

「ディートリッヒ・ボンヘッファーのキリスト論」

船 本 弘 毅

I. はじめに

現代の神学を考える時、われわれはそこにディートリッヒ・ボンヘッファーの存在を見逃すことはできないであろう。ボンヘッファーは、1945年3月僅か39才の短い生涯を終えたのであるが、彼のキリスト者としての生と思想は先づドイツにおいて、さらにアメリカにおいて注目され、今日ではその持っていた深い意味が広く世界的影響を与えていると言えよう。

1935年4月ボンヘッファーはドイツ告白教会の開設した牧師研修所の所長として、ヒットラーの厳しい弾圧の下で若き教職の研修にあたった。このフィンケンヴァルデにおける生活は二年後には秘密国家警察長官ヒムラーの命によって閉鎖されたのであるが、彼はこれを告白教会のなした最も美しい仕事の一つであると語り、その奉仕に若き情熱を傾けたのであった。彼の代表作とも言うべき「服従」(Nachfolge)「共に生きる生活」(Gemeinsames Leben)は、この時期に書かれたものである。フィンケンヴァルデ牧師研修所におけるボンヘッファーの生活を助け、後には彼の秘書となり、さらに彼の姪と結婚し、彼の良き相談相手、また最も良き理解者となったE・ベートゲはボンヘッファーの後期、特に獄中における思索は「キリスト」「成人せる世界」「宗教」の三点をめぐる展開されていると語っている。¹⁾

ボンヘッファーの「成人せる世界」と「宗教」の理解については、すでにささやかな論述を試みたので²⁾本稿では彼のキリスト理解を追究することにしたい。

II. ボンヘッファーにおけるキリスト論の位置

ベートゲはボンヘッファー伝の決定版とも言える大著 Dietrich Bonhoeffer, Theologie-Christ-Zeitgenosse. を1967年に著わしたが、そこで彼はボンヘッファーの生涯を三期に分けて論述してい

る。それによれば、第一期は1906年から1931年、すなわちユニオン神学校の留学を終えて帰独するまでであり、ベートゲはこの時期を「神学の魅力」の時代と名づけている。第二期は1931年から1940年、第二次世界大戦の始まった翌年までであり、これは「キリスト者であること」の時期であるとしている。第三期は1940年から1945年の殉教の死までであり、この時期は「同時代人であること」と名づけている。

これは非常に示唆に富んだ分類であるが、彼の神学的関心という視点によってこの時期を特色づけると、第一期はボンヘッファーが純粋に神学研究に携わった時期であり「教会の啓示的現実としてのキリスト」が、彼のテーマであった。第二期は牧師また世界教会運動の指導者として、実践活動に従事した教会闘争の時代であり、この時期の彼の関心は「教会の主なるキリスト」であった。さらに第三期は第二次世界大戦が始まり彼は抵抗運動と獄中にその時を過したのであるが、そこでは「世界の主なるキリスト」が彼の心を占めていたテーマであったと言えよう。

したがって彼の生涯を貫いていた関心事、すなわち彼の神学の中核的要素はイエス・キリストであり、それは具体的な現実の教会を通して生きて働くイエス・キリストであった。かくして彼の生涯は「今日のわれわれにとって、イエス・キリストとは誰であるか」という究極的な問いをめぐる探求の歩みであったとも言えよう。彼は時として、イエス・キリストについて語ることに余りに性急であり、あまりにドグマティックでないかと思われるほど、イエス・キリストに固着したのであった。

1944年8月21日に獄中から友人に宛てた手紙の中で、彼は次のように述べている。

「すべては『キリストにおいて』にかかっている。われわれが当然神に期待し、懇願することが許されることは、ことごとくイエス・キリストの中に見出されるべきである。……この世

界が人間イエス・キリストを担う資格を与えられた時、またイエスのような人間がかって生き給うた時、その時、そしてその時にのみ、われわれ人間には生きる意味があるのである。もしイエスが生きたまわなかったのであれば、われわれの生はわれわれを知り、尊敬し、愛している人々がどれだけ多くいるとしても無意味であろう」³⁾と。

さればボンヘッファーのキリスト理解を明かにすることは、彼の思想の中心に触れることになるであろう。

Ⅲ. 人格的な問いとしてのキリスト

ボンヘッファーにとってキリスト論はその生涯を通しての課題であったが、もっともまとまった論述としては、1933年彼がベルリン大学神学部の講師として夏学期に行なった講義「キリスト論」(Christologie)がある。そのオリジナルな原稿は失われたが、バートゲのノートによってまとめられ、彼の編纂になる全集の第三巻に収められている。⁴⁾

この講義は「あなたはどなたのですか」(Wer bist Du?) という問いをめぐってなされている。

「キリストとは誰であるか」、これは極めて人格的な問い方である。ボンヘッファーにとっては、キリストは抽象的な問いではなく客観的な真理といったものでもなかった。したがって彼は「キリスト論」の序論において「誰であるか」を問うことの重要性を強調し、キリストを対象化したり、自己同一化したりすることをいましめている。

『「あなたはどなたですか」』という問いのみがふさわしい問いである。その問いに対して現象は解明される。『誰』を問う問いに対して彼は答えたもうのである。『誰』(Wer)を問う問いは超越に関する問いである。『いかにして』(Wie)を問う問いは内在に関する問いである。ここで問われているのは御子なのであるから、内在的問いは彼を捕えることはできない。『あなたはいかにして可能なのですか』——これは神なき問い、蛇の問いである——ではなく『あなたはどなたなのですか』でなければならない。『誰か』を問う人格的な問いは相手の他者性(Fremdheit)と異質性(Andersartigkeit)

をあらわしており、また同時に問う者自身の実存の問題であることをも明らかにしている。…それはまた隣人への愛の問題である。超越と実存の問題は人格の問題となる。すなわち人間は『誰か』を問う人格的問いには自分で答えることはできないのである。……『誰か』を問う問いは、前もって発せられている答えを前提している」⁵⁾

ボンヘッファーはかかる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たもうたところの場、すなわち教会という場でだけなうることを主張したのち、次のように結論づけている。

「問いは向きを変えて人間のロゴスにふりかかって来る。すなわち、そのように問うあなたは、それでは一体誰なのかと。そのように問うあなたは、それでは真理の中にいるのか。わたしがあなたを救い、義とし、恵みを与えるのであるとすれば、わたしのことを問うことのできるあなたは、一体何者なのか。この向きを変えた問いが共に聞かれる所で初めて、究極的にキリスト論的な『誰か』を問う問いは形成されるのである」。⁶⁾

このボンヘッファーの意図は獄中簡においてさらに広げられ、深められて「今日のわれわれにとってキリストは誰であるか」という問いになっているのである。彼が「われわれにとって」という時、そのわれわれとは、④特別なキリスト教的伝統の継承者と理解している人々、⑤成人化、世俗化の過程を歩む現代社会の構成員、⑥キリストのみ前で信仰に招かれている人々、などを指すであろう。そしてその人間が生きる「今日」とは、彼によればいわゆる宗教的時代の過ぎ去った時代であり、世界が成人した時代なのである。しかしボンヘッファーは、今日の神なき世俗的人間、すなわち「今日のわれわれにとって」キリストはもはや意味を失ったのではなく、反ってイエス・キリストがこの世の主であるというキリスト教の使信を正しく聞くことができるように成熟していると理解するのである。そして「たえず心にある問題は、今日のわれわれにとってキリスト教とは何か、そして実にキリストとは誰か、という問いである」。⁷⁾と述べるのである。

この問題についてはさらに次節で取り上げるが彼にとってキリストはあくまで人格的な間いであつた。

Ⅳ. 信仰の対象としてのキリスト

ボンヘッファーは宗教と信仰という語を区別して用い、キリストは宗教の対象ではなく、信仰の対象であるとしている。さればわれわれがここで彼の「宗教」の理解について瞥見することは意味があるであろう。⁸⁾

ボンヘッファーは宗教的時代とでも言うべき内面性と良心の時代は終りを告げた、現代人はもはや宗教的ではあり得ない、宗教的というムードは成人せる現代世界では意味を失ったのでありぬぎ捨てられねばならない、と言う。そして彼は「宗教的意味に解するということは、一方形而上学的に語ることであり、他方個人主義的に語ることである」⁹⁾、と結論づけている。

彼の獄中書簡に見られる用例から、彼の宗教の概念は次のようにまとめることができるであろう。

第一に宗教は個人主義的である。1944年5月5日の手紙に彼は、「自分の魂の救いを個人主義的に取上げるといふ問題の仕方は、すでにわれわれの内から姿を消してしまった……問題は来世ではなく、造られ、保持され、律法に束縛され、贖われ、新しくされたままのこの世なのではないだろうか」と記しており、さらに7月18日の手紙では「宗教的行為がキリスト者を造るのではなく、この世の生活の中で神の苦しみと与かることがキリスト者を造るのである。これこそ悔改め(Metanoia)である。それは自分自身の窮乏や問題や罪や不安を先づ考えることではなく、イエス・キリストの道に、メシヤの出来事に、自分も入って行って、それによってイザヤ書53章が実現されることなのである」と自己の主張を展開している。

すなわち世界に対する責任を無視し、特にわれわれの弱さが浮び上ってくる限界経験から逃げ出すことに夢中になっている有様を批判しているのである。

第二に、宗教は形而上学的である。彼によれば人間の限界における弱さが形而上学の支えを要求するのである。たとえば彼はティリッヒに関して

「世界自身の発展を——世界の意志に反して——宗教的に解釈し、宗教によって世界に世界自身の姿を示そうとした」¹⁰⁾しかし世界はこうした試みを押しのけて一人で歩み続けたと述べている。彼によれば現代の非宗教的人間は全くニヒリストであり、一切の礼拝を止めたのである。

第三に、宗教は人間の限界における依存でありいわゆる機械仕掛けの神(Deus ex machina)を考える。

第四に、宗教は部分的である。宗教は人間の限界経験において働くのであるから、生命の中心からではなく、あくまで部分的、周辺的である。宗教行為は弱さの限界でなされる。だから危機が去ってしまうか、あるいは、ある答えによって説明がなされると、人間は彼の存在の中心で対決することなく残されるのである。

しかしキリストは人間をその存在の中心に引き出すお方である。キリスト者はその生の中心で僕としての主の前に立つ。すなわち彼の生の中心において神の尊厳が打ち樹てられるのである。「自己のための存在」は破棄され、新しい人間として「他者のための存在」となる。そして彼は世界のためになされたキリストの苦難と共に与かっている。この苦難において神の僕としてのキリスト者は、全き弱さと依存と信頼とを見出すのである。しかしキリストと共に苦しみ、キリストと共に弱くなることにおいてまさに彼は支えられ、革新され、ゆるされ、キリストの勝利に与かるのである。なぜならキリストは彼の弱さにおいて世界に勝利したもうたのだから。そしてこの方こそ、今日の、われわれの、キリストであり、これは宗教の対象としての主ではなく、信仰の主、信仰の対象としてのキリストなのである。

Ⅴ. ボンヘッファーのキリスト論

先に述べた如く、ボンヘッファーのキリスト理解のまとまった論述は、1933年ベルリン大学におけるキリスト論の講義である。今これによって彼のキリスト論の構造と内容を問うことにしたい。

この講義は彼の全集において、約80頁程でありさほど大きなものではないが、彼の神学的業績の代表的なものと呼ぶに相応しい内実を備えている。さらに本講義は、ボンヘッファーの神学者と

しての活動の終わりになされたものであることも注目されて良いであろう。

1933年はドイツではヒットラーが政権の座についた年であり、弾圧下に強行された3月の総選挙で圧倒的な勝利を収めたナチスは3月23日には全権付与法を強行可決して絶対権を手中に収めたのであった。教会もまたヒットラーの一元化政策の渦中から逃れることは許されず、帝国教会の形成という形で厳しい、また冷酷な干渉が始まったのである。かかる状況の中でいわゆるドイツ教会闘争がニーメラーを中心に始められ、ボンヘッファーはこの運動に積極的に身を投じて行ったのである。そして彼は神学教授としてよりも一人の牧師として教会に仕え、また教会政治のただ中に入って教会闘争に参画することを決意したのであった。

ボンヘッファーの神学的関心はこの前後より組織神学から次第に聖書の神学的釈義と説教、さらに倫理へと移行して行ったと見られるが、このような神学的転換が、彼を神学教師から牧師の道へと進ましめたと思われる。さらにまた当時のベルリン大学の保守的な空気に対する抵抗もそこにはあったと思われるが、いづれにせよ、1933年10月には彼はベルリン大学を辞し、牧師としての歩みを始めたのであった。

キリスト論の講義は、序論と第一部「現在のキリスト——わたしのため」(Der gegenwärtige Christus——das pro me)、および第二部「歴史的キリスト」(Der geschichtliche Christus)の三つの部分から成っている。

序論は1)キリスト論の問題の展開(Die Entfaltung der christologischen Frage)と2)キリストの人格と業(Person und Werke Christi)に分かれているが、彼はここでキリスト論の位置づけを行なっている。彼によれば、キリスト論はあらゆる学問の中心をなすものである。なぜなら、

「キリストに関する言葉としてのキリスト論は、独特な学問である。というのはその対象であるキリスト自身が言葉であり、ロゴスだからである。キリスト論は神の言葉に関する言葉である。キリスト論はロゴス論である。したがってキリスト論は『主要な』(kat' exochen)学問である。なぜならそこではロゴスが問題になる

からである。……しかもそれは神のロゴスである。キリスト論を主要なものにするのはロゴスの超越であり、しかもこのロゴスの他界性が学問の中心をなすのである」¹¹⁾

キリスト論がロゴス論であるという時、そのロゴスはわれわれ自身のうちに内在するロゴスではない。したがってロゴスはいかなる理念でもなく、キリスト論は常に孤独であると言う。キリスト論の問いは、自らのロゴスの中にキリストが「いかにして」位置づけられるかを問題にするのではない。そこに残っているのは「あなたはどなたですか。自から語ってください」という問いだけである。「あなたはどなた(Wer)ですか」という問いは玉座を去り王位を逐われた理性の問いである。しかし同様にそれはまた「あなたはどなたですか。あなたは神御自身ですか」という信仰の問いでもある。

キリスト論は人間のロゴスの限界を超越した彼方から人間に問いかける反対ロゴス(Gegenlogos)に対する「あなたはどなたですか」という人格的な問いである。したがってキリスト論的な問いはその本質において存在論的な問いであり、その目標は思弁的な問いの渦の中に巻き込まれず、「事実を問う問い」の暗礁にも乗りあげず、「誰」の存在論的構造を明らかにすることである。

第一部の「現在のキリスト——わたしのため」は、1)キリストのかたち(Die Gestalt des Christus) 2)キリストの場(Der Ort des Christus)から成っている。

彼は二つのキリスト論的命題を先づ樹立する。すなわち第一に、イエスは十字架につけられ、復活された方として現在のキリストである。第二にキリストは人格として、教会の中で現在のである。¹²⁾そして現在とは「ここで、今(hic et nunc)」という意味である。

ボンヘッファーはキリストの現在を、現在のなのはキリスト自身ではなく彼の歴史的に影響を及ぼす作用であるという考え方(その代表はAリッテル)や、キリスト像を歴史をとび越えて直観で受けとめようとする立場(その代表はW.ヘルマン)は誤解であるとして排除し、キリストが生ける主として存在することを強調するのである。そしてこの存在のかたちを、④言葉としてのキリス

ト (Chrirtus als Wort), ⑤聖礼典としてのキリスト (Christus als Sakrament), ⑥教会としてのキリスト (Christus als Gemeinde) として叙述するのである。

ボンヘッファーによれば、イエス・キリストが「キリストであるということ」は「わたしのためにある」(Pro me) ということである。さらに言えば教会の中でわたしのために現在する方だけがキリストなのである。キリストがその存在と行為の中でしっかりと保たれるのは決定的に「わたしのためという構造——pro-me-Struktur」においてである。神の行為 (Actio Dei), 神の現在 (Praesentia Dei) あなたのための存在 (Dir-Dasein と Dir-dasein) とは、一つのものである。そしてそのように把握されたイエス・キリストの行為と存在の統一において人間的問い、すなわち「誰であるかを問う問い」が正しく立てられるというのである。

そして彼はかかるキリストの存在の場を、①人間的実存の midpoint としてのキリスト (Christus als Mitte der menschlichen Existenz), ②歴史の midpoint としてのキリスト (Christus als Mitte der Geschichte), ③神と自然の midpoint としてのキリスト (Christus als Mitte zwischen Gott und Natur) として叙述するのである。

言葉と聖礼典と教会において現在する御方は、人間の实存、歴史および自然の midpoint に存在する。この midpoint に存在するということこそ彼の人格構造に属している。われわれが「場の問題」(Wo-Frage) を「人格の問題」(Wer-Frage) にもどすと、その答えは、キリストはわたしのために存在する方として仲保者 (der Mittler) であるということである。これがキリストの本質であり、存在の様式である。そしてキリストは三種の仕方でも midpoint に存在する。すなわち、人間のため、歴史のため、また自然のための存在において存在するというのである。¹³⁾

第二部の「歴史的キリスト」は、1) 歴史的キリストへの道 (Der Zugang zum geschichtlichen Christus), 2) 批判的あるいは否定的キリスト論 (Die kritische oder negative Christologie), 3) 批判的キリスト論の利益 (Der Ertrag der kritischen Christologie), 4) 積極的キリスト論 (Die positive

Christologie) から成っている。

ボンヘッファーは先づキリストと史的ナザレのイエスとの関係を問題にする。彼は史的イエスと現在のキリストの分離を拒否し、自由主義神学を批判する。また彼は歴史的研究の意義を無視するのではないが、歴史的研究が絶対的否定や絶対的肯定をなすことによって「聖なる歴史」(historia sacra) となることを拒否する。そして彼は歴史学は教義学的命題を担うことはできない。歴史的事実についての絶対的確かさは、それ自体では得られない。それは依然逆説的である。それにも拘らずその確かさは教会にとって本質規定的なものである。そしてそれはイエス・キリストの復活における神の奇跡に対する信仰においてのみ可能である。したがって歴史学からは絶対性への道はない。歴史学からは信仰の絶対的根拠は出て来ないのである、と主張している。

しかしそれでは信仰は偶然的なものを必然的なものとして知るための十分な根拠を、どこから得るのであろうか。ボンヘッファーによれば、復活者の自己証示 (Selbstbezeugung) があるのみである。それによって教会は彼を歴史的な方として証示するのである。教会の中における彼の現在の奇跡によってのみ、彼は「ここで、今」(hic et nunc) その時の歴史的な方として自己を示すのである。¹⁴⁾

しかし彼はいわゆる熱狂主義を認めるのではない。ボンヘッファーの目指したのは、理性を徹底的に批判することにより、反って理性を正しく位置づけることにあったのであり、われわれを熱狂主義へ陥らせないのは、イエス・キリストの自己証言は聖書を通してのみわれわれになされるからであると主張している。かくして彼は歴史的批判の困難さの中に積極的に入って行くことを勧め、その重要性は絶対的なものではないが不可欠なものであり、それは信仰を弱体化したり、混乱させるのではなく、真に強めるのである、と主張するのである。

そこから彼は歴史上の種々なキリスト論々争を取り上げ、鋭い批判と評価をなしている。ここでは①仮現説的異端(自由主義神学), ②エビオン派的異端, ③単性説的・ネストリウスの異端(カルケドン・ルター派・ケノーシス学派・クリュプシ

ス学派)、④従属主義的・様態論的異端などが問題にされている。この批判において一貫している彼の立場は、キリストの人格の不可把握性を明確にするということであり、批判的キリスト論の結論は限界を確立し、「キリストに関して何が言われてはならないかを叙述するための否定的性質」¹⁵⁾を明らかにしたことにあると言える。

結論とも言える最後の「積極的キリスト論」における彼の論述は以下のように展開する。

④受肉せる者 (Der Menschengeworden)

「キリストとは誰か」という問いに対するボンヘッファーの答えは先づ何よりも、キリストは受肉せる者ということである。キリストは、神が人間として何一つ欠けることのない人間になったもうたのである。この事はわれわれが先づ初めに神について何かを知り、その属性をイエス・キリストにも適用するといったことを意味しない。イエスが神であるということは、彼につけ加えたり、除いたりすることなく、このイエスの人間性全体を神として性格づけるのである。ルターと同様、ボンヘッファーはキリストの全人間性を語るのであり、両性説を取ろうとはしない。

「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、それはこの神的本質についてではなく、また彼の全能や全知について語られるのでもなく、この罪の下なる弱い人間について、すなわち、彼の馬槽と十字架について語られねばならない。われわれがイエスの神性を取り扱う場合には、われわれはまさに彼の弱さについて述べなければならない。キリスト論において、人は全く歴史的な人間イエスに注目し、彼について、彼は神であることを語るのである。人は先づ人間の本性に注目し、それから次に神的本性に帰るのではない。全く神であるところの人間イエス・キリストを問題にするのである」¹⁶⁾

人が「いかに」を問う時には、処女降誕(ドケティズム)や人間イエスの受洗における養子説(エビオニズム)を強調し、異端へ陥入るであろう。われわれは被造物に対する創造者の自由な関係を論理的に必然的な関係へと裏返してはならないのである。

「受肉は偶発的な事である。神は自からを自

由に被造物と結びたもう。そして受肉した方において自由に自己を現わしたもうのである。その事がなぜ奇妙に、またわざとらしく響くのであろうか。イエス・キリストにおける受肉の啓示は、目に見える神の栄光ではないからである。この受肉せる者がまた十字架につけられた者でもあるからである」¹⁷⁾

⑤卑くされた方と高く挙げられた方 (Der Erniedrigte und der Erhöhte)

キリストの人性と神性というように分けて語ることが不可能であるとすれば、われわれは如何なる用語を用いるべきであらうか。ボンヘッファーは再びルターの用語、卑下と高举を用いるのである。それは人間となった神の存在様式である。

キリストの卑下とは、単にキリストの人間性ではなく、罪ある人間の肉のさま(ロマ8:3)であり、それをもってキリストは十字架にかかりたもうたのである。受肉の教説と卑下の教説は互に厳密に区別されねばならないが、しかしそれを時間的に切り離してはならない。なぜなら歴史において神人は常に馬槽から十字架に至る卑くされた神人なのである。キリストの卑下は、この世界が罪の呪いの下にあるゆえである。神は罪ある墮落した被造世界へ入りたもうたのである。

「彼は徴行(Incognito)の姿で、あらゆる人々のうちの最も見すばらしい乞食、最も排斥された者、最も深く絶望した者、最もいたましく死んだ者としてやって来る。彼はまた罪人のうちの罪人として、しかも『最大の罪人』(peccator pessimus)(ルター)として、罪人のうちの罪なき者として入って行く。そしてここにキリスト論の中心があるのである」¹⁸⁾

イエスは全き「肉のかたち」(ὁ μοῖωμα σαρκός)を取りたもうた。彼はわれわれと同じように、否われわれ以上に試みられ、また時には怒り、母に対して冷ややかであり、反対者と激しく争い、われわれの目には一個の人間、一個の罪人の如くであった。彼は実にわれわれの代りに罪に定められ「最大の罪人」として十字架にかけられる。しかもこのような罪を負う者として、彼は他のいかなる人とも違って、罪なき者、聖者、永遠者、主、父の御子なのである。

「われわれは高く挙げられた方をただ十字架

につけられた方として、罪なき方をただ罪の重荷を負う方として、復活者をただ卑下した方として持っているのである。もしそうでなければ『われわれのために』という事は否定され、信仰は無くなってしまう。復活もまた徴行の破綻ではない。復活もまた二義的である」¹⁹⁾

卑下と高挙の間には空虚な墓の問題がある。われわれの復活の信仰は、空虚な墓の報告に結びついているようであるが、それでは復活信仰は結局、空虚な墓への信仰にすぎないのであろうか。これは最後の躓きであり、その史実性 (Historizität) を確かめることはできない。ここでも彼は徴行の姿を止めていない。

教会はこの卑下した者と共に卑下の道を歩むのである。教会はキリストがそのすべての段階でそれを諦められたわけだから、教会の道の目に見える証明を求めることはできない。卑下は少なくともそれに基づくことができるための証明ということでは全くないのである。

かくしてボンヘッファーは次のことばで彼のキリスト論を結んでいる。

「もし教会が軽卒にもその卑下を自慢したりすれば、それは良くない。また自からの力や影響力を誇ることも良くない。謙虚に自らの罪を告白し、その赦しを乞い。主を信じることのみが正しいのである。教会は日毎に新しく、キリストから神の意志を受け取らねばならない。教会はそれを、受肉者・卑下者・高挙者の現在から受けとる。日毎に新たにこのキリストは、教会にとって、わがままな希望や願望の躓きの石となる。教会は日毎に新たに「あなたがはみな、わたしに躓くであろう」(マタイ26:31)という言葉に直面する。そして日ごとに新たに「わたしに躓かない者は幸いである」(マタイ11:6)という約束に固着するのである」²⁰⁾

Ⅶ. ボンヘッファーのキリスト論の特色

われわれわれはボンヘッファーのキリスト論に次の特色と主張を見出すことができるであろう。

第一、ボンヘッファーはキリストの本性を思弁的に論ずることを拒否する。そして彼はカルケドンの信条が、キリスト論における矛盾を調和させようとせず、神人としてのイエス・キリストのペ

ルソナを証しようとしたことを評価するのである。

「このカルケドンの定式によって表明されているのは何であろうか。それはこうである。イエス・キリストにおける神性と人性とを並べてあるいわ一緒にして、あるいわ物的存在のように考える可能性はすべて、初めから不可能とされ、許されないこととされたということである。ただ否定のみが残る。神人イエス・キリストにおいて何が起ったかということ言うために、積極的な思惟の定義は、もはや何も残らなかった。……それは両性の関係の底にある実体概念を高くかかげ、しかもそれを止揚する。イエス・キリストの実体について何かを表明することは今からのちもはや許さるべきではない。両性の思弁は終わったのであり、実体思想は克服されたのである」²¹⁾

したがってボンヘッファーにとって、キリスト論の問題は孤立した神が孤立した人間との間に結びたもう関係ではなく、神人イエス・キリストがこの世と係わりたもう関係であった。それゆえ彼は受肉そのものについては余り多くを語らず、むしろ受肉者の卑下について語るのである。そしてそこにキリスト論の中心問題があると見ている。

彼は人間が真の超越者に出会うのは形而上学的領域においてではなく、キリストの人格においてであると主張する。そしてキリストの人格は測り知ることのできない、他者によって束縛されない自由な、しかも他者のための存在なのである。キリスト論の講義において、ボンヘッファーはロゴス・キリストを切り離し、キリストにおける人格的要素を形而上学的な実体へ、またその超越を内在へ変えてしまおうとするすべての思弁的な試みを排除するのである。

「ただ一つの問いだけが残るのである。それは『あなたはどなたですか、お語りください』という問いである。『あなたはどなたですか』という問いは、王座を去り、王位を逐われた理性の問いである。しかし同様にそれはまた『あなたはどなたですか。あなたは神御自身ですか』という信仰の問いでもある。キリスト論においては、この問いが問題となるのである。キリストは反対ロゴスである。秩序づけはもはや不

能である。なぜなら、このロゴスの存在は人間的ロゴスの終末を意味しているからである。

『あなたはどなたですか』という問いだけが、ふさわしい問いである」²²⁾

そしてボンヘッファーは「いかにしてあなたはキリストでありうるのですか」といった思弁的な問いを禁じ、それは神なき問いであり、内在に関する問いであるとしている。彼にとって思弁的な問いは＜わたしの外で＞問われている問いであり人格的な問いは＜わたしのために＞問われる問いであった。したがって彼は「可能であり、意味があるのは、ただ誰が現代的であり、同時的であり臨在したもうかという問いである。答えはこうである。神人イエス・キリストの人格であると」と述べ、さらに「無時間的な永遠における神などというものは神ではない。時間的な限定の中にあるイエスもイエスではない。むしろ人間イエスにおいて神は神である。このイエス・キリストにおいて神は現代的である。この一つなる神人が、キリスト論の出発点である」²³⁾と言うのである。

第二、ボンヘッファーは伝統的なキリスト論的定式を相関的に解釈している。メランヒトンの見解に反対して、彼は「キリスト論は救済論ではない」と主張する。すなわち業が人格を解釈するのではなく、ルターが言うように人格が業を解釈するのである。「われわれの外に」(extra nos)は「われわれのために」(pro nobis)に解消されてはならず、「われわれのために」は「われわれの外に」に基づいている。「誰であるか」という問いは、キリスト論的問いを救済論的問いに優先させていると解しているのである。

しかしこの事はキリスト論的論述は現代の社会的・倫理的状況に対して無知であって良いということの意味しているのではない。

そして「あなたはどなたなのですか」という問いに対するキリスト論的答えは、一方でキリスト者はキリスト者としての独身性を生み出すが、他方にはキリスト者を他者との同一化へ解放するのである。ボンヘッファーは彼の最初の著作である「聖徒の交わり」(Sanctorum Communio)において、社会性の要素を欠いた神学的場というものはないと述べている。制度ではなく人々の集まりを意味する教会としてキリストを叙述するのも、

あるいは歴史のキリストより現在のキリストに優位を与えるのも同じ主張である。

そして彼は、キリストに従うとはキリストに固着することであり、信仰とはキリストに服従することであると信じたのである。

「服従はキリストに固着することである。キリストが在したもうがゆえに服従がなければならない。キリストの観念、教説の体系、恵みや罪の赦しに関する普遍的な宗教的認識——そうしたものは服従を必要とせず、実際には服従を排除し、服従に敵対する。……生きたイエス・キリスト不在のキリスト教は必然的に服従のないキリスト教にとどまり、服従のないキリスト教は常にイエス・キリスト不在のキリスト教である」²⁴⁾

第三、ボンヘッファーは「キリストとは誰か」あるいは「今日のわれわれにとってキリストとは誰なのか」という生涯の問いに、何と答えるのであろうか。

彼は「わたしのため」また「われわれのため」に存在する神人として、キリストを言いあらわすであろう。イエス・キリストと出合う時、人間の全存在の転換が起こるという経験をわれわれはするのである。キリストは全く「他者のために存在」(Für-andere-da-sein)されたのであった。

獄中書簡に収められた「ある書物の草案」によれば、イエスは「他のために存在」するゆえにこそまさに全能・全知・遍在なのであり、信仰とはこのイエスの存在への参与における新しい生なのである。

そしてボンヘッファーは人間のかたちをとられた神は東方の諸宗教に見るような怪奇なもの、混沌としたもの、遠きもの、恐ろしいものとしての獣の姿を取ることなく、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取ることもなく、さらにギリシヤ的な「人間自体」としての神人の姿を取ることもなく、「他のための人間」であり、それゆえに十字架にかかりたもうた方なのである、と述べるのである。²⁵⁾

「他のための人間としてのイエス」これはボンヘッファーの新しい、独自の表現である。²⁶⁾他のために受肉し、卑下し、苦難を受け、それゆえに高く挙げられた主、これがまさに、今日のわれわ

れにとつてのキリストであつた。

「他のための存在としてのイエス・キリスト」, これは単純な表現であるが, その意味するところは無限に深い。そしてボンヘッファーが求めたように, それは信仰の伝統に忠実であり, 思弁的な答えではなく, 実存論的であり, 且つ神学的である。そしてこのイエス・キリストこそ, まさにすべての存在とリアリティーを結ぶ中心であり, 信仰の主であり, 世界の主なのである。

- 1) E. Bethge: "The Challenge of Dietrich Bonhoeffer's Life and Theology" Chicago Theological Seminary Register, LI, no 2, Feb. 1961. p. 33.
- 2) 拙論「成人せる世界——D. ボンヘッファーの生涯と思想」『論叢』第13号 1967年12月 pp. 10—20. 「D. ボンヘッファーにおける宗教の概念」『神学研究』第16号, 1967年12月 pp. 107—119, および「成人せる世界——ボンヘッファーの現代的意義」『福音と世界』1968年6月 pp. 30—35. 参照
- 3) D. Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung—Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, s. 266.
- 4) D. Bonhoeffer: Gesammelte Schriften, Herausgegeben von E. Bethge, Band III, 1966, s. 166—242.
- 5) Ibid., s. 170—171.
- 6) Ibid., s. 173.

- 7) D. Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung s. 80.
- 8) 拙論「D. ボンヘッファーにおける宗教の概念」『神学研究』第16号を参照。
- 9) D. Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung, s. 166.
- 10) Ibid., s. 220.
- 11) D. Bonhoeffer: Gesammelte Schriften, Bd. III, s. 157.
- 12) Ibid., s. 178.
- 13) Ibid., s. 195.
- 14) Ibid., s. 203.
- 15) Ibid., s. 205.
- 16) Ibid., s. 233.
- 17) Ibid., s. 235.
- 18) Ibid., s. 236.
- 19) Ibid., s. 240.
- 20) Ibid., s. 242.
- 21) Ibid., s. 218.
- 22) Ibid., s. 170.
- 23) Ibid., s. 180—181.
- 24) D. Bonhoeffer: The Cost of Discipleship, p. 63—64.
- 25) D. Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung—Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, s. 255.
- 26) E. Bethge: Bonhoeffer's Christology and His "Religionless Christianity" Union Seminary Quarterly Review, Vol. XXIII, No. 1, Fall, 1967, p. 75 参照。