

スタンリー・ハワーワスのキリスト教平和思想 —そのボンヘッファー理解—

島 田 由 紀

はじめに

スタンリー・ハワーワス (Stanley Hauerwas) は、1940年アメリカ・テキサス州生まれ、1970年代以降アメリカそして世界の神学界から注目され続けてきた神学者である。サウスウェスタン大学で学びイェール大学で博士号を取得した後、ノートルダム大学等を経て、デューク大学で長く教鞭を取った。また、2014年からはスコットランド・アバディーン大学で神学的倫理学のチェアを務めた。また2001年には、スコットランドのセント・アンドリュース大学でのギッフフォード講演 (Gifford Lectures) の講演者として招かれた¹。ハワーワスは、ラインホルド・ニーバー (Reinhold Niebuhr, 1892-1971) 以降に初めてキリスト教界の枠組みを超えて一般の雑誌等においても注目された神学者とも言われた²。2000年に来日した際には、青山学院大学においても講演を行っ

1 ギッフフォード講演は、1887年に「自然神学」の発展を目的として始まった。原則として1年に1人、世界の著名な神学者や哲学者が招かれ連続講演を行う。過去の講演者のリストには、カール・バルト、ポール・ティリッヒ、ラインホルド・ニーバー、ルドルフ・ブルトマン、ユルゲン・モルトマンといった時代を代表する神学者のほかに、ウィリアム・ジェイムズ、ジョン・デューイ、ポール・リクール、チャールズ・テイラーといった哲学者らの名前も見える。ハワーワスは、ここでの講演を *With the Grain of the Universe: The Church's Witness and Natural Theology* (Grand Rapids, Michigan: Brazos, 2001) として出版した。邦訳は、東方敬信訳『宇宙の筋目に沿って——教会の証詞と自然神学』(ヨベル、2020年)。

2 たとえば、2001年9月17日に『タイム』誌において取り上げられている。<http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1000859,00.html> (アクセス日: 2021年12月10日)。

た³。

ハワーワスの神学には、彼以前のアメリカの神学界の主要な神学者ら——たとえばラインホルド・ニーバーなど——にはなかった特徴がある。それは、たとえば創造論、キリスト論、救済論といったような教義の解明によって構築されていく神学よりも、イエスの弟子となること、つまり旧約・新約聖書に記され教会において繰り返し語られるイスラエルとイエス・キリストの物語によってキリスト者と共同体とが形作られ生きる、そのありように注目する神学的アプローチである。イエスに従うことによって形成されるキリスト者の「人格 (character)」と彼らの共同体は、ある独自の特長を帯びるとハワーワスは考える。それは「真実を愛すること (truthfulness)」「平和を可能にすること (peaceableness)」「忍耐強くあること (patience)」「希望を持ち続けること (hope)」といったものである⁴。ハワーワスは、平和はキリスト者と教会共同体の生において、付属的、副次的なものではなく、まさに中心的であると考えている。戦後日本のキリスト教に見られるのとは異なって、アメリカにおいてはキリスト教信仰と平和主義の結びつきは決して自明のことではない。部分的には平和についての強い主張のゆえに、過去数十年間、ハワーワスはアメリカの神

なお、このコラムの日付は9.11テロの直後であり、シカゴ大学の政治学者ジーン・ベスキー・エルシュテイン (Jean Bethke Elshtain) によって書かれている。文中にテロへの言及はないが、ハワーワスの神学を「徹底的な平和主義 (radical pacifism)」と呼び、ハワーワスが愛国主義・ナショナリズム・政府崇拝を厳しく批判し自身を神学的な周縁の位置に置いていることを紹介する。テロ後の数年間、ハワーワスがその平和思想により、アメリカのテロ被害とその後の戦争をめぐる神学的論争の中心に引き出されることを示唆しているように思われる。

3 ハワーワス『青山学院大学総合研究所叢書 大学のあり方——諸学の知と神の知』(東方敬信監訳、塩谷直也・大森秀子・清水正・山室吉孝・高砂民宣・東方和子・清水香基・西谷幸介共訳、ヨベル、2014年) 372頁。本書の原著は、Hauerwas, *The State of University: Academic Knowledge and the Knowledge of God*, Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing, 2007.

4 R. R. Reno, "Stanley Hauerwas" (Peter Scott and William T. Cavanaugh, eds., *The Blackwell Companion to Political Theology*, Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing, 2004), 306.

学界においてたびたび論争の中心に引き出されるとともに、その神学は主流派から距離を置く「分離主義的」なものと評され批判されてきた。

その神学的キャリアのかなり初期から平和をその神学の中心的な位置に置いてきたハワーワスであるが、それが自他からもっとも鋭く意識されたのは、2001年の大規模同時多発テロとそれに続く戦争によりアメリカ社会が大きく揺れた数年間だったと思われる。たとえば、2003年11月、アトランタにおけるアメリカ宗教学会（American Academy of Religion）において、ハワーワスの長年の対話相手でもあるジェフリー・スタウト（Jeffrey Stout）の著書『民主主義と伝統』（*Democracy and Tradition*）をめぐる大規模なパネルディスカッションが開催されたが⁵、本書においてハワーワスの思想が大きく取り上げられていることもあり、パネリストとして、コーネル・ウェスト（Cornel West）、リチャード・ローティ（Richard Rorty）と並んでハワーワスが招かれた⁶。パネリストらの議論はスタウトの著書を軸にしつつも、テロ後のアメリカ社会における宗教と社会、宗教と国家の関わりに及んで白熱した。ハワーワスは彼の平和思想とその根幹にあるアメリカ教会・キリスト教への批判を論じ、また自身の主張への批判に応じた⁷。

本稿では、世紀転換期のアメリカ神学界の急所の一つともなったハワーワスの平和思想を取り上げ、その神学的構造を検討する。また特に、ハワーワスが

5 テーマは、*Pragmatism and Democracy: Assessing Jeffrey Stout's Democracy and Tradition: Religion, Ethics, and Public Philosophy*（『プラグマティズムと民主主義——ジェフリー・スタウト著『民主主義と伝統——宗教、倫理、公共哲学』』）。https://pittsarchives.s3-us-west-2.amazonaws.com/rg100/web/programbooks/2003_ProgramBookAM.pdf（アクセス日：2021年12月10日）。スタウトはプラグマティズム哲学者であり非キリスト者であるが、アメリカ社会、特にその民主主義の伝統へのキリスト教の影響を重視しキリスト教神学にも深い関心を寄せており、ハワーワスとは相互に批判的ながらも建設的な深い敬意に基づく議論を交わしてきた。

6 アメリカ神学界・キリスト教界を超えて世界的に読者を持つ思想家らの登壇とあって、数百人は入ると思われた会場はセッションの開始時刻の30分前には完全に満席となった。

7 壇上のパネリストらも含む会場全体の議論の熱気には、現代アメリカへの深い憂慮に基づく知的なコミットメントがあった。

テロの直後の数年間に集中的に再読しその平和思想の捉えなおしの手がかりともなった、ヒトラー・ナチス政権期ドイツの牧師ディートリッヒ・ボンヘッファー (Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945) の平和をめぐる神学がハワーワスの平和思想においてどのように位置づけられているかを解明する。

1. ハワーワスのキリスト教平和思想

ハワーワスの平和思想の検討に入る前に、キリスト教における平和主義の歴史的背景について簡単に振り返っておきたい。上述したように、ヨーロッパとアメリカのキリスト教の伝統において平和主義は決して自明のことではない。平和主義の問題は、キリスト教信仰・教会と政治・国家との関わりをどのように理解するかということと深く結びついて、教派の伝統などにもよって大きく異なった捉えられ方をしている。

たとえば、ルターとルター派は、「教会と国家の併立主義」、つまり「権力は為政者により、為政者によってのみ、行使されるべき」であって、「教会は権力を振うべきではな」く霊の問題に集中すべきである、という考えを理想とした⁸。ルターは信仰と政治の分離を念頭に置きつつ、重要な宗教改革文書の一つ『この世の権威について——人はどの程度までこれに対し服従の義務があるか』(1523) においてローマ13章に基づいて論じているように、世の権威は神によって立てられていると考え、世俗権力と剣・法・裁判・牢獄などにおける力の行使は人間の罪ゆえに、世の秩序を守るために神により立てられていると論じた⁹。つまりルターは、政府とその軍事力をいわば必要悪としてそれに神学的位置づけを与えた。この立場は、ルター自身の宗教改革に刺激を受けて社会的

8 ローランド・ベイントン『宗教改革史』出村彰訳（新教出版社、2017年）70頁。原著は、Roland H. Bainton, *The Reformation of the Sixteenth Century* (Boston: The Beacon Press, 1952)。

9 日本ルーテル神学大学ルター研究所『ルターと宗教改革事典』（教文館、1995年）118-120頁。

平等を過激に求めるようになった農民戦争（1524-1525）に際して、さらに鮮明となった。一方、カルヴァンは、ジュネーブにおける宗教改革において、信徒と聖職者、市参事会と牧師が協同して教会政治と世俗政治の双方を執り行う神政政治的体制を目指し、ある程度成功した¹⁰。このことから、カルヴァンの流れをくむ改革派教会においては、ルター派教会よりもさらに進んで、政治・国家に対してより肯定的な見方と積極的な関与を促す態度が生み出されていった。この姿勢には国家・政治へのキリスト者の関与と国家による力の行使について基本的な肯定が内包される。

信仰と政治、教会と国家の間の矛盾を鋭く感受したのは、再洗礼派であった。「初代教会は心からの信仰者のみで構成されていた」¹¹と考えた再洗礼派は、初代教会に倣って成人の自覚的な信仰告白を重視する。それは信仰者とそれ以外の世との間の決定的な断絶の意識へと繋がった。信仰者には倫理的なふさわしさを厳しく要求する一方、世の罪深さについて悲観的な見方を生んだ。16世紀のカトリック教会とプロテスタント主流派両方からの迫害のなかで、再洗礼派はイエスの山上の説教の倫理つまり「汝の敵をも愛せよ」「右の頬を打たれたら左の頬を差し出せ」といったイエスの教えをキリスト者すべてに対する字義通りの命令として理解し、それに基づいて絶対的平和主義を信仰生活全般を規定するものとした。結果として、「政治生活からの隠遁」が政治と国家に対する基本的な態度となった¹²。

ハワーワスは、国教会制度のイギリスに起源のあるメソディストを教派背景に持つが、ノートルダム大学時代に、ヨーロッパ再洗礼派に由来するメノナイト派出身でキリスト者にとっての非暴力の中心性を徹底して主張する同僚ジョン・ハワード・ヨーダー（John Howard Yoder, 1927-1997）¹³との神学的対話を

10 ベイントン『宗教改革史』第6章。

11 ベイントン『宗教改革史』119頁。

12 ベイントン『宗教改革史』125頁。再洗礼派は1534年にウェストファレンのミュンスターで短期間、市政を支配したが、それは極めて例外的な出来事とされる。ベイントン『宗教改革史』132頁。

13 ヨーダーが非暴力を特に主題として扱った著書としては、以下のものがある。*What*

開始し、深く影響を受けることとなった¹⁴。ヨーダーの議論はハワーワスの多くの著作で多数のページを割いて引用され、ハワーワスの神学の核心に取り入れられている。その影響の結果として現れたハワーワス神学の骨組みの特徴は、1つには聖書の物語に基づいてイエスの弟子となることの重要性、もう1つには教会の「コンスタンティヌス主義」とハワーワスが呼ぶものへの抵抗があり、その両者がハワーワスの平和思想の基盤となっている。

ヨーダーは主著 *The Politics of Jesus* (『イエスの政治』) において、イエスの倫理的な教えは直接的な規範とはなりえないとする主流派の見解に抗する。彼はメノナイトの伝統に根ざして、イエスの言葉と行動をキリスト者の個人倫理また教会の社会的倫理の規範と見ることを主張し、特にルカによる福音書に基づいて、イエスの言葉と行動によるメッセージの社会的・政治的意味を考察した¹⁵。

このヨーダーの姿勢は、ハワーワスの比較的初期の主要著作 *The Peaceable Kingdom* (『平和を可能にする神の国』) において影響が見て取れる¹⁶。ハワーワスは、本書の中心的な章である第5章「イエス」において、受肉・十字架・

Would You Do? A Serious Answer to a Standard Question (paperback edition), Menno Meida, 2001.

14 ヨーダーについて付言しなくてはならないことがある。ヨーダーは1970年代から80年代のメノナイト聖書神学校 (Mennonite Biblical Seminary) 在職時に100名以上の女性たちにセクシャル・ハラスメントを行っていたことが、後継の再洗礼派メノナイト聖書神学校 (Anabaptist Mennonite Biblical Seminary) により2015年に公式に認定された。2017年のキリスト教倫理学会 (Society of Christian Ethics) においては、この問題をめぐるセッションが設けられた。そこではハワーワスが沈痛な面持ちで、長い神学的・個人的交流においてヨーダーは傷つけるような態度を取ることはなかったこと、彼が女性たちに行っていたことに気づけなかったこと、傷つけられた女性たちの癒しを祈ること、ヨーダーの神学的な功績が彼自身の行為によって完全に意義を失うことがないように願うことなどを述べた。

15 Yoder, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1972. 邦訳は、佐伯晴郎・矢口洋生訳『イエスの政治——聖書的リアリズムと現代社会倫理』新教出版社、1992年。

16 Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983. 邦訳は、東方敬信訳『平和を可能にする神の国』新教出版社、1992年。

復活から抽象されるキリスト論においては見落とされてしまいがちとなる福音書のイエスの教えと生涯に注目する。

われわれはイエスになることへではなく、イエスのようになることへと招かれている。…〔イエスのようになること〕は、彼の十字架に彼の生涯すべての要約を見ることを含む。したがって、イエスのようになるとはイエスの旅路に加わることである。この旅路を通じてわれわれは非暴力的愛からなる神の国の市民であると主張できるように訓練される。そしてこの愛こそが、威圧や暴力によってではなく、この一人の人の死の力によって、この世のさまざまな力に打ち勝つのである¹⁷。

イエスの旅路への参与によってイエスのありようをまねて神の国の民として歩むことが、キリスト者をその人格において形成するとハワーワスは考える。さらにハワーワスは、イエスの生涯の旅路は、神と共に歩んだイスラエルの旅路を抜きにしては理解することができないとも論じる。「だが、まねびという主題の中心性を適切に理解するには、イエスからではなくイスラエルから始める必要がある。というのも、イエスは、イスラエルが知らず明らかにしなかったような法や神の性質に新たな洞察を示したというわけではないからである。…福音書に記されたイエスの活動はイスラエルが長く知ってきた事柄を前提としなければ意味をなさない」¹⁸。ハワーワスは、イエスとイスラエルを範として彼らの旅路つまりその「物語」に参与することによって、神の国の共同体に生きるキリスト者が形作られることを論じる。そして、その特質の中心は、イエスの十字架に集約されるような非暴力的なあり方なのである。

ところで、ハワーワスがキリスト者の形成における共同体とその「物語」の意義を重視する姿勢には、ヨーダーと並んで別の影響がある。ハワーワスがヨーダーと並んで頻繁に引用しその神学の枠組みに深く取り入れている哲学者

¹⁷ Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 76.

¹⁸ Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 76.

にアラスデア・マッキンタイア (Alasdair MacIntyre, 1929-) がいる。マッキンタイアはアリストテレス倫理学の枠組みに基づいて、具体的で特殊個別的な共同体において語られる物語とそこで称揚される価値の実践(美德)によって人々が道徳的に形作られるという議論を展開した。ここには、「無知のベール」の議論であらゆる社会的属性を捨象した個人を想定してそれを土台に倫理の原理を展開し20世紀後半アメリカの社会政策等にも多大な影響を及ぼしたジョン・ロールズ (John Rawls, 1921-2002) の方法論への根本的な批判があり、これはハワーワスにも神学的に継承された¹⁹。

マッキンタイアはたとえば次のように論じる。

われわれはみな与えられた状況に、何らかの社会的アイデンティティを帯びる者としてアプローチする。私は誰かの息子であり娘であり、誰かのいとこでありおじである。私はこの町の市民であり、この協会やあの団体のメンバーである。私はこの一族、部族、国家に属している。…私は私の家族、住む町、部族、国家の過去に負っている。負っているのはさまざま借り、受け継いだもの、正当な期待や責務である。私の人生、私の道徳的な出発点において、これらのものは与えられてある。部分的にはこのことのゆえに、私の人生は道徳的に特殊なものとなるのである²⁰。

ここでは帰属する共同体において継承され語られる価値(「美德」)がメンバー

19 ハワーワスは、たとえば初期の著書 *The Peaceable Kingdom* において、ロールズには言及しないものの、倫理的方法論を論ずる第2章において「無条件の倫理 (unqualified ethic)」としてカントの義務論や功利主義の方法論を痛烈に批判している(ロールズの哲学はカント倫理学の影響を深く受けていると言われる)。普遍的法則の樹立とその適用を企図するこれらの倫理学は、キリスト教倫理とは相いれないとハワーワスは論じた。ハワーワスは、キリスト教倫理は普遍化できる法則や定理の樹立や発見ではなく、特殊な共同体において特殊な神によって語りかけられ特殊な仕方では養われた者たちの倫理であるという、彼の神学を貫く基本姿勢がここに展開されている。

20 Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981), 204-205.

の道徳的志向を形成することが論じられている。ハワーワスはのちにマッキンタイアに言及しつつ、教育を通じてキリスト者として形成されること、彼の表現では「キリストの文法を学ぶ」²¹ことについて論じている。

自身がアメリカ南部のレンガ職人の子として育った経験から、ハワーワスはワシントン大聖堂の石工職人のインタビューに着目した。そして、彼らが技術を習得して一人前の職人や親方になっていく過程が、キリスト者がキリスト者として鍛錬される過程と相似していることを論じた。上に引用したテキストにおいてマッキンタイアは、国家、部族から職業団体や家族までさまざまな集団が個別に持つ特質が構成員の道徳的形成に決定的であることを論じているが、スポーツや芸術の分野における「美德」つまり「卓越性」の形成と習得もこれに似通っており、先人が実践し形作った美德が新たな参加者の美德の土台を築く²²。スポーツのトレーニングにおいては、そのスポーツにおいて何が優れたものかを適切に認識するために一定の見習い期間が必要であり、そのなかで一連の物事の秩序づけを学び、卓越するためのトレーニングを積み重ねることをマッキンタイアは論じたが、この議論を直接に引用しつつ、ハワーワスは石工

21 ハワーワス『大学のあり方』202頁。

22 スポーツや芸術の分野における「美德」という表現は日本語として奇異な感じを受けるかもしれない。マッキンタイアが依拠するアリストテレスの議論においては「アレテー」という語が一つのキーワードである。このギリシャ語は「(働きの)卓越性・優秀性」などと訳されるが、アリストテレスはたとえば耳や目のそれぞれの機能に即しての卓越性や、またたとえば医術・航海術・統帥術といったものについての卓越性を考察している。アリストテレスは人間の魂とくにその理性的な部分(思考の部分と倫理的な性格の部分から成る)についても卓越性を考えたが、人間の倫理的な性格の部分の卓越性がとりわけ「美德」と呼ばれる。アリストテレスの美德論を基礎とするマッキンタイアとハワーワスの議論は、アリストテレスの「アレテー」理解に基づいて人間の道徳的性質と並んでさまざまな技術や制作の分野において「アレテー(卓越性・美德)」の形成を考察している。アリストテレス『ニコマコス倫理学』(朴一功訳、京都大学出版会、2002年)、特に第1巻、第2巻など。ちなみに、ハワーワスはより直接的にアリストテレスの美德論に学びキリスト教的に展開する試みも著している。Hauerwas and Charles Pinches, *Christians among the Virtues: Theological Conversations with Ancient and Modern Ethics*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1997. 邦訳は、東方敬信訳『美德の中のキリスト者——美德の倫理学とのかの神学的対話』教文館、1997年。

がいかに職人として成熟していくかを解説する。石工は見習い期間を通じて基本的な技術を学ぶだけでなく、諸々の技術の間には秩序があることを学び、やがて諸々の技術を状況に応じて使い分けることを習得していく。親方を真似るのであるが、ただコピーするというのではなく、石と仕事について親方と話し合うことを通じて「自分自身の何か」を成長させ、いわば「石の文法」を学んでいく。やがて石工は師のもとから巣立って、石工の伝統をみずから生きつつ、今までに経験したことのないような新たな石の特徴にも異なるやり方で対応して伝統に革新をもたらしていくのである²³。

ハワーワスはキリスト者の形成を石工の成長に重ね合わせている。キリスト者もまた、教会の実践において形作られてきた美德の伝統の中で、そこで語られることに慣れ親しみ、受け渡される美德——たとえば愛にあって真実を語ること——を自身の習慣として実践する。それは自分自身をキリストに似せることで「信仰の言語」を学ぶことであり、受け継がれた美德を継承しながら、日々新しく生まれる状況のうちにいきいきとして美德を実践して真実な証人になることである²⁴。「祈りの言語を教え学ぶことは石を彫ることを学ぶのと同じくらい肉体的なこと」である。教えることに責任を持つ者たちはこのことを忘れてはならないのである²⁵。

ここでのハワーワスは、特定の共同体での伝統・文化・美德の継承のありかたに焦点を当ててアリストテレス倫理学を現代的に読み直すマッキンタイア の思想からその枠組みを用い、その枠の内側に内容を満たすものとしてヨーダーのイエスの倫理を取り入れつつ、さらに個人として範としてのイエスを仰ぎ真似ることを超えて、歴史の中にあって今ここで生きる教会共同体の旅路に連なることの意義を神学的に位置づけている。

ハワーワスがヨーダーから受けた大きな影響の2つめとして、「コンスタンティヌス主義」と呼ぶものへの抵抗がある。ここにもヨーダーのメノナイトの

23 ハワーワス『大学のあり方』192-202頁参照。

24 ハワーワス『大学のあり方』204-205頁参照。

25 ハワーワス『大学のあり方』193頁。

教派的な影響が色濃く見て取れる。コンスタンティヌスとは、313年にミラノ勅令によりキリスト教を国教化したローマ皇帝である。この勅令により、キリスト者は迫害される者から支配する側の者となった。ヨーダーやハワーワスの見方によれば、キリスト教の国教化はキリスト教信仰を本質的に歪めてしまったのである。そして、彼ら2人の確信するところによれば、「コンスタンティヌス主義」という社会の支配的な層・文化とのキリスト教の混淆による信仰の歪曲は現代アメリカにおいても深刻な形で起こっている。

20世紀の大半の時期を世界の超大国として歴史を刻んだアメリカにおいて、キリスト者が責任ある態度で国内外の政治・社会問題全般に関わるべきだという見方は有力である。たとえば20世紀アメリカのもっとも主要な神学者の一人ラインホルド・ニーバーは透徹した罪理解に基づいてキリスト教リアリズムと称される立場を展開し、1940年代・50年代に対ソ連外交政策を決定づけたジョージ・F・ケナン（George F. Kennan）などとも協働して冷戦期アメリカの政策にも大きな影響を与えた²⁶。近年では、たとえばキング牧師のキリスト教信仰に根ざした社会改革と市民道徳改革を例に、キリスト教信仰に普遍的価値を見出しその社会的意義の観点からキリスト者の社会正義への関与を促す議論は多い²⁷。

ハワーワスは、ニーバーが主張するようなキリスト者の社会秩序への責任を考える際に注意しなければならないこととして、次のようなヨーダーの議論を引用する。

26 チャールズ・C・ブラウン『ニーバーとその時代——ラインホルド・ニーバーの預言的役割とその遺産』（高橋義文訳、聖学院大学出版会、2004年）238頁他。

27 スタウト『民主主義と伝統』もその線での議論がされている。アメリカではなく南アフリカからの声であるが、たとえばジョン・デ・グルーチーもキリスト教信仰の核心と民主主義の間に親和性を見、キリスト者と教会がより正義にかなう社会の実現に向けて働きうることを強力に論じた。John W. de Gruchy, *Christianity and Democracy: A Theology for a Just World Order*, Cambridge: Cambridge University Press. 邦訳は、『キリスト教と民主主義——現代政治神学入門』松谷好明・松谷邦英訳、新教出版社、2010年。

社会秩序は、愛ではなく社会秩序それ自身によって命じられる方法を実践することで、生き残り、改善されるという関心の中に存在する。この社会秩序は、罪深いものであるが故に、それを行政管理する「必然性」もまた、罪深い。…もちろん平和主義者の信念によると、社会秩序に対する現実的な責任は存在する。しかし責任はキリスト教的愛の派生物であって、矛盾に満ちた自己規定する倫理規範のそれではないのだ²⁸。

ヨーダーが論ずるところによれば、キリスト者が社会秩序への責任の果たすことができるようになるのは、第一義的には、社会秩序の営みそのものに参与することによるのではなく、またより根本的に社会秩序のあり方そのものに直接的に働きかけたりすることによるのでもない。さらに、キリスト者の社会秩序への責任の果たし方は、社会秩序そのものに何らかの価値を認めることに基づくのではない。ヨーダーに倣って、ハワーwsは次のように述べる。「何が最良の統治形態か」と問うことは、「コンスタンティヌスの問いである」。それは「正当性の理論」を提供しようとする試みであり、それをヨーダーは拒否している²⁹。それは支配者の問いである。ハワーwsによれば、ヨーダーは、たとえば、神の言葉が聞かれなくてはならないゆえに説教や出版や読書の自由が与えられなければならないと考えたピューリタンの確信が、世俗のタウンミーティングの模範となった、という事実重要な意義を見出している。しかし、こうした市民的自由が、自立的な個人という独立した価値の基盤のうえに権利として確立されることに、ヨーダーは留保を置く³⁰。

それでは、ヨーダーとハワーwsによれば、キリスト者はどのようにして社会秩序に対する責任を果たすのだろうか。ヨーダーに拠りつつハワーwsが主張するのは、「キリスト者は…権力者にたいしては、彼らが公正であり、孤児

28 ハワーws『大学のあり方』109頁。引用元はYoder, *Reinhold Niebuhr and Christian Pacifism: A Church Peace Mission Pamphlet* (Scottsdale, PA: Herald Press, 1968), 18.

29 ハワーws『大学のあり方』263頁。

30 ハワーws『大学のあり方』263、265頁。

と寡婦を世話し、秩序を保つために可能な最低限の暴力的手段だけを用いるようにと、求めることができる」ということである。キリスト者は政府に対して「証しする」のであり、そのようなあり方によって政治に参加するのである³¹。社会に対するキリスト者の取りうるあり方は、「非強制的な」、「脆弱な」証言者としてのあり方である。この証言者が強制性を帯びないのは、疑いによる動揺などによるのではなく、「弱さを受け入れる、との信仰」による。なぜなら、証言者が伝えるメッセージは「苦難の僕に関することであり、彼の従順さこそ世界の国々に正義をもたらすからである」³²。

ヨルダーのこうした議論の影響は、ハワーワスにおいては教会についての彼の特徴的な強い主張として展開される。たびたび繰り返されることになる「教会は一つの社会倫理である」(The Church Is a Social Ethics)という断言は、すでに『平和を可能にする神の国』において見られる³³。アメリカ社会には社会正義に寄与する教会プログラムが多数ある。だが、ハワーワスはキリスト教社会倫理とは、第一義的には、そうした社会正義促進のための努力ではないと考える。「教会の最初の社会倫理の役割とは、教会であることである」という言葉はハワーワスが繰り返して主張するものである。教会とはイスラエルとイエスの物語が語られ聴かれそのまねびが実践される場所であり、暴力的な世界のただなかにあって「平和と真理の共同体」であり続け「寡婦と貧者と孤児」に対して責任を持って配慮し続けるし、そうでなければならない、とハワーワスは主張する。そして、教会のそのようなありようこそが正義とはどのようなものであるかを世に知らしめると言う³⁴。ハワーワスは決して、さまざまな社会正義のための実践を根底から否定しているのではない。彼は、キリスト者と教会にとって、社会的実践がイスラエルとイエスのまねびから独立しそれが自律した価値を持つものとして見なされることに強い疑義を唱えているのであ

31 ハワーワス『大学のあり方』266頁。

32 ハワーワス『大学のあり方』118頁。

33 Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 99.

34 Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 100.

る。社会正義とそれへの努力が自律的な価値を持つようにされ始めるとき、そこに欺瞞と幻想、そして暴力の要素が忍び込む、とハワーワスは考える。他者を見出し神の御国に招かれてそこに生きるようにされるということによってのみ、われわれは自己つまり物語、それも「恐れではなく信頼、暴力ではなく平和」を土台とした自己の物語を手に入れることができる、とハワーワスは主張するのである³⁵。

2. ハワーワスのボンヘッファー理解

冒頭に記したように、2001年の同時多発テロ事件はアメリカ社会を揺るがしたが、ハワーワスのキリスト教平和思想が自身にとって、またアメリカのキリスト教界にとって、問われる契機ともなった。この時期にハワーワスは、ナチス・ドイツ期に政治犯として処刑されたディートリッヒ・ボンヘッファーの神学と向き合うことになる³⁶。その神学的対話は彼の *Preforming the Faith* (『信仰

35 Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 144-145.

36 ハワーワスはこの時になって初めてボンヘッファーを読んだのではない、神学生として学んでいた時代にもボンヘッファーの主要な著作を読み影響を受けていたと言う。ただ、彼が学生として学んでいた頃のアメリカ神学界でのボンヘッファーの受容のされ方に問題を感じており、ボンヘッファーへの言及を控えたと述べる。ハワーワスが神学生だった1960年代—アメリカを初めとする英語圏でのボンヘッファー受容においては、ボンヘッファーのごく一部の言葉や議論を切り取って拡大するジョン・ロビンソン (John Robinson) やハーヴィー・コックス (Harvey Cox) らのセンセーショナルな「神の死の神学」や、ジョセフ・フレッチャーの「状況倫理」の議論に見られるような、ボンヘッファーの神学的発展とそれをもとにした現実との対峙を過小評価するボンヘッファー理解が先行した。Cf.) Hauerwas, "Dietrich Bonhoeffer" (Peter Scott and William T. Cavanaugh, eds, *The Blackwell Companion to Political Theology*, Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing, 2004), 137.

ハワーワスと比較的近い同世代に属するアメリカの有力な神学者マーティン・マーティ (Martin E. Marty, 1928-) も英語圏の初期のボンヘッファー受容に同じように問題を感じ取っていた。Cf.) Marty, *Dietrich Bonhoeffer's Letters and Papers From Prison: A Biography*, Princeton: Princeton University Press, 2011. マーティは「成人化した世界」「非宗教的キリスト教」といった言葉のゆえに「神の死の神学」に取り込まれたボンヘッファーの

を实践する』)、特に最初の2章に結実する³⁷。そこでは、ボンヘッファーの神学の重要な一側面が描き出されるとともに、それがハワーワス自身の平和の神学のうちに位置づけられている。

ボンヘッファーは、比較的若い頃に平和主義に傾倒したことで知られる。彼は最初の博士論文を完成して博士号を取得したのちすぐに、1928年には約1年間バルセロナのドイツ人教会において主任牧師を補佐して牧会に携わり、1929年から30年にはベルリンで教授資格請求博士論文に取り組んだが、その後1930年から31年の約1年間をふたたび外国、今度はアメリカで過ごした。アメリカではNYユニオン神学校に滞在し、そこで若手神学者ラインホルド・ニーバーや戦後のアメリカ神学を担ったポール・レーマン (Paul Lehmann, 1906-1994) らと親しく交わったが、他にも重要な出会いがあった。一つにはアメリカ黒人神学生フランク・フィッシャーを通じたアメリカ黒人教会との出会いであり、もう一つにはフランス人プロテスタントのジャン・ラセル (Jean Lasserre) を通じた平和主義との出会いであった³⁸。ラセルとの出会いは個人

「獄中書簡集」に焦点を当てて、戦後直後の共産圏でのボンヘッファー受容を第4章で、英語圏でのボンヘッファー受容を第5章で、詳細に検証している。戦後初期においては、“新時代の英雄”として祭り上げられたボンヘッファーをさまざまな集団が自身の置かれた状況の必要に応じて切り取り利用したことを明らかにした。

37 Hauerwas, *Performing the Faith: Bonhoeffer and the Practice of Nonviolence*, Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2004. 本書においてハワーワスは、おそらく彼が若いころから親しんだと思われる古いボンヘッファーの英訳を多用している。ボンヘッファーの著作や書き残した断片等は戦後の比較的早い時期にいったん著作集としてまとめられたが、学術的検証をもとにした完全版全集が計画され、ドイツ語原典では1990年代から2000年代初め頃に主要な巻が出版された。英訳版の完全版全集はドイツ語版全集に基づいて1990年代末頃から出版が開始された。ハワーワスが頻繁に引用する *No Rusty Swords* (trans. John Bowden, ed. and intro. by Edwin Robertson, New York: Harper and Row, 1965) などは戦後直後に出版されたボンヘッファー著作集からの英訳であり、英語圏において研究者のみならず多くの牧師・信徒らに用いられてきたと思われるが、現在はハワーワスが使用する版を入手することも簡単ではない。本稿ではボンヘッファーからの引用については、ハワーワスの引用する訳をもとに考察を進める。

38 エバーバルト・ベートゲ『ボンヘッファー伝1 神学の魅力』(村上伸訳、新教出版社、1973年) 297頁以下。

的・人格的なものでもあったと思われるが³⁹、同時にボンヘッファーは長い迫害の歴史を背負ったフランス改革派教会のラセルから、イエスの命令としての山上の説教を学んだのだった。

アメリカから帰国後の数年間、1930年代前半にはボンヘッファーはエキュメニカルな会議に深く関わり、国外での講演の機会にはたびたび平和を神学的に論じた。1933年1月にヒトラーが政権を取って以降は、ナチス政権による監視と圧迫は急激に厳しくなり、ボンヘッファーがカール・バルトラとともに深く関与したヒトラー・ナチスに抗する告白教会運動は大きく制限を受け、ボンヘッファー自身もやがて講演や出版の禁止命令を受ける。当局の圧迫が進む中でボンヘッファーは、告白教会設立の牧師養成所での講義をまとめる形で1937年には*Nachfolge*（『服従』）という著作を著した。「信じる者だけが従順であり、従順である者だけが信じる」、「（ルター自身においては神学的に一つのものとして結合していた《義認》と《服従》、《信仰》と《行為》を切り離してしまっていた当時のルター派教会を批判したとされる⁴⁰）「安価な恵み」といった言葉で知られるこの著作は、山上の説教を論じている。国際的に協働することや平和を主張することが「反ドイツ的」として厳しい非難を浴びた時代に大胆にエキュメニズムに関与し平和を説いたボンヘッファーであるが、1939年の夏、亡命も視野に短期間渡ったアメリカからドイツの運命への参与を決意してすぐに帰国したのちには、ヒトラー政権打倒を目指すドイツ国防軍内のグループに入って、グループによる暗殺計画の失敗からヒトラーの過酷な追及の手に

39 ラセルは後年、ボンヘッファーとともに第一次世界大戦の独仏戦を扱った映画を見に行ったことを回想した。映画はドイツ寄りの視点から作られていて反仏的感情に満ちており、鑑賞後にラセルは傷つきボンヘッファーは困惑していたという（ボンヘッファーの次兄は第一次世界大戦で若くして戦死している）。この経験を越えてこの日2人は、信仰が愛国主義よりもより重みと権威を持つことをともに心に刻み平和主義の確信を新たにしたらセルは回想する。Clifford Green, "Bonhoeffer's Christian Peace Ethic, Conditional Pacifism, and Resistance" (Michael Mawson and Philip G. Ziegler, eds, *The Oxford Handbook of Dietrich Bonhoeffer*, Oxford: Oxford University Press, 2019), 348.

40 宮田光雄『ボンヘッファー——反ナチ抵抗者の生涯と思想』（岩波書店、2019年）162頁。

かかり、やがては政治犯として処刑された。これはなぜなのか。

平和主義を掲げていたボンヘッファーがクーデター・グループに入ったのはなぜなのか、ということが彼自身の言葉によってはっきりと明らかになることはおそらくないだろう。地下活動の性質上、ボンヘッファーは活動や自身のそれへの参与の証拠になりかねない言葉を残していないと思われる。研究者らはボンヘッファーの残した断片的な言葉などからボンヘッファーの意図を推測している。たとえば、1970年代から英語圏でのボンヘッファー研究を牽引してきた一人クリフォード・グリーン（Clifford Green）は、ボンヘッファーの「平和の倫理」は無条件的・絶対的なものではなく条件付きのものだったと考察している。つまり、ボンヘッファーの「平和の倫理」は晩年まで変わることはなかったものの、それは原理主義的なものではなく、暗殺計画とその罪を知ながらも罪責を引き受ける覚悟においてそれを是認した、と理解する立場を取っている⁴¹。ボンヘッファー研究者ではないハワーワスは、グリーンのようにボ

41 Green, "Bonhoeffer's Christian Peace Ethic, Conditional Pacifism, and Resistance," especially 356-359. グリーンは、ボンヘッファーが暗殺計画を知っていてそれを是としていたと推測する理由として、ボンヘッファーを直接知る2人の人物の言葉や態度に注目している。1人はボンヘッファーの神学的対話相手・親友でありボンヘッファーの姪と結婚してボンヘッファー家の一員となり、戦後にボンヘッファーの詳細な伝記を記したエバーハルト・ベートゲ（Eberhard Bethge, 1909-2000）、もう1人はエキュメニカル運動を通じてボンヘッファーと知り合いボンヘッファーの死の前の最後の伝言を受け取った英国国教会チチェスター主教ジョージ・ベル（George Bell, 1883-1958）である。2人ともボンヘッファーがクーデター・グループの地下活動に深く関与していた時期にボンヘッファーの生活と活動に多くの接点を持った人物である。グリーンは、自身のベートゲとの30年近くにわたる交流の中で、ベートゲがヒトラー暗殺も含めてクーデター・グループの目的と計画にボンヘッファーが賛成していたことを疑ったことがない、と述べる。1977年のアメリカ宗教学会でのボンヘッファーと平和主義をめぐる発表で、ベートゲは『服従』（1937年）の時期からボンヘッファーが地下活動に関与していた時期に書かれた遺稿*Ethik*（『倫理』、1940-43年頃執筆）までボンヘッファーの神学に大きな修正がないこと、ボンヘッファーにとって問題は「殺人者を止めなくてはならない」ということだったことを指摘した。また、ベル主教は1942年にスウェーデンのシグトナ（Sigtuna）でボンヘッファーと会ったが、その日のことを日記に残し戦後に資料として公開した。この会合でボンヘッファーは軍内部のクーデター・グループの主要メンバーのリストをベルに渡してそれをチャーチル首相に渡すようベルに依頼し、ベルは後日それを覚書として英国外務大臣に届けた。ボン

ンヘッファーや周辺の人々の言葉を精査することではなく、端的にボンヘッファーが暗殺計画を知っていたという確たる証拠はないとしてボンヘッファーのこの暴力の計画への（少なくとも精神的な）関与の可能性を横に置いて⁴²、ボンヘッファーの神学的展開に目を向ける。

ハワーワスは、平和への主張に繋がるボンヘッファーの神学の柱は「教会の可視性」と「教会にとっての真理の重要性」であると論じる。ハワーワスは、彼のボンヘッファー理解はボンヘッファーを彼自身やヨーダーと近いものに見せてしまうかもしれないとの断りを入れているが、「教会の可視性」の問題はヨーダーやハワーワスが徹底して関心に向ける「教会のコンスタンティヌス主義」の問題と深くかかわる。キリスト教の国教化、つまり教会がそれを取り囲む社会の支配的な文化の一部となることによって、教会は教会性、神によって立てられてあることによる独自性を失い、社会の中で目に見えないものとなる。ハワーワスは、ボンヘッファーはナチスとの闘いにおいて、あるいはそれ以前から、教会が教会として世から厳然と分かれたてある姿を求めた、と論ずる⁴³。

ヘッファーとの会合についての記録でベルは「ヒムラー、ゲーリング、ゲッベルスも含めてヒトラー政権全体の破壊」「ヒトラーとその政権を破壊する地下勢力の計画」「ヒトラーおよびヒムラーと政権全体の完全なる排除」といった表現を使っている。グリーンはボンヘッファーをよく知るこれらの2人の語ったことや記録から、ボンヘッファーが暗殺計画についてじゅうぶんに自覚的に知っていたことを示唆している。それについてのボンヘッファーの考えを表すかもしれないものとして、グリーンは遺稿『倫理』の言葉を指摘する。「自由な責任において行動する者は他者の前では差し迫った必要性によって正当化される。自分自身の前では良心によって罪を免じられる。しかし神の前においては、恵みを望むのみである」。グリーンはこの言葉をボンヘッファーが暗殺計画への自身の関与について述べ、神の前での罪の自覚を負うことを述べていると理解している。

42 Hauerwas, *Performing the Faith*, 35-36.

43 「教会の可視性」というハワーワスの指摘するテーマは、ボンヘッファーのごく若い頃のエピソードを思い起こさせる。ボンヘッファーは10代の終わり頃にイースターの時期のローマを旅行する。幼い頃には基本的に家庭において宗教教育を受けており教会に通う習慣のなかったボンヘッファーは、ローマの教会において教会の公同性と普遍性が可視化された姿に圧倒されたのだった。ローマから帰国した後、最初の博士論文 *Sanctorum Communio*（『聖徒の交わり』）においてボンヘッファーは教会論を論じることになる。ペー

戦争・迫害・抑圧を含むヒトラーの暴力的支配は、長く特権的な地位に慣れきっていたドイツ教会に否応なしに、ヒトラーの支配に迎合するか、抵抗するか、つまり当時の社会の中で大勢にまかれて埋没するか、世との違いを際立たせるかの決断を迫った。1937年頃、告白教会の牧師養成所時代にボンヘッファーが書いたものに次のような言葉があることを、ハワーワスは指摘する。教会は「みずからを際立たせ黙示録を聴く共同体とならなければならない。教会はみずからの特異な性質を証しし、来世性を説く間違った原則に抗しなくてはならない。教会とこの世の友情など正常なことではない、異常である。驚くことではないが、教会はキリストのように苦しまなければならない。十字架は共同体の上に目に見えてはっきりと立つのである」⁴⁴。また1942年の言葉として次のようなものが指摘される。「教会は世と異ならざるをえない。しかしそのような違いはそれ自体が目的ではなくて、福音の真正の宣教からおのずから出てくる果実なのである」⁴⁵。ヒトラー・ナチス政権との闘争の中で「教会の可視性」へのボンヘッファーの主張は重みを増すのであるが、ハワーワスは「教会の可視性」つまり「神のこの世での可視性」はボンヘッファーの神学の初めからの関心だったと指摘する。ボンヘッファーの第一博士論文であり最初の著作である『聖徒の交わり』(*Sanctorum Communio*)には次のような記述がある。「教会は人類に対する神の新しい意志であり目的である。神の意志は常に具体的な歴史の中の人間に向けられる。…神の意志は歴史の中のある時において目に見えるものとなり理解されるものとならなければならない」⁴⁶。

「教会の可視性」つまり教会の世からの違いというボンヘッファーの主張を、ハワーワスは「真理」の問題へのボンヘッファーの徹底した関心と並べて論じる。教会がこの世において際立たせられ可視化されるのは、教会が世の抵抗に

トゲ『ボンヘッファー伝1』118頁以下。

44 Hauerwas, *Performing the Faith*, 44. Bonhoeffer, *No Rusty Swords*, 324.

45 Hauerwas, *Performing the Faith*, 48. Bonhoeffer, *No Rusty Swords*, 160.

46 Hauerwas, *Performing the Faith*, 44-45. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: A Theological Study of Sociology of the Church* (trans. Reinhard Krauss and Nancy Lukas, Minneapolis: Fortress, 1998), 141.

もかかわらず真理を宣べ伝えるからである。真理の宣教が教会を可視化するのである。ボンヘッファー自身においては、必ずしも明確に関連づけられて論じられているわけではない真理の問題と教会の可視性の問題を結びつけて取り上げたことで、ボンヘッファーの神学がハワーワスの神学において有機的に位置づけられることとなった。

ハワーワスが指摘するように、ボンヘッファーにおいては真理への問題は初期から晩年まで、さまざまな形で繰り返し論じられるものである。たとえば、ボンヘッファーは1930年から31年の約1年間の留学と、ドイツの戦争を避けて半亡命のようなことも考えたが結局意を翻した1939年夏の短い滞在との2回、アメリカに滞在している。ボンヘッファーはそこでアメリカの友人たちと深い交友関係を結びアメリカの文化に深く分け入って、そしてアメリカ社会とキリスト教についての洞察を記した。「宗教改革なきプロテスタンティズム」とはボンヘッファーがアメリカのキリスト教を評して述べた言葉だが、ここでも真理の問題が関わっていることをハワーワスは指摘する。ボンヘッファーによれば、アメリカ人にとって「共同体は真理よりも『公平性』(fairness)の精神の土台の上に成り立つ」⁴⁷。またさらにボンヘッファーが観察するには、アメリカでは「説教はさまざまな範例についての啓蒙的な語りであり、彼自身の宗教的な体験についての気軽なりサイタルとなっている」。またボンヘッファーはアメリカの教会の現状についてこうも論じる。「真理の問題が教会の一致や教会の分裂の基準ではないところでこそ、分裂はどんな場所でよりも大きい。つまり正しい信条を求める闘いがすべてを決定する要素ではないところでは、信条だけが教会の一致と分裂を決めるところでよりも、教会の統一は遠いところにある。…だから、アメリカのキリスト教にとって寛容という概念がキリスト教のすべての基本的な原理となる。非寛容は何であれそれ自体が非キリスト教的とされる」⁴⁸。信教の自由を求めてアメリカに渡った初期の移民者たち以来、政教分離の原則により諸教派の並立的独立性を保ってきたアメリカの教派主義の

47 Hauerwas, *Performing the Faith*, 39. No Rusty Swords, 87.

48 Hauerwas, *Performing the Faith*, 58-59. Bonhoeffer, *No Rusty Swords*, 88, 96, 103.

伝統は、諸教派が信条と信仰告白を立ててみずからの信仰の正統性をかけて争った歴史のあるヨーロッパから来たボンヘッファーには遠いものだった。

ハワーワスはボンヘッファーが観察したようなアメリカ・キリスト教の現状とボンヘッファー自身の神学的主張を対照的に際立たせる。ボンヘッファーは真理をこそ問題にし、その基準をもとに、エキュメニズムに献身し、ナチスとの闘いに身を置いた。

第1回めのアメリカ滞在から帰国後の数年間、ボンヘッファーは何度も国外でのエキュメニカル会議で講演を行った。そこでは、平和の問題が喫緊の課題であることが語られると同時に、真理と正義による教会の一致が主張されている。1932年にチェコスロバキアで行われた青年平和会議でのボンヘッファーの有名な講演の一節をハワーワスは引用している。

嘘と不正義の上に成り立つのではない時にだけ、平和の共同体が可能になる。他者のさまざまな罪を許すからこそキリスト者にとっての平和の共同体がある。外的な平和が真理と正義において守られているところにおいても、罪の許しだけがあらゆる平和の基である。したがって、断絶が越えがたく思われるところでこそ、罪の許しはすべてのエキュメニカルな営みの究極の基盤である⁴⁹。

1932年は、ボンヘッファーが12歳だった1918年に次兄ヴァルターが20歳に満たない年齢で戦死してから14年、またフランス人平和主義者ラセールとの出会いから1年であり、またヒトラー・ナチス党が翌年の政権奪取に向けて選挙ごとに得票率を伸ばしていた年でもあった。ボンヘッファーの言葉には国家主義・民族主義を超えたキリスト者の一致への強い主張がある。同じ講演の機会にボンヘッファーはこうも述べている。

49 Hauerwas, *Performing the Faith*, 40. Bonhoeffer, *No Rusty Swords*, 168-169.

世と自分自身の前で真理を知っているかのようにふるまっても、もし本当には真理を知らないのであれば、ここから何も善きものは出てこない。この真理は非常に重要である。教会が真理と正面から向き合い決定的な形でみずからの罪と無知を告白するように招かれているにもかかわらず、諸々の議決や敬虔を装ったいわゆるキリスト教の諸原理の背後に隠れるならば、この真理を裏切ることになる。実際のところそのような議決は…まったきキリスト教の真理がその後ろに立っていない限り、具体的なもの、明確なものとはまったくなりえない。ふさわしい沈黙はおそらくふさわしくない語りよりも、こんにちの教会にとってより適切なものかもしれない。これはつまり、真理の問題を他の何よりも重んじることをしないあらゆる形の教会に対しての抗議ということを意味する⁵⁰。

ヨーロッパ、特にドイツとその周辺国を引き裂いた第一次世界大戦の痛み、またナチスとともに迫りくるより大きく深刻な分裂と対立の予感の中で、ボンヘッファーは国境を超えたキリスト者の協働を訴えていたのであるが、それが可能になるのは真理における一致によるに他ならないと断言した。真理があらゆるやにされているところでは、一致は表面上の外交パフォーマンスにすぎないのである。1933年にヒトラーが政権を取ってからドイツ帝国教会の中で急激に影響力を拡大しナチスの反聖書的な民族主義・反ユダヤ主義・対外膨張主義に同調したドイツ的キリスト者へのボンヘッファーの態度も、こうした流れの中にある。ドイツ国内においてはドイツ的キリスト者に対抗する告白教会運動に連なる一方、エキュメニカル会議の主催者に向かっては、真理の問題を盾に、ドイツからは告白教会の代表だけを受け入れ、ドイツ的キリスト者から成る帝国教会の代表を受け入れないように、強く働きかけた⁵¹。

50 Hauerwas, *Performing the Faith*, 57. Bonhoeffer, *No Rusty Swords*, 160.

51 しかしエキュメニカル会議の対応は妥協的なもので、ボンヘッファーを失望させた。Cf.) Christiane Tietz, *Theologian of Resistance: The Life and Thought of Dietrich Bonhoeffer* (trans. by Victoria J. Barnett, Minneapolis: Fortress Press, 2000), 49-52.

この関連でハワーワスは自身の神学的立場に注意を向けさせる。ハワーワスは「バルトから学んだと信じている確信」として、「ある社会と国家の性質は福音が真実に自由に説教されることを受け入れる度合いによって量られるべきである」と述べる⁵²。ヒトラー・ナチスとの闘いの中でのボンヘッファーの真理の問題へのこだわりは、教会にとっての真理の問題、つまり教会とキリスト者が虚言を拒否することの政治的意義を映し出すとハワーワスは論じる。ハワーワスは、自身の神学が「相対的正義を達成するのに必要な政治を放棄しているとしばしば非難されてきた」と言う。彼がしばしば繰り返した主張、「教会の最初の任務は世をより正しいものにするのではなく世を世とすることであるという主張」は、「キリスト者の世からの撤退の招き」と解釈されてきたと言う。だが、教会の最初の課題は教会であることという呼びかけによって彼が意図するのは、教会において福音が説教され教会共同体がイスラエルとイエス・キリストに倣って神とともに歩み隣人への配慮によって愛と非暴力を体現し、その姿によって世に愛と正義を示して世の悔い改めを促すことである。このことには、多くのハワーワスの批判者が言うようなキリスト者の非政治化や世からの隠遁への促しではなく、教会性における政治性が含まれていることを、ハワーワスはボンヘッファーへの言及を通じて強く主張しているのである。

ボンヘッファーは晩年、「真実を語る」ということの意味について深く考察した。ボンヘッファーは第二次世界大戦開戦が数週間後に迫ったドイツに覚悟を持ってアメリカから帰国し、司法省勤務の義兄ハンス・フォン・ドナーニー（Hans von Dohnanyi, 1902-1945）の手引きで国防軍内のクーデター・グループに参与したが、この時期、つまり1940年頃から43年春の逮捕までの間に執筆し戦後バートゲが出版した『倫理』には「『真実を語る』とはどういう意味か」という未完の小論が収められている。ボンヘッファーは、クーデター・グループとの関わりでは、若い時代からのエキュメニカル運動への参加を通じた国際的なネットワークを生かし、表面的にはドイツの敵国の情報収集という

52 Hauerwas, *Performing the Faith*, 57.

役割、実際にはドイツ内部のクーデター・グループと外国勢力との連絡・連携を試みる役割を担っていた。この二重生活の中で「真実を語る」というテーマについて神学的に取り組んだのだった。

この小論において、ボンヘッファーはある架空の事例について考察する。ある子どもが学校のクラスの皆の前で教師から、君のお父さんはよく酔っぱらって帰宅するというのは本当か、と尋ねられる。彼の父が頻繁に酔って帰宅するのは事実なのだが、子どもはそんなことはないと答える。子どもの答えは嘘である。しかし、ボンヘッファーはこの子どもの答えを適切なものとして称賛する。「家族にはそれぞれ秘密がありそれを守らなくてはならない」。教師はそれを尊重することを怠った。ボンヘッファーは「この嘘にはより多くの真実が含まれている。つまり、この嘘は、子どもがクラスの前で父親の弱さをさらけ出してしまった場合よりも、現実在即している。この子どもは自分の知識に照らして正しく振舞った。この嘘への責めはまったく教師の側に帰される」⁵³。

この議論においてボンヘッファーは「真実を語ることは学ばなくてはならない何かである」と述べる。ハワーワスはこの文脈でボンヘッファーが、われわれの言葉の目的は「現実的なものを、それが神にあって存在するままに、表現することであり、われわれに課された沈黙の目的は、現実的なものが神にあって存在するままにわれわれの言葉に課す制限を示すことである」と論じること注目する。これらのボンヘッファーの議論を、ハワーワスは自身の神学と重ね合わせて位置づける。「真実を語る」とはたんに事実を事実のままに述べることは異なる。ハワーワスはこのように論じる。「もし倫理的なものが現実から切り離すことができないのであれば、現実を見定め正当に評価することの絶え間ない実践が倫理的行動に不可欠の要素となる」⁵⁴。ハワーワスは初期より、倫理とは規則や原理を見出して樹立しそれに沿って行動するというのではないと主張してきた。彼がマッキンタイアのアリストテレス的方法論か

53 Hauerwas, *Performing the Faith*, 63-64. Bonhoeffer, *Ethics* (NY: Touchstone, 1995), 358ff.

54 Hauerwas, *Performing the Faith*, 64.

ら学んで強調してきたのは、実践から学ぶことの重要性である。共同体の営みにおける根本的な価値つまり美德を、共同体とともに歩むことによって習得し実践していくのである。そのような美德の実践は現実に応じたものである。たとえば、アリストテレス的に言うならば、道路で車に轢かれそうになっている子どもを助けるために走行している車の前に飛び出して子どもを引き寄せるのは、勇気ある行為であるかもしれない。しかし、根性試しのために走っている車の前に飛び出すのは、ただの無謀であろう。似ている行為であっても、現実の状況によって評価は変わる。また、同じ状況下においてどのような行為がふさわしいのかは、現実をどのように認識するかによって異なるだろう。ハワーワスにとって、美德の実践は、石工の例で見たように、共同体の中の優れた生きた実践を真似てそのあり方を習得し、そしてそれをもとに、これから先に経験するかつてなかった現実においてふさわしい対応をしていくことであった。ハワーワスはここで「真実を語る」ことの習得と実践についてのボンヘッファーの神学的議論を、自身の美德の議論の中に取り込んでいるのである。

ボンヘッファーは、1943年12月にも同じ問題に取り組んでいる。彼は獄中から出されたバートゲへの手紙の中で、『「真実を語る」とは何か』ということを考えていることを記し、そこで信頼、忠誠、秘密、そして真実についての「皮肉な」概念についての考えを述べている。ボンヘッファーは、同年4月に逮捕され拘留されていた。この時点では、クーデター・グループの存在とボンヘッファーのそれへの関与は当局に知られておらず、ボンヘッファーは同年クリスマスまでには釈放されることを期待していたが、この間、繰り返される尋問で彼は地下活動への関与を隠し自身がヒトラー・ナチス国家の忠実な僕である旨を繰り返した。いわば偽りの証言を繰り返したのであり、この時期のボンヘッファーにとって「真実を語るとはどういうことか」という問いは身に迫るものであったに違いない。ハワーワスは手紙の中のボンヘッファーの言葉を引用する。「結局のところ『真実である』とは存在するすべてのことを明らかにすることではない。神ご自身が人に衣を与えられた。つまり墮落ノ状況ニオイテハ

多くのことが明かされないままであるべきなのだ」⁵⁵。ハワーワスはボンヘッファーの次のような言葉も引用する。「皮肉な態度で真実を告げる者は誰でも嘘をついているのである」⁵⁶。真実は、神がこの世に創られる現実を見極めることによって、見定められ語られあるいは黙秘されなくてはならないのである。

1939年にアメリカから帰国した後、すでに告白教会の活動はほとんど不可能になっており、ボンヘッファーは秘密の地下活動を通じてドイツの運命に参加した。ボンヘッファー家から地下活動への参加者は何人もおりいずれもやがて処刑されることになるが⁵⁷、ボンヘッファー家のメンバー全員がこの活動のことを知らされていたわけではなかった。ボンヘッファーと深い友情を結び結婚を通じてボンヘッファー家の一員となり多くの個人的な思いをも共有していたベートゲですら、地下活動のすべてを知っていたわけではない。1940年頃以降のボンヘッファーは、それまでに深く関与していた家族や告白教会での牧師仲間といったコミュニティには共有できない秘密を背負ったのである。これにしたがって、1930年代前半から後半にかけては「真理」「真実」の問題は告白教会やエキュメニカル運動への関与を背景に教会の真理の宣教と結びつけて考察されていたのに対して、晩年の「真理」「真実」の議論は孤独のうちに立つ個人の営みにおいて考察されている側面が強い。

そうではあるのだが、ハワーワスはボンヘッファーが指し示した「真理・真実を語る」ことの鍛錬を教会の重要な任務として位置づける。「嘘とは神の言葉と神によって創造された現実との矛盾に他ならない」とハワーワスは述べる。「小さなものであれ大きなものであれ嘘を明らかにするためには、互いに真実を持って語りかけ合うことを学んだ共同体がなくてはならない。さらに、

55 Hauerwas, *Performing the Faith*, 64-65. Bonhoeffer, *Letter and Papers from Prison* (ed. by Eberhard Bethge, trans. by Reginald Fuller, Frank Clark, and John Bowden, NY: Touchstone, 1997), 158ff.

56 Hauerwas, *Performing the Faith*, 64. Bonhoeffer, *Letter and Papers from Prison*, 163.

57 ボンヘッファー家は7人兄弟姉妹という大家族であったが、ボンヘッファーの義兄2人とボンヘッファー自身と兄の一人の計4名が地下活動に関与して同時期に逮捕され、1945年4月に相次いで処刑された。

そのような共同体は、互いに真実を持って語りかけ合うためには赦しのわざを通して与えられた時が必要であることを知らねばならない。そのように忍耐を持って時間をかけることは神からの与えられた賜物である…。神からキリスト者に与えられた任務は「われら自身に向かって、キリストにある兄弟姉妹に向かって、そして世に向かって、真実に語りかけることのできる民になること」なのである⁵⁸。

おわりに

ハワーワスの神学においては、教会共同体とともに生きてイスラエルとイエス・キリストの物語に倣い美德を涵養すること、そのことによって平和の民として形作られること、またそのようなキリスト者とその共同体の歩みは世と異なった姿を示し世とは異なった愛と非暴力の歩みがありえることを世に示すことが、繰り返し語られてきた。9.11同時多発テロに続く数年間、ハワーワスの対話相手たちや彼を長年批判してきた者たちの抱いた危惧は、ハワーワスの影響の大きさと相俟って、ハワーワスの神学的主張を教会の世からの撤退の勧めとして理解する多くの人々が、政治に無関心であることへの免罪符を得たと考えアメリカの国家と社会が内包する深刻な問題から目を反らすことだったように思われる。ハワーワスは、究極の政治状況の中で自身の行動のありかたとその意味を神学的に考え抜きキリスト者として生き抜いたボンヘッファーの「教会の可視性」と「真理」についての思想的展開を自身の神学の中に位置づけることで、彼の平和の民についての神学的主張が非政治的なものでは決してなくむしろ政治的な意味を帯びうることを示したのである。

58 Hauerwas, *Performing the Faith*, 66, 70-72.