

神学における無あるいは否定及び虚無的なもの

佐々木 徹

序

聖トマス・アクィナスによると、悪 (malum) は「善の拒絶・遠隔化 (remotio boni)」であるが、善のあらゆる拒絶・遠隔化 (quaelibet remotio boni) が悪であるわけではない⁽¹⁾。善の拒絶・遠隔化には欠如的に (privative) 理解されるものと、否定的に (negative) 理解されるものがあり、前者は悪であるが後者は悪ではないのである⁽²⁾。善の、悪の意味を持たない否定的に理解された拒絶・遠隔化は、神による無からの創造によって存在する被造的世界の善なる秩序、神の恩恵によって完成へと導かれる被造物の存在の理法の維持貫徹に深く関与するものと考えられる。即ち、聖トマスによれば、善の否定的に理解される拒絶・遠隔化を承認しなければ、いかなる仕方によっても存在せぬものども (ea quae nullo modo sunt) が悪になってしまう。また、自らは所有する必要のない、あるいは所有してはならない他のものの善を所有せぬあらゆるものも悪になってしまう。例えば、ヤギの素早さやライオンの強さを所有していないからと言って、人間が悪であるわけではない⁽³⁾。人間にふさわしく在る人間が、即ちその完成態における人間が人間としての善なる在り方をしているわけであり、その人間の完成態にとって不要のもの、人間を非人間化するものは削ぎ落され無くされねばならないのである。この削ぎ落された不要のものが、否定的に理解される善の拒絶・遠隔化と言えよう。現実の人間において人間らしさを求めて完成態へと努力する場合、この削ぎ落しは倫理的課題となろう。逆に＜そう在るべきものやこと＞が欠如すれば、それは悪なる事態で、視力の欠如として目が不自由なことを聖トマスは悪とする⁽⁴⁾が、それは現代日本語で目が不自由なことを目が悪いというように、目が不自由なことそのものが倫理的に悪なのではないが、完成態における人間共同体という観点から、目の不自由な人への支援を人間の共同体や社会での倫理的課題とする事態である、と筆者は考える。

聖トマスによれば、欠如と形相の基体は一つの同一のもの、即ち可能態における存在者 (ens in potentia) であり、このような可能態における存在者は単純には実体的形相の基体にしてそれに対立する形相の欠如の基体である第一質料 (materia prima) であったり、ある何らかの可能態において在り単純には現実態において在る存在者たる、闇と光の基体である透明物体 (corpus diaphanum) であったりするという。あるものを現実態において存在させる形相は何らかの完全性 (perfectio) であり、よって何らかの善である。従って、現実態において存在する全ての存在者は何らかの善である。同様に可能態において存在する全ての存在者は、善に向かう秩序を所有する限り何らかの善である。そのような可能態における存在者は、可能態における善なのである。従って、悪の基体は善なのである⁽⁵⁾。何ものも、その本質によって悪であることは不可能であり、全ての存在者は、存在

者である限り善であって、従って悪は、基体としての善の内においてのほかはない⁽⁶⁾。

人間の本来性との関連で、欠如の克服や、不要で過剰なもの（非人間的なもの）の削ぎ落としは、恩恵に支えられた完成への希望における倫理的課題となると言えよう。これは、創造者なる神が最高善であり、悪の基体が善であることの重要な帰結であると考えられる。ここでいう、不要で過剰なもの（削ぎ落とし）は、非人間性の削ぎ落としであり、克服とはより充実した人間の善性に向かう克服である。無くされねばならない非人間性をもたらすこととしては、戦争、貧富の格差の拡大、環境破壊などが即座に思い起こされる。

以上において述べたことから、無は次のように四つに区別される。

a. 無からの創造を言う際の「無」。

b. 否定的に（negative）理解された、善の拒絶・遠隔化としての「無」。即ち無であって善い無。無のままでなければならない無⁽⁷⁾。

c. 「虚無」。上記、b. で示した、否定的な意味での無を、理性的被造物が自らの意志の力で存在せしめようとし、それが独自の实在性を獲得すると深刻な倫理的悪となる場合がある。それは、病気や死、悲惨をもたらす貧富の格差の拡大、戦争、環境破壊などである。これらの非人間性は「虚無的なものの現実（die Wirklichkeit des Nichtigen）」⁽⁸⁾と言ってよいであろう。本稿では、「虚無的なものの現実」が、本来善であり善を出来させ、成立させる理性的被造物の自由意志⁽⁹⁾の誤作動によって出来るものとする。この「虚無的なものの現実」は、自由意志を誤作動させる理性的被造物の欠如性として、「非人間性」の「非」となるわけでもある⁽¹⁰⁾。自由意志の誤作動によって出来た非人間性が、新たな非人間性の出来（自由意志の誤作動）を誘発するのである。虚無的なものの現実を、理性的被造物の自由意志の誤作動によって出来るものとすることは、「虚無的なものの現実」をめぐる考察の倫理化、道德化を招く可能性を神学に引き入れるとして批判する向きもあるだろうが、病気、死などの諸問題が、貧富の格差、環境破壊や戦争の問題と複合的に絡み合っている現代の人間とその世界においては、倫理的観点からの考察こそが重要である。少なくとも、戦争、貧富の格差、環境破壊の問題は、人間存在の歴史性あるいは人間の自然本性の歴史性に鑑みれば、単なる自然の事柄として（即ち所謂自然現象として、自然科学の対象としてのみ）扱う⁽¹¹⁾ことは罪である。病気や死も人間においては、このような歴史性を本質的に自らのものとしている。

d. 虚無的なものの現実を無化する、神の恩恵がもたらす創造的な「無」。

本稿は、上述において示された「善の拒絶・隔絶化（remotio boni）」に関する聖トマスの指摘を手掛かりにして、キリスト教神学における「無」の理解と取り扱いをめぐる考察を進める。その際、カール・バルトの所論を参考にしつつ、現代の文脈で考察することにする。本稿で取り上げることも、時代を超えてキリスト教神学が考察せねばならない問題の一つであろうと考えるからである。本稿の特に関第III章では、バルト神学との対話と討論のための論点の一つの提示に努める。尚、本稿の筆者はカトリック教会の一般信徒である。

註

- (1) St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*<以下略号ST>, 1,q.48,a.3,Respondeo. 本稿で使用するSTのテキストは、Marietti版、さらには、Sancti Thomae Aquinatis *Summa Theologiae*, Biblioteca de Autores Christianos, Madrid.である。なお、以下の翻訳を参照。The *Summa Theologica* of St. Thomas Aquinas. I~III, Literally Translated by Fathers of English Dominican Province, Benziger Brothers Inc.; トマス・アキナス『神学大全』第4冊、高田三郎・日下昭夫訳、創文社、1973年。
- (2) ST.1,q.48,a.3,Respondeo.
- (3) Ibid.
- (4) Ibid.
- (5) 以上、ST.1,q.48,a.3,Respondeo.
- (6) ST.1,q.49,a.3,Respondeo.
- (7) 聖トマスが提示した否定的な意味での無は、カール・バルトが言う「秩序即応的《無》(das ordnungsmäßige 《Nicht》) (Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, <以下略号KD>III/3, S. 403.) であると言える。この、存在者の完全性に属する無(Nicht)は(Ibid.), 論理的思考における「否定」の根拠ともなる無であろう。
- (8) KD, III/3, S.402ff. これはカール・バルトが使用した概念であるが、このように、人間と世界の罪と悲慘を独自の現実性を所有する「虚無的なものの現実」の現れとするバルトの取り組みには、彼がブルームハルト(Blumhardt)父子との出会いから受けた刺激が刻み込まれているであろう。ブルームハルト父子にとって最重要事は、「虚無的なもの」に勝利する、イエスにおける神の力であった。「イエスは勝利者!」なのである(拙著『バルト神学の行程』(新教出版社、2003年)序章第1節参照。vgl. KD.III/3, S. 420,421,425.)。バルトがF・オーファベック(Franz Overbeck)の遺稿『キリスト教と文化』(„Christentum und Kultur“)を本格的に読むのは1919年以降で(Karl Barth, *Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie*<以下略号UAT>, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914-1921*, Gesamtausgabe, 2012, In Verbindung mit Friedrich-Wilhelm Marquardt(†) hg. v. Hans-Anton Drewes. の編集者による解説S. 622ff.を参照), それ以前から、即ちバルトが自らの『ローマ書』(第1版)に向けて、1916年に取り組み始めるよりも前に、ブルームハルト父子の神学思想とバルトは出会っているのである(K. Barthの伝記的事項に関しては、Eberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, Chr. Kaiser, 1978.を参照)。時期的に「オーファベックの否定」を学ぶよりも以前に、バルトは「ブルームハルト的然り」(Vgl. UAT, S. 660.)を刻み込まれていたのである。このことはバルト神学の発展に関して重要な意味を有し、これを尊重してこそ、バルト神学の発展に関しては学術上、良心的で正確な判断に向けての議論がなされえるであろう。プロテスタントの改革派教会で育ったことと並んで、ブルームハルト父子の思想の受容と咀嚼はバルト神学の発展に決定的な重要性を持つことのなかで特に重要なこととして明記されねばならないであろう(前掲の拙著『バルト神学の行程』序章参照)。バルトの場合、ブルームハルト父子の思想の神学的受容という素地のもとに、S・キルケゴール(Sören Kierkegaard)やF・オーファベックなどの神学的受容がなされたのである。もとよりブルームハルト父子の思想、生き方にも近代神学に対する否定が伴われていたと理解せねばならない。それ故にこそ、ブルームハルト的然りはオーファベック的否定の別面なのである(UAT, S. 660.)。バルトにとって、父ブルームハルトは型破りな信仰者であったようで、父ブルームハルトは、静寂主義と行動主義の対立のかたに位置する牧会者(Seelsorger)であるのみならず、全人的な問題、即ち<からだと魂>の癒しと取り組んだという(Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*<以下略号Pi19>, TVZ, 1985, S.594.)。「父ブルームハルトにとって、滅び(φθορά)の危難のほうが、罪(ἀμαρτία)の負債にまさって、より見過ごしえないものになる限り、彼にとってイエスの名がそこで解決の言葉を意味する限り、彼は西方キリスト教的ではなく、東方キリスト教的に考える。」(Ibid, S. 595. vgl. KD.III/3, S. 354f.) 一切の魔術なしに理解され呼び求められるイエスの名においては精神的な決断だけではなく、世界歴史にまつわる、確かにまさに森羅万象にまつわる決断も下されているのであり、信念への問いだけでなく、虚無的なものに勝利する力への問いが投げかけられており、イエスの名に対して信仰宣言する者たちは、この問いに賛同するか拒絶するか態度決定を迫られるのである(もちろんイエスの名が求めているのは賛同である)(KD, III/ 4, S.422.)。このようなイエスの名の理解において、父

ブルームハルトは、彼以前の全てのプロテスタント主義とは相違し、根本においては全西方キリスト教世界との相違のうちに位置するのであるという (Ibid.)。また、このような意味においてブルームハルト父子の信仰に基づく実践的な神学思想は希望の神学なのである (Pi19, S. 597.)。よく知られたゴットリーピン・ディトゥス (Gottlieb Dittus) らの治癒 (癒し) において、父ブルームハルトは祈りのみを武器とし、憑依した諸霊との対話とその祓いに努めたとされる (Vgl. Johann Christoph Blumhardt, Krankheit und Heilung an Leib und Seele, Auszüge aus Briefen, Tagebüchern und Schriften, Evangelische Verlagsanstalt, 2014, hg. v. Dieter Ising, S. 13, 32.)。バルトは父ブルームハルトの信仰を、西方教会の伝統と相違せるものとするが、ブルームハルト父子においては、意外かもしれぬが、カトリックの信仰と霊性の一局面に共通のものを找出することもできよう。いずれにしても、以上の憑依した諸霊の一人は、父ブルームハルトにとっては「自称、悪魔となった天使」であり、それが「イエスは勝利者！」と、人間のものとは思えぬ声を上げて敗北し撃破された (Vgl. Friedrich Zündel, Johann Christoph Blumhardt, Brunnen-Verlag, 14. unveränderte Auflage, S.121f.) というわけであるから、中世の神学議論を思わせることにもなるが (拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』(2013年, サンパウロ) 第5章IV243-247頁の註(9)), 虚無的なものの現実を<理性的被造物の自由意志の誤作動によって出来るもの>とすることは筋が通っていると考ええる。こうしてこそ今日において、天使とともに理性的被造物である人間の問題を、神学的に考察することがきわめて有意義になるに違いない (本稿第1章参照)。

- (9) 善なる本来性において、人類において最も素晴らしい自由意志の発動は、受胎告知における聖母マリアの受諾にみられる。新約聖書「ルカによる福音書」1章38節参照。
- (10) カール・バルトは、虚無的なものの現実について語る聖書の根拠を旧約聖書「創世記」1章2節のChaos (tohu wabohu・混沌) に見出し、それを創造者なる神が意志せず創造しなかった現実として、その創造の最初の言葉の発言以前に棄却し拒絶し無視し背後に残したものととして、従って、神によって指定された時間の始まり以前に神が過去と忘却へと引き渡したものととして、荒涼としたもの・虚しいもの・虚無的なものそのものとして理解している (KD. III/3, S. 406., KD. III/1, S.111-121, 115.)。そして、創世記1章2節で述べられる、水の上を漂う神の霊を、全く無力なこの世の神、戯画化された神であるとしている (KD. III/1, S. 119.)。バルトの釈義によって「創造者なる神と戯画化された神」を指定する、創造主なる神に関する二元論が生じているとも考えられるが、創世記1章2節をめぐる、このようなバルトの理解には賛成できない。むしろ混沌の満ち溢れは、神が自らの霊的現臨によって統率の要求を知らせるなら、力を失い水となると理解するほうが良いであろう (Vgl. Reinhard Feldmeier/Hermann Spieckermann, Der Gott der Lebendigen<以下略号GL>, Mohr Siebeck, 2017, S. 207.)。神の霊は、ここでは活動力に満ちた神自らの現臨形態であり、混沌に対抗する決定的な神の行為であって (Ibid.), このことを以てそれは神の創造の業全体の前提なのである (Ibid.)。このような混沌に対抗する神の霊的現臨は、言葉による創造に事柄上内属すると理解せねばならない。混沌も神の愛の力の支配下にあるのであり、その限りにおいて、バルト自身の批判的見解とは逆に、混沌を神が無から創造した非形相的質料 (informis materia・第一質料) (Vgl. KD. III/1, S. 110, 113f.) とするほうが、この聖書個所の著作者も意図した真意にずっと近いのではなかろうか。また、「創世記」1章1節が祭司資料の表題であるならば (KD. III/1, S. 110. vgl. Wolf Krötke, Sünde und Nichtiges bei Karl Barth, Neukirchener Verlag, 1983, S. 33.), それは旧約聖書「創世記」の文脈においては1章2節以下の創造物語全体の内容を総括し、まさに2節以下と積極的に連関して、創造物語の冒頭の一部を占めているとしか言えないのではあるまいか。バルトは自らの理解の正当性を言うために、「イザヤ書」41章29節、44章9節のtohuの用例を挙げるが (KD. III/1, S.115.), いかに世界の現実が荒涼とし虚しくても、神に希望を賭けていくのがイスラエルの信仰ではないであろうか。水の上を漂う神の霊は決して戯画化された無力な神ではないのであり、神は唯一の御者である。創世記1章2節の混沌を示す語句にバビロニア宗教との関連があるとしても (KD. III/1, S.115.), そのような異教由来の語句を使って、この聖書個所が何を言おうとしているかを釈義することこそ大切である。「解釈においてはテキストの内的論理が無制約的な優先権を所有しているのである。」(GL, S. 207. Anm.16.) もとより、このことは、『ローマ書』(第1版1919年, 第2版1922年) 以来のバルトの聖書釈義の基本でもあったのではないか。
- (11) 所謂「自然主義 (Naturalismus)」については次を参照。Markus Gabriel, Warum es die Welt nicht gibt, Ullstein, 4. Aufl., 2018, S. 134-139, 266. NHKドキュメンタリー BS1 スペシャル

「欲望の時代の哲学～マルクス・ガブリエル日本に行く～」(2018年7月15日(日)22時～)

I. 無の区別

序で述べた, a. b. c. d. 四つの無の意味を今少し敷衍すれば, 次のとおりである。

a. 無からの創造を言う際の「無」とは, 神が無前提に, 端的に何も無い「無」から, 神とは異なる存在者を存在へと呼びだし, 存在せしめたという際の「無」であり, 世界創造の業における神の絶対的自由を述べることに資するものである。それは, 被造物がそれ自らとしてはいかなる仕方によっても存在せぬものであったことであり, 自由な創造の主体である永遠の神の自由とともにこの神に対する相関者が絶無であることを言う無である。即ち, この無もこの神の自由な創造において, この神の相関者となることは無いのである。無からの創造において, 神の絶対性は自らに対する対向者の存在を前提とする相対的な絶対性ではなく, 神の自己自身における絶対性なのである。神のこの絶対的な自由は, 神の永遠の愛の自由である故, 被造物にとって無から創造されたことは負い目の意味を持ち, ここに悪, 罪としての無の問題が生じてくるのである。従って翻って, 無からの創造とは, 罪, 悪, 虚無に打ち勝つ神の創造的な力を闡明にする神学概念でもあり, そもそも「無からの創造」の教説は, 殉教者の置かれた危急のうちになお働く神の愛の偉大な力への希望を述べるところから出発しているとも言えるのである。次の, 旧約聖書「マカバイ記 二」7章28節以下を参照されたい⁽¹⁾。「子よ, 天と地に目を向け, そこにある万物を見て, 神がこれらのものを既に在ったものから造られたのではないこと, そして人間も例外ではないということを知っておくれ。この死刑執行人を恐れてはなりません。」(『聖書 新共同訳 旧約聖書続編つき』日本聖書協会, 1988年。)

b. 否定的な意味での「無」は, 被造的万物の第一範型因 (*prima causa exemplaris*)⁽²⁾としての神の知性の内なる原理的諸形相とともに出来る無であると考えられる⁽³⁾。人間の人間性(人間にふさわしい尊厳性)は, ヤギのヤギらしさやライオンのライオンらしさと異なり区別されていなければならない。もとより人間はヤギやライオンによって示されるような, 超人的な素早さや力を, 例えば己の権力欲のために求めてはならないものとして存在しているのではあるまいか。このような超人的な素質を求めることは, 「神のごとくになる」(創世記3章)という, 罪の誘惑に屈していることの現れでもありえよう。「ヤギのような」とか「ライオンのような」とか述べることは, ここでは単なる比喩の問題では済まされない。現代の哲学的人間学においては, 人間独自の精神的な高度の素質を, 類人猿など他の動物には備わっているが人間には欠損している器官順応力の代償とみる思想があるという⁽⁴⁾。これなどは, 人間の精神を動物性の延長と解して, 人間の文化・文明を生命的欲望の際限ない肥大化とその充足のために誤用してしまうことに道備えする思想とも受け止められる。いずれにしても, 否定的な意味での無は, 人間が人間であることのふさわしさ, ヤギがヤギであることのふさわしさ, ライオンがライオンであることのふさわ

しさを支え保持する無なのである。人間の完成態は、ヤギやライオンの完成態とは異なり、それぞれに完成態があるのである。足るを知ることの重要性が自覚されねばならない。

c. 虚無しゅなの出来。人間が人間以外の存在者にのみ固有の善性を求めて、人間がその分を超えて求めてはならない無（人間以外の存在者にのみ固有の善なる存在性）を、人間が過剰に所有するとき、それは人間の本来性にとって虚偽であり、上記、b. で述べた、否定的な意味での無を踏み破る虚無的なものの現実として出来するであろう。人間が、その本来性において、人間とは異なる存在者に固有の善性を所有し無いことによって、人間本来の善性を維持することは、被造的世界の善なる秩序の実現と維持という観点から重要なことである。それはまた人間以外の、さまざまな存在者についても言えることである。被造的世界の万物は、それぞれその類的、種的、個別的次元での完成態の成就に向かうことが善の実現に結び付くのであって、類的、種的、個別的次元での完成態にとって不要なもの、余計なもの、無いほうがよいものの過剰は削ぎ落され無くされねばならない。故に、あまりに過剰な富や権力、過度の物質的欲望成就の追及は、理性的被造物としての人間から削ぎ落とされて無くされねばならず、そのことによって人間の善が成就するのである。善の欠如としての「無」は何等か克服されることが望ましい悪でもあるが、それとともに、直前のb. で述べた如く、余計に存在することが完成態の欠如であるような「無もしくは悪」（現実的に虚無的なもの）が存在するということになる。ライオンにとってのみ善であるような善を、人間が自らの本性とすることは人間の完成態にとって悪であり欠如であるが、他の存在者にとって善である在り方が人間にとって欠如であるような悪は、いかにして克服されねばならないのであろうか。このようなことは神学的に考察されねばならないであろう。苛烈で自己中心的な生存競争を勝ち抜き種の存続を維持することは、人間以外の生物にとっての善である場合もあろうが、人間が肥大化する欲望を自由意志の誤作動によって正当化し、戦争のような強力な闘争行動をもって生命欲求を拡大し充足すること、そのようなことが生起するということは、人間の本性を損なう欠如であり、虚無的なものの現実であり、これこそが倫理的善の欠如としての悪である。この場合欠如とは、非人間性の「非」であり、かかる「非」としての無は、著しい反倫理的悪であり、虚無的なものの現実の典型である。人間以外の他の存在者において善である在り方を人間が奪取することによって、それが欠如としての悪なる無（虚無的なもの）になるのは、この悪なる無が、人間性と世界を維持するためのあらゆる秩序や人間性そのものを破壊し蹂躪するにいたる力の現実だからである。ここに我々は、『神学大全』において聖トマスが、善を悪の基体とし悪を善の偶然的付帯とするだけでは決着をつけきれなかった罪科（culpa）の問題に直接逢着していると言えよう⁽⁵⁾。例えば「戦争は人間のしわざ」⁽⁶⁾なのである。戦争の生起と遂行には、本来は善の成就に向かう人間の自由意志の誤作動が根深く絡みついているが、このような自由意志の誤作動と相即する「虚無的なものの現実」と戦いそれを克服することは、我々の倫理的課題でもあるに他ならないであろう。キリスト教的希望とは、天の至福を目標としつつ、この世の現実の中で、真の善を成就せんとする愛の業の内に醸成されるのである。また、上述のごとき「虚無的なものの現実」との戦いを放棄した場合、この虚無的なものの現実、神の怒りとして受け止めねばならぬものになる場合もあるに違いない。

d. 虚無的なものの現実を無化する、神の恩恵の業として生起する創造的な無。これは死の死であり、キリスト教神学においては、イエス・キリストのこの世界への到来、十字架上の死と復活を根拠にして考察されることである。このような虚無的なものの現実の無化は、世界と人間を無から創造した神の絶対的な愛の力の貫徹でもある。このような神の恩恵による虚無的なものの無化を指示する無の探究を東洋思想の中に探しもとめることもできよう⁽⁷⁾。

註

- (1) Vgl. Drothea Sattler/Theodor Schneider, C. Schöpfungslehre, in: Handbuch der Dogmatik, Band 1, Patmos, 1995, S.210f. なお、項目a.に関しては拙稿「聖トマス・アクィナス『神学大全』における〈無からの創造〉」(『茨城キリスト教大学紀要』第51号所収, 2017年)を参照のこと。
- (2) ST.1,q.44,a.3,Respondeo.
- (3) ST.1,q.44,a.3,Sed Contra.
- (4) Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, in: Späte Schriften (Gesammelte Werke Band 9), Francke Verlag, 1976, S. 46f.
- (5) 前掲の拙稿「聖トマス・アクィナス『神学大全』における〈無からの創造〉」第III章参照。
- (6) 教皇ヨハネ・パウロ二世「広島平和アピール」1981, 日本カトリック司教協議会 社会司教委員会・編, カトリック中央協議会 社会福音化推進部発行, 2011年, 1頁。
- (7) 本稿の第II章及び「結びに変えて」参照。

Ⅱ. 虚無的な悪としての無と人間の本来性としての無

20世紀の第一次世界大戦後の時期、福音主義神学者カール・バルトは、彼の『ローマ書』(第二版, 1922年)で次のように述べていた。

「我々は何を為すべきか?」と人間は問う。それは人間が、彼の情勢のとてつもない圧迫のもとで、世界における人間として遂には自己自身に気づき、彼に向けられた要求に気づき、そして神に対する彼の隔たりに気づいて正氣に戻り、このことを以て宗教的人間になることによってなのである。」⁽¹⁾

律法が聖であり、その要求も聖にして正しく善であることによって、人間は「我々は何を為すべきか?」という問いのもとに立ち尽くすしかなく、そこには宗教の意味が現れているというのである。それまで人間にとって自明ではあったが余計で過剰な存在性が全て削ぎ落とされ、自らを無一物の罪人として自覚する人間が本来の宗教的人間なのである。このような宗教的人間は、神の恩恵を待ち望むしかない。この待望は単に待ち受けているだけでなく、「我々は何をなすべきか?」という問いを突き付けられて極めて能動的な待望ともなろう。このような待望は、神へと向かう人間存在の開けであり、キリスト教的希望の端緒ともなるであろう。バルトは、老子(Lao-Tse)に言及しつつ、車輪の中央の穴の縁取りについて語る⁽²⁾。この縁取りこそ、「我々は何を為すべきか?」という問いであり、車輪の中央の穴は、この問いの根源としての「無」と考えられる。即ち、神の恩恵の啓示によって、それまで自明であった余計で過剰な存在性・虚無の現実過ぎないものが否定され削ぎ落されることによって成立している、真に根源的な無なのである。ここに人間の本来性の回復への希望も胎動し始めていると言ってよいであろう。確かに、バルト

は『ローマ書』(第2版)において、信仰を「空洞 (Hohlraum)」⁽³⁾、「虚空への飛躍 (Sprung ins Leere)」⁽⁴⁾と呼んでいる。このような空洞や虚空への飛躍は、老子の言う車輪の中央の穴によって譬えられる、神の言葉によって創出された根源的な無の経験あるいはそれへの態度決定としての信仰であろう。

第一次世界大戦終結から間もない1919年の講演「社会の中のキリスト者」で、バルトは次のように述べている。

「我々には涙のほうが、微笑よりもより近い。我々は、然りよりも否の内により深く立ち、無邪気さよりも批判と抗議の内により深く立ち、現在への参与よりも将来的な事への憧憬の内により深く立つ。」⁽⁵⁾

ここで、「我々」において然りよりも深いとされる否とは、第一次世界大戦とともに現れた<虚無的なもの>に対する否であり、この否の内立つことは神の裁きを時代とともに真摯に受け止めようとする態度であると言えよう。従って、この否は、中立化した然りと否の左右対称的な均衡における否ではなく、それ故にまた、問いが答えでもあり、廃棄が根拠づけでもあり、否が然りでもあるという中立的な弁証法の論理に安んじる人間の否でもない⁽⁶⁾。この否はまた、然りと否の彼方の高みに座を占めることを許容するものでもない⁽⁷⁾。それは、神の否を自らに負わんとする人間⁽⁸⁾の人格的真剣さにおける否であり、自らの為すべき事を将来的な事のうちに憧憬する、終末論的な倫理に希望をかける人間の否である。第一次世界大戦後の当時においてはしかし、倫理学の問題・倫理への問いは、まずは神への関係における人間の危機・人間の死に至る病そのものを、あらわにしたのではないだろうか⁽⁹⁾。<虚無的なもの>の現実を真に削ぎ落す神の否をこそ真剣に受け止め、自らの本来性に目覚め、この神の否の内確かに聞き漏らされてはならない神の然り⁽¹⁰⁾に希望をかけていかねばならないのである。神の否としての神の然りこそ、虚無的なものの現実を無化する無、死の死なのである。新たな希望は、欺瞞に満ちた虚無的なものの死を、死の死を共に死ぬことによって始まるのである。

註

- (1) Karl Barth, Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922<以下略号Röm2.>, Gesamtausgabe, TVZ, hg. v. Cornelis van der Kooi und Katja Tolstaja, 2010, S. 348.
- (2) Ibid., S.349. なお、『老子』蜂谷邦夫訳注, 岩波文庫, 2017年, 11章参照。
- (3) Vgl. Röm2., S. 169, 216, 66.
- (4) Röm2., S. 139.
- (5) Karl Barth, Der Christ in der Gesellschaft, in: Vorträge und kleinere Arbeiten 1914-1921, Gesamtausgabe, 2012, In Verbindung mit Friedrich-Wilhelm Marquardt(†) hg. v. Hans-Anton Drewes, S. 587.
- (6) Vgl. Karl Barth, Das Problem der Ethik in der Gegenwart<以下略号PEG>, in: Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, Gesamtausgabe, 1990, hg. v. Holger Finze, TVZ, S. 115.
- (7) Ibid.
- (8) Ibid. vgl. Röm2. S. 66.
- (9) PEG. S.115f, 105f.
- (10) Vgl. PEG, S. 130f. なお、前掲の拙著『バルト神学の行程』第二章, 62頁以下参照。

Ⅲ. K・バルトが検討するM・ハイデガーとJ・P・サルトルの無

ハイデガーの無は存在であり⁽¹⁾、それはハイデガー哲学の事象 (Sache) として⁽²⁾、その本来性において、本稿で言うa. b. c. d. の四様の区別⁽³⁾を全く解消された無そのものである存在である他はないであろう。従って、ハイデガーの哲学は、それ自らの必然性によって倫理的諸問題に関する考察・倫理学を消滅させることに向かっていくほかはなかったであろう。ハイデガーが、ナチスに協力してしまったことは、彼の哲学の運命的帰結であったとも言えよう⁽⁴⁾。もとより、自らの哲学以外の古代ギリシア以来、ソクラテス、プラトン等から始まるあらゆる西洋哲学、西洋思想、西洋発の諸学問・諸科学を存在忘却のもとに一括して⁽⁵⁾それを批判し乗り越えの対象とするわけであるから、そこに含まれる西洋の伝統的な倫理思想、キリスト教の倫理思想も全て否定されざるを得なくなり、しかもそれに代わるものを生むことも拒否して、ハイデガーが言う「存在の声」⁽⁶⁾を聴くことは一切の倫理性を拒絶する人間の自己欺瞞にもなりかねないのではあるまいか。なぜなら、一切の倫理性を否定し抹消することは、人間が自らの人間としての本来性を否定して虚無的なものに投降することだからである。

福音主義神学者バルトは、第二次世界大戦直後から出版されていった『教会教義学』第3巻 (創造論) の第3分冊において、哲学者であるハイデガーとサルトルの「無」を取り上げて論じている⁽⁷⁾。以下、この議論に考察を加える。この二人はバルトにとって、二つの世界大戦の激動を経験した同時代人であり⁽⁸⁾、双方とも無 (das Nichts) を自らの思索の Sache とし⁽⁹⁾、全く別の状態であれば「現実的に虚無的なもの (das wirklich Nichtige)」に気づくであろう方向を瞥見し示しはしたが、それを観取することなく、彼らの哲学からは、「盲目的から騒ぎ以上のもの」を受け取ることができないとするのである⁽¹⁰⁾。バルトは、ハイデガーとサルトルのそれぞれの思索の特性を顧慮しつつ議論を進めようとするのであるが、両者を虚無的なものの現実を観ても、それをバルトが言う虚無的なものと気付く眼を持たなかったとしているのである。バルトによれば、我々はハイデガーにおいてサルトルの洞察の前提にかかわり、サルトルにおいてはハイデガーの洞察からの帰結とかかわるのだという⁽¹¹⁾。原理・基準・勧告となった無がこの両者において問題なのであるが、ハイデガーにおいては、ほとんどただ、現存在に対する無の支配力の明示が、サルトルにおいては、ほとんどただ、かの原理 (無) が乗っ取った現存在の明示が問題なのであるというのである⁽¹²⁾。しかしながら、やはり人間存在の倫理性に関する誠実性に関して、サルトルはハイデガーと異なるとしなくてはならず、サルトルをハイデガーと同列に扱ってはならない。バルトの同時代人サルトルもまた、「我々は何を為すべきか？」という問いに駆り立てられていたのであるとも言えよう。この点サルトルに関して筆者の見解は、バルトから一定の距離をとりバルトに批判的にならざるを得ない。

ハイデガーの『形而上学とは何か?』(1929) の理解を試みつつバルトは、ハイデガーの言う無を相反両義的概念であるとし⁽¹³⁾、「純粋な存在と純粋な無はかくして同一である」と述べたヘーゲル (Hegel)⁽¹⁴⁾に言及している。確かに、ハイデガーは言っている。「不安の無の明い夜に、存在者そのものの根源的な開示性が、即ち、存在者が存在者であって——そして無ではないということが、始めて生れ出るのである。」⁽¹⁵⁾ハイデガーは世界

との連関における人間存在を術語化して「現存在」と呼び⁽¹⁶⁾、「根源的に無化する無の本質は、無が始原的に現・存在を存在者そのものの前にもたらすことの内に存する」⁽¹⁷⁾と言う。「現・存在とは即ち、無の内へと保持されてあること (Hineingehaltenheit in das Nichts) である。」⁽¹⁸⁾無の内へと自らを保持しつつ現存在は、存在者全体を超越している⁽¹⁹⁾。それは、存在者の存在において、無が生起させる無化が生起し、その事が自覚されるからである⁽²⁰⁾。そもそもこの事が、現存在の根本生起 (Grundgeschehen) なのである⁽²¹⁾。この自覚とともに、実定的学問から区別される、ハイデガーの言う存在の学としての哲学が成立することになるのであろう⁽²²⁾。現存在である人間が営む実定的な諸学問・諸科学も無である存在の内へと保持されて諸々の存在者を対象として扱うのであるが⁽²³⁾、このような諸学問・諸科学は自らの探求対象である存在者に集中して、自らを保持しつつある無である存在を忘却するに至るのである⁽²⁴⁾。ハイデガーによれば、人間は自らが無の内に保持されて在ることの不安とともに「無の座席保持者 (der Platzhalter des Nichts)」⁽²⁵⁾であることに耐えつつ存在へと開かれて在るのであるが、しかし、無は実定的な学問・科学によって虚無的なもの (das Nichtige) として拒絶され破棄されるという⁽²⁶⁾。この虚無的なものとされる無は、ハイデガーにとっての存在である無である。実定的な諸学問・諸科学は、自らの探求対象である存在者の、方法的に解明を目指された姿、本質・存在構造を、類的、種的、個体的な次元で解明しようとするので、それは、本稿で言うb. 否定的無⁽²⁷⁾を明確にして、探求対象が何ではないかも明らかにしようすることになる。従って、全ての諸学問・諸科学に携わる研究者は人格的存在者⁽²⁸⁾である人間との関係において、何を為すべきか、何を為してよいか、あるいは何を為してはならないかという倫理的な問いを常に自覚していなければならない。この倫理的な問いの次元を離れることによって、実定的な諸学問・諸科学のあるものは、人間の荒々しい過度の欲望に牽引された技術開発や経済的利潤の追求の波に呑み込まれるなどして人間の次元から頽落し、非人間的なものとなるのである。ハイデガーの場合、存在者の<全体>を、あるいは実際にはある限られた<全体性>における存在者を問題とする学的態度を形而上学であるとして⁽²⁹⁾、それを超えられねばならない存在忘却として⁽³⁰⁾否定することになるが、それはハイデガーによれば、「現存在における根本生起」であるもの即ち「形而上学」を、「現存在そのもの」であるもの即ち「形而上学」⁽³¹⁾を否定することになるので、ハイデガー哲学は自らが現存在とした人間そのものを否定し、人間の次元から頽落して非人間的なものとなる命運を、実定的諸学問・諸科学のうちの倫理的次元を離れ捨て去ったものらとともにすることになるのである。あるいは、ハイデガー哲学自体が所詮は実定的学問 (ギリシアの存在思想を Positum とする実定的学問) でしかありえず、その限界を突破できていなかったのではあるまいか⁽³²⁾。ハイデガーは、実定的な諸学問・諸科学が、存在である「無」を「虚無的なもの (das Nichtige)」⁽³³⁾として拒絶し放擲するとしているが、ハイデガー哲学自体は、自らの実定性により、「虚無的なもの」を存在 (無) と取り違えて、それを追い求めていくことになっていたのではあるまいか。

ハイデガーは、諸学問・諸科学が古代ギリシアの思索を端緒として発展・展開し、その過程において、もともと思索されるはずだった存在が忘却されるという、存在忘却の歴史を思い描いていたのである⁽³⁴⁾。先述の如く、古代ギリシアから現代諸科学に至るあらゆる

る学問を一括して存在忘却の形而上学として理解するなら、そこに含まれていたあらゆる倫理思想も存在忘却の形而上学として拒絶されることになる。

ハイデガーは、「全ての価値付け (Alles Werten) は、それが実定的に価値づける場合でも、主観化 (Subjektivierung) である」としている⁽³⁵⁾。そして自らは、存在者を単なる客体 (Objekt) にする主観化に対抗して、存在の真理の明い開けを思索の前へともたらずことを説くのである⁽³⁶⁾。そして、この存在が無として、全ての存在者を無化するのである故、存在の真理の明い開けの前へと思索がもたらされると、癒し (Heilen) とともに悪 (das Böse) が現れるという⁽³⁷⁾。即ち、存在の真理の明さは、存在者全体を無が無化することでもあり、現存在の現において存在は問題をはらみ、存在においては癒しと恐ろしげなもの (das Grimmige) が表裏一体なのである⁽³⁸⁾。この恐ろしげなものの生起を、ハイデガーは悪と呼んでいるのである。ハイデガーは言う。「無化するものは、無的なもの (das Nichthafte) として明らむ。」⁽³⁹⁾「主観性の措定力への身勝手な固執として自らを誤解するのではなく、脱・自的実存 (Ek-sistenz) の存在させる否であり続ける、あらゆる『否』 (Jedes »Nein«) は、明らむ無化の要求に応答する。全ての否は、ただ否定 (das Nicht) の肯定である他はない。あらゆる肯定は承認の内に存する。」⁽⁴⁰⁾ハイデガーは、具体的な「現実的に虚無的なもの」、即ち悪を、自らの存在論における存在の、現存在における明滅の事柄として中性化・中立化し、現実の倫理問題に立ち入ることを拒んで、倫理学の領域を自らの思考から巧みに抹消し、排除していると言えよう。確かにハイデガーは、バルトの指摘にあるように、「現実的に虚無的なもの」を観てもそれと気づく観る眼を持たなかった⁽⁴¹⁾のであり、持たなかっただけでなく、強烈に意志的な非意志の暴力を以ていつまでも持とうとせず、戦時中のナチスへの協力という自らの責任問題から永久に目をそらせ、ごまかしているのである。

ハイデガーはサルトルの「実存 (Existenz) は本質 (Essenz) に先行する」という人口に膾炙した命題を取り上げ、それはプラトン以来の「essentiaはexistentiaに先行する」という命題を転倒させただけのものだとし、サルトルの、有名な命題もまた、存在の真理の忘却における形而上学に頑として留まっているものとして退けている⁽⁴²⁾。ハイデガーがここで持ち出してきたのはessentia (本質) とexistentia (存在) の区別、あるいはesse essentiaeとesse existentiaeの区別である⁽⁴³⁾が、中世のキリスト教神学においては、ここで区別されたものの神における完全な一致・同一が前提とされて思索がなされていた。神のessentiaとexistentiaは神自らにおいて完全に一致しているものとして探究がなされたのである。そのような中世のキリスト教神学は、教義学上の探究とともに倫理神学上の探究も継続してきたのである⁽⁴⁴⁾。サルトルの場合、実存が本質に先行するというのは、20世紀の二つの世界大戦で「現実的に虚無的なもの」を直視した無神論の思想家が⁽⁴⁵⁾、各人の自由において今一度、人間のexistentiaもしくはesse existentiaeにふさわしいessentiaもしくはesse essentiaeを選び取ろうという倫理的勧告を含意していたのである。人間は人格として、人間にふさわしいexistentiaとessentiaの一致を希求する存在者なのである。各人はその自由な、《本質》の選択の厳密に主体的な決断・行為において、選択されるものが本質であるが故に《全て》の人間に対して責任を負うのであり、この主張を、バルトも、サルトルにおける倫理的なものと認めている⁽⁴⁶⁾。サルトルは、無神論者ではあった

が⁽⁴⁷⁾、本稿で取り上げた聖トマスの指摘による、b. 否定的な意味における「無」の事柄⁽⁴⁸⁾を先取的にわきまえていたと言わねばならない。人間において在ってはならないもの、起こってはならなかった事を自覚したうえでの、実存の自由な未決定性である本質の無から、サルトルは出発しようとしたと言えるのではあるまいか。従って、ハイデガーの倫理性を排除した存在論における無は、倫理性を含意するサルトルの無とは内容的に異なっており、この点にバルトのサルトル理解の誤りがあったと言わざるを得ない。キリスト教神学において人間の倫理性の究極の拠点は神の恩恵の内に見出されるのであるが、無神論者のサルトルが人間存在の倫理性を追及する場合、バルトが指摘する人間の神化⁽⁴⁹⁾が起こるのももっともなことである。例えば、サルトルの人間に関し批判的にバルトは次のように述べている。「世界に投げ出され、世界内で必然的に活動し、必然的に自らと同じ人々と共に存在し、死なねばならず、しかし万般において自由で、自己自身を発明し・選択し・意志し・責任的に生きる人間自身が神である。」⁽⁵⁰⁾しかし、サルトルにおける人間の神化は倫理的なもので、ハイデガーが協力したナチズムによる、人間の倫理性を全く破壊することによって追い求められた総統や民族国家の神格化とは区別されねばならない。サルトルのような人は、キリスト教の側からみれば、本人の意向はどうあれ、真摯に神を求める人であったとも言えるのではないだろうか。サルトル自身は、「実存主義は、首尾一貫した無神論的立場からすべての帰結を引き出すための努力以外の何ものでもない」と述べ、彼によると、この無神論は「たとえ神が存在するとしても、何も変わらないだろう」と宣言するだけで、神が存在しないことを証明せんとして精根を使い果たすようなことはしないのである⁽⁵¹⁾。ならば、教会はサルトルの無神論と、神の存在をめぐる刺激的で、時として楽しい議論こそなしえても、争う必要はないわけであり、むしろ共通の善に関して倫理の面で共闘できるはずである。こういったことは、教会が社会や政治の諸問題に関する態度を明確化したり、それと取り組むに際し、教会外の人々との協力関係を考えるうえで重要な論点の一つになりうるであろう。ともかくも、反ナチズム闘争の神学者バルトは、サルトルの哲学を、『教会教義学』第3巻第4分冊(III/4)の創造論の倫理学の文脈で、もっと積極的に立ち入って討論をするべきであったであろう⁽⁵²⁾。そうすれば、もう少しは実り豊かな対話ができただのではないだろうか。実際、バルトは、サルトル哲学の重要な揺籃の一つとして、第二次世界大戦におけるフランスのレジスタンス運動を押さえており、しかもバルトにとってサルトルは第二次世界大戦以前から抵抗者(ein résistant)であったのである。サルトルにおいては、無(das Nichts)に由来する恐ろしい否(Nein)から、人間の現存への本来的に断言的な然りが生ずるのであり、この然りこそサルトルにとって重要であるという。こうしてバルトはサルトルを、「今日の実存哲学者たちの中で最も男らしい実存哲学者である」としている⁽⁵³⁾。やはり、サルトルをハイデガーと同列に扱うことはできないのではないだろうか。

バルトがサルトルの実存哲学を『教会教義学』の神学的倫理学において取り扱いきれなかったのは、バルトが虚無的なものとの対決とそれへの勝利を、もっぱらイエス・キリストの十字架上の死と復活における神の事柄としているからである⁽⁵⁴⁾。このこと自体に誤りはないはずだが、この神の主導のもとにおける虚無的なものとの対決における人間の参与については、語られはするがそれほど積極的に述べられているわけではない⁽⁵⁵⁾。虚無

的なものに対する対決（熱闘、怒り、裁き）は、神のopus proprium（本来的な業）によって乗り越えられる、神のopus alienum（非本来的な業）であって⁽⁵⁶⁾、それに被造物である人間も参与する⁽⁵⁷⁾のであるが、それはさほど積極的ではなく、虚無的なものとの戦いとそれへの勝利はまず第一に本来的には神に固有の事柄なのである⁽⁵⁸⁾。このことともに、むしろバルトの場合は、虚無的なものとの戦いと対決を被造物である人間が、神のごとくに自らのものとする不可能事への警告が述べられる。即ちバルトにとっては、神が戦ったもう虚無的なものとの戦いに、人間が神の恩寵に頼らず自力で積極的に参与しようとすることは、この文脈においては、神の恩寵に逆らう決断をすることであり、悪であるというのである⁽⁵⁹⁾。この点、バルトは、真摯で善意の非信者や無神論者によってなされる、虚無的なものの現実に対する対決と戦いを承認せず除外することになるのではないだろうか。又、この点、反ナチズム闘争の神学者としてのバルトとの齟齬あるいはもの足りなさを指摘したくなる向きもあるであろう。

バルトによれば「虚無的なもの」とは、創造者として神が欲せず意志せぬもの（das, was Gott nicht will.）⁽⁶⁰⁾である。それをバルトは、旧約聖書「創世記」1章2節のChaos（tohu wabohu）のことだとしている⁽⁶¹⁾。バルトによれば、虚無的なものとは、端的に「古いもの（das Alte）」⁽⁶²⁾、即ち、古くなった脅かし・危険・腐敗であり、イエス・キリストにおいて過ぎ去ってしまった、彼の死においてただ虚無的なもののみにふさわしい報いをあてがわれた不埒な悪（Unwesen）、即ち、神の被造界を闇とし荒廃させる古くなった不埒な悪である⁽⁶³⁾。イエス・キリストの死という神の積極的な意志の目標はまた、神の憤怒の終局でもある⁽⁶⁴⁾。イエスが勝利者であることによって、虚無的なものは撃破され、打ち負かされ、灰燼に帰したのである⁽⁶⁵⁾。バルトは、イエス・キリストのこのような虚無的なものに対する勝利が、既に、神の全ての道と業の永遠の始原であるイエス・キリストにおける神の恩寵の選び⁽⁶⁶⁾、即ち、事柄上創造に先行して、選ぶ神にして選ばれた人間であるイエス・キリストにおいて、神に蜂起する天使である悪魔の棄却とともに実質的に成就している、と『教会教義学』の創造論に先立つ、『教会教義学』の神論において主張していた⁽⁶⁷⁾。また他方、バルトにとって虚無的なものの現実、善き創造者とその善き被造物との関係を考慮する、神の一般的摂理の教説の体系化を阻み、もとより虚無的なものの独自の現実、創造者の善性とも被造物の善性とも調和しない破れなのである⁽⁶⁸⁾。この故に、バルトは、旧約聖書「創世記」1章2節の、水のおもてを動く神の霊をもはや無駄なものとし戯画化された神としてしまったとも考えられる⁽⁶⁹⁾。そこには神の二元化・二極化が生じているとも考えられる。確かに、神学の語りと思惟には破れが伴い、神学は自らの対象あるいは事柄のある体系の網の中に捕獲しようなどということはできないのであり、バルトにとってのように全ての神学が「旅人の神学（theologia viatorum）」であるとも言えよう⁽⁷⁰⁾。「虚無的なもの」の問題を取り上げる際、少なくともバルトは自らの語りと思惟の破れを殊の外自覚していたと言える。この破れは、教義学者バルトの思惟の神学的即事性（die theologische Sachgemäßheit）によるものと考えられる。しかしながら、まさにこの体系への意志の放棄と共に、聖書に証言された啓示における信仰対象のratioに追随し、対応する精確と連関（Bestimmtheit und Zusammenhang）⁽⁷¹⁾への努力へと向かうのである故、バルトの教義学の神学的即事性に即して言うならば、神の全ての道と業の

始原としてのイエス・キリストにおける神の恩寵の選びの故にこそ、イエス・キリストの勝利における虚無的なものの撃破と敗北は、この被造的世界の歴史においては、この勝利の光から生じるイエス・キリストの十字架の影の部分における光として、虚無的なものの現実への断続的な対決と戦いとして終末の時まで生起し続けるであろう。そして人間は、この対決と戦いの光へと招かれているのである。例えば、21世紀の我々は、核兵器、細菌兵器、化学兵器等の完全廃絶を目指しつつ、非武装での平和構築と絶対非戦のために尽力すべきである。これは倫理的課題への招きである。このような次第である故、バルトは、サルトルのような哲学者とも、神学的倫理学の文脈において積極的な対話ができたはずであるとも考えられる。バルトの『教会教義学』はその思惟の精確と連関への努力とともに神学的倫理学を包摂することにもなっているからである。従ってまた、『福音と律法』⁽⁷²⁾、『義認と法』⁽⁷³⁾、『キリスト者共同体と市民共同体』⁽⁷⁴⁾というバルトの所謂政治的三部作も、神学的思惟のキリスト論的集中の結晶であると言えるのである⁽⁷⁵⁾。もとより筆者はこのことを、体系的首尾一貫性の過度の優先を要求して述べているわけではないし、教義学の倫理学（神学的倫理学）への吸収解消を目論んで言っているわけでもない。教義学における神学的即事性の尊重の故に述べているのである。いささか形式的なことへの言及となろうが、公共的なこと（共同体、社会、政治にまつわること）は教会の信仰にとって倫理的な事柄であり、教会の神学的伝統はかような事柄を神学的倫理学の中で取り扱ってきた。それはかかる問題を隣人愛の勧告の文脈で扱う聖パウロの「ローマの信徒への手紙」13章1 - 7節を踏襲し、13世紀の聖トマス・アクィナスは『神学大全』の倫理学を叙述する第2部前半、特にその第90問～第108問で取り上げ⁽⁷⁶⁾、カール・バルトの『教会教義学』では序論で教義学が倫理学を包摂し倫理学でもなければならぬことが確認され、神論、創造論、和解論の各々で、各々の教義学的叙述に続く倫理学の中で政治的な事柄も論じられた⁽⁷⁷⁾。

あえて類推すれば、既述の『教会教義学』の創造論における旧約聖書「創世記」1章2節のバルトによる釈義の好ましいとは言えない結果は、第二次世界大戦中、自ら虚無的なものに屈して巨大な問題（課題）と向き合うことになったドイツをはじめとする各国の教会に対する考慮に引っ張られてのことであつたかもしれない。

註

- (1) Vgl. Martin Heidegger, Was ist Metaphysik? <以下略号WM>, Vittorio Klostermann GmbH, 13. Aufl., 1986, S. 22f, 46f.
- (2) Vgl. Martin Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie <以下略号GP>, Klostermann Seminar 16, 2005, S. 14f, 28f. KD.III/3, S. 389.
- (3) 本稿の序及び第I章を参照。
- (4) Cf. George Steiner, Martin Heidegger. With a new Introduction, The University of Chicago Press, 1991, pp. xxxiii-xxxv.
- (5) WM, S. 12f, 23, 47f. ハイデガーの学問観に関しては、拙稿「聖トマス・アクィナス『神学大全』における五つの道」(『茨城キリスト教大学紀要』第49号所収, 2015年) 98頁以下の註(9)を参照。
- (6) WM, S. 47.
- (7) KD.III/3, S.383-402.
- (8) Ibid., S. 383f.
- (9) Ibid, S.389.

- (10) Ibid, S. 401f. vgl. Ibid, S. 398.
- (11) KD.III/3, S.389.
- (12) Ibid.
- (13) Ibid, S. 400. なお、本稿で使用しているWMのテキストに関しては、本章の上記註(1)を参照。
- (14) KD.III/3, S. 400., WM, S. 40.
- (15) WM, S. 34.
- (16) Ibid, S. 35.
- (17) Ibid.
- (18) Ibid.
- (19) Ibid.
- (20) Ibid.
- (21) Ibid, S.31.
- (22) Vgl. GP, S.14f.
- (23) WM, S. 26f.
- (24) Vgl. Ibid, S. 26f.
- (25) WM, S.38.
- (26) Ibid, S. 26.
- (27) 本稿の序及び第I章参照。
- (28) 人格あるいはペルソナについては次を参照。拙稿「ペルソナの固有名——基礎神学的素描」(『茨城キリスト教大学紀要』第48号所収, 2014年)。
- (29) WM, S. 24f.
- (30) Ibid, S.12f.
- (31) Ibid, S. 41. vgl. Ibid, S. 10.
- (32) 前掲の拙稿「聖トマス・アクィナス『神学大全』における五つの道」(『茨城キリスト教大学紀要』第49号所収, 2015年) 98頁以下の註(9)を参照。
- (33) WM, S. 26.
- (34) 本章の上記註(5)を参照。Vgl. Martin Heidegger, Brief über den Humanismus<以下略号BH>, in: Wegmarken, Vittorio Klostermann, 1996, S. 337ff.
- (35) BH, S. 349.
- (36) Ibid.
- (37) Ibid, S. 359.
- (38) Ibid.
- (39) Ibid.
- (40) Ibid.
- (41) KD.III/3, S. 402.
- (42) BH, S. 328.
- (43) Ibid, S. 328f.
- (44) 以上、中世の神学に関し、拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』(サンパウロ, 2013年), 拙稿「聖トマス・アクィナスの『神学大全』と三位一体論」(『茨城キリスト教大学紀要』第46号所収, 2012年), 拙稿「聖トマス・アクィナス『神学大全』における神論・三位一体論」(『茨城キリスト教大学紀要』第47号所収, 2013年)参照。
- (45) 以下、前掲の拙著『バルト神学の行程』第六章IV節も参照。
- (46) KD.III/3, S. 392.
- (47) Jean-Paul Sartre, L'existentialisme est un humanisme<以下略号eh>, Gallimard, 1996, p. 77.
- (48) 本稿の序及び第I章参照。
- (49) KD.III/3, S. 393.
- (50) Ibid, S. 393f.
- (51) eh, p. 77.
- (52) KD.III/4, S. 179f.において、バルトは、ボーヴォワール(Simone de Beauvoir)の思想を、性(ボーヴォワールの場合は女性であること)から逃れ解放されようとして、却って現実の本当の人間の否定に至る試みとし、それとともにボーヴォワールを通してサルトルの実存主義的人間観を批判

するに留まっている。

- (53) 以上, KD.III/3, S.390. バルトが, 「男らしい」という際, それは, あらゆる困難を引き受け, 諦めずに進む勇気を持っているということを意味する。信仰的に言えば, 神を信頼して自らの十字架を背負い自らの生死を顧みず, 為すべき事を為す勇気を持っていることと理解できる。vgl. Karl Barth, Brief an Prof. Hromadka in Prag, in: Eine Schweizer Stimme 1938-1945, TVZ, 1985, S. 58f. 確かにバルトは男の本分をわかっていたと理解できるが, こういったことは本来, 男女の性別にこだわることでないであろう。
- (54) KD.III/3, S. 413, 416, 422f.
- (55) Ibid, S. 414f.
- (56) Ibid, S. 410. vgl. Ibid, S. 415.
- (57) KD.III/3, S. 414f.
- (58) Ibid, S. 413ff.
- (59) Ibid, S. 413.
- (60) Ibid, S. 406.
- (61) Ibid, S. 406f., KD.III/1, S. 111ff. 本稿, 序の註 (10) 参照。
- (62) KD.III/3, S. 419.
- (63) Ibid, S. 419f.
- (64) Ibid, S. 420.
- (65) Ibid.
- (66) KD.II/2, S.101. 拙著『三位一体の神 ―カール・バルトの神学研究―』(新教出版社, 2000年), 前掲の拙著『バルト神学の行程』第七章II節参照。
- (67) KD.II/2, S. 130f. vgl. KD.III/3, S. 416.
- (68) KD.III/3, S. 332f.
- (69) KD.III/1, S.119f. 本稿, 序の註 (10) 参照。
- (70) KD.III/3, S. 332.
- (71) KD.I/2, S. 971ff.
- (72) Karl Barth, Evangelium und Gesetz, Theologische Existenz heute, Heft 32, Chr. Kaiser, 1935.
- (73) Karl Barth, Rechtfertigung und Recht, in: Theologische Studien 104, TVZ, 1984, S. 5-48.
- (74) Karl Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde, in: Theologische Studien 104, TVZ, 1984, S. 49-82.
- (75) 前掲の拙著『バルト神学の行程』の序第I節参照。又, その12 - 13頁の註 (18) を参照。
- (76) 前掲の拙稿「聖トマス・アクィナスの『神学大全』と三位一体論」第I章参照。なお, 次を参照。Fergus Kerr, Natural Law: Incommensurable Readings, in: Aquinas's Summa Theologiae, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2006, pp. 245-263.; Georg Wieland, Gesetz und Geschichte, in: Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretation, Walter de Gruyter, 2005, S.223-245.
- (77) 前掲の拙著『バルト神学の行程』17頁以下参照。

結びにかえて

神学的に言えば, 啓示における神の然りがもたらす虚無的なものの無化, 死の死が, イエス・キリストにおける神の救いであり, 無からの創造の信仰と教説も, このイエス・キリストにおける神の救いを視野に入れそれを目指す信仰と教説であると考えられる。事柄上は, イエス・キリストにおける神の救いが, 無からの世界の創造に先行すると考えることもできるであろう⁽¹⁾。

ところで, 信仰の立場を全く離れて, 哲学的理性の立場を徹底させることによって, 無の問題はどのように扱われることになるであろうか。神学における無からの創造の教説と

関連して、哲学者の高橋里美は次のように述べている。

「古来人々は、絶対からどうして相対が生ずるか、真如の法界にどうして無明の波が立つか、神は何故に世界を造らねばならないか、を問題にしてその解決に苦心した。しかし包越の見地はこれらの設問を断固として打ち切ることを要求する。なぜならば、無明は真如のうちに、世界は神のうちに、相対は絶対のうちに包越されてすでに初めから存在しているからである。それ故に我々は必ずしも無宇宙論（アコスミズム）を説くものではないのである。また神は「成れよ」というを要しない。なぜならば、世界はすでに神のうちに成ってあるからである。」⁽²⁾

しかしながら、相対を包越するのが、「あらゆる存在を余すところなく呑み消した絶対無そのもの」⁽³⁾であると主張するなら、高橋は無宇宙論を説くことになり、改めて、この絶対無からの世界全体の創成あるいは出現を考えることにも向かわざるを得ないであろう。

高橋は「純粋理論としての哲学」⁽⁴⁾を主張し、「現実に哲学する主体は特定の民族や国家や階級に属する個人でありながら、それが純理論的に哲学する限り、これらの制限を突破して永遠なるものに参入することができる」⁽⁵⁾としつつ、また他方、「しかしこの一面の故に哲学する主体は依然として思惟し直観する有限なる個人であるという事実を忘却してはなら」ず、純粋理論としての哲学を主張する者に「許されたる永遠無限者への参入もまた相対的であるを免れない」⁽⁶⁾とするのである。このような純粋理論としての哲学にとって、根源無、体系無から絶対無に至る思索の道行きは極めてふさわしいものであったと言えよう。有限なる個人が純粋理論の思索者として、永遠なるもの・永遠無限者に参入せんとすることは、あらゆる執着を棄却克服して、特定の民族や国家や階級に具体化する現世を超越せんとすることになるからである。しかも以上のごとき純粋理論の哲学は、この現世超越を極限まで推し進めることにならざるを得ないのである。高橋は次のように述べている。

「根源無は発展を可能にするところの無であるが、体系無はそれとは異なり、体系すなわち発展と逆発展とを包む全体性を可能にするところの無である。また体系は発展を包越する存在である如く、体系無は根源無を包越する無である。体系においてはいずれの点も根原点となりうる如く、すべての根源無は体系無のうちに体系的に含まれている。しかし根源無も体系無もそれぞれの仕方で同一の無すなわち絶対無に連なるのである。絶対無は一切の無の帰着点、いなむしろ一切の無を含むところの大無であって・・・少なくとも根源無と体系無とはそれへの二つの通路である。」⁽⁷⁾

「一切の存在の根源可能性と考えられるもの」が「根源無」であり⁽⁸⁾、「存在それ自体」、従って「抽象的な一般概念としての存在自体ではなくして、全体存在としての存在自体」、「あらゆる存在が置かれる抽象的な面であるばかりでなく、同時にあらゆる存在を包みきる具体的な面である」「体系」⁽⁹⁾が体系無であるのは、「無的に有を包越」し「自己を有に限定するものではない」絶対無⁽¹⁰⁾を可能根拠にしての事である。これに対応して、「絶対無の立場はかく相対的には自余の立場と対置せられるけれども、その絶対的な即自においては自余の立場をすべて自己のうちに包み果てて純無なる立場である。」⁽¹¹⁾高橋にとって、真の絶対は有・全体存在を自己のうちに包み果てて消尽するものであって、絶対無とはかような真の絶対なのである。この絶対無の立場からすれば、「いかにして絶対から相対が生

まれるかという問い」の内からは、「哲学的思惟にも免れぬ生への傾動または人間的なものへの執着の反響」が聴こえてくることになる⁽¹²⁾。さらに高橋は次のように言う。

「我々が体系存在の肯定領域から体系可能的な無を通して絶対無の否定領域に次第に進入して行くに従って、体系的に確定的な存在者の姿が次第に不安定によるめき合い、組み合い乱れ合いながらその鮮明な輪廓を次第に朦朧化しつつ、ついには暗黒なる絶対無のうちに解消し去ろうとするのを見るであろう。かくて初めの体系的全肯定面における柳緑花紅はこの絶対無の否定面に移されるに従って今や柳紅花緑となる。」⁽¹³⁾

高橋によれば、「このよろめきは新しき本来的な安立へのよろめきであり、この混乱は新しき本来的な秩序への混乱であり、またこの暗黒は空明なる太陽の光であることを悟るべきである。」⁽¹⁴⁾何を悟れというのか。この問いは、次の言葉によって明るみに連れ出されよう。「包越的全体性の究極としての絶対無は絶対愛である。故に一切の存在は根本において絶対愛のうちにおいてあると考えられねばならぬ。」⁽¹⁵⁾これに対応して、根源無、体系無から絶対無への思索の道行きは、先行的に予観され先取りされた絶対無から体系無・根源無への思索の道行きに包摂されているのである。高橋によれば、「体系無が生成の根源無となるためには、根源無が体系無に総括せられる場合の丁度逆のこと、すなわち体系無からそれぞれ一個の根源無が選出されることが必要である。しかるにこのことは体系無そのものの立場ではありえない。故に体系無から根源無への移り行きは一つの「墜落」(Abfall)、もしくは特に価値論的に見れば、一種の墮罪 (Sündenfall)、「形而上学的害悪」(Metaphysisches Übel) 乃至は「根本悪」(das radikale Böse)と考えらるべきである。」⁽¹⁶⁾高橋は、体系無から根源無への移り行きを、理由なしに不可見所から突如として「瞬間」において時熟する墜落であるとし、これを本源的な偶然性として「根本偶然性」(Urzufall)と呼べんとするのである⁽¹⁷⁾。包越的全体性としての絶対無は、このような墜落あるいは墮罪も包み込んで消し尽す絶対愛なのである。それへの参入は柳緑花紅が柳紅花緑となるように、日常的ロゴス性の限界を仕切る境界線を突破することを要求し、日常世界の限界としての言語の限界⁽¹⁸⁾を超越することによって成就されるのである。高橋は、このような絶対無である絶対愛を「一 - 在的愛」⁽¹⁹⁾「一在愛」⁽²⁰⁾「包越的一在愛」⁽²¹⁾あるいは「絶対的一在愛」⁽²²⁾とも呼ぶと理解出来るであろうが、絶対無が絶対愛であるのは何故であろうか。高橋の言葉を引用する。

「それでは「絶対無」とはどういうものか。私はそれを絶対の愛と考える。知識や認識を包むものを体系の名において考えてきたのであるが、それを更に包みきって無に帰するものが絶対無である。愛の普通の形は「我は汝を愛する」という形であり、愛においては他がなくてはならないと考えられているが、私から言うと、それは相対的な愛であって、真の愛にあっては自他が一つになり、自他の区別が無に没するのでなければならない。経験的な体験においても相愛するときは極点では自他の区別はない。この極点を絶対愛というのである。すべてが融合して完全な愛が成就され、それがそのまま極点まで行くと無に帰する。すなわち絶対愛は絶対無になる。」⁽²³⁾

あるいはまた次のように語られる。

「人格と人格とは事物的には切れているが、愛においてはその切れ目が薄れ、ついにな一つになり、最後には消えてしまう。これが宇宙に冥合するとか、絶対に冥合すると言われるところの究極の境地である。この究極の境地においては、すべてが包まれることにより越えられ、究極においては消尽する。これ絶対無が絶対愛であるという所以である。」⁽²⁴⁾

キリスト教神学からみれば、高橋の絶対無に至る純粹理論としての哲学は、おのれの限界を自覚しつつも、現世への執着を振り切り、永遠への参入を目指す思索の道行きを極限まで極めようとした愛知としての哲学⁽²⁵⁾の良心的な探究であったと理解できよう。この故に高橋は、自らが東北大学法文学部長だった1943年、文科系のすべての学生が軍に召集されることになった所謂「学徒出陣」に際し、文化系の学生を送る集会で、学生が戦争に引き出されることの残念無念と出陣学徒の大学への生還の悲願を公的に幾度も言うことになったに違いない⁽²⁶⁾。当時これは自らの保身を顧みない勇気ある破天荒なメッセージであったであろう。高橋の言う絶対無としての絶対愛においては、我は汝のために消え尽し、汝は我のために消え尽すという、逆説的ではあるが、人格的存在者相互の、あるいは共同体、人類世界における人格的愛の最高の形態が見定められていたのである。神はイエス・キリストにおいて愛である自己を貫くことによって人類を、あらゆる一人一人の人格を救うのであるが、このような事を非キリスト教的純粹理論の哲学から極限まで追及すると、信仰の領域の直前で立ち止まりながらの絶対無絶対愛、すなわち人格的区別の消尽の境地にたどり着くのではないだろうか。しかしこの境地は、現世においてははかない瞬間の出来事でもある。高橋は「永遠は愛であり、絶対無は絶対愛である。それは愛することなき愛、すなわち、無愛の愛である」⁽²⁷⁾と述べている。無愛の愛とは、無が愛するということではあるまいか。我は汝のために消え尽し、汝は我のために消え尽すなら、その愛は消え尽すことによって永遠を獲得する我と汝の愛であろう。しかしそのような絶対愛は絶対無であり、「ただ我々は流れる「時」の潮のうちに仄かにも奇しき永遠の光を放つ若干の瞬間を発見しうることを喜びとせねばならぬ」⁽²⁸⁾のである。キリスト教神学から言えば、この絶対無絶対愛は、絶対無絶対愛の形而上学として結実した純粹理論としての哲学の見果てぬ道行きの彼方の到達点、即ち創造主なる神を暗示する（andeuten）ものと受け止めることができよう。従って、高橋哲学における「絶対無」は、神の恩恵がもたらす創造的な無（本稿におけるd. の「無」）を暗示し⁽²⁹⁾、さらには創造主なる神を暗示する無なのである。高橋が「哲学の宗教への従属」あるいは「宗教による哲学の超越」を説く⁽³⁰⁾所以も究極的にはここにありとせねばならない。次のように述べられている。

「愛は概念を内に含んで、これを超越する。強制や威嚇による服従ではなくして全く自由なる服従である。真の宗教は最も鋭い理論、したがって哲学をいれて余りあるものでなければならぬ。その反対に哲学が概念的反省によって自己を宗教の上に置きうるように思うのは、哲学者の「洞窟の偶像」にすぎないのである。」⁽³¹⁾

註

- (1) 例えば、カール・バルトの言う、「神の全ての道と業の永遠の始原」としての「イエス・キリストにおける」「恩寵の選び」。Karl Barth, KD.II/2, S. 101.

- (2) 高橋里美, 「私の宗教観」, 『高橋里美全集』第5巻(福村出版, 1973年)所収, 55頁。
- (3) 同上, 55頁。
- (4) 高橋里美, 「哲学の本質」, 『高橋里美全集』第1巻(福村出版, 1973年)所収, 21頁。
- (5) 同上, 20-21頁。
- (6) 同上, 21頁。
- (7) 高橋里美, 「根源的可能性と体系的可能性」, 『高橋里美全集』第1巻(福村出版, 1973年)所収, 232頁。
- (8) 同上, 231頁。
- (9) 同上, 232頁。
- (10) 同上, 237頁。なお, 同上, 238頁参照。
- (11) 同上, 241頁。
- (12) 同上, 237頁。
- (13) 同上, 239頁。
- (14) 同上, 239頁。
- (15) 高橋里美, 「包弁証法」, 『高橋里美全集』第3巻(福村出版, 1973年)所収, 305頁。
- (16) 高橋里美, 「根源的可能性と体系的可能性」, 『高橋里美全集』第1巻(福村出版, 1973年)所収, 240頁。
- (17) 同上, 240頁。
- (18) この表現に関しては次を参照。Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp, 10. Aufl., 1995, S.67, 5.6.
- (19) 高橋里美, 「包弁証法」, 『高橋里美全集』第3巻(福村出版, 1973年)所収, 305頁以下。高橋は自らが述べる「一 - 在的愛」(絶対的一在愛)を, 日本的「和」と結びつけて論じるが〔同上『高橋里美全集』第5巻所収の「日本的原理の探求」269頁以下も参照〕, この日本的「和」との結びつけを, 本稿の筆者である私は極めて不適切であると考えている。拙稿「聖トマス・アクィナス『神学大全』における神論・三位一体論」(『茨城キリスト教大学紀要』第47号所収, 2013年)95頁の註(16)を参照。
- (20) 高橋里美, 「哲学(科学)・道徳・宗教」, 『高橋里美全集』第5巻(福村出版, 1973年)所収, 64頁。
- (21) 同上, 64頁。高橋は, 永遠に参入する「純粹理論」を, 「包越的一在愛を包むところの被膜の如きもの」としている。そして, 「一在愛は時間を含む永遠である。」同上。
- (22) 同上, 70頁。
- (23) 高橋里美, 『哲学概論』(未来社, 1978年), 151頁。
- (24) 同上, 152頁。
- (25) 高橋里美, 「哲学とは何か」, 『高橋里美全集』第1巻(福村出版, 1973年)所収, 266 - 268頁参照。キリスト教神学から言っても, 人間の営みとして完全無欠の体系知であるような神学や哲学・諸学問(諸科学)はありえず, 哲学は全て絶対への途上にある愛知でしかありえないであろう。
- (26) 清水正徳, 「戦争のおわる前後」, 『高橋里美全集』月報6所収。福村出版, 1973年, 3頁参照。
- (27) 高橋里美, 「時間論」, 『高橋里美全集』第3巻(福村出版, 1973), 56頁。
- (28) 同上。
- (29) 本稿の序, および第I章参照。
- (30) 高橋里美, 「哲学(科学)・道徳・宗教」, 『高橋里美全集』第5巻(福村出版, 1973年)所収, 70頁。
- (31) 同上。

付記

本稿執筆にあたり, 次ものも参照した。

- ・ John F. Wippel, Thomas Aquinas on the Divine Ideas, in: *The Gilson Lectures on Thomas Aquinas*, PIMS, 2008, pp125-162.

Das Nichts, das Nein und das Nichtigte aus theologischer Perspektive

Toru SASAKI

In der christlichen Theologie werden die folgenden vier negativen Terminologien auf das sachgemaesse Denken angewandt.

1. *Das Nichts*. Gott der Schoepfer erschuf die Welt und den Menschen aus dem schlechthinnigen Nichts. Der Begriff des Nichts ist dabei dienlich der Bezeugung der Souveraenitaet Gottes in seiner absolut freien Liebestat der Schoepfung. Seine Souveraenitaet bleibt der feste Grund nicht nur zum Sein der Welt, sondern auch fuer die Hoffnung auf die neue Zukunft des in der Not leidenden Menschen.
2. *Das ordnungsmaessige Nicht*. Dieses von Karl Barth erwaehte Nicht nannte der hl. Thomas von Aquin die *remotio boni negative accepta*, durch die die gut sachgemaessen Ordnungen in der von Gott erschaffenen und erhaltenen Welt vor den Kraeften der Unordnung und des Unwesens bewahrt werden. In unserer Zeit hat dieses Nicht die ethisch wichtige Bedeutung, indem wir am siegreichen Kampf Gottes in Jesus Christus gegen das wirklich Nichtigte teilnehmen und darauf hoffen, dass die den Menschen und seine Umwelt ruinieren muessenden Bedrohungen wie zum Beispiel die Atomwaffen gaenzlich ausgerottet werden.
3. *Das wirklich Nichtigte*. Der Begriff des wirklich Nichtigen ist eigentlich von K. Barth zur Bezeichnung der sich gegen Gott setzenden Wirklichkeit gebraucht worden. Fuer den Anfang der Wirklichkeit des Nichtigen soll der Missbrauch des freien Willens der vernunftbegabten Kreatur gehalten werden. In diesem Zusammenhang soll man hinsichtlich der Exegese von Genesis 1,2 anderer Meinung als K. Barth sein. Mindestens ist es ein Irrtum in ethischer Hinsicht, dass man wenn auch wenige, so doch gefaehrliche Moeglichkeit, den Krieg nur als das natuerliche Phaenomen zu betrachten, in der christlichen Theologie entstehen liesse. Es soll unbedingt nicht vergessen werden, der Krieg sei das Werk des Menschen mit seinem freien Willen in der geschichtlichen Welt, so dass der, wer fuer den Krieg verantwortlich ist, immer der Mensch ist.
4. *Gottes Nein als das schoepferische Nichts*. Gottes Nein trifft die Wirklichkeit des Nichtigen, vernichtet sie als der Tod des Todes und eroeffnet die neue Zukunft des Menschen und seiner Welt. Auf solches Nein Gottes, das auf sein Ja zielt oder dessen Kehrseite ist, zeigt manchmal die asiatische Religionsphilosophie des absoluten Nichts.