

D. ボンヘッファーの『倫理学』の根本思想（V）

船 本 弘 毅

I. はじめに

ディートリッヒ・ボンヘッファーの『倫理学』の根本思想をめぐって、すでに4回にわたって論じて来た。その内容は、

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)

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

(C) 委任 (Mandate)

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

(E) 二つの領域 (Zwei Räumen)

VI ボンヘッファーの『倫理学』の位置

であった。ボンヘッファーの『倫理学』については、尚、論ずべき多くの課題をもっているが、かなり長期にわたっていることもあり、最後にボンヘッファーと日本の関係を論じて一応のしめくりをつけることにしたい。

ディートリッヒ・ボンヘッファーは、戦後のキリスト教世界に、最も広くまた深い影響を与えたドイツの神学者であると言っても過言ではない。1974年11月発行の Observer Magazine は、キリスト教特集を行い、戦後、最も広く深い影響を世界に与えた人として、パウロ・ティリッヒ (Paul Tillich)、ルドルフ・ブルトマン (Rudolf Bultmann) ・ディートリッヒ・ボンヘッファーの名をあげ、この三人の中でもボンヘッファーは特に注目に値すると述べている。

日本に始めてボンヘッファーが紹介されたのは

1950年であった¹⁾。その後、彼の獄中書簡が翻訳紹介され、広く共鳴を呼びさまし、彼の名が知られるようになった²⁾。しかし本格的にボンヘッファーが問題とされるようになったのは、1960年代のことであり、1962年に第1回配本として『現代キリスト教倫理』(第4巻)が出版され、1968年に第9回配本として『告白教会と世界教会』(第6巻)が出て完結した全9巻のボンヘッファー選集の出版によるところが大であった。爾来、ボンヘッファーの名前とことばは広く口にされ、引用され、問題にされた。しかしどのように受けとめられ、日本の教会がボンヘッファーから何を学び取ったのか、これが解明を迫られているわれわれの課題である。

II. 日本におけるボンヘッファー理解

すでに述べたように、日本においてボンヘッファーの名が紹介されたのは1950年になってからであった。しかしボンヘッファー自身はそれに先立つこと10年、恐らく1940年頃に書かれたと思われる『倫理』の一節で天皇制に言及している。

「歴史的遺産に関しては、キリスト教的西洋的領域においてのみ語るができる。確かにアジアの領域にも歴史的遺産は存在しているし、しかもそれらはわれわれのものより遙かに古い遺産である。しかし、それらはアジアの実存である無時間性ということに関係し、西洋的実存と最も密接に関係する日本においてさえ、その歴史は神話的性格をとどめている。日本の現行憲法(1940年現在)第1条は、太陽神に由来する代々の天皇に対する信仰を要求している」³⁾。

この時は、ただ日本の天皇制に触れただけであるが、1944年テューゲル・プリゾンで書かれた『十

『戒研究』の中では、明確に日本の教会に対する警告と批判を述べている。

「日本のキリスト者の大部分は最近、国家の皇帝（天皇）礼拝に参加することが許されると宣言した。すべてこの種の判断においては、次のことが考えられねばならない。

第1に、この種の国家の行為への参加の要求が、明かにほかの神々を拝することにかかわっているかどうか。もしそうである場合には、拒絶するのがキリスト者の明白な義務である。

第2に、もしそれが宗教的行為に関しているのか、それとも政治的行為に関係しているのか、それが疑問である場合には、判断はそれに参加することによって、キリストの共同体とこの世がつまづきを起すかどうか、すなわち、それに参加することが少くともイエス・キリストの否認をうながすか否かにかかっている。キリスト者たちの共同の判断が、もしそうでないのなら参加を妨げるものは何もないであろう。しかしキリストの否認につながる場合には、ここでもまた参加は拒絶されなければならない」⁴⁾。

戦後になって、日本の教会はこのボンヘッファーの批判が正しかったことを知ったのであった。そしてある意味では、日本におけるボンヘッファー研究は、彼の問いに答えることでもとも言える。

1960年代の始め以来、ボンヘッファーの紹介、研究が盛んになり、彼の生涯や言葉が盛んに引用され、語られるようになった。しかし不幸なことに、その多くは部分的な研究であり、ボンヘッファーの思想と行動の一面が明らかにされたのにすぎなかった。あるいは、彼の鋭い洞察に富んだ言葉が、彼の神学思想のコンテクストの中においてではなく、単なるキャッチ・フレーズとして用いられ、一人歩きする結果すら生み出してしまった。

そのような状況の中で、森平太氏の『服従と抵抗への道』⁵⁾は、注目に値するものであり、総括的な研究としては日本語で書かれた唯一のものと言ふことができる。これはエルンスト・ファイルの『ボンヘッファーの神学』⁶⁾の参考文献に載せられた唯一の日本語文献でもあり、バートゲの名著『ディートリッヒ・ボンヘッファー』⁷⁾に先立つこと3年の成果であった。しかし今尚、これを

越える研究はない。しかも彼の思想や神学を根本的に十分に検討することなしに、彼の言葉が用いられ、誤ったボンヘッファー像が流布している危険を否定することができないと思われる。1978年の暮れ、日本ボンヘッファー研究会が発足し、地道な研究が進められるようになったのは喜ばしいことであり、彼の思想と神学を学ぶことは、日本の教会に課せられた大きな課題である。

そのために先づ、日本におけるボンヘッファー理解の諸傾向について概観することから始めたい⁸⁾。すでに述べたように、戦後ボンヘッファーの名ほど広く用いられたものは無いと言って良いほどであるから、彼の受容の仕方は多種多様である。しかし大きく三つの傾向から考えることが出来るのではないであろうか。

第一. 政治にかかわったキリスト者としてのボンヘッファー理解

日本におけるボンヘッファー研究の成果としては、森平太の『服従と抵抗への道』が先づ挙げられねばならないし、この書の与えた影響は大きい。本書の執筆の動機と姿勢は著者自身のことばの中に明らかであるが、それは当時の政治的・社会的状況の中で、ボンヘッファーの神学と実践の意味を明らかにしようとしたものであった。

「ディートリッヒ・ボンヘッファーの思想と行動を、彼が生きた時代の政治的過程と教会史の経過一わけても、ヒトラーの「第三帝国」の興亡と「ドイツ教会闘争」の過程一の中に位置づけ、ボンヘッファーの生涯と、その背景にある激しい時代のうねりとの動的な相互関係を、何とかして捕えてみたいというのが、私の年来の念願であった……」。

ボンヘッファーの戦いと問題を追って行きながら、私の念頭から離れなかったものは、日本の教会の政治に対する責任の問題、わけてもキリスト者の平和問題の問題であった。日本のキリスト者が真に教会的・政治的なあり方を厳しく問われている今日、その問いに答えるためにこの小さい書物が少しでも奉仕することができるよう、願ってやまない⁹⁾。

ここではキリスト者は如何に教会を形成し、また如何に政治的事柄に係わって行くのかというこ

とが問われたのであった。

第2次世界大戦中、日本の教会は、ある教派と少数の人々を除いて、軍部に対しあいまいな態度しか取れなかったのに対し、ボンヘッファーはどのようにナチスに対する抵抗を徹底し、殉教者たり得たのかという点に、多くの注目が集中したのであった。日本の教会の戦時中のあり方に対する反省と悔改めの意識の中で、ボンヘッファーは、広く受け入れられたと言える。そして戦時下の教会指導者に対する激しい批判がなされたのである。

キリスト者が少数グループであった日本では、キリスト者は誤ちを犯すことなく生きるということに多くの注意が向けられ、そのためどうしても信仰は個人の敬虔の領域に留まる傾向が強かった。

かかる傾向に対する反省の中から、いわゆる「戦争責任の告白」(1967年イースター)が産れて来たと言って良いであろう。そしてこの告白は、ドイツ福音教会の形成時に明らかにされた「シュトゥットガルトの罪責告白」(1945年10月)に対応するものであった。ただここで注目されねばならないのは、シュトゥットガルト罪責告白のサイン者たちは、ニーメラーを始めいづれも第2次世界大戦中、ヒトラーに具体的に抵抗した人々であったことである。いわばドイツでは、そのような人々による罪責告白から戦後の教会の働きを開始したのであった。

しかし、日本においては戦前と戦後に明確な線を引くことなく、いわゆるキリスト教ブームと呼ばれた戦後の状況の中で、増加する教会出席者との対応に追われてしまったのであった。

しかしそれにも拘らず、「戦争責任の告白」は、日本の教会の歴史の中で画期的な出来事であったことは否定することができない。そしてこの告白は、ボンヘッファーに影響されており、彼の「罪の告白」を想起させるものであることを認めざるを得ないであろう。

「教会は告白する。教会はイエス・キリストにおいてすべての時代に啓示され、彼と並んでいかなる他の神々をも忍びたまわぬ唯一の神についての使信を、公然と且つ明確に述べることをしなかった。教会は、その臆病・逃避・危険な妥協という罪を犯したことを告白する。教

会は見張り人としての役目、また慰め人としての役目を忠実に果たすことをしなかった。そのことによって、教会は、迫害され、軽蔑された人たちに責任をもって同情の手をさしのべることをしばしば拒絶した。教会は、罪なき人々の血が天に向かって泣き叫んでいるのを見て、声をあげねばならなかった時に、沈黙していた。教会は、正しい言葉を、正しい仕方、正しい時に、語ることに失敗した。教会は、信仰の背反に対して、血を流すまで抵抗せず、大衆の無神性に対する共犯の罪を犯した……。

教会は自ら沈黙することによって、責任ある行為をおろそかにし、真理を擁護し、正しいと知ったことのために喜んで苦しみを担う勇気を放棄するという罪に落ちた。教会は、政治的権威のキリストからの背反に対して責任がある」¹⁰⁾。

ベートゲの研究によれば倫理のこの部分は、1940年の秋に書かれたと思われる。それは、ヒトラーがフランスに対して驚異的な勝利を収め、彼の名声が最高潮に達した、まさにその時に書かれたことを意味している。そして教会は、歴史的状況の只中で世界の罪を担い、告白しながら、キリストのかたちを形成することを通してのみ、真の教会になりうるというのが、ボンヘッファーの洞察であった。

ボンヘッファーの生涯と思想が広く日本のキリスト者に与えた影響が、戦時中の教会の誤りへと目を開かせ、「戦争責任の告白」へ導く力となったことを否定することはできないであろう。

第二. 世俗化論からのボンヘッファー理解

ボンヘッファーの名はしばしば世俗化論の立場から引用された。すなわち、ボンヘッファーの神学は、この近代化され、世俗化された時代に、いかに福音を理解し、宣教して行くか、という課題に答えるものとして注目されたのである。

ボンヘッファーの「成人した世界」、「非宗教的解釈」といった概念は、世俗化した現代社会に福音を宣教するための強力な武器として用いられたし、彼のキリスト教のこの世性の理解は、近代人の宗教に対する異和感を和らげるのに有用であった。しかしここでもまた、ボンヘッファーの神学的思考は方法論的関心からのみ理解されているの

である。

言うまでもなく、ボンヘッファーの神学はこの世の状況と密接に結合している。それは彼の歴史的現実から産み出された神学である。それゆえに抽象的ではなく、現実的である。しかし、彼の神学は一面的にいわゆる世界の世俗化を擁護するものと理解されてはならないのである。

ここで、ボンヘッファーの「究極のものと究極以前のもの」についての論義を想起せざるを得ない。彼にとって、「究極のもの」と「究極以前のもの」とは分けることが出来なかった。彼は次のように主張する。

「究極以前のものは、究極のもののゆえに保持されねばならない。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のである。たとえば、人間生活から人間であることに相応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、たとえそれが不可能にはならないとしても、重大な障害をうけるのである」¹¹⁾。

したがって究極以前のものは、重要でないのではなく、必要なのである。そしてボンヘッファーは、自ら積極的に究極以前のものに係わったのである。しかしそのことは、世俗世界を正当に考慮することもなく肯定することを意味しない。この関連において、彼が2度目の訪米の後に書いた「宗教改革なきプロテスタンティズム」(1939年)の中の一節が目ざされねばならない。

「教会の自由は、教会が可能性を持つところにあるのではなく、そのような可能性が教会には何一つ与えられていないような時であっても、否まさにそのような時にこそ、ただ福音が真に、それ自身の力によって地上に場を造り出す所においてのみ、存在するのである。教会の本質的な自由は、この世から教会に与えられる贈り物ではなく、自ら聞く者を造り出して行く神の言葉そのものの自由なのである。教会の自由は諸可能性の無限の充満ではなく、「ねばならぬこと」すなわち必然性が、場合によってはすべての可能性に反して教会を押し出す場合のみ、存在するのである。世界から教会に与えられる存在の可能性としての自由の賛美は、まさにこの世界と共に入って来る束縛から生じる

ものであって、そこでは神の言葉の真の自由は放棄されているのである。世界から与えられた可能性としての自由を誇るような教会は、特別な仕方での世界のものになってしまうことになりかねない。したがってこのような仕方から自由な教会は、可能性としての自由を所有していない教会よりも、もっと早く世俗化することがあるのである」¹²⁾。

換言すれば、教会が真に自由であるか否かは、神の言葉が真に宣教されているか否かにかかっていると、ボンヘッファーは言うのである。神の言葉が、裁き・戒め・罪人のゆるし・あらゆる人間規定からの解放として、歴史的現実の只中で、具体的に宣教される所においてのみ、教会の自由は存在するのである。

ボンヘッファーの「成人せる世界」や「非宗教的解釈」は、神学的に解釈されるべきであって、方法論的に、あるいは、政治的に解釈されてはならないのである。この点で、日本の教会は、ボンヘッファーを正しく理解したとは言えない。

第三. 保守的な立場からのボンヘッファー理解

ボンヘッファーの著作の中で、日本で最もよく読まれたのは「交わりの生活」¹³⁾であり、すでに4種類の翻訳が出版されている。このことは、ボンヘッファーの神学が、我国においては、ある意味では教会形成の神学として受け取られたことを示していると言える。

ボンヘッファー自身、その当初より、教会に関心を強く寄せていたことは言うまでもない。彼の最初の2冊の著作、『聖徒の交わり』¹⁴⁾、『行為と存在』¹⁵⁾は、共に教会の概念をめぐる研究であった。彼は神学者であると共に、まさに牧師であった。

しかし、保守的立場からボンヘッファーを理解する人々は、彼の神学を極端に内面的に受けとめようとしたのである。彼らはキリスト教を個人的、内的領域で捉え、教会の自己保存に関心を集中したのである。

ボンヘッファーにおいては、キリスト教のこの世性の概念と秘密保持の概念(Arkandisziplin)とは、共に重要な位置を占めている。彼は秘密保持の概念を究極のものと究極以前のものについて

の思想と結合している。究極以前の領域に属する、キリスト者の見えるこの世の生活に対して、究極のものへの信仰に基づけられた、穏された、献身と祈りの生が存在するのである。両者はキリスト者の生において弁証法的関係を形成する。しかし、この弁証法的関係が、日本の教会では充分に受け留められず、究極的関心のみがこの立場の人々によって一方的に強調されたのであった。

また日本の教会は、ボンヘッファーと共に教会の課題に直面しなければならないのに、ボンヘッファーの提示した問いを、答えに変えてしまって、彼の神学を、日本の教会が如何にして戦前の教会の失敗を克服することが出来るのか、あるいは、いかにして教会は現代社会に福音を述べ伝え、成長して行くことができるのかといったことに対する答えとして理解しようとしたのである。その結果、究極のものと究極以前のものととの弁証法的関係は見失われ、教会は宗教世界の領域にのみ留まることとなってしまったのである。

ボンヘッファーに対しては、救済の神学を社会的解放の神学に変えてしまうのではないかといった批判がなされる。そしてボンヘッファーの非宗教化を批判して、真の宗教化を主張する。しかしこれは正しい理解ではない。彼は獄中書簡の中で次のように述べている。

「神を非宗教的に語ろうとする時には、世界の無神性が何らかの仕方で覆われるのではなく、むしろ暴露され、まさにそれゆえに驚くべき光が世界を照らすように、神を語らねばならない。成人した世界は、成人していない世界よりもその無神性はもっと深い、まさにそのゆえにこそ、成人していない世界より神に近いであろう」¹⁶⁾。

垂直の関係と水平の関係を固く結合させることが、ボンヘッファーの意図であった。彼は礼拝の意味を軽視しないし、神の言、 sacrament などの用語を簡単にカリタス(愛)におき代えることには反対する。しかし教会が自己保存的になり、自己目的化することを批判するのである。なぜなら、そのような教会は、世界と人間に対する和解のことばや赦しの言葉を語ることがないからである。

この確信にそって、ボンヘッファーは、今日の

キリスト者の生は、一方では祈り、正しいことを行うことになり、他方、新しい言葉で神の言を宣教することにあると主張する。彼によれば、キリストを信じる者のみが従順であり、従順である者のみが信じる者なのである。この緊張関係は、ボンヘッファーの思想と生活を正しく理解するために、見落されてはならないのである。

今はわれわれにとって、キリストとは誰かを問うところから、神と隣人に対する新しい関係を見出すことが出来るのである。そしてそこにおいて、信仰と行為、あるいは、福音と律法の分離が克服されるのであれば、ボンヘッファーは考えるのである。

Ⅲ. 日本の教会とボンヘッファー

ボンヘッファーの『倫理学』の遺産は何かを明らかにし、日本の教会が彼から学ぶべきものについて考察を進めたい。

16世紀の宗教改革以来、プロテスタント教会においては、いわゆる信仰と行為、神の恵みと人間の行動の間には、ある分離が見られた。そしてそれは日本の教会のみでなく、全世界的に見られるプロテスタント教会の現象でもあった。

ドイツにおいては、ルターの二王国説の影響下にあったことを否定することはできない。すなわち、神の言の支配下にある教会の王国と、剣の支配下にあるこの世の王国という考えである。

日本においては、プロテスタントは宣教百年を越え、120年の歴史を重ねている。しかし、キリスト者の数は依然として少数であり、全人口の1パーセントに満たない。そのため我国においては、クリスチャンは常にマイノリティー・グループであり、そのため必然的に自己保存的な態度をとらざるを得なくなり、教会は宗教的・内的領域にのみ留まる傾向が産み出されて来たのであった。

第2次世界大戦後、社会的関心が高まって来たことは確かであり、教会が社会的責任を担わねばならない事に目覚め始め、キリスト者の多くはこの世へ目を向けることの必要性を認めるようになって来た。1960年代、1970年代に、日本の教会は多くの困難な問題と直面したが、その中でも最も深刻な問題の一つは、いわゆる福音派と社会派の

対立にあったことは周知の事実である。そしてこれは宗教改革以来の長い間、キリスト教界の問題でもあった。ボンヘッファーは、この問題に対して何を語るのであろうか。

ボンヘッファーの倫理思想を追究して気付かされることは、彼の思想の現実性と具体性である。その断片性にも拘らず、ボンヘッファーが現代の問題に語りかけ得るのは、彼の思想が書斎の所産ではなく、危機の時代の只中で、善を行い、祈りをなすということの最中から産み出されたものであるからである。

ベートゲの次の言葉は、ボンヘッファーの立場を適確に表現しているであろう。

「実際、ここに見られる自由の概念は、ボンヘッファーがそれ以後明白に、キリスト教信仰の普遍性について語りたくはなかったことを物語っている。とりわけドイツ人であることよりもキリスト者であることが優先するというようなことについて、もはや語ることはなかった。それと同じように、ボンヘッファーにはまた、全世界、全時代に通じる神学や倫理を、ことさら強調して構築しようという意志はなかったであろう。このような自由は、個別的な事柄に自己を限定していくこと、破滅に向っている自国の運命に、留保をせず、意識的に参与することによって自己を喜んで束縛することを意味していた。それは自分自身が属する社会の階層の人々と新しく連帯していくことを意味していた。その階層の成員は、一方において絶望しつつ、それがたとえ悪と協力することによってであれ、生き残るために悪と戦い、他方また、その悪の破滅のために地下で活動していたのである。それはまた、彼の属する貧しい教会との革新された兄弟としての交わりをも意味していた。教会は実際沈黙してしまい、知らずに名状しがたい犯罪の共犯者になっていた」¹⁷⁾。

ボンヘッファーの倫理は、キリストが現臨するという信仰に基づく、具体的にこの世に生きるキリスト者のための倫理であるということが出来る。彼の倫理の意義は、彼の周囲をとりまく現実に対する関係の完全さである。この意味で、ボンヘッファーの倫理を「キリスト中心的・神学的な責任の倫理」(Christocentric theologically re-

sponsible ethics)と呼ぶことができるのではないか。

従来キリスト教世界では、個人が個人の良心に従って政治にかかわり、教会やグループとしては係わるることができないとか、教会や牧師は個々の信徒の良心をとぎすます務めを果たすのだ、といった議論がなされて来た。しかしそこでは、教会は実際に何も語ることができず、ただいさめるのみである。しかしボンヘッファーは、教会は言葉を具体的に語り、真理が曲げられる時には、真理を明確に語らねばならないと主張する。1932年12月25日付けの手紙に「今日、教会は具体的な戒めを語れなくなっている」¹⁸⁾と記している。われわれは個人主義的理想主義の世界とは異なる現実の中に生きている、というのがボンヘッファーの考え方であった。だから、神の戒めをわれわれの歴史の中に探し求めるべきであると主張するのである。

「神は、その戒めを特定の歴史的な形においてわれわれに聞かすめようとされるからである。ここで今や避けることのできない問いは、神はどこで、またどのような歴史的な形において、その戒めを与えたもうのかということであるが、この問いに対して、単純・明確に表現するために一重大な誤解をも冒しつつ一さしあたり次のように定言的に答えようと思う。イエス・キリストにおいて啓示された神の戒めは、教会と家族と労働と政治的権威の領域において、われわれに示される」¹⁹⁾。

ここで歴史が問題になる。1939年のアメリカからドイツへの帰還の決断の中に、彼の確信の形を見ることができる。言うまでもなく、アメリカに留まらないことは、非常に危険なことであった。ドイツに帰るということは、自殺行為にも等しかった。個人の権利と義務を考えるならば、彼のなした決断は義とされないであろう。しかしながら、ボンヘッファーは彼の同胞の運命と罪を共にしようとしたのである。そして彼は、今の困難な時期を、そしてもし許されるなら、復興の時を同胞と共にしよう決心したのである。連帯とは、キリスト者にとっては他者の罪責と責任を担うことである。教会は神の意志のなることを祈るゆえに、具体的に語ることが求められるのである。

そしてボンヘッファーは、1940年ヒトラーが権力の絶頂にあった時に、教会のユダヤ人へのあやまちにも触れて罪責告白を書いたのである。

「教会は告白する。教会は獣的暴力の気ままな行使、無数の罪なき者たちの肉体的・精神的な苦しみ、抑圧、憎悪、殺人を見ながら、しかも彼らのために声を上げず、急いで彼らを助けに行く道を見出そうとしなかった。教会は最も弱いよるべきイエス・キリストの兄弟たちの生命が失われたことに対して責任がある」²⁰⁾。

ボンヘッファーが、ここにユダヤ人の問題を考えていたことは、明らかである。しかし、1945年のシュトゥットガルト罪責告白は、ホロコーストに触れていない。あたかも、ドイツ史上最大の人類に対する暴力を見なかったの如くに。そしてシュトゥットガルト告白は、歴史的な出来事として、ドイツのみならず全世界に影響を与えつつ、結局は旧状への復帰をもたらしたに過ぎず、ボンヘッファーの罪責告白は何の反応をも受けなかったが、将来への行動を導き出しているのである。

ボンヘッファーは歴史を神学的、特にキリスト論的概念として受けとめている。歴史とはイエス・キリストが自らを人類の罪を引き受けつつ、人類と結合する現実である。したがって歴史の中に生きる人間は誰しも、他者との関係の中に生きるものである。ここから責任の問題が生じて来る。

ボンヘッファーは、今日、われわれが直面する諸問題のすべてに触れているわけではない。しかし彼は、成人して責任を負うキリスト者の内的自由の根拠と展開の方向性については卓絶した断章をわれわれに残してくれたのである。そのようなキリスト者は、同時にさまざまな領域で課題を与えられ、当人がすべてのことを知る以前に行動せねばならないのである。

「ボンヘッファーはわれわれキリスト者に今日もまた、あのキリストの人間性(受肉)についての動的な此岸性と、十字架と革新(復活)の二重の意味における断罪を示そうとしている。この受肉・十字架・復活という三重のキリストの姿の中に、キリスト者が入れられれば入れられるほど、キリスト者は人間化のプロセスの中に、つまり批判的なナインと創造的なヤーのプロセスの中に歩み入っている。そしてその

場合、相矛盾する二つのキリスト教的な生き方は、生きいきとした統一を形作るのである。つまりキリスト教的自由と束縛である。それはまた、キリストの戒めの権威と、自由な、個人的な決断の自律性とも言える。つまり外部から『他者によって規定されること』と、成人した自己実現への解放である」²¹⁾。

かくして「責任を負う生活の構造」が問題となって来る。「責任」ということが、ボンヘッファーの倫理の最後の焦点になるのである。

「自由のない服従は奴隷であり、服従のない自由は放縦である。服従が自由を制限し、そして自由が服従を高貴なものにする。服従が被造物を創造主に結びつけ、自由が被造物を神の像を持ったものとして、創造主に向き合わせる。服従は人間に、何が善であり、神は何を求めたもうかが、彼に語り示されなければならないことを教え(ミカ6:8)、自由は人間に善そのものを彼が行うことができるようにする。……

責任においてこの両者—服従と自由がリアルになる。責任はこの両者の間の緊張関係をそれぞれ自身の中に担う。一方を他方に対して独立させようとするすべての試みは責任の終りとなるであろう。責任ある行動は、束縛された行動でありながら、しかも同時に創造的である。……

責任ある人間は、束縛と自由との間に立ち、束縛された者として、あえて自由に行動しなければならないが、その彼は自分の義認の根拠をその束縛の中にも見出さず、ただ彼をこの一人間的には不可能な一状況におき、彼にその行為を要求したもう方の中にもみ見出す。責任ある人間は、彼自身と彼の行為を、神の御手にゆだねる」²²⁾。

ボンヘッファーは、人間がある特別な限界状況に立たされた時、人間は律法の背後にかくれることは出来ない。そして法をこえた自らの決断を下さねばならないことがある。責任の倫理は、ある決断が完全に善であると保証することはできない。したがって、責任とは誤った決断をするかも知れないことに賭け、恵みに堅く立つということである。

彼の責任の倫理は、したがって、キリスト論的であり、同時に彼自身の抵抗運動への参与の叙述

でもある。彼は「責任を負う生活の構造」という章を、次のような文で始めている。

「責任を負う生活の構造は、次のような二重の要素によって、すなわち、神と人間との生活を束縛させることにおいて、また自分自身の生活の自由によって、規定されている。自分自身の生活を自由にするのは、この神と人間とに生活が束縛されることによってである。この束縛とこの自由なしには、責任ある生活は存在しない。ただこの束縛の中で、自分を空しくする生活だけが、自分自身の生活と行為の自由を生み出す」²³⁾。

かくして、この責任ある生活は、4つの基本的な要素を持つことを主張する。すなわち、①代理 (Stellvertretung) ②現実に対する即応性 (Wirklichkeitsgemässheit) ③罪を引き受けること (Schuldübernahme) ④決断の冒険 (Wagnis) である。これはガラテヤ人への手紙第5章に見られるパウロの有名な命題によって表現することも可能である。

「自由を得させるために、キリストはわたしたちを解放して下さったのである。だから、堅く立って、二度と奴隷のくびきにつながれてはならない。

兄弟たちよ、あなたがたが召されたのは、実に、自由を得るためである。ただ、その自由を、肉の働く機会としないで、受をもって互に仕えなさい²⁴⁾」。

ボンヘッファーはまさに～からの自由と～への自由に生きた人であった。彼は何物からも自由でありつつ、他者に束縛されていた。彼は自由な信仰者であり、また同時に戒めを守る者であった。彼は自由の中に生きつつ、責任の担い手であった。

この章もまた未完に終わっている。しかし最後の

言葉は印象的であり、また彼の生の最後の自叙伝になっている。

「責任から行動しているのか、それとも道徳的蔑視主義から行動しているのか、ということを知ることができるのは、ただ律法違反という客観的な罪が認められ、その身に負われ、そしてまさに律法の違反において、律法の真実な聖化が伴って起こっているかどうかということを知ることによってである。したがって自由から来る行為において、神の意志は聖化される。しかしここでは自由から来る行為が問題なのであるから、人間は救いたい対立抗争の中にひきさられるのではなく、律法を破ることによって、律法を真に聖化するという驚くべきことを心確かになり、また自分自身との一致においてなしうるのである」²⁵⁾。

20世紀の殉教者であるボンヘッファーの生と死は、われわれに、すなわち、ドイツのみでなく、日本の、そして全世界の教会に与えられている課題を指し示している。そしてすべてのキリスト者を、深い悔改めと、神の約束への信仰と、責任ある生への歩みへと招くのである。

第2世紀への歩みを始めた日本の教会は、20世紀の歴史を持つ世界のキリスト教の歴史から見れば、尚、開拓期にある教会である。教会は歴史的世界に対し、開拓者の精神をもって仕えていくことが求められているのである。自己を保持し、守ることにのみ汲々とすべきではない。教会は神と人とに仕え、福音と他者のために自らを献げる時に、真の教会となることができるのである。日本の教会は、小さな群れであるとしても、芥種の如き (マタイによる福音書13:31) 創造的少数者でなければならないのである。

1) D.A. クラッグストン「弟子たることの代価—殉教者の手記」『兄弟』1950年10月号

2) 「たとえ我死の陰の谷を歩むとも」、『福音と世界』1955年1月号—6月号に紹介された。

3) D. Bonhoeffer: *Ethik*, S.94.

4) J. Godsey: *Preface to Bonhoeffer*, pp.58—59.

5) 森平太著『服従と抵抗への道—ボンヘッファーの生涯』1964年. 新教出版社.

6) Ernst Feil: *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1971.

7) Eberhard Bethge: *Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1967.

8) この部分は、鈴木正三「日本におけるボンヘッファー受容の問題」に多くを負っている。

9) 森平太『服従と抵抗への道』pp.347—349.

- 10) D.Bonhoeffer : *Ethik*, s.120—123.
- 11) *Ibid.*, s.142—143.
- 12) D.Bonhoeffer : *No Rusty Swords*, p.100.
- 13) D.Bonhoeffer : *Gemeinsames Leben*, 1939.
- 14) D.Bonhoeffer : *Sanctorum Communio, Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, 1930.
- 15) D.Bonhoeffer : *Akt und Sein, Transzendental-philosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, 1931.1
- 16) D.Bonhoeffer : *Letters and Papers from Prison*, p.362.
- 17) E.Bethge : “Freedom and Obedience in Dietrich Bonhoeffer”, *Prayer and Righteous Action*, pp.61—62.
- 18) *Gesammelte Schriften, Band I*, pp. 63f.
- 19) D.Bonhoeffer : *Ethik*, s.295.
- 20) *Ibid.*, s.121—122.
- 21) E.Bethge : “Freedom and Obedience in Dietrich Bonhoeffer”, *Prayer and Righteous Action*, pp.66.
- 22) D.Bonhoeffer : *Ethik*, s.268—269.
- 23) *Ibid.*, s.238.
- 24) ガラテヤ人への手紙 5 章 1 節および13節.
- 25) D.Bonhoeffer : *Ethik*, s.278.