

## D. ボンヘッファーの『倫理学』 の根本思想 (IV)

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 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 36 号——

#### IV ボンヘッファーの『倫理学』の位置

——以上本号——

#### IV ボンヘッファーの『倫理学』の位置、

かつてハンフリード・ミュラーはベルリンで開かれたボンヘッファー・ターグングにおいて、次のように語っている。「ボンヘッファーを研究する者は、今日になってようやくわれわれが気付き始めた問題についての答えを、すでに 20 年前にボンヘッファーが提供していることに驚きを感じるであろう<sup>1)</sup>」。

#### D. ボンヘッファーの『倫理学』の根本思想 (IV)

われわれは同じ言葉を彼の死後 30 年余を経た今日、尚、用いることができるのである。すでにくり返し述べたように、ボンヘッファーの業績は断片的であり、未完成であるが、彼の残したものは今日の時代と世界の中に生命を持っている。たとえば、1974 年の『オブザーバー・マガジン』は、「ゆれ動く教会」というテーマの下にキリスト教特集を発行し、ボンヘッファーに多くのページを割いている。著者は次のように述べている。「非伝統的キリスト教の知的なバックボーンは、パウル・ティリッヒ、ルドルフ・ブルトマン、ディートリッヒ・ボンヘッファーといったドイツ・プロテスタント神学者たちに多くを負っている。……なかでもボンヘッファーは特に興味ある存在である。彼は原始教会以来、異教徒の手になる最初のキリスト教殉教者であったといえよう。彼の影響と評価は、ますます広がりつつあるように見える<sup>2)</sup>」。

本章では、ボンヘッファーの『倫理学』の位置を、対立する概念を検討することを通して明かにしたい。旧版の『倫理学』は（新版では第三章になっている）、次のような言葉で始められている。「われわれの世代ほど、理論的・体系的倫理にほとんど関心を示さない世代は稀であろう。倫理的体系についての学問的な問いは、すべての問題の中でも最も無意味なもののように思われる<sup>3)</sup>」。

ボンヘッファーがこのような批判的観察をなす時、彼は如何なる理論的・体系的倫理を考えていたのであろうか。

先づ第一に、ローマ・カトリックの巨大なトマスの道徳神学が想起されるであろう。この倫理は存在論に根拠を持っている。被造物の行動はその存在の開示であり、神の創造的行動への参与である。人間にとって、自由とは倫理的責任の源泉である。「倫理的行為は道徳基準によって計られる人間の人格的・理性的・自由な行為である。<sup>4)</sup>」。人間は理性と良心とによって良き生に近づかねばならない。

良心は本来、人間自身の行為の道徳性に関する実践的理由の判断である。すべての価値は神に基礎を持つものであるが、倫理の現実性と義務的性格を認め

#### D. ボンヘッファーの『倫理学』の根本思想 (IV)

るためのこの関連についての明白な理解は必要とはされない。

したがってカトリックの思考においては、倫理とは恵みによる良き道德生活への改善であり、それはすべての人に本質的に可能なことなのである。倫理は神と人間との存在論的結合のゆえに実践しうるものなのである。その倫理的思考の基本的構造は次のように言いあらわすことができるであろう。すなわち、神は創造者であり、人間は被造物である。すべての人間は良き生のために造られている。道德神学の課題は、理性が真実に理性的であり、良心をとぎすませることを助けることである。神は神を信じる者に超自然的恩恵を与えてくださる。

すでに述べた如く、プロテスタント教会においては対立する二つの傾向があったことを否定することはできない。「信仰のみ」という宗教改革のスローガンは、救いのために人間の業を認める功績の教理と激しく戦った。信仰のみによる、神の恵みのみによる、人間の救いを強調したことは、歴史的にも神学的にも充分意味のあることであった。それはまさに福音の真理の再発見であった。しかしながら、それ以後のプロテスタンティズムの歴史の跡をたどって見ると、この宗教改革の原理は誤解され、その結果人間の行為を無視する傾向さえ生じ、放縦主義や反律法主義に門戸を開く危険が生まれたのである。しかも同時に、この傾向に対する反動として、ある人々は神の栄光のために働くことを一方的に強調して、倫理的律法主義に陥入る危険があった。このような混乱は、教義学を倫理学から分離させ、プロテスタントの倫理を現実的・具体的なものから抽象的で理論的な性格のものへと変える原因となったのである。

このような姿勢をわれわれはネオ・プロテスタンティズムの中に見ることが出来る。その倫理思想はトマスの道德神学によっている。たとえば代表的なネオ・プロテスタンティズムの学者は次のように自からの立場を表明している。「すべてのものはその存在の起源を神に持っている。被造物は創造者を否認することはできない。自然な人間的基準によって導かれる自然の道德、すなわち、この世的・内在的道德と、神の存在によって決定されるキリスト教道德との間

#### D. ボンヘッファーの『倫理学』の根本思想 (IV)

には本質的な対立は存在しないのである<sup>5)</sup>。

ボンヘッファーはこのような倫理的アプローチに反対する。抽象的な倫理は、今日の困難な状況の中に生きる人間に何の力も与えないゆえに、彼は支持しない。そして如何なる種類の抽象的倫理も批判し、拒否するのである。そしてキリストはあるがままの人間と世界を愛し、理想的な世界でなく現実の世界を愛したもうたという確信に立脚して、具体的な倫理を主張するのである。

したがって次のように明確に述べている。

「キリストは、どんな犠牲を払っても実行しなければならないような抽象的倫理を教えない。……キリストは、ある倫理学者のように、善に関する教説を愛するのではなく現実の人間を愛したもう。キリストはある哲学者のように、「普遍妥当なもの」にではなく、具体的な現実の人間にとって助けとなることに関心を示したもう」<sup>6)</sup>

あるいはまた、次のようにも語る。

「ただ一度限り善であるものが問題なのではなく、キリストがいかにして、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。何がただ一度限り善であるかを定義づけようとする試みは常に失敗に終るのである」<sup>7)</sup>。

そしてこの失敗の原因について、ボンヘッファーは極めて明快に次のように述べている。

「その陳述があまりに普遍的・形式的で、もはやいかなる内容的意味をも持たないか、あるいは、およそ考えられうるすべての場合をくみ入れようとし、それによって個々の場合に何が善いかをあらかじめ算定する試みにおいて、人は決疑論の果てしなき体系に陥入るか、普遍妥当なものも、具体的なものの権利も生かすことができないか、そのいずれかに終わってしまうのである」<sup>8)</sup>。

かくしてボンヘッファーは、形式主義やすべてのネオ・プロテスタント倫理のあいまいさを排斥し、さらに決疑論が、「イエス・キリストの形それ自身がわ

#### D. ボンヘッファーの『倫理学』の根本思想 (IV)

れわれに働きかけて、われわれの形をキリストご自身の形に従って造り上げてくださることによって起こる（ガラテヤ4:19）」受肉者との単純な形成ということに代えて、悪しき行為の回避という複雑な体系をとらざるを得ないことを、否定するのである<sup>9)</sup>。

ボンヘッファーが拒否する第二の倫理体系は、いわゆる「擬似ルター主義」である。この思想の特徴は、二つの領域の概念に立つということである。全ての現実が二つの領域に分けられる。すなわち、一方は神的であり、聖的・超自然的・クリスチャン的であるのに対し、他方はこの世的であり、俗的・自然的・非クリスチャン的である。この見方は中世と宗教改革の後の時期に支配的となり、その倫理的関心は、この二つの領域に互に正しく関係をつけることに向けられた。スコラ哲学の領域思考においては、自然の領域は恩寵の領域の下に位置づけられ、精神的狂熱主義においては、選ばれた者の群れは敵対する世界から分離されるのであるが、「擬似ルター主義においては、キリストの律法に対立するものとして、この世の秩序の自律性が宣言される」<sup>10)</sup>。ここでは、キリストの現実とこの世の現実は分けられ、したがってキリスト教倫理は社会的・文化的環境の中にある人間に対しては発言の権利を持たないことになる。キリスト教信仰とキリスト教倫理は、精神的領域においてのみ有効性を持つのである。しかしながら人間はこの社会的・文化的世界の中に現実には生きているのであり、その自律的律法に従って行動しなければならないのである。

ボンヘッファーは、そのような倫理観はこの世の機構や状況に係わり得ないとして批判する。ここで『倫理』の第二部として収められている論文に言及するのが、適当であると考えられる。

「自由主義神学者たち、特にトレルチやナウマンは、根源的福音を、一つの“純粋な宗教的な”個々人の心情を変化させる力として、しかし同時にこの世の秩序や状態には無関係な力として理解した」<sup>11)</sup>。

言うまでもなく、この批判は彼の非宗教的キリスト教の主張から理解されね

#### D. ボンヘッファーの『倫理学』の根本思想 (IV)

ばならないであろう。彼にとって「純粋に宗教的な」事柄は、人間の力とはならないのである。しかしながら、この論文の主要な目的はオットー・ディルシュナイダーの立場を議論し批判することであった。ボンヘッファーは、冒頭に次のようなディルシュナイダーの命題を引用している。

「プロテスタント倫理学にとっての問題は、人間の人格性であり、全くただこの人格性だけが問題である。この世界のそのほかのすべての事柄は、プロテスタント倫理の取り扱う範囲外にある。この世界の事柄は、倫理的には、倫理的命令の要請圏内には入って来ない」<sup>12)</sup>

かかる立場に対して、ボンヘッファーは、教会はこの世の既存の秩序それ自身に対して、訂正や改善を迫り、この与えられた世界の中で愛とあわれみを持って新しいこの世の秩序を造り出すために働くという独自の課題を担っているのではないかと問いかけるのである。そしてボンヘッファーは、人間をこの世の事柄から引き離す立場は理想的であり非キリスト教的であるゆえに断呼拒否するのであり、かかる立場は反律法主義に陥入る危険があると警告するのである。

二つの領域という考え方から逃れ出ることの困難さを、彼も認めている。しかしそれにもかかわらず、このような考え方は、聖書の思想にも、また宗教改革の思想にも反するのである。擬似ルター主義は次のような矛盾に陥入らざるを得ない。すなわち、現実の全体を放棄して、自分自身を二つの領域のどちらか一つに置こうとするか、あるいは、二つの領域に同時に立とうとするかである。そして彼らはこれこそ現実に適合するキリスト者の実存の唯一の形であると考えたのであった。

しかしボンヘッファーは、かかる考え方を否定する。彼は二つの現実ではなく、ただ一つの現実が存在することを主張する。キリストにある者は、神の現実とこの世の現実に同時に立つのである。

「キリストにおいて成しとげられた神の現実とこの世の現実との一致は、くり返される。しかしながら、キリスト教的なものは、この世的なものと同じ

#### D. ボンヘッファーの『倫理学』の根本思想 (IV)

ではなく、自然的なものは超自然的なもの、啓示的なものは理性的なものと同じではない。しかしこの両者の間には、ただキリストの現実においてのみ、すなわち、この究極的現実を信じることにおいてのみ与えられる一致が存在している。この一致は、この世的なものとキリスト教的なものが、互いに他方に対する自分の固定的独立性を主張することを止め、この両者が互いに向かいあって議論を戦わせ、そのことによってその共通の現実性、キリストの現実における両者の現実性の一致を証しすることによって、確かなものとなる」<sup>13)</sup>。

第三に、カール・バルトの倫理が取り上げられねばならない。ボンヘッファーがバルトから大きな影響と感化を受けていることは疑いの余地がない。ボンヘッファーの倫理は、バルトのキリスト支配論の修正であると理解する学者もいるほどである<sup>14)</sup>。

カール・バルトの倫理的立場は、次の定義の中に明かである。

「神学的倫理、すなわち教会教義学の要素としての倫理の本質と目的を決定づけるものは、神についてのキリスト教教理、あるいは、もっと正確には、イエス・キリストにおける神の選びの恵みについての知識である」<sup>15)</sup>。

この立場に立って、バルトはキリスト教倫理を一般倫理や哲学的倫理の上に構築することを拒否し、ただ神の言に基礎を置くことを主張する。

「人間の行動の善は、神が人間に向けて行動したもう善によっている。神はその言によって人間と係わりたもう」<sup>16)</sup>

そしてバルトは、ボンヘッファーの倫理的思考を積極的に評価している<sup>17)</sup>。

ボンヘッファーは委任を、イエス・キリストの神が彼自身への服従を保証したもう場であると考えている。換言すれば、彼にとって、委任とは信仰と服従の具体的な場にほかならず、そこで地上における特別な領域が要求され、神の戒めによって形成され、律法と福音の弁証法が取り去られる場なのである。

#### D. ボンヘッファーの『倫理学』の根本思想 (IV)

したがって委任において、キリスト者はこの具体的な世界において信仰の服従を実践するのである。この点において、ボンヘッファーはバルトに極めて近い。

バルトの倫理の具体的適用が最も明確になされているのは、彼の『教会と国家』(Christliche Gemeinde und Bürger Gemeinde) においてであると言って良いであろう。バルトは国家は「教会が宣教し、且つ信じている神の国のアレゴリーであり、相応であり、アナログである」とみなされねばならないと主張する。したがって、国家における倫理的行為の基準は、全世界に対するキリストの主権性を明かにすることに貢献するか否かということである。

本書において、バルトは国家に対する基準を福音から示している。たとえば、キリストは矢われた者を尋ねて救うために来られたのであるから、教会は社会の弱者に対する国家の特別な責任を主張しなければならないと述べている。「教会は政治的領域において社会正義のために立たねばならない。教会は種々な社会主義的可能性——社会自由主義か、組合制度か、サンディカリズムか、自由貿易制度か、修正マルクス主義か、極左マルクス主義か——の選択にあたって、あらゆる他の観点をわきにおいて、どれが社会正義を最高度に期待出来るかということによって選ぶのである」<sup>18)</sup>。あるいはまた教会は一つのバプテスマに根ざし、一人の主の下に一つの信仰によって生きる仲間であるから、「教会は政治的領域における必要・能力・使命の相違を冷静に洞察しつつ、すべての成人市民の自由と責任の平等を守らねばならない」<sup>19)</sup>と主張している。教会は、神の怒りと審きを知っているが、その怒りはしばらくであって、恩恵が永遠に続くことを知っているゆえに、力による紛争解決は万一の場合は認め得るとする。「全き天の父は、同時に天の審判者であることをやめることなく、その完全性が認識されるころでは、人間の可能性の限界までは現実に平和政策を遂行する現世的完全性を求められるのである」<sup>20)</sup>。すなわち、バルトは国家を神の国の類比、あるいは、構造において形



#### D. ボンヘッファーの『倫理学』の根本思想 (IV)

成しようとするのである。

この点において、ボンヘッファーはバルトから離れるのである。なぜならボンヘッファーは、国家の倫理的使命を神の国に関する聖書の主張の積義的分析や、国家に対するアナロジカルな適用から考えようとはしないからである。むしろ彼は、国家や政府の基礎をイエス・キリストへの奉仕であると主張するのである。

「政治的権威が守るべき善きもの、あるいは外的正義は、何に基づいているのか、というよく論じられる問題は、もし政治的権威のイエス・キリストにおける基礎づけを心にとめるならば、容易に解消されるであろう。いかなる場合でも、この善いものは、イエス・キリストと矛盾することはありえない。善いものは、政治的権威のすべての行動において、究極の目標、すなわち、イエス・キリストへの奉仕に場所をゆずるところに存在するのである」<sup>21)</sup>。彼は国家の存在理由を神の委託との関連で考えている。国家の究極の目的は、神よりゆだねられた委託を実現することである。「キリスト・現実・善」と題する章で、次のように述べている。

「善とは、われわれが自由に使用しうるように、自然ないし恵みを通して与えられている規準と、わたしが現実として指示しうる存在との間の一致ではない。善とは、現実それ自身である。しかも神のうちに見られ認識された現実それ自身である」<sup>22)</sup>

すでにくり返し述べたように、ボンヘッファーにとって、「キリスト教倫理の問題は、キリストにおける神の啓示の現実性が、その被造物の中に現実化することである」<sup>23)</sup>。現実化すること (Wirklichwerden) の課題の追究において、彼は「究極のもの」と「究極以前のもの」との間の区別に注意を喚起する。人間は恵みにより、信仰によってのみ義とされる。これが究極の言葉である。したがって、それは究極との係わりにおいて「究極以前」の言葉で語られねばならない。なぜなら、この究極なるものは、究極の前の領域に生きている人間に届くものだからである。別の言葉で言えば、究極のために究極以前を語ること

#### D. ボンヘッファーの『倫理学』の根本思想 (IV)

を主張するのである。究極のために究極以前を語るということは、生を義とする生ける信仰に係わることであり、キリスト者の生における究極以前について問うことを意味するのである。慎重に究極以前に留まることによって、人は究極のものをさらに真実に指し示すことができるというのが、彼の確信である。

われわれは次のように要約することができるであろう。バルトの神学と彼のキリスト中心的倫理は、ボンヘッファーによれば、世界とキリスト教信仰の宗教的、あるいは抽象的解釈を打破するのに最も期待しうる徴であった。世界はそれ自身の必要と欠亡の観点から見られる神学によってではなく、神の啓示の視点からのみ解釈されるべきである。彼はイエス・キリストの神を宗教に対立させ、霊を肉に対立させている。しかしながら、ボンヘッファーは、バルトが倫理的行動の規準となすために、究極的なものをあまりに性急に用いることを危惧するのである。彼はバルトが自由主義神学に否定的である余りに、それに対する反動として、「啓示の積極主義」とでもいうべきものに陥っていると批判する。バルトの教理と啓示の強調は、それらを信仰者の新しい律法に変えており、日常性の中に生きる世俗の人間とは無関係にしてしまっている。ボンヘッファーは、バルトは教義学においても倫理学においても、神学的概念の非宗教的解釈について具体的な指示を与えていないと言う。彼はさらに、バルトはわれわれを教会の信仰の陰に身をかくさせ、何がわれわれの現実的、また人格的な信仰なのかという真実な問いを回避させてしまうと批判するのである。

一方、バルトにとって、ボンヘッファーの倫理はいくぶん独断的である。したがって、バルトは「限定された秩序の中で整えられた人間関係についての厳しい主張や、その命令的性格についての性急な主張に急ぐよりは、不変性についての神の言から、われわれは何を学ぶべきなのかという慎重な問いから始めるのが当を得ているのではないか」<sup>24)</sup>と問いかけるのである。

第四に、実存主義の倫理が考慮されねばならないであろう。このタイプの倫理は、信頼すべき自己への呼びかけ、と特徴づけることができる。たとえば、

#### D. ボンヘッファーの「倫理学」の根本思想 (IV)

パウロ・ティリッヒは、「主からの言があるのだろうか。多分、答えは与えられるであろう。それはわれわれの状況の深みから出る声であり、われわれの具体的問題を究極的視野にまで高めるものである<sup>25)</sup>」と述べている。シューベルト・オグデンは「人間は本来自由な且つ責任ある存在である。したがって彼の救いは、神の前で、彼自身が彼の存在の理解に従って決定すべきものである<sup>26)</sup>」と主張する。

実存主義の視点から見れば、キリスト教倫理は、運命や死の不安からの勇氣ある克服を形成することである。換言すれば、不安は人間理解の糸口であり、倫理の課題は勇氣を通して不安を克服する道を見出すことである。言うまでもなく、ケルケゴールと彼の実存主義者の弟子たちの影響が、このタイプの倫理には顕著である。したがって、実存主義者の倫理は先づ人々を人間のおかれている状況の実存的分析へと導き、それからキリストにある新しい生の福音が宣べられるのである。

しかしながら、ボンヘッファーはこの順序を取らない。究極以前のものから究極への道はなく、ただ究極から究極以前への道があるのみであるというのが、ボンヘッファーの確信だからである。この立場は次の言葉の中に明かにされている。

「罪人の義認という出来事は究極的な事件である。このことは言葉の厳密な意味で語られている。神の罪人に対するあわれみは、ただ神の究極的な言葉として聞かれることを欲するし、また聞かれうる。そしてそのように聞かれなければ、それは全く聞かれないことになるであろう。……………この言葉は、すべての既存の事物、究極以前のものの完全な崩壊を含有しているのであって、それゆえにこの言葉は、今までのすでに歩まれて来た道の自然的、もしくは必然的な終りではなくて、むしろそのような道の完全な断罪であり、無価値化である。したがってまたその言葉は、自由な、何物によっても強制されない、神ご自身の言葉であるゆえに、逆転しえない、究極の言葉であり、究極の現実である」<sup>27)</sup>。

#### D. ボンヘッファーの『倫理学』の根本思想 (IV)

獄中書簡の中では、実存主義哲学者たちと精神医学者たちの試みを、キリスト教神学の世俗的支流であると分類し、彼らを「世俗化されたメソダイズム」<sup>28)</sup>と呼んでいる。

かかる立場は、ごく少数の知識人と墮落した人たちにのみ受け入れられるものであるとして、ボンヘッファーは拒否するのである。彼らの立場は無意味であり、下劣であり、非キリスト教的である。それは壮年期の人間を青春期に引き下げようとするようなものだから無意味であり、人間の弱さを意図的に利用して、反って神から人間を引き離そうとしているから下劣であり、キリスト自身が人間の宗教性、すなわち人間の法則とすり替えられてしまっているゆえに非キリスト教的であると、彼は批判するのである。

そして彼自身の立場を次のように定義する。

「イエスが罪人を祝福した時、彼らは現実の罪人であった。しかし、イエスは誰をも決して初めから罪人とはされなかった。イエスは罪人をその罪から呼び出されたのであって、罪の中へ呼び入れたもうたのではなかった。……………イエスは、人間の健康・力・幸福そのものを問題にされたことは一度もなかったし、それらを腐った果実のように見なしたこともなかった。そうでなければ、どうして病人を健康にし、弱い者に再び力を与えることができたのであろうか。イエスはあらゆる現われかたをする人間全体を、ご自身と神の国とのために要求しておられるのだ」<sup>29)</sup>。

「罪人を義とする神の恵みの言葉は、究極的な言葉としてのその位置から離れることは決してなく、また単に獲得された結果として、すなわち、初めにも終りにでも同じようにうまい具合に立てられる結果として存在することはない。究極以前のものから究極のものに至る道は、決してとめられてはならない。み言葉は、究極のものであって、究極以前のものに逆戻りはできない。そうでなければ、それは計算しうるもの、商品になり下がり、かくしてその神的本質は失われることになるであろう。そこでは恵みは、安価なものとなり、もはやそれは贈り物ではなくなるであろう」<sup>30)</sup>。

D. ボンヘッファーの『倫理学』の根本思想 (IV)

ボンヘッファーが批判した理論的・体系的倫理としては以上の四つの立場が考えられるであろう。これらの諸概念との論争においてわれわれはボンヘッファーの『倫理学』の位置を知ることができるのである。

——未完——

注)

- ① Hanfried Müller: "Concerning the Reception and Interpretation of Dietrich Bonhoeffer", *World Come of Age*, ed. by R.G. Smith, 1967, p.182.
- ② Colin Cross: "Churches in Ferment", *Observer Magazine*, 17, Nov, 1974, p.34.
- ③ Dietrich Bonhoeffer: *Ethik*, S.68.
- ④ Mausbach-Ermecke: *Katholische Moraltheologie*, I, S.65.
- ⑤ Georg Wünsch: *Theologische Ethik (1925)*, S. 122f. as quoted in *K. Barth: Church Dogmatics* vol II/2 p.534f.
- ⑥ *Ethik*, S.90.
- ⑦ *Ibid.*, S.91.
- ⑧ *Ibid.*, S.91.
- ⑨ *Ibid.*, S.85.
- ⑩ *Ibid.*, S.209.
- ⑪ *Ibid.*, S.342.
- ⑫ *Ibid.*, S.341.
- ⑬ *Ibid.*, S211-212.
- ⑭ Jürgen Moltmann, "Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer", *Theologische Existenz Heute*, N. F. 71, を参照,
- ⑮ Karl Barth: *Church Dogmatics*, II/2 p.543.
- ⑯ *Ibid.*, p.546.
- ⑰ *Ibid.*, III/4, p.21 参照
- ⑱ K.Barth: *Community, State and Church*, p.173.
- ⑲ *Ibid.*, p.175.
- ⑳ *Ibid.*, p.178.
- ㉑ *Ethik*, S.362.
- ㉒ *Ibid.*, S.205.
- ㉓ *Ibid.* S.202.
- ㉔ K. Barth: *Church Dogmatics* III/4 p.22.

D. ボンヘッファーの【倫理学】の根本思想 (IV)

- ㉔ P, Tillich : *The New Being*, p.118.
- ㉕ S. Ogden : *Christ Without Myth*, p.136.
- ㉖ *Ethik*, S.131.
- ㉗ Bonhoeffer : *Widerstand und Ergebung* ,S.217,
- ㉘ *Ibid.*, S,182.
- ㉙ *Ethik*, S.133.