

Bei-sein の用法について —— 遠さと近さの逆説性 ——

芝田 豊彦

1. フランクルにおける Bei-sein と認識問題

フランクル (Viktor E. Frankl, 1905-1997) は、精神の存在の仕方を Bei-sein (もとに-在る) として捉える。しかしフランクルにとって精神は、存在してしかる後に働くというより、〈存在即働き〉ないし 〈存在即認識〉であるので、Bei-sein は精神の認識の仕方でもある。したがって Bei-sein は、〈すべての認識論を特徴づける問い〉と関連する。その問いとは、「いかにして主観は客観に近づくことができるか」である。これをフランクルは、「主観はみずからから〈出て〉、みずからの〈外側に〉、〈外に〉位置する客観に、いかにして近づくことができるか」(LuE 74) と言い直している。フランクルによれば、認識論のこの問いは発端において誤って立てられた問いであり、無意味な問いである。なぜなら、この問いは、真の現実である存在論的事態を空間化しているからである。フランクルにとって、次の引用が認識論の問いに対するフランクルの答えとなる。

(1) いわゆる主観は、いわば外に、いわゆる客観のもとに、いつもすでに在った。(Das sogenannte Objekt ist sozusagen draußen, beim sogenannten Objekt, immer schon gewesen!) (LuE 74)

この文章はあとで説明するが、認識論の問いは Bei-sein を導入することによって根底から解決される。次の引用2では、まず bei ... sein を用いる文が示され、そして Bei-sein の意味が説明される。

(2) 精神的存在者〔精神的に存在するもの〕は、他の存在者の「もとに

在る。] (Geistig Seiendes »ist bei« anderem Seienden.)¹ ただ、このもとに-在る (Bei-Sein) は空間的に表象されてはならない——しかもその理由は、それが空間的なもとに-在ることではなく、「現実的な」もとに-在ることだからである。しかし、この「現実性」は存在的な現実性ではなく、存在論的な現実性である。したがって精神 (Geist) は、存在的な意味でそのつど「外」に在るのではなく、存在論的な意味でそのつどいわば外に在るのである。(LuE 73)

上では「精神的存在者」と「精神」という二通りの表現が使われている。「精神」²は人間を構成する要素であるが、いわゆる実体ではないので、 فرانクルは「精神」(der Geist) という名詞を避けて、「疑似名詞的な、形容詞を名詞化する表現様式」を用いて「精神的なもの」(das Geistige) と表現する。しかしこれはあくまで原則で、実際には「精神」という言葉もよく使われる。「精神」は、人間が生きている限り身心と共存在しており、「身心的なものとの人格的統合」においてしか我々に知られない (LM 134)。したがって「精神」は、人間すなわち精神的存在者という現われ方をする。

-
- 1 フランクルは人間の「精神」を、現象学的に人間の「人格性」として、また存在論的に「実存性」として描くことがある。(Vgl. TTN 161) したがって「人格」、「実存」とは、「精神」を異なった視点から見た呼称と考えてよい。そこで精神が他の存在者の「もとに-在る」とは、人格ないし精神の「志向性」(後述)、あるいは実存の「自己超越」に対応する。「自己超越」とは、自分自身を越えて(自己自身を忘れて)仕事や愛する人や仕える神に自らを引き渡していることなのである。
 - 2 ここでロゴセラピーの立場から、簡単に「精神」を説明しておきたい。精神 (Geist) は、身体 (Leib)、心 (Seele) とともに人間を構成する要素である。しかしこの三つの要素は相互に矛盾・対立しており、言わば幾何学における異なる次元に相当する。(このような人間像の理論を、フランクルは次元的存在論と呼ぶ。) 矛盾・対立にもかかわらず、この三つの要素は人間において統一されている。しかし、その統一は、身体 (= 物質) という次元ではなく、精神という最も高い次元ではじめてなされるのである。矛盾・対立という視点から見れば、心と身のあいだには切れ目があるが、精神と身心のあいだの切れ目はそれ以上に深い。身心を病んだ患者の背後にはけっして病むことのない精神があり、ロゴセラピーはそのような患者の精神を頼みとし、それに働きかけなければならない。

上の引用 2 においてフランクフルは、存在的 (ontisch) および存在論的 (ontologisch) というハイデッガーの表現を用いて、Bei-sein の意味を説明している。精神が他者を認識するとは、精神が—— 存在的・空間的な意味ではなく—— 存在論的な意味で他者のもとに在ることなのである。Bei-sein は、他の存在者のもとに在ることであるから、結局のところ精神ないし人格の「志向性」(Intentionalität) を意味することになる。十全なもとに-在るは、他の存在者も人格のときにのみ可能で、それは「相互の-もとに-在る」(Bei-einander-Sein) と呼ばれる。「相互の-もとに-在る」とは、例えば、人格と人格のあいだの「愛」(Liebe) のことである。フランクフルは「愛」を、「人格的な存在様式 (Seinsweise)」ないし「間実存的な存在様式」と呼ぶ。

認識論の上の問いは、フランクフルに言わせれば、すべてを対象的に捉える人間が、認識論と称して主観と客観を無理に分離しておいて、しかる後にまた無理に結合しようとする不可能な試みにおいて生じる問いにすぎない。引用 1 の「いわゆる主観」とか「いわゆる客観」とは、そのような視点から見られた主観と客観である。その際、そのような客観は存在的・空間的には「あたかも」主観の外に在る「かのごとく」(als-ob) 見えるが、現実には (= 存在論的には) そのようなことではなく、いわゆる主観はいわゆる客観のもとにいつもすでに (immer schon) 在った (引用 1)、ということなのである³。

このように Bei-sein (もとに-在る) においては、次のことが示されている。すなわち、存在的な遠さが存在論的立場において克服され、そのことによって精神が他者の近くに、他者のもとに在る、ということである。あるいは次のように言うことも可能であろう。精神と他の存在者との距離は、存在的には遠いが、存在論的には近い。したがって遠さと近さが同時に成立するという逆説性が表明されている。しかしフランクフルにおいては、遠さは或る意味で仮象であり、近さが真の現実であるという含みがある。

ところでフランクフルは、どのようにしてこの表現を見出したのであろうか。誰かの影響を受けたのであろうか。また Bei-sein は、日常的にもこのような逆説的な意味で使われることがあるのであろうか。

3 Vgl. LuE 74.

2. ハイデッガーにおける Sein-bei

フランクルの場合は、まずハイデッガーの影響を考えなければならない。フランクルの実存分析がハイデッガーの実存哲学に負うところが少なくないというのは、フランクル自身が認めるところである⁴。ハイデッガーは、『存在と時』(*Sein und Zeit*)において現存在(人間存在)を「世界-内-存在」(*In-der-Welt-sein*)として捉えたが、それを構成する契機のひとつである「内に-在る」(*In-Sein*)とは、けっして(世界の)内に空間的に在るというようなことではなかった。それは実存囀(*Existential*)、すなわち、実存を存在論的に規定する存在概念なのである。ハイデッガーは語源的考察をもとに、「内に-在る」から「私が在る」(*ich bin*)を導き出す。「私が在る」は次のことを意味する。「私は世界のもとに住む、滞在する」(*ich wohne, halte mich auf bei der Welt.*)、あるいは「私は世界に親しんでいる」(*ich bin mit der Welt vertraut.*)ということである⁵。ここで前置詞 *bei* (～のもとに) は、「～と親しんで」というような意味によって重要な役割を演じているが、これも語源的考察に基づくのである。さらに *bei* を用いた「世界の『もとに在る』」(*das »Sein bei« der Welt*)⁶も実存囀、すなわち「内に-在る」に基礎づけられた実存囀であることが指摘される。結局のところ「世界の内に在る」は、「世界のもとに在る」という意味合いを持つ。両者はともに実存囀であるが、

4 TTN 170.

5 Vgl. SZ 54. ハイデッガーは正確にこの通り言っているわけではないが、実質的にはこのように言っているとして差し支えない。なお、この段落全体も同じく SZ 54を参照せよ。

6 SZ 54. この段落の叙述も同じく54頁を参照せよ。木田元の解説を紹介すれば、「世界」とは、容器のようなものではなく、「現存在がおのれの可能性を気づかうその気遣いから発出した意味の網目[言わば意味のネットワーク]のようなもの」(木田65)である。人間が世界を能動的に形成する働きをハイデッガーは「企投」(*Entwurf*)と呼ぶ。それに対して、人間が「気がついたら世界に投げこまれ、そこにとりこまれている存在様式」(同上)を、ハイデッガーは「被投性」(*Geworfenheit*)と呼ぶ。この両者(能動と受動)は、等根源的に分かちがたく絡みあっている(能動即受動)。

後者の方が前者より存在論的事態をより適切に表わしており、誤解されることが少ない。ただ、後者は日常的な表現ではない。

『存在と時』の第13節で、認識論における例の問いが取り扱われる。「この認識する主観は、どのようにしてその内的な『圏域』から出て、『他の外的な』圏域へ入るのか」(SZ 60)ということである。しかし、この種の問いにおいて「認識すること」が取り扱われる際に、「認識主観の存在様式 (Seinsart)」への問い、すなわち存在への視点が一貫してなおざりにされていることをハイデッガーは指摘する。そしておよそ以下のように主張される⁷。「認識することは、世界の-内に-在ることのひとつの存在様式である」ので、認識が可能となるためには、現存在が「世界の-もとに-すでに-在る」⁸ことが先行していなくてはならない。したがって認識において、現存在は (主観の) 内から対象に向けて外へ出ていくのではなくて、次のようなことなのである。

(3) 現存在は、その第一義的な存在様式によれば、いつもすでに「外」に、〈その都度すでに発見されている世界〉で出会われる存在者のもとに在る。(「[...] es [das Dasein] ist seiner primären Seinsart nach immer schon «draußen» bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt.」) (SZ 62)

次にハイデッガーは現存在の存在を「気遣い」(Sorge)として示していくわけであるが、それを構成する三つの契機が「事実性」(Faktizität)、「頹落」(Verfall)、「実存性」(Existenzialität)であった。事実性とは「世界の-内に-すでに-在ること」であり、先には「世界の-もとに-すでに-在ること」と言われていた。また頹落とは、他者の支配を受けつつ、世界内部的に出会われる存在者と親しみ、そのもとに在ることによって、本来的自己を喪失している現存在 (人間) の存在様式である⁹。かくして現存在の存在としての「気遣い」が、次のように表現される。

7 詳しくは、SZ 61f. 参照。

8 SZ 61.

9 原祐『ハイデッガー』、勁草書房、1974年、117-8 頁参照。

(4) 現存在の存在は次のことを意味する。すなわち、(世界内部的に出会われる存在者の) もとに-在ることとして、(世界-の) 内に [=もとに]-すでに-おのれに-先立って-在ること。(Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden).) (SZ 192)

上の引用で、「世界の内にすでに在ること」が事実性に、「おのれに先立って」が実存性に、「(世界内部的に出会われる存在者の) もとに-在ること」が頽落に対応する。「気遣い」は、これら等根源的な三者の統一として理解されなければならない¹⁰。

さてフランクルの Bei-sein とハイデッガーの Sein-bei は、ともに存在論意味で使われており、認識論の問いと関連していた。そしてフランクルでは、「いわゆる主観はいわゆる客観のもとにいつもすでに在った」とか、「精神は [...] 存在論的な意味でそのつどいわば外に在る」と言われていたのに対して、ハイデッガーでも、「[現存在が] 世界-のもとに-すでに-在る」とか、「現存在はいつもすでに『外』に、〈その都度すでに発見されている世界〉で出会われる存在者のもとに在る」と言われていた。両者の類似は明らかである。両者の相違は、ハイデッガーの厳密な哲学的思索ということもあるが、フランクルにおいて人間存在の「精神」に重点が置かれていることであろう。いずれにせよ、フランクルの Bei-sein におけるハイデッガーの影響は疑い得ないであろう。

ハイデッガーにおける「世界のもとに在る」や「世界内部的に出会われる存在者のもとに在る」を、別の視点、すなわち生物学的視点から見てみたい。ハイデッガーにとってフッサールの兄弟子にあたるシェーラーによれば、動物は環境世界に繫縛されているが、人間は環境世界から或る程度抜け出して自由になり、世界に対して開かれて (weltoffen) 生きようとする。人間の世界開在性ということである。このようなシェー

10 ハイデッガーの時間論との関連では、「世界の内にすでに在ること」が既在性 (Gewesenheit) に、「おのれに先立って」が将来 (Zukunft) に、「(世界内部的に出会われる存在者の) もとに-在ること」が現在に対応する。現存在の存在の意味である「時性」(Zeitlichkeit) は、将来・既在性・将来の脱自的統一である。

ラーの主張は生物学者エクスキュルの影響を受けており、ハイデッガーの「世界内存在」という概念の形成にも、エクスキュルやシェラーの着想が大きく影響したようである¹¹。ハイデッガーの主張を上のような生物学的な視点から見ると、どうなるであろうか。人間にとって「世界」は、生物学的には環境世界より遠いが、人間学的にはむしろ近い。人間は人間としてその遠い距離を克服して、世界の近くに、世界のもとに在るのである。これはまさに、Bei-sein を用いてしかるべき事態であろう。

3. Bei-sein の日常的用法

哲学的文脈ではなく、日常的表現において、上で明らかになった Bei-sein の用法を見つけることができるのであろうか。じつは、精神と他者の逆説的な位置関係を典型的に表わす表現を、ルター聖書におけるパウロの言葉に見出すことができるのである。

(5) 私 [パウロ] は肉によればそこにいないが、霊（精神）においてあなたがたのもとに在る。([...] ob ich wohl nach dem Fleisch nicht da bin, so bin ich doch im Geiste bei euch, [...]) (1912 年改訳ルター聖書コロサイ書 2 章 5 節)

パウロが遠く離れている兄弟姉妹に対して語った言葉である¹²。肉体的にそこにいないということは、パウロが彼らから物理的に遠く離れているということである。それにもかかわらず、霊的（精神的）には彼らの近くに、彼らのもとに在ることなのである。この引用において、〈存在的には遠いが存在論的には近い〉というフランクルの哲学的表現が、〈肉的には遠いが霊的には近い〉という日常的表現に転換されているのである。

ところで、上記コロサイ書 2 章 5 節の bei (～のもとに) に相当する元のギリシャ語は σὺν であるが、これはふつう mit (～と共に) で訳

11 木田元『ハイデッガー「存在と時間」の構築』、岩波書店、2000年、49頁。

12 1984 年改訳ルター聖書はすこし訳し方が異なる。[...] obwohl ich leiblich abwesend bin, so bin ich doch im Geist bei euch [...]

される。実際ルター（1545年版ルター聖書）は mit で訳している。もちろん mit で訳してもかまわないのであるが、その場合には「ともに一緒にいる」ということが強調され、問題となっている物理的な距離の遠さ、あるいは〈遠さと近さの逆説性〉というニュアンスが希薄になるのではなかろうか。それゆえに、改訳では bei という前置詞で訳されたと思われる。ドイツ語の mit と bei のこのようなニュアンスの相違は、日常表現にも現れるように思われる。例えば、「私は叔父のもと（bei meinem Onkel）に住んでいる」と言われた場合、叔父の家が私の本来の在所ではないにもかかわらず、今は仮りに叔父のところに住んでいるというニュアンスを含むのではなかろうか。私は、本来あるべきところ（例えば実家）から離れた叔父のもとに住んでいる、ということなのである。さらにこの場合は、叔父と私は「親しい」けれど別の人格であり、あくまで区別されている。フランクフルトにおいても精神ないし人格は個人的なものであり、精神と精神は融合できないのであった。それに対して「私は叔父と一緒に（mit meinem Onkel）住んでいる」と言われる場合には、本来の在所から離れてというニュアンスは希薄になり、一緒にいるということが強調され、叔父と私の関係も共同性、さらには融合性という性格さえ帯び得るように思われる。

ルター聖書に即して mit と bei の比較を続けたい。マタイ 1 章23節では、ヘブル語のインマヌエルの意味が、「神われらとともに在す」（Gott [ist] mit uns）であると説明される。mit に対応するギリシャ語は μετά である。それに対してマタイ28章20節は次のように訳されている。

（6）そして見よ、私〔イエス〕は世の終わりまで日々おまえたちの
もとに在る。（Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt
 Ende.）（1912年改訳ルター聖書マタイ28章20節）

この場合の bei に対応するギリシャ語も μετά なのである。同じギリシャ語 μετά であるのに、一方は mit、他方は bei で訳されていることになる。何故であろうか。「神われらとともに在す」では、神との一体性が主張されているので、mit で訳されたと思われる。それに対して、マタイ28章20節における主語の「私」（ich）はイエスを意味する。使徒信条では、

イエスは、「十字架につけられ、三日目によみがえり、天に昇り、神の右に座したまえり」と言われる。キリスト教の教義では、イエスは再臨まで天にいるのである。ルターはこの箇所を訳すときに、この教義が念頭にあり、〈イエスは遠く天にいるにもかかわらず、同時に弟子たちのもとにもいる〉のであるから、bei を用いて訳したと推測できるのである。

ルター聖書以外に、フランクルと同じ20世紀の文例を探すと、例えば次のような例を見つけることができる。白バラ運動で有名なゾフィー・ショルの婚約者ハルトナーゲルは、1942年から43年初頭にかけてスターリングラードの戦いに従軍している。ゾフィーはハルトナーゲルに対して、次のような手紙を書いている。

(7) 思いにおいて私は今やとてもあなたのもとにいるので、私たちはお互い出会っているに違いないとしばしば思うほどなの。(Im Gedanken bin ich jetzt so viel bei Dir, daß ich oft meine, wir müssten uns begegnen.) 1943年1月3日付けハルトナーゲル宛てゾフィー書簡¹³

ここでも mit を用いてまったく差し支えないのであるが、実際にはゾフィーと婚約者の間に何百キロという厳然たる距離の隔たりがあるので、ゾフィーは無意識のうちに bei を用いてしまうのである。そのような遠い距離を越えて、私はあなたの近く、あなたのもとに在る、ということなのである。あるいはその距離が mit を用いることを妨げるのである。

4. 生者と死者の交流としての Bei-sein

人（精神的存在）と他者との距離の遠さということに関しては、他者が死んでしまい、幽冥境を異にする場合に、その遠さは決定的になる。しかしフランクルによれば、死ぬとは身心が消滅することであり、精神は死後も生き続ける。したがって生者と死者の精神的交流も可能となる。そこで生者と死者の交流を説明するために、フランクルは「レコードによる再現」という比喩を用いる。例えば、今は亡き歌手のレコードを聴

13 Zit. nach: Selg 110.

くとき、我々は音波を聞いているのではなくて、歌手自身〔の声〕を聞いている、とフランクは言う。これが意味するのは、感覚印象的なもの〔=音波〕を越えて、「感覚印象を作り出すことによって自らを表現する精神的な人格それ自身〔=歌手自身〕」を我々は「持っている」、すなわち認識する¹⁴ということである。フランクの愛弟子ルーカスは、このレコードの比喩に対して次のように注釈している。

(8) 彼〔=レコードを聴いている者〕は耳を傾け、ある死者を体験している。死者は「そこ」におり、「彼の近く」に在り、「彼のもとに」在る。(Der Tote ist »da«, ist »ihm nah«, ist »bei ihm «.) (Lukas 175)

ここで注意しなければならないのは、精神は時空を越えているのであるから、死者の幽霊が生者の空間的な近くにいるというようなことではあり得ない。ルーカスは意識してフランクの Bei-sein をここで使っている。なぜなら、決定的な距離の遠さにもかかわらず、レコードを媒介として生者と死者が近くに在るというのは、まさに Bei-sein に他ならないからである。また引用 8 における引用符号は、比喩の意味で言われていることを示している。存在論的なことはほとんど言語を絶しているので、比喩的表現に頼らざるを得ないのである。

ルーカスの注釈をさらに聞いてみよう。「彼ら〔生者たち〕の思い出や夢や、彼らが持っている写真や形見において彼らは再び〔今は亡き〕あなたに会うのであり、あなたは彼らの愛のうちで生き続ける。死においてあなたは、生きているあいだと比べるとより間接的 (mittelbarer) であるが、世界に対して与えられており、世界はあなたと接触を保つ『手段』(Mittel) を持っている。あなたはあなたの声という音媒体を残さなかったとしても、きっと別の痕跡を残したであろう——あなたの家族やあなたの友人たちのところの中に。彼らは、何らかの仕方で、墓を越えてみずからのもとに (bei sich) [今は亡き] あなたを持っている。」(Lukas 175f.) これは、死者を追悼する儀式の有意義性も根拠づけているであ

14 フランクは、「持つ」(haben) を (対象の) 「認識」(erkennen) という意味で使うことがある。(Vgl. LM 85.)

ろう。ニヒリズム的な唯物論は、根底においてそのような有意味性を主張できないのではないか。

次に白バラ関係を見たい。『白バラ』(*Die Weiße Rose*)を著した長姉インゲ(Inge Scholl)は、恋人のエルンスト(Ernst Reden)を1942年8月に東方戦線で失っている。そのことに関してハンス(Hans Scholl)は次のように日記に書く。

(9) 私は姉の脇腹が血を流す¹⁵のを感じるが、彼女を癒すことはできない。私は空虚を見るが、それを満たすことはできない——それを満たそうとは思わない——それを[他のもので]埋め合わせてはならないことを私は知っている、それを空虚のままにしておかなければならない、そしてついに、苦しみを通して彼[エルンスト]がふたたび精神において彼女のもとに在るようになるのである、浄められて。(「[...] , bis durch das Leid hindurch er wieder bei ihr sein wird im Geiste, verklärt.」) 1943年9月5日ハンス日記¹⁶

上の最後の箇所(bis以下)は、「精神において」という言い回しも含めて、コロサイ書2章5節の後半部にほぼ完全に対応する。ただコロサイ書においては、生きているパウロが遠く離れた兄弟姉妹のもとに在るのであるが、ここでは死んだ恋人が幽明の境を越えて姉インゲのもとに、浄められた霊的な姿で現れるのである。

5. 神的存在者の Bei-sein

ヨハネ福音書4章24節に「神は霊である」(*Gott ist Geist.*)という表現があるが、精神的存在者が神的なものとなる場合の Bei-sein を取り扱いたい。まずボンヘッファー(Dietrich Bonhoeffer, 1906-45)の獄中書簡を見たい。ボンヘッファーによれば、現代の世界はいわば成人となっ

15 ヨハネ20章27節がハンスの念頭にあるであろう。

16 Zit. nach: Selg 100.

た世界（*mündige Welt*）であり、人間の認識を越える領域の事柄に、「機械仕掛けの神」とか「作業仮説としての神」を持ち出して納得を得るようなことは必要でなくなった。そのようなことをするには、十分に学問や科学が発達したからである。とはいえ、死や罪責といった問題では、現代人でもやはり満足のいく解答を与えることができない。しかし現代人は、そのような問題に対しても彼岸へ逃避してはならず、此岸に留まらなければならない。そしてそのような生き方こそが、じつは旧約からの伝統であり、イエスの生き方であった¹⁷。かくしてボンヘッファーは次のように言う。

（10）キリスト者は、救済神話の信者のように、地上でのもろもろの課題や困難から永遠へと究極的に逃避するのではなくて、地上での生をキリストのように（「わが神、なんぞわれを見捨てたまいしか？」）まったく味わい尽くさなければならず、そのことを為すことによってのみ、十字架に付けられ、甦られたお方〔キリスト〕が彼のもとに在り、彼はキリストと共に十字架に付けられ、甦ったのである。（「[...] , ist der Gekreuzigte und Auferstandene bei ihm und ist er mit Christus gekreuzigt und auferstanden.」）此岸は性急に止揚されてはならない。¹⁸

まず救済神話の信者との対比において、キリスト者のあるべき生き方が示される。彼岸ないし永遠、すなわち宗教的領域に逃避するのではなく、此岸ないし生のただ中に（*in der Mitte des Lebens*）¹⁹徹底的に留まるのである。そのことは、地上で苦しみ抜き、辛酸を嘗め尽すことであるかもしれない。しかし、そのような苦しみに耐えることによって死後の救済が与えられるというような考えを、ボンヘッファーは拒否するであろう。結局そのような考えは救済神話になり、救う神は機械仕掛けの神となるからである。実際、十字架はのろいであり、神に見捨てられている

17 Vgl. Bonhoeffer 182f.

18 Bonhoeffer 183.

19 *ibid.*

こと（Gottesverlassenheit）を意味する。ただただこの地上で苦しみ抜くことが、受難が、そのまま逆説的に復活なのである。十字架上で絶叫したキリストのように、そのようにキリストの十字架に与ることが、そのままキリストの復活にも与るということなのである。ここで十字架と復活は別のものではなく逆説的にひとつである、と筆者は解釈する。キリストがキリスト者のもとに在るとは、キリストの十字架と復活が同時にその人に現成することである。キリストは彼の苦しみを消すことも、彼に代わって苦しむこともできないが、キリストも彼のもとで苦しんでいるのである。しかしそのキリストは、すでに甦ったキリストでもある。キリスト者においては、十字架の故の復活ではなく、十字架即復活であり、神の遠さのただ中に逆説的に神の近さが現成するのである。

(11) この〔神という〕作業仮説を断念すること、可能なかぎり広範囲に締め出すことが、知的誠実ということである。[…]

我々がこの世に生きなければならないことを認識しないで、我々が誠実であることはあり得ない。そしてまさにこのことを我々は認識するのである——神の前で！ 神ご自身が我々をこの認識へと強いる。このようにして我々が成人になることが、我々の状況を神の前で真に認識することへ我々を導くのである。我々とともに在る神は、我々を見捨てる神でもある（Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt.）（マルコ15章34節²⁰）！ 神という作業仮説なしで我々をこの世のうちに生かせる神が、我々がその前に持続的に立ち続ける神である。神の前で、神とともに、神なしで我々は生きる。（Vor und mit Gott leben wir ohne Gott.）神はご自身をこの世から十字架へつけられ、神はこの世で無力で弱い、そしてまさにそのようにして、そのようにしてのみ、神は我々のもとに在り、我々を助けるのである。マタイ8章17節²¹でまったく明らかなのは、キリストが助けるのは、彼の全能によってではなく、彼の弱さによって、

20 「わが神、わが神、なんぞ我を見捨てたまいしか」（マルコ15章34節）

21 預言者イザヤによって「彼は、わたしたちのわずらいを身に受け、わたしたちの病を負うた」と言われた言葉が成就するためである。（マタイ8章17節）

彼の苦しみによってである。²²

神という作業仮説なしで「この世に生きなければならない」ということが、ここでも繰り返される。そのことが、「神の前で」(vor Gott) 認識されるのである。我々はそのことを認識しなければならない——それが知的誠実ということである。上の引用11の後で、〈すべての宗教における神〉と〈聖書の神〉の決定的な相違をボンヘッファーが指摘している。それによれば、すべての宗教は苦しむ人間を神の力 (Macht) へと向かわせ、したがってその神は機械仕掛けの神である。それに対して、聖書の神は人間を神の無力 (Ohnmacht) と神の苦しみへと向かわせる。1944年7月18日には、ボンヘッファーはキリスト者と異教徒の区別を次のようにまとめている。「『キリスト者は神のもとに、神の苦しみのうちに立つ』 (Christen stehen bei Gott in seinem Leiden.)、このことがキリスト者と異教徒を区別する。」²³

ところで、神の無力ないし神の弱さとは、滝沢神学からはどのように解釈できるであろうか。滝沢は神と人の関係を、「神の原決定即人の自己決定」(即は不可分・不可同・不可逆の即) とも表現した。あるいは人間の側から見て、「絶対的被決定即徹底的自己決定」とも言われる²⁴。人間は一個の物にすぎないが、考え創造することができるのである(「考える蘆」)。逆に言えば、人間は考え創造することができるにもかかわらず、一個の物にすぎない。一個の物にすぎないということは、人は絶対的に決定されているということであり、その絶対の決定のもとで徹底的に自己決定しなければならないのである。人間の絶対被決定性と徹底的自己決定性は、本来何の矛盾もない。もし両者が矛盾しているというならば、両者はその矛盾のままに分ちがたくひとつなのである(「絶対矛盾的自己同一」)。

そういう意味では、人間の自己決定に神が介入する余地はなく、神は

22 Bonhoeffer 194f.

23 Bonhoeffer 196.

24 詳しくは、例えば、『瀧澤克己著作集第7巻』所収の「聖書の人間観と哲学の基本的諸問題」を参照のこと。

無力で弱いということになる。あるいは我々は「神なしで」(ohne Gott) 生きなければならない。神はその無力さによってのみ、人間にかかわることができるのであり、人間のもとに在ることができる。神は我々とともに (mit uns) 在るにもかかわらず、我々を見捨てる——このことが「我々のもとに (bei uns) 在る」ということである。言い換えると、無力によって我々を助けるということが、「我々のもとに (bei uns) 在る」ということである。神の遠さと近さが逆説的に同時に成立するということである。

ただ、注意しなければならないのは、神が無力であるという主張によって、人間が神であり、神など無い、というようなことにはまったくならない。人間の徹底的自己決定性は、絶対的被決定性と分かちがたく一つである (不可分) とともに、絶対被決定性においてはじめて生じてくる (不可逆性)。したがって人間は、神の原決定に正しく対応して²⁵、自己決定しなければならない。一瞬一瞬の人間の行為が、原決定の神の促しを受け、神に測られ、審かれるのである。そこに人間の大きな責任が生じる。真の神は、機械仕掛けの神のように全能によって助けるのではなく、無力によって助けるとは、滝沢神学的に言えば、以上のような意味でなければならない。

上で滝沢神学を援用したが、次に滝沢神学の Bei-sein を見てみたい。バルトの70歳を祝う著作に掲載された論文からの引用である。

(12) 今始めて、わたしは、神とわたしのあいだ独特な隔たり——両者のあいだの、絶対の無限の遠さ (Ferne) とともに直接的な近さ (Nähe) という秘義——を理解する。[...] しかし主なる神は、無限の、絶対に架橋すべからざるかれらからの隔たりにもかかわらず、いなむしろまさにその隔たりによってこそ、かれらのもとに (bei ihnen)、しかもまったくリアルかつ直接的にとどまりたもう。その

25 しかし人間は、「主体的に生きる」と称して、原決定を無視して自己決定にのみ関心を向ける傾向があり、その結果彼の自己決定はしばしば倒錯したものとなる。キリスト教における「原罪」とは、この人間の傾向を指すであろう。

父に従順なるみ子、僕の姿における神は、すべての人、一々の罪人のもとに、かれらに抗してかれらのために、かれみずから存在し、絶えることなくはたらきたもう。²⁶

滝沢においては、神と人の関係が不可分・不可同・不可逆と分節されるが、上の引用12では、神と人の不可分な面が「近さ」、不可同な面が「遠さ」と距離的に表現されている。そして近さ即遠さという独特な隔たり（距離）において、神は人のもとにリアルかつ直接的にとどまる。すなわち、神が人のもとにとどまるということは、神の近さと遠さが逆説的に同時に成立することである。滝沢においては、「遠さ」と「近さ」のどちらか一方が仮象で、他方が真の現実ということではない。どちらも真の現実、あるいはフランク的に言えば、存在論的な現実であり、真の世界はこのふたつの逆説的統一によってしか表現できない。神と人の関係における Bei-sein においてこそ、最も典型的な真の逆説性が示されるのである。

6. 神の不在（補遺）

ところで13世紀の女流神秘主義者メヒティルト（Mechthild von Magdeburg）は、『神性の流れる光』で「神の疎外」（gotz vrömdunge）という表現を用いた。この「疎外」（vrömdunge）に対してフォルマンは、「疎外」（Entfremdung）以外に、「（神の）遠さ」（Ferne）、「（神が）遠く在ること」（Fernsein）、「見捨てられていること」（Verlassenheit）といった現代ドイツ語訳を与えている²⁷。上の書でメヒティルトは、「神の疎外は私には神ご自身よりも心地よい」ので、「私から甘美を取り去って、あなたの疎外（＝あなたが遠くに在ること）を私にください」と神に求め、「神は最大の疎外において魂を慰め（trösten）ようとされた」と言うのである。香田芳樹訳では、「疎外」（vrömdunge）は一貫して「神の

26 Takizawa 47f. なお、日本語訳は『瀧澤克己著作集第2巻』所収の滝沢自身による訳から引用したが、ドイツ語原文に照らして一部手を加えた。

27 Mechthild 262-265.

不在」と訳されており、「あとがき」によれば、シモーヌ・ヴェイユからの連想でこのように訳されたようである²⁸。

そのヴェイユ (Simone Weil, 1909-43) は、メヒティルトだけでなく、晩年のボンヘッフアーにも通じるところがあるが、詳しく見ればやはりかなり違っている。そのあたりを比較しながら見ていきたい。ヴェイユにおいては当初「自由」の概念が重要であった。しかしそれは、後に「服従」(Gehorsam) の概念にとって代わられる。ヴェイユは次のように言っている。「[…] このように私は服従を理解し、工場へ入ってそこに留まったとき、この見解を試したのだった。そのあいだ、わたしは激しい絶え間のない苦痛の状態にあった。それについては最近記した通りである。環境の強制ないし刺激の強制によってすべてが決定されており、選択の可能性が存在しない。そのような生活が、いつも私には最もすばらしく思われた。」²⁹ 脆弱な体力のヴェイユであったが、知識人という特権を拒否し、一介の労働者として工場で重労働に従事したのであった。たえず持病の激しい頭痛に悩まされたようである。このような労働者の生活では、すべてが決定され、自由意志による選択の余地が一切なかった。しかし、この非人間的に思われる生活を、ヴェイユは「最もすばらしい」と言うのである。ヴェイユはさらに次のようにも表現する。「単にみずからの意志だけでなく、みずからの本質もすべて失うことが、私の最大の願望である。」³⁰

すべてが決定されているということを、アボシュは「宗教的な決定論」(Abosch 123) と呼ぶ。「宗教的」と言われるのは、これが「宗教創設者や預言者」(ibid.) と同じ生き方だからであろう。アボシュは、ヴェイユの意志の否定の背後に、いっさいの意志を否定しようとする強靱な意

28 香田は神の不在を「あとがき」で次のように解説している。「不在とは非在ではない。確かに在るのだが、在ると実感できない不安定な状態である。それゆえそれは同時に憧れにも転化する積極的な力をも内蔵している。欠乏感の中でメヒティルトは自分が神に最も近くなるというパラドクスに気づき、神の不在をこそ与えてくださいと祈るのである。」(369-70頁)「神の不在」は分かりやすい訳語であるが、どうしても「在る」とか「無い」を連想させてしまう点に欠点がある。

29 Weil, Simone: *Attente de Dieu*. Paris 1963, S.33. Zit. nach: Abosch 123.

30 ibid., S.27. Zit. nach: Abosch 123.

志があることを見落とさない。そして個人的な意志を脱却し、単に「神の力の道具」であろうとする「願望」は、「自己欺瞞」に基づく (ibid) と主張する。なぜなら、すべての意志を否定しているはずなのに、そのため (= 否定するため) に意志を用いるのは論理的に矛盾しているからである。したがって、ヴェイユの目標はいつまでたっても到達され得ない。

しかしアボシュの判定は、あまりに表面的な論理にこだわっていないだろうか。滝沢は人間の根源的な在り方を、すでに述べたように、絶対的被決定即徹底的自己決定と言い表した。人間の自己決定は、自己決定が絶対に断たれるところ (= 絶対的被決定) にその根拠を持つのである。それにもかかわらず人間には、どうしても自己決定の方に重点を置き、絶対的被決定性を忘却する傾向がある。そうであるが故に、ヴェイユも自己決定の行き過ぎに注目したのであった。しかしヴェイユは自己決定そのもの、意志の自由そのものを否定し、絶対的被決定のみに従おうとした。つまり絶対的被決定と自己決定は両立し得ないと考え、自己決定を否定しようとしたのである。この点にヴェイユの誤りがある。絶対的被決定と徹底的自己決定のあいだには、もともと何の矛盾もない³¹。滝沢の言葉を引用しよう。「[...] 路傍の石と異ならぬ一個の物にすぎないにもかかわらず、この事を一厘一毛もゆるめぬままで、まったくそれみずから選択・創造するべく定められているということが、すなわち人の人たる所以なのである。」³²

しかしヴェイユの「意志の否定」の積極面を見ずに、その論理的矛盾を指摘するだけで満足してはならない。そもそも「意志の否定」を遂行しようとすることの積極的な意味は、原決定において人間の意志 (主体性) が根柢的に断たれているということにある。人間の意志ないし主体性は本来「無」であるにもかかわらず、人間に恵まれる賜物である。しかしその賜物を人間は濫用していないか。欲求や意志を抑制することは、それらが賜物であることを身をもって感得する機会を人間に与えてくれるのではなかろうか。不足や苦痛を可能な限りそのまま受け取ることが、絶対的被決定即徹底的自己決定の条理——絶対的被決定においてははじめ

31 『瀧澤克己著作集第7巻』、35頁。

32 同上、30-31頁。

て自己決定が可能となるという条理——を学ぶ「最もすばらしい」体験になるのではなかろうか。

しかし、ヴェイユにおける「意志の否定」は極端にまで徹底される。ヴェイユにおいては欲求も意志もいっさい「空無化」(Entleerung)され³³、空無化を妨げるものは退けられる。「空無なる空間を満たし、苦澁を軽減する」ようなどんな「信仰」も、「不死への信仰」も、要するにふつつ宗教において探し求められる「慰め」(Tröstungen)はすべて拒否される³⁴。ヴェイユはまた次のように言う。「神経験のないふたりの人間のうちで、神を否定する者の方がひょっとして神に最も近いかもしれない。[…]宗教が慰め(Trost)の源泉である限りにおいて、宗教は真の信仰に対する妨げであり、この意味において無神論は浄化である。」³⁵

空無化は徹底され、ついに存在そのものが否定され、「遍在する無」、「神の不在」(Abwesenheit Gottes)が語られる。「もはや存在しないことを熱望するために、我々は我々の存在の終焉にまで達しなくてはならない」³⁶。メヒティルトにとって「神の疎外」は、「心地よい」ものであり、「慰め」であった。しかしヴェイユの「神の不在」はけっして「慰め」を与えたりはしない。そもそも「慰め」そのものが否定されるのであった。他方で、ヴェイユにとって「神の不在」は、「神の完全な愛の最も驚くべき証明」³⁷であった。世界は悪の領域であり、善そのものである神が、そのような悪の世界から身を引いているのであるから。かくしてグノーシスや中世のカタリ派の善悪二元論に近づく。

たしかに善そのものである神はこの世界を越えているが、そうであるからといって、世界が悪であるというわけではない。滝沢の言い方をすれば、神の原決定に正しく対応した自己決定は善であり、然らざればそ

33 „Entleerung der Begierde“, „entleerten Willens sein, die Leere wollen“ (S. Weil) Vgl. Abosch 124.

34 Weil, Simone: *Schwerkraft und Gnade*, München 1989, S.25. Zit. nach: Abosch 124.

35 *ibid.*, S.156f. Zit. nach: Abosch 124f.

36 Weil, Simone: *Cahiers II*, Paris 1953, S.413. Zit. nach: Abosch 124.

37 *ibid.*, S.394. Zit. nach: Abosch 123.

れは悪となる。神の原決定こそが、人間の行為が測られる唯一の基準である。ボンヘッファーも「神なしで[生きる]」(ohne Gott)や「世界の無神性」(die Gottlosigkeit der Welt)³⁸という表現を用いるが、世界が悪と結びつくわけではない。この場合の「神」は「機械仕掛けの神」を意味し、そのような神がいないが故に、成人となった世界は、成人となっていない世界よりも「より神に-近い」(Gott-näher)のである³⁹。無神性が神に近いという一見類似した主張も、ヴェイユとボンヘッファーではその意味内容を異にするのである。

ヴェイユにおいては、キリスト教が提供するような「救済」(Erlösung)も排除される⁴⁰。救済の排除、したがって宗教の否定は、ボンヘッファーと共通するきわめて重要な要素である。ただ、ボンヘッファーにおいては十字架即復活であったが、ヴェイユにあっては苦しみである十字架だけが求められ、復活は無視される⁴¹。アボシュの指摘するように、ヴェイユにとって十字架は伝道の成就などではなく、苦しみの純粋な表現なのであった⁴²。苦しみに積極的な意義を認めようとする点では、ボンヘッファーと共通であるが、苦しみを積極的かつ排他的に求めようとする態度は、ボンヘッファーとは異質である。

むしろ「空無なるもの」(das Leere)、「遍在する無」(das allgegenwärtige Nichts)がヴェイユにとって「救済」となり、救済としての空無を探し求める⁴³。無が唯一の实在であり、無を愛し、みずから何ものでもない(=無である)ことを自覚することが緊急の課題となる⁴⁴。彼女の

38 Bonhoeffer 198.

39 「成人の世界はより無神的であるが、それ故にひょっとして成人でない世界よりも神に近いのである」。(Bonhoeffer 198)

40 Abosch 124.

41 「ヒトラーが50回死んでよみがえろうとも、私は彼を神の聖子と見なしません。福音書がキリスト復活への言及を一切省いてくれたならば、私にとって信仰はもっと容易になるでしょう。十字架だけで私には十分なのです」。(『シモーヌ・ヴェーユ著作集第4巻』、渡辺秀他訳、春秋社、1967年、252頁。)

42 Abosch 125.

43 Abosch 124.

44 Abosch 124.

言う「真の信仰」⁴⁵とは、無ないし苦への信仰ということであり、無ないし苦のみを求めることである。ボンヘッファーにおいては、「世俗的に」生き、まさにそのことにおいて神の苦しみに与ることが「信仰」なのであった⁴⁶。「世俗的」ということは無神的（＝機械仕掛けの神なしで）ということであり、自らの救済のために努力するのではなくて、神のために神の苦しみに与るということである。我欲の否定ということは共通であるが、ヴェイユの場合は我欲の否定、無そのものが目標となってくる。

宗教を否定して信仰を求める態度も、ボンヘッファーとヴェイユに共通である。しかし、ボンヘッファーがあくまで旧・新約聖書に留まろうとするのに対して、ヴェイユの場合はキリスト教を越えて、限りなく無神論に接近する。しかし無神論の方から見れば、ヴェイユによって無神論が新しい質を獲得し⁴⁷、新たに宗教的色彩を帯びてくる。無神論は、「無」の故に「浄化」するものとなる⁴⁸。そして「空無なるもの」は最高度の「充溢」へ変転する⁴⁹。「この空無なるもの（dieses Leere）はいかなる充溢よりも充滿している。」⁵⁰ しかしこの空無即充溢も、慰めを与えるわけではないであろう。

ヴェイユが否定神学的要素を真に深めることができず、Synkretismus的な性格を帯びつつ、結局のところカトリ派的な善悪二元論に留まってしまったのは極めて残念である。しかし狂気思想は、その極端化を自己修正できず、むしろ自己修正できないが故に、狂気思想なのであろう。もし自己修正が可能ならば、それは結局のところ凡庸な思想なのかもしれない。欠点にもかかわらず、むしろ欠点のゆえに、ヴェイユの思想が我々を魅してやまないのは、人間に纏いついた我性の徹底的否定だからであろうか。

45 注番号35を付した引用を参照せよ。

46 Bonhoeffer 198.

47 Abosch 124.

48 注番号35を付した引用を参照せよ。

49 滝沢神学における逆説性が（神と人の）関係における逆説性であるのに対して、ヴェイユにおける空無即充溢は実体的逆説性と言うべきであろう。

50 Weil, Simone: *Schwerkraft und Gnade*, S.24. Zit. nach: Abosch 124.

主要文献一覧

- Frankl, Viktor E.: *Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus sechs Jahrzehnten.* Weinheim / Basel: Beltz, 2002. [Abk.: LuE]
- Frankl, Viktor E.: *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie.* Bern / Göttingen: Huber, 1996. [Abk.: LM]
- Frankl, Viktor E.: *Theorie und Therapie der Neurosen: Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse.* München / Basel: Reibhardt, 1967. [Abk.: TTN]
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit.* Tübingen: Niemeyer, 1972. [Abk.: SZ]
- Der Seele Heimat ist der Sinn. Logotherapie in Gleichnissen von Viktor E. Frankl.* Zusammenestellt und kommentiert von Elisabeth Lukas. München: Kösel, 2005. [Abk.: Lukas]
- Bonhoeffer, Dietrich: *Widerstand und Ergebung.* Hrsg. von Eberhard Bethge. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1961.
- Hennecke, Susanne / Venemans, Ab (Hrsg.): *Karl Barth – Katsumi Takizawa. Briefwechsel 1934-1968.* Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 2015. [Abk.: Takizawa]
- Mechthild von Magdeburg: *Das fließende Licht der Gottheit.* Hrsg. von Gisela Vollmann-Profe. Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag, 2003.
- Abosch, Heinz: *Simone Weil zur Einführung.* Hamburg: Junfermann, 1990.
- Selg, Peter: *Der geistige Weg von Hans und Sophie Scholl.* Dornach: Verlag am Goetheanum, 2007.
- Nestle, Eberhard / Aland, Kurt (Hrsg.): *Das Neue Testament griechisch und deutsch.* Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1968.
- マクデブルクのメヒティルト (香田芳樹訳)『神性の流れる光』、創文社、1999年。

Zum Gebrauch des „Bei-seins“ —Paradoxie der Ferne und der Nähe—

Toyohiko SHIBATA

Die verhängnisvolle „Subjekt-Objekt-Spaltung“ der Erkenntnistheorie kann nach Viktor E. Frankl durch das „Bei-sein“ gründlich überwunden werden, nämlich durch die „ontologische Wirklichkeit“, dass geistig Seiendes nicht ontisch, sondern ontologisch bei anderem Seienden ist. Mit dem Bei-sein wird das gezeigt: Obwohl geistig Seiendes ontisch von anderem Seienden weit entfernt ist, ist das erstere ontologisch dem letzteren sehr nah. Mit dem Bei-sein wird also die Paradoxie der Ferne und der Nähe zwischen beidem Seienden gezeigt, obwohl die Ferne für Frankl eine Art Schein ist und die Nähe wirklich ist.

Auf den Gebrauch des „Bei-seins“ bei Frankl hat wahrscheinlich das „Sein-bei“ in Heideggers *Sein und Zeit* (1927) einen Einfluss ausgeübt. Das Bei-sein aber gebraucht man auch im Alltag, wie Paulus in Klosser 2, 5 sagt: „[...]“, ob ich wohl nach dem Fleisch nicht da bin, so bin ich doch im Geist bei euch, [...]“ (Lutherbibel: 1912). Luther selbst übersetzte nicht durch „mit“, sondern durch „bei“. Aber die Präposition „bei“ stellt m. E. passender als „mit“ die Paradoxie der Ferne und der Nähe dar.

Das Bei-sein kann man auch für den Kontakt zwischen dem Toten und dem Lebenden gebrauchen. Elisabeth Lukas gebraucht in solchem Sinne das Bei-sein im Kommentar von der Passage Frankls, indem sie sagt: „der Tote ist »bei ihm [dem lebendigen]«.“ Auch Hans Scholl („Die Weiße Rose“) schreibt am 5. 9. 1942 in Hinblick auf seine Schwester Inge, deren Freund Ernst Reden im Krieg gefallen ist, in seinem Tagebuch: „Ich fühle die blutende Seite meiner Schwester und kann sie nicht heilen. Ich sehe die Leere und kann sie nicht füllen—ich weiß, daß man sie nicht ersetzen darf, sie soll leer bleiben, bis durch

das Leid hindurch er [Ernst] wieder bei ihr wird im Geiste sein, verklärt.“ Trotz der entscheidenden Ferne zwischen dem Leben und Tod soll der verklärte Ernst die Distanz überwinden und bei Inge nahe sein.

Auch Dietrich Bonhoeffer gebraucht das „Bei-sein“ paradox: „Der Christ hat nicht wie die Gläubigen der Erlösungsmythen aus den irdischen Aufgaben und Schwierigkeiten immer noch eine letzte Ausflucht ins Ewige, sondern er muß das irdische Leben wie Christus („Mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“) ganz auskosten, und nur indem er das tut, ist der Gekreuzigte und Auferstandene bei ihm und ist er mit Christus gekreuzigt und auferstanden.“ Mit diesem Bei-sein werden Christi Gegenwart und Verlassenheit zugleich ausgedrückt.

Schließlich kann das „Bei-sein“ die Distanz oder das Verhältnis zwischen Gott und Mensch bedeuten. Der japanische Philosoph Katsumi Takizawa schreibt in seiner Abhandlung zum 70. Geburtstag Karl Barths: „Erst jetzt fange ich an, *die eigentümliche Distanz* zwischen ihm [Gott] und mir zu verstehen—*das Geheimnis* der unendlichen Ferne zwischen den beiden, die zugleich unmittelbare Nähe ist, und umgekehrt. [...] Gott der Herr aber bleibt bei ihnen, und zwar ganz real und unmittelbar, obgleich, nein gerade durch die unendliche, absolut unüberbrückbare Distanz von ihnen. Der dem Vater gehorsame Sohn, die Knechtsgestalt Gottes, ist persönlich und wirkt unaufhörlich bei jedem einzelnen Sünder, gegen ihn und für ihn selbst.“ Hier sind die Ferne und die Nähe absolut wirklich, und die Distanz zwischen Gott und Mensch kann nur mit absoluter Paradoxie ausgedrückt werden.