

Title	ニーバー神学とマルクス主義 : 一九三〇年代のニーバー
Author(s)	高橋, 義文
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.4, 1994.2 : 9-39
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=3396
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

ニーバー神学とマルクス主義

——一九三〇年代のニーバー——

高橋義文

はじめに

私が初めてラインホルド・ニーバーの書物を真剣に読んだのは、もう二〇年以上も前のことです。そのとき以来、私の関心はほとんど変わらず、ニーバー神学とはそもそもどのような特質を持った神学なのか、ということでした。ニーバーは様々な分野とくに政治の分野で活発に活動し発言した人でした。しかし私の関心は、終始ニーバー神学の本質はどこにあるのか、というところに向けられておりました。

ニーバー神学の特質をこのような講演という形で紹介するには、「ニーバー神学の特質」それ自体をじかにお話するよりは、むしろニーバーが特に活発に生き活動した一九三〇年代を背景にした内容をご紹介し、その文脈でニーバー神学の特質の一端に触れていただく方が、ニーバーに親しみを持っていたきやすいのではないかと思います。

かつてこの東京神学大学で勉強していた時に、北森嘉蔵先生が、思想家には二種類あるとおっしゃっていたのを思い

出します。一つは、ほとんどその人の生涯や生活や活動などに意を払わないで、その人の思想そのものだけを研究対象にしてよいような思想家であり、もう一つは、歴史にどういうふうに関わって生きていたのか、その歴史との関わりを十分に学ばないと、その思想が理解できないような思想家であるということです。もちろん北森先生はその時に後者タイプしてのルターを念頭に置いておられたわけですが、ニーバーは、この二つのカテゴリーに照らしてみれば、当然ルターに勝るとも劣らないからかたちで後者の最たる存在である、とすることができると思います。そういう意味でも、本日は、ニーバーの生きた背景を——と言っても今回は一九三〇年代に限らざるを得ませんが——念頭に置きながら、「ニーバー神学の特質」を考えてみたいと思います。

一 一九三〇年代のニーバーとマルクス主義

ニーバー神学の成熟した姿が、一九四一年及び四三年に出たニーバーの著者である『人間の本性と運命』(Nature and Destiny of Man)二巻の中に集約されていることは言うまでもないことだと思います。この著者の内容は、一九三九年にギフォード講演の講師として招かれ、イギリスのエジンバラ大学でなされた講演が基となっています。これが大体ニーバーの思想が円熟した頃の業績であり、この著書を学べば、ニーバー神学の特徴は一応出てくることになるわけです。

もっとも、ニーバーの思想は、この二巻の本だけですべて明らかになっているとは言えない面もあります。またニー

バーの思想はバルト、ティリッヒなどと違い、思想の展開の組織性があまり強くないため、その理解と解釈には困難が伴います。しかしそれにもかかわらず、この書に円熟したニーバー神学が展開されていることは言うまでもなく事実です。

ところで、このニーバーの成熟した神学が姿を現わずまでにはいくつかの段階があります。私は大きく二つの段階があると考えています。ニーバーは所属教派の神学校を終えて、その後イェール大学神学部に行き、その後彼の所属教派の教会であるデトロイトのベセル福音教会に赴任しました。そこで過ごした一三年間、これが第一段階です。デトロイト時代——仮にそう呼ぶことができれば——がその一つの大きな段階になると思います。しかし、いわゆるニーバー神学ということになると、デトロイト時代はまだその前段階に止ります。ニーバーは、一九二八年に一三年間のデトロイトの教会生活を終えて、ユニオン神学大学の教師として招かれるわけですが、そのユニオンで過ごす、その後の約一〇年ほど、つまり一九三〇年代が円熟したニーバー神学が現われてくる第二の、そしてきわめて重要な段階になるのではないかと思えます。

そこで、この一九三〇年代、すなわち、ニーバーがユニオンで神学教師として活動を始めた初期の一〇年間に目を向けながら、やがてその後に生じてくるニーバー神学を考慮に入れて、お話をしたいと思えます。

(1) 一九三〇年代のニーバーの活動

一九三〇年代は、多くの方がご存じだと思いますが、ニーバーにとって、大変ユニークな期間に当たっています。ど

ういう意味でユニークかと言うと、この期間は、ニーバーが政治的・社会的に、特にラディカルな思想すなわちマルクス主義の影響を顕著に受けた時期だからです。マルクス主義は、この時期のニーバーにとって、彼が影響を受けた多くの思想の一つということではなく、彼の思想と活動の主力がその受容と批判に費やされた、そのようなものでありました。従って、マルクス主義は、この時期のニーバーにとって、さらにその後のニーバー神学にとっても、重要な位置を占めていると言うことができるのではないかと思えます。

ところで、この時期のニーバーが、マルクス主義をどの点においてどの程度受け入れたのか、またその批判はどの点においてどの程度なされたのか、その全体像は、それほど明白であるとは言いがたいようです。そこでここでは、それらの点を明らかにしながら、この時期のニーバーのマルクス主義との取り組みと、特にそれを媒介に生じてくる後の円熟したニーバー神学にとって、それがどういう意義を持っていたのかという観点を少し検討してみることになります。従って、ここでの関心は、ニーバーの生涯にわたるマルクス主義観の一切を明らかにすることではありません。あくまでも、特にこの一九三〇年代に限定し、しかも円熟したニーバー神学の出現との関係というところに関心を向けてお話したいと思えます。

一九二八年、ユニオンに赴任したニーバーは、「キリスト教倫理」の助教授としてその働きを始めます。同時に、*The World Tomorrow* という、社会派の雑誌の編集を務めることになりました。そして、当時のプロテスタントの社会主義者、平和主義者たちと一緒に活発に活動を始めることになります。一九三〇年代というのは、アメリカの近代史の中では、暗い時代でした。有名な一九二九年一月二四日の、いわゆる「暗黒の木曜日」に端を発した経済恐慌がた

ちまち全国を覆い、数百万人から一千万人に上る失業者が出て、各種労働者の過激なデモやストライキが起こった時代でした。社会不安は増大し、「黄金の二〇年代」とも言われた時代は、過去のことになっていきました。政治の重心は急激に左傾化していきます。そしてさまざまな急進政党や左翼勢力が急上昇して、社会意識が増大するような状況になっていきました。

そのような中で、アメリカ社会党は、ノーマン・トーマスというユニオン神学大学出身の元牧師を大統領候補に立て、八八万票を獲得する大変な伸びを見せました。また共産党も、アール・ブラウダーという有能な指導者を得て、広範な活動を展開しました。このように、アメリカでは非常な左翼勢力が力を持った時代でした。一九三〇年代が「赤い一〇年」と呼ばれる所以です。

また、三〇年代は、連邦国家であるアメリカの市民が、アメリカを全体として意識し始めた時代であったとも言われています。フランクリン・ローズヴェルトが登場して、経済の立て直しをはかり、さらには国際的な危機感の中で、アメリカとしてのまとまりがしっかりしていった時代でした。一九三〇年代のニーバーは、このような、当時のアメリカの時代環境、時代思潮の真っ只中で生きたと言っていると思います。

ニーバーは一九二九年に社会党に入党し、そして、一九三〇年には、社会党の候補として、ニューヨーク州の上院議員に立候補します。一九三二年には、連邦議会の下院議員選に、社会党候補として立候補致します。社会党は、アメリカの二大政党中心の中では、周辺的な政党であり、当選はもちろん及びもつかないわけで、あくまで前年より何%ぐらい社会党が支持を得るかが戦いになるという状況でした。いずれにしろニーバーは、そのようにして、政治の中にも積

極的に入っていくこととなります。

また、一九三一年に、Fellowship of Reconciliation の議長になります。それから一九三四年に、F S C (Fellowship of Socialist Christians) を発足させ、その機関誌として、*Radical Religion* という雑誌を発行します。また、一方この F S C の活動の一つとしてミシシッピ州のデルタ共同農場、あるいはプロヴィデンス協同農場にも責任者、理事長として力を注いだりします。

(2) マルクス主義への接近

こうした活発な活動の中で、ある意味で当時の知識人や聖職者たちと期を一にして、ニーバーは急速にマルクス主義思想に接近し、そのかなりの部分を受容し、ほどなくしてこれに鋭い批判を加えていくこととなります。この一九三〇年代、ニーバーがマルクス主義にどのように関与していったのか、最初にその概要だけを簡単に追ってみたいと思います。

ニーバーは、一九三〇年ソヴィエト・ロシアを訪問しています。ロシアを訪問するのは初めてでしたが、ドイツを訪問した後、ベルリンからロシアに入りました。その見聞したロシアの様子を *Christian Century* 誌に五回にわたって、報告しています。しかしその中には、まだマルクス主義あるいは共産主義についての積極的な評価は出ていませんでした。

ニーバーが初めてマルクス主義を公に肯定的に受け止めたのは、ロシア旅行の翌年、一九三一年八月の論文、

“Socialism and Christianity”においてでした。ここではドイツや英国の社会主義を紹介しているのですが、それがマルクス主義を背景にしたものであることを認めた上で、それはアメリカにとっても適合性を持っている、と主張しました。

あくる一九三二年、『道徳的人間と非道徳的社会』において、明白に、ある意味で情熱的にマルクス主義への反対が表明されるようになりました。翌一九三三年、この『道徳的人間と非道徳的社会』の批判に応える論文、“Optimism and Utopianism”で、ニーバーは自らをキリスト者であると共にマルクス主義者でもあると言っています。（この時期ニーバーは“Marxist”という言葉ではなく、“Marxian”という言葉を使っていました。）同じく一九三三年、ニーバーは初めて自らを「キリスト教マルクス主義者」(Christian Marxian)と呼んでいます。

一九三四年、ニーバーが後年振り返って、最もマルクス主義的な著作であると自ら評したと言われる『一時代の終焉』についての省察』という本が出版されます。そして、次の年、一九三五年、その前年に発足したF.S.C.から、“Radical Religion”という雑誌が出されました。その創刊号における発刊の辞に当たる巻頭論文に、“Radical Religion”という題の論文がありますが、そこにおけるニーバーは、例えばニーバー研究家のロナルド・ストーンなどに言わせると、「民主主義的、修正主義的的社会主義者ではなく、第一義的にマルクス主義者であった」と評価されるほどでした。

ところが同じ“Radical Religion”誌の創刊第二号、一九三六年の冬号になると、微妙な調子ながら、ニーバーのマルクス主義に対する態度の基調には変化が生じてきます。当時、アメリカ共産党が左翼勢力の結集を意図して、特に社会党に呼び掛けていたいわゆる協同戦線の提唱に対して、ニーバーは、「現下のところ、西欧諸国の歴史的状況が明らか

にしていることは新しい社会への突破の可能性ではなく、民主主義的諸機構の擁護の可能性である」と述べているからです。「新しい社会への突破の可能性」とは、言うまでもなく、マルクス主義的革命のことでした。しかしニーバーは、現下の西欧諸国の歴史的状況に照らして見るならば、マルクス主義による突破の可能性ではなく、むしろ民主主義的諸機構の擁護の可能性の方が必要であると言うわけです。つまり、ニーバーは、一九三六年になると、マルクス主義に対する態度を変化させているように見受けられるわけです。

しかし、一般的に言って、ニーバーがいわゆるマルクス主義的立場から明白に離れたとされるのは、その共産党支配に反対して、大学教員組合 (College Teachers' Union) から脱退した一九三九年です。そして、さらに一九四〇年の秋、ニーバーは初めて社会党を離れて、ローズヴェルトの三選に票を投じますが、そのようにしてマルクス主義からの離反を決定的なものにしていきました。

以上ざっと概観したところによれば、ニーバーがマルクス主義に特に接近していたのは、それほど長い期間ではありませんでした。厳密に言うならば、一九三一年から三六年辺りまでのほんの数年ということになり、もう少し大きく見ても、一九四〇年ぐらいまでということになります。

ニーバーは、一九四〇年以降、マルクス主義への批判を除々に強めていくわけですが、マルクス主義における真理契機を、その後も全面的に無視するわけではありません。ニーバーは恐らく生涯にわたって、あるマルクス主義の真理契機をそれなりに受け止めていたのではないかと思います。一方、マルクス主義思想の影響を強く受けた一九三〇年代においてさえも、ニーバーは決して無批判にマルクス主義に同調したことは一度もありませんでした。従って、ニーバー

は自らマルクス主義者であるとか、あるいはクリスチャン・マルクス主義者と言ってはいますが、少なくとも教条主義的マルクス主義者でなかったことはもちろんですし、それだけでなく、語の厳密な意味において、そもそもマルクス主義者とは言えなかったようにも思います。

この点については、研究者の間ではほ一致しているようです。ポール・マークリーという研究者は、「極めて奇妙なマルクス主義者」(a most curious sort of Marxist)であったと、当時のニーバーのことを言っていますし、アーネスト・ディブルという人は、「感傷的マルクス主義者」(a sentimental Marxian)と呼んでいます。またロジャー・シンというニーバーの弟子は、この時期のニーバーを、「半マルクス主義者」(Semi-Marxist)と呼んでいます。さらには、後年のニーバー自身、この一九三〇年代の自らを振り返って、「擬似マルクス主義者」(quasi-Marxist)と呼んでいます。これらのラベルが果たして厳密に適切なものかどうかについては検討を要すると思いますが、少なくとも、ニーバーは、マルクシズムに非常に深く身を沈めたにもかかわらず、教条主義的マルキストでなかったことは確かであると言えます。しかし、ニーバーは、その範囲においてであります、この時期マルクシズムに深く同調していくわけです。

二 マルクス主義の受容と批判

それでは、ニーバーは実際にマルクス主義思想をどの点でどのように受容し、またそれをどのように批判していったのでしょうか。

ニーバーは、当初よりマルクス主義イデオロギーの支柱である史的唯物論であるとか労働価値説とか、あるいは剰余価値論とか、そうしたことに同調したことはほとんどありませんでした。もちろん、ニーバーは自らマルキストとは称するものの、クリスチャンであることを棄てたわけではありませんから、当然と言えば当然です。それでは、ニーバーは、どのような点において、マルクス主義の思想を受け入れていったのでしょうか。

(1) 破局主義とプロレタリアートの役割

その第一は、破局主義 (catastrophism)、ならびにそこにおけるプロレタリアートの役割ではないかと思えます。つまり、現在の資本主義社会体制はその内的矛盾によって崩壊する、しかもそれは不可避的であって、「歴史の論理」であるとの見解です。この考え方をニーバーは、この時期積極的に受け止めていました。ニーバーはそこにリベラリズムの楽観主義に対する批判としての有効性を強く見たからです。

資本主義社会の内的矛盾とは、言うまでもなく、階級闘争の問題です。ニーバーは、マルクス主義に対する最初の肯定的な論文、先程紹介した *Socialism and Christianity* において、「いかに多くの政治的諸現実が、経済的階級利害の表現であるか」、これをマルクス主義の階級闘争理論を通して改めて認識した、と述べています。それによってニーバーは、階級間の調和の望みは、リベラリズムが抱いているようにには叶えられない、無残にも失望に終わったのだ、と見なすようになり、さらに「階級闘争というものは、実際のところ歴史と共に古くからある」、つまり階級闘争は歴史における重要な要素なのだということを、ニーバーは認めるに至ります。

そしてこの階級闘争においてユニークな役割を果たすのが、もちろんプロレタリアです。ニーバーは『道徳的人間と非道徳的社会』において、マルクス主義的プロレタリアに情熱的に共鳴をします。そして、彼はモラリストたちの樂觀的な考え方に対抗して、こう言っています。「ただ、マルクス主義的プロレタリアのみが、この問題を、完全な明確さを持つて見てきた。たとえその目的を達成する手段の選択において誤りを犯しているにせよ、社会が目ざさねばならぬ理性的目標つまり平等な正義の目標を明らかにする点において、また正義の経済的基礎を理解するという点において、彼らは誤りを犯さなかった」と言います。そして、近代社会における権力と特権の集中化が急速に進行し、その結果、良心が脅かされ、社会の根底そのものが破壊されていき、さらには国内の不平等によって、他の諸国との相互性をも破られていく状況を見ているのも、ニーバーによれば、「プロレタリアのみ」だと言うわけです。要するにニーバーは、「近代社会の破滅を予言する者こそ、プロレタリアであり、「社会における潜在的に最も強力な救済力であるのも、プロレタリアなのである」と言い、この時期、「マルクスの意義は経済学よりも、むしろプロレタリアの運命の劇的な、またある程度宗教的な解釈に見出すべきである」と考えておりました。

しかし、ニーバーはすでに、プロレタリアの問題にも気付いていました。それは、プロレタリアがマルクス主義的歴史哲学及び社会変革に対して持つ、それが唯一絶対であるという「信念」です。なぜなら、それは「科学的真理のカテゴリに属するよりは、宗教的信仰、しかもその度外れたカテゴリに属する」ものであって、彼らが考えるほどに、そこに含まれている真理は「説得的でもないし絶対的でもない」からです。ニーバーはプロレタリアに二つの問題を覚えておきます。一つは、彼らが近代社会の価値を一切認めようとしないことであり、二つは、将来に対する彼らの楽観的、

ロマンティックな態度です。

こうして、プロレタリアには、狂信的かつ幻想的になる、そういう危険があると、ニーバーは見ていました。しかし、そのように見ていたにもかかわらず、この段階ではニーバーは、近代社会を崩壊させ、新しい社会建設のためには、プロレタリアのむしろ活力の方を評価し、狂信の危険性はあるけれども、そこに聖なる熱狂へと導かれる可能性を見、幻想については、その危険性を指摘しながらも、それを当面必要なものとし、当分の間という限定付きながら、極めて価値高いものとして積極的に受け止めようとしていました。

しかしこのようなニーバーのプロレタリアに対する情熱的な共鳴、あるいはさらには資本主義社会の崩壊に対する期待は、長くは続きませんでした。それは、ニーバーが見るところ、階級間の争いがマルクス主義的な予言に沿っていく気配が、アメリカではなかなか見受けられなかったからです。そして、ニーバーは、アメリカには本来のな、つまり、マルクス主義的なプロレタリアートは存在しないのが現実であり、アメリカの労働者はむしろ中産階級志向であると、認めていかざるを得なかったようです。

また、さらにプロレタリアには、先程申し上げました問題が強くありました。すなわち彼らの宗教的な信念がそれです。それからもう一つ、ニーバーがプロレタリアへの信頼を失っていく理由には、ソヴィエト・ロシアの動向というものがあつたと思います。マルクス主義に対して肯定的な論文を発表したのは一九三一年ですが、同じ年に、早くもロシアの危険性を指摘するいくつかの論文を発表しているからです。つまり、この時期、かなりマルクス主義に傾倒しているものの、少なくともロシアの共産主義に対しては、資本主義体制を擁護しようとする意図も見えているわけです。そ

して、やがて一九三〇年代の晩年になると、ニーバーは一方において、マルクス主義の破局主義に魅力を感じながらも、結局はマルクス主義よりも「立憲的な伝統や社会の普遍的な知性といった歴史的諸力」による現代社会の問題解決の方がより妥当であるとの見方へと移っていくわけです。

(2) 集産主義と所有の社会化

二番目に、マルクス主義の思想の中でニーバーが影響を受けたのは、集産主義と所有の社会主義化あるいは社会化です。つまり私的所有否定の思想です。これが当時のニーバーに非常な影響を与えました。ニーバーは一九三一年という早い時期に、「私的所有を廃するという社会主義的意図については……教会の側に何ら特別な困難はないはずである」「所有権の絶対的性格は、われわれの世界では日々時代錯誤的なものになりつつある」との見解を打ち出しました。ニーバーはその後、この見方を強化させてまいります。そして、こうした集産主義への動きは、「動かし得ない論理」であると見なすようになります。「プロレタリア労働者は、集産主義者であらざるを得ず、その集産主義は社会的解放のために不可欠の主要な道具であり、「工業技術社会における社会的健全さの基本的条件である」と考えて、私的所有を否定していくこととなります。

しかし、ニーバーのこの集産主義、あるいは所有の社会主義化についての思想を丁寧に検討してみると、必ずしも徹底したものではありませんでした。ニーバーの集産主義への同調は、すべての所有はロシアにおけるのと同じように厳格に集産されるということを意味するものではなかったからです。少なくとも、生産手段の国営化には、マルクス主義

に同調したさなかにも、懐疑的でした。この集産主義に対するニーバーの姿勢は、特に農業とか農民の状況への考察から出てきたものでした。すなわち、農民は、所有については土の感覚を持った人間であり、何ほどか有機的である、従ってマルクス主義は、むしろ都会的産業的体験に由来してはいないかということです。さらに、農業問題を適切に扱うという点においては、マルクスの集産主義ではうまくいかない、むしろ農業問題をそのように扱うマルクス主義理論には、西欧世界においては、農民をファシストの手中に追い込んでしまう危険性さえある、そのように言うわけです。

いずれにしても、一九三〇年代末になると、この私的所有の問題についてもだんだんマイルドになってきます。結局、私的所有が所有による権力の唯一の形態ではないということ認めるわけですが、それにもかかわらず、所有の、これはある程度という意味だと思えますが、社会化は必要な措置であると、かなりの期間、ニーバーは考えていたようです。それは、現代資本主義社会の問題の一つがリベラルな個人主義にあると考えていたからで、ニーバーにとって、マルクス主義的集産主義はそれへの対抗としての価値を有すると思えたからでした。

(3) マルクス主義の現実主義

第三点、ニーバーにとってマルクス主義が魅力的に映ったのは、マルクス主義の現実主義でした。ニーバーはリベラルな環境の中で教育を受け、社会的福音のエートスの中で活動しました。しかしながら、ニーバーは、かなり早くから現実主義的な思考というものを持っていました。それはたとえば、父親であるとか、ニーバーが青少年時代を過ごして

いたドイツ移民の教派の土壌の中にすでにあつたように思われるので、マルクス主義が初めてということではないと思います。

しかし、マルクス主義の魅力は、ニーバーにとつて、それが、社会正義の夢達成のための現実主義的なプログラムを持つている、というところにもあつたことは確かです。アメリカが経験している打ち続く経済恐慌は、政治的にも社会的にも不活発になつてゐる人々を、多くの人々が望み求めているような社会的現実主義へと促していかないというわけです。すなわち、ニーバーは、当時の経済恐慌の状況をふまえて、マルクス主義を「社会的現実主義」としてとらえたのでした。

『道徳的人間と非道徳的社会』はニーバーの出世作とされていますが、これが出版された時、大方の注目を集めた点の一つは、その平和主義批判でした。ニーバーは、第一次世界大戦の折には、アメリカ参戦を支持しました。ドイツ移民の教会にあつて、第二次大戦中の日系人と同じように、大変苦しい状況の中で第一次世界大戦を過ごしましたが、その時にニーバーは、積極的に大統領ウィルソンの理想にそつて米国の参戦を支持します。

しかしながら、その後ニーバーは立場を変えて、平和主義に転向してゐました。一九二〇年代および一九三〇年代のこの頃まで、平和主義者でありました。そしてニーバーが、ユニオンで共に社会的な活動をした仲間や彼が入党したアメリカ社会党の立場は、いずれも基本的に平和主義でした。

ところが、ニーバーは、この『道徳的人間と非道徳的社会』において平和主義批判をいたします。ニーバーは、強制の要素は政治の中に常に存在すること、社会的不正義は道徳的実践的説得のみによつては解決されないこと、そして闘

争は避けることができないことなどを、マルクス主義思想との折衝の中で学び取ったのでした。ニーバーによれば、社会的不正義の除去を目的とする闘争は、他の闘争とは区別すべきである、そしてマルクス主義哲学は、平和主義よりはむしろ真実に近いものでした。つまり——これはジョン・C・ベネットの言葉ですが——「大規模な権力集団の道徳的限界に関する、ニーバーの積年の現実主義は、マルクス主義を研究することによって大いに磨きすまされた」のでした。

実際ニーバーは、この時期現実主義の必要性を多く説いています。リベラルな理想主義、彼が所屬していた平和主義の社会主義にたち、あるいはモラリストと呼ばれるようなクリスチャンたちの理想主義的傾向に対して、宗教的洞察は政治行動の代償にはならない、教会には政治活動が必要であり、理想を堅持しながらも妥協の必要があることを知るべきであり、時にむしろ信徒の中に、健全な現実主義が見出されるとして、「信徒の現実主義」に学ぶべきことを訴えています。そして、ニーバーはこういうふうに言います。「永続の平和とか人間社会の兄弟性などの夢は、決して完全に実現されることはないだろうという予言をあえてしておく方が無難である。それは現実の歴史の中では、実現することは不可能であり、ただそれに接近することが可能であるだけである」。こうした見方は後年の、いわゆるキリスト教現実主義に匹敵する十分に成熟した現実主義を示しているように思われます。そして、一九三〇年代のこの早い時期に、すでにニーバーはこれをキリスト教現実主義と呼んでさえいます。一般にニーバーの思想がキリスト教的現実主義と言われ、ニーバー自身そのように主張するのは、恐らく著『人間の本性と運命』を発売した後、すなわち一九四〇年代以降のことであると思います。

このようにニーバーは、マルクス主義によって、その現実主義的感覚を鋭利にさせていったのみならず、そのキリス

ト教現実主義の有効な具体相を探求する過程の中で、マルクス主義そのものに惹かれていくわけです。後年ニーバーは、一九三〇年代を回顧して、「私はキリスト教信仰に代わる現代における多くの選択肢を實際に実験してきた。しかしそれらはやがて次々に有効な選択肢でないことが明らかになった」と言っています。この時期、ニーバーにとって、リベラルな個人主義的キリスト教信仰に対して有効と見えた選択肢の一つが、マルクス主義の政治的・経済的現実主義であったようです。そして、マルクス主義の分析と戦略の双方に明らかにされている、マルクス主義の政治的現実主義は、その深みにおいて、キリスト教と矛盾するものではないとの判断を下しています。すなわち、非常に驚くべきことですが、ニーバーはマルクス主義を、多くの留保を付けた上でのことですが、「より高度な現実主義」であるキリスト教現実主義の具体相の極めて有効な形と見なしています。

しかし、ニーバーは一旦そのような結論を下すのですが、徐々にこのマルクス主義の現実主義に疑問をいだくようになります。一時は有効な選択肢であると見えたマルクス主義の現実主義も、結局のところ暫定的なものにすぎないことが明らかとなります。そして、ニーバーは早くから、特にロシアの共産主義において、政治的現実主義と非科学的教条主義が奇妙に結合していることに注目していましたが、その「奇妙さ」は、ニーバーの中で徐々に「疑惑」に変化していきます。ほどなくしてニーバーは、マルクス主義は一見現実主義に見えながらも、その実基本的には、人間の本性に対してロマンティックな概念を持っている思想であるということに気付くようになります。そしてプロレタリアートの独裁も非現実的であり妄想である、と結論を下します。こうして、ニーバーは、いわゆるマルクス主義の重要ないくつかの要素に対して、距離を置くようになっていくわけです。

(4) 宗教としてのマルクス主義

以上の四点を見てきましたが、内容的に言うならば、ニーバーが一九三〇年代に惹かれていったマルクスの思想は、マルクス主義の資本主義体制崩壊説、階級闘争理論とこれに関連することでプロレタリアートの役割、集産主義すなわち私的所有否定、および現実主義といった諸点であったようです。そしてそれらは、ニーバーにとって、当時の彼を取り巻いていた、個人主義的でリベラルなモラリストたちのキリスト教信仰に代わる有効な選択肢に見えたわけです。

ところで、すでにちょっと触れたのですが、マルクス主義、あるいはプロレタリアートの確信というのは、一種宗教的な確信でありました。つまり、ニーバーはマルクス主義を宗教とみなして、その危険性を問題にします。これは、ある意味でニーバーに特徴的な面でありまして、ストーンというニーバー研究者は、「ニーバーのマルクス主義批判の中で、宗教としてのマルクス主義の危険性批判というのは、最も独創的な要素である」と言っています。いわば、ニーバーのマルクス主義批判の中核はそこにあると言えます。

そこで、宗教としてのマルクス主義の分析に注目してみたいと思います。ニーバーは、マルクス主義を宗教として見なす視点をいつ頃持ち始めたのかは定かではありません。しかし、少なくとも一九三〇年、ソヴィエト・ロシアを訪問した際に、ニーバーは、ロシアの様子を目的のあたりにして、「新しい活気に溢れた宗教」がそこにあると感じていたようです。そして、一九三一年になって、「共産主義の宗教」という論文を書きます。そして、この「宗教としての共産主義」もしくは「宗教としてのマルクス主義」というとらえ方は、その後ニーバーの著作や雑誌論文に繰り返し出てく

ることになります。

マルクス主義を宗教とするニーバーの見解は、当初は必ずしも批判を含んだものではなく、客観的な分析でした。ニーバーはこう言います。マルクス主義は、表面的には科学的かつ非宗教的な社会哲学であるが、実際には一つの宗教である、そこで信じられている神は、宗教的献身の対象としての神ではなくて、歴史過程に内在する法則、もしくは歴史の弁証法である、それはただ破局によって進歩と救済を期待するといった種類の、一種のアポカリプティズムである、と。また、マルクス主義においては、マルクスが宗教のいわば聖書である、レーニンが中世のトマス・アクイナスに当たり、共産党は、キリスト教で言えば、教会もしくは教会内の分派や修道会に相当するなどとも言います。いずれにしても、ニーバーによれば、マルクス主義は道徳的宗教であり、しかもそれは個人の宗教ではなく、集団と階級の宗教であると捉えています。

マルクス主義をこのように分析したニーバーは、やがて宗教としてのマルクス主義というこの考え方を、次第にマルクス主義批判のてこにしていくことになりました。ニーバーはロシアを訪問した際、そこに「極端さ」と「過剰単純化」と「あらゆる主義の熱狂主義の源泉」を見ましたが、それが、マルクス主義の宗教性の洞察と結びつき、「疑惑」と化していきます。そして、一九三〇年代の最後には、ニーバーは、マルクス主義は「不十分な宗教」であるとし、それはまた西欧世界に対して、哲学としても十分な政治哲学とは言えないと言い、ついには不十分な宗教にとまらず、政治的宗教であるゆえに、マルクス主義は「悪しき宗教」であり、「偽りの宗教」である、という結論に至ります。そして、このような宗教においては、宗教と政治が不健全に混合され、相対的価値に対して絶対的意義が主張されている、と見

ます。ニーバーによれば、マルクス主義的教条主義の過剰に非妥協的態度は、部分的視野を無意識のうちに絶対化するからであります。そのような立場は、結果として、通常政治上最悪の残虐と暴虐を引き起こしかねないと考えたニーバーは、マルクス主義の中に、憎悪、闘争、野蛮、さらには復讐心の匂いを臭ぎ取ることになり、それに対してしばしば鋭い批判を、浴びせていくようになるわけです。

こうしたマルクス主義の悪しき宗教に対して、ニーバーは、キリスト教を「唯一の宗教」また「高次の宗教」と称して、今一度あらためてキリスト教の洞察に目を向けていくこととなります。

三 マルクス主義との取組みとニーバー神学

ニーバーは、一九三〇年代後半から末期にかけて、マルクス主義を批判・克服していくことになるのですが、ここではそれがどのような形でなされていったのか、そして、そのような作業は、ニーバーの神学的確信に対してどのような位置を占めていたのか、について触れてみることにしたいと思います。

(1) マルクス主義の克服

すでに述べたように、ニーバーがマルクス主義に同調したのは、それに、個人主義的でリベラルなキリスト教に対する有効な選択肢の一つとしての可能性を見たからでした。ニーバーは西欧世界におけるマルクス主義に成功の可能性を

与えてきた責任の一部は、もちろんキリスト教にあると言うわけですが、それはキリスト教が一方において福音の完全主義と一致し、また他方において今日の政治的必然性に妥当する形で政治理論を展開することに失敗したことにありと見えています。その際、そこには二つの局面が含まれています。一つは、キリスト教の宗教的自己満足と倫理的ユートピアニズムです。つまりキリスト教において、十分に悪の深みが捉えられていなかったということです。二つは、精神と自然の区別と緊張が見失われていたということです。こういった大きな問題を内包するキリスト教の個人主義的リベリズムに対して、ニーバーは、マルクス主義の有効性を見たわけです。しかしながら、今見てきたように、マルクス主義にある程度惹かれはしたものの、最終的には抵抗を感じるようになり、批判を加えていくことになりました。

こうして、リベラルなキリスト教にもマルクス主義にも、現代における真の選択肢を見出せなかったニーバーは、「深遠なる宗教」、「純粹なキリスト教」、「深遠なる神話」、「高次の宗教」あるいは「預言者宗教」等の表現で捉え直される歴史的キリスト教に、リベラルなキリスト教やマルクス主義に対する「永続的に有効な修正」があるということを確認することになります。

ニーバーの出世作とも言われる『道徳的人間と非道徳的社会』が出版された時、弟のヘルムート・リチャード・ニーバーは、兄とは大変親しい関係にあり、互いにいい刺激を合ってきた仲でしたが、私信の中で、それを評価しながらもこう批判を加えました。すなわち『道徳的人間と非道徳的社会』は第一次世界大戦後最も重要な文献の一つであり、その理想主義的批判と平和主義批判は受け止めることができる、しかしそこに出ている人間本性の理解、さらには宗教やそれ自体の理解はあまりにもロマンティックでリベラルである、そこには、パウロやアウグスティヌス、あるいはル

ターやカルヴァンといった人々の思想が十分に考慮に入れられていない、そこで語られているのは、なお人間主義的な宗教である、と。

ニーバーはこの批判をかなり真剣に受け止めたようで直ちに修正の姿勢を見せません。そのまとまった表れが一九三四年に出た『一時代の終焉についての省察』です。これは後に、ニーバー自身が「最もマルクス主義的な著作」であると言ったとされているものです。この書は「十全なる精神的指導は、よりラディカルな政治的志向と、より保守的な宗教的観念」、つまり政治的には左、宗教的には右という姿勢によってもたらされる、というテーゼを提唱したことで、大変有名な本です。具体的には、政治的なラディカリズムと、宗教のより古典的・歴史的解释とを結びつけようとする努力でした。こうした作業を、H・リチャード・ニーバーはかなり評価したようです。

この『一時代の終焉についての省察』は、すでに述べたように、後に最もマルクス主義的な著作であると、ニーバー自身が言ったということですが、それを丁寧読んでいくと、そこで非常に注目すべき局面があることに気付かされます。それは「恩寵の確信」と題された最終章です。ニーバーはこの部分で、マルクス主義とリベラルなキリスト教および伝統的保守的なキリスト教を止揚する、「高次の宗教」の特質を展開しています。ニーバーは「恩寵の体験」がイエスの宗教においては、人間の生における道徳的宗教的体験全体に対し有機的に関係するものだとして述べています。そして、さらにこう言っています。「本質的には宗教における恩寵の体験は、相対の視点から絶対を捉えることである」。従って、「完全を捉えることは同時に人間の不完全を見る手立てであり、この認識に耐えしめる慰めに満ちた恩寵を確信する手段である」。そして、「歴史のイエスは、歴史における絶対の完全な象徴であり、そこには絶対的なるものが、相

対的・歴史的なるものに浸透するという宗教的觀念が十分に表現されている」。それゆえ「人間の本性には、永遠なるものおよび絶対なるものきらめきがある」。

以上のように、この部分に表れたニーバーの恩寵理解は、教義学的に言うならば、一方において神の超越と人間の原罪、他方においてキリスト両性論が基になっています。前者の「神の超越と人間の原罪」は、「道徳的理想と自然の衝動との間の不断の相克の理解の本来的な神話的表現」であり、後者の「キリスト両性論」については、「神は歴史を超越するとともに自身を歴史の中に知らしめる」ことを示しています。

こうして『一時代の終焉についての省察』のこの最後の章には、神学的救済論と終末論への明白な指示が認められることとなります。従って、最もマルクス主義的な著作であるとされるこの書は、「恩寵の確信」において、実は最もマルクス主義的文書になっていると言ってもよいのではないかと思います。すなわち、ニーバーはマルクス主義に最も近く接近したと見られるその書において、実はすでにマルクス主義から遙かに遠い地点に目を向けていたということにもなりません。つまりマルクス主義を真に克服したのは、ソヴィエト・ロシアのかかえる問題に目が開かれたからでも、ローズヴェルトが登場したからでもなくて、実はキリスト教の深みにおいて、マルクス主義を克服していったということになるのではないかと思います。

以上のようにして、キリスト教の本来的な洞察に目をとめることによって、ニーバーのマルクス主義との取組みはひとまず終熄へと向かうこととなります。ニーバーは、「キリスト教マルクス主義者」とか、「ラディカル」とか、「キリスト教社会主義者」あるいは「社会主義的キリスト者」とか、いろいろな表現で自らのことを呼びましたが、そうした

言葉が意味する立場から急速に離れていくことになります。このことは政治的に言うなら、社会党からの離脱、ローズヴェルト支持への移行、さらにはより明白な民主主義擁護といった形で明らかとなります。ニーバーの時事的な関心は、一九四〇年代に入っていくに従って、時代の動きに従ってではあるが、マルクス主義や共産主義から、ナチドイツをはじめとするファシズムの問題へと移っていくことになります。

(2) 一九三〇年代末におけるニーバーの神学的確信

それでは、このように終熄されていった一九三〇年代におけるニーバーのマルクス主義との取組みは、その後のニーバー神学にとってどのような意義を持ち、またどんな結果をもたらしたのでしょうか。

すでに確認してきたことですが、ニーバーの一九三〇年代におけるマルクス主義との取組みには並々ならぬものがありました。少なくとも、ニーバーのこの間の著作活動の内容に照らしてみただけでも、ニーバーがマルクス主義と、思想的にも実践的にも、本格的実存的に取組んだことは間違いない事実だと思われまゝ。ところが不思議なことに、一九三九年つまり一九三〇年代の最後の年に、この時期を回顧した論文が「私の世界を揺り動かした一〇年間」という題で出されていますが、ニーバーは、その中でマルクス主義との取組みについては、ほとんど触れていないのです。一九三〇年代、これほどニーバーがマルクス主義と取組みながら、その時期を回顧した論文にほとんどそのことが出ていないのです。それでは、そこで回顧されているものは何かと言うと、もっぱらリベラリズム克服の作業についてでした。このことは一体何を意味しているのでしょうか。それは、ニーバーにとって、マルクス主義は、結局のところリベラリ

ズムと同じ根を持つものであったからでした。つまり、マルクス主義との取組みを、ニーバーは最終的にリベリズムとの取組みとして総括したということなるわけです。

確かに、ニーバーは、マルクス主義を最終的にリベリズムの一形態と見なすようになりました。つまりマルクス主義文化は、本質的にはリベラルな幻想のすべてに関与しているということです。それゆえ、マルクス主義との取り組みは、ニーバーにとっては、結果的にはリベリズム克服の作業であったということになります。後年ニーバーはこう言っています。「リベリズムの個人主義に対抗してマルクス主義的集産主義を、リベリズムの楽観主義に対抗してマルクス主義的破局主義を、リベリズムの道徳主義と理想主義に挑戦してマルクス主義的決定論を用いた」。リベリズム克服のためにマルクス主義を用いた、しかし、そのマルクス主義も結局リベリズムと同じ性格を有するものであったということですから、結果としては、マルクス主義によって克服することはできなかったということになるわけです。いわばマルクス主義によるリベリズム克服の作業は、とりあえず失敗であったと言わなければなりません。しかし、ニーバーはマルクス主義との取り組みの中で、マルクス主義がリベリズムであると確信し、そのようなものとして批判していく過程において、歴史的キリスト教にもう一度目を向けたのでした。従って、結果的には、マルクス主義を含むリベリズムを、究極的に歴史的キリスト教の洞察をもって克服した、ということになるわけです。

一九三〇年代の、以上のようなリベリズム克服の作業を通して、結局、ニーバーはどのような地点に到達したのでしょうか。一九三〇年代の最後の方の論文を見てみると、それは実はきわめて神学的なものであったことが分かります。すなわち、キリスト論的救済論的な地平がそれでした。ニーバーによれば、リベリズムの究極的な問題は、キリスト

教信仰の本質の総体である「神・人キリスト」つまり「キリスト両性論」すなわち「古典的キリスト論」を拒否したことにありました。ニーバーはここで、その古典的キリスト論もしくはキリスト両性論を改めてここで評価し直すわけです。

そして、その教理の中に、ニーバーは次のような真理・洞察を見るのです。第一は、「神は歴史を超越しているにもかかわらず、歴史の中に自身を知らしめる存在である」こと、第二は、「キリストによって判断される歴史は、それがキリストを十字架につけたがゆえに悲劇的なものであり、悲劇的に終わる」ということ、第三は、「すべての人間が直面する葛藤すなわち人間が現に在ることと在るべきこととの間の葛藤を解決できるのは神のみである」こと、第四は、「神がこの葛藤の解決をなし得るのは、単に歴史を除去したり、歴史を永遠に還元させたりすることによってではなく、歴史を救済することによってである」ということ、第五に、「この歴史の救済は、人を説得して神の律法に従わせること以上のこと、すなわちその律法が犯す不可避性を、神が自身の上に引き受けることによってなす」、というものです。そして、このような形で受け止められるキリスト教のあり方を、さらにこう捉えています。

「キリスト教は、歴史の責務や決断から永遠の中に逃避することではない。それはむしろ、歴史のうちにおける諸決断を可能ならしめ、樂觀主義的幻想やその幻想の消散に伴う失望によって、通常曖昧にされる歴史の中に、近似的な目標を指示するものである。従ってキリスト教は、一方において近似的な目標や条件付きの善を人間の究極的な善と考えてしまうような政治宗教に対抗して、また他方においてそれと対照的にこうした政治的宗教を、一見有効であるかのように見せてしまうような他界性に対抗して、絶えざる戦いを挑み続けなければならない」。

以上のような、一九三〇年代最後の神学的確信は、著しくキリスト論的で、しかもそれが常に歴史との関係において、力動点に捉えられているという特徴があります。これが一九三〇年代末に、ニーバーがたどり着いた地点です。そしてこの地点は、言うまでもなく、すでに円熟したニーバー神学の基本テーゼが姿を見せています。そして、この確信は、ある意味で、それ以後のニーバーの生涯にわたる神学的戦い——政治的戦いも含めて——の方向が明白に自覚されていると言ってもいいのではないかと思います。

この確信は確かに、すでにデトロイトの時代にも、あるいはそれ以前にも萌芽としてほのかに見えていたのですが、ニーバーはまさに、一九三〇年代にマルクス主義と格闘することを通して、より明白に自分の神学的な方向を捉え、神学的作業の根底を自分のものにできたというふうに言えるのではないかと思います。

(3) 歴史神学への出発

この一九三〇年代をもう一度振り返ってみて、それを、ニーバーの神学的確信との関係において考えてみると、二つぐらいの点が指摘できると思います。第一は、マルクス主義との取組みが否定媒介的に働いて、ニーバーをこうした神学的確信に至らせたという、一種の消極的關係です。すでに述べたように、当初マルクス主義に、楽観主義的個人主義的リベラリズムに代わる有効な選択肢を見たのですが、やがてそうではないことが明らかになったとき、ニーバーは自らの拠って立つキリスト教そのものの深みに目を向けるようになりました。

ニーバーの伝記を著したリチャード・フォックス——彼の解釈にはいろいろな問題もありますが——は、このように

言っています。「マルクス主義との取組みが、いわば触媒の役割をした」。フォックスは、ニーバーの神学への転回の過程において、H・リチャード・ニーバーの役割を重視します。すでに述べたように、『一時代の終焉についての省察』は、『道徳的人間と非道徳的社会』に対するH・リチャードの手厳しい批判への回答でもありました。H・リチャードは、この新しい『一時代の終焉についての省察』に対して、全体としては大変高く評価をして、この書の神学的作業への努力に、なおいくつかの問題を感じつつも全体として満足しようでした。また、フォックスは、この書はこうして西欧ブルジョア世界の終焉を告げる破局的な書であるにとまらず（一九三四年ですから、恐らくニーバーは、一時代の終焉という言葉は、このリベラルな資本主義社会の終焉であるということを言いたかったのだと思いますが）、より基本的な次元においては、ニーバー自身の発展の一時代の終焉の宣言である、そしてリベラル・プロテスタントイズムに代わる真に活力のある選択肢を作り出すために、彼は神学へ、また預言者の宗教的行動へと旋回しつつあることの声明であったと、大変うまく適切に表現しています。H・リチャード・ニーバーは、一九三六年に社会党を離党し、ローズヴェルト支持を表明して、兄ラインホルドに一步先んじてマルクス主義的影響から脱却します。ニーバーはこうした、弟の刺激を受けながら、マルクス主義の批判・検討へと向かい、それを媒介にして神学的確信に至ったと言うことができると思います。

第二点は、より積極的な、そしてより重要な関係です。それは、ニーバーのマルクス主義との取り組みが、その神学に歴史的な視点を与えることになったということです。すでに述べたように、この時代にニーバーがたどり着いた最後の神学的確信というのは、キリスト論的・救済論的なものです。これは、一九二〇年代のデトロイト時代の神学的確信

とも比べてみると、一点非常に明白な違いが読み取れるのです。それは歴史的視点の導入です。デトロイト時代は、すでにリベラリズムの批判や現実主義的な視点もあったのですが、それは強い人格主義的色彩の故に充分ではありませんでした。しかし、一九三〇年代末に至って、ニーバー神学は、神概念においても、キリスト論においても、また救済論においても、常に歴史との関係の中で考察を深めています。それは、個人主義的リベラリズムに対して、マルクス主義的洞察を持って対峙した一九三〇年代の苦闘がニーバーにもたらした非常に貴重な視点であろうと思います。もちろん、ニーバーは、以前から歴史に対して並々ならぬ関心を寄せてはいました。しかし本格的には、マルクス主義の受容から批判への過程が主要な契機となって、キリスト教はリベラルな装い、それも個人主義的なそれを振り払って、歴史的視点にさらされて、ニーバーの前に全く別様な姿を現し始めたと言いうことができるのではないかと思います。

このようにしてニーバーはその後、その歴史的視点を神学そのものの中に取り込んでいくことになりました。その意味では、一九三〇年代ニーバーがマルクス主義と格闘をしたということには、非常に重要な意味があったということになります。マークリーは、ニーバーはマルクス主義をリベラリズム批判をはじめとする社会批判のために、マルクス主義を利用したにすぎないという判断を下していますが、それでは不十分ではないかと思えます。また、すでに触れた、ニーバーに対する、「感傷的マルクス主義者」あるいは「半マルクス主義者」といったラベルもやはり不十分だと思えます。要するに、マルクス主義との取り組みを経て、マルクス主義のいくつかの要素はいわばアウフヘーベンされて、ニーバーの神学的思惟の中に構成的に取り入れられ、そこにおいて彼の神学的考察が熟成していったと見るべきでないかと思えます。

ニーバーはこうして、神学の新たな地平と目を開くことになります。その第一歩が、「一時代の終焉についての省察」の出版の翌年、すなわち一九三五年に出された『キリスト教倫理の一解釈』であると言って大過ないと思います。最もマルクス主義的だと言われた『一時代の終焉についての省察』出版のわずか一年後ではありながら、マルクス主義に対する肯定的な評価はほとんど言っていないほど姿を消しています。かわりに、リベラリズムを乗り越えた、確固とした視点から、「預言者の宗教の神髄」を基として、キリスト教倫理の基本的な問題が考察されています。ポプ・バタートンは、ニーバーが、この時点で、「新しい意味において神学者になった」と言っているのですが、それは今言ったような意味で受け止めることができるのではないかと思います。

おわりに

このようにして、一九三〇年を経て、ついにニーバー神学は真にその船出を完了することになります。一九三七年末、このニーバーのもとに、一時期ユニオンで同僚であったジョン・ベイリーの手を経て、エジンバラ大学からギフォード講演（一九三九年度）の招待状が届きます。ニーバーはやがて『人間の本性とその運命』という著書に結実していくギフォード講演の準備を含めて、本格的な神学研究を進めていくことになるわけです。

そして、その本格的な神学研究は、この一九三〇年代に生まれた神学的確信を、ある意味で深化・展開していく作業でもあり、成熟したニーバー神学の構築の作業でもありました。それは、「歴史神学」もしくは「歴史の神学」と呼ば

れるような方向を持った神学であると言うことができるのではないかと思っています。歴史の神学の構造全体については、詳しく述べる時間がなくなってしまうましたが、ごく簡単に述べれば、ニーバーの歴史神学は、神とその力あるわざを上からと下からの弁証法において、しかも、歴史的な広がりの中で、歴史的なドラマとして、捉えようとしているところに、その特徴が出ています。したがって、それは、現代社会の諸問題との取組みを可能にさせる神学でもありません。実際ニーバーは、一九三〇年代の末期にその姿を見せた歴史神学をもって、社会の問題へと向かっていったのでした。したがってニーバーは、その後、純粹な政治的な書物も書きませんし、また政治的な活動もしていくわけですが、そうした活動の根底には、歴史神学があつたといつてよいと思います。いわば、一九三〇年代は、ニーバー神学を歴史神学として出発させた時代であり、後のニーバーの政治活動、あるいは政治哲学の基ともなつたと言えることができるのではないかと思います。そして、そこにニーバー神学の独特な姿が表れていると言えるのではないかと思います。

(一九九二年四月二四日 東京神学大学)

※ 本講演は、一九九三年一月に出版された拙著『ラインホルド・ニーバーの歴史神学』（聖学院大学出版会）の第三章に相当する部分である。講演は、出版前の原稿に基づいてなされたものである。資料等の詳細な情報については、拙著を参照されたい。