

協調の《しるし》としての宗教^①

新たな無神論への挑戦

オイゲン・ビーザー
山崎達也 訳

はじめに

ニーチェはその文化批判の著『曙光』の第一書の終りの部分で、キリスト教の臨終に立ち会っている。彼はキリスト教が死につつある状況を見抜くことによつて、神信仰がいかに生まれたのかを理解できると思っている。いまとなつてはもはや、彼のこの主張は否定される必要はないであろう。ニーチェはさらに、コンスタンティヌス帝が《このしるしにおいて汝は勝つであらう》(In hoc signo vinces)と刻まれた、勝利を呼び

込む十字架のしるしを見た夢をほのめかしながら、最後のアフォリズムで次のように述べている。

現在、ヨーロッパのさまざまな民族のなかには、もはや神を信じない者はおそらく一千万から二千万はいるであろう。彼らがお互いにしるしを与え合うことは、多くを要求しすぎることであろうか？ 彼らが自分たちをこのように認識するや否や、彼らは自分たちの素性を明らかにするであろう。すなわち彼らはすぐにも、ヨ

ーロッパにおける一つの力になり、幸運にも諸民族の間の一つの力になるであろう！ 階級の間の！ 貧困と富の間の！ 命令する者と服従する者の間の^②。

ニーチェを呼び出したことでまず思い出されるのは、与え合うはずであつたしるしではなく、むしろ一九八九年の自由をもたらす転換というかたちでこの時代の壁に膨大な数の文字で描写されている、時代の《しるし》である^③。

それはしかし、すべての時代象徴のように多義的である。肯定的な意味で捉えれば、それは分断された世界の終焉であり、これまで抑圧されてきた人々にとつては自由を意味し、同時にすべての人々にとつては、東と西とがお互いに破壊し合う行為をしつづけてきた、対立状態が解消されたことを意味する。しかしキリスト教教的に見るならば、神が歴史のなかで振舞うことの範例(Paradigma)であり、復活を解釈するうえでの新たな客観的事象を意味している。

一 新たな挑戦

否定的に捉えれば、この《しるし》は、鉄のカーテンが崩れ落ちたことで、無神論が広く蔓延していることが明らかになったことを意味している。つまり問題なのは、神をもはや信じない人々、あるいは、西側諸国をふりかえればより簡単に語れるように、宗教、キリスト教やその教会を見捨てた人々が、一世紀前とはちがって、一千万人から二千万人どころではなく、二十億を超えるまでに広がってしまったことなのである。しかもこのことによつて明らかにしたのは、この新しい無神論がこれまでとはまったく異なっているということである。それは、これまで蓄えていた宗教的エネルギーを活用することによつて、とくに重要である「東」的観点に立つと、たとえば次のような印象を受ける。すなわちそれは古典的な無神論ではない。つまり、啓蒙に端を発し旧きものを剥ぎ取っていくプロセスから、自己を際立たせる戦略をもつて立ち現れてきた無神論ではないし、またジョン・レスリー・マッキー

(John Leslie Mackie) が遺した著書、『有神論の奇跡』(Das Wunder des Theismus, 1981) に大いに啓発されて身を隠し、現代の論争から身を引いてしまった無神論でもない。それはまた、「包括者」(das Umgreifende)⁽¹⁾という地平で思考することと縁を切ってしまった、すなわち自己同一的主体の位置を破って現れてきた、ポストモダンの「勝手気まま」の無神論でもない。ましてや第二ヴァチカン公会議が吟味し「心配事にした」無神論、すなわち諸々の宗教共同体の読み違いから発生した無神論でないことはいうまでもない。⁽²⁾⁽³⁾それは、キリスト教を組織的に追放するなから生まれ、数十年に及ぶ一連の信仰抑圧のなかで、そのアイデンティティを獲得した無神論なのである。

まさにこの点にこそ、われわれが今までほとんど気づくことのなかった、信仰に今日課せられている重大なる挑戦が存している。つまり信仰は、自由、希望、平和と同様に、人間性の有する最高の財産に属しているものだが、しかしその財産は人間性の大部分から引き離され、そのまま放置されてしまっていて、もはや

試みる現実的な新解釈を、信仰の核心から生じてくる他の理由とともに代弁するものでしかない。

この課題がもつ巨大な広がりから基本的なことが帰結する。すなわちこの課題を片づけるためには、なおいまだ「神を信じている」すべての人のもつエネルギーの統一が必要とされること、したがってこの課題を片づけることは一つの宗派、あるいは一つの宗教によってでは不可能であるということである。ニーチェ的というと、「神を信じている人々」は、自分たちの協調の威力を自覚するために、あらゆる溝を超えて協調の《しるし》を提示しなければならない。

二 一致と不一致

そのために、世界宗教の広い領域において第一に考慮されるべきは、アブラハム宗教といわれる三つの啓示宗教、すなわちユダヤ教、キリスト教、そしてイスラム教である。これら三つの宗教が目指すべき目標は、それぞれの勢力のことを気遣うのではなく、それぞれがまったく異なった答え方をする問い、すなわち「啓

十分に発揮されているとはいえないのである。したがって、すべての人々の自由と希望、そして世界平和の約束をもたらした大いなる転換という仕事を最後までやりぬくこと、さらに神への信仰を、それが数十年前も抑圧されてきたところで再び獲得させること、これらのことはもはや宣教的な関心事ではなく、むしろ精神衛生的な関心事であるといつてよい。

つまり信仰はいまや、伝統的な教導・教義という理解では介入することができないという事情にあり、ここから、「福音宣教」という概念で象徴される伝道戦略にとつて危機的な状況が生まれているのである。というのも、信仰は人間を軽蔑するイデオロギーの権化として、まさにその伝統的な教導・教義というかたちで、無神論のプロパガンダの犠牲にされてきたからである。このように述べると、半ば忘れかけていた異議を新たに蒸し返し、新たな反論を呼ぶのにすぎないのではないかと思われる。しかしこうした配慮も、結果的には、「古くて真なるもの」を今日の時代状況や人間的条件(conditio humana)に適したかたちや言語で表現しようと

示とは何か」に対する基本的な合意であると思われる。つまりイスラム教にとつて神の啓示は、聖なる書すなわち『コーラン』という形態をとり、ユダヤ教にとつては啓示の担い手に下された「言葉」という形態をとり、それに対してキリスト教にとつては、人となった神の啓示者という形態をとっている。また、「啓示の目的とは何か」という問いに関しても、これらの宗教はそれぞれ別の解釈の道を歩んでいる。この問いを考えよう。アブラハム宗教としてのユダヤ教とイスラム教にとつてまずもって大事なことは、啓示のたすけをかりて神の聖性へと向かうべく指示されている信者を、道徳的に教え導くことである。

しかしキリスト教に関していえば、ここにおいてもたしかにモラルは軽視されることはないが、キリスト教の福音のすべてがそこに集約されているわけではないのであって、福音の中心はむしろ、神の国、人間の自由、そして神の子(Gotteskindschaft)へと高められることにある。したがって啓蒙期に論議された理性と啓示との論争も、以下のことを承知することで解消される

のである。啓示は、人間がその独自の思考力によって獲得できるであろうことを、レッシング (Gottfried Ephraim Lessing, 1726-1781) が考えたように、人間に簡単な方法で与えるのではなく、むしろ哲学と科学が解明しようとしても徒勞に終わってしまう問い、すなわち「人間存在の意味とは何か」に答えるということである。^(iv)

人間が自らの存在意味を見出し、道徳的な生活にいかを送るかという問題にとつて必要とされるものが人間に告知される際、獲得された基本的一致は、三つの宗教がもつ以下のような共通の仮定に存しているように思われる。それはすなわち、いかに自らの存在意味を見出すのか、またいかに道徳的生活を送るのかという点に関して、人間はただ構想を練っているばかりで決定的な解決には至らなかったから、神が自らの永遠なる沈黙を破り、自らが隠れていた暗闇から出現したにちがいないという仮定である。しかしこうした一致があるにもかかわらず、ユダヤ教とイスラム教がキリスト教の中核に対して有する深刻な違いがまだ残っ

ている。

ユダヤ教との違いに関していえば、ユスティンが『ユダヤ人トゥリユフォンとの対話』のなかですべて述べているように、キリスト教徒が「十字架につけられた人」希望をたくしていることが、ユダヤ教には理解できないのである。だからすべての「榮譽と栄光」を奪われ、「ひどく罵られた」イエスとダニエルの観点から、永遠なる支配を決定された人の子を同一視することも、ユダヤ教にとつては理解しがたいことなのである。しかしこの点に関して、とりわけハンス・ヨナスによつて深められたアウシュヴィッツ以降の神概念についての神学的省察は、決定的な変化をもたらすことになった。その変化とは、ユダヤ教とキリスト教とが相互に交差するなかで、それぞれが自己自身を認識し直すことである。すなわち、ユダヤ教はその受難の歴史を含めて、イエスの十字架において自己を捉え直し、それに対して、十字架につけられた者へのキリスト教的信仰は、ユダヤ人の受難史のなかに自己を映し出すことである。^(v)

イスラム教との違いに関していえば、イエスが神の子であるという観念と、それを土台として構築された三位一体のドグマが、イスラム教にとつては『コーラン』第五章にも表現されているように、「身の毛もよだつこと」なのだという点である。この点に関していえば、アドルフ・フォン・ハルナックが最初に指摘し、アドルフ・シュラッターが証明したことを理解すること、イスラム教へ近づくことができるかもしれない。それはすなわち、イスラム教とは、アラブという基盤のうえにある一人の偉大なる預言者を介して、グノーシス、ユダヤ人キリスト教 (das gnostische Judentum)⁽⁶⁾ からすでに再構成されていた、ユダヤ人宗教の変形である^(iv)と見なすことができる^(v)ということである。これは、たとえばエビオン派⁽⁷⁾というかたちで具現化したような、教会がはねつけたユダヤ人キリスト教が、イスラム教のなかで保存されつつ今日までずっと生き続けているのである。^(iv)

ところで、イスラム教が第一義的には聖典宗教 (Schriftreligion) の典型である以上、神と人間との媒介あ

るいは仲介という視圈のなかでも、イスラム教に接近できるかもしれない。たとえば死にゆくブッダが「すべては教えにあり、その発見者には何もない」という言葉で弟子たちを慰めたように、イスラム教にとつてムハンマドは、「神は唯一の神である」こと、そして自分一人の「人間であり、遣わされた」ことを恩寵によつて知るにいたった者にすぎないのであつて、『コーラン』にはアラアの「本来の」言葉が記されているとされている。したがってイスラム教にとつてすべての重点は、根本的にその本来の仲介である使信 (メッセージ) に置かれる。すなわち「使信とは仲介である」。これに対しキリスト教にとつては、マクラハンが述べているように、「仲介者が使信なのである」^(iv)。

より高次の段階で考えてみると、ここから協調の道が開けてくるように思われる。というのは、古代、悪い知らせを伝えた使者は命を落としたというような極端な事例が示すように、ブッダやムハンマドが思っていたことは違つて、使者は自らが伝える使信に対して深く関わっているからである。だからといって、使

者と使信とがキリスト教においては同一視されるように、使者は完全に使信のなかに埋没してしまうわけではない。この同一視が新約聖書というかたちでのイエスの使信の資料にとって肝心なことは、新約聖書が例の独特の尊厳性、すなわち神が吹き込んだ聖典であると教会の教義によって認定されることである。そして『コーラン』にとって肝心なことは、人間の発生条件を確実に問い返すことができること、さらに聖文書的フアンダメンタリズムには、その起源において正当性が与えられていないということである。しかし、これらライバル同士のアブラハム宗教特有のエネルギーはどこにあるのだろうか。また、無神論との対決において、いかにこのエネルギーを有効に使うことができるのだろうか。

三 独自の貢献

まずイスラム教についていえば、このエネルギーの発生源は、唯一の可能的なものではないにしても、普遍的である理解にしたがってレリギオ (religio)⁽⁸⁾ が意味

するもの、すなわち造られたものであると明かされた人間を、その創造者と主の現実性へもう一度結び付けることにある。というのは、このように人間をその始原へと結び付けることは、アンセルムスによる神の存在論証⁽⁹⁾に見られるように、神を厳密なる絶対性、同一性、一義性においていかに考えるかに応じて強固になつていくからである。ムハンマドが、イエスの仕事をイスラム的に解釈することによって継続し終結させたのは、まさにこの点、すなわち人間を神へと結び付けることである。つまりイエスはユダヤ的伝統にもとづく分裂した神観念を克服し、救済する一義性へと明確化した⁽¹⁰⁾が、しかしその代償として生じたものは、自らが神の子であることに伴う三位性という「多様性」であった。それに対しムハンマドは、絶対的に一であり、普遍的な永遠なる自己同一としての神への信仰を告白することで、この誤った多元性を排除したわけである。このことによって、神との結び付きに付与されたのは、キリスト教も含めて他の宗教によつては到達することのできない強さと安定であった。というのは、

自らの生活の規範として教示してきた信仰流儀に匹敵するといわれている。

しかしこのことは、イスラム教の貢献に比べると、根本的にいつてやはり、信仰のユダヤ教的起源の想起にすぎない。それでは、アンセルムスの神の存在論証でも言及されている《愚か者》、すなわち自らの心のうちで「神などいない」という者に対して打ち勝つための、ユダヤ教独自の貢献はどこにあるのだろうか。

この神に知られうるすべてのこと、そして神の名においてなさるべきすべてのことは『コーラン』に記され、そしてその『コーラン』はアラアの知と意志の布告である以上、それ自体としては他のいかなる解釈も懷疑も許されていないからである。したがってムハンマドは、神に対する人間の関係を、いわばプラス電流とマイナス電流として《ショート》させ、そのことによつて比類のない強さを獲得したのである。《偏狭的な》無神論の力をそがねばならないならば、こうした強さをじつさいに活用しなければならないだろう。

さて、ユダヤ教が無神論との対決という目的に到達するために寄与できるものは何か。実はこの問いが立てられる以前に、すでにマルティン・ブーバー (Martin Buber, 1878-1965)⁽¹¹⁾ が、信仰箇条というキリスト教的信仰形態に対するユダヤ教のエムナー信仰⁽¹²⁾の優越性を主張すること、この問いに答えている。つまり、イエスによつても配分された神の現実性に根づいている信頼信仰は、より原初のものに近い信仰流儀、すなわちとりわけイスラエルの預言者たちが、それ自体として

この問いに対する答えの《しるし》は、冒頭に述べたように、とくに一九八九年のゆるやかであっても深刻な転換というかたちで、この時代の壁に膨大に描かれた時代の象徴である。というのは、イスラエルの預言者たちは、神が単に言葉だけではなく、歴史的出来事を通じて同様に《語り》、神の意志を告げることが要求しているからである。たとえば、預言者エゼキエルは、魅惑的にしかもドラスティックな比喻を使つて次のように描いている。すなわち、ヤールウエが太古の時代に自らの民を奴隷小屋から解放し、宗教的アイデンティティへと導き、四十年にわたって荒れ野を彷徨

復せるといふ厳しい試練によって契約の民へと育成したように、北王国がアッシリア人の残虐な行爲によって降伏し、エルサレムが征服され、バビロニア王ネブカドネツアルによって指導者たちが捕囚の身となるという罰を以って、ヤールウエは契約を破ってしまった自らの民の歴史に介入したのだ、と。

以上のことにたとえていえば、専制的な横暴と監視されることから無数の人々を解放し、あらゆる政治的、経済的、文化的関係を破壊してしまった東西紛争の終結を世界にもたらし、しかも特別の指導者、戦略もなしに、そしてなによりも血を流すことなくこの終結をもたらした自由の転換とは何を意味しているのか。それは、理解不可能でないとしたら、神の介入の結果として理解されなければならない歴史的出来事を、まさに模範的事例として示しているといえよう。

しかしながら、ユダヤ教独自の貢献に対する問いにはもう一つの答えがあり、それはイスラム教に期待される貢献にも関連している。その答えは、ヘルムート・メルクラインが神の唯一性の問題について明らかに

にした考えにも関連しているのであるが、イエスが異教徒に対してイスラエルの契約の神が優れていること、そして彼らの神々が役に立たないことを語るかぎりにおいて、イエスの使信の中心概念、すなわち来るべきものではあるがすでにイエス自身のなかには到来し始めている神の国が、神の唯一性に対する意味論的相關関係にあることから生じてくるものであるということである。イエスが折りのなかで神の御名を崇めようと願うことは、実にこのことを意味している。神がその名を聖化するのには、多神教へと墮してしまつた者たちを厳しく罰し、自らを唯一者として信奉する聖なる民をつくることによってである。このことを以ってイエスは、多元性を一神教の神観念に組み入れたという非難に対して反論するのである。しかしそれでは、神の一義性を明らかにするために、イエスは自分にしかできない貢献として何をしたのであろうか。

四 生涯をかけて成し遂げたこと

この問いは、イエスが自らの生涯をかけて何を成し

遂げたのかに関わっている。というのも、それがキリスト教としてのアイデンティティの土台になっているという意味で、それ自体として価値をもっているからである。キリスト教がユダヤ教と結合していたことは否定されないが、イエスが自らの生涯をかけて成し遂げたものが、神の唯一性というよりは、むしろ神の一義性に関わっているかぎり、両者の間には境界線が引かれることになる。イスラエルの神に関して、たとえ神の唯一性を考えないにしても、キリスト教以外のすべての一神教の神のように、愛を与える契約の神であるのと同時に容赦なく裁く審判者であるという点において、イスラエルの神は意味上では矛盾しているのである。マルティン・ブーバーが『ユダヤ教についての講話』で《ふたたび隠れまだ隠れている者》への呼びかけを語っている結語ほど、このことを鮮明に表現しているものはないであろう。それは以下の文に集約される。

このような境遇の下でわれわれは、それが嵐

のなかからであろうが、あるいは嵐の後の静けさからであろうが、神の声が聞こえてくるのを待ちわびている。来るべき神の姿が以前のものととは異なっていようと、無慈悲にして慈悲深いわれらが主をわれわれは再認識することになるであろう。

このことと比較することによって、イエスが生涯をかけて成し遂げたことの独自性が際立ってくる。というのは、イエスは、慈悲深い心を起こさせるが、宗教的に覆い隠された暴力行為を正当化させるようにも思える神観念がもたらす、政治的破壊力しか知らなかったわけではないからである。つまり、意味上では矛盾しているこの神観念は、自らが神の子であるという不動なる自覚をもつことで頂点に達した、イエス独自の神体験ともけつして一致することはなかったのである。したがって、イエスは人類がもつ神観念から不安と恐怖とを駆り立てる影を取り除き、その代わりに絶対的な愛を与える父の顔を前面に出すことによって、内面

的衝動からと同様に政治的憂慮からも、自らの民のもつ信仰觀念のなかへ、そしてこの民を介して人類がもつ信仰觀念のなかへ介入していったのである。宗教的に動機づけられた暴力や非寛容さに関わっているものは、いかなるものであれ、イエスが行なってきたことを凌駕することはできなかった。その結果、イエスは考えられるかぎりゆるやかに宗教史を転換する革命をもたらしことになった。すなわち神の一義性の修正である。このことによつてイエスは、アブラハム宗教のもつとも古いもの⁽¹³⁾、およびもつとも新しいもの⁽¹⁴⁾へと近づくことになる。というのも、両者においては、信者のなかへ介入する力が同じ動機に基づいているからである。つまり、神が厳密なる一性、アンセルムス的に述べると、考え抜くことのできない一なるものとして考えられるたびに獲得される対神關係が徹底された帰結が、両者のうちの後者なのであって、この場合、神に対する關係が逆転し、すなわち神について把握することが、神によつて把握されていることに転じるからである。

五 把握しつつ把握されていること

指摘された三つの可能性のなかで、中間のもの⁽¹⁵⁾がもつとも現実的であることは疑いない。人類史への神の介入を期待している信仰者にとつて、この中間の可能性がもつ重要性は、自分たちが至福を実際に体験し再発見して、無神論との対決に参戦することである。宗教の分野においても、経験的知から生じる明晰性は、論証や論理的帰結から導出されるであろう明晰性よりも、はるかに確実なものなのである。

以上のことにキリスト教が賛同できるとしたら、キリスト教はまずもって自己批判しなければならぬ。なぜかという、キリスト教の場合、信者の敬虔さや生活形態に強力に介入する点において、イスラム教の場合とは違って、十分になされているとは到底いえないからである。またさらには、ユダヤ教の場合とは違って、キリスト教は神が歴史をつくることによつて描かれる時代の象徴に心を留めることを忘れているからである。とにかく、イエスが矛盾していた当時の神觀

念を不安が解消される一義性へと導くことになった偉大な革命的行為を、キリスト教がムハンマドの神解釈に目を向けることによつて新たに評価する意志をもっているのであれば、信者に対するキリスト教の關係もまた強固なものになるのではないだろうか。他方、キリスト教がユダヤ教から学ぶべきものは、イエスが発した警告の言葉（マタイ、一六・二三）の意味で、これまで以上に意識して時代の象徴に目を向けることであり、その宗教的意味を問うことではないだろうか。

さてキリスト教独自の貢献に関していえば、それは現代における中心的な宗教的出来事、すなわち信仰史的転換、とりわけイエスとその使信への信仰に対する、イエス自身の關係という軸を回転させることから明らかになるであろう。キリスト教の信仰はこれまで、まさに従順なる征服といえるほど受け身の象徴であつたが、今日、キリスト教が対話的、すなわち信じる者と信じられる者との共働作用として理解され、その創造性によつて発見されなければならないということが認識されつつある。というのは、信仰の対象である者が

信仰行為へと実質的に介入していることの徴候が目立つようになつてきたからである。キリスト教は、その教義体系を、十字架につけられた者が復活した結果として、使信を伝える者が使信そのものへ、人々に信仰を目覚めさせる者が信仰の対象へ、教える者が教えの化身へという事情に負っていることは疑いない。しかし今日、過去のあらゆる転換期の場合のように、こうした流れに対して反動が起り始めている。すなわち信仰の対象である者が具象化の聖櫃から出て来て、「主」が自らが主であるという舞台から降りて来て、教えそのものへと凝固した者が新たな靈的癒しという方法で教え始めているのである。

六 協同作業の前提

こうしたことが人々の信仰意識を決定していくにつれて、無神論が今日の生活世界に覆いかぶせた暗い影に光が差ししてくる。つまり、かつてイエスが疑いをもつた父に「恐れることはない。ただ信じなさい」（ルカ、八・五〇）と呼びかけたように、聴く耳をもっているす

べての人々に呼びかけるために信仰の対象である者自身が出現してくることによって、無神論との争いは、信仰にとってはすでに決定的なものである。しかし太古の昔から蹂躪し合ってきたアブラハム宗教は、共通の敵に打ち勝つ力をつつにするために、自分たちの争いを調停する決心がつくだろうか。この調停が可能であれば、はっきりしていることは、三つの宗教が自分たちの争いを終わらせ、寛容の精神をもってそれが歩み寄る努力を最後までやり通すことである。

ところで寛容の精神をもつことが、われわれが目指すべき目標には一致していないように思えるのは当然かもしれない。というのも寛容は弱腰で、力強さを感じられないからである。つまり寛容的態度をとる者は、自分の信条に譲歩していると一般的には見なされている。彼は真理を主張することさえ、少なくとも戦術的には断念し、《愛すべき友人》のために自らの主義・主張を抑えているかぎりにおいて、彼には少なくとも毅然さが欠けていると考えられている。

しかしこの点であきらかに問題なのは、広く知れわ

たっている寛容の理解がまだ不十分であるという点である。寛容とは実は、他者の他性に中途半端に順応することなく、あるいは気弱になってあきらめることなく、他者の他性を自己に引き受ける能力をもつ力強い行為なのである。寛容とは、神話に出てくるアトラスの姿や全世界の罪の重荷を負わされた神の子羊というキリスト論的形姿によって拓かれた王道、すなわち矛盾と敵対関係が渦巻く世界の争いを、われわれがいかに平和裏に向き合い、そしてお互いに話し合うことによって耐え忍ぶのかということである。しかしその一方で寛容は、力強い行為としては、無神論からの挑発によって立ちはだかる課題から逸れることなく、それどころかその課題を解決する中枢へと続いている。

原注

- (i) Friedrich Nietzsche: *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile* I, §96.
(ii) 116頁に關しては次のものを参照。"Fehlen Tote?" (*Hat der Glaube eine Zukunft?*, Düsseldorf 1997, S. 85-96).
(iii) John Leslie Mackie: *Das Wunder des Theismus. Argumente für*

und gegen Gott, Stuttgart 1985, 116に關しては以下の拙論を参照。Glaubenskongflikte. Strukturanalyse der Kirchenkrise. Freiburg 1989, S. 21-28.

- (12) Gotthold Ephraim Lessing: *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, §4; 116に關しては以下の参考文献を参照。H. Thielike: *Offenbarung, Vernunft und Existenz. Studien zur Religionsphilosophie Lessings*, Gutersloh 1957, S. 57-76.

- (13) Helmut Merklein: *Studien zu Jesus und Paulus*, Tübingen 1987, S. 7; Hans Jonas: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt 1987; ferner mein Beitrag über den Verlust der Attribute und der Antwort Jesu auf die Gottesfrage der Gegenwart in: *Glauben, Wissen, Handeln. Beiträge aus Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft. Zu Grundfragen christlicher Existenz*, Hrsg. von A. Franz, Würzburg 1994, S. 3-16.

- (14) Adolf von Harnack: *Dogmengeschichte*, Leipzig 1939, S. 537.
(15) H. J. Schoeps: *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tübingen 1949, S. 342.

- (16) McLuhan: *Die magischen Kanäle. Understanding Media*, Frankfurt 1979, S. 17-32. 116の有名な規定が『エホナに於る福音書』冒頭の二節と同じ意味であることが、キリス

- ト解釈学を論じている章で指摘されている。
(17) 116に關しては彼の論難書: *Zwei Glaubensweisen*, Zürich 1950, S. 15ff, 22ffを参照。また拙著: *Bücher für Christen. Eine Herausforderung*, Freiburg 1988, S. 105-116を参照。

- (18) 注 (ii) を参照。
(19) Helmut Merklein: *Die einzigkeit Gottes als die sachliche Grundlage der Botschaft Jesu*. In: *JbbibTh* 2, Neukirchen-Vluyn 1987, S. 13, S. 32.
(20) Martin Buber: *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Köln 1963, S. 182f.

訳注

(1) タイトルの原文は *Religion als Zeichen der Verständigung* である。116に「しるし」と訳した *Zeichen* は二重かきは付けられていない。したがって訳者はこの「しるし」をなぜ「しるし」としたのか、その理由を述べるべきである。以下はその理由である。

本論は神学論文であるから、まずは「しるし」の聖書神学的解釈から述べる。「しるし」は聖書のなかでもさまざまな意味合いのもとに使用されている。旧約においてはたとえば、太陽のような天体が昼と夜とを分け、季節や年を区別するしるしとされている(創世記、第一章十四節)。また安息日を守ることが神とユダヤの民との関係を表示し、彼らを聖別するためのしるしであることが示されている(出エジプト記、第三十一章十三節)。「しるし」はこのように、神が人間に自らの意志と行為を告知する様態であり、それはたとえは、「主の成し遂げられた驚くべき御業と奇跡を主の口から出る裁きを心に留めよ」(詩篇第百五十五章五節)といわれて

いるように、奇跡と同一視される。

しかし最大のしるしは、「ナザレの人イエスこそ、神から遣わされた方です。神は、イエスを通してあなたがたの間で行われた奇跡と、不思議な業と、しるしとによって、そのことをあなたがたに証明なさいました」

（使徒言行録、第二章二十二節）とあるように神の受肉であり、人間に提示された神の無条件なる愛の行為である。客観的事象としてのしるしをまさに神のしるしと受け取るのは信仰によってにほかならない（コリントの信徒への手紙一、第十四章二十二―二十五節）。

本論のタイトルにある「しるし」の概念には、以上のような聖書神学的背景がある。しかしながら筆者は、本論をニーチェの『曙光』のアフォリズムから引用し、そこで使用されている「しるし」がニーチェ独特のアイロニーによって脚色されていることを示す。すなわちニーチェによれば、コンスタンティヌス帝の勝利を呼び込む十字架のしるしを、キリスト教が死につつあり、無神論が勝利するであろうしるしとして見るわけである。筆者はしかし、一九八九年のベルリンの壁崩壊に象徴される歴史的転換を、神が人類の歴史に介入してきたことの「しるし」と理解する。ニーチェとの関連でいえば、現代の無神論はその量においても質においてもニーチェが理解している無神論とははるかに異なるものであることが述べられる。しかしこの歴史的転換は、ここにおいてキリスト教は死に絶えてしま

うのではなく、自らの核心に返って再生すべき「しるし」なのである。しかもその再生の意味には、キリスト教がもつ歴史性という観点からいえば、現代が抱えている歴史的課題を担うことが必然的に含まれる。それは、筆者によれば、ヨーロッパ統合の精神的基盤の再確認であり、世界平和の構築である。しかしながら、この作業を成し遂げることは前提がある。それはいうまでもなく無神論との対決である。しかしその対決のためには、神信仰をもつ者同士が結束しなければならぬ。すなわちアブラハム宗教の一致である。したがって、一九八九年の転換が神の歴史への介入の「しるし」であることは、アブラハム宗教が一致し協調する「しるし」なのである。

つまり「しるし」は三つの意味を有している。すなわちコンスタンティヌス帝の勝利のしるし、それを無神論の勝利とするニーチェのアイロニー、そしてアブラハム宗教が協調すべき「しるし」である。要するに、「しるし」のもつ聖書神学的意味を前提としながら、それが歴史的しるしとしてわれわれ現代人に何を提示しているのか、これが筆者の根本的な問いであり、そしてこの問いは本論の通奏低音になっている。「しるし」という概念に対する筆者の特別の思入れを本論から読み取り、「しるし」と訳した。なお、筆者のこうした見方には、カール・ラーナーの「超越論的キリスト論」の影響が見られる。このことに関しては訳者解説

を参照されたい。

(2) 三二二年、コンスタンティヌス帝がローマに入場する際、ローマ北方にあるミルウィウス橋での戦いの際に見た夢。この夢がきっかけとなって、彼はキリスト教に入信したとされる。

(3) ドイツの哲学者カール・ヤスパース (Karl Jaspers, 1883-1969) の用語。包括者とは、人間存在をも含めたあらゆる対象存在の地平を包括する全体者であり、主観・客観の分裂にいまだいたらない超越的全体を意味する。包括者はそれ自体非対称的であるが、主客という連関のもとでは、「われわれがそれである包括者」と「存在そのものである包括者」とに分裂する。前者はさらに現存在、意識一般、精神とにわかれ、後者は客観的存在としての世界と、自体存在としての超越者 (Transzendenz) とにわかれる。

(4) 一九六五年に採択された『現代世界憲章』 (Gaudium et spes) によれば、無神論は現代のもっとも重大な課題の一つであり、教会として真剣に検討しなければならぬものである。そのなかで、無神論は現代においては体系としての形態をとることに言及し、そこにおいては人間の自主性が強調されすぎていると指摘している。また特に見過ごしてはならないものとして、経済的、社会的解放によって人間解放を期待する無神論が取り上げられている。これらの無神論は、宗教の誤解から生ずるとされる。『公会議公文書全集』 (南山大学

監修、一九六九年) 参照。

(5) ラテン語で Trinitas という。神は父 (Pater) ・子 (Filius) ・聖霊 (Spiritus Sanctus) の三つの位格 (persona) をもつが、本性 (natura) は一つであるというキリスト教の教義。

(6) ここていわれている「グノーシス」とは、ギリシャ語で「知識」「認識」「覚知」を意味する。いわゆる「グノーシス派」とは、一世紀から四世紀にかけて発生したキリスト教の異端を指す。彼らによれば、人間は自らのうちにある神的本質によって、神の啓示を認識することによってのみ救われる。

(7) 「貧しい人々」を意味し、二世紀ごろに活動していたユダヤ人キリスト教徒を指す。その教義の特徴としては、律法を重視し、洗礼以前のイエスにおける神性の否定などがある。

(8) 近代語の religion すなわち「宗教」を意味するラテン語である。この religio の語源に関しては、religare (再び取りまとめる) と religare (再び) 結び上げる) が考えられる。筆者はここでは後者の意味合いで使用している。すなわち、原人アダムの犯した罪によって人間は樂園から追放され、神を忘れて生きることになる。しかし神の自己犠牲的愛、すなわち神の子キリストの十字架の死によって、人間は再び神に結び付くことができる。宗教とはすなわち、人間が一度失った神との結び付きをもう一度取り戻すための、人間の営為には

かならない。

- (9) アンセルムス (Anselmus Cantuariensis, 1033/34-1109) は、北イタリアに生まれ、一〇九三年にカンタベリーの大司教になった、中世を代表する神学者。「知解を求める信仰」(fides quaerens intellectum) という有名な言葉で知られている。彼の神の存在論証は次のようなものである。代表作『プロスロギオン』(Proslogion) 第二章において、「それより偉大なものは何も考えられない何ものか」(aliquid quo nihil maius cogitari possit) を提示する。もしある人がこのことを聞いたならば、それが存在していることを理解していなくとも、彼の知性のうちには存在している。もとより、ものが理解のうちにあることと、ものが現実存在していることを理解することは同一のことではないが、もし「それより偉大なものは何も考えられない何ものか」が理解のなかにのみ存在し、現実には存在しないものであるならば、それは矛盾である。というのは、それよりも偉大なこと、すなわち「理解のうちに存在し、しかも現実存在するもの」が考えられることになるからである。つまり、それより偉大なものが考えられないものが理解のうちにのみ存在することはありえないから、「それより偉大なものは何も考えられない何ものか」は理解のうちに実在としても存在することになる。そしてそれが神である。

(10) ウィーンに生まれたユダヤ人宗教哲学者。ユダヤ教神

る。この語はいわゆる「神人共働説」を意味する。これはルター派の神学において論争になった、回心に際して神の恩寵だけではなく、人間の意志がそれに協力するの可否かという義認 (justificatio) の問題に由来する。プロテスタント神学は、救済がもたらされるのは「恩寵のみ」(sola gratia) であることを強調する。それに対してカトリック教会は、トリエント公会議第六回総会 (一五四七年) において、救済のためには神の恩寵とともにそれに対する人間の協力が必要であること、そしてその人間の協力には神の恩寵が先行することを主張している。しかし筆者は、「神人共働」という概念を自らのキリスト論を基礎としながら新しく解釈し直している。つまりこの概念は、信仰史的転換という観点のもとに見直され、信仰の対象であった者が信仰する者の心のなかでふたたびその教えを説き始めるといふ、両者の対話としてのキリスト教それ自体の再解釈が、筆者のこの概念使用に反映されている。

(オイゲン・ビーザー／ミュンヘン大学教授)
(訳・やまざき たつや／東洋哲学研究所研究員)

秘主義ハシテイズムに傾倒する。ドイツの大学で教授活動をしていたが、ナチス政権が誕生するとパレスティナに移り、戦後はヘブライ大学で教えていた。代表作は『我と汝』(Ich und Du, 1923)。

- (11) 「エムナー」とは「信仰」を意味するヘブライ語。この語は、たとえば「イザヤ書」第二十五章一節に「主よ、あなたはわたしの神。わたしはあなたをあがめ御名に感謝をささげます。あなたは驚くべき計画を成就された。遠い昔からの揺るぎない真実を持つて」とあるように、神への確固たる服従という意味合いが強い。つまり信仰というよりは、むしろ神への「信頼」という意味である。

- (12) 紀元前五八六年に起きた、いわゆる「バビロニア捕囚」をさす。このときバビロニアの王だったのが、ネブカドネツアル (在位、紀元前六〇五―五六二年) である。彼はユダ王国を滅亡させ、エルサレムの神殿 (第一神殿) を破壊し、王国の民のほとんどがバビロニアへ連れて行かれた。

- (13) つまりユダヤ教のこと。

- (14) つまりイスラム教のこと。

- (15) つまりキリスト教のこと。

- (16) 「朝には、」朝焼けで雲が低いから、今日は嵐だ」といふ。このように空模様を見分けることは知っているのに、時代のしるしは見ることができないのか。」

- (17) ここに「共働作用」と訳した言語は、Synergismusにあ