

ハンス・キュンクのイエス解釈の方法と宗教間対話¹

— ジョージ・A・リンドベックとの対比を通して —

**Hans Küng's Interpretation of Jesus and Inter-religious Dialogue:
A Comparison with George A. Lindbeck**

藤本 憲正
Norimasa Fujimoto

キーワード

エキュメニズム 宗教間対話 ジョージ・A・リンドベック ハンス・キュンク キリスト論

KEY WORDS

Ecumenism, Inter-religious Dialogue, George A. Lindbeck, Hans Küng, Christology

要約

宗教間対話の議論は、1984年の『教理の本質』においてG・A・リンドベックが発表した教理理解に影響を受けた。それによれば、教理を中心とする諸宗教の対話は、諸宗教の間に共通の言説や経験が無いことから、困難だとされた。しかし、この著作の以前の1980年に、キュンクとリンドベックの間のキリスト教エキュメニズムをめぐる議論がある。そこにおいてイエスの物語についての解釈の方法、並びに何がエキュメニカルな教会の根拠になるのかが問題になった。それを経てキュンクは1987年に「批判的エキュメニズムの神学」を提唱し、さらに宗教間対話に発展させて「エキュメニズムの基準学」を提唱した。そこで本論では、リンドベックとの対比を通して、この二つの神学の特徴を明らかにする。キュンクは、ナザレのイエスが歴史的人物であるという側面と、教会で物語られるという側面を認めて、その両側面が現在のキリスト者の経験世界のなかで再解釈され統一されるとした。そして、キリスト教エキュメニズムと宗教間対話を「人間性」の実現という倫理の点で一体的に考えてい

た。

SUMMARY

Discussion of inter-religious dialogue has been influenced by the understanding of doctrine published by G. A. Lindbeck in “the Nature of Doctrine” in 1984. According to this work, inter-religious dialogue centered on doctrine is regarded as difficult because there is no common discourse or experience among religions. However, in 1980 there was a debate over Christian ecumenism between Hans Küng and Lindbeck. This debate raised the issue of how to interpret Jesus' story, and what makes a foundation for the ecumenical church. Consequently, Küng advocated “a critical ecumenical theology” in 1987, and he further developed it as “an ecumenical criteriology” for inter-religious dialogue. Therefore, this paper, through a comparison with Lindbeck, clarifies the features of these two theologies. Küng acknowledged the view that Jesus of Nazareth was a historical figure and the need for being told this in the church, and he asserted that both sides should be reinterpreted and unified in the present Christian-experienced world. Accordingly, Christian ecumenism and inter-religious dialogue were considered an integrated program with the goal of promoting the ethics of “humanity.”

1. はじめに

宗教間対話の論者であるハンス・キュンクは、1987年の著作『新しい出発点にある神学²』にて、ポスト・モダンに向けたキリスト教と諸宗教の新しい自己理解のパラダイムについて論じた。キュンクの説く宗教のパラダイムとは、異なる宗派・教派や学問的立場に通底して、ある宗教が持っている自己理解の基礎的な型である。この型が各文化・地域において解釈されることで、そのパラダイムにおいて宗教は様々な様相を呈することになる。高柳の指摘によれば、このパラダイムとは、1984年に出版されたハーヴェー・コックスの『世俗都市の宗教』の影響を受けて用いられている³。このコックスの著作には、「ポスト・モダン神学へ向かって」という副題がある。世俗化の中で宗教は消滅すると考えられていたが、反対に世俗都市の中で復権している事実をコックスは明らかにした。これを受けてキュンクは、現代の社会に存続するキリスト教と諸宗教にとっての自己理解を再考する。その焦点が、人間の権利や尊厳を中心とする人間理解である。宗教は、この人間理解を反省して受容し、その人間理解の深化と実現に貢献することを目指すのである。そして、再考の結果生じるであら

う、この人間理解に注目する自己理解を指して、キュンクはポスト・モダンの宗教のパラダイムだと述べるのである。この意味で、キュンクの試みは現代社会の中で未来を志向する性格がある。

キュンクのこの試みについて高柳は、現代社会を視野におさめる伝統の解釈によって、諸宗教は一つの新しいパラダイムを作り出して、共通の宗教の基準と目的を持つことだとしている⁴。しかしながら、本論では、キュンクの著作を丁寧を読むならば、順序が異なっていると考える。キュンクは、現代の社会を視野に入れることで、諸宗教は共通の基準を持ち、その基準から伝統を解釈することで新しいパラダイムに至るとしている。そして、このパラダイムは、同一ではなく、諸宗教の間で異なっている。

キュンクが、宗教を異なるパラダイムだとすることの背景には、1980年にG・A・リンドベックと行った、キリスト教エキュメニズムをめぐる議論がある。そこにおいてイエスの物語の解釈方法、および何がエキュメニカルな教会の根拠になるのが問題になった。そしてキュンクは、ナザレのイエスが歴史的人物であるという側面と、教会で物語られるという側面を認めて、その両側面が現在のキリスト者の経験世界のなかで再解釈され統一されるとした。続けてリンドベックが1984年の『教理の本質』において発表した教理理解は、宗教間対話に大きな影響を与えた⁵。教理を中心とする諸宗教の対話は、諸宗教の間に共通の言説や経験が無いことから、困難だとされたのである。これを受けて星川は、異なる伝統である宗教間の対話は、言説や経験の共通性なしに、対話すること自体に価値があるとした。また、ポール・F・ニッターは諸宗教に共通の倫理を主張したが、のちにそれを断念して、宗教間の寛容を掲げた⁶。

このキリスト教エキュメニズムをめぐる議論を経てキュンクは、1987年に現代社会の人間の経験に注目して、「人間性」という諸宗教の相互批判のための共通の基準を提示した。この人間性とは、人権思想の人間理解と宗教の人間理解の両方を含むものである。そして、この基準の下で諸宗教は、自らの伝統を再解釈して、新しい自己理解のパラダイムに至る。したがって、キュンクによれば、相異なる伝統である諸宗教は、現代社会の人間の経験を視野に入れることで、共通の基準をもって各々の伝統を解釈することが可能になり、その結果、新しい諸パラダイムの間で相互理解に至るとするのである。

以上のことから本論では、パラダイム論を用いたキュンクのキリスト教エキュメニズムと宗教間対話の方法について検討する。その際に、リンドベックとの対比を通して、イエス解釈をめぐるキュンクを理解と、キュンクの提唱した「批判的エキュメニズムの神学」と「エキュメニズムの基準学」との一貫性を探る。そうすることで、現代社会の人間の経験を視野に入れることで、諸宗教は共通の基準を持ち、相異なる

パラダイムの間の相互理解に至るといふ理論展開の順序の正しさが明らかになる。同時に、現代社会における人間の経験という観点から、キュンクが、キリスト教諸教派のエキュメニズムと諸宗教との対話を一体的に構想していることが判明する。そして、現代の社会における人間が、各々の宗教の伝統を解釈し実践する当事者だといふ点を対話の前提にすると分かる。

2. リンドベックの主張とキュンク

2-1：教理に関する3つの類型

リンドベックの主張を整理する。リンドベックは、その著作『教理の本質』において、キリスト教のエキュメニカル運動に参加した経験から教理の特性について考察し、三種類の教理理解を提示した⁷。

一つ目は、「命題—認知型」アプローチである。このアプローチは、「認知」の側面を強調する。教理を現実との一対一対応している命題と見なすもので、教理が客観的現実について知識を与え、真理主張をすると考える。この教理理解のものと宗教間対話においては、ある宗教が対立する教理を持つ場合、どちらかが屈するかまたは両方が自説を取り下げない限り、対立が収まることはない。

二つ目は、「体験—表出型」アプローチである。このアプローチは、教理が内的感覚や実存的態度についての非知識的・非論証的象徴だと見なす。諸宗教の間に似ていたり異なったりしている教理があるとしても、それらが一致しているかどうかは、それが象徴している内的感覚や実存的態度が実際に調和しているとみなされるかどうかにかかっている。だから、ある教理が、複数の宗教の間で同一の内的感覚を象徴するとみなすこともできる。そして、この教理理解の宗教間対話では、異なる宗教の間でも連帯と協同を生み出しやすいので、説得力のあるアプローチだとされる。

最終的にリンドベック自身が採用するのは、三つ目の「文化—言語型」アプローチである。これによれば、教理が、言説や内的態度、行為に関して共同体の内部で権威を持って働く「規則」を定めると考える。この教理の定める規則に従って、宗教に属する人々は、自己や世界を解釈したり体験したりするのである。

そして、ある人が宗教的になるとは、教理が提供するそのような解釈や体験を可能にする枠組みや語彙を内面化し、それに熟達することである。たしかにこのアプローチにも認知主義的な面はあるものの、その認知は、解釈や体験の枠組みを内面化した結果として、その宗教に属する人々が行うものである。

この点で、リンドベックは、「命題—認知型」と「文化—言語型」アプローチを区別する。前者は、教理を第一に現実を説明する信じられるべき命題とする。後者は、

そのような認知の側面よりも、ある一定の様式を持つ、自己や世界の解釈や体験を導く一連の技術としての教理の側面を重視する⁸。

同様のことから、「文化一言語型」アプローチと「体験一表出型」アプローチの違いも明らかになる。前者でも内的な感覚や態度の側面を重視するものの、それは、教理の定める枠組みを内面化した結果として生じるものであって、後者のように、教理によって象徴される、諸宗教に類似の内的体験が前提としてあるとは考えない⁹。

加えて、「命題—認知型」アプローチが軽視するような、音楽や芸術、儀礼のような非論証的な象徴の次元を、「体験—表出型」アプローチと同様に「文化一言語型」は宗教の基礎的要素と見なす。そのような文化的要素が営まれる、共同体の生活全体をまとめ上げる構造の中で、教理の規定する語彙や枠組みは内面化され、力を得るのである¹⁰。

さらに、リンドベックは、この「文化一言語型」アプローチが宗教間対話において持つ意味を述べて、異なった宗教は、それぞれ通約不可能な観念を持つ可能性があるために、比較するための共通の基盤はないとする。もしもある宗教の主張や考え方が、別の宗教に持ち込まれたなら、それらは意味をなさないか、全く別の意味を持つのである¹¹。

それゆえ、リンドベックによれば、宗教間対話において残される方法とは、共通の基盤を求めるのではなく、各宗教が自らの文化一言語の体系に基づいて、対話のための独自の根拠を展開することである。その考えにたてば、お互いは基本的に一致しているという確信は持ち得ないが、相互に優劣を競うことを必ずしも伴うこともない。むしろ、お互いをそれぞれ異なる立場だと率直に認めた上で、自らの挙げる根拠に基づきながら、お互いの一致点や不一致点を探し合うことができる¹²。

2-2：教理の二つの水準

リンドベックによれば、このような独自の文化一言語体系としての教理は、その言語体系の内側にて、第一次水準と第二次水準の活動からなると理解される。ある教理は、どの水準において用いられるのかによって、その機能が異なるのである。

まず、第一次水準の教理とは、真理を主張できる命題として使用される場合の教理である。教理が真理を主張できるのは、個人や共同体を形成する礼拝や告白、従順、契約の遵守といった行為等において具体的に使用されるときのみである。すなわち、個別具体的な文脈において特定の対象を指し示す場合の使用によってのみ、その教理は真理を主張できる。それゆえ、その教理が主張する真理についての真偽の判断は、その宗教の言語に通じており、その使用状況を理解できる場合にのみ下すことができる¹³。

次に、第二次水準の教理は、第一次水準で用いられる教理の使用方法を定める。すなわち、この水準の教理は、真理を主張するのではなく、第一次水準における教理が何を対象とし、どのような関連を持つのかを説明したり擁護したり、分析したりして、統制する。いわば、文法としての役割を持つ。それゆえ、第二次水準の活動である限り、その教理は、神や神と被造物との関わり、信者の言説や行為をめぐる第一次水準の主張の真偽について何も主張できない。そのような真偽は、第一次水準における教理の具体的な使用においてのみ可能なのである¹⁴。

このことから、第二次水準の教理とは、それ自体の真偽を判断するものが存在しない、その体系内での真理主張を規定する「教理としての教理」なのである¹⁵。

このような文法として理解される教理の体系の点から、リンドベックは宗教の永続性について説明する。それによれば、宗教の永続性は、同一の教理の体系によって、変遷する時代ごとの認知内容や経験が解釈されるという点に担保される。まず、時代ごとに、宇宙や人間、正義が何か等についての世界を理解する枠組みは変化し続ける。そして、そのような枠組みとしての世界像に適用される、第一次水準の教理が指示し意味することも変わり続ける。しかし、そのことは、宗教が諸世界像によって解釈されるというのではなく、逆に、変化する諸世界像が、「同じ一つの宗教によって再解釈」されることを意味する¹⁶。というのも、諸世界像が変遷するにつれて用いる言葉やその指示対象を変えつつも、宗教は、諸世界像を解釈する言葉を統制する文法だという点で同一のまま存続するからである¹⁷。

これらのことからリンドベックは、「文化一言語」アプローチに基づいて、宗教を教理というテキスト内在的なものとして理解する。しかしながら、このような教理理解だけでは、キリスト教諸教派や神学的立場の対立を克服することにはつながらない。というのも、それぞれの第二水準の教理の違いを肯定するに留まるからである。そこでリンドベックは、聖書というテキスト自身が、キリスト教の教理の枠組みの源泉だという点に立ち戻る。

リンドベックによれば、聖書というテキスト内から読み取られたものとして、諸教派の教理が創り上げる世界は、信者たちに自身の人生や世界を解釈する枠組みを提供する¹⁸。そのため、このような共通の土台としての聖書の文学的な構造に着目するアプローチが、ほかの神学のアプローチと比較して、諸教派や神学的立場の合意に関してもっともエキクメニカルな方法になるとする¹⁹。このテキスト内在性という点で、リンドベックはキュンクと異なっており、以下で検討する。

2-3：リンドベックのキュンク理解

リンドベックは、このテキスト内在的な宗教理解を、キリスト教の中心的テキス

トである新約聖書のイエスの物語に適用する。そして、これ以外のアプローチが、キリスト教の実践にとっては決定的ではないと述べる。すなわち、イエスの物語については、歴史学、実存主義、倫理学、形而上学に依存する多様な解釈の枠組みがあり、それぞれテキストに関する特定の問いを明確化して、異なるイエス像を浮かび上がらせる。そして、どれもキリスト論の原則と調和するという意味で、どれも正統なものである。しかしながら、キリスト教の実践にとって、それらは決定的なものではない²⁰。そのため、「信者は、(ハンス・キュンクの場合のように)「再構築された歴史のイエスに従うように」と言われているのでもない」のである²¹。

むしろ、リンドベックの主張の要点は、次の通りである。歴史上の出来事のようなテキスト外に指示されるものではなく、「信者たちは、「イエスの物語に描かれているイエス・キリストに従うように」と言われて」いる。つまり、聖書のテキスト内在的な読み方によれば、「テキストそれ自体の文学上の構成から、神学上の統制的意味を明確にしめす解釈の枠組み」を導き出すことが重要であり、さらに「この種の文学的アプローチは、たんにイエスの物語のみならず、聖書全体に適用すべく押し広げることができる」のである²²。

しかしながら、ここでリンドベックに対して生じる疑問とは、歴史や実存的体験といった側面を、聖書を解釈して教理を読み取る際に全く取り除くことはできるのだろうかというものである。この点に関して、アリストアー・E・マクグラスは、教理の形成における歴史的側面を主張している。それによれば、新約聖書は、教理を含んでいるのではなく、後に教理として解釈される内容から構成される。そして、その内容には、ナザレのイエスの物語と、原始キリスト教会にとってのその物語の解釈の両方がある。それらは、発見されるべき教理のようにみえるヒントや発言、指針として、読み手によって、拡張して解釈され教理となる。さらにその教理が、特定の箇所の聖書解釈を規定したり、解釈の幅を制限したりする。そのため、教理とはその形成において、特定の解釈者の経験とは無関係に聖書から読み取られることはない²³。

そのうえで、一旦形成された教理は、さらに解釈する枠組みとして内面化され、人間の経験を特定し作り替える。しかし、その枠組みから解釈された経験が、その教理ともとの聖書の語りとの関係についてより深い洞察を与えることもあるという²⁴。そのため、この指摘に基づいて、リンドベックのキュンクに対する評価を再検討する必要がある。

3. キュンクの主張とナザレのイエス

3-1：ナザレのイエスの二つの側面

キュンクがナザレのイエスというときの「歴史」の意味は、次の三点である。

第一に、キュンクは、19世紀末から20世紀初頭のイエス伝研究の再現を求めている。福音書からイエスの生涯や心理的發展について再構築することは、不可能かつ不必要であると述べている²⁵。そのような試みは、ルドルフ・ブルトマンに代表される様式史研究によって否定され、原始キリスト教の宣教以前には辿れないとされた²⁶。しかし、キュンク自身は、ナザレのイエスの歴史的側面を放棄することなく、エルンスト・ケーゼマンに影響を受けて、イエス自身にさかのぼる発言や行いが聖書に見出されると考える²⁷。

第二に、キュンクは、ナザレのイエスが歴史上の人格であったことの重要性を強調する。そして、この歴史性を考慮しない物語の神学を批判する²⁸。それによれば、文学にとって、その内容が歴史的に事実であるのかは比較的重要でない。しかし、信仰の対象であるナザレのイエスは、キリスト教信仰が神話や幻想ではなくて、歴史の中で現実に生じたことを確実にする²⁹。そしてそのことが、キリスト教を他の哲学や思想と区別する。

なぜそういえるのだろうか。キュンクによれば、ナザレのイエスという歴史上の人格自身が、キリスト教の教えの本質となったからである。すなわち、歴史の中で現実に生きた、ナザレのイエス自身の発言や振る舞いが、彼への信頼をひき起こし、神であり人間であったという信仰を後の人々に生ぜしめた。そのため、キリスト教信仰とは、ナザレのイエスという歴史上の人格において、「神と人間が真に係り合った」³⁰という出来事への信頼を意味する。すなわち、ナザレのイエスとは、「彼自身において、神の言葉と行為、教えと人生、存在と振る舞いと完全に一致しており、肉体を持っており、人間の姿において神の言葉であり意思なの」である³¹。そして、この人格自身が、聖書の読み手によって聞き取られ、具体的に個々人に教えを与え、個々の人生を形成する力となる³²。そのため、諸教派で説かれるような、特定のキリスト論が初めにあるのではなく、この人格という歴史事実が先にある。

第三に、牧会と学問上の必要性である。まず、現代の教会に属する人々は、キュンクによれば、歴史への関心を持っている。教会の教えからではなく、イエスの言葉や行いから弟子たちが信仰に至ったことを、可能な歴史事実をふまえて聖書から直接知りたがっている。同様に学問的には、歴史的観点により、教会の説くイエス像の誤解と歪みを正すことができる³³。

このようにキュンクは、イエスの物語というテキスト内のみでイエス・キリストを

理解することはしない。むしろ、背後の歴史事実であるナザレのイエスが、現在の教会で語られるキリスとしての教えを人々に与えるのだとした。そのため、キュンクは、次のように述べる。すなわち、イエスの物語とは単なる物語として理解されるのではなく、「物語ることと（歴史的観点からの）批判的反省は、キリスト教神学と宣教において」結びつかなければ³⁴。したがって、キュンクは、リンドベックがイエスの物語のテキスト内の構造のみから教理を読み取る立場と異なっている。

3-2：「批判的エキュメニズムの神学」とナザレのイエス

キュンクは、どのようにしてこの福音であるナザレのイエスの歴史の側面と物語としての側面を結び付けるのだろうか。たしかに、リンドベックはキュンクを評価して、信仰の源泉であるナザレのイエスにおいて、多様な聖書解釈の枠組みとは十分区別された神学の判断基準を見つけようとするのは正しいと述べる³⁵。しかし、このような基準は、ナザレのイエスの史的全体像が聖書から明らかになることがないままでは、原理的な主張以上のものではない。

キュンクは、この問題について、イエスの史的全体像や特定の解釈を挙げる解決方法はとらない。むしろ、この二つの側面が、イエスの理解についての分離不可能な要素であるとし、そのために諸教派の中で様々なイエス理解が歴史の中で生じてきたのだとする。そこで、どちらかの側面を放棄するのではなく、その二つの側面を調停するための基本的方法を提案する。その方法が、1987年にキュンクが主張した、「批判的エキュメニズムの神学」である。この学では、「ナザレのイエス」という最終的な基準のもとで、「イエス・キリストの福音に基づくユダヤキリスト教の伝統³⁶」と、現在のキリスト者の生として「現代の人間の経験世界³⁷」の二つの定数（Konstante）が相互批判的に相関する。

キュンクによれば、この神学が提示する解釈の方法をとることで、新約聖書を通して、歴史に存在したナザレのイエスからの刺激によって、諸教会の現在のイエス像が規定される。その点で、諸教派は、異なったイエス像を持ちながらも、ナザレのイエスに連なることで、エキュメニカルな立場に立つことになる。

なぜそのように言えるのだろうか。キュンクによれば、それは二つの定数が、イエスという基準の下で相関関係にあるからである。

まず、一つ目の定数である「ユダヤキリスト教の伝統」と述べることで、キュンクは、ナザレのイエスと聖書を区別する。聖書は、ユダヤ教の伝統に属する人間によって解釈され記された、神の啓示を証言する書物である³⁸。この人間の書物であるかぎり、神の啓示とは、新旧約聖書と同定されることはない³⁹。そのため、一方では、歴史的観点を取り除いた、聖書というテキスト内のみの物語からイエスについて

説くことはできない。そのようなイエス像は、その教派の伝統の中にある人間の理解のみに沿ってイエスの物語を語っているに過ぎないことになる。

しかしながら他方で、キュンクによれば、ナザレのイエス自身が、神学者の解釈や教会、公会議の決定のあらゆる限界や誤りを超えて、彼について常に新しい価値を人々に気づかせる⁴⁰。それというのも、この聖書の記述は、ナザレのイエスが実際に生き、教えたという事実を伝えているからである。具体的には、歴史批評研究を通して常に新たに得られるナザレのイエスに関する知見に規定されることで、教会のイエスについての理解は常に改められる。それによって、諸教派は福音であるナザレのイエスに直接連なるのである。その点で、ナザレのイエスについての理解とは、イエスの物語のテキスト内だけでも、諸教派の伝統内だけでも限定されない⁴¹。

このことからキュンクによれば、最終的にナザレのイエスから読まれる限りで、新旧約聖書は、聖書成立後のキリスト教の伝統にとって「規範する規範」であり、かつ、ユダヤキリスト教の伝統の規範的性格は、聖書に従うという意味で「規範される規範」の地位にとどまる⁴²。福音であるナザレのイエスを、聖書や諸教派の伝統よりも根源的なものとして保持するのである。そして、その結果として、どの神学者や教会の聖書解釈も決定的な地位を持たないことになる。

このようにして、「批判的エキュメニズムの神学」の一つの定数の意味が明らかになった。ナザレのイエスの歴史的側面が、ナザレのイエスを物語るというもう一つの側面について、諸教派内にて歴史的に合意されてきた内容を規定するのである。その点で、リンドベックがイエスの物語のテキスト内の構造に注目して聖書のみを根拠を置き、教理の歴史や経験の側面を副次的に見なしたことと異なっている。

しかし、それでもなお、諸教派ではナザレのイエスの多様な解釈が無関心に併存する。これを克服するため、この点をキュンクは、もう一つの定数である現代の人間への関りという点で解決しようとする。

3-3：「批判的エキュメニズムの神学」と人間の経験

キュンクは、「現代の人間の経験世界」という定数を挙げることで、ナザレのイエスを物語るという側面から、諸教派の多様なイエス像の間に一定の評価基準を見出そうとする。そのために、まずキュンクは、この物語ることの意味を、宗教の「パラダイム」という点から考察する。

パラダイムとは、科学哲学の分野にてトーマス・クーンが提唱した概念である⁴³。キュンクは、1983年にパラダイムについてのシンポジウムをドイツ・テュービンゲン大学にて開催し、パラダイムという概念を宗教史の分野に応用することを試みた⁴⁴。

キュンクによれば、宗教のパラダイムと自然科学のパラダイムは類似している。

自然科学のパラダイムとは、「所与の集団の構成員によって共有された信念、価値、技法などの全体的な構成」である⁴⁵。この構成のなかで現象が解釈され、学問的発見が評価される。これと同様に、宗教のパラダイムにおいても、明示的または非明示的に共有されている解釈の枠組みである⁴⁶。

しかし、両パラダイムは、パラダイムの転換における知識の伝統の継続と断絶の点で異なっている。自然科学のパラダイムでは、新しいパラダイムを生み出すような新発見がひとたび受け入れられるならば、古いパラダイムは放棄される。ところが、それとは異なって、宗教のパラダイムでは、同一の伝統を新しい考え方のもとで再発見して、新しいパラダイムへと伝統を継続することがより重要な問題となる⁴⁷。

キュンクは、キリスト教においてこの継続されるものは、福音であるナザレのイエスだとする。そして、このイエスは、諸パラダイムの中で常に再発見され、新しい意味をそのパラダイムの中の人々に与えるのである。そのため、ナザレのイエスとは、キリスト教信仰の原点という歴史的事実であるだけでなく、歴史の中で営まれたキリスト教神学の諸営為が「常に立ち戻るべき地点」を形成している⁴⁸。すなわち、キリスト教神学は、自然科学のように現在や未来にのみ関わっているのでもなく、文学や哲学のように伝統のみ結びついているのでもない。むしろ、それらを超えて、ナザレのイエスという根源に結び付けられているのである⁴⁹。

このことから、キュンクが、イエスを物語ることは、宗教の「パラダイム」内部における解釈作業だと理解していることが明らかになる。キリスト教の宗教のパラダイムでは、一方でナザレのイエスという歴史的な人格への関心が、諸パラダイムを通じて常に継続しており、時代が変遷して知の諸前提が変化すれば、イエスについての諸解釈もまた、それに伴って前の時代とは別な概念を用いて述べられる。しかし他方で、各パラダイムの知の諸前提が変遷しても、ナザレのイエスという観点から人間の経験が解釈され意味付けされる点は一貫している。ただし、キリスト教諸教派の違いとは、過去のパラダイムにおけるイエス解釈が、その後のパラダイム転換を越えて伝統として現代にも継続していることに由来する。その点で、宗教のパラダイム転換によって、諸教派の伝統がすべて放棄されることはない。

しかし、ここで問題となるのは、あるパラダイムにおける知の諸前提と、その後の時代の知の諸前提は異なるという点である。そのため、諸教派で伝統的に合意されてきた理解に従って、ナザレのイエスの観点から現代へと向かって人間の生を解釈して意味を与えとしても、いつもそれが成功するとは限らない。この点でキュンクは、二つの定数の関係が、「翻訳」と「対決」になるとする。「翻訳」では、古代の人間の経験によって伝えられたユダヤキリスト教の伝統に属する諸教派のイエス像が、現在の人間の経験の文脈へと内容を移し替えて翻訳される。しかし、現代へと翻

訳して伝えるという調和的態度だけではなく、二つの経験の「対決」もありうる。翻訳に際してユダヤーキリスト教の伝統が現代の人間の経験に根本的に矛盾するときには、前者が後者に対して対決する。そして、最終的な判断の基準は、歴史批評を通じて新しく知られる福音であるナザレのイエスにある⁵⁰。それにともなって、諸教派のイエス理解も更新される。

このようにキュンクは、リンドベックが経験を取り上げなかったのと比較して、聖書解釈において、諸教派の伝統と現代社会の人間の経験の両方を前提にする。聖書の解釈とは、伝統だけに従って読むことではなく、各教派の伝統と各々の人間の経験を相互批判的に関係させて読むことである。そして、聖書におけるイエス自身の言葉や振る舞いは、決定的な基準として、解釈の方向を決めるのである。それによって聖書解釈における諸教派の伝統が相対化され、諸教派の人々はナザレのイエスという中心に従うという点で、一つの教会に属することになる。すなわち、諸教派の組織や教理の違いがあるにもかかわらず、原理的には、イエスを中心とするエキュメニカルな教会理解となるのである。

しかし、キュンクによれば、この現代の人間の経験に含まれるものは、イエス・キリストの教えだけではない。現代の人間は、諸宗教との接触の中に生きており、人間の権利や尊厳といった「人間性」の価値を知っている⁵¹。そのため、「批判的エキュメニズムの神学」は、さらに現代社会におけるキリスト教と諸宗教とが人間性を巡って対話することを視野に含む。

4. ナザレのイエスと「エキュメニズムの基準学」

キュンクは、諸宗教にもまたキリスト教と同様に宗教のパラダイム理解を適用する。諸宗教にも、自己理解の変化の歴史があり、仏陀やムハンマドのような本質的なものが諸パラダイムを通して継続する各宗教固有の定数である⁵²。そして、諸宗教はこの定数が異なっているため、その観点からの人間の経験の解釈は異なるものになる。この点で、キュンクはリンドベックと同様に、諸宗教は異なる伝統であることを認める。

しかしながら、リンドベックは、諸宗教の間に、言語や経験のような共通の基盤というものは存在しないと述べた。そのため、諸宗教の間では、原理的に優劣はなく、互いに寛容であることが対話の帰結だった。それに対してキュンクは、パラダイム理解の下で諸宗教もまた、各々の伝統と現代の人間の経験を関連させることで、伝統を更新すると述べる。そのため、現代の人間の経験の点で諸宗教に向かい合う必要がある。しかし、定数の異なる諸宗教は真理の判断基準が異なっており、ナザレのイ

エスが諸宗教を評価するための唯一の真理の基準であることはない。そこでキュンクは、諸宗教が現代の社会を共有しており、少なくとも実践における倫理的正しさを問うことができるとする。そして、現代の人間の経験の焦点である「人間性」を、諸宗教を判断する共通の倫理的基準に挙げるのである⁵³。

この基準に沿ってする諸宗教の対話の方法が、「エキュメニズムの基準学」である。この基準学は、二つの基準を持ち、一つ目が「一般的な倫理の基準」である。この基準は「人間性」に沿うかどうかである。これが挙げられる理由は、一方で、現代の社会において人間の権利や尊厳が重視されており、諸宗教もそれに関する批判を受けて、人権についての考察を深めてきたからである⁵⁴。しかし、他方で、人間が単に宗教なしに人間であるだけでなく、倫理的に方向づけられて人間らしく生きるためには、意味や価値の根源を知っている宗教が本来必要だからである。そのため、諸宗教は、人間性という諸宗教間の真理の実践的評価基準のもとで、最終的に宗教によって導かれた人間性を実現するように促しているかどうかで評価される。そのような人生を人々に促す宗教は真で正しく、与えなければ錯誤の宗教なのである⁵⁵。

このことから人間性を宗教的に導くために、二つ目の基準として、宗教を評価するための「一般的な宗教の基準」をキュンクは提示する。その基準では、教えの本質的なものである「聖典」や規範的「人物」に、各宗教が従っているかどうかで評価される。たとえば新約聖書、コーラン、または孔子や釈迦に従っている限りで各々の宗教は真なる宗教である⁵⁶。しかし、伝統の異なる宗教同士が、どのようにして各々の本質に従って人間性を実現していることを評価しあうのだろうか。1984年の段階でキュンクは詳しく述べていない。

キリスト教については、上記の二つの学がナザレのイエスという点で結びついている。二つの学の間を整理すると次のとおりである。キリスト教にとっては、ナザレのイエスが一般的な宗教の基準に当てはまる。キリスト教諸教派は各々の伝統を通してナザレのイエスに従うことで、宗教として真なる宗教であり続ける。また、諸宗教をナザレのイエスの教えに従って評価するものの、直接の批判ではなく、キリスト教に似たものがどれだけ他の宗教にあるのかを批判的に解明するためだけである。そのため、この基準を用いるのは、キリスト教があくまでキリスト教内部において、諸宗教の教えを考察することによって、批判的に自己理解を深めるためである⁵⁷。

そして、諸宗教を直接批判するときには、一般的な倫理の基準が用いられる。キュンクは、ナザレのイエスの教えが、人間性という一般的な倫理の基準とも一致するだけでなく、人間性をさらに深く実現するものだとする⁵⁸。それというのも、福音であるナザレのイエスは、人間の経験である諸教派の伝統や、現代社会の人間性についての理解に限定されず、それに対決するからである。それゆえキュンクは、福音で

あるイエスの人間性という観点で、キリスト教がより人間らしくなればよりキリスト教らしくなり、よりキリスト教らしくなれば、諸宗教から見てもより真の宗教らしくなると述べる⁵⁹。この点で、倫理と宗教の二つの基準は、どれもナザレのイエスという福音のもとに従っていることになる。また、キリスト者は、ナザレのイエスのもとで将来的には人間性を実現することを、その信仰の点で保証されているといえる。

しかしながら、イエスという基準を一貫させるならば、対話において諸宗教が対等に扱われていないという問題がある。この点をキュンクは、内面的な視点と外面的な視点を分けて解決することを提案する。ある一人の人間は、一方で、信仰という実存上の「内面的な視点」から、自己の人生にとって真なる宗教は一つだけであるとし、他の宗教は、福音に反しない限りという条件付きに真の宗教だと見なす。他方で、宗教学的な「外面的な視点」を同時に持つことが可能であり、その視点からは、他の人にとっての真なる宗教が存在することが受容される⁶⁰。このことから、諸宗教において、内面的な視点では、一般的な宗教の基準にしたがいつつ、人間性という現代の経験の観点で各々の伝統の解釈をするといえる。そして、外面的な視点では、諸宗教の人間性理解は同等の正しさを持つことになる。

5. おわりに

本論では、リンドベックと対比することで、キュンクのキリスト教エキュメニズムと宗教間対話の方法を検討した。その結果、現代社会の人間の経験を視野に入れることで、諸宗教は共通の基準を持って伝統を解釈し、相異なるパラダイムの間の相互理解に至るという理論展開の順序を明らかにした。

その背景は次のとおりである。キュンクは、福音書のナザレのイエス解釈について、歴史的な人物であるという側面と、教会で物語られるという側面を認めて、その両側面が現在のキリスト者の経験世界のなかで再解釈され統一されるとした。キュンクは、これを宗教に一般化して、パラダイム論という宗教が自己理解を転換させる枠組みとした。そして、キリスト教においては、「批判的エキュメニズムの神学」を提唱した。この学では、歴史的な人格である「ナザレのイエス」という最終的な基準のもとで、諸教派における「イエス・キリストの福音に基づくユダヤキリスト教の伝統」と、「現代の人間の経験世界」の二つの定数が相互批判的に解釈された。この点で、キリスト教諸教派の人々は、原理的にナザレのイエスの下で一つのエキュメニカルな教会に属していた。

そして、現代の人間の経験という点で、キリスト教と諸宗教との関りが課題になった。キュンクは諸宗教にもパラダイム論を適用したので、諸宗教もまた、現代の

人間の経験の中で伝統を再解釈することが求められた。この諸宗教間の解釈方法の定式化が、「エキュメニズムの基準学」である。諸宗教は現代社会において、人間性への関心を共有しており、この人間性の実現に資するかどうかによって、実践の際に倫理的な観点で相互批判した。その批判は、各宗教の伝統において仏陀やイエスといった「一般的な宗教の基準」の下での自己批判に持ち込まれた。そうすることで諸宗教は、人間性という観点で自己理解を改め、新たな自己理解に至る。その自己理解が、人間性という点で意思疎通のできる、諸宗教の各々のポスト・モダンの諸パラダイムとなるのだった。

以上のことから、キュンクがキリスト教エキュメニズムと宗教間対話の両方において前提としたことは、現代の社会における人間が、各々の宗教の伝統を解釈し実践する当事者であるという点である。そして、キリスト教においては、ナザレのイエスという独自性が、宗教間対話で求められる人間性の実現という倫理的基準に沿っていた。この点で、キリスト教エキュメニズムと宗教間対話は一体的な試みだった。しかしながら、この段階のキュンクの議論では、のちの世界倫理で述べられるような、諸宗教と人間性との関係が明確ではない。この点は今後の課題である。

注

- 1 本論文は、2017年3月27日に行われた2016年度日本基督教会近畿支部会にて発表した内容をもとに作成したものである。
- 2 Hans Küng, *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*, München: Piper, 1987. 以下、TAと略す。
- 3 高柳俊一「最近の諸宗教の神学」『上智大学キリスト教文化研究所 紀要11』上智大学、1992年、57頁。
H・コックス『世俗都市の宗教 ポストモダン神学へ向かって』大島かおり訳、新教出版社、1986年、(原著は、1984年出版)。
- 4 高柳、前掲書、64-65頁。また、書評ではあるが、同じく高柳の解説がある。『上智大学キリスト教文化研究所 紀要7』上智大学、1988年、83-85頁。
- 5 George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, London: SPCK, 1984. (邦訳、G・A・リンドベック、『教理の本質』、田丸徳善監修、星川啓慈、山梨有希子訳、ヨルダン社、2003年)。以下、NDと略す。
- 6 Paul F. Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, New York: Orbis Books, 2002, p. 184, pp. 245-246. 日本では、西谷がこのニッターとリンドベックとの関係を紹介している(西谷幸介、『宗教間対話と原理主義の克服』、新教出版社、2007年)。
- 7 ND: pp. 16-18, 邦訳24-29頁。
以下、リンドベックの主張の説明に関しては、本書に加えて星川およびマクグラスを参考にした。アリストター・E・マクグラス編『現代キリスト教神学思想事典』監修・熊沢義宣、高柳俊一、新教出版社、2001年、132-135頁。星川啓慈、「宗教間対話における「教理」の問題」所収：星川啓慈ほか『グローバル時代の宗教間対話』大正大学出版会、2004年、14-16頁。

- 8 Ibid. pp. 33–35, 邦訳57–59頁。
- 9 Ibid. p. 35, 邦訳60頁。
- 10 Ibid. pp. 35–36, 邦訳60–61頁。リンドベックは、内面化について、次のように表現する。すなわち、宗教は、儀礼や教えその他の社会化の過程を通して、個人に自覚的に意識させるのみならず、個人や文化に潜む潜在意識にも「刻印する」のである (Idem. 同上)。
- 11 Ibid. p. 49, 邦訳84頁。
- 12 Ibid. p. 55, 邦訳98頁。
- 13 Ibid. pp. 67–68, 邦訳128–129頁。
- 14 Ibid. pp. 68–69, 邦訳130–131頁。
- 15 Ibid. pp. 80, 邦訳150–151頁。これらのことから星川は、キリスト教だけでなく、諸宗教にとって、その表現の仕方は時代や状況で変わるとしても、「自分の宗教のアイデンティティや独自性をもたらす第二次水準の核心的教理」を認識することが対話において大切であると述べる (星川啓慈、星川啓慈、「宗教間対話における「教理」の問題」、2004年、41頁)。
- 16 Ibid. pp. 82–83, 邦訳155–157頁。
- 17 Ibid. p. 93, 邦訳174–175頁。
- 18 Ibid. p. 117, 邦訳220頁。

実際キュンクとリンドベックは、1980年の論集のなかで、キリスト教神学の多様な枠組みに対する、共通の基準を探るという点で問題意識を共有している。そして、現代社会への関りとキリスト教の源泉との両方の視点から多様な聖書解釈の方向性があるなかで、それらに基づく神学の共通の基準について合意できるものを検討している (Hans Küng, “Toward a New Consensus in Catholic (and Ecumenical) Theology”, in: Leonard Swidler(ed.), *Consensus in Theology?*, Philadelphia: The Westminster Press, 1980, p. 17, また、同書の George A. Lindbeck, “The Bible as Realistic Narrative”, pp. 84–85.)。
- 19 Ibid. p. 119, 邦訳226頁。
- 20 Ibid. pp. 119–220, 邦訳226–227頁。リンドベックのキリスト論の原則とは、一、唯一神の原理、二、歴史的特殊性の原理、三、キリスト論最大主義の原理である (Ibid. pp. 94, 邦訳177頁)。
- 21 Ibid. p. 120, 邦訳228頁。
- 22 Idem.
- 23 Alister E. MacGrath, *The Genesis of Doctrine*, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, pp. 58–59. 本書の最初の版は1990年に Basil Blackwell Ltd から出版されている。また、マクグラスは、聖書の物語の解釈では、「単純な歴史的問いが無視される傾向」にあり、作り話か歴史事実かという点をおろそかにしているとする。しかし、物語と歴史のどちらも異なる位相で物語の構造を持っており、この点が物語の解釈の課題だとしている (アリスター・E・マクグラス、『キリスト教神学入門』、神代真砂実訳、教文館、2002、237頁)。
- 24 Ibid. pp. 70–71.

たとえば、この点について、ローズマリー・R・リューサーの主張が挙げられる。リューサーは、フェミニスト神学の立場からリンドベックを批判して、教理は男性の経験からのみ聖書を解釈して形成されたものだとする。そのため、リンドベックの教理理解では、女性の経験が排除された中でキリスト教であることが規定されているとなる (Rosemary Radford Ruether, “The Liberation of Christology from Patriarchy”, Ann Loades(ed.), *Feminist Theory*, SPCK: London, 1990, pp. 139–148.)。

リンドベック自身は、神が彼か彼女かと呼ばれるかについては、体験-表出型のアプローチだとして

- いる (ND: p. 93, 邦訳174頁)。
- 25 Hans Küng, *Christ sein*, München: Piper, 1974, S.151–152, 以下、CS と略す。TA: S.238.
- 26 大貫隆, 佐藤研編『イエス研究史: 古代から現代まで』日本基督教団出版局、1998、111–113、122 頁。
- 27 この点にキュンクは、*Christ sein* の149頁で言及している。また、ケーゼマンの当該論文は、Ernst Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, in: *Exgetische Versuche und Besinnungen 1*. Göttingen 1960, S.187–214. しかし、ブルトマンによれば、ナザレのイエスについての史的事実が明らかになり、ケリユグマがイエスの活動に帰することを証明しても、その事実のみからイエスの宣教の全体とケリユグマとの一致を述べることはできないとする。そのため、その史的事実が後世にも信仰を伝えるのではない。むしろ、それに由来するケリユグマが伝えるので、実存的な出会いという歴史解釈こそが重要だとする (ルドルフ・ブルトマン、『史的イエスとキリスト論』、飯峰明ほか訳、理想社、昭和40年、106–107頁)。
- 28 CS: S.407.
- 29 Ibid. S.408.
- 30 Ibid. S.439.
- 31 Ibid. S.434
- 32 Ibid. S.537–538.
- 33 Ibid. S.408.
- 34 Idem. カッコ内は筆者が挿入した。
- 35 George A. Lindbeck, “The Bible as Realistic Narrative”, in: Leonard Swidler(ed.), *Consensus in Theology?*, Philadelphia: The Westminster Press, 1980, pp. 84–85.
- 36 TA: S.206.
- 37 Ibid. S.203.
- 38 Ibid. S.76–77.
- 39 Ibid. S.78.
- 40 Ibid. S.84–85.
- 41 Ibid. S.138. キュンクのいう歴史批評研究の必要性とは、聖書解釈学の特定の手法についてというよりも、聖書が歴史のなかで作成と伝達の過程を経ていることに基づく、聖書解釈学そのものの必要性を意味するようである。「神の啓示に関する教義憲章」12項には、聖書を読むためには、文学類型を考慮し、聖書記者の時代に流布していた、思考法、表現法、物語法に注意を払わなければいけないとしている。そして、その解説によれば、プロテスタントの宗教改革以降、カトリックは対抗して聖伝も強調して、聖書の活用を危険視し、歴史批評的研究による聖書解釈が伝統的聖書解釈の信憑性を揺るがせるとして、聖書解釈学をカトリック内で推奨しなかった。しかし、1893年のレオ13世の回勅以降、その態度は徐々に変化し、第二ヴァチカン公会議が一新したという (第2バチカン公会議文書公式訳改訂特別委員会監訳、『第二バチカン公会議公文書 改訂公式訳』、カトリック中央協議会、2013、404–405、782–783頁)。
- 42 Ibid. S.151. ルター派の C.F. ヴイスロフによれば、規範する規範とは、聖書のことであり、規範される規範とは、信条のことをさす。前者 (Norma normans) の訳語には、「決定的基準」、後者 (norma normata) には、「派生的基準」というものもある (C.F. ヴイスロフ『キリスト教教理入門』鍋谷堯爾訳、聖文舎、1966年、40頁)。
- 43 トーマス・クーン『科学革命の構造』中山茂訳、みすず書房、1971。原著は、Thomas S. Kuhn, *The*

Structure of Scientific Revolutions, 2nd ed., Chicago: University of Chicago Press, 1970. 第一版は1962年。

- 44 キュンクは、デイビッド・トレーシーとともに、このシンポジウムの内容を二冊にわたって出版している。Hans Küng, David Tracy (Hrsg.), *Theologie - Wohin?*, Zürich: Benziger, 1984. および、Hans Küng; David Tracy (Hrsg.), *Das neue Paradigma von Theologie : Strukturen und Dimensionen*, Benziger: Zürich, 1986. である。また、宗教史のパラダイム分析として、次の三冊をキュンクは発表している。Hans Küng, *Das Judentum*, München: Piper, 1991. Hans Küng, *Das Christentum*, München: Piper, 1994. Hans Küng, *Der Islam*, München:Piper, 2004.

キュンクは、諸宗教を宗教のパラダイムごとに比較できるのではないかと考える。各宗教のパラダイムという枠組みにそって諸宗教を類型化し、その類型ごとに諸宗教を比較する。その比較は、過去を明らかにするというよりも、それぞれのパラダイムにおける知識の前提や方法が、どのように現在の運動や教派に対して影響し、現在の在り方を形成しているのかを明らかにする。それを通して、現代の諸宗教の平和的相互理解のための基礎研究にしようとするのである (TA: S.269.)。

キュンクの言うパラダイムは、キリスト教では次のものである。「源キリスト教的な黙示的世界観のパラダイム」、「古代教会のヘレニズムの世界観のパラダイム」、「中世のローマ・カトリックのパラダイム」、「宗教改革のプロテスタントのパラダイム」、「啓蒙された近代のパラダイム」、「同時代のエキュメニズムのパラダイム (ポストモダンのパラダイム)」である。

批判としては、明確にパラダイムといえるようなものは、中世ヨーロッパのスコラ神学ぐらいだととして、「パラダイム」という用語を用いることは適切でないという指摘がある。ただし、クーンのパラダイムが本来意味していた、「思惟の前提あるいは枠組みの存在」が歴史的に変化してきたという点は、神学にとっても重要な視点だとされている (芦名定道『ティリッヒと弁証法神学の挑戦』創文社、1995、159-160頁)。

- 45 Hans Küng, *Paradigmenwechsel in der Theologie. Versuch einer Grundlagenerklärung*. In: Hans Küng, David Tracy (Hrsg.), *Theologie - Wohin?*, Zürich: Benziger, 1984, S. 21-22. キュンクは、ドイツ語版のクーンの以下の部分を引用している。Thomas S. Kuhn, *Die Struktur Wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1976, S.186. この引用の邦訳では、トーマス・クーン、『科学革命の構造』、中山茂訳、みすず書房、1971、198頁。原著は、Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed., Chicago: University of Chicago Press, 1970, p. 175. 訳自体は、この邦訳に加えて、主に芦名定道『ティリッヒと弁証法神学の挑戦』159頁を参照した。

46 TA: S.186.

47 Ibid. S.189.

48 Ibid. S.191.

49 Ibid. S.191.

- 50 Ibid. S.205. この「対決」という点で、キュンクはエドワード・スヒレバークスが、ナザレのイエスの教えを過度に現代に調和的に行っていると批判した (Hans Küng, "Toward a New Consensus in Catholic (and Ecumenical) Theology", pp. 16-17.)。

51 Ibid. S.218-219.

52 Ibid. S.256-257.

53 Ibid. S.287.

54 Ibid. S.290-291.

- 55 Ibid. S.292-294. この点で、キュンクは、単に啓蒙主義の人間理解に宗教を従属させているとはいえない。Lambertの批判はこの点を見落としている (Byron C. Lambert "Reflections on Hans Küng's

- Theology for the Third Millennium”, in: *Modern Age*, Wilmington: Intercollegiate Studies Institute, 1990, 157-163.)。
- 56 Ibid. S.296-297.
- 57 Ibid. S.298.
- 58 キュンクによれば、キリスト者であることは、人生の否定的な側面を担い克服することができるという意味で、ラディカルな人間性を実現することである (CS: S.594)。
- 59 TA: S.303-304.
- 60 Ibid. S.305. キュンクによれば、内と外の視点の差異は、将来において解決される。将来に残るものは、諸宗教ではなく真理そのものである。諸宗教は共同の真理の探究の途上にあり、互いに自らの宗教の基準に基づきながら、真理を学びあうのである。そして、キュンクは、完全な真理とは神のみが知るものであって、最終的には個々の宗教ではない真理そのものがあるのだとしている (TA S.305-306.)。

