

1. 人権

(ヨーロッパの) 18 世紀末から、倫理と法と政治の特殊な近代的諸原理は、その一般的な拘束力の関連で主張されるようになります。そして — あらゆる挫折を乗り越えて — ますます認知されるようになり、社会道徳的、法的、そして政治的な制御システムと制度に転換されてきています。すでにカントは、いかに矛盾する経験をして、またいかに自身の思考に一貫性を欠いていたとしても、「地上のある場所における法の侵害は、至る場所で感じ取られる」(『永遠平和のために』 *Zum ewigen Frieden*, Insel-Ausgabe, Bd. VI, 216) までになったことに気付いていました。すなわち、カントにとって法感覚のグローバルな性質とは、「球状の地表」が一般的な経験的事実となり、こうした形で限界から解放された地球が人類の「共同所有」となったと同じ様に、阻止できないと思えたのです。そしてカントはマルクスよりもはるか以前に、あらゆる境界を超えていく時代の「商業精神」に、こうした出来事における最重要の物質的な原動力を認識していたのです。

地上のどこかで起こる無垢な人間の傷害や迫害や殺戮は、他のあらゆる場所で知覚され、そして告発されます。このことは、単にそうした出来事がグローバルなコミュニケーションによって伝達されて感情的に作用すること、つまり距離の喪失によって作り出されるすべての人間との共感の結果ではありません。それのみならず、こうした人間の傷害は、すでにカントが看取していたとおり、法の侵害として理解されるものです。この人間の顔を持ったすべての人に一様に属する生命と身体的無傷さの権利に反する侵害は、もはや甘受できない違反として理解されるのです。

この観念は、普遍的人権や道徳的な諸原理の観念一般と同様、それが生まれ、最初に宣揚された際には、猛烈な反対に見舞われました — 総じて、新しい科学や新たな経済よりもずっと強烈な反応だったのです。しかしこの観念は、全体として見れば、科学や経済よりもずっと抵抗しがたく、かつ無敵なことが実証されたのです。

その最初の理由は、この観念は実に明瞭かつ綱領的に、いかなる個々の人間にも妥当することを要求するからです。それは個々の人間に、具体的な生活や経験の関連性をすべて度外視ないし中立化することで、直接的に関係し、言及します。ある権利が人権として扱われるのは、それがすべての人間の個別の事情において承認され、いかなるモノや人によって拒否されたり、除外されない場合です — 自分からその権利から除外したり、他の人に譲渡することもできません。

マックス・ヴェーバーは、人権のこうした無条件の過激性に鑑みて、「極端に合理主義的なファナティズム」(『経済と社会』、5. revidierte Aufl., Tübingen 1976, 2) と語りました。この挑発的に誇張された評価は、人権の理念がとりわけ知識人に当初から

抱かれていた知的かつ法的・政治的にも抵抗し難い第二の理由を示唆しています。すなわち、資本主義的な経済秩序と、そして — もっと容易なことではないのですが — 近代科学に対し、それ自体はまったく合理的な論議で自らを支えることができた対抗根拠と対抗構想を提示したのです。これらの論議は、資本主義に関しては、非常に知的で、さらには科学的でさえある説得力を有していました。その政治的・道徳的な剰余価値は別としても、真に合理的ないし理性的な人間関係の形成を問題とする人々を鼓舞し、所与の関係を根底から、すなわち社会主義的・共産主義的な対抗構想の意味において革命的な転換を促したほどです。そして、この間に実行に移された巨大な変革を経験していますが、それはすべて、現代のグローバル化批判でも再び示されている通り、こうした原理的な代替案に永久に別れを告げるには十分ではないように思われます。

経済と科学の場合とは異なり、人権の合理性に反対するような議論は、合理的に精巧で満足できるような議論ができないことは明らかです¹。「極端に合理主義的なファナティズム」に関するヴェーバーの発言は、その誇張とは関係なしに、問題の所在を知ることができます。法または道徳という規範の正当化のための合理的、つまり基礎付けという目的のために経験的な事実²に遡及しないやり方 — 要するに、「事實的審問」ではなく、「法的審問」に答えるような手続きの場合、不可避免的に次のような思考へと至りつくということです。それは、もっとも根源的な諸権利、そしてそれに対応する諸々の義務は、すべての人間に、それもまったく代替不可能な個人において、承認されねばならないという考えです。この強制的なロジックは二つの、他のものでは比較できないような議論展開だけで示せるのです。その一つは、トマス・ホブズが企てたように、すべての人間に対して理性的な形で許容する支配秩序を示すやり方。二つ目は、カントの厳密に普遍主義的な倫理の根拠付けです。この二つの議論展開には、その他の相違点を度外視すると、次のような共通認識があります。つまり、実際に普遍的に妥当する規則は、合理的な、すなわち普遍的な同意が可能な方法でのみ示され、そして正当化されるという洞察です。この場合、それはあらゆる人間に個々の存在として属すると認められること（そしてその限りにおいて、他者との関係においても要求すべきこと）に遡及できるのです。人権の普遍主義は合理的な還元の方法によって、つまり、あらゆる普遍化しえないものを徐々に抽象していくことで生み出されます。したがって、人権の普遍主義には、特別で唯一な存在の生きた現実と固有の意味だけが — 具体的な生活形式、価値秩序、伝統、そして人格性という形態において — 対置することができるのです。その場合、合理的な論証は実際に、ある決定的な限界に突き当たることとなります。

「すべての人は平等に創られている」という命題は、「独立宣言」においては、譲渡しえない諸々の権利の列挙が前提になっています。この諸権利には、生命や「幸福の追求」とともに自由（リバティ）が含まれています。そして、すでにディドロの『百科全書』（1765年完成）において、「自然的な」、つまり「すべての人間に共通する人間本性の様態に」基づいており、またそのようなものとして同時に「道徳的」でもある平等に

ついて述べられています。「こうした平等は、自由の原理であり基礎である」と記載されているのです (Diderots Enzyklopädie 2001, 160f.)。

あまり論証的ではないとしても、場合によっては非常に多くの政治的配慮から、人権批判を否定するための努力がなされています。そのような批判は、大小の、例えば国家的、民族的、あるいは宗教的な集団やその指導者たちの高揚や権力への利害関係からであることを明確に説明できます。1948年の国連による『世界人権宣言』の議会での議決に対し、南アフリカ、サウジアラビア、そして六つの共産主義国家は — それぞれ異なってはいますが、すべて薄弱で長くは維持できない理由で — 賛同を拒否しました。法的拘束力のない宣言であったにもかかわらずです。それ以来、人権の理念は思想的にも政治的にも極めて強力な説得力を持つに至り、そのよう政治体制の非合法化にも貢献したのです。このことは、特に人権の普遍的妥当性が強調された1993年の国連における世界人権会議で表明されました：「こうした諸々の権利と自由の普遍的な特質は、疑いないものである・・・人権と基本的な自由は、あらゆる人間存在の生得権なのである」 (The United Nations and Human Rights, 1995, 449) ⁱⁱ。

「理念ではなく、(物質的かつ理念的な) 利害関心が、直接的に人間の行為を支配する。」。この日常的悟性でも容易に理解できるマックス・ヴェーバーの原則 (RSI, 252) ⁱⁱⁱにより、近代の西洋資本主義の世界的な貫徹が十分に説明できます。そしてこのことは、物質的な利害が強く強調されるとしても、技術的かつ経済的な可能性と覇権を鑑みた場合、近代科学にも当てはまります。ただし、その人権も別の様相を示すのは、ひどく世間離れした哲学者たちが考案した抽象的な理念のための模範となったり、多くの敵対者たちにおいて未だに通用する場合です。しかしながら、まさしくこうした理念の歴史は、全体としては疑いなく、極めて注目すべき作用と成功の歴史として示されます。そこで、大きな規模の比較研究 (Cole 2005) では、人権の普遍主義的請求と、その国民国家的な法秩序に対する根本的で拘束的な意義を承認することが非常に広まっていることを示しています。途切れなく進行しており、しかも非西洋的な文化圏や国家においても例外ではないと報告されています。

普遍的で個人的な人権の理念も疑問視され、攻撃されますが、これはヒンドゥー教やキリスト教、イスラム教などの原理主義者たち、さらにはあちこちの世界の地域に君臨する独裁者たちに限りません。しかし、こうした拒否は比較的周縁的なものです。それは、もっと急進的な資本主義批判とは異なり、国連によって、したがって少なくとも名目上はほぼすべての国家によって法的に確定された合意に反します。この合意は単に特別な機会だけに儀礼的に確認されただけではありません。

こうした観察が示唆するのは次のことです。つまり、人権がより承認され、実現されていくという事態は、しばしば想定される以上に、その普遍的な妥当性が厳密な意味において、つまり純粋に論理的に「証明」されうるかどうか — あるいは、絶対的な、つまり形而上学的ないし宗教的な基礎付けを頼りにできるかどうかという問題に、あま

り依存しないということです。

その他にも、人権的な普遍主義は、すべての人間が共有できる連帯感情によって支えられうるという指摘もあります。これに対応する考えはすでにアダム・スミスに見い出せます。彼は、人間とはもっぱら主観的な費用／便益勘定によってのみ行動するホモ・エコノミクスだという洞察の発見と宣揚を、人類にもたらしたのです：「人間がどんなにエゴイスティックなものに見なされるとしても、人間の本性には明らかに別の原理も働いている。他者の運命に同情するよう導いたり、また、その証人となる喜び以外の利益を引き出せないにもかかわらず、他の人々を幸せにする欲求を感じさせたりする原理だ。」(*The Theory of Moral Sentiments*, 1759)。こうした欲求を兼ね備えていることで、「自然」は人間を「社会のために造形した」のです。

ここに、啓蒙主義を更に推し進める主導概念から導かれる以下の考察が繋がってくるのです。

2. 博愛／人間愛

あらゆる人間をそのものとして、一つの人類の構成員として結びつける友情という意味における博愛は、古代哲学の大きな、しばしば決定的意義を持ったテーマでした

(Hygli/ Kipper 1989)。この主題はヨーロッパ近世において、意識的な復興という形で新たに前面へと押し出され、啓蒙期には思考の主導理念となったのです。こうした啓蒙思想は、過去のすべてを凌駕する急進性によって、あらゆる人間の平等と、その平等に根拠を持つ基本的な共通性を、出発点とキーポイントと表明したのです。その限りでは、啓蒙の精神は、1805年にヨハン=ハインリッヒ・ヴァイスマンが、「科学としての人間愛」を基礎付けるために発表した人間愛の教科書に見事に表現されています。ルートヴィヒ・フォイエルバッハ(『キリスト教の本質』*Das Wesen des Christentums*, 1849)は、啓蒙思潮で遂行される人間中心的な転換をもう一度、そしてその影響力は多大なものでしたが、以下のように綱領化しています。すなわち、「人間の本质が人間の最高の本质であるのならば、最高かつ最初の法は、実践的には、人間に対する人間の愛でなければならない。人間は人間にとって神である — これは最上位の実践的な根本原則である — これは、世界史の転換点なのだ」(1960, 326)。

マルクスにとって、「絶対的な立脚点」(ヘーゲル『信仰と知』)としての神を人間に転換することは、人間解放のための必要な条件ではあっても、決して十分な条件ではありませんでした。この「人間的解放」は、「いわゆる人権」(Marx 1962, 472)を貫徹することから期待できるものではありません。また、一般的な人間愛への突破から期待されるものでもありません。自己疎外の歴史的・社会的条件のラディカルな科学的暴露と、それを克服する革命的実践からのみ、「人間自身」へと還元されるのです。またそれゆえに、あらゆる人権の公準を、感情の基礎としての人間愛と同様、なしで済ませるような「透明で理性的な」関係が生じるのです。こうした路線で考えると、毛沢東も「いわ

ゆる『人類への愛』、包括的な人間愛」から、さしあたりはほとんど何も得ることはないでしょう。階級社会においては、定義上、人間愛なるものは存在しえません。そして、そこでは明らかに人間愛が階級社会の克服にも貢献できないので、「人類への真の愛」は、階級を世界的に撤廃してこそ実現されることになるでしょう（1952, 59; zit. Gehlen 2004, 82）。

毛沢東が明確にしたかったことは、革命運動は「階級を超えた一般的な人間愛」に基づいている（同上）という「幾多の同志たちの」見解に対して反対することでした。この種の思想は、例えばトルストイが宣揚していました。厳密な境界付けが必要だったのです。すなわち、社会主義的・共産主義的な思考世界は、はじめから今日に至るまで、確かに世俗的で、しばしば、たとえ常にはないとしても、啓蒙主義の反宗教的な観念から、そしてそこに結びつく歴史と社会の理論から養分を得てきました。とはいえ、それは繰り返し、キリスト教的な愛の倫理とも関連付けられてきたのです。

当然のことながら、このような結びつきを非常に容易にするのは、キリスト教的な伝承が伝統的な信仰と教えを放棄してただ形而上学的な最小限のものを保持する「還元」（A. von Harnack）の過程で、本来的で強固な核心としての倫理へと撤退する場合です。ただし、ここでも、— 少なくとも社会主義の断固とした集団主義的または全体主義的な刻印と共に — ほとんど克服し難いがたい非互換性が判明したのです。それは例えばエルンスト・トレルチのように、同時に「プロテスタント的な人格主義」に大きな比重を置いた場合です。

このことは疑いもなく、ヨハン・ゴットリープ・ヘルダーが、『ローマ人への手紙』13, 8に関連して、人間愛を「キリスト教の法の履行」と記述したやり方に当てはまります：「そして、キリスト教的宗教が愛するに値するのは、それが人間性を説き、人間性をその最初の義務かつその全き法を履行するからである。私に人間への憎悪や敵意や心情の辛辣さを勧める宗教 — 私から友情と友愛の感覚の温かさを奪い取ろうとする宗教 — 、それは私の宗教ではない」（1899, 402）。まさしくこの「優雅な詐欺の時代、人間愛の見世物でしかない友情の証しの大洪水の中で」、そして、高慢、ケチ、虚栄、そして虚偽において表出される人間嫌いに対して、ヘルダーにとってキリスト教は「博愛」の源泉として現れるのです。この人間への友愛は、「人間の善良な本性と人間の尊厳に対する尊重への信頼」（413）を強めます。そして、「我々を人間的に感じること、不幸な人に同情すること、絶望した人とともに泣くこと、そして悲惨な人を憐れむこと」（404）を教えています。「神に奉仕する聖なる行為」は、「神、最高の博愛主義者」（417）のことを想う中で、博愛主義者へと人間を形成する目的のための手段としてのみ遂行されます：「うわべだけの懺悔、永遠の神への奉仕やひざまづき、私自身を人間嫌いにさせないこと、荒野や山峡における悲嘆や憤懣 — このいかなるものも、私にキリスト教の律法を課すことはない。私は人間、博愛主義者でなければならず、私はキリスト者であり、この律法を成し遂げたのである」（412）。

ヘルダーの思想は多様な試みの比較的初期の例で、キリスト教は近代世界においてただ生き延びられるだけでなく、もしそれが一般的で無条件の人間愛の掟をその福音の核とするのであれば、精神的で道徳的・政治的な指導的役割を引き受ける使命を持っていることを表明します。より後になって特有の最も注目すべき例は、チャールズ・S・パーースが提供してくれています。彼の精神の進化論的哲学は、こうした愛の戒律を満たす以外に、歴史的進歩のいかなる他のテロス（目的）も認めていません（Peirce 1992, 352ff., und 1995, 194ff., 475）。

そこで、遠く離れて生きていてまったく知らない「赤の他人」である他の人間に、多くの人々が思いやりと活動的な善意を持って接しているのですが、この種の観察をどのように扱うべきなのでしょう？ 苦難、貧窮、そして死を経験する他人の匿名性と大衆性のために、強烈な個人的同情と好意は期待できないのでしょうか？ そして、ここでは友情的関係について語ることを意味するのですが、そのような可能的ないしは有意味な言葉の用法に矛盾しないのでしょうか？

この点については、さしあたり次のように答えることができます。すなわち、博愛や人間愛といった概念が公的に使用されたとき、その意味は、個人的に知っていたりいなかったり、近くや遠くで生きている他者が貧窮や悲惨の中に陥っているのであれば、善き事をなし、可能な限り助けようとするものでした。しかも、彼らが同胞だという理由からだけでした。ヘルダーがこのことを非常に明確に表現していたということは、彼がキリスト教的な伝統の路線で考えていたことから説明できるでしょう。しかしながら、博愛主義者とは何か、「真の博愛」はどのように証明するのかという問題を宗教以外の視点から規定するような場合でも、貧窮と困難な事態に陥った人々をすべて活動的な好意でもって接し、助けるという心構えは、唯一ではないとしても、決定的な特徴として挙げられます。そこで、アウグスト=ジークフリート・フォン・グエの『博愛主義者』には、博愛主義者とは「活動する人間愛」において、「不運な人たちがその悲惨さから逃れることができること」にすべてをかけます、と記されている（Goué 1769, 8）。「いかにその人の幸福を自己の幸福となしうるかを同胞に示す」心構えは、博愛主義者を「気品ある世界市民」として際立たせるものです。そしておそらく、「寛大さと非利己主義」が支配するときに初めて、よく雄弁に論じられた（「いわゆる」）「黄金時代」が達成されるはずです。

ここに、公共的で社会道徳的な「論議」においても、一般に「人間性」と「同胞性」という概念が一役演じることになりましたが、それはむしろ説明的用法というよりは、規範的・公準的用法においてです。それでも、こうした概念はこの二番目の観点においても何か極めて正しいことに当たっています。博愛的な態度と行為を生み、動機付けるものとは、まずすなわち第一義的には、感情とか価値の結び付きではなく、ある種の知識や経験なのです — 深刻な貧窮や絶望や死の恐怖に罪もなく晒されている人々が同胞であるという経験です（同胞であるべきということではありません）。その人々の運命

において、人間存在そのものの傷付き易さ、脆さ、そして有限性に会うのですが、それは多かれ少なかれ信頼でき、もちろん非常に不平等で不正に分配された保護を超えています。

もし博愛についての経験的な現実や効果が問題になる場合、特定の感情の状態ではなく、独自の経験に基づいた知識こそが優先的な意義を持つという考え方は、普遍的な愛や兄弟愛の倫理の「無宇宙（非世界）主義」に関するロバート・ベラーの考察と結び付けることができます（Bellah 2006）。ベラーはこの点で、エドワード・コンツェ（1967, 85; zit Bellah 2006, 131）が仏陀の教えの正しい理解について確認したものに立ち返っています：「真の霊的で無我的な愛は・・・真の現実の地平で働かねばならない・・・智慧とはダルマ（諸法）を觀照する能力なので、無我的な愛は智慧に依存している。」ナザレのイエスの愛の掟も、コンツェによれば、神はすべての人間を個々に愛するがゆえに、すべての人間は互いに平等であり、隣人だという洞察と一致します：「したがって、神の愛とは他者への愛の必然的な先行条件なのである」（Conze, a. a. O.）。つまり、ある特定のリアリティの知覚と承認は、どこであれ、すべての人間（あるいは、あらゆる生きとし生けるもの）に向けられる愛の前提です。もっとも、問題となっているのは超経験的な現実とそれに対応する経験で、この種の経験は様々な要件を前提とし、決してすべての人間に難なく接近できるものではなく、したがってその限りにおいては基礎的な経験なのです^{iv}。こうした点において、博愛に関する先述の考察に対応しているのは、むしろスタンリー・キャベルの「いかにしてわれわれは他者から告知された苦悩の感情に向き合うか」というヴィトゲンシュタインの問いに対する回答です。その実存は私たちの洞察や検証からは逃れるにもかかわらず、通常この種の告知によって私たちは、それを認めるよう強いられます。そのような承認をキャベル（2002, 70）は、それがすべての「共に在る」ことへの基本的で構成的な意義を持っていることから、「実存的」と名付けました。しかし、承認（英語では acknowledgement）とは、感情によって規定されたり、評価を下すような行動でもありません。そうではなく、少なくともさしあたっては、そして何よりもまず、そこにおいて私たちが他の人間の実存の告知をそのようなものとして知覚し、そして真剣に受け取るところの意識の遂行なのです。その場合、そこで告知されるものは直接的に、すなわち前もっての「感情移入」なしに、独自の実存的な経験から私たちにとってなじみ深いために、私たちの行動を規定するような形の意識遂行なのです。

この実存的に「共に知っている」という事態は、世界社会的条件下では拒否できません。それは、地球の「ある場所で」起きている他の人間の苦悩や死が、ほとんど時間的遅延もなく、全世界のあらゆる通信技術やドラマ演出の手段によって、眼前に突きつけられるからだけではありません。より本質的にはむしろ、すでに述べたように、単にすべての人間の道徳的・法的だけでなく、実際的な平等を承認することが、世界社会の成立と存立の構成的な前提であるということです。ここに、決して人権という観点からだ

けではありませんが、あらゆる個々の人間の平等、つまり、それぞれ交換不可能な感覚的・肉体的な実存における人間の平等を意味しているのです。このようにして活動的な博愛の招聘が説明されるのですが、それは特に、人間生命をこうした基本的な意味において守り、救い、あるいは強くする場合です。これが自己と世界に関わる人間的な経験の次元で、これは人間の間でより多くの親近と信頼をもたらし、できる限り空間的、社会的、あるいは文化的な距離を縮めます。特にこうした近さの故に、博愛は、あらゆる人間を包み込む隣人愛とは異なります。遠隔の愛は想像し難いし、ほとんど実践されませんが、遠隔の友情は存在します。最長期にわたり、それは共感よりも共知に基づく行為の性向として存在しています。そして、それが活動的となるのは、何よりもまず、人間が全く何の罪もなく肉体や生命に強力な破壊的諸力に脅かされ、貧窮と絶望に陥るときです。この種のとりわけ強力な効果を持つのは、巨大な自然災害ですが、それは人間が作り出して制御可能な実存の脅威の範囲を原理的に超えてしまうような保護と援助の無力さを目の前に突きつけるからです。そこから発生する、すべての人間に関わる近さと結びつきという経験について、ジークムント・フロイトでさえ、希望の微光と解釈していました：「それは人類について抱きうる、あまり喜ばしくも高尚でもない印象の一つですが、そうした印象を受けるのは、人類が根本的な災害に直面して自らの文化の破壊、あらゆる内的な困難や敵対を忘れ、そして大きな共通の課題である自然の巨大な力に対する自己保存を思い出す場合です」（1963, 299）。

そのような自然の猛威は、盲目的で無差別的に作用します。老いも若きも、貧者も富者も、高官も下官も、あらゆる種類の信仰者も不信仰者も、土地の者もよそ者も、友も敵も同じようにそれに遭遇します。しかしながら、自然の猛威は任意の人間とか、人間一般とか、あるいは「人類」の上に苦悩と死をもたらすわけではありません。そうではなく、交換不可能な生活史を持ち、それぞれの生活状況にいる、こうした特定の生きた人間の上に襲い掛かるのです。こうしてこそ人間の結びつきという経験から活動的な思いやりが生じうるのです。

3. . . .そしてキリスト教

これまでに述べてきた考察において、実に様々に（そしてそのつどの契機に応じて）、一方ではキリスト教の人権理念への関係を、他方では普遍的な人類愛／博愛の思想に対するキリスト教の関係を示唆してきました。人権に関しては、歴史の経過の中では、この関係は今日の見地からも想像できるように、決して問題がなかったわけではないし、一義的にポジティブなものでもありませんでした。何よりもローマ・カトリシズムは公式には 20 世紀の後半になってはじめて、明確で一致した人権の支持へと辿りついたのです。全体的にプロテスタントの人権に対するより大きな親近性が想定されますが、 — もちろん議論の余地がなかったわけではありませんが — （G・イエリネック、M・ヴェーバー、E・トレルチの）テーゼでその頂点を迎えました。すなわち、英国

の「非国教徒」^{vi} のサークルにおける個人的な良心と信教の自由の要求が本質的にその成立に貢献したとするテーゼです。それに加えて、最近では例えばハンス・ヨアスが、人権理念の歴史的な貫徹は人格の「神聖化」によって鼓舞されたのであり、特にプロテスタンティズムにおいては、人間の魂は「神の似姿」だという考えから導き出された人間の尊厳の思想がそれに影響を及ぼしたとする見解を表明しています。

すでに述べてきたことに従えば、人権をあれこれの形式において、キリスト教の福音と神学を用いて理解したり、基礎付けることは達成可能ではないし、その必然性もありません。達成可能ではないという理由は、そのような把握と基礎付けは、現代のキリスト教と神学のある一部しか納得させられないし、他の宗教共同体の（男女の）信奉者、そして宗教的な不可知論者や宗教批判者はなおのこと、まったく納得させることはできないからです。必然的でないという理由は、すでに述べたとおり、普遍的で個人的な人権の承認は、いずれにせよその核心部においては、この意味で形而上学的（あるいは超越的）基礎付けのプロセスを必要としないからです。むしろ、「消極的な形での」方法、つまり、説得力もないし、あらゆる個々の人間を顧慮して代表できる反対の根拠もないという証明の方式で扱われているからです。

普遍的な人間愛の場合、事情が異なります。あらゆる人間へのそのような愛、あるいは（より良く言えば）あらゆる人間との友情は、キリスト者にとっては道徳的にも命じられえないものです。愛は、もう一度カントを引用しますと、道徳的ないし法的義務とは異なり、命じられるものではありません — もしくは逆に、道徳的に告発されるものでもありません。しかしながら、おそらく普遍的な人間愛（あるいは、マックス・ヴェーバーをもって語るとすれば、普遍的な「兄弟愛倫理」）は、キリスト教と同様の仕方への、特別かつとりわけ強い親和性を有してはいるのではないのでしょうか？つまり、キリスト教は、どのようにして説得力のある形式で、人間、個々の人間、そして人間の条件について語るのか、その福音で特に何を目指しているのか、どこにその根拠と証明を見出すのか — これは、諸々の「救済宗教」の中で唯一のものではありませんが、独特で顕著な形式ではないのでしょうか？

他のいかなる宗教も、宗教的な（根本的）関係を、個々の人間と神の間の、さしあたり特に、まったくの個人的で、代替しえない関係としては理解していないと語るのは誤り（あるいは、あまりにも自己中心的）でしょうか？このことはすでに旧約聖書の詩篇において、人間が自身の孤独から（「私は独りぼっちで惨めである」：Ps. 25）し、その虚弱さと死する運命の意識において（Ps. 90）神に呼びかけるとき、実に明確に前もって刻印かつ表明されているのではないのでしょうか？ その箇所では、結局最終的には、こうして孤立し、実存的に見捨てられていることや、はかなさの意識を執拗に強調することは、ルターによるキリスト教の改革的更新の核を形成したのではないのでしょうか？^{vii}また、こうした経験の全体が、同胞への直接的で無条件の思いやりの前提であり、根拠なのではないのでしょうか？

もし世界社会におけるキリスト教の代替しえない意義が問題となる場合、こうした路線で考えなければならない、と私は信じています。普遍的かつ個人的な人権の、そしてあらゆる人間を包摂する連帯の根本的な理解に関しては、いかなる理念的な（世俗的または宗教的な）等価物も存在しません。ちなみに、シュライエルマッハー以来何度も試みられているような、こうしたキリスト教的宗教性と神学の中核を綱領的に放棄することは、私には自己破壊的なものであるように思われるのです。
