

神学校卒業論文「良き力にまもられて」は、わたしの学校生活の集大成であり、その論理展開と適応は今尚、人間の現場で確な価値を失わないものだと感じています。

この論文は、ディートリッヒ・ボンヘッファー(1945.4.9 死※ヒトラー暗殺計画の首謀者の疑いで処刑)が1944年の大晦日に、家族に宛てた詩「良き力にまもられて」を中心に、彼の神学と現場苦悩を支えた力が、人間存在の根本を支ええるものとして、再解釈をし展開したものです。

現在は、第四章と第五章の間に、「倫理欠如と神責任追及」の章を挿入する必要があることを、思案しています。
不十分なものですが、みなんさの生きる関わりのヒントとなればと願います。
(2002.3.20)

日本聖書神学校(JBS)49期卒 鈴木 淳

《キリスト教倫理の今日的な展開への一考察》

ーボンヘッファー『主題としての倫理的なこと・キリスト教的なこと』を中心にー

《キリスト教倫理の今日的な展開への一考察》

ーボンヘッファー『主題としての倫理的なこと・キリスト教的なこと』を中心にー

目 次

【序論】

- | | |
|-----------------------------|-----|
| I. 主題選択の動機 | p.1 |
| II. 考察の方向性 | p.1 |
| III. 倫理の諸概念規定と倫理を支える《権威》の問題 | |
| ・キリスト教倫理の諸問題 | p.2 |
| ・キリスト教倫理に付随する権威の問題 | p.4 |

【本論】

- | | |
|---|------|
| 第1章 ボンヘッファーの生涯から見た倫理の位置付け | p.8 |
| 第2章 ボンヘッファーのテキストにおける倫理の理解 | p.10 |
| ・創世記3：22『人は我々のようになり、善悪を知るものとなった』 | p.10 |
| ・ロマ書12：3『何が神の御心か』 | p.11 |
| ・ルカ10：39『マリヤとマルタの倫理感の相違』 | p.13 |
| 第3章 「主題としての倫理的なこと・キリスト教的なこと」における
委託の概念と「権威」の問題 | p.14 |

第4章 獄中詩編『善き御力持つ者らに』の理解と

倫理的叙述を可能とするものゝ関係 p.22

【結論】 キリスト教倫理の今日の可能性 p.30

註 p.36

参考文献一覧 p.45

【序論】

I. 主題選択の動機

今日におけるキリスト教会の包含する問題は多種多様にわたるが、依然として倫理の問題は更なる時代的コンテクストを受けて、大きな問いを投げ掛けられている。

しかしながらキリスト教会は、後で詳しく述べる事ではあるが、「困難に陥った人を助ける」といった当為の事柄に分類される《倫理の上層建築》¹⁾や、「いたづらをしない」といった個々の主観的価値観の中にある《倫理の下層建築》²⁾の見解さえ、教会内においても十分明確に示す事が、困難な現状に陥っているのかもしれない。そのため信徒間でも、礼儀や振舞いを論じあうと共に、戦争の是非を同じ次元で問い合う。そこには明確な基準を持つかのようであっても、実際は経済社会一般が持っている価値の論理に大方の場合振り回され、様々な状況の違った者どうしが互いの原則的倫理を押しつけ合う修羅場と化しているのではないだろうか。特にそれは福音に内在する律法理解が、常に突出せざるを得ない現状からも言えるだろう。

このような倫理の混乱が教会自体への“つまずき”ともなり、多くの人々が教会を去る一要因ともなっているのかもしれない。また、教会内においても倫理的強者が生き残る、ある種のヒエラルキー現象を是認する事になっているのではないだろうか。

II. 考察の方向性

上記の諸問題意識をもとに現代における倫理の諸概念の考察と、倫理を現場で本来的に支える事柄を明確化していきたい。その論述方法は、現代のキリスト教倫理に今尚その絶大な影響を与えているとされるディートリッヒ・ボンヘッファーの生涯と著作の中に現れる「キリスト教倫理」の理解を助けに進める事とする。

また更に、ボンヘッファーが大きな神学的結論へと導かれる事となった、彼の短い生涯の最も後期における獄中経験が生み出した詩、「よき力に」への考察を行い、その意味と彼の倫理行動との関係を探る。そしてその事が示す、本来的に倫理を支えるべき事柄を明確化する事によって本論文の結論とする。

III. 倫理の諸概念規定と倫理を支える《権威》の問題

キリスト教倫理の諸問題

神学全体が古代教会では「キリスト論」が問題とされ、中世では「義認論」が主要なテーマであったように、現代では「キリスト教倫理」はそれぞれの歴史状況の変化の中で中心的な課題の一つではないだろうか。その事をドイツの組織神学者でありボンヘッ

ファー研究者である H. E. テートは、『キリスト教倫理』の中で「第二次世界大戦後教会にとって政治や社会の諸問題が非常に重要性を増した結果、教会はこうした諸問題に適切に対応するためにキリスト教倫理の研究を深めていく事を緊急に要請されている」と語っている。

現代の神学が「ホロコースト以後の神学」⁴と呼ばれるように、人間はあの大战によってキリスト教国どうしの血の争いとその残虐さに対しては、かつてプロテスタント倫理が提唱してきた「日常生活における禁欲と自己放棄、苦難を担いとる覚悟、個人の純粹な良心」⁵といった類の個人の道德(倫理)⁶では対応出来ない事が、私たちの痛感させられていることである。これが一つの「キリスト教倫理」の問題点と言えよう。しかしこの事は第二次大战の後の問題ではなく、本来古代より検討されるべき事柄であり、むしろイエスの時代にも問われイエス自身が戦った問題と言えらるう⁸。そのような意味において、私たちは倫理上の諸問題に対応する方向を見出すと共に、従来の「キリスト教倫理」の構造を批判的に自己検討していかなければならないと言えよう⁹。

現代は、個々に多様な神学解釈を持ちながらも、かつて教会が分裂を続けてきた歴史の中、再び統合の方向性が与えられてきた時代である。それは数学者であり哲学者であったホワイトヘッドが提唱し体系づけた「諸事物のプロセス的關係」¹⁰、つまり世界全体が、相互関係によってのみ成立し得る事を人類が今や気付き始めている事とも言えよう。それ故に、今までの自己の立場に固執して妥協のない論争に明け暮れた時代の精神では、このエキュメニカルで全世界的な時代に対応出来なくなっているのが現実であろう¹¹。

この現代を象徴する言葉のキーワードが、日本におけるボンヘッファー研究の第一人者の一人である村上伸氏によれば「グローバル」と言う事で表わされている¹²。また、カトリックの神学者ハンス・キュンクは「世界全体を包括するエトスなしには生き残れない」¹³と現代を言い表わす。この事は正に現代での倫理の方向性を示していると言えよう。つまり個人の倫理から共同体の社会倫理へと、更には環境問題といった人間だけに限られない世界全体をも含めた意味での共生への倫理〈責任倫理〉の必要性は現在明白な事と言えよう。しかし、この事は個人倫理の破棄を意味するのではなく、個人や社会といった個別の扱いでないグローバルな視点から再構築されるべき内容なのである。所謂、人間の〈自立と共生〉においてである。ここに、この事柄を人生の主題として生き抜こうとしたボンヘッファーの『主題としてのキリスト教的な事と倫理的な事』¹⁴が大きく関係してくる。

さてそれでは、ここで一つの問題を考えてみたい。それは「キリスト教倫理は、このような事を踏まえた中で、何か体系的なものを構築出来るのだろうか」という事である。

聖書におけるキリスト教倫理は実際のところ、コリントの信徒への手紙第一、7章26-31節のパウロの主張からも強く終末感と結びついている¹⁵。そしてこの終末論的危機意識によって決断・応答を主張する体系的な神学者が、ルドルフ・ブルトマンである。彼はその決断方法を「過去のものや一般的なものは、何の尺度にもならないと」まで断言する¹⁶。またボンヘッファー自身もこの事と同じ主張をしている場合がある¹⁷。

この一見行き当たりばったりという決断方法は、人間に解放を促すイエスの「律法の

破棄」と結び付く事柄であるが、実際の所、そのことを人間は簡単に承認する事は出来ないのである。それは状況倫理家のJ. フレッチャーが主張するように「多くの人々は心の中では規格化された既成道徳・倫理体系を求めている。人々は強く堅固な規則によりかかりたがっている。」¹⁸という現実が人間の根底にあるためではないだろうか。

人間が、なぜ堅固な規則を求めるのかという問題は後述する事とするが、このような事が倫理を無価値へと向わせている傾向性である事は確かであろう。しかし私たちはそれ故に状況的である必要はあるが、「昨日と今日の決断が、何の方向性もなくなされたり、目的が行為を全て正統化する。」¹⁹という立場までは行く事は出来ない。むしろ現代では、固定的な原則倫理ではなく、また行き当たりばつたりの状況倫理²⁰でもない責任的に生きる倫理、責任倫理がより取り上げられているからである。この責任倫理の中を生きたボンヘッファーは、ブルトマンを遥かに越えていると言えよう。

それ故に私たちは、連続性のない恣意的で点的な態度決定を最も重視する状況倫理を説く、フレッチャーの『状況倫理』²¹やJ.A.T.ロビンソンの『神への誠実』²²を更に越えて、もう一度、第二次大戦下で既にボンヘッファーより提出されたキリスト教倫理のキリスト論的な展開を迫られていると言えないだろうか。

キリスト教倫理に付随する「権威」の問題

人間に倫理的行動を促す力は、その行為の正統性だけではない。正統性を認知していても「行なえない、行なわない」場合が多く存在している。

例えばこのような事があった。それは私がある駅構内で体験した事であるが、一人の人物が駅のホームで大声で何やら友人と会話をしていた。するとこの男は、今まで食べていたアイスクャンディーの包み紙を列車のレールの上に投げ捨てたのである。また更に煙草を捨て、持っていた大きなゴミまでも平然と線路の上に投げ捨て、むしろ更に堂々としているのである。さて、この男は線路にゴミを捨てる事は間違いであると知らなかったのだろうか。もちろん答えはノーである。知っていた！しかしこの倫理的行為を遂行する意志が明らかに欠如していた。またこのような事は個人的な倫理の事柄に留まらず、社会倫理として取り上げられる部落民や障害者に始まる差別の諸問題、環境破壊や明確な公害事件、また戦争²³といった明らかに人々の不幸をまねく事柄が、基本の部分では決して無くならない事も同様の事であろう。つまりその行為が明確に不条理でありながら「なしえない」という問題である。しかし、このような事は明らかな例であるが、他方、例えば日本に原爆を投下して良いか悪いかという限界状況での決断や、人命をどのように守るかという生命倫理の問題は、その倫理的行為を遂行すべき意志の欠落ではなく利害関係も背後にあるとはいえ、本質的には判断の問題となってくる²⁴。

これらの例に関しては本論文の第4章でもう一度詳しく扱う事とするが、ここにおける問題点を整理してみると、次のような事ではないだろうか。つまり前者の例について言える事は、その行為を遂行すべき力がその人々から「なぜ欠如してしまったのか」と言う事と、また「その力とはいったい何であるのか」そして「その力はどこから来るのか」という問い前にあると言えないだろうか。これに対して後者の問題は、判断方法

の検討に関する事柄と言えらるだろう。しかしこの方法論的な事柄もその検討だけに頼るのではなく、この三つの問いの検証のもとからも、いやむしろここから大きな示唆を得る事が出来るかもしれない。しかしこれは本論文の4章で検討する事として、次の内容に関してここでは論ずることとする。

..

それは、このような倫理行動に権能(Ermächtigung)²⁵を与えるべき力を倫理行動を支

..

えるべき「権威」(Autorität)²⁶という言葉を用いて、一先ず展開する事にしたいからである。つまりボンヘッファー自身も、この倫理行為の問題を扱う場合、この「権威」という言葉で理解を促そうとしているからである。それは、いかに素晴らしい内容の倫理が体系付けられてもその事を受け入れ承認させる力、またそれを押し進める力がなければならないからである。所謂、倫理に付与されるべき「権威」が第一の問題となると言えよう²⁷。

さてそれでは、「権威」とは今までどのように理解されてきたのであろう。この事について聖公会の塚田理氏は『教義学講座—教義学の諸問題』²⁸の中で次のように言い表している。「今日ほど〈権威〉という言葉が虚ろに響く時代はないが、また今日程〈権威〉が根本的に問われた時代もなかったと言う事が出来よう。現代のあらゆる状況は、今まで〈権威〉であるものとされて来た全てのものを疑い、またそれを受け入れる事を拒絶しているからである。しかし同様に視点を全く変えて見れば、それは全て新しい〈権威〉の発見の為の模索であるかもしれない。なぜなら、全ての人々が自らの固有の〈権威〉と自由、また主体性を主張すると言う事は、とりもなおさずそれは、一人一人の人間が全ての人々によって受け入れられるべきであるという、何らかの〈権威〉への服従の要求にほかならないからである。」²⁹と彼の主張はまさに現代の状況を言い当てている。戦後、社会の激動は今までの固定化された権威を激しく破棄してきた。それは日本においては帝国主義の破壊、天皇制自体の象徴化、財閥の解体等と共に民主化の動きの中で進んできたと言えよう。しかしまた、天皇制を象徴的に存続させたり、経済成長という「権威」のもと、人々は新たな"よりかかるべき「権威」"を作り上げてきた。人間はしかるべき「権威」なくしては、行動を起こす事さえままならない存在なのかもしれない。聖書に於いて「権威」は神より与えられたものであり、神は必ずしも直接的ではないが、あらゆる「権威」の究極的根源であるとされる³⁰。つまり人間は自ら固有の「権威」を所有しているのではなく、自己の外側にその起源を持つと言ってよいだろう。キリスト教はそれ故に「イエス・キリストは受肉の神であり、彼を通して与えられた啓示は終局的であり、絶対的権威を持つ」³¹と信じて来たのである。

教会は、古代から様々な地域にあり多様性に富んでいた。しかしその共同体が共同体として存続していく為の同一性とはいったい何であったのだろうか。それが所謂、使徒的という「権威」であった。しかし、それは使徒的であると共に共同体一つ一つの個別の事ではなく、全体のものとして求められる事となっていく³²。つまり《カトリック的(普遍的)》でなければならない事になっていく。そして教会は神の「権威」をついに手に入れ、神の真理自体を持ち得る事になるのである。それは更に「教会の支配体系が

霊魂よりも聖書解釈よりも重んじられる事態を招聘し、教導者の無謬性を生み出した」とカトリックの神学者であるハンス・キュンクは言っている³³。しかしその権威に反発し万人祭司を主張するプロテスタントは、教会からその「権威」を聖書へと取り戻す事となる³⁴。だが、それと共に聖書そのものが偶像化される対象となる危険を持つ事となったし、実際それは進み、状況の適応を除外した敬虔主義的・律法主義の横行をもたらす事になった事は確かであろう³⁵。ローマ・カトリック教会が、聖霊の働きを歴史的教会の機構的制度の仕組みや機能の働きそのものと同一視する立場を取り、しいては教皇の外的絶対的権威を主張したという事柄は、プロテスタントでは聖書の権威の優位性の主張が、教会の制度的権威の主張と全く同様な性質を持つものとなった事に対応していると言えよう³⁶。ハンス・キュンクの言葉を借りれば「それぞれの信仰告白の立場が、一方の権威を否定するほどに他方の権威を誇張した」という事である³⁷。

本来の権威とは、塚田氏が主張するように「権威とはそれに従う事を人々に強制するのではなく、人々がそれに自発的に服従する義務を感じさせるもの」³⁸でなければならぬはずである。しかしそれは、現実の中では明らかに人を強制し自由を奪うものであり続けたし、現在もその非難を免れる事は出来ない。この事に対して近代神学はキリスト教の非宗教化や世俗化、神の死の神学といった新しい流れを生み出し、従来のキリスト教の権威に対する根本的挑戦をおこなってきた³⁹。それ故、伝統的権威は自己批判による合理化を怠ってきたために固定的・静態的・普遍的なものとして理解される事となったのである。また近代社会の多様化の中では、古い「権威」の行使は過去に留まる事において「権威」を見い出したのに対して、むしろ今日は現代と未来への展望の中において、人間を生かす「権威」が見い出す事が危急の問題となっている⁴⁰。つまり、誤った権威の乱用は「律法は常に無律法を生じさせ、戒律主義が反戒律主義になり、完全主義は放蕩に導く」⁴¹とボンヘッファーは明解に語るように、更なる社会の混乱を生み出し、「権威」を「権威」たらしめる事を後退させてしまうからである。

私たちはこのような歴史的過去の問題定義を受けて、塚田氏が言われるように「権威とは単なる支配原理への服従という事と関連させて考えるのではなく、かえって真の人間性の回復、神と人、人と人との交わりの回復のために、奉仕する謙遜さと結びつけて理解されるべき事を教えているように思われる。またこの事は「権威」が行使されるための文脈は制度ではなく、人と人との人格的関係でなければならない事を教えている。⁴²という言葉に同意するべきと言えよう。更にボンヘッファーの主張を借りればそれを持つのではなく、あくまでも神から委任⁴³されたものなのである。それ故に、諸制度における「権威」はむしろ機能として理解されるべきであり、更にその「権威」の喪失こそが真の神の「権威」に奉仕するものと言えるのではないだろうか。

先程も述べた事であるが、「権威」はフレッチャーが倫理的規範を人々は求めると言っていたように、人々自身が求め造り上げてしまう面がある。それはキリスト教会の中でも、祭司的権威や牧師的権威、また聖書的権威といったような「権威」の保持者がそれ自身を造り出してしまったように⁴⁴、会衆自身も承認してきてしまった歴史があると言えよう。その事は百科辞典⁴⁵の「権威」の項目にあるように、「権威はメッセージの

発行者の不安や心性や依存の態度が発行者に投射される所で発生する。」と言う事にも起因するのかもしれない。

しかし私たちはそのような自己の責任を回避し、人間の自由を奪う「権威」は本来の神の求めたもう、また旧約聖書の預言者が、そしてイエス自身が求め現した事柄でないことを知っているのではないだろうか。

【卒論】本論 & 結論 9 6 1 0 3 0

【本 論】

第1章 ボンヘッファーの生涯からみた倫理の位置付け

ボンヘッファーの倫理を語る為には、彼の著作『現代キリスト教倫理』を読むだけでは十分と言えないだろう。それは他の思想に触れる場合と同様に、その人物の生活に触れなければならないという事である。つまり、その思想の源泉となるコンテクストが重要となる。その為にも、ボンヘッファーの生涯を振り返りつゝ彼の倫理的なアプローチを理解していく事にしたい。

ボンヘッファーは1906年に双子の妹と共に生まれ、8人兄弟姉妹の6番目の子にあたる。彼の父はドイツでも有数の精神医学の教授であり、ベルリン大学に席をおき、その分野で最も名誉ある講座を担当する国際的な学者であった。また母は貴族の家系であり、著名な学者や牧師も親族の中に含まれている。しかしまた、このような血統の優れた家系であったが家族の中でのキリスト教的関心は、中心的な位置を締めてはいなかったようである。生前のボンヘッファーと、最も親しい人物の一人であったE. ベートゲの証言によれば、その父の精神科医としての批判的な冷静な感覚¹や、母の持っていたという「自分の周りに敬虔主義的抑圧的な雰囲気が出来る事を決して許さなかった」という精神的気風とも言うべきものがその家族全体の意識を形成していたと言う事である。それ故にドイツ教会の保守的な体質の中で、ボンヘッファーが神学の道に進む意志を表した時は、家族全員が驚きをもって迎えたと言われている。²

そのようなボンヘッファーであったが、彼の神学的立場はキリスト教的な関心や伝統的な事柄を一概に否定してしまうようなものではなかった。むしろ彼の思想には1929年にアメリカのユニオン神学校から帰国するまでは、多くの点で保守的で国家主義的な思想が強く顕れている。その事はヨーロッパ思想史の専門家であり、ボンヘッファーの研究者の一人である宮田光雄氏によれば「ボンヘッファーの1930年以前の〈キリ

スト教倫理の根本問題〉は、その倫理とその帰結からするならば、二王国説に立った愛国主義的な牧師の言動を指示する結果となったと考えられる。」⁹という事で指示される。

これはある面でボンヘッファー自身が生きていたドイツという共同体が、日本人の精神構造とよく似た、ドイツの国家忠誠主義的背景も影響している事は確かであろう。それは宮田氏と同様に、日本のドイツ教会闘争の研究者である雨宮栄一氏も、この事を二王国説に代表されるルター主義の基盤にあると言っている事からも確かであろう¹⁰。

雨宮氏は『ユダヤ人虐殺とドイツ人教会』(教文館)の中で「ルター派諸領邦教会にはルター派教会に伝統的な二王国説が支配的であった」⁹と述べており、その保守的解釈は政治の領域と教会の領域とが、行為と福音といったように分離されるという問題である¹⁰。そしてこのような問題を生み出した社会状況の背景は、ドイツナショナリズムに根ざす伝統と共に第二次大戦後のヴィイマール共和国⁷への失望や、ヴェルサイユ条約以来のドイツ国民の自尊心を傷つける事柄の継続が、ナチズムを諸手を挙げて歓迎する事となったのは言うまでもない事である¹⁰。

このような社会的風土は、ボンヘッファーの家庭の批判的で冷静な価値意識を保持しながらも彼に次のような発言をさせている。「それはただ流血を通してのみ可能であるという事を承認している。だが同胞への愛は、殺人や戦いを正統化するだろう。私はキリスト者として戦争がなんであるかという事の恐れを知りつつもなお、その苦しみに絶えるであろう」⁹と。この事を雨宮氏は「これは民族主義神学とさほど違ってない。ここから後の平和主義者ボンヘッファーを想像する事は困難である。」¹⁰と言っている¹⁰。またベートゲもボンヘッファーのユニオンでの平和講演に対して「ボンヘッファーはその時、直ちに根本から平和主義になったというのではない。そもそも彼はそれになった事はないのだ」と語った事がある¹¹。

そのようなボンヘッファーも1929年のユニオン神学校留学時期に、多くの友人と彼にとっての新しい思想に出会い、大きな意識転換を起こす事となる¹²。そしてボンヘッファーのこれ迄の神学理解に加え、ユニオンで経験した社会との関心は、彼が何れ倫理の中で著す〈神の委任〉の概念「教会、家族、労働、国家」¹³へと新しい表現を持って迎えられる。そしてこの思想はベートゲが指摘するように「ボンヘッファーの場合はその家族の影響力は通常域をはるかに越えていた、この大家族は並々ならぬ結束力を持っていた」¹⁴と言うように、家族という存在なくして彼の思想は考える事は出来ない。そして、この事をベートゲが「ボンヘッファーが育まれたてきたこれらの基準は、彼の『倫理』の背景を形作っているのである。」^{15a}と言っているのは、この事柄を裏付けている。この関係の中からボンヘッファーの連帯の尊重が生まれ、告白教会^{15b}の共同体を重要視し「究極のことゝ究極以前の事」^{15c}や行為と存在の一致といった二者択一的でないが妥協ではない生きた思想が生まれて来たのであろう。またこの共同体的な意識のもとにはベートゲの言うように、ボンヘッファーは「自分自身の決心をする前にまず両親と相談をしない事はなかった」¹⁶という事や、「この頃の彼にとって連帯という事がどれ程強く問題になっているかと言う事。また従って彼が、他の人に除外されたくないという気持ちが表現されている。」¹⁷というとても心情的な事も反映されていたのであろう。

この事は先程も指摘したが、告白教会の形成という形で現れ、またユニオン神学校留

学によっていよいよ影響され活発となり、社会や世界教会全体の連帯へと結びついていく。そしてまた本論文で扱う倫理の中に現れる、またその事を支えるものとして必要不可欠な力としての「権威」の問題もこの共同体理解をベースに発展し、先程も取り上げた彼の神の委任の概念を強くサポートする事となる。しかしまた晩年においては、彼の『倫理』は獄中書簡に視られるように、ある限界状況の中、この共同体的決断を否定はしなかったが、それを更に越えて責任倫理へと強く進む事になる。

このような事を踏まえた上で、次項では彼の思想を理解するのに最も有用である著作『現代キリスト教倫理』の中に現れる聖書理解をもとに、倫理とそれを支えるものとしての「権威」の結びつきを明らかにしていく事とする。

第2章 ボンヘッファーのテキストにおける倫理の理解

この章では、ボンヘッファーの『倫理』を理解していく上で重要と思われるテキストの考察として、第一に創世記3章22節から「善悪の知」とは何であるか。第二にローマ人への手紙12章2節から「神の御心」とは何か。第三にルカによる福音書10章38-42節よりマリアとマルタの振舞いから「御心を行う」とは何を意味するのか、という事を考えてみる事とする。

◇創世記3：22『人は我々のようになり、善悪を知るものとなった』

ボンヘッファーは倫理草稿の中で「神の愛と世界の墮落」の冒頭を、この創世記3章22節の釈義的展開によって始めている。

そして彼の『倫理』のアプローチは序論で述べた事でもあるが、「キリスト教倫理の独自性の故にそれは語り得るか」という問題意識を持った上で、「キリスト論は全ての倫理的問題設定の根源について論じ、その事によって、全ての倫理を批判するものだけが倫理の名に価するものである事を要求する。」¹と言うことであった。

彼はこの根源的批判として「人は我々のようになり善悪を知るものとなった」(創世記3:

22)に言及する。ボンヘッファーはこのある面で理解しやすく、また曲解も許してしまう多様な解釈を持つ箇所をキリスト論的な明確な展開によって捉える。つまり人間はこの木の実を食べるといふ事件後、善と悪を自分で選び取る可能性の中に入り人間は神と並ぶ者となった。そして自分自身を知る事によって、神を見失ったといふ事である²。それ故に善悪を知る事こそが神との離反を意味し、神に逆らう事によってのみ人間は善悪を知るといふ事なのであろう。この彼の批判の対象である根源とは、人間自身といふ事が言えよう。本来神の形として人間は神の根源から生きるものであったが、他方、神の座についた人間は自分を根源としたのである³。そして永遠の予定の秘儀さえも、ある程度自分自身の手の中に保持しようとした⁴。しかしそれは神御自身の善悪ではなく、その知識の根源である神から分離する事によって贖い取ったものである故に、それはあくまで神に反抗すべき善悪の知なのであると彼は主張する。

彼のキリスト論は常に、現実的な具体性の中にある。それ故に神の存在や善悪に関す

る形而上学的な議論は後退し、より具体的で既に存在する神自身へと向かっていく。それは人間がこの善悪の知から離れる事を意味し、それ故に倫理に権限を与えるべき「権威」は人間の所有を許さず神自身へと徹底的に引き戻されていくのであろう。そしてそれ故に、人間自身の解放を告げていると言えるのかもしれない。またこの事は、次の「ローマの信徒への手紙」12章2節の展開において明確化される。

◇ローマの信徒への手紙12章2節『何が神の御心か』

ボンヘッファーは、このローマの信徒への手紙12章2節「心を新たにして自分を変えて頂き、何が神の御心であるか、何が善いことで、神に喜ばれ、また完全なものであるかをわきまえるようになりなさい」というパウロの言葉の「わきまえ知る」と言う事に注目し、同じ事柄を扱うヒイリピの信徒への手紙1章9 - 10節、ローマの信徒への手紙2章18節、エフェソの信徒への手紙5章9節以下を並べて理解しようとする。

ここは一般的には、人間の判断の究極的思想や人間の究極的判断と神の意志との一致が叫ばれているのではなく、現代の新約学者のE. ケーゼマンの言葉を借りれば「ただ神の意志のみが喜びで、喜ばしく全きもの」と理解されているようである⁹。しかしボンヘッファーにとって〈わきまえ知る〉とは常に現実的な事であり、神の善性を叫ぶというよりそれは神が今も生ける神である故に、この世において常にまったく謙虚を持って繰返し新しく人間において吟味されていく事なのである。

ボンヘッファーはこの事を人間一般の考えと神の意志とを分ける以前に、人間の判断を単純な知識や直感といった感情的判断⁷と、高度の非陶酔的精神を持ち人間的能力の全てを動員して行なう判断とに分けて理解する⁸。そして前者の神秘主義的な神がかった判断を否定し⁹、後者を人間は善悪を知り得ないという謙虚の上で、また善悪を知り得ない故に自分の知識を離れ、神の意志を知る事を全く放棄するという中において¹⁰、極めて現実的に人間の心の悟性や観察や経験が御心の吟味に加わらねばならないと慎重さを持って言う¹¹。この事は、イエス・キリストがキリスト者の生活の中に入って来られ、人間の内に生きておられるという信仰により、それが生きた神である故に神の意志は決して固定した原則論でない、生の様々な状況においてその都度新しく違ったものであると考える事から出てくる。

またボンヘッファーは「わきまえ知る」と言う事を、人間は神の意志を知り得ないという事だけではなく、その事は「神が謙遜に問う者には必ずその意志を示される」という信仰によってなされると言う¹²。

それ故に彼は、善悪を知る知識の場所をイエス・キリストの場所としなければならいと主張するのである¹³。またパウロがコリント人への手紙4章4節で語っている言葉「自分は何もやましい所はないが、そこで私が義とされる訳ではありません。わたしを裁くのは主なのです。」を引用し、その結論を自分で引き出すのではなく私たちの内にいます方に判定をも委ねるとも言うのである¹⁴。

彼の理解は、ここからみてもキリスト論からの出発であり、それ故に非絶対的であると共に状況を踏まえた上での常に新しく問いなおす視点である。つまり当時のドイツ神学が「近代神学の上に敬虔主義」¹⁵を目指していたように、キリスト論的謙虚さに支え

られた状況倫理とも言う事が出来るかもしれない¹⁶。そしてここでも倫理を支えるべき「権威」は知り得ないという虚無の不安を乗り越える信仰という事になるのかもしれない。しかし彼はその事を前提とすると共に、パラレルに人間の冷静な状況的判断の重要性を説いている。それは前章で紹介したように、彼が育まれた多様な関係と知識を持つ家族というサークルの議論からヒントを得た事も確かであろう。

◇ルカによる福音書10章38 - 42節『マリヤとマルタの倫理観の相違』

前項では、ボンヘッファー理解を善悪に関する知識の問題を「わきまえ知る」こと具体性として論述した。そしてその前提のもとで、彼はこの「マリヤとマルタ」のテキストを説き明かしていこうとする。この行為の問題としてボンヘッファーは、人間の唯一のふさわしい態度は神の意志を行なう事だと言う¹⁷。しかし前項でも述べたように、それは善悪を知り得ないという謙虚の中にある事であり、自己吟味がなされ、その結果裁きを主に委ねるという事でもある。ボンヘッファーは、この「マリヤとマルタ」の行為の問題を神の言葉の所有と切り離して扱う所にあるとして指摘する¹⁸。つまり、自らがその行為に動的責任を持って関係するのではなく、「口だけ」で関係しようとする問題を含んでいる。彼は、パリサイ人達の誤りが彼らがこの上もない厳しさで行為の必要性を主張した事ではなく、彼ら自身がその通りに行なわなかった事にあると指摘する¹⁹。

ボンヘッファーは律法を行う者は裁く者と違い、律法に服従すると言う。また律法は兄弟に適応する物差しではなく、自分自身への実行への呼び掛けであると言う²⁰。

彼はこの流れの中でマリヤとマルタの出来事を理解する。このルカ10章の「マリヤとマルタ」の話は、一般的には行為よりも神の言葉の優先²¹を示すとして理解され、ある面では教会の教職に都合良く理解されてきた。しかし、ボンヘッファーは既に1940年代に、行為と神の言葉(ここでは律法と解してよい)の分離を鋭く批判している。つまり、行う者

に対する聴く者の正しさも示すと共に、「ヤコブの手紙」が告げるように「行う人はその行いによって祝福される」ことも平行におき、こここの問題が先程のパリサイ人の例にも見られるような「聴く事」と「行う事」の独立であり、本来ならばこれは一つの事ではないと言っているのである²²。そして更に「聴く事」や「行う事」と言った選択でなく善悪の人間の知識の分裂から解放され、イエス・キリストによる一致に入れられた人間への祝福から物事を理解しようと試みる²³。またそれ故に、その分離を持つ「見せ掛けの行為」「見せ掛けの傾聴」とが存在する事を大いにボンヘッファーは非難するのである。

尚、彼のこのテキスト理解は現代のフェミニスト神学の立場から言えば、さまざまな意味で女性の役割を限定したものとなるかもしれない。現在も多く面であるが、当時の女性が単なる食卓の奉仕者としてしか見做されない存在であった事や、この事が聖餐の事柄を示しているのなら、女性が男性中心の祭儀から除外されていたという背景がここにあったはずである²⁴。それ故に、このような女性の視点からの時代的コンテキスト理解がボンヘッファーには欠如したと言えよう。しかし、この事柄をマリヤとマルタに当てはめてしまった事は、ボンヘッファー自身とその時代故の限界といえるかもしれない。

いが、それでも尚、多くの見過ごす事の出来ない示唆を得る事は出来るのではないか。

つまりその主張をまとめてみると、マルタに代表される倫理意識を支える力は、ここでは彼女の行為自身にあると言えよう。倫理の目的は共同体への奉仕として存在する故に²⁵、マルタによって現される姿はその共同体的働きの重要性として、細かい奉仕を他者へと強要していく事となるが、奉仕者はその正当性を自分自身に持ち、神の中に見出してはいなかったという事になろう。もし奉仕者が自らの正当性を善悪の知識に基礎をおいているパリサイ人的な権威²⁶におかず、現在自分の行っている判断が絶対的に正しいものでなく、その事を神に委ね、行為と言葉のキリストによる一致の中に見出そうとしていたのなら、マルタ的な行為による一方的な共同体の倫理意識は破壊され、神より委託された自らの生の中に聴く事への尊重と、それに伴う行為の喜びが見出されたとも言えるのではないだろうか²⁷。

第3章 『主題としての倫理的なこととキリスト教的なこと』

における委託の概念と権威の問題

..

◇倫理的論述と権能(Ermächtigung)

ボンヘッファーは、著作『倫理』(邦訳『現代キリスト教倫理』新教出版社。)の中の「主題としての倫理的なこととキリスト教的なこと」の項で、一般的な倫理とキリスト教倫理の関係に対して大きな示唆を与えている。そこでは、倫理をキリスト教的な事柄からではなく一般的な倫理の概念から出発させる。彼は、F.T.フィッシャー¹の著作「もう一人」を取り上げ、その中で倫理的な事を序論でも述べた上層建築と下層建築の問題に分ける。そして上層における「困難な人々を救ける」とか「動物の虐待をしない」等といった事は、常に一人で理解可能な事とし、日常的な「鼻をすする」事とか、いたずら、偏見等の下層建築の問題は「もう一人」が次のように語っている事を取り上げる。「私はそれを計ったり秩序付けたりする事が出来ない。それは旋回し、かつ四方八方へ動きまわる。それらは全く規定する事の出来ないものである。無計画なものを取り扱うための、いかなる体系も存在しない」²と言うように上層建築とは全く違う事として取り扱おうとしている。

また倫理的な事は一定の時と一定の場を持っており、人間が歴史的存在であるようにその決断は時と場に支配されていると、ボンヘッファーはコヘレトの言葉3章を取り上げて言う。そして倫理学者と呼ばれる人間が「人間はその生涯のあらゆる瞬間に究極的に無制限な選択をしなければならない」と考え「人間の行動の前には、神の警察の文字によって記された「許可」あるいは「禁止」という立て札が立っている」³と主張する事をボンヘッファーは批判する。つまり、それは「人間を標本台の上に虫ピンで止めるような事」⁴と言えよう。そして人間が被造物・歴史的存在である事を独断的に誤解する結果は、虚偽に満ちた偽善と誤った狂気へと追いやるに違いないと、更に倫理学者を批判していく⁵。このような倫理意識は、第二次世界大戦後に共同体の社会倫理が呼ばれ、状況倫理が注目される以前では、使徒的・教会的権威と同じ倫理的権威を持ち人間を迷わせ続けてきたといえよう。

ボンヘッファーの状況的理解（時と場を限定する）は、原則的な善や悪の自覚的根本的な決断に対して問いを投げ掛ける。そして「倫理的現象(ねばならない状況)が、当為経験の無

制約的性格を、排他的に全面的な要求であるという意味に理解されるならば本質的に誤解されている」と言う。倫理的現象は雀を大砲で撃つ事をしないように、またゾウをパチンコで射らないように、場所と時の限定付けは事柄を有効ならしめるのであろう。

当為(当然行すべき事)は、フィッシャーの言葉によれば「自ずと理解される倫理は、日常の

議論の主題とはならない。」⁷と云う事であったが、ボンヘッファーは当時の政権下のユダヤ人迫害をはじめとする究極的な当為さえ破壊された中で、もう一度「倫理」を主題の座へと引き戻し、その問題性を展開していこうとするものである。

ヒットラー等の暴君による支配継続がもたらした倫理行為の破壊は、当為の単純化を生み出しより原則化へと関心が強めていくのである。そして、この事はその時代の中で必要であるとボンヘッファーは言う。しかし、その事が必要期間内に叫ばれ修正されないかぎり、それは再び当為の事柄のように社会を支配し、所謂、精神的・社会的な強制的平均化の現象が進行する。そしてこの思想に支配された社会では、その捻じ曲がった倫理が自明の事となるというのである。これはまさに、このボンヘッファーの草稿が、『倫理』の最も後期に書かれた事からも言えるように、ナチドイツによる教会の規制、ユダヤ人迫害や言論の制限が初期に論争展開されず、国民自身が多少の迷いを持ちつつも、差別を一般化していった事に対するボンヘッファーの怒りとも言えよう。

更にここには、かつて人々が嫌悪した権威支配が自明化していく恐ろしさが告げられているのではないだろうか。それは私たちの社会でも、一つの組織が取り決めた諸問題に満ちた権威的事柄に当人の責任を転化し、自らの組織のポジション(他者を支配可能な)を守る

ために、「私が決めたのではなく上位の者が決めた」とか「今までそうだった」といった発言を持って自己の責任的判断を逃れ、本来の自己の責任を排除した、上位に従う義務という形によって、この「権威」を踏襲しようとする中間的管理者の姿の中に見出されるのではないか。

ボンヘッファーは「本来の倫理学と倫理学者はこのような状況下で生の戦いの外で傍観者・判定者・裁判官として生の中に切り込むのではなく、生の中で共に生きる事において、限界において当為はどのような形をとって現れてくるのかという事を学び、人間の共生をまさにそこで学ぶ事にあるのではないか」と問うている¹⁰。

ここまで本論文は、ボンヘッファーの「倫理的なこと」の本質的な事柄を彼の生きた苦しい時代の状況と共に論述した。この事を踏まえ、彼の示す状況的理解や倫理的事柄に権限を与える力としての「権威」という事理解を見ていく事とする。

彼は「時間的で場所的規定を失った倫理的論述は、全ての真実な倫理的論述に必要で

..

ある具体的な権能(Ermächtigung)¹¹を欠くものである」¹²と云う。また「青年の扇動的な態度でなされる倫理的原則開陳の演説にみられるようものは、その真面目さにも関わらず本来人間の知るべき、また生きるべき倫理的なものから本質的に矛盾している。そ

こにおける抽象化、一般化、理論化は反対すべきものではないにしろ、残念な事にも倫理的発言の特別な重さ、つまり正しさに伴う言葉の力がない」と言うのである¹³。この事は「それが本質的に正しいのか」という事が確かに真剣に求められているが、むしろその正しさ自体も倫理に本質的を支える力、つまり「権威」とは常になり得ないと言う事なのである。

彼は「まったく同じ内容を語ったとしても、青年に対して老人の言葉は人々に聞かれ、重みあるものとなる」¹⁴という例を持ち出す。この事は倫理的発言を有効とする法則領域として捉えられる。そしてその法則とは、はっきりとした自分の意のままに出来ない「権威」を必要としているとボンヘッファーは言うのである。

つまり彼は「倫理的な論述において、ただ単に論述の内容的正当性が問題であるばかりでなく、またその論述の具体的な権威づけが問題である。」¹⁵と言う。そこでボンヘッファーは権能という言葉を用いて「権限(権威)を授かる」という意味合いで用いて、「権威」が付与される権能がどこで成立し、誰が受け、更に誰が与えられるかという本質的な事柄へと考えを進める¹⁶。それは「倫理論述を可能とするこの権能は、倫理的な論述を具体的に限界づける」と言う事であり、つまり倫理的論述は権能によって限界づけられ普遍的な体系を持つのではなく、特定的人格と時と場所に決定的に結合する中で現れると言うのである¹⁷。更に、この権能による限界づけこそが倫理的な事に本来の意義と有効性を与えるのであり、権能による限界づけを与えられない倫理的なものは時間・空間的無規定性と普遍的適用性の名のもとに、弱められ無力化されるのである¹⁸。

しかしボンヘッファーは、次の事は近代的感覚にとっては抵抗を感じるであろうと断わった上で、個人の主観的業績や功德に与えられるのではなく、社会的な関係、つまり老人と青年や、父と子、教師と生徒、更に説教者と会衆の中にあると言う¹⁹。そしてその上位と下位の客観的な秩序の中にこそあると言うのである²⁰。

この思想は確かに抵抗を感じる事であるし、それ故に非常に大きな危険性を持つ事は言うまでもない。つまり、上位に立つ者が常に墮落する事を考えれば、ここに留まるかぎりこの事はボンヘッファーの限界という事になる。また更に私たちにとってはボンヘッファー自身が「社会的ポジションの優位性を尊重し、強者の倫理に傾倒しているのでは」と、また「彼の家族や家系が究めてドイツ社会において特権的地位を持ち、本人も同様の権利を持っていた立場を維持する為に語ったのでは」という疑いさえ感じさせられる。しかし彼がここで言い表わす上下というポジションの問題は、価値の事柄ではなくその責任を示そうとしているのである。それ故、この事を「責任」という言葉からもう一度に理解しなおす必要があるだろう。何故ならば、それではボンヘッファーが何故、上位の権威と対決する事になる抵抗運動に係わったか理解出来ないからである。

彼は『倫理』の中の「歴史と善」という項目の中で、「責任を負う行為は、神の前で神のためになされ、人々の前で人々のためになされる。それは常にイエス・キリストの事柄において責任を負うことであり、そしてただその事によってのみ自分自身の生活に対して責任を負うのである。」²¹と言う。つまり倫理的なものは、人間的に秩序を平均化し動きを止める破壊の原理ではなく、本来の社会的秩序の中で正統に取り扱われるものであり、その人々の中における社会構成員としての責任の上に権能は与えられると言う事な

のである。つまり、ボンヘッファーはナチス政権といったものをそれ故に受け入れろなどと主張した訳ではなく、その責任的な行為の欠如こそが固定化し敵対化した特権者と無特権者との対立を生み出し、普遍的な人間の結びつきを作り出す事を不可能にしていると言いたいのである²²。そして更にその権能は、本来責任を負うべき民衆の多くが愚かな者を祭り上げ、自己の責任を回避した形で権能を与え

アロンの金の子牛²³の

ようなもの 倫理と「権威」の本来の正常な関係を破壊し、その意図の逆効果へと導いてしまっているという事を、ボンヘッファーは言おうとしているのではないだろうか²⁴。

このような社会の中では、自由な現実的責任を負う覚悟なくして形式的普遍妥当的に理性的な事を語ろうとしても具体的な事をひとかけらも含んでいないので、必然的に人間社会と個人生活の思想の原子化と、単なる無制限の主観主義と個人主義に終わってしまうとボンヘッファーは言うのである²⁵。ベートゲの言葉を借りれば「解釈者をして持たないものを売り付けるセールスマン」なのである²⁶。それは具体的な責任を負い合う関係においてのみ成立するものであると彼は言う²⁷。

彼はこの社会構造による責任を、『倫理』の中の「歴史と善」において〈代理〉という概念を持って説明している。彼の主張は「責任を負う事を支えるのは代理という事である。その事は、他の人に代わって父親として、政治家として、教師として、行動しなければならないという関係の中でもよく明らかになる。」²⁸というものである。そしてこの〈代理〉の概念は、更に時間と場所の制限と、人類の限りなき平等性の主張²⁹の上で、この〈代理〉という上位下位の理解を更に〈委任〉という言葉を使ってボンヘッファーは示そうとする。つまり、その事は「個人の主観の中にあるのではなく、また人間そのものが持つものではない職務(Amt)にある」³⁰と言う事らしい。

しかし、この事は互いの尊厳と責任が肯定されなければ、保たれない。上位の者がその責任によらず、下位の存在に根拠を求めたり 父親がその権威を子どもの強制的信頼や従順に求める事などや、下位の者がその立場を常に上位へ至るための、準備段階に過ぎないとするように 下位のポジションは社会的に劣っていると考える時「倫理的なもの」を支える「権威」は喪失してしまい、混乱を導き出してしまおうとボンヘッファーは言うのである³¹。更に「倫理的なこと」を説く権能の基礎は「何か」という問いを彼は2つの事に整理する。第一に、その権能は実証的に与えられた現実の中に見出されると言う。第二に父親や上司に正当な権能が与えられる、秩序と価値の体系が構成される事だと言う³²。しかし、このような先程から述べてきた基礎も状況(時と場)の限界を決定出来ず、むしろ支配的になり、社会を倫理的混乱へと招いてきた事は誰もが承認せざるを得ない事柄であろう。

この事を、カトリックの神学者ベルンハルト・ヘーリングは「我々は権威と法があまりにもしばしば乱用され、それに従う人々の良心への訴えさえもしばしば偽善や自分本位に起因しているという悲しむべき歴史的経験の前に立っている。」³³という言葉で訴えている。また、上位を尊重してきたボンヘッファーでさえも「権利と秩序の問題で混乱している国家に対する関係」³⁴を嘆いている。その為、ここではボンヘッファーが言うように「権威」とその根拠の秩序をはかる基準は、社会的実証の中には見出す事は出来

ない故に、それを越えた所にのみその可能性を持つ事になると考えたのである³⁵。

つまり「服従を要求する神的な意志の直接的な告知」³⁶の問題が、危急の事なのである。そこでボンヘッファーは、それをキリスト論的に理解する〈神の戒め〉という言葉をもって説明しようとする。

◇神の戒め

ボンヘッファーは、当時のヒトラーという権威が猛威を振るう中で、常に権威を相対化する事によって熱狂的に叫ぶのではなく、本来の「権威」の意義を取り戻そうとした。彼は実際的には指導者という概念を肯定しているが「その権威は限界づけられるよりは、むしろ根拠づけられるべきである」と言っている³⁷。

その根拠付けとなるものが、イエス・キリストの十字架と無力、そして救済というキリスト論に支えられた〈神の戒め〉なのである。そして「倫理的なこと」をその一部にしめる〈神の戒め〉全体こそが、倫理的な事を説く唯一の権能であると彼は考えた³⁸。

またそれと共に〈神の戒め〉は、倫理的命題を包括する一般的な普遍的、妥当的、無時間的、原則的、抽象的、無規定的といったようなものではないと言う。それはそのような中では、人間自身はその事柄の再解釈を行い〈神の戒め〉の替わりに、むしろ人間自身が選択の主座をしめる事になると言うのである³⁹。〈神の戒め〉は人間の都合によって使われるものではなく、極めて具体的な語りかけであり、再解釈を許さない、服従と不服従の選択の中にあるとボンヘッファーは言う⁴⁰。そして「倫理的なこと」と同じように時と場所を持つが、あらゆる瞬間の中で見間違ふことのない明瞭な仕方では〈神の戒め〉は語られると言うのではなく、教会と家族と労働と政治的権威の領域において、つまり〈神の委任〉⁴¹の事柄の中に示されると言うのである⁴²。

ここでボンヘッファーは第一に、〈神の戒め〉はキリストの啓示による以外ないと言う。また所謂、自然法の創造の世界から〈神の戒め〉は出てくるのではなく、上から下にくると言う。更に、むしろ人間的实际的な要求からでなく、それら全てのものゝ彼方に存在する。この世界の中の力関係とは、無関係な犯すべからざる上下の秩序を〈神の戒め〉は設定する。それ故に〈神の戒め〉が「倫理的なこと」、また〈神の戒め〉自身を宣べ伝える「権威」を与える⁴³という。このボンヘッファーの位置付けには、支配的イメージが強く大いに異論を感じさせられるが、その次に彼はこう言うのである。この世の諸権威は何一つ自己の内にその期限を持たない。むしろ神からの委託の事柄との関係（領域を犯さない、互いに並び協力）の中でのみ、それぞれを説く「権威」が与えられている。しかし、その与えられた「権威」さえも〈神の戒め〉そのものではなく、ただ妥当性と効力と交互の関係性の中で得られていると⁴⁴。

つまり彼は「上下」と言う、より抵抗感を起こさせる言葉を使いながらも、その関係を相対化しようとしているのではないか。彼は〈神の戒め〉が「倫理的なもの」のような、共生の呼び掛けとしての監視や限界付けだけでなく、許しと自由を与える生の中心の充実であると言う。それ故に、〈神の戒め〉は制限の向こう側の「禁止」という立て札のようなものではなく、人間の生と共に歩むものなのであるという。またそれは、両親が子どもを戒めると共に愛し導く事に似ている。つまり〈神の戒め〉は形式的な形だ

けでなく、日常的な言葉や勧めの要請として存在すると言うのである。

〈神の戒め〉は人間的な律法と区別され、許しと自由を与える。しかしこの自由は高価なもの⁴⁵であって、〈神の戒め〉からなる領域を越える事を意味しない。むしろ〈神の戒め〉の中に生きる者こそが、そこから沸上がってくる自由を得るのである。〈神の戒め〉はそれ故に、人間を自分自身と自分の行為の判断者や審判者にせず、確かさと確信をもって〈神の戒め〉を行い生き、行動する事を人間に許すという事なのであろう⁴⁶。

〈神の戒め〉は、そのような人間の解放された生の中で、自然な形として「目に見える、小さな、ほとんど意味のない言葉、発言、暗示、助力と言う形をとって、人間の生の統一的な方針や個人的な導きを与える」ものであるとボンヘッファーは言う⁴⁷。つまり、上位と下位の関係を彼は強調するが、〈神の戒め〉という事柄において、実際的にはその関係が相対的であり、平等なものであり、非支配的なものであること、そしてこの事は下位の者には自由と助けを与え、より上位の者には「責任」という言葉をもって語られていると言えるのではないだろうか⁴⁸。

◇委任という概念

ボンヘッファーは〈神の戒め〉と、その内に存り人を生かす「権威」は、神の諸委任の中に、生のただ中に共にあると述べた。そしてこの事は繰返し述べるが、決して彼の生きた時代の非人格的な政治的権威を肯定するものではなく、むしろそれは「やぶられるべき権威」⁴⁹として対置される事柄なのである。つまりその委任は、歴史的諸力や強い思想や確信ありげな認識のもとではなく、あくまでもキリストの啓示に基づくものなのであるとボンヘッファーは主張してやまない⁵⁰。

この委任は〈神の戒め〉を達成する為の権能付与であり、正当化であり、地上の法廷に神的な「権威」を付与するものであると彼は言う⁵¹。しかし、自分自身の生活を他の人に捧げつくす所にのみ存在するはずの委任⁵²を、総括的に秩序と言おうとすればその秩序一般はあつというまに神的なものとして聖化され、キリストの啓示と関係を持たない力の諸権威となる危険に溢れているとボンヘッファーは言う⁵³。つまりここでは、あくまでも委任であって秩序ではないのである⁵⁴。

この委任は「倫理的なこと」の箇所ですら既に述べられたように、最高の価値も人間に仕えるものでなければならぬ⁵⁵という前提のもと、地上的な「権威」の関係における上位と下位を設定している。しかしこれは地上的な力関係ではなく、強者がすなわち委任を受けている訳ではない⁵⁶。その場と時において相応しく秩序付けられる。そしてこの委任は、上位の者だけでなく下位の者も位置付けるのである。本来この事は下位の者を保護する事柄であるが、これが支配的な力関係⁵⁷によってのみ規定されるのならば、上下は幸運と不幸の関係となると言えよう。⁵⁸

ボンヘッファーはむしろこの委任は、上位と下位も一人の主人につかえるという信仰だけが世界の全構造・全秩序を保つと考えた⁵⁹。つまりここでボンヘッファーは、委任の「権威」を信仰という前提で支えようとしている。それ故、彼は「諸委任が互いに同じ方向を向く」という言い方をしている⁶⁰。

ボンヘッファーはヒットラーに対し、また実社会において自ら「権威」を保持していると自負する者に対して三つの制限を告げる。第一は委任を与える神御自身によって、

第二は他の委任によって、第三は下位にあるものによってである。これは委任された者の「権威」を守るための保護と制限であると言っている⁶¹。

ボンヘッファーの委任は上位下位の関係の中に現れるが、これまで見てきた所によれば、この上位の者は厳密な基礎付けと制限の中にあるようだ。そして、この上位の者がより上位の者に限界付けられるとは、その最上位の者がより最下位の民衆となられた事件の中にある。つまり上位に限定されるとは、即ち下位存在の充実した生によってのみ基礎づけられ制限される事であり、それに仕える事によってのみ上位が上位として存在出来ると言いたかったのではないだろうか。

ボンヘッファーは、この事柄をまったく無視した姿で爆進するナチ政治の中から、神が本来、社会の委任に与えた「権威」と、自らが奪い盗って持つ権威を区別し、ドイツ国民を混乱に陥れた「人は皆、上に立つ権威に従うべきです。神に由来しない権威はなく、今ある権威はすべて神によって立てられたものだからです。」(マ書13章1節以下)という

聖句を絶対的にではなく相対的にとらえる事によってもう一度、有効ならしめようとしたと言えよう⁶²。

私たちはこのような委任という概念のもと、基礎付けと制限によって「権威」を理解しようとする、むしろこの言葉は「権威」というよりも人間自身を支えるもの、またそれ以上に、世界全体を支える事柄として考えていく事が出来るのではないだろうか。そして更にこの言葉は、一般に理解されている「権威」という意味を持ち得なくなると言えるかもしれない。それ故、次項では今までの事柄を振り返りつゝ、ボンヘッファー自身が『倫理』の延長線上に描いた人生の最後の詩「よき力に」こそが、この「権威」に変わる言葉なのではないかと言う考察に入る事にしたい。

第4章「善き御力持つ者らに」の理解と倫理的叙述を可能とする力との関係

本論文はここまで、倫理の事柄を支える力についてボンヘッファーの生涯や、彼のテキスト理解、また〈キリスト教的なこと〉と倫理的なこと〉の中で彼の持つ〈委任〉の概念を踏まえて検討してきた。そして、この事は倫理の下層建築的な事柄や、個人の倫理的な事柄としてではなく、戦後の「ホロコースト以後」「広島以後」に問いなおされて来た世界全体を含む共同体としての"倫理的なこと"であった。しかしこの章では、人間が陥りやすい個人的倫理が「公的な対決を逃れ、私的な徳行という隠れ場に到達する。」¹という愚かさの現実を誠実に受け取った上で、個人的倫理をも共同体の事柄として批判的に検討し、今まで扱って来た倫理的な事柄と同様に扱っていく事とする。

そしてここに於いてはこれらの事柄を踏まえ、ボンヘッファーが彼の死の直前ともいえる3カ月前の12月大晦日に、彼の家族に宛てて書いた最後の詩「よき力に」²の中にある"よき力"という概念を、この倫理に伴う「権威」にとって代わるべき事柄として予め仮定して論述する。またそれと共に『倫理』を支える中で最も重要な、彼の晩年の思想に現れる〈キリスト論〉の概念を引用しつつ論考を進める事にしたい。

しかしこの事を取り上げる前に、上記の事を明確にする為にもここまで取り扱ってき

た「倫理的なこと」と「キリスト教的なこと」（〈神の戒め〉として取り上げた）の関連をより確かになりたい。また私たちは、勿論のこと、この論文をキリスト教信仰の地盤の上で作成しているので、組織神学の分野で世界的に著名な学者J. マッコリーの言うような「キリスト者と非キリスト者を結びつける共通の基盤的徳を見つける」事にあるのではないが、むしろ「キリスト教的なこと」以前に、「倫理的なこと」を明確にしていく中から進む事とする。

さて、倫理の上層構造でも個人の倫理に分類されるであろう事として〈序論Ⅲ〉で既に述べた「ホームの不道德な男」やF.T.フィッシャーの言う「動物の虐待」といったような倫理的問題には、そこで取り上げた三つの問い「行為を遂行するべき力が「なぜ欠如してしまったか」また「その力とはいったい何なのか」そして「その力はどこからくるのか」を踏まえた上で二つの事柄に分類出来るだろう。つまり当人が自発的にその行為を行なう事が出来るのかという事と、一方、他者がこの男に注意を促す事が出来るのかという問題である。所謂「自律的か、他律的か」という事である。ここでは自律的行為の問題の前に、他律的現象である忠告を促す側の事を考えてみたい。

まず、この忠告を促すべき側に求められる事は、「その忠告は状況的正しさを持ちえるか」という事であろう。しかしこの事は序論でも述べたように、上記の三つの問いより考えていく事としたので、次の事を優先させて考える事にする。それは第一に、この倫理は「この男に語られる以前に自分自身に語られているという自覚があるか」という事である。また第二は「その倫理的促しが、状況下に於いて妥当な事であるにしろ、その事を語るべき資格を自分は持ち得るか」という事。第三には「その倫理の対象となる人物は、他律的な忠告を受ける以前になぜ倫理的行動を行い得ないのか」と言う分析的な他者理解である。

第一と第二の事に関しては、第2章で取り上げたボンヘッファーのテキスト理解に現れる「善悪の知を放棄すること」や「御心を知り得ないこと」「行為と知は分離し得ないこと」によって忠告者は相対化され、より謙虚にさせられるはずである。そこでは、自分に語られた事柄のようにしてのみ、他者へ語る事が許されているということ。それ故、決して支配的・命令的⁷ではあり得ないし、まさに神自身がそうである。故にむしろ説得的であり、より人格的で対話的なものになるはずである。この事を人間の先験的良心によって受けとめられるのなら、非キリスト教社会においても、人格的な訴えにより、ある程度の説得力を得ることは出来かもしれない。

しかし多くの場合、個人の倫理的行動にしろ共同体的な倫理にしろ、第三の「なぜそれを行なうべきなのか」という問題が解決されない以前は第一も第二の事柄も解消されない。また他律的にしろ自律的にしろ、強制でない自発的行動を支えるべき動機、つまり倫理行動に不可欠な力としての「権威」の問題は依然として残されてしまう。

ところが私たちは、序論で棚上げしていたさらなる問題を持っている。つまり「動物の虐待」や「ホームの不道德な男」の倫理の問題、上位の者が下位の者を思うがままに支配しようとするようなこと、また差別や集団暴力のようなものは、人間本来の倫理的行動を支える力としての「権威」の欠如と言えらるだろうが、それは原爆の投下や生命倫理

の決断とは別の事柄といえよう。何故ならば、人間はその正しさを知りながらその共同体的倫理を行えなかった。また、行わなかった。しかし原爆の投下や生命倫理は、その行為が人類の平和の為になるかどうかという判断の問題¹⁰であり、多くの利害関係が根底にあるとはいえ、本来的には人類愛的な行動を促す力は「行うか、行わないか」という両方の場合において既に存在するからである。その意味ではもう一度上記で述べた、忠告を促す者の当初の問題、つまりその正当性に逆戻りしてしまう事になる。

しかしこのような倫理を支えるべき「権威」の欠如と、その正当性の問題は一見全く異なったようではあるが、先程から繰り返し述べている力としての「権威」は、「何であり、何処から」という中に依然として留まっていると言えよう。

つまり「動物の虐待や人間の差別」等には、それを持たない者に「何処から」力は来るのかという問いがまず立てられるだろうし、生命倫理や原爆投下に関しては、私たちにその権限を与える「権威」とはいったい「何か」ということが取り上げられるだろう。また更に、倫理的な事柄の下層建築に分類される「鼻をすすらない」「机の上を片付けない」「庭の草を刈らない」「服装がだらしない」と言ったようにでもとれる事柄へのアプローチも、この力である「権威」の二つの問いによって、示唆を得る事が多少なりとも出来るかもしれないし¹¹、そこに「なぜ行い得ないか」という問いの答えが潜んでいると言えよう。

◇キリスト論による倫理を支える力

まず私たちは、序論での「権威」に関する説明を踏まえた上で、この倫理を支えるべき力である「権威」とは何かという事を考える事とする。それは信仰の世界では神とされてきたし¹²、また宗教的社会は、それを組織や人間へと与える事をしてきたと言えよう¹³。そしてその事は、マッコーリーの言葉によれば「道徳が神学に基礎付けられ、正義が神に依存させられる所では、最も不道徳で不正で悪名高い事が正当化され基礎づけられる」¹⁴という現状を限りなく生み出してきたのである。また更に、キリスト教信仰が「全く善き信仰を持ちながら、状況の複雑さを真に理解する事なく、世界の病理に対して安易で十把一からげの解決を提唱する信者によって信用を失ってきた」¹⁵ように、倫理的な「権威」さえも、その乱用によって力を失ってきたと言えないだろうか。それ故に、マッコーリーはこの「権威」について「今日の洗練された世界が、権威や伝統に

ママ

立脚する諸法則を盲目的に受け入れない」¹⁶と言っている事は確かであろう。つまりによる強制という名の「権威」は、かならずその権威者のみならず社会全体の崩壊をもたらす。それはまた、決して強者の思想ではなく、愚かな弱者の思想であり¹⁷、人々を制限する事であって解放し自由によって生かすものとは決してならない。

この失われた倫理を支える力である「権威」は、むしろボンヘッファーのキリスト論的による〈統一性〉¹⁸の理解から探る事が出来よう。ボンヘッファーは、世界を力による上下や、人と世界、人と神といったような分離ではなくキリスト論的〈統一性〉によってこの事柄を展開しようとした¹⁹。この事は世界でも、ボンヘッファー研究で著名なE.ファイルの理解によれば「キリストが人間となる事を通して唯一、私たちは自然的な事や、自分達自身の命に生き、他者と生きる権利を得る。」²⁰というキリストの人性による統

一性であり、既成の上位下位の関係をイエスの下僕概念²¹により捉え直して、他者との共生の中に人間の権利を見い出そうとする試みと言えよう。

人間は物事を常に分離して考えてきた。つまり究極的事柄においても「相互の排他性の関係において究極のことゝ(神と救いの事柄)、究極以前のこと(この世界の人間の行為や世界組織を含めた神の被造物一切)

を求めてきた」²²のであるが、むしろそれは「相互の敵対の中で並べられた事柄は、イエス・キリストにあって一つである」²³ことが必要なのである。またそれは常に起こっている事柄と言える。そしてこの統一性をもたらすキリストは、神に見捨てられた者であり、しかしそれ故に「この主は常に無力さと十字架の道を通してのみ主権を行使する。」²⁴ものなのである。この十字架のキリストである彼の無力さによってのみ、与えられた統一性が「教義主義や階層的傾向に陥る事からまぬがれさせる」²⁵と言えよう。

このキリスト論から理解すると、「倫理的なこと」と「キリスト教的なこと」の違いが明らかとなる。倫理的事柄は、社会共生のもと上位下位²⁶の関係がもたらす「権威」から制限を受けた生に生きる事であるが、より上位の「権威」を持たない事の限界の中にある故に「何処から」という問いに答えられない²⁷。それは「~のゆえに」なくして「~のために」はないからである²⁸。それに対して「キリスト教的なこと」は、その上位の究極的存在が権威的姿でなく、自由と許しと神の無力という姿によって係わってくるという事であろう。つまり、物事の制限による共生の実現ではなく、人を生かし許し解放する究極的事柄が同時的に「倫理的なこと」に加わってくるのである。「キリスト教的なこと」には、倫理の自律と他律と共に自由と許しの神律が常に加わってくる。ここに神が委託された事柄があり、人を生かすべき力がある。またそれと共に非キリスト者も実際は当人が気づかなくとも、実は「キリスト教的なこと」のもとにあるのではないだろうか。

この神の赦しと、自由と、十字架と、無力というテーマのもと、ボンヘッファーはその神学を展開すると共に同時代人²⁹として、抵抗運動に激しく係わっていく事となる。そしてその彼の生き方、つまり『倫理』そのものを支えた力である「権威」が、実は次に論じる「よき力に」なのである。

◇「善き御力持つ者らに」

さてこの「よき力に」について、E.ベートゲとボンヘッファーの詩歌研究のJ.ヘンキユスの理解をもとに考えていくことにする。日本語版の『抵抗と信従』(新教出版'69年)に

納められているこの詩は「よき力に」という題を与えられているが、これは決して私たちが単純に「神の力」のように理解してはならない事である。この「よき力」は、第1

.. ..

章でも紹介した宮田氏の指摘によれば、ドイツ語原文では〈Machte〉の複数形〈Machten〉³⁰となっている³¹。つまり、ヘンキユスの『獄中詩編』(新教出版'89年)の訳者である内

藤氏が付けた題「善き御力持つ者らに」という訳の方が適切のようである。さてそれでは、神の力が直ちに「よき力に」を暗示しているのではない事は確かであるが、実際ボンヘッファーはこの言葉をもって何を示そうとしたのであろうか。ヘンキユスはこの「

善き御力持つ者らに」は天使の歌であると言う³²。そしてそれを、ボンヘッファーがこの詩を作る少し前に、婚約者のマリアに送った手紙の中から示そうとする。「・・・天使達の事を歌った古い讚美歌に、私を眠らせる為の二人、私を目覚めさせるための二人、というのがあられるでしょう。だから眼には見えない「善き御力持つ者らに」朝も夜も護られている・・・」³³とボンヘッファーは記した事からの理解である。更にヘンキウスはこの「力」の複数型を天使の群れと理解し³⁴、古代の人達が「上方の群れ」³⁵と呼んだ事をボンヘッファーの「善き御力持つ者らに」と同じ事柄として見る。またベートゲもある所では「善き御力持つ者らに」が天使であると言っているのである³⁶。

しかしこの「善き御力持つ者らに」は、ボンヘッファーにとっては神自身だけを指したのではないにしろ、日々の生活を守ってくれる天使達という事に過ぎなかったのだろうか。また、これが彼の生涯を支えた事柄なのだろうか。この事は、この手紙の置かれていた状況や全体を見る事によって明らかとなる。まず第一に、この詩は特に母親と婚約者に与えるために書かれたという事である³⁷。そしてベートゲによれば「彼の最期の詩『善き御力持つ者らに』を書き送った時、彼はこの家族と密接に係わる具体的なイメージを思い浮かべた」と言う事なのである³⁸。更にヘンキウスの取り上げた、先程のボンヘッファーの手紙を詳細に検討すると、天使の事柄の前に平行した形で置かれている文章がある事に気付く。それはボンヘッファーが、牢獄における孤独の中でも、両親や友人や学生、またとりなしの祈り、優しい思い出、聖書の言葉、楽しかった会話、そして楽曲や書物の事を生き生きと感じられ一人で見捨てられると感じなかったと言う内容である³⁹。

そしてそれと類比する形で、「善き御力持つ者らに」守られているという言葉を使っているのは使ったのである。つまり彼の「善き御力持つ者らに」とは、天使としての代名詞を使って、彼の囲んでいる神の愛とそれが具現化された家族や友情、また人と人の繋がりを示そうとしているのである。いや更に言えば、ボンヘッファーが『倫理』の中で用いた神の委任「教会、結婚と家族、労働、文化、政治的権威」の全ての肯定的な関係性が彼を支えている「善き御力持つ者らに」なのである。

またボンヘッファーは、ベートゲに送った詩「友人」の中で「友人とは野の花のように、本人の努力などではなく不思議と恵みで与えられる。そしてそれが自分の苦しみや怒りを癒し、人生に意味を与える。また忠告と善意の真剣の自由を与える」⁴⁰「私はきみが、いつも心の中では私達のそばにいてくれるので・・・」⁴¹と語っていた。また「良き両親の家庭で安らかに守られると言う自覚は、来るべき激動の時代に最大の賜物となる」⁴²と晩年には獄中から語っている。この事から私たちは、この「善き御力持つ者らに」とは宮田氏の言葉「彼の父母であり、兄弟姉妹であり、婚約者であり、友人達であり、学生達、更に家族のクリスマスの喜び、意志や思想の世界、ついには神への祈り、聖書の言葉、要するに私達の地上の生活をとり囲んで私達の目に見えない《いと高き世界》からくる神の恵みの賜物のいっさいなのです。」⁴³という明確な答えに共に同意するのである。そしてそのような面から言えば、私見ではあるがこのヘンキウスの日本語訳「善き御力持つ者らに」は、更に「者」という言葉よりはむしろ、人間だけに限らない生全体を含むという意味で、平仮名の「もの」の方がより相応しいのではないだろうか。

それ故に次項からは「善き御力持つものら」として論述を進める事にする。

◇「善き御力持つものら」とキリスト教倫理を支える力としての「権威」の関係

本論文は上記の「善き御力持つものら」の理解から、更に宮田氏の理解を広げる事により、今まで扱ってきた倫理を支える力としての「権威」とは「何か」という明確な答えとして、まさに「善き御力持つものら」と言う事が出来よう。つまりボンヘッファーが様々な抵抗運動において告白教会においていた望みも失われ⁴⁴、獄中の孤独と苦しみの中でも、彼に自滅的な投げ出した生き方⁴⁵を許さず「キリスト教的なこと〈神の戒め〉」を支えた力こそが「善き御力持つものら」なのである。ヘンキウスはボンヘッファーが「苦悩を、不可解めいた宿運というように捉える事なく『善き御力持つ者らに』も居合わせる『好ましい御手』からの自明の善」と理解した事に感嘆している⁴⁶。また、「善き御力持つものら」として現れる事の一つである彼の家での生活様式と精神、そして価値基準は、ベートゲの証言によれば「ボンヘッファー自身に自ら分担している罪責とその代価を知らせる力となっていた」⁴⁷と語らせている。

ボンヘッファーはこの「善き御力持つものらに」によって支えられ、神学・生活・抵抗運動すべてを理解しようとした。つまりこの事が、彼を単なる家系の良い神学者に留めておく事を許さず、ベートゲの言うように、ボンヘッファーを責任的に生きる者として、神学者→キリスト者→同時代人⁴⁸へと変えていったのであろう。

この視座から私たちがボンヘッファー自身を見ると、彼が初期の時代により強調した教会論は、彼の強い「善き御力持つものら」に支えられた共同体意識によっていたと言えよう。彼の神学は単なる机上のものではなく、その全てを背景が支えていた。それ故にボンヘッファーは常に統一性、つまり彼の家族を中心とした社会的共同体をモデルに考えていたのではないだろうか。そしてこの事により支えられ生み出されたのが、先程も述べた互いの権利が併存する上でのキリスト論的な統一性の概念であり、しかもそれは神秘主義的な事柄ではなく、人間イエスとしての〈真のこの世性〉⁴⁹の中における統一性であった。またボンヘッファーの卓越した事は、この一致と連帯を妥協的⁵⁰にではなく「並んで、相互に、また相対して」とした事にある⁵¹。そしてその事柄を倫理的に整えたのが『究極のこと、究極以前の事』であり、これによってボンヘッファーは神の神性と、この世界の保持を調和させようとしたのである。

しかしこのような統一性の、所謂キリスト論的な共生の神学を生み出した「善き御力持つものら」に関して、私たちが取り違えてはならない事がある。それは「善き御力持つものら」は、単なる家系の優位や裕福といったものだけではないと言う事なのである。ボンヘッファー自身も最後の2年あまりは、それを持ちえず、むしろそれ故に喪失感が彼を苦しめていた⁵²。ここで「善き御力持つものら」とは、究極的事柄としての神の赦しの出来事であると共に、むしろ前面に出てきているのは、神より委任された世界全ての事柄であり、人間の人格的關係による存在を肯定し生かす神との諸委任の關係よりくる「愛」なのである。しかしそれは、妥協的な愛⁵³を現しているのではない。むしろボンヘッファーの持っていた人間關係がより相互において批判的であり、その上で相互に助言しあう關係の中でこそ、本物の強い絆を得ていた事からも確かなのではないだろうか。

【結 論】キリスト教倫理の今日の可能性

ここまでボンヘッファーにとっての、倫理を支えるべき力である「権威」とは「善き御力持つものら」である事を示してきた。それは「権威」とは〈何か〉という危急の問題への本論文における答えである。そして更に「権威」とは〈何処から来るのか〉という答えも既に述べてしまった。つまり「善き御力持つものら」との肯定的な関係の中から来ると言えよう。またそれ故に、今まで使ってきた「権威」という言葉は、人を生かすというよりは抑圧的なイメージを強く与える事からも、本来的にキリスト教倫理を支える言葉としては相応しくないと考えるため、その力をこの結論においては常に「善き御力持つものらに」と言い換えていく事とする。

さて、このボンヘッファーの「善き御力持つものら」の理解が偉大とも言える理由の一つは、この事柄を神からの直接的慰めや、赦しといった神秘的な内容だけに留めなかったことにあると言えよう¹⁾。むしろそれは前面に現れず、神によって与えられた様々な人間の人格的關係やこの世の様々な喜びを含めて言い表わしたことにある。ここに彼の非宗教的解釈²⁾といった事柄が含まれているのであり、それ故に宗教性を問わず「倫理的なこと」としての生き方へ人々を招く「道備え」³⁾としての力があると言えよう。

この宗教を問わず人々を倫理的生き方へと、自立と共生へと導く力こそが「善き御力持つものら」なのである。フィッシャーが「倫理学の問題は意志の欠如である」⁴⁾と言うように、この意志、つまりここで扱っている「善き御力持つものら」としての力なくしては、その正当性の如何にかかわらず倫理的なことは、力を失わざるを得ないのである。つまりここに、倫理行動を行えない「なぜ」という問いへの答えがあると言えよう。

またこの事は個人的な倫理にも妥当する。「人に親切にする」とか「動物を虐待しない」という事柄、また「駅の不道德な男」のような場合の倫理的行為が、自明で解り得るにもかかわらず行い得ないのは、本人の決断という責任は逃れ得ないにしろ、彼らを取り巻く力、つまり「善き御力持つものら」が欠如している事にある。またそれが余りにも少ない、いや満ち溢れていても本人が見る事の出来ない事によるのであろう。確かに、世界全体を含む共同体を破壊する事や、人権を抑圧するような行為が見過ごしにされるべきではないが、それ故に私たちはそのような行為者の責任を問う中でも、その人間の持つコンテキスト抜きに責める事は決して出来ないと言えよう。

その事から言えば、社会では子どもの不登校や非行の問題が叫ばれているが、それ自体を責め挙げても何も解決を生み出す事は出来ないだろう。それは更なる不道德や無律法化を生み出す事は序論においても述べた事である。私の友人が警察に勤めていた時代「子どもの非行は止められない」と語っていた。それは何故なら、夜間に遊ぶ少年を補導し住居まで送り届けたとしても、少年の保護者自身が不在という現状が常だからである。又、在住していたとしても、保護者自身が「行為と知の分離」した形⁵⁾によってし

か子どもに語る事が出来ない現状は、何一つ非行の問題を解決し得ないという事である。その人間の生を支える力が、つまり繰り返すが、決定的に「善き御力持つものら」が欠如している。いや又、究極的な神の救いの恵みが差し出されていても、究極以前の多くの事柄(神の諸委託)が〈道備え〉として整えられていない為に、認知することが不可能にな

ってしまっている。私たちは、この事からも倫理的な事柄を語る以前に人間を支える「善き御力持つものら」から考え直さなければならないだろう。

そしてその重大な欠如は、大きな意味ではボンヘッファーの生きた時代における、同じ人間であるはずのアドルフ・ヒットラーや、現代におけるルーマニアのチャウシェスクに代表される近代の支配者自身を非人道的人間へと変えてしまった事の中からも、より慎重さを持って問い直されるべき事柄であろう。つまりこの事は、精神分析療法家であり児童心理学者のアリス・ミラーによれば、ヒットラーは初めから支配者であり殺人者であったのではなく、子どもの時代と青年時代の経験が大きな要因を持ち、むしろ他の子どもと同様に罪なく生まれたが、両親により破壊的な教育をうけ、その結果、自分で自分を怪物に仕上げてしまったという事なのである。しかし実際の所、この男達は憐れむべき人物ではあるが、確かに「貧しいラザロ」ではないのである。

この事により、自己に対して倫理課題を自律的に課す生き方と共に、他者への他律的な倫理のアプローチも示唆される事になる。また倫理の下層構造に対する促しさをも、その語るべき力が「善き御力持つものら」であり、その肯定的な関係からのみ来るという事の本質に気付く事が出来れば、自らの倫理意識に阻まれ抑圧され、その捌口として他者を抑圧する生からの解放を得る事が出来るかもしれない。

またこの事は、宗教性を持たない「倫理的なこと」から言えば、少年の非行などの問題に限られない。つまり欧米等での黒人の犯罪や東南諸国内の犯罪率の高さが、明らかに社会的抑圧環境に置かれた、その人間としての権利を持たない、また持っても希薄な人々の中に現れている事から、その抑圧下の人々に原則的倫理に限らず状況倫理さえもその適用と遵守の叫びは何の効果もなければ、反発は生み出しても人々を解放し生かす事にもならないだろう。むしろ、その人間の精神的混迷を取りのぞく為の「石でないパン」、を差し出すのが先決である。それはボンヘッファーの言葉によれば〈究極のもの〉の道備えとしての〈究極以前のこと〉を強化する事である。それは聖書が「富もせず貧しくもなく」(箴言 30:7-9)と示す古代からの問いかけでもある。

この論文が今まで展開してきた「善き御力持つものら」は、人間がその関係性によって癒され生の充実を得ていく存在である事からも、非キリスト者にも意味を持つものであった。またこの事は、カウンセリングの言葉を使えば、人々の関係を築く事に不可欠なラポール〈心の懸け橋(rapport)〉と言う事を、含めた意味を持つのもかもしれない。つまり、このようなことから言えるのは、人間の自立と共生を促すものとしての「倫理的なこと」は、その機能上は「キリスト教的なこと」とあまり差異を持たないと言えよう。そして、その事を支える力はいずれも「善き御力持つものら」以外にないのである。

しかし敢えてこの違いを言えば、またこれが決定的な違いでもあるのかもしれないが「倫理的なこと」においては、この人間の生そのものを支える「善き御力持つものら」が最終的な意味において、「何であり、何処からくるのか」を知らないという事なのである。更に言えば、この「善き御力持つものら」が、人間を本来的に解放する許しと自由をその内に持っている事実を知らないということなのである。それ故に、神が委託されたこの世的な事柄を、排他的に生の阻害とイコールで結んでしまい、否定的態度に陥ったり、人を生かすものが本来は神の諸委託である肯定的な社会との関係から来る事を見間違ったりする。そしてそれ故に、自ら思うがままに人間社会の大海原へと航海に出なければならないのである¹⁰。そこでは倫理の主人は自らであり、制限と禁止によらなければ共生をもたらす事が出来ないと見えよう。

しかしこの誤謬は、実際はキリスト教社会で起こってきた事である。つまり世俗の事柄を否定し、教会が神との直接的関係の中に生きようとする。その結果はボンヘッファーの言葉から言えば、急進主義者のこの世を否定した厭世的生き方であり、また妥協主義者の教会とこの世を分離して、妥協的に信仰と生活を区別していく生き方を産み出してきたと見えよう¹¹。つまり実際はキリスト教社会も、「キリスト教的なこと」はおろか「倫理的なこと」の世界さえ生きてこれなかったという事なのであり、ボンヘッファーの批判はそこにある。しかしこの事は、ボンヘッファーの自分自身も陥ってしまう深い反省のもとにある批判でもあったと見えよう¹¹。

ボンヘッファーは「倫理的なこと」の限界を、キリスト者も陥っている事柄として、次のように言う。「倫理を目指す倫理的熱狂主義者は、その意志と原則と純粹さで、悪に立ち向かえると考える。しかし、闘牛が騎士でなく赤い布に突き進むように、結局は疲れはて、非本質的なつまらない事柄の中に巻き込まれていく。」「良心的な人は、圧倒的な力に対して孤独の内に戦う。しかし自分の良心以外は何も助けを見出だせず疲れはてる。そして自分の良心を欺く事によって満足する。」「義務の道によって歩む者は、命令者に自己の責任を押しつけ、自分自身の自由な責任において行為の冒険をしない。それ故に、そのような人は、結局その意義には関係なく、悪魔に対しても義務を果たそうとする。」「自分に固有の自由を持つ者は、よりひどい悪を避けようと、悪である事を知りながら、容易に悪に同意してしまい、自分の自由が自分を墮落させてしまう。」

「よりはっきりとした態度決定を避けようとする人は、個人の徳行という避難所に逃避する。社会の問題に目をそむけ、自分の力の範囲内で善き業に励み、自分の安全地帯へと逃げ込む」¹²と。

ボンヘッファーが、その短い生涯の終わりに記した獄中書簡の中には、〈非宗教的解釈〉とか〈真のこの世性〉〈成人した世界〉という言葉が使われている。彼はこの言葉から、自分の生きた西欧社会の宗教的誤謬が産み出す倫理的混乱を上に掲げたような人間性として考えていたと見えよう。そして、そのような急進主義や妥協主義を影で支えている誤った宗教的敬虔主義を打開しようとしたのではないだろうか。これはボンヘッファーが獄中からベートゲに宛てた手紙の言葉に集約されている。つまり「神の前で神と共に、僕たちは神なしに生きる。神はご自身をこの世から十字架に追いやりたもう。神はこの世においては無力で弱い。そして神はそのようにして、しかもそのようにしてのみ僕たちのもとにおり、また僕たちを助け給うのである。キリストは彼の全能によってで

はなく、彼の弱さと苦難によって僕たちに助けを与え給うという事は、マタイによる福音書8章17節に全く明瞭である。」¹³という言葉である。

人間は神を「急場を助ける機械仕掛けの神」¹⁴として、自分の都合のよい方に作り上げてしまった。しかし、本来ボンヘッファーが主張しようとした事は、この神は生きておられるという事なのである。そしてそれはこの世界の中で、社会の中で、つまり神の委託された教会、結婚、家族、労働、文化、政治的権威の中で今も、全能者としてではなく、十字架の上で奇跡の行使もなく死なれた、私たちと同じ全く無力な人間として、私たちと共におられると言う事なのであろう。この事をキリスト者は知っているはずなのである。それ故に私たちは、イエスがそうであったように、成人した世界において神なしに責任的に生きなければならない。この重要な示唆を持つ事からも、ボンヘッファーの倫理は現代でもなお必要とされるのであり、そしてそれを支える力が繰り返し述べている「善き御力持つものら」なのである。そしてこの「善き御力持つものら」は、上位の者から来るというよりは、むしろ下位の者、即ち私たちの内で、最も上位であると共に最も下位となられたイエス自身から来るのである。つまり、私たち自身も上位というよりはむしろ、最も下位の立場におかれる人達に仕える中で¹⁵、共に生きる事を学ばされるのであり、そこからこそ更に多くの「善き御力持つものら」を得るのではないだろうか。

しかし、これは単なるキリスト教的な人類愛に留まらない。これは神の委任より来る「善き御力持つものら」である故に、その中に秘められる神の赦しが、その中に歩む者をその善悪の判断から解放し、最終的に神に委ねて歩む事を許されるのである。つまり更に「赦しにより罪を引き受けること、そして裁きと結果を主に委ねる」生き方の自由さえキリスト者には与えられているのあろう。しかし、イエス・キリストを持たない者は、この全ての人々に与えられている高価な恵みを知らない。そして受け取ろうとしないのである。

ボンヘッファーの生き方は、その限界状況の中でヒトラー暗殺に加わるものであった。そして、必要があれば自らも実行犯に加わる覚悟をもっていた¹⁶。彼はヒトラーがおこなった国全体を破滅させる破壊的政権の中、「ただ車に引きたおされた犠牲者を看護するだけでよいのか、それともそのような車そのものを止めるべきか」¹⁷と問われた。そして「人間の自由・罪を引き受ける用意・自分自身の行動の善悪を最終的には自分では知らないという事」の中で、ただ神の恵みにより頼む行為、それが責任ある歴史的行動の本質であると受け取ったのである。責任ある行動をする者は「その行動を神の御手に委ね、神の恵みを哀れみによって生きる」¹⁸とボンヘッファーは言った。

ここに究極的な責任倫理がある¹⁹。そしてこれこそが「善き御力持つものら」に支えられて、ボンヘッファーが生きたキリスト教倫理であり、「キリスト教的なこと」の秘めている神の赦しの前での、自由によって罪を引き受ける責任的な生き方なのである。

しかし、最後に本論文は敢えてもう一つの事を言いたい。それはこのボンヘッファーの罪さえも引き受けた生き方は、彼の倫理思想を取り入れた状況倫理の第一人者であるフレッチャーが「目的が手段を正当化する」ことや「小より多の優先」²⁰を愛だと主張し、あの原爆さえも正当化した倫理的権威では決してあり得ない。

何故ならば、倫理を支える力とは自立と共生を生み出すべき「善き御力持つものら」

なのである。そしてそれは、イエスの居られる下から来るのである。それ故に個人の解放による生を獲得すると共に、世界全体の生態系の中で共同体としての世界の共生を求め続ける力なのである。また更に十字架の和解によって、自立と共生を並存させつゝ統一する事を可能とする神の力への信頼なのである。

私たちキリスト者は、この人を生かす諸力に支えられる事によってのみ、総合でない自立と共生という相反する事柄の中を、決して諦める事なく「二律背反を生きゝる」²¹のであり、この中に於いてのみ人として生きられると言えるのではないだろう。

以上

注

【序 論】

I. 〈主題選択の動機〉

1) .2) この上層構造と下層構造とに倫理を区分しているのは、F.T.フッシャーであると、ボンヘッファーは引用して

いる。此处での上層と下層の分類は、後に述べる事でもあるが、万人が共通して一人
で理解できる事柄と、様々な個

人の意識の違いによってうまれる振舞いのような事柄との違いであり、社会倫理と個人倫理の違いではない。

III. 倫理の諸概念規定と倫理を支える《権威》の問題

◇キリスト教倫理の諸問題

- 3) H. E. テート (河島幸夫訳) 『現代神学の基礎知識—キリスト教倫理—』ヨルダン社 1984年。 p. 14
- 4) ナチスによるユダヤ人大虐殺。
- 5) 雨宮栄一著『二人の平和主義者の殉教』新教出版社 1995年。 p. 204
- 6) 前掲書 H. E. テート p. 20
- 7) 一般的には道徳と倫理という言葉は、百科事典(平凡社)によれば特別区別されて使用されていないようだが、より厳密に分類すると道徳が個人の徳行に、倫理が共同体的な事柄として捉えられている。しかし、本論文では混乱を招かないためにも、倫理という言葉に統一し個人的な徳行に関しては、《個人の倫理》もしくは《個人的倫理》と記す。
- 8) フレッチャーは、イエスもイザヤも状況倫理家であったとそこで述べている。またゼレも、イエスの倫理理解を状況的なものであると述べている。
- J. フレッチャー (小原信訳) 『状況倫理—新しい道徳』新教出版社 1971年。 p. 273
- D. ゼレ著 (吉村秀子訳) 『キリスト教倫理の未来—従順と想像力』新教出版社 1987年。 p. 43以下参照
- 9) H. R. ニーバー (小原信訳) 『責任を負う自己』新教出版社 1967年。 p. 53
- D. ボンヘッファー (森野善右衛門訳) 『現代キリスト教倫理』新教出版社 1978年。(第二版) p. 186
- 10) 山本誠作著『ホワイトヘッドの宗教哲学』行路社 1977年。参照
- 11) 熊沢義宣・野呂芳男編『総説現代神学』日本基督教団出版部 1995年。 p. 218
- 12) 上掲書 p. 218
- 13) " p. 219
- 14) " p. 218
- 15) I コリ 7:26-31でのパウロの主張は、「今危機が迫っている状態にあるので・・・」という状況設定により、倫理的な位置付けをするものであり、極めて近い将来に世界の終わりを推定する事によって成り立っている。
- 16) ルドルフ・ブルトマン著 (川端・八木訳) 『イエス』新教出版社 1992年。 p. 90
- 17) ボンヘッファーの言葉は次のようなものである。「キリスト者にとって、彼がそれによって自らを倫理化できるような倫理的原則というものは、一つも存在しない。常にただ決断の瞬間が、また倫理的に価値あるものとなりうる各瞬間があるだけだ」。D. ボンヘッファー (村上伸訳) 『キリスト論』新教出版 1966年。 p. 12
- 18) 前掲書 J. フレッチャー p. 211
- 19) " p. 188以下参照
- 20) フレッチャーの示す状況倫理は、責任の問題も踏まえた上でのものであり、決してそれ程単純なものではないが、便宜上このような表現をとる事とする。しかし、後述するがフレッチャーの状況倫理は、

「愛」以外は何も基準をもたない

はずであるのに、小より多の原理を用いているのは何故であろうか。ここにフレッチャーの論理矛盾がある。

21).22) 「1960年代に華々しく登場したいくつもの新しい神学の中に、J.A.T.ロビンソンの『神への誠実』(196

3)とJ. フレッチャーの『状況倫理』(1966)はある。そして神学的倫理学への本質的問題提起として、多くの

反響を巻き起こした書物である。(前掲書『総説現代神学』p. 231)

◇キリスト教倫理に付随する権威の問題

23) 戦争の事柄は極めて微妙な問題であるが、ここでは基本的事柄として反戦の立場で論じる。

24) この原爆や生命倫理の背景には、経済的利害関係もあり、倫理行動意識の欠如という面もあるが、論述の進行上ここで

は一時的に分けて論ずる事とする。

25).26) ボンヘッファーはこの権能という言葉、倫理を行使するべき「権限を授かる事」権利という意味で使っているよ

うである。また「倫理的な事を説く権能(権利)の基礎が何であるか」(『現代キリスト教倫理』p.311)という

問いの答えとして、「権威」の事柄を取り上げている事からも確かであろう。また、ドイツ語の原本が手に入らないか

った為、和訳内の括弧付きの独語と英訳に頼る事とした。(Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, edited by Eberhard Bethge

SCM PRE SS LTD 1956. p.243)

※貝塚茂樹氏は、この権威という言葉『講座現代倫理第三卷一上と下の倫理』(筑摩書房S33)の中で、現代英語の

A u t h o r i t yの意味から、第一に服従する権力、第二に複数形で政府役人また権力者、第三に尊敬と信頼を造り

出す影響力、第四に正確な知識と賢明な忠告の源泉、第五に何かの問題の専門家といったように意義を区別している(

上掲書 p.4)。しかし、このような分類は、理解を助ける事は出来るが、実際はこの五つが酷く絡み合って権威が形

成されていると言うことが出来るだろう。またこのような権威も、社会の何らかの世論によって維持尊重される、つま

り受ける側の承認が必要なのである。それ故ここでは個別の理解でなく、包括的に権威について取り扱っていきいたい。

27) フレッチャーはサルトルの言葉を引用しつつ、「規範としての愛における信仰、また規範賦与者としての神への信仰が

ない所では、存在論そのものは倫理的な規則を構成する事が出来ない」と言っている。(前掲書 フレッチャー p.44)

28).29) 『教義学講座第二卷一教義学の諸問題一』日本基督教団出版部 1972年。p. 139

30) 上掲書 p. 136

31) “ p. 137

32) 使徒性を持つという様々な書簡や福音書が、それぞれの権威を持ち、それを保持す教

会同士が対立さえしていた事を統

一しようとした事。

33) ハンス・キュンクス著 (石脇慶総・奥村朝雄訳) 『ゆるぎなき権威?』新教出版社
1973年。 p.164

34) 前掲書 『教義学講座第二巻 教義学の諸問題』 p. 145

35) ゼレは、宗教改革もそれに続く正統主義が、権威・伝統・組織といった静的要素を強く持ち、それが次第に支配的にな

っていった事を批判している。D. ゼレ著 (三鼓秋子訳) 『神を考える』新教出版社
1996年。 p. 45

36) 前掲書 『教義学講座第二巻 教義学の諸問題』 p. 152

37) 前掲書 ハンス・キュンクス p. 171

38) 前掲書 『教義学講座第二巻 教義学の諸問題』 p. 154

39) " p. 154

40) " p. 156

41) D. ボンヘッファー (松倉功・森平太訳) 『抵抗と信従』新教出版社 1964年。
p. 114 - 125。

また「前掲書 『状況倫理』 p. 233」にてフレッチャーが引用している。

42) 前掲書 『教義学講座第二巻 教義学の諸問題』 p. 157

43) D. ボンヘッファー著 (森野善右衛門訳) 『現代キリスト教倫理』新教出版社 1978年 (第二版)。 p. 99以下

44) 前掲書 D. ゼレ p. 43

45) 『世界大百科辞典』平凡社 1988年。

【本 論】

第1章 ボンヘッファーの生涯からみた倫理の位置付け

1) E. ベートゲ著 (村上伸訳) 『ボンヘッファー伝〈I〉』新教出版社 1974年。
p. 73

2) 宮田光雄著『ボンヘッファーを読むー反ナチ抵抗者の生涯と思想』岩波書店 1995年。 p. 4

3) 上掲書 宮田 p. 79

4) 雨宮栄一著『二人の平和主義者の殉教』新教出版社 1995年。 p. 14

5) 『福音と世界 1996. 3』新教出版社 p. 22

6) 上掲書 『福音と世界』 p. 22 - 23

7) ワイマール共和国とは、第一次世界大戦敗北によるドイツ帝国崩壊後、1919年にワイマールで開かれた国民議会で

成立したドイツ共和国憲法に基づく連邦制共和国の事である。これはドイツの保障問題によって悪化していった社会情

勢の中、右傾化していき、1933年のナチスの政権掌握で消滅する。(『広辞苑』岩波書店)。

8) 前掲書 雨宮 p. 46

9) 前掲書 宮田 p. 80

11) 前掲書 雨宮 p. 81

11a) E. ベートゲ著 (雨宮栄一村訳) 『ボンヘッファー伝〈I〉』新教出版社 1974年。 p. 298

11b) ボンヘッファーのイエスは雨宮氏の指摘しているように「僕としてのイエスではなく、ゲルマン的英雄的なイエス像」

の面を持っていたのであろう。それがユニオン神学校留学前の「キリスト教倫理の根本問題」(前掲書『ボンヘッファー

一伝〈III〉』 p. 23)における倫理思想に反映している。しかし、彼の1930年前後の倫理思想は決してユニオ

ン神学校前でも、ナショナリズムやルターの二統治説だけにおしまわれるようなものではなく、ボンヘッファーが一

年間のスペインバルセロナでドイツ人教会の牧師補としての勤務を通して多くの出会いをする事により、教会と社会の

分離により強い問題意識を既に与えられていた事が彼の次の手紙の中からみる事ができる。「私は日毎に新しい人々と

知り合っています。少なくとも彼らの様々の運命としばしば彼らの物語る言葉を通して、その人格が浮かび上がってき

ます。その際、いつもくり返し一つの事が印象的です。即ちここでは、私達は〈キリスト教的〉世界の仮面から離れて

あるがままの人間に出会っているという事です。激情を持った人々、犯罪者タイプの人々と、小さな目的、小さな衝動

小さな犯罪を持った庶民たち。要するに、いずれの意味においても故郷を喪失した人々、親しく話しかけると打ち解け

てくる人々—現実の人間と出会っているのです。」(前掲書 宮田 p. 5)つまり、このような経験がユニオン神学

校留学をきっかけに、開花していったのであろう。

12) 雨宮氏・宮田氏双方とも、同じ事を言っている。(前掲書 雨宮 p. 82, 前掲書 宮田 p. 5)

13) D. ボンヘッファー著 (森野善右衛門訳) 『現代キリスト教倫理』新教出版社 1972年(第二版)。 p. 315

14) E. ベートゲ / レナーテ・ベートゲ (宮田光雄・山崎和明訳) 『現代キリスト教の源泉 I—ディートリッヒ・ボンヘ

ッファー』新教出版社 1992年。 p. 15

15a) 前掲書 E. ベートゲ / レナーテ・ベートゲ p. 26

15b) 告白教会とは、1933年頃からドイツのキリスト教会を襲ったナチズムと、それに呼応するドイツ・キリスト者の運

動に対して、ドイツ福音主義教会内あって、新しい信仰告白を行うため成立した教会共同体。しかし、ナチス政権の圧

力によって、その組織も機能を失っていく事となる。(『キリスト教大辞典改訂新版』教文館 1963年。)

15c) 「究極のことと究極以前のこと」とは、ボンヘッファーが神の救済の出来事とこの世の生活全般を、区別関係させる時

に用いる、重要なキーワードの一つである。(前掲書『現代キリスト教倫理』 p. 107以下参照)

16) E. ベートゲ著 (村上伸訳) 『ボンヘッファー伝〈I〉』新教出版社 1976年。 p. 91

17)前掲書 E. ベートゲ p. 106

第2章 ボンヘッファーのテキストにおける倫理の理解

・創世記3:22『人は我々のようになり、善悪を知るものとなった』

1) ボンヘッファー著 (森野善右衛門訳) 『現代キリスト教倫理』新教出版社 1978年 (第2版)。 p. 185

2) 上掲書 ボンヘッファー p. 187

3) " p. 188

4) " p. 188

・ローマの信徒への手紙12章2節『何が神の御心か』

5) この「わきまえ知る」というギリシャ語 δοκιμαζειν は δοκιμαζω の現在形不定法である。

6) 『新共同訳聖書注解II』日本基督教団出版部 1991年。 p. 55

7) 前掲書 ボンヘッファー p. 210

8) " p. 214

9) ボンヘッファーは、多分ヒットラー自身を想定しているのであろう。

10) 前掲書 ボンヘッファー p. 212

11) " p. 211

12) " p. 214

13) " p. 215

14) 前掲書 ボンヘッファー p. 216。 またこの事は後で「神の戒め」の項で詳しく説明する。

15) 雨宮栄一著『二人の平和主義者の殉教』新教出版社 1995年。 p.35

※ハルナック等の事をいっているのであろう。

16) ボンヘッファーは実際の所は、短絡的な状況倫理 (心情倫理) を批判している。

(前掲書『現代キリスト教倫理』 p. 82)

・ルカによる福音書10章38 - 42節『マリヤとマルタの倫理感の相違』

17) 前掲書 ボンヘッファー著 p. 217

18) " p. 220

19) " p. 217

20) " p. 219

※この理解の背景は『服従』 (邦訳『キリストに従う』) のボンヘッファーがいると言えよう。

21) 『新共同訳聖書注解I』日本基督教団出版部 1991年。 p. 325

22) 前掲書 ボンヘッファー p. 222

23) " p. 220

24) E. S. フィオレンツァ著 (山口里子訳) 『彼女を記念して』日本基督教団出版部 1990年。 p. 247以下参照

25) 前掲書 ボンヘッファー p. 305

26) " p. 204

27) マルタの振る舞いは、心理学的には当時のパリサイ的偽善の支配社会の中で、感情転移に陥っていたと言えるらしいが

(JBS有馬講師談)、それを大きく差し引いても私は、ボンヘッファーの行為と知の分離問題に対する示唆は大きい

と考える。

第3章「主題としての倫理的なこととキリスト教的なこと」における委任の概念と「権威」の問題

倫理的論述と権能

1) F.T.フィッシャー Friedrich Fisher (1807 - 1887)
は、ドイツの美学者、詩人であり、

工学出医学の教授も歴任し、フランクフルトの国会議員も努めた。またヘーゲル学派に属する批評家である。(ボンヘ

ッファー著(森野善右衛門訳)『現代キリスト教倫理』新教出版社1978年。(第二版) p. 447)

2) ボンヘッファー著(森野善右衛門訳)『現代キリスト教倫理』新教出版社 1978年(第二版)。p. 299

3) 上掲書 ボンヘッファー p. 300

4) J. マッコリー著(古屋安雄訳)『現代倫理の争点—状況倫理を越えて—』ヨルダン社 1973年。 p. 58

5) 前掲書 ボンヘッファー p. 300

6) " p. 301

7) " p. 298

8) " p. 301

9) この事は後でも述べる事であるが、ボンヘッファーはこのような人間の姿を「十年後」の中で記している。(E. ベー

トゲ編(村上伸訳)『ボンヘッファー獄中書簡集「抵抗と信従」増補新版』新教出版社 1988年。 p. 5)

10) 前掲書 ボンヘッファー p. 305

11) この権能と言う言葉については、序論のIII注(注25)で既に述べた。つまり、権能とは「権限を授かる」という意味

合いで使われており、その権限を保障するものが「権威」という事のようなのである。

12) 前掲書 ボンヘッファー p. 306

13) " p. 306

14) 前掲書 ボンヘッファー p. 306

15) " p. 307

16) " p. 307

17) " p. 307

18) 前掲書 ボンヘッファー p. 307

19) " p. 307

20) " p. 308

21) " p. 252 - 253,

宮田光雄著『ボンヘッファーを読むー反ナチ抵抗者の生涯と思想』岩波書店 1995年。 p 143

22) 前掲書 ボンヘッファー p . 308

23) 旧約聖書の出エジプト記において、モーゼを待つイスラエルの民は、その帰りが遅い事から、多くの神の力を経験して

いながらも、金の子牛を作り祭り上げた出来事。

24) 前掲書 ボンヘッファー p . 16 以下参照

25) " p . 308 - 309

26) E . ベートゲ著 (日本ボンヘッファー研究会) 『ボンヘッファーの世界』新教出版社 p . 93

27) 前掲書 ボンヘッファー p . 309

28) " p . 234

29) " p . 309

30) " p . 30

31) " p . 311

32) " p . 311 - 312

33) B . ヘーリング著 (中村友太郎訳) 『価値判断の根底を探る』サンパウロ 1990年。 p . 214

34) E . ベートゲ著 (雨宮栄一訳) 『ボンヘッファー伝〈Ⅲ〉』新教出版社 1974年。 p . 33

35) 前掲書 ボンヘッファー p . 312 - 313

36) " p . 312

◇神の戒め

37) E . ベートゲ著 (雨宮栄一訳) 『ボンヘッファー伝〈Ⅱ〉』新教出版社 1974年。 p . 159

※つまりヒットラーの権威を制限するという形の解決ではなく、根拠づけによってその男の正体を見破る必要性をいつ

ているのかもしれない。それはボンヘッファーが「ヒットラーとの共存と共に、和平を考える者には興味がない、ヒッ

ラーを追い倒した上での平和の実現が大切である。」(前掲書『ボンヘッファー伝〈Ⅲ〉』 p . 434) と言っ

る事からも確かであろう。

38) ボンヘッファー著 (森野善右衛門訳) 『現代キリスト教倫理』新教出版社 1978(第二版)。 p . 313

39) 前掲書 ボンヘッファー p . 314

40) " p . 314

41) ボンヘッファーはこれを4つの委任と言うが、他の箇所ではこの項目以外に、結婚や文化、また国家という言葉を使っ

ている。これはたぶん彼の強調点によるのかもしれない。何れにしろこの『倫理』が未完成である故に、本来なら整理

統一するつもりであったのだろう。

42) 前掲書 ボンヘッファー p . 3 1 5

43) " p . 3 1 6

44) " p . 3 1 6

45) ボンヘッファー著『キリストに従う』（新教） p . 1 3 以下記されている概念。イエス・キリストの十字架の死という

代価によって買い取られた自由という意味。

46) ボンヘッファー著（森野善右衛門訳）『現代キリスト教倫理』新教出版社 1 9 7 8 年（第二版）。 p . 3 2 1

47) 上掲書 ボンヘッファー p . 3 2 2

48) この〈戒め〉という言葉自体をとると、〈倫理・律法〉という事柄と区別しにくい
が、ボンヘッファーは「神の戒め」

と題して十戒をたぶん思いうかべ、神を敬う事や、隣人と共生、そしてイエス・キリストにより示された「神の戒め」

とする事により、許しと自由をその内に持たせようとしている。それ故に、ボンヘッファーによれば倫理は、人間生の

充実の中で共に生きる事を示すが、「神の戒め」は許しと自由の中で共生をもたらす
と言う。

◇委任とい概念

49) 『講座現代倫理第三卷一上と下の倫理一』筑摩書房 昭和33年。 p . 3。 この論文の中で、権威の概念を明らかに

する為に使われているキーワード。

50) 前掲書 ボンヘッファー p . 3 2 4

51) " p . 3 2 6

52) " p . 2 5 6

53) " p . 3 2 6、又 p . 2 5 6の「代理の項」でも述べている。

54) ボンヘッファーは「私たちは神の秩序について語る代わりに、神の（神の戒め）について語る。なぜならば委任という

言葉の方が、こ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言う

性格をより明確に示すからである。」（前掲書 ボンヘッファー p . 1 0 0）と
している。そもそも秩序という言葉

葉は、上位の者はより上位の者に制限されるという謙虚さがなく支配的なイメージが強いものである。

55) 前掲書 ボンヘッファー p . 2 5 7

56) " p . 3 2 7

57) 力や権威の差を持つ上位と下位の関係は、秩序の維持と言う名のもと、あつというまに上位を支配者（ヒットラー）と

し正当化する。

58) 前掲書 ボンヘッファー p . 3 2 8

59) " p . 3 2 9

- 60) " p. 330
 61) " p. 330
 62) " p. 388 E 以下参照

第4章「善き御力持つものらに」の理解と倫理的叙述を可能とするものゝ関係

1) E. ベートゲ編 (村上伸訳) 『ボンヘッファー獄中書簡集「抵抗と信従」増補新版』新教出版社 1988年。p. 6

2) ボンヘッファー著 (倉松功・森平太訳) 『抵抗と信従』新教出版社 1964年。参照

3) J. マッコリー著 (古屋安雄訳) 『現代倫理の争点—状況倫理を越えて—』ヨルダン社 1973年。p. 52

4) 3章で既にボンヘッファーの言葉から、青年と老人の言葉の違いは、正しさが即ち倫理を語り得ないという事を述べた。

また私は、この正さという意味に於いては全面的ではないにしろ、多くの場合フレッチャーの『状況倫理』(新教出版

社)を指示する事とする。

5 a) 第2章ボンヘッファーのテキスト理解『マリヤとマルタ』の項を参照

5 b) D. ボンヘッファー (森野善右衛門訳) 『現代キリスト教倫理』新教出版社 1978年(第二版)。p. 156

6) ボンヘッファーはイデオロギー的な行動が、その正当性を自分の内に持つのに対して、責任的な行動は、自分が正当で

あるかどうかについて究極的な知識を留保すると言っている。(前掲書 ボンヘッファー p. 265) ※「責任的

行動は知留保する。」

7) だいたい命令というものは、「一時の服従を生み出しても、より反発を生み出し、以前の状況様態より悪くなるのが常

である。」(マッコリー) 命令は本質的な信頼関係の中でのみ効果を持ち得る。しかしそのような関係に於いては、

もはや命令は命令でなく、対話であり愛となる。プロセス神学家のJ. カブはその著書『プロセス神学の展望』(新教

出版社)の中で、神は説得的であり支配的ではないと言っている。またその事は、自分の背負いきれない倫理感を他者

へ強要する事によって、未達成な自分をその事から解放しようとする愚かな人間の生なのかもしれない。(ルカ11:

49以下)しかし、ある面では命令的な発言も要求される場合もあろう。つまりそれは人間の生命や人権にかかわる時

その有効性にのみ頼らず、弱者の声と共に叫ばなければならない時がある。

8 a) 神へ叛いた人間への滅びの宣告でなく、十字架の無力の死による贖罪の出来事。

8 b) この事は、上位であるか、同等の立場でのみ有効になるが、暴君的上位の者に対して、下位の者が制限を受ける事は

不条理である。むしろ下位の者は、上位の立場を尊重しつつも、ボンヘッファーがそうであったように戦わねばならな

いと言えるし、またその正当性を基礎付ける責任こそが、神学者の努めかもしれない。

9) 実際の所、キリスト教国だからといって倫理に高い水準にあるとは言えない。そしてこの事はもう一度、結論に於いて

述べる事とする。

10) 実際の所は原爆の投下も生命倫理の問題も人類愛だけでなく、多くの利害関係を含むものであるが、ここでは本質的な意味で、この出来事を例として取り上げている。

11) 倫理的下層構造の事柄に、善悪をつけたりする事は、全く出来ないが在の喪失の嘆きによる場合が大半であり、またそ

のような事柄は、正しさというよりは、心理学的には感情転移の場合が多いとも言えるのではないか。 だいた

いこのような事は、個人の自己満足のようなものであり、何かの事柄によって他者より自己を上位の存在へ置こうとす

る行為であり。それは自己存この事柄を語る必要性〈つまり権威の本質〉と、それが〈来る方向〉に出会う事により、

倫理の下層的な押しつけ 行為からの解放を促す事は出来るかもしれない。

◇キリスト論による倫理を支える力

12) D. ゼレ著 (三鼓秋子訳) 『神を考える』新教出版 1996年。 p. 11

13) 前掲書 D. ゼレ p. 45

14) J. マッコリー著 (古屋安雄訳) 『現代倫理の争点—状況倫理を越えて—』ヨルダン社 1973年。 p. 21

15) 前掲書 J. マッコリー p. 9

16) “ p. 26

17) ボンヘッファー著 (森野善右衛門訳) 『現代キリスト教倫理』新教1978 (第二版)。 p. 157

18) つまりこの事は、「倫理的なもの」だけでは不十分であり、「キリスト教的なこと」としてのキリスト論に根底を持つ、

〈神の戒め〉の概念 (倫理的なことに加え、神の救済や恵みも含む) にウエイトを移して、ボンヘッファーは理解しよ

うとしているのである。

19) 「キリスト教的なこと」や「この世的なこと」のイエス・キリストの和解による統一性が述べられている。

(前掲書『現代キリスト教倫理』 p. 263)

20) Ernst Feil “The Theology of Dietrich Bonhoeffer” Engl—

ish Translation Copyright by Fortress Press 1985.

p. 144

21) マタイ20:28に見られる「仕えられるのでない、仕える」というイエスの生涯。

22) (前掲書 Feil p. 143 ff)。※ここで取り上げられている「究極的なこと」と「究極以前の事柄」は、ボ

ンヘッファーが『倫理』を語る上で最も重要なキーワードであるが、「倫理的なこと」と「キリスト教的なこと」に対

応するものではない。しかし、それが排他的に捉えられてきたことや、またその統一性という意味でこの言葉を取り上

げる事は意味を持つと思える。

- 23) 前掲書 Feil p. 143
- 24) E. ベートゲ著 (森野善右衛門訳) 『ボンヘッファー伝〈IV〉』新教出版 1974年。 p. 379
- 25) 上掲書 E. ベートゲ p. 379
- 26) ここの上位とは単なる上の意味ではなく、キリストが下位のものになられた故に、私たちは下位(下位とは価値を意味していない。責任の種類である。)の人々と共に生きる事によって、新しい「権威」を受けるのである。(『現代キリスト教倫理』 p. 276) つまり委任とは共存的なのである。(前掲書『倫理』 p. 330)
- 27) ボンヘッファーの倫理における「良心」の項はこの事を明確に述べている。
(前掲書『現代キリスト教倫理』 p. 274以下参照)
- 28) J. フレッチャー (小原信訳) 『状況倫理—新しい道徳』新教出版 1971年。 p. 245
- 29) ベートゲが、ボンヘッファーの精神的変遷を理解する時に使った言葉である。『ボンヘッファー伝』所収
◇「善き御力持つ者らに」
- 30) Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Herausgegeben von Eberhard Bethge, Neunte Auflage, Cgr. Kaiser Verlag, München 1966. p. 275
- 31) 宮田光雄著『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。 p. 22
- 32) J. ヘンキユス編 (内藤道雄訳) 『ボンヘッファーの獄中詩篇—一詩と註解—』新教出版社 1989年。 p. 173
- 33) 上掲書 ヘンキユス p. 174
- 34) “ p. 176
- 35) 「上方の群れ」とは、旧約の様々な場面に現れる軍勢の事であり、ルカ福音書が示した「天の軍勢」の事を言おうとしているのだろう。(ルカ2章)
- 36) 前掲書 ヘンキユス p. 226
- 37) “ p. 168
- 38) 村上伸・森岡巖・森野善右衛門編『ボンヘッファーと日本』新教出版社 1989年。 p. 372
- 39) この手紙の原文は次の通りである。「ぼくはいつも、あなたがた両親が、あなた方すべて、友人や戦場のぼくの学生達
が現在している。あなたの祈り、やさしい思い、聖書から引用された言葉、遠く過ぎ去った会話、楽曲や書籍
これら全てが、かつてないほど生き生きと現実味をおびてくるのです。このぼくたちの生きる世界は、目にみえない。
でも、これの現実性は疑う余地がないんですよ。天使達の事を歌った古い讃美歌に、

私を眠らせる為の二人、私を目覚

めさせるための二人、というのがあられるでしょう。だから眼には見えない「善き御力持つ者らに」朝も夜も護られている

ということは、大人たちも今日は、子どもたち同様必要なんだと思う。だからぼくを不幸だなどと思っはけません

よ。」(前掲書 ヘンキユス p. 173 - 174)

40) 上掲書 ヘンキユス p. 46

41) " p. 180

42) 前掲書 宮田光雄 p. 230

◇「善き御力持つものらに」とキリスト教倫理を支える力としての「権威」の関係

44) 雨宮栄一著『二人の平和主義者の殉教』新教出版社 1995年。p. 154 - 156 ※ボンヘッファーは告白教会

において、公会議の権威を重んじたが、ナチ政府の圧力を恐れた告白教会は、彼の期待を裏切っていく事となる。

45) ボンヘッファーが捕らえられていたテゲルの獄中ではそのような人達が多くいた。

(『抵抗と信従』所収 p. 145, 147, 151等を参照。)

46) 前掲書 ヘンキユス p. 177

47) 前掲書 村上伸・森岡巖・森野善右衛門編『日本とボンヘッファー』 p. 373

48) E. ベートゲ著(雨宮栄一訳)『ボンヘッファー伝〈Ⅲ〉』新教出版社 1974年。p. 447 このボンヘッファー

自身の変化は、ベートゲが提唱したものであるが、この事はボンヘッファー自身に限らず彼の兄弟(義兄も含めた)

の多くが抵抗運動の中で生き死んだ事からも、彼等を取巻く「善き御力持つものら」の力を感じさせられる。

『抵抗と信従』参照。

49) 前掲書 宮田光雄 p. 167以下参照

50) 前掲書『現代キリスト教倫理』 p. 116以下

51) " p. 316

52) ボンヘッファー(倉松功・森平太訳)『抵抗と信従』新教出版社 1964年。p. 206

53) 前掲書 ヘンキユス p. 230。※また金銭や家族が揃っていたとしても、無い方がよほどよい場合もあるはず。

(『ゼレ内面への旅』新教出版社参照)

53) 例えば当人が賛同出来ない事でも表面上賛意を現し協調をはかる事によって共同体の擬似的平和を維持する事ではなく

人格的な対話である「ノー」と言える非支配的な関係の中にこそ、人間を埋没させない「善き御力持つものら」がある

とは言えないだろうか。もちろん自分の意見に固執して、何でも反対すればよいと言う意味ではないか。

【結論】

1) この「善き御力持つものらに」を「成人した世界における福音書の非宗教的解釈」に関する撤回を読みとろうとする学

者もいるが、それは逆であるとヘンキユスはいつている。(J. ヘンキユス編(内藤道雄訳)『ボンヘッファーの獄中

詩篇一詩と註解一』新教出版1989 p. 229)

2) 宮田光雄著『ボンヘッファーを読む一反ナチ抵抗者の生涯と思想』岩波書店 1995年。p. 187を参照。またボ

ンヘッファーのこの原稿は『抵抗と信従』の中に含まれている。

3) D. ボンヘッファー(森野善右衛門訳)『現代キリスト教倫理』新教出版1978第二版 p 123以下。譬えとして

は「もし飢えている人が、その飢えの故に信仰に至り得ないとすれば、その責任は、彼のためにパンを拒んだ者の上に

ある。」といったような事である。

4) 前掲書『現代キリスト教倫理』 p. 243

5) 本論文2章の『マリアとマルタ』の項参照。自分自身も行い得ない事を、親の権威で強要しようとするようなこと。

6) 注3)で述べた事と同じ事。前掲書 ボンヘッファー『現代キリスト教倫理』 p. 127)

7) 物事の表面しかとらえる事が出来ず善悪を、権利を持つ者の立場からしか見ない者には、「善き御力持つものら」を欠如

してしまった者の、はかり知れない苦悩を理解する事はないであろう。(当然そのような者も、「善き御力持つものら

に」欠如の中にある事を踏まえた上でだが!)例としては違うかもしれないが、学歴社会において大学卒の権利を持つ

ものは、平気でより無神経に「大卒以外はだめ」という言葉を使う。そこには個人の力や努力といったもの、また人格は

無視されている。しかし、彼らはそのような事はまったく考慮せず、単に「あんたも大学を出ればいい」程度にしかと

らえない。また、外国人登録法によって指紋の押捺を強制されてきた在日外国人に対して「日本に住むなら押捺ぐらい

すればよいではないか」とか「それならば帰化しなさい」のような、極めて無神経な発言を権利を持つ側の人間は言う

のである。もし彼らが、その抑圧下の人々の主張を理解したいと言うのであるのなら、まず権利を持つ者の立場から

おり、彼らの嘆きと苦しみをいくばかりかでも共有する事なしにはありえないし、本来の主張も問題も見えてこない事

は確かである。この事は直接的にアドルフ・ヒットラー等と類比的に述べる事はいきすぎかもしれないが、その「善き

御力持つものら」の欠如から物事を捉え直すという事は、その倫理の正当性(指紋押捺問題や個人道徳に至るまで)を

批判的にもう一度捉えなおす事であり、人間の倫理的生き方の出来ない苦しみへの共生を促す事になると言えないだろ

うか。

8) アリス・ミラー著(山下公子訳)『沈黙の壁を打ち砕く』新曜社 1994年。 p 104以下参照

9 a) フィオレンツァ著『石でなくパンを』新教出版社 所収

9 b) ボンヘッファー自身の言葉。

D. ボンヘッファー著(倉松功・森平太訳)『抵抗と信従』新教出版社 1964年。 p. 145

- 10) E. ベートゲ著 (日本ボンヘッファー研究会編訳) 『ボンヘッファーの世界』新教出版 1981年。 p. 139
- 11a) 前掲書 ボンヘッファー『現代キリスト教倫理』 p. 115以下参照
- 11b) " p. 19
- 12) " p. 17以下参照
- 13) D. ボンヘッファー著 (倉松功・森平太訳) 『抵抗と信従』新教出版社 1964年。 p. 253
- 14) 上掲書 ボンヘッファー p. 242
- 15) 「仕える」とはあくまでも仕える事であり、仕えるという名の管理や支配等は存在しない。しかし、この言葉は宗教的に多くの場合、誤解されている。
- 16) ベートゲ著『ボンヘッファー伝』所収
- 17) 前掲書 ボンヘッファー『現代キリスト教倫理』 p. 266, 260
- 18) " p. 265
- 19) " p. 241以下参照「歴史と善」
- 20) J. フレッチャー著 (小原信訳) 『状況倫理—新しい道徳』新教出版1971 p. 151, 177, 188,
- 21) 「二律背反を生きる。」とはブーバーの言葉であり、二律背反性の相対化によらず、その相剋を耐えぬく以外の仕方では状況の意味を正しく捉え得ないというものである。(マルティン・ブーバー著 (田口義弘訳) 『我と汝・対話』みすず書房 1978年。 p. 127参照)

【参考文献一覧】

- ◇ D. ボンヘッファー著
(森野善右衛門訳) 『現代キリスト教倫理』新教出版社 1978年 (第2版)。
- ◇ " 著
(倉松功・森平太訳) 『抵抗と信従』新教出版社 1964年。
- ◇ " 著
(森平太訳) 『キリストに従う』新教出版社 1990年 (第2版)。
- ◇ " 著 (村上伸訳) 『キリスト論』新教出版社 1966年。
- ◇ E. ベートゲ編(村上伸訳)
『ボンヘッファー獄中書簡集「抵抗と信従」増補新版』新教出版社 1988年。
- ◇ E. ベートゲ 著 (村上伸訳) 『ボンヘッファー伝〈I〉』新教出版社 1994年。
- ◇ " 著 (雨宮栄一訳) 『ボンヘッファー伝〈II〉』新教出版社 1994年。
- ◇ " 著 (雨宮栄一訳) 『ボンヘッファー伝〈III〉』新教出版社 1994年。
- ◇ " 著 (森野善右衛門訳) 『ボンヘッファー伝〈IV〉』新教出版社 1974年。
- ◇ " 著 (日本ボンヘッファー研究会訳)
『ボンヘッファーの世界—その本質と展開—』新教出版社 1981年。
- ◇ エーバハルト・ベートゲ / レナーテ・ベートゲ著 (宮田光雄・山崎和明訳)

- 『現代キリスト教の源泉 I ディートリッヒ・ボンヘッファー』新教出版社 1992年。
- ◇ J.ヘンキユス編
(内藤道雄訳) 『ボンヘッファーの獄中詩篇一詩と註解一』新教出版社 1989年。
- ◇ 村上伸・森岡巖・森野善右衛門編『ボンヘッファーと日本』新教出版社 1989年。
- ◇ 宮田光雄著『ボンヘッファーを読む一反ナチ抵抗者の生涯と思想』岩波書店 1995年。
- ◇ 雨宮栄一著『二人の平和主義者の殉教』新教出版社 1995年。
- ◇ J.フレッチャー著 (小原信訳) 『状況倫理ー新しい道徳』新教出版社 1971年。
- ◇ J.A.T.ロビンソン著 (小田垣雅也訳) 『神への誠実』日本基督教団出版部 1964年。
- ◇ J.マッコリー著
(古屋安雄訳) 『現代倫理の争点ー状況倫理を越えてー』ヨルダン社 1973年。
- ◇ D.ゼレ著 (堀光男訳) 『内面への旅』新教出版社 1983年。
- ◇ “ 著 (三鼓秋子訳) 『神を考える』新教出版社 1996年。
- ◇ “ 著
(吉村秀子訳) 『キリスト教倫理の未来ー従順と想像力』新教出版社 1987年。
- ◇ E.S.フィオレンツァ著
(山口里子訳) 『彼女を記念して』日本基督教団出版部 1990年。
- ◇ “ 著 (山口里子訳) 『石でなくパンを』新教出版社 1992年。
- ◇ アリス・ミラー著 (山下公子訳) 『沈黙の壁を打ち砕く』新曜社 1994年。
- ◇ H.R.ニーバー著 (小原信訳) 『責任を負う自己』新教出版社 1967年。
- ◇ ハンス・クンクス著 (石脇慶総・奥村朝雄訳)
『ゆるぎなき権威? 一無謬性を問う』新教出版社 1973年。
- ◇ B.ヘーリング著 (中村友太郎訳) 『価値判断の根底を探る』サンパウロ 1990年。
- ◇ H.E.テート著
(河島幸夫訳) 『現代神学の基礎知識ーキリスト教倫理ー』ヨルダン社 1984年。
- ◇ “ 著 (日本ボンヘッファー研究会訳) 『平和の神学』新教出版社 1984年。
- ◇ 熊沢義宣・野呂芳男編『総説ー現代神学』日本基督教団出版部 1995年。

- ◇『講座現代倫理第三巻一上と下の倫理一』筑摩書房 昭和 33。
- ◇『教義学講座第二巻一教義学の諸問題一』日本基督教団出版部 1972 年。
- ◇『新共同訳旧約聖書注解 I .』日本基督教団出版部 1996 年。
- ◇『新共同訳新約聖書注解 I . II』日本基督教団出版部 1996 年。

- ◇『キリスト教大辞典改訂新版』教文館 1963 年。
- ◇『福音と世界 1996.3』新教出版。
- ◇マルティン・クスケ著 (日本ボンヘッファー研究会訳)
『この世的に生きるキリスト者』新教出版社 1990 年。
- ◇J.M.ガスタフソン著
(東方敬信訳) 『キリスト教倫理は可能か』ヨルダン社 1987 年。

- ◇Dietrich Bonhoeffer,*Ethics*,edited by Eberhard Bethge SCM PRE SS LTD 1956.
- ◇Ernst Feil,*The Theology of Dietrich Bonhoeffer*,English Translation Conpy-
right by Fortress Press 1985.
- ◇Dietrich Bonhoeffer,*Widerstand und Ergebung*,Briefe und Aufzeichnungen aus
derhaft,Herausgegeben von EberhaedBethge,Neunte Auflage,1966.
Cgr.Kaiser Verlag,Munuchen.
- ◇Dietrich Bonhoeffer,*Letters & Papers From Prison*,Fontana books,S.C.M.Press
1953.