

ラインホルド・ニーバーの継続的意義について

西 谷 幸 介

<目次>

はじめに——シンポジウム「アメリカとニーバー」から

1 アメリカ史家フォックスによるニーバー逝去前後のアメリカ思想界の分析

- (1) 過去の人ニーバー：注意深い翻訳の必要
- (2) ニーバー時代のアメリカと現代のアメリカ：父権的構造の喪失
- (3) 理性の働きへの理解の変化：物語の神学
- (4) 溶解したアメリカの共同体の再統合：公共の神学

2 ニーバーの現代的適合性をめぐるラヴィンの評価とハワーワスの批判

- (1) 「愛と正義の弁証法」の普遍性（ラヴィン）
 - <政治的現実主義を超える神学的現実主義>
 - <キリスト教と社会の弁証法的関係>
- (2) 信仰と記憶の伝承体としての教会（ハワーワス）
 - <キリスト教的歴史神学か普遍史哲学か>
 - <コンスタンティヌス主義>
 - <記憶の共同体としての教会>
 - <プロテスタント的自然神学>
 - <復活信仰と教会論の欠如>
 - <弟リチャードによる兄ラインホルドの神話論的教理解釈への批判>

3 究極的使信——R・ストーン「R・ニーバーとのインタヴィウ」から

- (1) 現実主義
- (2) 人間本性の終末論的変革可能性

おわりに

*本稿は、本文にしるしたごとく、2008年5月30日の聖学院大学総合研究所主催シンポジウム「アメリカとニーバー」で「ニーバー的視点から見たアメリカと国連」と題して報告したことを踏まえ、上記表題で同年9月17日の日本キリスト教学会で発表したものに、さらに加筆したものである。

はじめに——シンポジウム「アメリカとニーバー」から

今年5月30日、20世紀アメリカ知識人「すべての父」と称されたラインホルド・ニーバーの記念日（6月1日）直前の聖学院大学総合研究所主催の「アメリカとニーバー」と題するシンポジウムで、シンポジストの一人として「ニーバー的視点から見たアメリカと国連」という報告をした。同研究所の高橋義文教授と藤原淳賀准教授がもう二人のシンポジストで、高橋教授は、昨年逝去した歴史家A・M・シュレジンジャー・Jr.が、“Forgetting Reinhold Niebuhr” (*New York Times Book Review*, September 18, 2005) という文章で、「9・11」後のアメリカ思想界がニーバーを忘却しつつあるかのごとき状況に警鐘を鳴らしていることを紹介し、さらに現在デューク神学大学院の神学者S・ハワーワスのギフォード講演（これは S. Hauerwas, *With the Grain of the Universe: The Church's Witness and Natural Theology*, Brazos Press, 2001として公刊）でのニーバー批判を紹介し、その上でそれへの反論をされた。ハワーワスの従前のニーバー批判にはあまり説得されず遠ざかっていたが、この報告でニーバーを「自然神学者」と断じる強烈なその批判を改めて教えられ、ニーバー側

に立ってなされた高橋教授のハワーws反批判に共感を覚えたことであった（「ニーバーの神学と政治学の意義」）。なお、藤原准教授の報告はハワーwsの本来的な神学的主張の——擁護とまでは言わないとしても——丁寧な解説という印象であった（「S・ハワーwsによるR・ニーバーの評価の検討」）。

私自身の報告のテーマは上述のごとくだが、ハワーwsのニーバー批判を取り上げるといふこのシンポジウムへお誘いを受けた時には、彼を正面から扱う準備の余裕もなく、2003年にしるした拙論「ニーバーにおける〈世界共同体〉の神学」を基に話すのが今の自分にできる最善のニーバー論だと考え、参加した次第であった。しかし、多少ともハワーwsに触れたほうがよいかと思ひ、彼が評価するラインホルドの弟 H・リチャード・ニーバー〔以下、HRN と略記〕に触れながら、この HRN からハワーwsたちへの線がなぜラインホルド批判に傾くのかを報告の冒頭でいささか大掴みに述べたのだが、これは兄を支持する立場で聞かれた方々には少々訝しい印象を残したのではないかと反省したことであった。

今の点は後に触れるが、いずれにせよ、以上のシンポジウム参加後に考えさせられた課題が、表題に示したことである。即ち、ラインホルド・ニーバーの神学に今後とも継続する意義が存するとして、現時点で私たちが心すべき、それを囲む歴史的・知的状況を明確に自覚しておく、という課題である。恐らくハワーwsなどを急先鋒として、現在のアメリカの知的世界にはニーバーにたいする批判も忘却も少なくない。故人となって久しい存在にそうした現象は付き物であろう、といったコメントで済ませることなく、ニーバーの思想的遺産を取り巻く現況に然るべき検証を加えておくことは、それに永続的意義を認め継承しようとする者には必要かつ有益なことであろう。

そうした課題遂行にいかほど寄与しうるか心許ないが、以下、小さな範囲で何がしか述べてみたい。主として参照する資料は R. J. Neuhaus (ed.), *Reinhold Niebuhr Today* (Eerdmans, 1989) 中の R. Fox, "Niebuhr's World and Ours" や全体討議 "The Story of an Encounter"、また R. H. Stone, "An Interview with Reinhold Niebuhr", *Christianity and Crisis* (March 17, 1969) であり、こ

れらと対話しつつ、論じていく。挿入した〔 〕部分は筆者による補完・説明・注記である。引用文末ないし語句直後の（ ）内数字は、当該参考文献の頁を表わす。

1 アメリカ史家フォックスによるニーバー逝去前後の アメリカ思想界の分析

現在は南カリフォルニア大学のアメリカ史教授R・W・フォックスは、1985年にニーバーの生涯と著作を包括的に覆う*Reinhold Niebuhr: A Biography* (Pantheon Books) を著わし、一躍有名になった。あの有名な「セレニティ・プレーヤー」はやはりニーバー自身の作であることなどを明らかにした。この書を手にして筆者も自身の関心事を幾つか確かめたが、教えられるところも、かなり物足りないところもある、という印象であった。案の定、ニーバーの知己や弟子を自認する人々からは、多くの欠陥ありとする批判的書評がなされた。私自身はどんなニーバー研究書についても、無知であったこと、思い及ばなかった解釈など、教えて貰うだけで有り難いと思っているが、フォックスのそれは大冊で本格的体裁を呈していた分、ニーバー描写の過不足に我慢できなかった人がいても当然である。いずれにしても、フォックスの現在も旺盛な著作活動からわかるのは、この歴史家が良くも悪くもジャーナリスティックな著述家だということである。

自らもフォックスの書を批判し彼から反論もされた、ルター派牧師・神学者[1990年にカトリックに改宗、ブッシュ大統領への実質的助言者となった] R・J・ニューハウスは、1987年に27人の神学者・哲学者・歴史家・政治学者でニーバーを論じる会議を企画し、そこで基調発表をするようにフォックスを招いた。ニューハウスによれば「偉大な〔意義ある〕会議」(iv) となったこの機会の記録が、翌々年に出版された上記 *Niebuhr Today* であり、フォックスの “Niebuhr’s World and Ours” はその冒頭に掲載されている。ニーバーに関わるその取り扱いについて多くの批判を受けた上でのこのフォックスの報告は、相当に研磨された内容をもつように思われる。それ故にまた、「それでもなお、私はニーバーにつ

いてこう思う」、という雰囲気も感じられる。そうした理解をもって、以下、まずフォックスの見解を私なりに要約しつつ紹介してみたい。

(1) 過去の人ニーバー：注意深い翻訳の必要

ニーバー理解に関するフォックスの基本的主張はこうである。即ち、ニーバーは自身の折々の時代状況に深く関わった思想家であり、彼の旺盛な活動の時代から隔たった現在は「ポスト工業的、ポストリベラル、ポストモダン、ポスト構造主義的」(2)と性格づけられる文化の時代であって、そこでニーバーの使信を受け止めようとする場合、「注意深い翻訳の作業が要請される」。経済、労働、外交などの問題状況もすべて変化してきた。「彼の世界は私たちの世界ではない。ニーバーの過去性を尊重することで、私たちは彼の最良の遺産を用いることができるのである」(3)。

(2) ニーバー時代のアメリカと現代のアメリカ：父権的構造の喪失

ニーバー時代のアメリカは、彼の「ヨーロッパ中心主義」からもわかるが、ヨーロッパに目を向けていた。しかし、今、彼と私たちを隔てているのは、まさに「アメリカ」という国家の在り方である。彼の時代のアメリカ国家は、リベラルもコンサヴァティヴも共に承認し献身していた、「一つにまとまり、よく根づいていた権威構造」であり、「父性的に統治された (paternally governed) …文化秩序」であり、「公共的 (男性的) 領域」であった。家族然り、教会然り、国家然りであった。そうした社会でのキリスト教徒の目標は、「ニーバーがいつも言ったように、愛ではなく、正義」であった。「リベラルなプロテスタント教会がニーバーのアメリカを支える権威構造を生み出し維持していた中心であった」(5)。

しかし、ニーバー逝去(1971年6月1日)前後の10年が以上の国家の在り方の崩壊をしるした「巨大な分水嶺」であった。その象徴的出来事が「ヴェトナム戦争」〔アメリカにとっては1965~73年〕と「ウォーターゲート事件」〔72年共和党政権による民主党全国委員会への盗聴、73年ニクソン大統領辞任〕であり、これにより

「アメリカ国家は道徳的主体としてのその正当性を喪失した」と同時に、リベラルなプロテスタント教会も「衰微し断片化していった」。J・ファルウェル〔福音派テレヴァンジェリスト、「モラル・マジョリティ」主幹〕に言わせれば、それは「主流 (mainline) から傍流 (sideline) に」転落したのである (7)。

1950年代から60年代の「公民権運動」はすべてのリベラルたちを集結させることができたが、今日、彼らはそこからメディア活用と集団組織法を学び、「女性〔解放〕運動」、「同性愛者運動」、「反核運動」、「サンクチュアリー運動」〔諸教会による中南米避難民受け入れ〕といった特定権利追求団体へと分裂している。リベラルたちは「国家にたいするその本能的依拠も放棄し」、「『ヴェトナム症候群』に身を任せ」(8)、反体制的となったのである。そこに共通する特徴は、やはり「父性的権威 (paternal authority)」、とりわけ「父権主義的国家 (paternalistic state) への拒絶」(9) である。

これにたいし、「ヴェトナム以後のアメリカ国家にたいして、その欠陥の多い国家官僚制〔これが迂闊にも開戦を決定した元凶であった！〕を弾劾しつつも、なお国家を再正当化するという、明らかに矛盾する困難な課題に取り組んだのが、ネオコンサヴァティヴたちであった」(8)〔フォックスたちには了解済みの「ネオコン」を説明しておくなら、語の元来の用法としては、上記の反体制リベラル陣営から新たに政治的保守主義に転向していった人々である故に「新保守主義者」である。しかし、その後の用法には混乱があり、ブッシュ政権の人々をアメリカのメディアでさえネオコンと呼ぶのには明らかに語弊がある。彼らは共和党の一部に伝統的な「力こそ正義だ」(“Might Makes Right.”) とする Machtpolitikers である〕。フォックスによれば、ニーバーほど「敬虔な伝統的家族主義者はいなかった」、彼はアメリカの「父権主義的時代の典型的な男性的指導者であった」(8)。ニューハウスも、近年のニーバー・ルネサンスの雰囲気は「ネオコンサヴァティヴ」と呼ばれる人々に主導されたものと述べ、自らがその一人であることを暗示している (iv)。

以上を要するに、「ニーバーの時代のリベラルたちは国家や家族の権威への確固たる信仰を共有していたが、ポストリベラル時代のリベラルたちはそのどちらも信じてはいない」(10) ということであり、今やネオコンサヴァティヴた

ちが古いリベラルたちが果たした役割を肩代わりしているのである。

(3) 理性の働きへの理解の変化：物語の神学

ニーバーも彼の時代のリベラルたちも「理性は自然の諸神秘も社会の諸混沌も解明しうる」という命題を確信していた。彼は他のリベラルたちよりも理性の歪みに敏感であり、それを批判したが、それは理性の傲慢に気づかせるための「リベラルな論争法の枠内でのこと (intraliberal polemics) であった」(10)。

ポストリベラル時代は「人間の内なる理性と外なる世界に関するリベラルな見解を全面的に放棄したわけではない」が、上述の「古いリベラリズムの^{リアリスト}実在論的認識論は放棄した」(11)。文化人類学者C・ギアーツも哲学者R・ローティ〔「社会福音」の旗手W・ラウシェンブッシュの孫!〕も、ポスト構造主義者たちほど現実を「テクステュアリティ」へと還元するところまでは行かないが、現実^{リアリスト}は人間社会が構築したものという理解では共通する。即ち、「真理は、自然の探究にではなく、人間共同体が成員の教化のために構築した話法の中に存する」と解する。これがポストリベラルたちによる「重要な〔知的〕移行」である(11)。

G・リンドベックやS・ハワーフスに代表されるポストリベラル神学者たちは、「神学者として究極的現実に触れていることをもちろん主張するが、同時に、他のポストモダニストたちに同意して、信仰の言語の『テクステュアリティ』〔リンドベックに従えば、厳密には、“intratextuality” 即ち「宗教の自己完結的価値体系」〕を主張する。これがニーバーの時代のリベラルな神学者たちとの相違である」(12)。

ちなみに、ここで筆者の勝手な解説を挿入しておくとするれば、ポストモダニズムの思想的核心は「構造主義」ということであり、それは、たとえば聖書学で言えば、^{リテラリー・ストラクチャル・クリティシズム}聖書テキストの「文学的構造的批評学」として生かされることになった。神学的視野におけるその利点は、^{ヒストリカル・クリティシズム}「歴史的批判的方法」の弱点の克服ということであるが、しかしそれはまた翻って、聖書がしるす出来事の史実性をめぐる合理的・学問的な接近方法を排除しかねないという欠点をも抱えている。キリスト教信仰にとってイエス・キリストの出来事の史実性は重大な意味をも

ち、その検証のために歴史批評学は——たとえ多くの逸脱を冒しうるとしても——不可欠の営みであるが、それにたいして神学的なポストモダン理論はいわば信仰の「治外法権区域」を予め設定してしまうような印象を免れないのである。

いずれにせよ、フォックスによれば、これらいわゆる「物語の神学者」たちは H・リチャード・ニーバーの神学から大きく影響を受けている。HRN の *The Meaning of Revelation* (1941) は、キリスト教信仰を近代的で科学的な人間による存在の「意味深さ」の探求へと還元するリベラル神学の傾向〔兄ラインホルドもその例外ではない〕を軽蔑した。HRN にとって、神は歴史における真に「リアル」な行為者であり、理性ではなく信仰の光において出会われる方であって、近代のキリスト教徒が他の信条よりも多く人生の意味を賦与してくれる故に有益として信奉する「観念」なのではない。こうして、HRN は「究極的现实を照明するという理性の力へのその懐疑において」、また「キリスト教伝統を所与のものとして内省し豊富化し、次世代へ伝承する」というその課題遂行において、「今日のポストリベラルたちの直接の先駆者であったのである」(13)。

「HRN は、彼らと同様に、逆説的にだが、ある種の相対主義を信奉することにより、懐疑主義を回避した。キリスト教伝統は、知られざるもの〔神〕に到達するために、^{ア・ユニーク}一つのよく練られた道を提供する。それは一つの独特な信仰だが、^{ジョンリー}唯一の信仰ではない。キリスト教徒の主たる務めは異教徒を改宗させることではない。リベラルにもコンサヴァティヴなファンダメンタリストにも共通する特徴であるそうした伝統的な努力は、キリスト教信仰を〔文化世界に〕好ましいものにしようとして、必ずやその希薄化を招いてしまう。ポストリベラルにとって、キリスト教徒の課題とは一つの遺産の保持ということなのである」(13)。

これはいささかりンドベックやハワーワスの立場から後読みしすぎた HRN 解釈と思われるが、そう言わせる要素が HRN に見出せることも確かである。いずれにせよ、80年代からのこの「物語の神学」の興隆が上述のリベラルな「主流教会」の衰退と重なっていることは象徴的である。ポストリベラル神学者たちとはそうした危機感のなかで伝統回帰的な方向で改めて神学的防衛線を形成

した人々なのである。

ところで、フォックスは、以上のポストリベラル神学にたいしてありえたはずのラインホルドの反論を、「彼が生きていたなら、ポストリベラル神学を受容することは困難であったろう」と、公平にも代弁している。それは、彼には、「あまりに諦念的であり、消極的であり」、「あまりに世界に開かれておらず、あまりに教会的 (churchy) であり、世界を再形成するために世界の諸方法を用いるということにおいて、あまりに臆病と映ったであろう」。「彼にとって、ポストリベラル神学は公共的関心からの撤退、信仰の私人化を意味したであろう」(13)。

(4) 溶解したアメリカ的共同体の再統合：公共の神学

以上の叙述から、フォックス自身がネオコンサヴァティヴであり、ニーバー時代のアメリカは父性的統治による権威構造と文化秩序であってニーバー自身もそれを当然視した故に、彼をその線で現在に甦らせたいと考えているのではないか、と想像された方もあるかも知れない。実は筆者自身フォックスについてそう感じているのだが、その線からすれば、「物語の神学」の線は、「たが」のはずれたりベラリズムへの対抗ないし防衛の姿勢としては首肯しうとしても、教会の社会的性格の評価においてはいささか退行的にすぎる姿勢に映るであろう。

そう解すれば、フォックスが、R・ベラーの『心の習慣』(R. N. Bellah et al., *Habits of the Heart*, University of California Press, 1985) に言及しながら、ニーバーの神学が、ヴェトナム症候群後のアメリカ社会のために、ベラーのような「ネオリベラル」たちも志向している世俗的関心と宗教的関心との結合である「公共の神学」として「意義深い」(14) ものを提供してくれるであろうと、肯定的にとらえようとするのも、うなづけることである〔ニーバー神学をアメリカ社会のための「公共の神学」としてつとに評価していたのは教会史家M・E・マーティであった。M. E. Marty, "Reinhold Niebuhr: Public Theology and the American Experience," N. A. Scott, Jr. (ed.), *The Legacy of Reinhold Niebuhr*, The University of Chicago Press, 1974)。

フォックスによれば、ニーバーにとって預言者精神を意味あらしめる「現実的ないし潜在的な道徳的保证体 (moral guarantor) としての国家」は大前提であったが、ベラー自身はそうしたものの不在から出発しなければならなかった。『心の習慣』の二大価値観は、①聖書的伝統と、②個人の自由は自己実現と同時に共同体参与即ち自己制限に斟酌すべきとする共和制的伝統である。しかし、ベラーは「多元主義」をも肯定する現代のリベラルであり、ルソーの共同体的徳の管理者としての国家観にもデュルケムの職業ギルド統制国家観にも与することはできず、「同質性ではなく、連帯と交わり」(16)を志向する、国家から独立した諸個人や諸集団の公共的諸実践を強調した。現代人が享受する自由にたいする脅威とは、ニーバーが指摘したような「政治権力の不均衡」ではなく、今や「共同体的生の衰退」であるという意味で、以上のベラーの視点はニーバーへの「重要な修正」(16)である。他方、ベラーの「あまりに画一的で性善説的な市民観」にたいして、ニーバーの「現実主義」は依然として「重要な修正」(17)となるであろう。このように、フォックスは、ベラーに代表される「共同体主義」^{コミュニタリアニズム}との関連で、彼なりにニーバー神学の過去性と現代もなお継続する有効性とを指摘する。

なお、ニーバーの公共の神学に関するフォックスの論評で筆者にとってきわめて興味深く思われたのは、次の批判的指摘であった。即ち、フォックスによれば、この公共の神学は、世俗世界は聖書が指摘する「罪深い自己」の「競合的利益追求」の地平であり、容易に「万人の万人にたいする戦い」へと至るものだが、こうした世界は「聖書が熱心に示す正義によって糾され、裁かれるべきである」と確信する点で、「深く宗教的である」。このような聖書の視野は必然的に、「多元主義的民主主義はその道徳的生の維持のために、その視点から〔のみ〕万人が〔平等に〕価値的であり責任的であるところの、超越神への信仰に依拠した」(14)ということをも前提としている。

しかし、この点でニーバーの公共の神学には「根本的な曖昧さ」もつきまといている。なぜなら、彼は、「一方で、アメリカは道徳的には多元主義的であり、(世俗的)『開放社会』^{シェアーード}への人々の共通な信仰によってのみ統一を保っている」

と示唆し、「他方で、この開放社会が繁栄するのは、それがただ先行する（宗教的）同意即ち超越神信仰に根ざす場合にのみである」と確信しているからである。しかし、フォックスによれば、これではいまだ「首尾一貫していない」。即ち、ニーバーはここで「いかにして宗教的同意が文化的に^{ブライオア}異種雑多な社会において確立されうのかという問いを回避することによって、その首尾一貫性のなさからにじり出てくる（wiggles out）のである。その代わりに彼が強調するのが、世俗社会に平和と正義との緊張関係を実現させるキリスト教徒の預言者の責任ということである」（15）。

以上、フォックスに従って、ニーバー没後のアメリカの社会的・思想的状況の変化を追ってきた。「ニーバーの過去性」といった誤解を招きやすい表現など割り引けば、この変化に関する彼の分析自体は十分に説得的であり、参考に値すると思われる。ニーバーの神学的遺産は、フォックスによれば、これらの変化に沿い的確に翻訳されて生かされるべきなのだが、以上ですでに彼自身がそのネオコンサヴァティヴの視点に立って一種の見本を示しているとも言える。即ち、彼自身には「物語の神学」よりは「公共の神学」がより実りを約束するものと映っているようであり、ニーバーの遺産もそこでより積極的に生かされるようである。筆者もどちらかと言えばそれに賛成だが、しかし、公共神学的な方向と、フォックスがしばしば言及し暗示する、父権主義的な文化との即応、ということについては、全く必然性を見出さない。後者をめぐる——これはとりもなおさず、フェミニズムをめぐる、ということにもなるが——ニーバーの言説についてはよほど慎重に検証される必要があるだろう。

より重大なのは、フォックスがいみじくも批判的に指摘した、多元主義的民主主義とキリスト教的唯一神信仰の関係の問題と筆者には思われる。これが、実は、筆者に言わせれば、公共の神学の「質」を決するいわば「試金石」である。換言すれば、政教の一致ではなく分離を公理とする公共の神学をいかに開陳するかという課題であり、これは、ニーバーの神学に留まらずキリスト教社会倫理一般に課された、従来意識されつつも未決の、従って確かな解答がなされるべき課題と言えるかも知れない。

2 ニーバーの現代的適合性をめぐるラヴィンの評価と ハワーワスの批判

さて、続けて、*Reinhold Niebuhr Today* に依りつつ、述べていきたい。この書は、フォックスの後に二編の大きな発表が続き、残りは小発表をきっかけに全く自由に全体討議がなされた会議をそのまま収録したものだが、この討議部分が三分の二を占め、内容豊富で実に面白い。しかし、ここではそれに触れない。そこで、全体を締め括る「今日にとってのニーバー」という部分を紹介しつつ、筆者の見解を添えたい。このセッションを主導したのは、現在は南メソディスト大学のパーキンス神学大学院の神学的倫理学者R・ラヴィンと、すでに冒頭に紹介した S・ハワーワスであった。前者はニーバーの神学的遺産を評価し、後者は強く批判する立場である。

(1) 「愛と正義の弁証法」の普遍性 (ラヴィン)

ラヴィンは、ニーバーが過去の折々の状況に関わり示した具体的見解を超えて「キリスト教と社会の問題を考察するための…普遍化に耐えうる力をもった…宗教社会倫理的指針を提供しうるか」と問い、W・フランク〔イエール出身の個性的な文学者で社会史家〕がその「アガペー類型論」でニーバー神学の「多面的有効性」を確認したことを引きながら、この討議で「私たちはニーバーの普遍的立場 (general position) についてある種の同意に達しつつある」(100) と述べる。ラヴィン自身はこの「普遍的立場」を定式化していないが、ハワーワスがそれをいみじくも「愛と正義の弁証法」(“the love-justice dialectic”, 128, 129) と標語化しているので、ここではそれを採用したい〔ニーバーのギフォード講演であり主著となった『人間の本性と運命』自体がその体系的な展開であるとも言えるが、もっとわかりやすく言えば、例えば、「正義の代用としての愛は不愉快だが、しかし正義の補完としての愛は不可欠である」(“The Gospel in Future America”, *Christian Century*, June 18, 1958) といったアフォリズムで表わされる、ニーバーのキリスト教社会倫理の総括的視野のことである。ちなみに、元大統領 J・カーターもかつてニーバー夫人にニーバーの「愛と正義の

思想」に影響を受けましたと書き送ったし、58年に就任した教皇ヨハネ23世も「愛を動機に、正義をその手段とせよ」と述べた。』。

<政治的現実主義を超える神学的現実主義>

ラヴィンは、ニーバーのこの普遍的な視野について、二点にわたり述べる。第一は、ニーバーのキリスト教現実主義は、政治における権力や自己利益の追求を人間の罪深さとして鋭くえぐるという印象をもたれてきたが、彼の議論を注意深く検討するなら、「それが、利益追求や権力を基盤とする政治についてよりは、むしろいかに多く人間の善性についての実質的議論に人々を向けているか、ということに気づく」(100)、ということである。ラヴィンのニーバー研究書 R. Lovin, *Reinhold Niebuhr and Christian Realism* (Cambridge Univ. Press, 1995) は高い評価を得た労作だが、確かにこの書でも彼は人間のもつ倫理的諸理念が生み出す肯定的・積極的な政治的社会的帰結へのニーバーの強調に注目させた。即ち、ニーバーによる「政治的現実主義」の問題性の鋭い指摘は圧倒的な印象を与えたが、しかし同時に、彼はまた人々の間に見届けうる道徳的——さらに神学的とさえ形容詞しうる——現実を肯定的に評価したのであり、ラヴィンはその点を再強調したのである。ニーバーのリアリズムの「リアル」は、人間の「罪」のみならず「愛」のリアリティをも指し示すものなのである。

こうしたニーバーの再読・再評価の背後には、政治家や経済人の不祥事により80年代から特に顕著となったアメリカ人の道徳的冷笑主義へのラヴィンの懸念があると思われる。そこにもアメリカの時代的変遷が反映しているのは確かである。ニーバーはその全盛時代、感傷主義に堕しやすい理想主義にたいするその現実主義からの鋭い警告で名を馳せた。しかし、今や問題は、その現実主義のほう堕しやすい、そして実際顕著となった「冷笑主義」なのである。あるいは、奇妙にも理想主義の仮面をかぶって自己正当化する、ハードすぎる現実主義である。筆者が「ニーバー的視点から見たアメリカと国連」を論じたのも、9・11後のブッシュ政権の動きにその問題を見、しかもそれが傾聴すべき理想主義のトーンをニーバーにはっきりと想起したからであった。

＜キリスト教と社会の弁証法的関係＞

ラヴィンが述べる第二点は、第一点も含めての、キリスト教と社会の関
関するニーバーの基本的立場の丁寧な解説であり、論旨はこうである。即ち、
私たちが彼の著述に見届けるのは、世論（public discourse）の中で人々が宗教
とどう関わるのかということを示す、人間の一般的状況に関する「一種の社会
学」（a sociology）である。彼はそこで排他的な宗教的真理主張も宗教的政治の
立場も排除する。彼にとって、真理とは、一般啓示（general revelation）の次
元も含む経験全体、即ち人々の特定な社会状況に固有な多くのものとの関わり
において、^{トゥルー}真実なものを意味するからである。私たちがいかに真理をもちまた
もたないかについての、そうした社会学的理解の文脈の中では、L・シュトラ
ウス〔ニーバーの同時代人、シカゴ大学のユダヤ系アメリカ人政治哲学教授。没後、ネオコ
ンサヴァティズムの父と謳われた〕なら必ずこう言ったであろうが、政治とは真理
の探求ではない。それは、真理の全体的（holistic）理解に基づきなされる、実
践的選択への接近法なのである。ニーバーがこの社会学で示すのは、私たちが
歴史と社会とにいかに根ざしているかということである（101）。

ここから、ラヴィンはさらに次のように言う。即ち、もしニーバーがリンド
ベックを読むことができていたなら、文化的環境から完全に区別されたキリス
ト教的な共同体や言語を創造しようといった考え方には反論したであろう。私
たちが占有してきたキリスト教的伝統はそれを取り囲むより広範な社会的文脈
において理解されねばならない。ニーバーは、キリスト教的諸理念を単純な歴
史的可能性と考え、それらをそのまま行動的プログラムに移した人々を批判し
た。それらの諸含蓄はより広範な知的枠組みの中で展開されるべきなのである
（101）。

ここで、ニーバーがK・バルト的「教義学的倫理学」にたいしトレルチ的神
学的倫理学の視野を掲げたことが想起されてよいだろう。それは「宗教と文
化・社会とは影響と反響の〔即ち、相互作用的な〕関係にある」という命題に集約
されるものである。冒頭で触れた高橋論文は、ラヴィンが近著 *Christian
Realism and the New Realities*（Cambridge, 2008）で、「ハワーワスのリベラ

ル・デモクラシー批判と、キリスト教現実主義者のデモクラシーに特徴的な幻想にたいする見解との間には、親しい類似性があることを、ハワーワスは認識できていない」(26)と評しているのを指摘するが、この指摘の中に「自宗教の自己完結的〔即ち、内部閉鎖的〕価値体系」という論理を内蔵する「物語の神学」が明らかにすべき神学的課題が示唆されているのである。

こうして、ラヴィンは結論する。即ち、ニーバーが、人間の被造物としての有限性を強調しつつ、キリスト教信仰の超合理的要素を、世論が利害集団の相克へとたやすく墮落していかないように、それを支える不可欠のものとして強調したことが、重要なのである、と。その感傷性や素朴性への批判にもかかわらず、彼は「世論にはキリスト教的理念〔その最高のものが「愛」〕が必須である」と理解した。さらに彼はアメリカ政治史を振り返り「人々の実践は理論よりも賢い」と好んで語ったが、そこに「時代を超える」「より賢い理論」としての「宗教の世論にたいする適合性」を見届けるニーバーの見方を見てよいであろう(102)。

(2) 信仰と記憶の伝承体としての教会 (ハワーワス)

以上のラヴィンのニーバー評価の議論を受けて、ハワーワスはしかし反論する。それを追う形で要約し、筆者のコメントも加えれば、以下のごとくである。

<キリスト教的歴史神学か普遍史哲学か>

ハワーワスはまずニーバーへの自らの神学世代の恩義に触れる。自分たちはニーバーに思考法を教わり、その恩恵に久しく浸ってきた。しかし、そのことによってこの教師が提供する答えも受け取り続けてきた。そこで、自分自身で考えるために、この思考法を組み替えようと努めた。それはなかなか困難であったが、K・レーヴィットの論文「歴史とキリスト教」(K. Loewith, "History and Christianity", C. Kegley & R. Bretall (eds.), *Reinhold Niebuhr*, Macmillan, 1956) が良いきっかけを与えてくれた。なぜなら、この「レーヴィットの論文はそれまで一度も聞かされなかった中心問題を指摘してくれた」からである。即ち、ニーバーはキリスト教終末論を「彼の普遍史の哲学」(his global

philosophy of history)で「書き直し」、それを「キリスト教倫理の何であるかを提示するやり方」にしたのである。そして、「私はこれが〔ニーバーの〕根本的誤りだと考える」(103)。

大木英夫教授『終末論』のニーバーとレーヴィットの思想的対決に関する優れた解説によって、日本の神学徒にはこの問題の要点はつとに知られてきたことで、ハワーワスの発見的驚きはこちらが驚くほどのものだが、彼の大掴みで強引な解釈にたいしては、次の点を指摘しておけば十分であろう。即ち、元来レーヴィットは世界を cosmos 即ち自然的宇宙ととらえる以外の思想を一切認めようとしないうということ、これにたいしニーバーはすべての歴史哲学的世界観の危険と虚妄をも承知しつつ、自らの神学思想を聖書の使信に従ってなお「キリスト教的歴史神学」として企てた、なぜならそこにコスモス的世界観や諸歴史哲学的世界観よりも有効な現実適合性を洞察したから、ということである。

<コンスタンティヌス主義>

さて、ハワーワスは、以上の問題の指摘から進んで、ニーバーの「私たちは今日の文化を再方向づけする課題に直面している」という言葉を引用し、ニューハウスなら好む表現だろうが、自分は嫌いだ、と述べる〔直後、ニューハウスはソフトに反論した〕。ハワーワスによれば、この言葉に前提されているのは、キリスト教が世界のために文化的に再方向づけをすべき、ということであり、それは翻って、キリスト教を世界が経験してきた市民宗教に転換させる、ということになる(103)。このとらえ方が2001年の彼のギフォード講演ではニーバーの「コンスタンティヌス主義」(!?)となって糾弾されることになる。しかし、これは、先の歴史哲学解釈も含めて、きわめて強引な曲解の類と言わざるをえない。

<記憶の共同体としての教会>

ハワーワスはまたニーバーが印象深く「記憶」について語ったことをとらえ、自分の「物語の神学」の立場に引き寄せ、福音とキリスト教信仰がいやしくも歴史的に偶然的な事柄であるのなら、それは「記憶の共同体」によってのみ、即ち「一人が他の一人に伝える」ことによってのみ、継承されうる、と言う。しかし、ハワーワスに言わせれば、ニーバーはそうに証言する寸前まで

行ったが、結局は言わずじまいであったのである。

＜プロテスタント的自然神学＞

さらに、ハワーワスは、ニーバーの「罪」論に言及する。M・ノヴァクのようなカトリック的ニーバリアンはニーバーを人間状況の罪深さをえぐる圧倒的な預言者と解するが、彼の罪論を彼の哲学のリベラルなキリスト論的諸前提において検証することはしない、と言う。しかし、ハワーワスに言わせれば、現実主義的政治分析にニーバーの罪論を用いることは結局は古典的キリスト論に矛盾する。なぜなら、「ニーバーがしていることはキリスト論の非政治化」だからである。即ち、彼においては、「イエスは人間的困窮からの救済となっており、政治に代わり真に救済するものの歴史における聖化の可能性とはなっていない」。そこでは、イエスの救済は「きわめて敬虔主義的」、「プロテスタント個人主義的」な「宗教的救済であって、政治に対応する根本的なものをもたない救済なのである」(104)。

こうした言い方は逆説的で分かりにくいだが、要するにハワーワスが言いたいのは、「ニーバーの罪の説明に見届けうるのは、結局は、プロテスタント的な自然神学だということである。それがリベラル神学による人間状況の肯定的なとらえ方に挑戦しているため、人々はそれが現代の自然神学だということに気づかないのである」(傍点西谷)。この時点でのこうしたニーバー神学のとらえ方もまた彼のギフォード講演に引き継がれ、ニーバーは強烈に批判された。それにしても、ハワーワスは自身が奉じる神学も「自然神学」と呼ぶ。その定義はもちろん独自のものとは言うのであろうが、混乱を極める神学的言表ではある。

＜復活信仰と教会論の欠如＞

そして、彼の究極のニーバー批判は次のように語られる。即ち、ニーバー神学が「自然神学であるのは、それが根本的な罪とはナザレのイエスの復活を信じないことだということを理解しないからである。罪とは人間が自らの有限性を踏み越えて傲慢になるということなのではない。こうした根本的な神学的誤謬が、ニーバーが教会に殆ど位置を与えていないことを説明してくれる。教会とは、即ち、政治的奉仕を広範な社会にたいし提供しつつ、しかもその社会か

らは離れて、生きることのできる人々のことである」(105-傍点西谷)〔この言葉を聞いて、P・ラムジー（ニーバーにも学び、のちに神学的友人となった、プリンストン神学大学院の神学的倫理学者）がもはや自制し切れず、「ハワーwsがしるしたものの中にニーバーを認識することはできない。このことで議論すれば、長くなる」と発言した〕。

以上のハワーwsの発言は、ニーバー神学には復活信仰と教会論が欠如しており、それがその根本的誤謬だ、という端的な批判である。これは P・ラムジーが我慢し切れなくなったほどの発言であり、冒頭で紹介したシンポジウムでもニーバーの教会論を問題とする質問がフロアからあり、また筆者自身がニーバーの教会論を批判するハワーwsら「物語の神学者」たちと HRN との関係に触れ、さらに彼によるニーバーの復活理解への懸念にも言及したことであるので、ここでこの問題についていささか詳しく確認しておきたい。

まず、ハワーwsの上記言表について言えば、これはきわめて誤導的であり、行き過ぎである。ニーバーがキリストの復活を信じておらず、教会の意義を認めていないかのごとく思わせる。確かに、ニーバーの著述には、分量的に言えば、教会と復活に関する部分は多くない。しかし、そのことがハワーwsの上記言表を正当化するものではない。

＜弟リチャードによる兄ラインホルドの神話論的教理解釈への批判＞

ところで、ハワーwsはイェールで J・ガスタフソンから神学を学んだ学生であり、いわば HRN の孫弟子である。先にフォックスも示唆していたように、彼は HRN の『啓示の意味』を高く評価する（ただし、『キリストと文化』や『徹底的唯一神信仰と西洋文化』などは、ハワーwsにとっては、ラインホルドのコンスタンティヌス主義に連なるものであろう）。その HRN は兄の神学における「復活」と「教会」の取り扱いには慎重にはあったが批判的であった。想像の域は超えないが、ハワーwsはその点で HRN にかなり影響されているのではないかというのが、筆者の印象である。HRN の死後出版作 W. S. Johnson (ed.), *H. Richard Niebuhr - Theology, History, and Culture: Major Unpublished Writings* (Yale Univ. Press, 1996) に、ラインホルドの歴史理解をリチャードなりの仕方で克明に分析した "Reinhold Niebuhr's Interpretation

of History” という論文があり、そこにこの問題をめぐるHRNの実質的議論が見出せるので、以下に要約して紹介しておきたい。

HRN にとって兄ラインホルドの①「復活」と②「教会」の取り扱いが問題であるのは、次のような意味においてである。即ち、① HRNによれば、兄は歴史の今を生きるキリスト教信仰は確かに復活を前提していると肯定するが〔この辺りのラインホルドの議論については、*Faith and History*, Charles Scribner's Sons, 1949 の最終第14章 “The church and the End of History” などを参照されたい〕、兄においては十字架が明白に歴史の中に立っているほど復活はそうではない。これを HRN は首肯できない。また、兄のキリストへの言及はすべて歴史内に受苦する愛として留まり続ける十字架への言及であり、復活において勝利したキリストへの言及は殆どない。また、兄の終末論は苦難の僕をキリストの第一の到来に、勝利に満ちた人の子の再臨を終末の第二の到来に帰すが、HRN によれば、復活こそがキリストが力をもって再臨したことを示しており、中間時とはこの初穂〔たるキリスト〕の復活と終末の〔万人の〕復活の間のことである。

②教会が自身の内に歴史の成就を見出す傾向にたいする兄の批判にHRNも全く賛成であるが、そうした批判も復活したキリストとの関係によって歴史の中で生きる不可視的な信仰共同体を前提しているはずである。HRNにとっては、さらに、神の力の歴史的媒介としての信仰の、従ってまた具体的な信仰共同体の、意義が重要であるが、そのことは兄においてはただ暗示されているだけである。要するに、これらの問題は「創造」や「墮罪」や「終末」を神話論的象徴として解釈する兄の傾向に由来すると思われる。しかし、兄はイエス・キリストに神人両性を帰しており、その意味で「十字架」を「一回限りの事実的出来事」とし、「循環的歴史観」は否定している。そうであるならば、創造や墮罪や終末はもちろん、「復活」もまたそうした神学的把握をされるべきである。

以上がHRNの兄の歴史神学への論評であるが、これはそれなりに妥当性をもつ分析ととらえてよいであろう。だが、これと上述のハワーワスの言葉の意味の相違は明白である。後者にははっきりと語弊が感じ取られる。ただ、今参照している *Niebuhr Today* は、そのハワーワスの発言後、「ニーバーの神話論」

(Niebuhr on Myth) の議論が沸騰し、次のようなやりとりがなされたことも伝えられている。即ち、S・キャラハン女史〔神学的倫理学にも造詣の深い心理学者〕が「もしニーバーがイエスと福音を神話と見なしたのであれば、私は彼を放棄する」と漏らしたのにたいし、ラムジーは「自分はニーバーのキリストと十字架のとりえ方は神話としてではなかったと確信している」と述べたのだが、ニューハウスが「では、復活は？」と尋ねると、「このプリンストンの学者は〔ニーバーの〕復活〔信仰〕について語ることはうやうやしく辞退した」(107)、と。

この光景は筆者にはニーバーの神話論的教理解釈に残存する問題性の執要な残照として映る。ニーバーは、一方で浅薄な科学主義を、他方でティリッヒに代表されるギリシア存在論的な聖書解釈を拒けるために、ヘブライ宗教的伝統に立つとして——ブルトマンの「非神話化論」などよりはるか以前に——そうした解釈法を打ち出していたのだが、それでもそのリベラリズムの残香はこのように尾を引くものであったのかも知れない。しかし、その後の組織神学的・^{クライメット}聖書学的雰囲気は「復活」をめぐつても変化した。その中で、ハワーワスは先述したごとくこの問題性に自覚的に対抗するポストモダンの理論で武装した神学者たちの一人であった。

これにたいして、ニーバー後の世代で、1957年の早い段階に、そうしたポストモダン理論にも頼ることなく〔もちろん、この時期、この理論は神学界においては未成熟なものであったのだが〕、果敢に独自の復活の神学を展開したのが、HRNの息子で、ハーヴァードの組織神学者となった、リチャード・ラインホルド・ニーバーであった (R. R. Niebuhr, *Resurrection and Historical Reason: A Study of Theological Method*, Charles Scribner's Sons, 1957)。彼こそHRNの復活信仰の衣鉢を正しく継承した神学者ではなかったろうか。彼は、歴史的批判的方法を退けるどころか、むしろそうしたキリスト教界内の営みこそキリスト教信仰の真正な歴史的な性格を反映するものであると論じつつ、この信仰にとっての「復活」の決定性を論じたのである。

ところで、あのシンポジウムの締め括りに、大木英夫教授が、ラインホルド・ニーバーの教会論や神話論的象徴的な教理解釈に関連し、彼の「キリスト

「^{ミステリー} 教信仰の神秘と意味」に関する神学的議論がより深く理解されるべきことを示唆された。以上のHRNによる批判的指摘をじっくりと受け止めつつ、改めてその課題が遂行される必要があろう。

ニーバー神学の「教会性」ということで言及しておくべきと思うのは、ニーバー夫人編の彼の死後出版作『義と憐れみ』（梶原寿訳、新教出版社、1975年；U. M. Niebuhr (ed.), *Justice and Mercy*, Harper & Row, 1974) である。というのは、そこには晩年に行われたままの説教10編の他、ニーバー夫人によれば「ニーバーが五〇年の長きにわたってしるし、〔実際に礼拝で〕用いた」「祈り」が長短73編収められているからである。夫人はさらに序文で「主人と私はずっと以前から彼の祈りを出版したいと望んでいた」、それは「彼の社会的関心の宗教的文脈との関係を示すため」であったとしるしている。夫人にも上述のHRNに代表される夫の神学への懸念にたいする応答の必要の意識は十分にあったと思われる。この書に収められた説教はもちろんのこと、これらの祈りに、また神学生を前にした牧会に関するその講演に接すれば、この神学者がいかに教会を愛し礼拝を重んじた説教を楽しんだか、即ち、いかにそれらを自身の霊的な生の座としたかが、わかっていうものである。

以上、*Niebuhr Today* の27人の全体討議を締め括るラヴィンとハワーワスのニーバー見解を跡づけ、筆者自身の論評や反論や確認を加えたため、少し長くなった。こうして、これらの議論を再吟味して思われることは、問題は結局キリスト教神学の根本的な立場、即ち、福音と世界、教会と社会、神学と文化とをめぐるその基本的^{スタンス}姿勢に関わるものだ、ということである。組織神学で言えば、もっぱら「教会教義学」（バルト）の立場を取るか、教義学に並んで、弁証学、倫理学の意義を然るべく評価する立場を取るか、ということになる。ニーバーは、聖書の「預言者的伝統」に立ち、自覚的に、明確に、後者を選択した。ラヴィンはそれを現代的に解説してくれている。ハワーワスは前者を選び取ったわけであろう。フォックスのニーバー逝去前後辺りからのアメリカの社会的・思想的状況の分析は、ハワーワスの神学的動向の「なぜ」を部分的にはよく説明してくれる。しかし、この神学的決断は時代状況などを超えた信仰

の判断をも含むものである。キリスト教徒人口わずか1%弱の、即ち「主流教会の衰退現象」など元来望むべくもないわが国で、確固として後者の神学的選択を決意している者もいる。そうしたことが軽視されてはならない。実は、筆者自身、まさに宗教の多元的状况にあるこの国でリンドベックの「宗教の言語的・文化的理解」——彼は「物語の神学」(narrative theology)という用語はあまり用いない——が示す説得性に魅せられた時期があり、今なおその真理契機は認めているが、しかし、この神学は、先に述べたように歴史的批判的方法にたいしてと同時に、さらにキリスト教の「預言者精神」にたいしても十分に公平を尽くし切れない弱みをもつのではないか、という反省にも立っている。そして、その反省を促したのがニーバーなどからの学びであったのは間違いない。しかし、いずれにしても、神学も人間の営みである限り、ハワーワスが批判されるように、ニーバーもまた批判を甘受するであろう。そのことを踏まえた上で、本稿の残りの部分では、ニーバー自身の言葉でその神学的遺産の核心を味わっておきたい。

3 究極的使信——R・ストーン「ラインホルド・ニーバーとのインタビュー」から

ここで参照する資料は、1969年初め、引退後のニーバーが夫人と共に移り住んだかつての夏用の住居、マサチューセッツ州ストックブリッジの家に、彼の晩年の助手を務めたR・ストーンが訪れて行なった、『クリスチャニティ・アンド・クライシス』誌(3月17日号、pp.48-52.)のインタビュー記事である。時恰もヴェトナム戦争の泥沼にはまった民主党のジョンソン政権が失脚し、共和党のニクソン政権が発足したばかりであった。この時期から逝去する1971年までニーバーは『ニューヨークタイムズ』誌などにも時評を数編書き送ったが、この短くはないインタビューはそれらの中でも彼のまとまった生の言葉を伝える最後の文献、今から言えば、いわば知的遺言の文書となったと言ってよい。

ストーンはそこで19の質問をし、ニーバーは長短、それぞれに答えている。問答はやはり「ヴェトナム戦争」とそれを終わらせる期待の中で選ばれた「ニ

クソン政権」に関連するものが多く、そうした時評として逐一検討しても興味深いと思われるが、以下は本稿の文脈で、ニーバーの遺言的言辞として、次の二つのテーマの角度からまとめてみたい。即ち、(1)現実主義、(2)人間本性の終末論的変革可能性、である。

(1) 現実主義

ストーンが、政治的現実主義を自認するニーバーやモーゲンソーがヴェトナム戦争に精力的に反対し、他方で同じ現実主義を標榜する人々がこの戦争を支持したが、それはなぜか、政治的現実主義は直ちに政策に適合するものではないのか、と尋ねたのにたいし、ニーバーは、歴史の偶然的事実をどう見るかによって立場は異なってくるものだが、しかし、現実主義が「『直ちに適合しない』とは、私は言いません」、「現実主義が意味している特に一つのことは、はっきりさせておきましょう」と、一種決然とした雰囲気で答えている。これは、次のように続く。即ち、「それは、共通善というものが確立するのは、純粹アンセルフイッシュネスに無私性によるのではなく、利己性セルフイッシュネスの抑制によってなのである、ということです。それが現実主義です」(50)。

ニーバーは、南アメリカや南アフリカの革命運動への見解も尋ねられ、それにも「現実主義」の説明をもって答えている。即ち、「どんな社会における正義も、特にそれが集团的正義なら、純粋な愛や自己犠牲の上ではなく、権力の均衡あるいはその闘争の上に、成り立っている、ということがわかるなら、現実主義はどんな社会にも適用可能です。現実主義が正義は権力の闘争や均衡の上に成り立っているということを強調するのは、人間の自己利益追求が示す、特に集団となった場合のそれが示す、恒久的な特徴の故です。それがすべての現実主義の根底です」(51)。

ここに本格的デビュー作『道徳的人間と非道徳的社会』(1932年)以来の彼のキリスト教社会倫理の確信的命題が繰り返されている。ニーバーはこの発言のあと、「キリスト教的であろうとなかろうと、現実主義の久しい歴史があった」と述べ、モーゲンソーたちが——「神学的確信は共有してくれなかったが」と

ユーモアを含めながら——「熱心に」自分に同意してくれたことに言及している(51)。ここにニーバーのある種の感懐が感じ取れる。フォックスがベラー流の「あまりに…性善説的 (good-natured)」な共同体主義の「修正」のためにはニーバーの「現実主義」は今なお有効だとしたように、この「現実主義」は人間の「集団的生」を取り扱うには恒久的な洞察だと言っていることができるのである。

ストーンが、さらに、アメリカはなぜヴェトナムに巻き込まれる過ちを犯し、その外交政策は惨憺たる結果に終わったのか、と問うたのにたいし、ニーバーはそれは「自分にも生の神秘の一つです」と答えながら、G・ケナンやA・D・リンゼイ(『近代民主主義国家』)を引き、「デモクラシーとは内政における社会的知恵」であり、「外交はデモクラシーのアキレス腱です」と興味深く答えている(49)。一般有権者にも内政状況は実感できるのだが、政治指導者たちの外交の実情まではわかりにくいのである。そこで、「デモクラシーの命運は、かなりの程度、私たちの代議員の正直さにかかっています」(50)。しかし、これを別の方向に穿って言えば、世界憲法も世界政府もない世界政治にはなお「現実主義」政策が必要である、ということであろう。しかし、それ故にまた、「世界秩序へのその責任」を自覚し果たそうとするアメリカには道德感覚が要請されるのである。ニーバーは、アリストテレスの「正義の戦争」の二基準を引き、アメリカがヴェトナムでの「成功への十分な見通し」と「手段は目的に相応すべき」というその両基準を共に満たしていなかったと指摘する(50)。また、現実主義と道德感覚の中道としてであろう、共産主義ソ連にたいしては「^{コンテインメント}封じ込め」でなく「^{パートナーシップ}協調関係」を旨とすべきと強調する(48, 49, 51)。拙論「ニーバー的視点から見たアメリカと国連」もニーバーがいかに国連を介してのソ連との協調関係を重視していたかを明示したが、このインタヴィウでも、かつての民主党政権によるアメリカ軍の朝鮮半島駐留は「国連承認下」という「名誉ある理由から」であったという言い方で(49)、その片鱗を覗かせている。

(2) 人間本性の終末論的変革可能性

ストーンが、インタヴィウの終わり近く、「キリスト教倫理にたいする終末論

の適合性」について〔意図的に〕批判的に問うと、ニーバーは、終末論の適合性を「確証する方法がないとは思いません」と、まず詩人 R・ブラウニングの「おお、人間の超越性はその理解を超える。さもなくば、天国は何のために存するか」という言葉を引用し、「人間の ^{リニチ}大 ^{グラスフ}望 ^{アスプレイションズ}はすべて歴史の可能性を超えるものだと言っておきましょう」と語る。ニーバーはこの質問の直前にも、革命家たちに劣らず政治家たちも、たとえば F・ルーズヴェルト大統領もその就任演説「四つの自由」で、「ユートピア主義的な自由」の理念を語ったと指摘した。つまり、ニーバーはこのインタビューを、ラヴィンが示唆したように、「愛」を頂点とする神学的理念のリアリティをキリスト教社会倫理に有効なものとし示すことで、締め括ったのである。続けられた言葉をそのまま引用しよう。

「それ故に、メシアを待望した預言者たちは、歴史は、それが変革された人間の本性に基礎づけられた時にのみ、善きものとなりうる——即ち、獅子〔ママ〕は小羊と共に宿る——と考えたのです。近代のユートピアニズムの殆どは、地上の天国も部分的には変革された人間の本性にかかっているのだ、というこの預言者的洞察を無視してきた、と言ってよいでしょう。

いいえ、私は、私たちが終末論的観念をあまりに字義通りに解釈することを止めさえすれば、それは、人間の本性の観点から、キリスト教の説教や神学において、論じられるべきだと思っています。なぜなら、人間は自然の被造物でありつつ、しかも自然を超える歴史の被造物であり、さらに歴史の過程全体を超える、自己超越性をもつ存在だからです。思うに、これがすべての社会的・倫理的な問題との関連におけるキリスト教信仰の神秘と意味なのです」(52)。

そして、こうした「宗教的視点は個人と社会のあらゆる倫理的問題に適合的に関連する」のだが、それは「直接的に適合する」わけではない故、先にラヴィンも示唆したように、より広範な世俗の知的枠組みとの対論の中で適用されなければならないのである。

おわりに

以上、主としてニューハウス編『今日のラインホルド・ニーバー』（1989年）中のフォックス論文「ニーバーの世界とわれわれの世界」と全体討議録、またストーンによる「ニーバーへのインタビュー」（1969年）に依り、ニーバー没後のアメリカの社会的・知的状況での知識人たちの彼の受け止め方を学び、筆者自身の見解を加えてきた。89年時点での彼らの見解を逝去直前69年のニーバー自身の言葉に照らし合わせて確認するという形を取った。結論めいて言えば、ニーバーの神学の全体的な見方としても、またそれに学びその意義を継続的に評価する者の立場としても、以上扱った中ではラヴィンのニーバー見解が妥当なものと思われる、ということである。

もちろん、参照した資料から現在は20年近く経っており、その後の状況の変化を指摘する向きもあろう。しかし、2001年のハーワースのギフォード講演に象徴されるように、どちらかと言えば、ニーバーのスタンスとは対照的な教會的伝統志向の神学の——台頭と言うよりは——堅忍^{レジヤス・ライツ}が一方にあり、他方、公共の神学と言ってもファンダメンタリズムないし宗教右派の線で押し切られたそれが闊歩している、という構図が小康状態で続いているというのが、現状ではなかろうか。望まれるのは、それぞれの弱点を克服した新しいキリスト教神学の出現である。

筆者自身の望む方向を端的に表現すれば、「公共の神学の真理契機を志向する福音的でネオリベラルな（ポストリベラルではない！）神学」である。ただし、この公共の神学が想定する共同体の地平は——ニーバーが第二次大戦後新規に出発した「国連」を眼前に「人類の社会問題は既に国民共同体の境界を越えてしまった」と述べた言葉に象徴されるように——ナショナルではなくグローバルである。そして、その神学的試金石は、既述したように、政教分離即ち然るべき宗教多元性の肯定とその開陳の論理如何ということである。ちなみに、ニーバーは、かのインタビューで、ニクソン大統領の就任式で新たにB・グラハムを含めた五^{メイジャー・レリジョンズ}宗派の祈祷を聞かされた自身の反応を問われ、「完全

に否定的」、「全くの倦怠^{ボーンダム}」と答え、さらに、これが「アメリカの〔宗教的〕多元主義にたいして私たちが支払う高い代価です」と述べている(50)。この興味深い評言の意味合いの検討も含めて、この問題はそれと取り組むに十分に値するものであろう。しかし、それについては他日を期したい。