

ボンヘッファーにおける「究極のもの」と「究極以前のもの」

逢坂 暁 乃

はじめに

ディートリッヒ・ボンヘッファーは、神学者として反ナチ抵抗運動に参加し各地を巡るなかで、キリスト教倫理に関する様々な草稿を書き記した。この諸草稿を戦後エーバハルト・ベートゲが編集したのが草稿集『倫理 *Ethik*⁽¹⁾』である。本論文は、この『倫理』に収録された草稿のうち、1940年に書かれた「究極のものと究極以前のもの Die letzten und die vorletzten Dinge」を検討する。

「究極のものと「究極以前のもの」の大枠を捉えるならば、「究極のもの」は神などの超自然的なものに関するもの、「究極以前のもの」は人間の生活領域などの自然や文化に関するものと言える。こうした区分はルター派の伝統的な「二王国論⁽²⁾」をふまえている。だがボンヘッファーは、二王国論のもとで安易に神的な領域と自然的な領域を切り離し、神的なものだけを重視し自然的なものを否定するような考えを批判した。むしろ「究極のもの」に至るための「道備え」として「究極以前のもの」の必要性をボンヘッファーは考えるのであり、ここにボンヘッファーの独自性がある。「究極のものと「究極以前のもの」をこのように理解することで、「究極のもの」という神的なものが最も重要であるということを確認したうえで、「究極以前のもの」、つまり現実の人間世界もまた重視することが可能となる。つまり、「究極のもの」に至るためにも、現実の人間世界に意識を向け、倫理的な行動を行うことが必要であるとボンヘッファーは考えていたのである。

本論文の目的は「究極のものと「究極以前のもの」について検討することで、ボンヘッファー

-
- (1) Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, zusammengestellt und herausgegeben von Eberhard Bethge, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2015及び邦訳森野善右衛門訳『ボンヘッファー選集4 現代キリスト教倫理』新教出版社、1962年を参考。なお、本論文ではDietrich Bonhoeffer, *Ethik*からの引用はページ数のみを記すこととする。また、引用中〔 〕は筆者による注釈を示す。
- (2) 『倫理』収録の論文「キリスト・現実・善 Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt」のなかで、ボンヘッファーの「二王国論」に対する所見が詳しく述べられている。また、本論文の「二王国論」の理解は、森野善右衛門訳『ボンヘッファー選集4 現代キリスト教倫理』の解説及び、木部尚志『ルターの政治思想：その生成と構造』を参考に行っている。

神学がいかにして倫理的な展望を持つのかを明らかにすることである。ボンヘッファーにとって「究極のもの」は徹底的に神学的な概念であり、究極のものを前提にして語られる「究極以前のもの」や、そこから考えられるボンヘッファーの倫理学は、キリスト教倫理の枠組みを出るものではない。とはいえ「究極のもの」と「究極以前のもの」という検討を通して、キリスト教信仰を維持しながらも現実の人間世界における倫理的実践を重要視する必要性をボンヘッファーは考えていた。そうしたボンヘッファーの思想を検討し、ボンヘッファーにおける神学と倫理的実践の関係を明らかにすることで、神学からどのように倫理的実践が導かれるのかの一例を考察することは、倫理的実践そのものを考える一助となる。それゆえに本論文では、「究極のもの」の「道備え」としての「究極以前のもの」というボンヘッファーの思想を、それがどのような倫理的展望を持つ神学であるのか、そしてそれがどのように現実における倫理的実践につながるものなのかという観点から検討する。

本論文の構成は以下の通りである。第一に、ボンヘッファーにおける「究極のもの」とは何であるか、第二に、ボンヘッファーにおける「究極以前のもの」とは何であるのかを明らかにする。最後に、「究極以前のもの」は、「究極のもの」のための「道備え」であるとはどのようなことなのか、同時に、このような「究極のもの」と「究極以前のもの」の関係の理解が倫理的実践の重視とどのように結びつくのかを検討し、結びとする。

第一節 究極のもの

「究極のもの」とは、神などの超自然的なものに関するものであると先述したが、これはあくまで「二王国論」などと呼応させた理解であり、ボンヘッファーにとっての「究極のもの」は超自然的なものではあるものの、さらに限定された意味合いを持つ。ボンヘッファーは「究極のもの」を考えるにあたって、人間のキリスト教的生 *christliches Leben*⁽³⁾すべてが、「恵みのみによる罪人の義認 *Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden allein*」という出来事 *Geschehen*⁽⁴⁾（以下、「出来事」）に基づくことの確認から始める。

そもそも「恵みのみによる罪人の義認」の重視は、マルティン・ルターが宗教改革のなかで「信仰のみによる義認⁽⁵⁾」を強調したことに由来している。ルターは人間の生活のなかにある功德

(3) ボンヘッファーが「究極のものと究極以前のもの」で考えていた「キリスト教的生」の射程は基本的には個人の信仰に基づくキリスト者としての生活ではあるが、教会としてのキリスト者の共同体の生活もまた視野に入れている。ただし、本論文は倫理的実践との関係についての検討を行うものであるため、教会論には立ち入らず、「キリスト教的生」の個人の信仰に基づくキリスト者としての生活という側面に注目する。

(4) 出来事という表現はボンヘッファーがしばしば使う表現であり、おおむね歴史性や時間性との関連にある。「究極のものと究極以前のもの」のなかでも、「ここ〔恵みのみによる罪人の義認〕で人間の生の長さや幅は、一つの瞬間、ある一点に統合され、生の全体はこの出来事に包みこまれている。(137)」と述べているが、出来事という表現には「一点」であること、つまりその「一回性」に力点がある。

などによって義認が行われるのではなく、ただ信仰のみによって義認が行われるとして、カトリックを批判した。以後ルター派はこのような信仰を通して得られる恵みを通してのみ罪人が義認されるという見解を基本的に引き継いでいる。このようなルター派の見解に対して、ボンヘッファーにとっての「出来事」とはどのようなものであったのだろうか。まず「出来事」とは、人間の外部にあり自分自身の内には持ちえないものである。「そこ（「出来事」）ではある究極的なこと ein Leztes、人間の存在や行為、苦しみ⁽⁶⁾では把握できないことが起こっている。(137)」とボンヘッファーが述べるように、「究極的なこと」や「出来事」を通して、ボンヘッファーは「究極のもの」を考える。

「究極的なこと」や「出来事」は、神だけとの関係のなかにあるわけではない。ボンヘッファーは「人間は初めて、救いの光のなかで神と彼の隣人とを認識する。(137)」と述べる。「究極的なこと」を考えるにあたって、そこで初めて神だけではなく「隣人」をも「認識」するような救いが考えられていることは重要であろう。「救いの光」のなかで人間は、神がその人自身を愛するのと同様、神は「隣人」を愛するのであり、その人自身も「隣人」も同じく神に愛される兄弟であることを知る。人間が救いの光のなかで神だけではなく「隣人」も認識するとボンヘッファーが強調していたことは、ボンヘッファーが「究極のもの」の検討を通して現実の人間世界に目を向けていたことの土台であろう。

さらに、「[前略] 人間の生はキリストの現在 Gegenwart に出会った時、そこでもはや失われた生ではなく義とされた生となる。恵みのみによって義認される。(138)」とボンヘッファーは述べる。これこそが「恵みのみによる罪人の義認」という出来事の内実である。ボンヘッファーは、人間の生を義化することを「生を新しい土台に置く」ことだと理解していた。そしてこの新しい土台とは、「キリストの生と死と復活⁽⁷⁾」である。この新しい土台に置かれるか否かによって、

(5) 義認とはそもそも聖書における「義とされる」という表現を受けているものであり、何かによって義とされること、つまりは神との関わりにおいて「罪なき正しい者としての資格を与えられる」ことが義認である。信仰によって義とされるということは、ルター派に限らずパウロの信仰告白の中心かつ根本原理である。『聖書辞典』p. 131「義とされる」の項目参照）ただし、ルターは「信仰のみ」における「のみ」の部分を変えて重視したのであり、ルター派もまた単に信仰によって義認されるということではなく、信仰「のみ」によって義認されるという理解を基本的に引き継いでいる。また、「義」そのものの意味について、以下参考として聖書辞典の「義」についての項目を一部引用する。「聖書における義の主要概念は、倫理的意味での個人的や社会的正義を超えるものである。聖書はあくまで神の義を基準にしている。」（『聖書辞典』p. 126）「そして人が義とされることは、神の恵みの賜物以外の何ものでもないし、このうちにこそ神の義が完全に示される。」（『聖書辞典』p. 127）

(6) ここで存在・行為にわざわざ「苦しみ Leiden」が並んでいる（Sein, Tun oder Leiden）のは注目に値する。というのも、この箇所直後に「暗く finster、内的にも外的にも封鎖され、ますます深く深淵と逃げ道のない場所へと姿を消す人間の生活の罅穴」が「出来事」によって引き開けられるという表現がある。ここでは「苦しみ」や「暗さ」が人間的なものと大きく結びついており、この点はボンヘッファーの究極以前のものの理解に資する。

義とされた生か、ただ死と滅びに向かう失われた生かが決定される。

ボンヘッファーはここで、人間の生が義とされるような事態が、宗教改革やルター派のなかでは「恵みのみ」によってではなく「信仰のみ」によって起こると思われてきたことを指摘している。なぜ「生を新しい土台に置く」ということが「信仰のみ」によって為されるのかといえ、⁽⁸⁾「信仰のみ」が「新しい土台」を見つけることができ、それを保持することができるからである。ボンヘッファーはこうした信仰について以下のように述べる。

信仰とは、イエス・キリストの視線に捕らえられることであり、イエス・キリストの他に何も見ないことであり、自分自身に捕らえられた状態から脱出させられ、イエス・キリストによって自由にされることである。信仰とは、私自身に出来事を起こすことであり、そこで初めて一つの行為でもある。(138)

信仰はどのようにして「キリストの生と死と復活」という「新しい土台」を見つけ保持するのか。信仰が「イエス・キリストの視線に捕らえられること」であると書かれているのは注目に値する。なぜなら、「信仰」という言葉でボンヘッファーが考えているのが、人間の側からの働きかけでは決してなく、神（主）の側からの働きかけであるということが、この点に端的に示唆されているからである。人間の側からすべきは「キリストだけを見る」ことであり、自我から断ち切られること、つまりは無私に至ることである⁽⁹⁾。こうすることで「イエス・キリストの視線によって捕らえ」られ、キリストによって「自由にされる」。こうした信仰によって「出来事」が起き、「出来事」が起きた時によって初めて信仰が「一つの行為」たりうる。なぜなら、「出来事」が起こるまでは、信仰は行為、つまりは人間の側の働きかけとしては成立しない。しかし、キリストだけを見ることを通して、キリストの眼差しによって捕らえ、そうして「生を新しい土台の上に置く」時に、信仰は初めて「行為」たりうるのである。

また、再三強調されてきた「信仰のみ」ということの、「のみ」については、ボンヘッファーは「しかし信仰は決して孤独ではない」とも語り、この「のみ」について丁寧に説明する。とい

(7) 「キリストの生と死と復活」という土台は、自分自身の外部にある。外部性は、「出来事」や「究極的なこと」に関して何回か言及されている。こうした自分自身の内では決してない、神という外部との出会いが「究極性」を考えるにあたっては非常に重要となっている。

(8) ではなぜ「信仰のみ」が「新しい土台」を見つけられるのかという疑問についてのボンヘッファーの答えは以下の通りである。「私の生が義とされることを、私は主イエス・キリストに対して信じる。それゆえに、信仰によって以外、私の生の義認への道は存在しない。(139)」ボンヘッファーはここで信仰のないすべてのことは懷疑でしかなく、同時に、その信仰の持つ確実性を担保しているのはキリストのみと考えている。

(9) こうした無私と信仰については、ボンヘッファーの初期著作『服従』における神への徹底した服従と無私についての考えが土台にある。また、キリストによって「自由」にされるという表現は同様に『服従』にも登場する。(Dietrich Bonhoeffer, *Nachfolge* を参照)

うのも、「出来事」に際しては不必要、つまりそれでは至ることができないとされた愛や希望を信仰が伴うとボンヘッファーは考えるからである。愛や希望を伴わない信仰をボンヘッファーは否定する。愛や希望を伴わない信仰は「見せかけの信仰」であって、「偽善的な、自分ででっちあげた信仰」である。もちろん、あくまでも「信仰のみ」であることが重要ではあるものの、信仰は愛や希望の逆、つまりは悪などとは決して結びつかないことを確認しなくてはならない。信仰によって何が起きているかの内実として愛や希望を見ることが重要であるとボンヘッファーは考えていた⁽¹⁰⁾。

「究極のもの」は「恵みのみによる罪人の義認」として厳密に定められた。この恵みは神の究極的な御言葉として、人間に聞かれる。「究極のもの」は、「恵みのみによる罪人の義認」であり、つまりは罪人を義認する神の御言葉であるという理解をボンヘッファーは徹底して維持している。これは究極であるがゆえに、究極以前のものに戻ることは決してないし、究極以前のものによって獲得されたり条件づけられたりすることも決してない。このように、「究極のもの」が徹底的に究極以前を超えたものとして確保したうえで、ボンヘッファーはこの「究極のもの」に対して、では「究極以前のもの」とは何であり、我々は「究極のもの」に対する「究極以前のもの」どのように理解し重視すべきかを考えることとなる。

第二節 究極以前のもの

本論文はじめに述べた通り、ボンヘッファーは「究極以前のもの」について再考することによって、「究極以前のもの」の価値を認め直すことを試みていた。しかし、それは「究極以前のもの」が「究極のもの」のようにそれ自体が価値を持っているということを主張する試みではない。「究極以前のもの」はやはりどこまでも「究極のもの」との関係のなかでだけ価値が認められる。だが、森野が「プロテスタントの倫理的考察としてはまったくオリジナル」⁽¹¹⁾と指摘するように、ボンヘッファーは独自の方法で「究極以前のもの」を「究極のもの」との関係のなかで規定し、その重要性を指摘しようとしたのである。本節では、ボンヘッファーがどのように「究極以前のもの」を考えていたのか、そしてそれがボンヘッファー独自の受肉・十字架・復活という三つの観点とどう関係していたのかを検討する。また、「究極のものと究極以前のもの」を倫理的な観点から検討するためには、ボンヘッファーが「究極以前のもの」の価値をどのように認めようとしていたのが重要である。どのように認めようとしていたのかについては、第三節にて「道備え」としての「究極以前のもの」の検討を通してより詳しく考察する。

ボンヘッファーはまず、「究極以前のもの」を考えるにあたってたちあられる大量の問いを

(10) 139参照。

(11) 森野善右衛門訳『ボンヘッファー選集4 現代キリスト教倫理』解説、p. 456。

挙げることから始める。「究極以前のもの」について考察する箇所⁽¹²⁾ではしばしばエクスクラメーションマークが用いられているだけではなく、繰り返し「問う fragen」という表現が用いられている。ボンヘッファーにとって「究極以前のもの」はそれだけ多くの問題と立ち向かわなければ解明できないものであったし、同時に「究極以前のもの」をしっかりと検討することそれ自体が問題を引き起こすとボンヘッファーは考えていた。本論文ではこれらの問いすべてを検討することはできないが、倫理的実践との関係を鑑みてボンヘッファーの「究極以前のもの」に関する問題意識が伺える問いの一つを取り上げる。

ボンヘッファーはここで、「究極以前のもの」を考えるにあたって、「信仰が毎日 täglich 毎時 stündlich 実現可能になって realisierbar (143)」いるのかという問題を挙げている。信仰がそのつどその場所で、つまり時間と空間を持った具体的な現実のなかで、現実としてあることができるのか、ただ信仰を問題にするのではなく、現実となっているのかに対してボンヘッファーの関心はあった。それゆえに、ボンヘッファーはキリスト教的生、つまり現実の生活における「究極以前のもの」を問題にする必要があると考えるのである。

また、「究極のもの」と「究極以前のもの」の関係について、「急進的 radikal」と「妥協 Kompromiß」の二つの〈極端な extrem〉形での解決 Lösung が今まで考えられてきたとボンヘッファーは指摘する⁽¹³⁾。ただし、この解決はどちらもが等しく正しい側面と誤った側面を持っており、ボンヘッファーは最終的にはこのどちらでもない解決を新たに提示することを試みる。ボンヘッファーの提示する解決を検討する前に、まずボンヘッファーが指摘する急進的な解決と妥協的な解決の正しさと問題を整理する。

急進的な解決とは、「究極的なもの」だけに着目し、キリスト者が「究極的なもの」のもとで「究極以前のもの」と断絶することを目指すような理解である。この理解では、「究極のもの」と「究極以前のもの」は互いに排他的で対立している⁽¹⁴⁾。急進的な解決においては、キリストは「究極以前のもの」を徹底的に破壊する者であり、「究極以前のもの」はキリストと敵対するものではない⁽¹⁵⁾。ゆえに、「究極以前のもの」はすべて罪であり否定されるほかない。本論文第一節で述べたように、ボンヘッファーは「究極的なもの」を「恵みのみによる罪人の義認」として理解していた。急進的な解決においてこの恵みであるところの神の言葉は、自身に抵抗するすべてを冷酷に破壊する⁽¹⁶⁾律法となる。

(12) 142以降。

(13) 144参照。

(14) 144参照。

(15) ボンヘッファーはここで、「わたしに味方しない者はわたしに敵対し、わたしと一緒にいない者は散らしている」(マタイ12:30)を引用する。この文言のように、味方が敵か、あれかこれかしかないような関係のあり方が、急進的な解決である。(144-145参照)なお、本論文では聖書はすべて新共同訳を参考に行っているが、一部ボンヘッファーの表現に合わせて新共同訳とは異なる訳語を選ぶ。

一方妥協的な解決では、「究極的なもの」は「究極以前のもの」から分離されてはいるものの、「究極的なもの」は「究極以前のもの」を破壊しないどころか「究極以前のもの」を認めている。妥協的な解決において「究極以前のもの」は、現実には神によって創造されたものであるために、現実に対して責任を負っているものであり、そのような神に創造された現実たる今ある「究極以前のもの」を受け入れる。ここでは、「究極的なもの」は「究極以前のもの」から完全に分離されたうえで、「究極以前のもの」をただ義認する。妥協的な解決において、神の言葉は究極以前のものを義認し支配する恵みの律法となる。

急進的な解決では「究極のもの」だけが重視され、「究極以前のもの」はただ「究極のもの」に否定されるだけであるため、キリスト者が「究極以前のもの」を重視することはできない。結局急進的な解決は今ある現実の世界を否定せざるをえない。これはすなわち現実に対して責任を負うことが難しくなることを意味し、ボンヘッファーがキリスト者であるがゆえに現実の問題に関わらなくてはならない、倫理的実践を行わなくてはならないと考えていたこととは相容れない。急進的な解決では、現実における倫理的実践の必要性を説くことができなくなるのである。とはいえ妥協的な解決では、神が創造したというところを過剰に拠り所にして「究極以前のもの」をただ受け入れる道に走るため、「究極のもの」の究極性が崩壊しかねない。「究極のもの」は「恵みのみによる罪人の義認」だが、妥協的な解決のもとでは、この恵み「のみ」によるという唯一性が受け入れられなくなるからである。妥協的な解決においては、神に創造された世界としての人間の現実がそのまま肯定され、現実にはただ順応することをよしとするため、改めて神の言葉に立ち戻ろうとする試みが非難されてしまう。

ボンヘッファーは急進的な解決と妥協的な解決を次のように総括する。

急進的な解決は、すべての終わりから、裁く者であり救う者である神から考え、妥協的な解決は、創造者であり保持する者である神から考える。つまり、前者は終わりを絶対と考え、後者は存続するものを絶対とする。(146)

この二つの解決のどちらをもボンヘッファーが批判するのは、結局裁きも創造も、終わりも存続も、そのどちらもが神の全体ではなく、一部分だからである。二つの解決は一部分にのみ着目するがゆえに、終わりと存続が対立すると思ひ込んでしまうように、着目した一部分とそれ以外の

(16) ボンヘッファーはこうした律法を「あらゆる抵抗を壊し軽蔑する、氷のように冷たい律法」と表現したうえで、劇作家ヘンリック・イブセン（1828～1906）の『ブラン』に登場する牧師ブランを参照するよう指示している。一方「妥協」における人間のあり方としてフョードル・ドストエフスキー（1821～1881）の『カラマゾフの兄弟』に登場する大審問官を参照するよう指示しており、それぞれ芸術・文学作品を例に出すことで急進的な解決と妥協的な解決のそれぞれのイメージをわかりやすくするよう試みている。(145参照)

神の部分と対立していると考えざるをえなくなり、その結果神の統一性が分解されてしまう⁽¹⁷⁾。だからこそ、こうした急進的でも妥協的でもない道をボンヘッファーは考えねばならなかったし、ボンヘッファーにとってあくまで一部分に着目するだけの急進的あるいは妥協的な解決のどちらがより正しいか、より重要かを議論する必要はなかった。

ボンヘッファーが「究極のもの」と「究極以前のもの」の関係を考えるにあたって、「重要なのは、イエス・キリストにおいて一つになっている神の現実と、人間の現実だけである (146)」と述べている。「キリストにおいて一つになっている」とあるように、ここでボンヘッファーが着目するのはキリストである。ボンヘッファーはキリスト教を考えるにあたって一貫してキリストに着目し続けている⁽¹⁸⁾。キリスト教それ自体も人間それ自体も、単なる理念 *Idee* であって存在せず、ただキリストだけが存在する。キリストだけが現実であり、キリストによって世界は保持されていることを強調することで、キリストを軸にして、「究極のもの」と「究極の以前のもの」の関係を整理できるとボンヘッファーは考えた。急進的な解決にせよ、妥協的な解決にせよ、それらが抱える問題もまた、結局のところ「キリストに反する」という点に集約される。それぞれが重視したり敵視したりするもの⁽¹⁹⁾は、本来すべてキリストにおいては一つとなっているものである。だからこそ、ボンヘッファーが考えるキリスト教的生活のなかでの究極のものと究極以前のものの関係は、急進的な解決でも妥協的な解決でもなく、〈キリスト自身〉において考えられなくてはならない。

では、〈キリスト自身〉において考えるとはどのようなことであろうか。ボンヘッファーはここでキリストについて以下のように述べる。

私たちは、イエス・キリストにおいて、受肉し、十字架にかけられ、復活した神を信じる。
私たちは、受肉において被造物に対する神の愛を知り、十字架にかけられたことにおいてすべての肉に対する神の裁きを知り、復活において一つの新しい世界に対する神の意志を知る。
(148)

キリストが受肉することによって、神であるだけではなく人になった、そこに被造物である人間に対する神の愛がある。しかし、受肉したキリストは神でありながらも十字架にかけられ人の罪を償わねばならなかった、そこに肉たる人間に対する神の裁きがある。最後に、十字架にかけら

(17) 146参照。

(18) たとえば、ボンヘッファーの初期著作『服従』はキリストへの服従から信仰や教会の問題を検討するものであり、ボンヘッファーは初期から一貫して「キリスト」に重きをおいている。

(19) ボンヘッファーは急進的な解決と妥協的な解決が嫌うものをそれぞれ羅列している。急進的な解決は、時間、忍耐、賢さ、中庸、現実にあるものを、妥協的な解決は永遠、決断、単純さ、測れないもの、御言葉を嫌っているとボンヘッファーは考える。(148参照)

けれどもなお復活するキリストに、裁かれたその後に広がる新しい世界が示される。この受肉・十字架・復活は、三つが同等に重要であり、かたく結びつきあっている。それゆえに、これらのどれか一つを特別に重視することは誤りに他ならない。だが、急進的な解決は十字架や復活だけを重視し、妥協的な解決は受肉だけを重視しているというのが、ボンヘッファーが急進的な解決や妥協的な解決をキリストに即して批判する点である。

このようにキリストに即して究極のものと究極以前のものを考えることは、神学から倫理的実践の必要性を説くことへと繋がる。その理由を、ボンヘッファーが受肉・十字架・復活を究極のものと究極以前のものの関係に対してどのように位置づけたのかを検討することを通して整理する。

キリストは受肉し、人間として被造物の世界に入った。だからこそ、人間や人間の世界を破壊したり否定したりすることは、この受肉にみられる神の愛に反することとなる。それゆえに、神学に基づきながらも現実世界を重視することができる。受肉に、ボンヘッファーは「人間世界の否定」への批判をみる。急進的な解決に則るならば、キリスト者はキリスト者であるがゆえに、神に否定されるだけの人間世界を軽んじてよいことになる。しかし、それでは人間世界で、たとえばボンヘッファーが実際に反ナチ抵抗運動に身を投じたような倫理的実践を導くことは到底できない。人間世界の問題に、キリスト者であるからこそ立ち向かわなければならないとボンヘッファーは考える。だからこそ、受肉を再確認することで、人間世界に神が向ける愛を説き、人間世界を否定することを批判する。だが、これが妥協的な解決が陥りかねないような単なる人間世界の肯定、つまりは現状肯定に至ってはならない。なぜならば、ボンヘッファーが立ち向かっていたように人間世界には様々な問題が実際にあり、それに対する倫理的実践が求められているからである。だからこそ、受肉とかたく結びついた出来事としての十字架と復活が重要となる。

キリストが十字架にかけられたことは被造世界に対する神の裁きであり、そこで人間世界は神によって否定される。それゆえに、単なる人間世界の肯定ではなく、裁かれるものとしての人間世界を、しかし重視するという道が開かれる。また、十字架は単に神による裁きを意味するだけではない。キリストは十字架にかけられることによって人間の罪を償ったのであり、だからこそこの十字架を受け入れることによって、救いに至る生を生きることができる。それゆえに、十字架の出来事からは、究極のものは究極以前のものを裁くこと、しかしこれは同時に裁きを受け入れる究極以前のものにとつての恵みであることが理解できるとボンヘッファーは考える。そして最終的に復活として、キリストが全く新しい世界へと人間を導いてくれるという事態、つまりは「究極のもの」へと至る事態を考えており、このようにして、「究極のもの」へと至るための「究極以前のもの」という関係を整理することができるのである。そしてこれがどのように倫理的実践を導くかは、本論文第三節にて詳述する。

キリスト教的な生活とは、受肉・十字架・復活をなしとげたキリストと共にある生活である。こ

これらのことからボンヘッファーは、「キリスト教的生は究極以前のものの破壊でも聖化でもない、キリストにおいて神の現実がこの世の現実に出会い、私たちは、この現実の出会いに参加することが許される。(151)」という結論を出す。「究極以前のもの」に対して、キリストに即して考えたボンヘッファーはさらに、究極のものに至る「道備え Wegbereitung⁽²⁰⁾」として究極以前のものについて検討する。

第三節 「道備え⁽²¹⁾」としての究極以前のもの

ボンヘッファーは受肉・十字架・復活という形で「究極のもの」と「究極以前のもの」を整理したうえで、改めて「究極以前のもの」について以下のように述べる。

この究極以前のものとは何か。それは、究極のもの—つまり、恵みのみによる罪人の義認—に先立つすべてのものであり、究極のものが見いだされることで究極以前のものと見なされるすべてのものである。(151)

「究極以前のもの」は、「究極のもの」に先立つ、つまりは究極に至るまでにあるすべてのものだとボンヘッファーは定義する。しかし、この「先立つ vorangehen」とは、「究極以前のもの」が「究極のもの」よりも時間的に先にあることを意味するのではなく、また、「究極以前のもの」によって「究極のもの」を条件づけるような関係を示すものでもない。というのも、あくまでも「究極以前のもの」は、「究極のもの」が見出されて初めて「究極以前のもの」としてみなされるからである。この先立つすべてのものは「究極のもの」との関係のなかでしか規定されえない。だからこそ、「究極以前のもの」は究極〈以前の vor〉ものとして究極を基準にして表現されるのである。

しかし、先立ちながらも、それが「究極のもの」によって条件づけられているという構図は非常に複雑であり、この「先立つ」ということがいかなることか、ということを理解することは「道備え」を理解するにあたって重要である。そのため、「先立つ」とはいかなることかという問いは本節を通して明らかにすることとする。またボンヘッファーは、こうした「先立つ」という関係をふまえたうえで、恵みによる罪人の義認に対して「究極以前のもの」として具体的に「人間

(20) Wegbereitung は直訳すると、道をのばすこと、道を準備することなどになるが、「道備え」という訳語に関しては、森野善右衛門が『ボンヘッファー選集4 現代キリスト教倫理』のなかで使用している訳語に倣った。(『現代キリスト教倫理』 p. 125などを参照)

(21) ボンヘッファーは「道備え」という表現を用いるにあたって、「主の道を備え、その道筋をまっすぐにせよ」(ルカ 3: 4)などの聖書の句を参考に行っている。(153) なお、新共同訳では「備え」ではなく「整え」という訳語になっているが、「道備え」という訳語と同様、この箇所は森野善右衛門が『ボンヘッファー選集4 現代キリスト教倫理』のなかで使用している訳語に倣った。

であること Menschsein」と「善くあること Gutsein」の二つを挙げた。本節では、この「人間であること」と「善くあること」という二つの観点から、ボンヘッファーが「道備え」としての究極以前のものの検討を通して、どのように神学から倫理的実践を導くのかを検討する。なぜボンヘッファーが改めて究極のものと究極以前のものの関係を整理する必要がある、さらにそれを恵みによる義認に対する「人間であること」と「善くあること」の関係として理解し直す必要があったのか。このことを考えることで、ボンヘッファーは「決定的に重要なことがでてくる⁽²²⁾」と考えていた。

とはいえ、恵みによる罪人の義認に対して「人間であること」と「善くあること」がそれ以前のものとして挙げられるということは、決して「人間であること」と「善くあること」が恵みの条件であるということを意味しない。そのような理解は、究極以前のものが究極のものを条件づけるという先に述べた誤解と同じである。あくまでも究極のものが究極以前のものを規定するのである。そうではなく、ここでボンヘッファーが主張したいのは、究極のものから考えて初めて「人間であること」と「善くあること」とは何かということが語られうることである。「人間であること」と「善くあること」もまた恵みによる義認によって条件づけられている。だがここで、ボンヘッファーが〈実状として〉は「人間であること」は義認や「究極のもの」に対して先立っているということを指摘していることが重要である。では、〈実状として〉は「人間であること」が先立っているとはどのようなことであろうか。

確かに「究極以前のもの」は、「究極のもの」によってあるが、「究極以前のもの」を破壊することは「究極のもの」に「重大な損害」を与える⁽²³⁾とボンヘッファーは考えた。「究極以前のもの」が破壊されたとしても、「究極のもの」自体が失われるわけではないが、それは「重大な損害」なのである。「究極以前のもの」が「人間であること」の場合、ボンヘッファーはこれについて奴隷の例を挙げる。例えば、ある奴隷が自分の時間を自由に使うことができないという「人間であること」にふさわしい条件が満たされないのならば、その奴隷は御言葉の宣教を聞くことはできず、御言葉による義認へと導かれることができない。この例のように、「究極以前のもの」の破壊によって「究極のもの」に至ることが妨げられることは〈実状として〉あり、それゆえに、「究極以前のもの」が破壊されないようにすることは「究極のもの」のためにこそ必要となるのである。

「究極以前のもの」が破壊されないようにすることと御言葉の宣教について、ボンヘッファーは以下のように述べる。

(22) 152参照。

(23) 152参照。

御言葉を語ると同時に御言葉が聞かれることができる条件を確保するためにあらゆる努力をしないような御言葉の宣教者は、自由に妨げられず伝えられることを要求する御言葉の要求に応えていない。(152)

御言葉の宣教を行うようなキリスト者には、単に御言葉を語ることだけが求められているのではない。その御言葉が聞かれることができるような、つまりは御言葉を聞くことができない人がいないよう努めることも求められているのである。そのように努めないのであれば、たとえ御言葉を語ったとしても、その宣教者は御言葉の要求に答えていることにはならない。これはまさしく、キリスト者であるからこそ、「究極以前のもの」を切り捨てるのではなくそれが破壊されないよう努めなければならないということを示す。ここでは「究極以前のもの」が破壊される者として奴隷が例として出されていたが、ボンヘッファーの時代状況を鑑みれば、そこにユダヤ人をはじめとして迫害されている人々を代入することは全くもって可能なことであろう。また、このことはまさに神学的に語られる「究極のもの」のためにこそ、現実で「究極以前のもの」が破壊されている状態の人々を助けるという倫理的実践を導くだろう。

このように「究極のもの」のために「究極以前のもの」の破壊を防ぐ必要があると考えるからこそ、ボンヘッファーは最終的に「究極以前のもの」を「究極のもの」への「道備え」として理解するのである。「道備え」、つまりは究極のものに至るための道を準備するためのもの、それが「究極以前のもの」である。もちろん、この「道備え」は本節のはじめでも否定したように「究極以前のもの」が「究極のもの」を条件づける、あるいは「究極以前のもの」がなければ「究極のもの」もないというような事態を想定しているのでは決してない。「確かにキリストは到来し、人間がそれに対して備えしているか否かにかかわらず自身でその道を開く (154)」とボンヘッファーが述べるように、人間の「道備え」の有無などとは決して関係なくキリストは自分の道を開くし、「究極のもの」は「究極のもの」としてある。キリストの到来自体を妨げることはできない⁽²⁴⁾。だが、「御言葉が開かれうるような条件」を妨げることはできるように、キリストの到来やキリストの恵みに対して抵抗するという事態⁽²⁵⁾はありうる。

(24) ボンヘッファーはここで「妨げる」という言葉を注意して使用している。というのも、人間はキリスト（あるいは御言葉）に対してその到来を「困難にする」「妨げる」ことはできても、それ自体を「不可能にする」ことはできないからである。(154参照)

(25) この一例としてボンヘッファーが挙げるのは「ひどい恥辱・遺棄・貧困・無援」や「無秩序や無規律」などである。こうした状況のなかで神の愛や戒めを聞き信じることは難しい。だが、このことを確認するのはそうした苦しい状況にある人々を絶望させるためではなく、苦しい状況であっても、むしろ苦しい状況であるからこそ、神の恵みに近く神の助けが与えられるということにボンヘッファーは言及している。(154)「道備え」としての究極以前のものでボンヘッファーが重点を置いているのは、そのような状況にある人々を助けることの必要性であり、苦しい状況にある人々自体の否定では決してない。だからこそ、キリストは道備えに関係なく到来するということを確認しなくてはならなかったのである。

ボンヘッファーは以下のように述べる。

イエス・キリストが到来することを知るすべての者に、この〔道備えという〕課題はむしろ無限の責任を負わせる。飢えている者はパンを、家なき者は住む家を、権利を奪われている者は正当な権利を、孤独な者は交わりを、規律に欠けている者は秩序を、奴隷は自由を必要としている。飢えている者をそのままにすることは、神と隣人に対する冒瀆である。〔後略〕
(155)

このように苦しんでいる状況にある人々を助けることこそが、「究極のもの」のための「道備え」である。「究極のもの」と「究極以前のもの」の関係を「道備え」として理解する意義はここにある。「究極以前のもの」を「究極のもの」に対して切り捨てるような急進的な解決でも、「究極以前のもの」をただそのままに受け入れかねない妥協的な解決でもなく、「道備え」として理解することで、「究極のもの」のために「究極以前のもの」を重視する必要性を説くことができる。飢えや迫害などで現実に苦しんでいる隣人を助けることは、ただその隣人を助ける以上に神の恵みの到来のために必要であることを、ボンヘッファーは「究極以前のもの」を「究極のもの」の「道備え」として理解することで導きだす。そしてまさしくそこから、現実の隣人に対して、倫理実践をすることが必要であると語ることができよう。

しかし、ボンヘッファーは、飢えている者を助けなければならない、言うなれば隣人を助け社会を良くしようということをただ語っているのではない。「キリストのための道備えという場合は、単に特定の望ましく理にかなった状態をつくりだすということだけが問われているのではなく、また、一つの社会改革のプログラムを現実化することだけが問われているのでもない (156)」とボンヘッファーは主張している。というのも、良い状態をつくりだしたり、社会改革を行ったりといった「目に見える世界のなかへの具体的な介入 Eingriff」は確かに重要であるが、結局はそうした人間の行為に関係なくキリストが到来するということこそが重要であるとボンヘッファーは考えるからである。ここでは、「道備え」には目に見える世界のなかへの具体的な介入—これを倫理実践と呼ぶこともできるだろう—が確かに必要とはなるものの、ボンヘッファーにとってはそうした倫理実践がキリストを受け入れる準備であり、いわば霊的なものであることに重点が置かれている。倫理実践が重要であることが説かれていたとしても、ボンヘッファーにとってそれがどこまでもキリストにまつわる、つまりは信仰の問題であることは見落としてはならない。

今までの「道備え」への理解をふまえたうえで、本節の最初に述べたようにボンヘッファーは最終的に「道備え」を「人間であること」と「善くあること」の二つに規定した。キリストは受肉し神でありながら人間となった。それゆえに、そのようなキリストの到来や神の恵みを信じ、

そのために「人間であること」は必要である。また、この世界を神によって秩序づけられた世界だと信じるからこそ、秩序を破壊し良いことと悪いことの区別がつかなくなるような事態を招かないために「善くあること」が必要である。「究極のもの」のための「道備え」としての「究極以前のもの」を語るにあたって、「人間であること」と「善くあること」の二つにそれらが集約されることで、ボンヘッファー神学が倫理的実践を導く道が明確に開かれる。

最後に、改めてボンヘッファーの「究極のもの」と「究極以前のもの」の関係を整理する。ボンヘッファーは「究極のもの」と「究極以前のもの」がかたく結びついていることを前提としたうえで、まず「究極以前のもの」のために「究極のもの」を伝えることの必要性を確認し、同時に、「究極のもの」のために「究極以前のもの」が破壊されないよう努めるべきであることを主張した。ボンヘッファーは、「究極のもの」と「究極以前のもの」の結びつきをおろそかにする人々を批判した。それは「究極のもの」のために「究極以前のもの」を軽んじる人々だけではなく、「究極以前のもの」を重視するにあたって「究極のもの」と「究極以前のもの」は無関係だと考える人々に対しても同様である。ボンヘッファーにとっては「究極以前のもの」はどこまでも「究極のもの」から考えなければならない。ボンヘッファーは、単に人間世界を現状肯定するのではなく、「人間であること」あるいは「善くあること」から人間世界を考えなくてはならないと考えていたのである。

ボンヘッファーの倫理的実践は、どこまでも神学に基づいて主張されている。しかし、これをボンヘッファーにとっての倫理的実践の重要性が、キリスト教信仰という枠組みによって制限されていると理解するべきではないのではないだろうか⁽²⁶⁾。そもそも、キリスト教信仰を持ったうえで、ボンヘッファーのように反ナチ抵抗運動に参加するのではなく、静観するどころかキリスト教信仰に基づいてナチスに迎合した人々も多いような時代状況にボンヘッファーは置かれていた。ボンヘッファーの思想は、もちろん神学あるいはキリスト教倫理として意義あるものである。ただし、ボンヘッファーがそうした時代状況のなかでそれでもなおキリスト教信仰に基づいて倫理的実践を選びとろうとするとところに注目することで、ボンヘッファーの思想は信仰と倫理的実践の結びつきという点にくわえて、倫理的実践そのものを考えるために重要な一助となるのではないだろうか。「究極以前のもの」を現状ただ肯定することが難しく、また「究極のもの」

(26) 「自分自身をキリスト者であるとはや呼ばない人こそキリスト者として求め、その人がキリスト者としての告白をできるように多くの忍耐をもって助けることが、よりキリスト教的な態度だろう。(162)」とボンヘッファーは述べる。このようにボンヘッファーはキリスト者であると呼ぶか呼ばないかをもはや重視することはなく、むしろキリスト者であると呼ばないような人こそキリスト者として助ける必要性を考えていた。これは、キリスト教的な態度という表現でどこまでもキリスト教信仰を土台においてはいるものの、もはや枠組みとしてのキリスト教には拘泥しない態度の現れである。このようなキリスト教という枠組みを超えたキリスト教信仰という思想は、ボンヘッファーが獄中書簡 (Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* を参照) のなかで明確にするような「非宗教的キリスト教」という構想の土台になるものではないだろうか。

をただ信じることも難しい時代状況のなかで、だからこそ「究極のもの」のための道備えとしての「究極以前のもの」という形で「究極以前のもの」の重要性をボンヘッファーは理解する。そうすることで、「究極のもの」への道として見えてくるような、「人間であり」「善くある」ことの重要性をボンヘッファーは説くことができた。このようにして、ボンヘッファー神学は倫理的実践を導く道を持っていたのである。

おわりに

本論文では、ボンヘッファーの論文「究極のものと究極以前のもの」を、ボンヘッファー神学がどのように倫理的実践を導くのかという観点から検討した。第一節では、「究極のもの」について検討し、ボンヘッファーにとって「究極のもの」が徹底して「恵みのみによる罪人の義認」という点に限定されることを確認した。「究極のもの」をまず限定することによって、以後「究極以前のもの」について検討するにあたって、その究極性がボンヘッファーのなかで決してゆらぎなくなるのである。第二節では、ボンヘッファーにとって「究極以前のもの」とは何かということを示した。ボンヘッファーは「究極のもの」に対する「究極以前のもの」を急進的あるいは妥協的な解決によって理解しようとする従来の見解とは異なり、受肉・十字架・復活という三つの観点から整理することで、新たな「究極以前のもの」の理解を示した。この三つの観点はボンヘッファー独自のものであると同時に、受肉・十字架・復活という神学的な概念からは、ボンヘッファーが「究極以前のもの」の検討を通していかにして倫理的実践の重要性を導いたのかが示された。第三節では、「究極以前のもの」を「究極のもの」のための「道備え」として理解することで、ボンヘッファーの「究極のもの」と「究極以前のもの」の関係を総括するとともに、ボンヘッファー神学から導かれる倫理的実践の展望を検討した。

ボンヘッファーの論文「究極のものと究極以前のもの」は、本論文で検討した究極のものと究極以前のものについての箇所さらに引き続いて、「自然的な生 das natürliche Leben」という項に議論が進む。このなかでは、「究極以前のもの」の重要性を確認したうえで、人間世界における自然的なものがそれぞれ、「究極のもの」と「究極以前のもの」という枠組みでどのように検討することができるのかが語られている。特に、奴隷や自殺、中絶といった具体的な社会問題が検討されることとなる。この箇所もボンヘッファー神学と倫理的実践について考察するにあたって重要な箇所ではあるが、本論文は究極のものと究極以前のものそれ自体について検討するものであったため、「自然的な生」の箇所の検討には至らなかった。また、ボンヘッファーの時代状況や、ボンヘッファーが批判したかったルター派の伝統的な思想についてより詳述することで、ボンヘッファーの独自性をさらに明らかにすることができたであろうが、本論文ではその点は不十分である。これらは今後の課題とする。

参考文献

- Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, zusammengestellt und herausgegeben von Eberhard Bethge, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2015, 森野善右衛門訳『ボンヘッファー選集4 現代キリスト教倫理』新教出版社, 1962年.
- Dietrich Bonhoeffer, *Nachfolge*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2015, 森平太訳『ボンヘッファー選集2 キリストに従う』新教出版社, 1966年.
- Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2015, 倉松功・森平太訳『ボンヘッファー選集5 抵抗と信従』新教出版社, 1964年.
- Eberhard Bethge, *Bonhoeffer, Teologe-Christ-Zeitgenosse*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1967.
- Ernst Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers: Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis*, Chr. Kaiser, 1991, エルンスト・ファイル, 日本ボンヘッファー研究会訳『ボンヘッファーの神学：解釈学・キリスト論・この世理解』新教出版社, 2001年.
- Peter Zimmerling, *Bonhoeffer als Praktischer Theologe*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2006.
- Madeline Jeanne Levy, *The Marriage of Thought and Action: A Study of Dietrich Bonhoeffer*, Whitman College, 2015.
- 秋山憲兄監修『新共同訳聖書 聖書辞典』新教出版社, 2001年.
- 木部尚志『ルターの政治思想：その生成と構造』早稲田大学出版部, 2000年.
- 鈴木正三『キリストの現実に生きて：ナチズムと戦い抜いたボンヘッファー神学の全体像』新教出版社, 2006年.
- 宮田光雄『ボンヘッファーを読む 反ナチ抵抗者の生涯と思想』岩波書店, 1995年.
- 宮田光雄『ボンヘッファーとその時代：神学的・政治学的考察』新教出版社, 2007年.
- 山崎和明『D. ボンヘッファーの政治思想：抵抗と再建の論理と倫理』新教出版社, 2003年.