

<b>Title</b>	ラインホールド・ニーバーと宗教多元性 : 現代においてキリスト教の絶対性をどう理解するか
<b>Author(s)</b>	西谷, 幸介
<b>Citation</b>	聖学院大学総合研究所紀要, No.49, 2011.1 : 97-128
<b>URL</b>	<a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=2956">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=2956</a>
<b>Rights</b>	



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・ニーバーと宗教多元性

——現代においてキリスト教の絶対性をどう理解するか

西谷 幸介

はじめに

ラインホルド・ニーバーの晩年、一九六九年の初め、ニクソンが第三七代アメリカ大統領に就任した後、ロナルド・ストーンが『クリスチャニティ・アンド・クライシス』誌のインタヴューのため、ニーバーを訪れた。以下に引用するのは、その際の長短一九の質疑応答中、ニクソン就任式に関わる、「大統領就任式の宗教性バイエティにたいするあなたの応答はいかなるものですか」というストーンの質問へのニーバーの答えである。

私の応答は完全に否定的です。就任式で五つの祈禱を聞くということは、アメリカの宗教多元性プルラリズムにたいして私たちが払う高い代価ハイプライスです。ちなみに、アイゼンハワー政権はこの国の四大宗教の一つとしてギリシア正教を含めた最初の政権でした。今回、ニクソンはこれにビリー・グラハムを加え、プロテスタントイズムには異なる諸形態があると承認してしまいました。グラハムは特殊な類のプロテスタントです。……私の記憶

が正しければ、これらの祈りのなかには、神は自らを誇る者を退け、謙虚な者に恩寵を示されるという……  
聖書の示唆のかけらもありませんでした。<sup>(1)</sup>

小論で明らかにしたい事柄は、ニーバーがアメリカの宗教的多元性にたいして神学的にいかなる思想と姿勢をもっていたかを確認することである。そのために注目すべきは、上記発言中の「就任式で五つの祈禱を聞くということは、アメリカの宗教多元性にたいして私たちが払う高い代価です」という下りである。グラハムやニクソンへの批判的な調子に引きずられて、この言葉も、アメリカの宗教的多元性にニーバーは批判的だったのだ、というニュアンスで読み取るうとする向きもあるかもしれない。

しかし、事柄の理解はその方向に引きずられてはならないであろう。ただ、この問題について明快な判断がなかなかできないという面もある。ニーバーは宗教多元性に批判的であったという判断もありうるのである。そこで、小論の課題は、そう言わざるをえない事情も指摘しつつ、あらためてこの問題の正しい理解を現在の時点で得る、という点にある。

この課題の遂行は小論の副題に掲げた「現代においてキリスト教の絶対性をどう理解するか」という問題にも深く関わるものである。そう言う背後には、現代のキリスト教神学はこの重要な神学的主題をめぐって自他ともにたいし説得的で十全な議論を提示しているか、という小論自体の問いがある。この主題を論じる際にアメリカがそれに関わるもつとも明確な法制的かつ社会学的な状況を呈している国であるとすれば、その国を代表する神学者のこの主題との取り組みを検討してみるとは、他の国々の神学者の場合を扱うよりも、より深い示唆を得ることができかもしれない。以下はそれを求めての検討ということになる（論述中の「        」は原則として西谷の挿入である）。

なお、ここで、小論における重要な術語表現である「宗教多元性」について断っておきたい。ニーバーは“pluralism”

という語を「宗教の多元性」や「多元的な宗教の状況」といった意味合いで使用している。そう判断して、小論の邦語の表題でも pluralism は「宗教多元性」とした。もちろん、それはたんに宗教に限らず文化一般における価値の多元性も指しているが、宗教的多元性が文化的多元性の根本と考えるゆえに、以下も「宗教多元性」として通すこととする。おそらくニーバーがジョン・ヒック流の「神学的宗教多元主義」(theology of religious pluralism, pluralistic theology of religions)の主張に触れていたら、pluralism という語の使用は控えていたかもしれない。いずれにせよ、ニーバーのこの語の使用にヒックの意味合いはなかったことは、ここで断っておくべきであろう。<sup>(6)</sup>

### (1) ニーバーの宗教多元性への姿勢をめぐり分かれる判断

さきに、宗教多元性をめぐるニーバーの姿勢について明快な判断がつかない状況がある、と述べた。それを例証する一つの出来事が、リチャード・ジョン・ニューハウスが中心となり一九八七年に開催した、アメリカを代表する二十七人の学者たちによるニーバー理解のための会議録に示されている。ニーバーの神学的友人であったプリンストン神学院の倫理学者ポール・ラムジーがニーバーについて宗教多元性との関連で発言したのだが、これにたいしハンター大学の社会学者ジョン・カッディが反論し、二人の中を取りもつ仕方ニューハウスがその対論を収めた場面である。まず、ラムジーの発言は以下である。

ニーバーは、神学的・聖書的な視点から気恥ずかしさを感じる<sup>(1)</sup>となく (in an unembarrassed way) 倫理的・政治的諸問題を論じると同時に、宗教多元性に気兼ねする<sup>(2)</sup>となく (unembarrassed by pluralism) 公

開討論の場で発言したし、またそれができた、この国最後の神学者であった。

「宗教多元性に気兼ねすることなく」というのは、諸宗教の立場にいちいち気遣うことなく、堂々とキリスト教信仰に立脚して、という意味に解してよいであろう。

このラムジーの発言にたいし、カッデイはニーバーのこの問題を取り上げた自著に言及し、静かにだが、はっきりと、次のように反論した。すなわち、

そこ〔自著〕で、私は、ニーバーは宗教多元性に全面的に気遣う最初の人々の一人 (one of the first to be totally embarrassed by pluralism) であったことを示している。……彼は、たとえば「ユダヤ教徒のキリスト教への」改宗ということを全面的に放棄した、最初の偉大な神学者であった。

つまり、ニーバーはアメリカにおける宗教多元性にもっとも気遣いを見せた神学者であつて、それを象徴的に表わしているのがユダヤ教徒にキリスト教伝道を控えることを説いた彼の提案であつた、とカッデイは言うのである。

ニューハウスは、二つの見方の間を取りもつように、次のように述べ、議論を収めた。

ニーバーは、宗教多元的な公共の領域で「宗教多元性に」気兼ねすることなく発言できた最後の神学者であつたかどうか、という問題について、われわれのなかではきわめて本質的な不一致があると、明記しておこう。われわれは、たぶん、この問題に解決を見出すことはできないであろう。しかし、これは、非常に興味深い問題ではある<sup>(3)</sup>。

このニューハウスの論評どおり、この問題についてあれかこれか式の明白な結論を得るのは難しいかもしれない。しかし、「非常に興味深い問題ではある」と言われる分、立ち入った探索を試みて、この問題をめぐるニーバーの議論のニュアンスを確認することは無意味ではないであろう。否、むしろ、そこに立脚して、現代におけるキリスト教の絶対性の含蓄を明白に言い表わしうるのではないか、というのが、小論の判断である。

そのために、以下においては、①カッデイが言及したユダヤ教徒へのキリスト教伝道の差し控えという問題が出てくる、一九五七年二月のニーバーの講演「西洋文明におけるキリスト教徒とユダヤ教徒との関係」と、②翌五八年にジョン・コグラー編『アメリカにおける宗教——自由な社会における宗教をめぐる諸議論』に発表されたニーバーの論文「宗教多元性について」という、二つの資料を主たる検討の対象としつつ、論じていきたい。

ただし、①については、この論文をその批判の中心に置く上記カッデイの著書『躓きの除去——市民宗教とプロテスタント的嗜好』（二九七八年）中の第三章「プロテスタント——ラインホルド・ニーバー・ウィル・ハーバーク条約」と対論しつつ、触れていく。<sup>(4)</sup>カッデイによるニーバーの取り扱いはきわめて個人的な視点を貫き、論旨が明確である分、対論しやすく、それを介することで論点がより明瞭になると考えるからである。

## (2) ニーバーの宗教多元性への姿勢にたいするカッデイの批判

——ニーバーは「文化的市民性の宗教」に改宗したのか？

カッデイは、まず、ニーバーがミズーリ州ライトシティという小さな町から出発し、工業都市デトロイトで牧師職を

務め、ニューヨーク・ユニオン神学院で教授職に就き、二〇世紀アメリカを代表する神学者となるまでの、「伝統から近代性へと向かう長い旅」の経過を、当時「自由主義に移行した」アメリカの知識人の誰もが抱えた「社会的関心と社会的野<sup>アズレインションズ</sup>心」との「解き難い絡み合い」（カッデイ、同上書、三二頁）として描き出す。

若きニーバーのイェール大学神学部への進学、デトロイト市「人種協議会」の議長就任、全国誌『アトランティック・マンスリー』への寄稿、ハーヴァード大学に招かれての説教、その後のニューヨーク・ユニオンへの就任、社会党を離れて自由党副委員長への就任、『ネイション』誌への定期執筆、アングリカン司教の姪（アースラ・ケッペル・コンプトン）との結婚、子供たちのエリート教育とセレブリティ結婚、最高裁長官フェリックス・フランクファーターら多くの有名知識人・社会的指導者たちとの親交等々——これらすべては、カッデイによれば、ニーバーの「社会的階段の上昇」（同上、三四頁）を示す徴である。

要するに、ライニー・ニーバーは『シヴィライズド』されていったのである」（同上）。この“civilized”の元になる“civility”という表現が、カッデイ自身のニーバー解釈の鍵概念なのだが、彼によってその同義語として用いられるのが——便宜上、すべて名詞化する——さきに言及した「近代性」（modernity）であり、「友好性」（friendliness）、「都会性」（urbanity）、「感受性」（sensitivity）、「穏健性」（moderation）、「寛容性」（tolerance）、「親和性」（intimacy）、「行儀良<sup>カ</sup>す」（decency）、「上品<sup>カ</sup>す」（seemliness）などである。これらの元となる“civility”は「文化的市民性」とでも訳せばよいだろうか。

カッデイは、ニーバーが、デトロイト時代の著書『飼い馴らされた冷笑家のノート抜粋』（*Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic*, 1929）で、信念を曲げず遠慮なく社会的発言をした彼の牧師仲間がその教会から追放された出来事に触れて、次の論評を残したことに注意を喚起する。すなわち、追放されたその牧師は「勇氣はあったが、戦術には欠けていた」、「原理に忠実であるということは、それに不賛成の人々の目にはつねに戦術<sup>タクティクス</sup>の欠如と映るであろう」（ニー

バー、同上書、一二八頁)。カッディによれば、これが、「(真理への宗教者の) 忠実性が多元的な宗教環境のなかで呈すべき外見への関心」(カッディ、前掲書、三三三頁) によつてニーバーがとらえられ始めたきつかけであった。

デトロイト時代を締め括るにあたり、ニーバーは「健全でありつつ同時にキリスト教的であることは、ほとんど不可能である。全体として、私はキリスト教的であるよりは健全であった」とした。この健全さを彼はまた「私がアリストテレス的と呼んできた『穏健さ』<sup>(モデレーション)</sup>」<sup>(5)</sup>と言いつつ、これをもちつて、カッディは、「批判者はそれを日和見主義と呼ぶであろう」(ニーバー、前掲書、二二二頁) ともしている。これをもつて、カッディは、ニーバーの「冷笑主義」も、彼における「使徒パウロが『十字架の狂気』と呼んだもの」も、「飼い馴らされてしまった」のだ、と述べる。そして、その後も「彼はこの『自宗教への忠実性と多元的宗教状況への配慮との』板挟み状態につきままとわれ続けることになるのである」(カッディ、前掲書、三三三頁)。

以上からも容易に察せられるように、カッディは一つの独特な視点からアメリカの多元的宗教状況におけるキリスト教神学者ニーバーの姿勢を批判的に分析したのであった。この著書でカッディは「市民宗教」(civil religion) という語を多用してはいるが、彼のそれは、ロバート・ベラー以来のアメリカにおける聖書を基盤としたユダヤキリスト教的伝統に近いものというニュアンスの「市民宗教」よりは、むしろ「文化的市民性の公共宗教」(religion of public civility) と呼びうるような意味合いをもつ概念である。

つまり、他宗教にたいして可能な限り自宗教の「躰きの除去」に心を砕き、「友好性」や「感受性」、「穏健性」や「寛容性」、「親和性」や「行儀良さ」を備えようと努める宗教性のことである。それが「近代的」で「都会的」、「健全」で「上品」な現代のアメリカ人が身につけるべき宗教性なのであり、ニーバーもそれにとらえられていったことについては例外ではない、というのが、カッディの論旨なのである。

ここから、さらにカッディは、この問題をめぐる決定的な出来事として、ニーバーが一九五七年二月一二日にユダ

ヤ教神学校とユニオン神学院の合同の教授会で行なつた講演「西洋文明におけるキリスト教徒とユダヤ教徒との関係」(これは翌五八年刊行のニーバーの『敬虔なアメリカと世俗的なアメリカ』に収録された)に読者の注意を集中させる。

ニーバーの伝記著者ジューン・ビンガムはこの講演について、「『ライフ』誌に掲載された」グラハムへのニーバーの異議にたいする抗議も、ニーバーが〔上記講演で〕キリスト教徒がユダヤ教徒をキリスト教へ改宗させようとする必要はないと述べたことへの抗議に比べれば、どうということではなかつた」と論評したが、カッデイもそれを引用する。

ビンガムが以上のように評した講演の当該箇所は重要ゆえに引用しよう。

アメリカにおける多数派キリスト教徒の問題は、彼らがユダヤ教徒の宗教的にも人種的にも特別な民として生きようとする強固な意志と折り合いをつけるべきだ、ということである。この問題が解決されるのは、以下の場合のみである。すなわち、多数派のキリスト教徒や他宗教教徒がこの(ユダヤ教徒の強固な意志の)事実を受け入れ、寛容はいつかは(彼らの)人種的同一化と宗教的改宗とをもたらすであろうという希望の下に、暫定的に寛容を実践することを止めるときである。そうした暫定的寛容は、それが最終的に挫折すると、かならず暴力的な反動を引き起こす。……多数派キリスト教徒は、ユダヤ教徒が人種的にであれ宗教的にであれ同一化させられることを拒否し続けていることを受け止めるときにのみ、より真実な寛容を達成しうるのである。<sup>⑦</sup>

以上のニーバーの言明を、カッデイは、「キリストの普遍主義的な伝道命令からのユダヤ教徒の除外」(カッデイ、前掲書、四二頁)、「ユダヤ教徒へのキリスト教伝道の原則的終止」(同上、四三頁)という「驚愕させる」(四二頁)提案だとして、それがニーバーの「長い神学的発展の頂点のみならず——次のほうがより重要だが——彼を導いてきた社

会的関心コンサーンズと社会的野アスピレイションズ、心の最終結果であったのだ」(三一―二頁)と断じる。これがニーバーも染まっていたあの「文化的市民性の宗教」の象徴的結果だというわけである。

カッデイは、一九三〇年代後半にユダヤ人宗教社会学者ウィル・ハーバークがニーバーの『道徳的人間と非道徳的社會』(一九三二年)を読み、「人間的に言えば、この本は私を改宗させた」と告白し、彼がマルクス主義に決別したことに言及する。彼自身がこのことをニーバーに電話で伝え、その後ニーバー夫妻と「久しくかつ深い友好関係」を保った。ニーバーは、ハーバークが「キリスト教徒にはならない」が「聖書の信仰に改宗した」ことを、「笑顔で」全面的に受け入れたのである。カッデイはこれについて次のように述べる。すなわち、「この宗派を超えた友好関係は私的生活におけるキリスト教徒とユダヤ教徒の一種の神学的『単独講和』に達したのだが、これがニーバーの後年のプロテスタント・キリスト教とユダヤ教との『公的な神学的講和』という革命的提案のモデルとなったのである」(同上、三六頁)<sup>(8)</sup>。ここから、カッデイは自身の議論の表題を「ラインホルド・ニーバー・ウィル・ハーバーク条約」としたわけである。

カッデイは、ニーバーの宗教多元性論への彼の以上の批判的議論の途上で、一九四〇年代に入りナチズムの嵐のなかで高まつていったニーバーの「キリスト教的シオニスト」としての動きについて、またそれと同時に展開された彼の「寛容論」についても触れる。前者のシオニスト論に関わるのは、ニーバーが一九四一年に「アメリカ・シオニスト機構年次大会」において、また翌四二年に「ユダヤ教徒連合」を前にして、パレスティナ在住ユダヤ人支持を公けにする講演を行なったことであり、四四年までに「アメリカ・キリスト教パレスティナ委員会」をテイリツヒらとともに創設し、その首席財務担当となったことなどである(同上、三六頁)。後者の寛容論の要点についてもちに触れるが、これら二点がああ提案の伏線であったのである。

カッデイはこのニーバーの「提案」へのキリスト教徒側とユダヤ教徒側双方における賛否両論も紹介する。カッデイ

自身は、上述したごとく、この提案にはきわめて批判的なのだが、それを「ユダヤ教徒にたいする謙虚を装った恩着せがましき」と表現し、それによつてニーバーは彼らを「実際にはまさに拒絶している」のだと断じる（同上、四〇頁）。

以上がカッディによるニーバーの宗教多元性論への批判のおおよその内容であるが、最後にその根本要点を述べよう。彼はそこにH・リチャード・ニーバーの『徹底的唯一神論と西洋文明』（一九六〇年）から得た「単一神教」概念を絡ませるが、この概念の自分に都合の良い部分のみを利用するだけである。すなわち、単一神教の中心にあり各単一神を統括する最高神やそれへの偶像礼拝の危険性は等閑視し、ただ各単一神を奉じる各宗教共同体の共存性と相互不可侵性だけを確保する自分流の再定義を提示する（同上、四四頁、注を参照）。そうするのは、彼が単一神教概念よりはユダヤ系ドイツ人宗教社会学者ゲオルグ・ジンメルGeorg Simmelの古代の諸宗教とキリスト教に関する議論に実質的に依つていからである。それによれば、古代の神々とは「その神を奉じる」集団の一致を示す超越的イメージなのであり、「当該集団を」同質化し社会化する一致の機能として理解されるべきである。しかも、一集団は他の「諸集団の神々も同様に真実な神として承認した」<sup>(9)</sup>。

そこで、これに基づいて、カッディは次のように述べる。

アメリカの宗教多元的状况においては教會的キリスト教自身が古代的な社会化の機能を再要求している。すなわち、市民宗教はじつさい……この社会化の機能をそれら〔個々の教會〕の主たる機能と見なしている。ニーバーは、この市民宗教にいわば『改宗する』ことによつて、ユダヤ教も含むすべての教派的宗教を、宗教的緩和レリジヤス・アダプメントにおいて相互に寛容に共存するへノセイズムの集団的で人種的な諸宗教と見たのである

（カッディ、前掲書、四四頁）。

ジンメルによれば、以上のような古代の神々にたいし、「キリスト教の神は個人の神」であり、「個人はその神の前に絶対的な自己信頼において立つ」。すなわち、個人は自己の所属集団の社会的拘束性から解放された。これにより古典的キリスト教は個人をその民族的集団や家族から引き離したのである（ジンメル、前掲書、六七頁）。こうして、「キリスト教の出現は、つねに特殊個別主義パティキュラリズムの特徴であった神々の社会的一致との連動性というものに、巨大な革命をもたらした。つまり、自身のためのみならずまさに全世界のために信仰告白する唯一神以外の、すべての神々を否定することによってである」（同上、六八頁）。そして、その当然の帰結として、「キリスト教は寛容を認めない。特殊個別主義的な宗教にとつて非寛容が論理的に矛盾であるように、キリスト教にとつて寛容は論理的矛盾なのである」（同上、六五頁）。

これがカッデイの議論の立脚点である。すなわち、キリスト教はそれが信じる宇宙的唯一神のゆえに根本的に非寛容である。したがって、「文化的市民性の宗教」に改宗し、ユダヤ教徒たちのキリスト教への改宗の放棄を唱えたニーバーは、このキリスト教の「非寛容」という根本信条を否定しているゆえに、批判されて然るべきなのである。

しかし、これは明快と言えば明快だが、あまりに単純すぎる議論ではなからうか。現代のアメリカからジンメルが説明する「古典的キリスト教」に一気に遡るのは自由だが、それによつてすつぱりと抜け落ちるのは、その間のキリスト教史とその世界的影響史の経過である。カッデイは、ニーバーが「キリスト教的であることと、寛容であることを、同時に願った」、「しかも、個人的意味での寛容のみならず、構造的宗教的意味での (in the structurally religious sense) 寛容を願った」（カッデイ、前掲書、四六頁）ことが根本的な誤謬であるかのよう、に論じているのであるが、まさにその点に上記の世界史の展開が関わっているものであり、冒頭に掲げたニーバーの「高い代価」という言葉が示すように、彼は神学者としてそこに醸し出された難問に苦慮しつづ取り組んでいるのである。

端的に言えば、それは近代の開かれた自由民主主義的な市民社会の コンステイティューション 骨格 と言うべき「信教の自由」や「教会

と国家の分離」の原則への顧慮である。この主題はのちにニーバーの「宗教多元性」論文とともに取り上げるが、ここで指摘しておきたいのは、カッデイの「文化的市民性の宗教」論にせよ、冒頭に言及したヒックの「宗教多元主義」論にせよ、歴史的に樹立された上記の法制と真正面から取り組まず、したがって真の問題を回避しつつ立論しているという印象を免れないということである。この重要問題をめぐるこうした現代キリスト教の取り組み状況がその神学的レヴェルを象徴しているのであり、したがってそれを乗り越えることが現代のキリスト教徒の神学的課題でもあるのである。

小論はその課題遂行に取り組もうとするものであるが、そのためにもまずニーバーのユダヤ教理解をめぐるカッデイの見方にたいし反論すべきであろう。そこで、カッデイが問題としたニーバーの当該論文をあらためて読み解き、ニーバーの真意を明らかにしたい。

### (3) ニーバーのユダヤ教論

——論文「西洋文明におけるキリスト教徒とユダヤ教徒との関係」

長大な当該論文「西洋文明におけるキリスト教徒とユダヤ教徒との関係」全体の検討はここでは無理であるゆえ、問題に直接に関わる部分を以下に引用し、それに沿いつつニーバーの論旨を明らかにすることにした。長い章節のため、小論の判断で四段落に分け、取り扱う順序に従い番号を振り、論評を加えていくこととする。

②ユダヤ教徒たちは、もちろん、<sup>ディアスポラ</sup>離散状態のなかで、集団として存続するために、<sup>パイエティ</sup>彼らの宗教性をその手

段とせざるをえなかった。……キリスト教的視点からは、彼らは久しく諸時代を貫いて懸命に教会であろうと努めてきた民族のように見える。「しかし」こうした在り方は、一特定民族という歴史的基盤の上に潜在的に普遍的宗教であろうとする、その緊張関係に巻き込まれる。

① フランツ・ローゼンツヴァイクをしてキリスト教とユダヤ教との関係をめぐって次のような定義へと強いたのは、そうした事情であった。すなわち、それは、両宗教は一つの中心をもった、すなわち同一の神を礼拝する、二つの宗教であるが、キリスト教は預言者的使信を異邦人の世界に伝える目的に奉仕する、という定義であった。この定義がキリスト教徒を満足させないのは両宗教のいくつかの真の相違を曖昧にしているからだ、しかしそれは両宗教の關係に関する他のほとんどすべての定義よりは良いものである。キリスト教がその真髓においてはユダヤ的であり、キリスト教に融合したギリシア的要素もこのユダヤ的基盤に重大な変更は加えなかったという事実を、公平に評価している「からである」。

③ それはユダヤ教徒へのキリスト教の伝道活動を奨励するような他の定義よりはたしかに良い定義である。分析してわかるのは、そうした伝道活動は誤っているのではないかということである。すなわち、それは、その伝道の実践のわりには結果は不毛であり誇るべき成果を上げていないから、というだけではない。さらに言えるのは、二つの信仰はその相違にもかかわらず十分に似通っており、ユダヤ教徒は、キリスト教への改宗ということに含まれる罪責感情の危険に自らをさらすことによつてよりは、自身の宗教的遺産に依拠することによつて、より容易に神を見出すことができるから、ということである。キリスト教は、その卓越性が何であれ、ユダヤ教徒には抑圧的な多数派文化の象徴として映っているにちがいないのである。

④ ユダヤ教徒もキリスト教徒も自ら担つてきた歴史的諸象徴の危険性を受け入れなければならないであろう。それら象徴は当の信仰者たちには無制約的な使信を担うものかもしれないが、他の信仰者たちには歴史

的に汚点を帯びてきたものである。ユダヤ教徒の想いのなかでは、キリスト教徒がキリストの名において世々久しくユダヤ教徒に抑圧を加えてきたという汚点から、神の似姿としてのキリストという象徴を浄化してくれる何ものも、実際には存在しないであろう。しかも、それはただ過去のことではない。今日もまた、ユダヤ教徒への憎悪のキャンペーンのためにキリストの名を叫ぶ反ユダヤ主義的諸集団の活動が、日々、思ひ起こされるのである (PSA, 一〇七―八頁)。

### ① ローゼンツヴァイクによるユダヤ教とキリスト教の定義への評価と批判

ニーバーはユダヤ系ドイツ人哲学者ローゼンツヴァイクによる両宗教の定義の示唆を彼の「個人的実存のユダヤ教」に関する論稿などをしてしていたハーバードから得ていたかもしれない (カッデイ、前掲書、三九頁)。佐藤貴史『フランツ・ローゼンツヴァイク―〈新しい思考〉の誕生』(知泉書館、二〇一〇年)によれば、ローゼンツヴァイクにおいては、ユダヤ教は「救済の星」の中心の「炎」に、キリスト教はそこから「外に向かい」「世界を照らす」「光線」に喩えられる。前者はいわば「点の無限性」、後者は「線の無限性」であり、「点」は「血の永遠の自己保存」により、「線」は「異教徒を改宗させる」「伝道」により、それぞれの共同体を形成し維持する (佐藤、同上書、二二八―四〇頁を参照)。

さて、ニーバーがローゼンツヴァイクの両宗教の定義を同種の「他の定義よりは良い」として評価する背景には、それがキリスト教とその起源としてのユダヤ教との切っても切れない関係を明示し、その意味でユダヤ教は他宗教とは異なりキリスト教にとって特別な宗教であることを証言するものだから、ということがあろう。ニーバー(そして、キリスト教)にとって、ユダヤ教は「歴史的奇跡」であって、いかなる「類比」ももたない、「それ自体のゆえに評価され

ねばならない」ものなのである (PSA, 一一二頁)。

またユダヤ教は、その預言者的社会正義思想による、とくに自由主義社会という西洋文明の最終段階へのそのユニークで価値ある貢献において (同上)、キリスト教とともに評価さるべき宗教である。ユダヤ教徒の「市民的徳を高める卓越した能力」(同上、八九頁)へのニーバーの高い評価はデトロイト時代からのものであった。ユニオンの同僚パウエル・テイリツヒは、ニーバーのヘブライズムへの評価は過剰だとして、たしなめるほどであった。<sup>(10)</sup>

しかしながら、ニーバーがローゼンツヴァイク流の両宗教の定義に全面的に満足できないのは、それが両者の「真の相違」を明確に言い表わしたのではないからである。ニーバーは本論文で、「メシアニズム」観および「律法と福音」観という二つの点で、両宗教は明白な相違を示している、と論じる。詳述は省くが、簡潔に言えば、前者に関しては、キリスト教が信じたのは勝利のメシアではなく、「十字架につけられたメシア」であったのであり、これはユダヤ教にとつては「躓き」であった、ということであり (同上、九九頁)、後者に関しては、キリスト教は「恩寵の宗教」であり、ユダヤ教は「律法の宗教」であつて、両者は明確に分かたれる (一〇四―五頁)、ということである。<sup>(11)</sup>

そして、もし、こうしたニーバーの神学的議論が真剣に受け止められるならば、そこに伝道の必然性が示されることも認識されるはずで、カッデイや一部のキリスト教徒やユダヤ教徒がセンセーショナルに喧伝する「ニーバーによるユダヤ教徒への(あるいは他宗教徒一般へさえた)キリスト教伝道の努力の放棄」(カッデイ、前掲書、四二頁参照)というところが、いかに一面的な、いわば過剰報道であるか、ということが理解されるであろう。

## ② 両宗教が抱える特殊性と普遍性の問題

ニーバーはまた「特殊性と普遍性」という第三の視点からも両宗教の相違を論じるのだが、ユダヤ教は、キリスト教

のように「伝道的ミッショナリーであつて、その生き方を万民に提供するという意味では普遍的ではない」が、「万民の主であつて、イスラエルに〔のみ〕特別な保障を与えない神を礼拝している」という意味では普遍的である」(PSA, 一〇七頁)。これはアモス書九章七節に典型的に現われている普遍主義的預言者精神によって示される、民族主義的諸宗教とユダヤ教やキリスト教との差異である。

しかしながら、他方、ユダヤ教はそれに固有の特殊性の問題を抱えている。ニーバーは、先の引用文に見たごとく、ユダヤ教徒は「教会であらうと努めてきた民族」であり、ユダヤ教は「一特定民族という歴史的基盤の上に潜在的に普遍的宗教であらうとする」と述べ、彼らとその宗教に最大級の敬意を表しながらも、しかしこれは実現するには「不可能な課題」だと断言する。ローゼンツヴァイクの「血の永遠の自己保存」をニーバー自身はユダヤ教徒の「優越感による同族結婚ルールの強制」(同上、八七頁)と言ひ表わすが、この民族主義はその普遍主義に恒久的に矛盾していくのである。

換言すれば、ローゼンツヴァイク流の定義も、「ユダヤ教徒が宗教共同体でありかつ民族共同体である限り、彼らの問題を解決することはない」のである。民族共同体が領土をもつことは非難されるべきことではないが、「しかし、メシアをめぐる〔宗教的〕主張が、ユダヤ人がパレスティナに特定の領土をもつという権利を實質化するために用いられるとき、……われわれ〔キリスト教徒〕は、〔ローゼンツヴァイクもその一人であつた〕シオニズム反対派の敬虔なユダヤ教徒と同様に、おおいに違和感エンパラレンスメントを覚えるのである」(同上、一〇九頁)。

けれども、他方で、キリスト教自身もこれと同種の、信仰を特定共同体の高揚や保護のために利用するという普遍性と特殊性の混同の問題から免れているわけではない。そうした歴史の事例は事欠かない(同上、一一一頁)。いや、とりわけ、それがユダヤ教徒に加えてきた久しい抑圧という歴史的事実は、あらためてとらえ直されねばならないのである。

### ③ ユダヤ教徒にたいする抑圧的多数派文化としてのキリスト教

ここから、ニーバーが「キリスト教は……ユダヤ教徒には抑圧的な多数派文化の象徴として映るにちがいない」とか、「キリスト教への改宗ということに含まれる（ユダヤ教徒の）罪責感情」と述べている意味への理解が可能となってくる。要するに、ニーバーはここで宗教的普遍性の隠れ蓑のもとで墮落してしまった特殊性の罪を問題にし、多数派キリスト教徒が誤てる宗教的自己権威化によって少数派ユダヤ教徒にたいし不当で抑圧的な改宗を要求し続けてきたことへの反省を訴えているのである。それがカッディがニーバーによる「ユダヤ教徒へのキリスト教伝道の放棄」と呼んだものにおいてニーバー自身が言い表わそうとしていた真意であった。そもそも、この論文の冒頭は次のように始まっていた。

西洋キリスト教文明におけるキリスト教多数派とユダヤ教少数派との久しく悲劇的な関係は、従来にも増して、キリスト教徒の側でのさらなる謙虚と自省とを促すべきである（同上、八六頁）。

### ④ 宗教的寛容を示唆する論理としての真理と象徴の区別

ニーバーは以上の事態を明確に分析する方途をより理論的に提示する。それは、宗教における、「無制約的な（真理の）使信」と「歴史的な諸象徴」との区別ということである。前者は恒久不変であるかもしれないが、後者は歴史的であり可変である。しかも、後者は劣化し汚染されうる。宗教者はこのことを謙虚さをもって認識しなければならない。

そして、そのときにはじめて他宗教徒にたいして「ザ・モア・ジュニア・イン・トランクスより真実な寛容を達成しうる」のである。

#### (4) ニーバーの宗教多元性論——論文「宗教多元性について」

ニーバーはこの一九五七年二月の講演が一部の人々からは一方的に彼の「ユダヤ教徒へのキリスト教伝道の放棄」の提案と受け取られたことを十分に意識したのである。それにたいする彼の再度の態度表明が、翌五八年に出されたジョン・コグラー編『アメリカにおける宗教——自由社会における宗教をめぐる諸議論』に掲載された論文「宗教多元性について」<sup>(13)</sup>であると思われる。

これが現代社会をとらえるニーバーの並々ならぬ神学的確信の表明であったことは、彼自身の思想的回顧および再吟味の書『人間の本性とその社会』（一九六五年）の序論「展望の変遷」の末尾で、次のようにしるしていることから明白である。

私はこの序論を、開かれた社会における宗教多元性原理への私自身のますます大きくなっていった傾倒レリジヤス・プルアリズムという明白な自伝的締め括りで、閉じなければならぬ。すなわち、それは、多様な宗教的信仰および伝統がわれわれの「近代デモクラシーという」共通基金にたいしてそれぞれの財貨をもって貢献することを許容する原理への傾倒であった。<sup>(14)</sup>

ここに言われる宗教多元性への後年のニーバーの傾倒を示す最重要文献の一つが論文「宗教多元性について」なので

ある。執筆・発表の時期からしてもこれがカッデイのような批判的見解を抱いた人々へのニーバーの回答として意図されたことはまちがいない。

そして、そこでもまず注目すべきは、その前半〈Ⅰ〉においてあらためて、「宗教多元性原理」への彼の明確な肯定が、ヨーロッパとのその顕著な違いを強調しながら、宣言されるということである。後半〈Ⅱ〉においては、アメリカのカトリック学校からの公的援助の要請という時事問題が、それになりたいする賢明な解決案も示唆されつつ、論じられる。これは一見、前半との内的連関性をさほど感じさせない議論に思われるが、ニーバーはこれをもつて、宗教多元性原理をめぐって現代社会が十分に顧慮すべき、したがってまた現代のキリスト教神学が留意すべき要点を、鋭く指摘しているのである。

そこで、以下においては、いま述べた視野から、当該論文の要旨を、説明的要素も補いながら、示すこととする（引用頁数は選択的に付した）。

### 〈Ⅰ〉ヨーロッパとは明確に異なるアメリカの「教会と国家の分離」原則

**多元性社会としての近代デモクラシー** ニーバーの根本的な関心と出発点は、「アングロサクソン世界におけるデモクラシー」にある。これは、「一七世紀のクロムウェル時代におけるピューリタン分派の増加とともに始まった」。「ピューリタンのメシアニズム」はその後の「王政復古」により押し潰されたかのようにであったが、しかしクロムウェル護民官政は「イギリス・デモクラシー」のために、①国民議会が（王と少なくとも対等な）主権を有するという「議会制」、②社会の統一とは異なる宗教的立場への寛容により達成されるという「ポラリスティック・ソサイエティ多元性社会の観念」、という二つの主要基盤を残した（「宗教多元性について」、四二頁）。本論文ではとくにこの後者の観念が近代デモクラシーの基盤として強調

される。

**多元性社会の必須条件たる宗教的自由と寛容** 「寛容の精神はあらゆる多元性社会にとって絶対に必要なものである」(同上、四三頁)。なぜなら、自己が主張したい真理に潜む誤謬の可能性と、駆逐したい他者の誤謬に潜む真理の可能性を理解することなしには、デモクラティックな社会の存立はありえないからである。こうした寛容論を政治理論として整えたのはジョン・ロックであったが、ニーバーは彼に先立つ模範としてジョン・ミルトンと、ニュー・モデル軍の従軍牧師であったジョン・ソルトマーシユを挙げる(四三頁<sup>(15)</sup>)。

**神の摂理と歴史の無意図性** インテグレーション つぎにニーバーが指摘するのは「宗教的寛容」が成立した歴史的経緯である。彼によれば、この価値の西洋世界への浸透の理由を単純に宗教レリジヤスへの懐疑の増大に帰すことはできない。それが確立されたのはむしろ、ピューリタン諸分派の登場に象徴されるごとく、キリスト教信仰における自由の拡大を見た、宗教的に活発な時代においてであった。しかし、他方、それは社会が従来の「宗教的・文化的統一性を喪失」ていく時代でもあった。このときに、宗教上の自由と寛容とは、それらを「受け入れなければ平和を見出せなかつたような一つの社会にとつて、絶対的に必要な条件であった」のである。それらが「西洋世界にもたらされたのは(いわば)神の摂理と歴史の無意図性インテグレーションとによつてであった」(四三頁)が、この価値の絶対的必然性は、その後の西洋諸国民のすべてがそれを受容し、有効かつ創造的であることを示した事実によつて証明されている。

**世俗文化による宗教批判をも許容する多元性社会** この価値は世俗文化にたいしても科学的で実用的な探究を許容するのみならず誤つた宗教的絶対性への道徳的抗議をも許容した。いかなる人間の目的をも究極の審判に服させる厳格な唯一神教的信仰でさえ、場合によればその目的を神の意志と同定する誤謬に陥るゆえに、世俗からの宗教批判の自由もまた認められるべきなのであり、それを認めない文化は死に至るのである。「要するに、文化的多元性は、あらゆる社会の平和のみならず、その創造性のためにも、必要不可欠な条件(sine qua non)である。多元性があらゆる西洋国民の

自由な社会の基盤となったのは、多様な宗教的な視点も、宗教的であれ世俗的であれ哲学的な視点も、生をめぐる真理を完全に汲み尽くしうるものは存在しないからである」(四四頁)。

**世俗文化の究極以前性への批判** しかし、イスラムの強権主義国家のような誤った宗教的絶対性主張にたいして必要な訂正を提供する世俗文化も、革命期のフランス合理主義のように存在の究極的意味への宗教的洞察を無視するとき、究極以前の生の直接的目的の低俗な追求だけに墮してしまふ。この点では、共産圏の技術支配的文化もアメリカの技術支配的生活様式も五十歩百歩である。

**アメリカとヨーロッパの「教会と国家の分離」の明確な差異** さて、アメリカ国民は西欧諸国民とは次の点で区別される。すなわち、両者の宗教多元性の程度における明確な差異と、アメリカの宗教多元性は憲法で保障されているゆえに保持されていくという確実性である。アメリカの活発な多元性は、多数のプロテスタント教派と、国民生活へのユダヤ教とカトリシズムの強力な影響のゆえである。憲法による保障は「連邦議会は公定宗教を樹立する法律も、宗教の自由な活動を禁止する法律も制定してはならない」と謳う修正第一条によるが、政治はいかなる宗教にも肩入れしてはならないとするこの禁止条項は、ヨーロッパ諸国のいかなる法律よりもはるかに厳格である。ヨーロッパではもつともデモクラティックな政府でさえもしばしば国教会 (a state church) を支援している (四六頁)。寛容の原則を導入した同じイギリスが、カトリック教徒への政治的差別を除去するのに一九世紀までかかってしまった。ミルトンでさえも寛容の対象に彼らを加えてはいなかった。

**ニーバーの議論は単純ではない!** こうしてアメリカの「教会と国家の分離」原則の稀有性と重要性を訴えつつも、ニーバーは奇しくも「以上のような(ヨーロッパ的)状況は、多元性原理には限界があるのだ、という高価な認識にわれわれを導く」と語る。彼によれば、「そのことが示すのは、宗教的忠誠は国民的一致を損なうものではない、ということ

ことを社会はしっかりと信じている、ということである。いかに自由主義的な国家であつても国家の根本的統一には気

を遣う。したがって、宗教的寛容とは部分的には……経済的・政治的な統一や忠誠の力に伴ってもたらされ、それらによりその危険性を軽減されるものなのである。いかなる国民共同体も社会的な混乱や崩壊の可能性を軽視することはできない」（四六頁）。ニーバーがここで指摘しているのは、政治というものの本質的必然的保守性である。

## 〈II〉教会と国家の分離の貴重な代価としての教育の世俗化

「**教会と国家の分離の壁**」 アメリカ合衆国憲法は教会と国家との間に他のいかなる国民に見られるよりもはるかに徹底した分離を造り出した。第三代大統領ジェファアソンの表現を用いれば、「教会と国家との分離の壁」を設定した。そして、それがきわめて顕著な仕方であつて表わされるのが、公立学校における宗教教育の基本的禁止である。これにたいし、ヨーロッパでは、公立学校であつても多くが宗教（キリスト教）教育を行なつてゐる。

**カトリック教徒によるアメリカの学校教育をめぐる抗議** こうしたアメリカ的状况への強力な反動がとくにカトリック教徒から出てきた。カトリック教会はアメリカでは公立学校の代替物を組織しうる力とまとまりをもつた唯一の宗教共同体である。そこではアメリカの全学生人口の一・二%の教育が行なわれている。カトリック教徒の抗議は、具体的に、自分たちはこの独立した学校のために「税金の二重払い（ダブル・タックス・セイション）」という代価を払わされており、これは「不正義（アンジャスト）」である、というものである（四九頁）。

**抗議を緩和する可能な具体案** ニーバーは、これに応え、二重納税の不正義にたいする思慮深い代替案として、昼食代の無料化やスクールバスの共同使用といった、カトリックの子供や親たちへの「周辺の」な恩恵の提供を提案する。そうしたことは憲法を侵犯せず、多元性原理に立脚する国民が「部分の活気を損なうことなく全体の調和を保つ」べくそこで最善を尽くしている教育の共通形態を危うくすることもないからである。また、そうすることはカトリックでない

多数派の善意表示の証拠となり、政治ポリティカル・コンセンサスという複雑事においてはカトリック側が解釈する「正義」の完全な授与は不可能だとしても、相互の譲り合いにはつねに利点が伴う、ということの証明となるからである。寛容の精神トレファブル・ジャスティスに満ちた正義に到達するためには、すべての立場の者がそうした譲歩を実践しなければならぬのである（五〇頁）。

以上、この問題にたいするニーバーの具体的解決案をまず提示したが、より重要なのは、この具体案の根底にあるアメリカの多元性原理をめぐるニーバーの基本的な思想と姿勢である。彼は、友人ハーバークが、カトリック教徒たちの二重納税は不正義と認めるが、「思慮分別」アブル・デンスの事柄として、現行の税法への彼らの挑戦は奨励できない、とすることにたいして、自分は分別を「正義」ジャスティスにもっと近づけたほうがよいと考える、と言う。すなわち、「顧慮を要する多くの微妙な要素も、正義の問題として、その価値の重みを決定されるべきなのである」（四九頁）。こうした主張において、ニーバーの態度は毅然としている。

**アメリカ社会の一致の基礎としての教会と国家の分離** この場合、顧慮されなければならない二つの主要事項は、①税金で支えられてきた無料の公立学校という長い伝統、また、②アメリカの、宗教多元性原理レリジャス・アブルラリズムである。①も②も、へーの末尾で述べたこと例えば、「社会的一致」の問題に関わる事柄である。

①の場合は「長い伝統」という点が重要であり、ニーバーによれば、「こうした伝統が軽視されるとき、かならずや公共の平和は乱される」。②は、この場合、この原理下の多元的主体の対等性の問題に関わる。カトリックの親たちだけへの減税措置やカトリック学校だけへの税金による支援がなされるならば、他の多数の学校もまた同等の処置を要請するであろうが、②の原理はそうした要請にたいして「いかなる譲歩も承認しない」。それも「アメリカ国民の一致を乱す」からである。この国民は一般に共通する学校の原則からの多少の逸脱は許容できても、その喪失全体を容認することはできないのである（四九頁）。こうして、アメリカではいまや教会と国家の分離の原則が社会の一致の基礎となっているわけである。

**教会と国家の分離の原則下での宗教の絶対性主張の在り方** 以上はこの問題へのアメリカ国民の現実的反應を想定したニーバーの議論であるが、最後に彼自身のこの問題の根本的把握を示すべきであろう。そこから、現在のキリスト教神学にとつての示唆も得られるからである。ニーバーは、この問題について、次のように述べる。すなわち、

教育の世俗化は教会と国家の分離を厳格に維持するためにわれわれが支払わねばならない代価である。そこで、私はあえて次のように主張したい。すなわち、そうした代価がいかに高いものであつても、教会と国家の分離は公共生活のための一つの獲得<sup>ゲイン</sup>を意味している。というのは、組織化された宗教というのはそもそも分裂を生じさせるものだからであり、そうした分裂は社会が単純に容認しうる事柄ではない、ということである（四七頁）。

しかし、続けてニーバーは、次のことも認められねばならないと言う。すなわち、

教育の世俗化〔非宗教化〕は個人にとつては一つの損失<sup>ロス</sup>である。というのは、生には宗教的次元が存在しているからである。つまり、絶対的な献身と服従の対象への魂の探求の次元である。これなくしては、生は停滞し、無意味に墮していくのである（同上）。

こうしたニーバーの主張の要点をあらためて示すならば、①「教会と国家の分離」したがつてまた「信教の自由」の原則は近代デモクラシー社会においてはすべてに優つて保持されるべき重要価値であるということ、しかし、②その原則下では——まさにその原則を貫くために——高価な犠牲も強いられるのであり、それがたとえば「教育の世俗化」、

すなわち「絶対的な献身と服従の対象への魂の探求の次元」を欠いてならないはずの教育という営みをそうした「宗教的次元」をもとと欠いた世俗国家にも部分的には委譲するという形において現われているということ、である。公立学校教育に与かる者は宗教の視点からはいわば不十全な教育を甘受せざるをえないのである。しかし、これを逆に言えば、宗教立の私立学校教育は、二重納税という代価の上にはあるが、本来の教育の名にふさわしい教育を施すことができる、ということでもある。

ニーバーは、こうして、近代の宗教多元性原理を論じた本論文において、キリスト教、とくにプロテスタント・キリスト教は、この原理の歴史的形成の責任的主体として、これを積極的に肯定し推進していくべきと強調すると同時に、それに伴う諸問題の把握と対処の方途を示唆している。「学校教育」という主題が時事問題としてたまたま取り上げられた形ではあるが、これはそこに宗教的献身の次元も含んだ人間の営みであり、問題の構図を象徴的に示す例である。換言すれば、宗教の絶対性主張の現代にふさわしい在り方を示唆してくれているのである。すなわち、宗教多元性原理を奉じる現代世界において、宗教は、国家権力を離れる限り、自家宗旨への絶対的帰依に基づき、人々の生の営みの指導を自由闊達に行なうことができるし、またそうすべきである、ということである。この構図は、教育共同体のみならず、むしろ根本的には宗教共同体そのものに帰せられる。

以上が「現代においてキリスト教の絶対性をどう理解するか」という問いへのニーバーからの示唆である。小論が彼の議論からあらためて気づかされ自覚させられたのは、生には宗教的次元が必須であり、世俗の国家にそれは取り扱えない、という指摘である。そうであるからこそ、国家はしばしば自己擬似宗教化を企んできた。しかし、この点で、宗教は自らの役割に堅い信念をもって立ち続けねばならないのである。

さて、ここまで述べてきたところで、小論の「おわりに」に向かつてもういと思われるが、その前に、ニーバーの宗教多元性論を扱うならば、もう一点言及すべきは「宗教寛容論」であると考えるゆえに、それに触れておきたい。

## (5) ニーバーの謙虚としての宗教寛容論

ニーバーの神学をアメリカ社会のための「公共神学」として再評価しようとした歴史家リチャード・フォックスは、アメリカの宗教的・文化的多元性の問題に関連して、ニーバーについて次のような批判的論評を残した。すなわち、

ニーバーの公共神学には根本的な曖昧性が残っている。すなわち、一方で、彼は、アメリカは道徳的には多元的であり、それが一致を得ているのは（世俗的な）「開かれた社会」への人々の共通の信条によつてだけである、と確信している。しかし、他方で、彼はまた、この開かれた社会は、それに先行する（宗教的な）同意すなわち超越的な神への信仰に根ざすときのみ、繁栄する、と指摘する。これでは〔両論併記的で〕首尾一貫しないのだが、ニーバーは、この宗教的同意がいかにして文化的に異種雑多な社会において構成されうるのか、という問い〔への回答の掘り下げ〕を回避することによつて、この一貫性のなきから抜け出してくる。<sup>16</sup> その代わりに、世俗社会を裁き、その社会に平和と正義との緊張関係を引き起こす、自身や他のキリスト教徒たちの預言者的責任というものを、強調するのである。

なるほどフォックスはこのように述べるのだが、しかし超越的唯一神信仰と多元主義的文化社会との関係をめぐるニーバーのテキストは存在し、それを再構成すれば、内容的には彼の「宗教的寛容」論として提示しようというのが、小論の見解である。そうした視点から、以下では『光の子と闇の子』（一九四四年）を中心に、ニーバーの「謙

虚」としての寛容論として簡潔に提示してみたい（ちなみに、同様の議論はまたギフォード講演第二部『人間の運命』一九四三年、第八章「真理をもつこととまたないこと」においても示されている）。

『光の子と闇の子』第五章「世界共同体」で、ニーバーは預言者アモスによつて史上はじめて聖書の唯一神教による人類の普遍的な倫理的義務をめぐる宗教的理解が切り開かれたと指摘する（同上書、一五五頁）。論理的に言えば、この超越的唯一神の下では万民が平等であり、それとの類比で諸宗教の対等性も措定されるということが、諸宗教間の「寛容」を促す基底となる。この諸宗教の対等性がまた文化における諸存在および諸価値の多元的対等性を導き出し、それがデモクラシーを可能とするのだが、ニーバーはこの唯一神信仰をめぐる彼の深い神学的解釈から独自に「謙虚」としての「寛容」の議論を展開し、それによつてまた宗教多元性原理の根拠と精神とを説明したと言えるであろう。

ニーバーは、第四章「民主主義的寛容と共同体内の諸集団」で、「宗教的信仰は謙虚が絶えず流れ出す泉でなければならぬ」と言うのだが、この謙虚さはそもそも唯一神信仰が「神の尊厳と人間の被造物性、神の無制約的性格とあらゆる人間の企ての有限な性格との差異を認める」ところから出てくるものである。「罪の本質」とはまさにこの「人間のすべての努力の制約され限界づけられた性格を隠そうとする傲慢さ」にある。人間をしてこの罪を悔い改めさせ、謙虚さへと導くのが、「深遠な宗教」にほかならない（同上、一三五頁）。

聖なる神と自己との無限の差異を認める罪人の謙虚さはまた、この神の下で同等な他者存在、他宗教にたいする謙虚さへと導く。にもかかわらず、それは自らの信仰を不当に譲歩したり放棄することではない。そうではなく、「すべての宗教は、宗教的信仰のあらゆる実際的表現は歴史的偶然性や相対性を免れるものではないという事実を謙虚と懺悔をもつて認めつつ、なお自らの最高の〔宗教的〕洞察を宣言しようとするものである」。そして、「このような認識が宗教的寛容の精神を創り出す」。信仰の歴史的表現の相対性の認識についてはすでに第(3)節で、また自他の主張する真理相互の有限性の認識（ソルトマーシュ）については第(4)節で触れたが、そうした認識に基づく「宗教的寛容」の精神

としての「宗教的謙虚」は、「宗教多元性の問題の宗教的解決」をもたらすだけでなく、「デモクラシー社会の諸前提に完全に適合する」ものでもあるのである(同上、一三四―三五頁)。

これがニーバーの「宗教寛容論」の要旨であるが、それはフォックスの批判的指摘への然るべき返答たりうるであろう。しかし、それ以上に小論が注意を喚起したのは、ニーバーが宗教多元性や文化的多元性の問題を解く鍵として、たんに「寛容の精神」と言うに留まらず、それをより明確に「謙虚」の徳として指摘したことである。これにはパウロ的宗教改革的な「信仰義認論」、さらにはルター「義人にして同時に罪人」の教説へのニーバーの深い神学的共感ということが影響しているかもしれない。

いずれにせよ、結果としてニーバーは、その由来はもちろんキリスト教信仰にあるが、現代人にも説得力をもつ人間学的・倫理的な概念でもある、「謙虚」という徳を強調したわけである。キリスト教の特定教理からの由来という点で、それは一種の宗教的絶対性の性格を帯びてもいるわけだが、しかしこれは現代人にもしつかりと受容され共感されている徳だという点で、このニーバーの宗教寛容論は弁証学的にもきわめて有効であり、現代においても意味深い議論を導きうるのではないか、というのが小論の判断である。<sup>(17)</sup>

## おわりに

小論執筆の動機は、その淵源の一つをアメリカ合衆国憲法修正第一条に見ることができる。「政教分離」原則を自らも法制化しているこの日本で、キリスト教伝道に勤しむ者として、この自宗教への絶対的帰依——近代神学の表現で言えば、「キリスト教の絶対性」——の感覚を、いかに生き生きと保ちうるか、そのために明快な神学的理解を

得たい、というところにあつた。そこで、その法制の先輩国たるアメリカを代表するキリスト教神学者ラインホルド・ニーバーに同様の問題の意識ないし取り扱いがあれば、それに学んでみようというのが、小論の目的であつた。

実際には、キリスト教にとって他宗教の一つとしての——もちろん、きわめて独特な関係をもつものではあるが——ユダヤ教にたいするニーバーの神学的考察から始めて、①彼がユダヤ教徒へのキリスト教伝道は不要だとしたとする判断は行き過ぎであり、彼は「文化的市民性の宗教」に改宗したのではなく、なおキリスト教信仰に固着しつづけたということ、しかし、②従来のキリスト教の絶対性主張は退け、むしろアメリカ合衆国憲法修正第一条が示すデモクラティックな「宗教多元性原理」<sup>レリジヤスフルアライズム</sup>を堅持する姿勢のなかで自宗教と他宗教との関係をとらえようとしたこと、その上で、③この原理下での宗教の絶対性主張の新しい在り方を意味深く示唆したということ、を、学ぶことができた。

換言すれば、彼は、キリスト教の絶対性という神学的主題を、従来のヨーロッパ的な、いわゆる政教一致体制<sup>コンスタンティニズム</sup>を引きずる仕方ではなく——私見では、そうした姿勢に留まつているヨーロッパの代表的プロテスタント神学者の一人がヴォルフハート・パネンベルクである——明白に「教会と国家の分離」体制のなかで、しかもこの体制自体の神学的存在理由も明らかにしつつ、新たに意味づけているのである。

その上で、ニーバーがアメリカの学校教育の問題を取り上げ、教育と宗教との必然的關係に確信的に言及し、国家による学校教育は宗教的要素を断念かつ排除せざるをえないゆえに、公教育とは「教会と国家の分離」法制維持のための止むをえない「代価」であると論じることが、小論にとつては最大の収穫となつた。その議論によつて、この法制維持の必然性と同時に、国家から独立した、国家と個人の中間に位置する、多様な諸団体の「信教の自由」権、「結社の自由」権などの必然的存在理由がむしろ明確にされるからである。

これら諸団体をアメリカ人自身がひきしく「自発的結社」と呼び慣わしてきたし、フランス人宗教社会学者エミール・デュルケムは「中間諸団体」と呼んだ。<sup>インタミッドイェトグループス</sup>  
<sup>ヴォランタリーアソシエーション</sup>

端的に言えば、「教会と国家の分離」法制下では、宗教共同体としての教会も、あるいは教会立共同体としてのキリスト教学校その他の共同体も、外貌としてはすべてこの「自発結社」、「中間団体」なのである。しかし、その内面的確信すなわち宗教的絶対性主張は自由であり、その自由はかの法制により保障されるわけであるから、これを十分に享受し行使することが、それら団体には許容されるのみならず、むしろ奨励されるわけである<sup>(19)</sup>。

日本プロテスタンティズムは今後ますますこうした視点と参照枠において自宗教への絶対的献身の意味を自覚し、またその献身を旺盛に展開していくべきであろうと思われる。

## 注

- (1) Ronald H. Stone, "An Interview with Reinhold Niebuhr," *Christianity and Crisis*, Vol. 29, No. 4 (March 17, 1969), p. 50.
- (2) ヴォルフハート・パネンベルクも「宗教多元性」を扱う論文で、"Pluralismus" という語を「一つの社会において代表的ないくつかの〔宗教を含む〕世界観的立場が事実上存在していることを指す語として、控え目な、実質的な意味においてのみ、使用したい」と述べる。そして、これにたいし、「いかなる真理主張も価値主張も数多の中の一つとして相対化」する「原理的多元主義」があるが、これは「他方で……他の何ものによっても超克されえない、諸世界観の多元主義という自身の主張だけは規範的なものとする」ことにより「自己矛盾」に陥るものであり、パネンベルクの判断では、「幻想」である<sup>20</sup> (Wolfgang Pannenberg, "Christliche Rechtsüberzeugungen im Kontext einer pluralistischen Gesellschaft," T. Rendtorff, W. Huber et al (hr.), *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 37. Jahrg., Heft 4, Gütersloher Verlagshaus, 1993, S. 257.)。
- (3) 以上のラムジー、カッデイ、ニューハウスの発言の引用は次の文献からである。R. J. Neuhaus (ed.), *Reinhold Niebuhr Today*

- (Erdmans, 1989), p. 83.
- (4) カッディの当該書の原題は John M. Cuddihy, *No Offense: Civil Religion and Protestant Taste* (Seabury Press, 1978) である。その第三章は Chapter 3, "Protestant: The Reinhold Niebuhr—Will Herberg 'Treaty'" (pp. 31-47.) である。
- (5) 同書のカヴァー・ジャケットの解説にも「カッディ教授は……『市民宗教』として知られてくるものを『市民性の宗教』に転換した」とある。「public civility」という表現は同書三三頁あり。
- (6) June Bingham, *Courage to Change: An Introduction to the Life and Reinhold Niebuhr* (Charles Scribner's Sons, 1961), p. 363.
- (7) Reinhold Niebuhr, "The Relations of Christians and Jews in Western Civilization," *Pious and Secular America* (Charles Scribner's Sons, 1958), p. 88. フォード・PSA と略記。
- (8) ハのニーバーとハーバードのやりとりについてカッディは次の資料によっている。「From Marxism to Existentialism: Herberg," John P. Diggins, *Up From Communism: Conservative Odysseys in American Intellectual History* (Harper & Row, 1975), pp. 269-302.
- (9) Georg Simmel, *The Sociology of Religion*, trans. Curt Rosenthal (Philosophical Library, 1959), pp. 67.
- (10) Paul Tillich, "Reinhold Niebuhr's Doctrine of Knowledge," C. W. Kegley and R. W. Bretall, eds., *Reinhold Niebuhr: His Religions, Social and Political Thought*, Macmillan, 1956 を参照。
- (11) 以下の点に関するニーバーの本格的論述については、その著した *Human Destiny* (Charles Scribner's Sons, 1943), Chapter II "The Disclosure and the Fulfillment of the Meaning of Life and History," Jesus' Own Reinterpretation of Prophetic Messianism, pp. 38-47. を参照。また、ニーバーとロンドンカの歴史神学『ヨルダン社』一九九六年、二〇三—八頁を参照。
- (12) Reinhold Niebuhr, Introduction to Waldo Frank, *The Jew in Our Day* (Duell, Sloan, & Pearce, 1944), p. 14.
- (13) Reinhold Niebuhr, "A Note on Pluralism," John Cogley (ed.), *Religion in America: Essays on Religion in a Free Society* (Meridian Books, 1958), pp. 43-50.
- (14) Reinhold Niebuhr, *Man's Nature and His Communities: Essays on the Dynamics and Enigmas of Man's Personal and Social Existence* (Charles Scribner's Sons, 1965), p. 27.
- (15) ハのこのノートページからの引用文は *Children of Light and Children of Darkness*, 1944, p. 136 のものが繰り返される。ニー

バーのもとでピューリタン研究をされた大木教授によれば、ニーバーのこの論文執筆の時期、ソルトマーシュについてよく会話を交わしたとのことである。

(16) Richard W. Fox, "Niebuhr's World and Ours," R. J. Neuhaus, op. cit., p. 15. 訳文中の( )は原文のままである。

(17) 近藤勝彦教授の卓越した分析と解釈によるニーバーの宗教寛容論は以下の文献に提示されているゆえ、それらを参照されたい。「R・ニーバーにおけるトレレーションの神学的考察」(『デモクラシーの神学思想——自由の伝統とプロテスタントイズム』教文館、二〇〇〇年、第六章「宗教的寛容の宗教的根拠」、第三節)、「文化多元主義と宗教的寛容」(『キリスト教の世界政策——現代文明におけるキリスト教の責任と役割』教文館、二〇〇七年、第四章)など。なお、この「謙虚」への注目についても、同教授『キリスト教倫理学』(教文館、二〇〇九年)、四七一―六頁を参照。

(18) パネンベルクの当該の議論の総合的検討については、西谷幸介「パネンベルク政治神学の検討——公共宗教論か政教分離論か?」、東北学院大学大学院ヨーロッパ文化史専攻編『ヨーロッパ文化史』第五号(二〇〇四年三月)を参照されたい。

(19) この点については、西谷幸介「政教分離原則の神学的意味づけ——ロジャール・ウィリアムズを中心に」、東北学院大学オーブン・リサーチ・センター編『ヨーロッパアン・グローバリゼーションと諸文化圏の変容——研究プロジェクト報告書Ⅲ』(二〇一〇年三月)、三九一―四五七頁を参照されたい。