

[論文]

カール・バルトの「生の光」の教説

——原理主義，包括主義，宗教的相対主義を越えて——

ベルトールト・クラッパート
(佐藤司郎訳)

はじめに

一. 〈対話-阻害モデル〉からの脱却

テーゼ 1

- 1 〈排他性モデル〉—— 聖書主義的原理主義
- 2 〈優越性モデル〉—— 絶対的宗教としてのキリスト教
- 3 〈啓蒙のモデル〉—— レッシングと相対主義的宗教の神学

二. アブラハムの神—— イサク，イシマエル，そして諸国民の神

テーゼ 2

- 1 イサク，イシマエル，そして諸国民の神
- 2 神とイサクおよびイシマエルとの破棄されていない契約
- 3 イシマエルとハガルに対する聖書の同情
- 4 アブラハムへの祝福の約束の多次元性

三. イエス・キリストはアブラハムの祝福を諸国民の世界にもたらす

テーゼ 3

- 1 アブラハム約束の地平におけるイエス・キリストの派遣 (マタイ 1・1)
- 2 アブラハム約束の領域の中のキリストの苦難
- 3 アブラハム—— 諸国民からなる信仰者にとっても父 (ローマ 4・16)

四. ^すべ^ての^肉への^霊の^注ぎ (ヨエル書 3 章)

テーゼ 4

- 1 アブラハムに与えられた約束の確証としてのキリスト
- 2 バルトのエキュメニカルな聖霊の神学の幻
- 3 神による霊の賜物を与えられて遣わされた人の派遣 (ムハンマド)

五. 教会の外部の諸真理に関するバルトの教説

六. カール・バルトのキリスト論的、聖霊論的、神中心的な〈光の教説〉

終わりに

はじめに

初めに (in initio), 元々 (in principio) 言 (ロゴス) があった。言は神と共にあった。万物はこれ (ロゴス) によって成った (創世記 1 章 1 節, ヨハネ 1 章 1 節)。ロゴスであるイエス・キリストはすべての人を照らす光であった/光である/光であるであろう (ヨハネ 1 章 9 節)。

ルター派の神, カトリックの神, キリスト教内部の諸教派の神というのは, ルター派だけの神, カトリックだけの神, プロテスタントだけの神という意味であり, それは偶像である。いわゆる世界宗教といわれる大きな宗教のことを考えれば「キリスト教に対してだけ権限をもつ神は偶像だ」と付け加えざるをえない。それゆえわれわれはユダヤ人, キリスト者, ムスリム, それに仏教徒との間での対話を必要としているのである。「われわれは今日, 全世界, その全歴史と全被造物に対し権限のある神について語らなければならない¹⁾。というのも神とは部分的な関心しかもたない部分的な神ではなくて, すべての民族, すべての歴史, すべての被造物に関心をもち, その苦しみと希望を共にする神なのであるから。

私の長年の友人であるハイデルベルクの宗教学者テオ・ズンダーマイアーは, ある説教の中で「アブラハム-約束」(創世記 12 章 1~9 節) についてこう語ったことがある。「私どもは今日宗教多元の時代に生きています。私どもは, 宗教としては別の宗教に属しアブラハムと関係しアブラハムを私ども同様信仰の父と見なしている人々の耳でもこうしたテキストに聴くということをしなければなりません。アブラハムに拠り所を求める三つの世界宗教の存在は『あなたを祝福する者をわたしは祝福しよう!』という祝福の成就なのでしょうか? ユダヤ人がアブラハムへの忠誠を現代に至るまで保ち続けてきたことははっきりしています。しかしわれわれキリスト者にはアブラハムに関係する祝祭はありません。彼をプレゼンスさせる典礼様式も持っていません。アブラハムもその中に含まれる典礼的

¹⁾ Interview 1992.

挨拶も知りません。これに対してムスリムは、メッカ大巡礼にさいして、本来メディナだろろうと思われるムハンマドの町ではなく、アブラハムの町に行ってそこで彼を記念し、かつて——伝承によれば——アブラハムが建てた神の家の遺石に口づけするとき、自らをアブラハムに関係づけているのです。大きな祭によって彼らは唯一人の愛する子の犠牲が妨げられたことを思い起こし、このバイラム祭——トルコではそう呼ばれている——に貧しい隣人を招待し、この人たちと一緒に祭を祝いアブラハムを記念するのです²⁾。

一. 〈対話-阻害モデル〉からの脱却

(テーゼ 1) 諸宗教の排他性要求と優越性イデオロギーには未来はないであろう。ユダヤ教とイスラム教を排除するキリスト教原理主義にも (1), 絶対的宗教としてのキリスト教理解にも (2), しかしまた啓蒙, すなわち, ユダヤ教的, キリスト教的, イスラム教アイデンティティなしの人間性の段階論 (レッシング) にも (3), 未来はないであろう。

宗教間対話による出会いとアイデンティティ発見のプロセスにおいて, それぞれの宗教が自分の宗教の内部に存在する原理主義的ないし帝国主義的イデオロギーを批判することは不可欠のことである。神の啓示は宗教の危機である (バルト)。——必要な, そして対話によって推進されるべきこうした姉妹宗教のアイデンティティの発見において, われわれすべての者の父, すべての民族の父アブラハムは大きな意義をもつであろう。

² テオ・ズンダーマイアー「アブラハムの流儀によるミッション」(Mission nach der Weise Abrahams. Eine Predigt über Gen. 12: 1-9, in: Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte, FS R. Rendtorff, hrsg. von Erhard Blum u.a., Neukirchen-Vluyn 1990, S. 575-579, 575f.)。ズンダーマイアーは指標となる彼の事典項目「ミッションの神学」(*Theologie der Mission*)ですすでに1987年にイスラエルとの対話及び他の非キリスト教諸宗教との対話にとつてのアブラハムの中心的位置に注意を促していた。アブラハムとメルキゼデクとの出会い, またアブラハムがメルキゼデクから祝福を受けることに関連してズンダーマイアーは次のように言う, 「アブラハムの神認識は他の宗教との共生によって拡大される。しかしまさにそうした中で彼は彼自身でありつづける。……アブラハムの神経験はすべてのキリスト教神認識にとつての基礎である」(in: Karl Müller/Theo Sundermeier (Hg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, S. 470ff., Zitat: S. 481)。アブラハムに関してイスラエルとの対話と諸宗教との対話は同一の水準にはない, イスラエルと一つであることが諸教会が相互的に一つであることの基礎である (ebd.)。別の言い方をすれば, 「イスラエルとの対話は疎遠になった母と息子の対話のようであるのに対して, 他の宗教との対話は兄弟たちの間の対話であって, 彼らはお互いを新しく知り合い, よそよそしさを, それどころか敵対性も克服しなければならない」(491)。その場合イスラムが他の宗教の中で対話の第一の相手でなければならないとはズンダーマイアーは言っていない——アブラハム的な対話モデルを顧慮した場合『アブラハム的なエキュメニズム』といったことを語ってはならないということユーリエ・キルヒベルクは指摘したが (*Theologie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen*, Innsbruck/Wien 1991, S. 72ff.) それは正当なことであった。

1 〈排他性モデル〉——聖書主義的原理主義

原理主義と排他主義モデルは、ユダヤ教にとっただけでなくイスラム教にとっても宿命なものとなった。例として挙げられなければならないのは「ユダヤ人と彼らの嘘」に反対し、シナゴグを焼き払い、ユダヤ人を追放し、ユダヤ人の書籍とタルムードを焼き捨てることを要求したルターの宿命的な著作（『ユダヤ人と彼らの嘘』1543年）である。それだけでなく、ムスリムに反対するルターの著作も挙げられなければならない。彼は16世紀の初め、ヨーロッパとウィーンがオスマン・トルコの軍事的脅威にさらされ、同時に彼の時代にゆがんでいたカトリック主義に対する正当な闘いを遂行する中で、ローマ・カトリックによる権力の誤用と教皇主義的な〈業による義認〉のもつあらゆる要素をユダヤ教とイスラム教の中に投影してしまった。そのことは、今日まで、創世記16章12節のイシマエルに関係する言葉の敵対的な翻訳に示されている。「イシマエルは野生の男。彼はあらゆる人にこぶしを振りかざすので、人々は皆、彼にこぶしを振るう。彼は兄弟すべてに敵対して暮らす」〔新共同訳〕。これに対してヘブライ語のテキストはこう言っている、「イシマエルは（飼育されていない、束縛されていない）野生のろばのような人。彼はすべての人と取引をし、すべての人は彼と取引をする。彼はすべての彼の兄弟たちに対し顔を向けて（隣人関係において）生活する」〔クラッパートの訳文による〕。ユダヤ教とイスラム教は、ルターにとって、〈業による義認〉の、したがって終末的な反キリスト的権力のいわば原型と見なされるものであった³。イスラムに対する敵対、〈イスラム-不安〉は、ドイツでは、とくにムスリムの国々出身の百万人の難民を目の当たりにして突然上昇した。

ドイツの原理主義的な長老派教会は次のように宣言した、イエス・キリストの父とイスラムの神とは二つの異なった神であって、両者の間に何の関係もない、と。しかし次のような問いが存在する、*ヤ`ウ`エ`エ`ロ`ヒ`ム*（出エジプト20章2節）は、なぜアジアやアフリカのキリスト者のアラビア語の聖書で、*アラ`*という言葉によって置き換えられるのであろうか？ それは誤りなのだろうか、それともそれはイスラム教への対話的な架橋を意味しているのであろうか？

2 〈優越性モデル〉——絶対的宗教としてのキリスト教

このモデルは、近代になって、ヘーゲルの宗教哲学において、次いでE・トレルチによって（『キリスト教の絶対性と諸宗教』1902年）、最後に包括的な仕方でも私の師でもあるミュ

³ *Martin Luther, Schriften wider Juden und Türken, München 1936.*

ンヒェンの組織神学者ヴォルフハルト・パネンベルクによって展開された。このモデルは、一見すると対話ときわめて親和的であるように見える、なぜならキリスト教をまずもって宗教として諸宗教の枠の中に収めて見ているからである。神学はすべての宗教と哲学全体を包括する思索の努力として理解される。神学はすべての宗教をそれらの根底に存在する真理要求を基準として問う努力を引き受ける。そのことにおいて神学は他の諸宗教の中にある諸々の真理契機にも開かれているのである。

パネンベルクは『キリスト教神学のパースペクティヴにおける諸宗教と非キリスト教諸宗教との関係におけるキリスト教の自己描出』という講演で、彼が従来努力してきたことをまとめて提示した。「真理はただ一つでしかありえないのであるから、真理についての人間の理解の仕方の多様性は、イエス・キリストにおける神の真理の終末論的啓示への信仰を（すべての人間を神の被造物として御子の啓示の中に含まれるものとして思惟の対象とする創造信仰から帰結する志向とあいまって）キリスト者が真剣に受け取るかぎり、必ずコンフリクトの要素を含むことになる。キリスト教的真理要求の排他性 (!), 万人にとってのただひとりの神としての神の啓示への信仰の包括性 (!), そして異なった信仰形式の事実的な多元主義 (!) の諸契機は……キリスト教的自己意識の中で相互に関連し一つの全体を構成している」⁴。

しかしこうした〈諸宗教の神学〉は結局のところキリスト教ないしキリスト教の啓示を絶対的なもの、他のすべての宗教に優越するものとして証明するという目標に役立つにすぎない。換言すれば、それは、キリスト教という宗教がいかに他の宗教のもっている真理契機を一つの網羅的な枠の中に包括しかつ統合化できるかを示そうとしているのである。それゆえにパネンベルクは、バルトの〈啓示の神学〉を、「主張の神学」として非難した。なぜなら、そうした〈主張の神学〉では、諸宗教との対話は成り立ちえないからである。

アメリカの神学者ポール・F・ニッターは包括性と絶対性のこうしたモデルについてこう言っている、「私は他の人間の功績を、また彼らから学ぶという私の願いをなお高く評価することができる——もし私がいじめから次のことを確信しているなら、つまりその真理は最終的には私の真理の中に包摂され包含されていて、私の真理によってはじめて完全な価値と成就へともたらされるかぎりにおいてのみ功績のあるものなのだとことを確信しているなら、そうした対話は……猫とネズミの間のそれに終わるほかない。たとえ私がいかに巧妙に自分の気に入るように変装したとしても、また私の『最終的な言葉』が他

⁴ *Wolfhart Pannenberg, Die Religionen in der Perspektive christlicher Theologie ..., in: Theologische Beiträge 6, 1992, 305-316, Zitat: S. 316.*

人の言葉を否定するということであっても〔絶対性モデル〕、あるいはその他人の言葉に自分より劣った意味内容しか割り当てないということであっても〔包括性モデル〕、それはどちらでもよい。もう一度たとえて言えばそれはネズミは猫の腹の中に取り込まれてはじめて完全な成就に至るといふのと同じなのだ⁵。

ヘーゲルからパネンベルクに至るこうした宗教対話モデル、他の宗教に対するキリスト教のこうした優越性の企ては、(就中パネンベルクによって開陳される) 網羅的な専門知識にもかかわらず、〈絶対性と優越性の対話-モデル〉であって、絶対宗教としてのキリスト教という近代のテーゼをただ変化させ、変容させているにすぎない。

1945年、すなわちナチ時代のキリスト教が一掃されたあと、バルトはバーゼルの学生たちに『現代における福音』という講演をした。そこでバルトはすぐにいっそう厳密に規定して次のように言う、「われわれのテーマは、〈現代におけるキリスト教〉ではない、そうではなくて〈現代における福音〉である。この二つは同じではない。福音とは力ある使信であって、キリスト教はそれと関係する。キリスト教は大衆を味方につけることで生きているのではない。福音はキリスト教における歪曲と否認をつらぬいて自由に進む。福音は霊的な力として計算できない。というのも霊は思いのままに吹き、己自身によってしか知られないのだから」。今日ドイツでは右翼大衆扇動党 AfD (Alternative für Deutschland〈ドイツのための選択肢〉) が「キリスト教西洋のため」(für das christliche Abendland) の闘いを標榜し登場して来ている。

3 〈啓蒙のモデル〉——レッシングと相対主義的宗教の神学

同一性ではなく寛容〔忍耐〕のモデルは18世紀の啓蒙のモデルである。それはゴットホルト・エフライム・レッシングのモデルである。こうした啓蒙のモデルからも一線を画するとすれば、それはさしあたり驚きであるに違いない。というのも啓蒙への信頼は、以下に述べるように、失わされるようなことがあってはならないからである。まさに逆である！ いずれにせよしかし、それにも特定の名指しされるべき限界がある。それはアウシュヴィッツ以後われわれの意識に上ってきた。啓蒙そのものの信用失墜ではなく、この限界を指摘することだけが、ここで問題になりうる。

こうした限界の指摘は、今日ジョン・ヒック(英)やポール・ニッター(米)によって代表される多元主義的宗教理論や宗教的相対主義に対しても向けられる⁶。この場合、具体

⁵ Paul F. Knitter, Nochmals die Absolutheitsfrage, in: Evangelische Theologie 49, 1989, 505-515, 512.

⁶ Ders., a.a.O., und R. Bernhardt, Ein neuer Lessing? Paul Knitters Theologie der Religionen,

的に説明するために、以下のような比喩が役に立つ。盲人が何人か一頭の象の前に立っている。一人は鼻をさわり、もう一人は尾をさわり、三人目の人は耳をさわり、四人目の人はからだをさわる。皆全体の一部しか知ることができない。それゆえ彼らが感じ取った、さわった、認識した部分をもって全体だと見なすことは許されないし、そうすべきでもないであろう。しかし問題はこうである、何が全体かを決定するのは、いったい誰であろうか？ 仏教においてこうした比喩の使用〔の意味〕は疑問の余地がない。つまり何が全体か、仏教徒が決めるのである。仏教とは「実存的に解釈され、瞑想されることを欲している宇宙的神話である」とマールブルクの宗教史家パイ（M. Pye）は説き、2016年のボンの「バルトと諸宗教」を巡る協議会で（寺園教授もその時「バルトと滝沢」という報告を行った）われわれの前に展開してみせた。パイはすでに14年も日本で生活していて、法然記念祭で法然の寺で報告を行うという榮譽ある依頼を受けていた。

第一次湾岸戦争の頃〔1990-91年〕、つまりイスラエルの国家としての存在が脅かされ、またいわゆる遅れた保守的なイスラムの東洋と平和運動に熱心ないいわゆる〈キリスト教-自由主義的〉西洋との間にある世界史的な対立が再燃してきた頃、1992年であるが、レッシングの『賢人ナータン』（1779年）が何度か上演されるのを観て私は、ユダヤ教徒とキリスト者とムスリムとの三者間対話にとっての啓蒙の意義と魅力を共に体験することができた。それは舞台や劇場のフォーラムを通しての、教会の外側からの平和問題に対するエキュメニカルな貢献である。これもまたレッシングの「賢人ナータン」の遠い影響である。

私は二つのポイントを積極的な意味で取り出したい。第一にキリスト教原理主義に対する批判においてレッシングは正しい。シター〔サラディンの妹〕はスルタン〔サラディン〕に言う、「あなたは、キリスト者のことを知らない、知ろうともしていない。彼らの誇りは、自分たちはクリスチャンであって、人間でないというところにあるのです」。

次いでレッシングは、ユダヤ人とムスリムに対するキリスト者の罪責に関連して正しい。「いつ、また何処で、より良い神を所有し、このより良い神をもっとも良い神として全世界に押しつける敬虔な暴走は、そのもっとも黒い形態において、ここよりも（?）、今よりも（?）多くのことを示したことがあるでしょうか⁷」。レッシングは十字軍を暗示し、それについてこう書いている、「その計画において教皇の政治的なトリックであった十字軍は、その遂行において、非人間的な迫害となった。キリスト教の盲信がいつもそれに責任があっ

in: Evangelische Theologie 49, 1989, 516ff. — *Ders.*, Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie Gütersloh 1990, 1993² — *Ders.*, Zwischen Groß-
 enwahn, Fanatismus und Bekennermut. Für ein Christentum ohne Absolutheitsanspruch, Stuttgart 1994.

⁷ II, 1.

た」⁸。

しかしその後レッシングは、1780年、つまり『賢人ナータン』の一年後に、『人類の教育』を出版した。レッシングにとってヘブライ語聖書は、教育の第一段階、子供たちにとっての、思惟に習熟していない野蛮なイスラエルの民のための初歩の本である。この初歩の本、すなわちヘブライ語聖書は、とりわけ人類のある一定の年齢の人たちのためのものにすぎない。この子供の歳を過ぎてさらに成長した子供をそこにとどまらせておくことは恥ずべきことである。さてわれわれは『賢人ナータン』の一年後、次のようなその続きを聞くことになる。子供を必要以上に長くヘブライ語聖書のもとにとどまらせておくこと、「それはその子供に、ちっばけな、ゆがんだ、小事にこだわる知力を与えることになる」。ユダヤ教の次に、倫理的な教育の第二段階として、キリスト教が続く。「子供たちの手から使い古された(旧約という)初歩の本をもぎ取るために、もっと良い教育家が来なければならない。キリストが来た」⁹。しかしこの初歩の本もやがて余計なものになることであろう。というのもこの第二の時代、つまりキリスト教の時代も、第三の時代によって、すなわち、「人が善が善であるがゆえに善を為す完成の時代」¹⁰によって交替させられるであろうからである。まとめ。レッシングの『人類の教育』によれば、諸宗教——ユダヤ教、キリスト教、イスラム教——は、人類の真の人間性を護るために通過する諸段階にすぎない。問題の中心は、感覚的なユダヤ人が精神的なキリスト者を越えて人間的な啓蒙された人間へと発達していくことである¹¹。

小括。われわれは、啓蒙ならびに分割されていない人類に味方するレッシングの意見表明を放棄することは許されないのであろう。しかしわれわれは異議も申し立てておかなければならないであろう。人間性と寛容に対する異議ではなくて、ユダヤ教的アイデンティティ、キリスト教的アイデンティティ、そしてムスリムのアイデンティティ抜きでの人間性と寛容に対する異議である。諸宗教との、それらのアイデンティティ抜きでの福音からする対話は不可能である。私のインドネシアのムスリムである友人は、こう宣言した、「私は宗教的であるがゆえに間宗教的(interreligious)である。まさに私は宗教的であるがゆえにこそ、間宗教的対話に参加する」と。バルトは、1958年、KDIV/3の〈光の教説〉に

⁸ II, 5.

⁹ § 53.

¹⁰ § 85.

¹¹ § 93. —印象深いレオ・ベックによるモーゼス・メンデルスゾーンとゴットホルト・エフライム・レッシングの評価を参照せよ。Vgl., L. Baeck, *Dieses Volk*, Bd. II, Frankfurt 1957, 253ff., ders., *Von Mendelssohn bis Rosenzweig*, Stuttgart 1958.

において、諸宗教との対話に関連して、そうしたアイデンティティを描出した。それはこれまでほとんど留意されてこなかった。

二. アブラハムの神——イサク、イシマエル、そして諸国民の神

(テーゼ 2) 原理主義、包括主義、宗教的相対主義といった〈対話-カテゴリー〉に代わって、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教の決定的な連関点として、アブラハムという人物と歴史が、したがって彼に贈り与えられた祝福の約束が、つまり、イサク、すなわち最初に選ばれた人(ユダヤ教)に対する祝福の約束(1)が、イシマエル、すなわち最初に割礼を受け契約において祝福を受けた人に対する祝福の約束(イスラム教)(2)が、イエス・キリストを通して選びに加えられ共に祝福された人たちとして諸国民からなるキリスト教徒たちに対する、ならびに最終的にアブラハムの祝福がその目標である「すべての国民」〔創世記 12 章・3 節〕に対する祝福の約束(3)が登場してこなければならない。

アブラハムとサラの神はまたイシマエルとハガルの神であり、イエス・キリストとマリアの父でもある——アブラハムに対する祝福のこうした多次元性は、約束の他の受領者たちを否定した上でアブラハムに立ち返ることを排除する。排他的にアブラハムに立ち返ることはわれわれすべてを宗教的に傷つけ損なう、それどころかわれわれ自身がアブラハムの約束から排除される恐れがあるのである。——多元的なアブラハムの祝福は、ユダヤ教徒、キリスト者、ムスリムによって共同でとらえられ、一つの人類への共同の奉仕の中で受けつがれていくことしかできないのである。

第二バチカン公会議は、1965 年、次のような根本的な定式化をおこなった。「教会はムスリムも尊敬の念をもって顧みる。彼らは、唯一の神、生きていて自存する神、あわれみ深い全能の神、天と地の創造者、人間に語りかける神を礼拝しているからである。また、彼らは、イスラームの信仰が喜んで頼りにしているアブラハムが神に服従したのと同じように、神の隠れた計画にも心を尽くして服従するように努めている」〔「キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言」、『第二バチカン公会議公文書』改定公式訳、386 頁〕。

1 イサク、イシマエル、そして諸国民の神

アブラハムの神はイサク、イシマエル、そして諸国民の世界の神である。創世記 12 章にはアブラハムとサラの子孫に対する包括的な祝福の言葉が出てくる。「祝福」と「祝福する」という言葉が 5 回繰り返される(12・3 以下)。それは天地創造のさいに 5 回くり

返された「光あれ！」〔創世記 1・3～5 に「光」が 5 回出ること指す〕を取り上げながら前へと進む。〈アブラハム-祝福〉はイスラエルの民に妥当する。しかしイシマエルもイサクを越えて、換言すればイスラエルを越えて、アブラハムの祝福の約束の完全な参与者である。それは創世記 16・9 以下、25・12 以下に示されている。「わたしは、必ずあの子を大きな国民とする」(21・18, 17・20)。祝福の約束の第三の次元は諸国民の世界に妥当する。「地上の全ての氏族はすべてあなたによって祝福に入る」(12・3)。バベルの塔の物語までの呪いの歴史を背景として、神はアブラハムを通して、イスラエルとイシマエルを越えて、諸国民の世界にまで、祝福の歴史を約束したもう。創世記 12 章 1 節以下によれば、神はイスラム教との関連において(第二バチカンのように)たんに創造者であるだけではない、そうではなくてアブラハムの祝福への参与を、区別されるけれども分離されない三つの次元において約束したもうアブラハムとサラの神である。われわれはさらにもう一歩前に進まなければならない。ヘブライ語聖書は、たんにイシマエルと創造の神との関係、並びにすべての国民との関係を語っているだけでない、そうではなくて破棄されていない契約の神とイシマエルとの関係をいっそう集中的に語っているのである。

2 神とイサクおよびイシマエルとの破棄されていない契約

カトリックの神学者ノルベルト・ローフィンクとエーリヒ・ツェンガーは彼らのヘブライ語聖書研究において、神のイスラエルとの契約は一度も破棄されたことがないことを印象深くかつ説得的に語った。それゆえに彼らは、マルティン・ブーバーが 1933 年に——無防備に——語った、破棄されていない神とイスラエルの契約に関するイスラエルの認識に賛成する正しくかつ優れた意見表明を取り上げ、それをさらに展開した。すなわち、神のイスラエルとの契約は破棄されていないという、まさにこのことこそ、今日キリスト教とユダヤ教の対話の本質であり基礎であると。

しかし創世記によればイサク/イスラエルだけでなく、イシマエル/イスラムもこの一度も破棄されたことのない契約とその契約の約束にあずかる者たちである。イシマエルは、17 章によれば、神とアブラハムの契約の中に組み入れられている、それどころかイサクより先に割礼を受けてもいるのである。「これはわたしとあなたたちとあなたの子孫との間の契約である。男子は皆割礼を受けなければならない。その日アブラハムは神が命じられた通り、彼の息子イシマエルを連れてきて割礼をほどこした。イシマエルは 13 歳であった」(17・20, 23)。同じ日にアブラハムと彼の子イシマエルは割礼を受けた。その後にはじめてイサク誕生の約束がなされる。

3 イシマエルとハガルに対する聖書の同情

ミカエル・ヴィショグロド（米）は、1991年、ベルリンの夏期大学で、ハガルとイシマエルに対する創世記テキストの〈同情〉について語った。アブラハムの神は抑圧されたハガルの叫びを聞く。今日彼女はシリアで暴力の犠牲になっているムスリムの女性の姿で叫んでいる。イスラエルを選ぶ神は、同時に、イシマエルとハガルに対する同調者である。たとえこのことがイスラエルが最初に選びにあずかったという事実を何ら変えるものでないとしても。最初の選びは——ヘブライ語の聖書によれば——ハガルとイシマエルではなくてサラとイサクの上を走っている。しかしイスラムという〈アブラハム-共同体〉は、イサクの傍らに、またイサクと並行して、イシマエル、すなわち、最初に割礼を受けた人イシマエルの子孫として、このアブラハム契約の祝福の歴史に参与するであろう。同じく諸国民の世界もメシア・イエスを通してこの契約の祝福の歴史に参与するであろう。

4 アブラハムへの祝福の約束の多次元性

ここで要求されているのは、ユダヤ人、ムスリム、そしてキリスト者を、アブラハムにまで遡及的に関連づけることであるが、そこにはアブラハムに対する神の祝福の約束のもつ多次元性から来る一つの問題がひそんでいる。それはイサクに対する祝福の約束から (1)、イシマエルとハガルに対する祝福の約束から (2)、すべての国民——われわれキリスト者はそこから出たものであり、仏教徒のような宗教団体もそこに属する——に対する祝福の約束から (3) 来る。問題は以下の通り。われわれはアブラハムにまで遡るのであるが、その際、同時に、非常にしばしば、祝福の他の受取人、祝福の他の担い手と彼らの祝福の歴史をはっきり無視してしまう、あるいは密かにキリスト教というわれわれ自身の宗教の下に位置づけ、組み込んでしまう。その時〔ユダヤ人にとって〕アブラハムはただイサクの父に過ぎず、したがって神はただユダヤ人の神に過ぎない。その時〔ムスリムにとって〕アブラハムはただ最初の原型的なムスリムに過ぎない。そしてその時〔キリスト者にとって〕アブラハムは、ただ罪無き者の義認によってのみ生きる最初の宗教改革的キリスト者であるに過ぎない。

しかしアブラハムに対する神の祝福の約束の多次元性（創世記 12・1 以下）の意味することは、約束の他の担い手をスキップしたままでアブラハムにまで遡ったり、あるいはアブラハムの神にまで遡ったりすることは正しくない、正当な意味で企てることは許されないということである。アブラハムに対する祝福の約束は、ただその多次元性においてしか認識されえない、そうでなければそもそも認識されないであろう。ただ一つの次元だけに

他を排他しつつ限定することは、われわれを宗教的に切り詰め、ついにはわれわれ自身をアブラハムの約束から排除することになる。

三. イエス・キリストはアブラハムの祝福を諸国民の世界にもたらす

(テーゼ 3) イエス・キリストの派遣と十字架に至る彼のイサクの道はアブラハムの約束の枠の中で起こる。キリストによってアブラハムはすべての国民の信仰者たちの父ともなった(ローマ4・16)——諸国民からなるキリスト教徒は、イエスによって、すなわち、ユダヤ人であり、アブラハムの子でありダビデ子である(マタイ1・1) イエスによってアブラハムの祝福にあずかる。この方はイスラエルの神の約束されたメシアとして、預言者であり神の僕として、メシアの派遣の道を行く(マルコ1・11, 12・6), そのようにしてアブラハムの祝福を諸国民にもたらす。彼の十字架は——アブラハムの歴史のように——人類の呪いの歴史(創世記3・11, ガラテヤ3・13)からすべての国民に対する祝福の歴史(創世記12・14, ガラテヤ3・14)への転回点に立つ。——父たちと母たちに与えられた約束をなくするためではなく裏付け固めるためにキリストは来られたのだから(ローマ15・8以下), このことはイシマエルにおける〈アブラハム-共同体〉に与えられた祝福の約束(創世記16章以下)と、「すべての国民」において生きている諸宗教の祝福の約束とに妥当する。

1 アブラハムに対する約束の地平におけるイエス・キリストの派遣(マタイ1・1)

神学的に重要であるにもかかわらず、驚くべきことにキリスト教徒によって広範に無視されているのは、新約聖書の最初の言葉が系図から始まっており、それぞれ14代からなる三つの系図が、イエス・キリストの歴史を、何よりもイスラエルとユダヤ教のメシア的希望に定位していることである。アウシュヴィッツ以前と以後の、シヨアー後のヨーロッパ・ユダヤ教の代表的人物レオ・ベックは、『ユダヤの信仰の歴史の記録として福音』という著作(1938年)で、また彼の死の年の講演『ユダヤ教、キリスト教、イスラム教』の中で、それに関して指針となることを語った。すなわちイエス・キリストは、ヘブライ語聖書で第一にそして本来的に「神の子」と呼ばれるイスラエル民族の現実と真理が彼において圧縮され人格化されるかぎりにおいて、天から響く声に基づき(マルコ1・11)神の子メシアとして告白される、と。

メシア・イエスは新約聖書の冒頭で「ダビデの子」と呼ばれる、それから直ちに、そして新約全体に対する指針として「アブラハムの子」と呼ばれる。「ダビデの子、アブラハ

ムの子、メシア・イエスの系図」(マタイ 1・1)。ファンダメンタルな信仰をもっている一人の学生が講義の後、私にこう言ったことがある、「私はイエスには関心をもっていますが、アブラハムには関心がありません」。私は彼にこう答えた、「君はイエスを敬虔なファンタジーから造り上げたが、真実の、現実のイエス、メシアであるダビデの子、アブラハムとサラの子をとらえ損なっている」と。

さらにこの関連で重要なのは、イスラエルもその〈王-メシア〉をアブラハムに対する祝福の約束の地平に組み入れたことである。メシア的に解釈された「王の詩篇」(72 編)はイスラエルの希望を描き、アブラハムの祝福はメシア王によって諸国民へと伝えられると告白する。すなわち、彼——このメシア王——は、乏しい者、貧しい者を憐れみ、貧しい者の魂〔命〕を救い、抑圧と暴力から彼らを贖う。彼らの血は王の目に貴いものとされる〔72・12~14〕。彼——王——の名はとこしえに続き、「国々の民は皆、彼の名(つまりメシア王の名)によって祝福を受ける。すべての民は彼を幸いな人と呼ぶであろう」〔72・17〕。

さてしかし、約束されたメシアであるイエス・キリスト(マタイ 1・1a〔ダビデの子〕)が、アブラハムの子(同 1・1b)としても到来し働くことによって明らかになるのは以下のことである、すなわち、父祖たちに与えられた約束を神のイスラエルのメシアが確証するため到来したとき(ローマ 15・8)、イエスは〈アブラハム-約束〉の領域にあり、また彼はイスラエルとイシマエルと諸国民との間の仲保者として、父祖たちに与えられた約束をイスラエルに対して確証し、諸国民の世界に伝達する(ローマ 15・8 以下)。新約聖書の最初の言葉、マタイ 1・1 は、マタイ福音書の最後の部分と関連させて(28・16~20)理解されなければならない、すなわち、こうである。すべての諸国民からなるエキュメニカルな全キリスト教徒は、イスラエルの、イスラム共同体の、「すべての国民」の約束されたメシア的解放者であるイエス・キリストによって、イスラエル、イシマエル、そして諸国民のためのアブラハムの祝福にあずかる、と。

2 アブラハムに対する約束の領域の中のキリストの苦難

イエスはマルコ 1・11 によれば、その召命にさいしての神の声によって(「あなたはわたしの子」)、アブラハムからヨセフに至るまでの系図の中で、メシア的な子として油注がただけではない。天の声にはもう一つの要素が含まれている、すなわち、「あなたはわたしの愛する子」。しかしこれはたいていの場合読み飛ばされ、やがて消えてしまう。この言葉はわれわれに創世記 22 章 2 節を指示する。神はアブラハムに次のように言う、「あ

なたの息子、あなたの愛する独り子イサクを連れて」。ヘブライ大学の新約学者、私の先生であるフルッサーは、JHWH〔ヤーウェ、アドナイ〕の声は天からイエスに、先にイサクに向けられた創世記22章2節の言葉をもって語りかける（「あなたはわたしの愛する子」ということを示した。それゆえイエスはイサクのように「アブラハムの子」として語りかけられ召し出された。かくてイエスはイサクの道を行く。イエスが愛された独り子としてローマの拷問である十字架にまで歩むその道、すなわち〈イサク-道〉は、イエスの苦難と磔刑をイサク縛り〔アケダ——創世記22・9〕、すなわちユダヤ人の〈アケダ-苦難〉との連関の中に置くことになる。一つのつながりが、すなわち、ユダヤの殉教者たちの、マカベア家の人（ヘブライ11・35～38）の苦難から、中世の迫害をへて、ナチ・ドイツのシヨアーにまで延びている……。

3 アブラハム——諸国民からなる信仰者にとっても父（ローマ4・16）

アメリカの神学者ポール・ヴァン・ビューレンは、三巻本のユダヤ教の神学の本を公刊した¹²。彼が確信をもって展開した根本テーゼは次の通り。パウロが諸国民のあいだでキリストを宣べ伝えることができたのは、彼がキリストを、アブラハムに語られた諸国民への約束の確証として、つまり彼（アブラハム）が多くの国民の父となるという約束の確証として理解したからだ、というものである。今やパウロは、アブラハムへの約束がまさに自らの派遣によって、自らの使徒職によって実現されることを認めた。パウロは、自分の派遣によって、実現されるべき約束に関わる同労者として召されていることを知った。アブラハムに与えられた約束が、キリストの到来によって、今や諸国民の世界に対しても妥当すること、そしてそれがすでに実現し始めていることを経験する。なぜなら今や神はアブラハムに対するその約束を成就し、アブラハムが彼の子イサクの父であるだけでなく、彼の子イシマエルの父であるだけでなく、ユダヤ人以外の諸国民の父でもあるからにほかならない。

パウロはローマ書4章で、「アブラハムはイスラエルの父であるだけでなく、諸国の人間の父でもある」というライトモチーフのもとで、そうした事態を展開し発展させて行く。その際彼はわれわれにはなじみの限界付けと排除の論理を使わない。むしろ彼が用いるのは、組み入れと開かれている境界の論理、ヘブライ語聖書で鍛えられた神についてのユダヤ的思惟、すなわちイスラエルの父であるだけでなく諸国の人間の父でもある神につ

¹² Bd. I: Discerning the Way, 1980; Bd. II: A Christian Theology of the People Israel, 1983; Bd. III: Christ in Context, 1988.

いてのユダヤ的思惟である。じっさいパウロは、まさしくユダヤ的に、正統原理主義者とは一線を画しつつ、次のように問う、「それとも、神はユダヤ人だけの神でしょうか。異邦人の神でもないのですか?」。そしてこう答える、「そうです。異邦人の神でもあります。実に神は唯一だからです」(ローマ3・29)。

アブラハムの息子・娘となるべき諸国の人間は、まさにそれによってアブラハムの肉の子ユダヤ人、ムスリムと兄弟姉妹ともなる。アブラハムの子らとして関係し合うことに積極的な意味があるのは、ユダヤ教とイスラム教との〈兄弟姉妹-関係〉においてでしかなく、またすべての国民への祝福の派遣においてでしかない。アブラハムの子ら・サラの娘らとしてイエス・キリストを通してわれわれが共に召されていることは、エキュメニカルな教会を、〈イスラエルの-民〉(ユダヤ教)、〈アブラハム-共同体〉(イスラム教)、そして分割されないアブラハムの祝福が最終的に妥当する〈多様な諸国民〉との関係の中に置くことになる。神学はこうした〈アブラハム-約束〉の四つの次元(イスラエルの次元、イシマエルの次元、キリストの次元、諸国民の次元)を今日聖書に従って省察することによってはじめてエキュメニカルな仕方、また拘束的な仕方、また立ち現れることになるのである。

四. すべての肉への霊の注ぎ(ヨエル3章)

(テーゼ 4) アブラハムは過去の人物像であるだけではない、反故にされていない神の約束の歴史を代表している。それゆえにエキュメニカルな神学はアブラハムに与えられた〈イシマエル-約束〉の実現の問題も問わなければならないであろう。さらにそれはユダヤ教、キリスト教、イスラム教における創造者とアブラハムの神の同一性の告白だけでなく、それ以上に神の使者ムハンマドをアブラハムの神から派遣された者として考察するであろう。事実彼を通してだけムスリムは唯一の神を拝するように導かれたのであり、彼を通してアブラハムの神は〈アブラハム-共同体〉に対して語りかけたのであるから(H・キュンク、W・ツイメルリ)。——聖霊のエキュメニカルな神学(K・バルト)は、ユダヤ教との結びつきを、またイスラム教との結びつきを、ただたんに創造者にまで、そしてユダヤ人とムスリムとキリスト者の父としてのアブラハムにまで、つまり後方にだけたどるということはしないであろう。この結びつきを、すべての肉への霊の注ぎにおいて自らを実現するアブラハムの約束についての認識において前方にも求めるであろう(ヨエル3章)。

われわれはレッシングとは異なり、旧新約聖書と共に、次のことから出発する、すなわち、聖霊降臨日におけるすべての肉に対する霊の注ぎはすべての国民からなるエキュメニ

カルな神の民の基礎づけの出来事であるということ、しかしこの教会の基礎づけの出来事は（レッシングがそう考えたように）超過でも除去でもなく諸国民のためにアブラハムに与えられた約束の実現の開始を示しているということ、このことから出発する。われわれはこう言う、ヨエルと共に旧約の預言が期待しているすべての肉に対する霊の注ぎはユダヤ人、キリスト者、ムスリム、そして諸国民に対する実現しつつある〈アブラハム-約束〉にほかならないと。ヨエル書3章に、次のようにある、「その後、わたしはすべての人にわが霊を注ぐ。あなたたちの息子や娘は預言し、老人は夢を見、若者は幻を見る。その日、わたしは、奴隷となっている男女にもわが霊を注ぐ」。

1 アブラハムに与えられた約束の確証としてのキリスト

われわれはヘブライ語聖書と新約聖書からすべての肉に対する神の霊の注ぎを問うことによって、〈イスラエルの-民〉ユダヤ人、〈キリストの-民〉キリスト者、〈アブラハム-共同体〉ムスリムのためにアブラハムに与えられた約束の実現を問う、また全地に対する霊の約束の実現を問う。それゆえわれわれは一般的な、いわゆる「創造の啓示」から出発しない。そうではなくて〈アブラハム-約束〉と預言者的な霊の約束とが全キリスト教徒に、諸国民の世界に、すなわちこの地上にまで実現し始めていることとしての聖霊降臨日、ユダヤの五旬節（シャヴオット）の祭から出発する。

われわれは、ヘブライ語聖書から、その〈創造-新創造-約束〉（第一条項）とその契約の約束から、新約聖書とメシア・イエスから（第二条項）、すべての肉への霊の注ぎ（第三条項）を問う。それによって同時にわれわれはアブラハムに与えられた、〈イスラエルの-民〉（ユダヤ人）に対する、〈アブラハム-共同体〉（ムスリム）に対する、エキュメニカルな〈キリストの-民〉（キリスト者）に対する、さらにすべての民族の宗教と文化に対する約束の実現の開始を問う。

聖霊のエキュメニカルな神学は、ユダヤ教との結びつきを、またイスラム教との結びつきを、ただたんに創造者にまで、そしてユダヤ人とムスリムとキリスト者の父としてのアブラハムにまで、つまり後方にだけたどるということはしないであろう。この結びつきを、すべての肉への霊の注ぎにおいて自らを実現するアブラハムの約束についての認識において前方にも求めるであろう。というのもそれは、聖霊降臨日以来、すべての肉への神の霊の注ぎ（ヨエル3章、使徒2章）について、また霊を受けることはどんな場合でも信仰の人アブラハムと共に祝福を受けるのだということについて知っているからである。

創世記1章2節によれば地は「形なく、むなしく……神の霊が水のおもてをおおってい

た」。それゆえ神の霊はまだ地に関わりをもたなかったし、まだ地の中にまで「受肉」してはいなかった（H・J・イーヴァント）。神の原初の光から光がつくられてはじめて（1・3以下）、天と地に生氣をみなぎらせる神の創造の息を通してはじめて、神の霊は地に到来する。このことを創造詩編 104 編は歌う。「息吹を取り上げられれば、彼らは（地上の生物のこと。創世記 3・17）、息絶え、元の塵に返る。あなたご自分の息を送って（創世記 2・7）彼らを創造し、地の面を新たにされる」（104・29）。武田武長氏はこう言って私の注意を喚起したことがある、この詩編は、神の宇宙的息を讃美すると共に、仏教との対話の架け橋を意味しうるし、また意味してもいる、と。

2 バルトのエキュメニカルな聖霊の神学の幻

バルトのキリスト論、すなわち破棄されていない契約のキリスト論は、周知のようにキリスト教とユダヤ教の対話に大いに貢献した。そこから展開されるべきバルトのエキュメニカルな聖霊の神学のビジョンは、友人たちに口頭では伝えられたものの、残念ながらそれ以上詳論されるには至らなかった。しかしこうした関連でバルトは〈キリスト教-イスラム教対話〉に対するその意義、また聖書とコーランとの関係理解に対する意義については明瞭に語った。

啓蒙を基礎とした霊の第三の時代というレッシングの期待と相違して（むしろそれに対する相当なシンパシーをもって！）、旧約聖書とユダヤ教の排除を前提とするシュライエルマッハーの聖霊の神学と相違して、優越的な、そしてそのかぎりでは絶対的な宗教としてのキリスト教というヴォルフハルト・パネンベルクのキリスト教モデルとも相違してバルトは、晩年に、「よりいっそう包括的な企てとしての聖霊の神学」について語り、この関連でムスリムとの対話ならびに聖書とコーランの関係について了解し合うことの必要性を指摘した¹³。その根底にユダヤ教との対話を前提としてもっているこうしたエキュメニカルな聖霊の神学は、イエス・キリストの預言、すなわちすべての肉への神の霊の注ぎ（ヨエル 3 章）において具体化されるイエス・キリストの預言が、聖霊降臨日以来、すべての人間へ、すべての国民へ広がって行くことを考慮に入れている。つまり神の霊の注ぎとは、全キリスト教徒が聖霊降臨日以後に考慮に入れ（使徒 10・44 以下）、またその約束からしてムスリムとの対話を遂行することのできる、またそれが許されるところの注ぎのことである。

¹³ K. Barth, Briefe 1961-1968. S. 505. Vgl., Klappert, Versöhnung und Befreiung, S. 43ff.

こうしたエキュメニカルな聖霊の神学は、パウロが使徒的訓令としてキリスト教徒に与えたことを、ムスリムとの関連で真剣に受けとるであろう。すなわち、「霊の火を消してはいけません。預言を軽んじてはいけません。すべてを吟味して、良いものを大事にしてください」(Iテサロニケ 5・9～21)。

かくてわれわれは、1967/68年になって、バルトにおいて、イエス・キリストの光、すなわち、ロゴスとして「すべての人を照らす」(ヨハネ 1・9) イエス・キリストの光を積極的に関連させるにさいし、それを諸宗教に向けて(詳しく言えばすべての人への霊の注ぎから)さらに具体化するという発言に出会うことになる。以下私はその記録を挙げておきたい。

1968年バルトはヘンドリクス・ベルコフ(ライデン)に手紙を書き、その中でレバノンのイスラム学者ヨハン・ボウマンと話し(対話)をしたことを報告している。「聖書とコーランの関係についての新たな合意がわれわれにとって緊急の課題であるということにおいても神学的評価としてわれわれは完全に一致した」¹⁴と。

J・ファングマイヤーは、実施に移されるべき時期の来た諸宗教との対話を巡るバルトの最後の語らいについて次のように報告している、バルトは人生の最後の歳月少なくとも三回諸宗教との対話の時期が来ているという問題に自ら言及した、と。もし彼、バルトにまだ時間と力が残っていたなら、彼はもっと集中的に、ローマ・カトリック教会と(a)、正(オーソドクス)教会と(b)、同じやり方と調子で、諸宗教と(c)対話を重ねたことであろう。この関連で以下のファングマイヤーの語らいのメモが重要である。「1968年9月私が最後にバルトに会ったとき、彼は神学で創造的な仕事をする年月がまだあったら、こういうことに取り組むだろうというようなことを語った。そして彼はとくに非キリスト教諸宗教をあげた。しかし彼はそれにこう付け加えた、人がふつうやるのとは全然別の仕方だね。つまり(諸宗教との対話が遂行されるとしても)何か一般的もの普遍的なもの(一つの存在論とか普遍史とか)をベースにしてではない(そうした場合にはやがておそらくイエス・キリストが頂点に持ち上げられることになるであろう)、そうではなくてイエス・キリストが、そこからして諸宗教と、おそらくは全く新しい対話が開かれる基礎となるような対話である」¹⁵。

¹⁴ *Barth, Briefe, ibid., S. 504f.*

¹⁵ *Barth, Briefe, ibid., S. 505.*

3 神による霊の賜物を与えられて遣わされた人の派遣（ムハンマド）

カトリックのサイドからハンス・キュンクは、その著書『キリスト教と世界宗教』（1984年）において、次のように考えた、すなわち、第二バチカンが「唯一神を礼拝しているムスリムも尊敬の念をもって見ているとき、私の考えでは、カトリック教会は、またすべてのキリスト教会は、本来、ある人〔ムハンマドのこと〕のことも、尊敬の念をもって顧みなければならないであろう、と。じっさい彼の名はあの（バチカンの）宣言では（ジュネーヴから出されるエキュメニカルな宣言においても、私は付け加えておく）、困惑のゆえにであろうが、彼が、彼だけがムスリムをこの唯一神を礼拝へと導き、ともかく彼によってこの神が人間に語りかけたにもかかわらず、口に出して語られない。その名は預言者ムハンマド!」¹⁶。

カトリックのハンス・キュンクと並ぶ人としてはプロテスタント側に私の旧約の教師ヴァルター・ツィンメルリしかいない。彼はすでに1943年に、彼の師エーミル・ブルンナーのイスラム教に対する教義学的な偏見を断固として拒否し、『旧約聖書とイスラムにおける預言者』という論文を書いた。彼はその中でこう問う、「ムハンマドの預言は真正なものなのか」¹⁷と。そしてツィンメルリは、旧約の預言者の召命と召命の際に見られる現象、すなわち、預言者が彼らの意志に反して神の言葉によっていわば襲われるといった現象を比較して答えを出す。「ムハンマドは詐欺師だったという昔から言われてきた非難は〈旧約預言者の学問的研究〉からは維持されない。聖書の預言者にとって正当なことはムハンマドにとっても正当である。われわれにムハンマドの預言者の体験の真正性を疑う権利はない。ムハンマドを襲い、預言者としての派遣を確信させたのは、特異な経験である。預言者の体験から預言の真正性が判断されるころでは、ムハンマドにも真正な預言を認めることを回避することは一般に難しい」¹⁸。ツィンメルリの詳論と比較されるべきものは、クラウス・ヴェスターマンのそれ（1978年）と、とり分けレオ・ベックのそれ、すなわち『ユダヤ教、キリスト教、イスラム教』（1956年）である。

以下、〈霊の賜物を与えられて遣わされた人の派遣と預言者ムハンマド〉の要約。アブラハムは過去の人物に過ぎないのではない。彼は破棄されていない約束の歴史を将来に向かって代表しているがゆえに、エキュメニカルな神学はアブラハムに与えられた〈イシマエル-約束〉の実現の問題も問わなければならない。さらにエキュメニカルな神学はユダ

¹⁶ Hans Küng, *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*, München/Zürich 1984, S. 60.

¹⁷ A.a.O., S. 290.

¹⁸ A.a.O., S. 295.

ヤ教、キリスト教、イスラム教におけるアブラハムの神の同一性の告白を越えて、それ以上に、ただその人を通してムスリムが唯一の神の礼拝へと導かれたところの、またその人を通してアブラハムの神がムスリムの〈アブラハム-共同体〉に語りかけたところのアブラハムの神の使者としての一人の人間〔ムハンマド〕をも考究することであろう。

五. 教会の外部の諸真理に関するバルトの教説

バルトは KDIV/3 (1959 年) で〈光の教説〉〔生の光の教説〕を展開する。注意深くかつ繊細な感覚で、すなわち、イエス・キリストのメシア的支配と光の外部というのではないけれども、教会の外部の諸真理に対する繊細な感覚で展開する。この企ては、旧約の〈メシア-約束〉の範囲においてメシア的キリスト論を提示する。それは、原理主義、包括主義(トレルチのキリスト教の絶対性。並びにパネンベルク)、宗教多元主義(ニッター、ヒック)を越えており、そこからして、被造物と世界史において、換言すれば、諸民族の、諸国家の、諸文化のそれぞれの歴史において、イエス・キリストの預言の真の言葉と彼の光を全聖書的に問う(改革派教会のバルメン宣言〔現代のドイツ福音主義教会における宗教改革的信仰告白の正しい理解に関する宣言〕、1934 年 1 月)。「バルメン神学宣言」第一項(1934 年 5 月)の必要な警告にもかかわらず、バルト自身が、1934 年の状況において、現に存在する、したがって探し求められるべき教会の外部の「諸真理」について語っている。その場合、ナチ・イデオロギーのイデオロギー的真理要求は拒否されるが、その他の教会の外部の諸々の真理と光はそうではない。かくてバルメンの改革派の総会(1934 年 1 月)でバルトは、カルヴァンの自然神学に対する質問にこう答えた、「どうぞカルヴァンの自然神学は正しく用いてください」と。この正しい使用を求めてバルトはすでに、1933 年、ヒトラーの権力奪取直後のコペンハーゲン講演(「神学の公理としての第一戒」)で闘っていた。「神学は、第一戒に対する自分の責任を自覚しつつ、じっさい啓示について語りながら、人間についても、理性と経験について、歴史と被造物的存在について、それから確かにまた民族性、慣習、国家についても語ることをやめることは出来ない……」(GA III, 1930-1933, 233f.)。その場合でもしかし、それらのものは「宣教の源泉」とされることは許されない。

すでに早くに暗示されていた〈光の教説〉(1933/34)は 1958 年に KDIV/3 で——パラグラフ 69 節の題詞として明瞭に「バルメン神学宣言」第一項が引かれているのだが——諸宗教との関わりにおいて補強され強化されキリスト論的転換を経験する。このことをとくに指摘したのはヘルムート・ゴルヴィツァーであった。すなわち、こうである、宣教の

源泉とされることの許されない教会の外部の諸真理（1934年）は後期バルトでは、メシア・イエスの普遍的預言の諸々の光、諸々の真理となる（KDIV/3, 1958）。そしてそれらを、聖書に基礎づけられた教会の宣教は、またエキュメニカルなキリスト教徒は、メシア・イエスの普遍的預言のメシア的破片としていつも新しく探し求めなければならないし、豊かな感受性をもってまた自ら進んで、来るべきメシア・イエスからの自分たちに対する、また自分たちの宣教と生活の仕方に対する問いかけとして聴かなければならない。

バルトはまた、KDIV/3の〈光の教説〉で、KDI/2（1938年）の浄土真宗の自らの詳細な描出と評価に立ち戻った。今や教会は、ゴルヴィツァーが言ったように、イエス・キリストの唯一の光からして、仏教のこの一つの形態をイエス・キリストの光と見、そのようなものとして知るべきである。バルトはKDI/2の自分の叙述を思い起こし、民主主義的な社会主義に至るまでの人間生活の種々の真理の他に、KDI/2の仏教の叙述にまで立ち返って、本当の救済必要性についての、また救済の真理についての仏教の知について語っている（ヘネッケ他編『カール・バルト＝滝沢克己往復書簡』寺園訳）。寺園喜基、鈴木正三両氏の滝沢に関する仕事も参照されたい。

六. カール・バルトのキリスト論的、聖霊論的、神中心的な〈光の教説〉

カルヴァンは、『綱要』（1556年）で、一方で諸国の諸宗教と古代の哲学における〈エロヒーム-経験と啓示〉と、他方で聖書における〈ヤーウェ/エロヒーム-啓示〉との間を区別しつつ、両者をたんに区別するだけでなく、積極的に関係づけることもした。それと同じことをバルトも、カルヴァンが拓いた道の上で、その〈光の教説〉でおこなう。

バルトは彼の〈光の教説〉を、メシア・イエスの普遍的な預言から、また到来する神の国とその義から神中心的に（KDIV/1-2, イザヤ 60・3, 51・4 参照）、同時にメシア・キリスト論的に（KDIV/3）、最後に神によるイエス・キリストの甦りによって起こったすべての肉に対する霊の注ぎ（ヨエル 3 章, 使徒 2 章）により聖霊論的に（IV/3, 七三節, 聖霊とキリスト教的希望）展開する。〈光の教説〉は、とくにその和解論の内部で（KDIV/4, 1959-61 年講義）、とくに「知られかつ知られざる神」（七七節の二）の章でバルトによって展開された（天野有のバルト和解論の倫理に関する博士論文, 参照）。バルト自身、自然世界・宇宙においての、また「世界経済, 世界文化……世界観……また世界宗教」という形態での世界の歴史, 人間の歴史においての知られている神の客観的・主観的存在の諸々の表れと形態について語っている。その場合、知られている神の客観的・主観的存在には、いつも、神の知られざる客観的・主観的存在が、種々に名づけられた領域において、した

がって世界宗教においても対応している。この意味で人は、バルトのいう意味で世界宗教を、世界史の内部の文化・経済・国家と共に、神の国に向かう途上にある諸国民を保持するための諸制度（バルト『ローマ書』第一版、13章）と理解することができるであろう。

(a) したがってバルトは、〈光の教説〉を、しばしば誤解されているのだが、包括主義的には理解していない。つまりキリスト教について世界宗教との対話を遂行した後で結局のところその優越性が確認されるというようには理解していない（パネンベルクと相違して）。むしろバルトは〈光の教説〉を、キリスト教に対し、またそのいわゆる「キリスト教的西洋」のイデオロギーに対し、外部から向けられる厳しい批判としても理解している。それゆえバルトが例として引き合いに出すたとえ、すなわち光を当てられたテールランプ（尾灯）と反射というのは誤解でもある。なぜなら、これらの光は、バルトのいう意味では、「被造物の持つ自分を照らす光」と理解されなければならないからである。イエス・キリストの預言とそれによって注がれた霊の力は、これらの諸々の光と真理を、能動的で被造的な自己照明へと解放する。それゆえに、バルトに従えば、外部から来る諸々の光を通して、根本的に批判的なものが、メシア・イエスの光として、キリスト教徒によって聞かれるし、聞かれなければならない。すなわち、諸国民の宗教ならびに法の伝統において(1)、メディア、バビロニア、ペルシャ、エジプトの諸民族の知恵において(2)、恵ミノミの義認論を持つ浄土真宗において(3)、エジプトの宗教と日本の神道における被造世界の循環において(4)、数学（マリオ・リヴィオ『神は数学者か？ 自然という書物が数学の言語で書かれているとすれば』2016年）において(5)、民主主義的な社会主義とそこからのラディカルな批判、すなわち、バルトが1947年に言ったように、何世紀にもわたる古い「教会と保守的権力（君主制、貴族、軍隊、大土地所有、大企業）との結びつき」に対するラディカルな批判において(6)、すべてこれらの教会の外部から来るところの、甦らされた、到来するメシア・イエスの諸々の光と真理は、キリスト教徒に対して、多くの批判的なことを語るに違いない。

(b) 次に、バルトは、イエス・キリストの普遍的な預言から展開された〈光の教説〉を宗教多元主義的にも理解していない。なぜなら、ユダヤ教と新約聖書（ローマ15・8以下）のメシア的希望の領域にあるメシア・イエスにおける、またイスラムにおいては7世紀から始まって確認された旧約の約束は、宗教多元主義的コンセプトの中に基準としては存在せず、むしろ他の抽象的で無時間的な判断基準（存在、包括者、宇宙、全体等々）が宗教の上位に置かれる、あるいはそれらの中に取り込まれざるをえなくなるからにはほかならない（S・R・キム『諸宗教の中に、またそれらの上におられる神——〈多元主義的宗教の

神学〉との対決と宗教混淆の問題』2010年)。

(c) 最後にバルトの普遍的預言の〈光の教説〉は原理主義的に排他主義的な仕方では誤解されることはできないし、またそれは許されない。なぜなら解放的で遠大なメシア・イエスの預言(KDIV/3)は神中心的に次のことを目標としているからである。どういう目標かと言えば、御子がやがて「来るべき世」の完成するとき——御子であることを放棄するのではなく——彼の御父にヤーウェから託された支配をお返しする、そしてヤーウェ/エロヒーム/アラー、イスラエル・キリスト教徒・イシマエル・すべての民と宗教の神がその時はじめて「神がすべて(の国民と宇宙)においてすべてとなられる」(Iコリント15・28, ローマ9・11, ゼカリヤ14・9。B. Klappert, Worauf wir hoffen)ことを目標としているからである。この神のメシア的到来の終末論的パースペクティヴにおいて、原理主義のサークルにおいてとくに好まれている終末論的包括主義——すなわち、「時間の終わりにも」まだユダヤ人、ムスリム、そしてすべての宗教が「キリスト教に改宗する」といった希望は挫折する。来るべき神の国において、キリスト教の内部外部を問わず、一切の原理主義・包括主義・宗教的多元主義は、その狭隘化、自己隔離、自己確証、相対化によって失敗することであろう。

カール・バルトが彼の〈光の教説〉を出発点として原理主義・包括主義・宗教的多元主義的な試みを越える一つの構想を求めていることは決して、上述の種々の構想のうち、とくに後の二つの洞察〔包括主義、多元主義〕から今日積極的なものを多く学ぶことはできないし、そうしてもならないというようなことを意味するものではない。

終わりに

アブラハムにおいて始まることから、アブラハムの子、メシア・イエスへの服従の倫理がすべての宗教に対しても帰結するのだろうか？ 同じようにバルトの〈光の教説〉から宗教の世界倫理というものが帰結するのだろうか？ 私はそれにイエスと答えたい！ それを証明するのは、KDIV/3の〈光の教説〉と関連して描き出された和解の倫理としてのバルトの倫理学断片(『キリスト教的生』1959-1961年)である。日本の仏教の一部も、広島・長崎の後、日本における平和運動とつながりをもつようになった。仏像も原子爆弾の閃光によって燃やされ、破壊されたからである。

私のイスラムの先生であるアブドルジャバド・ファラトゥリは1991年にムスリム側から出されたある「アピール」でそうした倫理を次のように言い換えた、「疑いもなく、正義と平和とこの意味で人権を守り保護することへ向けられる努力こそが、ユダヤ教、キリ

スト教、イスラム教という三つの宗教のメッセージの核心をなしている」。この価値はこれらのそれぞれの宗教に属する人たちによって繰り返し傷つけられても、触れられることなく不変でありつづけている。ヨーロッパと世界の平和のための責任の遂行という意味で互いに強め合うこと、そしてこれらの基本的な諸価値を傷つけることをもって新たな紛争の機会とするようなことをしないということ、このことこそ、責任を自覚したユダヤ人、キリスト者、ムスリムの今日の世代の課題にほかならない。こうした共通の責任のための手がかりは諸宗教の著作に数多く存在している。大きな宗教に帰属している者たちの世界平和のための自覚的関与なしに世界の平和は存在しない¹⁹。

そうしたことから言えば、エルサレムで、ヨルダンのフセイン王（預言者ムハンマドの肉のつながりのある子孫）が、殺されたイスラエルのラビン首相の棺の前で、*アラーム/エロヒーム*を引き合いに出してこう語ったことは、決して偶然ではなく、最高に特別なことであった、「われわれが声を上げ、われわれの信仰告白に基づいて、平和のために大きな声でかつ公然と語ることを許してください。今日、ここでのためだけではありません。すべての時代のためです。われわれは、われわれの神、ただひとりの神が、われわれが平和に生きることを望んでおられる、平和がわれわれのところに来ることを望んでおられると信じます。……それぞれに可能なことをより良き未来のために為すことができるように神がわれわれすべてに、それぞれの立場にある一人ひとりに間違いのない指導を与えてくださるよう希望し祈ることを許してください」²⁰。

¹⁹ *Abdoldjavad Falaturi, Der Islam im Unterricht. Beiträge zur interkulturellen Erziehung in Europa, Frankfurt a.M. 1991, S. 11*; vgl., Martin Stöhr (Hg.), *Abrahams Kinder. Juden-Christen-Moslems, Arnoldhainer Texte 17, Frankfurt a.M. 1983*; 更に、カトリックの旧約学者ノルベルト・ローフィンの基本となる詳論を参照せよ。「三つの大きな宗教がアブラハムを引き合いに出す。……イスラム教徒は彼を（そしてまたヘブロン、すなわち彼の墓のある場所を）*Al-Chalil*, すなわち〈友〉と呼ぶ。というのも神は彼を友と呼んだからである——まったく聞いたことのないようなこと……。アラブ人は系図的にもイシマエルを経由してアブラハムから来ている。ムハンマドは彼が宣べ伝えた宗教を単純にアブラハムの宗教と見なした。というのもこの人こそ最初のイスラム教徒、最初の神に帰依した人と見なしたからである。ユダヤ人は彼をつねに〈われらの父であるアブラハム〉と呼ぶ。それに付け加えられるべきものはほとんど何もない。……新約聖書によれば同じくわれわれキリスト者はわれわれの父と呼ばなければならなかった（ルカ 1 章 73 節、ローマ 4 章 1, 12 節、ヤコブ 2 章 21 節）。……アブラハムは彼（パウロ）にとって信仰の道を歩むすべてのユダヤ人の父であった。それだけでなくユダヤ人でないとしても、信じるすべての人の父であった（ローマ 4 章 11 節以下）。われわれキリスト者もたんに〈アブラハム〉と呼ぶだけでなく〈われわれの父アブラハム〉と言うのが、おそらくもっともよいのであろう（Abraham, in: Josef G. Plöger/Josef Schreiner (Hg.), *Heilige im Heiligen Land, Würzburg 1982, S. 9f.*). Vgl., *Karl-Josef Kuschel, Streit um Abraham. as Juden, Christen und Muslime trennt — und was sie eint, München/Zürich 1994.*

²⁰ “*Jerusalem Post*” vom 7.11.1995. このフセイン王の幻は、ヴッパータールの女性詩人エルゼ・ラスカー＝シューラー（Else Lasker-Schüler）が、1937 年、彼女のイスラエルとパレスティナ人とをつつむ平和の幻の「ヘブライの土地」の中で間近に見ていたものである。すなわち、イスラエルと

* [] 内は訳者による補い。

[本論文は2016年9月23日総合人文学科フォーラムとして本学ホーイ記念館教室でおこなわれた講演である。クラッパート教授と日本ポツヘッファー研究会のお許しを得て『ポツヘッファー研究』No. 33, 2016 (拙訳) から転載した]

パレスティナ人とは「セム族の兄弟」である、なぜなら彼らはイサクとイシマエルの子孫なのだから。「アルトゥール・アロニムスと彼の父祖たち」の中で彼女は彼女の祖父をして過越の夜耳を傾けるカトリック司教の出席のもとで炯眼な次のような言葉を語らせる、ユダヤ人がキリスト者たちの新しい契約の中に受け入れられるのではない、そうではなくてキリスト者たちがイスラエルとの神の破棄されていない契約の中に受け入れられるのである (*Jakob Hessing, Else Lasker-Schüler, Biographie einer deutsch-jüdischen Dichterin, Karlsruhe 1985, S. 27ff. 157ff.*)。

こうした詩人的・芸術家的な幻と象徴がわれわれには必要である。そうしたものに私は最近ウィーンのクンストハウスで出会った。オーストリア人ファンデルトヴァサーのおかげである。彼はウィーン・クンストハウスで1978年ユダヤ人とパレスティナ人との和解の旗をデザインした。白を背景に緑の半月の上に青のダビデの星があるものである。それについて彼はアブラハムにおいて一つであるという意味で次のように言っている、「旗はユダヤ人とアラブ民族の和解のシンボルである。長い戦争は終わる。……両方の民は新しい未来に向けて一つとなる。……それは寛容の旗である。その旗のもとで他の民族のそれぞれに異なった仕方での信仰も生活も守られている。……それは相互依存のシンボルである。それは相互の利益のシンボルである。……青は空と水の色である。……それは人間の未来を示す精神の色である。……緑は花と植物の世界のシンボルである。緑は預言者ムハンマドのシンボルである。……旗は愛と協働の新しい時代のシンボルであり、シオンとムハンマドの名における誤ってそう思われている仲違い、すなわち一度もじつは欲せられたことのない仲違いからははるかに遠い。……旗はアブラハムへと帰って行く。それは一致の旗である。それは讃えられた地の旗である」(1978年9月3日の日付をもつこれまで公開されていないテキスト)。