

# Grenze (限界・境界)をキーワードに見る ボンヘッファーの人間学

岡野彩子

(大阪大学大学院言語社会研究科博士後期課程)

## (和文要旨)

<sup>グレンツェ</sup>  
Grenzeというドイツ語は「限界」と「境界」の両方の意味を持つ言葉である。この語は、人間は超越から、つまり自らの Grenze を意味する神との関わりから自己自身を理解するというボンヘッファーの人間学を読み解く重要なキーワードとなる。Grenze と人間についての思索は彼のベルリン時代に集中しており、それはナチスによる政権掌握と時を同じくして転機を迎える。人間の能力を限界づける否定的な「周縁の限界」<sup>グレンツェ</sup>から、神の賜物としての肯定的な「中心の境界」<sup>グレンツェ</sup>へと目を転じることを要請し、それがキリスト論的に展開されて行く。本稿がとくに注目するのは、原初の男女の関係から導き出され、他者論的な視点の備わった聖書に基づく神学的人間学であり、アダムにとってエヴァは「中心の境界」<sup>グレンツェ</sup>の肉による現在化であるとする個性的な解釈である。最終的には、キリストを通して出会う隣人を Grenze として受けとめる彼の人間理解を浮彫りにし、その人間学の持つ現代的意義を明らかにしたい。

## (SUMMARY)

The German word *Grenze* can mean “limit” as well as “boundary,” and is a keyword that is central to the anthropology of Dietrich Bonhoeffer, who argues that human beings understand themselves from the transcendental, namely, through a relationship with God as their own *Grenze*. This relationship between *Grenze* and human beings was especially important during his time in Berlin. It was a turning point in his philosophy at a time when the Nazis had assumed political power. It can be said that his anthropology diverts our attention from the negative “boundary on the margin,” which emphasizes the recognition of the limits of mankind, to the positive “boundary at the center,” which is Christologically interpreted as a blessing from God. This paper hopes to reveal the modern meaning of Bonhoeffer’s theological anthropology based on the Bible by focusing on his

use of *Grenze* in conjunction with the theory of the Other. I examine Bonhoeffer's explanation of the relationship between man and woman in the story of Genesis and his peculiar interpretation of Eva as an incarnation of the "boundary at the center" for Adam. The final purpose of this paper is to reveal Bonhoeffer's understanding of human beings as creatures who regard their neighbor, whom they meet through Jesus Christ, as their own *Grenze*.

## はじめに<sup>1</sup>

ディートリヒ・ボンヘッファー<sup>2</sup>の思想を人間学的な視点からとりあげた研究は非常に少なく、わが国においてもほとんど未開拓に近い領域であるといえる。わずかに、「ボンヘッファーの〈成人した世界〉における人間学」という副題が付いた西内清志の『キリストの隣人』（1986）があるが、本稿で主にとりあげるボンヘッファーの『創造と墮落』（1933）についてはほとんどふれられていない。この著を

### 1 凡例：

・ボンヘッファーの著作からの引用は、下記の著作集（Dietrich Bonhoeffer Werke）の巻数と頁数を（ ）で揚げた。

2 *Akt und Sein*, hrsg. von Hans-Richard Reuter, München: Chr. Kaiser, 1988.

3 *Schöpfung und Fall*, hrsg. von Martin Rüter u. Ilse Tödt, Gütersloh: Chr. Kaiser, 2002.

4 *Nachfolge*, hrsg. von Martin Kuske u. Ilse Tödt, Gütersloh: Chr. Kaiser, 2002.

6 *Ethik*, hrsg. von Ilse Tödt u. andere, Gütersloh: Chr. Kaiser Verlag, 1998.

8 *Widerstand und Ergebung*, hrsg. von Christian Gremmels u. andere, Gütersloh: Chr. Kaiser, 1998.

10 *Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931*, hrsg. von Reinhart Staats u. andere, Gütersloh: Chr. Kaiser, 2005.

11 *Ökumene, Universität, Pfarramt 1931-1932*, hrsg. von Eberhard Amelung u. andere, Gütersloh: Chr. Kaiser, 1994.

12 *Berlin 1932-1933*, hrsg. von Carsten Nicolaisen u. andere, Gütersloh: Chr. Kaiser, 1997.

15 *Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937-1940*, hrsg. von Dirk Schulz, Gütersloh: Chr. Kaiser, 1998.

・〔 〕は引用者による補足である。

・聖書からの引用は、日本聖書協会『聖書 新共同訳』（1987）による。

2 Bonhoeffer, Dietrich (1906-45)：ヒトラー暗殺計画に参画したドイツ福音主義教会ルター派の神学者、牧師。ナチスを支持する「ドイツ的キリスト者」に対抗する「告白教会」で重要な役割を演じていたが、後に教会の枠を越えて政治的抵抗に身を投じ、39歳で処刑された。

人間学的視点から論じたものとしては、H・E・テートの『ヒトラー政権の共犯者、犠牲者、反対者』（1997）がある。テートはボンヘッファーをヒトラー政権の反対者の一人として紹介し、その人間学における「自己を<現実>の中心に据えた墮罪後の人間」を描き出している。またそれに対応する人間像として、たとえ一時的であってもヒトラーを支持したハイデッガーとその思想をとりあげている。テートの分析に示唆を受け、本稿においてはとくに「<sup>グレンツェ</sup>Grenze（限界・境界）」<sup>3</sup>という言葉キーワードとして、人間論と同時に他者論的な視点を中心に据えつつ、他者を「中心の境界」の受肉化と見るボンヘッファーの人間理解を浮彫りにし、その人間学の現代的意義を明らかにすることを試みる。

<sup>グレンツェ</sup>限界・境界と人間についての思索は、とりわけ彼が学び後に教壇に立ったベルリン大学時代に集中している。それは第一次世界大戦後に台頭したナチ党が躍進し、ついに1933年1月30日、政権掌握に至る時期と一致する。当時ドイツ国民の大半がヒトラーを歓迎したが、彼の神の言葉に基づく神学は、最初から「国民的高揚」の陶醉に対して距離をおくことができたのであり、その人間学は自らの<sup>グレンツェ</sup>限界・境界への眼差しを欠いたナチズムとは相対するものである。ナチスは「民族」という曖昧な概念を前面に押し出して恣意的な境界を引いたが、その彼方のもの一切を否定するという傾向が、ナチス運動には内在していたのである。彼らにとっての境界を破壊する最大の脅威は、ヒトラーがいう「国際主義者」、すなわちユダヤ人と共産主

3 「Grenze」は、一般に「限界」か「境界」と訳されることが多い。一般的用法として、日本語の「限界」は物事のこれ以上、或いはこれより外には出られないというぎりぎりの範囲や「限り」、また「境界」は二つのものの「境」や「区切り」といった意味で用いられる。この両方の意味に用いられる「Grenze」の訳語としては、どちらの日本語にもおさまりに切らないことが多い。ボンヘッファー著『創造と墮落』の英語翻訳者は「Grenze」の訳語について、通常は「limit」を用いると記しており、それは「超えることができない被造物の限界」や、「超（越）えてはならない禁止」を意味するという。しかしながら、「中心」などの場所を表す語と共に用いる場合や、「境界を越える」などの成句として用いる場合は、「boundary」と訳することを断っている。（Bonhoeffer, Dietrich, *Creation and Fall, Works, Vol. 3, Minneapolis: Fortress Press, 1997, p.85, note 15.*）

本稿においては、これ以上（これより外、これより先）はもはやないという「限り」の意味や、制限や限度といった禁止の意味に「限界」を用い、二つのものの「境」、或いは「区域」といった場所的な意味をそなえる場合は「境界」としている。「中心の境界（Grenze）」は侵入を禁じられたエデンの園の中心区域のメタファーであり、さらに私と他者の「境」でもあると理解して、「境界」と訳した。ただしボンヘッファーの用語としては「境界」と訳する場合も、「超えることができない被造物の限界」や「超（越）えてはならない禁止」の意味を強く持っている。また「限界」の場合は「超える」、「境界」の場合は「越える」という漢字表記を用いている。

義者にほかならず、排除されるべきであった。だが他方においては、東方への生存圏レーベンスraumの拡大を主張し、他国にとっての境界を侵犯することには躊躇しなかったのである。たとえヒトラーの政策が、とくに第三帝国の前半期には、大多数のドイツ国民にとって輝かしい成功を意味していたとしても、それがどのような枠組みにおいてなされたものであったかを見逃してはならない。

## 1. 限界・境界とは何であるか

限界グレンツェ・境界は、いつ、どこで、誰が語るかによって、全く異なる面持ちで現れる。それは、肯定的なものにも否定的なものにもなる。例えば、ヤスパースにとって死、苦、偶然、罪、闘争といった「限界状況」は、人間が生きている限り逃れることができない、人間の力ではどうすることもできないものであるが、それゆえに、かえって超越にふれるところとなる。カントの思考は、人間理性の限界を問うものであり、その限界内で思索することが求められた。それとは対照的に、ヘーゲルの弁証法において限界はつねに止揚され、すでに超えられてしまっている。またフーコーにとっては、理性が超（越）えてはならないと定める限界（境界）<sup>4</sup>を「侵犯」することこそ課題となる<sup>5</sup>。なぜなら人間理性が定めた倫理的な限界というものは、それを語る主体の歴史性の影響を免れず、時代の規範的な考え方を強制しかねないからである。

そうすると、はたして人間にとって真の限界とは何であろうか。人類にとって普遍的な限界など存在するのだろうか。人間がそれを知ることは可能なのだろうか。フーコーが批判した限界は、人間が自ら定めたものであったが、それに対してボンヘッファーが示した限界とは、「神が」自ら示したものだという。ドイツ史上で最

4 この場合、超えてはならない禁止の意味と理解すれば「限界」であるが、自然と反自然や正常と異常といった対立した二つの事柄の境目と理解すれば「境界」となる。

5 同性愛者であったフーコーは、カントが『人倫の形而上学』において同性愛の「反自然性」を断罪したことに対し、人間にとって何が「自然」で何が「正常」であるかということに疑問を抱いた。それゆえに、或る時代の社会を支配する「エピステーメー」から解放されるため、「正常である」とする規範的な考え方を受け入れるように強制するものの正体を暴き、人間の「本質」という思考そのものを「侵犯」しようと試みることで、それがフーコーの思考の倫理となって行った（「侵犯への序言」『ミシェル・フーコー思考集成 I 1954-1963 狂気・精神分析・精神医学』筑摩書房、2001 参照）。周知の通り、現在においてはオランダのように同性婚を認める国家も存在しており、そもそも限界や境界とはいったい何であるのかを考えさせられる。

も暗い影を落とすことになる時代がしのびよるなかで、さまざまに理解されていたその概念から真の限界・境界グレンツェを守ること、それが彼の急務であったに違いない。この言葉の概念の混乱は、ヒトラーを支持した神学者エマーヌエル・ヒルシュの『哲学的・神学的な考察から見た今日の精神的状況』（1934）<sup>6</sup>においても見られる。ヒルシュはこの著のなかで「ホロス」という「越えることのできない境界」<sup>7</sup>グレンツェの重要性を論じているが<sup>8</sup>、この概念がナチスの手に渡ることは、おそらく彼の予想を上回る大きな危険を意味したであろう。ロバート・P・エリクセンは次のように解釈している。「彼ら〔ナチス〕は、ホロスホロスを各民族に対する神の賜物であると同時に、個性化されたものとして理解している。ヒルシュは、このような境界を無視する人々（疑いなくヴァイマル・ドイツのことを考えている）が自らのルーツを失い、まもなく壊滅されるであろう、と主張する。世界市民主義コスモポリタニズムは生に関する神の境界の侵犯なのである」<sup>9</sup>。ようするにヒルシュは、ホロスが越えられる時に破壊的な結果を引き起こすと考えており、ナチスによるドイツの転換点は、神の賜物であるホロスホロスをドイツの生活に適切なかたちで新たに導入すると信じていたのである。しかしボンヘッファーからすれば、そのような境界はいったい「どの神」によって定められたのか、ということになる。なぜなら、そのような「地方向けの神」によって定められた境界は、彼が指し示す「イエスにおいて啓示された神」の恵みである「中心の境界」グレンツェとは、全く異なるものだったからである。

## 2. 限界からの人間の自己理解

ベルリン大学就任講演「現代の哲学・神学における人間の問題」（1930）<sup>10</sup>においてボンヘッファーは、人間はどこから自己自身を理解するかという問いには、大き

<sup>6</sup> ヒルシュはこの著の序文に1934年1月30日の日付で署名しており、ヒトラーの権力掌握の一周年を国際的に祝う意味が込められていたという。

<sup>7</sup> Hirsch, Emanuel, *Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung: Akademische Vorlesungen zum Verständnis des deutschen Jahrs 1933*, Göttingen: Bandenhoeck & Ruprecht, 1934, p. 5.

<sup>8</sup> この著のなかでは、「ホロス」、「ノモス」（秩序、生活と思惟の規則）、「ロゴス」（民族の自己言表的な精神）という三つのギリシャ語が主要概念として提出されている。

<sup>9</sup> Ericksen, Robert P., *Theologians under Hitler: Gerhard Kittel, Paul Althaus and Emanuel Hirsch*, New Haven & London: Yale University Press, 1985, p. 152.

<sup>10</sup> この講演は、教授資格取得論文『行為と存在』（1930年資格認定、1931年出版）の理論上の成果を、人間学をテーマとして吟味したものだという（2,10-11）。

くは、二つの答えが可能だと語っている (10,358ff.)。つまり「業」<sup>ヴェルク</sup> からか「限界」<sup>グレンツェ</sup> からか、そのどちらかであるという。このことは、人間に関する問いはつねに問うものが人間自身だという、人間学に固有な問題と関わっている。デカルトによって思惟の主体としての自我が確認されたが、自我とその対象、つまり主観—客観の二元論的図式によっては、認識の対象そのものを理解することはできない。自我は自己自身をとらえることができず、「人間は自己自身に関する問いによって、超越性の限界につきあたる (傍点筆者)」 (10,358)。人間は、自らのなかに超越的な自己を見るのであり、このような状態において「業」か「限界」か、そのどちらかに決断せねばならない。

ボンヘッファーによると、業からの自己理解において人間は、自分自身のなかに、そこから自らの本質が理解可能になるような統一点が与えられている。つまり自分自身によって、自らの「可能性」から自己を理解するのであり、自己を「内在的に」把握する (10,359)。この場合人間は、「自らのなかに安らう一つの世界であり、自らの本質に到るために他者を必要とせず、ただ自分自身を必要とする」 (Ibid.)。これに対して、限界からの自己理解において人間は、つねに自分を越えたものを理解するという。ここで問われる自己は、反省的に対象になるのではなく、問う自己、つまり超越性との関係において、人間の本質があることを認める。したがって、「人間の本質は、内在的に自らのうちに安らう可能性のなかにではなく、たゆみなく自己の限界と関わることのなかにある」 (Ibid.)。つまり人間は、「その都度の限界づけ」によって初めて自分の本質に達するのである。

哲学においては、人間はつねに「業」から自己自身を理解する、とボンヘッファーはいう。換言すれば、可能性から、自己自身への反省から、自分が何者であるかを知るのである。彼の考えによれば、哲学において「限界」と呼ばれているもの、例えばカントが考えた理性の限界であれ、ハイデッガーにおいて現存在が「死の存在」といわれる場合の「死」という限界であれ、それを定めることができるということが、まさにすでにその向こう側に立ったことがあることを意味するのであり、そのような限界は、すでに越えられてしまっているという。それに対して啓示においては、この反省から外へはじき出され、自らの限界を意味する神との関係をぬきにして人間というものを問うことはできない。このように、業と限界のどちらから自己を理解するかということが、彼にとって哲学と神学の人間学を分かつものであり、「可能性の概念は、神学においては、またそれと同時に神学的人間学において

も、いかなる権利も持たない」(10,373)という。ここには、神学であっても啓示を離れて可能性が権利を持つような、形而上学に対する批判が込められている。

この就任講演のなかでボンヘッファーは、当時の著名な哲学者や神学者の人間理解を吟味している<sup>11</sup>。なかでもとくに注目しているのは、エーバーハルト・グリーゼバツハによる限界グレンツェの理解である。なぜならその対話主義においては、具体的な「汝」ドゥーが人間にとっての限界だといわれるところまで行くからである<sup>12</sup>。グリーゼバツハによれば、人間実存は、或る汝との出会いにおいてのみ現実中存在し、そこに本当の限界がある。つまり他者の要求に耐えぬき、他者を自分の意志に従わせようとはせずに、対話のなかに入って行くところにある。人間は、他者の具体的要求に出会い、自己の絶対化に陥っている自分をかき乱す具体的な限界に直面して、自己を理解するのである。これに対してボンヘッファーは、グリーゼバツハの個人主義を克服しようとする意志を高く評価しながらも、次のように批判する。「だがグリーゼバツハの場合、このことは、彼が自分自身の代わりに汝を絶対化し、それに神自身だけに権利がありうる立場を与えることによって、初めて成功する。そのようにして、自己は他者を絶対とし、他者をその具体的・絶対的な限界として承認するのだが、結局は、絶対的な汝を通して、自分自身に自らの絶対的な本質を返してもらうためなのだ」(10,368)。ようするに他者を自らの限界として出会うといっても、実は他者の要求を絶対的なものとする 것도 相対的なものとする 것도、結局は私しだいなのであり、私は依然として自分の可能性からして他者の主になっているのである。この時、私にとっての限界であるはずの他者は、つまるところ、自分で何とでも設定することのできる限界に過ぎない。それでは、具体的な汝が真剣に限界として受けとられる時に、いかにして「他者の絶対化」から免れることができるのか。このことが、ボンヘッファーの克服すべき課題となったのである。

---

<sup>11</sup> 哲学においては、M・シェーラー、P・ティリッヒ、E・グリーゼバツハ、神学においては、カール・ホル、F・ゴーガルテン等との取り組みがなされている。

<sup>12</sup> このように他者を「限界 (Grenze)」と見る場合、倫理的制約や制限といった禁止の意味を強く持つと思われる。

### 3. ボンヘッファーにおける限界・境界を持つものとしての人間

#### (1) 聖書的・宗教改革的に方向づけられた人間学

ボンヘッファーが、人間にとって本当に越えてはならない「中心の境界」<sup>グレンツェ</sup>について初めて口にするのは、1932年冬学期の旧約聖書講義「創造と罪」(『創造と墮落』と改名して1933年に出版)<sup>13</sup>においてであった。それはヒトラー＝パーペン内閣が発足し、ベルリンがナチス・ドイツの首都となるまさにその時である。ここでとくに考察されねばならないのは、聖書的・宗教改革的に方向づけられた人間学、すなわち墮罪後の人間の状態である。当時このような罪論がポピュラーだったわけではなく、むしろ自然に内在する秩序を見る「創造の秩序」について論じられることが一般的であった<sup>14</sup>。しかしボンヘッファーの考えによれば<sup>15</sup>、創造の秩序の概念においては、諸秩序や所定の事柄といったものが原罪以前の姿をとどめ、それ自体として「とても良い」<sup>16</sup>と見なされてしまっている(11,324)。このような墮罪を真剣に受けとめず、またそれと同時に救世主キリストをぬきにして世界を理解するような概念は<sup>17</sup>、しりぞけねばならなかった。当時ナチスは、「血」、「大地」、「生存圏」といったスローガンを掲げたが、ナチスに追随した神学者の多くが、創造の秩序を唱えていた。自然に内在する秩序や生命法則を基準とすることは、時として、民族に固有なエートスというものに従って行動することにつながる。だがこのような倫理は、自らが思惟的に定めた境界に基づき、ただ自己拡大のための要求を正当化することにもなりうるのである。

<sup>13</sup> すでにエマーヌエル・ヒルシュによる同名の著書『創造と罪』(*Schöpfung und Sünde*, 1931.)があったため、『創造と墮落』と改めて出版された。

<sup>14</sup> Tödt, Heinz Eduard, *Komplizen, Opfer und Gegner des Hitlerregimes : Zur >>inneren Geschichte<< von protestantischer Theologie und Kirche im >>Dritten Reich<<*, hrsg. von Jörg Dinger u. Dirk Schulz, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1997, p. 52.

<sup>15</sup> ボンヘッファーは「世界教会青年活動のための神学会議報告」(1932年4月)において「創造の秩序」という概念をしりぞけ、神の保持の下にあるすべての秩序はキリストに向けられ、ただキリストゆえに保持されていると唱える「保持の秩序」に置き換えることを要請している。

<sup>16</sup> 創世記：1.31「神はお造りになったすべてのものを御覧になった。見よ、それは極めて良かった。」

<sup>17</sup> ヴィルヘルム・シュテーリンによれば、創造の秩序はイエス・キリストぬきに構想された神学概念である。(Feil, Ernst, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers : Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis*, 4. Aufl., München: Chr. Kaiser, 1991, p. 165.)

## (2) 「<sup>グレンツェ</sup>周縁の限界」と「<sup>グレンツェ</sup>中心の境界」

ボンヘッファーは『創造と墮落』のなかで、創造の世界の中心は神であると記している。そこではあらゆるものが神から神に向けて、つまり中心から中心に向けて秩序づけられ、互いに調和している。創世記第三章が伝えるように、エデンの園の中心には「生命の樹」と「善悪の知識の樹」が立っている。彼の解釈によれば、生命の樹が中心に立つということは、神から来る生命が中心にあるということであり、生命を与える神が中心にいることを意味する。したがって、アダムの支配にゆだねられた世界の中心には、アダム自身ではなく、神が立つ。アダムの生は、この中心を我がものにしようとはせず、そこから自己の生命が来る中心の周囲を絶えず回転している。ボンヘッファーによれば、これが人間の特徴である。

中心から実をとって食べることは死を意味し、神に禁じられている。それゆえに、「人間の境界は、人間の現存在の中心にある」(3,80)。つまり、中心の生命の周囲を絶えず回る人間にとって本当に侵してはならない境界は、「周縁」にではなく「中心」にあるという。このことを象徴的に述べたのが、「<sup>グレンツェ・アムラント</sup>周縁の限界」と「<sup>グレンツェ・イン・デア・ミッテ</sup>中心の境界」である。ボンヘッファーの考えによれば、人間の周縁において求められる限界とは、人間の<sup>ベシヤツフェンハイ</sup>性質の限界、すなわち人間の技術の限界であり、人間の可能性の限界である (Ibid.)。一般に、人間には宇宙の始まりや果てという限界、或いは死といった限界を知ることが不可能だと考えられている。だがすでに述べたように、彼にとってそのような限界は、それが限界であると認識される時にはすでに越えられてしまっているような限界であった。それにゆえに、周縁の限界の認識においては、つねに内的な無限性がともなうという (3,80-81)。それに対して中心に位置する境界は、「人間の現実の境界であり、人間の現存在そのものの境界」(3,80)である。この中心の境界の認識は、人間の現存在全体を、人間存在のあらゆる可能な行動を限界づける。『創造と墮落』の編者の理解によると、このような中心の境界は、直線の真中が考えられているのではなく、むしろ円の中心、或いは、空間内のあらゆるオリエンテーションの一点における統合といったほうが近いという (3,154-5)。ここでは外側に位置するような限界は視野がなく、唯一のもの、ほかならぬ宇宙の中心が考えられているというのである。またさらに、編者はライブニッツの次のような記述を参照に附している (3,155)。「いわば神は到るところの中心

である。しかし、神の周囲がどこであるのかは特定しえない<sup>18</sup>。ここからイメージされるのは、円というよりも、むしろどこをとっても中心であるような無限の球体ではないだろうか。その到るところの中心は神であり、越え入ってはならない境界である。その周りをアダムの生は回るのである。

### (3) 墮罪と救済

#### 神のかたち

しかしアダムとエヴァは、中心の境界に踏み入って罪に墮ちた。つまり、蛇にそそのかされて知識の樹から実を食べ、善悪を知る能力を手に入れた<sup>19</sup>。善と悪を知って「神のように」なること、それが死であり、今や人間は、「神からの生命なしに神の前で生きなければならない」(3,132)。この死によって、原初の「神のかたち」としての人間は見失われる。神は「我々にかたどり、我々に似せて、人を造ろう」<sup>20</sup>と述べたと聖書は伝えるが、ボンヘッファーはこの「我々」という複数形に注目しており、それは二者の関係性というものに関わっている。彼の理解によれば、人間は「自由」であるという点において、創造主に似ている(3,58)。では、自由とは何か。それは、「聖書の用語としては、人間が自分のために所有している何かではなく、むしろ他者のために所有しているものである」(Ibid.)。ようするに自由とは、二者間の関係であり、自由であるとは、「他者のために自由である」(3,59)ということである。他者との関係においてのみ私は自由なのであり、自由とは、他者によって私に起こる出来事である。我々はこのことをどこから知るのか。彼は次のように答えている。「神はキリストにおいて人間のために自由であるがゆえに、神は自分の自由を自分のために留保しないがゆえに、我々にとっては、〈……のために自由である〉という自由についての思惟しか存在しない」(Ibid.)。また『キリスト論』(1933)<sup>21</sup>のなかでは、「神がイエス・キリストにおいて人となる以前には、(……)

<sup>18</sup> ライプニッツ『理性に基づく自然と恩寵の原理』第13節。

<sup>19</sup> ボンヘッファーは1932年から翌年にかけての冬に、ヘーゲルの『宗教哲学』(ラッソン版)と取り組んでおり、それはこの「創造と罪」についての講義のためであったと推測されている(3, 148ff.)。ヘーゲルは『宗教哲学』第三部「絶対宗教」において原罪の物語について釈義を行っており、「善悪を認識できる樹」というメタファーを重視している。

<sup>20</sup> 創世記：1.26。

<sup>21</sup> 『キリスト論』は、もともとベルリン大学で1933年夏学期に行われた講義であったが、オリジナルテキストはすでに紛失しており、後にE・ベートゲ等によって、学生達の筆記した講義ノートを再構成して出版された。

神についても人間についても、何も知りえない」(12,339)と述べている。つまり、神が謙り、イエスにおいて自らを啓示することによってのみ、我々は「神のかたち」について知るといふ。

それでは、創造主と被造物の自由にはどのような違いがあるのだろうか。ボンヘッファーによれば、創造されたものが他の創造されたものと同様、人間が人間のために自由であるということにおいて相違している。神は人間を一人の男と一人の女とに創造した。したがって、「人間というものは一人ではなく一対<sup>ツヴァイハイト</sup>であり、このように他者に依存するということに、その被造物性が存立する」(3,60)という。つまり人間は、ヘーゲル的な「即自かつ対自的に存在する」といった「存在の類比(analogia entis)」においてではなく、「関係の類比(analogia relationis)」において神に似ているのであり(3,60-61)、二者間の関係性において「他者のために自由」であることが、「神にかたどって」ということの本質である。それゆえにボンヘッファーのいう自由とは、神と隣人に束縛されることによってのみ与えられるものであり、個人主義的に考えられた自由とはおよそ異なるものである<sup>22</sup>。

### 墮 罪 — 「中心の境界」の侵犯 —

しかし人間は、中心の境界に踏み入った。今やアダムは中心からの神の声に自由な服従をもって答えるのではなく、自らを根源とし、自らの生の創造主たることを

---

<sup>22</sup> 「自由」の概念については今日に至るまで、例えば、社会生活において個人の権利を侵されないという意味での社会的自由、カントにおいて感性的欲望に束縛されることなく理性的な道徳律に服するという倫理的自由、また自分の行為を自由に決定できる自発性としての「意志の自由」や、ルターにおける「キリスト者の自由」など、さまざまな角度から議論がなされてきた。シェリングは『人間の自由の本質』(1809)において、悪の可能性のうちにこそ自由の可能性を見ており、人間が創造の最初の日と同じく新たに悪の行為に踏み出しうるとする思想には、後の実存主義の先駆的形態があるといえるが、このように墮罪をも冒すことができるという「自由」と、ボンヘッファーのように「神のかたち」のしるしを「自由」に見るのでは、ほとんど対照をなしている。補足すれば、彼は『創造と墮落』のなかで悪の起源に関して、単純に神の敵として悪魔を引き合いに出したり、また同様に、人間が善と悪を行う自由をただ誤用したに過ぎないと解釈したりすることによって、聖書の記事の前後の文脈は完全に曲解されるだろうと述べている。むしろ聖書の物語の特徴と本質は、すべての出来事が神によって創造された世界のなかで演じられるという事実と、またこの不可解な出来事を理解できるように「急場を救う悪魔(diaboli ex machina)」を活動させないという事実にかかっているという。(3,96ff.) また次のようにも述べている。「神学の問題は、悪の起源にではなく、むしろ十字架による悪の現実的な克服に目を向ける。それは罪の赦しについて問い、墮罪した世界の和解について問う。」(3,113)

欲し、自らが世界の中心に立つ。その限界を知らぬ行い、自律存在であり、孤立者たることによって、「神のかたち」と対立する。今や人間にとって自由は、他者のためではなく自分のために所有するものとなる。ボンヘッファーによれば、墮罪後の人間の<sup>エントツヴァイウング</sup>特徴は、「分裂」という語によって表される。創造の現実においてアダムは神だけを知り、善と悪を知ること、つまり全体の分裂に対しては無知であった。しかし今や、善悪を知る「神のようなもの」となる。善と悪、ヘブライ語でいえばトーヴとラーを区別し、何が生命を促進するものであり、何が侵害するものであるか、自ら判断を下そうとする。今や人間は、全く異なる立場にいるのである。墮落以前の人間に必要であったのは、ただ「神の意志と一致していること」であった。だが今や、自分の「現実」の全体を、自ら規定し、自らに向けて立てられたものとして認識するほかない。

ここでボンヘッファーが展開する「現実」という概念に注意を払わねばならない。テートの理解に従っていえば、それは単純に人間がそのなかに或る固定した場所を持っているような、何か所与のもの、すでに存在するもの、静止したものではなく、絶えず人間に向かって一個々の人間であれ、グループであれ、集団であれ一構成されるものである<sup>23</sup>。また逆にいえば、人間によって、自分に関連づけられ、自分の尺度にそって、自分の認識と判別の能力に従って構成されるものである。したがって、今や現実の中心を我ものとした人間は、神をも、ただ人間から人間に向けて「神」であるところのものにしておこうと欲し、またそうすることができるのである<sup>24</sup>。これに対応するような神の像とは、ボンヘッファーが批判し続けたところの、キリストの現在なしに形而上学的に思考された「宗教」の神にほかならない。その一例が、すでにふれたヒルシュのいうホロスをもたらし「地方向きの神」であろう。だが今や人間は、神との関係だけではなく、他の人間との関係も破壊してしまっている。アダムは墮罪の責任をエヴァに押しつけ、彼女はそれを蛇に責任転嫁する。確かに人間は、今や現実の中心に立ってはいるのだが、彼らにとっての現実はばらばらであり、その真っ只中で孤立しているのである。

### 「中心の境界」の受肉化としての「他者」

聖書が伝えるところによると、神は眠れるアダムの一部からエヴァを造った。こ

<sup>23</sup> Tödt, *Ibid.*, p. 54.

<sup>24</sup> *Ibid.*

のことからボンヘッファーは次のように解釈する。「彼らはもはや互いに相手なしでは存在せず、一であり、しかも二である。そして二が一と成るということが、神が眠れるアダムになした行為によって築いた秘義そのものである」(3,91)。それゆえに、二人は一つになることでその起源に帰ることができる。だが一つに成るといのは、個としての彼らの被造物性が止揚されるというのではない。むしろ人間の性というものは、個としてあることと、他者と共に一つであることの二重事態の表現であり、相互所属の極限の現実化にほかならない(3,94)。そしてアダムにとって他者であるエヴァは、彼に定められた<sup>グレンツェ</sup>限界である<sup>25</sup>。「彼〔神〕は、アダムの限界の受肉化であると同時に彼の愛の対象であるべき助け手を、人間のために創造した」(3,92)。すでに述べたように、ボンヘッファーはこの「限界としての汝」という思考をグリーゼバッハから学んだのであるが、それを「限界」と「中心」とを結びつけるというかたちで独自に展開するのである。「限界と生、ふれることも近づくこともできないエデンの園の中心、その周囲をアダムの生は回るのであるが、それがかたちをとり、創造主の手の下でアダムの助け手となる」(Ibid.)。エヴァは神の被造物としてアダムと並んで立ち、彼を制限する者である。だがまた同時に、女が男の生命から出たものであり、自分の一部であるがゆえに、男は女を愛し、また男は女から愛される。このことについての知が、アダムにとって「<中心の境界>の肉による現在化」を意味するのであり、人間が自らの限界をいっそう軽く、すなわち愛によって負えるようになるはずであるという。したがって、「自由と被造物性とは、愛における他の人間の創造にあって結合している」(Ibid.)のであり、彼のいう「自由」とは、他者に愛の対象として出会うのでなければ、現実化しないものである。

このようにアダムにとってエヴァは、まさに彼の限界が受肉したものであり、愛において献身が分裂を見ることのない統一性において受け入れた者であった。しかし、中心の境界に侵入して自らが中心に立ったアダムは、初めて自分が境界によって限界づけられた存在であったことを知り、今や境界を神の恵みではなく、創造主としての怒り、憎しみ、妬みであると理解する。もはや他者を愛においてではなく、自分との対立において見る。ここに境界というものは、人間をその被造物性と自由な愛における統一によって維持する恵みではなく、分裂をもたらすものとなる。自

<sup>25</sup> この場合の「限界 (Grenze)」は、倫理的制約といった「制限」の意味を強く持っていると思われる。

己を限りなく肯定し、他者が神の被造物であることを否定する。今や男は女が自分の肋骨から創造されたことを主張する。つまり他者の所有権を要求し、その被造物性を否定し、破壊する。境界を越えた性は、あらゆる限界づけに対して激しい憎悪を抱く。「他者に対する愛が破綻したところでは、人間は自らの限界・境界をただ憎むよりほかない。人間は他者を無限に所有したがる — 無限に、然もなくば、絶滅しようとする — 無限に」(3,93)。このボンヘッファーの言葉は、まるでナチスによる「ユダヤ人問題の最終解決」を予言しているかのようである。今や自らを現実の中心に据えた人間は、一切が自分に基づいて自分に向けて構成されているがゆえに、もはや真に私を限界づけるものに対して眼差しを失っている。自らを中心に据える人間には、自分の能力が及ばないところに想定する遙かな「周縁の限界」しか見えない。「中心の境界」は、その彼方にある自分とは異なるものを愛において尊重するように促していた。だがそれが見失われた今、人間はどこまでも自己を拡大しようとし、他の人間を自らの存在へと巻き込み、豊かな他者性を剥奪しようとする。もはや他者は、境界を共有し、境界を共に負担するものではない。もはや愛の対象として出会うのではなく、それは私と同様に、自己を現実の中心に据え、トーマス・アクィナスを自ら判断し、自らの生の衝動を味わい尽くそうとする者、私の脅威として現れる。墮罪後の分裂した世界は、まさに「闘争の世界」である。

### 救 済 — 新しい「中心の境界」 —

このような状況に対して、すでにキリストの派遣が告げられたとボンヘッファーはいう。それは、土からとられたアダムが土に返るという「死」の約束である<sup>26</sup>。「神のような」人間としてすでに死んでいる人間に約束された「死の死」とは、新しい生命である。かつて園の中心に生命と知識の樹が立っていたように、今や十字架が世界の中心に立ち、そこから生命が湧き出る(3,135)。キリストが、人間にとっての「新しい中心」である。人間存在の中心であり、現実の中心である。自らを「キリストにおいて」中心に据える人間は、自らに向けて構成された現実ではなく、「キリストの現実」を生きる。彼は『倫理』<sup>27</sup>のなかで、「イエス・キリストにおい

<sup>26</sup> 創世記：3.19.「お前は顔に汗を流してパンを得る／土に返るときまで。お前がそこから取られた土に。塵にすぎないお前は塵に返る。」

<sup>27</sup> 草稿の大半を1940年代前半に著されたとされる未完の著（ボンヘッファーは1943年4月5日に逮捕、翌年4月9日に処刑された）。1949年にE・ベートゲによって出版されたものが、1962年に再編成され、その後に詳細な執筆事情の研究によって再再構成され、ボンヘッファー

て、神の現実がこの世の現実に入ってきて来た。神の現実とこの世の現実に対する問いの答えが同時に経験される場所は、ただイエス・キリストという名によってのみ示される」(6,39)、と記している。同様の言表は『服従』(1937)のなかにも見られる。

「彼〔イエス・キリスト〕は、神と人との間のみならず、人と人との間の、人と現実との間の仲保者である。なぜなら、全世界が彼を通して彼に向けて創造されているからである。(……)キリスト〔の到来〕以来、人間の神に対する関係もこの世に対する関係も、いかなる直接的な関係も存在しない」(4,88-89)。つまり、人間にとっての「中心」であるキリストは、同時に「仲保者」である。人間にとって直接的に神や他者に至る道はなく、ただキリストの仲保を通してのみ出会う。換えていうならば、二元論的に分裂したものが、キリストという差異ある二物の対立を超える場において、個性は維持されつつ、しかも分離するのではなく、一致のうちにおかれるということができる。キリストにおいては、もはや私は他者と分裂においてではなく、統一のうちに出会うのであり、墮罪以前のアダムとエヴァが愛においてそうであったように、二であって同時に一となる。このような、あらゆる分裂を超える場所といったキリスト理解は、ボンヘフアーが『キリスト論』において注目している「カルケドン信条」<sup>28</sup>の逆説的表明に依拠していると思われる(12,327ff.)。さらに『獄中書簡集』のなかでキリストは、「自分自身から自由なく他者のための存在」だといわれている。「<他者のための存在>イエスが、超越経験なのだ！自分自身から自由であること、死に至るまで<他者のための存在>であるということから、初めて全能・全知・遍在というものが生じる。信仰とは、このイエスの存在に与るということである。(受肉・十字架・復活)」(8,558)。ここで「……のため」といわれているが、それはボンヘフアーにとって、「代理」を意味する。なぜならキリストは、世のために、世に代わって、世の罪を担って十字架の裁きを受けたからである<sup>29</sup>。代理的愛の体現者であるキリストは、自分自身から自由な「他者の

一著作集第6巻として1992年に出版された。

<sup>28</sup> カルケドン信条(451年)において、「唯一かつ同一の」イエス・キリストは、「真の神であり、真の人間」であり、「神性において父と同一本質の者(ホモウーシオス)であり、かつまた人性において我々と同一本質の者(ホモウーシオス)」であり、「二つの本性において混合されることなく、変化することなく、分割されることなく、分離されることがない」と宣言されている。(大貫隆ほか編『岩波キリスト教辞典』岩波書店、2002、p.244：「カルケドン公会議」の項参照)

<sup>29</sup> 例えば『倫理』にも、「生命そのものであり、我々の生命であるイエスは、人となった神の子として、我々を代理して生きた。それゆえすべての人間は本質的に彼によって代理された生

ための存在」である。ここに真の超越が、そして同時に、人間にとっての真の限界がある。ここにおいて「アダムにおける」古い人は裁かれ、「死の死」によって、「キリストにおける」新しい人として生きるのである。

この「新しい中心」からの生命を生きる人間は、キリストを通して、他者が私にとっての限界として真剣に受けとられるのでなければならない。ボンヘッファーによれば、もしキリストぬきにして他者と出会うのであれば、グリーゼバッハの対話主義において「他者の絶対化」が懸念されたように、他者の要求に耐え抜くことによって自己主張を行うという可能性に過ぎなくなってしまう。そうではなく、キリストを通して初めて、私の実存の彼岸として隣人は、絶対的なやり方で私に要求をつきつけ、私と出会うのである (2,124)。このことは、キリストという一つの「人格」である神のロゴスの生きた語りかけを通して出会う、ということもできる。ボンヘッファーによれば、このようにして出会う隣人の背後には、イエス・キリストが立っている。『倫理』においては次のように述べられている。「イエスの呼びかけが我々にゆだねる最も近い隣人の背後には、イエスにとっても最も遠きもの、すなわちイエス・キリスト自身が、神自身が立つ。最も近い隣人の背後のこの最も遠きものを知らず、またこの最も遠きものがこの最も近い隣人であることを知らないものは、隣人に仕えるのではなく、自分自身に仕えているのである」(6,295-6.)。また『獄中書簡集』のなかでは、「むしろ神に対する我々の関係は、〈他者のための存在〉における新しい生、イエスの存在に与ることだ。無限の、到達できない諸々の課題ではなく、その都度与えられる手の届く隣人が超越的なものなのだ」(8,558)、と記されている。ようするに、どこか遠い彼岸においてではなく、この世の真っ只中で、隣人と同時にその背後に立つイエス・キリストと出会うのである。そしてこれこそが、真の超越であり、私にとっての真の限界なのである。

## おわりに

このようにボンヘッファーにとって隣人とは、キリストを通して、キリストにゆだねられて、私につきつけられる要求にほかならず、これこそが、私が地上で出会う「中心の境界」である。いうまでもなく彼のいう隣人とは、同じ宗派の人間や同

---

命である」(6,257)と記されている。

胞を意味するのではない。1940年になされた或る説教においても<sup>30</sup>、神はこの世を愛することによって我々も愛されたのであるから、自分たちの敵のためでもあるその祝福から自分自身を閉めだしてはならない、と語っている(15,572-3)。被造物はすべて、異教徒であれ、他民族であれ、敵であれ、キリストにおいてすでに救われており、等しく神の愛のうちにあるのである。おそらくこの説教は、ユダヤ人を念頭において語られたのであろう。彼の人間学は、限界・境界<sup>グレンツェ</sup>への眼差しを失った墮罪後の人間の極限としてのナチスと真っ向から対決している。だが我々は誰しも、このような際限なき自己中心性、他者否定、自己拡大といった傾向が、我々自身のなかにも潜んでいることを経験的に知っているのではないだろうか。このことが、限界というものから人間について問うことの現代的意義を、自ずと気づかせると思われるのである。

---

### キーワード:

ボンヘッファー、キリスト教、人間学、限界、境界、他者論

### KEYWORDS:

Bonhoeffer, Christianity, anthropology, limit, boundary, theory of the Other

---

<sup>30</sup> 「ヨハネ福音書三章 16 - 21 節」の説教 (1940 年 聖霊降臨祭第二祝日)。