OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

| | |
|---|---|
| Title | ボンヘッファーの人間学 |
| Author(s) | 岡野, 彩子 |
| Citation | Co＊Design 特別号. 2020, 2, p. 1-350 |
| Version Type | VoR |
| URL | https://doi.org/10.18910/75571 |
| rights | |
| Note | |

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

# ボンヘッファーの人間学

大阪大学 CO デザインセンター特任研究員

岡 野 彩 子

# 目次


要　旨……11
凡　例……17
はじめに……19
なぜ今日「ボンヘッファーの人間学」なのか……19
ボンヘッファーの生涯における三時期区分と時代背景……22
第一期（神学者）一九二三―三三年ごろ……23
第二期（キリスト者）一九三三年ごろ―三九年……24
第三期（同時代人）一九三九―一九四五年……26
ボンヘッファーの生涯の三時代区分と著作について……28
ボンヘッファー研究史――ドイツ・アメリカ・日本における比較を中心に……29
序　章……45
本書の目的・方法・構成……45
ボンヘッファーの自己自身を問う問い――「私は何ものか」……48
第一章　限界・境界（Grenze）から見るボンヘッファーの人間学……53

はじめに……53
第一節　限界・境界とは何であるか……55
第二節　限界からの人間の自己理解……57
一　現代の人間学の誕生……57
二　哲学的人間学と神学的人間学……59
第三節　限界・境界を持つものとしての人間……76
一　『創造と堕落』（一九三三年）に見る聖書的・宗教改革的に方向づけられた人間学……76
二　〈周縁の限界〉と〈中心の境界〉……79
三　堕罪と救済……81
（一）神のかたち……81
（二）堕　罪――〈中心の境界〉の侵犯……84
（a）自らを〈現実〉の中心に据えた堕罪後の人間――〈分裂〉を特徴とする人間……84
『創造と堕落』における〈現実〉概念……86
（b）〈現実〉を規定する三つの根本関係の破綻……87
①神と人間の関係の破綻……87
②人間と人間の関係の破綻……88
〈中心の境界〉の受肉化としての〈他者〉……88
③人間と自然の関係の破綻……91

［補論］人間と自然との関係から導かれる「自己主張の権利」……94
——インド的解決と西洋的解決
（三）救　済——新しい〈中心の境界〉……100
（a）再獲得された〈中心の境界〉キリスト……100
（b）人間実存・歴史・自然の中心としてのキリスト……101
人間実存の中心としてのキリスト……102
歴史の中心としてのキリスト……102
自然の中心としてのキリスト……104
（c）代理的愛の体現者キリスト……105
（d）〈キリストの現実〉——神の現実とこの世の現実への問いが同時に経験される場所……109
（e）〈人間のロゴス〉の限界としての〈神のロゴス〉キリスト……111
（f）〈神のロゴス〉キリストに聴き従う……116
むすび……120
第二章　ボンヘッファーの人間学における良心論……131
はじめに……131
『倫理』（一九四九年）の成立背景……133
第一節　良心の語義的考察……136

一　〈良心〉の由来……136
日本語の〈良心〉の由来……136
欧語の〈良心〉の由来……138
二　〈共知〉としての良心……138
誰（何）と共に知るのか……139
神認識の方法……139
第二節　ボンヘッファーの良心概念の歴史的概観……141
一　『行為と存在』（一九三一年）における良心概念……141
〈アダムにおける存在〉の具体的あり方としての良心……142
〈キリストにおける存在〉の過去の規定としての良心……143
二　『創造と堕落』（一九三三年）における良心概念……144
三　『倫理』（一九四九年）における良心概念……146
第三節　法と良心……147
一　〈アダムにおいて〉実存の統一を求める良心（自律的良心）……148
二　〈ヒトラーにおいて〉実存の統一を求める良心（他律的良心）……151
（一）「私の良心はアドルフ・ヒトラーである」……151
〈救世主〉ヒトラー……153
（二）ヒトラーの立脚点……156

（三）アドルフ・アイヒマンの場合……159
三　〈キリストにおいて〉実存の統一を求める良心……167
（一）〈キリストにおける〉人間にとっての〈知〉の問題……168
（a）堕罪後の人間の〈分裂〉状態……168
（b）〈分裂〉した人間における〈知〉の問題……169
（c）新しい知識――神の意志を行うことのなかに目が開かれる知識……174
（d）神の意志を〈わきまえ知る〉（prüfen）……177
〈わきまえ知る〉ための前提条件……180
〈愛〉という概念……181
〈われわれの内なるキリスト〉の認識を日々新たにする自己吟味……184
（二）〈キリストにおいて〉法規範の拘束から自由にされる良心……187
（a）法規範からの解放……187
（b）責任を負う生活の構造……190
①〈責任〉という概念……190
〈善〉とは何か……190
応答としての〈責任〉……192
〈責任を負う生活の構造〉を規定する二つの要素――〈束縛〉と〈自由〉……195
②代理（Stellvertretung）……195

③現実にたいする即応性（Wirklichkeitsgemäßheit）……197
④事柄にたいする即応性（Sachgemäßheit）……201
⑤罪の引き受け（Schuldübernahme）……209
⑥自由……214
自由な冒険……217
福音的自由……220
律法と自由……221
服従と自由……223
キリスト律……230
むすび……235
第三章ボンヘッファーの〈成人した世界〉における人間学……249
はじめに……249
第一節　世俗化の議論とボンヘッファー……249
一　『獄中書簡集』における〈新しい神学〉の反響……249
二　六〇年代における神学的世代交代……252
（一）新正統主義による一元的統御の終焉……252
（二）新しい潮流におけるボンヘッファー受容……256

ロビンソンのベストセラー『神への誠実』（一九六三年）……256
世俗化の神学……257
ラディカル神学（神の死の神学）……258
第二節　ボンヘッファーの〈成人した世界〉……264
一　成人性の文化史的分析……264
二　〈成人した世界〉と十字架の神学……273
ルターにおける十字架の神学……274
ボンヘッファーにおける独自の十字架の神学……275
三　苦しむ神……282
〈神の不受苦性〉をめぐる議論……283
北森神学とボンヘッファー……284
〈共に苦しむこと〉……291
第三節　ボンヘッファーの宗教批判……302
一　真の〈この世性〉への問い――〈無宗教的〉にキリスト者であるとは……302
二　〈宗教〉の標識……305
三　非宗教的解釈（nicht-religiöse Interpretation）……306
四　啓示実証主義（Offenbarungspositivismus）……311
第四節　ただ人間であること……318

一　〈この世的〉に生きる……318
秘儀保持の規律……326
二　他者のための生……328
無自覚のキリスト者……332
むすび……336
あとがき……350

邦文文献（著者名の五十音順）……(16)
欧文文献（著者名のアルファベット順）……(9)
Ⅱ．ボンヘッファーの著作以外の参考文献……(7)
Ⅰ．ボンヘッファーの著作文献……(7)
文献……(3)
Abstract……

# 要旨

## 目的・方法

本書の主たる目的は、反ナチ抵抗運動に参与して処刑されたドイツ福音主義教会の神学者・牧師であるディートリヒ・ボンヘッファー（Dietrich Bonhoeffer 1906.2.4 - 1945.4.9）の思想を、一時代精神の先駆者という先入観からも、また教義学的な枠からも解放し、これまでほとんど未開拓であった人間学的視点から再解釈することにある。取り巻く時代状況とボンヘッファーの実存とを切り離すことなく、その思想を可能な限り忠実にとらえ、その人間学の特質を取り出すだけではなく、倫理学的・他者論的関心から、今日における実存的意義を解明することを目指す。

## 第一章　限界・境界（Grenze）から見るボンヘッファーの人間学

第一章においては、Grenze（限界・境界）をキーワードとして、ボンヘッファーの人間学の特質を取り出すことを試みる。

まず、ボンヘッファーの理解にしたがって、人間の〈業〉（可能性）から内在的に人間を理解する〈哲学的人間学〉と、人間の〈限界（グレンツェ）〉としての〈超越〉、つまり神との関わりから人間を理解する〈神学的人間学〉を区別する。

次に、『創造と堕落』（一九三三年）を取り上げ、旧約聖書「創世記」の釈義から、創造・堕罪・救済の過程を通し

ていかなる人間学が形成されているかを考察する。その解釈によれば、創造の世界における〈神のかたち〉としての人間は、根源である神との一致において生きていた。しかし〈中心の境界（グレンツェ）〉を踏み越えて罪に堕ち、いまや神とも、他の人間とも、自然とも、自分自身とも分離した〈分裂〉状態にある。この状態は、十字架の贖罪によって、すでに神と人類の和解が成立している〈仲保者〉イエス・キリストを〈新しい中心〉とすることによって遮断され、回復にいたるとされる。

この〈仲保者〉イエス・キリストについては、キリストが誰であるかを問うた『キリスト論』（一九三三年）において詳細に論じられており、人間実存・歴史・自然の中点としてのキリスト、代理的愛の体現者としてのキリスト、〈人間のロゴス〉の限界（グレンツェ）を意味する〈神のロゴス〉としてのキリストといった議論が展開されている。最終的には、この〈神のロゴス〉としてのキリストに聴き従い、彼にゆだねられて隣人愛を実践する人間観を明らかにする。

## 第二章　ボンヘッファーの人間学における良心論

第二章においては、堕罪後の人間が巻き込まれた〈分裂〉状態における自分自身との分離の問題を、失われた統一を求める〈人間実存の呼び声〉としての良心の問題として取り上げる。ボンヘッファーにおける良心概念の発展を概観した上で、とくに抵抗運動に関与するなかで、〈罪の引き受け〉という問題に直面して形成された良心論を、彼の死後に断片が編集された未完の著『倫理』（一九四九年）を中心に考察する。

従来、ボンヘッファーにとって良心という概念は、いわば哲学に属するものとして、神学的立場から批判的に見られたものであると解釈される傾向があった。なぜなら、彼の全著作を通じてほとんどの場合、良心は、自律存在たる

人間の自己完結した思惟のなかで下される善悪の判断、あるいはその独断に基づくより〈良い〉自己の把握ないし認識として、批判的に叙述されているからである。しかし本書においては、彼が獄中書簡のなかで、自分がたどってきた実践の道をふり返り、「最善の良心において行われた」と発言していることに注目し、その良心概念を再検討することを試みた。最終的には、「イエス・キリストが私の良心となった」というあり方が示されており、それは自律と他律の区別を超える〈キリスト律的良心〉と呼ぶに相応しいものであることを提言する。

まず、欧語の良心には〈共に知る〉という意味があり、誰〈何〉と共に知るかによって、その知のあり方自体が変わってくることを示す。西洋の伝統においてそれは、大きくは、自分自身〈自律的良心〉・他者〈他律的良心〉・神〈神律的良心〉との共知に三分類され、ボンヘッファーの良心論においても同様の表現があらわれる。すなわち、第一に、人間実存の中心を〈アダムにおいて〉求める〈自律的良心〉、第二に、人間実存の中心を〈ヒトラーにおいて〉求める〈他律的良心〉、第三に、人間実存の中心を〈キリストにおいて〉求める〈キリスト律的良心〉と呼ぶべきあり方が言及されている。

『倫理』における良心についての思索は、ボンヘッファーのヒトラー暗殺・クーデター計画への参与が最高潮に達した時期になされている。ユダヤ人大量殺戮という事実を前にして、なお「殺すなかれ」という非暴力による服従の倫理は妥当するのか。この問いが彼をとらえ、〈罪の引き受け〉の決意という問題に直面していたと思われる。この場合、良心が、どこに〈実存の中心〉を求め、誰と〈共に知る〉かということが、重要な意味を持ってくる。それによって、何に違反することをより大きな罪として認識するかも変わってくるからである。自律存在としての人間においては自分で発見した〈普遍的法則〉が、ナチスが他律に席をゆずった場合には〈ヒトラーの意志〉が、信仰においては〈神の意志〉が、善を知る拠り所とされる。この相違が、より大きな罪を避けるためにより小さな罪を引き受け

るという態度にも相違をもたらし、異なる行動に導くことにもなるのである。

ボンヘッファーにおいては、キリストに従うなかで知られる〈神の意志〉を行うことが問題であり、神と隣人を愛するがゆえに罪を引き受ける場合、法規範（律法）に原則的に拘束されることから解き放つ〈福音的自由〉というものが確保される。そのことに関しては、「責任を負う生活の構造」というテーマのなかで詳細に論じられており、神の言葉にたいする全人格的な応答（Antwort）としての〈責任〉（Verantwortung）を担う人間のあり方が、人間的〈ラーティオ〉を超えて〈ウルティマ・ラーティオ〉にいたるぎりぎりのところまで徹底して考えぬいた跡が見られる。その思索を追いつつ、「服従において人間は神の十戒に従い、自由において人間は新しい十戒を創造する」という他律と自律を超える高次の統一としての〈キリスト律〉を発見してゆく〈キリスト律的良心〉と呼ぶにふさわしい良心のあり方に言及されていることを示したい。

## 第三章　ボンヘッファーの〈成人した世界〉における人間学

最終章においては、ボンヘッファーが獄中書簡のなかで生涯最後の一年に書いた、「新しい神学」と呼ばれるものに注目し、そこで到達した人間観を考察する。誤った〈この世〉理解としての〈宗教〉ではなく、〈真のこの世性〉を生き、〈他者のために〉仕える〈成人〉の姿を描き出し、その人間学が持つ現代的意義を明らかにしたい。

「新しい神学」には、「成人した世界」「無宗教的キリスト教」「神の前で、神と共に、神なしに生きる」といった刺激に満ちた標語が登場し、一九六〇年代には、英語圏を発信地として、世界的な注目を浴びることになった。それは、世俗化の問題に直面したキリスト教世界において、〈世俗化の神学〉や〈神の死の神学〉の文脈において呼び出

され、〈神の死〉ないし〈内在する神〉といった新しい神概念に基づくキリスト教理解が見られるとの解釈が目立った。本章においては、ボンヘッファーの人間観の発展をその生涯を通して考察することによって、彼が生涯最後の時期にいたって、突如として〈超越〉から〈内在〉へと振り子を転じたのか、つまりそれまでの思想との〈断絶〉がそこに生じたのかを再検討することを試み、そもそも世俗化の議論におけるボンヘッファー解釈は、キリストゆえにユダヤ人の苦難に参与するという、彼の中心的な問題意識をとらえていたかどうかを疑問に付す。

ボンヘッファーの歴史的考察によると、およそ一三世紀にはじまる〈世俗化〉の発展は、さまざまな分野で有神論の原理を否定し、自律的な人間によって支配された諸領域から〈神〉を放逐するにいたった。人間の認識や諸能力の〈限界〉において呼び出される〈作業仮説としての神〉や〈機械仕掛けの神〉は破棄され、いまや〈宗教的〉な関係から解き放たれた〈成人した〉人間があらわれる。未成人の世界、つまり〈宗教的〉な世界は、より多く、いわば擬似宗教的なものへと傾く誘惑にさらされている。これにたいして、成人した世界、つまり無神的な世界は、かえって真実な自己認識へ、そして真実な神信仰へと通じている。かくして〈宗教〉の神から、聖書の神へと目が開かれると言う。人間の〈成人性〉は、神にとって代わろうとするのではなく、むしろ自立した人間による主体的なイエスへの服従へと導くとされる。

このような〈成人性〉への歩みの全体は、人間と共にいる神自身の道としてとらえられ、ボンヘッファー独特の〈十字架の神学〉を援用して根拠づけられている。十字架上のイエスを置き去りにする神は、彼が「わが神、わが神」と信頼をもって呼びかけた神であり、ここには逆説的な神認識および神信仰があるとされる。つまり、イエスを置き去りにする神が、彼と共にいる神として認識されているのである。ボンヘッファーにとってそれは、自分自身をこの世から追いやられるにまかせ、「たとえ神がいなくとも」この世を生きてゆかねばならないとの認識へと導き、人間

が自分で諸問題を解決できるように自立させる神である。この世から放逐される神は、この世において無力で弱い。しかし、まさにその弱さによって、われわれを助けると言う。イエスの十字架において〈無力なもの〉・〈苦難するもの〉として現在する神は、いわゆる〈全能〉によるのではなく、この世と苦難を共にする神である。そこで人間は、もはや自分の苦しみだけではなく、この世における神の苦しみを受けとめ、苦しむものたちの交わりへと呼び出され、苦難は、いっそう高次の苦難へと転じられるのである。

ボンヘッファーは、イエスの自分自身にまったく囚われぬ自由、他者を真に愛する愛にこそ〈全能〉を見出す。神と人間の関係は、この〈他者のための存在〉における新しい生、イエスの存在に与ることにある。彼の〈宗教〉批判によれば、宗教においてはキリスト抜きに世界が理解され、つねに部分的なものとなり、生の全体をとらえることはできない。イエスは、そのような〈宗教〉にではなく、この世の真っ只中で〈他者のために〉仕える〈成人〉の生へと呼び出す。〈宗教的行為〉ではなく、〈他者のために〉苦難を背負う神の苦しみに与り、隣人愛を実践することが、人間を造ると言う。

このような、ボンヘッファーの生涯における最後の時間になされた苦しむ人びとの視点に立った思索は、〈共に苦しみを背負う〉という倫理の基本的な態度の前に、われわれを立たせるものである。またここに、彼の人間学の現代的意義が見出されると思われる。

キーワード――ボンヘッファー、人間学、限界、良心、成人した世界

Keyword ―― Bonhoeffer, Anthropologie, Grenze, Gewissen, mündige Welt

## ［凡　例］

ドイツ語版最新ボンヘッファー全集 Dietrich Bonhoeffer Werke (1986-1999) は、巻数と共に次の略号で示す。引用は略号とページ数をコンマで区切って文中にあげる。【例】(DBW 1, 38)
なお文献の詳細は巻末の文献リスト参照。

| | |
|---|---|
| DBW 1 | *Sanctorum Communio* |
| DBW 2 | *Akt und Sein* |
| DBW 3 | *Schöpfung und Fall* |
| DBW 4 | *Nachfolge* |
| DBW 5 | *Gemeinsames Leben: Das Gebetbuch der Bibel* |
| DBW 6 | *Ethik* |
| DBW 7 | *Fragmente aus Tegel* |
| DBW 8 | *Widerstand und Ergebung* |
| DBW 9 | *Jugend und Studium 1918-1927* |
| DBW 10 | *Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931* |
| DBW 11 | *Ökumene, Universität, Pfarramt 1931-1932* |
| DBW 12 | *Berlin 1932-1933* |
| DBW 13 | *London 1933-1935* |
| DBW 14 | *Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935-1937* |
| DBW 15 | *Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937-1940* |
| DBW 16 | *Konspiration und Haft 1940-1945* |
| DBW 17 | *Register und Ergänzungen* |

［その他の略号］

| | |
|---|---|
| DB | Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: Theologe – Christ – Zeitgenosse; Eine Biographie*, 2001. |
| WA | Waimarer Ausgabe = D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesammeltausgabe, 1883-. |

・〔　〕は引用者による補足である。
・省略は（……）で示した。
・とくに断らない限り、聖書からの引用は日本聖書協会『聖書新共同訳』（一九八七年）による。

# はじめに

## なぜ今日「ボンヘッファーの人間学」なのか

ボンヘッファーについて私が知ったのはヒトラー時代の抵抗運動への関心を通してでした。もしその時〈外国人〉としてドイツで暮らしていなければ、この人物にこれほど心を寄せることはなかったかも知れません[1]。一九九二年から六年近く、私は南ドイツのニュルンベルクで過ごしました。中世そのままのレンガ色の街並みが美しい、ワーグナーの歌劇『ニュルンベルクのマイスタージンガー』の舞台としても有名なこの町をご存知の方は多いでしょう。一方で、ナチスの党大会や戦犯にたいする「ニュルンベルク裁判」の開催地としても、その名は世界中の人々の記憶に刻まれています。

そのニュルンベルクに暮らし始めた一九九二年は、ドイツで極右による暴力事件が二二八五件にも達した異常な年でした。八月にはネオナチらが旧東独のロストックにあった難民の亡命申請者の登録センターに放火しました。当時そこにはベトナム人の労働者ら百人あまりが住んでいました。極右の若者たちが建物に投石したり火炎瓶を投げ込んだりすると、付近の住民たちが拍手喝采しました。この放火事件の三ヶ月後には、旧東独に近い旧西独のメルンでネオナチがトルコ人の住居に放火し、三人が焼死しました。同じような殺人事件は、後にゾーリンゲンでも起こりました。ニュルンベルクでも、街を歩けば「外国人出て行け！」という殴り書きがあちこちで目に飛び込んできました。そう書かれたポストカードが——跪いて祈りを捧げるイスラム教徒のモノクロ写真入りでした——自宅の郵便受けに

投げ込まれたこともあります。知合いのドイツ人男性と日本人女性の間のご子息が、当時ネオナチの目印とされたスキンヘッドの若者たちに襲われて重傷を負ったことも。その時、「僕の父親はドイツ人だ！　僕はドイツ人だ！」と叫んだそうです。しかしネオナチの暴力は止まりませんでした。このことを聞いた時、たまらなく切ない気持ちになったのを覚えています。なぜ生まれ育った愛する国でそのような目に合うのかと。

ネオナチの若者たちが「自分たちと異なる者」に向ける激しい憎悪と暴力は、「外国人はわれわれの仕事を奪う、彼らはドイツの寄生虫だ」や「やつらはドイツの規範を守らない」といった、しばしば耳にする偏狭な愛国心に基づく言い分だけで説明がつくような単純なものではありませんでした。それは、この事件を題材とした二〇一四年制作のドイツ映画『われわれは若い。われわれは強い。』（*Wir sind jung. Wir sind stark.*）でも示されたように、社会や現状にたいする不満や未来への不安などが入り混じった、もっと複雑なものです。もっともあからさまに「自分たちと異なる者」を敵視する人はわずかで、親切に接してくれるドイツ人もたくさんいました。しかし当時、それまで母国でみじんも身の危険を感じることなく暮らしていた私は、外国人として他国にいる恐怖というものを生まれて初めて感じたのです。でもこの経験によって、苦難を受ける者の視点を――ボンヘッファーが「十年後」という文章の中で述べた「下からの視点」に通ずるものを――わずかなりとも授けられたことに、今では心から感謝しています。

そのような恐怖と不安を抱えた日々のなかで、私はヒトラー暗殺・クーデター計画「七月二〇日」事件のことを知りました。この計画に関わった人の少なからずが、倫理的・宗教的な理由から抵抗を行ったと言います。多くは処刑され、彼らの詳細な思想背景を知ることは容易ではありません。しかし幸いにもボンヘッファーは、獄中から非合法的手段で運び出された書簡など、比較的多くの文章を残すことができました。絶滅に追いやられるユダヤ人の苦難を目の前にして、牧師でありながら最高支配者殺しに加担する決意にいたるまでにはどのような思索がなされたので

しょうか。とくに私の心に掛かったのは、彼が獄中で綴った書簡に現れる「キリスト者であることは、ただ人間であることだ」という言葉でした。ナチス・ドイツという国家の枠組みを越えて行為にいたったこの人物にとって、「ただ人間であること」とはいかなることだったのでしょうか。その言葉の意味を知りたい一心で、私はこのテーマに取り組むことを決めました。

「人間とは何か」――この問いは人類の歴史と共に古く、その意味において、人間学には長い伝統があります。しかし他方で、人間学は新しい局面を迎えていると言えます。現代は科学の時代です。われわれの社会も、いまや伝統的様式より、科学技術によって方向が決定されることが多くなりました。人間にたいする科学的な研究も大きく発展し、ヒトゲノムにいたるまで、人間についての驚くほど多様な知識をもたらしています。ですがその際に人間はばらばらな像に解体されてしまい、ますます謎めいたものとなっています。

そこで、あらためて全体として人間を捉えようとする人間学が提唱されるようになりました。この新しい人間学のなすべき課題は、人間に関する諸科学の成果を受けいれつつ、人間の全体的構造を捉えなおし、その全体像を再建することにあります。その際にわれわれは、身体・環境・言語・心理・倫理・社会・文化・芸術・歴史・宗教など多様な領域における具体的な世界との関わりのなかで、科学的に「人間とは何か」という問いを解明して行かなければなりません。この新しい人間学は、古くから〈哲学的人間学〉と呼ばれるものの流れにあり、一般には人間の本性や、人間と世界との関係などを哲学的に研究する一分野でした。とくに二〇世紀に入って諸科学の発展、なかでも生物学のめざましい発展に刺激を受けて成熟していき、マックス・シェーラー（Max Scheler 1874-1928）の『宇宙における人間の地位』（*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928）によって、はじめて人間学として一応の体系的完成を見るにいたったと言われています。

本書が取り組むボンヘッファーの人間学は、ちょうどその現代的意味における人間学の登場と時を同じくして形成された、キリスト教的人間観に基づく宗教的人間学です。中世から近世にかけてもっぱら神学の一部門に過ぎなかった人間についての探求が、ようやく啓蒙時代を経て神学の権威から解放されたというのに、なぜ今さらそのような人間学に取り組むのかと疑問に思われるかも知れません。しかし人間というものを諸科学の成果を受けいれつつその全体を捉えようとするならば、やはり宗教的人間観というものも、けっして切り離しえないでしょう。とくにボンヘッファーの人間学は、その生涯における実践と深く関わりつつ形成され、人間としてどう生きるべきかを問うたものであるがゆえに、倫理的観点からも重要な意味を持つと思われます。排外主義が世界にも日本にも広がり、新たな抑圧や差別が繰り返される現代の社会で、今日ボンヘッファーの人間観とそれに基づく行為を見直すことには大きな意義があると、強く感じます。人間の全体的構造を再考し、その全体像を捉えるという壮大な課題に向かって、一つの視点を提出できることを願っています。

## ボンヘッファーの生涯における三時期区分と時代背景

ディートリヒ・ボンヘッファー（Dietrich Bonhoeffer 1906.2.4-1945.4.9）は[2]、一九〇六年に双生のザビーネ（後のユダヤ系法学者ゲルハルト・ライプホルツ夫人）と共に八人の子供の第六・七子として、帝政ドイツのブレスラウ（シュレージエン地方の中心地）で生まれました。精神・神経医学者で大学教授の父カールとプロイセンの家系出身でヴィルヘルム二世の宮廷付き牧師の娘である母パウロのもとで、ドイツ市民階級の伝統を享受しつつ成長します。その三九年という短い生涯は、ドイツの激動の時代にあたります。帝都ベルリンで第一次世界大戦の敗北と十一月

革命を体験し、ヴァイマル共和国の時代に青年期を過ごします。そしてルター派の神学者・牧師となり、第三帝国では反ナチ抵抗者となります。第二次世界大戦勃発後はヒトラー暗殺・クーデター計画に与し、一九四五年にフロッセンビュルク強制収容所で刑死しました。そのようなボンヘッファーの生涯は一般に、彼の親友であった神学者エーバハルト・ベートゲ（Eberhard Bethge 1909-2000）による大著『ボンヘッファー伝』（*Dietrich Bonhoeffer: Theologe – Christ – Zeitgenosse Eine Biographie*）の記述に従って、第一期（初期＝神学者）、第二期（中期＝キリスト者）、第三期（後期＝同時代人）の三つに区分して示されます。

**第一期（神学者）一九二三―三三年ごろ**

第一期は、青年ボンヘッファーが「神学の魅力」[3]にとりつかれた〈神学者〉として生きた時期だと言われています。一九二三年にチュービンゲン大学神学部に入学、翌年四月に留学したローマではカトリック教会との出会いに強い印象を受け、一〇月に帰国してからはベルリン大学に学び、弱冠二一歳にして学位論文『聖徒の交わり』（*Sanctorum Communio*, 1927）で神学博士号を取得します。一九二八年にはバルセロナで牧師補を務め、ベルリンに戻って教授資格取得論文『行為と存在』（*Akt und Sein*）を提出し、一九三〇年に資格取得、翌年出版します。卒業すると一九三〇年九月から三一年七月までニューヨークのユニオン神学校に留学し、帰国して三週間ほどボン大学を訪ね、大きな影響を受けたカール・バルト（Karl Barth 1886-1968）を訪ねて出会いを果たした後、同年八月にベルリン大学に私講師として就任します。また詳しい時期は不明ですが、一九三一年ごろにいわゆる「転回」（Wendung）[4]を経て自覚的にキリスト者となり、聖書を神の語りかけとして霊的に読むようになったと言われています。およそナチスが政権を掌握する激動の一九三三年がドイツに訪れるまでを、ボンヘッファーの第一期と呼びます。

ボンヘッファーは生涯において実り豊かな海外経験を重ねていきますが、第一期におけるニューヨーク留学から受けた刺激はとくに大きかったようです。二〇世紀を代表するプロテスタント神学者であり、牧師で政治学者でもあるラインホルト・ニーバー（Reinhold Niebuhr 1892-1971）のもとで社会倫理を学び、実践的な神学思想に目覚めます。また人種差別の現実を目の当たりにして黒人社会の問題に踏み込んでいき、帰国後は自国ドイツでユダヤ人問題と向き合うことになります。さらに、フランスからの留学生ジャン・ラセール（Jean Lasserre 1908-1983）のキリスト教平和主義にも大きな影響を受けています。

またガンディー（Mohamdas Karamchand Gandhi 1969-1983）の思想に傾注していったのもこの時期で、ドイツでの任務があり実現にはいたらなかったものの、長年インドで学ぶことを強く希望していました。このようにして国際性を身につけ、ドイツ帰国後は世界教会運動にも積極的に関わるようになったのです。[5]

### 第二期（キリスト者）一九三三年ごろ―三九年

おおよそ第三帝国が幕を開ける一九三三年ごろから第二次世界大戦が勃発する一九三九年までを、ボンヘッファーの第二期と呼びます。この間も彼が神学者であったことに変わりありませんが、「キリスト者たるの価」[6]を学びつつ、ドイツ教会闘争[7]において、ナチスの一翼を担う異端〈ドイツ的キリスト者〉にたいして「バルメン宣言」[8]を以て誕生した〈告白教会〉の急進的メンバーとして教会的抵抗に身を投じることになります。一九三三年一月三〇日にアドルフ・ヒトラー（Adolf Hitler 1889-1945）が政権を掌握した時、ボンヘッファーは二七歳にしていち早くナチスの指導者原理の擬似宗教性を見抜き、ラジオ講演（二月一日）[9]で偶像崇拝の危険性を指摘しました。さらに四月、当時まだ誰も口にしなかったユダヤ人問題について議論しています。[10]つまりボンヘッファーは、一九二五年のナチ党宣言以

来、変わることなくナチズムの本質をなす二つのイデオロギー、すなわち指導者原理と反ユダヤ主義の問題を、すでに一九三三年に見抜き、ナチスとの対決姿勢を示していたのです。

一九三三年六月以降、ドイツ福音主義（プロテスタント）教会ではドイツ的キリスト者が支配的となり、九月には教会が強制的に一元化されて〈帝国教会〉となりました。それにたいしてボンヘッファーは、マルティン・ニーメラー（Martin Niemöller 1892-1984）と共に〈牧師緊急同盟〉を呼びかけ、以後はドイツ教会闘争において戦いを担う、告白教会のラディカルな急進的メンバーとしての立場を貫きます。しかしその結果、ドイツ的キリスト者だけでなく、非政治的な告白教会内部の保守勢力とも対決せざるをえませんでした。[11] ボンヘッファーは告白教会の求めによって「ベテル信仰告白」[12]を起草しますが受けいれられず、一〇月に失意のうちにロンドンに赴き、ドイツ人教会の牧師に就任します。そして当地からドイツ教会闘争に参加し、告白教会を広く世界の教会に紹介する役割を担います。一九三五年四月には告白教会から牧師研究所の所長として迎えられて帰国し、牧師補再訓練のあるべき姿を熟考するため英国各地の修道院を訪ね、一九三六年六月にフィンゲンヴァルデの牧師研修所に赴きます。同年八月に教授資格を剥奪、一九三七年九月にはゲシュタポによってフィンケンヴァルデ牧師研究所が閉鎖、一九三八年一月にベルリン退去命令と、ナチス政府による弾圧が徐々に激しくなりますが、非合法の研修プログラムは隠密に続けられ、そのなかで『服従』（*Nachfolge*, 1937）や『共に生きる生活』（*Gemeinsames Leben*, 1938）が執筆されます。すでにボンヘッファーは、ナチス支配以前の一九三二年からドイツ国内・外（世界教会）において〈平和の戒め〉を宣べ伝えていましたが、一九三八―三九年にいたるまでガンディーの非暴力的抵抗、キリスト教平和主義、さらには山上の説教に示された愛敵の思想をもって、教会闘争を繰り広げました。

## 第三期（同時代人）一九三九―一九四五年

第二次世界大戦が勃発する一九三九年から死にいたるまでは、ボンヘッファーの第三期（後期）と呼ばれます。神学者・キリスト者たることに加えて、〈同時代人〉（Zeitgenosse）として「ドイツの運命に参与」[13]することになります。つまり狭い意味での教会という枠を越え、政治的実践に関与しつつこの世の真っ只中を生き、その思想を展開していきます。

一九三九年六月、ボンヘッファーはかつてアメリカに留学した際の恩師ニーバーらのはからいによって亡命の機会を与えられて渡米します。新世界でのポストも約束されていました。そもそもこのアメリカへの逃避行は、ガンディーを尊敬する平和主義者であったボンヘッファーが、予定されていた徴兵を忌避し、武器をとることの矛盾によって自己のアイデンティティーが危機にさらされることを回避するためでした。ところが、彼はわずか一ヶ月あまりで帰国するのです。そして第二次世界大戦が勃発すると、いわゆる「七月二〇日」事件へと発展するヒトラー暗殺・クーデター計画に与することになります。

一九四〇年以降には、彼に講演禁止処分（一九四〇年七月一四日）に次いで著作禁止命令（一九四一年三月一九日付、二五日発効）が下され、定期的に国家警察に自分の行動を届け出る義務を課せられます（一九四〇年九月四日）。そのような状況のなかで、すでに一九三八年以降から国防軍内でクーデター計画の中心人物としてヴィルヘルム・フランツ・カナーリス（Wilhelm Franz Canaris 1887-1945）の厚い庇護の下に動いていた法律家の義兄ハンス・フォン・ドーナニー（Hans von Dohnanyi 1902-1945）を介して抵抗運動の重要人物と接触し、ボンヘッファーは一九四〇年一〇月にカナーリスの諜報部に嘱託として入り、特別勤務ゆえに通常の兵役を免除された身分となります。そしてそこでの職務を利用してユダヤ人救出活動にあたり、かつての世界教会関係の人脈を通してナチ占領下のノル

ウェーの抵抗運動を支援し、スウェーデンやバチカン経由で連合国との和平交渉にも力を尽くします。一九四〇年ごろからは合間をぬってライフワークと考えていた未完の著『倫理』（*Ethik*, 1949）[14]の執筆に取り組み、また一九四三年一月にはマリーア・フォン・ヴェーデマイヤー（Maria von Wedemeyer 1924-1977）と婚約します。しかし同年四月五日、義兄ドーナニーと相前後してクーデター計画とは別件で逮捕され[15]、国防軍予審刑務所であったテーゲル刑務所に収監されます。九月二四日に〈防衛力の解体活動〉で逮捕礼状が下り起訴されますが、ボンヘッファーの場合、ナチスが彼の〈罪状〉を約一年間も特定できずにいたという特異な状況にありました。ですが一九四四年に「七月二〇日」が失敗に終わり、九月になってベルリン近くのツォッセンにあった諜報部の文書（ツォッセン文書）が発見され、とうとうボンヘッファーと「七月二〇日」との関連が明るみに出ます。実は、彼は九月二四日から一〇月始めにかけて、好意的な監視兵と家族の助けを借りて脱獄を計画していました。しかしその間に兄クラウスが逮捕されるにおよんで、家族に危険がふりかかる懸念から――当時、親族連座刑というナチの悪法がありました――この計画を断念したのです。こうして一〇月八日にテーゲルの軍用刑務所から残酷な拷問で知られるプリンツ・アルブレヒト通りのゲシュタポ本部地下牢に移送され、取り調べが行われます。終戦の年の二月、今度はブーヘンヴァルト強制収容所に移され（一九四五年二月七日）、さらに南ドイツのバイエルンの森を通り、レーゲンスブルク（四月三日）からシェーンベルク（四月六日）へと、同囚の人びとと共に幌つきバスに載せられて転々とさせられます。そして最後に、フロッセンビュルクというニュルンベルク東方のチェコ国境に近い強制収容所で、絞首刑に処されました（四月九日）。

獄中期間の遺稿には、両親や婚約者や友人に宛てた手紙・さまざまな覚え書き・詩・ドラマ・小説の断片などがあります。なかでも秘密に獄中から持ち出されたE・ベートゲ宛の大量の書簡には神学的なものも含まれており、これ

が戦後に世界中で大きな注目を集めることになりました。

## ボンヘッファーの生涯の三時代区分と著作について

ボンヘッファーの思想の発展の諸段階を示す標語は、彼の全体像の輪郭をつかむキーワードとなります。〈信仰共同体（ゲマインデ）として現存するキリスト〉（Christus als Gemeinde existierend）[16]は、『聖徒の交わり』や『行為と存在』といった第一期の著作に見られる、学究的色彩の強いキーワードです。〈安価な恵みと高価な恵み〉（billige und teure Gnade）は、『服従』や『共に生きる生活』といった第二期の著書に見られる、教会的な色彩の強いキーワード。さらに、〈究極的なものと究極以前のもの〉（Letztes und Vorletztes）は、第三期の『倫理』の時代のキーワードであり、最後に、〈非宗教的解釈〉（nicht-religiöse Interpretation）、〈成人した世界〉（mündig gewordene Welt / mündige Welt）、〈他者のための存在イエス〉（Jesus, der Mensch für andere）、〈他者のための教会〉（Kirche für andere）といった獄中書簡に見られるキーワードは、テーゲル時代を代表しています。

一般的には、第一期の著作は神学的・哲学的で難解で近づきがたく、第二期は建徳的で教会形成に役立ち、第三期は革命的で教会改革・教会批判・現代神学の革新になると言われてきました[17]。そのため、教会の枠を越えて広く読まれてきたのが第三期、教会内部で教会形成の書として読まれてきたのが第二期、教会でも社会でもあまり読まれず、研究が遅れていたのが第一期の著作です[18]。このことは、今なおボンヘッファーの思想の全体像を把握することは困難だとされる理由の一つであると思われます。

一見したところボンヘッファーの作品は、全体を見通すことが極めて難しく、そのため一貫性がないとの批判も

あります。というのも、後期のボンヘッファーは、伝統にたいして敬意を払いつつも、彼の神学仲間たちがタブー視していた領域、つまり啓蒙主義的な解放について取り上げたからです。そのため『獄中書簡集』（*Widerstand und Ergebung*, 1951）[19]が刊行されると、ボンヘッファーは移り気であると非難されることにもなりました。こうした彼の思想の発展に〈連続〉を認めるか、それとも〈断絶〉かという議論にも、いまだ決定的な終止符は打たれていない状況であると言えます。

## ボンヘッファー研究史――ドイツ・アメリカ・日本における比較を中心に――

ボンヘッファーの名は、わが国においてはキリスト教界と一部のアカデミズムをのぞいてあまり知られていません。それにたいして欧米、むろんとくにドイツでは、著作物や映画などのメディアを通じて広く一般にも知られ、反ナチ抵抗者としての生き様と思想は、処刑されて七〇年以上が経過した今日においても、大きな影響力を持っています[20]。ボンヘッファーの名は、一方で一九六〇年代に〈世俗化の神学〉の先駆者としてアメリカを中心に世界中で注目を浴び、他方で一九七〇年代にドイツのカトリック神学者エルンスト・ファイル（Ernst Feil 1932-2013）の研究によって、〈この世〉理解の先駆者として知られるようになりました。しかし、ボンヘッファー研究の歩みは国別に見[21]ても相違があり、一様に語ることはできません。そこで、ボンヘッファー研究の二大中心地であるドイツとアメリカ[22]、そしてわが国における研究史を大まかに概観することによって、それぞれの関心がどこにあり、またどのような問題が現在にいたるまで持ち越されているのかを確認しておきたいと思います。

## 戦後―一九五〇年代

ボンヘッファーの著作で生前に出版されたものは、博士論文『聖徒の交わり』（一九二七年学位取得、一九三〇年出版）、教授資格取得論文『行為と存在』（一九三〇年資格取得、一九三一年出版）、『創造と堕落』（一九三三年）、『服従』（一九三七年）[23]、『共に生きる生活』（一九三九年）、『聖書の祈祷書』（*Das Gebetbuch der Bibel*, 1940）の六冊だけです[24]。ナチス支配という時代にあって三五歳で講演禁止処分（一九四〇年九月）を受け、執筆・印刷禁止処分（一九四一年三月）、逮捕（一九四三年四月）と続き、弱冠三九歳で処刑（一九四五年四月）されます。たしかに、戦中および戦後直後のキリスト教界においてボンヘッファーは、神学的にもほとんど無名に近い存在であったと言えます[25]。しかしその後、E・ベートゲ等の弟子を中心として生前の講義録・論文・説教・釈義・講演・書簡・資料などの編纂および出版が進められ、その生涯と思想が広く知られるようになりました。そして一九七〇年代前半にもなると、最新版全集の前に出版されたドイツ語版選集（*Gesammelte Schriften*, 1958-1974）全六巻も完成し、ほとんどすべての一次文献が出揃いました。

最初の遺稿集である未完の著『倫理』は、一九四〇年から逮捕されるまでの間に書かれた後期ボンヘッファーの代表作ですが、この出版によって日本でも本格的なボンヘッファー研究が始まりました。その二年後には、この著で語られた思想と提示された問題がどのように展開されているかを検証するという目的から『獄中書簡集』が出版されます。しかし、そうした本来の意図の予期せぬところ、つまり「獄中で書かれた五〇頁ばかりの神学のゆえに」[26]、ボンヘッファーをめぐる賛否両論が巻き起こり、戦後のキリスト教界全体を揺り動かすことになるのです。

## 一九六〇年代

そのような議論の発信地となったのは、英語圏でした。『獄中書簡集』のなかで提出された「成人した世界」「神の前で、神と共に、神なしに生きる」（DBW 8, 534）「無宗教的キリスト教」「福音の非宗教的解釈」などのキーワードは、ポスト・バルト時代を迎えたアメリカの想像力を大いに掻き立てました。ファシズムへの加担や教会の戦争責任に苦悩するドイツや日本とは事情がまったく異なり、アメリカではもっぱら世俗化の議論に集中しました。二つの世界大戦の狭間にあたる一九二〇年代から終戦にいたるまで、プロテスタンティズムの主導的役割を担っていたのは、神の超越性に強調点をおく新正統主義の神学でした。その影響力は戦後においても持続していましたが、それも一九六〇年代中葉にもなると、この一元的統御にたいしてさまざまな批判や反発の声が高まりました。

その一つが、超越にたいして内在、彼岸にたいして〈この世性〉を強調する潮流です。バルトを始めとする新正統主義は、そのような潮流に見られる楽観的な人間観や歴史観、神論やキリスト論を批判しました。彼らは社会倫理においても、政治領域を含めて人間に可能なこととそうでないことを慎重に区別することを求めました。しかし戦後の新しい世代は、戦前・戦中派ほど懐疑的ではなく、むしろ前世代の「実存的悲観主義」に激しく反発し、政治・社会的にも積極的な姿勢を取ったと言います[27]。

そして六〇年代には、従来のキリスト教理解に飽き足らない若手を中心として、「良く言えば百花繚乱、悪く言えば無政府的混沌」[28]が神学界にもたらされます。いわゆる〈ラディカル神学〉（神の死の神学）や〈世俗化の神学〉が揺籃したのは、それらが克服しようとした新正統主義のなかでした。こうした新しい内在志向の神学者たちが、ボンヘッファーに大きな衝撃を受けたとしても不思議はありません。バルトの考え方を継承しながらも、告白教会の急進派として活動し、後には政治的抵抗に加わったこのドイツ人の牧師であり神学者を抜きにしては、世俗化の神学を語

りえなかったのです。世俗化の神学の文脈における後期ボンヘッファーの思想をめぐる議論については、本書の第三章でさらに詳しく取り上げます。

他方ドイツでは、すでに一九六〇年代の終わりには、ボンヘッファーの定式化した表現を利用するという一種の流行は過ぎ去っていました。六〇年代のドイツにおいて特筆すべきことの一つは、マルクス主義者である福音主義者ハンフリート・ミュラー（Hanfried Müller, 1925-2009）による博士論文『教会から世界へ』（一九五六年に学位取得、一九六一年に出版）[29]でしょう。ただし、ミュラーが「マルクス主義的に歪曲したボンヘッファー解釈」[30]ゆえに、『服従』や『共に生きる生活』に代表される敬虔なボンヘッファー（第二期）と教会闘争期を過小評価したこと、また伝記上の第四期を提唱していることに関しては、後のファイルの研究やベートゲの伝記において批判されることになりました。このミュラーの研究以来、ボンヘッファーの時期区分と思想の一貫性、連続・非連続をめぐる議論が起こり、この問題は現在にまで持ち越されています。

日本においても六〇年代に本格的なボンヘッファー研究が始まり、六〇年代後半から七〇年代にかけてブームにもなりました。精力的に翻訳が進められ、『ボンヘッファー選集』全九巻が一九六三年から六八年にかけて出版され、またベートゲによる伝記（*Dietrich Bonhoeffer: Theologe - Christ - Zeitgenosse; Eine Biographie*, 1967）より三年はやく森平太の『服従と抵抗への道』（一九六四年）が出版され、いち早くボンヘッファーの生涯が紹介されました。七〇年代にはベートゲによる伝記の邦訳『ボンヘッファー伝』全四巻（一九七三年）も出版され、その勢いはいっとき英語圏をしのぐほどでした。

しかし栗林輝夫も述べるように、戦勝国であるアメリカとは事情が異なり、日本でボンヘッファーが注目されたのは何よりまず、ファシズムに抵抗したキリストの証人としての側面でした。[31]確かに、日本においてはホーリネス教

会のように大規模な弾圧を受けたところがあっても、抵抗らしい抵抗がなされなかったとの反省が、〈殉教者〉[32]としてのボンヘッファーに目を向けさせたのでした。そのため今日でも教会的抵抗を行った第二期の作品はとりわけ多く親しまれていますが、当時とくに若い世代に衝撃を与えたのは『獄中書簡集』で、若手の牧師や学生たちが競うようにして読んだそうです。たとえボンヘッファーがバルトを〈啓示実証主義〉と批判することがあったとしても（DBW 8, 404）、おおむねバルトの延長上にあると理解され、日本の進歩的な教会人は、ボンヘッファーと告白教会の神学に大いに魅了されたと言います[33]。

## 一九七〇年代

七〇年代に入ると、ドイツでカトリックの神学者E・ファイルが博士論文『ボンヘッファーの神学』（一九七〇年に学位取得、一九七一年に出版）[34]を著し、ボンヘッファーは〈この世〉理解の先駆者とされました。このファイルの研究は、ベートゲが自著『ボンヘッファー伝』と姉妹関係にあると評価しており、とりわけキリスト論とこの世理解に関して緻密に分析され、包括的な研究となっています。わが国においては縮小・改訂が施された第四版（一九九一年）が邦訳され、二〇〇一年に出版されています。また七〇年代には、すでに始まっていた学問領域における細分化と専門化に拍車がかかり、包括的な研究がますます困難になっていきます。しかしボンヘッファー生誕七〇年を記念した国際ボンヘッファー学会論文集『国際ボンヘッファー・フォーラム』（*International Bonhoeffer Forum*）が刊行されるなど、研究会・国際会議などが精力的に開催されました。そして時代のテーマと並行して、個人の関心からも、教派を越えた国際化が進み、本格的な国際交流の時代に入っていきます。

ドイツでは、一九六〇年代の終わりにはボンヘッファーの定式化した表現を利用するという流行が退いていったの

にたいして、アメリカにおいてそれは一九七〇年代後半まで続きました。しかしラディカリズムが過ぎていわゆるミーイズムの時代が来ると、世俗化をめぐる神学議論は急速に勢いを失います。それにともない、その後の二〇年あまり、ボンヘッファーにたいする関心は一部のアカデミズムをのぞいて低調となりました。というのは、すでに述べたようにアメリカでは日本とは事情が異なり、ボンヘッファーへの関心が世俗化の神学や神の死の神学と直接結びついていたからです。また、とりわけ後者のラディカル神学者たちは激しく批判され、失職する者さえあったことにも一因があるでしょう。

### 一九八〇年以降

一九八〇年代になると、ドイツのボンヘッファー研究は、専門化と細分化が頂点に達しました。そこで、さまざまな個別研究テーマを一定のテーマに絞り込む共同研究という新しい形態が試みられるようになり、ハイデルベルグの学術研究プロジェクトといった共同プロジェクトが発足します。それはボンヘッファーそのものの研究というよりも、むしろ彼を取り巻く時代や周辺環境の研究というべきもので、ドイツ教会闘争・ユダヤ人問題・反ナチ抵抗運動といった個別テーマからボンヘッファーを探求し、そのなかで位置づけ、再認識・再評価することが試みられます。したがって、もはや神学研究というより、むしろ現代史研究や政治史・政治思想研究にも相当する分野にまで拡散していると言えますが、裏を返せば、ボンヘッファー研究の文献量も対象領域も、すでに個人による個別研究では対応できないほど、専門化・細分化が進んだとも言えるでしょう[35]。こうした遠心的な研究と並行して、新版の全集『ボンヘッファー著作集』（DBW 1986-1999）の出版という求心的な研究が同時並行して進められ、今世紀を迎えて、総索引（第一七巻）と別冊を含める全一八巻（約九千頁）が出揃います[36]。

こうして戦後六〇年あまりの間に、ボンヘッファーの『倫理』や『獄中書簡集』が古典となり、キリスト教界に大きな刺激を与えてきました。その具体的な例を、栗林輝夫の記述に従って示しておきましょう。[37]〈下からの〉キリスト論や〈十字架の神学〉は、ドイツではプロテスタント神学者ユルゲン・モルトマン（Jürgen Moltmann 1926-）らが発展させ、〈この世性〉はアメリカのリベラルなキリスト者に深い感銘を与えてきました。ボンヘッファーが獄中で出会った〈善意の人びと〉は〈無意識のキリスト教〉の概念となり、ドイツのカトリック神学者カール・ラーナー（Karl Rahner 1904-84）の〈匿名的キリスト教〉の基礎ともなったと言います。また解放の神学の担い手たちも抑圧や差別に抗するなかで、ボンヘッファーが世と教会の二元主義を批判し、リベラルな暴力・非暴力の枠組みを越えて、専制政治への抵抗を義務としたことに大いに共感しました。

最近の傾向としては、多様な新しい角度からの研究が現れています。例えば、ポストモダンとの関連では、エーバーハルト・ユンゲル（Eberhard Jüngel 1934-）やヴォルフガング・フーバー（Wolfgang Huber 1942-）らがボンヘッファーの近代主義批判を取り上げており、神学と社会学の連携については解放の神学者として知られるグスタボ・グティエレス（Gustavo Gutièrrez 1928-）やジョン・W・デ・グルーチー（John W. de Gruchy 1939-）、政治理論についてはラリー・L・ラスムッセン（Larry L. Rasmussen 1939-）、哲学的神学の可能性についてはロバート・P・シャールマン（Robert P. Scharlemann 1929-2013）が再評価を進めました。[38]さらに、ボンヘッファーの初期と後期の連続性を認めて教会的な文脈からボンヘッファー像の再構築を試みる動きも活発です。〈史的〉ボンヘッファーを求めて遺稿の整理やテキストの綿密な解読も進み、新刊ボンヘッファー全集がドイツで発刊されたのを契機として、アメリカでも研究が再燃しました。ジョン・A・T・ロビンソン（John A. T. Robinson 1919-1983）は、その著『神への誠実』（*Honest to God*, 1963）のなかで次のように述べています。

「教会はいまだ、ボンヘッファーが、ヒトラー親衛隊によって絞首刑にされる前に、かれがその最後の意志とし、また遺言としてわれわれに与えていたものを、受けとる用意ができていない。じっさい、それが正しく理解されるには、これから百年もたたなければならないだろう」[39]。

確かに、ボンヘッファーの思想は完結されておらず、その理解は難解であると言わざるをえません。〈成人した世界〉や〈無宗教的キリスト教〉といった概念もさらに検討を要すると言われています[40]。

また二〇〇六年二月には、ボンヘッファーが生まれたポーランドのウロツワフ（旧ブレスラウ）で生誕百周年を記念する国際会議が開催され、ポーランドにおいてはドイツとの癒しがたい亀裂に和解の貢献をしたのが、ソ連から離脱した一九九〇年以降に知られ始めたボンヘッファーの神学とその行動だったということが明らかにされました[41]。こうしたことから、これまでわが国でほとんど知られることがなかった面においても、ボンヘッファーが受容されてきたという事実が伺えます。

さらに、わが国において特筆すべきは、東アジア各地から研究者を招いて初の「東アジア・ボンヘッファー学会」が二〇一三年一〇月に開催されたことです。そして翌年、その成果と報告が『東アジアでボンヘッファーを読む』[42]として出版されました。

今日ボンヘッファー研究はこうした活発な国際交流を行いつつ、遠心的な研究と求心的な研究の双方を踏まえながら、その人物と思想の全体像を把握するという壮大な目標に向かって歩みを進めています。

［注］

（1）筆者が非キリスト者としてどのような経緯でボンヘッファーと出会い、どのような点に惹かれて研究を志すようになったかは、下記に詳しく書かせていただいた。「ボンヘッファーと出会って」『福音と世界』第七〇巻十号（二〇一五年十月号）〈特集＝戦後七〇年の教会と神学4　ボンヘッファー没後七〇年〉、新教出版社。

（2）ボンヘッファーの生涯に関しては、とくにE・ベートゲによる次の二つの伝記を参照した。E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: Theologe – Christ – Zeitgenosse Eine Biographie*, 7. aktualisierte Auflage, Gütersloher: Gütersloher Verlagshaus, 2001.（以下DBと略号で示す。）E. Bethge / Renate Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, 19. Auflage, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1976.

（3）E・ベートゲ著『ボンヘッファー伝』第一部は「神学の魅力」（Zauber der Theologie）というタイトルが付けられている（DB, 22-209）。

（4）ボンヘッファーの「神学者からキリスト者への転回」については下記参照。DB, 246-250.

（5）ボンヘッファーの世界教会運動への参与は、世界教会の組織であり、自由主義的色彩を持ちアングロ・サクソンのヒューマニスティック神学が支配的な〈世界連盟〉から始まった。ここから彼は、現代のエキュメニカル運動の先駆的潮流のひとつである「〈生活と実践〉世界会議」に参加するようになる。当時ボンヘッファーは、世界連盟に存在する方向性を喜んで認めることには困難を感じていたが、この連盟が自分たちの課題と共に平和運動といった、明らかに義務とすべきものを担っていることが、彼を引きつけた。当時ドイツ国内に起こってきた平和を排斥する新しい動きが、なおさら平和問題へと関心を向けさせたのである（DB, 232ff.）。一九三一年九月にボンヘッファーは世界連盟の青年部書記のひとりとなり、世界教会運動に深く関わっていくことになるが、そこから世界各国の教会との太いパイプができ、ここで築かれた人脈が、後に反ナチ抵抗運動において重要な意味を持つことになった。

（6）E・ベートゲ『ボンヘッファー伝』第二部は「キリスト者たるの価」（Kosten des Christen）というタイトルが付けられている（DB, 211-762）。

（7）一九三三―四五年のナチズムにたいするドイツプロテスタント教会の闘い。人種・民族・国家に神の秩序を見てドイツ民族の血の純粋性を謳う〈ドイツ的キリスト者〉の支持下、プロテスタント教会全体を国家体制に統合しようとするナチズムに抗して、M・ニーメラー指導による「牧師緊急同盟」が結成（一九三三年九月）され、翌年にはK・バルトの草案に基づく「バルメン宣言」をもって「告白教会」の誕生にいたった。しかし、第4回告白会議（一九三六年二月）にはすでに内部分裂が起こり、国家権力によってバルトはドイツ追放となり（一九三五年）、ニーメラーも逮捕され（一九三七年）、多数の牧師の逮捕・集会禁止・出版物押収などの圧制によって困難な闘いを強いられた。殉死した者のほとんどが、第三帝国の最後の三年間に処刑されている。

（8）一九三四年五月二九―三一日に開催されたドイツのバルメンにおける第一回信仰告白会議で、ルター派・合同派・改革派の代表者全会一致により採択された「ドイツ福音主義教会の今日の状況にたいする神学的宣言」。K・バルトの草案に基づく六項のテーゼは各々聖書引用・告白（肯定）命題・棄却（否定）命題という構成をとる。イエス・キリストのみが神の唯一の啓示（自然神学との対決）であり（一項）、生の全領域を支配する主であり（二項）、自らが教会と国家を包括する神の国である（教会の政治的責任）。教会はその使信も秩序もこの主にのみ拘束されており（三項）、その職務は位階的「支配」ではなく「奉仕」によるものであり（四項）、人間の側の願望ではなく「神の自由なる恵みの使信」をすべての人に伝えるという委託を受けている（六項）。棄却命題は、直接的にはナチズムの全体主義的世界観とその教会統合政策およびこれに迎合する「ドイツ的キリスト者」（旧約の破棄、新約の「非ユダヤ化」を主張）に向けられた（天野有「バルメン宣言」『岩波キリスト教辞典』、二〇〇二年、九〇三頁）。バルメン宣言については次の研究が詳しい。雨宮栄一『バルメン宣言研究―ドイツ教会闘争史序説』、日本基督教団出版局、一九七五年。宮田光雄「バルメン宣言の現代的意義」『ドイツ教会闘争の研究』宮田光雄編、創文社、一九八六年、三―六一頁。同前『十字架とハーケンクロイツ』第二章、新教出版社、二〇〇〇年、一〇九―一九六頁。朝岡勝『増補改訂「バルメン宣言」を読む―告白に生きる信仰』、いのちのことば社、二〇一八年。

（9）ラジオ講演「若い世代における指導者概念の変遷」においてボンヘッファーは、ヒトラーの指導者原理を批判している。このラジオ講演は、ラジオ局編集者によって内容を厳しく検閲され、改変・削除されたため、聴き手に正しく理解されることはもはや不可能なものであるが、オリジナル原稿が残っており、ボンヘッファー全集にも掲載されている。（DBW 12, 242ff.）

このラジオ講演についての分析は鈴木正三による次の研究が詳しい。『キリストの現実に生きて　ナチズムと戦い抜いたボンヘッファー神学の全体像』、新教出版社、二〇〇六年、七一頁以下。「一九三三年二月二六日『十字架新聞』のボンヘッファーのラジオ講演とその前後」『ボンヘッファー研究』第二四号、日本ボンヘッファー研究会、二〇〇八年、一九―二七頁。

（10）一九三三年四月、ユダヤ人商店ボイコットに続いていっさいの公職からユダヤ人を追放する国家公務員再建法が公布されると、ただちにボンヘッファーは「ユダヤ人問題に直面する教会」という論文を発表し、これを厳しく批判した（DBW 12, 349-358）。

（11）一九三四年のバルメン宣言は「われわれは政治を行っているのではない」という保証を与えることになったが（Bethge, op. cit., 1976, 69）、ボンヘッファーは一九三四年九月十一日付けE・ズッツ宛書簡のなかで次のように記している。「国家の行為にたいする神学的に根拠づけた自制の態度は、もう破られねばならない。――それはまったく、そもそも不安以外の何ものでもない。『ものを言えない人のために口を開け』（箴言三一章八節）――これが、このような時代において聖書が要請している最低限のことであると、今日なおいったい教会の誰が知っているだろうか。さらに国防問題、戦争問題等々」（DBW 12, 204f.）。ベートゲも言うように、告白教会は〈国内亡命〉の場と化して行ったのである（Bethge, op. cit., 70）。

（12）一九三三年の夏、ボンヘッファーは障害者福祉施設ベテルで「ベテル信仰告白」の草稿に取り組んだ。ユダヤ商店ボイコット（一九三三年四月一日）、アーリア条項（四月七日）、遺伝病の子孫を予防するための法律（七月一四日。いわゆる「断種法」として翌年一月から施行）、と立て続けにユダヤ人社会にたいする弾圧や障害者の排除という問題に直面し、ボンヘッファーの立場は一層明確なものになっていた。ベテル信仰告白は、翌年一九三四年五月に制定されたバルトの草案に基づく「バルメン宣言」に比べると、難解で多岐にわたっており、また、後者が戦後ドイツ福音主義教会の信仰告白文となったのにたいして、前者はボンヘッファーの神学との関連以外では忘れ去られてしまったものである。だがこの両者には、あまり知られていない重要な相違点もあった。鈴木正三の分析に従って言うと、まずベテル信仰告白ではその最初に、「旧約と新約からなる聖書は、教会の唯一の源であり、基準である」（DBW 12, 362ff.）と明記され、第一項目「聖書について」においては、旧約聖書を排除しようとする〈ドイツ的キリスト者〉の運動の理論にたいして反論している。〈ドイツ的キリスト者〉は、教会をその基礎から新約聖書のみの教会か、もしくは、新約と、旧約に代えてドイツ古代の異教的文書に変えようとしていた。なぜ

なら、ユダヤ人の経典でもある旧約聖書を聖典とする団体をナチスが許すわけがなかったからである。そのため第五命題においては、「われわれは、旧約聖書を、否定するか、あるいは他の民族の異教的古代の非キリスト教的文書に置き換えることによって、聖書の統一性を破壊するいつわりの教えを拒否する」(DBW 12, 367)と反論されている。こうした草稿がすでに一九三三年八月の段階で書き起こされていたのである。それにたいして、その一年後の一九三四年に制定されたバルメン宣言には、旧約聖書という言葉はどこにも見当たらず、旧約聖書からの引用も、迫害が増し加わりつつある〈兄弟〉ユダヤ人にたいする何の言葉もない。一九六七年になってバルトはそのことを想起し、〈罪責〉を感じていることをベートゲへの手紙のなかで書いている。またベテル信仰告白の第一一、一三命題においては、優生人種繁殖と養殖をキリスト教的に装い、断種が善で、その逆が罪であるというナチスの宣伝を、きっぱりと拒否している。ようするにボンヘッファーは一九三三年の段階ですでに旧約聖書とユダヤ人だけではなく、障害者排除の問題を視野に入れて草稿に取り組んでいたことがわかる。詳しくは次を参照。鈴木、前掲書、四八―五〇頁。

(13) E・ベートゲ『ボンヘッファー伝』第三部は「ドイツの運命への参与」(Teilhabe an Deutschlands Geschick)というタイトルが付けられている(DB, 763-1044)。

(14) 邦訳のタイトルは『現代キリスト教倫理』となっているが、『倫理』と略称する。この著は、草稿の大半を一九四〇年代前半に著されたとされる未完の著であり、ボンヘッファーが一九四三年四月五日に逮捕されるまで書かれたものである。E・ベートゲを中心に断片が編集され、一九四九年に出版された。一九六二年に再編成、その後に詳細な執筆事情の研究によって再再構成され、新しいボンヘッファー全集の第六巻として一九九二年に出版されている。

(15) ゲシュタポはとくに国防軍情報部長官カナーリスの特別法律顧問であったボンヘッファーの義兄ドーナニーに以前から深い疑いを抱いていた。そこにチェコの首都プラハのドイツ領事館で起こった外為法違反事件をきっかけに、ドーナニーやボンヘッファーなどが関わった国防軍情報部の、ユダヤ人をスイスに脱出させるための偽装工作(七号作戦)が浮上し、逮捕となった。

(16) この用語はヘーゲルが『宗教哲学』の第三部「絶対宗教」のなかで言及した「教会(教団)として現存する神」(Gott als Gemeinde existierend)(G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 3: Die absolute Religion, hrsg. von Georg

Lasson, Philosophische Bibliothek; 63, Leipzig: Meiner, 1966 <1929>, 198）という考えに変更を加えたものである。ヘーゲルは、教会（教団）における絶対精神としての聖霊の宿りを考えていたのだが、ボンヘッファーはそれをキリスト論的に方向転換したのである（Bethge, op. cit., 111）。

（17）鈴木、前掲書、六頁。

（18）同前。

（19）『獄中書簡集』の原著の題名は『抵抗と信従』（*Widerstand und Ergebung*）であるが、わが国における慣例に従って、以後『獄中書簡集』と記す。

（20）ドイツのテレビ局ＺＤＦの番組『偉大なドイツ人』において行われた三三〇万票を超える視聴者投票の最終結果（二〇〇三年一一月二八日）によると、発表された上位二〇〇名のうちボンヘッファーは第三四位であった。参考までに付け加えると、ドイツ史を通じて最も偉大なドイツ人として一位を獲得したのは、ドイツ連邦共和国（旧西ドイツ）初代首相コンラート・アデナウアー（七七万八九八四票）である。その後にマルティン・ルター、カール・マルクスと続き、第四位には、わが国でも有名なミュンヘンの反ナチ学生グループ「白バラ」のショル兄妹が選ばれている。今日なお多くのドイツ人にとって反ナチ抵抗者たちの存在が重要な意味を持っていることが伺える。

（21）ドイツにおけるボンヘッファー研究史についてはとくに下記参照。山﨑和明『Ｄ・ボンヘッファーの政治思想　抵抗と再建の論理と倫理』、新教出版社、二〇〇三年、二五―四二頁。

（22）アメリカにおけるボンヘッファー研究史についてはとくに下記参照。栗林輝夫『現代神学の最前線（フロント）―「バルト以後」の半世紀を読む』「第２講　世俗化の神学と『宗教なき時代』のキリスト教―アメリカはボンヘッファーを誤読したのか」、新教出版社、二〇〇七年、二七―四二頁。

（23）原題が *Nachfolge* であるため、邦訳では『キリストに従う』となっているが、『服従』と略称する。

（24）それ以外の論文等の著作物については、下記文献に記載の文献表を参照。Bethge, op. cit., 140ff.

（25）Bethge, op. cit., 8.

（26）Ibid., 7.

（27）栗林、前掲書、二八頁。
（28）同前。
（29）Hanfried Müller: *Von der Kirche zu Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung*, 1. Auflage Leipzig / Hamburg 1961, 2. Auflage Leipzig 1966.
（30）山﨑、前掲書、二九頁。
（31）栗林、前掲書、三一頁。
（32）ボンヘッファーを〈殉教者〉と呼ぶことが果たしてふさわしいかどうかについては議論がある。確かに、後から見ると彼は殉死したということになるかも知れないが、本人自身が殉死しようと思ってそうなったのでもなく、また彼は聖人になりたいとも一度も思っていなかった。例えば、たんなる〈政治的犠牲者〉と言ったほうがよりふさわしいのではないか、との意見もある。
（33）栗林、前掲書、三一頁。
（34）*Die Theologie Dietrich Bonhoeffers: Hermeneutik - Christologie - Weltverständnis*, 1. Aufl. 1977, 5. erw. Auflage 2006.
（35）山﨑、前掲書、三二頁。
（36）この全集には、これまで散逸していた未整理の資料と未刊行の文献が取り入れられ、さらに徹底した文献批評と校訂が加えられている。そうした原典批評と時代考証に基づいて付された脚注や行き届いた巻末資料は大きな助けとなるものである。
（37）栗林、前掲書、四〇―四一頁。
（38）これらの研究者によるボンヘッファーに関する著作は、以下の「ボンヘッファー国際文献目録」（Internationale Bonhoeffer-Bibliographie）でオンライン検索することができる。 https://www.dietrich-bonhoeffer.net/bibliografie/（最終閲覧日 二〇二一年二月一四日）
（39）J・A・T・ロビンソン『神への誠実』小田垣雅也訳、日本基督教団出版部、一九六四年、三一頁。
（40）栗林、前掲書、四一頁。
（41）鈴木正三の報告によれば、一九九〇年代から始められたポーランドとドイツの和解は、ボンヘッファーや「クライザウ・

サークル」と呼ばれるモルトケ（Helmuth James von Moltke 1907-1945）を中心とする抵抗運動の流れを通して可能になってきたと言う（鈴木正三「ボン ヘッファーとは誰か ― 生誕百周年記念に当り」福音と世界 第六一巻六号、新教出版社、二〇〇六年六月、一二―一六頁）。

（42）詳しくは下記参照。日本ボンヘッファー研究会編『東アジアでボンヘッファーを読む 東アジア・ボンヘッファー学会二〇一三』〈新教コイノーニア二九〉、新教出版社、二〇一四年。

# 序章

## 本書の目的・方法・構成

本書の主たる目的は、ボンヘッファーの思想を一時代精神の先駆者という先入観からも、また教義学的な枠からも解き放ち、人間学的な視点から再解釈することにあります。彼の人間学の特質を取り出すだけではなく、倫理学的・他者論的関心から、その人間学が持つ今日的意義を明らかにすることを目指しています。

今日にいたるまで、ボンヘッファーの思想を人間学的視点から論じた研究はごくわずかしかありません。日本においても同様で、とりわけボンヘッファーの初期と後期の連続性を認めての教会的文脈からの研究や、政治思想に焦点をあてた探求は進んでいますが、人間学という領域についてはほとんど未開拓の状態と言えます。このことは、後に詳しく述べますが、ボンヘッファーがすでに牧師補時代に説教のなかで「私は何ものか」という問いを発し、晩期にいたってはテーゲルの独房でふたたびこの問いに捉えられ、『私は何ものか』（DBW 8, 513f.）という有名な詩を著し、またベートゲ宛獄中書簡のなかで「キリスト者であることは、ただ人間であることだ」と確信を持って語っていることを考えると、不思議でさえあります。なぜなら、自己を問うという人間学的問いが、ボンヘッファーがその生涯を通してくり返し問わずにはいられない、けっして無視することのできない問いであったことは明らかだからです。

人間学的視点からの研究が稀少であるということは、ボンヘッファーに関心を寄せる人びとの多くが、一方におい

ては、世俗化の神学や〈この世〉理解の先駆者としての面に、また他方においては、教会的文脈からの建徳的な面に注目を寄せたことにも一因があると思われます。前者の関心からは、第三期の『獄中書簡集』が、また後者の関心からは、第二期の作品が、最もよく読まれてきました。そのため、学究的な初期の作品はこれまであまり取り上げられませんでした。しかしボンヘッファーの人間学的な関心は、とりわけ第一期から二期にかけてのベルリン大学時代に見られ、教授資格取得論文『行為と存在』（一九三〇年資格認定、一九三一年出版）や、それを人間学的視点から吟味した大学私講師就任講演「現代の哲学・神学における人間の問題」（一九三〇年）、そして創世期第一章から三章の釈義を行った講義『創造と堕落』（一九三二年冬学期の講義「創造と罪」が一九三三年に改名されて出版）といった第一期から二期の始めにかけて書かれた作品には、彼の人間学的特質を理解するための鍵が隠されています。その後に彼の人間学的関心がうすれたわけではなく、実践との関わりのなかで、彼の人間観が形成されていくことになります。第三期の『倫理』においては「神の愛と世界の堕落」というテーマが取り上げられ、ふたたび『創造と堕落』のなかで考察された堕罪後の人間の状況が、〈良心〉というテーマの下で考察されています。そしてテーゲルの獄中では、〈成人した世界〉においてキリスト者であることはいかなることかを問い、それは〈宗教的人間〉を意味するのではなく、「ただ人間であることだ」との確信にいたっています。本書においては、これらの著作と取り組みつつ、第一期から第三期までを通して彼の人間観がどのように形成されていくのかを考察します。

今日ボンヘッファーの著作は広く世界的に読まれ、版を重ね続けています。にもかかわらず、著名な専門家によるボンヘッファー研究はごくわずかしかありません。この断絶は、ボンヘッファーには成熟し、完結したライフワークとして示しうる作品がないことに、その原因があると言われています。[1] 確かに、断片や書簡といったさまざまなかたちの遺稿から彼の思想を跡づけることは容易ではありません。しかしベートゲも指摘するように、[2] 専門的な議論

が控えめにしかなされて来なかったさらなる理由は、ボンヘッファーの思想とそれを生み出す伝記的な絡み合いに由来しています。彼の思想は、具体的な〈今、ここ〉を抜きにしてはけっして理解しえず、それは行為の冒険と深く関わり、その生涯と密接に結びついているからです。したがって本書においては、彼の実存を切り離すことなく、その思想を可能な限り忠実に捉えることに注意を払っています。

本書の構成は、各章で中心的に取り上げたテーマについて記されているボンヘッファーの著作が成立した年代の順に、三章立てに配列されています。第一章においては、第一期から第二期の始めの著作を中心に、Grenze（限界・境界）をキーワードとして、その人間学的特質を取り出すことを試みます。まず、ボンヘッファーの理解に従って、哲学的人間学と神学的人間学を区分し、次に、『創造と堕落』（一九三三年）における旧約聖書「創世記」の釈義から、創造・堕罪・救済の過程を通していかなる人間観が形成されているのかを考察します。第二章においては、堕罪後の人間が巻き込まれた〈分裂〉状態――神とも、他の人間とも、自然とも、自分自身とも分離した状態――における自分自身との分離の問題を、失われた統一を求める〈人間実存の呼び声〉としての良心の問題として取り上げます。ボンヘッファーにおける良心概念の発展を概観した上で、とくに彼が反ナチ抵抗運動に参与するなかで〈罪の引き受け〉という問題に直面して形成された良心論を、一九四〇年代前半に書かれた未完の著『倫理』を中心に考察します。第三章においては、ボンヘッファーが生涯最後の一年に獄中書簡のなかで書いた、世界的に注目を浴びた「新しい神学」と呼ばれるものに注目し、そこで到達した人間観を考察します。誤った〈この世〉理解としての〈宗教〉ではなく、〈真のこの世性〉を生き、〈他者のために〉仕える〈成人〉の姿を描き出し、その人間学が持つ現代的意義を明らかにすることを試みます。

## ボンヘッファーの自己自身を問う問い――「私は何ものか」――

ボンヘッファーは二二歳の時すでに、バルセロナで牧師補として行ったルカ福音書一七章三三節についての説教（一九二八年）（DBW 10, 517ff.）のなかで、「私は何ものか」という問いと向きあっています。そこで青年ボンヘッファーの心を捉えていたのは、いかにして非常に強力で予測も抑制もできない自我の魔力（デーモン）から自分自身を救えるのか、いかにしてカオスの支配者となり、自由になることができるのか、という問題でした。自分自身のなかの、コントロール不可能なファウスト的自我から解放されることが、彼の関心事だったと言えます。彼はその答えを、ルカ福音書の「自分の魂を生かそうと努めるものはそれを失い、それを失う者は、かえって保つのである」（一七章三三節）という聖句に見出し、魂を生かすことにとって必要なのは「自己認識」ではなく、むしろ「他のものにたいする魂の献身」であり、魂が世界の中心点なのではなく、魂自らが犠牲になることだと説いています。ようするに魂を世界の中心に据えるのではなく、他者にたいする魂の献身こそが、悪魔的で不気味な自分から解放すると考えていました。

こうした自己認識というものにたいするボンヘッファーの考えは、その生涯において基本的に変わることがありませんでした。彼はくり返し「私は何ものか」と問いました。しかしそのつど、自分で自分を知ることができない、という思いに突きあたることになります。この説教がなされてから約一五年後、彼は獄中からベートゲに宛てた手紙（一九四三年一二月一五日）のなかでふたたび、自分はいったい何ものなのかと問うています。

「たびたび僕は自問する。自分はいったい何ものなのか、と。ここでの凄惨な出来事にくり返し身悶え、泣き叫

びたいような惨めな気分になる自分。それとも、その後で自らを鞭打ち、外に向かっては（そして自分自身の前でも）穏やかで明るく、平然とした、思慮深い者として立ち、そしてそのために（つまり、この演技のなせる業のために、ということだ。それともこれは演技ではないのだろうか）感嘆される自分」（DBW 8, 235）。

弱冠二二歳のボンヘッファーが「私は何ものか」という問いを発した時、彼にとっての関心事は、デモーニッシュな自我から自由になることでした。それにたいしてこの書簡では、自分がよく知っている情けない〈私〉と、他者から見たよりよい〈私〉との間の不統一を見つめ、自分は何ものなのだろうと自問しています。

翌年の夏、ボンヘッファーは独房で一篇の詩を書き、この「私は何ものか」という問いに答えています。それは、ボンヘッファーの生涯における最後の夏となりました。そう、いわゆる「七月二〇日」ヒトラー暗殺・クーデター計画が不成功に終った夏です。

私は何ものか（一九四四年夏、テーゲル）（DBW 8, 513f.）

私は何ものか。彼らはたびたびこう言う
私が独房から歩み出る姿は
落ち着き、朗らかで、しっかりとした足どりで
あたかも自分の城から出てくる領主のようだと。

私は何ものか。彼らはたびたびこう言う
私が看守たちと話している姿は
自由で、親しげで、はっきりとした口調で
あたかも私のほうが命じているようだと。

私は何ものか。彼らはこうも言う
私が不運の日々に耐えている姿は
動じず、微笑み、誇らしげで
まるで勝利に慣れている者のようだと。

私は本当に、人びとがいうような者だろうか。
それとも、私自身が知っているだけの者に過ぎないのだろうか。
籠の中の鳥のように、ばたばたと動揺し、あこがれて、病み
何ものかに喉を絞められたかのように、生命の息吹を求めてあえぎ
色彩に、花に、鳥のさえずりに飢え
優しい言葉や、人間的な温もりを渇望し
恣意やごく些細な非礼にも怒りふるえ
大いなることを待ちわびる思いに駆り立てられ

はるか遠方の友たちをなすすべもなく案じ
疲れ果て、祈りにたいしても、思索にたいしても、創作にたいしても虚ろで
打ちひしがれ、すべてと別れを告げる覚悟ができてしまっている者なのか。

私は何ものか。後者か、それとも前者か。
今日は後者で、明日は前者か。
あるいは同時にその両方か。人前では偽善者で
自分自身の前では軽蔑すべき哀れな臆病者か。
それとも私のなかにまだあるものは、混乱し、すでに決した勝利を前に退散する
敗残の軍勢と同じなのか。

私は何ものか。孤独な問いは私を嘲笑う。
私が何ものであろうと、あなたは私をご存知だ。私はあなたのもの、ああ神よ！

ボンヘッファーは、この詩のなかでくり返し「私は何ものか」と自問しています。人びとは彼のことを、獄中にあってもつねに沈着冷静で忍耐強く堂々としており、明るく自由な、まるで勝利に慣れている人のようだと言います。しかし、ボンヘッファーが自覚している〈私〉は、そのような賞嘆に価する者ではありません。人びとがそう見なす自分と、彼自身が知る自分といったいどちらが本当の自分なのか。あるいは両方とも自分なのか。それとも今日

は前者で明日は後者なのか。その答えをボンヘッファーは知ることができません。自己自身を認識することができないのです。それゆえに彼は、「孤独な問いは私を嘲笑う」と言うのです。しかし詩の最後には、「私が何ものであろうと、あなたは私をご存知だ。私はあなたのもの、ああ神よ！」と、心に安らぎを見出しています。

「私は何ものか」。そうボンヘッファーがくり返し問わずにいられなかったのは、そこに自己の不統一という経験があったからでしょう。それは彼にとって、神という根源から離反した堕罪後の人間が巻き込まれた〈分裂〉状態にあることを意味していました。彼の人間学は、この状態を克服し、いかに統一された〈全体的な生〉を生きるかという問いと、つねに関わっています。

［注］

（1）E. Bethge / Renate Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, 19. Auflage, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1976, 107.

（2）Ibid., 109.

# 第一章　限界・境界（Grenze）から見るボンヘッファーの人間学[1]

## ――ボンヘッファーの人間学の特質――

### はじめに

ディートリヒ・ボンヘッファーの思想を人間学的な視点から取り上げた研究は非常に少なく、わが国においてもほとんど未開拓に近い領域であると言えます。わずかに「ボンヘッファーの〈成人した世界〉における人間学」という副題がつけられた西内清志の『キリストの隣人』（一九八六年）がありますが、ボンヘッファーの思想を一貫して人間学的視点から再構成したものではなく[2]、本書で主に取り上げる『創造と堕落』（一九三三年）についてもほとんどふれられていません。この著を人間学的視点から論じたものとしては、ドイツの神学者H・E・テートの『ヒトラー政権の共犯者、犠牲者、反対者――〈第三帝国〉におけるプロテスタント神学と教会の〈内面史〉のために――』（一九九七年）があります。この著のなかでテートは、わずか八頁ですが、ボンヘッファーをヒトラー政権の反対者のひとりとして紹介し、その人間学における〈自己を「現実」の中心に据えた堕罪後の人間〉を描き出しています[3]。またそれに対応する人間像として、たとえ一時的であってもヒトラーを支持したマルティン・ハイデッガー（Martin Heidegger 1889-1976）とその思想を取り上げています。テートの分析に示唆を受け、本書第一章においては〈限界・境界〉（Grenze）という言葉を手がかりに、人間論と同時に他者論的な視点を中心に据えつつ、ボンヘッファーの人間理解を明らかにすることを試みたいと思います。

まず、ドイツ語のGrenzeは〈限界〉と〈境界〉の両方の意味を持つ言葉であることを確認しておく必要がありま

す。この語は、人間は〈超越〉から、つまり自らの〈限界・境界（グレンツェ）〉を意味する神との関わりから自己自身を理解するというボンヘッファーの人間学を読み解く重要なキーワードとなります。限界・境界と人間についての思索は、とりわけ彼のベルリン時代に集中しており、それはナチスによる政権掌握と時を同じくして転機を迎えることになります。人間の能力を限界づける否定的な〈周縁の限界（グレンツェ）〉から、神の賜物としての肯定的な〈中心の境界（グレンツェ）〉へと目を転じることを要請し、さらには〈人間のロゴス〉のアンチ・テーゼとしての〈神のロゴス〉へと、キリスト論的に展開されていきます。本章でとくに注目したいのは、原初の男女の関係から導き出され、他者論的な視点のそなわった聖書に基づく神学的人間学であり、アダムにとってエヴァは、〈中心の境界（グレンツェ）〉の肉による現在化であるとする個性的な解釈です。最終的には、キリストを通して出会う隣人を〈中心の境界（グレンツェ）〉として受けとめる彼の人間理解、つまり〈限界・境界（グレンツェ）を持つものとしての人間〉というものを浮彫りにしたいと思います。

## Grenze の訳語について

Grenze というドイツ語は、たいてい〈限界〉か〈境界〉と邦訳されます。一般的用法として、日本語の〈限界〉には、物事のこれ以上、あるいはこれより外には出られないというぎりぎりの範囲や〈限り〉、また〈境界〉には、二つのものの境や区切りといった意味があります。この両方の意味に用いられる Grenze の訳語としては、どちらの日本語にもおさまり切らないことが少なくありません。ボンヘッファー著『創造と堕落』の英語翻訳者は Grenze の訳語について、通常は limit を用い、それは〈超えることができない被造物の限界〉や、〈超（越）えてはならない禁止〉を意味すると記しています。ただし、〈中心〉などの場所を表す語と共に用いる場合や、〈境界を越える〉といった成句として用いる場合は、boundary と訳すると断っています[4]。

本書においては、もはやこれ以上（これより外、これより先）はないといった〈限り〉の意味や、制限や限度といった禁止の意味には〈限界〉を用い、二つのものの〈境〉、あるいは〈区域〉といった場所的な意味を備える場合は〈境界〉としています。〈中心の境界（グレンツェ）〉は侵入を禁じられたエデンの園の中心区域のメタファーであり、さらに私と他者の〈境〉でもあると理解して、〈境界〉と訳しました。ただし、ボンヘッファーの用語としては〈境界〉と訳する場合であっても、〈超えることができない被造物の限界〉や〈超（越）えてはならない禁止〉の意味を強く持っています。また限界の場合は〈超える〉、境界の場合は〈越える〉という漢字をあてて表しています。

## 第一節　限界・境界（グレンツェ）とは何であるか

限界・境界は、いつ、どこで、誰が語るかによって、まったく異なる面持ちで現れます。それは、肯定的なものにも否定的なものにもなります。例えば、ヤスパースにとって死・苦・偶然・罪・闘争といった〈限界状況〉は、人間が生きている限り逃れることができない、人間の力ではどうすることもできないものですが、そのためにかえって超越にふれるところとなります。カントの思考は、人間理性の限界を問うものであり、その限界内で思索することが求められました。それとは対照的に、ヘーゲルの弁証法において限界はつねに止揚され、すでに超えられてしまっています。またフーコーにとっては、理性が超（越）えてはならないと定める限界（境界）[5]を〈侵犯〉することこそ課題となりました[6]。同性愛者であった彼は、カントが『人倫の形而上学』（*Die Metaphysik der Sitten*, 1797）において同性愛の〈反自然性〉を断罪したことにたいし、人間にとって何が〈自然〉で何が〈正常〉であるかということに疑問を抱きました。なぜなら人間理性が定めた倫理的な限界というものは、それを語る主体の歴史性の影響を免れず、時代

の規範的な考え方を強制しかねないからです。それゆえに、ある時代の社会を支配する〈エピステーメー〉から解放されるため、〈正常である〉とする規範的な考え方を受けいれるように強制するものの正体を暴き、人間の〈本質〉という思考そのものを〈侵犯〉しようと試みること、それがフーコーの思考の倫理となっていきました。周知のとおり、現在においてはオランダのように同性婚を認める国も増えつつあり、そもそも限界や境界とはいったい何であるのかを考えさせられます。

そうすると、はたして人間にとって真の限界とはいったい何なのでしょうか。人類にとって普遍的な限界など存在するのでしょうか。また人間にそれを知ることは可能なのでしょうか。フーコーが批判した限界は人間が自ら定めたものでしたが、それにたいしてボンヘッファーが示した限界とは、〈神が〉自ら示したものだとされます。ドイツ史上で最も暗い影を落とすことになる時代が忍び寄るなかで、さまざまに理解されていたその概念から真の限界・境界を守ること、それが彼の急務であったと思われます。

この言葉の概念の混乱は、ヒトラーを支持した神学者エマーヌエル・ヒルシュ（Emanuel Hirsch 1888-1972）の『哲学的・神学的な考察から見た今日の精神的状況――ドイツの一九三三年という年を理解するための大学講義』（一九三四年）においても見られます。ちなみにヒルシュはこの著の序文に一九三四年一月三〇日の日付で署名しており、ヒトラーの権力掌握の一周年を国際的に祝う意味が込められています。その著のなかでヒルシュは、〈ホロス〉という〈越えることのできない境界（グレンツェ）〉[7]の重要性を論じているのですが[8]、この概念がナチスの手に渡ることは、おそらく彼の予想を上回る大きな危険を意味したでしょう。ロバート・P・エリクセン（Robert P. Ericksen, 1945-）は次のように解釈しています。

「彼ら〔ナチス〕は、ホロスを各民族にたいする神の賜物であると同時に、個性化されたものとして理解している。ヒルシュは、このような境界を無視する人びと（疑いなくヴァイマル・ドイツのことを考えている）が自らのルーツを失い、まもなく壊滅されるであろう、と主張する。世界市民主義（コスモポリタニズム）は生に関する神の境界の侵犯なのである」（傍点原著）[9]。

ようするにヒルシュは、ホロスが越えられる時に破壊的な結果を引き起こすと考え、ナチスによるドイツの転換点は、神の賜物であるホロスをドイツの生活に適切なかたちで新たに導入すると信じていたのです。しかしボンヘッファーからすれば、そのような境界はいったい〈どの神〉によって定められたのか、ということになります。なぜなら、そのような〈地方向けの神〉によって定められた境界は、彼が指し示す〈イエスにおいて啓示された神〉の恵みとしての〈中心の境界（グレンツェ）〉とは、まったく異なるものだったからです。

## 第二節　限界（グレンツェ）からの人間の自己理解

### 哲学と神学における人間の問題――〈業〉と〈限界〉のどちらから自己を理解するか――

#### 一　現代の人間学の誕生

ボンヘッファーの人間学は神学的人間学であり、彼はそれを哲学的人間学と明確に区別しています。哲学的人間学（philosophical anthropology）という名称は、自然人類学（natural anthropology）や文化人類学（cultural

anthropology）と区別して用いられます。一般に、人類学が人間の経験的側面をそれぞれの専門の視点から研究し、人間という全体テーマの一部分を問題とするのにたいして、哲学的人間学は人間の全体を理論的に考察しようとします。このような考察は、すでに古代ギリシャの時代に始まり、中世から近世にかけてはもっぱら神学の一部門に過ぎませんでした。しかし近代哲学の創始者デカルト（René Descartes, 1596-1650）の登場によって、ようやく神学の権威から自由になったと言われています。とくに二〇世紀に入ってからは、諸科学の発展、とくに生物学のめざましい発展に刺激を受け、人間に関する探究もしだいに成熟していきます。そしてついに一九二八年、マックス・シェーラーの『宇宙における人間の地位』によって、はじめて人間学として一応の体系的な完成を見るにいたりました。これが現代の哲学的人間学の誕生であり、今日一般に人間学と称されるものです。この新しい人間学の課題は、人間に関する諸科学の成果を受けいれながら、人間の全体的構造を再考し、その全体像を再建することにあります。なぜなら、科学のめざましい発展によって、人間を研究対象とする個別研究が次々と発表されたものの、そのことで人間の本質が明らかにされるのではなく、かえって人間はばらばらの像となり、ますます謎めいたものになってしまったからです。

すでに述べたように、ボンヘッファーの人間学的な取り組みは、とりわけベルリン時代に集中しています。それは現代的意味における人間学が誕生し、一気に軌道に乗せられた時期とちょうど重なっています。彼は、人間に関する問いは現代哲学が最も熱意を持って取り組んでいた問いの一つであることに注意を払い、この新しい学問の成果を学びたいと考えていました。なぜなら、伝統的な思想が軒並みに瓦解し、それらの思想と共に人間も葬られるようになることを恐れずにはいられなかったからです。一九三〇年七月三一日に行われたベルリン大学就任講演「現代の哲学・神学における人間の問題」（DBW 10, 357-378）[10]において彼は、次のように語っています。

「ここでこそ人間は、自己自身を新たに規定するという、自己探求にかける最大の情熱をもって、自身を保ち、自己自身を問う問いのなかに自らを見出し、自らの実存を新たに基礎づけることができるであろうものを問わねばならないのである」（DBW 10, 360）。

つまり、自己認識というものを、実存を基礎づけるものとの関わりで捉えています。このように現代哲学の試みに敬意を払いながらも、それらを批判的に吟味し、自らが立つ神学的人間学との区別を明らかにしようと試みたのです。

## 二　哲学的人間学と神学的人間学

生の哲学者ディルタイの弟子で『哲学的人間学』を著したベルンハルト・グレートゥイゼン（Bernhard Groethuysen, 1880-1946）の簡潔な定義によれば、一般的に哲学的人間学というものは、人間の自己省察であり、自己自身を捉えようとする試みと理解されます[11]。つまりそのすべての目的は、自己認識にあると言います[12]。それでは自己を知ることが問題となる場合に、その〈知〉はどのようにして得られるのでしょうか。先述のベルリン大学就任講演においてボンヘッファーは、人間はどこから自己自身を理解するかという問いには、大きくは、二つの答えが可能だと論じています。つまり〈業（わざ）〉（Werk）からか〈限界〉（Grenze）からか、そのどちらかだと言います。このことは、人間に関する問いはつねに問うものが人間自身だという、人間学に固有な問題と関わっています。デカルトによって思惟の主体としての自我が確認されましたが、自我とその対象、つまり主観―客観の二元論的図式によっては、認識の対象そのものを理解することはできません。自我は自己自身を捉えることができず、「人間は自己自身に関する問いによって、超越性の限界につきあたる」（傍点筆者）ことになります。人間は、自らのなかに超越的な自

己を見るのであり、このような状態において〈業〉か〈限界〉か、そのどちらかに決断せねばなりません。それは、人間が自分自身から自己を理解するか、それとも自分自身の外にあるものとの関わりから自己を理解するか、と言い換えることができます。

ボンヘッファーの理解によれば、〈業は一つの可能性の具体化〉です。業からの自己理解において人間は、自分自身のなかに、そこから自らの本質が理解可能になるような統一点が与えられています。つまり自分自身によって、自らの〈可能性〉から自己を理解するのであり、自己を〈内在的〉に把握するのです。この場合人間は、「自らのなかに安らう一つの世界であり、自らの本質にいたるために他者を必要とせず、ただ自分自身を必要とする」（DBW 10, 359）とされます。

これにたいして、限界からの自己理解において人間は、つねに自分を超えたものを理解すると言います。ここで問われる自己は、反省的に対象になるのではなく、問う自己、つまり超越性との関係において、人間の本質があることを認めます。したがって、「人間の本質は、内在的に自らのうちに安らう可能性のなかにではなく、たゆみなく自己の限界と関わることのなかにある」のです。つまり人間は、「そのつどの限界づけ」によってはじめて、自分の本質に達すると言うのです（DBW 10, 359）。

そこでボンヘッファーは、第一の試み、つまり〈業〉からの人間の自己理解について、シェーラー、ハイデッガー、パウル・ティリッヒ（Paul Tillich 1886-1965）、エーバーハルト・グリーゼバッハ（Eberhard Grisebach 1880-1945）といった当時の最新の哲学において考察を試みます。先取りして言うと、ボンヘッファーの考えによれば、哲学において人間は、つねに業から自己自身を理解すると言います。換言すると、自分自身の可能性から、自己自身への反省から、自分が何ものであるかを知るとされます。

このことは、カトリックの宗教哲学者シェーラーにおいても同様だと言います。ボンヘッファーの理解では、シェーラーの現象学的認識論は、カントの形式的アプリオリに対抗した質料的アプリオリによって、価値が意識を超越して存在する世界を打ち立てることを可能にしています[13]。この世界において神は存在し、その最も純粋なかたちたる愛における価値感得において、人間は神を直観することができるのです。ボンヘッファーは、シェーラーの人間理解を次のように要約しています。

「愛において人間は、聖なるもの、つまり神の、永遠かつ最高の価値を直観することができるよう高まる。人間は宇宙を自らのうちに捉え、情熱的に見上げることによって、神自身を把握することができる」（DBW 10, 361）。

これが〈生の全体性〉であり、価値の全体性の秘密が明かされ、自らのうちに終結する。したがってシェーラーは、固定した、永久に変わることのない光輝く天幕を、意識にとらわれて考え出された主観性と相対性の世界の上空に広げ張り、その世界のなかに愛という鏡において神そのものを映し出す精神たる人間を立たせる。このようにシェーラーの人間観を理解した上で、ボンヘッファーは次のように述べます[14]。

「人間は自らの可能性から理解される。人間は自らのうちに、超越的なものを直観しつつ、自らのうちに引き込む可能性を備えている。そしてこれが人間の本質なのである。ここではすべてが、価値の世界も直観する可能性も、静的に考えられている。（……）それゆえに、ここではカトリシズムが大勝利を祝うことが可能となる」（DBW 10, 361）。

なぜなら人間は、神によって創造された時からすでに、神にいたる結合点を自分のなかに持っており、人間は人間として保証されているからです。そのためシェーラーにおいて人間は、自分自身について答えを持たず、まず自分自身について問うということによって特徴づけられるような、実に疑わしい状況のなかに存在するといった特徴は、初期から一貫して見あたらないと言います。むしろ人間をある本質（Wesen）――一つの創造された世界のなかの被造存在（ens creatum）としてのその実存の彼方にその存在領域が考えられているような本質――として、理解することが試みられています。つまり、自己自身のことをまず問わねばならないといったことと基本的に無関係であるような本質、無時間的に存在する本質として理解する試みです。

しかし、第一次世界大戦を体験した後、人間はもはや、自己自身をそのような本質として認識することができなくなりました。シェーラーの前期においては、価値の世界（Reich der Werte）が、この世の存在の世界（Reich des Seins）にたいして、つまり彼からすると悪の世界にたいして、勝利すると楽観視されていました。しかし後期の作品においては、人間的衝動のデモーニッシュな世界に強烈な印象を受け、その静的・固定的な思想体系はもろくも崩れ、人間は次のような本質を持ったものとして諦念的な認識をもって終っている、とボンヘッファーは次のように言います。

「その本質においては衝動の世界が価値の世界を力ずくで取り押さえ、その際に人間は、力なくデモーニッシュな支配力の手に陥る。神的な人間が、意味を喪失した世界に弄ばれる」（DBW 10, 362）。

ここで人間は、あの仮定された本来的な存在とは対極にある社会の諸力によって、自分自身がその本質の根底まで

力ずくで従わされているのを見るのです。いったいどこに問題があるのでしょうか。ボンヘッファーはこのように言っています。

「シェーラーは essentia（存在・本質）を existentia（実存）から切り離してしまった。おそらく彼は連続性（コンティヌイテート）を考えることはできたが、実存性（イグジステンティアリテート）を考えることはできなかった」（DBW 10, 362）。

ここで言われる〈連続性〉とは、キェルケゴールやバルトが問題視した〈神と人間の質的な連続性〉ということでしょう。こうした連続性は考えても、実存性を考えなかったことが、シェーラーの思想体系における脆弱さの理由だと言うのです。したがってボンヘッファーは、人間理解に関しては実存概念が必要であると考えていました。時間のなかに存在するもの、世界のなかに存在するもの、しかも自己自身についてそのつど問わねばならないもの、そのようなものとして、人間を捉えようとします。

そこで彼は、人間存在の根本構造を時間性として実存論的に分析したハイデッガーの人間理解から学ぼうとしています。周知のように、ハイデッガーが述べる現存在の本質の一つには、不断に自己自身を問わねばならないということがあります。現存在は、現存するもの（das Vorhandene）、理解しやすいものといった存在様式を持たず、ただ自己を理解すること、すなわち、反省という精神行為のなかに存在します。ただしそれは、世界内における実存の歴史的状況と結びつくのでなければ理解しえないのです。そこでボンヘッファーは次のように考えます。

「それ〔現存在〕はすでにもう、自らが理解するものとして、存在する。しかし、具体的状況におけるこの存

在とは、すでに下されたある存在可能性の決断なのである。すなわち、可能性の概念が見えてくる。実存の存在は、可能性における存在として解釈され、霧散する」（傍点原著）（DBW 10, 363）。

このことをハイデッガー自身は彼の有名な著作『存在と時間』（一九二七年）のなかで次のように言っています。

「現存在とは、客体的に存在していて、そのうえ何かができるということをおまけとして持っているというようなものではなく、現存在は、何よりもまず可能的に存在することなのである」[15]。

まず、現存在についてもう少し詳しく説明しておきましょう。ハイデッガーによれば、現存在は、世界のなかで「他者との共同存在」（Mitsein）として存在し、「世間（das Man）への頽落」、つまり日常性への頽落の状態にあります。すなわちそれは、配慮する一つの世界のなかにあり、いわば関心（Sorge）を意味します。そして自らがこの関心の世界のなかに投げ込まれていること、すなわち被投性（Geworfenheit）として認識されています。ようするに現存在は、自分自身を思うがままにできるのではなく、ただ自らがすでに決断した状況において存在することができるのです。しかし、この世界への、世間への、世間話（Gerede）への頽落において、崩壊してしまい、自らにとって本質的であるはずの全体性（Ganzheit）に到達できません。そこで考えるべきは、現存在は、まるごと死へと投げ出されている〈死への存在〉だということです。もし全体性に到達しようとするならば、自己を死から、つまり死という限界から、自己を理解しなくてはなりません。自己理解のなかに死を受けいれ、〈死への覚悟〉において自らを全体性へともたらさねばならないのです。とはいえ、現存在は、死への存在としての本来性ではなく、世界のなかで非

本来性のなかに埋没してしまいます。しかし、このような非本来性・非全体性における存在は、良心の呼び声によって、世界に埋没していた自己を呼び戻され、世界のよそよそしさ、不気味さのなかで不安になります。良心の声によって、自らの負い目（Schuld）、つまりは無性（Nichtigkeit）に気づかされ、頽落性から本来性へと呼び出されることになるのです。

さて、ここでボンヘッファーにとって問題は、この良心において呼びかけるものが、現存在それ自身だと言うことです。現存在自身が良心となり、自らの存在の根底から叫んでいるのです。ハイデッガーは次のように述べています。

「呼ぶ者は、現存在――すなわち、おのれの存在可能を案じて被投性（「……の内にすでにある」）のなかで不安を覚えている現存在である。呼びかけられる者も、このおなじ現存在――すなわち、ひとごとでない自己の存在可能（「おのれに先立って」）へむかって呼び起こされている現存在である。そしてこの現存在はこの呼びかけによって、世間への頽落（「配慮されている世界のもとにすでにある存在」）の中から呼び起こされたのである」[16]。

このようにして、現存在は良心の呼び声によって、自らの負い目を引き受け、いまや死への覚悟が生じ、自己自身を見出すことによって、全体性にいたると言います。

したがって、ハイデッガーにとって現存在の全体性というのは、現存在の対自存在を意味します。現存在は、自己自身のなかにその統一を持ちます。このことが、ボンヘッファーによれば、まさしく可能存在としての現存在理解から生じる必然的な帰結だと言います。

「現存在の可能性のなかには、統一にいたるという可能性もまた含まれている。それゆえに人間は、その可能性から自己自身を理解するのである」（DBW 10, 364）。

しかし可能性から理解すると言っても、シェーラーの構造とは本質的な違いがあります。ボンヘッファーの考えによれば、シェーラーは人間の可能性を静的に、おそらくは連続性において捉えましたが、実存的には捉えませんでした。それにたいして、ハイデッガーは両者を結び合わせることに成功していると言います。ハイデッガーの語る人間というのは、時間のなかに存在し、時間のなかでだけ可能性は現実化します。人間は、可能性を手に入れようとする時つねに、すでにある選択された可能性のなかに存在します。あらゆる瞬間は、本来性もしくは非本来性の可能性にとっての決断です。このことによって、ハイデッガーの人間理解は、シェーラーの体系を破壊してしまったデモーニッシュな世界の諸力が突如として現れる危険から守られている、とボンヘッファーは一定の評価を与えています（DBW 10, 364）。

またボンヘッファーは、一般的に、ハイデッガーの描く人間のびくびくした小市民性を批判する声も聞かれるが、むしろ人間理解におけるパトスはシェーラーよりもわずかに深いと、ニュアンスの違いとして見ています。すでに述べたように、ハイデッガーの語る人間は、良心に呼び出されるところで、世界への頽落から脱出することができます。自らの負い目、生の無性を引き受け、死への覚悟において、死への存在を生きるのです。

ここまでのところでは、確かにハイデッガーは、真の実存理解への意志に忠実にとどまっているように見えます。しかし、ボンヘッファーは次のように批判します。

「この諸々の現実を、死の現実にいたるまで、認識しつつわが身に引き受けることによって、人間はその限界的性格においてそれらを克服しており、人間は〔限界としての〕終わりにではなく、むしろ現存在の成就、つまり全体性に到達するのである。人間は悲劇的に孤独者へと自らを高めることによって、世界を支配するようになる」（DBW 10, 365）。

したがって、世界＝内＝存在ということも、その本来の自己理解にとっては何の意味もなく、人間について問う問いに答えるのは、結局はまた、人間自身となると言うのです。

「この世界への頽落というのは、精神の自己発見への通路に過ぎない。そして、まさに人間がこの世界のなかで自らの実存を把握することによって、つまりは世界を力ずくで自分の意志に従わせる。確かにわれわれは、ヘーゲルに近づいたことを感じさせられる。また他方で、ハイデッガーが理性批判第一版のカントを引き合いに出しているのも[17]、意外の念を起こさせない」（DBW 10, 365f）。

次に、ボンヘッファーはさらなる一歩を踏み出すべく、プロテスタント神学者であり哲学者であるティッリッヒの人間理解に目を向けます。ティリッヒの思想も、人間は自己について問わねばならないものであり続け、自らの実存の不確かさのうちにあり続ける、ということから出発します。しかしティリッヒが述べる人間は、有限な本質からして、自分自身によっては自己の本質に到達しません。なぜなら、そこから自己理解が可能であるような、保証された統一点などまったく存在しないとされるからです（DBW 10, 366）。ティリッヒのいう人間は、世界を支配する主と

なることはできません。あらゆる人間的なものは、根本的に存在の根底によって、あらゆる有限なるものは、無限なるものによって、疑問に付されているからです。人間は、自らの限界に立ちつつ無限なるものの介入を経験する時にはじめて、自らの本質にいたります。人間は〈限界状況の体験〉、言い換えると〈絶対的意味における脅威〉において、すなわちあらゆる瞬間における責任、日ごとの生活における無責任さの認識において、自己自身を理解します。人間はそこから自己理解にいたるような統一点を持たないにもかかわらず、存在の脅威を感じつつも、自由なものとして、あらゆる瞬間に本来的存在にとっての決断をせねばなりません。ここにおいて、人間は自己自身を理解します。なぜなら限界状況というものは、人間が根底から否定（ナイン）の下に立つところで、自らにたいする肯定（ヤー）が聞かれるということによって、際立つものだからです[18]。

このような人間理解は、限界からの自己理解であるように見えます。しかしティリッヒの場合それは、キリスト教宣教というかたちにおいて述べられているわけではなく、宗教的内容は「神やキリストでさえも[19]」、断念されています（DBW 2, 82, Anm. 15）。そのため「彼〔人間〕の絶対性における肯定」となる、とボンヘッファーは次のように述べています。

「絶対的な限界は、絶対者そのものの介入である。絶対否定は絶対肯定である。人間は自らの限界から自己を理解する。見たところ、自らの可能性から自己を理解する人間とは根本的に対極にある。自分自身のなかに自らを完成させる人間にたいして、限界に立ってあらゆる人間的な自己規定・確保にたいして抗議する人間が、立ち向かう。限界に立つ人間は、根本的にプロテストする人間である」（傍点原著）（DBW 10, 367）。

しかしティリッヒの場合、あらゆる宗教的内容を断念しているため、そこでは結局のところ、自然の光（lumen naturae）、つまり自然的認識可能性が力を持つことになると言います（DBW 2, 82, Anm. 15）。したがってティリッヒにおいては、〈限界〉からの人間の自己理解のように見えたとしても、やはり〈可能性〉からということになる、とボンヘッファーは考えました。

さらに、限界と可能性のどちらからの自己理解かという対立にさらに接近する前に、ボンヘッファーは、グリーゼバッハの他者を視野に入れた人間理解、とりわけその限界（グレンツェ）の理解に関心を寄せています。なぜなら、その対話主義においては、具体的な〈汝（ドゥー）〉が人間にとっての限界だと言われるところにまで達しているからです[20]。グリーゼバッハは、人間実存は、ある汝との出会いにおいてのみ現実に存在し、そこに本当の限界があると考えました。つまり他者の要求に耐え抜き、他者を自分の意志に従わせようとはせずに、対話のなかに入っていくところにあると言います。人間は、他者の具体的要求に出会い、自己の絶対化に陥っている自分をかき乱す具体的な限界に直面して、自己を理解するのです。これにたいしてボンヘッファーは、個人主義を克服しようとするグリーゼバッハの意志を高く評価しながらも、次のように批判しています。

「しかしグリーゼバッハの場合、このことは、彼が自分自身の代わりに汝を絶対化し、それに神自身だけに権利がありえる立場を与えることによって、はじめて成功する。そのようにして、自己は他者を絶対とし、他者をその具体的・絶対的な限界として承認するのだが、結局は、絶対的な汝を通して、自分自身に自らの絶対的な本質を返してもらうためなのだ」（DBW 10, 368）。

ようするに他者を自らの限界として出会うといっても、実は他者の要求を絶対的なものとすることも相対的なものとすることも、結局は私しだいなのであり、私は依然として自分の可能性からして他者の主になっていると言います。この時、私にとっての限界であるはずの他者は、つまるところ、自分で何とでも設定することのできる限界に過ぎません。それでは、具体的な汝が真剣に限界として受けとられる時に、いかにして〈他者の絶対化〉を免れることができるのでしょうか。このことが、ボンヘッファーの克服すべき課題となったのです。

さて、ボンヘッファーによる個々の哲学者にたいする理解と批判が妥当なものであるかは別に詳細な議論が必要だと思われますが、彼の問題意識がどこにあるかは明らかになりました。ようするに、哲学において見られる人間をその可能性からではなく限界から理解するという試みにたいしては、決定的な抗議がなされねばならないと主張しているのです。なぜなら、哲学において〈限界〉と呼ばれるものは、それを定めることができるということが、まさにすでにその向こう側に立ったことがあることを意味しており、そのような限界はすでに超えられてしまっていると言うのです。

しかしながら周知のように、哲学史をふり返れば、例えばカントに代表されるように、人間と限界についての深い思索がなされてきました。例えば、自由というものを実存と知の限界を引き受けることに見たパウル・リクール（Paul Ricoeur 1913-2005）は、カントを「限界を考えた哲学者」としてとくに偉大であると称賛しています[21]。ボンヘッファーもその点においてはカントに敬意を払い、教授資格取得論文『行為と存在』のなかでは、カントと後の観念論者とを区別しています。このことは、一九三〇年に行われた米国のユニオン神学校時代での研究発表「危機神学とその哲学・科学にたいする態度」（DBW 10, 434-449［Eng.］, 682-695［Ger.］）のなかでも要約的に語っており、〈体系〉というものを批判する文脈のなかで現れます。ルターと同様に、ボンヘッファーは体系を書きませんでした。彼

によれば、体系とは、その基礎であり中心である一つのこと、つまり思考する自我によって、全体を解釈することを意味していました。一方で、観念論はこのことを人間の自律と自由の証拠と考え、他方で、実在論はこの結論を回避しようとして失敗したが、この事実を認め、それを人間の明確かつ本質的な限界だとする哲学が、ただ一つ存在する、とボンヘッファーは言います。それが、バルトやその支持者によれば、カント哲学だったと。バルト神学はその当初から観念論にたいする精力的な攻撃と結びついていました。なぜならそこで自我はたんに反省としてではなく、まさに創造的自我として見出されているからです。自我は、自我によって創られ、統治される世界の中心に立ち、万物の根拠と同一視されます。自我にとって限界は存在せず、あらゆる超越は、創造的自我の円周のなかに引き込まれます。ボンヘッファーは、カントをそのような観念論者とは区別し、批判哲学者、あるいは超越論的哲学者――完全にはそうは見なさなかったとしても――と呼んでいます。この〈超越論的〉（transzendental）ということがカントにとって何を意味するかと言うと、ヒンリヒ・クニッターマイアー（Hinrich Knittermeyer 1891-1958）の解釈に従って[22]、超越を含むことではなく、超越に注目させることである、とボンヘッファーは理解しています。彼はカントの超越論的哲学を次のようにまとめています。

> 「思惟は、超越を内包する行為ではなく、それと関わる行為である。（……）自我はけっして自我そのものに到達することにおいて自らを知るのではなく、つねに自らにたいして超越的であり続ける。というのは、それはけっして静的・客体的ではなく、つねに行為であるからだ。同様に、思惟はけっして対象の超越性にいたることはない。思惟はつねにその方へ向けられているに過ぎない。なぜなら、超越はけっして〈客体〉ではありえないからである。これがカントにとっての〈物自体〉と超越論的統覚の深い意味である。思惟は、限界づけられて

あり、二つの超越の間に立たされ、思惟はそれらと関わっているのだが、それらはつねに超越のままであり続ける」（DBW 10, 445［Eng.］, 691［Ger.］）。

しかしボンヘッファーは、観念論者が〈物自体〉をわきへ押しのけた時、カントの批判哲学は破壊してしまい、純粋行為の哲学は、新しい存在論として自らを証したと考えました。彼はヘーゲルを引き合いに出しつつ、次のように述べています。

「カントは、人間の思考を新しく建て直すために、それを制限づけようとした。しかしヘーゲルは、限界はただ、これらの限界の彼方からしてのみ設定されうると考えた。これはカントの場合、理性を理性によって限界づけようという試みは、理性がその限界を設定する前にすでにそれを超えていなければならないということを前提する、ということを意味する」（DBW 10, 445［Eng.］, 691［Ger.］）。

つまりカントの自我のアプリオリな総合による自己理解は、理性が自己にたいして設定した限界からなされるのであり、ボンヘッファーから見れば、やはり自己自身からの自己理解ということになります。哲学においては〈限界〉と称されているものであっても、ボンヘッファーの考える真の意味においては限界と見なしえないのです。人間がそのような限界から自己を理解するとすれば、結局のところ、可能性の具体化としての〈業〉から自己を理解していると考えるからです。

「私が自分の諸可能性を考えながら限界を引く時――哲学においてはそれ以外の方法で引くことはできないのだが――私はまさに限界を引くということが可能であることを通して、私の諸可能性の無限性を証明しているのであり、もはや後戻りできないのである」（DBW 10, 368）。

それにたいして啓示においては、この反省から外へはじき出され、自らの限界を意味する神との関係を抜きに人間について問うことはできません。このように、業と限界のどちらから自己を理解するかということが、彼にとって哲学的人間学と神学的人間学を分かつものであり、「可能性の概念は、神学においては、またそれと同時に神学的人間学においても、いかなる権利も持たない」（傍点原著）（DBW 10, 373）と言います。ここには、神学であっても啓示を離れて可能性が権利を持つような、形而上学ないし自然神学にたいする批判が込められていると思われます。

それでは、どのようにして可能性の概念が神学的人間学のなかに入り込むのでしょうか。ボンヘッファーは当時の新しい神学から、カール・ホル（Karl Holl 1866-1926）とフリードリヒ・ゴーガルテン（Friedrich Gogarten 1887-1967）を例に考察しています。まずボンヘッファーによれば、神学においてはただ神の前でのみ人間に関する問いが立てられるべきです（DBW 10, 369）。ここで人間は、まったく自己自身からもぎ離され、全体として神の前に引き出されます。つまり自らの基礎づけを自己自身からではなく、神から得るのであり、人間が自己を理解する統一点は、神にあるのでなければなりません。しかしここで問題となるのは、人間がただ神との関係においてのみ自己を理解するとすれば、神は何らかの方法で人間において自らを証しなければならないことです。

ルター派神学者カール・ホルの場合、それを良心に求めます。ここで神との直接の関係が与えられ、人間は自己のなかに神を見出します。したがって人間は、神と出会う自らの良心について深く考えることによって、自己を理解す

るのです。しかしこのような立場は、いわゆる弁証法神学（dialektische Theologie）の側から厳しく批判されることになりました。

弁証法神学（危機神学）というのは、一九二〇年代に起こったプロテスタント神学運動で、第一次世界大戦という西欧キリスト教世界の精神的・文化的危機を体験して書かれた『ローマ書講解』（初版は一九一九年、全面改訂の第二版は一九二二年に出版）にその出発点があります。この運動は人間的体験や内面性を排除するものではありませんが、神の自己啓示がとりわけ強調され、人間は罪人であるがゆえに神を語りえず、ただ神の語りを聞くことができるのみだとして、神の言葉に目を向けさせます。当然ながら、神と人間との〈連続性〉というものは否定され、〈質的差異〉が強調されます。バルトの他の危機神学者では、ゴーガルテン、エードゥアルト・トゥルナイゼン（Eduard Thurneysen 1888-1974）、ルドルフ・カール・ブルトマン（Rudolf Karl Bultmann 1884-1976）、エミール・ブルンナー（Emil Brunner 1889-1966）らが有名ですが、後に彼らは啓示理解をめぐる対立から分裂していくことになります。

このことに関連して、一九三四年にバルトとブルンナーの間で起こった有名な「自然神学論争」[23]についてふれておきましょう。これは、神にかたどって創造された人間のなかの〈神のかたち（像）〉（imago dei）が、アダムの堕罪後も人間の自然的素質として残っているかどうかという堕罪後の人間についての議論です。バルトがイエス・キリストにおける神の啓示以外に人間の救いの可能性はなく、神のかたちはまったく失われていると主張するのにたいして、ブルンナーは、神のかたちは実質的に失われているが形式的には残っていると反論します。つまり人間が言語能力を持ち、また神の呼びかけにたいする責任応答性を持っていなければ、そもそも神の救いを受容することができないはずで、それが形式的な〈神のかたち〉であり、神の救いと人間の、いわば〈結合点〉である、と主張します。一方でバルトは、神の呼びかけに応答する能力でさえ人間に生得のものではなく、神の啓示と聖霊のはたらきによって

新しく創造されるものであると強調します。なぜなら、神を認識する能力を生得的なものだとすれば、キリストを抜きにしても神の認識が可能な自然神学に陥る危険があるからです。

話をもとに戻すと、したがって、なぜバルトらの立場からホルの良心理解が批判されるかと言うと、罪人としての人間は有限の本質によって、無限者たる神と直接結びつくことは不可能だと考えるからです[24]。このことに関してボンヘッファーは見解を同じくし、ホルの人間理解の試みを批判して、次のように述べます。

> 「人間は、保証のないことを望まず、少なくとも自己理解を通して身を守りたいと欲することによって、結局は、神の栄光を不法にわがものとする」。だがそうではなく、「人間は、自らの絶対的な限界からやって来る、つまり外からやって来る神の言葉からして、そのつど新たに自己を理解するのである」（DBW 10, 371）。

最後にもうひとつ、ボンヘッファーによるゴーガルテンの限界理解との取り組みをあげたいと思います。ゴーガルテンは、バルトと同じく弁証法神学の創設者として知られていますが、後に人格主義的な啓示理解へと進み、民族主義とナチズムに接近していくことになりました。一九三〇年の時点でボンヘッファーが注目したのは、その前年に雑誌『時の間』（*Zwischen den Zeiten*）に発表されたゴーガルテンの論文「ある神学的人間学の問題」（一九二九年）[25]で示された人間理解です。そこで彼はグリーゼバッハと同様に、具体的な汝（Du）を人間の限界であると見なすことから出発しています。ここで人間の実存は、神によって定められた歴史的な汝によって語りかけられている時にはじめて把握されます。つまり、神の代わりに現れるのが隣人です。

こうした理解にたいしてボンヘッファーは、隣人のなかに神の絶対性要求を認めることによって、啓示の神学から

世界内的倫理へと滑り落ちてしまうことを懸念しています。そして「人間が隣人の要求を絶対的なものとして聞くのは、キリストにおける神の絶対的な要求が彼に降りかかり、またそれが、彼の自分自身にたいする問いに答えを与えた時だけである」（DBW 10, 372）と主張します。もしゴーガルテンに従うとすれば、「啓示とは独立して、人間の自己理解というものがもうひとつ存在することになる。すなわち、人間に関する問いは、内在的に答えられることができる」（DBW 10, 372）と考えるからです。したがって、ゴーガルテンのいう限界もまた、現実的な啓示の限界とは見なしえないのです。

このように、人間が自ら設定したものである限り、すべての限界は、それを超えてゆく可能性によって規定されているとボンヘッファーは考えました。つまり、自らの限界から自己を理解しようとしている人間も、結局は自分の諸可能性から自己を理解していることになると言うのです。そこで問題として浮かび上がるのは、可能性の概念を神学から排除する時、真の限界を意味する神との関係はどのようなかたちにおいて実現されるのか、ということです。それは、グリーゼバッハにおけるように、具体的な〈汝〉が真剣に自らの限界として受けとめられる場合、いかにして〈汝〉が他律的な強大な力として固定化されることを防ぎうるかということを意味し、ボンヘッファーにとっての克服すべき課題となったのです。

## 第三節　限界・境界（グレンツェ）を持つものとしての人間

### 一　『創造と堕落』（一九三三年）に見る聖書的・宗教改革的に方向づけられた人間学

ボンヘッファーが、人間の能力の限界を意味する〈周辺の限界（グレンツェ）〉から目を転じ、人間にとって本当に越えてはなら

ない〈中心の境界（グレンツェ）〉についてはじめて口にしたのは、一九三二年冬学期の旧約聖書講義「創造と罪」においてでした。それはヒトラー＝パーペン内閣が発足し、ベルリンがナチス・ドイツの首都となるまさにその時と重なります。一九三二年にナチスは議会の二三〇議席を獲得して政治の実権を握りますが、それに呼応して、ドイツ福音主義教会内の一部がキリスト教をナチズムに結びつける意志を表明しています。そして翌年一月三〇日には、ヒトラーが第三帝国首相の地位を獲得します。それから一日おいた二月一日、ボンヘッファーは「若き世代の指導者概念の変革」というラジオ講演を行い[26]、最近の〈指導者（フューラー）〉理念の二義性に注目し、それが悪用された場合には、偶像崇拝にいたらざるをえないという事実を指摘しています[27]。この放送は当局の手によって中断され、すでにこの時ボンヘッファーは、反ナチスの烙印を押されることになったのです。こうした背景の下、彼の「創造と罪」についての講義が行われ、その内容は一九三三年に『創造と堕落』と改名して出版されます[28]。しかし言うまでもなく、このような時代にあっては、もはや表現の自由など保証されていません。そのためボンヘッファーのテキストを読む際には、厳しく制限されたなかで記された表現であることに、細心の注意を払う必要があります。

『創造と堕落』は創世記第一章から第三章の神学的釈義を行ったもので、この著でとくに考察されねばならないのは、聖書的・宗教改革的に方向づけられた人間学、すなわち堕罪後の人間の状態です。周知のように、一六世紀西欧に展開された宗教改革はルターに始まります。それは人間が罪深いものであり、またその罪深さが教会の提供する恩寵手段――例えば贖宥状――をもっては解消しえないというルター自身の体験に基づいています。聖パウロ（Paulos ?- c.65）の再発見を通して、「恩寵のみ」「信仰のみ」「聖書のみ」によって義とされるという理解にいたり、「義人にして同時に罪人」という義認論を唱えるものでした。しかしH・E・テートも言うように[29]、ボンヘッファーの時代には、そうした罪論はポピュラーではなく、むしろ混乱した社会的・政治的状況に直面して、自然に内在する秩序を

見る〈創造の秩序〉（Schöpfungsordnung）という概念が持ち出されることが多くなっていました。

そのような状況にあってボンヘッファーは、〈創造の秩序〉においては、もはや人間は単純に神のよき創造におけるよき創造物として生きているのではなく、罪人として堕罪後の世界を生きているということが、忘れ去られていることに懸念を抱きました。一九三二年四月に行った「世界教会青年活動のための神学会議報告」（DBW 11, 317-327）のなかでも、〈創造の秩序〉を退けて、〈保持の秩序〉（Erhaltungsordnung）という概念に置き換えることを要請しています。この概念は、神の保持の下にあるすべての秩序はキリストに向けられ、ただキリストゆえに保持されていると唱えるものです。ここでは、キリストにおける神の啓示に目が向けられ、すべて所与のものはただ神によってのみ、その恵みと怒りのなかで保持されているとされます。これにたいして〈創造の秩序〉の概念においては、諸秩序や所定の事柄といったものが原罪以前の姿をとどめ、それ自体として「とてもよい」[30]と見なされている、とボンヘッファーは懸念しています（DBW 11, 324）。このように堕罪を真剣に受けとめず、またそれと同時に救世主キリストを抜きにして世界を理解するような概念は[31]、彼にとって退けねばならないものでした。

というのも、ボンヘッファーの考えによれば、被造物は歴史的に堕落しており、堕罪以後はただキリストのために、終末に向けて保持されています。しかしそれは、彼が自然について獲得された科学的知識をいっさい退け、聖書原理主義の立場をとったということではありません。いわば神によって書かれた二つの書物の一方である〈聖書〉によって、他方の〈自然〉という書物を基礎づけようとしたのでした。当時ナチスは、〈血〉〈大地〉〈生存圏〉といったスローガンを掲げましたが、ナチスに追随した神学者の多くが、この〈創造の秩序〉を唱えていました。自然に内在する秩序や生命法則を基準とすることは、時として民族に固有なエートスというものに従って行動することにつながります。しかもこのような倫理は、自らが恣意的に定めた境界に基づいて、ただ自己拡大のための要求を正当化す

る危険にもつながりえたのでした。

ボンヘッファーの限界・境界（グレンツェ）と人間についての思索は、とりわけ彼が学び後に教壇に立ったベルリン大学時代に集中しています。そしてそれは、第一次世界大戦後に台頭したナチ党が躍進し、ついに政権掌握にいたり、権力を増大させてゆく時期と一致しています。当時ドイツ国民の大半がヒトラーを歓迎しましたが、ボンヘッファーの神の言葉に基づく神学は、最初から〈国民的高揚〉の陶酔にたいして距離をおくことができ、その人間学は自らの限界・境界（グレンツェ）への眼差しを欠いたナチズムとは相対するものでした。ナチスは〈民族〉（Volk）という曖昧な概念を前面に押し出して恣意的な境界線を引きましたが、その彼方のものいっさいを否定するという傾向が、ナチス運動には内在していました。彼らの定めた境界を破壊する最大の脅威は、ヒトラーがいう〈国際主義者〉、すなわちユダヤ人と共産主義者にほかならず、排除されるべきものでした。しかし他方においては、東方への生存圏（Lebensraum）の拡大を主張し、他国にとっての境界を侵犯することには躊躇しなかったのです。たとえヒトラーの政策が、とくに第三帝国の前半期には、大多数のドイツ国民にとって輝かしい成功を意味していたとしても、それがどのような枠組みにおいてなされたものであったかは、見逃されてはなりません。しかし悪が一大仮装をして現れ出た状況にあっては、そのことにいち早く気づき、事態を重く受けとめることができたのは、ほんの一握りの人びとだけでした。

## 二　〈周縁の限界（グレンツェ）〉と〈中心の境界（グレンツェ）〉

ボンヘッファーは『創造と堕落』のなかで、創造の世界の中心は神であると強調しています。そこではあらゆるものが神から神に向けて、つまり中心から中心に向けて秩序づけられ、互いに調和していると言います。創世記第三章の記述によれば、エデンの園の中心には〈生命の樹〉と〈善悪の知識の樹〉が立っています。彼の解釈によれば、生

命の樹が中心に立つということは、神から来る生命が中心にあるということであり、生命を与える神が中心にいることを意味します。したがって、アダムの支配にゆだねられた世界の中心には、アダム自身ではなく、神が立ち、アダムの生は、この中心をわがものにしようとはせず、そこから自己の生命が来る中心の周囲を絶えず回転していると言います。ボンヘッファーによれば、これが人間の特徴です。

この中心から実を取って食べることは死を意味し、神に禁じられています。それゆえに、「人間の境界は、人間の現存在の中心にある」（傍点原著）（DBW 3, 80）と言います。つまり、中心の生命の周囲を絶えず回る人間にとって本当に侵してはならない境界は、〈周縁〉にではなく〈中心〉にあるということです。このことを象徴的に述べたのが、〈周縁の限界〉（Grenze am Rand）と〈中心の境界〉（Grenze in der Mitte）という表現です。ボンヘッファーの考えによれば、人間の周縁において求められる限界（グレンツェ）とは、人間の性質（Beschaffenheit）の限界、すなわち人間の技術の限界であり、人間の可能性の限界です。一般に、人間には宇宙の始まりや果てという限界、あるいは死といった限界を知ることは不可能だと考えられています。しかしすでに述べたように、彼にとってそのような限界は、それが限界であると認識される時には〈すでに超えられてしまっている限界〉でした。したがって、周縁の限界の認識においては、つねに内的な無限界性がともなうとされます。

それにたいして中心に位置する境界（グレンツェ）は、「人間の現実の境界であり、人間の現存在そのものの境界」（傍点原著）（DBW 3, 80）だと言います。この中心の境界の認識は、人間の現存在全体を、人間存在のあらゆる可能な行動を限界づけるものです。ようするにその中心は、そこからしてわれわれの実存を基礎づけ、われわれにとっての〈現実〉を構成するものです。『創造と堕落』の編者の理解によると、このような中心の境界は、直線の真ん中が考えられているのではなく、むしろ円の中心、あるいは、空間内のあらゆるオリエンテーションの一点における統合といったほ

うが近いと言います（DBW 3, 154f.）。ここでは外側に位置するような限界は視野になく、唯一のもの、ほかならぬ宇宙の中心が考えられていると言うのです。またさらに、編者はライプニッツの次のような記述を参照に附しています（DBW 3, 155）。「いわば神はいたるところの中心である。しかし、神の周囲がどこであるのかは特定しえない」[32]。ここからイメージされるのは、円というよりも、むしろどこをとっても中心であるような無限の球体ではないでしょうか。そのいたるところの中心は神であり、越え入ってはならない境界です。その周りをアダムの生は回るのです。

## 三　堕罪と救済

### （一）神のかたち

しかしアダムとエヴァは、中心の境界に踏み入って罪に堕ちます。つまり、蛇にそそのかされて知識の樹から実を食べ、善悪を知る能力を手に入れます[33]。善と悪を知って〈神のように〉なること、それが死であり、いまや人間は、「神からの生命なしに神の前で生きなければならない」（DBW 3, 132）。この死によって、原初の〈神のかたち〉としての人間は見失われます。神は「我々にかたどり、我々に似せて、人を造ろう」（創世記 一章二六節）と言われたと聖書は伝えますが、ボンヘッファーはここでのヘブライ語の〈われわれ〉という第一人称複数形に注目しています。唯一絶対神であるはずのヤハウェが、なぜ複数形なのでしょうか。例えばミルトス版ヘブライ語聖書対訳シリーズの注釈は、（a）神が天使に呼びかけた（b）大地に呼びかけた（c）神の尊厳を表す複数形（d）神と人との共同作業という四つの解釈をあげていますが[34]、他にも諸説があります[35]。

ではボンヘッファーの理解はどうかと言うと、それは、二者の関係性というものに関わっています。まず、人間は

〈自由〉であるという点において、創造主に似ていると言います。では、自由とは何か。彼によれば、創造者がそのかたちを地上に創造した、〈創造された自由〉とされます。それは、「聖書の用語としては、人間が自分のために所有している何かではなく、むしろ他者のために所有しているものである」（DBW 3, 58）。ようするに自由とは、所有物でも、現存するものでも、客体でも、あるいは存在のための形態でもありません。むしろそれは二者間の〈関係〉であり、自由であるとは、「他者のために自由である」（DBW 3, 59）ということを意味します。他者との関係においてのみ私は自由なのであり、自由とは、他者によって私に起こる出来事なのです。では、われわれはこのことをどこから知るのでしょうか。ボンヘッファーは次のように答えています。

> 「神はキリストにおいて人間のために自由であるがゆえに、神は自分の自由を自分のために留保しないがゆえに、われわれにとっては、〈……のために自由である〉という自由についての思惟しか存在しない」（DBW 3, 59）。

これに関連して、ボンヘッファーはその著『キリスト論』（一九三三年）[36]のなかでも、「神がイエス・キリストにおいて人となる以前には、（……）神についても人間についても、何も知りえない」（DBW 12, 339）と述べています。つまり、神が謙り、イエスにおいて自らを啓示するというすぐれて一回的な事柄によって、われわれは〈神のかたち〉について知る、とされます。

それでは、創造主と被造物の自由にはどのような違いがあるのでしょうか。ボンヘッファーによれば、創造されたものが他の創造されたものと関係し、人間が人間のために自由であるということにおいて相違します。つまり、神から人間へと垂直方向に示された〈自由〉における関係性を、人間相互という水平方向において、実現されねばならな

いのです。この関係を、ボンヘッファーは、アダムとエヴァの関係によって説明しています。聖書によれば、神は人間をひとりの男とひとりの女とに創造されました。これは、ボンヘッファーの解釈によれば、「人間というものはひとりではなく一対（ツヴァイハイト）であり、このように他者に依存するということに、その被造物性が存立する」（傍点原著）（DBW 3, 60）ことを意味します。つまり人間は、ヘーゲル的な〈即自かつ対自的に存在する〉（An-und-für-sich-sein）といった〈存在の類比〉（analogia entis）においてではなく、〈関係の類比〉（analogia relationis）において神に似ているのであり（DBW 3, 60f.）、二者間の関係性において〈他者のために自由〉であることが、〈神にかたどって〉ということのしるしだとされます。したがって、ボンヘッファーの言う自由とは、一般的な理解からするとまったく逆説的ですが、神と隣人に束縛されることによってのみ与えられるものであり、個人主義的に考えられた自由とはおよそ異なるものです。

ところで自由というものの概念については、社会生活において個人の権利を侵されないという意味での社会的自由、カントにおいて感性的欲望に束縛されることなく理性的な道徳律に服するという倫理的自由、また自分の行為を自由に決定できる自発性としての〈意志の自由〉や、またルターの有名な〈キリスト者の自由〉[37]のように、自由な主人であると同時に奉仕する僕であるという絶対矛盾的自己同一において捉えられた自由など、今日にいたるまでさまざまな角度から議論がなされてきました。例えばシェリング（Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling 1775 -1854）はその著『人間的自由の本質』（*Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1809）において、悪の可能性のうちにこそ自由の可能性を見ています。人間が創造の最初の日と同じく新たに悪の行為に踏み出しうるとする思想には後の実存主義の先駆的形態があると言えますが、そうしたシェリングにおける堕罪をも冒すことができるという自由と、ボンヘッファーにおける〈他者のための自由〉とでは、ほとんど対照的だと言えるでしょう。このことに関連して言

うと、彼は『創造と堕落』のなかで悪の起源に関して（DBW 3, 96ff.）、単純に神の敵として悪魔を引き合いに出したり、また同様に、人間が善と悪を行う自由をただ誤用したに過ぎないと解釈したりすることによって、聖書の記事の前後の文脈は完全に曲解されるだろう、と述べています。なぜなら、むしろ聖書の物語の特徴と本質は、すべての出来事が神によって創造された世界のなかで演じられるという事実と、またこの不可解な出来事を理解できるように〈急場を救う悪魔〉（diaboli ex machina）を活動させないという事実にかかっている、と考えるからです。また次のようにも述べています。

「神学の問題は、悪の起源にではなく、むしろ十字架による悪の現実的な克服に目を向ける。それは罪の赦しについて問い、堕罪した世界の和解について問う」（DBW 3, 113）。

こうした考えからボンヘッファーは、その後も第三期の著『倫理』のなかでキリストに服従することとの関わりにおいて、さらに自由概念を発展させていくことになります。これについては、第二章のボンヘッファーの良心論において詳しく取り上げます。

### （二）堕　罪――〈中心の境界〉の侵犯――

#### （a）自らを〈現実〉の中心に据えた堕罪後の人間――〈分裂〉を特徴とする人間――

聖書の記述によれば、神の言葉に叛いてアダムとエヴァは中心の境界に踏み入り、善と悪の知識の実を食べまし

た。これをもって、罪に堕ちた、と言われることになります。ボンヘッファーの釈義によれば、いまや〈目が開いた〉アダムは、中心からの神の声に自由な服従をもって答えるのではなく、自らを根源とし、自らの生の創造主たることを欲し、自らが世界の中心に立っています。その限界を知らぬ行い、自律存在であり、〈独在〉（Alleinsein）するものとして、〈神のかたち〉と対立します。彼は、堕罪後の人間アダムに、独りで存在するという意味におけるこの独在という特徴を見ており、このことに関して、すでに第一期の著『行為と存在』（一九三一年）のなかでも論じていました。それは、次のような意味において、孤立した存在であるとされます。

「人間は、神との交わり（ゲマインシャフト）から、またそれによって人間との交わりから、自らを引きずり出し、いまや独りで立っている。すなわち、非真理のなかに立っているのである。なぜなら、彼は独りきりで立っているがゆえに、世界は〈彼の〉世界であり、〔被造物として交わりのなかに〕共にいる人間（ミットメンシュ）は、事物の世界のなかに沈んでしまった（ハイデッガーの〈共存在（ミットザイン）〉を参照のこと）。〔いまや〕神は宗教上の対象物として存在しており、人間自身はしかし、自分自身の創造者かつ主人となり、自分自身をわがものとするのである。彼が自らの認識においていまや独りで始め、終らせなければならないということは、事柄に即している。なぜならば、彼はたんに、そしてまったく〈独りで〉赤裸々な独断の虚偽のなかにいるからである」（DBW 2, 136）。

ようするに〈独在〉とは、神との交わりから、またそのことによって、人間との交わりからも分離しているという意味において、孤立している存在を意味します。独りであるがゆえに、〈知る〉ことにおいても、その自己閉鎖的な思惟の世界のなかで、その始点も終点も、自分で定めねばなりません。いわば、自律存在たる人間のことですが、哲

学的に見れば、意識される私の個我とその主観的変移のみを唯一とし、他我やほかのいっさいの事物はただ自己の意識内容とするソリプシズム（独在論・独我論・唯我論）的なあり方が近いと思われます。

したがって、いまや独在する人間にとって自由は、もはや他者のためではなく、自分のために所有するものとなります。ボンヘッファーは、堕罪後の人間が巻き込まれた状態を、〈分裂〉（Entzweiung）という語によって特徴づけています。すなわち、神とも、他の人間とも、人間を取り巻く自然とも、自分自身とも分離した状態のことです。堕罪以前のアダムは、神だけを知り、善と悪を知ること、つまり全体の分裂というものにたいしては無知でした。しかしいまや、善悪を知る〈神のような〉ものとなったのです。善と悪、ヘブライ語で言えばトーヴとラーを区別し、何が生命を促進するものであり、何が侵害するものであるか、自ら判断を下そうとします[38]。いまや人間は、まったく異なる立場にいます[39]。堕落以前の人間に必要なのは、ただ〈神の意志と一致していること〉でした。しかしいまや、自分の〈現実〉の全体を、自ら規定し、自らに向けて立てられたものとして認識するほかない、とボンヘッファーは言います。

### 『創造と堕落』における〈現実〉概念

ここで、ボンヘッファーが展開する〈現実〉という概念に注意を払う必要があります。H・E・テートの理解に従って述べると、それは単純に人間がそのなかに、ある固定した場所を持っているような、何か所与のもの・すでに存在するもの・静止したものではありません。それはむしろ、絶えず人間に向かって――個々の人間であれ、グループであれ、集団であれ――構成されるものです[40]。また逆に言えば、人間によって、自分に関連づけられ、自分の尺度にそって、自分の認識と判別の能力に従って構成されるものです。もし人間が、出会うもの、つまり非―自我を、自分で生み出すのだとしたら、本当の意味で出会うとは言えないでしょう。もし出会うものの選択や出会い方が、い

まや人間によって関係づけられ、人間によって限界づけられ、人間によって妨害されるとすれば、出会うものは、もはやそれ自身においてあるがままに姿を現すのではなく、ただそれが人間に向けて、また人間に基づいて見せている姿においてしか、現れることができなくなります。

### （b）〈現実〉を規定する三つの根本関係の破綻

#### ①神と人間の関係の破綻

このようにボンヘッファーの現実概念は、つねに関係的な理解によって規定されています。彼は『創造と堕落』のなかで次の三つの関係、神と人間、人間と人間、そして人間と自然との関係の破綻について叙述し、堕罪後の人間の分裂した状態を描写しています。テートはさらに第四の関係として、自己自身との関係の破綻として良心の問題にふれていますが、この問題は、本書の第二章で『創造と堕落』以外の著作を含めて詳細に考察を行うため、ここでは取り上げません。

まず第一に、堕罪による神と人間との関係の破綻です。一方でアダムは、そもそも罪を犯してしまったのは、神が私に与えたあの女にそそのかされたからであると主張することによって、暗に創造主のことを告訴しています。他方でエヴァは、それは蛇に誘惑されたからだと主張することによって、やはり暗に蛇の創造主である神を告訴しています。二人は罪を認めて自首して出るのではなく、自分が考える〈よりよい他の神〉に上訴するのです。こうした敬虔を装った〈賢い〉手口というのは、そもそもあの蛇から学んだものでした（創世記三章一―五節）[41]。いまや中心の境界に踏み入って、現実の中心を我ものとした人間は、神をも、ただ人間から人間に向けて〈神〉であるところのもの

にしておこうと欲し、またそうすることができます。[42] これに対応するような神の像とは、ボンヘッファーが批判し続けた、キリストの現在なしに形而上学的に思考された〈宗教〉の神にほかなりません。その一例が、すでにふれたヒルシュのいうホロスをもたらした〈地方向けの神〉でしょう。ボンヘッファーの〈宗教〉批判については、本書の第三章で詳しく取り上げます。

### ② 人間と人間の関係の破綻

第二に、いまや人間は、他の人間との関係も破綻しています。アダムは堕罪の責任をエヴァに押しつけ、彼女はそれを蛇に責任転嫁します。確かに人間は、いまや現実の中心に立ってはいますが、彼らにとっての現実はばらばらで、その真っ只中で孤立しているのです。

### 〈中心の境界〉の受肉化としての〈他者〉

聖書の伝承によれば、神は眠れるアダムの一部からエヴァを造りました。このことから、ボンヘッファーは次のように解釈しています。

> 「彼らはもはや互いに相手なしでは存在せず、一であり、しかも二である。そして二が一と成るということが、神が眠れるアダムになした行為によって築いた秘義そのものである」（DBW 3, 91）。

よって、二人はひとつになることでその起源に帰ることができます。しかし、ひとつに成るというのは、個として

の彼らの被造物性が止揚されるというのではありません。むしろ人間の性というのは、個としてあることと、他者と共にひとつであることの二重事態の表現であり、相互所属の極限の現実化にほかなりません（DBW 3, 94）。ここからボンヘッファーは、アダムにとって他者であるエヴァは彼に定められた限界（グレンツェ）であると解釈し、次のように言います。(43)

> 「彼〔神〕は、アダムの限界の受肉化であると同時に彼の愛の対象であるべき助け手を、人間のために創造した」（傍点筆者）（DBW 3, 92）。

すでに述べたように、ボンヘッファーはこの〈限界としての汝〉という思考をグリーゼバッハから学びましたが、それを〈限界〉と〈中心〉とを結びつけるというかたちで独自に展開しています。

> 「限界と生、ふれることも近づくこともできないエデンの園の中心、その周囲をアダムの生は回るのであるが、それがかたちをとり、創造主の手の下でアダムの助け手となる」（傍点原著）（DBW 3, 92）。

エヴァは神の被造物としてアダムと並んで立ち、彼を制限する者です。しかしまた同時に、女が男の生命から出たものであり、自分の一部であるがゆえに、男は女を愛し、また男は女から愛される。このことについての知が、アダムにとって「〈中心の境界（グレンツェ）〉の肉による現在化」を意味し、人間が自らの限界をいっそう軽く、すなわち愛によって負えるようになるはずである、とボンヘッファーは考えました。したがって、「自由と被造物性とは、愛における他の人間の創造にあって結合している」（DBW 3, 92）のであり、彼の述べる〈自由〉とは、他者に愛の対象として出

会うのでなければ、現実化しないものです。

このようにアダムにとってエヴァは、まさに彼の限界が受肉したものであり、愛において献身が分裂を見ることのない統一性において受けいれた者でした。しかし、中心の境界に侵入して自らが中心に立ったアダムは、はじめて自分が境界によって限界づけられた存在であったことを知り、いまや境界を神の恵みではなく、創造主としての怒り・憎しみ・妬みであると理解します。もはや他者を愛においてではなく、自分との対立において見ます。ここに境界というものは、人間をその被造物性と自由な愛における統一によって維持する恵みではなく、分裂をもたらすものとなります。自己を限りなく肯定し、他者が神の被造物であることを否定します。いまや男は女が自分の肋骨から創造されたことを主張します。つまり他者の所有権を要求し、その被造物性を否定し、破壊します。境界を越えた性は、あらゆる限界づけにたいして激しい憎悪を抱くのです。

「他者にたいする愛が破綻したところでは、人間は自らの限界・境界（グレンツェ）をただ憎むよりほかない。人間は他者を無限に所有したがる――無限に、然もなくば、絶滅しようとする――無限に」（DBW 3, 93）。

このボンヘッファーの言葉は、まるでナチスによる〈ユダヤ人問題の最終解決〉を予言しているかのようです。いまや自らを現実の中心に据えた人間は、自己完結した世界のなかでいっさいが自分に基づいて自分に向けて構成されているがゆえに、もはや真に私を限界づけるものにたいして眼差しを失っています。自らを中心に据える人間には、自分の能力がおよばないところに想定する遥かな〈周縁の限界〉しか見えません。〈中心の境界〉は、その彼方にある自分とは異なるものを愛において尊重するようにうながしていました。しかしそれが見失われた今、人間はどこま

でも自己を拡大しようとし、他の人間を自らの存在へと巻き込み、豊かな他者性を剥奪しようとします。もはや他者は、境界を共有し、境界を共に負担するものではありません。もはや愛の対象として出会うのではなく、それは私と同様に、自己を現実の中心に据え、トーヴとラーを自ら判断し、自らの生の衝動を味わい尽くそうとする者、私の脅威として現れるのです。

### ③人間と自然の関係の破綻

このように混乱した分裂状況は、第三の関係にもおよびます。それは、人間と自然との最初の関係の破綻です。ここで言われる〈自然〉とは、人間以外の被造物を指すものでしょう。聖書は、人間は神によって「地の支配」（創世記一章二八節）をゆだねられたことを告げています。その支配すべき世界とは、そこからアダムが創造された地であり、獣と人間はその同じ土から造られた兄弟です。人間は、他の被造物の主であることをゆだねられた世界に、その全存在において、被造物性において、完全に属しているのであり、この世界は人間を携え、養い、保つのです（DBW 3, 62）。しかもボンヘッファーの考えによれば、人間は、この世界から自由でなければなりません。人間にたいする人間の自由が、そのたいする人間のための自由であったように、他の被造物、つまり人間を取り巻く世界にたいする自由は、その世界からの自由でなければなりません（DBW 3, 61）。つまり人間は世界の主であり、それを意のままにすることができ支配すると言っても、神から委任され、力を受けたものとして、神の被造物を支配するのです。ここで言う〈支配〉とは、時としてこの語に付随する際限なく暴力的に意のままにするといったイメージから解放されています。

「私が支配するこの世界は、あたかも主人がその僕に、農夫がその土地に結びつけられているように、私が結びつけられている世界であり、私の地であり、そうあり続けるところのこの世界を、私は〈支配する〉立場にあり、私が強く支配すればするほど、いっそう〈私の〉土地なのである」（DBW 3, 62）。

確かに、私の土地の私の育てた作物は私に属し私に支配されるものですが、私は彼らなしに生きることができず、むしろ依存関係にあると言えます。しかし、私が彼らに縛られ従属するのではなく、彼らを支配するというならば、私は彼らから自由でなければなりません。つまりここでは、私の自由な献身というものが問題となります。自らに由る献身であるからこそ、私は彼らから自由と言えるのです。ボンヘッファーによれば、〈…のための―自由〉（Frei-sein-für）のない〈…からの―自由〉（Frei-sein-von）はありえず、神に仕えることなくして支配はありえません。神から委託された〈支配〉とは、神の委託において、神から見てよしとされた事物の分類、また同時に上下の分類のなかで、世話をしつつ保持することにほかならないのです[44]。〈神のかたち〉としての原初の人間と世界との関係、つまりわれわれを取り巻く自然との関係は、本来このようなものでなければならないのです。

しかし堕罪を通して、原初の関係は破綻してしまいました。そして罪に堕ちたものたちに、神は〈呪い〉をかけられました（創世記三章一四―一九節）。その結果、蛇はすべての家畜、野のすべての獣のうちで、最も呪われるものとなります。女は産みの苦しみを大いに増し加えられ、それでもなお男に仕えざるをえない、とされます。男は一生苦しんで地を耕さなければなりません。なぜなら、禁ぜられた木から実を取って食べたために、地は呪われてしまったからです。堕罪以前は、アダムが労せずしてそこから実を取ることができ、必要なものをすべて与えてくれた地が、いまや呪われた地となったのです。自力によって生きられると考える〈神のようなもの〉となった人間にたいし

て、人間が支配を任されたもうひとつの被造物が立ち上がります。それはいまや人間にたいして沈黙し、謎めいた存在となり、実を結ばなくなります。われわれの地は、「その創造の栄光から、創造主を賛美する言語が持つ一義的な直接性から、まったく見知らぬもの、不可解なるものが持つ両義性へと、退けられた」（DBW 3, 125）のです。

このように、ボンヘッファーの解釈によれば、人間が支配を任された地は、堕罪によってもはや原初の創造の状態をとどめてはいません。こうした主張には、〈創造の秩序〉という概念への批判、ひいては、自然神学に対抗する姿勢を読み取ることができるでしょう。また第三期の著『倫理』のなかでは、「堕罪によって、〈被造物〉は〈自然〉となる」（DBW 6, 165）と簡潔に述べられています。ここで言われる〈自然〉は、人間を取り巻く事物であるとか、人為によらない事物といった一般的な意味では用いられていません。ここでボンヘッファーが述べる〈自然なるもの〉とは、堕罪以後イエス・キリストの到来へと向けられたものであり、彼の用語で言うならば、〈究極以前のもの〉（das Vorletzte）の性格が確保されています。それにたいして〈不自然なるもの〉は、キリストの到来にたいして自らを閉ざしており、〈究極以前のもの〉を破壊するものとしての性格を持ちます。〈究極以前のもの〉とは、〈究極的なもの〉（das Letzte）に先立つものすべてを指し、〈究極的なもの〉とは、あらゆるキリスト教的生の根源と本質が基づく、「宗教改革が、恵みのみによる罪人の義認と呼んだひとつの出来事」（DBW 6, 137）です。それは、「過去全体が赦しの言葉によって包みこまれ、未来全体が神の誠実のなかに保持されている」（DBW 6, 137）という意味において、決定的に究極的なのです。過去の罪は、イエス・キリストにおける神の愛の深淵へと沈み、克服され、未来は、罪なく神から受ける生となる（ヨハネの手紙Ⅰ三章九節）[45]とされます。それゆえに、堕罪後の〈自然という書物〉は〈究極以前のもの〉としてのみ語りえるのであって、もはや創造の栄光を直接的には語りえないと言うのです。確かにわれわれは、自然選択の過酷な歴史をふり返る時、栄光とは呼びがたい現実を見るのではないでしょうか。

またボンヘッファーの解釈では、呪われた耕地の上での人間の〈労働〉は、堕罪後の人間と自然との間の分裂の表現となり、呪いの下にあります。しかも同時に、原初の統一を病的なまでに欲する郷愁の表現にもなると言います（DBW 3, 126）。つまり労働は、土から造られた人間がそこからとられ、そこに兄弟として所属する自然と、なお共に生きることができるという約束の下にあるはずです。しかし今日われわれは、人間が自然と無制約的に関わった結果、いかに環境が破壊されてきたかを目の当たりにしています。このことは、H・E・テートも述べるように、堕罪以後、つまり人間が自己栄化のうちに自らを〈現実〉の中心に据えた後では、「自然、すなわち事物が持つ固有の権利を守る境界（グレンツェ）にたいする眼差しが失われた」[46]ことを証明していると言えるでしょう。いまや自然は、人間に向けて方向づけられ、ただ人間にとって利用価値があることが問題なのであり、もはやそれ固有の権利を持つことなく、人間に支配される危険にさらされているのです。

## ［補論］人間と自然との関係から導かれる「自己主張の権利」

### ――インド的解決と西洋的解決――

ところで一般的に見て、人間と自然を支配関係において見る西洋的な自然観と、人間も自然の一部と見る東洋的な自然観といった理解において、東西の自然観が比較されることは今日でも少なくありません。このことに関連して補足的に、ボンヘッファーが「創造と罪」の講義を行う八ヶ月ほど前にベルリン工科大学で行った公開講演「自己主張の権利」（一九三二年二月四日）（DBW 11, 215-226）にふれておきたいと思います。この講演は、民族主義の台頭を時代背景として、インドと西洋文明における人間と自然との関係の相違に起因する〈自己主張の権利〉のあり方の相

違に注目し、ひいては、それを他民族との関係のあり方と関連づけて論じたものです。ボンヘッファーの考えによれば、人類は〈自己主張の権利〉という生の根源的問題にたいして、本質的には二つの解決を与えており、その双方とも、人間は自然との関係から出発しています。その一方は、自然の豊かな恵みを享受するインドで成立したものだとして次のように述べています。

「魂は、人びとをあふれんばかりに取り巻く生命を呼吸し、この大きく、豊かな、恵みをもたらす生命の出来事へと沈潜していき、それと合一し、徹底的に窮め、リズムとその深みについて思考をめぐらす。しかしその深みは、根底において魂それ自身の深みであり、インド的魂の広がりは、生きとし生けるものすべての広がりである。このようにして沈潜する魂は、生きとし生けるものすべてにおいてふたたび、あたかも無数の鏡に映し出されるかのように、自らを認識するのである」（DBW 11, 219）。

かくしてインド的魂は、自然のあらゆる形態から「タト・トヴァム・アスィ」（tat tvam asi）〔お前はそれである〕[47]という無言の答えを聞く、とボンヘッファーは言います。このウパニシャッドに登場する簡潔な文言を、彼は次のように理解しています。

「お前はそれである。それすべてがお前である。お前ひとりがいる。お前はまたお前にだけ責任がある。お前のために生きよ、お前の魂のために、なぜなら、お前こそ全体なのだから」（DBW 11, 219）。

それゆえに、自然が暴力に苦しむなら、私自身が痛みを感じ、生きものが傷つけられるなら、私自身が引き裂かれるのです。もし私が暴力を用いて自己を主張し、他者の生命を傷つけることに引きずり込まれそうになれば、私は自らのうちで暴れる情念の渇きを押し殺さねばなりません。

「苦しむことを学べ、消え失せることを学べ、死ぬことを学べ。これらはみな、自分自身を主張して、暴力をふるうことよりも優れている。このようにしてのみ、宇宙（アル）の魂であるところのお前の魂は、無傷であり、神聖であるだろう。愛と苦しみを通してわれわれは万象（アル）のなかに入っていき、それに打ち勝つのである」（DBW 11, 220）。

このような理解に基づきボンヘッファーは、この「お前こそ全体」という個々人に向けられた生命の教説を、国家問題においてひとつの民族にまで拡大したガンディーに注目しています。そして、「いかなる命も滅ぼしてはならない、苦しむことは、暴力をもって生きるよりもよい」という戒めの下に民衆を立たせたことは、ガンディーの偉大な行為であると見なしています（DBW 11, 220）。そして、彼を信奉する人びとが白人の機関銃によって多くの犠牲者を出すにいたるまで受動的抵抗を行っていることが、その顕著な現れであり、また自己主張の権利についての問いにたいしてインドで今日もなお見出される答えだ、と述べています（DBW 11, 220）。

ここで当然のことながら疑問に思われるのは、このようにガンディーを尊敬し、インドで彼に学ぶことを切望していた〈平和主義者〉ボンヘッファーが、なぜヒトラー暗殺計画に加担するに及んだのか、ということです。この問題については、後の章で深めていきたいと思います。

さて、もう一方の自己主張の権利をめぐる問いの解決ですが、それは厳しい自然と対決し、克服することを余儀なくされてきた欧米の文明において成立したとボンヘッファーは見ています。彼の考えによると、ここでの生は、自然からの享受というのではなく、むしろ人間と自然は対立しています。そのため人間は、自然と格闘し、自らに仕えさせねばなりません。自然にたいする支配的位置こそ、欧米史において基本テーマとなったものだと言います。しかもヨーロッパ人は、「生きる権利をただ自然からだけではなく、他の人間から闘い取らねばならない」（DBW 11, 221）のであり、厳密には、その生は〈殺すこと〉を意味すると言います。というのは、このことがボンヘッファーの生きた時代には、ロシア革命や第一次世界大戦を通してひどくあらわになったからです。したがってここにおいては、自己主張の権利とは、生きる権利を意味します。つまり、〈生き残り〉をかけて闘争に打ち勝って行かねばならないのです。このことは、〈生存圏〉の広さには限りがあるため、生き残りをかけて必然的に生存闘争が生じるとするヒトラーの論理を思い起こさせます。

しかしながら、ボンヘッファーにとって〈生〉とは、われわれが自分自身に与えるようなものではなく、むしろ与えられるものです。われわれの生は、誕生を通して最初に定められており、この受動的な出来事を束縛として承認することは、成熟したヨーロッパ的思惟に固有であると言います。

> 「生きるということは、前にも後ろにも束縛され、外から、つまり私を取り巻く世界の他の人びとよって、要求されていることを意味する。すなわち、責任を負っていることを意味する」（DBW 11, 222）。

そしてここには、根本的に、誕生と生によるこの束縛を恐ろしい運命として呪う可能性、偉大な個人主義者の可能

性が存在していると言います。それは、歴史や社会からの脱出、つまるところ、自然からの自由、つまり動物にたいする優位を、最も深く証する人間の大いなる可能性の権利を意味します。ようするに、自由な死の権利、自殺の権利を意味するにほかならない、と言います。人間は、死にたいして自由である時だけ、自然や歴史にたいして自由である。ここで自己主張の権利は、自由な死の権利となる、と。

しかし他方において、このような個人主義に発する自殺の権利とはまったく異なる理解も存在すると、ボンヘッファーは次のように続けています。

「だがこの真理は、人間が自らの歴史的束縛を責任において認識し、自分自身を自らの生の主としてではなく、むしろ自らの生を兄弟たる〔他の〕人間にたいして責任あるものとして理解するところでも、聞かれ、受けいれられている」（DBW 11, 222f.）。

このような理解がなされるところでは、人間は独りで生きているのではありません。むしろ本質的には、他者によって、また他者のために生きており、責任を担うものとして他者に従属しています。そこでは、生はただ責任という点からだけ、自己主張の権利を獲得することになります。なぜなら、生は私自身のものではなく、社会・他者・兄弟である人間のものと考えられているからです。さらにボンヘッファーは次のように述べます。

「自己主張の権利は、死の権利、死ぬ自由のことであるが、それは自己を抹殺するという意味において自由な死というのではなく、むしろ犠牲への自由である」（DBW 11, 223）。

つまり生への権利は、他者のために死ぬこともできるということによってのみ、したがって責任においてのみ、存在すると言います。そしてさらに、「諸民族も自らを捧げることができるし、またそうせねばならない」（DBW 11, 225）、と視野を全地へと拡大し、〈人類〉という概念にわれわれの目を向けさせます。彼の理解によると、西洋的思考は普遍的（universal）であり、〈人類〉という概念は西洋的概念であって、それは西洋の人びとの思考全体を支配していると言います。われわれはこの概念に、個人や共同体を越えゆく歴史の途上で到達するほかない。個人の生や犠牲は、同郷人にも、彼を囲む隣の共同体にも向けられ、また、共同体の生や犠牲は、同種族の民族にも、それを囲む同胞の共同体にも向けられる、と。このようにして、「生・責任・犠牲というものは、最終的には、人類というひとつのまとまりに与えられてしかるべきものだ」（DBW 11, 225）との洞察へと高めています。したがってボンヘッファーの考えでは、〈人類〉も〈人間そのもの〉（der Mensch schlechthin）も生きる権利のために果たすべき責任の下にあり、ただ死ぬことができるということ、つまり死から、犠牲から、生きるべきなのです（DBW 11, 225f.）。

ちなみに、ここでいう〈犠牲〉とは、人類すべてを兄弟とし、その精神と生命によって人類すべてがひとつとなるイエス・キリストにおいて、人類が自分自身のためであるのと同時に、兄弟たちのために捧げる犠牲が考えられています。「彼〔イエス〕は、そこからのみ人類が生きうる、人類の犠牲を達成した」（DBW 11, 226）。ここで人類という西洋的概念の背後に、キリスト教の地平が現れます。つまりボンヘッファーの人類概念からすれば、それはただ死から、犠牲から、つまり十字架のキリストから生きるものなのです。このような、〈人類のために十字架を背負うキリストから生きる〉という意味における〈責任〉を担う人間がどう生きるかということが、ボンヘッファーの人間学において、その後も一貫して問い続けられることになります。

そして実は、ここで言われている〈死〉こそ、堕罪後の人間にとっての〈救済〉を意味します。もちろんそれは一

般的な理解における生物学的な死ではなく、堕罪によって神と他者から分離してしまい、いまや死んだものとして生きている人間が死ぬということ、つまり〈死の死〉であり、新しい生を意味しています。この問題については、『創造と堕落』に戻って、詳しく見ていきたいと思います。

## （三）救　済――新しい〈中心の境界〉――

### （a）再獲得された〈中心の境界〉キリスト

すでに述べたように、『創造と堕落』におけるボンヘッファーの解釈によれば、堕罪によって変容した世界は分裂した世界であり、まさに〈闘争の世界〉となります。いまや人間は、自らの根源である神と分離し、それと同時に、他の人間とも、自然とも、自分自身とも分離しています。しかし、この絶望的な分裂状況にたいして、すでにキリストの派遣が告げられた、と言います。つまり〈救済〉が示されているとされます。それは、土からとられたアダムが土に返るという〈死〉の約束を意味します（創世記 三章一九節）[48]。確かに、蛇が言ったように（創世記 三章四―五節）[49]、アダムはもはや存在しなくなるという意味での死は経験しませんでした。しかし、〈神のような〉人間としては、アダムはすでに死んでいるのです。〈神のような〉ものとして死んでいる人間の〈死の死〉とは、〈復活〉つまり〈新しい生命〉を意味します。かつて園の中心に生命の樹と知識の樹が立っていたように、いまや十字架が世界の中心に立ち、そこから生命が湧き出します（DBW 3, 135）。いまやキリストが、人間にとっての〈新しい中心〉です。キリストは、人間存在の中心であり、〈現実〉の中心です。そして、関係の破綻した人間と神、人間と他の人間、人間と自然との〈仲保者〉（Mittler）です。かつて原初の創造の世界では、〈中心〉（Mitte）と〈境界（グレンツェ）〉というものが

同一視されていたが、堕罪によって境界への眼差しが失われてしまった。しかし今ふたたび、神の恵みによって、境界が人間にもたらされた、というわけです。なぜならボンヘッファーの理解によれば、キリストにおいては、〈中心〉と〈境界〉というものが結びついているからです。

### （b）人間実存・歴史・自然の中心（ミッテ）としてのキリスト

〈中心〉と〈境界（グレンツェ）〉の結合というテーマは、ボンヘッファーの『キリスト論』（一九三三年）のなかで、〈キリストの場〉という文脈において論じられています。その記述によると、キリストは、私が立つべきだが立てぬところに、私の実存の境界（グレンツェ）に、私の代わりに立つとされます（DBW 12, 306）。人間は、自分で越えることのできない境界によって、本来あるべき自己から切り離されている。つまり古い自己と新しい自己との間、換言すれば、〈アダムにおいてある私〉と〈キリストにおいてある私〉の間には、越えられない境界がある。それは人間が神の裁きを受ける場所であり、ここでキリストは〈私のため〉（Pro-me）に、仲保者として立っている、と言います。いまやキリストが、私にとっての境界（グレンツェ）であると同時に、再獲得された〈新しい中心〉なのです。ボンヘッファーは次のように述べています。

> 「境界として境界が認識されうるのは、ただその境界の向こう側からだけである。人間が、キリストにおいて自らの境界を認識することによって、同時にこの境界において自らの新しい中心がふたたび見出されるのを見ることが、重要である」（DBW 12, 306f.）。

もっと具体的に言うと、キリストが立つ場とは、第一に、律法の裁きと義認の中心、第二に、約束と成就の中心、第三に、呪いのもとにある堕罪後の自然と救済のもとにある自然の中心の三つを意味します。続けてボンヘッファーの記述を見てみましょう。

### 人間実存の中心としてのキリスト

第一に、キリストは〈人間実存の中心〉であり、成就された律法を意味します（DBW 12, 307）。確かに人間は律法を持ってはいるが、それを成就することができない、とボンヘッファーは言います。人間は、律法と成就の間にいる。そしてキリストは、人間が律法にたいしてもはやどうすることもできずにいるそのところに立っている。キリストは人間実存の限界であり、また裁きであるが、しかも人間の新しい実存の始まりであるという意味において、中心である、と。このことは、キリストが人間の裁きであると同時に義認であることを意味します。

### 歴史の中心としてのキリスト

第二に、キリストは〈歴史の中心〉でもあります（DBW 12, 307ff.）。つまり歴史は、神の民となるということとメシアの到来という、約束と成就の間を生きていると言います。ボンヘッファーは次のように説明しています。メシアの約束は、歴史のいたるところで生き続け、歴史はこの期待を目指して生きている。つまり歴史は、本質的にはメシアの歴史であり、歴史の意味は、メシアの到来にほかならない。しかし歴史は、個人が律法にたいしてそうであるように、約束を自力で成就することができない。そこで歴史は、メシアにおいて自らを栄化しようとする。しかし歴史は、堕落した〔メシア思想による〕不可能な約束を目指して、苦心さんたんする。歴史は、自らのメシア信仰の確か

さを承知しているが、それが躓きとなるからである。しかしある唯一の場所、つまりイスラエルにおいて、そのような堕落したメシア思想の流れに対抗して、道が切り開かれることになる。そこでは、メシアはたやすく見出されるような歴史の中心ではありえず、神によって定められ、また隠された、歴史の中心に違いないと考えられていた。こうしてイスラエルは約束が成就される場所となった。ただし、キリストがメシアであるということは、証明されうることではなく、ただ告知されることができるだけである。しかしこのようにして、キリストは、「歴史におけるあらゆるメシアにたいする期待の成就であると同時に、その破壊」（DBW 12, 308）となった、と言います。

ちなみに、ここで〈成就〉というのは、メシアがじっさいにそこに存在するからであり、〈破壊〉とは、見かけ上のメシアはけっして到来せず、成就は隠れたかたちで起こるからです。つまりメシアは人間がそれとすぐにわかるような姿では現れず、いわゆる〈微行〉（Incognito）の姿において現れる、ということです。それゆえに、「歴史の意味は、十字架における人間的生の隠蔽の深みのなかで生じる出来事によって飲み込まれている」（DBW 12, 308）と言います。

ボンヘッファーにとって歴史の意義は、この〈謙り〉のキリストにおいて生じ、これによって、歴史の他のあらゆる要請は、決着がつき、裁かれ、打ち砕かれています。「ここで歴史は、自らのあらゆる約束と共に、境界へと渡されている」（DBW 12, 308）。したがって、歴史はその本質からすれば、終わったことになります。しかしそのことによって、この〈境界〉は同時に、ふたたび〈中心〉となるのです。キリストは、歴史が神の前で立たねばならないところに立っており、歴史にとっても仲保者となるわけです。

しかし、歴史についてこのようにボンヘッファーが語った激動の一九三三年、敗戦による負債と世界恐慌によって失業者があふれたドイツでは、今こそ民族のカイロス（歴史の転換点）が訪れたかのように、待望のメシアとしてヒト

ラーが歓迎されたのでした。例えばP・ティリッヒは、ヒルシュがナチスの歴史的出来事をキリストの出来事と同レベルにまで引き上げ、一九三三年における現在の出来事を、第二の啓示の源泉にしてしまったと批判しています[50]。

### 自然の中心としてのキリスト

第三に、キリストは〈自然の中心〉でもあります（DBW 12, 310f.）。ボンヘッファーの理解によれば、次のようになります。キリストは〈新しい被造物〉である。新しい被造物として、他の被造物すべてを古い被造物と見なす。神の被造物としての自然の本来の使命は、神の言葉であることと宣教することであった。しかし、いまや堕罪によってアダムの耕地にかけられた呪いの下にあり、沈黙し、屈従し、自由なく、支配された被造物となっている。いまや自然は自由を喪失し、「隷属と解放、隷属と救済の中間」（DBW 12, 310）にあり、ただ自然の中心であるキリストにおいて救いを見出すことができる。

また古い被造物としての自然は、具体的には教会の聖礼典（サクラメント）[51]において、隷属化した状態から自由へと解放されるとして、次のように述べています。

> 「隷属させられた自然において、ひとつのしるしが立ち起こり、そのしるしにおいて、古い被造物のエレメントが、新しい被造物のエレメントになった。どういう点においてか。それらが沈黙から、人間による解釈から、解放されている点においてである」（DBW 12, 310）。

つまり、聖礼典における水やパンやぶどう酒といった、いわば〈目に見える神の言葉〉[52]において、これらのエレ

メントは自らが何であるかを自ら語るのであり、人間の解釈を必要としない、ということでしょう。このような解釈からボンヘッファーは、「聖礼典においてだけ、キリストは神と自然との間の仲保者として、自然の中心である」（DBW 12, 310）と説いています。

以上のようなボンヘッファーの自然観からすると、もはや古い被造物としての自然は、自然神学者が期待するような、自由に神の言葉を宣教する〈神の書物〉とは見なしがたいことになります。やはりここでも、キリスト抜きに思考された自然神学にたいする彼の抵抗姿勢を読み取ることができると思われます。

### （c）代理的愛の体現者キリスト

このようにキリストは、人間の実存・歴史・自然の中心かつ仲保者（ミットラー）とされますが、ボンヘッファーは、「じっさいには、人間の実存は、同時に歴史であり自然である」（DBW 12, 310f.）とも述べています。つまりそれは抽象的なことではなく、互いに切り離すことができないものです。隷属の下にある被造物の仲保者であるキリストは、律法の成就であり、まったき人間にとって隷属からの解放を意味します。なぜならキリストは、神の前で私に代わって私が立つことのできないところに立つ、〈私のための存在〉（Pro-me-Sein）だからです。まさに仲保者としてキリストは、古い堕落した世界の終わりであると同時に、新しい神の世界のはじめだと言うのです（DBW 12, 311）。

ところで、この〈…のため〉という表現については注意が必要です。ボンヘッファーは『キリスト論』のなかでくり返し、キリストを〈私のための存在〉と呼んでいますが、〈われわれのため〉（pro nobis）（DBW 12, 345f.）と呼んでいる箇所もあれば、〈人間のための存在〉（Für-den- Menschen-Sein）（DBW 12, 305, 307）と言い換えていることもあります。しかしこのすべてが、おそらくは晩期の『獄中書簡集』において、〈他者のための存在〉（Das „Für-

andere- Dasein“[53]と表現されたことのバリエーションだと思われます。イエス・キリストは、神のための存在であり、神の前に立つ私という一個の人間のための存在であり、われわれのための存在であり、人間のための存在であり、世のための存在であって、それらすべてが、〈他者のための存在〉という表現へと収斂されていったのではないでしょうか。

ちなみに、この〈…のために（フュア）〉という表現は、ボンヘッファーにおいては、〈…に代わって〉という〈代理〉の意味を含みます。例えば、第二期の著『倫理』のなかでは次のように記しています。

「生命そのものであり、われわれの生命であるイエスは、人となった神の子として、われわれを代理して生きた。したがって、人間の生命すべてが、本質的に彼によって代理されている生命である」（DBW 6, 257）。

この代理という考えは、ボンヘッファーの人間理解において重要な概念ですので、本書の第二章で『倫理』の記述を中心に、さらに詳しく取り上げます。

それ以前の著作についてはどうかというと、このイエスが代理的存在であるという認識は、二一歳で提出された博士論文『聖徒の交わり』においても、すでに示されています。

「罪なき者としてイエスは、他者の罪と罰をわが身に引き受け、自らが犯罪者として死ぬことによって、呪われたものとなった。というのは、彼は世の罪を背負い、世に代わって（フュアディヴェルト）罰せられたからである。しかし、犯罪者の十字架上で、代理的愛が、神にたいする従順が、罪に勝利し、そのことによって、罪は事実上罰せられ、克服され

ているのである」（DBW 1, 99）。

ここでは、「世に代わって」と表現され、キリストは世界の、堕罪後の被造物すべての代理として罪責を担って死なれたのであって、キリスト教徒に限定することなく、誰もがその愛のうちにあることが示されています。イエス・キリストと人間との間には、このような〈代理的愛〉に基づく関係があり、自らの他者にたいする行動は、代理という生命原理から生ずるべきだと考えられています。

この代理的愛の例を、二一歳のボンヘッファーは、聖書が告げるモーセ（出エジプト三二章三二節）とパウロ（ロマ書 九章一節以下）の行動に見出していました。

「ここで自らを証する愛は、兄弟たちのために自ら進んで神の怒りへと赴き、ただ兄弟たちが神の交わり（ゲマインシャフト）に入るのであれば、自らが神の怒りを受けることを望み、キリストがわれわれの代理となったように、兄弟たちの代わりを引き受ける」（DBW 1, 122）。

一方でモーセは、神の子牛を礼拝した彼の民と共に神から棄てられることを望み、他方でパウロは、兄弟たちを神の交わりに入れるために、自分が呪われてキリストから離されることを望みました。ボンヘッファーの考えによれば、モーセの行為は英雄的で、彼の民と共に神に受けいれられるか、あるいは棄てられるかを望むものであり、まだ理解しやすいものです。それにたいしてパウロの行為は、彼は何よりも神を愛しているのにもかかわらず、たとえ自分が呪われて神の交わりから離されようとも、彼の兄弟たちが陥っている罪を彼の民族（フォルク）に代わって引き受けることを

願うという、考えがたい神にたいする愛のパラドクスであると言います。ボンヘッファーはパウロの行為を次のように理解しています。

「まさに彼〔パウロ〕が神の交わりと彼の民族を本当に愛するからであり、すなわち、隣人にたいして余すことなく献身せよという律法に従順だったからである。しかし、まさしくそれゆえに彼は、自らが神によって火刑に処されることを望んだそのところで、神との最も深い結びつきのなかにあり続けるのである」（DBW 1, 122f.）。

つまりパウロの行為は、不従順なのではなく、むしろ神と隣人を愛することを命ずる律法にたいしてまったく従順であるがゆえの行為だと言います。

「愛というものは、結局、交わりを求めることをせず、むしろ〈他者〉を求めるが、交わりを求めることが少ないほど、いっそう確かに交わりを見出すのである」（DBW 1, 123）。

おそらくボンヘッファーにとって、本当に個として立つということは、このようなことであったのではないかと思われます。つまり他者を愛するがゆえに、交わり（共同体）と切り離された孤立者となっていても、最も深い孤独にあるそのところで、最も深い交わりのなかにあるという、そのような〈個〉です。おそらく彼にとっては、十字架へと追いやられ、弟子にも見捨てられ、外面的には極度の孤独のなかで死したキリストは、まさに深い意味において〈個〉としてあり、また代理的愛の体現者であったのではないでしょうか。

### （d）〈キリストの現実〉――神の現実とこの世の現実への問いが同時に経験される場所――

このように、ボンヘッファーによれば、代理的愛の体現者、〈他者のための存在〉イエスが、堕罪後の人間にとっての〈新しい中心〉となります。ここでアダムにおける人間は、古い自己を死につつ、新しい自己を生きるのです。つまりキリストにおいて、もはや自らに向けて構成された〈現実〉ではなく、〈キリストの現実〉を生きるのです。この〈現実〉という概念に関して、『倫理』のなかで次のように述べています。

> 「イエス・キリストにおいて、神の現実がこの世の現実に入って来た。神の現実とこの世の現実にたいする問いの答えが同時に経験される場所は、ただイエス・キリストという名によってのみ示される」（傍点原著）（DBW 6, 39）。

ボンヘッファーは、この〈人となった神〉イエス・キリストにおいては、あらゆる分裂が克服されていると考えています。キリストという場所では、絶対的に質的差異のある二者が、神と人間が、神の現実とこの世の現実が、同一化するのでも分離するのでもなく、多次元性が確保されていることになります。こうしたあらゆる分裂を超える場所といったキリスト理解は、おそらく彼が『キリスト論』において注目している「カルケドン信条」[54]の逆説的表明に依拠していると思われます（DBW 12, 327ff）。それによれば、「真の神であり、真の人間」であるキリストは、二つの本性において混合されることなく、変化することなく、分割されることなく、分離されることがありません。さらに『倫理』のなかで、キリストという場所においては、「神とこの世の現実が和解され、神と人間がひとつにされている」（DBW 6, 68）とボンヘッファーは述べています。つまり、イエスの十字架の出来事による罪の贖いを通して、

この世はすでに神と〈和解〉しており、あらゆる分裂が克服されていると考えているのです。同様の記述は、彼の第二期の著『服従』（一九三七年）にも現れていました。

「彼〔イエス・キリスト〕は、神と人との間のみならず、人と人との間の、人と現実との間の仲保者である。なぜなら、全世界が彼を通して彼に向けて創造されているからである。（……）キリスト〔の到来〕以来、人間の神にたいする関係もこの世にたいする関係も、いかなる直接的な関係も存在しない」（傍点原著）（DBW 4, 88f.）。

ボンヘッファーによれば、人間にとっての〈中心（ミッテ）〉であるキリストは、同時に〈仲保者（ミットラー）〉でもあります。もはや人間にとって直接的に神や他者にいたる道はなく、ただキリストの仲保を通してのみ出会うとされます。一般的な理解ではたびたび、宗教改革の思想によれば、神とキリスト者は――カトリック教会とは異なり――仲介なく、直接に結びつくとの説明がなされていますが、ボンヘッファーにおいては、ただキリストを介して、キリスト者は神と出会うことが強調されています。キリストは、仲保者として、神とこの世の中心に立ち、人間にとっての唯一の直接性なのです。そして、この再獲得された〈新しい中心〉において生きるということは、〈和解〉が成立し、〈分裂〉が克服されている〈キリストの現実〉を生きることを意味しています。それは、此岸にありながら彼岸に呼び出されているという、パラドクスを生きることでもあります。この〈キリストの現実〉を生きるというテーマは、本書の第二章においてさらに詳しく論じるため、ここでは〈限界〉から見る人間学という第一章のテーマとの関連において、〈人間のロゴス〉の限界としての〈神のロゴス〉キリストに聴き従う生についてだけ、見ておきたいと思います。

### （e）〈人間のロゴス〉の限界（グレンツェ）としての〈神のロゴス〉キリスト

ボンヘッファーは先に述べた『キリスト論』において、キリストは言葉であり、しかも〈神のロゴス〉であることを強調しています。キリストを言葉とする理解は、ヨハネ福音書にも示されていますが、ボンヘッファーの解釈によれば、それは、〈人間のロゴス〉にとっての限界（グレンツェ）であると同時に、人間実存の限界を意味しています。新約聖書においてロゴスは、受肉した神の言葉としてキリストに収斂し（ヨハネ 一章一―一八節）、神は言葉において自らを啓示したとされます。つまり、神のロゴスが人間のロゴスに入ったとされます。ボンヘッファーはこれを、イエス・キリストの〈謙り〉と呼んでいます。このキリストである神のロゴスは、一個の〈人格〉（persona）と見なされています。この「ロゴスが人間になった」（ヨハネ 一章一四節）と聖書が告げる出来事は、ボンヘッファーのキリスト論の前提となっていますが、それはけっして証明すべきことではない、と言います。なぜなら、「もし証明の対象であれば、超越ではない」（傍点筆者）（DBW 12, 281）からです。

よって、人格である神のロゴスと人間のロゴスは混同されてはならないものです。しかし科学においては、自然科学であれ精神科学であれ、人間のロゴスが、対象をすでに私の手元にある秩序に組み込むという作業が重要となってきます。それについてボンヘッファーは次のように述べています。

> 「対象は、〔人間の〕可能性によって、いかに（ヴィー）という問いによって、人間の内在的ロゴスによって、規定され、認識され、把握される」（DBW 12, 281）。つまり、「究極の前提が、人間のロゴスによって規定されている」（DBW 12, 282）。

それでは、もしこの〈究極の前提〉が疑問に附されたとしたら、どうなるでしょうか。ボンヘッファーはこう考えます。ロゴスは、依然として〈いかに〉（wie）を問題にし続ける。ロゴスは、自らの支配が外から脅かされるのを見て、自らを否定するという方法で、自らの要求を先回りする。そしてこのことがロゴスの究極の力であり、ヘーゲルがその哲学において成しとげたことである、と。そして次のように述べます。

「他のロゴスの攻撃においてロゴスがすることは、低俗な拒絶ではなく、むしろロゴスの自己否定の力にたいする偉大なる洞察である。なぜなら自己否定は、ロゴスの自己肯定を意味するからである。それによって究極の前提を攻撃するという試みは、失敗に終ったように思われる。なぜなら、ロゴスは反対ロゴスを自らの内に吸収したからである」（DBW 12, 282）。

ようするに、ヘーゲルにおいては、カントが否定した人間の限界を超えた対象の考察が、その限界を克服することによってふたたび考察されており、限界はつねに、すでに超えられてしまっている、と言うのです。このようなボンヘッファーの理解に関連して、ドイツのプロテスタント神学者ハンス＝リヒャルト・ロイター（Hans- Richard Reuter 1947-）は、「いかにして〈限界〉というものが、おそらくヘーゲルの論拠の手に落ちるに違いない、たんなるひとつの規定されたカテゴリーであるとする誤解から、つまりそのようなものとして、つねに思惟においてすでに仲介され、止揚されているとされることから、持続的に守られることができるか」（DBW 2, 182）ということが、ボンヘッファーの問題意識にあったことを指摘しています。

この限界の喪失という問題に面して、彼は次のような疑問を投げかけています。

「もし反対ロゴスが、突如としてまったく新しい形態において自らの要求を告げるとすれば、何が起こるであろうか」（DBW 12, 282）。

つまり、神のロゴスであるキリストが、人間のロゴスにたいする審判者として名のり出て、聖書の記述のように、「私は真理である」（ヨハネ一四章六節）[55]、私は人間のロゴスの死であり、神のロゴスの生命であり、最初であり終わりである（ヨハネの黙示録一章八節）[56]、と告げるとしたら、その時、何が起こるかと。ボンヘッファーの考えによれば、神のロゴスとしてのキリストが、「人間というのは死ななければならないものであり、そのロゴスと共に私の手に落ちる」（DBW 12, 282）と告げるならば、もはや受肉した言葉をロゴスの秩序のなかに取り入れる可能性はなく、そこになお残されているのは、ただ「あなたは誰ですか」（DBW 12, 282）と問うことだけだと言います。彼にとって、この〈誰〉（wer）という問いは、〈超越〉にたいする問いです。これとは逆に、〈いかに〉という思弁的問いは、〈内在〉にたいする問いです。したがって、〈いかに〉という問いは、〈超越〉である神の子キリストを捉えることはできません。思弁による神認識の方法は、退けられることになります。

またボンヘッファーによれば、〈誰〉という問いは、他者の異種性（Andersartigkeit）の表現であり、問う者の実存的問いです。〈誰〉を問う〈人格的問い〉において、問う者は、自分自身を限界づける存在について問うことになります。

「もし問う者が、自らのロゴスがその限界を経験するということを答えとして聞くのであれば、彼は自らの実存の限界に突き当っている」。したがって、「実存の問いは、超越の問いである」（DBW 12, 283）。

つまりは、神のロゴスにたいして〈誰〉と問うことは、超越にたいする問いであり、人間はその答えを、人間実存の限界を経験することによって聞く、ということです。しかしまた、人間の〈誰〉という超越にたいする問いは、つねに自分自身の方に向きを変え、「そのように問うおまえこそ誰なのか」と、逆に問い返されることになります。超越という限界に突き当り、問いはつねに自分の方に返ってくるのです。したがって、この〈誰〉という人格的問いは、超越と実存にたいする問いであり、また宗教的な問いだと言います。ようするに、他の人間・他の存在・他の権威にたいする問い、隣人愛にたいする問いにほかならないと言うのです。

しかしまたボンヘッファーは、人間はじっさいには、〈誰〉と問う時であっても、自分自身の権威に拘束されているため、結局のところ、〈いかに〉と思弁的に問うことしかできないと認めています。それはルターの言葉で言えば、〈自己自身の内に歪曲した心〉（cor curvum in se）[57]の状態にあることを意味し、ボンヘッファーはこの表現をくり返し引用しています[58]。この〈歪曲した心〉とは、ルターによれば、〈自然の光〉の到来によってもたらされ、いわゆる〈恵みの光〉と対立するものです[59]。〈自然の光〉とは、「すると彼らの眼は開いた」（創世記三章七節）という聖書の記述からすると、堕罪の直後にやって来たものと考えられます。それは〈自然理性の光〉とも呼ばれ、人間生来の認識能力である理性そのもの、あるいはそのはたらきを指しています。この光によって人間は、善と悪を知るものとなったとされます。

しかしルターにおいて〈自然の光〉は、ヨブ（ヨブ三章一節以下）やエレミヤ（エレミヤ二〇章一四節）において説かれているように、〈光〉というよりも、むしろ〈暗黒〉と見なされています。なぜなら、〈恵み〉は神のみを見て、神のみを求め、神のみに向かうのにたいして、〈本性〉は、自分だけを見て、自分だけを求め、自分だけを目指し、すべてのもの、中心の神すらも、あたかも見なかったかのように通り過ぎ、自分自身の内へと向かうと考える

からです[60]。ルターによれば、〈自己自身の内に歪曲した心〉は、「すべてのものの代わりに、神の代わりにさえ、自分を置き、（……）さらに、神をも自分のために偶像にし、神の真理をいつわりとし、結局は、造られたすべてのものや神の賜物のすべてを偶像にしてしまう」[61]とされます。ようするに〈歪曲した心〉とは、自己を超えて神をも知る結果として、ふたたび自己に戻らざるをえない精神のはたらきの表現であり、プロテスタント教義学によっては、〈理性の壊滅〉と呼ばれました[62]。

このようなルターの人間観に従ってボンヘッファーは、われわれは〈誰〉と問う時、一見して従順なアダムの言葉で語りはしても、堕罪後の〈独在する〉アダムとして、「〈いかに〉と考えてしまう」ことを強調しています（傍点原著）（DBW 12, 283）。つまるところ、つねに〈内在〉に関する問いへと歪曲してしまい、〈誰〉の秘密は隠されたままです。したがって、〈誰〉という問いは、問われているものがすでに自己を啓示し、内在的ロゴスが破棄されているところでのみ正当に問われることができると言います。つまりキリスト論的問いは、学問的には、キリストが自己を神の言葉として啓示し、すでに神が誰であるか知られた場所、つまり教会においてのみ正しく立てられるのであって、無条件的でやみくもな神探求は存在しないと主張しています（DBW 12, 283f.）。ここで教会というのは、第一期の著作『聖徒の交わり』からすでに示されているように、〈信仰共同体（ゲマインデ）として現存するキリスト〉が考えられているのでしょう。

以上のように、ボンヘッファーによると、〈誰〉という問いは、ただ〈超越〉から、自らの〈限界〉から答えられるとされ、それは、イエスにおける神自らの啓示によって、ということを意味しています。それゆえに、〈誰〉という〈超越〉にたいする問いを、〈内在〉から、換言すれば、〈業〉から、〈可能性〉から、答えようとするいっさいの試みにたいして、抗議する必要があるのです。

### （f）〈神のロゴス〉キリストに聴き従う

それでは、〈神のロゴス〉であるキリストに聴き従うとは、どのようなことなのでしょうか。ボンヘッファーは、反対ロゴスとしてのキリストがわれわれに要求を突きつける時、人間は死ななければならない、と述べています。

> 「人間とイエスとの出会いにおいては、二つの可能性しか存在しない。人間が死ななければならないか、それともイエスを殺すか、そのどちらかである」（DBW 12, 288）。

したがってそれは、〈キリストにおいて〉生きるか、〈アダムにおいて〉生きるか、ということを意味しています。キリストの現実を生きるか、自分自身に向けて構成された現実を生きるか、と言うこともできるでしょう。ここで注意が必要なのは、この神のロゴスとの出会いは、何か固定的な〈理念〉（Idee）に出会うかのように理解されてはならないということです。ボンヘッファーによれば、それは具体的には、〈語りかけ〉というかたちにおいて、そのつど生起するものだからです。彼にとって、神のロゴスと人間のロゴスは完全に区別されています（DBW 12, 298）。キリストが人間にたいする生き生きとした〈語りかけ〉というかたちの言葉であるのにたいして、人間の言葉は〈理念〉というかたちの言葉であり、両者は互いに排除しあうものです。人間の思惟というものは、普遍的な近づきやすさを特質とする思惟であり、理念に属します。それはキリストにたいしてもあてはまり、この思惟において、彼を具現化された〈神の理念〉にしてしまうと言います。

そのような理念というかたちの言葉と正反対なのが、〈語りかけ〉としての言葉です（DBW 12, 298）。ボンヘッファーの考えによれば、理念としての言葉は、自己自身の内にとどまり続けることが可能ですが、語りかけとしての

言葉は、ただ二者間の言葉として、つまり語りかけと応答（Antwort）、すなわち責任（Verantwortung）[63]としてのみ存在します。それは、無時間的なものではなく、歴史のなかで生起します。また理念のように、普遍的でいつでも誰にでも近づけるようなものではなく、他者から、神から、語りかけられることによって、はじめて生起するものです。したがって、「この言葉は、まったく語りかける者の自由において存在する。それは、その本質において、一度限りであり、そのつど新しい」（DBW 12, 298）と、ボンヘッファーは述べています。

このような言葉の〈語りかけ〉としての性格には、交わり（ゲマインシャフト）を求めるということが含まれ、その真理としての性格には、ただ相手を真理のなかに立たせるということにおいてのみ、交わりを求めるということが含まれると言います。この場合、〈真理〉とは、永遠に自己のうちに安住する何ものかではなく、二者間で、ただ交わりにおいて、生起するものです。また語りかけの言葉としてのキリストは、無時間的な言葉ではなく、「具体的な瞬間に切り込んで来る真理」（DBW 12, 298）とされます。人間は、語りかけられた〈瞬間〉に、今ここで、責任の状態、すなわち決断の状態に〈人格〉（Person）として立たされます（DBW 1, 28）。つまり、〈瞬間〉とは責任の時であり、神と関係的な、具体的な時間を意味します。こうした具体的な時間においてのみ、倫理の現実的要求が生じると言います。

このように神と交わる〈人格〉は、くり返し時間のなかで生じては消え去る動的な性格を持っています。近世以来、人格は、個人主義化や一般的構造へと還元される傾向にありましたが[64]、ここでボンヘッファーが述べるキリスト教的人格というのは、関係性において成り立つものです。それは堕落以後、つまり神と人間との関係が破綻した後の交わりを問題視し、〈我―汝関係〉に基づいて考えられています。神に語りかけられる瞬間に、私は責任的人格、つまり他者という限界から制約された倫理的・制約的な人格となるのであり、その他者としての〈汝〉において、はじめて責任的自己としての〈我〉が生じるとされます。

しかしこの時、〈新しい中心〉からの生命を生きる堕罪後の人間は、キリストを通して、他者が私にとっての限界として真剣に受けとられるのでなければなりません。もしキリスト抜きにして他者に出会うのであれば、ボンヘッファーがグリーゼバッハの対話主義において〈他者の絶対化〉に陥る危険を見ていたように、ただ他者の要求に耐え抜くことによって自己主張を行うという可能性に過ぎなくなってしまうからです。そうではなく、「キリストを通してはじめて、私の実存の彼岸として隣人は、絶対的なやり方で私に要求をつきつけ、私と出会う」（DBW 2, 124）のです。それは、キリストというひとつの〈人格〉である神のロゴスの生きた語りかけを通して出会う、と言うこともできます。

〈隣人〉については、ボンヘッファーは第二期の著『服従』のなかでも、有名な「良きサマリア人のたとえ」（ルカ一〇章二五―三七節）を引いて述べています。このたとえは、イエスが「私の隣人とは誰のことですか」と尋ねる律法学者にたいして説いたもので、追いはぎに襲われ傷ついたユダヤ人に憐れみを施す異邦人たるサマリア人を隣人愛のモデルとして象徴的に語り、「あなた自身が隣人である。行って愛の行いをなすことにおいて従順であれ」と教えています。このたとえからボンヘッファーは、隣人であることを次のように理解しています。

> 「隣人であるということは、他者によって資格が与えられるものでなく、むしろ彼が私につきつけてくる要求であり、それ以外の何ものでもない。（……）私は他者にたいして隣人であらねばならない」（DBW 4, 67）。

ここでは、隣人であることは、他者が私につきつけてくる要求を意味し、私が隣人であることの求めとして理解されています。しかし先にあげた引用で語られているように、こうして出会う他者は、やはり私の隣人であるのです。

このようにして出会う隣人の背後には、イエス・キリストが立っています。ボンヘッファーは第三期の著『倫理』のなかでは次のように述べています。

「イエスの呼びかけがわれわれにゆだねる最も近い隣人の背後には、イエスにとっても最も遠きもの、すなわちイエス・キリスト自身が、神自身が立つ。最も近い隣人の背後のこの最も遠きものを知らず、またこの最も遠きものがこの最も近い隣人であることを知らないものは、隣人に仕えるのではなく、自分自身に仕えているのである」（DBW 6, 295f.）。

また『獄中書簡集』のなかでは、こうも言っています。

「むしろ神にたいするわれわれの関係は、〈他者のための存在〉における新しい生、イエスの存在に与ることだ。無限の、到達不可能な諸々の課題ではなく、そのつど与えられる手の届く隣人が超越的なものなのだ」（DBW 8, 558）。

ようするに、どこか遠い彼岸においてではなく、この世の真っ只中で、隣人と同時にその背後に立つイエス・キリストと出会うのです。そしてこれこそが、〈真の超越〉であり、私にとっての〈真の限界〉なのです。

## むすび

以上のように、ボンヘッファーにとって隣人とは、キリストを通して、キリストにゆだねられて、私に突きつけられる要求にほかならず、それこそが、私が地上で出会う〈中心の境界〉にほかなりません。ここに真の超越が、そして同時に、人間にとっての真の限界があると言います。この再獲得された〈新しい中心〉としてのキリストにおいて、〈アダムにおける〉古い人は裁かれ、〈死の死〉によって、〈キリストにおける〉新しい人として、死につつ生きるのです。キリストは、すでに神との和解が成立し、あらゆる分裂を超えています。キリストにおいては、もはや私は他者と分裂においてではなく、統一のうちに出会い、堕罪以前のアダムとエヴァが愛においてそうであったように、二であって同時に一となります。そしてそのキリストは、代理的愛の体現者であり、『獄中書簡集』のなかでは、「自分自身から自由な〈他者のための存在〉」と表現されています。

> 「〈他者のための存在〉イエスが、超越経験なのだ！　自分自身から自由であること、死にいたるまで〈他者のための存在〉であるということから、はじめて全能・全知・遍在というものが生じる。信仰とは、このイエスの存在に与るということである（受肉・十字架・復活）」（DBW 8, 558）。

また言うまでもなく、ボンヘッファーにとって隣人とは、同じ宗派の人間や同胞のみを意味するのではありません。第二次世界大戦の真っ只中になされたある説教においても[65]、神はこの世を愛することによってわれわれも愛さ

れたのであるから、自分たちの敵のためでもあるその祝福から自分自身を閉めだしてはならない（DBW 15, 572f.）、と語っています。神の世界への到来によって、被造物はすべて、異教徒であれ、他民族であれ、敵であれ、キリストにおいてすでに救われており、等しく神の愛のうちに抱かれていることになるのです。おそらくこの説教は、戦時の敵だけでなく、ユダヤ人も念頭において語られたのではないかと思います。ボンヘッファーの人間学は、限界・境界（グレンツェ）への眼差しを失った堕罪後の人間の極限としてのナチスと真っ向から対決するものです。それが激動の一九三三年前後になされた議論であったことを考えると、哲学にたいする批判という形をとり、直接的な表現は見当たらないにせよ、やはりナチスにたいして、またナチスに迎合し、〈創造の秩序〉といった自然神学に傾いた神学にたいする批判が込められていると考えることは許されるでしょう。しかしまた、自己完結した思惟のなかで、神をも、他の人間をも、わがものとしてしまうあり方にたいする批判は、おそらくはボンヘッファー自身も、ルターが言う〈歪曲した心〉ゆえに、つねにそこへと傾いてしまう〈誘惑〉と闘っていたのではないか、と思われます。いずれにせよ、自己を中心に据え、自らの〈限界・境界〉としての他者との関係を見失っている〈独在〉する人間のことを言っていることには変わりありません。そしてわれわれもまた、誰しも、そのような際限なき自己中心性・他者否定・自己拡大といった傾向が、われわれ自身のなかにも潜んでいることを、おそらくは経験的に知っているのではないでしょうか。このことがすでに、限界というものから人間を問うことの現代的意義を、自ずと気づかせると思われます。

［注］

（1）本書の第一章を大幅に短縮したものに、以下の拙論がある。「Grenze（限界・境界）をキーワードに見るボンヘッファーの人間学」『宗教と倫理』第七号、宗教倫理学会、二〇〇七年、三―一九頁。【オンライン】http://jare.jp/journal/magazine07.html（二〇二〇年二月一四日最終閲覧）

（2）この著のあとがきで西内は次のように述べている。「本書は、これまでに書きためてきた小論文を、『他者のための存在』に焦点をあわせて多少修正を加え編集構成したものである。この書は、ボンヘッファーが生命を賭して究明し、かつ生きた『キリストへの道』に学ぼうとした、いわば私の求道の書と言うべきものである」（西内清志『キリストの隣人　ボンヘッファーの「成人した世界」における人間学』、花林書房、一九九一年、三〇九頁）。

（3）Heinz Eduard Tödt, *Komplizen, Opfer und Gegner des Hitlerregimes: Zur „inneren Geschichte“ von protestantischer Theologie und Kirche im „Dritten Reich“*, Gütersloh: Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, 1997, 51-58.

（4）Dietrich Bonhoeffer, *Creation and Fall*, Works, Vol. 3, Minneapolis: Fortress Press, 1997, 85, note 15.

（5）この場合、超えてはならない禁止の意味と理解すれば〈限界〉であるが、自然と反自然や正常と異常といった対立した二つの事柄の境目と理解すれば〈境界〉となる。

（6）ミシェル・フーコー「侵犯への序言」『ミシェル・フーコー思考集成Ⅰ　一九五四―一九六三　狂気・精神分析・精神医学』、筑摩書房、二〇〇一年参照。

（7）Hirsch, Emanuel, *Die gegenwältige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung: Akademische Vorlesungen zum Verständnis des deutschen Jahrs 1933*, Göttingen: Bandenhoeck & Ruprecht, 1934, 5.

（8）この著のなかでは、〈ホロス〉〈ノモス〉（秩序、生活と思惟の規則）〈ロゴス〉（民族の自己言表的な精神）という三つのギリシャ語が主要概念として提出されている。

（9）Ericksen, Robert P, *Theologians under Hitler: Gerhard Kittel, Paul Althaus and Emanuel Hirsch*, New Haven & London: Yale University Press, 1985, 152.

（10）ハンス＝リヒャルト・ロイターも言うように、この講演は教授資格取得論文『行為と存在』（一九三〇年資格認定、一九三一年出版）の理論上の成果を、人間学をテーマとして吟味したものである（DBW 2, 10f.）。

（11）Bernhard Groethuysen, *Philosophische Anthropologie*, 1969, München: R.Oldenbourg, 3.

（12）Ibid.

（13）M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, 2.Arfl., Halle a.d.S.: M. Niemeyer., 1921, 43-78.

（14）ここでボンヘッファーはおそらく次の文献によるシェーラーの受容をうけていると推測されている。Erich Przywara, Drei Richtungen der Phönomenologie, in: *Stimmen der Zeit*, No.115, 1928, 252-264.

（15）M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle a.d.S.: M. Niemeyer, 1927, 143（邦訳 マルティン・ハイデッガー『存在と時間 上』細谷貞雄訳、筑摩書房、二〇〇〇年、三一一頁）.

（16）Ibid., 277f.（同書、一七六頁）

（17）例えば下記参照。M. Heidegger, op. cit., 1927, 318ff（ハイデッガー、前掲書、一九八頁以下）.

（18）P. Tillich, *Die religiöse Verwirklichung*, Berlin: Furche, 1930, 40.

（19）Ibid., 38.

（20）このように他者を〈限界〉（Grenze）と見る場合、倫理的制約や制限といった禁止の意味を強く持つと思われる。

（21）ポール・リクール『解釈の革新』久米博ほか編訳、白水社、一九七八年、二四六頁。

（22）クニッターマイアーによるカントの生誕二〇〇年に寄せた論文「超越論的哲学と神学―一九二四年四月二二日に寄せる批判的回想」（Die Transzendentalphilosopnie und Theologie:: Eine kritische Erinnerung zum 22. April 1924）が、ボンヘッファーの『行為と存在』におけるカント理解に主として影響を与えていると言う。詳しくは『行為と存在』の編者による次の注釈を参照のこと。DBW 2, 27f., Anm. 2.

（23）Kar Barth, *Nein!: Antwort an Emil Brunner*, Theologische Existenz heute; Heft 14, München: Kaiser, 1934. / Emil Brunner, *Natur und Gnade: zum Gespräch mit Karl Barth*, Tübingen: J.C.B. Mohr., 1934.

（24）ここには、ルター派によっていわゆる「エクストラ・カルヴィニスティクム」と呼ばれた、プロテスタント内における対立命題、つまり「有限は無限を包含しえない」（„Finitum non est capax infiniti“）が示されている。バルトが属する改革派の神学は、伝統的なスコラ学的な次の基本命題を代表している。「有限なるものは、無限なるものを認識しない」（W. Musculus Dusanus, *Loci communes sacrae theologiae*, Basilae, 1560, 430）。これにたいして、まずJ・ブレンツが、哲学的認識とは区別された啓示神学の原則として、次のルター派の対立命題を表した。「しかし、われわれが聖霊の言葉に助言を求める時、有限が無限にたいして受容力を持ちうるのは、明白である」（Johann Brenz, *De maiestate Domini nostri Jesu Christi*, Tubingen, 1562, 30.）。次の注釈を参照。DBW 2, 78f., Anm.7.

（25）Friedrich Gogarten, Das Problem einer theologischen Anthropologie, in: *Zwischen den Zeiten*, No.7, 1929, 493-511.

（26）このラジオ講演はヒトラーの政権獲得以前に収録されていた。ナチスの検閲か、あるいはナチス化していた放送局の自主検閲だったのかは明らかではないが、〈指導者〉理念の二義性に注目したその内容ゆえに、削除作業が放送局によって断行され、意味不明の講演と化してしまった。それどころか、その後に『十字架新聞』において掲載（一九三三年二月二六日）された際には、逆にナチズムに利用される文章に再構成されてゆくのである。しかしオリジナル原稿が残っており、それが整理されて、ドイツ語版最新ボンヘッファー全集第一二巻に掲載されている（DBW 12, 242-260）。このラジオ講演に関してはとくに次の研究が詳しい。鈴木正三『キリストの現実に生きて　ナチズムと戦い抜いたボンヘッファー神学の全体像』、新教出版社、二〇〇六年、七二頁以下。

（27）ボンヘッファーの考えによれば、第一次世界大戦後の青年運動によって、新しいかたちの指導者が初めて行き渡り、その特徴的な点は、それが選択によって選ばれることであると言う。指導者は、伝統的には、上から下へと拘束するものであったが、新しい指導者概念は、グループによって選ばれる理想を体現する人間によって構成される。指導者を選択することによって、個人は、自分自身のために自由にされるのである。この民衆の精神が体現されることに由来する指導者概念には、いまや待ち望まれていたメシアとして、まったく宗教的な考え方が流れ込んで来ると言う。「もし彼（指導者）が、つねに被指導者がそれを期待するように、自らを彼らの偶像に仕立て上げようとする願いに屈してしまったら、その時、指導者の像は誤導者（Verführer）の像にすりかわる。彼は被指導者にたいしても、自分自身にたいしても、事柄に即さない行動をする

ことになる。真の指導者は、いつでも期待を裏切ることができなければならない。このことは彼の責任と即事性に属する」（DBW 12, 257f.）。

（28）すでにエマーヌエル・ヒルシュによる同名の著書『創造と罪』（*Schöpfung und Sünde*, 1931）が存在したためである。

（29）Tödt, op. cit., 52.

（30）創世記一章三一節「神はお造りになったすべてのものを御覧になった。見よ、それは極めて良かった」。

（31）ヴィルヘルム・シュテーリン（Wilhelm Stählin, 1883-1975）によれば、〈創造の秩序〉はイエス・キリスト抜きに構想された神学概念である（Ernst Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers: Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis*, 4. Aufl., München: Chr. Kaiser, 1991, 165）。

（32）ライプニッツ『理性に基づく自然と恩寵の原理』第一三節（『ライプニッツ著作集九　後期哲学』所収）。

（33）ボンヘッファーは一九三三年夏学期にヘーゲルの宗教哲学についてゼミナールを開講したが、『創造と堕落』の編者によると、彼はすでに一九三二年から翌年にかけての冬に、ヘーゲルの『宗教哲学』（ラッソン版）と熱心に取り組んでおり、それは講義「創造と罪」のためであったと推測されている。（DBW 3, 148ff.）ヘーゲルは『宗教哲学』第三部「絶対宗教」において原罪の物語について釈義を行い、〈善悪を認識できる樹〉というメタファーを重視している。山崎 純の解釈に従って述べると、ヘーゲルによれば〈原初の人間〉は絶対的に最初の人間、つまり概念から見た人間であり、堕罪は、意識をもった人間一般が認識へと向かうことで必然的に善と悪という〈分裂〉の状態へと歩み出ていくこととして捉えられている。自然を脱するということは、善悪の認識に高まるということを表現したものであると考え、堕罪の教義のなかに認識による自然性の克服、認識による普遍的な総体性への高まりというテーマを読み込んでいる。分裂の克服の要求が高まった時、神人一体の理念を体現したキリストが出現する。ヘーゲルによれば、感性的に現前する生身の姿をとった神人が死に、精神として復活し、新たに遣わされた霊のもとに人びとが集い、そこに神と人との真の一体性が成り立つのである。父と子と霊という三位一体性を完結させる〈精神〔精霊〕〉としての神の顕現は、聖餐において共同精神が発揚することを意味している。下記参照。山崎 純『神と国家　ヘーゲル宗教哲学』、創文社、一九九五年、四三―四五頁。山崎 純「一〇　宗教の実現は宗教の終焉である」加藤尚武編『ヘーゲルを学ぶ人のために』、世界思想社、二〇〇一年、二〇五―二一二頁。

（34）『創世記Ⅰ』〈ヘブライ語聖書対訳シリーズ1〉、ミルトス・ヘブライ文化研究所、一九九〇年、二〇頁。

（35）その他の例をあげると、三位一体の神を示すとする解釈や、あるいは、文法的に〈熟慮の複数〉と呼ばれる用法であって数上の複数ではないとする解釈などがある（『〈旧約聖書Ⅰ〉創世記』月本昭男訳、岩波書店、一九九七年、四頁）。またカール・バルトは、『教会教義学』第Ⅲ部1分冊『創造論』Ⅰ／1（一九四五年）のなかで、ボンヘッファーが『創造と堕落』で提示した解釈を受けて補足しつつ、唯一であるが自らのうちに〈我‐汝〉という関係を持つ神が言われていると説いている（Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. 3., Die Lehre der Schöpfung, Teil 1., 7. Aufl. Zürich: EVZ Verlag, 1970, 206ff.）。

（36）『キリスト論』は、もともとベルリン大学で一九三三年夏学期に行われた講義であったが、オリジナルテキストはすでに紛失しており、後にE・ベートゲ等によって、学生達の筆記した講義ノートが再構成され、出版にいたった。また『キリスト論』は再構成が重ねられたため、最新版全集（DBW）第一二巻に収められたものと、それ以前に出版されたドイツ語版選集（*Gesammelte Schriften*）第三巻に収められたものとでは、かなり表現に相違が見られる。本書では、必要に応じて旧版からも引用し、注釈に典拠を示している。

（37）ルターは『キリスト者の自由』（*Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 1520）の冒頭で、次の二つの命題を掲げている。「キリスト者はすべてのものの上に立つ自由な君主であって、何人にも従属しない。」「キリスト者はすべてのものに奉仕する僕であって、何人にも従属する。」ルターの理解によれば、これらの命題は、すでに聖パウロが「わたしはすべてのことに自由であるが、自ら進んで何人の僕ともなった」（コリントⅠ九章一九節）と語り、また「あなたが互いに愛し合うことのほかに、何人にも債務を負うてはならない」（ロマ書一三章八節）と説いたことによって、明らかである。愛は、それが愛するところのものに仕え服従するものであると言う。マルティン・ルター『新訳 キリスト者への自由／聖書への序言』石原 謙訳、岩波書店、二〇〇一年、一三頁参照。

（38）Tödt, op. cit., 53.

（39）このことに関連して述べると、金子晴勇の理解に沿っていえば、元来、ヘブライ語で〈善悪〉という表現は、〈すべてのこと〉という意味を持っていると言う。したがって、人間が善悪を知る木の実を食べたということは、人間がすべてのことを知るようになったということであり、換言すれば、自己完結的となり、神に応答する存在、関係存在としての未完結なあり方を

断ち切っている、ということにもなり得るのである。金子は次のように述べている。「アダムの堕罪という神話的表現で示唆されていることは、人間は応答存在性、関係概念としての生を離れて自己完結的になると、人間本来的生が歪められるという警告であると思われる」（金子晴勇編『人間学　その歴史と射程』、創文社、一九九五年、一九六頁）。

（40）Tödt, op. cit., 54.

（41）「主なる神が造られた野の生き物のうちで、最も賢いのは蛇であった。蛇は女に言った。『園のどの木からも食べてはいけない、などと神は言われたのか』。（……）蛇は言った。『決して死ぬことはない。それを食べると、目が開け、神のように善悪を知るものとなることを神はご存知なのだ』」。

（42）Tödt, op. cit., 54.

（43）この場合の〈限界〉（Grenze）は、倫理的制約といった〈制限〉の意味を強く持っていると思われる。

（44）Tödt, op. cit., 55.

（45）「神から生まれた人は皆、罪を犯しません。神の種がこの人の内にいつもあるからです。この人は神から生まれたので、罪を犯すことができません」。

（46）Tödt, op. cit., 55.

（47）この文言は、絶対者ブラフマン〔Brahman（梵）宇宙の根本原理〕とわれわれの内にあるアートマン〔Ātman（我・自我・自己）個人存在の本体〕が本質的に同一であることを端的に示すものとして、またウパニシャッド全体の中心思想を的確に表現するものとして、「わたしはブラフマンである」（aham brahmāsmi）という文言と共に有名である。とくにヴェーダーンタ学派において不二一元論を主張するシャンカラ（Śaṅkara 700-750 頃）とその後継者たちによって、自分たちの立場を明確に表現している文章として大文章（mahāvākya）と呼ばれ、尊重されている。シャンカラは、その著『ウパデシャサーハスリー』の第一八章に「お前はそれである」という表題をつけ、この文言の説明・解釈にあてている（前田専學『インド哲学へのいざない　ヴェーダとウパニシャッド』、日本放送出版協会、二〇〇〇年、二三〇頁参照）。

（48）創世記 三章一九節「お前は顔に汗を流してパンを得る／土に返るときまで。お前がそこから取られた土に。塵にすぎないお前は塵に返る」。

（49）創世記 三章四―五節「蛇は女に言った。『決して死ぬことはない。それを食べると、目が開け、神のように善悪を知るものとなることを神はご存知なのだ』」。

（50）Paul Tillich, „The totalitarian State and the Claims of the Church“ in: *Gesammelte Werke*; Bd.10, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1968, 160, 174.

（51）サクラメント（Sakrament）とは、隠れた神秘を示す感覚的なしるしであり、言葉をも含めた目に見える具体的な質量である。狭義で固有の意味では、典礼・祭儀的なしるしを示す。その訳語はキリスト教諸派によって異なり、例えば、カトリックでは〈秘跡〉、プロテスタントでは〈聖礼典〉、聖公会では〈聖奠〉、ハリストス正教会では〈機密〉となっている。カトリックでは、洗礼・堅信・ゆるし・聖餐・叙階・婚姻・癒しの七秘跡が執行されているのにたいし、一般にプロテスタントでは、洗礼と聖餐の二つのみである。例えば、洗礼では、水がしるしであり、新生がしるしづけられた恩恵となり、また聖餐では、トマス・アクィナス（『神学大全』第三部）によると、パンとぶどう酒がしるしであり、しるしづけられた実相は現存するキリストである。補足すると、パンとぶどう酒というのは、サクラメントにおいてキリストのからだと血であり、これは〈最後の晩餐〉におけるイエスの言動に基づいている。「一同が食事をしているとき、イエスはパンを取り、賛美の祈りを唱えて、それを裂き、弟子たちに与えながら言われた。『取って食べなさい。これはわたしの体である。』／また、杯を取り、感謝の祈りを唱え、彼らに渡して言われた。『皆、この杯から飲みなさい。これは、罪が赦されるように、多くの人のために流されるわたしの血、契約の血である』」（マタイ 二六章二六―二八節）。

（52）説教が〈目に見えない神の言葉〉と言われるのにたいし、聖礼典は〈目に見える神の言葉〉と言われる。

（53）「〈他者のための存在〉イエスが、超越経験なのだ！　自分自身から自由であること、死にいたるまで〈他者のための存在〉であるということから、初めて全能・全知・遍在というものが生じる。信仰とは、このイエスの存在に与るということである（受肉・十字架・復活）」（DBW 8, 558）。

（54）〈カルケドン信条〉（四五一年）において、イエス・キリストは、「真に神であり、真に人」であり、神性によれば父なる神と同質で、かつまた人性によればわれわれ人間と同質であり、「両性は一つの人格、一つの本質の中に並存する」と宣言された（半田元夫・今野國雄著『キリスト教史Ⅰ』〈世界宗教史叢書 1〉、山川出版社、二〇〇―二〇一頁）。

（55）「イエスは言われた。『わたしは道であり、真理であり、命である。わたしを通らなければ、だれも父のもとにいくことができない』」。

（56）「神である主、今おられ、かつておられ、やがて来られる方、全能者がこう言われる。『わたしはアルファであり、オメガである』」。

（57）Martin Luther, Werke, *Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516*, hrsg. von J. Ficker,（Anfänge der reformatorischen Bibelauslegung 1）, Teil II: Die Scholien, 3.Aufl., Leipzig: Diterich, 1925, 137.

（58）例えば、ボンヘッファーはその著『行為と存在』（*Akt und Sein*）のなかでも、この語をくり返し引用している（DBW 2: 39, 52, 74, 83, 136）。

（59）ルター『ローマ書講義・下』〈ルター著作集 第二集 第九巻〉徳善義和訳、リトン、二〇〇五年、一一九頁（WA 56, 357）。

（60）同前（Ibid.）。

（61）同前（Ibid.）。

（62）鈴木、前掲書、一二二頁。

（63）ドイツ語で〈責任〉を意味するフェアアントヴォルトゥング（Verantwortung）という語は、〈応答〉を意味するアントヴォルト（Antwort）という語から造られている。

（64）　人格の原語であるラテン語の〈ペルソナ〉は、元来、演劇用の〈仮面〉に由来し、そこから〈役割〉という意味が派生したと考えられ、さらに人格・神の位格・法人・自由な理性的主体・自律的個人・人柄などの意味をおびて今日にいたる。キリスト教的用法としては、旧約聖書では、神の像・契約当事者・神によって召命を受けたり固有名を与えられたりする人あるいは集合人格などにおいて、また新約聖書では、父と交流するイエスの姿・歴史にはたらく聖霊（使徒言行録）・イエスの召命を受けた弟子などにおいて、ペルソナの現実と思想を伺うことができる。教父時代には、三位一体論において父と子と聖霊がそれぞれペルソナと呼ばれた。六世紀のボエティウスは、神・天使・人間にたいして用いられるとし、アリストテレスの実体概念を採用して、ペルソナを「理性的本性を有する個別的実体」として定義した。以上から、ペルソナは、一方で本性的一般者（学知体系・法則・権力構造など）へ還元されない自由な主体性と共に、他者や歴史に参与する関係性とを兼ね備

える者を意味したと考えられる。

近世以来、ペルソナの概念は個人主義化や一般的構造へ還元される道をたどった。たとえば、ホッブスは〈自分自身や他の人の役を演じる〉ことをこの語の意味とし、〈自然的ペルソナ〉と〈人為的ペルソナ〉（＝市民的ペルソナ）の二つのあり方に注目したが、とくに後者に関心を寄せて法的人格面を強調し、ロックは人間が思考する〈意識〉を本質的特徴とする〈有限的知性的存在〉を人格と考え、またカントは自分で自分に道徳的法則を立てるという実践的意味を付与して道徳的人格とその尊厳を際立たせ、さらにヘーゲルにおいては歴史法則が強調されて、人格はそれらの法則・構造に解消されることにもなった。しかし他方で、個人主義とは反対に、〈交わり〉を強調するムーニエの〈人格主義〉の運動も起こっている。以下参照『岩波キリスト教辞典』「ペルソナ」の項、二〇〇二年。小倉貞秀『ペルソナ概念の歴史的形成―古代よりカント以前まで―』、以文社、二〇一〇年。同前『カントの倫理学研究―人格性概念を中心として―』、理想者、一九六五年。三嶋唯義『人格主義の思想』、紀伊国屋書店、一九六九年。

（65）一九四〇年の聖霊降臨祭第二祝日に行われた「ヨハネ福音書三章一六―二一節」についての説教。

# 第二章 ボンヘッファーの人間学における良心論

## はじめに

本書の第一章においては、堕罪後の人間が巻き込まれた〈分裂〉状態に着目し、いまや神とも、他の人間とも、自然とも分離した人間について考察を行いました。第二章では、さらに〈自分自身との分離〉というものを、〈良心〉の問題として取り上げます。なぜならボンヘッファーにおいて良心は、失われた統一を求める〈人間実存の呼び声〉として現れるからです。彼の良心概念の発展を概観した上で、とくに反ナチ抵抗運動への参与という具体的状況のなかで形成された良心論を、一九四〇年代前半に書かれた未完の著『倫理』を中心に見ていきます。

ボンヘッファーは、テーゲル独房からベートゲに宛てた手紙（一九四三年一二月二二日）のなかで、自らが歩んできた道をふり返って次のように書いています。

「ところで、僕が一九三九年に帰国したことも、その後に続いて起こった何事に関しても、一瞬たりとも後悔したことがないことを、君はきっとわかってくれているね。あれは、一点の曇りもなく、最善の良心において行われたことだ。（……）そして今、こうして刑務所にいることも（……）、僕が心に決めていた、ドイツの運命に参与するということに含まれると思うのだ」（傍点筆者）（DBW 8, 253f.）。

一九三九年六月、ボンヘッファーは亡命の機会が与えられてニューヨークに渡りました。ドイツ国内ではナチス政府による弾圧が増し強まり、一九三七年九月には所長を務めていたフィンケンヴァルデ牧師研修所もゲシュタポによって閉鎖に追い込まれ、一九三八年一月にはベルリン退去命令が下りました。しかし、いわゆる自由世界で新しい生活を始めるために必要なものはすべて保障されていたにもかかわらず、恩師や友人たちが差し延べた手を振り払い、わずか一ヶ月あまりで帰国するのです。ひょっとすると、ドイツには彼がナチズムにたいする抵抗を促した若い神学生たちも残っていたので、気がかりだったのかもしれません。しかしながら、その決断にいたる動機については、彼自身はっきりわからなかったようです。当時の日記には次のように記されています。

「自分で下した決断すべてにおいて、その動機について、私自身がけっして完全には明らかでないのは、奇妙なことである。これは、不明瞭さ、つまり内面的な不誠実さのしるしなのか。それとも、われわれは自らの認識を超えて導かれていることのしるしなのか。あるいは、その両方なのか」（一九三九年六月二〇日）[1]。

こうしてボンヘッファーは、本人にすら隠された動機によって、しかしまた、一点の疚しさもない〈最善の良心〉によって、帰国を決断したのでした。そしてそれは、後に逮捕されることになったことも含めて、〈ドイツの運命に参与する〉ということを意味したのです。

この〈最善の良心〉というボンヘッファーの言葉を目にした時、私はいささか不思議な気がしました。なぜなら多くの場合、彼は良心というものにたいして、懐疑的ないし批判的な見方をしていると理解されることが少なくなかったと思われたからです。そこで、本章では主にボンヘッファーの良心概念の再検討に努めますが、とくに実践との関

わりで彼が直面していたと思われる問題、つまり法規範による拘束から良心がいかに解き放たれ、真に〈責任〉を負って生きることができるかという問題に注目します。そして最終的には、『倫理』のなかで言及された「イエス・キリストが私の良心となった」（DBW 6, 279）という良心のあり方を明らかにすることを目指したいと思います。

### 『倫理』（一九四九年）の成立背景

ボンヘッファーがライフワークと考えていた『倫理』は、一九四〇年夏から逮捕にいたる一九四三年四月初旬まで書き綴られた未完の著作です。この著が難解であるとされるのは、それがさまざまな角度からの倫理的探究が試みられた「未完の断片を死後に寄せ集めたもの」（DB, 806）だからというだけではありません。ゲシュタポに目を付けられていた彼は、ナチ批判の意図を嗅ぎつけられないように、わざと曖昧な一般概念や多義的用語などを用いて〈暗号化〉し、摘発された際にいつでも言い逃れできるようにカモフラージュしていたのです。じっさいに、ゲシュタポの手に渡った『倫理』の草稿の一部も、一見したところ、取るに足らない〈神学的用語〉と目に映ったからだけではなく、その内容と文字が第三者にはほとんど解読不可能だったため、そのまま家族の手に返されたのでした[2]。

後にこの著は、E・ベートゲらの手によって断片の原稿が判読・整理・構成され、一九四九年に初版が刊行されました。このなかには、押収されないように隠されていた庭からふたたび掘り出された未整理のままの草稿メモや、また一部には、逮捕された時にゲシュタポの手に渡ったものまで収められています。初版は、各章の成立年代についてのベートゲの推定に従って、時間的な順序で編集されました。後の版では、ボンヘッファーの構想する体系の論理的な順序に従って、変更する試みもなされました。しかし当然ながら、そこには主観的な〈解釈〉の入る余地があり、問題を残していました。そこで一九九二年、装いも新たに編集し直された全集版の『倫理』新版（DBW 6）は、で

きる限り客観的な整理方法に従って、成立年代順に編集する方針がとられました。細やかな執筆事情の研究や時代考証、また使用されたペンや紙の種類、さらには引用された文献の出版時期などの客観的データを決めてとして、執筆時期が割り出されたのです。[3]

このようして最新刊に採用された構成順序からすると、ボンヘッファーの良心についての記述は、ほとんどが一九四二年に行われていたことがわかります。それは年頭から初夏までに書かれた「歴史と善」と、初夏から年末にかけて書かれた「神の愛と世界の堕落」という章のなかに現れます。しかし、『倫理』は未完の断片を寄せ集めたものであり、ボンヘッファーには部分毎にできあがっていた草稿を十分に練りなおすことは叶わず、そこに何かひとつのまとまった良心論というべきものが順序だてて展開されているわけではありません。しかしながら、ボンヘッファーにとって〈良心〉（Gewissen）とはいかなるものかを、〈知る〉（Wissen）という事柄と、〈善〉を判断する際のよりどころとなりうる〈法〉（Gesetz）というものを手がかりに追ってゆくと、自ずと彼の良心論というべきものが浮かび上がって来るのです。

一九四二年の年頭から初夏までは、いわばボンヘッファーの抵抗運動への関与が最高潮に達した時期でもあります。五月にスイスを旅行してユダヤ人グループの救出作戦（七号作戦）の準備を行い、九月五日に軍情報部の活動の一環であるように偽装してスイスに脱出させています。また四月に反ナチ抵抗グループとして知られるクライザウ・サークルのヘルムート・イェームス・フォン・モルトケ（Helmuth James von Moltke 1907-1945）と共にノルウェーに渡ってその地で教会闘争を支援しており、五月三〇日から六月二日にかけてはストックホルムでチチェスターのベル主教と秘かに会って英国に抵抗派の情報を伝えて和平の可能性を探り、さらに六月から七月にかけては義兄ドーナニーと共にバチカンを訪問するなど、軍情報部嘱託として偽装された任務と抵抗派のメンバーとしての活動との〈二

重生活〉（DB, 765ff.）が際立っていた時期でした。

抵抗運動においてボンヘッファーが担っていた役割は、大きくは二つあります。一方では、彼がエキュメニカルな教会運動に携わっていたことから、連合国側の政府にたいして、ドイツ国内にヒトラー政権を転覆する抵抗運動という〈もうひとつのドイツ〉が存在することを伝えて、〈ヒトラー後〉の和平について理解を求めることでした。しかし不幸なことに、ドイツの抵抗運動は連合国側からは終始〈見捨てられた〉ままでした[4]。

他方では、ボンヘッファーの役割はまったく別のところにありました。それは、抵抗運動に参与した人びとの良心的葛藤について考えぬき、神学的助言を与えることでした[5]。活動の合間をぬって書かれた『倫理』のなかには、抵抗をめぐる倫理的問題についてよく考えぬかれた跡が伺えます。彼の存在はある意味では、ドイツ抵抗運動を支えた思想的・倫理的な柱と見ることさえできると言われています。例えば、歴史家ハンス・ロートフェルス（Hans Rothfels 1891-1976）は次のように述べています。

> 「ボンヘッファーは、倫理的ディレンマ――それは、〔ナチに占領されていた〕他の諸国における反対派の人びとの良心に課せられたのとは比較にならないようなディレンマであった――をラディカルな解決へといたらせる、最も明確な、かつ最も純粋な抵抗のタイプを代表している[6]」。

というのは、ボンヘッファーにとってドイツと運命を共にすることは、祖国の敗北を願うことにもなり、またあらゆる法規範も、神の律法をも、侵すことなしには進みえない道を歩むことを意味していたからです。こうした最大の倫理的ディレンマのなかで、彼は良心について思索したのです。

## 第一節　良心の語義的考察

ボンヘッファーの良心論について論じる前に、良心（Gewissen）という言葉の語義を確認しておかねばなりません。というのは、欧語の〈良心〉は、日本語の〈良き心〉という響きから受けるイメージからは、およそ想像しにくい「共に知る」という〈共知〉の意味を備えているからです。まずは由来から見ていきましょう。

### 一　〈良心〉の由来

#### 日本語の〈良心〉の由来(7)

まず、欧語に由来する良心概念について言うと、それは〈共知〉を意味する倫理意識に近い意味で用いられることが少なくありません。それにたいして日本語の良心は、明治初期に英語のコンシエンス（conscience）や独語のゲヴィッセン（Gewissen）といった外来語にあてた訳語ではありますが、欧語において備わっていた〈共同知〉という意味は、かならずしも意識されていません。そもそも日本にはゲヴィッセンに相当する概念がなかったため、その訳語は、中国戦国時代に孟子が使用した〈良心〉という語に求められたと言われています。それでは、彼はどのような意味でこの語を用いたのでしょうか。

一般的な理解として、孟子の思想は性善説とされています。その考えによれば、人間には仁・義・礼・智の四端が備わり、それらへと進む芽生えともいうべき四つの心があると言います。仁の端はいたわしく思う〈惻隠の心〉、義の端は悪を憎む〈羞悪の心〉、礼の端は謙り譲る〈辞譲の心〉（謙譲の心）、そして智の端は物事が正しいか否かを見

極める〈是非の心〉が糸口となります。そしてこれらは、孟子の良心概念と深く結びついています。良心という言葉は『孟子』第一一編八章において登場し、有名な牛山のたとえを用いて、次のように説かれています。

「人の存する者と雖も、豈仁義の心無からんや。其の、良心を放する所以の者、亦猶斧斤の木に於けるがごときなり。旦旦にして之を伐らば、以て美と為す可けんや」[8]。

これは次のように解釈することができます。「其の国にある牛山という山には、昔は美しく樹木が茂っていたが、大都会近郊にあったためすっかり伐採され、さらに牛や放牧によってはげ山となってしまったが、けっして昔はそうではなかった。人間についても同じことが言えるのであって、本性のなかに仁義の心がないはずがない。人がそうした本来の良心を放失してしまうのは、日夜斧や斤で木を伐り倒すのと同じことであり、そのことで人間の本性を見誤るべきではない」[9]。ようするに、ここで良心は、仁義の心の同義語として用いられており、孟子の人間観によれば、その本性は善であり、人間の心のなかには〈仁〉も〈義〉も内在しているのです[10]。

このような良心の原義が今日の日本でかならずしも反映されていないことは明らかでしょう。文字どおり〈良き心〉の意味で用いられる場合もありますが、一般的には、例えば『大辞泉』の「善悪・正邪を判断し、正しく行動しようとする心のはたらき」、あるいは『広辞苑』の「何が自分にとって善であり悪を知らせ、善を命じしりぞける個人の道徳意識」といった意味が知られています。しかし、良心をただ〈道徳意識〉と考えることには問題があり、意識といっても社会意識だけではなく、自己意識、ひいては個別の実存的契機が認められねばならないでしょう[11]。また、善悪や正邪の判断ということにとどまるならば、本章において注目する、ボンヘッファーが述べるような善悪の

知の彼岸にあるような良心のあり方を捉えることはできません。

### 欧語の〈良心〉の由来

欧語のコンシエンスやゲヴィッセンは、いずれもラテン語の〈コンスキエンティア〉（conscientia）に由来しており、さらに源泉にさかのぼると、〈シュネイデーシス〉（συνείδησις）というギリシャ語にたどりつきます。シュネイデーシスは、（1）他者と共有する知識（2）伝達や通知（3）知識（4）意識や知覚（5）善行と悪行との意識、良心（6）共犯、罪責、罪悪といった広汎多義の意味を持っています[12]。それはシュン（σύν-）とエイデーシス（εἴδησις）からなる合成語で、シュンは〈…と〉共に〉という集合的意味を表す接頭辞、エイデーシスは本来〈見る〉、〈知る〉、〈認識する〉といった意味のエイドー（εἴδω）という動詞の名詞形です。したがって語源的には、欧語の良心という語は、共に知るといった〈共知〉や〈意識〉を表すものでしたが、ストア派の哲学者たちの影響で、道徳的な意味が加わったと言われています。

## 二　〈共知〉としての良心

このように、ギリシャ語のシュネイデーシスを源泉とする欧語の良心の構成は、古代から現代にいたるまで一定しており、〈共に〉という接頭語をともなう点で共通しています。そして最初は〈意識〉や〈知〉といった一般的な意味であったものが、後に道徳的意識という概念を通って、ボンヘッファーの時代に多くの思想家において顕著であったように、〈わが内なる良心〉という限定された意味へと発展していったと考えられます。

とはいえ、個々の哲学者や神学者の良心概念を見てゆけば、他の用い方もあります。例えば、ゲヴィッセンを〈全

体知〉と訳す場合や[13]、あるいはヘーゲルのように、良心は自らが善であると認めるものにたいする絶対的確信として、その語源をこの〈確信〉（Gewissheit）とするものもあります[14]。このように語義そのものからしてすでに多様な見解があるものの、欧語に由来する良心概念に〈共知〉の意味を見ることは、すでにわが国においても、一般的な理解となっていると言えます[15]。

### 誰（何）と共に知るのか

それでは〈共知〉というならば、いったい〈誰〉と、あるいは〈何〉と共に知るのでしょうか。西洋思想史の伝統においては、この不定項に入る可能なケースとしては、大まかに三つに分類されることができます。第一に、〈他者〉との共知です。これは、自分から見て外的な、自分以外の他なる人格を意味します。それが複数の人びとの場合には、世間や社会ということになります。第二に、〈自分自身〉との共知。これは内的な、わが内なる人格を意味します。そして第三に、〈神〉との共知です。

ここで仮に、良心に、善悪の意識というはたらきを認めるとすると、これらの共に知る〈関知者〉（Mitwisser）から見た善、あるいは、その意志というものが、ひとつの判断のよりどころとなります。したがって、それをどこに求めるかによって、〈他律的良心〉〈自律的良心〉〈神律的良心〉という分類も可能となります[16]。後で述べますが、ボンヘッファーの『倫理』においても、これに近い表現が出てきます。

### 神認識の方法

しかし、〈神〉あるいは〈永遠者〉と共に知るという場合、その〈知〉はどのようにして得られるのでしょうか。

そもそも、神の意志、神から見た善、神の正義といったものを知ることが、有限な人間にとって可能なのでしょうか。まずこうした知に到達する前提として、神をどのように認識するか、という問題につきあたります。西洋の伝統においては、大きくは、三つの方法が見られます[17]。第一に、哲学的（論理的）推論による神認識です。これは哲学的な神の存在証明によって導かれます。第二に、被造物（自然）を媒介にして神を知るもので、自然神学と呼ばれます。そして第三に、聖書の啓示によって神を知るというもの、すなわち啓示神学です。またこれら以外の方法として、正統なキリスト教からすると場合によっては異端とされることがありますが、神秘主義的な神認識、つまり神との合一体験による知といったものもあります。

中世スコラ神学では、程度の差こそあれ、上記三つの方法が承認されていました[18]。もっとも、哲学的神認識や自然神学については全面的ではないにせよ部分的に、一定の有効性が承認されていました。なぜなら、スコラ神学の大成者であるトマス・アクィナスの神学の核心において見られたように、〈真理はただひとつ〉という確信があり、〈恵みは自然を破壊せず、それを完成する〉と考えられたからです。それにたいして、宗教改革者マルティン・ルターにおいては、哲学や自然神学による神認識を、〈原理的〉に排除しているとは言えないまでも、〈事実上〉排除されています。ボンヘッファーにおいても同様であり、神は、聖書において啓示された神、つまりイエス・キリストにおいて自らを啓示した神にほかならず、他の二つの神認識の道は〈事実上〉退けられていると言えます。

こうした啓示によってしか神を認識できないという主張は、ボンヘッファーの時代のように、自然神学がポピュラーであった時代には、論争的な主張でさえありました。自然を媒介として神を知るということは、自然を媒介として神の意志を知るということにもつながります。しかしそれは、後でさらに詳しく見ますが、ヒトラーにおいてそうであったように、社会ダーウィニズムをよりどころとして、その時代において俗流化された〈自然法則〉というもの

に神の意志を見出し、闘争による〈人種選択〉を正当化する根拠にもなりえたのです。ここにも、ボンヘッファーが、厳格なまでに自然神学的な神認識を退けねばならなかったひとつの理由があるでしょう。

それでは次に、ボンヘッファーの良心概念がどのように発展してきたのかを概観し、そこに見られる問題意識を明確にしておきたいと思います。

## 第二節　ボンヘッファーの良心概念の歴史的概観

### 一　『行為と存在』（一九三一年）における良心概念

第一期の著『行為と存在』において良心は、〈アダムにおける存在〉の具体的なあり方として、自己閉鎖的な思惟における〈自己反省〉〈自意識〉〈自己認識〉〈自己把握〉といった、批判的な響きをもって登場します。

まず『行為と存在』は、その副題「組織神学における超越論哲学と存在論」がすでに示しているように、この著において良心は、行為と存在の止揚というテーマの文脈において現れます。ここでのボンヘッファーの主張をごく簡単に述べるとこうなります。認識には、存在が先立つ。存在は、キリストへの〈志向〉（Intention）という〈意識〉（Bewußtsein）から生じる。この意識というドイツ語が、〈意識した〉（bewußt）＋〈存在する〉（sein）という構成から成り立つように、意識と存在（Sein）は切り離せない。そして存在には、信仰が先立つ。その信仰は、神から与えられる。こうしてキリストに掴まれることが〈直接的行為〉（actus directus）であり、〈反省的・思索的行為〉（actus reflexus）とは区別される。以上のような理解に立って、信仰において〈行為〉と〈存在〉は止揚される、と述べています。

したがってボンヘッファーの考えでは、認識には〈存在〉が先立ちます。つまり、〈存在〉が〈知る〉というあり方を左右します。彼はこのことを、〈アダムにおける存在〉（Sein in Adam）と〈キリストにおける存在〉（Sein in Christus）に分類して論じています。

### 〈アダムにおける存在〉の具体的あり方としての良心

まず、ここで〈アダムにおいてある〉というのは、罪人であることの存在論的な、聖書に基づく規定です（DBW 2, 135）。「アダムにおいてすべての人が死ぬことになったように、キリストにおいてすべての人が生かされるようになる」（Ⅰコリント 一五章二二節）[19]。この〈アダムにおいて〉という状態は、〈非真理において〉ということにも等しいとボンヘッファーは言います（DBW 2, 136）。これはルターの言葉では、〈自己自身の内に歪曲した心〉の状態にあることを意味します。つまり、すでに一章において述べたように[20]、自己を超えて神をも知る結果として、ふたたび自己に戻らざるをえない精神のはたらきを表しています。このような状態における良心は、ルターにおいては〈悪魔の良心〉と呼ばれ、人間を非真理のなかにとり残すとされます[21]。

ボンヘッファーは、このような〈アダムにおける人間〉に、〈独在〉（Alleinsein）（DBW 2, 137f, 140, 146f.）という特徴を見出しています。これは、すでに本書の第一章で見たような[22]、神との交わりから、またそのことによって、人間との交わりからも分離しているという意味において、孤立している存在を意味します。〈知る〉ことにおいても、その自己完結した思惟の世界のなかで、その始点も終点も、自分で定めねばなりません。自律存在としての人間ということになりますが、哲学的に見れば、主観的観念論の極端な形とされるソリプシズム（solipsism）のあり方に近いと思われます。

ボンヘッファーの考えによれば、アダムにおける人間は、良心の呼び声によって、よりよい自己（本来的自己）へと呼び出されます。しかし、自らの閉じられた世界のなかで独在するアダムにおいては、それは、自己閉鎖的な思惟における〈自己反省〉となります。つまりそれは、結局のところ、自己正当化を意味し、独断の虚偽のなかにいるとされます。これにたいして、たびたび自然神学の思潮において良心は、あたかも人間における神の声であるかのような輝きを獲得します。しかしそれは、「根本的に、神の声ではなく、人間自身の声」（DBW 2, 155）だと言います。

この〈独在〉というあり方は、キリストが律法を通して人間と闘う〈試練〉（Anfechtung）によって、罪責と判定されてあらわになります（DBW 2, 147）。ボンヘッファーはこう説いています。ここで人間は、過ぎ去った事柄にたいして厳しく問われることになり、自らの良心に訴えて、最後の〈逃走〉をくわだてる。つまり、〈神のように〉なった自分の知識に訴えて、神の言葉にたいして身を守ろうとする。しかし人間は、その逃走の原因と結末として、自らの罪責と死を認識することを余儀なくされることになる。このようにして、神はこうした罪の認識を通して人間を死なせ、この死を通して信仰共同体に導き入れる、と言います。

### 〈キリストにおける存在〉の過去の規定としての良心

それでは、〈独在〉がキリストによって打ち破られ、キリストの信仰共同体へと導き入れられた人間にとって、良心はいったい何を意味するのでしょうか。まずボンヘッファーは、『ドイツ神学』[23]に出てくる「良心なき者は、キリストか悪霊である」という言葉を引用して（DBW 2, 154）、歴史的な人間であればだれしも――アダムにおいてのみならず神の攻撃にたいして身を守るために、キリストの教会においても――良心を持つ、ということから出発します。そしてキリスト者にとっての良心を、〈キリストにおける存在〉の過去の規定と定義し、二つの形式に分類しています。

第一の形式の良心は、先ほど述べたことと同様に、〈試練〉という形を取ります。ここで良心は、キリストを審判者として示し、律法を犯す私の罪を絶えず指摘します。この形式の場合、キリストによる罪の贖いが信じられておらず、キリストがふたたび信仰を与えない限りは危機に陥るとされます。

それにたいして、第二の形式において良心は、やはり自分自身にたいする反省ではありますが、キリストをひたすら仰ぎ見る〈志向〉に含まれるものです。それは、信仰における〈罪の凝視〉を伴い、「私は、キリストによる赦しのなかに、私の罪を見る」（傍点筆者）と言います。いまや悔い改めも、もはや自分自身の究極的な把握ではなく、むしろ赦しを信ずることにおける悔い改めなのであり、「自分自身を喪失するのではなく、キリストにおいて自分自身を見出す」（DBW 2, 156）のです。

ここですでに、『倫理』における「責任的にわが身に罪を引き受けることにおいて、ただキリストにのみ束縛される良心における罪責からの解放」（傍点筆者）（DBW 6, 281）という発言につながる思想の萌芽を見出すことができるでしょう。つまり、キリストによって背負われた罪責であるがゆえに、ただ恵みを頼みとして、良心はそこから解放されるというボンヘッファーの確信へと深まっていくのです。

## 二　『創造と堕落』（一九三三年）における良心概念

ヒトラーの政権掌握（一九三三年一月三〇日）の時期に成立した第二期の著『創造と堕落』においても、良心は徹底して否定的な概念として登場します。すでに第一章で見たように、ここでとくに考察せねばならないのは、善と悪の知識を獲得して〈神のように〉なった堕罪後の人間〈アダム〉の状況です。この著において〈良心〉は、根源である神から分離したアダムの〈善と悪についての知識〉とほとんど同義で用いられています。

ボンヘッファーの釈義によれば、倒錯し、自己正当化へとうながす良心は、例えば、堕罪したアダムとエヴァを神からの逃走へと駆り立てます。良心は、神からの〈逃走〉ないし〈隠蔽〉です。「人間を神からの逃走に駆り立てることこそ、良心の機能である」（DBW 3, 120）。つまり良心は、堕落したアダムにたいして神の前に自首して出るように命じるのではなく、神から身を隠すように駆り立てるものです。しかしながら、「アダムよ、お前はどこにいるのか。お前の造り主の前に立ちなさい」という神の呼びかけによって、逃走中のアダムは自己の良心から呼び出されて立ち止まることになります。

一方で、良心は、しぶしぶ神の正しさを認めてはいますが、他方で、隠れ家にこもれば安全だと思い込ませます。そして神の呼びかけにたいしてアダムは、自らの良心に従って、こう答えます。「私は、裸だったので、恐れて身を隠したのです」（創世記 三章十節）。そればかりではありません。彼はさらなる逃亡をくわだて、「あなたが私と一緒にして下さったあの女に唆されたのです」と神に訴えます。するとエヴァの方も弁明します。「あなたがお創りになったあの蛇に誘惑されたのです」と。こうした原初の人間の観察からボンヘッファーは、良心というものを罪の状態にある人間が自らの内面において聞く神の声ではなく、むしろ「神の声にたいする防御」であると見なします（DBW 3, 120）。しかも防御として、われわれの知識や意志に反して、かえって神の声を指し示していると言います。

このように神を訂正しようとするやり口は、「本当に神がそのようなことを言われたのですか」（創世記 三章一節）[24]と唆した〈誘惑者〉、あの蛇から学んだものでした。良心は、神の言葉以上のものを自らの知識に従って語ろうとする〈誘惑〉につねにさらされています。「神よ、なぜあなたは不完全に造ったのです、私には何の責任もありません」といわんばかりに、アダムとエヴァは神の業に異議を申し立てます。つまり二人は、自らの良心に、自らの〈善と悪についての知識〉に訴えて、自らが認識する〈よりよい神〉にたいして、自分たちの創り主を上訴するのです。しか

し彼らの良心の正体は、〈わが内なる神の声〉ではなく、彼らの根源である神から分離した〈アダム〉の善と悪についての知識に過ぎません。つまりそれは、いかに敬虔を装ってはいても、結局のところ、〈神のようなもの〉となったアダム自身の声であって、神自身の呼び声ではありません。アダムは、自分で立てた善悪の法則にしたがって、神をも裁こうとしているのです。

このように、『創造と堕落』においても良心は、堕落した人間の〈善と悪の知識〉を意味し、明らかに否定的な概念として、また、その知識に訴えて〈神からの逃亡〉に駆り立てるもの、あるいは〈神の声にたいする防御〉と見なされています。

### 三　『倫理』（一九四九年）における良心概念

第三期の著『倫理』においても同様に、良心は堕罪後の人間が巻き込まれた〈分裂〉の状態を表しています。ここで良心の呼び声は、神とも他の人間とも自然とも分離した人間の、せめて自分自身と一致しようとする寄る辺ない願いの叫びと捉えられています。このような「良心の呼び声としての性格」は、ハイデッガーの『存在と時間』から学んだものではないかと思われます[25]。ボンヘッファーは次のように述べています。

「良心は、自分の意志と自分の理性の彼岸の深みからやって来て、自分の耳に届けられる、自分自身との一致を求める人間実存の呼び声である。良心は、失われた一致にたいする告訴として、自分自身を喪失することにたいする警告として、生じる。良心は、第一に、特定の行為にではなく、特定の存在に向けられる。良心は、この自分自身との一致においてある存在を危険にさらすような行為にたいして、抗議する」（傍点筆者）（DBW 6,

276f.)。

したがって良心は、〈人間実存の呼び声〉であり、堕罪によって人間が自己と自己存在の同一性を喪失して以来、自己の統一を呼びかける機関として機能するものと捉えられています。つまり、この一致を危うくする行為にたいして告訴する、いわば〈法廷〉なのです。

そこで問題となるのは、その実存の統一が〈どこ〉に求められるかということです。『倫理』においては、三つの良心の形式について言及されています。第一に、実存の統一を〈アダムにおいて〉求める〈自律的良心〉、第二に、〈ヒトラーにおいて〉求める〈他律的良心〉、そして第三に、〈キリストにおいて〉実存の統一を求めるもので、いわば他律と自律の区別を超えた〈キリスト律的良心〉と呼ぶに相応しいと思われるものです。このように実存の中心をどこに求めるかによって、当然ながら、〈共に知る〉という〈知〉のありかたそのものも異なってくることになります。

それでは、この分類の順に沿って、『倫理』における良心論を法規範との関連において見ていきます。

## 第三節　法と良心

すでに述べたように、『倫理』における良心についての思索は、ボンヘッファーの抵抗運動への関与が最も活発に行われ〈二重生活〉が際立った時期と重なっていました。こうした状況で書き綴られた良心論には、彼や抵抗運動に参与する人びとが直面していた良心の問題が手に取るように現れています。それは具体的には、法規範を破り、罪責を引き受けるということと深く関わっています。なぜならボンヘッファーの考えによれば、良心はよりよい自己との

一致へと呼びかけるものであるがゆえに、罪責を負うことにたいして抗議するからです。したがって、神と隣人を愛するがゆえに罪を担うといった場合に、法規範に原則的に拘束されることからの自由という問題が浮かび上がってきます。

### 一　〈アダムにおいて〉実存の統一を求める良心（自律的良心）

それでは、良心の呼び声が、自己自身との一致が危機に陥るところから発するとすれば、〈自然的人間〉においてその一致の内容というのは、善と悪についての知識を獲得して〈神のように〉なろうとする〈アダムにおける〉人間の自己自身にほかなりません。しかし〈独在〉する人間の自己は、確固たるよりどころを何も持たないため、善についての普遍的法則へと立ち戻り、それとの調和において自分自身との一致を求めることになります。したがって、ここで良心の呼び声の根源と目標は自己自身の〈自律性〉（Autonomie）にある、とボンヘッファーは次のように述べます。

> 「良心の呼び声に従うということにおいては、この自律性――その根源を自分自身の意志と知識を超えて〈アダムにおいて〉持っている――が、そのつどに新しく、本領を発揮することが重要なのである。そのようにして、人間は、自分で発見した法則によって拘束された良心のもとにとどまり続ける。その法則は、具体的にはさまざまなかたちで現れうるが、自分自身を失おうとも、犯すことができない法則なのである」（DBW 6, 277f.）。

このことに関連して、ボンヘッファーは、良心倫理の代表とも言えるカントの興味深い具体例をあげています。こ

こでカントは、もし私の家のなかに押し入って来た殺人者が、彼が追跡している私の友人が私の家に逃げ込んだかどうかと質問した場合、私は正直に「然り」と答えねばならない、という〈奇怪な〉結論を引き出していると述べています（DBW 6, 280f.）。

ちなみに、この結論にたいしてカントは、「人間愛からなら嘘をついてもよいという誤った権利に関して」（一七九七年）[26]と題する小論文のなかで嘘をつくことの原則的禁止をさまざまな仕方で根拠づけています。例えば、人間間の契約や法則は、真実性が欠けているなら他の人を信用することができず成立しないと言います。したがってカントにとって真実義務は、あらゆる状況において、あらゆる人間にたいして当てはまるものであり、「すべての対人関係において妥当する無条件の義務」[27]にほかなりません。さらに嘘を巡る議論に関して、キリスト教思想史から例を挙げれば、とりわけ教父アウグスティヌス（Aurelius Augustinus 354-430）が同様の厳格な真実義務の立場をとっています。なぜなら、嘘をつく者は神から与えられた「真実のうちに生きよ」という命令をゆがめているからです[28]。また、それは他の人を意図的に欺こうと試みるため、意志疎通を図るという言葉が持つ本来の目的を損ねてしまい、人間関係の疎通を不可能にし、共同体を破壊しかねないからだと言います[29]。

しかしボンヘッファーは、先述の〈奇怪な〉結論となったカントの例の場合、自己を正当化しようとする良心が、真に責任を負う行動を妨げることにもなりうると考えました。おそらくは、嘘をつくという罪、つまり真実を述べるという倫理の原則に反する行いを避ける試みは、自己を正当化しようとする良心から出てくると考えたのでしょう。

これと同様の問題意識は、一九四二年一二月に書かれた「十年後」と題する文章のなかにも現れます。

「良心をよりどころとする人は、独りきりで決断をせまるディレンマの優勢から身を守ろうとする。しかし、選

> 択をせまる葛藤のスケールの大きさが――自分の良心以外には何の助言も支えも得られないがために――彼を引き裂いてしまう。悪が立派で心を惑わすかの仮装を無数にまとって彼に近づき、その良心を不安で不確かなものにさせる。そのため絶望することを免れようとして、彼は心に疚しさのない良心を持つ代わりに、結局は自分自身の良心を欺くことになる。つまり罪を免れた良心を持つことに甘んじる。なぜならただ自分の良心のみを頼みにする人は、欺かれた良心よりも心に疚しさのある良心のほうがいっそう治癒力を備え、また強靭でありうることを、けっして理解しないからである」（DBW 8, 21f.）。

ここでさらなる考察が必要なのは、自律的良心における〈良心の葛藤〉についてでしょう。これは哲学史のより大きな連関で述べるなら、〈自由意志〉が成立するかどうかという問いに関わるものです。自由意志とは、大橋良介の理解に従って述べると、自分で自分を決定できる意志、つまり、自己完結した自律性を持つ〈絶対的な〉意志を意味します[30]。さて、はたしてそうした意志が有限な人間において成立しうるのでしょうか。それとも、人間の意志も結局のところ、外界の諸要因に動かされる他律的な器官に過ぎないのでしょうか。これは人間が自分で自分を決定するような良心を持つかどうかという、実存上の問いともなります。実はこの問題は、多くの思想家が「ビュリダンのロバ」[31]というたとえを用いて論じてきたものです。ここでロバは、二つの食物にはさまれ選択に迷って飢え死にしそうな人間をなぞらえたものです。ようするに意志というものは、同じ状況のもとで等距離にある等しいものに挟まれた場合、どちらかを選択できないということが問題となっています。

もしそのように自由意志というものを捉えるならば、ボンヘッファーが言うような「単純に正と不正、善と悪との間ではなく、正義と正義、不正と不正との間で決断せねばならない」（DBW 6, 284）といった〈非常事態〉

（außerordentliche Situation）（DBW 6, 272）において、もはや自律的良心は、座礁しかねないことになるのです。

## 二 〈ヒトラーにおいて〉実存の統一を求める良心（他律的良心）

### （一）「私の良心はアドルフ・ヒトラーである」

人間実存の統一が、もはやその自律性において成り立たなくなる時、その統一点に変化が生じることになる、とボンヘッファーは言います。つまり、自分自身とその法則を超えたところに統一点が見出されねばなりません。それは信仰によるならば、神において見出されることになります。しかしまた、この統一点の変化は、形式的にそのまった き類比を世俗の領域に持つことも考えられます。ボンヘッファーは同じく『倫理』で次のように記しています。

> 「もしN・S〔ナチス〕が、『私の良心はA・H〔アドルフ・ヒトラー〕である』という時、それによってまた、自己の統一を、自分自身を超えて基礎づける試みがなされている。このことは、無条件的な他律のために自律が犠牲となる結果を招き、他方またこのことは、私が自らの生の統一をそこにおいて求める他の人間が、私の救い主の役割を演じる時にのみ、可能なのである」（DBW 6, 278）。

またボンヘッファーは『倫理』の別の箇所（「遺産と没落」という表題の断片）で、異教徒においては、人間のかたちにおいて神々が崇められているのにたいして、〈西欧的無神性〉においては、神のかたちにおいて、しかもまさにイエス・キリストのかたちにおいて、人間が崇められる、と述べています（DBW 6, 113f.）。つまり、イエス・キ

リストが抜け落ちたところに、まさにキリストのかたちにおいて神格化した人間が立つということであり、擬似宗教性への傾斜を意味します。

こうした事態は、スイスの医師で文化哲学者のマックス・ピカート（Max Picard, 1888-1965）によっても指摘されています。その著『われわれ自身のなかのヒトラー』（*Hitler in uns selbst*, 1946）のなかでは、〈内的連関性なき分裂した人間〉について、次のように述べています。

「ドイツ人の内面は、つかみどころのないクラゲのような混乱に呈し、それがひとつの中心点を、何らかの中心点を探し求める。そして探しあてたのは、最悪の中心点であった。つまり、アドルフ・ヒトラーだったのである。この最も悪しき中心点を、ひとつの善き中心点に置き換えることが、ぜひとも必要である」[32]。

ピカートにとって、人間の真の中心点の獲得は、キリストへの信仰によってのみ達成されるものでした[33]。それゆえに、もはや統一点を持たず、曖昧模糊たる錯乱状態のなかで独裁者の命令に中心点を探し求めたドイツの人びとに、いまやハーケンクロイツから、キリストの十字架へと中心点を移さねばならない、と彼は強く呼びかけたのでした。

この〈ヒトラーにおいて実存の中心を求める他律的良心〉については、残念ながら、これ以上のボンヘッファーによる言及は見当たりません。しかし、彼の良心論を立体的に浮かび上がらせるために、時代状況との関連を補足して考察を試みたいと思います。

## 〈救世主〉ヒトラー

なぜひとりの人間が、自らの実存の中心を譲り渡すほどに、ヒトラーを〈救世主〉として信じたのかと言えば、まず、彼の〈奇跡的な〉業績によるところが大きいでしょう。ヒトラーは、とりわけ彼の一二年に渡る支配の最初の六年間、まさに奇跡と呼びうるはたらきをして見せました。一九三三年に彼が帝国首相になった時、ドイツには六〇〇万人もの失業者があふれていたと言われますが、わずか三年後には、ほぼ完全雇用が実現していました。アウトバーンの建設、一九三六年八月のベルリン・オリンピック開催など、ドイツは生まれ変わったかのごとく活気をとり戻し、ふたたび経済的にも軍事的にも大国にのし上がっていったのです。

ドイツのジャーナリストであり著述家のセバスチャン・ハフナー（Sebastian Haffner, 1907-1999）によると[34]、一九三〇年代中・後期には、以前から反ヒトラーだった人びとや、教養市民、さらには敬虔なキリスト教徒やマルクス主義者でさえ、ヒトラーの輝かしい業績を目の当たりにして自分が学び信じてきたことの確信が揺るがされ、自分の尺度が間違っているのだろうかと自問せずにいられなかったと言います。こうして転向した人びとのほとんどが、ナチスにはならなくとも、ヒトラー信奉者となりました。その頂点においては、全ドイツ人の九〇パーセント以上が総統信奉者になったと言われています[35]。

さらに、ヒトラーの奇跡的な業績に加えて、〈世俗宗教としてのナチズム〉[36]の〈擬似宗教性〉が持つ魔力があいまって、ヒトラー神話が形成されていくことになりました。例えば、擬似宗教性をたっぷりと含みこんだ〈ハーケンクロイツ〉という強力なシンボルや、〈第三帝国〉という象徴的表現が採用され、宗教的祭祀が強化されました。また言うまでもなく、巧みなプロパガンダや効果的なメディアの使用は、ヒトラーのイメージ作りに強力に貢献することができました。いくつか例を見てみましょう。

英国の歴史家イアン・カーショー（Ian Kershaw 1943-）はその著『ヒトラー神話』（*The "Hitler myth"*, 1987）のなかで、〈恥辱の講和〉ヴェルサイユ条約を無視して新しいドイツ〈国防軍〉が誕生した一九三五年における民衆の熱狂ぶりを描写していますが、この年のヒトラーの誕生日には、宣伝相ゲッベルス（Joseph Paul Goebbels 1897-1945）が、祈祷にも似た言葉で祝辞を結んでいます。

「このすべての民衆は、尊敬だけではなく、むしろ深い、心からの愛情によって彼〔ヒトラー〕と結びついている。なぜなら、彼らは感じているからである。私は彼のものだ、肉体は彼の肉体からなり、精神は彼の精神からなる、と。（……）彼は民衆から出て、民衆のなかにとどまり続けた（……）幼子たちは信頼しきって彼に近づく。彼が友であり保護者であることを感じ取るからである。そしてすべての民衆は、彼を愛する。母親の腕に抱かれる幼子のように、彼の手のなかで安らぎを感じるからである。（……）われらのヒトラー！」[37]。

ここでゲッベルスは、英雄的なヒトラー像を補完して、〈人間味にあふれた〉イメージを創作することを心がけ、国民が彼を父のように慕い愛するよう、その人間像を描き出そうとしています。ゲッベルス自身がヒトラーの魔力にとりつかれていたという個人の動機はどうあれ、カーショーが述べるように、ゲッベルスは、ヒトラーが国民同胞のひとりひとりのために、汲みつくしえぬ人間的なあたたかさと、家族的な保護を用意しているという伝説を作り上げ、さまざまな擬似宗教的な救済と献身との欲求にねらいを定めたのでした。それらは、政治上の偉大な人物を賛美するという性向と共に、〈総統崇拝〉において重要な役割を演じ、それに情緒的な被暗示性を付与することになったと言います[38]。

さらに、巧みなプロパガンダと宗教的祭祀の例をあげると、〈第三帝国映画界の女王〉レーニ・リーフェンシュタール（Leni Riefenstahl 1902-2003）が一九三四年九月五日のニュルンベルク党大会を描写した映画『意志の勝利』（*Triumph des Willens*, 1935）のなかで、屋外での大集会でヒトラーが演説を行う箇所は、ヒトラーを神格化したシーンとして、たびたび言及されています。この集会は、一八万五〇〇〇人のナチ党員と二〇万人を超す観衆、そして二万一千本の党旗が使用された一大行事でした[39]。ヒトラーが演説を行った演壇は、観衆や側近たちからも離れてひときわ高く建てられており、彼に強大な力と個性を賦与し、大衆に崇拝される指導者としての印象を強く与えています。この場面の撮影は夕暮れ時に行われ、ヒトラーだけがくっきりと大写しされ、それ以外の顔はみな、誰とも見分けがつきません。彼はさながら〈神〉のように見え、そのはるか下方には、人びとが息を殺して彼の言葉を待ち受けています。ヒトラーは演説の最後で次のように語っています。

「われわれの運動は健全な土台の上にうち建てられており、われわれは息を引き取る瞬間まで、この運動に全力を投入するつもりである。（……）こうした事すべては、偉大なる命令に導かれなければ、無意味なものとなろう。この命令は、創造主、神の手によってわれわれに下されたものである。それゆえ、今晩ここで誓いを立てようではないか。すなわち、いついかなる時でも、ドイツのことのみ、祖国のことのみ、この体制のことのみ、わがドイツ人民のことのみを考える、と。わがドイツ国家のために――ジーク・ハイル！　ジーク・ハイル！　ジーク・ハイル！」[40]

そして一年後の一九三五年九月一五日、同じくニュルンベルクで開催されたナチ党大会において、ユダヤ人を差別

化した「ドイツ人の血と名誉を守る法」と「帝国市民法」が発布され、それらは後に「ニュルンベルク法」として、全世界に知られるようになったのです。この法律によって、人種的な意味でのドイツ市民だけが公民権あるいは政治的な権利を享受でき、ドイツのユダヤ人の公民権は剥奪されたのでした。さらには、ドイツ人の純潔を守るために、〈ドイツあるいは同系統の血筋を持つ市民〉との結婚が禁止され、〈アーリア人〉との性的関係も禁じられました。これをもって史上はじめて、ユダヤ人は宗教や〈金貸し〉という職業のゆえにではなく、生物学的な人種的特質によって、迫害を受けることになったのです。ヒトラーは、「祖国のことのみ、わがドイツ人民のことのみを考える」という一年前に立てた誓いどおり、彼の〈創造主たる神〉によって下されたという命令に従ったのです。

### （二）ヒトラーの立脚点

ヒトラーという人物は、良心の疚しさや呵責といったものと、まったく無縁であるように思える人も少なくないかも知れません。自らの正義を確信し、決然とし、迷いというものを感じさせないからです。それでは、〈ヒトラーと共に知る良心〉というのは、いかなるものなのでしょうか。そこで、彼の〈立脚点〉となりうるものを考えれば、おそらくひとつには、〈社会ダーウィニズム〉をよりどころとし、その時代において俗流化された〈自然法則〉というものがあると思われます。

ヒトラーの確信によれば、世界平和は、支配民族たるドイツ民族による他民族の征服によってはじめて実現するものでした。彼は、その世界征服の政治的理念を軸とした思想体系を、徹底して社会ダーウィニズムを援用することによって作り上げています[41]。周知のように、社会ダーウィニズムとは、自然選択が生物進化の要因になっているとするダーウィンの生物進化論における発想を、人間社会の歴史的進化と発展に適用することによって成立したもので

す。ここにヒトラーは歴史的発展法則を見出し、自分の出現によって歴史の経過に新しい方向を与えるという確信をもって、歴史的使命感を燃え立たせたのでした。しかしそれは、優勝劣敗・弱肉強食といった社会の競争原理の容認や、優生思想を生み出す根拠として利用されることにもなったのです。

ヒトラーにとって歴史とは、それ自体、民族の生存闘争の過程を表すものです。彼の考えによれば、〈生存圏〉（Lebensraum）の広さには限りがあるため、生き残りをかけて必然的に生存闘争が生じるが、しかしこの闘争にこそ、発展をとげるための不可欠な前提がひそんでいると言います[42]。つまりは、この絶えざる闘争による〈人種選択〉（Rassenauslese）は、「生命をいっそう高度なものに改良させようとする自然の意志」[43]の現れであり、生存闘争を勝ち残ったより強く優秀な民族が他の民族を支配することは、厳然たる〈自然法則〉だと言うのです。

しかし、戦争によって淘汰された勝者が世界支配者としての資格を主張できるというのでは、説明がつきません。そこでヒトラーは、科学・芸術・技術・発明など、今日この地上で賛美されるものはすべて、元来〈唯一の〉人種の独創的な産物であることを主張しています[44]。

> 「それ〔アーリア人種〕[45]のみが、総じてより高度な人性（Menschentum）の創立者だったのであり、それゆえわれわれが〈人間〉という言葉で理解しているものの原型を具現したという、根拠が無くはない帰納的推理をゆるすのである」[46]。

またヒトラーは、「彼〔人間〕は自然を支配するというより、むしろ個々の自然法則や秘密に関する知識に基づいて、まさにこうした知識を欠いている他の生物の主人へとのし上がったに過ぎない」[47]と言います。そして、この自然

法則に従う人類の進化のために、民族の純血が守られることの必要性を主張します。ヒトラーによれば、自然は、より高等な人種がより劣等な人種と混ざり合うことを望みません[48]。なぜなら、自然によって、おそらくは数十万年に渡って続けられてきたより高度なものに改良させてゆくという仕事全体が、無に帰するからです。人種の交配が招くのは、より高等な人種――むろんヒトラーにとって最高位はアーリア人種を意味します――の水準の低下と、肉体的・精神的な退行と、たとえゆっくりでも確実に進行する病衰の始まりであり、それは「永遠の造物主の意志に叛いて罪を犯すことにほかならない」と言います[49]。すなわち、それは〈神の意志〉にたいする叛逆であり、「血と人種に反する罪は、この世における原罪であり、その罪に没する人間たちの終焉」（傍点筆者）[50]だと断じています。

ところが、空間的領土としての国家を持たない〈国際的世界ユダヤ人〉（das internationale Weltjudentum）は、無秩序に他民族と交配して、最高民族の人種水準を低下させ、その個別文化を破壊しようとしている、とヒトラーは言います[51]。つまり、〈脱国民化〉させようとしていると。なぜなら、彼らは最終的に自らがその地位にとって代わり、諸民族を自分たちの奴隷と化することを目論んでいるからだと言います。

このように、ヒトラーの論理からすれば、ユダヤ人は神の秩序たる〈自然法則〉にたいする罪深い反逆者であり、悪にほかならず、絶滅せねばならないのです。しかし、反ユダヤ主義は欧州に二千年の昔から根深くはびこってきたものではありますが、近代においては、すでに宗教的には改宗してキリスト教文化に同化していたユダヤ人も多く存在し、非ユダヤ人と区別しにくくなっていたのです。そこに登場したのが、生物学的根拠を持ち出す〈近代的反ユダヤ主義〉でした。こうして優秀なアーリア人種にたいする劣悪な非アーリア人種としてのユダヤ人という構図がしつらえられ、ユダヤ人はふたたび迫害の苦難に遭うことになったのです。

そのような近代的反ユダヤ主義が行きつく先には、ナチス・ドイツによるホロコーストがありました。ちなみに、

一九三三年から三九年にかけて制定された国内のユダヤ人を排斥するための法律は四百にのぼり、一九四五年までの第三帝国期全体では二千にも及んだと言います。[52] 一九三八年一一月九―一〇日にかけて起こった恐怖に満ちた〈水晶の夜〉（クリスタルナハト）には、ドイツ全国でシナゴーグの焼き討ちと、ユダヤ人商店の破壊が決行され、三万人のユダヤ人が強制収容所送りとなりました。そして一九四一年には、〈ユダヤ人問題の最終解決〉の準備が指示され、絶滅収容所の建設が始まり、翌年のヴァンゼー会議において、ついに〈最終解決〉が正式に宣言（一月二〇日）されるにいたったのです。

第三帝国時代は、すでに世俗化が大衆レベルにまで行き渡った時代であり、科学はイデオロギーにも、また〈代替宗教〉ともなりえました。ヒトラーに力強い〈救済者〉の姿を見るものは、彼の歴史観に基づく終末論的な千年王国の完成に希望を見出すことができました。しかし、こうした歴史観は、俗流化された社会ダーウィニズムを援用して構想されたものであり、それを束ねている歴史的発展法則たる自然法則を基準とする善悪二元論というものが、ヒトラーのひとつの立脚点となっていたと考えられるでしょう。そこから導き出された善と悪についての知識は、当時の法律にも少なからず反映され、ヒトラー信奉者にとっての善悪の判断基準とも、良心とも、なりえたのです。

### （三）アドルフ・アイヒマンの場合

〈ヒトラーにおいて〉実存の統一を求める他律的良心の一例としては、アドルフ・アイヒマン（Karl Adolf Eichmann 1906-1962）をあげることがゆるされるでしょう。わが国においてもアイヒマンの名前は、いわゆる「アイヒマン裁判」[53]に焦点をあてたドキュメンタリー映画『スペシャリスト――自覚なき殺戮者――』（*UN SPÉCIALISTE*, 1999）が上映されて以来、広く一般にも知られるようになりました。この記録映像は、およそ冷血な

殺人鬼といった風貌とは遠い、ごく平凡に日々を送っている人間が、深く自覚することのないままに悪に荷担する危険性、つまり〈悪の凡庸性〉という問題を投げかけるものでした。

ヒトラー時代に虐殺されたユダヤ人の数には諸説ありますが、約四五〇万から六〇〇万人とも言われています。このようなスケールの殺戮を短期間で最も効率よく行うことを可能にした人物のひとり、それがSS（ナチの親衛隊）幹部アイヒマン中佐です。彼は一九四一年から一九四五年にかけて実施された〈人種的な理由による国外追放者〉をナチスの強制収容所に移送する責任者でした。終戦後はニュルンベルグ裁判を逃れてアルゼンチンで隠れ住んでいましたが、一九六〇年五月にイスラエルの秘密機関によって拉致され、翌年四月にはエルサレムの地方裁判所で公判に附され、その年末に絞首刑になっています。

そのアイヒマンは、一五の訴因によって告発されました。それは、〈他の人びとと共に〉ナチ政権の全期間に渡って、とりわけ第二次世界大戦の間に、ユダヤ民族にたいする罪を、人間存在にたいする罪と戦争犯罪を、犯したという内容でした[54]。彼は『一九五〇年ナチスおよびナチス協力者（処罰）法』によって裁かれましたが、同法は、「以下の（……）大罪のひとつを犯したものは死刑に処せられる」と規定しています。

しかしアイヒマン自身は、個人的にはユダヤ人に憎しみを抱いたことも殺害したこともなく、自分の行ったことはすべて、法を守る市民として行ったと確信していた、と述べています。自分の〈義務〉を行ったのであり、ただ〈命令〉にだけではなく、〈法律〉に従ったということを、くり返し主張しました[55]。そして第三帝国においては、「総統の言葉は法律の力を持っていた」という説明を、何度となく試みました[56]。確かに当時は、総統の〈言葉〉、つまりその口頭による意志表示は、国家の基本的な法であるという、まさに異様な事態にありました[57]。こうした〈法律的〉枠組みにおいては、ヒトラーの述べた言葉と形式、あるいは精神において背馳する命令は、非合法となりました。だ

とすれば、アイヒマンは当時のドイツの〈法の前〉では、紛れもなく無罪となります。しかし、イスラエル側は、アイヒマン個人の〈自発的〉な意志による犯意を実証的に証明することに、主張を費やしました。それにたいして、アイヒマンの弁護士ロベルト・セルヴァティウス（Robert Servatius 1895-1988）博士は、それを組織悪ないし国家悪に拡大し、解消することに、主張を費やしたのです。

一九六一年七月二〇日第一〇五公判においてアイヒマンは、はからずも熱心なカント哲学の信奉者であることを表明しました[58]。自分はこれまでの全生涯をカントの道徳の格律、とくにその義務の定義に則って生きてきたことを力説しています。しかしその主張は、幾つかの点で不可解なものでした。なぜなら、カントの道徳哲学というのは、アイヒマン自らがそう表現した、無条件的な〈死人のような従順〉（Kadavergehorsam）を退ける〈人間の判断力〉というものと密接に結びつくものだからです。しかし彼は、その場の誰もが驚いたことに、自分がカントについて述べたことは、「私の意志の格律はつねに普遍的な法の格律となりうるようなものでなければならない」ということだと、カントの定言命法のおよそ正しい定義をしてみせたのです。さらには、カントの『実践理性批判』（*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788）を読んだとも述べています。

しかしアイヒマンは、〈最終解決〉の実施を命じられた時から、カントの原則に従って生きることを断念したと言います。もはや自分は、「みずからの行為の主人」ではなく、「何かを変える」ことなど自分にはできない、と自らを慰めていたと言うのです。彼の考えによると、カントが定言命法の原則を確立して以来、何ぴとも、あの当時に国家元首から与えられたような破壊的な命令を想定しなかったのであり、その状況はまったく例のない、新しいものでした。それゆえに、カントの方式は、もはや適用しえないとして、退けたと言うのです。しかしここでふたたび、カント哲学の意図するところからは遠ざかることになります。なぜなら、カントの定言命法というのは、時代や場所に

よって適用されたり破棄されたりするものではないからです。

これに関して、ハンナ・アーレント（Hannah Arendt 1906-1975）は、アイヒマンはカントの命法を、「汝の行動が立法者の、もしくは国法の原則と同一であるかのごとく行動せよ」と読み曲げてしまったと考えました[59]。あるいは、アイヒマンも知っていたであろうハンス・フランク（Hans Frank 1900-1946）[60]の〈第三帝国の定言命法〉が命じるように、「総統が汝の行動を知っているとすれば、その行動を是認するように行動せよ」[61]と、独特の解釈に転じてしまったと言います[62]。しかし、もちろんカントはそのようなことは述べていません。彼によれば、人間はその〈実践理性〉を用いることによって、法の原則となりうる原則、法の原則となるべく原則を見出すのであり、自らが一個の立法者となるのです。

アーレントの理解によれば、こうしたアイヒマンによる無意識の歪曲は、彼自身が〈庶民の自家用定言命法〉と呼んでいたものと一致しています[63]。この〈自家用〉のカント解釈において、なおもカントの精神が残されているとすれば、人間は、ただ文字どおりに法に従うのみならず、たんなる服従の義務を超えて、自分の意志を法の背後にある原則――法がそこから生じて来る源泉――と同一化せねばならない、とする要求です。アーレントはこう述べています。

> 「カント哲学においてこの源泉は、実践理性のことである。それにたいして、そこからアイヒマンが作った自家用定言命法においてそれは、総統の意志と同一であった」[64]。

したがってアイヒマンは、前代未聞の自体に直面して、自律的良心は座礁し、「私の良心はアドルフ・ヒトラーである」という他律に席を明け渡してしまったのでした。いまや彼の良心の主体はヒトラーとなり、彼の意志を、法の

背後にある総統の意志と同一化することを、要求するのです。

アイヒマンは、第二次世界大戦の最後の年に、最後の〈良心の危機〉に遭遇しました。[65] 敗戦が近づくにつれ、彼と同じ階級の同僚たちは、いよいよ執拗に〈例外〉を求めました。そして最後には、〈最終解決〉の中止を求めて動きだしたのです。しかしその時、アイヒマンは、日ごろの慎重さを忘れて独断的にことを運び始め、〈最終解決〉を遂行することに尽力したのです。例えば連合軍の爆撃によって輸送体系が破壊されてしまった後には、ブダペストからオーストリア国境へとユダヤ人を徒歩で移動させます。一九四四年の秋には、ハインリヒ・ヒムラー（Heinrich Himmler 1900-1945）がアウシュヴィッツの殺戮施設の撤去を命じたことを知り、彼と会見します。なぜならヒムラーが、ユダヤ人こそ〈一番の確実な資本〉だと考え、ユダヤ人の待遇を良くするよう、いたるところで命令を与えていたからです。

それにたいしてアイヒマンは、誰もが〈温和〉になっていた一九四五年四月においてすら、スイス赤十字社のM・ポール・デュナン（M. Paul Dunand）がテレージエンシュタットを視察した時に、自分はヒムラーのユダヤ人に関する方針に賛成していないということをはっきり述べています。[66] したがって、アイヒマンが〈最終解決〉を真に最終的なものにするために、いかなる時も尽力していたという事実は、疑いの余地がないものでした。

そこで問題となるのは、それが彼の狂信、つまり、ユダヤ人にたいする限りない憎悪の証であったのか、ようするに、ただ命令に従ったに過ぎないという彼の言明は、法廷におけるたんなる偽証であったのか、ということです。一九六一年一二月一五日に言い渡された判決文の終わり近くでは、次のように告げられています。

「もしも、われわれが、被告の主張するように、彼が盲目的服従によって行動したということを考慮したとして

も、数年間に渡ってかかる大きさの犯罪に参加した者が法の知る限りの、またいかなる最高命令も少しもそれを軽くしえないほどの最も重い刑を受けねばならないというのは当然であろう。一方、われわれは被告が彼の受けた命令に心から従い、憎悪すべきその目的が彼の最も熱烈な欲望に合致していたことを証明する時においてさえ、その欲望がどこから来ているか、また弁護人の主張するように、その地位に彼を立たせた体制から彼がうけた信念の結果であろうが、そのようなことはわれわれの目には少しも重要なことではない。法廷はアドルフ・アイヒマンにたいして、ユダヤ民族にたいする罪、人間にたいする罪、そして彼が有罪を宣言されている戦争の罪ゆえに死刑を宣告する」[67]。

この判決文からすると、アイヒマンの良心の問題は、あまり興味を持たれなかったようであり、また理解されなかったようでもあります。それにたいして、アーレントは、細心の注意をもって見つめていました。

「おそらくは、悲しく悩ましい真実とは、アイヒマンを戦争最後の年にあのような非妥協的な態度へと駆り立てたものは、彼のファナティシズムではなく、彼の良心だったのである」[68]。

アイヒマンは、ヒムラーの指示がヒトラーの命令に明らかに背馳していることを知り、上官の命令をあからさまに叛くまでになっていました。おそらくアイヒマンの行動を決定したものは、たんにヒムラーがいまや〈犯罪的〉な命令を下しているという、彼の信念からだけではなかったでしょう。アーレントも述べるように、疑いなくそこにはたらいていた個人的な要因とは、純粋な「ヒトラーへの限りない熱狂的な賛歎」（弁護側証人のひとりであったヴィル

ヘルム・ヘットルはそう述べました）であり、「兵長からドイツ帝国首相に」までなりおおせた人間へのこうした賛歎であったと思われます[69]。つまり、ヒトラー信奉者であったがゆえに、自律的良心が座礁したそのところで、ヒトラーという他律的良心に、席を譲ることができたのです。

確かに、アイヒマンの良心の問題は複雑です。通常われわれは、良心というものは、殺すことを禁じると考えます。それがアイヒマンにおいては、ヒトラーの意志に反してユダヤ人を殺さないことが、良心に疚しさを感じさせたのです。彼は、自らの良心に、アドルフ・ヒトラーという名の他律的良心に従って、上官の命令にあからさまに叛いてまで、〈最終解決〉を真に最終的なものにしようと行動したのです。

付け加えると、カントの定言命法に則して考えて、反ナチ抵抗運動にいたったという人びともまた存在しています。例えば、ミュンヘン大学の学生を中心とする〈白バラ〉の精神的師のひとりと言われるクルト・フーバー教授がそうです。彼が処刑される前に、審理に備えて用意していた民族裁判所に宛てた文章のなかには、次のように書かれています。

「明確な道徳的諸原則への、法治国家への、人と人との相互信頼への回帰、これは非合法ではなく、逆に、合法性の回復であります。私は、カントの定言命法を胸に、自らにたずねました。もし私の行為のためのこの主観的な格率が、ひとつの普遍的法則になるとするなら、何が生じるであろうか、と。この問いの答えは、ただひとつしかありえません。すなわち、そうすれば、秩序・安全・信頼が、われわれの国家機構、われわれの政治的生活において、戻って来るであろう、ということです[70]」。

これと同様の言表は、抵抗運動に参与した人びとにおいて、時おり見られます。もしここで仮に、ボンヘッファーが述べるように、自律的良心というものが、〈非常事態〉においてつねに座礁してしまうものだとしても、やはりそこでの判断力は成長しうるし、少なくとも段階というものがあると思われます。また、自律・他律・神律といったものも、ひとりの人間において、またそのつどの具体的状況において、やはり複雑に関わりあってくるものだと言えます。ボンヘッファーによる自律的良心にたいする厳しい批判については、全集版第二巻『行為と存在』の編者H-R・ロイターの指摘にも耳を傾けるべきでしょう。

「ボンヘッファーは、意識の全能にたいする彼の批判において、たんにひとりの近代ルター派の修正論者――ルターの他律的・道徳的な良心の実存の問題を、自律的な自己のはたらきとしての良心にたいする根本批判に言い換えた――であるだけではない。むしろもっと検討されてしかるべきは、彼は独在論的な自律要求と闘うことによって、また試練・誘惑（アンフェヒトゥング）という問題を論じていたのではないか、ということである。その試練とは、彼自身が、自律意識の代表者として、まさに経験したものであり、それこそが、あらゆる哲学的な自己理解を無慈悲なまでに破壊しようとした、彼の個人的要因として見なしうるのではないか、ということなのである」（DBW 2, 185）。

おそらくは、ボンヘッファー自身が、〈試練〉あるいは〈誘惑〉にさらされていると感じる時に、自分の知識に訴えて、神の言葉を〈読み曲げ〉、自己正当化へと傾きそうになる誘惑と格闘していたのではないかと思われます。彼は、人間の悟性というものを、けっして軽視していたわけではありません。むしろ、次に取り上げる〈イエス・キリストにおいて実存の中心を求める良心〉においては、キリストに服従するなかで、最大限にその強みを発揮すること

が求められるのです。

## 三 〈キリストにおいて〉実存の統一を求める良心

すでにくり返し述べたように、ボンヘッファーの考えによれば、良心は、本来的自己との同一を求める人間実存の声とされます。そしてその実存の統一が、もはやその自律性にではなく、信仰を通してイエス・キリストにおいて見出される時、大きな変化が生じると言います。つまり、〈キリストにおいて〉実存の統一を求める良心においては、法規範に原則的に拘束されることから、したがって神と隣人を愛するがゆえに〈罪を引き受ける〉ことを拒むことから、人間は解放されることを意味します。つまり良心は、〈神の意志〉を行うために、自由にされるのです。したがって、ここで言われる自由とは、キリストへの服従において確保される自由です。

一九四二年の春以来、ボンヘッファーはヒトラー暗殺・クーデター計画との関わりからいくつかの旅を重ねるなかで、〈罪の引き受け〉の決意という問題に直面していました。ユダヤ人大量殺戮という事実を眼前にして、なお〈殺すなかれ〉という非暴力による服従の倫理は妥当するのか。この問いが、彼を捉えていたことでしょう。

しかしこの問題に踏み込んで行く前に、まず〈知る〉ということに注意を向けたいと思います。なぜなら、〈共知〉としての良心というものが、そもそも知ることと深く関わるものであるかぎり、〈キリストにおける〉人間にとって知というものは、はたして何を意味するのかを、確認しておく必要があるからです。ここでは、もはや善と悪に〈分裂〉した知識ではなく、ただひとつの〈神の意志〉を知ることが問題になってきます。

## （一）〈キリストにおける〉人間にとっての〈知〉の問題

### （a）堕罪後の人間の〈分裂〉状態

ボンヘッファーは、神という根源から分離した堕罪後の人間は、善と悪とに〈分裂〉した認識を持つようになったと言います。〈神のように〉なろうとする〈アダムにおける〉人間は、善くあるか悪くあるかを自分で判断する〈可能性〉のなかにおり、自分の良心を通して、自分の罪を見ます。いまや人間にたいして、すべてが、善悪二元論的に分裂して現れます。

> 「あること（ザイン）とあるべきこと（ゾレン）、生命と法（ゲゼッツ）、知ることと行うこと、理想と現実、理性と本能、義務と嗜好、志操（ゲズィンヌング）と利得心、快と不快、必然と自由、天賦の才と努力の賜物、普遍的なことと具体的なこと、個人のことと集団のこととは、真っ二つに引き裂かれている。しかしまた、快と不快、幸福と苦難とが分裂しているように、真実、正義、美、愛も、互いに対立している。（……）このような分裂はすべて、善と悪の知識における分裂の変種である」（DBW 6, 310）。

つまり、善悪二元論に支配された世界では、ドイツの教育学者・哲学者・心理学者であるエドゥアルト・シュプランガー（Eduard Spranger 1882-1963）も言うように、「倫理特有の体験における決断の場は、つねに対立（コンフリクト）である」[71]とされます。しかしボンヘッファーは、新約聖書においては、こうした対立の世界というものが見あたらない、と次のように述べています。

「ここでは、人間と神との、他の人間との、事物との、そして自分自身との不和ではなく、回復された一致、つまり和解が、そこから語られるところの根底であり、〈倫理特有の体験における決断の場〉となったのである」（DBW 6, 311）。

そこで、この〈分裂〉が克服され、〈和解〉が成立しているところで、もはや善と悪に分裂した知識ではなく、唯一の〈神の意志〉を知ることが問題となります。ここでの根源である神との一致が回復したところとは、言うまでもなく、イエス・キリストを意味しています。

### （b）〈分裂〉した人間における〈知〉の問題

先ほど見たように、キリストには、良心がないと言われます。「良心のない人は、キリストか悪魔である」（『ドイツ神学』）。ボンヘッファーの考えによると、罪があるところには良心、つまり善と悪に分裂した知識が存在します。しかしイエス・キリストは、そのような分裂を知らず、ただひとつの〈神の意志〉を知る、と言います。彼はそのことを、例えば、新約聖書のなかのイエスとパリサイ人との出会いの場面から読み取っています。周知のとおり、キリスト時代のユダヤ教の一派であるパリサイ派の人びとは、モーセの律法を厳格に守ることによって神の正義の実現を追い求め、これを遵守しないものは汚れた者として退けました。そのためイエスはパリサイ人の偽善的傾向を激しく攻撃したとも言われています。しかし、ボンヘッファーの考えによれば、パリサイ人における問題というのは、その全生活を通して、ただ善と悪についての知識だけを重要と考えた人間の問題であり、端的に言って、〈分裂している人間〉の問題そのものだと言います。

聖書の記述によると、パリサイ人は、さまざまな問いをもってイエスを試みています。例えば、納税の問題（マタイ二二章一五―二二）、死人の復活の問題（マタイ二二章二三―三三節）、最大の誡めの問題（マタイ　二二章三四―四〇節）、善きサマリア人の物語（ルカ一〇章二五節）、安息日についての問答（マタイ一二章一一節）をあげることができます。

ボンヘッファーはこれらの論争において決定的なことを、次のように捉えています。

「パリサイ人の問いと誘惑（フェアズーフング）が、善と悪についての知識の分裂から来るのにたいして、イエスの答えは、神との一致から、すなわち、根源との一致から、神と人間との分裂が克服されているところから来るということである」（DBW 6, 313）。

これらの問答において、イエスとパリサイ人は、まったく異なる次元に立って語っていると言えます。そのため食いちがいが起こり、イエスはしばしば、質問されたことを理解していないようにも見えるし、まったく的はずれな、別のことを答えているようにも見えます。むしろ、質問そのものに答えるというよりも、質問者に直接語りかけているとも言えます。

ボンヘッファーの解釈によると、ここでイエスとパリサイ人との間に起こったことは、イエスの〈最初の誘惑〉（マタイ四章一―一一節）――イエスが霊によって荒野へと導かれ、四十日間の孤独な生活のなかで、悪魔から受けた三つの誘惑――のくり返しに過ぎません。有名な例をひとつあげると、四十日四十夜断食して飢えたイエスに誘惑者が歩みより、「神の子なら、これらの石がパンになるように命じたらどうだ」と言った時、「『人はパンだけで生きるもの

ではない。神の口から出るひとつひとつの言葉で生きる』と書いてある」と答えています。ここで悪魔は、イエスを神の言葉のなかで分裂に引き込もうと試みますが、イエスは悪魔のペースで論争に引き込まれることなく、まったく異なる次元に立って語っています。ボンヘッファーによれば、こうした誘惑はすべて、蛇がアダムとエヴァを堕罪させた時に言った「…などと神は言われたのか」（創世記三章一節）[72]という問いに、その序曲を持っています。

「まさにこの問いが、あらゆる分裂をはらんでいる問いなのである。しかしこの分裂は、人間の本質を成すものであるがゆえに、人間はそれにたいして抵抗力がない。この問いは、ただ分裂を超えたところから――それに答えるのではないが――克服されうるのである。しかし最終的には、これらの誘惑のすべては、われわれもまたつねにそのなかでイエスに対抗している、あの問いにおいて、くり返されるのである。すなわち、その問いにおいて、われわれは決断をめぐって矛盾に陥った時にイエスに呼びかけ、イエスをわれわれの問いのなかへ、つまり、矛盾、分裂のなかに引きずり込み、彼に解決を要求するのである」（DBW 6, 313）。

しかるに、〈誘惑〉や〈試み〉と言われるものは、神の言葉のなかで、人間が、矛盾に陥るよう誘うものであり、そこで、誘惑を受けた者は、その信仰が試されることになります。しかしここで、もともと〈分裂〉をその本質とする堕罪後の人間は、ひとたまりもなく誘惑の手に落ちてしまうのです。

それにたいして、イエスは、〈あれかこれか〉（Entweder-Oder）といった「論理的な二者択一の法則には縛られることなく、まったき〈自由〉から答えている」（DBW 6, 314）と、ボンヘッファーは次のように述べます。

「イエスの〈自由〉とは、無数の可能性のなかからひとつを恣意的に選択することではなく、むしろ、イエスの行いのまったき単純さのなかに存するものである。その単純さのためには、複数の可能性・対立・選択肢はまったく存せず、つねにただひとつのことが存する。このひとつのことを、イエスは、神の意志と呼び給う。彼は、この意志を行うことを、彼の食物と呼び給う。この神の意志が、彼の生命である。善と悪についての知識からではなく、神の意志から、生き、行い給う。ただひとつの神の意志だけが存するのである」（傍点原著）（DBW 6, 315）。

〈神の意志〉がイエスの食物だというのは、「わたしの食べ物とは、わたしをお遣わしになった方の御心を行い、その業を成し遂げることにある」（ヨハネ四章三四節）というイエスの言葉に基づいています。したがって、イエスの自由というのは、神の意志から生き、それを行うために確保されている自由と言うことができます。ここにはすでに、律法の破棄という罪の引き受けが含まれていると、ボンヘッファーは考えていました。彼における〈自由〉の概念については、後にさらに詳しく見ていきますが、こうした〈自由〉をもって、「イエスはすべての律法（ゲゼッフ）を自らの支配下に置く」（DBW 6, 314）と彼は捉えています。なぜなら、例えば、イエスは安息日にもかかわらず、弟子たちに麦畠の穂をつんで食べることをゆるし、また病床の夫人を癒しもしました。しかしそれゆえに、パリサイ人の目にイエスは、ニヒリスト、いわば自分自身の律法だけを知って大切にする者、神の冒涜者として映ったのでした。

このように、イエスが知るのは、分裂のないただひとつの〈神の意志〉であり、彼はそれを糧として〈生き〉、〈行う〉と言います。したがってボンヘッファーによれば、「イエスの考える善とは、まったく行為のうちに存する」（DBW 6, 316）ものです。ちなみに、ここで言われる〈行為〉とは、神の意志を行うという意味において〈真の行

為〉であり、けっして、〈分裂〉した人間が自分の善と悪の知識に基づいて〈判決を下す〉といった行為ではありません。こうした〈裁く〉という行為にとどまることは、〈真の行為〉にいたることを妨げるからです。それゆえに、善と悪に分裂した知識は、克服されねばならないのです。

そこで、神という根源から分離し、またそれと同時に他の人間とも分離した人間が、ふたたび根源との一致を回復するということが問題となります。ボンヘッファーは、パリサイ人のあり方に善と悪の知識に基づいて〈裁く〉という本質を見て取り、次のように述べています。

「〈裁くこと〉は、分裂している人間の特別な不徳や悪というのではなく、むしろ、彼が語り、行い、感じるなかで姿を現す彼の本質なのである。したがって言うまでもなく、パリサイ人〔の本質〕は、ただすでに回復された一致から、すなわち、イエスから、認識されるのである。パリサイ人自身は、ただ彼の行った徳と悪徳とにおいて、自分自身を知ることができ、自分の本質、すなわち根源からの離反という事実については、知ることができない。ただ善と悪〔の分裂〕を克服した知識が、パリサイ人の全実存を脅かすことができる。すなわち、ただイエスだけが、善と悪についての知識に根拠を持つパリサイ人の権威を、覆すことをなしえ給う。イエスの『裁いてはならない』という発言は、分裂している人間にたいする和解への呼び声、つまり、和解への招きなのである」（DBW 6, 318）。

つまり、すでに根源との和解が成立している〈和解者〉イエス・キリストの招きに応じて根源との一致を回復することが、善と悪との知識を克服する道として示されていると言います。いまや知らねばならない〈新しい知識〉と

は、〈和解者〉としてのイエス・キリストを知ることからもたらされる〈知識〉なのです。

### （c）新しい知識――神の意志を行うことのなかに目が開かれる知識――

ボンヘッファーは、〈自分の善を知る〉ということに関して、ひとつの聖句を示しています。

「あなたが施しをする場合、右手のしていることを左手が知ってはならない。それは、あなたのする施しが隠れているためである」（マタイ 六章三節）[73]。

ここでイエスは、善を行う者に、自分のなす善について知ることを禁じています。ボンヘッファーによれば、この言葉は、たびたび誤って解釈されているように、善を行う人間の高慢さや自己満足にたいしてではなく、むしろ次のことに向けられています。

「イエスにおいて成就された和解についての新しい知識、すなわち、分裂の終結についての知識は、自分の善についての古き知識を、まったく破棄するのである。イエスについての知識は、自分自身についての反省なしに、まったく行為において、明らかになる。自分の善は、人間にとって、隠されたままであり続ける。もはや、自分の善についての審判者であってはならないというだけではない。そうではなく、そもそも自分自身の善について知ろうと欲するべきではない。むしろ、もはやそれを知ることをまったくゆるされておらず、〔じっさいに〕それを知っていないのである」（傍点原著）（DBW 6, 320）。

このように〈イエスについての知識〉というのは、「まったく行為において、明らかになる」とされ、ここでも、〈知〉と〈行為〉が切り離しえないことが強調されています。むしろ〈知ること〉を追求することを断念し、〈行うこと〉に集中するよう、呼びかけていると言えるでしょう。

もはや人間は、自分の善を知らないがゆえに、「それほどまでに、彼の行為は、疑問なきものとなり、彼は自分の行為によって、まったく没頭させられ、心を満たされており、彼の行為は、もはやさまざまな可能性のなかのひとつではなく、唯一のもの、真なるもの、つまり、神の意志を行うものであるがゆえに、知識は、もはやまったく〔行為を〕妨げるように割り込んで来ることができず、またここでは、行為を引きとめたり、疑問視したり、判定したりすることのためには、文字どおり、時間が失われることができない。〔行為の〕判定は、他の人間からだけではなく、その人自身の知識の法廷からも、隠されたままである」（DBW 6, 320）。

ボンヘッファーによれば、イエス・キリストについて知る時、もはや人間は、自分自身の善について知ることはできず、また逆に、自分自身の善について知る時、イエス・キリストについて知ることはできません。つまり、和解のなかにありながら分裂のなかに、自由のなかにあって律法のもとに、単純さのなかにあって分裂のなかに、同時に生きることはできません。この両者の間には、移行も段階も存在せず、ただ一方か他方があるだけです。それでは、どうすれば、善と悪に分裂した知識を克服することができるのでしょうか。ボンヘッファーは、それは人間が自力で行えないことだと述べています。

「しかし人間には、自分の善と悪についての知識を、自分の力で破棄したり、克服したりすることは――自分自身を欺き、この知識を一定の方法で排除することと、それを〔じっさいに〕破棄することとを取り違えた場合をのぞいて――不可能である。それゆえに、イエスの『右手のしていることを左手に知らせてはならない』という言葉、つまり、自分自身の善き行いは隠されているということは、くり返し、分裂から、離反から、善と悪についての知識から脱して、ただ和解へと、一致へと、根源へと、ただイエスにおいてのみ存する新しい生命へと呼び出すものである。それは、単純さへ、回心へと、解き放つ呼び声であり、その声自身が、頽落した古き知識を破棄し、イエスについての新しい知識を、すなわち、まったく神の意志を行う行為のなかで目が開かれるあの知識を、授けるのである」（傍点筆者）（DBW 6, 321）。

このように、〈古い知識〉、つまり、自分の善と悪についての知識を克服し、〈新しい知識〉、つまり〈イエスについての知識〉へと目を転じるよう、呼びかけています。ただしそれは、〈神の意志を行いつつ明らかになる知識〉だと言います。

ボンヘッファーはさらに、イエスの「終わりの日の裁きについてのたとえ話」（マタイ二五章三一―四六節）を引いて、こう説いています。

「イエスが裁きを下される時、彼の向かいに立つ人びとは、自分たちがイエスに食べさせ、飲ませ、着せ、訪ねたことを知らない。彼らは、自分の善き行いを知らず、イエスがそのことを彼らに示されるのである」（DBW 6, 321）。

最後の審判の日、イエスは、「わたしの兄弟である最も小さい者のひとりにした」（マタイ二五章四〇節）ことが、まさに私にしたことだと告げます。しかし、それを行った人びとは、自分たちの善き行いについて知らず、イエスが彼らにそのことを明かすことになります。それゆえに、「すべての判決、すべての知識、すべての裁きは、神とキリストの側にある」（DBW 6, 322）とボンヘファーは強調しています。しかし、このようなイエスの福音は、パリサイ人にとって、不可解かつ道徳的に非難されるべきことでした。なぜならボンヘッファーの理解によれば、彼らは、「最後の審判を、日々の真剣な自らの審判において先取りし、それに備えることができると、信じているから」（DBW 6, 322）です。

### （d）神の意志を〈わきまえ知る〉（prüfen）

しかしながら、ボンヘッファー本人も述べるように、「右手のしていることを左手が知らない」ということ、つまり、他の可能性を知ることなく、ただひとつのことのみを行うといった〈単純さ〉は、心理学的に見れば、およそ不可能なことだと言わざるをえません（DBW 6, 322）。イエスへの服従によって単純で自由になった人間も、なお複雑な反省の人でありうるし、それとは逆に、神との和解を受けた生の単純さとは何の関わりもない心理学的な単純さというのも、また存在するでしょう。この聖句について、スイスの神学者エドゥアルト・シュヴァイツァー（Eduard Schweizer 1913-2006）は、このように述べています。

「右手のしていることを左手が知ってはならないという言葉は、人を驚かす、印象深い比喩であって、（……）もちろん、われわれの脳の解剖学では、右手が、左手の場合と同じ中枢神経組織によって操縦されていない何ご

とかをするということは、まったく不可能である。しかし、この逆説は（……）謎の言葉のひとつであって、それはこの上もない切迫さをもって、新しい（ヨハネ 三章三節以下は、生まれ変わった、と言うであろう）人間の奇跡を指し示している」[74]。

ここでボンヘッファーは、〈新しい人間の奇跡〉に関わる事柄を、どうにか言葉にしようと試みているように思われます。そして神の意志を問い求める正当で必然的な〈自己吟味〉（Selbstprüfung）について説いてきます。〈吟味する〉というドイツ語〈prüfen〉の現代的な用法においては、調べる、試験する、検査するといった意味があります。語源的に見ると、ラテン語の〈probare〉にさかのぼり、良く認識する、承認する、本物（純正・真実）か、あるいは質がよいかどうかを調べる、といった意味があります[75]。端的に言って、よいかどうかを調べるという意味があり、〈知る〉ことに深く関わる言葉です。

まず、この〈自己吟味〉について論じるにあたって、ボンヘッファーは、次の三つの聖句を引用しています。

「心を新たにして自分を造り変えていただき、何が神の御心であるかを、わきまえ知る（prüfen）ようになりなさい」（ローマ 一二章二節）。「わたしは祈ります、認識とあらん限りの感知能力において、あなたがたの愛がいっそう増し加わり、それによって、あなたがたが、さまざまな状況を見わける（prüfen）ことができるように」（ピリピ 一章九―一〇節、ローマ二章一八節）。「光の子として歩みなさい――何が主に喜ばれるかを吟味しながら（prüfend）」（エフェソ 五章八節以下）。（傍点筆者）（DBW 6, 322）

ちなみに、ここでドイツ語の prüfen にたいする邦訳が〈吟味する〉〈わきまえ知る〉〈見分ける〉とそれぞれ異なるのは、筆者が『新共同訳聖書』の訳語をそのまま用いて、ボンヘッファーが引用している通りの聖句を訳したものだからです。

何が〈神の意志〉であるか、つまり何が神から見た善であり、何を神が喜ばれるか、ということを〈わきまえ知る〉といった場合に、まず想い起されるのは、人間の霊的直観を通してとか、創造の時から定まっている法則を通してとか、あるいは、人間の心の声を通して知るといった方向です。しかしボンヘッファーにおいては、こうした神秘主義や自然神学における神認識の方向は退けられ、「神の意志は、あれこれと名乗り出る可能性の下に、奥深く隠されている」（DBW 6, 323）とされます。またここで問われている知識は、「生ける神の意志」が問題であり、何か固定的に与えられるものではないと言います。

> 「神の意志はまた、始めから固定されている規則の体系ではなく、生のさまざまな状況において、そのつど新しく、さまざまであるがゆえに、何が神の意志であるかは、くり返し、わきまえ知られねばならない。この吟味において、心・悟性・観察・経験といったものが、共にはたらかねばならない」（傍点筆者）（DBW 6, 323f.）。

つまり、ただひとつの神の意志を知る〈単純な知識〉というのは、直観やすべての反省や熟考の排除を意味せず、むしろ悟性を含めて人間の持てる力を総動員せねばならないと、強調されています。

## 〈わきまえ知る〉ための前提条件

それでは、何が神の意志であるかを〈わきまえ知る〉ためには、どこから始めればよいのでしょうか。ボンヘッファーは、その決定的な前提条件というべきものを、先にあげた三つの聖句のなかに見出しています。第一に、「心を新たにして、造り変えていただくこと」です。これは〈メタモルフォーゼ〉、つまり今までのかたちが内面的にまったく変わることを意味します。第二に、「愛において生き、愛が増し加わること」、そして第三に、「光の子として歩むこと」です。彼によれば、これらすべてのことは、同じ事態を表現しています。

第一の〈メタモルフォーゼ〉において重要であるのは、堕罪した人間の〈アダムのかたち〉を克服し、新しい人間の〈イエス・キリストと同じかたち〉になることです（DBW 6, 324）。それは、〈神のような〉ものとして善と悪についての知識を獲得した人間のかたちを克服し、真の神のひとり子と同じかたちとなることを通して、父なる神の意志との一致において生きる人間のかたちになることを意味しています（DBW 6, 325）。

第二の「愛において生き、愛が増し加わること」は、まさにこれと同じ事態を言い表していると言います。なぜならこのことは、「神と人間との和解、神と人間との一致において生きること」、つまり「イエス・キリストの生を生きること」（DBW 6, 325）にほかならず、それは〈イエス・キリストと同じかたちになること〉を意味するからです。

第三の「光の子として歩むこと」も同様でしょう。この聖句において、パウロは、以前は暗闇であったこの世に、光として到来したイエス・キリストに従って、光の子として歩むよう呼びかけているのであり、先に述べた二つと同じ事態の表現であると言えます。つまりこれらはすべて、〈キリストの生を生きる〉ということを意味しています。

### 〈愛〉という概念

『倫理』のなかには、未完ですが、愛について綴られた断片があります（DBW 6, 335-341）。〈わきまえ知る〉ための前提である「愛において生き、愛が増し加わる」ということの意味をいっそう深く理解するために、ボンヘッファーの〈愛〉の概念を、確認しておく必要があります。

まず彼は、「すべての分裂を超えたところにあるというのが、愛の本質である」（傍点筆者）と定義します。そしてこの意味における愛の本質を〈和解〉に、つまりイエス・キリストに見出し、「ヨハネの手紙Ⅰ」から引用しつつ議論を進めています。ヨハネは愛について、次のよう述べています。

> 「神は、独り子を世にお遣わしになりました。その方によって、わたしたちが生きるようになるためです。ここに、神の愛がわたしたちの内に示されました。わたしたちが神を愛したのではなく、神がわたしたちを愛して、わたしたちの罪を償ういけにえとして、御子をお遣わしになりました。ここに愛があります」（Ⅰヨハネ 四章九―一〇節）。また、次のようにも説いています。「イエスは、わたしたちのために、命を捨ててくださいました。そのことによって、わたしたちは愛を知りました」（Ⅰヨハネ三章一六節）。

ボンヘッファーによると、これらの聖句においては、「他者のために生命を捧げることが愛である」といった、愛についての普遍的定義が与えられているのではないと言います（DBW 6, 337f.）。そうした一般的なことではなく、「イエス・キリストが、われわれのために生命を差し出して下さったという、まったく一度限りのことが、ここで愛だと呼ばれている」（DBW 6, 338）と言うのです。

したがって、聖書的な意味の〈愛〉とは、神の自己啓示としてのイエス・キリストの名前と解きがたく結ばれているとされます。

「彼〔イエス・キリスト〕が、愛の唯一の定義である。（……）彼がなしかつ苦しみ給うことが愛なのではなく、彼がなし、かつ苦しみ給うことが、愛なのである。愛は、つねに彼ご自身である」（傍点原著）（DBW 6, 338）。

つまり〈愛〉とは、イエス・キリストにおける神と人間との〈和解の出来事〉において成立しているものだと言います（DBW 6, 339）。この和解の出来事によって、神とも、他の人間とも、自然とも、自分自身とも分離していた堕罪後の人間における〈分裂〉状況が終わりを告げ、ふたたび人間に根源がもたらされます。〈愛〉とは、それによって、堕罪後の人間がそのなかで生きている〈分裂〉が克服された、人間にたいするあの行為、すなわち〈和解〉を、イエス・キリストを意味するのです。

したがって、ボンヘッファーの述べる愛は、まったく受動的なものであり、人間には自分で自由に処理しえないものです。なぜならそれは、分裂のなかにいる人間の実存を超えていることだからです。また愛は、人間の実存全体に変化をもたらすものであると、次のように述べています。

「愛とは、神によって実存の全体が造り変えられることであり、神の前で、神においてのみ生きることのできるような世界に引き入れられることである」（DBW 6, 339）。

実存全体が造り変えられるという考えは、先ほど見た、イエス・キリストのかたちに造り変えられる〈メタモルフォーゼ〉に一致するものでしょう。ここで世界（Welt）についてふれられていますが、それについては、〈責任領域〉としての〈この世〉（Welt）理解の問題として後に取り組まれることになります。このテーマについては、本書の第三章において取り上げます。

ところで、ボンヘッファーが述べるように、愛がまったく受動的なことであるならば、聖書が伝える〈最も重要な掟〉（マタイ二二章三四―四〇節）は、どのように理解されるのでしょうか。つまり、「心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くして、あなたの神である主を愛しなさい」という第一の掟と、これと同様に重要であるとされる「隣人を自分のように愛しなさい」という第二の掟のことです。

この問いの答えとして、ボンヘッファーは次の聖句を示しています。

「わたしたちが愛するのは、神がまずわたしたちを愛してくださったからです」（Ⅰヨハネ四章一九節）。

われわれの神にたいする愛は、われわれが神に愛されているという事実に基づくことであり、われわれの愛は、イエス・キリストにおける神の愛を受けいれることだとされます。さらには、人間が、神と隣人とを愛する愛というのも、神の愛であり、ほかの愛ではないと言います。この意味において、人間の愛は、純粋に受動的なものであり続けます。したがって人間は、自分の考える愛によってではなく、イエス・キリストにおいて示された神の愛によって、隣人を愛することが要求されているのです。

### 〈われわれの内なるキリスト〉の認識を日々新たにする自己吟味

先ほど見たように、〈わきまえ知る〉ということの前提条件は、「イエス・キリストのかたちに造り変えられること」「愛において生き、愛が増し加わること」「光の子として歩むこと」というものでした。しかし、これらはすべて生きた事柄であり、何か確定したもの、人間が手中に握っているようなものではありません。ボンヘッファーによれば、何が神の意志であるかを〈わきまえ知る〉ことは、今日、ここで、この状況下において、「私はいかに神との新しい生に、イエス・キリストとの新しい生にとどまるべきか」という問いが、日ごとに新しく提出されることであると言います。すなわち、もはや自分自身の善悪について知らず、まったくイエス・キリストに注目せしめられることが求められているのです。したがって、この〈わきまえ知る〉という行為は、イエスによって回復された〈根源との一致〉を前提としながら、しかもつねに新しく、それを自分のものとしてゆく努力を意味するものなのです（DBW 6, 326）。

このような前提に基づいて、いまやじっさいに、どうしたら神を正しく喜ばせることができ、具体的状況のなかでどう行うことが正しいのかを、わきまえ知らねばなりません。ボンヘッファーは次のように述べています。

> 「いまや、現実に即して（コンクレート）、生きかつ行動されねばならず、悟性・認識能力・妥当なことにたいする注意深い知覚が、生き生きと活動し始めるのである」（DBW 6, 326）。

ただしこの際に、人間の直接的なインスピレーションが重んじられたり、期待されたりしてはならない、とボンヘッファーは警告します。なぜなら、それは容易に人を自己欺瞞へと導くからです。そうではなく、高度な冷静さ（ニュヒターンハイト）に

よって支配されることが重要です。

「何が神の意志であるかが問題である時、人間の能力の全器官が総動員されねばならない。しかし、どんな場合にも、和解されない闘争のなかにとどまることによって味わう苦しみ、すべての闘争に勝ちうると考える傲慢、直接的インスピレーションが与える熱狂的な期待と主張などは、すでにその力と権力とを失っている。そこには、神は、謙遜に問うものにたいして、かならずその意志を示されるという、信仰が存在するであろう」（DBW 6, 326f.）。

つまり〈キリスト教的な自己吟味〉というのは、自分の善と悪についての知識やそれを実生活において実行することに向けられるのではなく、むしろ、〈われわれのうちなるイエス・キリスト〉が存在するという認識を日々新たにする自己吟味であると言います。

「イエス・キリストが彼〔キリスト者〕の生に入って来たということ、いやそれ以上に、イエス・キリストが彼に代わって、彼のなかで生き、イエス・キリストが彼のなかで今まさに、それまでは善と悪についての自分自身の知識によって占有されていたその場所を占める、ということである」（DBW 6, 327f.）。

したがって、前提としての信仰、つまりイエス・キリストはすでにわれわれのうちにあり、そして行い、またキリストはわれわれのものであるという前提に立ってこそ、日々の生活のなかでいかにして主のものとなり、主を信じ、

主に従うかと問うことができ、また問わずにはいられないと言います（DBW 6, 328）。

以上のように、ボンヘッファーは、〈善と悪の知識〉を克服すること、そして〈神の意志〉を日々新たに〈わきまえ知る〉ことについて思索しましたが、むしろそれは、知ることの前提となる〈人間実存がまったく新しく造り変えられること〉、つまり、神という根源との一致が成立しているイエス・キリストと同じかたちになることに、中心が置かれていました。この〈メタモルフォーゼ〉は、〈キリストの生を生きる〉ことを通して実現されるものですから、神の意志を〈わきまえ知る〉ということは、〈生きること〉、〈行うこと〉から切り離すことができません。ようするに、〈神の意志を行うなかで目が開かれる新しい知識〉、つまり〈イエス・キリストについての知識〉が問われているのであり、〈キリストとは誰か〉という問いを、日々新たに提出することになるのです。

すると、ここで良心の問題に戻って考えてみると、もし仮に、私が、〈内なるキリスト〉と完全に一致し、キリストが完全に私という人間の主体となるなら、もはや私は、自己と本来的自己との分裂を経験することもなく、したがって自己の統一の一致を求める良心の法廷から呼び出されることもないはずです。もはや私は自己分裂を経験することなく、〈意識〉の場も素通りして、それこそ〈自ずと〉神の意志を行うことになるのでしょう。

しかしながらボンヘッファー本人も、先ほど見たように、『行為と存在』のなかで『ドイツ神学』から引いて「良心のない人は、キリストか悪魔である」と述べていたように、人間だれしも良心を持つことを承知していました。それゆえに、〈神の意志をわきまえ知る〉という主題で言わんとしていることは、まさに真剣な〈キリストの生〉への呼びかけとして聞くことができるでしょう。しかし、〈神の意志をわきまえ知る〉ということは何か理性を排除するような方法で行われるのではありません。先ほど見たように、彼自身が〈わきまえ知る〉ことの前提を述べたところで、「いまや、現実に即して、生きかつ行動されねばならず、悟性・認識能力・妥当なことにたいする注意深い知覚

が、生き生きと活動し始めるのである」（DBW 6, 326）と強調しており、むしろ悟性はその強みを十分に発揮させることが求められています。

こうした〈知る〉ことと切り離しえない〈生きる〉というテーマと、ボンヘッファーはまさに反ナチ抵抗運動への参与が最高潮に達した一九四二年の前半に取り組んでいました。それは「責任を負う生活の構造」について書かれた部分で、〈キリストに即して〉生きるということについて徹底して考えぬいた跡が見て取れます。彼にとって、〈知る〉ことと〈生きる〉こと、そして〈行う〉ことは、切り離しえないものでした。すると、知ることはまた、生きることを語らずしては語りえないでしょう。彼が徹底的に考えた〈責任を負う生活の構造〉には、神と隣人を愛するがゆえに〈罪を引き受ける〉ということが、すでに含まれています。

では次に、キリスト論的に思考された〈責任を負う生活〉のなかで、法と良心をめぐる問題についてどのように論じられているのか見ていきます。

### （二）〈キリストにおいて〉法規範の拘束から自由にされる良心

#### （a）法規範からの解放

先に見たように、ボンヘッファーによれば、イエス・キリストは、善と悪に分裂した知識を持たず、ただ唯一の神の意志から生きています。それゆえに、イエスは悪魔やパリサイ人によって〈誘惑〉された時も、善か悪かという二者択一の法則に縛られることなく、まったき自由から語ったと言います。そしてこの自由をもって、イエスはすべての律法を自らの支配下に置き、またその結果として、神と人間のために、律法の侵犯者となったことに注目していま

す。例えばイエスは、神と人間とにたいする愛において、それを聖とするために、安息日の律法を破りました（マルコ二章二三―二八節）。または、真の父の家にいるために、またそうすることによって、彼の両親にたいする服従を清めるために、彼らのもとを去り、父母敬慕の戒めを破りました（ルカ二章四八―五〇節）。さらには、罪人や見捨てられた者たちと共に食事をし（マタイ九章一一節）、人間にたいする愛のゆえに、その最後の時に、十字架上で神に置き去りにされる境涯に身を置きました（マルコ一五章三四節）。

こうしたイエスによる律法の違反について、ボンヘッファーはこう理解しています。

「イエスは、罪なき愛する方として罪を負われた。イエスは、人間の罪を連帯（ゲマインシャフト）することを望まれ、この途上で誘惑しようとした悪魔の告発を、きっぱりと拒否し給うた（マルコ八章三一―三三節）。このようにして、イエス・キリストは、神と隣人への奉仕のために良心を自由にし給う。またまさに、人間が、人間の罪の連帯へと入っていくそのところで、良心を自由にし給うのである」（傍点筆者）（DBW 6, 279）。

「罪なき愛する方として罪を負った」というのは、イエスによる贖罪を意味するでしょう。つまり、イエスは、罪なきものとして罪を背負って十字架にかけられ、人類の罪を贖った、という理解に基づきます。したがって、〈イエス・キリストにおける〉人間は、『行為と存在』のなかで述べられていたように、「キリストによる赦しのなかに、私の罪を見る」ことがゆるされているのです。とは言っても、この贖罪という〈恵み〉は、ボンヘッファーにとっては、何か〈自動的〉に与えられるものではありません。彼の考えによれば、服従なき恵みは、〈安価な恵み〉だと注意を促しています。第二期の著『服従』のなかでは、宗教改革の「恵みだけが赦しを与える」という教えは、最も安

価なものを嗅ぎつける〈人間の宗教的本能〉によって、〈アクセントが移行〉されてしまったと記しています。

「ルターが、恵みについて語る時にはいつも、そのことによって、恵みを通してはじめてイエスにたいするまったき従順のなかに入れられた、自分自身の生活のことを考えていた。彼は、恵みについて、まさしくそのようにしか語ることができなかったのである。ルターが語ったことは、恵みだけがそれをなす〔赦しを与える〕ということであり、彼の弟子たちは、まさに文字どおり、そのようにくり返し語ったのであるが、たったひとつ相違する点があり、そのことを弟子たちはすぐさま省いてしまい、考慮することも、語ることもしなくなったのである。そのこととは、ルターがいつも当然のこととして考えていたこと、すなわち、服従である。したがって、弟子たちの教えは、ルターの教えから見て議論の余地なきものではあったが、しかしながら、その教えは、地上における神の高価な恵みの啓示としての宗教改革の終局ないし破棄となった」(DBW 4, 36)。

ルターの弟子たちによる〈アクセントの移行〉とはどこにあったのでしょうか。それはつまり、恵みというものが、イエス・キリストにたいする服従において成立する信仰生活の〈結論〉ではなく、人間の側からあらかじめ計算することのできる〈前提〉とされたことにあったとボンヘッファーは言います。彼は〈安価な恵み〉と〈高価な恵み〉という二つのキーワードを示していますが、これらの対称性は、神の恵みにたいする人間の服従がなされるか否かということにあります。恵みがたんなる〈教理・原理・体系〉にとどまるならば、生の新しい変革を生み出すことはありません。恵みが真に力を持つのは、救いのメッセージが実存的に受けとめられ、これまでの生き方の全面的転換が生ずる時であると言えるでしょう。すなわち、キリストにおいて死して生き返ったもの、〈再生〉したものとし

て、全人格をかけてイエス・キリストに従う時に、恵みは真に〈高価な〉ものになるとされるのです。

このように、ボンヘッファーにとって、服従なき贖罪というものはありえません。したがって、イエス・キリストゆえに良心を解放され、罪を引き受けるという際に、もしそれが、全人格をかけてイエスに服従する生活においてでなければ、その罪がすでにキリストによって贖われた罪であるとは言えないでしょう。それは、〈キリストの生〉を生きるなかで、すなわちイエスに服従する生活のなかで与えられる良心の解放でなければならないのです。

それではじっさいに、キリストに即した生活について思索された「責任を負う生活の構造」を見ていきましょう。この構造が、すでに〈罪を引き受ける用意と自由〉というものを含むことは、注意に値すると思われます。

### （b）責任を負う生活の構造

#### ①〈責任〉という概念

##### 〈善〉とは何か

〈責任〉について論ずるにあたって、まずボンヘッファーは、「善とは何か」という問いから出発しています。彼によれば、従来の倫理的思考においては、二重の意味で〈抽象化〉が支配的でした。第一に、孤立した〈個人〉が倫理的主体として前提されており、第二に、この個人によって絶対的な規範（Maßstab）としての〈善〉が探求されたからです。しかしボンヘッファーは、「歴史においては、善と悪とは、その純粋なかたちで示されるものではない」ことを見抜いていました（DBW 6, 246）。また、このような善の認識には、それから独立して反抗する意志が対立するために、現実に決定することは不可能である、と述べています。このことは、すでに「ビュリダンのロバ」のたとえ

をもって見たように、良心が善を決定できずに座礁することにおいて、示されていました。このような状況ではたびたび、人間を生の現実から引き離し、特定の原則を貫徹することが倫理の課題であると考えられます。その結果、「純粋に私的・観念的な真空地帯」に移されてしまうことになりえます（DBW 6, 247）。

これにたいして、ボンヘッファーにとって「善とは何か」という問いは、人間の歴史的実存のなかで取り上げられ、決定されるものです。「善とは何かを問う問いは、もはや生とは何か、歴史とは何かを問う問いと切り離すことはできない」（DBW 6, 246）。つまり、人間や事物や制度や権力にたいする生きた関わりの真っ只中で決定される、ということです。したがって、この世の現実を切り離してしまいがちな〈規範倫理〉ではなく、状況に即した〈状況倫理〉が目指されていると言えるでしょう。しかしまた、状況倫理においては、個別の決断を状況のなかに埋没させてしまい、既存の現実を正当化する危険につねにさらされています。

この点において、ボンヘッファーの倫理は、生の現実をいっそう深い次元から捉えようとします。すなわち、イエスの「わたしは生命である」（ヨハネ一一章二五節、一四章六節）という言葉に基づき、イエス・キリストが生そのものであり、この生に参与することが善である、と認識しています。

> 「彼〔イエス・キリスト〕において、われわれは、人間を、神に受けいれられ、担われ、愛され、神と和解せしめられたものとして見る」（DBW 6, 253）。

〈この世の現実〉は、この〈神の現実〉によって、すでに受けいれられ、担われ、和解されているのです。ここから、次のように〈善〉が規定されます。

「善とは、現実性において、つまり、その根源・本質・目標において存在する生命であり、言い換えれば、『キリストがわたしの生命である』〔フィリピ 一章二一節〕という言葉の意味における生命である。善とは、生命の質ではなく、〈生命〉そのものである。〈善くある（グートザイン）〉とは〈生きる（レーベン）〉ことである」（DBW 6, 252）。

### 応答としての〈責任〉

ボンヘッファーの〈応答〉にたいする理解についてはすでに本書の第一章でもふれましたが[76]、彼の考えによると、人間の生は、イエス・キリストの生――受肉し、苦難を受け、復活した生――にたいする応答（Antwort）によって成立しています。そしてこの生活の全体をもってする〈応答〉を、彼は〈責任〉（Verantwortung）と呼んでいます（DBW 6, 254）。それは、有用性とか特定の原則の適用といった部分的な応答ではなく、生活の全体をかけた事柄を指します。

ところで、ボンヘッファーが〈責任倫理〉について思索した時、マックス・ウェーバー（Max Weber 1864-1920）を念頭においていたと考えられます。この言葉は、ウェーバーが講演『職業としての政治』（*Politik als Beruf*, 1919）のなかで〈心情倫理〉と対比させて用いたものです。ボンヘッファーは、すでに一九三一年に行った講義「二〇世紀の組織神学の歴史」（DBW 11, 140-213）のなかでウェーバーについて言及しており、「かつて聞いたことがないほどの即事性、これこそが、神学が彼から学ぶべき唯一の事柄である」（DBW 11, 193）と高く評価していました。またじっさいに『倫理』のなかで、この〈責任〉という言葉は、「マックス・ウェーバーにおいては、倫理的に最高度の資格を持つ重大なものと見なされている」と述べています。しかし続けて、「それでも、なお十分とは言いがたい」（DBW 6, 254）とも指摘しています。それでは、彼の責任概念は、どのような点で、ウェーバーの概念を超えようと

しているのでしょうか。

これについて宮田光雄の理解に従って述べると、[77] ウェーバーが〈責任倫理〉という概念を提出した時、彼は「山上の説教」（マタイ 五章一―二九節）に示される〈福音の絶対倫理〉を、行為から生まれる結果を考慮しない〈心情倫理〉の典型として示しました。それにたいしてボンヘッファーは、彼の『服従』における「山上の説教」の釈義からしても、イエスのラディカリズムをたんなる〈心情倫理〉として捉えてはいません。例えば、「敵を愛しなさい」という〈愛敵〉の教え（マタイ 五章四三節以下）にしても、〈私人〉のことと〈公人〉のこととに〈分裂〉されてはなりません。ボンヘッファーによれば、イエスの〈愛敵〉の戒めは、さまざまな敵の間で分け隔てされないものです。

> 「それが政治上の敵であれ、宗教上の敵であれ、敵は、イエスに服従する者に、分け隔てのない愛のほかは何も期待しない。この愛は、私自身のなかでも、私人としての私と職務上の公人としての私との間の分裂を認識しない」（DBW 4, 142）。

それにたいして、ルター主義的な〈二王国論〉は、愛敵の教えをキリスト者の個人の生活に限定し、公の生活では、それとは別の〈政治の固有法則〉に従って行動することを是認するものでした。そのことは、〈山上の説教〉を〈心情倫理〉へと内面化し、国家と社会とにたいするキリスト者の責任をないがしろにする危険をともなっていたのです。

またナチス・ドイツでは、政治上の〈敵―味方〉[78]の概念に関連して、民族や血のつながりを重視する声が支配的でした。ボンヘッファーは、教会の内外で叫ばれている「血や歴史や味方であること」（DBW 4, 147）によって自分と

つながる者のみを愛の対象とすることは、キリスト教的なことではないと批判しています。そうした愛は、人間にとっての自然な感情に過ぎず、それを強調することは「まやかしのプロテスタント倫理の大きな誤謬である」（DBW 4, 147）と断じています。

したがって、ボンヘッファーはイエスのラディカリズムをたんなる〈心情倫理〉の表現とは見ていませんでした。むしろ、そこに〈心情倫理〉と〈責任倫理〉との両方を備え、両者の区別を超えるような倫理を見ていたと考えられます。

さらに宮田の理解に従って述べると、これまでの代表的なウェーバー解釈――例えばヴォルフガング・シュルフター（Wolfgang Schluchter 1938-）やユルゲン・ハーバーマス（Jürgen Habermas 1929-）など――によれば、〈心情倫理〉から〈責任倫理〉へと移行するなかで、宗教的な基盤からの倫理の解放が生じたとされ、このような世俗化されたウェーバー理解において〈責任〉とは、歴史の〈前〉での、自己の国民〈にたいする〉責任を意味すると言います[79]。しかし、ゲオルク・ピヒト（Georg Picht 1913-1982）なども指摘しているように、責任とは、元来は、最後の審判において、神の前で弁明せねばならないという根源的体験に由来するものでした[80]。またそこから、人間の〈前〉で人間に〈たいする〉責任も引き出されます。先ほど見たイエスの「終わりの日の裁きについてのたとえ話」（マタイ二五章三一―四六節）でも、イエスの「兄弟である最も小さい者のひとり」にたいして愛の行為を行ったか否かという〈責任〉が問われていました。ボンヘッファーはこう述べています。

「責任は、神の前で、神のために生じ、人びとの前で、人びとのために生じる。それはつねに、イエス・キリストに関する責任であり、またそのなかにのみ、自分自身の生活にたいする責任が見出されるのである」（DBW 6,

255f.)。

**〈責任を負う生活の構造〉を規定する二つの要素――〈束縛〉と〈自由〉――**

ボンヘッファーの考える〈責任を負う生活の構造〉は、二重の要素、つまり第一に「神と人間とに生活を束縛されること」、第二に「自分自身の生活の自由」とによって、規定されています（傍点筆者）（DBW 6, 256）。この〈束縛〉と〈自由〉なしには、責任ある生活は存在せず、ただこの束縛のなかで自分を空しくした生活だけが、きわめて自分自身のものである生活と行為の自由のなかに存すると言います。〈束縛〉については、〈代理〉と〈現実に対応する即応性〉という側面から、また〈自由〉については、生活と行為の〈自己帰責〉――すなわち、ある行為の責任を自分に帰すること――と、具体的な決断の〈冒険〉という二つの側面から論じられています。それでは、まず〈代理〉から見ていきましょう。

**②代理（Stellvertretung）**

〈応答〉の構造としての責任は、さらに〈代理〉の構造も持っています。〈代理的愛〉についてはすでに第一章で述べましたが[81]、『倫理』においては、より具体的に説明されています。

「責任を負うことは、代理ということを基盤としている。そのことは、他の人に代わって――例えば、父親として、政治家として、教師として――行動することが、直接的に必要とされているような関係のなかで、最もよく明らかになる」（DBW 6, 256f.）。

例えば父親は、子供たちのためにはたらき、戦い、苦しむことによって、子供たちに代わって行動します。そのようにして父親は、子供たちの代理となります。ですから父親は孤立した個人ではなく、「自分自身のなかで、複数の人びとの私（ダス・イッヒ）と、ひとつになっている」わけです。このような現実によって、すべての倫理的行為の主体は、「孤独な個人である」というたんなる個人主義的理解は打ち砕かれることになる、とボンヘッファーは考えました（DBW 6, 257）。彼にとって、こうした責任の〈代理〉の構造を根源的に可能にするのは、人間のために神の前で〈代理〉となったイエスの存在にほかなりません。

「イエスは自己のうちに、すべての人間の〈私（ダス・イッヒ）〉を受けいれ、担われる方としてのみ生活された。彼の生涯、行動、苦難の全体は、代理であった。人間が生き、行動し、苦しむはずであろうことが、彼において成就している。彼の人間的実存が形成されている、この現実的な代理的行為において、彼は、まさしく責任を負う方であられる」（DBW 6, 258）。そしてイエスと同じく、「代理ということ、つまり責任を負うということは、ただ、自分自身の生活を他の人びとのために捧げつくすところにのみ存在する。ただ無私のものとして生きる者のみが、責任的に生きるのである」（DBW 6, 258）。

こうした代理は、具体的状況のなかで、具体的な隣人にたいして行われます。ボンヘッファーにおいては、苦難を受けるユダヤ人のために、キリストにゆだねられて、代理する者となることを含んでいたと考えることは可能でしょう。

### ③現実にたいする即応性（Wirklichkeitsgemäßheit）

責任を負う人間は、その具体的可能性において具体的な隣人と関わりを持っています。その関わり方は、最初から原則的に固定されたものではなく、所与の状況に応じて成立するものです。もちろん、そこでは、強引に押しつけることができるような、絶対的に妥当性を持つ原則を手にしていません。ボンヘッファーによれば、「相対的な悪にたいして相対的な善を優先的に選ぶこと、〈絶対的な善〉は時としては最悪のものでありうるということを認識すること」（DBW 6, 260）こそが、責任を負う行動にふさわしい、とされます。

この〈現実即応性〉という概念は、例えば、ニーチェ（Friedrich Wilhelm Nietzsche 1844-1900）の言うような既成事実としての事実にたいする〈奴隷的屈従〉を意味しません。それはむしろ、責任性の喪失ともなってしまうでしょう。その逆に、何らかのより高度な理念的現実の名において事実を原則的に拒否することも意味しません。むしろ真の現実即応性には、既成事実にたいする承認と反対とが切り離しがたく結びついています。このように指摘した上でボンヘッファーは、この世の〈現実〉は、真の〈現実的な方〉（der Wirkliche）であるイエス・キリストから、その肯定と否定、その権利と制限とを受け取るのである、と論じています。

このように〈現実〉という概念をキリスト論的に根拠づけようとする論理は、やや難解な印象を与えますが、彼は次のように説明しています。

「神は人間となり、人間の肉体を受けとられ、それによって、人間の世界を神と和解せしめられた。人間とその現実にたいする肯定は、この神が人間を受けいれ給うたということに基づいて起こった」（DBW 6, 261f.）。

ただし、人間とその現実が神に受けいれられたのは、人間とその現実が神の肯定に価したからではなく、むしろ「人間とその現実が神の否定に価した」（DBW 6, 262）からであり、イエス・キリストにおいて「人間の本質そのものの上に下された神の呪いをご自分の身に受けとり、苦難を受けたもうことによって、人間を受けいれ、肯定された」（DBW 6, 262）からにほかならない、と言います。

つまり、人間の現実とこの世の現実は、イエス・キリストの出来事において、肯定されると同時に否定されており、〈現実〉とは、このイエス・キリストにおいて、肯定と否定が同時に成立するところで捉えることができる、というわけです。それはいわば、人間とこの世は、イエス・キリストにおいて、否定されて在る、ということではないでしょうか。真にこの世がこの世であり、真に人間が人間であるためには、イエス・キリストという名の〈現実〉において、不断に空じられつつ在るのでなければならないのです。

このように考えると、ボンヘッファーの「キリストに即応する行動が、すなわち現実に即応する行動である」（DBW 6, 262）（傍点筆者）という、一見すると突飛にも思われる命題が、少し近づきやすいものになるのではないでしょうか。ようするに、現実に即応する行動とは、「この世をこの世たらしめるもの」であり、「この世をこの世として直視し、この世がイエス・キリストにおいて神によって愛され、裁かれ、和解を受けているという事実をけっして目から離さない」（DBW 6, 263）ものなのです。言い換えれば、〈この世〉はイエス・キリストにおいて空じられて在る世界であるという認識がつねにそこにあるような行動が、現実に即応する行動だと言えます。そしてこの行動が逆に、この世を真にこの世たらしめることにもなるのです。

このように、イエス・キリストによって成就された和解から出発する人間の行動は、「冷静にして単純な、現実に即応する行動」であり、「代理しつつ責任を負う行動」だと言います（DBW 6, 266）。もちろんこの場合、この世の

現実に即応した行動とは、世界のなかにそれ自身として存在する〈固有法則性〉（Eigengesetzlichkeit）を見出して、それに応じて行動することではありません。それは、この世を神によって造られ、愛され、裁かれ、和解を受けた世として、つまり「イエス・キリストにおいて、イエス・キリストを通して与えられた具体的な責任領域」（傍点原著）（DBW 6, 266）として受けとり、その認識に基づいて行動することを意味するのです。

また、現実に即応する行動も人間の限界づけの下にあることを、ボンヘッファーははっきり認めています。

「何か無制限の原則をどこまでも貫徹することが問題ではないのであるから、与えられた状況の下で、観察し、慎重に考量し、評価し、決断して、しかもそれらすべてを人間的認識一般の制限のなかで行わねばならないのである」（DBW 6, 267）

けっして人間が無制限の責任を問われていないということは、忘れてはならないでしょう。とはいえ、その限界のなかにおいても責任は現実の全体におよんでいます。なぜならそれは、〈よき意志〉を問うだけではなく、行動の〈よき結果〉をも問うからです。

「われわれは、その目を、あえて最も近い将来に向けなければならない。また、行動の結果は真剣に考慮されねばならないし、同様に、自分の動機、つまり自分の心情を吟味することも試みられねばならない」（DBW 6, 267）。

ボンヘッファーは、宮田も述べるように、明らかにウェーバーの述べる〈心情倫理〉と〈結果責任〉の両方を視野

に入れ、それらの分裂を超えることを目指していたと思われます[82]。したがって、現実に即応する行動は、けっして非現実的な幻想を追うものではなく、どうしても必要なことを具体化する可能性を追求するものなのです。

「世界を根本からひっくり返すことではなく、与えられた場所で、現実を見すえた不可欠なことを行うことが、課題となりうる。その場合にも、じっさいに何ができるのかを問わねばならない。かならずしも直ちに最後的な行動に出てもよいというのではない。責任ある行動は、無条件的（blind）であろうとすることをゆるさない」（DBW 6, 267）。

ここには、例えばヒトラーのように、黙示録的な終末論に立って、ラディカルに現実を変革しようとする性急さへの批判が込められているでしょう。ヒトラーにとってナチス運動を押し進めることは、造物主に与えられた使命であり、そのイデオロギーは自らのうちにすでに正しさを持っていたと言えます。このことにも関連して、ボンヘッファーは最も注目すべき重要な論点を示しています。

「責任を負う行動は、自分が究極的に正当であるかどうか知ることを断念する。神が人間となり、また神が人間となられたことを見つめつつ、あらゆる個人的・客観的な状況を責任的に考慮しながらなされる行為は、それが遂行される瞬間に、ただ神の御手にゆだねられる。自分自身の善悪について最終的には知らないこと、したがって、恵みを頼みとすることが、責任ある歴史的行動に本質的な事柄である。イデオロギー的に行動する者は、その理念において自分自身が正当化されるのを見る。それにたいして、責任を負って行動する者は、自らの行動を

神の御手にゆだね、神の恵みと裁きによって生きる」（傍点原著）（DBW 6, 268）。

したがって、ボンヘッファーにとって責任を負う行動とは、自らの善悪の知識を頼みとして自己正当化するいっさいの試みを断念し、ただ神の恵みと裁きにゆだねるものなのです。

### ④事柄にたいする即応性（Sachgemäßheit）

ボンヘッファーは、すでに〈代理〉について論じた節で〈事柄（ザッヘ）〉（Sache）にたいする責任ということにも言及し、それをさらに〈事柄にたいする即応性〉と呼んで展開しています。この即応性には、二つの意味が込められています。まず一つ目について、彼はこう言っています。

> 第一に、「神と人間とにたいする根源的・本質的・合目的的関係から、つねに目を離すことなく持たれる、事物にたいする態度である。それはひとつの関係であり、即事性（ザッハリヒカイト）を損なうことなく、むしろ、それを清め、事柄（ザッヘ）にたいする献身の激情を押し殺すことなく、むしろ、それを純化して強める」（DBW 6, 269f.）。

ここでボンヘッファーが、〈ザッヘにたいする献身の激情（グルート）〉という時、ウェーバーがその著『職業としての政治』のなかで政治家の第一の資質として取り上げた〈ザッヘにたいする情熱的献身〉という言い回しを思い起こさせます。しかし宮田が述べるように[83]、ボンヘッファーがさらに次のように続けて言う時、ウェーバーの〈価値自由〉の議論に通ずるものが伺えます。

「事柄（ザッヘ）にたいする奉仕が、個人的な諸々の付随目的からいっそう純化されて自由になればなるほど、その事柄は、神と人間とにたいする根源的な関わりをいっそう回復し、それは、人間を自分自身からいっそう自由にするのである」（DBW 6, 270）。

一般的な理解によれば、〈価値自由〉とは、価値評価に距離を置く自由な態度を言います。ウェーバーにおいてそれは、一定の価値前提から出発しながらもそれに囚われることなく、自らの前提となる価値理念をも対象にして吟味に付す認識主体の自由な態度を指しており、また、そのような態度から生み出された認識のあり方を意味します[84]。

こうした価値自由の立場とも重なりつつ、ボンヘッファーは、〈自分自身からの自由〉ということにまで深めようとしています。〈科学〉の場合を例にとって、次のように述べます。

「例えば、科学が、デマゴギー的・教育的・道徳的根拠から、誤った直接的なやり方で、人間にとって有用なものとされてしまうところでは、ただ人間が損なわれるばかりではなく、科学も損なわれる。しかし人間が、科学において、ただ無条件に真理の認識に仕えるところでは、人間は、自分を空しくして、自分自身のあらゆる願望を断念するなかで、自分自身を見出し、人間が無私なものとして仕える事柄（ザッヘ）は、究極的には、人間に仕えるのでなければならない」（DBW 6, 270）。

ここで例にあげられた堕落した〈科学〉というのは、民族や国家の有用性を優先して打ち立てられた、ナチスの〈人種論的科学〉を暗に示すものでしょう。ここでは、科学の客観性が犠牲になってしまっています。しかしまた、

ボンヘッファーにとって価値の自由とは、先の引用でも述べられていたように、「神と人間とにたいする根源的関わり」に連動するものでした。したがって、イエス・キリストにその根拠を持つ責任から出発し、根源的関わりを回復することが問題だと言います（DBW 6, 270）。また、そうした人間が無私なものとして仕える事柄は、究極的には人間に仕えるものでなくてはならない、というわけです。

さらに、〈事柄にたいする即応性〉が持つ二つ目の意味としては、〈事柄〉を存続せしめている〈本質的な法則〉あるいは〈存在法則〉（Wesensgesetz）を示しています。

> 第二に、「すべての事柄（ザッヘ）には、その起源から、ある存在法則が内在しており、このことは、その事柄が、（……）物質的なものであるのか精神的なものであるのかは、無関係である。この意味において、〈事柄〉というのは、この存在法則を内包しているすべての所与のものである、と理解される」（傍点筆者）（DBW 6, 270f.）。

この〈存在法則〉というのは、数学や論理学の公理から、国家や家族、工場や株式会社のそれまでも含むと言います。責任を負う構造の〈現実即応性〉には、これらの諸法則を発見し、それに従うことが属します（DBW 6, 271）。まず、こうした法則は、習得されるべき形式的な技術として現れるとボンヘッファーは言います。その例として、〈国政術〉（Staatskunst）、つまり国家を統治する技術について詳しく説明しています。

> 「国政術もまた、その技術的側面を持っていることは疑いない（行政の技術と外交の技術が存在する）。しかし、最も広い意味においては、そこには、すべての実定法の秩序と条約、そればかりか、法律的には固定されていな

い規則や、歴史の歩みを通して是認された内政・外交上の共生形式、ついには、世間一般に受けいれられた国家生活における習俗規範的な諸原則さえも含まれている。いかなる政治家も、これらの法則性のひとつでも軽んずれば、非難されずにはすまされない。傲慢にもこれらを軽視したり破ったりすることは、現実を誤認することであり、遅かれ早かれ、かならずやその報いを受けるであろう」（DBW 6, 271f.）。

つまり、〈事柄に即した行動〉というのは、こうした諸法則性の枠内で行われるものなのです。ここから、次のことが否定しがたく承認せざるをえないとして、ボンヘッファーの政治の論理における最も核心的な部分へと入っていきます。すなわち、「国家の存在法則は、こうした国政術の諸法則性によって汲みつくしえないものであること、然り、国家の法則は、それがまさに人間の実存と切り離しがたく結びついているがゆえに、最終的には、法則として把握しうるものすべてを超え出てゆくもの」（DBW 6, 272）だということです。まさにこの地点において、ようやく「責任を負う行動の深部」にいたると言います（DBW 6, 272）。

「ある国家にとって（……）形式的な法則に事務的（ザッハリヒ）に従うことが、歴史の生きた経過のなかで、人間のなまのままの生の必然性と衝突することがある。こうした場合、事柄に即した責任を負う行動は、原理的＝法則的なものの領域、標準的なもの、規則的なものの領域を超え出て、もはやいかなる法則によっても規制されえない究極の必然性という非常事態に直面する」（DBW 6, 272）。

ボンヘッファーは、ここで〈人間のなまのままの生の必然性〉という実存主義的な表現を用いています。しか

し、続く文章のなかで、マキャヴェリ（Niccolò di Bernardo Machiavelli 1469-1527）の〈必然性〉（necessità）という言葉を引き合いに出していることからも、むしろそれは、政治に関わる者が手段としての権力と暴力性とに関わらざるをえない、という事実を指すものでしょう。彼のマキャヴェリ研究は、フリードリヒ・マイネッケ（Friedrich Meinecke 1862-1954）の『近代史における国家理性の理念』の第一章「マキャヴェリ」の精読にも負うていたようで、いたるところに傍線が引かれていたと言います[85]。例えば、マイネッケはこの章の終わり近くでこのように記しています。

> 「（……）没落を欲しない君主は、キツネともども狡猾でなければならない。このnecessitàにおいて、また人はおぼろげに――それは、マキャヴェリの後世まで影響をおよぼした唯一の倫理学的要素であった――道徳的良心にたいする非道徳的な政治のための一段と高い正当化を感じとったのであった[86]」。

ボンヘッファーは、この部分にも傍線を引き、横に鉛筆で「シニシズムと責任」という注釈を書き込んでいました。これは、宮田が述べるように、「明らかに、この政治の自律性＝倫理からの解放という論理に、彼は、一方では『シニシズム』＝倫理への完全な無関心に陥る危険を見ると同時に、他方ではギリギリの極限状況において自己の最終的決断に賭ける政治主体の『責任』＝緊張関係をも読み取っている[87]」と言えるでしょう。

ここからボンヘファーは、さらに議論を進めて行きます。

> 「このような必然性が存在することについては、いささかも疑う余地がない。この必然性を否定することは、現

実即応的な行動を断念することを意味している。しかし、同様に確かなのは、生それ自身の原事実（ウアートザッヘ）としてのこの必然性は、いかなる法則（ゲゼッツ）によってももはや把握されえないし、また、けっしてそれ自身が法則とはなりえないということである。この必然性は、行動する者のいかなる法則にも束縛されない自由な責任に向かって、直接訴える。それは、ひとつの非常事態を作り出す。それは、その本質において、極限的ケースである。それは、人間の理性（ラーティオ）にさまざまな逃げ道を与えておかず、最後の手段（ウルティマ・ラーティオ）という問題の前に立たせるのである」（DBW 6, 273）。

この〈ウルティマ・ラーティオ〉（ultima ratio）というラテンに語は、〈非常手段〉や〈最後の手段〉という意味があります。政治の領域においては、たびたび戦争を意味しますが、ボンヘッファーはほかにも、「自分の側が生きのびるために不可欠な、虚偽や条約破棄でもある」（DBW 6, 273）と述べています。いずれにせよ、それは、限界状況としての「ラーティオの法則を超えたところにある」ものであり、「非合理的な行動」（DBW 6, 273）と言えます。彼は次のように付け加えています。

「もしウルティマ・ラーティオそれ自身が、ふたたびひとつの合理的な法則になるとすれば、つまり、極限的ケースから正常な状態が、ネチェシタからひとつの技術が作り出されるならば、すべてはまったくの根底において、ひっくり返されるであろう」（DBW 6, 273）。

確かに、もし〈例外〉から〈正常〉が引き出され、〈例外〉が〈原則〉にされてしまったら、すべては根底から覆されてしまうでしょう。しかし、その逆さまになった世の中で教育されてきた人の多くが、〈原則〉を疑おうとしま

せん。なぜなら、それが〈正常〉だと思っているからです。こうした場合、他律的良心は、その〈原則〉が通用する限られた時空の枠のなかでのみ、機能します。しかし、その枠を越えて外に立って見れば、もはや〈正常〉とは見なされません。とすると、時として、疑わしくないことこそあえて疑ってみることが、大事なのではないでしょうか。

さらに、ボンヘッファーはこの連関でイギリスの政治家スタンリー・ボールドウィン（Stanley Baldwin 1867-1947）の言葉を引いて、それを正当であると断じています。

「暴力よりも、いっそう大きな悪がひとつだけ存在する。それは、原理としての、法則としての、規範としての暴力である」（DBW 6, 273）。

ボールドウィンは、例外的なことや極限的ケースを、正常なこと、つまり、法則と取り違えてみることを望みませんでした。つまり、諸々の法規範を事柄に即して遵守することによって保たれる相対的な秩序を、極限的ケースゆえに、混沌におとし入れることを望まなかったのです。

こうしてボンヘッファーは、次の結論にたどりつきます。

「この非日常的な必然性は、責任を負う人間の自由に訴えかける。責任を負う人間が、ここで、その背後に隠れ場所を求めうるであろう何らかの法規範（ダゼッツ）は存在しない。したがってまた、そのような必然性に直面して、責任を負う人間をあれこれの決断へと強制しうる何らかの法規範も存在しない。むしろこのような状況に直面して、ただすべての法規範を完全に断念する道だけが存在している。ただしそのことは同時に、（……）ここでは、法

規範が傷つけられ破られていることを、明白に認めることと結びついた上でのことでなければならない。すなわち、ここでは、緊急を要して戒め（ゲボート）が破られているのであるが、そのことは、まさにこの法規範の破棄において法規範の効力を承認していることと結びついた上でのことでなければならない」（DBW 6, 274）。

避けがたい〈必然性〉があるということと自己を正当化することとは、ボンヘッファーにとって本質的に同じことではないのです。法規範を破ることの罪責は認識されていなければなりません。そして最終的には、「いかなる法規範も断念することによって、しかもただそうしてのみ、自ら下した決断と行為とを、歴史を導く神の御手にゆだねるということも起こる」（DBW 6, 274）と言います。

また殺人に関して彼は、安楽死（オイタナジー）の問題を論じる際に、次のように述べていました。

「人の命を死なせる権利をめぐる決定は、けっしてさまざまな根拠の総括からは下すことができない。ひとつの根拠がひじょうに説得力を持つため、この決定をもたらすことができるか、あるいはその根拠に説得力はないが、たとえ任意にでもけっして他のたくさんの根拠にはそうした決定を正当化しえないか、そのどちらかである。他人の命を死なせることは、ただ無条件の必然性に基づいて起こりうる。その場合、たとえどれほど他のたくさんのすぐれた根拠があろうとも、実行されねばならない。しかし、けっして他人の命を死なせることが他のさまざまな可能性の中のひとつの可能性であってはならない。たとえそれがよく根拠づけられた可能性であったとしても」（傍点原著）（DBW 6, 185）。

したがって、安楽死のような恣意的に死にいたらしめる行為は〈殺人〉となりうるのであり、唯一絶対的な強制力を持つ根拠が存在しないことを間接的に認めることによって、最初から不正となると言います（DBW 6, 185）。こうした唯一の根拠に基づく〈無条件の必然性〉について、ボンヘッファーは次のように述べています。

「この、生それ自身の根源的事実としての必然性は、もはやいかなる法則によっても把握されえず、またそれ自身けっして法則にはなりえない」（DBW 6, 273）。

そのようにして、「いかなる法規範も断念することによって、しかもただそうしてのみ、自ら下した決断と行為とを、歴史を導く神の御手にゆだねるということも起こる」（DBW 6, 274）と言います。

### ⑤罪の引き受け（Schuldübernahme）

以上のように、〈責任を負う生活の構造〉は、〈罪責を負う用意〉を含むことによって成立しています。

「罪の責任を負うことを逃れようとする者は、人間存在の究極の現実から離れ、しかしまた、罪なきイエス・キリストが人間の罪を負いたもう救いの秘儀からも離れ、この出来事の上に示されている神の義認にたいして、まったく関わりを持たないことになる。彼は、自分が個人的に罪責を持たないことを、人びとにたいする責任より優先させ、まさにそのことによって自分の身に負わせている、いっそう救いがたい罪責が、見えなくなっているのである」（DBW 6, 276）。

真の責任ゆえに引き受けられる罪責は、罪なきイエス・キリストにおいて背負われた罪責であり、彼において、すべての代理的・責任的行動は、その根源を見出すのです。それゆえに、罪を引き受ける責任から逃れようとする者は、この救いの〈秘儀〉からも、ここに示された神の義認からも離れることになると言います。

しかし、ボンヘッファーは罪の引き受けにたいする良心の反論についても述べています。ここでふたたび、先に見たカントの具体例を、引き合いに出すことができます。カントはそこで、たとえ殺人者に追われる友人を助けるためであっても、つまり人間愛からであっても、嘘をついてはならないという〈奇怪な〉結論を引き出していました。しかしボンヘッファーにとって、そのような態度は、〈現実に即応〉した〈責任〉ということからして、否定されねばならないものでした。

「もし責任というものが、神と隣人との要求にたいする、現実に即応した、人間の全体としての応答であるならば、この例は、原則に束縛された良心の応答がいかに部分的な性格なものであるかを強烈に示している。もし私が真実性の原則ゆえに友人のために罪を負うことを拒むのであれば、つまり、ここで友人のために強力に嘘をつくことを拒むならば、（……）ようするに、隣人を愛するゆえに罪を負うことを拒むならば、その時、私の行動は、現実のなかに礎を持つ私の責任に反することになる。ここでも、まさに責任的にわが身に罪を引き受けることにおいて、ただキリストにのみ束縛される良心における罪責からの解放が、最もよく明らかにされるのである」（DBW 6, 280f.）。

ボンヘッファーにとって責任とは、神と隣人との要求にたいする、現実に即応した、人間の全体としての応答で

す。しかし、原則に縛られた良心においては、部分的な応答となってしまい、この責任に反することになる、というのです。ここでは明らかに、この世の現実からかけ離れてしまいがちな〈規範倫理〉ではなく、現実に即応した〈状況倫理〉が目指されているでしょう。

しかしながら、責任ある行動にともなう罪の負担の良心による制限についても彼は述べています。キリストにおいて自由にされた良心と責任は、ひとつになろうと切に願うものの、互いに解消しえない緊張関係を続けることになります。そこで、〈罪の引き受け〉は良心によって二重の観点から制限されると言います。

第一に、「キリストによって自由にされた良心もまた、その本質からして、私自身との一致への呼び声である」（DBW 6, 281）ということに、制限されます。責任を引き受けることは、この一致を破壊するものであってはなりません。無私の奉仕における自己献身というのは、そのことによって自己がもはや責任を負担する力がないと思われる場合には、けっしてこの自己の破壊や破滅を意味するものであってはならないのです。

> 「責任を引き受ける行動と結びついた罪責負担の程度には、人間の自己自身との一致、すなわち彼の負担する力において、そのつどの具体的な限界がある。この一致を破壊することなしには担うことが不可能であるような、さまざまな責任が存在している。（……）確かに、責任ある決断を引き受ける力は成長しうるし、またすべきである。しかし、ある責任に直面してなされるいかなる拒絶も、それ自身すでにひとつの責任を負う決断であることを意味している。それでもなお、具体的な状況でイエス・キリストにおいて自分自身との一致へと召し出す良心の呼び声は、克服されないままであり、このことから、責任ある決断には、無限の多様性があることが明らかになるのである」（DBW 6, 282）。

例えば、責任にともなう罪を引き受けることによって、反戦家や革命家が反逆者とされる場合や、一家の唯一のはたらき手である父親の解雇が問題となる場合が、こうしたケースにあてはまります。ナチスの非人道的行為に気づいた人びともまた、このような良心の問題の前に立たされていました。国家や上司にたいする忠誠心、家族や友人をも危険にさらす不安、さらには成功の見通しなど、さまざまな状況の下で、良心の葛藤が起こりえたでしょう。こうした具体的な状況において、責任にともなう罪の引き受けは、負担する力の程度に応じて行われるべきであり、けっして自己の一致の破壊と混同されてはならないのです。

第二に、〈罪の引き受け〉は、「イエス・キリストにおいて自由にされた良心もまた、責任を負う行動を、法規範（ゲゼッツ）の前に立たせる」（DBW 6, 282）ということによって、制限されると言います。では、その法規範はいかなるものでしょうか。ボンヘッファーは次のように述べています。

> 「十戒（デカローク）において、山上の説教において、そして使徒たちの勧め（パレネーゼ）の言葉において示されているように、神を愛し、隣人を愛することを命ずる律法（ゲゼッツ）である。この律法に従うことによって人間は、イエス・キリストにおける自分自身との一致が保たれるのであり、それを軽んずることから生ずるものは、たんなる無責任である」（DBW 6, 282）。

つまり、聖書に示される律法はすべて、イエスが「最も重要な掟」（マタイ二二章三四―四〇節）と教えた「神を愛し、隣人を愛せよ」という戒めに通ずると考えられています。そして、この律法に従うことによって、自分自身との一致が保たれるのです。したがって、〈アダムにおける〉人間の良心がそうであるように、個々の点ではさまざまな違いがあるにせよ、イエス・キリストにおいて自由にされた良心もまた、生の持続それ自身が重要なのであり、良

心は「生命法」（Lebensgesetz）の侵犯にたいする警告者であり続けます。しかし、イエス・キリストにおける良心の場合、ここで〈自由な決断〉が求められることになります。

「しかしこの場合、もはや法規範（ゲゼッツ）・律法ではなく、イエス・キリストが究極的なものであるがゆえに、良心と具体的な責任とが言い争うなかで、キリストのための自由な決断が下されねばならない。それは、不断の葛藤ではなく、むしろ究極的な一致の獲得を意味する。なぜなら、具体的な責任の根拠・本質・目標は、良心の主であるのと同じイエス・キリストだからである。そのようにして、責任は良心によって束縛されるが、良心は責任を通して自由にされる。したがって、次のことが明らかになる。つまり、われわれが、『責任を負う者は、罪なくして罪を負う』と言おうと、『自由な良心を持つ者だけが責任を担いうる』と言おうと、同じだということである」（傍点筆者）（DBW 6, 283）。

イエス・キリストにおいて人間実存の統一を求める良心の場合、その良心の主体はイエス・キリストであるがゆえに、それは真の自己との究極的な一致を意味します。ここでボンヘッファーは、責任ある人間は「罪なきものとして罪を負う」（傍点筆者）と述べていますが、すでに述べたように、神の前で無罪であるかどうかは、最後の審判の日まで隠されているのです。

「責任において罪を自分自身に負う者は（……）、その罪の責任をわが身に負わせ、けっして他の人には負わせず、その罪を代わって担い、責任を負うのである。それを彼は、自分の力を不遜にも過信して行うというので

はなく、むしろ、この自由を――それが必要とされ、それにおいて神の恵みに頼まざるをえないことを――認識しつつ行うのである。他の人びとの前では、その不可避性が、自由な責任を負う者を正当化し、自分自身の前では、彼の良心が、彼に無罪を言い渡すのであるが、神の前では、彼はただ恵みに望みを託すのである」（傍点筆者）（DBW 6, 282）。

ここでもはっきりと、〈自己帰責〉が強調されています。責任において罪を担うことは、あくまでも、まったく自分ひとりの責任において引き受けられねばなりません。しかも、自分の最善の良心が無罪を言い渡すところにおいてさえ、神の前では何も自己正当化しうる根拠を持ちえないのです。それゆえに、真の〈自由な決断〉においてなされるものなのです。

### ⑥自由

以上のように、〈責任を負う構造〉には罪を負う用意が含まれていますが、それは自由において成立するものです。ボンヘッファーは、この構造についての説明の終わり近くにいたって、〈自由な冒険〉（freies Wagnis）や〈福音的自由〉（evangelische Freiheit）といった印象深い表現を用いて、自由というテーマと取り組んでいます。

ここでの議論に入る前に、まずボンヘッファーの自由概念について想い起こしておきましょう。〈責任を負う生活の構造〉を論じる最初の部分では、この構造は、第一に、「神と人間とに生活を束縛されることによって」、第二に、「自分自身の生活の自由によって」規定されていると述べられていました（傍点筆者）（DBW 6, 256）。つまり、この〈束縛〉と〈自由〉なしには、責任ある生活は存在せず、ただこの束縛のなかで自分を空しくした生活だけが、きわ

めて自分自身のものである生活と行為の自由のなかに存すると言います。

まず、第一の規定における神と人間とに〈束縛〉された自由については、すでに本書の一章で確認した〈自由〉に現れています[88]。それは〈他者のための自由〉と表現され、ボンヘッファーはこの概念を、イエス・キリストにおける神の啓示から導き出していました。つまり、神はその自由意志によって人間のために〈謙り〉、人間の実存形式すべてを自身に受けいれ、人間の罪を背負って十字架につけられたイエス・キリストの出来事に〈自由〉を見る、というものです。こうした神から人間へ、上から下への垂直関係における自由は、人間相互の水平関係においても実現されねばなりません。したがって、きわめて逆説的ですが、彼の述べる〈自由〉とは、神と隣人とによって〈束縛〉されることによってのみ、与えられるものなのです。

それでは、第二に〈責任を負う生活の構造〉を規定する〈自分自身の生活の自由〉はどのようなものでしょうか。これに関しては、残念ながら、詳細な説明を欠いていると言わざるをえません。しかしながら、ボンヘッファーが一九四三年に獄中で記した「真実を語るとは何を意味するか」（DBW 16, 625f.）という未完の断片のなかに、こうした〈自由〉を読み取ることができると思われます。この断片でボンヘッファーは、児童が教師の不当な質問にたいして嘘をつくという例をあげて説明しています（DBW 16, 619-629）。簡単にまとめると、およそ次のようになります。

ひとりの児童が級友の前で教師から、「君のお父さんは、たびたび酔っぱらって家に帰って来るというのは本当かね」とたずねられたとする。それは事実である。しかし、児童はその事実を否認する。なぜなら、こうした教師の質問が家庭の秩序に不当に踏み込むことになると感じられたがために、彼は嘘をついたのである。それぞれの家庭には、守られねばならないそれぞれの秘密というものがあるだろう。教師はこうした秩序の現実を重く見

なかったのである。もちろん、児童はその答えにおいて、家庭と学校の秩序とが同様に保持される道を見出すべきであった。しかし彼には、まだそのための経験も知識も、適切な表現力も不足していた。

こうした状況における虚言について、ボンヘッファーは「真実を含んでいる」と考え、次のように述べています。

「彼〔児童〕は教師の質問を単純に否認することによって、その答えは確かに真実ではなくなる。しかしそれは同時に、家庭は自己流にひとつの秩序であり、そこに教師が踏み込んで来ることは正当ではない、という真実を表明する。確かに、この児童の答えは虚偽と呼ぶことはできる。それでもこの虚言には、いっそう多くの真実が含まれている。すなわちそれは、この児童が自分の父親の弱さを級友の前でさらけ出したと仮定した場合よりも、いっそう現実に即しているのである」（傍点筆者）（DBW 16, 625）。

この児童は、まだ成熟した大人のように対応することはできません。それならば、自分の力の限界の枠内で〈現実〉にふさわしい言葉を語ること、それが〈真実を語る〉ということに近づくことになります。なぜなら、単純に事実と矛盾しないということではなく、イエス・キリストという名の〈現実〉に即して語ることが、〈真実を語る〉ということだからです。つまり、この児童が、その時その場所で立たされた具体的な状況においては、虚言を禁じる〈真実性の原則〉に縛られず、〈自分自身の生活の自由〉において嘘をつくということ、それが〈現実に即した〉行動であり、より多くの真実を含むとボンヘッファーは考えたのでした。とはいえ、やはりこのような場合であっても、やはり児童が嘘をついたという罪責を自己正当化する根拠とされてはならないのです。

この断片が書かれたのは、ボンヘッファーの二年近くに渡る獄中生活の初期でした。もし彼がゲシュタポの尋問にたいして「強力に嘘をつく」（DBW 6, 280）ことを拒んだとすれば、クーデター計画に参与した人びとの生命を危険にさらすことにもなります。こうした具体的な状況において、良心が原則の拘束から解放されることが差し迫った問題となったことは、想像に難くありません。獄中にあってもなお精力的に書き綴られたこの断片は、同じように良心の問題に直面する抵抗運動の仲間たちの内面にふれさせるものだと思われます。

### 自由な冒険

以上のように、ボンヘッファーのいう自由とは、神と人間とに束縛された〈他者のための自由〉と〈自分自身の生活の自由〉の両方を含む概念です。さらに彼は、〈責任を負う生活の構造〉との関わりのなかで、自由概念を深めています。

「責任を負う者は、人間や境遇や原則による後ろだてを求めず、しかし、与えられたすべての人間的・一般的・原則的な諸関係を考慮しつつ、自分自身の自由において行動する。彼の行為と彼自身をのぞいては、ほかのいかなるものも彼を擁護することも、彼の負担を軽くすることもできないという事実が、彼の自由を証明するのである。彼自身が観察し、判断し、考量し、決断し、行動せねばならない。彼自身が、自らの行動の動機・見込み・価値・意味を吟味せねばならない。しかし、その意図した行動における動機の純粋性・状況の有利さ・価値・意味深さといったものも、そこへと立ち戻って引き合いに出すことがゆるされるような、またそれを通して彼の罪が赦され釈放されるような、法則にはなりえないのである」（DBW 6, 283f.）。

ようするに、責任と互いに呼応しあう自由においては、心情倫理の自己正当化もなしえない、ということです。確かに、もし先取りして保証されうる正当化が与えられるのであれば、真に自由であるとは言えないでしょう。

「責任を負う者の行動は、もっぱら、イエス・キリストにおいて私が出会う神と隣人にたいする、自由な束縛のなかでのみ、行われる。その際にその行動は、まったく相対的なものの領域のなかで、まったく〔二種の光が混じり合った〕薄明（ツヴィーリヒト）の光の下で行われる。その光は、善と悪〔の世界〕の上に歴史的状況を覆い拡げている。その行動は、またすべての所与のものがそのなかに現れる無数のパースペクティヴの只中で行われる。単純に正と不正、善と悪との間でだけではなく、また正義と正義、不正と不正との間でも決断せねばならないのである」（DBW 6, 284）。

先述の「ビュリダンのロバ」のたとえでも説かれていたように、等距離にある等しいものにはさまれ、決断をせまられた人間は、窮地に立たされます。こうした場合、自らの善と悪の知識に基づいてよりよい自分へと一致しようとする良心は、座礁してしまいます。したがって、ここで責任を負う行動とは、まさに〈自由な冒険〉（freies Wagnis）（DBW 6, 285）にほかなりません。それはいかなる事前の正当化も持たず、むしろそうした有効な自己正当化の要求をすべて放棄し、したがって善と悪についての究極的に有効な知識を放棄することによって、行われる行動を意味するのです。

われわれは相対的領域において必要不可欠なことを把握して実践せねばならない場合、それが何であるのかは、いかに力を尽くして観察し、考え、評価し、決断したとしても、それらをすべて人間の認識能力の限界の下で行わなけ

ればなりません（DBW 6, 267）。そのため、つねに〈決断〉という要素が入ってきます。しかも、それが善いか悪いかをわからずに決断せねばならないため、〈冒険〉という性格を帯びてくるのです。

「責任を負うこととしての善は、〔あらかじめ〕善を知ることなしに行われ、必然的となった、しかし（あるいはその点において！）自由な行為を、（……）歴史を導かれる神の御手にゆだねつつ行われるものである」（DBW 6, 285）。

ここで、歴史を導かれる神にいっさいをゆだねるという、人間的ラーティオの法則を超えたウルティマ・ラーティオの議論において導き出された結論へと、ふたたび戻って来たわけです。しかしここでは、「このことによって、歴史の深い秘儀一般がわれわれに開示される」（DBW 6, 285）とまで言い切っています。

「まさに、まったく自分の責任の自由において行動する者は、自らの行動が神の導き手に合わさっていくのを見る。自由な行為は、究極的には神の行為として、決断は神の導きとして、冒険は神の必然性として、自らを認識する。自分自身の善についての知識を自由に放棄することによって、神の善が行われるのである」（DBW 6, 285）。

まさに、ラーティオの限界にいたるそのところで、神の導き手に合わさっているのを見ると言うのです。しかも、自分の行動が善であるか否かは、本人の理解すら超えていることなのです。こうした真にぎりぎりまで考えぬかれた決断に、ボンヘッファーが述べた〈最善の良心〉というものを見ることができると思われます。

## 福音的自由

すでに述べたように、責任はつねに限界をともなうものですが、それは責任を〈原則的〉に制限することと同じではありません。そこでボンヘッファーは、誤って責任を自己制限することをふせぐために、〈ベルーフ〉（Beruf）という概念にたいして、〈福音的自由〉というものを確保しています。この概念は、「責任を負う生活の構造」の後に続いて「責任の場所」（DBW 6, 289ff.）に関して考察する際に現れますが、この部分は未完のまま、最初のベルーフについて論じられた節だけで終っています。

ボンヘッファーによれば、ベルーフとは責任を意味します。なぜならそれは、職業（Beruf）のうちに見出されるだけではなく、神の召しとキリストの呼びかけ（Ruf）のうちにも見出され、その召命（Berufung）にたいする応答（Antwort）が責任（Verantwortung）だと考えるからです。さらに責任とは、「現実の全体にたいする人間の全体をかけた全体的応答」（DBW 6, 294）であると、〈全体〉ということを強調しています。なぜなら、神の召命にたいする応答としての責任を、〈部分的〉なものに限定してしまうこと、つまり具体的な責任領域を制限することに反対しているからです。これは宮田光雄が述べるように、ルター主義的な〈二王国論〉の危険性を、すなわち〈固有法則性〉の名のもとに国家と権力とを無条件に容認する伝統を克服して、新たな〈社会倫理〉を展開しようとする試みであったと考えられるでしょう[89]。こうしたボンヘッファーの問題意識は、本書の第三章で取り上げますが、具体的な責任領域としての〈この世〉理解へと引き継がれていくことになります。

したがって、神から与えられた責任を〈部分的〉なものにしてしまうことは避けられねばなりません。そこで、〈福音的自由〉という人間的に制限されることのない広さと豊かさを取り入れることによって、原則的に責任の範囲を制限しようとする試みから解放されるのです。決断による行為の〈自由な冒険〉における自由も、この福音的自由

として理解することは可能でしょう。

また、ボンヘッファー自身が置かれていた具体的状況のなかでは、この福音的自由こそが実力抵抗をもゆるす抵抗の論理および倫理となりえたと考えられます。山﨑和明が述べるように、「『福音的自由』を得ることによって、原理・原則・律法では捉えきれない（『人間的ラツィオ』を越えた）『ウルティマ・ラツィオ』の次元においてもなお、人は信仰によって立つことができるとボンヘッファーは考えた」[90]のではないでしょうか。

### 律法と自由

さらにボンヘッファーは、律法を破棄することが、律法のうちに啓示された神の意志に背くことにならないかどうか吟味しています。十戒において示される神の律法が、ベルーフにおいて責任を負う行動にたいして限界を引くのではないか、と。たしかに、もし神の律法によって与えられた限界を極限の真剣さをもって見つめるのでなければ、真に責任ある行動とは言えないでしょう。

ここでまさに、律法と自由という問題が究極的な先鋭さをもってふたたび取り上げられることになります。なぜならこの問題は、神の意志それ自身のなかにひとつの矛盾を持ちこむ危険があるからです。しかしボンヘッファーは、責任を負う行動を律法とその与えた主とを切り離さないことによって、この矛盾を退けようとします。つまり自らの律法を通してこの世の秩序を保つ神とは、ただイエス・キリストにおいて救世主として認識されうる神である、と主張します。この神とは、ヒトラーが認識していたであろう人種妄想にとらわれた自然法則を与える神ではなく、ただイエス・キリストにおいて啓示された神にほかなりません。その神に与えられたという認識のもとに、その律法に、自由において従うのです。

「責任を負う行動は、イエス・キリストを究極の現実として認識し、その現実に責任を負い、まさに彼によって、責任ある行為へと自由にされるのを経験する。神と隣人のために、すなわちキリストのために、安息日の遵守（……）からの、あらゆる神の律法（ゲゼッツ）からの、自由が存在する。その自由とは、律法を犯しはするが、そのことによって、ただ律法を新しく効力を有するものにするためにのみ、存在するものである。律法の一時停止（ズスペンズィオーン）というのは、ただ律法が真に実現するためにのみ役立つことがゆるされる。例えば、戦時における殺人・虚偽・財産の没収は、ただそのことによって、生命・真理・財産の価値がふたたび有効となるためだとされる。律法の侵犯というのは、その重大さの全体において認識されなければならないものである」（傍点原著）（DBW 6, 298）。

それでは、それが責任を負う行動であるのか、それともたんにシニカルな倫理軽視からなされる行動であるのかの識別は、どのようになされるのでしょうか。ボンヘッファーによれば、律法の違反という客観的な罪責が認識されているか、罪責が自分自身で担われているか、そしてまさに、律法の違反の帰結として、律法の真実な聖化が実現されるのか、といった観点から見分けられると言います（DBW 6, 298f.）。

このことに関連してボンヘッファーは、一九四二年一二月に記した「十年後」という文章においても、罪責が自覚されていることの重要さを強調しています。

「したがって、またしてもくり返しこれらの法規範・律法（ゲゼッツ）が定めた制限を超えることなしに、歴史的に重要な意味を持つ行動がなされたことは、確かに存在しない。しかし、この定められた制限を超えるということを、原則的に限界の破棄と理解し、そのことによって自分流の正義と称するのか、それともこの違反をおそらく不可避な

罪責として自覚し、それを法規範（ゲゼッツ）・律法の速やかな原状回復と尊重とにおいてのみ正当と見なすのかは、決定的な違いがある」（DBW 8, 30）。

このようにして、自由から生じる行為において神の意志は聖化されることになります。この自由とは、律法を犯しはするが、そのことによって、ただ律法を新しく効力を有するものにするためにのみ存在するものであり、この自由において、あらゆる律法を原則的に遵守しようとする束縛から解放されるのです。

「しかしここでは、自由から生じる行為が問題であるがゆえに、人間は、収拾のつかない葛藤のなかで引き裂かれてしまうのではなく、むしろ、確信と自己自身との一致において、法外なことをなしうるのである」（DBW 6, 299）。

つまり、イエス・キリストにおいて自由にされた良心は、もはや律法に原則的に縛られるのではなく、イエス・キリストにおける自己自身との一致と確かさにおいて、責任を負う行為へといたるのです。いまや良心の主体は、イエス・キリストでなければならないのです。

**服従と自由**

それでは、律法に従いかつ自由であること、〈服従〉と〈自由〉の逆説的な関係については、どのように考えられるでしょうか。実生活においてわれわれは、社会生活であれ家庭生活であれ、自由な決断を下す特権を持つのはただ限られた人びとであるといった、ある種の無力感を抱くこともあるのではないでしょうか。自由な決断というのは、

ごく限られた責任を担う立場の者、あるいは支配する立場にある者だけに与えられた特権であり、そうでない者には、概して服従と義務だけが求められるだけだと。一方では、支配する者の倫理が、他方では、支配される者の倫理が、存在するかに見えます。かしこでは責任が、かしこでは服従が、かしこでは自由が、かしこでは従属が、存在しています。

このことに関連してボンヘッファーは、近代社会においては組織の巨大化・画一化が進み、個人はそのなかで服務規定（レグレメント）によって機械的に統治され、自らの責任感が育まれる場がますます失われていくことになったことを危惧していました。とりわけドイツの社会秩序においては、自由な責任を負う行動にともなう危険を知ることは、ごく少数の人間にだけゆるされたこととなり、その他の多くの人びとは〈倫理的に去勢〉された状態、つまり、〈創造的な倫理の力〉としての〈自由〉が奪われた状態にあったと、次のように述べています。

> 「強制的に生活が一定の教養課程と職業課程に組み入れられることによって、われわれの生活は比較的、倫理的に危険のない状態となっている。こうしたプロセスに子供のころから組み込まれている人間は倫理的に去勢されており、彼からは創造的な倫理の力、すなわち自由が、奪い去られてしまっている。ここで、われわれの近代社会の本質に奥深くひそんでいる誤った発展が顕になる。この発展には、責任の根本概念をはっきりと際立たせることによってのみ、対処することができる」（傍点筆者）（DBW 6, 286）。

ここで〈創造的な倫理の力〉が〈自由〉と等置されているのは、まことに啓発的であると思われます。人間が真に自由であるためには、この倫理の力が去勢されてしまってはならないと言うのです。しかし、大きな共同体や大組織

のなかで日々の生活を送っていると、自分の行動や仕事にたいする責任やモラルを追求することなく、無数の車輪のひとつと化し、ひたすら全体の大きな流れに逆らわずに動いてしまうことがあります。このような危険性について、反ナチ抵抗グループとして知られるクライザウ・サークルの人びともすでに気づいており、各人の責任感が育まれるような〈小さな共同体〉というものに価値を見出し、その必要性を説いています[91]。彼らは、〈ヒトラー後〉のドイツにおいて、工業化・都市化の進展した二〇世紀の物質文明に生きる〈大衆〉をいかに本来の人間的存在に戻しうるかという問題について、すでに議論していたのでした。こうした問題は、とりわけ全体主義を政治原理としていたナチス・ドイツにおいて、きわめて深刻なものでした。

確かに、自由な責任を負うことに関わるのはごく限られた人びとの特権であるかに見えます。とはいえ、こうした問題の立て方は、核心にふれることを拒むものでしょう。やはりじっさいには、責任を負うべき状況に遭遇しない生活など、ひとつも存在しないからです。われわれは他者との出会いによって、たとえどんな小さなことであれ、こうした状況を学び知ることができます。日々の学びのなかで、われわれの責任を担いうる力も、また成長しうると思われます。最初から悲観する必要はないのです。

ボンヘッファーは、「人と人が互いに出会うところでは、真の責任が生じ、そこではいかなる服務規定も、この責任ある関わりを否定することができない」（DBW 6, 287）と述べています。つまり、職務命令としての法規範さえ、他者との交わりのなかで生じる責任を拒むことを正当化する根拠となりえないと言うのです。こうした厳格な要求は、最も深刻なひとつの例として、すでに見たアイヒマンのケースにおいて、突付けられることになります。彼は職務に忠実であり、またドイツの法律に従いましたが、後に〈人間存在にたいする罪〉によって死刑に処されました。当時の〈ドイツ人として〉は法的に無罪であったはずが、後に〈人間として〉有罪を言い渡されたのです。

しかし同時に、ボンヘッファーが、責任にともなう罪の引き受けは負担する力の程度に応じて行われるべきであり、けっして自己の一致の破壊と混同されてはならないことを強調していたことには、注意を払う必要があります。自分の背負い切れない罪を引き受けないという決断も、時として、いっそう神の前での〈責任〉ある態度でありうるのです。

ここからさらに一歩進めて、ボンヘッファーは〈服従〉と〈責任〉との正しい関係について説いてきます。彼の考えによれば、服従を止めたそのところで責任が始まるというのではありません。責任を負いつつ服従するのであり、両者が切り離されてはならないのです。例えば、徒弟は親方にたいして従順であることを義務づけられますが、また同時に、彼の仕事、つまりその成果にたいして、またそのことによって親方にたいして、自由な責任を負っています。このことは、学生であれ、どこかの企業の従業員であれ、戦時の兵士であれ、同じことが言えるのであり、服従と責任は深く結びついているのです。ボンヘッファーはさらに次のように述べています。

「諸々の服従や従属関係というのは、依然として存在するであろう。ただ問題なのは、この関係が、今日すでにそれが一般的になっているように、責任を負うことを破棄するのではない、ということである。社会的に従属的な立場にある者が、自分が責任を負っていることを知るのは、社会的に自由な立場にある者よりも、さらに難しいことである。しかしけっして、ある従属関係それ自身が、自由に責任を負うことを不可能にするのではない。主人と従者は、従属関係を保持しつつ、自由な責任において、互いのために立ちうるし、また立つべきである」(DBW 6, 287f.)。

そしてこのことの〈究極の根拠〉は、イエス・キリストにおいて成就された人間と神との関係のなかに見出されると言います。

「イエスは、神の前に服従する方として、そしてまた自由な方として立ち給う。服従する方として、ご自身に命じられている律法に目を閉じて従いつつ（in blinder Befolgung）、父の意志を行い給う。自由な方として、開かれた目と喜ばしい心をもって、ご自身だけで認識し給うたその意志を肯定し、それをいわば、自発的に新しく創造し給う。自由なき服従は隷従であり、服従なき自由は放縦である。（……）服従は被造物を造物主に結びつけ、自由は被造物をその似姿たることにおいて神と対置させる。服従は人間に何が善で、何が神によって求められているのかを（ミカ書 六章八節）[92]語ってもらわねばならないということを示し、自由は人間に善行そのものを成し遂げさせる。服従は何が善であるかを知り、かつそれを行う。自由は行動することに賭け、善と悪についての判断を神にゆだねる。服従は目を閉じて（blind）従い、自由は開かれた目を持っている。服従は問うことなしに行動し、自由は意味を問う。服従は縛られた両手を持ち、自由は創造する力を持つ。服従において人間は神の十戒に従い、自由において人間は新しい十戒を創造する（ルター）[93]」（傍点原著）（DBW 6, 288）。

まず、何が善で何が神の意志であるかを〈語って〉もらわねばならないと強調されているのは、やはりここでも自然神学を退けていると思われます。一方で、被造物の観察から神の秩序としての法則を読みとりそれに従う他律があり、他方で、神の似姿としての人間の理性にのみ頼んで普遍的法則を立てる自律があります。しかしそうではなく、それはイエス・キリストにおける神の自己啓示によるのでなければ知ることができない、ということです。それゆえ

に、神のロゴスであるキリストには「目を閉じて」無条件に服従せねばならない。しかしまた、この服従において自由でなければならない。このようにボンヘッファーは主張するわけですが、こうした逆説的な表現から、他律と自律の区別を超えるような、高次の統一が求められていることが見て取れます。上に引いた理解困難な印象を与える文章も、彼の考える服従と自由の逆説的関係を、弁証法的に表現することを試みたものだと思われます。こうした逆説的関係は、もはや〈理解〉を超えていると言わざるをえません。しかし、この服従と自由の絶えざる緊張関係を、人間は〈生きる〉ことができると、ボンヘッファーは信じたのです。

しかしじっさいには、信仰による服従というものは、ただ無条件的な印象を与えることもあります。信仰を持たない者からすると、まったく理解不可能で、時として狂気に思われる命令が下されることもあります。例えばわが国においては、オウム真理教の地下鉄サリン事件（一九九五年三月二〇日）を想起する人も少なくないでしょう。一般的にみて理解を超えることであっても、例えば不治の病を癒すといった〈奇跡〉を目の当たりにして信仰を持つにいたり、無条件的な服従が現実となることもあります。ナチス・ドイツにおいては、奇跡と呼ぶに相応しいヒトラーの業績を目の当たりにして、彼の信奉者となった人も少なくありませんでした。〈救世主〉のごとく振舞うヒトラーが、ユダヤ人を絶滅に追い込むことさえ神の意志と見なすのであれば、〈殺人〉という行為すらも、神の意志に逆らうユダヤ民族を〈生贄〉に捧げる行為として聖化されることにもなるのです。事実、ナチスによるシナゴーグの破壊を〈神の子殺しの民〉ユダヤ人への呪いが成就したのだと見る伝統的な反ユダヤ主義的解釈が存在しており、ボンヘッファーはそのような解釈に断固として反対していました[94]。

このことに関連して、キェルケゴール（Søren Kierkegaard 1813-1855）はその著『おそれとおののき』（*Frygt og Bæven*, 1843）のなかで、神の命令に従って愛するひとり息子を手にかけようとするアブラハムの物語（創世記　二

二章一―一四節[95]）を例に、信仰が〈背理なものの力による逆説的な無限の運動〉であることを示しています。

「わたしのねらいは、アブラハムの物語のうちにある弁証法的なものを、いくつかの問題の形式でとり出して、信仰というものがいかにとほうもない逆説であるかを知ろうというにある。つまり、殺人をさえ神の心にかなった神聖な行為とすることができるという逆説、イサクをアブラハムに返し与えるという逆説、この逆説は思惟の捉えうるものではない。信仰とは、思惟の終るところ、まさにそこから始まるものだからである[96]」。

信仰というものに〈思惟の終るところ〉としての性格を見るのであれば、またそれは、自らの善と悪の知識を放棄し、神の御手にゆだねるということもありえます。ボンヘッファーはそれを、ラーティオの法則を超えたところにあるもの、非合理的な行動として承知していました。しかしそれは、不透明で悪魔的（デモーニッシュ）な意志や命令にたいして無条件に服従するといった危険とも、つねに背中合わせであると言えるのです。

しかしボンヘッファーは、「服従は目を閉じて従い、自由は開かれた目を持っている」と、服従と自由について同時に語っています。ここの〈開かれた目〉というのは、善悪の知恵の実を食べたアダムとエヴァの「目は開け」という創世記の記述を念頭においているのでしょう。彼にとって自由は、自らの〈判断力〉を持つものです。つまり、良心を持つと言ってもいいでしょう。ルターにおいても、良心は〈行動力〉のことではなく、行動について判断を行う〈判断力〉であると言われています[97]。ボンヘッファーにおいては、無条件的に服従するのと同時に、悟性がその強みを発揮することが求められ、他律と自律がたえざる緊張関係にあるような、いわば〈キリスト律的良心〉というべきものが問われています。

## キリスト律

ボンヘッファーはすでに『服従』のなかで、イエスは律法を成就するために到来されたとして明らかに律法を恩寵の下に見てとり、「キリストの義は、新しい律法、つまりキリストの律法（das Gesetz Christi）である」（DBW 4, 121）と強調していました。さらに、『倫理』における「〈倫理的なこと〉と〈キリスト教的なこと〉」という章では、〈神の戒め〉について論じるなかで、戒めと律法を区別しています。つまり両者は解きがたく互いに属し合うものだが「律法は戒めに包み込まれており、戒めから生じ、また戒めから理解されうる」（DBW 6, 390）とされます。そして同じく『倫理』の「具体的な戒めと神の委任」という一九四三年四月に逮捕される直前の時期に書かれた未完の文章においては、〈キリスト律〉（Christonomie）という言葉が現れます。

まず、ここで言われる〈神の戒め〉というのは、〈イエス・キリストにおいて啓示された神の戒め〉を指します。それは具体的な人間にたいする具体的な語りかけであり、無時間的・無場所的にではなく、ただ時と場所に結びついて聞かれうるものだと言います（傍点原著）（DBW 6, 382）。そしてそれは、教会・家庭〔結婚と家庭〕・労働〔文化〕[98]・政治的権威（オーブリヒカイト）といった、戒めを達成するべく神から委任された四つの領域において人間に示され、それらの領域の相対・相互・対立関係によって、はじめて妥当性と効力を有するものだとされます。

こうした戒めに関して、良心との関わりにおいてとくに注目すべきは、それが当為（Sollen）であるだけでなく、許し（Erlauben）だということです。

> 「神の戒めは、許しである。あらゆる人間的な法規範と異なり、それは自由を―命じる。それが神の戒めであることを証明するのは、この矛盾を止揚し、不可能なことが可能となり、命じうることすべての彼岸にあるもの、

つまり自由を、その本来の対象としているという点にある」（傍点原著）（DBW 6, 386）。

つまり戒めは、〈自由〉と〈命令〉という二律背反を止揚し、高次の統一にいたらせると言えます。キリストにおける良心が罪を引き受ける際に与えられる自由も、この戒めによる命じと見なしうるでしょう。

さて、〈キリスト律〉（Christonomie）という言葉は、先ほど述べた「〈具体的な戒め〉と神の委任」という未完の文章において、それも注釈のなかで一度だけ現れます。しかしこの言葉は、これまで論じてきたことが、まさに今こうした表現となりえたのであり、それが意味するところは明らかでしょう。それは、キリストにおいて法規範に原則的に拘束されることから自由にされる良心が、判断を下す際に求められるものであり、キリストの律法を発見することが問われているのです。服従と自由の弁証法において、他律と自律の対立を超える、より高次の統一において存するものと言い換えることも可能でしょう。ボンヘッファーが、そこに注釈を付けた箇所には、次のように述べられています。

「イエス・キリストは、造り出されたもの（ダス・ゲシャッフェネ）に、異質な法則をいっさい強制しない。しかしイエス・キリストは、彼の戒め（ゲボート）から引き離されたような、造り出されたものの〈固有法則性〉を許容しない。生ける主イエス・キリストの戒めは、造り出されたものを、その固有な法則――しかしそれは、その根源・目標・本質を、イエス・キリストのなかに持つ法則であることを意味する――が実現されるために、自由にする。（……）確かに、イエス・キリストの戒めは、教会・家庭・文化・政治的権威（オーブリヒカイト）を支配するが、その結果として、これらの委任それぞれに属性として存在する機能が知覚されるように、自由になるのである。教会によって宣べ伝えられたイエス・キリストの支配の要求は、同時に、家庭・文化・政治的権威が、それぞれ固有の――キリストにおいて基礎づけら

れた――本質を発揮するように解放することを意味するのである」（DBW 6, 406）。

この最後の文に付けられた注釈には、「他律と自律の対立はここで、キリスト律と呼びうる、より高次の統一へと克服されるのである」（DBW 6, 406）と記されています。

こうした議論は、すでに見た〈事柄にたいする即応性〉において、事柄を存続せしめている〈存在法則〉というものに言及されていたことを想い起こさせます。しかし国政術といった形式的な技術にとどまるならば、人間の生の現実を汲みつくすことはできません。それゆえにボンヘッファーは、何か具体的なものが原理的に先取りされているというのとはまったく異なる〈神の戒め〉というものについて言葉にすることを試みたのではないでしょうか。

そして上にあげた引用においても、〈固有法則性〉の名のもとに国家と権力とを無条件に容認するルター主義的な〈二王国〉論の克服が、念頭にあったと思われます。〈造り出されたもの〉として、ここではイエス・キリストに委託された教会・家庭・文化・政治的権威の四つがあげられています。造り出されたものには、独自の固有法則性が備わっており、それは、イエス・キリストにおいて与えられている固有法則性だと言います。このことは、「すべてのものは、御子によって造られ、御子のために造られたのである」（コロサイ 一章一五節）という聖句に基づいています。しかし、何らかの〈異質〉な権威によって生み出された〈異質な固有法則〉が強制され、それに服従することが義務づけられている、という事態もありえます。そのため、それぞれに〈真の固有法則〉、つまり〈イエス・キリストにおいて与えられている固有法則〉を発見することが、問題とされるのです。それは、ただキリストの支配によって可能になるものであり、造り出されたものにイエス・キリストに服従することを求めるが、その結果として、異質な固有法則性による拘束から自由になり、それぞれに固有な本質を発揮できる、というわけです。

このように、異質な固有法則性による従属からの自由について述べられているわけですが、ここにはルターの有名な〈キリスト者の自由〉の二重規定が反映されていると思われます。それは、「キリスト者はすべてのものの上に立つ自由な君主であって、何人にも従属しない」のと同時に、「キリスト者はすべてのものに奉仕する僕であって、何人にも従属する」[99]という逆説的な自由概念を意味します。すなわち、神にたいする絶対的な束縛ゆえに、神以外のすべてのものにたいして解放されており、その自由を万物にたいする奉仕において実現するという、〈自由〉と〈服従〉の二律背反を止揚する弁証法的表現を用いて説かれた〈自由〉です。

またボンヘッファーが、キリストに服従することと同時に、イエス・キリストにおいて与えられている固有法則を新たに発見するという自律性についても述べていることを見逃してはならないでしょう。それは、〈キリストの生〉を生きつつ、つまり、彼に服従しつつ、その法則を発見してゆかねばならない、ということです。

それに関連して、先ほど引用した文章における「服従において人間は神の十戒に従い、自由において人間は新しい十戒を創造する」（傍点筆者）というあり方がふたたび問われることになります。ヒトラー暗殺・クーデター計画に関与したボンヘッファーの具体的状況においては、ユダヤ人絶滅計画の現実を目の当たりにして、一方で、「殺してはならない」という律法が、他方で、隣人愛の律法が、突き付けられたことでしょう。ここで〈責任を負う生活の構造〉において求められるのは、原則的に法規範に束縛されることから解放され、ただキリストゆえに与えられる〈自由〉において、決断することだったと思われます。まさにここに、他律と自律の対立を超えてより高次の統一へと解き放たれるキリスト律的良心というものが、問われることになります。具体的には、服従と自由の弁証法において見出されるキリスト律を、今、ここで、そのつど発見し、従うことが要求されるのです。そしてこのことに、ボンヘファーが口にした「イエス・キリストが私の良心となった」というあり方が現れていると思われます。

非常事態において〈必然性〉の決断の前に立たされた人びとの良心は、想像を絶する泡立つような葛藤に引き裂かれんばかりであったと想像されます。たとえどんな小さなことにでも、神の導きを見逃すまいと祈り求めたことでしょう。ボンヘッファーの〈自由〉を〈命じる〉というキリスト律に導かれる良心についての記述は、そうした反ナチ抵抗者たちにとって、大きな勇気を与えるものとなりえたことでしょう。

ところで、このキリスト律という言葉が現れる断片のなかで、ボンヘッファーは次のように記しています。

「和解の十字架は、この神なき世界の只中で、神の前で生きることへの自由であり、（……）ただ十字架につけられたキリストを宣べ伝えることによってのみ、真にこの世的な生活が存在する」（DBW 6, 404f.）。

ここですでに、『獄中書簡集』のなかでボンヘッファーが述べた「神の前で神と共にわれわれは神なしに生きる」（DBW 8, 534）という有名な言葉と一直線につながるテーマが響き始めています。『倫理』で取り組まれた〈責任を負う生活〉というものが、今度は具体的に、無神的なこの世においてどう生きるかという問いとなって、逮捕後も獄中で取り組まれることになります。これについては、この後の第三章で詳しく取り上げます。

## むすび

新約聖書のなかには、「しかし、わたしは言っておく。悪人に手向かってはならない。だれかがあなたの右の頬を打つのなら、左の頬をも向けなさい。（……）」（マタイ　五章三九節）という教えがあります。これはイエスが「目には目を、歯には歯を」という言葉について、〈報復〉との関連において説いたものです。これについてボンヘッファーは、第二期の終わりの著『服従』のなかで次のように述べています。

「〔悪を加えてくる〕他人を克服するのは、その悪が必然的にひとりでに止まざるをえないことによるのであり、また、その悪が求めるもの、すなわち抵抗が見出されず、それによって悪がいっそう燃え立ちうるような、新しい悪が見出されないことによるのである。悪は、何の対象も抵抗も見出さないばかりか、それが自発的に担われ、苦難が受けられる場合に無力となる。ここで悪は、もはや増大することのない敵につきあたるのである」（DBW 4, 135）。

つまり、苦難は耐え続けられることによって無力にされ、悪は悪を作り出そうとすることができず、暴力は非暴力によって裁かれる。喜んで苦しみにあうことは、悪よりもはるかに強く、それは悪の死を意味する、と言うのです。ガンディーを尊敬する平和主義的な第二期のボンヘッファーは、「したがって、〔今述べたよりも〕ほかの態度をキリスト者に必要とさせるほど悪が強大である行いというのは、およそ考えられない」（DBW 4, 136f.）と、悪にたいし

て抵抗することをはっきり拒否していました。

しかしその後、ボンヘッファーはヒトラー暗殺計画に身を投じるという大変貌をとげたのです。そもそも彼が軍事的抵抗運動に加わったのは、ナチスと闘う政治的・軍事的抵抗運動に、彼の対外的ネットワークが必要とされたからでした。しかしまた、一九三九年から四〇年代にかけては、ユダヤ民族の抹殺計画が実行に移されていったことが見過ごされてはならないでしょう。自分たちキリスト者にたいする迫害の問題だけでなく、ユダヤ人の苦難が差し迫った事実として存在したのでした。

すでに一九三三年にボンヘッファーは、『ユダヤ人問題に直面する教会』という論文のなかで、国家があるべき姿から逸脱して暴虐をはたらいた場合、教会のとるべき可能性としては、「車に引かれた犠牲者に包帯を巻くだけではなく、その車そのものの進行を阻止すること」（DBW 12, 353）がありえることを示していました。そのことが、いまや理論だけではなく、実践に移されたのです。この〈ドイツの運命への参与〉は、〈キリスト律的良心〉と呼びうるものに従って、選び取られた道行だったのではないでしょうか。それこそが、冒頭であげた獄中書簡のなかで述べられていた〈最善の良心〉を意味するものであり、〈代理的愛の体現者〉であるイエス・キリストという名の〈現実〉に即応した責任を負う行動のために、法規範に原則的に縛られることから自由にされた良心であったと思われます。

このことに関連して、『獄中書簡集』の原題『抵抗と信従』（*Widerstand und Ergebung*）について述べておきたいと思います。それはボンヘッファーが手紙のなかで書いた言葉からとって付けられました。一九四四年二月二一日、彼はベートゲに宛てて、自分の裁判が滞り、早期釈放の望みがなくなったことを報じた後、次のように言っています。

「僕はここで、〈運命（シックザール）〉に立ち向かう不可欠な抵抗と、同じく不可欠な信従との間の境界がどこに引かれるのか

ということについて、たびたび頭を悩ませてきた」（傍点筆者）（DBW 8, 333）。

ここで問題は、〈運命〉にたいして、場合によってはそれを受けいれて従わねばならないこともあれば、また同様に、それに立ち向かわなければならないこともある、ということです。この場合、抵抗と信従の境界を超える場に於いて生きることが問題となるでしょう。ボンヘッファーはこう続けています。

「〈摂理（フューリング）〉について語るのは、この二重の事象を超えたところではじめて可能になる。神はわれわれに、ただ汝として出会うばかりではなく、〈それ〉のなかに〈覆面されて〉出会うこともある。だから僕の問いで問題なのは、要するに、どうすればわれわれはこの〈それ〉（〈運命〉）のなかに〈汝〉を発見できるかということであり、あるいは言い換えれば、どうすれば〈運命〉が本当に〈摂理〉になるか、ということなのだ。したがって、抵抗と信従との間の境界は、原理的に決定されうるものではない。しかし、双方ともあらねばならないし、双方とも決断をもって掴み取られねばならない。信仰は、この動的で生きた行動を要求する。ただそのようにしてのみ、われわれは、そのつどの現在的な状況に耐え抜き、それを実りあるものにすることができるのだ」（傍点原著）（DBW 8, 333f.）。

では、われわれはどうすれば〈摂理〉と出会うことができるのでしょうか。例えばヒトラーにとっての〈摂理〉には、社会ダーウィニズムを援用して基礎づけられた〈自然法則〉が含まれ、そこでは神の意志が、自然の秩序のなかに見出されていたと言えるでしょう。もしそれを〈摂理〉と見なせば、〈アウシュヴィッツ〉というユダヤ人の〈運

命〉も神の計画のうちにあることになります。いったいどうすれば、〈運命〉が本当に〈摂理〉となるのでしょうか。ボンヘッファーの確信によれば、運命にたいする〈抵抗〉と〈信従〉との間の境界は、けっして原理的に決定することはできません。信仰は、そのつどの現在的な状況に耐え抜き決断するという、動的で生きた行動を要求するものなのです。

こうした動的で生きた行動における〈決断〉が、本章で取り上げた「イエス・キリストが私の良心となった」（DBW 6, 279）という良心において、人間的ラーティオを超えてウルティマ・ラーティオにいたるぎりぎりのところまで、服従と自由の弁証法的な生を生きつつ、選び取られて行ったのだと思われます。「悪人に手向かってはならない」という教えを何か原理的なもののように解釈するならば、どんな悪にたいしても抵抗せず、〈運命〉の手にまかせるということにもなります。しかし、〈アウシュヴィッツ〉以後、もはやそのように言うことはできないでしょう。おそらく第二期の平和主義的なボンヘッファーが、第三期にいたってヒトラー暗殺計画に参与するという大変貌をとげたのは、ユダヤ人の苦難というものが、彼に〈運命〉にたいして断固として立ち向かわせる決断を迫ったからではないでしょうか。この〈信従〉との境界ぎりぎりにいたる〈抵抗〉において、近代的人間の自律性というものが、大いなる強さを発揮することが求められたと思われます。真に責任を負う自己は、〈目を閉じて〉従いつつ〈開いた目で〉生きなければならないからです。ボンヘッファーの人間学は、堕罪後の人間が巻き込まれた〈分裂〉状態を克服する生を問うものであるがゆえに、二項対立した逆説を止揚するかたちで弁証法的に語られることが多く、いわば絶対矛盾的自己同一というべき人間観であり、それを〈理解する〉ことはできないのかもしれません。しかしボンヘッファーは、人間には、〈神の現実〉と〈この世の現実〉への問いが同時に経験される〈キリストの現実〉を〈生きる〉ことができると、信じていたのだと思います。

ところで、先に取り上げたアイヒマン中佐は、ボンヘッファーと同じ一九〇六年に生まれ、同じドイツで育ちました。彼は忠実な役人として自らの〈責任〉を果たし、ドイツの法律に従い、自らの良心に従って、総統ヒトラーが意志すると思われることを行いました。しかし戦後、エルサレムの地方裁判所で死刑判決が下され、一九六一年に死刑に処されています。他方、ボンヘッファーは、イエス・キリストの生にたいする応答としての〈責任〉を負う生活において、キリストにおいて自由にされた良心に従い、すべての法規範を放棄し、したがってドイツの法律も犯し、罪責を我が身に引き受けました。その結果、フロッセンビュルクの即決裁判によって死刑判決が下され、一九四五年四月九日、完全な裸体の姿で絞首刑に処されました。しかし戦後、ボンヘッファーを国家反逆罪者とする判決は、無効とされたのでした。

戦後、長い歳月を経る間に、ボンヘッファーは反ナチ抵抗運動の象徴的存在として、多くの人びとの関心と尊敬が寄せられるようになっていきました。こうしたなかで、一九九五年四月にナチ崩壊五〇周年を迎え、あらためて抵抗者たちにたいする判決の不当性がクローズアップされることになり、ボンヘッファーの裁判のやり直しを求める声があがりました。これを受けてベルリン刑事法廷は、ボンヘッファーたちの死刑判決が、すでにフロッセンビュルクを管轄するバイエルン州による一九四六年五月二八日の法令（「ナチ不法を正すための法令第二一号」）によって破棄されている事実を確定したのです。

「ボンヘッファーとカナーリスとをめぐる抵抗グループの努力は、事実上、可及的速やかに戦争を終結すること、ヒトラーを罷免すること、ナチ国家を排除することであった。彼らの行動は国家を危険に陥れることを意図したものではなく――まったく反対に――、ナチ政権によって国土と民衆との上に引き起こされる害悪を防止す

るためのものであった。彼らの動機は破壊ではなく、祖国愛であり、人類のために身を捧げることであった」[100]。

そして一九九八年、ドイツ連邦議会は、全会一致でナチ司法制度下のすべての不当判決を廃棄し、その法的な無効性を宣言したのです。

こうしてボンヘッファーは、法的には無罪とされました。しかし、くり返し述べたように、彼は〈最善の良心〉において行動したものの、はたして自分の行動が正しいのかどうか、つまりは、神の意志を行っているのかどうかは、彼自身にも隠されていたのです。〈責任〉を負う行動は、自らの善悪の知識を頼みとして自己を正当化するいっさいの試みを断念し、ただ神の恵みと裁きにゆだねるものだからです。

それにしても、国家の法を遵守したアイヒマンも最終的に処刑されたという事実は、国家の法律を守ることは至極当然だとされる〈常識〉を揺るがすものではないでしょうか。ある国家で生まれ育ち、何が責任ある行動かを国家の手によって教育されてきた人間に、もしその国家が、もはや〈人間として〉裁かれるべき道に迷い込んでしまった場合には、国家という枠組みを越えて、何かしらの立脚点を持つことが問われているからです。そこでは、人間とは何か、そもそも私の良心とは誰と共に知るものであるのか、そもそも私はどこに立っているのか、と問わざるをえないでしょう。ボンヘッファーの良心論は、〈人間として〉真に〈責任を負う〉とはいかなることかを、われわれに問いかけてくるものであると、思われるのです。

［注］

（1）E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 1976, 73f.

（2）宮田光雄『ボンヘッファーとその時代―神学的・政治学的考察』、新教出版社、二〇〇七年、一八〇頁。

（3）同書、一七九頁。

（4）Klemens von Klemperer, *Die verlassenen Verschwörer: der deutsche Widerstand auf der Suche nach Verbündeten 1938-1945*, Berlin: Siedler, 1994.

（5）宮田光雄『ボンヘッファーを読む―反ナチ抵抗者の生涯と思想』〈岩波セミナーブックス五一〉、岩波書店、一九九五年、二一〇頁。

（6）Hans Rothfels, *Die deutsche Opposition gegen Hitler: eine Würdigung*, Zürich: Manesse Verlag, 1994, 281.

（7）日本語の〈良心〉の由来については、とくに次の文献を参照。金子武蔵編『良心―道徳意識の研究』日本倫理学会、以文社、一九七七年、一―八頁。金子晴勇『恥と良心』、教文館、一九八六年、四二―四六頁。石川文康『良心論―その哲学的試み』、名古屋大学出版会、二〇〇一年、七―一七頁。

（8）原文は次の通りである。「雖存乎人者、豈無仁義之心哉。其所以放其良心者、亦猶斧斤之於木也。」

（9）現代語訳および解釈に関しては、下記参照。永井 輝『よくわかる孟子　やさしい現代語訳』明窓出版、二〇〇五年、七五頁。

（10）孟子における〈良心〉は仁と義のみについてだけではなく礼智と深く関わり、四端としてそなわるとする理解もある。例えば、浅井茂紀は次の論文のなかで、良心と仁義や良知良能との関わりや、良心と仁義礼智の四端の心や四徳との関連を問題にしている〈浅井茂紀「孟子の良心哲学論―良知良能と関連して―」千葉商大紀要四一巻三号、二一―三七頁〉。

（11）金子晴勇、前掲書、一九八六年、四六頁。

（12）Hendrik Gerhardus Stoker, *Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien*, Schriften zur Philosophie und Soziologie; 2, Bonn: F. Cohen, 1925, 10.

（13）Gewissen の前つづり ge には〈共在・集合〉の意味があるため〈全体知〉という理解も可能である。例えば、大橋良介はフィヒテにおける〈知〉と〈信仰〉の関係について論じる際に、Gewissen を〈全体知〉と訳している。大橋の理解によれば、フィヒテが『人間の使命』（一八〇〇年）で述べるところによると、〈知〉の立場ではすべてが〈像〉となり、その実在性は〈夢〉であり、その実在性の源泉である思惟は〈夢の夢〉であるが、そういう表象像が実在であることを証明するのは、〈知〉ではなく〈良心〉（Gewissen）、すなわち〈全体知〉であり、〈信仰〉だとされると言う（大橋良介『絶対者のゆくえ―ドイツ観念論と現代世界』、ミネルヴァ書房、一九九三年、一七八頁参照）。

（14）ヘーゲル『法の哲学』藤野渉ほか訳『ヘーゲル』〈世界の名著三五〉、中央公論社、一九七八年、三四一頁。

（15）例えば、石川文康は、（一）世間（の他者）と共に知る良心（二）神と共に知る良心（三）自己自身と共に知る良心、といった三区分をあげている（石川、前掲書、二〇〇一年）。

（16）例えば、江口再起は、他律（Heteronomie）・自律（Autonomie）・神律（Theonomie）というパウル・ティヒリッヒの用語をかりて、（一）他律的良心（私が他者と共に知る次元）、（二）自律的良心（私が自己自身と共に知る次元）、（三）神律的良心（私が神と共に知る次元）の三つの次元を示している（江口再起「喜ばしき良心―ルターの良心論」東京女子大学紀要論集第五四巻1号、二〇〇三年九月）。

（17）金子晴勇／江口再起 編『ルターを学ぶ人のために』、世界思想社、二〇〇八年、一〇五頁。

（18）同書、一〇六頁。

（19）次のルター訳聖書からの拙訳。*Die Bibel Nach der Übersetzung Martin Luthers mit Apokryphen*, hrsg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1999.

（20）本書第一章第三節三（三）（e）

（21）「われわれを苦しめる、われわれのふたつの悪魔は罪と（不安な）良心、すなわち、律法と罪のとげである。これらのふたつの怪物にキリストは勝利し、この世においても、来るべき世においても、これを踏みつけておられる。」ルター『ガラテヤ大講解・上』〈ルター著作集第二集第一一巻〉徳善義和訳、聖文舎、一九八五年、四四頁。（WA 40 I, 73）

（22）本書第一章第三節三（一）（a）

（23）『ドイツ神学』（*Eyn deutsch Theologia.*）は、中世末期一四世紀後半の神秘主義的ドイツ語著作。原本の著者、書名とも不明だが、写本者の前文から、著者がフランクフルトのドイツ騎士修道会（Deutscher Ritterorden）に属していたことがわかる。ルターは本書がヨハネス・タウラー（Johannes Tauler c. 1300-1361）に従っており、またヘブライ語やギリシャ語やラテン語によらず、外ならぬドイツ人による、ドイツ語で書かれた、ドイツ人のための神学書であると高く評価して、『ドイツ神学』と命名し、彼自身の序文を付けて出版した（一五一六年・一八年）。一方で、神との合一を最高の境地と見なす本書は、反宗教改革の時期にあたる一六一二年にローマ・カトリック教会からは禁書に指定された。（下記参照　山内貞男訳『ドイツ神学』〈ドイツ神秘主義叢書一〇〉、二四三―三〇七頁）

（24）「主なる神が造られた野の生き物のうちで、最も賢いのは蛇であった。蛇は女に言った。『園のどの木からも食べてはいけない、などと神は言われたのか』」。

（25）M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 272ff (§ 56).

（26）Immanuel Kant, „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“. in: ders, *Werke in sechs Bänden*, hg. von W. Weischedel, Bd. 4, Darmstadt (51983), 1998, 637-643.

（27）Ibid., 641.

（28）A. Fürst, „Über Patristische Diskussionen über die Lüge“, in: Rochus Leonhardt, Martin Rösel (Hg.), *Dürfen wir lügen?: Beiträge zu einem aktuellen Thema*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, 68-90.

（29）E. Schockenhoff, „Das Recht der Wahrheit. Begründung und Rechtweite der Wahrheitspflicht aus der Sicht der katholischen Moraltheologie“, in: Ibid, 211.

（30）大橋、前掲書、一一二頁以下参照。

（31）一四世紀フランスの哲学者・論理学者ジャン・ビュリダン（Jean Buridan）の名前に由来するが、その著作にはこのようなロバの話はいまだ見つかっていない。ダンテの『神曲』の天国篇第四歌にも同様の例が出てきており、「等しく食欲をそそる食物を二つ、等しい距離に離しておくと、その一つに歯をかける前に、自由意志の人は餓えて死んでしまうだろう」と言われている（ダンテ『神曲』平川祐弘訳、河出書房新社、一二六〇頁）。

（32）Max Picard, *Hitler in uns selbst*, 3., vermehrte Aufl., Erlenbach-Zürich: Eugen Rentsch Verlag, 1946, 265.
（33）Ibid., 270ff.
（34）Sebastian Haffner, *Anmerkungen zu Hitler*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1981, 19.Auflage: 1999, 42f.
（35）Ibid., 42f.
（36）〈世俗宗教としてのナチズム〉に関しては下記参照。小岸 昭『世俗宗教としてのナチズム』〈ちくま新書二四五〉、二〇〇〇年。
（37）Ian Kershaw, *Der Hitler-Mythos: Volksmeinung und Propaganda im Dritten Reich*, Schriftenreihe der Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte; Nr. 41, Stuttgart: Deutsche Verlags - Anstalt, 1980, 66.
（38）Ibid.
（39）グレン・B・インフィールド『レニ・リーフェンシュタール　芸術と政治のはざまに』喜多迅鷹・喜多元子 訳、リブロポート、一九八一年、一六〇頁。
（40）同書、一六一―一六二頁。
（41）滝村隆一『国家論大綱 第一巻下』、頸草書房、二〇〇三年、五〇八頁。
（42）Adolf Hitler, *Hitlers Zweites Buch: Ein Dokument aus dem Jahr 1928*, Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte Bd.7, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1961, 47.
（43）Adolf Hitler, *Mein Kampf*, zwei Bände in einem Band, ungekürzte Ausgabe, München: Zentralverlag der NSDAP; Frz. Eher Nachf., 395-399. Aufl., 1939, 312.
（44）Ibid., 316.
（45）〈アーリア人種〉というのは、もともとは、ヨーロッパの大部分・小アジア・ペルシア・インド・アフガニスタン地方に住むインド・アーリア語を話す人びとの総称であり、ドイツ人を代表的子孫とする〈ゲルマン民族〉もこれに属する。しかし、ナチズムにおいてこの言葉は、とくにユダヤ人と区別するために用いられ、例えば〈アーリア化〉と言うと、官庁や実業からユダヤ人を追放することを意味していた。
（46）Adolf Hitler, op. cit., 1939, 317.

（47） Ibid., 314.
（48） Ibid., 313.
（49） Ibid., 314.
（50） Ibid., 272.
（51） Adolf Hitler, op. cit., 1961, 219ff.
（52） マイケル・ベーレンバウム『ホロコースト全史』芝健介監修、創元社、一九九八年、五二頁。
（53） この映画に関しては、次の文献を参照。Rony Brauman, Eyal Sivan, *Éloge de la désobéissanve, A propos d' «un spècialiste» Adolf Eichmann*, Paris: Le Pommier, 1999.（邦訳 ロニー・ブローマン／エイアル・シヴァン『不服従を讃えて―「スペシャリスト」アイヒマンと現代―』高橋哲哉／堀 潤之訳）、産業図書、二〇〇〇年）。
（54） Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München: R. Piper & Co. Verlag, 1964, 48.
（55） Ibid., 173.
（56） Ibid., 186.
（57） Ibid.
（58） 外務省中近東アフリカ部中近東課『アイヒマン裁判』一九六二年一〇月二二日近近資料第六五号、四六頁以下。
（59） Hannah Arendt, op. cit., 1964, 174.
（60） ナチ党の法律家およびナチス・ドイツの高官。ドイツ軍占領下にあるポーランドの総督をつとめ、〈ポーランドの屠殺者〉と呼ばれた。一九四六年にニュルンベルク裁判の判決により処刑された。
（61） Hans Frank, *Die Technik des Staates*; mit einem Vorwort von Adolf Dresler, 2. unveränderte Aufl., Krakau: Burgverlag,1942, 15f.
（62） Hannah Arendt, op. cit., 1964, 174.
（63） Ibid., 175.
（64） Ibid.
（65） Ibid., 176ff.

（66）Ibid., 184.
（67）外務省中近東アフリカ部中近東課、前掲書、九六頁。
（68）Hannah Arendt, op. cit., 1964, 185.
（69）Ibid., 187.
（70）Hrsg.von Peter Steinbach u. Johannes Tuchel, *Widerstand in Deutschland 1933-1945: Ein historisches Lesebuch*, 3.durchges. Aufl., München: Verlag C.H.Beck, 2000, 270.
（71）Eduard Spranger, *Lebensformen: Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, 7. Aufl, Halle（Saale）: Max Niemeyer Verlag, 1930, 283.
（72）「主なる神が造られた野の生き物のうちで、最も賢いのは蛇であった。蛇は女に言った。『園のどの木からも食べてはいけない、などと神は言われたのか』」。これに関してボンヘッファーは次の箇所でも論じている。DBW 3, 98-101, DBW 4, 61f.
（73）ボンヘッファーによる引用文の拙訳（DBW 6, 319f.）。
（74）E・シュヴァイツァー『マタイによる福音書　翻訳と註解』佐竹明郎訳。下記収録　ゲルハルト・フリードリと監修『NTD新約聖書註解（2）マタイによる福音書』、一九八六年、ATD・NTD聖書註解刊行会、一八五頁。
（75）Duden Bd.7., *Etymologie; Das Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, 2.Aufl., Auflage von Günter Drosdowski, Mannheim/Wien/Zürich: Dudenverlag, 1989, 556.
（76）本書第一章第三節三（三）（f）
（77）宮田、前掲書、二〇〇七年、二〇〇―二〇一頁。
（78）カール・シュミット（Carl Schmitt, 1888-1985）の概念。例えば、『政治的なものの概念』（*Der Begriff des Politischen*, 1927）参照。
（79）宮田、前掲書、二〇〇頁。
（80）Georg Picht, „Der Begriff der Verantwortung“ in: *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung: philosophische Studien*, Stuttgart: Klett, 1969, 318-342.
（81）本書第一章第三節三（三）（c）

（82）宮田、前掲書、二〇五頁。
（83）同書、二〇六頁以下。
（84）『岩波　哲学・思想事典』、一九九八年、「価値自由」の項参照。
（85）宮田、前掲書、二一〇頁。
（86）Friedrich Meinecke, Werke Bd.1; *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, hrsg. und eingeleitet von Walther Hofer, 3. Aufl., München: R. Oldenbourgverlag, 1963, 53.
（87）宮田、前掲書、二一〇頁。
（88）本書第一章第三節三（三）
（89）宮田、前掲書、二一九頁。
（90）山﨑、前掲書、一八九頁。
（91）Hrsg. von Peter Steinbach u. Johannes Tuchel, op. cit., 2000, 215-221.
（92）「人よ、何が善であり／主が何をお前に求めておられるかは／お前に告げられている。／正義を行い、慈しみを愛し／へりくだって神と共に歩むこと、これである」。
（93）K. Holl, *Luther, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, I. Luther*, 3.Auf., Tübingen: Mohr, 223.
（94）宮田、前掲書、五六頁。
（95）これは、神の試みにあったアブラハムが、それに答えて信仰を持ち続けるという物語である。神は、アブラハムが年老いてようやく授かった独り息子イサクを献上せよと命じる。アブラハムは苦しみのすえに決心し、愛するわが子を祭壇に寝かせ、剣を振り上げて殺そうとする。しかしまさにその瞬間に、「何もしてはならない。あなたが神を畏れるものであることが、今わかったからだ」、という神の声を聞くのである。
（96）キルケゴール『キルケゴール』〈筑摩世界文學体系三二〉桝田啓三郎訳、一九九九年（第七刷）、筑摩書房、一五九頁。
（97）M. Luther, *De votis monasticis* (1521), WA 8, 606, 322ff.
（98）神の戒めが示される四つの領域については、「主題としての〈倫理的なこと〉と〈キリスト教的なこと〉」（DBW6, 365ff.）のなか

では、教会・家庭・労働・政治的権威とされているが、それに続くテキスト「具体的な戒めと神の委任」（DBW6, 392ff.）においては、教会・結婚と家庭・文化・政治的権威と言い換えられている。

（99）マルティン・ルター『新訳 キリスト者への自由／聖書への序言』石原 謙訳、岩波書店、二〇〇一年、一三頁。

（100）この際に、ベルリン刑事法廷は、フロッセンビュルクの即決裁判とその判決の執行が原則的に不法性を持つものであったことを詳細に判決していた。つまり、ナチ支配者たちは、抵抗運動の人びとを排除し殺害するために刑法を用いたに過ぎず、フロッセンビュルクの〈裁判〉は、裁判という名前に値しないものであり、即決裁判は、もっぱらSSメンバーと、この強制収容所長、「すなわち、犯罪的な命令を執行して、みずから決定することもできないし、望んでもいない人物」とによって構成されていた、とされたのである。「ボンヘッファーの即決裁判と司法的復権」については下記参照。宮田、前掲書、七九―八四頁。

# 第三章 ボンヘッファーの〈成人した世界〉における人間学

## はじめに

最終章においては、ボンヘッファーが生涯最後の一年に記した獄中書簡のなかで、後に世界的な注目を浴びた〈新しい神学〉と呼ばれるものに焦点をあてます。それが一九六〇年代に世俗化の文脈において引き合いに出された際のさまざまな解釈と比較しつつ、ボンヘッファー自身の問題意識がどこにあったのかを探り、そこに示された人間観を示したいと思います。まったく〈無宗教〉の時代に向かっているという彼の時代分析の真意を明らかにし、誤った〈この世〉理解としての〈宗教〉ではなく、〈真のこの世性〉を生き、〈他者のために〉仕える〈成人〉の姿を描き出し、その人間学が持つ現代的意義を明らかにすることを試みます。

## 第一節 世俗化の議論とボンヘッファー

### 一 『獄中書簡集』における〈新しい神学〉の反響

実はボンヘッファーの思想が世界的に注目されるようになったのは、彼の『倫理』や『服従』といった著作によるのではなく、むしろテーゲルの独房で綴られた書簡と覚え書きに見出される「五〇頁ばかりの神学思想」[1]が大きな衝撃を与えたことに負っています。それはいわゆる〈新しい神学〉と呼ばれるもので、一九四四年四月三〇日以降、

ベートゲ宛ての手紙のなかで折にふれて記されたものでした。ボンヘッファーが逮捕されてから半年後の一九四三年一一月から始まる二人の神学的なやりとりは、「非合法的な郵便配達人」（DB, 941）を介する秘密裏な文通によって翌年九月末まで続けられています。ここで途切れているのは、ベートゲもまた「七月二〇日」事件との関連で同年一〇月末に逮捕されてしまったからです。彼は自分が逮捕される二日前に危険を察知し、ボンヘッファーから受けとった最後の手紙を破棄しています（DB, 940）。幸いベートゲは一九四五年四月二五日に釈放され、生き延びることができました。そして戦後、彼を中心としてボンヘッファーの遺稿の編纂および出版が進められ、その生涯と思想が広く知られるようになったのです。また『獄中書簡』には、「ある書物の草稿」（DBW8, 556-561）と題された、たびたび引用される短い草稿が収録されています。これも〈新しい神学〉と同時期の一九四四年四月末から八月末に記されています。

こうした経過において、ボンヘッファーはその生涯最後の一年に、神学を再検討しようとする新たな衝撃によって動かされ、「〈成人した世界〉における〈無宗教的〉キリスト教」や、「聖書的諸概念の〈非宗教的〉解釈」という重要なキーワードを口にしたのでした。わずかな分量の遺稿ではありますが、ここに示された思想は大きな反響を呼び、戦後ボンヘッファーをめぐる賛否両論を巻き起こす根拠ともなったのです。

すでに一九五一年に『獄中書簡集』は出版されていましたが、ボンヘッファーに本格的な注目が集まり始めたのは、六〇年代後半になってからです。獄中で記された〈新しい神学〉は、久しく〈世俗化の問題〉が教会を悩ませていた当時の英米圏においてとりわけ大きな衝撃を与えました。六〇年代はパラダイムが大きく転じ、神学の世代交代が叫ばれた時期で、二〇世紀の神学において独特な位置を占めています。

二つの世界大戦の狭間にある一九二〇年代からプロテスタンティズムの神学世界を統御していたのは、カール・バ

ルトを筆頭格とする新正統主義のキリスト教でした。それは自由主義神学にたいして新しく興った潮流で、〈弁証法神学〉ないし〈危機神学〉と呼ばれ――バルト自身は〈神の言葉の神学〉と呼んでいます――、〈神の超越性〉に圧倒的な強調点を置くものです。新正統主義の一元的統御は戦後も続いていましたが、六〇年代中葉にもなると、さまざまな批判や反発が聞かれるようになりました。そのひとつが、超越にたいして内在、彼岸にたいして〈この世性〉（此岸性）を強調するキリスト教の潮流です。それはアメリカでは、〈世俗化の神学〉や〈ラディカル神学〉（神の死の神学）として展開されましたが、そこでボンヘッファーの名がたびたび引かれ、その人物と思想が世界的に知られるようになったのです。

しかし、これはいったいどういうことでしょうか。本書はボンヘッファーの思想を人間学という視点から見てきたわけですが、その特質は、人間にとっての〈限界・境界〉を意味する神との関わりから、つまり〈超越〉から捉えることにありました。はたして彼は、その生涯の最後の数ヶ月間に、突如として振り子を神の〈超越〉から〈内在〉へと大きく転じたのでしょうか。先取りして言うと、今日においては、当時の英米圏におけるボンヘッファー理解は混乱しており、見直しが必要であるとの見解が主流となっています。しかしわが国では今日でも、とくに宗教学的視点からの研究領域においては、六〇年代の英米圏におけるボンヘッファーをめぐる議論が、少なからず影響を残しているように思われます。こうした場合、これから本章において論じるボンヘッファー理解は、意外なものに感じられるかも知れません。そこで不要な混乱を避けるためにも、あらかじめ当時の世俗化の文脈におけるボンヘッファー受容とその後を簡単に概観しておきたいと思います。

## 二　六〇年代における神学的世代交代

### （一）新正統主義による一元的統御の終焉

ボンヘッファーが、世俗化とキリスト教という問題をめぐる議論のなかでどのように理解され、またどこに問題が指摘されているのかを述べる前に、まず新正統主義神学の主たる主張と、それにたいする批判の代表的なものを示しておきます。なぜなら、ボンヘッファーもまたバルトから大きな影響を受けており、基本的には、新正統主義の線上にあると思われるからです。そのような人物が、新正統主義の一元的統御にたいする批判が高まる六〇年代に、その超克を目指す〈世俗化の神学〉や〈ラディカル神学〉といった新潮流において、脚光を浴びたのです。この謎は、新正統主義について語ることなしに、解き明かしえないでしょう。

新正統主義に数えられる神学者たちは、神の超越性と人間の認識的な限界、すなわち、神と人間の断絶を強く主張し、両者の弁証法的関係から信仰が始まると説きます。彼らは、自由主義神学の楽観的な人間観や歴史観、神論やキリスト論を批判してやまず、政治領域を含める倫理領域においても、人間に可能なこととそうでないことを慎重に区別することを求めました。このような考え方にいたる背景には、第一次世界大戦の経験がありました。その凄惨極まりない現実を目の当たりにして、シュライエルマハー（Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher 1768-1834）とその弟子たちが関わっていた自由主義神学は、完全にではないにせよ、幻滅を覚えさせたのです。周知のように、シュライエルマハーは、キリスト教を〈絶対依存の感情〉といった宗教的経験として捉え、それを神中心というよりも、むしろ人間中心の事柄としました。しかしそのような神学は、バルトらの目に人間の価値を流布しているかのように映った

のです。もし人間の価値なるものがこのような世界大戦に導いたとするなら、このことをいったいどう受けとめればよいのか。この問いにたいしてバルトは、神の〈他者性〉を強調し、人間中心的な神学から脱却しようとしました。その思索は、未完の著『教会教義学』において組織的に解説されましたが、この著の主たるテーマは、聖書によってイエス・キリストにおける神の自己啓示を真剣に受けとる必要を説くことにあります。それは、ルターやカルヴァンによって強調された主題のくり返しということでもあります。この意味において、バルトの神学というのは、キリスト教の固有性を再確認するものでした。それにたいして自由主義神学は、ややもすると、キリスト教教理の独自性を容易に放棄する傾向があることは否めないでしょう。なぜなら、自由主義神学の大きな関心には、例えばティリッヒの相関論に見られるように、人間の文化とキリスト教信仰との間の対話を成立させることや、キリスト教信仰とダーウィンの進化論といった最新の知識との間に橋を渡すということがあったからです。しかしそれは、教義を再解釈、また時には、放棄することにもなりえます。

このように、自由主義神学批判から出発した新正統主義神学でしたが、二つの世界大戦後の混乱もおさまり、世界が相対的に安定期に入る六〇年代にもなると、さまざまな批判や反発が起こってきました。例えば、アリスター・E・マクグラス（Alister E. McGrath 1953-）は、新正統主義にたいして向けられてきた批判のなかでとくに重要なものとして、「過度の懐疑主義」「信仰主義」「他宗教を歪曲ないし倒錯として退ける」の三点をあげています[2]。

第一に、新正統主義が説く神の〈超越性〉や〈他者性〉の強調は、神をかけ離れた意味をなさない存在として見ることにもつながり、過度の懐疑主義に導くことになる、という批判があります。確かに、新正統主義においては神の主権と自由が強調される反面、人間の役割や自由、経験といった概念がずっと後方に追いやられる、とたびたび指摘されてきました。その教えによると、神の統治によるのでなければ、世界それ自体に何も根拠はなく、歴史的救済

は、ただイエス・キリストによってのみ成就されるとされます。そもそも人間とは何かという問いさえも、まずイエス・キリストから始めるのでなければ、何も語りえないことになります。しかしこのような言説は、新正統主義に不足を見出す人びとにとっては、人間の積極的な営みを挫けさせ、文化と自然から神学上のあらゆる尊厳を剥奪することになりかねません。そのため、〈弁証法神学〉とは名ばかりで、少しも弁証法的ではなく、むしろそれは一方的なドグマティズム、つまり〈キリスト一元主義〉（Christomonism）に陥っているに過ぎない、と論難されたのでした。もちろんこうした批判にたいして、新正統主義を擁護する人びとからは反論の声があがっています。バルトの言説は人間の自由を果敢に擁護したものであり、けっして人間の自由と神の主権との間に矛盾はないことが、バルト個人の自由でユーモアあふれる人間性さえ並べ立てられて、反駁が試みられました。しかし、栗林輝夫の次のような指摘にも耳を傾ける必要があるでしょう。

> 「バルト個人がいかに闊達であったとはいえ、彼の神学体系において、神の自由が人間の自由を断然凌駕するのは間違いない。人間の自由への主体的なはたらき、人間の尊厳を求める政治社会的運動、そうしたものは神の戒めへの服従的応答としてのみ視野に入って来る。それも常に人間的な過ちを犯すものとして懐疑され、厳重な枠を嵌められて。そうしたある種、歴史的人間への不信と言えるもの、ストイックな真摯さが、六〇年代の世界的な政治的高揚、転換の時代の足かせとなったのは否めない」（傍点原著）[3]。

さらに第二の批判として、新正統主義における「神の啓示に基づく」という主張には、ある種の循環論法があることが指摘されています。つまりそこでは、啓示を検証するのは啓示のみとなり、そこに人間の出る幕がない。言い換

えれば、新正統主義の真理主張が検証されうる外的に認知された言及点は存在せず、多くの批評家が示唆するように、〈信仰主義〉に陥りかねない。悪く向かうと、閉じた信仰体系となる危険性がある。そこでは信仰と教会がすべてとなり、理性的判断や外からのいかなる批判にも耳をかさず、独善的になる傾向を生まないと言い切れないものがある、と言うのです。[4]

第三の批判は、新正統主義においては、他宗教は歪曲であり倒錯であるとして退けられてしまう、というものです。しかしそれでは、他宗教を信じたり魅力を感じたりしている人びとにとって、助けとなるような応答が何もできないことになります。そのため、他の宗教の存在を視野に入れ、キリスト教信仰との関連でそれらを位置づけることが求められています。

以上が、新正統主義に向けられてきた批判の代表的なものと言えます。確かに栗林が述べるように、[5]バルトは神学真理を、政治的イデオロギーはもちろんのこと、イエス・キリストの福音以外の一般理性によって推し量ることをいっさい認めません。さらに、他宗教の人びとがキリスト教信仰との接点を見出そうと求めても、何かの共通した手がかりを積極的に示すこともありませんでした。それゆえに、もし緊張を欠けば、新正統主義の論理は、一般社会や非キリスト教的世界にたいして無関心になり、教会内だけで通用する内向きの言説へと堕することにもなりえます。しかしバルトからすると、神の特殊啓示以外の場にキリスト教の合理的弁証を求めること自体が、自滅の道を意味するのです。キリスト教神学が理性的であるとしても、その理性は、イエス・キリストにおける神の自己啓示を承認してはじめて、はたらき出すのでなければなりません。このように、バルトの教義体系は、ある意味でしっかりと芯が通っており、それがナチスの時代においても、偶像崇拝に抗じる告白教会の最強の論理となりえたことは、動かしがたい事実であることは確かです。しかし、はたしてそれだけでよいのだろうか。そうした問いが起こり、六〇年代半

ばに世界が大きく揺るがされ、プロテスタンティズムで新正統主義とは異なる新しい潮流の数々が醸成され、時代に応えることになったのでした。

### （二）新しい潮流におけるボンヘッファー受容

#### ロビンソンのベストセラー『神への誠実』（一九六三年）

そのひとつが、超越にたいして内在、彼岸にたいして〈この世性〉を強調するキリスト教の潮流でした。その最初の兆候は、当時イギリスのウールウィッチ司教であったジョン・A・T・ロビンソン（John A. T. Robinson 1919-1983）のベストセラー『神への誠実』（*Honest to God*, 1963）において現れます。そしてこの著がボンヘッファーにたいする全世界的な新しい関心の火付け役となったのです。

しかしながら、現在の主流な見解としては、ここでのロビンソンのボンヘッファー理解の正当性は疑問視されています。E・ベートゲは、ロビンソンがボンヘッファーをブルトマンやティリッヒと本質的に同一視しているのを見て、ボンヘッファーの著作を本当に理解したと言えないのではないか、と述べています。[6] ベートゲの考えによると、ロビンソンにおいて見られるのは、次のことの一例です。つまりは、ボンヘッファーの最後の神学的省察が持つ未解決で未完成な書簡という形式は魅惑的ではあるけれど、またそのことが、「ボンヘッファーの表現を用いて、結局のところ、自分の言いたかったことを述べ、あるいは、本来ボンヘッファーの全著作を見るならそのように語りえないことにまで、あまりにも性急に展開を進めるという誘惑へと導いた」[7] ひとつの例だと言うのです。例えばロビンソンは、ボンヘッファーにおける神観を、より実存に深く沈潜することによって到達される、ティリッヒ的な意味における「われわれ全存在の究極の深み」[8] と同様に見ており、ここでは有神論にとって代わる神概念が問題にされていると

理解しています。しかしこれは、ボンヘッファーの思想全体からすると、かなり拡大した解釈だと思われます。

### 世俗化の神学

ロビンソンの議論を前ぶれに、ポスト・バルト時代に入りつつあったアメリカで、ボンヘッファーをいち早く戦後キリスト教の旗手と捉えたのは、穏健的な自由主義神学者と急進的なラディカル神学者の双方でした。まず自由主義神学者の反応から述べると、彼らを何よりも驚かせたのは、ボンヘッファーが「われわれは完全に無宗教の時代に向かっている」という現実を、むしろキリスト教にとって歓迎すべきこととして受けいれたことでした。この主張をいち早く英米圏で展開したのが、〈世俗化の神学〉です。戦後責任に悩むドイツや日本と異なり、戦勝国アメリカでのボンヘッファーへの関心は、もっぱら世俗化の議論に集中し、それはハーヴィ・G・コックス（Harvey G. Cox 1929-）のベストセラー『世俗都市』（*The secular city*, 1965）で一挙に火がつきました。

ごく簡単に述べると、コックスはこの著において、ドイツのフリードリヒ・ゴーガルテンの理解に沿ってさらに世俗化の概念を押し進め、神の歴史のわざとして脱宗教化と世俗化を大いに歓迎し、遠からず人類に宗教なしに生きる時代がやって来ることを予言しています。そしてこれこそが、ボンヘッファーが獄中で唱えた〈成人した世界〉や〈無宗教的に生きる〉ということの本当の意味であると解釈しています。しかしその後ポストモダンと呼ばれる時代が訪れ、それは世俗化と宗教没落の時代ではなく、むしろ宗教復興と聖なるものの復帰の時代であることが、コックス自身にも明白に思われました。さらに〈新宗教〉の流行は、ボンヘッファーによる時代判断の錯誤を証明することにもなりえました。しかしこのような理解は、かならずしも的を射ているとは言えないでしょう。なぜならドイツのプロテスタント神学者クリスティアーネ・ティーツ（Cristiane Tietz 1967-）も述べるように、ボンヘッファーの宗教

概念は、今日われわれが「宗教」と呼ぶものすべてを包括するような、広義の現象学的概念ではないからです。[9] 後にさらに詳しく述べますが、ボンヘッファーの宗教批判というのは、むしろ西洋的に刻印され特定された、〈宗教〉の衣服をまとったキリスト教が念頭に置かれていたことを、忘れてはならないのです。

### ラディカル神学（神の死の神学）

こうしたボンヘッファーから断片をとり出して拡大解釈するといった傾向は、〈ラディカル神学〉においてもっとも顕著に見られます。それは、現代に神の不在、その死すら告げる新しい潮流で、〈神の死の神学〉として知られています。ラディカル神学者たちによって宣告された〈神の死〉は、一九六〇年代後半のアメリカに一大センセーショナルを巻き起こし、ひとつの〈文化現象〉ともなったと言います。その登場は華々しく、一九六五年一〇月に『タイム』（*Time*）誌が「神の死」の特集号を出し、三人のプロテスタント神学者トマス・J・J・アルタイザー（Thomas J. J. Altizer 1927-2018）、ポール・ヴァン・ビューレン（Paul van Buren 1924-1998）、ウィリアム・ハミルトン（William Hamilton 1924-2012）の名前が見開きを大きく飾ります。その後を追うように『プレイボーイ』（*Playboy*）誌がハミルトンの神学の特集を行い、全米のあらゆるメディアが、競うように神の死のニュースをセンセーショナルに報じました。こうして、神の死は瞬く間にアメリカの文化現象となったわけです。しかしこれに対抗して敬虔な人びとが、「神は死に給うことなし」と猛反発が起こり、ラディカル神学者たちは辛らつに批判され、なかには失職に追い込まれたものさえありました。そこでハミルトンたちは、自分たちの真意が歪曲されて興味本意に書き立てられていることを教会にたいして懸命に弁明しますが、かえってそれが火に油をそそぐことになり、結局のところ、〈神の死〉が一人歩きし始めるのを口惜しく見守るほかなかったと言います。[10]

こうしたラディカル神学の代表的人物であるアルタイザーやハミルトンは、われわれこそがボンヘッファーの〈新しい神学〉を継承し、〈究極的な誠実さ〉をもって神と歴史を問い直してきたのだと、自負していました。しかしハミルトン自身が、あまりにも不当にボンヘッファーを引用してはいないかと問われた際に、「もちろん、われわれにはボンヘッファーを創造的に乱用することが許されている」[11]と答えており、解釈としては、行き過ぎのきらいが否めません。しかしながら、ベートゲも述べるように、事実ボンヘッファーが才能あるイニシエーターであったことを考えれば、それもまったく的外れというわけではないでしょう[12]。しかし一方で、ボンヘッファーが伝統にたいする責任と自覚的な関わりを失わずにいたことも、忘れてはなりません。彼は一九三三年に書いた「今日神学生は何をすべきか」（DBW 12, 416-419）という文章のなかで、神学という学問を軽蔑し、パウロからアウグスティヌス、トマスを経てルターにいたる誠実な神学者たちを学ぶことをはばかり必要としないことを戒めて、次のように記しています。

> 「いったいいつから神学生が、特例的なやり方で、無関心にただ群衆の話しに調子を合わせて、神学に対抗して語る資格が与えられたのか。そして終いには、いったいいつからキリスト者が、自分がけっして理解していないことまで、不遜にも語る資格が与えられたのか」[13]（DBW 12, 418）。

ボンヘッファーは伝統に敬意を払いつつ、彼の友人の神学者たちがタブー視していたテーマ、つまり啓蒙主義的な解放を取り上げたのであり、伝統の破壊にたいしては慎重だったのです。

それでは、ボンヘッファーの継承者と自負するラディカル神学者たちの主張とは、どのようなものだったのでしょうか。アルタイザーとハミルトンの共著『ラディカル神学と神の死』（邦題『神の死の神学』、*Radical Theology and*

*the Death of God*, 1966）は、神の死の神学にたいする誤解を拭い去り、彼らの主張を明らかにした点において、初期のすぐれた論集だと言われています。そこではキリスト教の伝統的な神観を克服しようとする二人の意図が鮮明にされています。この著にはハミルトンの論文が五編、アルタイザーの論文が六編収められており、二人の思想にはある程度の接近を見て取ることができますが、相違も顕著です。彼らの思想のすべてをここで取り上げることはできないため、ここでは野呂芳男の理解に従いつつ[14]、彼らの〈神観〉に焦点をあてて見ていくことにします。なぜなら、その神についての思索はとりわけ異彩を放っており、またキリスト教的人間学においては、神とは誰かということが、人間の実存の問いとつねに関わっているからです。

まず、ハミルトンの関心がどこにあったかと言うと、一貫して、なぜこの世にはこれほど悲惨が存在するのか、というドストエフスキー的な問い、すなわち悪の問題でした。一九六一年に出版されたハミルトン著『キリスト教の本質』（*The New Essence on Christianity*）においては、その解決が「無力な神」（the impotent God）の思想のなかに求められていました[15]。つまり、神は、力なき愛であり、人間の悲惨にたいして、自ら苦しみ同情する存在だと言います。人間は、この世の悲惨を苦しむことを通して、神の心と一致し、神の人間にたいする愛と同情を知るにいたり、そこに信仰の喜びがあるとしました。しかし五年後に出版された『神の死の神学』においては、〈無力な神〉さえも否定され、この世の悲惨の解決が〈神の死〉に求められています。神はイエスにおいて自分を死なしめることを開始し、それは一九世紀の思想において、例えばニーチェにおいて、完結を見たと言います。つまり、神は自らを死なしめることによって、人間が、神に依存することなく自らの力で世の悲惨を背負い、ボンヘッファーの言う〈成人した世界〉を形成することができるよう自立させるとされます。ハミルトンはこう主張しています。神は、人間に自力によって問題を処理する主体的な生の喜びを味わわせるために、自らを死なしめる。ここにこそ神の愛が見出されるべ

きである。こうした神の愛は、史的イエスにおいて啓示されている。それゆえキリスト者は、イエスに倣って隣人を人間として主体的に生きさせるよう、自らを死んでゆかねばならない、と。しかしこれも、かなり大胆に拡大された解釈でしょう。後で述べますが、むしろ、彼が『キリスト教の新しい本質』で展開した〈苦しむ神〉のほうが、よりボンヘッファーの神認識に近いものだったからです。

先に見たように、ハミルトンは神の死が一九世紀に完結したと述べましたが、それにたいしてアルタイザーは、神の死はいまだ完結しておらず、今も神は死につつあると考えていました。その完結こそが、歴史の終末だと言います。しかしながら、こうした思索がはたして厳密な意味において〈神の死〉が問題になっているかというと、疑問に思われます。なぜなら、むしろ彼の神学の核心は、〈神が世界へ内在化した事実〉にあるからです。ハミルトンにおいては、われわれは史的イエスの人格についておよそ知りうると楽観視され、神が死した現代状況においては、倫理的生の規準としてイエスの献身的な生が指し示されます。一方でアルタイザーは、今日の聖書研究の成果からして、イエスの史的実体を回復できるかという問いには悲観的です。そのため聖書に描かれるイエス像によって象徴されている背後の形而上学的な出来事、つまり神の死の出来事へと、われわれの注意をうながすのです。そのような関心からなされたアルタイザーの思索はヘーゲル的で、絶対他者なる神〈正〉と被造物〈反〉とが、イエス・キリストの出来事において〈合〉の段階に入ったとされています。

したがって、アルタイザーの目に焼きついていたのは、文字どおり、人間となり、そして死した神の姿だったのです。それゆえに三位一体の正統的神論に疑問を投げかけ、神の受肉と死が抽象化されることを批判したのでした。というのは、それが原始教会のラディカルな福音の証言を歪曲し、神がイエス・キリストに徹底して受肉して十字架上に死したという事実を、軽んじているように彼には思われたからです。そしてこう考えます。いまや神が完全に消滅

し、黙示録的時代が到来しつつあるという事実を、勇気をもって告げねばならない。イエス・キリスト以後は、人間を外から束縛する神、つまり律法の神は、死んだのである。罪とは律法の違反によるのであるから、それによって重苦しい罪からも解放される。この神の愛によって、人間は律法によるのではなく、その時と場所に即応して生きることが許され、またそうせねばならない。このことは、死して人間性に内在化した神に従って生きることを意味し、またこれこそが、聖霊に導かれて生きるということを意味する、と。したがって、アルタイザーにとっては、時代遅れな神の超越性の解体こそが、もっとも緊急かつ信仰の事柄だったのでしょう。それゆえに、ボンヘッファーが言うように、世界は神という後見人を持たない〈成人した世界〉になったのであり、今こそ真に自由に生きることができる、〈この世的に生きる〉ことが、彼岸的で無責任な神頼みにとって代わる、と説いたのでした。

以上の論述から明らかになるように、アルタイザーのキリスト論は、ケノーシス（謙虚）キリスト論に属すると言われています[16]。つまり彼の考えによれば、絶対他者なる神が、イエスにおいてその超越的形態を空しくして自らを受肉し、歴史のなかに内在されていきます。キリストの出来事、すなわちイエスにおいて開始された神の死の出来事は、現在この世のなかで体験されるものであり、このキリストの顕現こそが、つねにくり返し生起しつつある受肉の出来事なのです。こうして神の言葉としてのキリストは、現在という時に、われわれの実存につねに受肉するのです。このなおもはたらき続ける死した神こそが、聖書が告げるイエスの復活や昇天が意味するものであり、生けるキリストについての、あるいは聖霊についての、伝統的な教理が意味することだ、と論じています[17]。

こうしたアルタイザーの考えは、ラディカル神学に批判的な人びとの目には、あまりにも近代的思惟に取り込まれているように映りました。例えば、彼は神のケノーシスについて語り、それを超越的な神が自らを空しくして世界に徹底的に内在した出来事として捉え、神の世界への受肉こそ、和解のわざの中心であると考えています。しかし神学

における主流の見解によれば、新約聖書に記された神のケノーシスというのは、イエス・キリストの身に起こったことです。つまり、神の子が受肉し、十字架の死にいたるまで父なる神に聴従したという自己無化・自己放棄を指すのであって、三位一体における子のペルソナのあり方を意味します。したがってアルタイザーが述べるように、神が世界そのものへと合体したとは受け取られません。またハミルトンにおいては、キリスト教を愛の倫理に解消してしまうといった傾向が指摘されています。ほかにもさまざまな批判があり、例えば、ラディカル神学は戦後のアメリカやドイツの「リベラル主義の仇花」（マクグラス）であるに過ぎないとの声も聞かれます。しかしながら、この二人の神学者の言説は、神について思惟するということに関して言えば、無視することはできないでしょう。栗林も述べるように、キリスト教の教理が、今後も神がイエス・キリストにおいて受肉したというラディカルな使信を告げてゆく限り、イエスの十字架を文字どおり〈神の死〉とする解釈は、ひとつの刺激に満ちた挑戦であり続けると思われるからです。[18]

さらには、近年になって、宗教と政治が絡みあって国際テロ事件が多発するようになり、宗教的多元主義について論じられるなかで、〈神の死〉がふたたび注目を浴びることになりました。ハミルトンは、イスラム教・ユダヤ教・キリスト教という唯一神教が、それぞれ自分たちの〈神〉を絶対視して民族主義的な排外や帝国主義的覇権と結びつく危険を、早くから警告していました。[19] また彼は、ラディカル神学をのぞく二〇世紀後半の神学運動で、黒人神学・フェミニスト神学・宗教間の対話、とくにキリスト教と東洋宗教との対話の神学に、豊かな意味を見出しています。[20] なぜならそうした神学は、伝統的なキリスト教の致命傷がどこにあるかを、もっとも鮮明に映し出す鏡となるからです。人種・性差・政治・経済に合わせて小手先だけ神のイデアを訂正したところで、根本的な解決は生み出しません。歴史的宗教としてのキリスト教は、癒しがたいほどにヨーロッパ的、男性中心的、反ユダヤ的であり、神の死の

神学は、こうした問題の根本的な解決は、神そのものの死以外にはないと、早くから指摘してきたと言うのです。彼らの主張は、新正統主義に向けられてきた〈過度の懐疑主義〉〈信仰主義〉〈他宗教を歪曲ないし倒錯として退ける〉といった批判に応えるという点でも、無視しがたいものがあるでしょう。それはまた、新正統主義の影響を強く受けたボンヘッファーにとっても、応答すべき課題となるものです。しかし同時に、新正統主義は第一次世界大戦を何ら阻止できなかった自由主義神学に抗じて起こったものであり、キリスト教の固有性を再確認し、宗教改革的使信に立つものであったこと、またナチスの時代においても偶像崇拝に取り込まれることなく〈告白教会〉を支えることができたという事実も、けっして忘れてはなりません。とはいえ、こうした自己批判としての宗教批判は、自らを見つめ直すためにも、時と共に繰り返し起こりくることが不可欠なものとして、傾聴に値すると思われます。

さてそれでは、ボンヘッファーの場合は、どのようにして新正統主義を乗り越えようとしたのでしょうか。いやそもそも、彼にとって問題となる関心事は、はたして六〇年代の世俗化の文脈において取り組まれた問題と同様のものだったのでしょうか。彼はその生涯最後の数ヶ月間に、テーゲルの独房で、神について、そして人間について、いったい何を考えたのでしょうか。

## 第二節　ボンヘッファーの〈成人した世界〉

### 一　成人性の文化史的分析

ボンヘッファーは獄中において、近代世界の自律性という事実を〈キリスト論的〉観点から受けいれ、〈成人した世界〉（die mündig gewordene Welt / die mündige Welt）と表現しました。〈成人した〉というのは、一般的には、

〈世俗化〉という概念で表される状態を言います。日本語の〈世俗化〉に対応するドイツ語としてよく用いられるのは、Säkularisation と Säkularisierung です。Säkularisation は、狭義では元来、教会財産が国家の管轄下に置かれることを意味します。広義では、宗教や宗教的価値から離れてゆく社会過程を指しますが、この場合、今日では普通、Säkularisierung のほうを用います。

この後者の意味での〈世俗化〉(Säkularisierung) は、元々は歴史的概念で、初めは政治と宗教の分離を意味しましたが、しだいに政治・経済・教育・文化等における教会の支配からの解放や、近代化に伴う宗教一般の社会的機能の後退を意味するようになりました。また一方で、教会側の世俗社会にたいする適応も意味しました。

歴史的事実としては、キリスト教の宗教改革によるローマ・カトリック教会からの離脱によって、信仰の内面化・私事化が起こり、世俗化に作用したと言われています。また、宗教改革後の宗教戦争にたいする反省等を契機として展開された啓蒙思潮においては宗教的寛容が唱えられ、近代的な理念を獲得することになります。そして一九世紀から二〇世紀にかけて、社会と宗教の関係を表す、きわめて社会科学的な概念となります。一九世紀の社会学が確立してから二〇世紀後半までは、近代科学による知が宗教的な観念を打ち破っていくのは自明のように思われ、近代社会について論じる際に、世俗化は暗黙の前提とされることが少なくありませんでした。しかし一九五〇～六〇年代になると、欧米を中心に宗教社会学において、世俗化がはっきりと主題化されるようになります。そこでは、社会の分化が進むと共に、それまで宗教の影響下にあった政治・法・教育等がその支配を脱して世俗的な原理に基づいて構成され、宗教は個人の生死といった実存や観念世界に関わる狭い領域に限定されたものになると見られていました。

しかし世俗化の議論にも変化が起こり、宗教の衰微や世界の非宗教化を意味するのではなく、むしろ宗教の個人化ないし私事化を意味すると説く宗教学者も現れました。例えば、ロバート・ニーリー・ベラー (Robert Neelly Bellah

1927-2013）の唱える「市民宗教」（『社会変革と宗教倫理』）やトーマス・ルックマン（Thomas Luckmann 1927-2016）のいう「見えない宗教」（『見えない宗教』）などは、伝統的な宗教形態とは違ったやりかたで宗教の不滅を唱えています。またイスラム主義が台頭すると、イラン革命が起こる一九七〇年代末ごろから、世俗化が進行するという考えが疑問視されるようになりました。さらにアメリカ合衆国の宗教復興もあって、必ずしも私事化を伴うと言えない状況が明るみに出て、世俗化をめぐる議論は、さらなる再考がなされています[21]。

この〈世俗化〉という言葉を、ベートゲの記述によれば、ボンヘッファーは一九三九年以降、一度も口にしなくなりました[22]。なぜなら、教会はこの語の使用によって周辺世界にたいしてつねに優越的な態度をとってきており、そこにはかつての黄金時代に憧れ、ノスタルジアを覚える退廃的な性格が認められると考えるからです。そして一九四四年六月に獄中で記した書簡のなかで、突如〈成人となる〉という言葉が登場し、それ以後、彼は喜びをもってこの語に固執したと言います。

このことに関連して言えば、ボンヘッファーはその著『倫理』以来、とくに『獄中書簡集』のなかで、いくども成人性の文化史的・精神史的分析を試みています[23]。もちろん体系的なものではありませんが、方向性は一貫しています。彼は次のように記しています。

「およそ一三世紀に（……）始まる人間の自律（僕はこの言葉を諸法則の発見と理解している。それらの法則にしたがって世の人々（ヴェルト）が科学、社会および国家生活、芸術、倫理、そして宗教といった領域で暮らし、自分自身を律するのである）をめざす運動が、われわれの時代にはある意味で完成をみた。およそ人間というものは、あらゆる重要な問題に際して『作業仮説、すなわち神』の助けを借りずに自分自身を律することを学んだのだ。

（……）ここから明らかになるのは、『神』なしでも、しかも以前と同様に支障なく、暮らしていけるということだ」（DBW 8, 476f.）。

かくして宗教的な後見をもはや必要としない、おおよそ〈成人した〉人間が現れます。この道すじは、もはや引き返すことはできない画期的なものだと捉えられています。

〈成人〉に関して言えば、カントにとってそれは、「他人の指導がなければ、自分自身の悟性を使用しえない状態」[24]を指し、〈未成人〉の状態から抜け出たあり方を意味します。ボンヘッファーにおいても同様の意味を含んでいますが、カントが自らの内にも外にも何もよりどころを持たない〈自由〉から出発するのとは異なり、ボンヘッファーの思索はイエス・キリストにおける神の啓示から出発します。つまり、近代世界の自律性という事実を〈キリスト論的〉観点から受けいれているのです。またカントと同様に、実践者たる〈成人性〉が問われており、かつそれは〈動態的〉な概念でもあります。進歩が行き着いた〈結果〉としての人間の成熟について述べたものではなく、ベートゲの理解によれば「成人に向かう不可逆的な歴史のなかにあって自己責任的な〈成人性〉を承認せんとする生き生きとした宣言」であり、「不可欠な冒険」[25]だと言います。〈責任〉との関連で付け加えると、ボンヘッファーは、すでに一九三二年冬学期の講義「若い世代における指導者と個人」のなかでも、「人間の成人性に必要であるのは、まさに他者にたいする、所与の秩序にたいする責任である。それが、順応し、適応し、自制するのである」（DBW 12, 258）と述べており、成人性と責任という概念を結びつけていました。

しかし残念ながら、ボンヘッファーは詳細な歴史的概観を行うにいたっていません。ただ諸領域における特徴的な例をあげるにとどまっています。

「歴史的には次のような事柄だ。ひとつの大きな発展が、この世を自律性へと導いている。まず神学では、チャーベリーのハーバート（Herbert v. Cherbury）が、宗教的認識のためには理性で十分だと主張する。道徳では、モンテーニュ（Montaigne）、ボダン（Bodin）が、戒め（ゲボーテ）の代わりに生命法則を立てる。政治では、マキャヴェリが政治を一般道徳から解放し、国家理性の教説を基礎づける。後には、内容的には非常に彼と異なるが、人間社会の自律への方向でやはり彼と同様に、H・グロティウス（H. Grotius）は、彼の自然法を『たとえ神がいなくとも』妥当性を持つ国際法として提出する。最後に、哲学が終止符を打つ。すなわち、一方ではデカルトの理神論で、世界はひとつの機械装置であり、神の介入がなくとも自ら動くと言う。他方ではスピノザの汎神論で、神は自然であると言う。カントは根本において理神論者であり、フィヒテとヘーゲルは汎神論者だ。いたるところで、人間と世界の自律性というものが思想の目標となっている」（傍点原著）（一九四四年七月一六日）（DBW 8, 529-532）。

さらに自然科学でも、ニコラウス・クザーヌス（Nicolaus Cusanus）とジョルダーノ・ブルーノ（Giordano Bruno）によって、世界を無限なものとする〈異教的な〉（häretisch）教説が始まると言います。古代のコスモスは、中世の被造世界と同じく有限だが、無限の世界というのは、〈たとえ神がいなくとも〉自らのうちに安らいでいる。現代物理学がふたたび世界の無限性を疑ったとしても、その有限性についてそれ以前の観念に逆戻りすることはない、と（DBW 8, 532）。このような発展を総括して、ボンヘッファーは次のように続けています。

「道徳的、政治的、自然科学的な作業仮説としての神は、破棄され、克服された。しかしまた、哲学的な作業仮

説としての神（フォイエルバッハ！）も同様だ。これらの作業仮説を倒れさせ、あるいは、とにかく可能な限り十分に排除することが、知的誠実さというものである」（DBW 8, 532f.）。

ここには、フォイエルバッハ（Ludwig Andreas Feuerbach 1804-72）からニーチェにいたるおよそ百年に渡る〈無神論〉の発展も含まれています。一般に無神論は、神の実在を否定する信念や理論の総称であると言われています。一方では、哲学上の自然主義や唯物論などの立場と結びつき、他方では、キリスト教やユダヤ教などの人格神を信仰しない立場と結びつきます。その意味では、スピノザなどの汎神論も無神論と見なされることがあります。キリスト教の立場から見たその内実や根拠はさまざまですが、「神がなければすべてが許される」（ドストエフスキーの代表的な人神論者イヴァン・カラマーゾフの立てた命題）という言葉にも表されるように、反道徳的な立場と結びつく否定的な意味で用いられることもあります。しかし西洋近代においては、むしろ因習的な宗教を打破するといった、積極的な意味でも使用されます[26]。こうした近代的な無神論は、合理性を追求する啓蒙主義の時代に現れました。

それではまず、先の引用で挙げられたフォイエルバッハに関して補足しておくと、ボンヘッファーはすでに一九三一年冬学期の「二〇世紀の組織神学史」と題する講義のなかで、フォイエルバッハの宗教についての二つの問い――「第一に、書かれたものの真実性（イルージョン）、第二に、現実の生活との一致。これらの問いは、神学によって本質的には答えられていないがゆえに、また社会主義も〔生まれる〕」――にふれており（DBW 11, 148f.）、関心を寄せていたことが伺えます。そのフォイエルバッハの有名な著作『キリスト教の本質』（*Das Wesen des Christentums*, 1841）では、「神学の秘密は人間学である」と主張されています。それによると、キリスト教的な超越神は客観的実在ではなく、神的存在というものは、実は人間がその充たされざる願望を超越的世界に投影した結果であり、人間の

本質を理想化したものに過ぎません。それゆえに、哲学は有神論的立場を捨て、人間学的立場を採らねばならない、と説いています。この考えは、後にニーチェやマルクス（Karl Marx 1818-1883）にも影響を与え、唯物論的無神論の端緒を開くことにもなりました。

こうした無神論の発展において、〈作業仮説としての神〉が破棄されたことは、当然ながら、個人の生活や考え方にも大きな変化をもたらします。人間は、もはや〈宗教的〉ではありえない。いっさいは〈神〉なしでも以前のようにうまくやっていけることがわかり、みるみるうちに〈神〉は生活から追い払われてゆく、とボンヘッファーは見ていました。ここで注目すべきことは、彼においては〈宗教〉という概念が、〈未成人性〉といった独り立ちできずにいるイメージと結びついていることです。例えば、彼は〈宗教的〉な人間について次のように述べています。

「宗教的な人たちは、人間の認識が（しばしばたんに考えることを怠るために）行き詰まったり、人間の諸能力が役に立たなくなったりすると、神について語る。――それは結局のところいつも、〈機械仕掛けの神（デウス・エクス・マキナ）〉[27]だ。それを彼らは、解決しえない問題にたいする見せかけの解決のためか、もしくは、人間が無力をさらけ出した際の力として、したがっていつも人間の弱さを食いものにして、人間の諸々の限界において登場させるのだ」（一九四四年四月三〇日）（DBW 8, 407）。

ようするに、宗教的な人間は、本書の第一章において述べた〈周縁の限界（グレンツェ）〉において、例えば、いまだ人間の能力によっては知りえない宇宙や死といった限界において、〈全知全能〉の〈神〉を登場させ、見せかけの解決をやってのける、ということでしょう。ここには、ボンヘッファーの〈啓蒙〉にたいする基本的な視点が現れています。し

かしそれは、宮田光雄が注意を促しているように、認識に関する知的要求というだけではなく、『啓蒙とは何か』を論じたカントと同様に、実践者としての〈成人性〉が問われていたことを見逃してはならないでしょう[28]。またカントと同じくボンヘッファーにおいても、〈成人性〉の概念は、形成するものという〈動態的〉な概念であったことも、忘れてはなりません。またじっさいにボンヘッファーは〈成人した世界〉と言う時、ただ形容詞の mündig（成人した）に Welt（世界）を付加した die mündige Welt という表現をほとんど用いていません。たいていの場合、mündig にさらに werden（成る）の過去分詞形 geworden（～に成った）を加えて、die mündig gewordene Welt（成人し終えた世界）と語っています。こうした「～し終えた」という完了を意味する過去分詞を用いた表現をより多く用いていることからも、ボンヘッファーの〈成人した世界〉という概念は、ただ〈静態的〉な概念というより、むしろ西洋文明の所与の〈過程〉について語ろうとしていたと考えることは可能でしょう。ベートゲの指摘によれば、〈成人した〉という表明は、進歩が行き着いたところの統計〈結果〉としての人間的成熟について述べたものではありません。むしろ、すべての人や集団に、成人に向かう不可逆的な歴史のなかにあって、自己責任的な〈成人性〉を承認せんとする生き生きとした宣言であり、不可欠な冒険だと言います[29]。

こうしたこの世の成人化に反対して、中世にたいするノスタルジーから復古主義に陥る神学者たちも存在しました。しかしボンヘッファーは、そうした「危険なトンボガエリ」（salto mortale）は拒否せねばならぬと考えていました。というのは、「中世の原理は教権主義というかたちの他律」（傍点筆者）であり、そこへの復帰は、「知的誠実さを犠牲にしてのみ獲得することができる絶望の歩みでしかありえない」と考えたからです（DBW 8, 533）。

ところが、一方では、キリスト教的弁証論は、自己自身とその生命法則とを自覚するにいたった成人した世界に向かって、人間の死や罪責といったいわゆる〈究極的な問題〉を持ち出し、神や教会や聖職者が必要であることを説き

ました。他方では、実存主義や精神分析が、実は君は不幸なのだとか、絶望しているのだとか教え、世界は〈神〉という〈後見人〉なしには生きられないことを証明しようと試みたのです。こうした人間を実存的〈限界〉へと追い込み、神への応答を引き出そうとするやり方を、「世俗化されたメソディズム」（DBW 8, 478）とボンヘッファーは呼んでいます。

こうしたあくまでも〈後見人〉としての神なしには生きられないという主張についてボンヘッファーは、「この世の成人性にたいするキリスト教弁証論の攻撃を、僕は第一に無意味であり、第二に下劣であり、第三に非キリスト教的であると考えている」（DBW 8, 479）と述べています。無意味だというのは、その攻撃が、大人になった人間を思春期に引き戻すようなものであり、もはやそれに依存していない事柄にいつまでも依存させ、事実上もはや問題ではなくなっているような問題のなかに引きずり込むかのように思われるからです。下劣だというのは、人間の弱さというものが、本人が知らない、本人によって自由に同意されたのではない目的に、利用されているからです。非キリスト教的というのは、キリストが人間の宗教性のある段階と、すなわち人間の法規範（ゲゼッツ）・律法と、思い違いされているからです。それではボンヘッファーは、成人したこの世にたいしてとるべき態度をどのように考えていたのでしょうか。

「だから僕が目指したいのは、神をどこか最後の秘密の場所でこっそり運び込むというのではなく、世界と人間の成人性を端的に認めること、世俗性（ヴェルトリヒカイト）のなかにいる人間に〈ケチをつける〉のではなく、そのもっとも強いところにおいて神と直面させること、坊主くさい策略をすべて断念し、実存哲学や精神療法に神の道の開拓者など見出さないことだ」（一九四四年七月八日）（DBW 8, 511）。

世俗性のなかにいる人間の「もっとも強いところ」とは、自らの悟性を用いて行動するということでしょう。今こそ人間は、真の意味において、「開いた目で」（創世記三章七節）生きてゆかねばならないのです。ボンヘッファーは、彼が問題としているテーマをはっきりと告げています。

「成人した世界が、イエス・キリストによって要請されているということだ」（一九四四年六月三〇日）（DBW 8, 504）。

## 二　〈成人した世界〉と十字架の神学

このように、ボンヘッファーにおいて人間の〈成人性〉への歩みの全体は、ただ文化史的発展としてではなく、神自身の道として捉えられています。そのことを彼は聖書に基づいてキリスト論的に説明しており、独自の〈十字架の神学〉（teologia crucis）の助けをもって根拠づけています。

「われわれは――『たとえ神がいなくとも』（etsi deus non daretur）――この世の中で生きなければならない。このことを認識することなしに、誠実であることはできない。そしてまさに、このことを、われわれは認識するのだ――神の前で！　神ご自身が、強いてわれわれをこの認識にいたらせる。このようにわれわれが成人することは、神の前における自分たちの状態を、より誠実に認識させるように導く。神は、われわれが神なしで人生〔における困難な課題など〕を成しとげる者として生きてゆかねばならないことを自覚させる。われわれと共にいる神は、われわれを置き去りにする神である（マルコ一五章三四節）[30]！　われわれをこの世（ヴェルト）で作業仮説として

の神なしに生きさせるその神が、われわれが絶えずその前に立つ神である。神の前で神と共にわれわれは神なしで生きる」（一九四四年七月一六日）（DBW 8, 533f.）。

ここでボンヘッファーは、この世における神不在の経験を、信仰と結びつけています。一般的な理解からすると、こうした考えはまったく矛盾します。神のこの世における現在や力による介入を経験できないのであれば、神を信じないでしょう。逆に、神を信ずるのであれば、また神の現在も信ずるでしょう。しかしボンヘッファーは、この世の無神性への道行きが肯定的に受けとめられ、神自身が、われわれを強いて〈たとえ神がいなくとも〉この世の中で生きなければならないという、真実な認識にいたらせると考えています。それは、人間が成人することによって、〈神〉という作業仮説なしに、〈誠実に〉この世で生きるようになるためだと言います。彼は自身が認識した神について、独自の〈十字架の神学〉を助けとして言葉にすることを試みています。

## ルターにおける十字架の神学

では、十字架の神学とは何でしょうか。その理解は困難であると言われていますが、ここでは主に青野太潮の説明を手がかりにして[31]、おおよその把握を試みたいと思います。

まずルターは、アリストテレス哲学の影響を受けたスコラ神学を〈栄光の神学〉（theologia gloriae）と呼ぶのにたいして、自らの神学を、十字架の神学と呼んでいます。ここにはパウロが説いた十字架の逆説的解釈が深く継承されていると言います。パウロにとって十字架は、イエスの〈死〉と交換可能なものではありません。すなわち、死が贖罪論と直結するのにたいして、十字架は「愚かさ・弱さ・つまずき・律法による呪い」としてまずは捉えられ、

しかし同時に、それこそが真の「賢さ・強さ・救い・祝福」である、とされます。ここには、「弱さのゆえに十字架につけられた」がために今生きている復活のキリストがおられ（Ⅱコリ 一三章四節）、そのキリストは「力は弱さにおいて完全になる」という逆説をパウロに語った、との事実があると言います（Ⅱコリ 一二章九節）。そのためパウロは、「わたしは弱いときにこそ強い」（Ⅱコリ 一二章一〇節）と語り、またキリスト者の実存が、十字架の逆説によって規定されていることを主張したのでした。

このようなパウロの十字架についての理解を継承し、ルターはキリストの十字架において、つまり弱さ・愚かさ・苦難において、〈隠された神〉を認識する彼の宗教改革的神学を〈十字架の神学〉と呼んだのです。これにたいして〈栄光の神学〉では、神との類比（アナロギア）を持つ人間自らのはたらきによって、すなわち理性的知恵と道徳的行いによって、神を認識しうるとされます。他方〈十字架の神学〉では、罪人としての自らのはたらきの挫折と絶望において、神のはたらきを受けいれます。自らのはたらきが否定されるところに苦難があり、そこに純粋な信仰が成り立ち、信仰者は苦難において十字架のキリストと結ばれる経験を持つとされます。

付け加えると、このような思想形成においては、ドイツ神秘主義の影響も無視できないと言われています。じっさいのところ、はじめて〈十字架につけられた神〉という語が使われるようになったのは、中世後期の十字架神秘主義の神学においてであり、その後にルターがこの語を取り上げることになったのです[32]。

### ボンヘッファーにおける独自の十字架の神学

ボンヘッファーにおいて十字架の神学は、おそらくは〈神に置き去りにされた〉という彼自身の経験を通して、独自な理解が形成されたものだと思われます。まずボンヘッファーにとってもルターと同様に、イエスの十字架は、神

信仰の逆説性を教えるものです。マルコによる福音書一五章三四節が伝える「エロイ、エロイ、レマ、サバクタニ」（わが神、わが神、なぜわたしを置き去りになさったのですか）というイエスの悲痛な叫びは、この世が神から置き去りにされた世界であり、神の後見なき世界であることを教えます。しかし同時に、まさに十字架において神から置き去りにされたそのところで、イエスは「わが神、わが神」と呼びかけています。これはルターの解釈によると、イエスは自分自身の言葉と矛盾して、「神から置き去りにされている」と叫ぶそのところで、しかし「わが神」と呼びかけているのであり、このことによって、彼は見捨てられていないことを認知していると言います[33]。またE・シュヴァイツァーの解釈によれば、「神は、祈るイエスを置き去りにする方、その場に不在の方として極度に経験されているにもかかわらず、イエスはなおも〈わが〉神と呼びかけて訴え、離れようとなさらない」[34]。シュヴァイツァーが述べるように、このイエスの呼びかけを、神への〈祈り〉と見るならば、まさにそれは、逆説的なかたちにおける祈りだと言えるのではないでしょうか。なぜなら、イエスに〈背中を向ける神〉、彼を置き去りにする神を、まさに彼が共にいる神として、認識しているからです。

この〈神の背中〉ということについて補足すると、それはモーセが神との出会いにおいて体験したものでもあります。ルターは『ハイデルベルク討論』（*Disputatio Heidelbergae habita*, 1518）において、十字架の神学について、旧約聖書の『出エジプト記』が伝えるシナイ山でのモーセの体験を引いて説明しています。ここでルターは、神をいかにして知りうるか、どこで見出しうるか、という問いの前に立っています。彼はハイデルベルクにおける討論の第一九項および二〇項で次のように述べています。

「十九．神の〈見えない本質〉が〈造られたものによって理解されると認める〉者は、神学者と呼ばれるにふさ

わしくない［ローマ 一章二〇節］。二〇．だが神の見える本質と神のうしろ（Posteriora Dei）［出エジプト 三三章二三節］とが、受難と十字架によって認められると理解する者は、神学者と呼ばれるにふさわしい[35]。

もちろん第一九項は栄光の神学者の神認識について述べられ、神の見えない本質が被造物のなかに見えるとされるものです。これにたいして、第二〇項で述べられる十字架の神学者の神認識は、受難と十字架において明かされる〈神の見える後ろ姿〉を見るものです。『出エジプト記』においてモーセは、おそらくは確固とした信仰を持ちたいがために、確かにそこにいることを見せて欲しいと神に懇願するのですが、神はけっして顔を見せず、ただ後ろ姿だけを見せることを彼に告げるのです。

A・E・マクグラスの解釈によれば、モーセは「神の顔」、つまり「神と認識できる神の啓示」（傍点原著）[36]を見せてはもらえなかったが、代わりに「目に見える神の背中」を、「真ではあるけれどもかならずしも認識できない神の啓示」（傍点原著）[37]を、与えられたとされます。つまり、「キリストの受難と十字架」で啓示されたのは確かに神自身にほかならないが、「神がどのようであるべきか、その啓示はどのようなかたちをとるべきかについて私たちに先入観があるために、神は、神として認識されない」（傍点原著）[38]と言うのです。われわれが抱く神についての先入観とは、プラトンやアリストテレスに負うところが多いものでしょう。哲学的に演繹された形而上学的な〈神〉は、ルターにおいては退けられ、十字架において啓示された神が指し示されます。ルターの教えの核心は、神が敗北や悲しみ・痛み・屈辱・苦悩・失敗・罪・死にもかかわらずなぜか存在するというのではなく、まったく逆に、神自身がそれらの苦難を通して、すなわち十字架を通して、そのなかでわれわれに向かうのであり、それは、われわれの近くにいます神、「隠された神」（イザヤ 四五章一五節）[39]なのです。

またシュヴァイツァーは、イエスの十字架の叫びについて次のように述べています。

「この叫びにおいて、神の現実はあらゆる時代のために――もはや経験によっても、思考によっても、神を捉えることができない時代においてさえ――固持されたのである」[40]。

したがって、もはや神を捉えることのできぬ時代にすら、人びとの神の現実にいたる道が確保されています。底知れぬ孤独に沈んだ神不在の暗黒においてすら、神への信仰を固守し続けたイエスの叫びは、苦難において絶望の淵に立つ人びとに、なおも道と希望を見出させる、というのです。

しかし実のところ、このマルコによる福音書に記されるイエスの叫びを含めて、イエスの十字架の死については、聖書学的にもさまざまな見解があります。じっさいに、四福音書においても、それについての記述は同一ではありません。多くの見解では、「エロイ、エロイ、レマ、サバクタニ」は、詩篇第二二編一節でも叙述されている叫びであるため、教団が言葉をなさぬイエスの叫びの内容を、後から旧約聖書における受難の叙述のなかに見出し、その言葉をここに再現したのではないか、と考えられています[41]。四福音書においてこのイエスの叫びは、十字架上で語った唯一の言葉として、マルコ・マタイ両福音書にのみ記されています。イエスが十字架で発したほかの言葉としては、ルカ・ヨハネ両福音書に六つの言葉が記されています（ルカ二三章三四、四三、四六節／ヨハネ一九章二六―二七、二八、三〇節）[42]。しかし、いずれも歴史的事実についての記事ではなく、後代の加筆であるとも言われています[43]。むしろ、そこに見られるさまざまなイメージと解釈は、イエスの死を新しく理解し、言い表そうとする原始キリスト教の絶えざる努力の過程を反映しているとする解釈もあります。はたしてマルコ・マタイ両福音書が告げるように、

本当に十字架上のイエスによってこのような言葉が口にされたのか、それともルカもしくはヨハネが伝える言葉がそうであったのか、あるいはそれら全部か、それとも本当は何も口にしなかったのか、ということはここでは真に核心的な問いとは言えないでしょう。そのことに関してシュヴァイツアーは、真の問いとは次のようにたずねることだと述べています。

「イエスが〔十戒の〕第一戒を守り抜かれ、思考と体験が、完全に神から見捨てられたという事実のみを目にするまさにそのところで、神は〔その場において〕現実となられたのか、そしてこのことが読者にとって必要であるか否か、という問いがそれである」[44]。

こうしてさまざまに解釈されるなかで、いっそう現代的な理解にふさわしく、例えばB・ヤノフスキー（B. Janowski 1943-）が言うように、人間にたいする無条件の〈連帯性〉という概念を用いることもできるのではないか、といった見方もあります[45]。イエスの死を、われわれの立場に立って、イエスの十字架において、神が人間の苦難と死の深みにまで連帯していることが示されている、と解釈するのです。この連帯という言葉そのものは、たしかに新約聖書には出てきませんが、こうした考え方は、つねに苦しむ人びとの側に立つイエスの生き様において、明らかに示されているのではないでしょうか。

ボンヘッファーの場合、イエスの十字架において啓示された神は、神と〈成人した世界〉の関係の問題として、拡大解釈されています。彼にとって、われわれと共にいる神とは、われわれを置き去りにする神です。しかしまさにそのことによって、われわれを助ける神だと言います。神は強いてわれわれに、〈たとえ神がいなくとも〉この世の中

で生きていかねばならないことを認識させ、〈成人〉するようにうながし、神の前における自分たちの状態を、いっそう誠実に知ることができるように仕向けるのです。このような理解において、〈神〉という作業仮説を用いてこの世を〈宗教的〉、すなわち〈形而上学的〉に説明する試みは、すべて退けられると言います。未成人による〈宗教的〉な世界は、より多く、いわば擬似宗教的なものへと傾く誘惑にさらされている。これにたいして〈成人した世界〉、すなわち無神的な世界は、かえって真実な自己認識へ、そして真実な神信仰へと通じている、と言うのです。こうしてボンヘッファーは、「誤った神観念がそれによって一掃されたところの発展、つまり、（……）この世の成人性に向かう発展は、聖書の神への視線を解放してくれた」（一九四四年七月一六日）（DBW 8, 535）との理解に達したのでした。

このような人間の成人性は、自らを中心に据えて神にとって代わろうとするのではなく、むしろ自立した人間による主体的なイエスへの服従へと導くと考えられています。この意味において、ボンヘッファーが述べた、「成人した世界はより無神的だが、おそらくそれゆえに、まさに成人していない世界よりも神に近い」（一九四四年七月一八日）（DBW 8, 537）といった逆説的帰結にいたるのです。したがって、彼は近代世界の自律性という事実を、ただ〈キリスト論的〉観点から受けいれていると言えます。ボンヘッファーの理解において〈啓蒙〉は、明らかにキリスト教信仰を〈宗教〉から解放し、本来あるべき姿に立ち戻らせる助けとなるものです。ただしそれは、あくまでも〈聖書〉自身によって基礎づけられていることが見逃されてはならないでしょう。

また言うまでもなく、例えばニーチェのように、無神性の世界においていっそう〈神なし〉を徹底していく方向もあります。あるいは、超越的な〈人格神〉を放棄し、〈非人格神〉ないし〈内在の神〉へと向かう場合もあります。未成人の状態から脱け出た人間がどこへ向かうか、その理解はさまざまにあります。ボンヘッファーの場合は、〈神

なし〉といっても、もちろん無神論というのではありません。まさに、あたかも神が不在であるかのような無神的な世界の只中で、まさに彼と共にあり、彼がその前に立っている神について語っているのです。したがって、『獄中書簡集』で指し示されている十字架において啓示された神は、〈世俗化の神学〉や〈神の死の神学〉によって語られたような、人間性に内在化した神とは見なしえないでしょう。たとえボンヘッファーが自らを聖霊にゆだねているとしても、ロビンソンが言うような、人間が実存により深く沈潜することによって到達される「われわれ全存在の究極の深み」[46]というところまで考えていたかどうかは、いっそう慎重な議論が必要であると思われます。

また、『生きて死ぬ智慧』（二〇〇四年）の著者として知られる生命科学者でサイエンスライターの柳澤桂子は、副題にボンヘッファーの有名な言葉をつけた彼女の著書『いのちの日記　神の前に、神と共に、神なしに生きる』（二〇〇五年）のなかで、「絶対神に依存しないで、おのれのこころの中に、自分を救い、自分を許し、いのちの再生を果たしてくれる存在を見出した偉大なる思索。ボンヘッファーの逆説を、私はそういうふうに理解したい」[47]と述べています。しかし、「悠久にして無窮なる大自然」を、いわば〈超人格神〉として見なす神観にボンヘッファーがいたったのではないかと考えるのは、彼の思想の全体からすると、やはりかなり拡大した解釈のように思われます。柳澤が言うように「ボンヘッファーは苦しみ抜いて、イエスから脱出」[48]したというのではなく、むしろ逆に、神不在の純然たるまったきこの世の中で、いっそうイエスと共にあることは明らかです。さらには、柳澤が述べるような「自分を救い、自分を許し」[49]という〈個人的な救い〉というモチーフは、後でさらに詳しく述べますが、ボンヘッファーにおいては、中心的な関心とは言えないでしょう。

ボンヘッファーの神学は、宮田光雄も述べるように、イエスにおいて啓示された神概念の助けを借りて、一方で、神にたいする全面的な〈然り〉と、他方で、神なきこの世にたいする全面的な〈然り〉が同時に可能となっていま

す。[50] この逆説的な神概念こそが、ボンヘッファー的解決の基調をなすものであり、それをしっかり把握していれば、『獄中書簡集』の〈新しい神学〉は、カール・バルトが言ったような「謎めいた」[51]ものではないでしょう。

## 三　苦しむ神

このようなボンヘッファーの逆説的な神概念および神信仰は、この世において無力な〈苦しむ神〉に注目することによって、さらに徹底化されています。

「神は、自らをこの世から十字架へと追いやられるままにされる。神はこの世においては無力で弱い。そしてまさに、そのようにしてのみ、神はわれわれのもとにおられ、またわれわれを助けるのである。マタイによる福音書第八章一七節にまったく明らかなように、キリストは彼の全能によってではなく、彼の弱さと苦難によって、助けを与える。ここに、あらゆる宗教との決定的な違いがある。人間の宗教性は、彼が困窮した時、彼をこの世における神の力へと向かわせる。〔ここで言う〕神とは、機械仕掛けの神である。〔これにたいして〕聖書は、人間を神の無力と苦難に向かわせる。苦しむ神だけが、助けを与えることができる」（一九四四年七月一六日）（DBW 8, 534）。

この世から追い払われた神は、今なおイエスの十字架においてこの世に現在する。しかしそれは、〈力あるもの〉としてではなく、〈無力なもの〉、〈苦難するもの〉としてこの世に現在し、およそ宗教的な人間の期待を裏切るようなやり方でこの世ではたらく神だ、と言うのです。それはマタイによる福音書第八章一七節に告げられる「患いを負い、

わたしたちの病を担った」神の姿からも明らかだ、と。人間の〈宗教性〉というのは、人間が困窮に陥った時、突如として〈機械仕掛けの神〉が現れ、その全能なる絶大な力をもって介入することを期待する。しかしキリストは、そのような全能によらず、彼の弱さと苦難によってわれわれを助ける。そして人間を神の無力と苦難に向かわせるのは、〈聖書〉それ自身なのだ。この〈苦しむ神〉だけが助けることができる。そうボンヘッファーは確信しているのです。

### 〈神の不受苦性〉をめぐる議論

しかし、なぜ〈苦しむ神〉だけが助けを与えることができるのでしょうか。この問題に入っていく前に、いったい神は何を苦しんでいるのか、ということが明らかにされねばなりません。しかしまた、そもそも〈全能〉のはずの神が、なぜ苦しむのか。苦しむ必要などないではないか、という疑問が起こっても当然でしょう。そこでまず、この〈苦しむ神〉という言説が、古代以来しばしば、神学論争をかもしてきた神観だということにふれておきます。

従来のキリスト教的神観は、プラトン、アリストテレスによって代表されるギリシャ哲学の〈苦しまない神（セオス・アパセース）〉――無限なる神は有限な人のように苦しんだり、死んだりしない――という神観に影響されてきたものです[52]。この神の〈不受苦性〉という教理について、野呂芳男の理解に従って述べると、およそこうなります。古典的な神学が神の本質について語る場合、創造の業さえも自らの存在のために必要としないような神の永遠性を言うが、このような思索は、永遠と時間との質的相違を前提としていた。人間が生きているこの時間には、過去・現在・未来があり、現在にいる人間には、過去はすでに過ぎ去っており、変更不可能である。未来は自分の手中になく不可見である。その未来に向かって決断せねばならない現在は、不安に満ちている。ところが、永遠に住まう神には、過去・現在・未来の区別はなく、すべてが永遠の今であり、したがって、神には不安などありえない。つまり、神には変化もなく、不安や

苦しみもなく、すべてがすでに解決されているのである、と。

こうした神の不受苦性という教理に影響を受けているため、神と苦難が直結されない方法として、古代教会や中世においては〈表現の交用〉（communicatio idiomatum）という概念が重要になりました。周知のように、キリスト教は、〈三位一体〉と〈キリストは神にして人〉ということを重要な教理としてきました。それによれば、キリストは父なる神より生まれ、父なる神と同じ神性を持っています。そうすると、人となったキリストが十字架の苦しみを受け、死んだとなると、キリストの神性もそこで苦しみ、死に、そして同時に、三位一体の神性も苦しみ、死ぬ、ということになります。そこで登場したのが、〈表現の交用〉というものです。中世カトリック教会の教えによると、「神であるキリストが苦しみを受けた時、表現の交用によって、神は人間性において苦しんだと言い直して表現できるとされます。なぜなら、キリストは神性と人性の二つの属性を共有（communicatio idiomatum）しているから交用（communicatio）も可能である」と、表現の方法（modus loquendi）の問題として扱ってきたわけです。[53] キリスト教は、無限なる神にして人なるキリストの十字架の死による人間の救いを説き続けてきました。それによれば、神人キリストの苦難が、人間の罪にたいする義なる神の怒り・審判をなだめ、神との和解を与えるとされます。しかしそれは、アンセルムス（Anselmus Cantaberiensis 1033-1109）においてもそうであるように、[54] キリストは「人間的本性からすれば死ぬことができるが、神的本性からすると受苦不能」と解釈されるのが一般的でした。このような表現を用いることによって、〈苦しまない神〉という神観が固守されてきたのです。

### 北森神学とボンヘッファー

わが国においても、北森嘉蔵（一九一六―一九九八年）の『神の痛みの神学』（一九四六年）によって、〈神の本質

としての痛み〉という問題が提出されました。この著が五ヶ国語に翻訳され、世界で大きな反響を呼んだことは、ご存じの方も多いでしょう。北森はこの著で、日本人の心性を背景にキリストの十字架による救済を神の痛みとして捉え、独特の弁証論的神学を展開しています。それは、ギリシャ的志向によって形成された西洋的キリスト教から解放され、聖書的神観に直行する非西洋的神学を考えるひとつの試みでもありました[55]。ところが、この〈苦しむ神〉といった神観が、一九六〇年代ごろから西洋、とくにドイツの神学界に多く現れ始めます[56]。ユルゲン・モルトマンによると、それはまさに「神概念の革命」[57]であったと言います。

このような論争のなかで、たびたびボンヘッファーが引用されることになりました。そこで疑問に思われるのは、モルトマンが述べる神の苦しみというものが、はたしてボンヘッファーが考えていたように理解されていたのだろうか、ということです。例えばモルトマンにおいては、三位一体論的な十字架の神学が提唱され、「イエスの死を、神―人的出来事として解釈するのではなく、子と父の間の三位一体の出来事として解釈する」[58]のでなければなりません。つまり、「み子は死ぬことを受苦し、父はみ子の死を受苦する。父の痛みは、その際み子の死と同じ重さを持つ」[59]とされます。ここで言われる父なる神を主題としていたのが、北森の『神の痛みの神学』であり、そこに〈驚くべき一致〉が先取りされていることに気づく読者は多いでしょう[60]。

モルトマンは北森の『神の痛みの神学』について、本文においては一度だけ、それも先ほど見たボンヘファーの獄中書簡（一九四四年七月一六日）からの引用をあげた直後に、ごく簡単にふれています。

「これ〔ボンヘッファーが獄中から書いた文書の引用〕とほぼ同時に、また、自国の同様な政治的状況において、日本のルター派神学者、北森嘉蔵は『神の痛みの神学』についての著書を書き、この書のなかで彼は、神の

痛みはわれわれの痛みを癒すとする、相呼応する十字架の神学を展開した。キリストの受難において神ご自身が受難するのである。こうした端初となる諸論定はさらに展開されなければならない」[61]。

しかし別に注記においては、「日本における最初の十字架の神学を書いた北森嘉蔵は、教会的・社会的に体制側のキリスト教の代表者として攻撃された」[62]と付け加えられています。このようにモルトマンが、ボンヘッファーと北森を並べて紹介する時、両者間の相違が見過ごされ、誤解を生じさせてしまうのではないか、との懸念が起こってきます。

この問題に関連して、日本の神学者で牧師の森野善右衛門（一九二八年―）は、北森とボンヘッファーをはっきりと区別しています。森野は、北森が〈不受苦の神〉という西洋の神学の伝統をやぶって〈苦しむ神〉の問題を主題として取り上げ、また日本における最初の十字架の神学者ということを評価しています。しかしまた、北森とボンヘッファーがほとんど同時期に、一方で〈神の痛み〉が、他方で〈神の苦難〉が神学テーマとされているにもかかわらず、その内容と取り組みの姿勢においては、かなりの相違が見られることを指摘しています[63]。それはひとことで言うと、北森においては――ボンヘッファーが言う神の苦しみには、つねに異教徒や他国の人びとの苦しみも含まれているのにたいして――日本人以外の苦しみ、とくに〈アジアの人びとの苦しみ〉が視野に入っていないのではないか、ということです。

北森の考えによると、父なる神が、人類の罪を背負った最愛のひとり子イエスを刑死させたが、それは人間を愛するあまり、その裏切りにたいする反動として神の愛は怒りに変じ、怒りながらもその怒りを、自己そのもの、否、自己以上の愛の対象であるひとり子に向かって注ぎ出さざるをえない神の痛みが、十字架の出来事で生起した、とされます。そこで森野が提出したのは、はたして北森神学が述べるところは、本当に〈福音的〉だと言いうるのか、とい

う問いでした。

まず、『神の痛みの神学』には、日本の代表的悲劇のひとつとされ、浄瑠璃歌舞伎のなかで演じられる「寺子屋」について述べられた箇所があります。そこで北森は、松王丸が一子小太郎を、主人の道真の嫡子・菅秀才の身代わりに立てて助ける場面で、「女房喜べ、倅は御役に立ったぞ」というところには、ひとり子を賜るほどに世を愛された神の痛みに基礎づけられた神の愛が証されている、と述べています。これにたいして森野は、「〈お国のための死〉を名誉の戦死とし、偉業として讃えることの類似が示されているように思われるが、それが果たして福音的と言えるであろうか。ここでの父親の〈つらさ〉は〈日本悲劇の根本性格〉ではあっても、果たして〈神の痛み〉に通じるものであろうか」[64]、との疑問を呈しています。

次に北森は、「今日こそ〈痛みの時代〉」[65]であるとして、「痛める隣人が神の痛みの中に含まれており、我々もまた神の痛みの中に含まれておるが故に、神の痛みにおいて隣人と我々はひとつに連なり隣人の痛みは我々自身の痛みと同様の切実さをもって感じ得られるのである」（傍点筆者）[66]と述べていますが、ここで問題となるのは、〈痛める隣人〉とは、いったい誰のことか、ということです。森野はこのように言っています。「神風特攻隊に最愛の息子を送って死にいたらしめた父母の悲しみはおぼえられても、日本の侵略を受けてその犠牲となったアジアの隣人たちの苦しみを思いやる想像力は、ここでは欠落している」[67]。

また北森は、今日を「死の時代」ないし「痛みの時代」としてと捉え、「〈人生二十五年〉という言葉を生んだ今日を〈死の時代〉と呼ばずして、いつの日を、しか呼ぼうか」[68]と記しています。しかし「人生二十五年」というのは、「天皇の名」による戦争によって、その犠牲が国民に強制されたことの結果生み出された痛恨の現実ではなかったのか、そこで「世界の痛み」[69]と北森が言う時、それは何を指しているのか、と森野は問いを投げかけています。

さらには、「神の痛みは日本という一国のみの真理ではない。それは中外に施して悖らない真理である」（傍点筆者）[70]という北森の表現は、「教育勅語」の一節を思い起こさせ、また「超越即内在・離在即偕在――これが福音の心である」（傍点原著）[71]と北森によって述べられる時、「言葉だけが躍っている」[72]と森野は厳しく批判しています。

ここで北森がいう「超越即内在・離在即偕在」とは、何を意味するのでしょうか。まず「離在偕在」については、マタイ伝におけるベタニヤでのイエスの出来事を例にあげつつ、公理（Axiom）と威厳（axioma）との関連において考えられています[73]。北森の聖書解釈に従って簡単に述べると、およそ次のようになります。

ある女がベタニヤの癩病〔ハンセン病〕を患うシモンの家に訪問したイエスの首に香油を注いだのを見て、イエスの弟子たちが、貧しきものたちに施すことこそイエスより教えられた愛である、と憤りの言葉を向けたことにたいして、イエスは弟子たちにとって意外にも、「何ぞこの女を悩ますか、我に善き事をなせるなり。貧しき者は常に汝らと偕におれど、我は常に偕におらず」（マタイ二六章一〇―一一節）、と答えた。とすると、弟子たちはただイエスの言葉をそのまま応用したにほかならず、女のほうこそ善きことをなしたことになる。

このように北森は解釈し、ここでのイエスは、「公理として威厳をもち給うイエス」だと強調し、「我々はこのイエスの公理性の主張に対して〈然り〉というべく決断せねばならぬ」（傍点原著）[74]と促しています。しかし、さらに続くイエスの言葉、つまり「この女の我が体に香油を注ぎしは、わが葬りの備をなせるなり」（マタイ二六章一二節）によって、はじめてこの出来事の真相があらわになると言います。つまり、神のひとり子が葬り去られようとしている、「神が痛んでいたもう」（傍点原著）[75]ことが、明らかにされると言います。それゆえに、北森によれば、他のいか

なる現実の痛みをいっさい忘却するほどに神の痛みに関心を持つ者のみが、真に神を見た者だとされます。彼はこう述べています。「ベタニヤにおけるイエスは、神の痛みの超越性を示したもうのである。超越性を要求する神の痛みが公理としての神の痛みである。この超越性の故にこそ福音はまさに福音なのである。福音に仕える者はこの女のごとくならざるをえない」（傍点原著）[76]。

次に「超越即内在」について述べると、それは、「現実の痛みから超越なる神の痛みは、現実の痛みに内在的であるままで、超越的」（傍点原著）[77]だということです。神の痛みの現実への痛みの内在性は、神が隣人に内在的であることによって、隣人愛が同時に神への愛となるがごとく、神の痛みが現実の痛みに内在的であることによって、現実の痛みへの奉仕が神の痛みへの奉仕となりうると言います[78]。貧しき者に施すことが主を愛する唯一の途であることを教える主であるからこそ、貧しきものを一時忘れて放擲（ほうてき）してもよいというごとく語りえたのであり、「公理即現実態であればこそ、公理は現実態を忘れしむまでに自己に関心を注ぐことを要求する威厳をもつのである」[79]とされます。かくして北森は、公理が〈神の痛み〉であり、神の国が神の痛みに基礎づけられし愛の支配であるがゆえに、「公理のもつ威厳はたんなる〈離在〉ではない」と述べます。つまり、プラトンの意味における「イデアの離在」（傍点原著）にとどまらず、それは、「現実を愛し、現実と偕に在る（インマヌエル！）ことによって、いよいよ自己の威厳を増し加えるごとき公理」[80]なのです。そして確信をもって、「福音においては〈離在〉が同時に〈偕在〉」なのであり、「超越即内在・離在即偕在」こそが、「福音の心」（傍点原著）であると北森は説いています[81]。

このように、北森がつねに現実を視野に入れて論じているからこそ、〈隣人〉とは誰なのか、〈世界〉とは何なのか、ということがいっそう重要な問題になってくると思われます。このことについて野呂芳男は、「北森教授にとって無意識の内面的出来事であったかも知れないが、北森教授の主張は、当時の日本の行動にたいする道義的痛みと深

く関わっていたのかも知れない」[82]と推測しています。一九五四年四月一〇日の「キリスト教新聞」紙上での、牧師の岩村信二との対談における北森自身の説明によれば、神の痛みの神学の基本的な考えは、すでに一九三八年あるいは一九三九年に成立していたと言います。じっさいに北森神学の基調は、すでに『十字架の主』（一九四〇年）のなかに見られ、『神学と信条』（一九四三年）でさらに発展されています。とすると、神の痛みの神学が生まれてきたのは、日本国民が種々の意味で苦しみ抜いていた第二次世界大戦の最中でも、敗戦直後でもなく、むしろ、それは日本が中国にたいする侵略を行いつつあった時期であり、その暴挙を背景に、日本は経済的にはうるおっていた時期でした。そこで野呂は次のように述べています。

「併し、多くの良心的な知識人たちは、日本の中国への侵略を道徳的に認め許すことができず、深刻な精神的苦悩を味わいつつあった時期でもあった。北森がそういう良心的苦悩を味わっていた人々の一人であったと推測することは、きわめて妥当性のあることであろう。何故なら、そういう良心的苦悩においては、人間の罪とそれに対する神の刑罰というドラマが中心となるからである」[83]。

また野呂は、敗戦後の貧困と虚脱状況のなかで、日本の人びとがこの神学を渇けるもののごとく求めた時に、はたしてそのような道義的反省を経ていたかどうかは、非常に疑問である、と述べています。なぜなら、かつての軍部や為政者たちの悪政は、たいていの庶民にとっては個人の自由意志ではどうにもならない、運命のごときものと感じとられていたと言うほうが、真相に近いからです。野呂は次のように述べています。

「したがって、そういう苦汁に満ちた敗戦の運命にある日本人たるわれわれに、神も同情して痛んで下さっているというような仕方で神の痛みの神学が受容されたのは、われわれにとって状況的にはきわめて良く理解しうる事柄であるが、何という歴史の皮肉であることか、これは神の痛みの神学の誤解にもとづいた受容であると言わざるをえない」[84]。

北森神学が、無意識にもわが国の侵略行為にたいする良心的苦悩から生まれたか否かは、もはや知る由もありません。しかし、ここでより問題であると思われるのは、おそらくは北森個人がどうであったかということ以上に、むしろ森野が提出した問いは、われわれ一人一人が自分に突きつけられた問いとして受けとめるのでなければ、何も意味がないということです。われわれは日常において、〈世のため人のため〉という言葉を、しばしば耳にしたり口にしたりします。とはいえ、自分にとって〈世〉とは何であるか、〈人〉とは誰であるか、深く意識せずにいることがほとんどです。実のところ、親きょうだいといった生物的なつながりや、性愛によるつながり、あるいは身近な友人や、自分の利害が関係する範囲にとどまり、狭い意味での〈私の延長としてのわれわれ〉のためとなってはいないでしょうか。さらには、他者の痛みや苦しみにたいする〈想像力の欠如〉や〈鈍感さ〉というものは、本人の自覚がともなわない場合が少なくないように思われます。

### 〈共に苦しむこと〉

このことに関連して、ボンヘッファーは『獄中書簡集』に収録されている一九四二年末に書かれた「十年後」という報告のなかで、「共に苦しむ」（Mitleiden）と題した未完の断片を遺しています。彼は次のように書き始めています。

「たいていの人間は、ただ身をもって体験することによって、ようやく利口になる、ということを考えに入れなければならない。こうして明らかになる第一のことは、ほとんどの人間にとって、未然に防ごうとする行為のあらゆる手立てが、驚くほど役に立たない、ということである。（……）第二に明らかになるのは、他人の苦しみにたいする無感覚である。苦しみへの共感（ミットライデン）は、災いが怖ろしいまでに接近し、不安が増し加わることに比例して起こる」（傍点筆者）（DBW 8, 33）。

確かに、われわれは多くの場合、自らが身をもって体験してはじめて、他人の苦しみにたいしても想像力をはたらかせることが可能となり、他者への苦しみに共感することを学んでいくと言えます。もちろん、じっさいに苦しみを経験した人が、つねに他人の痛みや苦しみにたいしていっそう繊細な感覚を持ち合わせているとは限りません。時として、自身の体験を欠いているにもかかわらず、他人の痛みや苦しみにたいして大きな想像力を持つ人びとに驚きをもって出会うこともあります。しかしたいていの場合、ただ危険がせまり来て切迫した状況となり、不安が増大するのと比例して、苦しみへの共感や同情といったものが湧いてくるというボンヘッファーの洞察は、経験的に頷けるものがあるでしょう。彼は、ただちに実践的な問題へと入っていきます。

「このような態度を正当化するために、さまざまなことが言われる。倫理的には、運命に歯止めをかけようとは思わないとか、行為にたいする内的な召命や力というものは、事態の深刻化が起こることによってはじめて得られるとか、この世のあらゆる不正や苦しみにたいして責任はないし、あつかましくも世界の審判者になろうなどとは思わない、といったことである。心理的には、想像力・繊細な感覚・心にまさに行わんとはやる気持ちが欠

如していることは、手堅い冷静さ・円滑な作業能力・苦しみをうけ負う能力といったもので補われる、と言われる。もちろんキリスト教的に見れば、これらの正当化すべてによってしても、ここでは決定的に心の広さが欠けているということを、忘れさせることはできない」（傍点筆者）（DBW 8, 33f.）。

ボンヘッファーを取り巻く状況を考えると、彼はここで、他の人間にたいして批判を向けるというよりも、つねに弁解への誘惑にさらされている、彼自身が属するキリスト教世界に向けて自己批判的に語っているのではないかと思われます。例えば、「悪人に手向かってはならない」（マタイ 五章三九節）という〈復讐〉を禁ずるイエスの教えに律法主義的に固執し、「〈運命〉に歯止めをかける」ことをあきらめ、あらゆる理不尽なことさえも〈摂理〉として受けいれるという態度も存在していました。また一部のルター派神学者や教会の指導者たちは、ルターの死後一九三三年までほとんど忘れ去られていた二王国論を持ち出して、ルターの意図を離れた〈二元論的二王国論〉、つまり、霊的統治と世俗的統治を完全に切り離した二王国論を展開し、それは、この世のあらゆる不正や苦しみにたいして責任を負わないことに、正当性を与えることにもなりえたのでした。

二王国論を巡る議論について補足すると、一九三八年にドイツの牧師ハーラルト・ディーム（Harald Diem 1913–1941）が、〈二元論的二王国論〉についての最初の批判的研究を著し[85]、それ以来、このテーマに関して絶えず多くの研究が行われてきました。しかし、H・E・テートの理解にしたがって述べれば、その多くは、表面的にのみルターとあれこれ関わっているに過ぎないと言います[86]。ルター自身は複雑にからみあった発言をしており、そのなかで、王国論・統治論・身分論が区別されています。神の王国とサタンの王国とは、終末論的な闘争のなかで対峙し、霊的統治と世俗的統治は、どちらも神からの委託を受けています。この両者は区別されねばならないだけではな

く、同時に、共同して活動するものです。そして一人一人すべての人間が、教会的身分・家族的身分・政治的身分に属することが、人が倫理的に行動する上で重要な点とされています。またじっさいに、ルター自身と彼が属したヴィッテンベルクの神学部は、たえず政治的な事柄において、神学上の専門意見書や勧告を出していました。しかし、こうしたすべてのことも、「プリミティブで型にはまった新ルター主義的二王国論の多大な影響力を阻止するものではなかった」[87]とテートは述べています。

このような二元論的な世界理解は、すでに見たボンヘッファーの〈現実〉概念によって克服を試みられていたことを想起すべきでしょう。「イエス・キリストにおいて、神の現実がこの世の現実に入って来た」（傍点原著）（DBW 6, 39）と彼が言うように、イエス・キリストは、〈神の現実〉と〈この世の現実〉にたいする問いの答えが同時に経験される場であり、究極の〈現実〉とされます。この〈現実〉から離れた部分的なこの世理解は、真の〈この世〉とは見なされません。二王国論に関連して、ボンヘッファーは『倫理』のなかで次のように述べています。

「ルターが、ローマ教会の聖化（ザクラリズィールング）にたいする反論として、この世的なものを論争的に持ち出したように、この世的なものが（……）自立して自己を絶対化しようとする危険にある場合は、この世的なものにたいして、キリスト教的なもの、〈聖なるもの（ザクラーレン）〉から、論争的に異議が唱えられなくてはならない。この両者の場合において、まさしく同じ出来事が、すなわち、イエス・キリストにおける神の現実とこの世の現実を示すということが重要である。しかしルターが、独立し、キリストにおける現実から自らを切り離してしまっているキリスト教にたいして、よりよきキリスト教性の名において、この世的なものの助けを借りて抗議したように、今日キリスト教をこの世的なものに対立させて論争的に用いることは、〈よりよきこの世性〉という名においてなさなければな

らないのであり、ふたたび自己目的的かつ固定的な聖的領域の支配という事態に舞い戻ることになってはならない。このような論争的一致という意味においてのみ、ルターの二王国論は受けいれられるのであり、それがほんらい意図していたことであろう」（傍点筆者）（DBW 6, 45）。

したがって、ボンヘッファーの理解によれば、ルターの二王国論というのは、〈キリストの現実〉から離れることなく、〈論争的一致〉という意味においてのみ受けいれられるべきものです。しかしテートが述べるように、ルターの意図を離れた新ルター主義の二王国論は、「みごとに〈第三帝国〉においてキリスト教的共同責任から免除するもの」[88]となっていました。したがって、この世における苦しみにたいする責任を負わないことに、正当性を与えるものとなりえたのです。しかしまた、ナチスの一翼を担う異端〈ドイツ的キリスト者〉に対抗した〈告白教会〉であっても、異教徒であるユダヤ人の苦難にたいしては、ボンヘッファーを含むごくわずかな人間をのぞいては、積極的に関与しませんでした。

それでは、ボンヘッファーが述べるように、ほとんどの人間に他人の苦しみにたいする繊細な感覚が欠けており、さらに他人の苦しみを共に背負う「心の広さが欠けている」とすれば、われわれ人間は、いったい、まだ何ができるのでしょうか。ボンヘッファーは次のように考えました。

「キリストは、聖書によれば、あらゆる人間のあらゆる苦難を自らの苦難として、わが身をもって体験された。（……）彼はそれを、自由においてわが身に引き受けられた。確かにわれわれはキリストではないし、自らの行為や自らの苦難によって世界を救済するように召し出されているわけではない。われわれは不可能なことを自

らに負うべきではないし、またそれを担うことができないことを、責めなやむべきではない。（……）われわれは、他の人間の苦しみを、まったく限られた程度にしか本当に共感することができない。われわれはキリストではない。しかしわれわれがキリスト者であろうとするならば、それは、自由にその時を捉え、危険に立ち向かい、責任ある行為において、キリストの心の広さに与るべきである。しかも、不安からではなく、解き放し救い出すキリストの愛から、苦しむ者すべてに向かってわき出る、真正の共苦においてである。行わずに過ぎ去るのを待つことや、無関心に傍観することは、けっしてキリスト教的な態度ではない。キリスト者は、わが身が受けた体験によって、はじめて行為へと呼び出されるのではない。キリストがそのために苦しまれた、兄弟たちが身に受けた体験によって、呼び出されるのである」（傍点筆者）（DBW 8, 33f.）。

ここではっきりと、神は何を苦しまれるのか、ということが明らかになります。ボンヘッファーの神の受苦についての思索で焦点が置かれているのは、父なる神に置き去りにされた子なる神の苦しみでも、彼が十字架において自身の体がこうむった苦しみでもありません。また北森神学が述べるような、ひとり子を死なしめる父なる神の〈痛み〉にとどまりません。ボンヘッファーにおいては、神は、あらゆる人間のあらゆる苦難を自らの苦難として苦しむ、ということが強く認識されています。それをイエス・キリストは、まったくの「自由において」引き受ける、と言います。したがって受動的にではなく、苦を能動的に背負われるのです。それにたいして、われわれ人間は大抵の場合、わが身をもって体験することを通して、ようやくいくらか他の人間の苦しみを共感できるに過ぎない、と彼は認めていたのでした。

さらに、「われわれは、他の人間の苦しみを、まったく限られた程度にしか本当に共感することができない」と述

べる時、すでに第一章において〈限界〉をキーワードにボンヘッファーの人間理解を考察しましたが、ここでも彼が人間の〈有限性〉を深く受けとめていることがわかります。そして「われわれはキリストではない」と言われていますが、それは、他人の苦しみを〈認識〉するという〈知〉や能力の問題にとどまらず、キリストの限りない〈心の広さ〉に、いわゆる神の〈全能性〉を見ていると思われます。後により詳しく述べますが、先取りして言うと、自分自身に囚われぬ自由、他者を真に愛する愛にこそ、神の全能性を見て取っていると思われます。それゆえに、キリスト者は神の〈心の広さ〉に与り、他者の苦しみを真に共感することを通して、先の引用で言われていたように、「責任ある行為」へと呼び出されることが問題となります。またボンヘッファーにおいて〈真正な共感〉とは、〈他者のための存在〉イエスの〈心の広さ〉に与ることであるため、それは同時に、第二章で見たように[89]、キリストの生を生きつつ、キリストのかたちに造り変えられ（メタモルフォーゼ）、愛が増し加わるということが、前提となります。

それではボンヘッファーは、自分自身が苦境にある時、つまり自分の身に直接ふりかかる苦難については、どのように考えていたのでしょうか。彼自身、イエスの苦難との交わりのなかに、自分の苦しみを克服することを助ける力強い源泉を見ていたことでしょう。先にあげた「十年後」という報告に出てくる「下からの視点」と題する未完の断片のなかでは、こう述べています。

> 「われわれが世界史の偉大な出来事をひとたび下からの視点で、すなわち、排斥された者や、嫌疑をかけられた者、冷遇された者、無力な者、弾圧された者、嘲弄を受けた者の視点で、端的に言って、苦難を受けている者の視点で、見ることを学んだということは、比類のない価値ある体験であり続ける」（傍点筆者）（DBW 8, 38f.）。

すなわち彼は、囚われの身となって、〈下からの視点〉を得たことによって、テートが述べるような、「苦境にあることが、それ自体のなかに、ひとつの思いがけない価値と豊かさを含み持つ」[90]という発見をしたのでした。テートは、ボンヘッファーのことを念頭においてか、「苦難を受けることと共に苦しむことの豊かさ」[91]について次のように述べています。

「苦難を受けるものは、自らのうちに、健康な人や能動的な人が見出すのとはまったく別の、諸々の力と意味の連関を、突如として発見する。彼の苦しみに終止符を打つことが問題なのであり、それが意味するのは、苦しみをよそものとして突き離すのではなく、むしろ何か、もはや失われてはならないものとして、自らの生に統合するということである。しかしさらに重要なのは、苦難のなかで、共に苦しむという連帯感、つまり、他の苦難を受けるものたちとの深い結びつきが育くまれる、ということである。その結果、自分の苦難は、ただ脅威や欠損としてではなく、むしろ苦しむ人びとの交わり（ゲマインシャフト）への大いなる入口として、感じられるのである。そこでは、もはや苦しみから連れ出されることではなく、共に苦しむことの連帯から生まれるものが、中心に位置するのである」[92]。

それはテートによれば、「伝承されてきたキリスト教信仰の奥深く横たわっている」ものですが、「つねにくり返し新しく発見され、痛みをともないつつ身につけてゆかねばならない」ものです。続く彼の文章は、明らかにボンヘッファーに通じるものです。

「ここでは十字架の神学が、つまりキリストが十字架上で体験した苦難へと、受けいれられることが重要なので

ある。その苦難によって、キリストは彼に服従するものすべての兄弟になられた。外面的には、苦しみは弱さのひとつの事柄である。しかしけっしてそれだけではない。眼差しが、自分の苦難から離れて、共に苦しむという能動的な連帯感へと視線を移すなら、その時、苦難は、大いなる〈私〉の強さを証するようなやり方で、新しく造り変えられるのである」[93]。

つまり、ここで〈私〉の苦しみは、キリストの〈受難〉における苦しみに与ることによって、転換されると言うのです。つまり私は、私の苦しみを見ることを断念し、キリストがわれわれのために背負う苦しみを、共に苦しむ交わりへと導かれる、とテートは説明しています。

ボンヘッファーは、こうした〈苦しむ神〉に通ずる神観について、すでに『キリスト論』（一九三三年）でも語っていました。そこでは、イエスは〈神のかたち〉で、つまり王者の衣をまとって民衆を信じこませるような姿で登場するのではなく、〈躓き〉のかたちで、つまり〈微行〉（Incognito）の姿で人間のもとに到来したこと、そしてこの〈謙り〉においてはじめてイエスは、〈…のための存在〉でありうることが強調されていました（DBW 12, 343ff.）。ボンヘッファーはキリストの〈微行〉について次のように述べています。

「イエス・キリストは、ある神的本性（ナトゥーア）においてではなく、ただ信仰において、神なのである。すなわち、もはや目の前に見出されるような、なんらかの記述しうる仕方で神というのではない。もしイエス・キリストが神として叙述されねばならないとすれば、彼の全能や全知について語ってはならない。むしろ、彼の馬ぶねと十字架について語るべきである。全能や遍在としての〈神的実体（ヴェーゼン）〉など存在しない。（……）神としての人間イエス・

キリストが語られねばならないとすれば、彼を神的観念の代表者として語ってはならない。つまり、彼の全知や全能といった属性についてではなく、むしろ彼の弱さと馬ぶねについて語らねばならない。（……）この謙られたキリストと共に、彼の教会は、謙りにおいて歩みゆく。教会は目に見えるかたちでその実体（ヴェーゼン）が証明されることを追い求めてはならない。それにたいしてキリストは、そうした確証を断念されたのであるから」（DBW 12, 341-348）。

すでにここで、『獄中書簡集』における「苦しむ神だけが、助けを与えることができる」（DBW 8, 534）という彼の十字架の神学が鳴り響き始め、彼の生涯を貫いていく連続性が見出せます。およそ〈宗教的〉な人間が期待するような〈神的実体〉など存在せず、そうした確証を求めることを断念することから信仰が始まる。馬ぶねのなかの嬰児が、まったき神なのです。〈微行〉の姿で、あらゆる人びとのうちで最もみずぼらしく、排斥され、辱めを受け、捨てられ、絶望し、痛ましい姿で死んでいった者が、神だと言うのです[94]。さらには、その神は人間の罪を背負うために、自らが「最大の罪人」（ルター）として十字架に掛けられ、自らが強盗・殺人者・姦淫者となりました[95]。このように、人間の〈肉のかたち〉をとり、人間と同じ罪に定められた者こそが、神なのです。それは、われわれが持つのとまったく同じ〈人間の実存様式〉（menschliche Existenzweise）[96]を、自らの自由において受けいれる神です。

このことは、聖書の記述のなかでも、敬虔な人びとが最も〈躓く〉事柄であるとされます。しかし、もしイエスが力をもって介入し、奇蹟を起こし、誰の目にも神とわかるようであったなら、人は〈信じる〉勇気も決断も必要としないでしょう。そのような可視的な証明が――救世主としてのヒトラーのように――あったとすれば、人はただ〈承認〉しさえすればよいからです。ボンヘッファーは、『キリスト論』のなかではこう言っています。

「信仰とは、私が神に自らを引渡し、その結果として、私の生命を神の言葉に賭けるところに、まさに、あらゆる可視的な仮象に逆らって、存在するのである。私が目に見える証明を断念して、はじめて私は神を信じるのである」（DBW 12, 346）。

したがって、宗教的な人間が期待する〈神的実体〉など存在せず、この無神的な世において、弱く苦しむ神が逆説的に現在している、と言うのです。その神に自らを完全にゆだね、自らの生命を神の言葉に賭けるところで、信仰が始まる、と。ここでの〈賭ける〉ということには、〈復活〉にたいする希望が深く結びついているのではないかと思われます。聖書には、〈十字架〉の後には〈復活〉があることが告げられています。すなわち、無力の背後には神の力が、死の背後には新しい生命が、隠れていることが啓示されています。苦しみ、絶望の暗闇のなかで神を呼び求め、神が不在であるかのこの世において、神がこの世ではたらいているという認識にいたる人びとは、そこに大いなる希望を見出すことができるのでしょう。ただし、すでに第二章において述べたように[97]、ボンヘッファーにおいては、最後の審判の日まで、誰が永遠の命に与るかは、本人にも隠された事柄であり続けます。善き行いをした人びとにも、自分が善き行いをしたことは隠されており、それを知るのは、神だけだとされます。まったく前もって保障されるものも、正当化するものも持たないがゆえに、ボンヘッファーにとって〈信仰〉は、〈自由な冒険〉（freies Wagnis）であり、つねに〈賭ける〉（wagen）という性格がともなうのです。

## 第三節　ボンヘッファーの宗教批判

### 一　真の〈この世性〉への問い――〈無宗教的〉にキリスト者であるとは――

ボンヘッファーは、「〈この世的〉（weltlich）に生きるキリスト者」[98]とたびたび称されます。ドイツ語の weltlich は、〈世俗的〉と訳されることが多い言葉ですが、この場合の〈この世的〉は、世俗的な世界に埋没している状態を意味しません。そうではなく、彼岸（聖）と此岸（俗）の分裂を超えた、〈真のこの世性〉について問うものです。ボンヘッファーの〈この世〉についての問いは〈生の全体性〉に関わっており、それは彼が〈無宗教的〉と表現することに含まれています。なぜなら、後により詳しく述べますが、彼にとって〈宗教〉は、つねに〈部分的〉であり、そこには誤った〈この世〉理解があると考えていたからです。

すでに述べたように、ボンヘッファーの〈成人した世界〉とは、〈宗教の時代〉は過ぎ去り、完全に〈無宗教の時代〉に向かって進みつつあるという精神史的・文化史的分析に基づいて論じられたものです。彼の〈無宗教性〉というテーゼは、一九六〇年代の〈世俗化〉の議論において、英語圏を中心に大きな反響を呼びました。しかし、一九七〇年代から八〇年代にかけて、こうした熱狂的なムードが退潮になると、彼のテーゼは誤りであったと見なされるようになりました。またいわゆる新宗教の流行は、ボンヘッファーの時代診断の錯誤を証明するように思われました。しかし、そのような評価は、正鵠を射ているとは言いがたいでしょう。確かに、ボンヘッファーは、その著作や書簡のなかで〈宗教〉について明確な定義を与えておらず、多様な宗教現象に関する詳細の評価を欠いていると言わざるをえません。そのため、今日にいたっても、彼の〈宗教〉概念については、さまざまな議論が聞かれます。しかしな

がら、彼の宗教批判が、宗教学や宗教史から引き出される宗教一般のイメージを前提するものでなかったことは、明らかです。彼は『獄中書簡集』のなかで次のように記しています。

「われわれの一九〇〇年に渡るキリスト教の宣教と神学の全体は、人間の〈宗教的先験性（アプリオリ）〉の上に築かれている。〈キリスト教〉はつねに〈宗教〉のひとつのかたち（恐らくは真のかたち）であった。ところがある日、この〈先験性〉なるものはまったく存在せず、むしろ人間の歴史的に条件づけられた、過ぎゆくひとつの表現形式であったということが明るみになり、したがって人間がじつにラディカルに無宗教になる時、（……）それは〈キリスト教〉にとって何を意味するのだろうか」（一九四四年四月三〇日）（DBW 8, 403）。

このように、ボンヘッファーにおいて宗教は、〈歴史的に制約された、過ぎゆく表現形式としてのキリスト教〉というものに限定されています。それはキリスト教の〈西洋的形態〉あるいは〈衣服〉とも言い表され、〈宗教的先験性〉に基づいて語られてきた、キリスト教信仰の〈覆い〉のようなものだとされます。ようするに、西洋のキリスト教は全歴史において、時代によってさまざまな形式で装う衣服のようなもの、つまり〈宗教〉であった、と言うのです。

この〈宗教〉という言葉は、初期の弁証法神学においては、否定的な概念として登場しています。ボンヘッファーの宗教批判も、カール・バルトの『ローマ書講解』（一九一九年初版／一九二二年第二版）から刺激を受けて始まりました。バルトの宗教批判は、とくに一九世紀の近代社会に埋没したキリスト教と、その神学である自由主義神学にたいする徹底的な批判として行われたものでした。森野善右衛門の理解に従って述べると[99]、バルトはそこで〈宗教〉

と〈信仰〉とを峻別し、〈宗教〉は人間の〈わざ〉であるが、〈信仰〉はひとつの〈空洞〉であり、自分を空しくして神の言葉を受けることだとされます。ようするに、バルトにとって信仰とは、自分自身が神の前に無になることであると言います。それにたいして宗教は、神への道を求める人間の自助努力であり、自己救済の試み、ひいては不信仰を意味します。それは使徒パウロの『ローマ人への手紙』における〈自己義認としての律法〉の同義語で、〈啓示〉ないし〈福音〉の対立概念でもあります。宗教においては、人間が神となり、神が人間化されている。つまり、人間が神のようになろうとし、永遠と人間が取り違えられている。よって宗教は、バルトがその著『ローマ書講解』の第七章七節後半の解釈において解き明かすように、「人間の奴隷的反乱」だと批判されています。

こうしたバルトの考えに影響を受けてボンヘッファーの宗教批判は始まりますが、彼の批判的な宗教分析は、西洋的に刻印された特定の〈宗教〉の衣をまとったキリスト教が念頭におかれていたことには、注意を払う必要があります。バルトにおける宗教批判は――じっさいには、一九世紀の神学が念頭におかれて語られていると思われますが――他の宗教も一括りにされてしまっているため、他宗教との対話が見出せないとの批判もあります。それにたいして、ボンヘッファーの宗教批判は、西洋的キリスト教に限定されたものであることは明らかです。また初期の段階においてすでに、彼は独自の道の第一歩を踏み出していました。一九三一年の著『行為と存在』においてバルト神学が未解決にしていた問題に目を向け、次のように述べています。

> 「人間の宗教的な行為と神の信仰の行為が、二つの本質的に異なる領域に分離させられることなしに、あるいは神の主体性か人間の実存の驚愕か、そのどちらかを破棄することなしに、いかにして考えられうるかは、（バルトにおいても）まだ明らかにされていない」（DBW 2, 88）。

E・ファイルの理解によれば[100]、ここでボンヘッファーは、改革派の教えに従った「有限は無限を容れえない」という定式に基づくバルトの弁証法神学に見られる二元主義に問題を見出していると言います。なぜなら、〈神の彼岸性〉を強調するのはよいが、そのために啓示が、したがって信仰それ自体が超越的なものとされ、またそのことによって、無世界的・無歴史的なものにされてしまうことが懸念されるからです。それにたいして、ボンヘッファーにおいては、絶対他者である神がこの世のわれわれのもとに到達することが、関心の中心にあったと考えられるでしょう。

## 二　〈宗教〉の標識

すでに述べたように、ボンヘッファーの著作のなかで〈宗教〉は、どこにも明確な定義が与えられていません。しかしながら、とくに重要な宗教の特徴として、〈形而上学〉〈個人主義〉〈内面性〉〈部分性〉（Partialität）といった四つの標識をあげることができます。

まず〈形而上学〉は、神の超越性を空間的な〈彼岸性〉において捉え、彼岸と此岸という二つの領域を静態的に固定化する傾向があると言います。したがってそれは、純粋にこの世の彼岸にある救いという意味において、宗教的だとされます。またそこから、この世を無視して個人の魂の救いに目を向けるという〈個人主義〉とも連動しています。宗教の領域として〈内面性〉を分離させてしまうことは、この世を抜きにして主体に関わるという意味において、宗教的とされます。そして最後に、〈部分性〉は、生の領域におけるひとつの隔離された領域となり、生の一部分になってしまうという意味において、宗教的だと言います。

こうした〈宗教〉において、神は、自律運動の進む世界のなかで徐々に居場所を失っていき、生のいまだ解明されていない領域においてのみ、〈埋草の神〉（DBW 8, 454f., 557）・〈機械仕掛けの神〉（DBW 8, 407, 503, 534）・〈作業仮

説としての神〉（DBW 8, 476, 532f., 557）として、かろうじて生き残っているかに見えます。そのような〈宗教の神〉は、「絶対的なもの・形而上的なもの・無限なもの（……）といった概念形態をとった」（DBW 8, 559）ものであり、プラトンやアリストテレスらのギリシャ哲学に負うところが少なくないでしょう。この〈無限なもの〉という概念形態をとった神は、この世の、人間の、またその認識の限界において呼び出されます。それは、われわれの反対極に位置し、われわれが依存するものとして構想された、考えうる限り〈最高・最強・最善〉の実体を備え、まだ自立していない人間の〈後見〉の役割を演じてきました。言うなれば、フォイエルバッハが批判した、〈最高存在〉あるいは〈最高価値〉として措定された、形而上学的存在者としての〈神〉と通じるでしょう。フォイエルバッハは、〈神〉が、人間の無限の類的本質が人間と対立するものとして、人間の外に投影されたものに過ぎないことを見て取り、「神学の秘密は人間学である」（『キリスト教の本質』）と暴露したのでした。

ボンヘッファーにとって、こうした伝統的な宗教性は、端的に言って、誤った〈この世〉理解、あるいは〈この世〉にたいする関わりの喪失を意味しました。彼にとって〈宗教〉は、ただ人間生活の一部の機能にのみ関わるものに過ぎず、特殊領域をかたちづくるものであっても、この世の只中にある生きた力ではないのです。

### 三　非宗教的解釈（nicht-religiöse Interpretation）

そのように抽象化された〈宗教〉なしに、いかにして〈この世的〉に〈神〉について語りうるのか。そうした問いに捉えられ、ボンヘッファーは、聖書概念の〈非宗教的解釈〉というテーマを考え始めていました。

「キリストは、どのようにして無宗教者にとっても主となりうるのか。無宗教的なキリスト者は存在するのか。宗教がキリスト教のひとつの衣服に過ぎないとすれば――そしてこの衣服も、さまざまな時代に非常に多様な外見を呈してきたのだが――、そうすると、無宗教的キリスト教とは、何であろうか。（……）答えられねばならない問いは、やはり、次のようなことであろう。すなわち、無宗教の世界において、教会・信仰共同体・説教・礼典・キリスト教的生活といったことは何を意味するのか。どのようにして、われわれは、神について語るのか。――宗教なしに、すなわち、形而上学や内面性等々の時代に制約された諸前提なしに、どのようにして、われわれは（……）〈この世的に〉〈神〉について語るのか」（一九四四年四月三〇日）（DBW 8, 404f.）。

ボンヘッファーの〈非宗教解釈〉は、イエスの福音のために宗教の〈形而上学的〉な誤った理解を用いることを拒否している点において、ティリッヒやブルトマンと接近しています。ティリッヒは〈超自然的〉（supranatural）な、ブルトマンは〈神話論的〉（mythologisch）な、そしてボンヘッファーは〈宗教的〉（religiös）な衣服、すなわち時代の制約を受けた神の対象化から、神のために、福音を解放しようとしたのでした。

またベートゲによれば、ボンヘッファーにとって重要だったのは、伝承されてきた教義とそのイメージの産物に動きを与えること、〈有神論〉を討論に付すこと、そして〈無神論〉と新たな対話を開くことでした。しかしボンヘッファーにおいては、ここですでに認識論的に方向づけられた発問と、実存に関係づけられた主意主義的な諸要素とが、強く共鳴していたことを見逃してはならないと言います（DB, 980）。すでに彼はその初期において、『聖徒の交わり』のなかで「倫理的な超越性」（DBW 1, 31）にたいする関心を示しており、それは晩期にも継続しています。彼は『獄中書簡集』のなかで次のように述べています。

「彼岸ではなく、この世が、それがいかに創造され、保持され、律法に捉えられ、和解され、新しくされるかが、やはり問題なのである。この世を超え出るものが、福音においてこの世界のために、ここに、存在するのである」（一九四四年五月五日）（傍点原著）（DBW 8, 415）。

またボンヘッファーは、〈無宗教的〉・〈この世的〉という表現に加えて、〈旧約聖書的〉という言葉を同義的に用いることがありました。彼は同じ日付の手紙のなかで、〈非宗教的解釈〉（この世的解釈）について思索し、次のように述べています。

「僕は目下のところ、悔改め・信仰・義認・再生・聖化といった諸概念が〈この世的に〉――旧約聖書的な意味ないしヨハネ一章一四節の意味で――どのように解釈し直されうるかについて考えている」（傍点筆者）（DBW 8, 416）。

獄中においてボンヘッファーは旧約聖書をいっそう読むようになり、旧約聖書的な考え方をすることが多くなったと感じていました（DBW 8, 226）。また当時は、教会闘争において、ナチスによる旧約聖書への攻撃とキリスト教の〈脱ユダヤ化〉に対抗するなかで、より旧約聖書の認識が深まっていき、旧約聖書が教会の書として再発見されていたことにも注意が払われるべきでしょう。

同じ書簡のなかでボンヘッファーはこうも述べています。

「そもそも旧約聖書には、魂の救いにたいする問いがあるだろうか。地上における神の義と神の国こそがいっさいの中心点ではないのだろうか」（DBW 8, 415）。

ここでボンヘッファーは、旧約聖書においては、神がこの世に関わってきて歴史的救済が問題になることを、見て取っています。つまり旧約聖書においては、〈彼岸〉や〈個人主義的〉な魂の救済が問題とされていないという意味において、〈無宗教的〉・〈この世的〉ではないかと考えているのです。

さらに、「ヨハネ第一章一四節の意味」というのは、この聖句が「言は肉となって、わたしたちの間に宿られた」と告げていることから、神のロゴスであるキリストがこの世に到来し、受肉し、此岸の人間たちのために生き、十字架に死し、復活したということを強調するものでしょう。したがって、〈無宗教的・この世的・旧約聖書的解釈〉というのは、〈成人した世界〉をキリスト論的に根拠づけるものとして、呼応するものであることがわかります。

ボンヘッファーの〈非宗教的解釈〉は、聖書的信仰を、現代の非宗教的な人間にたいして、宗教を前提としないかたちで近づきうるものとすることを目ざすものでしょう。その限りでは、ブルトマンの〈非神話化〉のテーゼに近い側面があります。彼が提案したのは、新約聖書の叙述が前提にしている世界像を、もはや現代人には受けいれることができないものとして排除し、新約聖書の中核にあるケリュグマを実存論的に解釈することによって、現代人に理解可能な語りかけとして取り出す、という聖書解釈の方法論でした。それが古代の神話論的な世界像を用いずに現代の人間に近づく道を開こうと摸索した点では、ボンヘッファーに接近すると言えます。

しかし彼は、ブルトマンの〈非神話化〉は「自由主義神学的な還元法に陥っている」（DBW 8, 482）と批判しています。そこでは「キリスト教の〈神話論的な〉諸要素は取りのぞかれ、キリスト教はその本質に還元されている」と

見なし、次のように述べています。

「〈神話論的な〉諸概念をも含めて、まるごと内容がそのまま存続せねばならない――新約聖書は、ある一般的な本質が神話論的な衣服をまとったものではない！　むしろ、この神話論（復活など）が事柄それ自体なのだ！――しかし、これらの諸概念は、いまや信仰の条件として宗教を（パウロにおける〈割礼（ペリトメー）〉を参照せよ！）前提としないようなやり方で、解釈されなければならない」（一九四四年六月八日）（DBW 8, 482）。

このようにボンヘッファーは、ブルトマンにおいては福音が神話論的な衣服と普遍的かつ無時間的な真理という二つの部分に分けて考えられ、この無時間的な〈中核〉のみが現代の人間に関わることになってしまうことを危惧したのです。ブルトマンがそうした分割を意図して還元に陥っているとするボンヘッファーの批判にたいしては異論もありますが、ここでこれ以上は取り上げません。少なくとも、彼がブルトマンの聖書解釈に危険を見て、福音を切り詰めることなく、神や奇跡といった概念を〈非宗教的に〉解釈して宣べ伝える必要性を説いていたことは、明らかです。

こうしたブルトマンのテーゼにたいして、「この神話論（復活など）が事柄それ自体」だとボンヘッファーは強調しています。例えば〈復活〉においては、人間が実存論的に関わらねばならないような普遍的真理にとっての取り替え可能な衣服といったものでなく、いかなるものとも交換不可能な、決定的な出来事と事実が問われているのです。また、「（ブルトマンも言うように）われわれは神と奇跡とを互いに切り離すことはできないが、二つとも〈非宗教的〉に解釈して宣べ伝えることができなければならない」（一九四四年五月五日）（傍点原著）（DBW 8, 414）とも述べています。ボンヘッファーにとって、福音が部分的なもの、つまり〈宗教〉であってはなりません。人間は、福音

の〈本質〉にたいしてだけではなく、むしろ分かたれない福音全体に関わらねばならないのです。

このことに関連して、E・ファイルは、ブルトマンがその実存的解釈において、「信仰を純粋に主体に関係づけて内面化し、その際に世界とその歴史にたいするキリスト教信仰の関連を十分には確保しなかった」[101]ことに問題を見ています。実存的解釈にはこうした制約があるため、キリスト教信仰のこの世との葛藤を、〈この世から押し退ける〉という縮小をもたらすと同時に、世界からの逃避となることが、危惧されるからです。おそらくボンヘッファーは、信仰の全体を〈この世的〉に解釈する際にブルトマンの解釈に不足を感じたため、――たいていの人がそう考えるように――ブルトマンのテーゼが「行き過ぎて」いるのではなく、むしろ「足りなさ過ぎる」（DBW 8, 414）と述べたのではないか、と想像することは許されるでしょう。

ところで、先ほどの引用で「パウロにおける割礼」と書かれていますが、ここでの〈割礼〉というのは、宗教的・神学的な概念として使用されています。それは使徒パウロの時代において、ユダヤ人キリスト者からは、救いのための不可欠な前提条件と考えられていました。しかしパウロは、信仰により聖霊を受けて神と結ばれることが、〈霊〉によって心に割礼を施されることだと述べ（ロマ 二章二九節）、狭義における割礼を無条件的な神の恵みにとっては不要なものだと説きました。こうした意味においてボンヘッファーは、そのような〈前提条件〉としての割礼を〈宗教〉という名の下に一括りにして、否定したのでした。

## 四　啓示実証主義（Offenbarungspositivismus）

ボンヘッファーは、ブルトマンと並べて、バルトについても批判的に述べています。彼はベートゲに宛ててはじめ

て〈新しい神学〉について口にした手紙のなかで、バルトを〈無宗教的キリスト教〉の方向で考え始めた先駆者として評価しています。ボンヘッファーの理解によれば、バルトの〈偉大な功績〉は、自由主義神学の影響下にある宗教的試みが、すべてこの世のなかに、あるいは対向して、宗教のための領域を確保しようとする点にあることを認識し、そのような宗教的な試みにたいして、イエス・キリストの神を指し示したことにあります（DBW 8, 480）。しかしバルトはその後、この神学を徹底して考えぬくことも具体的な道案内を与えることもしなかったと言います（DBW 8, 481）。それで結局のところ、「本質的には復古にとどまった〈啓示実証主義〉」となり（DBW 8, 404）、それを「〈宗教〉の代わりに」持ってきた（DBW 8, 415）、と批判しています。

一般的に〈実証主義〉は、知識の対象を経験的事実に限定し、その背後に超越的実在を認めず、超越的思弁を排除するものと理解されています。ボンヘッファーが用いた〈啓示実証主義〉という言葉も同様の意味を含み、所与の事実としての啓示内容の自明性から出発するものと理解できます。ボンヘッファーによれば、そこでは処女降誕にせよ三位一体にせよ何であれ、そのひとつひとつが、そのまま全体として呑み下すよう要求され、けっして聖書的とは言えません（DBW 8, 415）。つまるところ啓示実証主義は、「信仰の律法を立てることにより、われわれのための贈物となったもの――キリストの受肉によって！――を破壊することによって」（DBW 8, 416）、〈非宗教的解釈〉の問題をあまりにも簡単に片づけてしまう、と言います。

ところで、ここでボンヘッファーが〈キリストの受肉〉を強調していることは、注目に値するでしょう。彼は一貫して、堕罪を重く受けとめず〈創造〉によりどころを求める神学に反対し、とくに〈十字架〉に力点を置いてきました。しかし第三期に入ると、〈受肉〉への比重が高まっているのです。つまり、堕罪以後イエス・キリストの到来へと向けられた〈自然なるもの〉[102]にたいする積極的な見方もまた強まっていたと考えられます。

話をもどすと、もちろん、先にあげたバルトにたいする批判が適切であるかどうかと言えば、異論もあります。じっさいのところ、一九六一年にバルト自身が、ボンヘッファーによる批判をほのめかして、例えば処女降誕について、「私は、（……）『信じなければならない、鳥よ、喰え、さもなくば死ね！』、などと言ったことはありません。（……）それにたいしても〈然り〉という自由をもっている、と言うでしょう」[103]、とやわらかに異議を唱えています。ここでのボンヘッファーの発言のみを取り上げて、両者の間に大きな断絶を見ることには、慎重を要するでしょう。

またこれに関連して、ボンヘッファーが、告白教会の啓示実証主義にも批判を向けていることにも注意を払う必要があります。告白教会は、バルトが『ローマ書講解』において宗教批判の口火を切ったことを忘れてしまい、「〔啓示〕実証主義から保守主義的復古主義に陥ってしまった」（一九四四年六月八日付書簡）（DBW 8, 481）と批判しています。ボンヘッファーの理解によれば、告白教会の意味は、それがキリスト教神学の偉大な諸概念を保持し続けていることでした。しかしその点において、彼の目に告白教会は、しだいにほとんど力を使い果たしているように映っていました。つまり、教会闘争において看守された告白教会の自己保身的な傾向を批判しているのです。ボンヘッファーは、「ある書物の草稿」のなかで次のように記しています。

> 「告白教会のなかで概して見られること。すなわち、教会の〈事柄（ザッヘ）〉等々は弁護するが、個人的〔人格的〕なキリスト教信仰は乏しい。（……）決定的であるのは、自己防衛を事とする教会だということ。他者のための冒険は何ひとつしようとしない」（DBW 8, 557f.）。

ここの〈他者のための冒険〉には、眼前の問題として、〈ユダヤ人のための冒険〉が含まれていたと想像すること

は許されるでしょう。ボンヘッファーが生涯最後の時間に、力を尽くして〈無宗教的・この世的〉キリスト教について思索したのも、所与のキリスト教においては、他者の苦しみを共に背負おうということが起らないという現実が深く関わっていたと思われます。

またボンヘッファーには、〈宗教の最後の試み〉としての二つの潮流、つまり〈内面性〉を重視する〈敬虔主義〉も、成人しつつあるこの世と協調していこうとする〈自由主義神学〉も――その試みが、時計をもはや逆戻しにしようとしなかった点は、積極的に評価していますが――、信仰を生の部分的な保護領域にしてしまうように思われました。しかし、〈宗教〉に代わって立った〈告白教会〉も、いまや〈啓示実証主義〉から〈保守主義的復古主義〉に陥ってしまい、たんなる自己保身にとどまり、他者のための冒険をいっさいしようとしない。このような現実を真摯に受けとめ、ボンヘッファーは無宗教的キリスト教や非宗教的解釈の問題と取り組んでいたのではないでしょうか。そのように考えると、いわゆる〈世俗化の神学〉や〈神の死の神学〉の文脈におけるボンヘッファー解釈は、はたして彼を強く捉えていたであろう問題意識を踏まえたものだったのか、疑問が頭をもたげます。

確かにボンヘッファーの〈非宗教的解釈〉はまだ十分には展開されておらず、彼自身、「僕には、すでに解決することができたよりも、いっそう多くの課題が見えている」（一九四四年七月一六日）（DBW 8, 528）と語っていました。しかしそこで示された基本となる問題意識については明白です。それは、神が生の真っ只中で現実的に見出され、真に〈この世的〉に経験されねばならない、ということにあります。宮田光雄も述べるように、彼にとって〈宗教〉は、〈現実性〉と〈この世〉との関わりを失ったキリスト教の倒錯状態にほかなりません[104]。その意味において、彼の宗教批判は、明らかに歴史的、すなわち社会的な性格を含むものです。それはベートゲの理解によれば、〈解釈学的なカテゴリー〉というよりも、むしろ〈倫理的なカテゴリー〉に属し、「教会とその既存のかたちに向けられた

悔改めの呼びかけ」（DB, 987）だと言います。

残念ながらボンヘッファーには、聖書的概念を個別に〈非宗教的〉に解釈してゆく時間は、もはや残されていませんでした。しかし非宗教的に語るための道すじは、はっきり示されています。このことに関連して、彼は一九四四年五月にベートゲの子供の「ディートリヒ・ヴィルヘルム・リューディガー・ベートゲの洗礼の日に際して」記した長い手紙のなかで次のように語っています。

「和解や秘蹟とは何か、新生や聖霊とは何か、敵を愛するとはどういうことか、十字架と復活、キリストにある生やキリストへの服従とは何を意味するか。それらすべてはとても重く、また疎遠になっているものだから、われわれはもうほとんどそのことについてはあえて語ろうとしない。伝えられてきた言葉や行為のなかに、まだそれを理解したり言い表したりすることはできないけれども、われわれは何かまったく新しい、革命的なことを感じとっている。それはわれわれ自身の罪責である。これまでの年月の間、あたかもそれが自己目的であるかのように、ただ自己保存のためにだけ闘ってきたわれわれの教会は、人びとのため、世界のための和解と救いの言葉の担い手である力をなくしてしまった。それゆえに、これまでの言葉は無力になり、口が利けないような状態にならざるをえない。今日ではただ二つのことにおいてのみ成り立つだろう。すなわち、祈ることと、人びとの間で正義を行うことだ。キリスト教の事柄における思考・言辞・組織はすべて、この祈ることと正義を行うことから新しく生まれて来なければならない」（DBW 8, 435f.）。

自己保身にとどまる教会の言葉は、いまや生きた力を失い、ボンヘッファーは語るということに関して、まったく

の零地点に戻されているのです。このことは、ティリッヒやブルトマンにおいても、同様の問題意識があったでしょう。ボンヘッファーは、何か新しい、革新的なことを感じとっていました。しかしそれは、従来の神学の用語ではおさまりきらない、まだ言葉として生まれ出ていないものでした。だからこそ、無理に〈敬虔〉に装われた〈宗教〉の言葉で語ることよりも、〈新しい言葉〉によって語られるその日まで、あえて沈黙するほうが、より相応しい態度であると考えたのでした。いまや言葉はすべて、ただ二つのこと、すなわち〈祈ること〉と〈正義を行うこと〉においてのみ、新しく生まれて来なければならないのです。

この二つのこと、〈祈ること〉と〈正義を行うこと〉は、ボンヘッファーにとって不可分にしてひとつの事柄です。それは、イエスにたいする〈服従〉のなかでの祈りと言うことができます。すでに彼は『服従』のなかで、祈りは神に直結するものではなく、イエスを仲保として神に聞き届けられるものだと述べています。

> 「服従においてイエスに固着している者こそ、イエスを通して父のみもとにいたる。それゆえに、正しい祈りは、いずれも仲介された祈りである」（DBW 4, 157）。

イエスの招きに応じ、彼の後ろを一歩も遅れることなく、そして先んずることなく、ただ彼の背中だけを見て従いゆくものだけが、本当に祈ることができる。そのように彼は考えていました。したがって、彼の述べる〈祈ること〉と〈正義を行うこと〉において生まれて来る新しい言葉というのは、イエスに服従する生活において、生まれて来るものと言えるでしょう。

このようにして革新された教会のあり方から、現実と関わる力を持つ言葉、人びとのため、世界のための和解と救

いの言葉が生まれ来ることを、ボンヘッファーは心から待ち望んでいたのです。先ほどあげた「洗礼の日に際して」記された文章には、こう続けられています。

「その日を予告することは、われわれの役目ではない――しかし、その日は来るだろう――そしてその日には、人びとは、ふたたび神の言葉を、世界がそれに打たれて変わり、新しくなるような仕方で――語るように召されるだろう。それは新しい言語となるだろう。おそらく、まったく非宗教的な、しかし、解放的で人を救う言葉になるだろう。ちょうどイエスの言語のように。そうして人びとは、その言葉に驚愕し、しかもその力によって圧倒されるだろう。神と人との平和を、神の国の接近を告げ知らせる言葉に」（DBW 8, 436）。

ボンヘッファーが非宗教的な言葉というものに、大いなる希望・解放・救い・平和、そして変革を予感していたことが伺えます。そして彼は受洗するベートゲの子供へのメッセージを次のように締めくくっています。

「その時まで、キリスト者の事柄は、静かなこと、隠されたことであるだろう。しかし、祈り、正義を行い、神の時を待ち望む人びとは、存在するだろう。君にはそのひとりであってもらいたいし、いつか君について、『正しい者の道は、夜明けの光のようだ、いよいよ輝きを増して真昼となる』（箴言 四章一八節）と言われることを望んでいる」（DBW 8, 436）。

第二次世界大戦の戦禍のさなかに、神が不在であるかのような〈成人した世界〉において、ボンヘッファーは洗礼

の日を迎えた若者に希望を指し示し、この目標に達するために、信仰によるイエスへの服従をうながしているのです。彼にとってキリスト者となることは、キリストの苦難に参与し、他者のために生きる責任を負うものとなることと、切り離しえない事柄です。このことは、彼の述べた〈ただ人間であること〉と重なってくることになります。

## 第四節　ただ人間であること

### 一　〈この世的〉に生きる

ボンヘッファーは一九四四年七月一八日付の手紙のなかで、この無神的な世界において〈この世的〉に生きるとはいかなることか問うています（DBW 8, 535ff.）。そして〈この世的〉に生きるそのところで、まさに「神の苦しみに与る」と述べています。このことに関連して、彼は以前に獄中で、「キリスト者も非キリスト者も」という詩を書いていました。同じ七月一八日の手紙で彼は、この詩はひとつの思想を含んでいると述べています。それはひとことで言えば、キリスト者と非キリスト者を分かつのは、「キリスト者は、苦しみのなかにいる神のかたわらに立つ」という一点だとする思想です。

キリスト者も非キリスト者も（Christen und Heiden）（DBW 8, 515f.）

一．人びとは自分たちの困窮のなかで神のもとに行き
助けを嘆願し、幸福とパンとを乞い

病気、罪、そして死からの救いを求める。
皆そうする、皆が、キリスト者も非キリスト者も。

二. 人びとはご自分の困窮のなかにい給う神のもとに行き
神が貧しく、辱められ、枕するところもパンもないことを見出し
彼が罪と弱さと死によって呑み込まれているのを見る。
キリスト者は、神の苦難のなかで神のかたわらに立つ。

三. 神は困窮のなかにいるすべての人間のもとに行き
ご自分のパンをもって体と心とを満ち足らせ
キリスト者と非キリスト者のために十字架の死を死に
そして彼らのいずれをも赦したもう。

人は誰しも困窮にあっては神に救いを乞い求める。そして神は、困窮のなかにいるすべての人間のもとに行き、助けを与える。神はキリスト者と非キリスト者のために受難され、そのいずれもの罪を贖われた。すなわち十字架によって、あらゆる人間の罪が贖われた。このようにボンヘッファーは考えています。このことに関して言えば、すでに本書の第二章で見たように、ボンヘッファーは服従なき〈安価な恵み〉[105]に反対しましたが、十字架による贖罪を否定したのではありません。しかしキリスト者にとってそれは、なにか自動的に付与されるといったものではありませ

ん。それはキリストの招きに従うこと、つまり服従と切り離しえず、まさに「キリスト者は、神の苦難のなかで神のかたわらに立つ」ということを意味しています。手紙のなかでは、こう言われています。

「イエスはゲツセマネで、『あなたがたは、一時（いっとき）もわたしと共に目を覚ましていられないのか』〔マタイ二六章四〇節b〕と問われた。これはまさに、宗教的な人間が神から期待するすべてのものに背を向けるものである。人間は、この無神的な世界に関わる神の苦しみを共に苦しむように呼び出されている。したがって人間は、本当に無神的な世界のなかで生きなければならず、しかもこの世界の無神性を、何らかの方法で宗教的に覆い隠したり、美化したりする試みをしてはならない。彼は〈この世的に〉生きなければならない。まさにそこで、神の苦しみに与るのである。彼は〈この世的に〉生きることが許されている。すなわち、彼は誤った宗教的束縛や抑制から自由にされている」（一九四四年七月一八日付）（傍点原著）（DBW 8, 535）。

よく知られているように、イスラエルのオリーブ山の麓にあるゲツセマネの園は、イエスが祈るためにたびたび訪れ、また十字架に掛けられる前夜、血の汗をしたたらせながら神に祈ったと伝えられる場所です。イエスは処刑の前夜、悲しみもだえ始め、「わたしは死ぬばかりに悲しい。ここを離れず、わたしと共に目を覚ましていなさい」と弟子に命じました。しかし、「心は燃えても、肉体は弱い」（マタイ二六章四一節）がゆえに、彼らは眠ってしまいます。そこでイエスはペテロに、「誘惑に陥らぬよう、目を覚まして祈っていなさい」（マタイ二五章四一節）と命じたのでした。ここで聖書が伝えるのは、力をもってこの世に介入する神ではなく、およそ宗教的な人間の期待にまったく背を向ける、弱く、無力な、苦しむ神の姿です。そこでボンヘッファーはこう考えます。もはや人間は、形而上

学的な〈宗教の神〉を持ち出して、この世の無神性を覆い隠すべきではない。そうではなく、純然たる〈この世〉を生きなければならない。誤った宗教的なこの世理解によって、〈神〉の場所を確保し、保護区域に閉じこもる必要はなく、まったき〈この世〉を生きることが許されている、と。

E・ファイルの理解によれば、ボンヘッファーにとって〈この世〉は、『倫理』で言われていたように、「イエス・キリストにおいて、また彼を通して、われわれに与えられた具体的な責任領域」（傍点原著）であり、そこからひとつの固有な体系が導き出されるような、何か一般的な概念ではありません（DBW 6, 266）。つまり、「キリストにおいて愛され、裁かれ、和解された世であるがゆえに」（傍点原著）、世であり続けるこの世について問うものだと言います[106]。そして〈この世〉は、キリスト再臨のため、すでに本書の第一章で〈保持の秩序〉に関してふれたように、キリストに向けて保持されていると考えられています。つまり、終末論的な次元をもって把握されています。

さらにファイルは、ボンヘッファーの「キリストと成人した世界」という標語の〈と〉のなかには、「イエス・キリストの人格において、神の現実がこの世の現実のなかに入って来たことによって、彼において神の現実とこの世の現実が結合しているがゆえに、イエス・キリストそのものである統一が示されている」[107]と解釈しています。したがって、キリストだけが神への通路の媒介者であるがゆえに、ボンヘッファーにとっては、神についての直接的な教説も、〈この世〉についての直接的な神学的教説も存在せず、ただそのつどキリスト論的に媒介された、キリスト中心的な、それゆえ間接的な、〈この世〉についての神学的考察が存在しうるだけだと言います。

こうした『倫理』における〈この世性〉への志向は、『獄中書簡集』に引き継がれていきます。しかしここでは、いっそう〈苦難〉に心が向けられ、神とこの世にたいする関わりに基づいて、神学的に根拠づけられています。このテーマは、一九四四年七月二一日の手紙のなかでも、ひき続き取り組まれています。この日付は、ヒトラー暗殺・

クーデター計画「七月二〇日」が、不成功に終った翌日であることを意味します。これからどんな過酷な事態が待ち受けているか、きっとボンヘッファーは予期していたでしょう。しかし取り乱す様子もなく、ふだん通りの落ち着いた口調で書き綴られています。この日の手紙には、とても興味深い、私的なエピソードが語られています。ボンヘッファーは、自分自身の信仰の歩みをふり返り、一三年前にアメリカ留学中に出会ったフランス人の牧師と交わした会話を想い起こしています。

その牧師にたいしてボンヘッファーは、「われわれはこの人生で何を望んでいるか」と問いかけたと言います。すると彼は、「僕は聖人になりたい」と返した。その答えにたいして、ボンヘッファーは非常に強い印象を受けながらも、反論して、「僕は信じることを学びたい」といった内容のことを返すのです。しかし彼自身にも、長い間この対立の深みがわからなかったそうです。彼は、自分が〈聖い生活〉といったものを送るように自ら努力することによって、信じることを学べると考えていました。そして、その道行きの終わりとして書いたのが、第二期の終わりの著『服従』だったと言います。しかし後に、「人は生のまったき此岸性（Diesseitigkeit）のなかで、はじめて信じることを学ぶ」（傍点筆者）（DBW 8, 542）ということを経験するにいたったのでした。

ボンヘッファーは「七月二〇日」クーデター計画を通して、自分をキリスト者だとは思っていない、あるいはそれと自覚していない人びとと共にはたらくなかで、彼らの人格と倫理的な態度に強い印象を与えられていました。日本の牧師で神学者の大宮溥も述べるように、ボンヘッファーは、「いわゆる〈世俗的な人びと〉の健康にして誠実な態度に接して、しかも彼らとの交わりを通じて、世の問題、〈成人した世界〉の問題と取り組まざるをえなくなった」[108]ことは十分に考えうるでしょう。そのようにして、〈此岸性〉というものを真剣に受けとめ、個人的にも、神学的にも、積極的に評価していく気持ちになっていったのでしょう。彼は手紙のなかでこう続けています。

「自己自身を何かに仕立て上げるということを――それが聖人であれ回心した罪人であれ、あるいは教会人（いわゆる祭祀的人物！）であれ、または義人であれ悪人であれ、病人であれ健康な人であれ――まったく断念した時に、そしてこれを僕は此岸性と呼ぶのだが、つまり、課題・問題・成功と失敗・さまざまな経験や途方に暮れた状態とが満ち溢れたなかで生きていくことであるが――、その時こそ人は、自らをまったく神の腕のなかに投げかけているのであり、その時こそ人は、もはや自分の苦しみではなくこの世における神の苦しみを真剣に受けとめているのであり、その時こそ人は、キリストと共にゲツセマネで目覚めているのだ。そして僕が思うには、これこそが信仰であり、これこそが悔改めなのだ。そしてこのようにして人は、ひとりの人間に、ひとりのキリスト者になる。（エレミヤ四五章を参照せよ！）。もし人がこの此岸的生活のなかで神の苦しみを共に苦しむのであれば、どうして成功の時に高ぶったり、失敗した時にうろたえたりする必要があろうか」（一九四四年七月二一日）（傍点筆者）（DBW 8, 542）。

ここで「失敗した時にうろたえたり」と言われているのは、「七月二〇日」事件が失敗に終わったことを念頭においていると思われます。彼は〈此岸性〉というものを、人が自分を何か特別なものにし立てあげることをまったく断念し、「課題・問題・成功と失敗・さまざまな経験や途方に暮れた状態とが満ち溢れたなかで生きていくこと」として定義しています。さらに〈此岸性〉について、こうも述べています。

「僕が言うのは、啓蒙された人びと・活動的な人びと・気楽な人びと・みだらな人びとなどの平板で月並みな此岸性のことではない。そうではなく、節度（ツフト）に満ちた、死と復活の認識がつねにそこにあるような、深い此岸性の

ことだ。ルターはこのような此岸性のなかで生きていたと僕は思う」（傍点筆者）（DBW 8, 541）。

ボンヘッファーの言う〈此岸性〉とは、「節度（Zucht）に満ちた」ものだと言います。つまり、ドイツ語のZuchtには〈しつけ・教育〉という意味があり、いわば〈修練〉といったものをを欠くものではないことがわかります。したがって、彼にとって〈此岸性〉ないし〈この世性〉とは、なにか自明なものではありません。すでに『倫理』で述べられていたように、「真のこの世性は、まさにただイエス・キリストの十字架の宣教に基づいてのみ存在する」（傍点原著）（DBW 6, 405）もの、つまりキリストの十字架の出来事に媒介されたものであり、〈深い此岸性〉には、死と復活の認識がつねに現在的であらねばなりません。また逆に言えば、「まったき此岸性」を生きる時にこそ人は、「もはや自分の苦しみではなくこの世における神の苦しみを真剣に受けとめている」（DBW 8, 542）ということになります。このことが、人間形成の道行きとして捉えられ、またそれが同時に、キリスト者を造ることだと認識されているのです。

同様の言表は、七月一八日の手紙でも見られます。

> 「キリスト者であることは、人間であることだ。キリストはわれわれのなかに、ひとつの人間類型ではなく、人間そのものを造る。宗教的行為ではなく、むしろこの世の生活のなかで神の苦しみに与ることが、キリスト者を造る」（DBW 8, 535）。

ボンヘッファーにとって、キリスト者であるとは、ある特定のやり方で宗教的であるとか、また何らかの方法論に

基づいて、自分を何ものかに仕立て上げることを意味しません。神のメシア的苦難のなかに引き入れられること、それがキリスト者を造ることだと言います。ここでもはっきりと、〈人間であること〉と〈キリスト者であること〉が等置されています。自分の苦しみだけを見ることを断念し、他者のために苦しむキリストの苦難に巻き込まれること、つまり苦しむものたちの交わりに入れられ、互いに苦しみを背負い合うことが、〈人間そのもの〉を造る。またそれは同時に、〈キリスト者〉を造ることを意味するのです。

また同じ手紙のなかでボンヘッファーは、新約聖書のなかの、キリストの苦しみに与る人びとに注目しています（DBW 8, 536f.）。そこでは、神のメシア的苦難に引き入れられることが、さまざまな仕方で起こっています。イエスが弟子たちを服従へと召すこと、罪人との食卓の交わり、イエスとの出会いによる徴税人ザアカイの狭い意味での回心（ルカ一九章一―一〇節）、何の罪責告白もなしになされる罪深い女のイエスを愛するという偉大な行為（ルカ七章三六―四八節）、病人たちを癒すこと（マタイ八章一四―一七節）、そして幼子たちを受けいれること（マルコ一〇章一三―一六節）。そのようなできごとを通して、聖書の人びとはイエスの苦しみに引き入れられています。そして苦しむ神のかたわらに立つ人びとに関しては、何か宗教的方法論といったものについては、いっさい述べられていません。馬ぶねのかたわらに立つ羊飼いたちの行い（ルカ二章一五―二一節）というのも、「回心した罪人」としてではありません。少しも罪を告白しないカフェルナウムの百人隊長が、信仰の模範として受けいれられています（マタイ八章五―一三／ルカ七章一―一〇節）。富める青年を、イエスは「愛したもう」（マルコ一〇章二一節）。宦官（使徒言行録八章三八節）やコルネリウス（使徒言行録一〇章四節）は、深淵に喘いでいる実存などとはまったく無関係です。ナタナエルは、「まことのイスラエル人」（ヨハネ一章四七節）とされます。最後に、アリマタヤのヨセフ（マルコ一五章四二―四六節　マタイ二七章五七―六〇節　ルカ二三章五〇―五三節　ヨハネ一九章三八節）

や、イエスの墓の傍らに立つ女たち（マタイ二七章六一節　マルコ一五章四七節・一六章一節　ルカ二三章五五節以下）。ボンヘッファーによれば、彼らすべてに共通するただひとつのことは、「キリストにおける神の苦難に与っていること」です。それが彼らの悔い改めであり、信仰だと言います。これらの人びとは〈敬虔〉と呼ぶには相応しくなく、自分を何ものかに仕立て上げようとする宗教的方法論についても何も述べられていません。ボンヘッファーにとって〈宗教的行為〉は、つねに何か部分的なものに過ぎません。それにたいして〈信仰〉は、何か全体的なもの、〈生命行為〉（Lebensakt）です。イエスは新しい宗教にではなく、〈生〉（Leben）へと呼びかけていると言います（DBW 8, 537）。

さらに七月二八日の手紙のなかでは、旧約聖書において神の苦難に引き入れられた人びとについて記されています（DBW 8, 549）。アブラハム・イサク・ヤコブ・ヨセフなど、祝福された人びとは、多く苦しまねばなりませんでした。しかし新約聖書におけるのと同様に、幸福と苦難、あるいは祝福と十字架を、相容れぬ対立におとしいれるような結果に導くようなことは、どこにも現れていません。旧約聖書と新約聖書の違いは、ボンヘッファーの考えによれば、旧約聖書では祝福が十字架をもその内に含み、新約聖書では十字架が祝福をも含む、という点にあるにすぎません。聖書のなかの〈この世的〉・〈無宗教的〉な人びとの生き様は、健康や幸福や力を否定して苦難からひとつの原理を作り出そうとする「不健全なメソディズム」とは、まったく無関係なものです。彼らに共通する唯一のことは、「苦しむ神のかたわらに立つ」ことだと言います。

### 秘儀保持の規律

すでに明らなように、確かにボンヘッファーは神の苦難については語っていますが、〈神の死〉を主張しているわ

けではありません。その意味においては、一九六〇年代に唱えられた〈神の死の神学〉とは区別されます。この世から放逐される神は、今なおイエスの十字架において逆説的に現在し、この世ではたらく神にほかなりません。

また先に見たように、キリスト者の事柄は〈新しい言語〉で語られるその日まで、むしろ沈黙すべきだとボンヘッファーは考えていました。このことに連関して、〈秘儀保持の規律〉（Arkandisziplin）という概念を示しています。この語は『獄中書簡集』の索引によれば三箇所、またそれ以前に、ベルリン大学およびフィンケンヴァルデの講義においてもそれぞれ一回ずつ使用されています。ほんらい〈秘儀保持の規律〉という言葉は、古代教会の生活において、礼拝の中心部分となる聖餐式や信徒信条の斉唱などを未受洗者に参加させず、閉じられた扉のなかで行ったという背景に基づくものでした。したがって、キリスト教信仰の〈秘儀〉を世俗化から守ろうとするものだったのでしょう。しかし宮田光雄が述べるように、ボンヘッファーにおいては、「教会は、〈成人した世界〉にたいして福音を〈非宗教的〉に宣教しえない限り、――主にたいする不服従のゆえに――むしろ、沈黙しているべきだ」という意味が盛られていたようです[109]。つまり、キリストを正しく語るということは、キリストをまったく新しく経験するために、今日、キリストについて正しく沈黙することから始まるということでしょう。先ほど述べた〈啓示実証主義〉にたいするボンヘッファーの批判にしても、信仰告白を安易に宣伝する危険と無関係ではありませんでした。したがって、彼の〈非宗教的解釈〉というのは、教会のこの固有の規律を否定し去るといった意味ではなかったことがわかります。

ボンヘッファーは、一九四四年四月三〇日の手紙のなかで、「秘儀保持の規律ないし究極以前のものと究極的なものとの区別ということが、新たに意義を獲得することになる」（傍点筆者）（DBW 8, 405f.）かを考えていました。〈究極的なもの〉と〈究極以前のもの〉との区別は、すでに本書第一章において述べたように[110]、〈究極以前のもの〉

は〈究極的なもの〉のために存在するものであり、両者の終末論的な緊張関係が保持されねばなりません。ボンヘッファーは、もはや〈究極的なもの〉について語られない時代にあっては、〈秘儀保持の規律〉こそが〈究極的なもの〉を保持する助けとなりうると考えたのでしょう。

ベートゲは『ボンヘッファー伝』のなかで、「この世性なき秘儀保持の規律はゲットーであり、秘儀保持の規律なきこの世性は、たんなる歩行者天国（ブルヴァール）にすぎない」（DB, 992）と述べています。この世性と成人した世界における非宗教的解釈とは、秘儀保持の規律と結び合わせて保持されねばならず、逆もそうであるということです。そうでなければ、一方で、秘儀保持の規律は孤立して「儀式的な僧院生活」となり、他方で、非宗教的解釈は「知的遊戯」となる、と言うのです（DB, 992）。

## 二　他者のための生

このようにボンヘッファーは、〈新しい神学〉が〈非宗教的〉に語られることを待ち望み、既存のものを〈宗教的〉な衣装で飾り立てるのではなく、「祈ることと正義を行うこと」による〈新しい生〉の創造のなかで、新しい言葉で語られる日を待つことの大切さを強調していました。この新たな生というのは、〈他者のための存在〉イエス（Das „Für-andere- Dasein" Jesu）における新しい生に与ることを意味します。次にあげるのは、「ある書物の草稿」という獄中書簡の終わりのほうに収められた「新しい神学」の構想を記したメモのなかに出てくる文章です。

「神とは誰か。まず、全能等々にたいする一般的な神信仰というのではない。それは真の神経験ではなく、むしろ延長された世界の一部である。イエス・キリストとの出会い。イエスがただ〈他者のために存在する〉という

ことにおいて、ここで人間の全存在の転換が与えられているという経験。〈他者のための存在〉イエスが、超越経験なのだ！　自分自身から自由であること、死にいたるまで〈他者のための存在〉であるということから、はじめて全能・全知・遍在というものが生じる。信仰とは、このイエスの存在に与ることである〈受肉・十字架・復活〉。神にたいするわれわれの関係は、考えうる限りの最高・最強・最善の実体（ヴェーゼン）といったもの――それは真の超越ではない――にたいする〈宗教的な〉関係というのではない。むしろ神にたいするわれわれの関係は、〈他者のための存在〉における新しい生、イエスの存在に与ることなのだ」（DBW 8, 558）。

ボンヘッファーにとって信仰とは、イエス・キリストとの出会いによって、〈人間の全存在の転換〉が与えられる経験を内容に持ちます。それは、〈延長された世界の一部〉に過ぎない〈宗教〉の神との関係ではありません。そこでは、形而上学的な〈機械仕掛けの神〉が呼び出されるだけでしょう。そうではなく、イエスの「自分自身に囚われない自由、死にいたるまで〈他者のための存在〉であるということ」との出会いを通して、神の〈全能性〉にたいする信仰が成立すると彼は考えています。ここから、自らを虚しくして他者を真に愛するその愛にこそ、神の全能性を見出していることが読み取れます。

すでにくり返し述べたように、ボンヘッファーにとってイエス・キリストは、ただ信仰において神であり、何か目に見えるかたちでその実体が証明されることを追い求めるべきではありません。もしイエス・キリストが神として叙述されねばならないとすれば、それは彼の全能や全知についてではありません。すでに『キリスト論』において見たように、むしろ「馬ぶねと十字架について語るべき」であり、「全能や遍在としての〈神的実体（ヴェーゼン）〉など存在しない」（DBW12, 341）と言い切っています。彼にとって、人となった神とは、「馬ぶねから十字架にいたる謙った神人（der

erniedrigte Gott-Mensch)」(DBW 12, 343) にほかなりません。このイエス・キリストにおける〈謙り〉の特別な実存様式は、〈罪の肉をとった〉ということにあり、彼は次のように述べています。

> 「謙りにおいてキリストは、神人は、自由意志で、罪と死のこの世の中に入っていくのである。(……) 彼は〈神のかたち〉ではなく、〈微行〉において、最も貧しい乞食、最も排斥されたもの、しかし罪人のうちの罪なきものとして、しかしまた、罪人のうちの罪人として、〔世の中に〕入っていくのである」(DBW 12, 343)。

つまりキリストにおいて神は、いわば人間と等しい実存様式を持ったのであり、しかもそれは自由意志で引き受けられたことが強調されています。

またボンヘッファーにおいて特徴的なのは、この〈謙り〉というものが、キリストが〈われわれのため〉(pro nobis) に存在することの唯一の様式として、理解されていることです。[111] すでに一章で述べたように、[112] 彼の解釈では、人間は〈自由〉であるという点において、創造主に似ているとされます。こうした神によって創造された〈自由〉とは、二者間の〈関係〉であり、自由であるとは、「他者のために自由である」(DBW 3, 59) ことを意味します。それは「神はキリストにおいて人間のために自由であるがゆえに」(DBW 3, 59)、われわれに開示されると言います。この神と人間との上から下への垂直方向における〈他者のために自由である〉という二者間の関係は、人間と人間の水平方向においては、双方向的に助け合うというかたちで実現されねばなりません。人間は、自分と異なるものと助けあう〈関係性〉において、一対として創造されたのであり、ひとりで存在するのではありません。このことが、アダムにとって他の人間であるエヴァを〈中心の境界〉の受肉化として捉えるボンヘッファーの個性的な人間理

解において説かれていたのでした。

このような人間と人間との関係が、『獄中書簡集』においては、キリストの苦難に与り苦しむ人びととの交わりに入れられるという、より具体的なあり方で示されています。ここでは、この世において最も低みにいます神が語られ、苦難に喘ぐ人びとの〈下からの視点〉が前面に出てきています。

こうした思索の水脈の末に「ある書物の草稿」が記され、「〈他者のための存在〉における新しい生」というものが、神との関係として提出されたのでした。またボンヘッファーはさらに続けて、次のように述べています。

「無限の、到達不可能な諸々の課題というのではなく、そのつど与えられる、手の届く隣人が超越的なものなのだ」（DBW 8, 558）。

すでに一章でも述べたように[113]、『倫理』のなかではこう言われていました。

「イエスの呼びかけがわれわれにゆだねる最も近い隣人の背後には、イエスにとっても最も遠きもの、すなわちイエス・キリスト自身が、神自身が立つ。最も近い隣人の背後のこの最も遠きものを知らず、またこの最も遠きものがこの最も近い隣人であることを知らないものは、隣人に仕えるのではなく、自分自身に仕えているのである」（DBW 6, 295f.）。

また、すでに一章で述べたように、ボンヘッファーにとって〈隣人〉とは、キリストを通して、キリストにゆだね

られて、〈他者が私につきつけてくる要求〉にほかなりません。[114]

### 無自覚のキリスト者

先ほど述べたように、ボンヘッファーはヒトラー暗殺・クーデター計画を通して、自分をキリスト者だと意識していない人びとと共にはたらくなかで、彼らの人格と倫理的な態度に強い印象を与えられていました。きっと彼らは、キリスト者と自覚せずして隣人愛を実践する人として、ボンヘッファーの目に映っていたのではないかと思います。

このことに関連して、彼がその晩期に〈自覚されていないキリスト教〉(das unbewußte Christentum)についての関心を強めていたことは、〈キリスト者であること〉と〈人間であること〉を等置して語っていたことからも、まことに興味深く思われます。日付は書かれていませんが、消印は一九四四年七月二七日の手紙のなかで、彼は次のように述べています。

「〈自然的な〉信心がどのようにして存在しうるのか、という問題は、同時に〈自覚されていないキリスト教〉の問題であり、これはますます僕の関心事になっている。ルター派の教義学者たちは、直接的な信仰(fides directa)を、反省された信仰(fides reflexa)から区別した。それを洗礼の際のいわゆる幼児の信仰に関連づけたのだ。ここで、非常に広範におよぶ問題が切り出されているのではないかと、僕は思案している」(DBW 8, 545f.)。

さらに、一九四四年の七月か八月に記したとされる覚書きには、次のように書かれています。

「自覚されていないキリスト者
左の手は右の手のしていることを知らない。
マタイ二五章。
何を祈るのかを知らない[115]。
モットー　イエスが彼に言われた。『私に何をしてほしいのか[116]』」（DBW 8, 547）

一つめの「施しをするときは、右の手のすることを左の手に知らせてはならない」（マタイ 六章三節）というイエスの言葉は、二つめのマタイによる福音書二五章に出てくる「終わりの日の裁きについてのたとえ話」（マタイ 二五章三一―四六節）と、〈無自覚〉というキーワードにおいて関連しています。このたとえ話についてはすでに第二章で述べましたが[117]、「私の兄弟であるこの最も小さい者」のひとりに隣人愛を実践するならば、それはキリストにしたことであり、永遠の命に与るとされます。逆にそうしなかった人びとは、たとえ自分では主への信仰があると思っていても、永遠の罰を受けると説かれています。しかし「最も小さい者」を助けた人びとは、いつ自分が主を助けたのか、認識していません。つまり、ボンヘッファーの覚書きの最初に記されている「左の手は右の手のしていることを知らない」ように、自分たちのした善き行いについて無自覚なのです。

この聖句に続いて、覚え書きの三つ目の「何を祈るのかを知らない」という、パウロの「ローマ信徒への手紙」八章二六節からの引用が書かれていることも、見逃してはならないでしょう。ここではいわゆる〈異言〉――通常は、初代教会における霊感現象のひとつで、意味不明の音声を語ること――の使用が見られると解釈される場合もありますが、ようするに聖霊の執り成しについて語られているのであって、言葉で表された祈りを意味しません[118]。パウロ

は、「何を祈るのかを知らない」われわれを、十字架につけられ復活した主の聖霊みずからが「言葉に表せないうめきをもって執り成して下さる」と説いています。何を祈るのか知らないわれわれの苦しみをわがものとし、言葉に表せないうめきをもって、聖霊なる神が助けを与えると言う時、そのうめきを通して、共に苦しむという連帯感、つまり、他の苦難を受けるものたちとの深い結びつきが育くまれることを思わせます。

そして最後のモットーとととして掲げられているイエスの「私に何をしてほしいのか」という言葉は、盲人の物乞いバルティマイにたいして述べられた言葉です。彼が「ダビデの子よ、私を憐れんでください」と叫び続けていたので、人びとは彼を叱りつけて黙らせようとしますが、イエスは「何をしてほしいのか」とたずね、彼の目を癒したのでした。さまざまな解釈がありますが、この言葉が〈自覚されていないキリスト教〉との関連でここにあげられているのであれば、やはり苦しむ他者の隣人であること、「何をしてほしいのか」と寄り添うことが、問われているように思われます。

ボンヘッファーにとっては、〈他者のための存在〉ということこそ、真のキリスト者の生を特徴づけるものでした。そしてそれは、主イエスの招きに応じる〈服従〉を意味しています。しかしそれは、〈聖い生活〉を送るよう自ら努力するという道のりとしては、第二期の著『服従』をもって終わり、その後は〈生のまったき此岸性〉のなかで信じることを学ぶ、という道に踏み出しました。それはナチ支配下のドイツにおいては、ヒトラーにたいする抵抗運動に与する道行きでもありました。またそれは、〈他者のため〉に苦難を背負うイエス・キリストの存在に与ることを意味し、それこそが、彼のキリスト教的実存の内容そのものであったと言えるでしょう。その道すじは、第二章で述べた「キリストが私の良心である」というキリストと共に知る良心に従い、しかも「左の手は右の手のしていることを知らない」者として、選び取られたものであったと思われます。

またすでに第一章で述べたように、ボンヘッファーにとって〈他者のため〉と言う時の〈他者〉とは、言うまでもなく、キリスト者に限定するものではありません。『キリスト者も非キリスト者も』という獄中詩でも、「神は困窮のなかにいるすべての人間のもとに行き、ご自分のパンをもって体と心とを満ち足らせ、キリスト者と非キリスト者のために十字架の死を死に、そして彼らのいずれをも赦したもう」と記していました。また彼がある説教[119]においても語っていたように、「神はこの世を愛することによって、われわれも愛された」のであり、「敵のためでもあるその祝福から自分自身を閉めだしてはならない」（DBW 15, 572f.）と強調していました。したがって、「〈他者のための存在〉イエス」という時の〈他者〉も、むろん同胞や同朋に限定するものではありません。またこの〈他者のために〉仕える生とは、この世の生活の只中で、〈他者のため〉に苦難を背負う神の苦しみに与り、イエスの十字架のもとにとどまることを意味します。それが〈真のこの世性〉を生きる、あるいは〈深い此岸性〉を生きるということであり、イエスに服従するということは、けっして〈宗教的行為〉と同義ではないのです。

こうして見ると、ボンヘッファーにとって〈この世的〉に生きるということは、既存の教会にたいする問いかけとならざるをえなかったでしょう。告白教会ですら、自己保身に陥りがちで、他者のための冒険は何も起こらなかったからです。彼は「ある書物の草稿」の第三章の最初に、「教会は、他者のために存在する時にのみ、教会である」（DBW 8, 560）と記していました。それゆえ彼の宗教批判というのは、国民教会（Volkskirche）の伝統そのものにたいする批判へとつながっていたと見なすことができます。「ある書物の草稿」のなかではさらに、新しい教会と牧師のための〈模範〉というべき生活様式について記しています。

「新しく出発するためには、教会は全財産を窮乏している人びとに贈与せねばならない。牧師は、ただ教会員の

自由意志による献金によってのみ生活し、場合によっては、この世の職業につかねばならない。教会は、人間の共同生活のこの世的な課題に、支配しつつではなく、助けつつ、そして仕えつつ、参与せねばならない。教会は、あらゆる職業の人びとに、キリストと共に生きる生活とは何であるか、〈他者のために存在する〉とは何を意味するかを、述べ伝えなければならない。（……）概念によってではなく、むしろ〈模範〉によって、教会の言葉は強調点と力を獲得するのである」（DBW 8, 560f.）。

またボンヘッファーが、〈成人した世界〉を承認することと、その世界のなかでキリストの招きに従いゆくことを、矛盾のない、ひとつのものとして捉えていたことは明らかです。まったき〈此岸性〉を生きることを肯定することは、〈他者のため〉に生きる生へと招き求めることを意味していたのです。

## むすび

このようにボンヘッファーは、近代世界の自律性という事実を〈キリスト論的〉観点から受けいれ、〈成人した世界〉におけるキリスト者の生について説いたのでした。彼にとって、キリスト者であることは、〈宗教的人間〉であることを意味せず、〈ただ人間であること〉でした。そして、キリストがわれわれのなかに創造する人間というのは、宗教的行為によるのではなく、〈この世〉の此岸的な生活の只中で神の苦難に参与することによって造られると、人間形成の道標を指し示したのです。

また、先にあげた「下からの視点」という未完の文章の終わりの部分では、次のように述べています。

「問題は、この下からの視点が永遠の不満分子に味方することになるのではなく、本来は下も上も超えたところで基礎づけられているいっそう高い満足から、生をそのあらゆる次元において正当に評価し、かつそのように肯定する、ということである」（傍点筆者）（DBW 8, 38f.）。

この〈下も上も超えたところ〉、すなわち分裂を超えた場において生きることは、あらゆる分裂を超えたキリストという場において生きるということであり、この発言の延長上には、この世の生活の只中で神の苦難に参与するという生がありました。そこでは、もはや自分の苦しみだけを見るのではなく、この世で神の苦しみを受けとめ、苦しむ人びととの積極的な連帯へと目が向けられることになります。こうした視点は、ボンヘッファーがヒトラーにたいする抵抗運動に参与する道行きで獲得されたものでした。〈他者のために〉苦難を背負うイエスの十字架の下にとどまり、みずからの苦難を担い通すことが、彼自身のキリスト教的実存の内容そのものだったのではないかと思われます。それが「苦しむ神のかたわらに立つ」という表現となり、この一点が、キリスト者と非キリスト者とを分かつものとして認識されるにいたっています。

しかし先ほど見たように、ボンヘッファーにおいては〈キリスト者であること〉と〈人間であること〉が等置されており、このことは、まことに啓発的であると思われます。なぜなら他者の苦しみに真に同情し、互いに苦しみを背負い合うことは、キリスト者であれ非キリスト者であれ、誰しも求められているからです。とはいえ、苦しむ他者が真正な同情を求める時、はたしてわれわれは、心底その苦しみに共感し、その求めに応じることができるでしょう

か。日々そのような求めの前に立たされてはいても、そのことに気づきもしないか、あるいはさほど気にとめないか、さもなくば禍が自分にふりかかる不安から、意識的にか無意識にか、目を逸らしてしまってはいないでしょうか。

じっさいには、たいていわれわれは、自分を産み育ててくれた母親の痛みすら、自分のことのように感じることはできないのではないかと思います。ましてや血縁も地縁もない、遠く離れ、言葉も通じない他国の人びとや他民族の人びとの苦しみや痛みにたいしては、想像力が欠如しがちだと言わざるをえません。このことは、戦時中に日本が行った侵略と人権侵害行為によって、今なお苦しみ続けているアジアの人びとの声が証言していると思われます。

例えば、われわれは、〈従軍慰安婦〉という名の性的奴隷にさせられた女性たちの苦しみに、真にふれることができているでしょうか。このように問わざるをえないのは、私自身、一九九二年一二月九日に開催された「日本の戦後補償に関する国際公聴会」[120]の記録を観るまでは、彼女たちの痛みを想像できていないことに、微塵すらも、気づいていなかったからです。この公聴会では、日本の植民地であった台湾や朝鮮はもとより、中国、フィリピン、インドネシアなど日本軍に占領された国々で被害を受けた人びとの口から、想像を絶するような痛ましい証言が続きました。ほとんどの女性が、当時一七、八歳の少女であり、看護婦などの職業につかせると言われて連れて来られたと言います。彼女らが明らかにしたところでは、一日に三〇人、いや三五人、日曜日などは四〇人、五〇人と列をなして日本人の男性がやって来たと言います。腹部や腰部の痛みと出血で、息が苦しくなり、何も見えなくなり、もう起き上がることもできず、卒倒したこともあったそうです。体は穴が割けて貫通してしまったようになり、「私の体はもう人間のようではない、私の体を見た人は泣くでしょう」、と泣き叫ぶ女性。腰部が歪に曲がり、一六五センチあった身長が一四七センチになってしまった女性。「痛い、痛い、お母さん！」と叫んでは殴られ、歯も全部抜けてしまったという女性。何もかも失い、就職も結婚もできず、一人ぼっちで、生活力もない、との訴え。苦しみ、悲しみ、男性

への恐怖感、怒り、憎しみ、悔しさ、死んでも死にきれないような思いは時間が経てば消えるというものではなく、彼女たちをずっと苦しめ続けていました。「日本人は、自分の娘や妹にそのようなことをさせてよいのですか。そんなことを私たちにしてはいけないのです」。

なかには、苦しみに耐え抜くことができたのは、ただ信仰があったからだというオランダ人の女性もいました。日本人は、私の持てるものすべてを取り上げ、私の人生を滅茶苦茶にした。自尊心、人間としての尊厳、私の自由。屈辱の極みであった。しかしたったひとつだけ、私から奪えないものがあった。それは、私の信仰である。私の最も大事なもの、誰も、いかなる人も、私の神にたいする愛だけは、取り上げることができなかった。それだけが、死ぬよりも酷い苦しみに耐えさせた、と。

そして記録の最後に、夫にも慰安婦だったことをずっと打ち明けることができずにいたフィリピンの女性が、実名で語りました。痛み、出血。泣いて、泣いて、母の名を呼んだこと。できることなら、希望も夢もあった青春時代をとり戻したいという思い。それでも、日本人の残虐な行為をもう赦した、と言います。その人たちも私たちと同じように年をとり、これ以上悪いこともできないでしょう、と。ただ彼女が願うことは、もと〈慰安婦〉の女性たち個々への謝罪と補償、そして何よりも、「同情をもってほしい」ということ、そして「何をしたのかを気づいてほしい」ということでした。「生きている間に、このことを語りたいと思いました」。

〈性〉に関連して言うと、第一章で取り上げた第一期の著『創造と堕落』のなかでボンヘッファーは、堕罪後の自らを〈現実〉の中心に据えた人間についてこう記していました。

「自己の境界を犯した人間の性は、いかなる境界をも認めることを拒否する意志であり、境界なしであろうとす

る無限の病的欲望である。性は、あらゆる境界にたいする激しい憎悪である」（傍点原著）（DBW 3, 116）。

境界にたいする眼差しを失った性は、他者を自らの欲望を満たす道具とすることの、最も顕著なあらわれとなります。確かに、北海道や満州や中国にいた日本女性たちの多くが、ソ連兵による強姦によって被害者となったことも、いまや周知の事実となっています。そして広島・長崎の筆舌に尽くしがたい苦しみは、七〇余年たった今も、けっして終わってはいません。しかしそのことも、日本が行ったことにたいして、真正の同情を求める人びとの思いに向き合わなくともよい、という理由にはなりません。たとえどんなに抑えがたい悲しみや怒りに苛まれようとも、もしここで自分の苦しみだけを見ることにとどまるのであれば、人類の歴史には何度でも同様の悲劇が刻まれるでしょう。

筆者が本書のもととなる学位論文を提出した二〇〇八年一二月から、はや一一年余りが過ぎました。今日、難民・移民の受入れ、地球の温暖化防止対策、核兵器廃絶など国境を越える問題の解決が声高に叫ばれています。しかし国内および国家間の〈格差〉が大きく拡がってくると、国内の政治問題の手っ取り早い解決策として、〈反国際協調〉と〈自国第一主義〉へと舵を切る国家が徐々に増え、われわれはあいかわらず利己的な世界に生きていることを強く感じます。世界が他者への共感力を失って一番苦しむのは、最も底辺にいる人びと、本田哲郎神父の聖書訳で言えば、〈いちばん小さくされた者〉（マタイ二五章四〇節）[121]であることは火を見るよりも明らかです。自分の苦しみだけを見ることを断念し、苦しむ人びととの交わりに目を向け、共に苦しみを背負うという、いっそう高い次元へと苦難を転じることが、今まさに、求められています。

このことがボンヘッファーにおいては、この世においては無力で弱い、苦難するものとして現在するキリストの

隣人であることに、見出されていました。しかし、キリスト者であれ非キリスト者であれ、真正な同情を求める願いの前に立たされていることに変わりありません。ボンヘッファーの思索は、〈究極の現実〉、つまり人となった神イエス・キリストから出発するものであり、彼にとって神学的思惟とは、キリストにおける神の啓示という前提から出発する〈アポステリオリ〉な構成物となります。この点では、信仰を持たない人であれば、自分とは無関係のように感じられるかも知れません。しかし自らの〈限界・境界（グレンツェ）〉を知ること、そして〈ただ人間であること〉は、信仰のあるなしにかかわらず、同様に求められています。ボンヘッファーが生涯最後の時間に獄中で書き綴った苦しむ人びとの視点に立った思索というのは、この現実の前に、われわれを立たせるものです。このことに、すでに彼の人間学の現代的意義が見出されると、思われるのです。

［注］

（1）E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1976, 7.
（2）A・E・マクグラス『科学と宗教』稲垣久和ほか訳、教文館、二〇〇三年、四七頁。
（3）栗林輝夫『現代神学の最前線（フロント）「バルト以後」の半世紀を読む』「第二講　世俗化の神学と「宗教なき時代」のキリスト教　アメリカはボンヘッファーを誤読したのか」、新教出版社、二〇〇七年、一八頁。
（4）同前。
（5）同書、一八―十九頁。
（6）Bethge, op. cit., 107.
（7）Ibid.
（8）J・A・T・ロビンソン『神への誠実』小田垣雅也訳、日本基督教団出版部、一九六四年、六六頁。
（9）クリスティアーネ・ティーツ著／拙訳「今日ボンヘッファーの宗教批判から学ぶ」日本ボンヘッファー研究会編『東アジアでボンヘッファーを読む　東アジア・ボンヘッファー学会二〇一三』（新教コイノーニア二九）、二〇一四年、新教出版社、一四頁。
（10）栗林、前掲書、四六―四七頁。
（11）Bethge, op. cit., 108.
（12）Ibid.
（13）Ibid., 418.
（14）野呂芳男による下記文献を参照。『実存論的神学と倫理』、創文社、一九七〇年、七九―八五頁。／「神の死の神学」『教義学講座 第三巻 現代の教義学』佐藤敏夫編集、日本基督教団出版局、一九七四年、七七―九九頁。／『神と希望』、日本基督教団出版局、一九八〇年、二七五―二八〇頁。
（15）William Hamilton, *The New Essence of Christianity*, New York: Association Press, 1961, (Revised Edition, 1966), 54.
（16）野呂、前掲書、一九七四年、八八頁。

（17）Thomas J. J. Altizer, *Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia: The Westminster Press, 1966, 25, 120ff., 132ff.
（18）栗林、前掲書、五五頁。
（19）同書、五七頁。
（20）同前。
（21）〈世俗化〉(Säklarisierung) については下記参照。寺林 脩「世俗化について―宗教社会学の課題―」夙川学院短期大学研究紀要一四巻、一九八九年、七七―九一頁。『宗教学事典』、東京大学出版会、一九七三年、四九五―四九七頁。『宗教学事典』、丸善、二〇一〇年、二六二―二六四頁。『岩波キリスト教辞典』「世俗化」、二〇〇二年、六七六頁。『岩波 哲学・思想事典』、一九九八年、九四〇頁。Thomas Luckmann, *The Invisible Religion, The Problem of Religion in Modern Society*, New York : The Macmillan Company, 1967. 赤池憲昭／ヤン・スィンケドー訳『見えない宗教―現代宗教社会学入門』、ヨルダン社、一九七六年。R. N. Bellah, "Civil Religion in America," Daedalus, Winter, 1967, 1-22. 河合秀和訳『宗教変革と宗教倫理』第十一章「アメリカの市民宗教」、未来社、一九七三年、三四三―三四四頁。
（22）E. Behtge, Christologie und „reigionsloses Christentum" bei Dietrich Bonhoeffer, in: *Ohnmacht und Mündigkeit: Beiträge zur Zeitgeschichte und Theologie nach Dietrich Bonhoeffer*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1969, 66. ここでベートゲは、ボンヘッファーは〈世俗化〉(Säkularisation) という言葉を使用しなくなったと記しているが、ドイツ語最新版ボンヘッファー全集の索引集 (DBW 17) で確認した限りでは、このドイツ語は見当たらない。それにたいし、Säkularisierung は十回以上の使用が確認できる。
（23）例えば「遺産と没落」(Erbe und Verfall) (DBW 6, 93-124)。
（24）Immanuel Kant, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung ?" (1784) in: *Was ist Aufklärung ? Aufsätze zur Geschichte u. Philosophie*, -4. Auflage., Göttingen: Vandenhoeck und Reprecht, 1994, 55.
（25）E. Behtge, op. cit., 1969, 67.
（26）〈無神論〉については下記参照。ジョルジュ・ミノワ著／石川光一訳『無神論の歴史　上・下　始原から今日にいたるヨーロッパ世界の信仰を持たざる人々』、法政大学出版局、二〇一四年。アンリ・アルヴォン著／竹内良知・垣田宏治訳『無神論』、白水社、一九七〇年。『岩波キリスト教辞典』「無神論」、一〇九六―一〇九七頁。『岩波　哲学・思想事典』「無神論」、一五六九頁。

（27）〈デウス・エクス・マキナ〉というのは〈機械仕掛けから出て来る神〉のラテン語で、演出技法のひとつである。古代ギリシャ劇のなかで、クレーンなどの機械装置によって〈突然〉現れ、諸問題を〈超自然的〉に解決する。

（28）宮田光雄『ボンヘッファーとその時代―神学的・政治学的考察』、新教出版社、二〇〇七年、二三〇頁。

（29）E. Behtge, Christologie und „reigionsloses Christentum“ bei Dietrich Bonhoeffer, in: *Ohnmacht und Mündigkeit: Beiträge zur Zeitgeschichte und Theologie nach Dietrich Bonhoeffer*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1969, 67.

（30）「三時にイエスは大声で叫ばれた。『エロイ、エロイ、レマ、サバクタニ。』これは、『わが神、わが神、なぜわたしをお見捨てになったのですか』という意味である」。

（31）下記参照。青野太潮『「十字架の神学」の成立』、ヨルダン社、一九八九年。同前『「十字架の神学」の展開』新教出版社、二〇〇六年。

（32）J・モルトマン『十字架につけられた神』〈現代神学双書五九〉喜田川信ほか訳、新教出版社、一九七六年、七五頁。

（33）WA 5; 602, 25-28. Operationes in Psalmos. 1519-1521.

（34）E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, (Das Neue Testament Deutsch: neues Göttinger Bibelwerk; Teilbd. 1), 15., neu bearbeitete Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, 194.

（35）M・ルター『ルター著作選集』、ルーテル学院大学／日本ルーテル神学校ルター研究所編、教文館、二〇〇五年、三〇頁。

（36）A・E・マクグラス『十字架の謎―キリスト教の核心』本多峰子訳、教文館、二〇〇三年、七頁。

（37）同書、一三四頁。

（38）同前。

（39）「『（……）まことにあなたは御自分を隠される神／イスラエルの神よ、あなたは救いを与えられる』と」。

（40）E. Schweizer, op. cit., 1978, 194.

（41）Ibid, 193.

（42）豊田 栄『マルコ福音書註解三 一三章五節―一六章二〇節』、みすず書房、一九八四年、一九五三頁。

（43）Gerhard Barth, *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1992, 106.

（44）E. Schweizer, op. cit., 1978, 194.
（45）Bernd Janowski, „Das Leben für andere hingeben. Alttestamentliche Voraussetzungen für die Deutung des Todes Jesu“ in: *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, hrsg. von Jörg Frey und Jens Schröter, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, 97-118.
（46）ロビンソン、前掲書、六六頁。
（47）柳澤桂子『いのちの日記　神の前に、神とともに、神なしに生きる』、小学館、二〇〇五年、九二―九三頁。
（48）同書、九〇頁。
（49）同書、九二頁。
（50）宮田、前掲書、二三五頁
（51）Dietrich Bonhoeffer, *Die Mündige Welt: dem Andenken Dietrich Bonhoeffers*, Bd1.: Vorträge und Briefe, Mit Beiträgen von E. Bethge und anderen, München: Kaiser, 1955, 121.
（52）野呂芳男「今日における神観の一問題」キリスト教学 第一八号、立教大学キリスト教学会編、一九七六年一二月、八頁参照。
（53）倉本 功「『神の痛みの神学』の歴史的意義」北森嘉蔵『神の痛みの神学』〈講談社学術文庫七四三〉、講談社、一九九六年、二九七頁。
（54）聖アンセルムス『クール・デウス・ホモ―神は何故に人間となりたまひしか』長澤信壽訳〈岩波文庫 青八〇六―三〉、岩波書店、一九八九年。
（55）北森、前掲書、二九一頁。
（56）同前。
（57）J・モルトマン『十字架につけられた神』喜田川信ほか訳、新教出版社、二〇〇六年、二七三頁。
（58）同書、三三六頁。
（59）同書、三三三頁。
（60）P. F. Momose, *Kreuzestheologie. Eine Auseinandersetzung mit J. Moltmann*, Freiburg/Basel/ Wien: Herder, 1978, 91f.
（61）モルトマン、前掲書、二〇〇六年、七五頁。
（62）同書、四六九頁。

（63）森野善右衛門『告白と抵抗―ボンヘッファーの十字架の神学』、新教出版社、二〇〇五年、二一四頁以下。
（64）同書、二一四頁。
（65）北森、前掲書、一四五頁。
（66）同書、一四六頁。
（67）森野、前掲書、二一五頁。
（68）北森、前掲書、二三三―四頁。
（69）同書、二三四頁。
（70）同前。
（71）同書、一七六頁。
（72）森野、前掲書、二一五頁。
（73）北森、前掲書、一七二―一七六頁。
（74）同書、一七四頁。
（75）同前。
（76）北森、前掲書、一七四頁。
（77）同書、二三四頁。
（78）同書、一七二頁。
（79）同書、一七六頁。
（80）同前。
（81）同前。
（82）野呂、前掲書、一九七六年、三頁。
（83）同前。
（84）同前。

（85）Harald Diem, Luthes Lehre von den zwei Reichen, untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus. Ein Beitrag zum Problem: >>Gesetz und Evangelium<< (1938), in: *Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers*, mit einer Einfürung von Gerhard Sauter (Theologische Bücherei, Bd.49), München: 1973, 1-173.

（86）Heinz Eduard Tödt, *Komplizen, Opfer und Gegner des Hitlerregimes: Zur >>inneren Geschichte<< von protestantischer Theologie und Kirche im >>Dritten Reich<<*, Gütersloh: Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, 1997, 272.

（87）Ibid., 273.

（88）Ibid.

（89）本書第二章第三節三（一）（d）

（90）Tödt, op. cit., 300.

（91）Ibid., 300.

（92）Ibid., 301.

（93）Ibid.

（94）Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte Schriften, Bd. 3: *Theologie – Gemeinde: Vorlesungen·Briefe·Gespräche 1927 bis 1944*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1960, 236.

（95）Ibid., 237.

（96）Ibid., 232.

（97）本書第二章第三節三（一）（c）

（98）マルティン・クスケ『この世的に生きるキリスト者　ボンヘッファーの幻』日本ボンヘッファー研究会訳、日本ボンヘッファー研究会、一九九〇年。

（99）森野、前掲書、一九三―一九四頁。

（100）Feil, op. cit., 341.

（101）Ibid., 386.

(102) 本書第一章第三節三(一)(b)③参照。
(103) Karl Barth, *Gespräche 1959-1962*, Gesamtausgabe IV, hrsg. von Eberhard Busch, Türich: Theologischer Verlag, 1995, 192.
(104) 宮田、前掲書、二四六頁。
(105) 本書第二章第三節三(一)(a)参照。
(106) Feil, op. cit., 223.
(107) Ibid., 224
(108) 大宮溥による「後書き」参照。『ボンヘッファー選集1 聖徒の交わり』大宮溥訳、新教出版社、東京、一九六三年、三三二頁。
(109) 宮田、前掲書、二五五頁。
(110) 本書第一章第三節三(2)(b)③
(111) Wolf Krötke, Der beggegnende Gott und der Glaube. Zum theologischen Schwerpunkt der Christologievorlesung D. Bonhoeffers, in: *Bonhoeffer-Studien: Beiträge zur Theologie u. Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers* / im Auftr. d. Bonhoeffer-Komitees beim Bund d. Evang. Kirchen in d. DDR hrsg. von Albrecht Schönherr u. Wolf Krötke, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1985, 30.
(112) 本書第一章三節三(一)
(113) 本書第一章三節三(三)(f)
(114) 本書第一章三節三(三)(f)
(115) ローマ信徒への手紙 八章二六節b「わたしたちはどう祈るべきかを知りませんが、〈霊〉自らが、言葉に表せないうめきをもって執り成してくださるからです」。
(116) マルコによる福音書 一〇章五一節「イエスは、『何をしてほしいのか』と言われた。盲人は、『先生、目が見えるようになりたいのです』と言った」。
(117) 本書第二章第三節三(一)(c)
(118) J・H・ピックフォード／ドナルドW・バーディック著『聖霊のバプテスマ―聖書の教えと現代の異言―』ジャパン・コンサバティブ・バプテスト・ミッション発行、聖書図書センター、八二頁。

(119) 一九四〇年の聖霊降臨祭第二祝日に行われた「ヨハネ福音書三章一六―二一節」についての説教。

(120) 戦争犯罪についての真相解明を求める日本の市民団体が、国連における人権関係の有力なメンバーを招聘し開催された公聴会。韓国・サハリン・朝鮮・フィリピン・中国・台湾・オランダなどから名乗り出た戦争被害者が一同に会し、証言を行った。日本の戦争犯罪がこのようなかたちで問われたのは、戦後初めてのことであった。公聴会の記録は、下記ＶＨＳに収録されている。『生きている間に語りたかった　日本の戦後補償に関する国際公聴会』、「日本の戦後補償に関する国際公聴会」実行委員会企画／ビデオプレス制作、ビデオカセット一巻（四〇分）〔ＶＨＳ〕、カラー、一九九三年。

(121) 「すると、王はその人たちに言う。『わたしの身内である、このいちばん小さくされている者の一人にしたのは、わたしにしたのである』」（本田哲郎訳『小さくされた人々のための福音―四福音書および使徒言行録―』、新世社、二〇〇一年、一四八頁）。

# あとがき

本書は、二〇〇八年一二月に大阪大学大学院言語社会研究科に提出した学位論文『ボンヘッファーの人間学』（二〇〇九年三月に学位授与、同年一一月に大阪大学言語社会学会博士論文シリーズ第五一巻として出版）に加筆訂正したものです。この度、大阪大学ＣＯデザインセンター紀要『Co*Design』の特別号として掲載していただける運びとなりました。

本書のもととなった学位論文の執筆にあたっては、大阪大学のいずれも現在は名誉教授の細谷昌志先生、尾上新太郎先生、小林恭先生、小野清美先生、高田珠樹先生にご指導を仰ぐことができました。またドイツ留学中には国際ボンヘッファー学会を通して、ヴォルフ・クレトケ先生、故人となられたエルンスト・ファイル先生、イルゼ・テート先生をはじめ多くの先生方との出会いに恵まれ、ご支援・ご指導いただくことができました。そして日本ボンヘッファー研究会の先生方と会員の皆様は、キリスト者でも神学者でもない私をあたたかく迎え入れ、つねに導き、大きな励ましと、共に学ぶ喜びを授けてくださいました。そしてＣＯデザインセンターの池田光穂先生には、思いがけなく今回の論文掲載のお話をいただき、改訂にあたっては、文体や体裁の変更を含め数々のご助言をいただきました。最後に、大阪大学には、研究の機会だけでなく、本書が世に出る機会を与えていただきました。

本研究は、ここでお名前をあげた先生方をはじめ、ここに記すことのできなかった皆様との出会いと導きによって、本書としてひとつのかたちにすることが叶いました。この場をお借りして、お世話になったすべての方々に、心からの感謝と御礼を申し上げたいと思います。

二〇二〇年二月一四日　大阪にて

岡野彩子

**雑誌**

『ボンヘッファー研究』第1－35号、日本ボンヘッファー研究会、1984－2019年。

『福音と世界』61巻6号（2006年6月号）〈特集＝ボンヘッファー生誕100年〉、第70巻10号（2015年10月号）〈特集＝戦後70年の教会と神学4：ボンヘッファー没後70年〉、新教出版社。

**聖書**

*Die Bibel Nach der Übersetzung Martin Luthers mit Apokryphen*, hrsg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1999.

『聖書 新共同訳－旧約聖書続編つき』共同訳聖書実行委員会、1987年。

『小さくされた人々のための福音　―四福音書および使徒言行録―』本田哲郎訳、新世社、2001年。

**辞典・辞書**

DUDEN Bd.7; *Etymotogie: Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, 2., völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage von Günter Drosdowski, Mannheim / Wien / Zürich: Dudenverlag, 1989.

『倫理思想辞典』星野 勉ほか編、1997年。

『岩波 哲学・思想事典』廣松 渉ほか編、岩波書店、1998年。

『キリスト教大事典 改訂新版』日本基督教協議会文書事業部・キリスト教大事典編集委員会編、教文館、1983年（第7版）。

『岩波 キリスト教辞典』大貫 隆ほか編、岩波書店、2002年。

『宗教学事典』小口偉一・堀一郎監修、東京大学出版会、1973年。

『宗教学事典』星野英紀他編、丸善、2010年。

**ビデオ**

*NS-Filmpropaganda: Wunschbild und Feindbild in Leni Riefenstahls „Triumph des Willens“ und Veit Harlans „Jud Süß“*, von Daniel Knopp, 2004, Marburg: Tectum.

『生きている間に語りたかった：日本の戦後補償に関する国際公聴会』、「日本の戦後補償に関する国際公聴会」実行委員会企画；ビデオプレス制作、ビデオカセット1巻（40分）：VHS、カラー、1993年。

山﨑和明
2003 『D. ボンヘッファーの政治思想：抵抗と再建の論理と倫理』、新教出版社。
山崎 純
1995 『神と国家 ヘーゲル宗教哲学』、創文社。
2001 「宗教の実現は宗教の終焉である」加藤尚武編『ヘーゲルを学ぶ人のために』世界思想社、205-222頁。
山本 和
1978 「神概念の変転」山本和編『現代における神の問題』〈今日の宣教叢書 9〉、創文社、237-271頁。
ラーナー，カール
『カール・ラーナー古希記念著作選集 日常と超越：人間の道とその源』上智大学神学部編（編集責任者 田渕文夫）、南窓社。
ライプニッツ，ゴットフリート・ヴィルヘルム
1989 『後期哲学』〈ライプニッツ著作集9〉西谷裕作ほか訳、工作舎。
リクール，ポール
1978 『解釈の革新』久米博ほか編訳、白水社。
ルター，マルティン
1969 『奴隷的意志』山内 宣訳（『ルター』〈世界の名著 18〉松田知雄編、中央公論社）。
『キリスト者の自由』塩谷饒訳（『ルター』〈世界の名著 18〉松田知雄編、中央公論社）。
1985 『ガラテヤ大講解 上』〈ルター著作集 第二集 第11巻〉徳善義和訳、聖文舎。
2001 『新訳 キリスト者への自由／聖書への序言』石原 謙訳、岩波書店。
2005 『ローマ書講義 下』〈ルター著作集 第二集 第9巻〉徳善義和訳、リトン。
『ルター著作選集』、ルーテル学院大学／日本ルーテル神学校 ルター研究所編、教文館。
ルックマン，トーマス
1976 『見えない宗教：現代宗教社会学入門』赤池憲昭、ヤン・スィンゲドー訳、ヨルダン社、1976年。
ローゼンベルク，ハロルド
1970 「アイヒマン裁判の論理―組織・個人・責任―」筒井正明訳、展望 139 号、筑摩書房。
ロバートソン，R.
1983 『宗教の社会学：文化と組織としての宗教理解』田丸徳善訳、川島書店。
ロビンソン，J. A. T.
1964 『神への誠実』小田垣雅也訳、日本基督教団出版局。

『政治と宗教倫理』、岩波書店。
1991 『ナチ・ドイツの精神構造』、岩波書店。
1995 『ボンヘッファーを読む　反ナチ抵抗者の生涯と思想』〈岩波セミナーブックス51〉、岩波書店。
1998 『御言葉はわたしの道の光 ローズンゲン物語』、新教出版社。
2000 『十字架とハーケンクロイツ』、新教出版社。
2007 『ボンヘッファーとその時代：神学的・政治的考察』、新教出版社。
2014 『われ反抗す、ゆえにわれら在り―カミュ『ペスト』を読む』〈岩波ブックレット901〉、岩波書店。
『バルメン宣言の政治学』、新教出版社。
2019 『ボンヘッファー　反ナチ抵抗者の生涯と思想』〈岩波現代文庫／学術408〉、岩波書店。

ミルトス・ヘブライ文化研究所編
1990 『創世記I』〈ヘブライ語聖書対訳シリーズ〉、ミルトス。

ムーニエ，エマニュエル
1990 『人格とアナーキー』山崎庸一郎ほか訳〈叢書・ウニベルシタス34〉、法政大学出版局。

村松 剛
1964 『ナチズムとユダヤ人　アイヒマンの人間像』〈角川新書160〉、角川書店。

村上 伸
2011 『ひかりをかかげて　ディートリヒ・ボンヘッファー　ヒトラーとたたかった牧師』、日本キリスト教教団出版局。
2012 『ボンヘッファー紀行　その足跡をたずねて』、新教出版社。

森野善右衛門
1968 「成人した世界と宣教の問題―ボンヘッファーの問題提起を中心として」東北学院大学論集、教会と神学1号、65-107頁。
2005 『告白と抵抗－ボンヘッファーの十字架の神学』新教出版社。

八木誠一
1978 「現代人と神」山本 和編『現代における神の問題』〈今日の宣教 叢書9〉、創文社、3-26頁。

柳澤桂子
2005 『いのちの日記　神の前に、神とともに、神なしに生きる』、小学館。

山内貞男
1993 「解説」著者不明／山内貞男訳『ドイツ神学』〈ドイツ神秘主義叢書10〉、創文社、243-307頁。

ベートゲ，エーバーハルト
1974 『ボンヘッファー伝 1』森野善右衛門訳、新教出版社。
『ボンヘッファー伝 2』雨宮栄一訳、新教出版社。
『ボンヘッファー伝 3』雨宮栄一訳、新教出版社。
『ボンヘッファー伝 4』森野善右衛門訳、新教出版社。
1981 『ボンヘッファーの世界 その本質と展開』日本ボンヘッファー研究会編訳、新教出版社。
ベラー，R．N．
1973 『社会変革と宗教倫理』第11章「アメリカの市民宗教」、未来社、343-344頁。
ベンツ，E.
1979 「キリスト教から見た人間学」宇野光雄訳、『世界宗教と人間像』〈講座 現代の人間学6〉ガーダマー／フォーグラー編、白水社、11-86頁。
マーザー，ウェルナー
1979 『ニュルンベルク裁判　ナチス戦犯はいかにして裁かれたか』西 義之訳、TBS・ブリタニカ。
前田專學
2000 『インド哲学へのいざない　ヴェーダとウパニシャッド』、日本放送出版協会。
マクグラス，アリスター・E.
2003 「現代キリスト教思想における自然神学の位置」神学 65 号（2003 年 5 月 21 日　東京神学大学礼拝堂における講演）神代真砂実訳、84-122頁。
『科学と宗教』稲垣久和ほか訳、教文館。
『十字架の謎－キリスト教の核心』本多峰子訳、教文館。
松丸壽雄
1994 「宗教批判の行方」大峯顯編『神と無』〈叢書ドイツ観念論との対話 5〉、ミネルヴァ書房、240-276頁。
松永俊男
1996 『ダーウィンの時代 科学と宗教』、名古屋大学出版会。
2000 「ダーウィン進化論の自然神学的背景」桃山学院大学人間科学 20 号、桃山学院大学人間科学学会編／桃山学院大学総合研究所、139-161頁。
三嶋唯義
1969 『人格主義の思想』、紀伊國屋書店。
ミノワ，ジョルジュ
2014 『無神論の歴史　上・下　始原から今日にいたるヨーロッパ世界の信仰を持たざる人々』石川光一訳、法政大学出版局。
宮田光雄
1986 『ドイツ教会闘争の研究』宮田光雄編、創文社。

ピカート，マックス
1999　『われわれ自身のなかのヒトラー』佐野利勝訳、みすず書房。
ヒック，ジョン
1999　『宗教多元主義への道　メタファーとして読む神の受肉』間瀬啓允ほか訳、玉川出版部。
ピックフォード，Ｊ．Ｈ．／バーディック，ドナルド・W.
1986　『聖霊のバプテスマ―聖霊の教えと現代の異言』ジャパン・コンサバティブ・バプテスト・ミッション発行、聖書図書センター。
フーコー，ミシェル
2001　『狂気・精神分析・精神医学　1954-1963』〈ミシェル・フーコー思考集成I〉、筑摩書房。
藤目ゆき
1997　『性の歴史学　公娼制度・堕胎罪体制から売春防止法・優生保護法体制へ』、不二出版。
船本弘毅
1967　「D．ボンヘッファーにおける宗教の概念－獄中書簡を中心にして－」神學研究16巻、関西学院大学新学部研究会、107-119頁。
「成人せる世界―D．ボンヘッファーの生涯と思想―」論叢13号、関西学院高等部、10-20頁。
1968　「成人せる世界―ボンヘッファーの現代的意義―」福音と世界23巻6号、新教出版社、30-35頁。
ブリックレ，P.
1991　『ドイツの宗教改革』田中真造／増本浩子訳、教文館。
古田 光
1982　「人間学の展開―人間観の現代的位相―」古田 光編『ヨーロッパにおける人間観の研究』、未来社。
ブローマン，ロニー／シヴァン，エイアル
2000　『不服従を讃えて―「スペシャリスト」アイヒマンと現代―』高橋哲哉／堀潤之訳、東京：産業図書。
フロイト，S.
1958　『フロイド選集第15巻　精神分析療法』古澤平作訳、日本教文社。
ヘインズ，S．R．／ヘイル，L．B.
2015　『はじめてのボンヘッファー』船本弘毅訳、教文館。
ヘーゲル，G．W．F.
1978　『法の哲学』藤野 渉ほか訳『ヘーゲル』〈世界の名著35〉、中央公論社。
1995　『宗教哲学』(全三巻) 木場深定訳、岩波書店。

戸田山和久
2007 『知識の哲学』、産業図書。
西内清志
1980 「ボンヘッファーにおける人間の尊厳」ノートルダム清心女子大学紀要 文化学編 Vol.4, No.1（通巻15号）、71-83頁。
1991 『キリストの隣人　ボンヘッファーの「成人した世界」における人間学』、花林書房。
2000 「ボンヘッファーの倫理における『観想的生活』とその今日的意義」:〈神なしに生きる〉を中心として」人間学紀要30巻、上智人間学会、13-34頁。
西谷啓治
1900 『西谷啓治著作集 第14巻』、創文社。
ノートルダム清心女子大学　キリスト教文化研究所
2004 『私たちの人間論』、大学教育出版。
野呂芳男
1970 『実存論的神学と倫理』、創文社。
1974 「神の死の神学」『教義学講座 第三巻 現代の教義学』佐藤敏夫編、日本基督教団出版局、77-99頁。
1975 「金子晴勇著『ルターの人間学』」キリスト教学 通号16・17号（竹内寛教授定年記念号）、立教大学キリスト教学会、223-226頁。
1976 「今日における神観の一問題」キリスト教学 通号18号、立教大学キリスト教学会編、1-31頁。
1980 『神と希望』、日本基督教団出版局。
バーガー，Ｌ．ピーター
1977 『故郷喪失者たち：近代化と日常意識』Ｂ．バーガー／Ｈ．ケルナー共著、高山真知子ほか訳、新曜社。
1987 『異端の時代：現代における宗教の可能性』薗田稔／金井新二訳、新曜社。
2018 『聖なる天蓋：神聖世界の社会学』〈ちくま学芸文庫〉薗田稔訳、筑摩書房。
羽田 功
1994 『洗礼か死か―ルター・十字軍・ユダヤ人』、林道舎。
速水敏彦
1968 「ボンヘッファーの『この世』理解」キリスト教学通号10、立教大学キリスト教学会、37-69頁。
春名純人
2001 「ブルンナーとバルトの自然神学論争の現代的意義」関西学院大学社会学部紀要、第89号、70-91頁。

鈴木正三
2006 「ボンヘッファーとは誰か」福音と世界2006年6月号、新教出版社。
『キリストの現実に生きて：ナチズムと戦いぬいたボンヘッファー神学の全体像』、新教出版社。
スターン，J. P.
1983 『ヒトラー神話の誕生　第三帝国と民衆』山本尤訳〈そしおぶくす〉、社会思想社。
スピノザ
1966 『エティカ』『スピノザ』所収〈世界の大思想9〉、河出書房新社。
高柳俊一
1993 『カール・ラーナー研究：根底化と希望の思想形成』、南窓社。
ダーウィン，チャールズ
1989 『種の起源（原書第六版）』堀伸夫ほか訳、槙書店。
田川健三
1989 『宗教とは何か』、大和書房。
竹下節子
2010 『無神論―二千年の混沌と相克を超えて―』、中央公論新社。
田中純一
1985 「成人した世界への参与―ディートリヒ・ボンヘッファーの後期神学思想―」言語文化論集18号、筑波大学現代語・現代文化学系、175-207頁。
ダンテ，A.
1992 『神曲』平川祐弘訳、河出書房新社。
寺園喜基
1979 「上田光正著『カール・バルトの人間論』」日本の神学：神学年報18号、日本キリスト教学会編、141-146頁。
1999 『途上のキリスト論　「バルト＝ボンヘッファー」の今日的意味』、新教出版社。
寺林 脩
1989 「世俗化について：宗教社会学の課題」夙川学院短期大学研究紀要14巻、77-91頁。
同志社大学良心学研究センター
2018 『良心学入門』、岩波書店。
豊田 栄
1984 『マルコ福音書註解3　13章5節－16章20節』、みすず書房。
トラヴェルソ，エンツォ
1996 『ユダヤ人とドイツ　「ユダヤ・ドイツ共生」からアウシュヴィッツの記憶まで』〈叢書・ウニベルシタス510〉宇京頼三訳、法政大学出版局。

ティーツ，クリスティアーネ
2014 「今日ボンヘッファーの宗教批判から学ぶ」岡野彩子訳、日本ボンヘッファー研究会編『東アジアでボンヘッファーを読む　東アジア・ボンヘッファー学会二〇一三』(新教コイノーニア 29)、新教出版社。
小岸 昭
2000 『世俗宗教としてのナチズム』〈ちくま新書 245〉、筑摩書房。
コックス，ハーヴィ
1967 『世俗都市』塩月賢太郎訳、新教出版社。
1986 『世俗都市の宗教　ポストモダン神学へ向かって』大島かおり訳、新教出版社。
ゴーガルテン，フリードリヒ
1975 『近代の宿命と希望－神学的な問題としての世俗化』熊沢義宣／雨貝行麿訳〈現代キリスト教思想叢書 10〉、白水社。
佐藤司郎
2005 「カール・バルトにおける『教会と世』―覚え書」東北学院大学論集 教会と神学 40 号、145-173 頁。
佐藤忠男
1980 「(スクリーン労働者論 26)ナチスの人間観と労働観：レニ・リーヘンシュタール監督『意志への勝利』」月刊総評 272 号、日本労働組合総評議会、82-85 頁。
佐藤敏夫
1998 「親鸞とバルト、ボンヘッファー非宗教化の問題―」比較思想研究 25 号別冊、比較思想学会、4-6 頁。
佐藤正弘
1966 「ボンヘッファーとわれわれ」大阪市立大学文学部紀要 人文研究 17 巻 11 号、52-73 頁。
1967 「成人せる世界―ボンヘッファーとわれわれ (2) ―」大阪市立大学文学紀要 人文研究 19 巻第 1 分冊、37-69 頁。
清水禎文
2004 「ボンヘッファーにおける人間形成論」東北大学大学院研究科研究年報 52 巻、27-43 頁。
シュヴァイツァー，E.
1986 『マルコによる福音書：翻訳と註解』高橋三郎訳。右記収録：ゲルハルト・フリードリヒ監修『NTD 新約聖書註解 1 マルコによる福音書』、ATD・NTD 聖書註解刊行会。
ジョッフロワ，ピエール／ケーニヒゼーダー，カリン編
1972 『アイヒマンの告白：裁きの日の前に』大久保和郎訳、番町書房。

1969　カント全集第11巻『人倫の形而上学』吉澤傳三郎ほか訳、理想社。
1973　カント全集第6巻『純粋理性批判（下）・プロレゴメナ』原 佑ほか訳、理想社。
金子武蔵
1977　『良心：道徳意識の研究』金子武蔵編、日本倫理学会、以文社。
金子晴勇
1975　『ルターの人間学』、創文社。
1976　「ルターの人間学」学術月報第24巻第4号（通巻第368号）、日本学術振興会。
1986　『恥と良心』、教文館。
1995　『人間学－その歴史と射程』、創文社。
　　『マックス・シェーラーの人間学』、創文社。
2001　『近代人の宿命とキリスト教―世俗化の人間学的考察』、聖学院大学出版会。
2003　『人間学から見た霊性』、教文館。
2008　『ルターを学ぶ人のために』金子晴勇／江口再起編、世界思想社。
茅野良男
1969　『哲学的人間学』、塙書房。
北森嘉蔵
1996　『神の痛みの神学』〈講談社学術文庫743〉、講談社。
キェルケゴール，セーレン・オービエ
1999　『キルケゴール』〈筑摩世界文學体系32〉桝田啓三郎訳、筑摩書房。
クスケ，マルティン
1990　『この世的に生きるキリスト者：ボンヘッファーの幻』日本ボンヘッファー研究会訳、日本ボンヘッファー研究会。
熊沢義宣
1957　「現代における世俗世界の問題」福音と世界12巻9号、新教出版社、32-37頁。
1964　「現代における宗教―“非宗教化”の問題をめぐって―」福音と世界 19 巻 7 号、新教出版社、14-19頁。
1966　「世俗化の時代のキリスト教」福音と世界21巻4号、新教出版社、12-17頁。
1970　「ドイツにおける世俗化論」佐藤敏夫ほか編『講座 現代世界と教会』第1巻、日本基督教団出版局、123-150頁。
倉松 功
1963　「『D. Bonhoeffer の神学』理解の一試み―特に、K. Barth と M. Luther の神学との関連において―」東北学院大学論集 一般教育 44号、1-24頁。
1988　『ルターとバルト』、ヨルダン社。
栗林輝夫
2007　『現代神学の最前線：「バルト以後」の半世紀を読む』、新教出版社。

2004　『私とは何か』〈岩波新書 664〉、岩波書店。
2006　『人間であること』上田閑照編、燈影舎。
上田光正
1977　『カール・バルトの人間論』、日本基督教団出版局。
江口再起
2001　「成熟社会と正義―ルター・カント・ボンヘッファー―」テオロギア・ディアコニア Vol.34、ルーテル学院大学、29-43 頁。
2002　「良心の弁証法：ルターとヘーゲル」ルーテル学院大学 Vol.8、31-47 頁。
2003　「喜ばしき良心：ルターの良心論」東京女子大学紀要論集 Vol.54、No.1、東京女子大学学会編、1-24 頁。
エリクセン，ロバート・P.
2000　『第三帝国と宗教』古賀敬太ほか訳、風行社。
大崎節郎
2016　『大崎節郎著作集　第五巻　カール・バルト関連』、一麦出版社。
大澤武男
1991　『ユダヤ人とドイツ』〈講談社現代新書；1080〉、講談社。
大橋良介
1993　『絶対者のゆくえ：ドイツ観念論と現代世界』、ミネルヴァ書房。
大谷愛人
1994　『倫理学講義』、勁草書房。
小倉貞秀
1965　『カント倫理学研究―人格性概念を中心として―』〈哲学全書 5〉、理想社。
2010　『ペルソナ概念の歴史的形成―古代よりカント以前まで―』、以文社。
開高 健
1962　『裁きは終りぬ―聲の狩人（五）―』世界 第 201 号、岩波書店、215-231 頁。
外務省中近東アフリカ部中近東課
1962　『アイヒマン裁判』昭和 37 年 10 月 22 日近近資料 第 65 号。
加藤尚武
2001　『ヘーゲルを学ぶ人のために』加藤尚武編、世界思想社。
川崎 靖
2011　『ドイツ語で読む『聖書』―ルター、ボンヘッファー等のドイツ語に学ぶ』、現代書館。
ガンディー，マハトマ
1996　『マハトマ・ガンディー 私にとっての宗教』竹内啓二ほか訳、新評論。
カント，I.
1966　カント全集第 16 巻『教育学・小論集・遺稿集』尾渡達雄訳、理想社。

朝岡 勝
2018 『増補改訂「バルメン宣言」を読む―告白に生きる信仰』、いのちのことば社。
足立恒夫
2001 『無限のパラダイム：数学から見た無限論の系譜』、講談社。
安部知二
1969 『良心的兵役拒否の思想』〈岩波新書 720〉、岩波書店。
雨宮栄一
1975 『バルメン宣言研究―ドイツ教会闘争史序説』、日本基督教団出版局。
アルタイザー／ハミルトン
1969 『神の死の神学』小原 信訳、新教出版社。
聖アンセルムス
1989 『スクール・デウス・ホモ：神は何故に人間となりたまひしか』長澤信壽訳〈岩波文庫 青806-3〉、岩波書店。
アヤラ，F. J.
2008 『キリスト教は進化論と共存できるか？―ダーウィンと知的設計』、教文館。
アルヴォン，アンリ
1970 『無神論』竹内良知・垣田宏治訳、白水社。
池田浩士
2004 『虚構のナチズム「第三帝国」と表現文化』、人文書院。
石川文康
2001 『良心論：その哲学的試み』、名古屋大学出版会。
一ノ瀬正樹
1997 『人格知識論の生成―ジョン・ロックの瞬間』、東京大学出版会。
稲井秀一
1987 『ブーバーの人間学』、教文館。
今井 晋
1978 「金子晴勇著『ルターの人間学』」日本の神学：神学年報 17 号、日本キリスト教学会編、134-139 頁。
インフィールド，グレン・B.
1981 『レニ・リーフェンシュタール：芸術と政治のはざまに』喜多迅鷹・喜多元子 訳、リブロポート。
ウィルソン，ブライアン
1979 『現代宗教の変容』井門冨二夫／中野毅訳、ヨルダン社。
上田閑照
1999 『実存と虚存－二重世界内存在』〈ちくま学芸文庫〉、筑摩書房。
2002 『上田閑照集 第九巻』、岩波書店。

Stoker, Hendrik Gerhardus

1925 *Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien*, Schriften zur Philosophie und Soziologie; 2, Bonn: F. Cohen.

Tillich, Paul

1930 *Die religiöse Verwirklichung,* Berlin: Furche.

1968 „The totalitarian State and the Claims of the Church“ in: *Gesammelte Werke,* Bd.10, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.

Tödt, Heinz Eduard

1997 *Komplizen, Opfer und Gegner des Hitlerregimes: Zur >>inneren Geschichte<< von protestantischer Theologie und Kirche im >>Dritten Reich<<*, hrsg. von Jörg Dinger u. Dirk Schulz, Gütersloh: Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus.

Weber, Max

1919 *Politik als Beruf*, 5. Aufl., München: Duncker & Humblot.

Wilson, Bryan

1976 *Contemporary Transformations of Religion*, London: Oxford University Press.

Ziegler, Hans Severus

1934 *Praktische Kulturarbeit im Dritten Reich. Anregungen und Richtlinien für die künftige Volkserziehung.*（Nationalsozialistische Bibliothek, Heft 22 ）. München: Zentralverlag der NSDAP., Franz Eher Nachf., 1937. / 3. verbesserte Auflage（9.-13. Tausend）.

邦文文献（著者名の五十音順）

アーレント，ハンナ

1968 「良心への挑戦」『組織のなかの人間』高橋 徹編集・解説、平凡社。

2000 『イェルサレムのアイヒマン：悪の陳腐さについての報告』大久保和郎訳、第7刷（1969年初版）、みすず書房。

青野太潮

1989 『「十字架の神学」の成立』、ヨルダン社。

2006 『「十字架の神学」の展開』、新教出版社。

アクィナス，トマス

2005 『神学大全　43　第Ⅲ部 73-78 問題』稲垣良典訳、創文社。

Przywara, E rich
1928 Drei Richtungen der Phönomenologie, in: *Stimmen der Zeit*, Bd.115, Freiburg i. Br.: Herder, 252-264
Robertson, R.
1970 *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford: Basil Blackwell.
Robinson, John A. T.
1963 *Honest to God*, Philadelphia: The Westminster Press.
Rothfels, Hans
1994 *Die deutsche Opposition gegen Hitler: Eine Würdigung*, Zürich: Manesse Verlag.
Scharlemann, Robert P.
"Authenticity and Encounter: Bonhoeffer's Appropriation of Ontology" in: *Union Seminary Quarterly Review*; Vol.46, 1992, pp.253-265.
Scheler, Max
1921 *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, 2.Arfl., Halle a.d.S.: M. Niemeyer.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von
1968 *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Stuttgart: Reclam.
Schmitt, Carl
1933 *Der Begriff des Politischen*, Hamburg: Hanseatische.
Schockenhoff, E.
2002 „Das Recht der Wahrheit. Begründung und Rechtweite der Wahrheitspflicht aus der Sicht der katholischen Moraltheologie", *Dürfen wir lügen?*: *Beiträge zu einem aktuellen Thema*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
Schweizer, E.
1930 *Lebensformen: Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, 7. Aufl, Halle（Saale）: Max Niemeyer Verlag.
1978 *Das Evangelium nach Markus*,（Das Neue Testament Deutsch: neues Göttinger Bibelwerk; Teilbd. 1）, 15., neu bearbeitete Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
Steinbach, Peter
2000 *Widerstand in Deutschland 1933-1945: Ein historisches Lesebuch*, hrsg. von Peter Steinbach u. Johannes Tuchel, 3.durchges. Aufl., München: Verlag C.H.Beck.

Albrecht Schönherr u. Wolf Krötke, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 25-35.

Luckmann, Thomas

1967 *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York: The Macmillan Company.

Luther, Martin

1883- *D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe*, Weimar: H. Böhlau.

1966 *Luthers Werke in Auswahl 3. Schriften von 1524 bis 1528*, Berlin: W.de Gruyter.

Marx, Karl.

1958 „Thesen über Feuerbach. " *Karl Marx-Friedrich Engels Werke*, Bd. 3, Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin: Dietz Verlag, 5-7.

Meinecke, Friedrich

1963 *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Werke Bd.1, hrsg. und eingeleitet von Walther Hofer, 3. Aufl., München: R. Oldenbourgverlag.

Moltmann, Jürgen

1972 *Der gekreuzigte Gott: das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Gütersloh: Chr. Kaiser.

Momose, P. F.

1978 *Kreuzestheologie. Eine Auseinandersetzung mit J. Moltmann*, Freiburg/ Basel/Wien: Herder.

Mosse, George L.

1975 *The nationalization of the masses: political symbolism and mass movements in Germany from the Napoleonic wars through the Third Reich*, New York: Howard Fertig.

Nietzsche, Friedrich.

1968 *Also sprach Zarathustra*, in: Nietzsche Werke: kritische Gesamtausgabe, Abt. 6; Bd. 1, begründet von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin; New York: W. de Gruyter.

Picard, Max.

1946 *Hitler in uns selbst*, 3., vermerkte Auflage, Erlenbach – Zürich: Eugen Rentsch Verlag.

Picht, Georg

1969 *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung: Philosophische Studien*, Stuttgart: Klett.

Darstellungen zur Zeitgeschichte Bd.7, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.

Holl, Karl

1921 *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, I. Luther*, Tübingen: Mohr.

Jaeschke, Walter.

1983 *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Janowski, Bernd

2005 „Das Leben für andere hingeben. Alttestamentliche Voraussetzungen für die Deutung des Todes Jesu " in: *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, hrsg. von Jörg Frey und Jens Schröter, Tübingen: Mohr Siebeck.

Kant, Immanuel

1969 *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (Philosophische Bibliothek; Bd. 40), herausgegeben von Karl Vorländer, Hamburg: Felix Meiner.

1994 „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung ? " (1784) in: *Was ist Aufklärung ? Aufsätze zur Geschichte u. Philosophie*, -4. Auflage., Göttingen: Vandenhoeck und Reprecht.

1998 Immanul Kant, „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen" in: ders, *Werke in sechs Bänden,* hg. von W. Weischedel, Bd. 4, Darmstadt (51983).

2001 *Die Metaphysik der Sitten*, mit einer Einl. hrsg. von Hans Ebeling, Stuttgart: Reclam.

Kershaw, Ian

1980 *Der Hitler-Mythos: Volksmeinung und Propaganda im Dritten Reich*, Schriftenreihe der Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte; Nr. 41, Stuttgart: Deutsche Verlags - Anstalt, 1980.

Kierkegaard, Søren

1950 *Furcht und Zittern*, Gesammelte Werke; Abt. 4, übersetzt von Emanuel Hirsch, Düsseldorf / Köln: Eugen Diederichs Verlag.

Von Klemperer, Klemens

1994 *Die verlassenen Verschwörer: der deutsche Widerstand auf der Suche nach Verbündeten 1938-1945*, Berlin: Siedler.

Krötke, Wolf

1985 Der begegnende Gott und der Glaube. Zum theologischen Schwerpunkt der Christologievorlesung D. Bonhoeffers, in: *Bonhoeffer-Studien: Beiträge zur Theologie u. Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers,* hrsg. von

Friedenthal, Richard

1967 *Luther: Sein Leben und seine Zeit*, München: R. Piper & Co. Verlag.

Fürst, A.

2002 „Über Patristische Diskussionen über die Lüge“, in: Rochus Leonhardt, Martin Rösel（Hg.）, *Dürfen wir lügen?*: *Beiträge zu einem aktuellen Thema*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Goebbels, Joseph

1929 *Michael. Ein deutsches Schicksal in Tagebuchblättern.*, München: Zentral Verlag der NSDAP.

Gogarten, Friedrich

1929 Das Problem einer theologischen Anthropologie, in: *Zwischen den Zeiten*, No.7.

Goldensohn, Leon

2004 *The Nuremberg Interviews: an American psychiatrist's conversations with the defendants and witnesses*, edited and with an introduction by Robert Gellatey, New York: Vintage Books.

Grisebach, Eberhard

1928 *Gegenwart: eine kritische Ethik*, Halle-Saale: Max Niemeyer Verlag.

Groethuysen, Bernhard

1969 *Philosophische Anthropologie*, München: R.Oldenbourg.

Haffner, Sebastian

1999 *Anmerkungen zu Hitler*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 19.Auflage.

Hamilton, William

1961 *The New Essence of Christianity*, New York: Association Press, 1961.

Heidegger, Martin

1927 *Sein und Zeit*, Halle a.d.S.: M. Niemeyer.

Hegel, G.W.F.

1966 *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 3: Die absolute Religion, hrsg. von Georg Lasson, Philosophische Bibliothek; 63, Leipzig: Meiner.

Hirsch, Emanuel

1934 *Die gegenwältige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung: Akademische Vorlesungen zum Verständnis des deutschen Jahrs 1933*, Göttingen: Bandenhoeck & Ruprecht.

Hitler, Adolf

1939 *Mein Kampf* , München: Zentralverlag der NSDAP; Frz. Eher Nachf.

1961 *Hitlers Zweites Buch: Ein Dokument aus dem Jahr 1928*, Quellen und

Breinersdorfer, Fred
2005 *Sophie Scholl – Die letzten Tage*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
Brenz, Johann
1562 *De maiestate Domini nostri Jesu Christi*, Tubingen.
Brunner, Emil
1934 *Natur und Gnade: zum Gespräch mit Karl Barth*, Tübingen: J.C.B. Mohr.
Buber, Martin
1983 *Ich und Du,* Heidelberg: L. Schneider.
Cox, Harvey
1965/66 *The Secular City Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York: The Macmillan Company.
Diem, Harald
1973 Luthes Lehre von den zwei Reichen, untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus. Ein Beitrag zum Problem: >>Gesetz und Evangelium<< (1938), in: *Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers*; Mit e. Einf. von Gerhard Sauter u.e. kommentierten Bibliogr. von Johannes Haun (Theologische Bücherei; Bd.49), München: Kaiser.
Dönhoff, Marion Gräfin
1994 *>Um der Ehre willen< Erinnerungen an die 20. Juli*, Berlin: Siedler.
Dusanus, W. Musculus
1560 *Loci communes sacrae theologiae*, Basilae.
Eggers, Kurt
1941 *Die kriegerische Revolution*. Berlin: Zentralverlag der NSDAP., Franz Eher Nachf. G.m.b.H., / 51.-100. Tausend.
Ericksen, Robert P.
1985 *Theologians under Hitler, Gerhard Kittel, Paul Althaus and Emmanuel Hirsch*, New Haven & London: Yale University Press.
Feil, Ernst
1991 *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers: Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis*, 4.Aufl., München: Chr. Kaiser.
1998 *Internationale Bibliographie zu Dietrich Bonhoeffer / International Bibliography on Dietrich Bonhoeffer*, hrg. von Ernst Feil, Gütersloher: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus.
Frank, Hans
1942 *Die Technik des Staates;* mit einem Vorwort von Adolf Dresler, 2. unveränderte Aufl., Krakau: Burgverlag.

1995 *Gespräche 1959-1962*, Gesamtausgabe IV, hrsg. von Eberhard Busch, Türich: Theologischer Verlag Türich.

Bellah, R. N.

1967 "Civil Religion in America," Daedalus, Winter, 1-22.

Benedict, Ruth

1946 *The Chrysanthemum and the Sword — Patterns of Japanese Culture*, Boston: Houghton Mifflin.

Benz, E.

1975 " Der Mensch in christlicher Sicht. " *Neue Anthropologie*, herausgegeben von Gadamer, G. und Vogler, P., Band 6（Philosophische Anthropologie, erster Teil）, , Stuttgart: Georg Thieme Verlag.

Berenbaum, Michael

*The World must know: The History of the Holocaust as Told in the United States*, Washington, D.C.: United States Holocaust Memorial Museum.

Berger, P. L.

1967 *The Sacred Canopy: Elements of Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday & Co.

1979 The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation, New York: Anchor Press & Doublenday.

Berger, P. L., Berger, B. and Kellner, H.

1973 *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, New York: Random House.

Bethge, E.

1955 *Die Mündige Welt: dem Andenken Dietrich Bonhoeffers*, Bd1.: Vorträge und Briefe, Mit Beiträgen von E. Bethge und anderen, München: Kaiser.

1969 Christologie und „reigionsloses Christentum " bei Dietrich Bonhoeffer, in : *Ohnmacht und Mündigkeit: Beiträge zur Zeitgeschichte und Theologie nach Dietrich Bonhoeffer*, München: Chr. Kaiser Verlag.

1976 *Dietrich Bonhoeffer mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH.

2001 *Dietrich Bonhoeffer: Theologe-Christ-Zeitgenosse Eine Biographie*, 7. aktualisierte Auflage, Gütersloher: Gütersloher Verlagshaus.

Brauman, Rony / Eyal Sivan, Eyal

1999 *Éloge de la dèsobèissanve, A propos d' << un spècialiste >> Adolf Eichmann*, Paris: Le Pommier.

1989年。
『ボンヘッファー説教全集1 1925-1930年』畑 祐喜／森 平太訳、新教出版社、2004年。
『ボンヘッファー説教全集2 1931-1935年』畑 祐喜／森 平太訳、新教出版社、2004年。
『ボンヘッファー説教全集3 1935-1944年』浅見一羊ほか訳、新教出版社、2004年。
『ボンヘッファー聖書研究【旧約編】1926-1944』生原 優ほか訳、新教出版社、2005年。
『ボンヘッファー聖書研究【新約編】1925-1944』生原 優ほか訳、新教出版社、2005年。
『行為と存在：組織神学における超越論哲学と存在論』H-R. ロイター編／池永倫明訳、新教出版社、2007年。

## Ⅱ．ボンヘッファーの著作以外の参考文献

欧文文献（著者名のアルファベット順）

Altizer, Thomas J. J. and Hamilton, William.

1966 *Radical Theology and the Death of God*, Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company.
*Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia: The Westminster Press.

Arendt, Hannah.

1964 *Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München: R. Piper & Co. Verlag.

Barnet, Victoria

2003 *Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 2003*, hrg. von Victoria Barnett u. andere, Gütersloher: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus.

Bärsch, Claus-Ekkehard

1998 *Die politische Religion des Nationalsozialismus: die religiöse Dimension der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler*, München: Wilhelm Fink Verlag.

Barth, Gerhard

1922 *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener.

Barth, Karl

1934 *Nein!: Antwort an Emil Brunner*, Theologische Existenz heute; Heft 14, München: Kaiser.

1940 *Der Römerbrief*, Zürich: EVZ-Verlag.

1970 *Kirchliche Dogmatik*, Bd. 3., Die Lehre der Schöpfung, Teil 1., 7. Aufl. Zürich: EVZ Verlag.

Gütersloh: Chr. Kaiser, 1996.
DBW17 *Register und Ergänzungen*, hrsg. von Herbert Anzinger und Hans Pfeifer, Gütersloh: Chr. Kaiser, 1999.
DBW Ergänzungsband; *So ist es gewesen: Briefe im Kirchenkampf 1933-1942*, hrsg. von Gerhard Vibrans, Gütersloh: Chr. Kaiser, 1995.

Gesammelte Schriften, Bd. 3: *Theologie – Gemeinde: Vorlesungen·Briefe·Gespräche 1927 bis 1944*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1960.

英訳
Works, Vol. 3, *Creation and Fall*, Minneapolis: Fortress Press, 1997.

邦訳
ボンヘッファー選集　全9巻
Ⅰ　『聖徒の交わり』大宮 溥訳、新教出版社、1963年。
Ⅱ　『行為と存在』国谷純一郎訳、新教出版社、1965年。
Ⅲ　『キリストに従う』森 平太訳、新教出版社、1966（第1版第1刷）、1982（第1版第4刷）／2003年（第2版第7刷）【新教セミナーブック31】。
Ⅳ　『現代キリスト教倫理』森野善右衛門訳、新教出版社、1962、1996年（第2版第3刷）。
Ⅴ　『抵抗と信従』倉松 功／森 平太訳、新教出版社、1964、1969年（第4版）。
Ⅵ　『告白教会と世界教会』森野善右衛門訳、新教出版社、1968年。
Ⅶ　『キリスト論』村上 伸訳、新教出版社、1966、1982年（第4刷）。
Ⅷ　『説教』大崎節郎訳、新教出版社、1964年。
Ⅸ　『聖書研究』生原 優／堀 光男／畑 祐喜訳、1965年。

その他
『現代信仰問答』（新教新書）森野善右衛門訳、新教出版社、1961、2000年（復刊第2刷）。
『共に生きる生活』森野善右衛門訳、新教出版社、1975、2000年（第20刷）。
『説教と牧会』森野善右衛門訳、新教出版社、1975、1978年。
『教会の本質』（新教セミナーブック）森野善右衛門訳、新教出版社、1976、1998年（第4刷）。
『日曜日 獄中からの小説草稿』高橋祐次郎訳、新教出版社、1987年。
『ボンヘッファー獄中書簡集：「抵抗と信従」増補新版』E・ベートゲ編／村上 伸訳、1988年。
『ボンヘッファー獄中詩篇：詩と註解』J・ヘンキュス編／内藤道雄訳、新教出版社、

# 文献

## Ⅰ．ボンヘッファーの著作文献

ドイツ語最新版ボンヘッファー全集
Dietrich Bonhoeffer Werke（DBW）.


DBW1 *Sanctorum Communio*, hrsg. von Joachim von Soosten, München: Chr. Kaiser, 1986.

DBW2 *Akt und Sein*, hrsg. von Hans-Richard Reuter, München: Chr. Kaiser, 1988.

DBW3 *Schöpfung und Fall*, hrsg. von Martin Rüter u. Ilse Tödt, 2. Auflage, Gütersloh: Chr. Kaiser, 2002.

DBW4 *Nachfolge*, hrsg. von Martin Kuske u. Ilse Tödt, 3. Auflage, Gütersloh: Chr. Kaiser, 2002.

DBW5 *Gemeinsames Leben: Das Gebetbuch der Bibel*, hrsg. von Gerhard L. Müller u. Albrecht Schönherr, 2. Auflage, Gütersloh: Chr. Kaiser, 2002.

DBW6 *Ethik*, hrsg. von Ilse Tödt u. andere, Gütersloh: Chr. Kaiser Verlag, 1998.

DBW7 *Fragmente aus Tegel*, hrsg. von Renate Bethge u. Ilse Tödt, Gütersloh: Chr. Kaiser, 1994.

DBW8 *Widerstand und Ergebung*, hrsg. von Christian Gremmels u. andere, Gütersloh: Chr. Kaiser, 1998.

DBW9 *Jugend und Studium 1918-1927*, hrsg. von Hans Pfeifer, München: Chr. Kaiser, 1986.

DBW10 *Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931*, hrsg. von Reinhart Staats u. andere, 2. Auflage, Gütersloh: Chr. Kaiser, 2005.

DBW11 *Ökumene, Universität, Pfarramt 1931-1932*, hrsg. von Eberhard Amelung u. andere, Gütersloh: Chr. Kaiser, 1994.

DBW12 *Berlin 1932-1933*, hrsg. von Carsten Nicolaisen u. andere, Gütersloh: Chr. Kaiser, 1997

DBW13 *London 1933-1935*, hrsg. von Hans Goedeking u. anderen, Gütersloh: Chr. Kaiser, 1994

DBW14 *Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935-1937*, hrsg. von Otto Dudzus u. Jürgen Henkys, Gütersloh: Chr. Kaiser, 1996.

DBW15 *Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937-1940*, hrsg. von Dirk Schulz, Gütersloh: Chr. Kaiser, 1998.

DBW16 *Konspiration und Haft 1940-1945*, hrsg. von Jørgen Glenthøj u. anderen,

fräumen und versuchte, ein „religionsloses, weltliches Christentum in einer mündig gewordenen Welt“ aufzustellen, das verlangt, ohne „religiösen“ Gott zu leben. Bonhoeffers Ansicht nach macht nicht der religiöse Akt den Christen aus, sondern das Teilnehmen am Sein Jesu als das „Für-andere-Dasein“ und am Leiden Gottes im weltlichen Leben. Christsein heißt nicht, in einer bestimmten Weise religiös sein, auf Grund irgendeiner Methodik etwas aus sich machen, etwa einen Sünder oder Heiligen. Es heißt einfach Menschsein, nicht ein Menschentypus, denn den Menschen schafft Christus in uns. Das ist Bonhoeffers Anschauung über die Menschen, zu der er in seiner letzten Periode gelangte.

Gewissensproblem bei Schuldübernahme vor allem darum, mit wem dieses innere „Mitwissen“ verbunden ist, das heißt, bei wem der Mensch den Einheitspunkt seiner Existenz findet.

In bezug auf diese Frage betrachtet Bonhoeffer in seiner unvollendeten Schrift *Ethik* (1949) die folgenden drei Fälle des Gewissens. Im ersten Fall findet ein Mensch die Einheit seiner Existenz in seinem eigenen Selbst, in seiner Autonomie (das autonome Gewissen), im zweiten, ein Nazi sie in einem anderen Menschen, Adolf Hitler als Erlöser (das heteronome Gewissen) und im dritten, ein Glaubender sie in Jesus Christus. Ich versuche diese drei Dimensionen des Gewissens vergleichend in Betracht zu ziehen, um zu untersuchen, welche Unterschiede zwischen ihnen bei der Verantwortungsübernahme zu sehen sind, und möchte zum Ende erklären, wie das Gewissen in Jesus Christus davon befreit wird, prinzipiell an das Gesetz gebunden zu sein. Am Ende schlage ich vor, das von Bonhoeffer erwähnte Gewissen in Jesus Christus als „christonomes Gewissen“ zu bezeichnen, in dem man die Christonomie in der Nachfolge Christi neu finden soll, und in dem der Gegensatz von Autonomie und Heteronomie zu einer höheren Einheit überwunden wird.

Im letzten Kapitel, mit dem Titel „Bonhoeffes Anthropologie in der ‚mündig gewordenen Welt‘“ wird Bonhoeffers Verständnis über Menschen betrachtet, das er in seinen Gefängnisbriefen erwähnte.

Nach seiner geschichtlichen Betrachtung hat die etwa im 13. Jahrhundert begonnene „Säkularisierung“ das Prinzip des Theismus abgelehnt, und damit den „Gott“ der allgemeinen religiösen Vorstellung wie „Deus ex machina“, der nur an der Grenze des menschlichen Erkenntnisvermögens gerufen wird, aus allen von autonomen Menschen beherrschten Bereichen vertrieben. Nun sind die mündig gewordenen Menschen aufgetreten, die von der falschen Vorstellung von einem Gott der „Religion“ befreit sind und vermögen, Gott in Jesus Christus zu finden, der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt. Bonhoeffer begründete diesen geschichtlichen Entwicklungsprozess als eigenen Weg Gottes mit Hilfe seiner eigentümlichen Theologie des Kreuzes.

Für Bonhoeffer war „Religion“ nun ein westlich-abendländisches, „geschichtlich bedingtes und vergängliches Phänomen“, dessen Merkmal „Partialität“ ist, ein unzureichendes Weltverständnis, in dem Religion zu einer Provinz, einem Reservat der Welt geworden war.

Bonhoeffer wollte mit der traditionellen, falschen Vorstellung von Gott au-

ches *Schöpfung und Fall* (1933) betrachtet, das die Genesis 1-3 auslegt. Seiner Hypothese nach hatte der Mensch vor dem Sündenfall in der Einheit mit Gott als seinem Ursprung gelebt. Doch überschritt er die „Grenze in der Mitte", um die Frucht vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu nehmen, und fiel in Sünde. Nun war er nicht mehr die „imago dei", das Bild Gottes, sondern „sicut-deus", „wie Gott", der nicht nur von Gott, sondern auch vom anderen Menschen, der Natur als anderem Geschöpf und sich selbst isoliert war. Diese Situation der „Entzweiung" muss durch die Erlösung Jesu Christi als „Mitte" und „Mittler", in dem die Versöhnung mit Gott schon verwirklicht ist, zum Ende gebracht werden. Jesus Christus wird nun die „neue Mitte" als Grenze für die Menschen.

Bonhoeffer befasste sich mit der Frage, wer Jesus Christus ist, in seiner Vorlesung mit dem Titel „Christologie". Seiner Ausführung zu entnehmen, ist Christus die Mitte unserer Existenz, der Geschichte und der Natur, und auch der Logos Gottes, der die Grenze des menschlichen Logos bedeutet. Hier ist Bonhoeffers Vorstellung vom Menschen zu beobachten, der Jesu Christo als Logos Gottes nachfolgt und die Nächstenliebe in Praxis umsetzt.

Im zweiten Kapitel mit dem Titel „Die Gewissenstheorie in der Anthropologie Bonhoeffers" versuche ich, Bonhoeffers Begriff des Gewissens aufzuzeigen und ihn im Zusammenhang seiner Existenz als Widerstandskämpfer zu verstehen. Bonhoeffers Erachtens ist das Gewissen ein Zeichen für den entzweiten Zustand des Menschen nach dem Fall, nämlich die Isolation von sich selbst. Im Gewissen ruft der Mensch sich selbst, den Bösegewordenen, zu seinem eigentlichen, besseren Selbst, zum Guten, zurück.

In diesem Kapitel besonders zu betrachten, ist das Problem des Gewissens bei Schuldübernahme, weil es den Menschen vor Taten warnt, welche die Übereinstimmung mit seinem besseren Selbst bedrohen. Bonhoeffer schrieb vorwiegend im Jahr 1942 über das Gewissen, zu einer Zeit, da er höchst aktiv an der Widerstandsbewegung gegen Hitler beteiligt war. Er musste sich fragen, ob die Ethik des gewaltlosen Widerstands noch gelten könne, wo die Massenermordung der Juden vor Augen war. Ein verantwortliches Handeln war schon ohne die Bereitschaft zur Übernahme unvermeidbarer Schuld nicht mehr denkbar.

Etymologisch gesehen beruht der Begriff des Gewissens in Europa auf der Vorstellung, dass es für jedes sittlich schlechte Verhalten gegenüber den Menschen oder Göttern einen Zeugen, nämlich das innere „Mitwissen", gibt. Deshalb geht es beim

**Abstract**

# *Bonhoeffers Anthropologie*

## Ayako Okano

Was ist der Mensch? Die Antwort darauf ist und bleibt immer offen, weil anscheinend der Mensch als Ganzes in seiner Einheit von Sein und Sollen nicht bestimmt werden kann. Die Erkenntnis von der Nichtbestimmbarkeit des Menschen ist durch die modernen Humanwissenschaften, z.B. durch Biologie, Psychologie und Soziologie bestätigt worden. Durch die Humanwissenschaften gibt es zwar einen enormen Zuwuchs an spezieller Erkenntnis über den Menschen, aber deren disparate Pluralität macht eine abschließende Definition des Menschen in seiner Gesamtheit schwer. Der Mensch ist, wie Helmuth Plessner (1892–1985) sagt, „ein Wesen, das uns nach Herkunft und Bestimmung gleichermaßen dunkel ist".

Dietrich Bonhoeffer (4.2.1906–9.4.1945), ein Pfarrer und Theologe der deutschen evangelischen Kirche, stand oft in seinem Leben vor der Frage: Wer bin ich? Doch immer wenn ihn diese Frage fesselte, gab er auf, die Antwort in sich selbst zu finden, und suchte sie in der Bibel als Wort Gottes.

Das Hauptziel der vorliegenden Arbeit liegt darin, den Gedanken Bonhoeffers neu aus dem anthropologischen Gesichtspunkt zu interpretieren, ohne von den bisherigen Auffassungen beeinflusst zu werden, die ihn nur als Pionier eines Zeitgeistes betrachten oder im engen Rahmen der Dogmatik verstehen wollen. Dabei handelt es sich vor allem darum, die Theologie Bonhoeffers, der am Attentat auf Adolf Hitler vom 20. Juli 1944 beteiligt war, im Zusammenhang mit seiner Existenz zu begreifen.

Im ersten Kapitel, mit dem Titel „Bonhoeffers Anthropologie mit dem Schlüsselwort ‚Grenze'", beschäftige ich mich mit der Frage, was charakteristisch für Bonhoeffers Anthropologie ist und unterscheide zunächst die theologische Anthropologie von der philosophischen. Bonhoeffers Ansicht nach versteht sich der Mensch in der Philosophie immanent aus seinem „Werk", seiner Möglichkeit heraus, dagegen er sich in der Theologie von seiner „Grenze", nämlich in der Beziehung mit Gott als Transzendenz begreift.

Als nächstes wird Bonhoeffers Anschauung über Menschen an Hand seines Bu-

# *Bonhoeffers Anthropologie*

**Center for the Study of Co* Design, Osaka University**
**Specially Apointed Fellow, Ph. D.**
**Ayako Okano**