

Title	ラインホールド・ニーバーの教会論
Author(s)	高橋, 義文
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No. 45
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=2025
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

ラインホルド・ニーバーの教会論

高橋義文

はじめに

「ラインホルド・ニーバーの教会論」という表題に違和感を覚える向きがあるいはあるかもしれない。ニーバーには教会論がない、ニーバーは教会を重んじていない、ニーバーの神学で教会は本質的な場を占めていない等々の見方が相当程度広がっている状況があるからである。そのことをとくに声高に主張する近年の代表者は何と言つても、S・ハワース (Stanley Hauerwas) である。かれは、その思想のエッセンスがまとめられていると言つてもよい、二〇〇一年、英国のセント・アンドリューズ大学でなされたギフォード講演『宇宙の筋目に沿つて——教会の証と自然神学^①』において、端的に次のように主張した。

ニーバーは、倫理学でも神学でも、教会の説明をしていない。ニーバーの著作から教会が欠如していることへの標準的な説明は、ニーバーの経済的・政治的事柄への集中がかれに教会論を展開することを許さなかったということである。この説明は、ニーバーの著作における教会の欠如が偶然的な見落としであるように思

わせている。しかし、実際には、この欠如はニーバーの神学と倫理学にとって不可欠の要素である。……ニーバーが教会をキリスト教が時代を通して存在するための社会学的必要性と見なしていることは明らかである。しかし、かれは教会を倫理的認識論的必然性とは見なしていない。かれの神学的視点に照らせば、かれは、「教会」が、世からかれらを召し出された神に奉仕する人々のことであることを信じる事ができなかった。⁽²⁾

ハワーウスは、かれが理解したニーバー神学のこのような事態をニーバーにおける「教会の不在」(absence of the church)⁽³⁾と表現し、「かれは、その神学においてこの教会に位置を与えなかった」と断じた。⁽⁴⁾

ハワーウスは同様の主張をすでに二十年前からしているが、この種の指摘はじつはそれよりさらにはるか以前からなされてきたことであつた。D・B・ロバートソン(D. B. Robertson)によれば、「数えきれないほどの」人々が様々な立場から同様の指摘をしてきたが、その初めは、一九三七年になされたJ・C・ベネット(John C. Bennett)の指摘に遡るといふ。⁽⁵⁾

しかし、ニーバー解釈として本格的神学的にそれに触れたのは、おそらくW・J・ウォルフ(William John Wolf)が最初であろう。かれは、一九五六年、ニーバーへの献呈論文集でニーバーの人間論を論じたが、そこで、救いに関するニーバーの社会的な説明に、キリストにおける贖罪のわざを継続する神の器として新約聖書が提示する教会がないとしてそれを「重大な欠落」(a critical omission)と見なした。⁽⁶⁾ニーバーに教会論が欠けているとのこれ以降の指摘は、おそらくこのウォルフの主張をベースになされてきたように思われる。⁽⁷⁾

しかし、以上のような見方は正確なニーバー理解とはいひ難い。確かに、ニーバーが教会について本格的に組織的な説明をしたことはなかったし、いわゆる教義学的教会論を展開したこともなかった。⁽⁸⁾しかしだからと言って、ニーバー

に教会に関する言及や思想がないかと言えば明らかにそうではない。その点、ウォルフはハワーワスより慎重であった。かれは、ニーバーの著書にはすでに教会についての重要な言及がある程度あることを認めており、ニーバーの「思想におけるこの未開拓な分野を誇張することは不公平であろう」と冷静にかれの指摘に留保をつけていたからである。⁽⁹⁾

ところが、事實はウォルフの留保をはるかに超えて、ニーバーは教会について相当量語り論じているのである。確かに、教義学的に教会の項目をあげて整理し論じるという点では、ニーバーにとつて教会論がある意味で「未開拓な分野」であつたとまでは言いえても、生涯に書いた教会に関する言及はほとんど無数に上るのみならず、神学的にも踏み込んだ考察を展開しており、それらを詳細に検討するならば、教会の「欠如」とか「決定的な欠落」とか、ましてや「教会の不在」などということはそれこそ「誇張」であり、まったく的を射ていない指摘であると言わなければならない。⁽¹⁰⁾

ニーバーが教会を重んじていないという理解に問題を覚えたロバートソンは、散在するニーバーの教会に関する代表的な論文を集めてその他の論文とともに一書に編み、『応用キリスト教論集』⁽¹¹⁾として出版した。それは、ニーバーの教会に関する豊富な言及に人々の目を喚起させるものとなつたが、ロバートソンは、その序文でウォルフの指摘に触れ、それを踏まえたうえでこう述べている。「実際には、この論文集が示すように、かれ「ニーバー」は、予想される以上に教会に多大な注目を寄せている。また、かれは、この機関「教会」を、かれの評価が表面上認められているよりはるかに高く積極的に尊重しているのである」。⁽¹²⁾

本稿では、そうしたニーバーの教会に関する言及を検討して、あえて「ニーバーの教会論」と題したが、それには十分な妥当性があると考ええる。筆者は、かつて、P・ティリッヒ (Paul Tillich) がニーバーの認識論を「隠された認識論」と呼んだことから、ニーバーには「隠された構造」ないし「隠された教義学」があると指摘したことがあつたが、⁽¹³⁾教会論の場合は明らかにそれらよりもはるかに明示的 (explicit) である。ところが、そのようなニーバーの教会に対

する考え方をまとめた形で取り上げた研究はほとんど見あたらない。例外と言えるのは、R・H・ストーン (Ronald H. Stone) と B・E・パターンソン (Bob E. Patterson) である。⁽¹⁴⁾ とくに後者はニーバーの教会論を社会秩序との関係で論じていて興味深いが、残念ながらどちらも簡潔な概要の域を出るものではない。

本稿の目的は、ニーバーの教会論の特質とその豊かさを包括的に明らかにし、それによってハワーワスらによるニーバー解釈の誤解を解きほぐすとともに、ニーバーの思想の基盤の一端をあらためて確認することである。その際、一般にニーバーの教会への言及があまり知られていないと思われるゆえに、以下、ニーバー自身の言葉を多く引用しながらその特徴を追っていくことにしたい。

一 教会についてのニーバーの基本概念

ニーバーは、かれに献呈された論文集における上に挙げたウォルフの指摘に対して、その書の末尾に置かれたニーバー自身の「解釈と批判への返答」において、次のように述べた。

教会に対するわたしの姿勢に関するかれ「ウォルフ」の批判を、何の弁明もしないで受け入れるわけにはいかなと思う。わたしは、恵みの共同体としての教会の価値を以前にも増して認めてきたつもりである。教会は、歴史上幾多の腐敗にまみれてきたにもかかわらず、パウロがイスラエルについて言ったように、「神の託宣」を担っている。教会は、人間の傲慢を打ち破る神の裁きの言葉と、失意の淵にある人々を引き上げる神の憐れみの言葉とにいつも身を開いている歴史の中の際立った場所である。このような見方が大き

くなりつつある認識であるという限りにおいて、ウォルフ教授の批判は正しい。しかし、宗教共同体の思い上がりや型にはまった品位なき律法主義や宗教的狂信によって、いかに多くの新しい悪がこの世に入り込んでいるかを見ると、わたしが心配するのは、教会へのますます高まるわたしの評価がわたしを裏切つて自己満足の手にわたすことがないようにということである。⁽¹⁵⁾

これは、教会が軽視されているとのウォルフを含むそれ以前の批判に対して、ニーバー自身がそれにじかに応じたほとんど唯一の貴重な文章である。ニーバーはそれまでこうした批判に直接応じることはしてこなかったからである。ニーバーはここで、ウォルフに配慮しながらも本質的にはその批判が当たらないと明言するとともに、自身が教会をどのように理解しているかということについてごく簡潔にはあるが明快に説明している。そこには、「恵みの共同体」、「神の託宣」、「裁きの言葉」と「憐れみの言葉」、「歴史の中の際立った場所」といった表現とともに、将来の教会の「自己満足」に陥る「心配」の表明が見られるが、それらはニーバーの教会概念の重要な局面を構成している要素を如実に示しているからである。すなわち、教会の源泉と機能とその現実である。ニーバーの教会論を明らかにするに当たって、まずはそれらの点から検討してみよう。

1. 教会の源泉

ニーバーは、教会を表すのに多様な用語や表現を用いている。「教会」（ニーバーは一九三〇年代半ば以降、自らの考える教会には大文字で始まるChurchを多く使用している）を別にすれば、「キリスト教共同体」、「信仰共同体」、「希望にあふれた信者 (hopeful believers) の共同体」、「悔い改めた信者 (contrite believers) の共同体」、「人を救う残りの

民」(saving remnant)、「赦された罪人の共同体」、「新しい共同体」などである。しかし、全体としておそらくもっとも多く使用したのは、「恵みの共同体」(community of grace) という表現である。それは、一九四〇代に初めて見られ、それ以降頻繁に使われるようになった。

恵みの共同体とはニーバーにとつてどのようなものであろうか。それによつて何を示そうとしたのだろうか。それは何よりも、教会が単なる人間的社会的共同体ではないということである。ニーバーにとつて、教会はまずもつて、他のさまざまな共同体とは異なる、神の恵みに端を発する特別な共同体である。その恵みとは言いかえれば啓示であり、具体的には十字架と復活であり、さらにはそれを受け止める出会いと悔い改めと信仰である。教会が啓示に基づくものであることを、ニーバーは次のように述べている。

「キリストにおける神」の啓示が、その啓示によつて集められた信仰共同体にとつて、運命の力 (a force of destiny) である。教会は、たとえ「神の愛」を人間存在の規範と見なすことが重要なことだと考えているとしても、永遠の倫理的真理を提示するために存在しているのではない。キリストにおける真理は思弁的に確立されうるものではない。それは、個人であれ集団であれ、キリストの仲保によつて示された模範に従つて神と出会うときのみ確立されるのである。⁽¹⁶⁾

最初の契約から「キリストの」復活にいたるまで、民に対する神の啓示は歴史の中に埋め込まれている。神は、「いろいろな時に、いろいろな方法で」(ヘブル人への手紙一・一) 語られる。そして、啓示は、歴史の過程をとおして、「この終りの時には、御子によつて、わたしたちに語られた」(ヘブル一・二) という頂点にむかつて動いている。この啓示を信仰によつて受け入れることは、そこにおいて啓示が生起する共同体

の根源的な分岐に関わることである。それは特定の民や民族であることではなくなる。啓示は、信仰によって啓示を受け入れることに基づいて集められる「神のイスラエル」(ガラテヤ人への手紙六・一六)を創り出すのである。⁽¹⁷⁾

すなわち、教会は啓示にその根拠を置くゆえに、それは単なる倫理的真理を提示するための機関や特定の社会的民族的集団に還元できるものではない。さらにこの文章には、ニーバーの啓示理解の重要な特徴も表れている。ニーバーにとって、啓示は神の自己開示であるが、それは、歴史に深く巻き込まれて歴史の中で生起するものである。

ニーバーが聖書の宗教を「啓示宗教」としてとらえてきたことは自明のことである。それはリベラルな神学思潮の中に身を置いていた若い時から一貫して変わらなかったことである。ニーバーは、伝統的教義学の分類に沿って、一般啓示と特殊啓示を区別するが、特殊啓示は「歴史的啓示」とも言われる。それは、単なる人間の神探求の歴史でも、「神の人格性に対して人間が徐々に見出してきた適切な定義の記録」でもなく、むしろ「その中に神の自己開示を信仰が見分ける歴史における出来事の記録である。信仰が見分けるものとは……神による人間の出会いを明らかにする神の行為である」。⁽¹⁸⁾ この神の自己開示の究極はイエス・キリストの出来事である。「キリストの生涯と死は……神の人格性の究極的な啓示と見なされる」からであり、したがって「キリスト教信仰はキリストにおける啓示を究極的なものと見なす」のである。⁽¹⁹⁾

ニーバーによれば、このキリストにおける啓示に教会はその存在の根拠を置いているのである。すなわち、「教会は、キリストのからだであり、キリストは生ける神の啓示である」。⁽²⁰⁾ その際、ニーバーは、キリストの十字架と復活をこの啓示の具体的な頂点とみなす。「十字架の死と復活という頂点は、一連の啓示全体の頂点」であり、それらは、「自己放棄である十字架」と「自己再生である復活」を含むものである。⁽²¹⁾ 教会との関連でニーバーは特に復活における啓示を重

要なことを考え、きわめて明瞭に次のように断言する。

信者の交わりとしての教会は、あきらかに復活の事実についての確認に基づくものである……復活を信じること……この奇跡なしには教会は生まれえなかつたし、その存在を続けることもできなかつたであろう。それは、歴史の非常にあいまいな事実と思われることの中に、神の主権の勝利を認めるといふ奇跡である。……このようにして教会は、キリストの真の意味を徐々に悟るようになったといふことを基礎にしているのではない。それは復活において真のキリストを認めるといふ奇跡を基礎として建てられているのである。⁽²²⁾

復活が教会を生み出した出来事だということは、教会がキリストを生ける主として認めることである。ニーバーは、ご自身の受難を予告され始めたイエスをいさめるペテロに、イエスが「サタンよ、引き下がれ」と応じられたマタイ福音書のエピソード（マタイ一六・一七―二三）について、イエスを主と認めることが教会の決定的な特徴であることをこう述べている。

この対立は、各時代を通じてキリスト教会のうちに存在する究極的な視点と人間的視点の混合の正確な象徴的描写である。イエスを主と認める共同体である限り、それは新しい共同体であり、他のあらゆる人間的共同体と異なるものである。⁽²³⁾

教会の源泉に関する以上のニーバーの立場は、いわば教会を啓示論的に基礎づける作業とも言えるであろう。

ところで、ニーバーの啓示概念は当然のことながら啓示に対応する信仰を要請する。ニーバーによれば、「キリスト

は、信仰と悔い改めによるほかは、神の啓示として知られえない⁽²⁴⁾からである。したがって、「人間の悔い改めは教会の人間的な基礎である。しかし、神の恵みはその完成である」⁽²⁵⁾。そのうえで、ニーバーは、教会と聖霊の関係にも触れて、「神は教会に福音を与え、聖霊は、福音に対する信仰を持ち続けさせる」⁽²⁶⁾と述べていることにも注意を喚起しておかなければならない。ニーバーに、教会論と並んで聖霊論も欠落しているというのがしばしばなされるニーバーへの批判であるからである。しかし、ニーバーは実際には、言及は少ないものの、重要なポイントで聖霊の重要な役割を明白に認識しているのである⁽²⁷⁾。

こうして、ニーバーにとって、教会は、神の啓示とりわけキリストの復活に根差し、それを受け止める悔い改めた信仰者によって構成され、聖霊によって維持される特別な共同体なのである。このような理解は、教義学的に言えば、教会を聖霊論的に基礎づける方向が示唆されていると見ることもできるのであろう。

2. 教会の機能と現実

(1) 教会の機能

神の啓示とりわけキリストの復活に基づき、悔い改めた信仰者より成る教会の主たる機能を、ニーバーはどのように考えていたのだろうか。上に挙げたウォルフへの応答の文章によれば、「教会は……『神の託宣』を担っている。教会は、人間の傲慢を打ち破る神の裁きの言葉と、失意の淵にある人々を引き上げる神の憐れみの言葉とにいつも身を開いている歴史の中の際立った場所である」⁽²⁸⁾。すなわち、神の託宣とは、神の裁きと神の憐れみの言葉である。この点について、ニーバーは、次のように述べている。

教会は、人間の社会にあつて、人間の野望に対する審判として立つ永遠の神の言葉によつて人々が困惑させられるそのような場所である。しかし、それは、「あなたは、心の中にあつたことを見事に成し遂げた」〔歴代志下六・八〕という憐れみと和解と慰めの言葉が聞かれる場所でもある。ここで人間の不完全性は、廃棄されることなく、超越させられる。ここで、人間は罪人にとどまるとはいえ、人間の罪は神の憐れみによつて克服される。いかなる教会も、すべての人間の生がそのなかにある部分的で有限な歴史から人間を吊り出すことはできない。「効率的な恵み」を約束し、それによつて人が人であることをやめ、すぐにでも神の国に入るといふ解釈は、誘惑であり、妄想である。教会は神の国ではない。教会は、神の国が神の言葉をおしてすべての人間の営為に影響を与え、神の恩寵が神の審判を受け入れた人々に用意される、人間社会における特別な場所である。⁽²⁹⁾

ニーバーにとつて、教会は、人間の社会にある「特別な場所」である。それは、罪の人間とその集団にとつて裁きの言葉が発せられると同時に、神の憐れみの言葉を告げるという独特の場であるからである。それは社会、国家等の共同体とは明瞭に区別される機能をもつた共同体である。裁きと憐れみについて説教することは教会の主要な役割であるが、ニーバーにとつて、「教会はそれ自体けつして回復の仲保者ではない。教会は、もろ刃の剣のような神の言葉が罪びとと罪との間を真に分離する場所である。それはたとえ教会の中にあつたとしても人間自身が決して創り出すことのできない分離である」⁽³⁰⁾。

そしてそのようにして、教会は、「理想的に」言えば、「いかなる国家や文化も最後には生の意味を成就し得るとか歴史の目的を完遂しうるといった誤った信仰をいだかずに、国々に悔い改めと再生を呼び掛ける『人を救う残りの民』

(saving remnant)」なのである。⁽³¹⁾ ニーバーは、教会の機能を、単に人間個人への働きかけに限らない。「国々」という公的集団にまで、悔い改めと再生を呼び掛けることに教会の使命があると考えるのである。これは、後述する教会と社会との関係に関するニーバーの理解につながるものである。

(2) 教会の現実

ニーバーは教会の機能を以上のように捉えていたが、それは現実の教会がその機能を健全に果たしてきたとは考えてはいなかった。むしろ歴史的教会に関してニーバーはその問題と腐敗の状況を多く指摘した。その際、ニーバーは次のように、伝統的な「見える教会」と「見えない教会」の区別を受容し、そこから教会の現実を目を向けている。

教会は、自らの自尊心すなわち独善においてまったく揺るぎない者および自己強化の目的のために宗教の形態を利用する者と、「碎けた魂と悔いた心」〔詩篇五一・一七〕をもつて生きる真のクリスチャンとから成る奇妙な混合体である。われわれが、真の、しかし見えない教会を構成しているこの後者のグループに所属しているかどうかは、神をおいて誰も知ることができない。⁽³²⁾

周知のように、ニーバーは、「集団的傲慢が罪の最終形態である」⁽³³⁾と見なし、「傲慢の不可避の付随物が不正義である」⁽³⁴⁾とし、その現象を歴史上のさまざまな集団に見ているが、いわば「罪の地形学」とでもいうべきその描写は広範で極めて鋭いものであった。ニーバーによれば、このような集団の罪に巻きまれ腐敗を繰り返したのは、世俗の集団だけではない。教会もまたこの罪をまぬかれることはできなかった。

国家と同様、教会も集団的利己主義の手段となりえた。すべての人は真理に達しえないという預言者的な真理を含むあらゆる真理は罪深い傲慢の僕にさせられる可能性がある⁽³⁵⁾。

こうして、ニーバーは中世教会のさまざまな事象、歴史的教会を神の国と事実上同一視したこと、とりわけカトリック教会の姿勢などをその典型的な例にあげた。とくにカトリック教会の教皇性に象徴されるアロガンスには、「カトリック的異端」として厳しい批判を浴びせた⁽³⁶⁾。一方、プロテスタント教会もまたその誘惑から逃れられたわけではない。ニーバーによれば、教皇が反キリストだと主張したルターは宗教的に正しいとしたうえで、そのプロテスタントが、「キリスト教の福音についてのより預言者的な声明と解釈が自らをカトリックより勝った徳を保証すると見えずや否や、プロテスタントもまた自己中心の罪の中に失われるのである。また万人司祭というプロテスタントの教理が、個人の自己神化に行き着きかねないという事実がある。それについてはむしろカトリックの教理により大きな抑止力がある⁽³⁷⁾」。

こうして、ニーバーにとって、カトリックもプロテスタントともに傲慢の罪から自由ではないのである。それどころか、「人間の霊的な傲慢に対抗する究極的な保証はない。かれは罪びとであるという神の目から見た認識でさえ、まさにその罪の手段として用いられうるのである⁽³⁸⁾」。

以上のゆえに、ニーバーは、宗教的な傲慢に対してきわめて厳しい批判を浴びせ、それはキリスト教会自身にも及んだ。こうしたニーバーの教会に対する厳しい姿勢もまた、ニーバーが教会を評価していないとの批判につながる理由ともなった。

ニーバーは晩年、同時代の神学者たちをインタビューしたP・グランフィールド (Patrick Granfield) の「贖いにつ

いての社会的説明で、あなたは教会の役割を十分に強調していないという人たちがいる」との指摘に対して、こう応じている。

わたしは自分の知っているカトリック、プロテスタント双方の教会の歴史的な「腐敗の」現実の影響を受けてきた。……わたしはまたセクト的プロテスタンティズムの影響も受けてきたが、同時にとくに、世俗的な政治学者の友人たちの教会に対する批判的な態度の影響も受けてきた。かれらは、宗教的共同体を腐敗に巻き込まれているものとのみ見ていた。⁽³⁹⁾

ここで、ニーバーは、教会の腐敗についての自らの立場が世俗的な政治学者の友人たちの影響だと述べているが、正確には、そうした友人たちの教会批判がニーバー自身が持っている批判と共通したということであろう。

以上のように、ニーバーは歴史的な教会の現実を相当腐敗に巻き込まれているものと見ていた。したがって、ニーバーにおいて教会の現実への批判は鋭くまた大きなものであった。そこにはカトリックとプロテスタントの違いはない。しかし、それはニーバーが教会の本来の機能が完全に失われ、その価値がなくなつたと見ていたということではない。それどころかニーバーは教会に大きな期待と希望を持っていた。この点について、M・L・スタックハウス (Max L. Stackhouse) は、「ニーバーは教会に深いセンスを持っていた……ニーバーがしばしば行つた教会批判もかれが教会により大きな潜在力があると見ていたことの表れである」と述べているが、⁽⁴⁰⁾きわめて適切で重要な指摘である。

3. 教会の終末論的性格

さらにニーバーは、教会を終末論的な視点からその将来を見ることが忘れていない。ニーバーは、『信仰と歴史』の最終章「教会と歴史の終わり」において、教会の終末論的考察を豊かに展開している。それは、サクラメントとの関係を含む洞察豊かで教会の希望を展望した雄弁な説明でもある。その一部を引用してみよう。

キリスト教会は希望をいただく信者の共同体である。かれらは、生も死も、生の全体とすべての歴史的な栄枯盛衰が、キリストにおいて至高の形で啓示された聖にして憐れみ深い神の主権の下にあることを確信するゆえに、現在の歴史も将来の歴史も恐れない。それは、最後の審判を恐れない共同体である。それは、罪なき聖人によって構成されているからではなく、審判がたとえ逃れられないものであるにしても憐れみに満ちたものであることを知っている赦された罪人の共同体であるからである。もし、神の審判が、徳を装うことによつて抵抗されるのではなく、悔い改めをもつて受け入れられるなら、審判は、新しいより健全な基礎の上に生を回復する憐れみを啓示する。

理想的には、教会は、悔い改めた信徒のそのような共同体である。現実には、教会は、常に生の意味を単なるもう一つの先走った結論に結び付ける、救われた者の共同体になる危険の中にある。教会は、邪悪な者に対して自分たちを擁護するよう神に求める義なる者の共同体になる危険の中にある。あるいはさらに悪い場合、自分たち自身の義の果実によつて神を擁護すると主張する者の共同体となる危険の中にある。その場合、教会は、愛を確実な所有として主張することによつて、悔い改めた心の果実であるキリストの真の愛を

失ってしまう。

要するに、教会は常に、十分に終末論的でないゆえに反キリストになる危険にさらされているのである。⁽⁴¹⁾

ニーバーは、この文章の後に、「十分に終末論的でない」教会のあり方について三つの危険を挙げている。一つは、ヨーロッパ大陸における「現代的な形態の終末論」である。それはパリサイ的道德的虚飾から逃れることに集中する余り、世界に対する教会の責任を否定する生き方である。これは明らかにK・バルト(Karl Barth)をはじめとする弁証法神学の方である。かれらの終末論は、ニーバーからすれば、超越論的現在の終末論であって、そこには水平的歴史の見方が欠如する歴史観であり、聖書的とは言えないのである。⁽⁴²⁾二つは、カトリック的生き方である。それは終末論的な見方を否定し、教会それ自体を神の国にもっとも明白に接近すると主張する、「歴史の中に超越的完成を成就しようとする」試みである。三つは、「媒介なき恵み」によって生きようとする、言いかえれば直接性を重んじる神秘主義的生き方であり、聖者が直接的恵みによって完全に達しようとの立場である。

それに対して、ニーバーの終末論理解は言わば救済史的なそれであって、「すでに」と「まだ」の弁証法的な関係における終末理解である。⁽⁴³⁾教会は、その中間時を生きるのである。それゆえニーバーは、「教会は、愛によって生きよう」とすれば、信仰と希望とによって生きなければならない。信仰と希望はともに歴史の曖昧さに関わるからである」⁽⁴⁴⁾と主張する。歴史が曖昧の中で推移する中間時にあつて、教会は、すでに与えられている赦しと悔い改めをもつてその究極的完成の時を目指すということになる。ニーバーはそこに必要なのは「大いなる謙遜」であり、幸いなことに現実の教会にもそのしるしがあり、それは今の教会が全体教会であるとの断片的な主張が確かな所有物として絶対的な真理や恵みを主張しなければ、それを超えて一つなる「真に普遍的な教会のヴィジョンへと導くであろう」と、教会の希望を語っている。⁽⁴⁵⁾

ニーバーは、教会が歴史の中間時をそのような終末論的希望を持って生きていくためにはサクラメントを必要とする⁽⁴⁶⁾と考える。

信仰と希望によって生きる恵みの共同体は、サクラメンタルでなければならない。それは、究極的な徳と真理を持っているが持つていないことを象徴するサクラメントを持たなければならない。教会は、キリストのアガペー愛に参与しているにもかかわらず、その愛に達しているかのように装うことのないために、サクラメントを持つ必要がある⁽⁴⁶⁾。

それゆえ、ニーバーは、洗礼と聖餐式の重要性を確認する。洗礼は言うまでもなく、キリストの死と復活にあずかることであるが、「わたしたちは、その死にあずかるバプテスマによって、彼と共に葬られたのである。それは、キリストが父の栄光によって、死人の中からよみがえらされたように、わたしたちもまた、新しいいのちに生きるためである」(ローマ六・四)とのパウロの言葉に、「クリスチャンの自己に死ぬことの結果としてのいのちを持つているが持つていないという意識」すなわち死から解放されているがなお新しいいのちは「あるべき」ものとして将来の実現を待たなければならないとニーバーは解釈する。そこに中間時のすでにとまだの緊張関係を見ているのである⁽⁴⁷⁾。

聖餐式——ニーバーはこれをキリスト教会の至高のサクラメントと見なす——もまた「この終末論的緊張」に満たされている。「だから、あなたがたは、このパンを食し、この杯を飲むごとに、それによって、主がこられる時に至るまで、主の死を告げ知らせるのである」(コリント第二一・二六)とあるように、クリスチャンの共同体は、「このサクラメントにおいて、大いなる記憶と大いなる希望によって生きるのである」。この終末論的緊張が失われると教会は墮落せざるを得ない。ニーバーによれば、たとえば、人種的偏見は本来教会にはないはずであるが、実際にはその誘惑

の中にある。したがって、「教会のうちに、この墮落に関するサクラメンタルな苦悩がないとしたら、それはたやすく人種の誇りと頑迷が生じる場所となる」のである。⁽⁴⁸⁾

ニーバーは、「理想的には、サクラメントはクリスチャンの生活を道徳的虚飾から救う」と確信する。しかし、ニーバーはまた、その「サクラメントもまた墮落する可能性がある」と見なす。「終末論的緊張がサクラメントからなくなると、サクラメンタルな敬虔はとくにひどい宗教的自己満足の源となる」からである。それは、「容易に一種の魔術に類落し、悔い改めを知らない心に……単純な道德主義よりもはるかに安価な安定を与えることになる」からである。⁽⁴⁹⁾ こうしてニーバーにとって、教会は、「サクラメント的共同体」であり、「終末論的共同体」⁽⁵⁰⁾なのである。

二 ニーバーの教派的背景とエキュメニズム

以上、ニーバーの教会論の基礎を概観したが、ここで、ニーバーの教会論との具体的な関わりとして、ニーバーの教派的背景とエキュメニカル運動への参与の概要を確認しておこう。ストーンが言うように、「かれ「ニーバー」の教会の神学は、改革派—ルター派の伝統および合同キリスト教会の会衆主義的考え方とエキュメニズムへの参加によって形成された」⁽⁵¹⁾と言えるからである。

ニーバーの教派的背景については本稿の筆者はすでに明らかにしたことがあるが、ここで教会論との関係で今一度その要点を確認しておくことにする。⁽⁵²⁾

1. ニーバーの教派的背景

ニーバーが生まれ育った教派は、アメリカ中西部のミズーリ州セントルイスを中心とするドイツ移民の教会「北米ドイツ福音教会」(Der deutscher evangelische Synode von Nord-America, The German Evangelical Synod of North America)である。この教派は、ドイツ移民のために大陸より派遣されていた牧師八人の交流の場「西部ドイツ福音教会連合」から始まった。しかし、これに参加した牧師や信徒たちの背景を考慮に入れると、歴史的には次の二つの線が見出される。

一つは、この教会連合は、自らの歴史的淵源をプロイセン合同教会の成立に見ていたという点である。プロイセン合同教会は、一八一七年、プロイセン王フリードリッヒ・ヴィルヘルム三世の主導によりルター派と改革派が合同して成立した教会である。教会連合に参加した最初の牧師八名のうち七名がルター派で改革派の一名が最初の議長となった。つまり教会連合は当初より合同教会的であった。また、彼らの名称の *evangelical* の使用も一九七〇年代以降のアメリカにおけるいわゆる福音派につながる意味で用いられたそれではなく、ドイツで使用されてきた *die evangelische Kirche* に倣ったことであった。(したがって初期の時点では「福音主義」と訳したほうが良いかもしれない。)しかし、それにもかかわらず、教会連合は、大陸の合同教会とはかなり隔たった形態であり、実際にはむしろ、ミシシピー河流域に定着したドイツ移民の増大によって引き起こされたアメリカ固有の現象として生じた教会であった。ただ、この合同教会の伝統がのちにこの教会を二度にわたる教派合同へと導く重要な神学的背景となったこと、またそれに深く関与したニーバーにとって大きな意味を持っていたことは留意に値することである。

福音教会連合の歴史的淵源のもう一つは、ドイツ敬虔主義との関係である。教会連合の牧師や信徒たちの背景を考え

ると、ヨーロッパとの関係は、プロイセン合同教会よりもむしろこの敬虔主義との関係のほうがはるかに直接的であった。牧師たちの多くが、バーゼルやバルメンといったドイツ敬虔主義のセンターから派遣されてきた者たちであったからである。(この文脈では、体制派プロテスタント教会を示す「福音主義教会」の語を用いるのは躊躇されるため、暫定的に「福音教会」とした。)

当初牧師の同志的交流の場として結成された教会連合は、諸教会の必要に迫られて、牧師按手の執行、「福音教会教理問答」の出版、機関紙の発行、カレッジおよび神学校の創設、礼拝式文の成文化、讃美歌集の編纂と順次教団としての体裁を整え、一八八六年教団を結成、その後いくつかの同種の数個の教派を含んで、一八七七年、北米ドイツ福音教会となった。

以上のような歴史を有する教会を背景に、ニーバーはこの教会の牧師の子として生まれ、中西部のただなかのドイツ移民の教会のエートスの中で育った。そしてニーバーが、のちに二三年間牧師として奉仕をしたのは、デトロイトにおけるこの教派の教会であつた。したがって、ニーバーの教会についての初期の考察はこの教会を言わば「生活の座」(Sitz im Leben)としてなされたものである。

北米ドイツ福音教会は、すでにふれたように二度にわたる大きな教派合同を経験した。一つは、一九三四年になされた、「合衆国改革派教会」(General Synod of the Reformed Church in the United States)との合同である。この教会は元来ドイツ改革派教会と呼ばれ、ドイツ特にラインラントおよびスイスから移住してきた改革派の移民の教会として、一八世紀初頭ベンシルベニア州を中心に成立した教会である。合同に際して担当委員会の委員長として主要な活躍したのはニーバーの弟H・リチャード・ニーバー(Helmut Richard Niebuhr)であつたが、ニーバー自身も重要な役割を果たした。⁽⁵³⁾両教派は合同して、「米国福音・改革派教会」(Evangelical and Reformed Church in America)となった。その後二〇年余り存続するこの教会は、一般に「E & R」と呼ばれるようになる。そしてこの合同がなされる頃までに、

当初はドイツのプロテスタント教会に倣って付けた *evangelical church* の名称は、一般には事実上ルター派を意味するようになっていた。したがって、いずれもドイツ移民の教会という共通性はあったが、教派的にはルター派と改革派の合同と見なされた。

二つは、一九五七年のことになるが、「会衆派キリスト教会連盟」(General Council of the Congregational Christian Churches)との合同である。長期にわたる交渉を経て、「合同キリスト教会」(The United Church of Christ)が成立した。歴史的にも神学的にも大きく異なる教派間での合同で珍しいケースであった。

ニーバーは、二つの合同に先んじて、一九二八年ユニオン神学大学院赴任と同時に所属教派における活動を離れてすでにエキュメニカルな活動に入っていたが、この二つの合同を強く支持し、そのための推進活動を積極的に行った。

以上のような歴史を持つニーバーの教派の伝統にはニーバーの教会論の文脈でどのような神学的特徴があったのだろうか。それはおそらく、以下のように、敬虔主義のエートス、ルター主義を強く内包した合同教会の伝統、社会に対する強い関心、エキュメニカルな性格の四点であろう。

第一は、敬虔主義のエートスである。これに深く包まれていたそのゆえにドイツ福音教会の神学的立場は、正統主義的信条主義と合理主義的自由主義的立場の両者を排するものであり、基本的には素朴な敬虔を重んじるものであった。しかしそれは決して反知性主義やファンダメンタリズムのそれではなく、その知的厳密さへの探求意識には強いものがあり、A・ハルナック(Adolf von Harnack)らの神学的リベラリズムへの関心も高かった。こうしてニーバーは、知的批判的精神が敬虔な精神と結びつき得る神学的土壌の中で若き日を送ったのである。

第二は、ルター主義を強く内包した合同教会の伝統である。ドイツ福音教会はすでに述べたように、プロイセンの合同教会を強く意識して形成された教会であり、この教会に牧師を派遣したドイツの敬虔主義は事実上非教派的であり、その神学もアウグスブルク信仰告白(ルター派)とハイデルベルク信仰告白(改革派)の両者とともに重んじることを

明言する典型的な合同教会の神学であった。それにもかかわらず、この教会の実際の信仰的内実は大分ルター派敬虔主義が優勢となり、ニーバーが学んだ頃のこの教会の神学校イーデン神学校ではルターの信仰義認の教理が科目を問わず強調されていたという。しかしそうであっても、合同教会の伝統も失われることはなかった。

第三は、社会に対する強い関心である。ドイツ福音教会はその当初より、ドイツにおけるJ・H・ヴィヘルン(Johann Hinrich Wichern)らのいわゆる内国伝道(Innere Mission)の影響を受けて、社会福祉活動にアメリカの教会では先駆的な活動をした。この面で顕著な働きをしたのはニーバーの神学校における教師S・プレス(Samuel Press)であり、ニーバーの父親グスタフ・ニーバー(Gustav Niebuhr)であった。てんかん患者や知恵遅れの施設などの創設や女性の奉仕活動であるディアコニッセ運動の推進などに教派を超えて献身した。しかも重要なことは、プレスやグスタフらは、こうした内国伝道を、通常の福祉活動にとどまらず社会変革運動の一環ととらえていた。ニーバーは、こうした恩師や父親の大きな影響をうけて若い時より、社会活動に特に目が開かれ、のちのニーバーに顕著な社会・歴史意識につながっていくのである。

第四は、エキュメニカルな性格である。ドイツ敬虔主義の影響を受けて、合同神学をその基盤に据えた福音教会の歴史には、そのルター派的エートスにもかかわらず、エキュメニカルな視野が開かれていた。すでに述べた二度にわたる教派合同はその明白なあらわれであった。その方向を担った指導的人物はここではプレスであった。かれは世界教会協議会成立の基となるそれに先立つエキュメニカルな会議に出席し、地元のセントルイスでも他教派との交流を積極的に推進し、学生たちにもその意義を教えた。そして、すでに述べた二度にわたる教会合同に際して、福音教会側のリーダーシップをとったのはこのプレスであり、とくに最初の合同ではかれの下でニーバー兄弟も具体的作業に加わった。ニーバーはプレスの強い影響を受けて、若いころよりエキュメニカルな活動に積極的に参加し、次項に述べるように、のちに世界教会協議会設立に深く関与することになる。

以上、ニーバーの教會的背景を瞥見したが、このようなドイツ福音教會に属する牧師として、デトロイトにあったこの教派に属する教會ベセル福音教會に奉仕し、それは十三年に及んだ。そこでニーバーの活動の詳細を追うことは別の機会に譲らざるを得ないが、そこでのニーバーの教會理解と實際の活動は、かれの教派の特徴に重なるものであり、のちのニーバーの教會論の基礎を特徴づけることになる。

言いかえれば、ドイツ福音教會の背景はニーバーの教會論にそのまま深くかかわっているのである。ニーバーにとって、教會とはその原型をドイツ福音教會に持つ教會に他ならなかった。ニーバーは、のちにエキュメニカルな交流において、多様な教派的背景の牧師・神学者と交わったが、とりわけアングリカン教會の牧師・神学者たちとの交わりの深さは顕著であった。イギリス人の妻アースラ (Ursula M. Niebuhr) がアングリカンであったこともあり、それには特別な敬意を持ち続けた。また、超教派のユニオン神學大學院の教師として教派にとられないプロテスタント教會の牧師養成の神學教育者であった。それにもかかわらずニーバーは、生涯この教會に属する牧師であり続けたのみならず、福音教會の牧師・指導者と深いつながりを保ち、時に応じてこの教會のためにさまざま奉仕と貢献をしている。母校イーデン神學校の理事、理事長を長く務め、その充實のために相当な働きをしたことなどはその顕著なものである。

このように、ニーバーは、ドイツ福音教會から米國福音・改革派教會を経てキリスト合同教會に属する牧師・神学者であり続け、基本的にはその視点から教會を評価・批判・省察したのである。

ニーバーはのちに、そのような自身の教會的立場を、「非國教會」(non-conformism)、『自由教會』(free church)、『非典禮的教會』(non-liturgical church)、『福音主義的傳統』(evangelical tradition) の中にある者として規定していた⁽⁵⁴⁾。また、「會衆教會的・會議的」(congregational and conciliar) 教會で「低教會的教會政治」(low-church polity) が妥当な教會政治形態と考えていた⁽⁵⁵⁾。さらに、ニーバーは自ら、「セクト的プロテスタンティズム」も経験したとも述べているが、自らの出自であるドイツ福音教會をそのようにも理解していた⁽⁵⁶⁾。

ところで、ニーバーの妻、アースラは、すでに述べたように、イギリス人でハイ・チャーチ系アングリカンであったが、後述するニーバーの典礼への関心がアースラの影響もあつたことは確かであろう。彼女は、イングランド教会の伝統の中で、とりわけ母親の厳しい宗教的な教育を受けて育ち、その後も一貫して典礼と神学と音楽に深く傾倒して⁽⁵⁷⁾いた。それゆえ礼拝のあり方についてはニーバーとの間に創造的な緊張があつたという⁽⁵⁸⁾。

こうした教会史的伝統に関する自己規定と教会政治の特徴はかれの教会論の重要な要素である。この点からしても、ニーバーの教会は本来、「コンスタンティヌス主義」的伝統とは反対の立場にあつたと言うべきである⁽⁵⁹⁾。

2. ニーバーとエキュメニズム

ニーバーの生涯における顕著な活動の一つはエキュメニズムへの参与である。その詳細についての研究も別の機会を期さなければならないが、ここでは教会論を念頭において概要を確認するにとどめる。

すでに述べたように、ニーバーは中西部のドイツ移民の教会というパロキアルな世界に育ちながらも早くよりエキュメニズムに眼が開かれる教育を受けた。また、自らの主体的な判断としても、若い時よりエキュメニズムの必要性を強く意識していた。ニーバーに教派合同という考えが芽生えたのは、デトロイトで牧会を始めて間もなくの一九一五年頃に遡る。ニーバーは、自らの教派の中で、改革派との合同を呼び掛けたほとんど最初の人物であり、その作業に深く関与した。それは、ドイツ福音教会に流れている合同教会の伝統を踏まえたものであつた。このとき若いニーバーは、福音教会と改革派教会の「双方の教派に新鮮な声明とインスピレーションをもたらし」、「アメリカのキリスト教界に真の貢献をするであろう」と論じた⁽⁶⁰⁾。これは、二回目の合同についても変わることはない確信であつた。

こうした自分の教派におけるエキュメニカルな作業に先んじるように、ニーバーはデトロイト時代からエキュメニ

カルな活動に活発に参加していた。しかしそれだけではなく、やがて世界的なエキュメニカル運動に関わるようになる。その最初は、一九三七年に開かれた、教会・社会・国家に関するオックスフォード会議への出席であった。そこには、プレスも出席していた。プレスはそれを遡って、一九二五年のストックホルムにおける生活と実践委員会および一九二七年のローザンヌにおける信仰と職制会議にも出席していた。その師の活動を継承するようにして、その後、ニーバーは、一九四八年のアムステルダムでの世界教会協議会創立総会の準備と実行、一九五四年のエヴァンストンでの第二回協議会総会の準備に関わった。⁽⁶¹⁾ こうしたエキュメニカルな活動の中で二〇世紀の神学・教会を主導した著名な教会人・神学者たちとの深い交流がなされた。

オックスフォード会議でニーバーは、「世俗世界におけるキリスト教会」と題する講演を行った。⁽⁶²⁾ それは、ナチス体制によって出席を阻まれたドイツの教会の人々の欠席に象徴される次第に増大する危機を踏まえて、ローマ世界が崩壊しつつある中で書かれたアウグスティヌスの『神の国』に触れながら、「キリスト教信仰のもつとも真実な解釈は、奢り高ぶる文化が謙虚にされるような危機の中で得られる」と示唆するものであった。⁽⁶³⁾ この講演は、エキュメニカル運動に「ニーバーが個人的な影響を与える端緒とな」るとともに、とくにイギリスの出席者たちとニーバーの意義深い出会いの場ともなった。⁽⁶⁴⁾

アムステルダムで開かれた世界教会協議会創立総会では、ニーバーはバルトの基調講演の数日後、「社会的国家的秩序におけるクリスチャンの証」と題して講演した。⁽⁶⁵⁾ この二人の講演は総会後に『クリスチャン・センチュリー』誌上で論争に発展したことは周知のことである。そこでの議論は、「キリスト教的マッシュタル・プランはありえない」(バルト)、「われわれは人間であって神ではない」(ニーバー)というそれぞれの表題がその内容の特徴をよく表わしている。⁽⁶⁶⁾ バルトが「ただ神の国を指し示すこと」が教会の最優先課題だとしたのに対して、ニーバーは、戦後世界の混乱状況を背景に、「消極的に言えば、キリスト教会は、世俗文化においてであれキリスト教文化においてであれ、あらゆる形態

の傲慢と虚飾の証人となることでなければならぬ……積極的に言えば、われわれの責務は、キリストにおけるあがないの福音を、個人をはじめ国家・階級・文化に提供することである」と主張した。⁽⁶⁷⁾その後、エヴァンストン総会の準備のための神学者会議でバルトと親しい交流を結びながらも時に激しい論争を繰り返すこともあった。⁽⁶⁸⁾

こうして、ニーバーは世界教会協議会のエキュメニカル運動に深くコミットし、一九五二年病魔に襲われるまでの活発な準備会への参加および幾多の論文や報告を含めて、大きな影響を与えまた協議会の発展のために尽くした。⁽⁶⁹⁾それは、ニーバーの若い時からのエキュメニズムへの強い関心の暫定的ではあるが最終的な具体化であり、ニーバーの教会理解の明確なあらわれでもあった。しかし同時に、ニーバーは、世界教会協議会に過剰な期待を寄せていたわけではない。諸教会が、一定の活動と確信を共有することができることが当面の課題であった。すでに述べたように、現実の教会もまた罪に巻き込まれているからであり多くの誘惑と戦っているからである。ニーバーは、世界共同体の達成を「不可能の可能性」と呼んだことがあるが、ニーバーにとって完全な教会の一致もまた「不可能尾の可能性」であらざるを得なかった。したがってニーバーが世界教会協議会に期待したのは次のようなきわめて現実的なものであった。

世界教会協議会は、それを願う人もあれば、それを恐れる人もあるような決してスパー・チャーチではない。協議会では、「生活と活動」と「信仰と職制」について委員会が設けられているが、信仰と職制委員会が完全な一致にいたることはまずないであろう。「しかし」この必要がわれわれを過剰に困難な状況に陥れることはない。世界教会協議会は、諸教会が相互に友好的に出会う基盤となり、神学の違いによって不可能になることがないような種類の共通の活動と、世界におけるわれわれクリスチャンとしての証が必須のものであるとの共通の確信を遂行する道具となることで十分である。⁽⁷⁰⁾

三 ニーバーにおける「証」としての社会倫理的取り組み

ニーバーの教会論の際立った特徴は、社会倫理的取り組みを教会の重要かつ必須のものと見なしていることである。これは、すでに取り上げた教会の機能の一部ではあるが、それとは別にここで取り上げておこう。

すでに述べたように、ニーバーはその背景となるドイツ福音教会のなかに受け継がれていた社会への強い関心の影響を反映して、若い時から強い社会的意識を持っていた。それは、デトロイトで牧会を始めて直ちに顕在化し、まもなくさまざまな社会問題と具体的に格闘するようになった。ニーバーは、一九五六年、かつてのデトロイトでの牧師時代を振り返ってこう述べている。

あの牧会における祭司の生活は、幸いとわざわいのすべての次元にわたる人間の問題に直面しつつ、大都市の不毛な無名性の中で「恵みの共同体」を形成しながら少しでも役立つものになろうという試みであった。⁽¹⁾

すなわち、ニーバーは当初より、牧師の働きあるいは教会は、「すべての次元にわたる人間の問題」に「少しでも役立つ」ことがその使命であると考えていた。そしてそれは実際には、社会の諸問題と取り組むことを意味していた。しかし、当時のニーバーの教会には、その伝統に社会への強い関心があつたにもかかわらず、その問題に積極的に深くかわる雰囲気は事実上不十分であつたようである。若いニーバーはそれに強い不満を覚えていた。

なぜ宗教が全体としてこんなに無力なのか。……教会の協議会は、理念に対する感情をかきたてようとする試みで始まりそして終わる。たいていの場合、それはイエスの人格に対する人格的な忠誠というようなことでいわれるが、その感情を具体的な問題や企画と結びつけるということはほとんどなされない。現代の工業生活というのは非倫理的であろうか。国々は帝国主義的であろうか。家庭は崩壊しているであろうか。若い人々は価値の感覚を喪失しているであろうか。そうだといわれるが、われわれにくり返し語られることは、ただ「霊による新しいバプティズム」、「宗教の新しいリバイバル」、「宗教的意識の大覚醒」による以外の何ものによっても解決はないということだけである。

だがなぜ具体的であつてはいけないのだろうか。なぜ教会は現代の困難な諸問題に対するキリスト教倫理の応用を特殊的に提示しないのだろうか。⁽⁷²⁾

教会の道徳は時代錯誤的だ。教会はたして現代社会の真の諸問題と十分に取り組むために必要な道徳的洞察と勇氣を持つようになるだろうか。それらをもつためには、数世代の努力とそして少なからぬ殉教が要求されるであろう。⁽⁷³⁾

ここには、ニーバーは自らの教会の敬虔主義的伝統に多少苛立っているようにさえ見える姿がある。ニーバーにとって、キリスト教の福音は個人だけでなく社会に妥当するはずなのである。この考えは、一九三〇年代に入つて『道徳的人間と非道徳的社会』⁽⁷⁴⁾で厳密にまた雄弁に展開された。すなわち、個人とは異なる社会集団の固有な問題とそれへの対応である。キリスト教はそうした社会にも深くかかわるべきなのである。ニーバーは、「死を通して得られる命というキリスト教教理の妥当性」は、「個人的有機体だけでなく、集団的有機体」にも当てはまるという確信を持っていたか

らである。⁽⁷⁶⁾ その文脈で、ニーバーは、「集団の再生における信仰共同体の役割」を強調したのであった。⁽⁷⁶⁾

個々のクリスチャンと同様、共同体また機関としての教会は、道徳主義や狂信を避けながら、その社会的教えと行動を今日に適合的で責任を負ったものとするという挑戦に立ち向かわなければならぬ。これは、宗教が絶対的な真理と徳を保持しているという見せかけにいかにも容易に貢献してしまうかを考えると、特に困難な責務である。……クリスチャンであるわれわれすべては、教会が「神の託宣」を持つと信じている。すなわち、教会は、キリスト教的啓示において与えられている生についての究極的真理を証する共同体なのである。⁽⁷⁷⁾

ニーバーにとって、教会が個人のみならず社会の改良に参加することは、キリストを信じる信仰の「証」以外の何物でもなかった。ニーバーは、教会と自身にとって、その教える任務の全体を、福音と世界の間相互関係をもたらしこむことを目的とする以外に何もないと理解していた。教会論はニーバーにとって、福音の説教者と自分と自分の世界を理解しようとする現代人の間の継続的な論争における道具であつた。

四 ニーバーの礼拝論

ニーバーは、教会の機能として、個人のみならず社会における証のわざに目をとめ、実際にそれに深く参与した。しかし、同時にニーバーは、教会それ自体の機能として、とくに礼拝のあり方に強い関心を寄せ、それについてきわめて

具体的実践的な指摘と提案をしていた。ニーバーの礼拝への関心には非常に強いものがあり、そこにはニーバーの教会論の重要な側面が具体的な相においてよく表れている。その要点を確認しておくことにしよう。おそらく、ニーバーの礼拝論は、かれの教会への愛と情熱がほとばしり出ているまさに実践神学的実存的教会論と言つてよい。

1. 礼拝の象徴性

キリスト教信仰は、礼拝について、適切な神学 (an adequate theology) と適切な典礼 (an adequate liturgy) と適切な象徴性 (an adequate symbolism) という導管 (conduits) を必要とする⁽⁸⁾。

これはキリスト教礼拝の営みについてのニーバーの基本的な考え方が明瞭に出ている文章である。礼拝に関して、「神学」と「礼典」と「象徴性」が指摘されているが、それぞれに付けられている「適切な」(adequate) は神学的含蓄をもった形容詞として理解しなければならない。キリスト教信仰は、その「導管」を通じてはじめてそれこそ適切に営まれるというのである。

まず注意すべきは、象徴性についての指摘である。ここには、ニーバーの礼拝への大きな関心事が明白に現れているように見えるからである。これは明らかにニーバーの神学的な認識論とも言える神話・象徴論を踏まえられている主張である。

ニーバーは周知のように、宗教的真理は象徴的もしくは神話的な表現方法でのみ言い表されると考え、独特の神話・象徴論を展開した⁽⁹⁾。ニーバーは、R・ブルトマン (Rudolph Bultmann) の非神話化のプログラムに真つ向から反対して、聖書の神話や象徴を除去したり実存的な解釈を施して非歴史的な概念に還元したりするのではなく神話や象徴に即

しそれに沿ってその深みを捉えることの重要性を主張した。ニーバーはこう主張する。

神話のもつとも本質的な特徴は、おそらく、それが時間の中における無時間、現実的なものにおける理想的なものを指し示し、しかも、時間的なものを永遠的なものに引き上げるのでもなく、時間における永遠的なものおよび理想的なものの意義深いきらめきを否定するものでもないということである。⁽⁸⁰⁾

超越的神を拝するために合理的言語のみでは不十分である。そこには象徴が重要な役割を果たす。礼拝は全体として象徴性の高いものでなければならない。同時に、礼拝を象徴として受け止め理解しなおす必要がある。しかしながら、ニーバーは自らの所属教派の伝統にしたがって、礼拝の中心を説教におくことは必要であると考えている。その点で典礼教会の伝統には与しない。しかし、その上で、超越性を象徴的に示す諸表徴が礼拝に必要なと考えるのである。

2. 典礼の評価

礼拝における象徴性は端的には教会の儀式もしくは礼典もしくは典礼にあらわれる。⁽⁸¹⁾ ニーバーの教派的背景に述べたように、ニーバーは典礼的教会の出身ではない。むしろ非典礼的教会の流れの中にある。といつても、リバイバリズムの伝統とは異なる教派である。ニーバーの育った教会は、ドイツ敬虔主義の伝統にあるとはいえ、その礼拝や教会組織等はかなり厳格なものであった。

中西部には、ニーバーの出身教派と並んで、同じルター派でもプロイセンの合同教会に頑強に反対したドイツのザクセン地方からの移民が、きわめて厳格な信条主義的教会を形成していた。同じセントルイスを中心にしたルター派ミ

ズーリ・シノッドである。この教派は首尾一貫した信条主義を貫き徹底して妥協を排した教会であつた。この教派とニーバーの教派は神学的に対立する状況にあつた。ミズーリ・シノッドから福音教会は「自由主義者」との批判を浴び続けた。ニーバーの父グスタフは、そうしたミズーリ・シノッドの批判に対抗して福音教会擁護の論陣を張つた代表的な牧師であつた。

以上のように、ニーバーの出身教派は、ミズーリ・シノッドと比べれば、非信条主義で、したがつて典礼の面でも非常に自由な教会であつた。ところが、そのような教会ではあるが、教派結成の早い時期に「福音教会教理問答」や「礼拝式文」を整備・出版しているところなどから推測すると、アメリカにおけるいわゆる福音派的な教会のそれに比べれば、儀式的要素ははるかに濃厚であつたように思われる。

それにもかかわらず、ニーバーは、こうした自らの出身教派ドイツ福音教会について、典礼への意識と理解が脆弱であることがその欠点であるとも見た。そしてそれにとどまらず、そうした傾向はアメリカの非典礼的プロテスタント教会に普遍的に見られる現象と見なし、典礼への再認識を求めている。ニーバーの礼拝の象徴性の強調を具体化する提案である。

ニーバーの典礼への関心は、若いときデトロイトで牧師をしているときに、特にアングリカン教会の牧師たちとの交流の中で始まつた。同時に、一九二三年、ニーバーは、親交を持つた社会的福音運動の旗手YMCA指導者S・エディ(Sherwood Eddy)の企画した、牧師、教育者、社会活動家のための一〇週間にわたるヨーロッパ研修旅行に参加、初めてヨーロッパを訪れたが、その地における諸教会の礼拝・礼典に深い感銘を受けたことも重要なことであつた。ニーバーは、研修旅行から帰国すると自分の教会の礼拝改革にも取り組んだ。

ヨーロッパですごした夏のあと、秋になつてから私はわれわれの礼拝を充実発展させることに専心してい

る。かの地で見た非国教会での多様な礼拝式から非常な感動をうけたので、それを真似しようと決心した。……もちろん英国国教会の礼拝には独自の感動があるが、それを可能にしている技術はわれわれには手にある。……いま私は連祷、告白文、讃美やそのほか儀式的な美や意味のあるものはすべて少しづつとり入れて……いる。……形式のない礼拝のほうが形式を重んじる礼拝よりもっと自発的であり、それゆえにより宗教的であるという考えは……あやまりである⁽⁸²⁾。

このようなニーバーの、典礼的伝統的教会の礼拝に刺激を受けた礼拝の充実への取り組みは、ニーバーの典礼思想を研究したD・R・ベインズ (David R. Bains) によれば、一九二〇年代半ばからのアメリカの主流派教会における典礼改革運動の一端につながるものであった。⁽⁸³⁾ 各教派では委員会が設置され礼拝式文を改定するなどの作業が行われ、そうした努力を受けて、当時あった連邦教会協議会 (Federal Council of Churches) は礼拝委員会を設け調整作業を行ったが、ニーバーの自分の教会で試みた改革作業は、こうした大きな動きのごく小さな部分に過ぎなかったとはいえ、ニーバーの位置がこの典礼改革運動の最前線の近くにいたことと、ニーバーの神学にとって礼拝が重要であったことを明らかにするものであったという。⁽⁸⁴⁾ ベインズは、「ニーバーがその神学的プログラムの一部として、典礼改革を支持したことはあまり知られていない」と述べているが、ニーバー研究として新しい情報である。⁽⁸⁵⁾

とはいえ、成熟したニーバーは、同じ問題意識を持ちながらも、典礼的伝統にある教会の礼拝の真似をすればよいと考えていたわけではない。ニーバー最盛期にあたる一九五一年にこう述べている。

われわれの問題「典礼的センスに欠けているという問題」は、もちろん、単にかれら「典礼的教会」の形式を真似することで解決するものではない。真似は、すでにいくつかの非典礼的教会で、劇風の（芝居じみ

た）形態の典礼や形式においてなされているが、そこには、聖書の靈感に鼓舞された公同の礼拝ではなく、感傷的耽美主義が露骨に現れている。⁽⁸⁶⁾

自由な礼拝は、あらゆる面で個人的になりすぎる傾向がある。礼拝のリーダーの個性をあまりにも中心にしすぎている。……説教者の紹介が関係者によつて、ときにユーモラスに、ときに陳腐な形でなされるが、それらはほとんどの場合、まったく必要の無いものである。典礼教会の型と伝統は、説教者の個人的な特異性を隠し、自己顕示の誘惑を防ごうとする。自己顕示の誘惑は、通常認識されているよりもはるかに大きい。⁽⁸⁷⁾

ニーバーは、典礼の重要性を強調しながらも、安易に典礼教会を真似することは否定した。そのような真似は、福音的な教会においてしばしば見受けられることであるが、まるでドラマのような儀式的な礼拝である。ニーバーはそれを實際目撃しそれに参加するという経験もしている。一九四〇年代半ばのある日曜日、福音派の教会が巨大な映画劇場で行ったイースターの礼拝である。そこにニーバーが見たのは、見世物 (spectacle) であり、感傷主義であり、自己顕示性 (exhibitionism) であり、無定形 (formlessness) であつた。悪い意味で個人的に過ぎるのである。そこには、真の宗教性も神の恩寵の神秘も見出すことができなかった。

一方ニーバーは、典礼的教会の問題点も正しく捉えていた。一つは形骸化であり、二つは閉鎖的になりがちであるということである。實際歴史的に、こうした典礼的伝統の教会は必要以上に自分たちの伝統を守りに固執してきたし、アメリカにおけるキリスト教全体を益することができてこなかった。

しかしながらニーバーは、それにもかかわらず、典礼や型がアメリカのプロテスタント教会にとって重要であることを強調した。

適切な型を持たない宗教的な自発性は、品位なき形式主義よりもつと品位のないものに墮落する。それは空しさへと頹落し、映画のような強力な世俗主義的象徴によつて満たされることとなる。⁽⁸⁸⁾

つまり、ニーバーは型や形式を重んじる礼拝には欠点や危険もあるが、その問題よりも、自発性を重んじる自由形態の礼拝のほうにより大きな問題を覚えた。ニーバーは、「適切な型」と「適切な典礼」こそが、福音派的プロテスタント教会で一般になされている礼拝形式よりはるかに信仰のリアリティを表現するものであり、それこそが、信仰の営みに不可欠の「導管」だと考えていたのである。

3. 礼拝における祈り

以上のようにニーバーは典礼への関心を強くする。その文脈で、ニーバーは礼拝における「祈り」についても多く述べている。祈りは言うまでもなく典礼の一部である。上の考察と重なるが、祈りに関するニーバーの観察と提案を概観してみよう。

まず、アメリカの非典礼的プロテスタント教会でなされるいわゆる牧会祈祷は、「長すぎるとともに形が無さすぎ」であるとして指摘する。そこには会衆の霊的必要性に触れることが少ない。牧師は自由勝手に祈っている。少し長いニーバーの言葉を二三引用してみよう。

伝統的、歴史的な祈りについての訓練がないところには、必要で永続的な祈りの主題すなわち、讃美、感

謝、告白、献身、仲保といった主題がおろそかにされる傾向がある。……公同の礼拝の祈りの言葉は、あまりにありきたりか、センチメンタルか、必要以上に飾り立てるかのいずれかである。近年の礼拝をもっと「美しく」しようとする努力は、もともと陳腐さと平凡さに変えて過剰に飾り立てた詩的な言葉を用いる傾向にある。そこに依然として欠落しているのは簡素な上品や (chastity) である。簡素な上品さは詩的なリズムを妨げるものではない。⁽⁸⁹⁾

通常、祈りには型が無く、美しさに欠ける。福音派諸教会から生まれた古い自発性と、かつて興奮をもたらした宗教的情熱を表した祈りは、神とのくだけた会話に退化した。しかも牧師はそうした祈りの中で間接的に会衆に向かって説教をしているのである。……決まり文句が辟易するほど繰り返されている。そうした祈りからは、聖書的表現と典礼的型がまったく姿を消している。⁽⁹⁰⁾

典礼的な表現と聖書の言葉はそれ自体として価値があるのではないし、われわれは礼拝における美しさを、それ自体を目的として強調しているのではない。事実、非典礼的教会には、典礼教会の諸形式を真似ようとする傾向がある。しかしそれは美的な配慮を主たる動機としてなされているものであって、われわれはそれを支持しない。われわれが必要としているのは、礼拝におけるさらなる霊的リアティである。これは、牧師が祭司としての責務を真剣に受け止めなければ可能とはならない。祭司の責務は神に向かってくだけた調子で語ることではない……祭司は、全会衆の基本的な宗教的願望と感情をどのように表現すべきかを知らなければならぬ。これは、高度な訓練を必要とする困難な責務である。訓練が必要である。祈りが注意深く準備されていないとき、すべての人の基本的な共通の絶えざる宗教的必要を忘れ無視する誘惑にさらされる

からである⁽⁹¹⁾。

もはや解説の要はない。ニーバーにとって、プロテスタント教会の欠点は、「公の礼拝における陳腐さ (banalities) と感傷、および美と品位と宗教的な広さと深さの欠如」なのである⁽⁹²⁾。その点で、ニーバーは、スコットランド教会の礼拝に非常な感銘を受けている。

スコットランド教会では、牧会祈祷は聖書的形式と包括性を実現しているが、それはわれわれに欠如しているものである。また、その礼拝の雰囲気には荘重さと威厳があるが、われわれはそれを実現していない⁽⁹³⁾。

ここには、ニーバーの考える牧会祈祷の特質が明らかである。それは荘重さと威厳とともに、聖書的形式と包括性の強調である。聖書的な形式とは、聖書の内容に神学的に調和していて、しかもそれがきちんとした型を形成しているということである。それは、言語表現として歴史の審判を経てきた、洗練された表現を意味していたであろう。ニーバーは、ときにアングリカン教会の『祈祷書』から祈りの文言を取り入れるということもしていたという⁽⁹⁴⁾。ちなみに、ニーバーは『祈祷書』にアウグスティヌスの神学が息づいているとして、それを神学的にも評価していた。そこに洗練された祈りの典型を見ていたのである。

こうしたニーバーの祈りに対する姿勢は、有名な「冷静を求める祈り」The Serenity Prayerをはじめとして、その生涯に幾多の珠玉のような祈りの言葉を生み出した。その一部がニーバーの妻アースラによって『正義と憐れみ』と題されて、編集・出版されているが、そこにはニーバーの祈りが息づいている⁽⁹⁵⁾。

しかし、この書の祈りでも明らかなのは、ニーバーにとって祈りは単なるかれの個人的信仰や内面的敬虔の表現で

はないということである。ニーバーにとって、祈りは、かれの教会論の重要不可欠な構成要素であるのみならず、広く歴史にかかわり、ニーバーの神学と倫理学の奥深くに關係しているのである。

おわりに

以上、ニーバーの教会論の全体を概観した。そこから明らかになることは、第一に、ニーバーに教会は決して欠如していない、ということである。それどころか、ニーバーは徹頭徹尾、自らの確固たる教会論を背後に踏まえた「教会人」であつた。ニーバーの牧師・神学者・神学教育者としての活動は言うまでもなく、その多岐にわたる社会的活動と、りわけその精力の多くを割いた国際政治を含む政治への発言や実際の活動もまたその根底に教会人としての意識が厳然として存在していたのである。したがって、ニーバーの教会論は、ニーバーの自己規定であり、自己批判であり、自己形成であると言える。

第二に、ニーバーは教会を明白に啓示論的に、他方で聖霊論的に基礎づけている。つまり、ニーバーの教会論の基礎はすぐれて神学的な性格を有しているが、それはニーバーの思想（社会倫理学や政治学を含めて）の重要な特質が明白に現れ出ているところである。

第三に、ニーバーは、とくにかれに顕著な政治を含む世俗社会における活動をあくまでも「教会の証」と理解していたことである。その理解においてそれはキリスト教弁証の作業でもあつた。ニーバーにあつて、証と弁証は対立するものではない。

第四に、ニーバーは、教会の独自性を強調していないとしばしば受け取られてきたその理解は誤りであるということ

である。それどころか、ニーバーはその多様な思想的実践的活動において、終始教会の独自性を確保してきた。この点で、M・E・マーティ(Martin E. Marty)の次のような判断は極めて妥当と言うべきある。

ニーバーは、教会の特殊な責任を否定することなしに、後年「公共の神学者」となり、アメリカ史を解釈し、国事にかかわり、後に彼がそのような者として記憶されるモデルとなった。⁽⁹⁶⁾

また、R・M・ブラウン(Robert McAfee Brown)の次の文章もニーバーの教会論によく当てはまる理解である。

人間として、かれ「ニーバー」は絶え間なく政治——地方政治、州政治、国内政治、国際政治の次元における政治——に巻き込まれた。しかし、同時に、かれは、神学者、倫理学者、教会人として、「信仰の判断では理解できない政治」と「人間の葛藤から遊離した信仰」が、われわれが負けてはならない双子の誘惑であることを明らかにしながらその生涯を送った。言うまでもなく、かれがそれに決して負けることはなかった。⁽⁹⁷⁾

ニーバーにとって、教会は、赦しと裁きの神の言葉が託されている、赦された罪びとからなる共同体であり、神の意思を世界に対して証するまさに「恵みの共同体」にほかならない。ニーバーはそのような教会に生き、その使命に殉じた「教会人」であつたのである。

したがって、本稿の冒頭に挙げたハワーワスのニーバー批判はほとんどの的を射ていないと言わざるを得ない。ハワーワスの側からいえば、事実は、ハワーワス自身が理解する教会とニーバーの理解する教会には大きな違いがあるという

ことなのではないだろうか。そうであれば、ハワーワスはニーバーの教会論に自分の教会論を対峙させてもつと実りのある議論を展開すべきであつた。ところがかれは、ニーバーの神学全体に対するほとんどアプリアリオリな疑惑（したがって慎重・詳細な議論をしていない）から、その文脈でニーバーに「教会の不在」を見て批判するが、それはニーバー解釈としてきわめて問題のある作業である。⁹⁸

本稿は、すでに述べたようにニーバーの教会論の全体の概要を示したにすぎない。ニーバーの教会論については、例えば、カトリック論やピューリタニズムに対する見解、エキュメニカルな活動と思想についての詳しい考察、あるいは、H・リチャード・ニーバーの教会論との比較など、歴史的にも神学的にもさらに考究すべき課題があり、それはニーバーにおける教会がどれほど重要で豊かなものであるかを明らかにすることになるはずであるが、それらについては他日を期さざるをえない。しかし、本稿でニーバーの教会論をめぐる基礎的情報は明らかになったであろう。

※本稿は、二〇〇九年三月二七日、聖学院大学において開催された日本基督教学会関東支部会でなされた発表に加筆・修正を施したものである。

注

- (1) Stanley Hauerwas, *With the Grain of the Universe: The Church's Witness and Natural Theology* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2001). この書については、「ハワーワスのプログラムの決定的な声明」とも評されており、ハワーワスの思想のエッセンス

が盛られてゐる書といふことがあつて。Stanley J. Grenz, "Article Review: Stanley Hauerwas, *The Grain of the Universe*, and the most 'natural' natural theology," *Scottish Journal of Theology*, 56:3 (2003), 381.

- (2) Hauerwas, *With the Grain of the Universe*, p. 137.
- (3) *Ibid.* ハーワースは、このちがなニーバー解釈をすべて二〇年以上前からしていた。たとえば以下の通りである。「ニーバーと社会福音運動家にとって、キリスト教倫理の対象はアメリカであつた……このことはおそらく、ニーバーは教会の社会的重要性にはほとんど意を払わなかつたどころか、最終的には、かれがアメリカに向けた手厳しい批判にもかかわらずアメリカがかれの教会であつた」というしばしばなされる観察の説明となつてゐる」。Stanley Hauerwas, "On Keeping Theological Ethics Theological," *Against the Nations: War and Survival in a Liberal Society* (Minneapolis: Winston Seabury Press, 1983), pp. 31, 47, n. 22.
- (4) Hauerwas, *With the Grain of the Universe*, p. 138.
- (5) John C. Bennett, *Religion in Life* (Winter, 1937) in "Introduction" by D. B. Robertson, *Reinhold Niebuhr, Essays in Applied Christianity*, ed. by D. B. Robertson (New York: Meridian Books, Inc., 1959), p.11. [以下「EAC」略記。]
- (6) Charles W. Kegley and Robert W. Bretall, eds., *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought* (New York: The Macmillan Company, 1956), p. 248. ちなみにこの同じ論文集で P・シュラー (Paul Scherer) も「ニーバーの説教を分析してそこには概して教会がなにと判断してゐる (*Ibid.*, p. 331)」。
- (7) たとえば以下を参照。Harold R. Landon, ed. *Reinhold Niebuhr: A Prophetic Voice of Our Time* (New York: Seaburg Press, 1962), pp. 19-21, 61-62, 82; Nathan A. Scott, Jr., ed., *The Legacy of Reinhold Niebuhr* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974), pp. 19-20; Richard John Neuhaus, ed., *Reinhold Niebuhr Today* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1989), p. 117.
- (8) チャールズ・C・ブラウン『ニーバーとその時代——ラインホルド・ニーバーの預言者的役割とその遺産』(聖学院大学出版会、二〇〇四年) 二七頁。
- (9) Kegley and Bretall, eds., *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought*, p.249.
- (10) もっとも「教会論が「未開拓」と言った場合、それでは他の分野で未開拓でない神学の個別分野がニーバーにあつたと言

えるであろうか。ニーバーはいわゆる教義学者ではなかったし、したがって教義学的個別分野を詳細に展開したことはほとんどなかった。おそらく唯一の例外は人間論であろうが、それとても、いわゆる教義学的議論もしくは神学個別分野の域をはるかに超え、ニーバーの神学の特質全体にわたるユニークな人間論である。したがって、ニーバーが将来教会論を「開拓」し展開することを期待すること自体、ニーバーの神学的思考の特質を正しく捉えたいうでのこととは言えないのではないだろうか。このニーバーの特質を、大木英夫教授はかつて「非神学としての神学」、また「教義学史の終わり」と特徴づけられたことがあるが、それは、ニーバーの神学における個別分野をとりわけ教義学的視点から見ようとする際には忘れてはならない視点である。大木英夫「ニーバー」小林公一編著『キリスト教教育の背景』（ヨルダン社、一九七九年）、一〇〇—一〇九頁を参照。

- (11) Cf. EAC.
- (12) "Introduction" by D. B. Robertson, *Ibid.*, p. 12.
- (13) 高橋義文『ラインホルド・ニーバーの歴史神学——ニーバー神学の形成背景・諸相・特質の研究』（聖学院大学出版会、一九九三年）、二〇頁。「隠された教義学」とは元来、西谷幸介氏が用いた表現である。同書、三四〇頁注15を参照。
- (14) Ronald H. Stone, *Professor Reinhold Niebuhr: A Mentor to the Twentieth Century* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1992), pp. 177-180; Bob E. Patterson, *Reinhold Niebuhr* (Waco, TX: Word Books, 1977), pp. 139-144.
- (15) Kegley and Bretall, eds., *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought*, p. 437.
- (16) *Ibid.*, p. 20.
- (17) Reinhold Niebuhr, *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1949), p. 148. [ズト' FHへ略記']
- (18) Reinhold Niebuhr, *Nature and Destiny of Man*, Vol. 1: *Human Nature* (New York: Charles Scribner's Sons, 1941), pp. 136-137. [以下'NDM Iと略記']
- (19) *Ibid.*, p. 142. ちなみに、ニーバーの啓示概念は、「歴史的啓示」の語を含む歴史と啓示の関係などにおいて、弟のH・R・ニーバーの啓示理解に通じるものがある。Cf. H. Richard Niebuhr, *The Meaning of Revelation* (New York: Macmillan Co., 1941) 佐柳文男訳『啓示の意味』（教文館、一九七五年）。

- (20) Reinhold Niebuhr, *Beyond Tragedy: Essays on the Christian Interpretation of History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1937), p. 84. [「ふた」 BTへ略記。]
- (21) FH, p. 149.
- (22) *Ibid.*, p. 147-148.
- (23) *Ibid.*, p. 147, n2.
- (24) *Ibid.*, p. 148.
- (25) BT, p. 61.
- (26) *Ibid.*, p. 122.
- (27) ニーバーにおける聖霊論欠如の批判は、教会論欠如の批判とともにニーバー批判の典型のようになってきた。しかしその批判は妥当とは言えない。この点については、高橋義文『ニーバーの歴史神学』、二五六―二六八頁および四〇九―四一〇頁を参照。

- (28) Kegley and Bretall, eds., *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought*, p. 437.
- (29) BT, p. 62.
- (30) Hans Hofmann, *The Theology of Reinhold Niebuhr*, tr. By Louise Pettibone Smith (New York: Charles Scribner's Sons, 1956), p. 126.
- (31) FH, p. 230.
- (32) Kegley and Bretall, eds., *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought*, p. 7.
- (33) NDM I, p. 214.
- (34) *Ibid.*, p. 223.
- (35) *Ibid.*, p. 217.
- (36) EAC, 第四章 Catholic Heresyの表題のもとにある諸論文を参照。ただし、これらはいずれも、第二バチカン公会議以前のカトリックについての論評である。ニーバーは、第二バチカン公会議におけるカトリック教会の新しい動きに対しては高い評価を下している。また、早くより一貫して、カトリック教会の社会意識にはプロテスタントに勝るものがあると判断し

ていた。それには中世以来の修道院の社会奉仕への非常に高い評価も含まれる。 Cf. Reinhold Niebuhr, *The Contribution of Religion to Social Work* (New York: Columbia University Press, 1932), pp. 9-15.

(37) NDM I, p. 202

(38) *Ibid.*

(39) Patrick Granfield, *Theologians at Work* (New York: Macmillan Co., 1967), p. 66. このニーバーのコメントを、ストーンは「インタビュアーのグランフィールドがカトリックであることを念頭に置いた「賢明な」(shrewd) 応答であったと見ている。Stone, *Professor Reinhold Niebuhr*, p. 180.

(40) Max Stackhouse, "A Book Review of Robin W. Lovin, *Reinhold Niebuhr and Christian Realism*," *The Journal of Religion*, 77 (April, 1977), 325-326.

(41) FH, p. 238.

(42) ニーバーとバルトの終末論の比較については、以下を参照。高橋義文『ニーバーの歴史神学』二二一―二二〇、二九八―三二五頁。

(43) ニーバーの終末論理解については、同上、第六章を参照。

(44) FH, p. 240.

(45) *Ibid.*

(46) *Ibid.*

(47) *Ibid.*

(48) *Ibid.*, pp. 240-241.

(49) *Ibid.*, pp. 241-242

(50) Paterson, *Reinhold Niebuhr*, p. 144.

(51) Stone, *Professor Reinhold Niebuhr*, p.177.

(52) 高橋義文『ニーバーの歴史神学』第一章を参照。本稿のこの部分はこの書の第一章に基づいている。したがって詳しい文献資料についてはこの書を参照いただきたい。

- (53) H・リチャード・ニーバーの処女作 *The Social Sources of Denominationalism* (Henry Holt and Company, 1929) (柴田史子訳『アメリカ型キリスト教の社会的起源』ヨルダン社、一九八四年) が、この作業の中から生まれたことはよく知られている。東方敬信『H・リチャード・ニーバーの神学』(日本基督教団出版局、一九八〇年)、二二―二三頁参照。
- (54) EAC, pp. 29, 40, 63 etc.
- (55) Stone, *Professor Reinhold Niebuhr*, p.177.
- (56) Granfield, *Theologians at Work*, p. 66.
- (57) Cf. Ursula M. Niebuhr, ed., *Remembering Reinhold Niebuhr: Letters of Reinhold & Ursula M. Niebuhr* (San Francisco: Harper San Francisco, 1991), p. 11-12.
- (58) この点については、ニーバーの娘エリザベスが次のように回想している。「適切な礼拝形式に関する彼女(母)の見解と父のそれとの間には緊張があった。父は、福音教会の自由で即興的な日ごとの祈りと説得力のある説教の伝統に慣れていた。この典礼上の不協和音は、わたしの子供時代の音楽に、生き生きとした、そしてときには難しい基礎低音を創り出した」(Elizabeth Sifton, *The Serenity Prayer: Faith and Politics in Times of Peace and War* (New York & London: W. W. Norton & Company, 2003) p. 135)。また、ニーバーは、ノンコンフォーミズムの礼拝における説教の重要性を、家族で出席したアングリカン教会の礼拝の形態を妻と論じあうかたちをとって興味深く論じているが、そこには、アングリカンの立場を支持しないと同時その魅力を受けていることがよく読み取れる。Cf. Reinhold Niebuhr, "Sunday Morning Debate," EAC, pp. 42-48.
- (59) ニーバーをコンスタンティヌス主義とするハワーワスの批判が妥当でないことはこの点からも明らかである。Hauerwas, *With the Grain of the Universe*, pp. 107, 111, 115, 221.
- (60) Reinhold Niebuhr, "To the Editor," *Theological Magazine of the Evangelical Synod of North America*, 56, 1 (January, 1928), 49-50 in *Young Reinhold Niebuhr: His Early Writings, 1911-1931*, ed. and Introduction by William G. Chrystal (St. Louis: Eden Publishing House, 1977), pp. 111-112 n1.
- (61) Cf. EAC, p. 23n. ニーバーは、エヴァンストン総会準備には関わったが、健康上の理由で総会に出席することはできなかった。

- (62) “The Christian Church in a Secular Age” in *Reinhold Niebuhr, Christianity and Power Politics* (New York: Charles Scribner's Sons, 1940), Chapter 16.
- (63) ブラウン『ニーバーとその時代』一〇九、一一〇頁。
- (64) 同、一一〇頁。
- (65) Reinhold Niebuhr, *Christian Realism and Political Problems* (New York: Charles Scribner's Sons, 1953) Chapter 8: The Christian witness in the Social and National Order.
- (66) この論争は、日本で訳出・編集され出版された。有賀鐵太郎・阿部正雄訳『バルトとニーバーの論争』アテネ文庫170（弘文堂、一九五一年）。この論争については、以下を参照。大木英夫『バルト』人類の知的遺産12（講談社、一九八四年）三三―三三七頁、高橋義文『ニーバーの歴史神学』二九八―三二五頁。
- (67) Niebuhr, *Christian Realism and Political Problems*, p. 111.
- (68) その舞台裏の一コマについて、武田清子氏が、ご自身が関われ、氏の目の前でなされた一九五二年の神学者会議でのバルトとニーバーの論争を興味深く記しておられる。武田清子『戦後デモクラシーの源流』（岩波書店、一九九五年）一八七―一九四頁。
- (69) EAC第五章にその関連の論文や報告一六編ほどが収録されている。
- (70) EAC, p. 343.
- (71) Reinhold Niebuhr, *Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic* (New York: Willet, Clark, and Company, 1929). 古屋安雄訳『教会と社会の間で―牧会ノート』（新教出版社、一九七一年）、二頁。
- (72) 同上、七二―七三頁（一九二五年）。
- (73) 同、七六頁（一九二五年）。
- (74) Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics* (New York: Charles Scribner's Sons, 1932). 大木英夫訳『道德の人間と非道德的社会』（白水社、一九七四年）。
- (75) FH, p. 226.
- (76) Langdon Gilkey, *On Niebuhr: A Theological Study* (Chicago: The University of Chicago Press, 2001), p. 195.

- (77) Niebuhr, *Christianity and Power Politics*, p. 218.
- (78) EAC, p. 55.
- (79) ニーバーの神話象徴論については、高橋義文『ニーバーの歴史神学』第四章を参照。
- (80) Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics* (New York: Harper and Brothers, 1935), pp. 50f.
- (81) 「典礼」はliturgyの訳である。ニーバーがLiturgical Churchと言った場合、それはカトリック教会やアングリカン教会それに保守的なルター派教会を指している。しかし、この語がプロテスタント教会について用いられる場合、日本語の「典礼」にはやや違和感があるが、訳し分けると混乱をきたす恐れもあるので、本稿では、liturgyには一貫して「典礼」の語を当てる。
- (82) ニーバー『教会と社会の間で——牧会ノート』六二—六三頁。
- (83) David R. Bains, “Conduits of Faith: Reinhold Niebuhr’s Liturgical Thought,” *Church History*, 73, no. 1 (March 2004), 168-194. インズは、アラバマ州バーミングハムにあるバプテスタの大学 Samford University のアメリカ・キリスト教史の教授。
- (84) *Ibid.*, 170.
- (85) *Ibid.*, 168.
- (86) EAC, p. 55.
- (87) *Ibid.*, p. 60.
- (88) *Ibid.*, p. 55.
- (89) *Ibid.*, p. 59.
- (90) *Ibid.*, p. 48.
- (91) *Ibid.*, p. 49.
- (92) *Ibid.*, p. 61.
- (93) *Ibid.*, p. 63.
- (94) Ursula M. Niebuhr ed., *Remembering Reinhold Niebuhr*, p. 6.
- (95) Reinhold Niebuhr, *Justice and Mercy*, ed. by Ursula M. Niebuhr (New York: Harper & Row, Publisher, 1974). 梶原寿訳『義と

憐れみ』（新教出版社、一九七五年）。

(96) ブラウン 『ニーバーとその時代』 四一五頁による。

(97) Robert McAfee Brown, "Reinhold Niebuhr: His Theology in the 1980s," *Christian Century* (January 22, 1986), p. 66. この論文におけるフォックス評価やニーバーと解放の神学との関係についてのブラウンの見解には必ずしも与しえないが、引用した部分については重要で妥当な確認である。

(98) ハワーワスのニーバー批判について、本稿筆者は、二〇〇八年五月三〇日に開催された、聖学院大学総合研究所二〇周年記念シンポジウム「アメリカとニーバー」において、「ニーバーの神学と政治学の意義——ハワーワスのニーバー批判をめぐって」と題し、発題の形で一部を発表した。（別稿にまとめて『聖学院大学総合研究所紀要』に掲載準備中である。）