

D. ボンヘッファーの『倫理学』の根本思想（Ⅱ）

船 本 弘 毅

目 次

- I. はじめに
- II. ボンヘッファーの思想における『倫理学』の位置と意義
- III. ボンヘッファーの『倫理学』の主要なモチーフ
- (A) 形成 (Gestaltung)
——以上前号——
- (B) 究極のものと究極以前のもの (Die letzten und die vorletzten Dinge)
- (C) 委任 (Mandate)
——以上本号——

III. ボンヘッファーの『倫理学』の主要なモチーフ

(B) 究極のものと究極以前のもの (Die letzten und die vorletzten Dinge)

この世の現実の中に入りたもうたイエス・キリストにおける神の現実、というボンヘッファーの命題は、もはやこの世ぬきにキリストを考えることも、キリストぬきにこの世を考えることもしないということである。そして彼のこの立場は、『倫理学』の特色的なモチーフである「究極のものと究極以前のもの」という思想において最も鮮明にあらわれている。

ボンヘッファーは、「究極以前のもの」という節を次の語で始めている。

「恵みと信仰のみによる義認は、すべての点において、究極のみことばであり続けるゆえに、究極以前の事柄について語る時には、それが何かそれ自身の価値を所有しているというようにではなく、究極的な事柄との関わりが明らかにされるような仕方でも語られねばならない」。¹⁾

したがって、究極のものと究極以前のものとの関係は、互に絶対的に対立するものではなく、また究極のものが最後には絶滅されるところで妥協するのでもない。かかる立場は共にキリストに敵対するものである。

「ただキリストのうちにのみ、究極のものと究極以前のものとの関係という問に対する解答が存在する。イエス・キリストにおいてわれわれは、人となり、十字架につけられ、甦りたもうた神を信じる。その受肉において被造物に対する神の愛を知り、その十字架においてすべての肉に対する神の審きを知り、その復活において一つの新しい世界への神の意志を知るのである」。²⁾

キリストの出来事におけるこの統一において、究極以前のものは聖化されもしないし、また破壊されもしないのである。究極以前のものは、究極のもののゆえに廃棄されてはならない。究極以前のもの、歴史あるいは外的生活の次元は、神の委託によって命じられ、整えられるのである。

この委託において、神の究極の言葉が具体的なかたちを取り、受肉するのである。究極以前のものの時は、その場を救済史の中に持っている。それは来るべきキリストへの道備えの時である。かくして究極以前のものは、それ自体では何の意味もなく、自から義とすることはできない。究極以前のものが究極のものを決定することはできず、究極的なものが究極以前のものを条件づけるのである。これがその暫定的な性格にも拘らず、究極以前のものが真剣に取りあげられねばならない理由である。人間について言えば、その人間性を奪い取ったり、破壊したりすべきではない。なぜなら、ただ義とされた者のみが「人間」なのであるから、ただ人間のみが義とされうるのである。究極的な言葉、すなわち義認は信仰者を究極以前の

ものに向かわしめる。究極のものは世界の片隅においてではなく、究極以前のものを構成する道として世界の中央において見出されるのである。

「このことから決定的に重要なことが出てくる。それは究極以前のものが究極のもののゆえに保持されていなければならないということである。究極以前のものを勝手に破壊することは、究極のものに重大な損害を与えることである。たとえば人間生活から人間であることにふさわしい条件が奪われるならば、恵みと信仰による人間の生の義認は、たといそれが不可能にはならないとしても重大な阻害をうけるのである。……………神の究極のみことば、すなわち恵みのみによる罪人の義認を宣べ伝える時に、究極以前のものが破壊されることによって究極のものが妨げられることのないように、究極以前のものを配慮することがどうしても必要になって来るということである」。³⁾

かかる視点から、ボンヘッファーは「自然」に注目する。彼は自然という語を、自然主義的に人工的なものに対する語として用いているのではなく、キリスト論的に用いている。自然の概念はプロテスタントの伝統では軽んじられて来た。プロテスタント思想においては、自然はその場を持たず、カトリックの倫理のみが真剣にこれを取りあげた。しかしボンヘッファーは、これはプロテスタント思想にとって重大な本質的損失であり、自然の意味の再発見をなさねばならないと主張する。

すでに指摘したように、ボンヘッファーは1932年には「創造の秩序」に対して「保持の秩序」という句を用いた。この句によって彼は墮落した被造物としての世界秩序の全体は、ただキリスト、すなわち新しい創造へ向けられていることを意味したのであった。「創造の秩序」という句を拒否したのは、この世の制度は神によって創造され、ただキリストにおける神の啓示の光の下でのみ認められ、評価されるからである。しかし『倫理学』においては、「保持の秩序」という句も排除している。それはこの句もまた当時誤用されることに気付いたからである。「なぜなら、世界の保持は合理的概念であり、究極以前のものを経験し、この世の現実に神が入り込んだキリストの受肉に

おける制度を経験する『相対的な義認』とは一致しないからである」。⁴⁾

かくして、自然は単にキリストのために存在するのでなく、キリスト自身がこの世の自然生活のために存在するのである。

「イエス・キリストからすれば生の自己目的性は被造性として、目的に対する手段としての生は神の国への参与として理解されるが、自然的生の枠内においては、自己目的性は生に賦与されている諸権利にその表現を見出し、目的に対する手段としての生はその表現を生に負わされている諸義務に見出す」。⁵⁾

自然的なものは墮落以後、神によって保持される生命のかたちである。それは墮落した世界によって、あるいわその權威によって決定される何物かではない。したがってそれは救済史の用法である世界の「保持」目的のための手段によって義とされ得ないのである。自然的生活は、その有効性をキリスト自身から受けているので、キリストと共なる生活の前段階というように理解されてはならない。キリスト自身がこの世界に、すなわち自然的生活へ入り込みたもうた。そして彼を通して自然的生活は、究極のものへ向う究極以前のものとなるのである。

かかる根拠に立ってわれわれは、他者を自然的生活へ招くことができ、またわれわれ自身、自然的生活を営む権利を有するのである。究極以前のものはキリストの来臨のために神によって保持され、維持されているゆえに、尊重されねばならないのである。

「生が保持されている限り、自然的なものは再びその道を進む」⁶⁾ という確信に基づいて、ボンヘッファーは人間と人間の自然的関係と同様、自然の権利と義務に関する解釈を展開している。「身体的生活の権利」と題する節では、性・食物・リクリエーションといった身体的喜びの正当性を弁護し、体罰・拷問・安楽死・殺人・自殺・産児制限などの諸問題を論じている。

「われわれの側ではそのために何もできず、ただ受けとるだけである。身体的生活 (leibliches Leben) は、それ自身の中にその維持を要求する権利を持っている。それはわれわれが奪ったり、戦いとったりした権利ではなく、本来

的な意味において「生まれながら」の受ける権利であり、われわれがそれを欲するより前に、そこにあるものであり、在存それ自身の中に根ざしている権利である。地上における人間の生は、ただ身体的生としてのみ存在することが神の意志であるゆえに、身体は全体としての人間のために保持される権利を持つ。⁷⁾

一般的な生と同じく、身体的生活は目的のための手段であるだけでなく目的それ自体である。キリスト教倫理によれば、肉体はその死によって魂が永遠に解放されるところの牢獄という考えは否定されねばならない。なぜなら人間が身体的存在であることは神の意志であり、身体性は目的それ自体であると言うことができるからである。彼は「身体的生活の意味は、決して何かほかの目的に従属するものではなく、それに内在している喜びへの要求が満たされた時に初めてその意味は十分に汲みつくされるのである」⁸⁾と積極的に発言している。

個々の問題に関する彼の立場は次の通りである。まづ体罰については、まだその人が独立していない時、またそれによって独立性が促進されるような場合にのみ正しい。

拷問を課することは人間存在に対するはなはだしい恥辱である。それは身体的暴力を与えることによって傷つけられた名誉を回復しようとする深い憎悪と自然的身体的衝迫を生ぜしめるのであり、人間社会の交わりの根底を破壊するのである。

安楽死の問題は困難なものである。ボンヘッファーは、先づ「殺すことと生かしておくことは、決して同価値的決定ではない。生命を尊重することは、それを否定することに比べて、はるかに優先する権利である」⁹⁾と主張する。他者の生命を断つことを認めることは、根本的には生命の創造者にして保持者なる神の業を否定することである。したがって、たとえ不治の病であっても生命を断つようにという要求は、否定的に答えられねばならない。生きる権利を社会への有用性に基づいて判断することも許されない。近代の合理的思考は、すべての生命は社会に対して有用性を持たねばならず、有用性が失われればその生命は存在すべき正当な権利を持たないという考えを前提に

している。しかしかかる考え方に対して聖書は、神の目から見れば存在に価値しないような生命はないことを宣言する。なぜなら生きることの権利は価値ではなく、生命そのものだからである。生命の創造者・保持者・救済者である神は、どのような生命をも、たとえ人間的には最も哀れに見えるものであっても、神の前には生きるに価値するものとしたもうのである。重い不治の遺伝的病気が社会の深刻な問題であり、確かにある危険を伴うことは否定できない。しかしこの危険は、その生命を否定することによって取り除かれるべきではなく、われわれはその不幸な生命を共に担う用意がなければならないし、そのことを通してわれわれは自身の健康を感謝することができ、また健康の重要性を認識することができるのである。

例外的な限界状況においてのみ、その決定は自由にゆだねられる。しかし言うまでもなく、それは全く特別な場合であって悪用されてはならない。かくしてボンヘッファーは次のように結論づけている。

「健康人に対する顧慮からしても、罪のない病人の生命を殺害する権利は存在しない。したがって安楽死の問題に対する答えは否定的に答えられねばならない。聖書はこの結論を次のことばに要約している。『あなたは罪のない者を…殺してはならない』(出エジプト23:7)」¹⁰⁾

教会教義学の中で、バルトも安楽死の問題を取扱っている。彼は「この全く困難な問題の中心点は、神に対して、また神のみが人間の生活に目的を与えることができるということである。そして人間は神から特別な且つ明確な要求を受けた時にのみこれに介入するのである」¹¹⁾と述べている。

バルトとボンヘッファーは、同じ線上に立っていると言えよう。両者はともに合理主義が、すべての造られた者の生きる権利と、すべての社会の生命に対する権利を破壊する危険をもつ事に目覚めているのである。

自殺についてボンヘッファーは次のように論じている。すなわち、人間が動物と異なる主な点は、人間が自分自身をその肉体的生命と区別することができる所にある。人間は自分の生命を受け入れたり、否定したりする自由を持っている。人間の目からすれば自殺はすぐれて人間的行為であ

る。なぜなら自殺は人間が人間である事の究極的な最後の自己義認であり、人間的には無意味になった生命に最後の意味を与えようとする試みなのである。自殺の本来の誘因は、人間の失意それ自体ではなく、失意のただ中においても尚、完全に自己を義としようとする人間の自由である。しかし神の目から見れば、自殺はたといそれが特別な人間の行為であるとしても、悪であると言われねばならない。自殺は道徳的誤ちではなく、むしろ信仰の過誤である。したがって自殺は、神によってのみ非難されうるのであって、人間によってではない。自殺もまた神のみ手から人間を解放することはない。神は生命の創造者であり、主であり、人間の運命を定めたもうのである。聖書は自殺をあからさまに禁じているのではなく、むしろ自殺を重大な罪の結果として語っていることは、この意味で注目されねばならない。

ボンヘッファーは自分のために自らを殺すことと、他者のために犠牲として自らを殺すことを区別している。特別な状況において判断を下すことは極めて困難なことであるが、キリスト者の信仰においては根源的には、自殺の権利は否定されねばならないのである。

「生きる権利ではなく、神の赦しのもとでさらに生きることを許す恵みこそが自殺への誘惑に抗して、人間を支えることができる。神の恵みはこの最も困難な誘惑の下において、人間がそのような誘惑と戦うことができなくなった時にも、彼を包み支えることができないと誰が言うであろうか。」¹²⁾

「生殖と生まれ出る生命」についての議論も同じ方向を示している。結婚は二人の当事者の人格の選びに基づいている。同様に生殖も人格的決断である。種族保存の必然性よりは、自分たちの子供を持つとする意識的な意志である。しかしその事は生命の権利が結婚した夫婦の自由にゆだねられる事ではない。この事を認めないならば、結婚は結婚であることを止め、単なる関係となることを彼は警告している。新しい生命の権利は神に属する。種々な理由がそこにあるとしても、堕胎は殺人以外の何事でもない。出産は神によって結婚に与えられる祝福なのである。

ローマ・カトリック教会は避妊と中絶とを同じ

カテゴリーに入れ、どちらも殺人であるとしている。しかしボンヘッファーは結婚後に生まれて来る生命を根本的に拒否することと、具体的な責任ある産児制限とは区別している。

キリスト教倫理は近年緊急の課題となった産児制限の問題を無視することはできない。それは科学技術の進展と自然支配に関連しており、また嬰兒死亡率の減少と平均寿命の延長により世界人口の絶対数が増加しつづけており、より少ない出産数を必要としていることは否定できない。カトリック道徳もこの現実を認めているが、その方法としては禁欲しか認めない。この厳格な主張の基礎は、結婚の自然的目的である生殖が故意に妨げられることは不自然であるというところにある。しかしボンヘッファーはかかる主張は大多数の人にとって実行不可能であり、肉体的結合のない結婚は不自然であることを卒直に認める。そして肉体の交わりの権利は結婚の権利であり、それは人間の権利であるゆえに、理性的に用いられることが望ましいと強調する。

中絶の問題は病気との関連でのみ起って来る。願わない子供の誕生を避けるため、あるいは自分と他者の生命に対する危険を避ける場合には、中絶はより少ない悪である。カトリックは中絶を全く認めず、医者がそのような手術を行うことを禁じている。ボンヘッファーは中絶が生殖の権利と生まれる生命の自然の権利を侵害することを認めながら、より少ない悪の道を選び取る。換言すれば、彼はキリスト教倫理における究極以前のものの意味を認めているのである。

すでに述べたように、ドイツの抵抗運動に身を投じたことがボンヘッファーの思想を究極以前のものへと向けさせたのである。彼の倫理思想は時代の闘争の中で、すなわちナチスのニヒリズムに対抗して形成された。彼は現実の具体的な状況の中で、神の具体的な戒めを明らかにしようと努力したのである。究極以前のものの再評価は、日常性を神の意志に一致させることを意味するのではない。また日常世界を神格化させるのでもない。すべての造られた物の性格は、創造の仲保者であるキリストから来るからである。ボンヘッファーはキリスト者のみが真の自然なこの世の生活を生きてことができると主張する。なぜならキリスト

者のみが、この世を神格化することから自由だからである。そしてキリスト者は世界がすでに神によって受け入れられ、あがなわれている事を知っているからである。

『倫理学』は、神によって与えられた現実を破壊するものをすべて非難している。究極のものと究極以前のものの概念は、このコンテキストで理解されねばならない。この思想は未完ではあるが、『倫理学』の新しい、またユニークな思想であることは疑いの余地がない。そこにはルター派の遺産とカトリックの伝統の影響を共に見ることが可能であるが、その主たる根は彼の旧約聖書理解の中に見ることができるであろう。ボンヘッファーは、一般宗教の神々が彼岸性の性格を持つものに対し、聖書の神はこの世性の特色を持つと理解している。神は究極以前の現実の只中で究極的な言葉を語る。すなわち、神の言は現実の只中で認識されるべき具体的な戒めなのである。神が人間のためにこの世に構成したもうた現実に参加することが、われわれの倫理的責任なのである。倫理の究極の言葉は、罪人が恵みによってあがなわれ、人間の存在は神の現実と共にあるということである。

他の倫理のシステムと比較したボンヘッファーの『倫理学』の独自性は、理想と現実の間の矛盾と戦いを強調する代りに、自然と文化の両方の生活の中にキリストによってすでに完成された和解の統一に向けて努力することを強調しているところにあるのである。

「ただ一度限り善であるものが問題なのではなくて、キリストが如何にして、今日、ここで、われわれの間に形をとりたもうかということが問題である」。¹³⁾

(C) 委任 (Mandate)

委任の概念も『倫理学』における独自の且つ重要な思想の一つである。よく知られるようにボンヘッファーは、委任の概念を二度にわたって論じている。すなわち、第五章の「キリスト・現実・善」では、現実のキリスト論的一致からこの問題を論じており、第七章の「主題としての『倫理的なこと』と『キリスト教的なこと』」では、倫理的

言語を可能にし、律法を具体的な行為へと変える要因の追求から始めている。

委任の概念を、彼がより善きこの世性の追求という立場の中で理解するのは正しいことであろう。彼によれば、世界はこの世がそれを知ると知らないに拘らず、キリストを通して、またキリストに向けて創造された。そして世界のキリストに対する関係は、神の委任において具体的なかたちをとるのである。

「この世はそれを知ると否とにかかわらず、キリストとの関わりにおいて存在している。このキリストに対するこの世の関わりは、具体的には、この世における特定の神の委任において示される。聖書はこのような神の委任として、労働・結婚・政治的権威・教会という四つの事柄をあげている。われわれは神の秩序について語る代りに、神の委任について語る。なぜなら委任という言葉の方が、それがこの世に存在するものの規定であるよりも、むしろ上から神によって与えられた課題であるという性格をより明確に示すからである」。¹⁴⁾

「委任という概念」の節では、彼は「秩序」・「身分」・「職務」といった伝統的な用語の検討を行っているが、これらの語は歴史的な誤解が積みまとうので用いないことを明らかにしたのち、卒直に次のように述べている。「われわれはより適当な言葉を見出し得ないままに、最後に『委任』という概念に到達する。しかしもちろんわれわれの目的は、事柄それ自身を明確化することによって、秩序・身分・職務という古い概念を更新し、その新しい意味を回復するために少しでも寄与することである」。¹⁵⁾ この限りでは、彼はきわめて伝統的な地盤に立っている。そして遺産の制限を越えることは少ない。しかし「秩序」の代りに「委任」という語を選ぶことによって、その神的秩序を意味しようとしたことは注目されねばならない。

「委任という言葉によってわれわれが理解するのは、その基礎をキリストの啓示の中に持ち、聖書によって証されている神からの具体的な委託、ある定められた神の戒めを達成するための権能付与であり、正統化であり、地上の法廷に神的権威を貸与することである。委任とい

う概念には同時にある特定の地上の領域を神の戒めによって受ける要求、その領域の押収、形成という意味が含まれている。委任を受けた者は、委任を与えたもうた方に代って、その代理として行動する」。¹⁶⁾

したがって委任は規範ではなく、むしろ責任の領域に属する。そこにおいてキリストのかたちは日常性の領域に場を持つものである。委任は生活に対する法令のようなものではない。それは救いの出来事と純粋な関係を持っている。委任において、人間がキリストに至る道とキリストが人間に至る道とが備えられる。委任の教理の基本的な性格は、キリスト中心的である。

「神はこの世において労働と結婚と政治的権威と教会とが存在することを望みたまひ、これらがみなそれぞれの仕方では、キリストを通して、キリストに向けて、キリストにおいて存在することを望み給う」。¹⁷⁾

ボンヘッファーが『倫理学』を書いた時期、すなわち第三帝国の時代には、人種や国籍を理念的に讃美する議論があった。いわゆるドイツ的キリスト者は自らの主張を正当化するために国家の法の原理を用いたのであった。このような秩序の教理の悪用に対して、ボンヘッファーは委任の教理を用いることによって、人々の目を神へと向けさせるのである。神の委任はキリストの現実の秩序として上からこの世に来るものであり、イエス・キリストにおいて啓示された世界と人間に対する神の愛の現実である。

ボンヘッファーが委任の教理によって、ルターの三つの身分——経済・政治・教会——の教理を再構成しようとしている事は明らかである。

委任は神の戒めにのみ依存している。そしてこの四つの委任は互に共存し、依存し、対向している。また各委任は二つの面によって制限されている。すなわち、その存在と機能に関してはキリストの終末論的支配によって、その限界に関しては他の委任によって制限されている。どの委任もそれ自体では存立し得ないし、他のものにとって代ることもできない。そして各委任は神に対してのみ責任を持ち、すべての人が四つの委任すべてに従わねばならないのである。

「神はただこれらの委任の中の一つを各個人

に課したもうのではなく、すべての人間にこれら四つの委任のすべてを課したもうたのである。『この世の』から『宗教的』領域への逃避は存在せず、ただこの四つの神の委任を与えられたキリスト者としての生活の修練があるだけである」¹⁸⁾

各個人は各々の委任において神に従う。この事を通して委任は「人間をイエス・キリストにおいてわれわれに啓示される一つの全体としての現実の前に立たしめることに貢献する。ここで再びすべては神と人間とが一つになっているイエス・キリストの体の現実へと流れ込む」。¹⁹⁾ 委任の務は存在への糸口であって、逆もどりではない。そしてこれらの務は神の戒めとしてのみ意味がある。

それでは委任の担い手は誰であろうか。戒めは上から来るように委任の担い手は、その使命を神から受ける。だから彼らは神の代理者、神の代表者としての担い手になるのである。この垂直の関係がボンヘッファーの思想の中心をなしている。彼はこの関係を次のように具体的に説明している。

「父親は子供たちのために働き、心遣いをし、とりなし、戦い、苦しむことによって、子供たちに代って行動する。そのようにして父親は本当に子供たちの代理となるのである。彼は孤立した個人ではなく、自分自身の中に多くの人たちの『わたし』を一つにして持つ」。²⁰⁾

これは『聖徒の交わり』(Sanctorum Communio)にみられる代理のキリスト論的構造に対し、新しい分野、すなわち社会的関係、他者への存在などに目が開かれていると言える。隣人のための代理と責任の具体的受容とは、神の戒めの下において服従することである。これは裏返すことのできない人間相互の関係を委任の中に作り出す。すなわちキリストと人間、教会と世界、父と子、政府と市民、人間と物質などである。委任における服従の生活とはキリストの弟子として他者のために存在するということである。かくして委任の命令法的構造は代理の直接法構造の上におかれている。

次に各委任の内容を検討する。

労働——ボンヘッファーにとって、労働の委任は財産・文化・社会をも含んでいる。労働の委任

は、聖書の「耕し、それを守ること」（創世記2：15）という命令に基礎を持っている。墮罪後も労働は、「イエス・キリストの御名をたたえ、奉仕する」ことにおいて創造の業に参与するのである。労働は神の創造された世界において物・価値・関係を造り出す神の創造の支配に統合されることである。もちろんこれは神の創造のような無からの創造ではない。しかし人間は神の創造に基づいて、新しい物を造り出す業に参加できるのであり、この委任から免れることは誰もできないのである。

「労働という神の委任を通して、それを知ると知らざるとに拘らず、キリストを待ち望み、キリストに向けて整えられ、キリストに対して開かれ、キリストに仕え、キリストをほめたたえる世界が存在するようになる」。²¹⁾

しかしながらこの委任の担い手が、カインの末裔であるということはすべての労働に暗い影を投げかける。しかも信仰者にとっては神の前における世界の原始的・終末論的存在のアナロジー、思い出、前兆である。かくして労働は究極に道を備える究極以前の領域における使命を持っているのである。

結婚——結婚の委任はその根底に結婚と家族を含んでいる。結婚において人間は子供を生み、養育することを通して、神の創造の支配に入るのである。「人間は創造の業に与かりつつ、創造主の意志に歩み入る」。²²⁾ 信仰者は結婚とキリストと教会の間のアナロジーを識別する。結婚と家族生活は代理の生活のすぐれた例を示している。

政治的権威——政治的権威の委任は、労働と結婚という神の委任を前提している。政治的権威それ自体は、生命も価値も創造しない。政治的権威は、その委任をすでにその秩序、保護、統治に責任を持ち、それ自体依存している世界の中に見出すのである。政治的権威は労働を社会と文化において保護し、また結婚と家族を保護するのである。ボンヘッファーが国家より政治的権威という語を好んで用いるのは、上からの使命をより明らかにしているからである。政治的権威は生命を見守り、保護するよう定められており、かくして代

理となるのである。

ボンヘッファーによれば、相対的に最善の政治的権威はその神的権威を正しく理解した政治的権威である。ヒットラーとナチスの勢力は上からではなく下からの力によって指導者となった否定的な典型である。自然法や保持によって政治的権威を正当化しようとする如何なる試みも拒否されねばならない。なぜならこの世の政治的権威や権力は、キリストに基づいているのである。政治的権威は創造者ではない。したがってそれは労働、科学、文化、結婚といった事柄にイニシアティブをとることをしてはならない。造られたものを正しい秩序に保持することは、政治的権威の務めである。

ここでも政治的権威は宗教的決断から自由であることが注目されねばならない。他の委任によって制限されつつ、政治的権威はそれらを尊重しつつ自らの務めを成就する。キリスト者は政治的権威への従順において、キリストに従順なのである。同様に、政治的権威もその務めをキリストへの奉仕において、究極以前の領域において果たすのである。

教会——教会の委任は人となり、十字架にかかり、復活したキリストにおける神の啓示を宣教することである。この委任は「世界全体の永遠の救いを問題とする」。²³⁾ この委任はイエス・キリストの現実を現実化することを可能にする務めであり、それはすべての人間におよび、他のすべての委任の内側にも及ぶ。教会はキリストにある現実を世界に宣教するのである。

教会によって宣教されるキリストの支配は、教会が自然的、この世的制度に対して支配を及ぼすという事ではない。教会はまた他の委任の中の一つであるから、ボンヘッファーは教会の全世界に対する福音の宣教を、社会的集団、またそれ自身の生命を持つ公共体としての教会の律法から区別し、世俗の制度から区別している。委任による教会の神の言の宣教は全世界を支配し統治する。しかし教会は世界を支配するのでなく、この神の委任の実現のためにひたすら仕えるのである。教会は二つの仕方です奉仕する。

「キリスト教会は全世界が立つべき所に立つ

ている。すなわち教会はこの世に代って仕えるかぎり、この世のためにあるのである。他方この世は、教会の存在しているところで自分自身の目指しているものを実現する。地は「新しい創造」、「新しい被造物」であり、地上における神の道の目標である。この二重の代理関係において教会は御自身のためにある生き方をすて、全くこの世のために生きたもうたことによって、まさにキリストでありたもうたその主と全く交わり、その主に全き服従を捧げるのである」。²⁴⁾

すでに述べたように、委任の概念はより善きこの世性についての探究から生じたということを想起しなければならない。しかし同時に委任は神の戒めの理解との関連で考慮されねばならない。戒めの根本的な性格は命令ではなく、許可である。神の戒めはまず何よりも神の前に生きることを許し、われわれを導くのである。彼は戒めを次のように理解している。

「神の戒めは、それを常に意識することなしにその中に生きるわれわれの生の基本的要素となる。われわれの生の基本的要素としての神の戒めは、運動と行動の自由、決断や行為への不安からの自由を意味し、確実性と平安と確信と平衡と平和とを意味する。わたしの生の限界には、われわれをおびやかす『なんじ……すべからず』という立て札が立っているからではなく、またわたしは生を中心と豊かさの中にあつてわたしに出会うもろもろの所与のもの、両親、結婚生活、生命、財産などを、神の聖なる定めそのものとして肯定し、それらの中で生き、また生きようと願うからこそ、わたしは両親を尊敬し、結婚生活を続け、他人の生命と財産とを大切にす」。²⁵⁾

ボンヘッファーは委任は使命と約束によって祝福されると確信していた。委任の間の関係をそれ自身のために明らかにすることは、彼の関心ではなかった。彼は神とこの世界の統一を証明しよう

とし、両者を信仰における服従をもってキリストの支配の下に統一しようとしたのである。「委任は彼を具体的な決断によって形を与える務めとしての制度を受け入れるよう導いた」²⁶⁾ というのは、正しいであろう。

委任はキリストのゆえに、またキリストのためにのみ存在する。世界の混乱の中に生きたボンヘッファーは、世界の全体的な現実をキリスト論的に理解しようと努めたのであった。これが神の委任についての彼の思想の根本的なモチーフである。

—以下次号に続く—

注

- 1) D. Bonhoeffer : *Ethik* s. 133.
- 2) *Ibid.*, s. 139.
- 3) *Ibid.*, s. 142—143.
- 4) J. Moltmann "The Lordship of Christ and Human Society" in *Two Studies in the Theology of Bonhoeffer*, p. 81.
- 5) *Ethik*, s. 160.
- 6) *Ibid.*, s. 158.
- 7) *Ibid.*, s. 165.
- 8) *Ibid.*, s. 168.
- 9) *Ibid.*, s. 170.
- 10) *Ibid.*, s. 176.
- 11) K. Barth : *Kirchliche Dogmatik* III/4. s. 425.
- 12) *Ethik*, s. 184.
- 13) *Ibid.*, s. 91.
- 14) *Ibid.*, s. 220.
- 15) *Ibid.*, s. 305.
- 16) *Ibid.*, s. 304.
- 17) *Ibid.*, s. 220.
- 18) *Ibid.*, s. 220.
- 19) *Ibid.*, s. 225.
- 20) *Ibid.*, s. 238.
- 21) *Ibid.*, s. 222.
- 22) *Ibid.*, s. 223.
- 23) *Ibid.*, s. 224.
- 24) *Ibid.*, s. 318.
- 25) *Ibid.*, s. 297.
- 26) E. Wolf : "Trinitarische oder christologische Begründung des Rechts?" Quoted by J. Weissbach : *Two Studies in the Theology of Bonhoeffer*, p. 148.