

ボンヘッファーの説教の 分析の一つの試み¹

松 見 俊

まえがき

この論文の目的は、神学的枠組みとしては、信仰と行為の関係、神の恵みと服従の関係、あるいは、福音と律法の問題が具体的説教の中でいかに展開されるかを考察するものである。説教において神による和解の出来事の宣言がいかにして倫理的課題と結びつけられて提示されるかという課題である。それは、今日のキリスト教会における説教において、キリストを通しての神の恵みの提示はなされてはいても、キリスト者として、具体的な社会的、経済的、政治的、文化的状況の中でどのように生きたらよいかの指針の提示においては弱いのではないかという自己反省と予測とがあるからである。

マルティン・ルターの宗教改革の合言葉は、「ただ信仰のみ、ただ恵みのみ」として定式化されるが、この定式化は、一方で、信仰がそこから生じる

¹ この論文は、2005年8月1日～3日、西南学院大学で行われた「ボンヘッファー研究会年次研修会」での主題講演に多少手を入れたものである。この会合は、2004年新教出版社から出版された『ボンヘッファー説教全集』の1～3を読むことが主眼であった。この論文のⅡ、Ⅲは本来であれば、ボンヘッファーの説教を収録し、しかる後に読んでいただくべきであるが（当日は講演の中でそのような時間を確保した）、説教2編をここに収録することは著作権のこともあるし、また、この論文自身のボリュームが大きくなりすぎることもあり、割愛した。そこで読者はⅠだけ読んで止めてもよいし、Ⅱ以下は、実際に『ボンヘッファー説教全集』の当該箇所を傍らにおいて読んでいただいても良い。

応答としての行為から切り離され、あるいは、イエス・キリストによる神の恵みがイエス・キリストへの服従と切り離されることによって、救済論が、罪人の赦しというより、罪そのものの赦しと誤解され、安易な自己肯定、自己正当化に誤用される危険を孕んでいる。他方、信仰義認論は、キリスト者の日常生活における無律法主義を生じさせたり、あるいは、キリスト者が内面的な心情倫理に留まったり、その倫理的基準が聖書以外から恣意的に個人的裁量で持ち込まれたりする危険を持っていると言えよう。

ルドルフ・ブルトマンは、この課題を「直説法」(Indikativ)と「命令法」(Imperativ)の関係理解の問題として把握し、「直説法は命令法を基礎づける」(Der Indikativ begründet den Imperativ)²という有名な定式化を行った。パウロ神学においては、「み霊によって歩めという命令法は、義認された存在の直説法と矛盾しないばかりか、むしろ、そこから結果するのである」³と言われるが、ブルトマンの場合、基本的には直説法の先立ちに力点が置かれていると評価されよう。

カール・バルトは、彼がボン大学を追われ、教会闘争のさ中の1935年、バルメンにおいてなした講演「福音と律法」⁴においてこの課題を取り上げ、従来のルター主義的な「律法と福音」の関係を逆転させている。このような逆転の背後には、ルター主義の、自然と恩寵、律法と福音、国家の領域と教会の領域のいわゆる「二王国説」がナチス・ドイツとドイツ的キリスト者の存在を許してしまっている同時代への批判がこめられている。バルトにとっ

てイエス・キリストは受肉した神の言葉、福音の内容として「現れた神の恵み」であると同時に、律法の戒めに服従し、律法を成就したもうたお方なのである⁵。バルトが、福音が律法に対して優位性を持つと主張するとき、それは、単に福音が諸々の律法の動機付けになるということだけではなく、イエス・キリストこそが十戒、その敷衍である山上の説教、その適用である使徒の教えの解釈原理であり、律法とはキリストの律法であり、さらに進んで、「律法は恩寵をその内容とする福音の必然的な形式にほかならない」⁶ことを意味するのである。

ボンヘッファーはこのバルトの線の上で、「信仰の行為としての性格」(der Tatcharakter des Glaubens)⁷を強調する。彼は、1937年『キリストに従う』(Nachfolge)において「恵みと服従」との関係論を論じ、福音から律法(服従)が切り離されると、その結果、一方では、「安価な恵み」、倫理性なしの救済論の提示となり、他方、キリストの恵みに根ざしていない道德主義、倫理主義が生じることを論じ、マタイ福音書の山上の説教を徹底的に「キリスト論的に」解釈することによって恵みによる義認の信仰と服従の結合を試みている。彼は、福音と律法、信仰と行為の不可分離の関係を「信じる者だけが従順であり、従順な者だけが信じる」(Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt)⁸と定式化した。

この論文では、『キリストに従う』の第一部「恵みと服従」の中の「I 高価な恵みと服従」におけるボンヘッファーの主張を略述し、彼の主張が彼自身の説教の実践においてどのように貫徹されているかを事例研究するものである。そのためのサンプルとして、37年の『キリストに従う』から年代的に少し遡って、「士師記6：15-16、7：2、8：23からの説教」(ベルリン時代『ボンヘッファー説教全集2』126-134頁)を取り上げる。特に、キリス

2 Rudolf Bultmann, Theologie des Neuen Testaments. 9 Aufl. (1 Aufl. 1948) J.C.B.Mohr/Tuebingen, 1984, S.335.

3 op.cit., 334. 続けて、ブルトマンはこの両者の関係を弁証法的関係と呼び(432)、ヨハネ神学においても貫かれていると考えている(466, 519)。また、パウロ以前のヘレニズム教団においてもすでに、「一方でキリスト教的現存在が聖化され、清められた者という平叙法で述べられるとしても、なお彼がこの世にあって活動しているかぎり、やはり彼は命令法の下にあるのである。一方でキリスト教的現存在は、その過去と環境世界とから断絶してしまっているとしても、なおやはりこの断絶はたえず新しく実現されなければならないものなのである」という考え方があったと主張している。(103. 川端純四郎訳『新約聖書神学I』新教出版社、1963年、128頁)

4 Karl Barth, Evangelium und Gesetz. Theol. Ex. heute. Heft 32, 1935.

5 井上良雄訳、『カール・バルト著作集5』新教出版社、1986年、157-8頁。

6 前掲書、161頁。

7 Horst Georg Poehlmann, Abriss der Dogmatik. Guetersloh/Gerd Mohn, 1973, S.221.

8 Dietrich Bohnhoeffer, Nachfolge. Dietrich Bohnhoeffer Werke Vierter Band, Muenchen/Chr. Kaiser, 1989, S.52. 森平太訳『キリストに従う ボンヘッファー選集3』新教出版社、1966年、41頁。

トについて直接言及することが一見困難に見える旧約聖書からの説教の例である。また、『キリストに従う』執筆以後のものとして1940年の「マタイ福音書2：13-23からの説教」（『ボンヘッファー説教全集3』107-113頁）を取り上げて分析する。その際、彼が1935年から39年にフィンケンヴァルデ牧師研修所で講義した Finkenwalder Holiletik も参考にする。

I. 説教の課題としての「イエス・キリストへの服従」

I-1 聖書解釈・説教・神学の課題としての神の言葉イエス・キリスト

ボンヘッファーにとって神学の営みはまさに、教会の説教を問うことであり、この働きに仕えるために聖書を解釈することであった。教会の革新は説教の革新から起こるのであり、教会は説教によって立ったり、倒れたりする。そして説教は事柄に即した聖書解釈に依存している。ボンヘッファーにとって、聖書解釈・説教・神学の課題の共通項は「神の言葉であるイエス・キリスト」である。このイエス・キリストに仕えることがそれらの使命である。彼は、『キリストに従う』の「序言」において彼の著作の意図が深く説教に関連しており、説教の課題が、イエス・キリストご自身を証言することであることを以下のように述べる。

（説教の不毛性を問う）その問いとは、く恐らくわれわれがきまりきった公式や、ある時や場所や社会構造などに都合のよい説教の型にしがつくことによって、われわれが実際に「教義的」であり過ぎ、「生活に即応して」（zu wenig “aufs Leben” hin）み言葉を解くことがあまりに少ないことによって、また、聖書のある考えを好んでいつも繰り返し語りながら、大切なほかの言葉は不注意にも通り過ぎてしまうことによって、さらに、いつものことながら、自分の意見や確信を説きすぎ、イエス・キリストご自身のことを説くことが少なすぎることによって—そういうことによって、われわれは自分でイエスのみ言葉の前進を妨げているのではないか—という問いである⁹。

こうして、ボンヘッファーは、イエスの純粋な言葉を鈍らせる「多くの不純な響きや、人間的で厳格な律法や、誤った希望や慰め」（unreiner Klang, menschliche, harte Gesetze und falsche Hoffnungen und Troestungen）を排除し、あるいは、「あまりにも多くの人間的なもの・制度的なもの・空理空論に類するもの」（zuviel Menschliches, Institutionelles, Doktrinaeres）を排除して、説教において、聖書が端的に証言するイエス自身の言葉に迫るべきことを主張する。

われわれにとって最終的に重要なのは、あれこれの教会人が望んでいることは何かということではない。イエスが何を望んでおられるかということ、われわれは知りたいのである。われわれが説教を聞きに行く時に聞きたいと願っているのは、イエスご自身の言葉である¹⁰。

今日、われわれは新約聖書の多様な証言の中で、何をもってイエスの言葉というのか、また、信仰や価値の多元化した社会において、なぜイエスだけなのかという問いを抱えている。むろん、ボンヘッファーもそのような諸問題を熟知している。ボンヘッファーのいわゆる「キリスト論的」あるいは「キリスト中心的」聖書解釈は少なくとも三つの主張を持っていると言えよう。第一に、イエス・キリストご自身が説教の主体であり、内容であり、説教の言葉であるという主張である。「説教の言葉は、受肉したもうキリスト自身である。受肉は神の現象形式（Erscheinungsform）ではないように、説教の言葉は本質の現象形式ではなくて、事柄それ自身である」¹¹。つまり、説教者が自分の主体によって過去の救いの出来事を想起し、それを現実に適用するというのではなく、無条件で、無制限の権威を持ち、生きて働く言葉であるイエス・キリストご自身が「聖書から出てきて、説教という形をとり、そして教会を担うために教会に向かって働く」¹²のである。「神がわたしたちを

9 前掲書2-3頁（Nachfolge. S.21-22.）。

10 前掲書1頁（Nachfolge. S.21.）。

11 Dietrich Bonhoeffer. Finkenwalder Homiletik, Halbjahrs-Seminar-Vorlesung zwischen 1935 und 1939. 森野善右衛門訳『説教と牧会』新教出版社、1975年、11頁。

通して勧めをなさる」のである（Ⅱコリント5：2）。第二に、イエス・キリストの出来事を新約聖書が全体として証言するように、holisticに理解することであり、いわゆる「史的イエス」の局面を切り離して抽出するとか、専ら救済論的焦点としての十字架の死を強調するとか、あるいは、復活を史的イエスや十字架から切り離して理解するとかをしないということである¹³。また、あるテキストを全体としての聖書の文脈との関係の中で評価することである¹⁴。第三に、聖書を歴史批評的に解釈するというより、それは説教の準備段階として極めて重要なことではあるが、聖書証言そのものの性格に即してキリストの出来事の光の下で、信仰告白的に、「神学的に」解釈することを意味している¹⁵。

このような「イエスご自身への固着」というボンヘッファーの主張は、1932年にドイツ・キリスト者運動が起こり、33年にヒトラーが小選挙区選挙という手立てを用いたとはいえ、合法的に独裁政権を樹立し、そして37年にマルティン・ニーメラーが逮捕され、39年に戦争が勃発するという時代状況の中では、そして、「民族に近い」(Volksnaeche)とか、「民族に結びついている」(Volksverbundenheit)とか、「血や大地」が課題とされていた中では、説教の基礎と教会の本質理解にとっては死活問題であったのである。

そしてボンヘッファーは、彼と同時代の説教の問題を、「イエスの服従への招き」(der Ruf in die Nachfolge Jesu)の欠如の問題として先鋭化させているのである¹⁶。彼によれば、イエスへの服従は、人に何か律法主義的な重荷

12 『説教と牧会』14頁。Cf. Thorwald Lorenzen, "Responsible Preaching," in ScotJTh(39) 1980, God who comes, 454-460.

13 Thorwald Lorenzen, Resurrection and Discipleship. New York/Orbis Press, 1995. 240. Faith in the risen Christ forces us therefore to develop a holistic Christology in which the unity of Jesus' life, death and resurrection is affirmed. An absolutization, or a relativization of any one aspect of "Jesus Christ"—his life, or his death, or his resurrection—must be resisted. ボーレンは、主なる神—ヤーウェ、主—イエスのみ名を明瞭に語っている「全体としての聖書」を重要視し、説教は聖書全体に基づく言葉であると言う。Rudolf Bohren, Predigtlehre. Muenchen/Chr.kaiser, 1971. 加藤常昭訳『説教 I』190頁。

14 Lorenzen, "Responsible Preaching," 467.

15 「説教されたキリストは、いわゆる史的イエスへの通路である」(『説教と牧会』11頁)。

を負わせるのではなく、逆に、当時吹き荒れていたドイツ的キリスト者の運動やヒトラーによるドイツ解放幻想という「あらゆる人間的な規則と律法」から人間を解放することなのであった。

聖書がイエスに対する服従について語る時、それによって聖書は、あらゆる人間の規則や、人間を抑圧し・人間に重荷を負わせ・思い煩いや良心の苦悶を与えるあらゆるのから、人間を解放することを宣べ伝える。服従において、人間は、自分の律法の過酷なくびきを脱して、負いやすいイエス・キリストのくびきのもとに来る¹⁷。

こうして、ボンヘッファーにとって、聖書証言から立ち現れるイエスご自身の自己提示こそ説教のテーマであるが、そのようなイエスご自身への服従の欠如こそ「安価な恵み」に他ならないのである。

Ⅱ-2 安価な恵み

ボンヘッファーにとって「安価な恵み」(billige Gnade)の問題は、「われわれの教会にとって許すべからざる宿敵 (der Todfeinde)」¹⁸であると言うが、彼は「安価な恵み」ということで何を意味しているのであろうか。

ボンヘッファーによれば、「安価な恵み」とは「教説・原理・体系としての恵みのこと」であり、「一般的真理としての罪の赦しのこと」¹⁹である。それは余りに一般化され、観念化されているがゆえに、キリスト者が生きる現実の中で具体的な指針にはならず、罪人の義認ではなく、罪そのものを義認することになり、罪をむしろ隠蔽する試みである。福音を聞いた者は、悔い改めを迫られることなく、依然として旧態にとどまることができ、まさに、そこで、「ありのまま」でよいという自己義認が生じるのである。キリスト者は「この世と妥協してはならない」(ローマ12：2)と戒められるのでは

16 前掲書『キリストに従う』3頁 (Nachfolge. S.22.)。

17 前掲書4頁 (Nachfolge. S.23.)。

18 前掲書13頁 (Nachfolge. S.29.)。

19 前掲書14頁 (Nachfolge. S.29.)。

なく、むしろ、この世の生き方と同じ生き方をするように勧められるのである。

安価な恵みは、悔い改め抜きの赦しの宣教であり、教会戒規抜きの洗礼であり、罪の告白抜きの聖餐であり、個人的な告解抜きの赦罪である。安価な恵みは服従のない恵みであり、十字架のない恵みであり、生きた・人となり給うたイエス・キリスト不在の恵みである²⁰。

イエスの招きを語る新約聖書においては、恵みと服従は（高価な恵みとして）堅く一つに結びついてきたが、「キリスト教の版図が拡大し、教会がだんだんと世俗化すると共に、高価な恵みに対する認識は徐々に失われて行った」²¹とボンヘッファーは見ている。コンスタンチヌス帝以後の、世界のキリスト教化が、キリスト教の「この世化」(Verweltlichung)をもたらしてしまったと言うのである。

むろん、高価な恵みとしてのイエスへの服従の伝統はローマ・カトリック教会の修道院制度の中でかろうじて保持されはした。しかし、修道院制度は、教会の一般大衆には、厳しくてとても義務づけることはできないような、特に熱心な信仰者のものとなることによって、その道と並ぶ、もっと楽な、もう一つの道を選ぶ可能性への道を開き、それを正当化してしまう機能を持ったのである。

カトリックの修道士であったマルティン・ルターは、イエスに対する服従は、特に熱心な特殊なわざではなく、すべてのキリスト者の課題であり、それは、閉じられた修道院内においてではなく（この世からの逃避は最も洗練された形のこの世の愛、自己愛である！）、この世のまっただ中でなされねばならないことを強調した。しかし、ルターのこの発見は、ルター派教会においてすぐさま見失われていく。人間はいかにイエスに服従しても神の前で

20 前掲書15頁 (Nachfolge. S.30.)。

21 前掲書18頁 (Nachfolge. S.32.)。ボンヘッファーは「成人した社会」を語り、どこか「世俗化」を肯定するのであるが、ここでは「この世化」(Verweltlichung)という述語が用いられている。

は罪人にすぎないという主張は、どこか罪のままでよいという自己義認、この世の義認にすり替えられてしまった。ドイツでは国民全体がキリスト教的になり、ルター教会が国教として確立されたが、実は、それはイエスへの服従というものを犠牲にしていることであり、結局は「安価な恵みが勝利した」のであり²²、その結果、「恵みの言葉が驚くほど空虚になった」²³のである。

こうしてボンヘッファーにとって、「安価な恵み」とは、イエスへの服従を抜きにした恵みのことであり、この世の価値観とイエスの弟子であることとの「不連続性」を曖昧にする生き方であり、福音の真理を余りに一般的、抽象的、教義的に語り、「生活に即応していない」形で説くことである。

I - 3 服従への招き

もし、「安価な恵み」ではなく、高価な恵みの提示こそが説教の正しい課題であるとすれば、そのためには、「恵みと服従を再びその正しい相互関係において理解すること」²⁴が必要であり、説教の呼びかけを通して、「このような恵みを認識しつつ、この世において生きることができ、しかもこの世に埋没することのない者たち、イエス・キリストに対する服従において天にある祖国を確信しており、その結果、この世の生に対して真実に自由である者たち」²⁵を産み出すことである。

ボンヘッファーによれば、イエスの招きに対する服従においては、この決断の心理的な、歴史的な根拠づけなどではなく、具体的な第一歩を踏み出し、新しい状況を作り出す「行為」(Tat) が問われている。イエスの招きには、招かれた者の従順な行為がすぐさま結果するのであり、この招きと従順な行為は切り離されずに、「全面的な対向関係」(dem gaenzlich unvermittelten

22 ボンヘッファー前掲書27頁 (Nachfolge. S.40.)。

23 前掲書29頁 (Nachfolge. S.42.)。

24 前掲書30頁。Nachfolge. S.42. Gnade und Nachfolge wieder in ihrem rechten Verhaeltnis zueinander zu verstehen.

25 前掲書30頁。Nachfolge. S.43. die in der Erkenntnis solcher Gnade in der Welt leben koennen, ohne sich an sich zu verlieren, die in der Nachfolge Jesu Christi das himmlische Vaterland so gewiss geworden ist, dass sie wahrhaft frei sind fuer das Leben in dieser Welt.

Gegenueber von Ruf und Tat)²⁶を持つのである。ここでは、一方で、呼び出すことにおける、イエスの無条件で、直接的で、無制限の権威・全権が問題となっている。イエスは単なる教師や倫理的模範としてではなく、神の子として弟子たちを服従へと招く。

生きたイエス・キリスト不在のキリスト教は、必然的に服従のないキリスト教にとどまり、服従のないキリスト教は、常にイエス・キリスト不在のキリスト教である。そういうキリスト教は抽象的な観念であり、神話である。父なる神だけは存在するが生きた子としてのキリストが不在のキリスト教は、まさしく服従を廃棄するものである。ここには神への信頼はあるが服従はない²⁷。

他方、単純に無条件に応答する服従が問題となっている。これは「信仰に至る、服従に至るひとつの道というものではなく、イエスの招きに対しては、従順よりほかに、信仰への道はどこにもない」ことが意味されている。「信じる者だけが従順であり、従順な者だけが信じる」(*Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt.*)²⁸。たしかに、神の恵みによって義とされ、まずイエスの招きが先立つという意味で「信じる者だけが従順である」ということが確保されねばならない。しかし、先ず信じられ、しかるのちに、一つのあり方として従順が選び取られるというのではなく、「信仰はただ従

26 前掲書33頁 (Nachfolge. S.45.)。

27 前掲書35頁 (Nachfolge. S.47.)。

28 前掲書41頁。Nachfolge. S.52。脚注16：この2つの命題は1936年、NL B 9, 5(43)の講義ノートに最初に現れる。「金持ちの青年」の結末で、「ただ信じる者だけが従順である (いかなる絶対化もなしで)。ただ従順な者だけが信じる」とある。ボンヘッファーの講義「最近の神学」1932/33において、ヘレン・レーヘルはエミール・ブルンナーの著書『戒めと諸職務』について「信仰と従順は一つである」と書き留めている (NL, Nachtrag 9)：。E.ブルンナーの『戒め』68頁を見よ (ボンヘッファーによって線を引かれている)：「最初の戒めは約束である。そしてまさに、この約束を信じるようにわれわれに命じられていることは、恵みである。なぜなら、従順が信仰であるときにこそまさにただ従順であるように、信仰は従順である。」更に、この彼の信仰と行為、福音と律法についてのテーゼは『牧会』の講義において、1938年春のブルームのノートにも見出される。森野善右衛門訳、140頁。

順においてのみ実存し、従順なしで信仰は信仰であることはできず、また信仰は従順の行為においてのみ信仰である」と言われねばならない²⁹。そうでなければ信仰義認の教理はまさに敬虔を装う安価な恵みの自己義認に墮落してしまうのである。

この服従の内容はイエス・キリストご自身である。キリストの人格のみに固着することが服従である。それゆえに、従う者は以前のあらゆる固着から自由になり、イエスご自身以外のその他の一切、つまり、人間的な「計画立案や、理想的状態、合法則性」(Programmatik, Idealitaet, Gesetzhlichkeit)³⁰を棄ててイエスに従うのであり、「相対的な生活の安定から完全な不安定へ (すなわち、本当はイエスとの交わりの与える絶対的な安定と安全へ)、見通しと計算が可能なもの (すなわち、本当は全く計算不可能なもの) から全面的に見通し不能なもの、偶然的なものへ (すなわち、本当は唯一の必然的なもの、計算可能なものへ)、限界をもった可能性 (すなわち、本当は切りの無い無限の可能性) の領域から無限の可能性の領域へ (すなわち、本当は唯一の自由をもたらす現実性へ)」³¹の一步を踏み出すのである。こうしてイエスご自身への服従は、具体的な一步として一つの古い実存の仕方から新しい実存のあり方へと外面的に歩みだす行為でなくてはならない。このイエスの招きをただ聞くだけで、第一歩を踏み出さない者、この第一歩において、イエスではなく、自分自身を眺めている者はまさに信じる者ではないのである。

ボンヘッファーによれば、イエスに服従することは十字架を負ってイエスに従うことに他ならない。苦しみを受けることと、捨てられることとは決して同じではない。十字架の苦難は、市民的価値や品位や名誉を奪われた苦しみである。十字架は単なる、厳しい運命、困難、弱さ、不安という「自然的、

29 前掲書42頁 (Nachfolge. S.52.)。ティリッヒの「究極の関心事」、リチャード・ニーバーの「確信」「信頼」あるいは「忠実」としての信仰の定義を参照。Paul Tillich, *Dynamics of Faith*. New York/Harper, 1960。谷口美智雄訳『信仰の本質と動態』, 新教出版社, 1961年。H. Richard Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Culture*. London/Faber and Faber, 1943. I, 2 Faith As Confidence and Fidelity. 東方敬信訳『近代文化の崩壊と唯一神信仰』ヨルダン社, 1984年, 「確信と忠実としての信仰」。

30 前掲書34頁 (Nachfolge. S.47.)。

31 前掲書34頁 (Nachfolge. S.46.)。

市民的実存」(die natuerliche, buergerliche Existenz)³²におけるマイナス状況とは異なっているのである。イエスの招きへの服従とは、捨てられ、苦しみたもうキリストだけを知り、キリストに固着することであり、この苦しきこそ、キリストに服従する者を見分ける徴になる。イエスの弟子になるということは、イエスのために捨てられ、イエスと共に、ほかの人間に代わって罪と負い目を身に引き受けることである。イエスと共に重荷を負って、苦しむこと、これがキリスト者であることの意味である。このような主張の中にあえて大多数のドイツ的キリスト者に背を向けて歩もうとする醒めたボンヘッファーの決意を見ることができる。

ボンヘッファーはイエスへの単純な服従の結果としての「個人」について語る。ここで彼が意味するのはキルケゴール的「単独者」や近代主義的個人主義ではない。そのようなものは、キリスト論を教会論と堅く結合しているボンヘッファー神学には無縁である。人は個として存在しているときも神と人との交わりの中にあるのである。ここでボンヘッファーが「個人」について語るのは、神と人、人と人との間のキリストの「仲保者性」を強調し、人と人の自然的直接性(無媒介性)の欺瞞を暴くためである。イエスに招かれた者はこの自然的直接性の欺瞞から解放されるのである。

今は彼は、自分の人生を最も狭くする拘束の中で、父や母、子供、兄弟姉妹に対する血のつながりの中で、夫婦の愛の中で、歴史的な責任の中で、自分はいかなる直接性も持ち得ないということを知る。イエスが来られて以来、弟子たちにとっては、自然的な、歴史的な、また体験に即した直接性というものはない。息子と父の間、男と女の間、個人と民族の間には、彼らがお方を認識することができてもできなくても、仲保者キリストが立ち給う³³。

ボンヘッファーは重ねて言う。

32 前掲書77頁 (Nachfolge. S.80.)。

33 前掲書88頁 (Nachfolge. S.90.)。

われわれをほかの人間から隔てている裂け目、克服し難い距離、他者性、ほかの人間の無縁性を、自然的あるいは精神的な結合によって克服しようとする試みは、すべて挫折するに違いない。人間から人間に至る固有の道は通じていない。最大の愛をこめた感情移入も、考察し抜かれた心理学も、最も自然な開放性も、ほかの人間に肉迫することはない。精神的な直接性は存在しない³⁴。

ボンヘッファーがこのように自然的直接性の欺瞞を語り、血縁や歴史や人間的文化からの「分断」,「断絶」を語るのは、まさに、この分断、断絶を解放として引き起こすキリストによって、新しい交わりを受け取り直すために他ならない。そこに、少数者ではあってもイエス・キリストの教会が立つのである。このような人の間に、「分断」「断絶」を引き起こし、「新しい交わり」を形成することが説教の課題なのである。

I - 4 「律法」として提示される神の恵み

もし、イエスの招きがこの世的な思い煩いやイエス以外のものへの固着からわれわれを解放する招きであるとすれば、そしてこの招きが服従においてだけ現実的なものとなるとしたら、イエス・キリストの恵みに満ちた招きは、具体的には、「厳しい律法」(hartes Gesetz)³⁵という形を取るものである。福音は「律法」の形をとり、慰めは勧めの言葉となる。

しかも、ボンヘッファーはこの「律法」のかたちを取った恵みに応答する服従を「単純な服従」(der einfaltige Gehorsam)と称する。この単純な服従を神学的に正確に理解するために、ボンヘッファーは、一方では、この単純な服従に対立する、律法の「逆説的理解」を批判する。それはどこか信仰と行為を究極的に二律背反的に把握し、人間の行為を超えた信仰の究極的重要性の前で、戒めは「不可能な可能性」とされる。そして結果的に、律法の要求の厳格さを水で薄めることとなり、律法が事実上、廃棄されてしまうので

34 前掲書90頁 (Nachfolge. S.91.)。

35 前掲書46頁 (Nachfolge. S.56.)。

ある。それゆえ、大切なことは、「イエスの戒めを単純に理解し、それに文字通りに聴従すること」(das Gebot Jesu einfaeltig zu verstehen und woertlich zu gehorchen)³⁶である。他方、ボンヘッファーはこの事実上の律法の廃棄だけではなく、誤った律法の混入の可能性の危険を念頭に置いている。この過った律法とは、「この世の律法」(das Gesetz der Welt)と呼ばれているが、それは、世界の主であるキリスト・イエスの招きの替わりに、この世それ自体を律法とすることである。また、イエスの招きの具体性、状況性の替わりに、この世の価値観を原理化することである。そしてこの場合、神の恵みもまたキリスト論的内容を失い、個々の状況にただ適用される抽象的、神的律法、神的原理となってしまう。ボンヘッファーにとって、この偽りの律法は「律法主義」より悪質である。彼は以下のように言う。

単純な従順が「律法主義」におちいることに抗する原理的な戦いは、それ自身すべての中で最も危険な律法、すなわち、この世の律法と恵みの律法とを立ち上がらせる。律法主義に対するこの原理的な戦いは、それ自身で最も律法的なものである。律法主義はただ、服従へと招くイエスの恵みの招きに現実に従順であることよってのみ克服される。服従においては、律法がイエス・ご自身によって成就され・止揚されているからである³⁷。

それゆえボンヘッファーは、単純な従順に替わって聖書解釈においてこの世的な原理、抽象的・普遍的恵みが持ち込まれることに警戒する。こうして、単純な服従の問題は、まさに、聖書解釈の問題であり、また、それに根ざした説教の問題なのである。

36 前掲書68頁 (Nachfolge. S.73.)。

37 前掲書69頁。Nachfolge. S.74. 注18:「エミール・ブルンナーの『戒め』58頁によれば、「聖書の倫理の主要な強調点は、… 律法主義に対する戦いの中にある」(ボンヘッファーの本に線が引かれている) 参照:それに対し1935 NL B 8(4)「イエスへの固着と真の市民的正義とはうまく行かない。この場合、律法主義はまだ良い。律法主義においては少なくとも私はイエスの人格を侵害させはしない」。

I－5 中間的まとめ

ボンヘッファーの説教の分析に際して、彼が「高価な恵みと服従」において明らかにした神学的視点がいかに彼の説教に展開されているかを判断するために、論点をまとめてみよう。

- I－5－1 「キリスト論的」聖書解釈が貫かれているかどうか。ここでいう「キリスト論的」とはいわゆる「栄光のキリスト論」ではなく、十字架につけられ、共苦されるキリストが意味されていることは言うまでもない。
- I－5－2 説教がなされる文脈性、状況性が十分把握され、提示されているかどうか。説教学的に言えば、一般的には、牧会的文脈の問題であり、特に、時代的文脈としてはナチスとの対決の問題である。
- I－5－3 神の恵みとイエスへの服従の相互関連性が達成されているか。神の恵みが「戒め」として語られているかどうか。
- I－5－4 イエスの招きへの服従とこの世の価値観との不連続性が語られているかどうか。特に、血縁、歴史、人間的文化の自然的直接性の欺瞞を十分撃てているかどうか。この世の価値観が持ち込まれていないかどうか。
- I－5－5 新しい交わり、「教会」の希望が示されているかどうか。

以上の視点でボンヘッファーの2つの説教を分析して見よう。

II. 士師記 6章15－16節, 7章2節, 8章23節からの説教

『ボンヘッファー説教全集2』126－134頁。1933年2月26日受難節第1主日、ベルリン 学期終了礼拝、三位一体教会にて。

II－1 「キリスト論的」聖書解釈

この説教は、ギデオンの疑いと信仰をテーマにした説教である。ギデオン

の疑いと信仰を通して神がご自身の力強さと愛を啓示される。基本的に旧約聖書テキストの講解であり、それゆえ、最後の2つのパラグラフで「十字架」が語られるまでは（十字架への言及は受難節の説教として極めて妥当的である）、直接のキリスト論的言及はない。同じ士師記からの説教で、バルトが士師記の出来事をすぐさま、キリストの出来事の予型として取り扱うのとは対照的である³⁸。キリストがたびたび言及されながら、少しもキリスト論的でない説教もありうるし、キリストのみ名が一度も呼ばれなくても、キリスト論的 Sache が明確な説教もありうるのである。キリストのみ名への言及の有無ではなく、神の主権が、そして先立つ神の恵みの提示が明確であるかどうかの問題なのである。

この説教において、神は徹頭徹尾、人間の不安や疑い、そして、人間の力や思い上がりを「笑うお方」として、そしてその嘲笑によって人間の力を武装解除するものとして描き出されている。神の裁きと愛が一つの事柄として結び合わされている。

ギデオンとキリストとが直接アナロジーで結合されているわけではなく、「ギデオンから十字架に至る線」（133頁）が暗示される。十字架は、人間の「思惑と計画を挫折させ」、「あらゆる人間的な高みに対する神の激しい嘲笑」であり、「無力、不名誉、無防御、絶望、無意味の徴」（133頁）である。しかし、同時に「あらゆる人間的な深みにおける神の激しい苦悩であり、全世界に対する神の支配」であり、「神の力、栄誉、防御、希望、意味、栄光、生命、勝利の場所」である。この十字架の神がギデオンを「武装解除」させ、神のみを信じ、従う者、イスラエルをその奴隷状態から解放する使命を与えるのであり、ドイツの教会に同じように呼びかけ給もうのである。

II - 2 説教の具体的文脈性、状況性

具体的文脈あるいは状況への直接的言及は一切ない。ヒトラーやドイツのキリスト者にも触れられていない。ボンヘッファーは『キリストに従う』の

「高価な恵みと服従」においては「生活に即応して」いない、具体性・状況性のない、抽象的な教義的説教の無力さに言及しているが、ここではボンヘッファーが彼の神学書で主張していることと彼の説教実践との間に齟齬があるのだろうか。あるいは時代状況が具体的政治状況への言及を一切許さないほど切迫していたというのであろうか。この問いはともかくとして、フィンケンヴァルダーでの『説教』においてはボンヘッファーは以下のように言う。

いわゆる具体的な歴史的状況というものは多義的である。そこでは神と悪魔とが働いている。それは神の言葉を認識し、宣べ伝える源泉とはなりえない。具体的な状況は、その中で神の言葉が語られる素材である。それは具体的なものの対象であって、その主体ではない。それはまた具体性の契機を計る基準ではない。…

真の具体的な状況は、時代史的な状況ではなく、神の前で、また神と共に自分を確かなものとする、神の前での罪人の状況である³⁹。

こうしてボンヘッファーにとっては、イエス・キリストが受肉をされたことが、説教の言葉の具体性であり、文脈性の源泉なのである。「説教はその時代の出来事や状況にはよらない」のであり、「説教する教会の基礎は血や大地ではなく、その形式は民族に結びつくことではない」⁴⁰。

しかし、この説教においてボンヘッファーは決して、空に向かって説教しているわけではない。特に、彼が再三再四、「武装解除」(Entwaffnung)について語るとき⁴¹、軍備増強に邁進するドイツが念頭にあったことは間違いないし、あるいはそのような状況がこのテキストを選択した理由であるとも言えるであろう。また、「人間の力に対する神の嘲笑」（126頁）、「思い上がった被造物」（127頁）、「強くなり、強大になり、栄誉に満たされ、尊敬されようとしてはならない」（132頁）などの言葉は普遍的な「神の前での罪人の状

38 雨宮栄一・大崎節郎・小川圭治監修『カール・バルト説教選集16』に収録された拙訳214-225頁参照。

39 『説教と牧会』新教出版社、1975年、36頁。

40 『説教と牧会』33頁。

41 131頁上段終わりから3行目、132頁上段初めから11行目、133頁上段初行。

況」への言及ではあるが、同時に当時のドイツの状況を撃つ言葉となっている。また、「この召しの声は、教会を深く恐れさせ、狼狽させる」(129頁)、「この何の影響力もなく、弱く、何のすぐれた所のない教会」(129頁)、「この教会は、自己自身の空虚さと荒涼たる様を見、不安と叱責の思いに満たされて言う」(129頁)なども一般的な教会の状況を語りながら、特に、同時代のドイツ教会のあり様への鋭い批判となっている。また、奇妙なことではあるが、神の呼称である「世界を統べられる理解しがたい主なる暴君」(Despot der Welt)⁴² という表現のなかにヒトラーへの当てこすりがあるのかもしれない。

II-3 神の恵みと服従の相互関連性

この説教における、神への服従の強調は際立っている。ボンヘッファーにとって「信仰は、何人にとっても、見戯ではなくなり、… 人間は容赦なく、遠慮なく、徹底的に、取り扱われる。ここで人間は屈服するか、それとも、破滅するしかない」(128頁)のである。ギデオンのために神の召しは「聞いて従うこと以外の何事」も意味せず(128頁)、イスラエルをミデアンの力から解放するために「未曾有の行為に」(zu unerhoerter Tat)⁴³を意味する。そして、彼は決断し、「彼は出かけて行く」(130頁)。彼は、「信じ、服従する」(131頁)。そして同時代の教会もまた服従が求められている。こうして、行為・服従への招きは十分なされている。

問題はむしろ、神の恵みの宣教が十分であるかどうかである。説教には確かに、この世の哲学、文化、価値観を徹底的に相対化し、「異化する作用」、批判的言明が必要である。デイヴィッド・バトリックは『説教学』において説教の主題的命題を際立たせ、この世の価値観の誤りを指摘し、反対者と対話するために「対位法」(Contrapuntals)⁴⁴の必要性に言及している。そのような対位法の説教における役割は重要である。しかし、バトリックは以下の

42 131頁。Predigten, Auslegungen, Meditationen. I, 1925-1935. S.355.

43 129頁。op.cit., 352.

44 David Buttrick, Homiletic. Moves and Structure. Philadelphia/Fortress, 1987, 47.

ようにも言う。

体位法的なものは反対意見を認知するだけであり、それを強化するのではない。それゆえ、それは最初の肯定的命題を述べたすぐ後か、力強い反復的結語に直接先立つムーヴ(通常パラグラフと呼ばれる)の中に生じるであろう。多くの説教者は彼ら自身の懐疑主義を行使しようとするか、彼ら自身の近代的疑いを示したいと思うであろうが、体位法的部分は反対意見を認知するだけで、それを説教するのではない。

ルドルフ・ボーレンもまた、あまりに否定的・消極的用語が説教を支配すると、聴衆の心理をうんざりさせ、「悪魔を呼び出すような説教」になると警告している⁴⁵。確かに、ボンヘッファーのこの説教においては、神の愛や憐れみの主題はほとんど影を潜めており、ネガティブなトーンが支配している。なるほど人間を嘲笑する神は、この嘲笑によって人間を克服し、「愛される神」であると言われてはいる(126頁)。しかし、神の叙述も、人間の叙述も基本的に否定的・消極的言語で貫かれている。本来「笑い」はどこか「遊び」や「ユーモア」を通しての諧謔的反抗を意味しているが、この説教は初めから終わりまで極めて緊張感に満ちたものとなっている。

しかし、問題は単に説教テクニックの問題を越えていると言える。ボーレンは、『説教学』において、ブレヒトの演劇理論を援用しながら、説教のテクニックとしての異化作用(Verfremdung)⁴⁶を語るだけではなく、同時に、神のみ名自身の持つ、本質的な自己異化作用(eine Selbst-Verfremdung)について語っている。神のみ名は翻訳不能であり、独自性を持ち、この世のあらゆる存在から自らを異化するというのである。神は神であるのである。まさにこの点においてボンヘッファーのこの説教は神ご自身の自己提示における異化作用を十分に発揮させていると言えよう。その異化作用こそ人間を救う

45 Rudolf Bohren, Predigtlehre. Muenchen/Chr. Kaiser, 1971. 加藤常昭訳『説教学Ⅱ』日本基督教団出版局, 1978年, 131頁以下。23章, 第Ⅱ節4.

46 加藤常昭訳『説教学Ⅰ』日本基督教団出版局, 1977年, 153-160頁。

恵みなのである。恵みは服従として説教されねばならないのである。

Ⅱ－４ 神への服従とこの世の価値観との不連続性

ボンヘッファーはギデオンを「ジークフリート」の英雄譚と比較しながら論じる。説教を一読したとき、「ジークフリート」が五回繰り返されて登場することに筆者は、多少、違和感を感じた。ボンヘッファーはヨーロッパに伝統的な一神話を持ち出し、この世の神話をギデオンとの関係であまりに際立たせていないだろうか。むろん、英雄を求める当時の社会風潮への批判がその背景にあるのかも知れない。

しかし、説教原文には「ジークフリート」という名は、実は二度しか登場せず、あとは日本語翻訳者の挿入である。とは言っても翻訳者が誤訳をしているわけではなく、読者への丁寧な配慮のためなのである。原文では最初は挿入文として、[Gedeon ist kein Siegfried](126頁)と言われ、それから5行後の、新しいパラグラフの最初に、[Also darum Gideon und nicht Siegfried, weil...]が登場する。そして単純にレトリックとして、[Also darum Gideon, weil...]があと3回繰り返される。ここではパラグラフも変わったことであるし、[nicht Siegfried]がうるさい繰り返しであるので、除外されているが、邦訳はそれを付加してくれているのである。だから問題は、異文化の説教への進入の問題というより、繰り返しのレトリックとパラグラフ間の概念の「漏れ出し」という単純なテクニクの問題であると言えよう。

さて、より本質的なこの世の価値観との断絶と不連続性の問題であるが、神の本質の提示の持つ異化作用が十分すぎるほど働いていると指摘したように、神とこの世界の断絶あるいは信仰者の服従の本質としてのこの世との断絶・不連続性は十分に語られている。

Ⅱ－５ 新しい共同体形成、教会への希望

この説教においては、神の恵みの提示が背後に退いているように、新しい共同体形成、教会への希望が明確に語られているとは言えないであろう。ギデオンへの召命はまた、「私たちプロテスタント教会」にも向けられている

と言われる(120頁)。ここで福音主義教会とか告白教会とか言われずに、「プロテスタント」という形容詞が付加されているのが興味深い。私たちの教会は本来、「プロテスタント」(異議を申し立てるもの)ではなかったのかという問いかけであろうか。

最後から2番目のパラグラフで、「信仰のみが勝利するのであるから、ギデオンは勝利し、教会は勝利し、われわれは勝利する」(邦訳に「私たちは勝利する」が欠落している)と言われる。むろん、ボンヘッファーは人間の集まりでもある教会に手放しで期待しているわけではない。神が勝利するゆえに、教会が勝利するのである。「しかし、ギデオンが、教会が、私たちが勝利するのではない。そうではなく、勝利は神のものである(神が勝利者である)。そして神の勝利は私たちの降伏を意味する。」⁴⁷

なお、翻訳の問題として、127頁上段10行目「このようなお方」は余分ではないか? また、130頁上段最後から3行目「私がおのこをもするのだ」は誤植であり、「私がおのこをもするのだ」であろう。135頁下段5行目に「私たちは勝利する」という文章が欠落している。

Ⅲ. マタイ福音書2:13-23からの説教 新年後の主日に読むための説教

『ボンヘッファー説教全集3』107-113頁。1940年 ケスリン、シュラーヴェ

Ⅲ－１ キリスト論的聖書解釈

ボンヘッファーはマタイ福音書の著者の神学的意図をそのまま反映させて、イエス誕生時のエジプトへの避難、ベツレヘムの幼児虐殺、聖家族のナザレへの帰還を、単なる歴史的因果関係あるいは歴史的偶発性からではなく、極めて「神学的に」解釈する。パウロはクリスマスの出来事に言及しないし、マルコ福音書もクリスマスの出来事を知らない。イエスの生涯を受肉以前の先在のロゴスから始めるヨハネ福音書もクリスマスの出来事に直接言及しない

47 133頁。

い。クリスマスの出来事を語るルカ福音書はナザレ帰還を直接エルサレムからの帰還として描き、エジプトへの避難とベツレヘムの幼児虐殺を知らない。そのような意味で、イエス誕生時の一連の、エジプトへの避難、ベツレヘムの幼児虐殺、聖家族のナザレへの帰還の物語が、いかなる史実性を有するかと問うことも可能である。しかし、ボンヘッファーはそのようなアプローチに関心を示さない。そうではなく、これらの出来事を「神が前もって心に決められなかったようなことは、何もイエスの上には起こることができない、もし私たちがイエスと共にあるならば、神が私たちについて目論見、私たちに約束されたことのほか、何事も私たちの上にも起こることはできない」(108頁)と確言する。ボンヘッファーが直面している同時代の過酷さを単に歴史的な必然性や偶発性で理解するなら、そこには希望がないであろう。歴史的には、「地上の力を持った者は、すべて（無慈悲な暴力を行使する）ヘロデの側に立つ」(108頁)。歴史において起こる出来事を歴史的に理解するとしたら、「しかし、神はこの子供の側に立たれる」(108頁)とどうして確言することができようか。マルコ8:31には、「それからイエスは、人の子は必ず多くの苦しみを受け、長老、祭司長、律法学者たちから排斥されて殺され、三日の後に復活することになっている」と述べられているが、この「必ず…なっている」(δεῖ)の神的必然性、神の主権性(マタイ26:54、マルコ13:7参照)の根拠は、ここでは旧約聖書の「約束」の「成就」という枠組みの中に位置づけられている(110頁)。

しかし、「神はこの子供の側に立たれる」という確言がキリスト論的に根拠づけられているかどうかはそんなに明白ではない。もっとも、ボンヘッファーが、「イエスはエジプトで、その民がかつて奴隷状態にあって苦しい生活をしなければならなかった場所で生活される。昔、民のいた所に、今や、王なる方がおられるのだ。彼はその民の歴史を自分自身の生活において生き抜かれる」(109頁)、「すべての迫害は、イエス・キリストを最終的に片づけることをその目標とする。それはキリスト抹殺を願う。しかし、キリストにどんな害も与えることはできない」(110頁)、「そのためにイエス・キリストご自身が苦しまれた彼ら自身の負い目と罪とを悲しむ叫びである。しかし、

この何の慰めもない悲しみの叫びのただ中に、大なる慰めがある」(111頁)、「迫害の時代は突然終わり、そして、イエスが生きておられることが明らかになる」(111頁)、「まことにひどい貧困と隠蔽と卑賤の生を彼は送らねばならない」(112頁)、「イエスはすべての人の助け主となるために、隠蔽と卑賤との中で生きられること」(113頁)と言う時、イエス・キリストの歴史が旧約聖書の成就として理解されているだけではなく、十字架にいたる道行き、十字架での刑死、そして復活の光から遡って理解されてもいるのである。こうして、ボンヘッファーにとってイエス・キリストの出来事は、旧約聖書の預言の成就、クリスマスの聖霊による不思議な誕生、ナザレでの生活、十字架の死、そして復活、更に、教会における生ける臨在と、まさに、holisticなキリスト論的視点で理解されている⁴⁸。

Ⅲ-2 説教の具体的文脈性、状況性

この説教においても1940年のドイツの歴史状況を具体的に語る言葉を見出せない。しかも、1940年といえば、前年6月アメリカ亡命を考えてニューヨークへ行き、7月には亡命を断念して敢えて帰国し、国防軍内部の抵抗派に接近した年であり、ナチスの検閲によって彼の公的発言が捻じ曲げられ、またケスリン、シュラーヴェの牧師補研修所がゲシュタポによって閉鎖させられる年である。彼はその年、クリスマス明けの新年をどのような気持ちで迎えたのであろうか。にもかかわらず、彼はこの説教において直接時代状況について語らないのである。「確かに彼は、政治的抵抗者として生死を賭けた闘争の修羅場にありながら、説教の場を利用して政治的プロパガンダやアジテーションを語り論じること熱中することなどはせず、まさに『究極より前』のものの中でこそ、それを越える、それを生かす『究極的』なものを」⁴⁹を語ることに、しかも醒めた目で語ることに集中していると言えよう。

とは言っても、彼の説教が非状況的であるというのではない。その逆である。「あらゆる種類の人間的な思想、計画や錯誤が、からみあうことはあり

48 注12を参照。

49 『ボンヘッファー説教全集3』222頁の森平太氏の言葉を引用。

もしよう。殺人者ヘロデすらも、無慈悲な暴力をもって、それに関与するかもしれない」、「この民の歴史と約束と希望とを知っているヘロデは、神がその約束を実現し、その民に義と真理と平和の王を与えようとしておられると聞くや、殺戮を思い立つ。力たけく、すでにしばしば血で汚れた、残忍な支配者が、無力な、罪なき子供を、恐れあまり、探し出そうとして殺そうとする」(108頁)という普遍的な表現の背後にはこれを聞いた者たちがヘロデとヒトラーを重ね合わせたであろうことは容易に推論できるのである。また、「力おごるヘロデはその目的を達しないで死んでしまった。…やがて、『彼は死んでしまった』と言われる時が訪れた。ネロは死んでしまった。デオクレティアヌスも死んでしまった」(111頁)という発言には徹底的に歴史を相対化する神への信仰とヒトラーを超えていく視点が垣間見られると言えよう。

Ⅲ-3 神の恵みと服従の相互関連性

この説教は、先に取り上げた士師記からの説教に比べて、はるかに神の勝利、神の助け、神の恵みの確言が前面に出ている。状況は、1933年よりはるかに切迫していたと言えよう。人はむしろ、状況が切迫し、絶望的になればなるほど神の勝利、神の恵みへの固着を語らざるをえないのかも知れないし、そこからのみ戦いの根拠と勇気を得ることができるのであると言えよう。「神が前もって心に決められなかったようなことは、何もイエスに起こることはできない。もし私たちがイエスと共にあるならば、神が私たちについて目論見、私たちに約束されたことのほか、何事も私たちの上にも起こることはできない」、「神は支配をやめられることはされない。神は御自身の約束されたことのみ成就される」、「しかし、神はこの子供の側に立たれる」(108頁)という定言法は極めて力強い。神はイエスにおいて民の苦境を共に負って下さる。「昔、民のいた所に、今や、王なるお方がおられるのだ。彼はその民の歴史を自分自身の生活において生き抜かれる」(109頁)。「エジプトにおいて、イエスはその民、神の民、私たちすべての苦しみと喜びとを完全に共にするものとなられた。エジプトにおいて、神は異郷にある私たちと共になられ、彼と共に私たちも異郷から神の地へとつれ出される」(110頁)。

この神の恵みの勝利はまた、ヘロデの支配の限界としても描き出される。「その(ヘロデの)打撃は極めて狡猾で、残忍であるにもかかわらず、目的を果たすことはできない」。「それ(迫害)はキリスト抹殺を願う。しかし、キリストにどんな害をも与えることはできない」(110頁)。「ベツレヘムの幼児殺戮、それは、邪悪にして残忍であったけれども、しかし、遂には、御自身の約束を成就される神に、今一度、仕えざるを得なかった」。「やがて、しかし、『彼(迫害者)らは死んでしまった』と言われる時が訪れた」(111頁)。

この説教においては、復活し、「今も生きてい給もうイエス」への言及が目立っている。「キリストは生きておられ」(110頁)、「イエス・キリストは生きておられ」(111頁)、「しかし、イエスは生きておられる」(111頁2回)、「イエスが生きておられることが明らかになる」(111頁)とたたみかける。ヘロデの悪巧みを生き抜かれたイエスと十字架の死からよみがえられたイエスが重ね合わされる。

このようにこの説教のトーンは明るく、神の勝利、神の恵みが謳いあげられている。しかし、神の恵みは安価な恵みとしてではなく、服従のモチーフと固く結び合わされている。まず、服従のモデルとしてヨセフが上げられる。「夜、夢で、神はヨセフにエジプトに逃げるように命じられる。一刻のためらいもなくヨセフは神の指示に服従し、出発し、逃げて行く」(100頁)。「ヨセフはそのようにした」。そして説教を聞く私たちも、「その言葉に従順でなければならない」、「(ヨセフと共に)立ち上がって、その御ところを行わねばならない」(100頁)と呼びかけられている。

そして何よりもイエスご自身がヨセフを通して神の約束に従順であられた。「幼な子イエスはその両親といっしょに逃げていかねばならない」。それは「神がイエスがエジプトへ逃れることをお望みになる」からであり、イエスは「その民の歴史を自分自身の生活において生き抜かれる」ためであり(109頁)、イエスが「その民、神の民、私たちすべての苦しみと喜びを完全に共にするものとなられる」(110頁)である。それは「全世界を救う神の道」(112頁)のためのみ子の従順の道であり、「イエスはすべての人の助け主となるために、隠蔽と卑賤との中で生きられる」(113頁)という神の計画に対する従順

である。

そしてこのみ子の従順に、教会が従う。「彼（イエス）に代わって、彼のために、最初の血の証人たちが死んで行く。ベツレヘムの罪なき子らが、同じ年齢の王にして主なるお方のいのちを守る。彼らは、キリスト教会の最初の殉教者となり、自らの救い主、イエス・キリストのいのちのために死を賭して証しする証人となる」(110頁)。殉教、これ以上の従順があろうか。「キリストと共に、あらゆる時代の血の証人たちが生きる」。彼らは涙をもって神に服従し、「神を離れた、キリストに敵する世界を悲しむ叫び」で、「罪なき者らの流す血を悲しみ、そのためにイエス・キリスト御自身が苦しまれた彼ら自身の負い目と罪とを苦しむ叫び」(111頁)で神に仕えるのである。教会は迫害されることによって神の証人として生きるのである。「イエスは彼に属する人間によるこびだけでなく、彼のために苦しみ、死ぬことをも賜る」(112-3頁)。彼らは「イエスの御側に留まり、彼と共に歩む」ように(113頁)呼び出されている。

以上のように、この説教においては、神の勝利、神の恵みが前面に出ているが、特に、殉教を含む、血の証し、共苦による従順のテーマがそれと見事に結合されている。

Ⅲ-4 神への服従とこの世の価値観との不連続性

神への服従とこの世の価値観との不連続面も明確である。エジプトへの避難、幼児虐殺、聖家族のナザレへの帰還そのものが神のこの世の価値観への挑戦であり、それはイエスの家族によって成し遂げられ、教会の服従によって証言されるのである。

まず、最初のパラグラフにおいて、残忍なヘロデの計画と錯誤が神の救いの計画と対比され（「地上の力を持った者は、すべてヘロデの側に立つ。しかし、神はこの子供の側に立たれる。そして、神はヘロデとは違った方法を取られる」）、また、イエスを殺そうと企む暴君ヘロデとイエスを押し、高価な贈り物をイエスに捧げた東方の博士たちが対比されている。

神は、聖家族がもう一つの暴力によってヘロデの暴力と戦うことを求めら

れず、エジプトに逃げることを命じられる。そのことによって、ヘロデは力で民衆を支配するが、イエスは奴隷の地でのイスラエルの苦しみとご自身を自己同一するように導かれる。ここでは力に満ちたように見えるヘロデの無力さと無力に見えるが愛にあふれたイエスの姿が対比される。教会もこの出来事の証に預かる。幼児虐殺は極めて狡猾で、残忍であるが、イエスを殺すというその目的を果たすことはできない。殺された罪なき子らの悲しみ、嘆きは、この世の目から見るとまさに深い悲しみと嘆きではあるが、「彼らは、キリスト教会の最初の殉教者となり、自らの救い主、イエス・キリストのいのちのために死を賭して証しする証人となる」(110頁)。こうして虐殺された幼児たちはキリストの証人となり、キリストは幼児たちの殉教に至る従順の証人となる。

いかにヘロデやこの世の迫害者が権力を誇っても彼らは死を免れず、イエスと彼の証人たちはいかに無力に見えても、「イエスは生きておられ、彼と共にイエスにつく者らも生きている」(111頁)。

ナザレは「イスラエル人の耳には、悪い響きのする、ほとんど取るに足りない響きのする場所」であり、「ナザレから何のよいものが出ようか」と言われている(112頁)。この世の価値観からして誰が敢えてナザレに行くだろうか。しかし、ナザレはイザヤ11章のメシア預言の「若枝」(ネツェル)に通じる。「極めて理解の困難な貧しいナザレへの道において」「まことにひどい貧困と隠蔽と卑賤の生」において(112頁)イエスは全世界を救う神の道を成就する。ボンヘッファーは直接、この世界と教会の貧困と隠蔽と卑賤には触れていないが、イエスを語ることによって、この世界と教会について語っている。1940年と言えば、ケスリン、シュラーヴェの細々とした牧師研修所もゲシュタポによって解散させられた年である。前年には第二次世界大戦が始まっている。状況の緊迫にもかかわらず、いやそれだからこそ、ボンヘッファーは、時代精神の多義性やイデオロギーを避けて、醒めた目で、神から、イエス・キリストから神を、イエス・キリストの事実を語るのである⁵⁰。

50『説教と牧会』31頁。「私は… 自然で非陶酔的 (nuechtern) な、また情熱的 (leidenschaftlich) で客観的 (sachlich) な態度をとりつづける」。

Ⅲ-5 新しい共同体形成、教会への希望

士師記からの説教においては新しい教会への希望は明確に言及されていないが、この説教では平和主義に徹し、殉教の死をもって神に応答する教会への言及がなされる。教会はこの世の権力者たちによって流された「血の証人」として、イエス・キリストの苦難の証人として、この世界の危急と困窮に悩み、泣き叫ぶ者として描かれている。教会は虐殺された幼児たちであり、またラケルの叫びにあずかるものたちでもある。「ベツレヘムの罪なき子らが、同じ年齢の王にして主なるお方のいのちを守る。彼らは、キリスト教会の最初の殉教者となり、自らの救い主、イエス・キリストのいのちのために死を賭して証しする証人となる。…キリストは生きておられ、キリストと共に、あらゆる時代の血の証人たちも生きるのである」(110頁)。

Ⅲ-6 説教学的問題点？

ボンヘッファーは最後に彼の説教の要点を、「私たちがこの物語から学んだこと」として神は「三つの偉大な約束を成就された」としてまとめている。結語において「まとめ」をしなくてはならない説教はもうそこで失敗していると言われ⁵¹、トゥルナイゼンも「結語」はいらぬとしている⁵²。確かに、最後から2番目のパラグラフはなくてもよかったかもしれない。しかし、この説教の場合、展開部分が支離滅裂であり、それゆえ、最後にまとめが必要になったというものではないので、それほど苦にはならない。メッセージの明確な確認となっている。

51 Buttrick, op.cit., p.101. 「説教を学習されるべき教育的学びと考えるより古い説教は、繰り返しが記憶に内容を固定させると考えて、結語を順次なされたポイントを復唱するために用いるであろう。しかし、結語において整理された繰り返しは賢くない」。

52 「更にまた勧めがたいもうひとつのことは、説教の結びを、テキストの思想の体系的なまとめにしてしまうことである。…テキストの最後の要素、神の言葉の最後の部分が、説教の結びをも形づくるべきである」。加藤常昭訳『神の言葉の神学の説教』240-1頁。Eduard Thurneysen, *Das Wort Gottes und die Kirche*. Muenchen/Chr. Kaiser, 1971.

なお『ボンヘッファー説教全集3』の誤植と思われる箇所は、「解説—あとながきに代えて」の223頁下段4行目 国防軍情報婦→国防軍情報部、224頁下段12行目 平和主義にによって→平和主義によつての二箇所である。森平太氏の素晴らしい翻訳と解説に心から敬意を表し、感謝するものである。

終わりに

私は、聖書解釈であれ、説教であれ、テキストをコンテキストにおいて、また逆に、コンテキストをテキストから解釈することが大切であると考えている。

また、説教においては、神の啓示への応答責任性 (responsibility) とそれを語り、聞く者にとっての有意義性 (meaningfulness) が重要であると考えている。

ボンヘッファーの2つの説教を分析して、彼においては具体的文脈や状況への言及はなく、いわゆる「適用」部分がないのであるが、彼の説教の本質が極めて状況的であることに驚かされる。

また、今も生きて働くイエス・キリストのリアリティと、そのお方が「言葉」において働くということに対する信頼に溢れていることにも教えられた。それは「言葉を失いかけている社会」における説教において最も重要なことである。

この事例研究において目指したことは、ボンヘッファーの説教において、福音と律法、信仰と行為、神の恵みと服従を相互関係において提示するという課題がいかに達成されているかということであるが、み言葉の持つ「異化作用」、神の恵みとこの世の価値との「断絶」はボンヘッファーの説教において十分達成されていると評価できた。キリスト教信仰において「行為」としての「イエスへの服従」という面が重要であることも彼の説教から十分学ぶことができる。

しかし、現在は、キリスト教倫理においてこそ神学的にさまざまな論争が起り、教会が分裂している現状がある。確かに、説教そのものにおいて具

体的，倫理的方向性を指し示すことは，そのこと自体困難なことでもあり，また恣意的なイデオロギーに陥る危険性もあるであろう。しかし，キリスト者が極端な少数派であり，説教の聴衆がそれほど聖書そのものに親しんでいないという日本の教会の状況においては，「イエスへの服従」の内容がもう少し丁寧に，具体的に提示されねばならないのではないであろうか。信仰のこの世界への「関連性」「関与性」(relevance)の課題である。あるいは，それは「牧会」の仕事であるのかも知れない。そうであれば，説教と牧会の生きた相互関係が重要であろう。

