HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	ボンヘッファーにおける代理概念
Author(s)	鶴島, 暁
Citation	基督教学, 41, 1-20
Issue Date	2006-06-30
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/46701
Type	article
File Information	41_1-20.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

論文

ボンヘッファーにおける代理概念

鶴島　暁

1　問題設定

本稿の目的は『獄中書簡』におけるボンヘッファーの「苦しむ神」という思想を、代理概念を頼りに検討することにある。『獄中書簡』におけるボンヘッファーの「苦しむ神」という思想が戦後のキリスト教会に与えた影響ははかりしれない。通常それは、戦後、「十字架の神学」を再発見する大きなきっかけを与えたものとして理解されている。[1] この十字架の神学の主たる主張は、以下の通りである。すなわち、自ら十字架への道を歩み、苦しみをなめつくし、十字架上で死んだ神が、他ならぬ我々の神であるということ。神はそうすることで、苦しみのただ中にある人間の痛みを共有し、彼らに寄り添い、彼らを慰め、救いをもたらすということ。三一論的表現を用いるならば、父が子の棄却において自らを捨てることの中で神もまたこの人間の神喪失という状況を共有しており、このことを通して神は神を失った者の神となる、といった具合に要約することができよう。だが、こうした苦しむ神の強調は、後に論じるように、救済の論理として不十分なのではないかという問題を引き起こす。

本稿の構成だが、まず前半部分で、救済論との関連で代理概念を検討し、前述の問題を考察する。その際の論点は、『獄中書簡』におけるボンヘッファーの代理概念の中で、キリストによる仲保的代償性が保持されているかどうかである。次に後半部分で、ボンヘッファーが『獄中書簡』において「苦しむ神」ということで何を語ろうとしたかを考

察する。結論を先取りすれば、本稿における一連の考察を通じて、ボンヘッファーの「苦しむ神」の思想が、この世の此岸における責任的生を生きるよう、キリスト者をこの世の現実へと向かわせる神として理解されねばならないということ、それはつまり、ボンヘッファーにおいて、それまで検討された代理概念から結果するキリスト者の責任という観点から苦しむ神が理解されていることが解明される。

そこでまずボンヘッファーが「苦難」をどのように理解していたかを確認しておくことからはじめよう。

2　苦難理解

この苦難の問題が服従という具体的な行為を解明する際、明示的に取り上げられ展開されているのが『服従』（一九三七年）である。『服従』では、服従との必然的連関を持ったものとして苦難が提示され[2]、服従する者の生がこれによって規定される。また同時に、キリスト者がキリストのゆえに引き受ける苦難をボンヘッファーは、キリストの苦難と同一視している[3]。それゆえ、キリスト者にとって、服従のゆえの苦しみは、キリストに従う者であることの徴[4]、服従するものの完全さとも言われている[5]。そしてまた服従に伴う困難の克服も――このことは山上の説教の講解を通して、具体的に叙述されていることだが――まさにキリストがその模範となり、それに倣うような仕方で乗り越えることがキリスト者には求められている。イエスが他ならぬ十字架において律法を成就したがゆえに、イエスの受難、十字架での成就が、「弟子の従順のための唯一のそれによって支えられるところの基礎」[6]とされ、苦しみ、そして捨てられるという十字架の下で、教会の本来的なあり方がここでは考えられている。

こうしてボンヘッファーにおいて服従に伴う苦しみは、キリストとの交わりを具体化し、一層確かなものとして確証するものと理解される。苦しみを積極的に担うことによって、キリスト者はキリストの苦しみに共にあずかり、キリストとの人格的な親密な関係を経験する。それゆえ、「神との交わりは、まさにその苦しみの中で賜物として与え

られる」といわれているのである。

また『服従』に先立つ、『教会の本質講義』（一九三二年）では、キリストの代理的苦難について以下のように言及されている。

「アダムの人間性はキリストによって打ち破られた！　神の前に自力で立つことは我々にとって不可能である。我々はキリストと共に十字架において裁かれた。神の意志を耐え忍ぶことによって、キリストは神の意志を行った。神の意志を行うこと、すなわち善を行うということは、だた苦しむということだ！　神の意志の代理的「苦難」（Stellvertretendes “Leiden”）！「苦難」はここで深められる。苦難とは、死と貧しさだけを意味するのではない。あらゆる肉の欲に抗して、神において強くあることも堪え忍ばれねばならない。我々の苦難はキリストの苦難においてすでに止揚されている。キリストの代理はまた人間のための代理的苦難でもある。キリストにあって皆苦しむのである。一人が万人のために苦しむところで、アダムの人間性がとらえられる。まさにそこで、分裂が克服される。」[7]

ここでは、キリストの代理的行為を通して、我々が経験する苦難の背後に神の意志が見出されるということのみならず、アダムの分裂した人間性が、「克服される」と言われている点には注意しておかねばならない。[8]

こうした苦難理解は、最後期の『獄中書簡』においても共有され、キリスト者の「メシア的苦難への参与」、「苦しむ神」として語られることになる。またその際、宗教的行為によって人間を何者かにしたてあげることによってではなく、まさにこの苦難への参与――ボンヘッファーはこれを「悔い改め」（メタノイア）とも言っている[9]――が、神の前での一人の人間を、すなわちキリスト者をつくるといわれていることも無視してはならない。[10][11]

「神は自らをこの世から十字架へと追いやられるにまかせる。神はこの世で無力で弱い。そしてまさにそのようにして、ただそのようにしてのみ、彼はわれわれのもとにおり、またわれわれを助ける。キリストの助けは彼の全能によってではなく、彼の弱さと苦難による、ということは、マタイ8章17節に全く明らかだ。……（中略）……人間の宗教性は、困難に陥ったときに彼をこの世における神の力に向かわせる。神は機械仕カケの神だ。聖書は、人間を神の無力と苦難に向かわせる。苦しむ神だけが助けを与えることができる。」[12]

以上より、ボンヘッファーの苦難に対する理解を、とりわけ『獄中書簡』における表現を用いて要約すると、以下のようになる。

(1) キリスト者の苦難は、自然的実存に結びついた苦難とは区別された、キリスト者固有の苦しみであり、それはキリスト者のアイデンティティーを確証する

(2) キリスト者の苦難は、キリストと共に苦しむ苦しみであり、キリストの苦しみである（メシア的苦難への参与）

(3) 苦難は、キリスト者の聖化のプロセスとして理解され、苦難への参与がキリスト者をつくる

(4) 苦しむ神だけが助けを与えることができる（アダムの人間性の克服）

問題は、(4)「苦しむ神だけが……」だけが強調される時、ここで言われている「助け」がキリスト教的な意味での「救済」と見なしてよいかということである。つまり、共感的同一化、連帯性、ないしは代表性といったことと、救済とは次元を異にし、連帯性や代表性といったことだけでは、救済の論理として不十分といわざるをえない。全能な神が自らを無力なものとなし、弱き者の側に立ったとしても、それは慰め（(1)〜(3)）であって救い（(4)）ではないの

ではないか、そしてそれは本来的な意味での救済論の解消ということになってしまっているのではないか、との批判である。つまり、(1)〜(3)と(4)の間には、決定的な差異が存在しており、(4)「苦しむ神だけが助けを与えることができる」と言われている事態は、それだけでは、救済概念とは区別された、情緒的な慰めの域を出るものではないのではないかという批判に耐え得ない。

3　救済論との関連で

3・1　代理概念の三つの段階

ここでは、救済論との関連で代理概念を扱うが、代理概念の持つ三つの段階的特徴に関する芳賀力氏の所論を頼りに問題を整理しておきたい。[13] 第一は連帯性（Solidarität）、すなわち他者に同情し共感して、他者の状況へと自己をいわば運命共同体的に同化（Identifikation）する段階。これは厳密に見ればまだ代理の準備段階である。第二は他者の存在的権利と義務を全権的に代表し全面的に他者になりかわって行動することで、他者に課せられた義務から他者を解放する段階（代表性 Vertretung）。第三は他者がなしえないことを他者に代わって成し遂げる段階（代償性 代理性 Stellvertretung）。ここでは単に他者の存在的権利と義務を代表するのみならず、他者の倫理的、法的過失をも身に負い、その責任さえも他者に代わってとることが求められる。この代償性は、代理される他者と、その他者が過失を負う他者との間を仲保・媒介する仲保的代償性となる。

イエス・キリストにおいて起こった神とこの世の和解は、まさにこの三つの特徴をすべて備えた出来事でなければならず、人間にとっての救いが神との和解であるかぎり、それはイエス・キリストが単に連帯や代表ではなく、ここで言うところの第三段階、つまり仲保的代償を行うことによってのみもたらされるのでなければならない。こうして、ボンヘッファーの代理概念において、キリストによる仲保的代償性が保証されているかどうかが、ここでの重要な論

点となる。

3・2　仲保的代償性

ボンヘッファーにおいて、キリストは律法と人間との間に立つ仲保者という理解は、すでに『聖徒の交わり』（一九二七年）において、その萌芽が認められる。[14]『聖徒の交わり』で、ボンヘッファーは、ルターに従い、キリストの代理的行為を罪と刑罰という観点から理解し、キリストの代理に関して以下のように概観している。

「イエスは、罪責なき者として他者の罪責と刑罰を自らに引き受け、彼が自ら犯罪者として死ぬことにより、呪われたものとなった。なぜなら、彼は世の罪を負い、世に代わって（のために）刑罰を受けたからである。しかし、犯罪者の十字架（Verbrecherkreuz）において、代理的愛（stellvertretende Liebe）と神に対する従順（Gehorsam）が罪責に勝利し、それによって、罪責は事実上刑罰を受け克服されたのである。」[15]

こうしてキリストは、全人類を代理し、律法を成就することによって、神と人との和解、人と人との和解をもたらす。[16]また続く『キリスト論講義』（一九三三年）においてもキリストの人格構造を論じる際、この仲保的代償性に言及している。[17]ボンヘッファーは、キリストのWer-Struktur（誰－構造）――キリストの人格構造――をPro-me-Sein（私ノタメ存在）として理解しているわけだが、『キリスト論講義』では、この私ノタメ存在を場所の問題として――ボンヘッファーの言い方に即すとWo-Struktur（場所－構造）の問題として――問うとき、「中心」（Mitte）という概念があらわれる。[18]「私のため」にキリストが立っている場所は、「私」が立ち得ない限界、すなわち律法の要求の前に無力であるがゆえに「私」が裁かれてしまう場所であり、同時に、この裁きを通して本来あるべき自己自身を回復すると

ころの再発見される中心なのである。まさにこの場所に律法の成就者キリストが私のために立つ。このPro-me-Sein（私ノタメ存在）として考察されたキリストの仲保者性が、『服従』に至って、具体的な服従という行為[19]を解明する文脈の中で、正面から取り上げられキリスト論の中で定式化されている。こうして弟子たちと律法との中心にキリストが立つことによって、律法主義に堕することなく具体的な服従を語ることを可能とする地平が開かれ、同時に宗教改革的「外なる義」が律法の成就者キリストにおいて解明される。服従を通して高価な恵みの下にとどまるというキリスト者の行為を確証する上で、キリストを人間と律法との仲保者として叙述することが、ここではとりわけ重要な位置を占めている。

この点、本稿で問題となっている『獄中書簡』では、この仲保的代償性に対する明示的な言及はない。とはいえ、仲保的代償性が『獄中書簡』では放棄されてしまったとみなすことはできないように思われる。というのも、ボンヘッファーが苦しむ神について、また非宗教的解釈、成人した世界について議論を展開する際、必ずと言ってよいほど「受肉」を重要な概念として指示しており、このことが代理概念と密接なかかわりをもつと考えられるからである。[20]

そこで、『獄中書簡』におけるボンヘッファーの代理概念と受肉との関係を考察する前に、『獄中書簡』以前の著作から、この両概念の関係を簡単に整理しておきたい。ここでは、『教会の本質講義』並びに『倫理』を取り上げる。この二つを取り上げる理由は、この両著作の中で、ボンヘッファーが代理概念を直接取り上げ、重要な考察を加えているからである。

3・3　代理概念と受肉

『教会の本質講義』は、一九三二年四月から七月にかけてなされたもので、独自の教会論――教会論的認識論――の構築を目指している。この講義の「教会の基礎づけとしてのキリストの代理的行為」（Christi stellvertretendes

Handeln als die Begründung der Kirche）というタイトルが付された一節は、とりわけ重要である。ここでのボンヘッファーの議論の目標は、キリストの代理的行為から、教会の基本的秩序、すなわち(1)従属存在（Unteransein）、(2)相互並存（Nebeneinander）、(3)相互交流（Ineinander）を引き出すことにある。ここでは、人間の代理的行為とキリストのそれとの比較対照を通じて、キリストの代理的行為の独自性が考察されている。

ボンヘッファーによれば、倫理的代理は、倫理的に自立した人格という領域を前提しており、人間の代理的行為は、倫理的に責任を負う人格においてその限界に直面する。つまり、他者の責任を負い、その罪責と罰を取り除くということは、倫理的実存としての他者の人格を否認することなしには不可能であるからだ。倫理的には他者の受けた罪責の結果を引き受けることができるだけであり、このことはただ他者の悪の中に自ら歩み入り、その他者と連帯的になるという決意を前提してはじめて可能となる。他方、人間の代理が「財宝を犠牲として捧げる」以上のことはできないのに比べ、キリストの代理は、財宝に加え、人格を犠牲として捧げるという次元にまで貫徹される。[21]

ここでボンヘッファーは、受肉、律法の成就、十字架、復活という四つの段階を区別し、キリストの代理的行為を考察している。彼によれば、受肉において、キリストの人格領域に人間の人格が入り込み、人間の反抗的な人格存在は滅ぼされる。それは裁きではあるが、同時にこのことを通して、キリストは全人類を受け入れる。人間は、神の律法を遵守することができずに、神の怒りを招く存在であるが、キリストは人類を代理して、神の怒りを引き受け、律法を成就する。神の怒りを極限まで引き受けた結果が十字架であり、ここでは代理的人格が全人類のために犠牲とされ、それに続いて復活が起こる。こうして、キリストの代理的行為は、人間を義とし、神の前での人間を回復し、人間を新たに創造する。

他方、『倫理』においては、以上の議論に加え、代理概念が、責任を負う生活の根拠として論じられるわけだが、ここでは「受肉」がとりわけ重要な役割を果たしている。

「神は人間となった。神は肉体をもった人間［の形］をとり（nahm...an）、そうすることで、人間の世界を神と和解させた。人間と人間の現実に対する肯定は、神が人間を受け入れたこと（Annahme）に基づいて起こったのであり、その逆ではない。神が人間の現実を受け入れ、神が人間となったのは、人間と人間の現実が神の肯定に値するものであったからではなく、人間と人間の現実が神の否定に値するものであったがゆえに、神自らが肉体をもった人間［の形］をとり、そうすることで人間の本質そのものの上に下された神の否定の呪いを自らの身に負い、苦しみを受けることによって、人間と人間の現実を受け入れ、肯定したのである。」[22]

『倫理』でしばしば用いられる「人となり・十字架につけられ・よみがえられた神」[23]というキリスト称号は、先に『教会の本質講義』で確認した受肉、十字架、復活というキリストの代理的行為を考察する際に用いられた諸概念の統一と区別を具備し、それらを包摂した称号であるといえる。このキリスト称号に関して、『倫理』においては「形成としての倫理学」という表題のもとで詳述されている。ここでボンヘッファーは、キリスト教倫理の課題を「キリストと同じ形をとること」（Gleichgestaltung Christi）とし、いかにして、この課題が実現されうるのかを探求している。そして、この世の現実に出会い、これに打ち勝つ唯一の形こそがキリストの形であると主張する。[24]その際、キリストの教えやキリスト教的原則を、直接この世に適用することで、この世をキリストの形たらしめるのではなく、我々がイエス・キリストの形の中に引き入れられることを通して実現されねばならないのだと言われる。[25]ここに至って、「人となり、十字架につけられ、よみがえられた方の唯一の形と同じ形」をとることという先に言及した定式があらわれる。[26]

「人となり」ということによって、ボンヘッファーは、受肉したキリストのゆえに、人間は「真の人間」になり、

またそうあることを許されるという。[27] 更に「十字架につけられた方」と同じ形をとることは、神によって裁かれた人間となることを意味し、「裁きと恵みにおいて立つ以外には何物をもってしても神の前に立つことができない」ことを証しする。[28]「復活した方」と同じ形をとることは、「神の前での一個の新しい人間」となること、すなわち、死のただ中で生き、罪のただ中で正しいものとされ、古きもののただ中で新しい人間であることだと主張される。[29] 従って、この称号は、相互に緊密な結び付きを持っており、分離することのできない有機的な結合関係にあるといえる。

この定式は『倫理』の中に数多く見出されるが、『獄中書簡』においても、キリスト者の責任について、また宗教批判や成人した世界について論じられる際、このキリスト称号が意識的に用いられていることは容易に確認することができる。[30] そこではキリスト者が向き合っている世界が、聖と俗に分離された世界ではなく、イエス・キリストの受肉・十字架・復活とが持つ聖書的な意味において、創造され、保持され、和解されるところの世界であると言われているが、これらは先に確認した『倫理』の表現と見事に符合する。[31]

したがって、『獄中書簡』では、十字架や苦難について語られる際、一方で受肉が重要な概念として示唆されていることを考えると、この受肉という概念が、他の諸概念、すなわち十字架・復活という概念と分離し得ないものとしてボンヘッファーによって理解されていると思われる。このことを考慮するならば、先に見た代理の第一、第二段階が強調されているとはいえ、仲保的代償性が暗黙のうちに前提されていると考えるのが自然であろう。つまり、共感的同一化といった次元に救済を解消しているとは単純に言えず、キリストの仲保的代償性は保持されているとみなさなければならない。その意味で『獄中書簡』のボンヘッファーに対し、救済論の解消になっているのでは、との非難はあたらないことになる。

4　代理概念のもう一つの射程

4・1　罪責と良心

さて、そうなると次の問題は、『獄中書簡』の「苦しむ神」という定式によって、ボンヘッファーが何を語ろうとしたかである。ここで考察している代理概念は、『倫理』の中で詳述されているが、それ以前の著作の中でも論じられている。[32] これが『創造と堕落』では、「他者のための自由」[33]として探求され、そして『獄中書簡』において「教会は他者のために存在するときにのみ教会である」[34]という定式へと至る。

他方、一九三二年以降の一連の講義において、「罪の世界と連帯するために純粋さを断念するよう教会が召されている」という新しいテーマが加わる。「教会はこの世から自由」であると言われているが、この自由は純粋さを求める主張を断念する結果としてのみもたらされる。ボンヘッファーは自由を関係性として理解しているわけだが、[35] まさにここにおいて「自らの純粋さを断念する」という地点にまでこの他者のための自由は拡大されている。これは、後に『倫理』においてその表現を見出すところの主題、罪責を引き受ける自由という観点からキリスト者の責任を考えるという主題であり、初期における表現から明瞭に跡付けることができる。教会は自らの純粋さを保つことに関心をはらうのではなく、自由に他者に関心を持つ。このことは『獄中書簡』においても堅固に保持されている主題である。

そこでこの「罪責の引き受け」に関して若干の考察を加えておきたい。「罪責を引き受ける用意と自由」とが責任的行為を構成するというボンヘッファーの主張[36]は、伝統的な倫理学理論に対するもっともラディカルで挑戦的な洞察のひとつである。ボンヘッファーによれば、責任的に行為する者は、罪責からの自由を約束されるのではなく、罪を引き受ける、すなわち罪人となる自由を与えられる。だがその際、ボンヘッファーは罪責を以下の二つの意味で区別しているように思われる。

第一に、非行為という罪責であるが、これはとりわけ、『倫理』の「罪責、義認、更新」(Schuld, Rechtfertigung,

Erneuerung）と題された章において、「教会は告白する」という言葉に続けて、一〇項目にわたり列挙されている[37]事柄に相当する。ここでは、暴力的行為と不正のただ中にあって、自己保存のために、弱者の生命と権利とが蹂躙されていることを看過してきた教会の罪責が告白されている[38]。ボンヘッファーは、こうした諸々の罪責の根本的な原因を「キリストからの背反、我々のうちに形をとり、我々を自分自身の真の形へと導くキリストの形からの背反」に見ているわけだが、ここでのボンヘッファーの批判の矛先は、誤った行為ではなく行為しないことであり、悪をなすことではなく悪や不正に対して沈黙している教会の罪責に向けられている[39]。つまり、ここで扱われている罪責とは、教会が自らの安全を確保すべく、危険をおかそうとはしない、そのような教会の非行為に関する罪責のことであり、後に『獄中書簡』において、「あたかもそれが自己目的であるかのように、自己保存のためだけに闘って来た我々の教会は、人間とこの世のための和解と救いの言葉を担うことができない」[40]、と表現されている事態である。

右にみた罪責が、自らの自己保存を志向することに由来する非行為（行為しないこと）によって特徴づけられるとすれば、もうひとつの罪責は、先に言及した責任的行為を構成するところの罪責のことを指す。それは、責任的生を生きた結果、必然的に生じる罪責のことであり、この問題は、『倫理』の中で「責任を負う生活の構造」という表題のもと探求されているテーマである。

あらゆる責任的行為は代理的行為者でかつ和解者であるイエス・キリストに由来しており、罪からの自由と罪責の引き受けは、このイエス・キリストの代理的行為と分かち難く結び付いている。ボンヘッファーは、ルターに従って、キリストの代理的行為を罪と刑罰という観点から理解しているということは、前述した通りであるが、このことは、彼の全生涯を通じて一貫して保持されている。

ボンヘッファーによれば、自らの危険をかえりみず信仰の自由な冒険において、責任的に行為することは、必然的に罪責を担うことを意味する。こうした理解は、ボンヘッファーも自覚的に記しているわけだが、罪責を避け、良心

による保証をえようとする普遍的な人間の欲求に対立しており、その意味で、伝統的なキリスト教倫理に対する大きな挑戦として読める。[41] 良心は意志と理性とのさらに内奥の深部より来たる人間実存の呼び声として聞かれ、自らの実存との一致を求める。そしてこの良心の呼び声は、自分自身の存在の破滅を回避すべく、失われた一致をこそ回復するよう語りかける。だが問題は、自己自身との一致が危機に瀕した際に発せられる良心の声が求めるところの「一致」が、いかなる意味内容を持っているかということであり、この問題をこそ、ボンヘッファーは鋭く問うているのである。

ルターにとって、良心は罪を知る上での肯定的で価値あるものと見なされており、罪人をキリストの恵みへと導くものであった。だが、ボンヘッファーはこうした理解を留保し、自己義認へと至らしめる可能性を良心が孕んでいると指摘する。ボンヘッファーによれば、良心は、原状態において存在せず、絶対的な自由を手に入れ、神のように(sicut deus) なり、自ら善悪の審判者となろうとする堕落した人間の悪しき試みである。[42]

自己の実存的な分裂を回避し、自己自身との一致を確保すべく自我の自律性を求める良心の呼び声は、自己保存の道を周到にかぎつける。その結果、自らを欺き、具体的な責任を行使することなく沈黙し、安住してしまう良心に従って生きようとする際に起こって来る誤ちが露呈する。つまり、こうして良心の呼び声は、「善悪を知ることによって、神と人間と自分自身の前で自己を義とし、そしてこの自己義認の立場にどこまでもとどまろうとする自我の試み」[43]となる。こうした論争的な議論の背後には、自らの行為の正当性を良心によって保証することで、責任を免れる告白教会の苦々しい現実があったということは言うまでもない。

こうしてボンヘッファーによれば、真の責任的行為は、行為の正当性を良心によってさえ保証され得ないままに、神の恵みと赦しに信頼し、罪責を引き受けるという自由を与えるものと理解される。それはまた、責任的に行為することは、罪によって汚されていない状況から現れ出る道を見出すことではなく、未来の世代の必要を見据えることで

あるともいえる。

4・2　苦しむ神と責任

以上みてきたように、ボンヘッファーは、苦しみを積極的に担い、罪責を引き受けることの中に、服従する者の信仰者としての実存を見出していた。そしてそれは、このキリストへの集中によって、この世に対して開かれた態度で関わる責任と密接なつながりをもっている。[44]

『服従』はまさに、悪しきこの世との闘争のための内的集中としての「訓練」、究極のものを保持するための「聖と俗」の分離をテーマにした書である。「高価な恵み」と「安価な恵み」の区別が明白になされ、「自然的実存」においてではなく、キリスト者であるがゆえの苦しみを積極的を選び取っていくのである。

他方、『服従』においても、『倫理』においても、「受肉」が決定的な役割を果たしていた。『獄中書簡』では、「神の苦難への参与」という主題は「イエスは宗教的な人間ではなく、単純に人間であった」と言われている文脈であらわれ、ここでもやはり受肉が重要な概念として指示されている。そしてキリスト者が、何か特別なかたちでキリスト者であろうとするのではなく、単純に人間であろうとする時に、必然的に神の苦難にあずかるものとされるということ、つまり「自己自身を何かに仕立て上げるなどということをまったく断念したときに」キリスト者は、神によって「神の苦難にあずかる」よう招かれていると言われている。このことは、先にキリストの称号を論じた際に、「受肉」について言われていたことと、その細かい表現にいたるまで多くの点で酷似している。

また『獄中書簡』では、この神の苦難への参与ということに、キリスト者の責任を見出していたわけだが、この問題もまた「キリストの受肉」を拠り所として「責任の場所」という表題のもと『倫理』の中で展開されている。更に『獄中書簡』におけると同様、『倫理』においても「言葉が肉体となった」（ヨハネ1章14節）が引用されていることも偶

然ではないだろう。こうした多くの共通点を確認するとき、「苦しむ神」ということによって、ボンヘッファーが意識的にアクセントを置こうとしているものこそ、この世におけるキリスト者の責任であるという結論へと導かれる。

5 結論

『獄中書簡』を解釈する上で、「神の苦難への参与」ということによって、我々と共に苦しむ神、という共感という要素が軽視されてはならないが、このことだけが過度に強調されるとき、それはボンヘッファーの真意を見誤ることになる。つまり、この人間の側のメシヤ的苦難への参与によってはじめて神が有意義性を保証される、というのではない。そうなると、神学がその原理において人間学へと密かに移行を許してしまうことになる。そればかりか、こうした理解によれば、神は単なる慰め以上のものではなく、本来的な意味での救済論としては不十分なものと結論せざるをえなくなる。だが、これまで見て来たように、『獄中書簡』においてもキリストの仲保的代償性は保証されており、ボンヘッファーが苦しむ神について語る際、十字架へとおもむく神の代理的行為とそうした行為へとキリスト者を召し出すこと、すなわちこの世におけるキリスト者の責任に強調点があるのであって、この観点から「苦しむ神」の思想を理解しなければならないように思われる。

『獄中書簡』でボンヘッファーはこの世の成人性を語り、機械じかけの神、作業仮説としての神を非難し、神の場所を問うている。「それでは神はなおどこに場所を持つのか」と。それに対して、「この世から十字架へと追いやられるにまかせる」、「この世で無力で弱い」という仕方でこの世で場所を獲得する神をもって答える。『獄中書簡』以前の著作では、この世の隠された中心（隠された歴史の中心）としての教会において、神を認識するといわれていたが、このことがさらに「苦しむ神」という仕方で徹底されている。

ボンヘッファーが理解した「苦しむ神」とは、彼岸における救済をもたらす神ではなく――それはボンヘッファー

の言い方を借りれば、無責任な「この世からの逃亡」に他ならない――まさにこの世の此岸における責任的生を生きるよう、キリスト者をこの世の現実へと向かわせる神なのである。こうした責任的生を保証しているものこそ、これまで考察してきた代理概念に他ならない。

【註】

ボンヘッファーの著作からの引用は、すべて『新版ボンヘッファー全集』(以下、DBWと略記)に依拠した。その際、DBWドイツ語原文からのものは、その頁数をアラビア数字のみで表わし、翻訳を参照したものは、まずドイツ語原文のページ数をアラビア数字で表示し、それに続けて訳書のページ数を漢数字で記し「頁」を付記し括弧でくくった。本稿で用いた略記号は以下の通りである。

AS: *Act und Sein*(『行為と存在』), in: DBW2, 1987(『行為と存在』(選集2)、国谷純一郎訳、新教出版、一九七〇年)

C: *Vorlesung "Christologie"*(『キリスト論講義』), in: DBW12, S.279-248

DWK: *Vorlesung "Das Wesen der kirche"*(『教会の本質講義』), in: DBW11, S.239-303

E: *Ethik*(『倫理』), in: DBW6, 1998(『現代キリスト教倫理』(選集4)、森野善右衛門訳、新教出版、一九九六年)

N: *Nachfolge*(『服従』), in: DBW4, 1989(『キリストに従う』(選集3)、森平太訳、新教出版、一九九六年)

SC: *Sanctorum Communio*(『聖徒の交わり』), in DBW1, 1986(『聖徒の交わり』(選集1)、大宮溥訳、新教出版、一九七三年)

SF: *Schöpfung und Fall*(『創造と堕落』), in: DBW3, 1989

WE: *Widerstand und Ergebung*(『獄中書簡』), in: DBW8, 1998(『ボンヘッファー獄中書簡集「抵抗と信従」増補新版』、村上伸訳、新教出版、一九九五年)

1 Alister E.McGrath, *The Making of Modern German Christology——From the Enlightenment to Pannenberg——*, Basil Blackwell, 1986, p.199.

2 N 79（邦訳七七頁）, 82（邦訳八〇頁）

3 N 80（邦訳七七頁）

4 N 82（邦訳八〇頁）

5 N 149（邦訳一六一頁）

6 N 139（邦訳一四八頁）

7 DWK 268f.

8 初期のボンヘッファーにおいて、「教会として実存するキリスト」（Christus als Gemeinde existierend）という教会論的定式がしばしば登場するが、この定式のもと、集合人格としてのアダムの人間性が問題とされる。

9 WE 535（邦訳四一九頁）

10 WE 535（邦訳四一八－四一九頁）

11 この論点は、『倫理』の中で、「形成としての倫理学」（Ethik als Gestaltung）という表題のもと、キリストの形の形成という文脈の中でも論じられている主題である。とりわけ、E 80-86（邦訳三四－四〇頁）を参照。

12 WE 534f.（邦訳四一七頁）

13 芳賀力著『自然、歴史そして神議論』（日本基督教団出版局、一九九一年）、二七八頁

14 SC 92-100（邦訳一一二－一二二頁）

15 SC 99（邦訳一二〇頁）

16 SC 100（邦訳一二二頁）

17 C 306-315

18 ここで言われている「中心」とは、心理学的に考えられた中心ではなく、存在論的・神学的な意味での中心［C 307］であり、とりわけ、律法との関連で語られる。

19 『創造と堕落』では、神の言葉の背後に立ち入り、神についての観念や、原理によって神の言葉を評価しようとする人間の態度がきびしく戒められている。こうした人間の態度は、真の「現実性」（Wirklichkeit）を締め出してしまい、神の戒めへの服従を回避する口実を与える。『創造と堕落』においては、「服従」というテーマは、人間への召しとして、或いは従うべき模範として具体的に探求されておらず、神と人との関係、また人間の存在様式を叙述する際に、「服従」（Gehorsam）［SF 38, 53, 55, 101, 105, 108, 110］、「服従する者としての存在」（Gehorsamerseins）［SF 105］といった用語が用いられているにとどまる。つまり、『創造と堕落』の創世記の釈義においては、人間を代表して立つアダムの実存が神学的に把握されるにとどまる。これが『服従』において、イエスの招きに対するキリスト者の服従という信仰の行為を解明する際、具体的に更なる展開を見る。

20 たとえば、ボンヘッファーは『獄中書簡』において「言葉は肉体となった」（ヨハネ1章14節）に言及し、この関連で宗教批判を展開し、非宗教的解釈の可能性を模索している［WE 416（邦訳三三〇頁）］。他方、彼は、「この世の真っ只中」（mitten in der Welt）という言葉で教会が立つべき場所をしばしば指し示す。この表現は、『獄中書簡』のみならず、『倫理』や『服従』の中では随所に見られる。そのいずれの箇所においても、キリストの「受肉」がこのことを確証するといわれている。こうした連関から、教会が立つべく召されている場所、すなわちキリストの十字架の立つ場所が、「この世の真っ只中」であり、ここへ立たしめる根拠となるのが、他ならぬ代理的行為者であるキリストの受肉であることを確認しておきたい。

21 DWK 266f.

22 E 261f.

23 “der menschgewordene, gekreuzigte und auferstandene Gott”［E 86（邦訳九七頁）, 52（邦訳四〇頁）］

24 E 80（邦訳三三頁）

25 E 80（邦訳三四頁）

26 E 80（邦訳三四頁）

27 E 81（邦訳三五頁）

28 E 82（邦訳三五頁）

29 E 82（邦訳三五頁）

30 WE 415（邦訳三一九頁），500f.（邦訳三九一頁），558f.（邦訳四三八頁）

31 WE 415（邦訳三一九頁）

32 SC 90-100（邦訳一〇九－一一二頁）

33 “frei-sein-für-den-anderen”［SF 59］

34 “Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.”［WE 560（邦訳四三九頁）］

35 こうしたボンヘッファーの自由理解については、拙稿「ディートリッヒ・ボンヘッファーの信仰理解」（『哲学』第41号、北海道大学哲学会、二〇〇五年七月）、五〇－五二頁を参照。

36 E 275（邦訳二七二頁）

37 E 129-132（邦訳七〇－七三頁）

38 この告白において教会の集合的罪責に焦点が当てられてはいるものの、個々人の責任が共同体の中に解消してしまうわけではない。なぜなら、ボンヘッファーにおいて教会とは、「西欧世界のイエス・キリストからの背反と、自分自身の個人的な罪とを、同じようにイエス・キリストに対する罪責として認識し、告白し、また引き受ける人たちの共同体」［E 126（邦訳六八頁）］に他ならず、その意味で、個々人の罪責もまた教会の罪責として厳しく問われているからである。

39 E 128f.（邦訳七〇－七一頁）

40 WE 435（邦訳三四六頁）

41 E 276f.（邦訳二七六頁）

42 E 277（邦訳二七五頁）。こうした否定的な「良心」理解は、『倫理』ではじめてあらわれたものではない。すでにそれ以前の著作、『聖徒の交わり』[SC 69（邦訳八二頁）]、『創造と堕落』[SF 120f.]、『服従』[N 62（邦訳五四－五五頁）, 178（邦訳二〇一頁）] でも表明されていた。

43 E 277（邦訳二七五頁）

44 『キリスト論講義』、『教会の本質講義』、『服従』においては、とりわけ教会のための闘争という色彩が濃厚であった。これが『獄中書簡』では、「秘義保持の規律」（Arkandisziplin）として語られていることになるわけだが、この問題は、別の機会に論ずることとする。