

<b>Title</b>	モルトマンのニーバー批判をめぐって(第二回日韓神学会議)
<b>Author(s)</b>	高橋, 義文
<b>Citation</b>	聖学院大学総合研究所紀要, No.55, 2013.3 : 120-151
<b>URL</b>	<a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4692">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4692</a>
<b>Rights</b>	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

## モルトマンのニーバー批判をめぐって

高橋義文

### はじめに

ラインホールド・ニーバーとユルゲン・モルトマンとともに、いわば世界適合性を求めた神学として、二〇世紀半ば以降の歴史世界に深く関わり、その中で世界に開かれた独特の神学を展開した。その面で、この二人の神学的政治的関心には一定の共通性があったと言つてよいであろう。ところが、残念なことに、二人の間に神学的折衝が行われたことはなかった。

もちろん二人の間には世代の差があった。ニーバーは一八九二年に生まれ、モルトマンは一九二六年生まれである。その間には三四年の年齢差があった。したがつて、ニーバーが存命中にモルトマンと学問的対話ができた期間はごく限られている。しかし、モルトマンにとつて、ニーバーは、一世代年長の神学者としてその本格的な神学的折衝の対象になつてしかるべきであつたと思われるが、モルトマンにそのような作業がなされた形跡は、後述するように一件を除いて、現在に至るまでまつたと言つてよいほど見当たらない。

ニーバーは、モルトマンが本格的に神学を学び始めた一九四八年のころ、主著『人間の運命と本性』（一九四一、四三

年<sup>①</sup>)を公にしてすでに数年を経、アメリカを代表する神学者、思想家として広く認められ、現実政治においても、たとえばトルーマン政権の外交政策の立案に顧問として参加するなど精神的な活動を展開し、いわば最盛期を迎えていた。その一九四八年、ニーバーは『タイム』誌二五周年記念号のカバーフィギュアに取り上げられたが、それは、当時のニーバーの影響力の大きさを象徴する出来事でもあった。一九六〇年、六八歳でユニオン神学大学院を引退、しかしその影響力はなお一九六〇年代の末まで続く。引退後、ハーヴァード、コロンビア、プリンストン、バーナード等の諸大学で講義や研究を続け、ユニオン神学大学院でも一九六八年まで上級セミナーを担当するとともに、論文、論説、書評等の執筆活動も旺盛であった。とくに、一九六五年二月以降は、ベトナム戦争のエスカレーションとともに、現実主義的な立場からベトナム戦争反対にも筆をふるっている。雑誌への執筆は一九六八年から急速に少なくなるものの一九七一年まで続き、その年一九七一年六月、七八歳で死去した。

ニーバーの生前に上梓されたモルトマンの著作は、一九六四年の『希望の神学』(英訳は一九六七年<sup>②</sup>)と、一九六〇年から六八年までに発表された諸論文を収録した『神学の展望』(一九六八年<sup>③</sup>)にとどまる。(『人間』<sup>④</sup>)の出版はニーバーが死去した一九七一年、『十字架につけられた神』<sup>⑤</sup>の出版は、一九七二年、ニーバーの死の翌年であった。)したがって、少なくとも、『希望の神学』は、ニーバーの目に留まる可能性があった。しかし、実際には、ついに、それを目にすることはなかったようである。ニーバーの著書や雑誌論文・書評等で、モルトマンに触れた部分は見出せない。すでに晩年を迎え病氣との闘いに苦しんでいたこともあって、精神的にヨーロッパの神学を吸収しそれと思想的に対峙した往年の鋭さはなくなっていたのであろう。ニーバーがモルトマンと思想的に出会い、それと神学的に対話するには、世代の差は大きすぎた、ということであろうか。<sup>⑥</sup>

一方、モルトマンにとって、ニーバーはどのような存在だったのだろうか。モルトマンにとってニーバーは、ある意味で特別な存在であった。というのは、モルトマンが、第二次大戦後戦争捕虜としてイングランドのノッティンガムの

捕虜收容所ノートン・キャンプに収監されていたとき、そこで初めて読んだ神学書がニーバーの『人間の本性と運命』の第一巻『人間の本性』であった、ということだからである。キリスト教と距離を置いた環境に育ったモルトマンが、聖書を読み、神学に関心をいだくようになったのは、戦争捕虜のキャンプにおいてであった。ノートン・キャンプは、イギリスのYMCAの援助による、戦後ドイツ再建のために設立された教師や牧師を養成する場所であった。神学校が用意され、アンダース・ニグレンら多彩な神学者たちが訪れ講義した。立派な図書館もできていたというが、モルトマンがニーバーのその書を見出したのは、一九四七年、その図書館においてであった。当時のかれには、その書の大半は十分理解することができなかつたものの、その悲観主義的人間観には強烈な印象を受けた、という。<sup>7)</sup>

しかしながら、キャンプから解放され、一九四八年以降、本格的に神学を学び、やがて神学者として活躍するようになるその過程で、おそらくはニーバーの思想をも吸収・検討したに違いないが、実際には、その間、そして現在に至るまでも、モルトマンがニーバーを著書の中で本格的に扱うことはなかつた。少なくとも、『希望の神学』に始まる初期の三大著作<sup>8)</sup>とその後の組織神学論叢全六巻、その他、近著『希望の倫理』も含めた主要著書<sup>9)</sup>に、ニーバーに触れた部分はまったく見出せないからである。また、最近翻訳されたモルトマンの自伝『わが足を広き所に』においても上に挙げたキャンプでのニーバーの著書との出会いのほかに、ニーバーの名は出てこない。モルトマンは、カール・バルトやルドルフ・ブルトマンらと取り組み、それらと異なる新しい視点の構築に集中していたということであろうか。それにしても、モルトマンは、ニーバーのことをどう考えていたのだろうか。

実は、そのようなモルトマンが、一度、ニーバーについて、ごく簡潔にはあるが、かなり踏み込んだ考察を公にしたことがある。それは、米国のエモリー大学で客員教授を務めていたモルトマンの指導により、一九八九年、ニーバーの現実主義とモルトマンの政治神学の比較研究で同大学から博士号を取得したR・T・コーネリソン (Robert Thomas Cornelson) の博士論文が、一九九一年に書物として出版されるに際してその書にモルトマンが寄せた「序文」

(Foreword) である「以下「序文」と表記<sup>10)</sup>」。その「序文」で、モルトマンは、ごく簡潔にニーバーとモルトマンについてコーネリソンの扱いが公平正確であり、著者の今後の活動に期待すると述べた上で、残りの大半の紙幅を割いて、ニーバーと自分の違いについて論じたのである。五頁ほどの短い文章であるが、そこには、モルトマンがニーバーとその思想と実践をどのように理解していたか、どのような批判を持っていたかが凝縮されて端的に提示されている。おそらく、これは、モルトマンがニーバーについて論じた唯一の文章ではないかと思われる<sup>11)</sup>。

そこで、本稿では、この「序文」の内容を検討することとおして、モルトマンのニーバー評価の特質を理解し、その妥当性を検討することにした。それによって、そこからニーバーとモルトマンの思想的違いの一端を明らかにし、両者の現代的妥当性の検討へ目を向ける契機とすることができればと思う<sup>12)</sup>。

## 一．モルトマンのニーバー評価の概要

モルトマンの「序文」の内容は明快である。「二つの運動「ニーバーのキリスト教現実主義とモルトマンの政治神学」のより良い相互理解のために、いくつかの特徴といくつかの対立点を自伝的に提示する」ことを目指すとした上で、ニーバーの神学の一般的な性格を指摘し、そのうち、ニーバーの問題と思われる点を五項目の命題にして論じ、それを踏まえて、モルトマンから見た、ニーバーとモルトマン自身の基本的な神学的視点の違いを明らかにしている。その内容を追っておこう。

## 1. ニーバー神学の全般的性格について

モルトマンは、捕虜收容キャンプではじめてニーバーの『人間の本性』を読んだ時のことを振り返って、この書の「罪に対する一定の悲観主義的な態度」には強く引き付けられ、納得したと述べている。それは、当時から自身捕虜という絶望的な状況にあつたからである。しかし同時に、「希望に満ちた理想世界を『それにもかかわらず確信して』いた」とも付け加えている。<sup>(13)</sup>これが、ニーバーへの最初のモルトマンの印象であつた。それは、素朴なものではあつたが、後述するように、その後のモルトマンのニーバー理解を決定づけることになつたように思われる。

モルトマンは、ニーバーが、社会福音運動の楽観主義から、キリスト教現実主義における生の悲劇的感覚と呼ばれうる立場へと至る道を行ってきたが、その道は、第一義的には、「各時代のさまざまな出来事という歴史的な文脈によって決定された」道であると思はれている。すなわち、一九三〇年代から一九六〇年代にかけて、反共ファシズムとその体制の恐怖、スターリン・ロシアの圧政と脅威、それらに対する軍事的防衛的デモクラシーの必要といった極端に危機的な世界にあつて、キリスト教現実主義の政治学の意義は明白であつたとして、モルトマンは、ニーバーの神学の全体的性格を以下のように理解した。

ニーバーが主唱するキリスト教現実主義は、わたしには、共産主義やファシズムという敵に対して実行可能な力を総動員し、キリスト教的な原則によつて人々を説得するための一種の「非常時の神学」(“emergency theology”) のように見える。当時のアメリカのクリスチャンたちは極度に理想主義の影響を受けていた。それゆえ、ニーバーの著作にあらわれるのは、リベラルで、社会的もしくは平和主義的ユート

ピアニズムに対する明白な反論である。あるいは、その反論の中でニーバーが真に反応していたのは、かれ自身のうちにある理想主義的で空想的な思いであつたかもしれない。<sup>(14)</sup>

それに対し、モルトマンは、自身が身を置いた時代状況は違つており、ニーバーとは「反対の方向に向かつた」として、こう述べた。戦争の悲惨な経験の中で惹かれたのは、ヘーゲルではなくキルケゴールであり、「歴史の目標としての神ではなく十字架の神学」であつた。また、一九四八年、捕虜収容所から解放されてドイツに戻つた時、そこで見たのは、ドイツのキリスト教現実主義の保守的シンドロームに圧倒されている社会であり個人である。アデナウアー首相とデイベリウス監督の下で目標となつていたのは、新しい未来ではなく、「古い関係の復興」であつた。「実験をするな」が当時のスローガンであつた [Keine Experimente! —一九五七年の選挙でアデナウアーが掲げたスローガン]。その雰囲気は変化し、未来に向かう勇氣が目覚めてくるのは、一九五〇年代末から一九六〇年代初めになつてからである。エルンスト・ブロッホと『希望の原理』を発見して、「私的自己」への実存的な関心を後にして、「審判と神の国をもつて政治世界に立ち向かおうとする政治神学」に向かい始めたのであつた。

モルトマンは、以上のように述べて、一九四五年から一九八九年の「序文」執筆の時点に至る諸経験が自身の神学に影響を与えたことを認めたが、自身を、「一種の悲劇的な現実主義」から「希望の神学」へと、また「信仰の私的な理解から『政治神学』」へと突き動かしたのは、「時代の状況<sup>コンテクスト</sup>への応答だけでなく、キリスト教の主題<sup>テクニスト</sup>の洞察」であつたと総括した。<sup>(15)</sup>

## 2. ニーバー神学の問題点について

モルトマンは、以上のように、自伝的な背景を踏まえて、ニーバーの立場と自身の神学の全般的な性格の違いを明らかにした上で、「キリスト教現実主義はどれほどキリスト教的か」との問いを立て、その観点から、五項目にわたって、ニーバーの立場に疑問を投げかけ、それに対するモルトマンの見解を提示した。もちろん、モルトマンが、そのような問いを立てたということには、ニーバーの現実主義はキリスト教的とは言えないという判断が含意されていることは言うまでもない。

ここで、五項目の全文を紹介しておこう。なお、原文では各項に表題は付いていない。標題は本稿の著者が便宜的に付けたものである。

### (1) 「罪」の理解

「罪をそれ自体において認識し定義することは可能であろうか。罪は、神の前で初めて告白可能なのであり、恵みの提示の中で初めてその深さを把握することが可能なのではないのか。罪をそれ自体において利己主義および自己利益として定義するとしたら、神との関わりがなくなる。それは、一般的な現象を説明し、罪を悪として退けるためにそれを『罪』と呼んでいるにすぎなくなる。こうした一般的な人間の現象を変えることができないゆえに、その現象は告発されるだけでなく正当化されるのである。世界はこのようなものであり、いわゆる現実主義者が第一義的に扱うのは、人々の利己主義と自己追求である。それは、『罪人の義認』とは無関係であり、罪それ自体の義認にすぎない<sup>(16)</sup>」。



## (2) 罪と国家権力の関係および罪と神の恵みとの関係

「したがって、そうした『現実主義的な』結果は、罪人の赦しではなく、目前の一般的な罪である利己主義と自己追求にさまざまな限界を設けるために強力な国家権力を要求することである。政治は権力の衝突が基になっているという強調や政治は強制力を行使する国家の本質に属するとの強調は、神の恵みの概念に対応しない原罪論に基づくものではないのか」<sup>(17)</sup>。

## (3) ルターのパラドクシカルな両義的悲観的人間観と神の恵みとの関係

「キリスト教現実主義にとつて、クリスチャンであることは、罪人であるという事実を克服することではなく、『義人にして同時に罪人』(simul justus et peccator) というパラドクシカルな存在になることである。このルター的概念が、人間の行動の両義性と悲劇的な人間存在に対するニーバーの強調の最も深い根拠であることは確かである。しかしながら、パウロは、人間の経験から出発してこう述べた。『罪の増し加わったところには、恵みもますます満ちあふれた』(ローマ五・二〇)。ルターも、パラドクシカルな状況を広げて、『事実においては罪人、希望においては義人』(Peccator in re, justus in spe) と言った。わたしの言葉で言えばこうなる。真に現実主義的なクリスチャンは希望の人である、と。神の力強い恵みの体験が希望の樂觀主義につながると理解することが可能なのは、まさに罪への現実主義的態度のゆえである。これは、決して盲目的で欺瞞的な樂觀主義ではない。むしろ、経験のみならず希望をとおして賢明となる樂觀主義なのである」<sup>(18)</sup>。

(4) 神の超越性と歴史の終焉としての審判とその神の国との関係

「キリスト教現実主義は、神の超越とこの罪の世界に対する神の審判を強調する。それは言うまでもなく正しい。しかし、神の審判はつねに『神の国』の前触れにすぎない。なぜなら、預言的黙示の意味では、世界における神の正義は神の新しい世界の基礎となるからである。神の審判は、終末論的な意味では、一時的なものにすぎない。最後の言葉はこうである。『見よ、わたしはすべてのものを新たにする』(黙二・五)。不正や罪や死に対する神の『否』は、聖書の解釈に従えば、神が愛によって創造し、それゆえに贖ってくださるすべての被造物に対する神の『然り』に服している。『歴史の終焉』(finis historiae)としての神の審判の終末論的理解で安易に止まる者は、早く止まり過ぎである。万物の新しい創造における『世界の目的』(telos mundi)を発見するために、さらにその先に行く必要がある<sup>(19)</sup>」。

(5) 創造の原初的な善への信頼と政治の関係

「罪を深刻に受け止めることには、神の善き創造の原初の祝福への信頼に取って代わる能力もなければ、決定的な神の国の希望に取って代わる能力もない。この神学的洞察は次のような実践的な結果をもたらす。すなわち、政治は、そもそも権力の戦いや強制などではなく、人間の合意である。人間が国家を必要とするのは、人々が罪人だからではない。人々が本質的に『共生的』で社会的であるゆえに、国家を造るのである(ジ・アルトゥジウス)。義はあらゆる国家に必要である。暴力と強制とドイツ的『レアル・ポリテイク』の上に建てられる国家は砂の上に建てられたものである。そこには永続する未来はない<sup>(20)</sup>」。

### 3. モルトマンのニーバー評価の結論——悲観主義と楽観主義

モルトマンは以上のように指摘した上で、結論として、ニーバーの立場を「いつも最悪の場合を考える」神学だとし、以下のように整理した。

要するに、未来に対して二つの異なる姿勢がある。一つは、つねに最悪の場合を考慮に入れる姿勢である。最悪のことが起これば、その姿勢は適切であったということになるし、起こらなければ喜ぶことができ。もう一つは、つねに最善に期待する姿勢である。最善のことが起こらなければ失望するが、起これば幸せになれる。わたしは、より良い未来への希望を明け渡すよりも、一千回失望したいと思う。「幻がなければ、民は墮落する」「滅びる」のである。(箴言二九・一八)<sup>(21)</sup>。「新共同訳、強調はモルトマンによる。」

最後に、モルトマンは、一九八九年以降の社会主義諸国家の崩壊と新しいドイツとヨーロッパの出現に触れて次のような点を付け加えた。冷戦時代、人々はみな将来への希望を棄てて現実主義者になった。それゆえに、「一九八九年以降、ヨーロッパに起こったことをその一〇年前に予測した人物は、ユートピア主義者と見なされるだけでなく夢想家と見なされて退けられた。だが事実は、そのような人こそ、現状維持的なユートピア主義者のなかで、唯一の現実主義者であった、ということである」<sup>(22)</sup>。

要するに、モルトマンは、「最悪の場合を考慮に入れる姿勢」を持つニーバー的現実主義が、このような歴史の新しい事態によっていかに不適切であったかが証明されたと判断しているのである。

## 二. モルトマンのニーバー評価の検討

以上のモルトマンのニーバーの理解とそれへの批判は妥当なものだろうか。結論から言えば、残念ながら答えは「否」である。モルトマンのニーバー理解は正確とは言えず、それゆえ当然のことながら、それに基づいた批判も大半適切とは言い難い。

モルトマンのニーバー評の内容は、すでに述べたように、一九四七年、捕虜収容所でニーバーの『人間の本性』を読んだ時の印象の延長上にあると言つてよい。すなわち、ニーバーの「罪に対する一定の悲観主義的な姿勢」である。当時のモルトマンにとつてそれは強烈な印象であつた。しかし、すでに述べたように、モルトマンはそのニーバーの姿勢に引き付けられながらも、実際には、希望と理想世界の到来への期待を棄てなかつた。というより、モルトマンは当時捕虜としての苦しい状況にあり、そえゆえにニーバーの洞察に惹かれたことが、かえつて、自らのうちにある楽観主義的な思いに火を付けることになつたのかもしれない。そこに、後にモルトマンが、ブロッホの刺激を受けて希望に目を向けることになつた素地のいくらかがあつたとも言えよう。

いずれにしても、その最初の印象は、どうやらその後のモルトマンのニーバー観にとつて決定的な要素となつた。「序文」は、それが記された一九九一年の時点でもなおその基本が変わつていないことを如実に示しているからである。しかし、それは、モルトマンのニーバー理解にとつて益をもたらす結果とはならなかつた。最初の印象があまりに強かつたため、それによつてモルトマンのニーバー理解は大きく損なわれてしまつたように見えるからである。ニーバーの思想を一貫して悲観主義的な枠組みで捉えることは、正確なニーバーの理解を阻害こそすれ、それを有利にする道で

はない。それどころか、最初の印象を引きずったままなされた「序文」におけるニーバー批判はニーバーのテキストに即したのではなく、結果として、印象批評の域にとどまってしまったとさえ見られよう。

また、そのようなモルトマンのニーバー理解とそれへの批判は、その基本において、モルトマンに特有のものではない。長年にわたってしばしばニーバーに批判的に向けられた視点と多くの点で共通しているからである。

以上の点について、その消息を検証してみよう。

「序文」におけるモルトマンの主張の要点は、ニーバー神学は二〇世紀半ばの状況に対応すべく企図された「非常時の神学」であり、それゆえに人間の分析と時代のへの対応から導き出された神学であって、キリスト教の洞察から導き出された神学ではない、したがって、ニーバーの現実主義はキリスト教的とは言えない、それは、神の国への希望に基づく聖書的な立場ではなく、非聖書的な政治的悲観主義である、ということである。モルトマンは、ニーバーの問題点を指摘するに当たって、「キリスト教現実主義はキリスト教的か」の問いを掲げたが、すでに指摘したように、それは、その問いへの答えが「否」であることを意味していたのである。

モルトマンは、その理由を、五項目の「命題」(theses)として提示したが、それらの項目は内容的にかなり重なるものであり、独立したいわゆる命題とまでは言い難い。そこで、モルトマンの議論を、ニーバーの罪の理解と啓示との関係、ニーバーのいわゆる悲観主義的人間観、ニーバーの終末論と神の国の三点に整理して、その理解の妥当性について検討することにした。

## 1. ニーバーの罪の理解と啓示との関係（主として第1項、第2項に關係）

この点についてのモルトマンの批判は、ニーバーの「神の恵みの概念に対応しない原罪論」に向けられている。罪を

神の恵みとの関わりの中で論じていない、それゆえ、聖書的な罪人の義認とは無関係な罪理解だといふのである。それは、「罪をそれ自体において」分析したため、それによって明らかになった「利己主義および自己利益」は単なる人間一般の現象であつて、聖書の罪ではない、ということになる。

以上のモルトマンの指摘には、おそらくニーバーの神学的認識論あるいは啓示論への疑惑が含まれている。「罪を神の恵みの概念に応答しない」とか「罪それ自体における」分析ということは、要するに、啓示から出発せずに、人間本性をそれ自体において分析している、ということの意味していると考えられるからである。それはさらに、ニーバーの神学が「状況コンテクストへの応答」であつて、「キリスト教の主題テーマの洞察」に基づくものではないとのモルトマンのニーバー神学全体への疑惑に繋がるであらう。

果たしてそうであらうか。

罪の強調とその展開をニーバー神学の本質的特徴と捉え、それゆえ、かつてニーバーを「罪の神学者」<sup>(23)</sup>と呼んだり、さらには、その神学を「人間論への還元」<sup>(24)</sup>と見なしたりする見方さえ現れたが（それらは現在では過剰な判断とされているが）、モルトマンの疑惑は方向としてややそれに類似するものと言えるかもしれない。

しかし、モルトマンの疑惑は、単にニーバーの罪論が過剰であるということだけではない。ニーバーの罪の扱いは聖書的でない、あるいは、神の恵みの視点すなわち啓示の視点から論じられ分析されていない、ということなのである。したがつてそれはかなりラディカルな批判ということにならう。

確かにニーバーは、罪の問題を人間本性の分析から始めている。すなわち「自己」(self)の分析である。その自己が「自然」(nature)と「精神＝霊性」(spirit)の逆説的合流点に立つものであると理解される。人間は、一方で「自然の子」で、その必然性の束縛の中にあるが、他方で、「自然、生命、自己自身、理性、世界などの外側に立つ一つの精神＝霊」でもある。後者は、「自己超越の能力」であり、「自己自身を自らの対象とする能力」である。これこそ「真の

『自己』であり、その特質は端的に「根源的自由」と見なされている。ニーバーによれば、そのような自己超越的自己の局面は、「神の像」(imago Dei)の象徴に相当するのである。しかしそれは、「創造の可能性と破壊の可能性」の両面を含むものであるが、ニーバーは、罪論をそこから展開するのである。<sup>(25)</sup>

ニーバーは、人間自己は、創造の可能性と破壊の可能性に由来する「不安」あるいは「自由の眩暈」の状況が、誘惑の機会ともなつて、罪の「内的前提条件」(internal precondition)を構成する。ニーバーによれば、この人間に不可避的な不安の状況から、罪は「不可避的」に生起するのである。言い換えれば、人間の根源的自由において罪は生起するのである。「歴史のあるところに自由があり、自由があるところ罪がある」<sup>(26)</sup>。それは「自己中心的自己」(a self-centered self)のなせることであり、その具体的表れを、エゴイズムすなわち「傲慢」に見るのである。傲慢とは言うまでもなく究極的には神との関係のことである。それゆえニーバーは、傲慢の本質を「神への反逆」さらには「神の位置の不当な奪取」と「定義」しているのである。<sup>(27)</sup>その上で、そうした罪は人間に普遍的であり、その意味においてそれを「原罪」の用語をもつて表すのである。それはアダムの罪に関係するとされるが、「歴史的遺伝」的ではなく、人間に不可避的・普遍的であるがゆえである。<sup>(28)</sup>したがって、「罪をそれ自体において利己主義および自己利益として定義する」としたら、神への関係はなくなる(第一項)というモルトマンの理解は適当ではない。

ニーバーは、その概念から、人類のあらゆる面における罪の現実を完膚なきまでに暴き出した。それは、ニーバーのきわめて魅力的な部分であり、罪の多様な表れに鋭く切り込むのである。あるときは、自己の内部を心理学的に抉り出し、あるときは政治的視点から集団の罪を糾弾した。いわば、「罪の地形学」(topography)<sup>(29)</sup>とでも言うべき論述である。その分析の対象となる罪の現象は文字どおり広範多岐に渡っているのである。このようなことが可能なのは、ニーバーにとって、原罪の教理は「経験的にのみ実証しうる教理」<sup>(30)</sup>であるからである。そしてそのような意味で、聖書の原罪の教理はほかならぬ歴史世界の現実にかわめて明確に妥当するのである。

以上のように、罪自体から、あるいは経験からその聖書の洞察に至る順序は、ニーバーの罪論だけでなく、たとえば救済論においても見られる。ニーバーは十字架のキリストを、世界の各所・各時代に見られるメシアニズム（救済者・待望信仰）のさまざまな形態の分析から始めて、旧約の預言者によるメシアニズムも含めて、それらの諸メシアニズムの問題点を分析し、それとの連続と断絶の弁証法において究極のメシアなるキリストとその十字架の意味を明らかにする。それもまた見方によつては、メシアニズムをそれ自体として分析して、神の恵みから、あるいは啓示からの分析でない、ということになるのかもしれない<sup>(31)</sup>。

しかしながら、罪であれ救済論であれ、そこにはニーバーの独特の神学的認識論が踏まえられていることを忘れてはならない。罪に関して言えば、論述の順序として、罪をそれ自体として分析し、そこから聖書の罪理解を受け止めているように見えるが、実は、ニーバーの本質的な議論から言えば、その逆である。ニーバー神学は、啓示に始まりそれに根拠を置く神学である。とくに十字架について、早くより、それを「究極的現実の啓示」として捉え、その姿勢は一貫していた<sup>(32)</sup>。ニーバーにとつて、啓示とはあくまでも神の自己開示である。それは人間の神探求の歴史でもなければ、近代の神解釈でもなく、その究極はイエス・キリストの出来事である。「キリストの生涯と死」が「神の究極的な出来事」であり、「啓示の焦点」とされるからである。これが、ニーバーの基本的な啓示理解である<sup>(34)</sup>。

それでは、なぜニーバーは罪論を人間自己の分析から始めているのだろうか。なぜ、究極的な「啓示の焦点」から考察を始めないのだろうか。実は、ここにニーバーの啓示と経験、信仰と歴史の関係についての独特な論理がある。ニーバーはその関係を次のように整理する。

われわれの解釈は、あらゆる解釈が最終的分析においてそうであるように、「ドグマティック」もしくは  
告白的である<sup>(35)</sup>。



ひとたび啓示を受け入れるならば、経験は、歴史における倫理問題を解釈する適切な原理となる。<sup>(36)</sup>

歴史的出来事の経過が不可避的に出来事の預言者的解釈「聖書的解釈」を生み出すものではない。しかし注目に値することは、いったん預言者の神に対する信仰が受け止められるとき、歴史はそのような解釈をまさに正当化するということである。実際、あるがままの歴史が生み出すのではない解釈原理を持つことなしに、歴史を解釈することはまったく不可能である……分析・解釈の原理として、信仰のある種的前提を用いないような、出来事の経緯の分析はありえない。<sup>(37)</sup>

ここには、啓示の洞察あるいは預言者的解釈「聖書的解釈」がニーバーの論述のあくまでも出発であることが明白に主張されている。しかし、「ひとたび」それが受け入れられると、歴史はそれを正当化し、それが今度は歴史解釈の原理となる、というのである。この啓示と経験の間を行き来する仕方で、ニーバーは経験を分析するのである。この姿勢をニーバーは、「信仰の前提と経験の事実の間の循環関係」<sup>(38)</sup>と呼んだのである。

これは、ニーバーの単なる論述の特徴ではない。それは深くニーバーの啓示理解であり、いわばニーバーの神学的認識論の基本構造である。そして、それは、キリスト教弁証作業にも深く関わっている。

モルトマンの批判は、こうしたきわめて重要なニーバーの特質を見逃している皮相的なものである、と言わざるをえないであろう。

## 2. ニーバーのいわゆる悲観主義的人間論について（主として第3項および第5項に關係）

モルトマンは、ニーバーの罪論の啓示との關係に疑義を呈するとともに、その罪理解から来る「悲劇的な人間存在」

理解を問題にした。ニーバーにおいては結局「罪人であるという事実を克服すること」がなく、ただ「義人にして同時に罪人というパラドクシカルな存在」にとどまっているからである。ここでは、神の力強い恵みの体験が不足し、希望に至らないのである。さらに、ニーバーには、「神の善き創造の原初の祝福への信頼」が欠如していると見なす。

ニーバーの人間論が悲観主義的である、ということは一般にそのように理解されており、ある程度確かである。しかし、より厳密にニーバーの思想をたどっていくと簡単にそのように断定することはできない。

ニーバーが罪をとくに取り上げ、人間の普遍的な事実としていかに人間がエゴイズムに染まっているかを、当時ほとんど一般には忘れられていたと言ってもよい「原罪」の語を用い、「罪の地政学」的洞察を駆使して明らかにした。それは、この主張をした二〇世紀半ば、「人間の無垢と徳への信頼の中で育てられた」アメリカの知識人たちに「驚愕」をもって受け止められた<sup>(39)</sup>。それゆえ、ニーバーは「罪の神学者」と呼ばれ、悲観主義的人間観がニーバーの思想の主要な特徴であるかのように理解されるようになった。

しかし、ニーバーは、決して人間を罪のカテゴリーでその特質のすべてを説明したわけではなかった。実際、すでに述べたように、ニーバーの分析した人間自己は、「創造の可能性と破壊の可能性」の両面を含むものであった。人間には「破壊の可能性」とともに「創造の可能性」もあるのである。

それゆえ、ニーバーは、『人間の本性』において、人々を「驚愕」させた罪についての論述の後、この書の最後に、人間の「原義」(justitia originalis) についての章を設け、罪によって損なわれてはいるものの、人間の創造的局面が間違わずに残っていることを詳細に論じているのである。しかも、「原罪」の用語(内容ではなく)については、晩年、現代人に誤解されやすい用語であったとしてその使用の撤回を表白したことがあったが、それよりもいわば中世的な「原義」の用語をラテン語のまま使用して論じた。そこから明らかになることは、ニーバーは、原罪の用語をもって人間の罪性を強調するとともに、「原義」の用語をもって人間の義なる性質、創造的可能性へと至る局面を同程度に強調

した、ということである。言い換えれば、ニーバーは、人間を終始一貫、原罪と原義の弁証法の中に見ていたのであり、さらにはそのような人間を歴史のドラマの弁証法の中で捉えていた、と言つてよい。

ニーバーの「原義」論において結論的なことは、いかに汚され墮落していようとも、人間の本性には、本来的原初的な「義」もしくは「完全」の次元の片鱗が、「神の像」(imago Dei)として残存しているということである。罪は不可避免的にすべての人間を覆っているが、それにもかかわらず、「罪は人間の真の本質の腐敗ではあつても、その破壊ではない」、人間は病気ではあるが死んではいない。これがニーバーの、罪の普遍性と不可避性と重大性を徹底して強調したニーバーのもう一つの、しかもきわめて重要な確信である。

その「原義」をニーバーはこう理解する。それは、人間が普遍的に体験する「かつての祝福された状態の記憶」である。罪は決して正常なものではなく、つねに異常な事態として自覚されているという事実である。そこには「かつて破つた律法の反響が良心の中に響き渡っている」という人間内部における体験がある。すべての人間は誰しも自分が本来どのようなべきかを意識しており、したがつて現在の状態と本来あるべき状態とのあいだに存在する矛盾と、そこに生じる不安とをつねに意識しているのである。そしてその意識と記憶は、「自己自身を超越する瞬間の自己」そのものである。すなわち、原義は、「自由な人間の究極的な要求として人間とともに存在する」のである。その「要求」また「律法」として良心の中に響き渡っているのは、端的には、神と隣人への愛の戒め(マタイ二二・三七―三九)である。ニーバーによれば、それは律法以上のものであり、「人間の究極的な律法」であり、そのような律法としての原義は要求として人間のうちにあるのである。<sup>(40)</sup>

以上のように、ニーバーは、罪論に劣らない雄弁さで人間の原義と可能性について論じている。とはいへ、ニーバーの原義は、きわめて弁証法的に緊張した仕方で理解されている。それゆえ、ニーバーのこの姿勢になお悲観主義を見ることも可能であろう。しかし、ニーバーは、この原義論を基礎に、その後、破壊性や歴史の限界を踏まえながらも、多

様なかたちで人間の創造性と歴史の可能性を語るのである。その一つを挙げれば、ニーバーには、「決定されていない諸可能性」(indeterminate possibilities)<sup>(41)</sup>の強調がある。これは、ニーバー研究においてもそれほど注目されていない概念である。しかし、これはニーバーを理解する場合、きわめて重要な鍵となる概念である。ニーバーは、歴史に可能性を見ていたのである。

以上のことに照らしてみるなら、ニーバーを「ルターの」としてのみ捉えるわけにはいかない。それどころかニーバーは、ルターの義認論を高く評価しながらも、そこには「敗北主義」ないし「静寂主義」があると繰り返し批判してもいるのである。<sup>(42)</sup>(ちなみに、モルトマンも、ルターについてその「十字架の神学の政治的意味での限界」として、ニーバーのルター批判に類似する見方を提示している。<sup>(43)</sup>)

ニーバーの人間論を悲観主義と見なす見方は、いささか正確さに欠けると言えまいか。もちろん「罪を深刻に受け止めることには、神の善き創造の原初の祝福への信頼に取って代わる能力もなければ、決定的な神の国の希望に取って代わる能力もない」(第五項)とのモルトマンの指摘はニーバーにとってもそのとおりである。それゆえニーバーにとつて、「キリストは、創造された秩序の啓示を超えそれ凌駕する自らの贖いの生命力において神を啓示する贖罪者である」<sup>(44)</sup>。モルトマンは、ニーバーが罪を指摘することで人間の問題を解決できると考えていると見なし、ニーバーの現実主義を「ドイツ的『レアル・ポリテイク』」と同一視しているが、それはニーバーへの大きな誤解である。ニーバーが主張したのは、キリストの贖罪を背後においた、人間本性における罪と義、破壊性と創造性の弁証法において人間と歴史を捉えた「キリスト教現実主義」であつて、一般の政治的現実主義ましてやいわゆる「レアル・ポリテイク」とはその本質において大きく異なるものであつた。<sup>(45)</sup>

### 3. ニーバーの終末論と神の国（第4項に関係）

モルトマンは、ニーバーの「神の超越と罪の世界に対する神の審判の強調」が、神の裁きが「つねに『神の国』の前に触れにすぎ」ず、「一時的なものにすぎない」という側面を十分に捉えていないと批判した。

確かにニーバーは、神の超越と審判ないし終末を強調する。しかしそれはモルトマンが理解するように単純ではない。すでに述べた、人間の創造性と歴史の可能性についてのニーバーの弁証法的理解は、審判ないし終末に対するニーバーの解釈にも及んでいるからである。

ニーバーにとって、審判、神の国、永遠といった終末論に関する理解は一樣ではない。その特質は、つねに徹底した弁証法的二面性の保持にある。ニーバーの終末論の性格は、あえて単純化すれば、実存的現在の性格と時間的未来的性格が、微妙な弁証法的緊張関係を保ちつつ、その全体を捉えているところにある。それは、歴史を、「すでに」と「まだ」の緊張関係にある、歴史の「意味の開示と成就の間の『中間時』」として捉えるいわゆる救済史的終末論の大枠における終末の理解である。<sup>(46)</sup> 中間時の歴史は、現実的には両義性、予測不可能性、神秘性などによって特徴づけられ、そのような緊張感を保ちながら終末へと向かう。しかし、その終末は歴史を否定することではない。ニーバーによれば、「歴史の究極的な完成は、歴史的な過程を超えたところにある」と同時に、「終末は歴史的過程を否定するのではなく完成する」ものだからである。<sup>(47)</sup> ニーバーにとって、歴史の終末はいわゆる「終焉」(finis)ではない。それは歴史の意味の成就であり完成である。そうであれば、ニーバーは、安易にそこで終わっているわけではない。

ただ、モルトマンが「着想の冒険」<sup>(48)</sup>をもつて歴史の終末のその先にまで、すなわち「神の国」の現実にも目を向けようとするのに対して、社会福音的神の国の待望に失望したニーバーが、終末の先にはほとんど目を向けず、それを神

の秘義に委ねているということは事実である。とはいえ、それは、ニーバーが終末をもつばら否定的に理解しているということの意味するものではない。したがって、ニーバーは「被造物に対する神の『然り』」を否定しているわけではない。まして、「歴史の終焉としての神の審判の終末論的理解で安易に……早く止まり過ぎである」とは、ニーバーの立場に対する行き過ぎた解釈である。モルトマンはニーバーの終末論の弁証法的性格に満足できなかったということなのであろう。

### 三二. ニーバーとモルトマンの違い

以上、モルトマンが提示したニーバーへの五項目にわたる評価の基本的な内容について、その妥当性を検討してきた。ここでは、それを踏まえて、「序文」における、ニーバーの神学の全体に対する評価についても、その妥当性を問い、その上で、ニーバーとモルトマンの神学的な違いについて検討してみよう。

#### 1. ニーバー神学全体へのモルトマンの評価

この点におけるモルトマンのニーバーへの疑義は、次の三点にまとめられるであろう。第一は、ニーバーの神学ないし現実主義は、「時代の状況」<sup>コンテキスト</sup>への対応から引き出されたものであつて、「キリスト教の主題の洞察」<sup>テクニク</sup>からではない、という点である。第二は、ニーバーの神学は、ニーバー自身も含むニーバーの時代状況を受けて、一方でファッシズムや共産主義の危機に対して、他方でアメリカにおけるリベラリズムへの対応としての「非常時の神学」(“emergency

theology”)であった、という点である。第三は、そのようなニーバーの神学は、結果として、悲観主義に色濃く染められた立場であつて、そこには真の希望がなく、時代新しい事態に対応することができないものであり、実際対応できなかった、ということである。

以上の、モルトマンによるニーバーへの立場への疑義は、いわばニーバーの立場を根底から問題とするラディカルなものである。しかし、ニーバーをそのように判断することには妥当であろうか。

第一の点については、すでに検討した、ニーバーにおける経験と啓示の循環関係という神学的認識論の議論がその答えになるであろう。ニーバーにとつて時代の状況コンテキストがきわめて重要であつたことは言うまでもない。あるいはそれはニーバーのとくに特徴と言つてよいかもしれない。しかしそれにもかかわらず、ニーバーの神学の出発はあくまでも啓示デキストであつた。そうだとすれば、第二に、ニーバーの神学が、時代の危機に対応する「非常時の神学」と見なすことは適切ではないであろう。ニーバーにあつては、啓示から出発して経験を分析することによつて、啓示の歴史的妥当性を見出し、その分析をもつて、時代の問題と立ち向かつた、ということではなかつたか。確かにニーバーにとつて、歴史の当面的問題は、ファシズムや共産主義であり、道徳的シニシズムやロマン主義ないしリベラリズムであつた。<sup>(49)</sup> ニーバーはそれらの問題をキリスト教の主題をもつて分析し批判しその克服を図つたのである。決してその逆ではなかつた。

したがつて、ニーバーにとつて、問題は時代に制約された問題であり、その問題を分析しその本質をあぶり出す作業がかなりの部分を占めることになつた。それゆえ、ニーバーの現実主義における積極面の不足を指摘する声がある。しかしそれは、批判されるような悲観主義ではない。ニーバーは、実際には希望を語り、歴史の可能性を見ていた。

モルトマンは、「一九八九年以降、ヨーロッパに起こつたこと」をニーバーの現実主義が見通すことができなかつたとし、希望を抱き続けた者のみが、一時は夢想主義者として退けられたが、それを予測した、むしろかれらこそ「唯一



の現実主義者」であつたと示唆している。モルトマンらがどの程度その出来事を予測できたのかについては知らない。しかし、次の事実は挙げておかなければならないであろう。ニーバーが、一九五二年の時点で、かつてイスラム・トルコが「内部における腐敗によつて自ら滅んでいった」ように、共產主義ロシアもまた同様に崩壊していくであろう、ただしそれにはなお「数十年を必要とする」であろうと述べ、そのことを認識し、その時まで「必要な忍耐」を持つためには、「より大きな歴史の流れ」を忘れないことであると付け加えていた、という事実である。<sup>(50)</sup>ニーバー的現実主義の視野は、目先の緊急非常事態にだけ向けられていたのではない。非常な慎重さをもつてではあるが、むしろそれを超えるはるかな歴史の可能性に開かれていたのである。

## 2. 罪の問題

以上のように、「序文」に提示されたモルトマンのニーバー評は妥当なものではない。しかし、この「序文」は、そのままモルトマン自身の神学の特徴を端的に示すものともなっている。その重要なポイントはおそらく罪に関わる問題である。なぜなら、悲観主義の問題も希望をめぐる議論も究極的に罪の理解にかかっていると云つてよいからである。<sup>(51)</sup>

モルトマンの「序文」(第一項、第二項、第三項)の内容から伝わってくることは、ニーバーの罪への関心を過剰と見なしている、ということである。もちろんすでに検討したように、モルトマンは、ニーバーの罪へのアプローチが適切でないという啓示との関係や認識論的問題も提起した。しかし、同時に、ニーバーの罪への関心は聖書的ではない、キリスト教的ではない、との意識を強く持つていることもまた明らかである。すなわち、ニーバーの罪論では、「義認」や「罪人の赦し」が力を持つておらず、罪に対する恵みの勝利が十分に主張されていない、ルター的「義人にして同時に罪人」にとどまっているというのである。そしてモルトマンは、罪を真に現実主義的に受け止めるならば、むしろそ



これは「神の力強い恵みの体験が希望の楽観主義につながる」と主張するのである。

ここで明らかになることは、罪の理解について、両者の間に違いがあるということである。しかし、それは、罪の重大性の軽重、深淺の問題ではない。むしろ、罪の性格の問題である。そしてそれは両者の十字架の理解に深く関わる。ニーバーにとつてもモルトマンにとつても、十字架が神学の究極の規準ないし主要なモチーフであることは言うまでもない。ニーバーの神学を「十字架の神学」として捉えることはしばしばなされており、それは妥当な解釈であると言つてよいからであり、モルトマンの神学については、モルトマン自身がそう公言しているからである。<sup>(52)</sup>

ところが、その内容は非常に異なっている。ニーバーの十字架の理解は、贖罪論としておおむね伝統的な理解の下にある。ニーバーにとつて十字架の主題は、徹頭徹尾、罪の問題でありそれからの救済である。その救済は、過去の歴史的な解釈には多様な批判も持ちながら、全体としては、やはり伝統的な贖罪論の線で解釈されている。十字架につけられたキリストは、「苦難のメシア」であり、その苦難は「代償的苦難」また「代償的愛」だからである。<sup>(53)</sup> 十字架の神学は、ルターの十字架の神学を「歴史的現実の中に持ち込まれたところの十字架の神学」として、歴史的次元に開かれている神学であつた。<sup>(54)</sup> しかしなおそれは、罪からの贖罪的救済また和解の神学であり続けた。

一方、モルトマンの場合は伝統的理解とは異なる。モルトマンにとつて十字架の主題は、罪というよりも《苦難》であるからである。すなわち神義論的な問題である。したがつて、『十字架につけられたキリスト』の主題は、贖罪ではなく、御子における神の死であり——それは神を不死とする伝統的「神概念の革命」を意味する——、そのようにして苦難の中にある人間と連帯する神であり、人間を苦難から解放する神である。そこではむしろ伝統的救済論ないし贖罪論の放棄さえ主張する。<sup>(55)</sup> したがつて、モルトマンは、ルターの十字架の神学には「政治的な意味での限界」があつたとし、「十字架の神学を世界理解と歴史理解に至るまで展開し……社会批判にも関わる十字架の神学」を志向したのである。<sup>(56)</sup> それはもはや伝統的贖罪論、和解の神学ではなかつた。

こうして、ニーバーとモルトマンの間には、罪をめぐり、十字架の理解をめぐり大きな違いが生じているのである。

## おわりに

以上、モルトマンがニーバーについて評価した小さな文章の内容を手がかりに、モルトマンのニーバー理解の妥当性を論じ、そこに明らかになっている両者の神学的特徴の一面に触れてきた。それは、ごく一端にすぎないが、ニーバーとモルトマンの本質的な違いはある程度明らかになったであろう。

かつて、モルトマンの『希望の神学』が世に出た時、大木英夫教授は、その著を、「神学の最先端の問題と取り組みながら組織神学それ自体を社会問題とかみ合わせようと志向する」試みとして、また、「二〇世紀のプロテスタント神学をもうひとたび『組織神学から社会倫理へ』と転換せしめるという可能性」を持ったものとして高く評価されたが、その上で、その問題点を、「根本的な宗教問題」として次のように指摘された。

はたしてキリスト教を〈希望の宗教〉として性格づけることは、キリスト教の本質にふさわしいだろうか……これは、キリスト教をユダヤ教の一セクトにしてしまうのではないだろうか……キリスト教的宗教性は、〈希望の宗教〉の切断から、切り株から新芽が出るように、発生する全く新しい宗教なのである……ということは、キリスト教が〈希望の宗教〉の発展ではなく、克服だということである。つまりキリスト教的宗教は〈希望〉のスタイルでえがかれてはならない……キリスト教は単なる〈希望の宗教〉としてではなく、〈愛の宗教〉として自己を現したのである……キリストの十字架と復活において……〈愛〉が開示され

ているのである……十字架は、ユダヤ的希望の宗教との絶対的対立を表すだけでなく……宗教的に偽装されたエゴイズムに対する徹底的否認「審判」を示しているからである……モルトマンは、《約束》の視点から歴史的世界の視野をもつのに対し、われわれは、《審判》の視点から世界的視野を得るのである……モルトマンにおける《審判》の把握の弱さが問題となる……<sup>(58)</sup>

この指摘は、われわれの議論の根本に触れているように思われる。モルトマンの問題を指摘する大木教授の視点はニーバーのそれに重なると言つて過言ではないであろう。希望は、旧約からの視点を将来へと展開したものである。しかし、愛は、それを切斷しその上で新しい世界を切り開くものである。モルトマンは人間の問題の本質を、罪であるよりも苦難と考へた。苦難は解放の対象であろう。しかしニーバーは神への反逆として、それゆゑにエゴイズムとして顯れる罪そのものを重視した。罪は贖罪の対象であろう。贖罪は十字架に象徴される審判を含む、《否定媒介》による救いである。解放はむしろ《約束》の成就である<sup>(59)</sup>。

モルトマンのニーバーを批判的に考察した小さな論考は、モルトマンがニーバーをどのように受け止めていたかを示すきわめて貴重なものである。その批判自体は妥当ではないとしても、そこには、結果として、モルトマンとニーバーの神学的違いが浮き彫りにされているとも言えるからである。そして、その違いは深遠な神学的議論を誘発するはずである。しかし、モルトマンの論考は、そのような次元における、ニーバーとの創造的な対話を示唆するものではなかつた。それは悔やまれることではあるが、むしろ、われわれに課せられた課題と考えるべきなのかもしれない。

ニーバーの《否定媒介的歴史の神学》とモルトマンの《連続的約束的歴史の神学》は、一方はアメリカにあつて、他方はヨーロッパにあつて、歴史の諸問題と取り組んだ神学であつた。二一世紀を生きるわれわれは、それぞれの神学の

意義をどのように受け止めるべきだろうか。

## 注

- (1) Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation* Vol. I: Human Nature (New York: Charles Scribner's Sons, 1941, 以下 NDM I), Vol. II: *Human Destiny* (New York: Charles Scribner's Sons, 1943, 以下 NDM II).
- (2) ユルゲン・モルトマン 『希望の神学——キリスト教的終末論の基礎づけと帰結の研究』高尾利教訳(新教出版社、一九六八年、原著一九六四年)。
- (3) ユルゲン・モルトマン 『神学の展望——現代社会におけるキリスト教の課題』喜多川信、蓮見和男訳(新教出版社、一九七一年、原著一九七一年)、iv頁。
- (4) 『人間——現代の闘争の中におけるキリスト教人間像』蓮見和男訳(新教出版社、一九七三年、原著一九七一年)。
- (5) 『十字架につけられた神』喜多川信、土屋清、大橋秀夫訳(新教出版社、一九七六年、原著一九七二年)。
- (6) もともと、モルトマンと並ぶ同世代のドイツの神学者ヴォルフハルト・パネンベルクとは、パネンベルクが一九六七年、ニューヨークにニーバーを訪ねて対話するという直接の接触があったことからすると、ニーバーとモルトマンとの間にその機会が訪れなかったのは残念なことであった。ヴォルフハルト・パネンベルク 『神学と神の国』近藤勝彦訳(日本基督教団出版局、一九七二年) 参照。
- (7) ユルゲン・モルトマン 『わが足を広きところに——モルトマン自伝』蓮見幸恵、蓮見和男訳(新教出版社、二〇一二年)、五八一—六一頁。Robert Thomas Cornelison, *The Christian Realism of Reinhold Niebuhr and the Political Theology of Jürgen Moltmann in Dialogue: The Realism of Hope* (San Francisco: Mellen Research University Press, 1992), ii, 345—347。モルトマン

ン『神の到来——キリスト教的終末論』組織神学論叢5、蓮見和男訳（新教出版社、一九九六年）、八頁。モルトマンは、「ドイツ観念論の詩人や哲学者と共に育つてきた」が、聖書を読んだのは、ベルギーの捕虜収容所でアメリカ人チャプレンによって新約聖書を与えられてからのことであつたという。

(8) 『十字架につけられた神』および『聖霊の力における教会』喜多川信、藤井政雄、頓所正訳（新教出版社、一九八一年、原著一九七五年）。

(9) 『神学の展望』（一九七二年、原著一九六八年）、『二〇世紀神学の展望』（二〇世紀における神学の道）、『今日の神学の調停』、『戦後ドイツの神学』、『希望の神学』の四論文を所収。原著それぞれ、一九八四、一九八六、一九七九、一九八五年）渡部満訳（新教出版社、一九八九年）、*Ethik der Hoffnung* (2010, ET: *Ethics of Hope*, 2012)。

(10) Jürgen Mohmann, "Forward," Cornelison, *The Christian Realism of Reinhold Niebuhr and the Political Theology of Jürgen Mohmann*, i.v. モルトマンがエモリー大学キャンドラー神学大学院の客員教授を務めたのは、一九八三年から九三年までであつた。コーネリソンがPh.D.の学位を取得したのは一九八九年である。また、コーネリソンは、院生として、モルトマンおよび当時やはりエモリーで客員教授をしていたアルゼンチンの解放の神学者J・M・ボニノ（Jose Miguez Bonino）の両者の助手を務めたという。Cf. *Ibid.*, vii.

(11) これは現在の時点での推測であり、注も含めて本稿で触れたモルトマンの著作以外で、ニーバーを論じた部分があるかどうか、詳細は未検証である。

(12) ちなみに、これまでのところニーバーとモルトマンを比較した研究はきわめて限られている。本格的なものとしては、おそらく、コーネリソンのほかには、その数年前になされた千葉眞教授の研究 Shin Chiba, "Transcendence and the Political," (Ph. D. Dissertation, Princeton Theological Seminary, 1983. 後に若干の修正と付加を施した日本語版『現代プロテスタントイザムの政治思想——R・ニーバーとJ・モルトマンの比較研究』新教出版社、一九八八年）に限られるであろう。いずれも優れた研究である。ただ、コーネリソンは、千葉教授の博士論文を参照はしているが対話の相手としてはいないように見える（参考文献では、千葉教授の書をニーバー研究としてだけ位置づけ、著者名を注も含め終始、C. Shibaと誤って表記している）。コーネリソンにとって貴重な先行研究だけに千葉教授の研究をもっと重視してしかるべきであつたと思われる。

(13) *Ibid.*, ii.

- (14) Ibid.
- (15) Ibid., ii–iii.
- (16) Ibid., iii.
- (17) Ibid., iii–iv.
- (18) Ibid., iv.
- (19) Ibid.
- (20) Ibid., iv–v.
- (21) Ibid., v. 強調はモルトマンによる。
- (22) Ibid.
- (23) Bob E. Patterson, *Reinhold Niebuhr* (Waco, TX: Word Books, 1977), 81.
- (24) Richard Shaull, “Theology and the Transformation of Society,” *Theology*, 25 (April, 1968): 24–25.
- (25) 『』の強調はご自身による。NDM I, 1–4, 54–56; Reinhold Niebuhr, *The Self and Dramas of History* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1955), i, 17, 33, 49.
- (26) NDM II, 80.
- (27) NDM I, 16, 179.
- (28) 『』の強調は NDM I, Chapter VII による。
- (29) 『』の表現はご自身による。William John Wolf, “Reinhold Niebuhr’s Doctrine of Man,” in *Reinhold Niebuhr, His Religious, Social, and Political Thought*, eds. Charles W. Kegley and Robert W. Bretall (New York: Macmillan Co., 1956), 241.
- (30) Reinhold Niebuhr, *Man’s Nature and His Communities: Essays on the Dynamics and Enigma of Man’s Personal and Social Existence* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1965), 24.
- (31) ニューマンのメソドリスム論 (新メソドリスムキリスト論の闡明) による。NDM II, Chapter I and II.
- (32) Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics* (New York: Harper and Brothers, 1935), 90.
- (33) Reinhold Niebuhr, *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History* (New York: Charles Scribner’s

- Sons, 1949), 141.
- (34) Cf. NDM I, 125–149.
- (35) NDM I, 6.
- (36) *Ibid.*, 97.
- (37) *Ibid.*, 141.
- (38) Reinhold Niebuhr, “Intellectual Autobiography,” in *Reinhold Niebuhr, His Religious, Social, and Political Thought*, 9, 16. それゆえ、ニーバーは次のように言うこともできた。「規範的人間としてのキリストという教理は、自然宗教と啓示宗教の間にあるようにする。というのはこの教理は、人間の道徳的生を厳密に分析するなら、永遠と接する次元があるという意味で自然宗教に属し、信仰がなければその意味を最終的な論理帰結まで突き詰めることができないという理由で啓示宗教に属するからである」(NDM II, 75–76)。
- (39) 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』高橋義文訳(聖学院大学出版会、二〇〇四年)、二頁。これは、A・M・シュレジンジャー(Arthur M. Schlesinger, Jr.)がはじめてニーバーの罪の思想に接していただいた感想である。
- (40) 以上、原義については、NDM I, Chapter X. なお、ニーバーの罪論と原義論に関する詳細な議論については以下を参照。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)第五章。
- (41) Niebuhr, *Faith and History*, 230.
- (42) NDM I, 185–187. ちなみに187–198を参照。
- (43) たとえば、『十字架につけられた神』一―三頁。
- (44) NDM I, 28.
- (45) ニーバーは、H・モーゲンソー(Hans J. Morgenthau)ら、現実主義政治学者たちと現実政治において多く同じ立場に立つた。しかしニーバーは、かれらとキリスト教的な視点では違っていたと、しばしば確認している。
- (46) *Ibid.*, 49, 288. 高橋義文『ニーバーの歴史神学』第六章参照。

- (47) NDM II, 291.
- (48) モルトマン『神の到来』、九頁。
- (49) ニーバーの以下の著書はまさにそれとの戦いの書である。そこでは、ナチスやファシズム、あるいは共産主義だけが批判の対象ではなく、自国アメリカやリベラル・デモクラシーをもその対象としているのである。ラインホルド・ニーバー『光の子と闇の子ーデモクラシーの批判と擁護』 武田清子訳（聖学院大学出版会、一九九四年、原著一九四四年）、ラインホルド・ニーバー『アメリカ史のアイロニー』 大木英夫、深井智朗訳（聖学院大学出版会、二〇〇二年、原著一九五二年）。
- (50) 同上書、一九三―一九五頁。
- (51) ニーバーとモルトマンの違いについての包括的な議論は、コーネリソンと千葉眞教授の研究『現代プロテスタンティズムの政治思想』を参照。とくに千葉教授の研究におけるニーバーとモルトマンの比較はより包括的で、その指摘は説得的である。
- (52) ニーバーは自ら自分の立場を十字架の神学と称したことはないが、その概念で受け止められることは時々なされている。たとえば、Douglas John Hall, “The Logic of the Cross: Niebuhr’s Foundational Theology,” in *Reinhold Niebuhr Revisited: Engagements with an American Original*, ed. Daniel F. Rice (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2009); 高橋義文『ニーバーの歴史神学』、二五五―二六五頁等を参照。モルトマンが、自分の立場を自らしばしば十字架の神学と称していることは周知のことである。コーネリソン書への「序文」および、ユルゲン・モルトマン『十字架に付けられた神』 喜多川信他訳（新教出版社、一九七六年）を参照。
- (53) NDM II, 44-46. 千葉眞『現代プロテスタンティズムの政治思想』、三五三―三五四頁、および高橋義文『ニーバーの歴史神学』、二四七―二四八頁参照。
- (54) 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）一〇七―一〇八頁。
- (55) モルトマン『十字架に付けられた神』、五三頁。
- (56) 同上書、一〇二―一〇七頁。
- (57) 大木英夫『組織神学から社会倫理へ——『希望の神学』の実践的志向の批判的考察』 大木英夫『歴史神学と社会倫理』（ヨ



ルダン社、一九七九年)、三〇二頁。この論文は、元来『今日と明日の神学』(『福音と世界』臨時増刊号)第一号、一九六八年、に所載されたものである。なお以下も参照。大木英夫『バルトとモルトマン——三位一体論、とくに聖霊論の対比』、『ユルゲン・モルトマン研究』組織神学研究会編(聖学院大学出版会、一九九八年)、三―四一頁。

(58) 大木英夫「組織神学から社会倫理へ」、三一―三二三頁。

(59) モルトマンに贖罪論の契機が希薄であることについては、その問題点も含め、近藤勝彦教授が同様の見方を展開している。以下を参照。近藤勝彦『キリスト教倫理学』(教文館、二〇〇九年)、三一四―三一八頁、近藤勝彦『二十世紀の主要な神学者たち』(教文館、二〇一一年)、九八―一〇一頁。

※本稿は、二〇一二年一月二日に東京で開催された「日韓神学者会議」で発表した際の原稿を修正したものである。同会議は、二〇〇八年以降、長老会神学大学校(韓国ソウル)と聖学院大学総合研究所の間で続けられている学術交流の一環としてなされたものである。