

テイリツヒにおける宗教社会主義の神学的意義

——テイリツヒ・ヒルシュ論争をめぐって——

岩城 聡

一 はじめに

パウル・テイリツヒの思想は、多面的な研究からのみその全体を明らかにすることができる。本論文では、テイリツヒの宗教社会主義論を背景に、一九三〇年代にテイリツヒとエマヌエル・ヒルシュとの間で展開された論争に光を当て、そこで明らかになった問題がその後のテイリツヒの神学思想形成に与えた影響を探ることにしたい。

二 宗教社会主義

テイリツヒの宗教社会主義論とは何であったのか。一九三六年に書かれたテイリツヒの自伝的著作『境界に立つて』の中に、次のような叙述を見出すことができる。「教会が試みていたような、階級対立を顧慮しない弁証論は、当初から失敗することゝ宣告されていた。キリスト教を擁護する人々の側での実りある

働きは、ただ彼らが階級状況に積極的に参与することによってのみ可能であった。つまり、プロレタリア大衆のもとの弁証論は、『宗教社会主義』としてのみ可能であったし、今もそうである」。これは、テイリツヒ自身の述べた通りであるが、弁証論という見地からの宗教社会主義の位置づけが明確に読みとれる。

十九世紀後半から二十世紀初頭におけるドイツ社会は、エリート層としての教養市民層、農村的保守性にまどろむルター派の農民大衆、カトリック世界、そして社会民主主義を新たな結集軸として台頭してきた労働者の世界に引き裂かれていた。そのような社会的分裂状況はドイツにおいては硬直化し、それをキリスト教の側から克服しようとする努力として現れた宗教社会主義運動も当初から大きな困難を抱えていたと言える。宗教社会主義運動の中には多様な潮流があり、社会のキリスト教化のみを目的とした運動もあれば、社会や教会を自己自体に鋭い批判の目を向けたブルームハルトらの運動もあった。

テイリツヒの宗教社会主義の出発点は、第一次世界大戦において彼自身が従軍牧師として体験した戦場の極限状況を与えた「実存的衝撃」であったと言える。その後、大戦後ドイツの状況の中で、テイリツヒは階級対立に主体的に参与し、社会と同時にキリスト教会を改革し、さらに、垂直の次元を見失った社会主義に対しても批判の矢を向ける試みに着手する。これがテイリツヒの宗教社会主義の立場である。その中で、一九二〇年代には「カイロス」や「神律」「デモーニッシュなもの」「信仰的

「現実主義」、一九三〇年代には「起源神話」「政治的ロマン主義」「待望の原理」などの重要思想が発展させられ、後のテイリツヒ神学の形成に重要な役割を果たしていくことになるのである。

三 テイリツヒ・ヒルシュ論争

ところで、テイリツヒの宗教社会主義は当初から、一方ではバルトの弁証法神学、他方ではエマヌエル・ヒルシュの神学への依存と対立の中に置かれていた。とくに、ヒルシュとの論争については、それが後のテイリツヒ神学の形成において決定的とも言える影響を与えたことを見逃すことはできない。両者は青春時代から親密な交友関係にあり、思想形成の上でも互いに大きな影響を与えあつた。自由主義神学批判、キルケゴールの影響、弁証法概念の採用などは、バルトをも含めた三者に共通した特徴である。しかし、次第に明らかになるように、その理解には相互に大きな相違が存在していたと言えよう。

テイリツヒとヒルシュの対決が公然たるものになつたのは、一九三四年から翌三五年にかけての公開書簡においてであつたが、論争の細部に入る前に、この時期における神学的諸潮流についての鳥瞰図を、テイリツヒ自身の分析に基づいて一瞥しておきたい。当時の神学的潮流について、テイリツヒは、①バルトの弁証法神学、②ヒルシュらの「青年国民ルター主義者」の神学、③テイリツヒおよび宗教社会主義が掲げるカイロス神学、

の三つが重要であつたと見なしていた。一方の極に立つのはバルト神学であり、歴史の非弁証法的理解によつて神的なものを文化や社会から切り離し、超自然的領域へ逃避している。他方の極にはヒルシュの神学があり、これもまた非弁証法的理解によつて、超越的なものの「今ここ」における実現を無批判に受容している。これに対してテイリツヒは、「カイロスの神学は、まさに青年国民ルター主義神学と弁証法神学の中間に立っている」と述べ、それは神的なものと人間的なもの、超越と歴史について、弁証法的に理解しているのだと主張する。

テイリツヒによるヒルシュ批判は多岐に及んでいるが、中でも重要と思われる①カイロス概念の歪曲・現在の出来事のサクラメントの聖化、②ルター主義的「二王国論」に基づく二元論、③啓示の第二の源泉、について少し詳しく見てみよう。

【カイロス概念の歪曲・現在の出来事のサクラメントの聖化】
ヒルシュの思想において中心的な位置を占めるのがホロス (Opus) である。ホロスとは「超えることのできる境界」であり、この境界で「歴史的瞬間における聖なるものの告白」が始まるという。テイリツヒは、ヒルシュのホロス論が「カイロス」という用語を避けてはいるものの、その内実はカイロス論からの剽窃といえるほど一致点が多いと指摘した上で、ヒルシュのホロス論は本来預言者的・終末論的な性格を持つカイロス論を一面化していると批判する。「君の本に対する私の批判は次の一言にまとめられることができる。それは、君が預言者的で終末論的

に考へられたカイロスの教義を、現在の出来事に対する祭司的・サクラメント的聖化へとねじ曲げている、ということだ。テイリツヒによれば、カイロスとは、決して時間の中に固定した永遠ではない。それは成就と待望の二つの要素が預言者的姿勢において結合したものである。それに対して、ヒルシュのホロス概念は、現在という特定の歴史の瞬間、つまりナチスの出来事を「聖なる中心」として固定化している、とテイリツヒは批判する。サクラメント的⁽¹⁾というのは、ここでは自然や現実は無反省な態度を示し、預言者的態度と鋭く対立する。

さらにテイリツヒは、ヒルシュによるナチス聖化に対して、信仰的現実主義を対置する。信仰的現実主義とは、歴史の弁証法的理解の具体化として、信仰と現実主義とを緊張の内に結び付けたものである。信仰的現実主義の立場は、特定の歴史の出来事をロマン主義的に絶対化しないし、一つの時代全体を全面的に否定することはない。それになんとしてヒルシュは、一九一八年のワイマル共和国の誕生に対して「絶対の否定」を、そして一九三三年のナチス政権把握に対しては「絶対の肯定」を行つている、というのがテイリツヒの批判である。

確かにヒルシュは、ワイマル時代を憎悪し、デモニーツシュなものとかえ呼んでいる。ここで注意しておくべきなのは、ヒルシュの「デモニーツシュなもの」という概念は、テイリツヒのそれとは違つて、もっぱら否定的にとらえられ、創造的な側面をもつものではなかつたという点である。テイリツヒは、ヒ

ルシュが「混乱と腐敗の時代」、「民族の深淵、歴史の終焉の時代」、「死に至る病にかかった国民と国家」など口を極めてワイマル共和国を非難し、葬り去ろうとしているのに対して、「いかなる時代も他の時代をそのような時代だと呼ぶ宗教的、神学的権利を持たない。人を裁くな。あなたがたも裁かれないようにするためである」は、諸々の時代や民族にも当てはまる」と警告を発する。

他方、ヒルシュはナチスによる政権掌握を全面的に肯定し、称賛する。「……わが民族の解放、歴史の新時代の勃興」こそが「福音主義キリスト教の解放であり、勃興でもある」と君は強調して書いている。従つて君は、一九三三年という年を密接に西暦三三年という年にあまりにも近づけているために、この年は君にとつて救済史の出来事という意味を持つてしまつていたのである。ヒルシュの心酔振りには、ナチスの政権掌握をイエスの出来事の地平にまで高めている、とテイリツヒは批判しているのである。

また信仰的現実主義は、預言者的運動に内在しているユートピア主義とも対立する。ユートピア主義とは、有限な可能性、待望の中に存在する様々な可能性を、すでに歴史の中で成就したものとして絶対化することである。われわれは到来するものを待望する情熱を失つてはならないが、未来の形成にとつての歴史的瞬间の意義を正しく評価しつつ、なおユートピア主義に陥らない立場こそが重要なのである。ところがテイリツヒによ

れば、ヒルシュは「イデオロギーの熱狂主義を神学的に打ち破りそれを信仰的現実主義に転換するのではなく、かえってそれを強めた」ということになる。

当時バルトに対する理論的批判をも強めていたティリッヒは、ヒルシュによるこのような現実の聖化に対する預言者的批判の必要性から、バルトとヒルシュの狭間にあつてバルトに一歩近寄つた立場をあえて選択する。「闘争が激しくなる限り、われわれはデーモン化されたサクラムエンタリズムの攻撃に抗して終末論を唱える側に立つ。超自然的狭隘化と正統主義的硬直化という高価な代価を払わなければならないとしても、有限な現実の絶対化に対する終末（エスカトン）の代価を払うよりはましである」。ここには、バルト神学とナチス支持の政治神学の間で、一定の局面ではバルトの側に立つて対決せざるを得ないティリッヒの苦渋が見られる。

【ルター主義的「二王国論」に基づく二元論】

次に、ルター主義的「二王国論」に基づくヒルシュの二元論的傾向について検討してみよう。二つの王国に関して、ヒルシュは二つの領域を明確に区別する立場をとる。そして、一方の領域を「良心の共同体」と名付け、もっぱら個人の内面性に関わるものとし、他方を「法と民族と国家という地上の組織された共同体」と呼び、もっぱら政治的・社会的生活の秩序に関わるものとする。ヒルシュはそのような立場から、アナキズム、民主主義的平和主義、共産的社会主义主義(宗教社会主义主義を含めて)

が二つの領域を混同し、常に不可視的であるべきものを歴史的に現実化しようとしていると非難するのである。これに対して、ティリッヒはヒルシュの二元論的立場を批判しつつ、ヒルシュには社会的・政治的秩序を裁き批判する適切な基準がないために、結果として神的なものを地上の領域へ崩壊させ、結局は人間の価値を優先することになると指摘する。そして、その結果、教会の抵抗権を否定し、国家の絶対的要求を支持することになつていふという事実を糾弾するのである。「ヒルシュは、それらの社会的・政治的秩序に対して明白な宗教的聖化をおこなつており、その中に作用しているデーモンに対するすべての批判を放棄している」とティリッヒは述べている。ヒルシュのこの立場は、ティリッヒにとつては「神性と人性の混合によるカルケドンからの異端」と言わざるを得ない。他方バルトの立場は「神性と人性の分離によるカルケドンからの異端」と言うことができる。そしてティリッヒは、「神の国」と「人間の国」の問題に関する「カルケドンの」解決はないのであろうか」と問いかけているのである。

【啓示の第二の源泉】

ティリッヒにとつて今ひとつの重大な関心は、ヒルシュが事實上、当時のドイツにおける出来事を聖書と並ぶ第二の啓示の源泉にしているのではないか、ということであつた。「現在進行中の歴史は、聖書と並ぶ啓示の源泉なのか、君の場合ほとんどそのように思える。そうであるならば、君とは違つた風に現代

史を判断する人々は啓示の、一つの源泉から排除され、同じ出来事を異なつて理解する人々は、啓示の出来事から排除され、しかも政治的出来事に関する政治的判断に基づいて排除されることになるだろう。このテイリツヒの指摘は、その後ナチスの極端な人種主義、排外主義によつて立証されることとなつた。

同時にテイリツヒは、自分のカイロス論についても同様の問題点があることを認める発言を行つてゐる。ヒルシュのような見解がカイロス概念によつて正当化されうる可能性について自問すると述べ、テイリツヒは次のように続けている。「私は（……）過去においてたしかにここで提起される問題をわれわれが十分に追求してこなかつたこと、それ故にそのような間違つた解釈の可能性を十分に排除しなかつたことを認める」。テイリツヒはヒルシュとの論争の中で、啓示とカイロスの関係をより適切に理解し定式化する必要性に迫られたと言へる。テイリツヒは、啓示には二つの側面があると主張する。一つは啓示それ自体、つまり客観的で排他的であり、思想と行動の最終的基準となる啓示である。しかし啓示は、それを現実化することによつて具体的なものとなる。カイロスは、そこから人間が啓示の経験に入る状況なのである。これをテイリツヒはカイロスと啓示の相関、または啓示相関と呼んだ。状況が変わると、カイロス・啓示相関は変化するが、それは啓示自体ではないのである。テイリツヒはこのような観点からドイツにおけるナチスの出来事を啓示と取り違えるヒルシュの立場をはつきりと退け

るのである。

四 「神の国と歴史」——後期への里程標

一九三八年の著作とされる『神の国と歴史』は、テイリツヒが一九三七年のオックスフォード会議に提出した報告である。これは、ドイツ時代からアメリカ時代への移行期、つまり中期におけるテイリツヒの思索を示す重要な著作であり、ここにおいて、テイリツヒはある意味では宗教社会主義の中間総括を行つてゐる。

まず注目すべきであるのは、『神の国と歴史』においてカイロス論の新しい定式化が明確にされ、一回的な歴史の中心としてのカイロス（イエス・キリストの出来事）と、特殊のカイロス（歴史の瞬間瞬間に内在する諸々のカイロス）が峻別され、後者は前者の審判の下に立つとされてゐることである。これは、ヒルシュとの論争を経た後の当然の帰結と言へる。また、この定式化と共に、神学的方法として二極的方法が提起されている。神学的歴史理論は、一方で宗教的・超越的根源、つまり神の国というキリスト教の使信と、他方で政治的・内在的根源、つまり現在についての社会主義的解釈という二つの根源を持つてゐる。前者は原理と基準を与え、後者は素材と具体的適用とを与える、とテイリツヒは指摘する。これは、一回のカイロスと、キリスト者の歴史的行為が行われる現実の状況の關係でもあ

る。この二極性を否定すれば、歴史を超越する別の領域に神の国を置く（バルト神学）ことになり、あるいは個別的カイロスによる一回のカイロスの破壊、つまりキリスト者の歴史的行為の基準喪失に至る（ナチス支持の神学）。

テイリツヒはまた、有限な歴史の現実に対する一方的な聖化と熱狂的支持に対して、信仰的現実主義に基づくユートピア主義批判を継続して展開する。歴史の内部においては、無制約的な展望は決して開けてこない。歴史においては究極的な約束は断片的に実現するのみであって、「神の国」の成就是ただ超歴史的なものである。「カイロスの観点からする歴史的解释は、要請と待望を分離するという誘惑に抗しなければならぬ。単なる要請は、パリサイ主義と道徳主義的ユートピア主義に陥る」とテイリツヒは指摘する。どこにも存在しないものが歴史内に成就されると主張するのは、ユートピア主義である。潜在的に存在するもののみが、歴史的に、断片的な仕方で実現されうるにすぎない。「これらのことすべては、出来事が進む不可避免的な道筋を含意しているわけではない。人類を統一するプロセスで「神の国」は〈遅延〉し、新たな〈言葉の混乱〉が生じ、すべての階級を廃絶する階級は挫折し、あるいは新たな分裂の犠牲となるかもしれない。預言者的約束も歴史的弁証法も、必ず起こる事態について語っているわけではない」。現実化が断片的なものにすぎないとしても、なおも歴史的行為において「神の国」を待望することは可能であると、テイリツヒは「神の国と歴史」

を締めくくっている。

五 第一次世界大戦後の展開

第二次世界大戦後、テイリツヒは一九四九年に「宗教社会主義を超えて」を著し、その中で「宗教社会主義の基本概念は有効であり、それらがヨーロッパを形成しうる唯一の政治的・文化的方法を指し示していることを信じて疑わない。しかし、宗教社会主義の諸原理を取り入れることが、予見しうる将来に可能であるかどうかについては確信がない。創造的なカイロスの代わりに、私が目にはしているのは一種の真空状態であり、それは受容し堪え忍ぶことによつてのみ創造的なものに変えることができ、またあらゆる未熟な解決策を拒否しつゝ待つという空虚なる空虚」の深まりへと変容されるのである」と述べている。テイリツヒの宗教社会主義が、一九二〇年代以来、ナチスとの対決、テイリツヒ自身の渡米、第二次世界大戦の勃発という激動をくぐり抜け、さらには戦後のパワーポリティックスの状況の中で、現実的運動のレベルでは有効性を失ってしまったことは確かである。では、そのような条件の下で、テイリツヒ自身はどのような方向を模索しようとしたのであろうか。再びテイリツヒ自身の発言を引用しよう。「私の過去十年間（渡米後の生活を振り返って、私の考え方の上では根本的な変化は何もないが、次第に私は明晰さと確かさを高める方向に確信を強め

てきた⁽³⁰⁾。「いわゆる新正統主義神学の宗教的力と現代人の心に語りかける神学の義務とを結合する可能性について絶えず考えしてきた結果、相関の方法という概念に行き着いた。相関とは、実存的問いと神学的答えの相関である」⁽³¹⁾。こうすることによって、神学における二つの対立する誤謬、つまり超自然主義的な誤謬と歴史的現実の絶対化という誤謬の双方を避け、歴史についての弁証法的理解が真に可能になる、というのがティリッヒの考えであった。

これらの発言は、宗教社会主義論の中で育まれてきたティリッヒの思想が、現実的運動のレベルにおける挫折をくぐり抜ける中で、むしろ神学的・哲学的に深められて展開されていったことを示している。ごく概観的にいえば、ティリッヒの思想の発展方向は、一つは二極的方法による体系の新たな展開であり、これはやがて「組織神学」における「相関の方法」、存在論的神学へと引き継がれていくと言えよう。そしてもう一つは神学的歴史理論の構築であり、これは、後に『組織神学』第三巻の「神の国」論を中心とする歴史哲学・神学として実を結ぶことになると考えられる。この間の発展過程については、渡米後の著作を具体的かつ綿密に研究することによって、実証的に跡づける必要があろう。

ティリッヒ著作集の略号表記

EW: *Ergänzungs- und Nachlagbände zu den Gesammelten*

ティリッヒにおける宗教社会主義の神学的意義 (岩城)

Werken von Paul Tillich, De Gruyter-Evangelisches Verlagwerk: Berlin/New York.

MW: *Paul Tillich Main Works/Hauptwerke, De Gruyter-Evangelisches Verlagwerk: Berlin/New York.*

註

(1) Tillich: *On the Boundary — An Autobiographical Sketch, 1936, in: The Interpretation of History, Charles Scribner's Sons, p.44.*

(2) このようなドイツ社会の宗教社会学的分析は、マックス・ウェーバーの研究を参照しつつ独自の研究を深めた野田宣雄『教養市民層からナチズムへ——比較宗教社会史のこころみ』名古屋大学出版会、一九八八年、に詳しい。

(3) ドイツの宗教社会主義者としては、保守勢力のキリスト教化を目指したシュテツカーや、社会民主主義のキリスト教化を考えたナウマンらがいるが、後のスイスにおける宗教社会主義、あるいはティリッヒらの宗教社会主義との関連で特筆すべきなのは、ヨーハン・クリストフ・ブルームハルト(一八〇五—一八八〇)およびクリストフ・フリードリヒ・ブルームハルト(一八四二—一九一九)の父子である。ブルームハルト父子はシュテツカーやナウマンとは違って、超越的な神の国の到来という信仰と、この世にお

ける社会改良活動とを結びつけて理解していた。とくに子ブルームハルトの場合は、宗教社会主義に大きな影響を与えるとともに、バルトの神学形成にも大きな影響を及ぼしているのが注目を要する。

(4) 一九二〇年代初期におけるティリツヒの宗教社会主義論はグスタフ・ランダウアーらのフェデラリズムのアナーキズムに共鳴し、当時の高揚した革命的雰囲気を反映したものであったが、一九三〇年代に入ると、ティリツヒの宗教社会主義論は二〇年代のそれとはいくつかの点で異なる様相を示している。それは、外部的には、①ナチスの台頭と政権掌握、②社会主義の退潮、硬直化が大きな要因であったと考えられるが、さらに、ティリツヒ自身の主体的条件としては、次の点が特徴的である。

① フランクフルト学派との接触。一九二九年にフランクフルト大学の哲学ならびに社会学の教授に就任して以後、ティリツヒは社会研究所のメンバーと活発に交流し、相互に思想的影響（歴史哲学や初期マルクス評価など）を及ぼし合った。② マールブルク時代におけるハイデッガーとの接触。「社会主義的決断」では、ティリツヒは「宗教社会主義」という言葉を避け、もっぱら人間存在の分析と社会主義との関係を論じている。特にここにおける人間存在の分析方法には、ハイデッガーの影響を明らかに見て取ることができる。

(5) バルトに対するティリツヒの態度は、当初から支持と批判の交差した二重的なものである。一九一九年九月にチューリンゲンのタンバッハにおいて開かれた宗教社会主義運動の協議会において、バルトは「社会の中のキリスト者」という講演を行い、宗教社会主義に対する厳しい批判を明らかにする。この中でバルトは、一方でキリスト教信仰と社会生活の二元論を否定しつつ、他方でこの二つの事柄を安易に結びつけることに警告を発し、神と人間の間に距離をおくことを主張する。バルトの理解では、きわめて逆説的な仕方です。「社会の中のキリスト」は生起する。バルトは「神の国」と世界の連続性を断ち切った後で、それを神の側の行為として、信仰の逆説として一体化するのである。ティリツヒがこのバルト講演に対して当時どのような反応を示したのかについては、直接的な文献からは明らかでない。しかし、しばらく後にティリツヒがバルトおよびゴーガルテンに行った公開論争から、すでに一九二〇年代初頭においてティリツヒがバルトの立場を基本的に支持しつつ、重要な点で批判を投げかけるという二重の立場をとっていることが明らかに看取できる。*Theologische Blätter* に掲載された「批判的逆説と肯定的逆説」(Kritisches und positives Paradox, 1923, in: *MW IV*) は論争におけるティリツヒの基本的立場を表した論文であるが、その中でティリツヒはバルトに対する基本的支持を表明しつつ、同

時に、「否」のみを突きつけるバルトの「批判的逆説」に対して、テイリツヒは審判と恩恵、創造と救済の逆説的統一を見る「肯定的逆説」を対置している。

(6) 一八八八年六月、ヘルリンから遠くないヘントヴィツシュで、ルター派の牧師の子供として生まれ（テイリツヒは一八八六年八月生、一九〇六年カイザー・ヴィルヘルム大学（ベルリン大学）で神学の勉強を始めた。当初、ヒルシュが問題意識としていたのは、認識論の問題および歴史的問題であったが、その後、イエス、パウロ、ルターの実存的理解がこれにとつて代わつた。また、次第にキルケゴールに傾倒し、「神との関係における真理は主体性にある」という信念を表明し始め、ルターの「隠れたる神」という考えを熱心に研究した。また、テイリツヒの勧めもあつて、フィヒテを二年間にわたつて集中的に研究し、その結果を大学教授資格取得論文として公表している。

(7) ヒルシュに宛たテイリツヒの最初の公開書簡は、一九三四年に亡命先のニューヨークで受け取つたヒルシュの「哲學的・神學的考察から見た今日の精神的状況」という著作を読んで、それに対する批判として書かれたもので、「カイロスの神學と精神的状況・エマヌエル・ヒルシュに対する公開書簡」と題されている。これに対するヒルシュの返答に対してテイリツヒは第二のヒルシュ批判を発表し、一九三五年五月に公開書簡を送つた。この第二の書簡は、「何が

問題か…エマヌエル・ヒルシュに対する回答」と題されてゐる。

(8) Tillych: *Theologie des Kairos und die Gegenwartige Geistige Lage: Offener Brief an Emmanuel Hirsch*, 1934, in: *EW VI*, S.152.

(9) *Ibid.*, S.152.

(10) 本来、サクラメント（聖礼典）あるいはサクラメント的なものについてのテイリツヒの理解は弁証法的であり、一面的な否定も一面的な肯定も行わない。宗教史的に見れば、終極啓示（イエス・キリストの啓示）への準備の第一段階では全てのもものがサクラメントの対象に変えられ、サクラメント的・祭司的実質が保たれる。第二段階は批判的段階であり、①神秘主義的、②合理的、③預言者的な形態で批判は遂行される。これらは互いに結合しうる。サクラメント的・祭司的の制度に対する預言者的批判も合理的批判と結合し、歪曲されたサクラメント主義に対する預言者的闘争が行われ、その過程で、普遍啓示の啓示的要素が受容され、発展せられ、改変される（Tillych: *Systematic Theology* vol. 1, 1951, The University of Chicago Press, pp.153-160）。宗教改革的批判もまた、サクラメント主義に対する闘争である。しかし、その一面的な否定は、プロテスタント自身にとつて致命的なものになる。とテイリツヒは指摘する。「サクラメント的諸要素が完全に消滅するとすれば、それは

儀式の消滅と教会の存在そのものの廃絶にまで至ることになった」（Tillich: *Natur und Sakrament*, 1930, in MW3, S.153）。そこはプロテスタントの前預言者的「前プロテスタント的なサクラメント主義に戻ることはできないが、すべての自然にサクラメント的な性質を付与するところ形で、サクラメントの新たな普遍性を取り戻さなければならぬ」と指摘している。

- (11) A. James Reimer: *The Emmanuel Hirsch and Paul Tillich Debate — A Study in the Political Ramifications of Theology*, 1989, *The Edwin Mellen Press*.
- (12) Tillich: *Theologie des Kairos und die Gegenwartige Geistige Lage: Offener Brief an Emmanuel Hirsch*, 1934, in: EW VI, S.153.
- (13) *ibid.*, S.154.
- (14) *ibid.*, S.155.
- (15) *ibid.*, S.152.
- (16) このようなティリッヒの立場は、バルト神学の方法に対する肯定へと向かったという点ではない。エルシユとの論争の直後一九三五年に書かれた「弁証法神学のどこが誤っているのか」は、表題通りバルトの立場を批判するために書かれたものである。ティリッヒは、人間的なものと神的なものを一面的に切り離すことが確かにドイツのプロテスタンティズムを救うことになることを認めつつも、そ

の超自然的傾向が社会からの避難をもたらしてらると警告している。「この超自然的傾向の結果は明白である。それは聖書の言葉が答えるべき高度な問題を生き生きと扱うのではなく、バルト的方法で聖書のテキストを繰り返すだけのこの派の多くの牧師の説教において、すでに以前から明らかである」（Tillich: *What is Wrong with the Dialectic Theology?*, 1935, in: *Journal of Religion*, Vol.15, 2 p.142-143）と断言する（1949）。

- (17) A. James Reimer: *The Emmanuel Hirsch and Paul Tillich Debate — A Study in the Political Ramifications of Theology*, pp.150-151.
- (18) Um was es geht: Antwort an Emmanuel Hirsch, 1935, in: EW VI, S.216.
- (19) *ibid.*, S.216.
- (20) Tillich: *Theologie des Kairos und die Gegenwartige Geistige Lage: Offener Brief an Emmanuel Hirsch*, 1934, in: EW VI, S.160.
- (21) *ibid.*, S.161.
- (22) *ibid.*, S.161.
- (23) オックスフォードで開かれたエキュメニカルな「生活と実践に関するオックスフォード会議」。ティリッヒはこの会議に出席し、「社会主義ならびに共産主義とその世界教会運動への関係に関する委員会」の一員として活動した。ティ

リッチはこの委員会でも、神はしばしばキリスト者でない人々を通じて社会正義のためのメッセージを送るとして、これを主張して、委員会が会議に提出する最終報告にそのような主張を盛り込むよう働きかけた (Wilhelm & Marion Pauck: *Paul Tillich—His Life & Thought*, 1976, Harper & Row, p.194)

- (24) やまだこの区別は『組織神学』第三巻の中では、歴史の中心となる「偉大なるカインロス」と相対的な「カインロス」の区別として形式化された (Tillich: *Systematic Theology*, Vol.3, 1963, The University of Chicago Press, pp. 369-372)。ただし、偉大な特殊のカインロスと歴史哲学の一般原理としてのカインロスの区別はすでに二五年のマーティン・ルン講義(一九二八年のマンスタイン講義)でも現れている。
- (25) Tillich: *The Kingdom of God and History*, 1938, in: *Theology of Peace*, 1990, John Knox Press, pp.39-41.

(26) *ibid.*, pp.55-56.

(27) *ibid.*, p.56.

- (28) Tillich: *Beyond Religious Socialism*, 1949, in: MW3, p.527.

(29) しかし、チヤトリックの宗教社会主義論の意義については、最近、解放の神学など新しい神学が台頭する中で、見直しが主張されている。たとえば、カゼ・ミゲル・ホニーは、*Rereading Tillich in Latin America: From Religious*

Socialism to the Exile, in: *Religion in the New Millennium*, 2001, Mercer University Press の中で、解放の神学とチヤトリックの宗教社会主義論との共通性を指摘している。

(30) *ibid.*, p.529.

(31) *ibid.*, p.528.

- (32) 宗教社会主義との関連で重要と思われるのは、*Theology of Peace* 1990, John Knox Press に収められた一連の論文である。政治問題や世界情勢、核問題などについての具体的な発言が多く見られる。