D. ボンヘッファーの『倫理学』の根本思想(Ⅲ)

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』の主要なモティーフ
(A) 形成 (Gestaltung)
——以上31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32号——
(D) キリストの現実 (Die Wirklichkeit der Christus)
(E) 二つの領域 (Zwei Räumen)
——以上本号——

Ⅲ ボンヘッファーの『倫理学』の主要なモティーフ

(D) キリストの現実 (Die Wirklichkeit der Christus)

ボンヘッファーの『倫理学』は，キリスト論に確固とした基礎をおき，しかも現実の世界における人間の具体的状況に係わっている。キリストと現実とは共存しているのである。別の言葉で言えば，彼のキリスト論は常にこの世的であり，そして彼の世界に対する関わりと関心は常にキリスト信仰の垂直な次元によって支えられているのである。彼はただ一つの究極的現実が存在するのであり，それはイエス・キリストにおける現実である，と述べる。キリストの人格において，神の現実と世界の現実とは結ばれるのであり，そこでは一なしに他はありえないのである。神と世界の現実がキリストのうちに共に存するゆえに，聖と俗，啓示的と理性的といった静的な二つの領域といった概念で考えるべきではなく，両者をキリストの一致において結合しなければならない。世界の現実全体はすでにキリストのうちに引き入れられ，キリストにおいて結び合わされ，歴史の動きはキリストにおいて神によって受け入れられ，また受け入れられようとしているのである。

「イエス・キリストの現実を神の啓示として信んじることを告白する者は，その同じ息で，神の現実とこの世界の現実とを告白する。というのは，彼は神と世界とはキリストにおいて和解していることを見出すからである。しかしながら，まさにそれゆえに，キリスト者は，もはや永遠の闘争の人間ではなく，現実がキリストにおいて一つであるように，このキリストの現実に与かるキリスト者もまた，それ自身一つの全体である。キリスト者のこの世性は，彼をキリストから引き離すことはなく，また彼のキリスト教性も，彼をこの世界から引き離すことはない。キリスト者は全くキリストに属しつつ，同時に全くこの世界に立っているのである」[1]。

ボンヘッファーは，キリストは現実と同一であるとは言わない。彼はキリストの超越的性格を認め，尊重するのであるが，キリストの超越性を，同時にこの世について語ることなしには語ることができないのである。

「したがって，二つの領域があるのではなく，神の現実とこの世界の現実とが結合しているキ

1) Dietrich Bonhoeffer : *Ethik*, s. 213—214.

リストの現実化している唯一の領域があるのみである。……二つのたがいに相対立する領域が並び立って，互にその境界線を争い，その結果，境界の問題がくり返し歴史の決定的な問題となるというのはなくて，世界の現実の全体は，すでにキリストのうちに引き入れられ，キリストにおいて結び合わされ，歴史の運動は，ただこの中心から出発し，またこの中心へと向うのである」[2]。

世界は見捨てられるのではなく，キリストにおいて内的性質を与えられるのである。歴史は神とこの世，また教会とこの世の対立といったものではない。この世俗世界の具体的現実はキリストの全体的現実の外におかれて破壊されるのではなく，完成され，受け入れられるのである。

一般的な現実とキリストにおける現実とは同じではない。両者のコントラストは，彼のパリサイ人とイエスに関する議論の中で鋭く示されている。ボンヘッファーは，パリサイ人とはその全生涯を善と悪とについての知識の下に置き，神の栄誉のために，自分自身を厳しく裁くと同時に隣人をも厳しく審くところの，最高度に尊敬すべき人物であると理解している。パリサイ人はこのような知識が与えられたことは謙虚に，神に感謝する者でさえあるのである。そしてパリサイ人にとっては，彼の生涯のすべてをかけた問題とは，善と悪との闘争であり，またそれを克服するのに必要な決断であった。パリサイ人たちは，イエスが後におかれた事柄に心を奪われており，イエスはパリサイ人が認めることのできなかった言葉で語っておられるのである。

「パリサイ人の問いと誘惑は，善と悪についての知識の分裂から来ているのに対し，イエスの答えは，神との一致から，その根源から，また人間と神との分裂が克服されたところから来ているのである。パリサイ人とイエスとは，全く異なる平面において語っているのである」[3]。

ここには根本的な対立がある。闘争は残っているが，それ自体変質させられているのである。今や闘争は異なった現実の間に行なわれているのである。すなわち，一方は神と人間の一致がなされ，他方は神と人間が分裂しているという現実である。後者にとって問題は，人間が自からの決意を貫徹することによって神に到ることであり，前者にとっては，人間が神が人間に届いて下さったという事実の光の中で決断するということである。イエスが具体化し，求められたのはこの新しい現実である。イエスが，悪しき現実の問題に入り込む罠を避けられたのは，この理由によるのである[4]。イエスはパリサイ人の問いに答えていないように見える。ボンヘッファーは，これが福音の最も根源的であり，顕著な避け難い要素であると主張する。

「すでに新約聖書の中においても，イエスに対する人間の問いの中に必ず含まれている人間的なあれかこれかを求める態度を持った問いに対して，イエスがそれに引き込まれて答えたもろたことはない」[5]。

キリストは人間を再び神に結合したというのが，キリスト教信仰の主調である。イエスとパリサイ人の対立について語ることは，この主張を含んでいる。新しい現実はどこか外にあるのではなく，人間の倫理的問いとの格闘の只中にあるのである。人間と神との不一致の克服について語ることは無意味である。ボンヘッファーは，イエス・キリストの独自性と意義とを述べることによって，世界についての論義の必要と余地とを明らかにしたのであると，レイストが主張するのは正しいであろう[6]。

われわれは今や，「キリストにおける現実」を問題としなければならない。キリストは彼の来臨から離れて討議することが出来ないように，世界もキリストと離れて論じることは不可能である。神と世界とは切り離されるのではなく，一緒に考えられねばならない。ボンヘッファーは知恵を伴った単純さで真理を見ることを勧めている。

2）*Ibid.*, s. 210—211.
3）*Ibid.*, s. 31.
4）B. A. Reist : *The Promise of Bonhoeffer*, p. 65.
5）*Ethik*, s. 32.
6）B. A. Reist : *op. cit.*, p. 65.

「単純な者は，神に目を向けつつ，同時にこの世のことに横目を使ったりしないゆえに，自由に，偏見なしに，この世の現実を見ることができる。そしてそれゆえに，単純さは知恵となる。知恵ある者は，現実をあるがままに見，物事の根底を見る者のことである。知恵ある者とは，ただ神において現実を見る者のことである」[7]。

ボンヘッファーにとって，——彼は当時ヒトラーの悪魔的な力に対抗する地下運動に携わっていた——物事の根底とは単なる比喩や公式ではなかった。現実は物事の本質と係わらねばならないのである。

「現実を認識するということは，外面的に出来事を知ることではなく，物事の本質を洞察することである。最も多くの情報を持つ者が，必ずしも最も賢い者ではない。まさに彼は，知識の多様さの中で，本質的なものを見逃してしまう危険に直面している。しかし他方，一見些細な，取るに足らないと思われる事柄を知ることによって，物事の根底を見ることができるようになることがしばしばある。だから知恵ある者はその知識により頼むことなく，しかも出来事についての最善の知識を得るように努める。事実の中でその意味を知ることが知恵あることである」[8]。

事実の中でその意味を明かにする知恵は，彼にとって，キリスト論的な問いであった。事実は正当な権利を与えられなければならない。しかしキリストなしには究極的現実，すなわち神の現実には届かないのである。ボンヘッファーによれば，キリスト教倫理の究極的重要性は，人が善くなることや，人間の努力によって世界の状況がより良くなるといったことではなく，神の現実が究極の現実としていたる所に明らかにされることである。神の現実は人間によって明らかにされる。そしてこの究極の現実に与かるということは，キリストにおいて神が人間に下さる贈物である。

「キリストにおいてわれわれは，神の現実とこの世の現実に与かることのできる可能性を与えられる。一なしに他はありえない。……キリスト教倫理は，キリストにおいて与えられている神の現実とこの世界の現実が，われわれの世界の中において現実化することを問題とするのである」[9]。

この関連において，「キリスト・現実・善（キリスト・教会・世界）」という章は，重要な問題を含んでいる。ボンヘッファーは，先づキリスト教倫理の定義から始めている。すなわち，倫理の問いはもはや「いかにして私は善くなるか」，あるいは「いかにして私は善をなすか」ではなく，「何が神の意志であるか」ということである[10]。このことは倫理的問いは，究極的現実に関する決断，すなわち信仰の決断を前提としていることを意味している。

「倫理的な問題は，私自身と世界の現実が，全く別の究極的な現実，すなわち，創造者，和解者，救拯者なる神の現実によって包まれているという事が明らかになるならば，直ちに全く新しい展望の下に考えられることになる。究極的に重要な事は，わたしが善くなることや，この世の状態がわたしの努力によってより善くなることではなく，神の現実が究極の現実としてあらゆる所で明らかになるということである」[11]。

われわれの出会うこの世の現実は，常に，すでに，神の現実によって支持され，受け入れられ，和解されているのである。これこそ人間イエス・キリストにおける神の啓示の秘義である。したがってキリストにおいて人間に与えられている事は，究極の現実であり，人はその中に役割を持つのである。それは何を意味するであろうか。

ボンヘッファーは，知恵は事実の中にある意味を認識することであると強調する。そして事実の只中に立つキリストこそが，この意味の核心なのである。しかしそのことは事実そのものが，真面目に受けとめられる時にのみ意味を持つのであ

7）*Ethik*, s. 73.
8）*Ibid.*, s. 73.
9）*Ibid.*, s. 208.
10）*Ibid.*, s. 200参照.
11）*Ibid.*, s. 200—201.

る。彼は実証主義者や経験主義者と共に事実に関心を寄せる。なぜならば，何が善であるかを教えるのは現実であるからである。ボンヘッファーは，彼らの概念は，非現実的なものを現実化しようとする如何なる理想主義的な試みよりも，「より現実に近い」ことを認めている。しかしながら，同時にボンヘッファーは事実それ自体の限界を注意深く語っているのである。

「実証的倫理の基礎になっている現実概念は，経験的に確証しうるものの卑俗な概念であって，その現実を，究極の現実，すなわち神において基礎づけることを否定することが，今や明らかになるのである」[12]。

キリスト教倫理は，善の根源である現実について，全く別のことを語る。キリスト教倫理は，神の現実を，すべての存在しているものの外と内とにおける究極的現実であると語り，また存在する世界の現実は，ただ神の現実を通してのみその現実性を獲得するのであると語る。神の現実と世界の現実についての問いに対する答えが与えられる場は，イエス・キリスト名によってのみ明示されたのである。誰もキリストについて語ることなしには，神についても世界についても語ることはできないのである。あるもの（Seiende）とあるべきもの（Gesolte）との間の対立は，キリストにおいて，すなわち究極の現実において克服され，和解させられたのである。

「キリスト教倫理は，キリストにおいて与えられている神の現実とこの世界の現実が，われわれの世界の中において現実化することを問題とする。このことは『われわれの世界』が，キリストにある神と世界の現実の外側にある何物かであるということを意味するのではなく，またキリストにおいてすでに担われ，受け入れられ，和解された世界にまだ属していないということでもない。あるいはまたそれは，われわれの状況と時代に対して何かある種の『原則』を適用しなければならない，ということを意味するのでもない。むしろ，われわれとその世界とを，すでに長い間その中に包んで保っている，イエス・キリストにある現実が，いかにして，今，生けるものとして働くのか，あるいは，いかにわれわれがその現実の中で生きるべきか，ということが問われているのである。したがって，その目的は，今日，イエス・キリストにおける神と世界の現実に，与かる者となるということであり，この参画は，わたしは世界の現実ぬきに神の現実を経験することなく，また神の現実をぬきにしてこの世界の現実を経験することもないということでなければならない」[13]。

したがって，キリストにおける現実は，存在の只中にあるものと係わらねばならない。現実は可視的である。それではこの現実は実際，どこで，如何にして見られるのであろうか。ボンヘッファーは，彼のキリスト論を教会論と合致させることによって，この問いに答えようとする。

すでに(A)で見たように，彼はこの思考を「形成としての倫理学」という章で展開している。ボンヘッファーは，神が人となりたもうたゆえに，人間は真の人間となる，しかし人間が神になるのではない，と主張する。神のその形を人間の形に変えたもうた。それゆえに，人間は神の目の前に人間となるのである。人間はキリストにおいて，神の前に再創造された。人間の新しい形は，キリストの形そのものである。ボンヘッファーの次の言葉は注目されねばならない。

「人類の中の少数の者だけが，彼らの救主の形を認識しているということは，説明しえない秘義である。すべての人間がこの形をとるように，という受肉者の願いは，今日にいたるまで満たされていない。人間の形をとりたもう方は，小さき群れの中にのみその形をとりえたもう。それが彼の教会である」[14]。

ボンヘッファーは彼の形成の概念を，パウロのキリストのからだの概念を用いて，現実の概念と結合しようとしている。

「新約聖書は，事柄それ自身の，より深い，より明確な意味において，教会をキリストの体

12) *Ibid.*, s. 207.
13) *Ibid.*, s. 208.
14) *Ibid.*, s. 88.

と呼んでいる。体とは形である」[15]。

彼にとって，教会とは人々の間に形をとられたキリストご自身であった。しかしながら，キリストのからだにおいて，人間と全人類はキリストに受け入れられるから，教会はキリストの体と呼ばれうるのである。

「教会は，今や，実際に全人類にあてはまる形をとる。教会がそれによって形成される像は，人類の像である。……教会は，そこにおいてキリストの形が実際に形づくられる，人類の一部分以外のものではない。……教会は，人となり，裁かれ，新しい生命へと呼び出されたキリストにある人間である」[16]。

ボンヘッファーにとって，教会は宗教的ではなく，倫理的でなければならない。彼はその確信を次のように宣明している。

「したがって教会は，第一に，本質的にいわゆる人間の宗教的機能と関わるのではなく，すべてのものと関わりを持ちつつこの世界に生きている，人間としての存在の全体に関わるのである。教会においては，宗教が問題なのではなく，キリストの形と，それが人間の小さな群れの中に形をとることが問題なのである」[17]。

教会はキリストの礼拝者の宗教的集団ではない。キリスト教倫理は，キリストの形に一致する教会の形成から出発する。だからキリスト教倫理は，抽象的ではなく具体的でなければならない。彼は具体的な倫理への動きを唱道する。なぜなら重要なことは，ただ一度限り善であるものではなく，キリストがわれわれの間に，ここで，今，形をとりたもうた道だからである。

教会の責任は，倫理的理想を計画することではなく，神の愛の現実を宣教することである。したがって，教会の代表的な業は自己義認的，よく訓練された行動ではなく，また罪の毒からの自由であることでもなく，キリストの業に与かる罪なき責任ある行為である。教会が責任ある行為によってキリストの代理の業に参画することを拒むことは，教会であることを拒むことなのである。

審きと和解をもたらしたキリストの受肉は，ボンヘッファーが真の世俗性によって意味したことを説明している。

「キリストにおいて神の現実がこの世の現実の中に入り込んで来たように，キリスト教的なものは，この世的なものにおける以外のところには存在せず，『超自然的なもの』は，ただ自然的なものにおいて，聖なるものは，ただ俗なるものにおいて，啓示的なものは，ただ理性的なものにおいてのみ存在する」[18]。

ボンヘッファーにとって，世俗の真の意味は，キリストにおいて神によって受け入れられ，また受け入れられようとしている運動の中に常に見られるのである。神と世界はキリストの受肉において和解させられたが，二者の間はなお同一ではない。なぜなら，現実は最初においても最後においても，中立的なものではなく，現実的な，すなわち，人間となりたもうた神だからである。

この現実，すなわち神の言の受肉は，この世における教会の行動を決定する。キリストにおける現実を証しする教会は，この世にとって疎遠である。しかしこの疎遠さが，この世における教会のミッションなのである。

「教会は，ただ信仰において，神が人間を受け入れたもうたという事実，そしてこの世もまたこの現実にあずかっていることを，自分自身にとって真に力ある現実とし，そのことによって教会がこの神の現実は，この世全体にとっても力あるものである，ということを証しする以外に，この世から区別されることはない」[19]。

キリストの復活はわれわれの罪と死とを克服する。そしてこの事件を通して，創造は新しい始まりを持つのである。イエス・キリストは生ける主であり，彼には天上において，地上においてあらゆる力が与えられた。

「この世界のすべての力は，彼に従い，それぞれの仕方で彼に仕えることとされた。イエス

15) *Ibid.*, s. 88.
16) *Ibid.*, s. 88—89.
17) *Ibid.*, s. 89.
18) *Ibid.*, s. 211.
19) *Ibid.*, s. 219.

・キリストの支配は，知らない方の支配ではなく，創造者，和解者，救拯者の支配であり，彼を通し，また彼のために，すべての造られたものが存在する方の支配であり，まさに彼のうちにのみ，すべての造られたものが，その根源，目標，その本質を見出す方の支配である」[20]。

すべての事はキリストの中に，彼を通して，また彼のためにあるのである。これは単なる世俗のキリスト教化ではなく，世俗をキリストの支配下におくということである。

したがって，キリスト教倫理は，キリストの人格に始まり，終るのであ。それは神の言とキリストの業に基礎をおき，その完成を他者のために責任を負う事を通して，キリストの代理の業に参画することにおいて見出すのである[21]。

「キリスト教倫理の出発点は，自分自身の現実でも，この世界の現実でもなく，また規範や価値の現実でもない。それはイエス・キリストにおいて御自身を啓示したもう神の現実である。このことは，キリスト教倫理の問題に関わりを持とうとするすべての人に対して，先づ課されねばならぬ要求である。この要求は，われわれに対してわれわれの人生において，神の啓示の言の現実か，それとも地上の不完全な現実か，あるいは復活か，それとも死かという現実の究極的，最後的な問いを提出するのである」[22]。

(E) 二つの領域 (Zwei Räumen)

ボンヘッファーのキリスト中心的視点は，「二つの領域という考え方」の議論において最も明かに示されている。彼が二つの領域という考え方を拒否するのは，キリスト論的現実の概念から来ているのである。ボンヘッファーは受肉が一つの首の下にすべての現実を回復し，キリストにおいて信仰は，すべての被造物はその始めにおいてと同様，その終りにおいても神の前に立つという幻を持つということを確信していた[23]。したがって彼にとって，二つの領域の拒否は，古典的なルターの二王国説の改訂ではなく，キリスト教論理の伝統的な考え方の拒否であった。それは彼の『倫理学』の決定的な論点の一つなのである。

「新約聖書の時代に続く，キリスト教倫理の始まり以来，意識的にしろ無意識的にしろ，倫理思想の支配的な根本的概念は，『二つの領域の対立』という考え方である。すなわち，一方は神的な，聖なる，超自然的，キリスト教的な領域であり，他方はこの世的，俗的，自然的，非リスト教的な領域である」[24]。

ボンヘッファーはかかる考え方に賛成しない。なぜなら，神は人となり，神はキリストにおいて人を受け入れ，人間の世界を神と和解させられたと信じるからである。彼は現実に一致する行動の根源は，神の受肉，すなわちイエスが人間と世界を受け入れ，愛し，審き，和解せしめたことにあると主張する。神と世界は和解したというこのキリスト論的思考は，すべての二元的な構造を否定するのである。

彼は歴史上にあらわれた主な誤解を次のように説明し且つ批判している。

「スコラ哲学では，自然の王国は恩寵の王国に従属せしめられ，擬似ルター主義においては，キリストの律法に対するこの世の秩序の自律性が宣言され，狂熱主義においては，選ばれた者たちの群れが，この世の敵対する力に抗して，神の国を地上に樹立するための戦いを始める。いたるところで，キリストの事柄は，現実の全体の中での一つの部分的，局所的な事柄となる」[25]。

これらすべての場合に，現実はキリストにおける神と世界の和解に言及していない。ボンヘッファーにとって，キリスト教倫理は一つの現実，すなわち全現実からスタートするのである。この一

20) *Ibid.*, s. 315.
21) P. F. Kohler : "The Christocentric Ethics of Dietrich Bonhoeffer" in *Scottish Journal of Theology*, 1970, Vol. 23 No. 1, p. 39.
22) *Ethik*, s. 202.
23) J. Moltmann : "The Lordship of Christ and Human Society" in *Two Studies in the Theology of Bonhoeffer*. p. 81.
24) *Ethik*, s. 208—209.
25) *Ibid.*, 209.

致はキリストにおける和解の一致であり，理想主義的構造のそれではない。

「それは人間の責任を代って負うという行動をなしたもうた方，人間に対する愛のゆえに人となりたもうた神としてのキリストにおいてのみ，成就されたのである」[26]。

キリストは現実を自から担いたもう方である。ボンヘッファーの思考はかかるイエス・キリストの理解に基づいている。

「イエス・キリストは，現実に無縁な方として現実に向って歩みたもうではなく，彼こそは，現実的なものの本質を自からの肉体に担い，経験したもう唯一の方であり，地上の如何なる人間とも異なって，現実的なものから語りたもう方であり，いかなるイデオロギーにも毒されない唯一の方であり，現実的な方そのものであり，歴史の本質を自から担い，成就したもう方であり，歴史の生命則が彼の中に具体的に形をとって示されている方である。彼は現実的な方として，すべての現実的なものの根源，本質，目標にあるゆえに，彼自身は現実的なものの主であり，律法である。したがってイエス・キリストの言葉は，彼の実存の解明であり，したがって，そこにおいて歴史がその成就に到達するあの現実の解明である。イエスの言葉は，それがキリストにおいて成就された歴史の現実であり，キリストにおいてのみ成就された，人間に対する責任であるかぎり，歴史における責任ある行動のための神の戒めである」[27]。

したがってボンヘッファーは卒直に，キリスト教倫理はキリストによって与えられた神的，この世的現実のこの世における現実化を問うものであると主張することができた。換言すれば，われわれの課題は，今日，イエス・キリストにおいて，神の現実とこの世の現実に与かるということである。

この確信に立って，彼は二つの領域の考えは，悪しきディレンマの幻影に陥入ると述べるのである。

「キリストとこの世界とが互いに対抗し互いに反撥する領域であると考えられているかぎり，人間にとっては次のような可能性が残るのみである。すなわち，現実の全体を放棄して，自分自身をこの二つのどちらかの領域におくこと，つまりこの世界なしにキリストを得ようとするのか，あるいはキリストなしにこの世を得ようとするのか，という二つに一つの可能性しか存在しないことになる」[28]。

どちらの場合も，自からをだますことになり，もしどちらの側にも同時に身をおこうとするなら，彼は限りない闘争へと陥ちることを避けられないであろう。

二つの領域思考の中心的な誤りは，究極的，静的対立として両者を見ていることにある。しかしボンヘッファーは，これらの対立はすでにキリストの現実において統一されていると言うのである。二つの領域は並び立っているのではなく，その現実はキリストのうちに引き入れられているのである。彼はこの世的（weltlich）というのは，世俗的であるより，世界的ということであり，それはキリストにおいて神によって受け入れられているものであり，また受け入れられるようになるのであると言う。それは否定的な意味で用いられる世俗主義とは違うのである。神の現実であるイエスが，キリストの形でこの世の現実に入り込んだのであるから，キリスト教的であるということは，この世的であるということの中にのみ見出されるというのが，ボンヘッファーの確信である。もしそうであるとすれば一方にキリスト，他方にこの世界という緊張は，世界自身の只中に認められねばならないのである。それはキリストの現実とキリストから離れたこの世の現実との間の緊張である。

しかしながら，すでに述べたように，ボンヘッファーはキリスト教的とこの世，自然と超自然，啓示と理性とを同一視はしない。両者の関係についての彼の議論は，現代神学への最も重要な貢献の一つである。

「ルターが自らを絶対化し，キリストにおける現実から脱落してしまったキリスト教に対し

26) *Ibid.*, s. 246.
27) *Ibid.*, s. 244.
28) *Ibid.*, s. 210.

て,『より良きキリスト教』の名において，この世的なものを借りて抵抗したように，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『より良きこの世性』の名においてなされねばならないものであり，再び自己目的的な，固定的な聖的領域の支配という事態に舞いもどるような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，二つの王国というルターの教説は受け入れられるのであり，ルターの説教がもともと意図していたのは，かかる意味においてであった」[29]。

「より良きこの世性」の問題が，二つの領域は如何に係わるのかという問題にとって代るのである。それはこの世の現実の外にキリスト者の存在の真の可能性はなく，またイエス・キリストの現実の外に真のこの世的実存はないということを意味している。ボンヘッファーの関心は常に生きた現実であった。イエス・キリストにおいて究極の現実が啓示されるという信仰は，二つの領域という思考を無効にする。

かくして彼は，教会とこの世の問題を取りあげる。彼は新約聖書が教会を一つの領域とみなす叙述をなしていることを認める。教会は純粋に精神的力に解消してしまってはならず，教会がこの世に領域を占めることは，イエス・キリストにおける神の啓示にとって必然である。そうでなければ現実ではなくなるのである。さてこの領域を，二つの領域の思考に逆もどりさせることなく，如何に理解するかが困難な問題である。

「教会の領域は，この世とその縄張りを争うために存在しているのではなく，まさにこの世がこの世であること，すなわち，神によって愛され，和解を受けた世界であることを，この世に対して証するために存在しているのである」[30]。

しかしながら，他方新約聖書は，この世界がキリストのからだに属していることを宣言する。

「キリストにおける神の受肉についての新約聖書的証言の特徴として，キリストの体においてすべての人間は受け入れられ，包まれ，担われており，また信じる者たちの交わりは，まさにこのことを，その言葉と生活とを通してこの世に対して告知するということを証しているのである」[31]。

神と世界はキリストにおいて一つとなった。それにも拘らず，その相異が見過されてはならないのである。

「しかし依然として，この両者の間の区別は存在している。問題は二つの領域という空間的表象に逆もどりすることなく，どのように両者の区別を考えるべきか，ということである」[32]。

信仰者の群れは領域を持つだろうし，持たねばならない。さもなければ信仰は否定されてしまう。しかしそれとこの世との間には，領域的境界線を引くことはできない。さもなくば人は二つの領域を考えてしまうのである。

ボンヘッファーは，教会と国家の間に静的境界線を引くことを拒否する。彼はダイナミックな境界を用いることによってこの関係を解こうとする。

「教会は，イエス・キリストについての証しと，彼によって神とこの世とか和解されたことの証しをもって，この世に奉仕するために必要な領域以上のものを要求しない」[33]。

「もし人が教会の領域について語ろうとするなら，その人は，この領域はどんな時にも，イエス・キリストについての教会の証しによってすでに突破され，止揚され，乗り越えられている，ということを知らねばならない。しかもそのことによって，領域についてのすべての誤った考え方は，教会の正しい理解のために有害なものとして排除されている」[34]。

ボンヘッファーはかかる境界のダイナミックスによって，二つの領域思考に代えようとしているのである。

この関連において，彼の国家と教会についての考えを探ることは，この問題についての彼の理解

29) *Ibid.*, s. 212.
30) *Ibid.*, s. 215.
31) *Ibid.*, s. 219.
32) *Ibid.*, s. 220.
33) *Ibid.*, s. 215.
34) *Ibid.*, s. 216.

をより明らかにするであろう。

彼の基本的姿勢は，教会と国家は互いに弁証法的関係における二つの王国の形を持つものであるということが出来よう。それぞれ神から与えられた独自の務めを持っている。一方が他方を支配したり，従属したりすべきではなく，両者はその主である神に従順に仕えるべく召されており，互いに証しし合い，またこの世の生において制限し合うのである。

教会はこの世において二つの基本的な務めを持つ。すなわち，イエス・キリストの福音を宣教することと，国家に世界における秩序を保つという責任を思い起こさせることである。国家がその限界を越える時，教会はその限界を想起させねばならないのである。彼はかかる考えを初期の書物の中に記している。

しかしナチス政府がドイツの生と思想に対する制約を強めて来た時，彼は国家はこの世における神の国の形であることは言わなくなった。いわゆるドイツクリスチャンと呼ばれた人々の中には，当時ナチスのプログラムとキリスト教信仰の和解を計ろうとする者がいた。当然のことながら彼らは，国家の神的権威を強調し，教会からの独立を強調した。ボンヘッファーはそのようなナチスの神学的義認には反対した。悪魔的力を持ったナチスはすでに限界を越えており，国家に対して政治的言葉を語ることは無益であると考えたのである。

『倫理学』において，ボンヘッファーは彼岸的王国の建設も，此岸的王国の建設も共に拒否している。両者を混同することも，引き裂くこともしてはならないと主張する。

「教会という概念を用いる時に，特に政治的権威，あるいは国家との関係が明らかにされねばならない時に，われわれは霊的職務と教会，あるいはキリスト者との間の区別をつけねばならない。霊的職務は，神の権威によって霊的支配を行なうように，神によって秩序づけられた全権である。それは，教会から来るのではなく，神から与えられる。この世的統治と霊的統治とは，はっきりと区別されなければならないが，しかしキリスト者は同時に市民であり，市民は，信じると否とにかかわらず，同時にイエス・キリストの要求の下に立つ。したがって，霊的職務と政治的権威の関係は，キリスト者と政治的権威との関係とは異なっている。この区分は，常におち入りやすい誤解を避けるために，はっきりり銘記されなければならないのである」[35]。

「政治的権威の基礎づけ」という節では，二つの源が考えられている。一つは人間の本性からであり，アリストテレスによって唱えられた。他方は宗教改革者たちによって進められた罪の観念からである。前者は，国家は人間の理性的性格の崇高な完成であり，国家に仕えることは人間生活の目的であると主張する。後者は国家の起源を堕罪の中にある政治的権威として基礎づけ，罪に結果する混乱から人間を守る力であると考える。

しかしボンヘッファーはこれらの説を取るのではなく，政治的権威の基礎をキリストにおいている。イエス・キリストを通して，またイエスキリストのためにすべてのものは造られた（ヨハネ1：3，第一コリント8：6，ヘブル1：2）。特に「位も主権も，支配も権威も，みな御子によって造られた」（コロサイ1：17）のである。いっさいのものは御子によって成るのであり，彼は教会の首である。それは完全にキリスト中心的である。

ボンヘッファーは政治的権威の存在と使命の中に神的性格があることを認めるのである。政治的権威はその存在をイエス・キリストのうちに持っており，キリストの十字架によって，神と和解したのである。したがって国家は神の命令と結合しており，政治的権威の使命は悪をこらしめ，善をほめることによって地上のキリストの統治に仕えるのである。この務めのために政治的権威は十戒の第二の板を守ることが要求される。国家が神の委託を越えて拒否しない限り，キリスト者はそれに服従すべきなのである。しかし政治的権威が神の委託をふみにじる時，キリスト者の服従は，良心のため，主のために拒否されるのである。

彼は政治的権威がこの世を保つ神からの使命を受けていることを積極的に理解しており，この関

35) *Ibid.*, s. 354.

連で彼の「委任」(mandates) の概念は受けとめられねばならない。政治的権威は創造者ではないが，神の創造の保管者なのである。

教会と政治的権威の関係は，このように定義される。すなわち政治的権威は，キリストに仕えるべく定められいる。キリストは政治的権威の主であり，同時に教会の主である。政治的権威はキリストに仕え，間接的に教会に仕える。キリストへのこの奉仕を通して，政治的権威は究極的には教会と結ばれているのである。

政治的権威はキリストの権威と並ぶ第二の権威として立つのではなく，その権威はキリストの権威の形である。市民としてキリスト者はキリスト者であることを止めるのではない。彼はキリストに仕え，服従するのである。他方，教会は全世界にイエス・キリストの支配に服従することを呼びかける使命を持っている。

政治的権威は，宗教的決断を下したり，宗教的中立性の中にまで関わるのかという問題がある。政府の務めは宗教的決断に対しては独立的でなければならず，宗教の実践活動を支持する責任を担っている。

「政治的権威は，それが正しい仕方で政治的権威であることによって，また教会に対しても政治的権威の責任があることを認めることによって，第一戒に従う政治的権威であることを確かめるのである。しかし政治的権威は，イエス・キリストの信仰を告白したり，説教したりする務めは持っていない」[36]。

教会は政治的責任を持っている。霊的職務と個々のキリスト者の責任を区別する。教会は罪を罪として認め，人々に罪への警告を発する務めを持っている。個々のキリスト者の政治的責任に関しては，彼の信仰と隣人愛とに基づいて，彼自身の職業と個人生活に対して責任を負っていると言う。そして彼の責任において，政治的権威に仕えねばならないのである。

教会と国家の問題は，言うまでもなく，ボンヘッファーにとって緊急な課題であった。彼はナチスに対する抵抗運動に携わりつつ，この問題の只中を生きたのであった。ある人々は，彼が政治的抵抗運動に加わったことは行き過ぎであったと批判する。しかしながら，個々のキリスト者は政治的権威の行動に対して責任を持ち，彼自身の召命と信仰による責任成就に応えることにおいて社会に影響を及ぼすべきであるというのが彼の確信であった。ボンヘッファーは次のように結論づけている。

「政治的権威と教会との間の関係は，一つの一般的原則によっては規制されえない。……どのように憲法を変えてみたところで，それ自身としては，政治的権威と教会との間の関係の実際の近さと遠さを適切に表現することはできない。政治的権威と教会とは，同じ一人の主によって結ばれ，たがいに結び合わされている。政治的権威と教会とは，その委託においては，たがいに別れ離れている。しかし，政治的権威と教会とは，同じ一つの働きの領域と人間とを持っている。この関係のいづれもが孤立化されてはならず，またある特定の憲法形式（たとえば国家教会，自由教会，民族教会などの序列）に基礎を与えるものでもない。したがって，すべての与えられた形式において，事実として神によって設定された関係に具体的な場所を与え，政治的権威と教会とを支配する主に，その後の発展をゆだねることが大切である」[37]。

——未　完——

36) *Ibid.*, s. 371.
37) *Ibid.*, s. 373—374.