

ラインホルド・ニーバー

(生誕百周年記念講演)

大 木 英 夫

わたしがラインホルド・ニーバーのもとに学ぶことになったのは1957～60年でありました。それはわたしにとって、まさに対極的なものとの出会いでありました。敗戦国の若い牧師として敗戦に至る日本の運命を余儀なく背負わされて、わたしは、戦勝国の大都市ニューヨークにそそり立つようなユニオンのラインホルド・ニーバーの教室に出たのであります。その出会いは、エーミル・ブルンナーの仲立ちによるものでありました。

神学生時代ニーバーの *Faith and History* を読みました。山本和先生の英語神学書講読でこの書がとり上げられたのですが、当時神学の学びを始めたばかりのわたしには、決して十分理解できるものではありませんでした。しかし、この神学者が「歴史」と取り組むことに、妙に関心をそそられました。それは、当時の東神大で聞く神学の世界とは異質のものであり、しかしこのような「歴史」との取り組みが、わたしには心を揺さぶるものと感じられたからであります。というのは、わたしがキリスト教へと至る切っ掛けは、「実存」の問題というよりは、それを含めたもっと大きな「歴史」の問題であったからであります。その頃流行したキルケゴールをしきりに読みましたが満足できませんでした。敗戦後、わたしの心を捉えた杜甫の詩の一節「国破れて山河あり」は、まさしく目の前にある現実であり、また哲学的問題であり、そしてそこからしてまた実存の問題でもあったのであります。日本では、国土と国家とは同一でした。歴史と自然とは融合していました。それが1945年の夏以来、初めて

分裂したのであります。「国破れて」の「国」とは、歴史的なものであります。「山河あり」——歴史の終りになおも超然として立つ永劫の自然。杜甫の詩は、日本における「歴史ニヒリズム」の予表のように感じさせられたのであります。しかしこのニヒリズムは、背後に拠点として自然をもっているのであります。そこに立てば、歴史の終りに耐えることができる、そこに立てば、そのニヒリズムは明るくなる、そのような拠点であります。

三島由紀夫という小説家は、わたしよりも何歳か年上ながら同時代人で、日本のニヒリズムを深く表現できる作家のように思われました。彼の小説『金閣寺』の中に「私にとって、敗戦が何であったかを言っておかなくてはならない。それは解放ではなかった。断じて解放ではなかった。不変なもの、永遠なもの、日常のなかに融け込んでいる仏教的な時間の復活に他ならなかった」という文章があります。この暗示的言葉の中で何を三島は言おうとしているのか、それは定かではありませんが、しかし、この言葉の中にわたしは、敗戦を契機として日本に発生した世界観的暗闘、しかも激烈な暗闘を感じたのであります。それは「国破れて山河あり」に含蓄された世界観的葛藤の暗示するものであります。この小説の主人公は、金閣寺は空襲で焼失しなかったことについて、「敗戦の衝撃、民族的な悲哀などというものから、金閣は超絶していた。もしくは超絶を装っていた。きのうまでの金閣はこうではなかった。とうとう空襲に焼かれなかったこと、今日からのちはもうその惧れがないこと、このことが金閣をして、再び、『昔から自分はここに居り、未来永劫ここに居るだろう』という表情を、取戻させたのにちがいない」と書いたが、この小説の主人公の過激なニヒリズムは、放火することによってそれを人為的に消滅させるのであります。わたしは、金閣寺は、敗戦を生き延びた天皇のことではないか、と思いました。ともかく、そこには地上における永遠を騙るものへの挑戦が表現されていきました。しかし、永遠を騙るもの、そしてその周りに蟄集するものが生き延びて、日本における「歴史の終り」の感覚を失わせたように思われるのであります。しかし、わたしにとって、「国」の破れとは、自分の存在を置いた「学校」の消滅でありましたから、歴史の終りは、したたかな現実であっ

たのであります。

果して「山河」（自然）が永劫でしょうか、この問いについて最後に立ち帰りたいと思います。わたしは、ユニオンでジョン・C・ベネットとも接触しましたが、彼に、自分の問題意識は「歴史の終り」——近頃フランシス・フクヤマという人がこういう言葉を用いている——の経験によって規定されているということを話したら、彼から、歴史は続いているのではないか、という答えが帰ってきて、えも言われぬ断絶感を覚えたことがありました。それは1957年秋、ユニオンの研究室の塔へと上がるエレベーターの前のことでした。なるほど、アメリカには「歴史の終り」はない、しかし、本当に「歴史の終り」はないのだろうか、その疑問からわたしは解放されませんでした。ラインホルド・ニーバーのもとでは、ベネットとは別の反応、別の思想に触れることになったのであります。ブルンナーの出会いの思想に助けられ、バルトの啓示の思想に教えられました。しかし、ニーバーは、その歴史の問題と取り組む独特な思想をもって、戦後の新しい世界に生きる道をわたしに教えたのであります。

日本のニヒリズムとは、精神病理的なものではない、そうではなくて、それは歴史の意味を破壊する虚無であり、歴史の中にあるすべて価値あるものを侵すようなニヒリズムであります。戦後の歴史ニヒリズムとの戦いは、わたしにとっては、他の学問ではできないことでした。戦後少し生物学を学ぶのですが、先生はこの方面ではかなり有名な下泉重吉という生態学の教授でした。しかし生物学で、戦後のニヒリズムを取り扱うことはできませんでした。務台理作という哲学者の教えを受けて、ヘーゲルや西田幾多郎の哲学を学びました。しかし哲学でも、歴史ニヒリズムを解決するとは思われませんでした。結局、それは神学でなければならなかったものであり、そして最後にその神学は、ニーバーの神学でなければならなかったものであります。

ユニオンに留学後間もなく、ニーバーとレーヴィットとの論争があることを、1956年に出版された（わたしはそれを1957年9月18日ユニオンのブックストアで入手した）ケグレーとブレトール編集の書 *Reinhold Niebuhr. His Religious, Social, and Political Thought* で知りました。ところで、レーヴィ

ットを日本からアメリカへ来る道を備えたのは、ニーバーとティリッヒでありました。そのことによってレーヴィットとニーバーとの関わりが生まれたのであります。たしかにこの論争の意味を十分に知るためには、わたしにはその後何年かの年月を要しました。しかし、この論争が、ニーバーとのわたしの出会いが何を本来含蓄しているかを、思想的に明らかにしてくれたといえるのであります。そしてこの論争の意味が分かるようになってきた近頃は、これから重要になってくる20世紀神学のアンチテーゼは、バルトとブルンナー、バルトとブルトマン、バルトとボンヘッファーなどではなく、バルトとニーバーでさえもなく、ニーバーとレーヴィットとの間の論争であろうと思うようになったのであります。(そういう見方が例えば拙著『終末論』紀伊國屋書店刊にも出ています)。少なくともこの論争が、前提として決着づけられるのでなければならぬと思います。この論争は、「歴史の意味」を巡る巨人的相剋であります。トータルかつラディカルな世界観的相剋であります。

レーヴィットとニーバーとの対決は、トータルかつラディカルなものでした。レーヴィットは、自然的コスモスの観想への還帰という思想をもって、コスモスと歴史とを二者択一することを企てた思想家であります。歴史は「無」だ、だから自然に帰る、レーヴィットはそれを目論んでいるのであります。目に見える最大のものとしてのコスモスの哲学的観想をもって、それよりも小さい歴史的世界などはあたかも包んで捨てることができるように考えるのであります。この二者択一のために、彼は、東洋的な考え方に支持を求めます。それは、ガダマーに献呈した「東洋と西洋との差異についての覚書」(レーヴィット・佐藤明雄訳『東洋と西洋』未来社所収)に典型的に述べられています。その主要な部分は日本論であります。もちろんそれは表面的な観察評論のレベルを越えたものではありません。しかし、そのような仕方で、彼は東洋的「自然」の思想を背後に置いて、またそれを代弁する仕方で、「歴史」の拒否を打ち出すのであります。レーヴィットはユダヤ系であります。その彼が本気で歴史的世界観を廃棄しようとする議論は、異常な迫力をもっており、まさに、ヨーロッパ的歴史の終りを告知する現代のツァラツストラの呵々大笑の響きをも

っております。レーヴィットは、歴史の「意味」の問題を、「歴史」そのものを拒否することによって解消してしまうのであります。レーヴィットの思想は、東洋人にとって魅惑的であり、近代的教育によって着せられたすべてヨーロッパ的ユダヤ・キリスト教的なものを弊衣のように脱ぎ捨てることを促す衝動でありました。「国破れて」わたしは、「山河」にレーヴィットのいわゆる「成熟した諦念」をもって立ち帰るべきでしょうか。そこに立ち帰るならば、あのニヒリズムは明るく反転するかも知れない、しかし、戦後の日本とは何か、新しい憲法体制の意味は何か、そのような問題に直面した者には、それは問題の解消であっても問題の解決にはならないと思われたのであります。いや果してそうすることによってわたしが背負った問題は「解消」されるのか、問題は、そのようにして歴史を拒否することが、思想の遊びとしてはともかく、そもそも現実的な可能性であるか、などと考えさせられたのであります。そして、開き直ったニヒリズムではなく、わたしにはニヒリズムの克服が課題であったのであります。

ニーバー批判の論文の中で、レーヴィットは、「原爆戦争でさえ、人間の本性が本質的に何であるかを、変えるものではないであろう」(op. cit., p.289)と書いていますが、わたしにはこのような思想を受け入れることはできなかったのであります。この文章は、わたしにあの悲惨な戦争のこと、原爆のことを思い起こさせました。果してそれはあたかも台風の災害や火山の火砕流のような自然現象のたぐいであるのか、「奢るものも久しからず」、いや、「奢らざるものも久しからず」、ただ行く川の流れのごとしか、現世虚仮！——これがただ自分だけのことならばよいが——それは孤独な人間のひとりよがりの思想ではないか——、自分の周りの他者に対して、またとりわけ愛する者たちと共にあるならば、それは何と非情な思想ではないかと思われたのであります。このような孤独にして非情なる達観の中でレーヴィットは、自然（ナトゥラ）は変わらぬと言うのであります。一体変わらぬ「自然」とは何か。このような思想に対して、レーヴィットの弟子ヘルツェンはこう批判しました。「世界の根源を精神としてではなく、自然として把握し、人格的存在としてではなく、実体と

して把握するあらゆる思想体系は、もちろんすべて、とくに人間的なものを否認するので、ほとんど非人間的である」と。レーヴィットと、レーヴィットになじむそのたぐいの日本的思想の問題性に対して言うべきことは、このヘルツェンの批判につきると、わたしは思っております。

ニーバーはレーヴィットにこう答えました。「もしわれわれが『歴史』を全く無意味と言うならば、人間のさまざまな集团的企てや諸文化諸文明——それらが歴史の素材をなすものであるが——を健全なものにするという責任感から人間を解除してしまうことになる」(op. cit., p. 440)。ニーバーとレーヴィットとの違いは、「歴史に意味の切線などあるのか」という意味の認識の問題であります。ニーバーの愛誦の聖句の一つは「光は闇の中に輝いている」というヨハネ福音書の言葉であります。「われわれ両者の間の問題とは、『この闇が絶対的なものかどうか』ということである」(op. cit., p. 439)と、ニーバーは言います。ニーバーもその暗さを知っていますが、その暗闇を破って走る光の切線をも直視するのであります。ここが違ってきます。この「光」の有無は、神の存在の問題でもあります。神を拒否する哲学者は、この光があってもそれに目をつむれば見ないことができます。しかし、それは客観的な思索ではなく、主観的な決断ではないでしょうか。レーヴィットは、歴史的世界観にはこのような神学的前提があることを認め、すべての歴史哲学は神学的前提をもっていると断言します。この認識から翻って、それ故、今日この神学的前提が失われた時代にあっては、歴史哲学とか、歴史的世界観は成り立たない、と断定するのであります。ここに、哲学的に構想された「歴史ニヒリズム」があります。哲学は、古典ギリシャのコスモスのテオーリア（観想）という本来の在り方へと立ち帰るべきだと考えるわけであります。歴史的世界が否認され、その中で産出されたすべての歴史形成物、人格としての人間理解、自由とか人権など欧米的な文化価値の光は消え去り、それを擁護する責任もなくなるのであります。

しかし、レーヴィットの思想が衝撃的覚醒的であるのは、歴史的世界観とユダヤ・キリスト教的な神信仰との構造的関係がある、という認識であります。神学的前提なしに歴史的世界観は成り立たない、という指摘であります。この

ような認識，このような指摘は，西欧キリスト教世界の中で構想された歴史的思惟，世俗化されたクリプト・テオローギッシュ（隠れ神学的）な歴史哲学の問題性を暴露することになるのであります。二つのことが，この関連で言われねばならないと思います。先ず第一に，レーヴィットに対してですが，もし神が存在したら，世界は歴史となることを認めねばならなくなるのではないか，ということであります。第二に，すべて歴史を取り扱う者に対して，歴史とは本質的には神学的にしか取り扱うことができないのではないかと問い返すことでもあります。

第一のことについては，ただレーヴィットとは異なる多くのユダヤ人の存在，またキリスト教会の存在を指示するだけにとどめたいと思います。その存在は，もしすべてジェノサイド的に抹殺されるのでなければ，神の存在を証しているのであります。それは，或る哲学者が神を信じないからといって，すべて無視することはできないのではないのでしょうか。

第二の，歴史は神学的に取り扱われねばならないという点であります。コスモスに哲学が対面しているように，歴史には神学が対面するのであります。コスモスに神学が対面するとき，それはクリプト・フィロゾーフィッシュとなり，歴史に哲学が対面するとき，それはクリプト・テオローギッシュになるのであります。

まさにニーバーは，「歴史」的世界に対して「神学」的に取り組んだ歴史神学者なのであります。神学的に取り組むというとき，一方で，歴史的現実の相対性と具体性の彫りとひだとを見極めることと，他方で，その歴史的現実の中にある完成への動向を正しく捉えることが要求されるのであります。ニーバーは，この両方を，クリスチャン・リアリズムとして統合したのであります。

クリスチャン・リアリズムについて，ニーバーは，アウグスティヌスの『神の国』にその先蹤を見出し（Augustine's Political Realism, in: *Christian Realism and Political Problems*, 1953 参照），しかもそれに批判的に「アウグスティヌスのリアリズムは行き過ぎている」（p.127）と指摘し，それに対して彼のクリスチャン・リアリズムを確立しました。つまり国家と奴隷制との支配

関係を同一視したり、ローマ法の正義感と盗賊団の正義感とを同一視するというアウグスティヌスの「過度のリアリズム」ではなく、その辺りの違いを「識別」するクリスチャン・リアリズムの道であります。アムステルダム会議の後のバルトとの論争で、ニーバーは、バルトにあっては、あまりに神の高みから見る故、あたかも飛行機から地上を見るようであって、相対的な高低をもつ地上の現実を正確に捉えることはできないと批判したことがあります。ボンヘッファーは、バルトを「啓示ポジティヴィズム」と批判しました。「現実」(ヴィルクリヒカイト)とは、バルトにおいては、神に帰されるものであり、翻ってこの世は「仮象」(シャイン)と見られるのであります。これに対してボンヘッファーは、その「現実」を受肉者イエス・キリストの中での神と世界との結合に見ました。そこに何らかニーバーの影響があるかも知れません。ニーバーのもう一つのアウグスティヌス批判は、彼の恩寵理解を「より重大な誤り」(a graver error—— p.138)としてあげ、そして彼にはルターの‘justus et peccator simul’ (義にして同時に罪人)の理解が欠如していることを指摘しました。この二つの点でのアウグスティヌス批判が、ニーバーのクリスチャン・リアリズムをして、歴史的現実との神学的な取り組みにおいて洗練して行くのであります。

第一の点は、歴史の相対的現実「識別的に」(discriminatively)対処する態度であります。相対的なものには相対的に取り組む姿勢であります。ニーバーは、自らを「タイムド・シニック」と出しました。この実存がクリスチャン・リアリズムという思想態度を産み出すと言えます。もしシニック(キュニコス)つまり「犬の」目ならば、人間世界におけるより高い価値とより低い価値とを識別することはできません。「犬の」目は、人間を下方に突破した視点であります。上方に超越して「天に座する者」の傍らから見る目もまた、人間世界の価値の高低を無視します。「われわれは人間であって神ではない」——この命題は、アムステルダム会議の後のバルトとの論争で、ニーバーがバルトに対して言ったものであります——これがニーバーの立つ位置であります。「タイムド・シニック」の「タイム」とは、神によって人間として

あるべき所に引き上げられて、神との関係へと「タイム」されたと見るべきではないでしょうか。信仰者としての人間の位置、それが「タイムド・シニック」が置かれた場所でした。そこから見て、確かに地上世界の高低は、神から見て無に等しい平坦であっても——いや、イエス・キリストにおいて人間となられた神の目においてはどうか——、それでもなお人間として、富士山と筑波山との高さの違いを見極めねばならないのであります。なぜならそれによって実際に登山の仕方が変わるからです。バルトのキリスト論的視点は、結局は神からの視点であり、そこで、この高低の識別ができず、この視点の故にアメリカのデモクラシーとソ連のコミュニズムとの対立についての価値判断を誤ったのであります。ニーバーのバルト批判は「無責任」という言葉をもってするものでした。バルトの「無責任」とは、その思想の中に、この歴史的世界における文化価値の相対的高低を見る人間的位置が確立されておらず、また、それを相対的に判断する神学的仕組みが成立していなかったからであります。

第二の点は、歴史の完成についての人間の能力と神の恩寵との関係の逆説的な理解であります。歴史の「フィニス」（ラテン語の《終り》）と歴史の「テロス」（ギリシャ語の《目的》）の問題であります。歴史の完成を目指して歴史的現実と取り組むことを考えるとき、わたしの目の前にはカミュの『シジフォスの神話』の光景が浮かんで参ります。シジフォスは、岩を山の頂上まで押し上げる不毛な努力を刑罰として課せられた英雄であります。その坂の上とは、歴史の完成のシンボルということができます。最近も1917年以来70年もかかって押し上げた岩が転げ落ちて、ソ連邦を破壊してしまいました。なぜ岩を押し上げることができないのでしょうか。シジフォスは、「石がたちまちのうちに下界へところがり落ちてゆくを見る」のであります。そして、彼は「その下界から再びその石を頂上へと持ち上げなければならないのである。彼は再び野に降って行く」。「そして山を降りる間中彼が考えるのはまさにこの悲惨な条件についてなのである」。ここでは「終り」がなくなり、繰り返しとなります。それが三島の言う「仏教的な時間」が回帰するということではないでしょうか。カミュと同様ニーバーもまた「不条理」を知る人であります。彼をシジフォス

と同一視することはできませんが、歴史的現実と取り組むニーバーの姿やその情景を考えると、そこに或る類似があることを思わせられます。歴史は神との関係において傾斜する坂道であります。「歴史は、こうして、自然の諸限界と永遠との間を動く」(History thus moves between the limits of nature and eternity. — *Destiny of Man*, p. 2)。その頂上には、「不条理の原理」としての、いやそれにもかかわらず完成のシンボルとしての十字架が立っています。それが歴史の全貌、この傾斜の全景を、照らし出しているのです。ニーバーは、いや人間すべては、その傾斜の中に置かれています。その傾斜は、それが傾斜している故に、人間の努力を要求します。そこに歴史と政治、歴史と倫理という課題があります。それはイスラエルの預言者が取り組んだ課題でありました。そしてそれは究極的な調和と統合の共同体を目標とするのであります。しかし、ニーバーにおいて「不条理」とは、「反抗」を惹き起こすのではなく、「信仰」を惹き起こすのであります。歴史の完成とは、「不可能の可能性」であり、それは十字架における成就なのであります。

ニーバーは、この歴史の完成の問題について、十字架における神の「犠牲愛」の啓示の光の下で、その解決の道を模索します。歴史を「愛」で考えることにおいてニーバーは、基本的にアウグスティヌスと同じであり、またその取り組み方においても基本的にアウグスティヌスと同じであります。歴史の問題をアウグスティヌスは、二つの愛——神への愛と自己愛——をもって捉えました。愛とは共同体の原理であります。つまり、共同体の原理から共同体の形成の課題を考えたのであります。しかし、アウグスティヌスを超えて、ニーバーがルター的な「義にして同時に罪人」という逆説をもってその歴史の完成を考えたということは、一方で「罪」の故にシジフォスの石は上がらない刑罰を凝視しつつ、他方で「義認」の恩寵、「赦しとしての愛」によって、歴史は完成に至るという認識に達したことを意味するのであります。「義にして同時に罪人」とは、歴史が単純な可能性として上昇はしないという否定的認識を含み、同時にその不可能性が恩寵によって赦されて逆説的に上昇が可能とせられるという肯定的認識を含むのであります。この逆説は、人間の自由の量的拡大では

なく、その質的拡張つまり信仰へと自由になることによって、正しく捉えられるのであります。この自由の故に、歴史の中に〈indeterminate possibilities〉が現れるのであり、変えることのできるものを変える勇気が出てくるのであります。しかし、すべてが変えられるものではない、完成は、歴史を超えたところに起こるのであり、歴史の中にはたしかに諦念をもって対蹠せねばならないものもあります。人間は「義にして同時に罪人」の逆説から、歴史の中では免れないのであります。

人間理解の誤りが、歴史という人間世界との取り組みに誤りを惹き起こします。オプティミスティックな19世紀の人間マルクスは、歴史を完成へと持ち上げることが可能だと考えました。それはプロメテウスの野心でありました。20世紀の人間カミュにとって、それは刑罰として達成不可能な課題であり、その不可能をただシジフォスの反抗によって繰り返し企てるだけであります。しかしニーバーは、聖書の光のもとで、その課題が人間にとって「不可能の可能性」であることを直視するのであります。それは単純な「可能」性ではない、「不可能」な可能性である、それ故、この完成は、人間の努力の成果としてではなく、神の赦しの恩寵の中にあるとニーバーは見るのであります。

歴史の完成という願望をもったのはユダヤ教であります。果して歴史は完成に至り得るか、それについて注目すべきことにニーバーは、シジフォスにはない、こういう希望をもっております。「なすに値する事柄で生存中に達成できるものは何もない。それ故、われわれは希望によって救われなければならない。真善美なるもので、歴史の直接的文脈の中で完全な意義を発揮するものは何もない。それ故、われわれは信仰によって救われなければならない。われわれがなすどんなことも、たとえそれがどんなに有徳なことであろうとも、ひとりで達成できるものは何もない。それ故、われわれは愛によって救われるのである」。——それは、無闇な希望ではなく、信仰と愛とに含蓄され基礎づけられた希望であります。その点でブロッホやモルトマンの希望の哲学とは違います。

それだけでなく、さらに注目に値することは、ニーバーが、欧米人における

「歴史への執心」(preoccupation with history—*Applied Christianity*, p. 330)を批判していることであります。その点でニーバーはレーヴィッドに近寄るかのように見えます。そして、あのイエスが教えたこの世にこだわらない、「ノンシャランス」な態度の意味を認めるのであります。そのような態度によって、かえって、歴史はその達成に至るという逆説的可能性を見るのであります。そして、それが人間の本性の実現と不可分に絡みあっていることを見るのであります。人間の生は、「自分の命を救おうと思う者はそれを失い、自分の命を失う者は、それを救う」という逆説的に成就されるという真理を、ニーバーは人間理解と歴史理解の基本に置きます。そこに犠牲愛が共同体（相互性）を達成するという逆説的真理があるのであります。もし共同体が政治の目標であるならば、その目標への達成が、この歴史と人間の逆説的真理から外れて可能になることはないのではない、それがニーバーの確信であります。これは、一種独特な歴史の神学としての十字架の神学であります。ルター的な信仰義認の教理の歴史的現実への適用であります。

こうしてわたしは、ブルンナーよりも、バルトよりも、ニーバーの神学によって戦後日本に生きる勇気を与えられました。ニーバーは、学問のみならず人生の「恩師」であります。ニーバーは神学者というよりも「預言者」と言われましたが、確かにその通りで、ニーバーはこの世界史的に新しい時代のための預言者であると思います。しかしまた真に偉大な神学者でもあります。新しい時代の「新しい」とは歴史的概念であります。自然的コスモス世界には「新しい」ということはありません。「新しい」時代、それは、第一にソ連崩壊後の世界史的時代のことであります。第二にリオデジャネイロの地球環境サミット後の世界史的時代のことであります。レーヴィットは、自然的コスモスの永劫性を見ていましたが、今日の自然世界、地球環境は、今や「政治」的課題となっているのであります。「国破れて山河あり」という山河もそのようにして「歴史」になった、いや、今まで隠されていたその歴史性が露わとなってきたのではないのでしょうか。山河の総体としての地球が、政治課題となったのであります。今や「山河」は、新しい国々の共同体の力の結集によって守られなけ

ればなりません。そしてこれは、今や地球規模の最大の共同体の形成という、あのアウグスティヌスの視野の課題として現実化してきたのであります。ソ連崩壊後の世界史的時代の課題と、またこの地球環境問題に直面し出した世界史的時代の課題と、いかなる思想をもって取り組むことができるか、わたしはニーバーがわたしの恩師であるだけでなく、この新しい世界史的時代に生きるすべての者たちの師表たるべき神学者であると思います。なぜなら、今や世界は「歴史化」して、歴史的世界が人間に生きる現実であることが明らかになり、そして歴史は——レーヴィットが見たように——「神学」なしには取り組むことのできない神学的現実だからであります。そのような時代に、レーヴィットの諦観は、バルトとは別の根拠から、しかし倫理的には類似した無責任な態度となるのではないのでしょうか。レーヴィットの場合、それは無責任な逃避となるだけであります。それ故に、新しい時代は、ニーバーの思想が必要であり、それに学んで立たねばならないと思うのであります。

ニーバーの歴史の現実との取り組みは、深く神学的であります。そのようなものとして、それは「神学」の現代的妥当性を示すものとなっているのであります。思想史的には、ニーバーは、その歴史神学によって、中世のトマス・アキナスのまさに対極に立つ神学者であるということが出来ます。というのは、トマス・アキナスにおいては、世界はコスモス的であり、自然法的であり、そこに立って彼は神学したのでありますが、ニーバーにおいては、世界は完全に歴史化された世界であり、その歴史的現実と真向から取り組み、それに直面しつつ神学するのであります。そのことにおいて、バルトとは異なった意味で（これについては拙著『バルト』参照）、中世的トマス・アキナスとは対極に立つ神学者なのであります。この歴史的現実、宗教改革以後の変動の所産であります。その変動にプロテスタンティズムは関与してきました。ティリッヒが、絵画的と音楽的、空間的と時間的という対立図式をもってカトリシズムとプロテスタンティズムを対比説明しますが、プロテスタンティズムは、時間の次元、歴史的現実と取り組むべき運命と責任をもっているのであります。こうしてニーバーは、プロテスタンティズムの運命を担った真のプロテス

・・・・・
タント神学者として、その対極に立っているのです。宗教改革以来のプロテスタンティズムは、この歴史的現実と出会わねばならないのです。それと取り組む神学的試みが、ニーバーにおいて初めて、打ち出された、そのこと故にニーバーは記念されるべきなのです。世界が歴史化する現代、そして日本の新しい国際社会での使命が問われている今日、日本においてこの神学者のことがこのようにして記念されることは、決して無意味ではないと思うのです。

(1992年6月19日・於東京芸術劇場大会議場)