

コロナ―人類・ルター・教会

江口 再起

- 一 人類と疫病―神の被造世界
 - 1 疫病史観／2 身体性とグローバリズム／3 ポスト・コロナリズム
- 二 ルターと疫病―メモント・モリの神学
 - 1 ペストの時代／2 ペスト書簡／3 メモント・モリ
- 三 教会と疫病―祈りと隣人愛
 - 1 聖書から学ぶ／2 コロナ禍の教会／3 ポスト・コロナの時代と教会

コロナ・パンデミックは、千年あるいは五百年に一度の事態であろう。フクシマ（原発事故）とコロナ（COVID-19）で、世界史に地殻変動が起こったのである。全世界のすべてが影響を被った。そして、わたしたちはポスト・コロナの時代に入っていく。問われていること、考えるべきことは多い。以下、神学的な視点か

ら、今後考えるべきことのいくつかを、覚書として記しておきたい。

一 人類と疫病 — 神の被造世界

1 疫病史観

マクニール 歴史は疫病によってつくられる。かかる疫病史観を主張したのは、カナダ出身のシカゴ大学の歴史家ウィリアム・マクニール『疫病と世界史』（一九七六年）である。¹⁾ 彼はある衝撃的な事実¹⁾に気付いた。スペイン人によるメキシコ征服の事実である。一六世紀、エルナンド・コルテスは六〇〇人にも満たない軍隊で、数百万のアステカ帝国を征服した。それは従来、西洋文明の力（馬や火器という圧倒的な武器）の故と説明されていたが、そうではなかった。スペイン人が持ち込んだ疫病（天然痘）の故であった。免疫を持っているスペイン人は死ななかつたが、免疫を持っていないインディオは死んだのである。インディオの神々は敗北し、侵略者が信じていた神（キリスト教の神）が勝利したのである。《土着の権威の構造は崩壊した。古くからの神々はその座を逐われたかに思えた。キリスト教の伝道師が誇らしげに報告する集団改宗も、これ以上ない好条件に恵まれていたわけだ》²⁾。

ここでキリスト教の立場から考察（反省）しておけば、そもそも「伝道」とは何か、何であったのか、という問題である。大きく言えば、それは「植民地主義とキリスト教」の問題であり、信仰を伝える（改宗や信仰継

承)とはどういうことかという問いにつながる。

ミクロ寄生とマクロ寄生　マクニールはこうした新大陸の事実から、人間の歴史を大きく把え直す。彼は、歴史の全ての動きを、食物連鎖とそれに連動する寄生関係こそが土台となっている、と把えた。こういうことである。生き物は食物を必要とする。それが絶対条件である。そして、それは食物連鎖のバランスによって保たれる(ちなみに、人類はその食物連鎖の頂点に立っている)。ところが、そのように万物が生きていく(食物連鎖の)ためには、「寄生(parasitism)」が必要なのである。つまり宿主(食物の保有者)と寄生体パラサイトが生じる他ない。と言うわけで人間の歴史において、マクニールが言うには、次の二つの事態が起こる。「ミクロ寄生(micro parasitism)」と「マクロ寄生(macro parasitism)」である。マクニールはこの二つの寄生関係によって人類史が成り立っているというのだが、「ミクロ寄生」とは、それがすなわち菌やウイルスが宿主(人体)に寄生することであり、寄生体と宿主の間に互恵関係が生じることもあるが、また破滅的關係もある。それが、疫病(感染症)の発生であり、今回の新型コロナ・ウィルスの蔓延もそうである。他方、「マクロ寄生」とは、人間同士における寄生関係であり、具体的に言えば、食物や定住をめぐる協力や争い、つまり経済・政治・軍事の關係、総じて社会の形成という事態である。いずれにせよ、宿主と寄生体の間には、生物的な、また社会的なバランスが不可欠である。しかし、それはとてもむずかしい。宿主と寄生体とが、なかなか「共生」できないのである。それが生態学的危機を生み、戦争や原発を生み出すのである。

さて本論考のテーマである疫病、つまり「ミクロ寄生」に焦点をあわせて言えば、人類はこの寄生關係の中

で、適切なバランスを保っていけるだろうか。今回のコロナ・パンデミックを考えるならば、要注意である。実際、マクニールもこの書物の末尾を次のように締めくくっている。《創意と知識と組織がいかに進歩しようとも、寄生する形の生物の侵入に対して人類がきわめて脆弱な存在であるという事実は、覆い隠せるものではない。人類の出現以前から存在した感染症は人類と同じだけ生き続けるに違いない。そしてその間、これまでもずっとそうであったように、人類の歴史の基本的なパラメーターであり、決定要因であり続けるであろう》⁽³⁾。

2 身体性とグローバリズム

ニューノーマル コロナ・パンデミックは、全世界的規模で、わたしたちの日常生活に甚大な影響を与えた。今まで日常（正常）と思われていたことが、そうではなくなつた。人とはなるだけ会わないように、顔はマスクで隠すように！「異常」な事態の中で生きざるをえなくなつたのである。そして、このコロナ禍という危機が終わっても、それ以前の「正常」が戻ってくるとは限らない。フランスの文明史家J・アタリは次のように言う。《たとえこのパンデミックが自然に、あるいは治療薬やワクチンのおかげで魔法のように急速に終息したとしても、われわれがパンデミック以前の世界に戻ることはあり得ない⁽⁴⁾》。むしろ危機は、それに適応しようとする社会に大きな不可逆的な変化をもたらし、危機が過ぎ去っても、古い正常は戻らず、「新しい正常（日常）」が始まる……。これがニューノーマルである。

たとえばソーシャルディスタンス。密は避けよ、人とは会わないように、会食など厳禁、マスクで顔を隠せ。

つまりコロナ禍において一時的なことであるにせよ、人類が有史以来、楽しさや幸福の源泉としてきたことの否定である。いったいマスクとは何か⁵⁾。

J・アタリは「マスクの起源」を問うて、それをエジプトのミイラの仮面^{マスク}にまで遡り、死（そして不死）のイメージを探り当てている⁶⁾。あるいはイタリアの哲学者G・アガンベンは論考「顔とマスク」で、マスクの強制着用を問題視し、共同性やコミュニケーションの土台として「顔の公開性」を主張している⁷⁾。更にこの問題はフランスのユダヤ人哲学者E・レヴィナスの「顔」の倫理学にまでつながる。《「汝、殺すなかれ」と語るところに、顔の意味がある⁸⁾》。しかし、その顔がマスクで隠される。

顔を隠す。接触を避ける。これはまた神の問題でもある。顔を隠す神、つまり出エジプト記三章からルターにまで至る「隠れたる神 (Deus absconditus)」の問題である。更に接触の問題ということならば、復活のイエスの言葉「我に触れるな (ノリ・メ・タンゲレ)」(ヨハネ福音書二〇章17節)。「空虚な墓」の前での、マグダラのマリアにかけた復活のイエスの言葉である。この言葉を、どのように理解すべきか。スロヴェニアのマルクス主義哲学者S・ジジェクや社会学者大澤真幸がコロナに関連させて、この言葉をめぐって言及している。詳しくは論述できないが、結論的に言えば、両者とも、この「ノリ・メ・タンゲレ」から逆説的にむしろ愛の普遍性を導きます。《キリストは、信者の間に愛がある時には、いつも自分はそこにいると答えた。触れることのできる人としてではなく、人々の間の愛や連帯の絆として存在する。だから、「我に触れるな。愛の精神をもって他者に触れ、他者と関わりなさい」⁹⁾》。

身体性（いま・ここ） さて話をもう一度、われわれ人間の次元にもどせば、人と会うなにせよ、顔を覆えにせよ、そこでは生身の人間が消えていく。つまり、この問題とは、ある意味煎じ詰めれば、「身体性」の問題でもある。身体性とは、「いま・ここ」に現に生きている生身の人間存在ということであり、更に言えば、身体をもった人間とは「いま・ここ」という直接的・有限的存在だということである。そして、このコロナ禍で最も鋭く問われた問題とは、快適（？）な部屋（オフィス）に座って頭と手先を使って仕事をする「テレワーク」との対比で、いささか不快な条件の下、汗水たらして全身を使って働く「エッセンシャルワーク」の問題である。医療、都市の清掃、小売業、農家、介護施設、障害者への援助、子ども食堂などなど、決してテレワークでは事はすすまない。遠く（*tele*）離れたところで操作して事がすすむテレフォンやテレビから始まって最近のIT（高度情報技術システム）を駆使した *zoom* などのテレワーク。今回のコロナ禍は、エッセンシャルワークとテレワークとの間にきわめて大きな断絶があることを誰の目にも明らかにしたのである。汗水をたらして働くとは、どういうことか。「いま・ここ」で、この体から流れ出る汗。言うまでもなく、こうしたエッセンシャルワークがなければ、人間の生活も社会も一日たりとも成り立たない。まさに生身の身体を使うエッセンシャルワーク（*essential-work*）のエッセンスとは「本質」、すなわち人間にとって「不可欠」ということである。

そして、ここで考えさせられるのは、礼拝共同体としての教会という存在である。と言うのも、このコロナ禍で教会にとって最大の問題は、礼拝をどうするか、であった。従来通りの生身の体が存在する「対面礼拝」か、会衆不在の会堂からのITを使った「オンライン（リモート）礼拝」か。この難局をどちらのやり方で乗り切るのか。だが、果たしてこの二者択一で問題は解決するのか。この問題については後で更に考えてみたい。しか

し、ここで一言しておきたいことは、そもそも最大の問題は、礼拝のやり方如何というようなことでなく、教会という存在が本当にこの世界にとって「不可欠」^{エッセンシャル}の存在になっているのだろうか、という問いである。まさにキリスト教信仰のアイデンティティ（存在理由）が問われているのである。

グローバリズム（いつでも・どこでも） 身体性を特徴づける「いま・ここ」の対極にあるのが、「いつでも・どこでも」ということであるが、この「いつでも・どこでも」ということが、わたしたちが生きている今日のグローバルな世界（正確にはグローバル資本主義社会）を特徴づけている。グローバリズムとは改めて言うまでもなく、科学技術とりわけ電子技術の進展によって、人、物、金、知識（情報）が、全世界を高速で流通移動する経済中心の世界のことである。^⑩そして、今回のコロナ・パンデミックを引き起こした最大の要因の一つは、このグローバリズムにあると言われている。つまり、その移動の一つとして野生動物（たとえばコウモリ）の中に静かに寄生していたウイルスが、人間の侵入によって逆に人間圏に解放され、そのウイルスが人の高速移動によって全世界に拡散されたのである。^⑪それゆえ、GDP（経済）でなく乳児死亡率に着目することによってソ連邦の崩壊等を予言分析したフランスの歴史人口学者E・トッドは、このパンデミックを《グローバリズムに対する最後の審判》^⑫という。グローバリズムの脆弱性の露呈を指摘したのである。

ところでこのグローバリズムを特徴づける「いつでも・どこでも」といういわば無限性（全能性）は、「いま・ここ」という人間の最大の条件たる身体性のもつ有限性とは大きな齟齬がある。しかし、そうしたグローバルリズムは、身体性を欠くことと親和性の高い遠隔（テレ）操作によるバーチャル・リアリティ（仮想現実）と歩

調が合う。バーチャル・リアリティの場合、コンピューターなどの電子技術によって現実に存在しないにもかかわらず、仮想上、存在しているかのような臨場感がつくられる。そしてまた「いつでも・どこでも」コンピュータネットワークでつながる社会のことをユビキタス社会ともいう。全能感に満ちた便利な社会(？)だといわれる。もちろん、グローバリズムにせよ、バーチャル・リアリティにせよ、ユビキタス社会にせよ、見方によってはプラスもあれば、マイナスもある。コロナ・パンデミックは、その負の側面が最大限、露呈したと言えよう。⁽¹⁵⁾

グローバリズムと神学　こうした現に進行している負性を帯びたグローバリズム(バーチャル・リアリティ、ユビキタス社会)に対して、そうではなく、あるいはその更に奥にある、いかなればもう一つのグローバリズムの可能性について考えたい。結論的に言えば、もう一つのグローバリズムとは、神の共生的被造世界のことであるが、その糸口の一端を神学的に考察したい。

まず、バーチャル・リアリティ(virtual reality)。ふつう「仮想現実」と訳されているが、バーチャル(virtual, virtuell)とどう言葉には、もともと「潜在」と「仮想」というこの二つの意味が重なっている。そこでフランスの情報工学者P・ケオーは次のように語る。バーチャルの語源はラテン語の<virtus>であり、それは「力」・「エネルギー」を意味するが、「樅の木は、ドングリの中にバーチャルに存在している」というように、バーチャルとはあるものをそのようにあらしめる潜在的能力のことである。いやそれどころか、むしろバーチャル(潜在的能力)こそが、いわゆるリアル(現実)よりもより根源的な存在であるとさえ言う。

さて、こうしたバーチャルの捉え方の、神学的な表現の一つが、カルヴァンの聖餐論である「バーチャリズム

〔Virtualism〕であろう。カルヴァンは、聖餐におけるキリストの現臨は、聖霊の力 (virtue) によって起こると考えている。つまり、復活したキリストの身体は (ルターが主張するように聖餐のパンとブドウ酒の中にあるのではなく) あくまで天にあるが、聖霊 (の力) が会衆を天国でのキリストとの会食へと招き引き上げるのである。そこに聖餐におけるキリストの現臨がある。霊的現臨である。

ではルターはどうか。そこで問題にしたいのは、ユビキタス (ubiquitous) である。このラテン語は、「遍在 (あらゆるところに在る)」という意味だが、ルター派の聖餐論の最大のポイントである (遍在論)。復活のキリストの身体は天のみでなく、聖餐のパン・ブドウ酒の中にも、つまりどこにでも存在しうるのである。それゆえルターは、「これは私の体である」(マルコ福音書一四22) というキリストの言葉に固執したのである。聖餐論については後で更に考察したい。ともあれ、バーチャル・リアリティーにせよ、ユビキタスにせよ、そこには神学的な含意がある。カルヴァンの聖餐論において浮かび上がってくる聖霊と潜在的な力、ルターの聖餐論において浮かび上がってくる身体性 (いま・ここ) と遍在性 (いつでも・どこでも) の一致。こうした神学的視点をも含めて、もう一つの可能性としての未来の教会やグローバルリズムについて更に考えていく必要があるだろう。

3 ポスト・コロナリズム

ウイルス 生物学者福岡伸一が、コロナに対して無駄な抵抗などやめよと、驚くべき言い方をしている。すなわち新型コロナウイルスも、やがていつかはふつうの風邪ウイルスとなるだろう。長い時間をかけて、リス

クを受容しつつウイルスとの「動的平衡」を目指すしかない。従ってウイルスをAIやデータサイエンスで封じ込めようなどという無駄な抵抗はやめよ、と言う。どういうことか。

福岡は次のように説いている。ウイルスは、生物と無生物のあいだの存在だと言われているが、それはドーキンスのような利己的遺伝子論的な自己複製だけをしている利己的な存在ではなく、むしろウイルスは利他的な存在ですらある。すなわち、ウイルスは宿主（人間など）に寄生して一方的に襲撃（病気や死）しているのではなく、むしろ宿主が積極的にウイルスを招き入れているとさえ言えるのだ。なぜか。長いが引用しよう。

《ウイルスは構造の単純さゆえ、生命発生の初源から存在したかといえはそうではなく、進化の結果、高等生物が登場したあと、はじめてウイルスは現れた。高等生物の遺伝子の一部が、外部に飛び出したものとして。つまり、ウイルスはもともと私たちのものだった。それが家出し、またどこから流れてきた家出人を宿主は優しく迎え入れているのだ。なぜそんなことをするのか。それはおそらくウイルスこそが進化を加速してくれるからだ。親から子に遺伝する情報は垂直方向にしか伝わらない。しかしウイルスのような存在があれば、情報は水平方向に、場合によっては種を超えてさえ伝達しうる。それゆえにウイルスという存在が進化のプロセスで温存されたのだ。……かくして、ウイルスは私たち生命の不可避的な一部であるがゆえに、それを根絶したり撲滅したりすることはできない。私たちはこれまでも、これからもウイルスを受け入れ、共に動的平衡を生きていくしかない¹⁵》。

共に動的平衡を生きよ、と福岡は言う。まさにウィズ・コロナ (with corona) である。つまり「共生」の問題である。

共生（棲み分け） 共生とは、どういうことか。単純に寄り集まって生きる、あるいは仲良く生きる、というわけではないだろう。様々な把え方がある。共生して共に利がある場合もあるだろうが、しかし一方に利があり他方に害がある場合も現実にある。一見、ウィルスの寄生はまさにそうなのだ。しかし、イエスは「汝の敵を愛せ」と語った（マタイ福音書五44）。敵との共生。その真意は何か。次のように考えてみたい。本当はある事柄の多面的なあり方だが、そこをあえてわかりやすく時の流れに沿った言い方で考えてみたい。まず一つになる（あるいは一つである）、それは多分に寄生（パラサイト）の形をとる。しかし、その一つの集まりは微妙に分かれる。自立（主体的独立）と言ってもいい。その事態を「棲み分け」と表現してみたい。そして寄生、棲み分けと辿って最後に、それぞれが自立した姿で、しかし一つとなる。自立して共に生きる。つまり「自立共生」である。そして、これこそが共生なのである。ちょうど人が親に寄生した子供から、青年として自立し、そしてやがて大人として自立共生を生きるように、である。

「寄生」の典型は、ウィルスである。ウィルスについては、すでに考えてみた。そこで、次の「棲み分け」について考えてみよう。「棲み分け」は、生態学者今西錦司が加茂川に生息するカゲロウを観察している中で考えだした概念であるが、異なる種どうしが、あるいは同じ種に属する個体どうしが、対立しつつも互いに補い合うことによって（動的平衡！）、生活の場所をそれぞれに維持しつつ共存していることである。「生活の場所をそれ

それに維持しつつ」というところが大事である。つまり、それぞれの間に距離（ディスタンス）があることが大事なのである。コロナ禍における一時的な、いわゆるソーシャルディスタンスではない。もっと深いディスタンスである。実際、野生動物と文明社会との間に、このディスタンスがとれなかったゆえに、つまり「棲み分け」がなかったがゆえに、コロナ・パンデミックが起こったのである。

「棲み分け」、つまりディスタンスこそがポイントである。「適切な距離」をめぐる、宗教学者の中沢新一が語っている。《現代世界は、距離を縮めたり、距離を無化する技術を開発してきた》。電子機器によるグローバルズムである。その結果、《人間と自然との間に設定されるべき適切な距離の創出に失敗した》。コロナ・パンデミックである。したがってポスト・コロナの世界に必要なのは「適切な距離の思考にもとづいた世界構想」であるが、「すさま」の思想と言ってもよい。それは、どのようなディスタンスであろうか。中沢は次のように言う、《私は私のままで他者である》⁽¹⁶⁾。これが、適切な距離というわけである。

更に、I・イリイチから学んでみよう。「自立共生（コンヴィヴィアリティ、conviviality）」である。イリイチはオーストリア出身の社会思想家。六〇年代以降、西欧技術文明を激しく批判（脱学校、脱交通、脱医療）。彼は、現代の産業主義的な生に対して、コンヴィヴィアルな生を主張。このコンヴィヴィアリティという言葉は、今日、辞書的には「仲間とおしの饗宴」、「宴会気分」という程の意味だが、イリイチはそれを「節度ある楽しみ」の意味合いを生いかして使う。つまり、イリイチ的に言えば、コンヴィヴィアリティとは、《各人のあいだの自立的で創造的な交わり》であり、かつ《人間的な相互依存のうちに実現された個的自由》のことなのである。自立と相互依存。まさにこれが「自立共生」である。⁽¹⁷⁾

ところで、イリイチはもともとカトリックの司祭であった。しかしニューヨーク、メキシコで活動する中で、解放の神学の一翼を荷い、司祭職を辞した。そのラテンアメリカの解放の神学は、もともとある草の根の基礎コミュニティの生活感情を最も大切なものと主張したが、それを表すスペイン語は「共生 (convivencia)」である。そしてその言葉を深め拡張して考えたTh・ズンダーマイヤーは、これこそがエキュメニズムの基底であると主張している⁽⁸⁾。と言うことは、エキュメニズムこそ、明日のキリスト教の最も大きな課題の一つだが、そのエキュメニズムには、教会間あるいは宗教間対話・実践を越えた、もっと大きな射程があると言えよう。被造物全体の共生である。

ハラリとパスカル ポスト・コロナの世界を、どう生きるのか。わたしたちの明日の生活、新しい日常 (ニューノーマル) はどうなるのか、どうあるべきか。コロナ以前に書かれたものではあるが、わたしたち人間は、いつか究極的にはホモ・デウス (Homo Deus) になると、イスラエルの歴史家Y・N・ハラリは言う。ハラリ仮説である。彼の世界的ベストセラー『サピエンス全史』によれば、人類は認知革命 (言葉の使用)、農業革命、科学革命を経て、いろいろ紆余曲折はあるものの飢餓・疫病・戦争をついに克服したという。そして、その続編『ホモ・デウス』では、やがて遠い未来であるにせよ、いつかAIとバイオサイエンスの融合によってホモ・デウス (神人) になっていくと説く⁽⁹⁾。もちろん警告をはらんだ戯画であろう (?)。しかし、この予言は見事に外れているのではなからうか。コロナ・パンデミック。そもそもウイルスの根絶は疑問。むしろウィズ・コロナ。すでに論じたように棲み分け的なウイルスとの共生と言うべきであろう。そして、それ以上に神学的に

言えばホモ・デウス概念には注意を要する。キリストとは何か、を問うた「カルケドン信条」(四五一年)の結論は「Vere Deus, vere homo (真の神にして真の人)」、つまり「Homo Deus (神人)」であった。キリスト両性論である。そこで言われているのは、神が人になる(受肉)、つまり神の恵みが人に贈与されるということである。「人が神になる」のではなく、「神が人になる」のである。ハラリ仮説のちょうど逆である。

しかし、それはともかくここでもう一度、話を明日の「ニューノーマル」にもどそう。ドイツに在住してドイツ語と日本語で詩や小説を創作している多和田葉子が、こういうことを書いている。今後、世界はどうなるのか。《パンデミックによって一度は失ってしまったもの。失ったことで気付かされた価値あるものを、ゆっくりと一つ一つ選び直していく。本当にほしいもの、出会いたい人、行きたい旅をじっくりと選んでいく。そうやって人々が選び直した先にある世界は、コロナ前とは違う、もう少し静かな世界になっているのではないでしょうか。……ドイツ語で言えば、……心の静けさを指す *ruhig*》⁽²¹⁾。

ruhig。この静かな世界に比べれば、AIとバイオサイエンスの融合は、実に騒がしい。あえて言えば、ハラリの日常は心やすまらず騒がしい。しかし、一七世紀のフランスの思想家パスカルは、死と悲惨を避けようと気晴らしに没頭するわれわれ人間に対して次のように言う。《人間の不幸は、ただ一つのこと、一つの部屋に落ち着いてじっとしていられないことからやってくる》⁽²²⁾。一つの部屋にじっとしていること。まさに「ステイ・ホーム(stay home)」である。パスカルの日常と呼んでおこう。パスカル対ハラリ！ 明日のニューノーマル？ わたしは静かな部屋で『パンセ』を読んでいた……。

ゲラツセンハイト　とはいえ、部屋の窓を開け、もう少しばかり遠くへと視線を向けてみよう。グローバル資本主義をどうするか。たとえば大澤真幸は「世界共和国」に向かう他ないという。⁽²²⁾ またG・アガンベンは今回のパンデミックに際して一貫して国家による行動統制（監視！）と自肅路線を批判し続け、大方から響感を買っているが、その批判の根元にはM・フーコーのいう「生政治（biopolitique）・生権力（biopouvoir）」の問題がある。それは従来、人々を乱暴に「殺す」権力でなく、むしろ人々の健康を丁寧に管理促進させる「生かす」権力である。近現代における統治権力のあり方の変化。しかし、殺すにせよ、生かすにせよ、人を監視抑圧する権力であることには変わらない。しかし、人が隣り人と抑圧関係でなく、共に、しかも生々と生きるとはどういうことか。そこが、やはり一番大事なのである。

更に共生と言えば、原子力（原爆と原発）の問題がある。なぜなら原子力と人類は、ある意味、究極的に共存（共生）できないからである。⁽²³⁾ このことを一番最初に、そして一番深く問うたのは、M・ハイデガーである。彼はこの問題を「技術（テクネー）」の問題として把握、ついに原子力技術にまで行き着いた近代技術を不気味な「ゲシュテール（Gestell）、総かり立てて体制）」と把握。そこでは人類は生きていけない。では、どうしたらいいのか。ハイデガーは「ゲラツセンハイト（Gelassenheit）」と言う。ドイツ神秘主義のマイスター・エックハルトの用語である。日本語では禅仏教の用語を借りて「放下」と訳されたりするが、その意味は落ち着いてそのままにしておく（平静さ、待つこと）ということである。まるで禅問答のような感じもするが、何もせず放っておくということではない。キリスト教的に言えば、神に深く信頼して深く待つのである。ちょうど乙女マリアが受胎を告知した天使ガブリエルに「お言葉どおり、この身に成りますように（Let it be!）」（ルカ福音書一38）と

言ったようにである。⁽²⁴⁾そして興味深いことに、アメリカのルター学者R・ベイントンは、ルターはわが子を見つめながら幼な子の素直な神信頼（信仰）の中に、このセラッセンハイトをみていたのだ、と説いている。⁽²⁵⁾

マリアにせよ、イエスの説いた「空の鳥」にせよ、ルターの幼な子たちにせよ、そこにはセラッセンハイト、つまり静かな時間が流れている。それがポスト・コロナの目指すところではなからうか。

もちろん、その静けさはエネルギー切れからやってくるものではなく、いわば人間が存在するということの深みに根ざした静けさである。別の言葉で言えば、人間存在の条件である根源的有限性に根ざすものなのだ。それは地球という惑星とそこに住む人間の道理である。見田宗介は次のように言う。《グローバル・システムとは、無限を追求することをおして立証してしまった有限性である》。⁽²⁶⁾つまり、グローブ（地球／球）は、どこまで行っても際限がなく無限に開かれているようでもあるが、しかしそれでも同じところを回るだけのひとつの閉域、つまり有限性なのだ。しかしそれは決して否定的なことではない。それが神（無限）でない、人間（有限）ということなのであり、ルター（『マグニフィカート』）のいう「喜ばしき受動性」ということなのである。⁽²⁷⁾人間とこの世界は、神の恩寵を受ける存在なのである。神の恩寵は静かに降り注ぐ。

自然（ジネン） ところで、こうしたことを神学の世界で、どう考えたらよいのだろうか。多くのことを考えねばならないが、プロテスタントの立場から一つだけ手短に指摘すれば、自然神学の復興であろう。あまりに人間と救済論に集中しすぎたプロテスタント神学の中に、自然と創造論を熟慮する空間をつくる必要がある。神が造った自然である。親鸞（『歎異抄』）の言葉使いを借りよう。「自然（ジネン）」である。⁽²⁸⁾すなわち、「自然

（ジネン）」として存在する神とそしてその神が造った「自然（シゼン）」の問題である、等々。

さて、ポスト・コロナの世界は、どうなるのか。柄谷行人の言葉を引用してまとめておこう。《疫病の「跡」はいたるところにある。われわれの存在そのものがその「跡」なのだ。現在のコロナ騒動は長引くとしても、いずれは終わるだろう。しかし、私はこう感じている。そのあとに……〔上記のごとき人間存在そのものが疫病の跡であるというような〕見方が出てくるのではないかと。私はあらかじめ、それをポストコロナリズムと名づけておく》⁽²⁹⁾。

二 ルターと疫病―メメント・モリの神学

1 ペストの時代

死の文化 人々を震え上がらせた疫病として、コロナとペストはよく比較される。ペストは中世を終わらせたが、コロナは近現代を終わらせるかもしれない。ペストによって教会の権威が失墜し宗教改革運動が拡がったとも言えるが、コロナの時代で言えばそれは環境問題などをめぐる社会運動の拡がりとは類比できるだろうか。また領主層が没落し新興商業資本家（メデイチ家）が台頭したが、それは今日の巨大IT企業（GAF A）の登場になぞらえることができるのだろうか。⁽³⁰⁾

中世末、一四世紀にアジアからペストが伝わり、死体に黒い紫斑や膿胞が生じるため「黒死病」と恐れられた

ペストは、ヨーロッパ各地で猛威を振るった。一説では、全人口の四五〇パーセントの人々が亡くなった。したがって人々は常に死を意識して生きていたのである。J・ホイジンガは次のように書いている。《一五世紀という時代におけるほど、人々の心に死の思想が重くのしかかり、強烈な印象を与え続けた時代はなかった。「死を想え（メモメント・モリ）」の叫びが、生のあらゆる局面に、とぎれることなくひびきわたっていた》⁽²⁾。『アルス・モリエンデイ（死の技法）』という木版画入りの小冊子群が史上初のベストセラーになり、「死の舞踏（ダンス・マカブル）」の図像が描かれ、墓碑や遺言状が定着しはじめる。死の文化である。ルターはこうした時代を生きただのである。

なぜルターは修道院に入ったのか　ルター（一四八三―一五四六年）は、その生涯の中で六回、ペストの蔓延期を生きた（一五〇一年、一五〇五年、一五一六年、一五二七年、一五三五年、一五三八年）。当然、彼は死の問題を考えざるを得ない。死の不安と恐れ。事実、後年ルターは自らの修道院入りの動機をめぐって、『修道誓願について』（一五二二年）の、父親に向けて書かれた序文の中で、こう記している。《私は自分の欲求や願望によって修道士になったのでなくて、……突然の死の恐れと不安とに囲まれて、強いられ迫られて誓約をしたのです》⁽³⁾。

ルターは「死の不安と恐れ」ゆえに、エルフルトのアウグステイヌス修道院に入ったのである。それは一五〇五年七月のことであった（二二歳）。従来、ルターの修道院入りの原因は、死の恐れということに関しては、七月二日のシュトッテンハイム近郊での落雷体験にある、と説明されてきた。しかし、もう少し考えてみる必要が

あるのではなからうか。と言うのも、落雷体験↓修道院入りでは、あまりに唐突でやや不自然。むしろ、その唐突な決断に至る伏線があるのではなからうか。その伏線とは、ルターの二人の弟のペストによる死である。あれほど息子（長男）マルティンの修道院入りを反対していた父親ハンスが、不承不承ながらも修道院入りを認めたのも、息子二人の死という打撃ではなからうか。そして何をおいてもルター本人、弟二人のペストによる死に深く心を動かされていたはずである。世俗の出世よりも修道院へ、若きルターにとって、それはむしろ自然な心の動きであろう。更に言えば、一五〇五年にはエルフルト大学の法学部長も、また同窓の学友もペストで死んでいる（もちろんルター本人の怪我による大量出血の件などもあったようだが）。要するに、なぜルターが、エルフルト大学を退学し修道院に入ったのかといえば、(1)二人の弟のペストによる死ゆえの死への不安、(2)落雷体験による直接的な死への恐怖、(3)その結果、修道院に入ったのである。³³つまり、ペストこそは、信仰者ルターの、それゆえ宗教改革運動の隠された決定的出発点と言えるのである。

なおペストではないが、当時恐れられていた「イギリス発汗熱」も、実は宗教改革運動、とくにプロテスタント運動に大きな影響を及ぼした。イギリス発汗熱とは致死率の高い今日では存在しない疫病と言われている。一五二九年、マールブルクでルターとツヴィングリは聖餐問題について話し合ったが、このイギリス発汗熱の発生により討論は打ち切られ、その結果ルター派とツヴィングリ派（改革派）は聖餐問題で結局一致できず、プロテスタント運動は大きく分裂することとなったのである（もつとも更に討論したとしても、二人が合意に達したかどうかは疑問ではあるが³⁴）。いずれにせよ、疫病の存在は、宗教改革運動に大きな影をおとしていたと言えよう。

ノミナリズム 修道院に入ったルターは、そこでどのような神に出会ったのだろうか。「怒りの神」に出会った。ここから修道院でのルターのいわゆる「試練」が始まる。神は怒っている。しかし、それはルターだけの特別な思いではない。民衆もそうであった。現に疫病が蔓延しているではないか。そして、死の向こうには煉獄が待っている。それゆえ、人々は「免罪符」を買い求めたのである。そして、それに抗議したところから、ルターの宗教改革運動は始まった（九五箇条）。

しかし、ここではこうした宗教改革運動に至るまでの、その背後にある神学問題にふれておきたい。ノミナリズム (Nominalismus) の問題である。飢饉、戦争、疫病。それらの災難は「神の怒り」、つまり神の罰と考えられた。しかし問題は、そうした危機は悪人のみならず、善人をも襲うのである（神義論の問い）。しかも、ペストのもつ発生予想不可能性やその破壊性を前に、中世の教会は挑戦を受け、そしてある意味で敗れたのである。どういうことか。

中世の教会を支えてきたトマスの世界観では答えられなかったのである。つまり、トマス・アクイナスが教える全能の神による荘嚴な秩序感覚（不変の自然秩序）からは、これらすべてのことが必ずしも演繹的には説明できない。たとえばペストの事態を説明できないのである。そこで、かかるトマスの世界観に対して、新しい神学が挑戦する。ノミナリズムである。ノミナリズム（唯名論）は、「普遍」とは唯だの名前にすぎず、むしろ「個」に重心を移して物事を考える（「普遍論争」）。個から出発するゆえ、帰納的であり現実を直視する。それゆえ、ノミナリズムに言えば、神は（普遍的秩序の神と言うよりも）むしろ個的な「恣意的な神」であり、人間には不可解な「怒りの神」であり、ある時、ペストをも送り込む。そして、そうした神に呼応した神関係の中で、人

間も個人的な意思をもつのであり、ここからノミナリストであったルターの内面の闘いや信仰の闘いも始まり、それがやがて「怒りの神」がむしろ逆転して「恵みの神」を体験したという「塔の体験」に至ったと言えよう。

ともかく、ノミナリズムの神の恣意的な全能性の思想によって、初めてペストの予想不可能等も説明できる。

そしてルターはノミナリズムの牙城であったエルフルト大学で学ぶ中で、まさにその影響を受け、やがてそのルターの結論として「塔の体験」、すなわち恵みの神の発見と人間の受動性、つまり「宗教改革的転回 (der reformatorische Durchbruch)」に達したのである。⁽³⁶⁾

2 ペスト書簡 (『人は死から逃れることができるのかどうかについて』)

一五二七年、シレジアのブレスラウの町はペストに襲われた。そこで牧師ヨハン・ヘスは、キリスト者が、その町から避難すべきがどうか、をルターに尋ねた。それに答えたのがルターのペスト書簡『人は死から逃れることができるのかどうかについて』である。小冊子として出版され、以後ペスト蔓延時によく読まれた文書である。⁽³⁷⁾ さて、内容であるが、きわめて神学的な論述であると共に、またきわめて実践的な提言もなされている。そこにこの書簡の深みと魅力もある。⁽³⁷⁾

神学的論述 (避難問題)

ペスト問題を論じるにあたって、まず大前提がある。神の全能である。つまり、神こそが罰として疫病を送り、そして神こそがそれを癒す。ルターは言う。《神は四つの災いもしくは罰とし

て、ペスト、飢饉、剣、擗猛な獣を聖書で挙げてい⁽³⁸⁾る。だが《神こそが看護士また医者になられる。おお、看護士なる神、おお医者なる神！》⁽³⁹⁾。

さて、その上で避難問題である。ペストが町に発生した時、避難すべきか否か。一方に、神を信じ避難しない人がいる。それはそれでいい、とルターは言う。しかし、その人も避難する人を非難してはいけない。また避難せずとも自分は大丈夫だと神を試すような態度もよくない。他方、自らの信仰に確信が持てず、またそもそも危険ゆえに避難する人もいる。それもそれでいい、とルターは言う。なぜなら、神から与えられた命を守ることは大切だからである。つまり避難すべきか否か、そこに本当の問題はないのである。では、本当の問題とは何か。

ルターは牧師や医者や役人、つまり他者に責任 (Schuldig) がある者は、町に残された人々の安全が保障されれば別だが、避難すべきではない、と言う。《死者が出はじめたら、そこに留まり協力しあつて慰め合うべきである。とくに他者と深くつながっている〔責任ある〕者は、〔町を〕去ったり、逃げだすべきではない》⁽⁴⁰⁾。ここでルターが考えているのは、「責任」と「隣人愛」である。彼はイエスの言葉を引用している。《この最も小さい者の一人にしたのは、わたしにしてくれたことなのである》(マタイ福音書二五40)、《隣人を自分のように愛しなさい》(マタイ福音書二二39)。

つまり、ペストに遭遇した時、本当に問題なのは、避難すべきか否かという表面的なことではなくて、信仰に基づいた責任と隣人への愛なのである。そしてイエスも言うごとく、神への信仰と隣人への愛は一つのことなのである。責任と隣人愛。そこを軸にして、ある場合は避難するであろうし、ある場合は避難しない。これが、ペスト問題へのルターの神学的見解である。

実践的提言（ソーシャルディスタンス？） さて、次に実践的な問題である。ペストが発生した。ではどうすべきか。ルターは空想家でもなければ、いわゆる原理主義者でもない。きわめて具体的な提言をする。こう言っている。

《愛する友よ。……薬を用いなさい。助けになるものは、何でも取りなさい。あなたの家、庭、通りをいぶしなさい。必要もないのに人に会ったり、不必要な場所に行ったりすることを避けなさい。……むやみに自分を疲れさせないために、また私の不注意のために、他の人に病気を感染させ、病気をひどくし、彼らの死の原因とならないために、会う必要もない他人と接触したり、不必要な外出をしたりするのは避けよう》。

《誰でも、これに罹ったら、すぐに人々から離れるか、隔離されて、ただちに薬に助けを求めなさい。そして、彼は必要に応じて助けを受けるべきであり、見捨てられるべきではありません。それは、疫病の蔓延が早くチェックされ、個人のためのみならず社会全体のために利するためです。伝染が始まり、広がらないためです》（内海^①）。

実に現実をみすえた具体的・理性的な勧めである。事実、ルターは理性（*Vernunft*）は神に与えられたものであり、それを使うことの大切さを語っている。それにしても、この勧めは現代のコロナ禍でもそのまま通用するほど今日的である。まさに「ソーシャルディスタンス」であり、不要不急の外出を自粛する「ステイ・ホーム

ム」であり、また救護施設や病院や薬や隔離保護について語っている。つまり医療従事者やエッセンシャルワークの大切さを語っている。更に、死者の埋葬に関して郊外の墓地についても語っている。この提言にみられるように、ルター神学はきわめて具体的・現実的なのである。神学的に言えば「この世的（世俗性）」と言えよう。ここで世俗性というのは、聖俗二元論に立つのではなく、この世（世俗）の中で聖性に向かってすすむ、あるいはこの世こそ聖性実現の場である、という意味である。⁽⁴⁾

パヌルー神父　ここでペスト禍におけるキリスト者ということで、ある比較をしてみたい。ルターとパヌルー神父である。パヌルー神父とは、アルベール・カミュの小説『ペスト』（一九四七年）に登場するイエズス会の司祭である。一方は歴史上の實在の人物であり、他方は小説上の架空の人物である。時代も、置かれている状況もちがう。ルターの場合、ある町にペストが発生した時、避難すべきかどうか、が現実問題であった。他方、カミュの小説においては、アルジェリアの港町オランでの出来事であるが、ペスト発生によって町全体が監禁状態におかれる。したがって避難のことは問題にならない。

さて、そこでルターとパヌルー神父について四点、比較したい。(1)疫病について両者とも、それを神に由来する罰と捉える。パヌルー神父は教会の祈祷会での説教で、そこを強調する。しかし、ルターは同時に、神罰よりむしろ神が医者であり病を癒すことを強調する。(2)両者とも、神の愛に基づいた責任をこそ、最も強調する。実際、パヌルー神父は説教をしているだけではない。彼は、病者に寄りそい最前線で献身的に奉仕に汗を流すのである。(3)しかし、ルターの場合、具体的に「理性」も重視し、医療に信頼し提言する。それは、世俗の中でこそ

聖なるものが働くことを強調しているということである。他方、パヌルー神父は、ペストによって悲惨に死にゆく者に自ら同化しつつ、自己犠牲が最後の立地点となる。彼はペストに罹患しつつも、医療を拒否し死んでいく。(4)だが、こうすることによって、ルターもパヌルー神父も、復活のいのちを究極の場としている。ここに「希望」の本当の意味があるのであろう（ルターについては、後述参照）。

もちろん、ルターとパヌルー神父のどちらが本当のキリスト者であるか、という問題ではない。両者ともども、そこにはキリスト者としての生き方がある。

神はわがやぐら さて、ペスト禍に生きたルター、そしてコロナ禍に生きる私たち。しかし、コロナに疲れている現代人と同じように、実はルターも疲れていた。一五二七年、ヴィッテンベルクの町はペストに襲われた。しかし、ルターは町に残り避難しなかった。信仰に燃えて意気軒高だったからだろうか。どうもそうではないらしい。体調が悪かったこともあるが、彼は今日風に言えは「鬱」であったようだ。動く気力もでてこないのである。だが、そのような中で作詞作曲されたのが有名な讚美歌「神はわがやぐら」（一五二九年発表）である。宗教改革の行進曲と言われ、後々には国威発揚のためヒトラーに「利用」されたあの勇ましい歌である。

《…悪魔世にみちて 襲いせまるとも 勝ちはわれにあり などで恐るべき。…わがいのちも わが妻子も取らばとりね、神の国は「なおわれのものぞ」『教会讚美歌』四五〇番）。勇ましい。過剰なまでに勇ましい。しかし、そうではないのだ。むしろ、ここにはペストに襲われ気持ちも沈む中で、それでも神に寄りのむ「慰め」が歌われていたのである。事実、そのように想いつつ歌う方が味わい深い。コロナに疲れている私たち。ルター

は、われらの同時代人である。

3 メメント・モリ

生老病死 ルターのペスト書簡の正式書名は、「人は死から逃れることができるのかどうかについて」である。ペストは致死率の高い疫病である。有効な治療法もない時代、ペストに罹ると、死を待つ他なかった。その意味で、「人はペストから避難しうるのか」という内容のこの書簡の書名が、「人は死から逃れることができるのかどうかについて」とつけられたのであろう。しかし、更に考えれば、この書名にはそれ以上のニュアンスが当然ある。ペスト（黒死病 *der Schwarze Tod*）を切っ掛けとしつつも、そもそも人の心の奥にある死への不安と恐れ、そもそも人は究極的に死から逃れうるのか、という問いである。

結局、わたしたち人間の最大の間いは「死」である。もう少し丁寧にひろげて言えば、「生老病死」の問題である。しかし言うまでもなく、生老病死は、論じることではなく実存そのもの、つまり人は生老病死を論じるのではなく、生老病死を生きる（経験する）のである。それゆえ、生老病死については、論文の文体（言葉）で書きつらねることは、本来なじまない。それは、言葉そのものが、あたかも生老病死を体現している言葉、つまり「詩の言葉」、そしてまた「説教の言葉」で語りうるものなのである。こうしたことをふまえて、矛盾を承知で、ルターをめぐって「死」の問題のいくつかを記しておこう。

死の死

ルターの神学は、よく「十字架の神学 (Theologia crucis)」と言われる。いろいろな意味合いで使われるが、最も大切な要諦が二つある。一つはキリストの十字架という時、同時にそこでわれわれキリスト者が背負うべき十字架をも考えねばならぬということ（「ハイデルベルク討論」）。そして第二に、十字架（死）とは同時に「復活」を内包しているということ。十字架と復活は、メダルの裏表なのだ。つまり、「十字架の神学」とは、すなわち「十字架と復活の神学」ということである。それゆえ、キリスト教において「死」を語るこの意味は、そこで「復活」を語るところにある。現代ドイツの神学者E・ユンゲルは次のように語る。《人は死をそれ自体から知ることとはできない。死は沈黙している…。もし死について語ることができるとすれば、それに関する言葉はそれを越えたところから来なくてはならない》⁽⁴⁴⁾。死を越えたところからくる言葉、それは「復活」の言葉である。そこで「死と復活」に注目しつつ、疫病という本題からややずれるが、考えてみる。

ルターは、哲学者田辺元の言葉を使えば「死復活」を、どう論じたか。この世で、人は「人の前（この世の前、coram mundo）」で、そしてその奥の「神の前 (coram Deo)」で生きる。つまり二重に生きている。しかし、やがて人に死が訪れる。だがルターは言う（「死への準備についての説教」）。《こうして地上のあらゆる人々に別れを告げたあととは、ただ神のみを求めてとしなければならぬ。死の道は神へと通じているからである》⁽⁴⁵⁾。

人は「人の前」を去り、全面的に「神の前」で生きるのである。死の道は神へと通じている。そして、人は「神の前」に立ち、そこで生きる。これが復活である。つまり死とは、死んで復活することであり、これをルターは「死の死 (Des Todes Tod)」と表現した（「ロマ書講義 (WA 51, 332)」、「ガラテア大講解 (WA 40, 1, 440)」）。もう一度くり返せば、ルターにとって、死とはつまり復活である。「この世（人の前）」で死んで、「神

の国（神の前）」で復活するのである。

メント・モリ 死の死、つまり人は復活する。「人の前」で、ではなく「神の前」で復活するのである。したがってわたしたち人間は安心して死んでゆくことができる。メント・モリ（死を想え）、しかし、それは復活ゆえの喜びのメント・モリである。それゆえ、わたしたちは安心してこの世を生きてゆくことができるし、生きてゆくことが許されている。また安心して死んでゆくことができるし、死んでゆくことが許されている。神の安心である。神の与える安心、これがつまり「救い」であり、別の言葉で言えば、これが恵みである（*sola gratia*）。そしてそれを受け入れることを信仰という（*sola fide*）。まさに「恩寵義認」である。そしてそれゆえ、人間は神の恵み（安心）の下、信仰に基づいた「責任」と「隣人愛」に生きることができるのである。それはどんな時も、もちろんペスト禍にあっても、コロナ禍にあっても変わらない。これがルターのメント・モリの神学である。

三 教会と疫病 — 祈りと隣人愛

1 聖書から学ぶ

聖書から学んでいこう。マルコ福音書一章40—45節である。引用する（佐藤研訳、岩波版『新約聖書』）。

《すると、彼のもとに一人のらい病人がやって来て、彼に乞い願ひ、「ひざまずいて」言う、「もしお望みならば、私を清めることがおできになるのですが」。するとイエスは腸がちぎれる想いに駆られ、その手を伸ばして彼に触り、彼に言う、「もちろんだ、清くされなさい」。するとすぐに、彼かららいが去り、彼は清められた。そこでイエスは、彼に対して激しく息巻き、すぐに彼を追い出した。そして彼に言う、「心して、誰にもひとことも言わないように。ただし行って自らを祭司に見せ、清めのことで、モーセが命じた物を献げなさい。彼らへの証しと「なるためだ」。しかし、彼は去って行くと、大いに宣べ伝え始め、またこの出来事を言い広め「始め」た。そのためにイエスは公に町に入れなくなり、外の荒涼としたところに留まっていた。すると彼のところに、いたるところから人々が「ぞくぞくと」やって来た。》

ツアラアト 「ツアラアト」というヘブライ語のギリシア語訳は「レプラ」で、両者とも従来ほぼ「らい病」と訳されてきた。しかし、周知のごとく近年、差別語問題との関連で「重い皮膚病」（新共同訳）とか、「規定の病（律法で規定された病の意）」（聖書協会共同訳）と訳されたりもする。⁽⁴⁶⁾ いずれにせよ、それは事実かどうかはともあれ、感染性があり穢れていると思われる病い（皮膚疾患？ 疫病？）のことであろう。

さて、そのツアラアトについては、レビ記の一三〜一四章に、その律法規定（隔離等の判定、清めの儀式）がくわしく記されている。病者は肉体的に苦しむばかりでなく、属する祭儀共同体（社会）からも排除されており、祭司からその病が癒えていると判定され浄めの儀式（焼き尽くす献げ物＝ホロコーストなど）をあげてもら

うことが、その人の人生で最大の願いであった。そしてそこに宗教（祭司や幕屋・神殿）の重要な役割もあつたのである。

手を伸ばして触る イエスの時代も、祭司の役割の一つはそれであつた。それゆえ、マルコ福音書一章40節以下で、イエスは「らい病（ツアラアト）」の人に祭司のところに行くようにと命じたのである（ルカ福音書一七章14節も同じ）。しかし、ここで注目したいのは、そうした律法規定の問題ではない。むしろ、イエスの、この場合ツアラアトの人に対する二つの特徴的な接し方である。一つは「腸がちぎれる想い」と訳されているギリシア語の「スプランクニゾマイ」。内臓が傷むほどの、病者への共感である。そしてもう一つはイエスが「手を伸ばして彼に触つた」という接し方である。本稿では、ここを特に問題にしたい。イエスは病者に接するとき、自らの手を動かして働きかけたのである。それは今日の医療従事者と同じである。エッセンシャルワークなのである。エッセンシャルワーカー・イエスなのである。とは言え、他方「言葉」だけで事をなす、いわばテレワークの場合も聖書にはまた記されている（マタイ福音書八5以下、ルカ福音書七1以下、ヨハネ福音書四43以下など）。

手を伸ばすイエス。ヨハネ福音書九章に記されている生まれつきの盲人をいやすイエスの場合は、さらに手が込んでいる。《こう言つてから、イエスは地面に唾をし、唾で土をこねてその人の目にお塗りになつた》（九章6節、新共同訳）。唾をついたり手で触れたりすることは、当時の治癒物語によくあることらしいが（マルコ福音書七33、八23）、しかしそれでも古代の神学者たちが、神による土（アダマ）からアダムを創造した物語（創

世記二(7)と関連づけたことは、やはり興味深い⁽⁴⁷⁾。神も手を動かして土をこね、人間を創造したのである。エッセンシャルワーカーなる神である。もともと、天地創造の場合は、それは「光あれ」という具合に、「言葉」だけのテレワークだったようでもある。つまり、神の業もイエスの業も、それは一方でエッセンシャルワークであり、他方でテレワークと言えよう。言葉をかえて言えば、聖書が語る神の業とは、エッセンシャルワークを特徴づける「いま・ここ」で働きつつ、しかもテレワークの最大の可能性である「いつでも・どこでも」働いているのである。「いま・ここ」と「いつでも・どこでも」。しかし、人間論的に把え直すならば、この「いま・ここ」と「いつでも・どこでも」こそ、すでに論じた、身体をもつて「いま・ここ」で生きているわれわれ人間が「いつでも・どこでも」を切り開きつつあるグローバルな世界に生きていくという、まさに現代のわれわれの問題でもあるのである。

さて、話をもう一度、ツアラアトの問題にもどせば、イエスはツアラアトの人に対してまず第一に、その手を伸ばして触って癒したのである。恐らくペスト禍にあった人々に対しても、またコロナ禍のわれわれにも、イエスは同じことをするであろう。

初期キリスト教の発展

キリスト教があれほど迫害されていたにもかかわらず、二〜三世紀にかけて地中海世界(ローマ帝国)に根づいていったことに関しては、様々な要因がある。W・H・マクニールは、そこに疫病(ミクロ寄生)の存在をみている⁽⁴⁸⁾。彼は、初期キリスト教が当時の他の宗教と比較して、二つの点で特徴があったという。一つは「病人の看護」、そしてもう一つは人々に「生の意味」を説いたからだという。

まず「病人の看護」。疫病（恐らく天然痘やはしか）の蔓延によって、既存の社会の諸制度が信用を失墜し、多くの奉仕活動が止まってしまった時も、キリスト教徒はたとえば食べ物や飲み水を配るなどの「病人の看護」に励んだのである。三、四世紀のギリシア教父エウセビオスの『教会史』にもこのことが誇らしく記述されている。そして、もう一つ「生の意味」である。疫病という死への恐れと混乱の最中、しかしそれでもキリスト教は人々に「生の意味」を、したがって「死の意味」を説いたのである。そこには、神の全能性への信仰があった。更に言えばそこには復活への信仰があった。疫病に襲われた三世紀、カルタゴの司教キプリアヌスは『死ぬべき運命について』の中でそのように説いているという（このように説教で説いたゆえ、この疫病は「キプリアヌスの疫病」と呼ばれた）。

「手足」を動かして困難の中にある人を看護すること（隣人愛）、また深い「言葉」（たとえば「説教の言葉」）で全能の神ゆえの生と死の意味を説くこと（神信仰）。確かに疫病史観に立つマクニールが説くように、ここにキリスト教の発展と確立の大きな要因の一つがあったのである。

2 コロナ禍の教会

教会のコロナ捕囚 新約聖書では教会のことを「エクレシア」という（マタイ福音書一六18、一八17など）。それは本来、集まり・集会のことであるが、同じ時と所（いま・ここ）に、生身の人間として顔と顔を合わせて、礼拝のために集まるのである。礼拝のための集まり（礼拝共同体）、これが教会である。

ところが、コロナのために集まることかむずかしくなった。とにかく「三密」禁止である。今まで当たり前だった顔と顔を合わせて行う礼拝（対面礼拝）ができないのである。パンデミックの初期（二〇二〇年二月）、韓国で新興宗教の「新天地イエス教会」が、コロナ対策よりも自らの礼拝行為を優先し集団感染（クラスター）を引き起こし、教会というものの信用を失墜させた。命か、礼拝か？ 命か、信仰か？ もちろん、そうした二者択一的な問い方は、あまりに乱暴である。WCCの声明もいごとく、命は「神が愛をもってお創りになった」ものであり、神とは「命の神」なのである。⁽¹⁹⁾しかし現実問題として、従来通りの礼拝がむずかしい。礼拝の仕方に様々の今までに経験したことのない配慮工夫が必要となったのである。神学者の芳賀力はこうした事態を「教会のコロナ捕囚」と表現した。⁽²⁰⁾その解釈については様々あろうが、ともかく教会の危機感をよく表している。

アガンベン 更に、こうした事態の底流には、もつと深い問いがある。そもそも教会（宗教）は、なぜあるのか、という問いである。教会の存在理由^{アゴネイア}である。G・アガンベンが次のような問題提起をしている。イタリアはパンデミックに見舞われ厳しいロックダウンを体験したが、彼は最も深刻な問題としてこう語る。《もしかすると（コロナ禍にとって次のことが）最も重大かもしれない。それは死んだ人たちの身体に関することである。愛しい人が、そして一般的に言って人間たちが、独りで死ぬのみならず、その死骸が——アンティゴネから今日に至るまで、歴史上かつて一度も起こったことのないことだが——葬儀もされずに燃やされる》と指摘し、その責任を追求する。《私は私たち一人ひとりの責任を告発したのだから、人間の尊厳の見張り番を任務としたらしい者たちにある、さらに重大な責任について言及しないわけにはいかない。その者たちとは、何よりもまず教会

である。教会は、いまや現代の真の宗教となった科学に侍女として仕え、自らの拠って立つ最も本質的な原則をラディカルなしかたで否認してしまった。教会は、フランチェスコという名の教皇をいた戴いていながら、当のフランチェスコがレブラ病者たちを抱きしめていたということを忘れてしまった。教会は、慈悲のおこないの一つに病者を訪ねるといふことがあるのを忘れてしまった。教会は、信よりも生を犠牲にする用意がなければならぬのだ、隣人を捨て去ることは信を捨て去ることを意味するのだという殉教者たちの教えを忘れてしまった。⁽⁵¹⁾ いささか極論であるが、しかし哲学者はこのように極論するところに意義がある。そしてその問いかけは重い。

宗教学者の弓山達也も、やんわりと次のように指摘した。《……宗教というのはそもそも、神や死者、死後の世界など、会えない相手、行けない場所に、会える、行けるかのように感じさせるすべを持っている。今こそ宗教がそうした役割を発揮する時、と言いたいところだが、それは学者の意見であり、現場は大変困っているのが実情だ》⁽⁵²⁾。

教会の現場 では、現場はどうなっているのか。日本の教会の実情はどうか（恐らく世界中の教会事情も同じであろう）。コロナとよく比較されるが、一〇〇年前、一九一八（大正七）年から始まった「スペイン風邪」と言われたインフルエンザがパンデミックを起こし、日本でも多くの死者を出した（内務省衛生局によれば三九万人）。しかし当時の日本の教会の受けとめは、事の重大性に比して鈍く、礼拝出席者数、つまり「教勢の不振」を心配していたようである。⁽⁵³⁾

今回のコロナの場合はどうか。弱肉強食で強欲なグローバル資本主義やその帰結としての環境問題にみられる

人間の生き方のゆがみに対する深い意味での神の警告ということではなく、いわゆる「神罰論」、すなわち疫病や災害などの大きな災難に際して、しばしば持ち出されてきた神罰論は、教会からは聞こえてこなかった。むしろ自らの信仰や教会や礼拝だけを守ろうということではなしに、社会に対して（とくに弱い立場に対して）寄りそい共に生きる姿勢を持ち続けた（たとえば日本福音ルーテル教会の場合《……何よりも「すべての命（いのち）」を守ることを最優先にして事柄に対処してゆきます。……それは会員のみならず、地域社会を含む「すべての命（いのち）」を守るということの意味します》⁽²⁴⁾としている）。

もちろん、そうした隣人愛に基づいた働きが十分に行われ成果をあげたということではないが、恐らく人知れず多くの様々な努力がなされたことであろう。

とは言え、現実問題として、毎日曜日の礼拝をどうするか。これが大問題である。ルターのペストの時代、表面的には避難問題が大きな問題であったように、コロナの時代、礼拝問題に議論が集中したのである（その背景として、経営問題を含めて、今後の教会組織に対する不安もあるのだが……）。礼拝をいかにすべきか。三つの対応が考えられた。(1)全く従来どおり、(2)礼拝のあり方をめぐって配慮・工夫する、(3)礼拝をやめる。(1)と(3)は、ほほえないのではないか。ほとんどの教会は恐らく(2)であり、そしてそこには様々なバリエーションがある。密をさけ、マスクをし、換気に気をつける等々の工夫をしての「対面礼拝」。各自の場所で、教会から送られてきた牧師の説教要旨などを読み礼拝を守る（文書礼拝、家庭礼拝など）。そして、世の趨勢に合わせてのオンライン礼拝等々である。オンライン礼拝の場合、技術上のむずかしさやITを駆使したオンライン特有の哲学的・神学的問題性もある。しかし、ともかくコロナ禍の教会は奮闘努力をしたのである。

オンライン化　多くの教会で対面礼拝に代わってオンライン礼拝が試みられた。対面礼拝とは、生身の人間が顔と顔を合わせて、まさに「いま・ここ」でなされる、言うなれば身体性の礼拝である。しかし、それができない。そこでオンライン礼拝が登場する。オンライン礼拝を、どう考えたらよいのか。

まず大前提から考えてみる。神の恵みは「いつでも・どこでも」与えられているのだが、それが「いま・ここ」で現わされる。ここに教会、礼拝、説教、サクラメント（聖餐）の、つまり宗教というものの意味がある。より詳しく言えば、「いつでも・どこでも」与えられる神の恵みが、われわれの生きる「いま・ここ」で、キリスト（遠き超越の神が、距離ゼロ、つまり人となるという出来事）となって、現にわれわれに臨むこと、つまりリアルプレゼンス（現臨）ということなのである。つまり、神の恵みの出来事とは、「いつでも・どこでも」と「いま・ここ」が丁度メダルの裏表のように一つとなっているのである。

さて、そこで礼拝のオンライン化について考えてみよう。プロテスタント的によれば、教会とは「説教」と「サクラメント」のなされる場であるが、その中心に礼拝がある（「アウグスブルク信仰告白」第七条参照。なお以下、サクラメントの一つである聖餐について論じる）。そして結論を先取りして言えば、説教は「いつでも・どこでも」への可能性を開くオンラインに親和的であり、聖餐は「いま・ここ」の、キリストと私の身体が介在するがゆえにオンラインとは非親和的である。

どういうことか。「いつでも・どこでも」ということは、近さ（ディスタンスゼロ）や遠さ（テレディスタンス）に左右されないという事であり、まさにオンラインこそそのための仕組みなのである。そして、言葉という

ものは耳（身体）を通りこし心に届くゆえ、「いつでも・どこでも」という性格を持っている。つまり「いつでも・どこでも」の特質は言葉性、反復性ということである。と言うことは言葉によって成り立つ「説教」は、オンラインと親和性が高いのである。

他方、「いま・ここ」ということは、近さ（ディスタンスゼロの接触^{コンタクト}）こそがポイントであり、まさに唯一回性という性格をおびる。そして聖餐のパンとブドウ酒は、口を通して胃の中に入りゆき、ディスタンスゼロ、つまり身体と一体化する。つまり「いま・ここ」の特質は身体性、唯一回性ということである。と言うことは、パンとブドウ酒（であるキリスト）によって成り立つ「聖餐」は、テレディスタンスのための仕組みであるオンラインとは親和性が低いのである。

まとめておこう。神の恵みの出来事（神の現臨^{キリスト}）は、「いつでも・どこでも」と「いま・ここ」とが同時に成立しなければならぬ。そして「説教」も「聖餐」も両者ともども原理的にそうなのだが、あえて比較すれば、説教は「いつでも・どこでも」へと開かれているオンライン礼拝に親和的だが、他方、聖餐は非親和的なのである。

リアルプレゼンス　リアルプレゼンス（現臨、Realpraesenz）という言葉は、聖餐において（復活の）キリストが現に存在（臨在）している、ということの意味する。したがって聖餐論において、カトリックであろうと、ルター、カルヴァン、ツヴィングリであろうと、ある意味すべてリアルプレゼンス論なのである。しかし、それぞれに力点（視点）にちがいがあ

カトリックは、キリストの身体の実体が（聖餐の）パン（とブドウ酒）の実体の場を占める、という。パンという実体がキリストの身体という実体に変化する（Transsubstantiation）。「化体説」という。それに対しルター（派）は、キリストの身体がパンの中に、またパンと共に存在（臨在）する。しかし同時に、パンはパンそのものである、と主張、つまり聖餐のパンの中に、キリストの身体とパンそのものが共に在る（Konsubstantiation）のである。「共在説」という。⁽⁸⁾しかし、いずれにせよ、カトリックもルターも、聖餐において身体的にキリストが現臨しているのである。つまり身体的リアルプレゼンス（Leibliches Realpräsenz）と言えよう。

それに対し、カルヴァンは、キリストは聖餐において現臨するが、それは聖霊の力（virtute）によって会衆がキリストと共にする天の食事に招かれていることだ、と主張。「バーチャリズム」という。またツヴェイングリは、聖餐のパンはキリストの象徴（しるし、Symbol）であり、したがってキリストはその象徴を通して心の中に現臨するという。「象徴論」である。つまり、改革派（カルヴァンやツヴェイングリ）は、聖餐においてキリストは身体的にはなく霊的に現臨しているのである。霊的リアルプレゼンスである。まとめて言えば、聖餐（ミサ）については、身体的リアルプレゼンス論（カトリック、ルター）と霊的リアルプレゼンス論（カルヴァン、ツヴェイングリ）がある。もちろん、今日、その視点のちがいが、解釈のちがいを克服するための様々な神学的努力がなされている。⁽⁹⁾

ルター（派）の聖餐論 さて、話をルター（派）の聖餐論にしぼっていけば、ルターがパンの中に正真正銘

のキリストの身体が存在するという「身体的リアルプレゼンス」を主張しうるのは、復活のキリストの身体が天のみならず、なんとこの地上の聖餐のパンの中にも、つまり「いつでも・どこでも」存在しうるからである。⁽³⁷⁾この「いつでも・どこでも」あらゆるところに存在しうる(こと、これを前にもふれたがユビキタス (ubiquitous) という。遍在論 (Ubiquitastheorie) である。キリストは、天にもパンの中にも「いつでも・どこでも」存在しうる。なぜか。それは神の属性である遍在性が、「神・人」であるキリストについても言いうるからである。⁽³⁸⁾

要するに、キリストはユビキタス(「いつでも・どこでも」の遍在)ゆえに、聖餐のパンの中にもリアルプレゼンス(「いま・ここ」の現臨)しうるのである。であるから聖餐のパンはキリストの身体そのものである。しかも、それでいてパンはあくまで現実のパンなのである。パンの実体がカトリックが主張するように、キリストの身体に変化するのではなく、パンはパンでありつつ、同時にキリストの身体なのである。つまり、キリストの身体とパンが一致している。これを「サクラメント的一致 (unio sacramentalis)」という。ユビキタス(「いつでも・どこでも」ゆえにリアルプレゼンス(「いま・ここ」)、これがルターのことである)。

そして更に言えば、こうしたユビキタスゆえにリアルプレゼンスが成り立つゆえ、ルターに言わせれば、人間のこの世の生が、「神の前 (coram Deo)」と「この世の前 (coram mundo)」という二重の生として、生きられるのである。つまり、人は「神の前」で生きつつ、同時に「この世(人)の前」で生きていくのである。キリストの身体を食べつつ(神の前!)、パンを食べる(この世の前!)のである。これがルターの理解した聖餐という出来事なのである。そして付け加えれば、このように生の現実の二重性を受け入れ生きていくことを「信」というのであろう。⁽³⁹⁾ここに「一重性に基づく「知」とのちがいがあり、信仰者の生がある。ここでもう一度、ルター

(派)の聖餐論のポイントをまとめておこう。それは、神の遍在と身体的リアルプレゼンス、つまりユビキタスとリアルプレゼンスに基づくということである。

最後にコロナ禍で問題化したオンライン礼拝をめぐって考えてみる。礼拝を構成している「説教」について言えば、先に指摘したとおり、説教とは言葉(声)ゆえオンラインの「いつでも・どこでも」と親和性がある。他方、「聖餐」に関して言えば、それはルターの考えれば「いつでも・どこでも(ユビキタス)」を土台にして、しかも実際にはパン(キリストの身体)を食べるという「いま・ここ」でのキリストの身体のリアルプレゼンスゆえ、オンラインとは親和性が低い、と言える。

そこで結論的に言えば、そもそも礼拝は「神の言葉」である「説教」で十分である(とりわけコロナ禍においては、そうである⁶⁰)。そして「聖餐」のオンライン化は原理的に成り立たない。牧会的配慮としての聖餐(風景)のオンライン配信はありえようが、それは十分に慎重であるべきであり、そもそも本来的な意味で「聖餐」とは言えないのである。⁶¹

3 ポスト・コロナの時代と教会

成人化した世界 ポスト・コロナの時代に、教会とは何か、またどうあるべきか。それを最後にスケッチ風にも考えておきたい。そして、人は未来を語る時、希望の言葉で語るゆえ、少しく「説教」の文体に近づく。さて、グローバル世界ということの最も深い神学的な意味は、「いつでも・どこでも」与えられている神の恵

みが、「いま・ここ」で一人一人に味わわれ深められることによって、その神の恵みが人々の間に真に共有される世界（神の共生的被造世界）になっていくことであろう。しかし、今日そのようになっていない。強欲グローバル資本主義やその結果としての地球環境の破壊、そしてコロナ・パンデミック。そこで問題は、いかにして真実のグローバル世界（共生的被造世界）が実現しうるのか、そのために教会は何をすべきか、である。あるカトリック司祭が「恩寵のウイルス」という言葉を使った^②。そうかも知れない。このパンデミックを神が全世界に与えた貴重な気付きの時と受けとめる。確かに教会はもう一度、自らを省み、未来に向けて、何をなすべきかを考える時なのであろう。

ポスト・コロナの時代に目を向ける。未来の世界をイメージしてみる。それは、どういう世界か。D・ボンヘフアーの「成人化した世界 (die mündige geworden Welt)」を考えてみたい。ヒトラーへの抵抗運動のゆえに処刑されたドイツの神学者が、獄中で思索イメージした、近代から未来へと至る世界、それが「成人化した世界」である。それは、神の恵みがこの世界に浸透していく世界である。もちろん、現在、その浸透は（人のゆがみゆえ）全く遅々たるものである。しかし、それでも恵みの神の意図（御心）、それはすなわちこの世界の一人一人が生と死を貫いて心身ともに「幸せ」に生きることであるが、それが社会全体の様々な領域（たとえば福祉や医療や教育や、様々な公共の働きなどなど）に浸透していく中で、一人一人が無責任に神に頼るのではなく自立し成人になって生きていく世界のことである。ある意味、神に頼る必要のない世界である。では、その時、教会の存在理由は、どこにあるのだろうか。

世の光・地の塩

教会の存在理由として、私は二つあると思う。「世の光」、そして「地の塩」である。イエスが山上の説教で語った言葉である（マタイ福音書五13―16）。「世の光」としての教会、それは神の恵みを深く真剣に受けとめ、たとえ小さくともローソクの光を灯しつづけることである。礼拝を守り、聖書を学び、祈り、神学を伝え続けていくことである。まとめて「祈り」と言っておこう。もう一つは、「地の塩」としての教会である。神の恵みを隣り人（キリスト者かどうかなど全く関係なく）と共有し、この共生社会の一翼を任うことである。弱い立場の人々への奉仕である。「隣人愛」とまとめておこう。

もちろん、世の光としての働きも、地の塩としての働きも、今日の教会の働きは恐らくささやか過ぎるほどささやかなものであろう。誰もその存在に気付かない。しかし、人知れず行われることが、むしろ大切である。逆に言えば、人々に誉められたり目立ったりしてはいけない。イエスが山上の説教で語ったとおりである。《施しをするときは、右の手のすることを左の手に知らせてはならない。あなたの施しを人目につかせないためである》、《祈るときは、奥まった自分の部屋に入って戸を閉め、隠れたところにおられるあなたの父に祈りなさい》（マタイ福音書六3―4、六6、新共同訳）。

このコロナ禍にあつて教皇フランシスコも、二〇二〇年三月二十七日、サンピエトロ広場からコロナ禍の全世界に向けて次のようにメッセージを語った。《祈りと、ひっそり行われる奉仕―それこそが、わたしたちを勝利に導く武器です》⁽⁶⁾。まさに、そうである。ポスト・コロナの時代にこそ、そうである。「成人化した世界」にあつて、教会は今まで守り抜いてきた礼拝共同体という「組織」を、たとえささやかでも「世の光」として灯しつづけること、そして他方、隣り人と協力しつつ弱い立場の人々のために奉仕の「運動」を、たとえひっそりとも

「地の塩」としてやりつづけること（それは統治や利益という他の目的をもっている行政や企業とは一線を画した、NGOやNPO的なものであろう）、ここに教会の、そしてキリスト者の責任がある。

ルターはペストの時代に、「ペスト書簡」を書いた。彼がそこで力説したことも、結局同じである。信仰に基づいた責任と隣人への愛、である。そして更に言えば、神信仰と隣人愛は同じ一つのことなのである。これはイエスの教えである。⁽⁶⁴⁾

sola gratia (恵みのみ)

祈りと隣人愛が大切である。しかし、私たちの地上の教会は、そしてわたしたち自身も、祈りに乏しく隣人愛にもっと乏しい。だが、逆説的な言い方になるが、たとえ私の信仰が弱り祈りの言葉が途絶えても、またたとえ（たとえばコロナ禍のため）礼拝が中止になっても、またたった一人の隣人をも助けることができなくとも、それでもイエス・キリストは、私も、教会も、世界も、そのすべてを守っているのである。もし信仰ということを言うなら、私たちはそのことを信じているのである。丁度、悪霊にとりつかれた息子を助けてもらうためにイエスのもとにやって来た、あの父親が叫んだようにである。《信じます。信仰のないわたしをお助け下さい》(マルコ福音書九24、新共同訳)。それゆえ、人に言えることは、本当はただ一つの言葉だけであらう。《*sola gratia*》である。

注

- (1) ウィリアム・ハーディー・マクニール (William Hardy McNeill, 1917—2016) 『疫病と世界史』 佐々木昭夫訳、中公文庫(上下)。原題は、“Plagues and Peoples”。
- (2) マクニール『疫病と世界史』(下)、前掲、九四頁。
- (3) マクニール『疫病と世界史』(下)、前掲、二二二頁。
- (4) ジャック・アタリ『命の経済』 林昌宏他訳、プレジデント社、二〇二〇年、二二三頁。
- (5) マスクはもともと「仮面」のことだが、仮面はラテン語でペルソナ(Persona)といい、古代ローマの劇中の仮面のことである。つまり劇中の役柄(役割)を表す。やがてその人物の役割というところから、ペルソナは「人間」や「人格」という意味がそなわり、パーソン(Person, 人間)という言葉ができたのである。なお、ルターは仮面(マスク)を表すときには、Larva(ラテン語)、Mumme(ドイツ語)という言葉を使っている(江口再起『神の仮面』リトン、二〇〇九年、四一頁以下参照)。
- (6) ジャック・アタリ『命の経済』前掲、一八八頁以下。
- (7) 渡名喜庸哲「遠隔と接触—リモート時代におけるレヴィナスの「顔」」『現代思想』二〇二一年一月号参照。
- (8) エマニエル・レヴィナス「倫理と無限」原田佳彦訳、朝日出版社、一九八五年、一一八頁。なお、前掲「遠隔と接触」参照。
- (9) スラヴォイ・ジジエク『パンデミック』中林敦子訳、P・ヴァイン社、二〇二〇年、五頁。また大澤真幸『コロナ時代の哲学』左右社、二〇二〇年、一〇頁以下参照。
- (10) グローバリズムの、より深い理解については『定本 見田宗介著作集I—現代社会の理論』岩波書店、二〇一一年参照。

- (11) グローバリズムと今回のコロナ・パンデミックの関連を、中沢新一(「コロナをめぐる三つの瞑想」『すばる』二〇二〇年七月号)は、「ウイルスの増殖様式(V型)」と「現代の資本主義の増殖様式(C型)」の関連から解説している。
- (12) エマニュエル・トッド「犠牲になるのは若者か、老人か」『文藝春秋』二〇二〇年七月号、一一八頁。但し、この論考の内容でなく表題について一言。トッドは今回のコロナ・パンデミックを当初は「世代間の闘争」と見立てていたが、その後むしろ「階級闘争」の側面を強調している(『エマニュエル・トッドの思考地図』筑摩書房、二〇二〇年、二一七頁)。
- (13) ユビキタス社会ゆえ、電子機器によって感染者等の位置情報をつかみコロナ終息に成功した国もある(台湾など)。あるいは強権的な権力集中によって終息させた国もある(中国)。いずれも監視社会の問題と言えよう。これはM・フーコーのいう「生政治」の問題である。後述参照。
- (14) フィリップ・ケオー『ヴァーチャルという思想—力と惑わし』西垣通監修・嶋崎正樹訳、NTT出版、一九九七年、二三頁。なお、簡潔な要旨については監修者序文を見よ。
- (15) 福岡伸一「ウイルスは撲滅できない 共に動的平衡を生きよ」朝日出版社編『コロナ後の世界を語る—現代の知性たちの視線』所収、朝日新書、二〇二〇年、二九—三一頁。
- (16) 中沢新一「コロナをめぐる三つの瞑想」、前掲、一〇八頁以下。
- (17) イヴァン・イリイチ『コンヴィヴィアリティのための道具』渡辺京二他訳、ちくま学芸文庫、二〇一五年。なお、コンヴィヴィアリティに「自立共生」という訳語を当てたのは訳者の渡辺京二である。引用は、三九—四〇頁。
- (18) 『文化と宗教基礎用語事典』海鳴社、二〇一五年。「共生(konvivenz)」の項(ラインハルト・フンメル)参照(六七頁以下)。
- (19) ユヴァル・ノア・ハラリ『サピエンス全史』(上下)、柴田裕之訳、河出書房新社、二〇一六年、同『ホモ・デウ

- ス」(上下)、柴田裕之訳、河出書房新社、二〇一八年。
- (20) 多和田葉子「ぶつかり合って生きる」『毎日新聞』二〇二二年一月六日。
- (21) パスカル『パンセ(上)』番号一三六、塩川徹也訳、岩波文庫、一六二頁。
- (22) 大澤真幸『コロナ時代の哲学』前掲、参照。「世界共和国」については、柄谷行人『世界史の構造』岩波書店、二〇一〇年、同『世界共和国へ』岩波新書、二〇〇六年など参照。
- (23) 江口再起『ルターの脱構築―宗教改革五〇〇年とポスト近代』リトン、二〇一八年参照。
- (24) ルカ福音書一章38節の英訳(RSV=NKJV)は、次ごとおり。“let it be to me according to your word”。
- (25) ローランド・ベイントン「我ここに立つ」青山一浪・岸千年訳、ルーテル社、一九五四年、四七二頁。また近藤勝彦『信徒のための神学入門』教文館、一九九四年、一九二頁以下参照。
- (26) 見田宗介『定本 見田宗介著作集Ⅰ 現代社会の理論』前掲、一八六頁。
- (27) M・ルター「マグニファイカート」『ルター著作集』第一集4巻、聖文舎、一九八四年、一六六頁(WA 7, 560)。
- (28) 『わがはからはざるを、自然とまふすなり。これすなわち、他力にてまします』。『歎異抄』一六条、梅原猛校注・現代語訳、講談社文庫、六〇頁以下。
- (29) 柄谷行人「コロナウィルスと古井由吉」『群像』二〇二〇年七月号、一四八頁。
- (30) 吉見俊哉「持続可能なグローバル化」『毎日新聞』二〇二二年一月一三日。
- (31) ヨハン・ホイジンガ『中世の秋』(世界の名著55)、堀越孝一訳、中央公論社、一九六七年、二六八頁。
- (32) M・ルター「修道誓願について」『ルター著作集』第一集4巻、徳善義和訳、聖文舎、一九八四年、二六二頁(WA 8, 573f)。
- (33) なお弟たちについての詳細はわかっていない。しかし第二人のペストによる死がルターの修道院入りと関係があるのではないか、ということについては、多くの研究者によってやんわりと仄めかされてきた。Otto Scheel (“Martin

- Luther: Von Katholizismus zur Reformation", Tübingen, 1917, S.259)、E・H・エリクソン(『青年ルター1』)西平直訳、みず書房、二〇〇二年、一四三頁)、R・フリーデンタール(『マルティン・ルターの生涯』笠利尚他訳、新潮社、一九七三年、三五頁)、石坂尚武(『どうしてルターの宗教改革は起こったかーペストと社会史から見る』ナカニシヤ出版、二〇一七年、八〇頁以下)。
- (34) W・H・マクニール『疫病と世界史』下巻(前掲、一一二頁以下)、滝上正「マルチン・ルターの病歴」『日本医史学雑誌』第57巻4号、二〇一一年、四三四頁、四四〇―四四一頁参照。
- (35) ハイコ・A・オーバーマン『二つの宗教改革ールターとカルヴァン』(第一章 嵐が発生するー「黒死病の猛威」)、日本ルター学会／日本カルヴァン研究会訳、教文館、二〇一七年、参照。また、W・H・マクニール『疫病と世界史』(下)、前掲、五八頁以下参照。
- (36) Martin Luther: Ob man vor dem Sterben fliehen möge, WA, 23, W², 10. なお、邦訳としてT・G・タッパート編『ルターの慰めと励ましの手紙』(内海望訳、リトン、二〇〇六年)の二八九―三〇七頁に「ヨハン・ヘス宛」の手紙がある。また全訳として本誌『ルター研究』第17巻に多田哲訳が収録されている。
- (37) このペスト書簡に論究したものと以下の諸論考がある。佐々木博光「ペスト観の脱魔術化―近世ヨーロッパの神学的ペスト文書」『人間科学』大阪府立大学紀要』七、二〇一二年(なお佐々木は、このペスト書簡を論じたHeinrich Dormer: Die Flucht vor der Pest als Religiöses Problem, 1992にひいて詳しくふれている)。石坂尚武『どうしてルターの宗教改革は起こったか』(前掲、注(32))。吉田隆「ウィルス禍についての神学的考察」(<http://www.kirishin.com/2020/03/21/41981/>、[閲覧二〇二〇年四月五日])。J・T・マクニール『キリスト教牧会の歴史』吉田信夫訳、日本基督教団出版局、一九八七年、一九一頁。それぞれの論考の性格上、その読解において、ペストから避難しないという点を強調したものになっている。
- (38) M. Luther, W², 10, 2013.

- (39) M. Luther, W², 10, 2018f.
- (40) M. Luther, W², 10, 2016.
- (41) M. Luther, W², 10, 2021f, 2023f. (訳は、前掲(注36)の「ルターの慰めと励ましの手紙」より)。
- (42) ルターにおける世俗性の問題は、たとえば Bernd 問題によくあらわれている (M・ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』参照)。
- (43) 徳善義和『ルターと賛美歌』日本キリスト教団出版局、二〇一七年、一二〇頁参照。
- (44) エーベルハルト・ユンゲル『死―その謎と秘義』蓮見和男訳、新教出版社、一九七二年、一頁。
- (45) M. Luther, WA 2, 685 (邦訳、『ルター著作選集』ルター研究所訳、教文館、二〇〇五年、五二頁。但し、訳一部変更)。
- (46) 「ツアラアト」の訳語をめぐっては、岩波版『新約聖書』(二〇〇四年)の「補注用語解説」四三頁、『ATD旧約聖書註解3レビ記』(M・ノート著、山折哲雄訳、ATD・NTD聖書註解刊行会、二〇〇五年)の「訳者あとがき」四三六頁以下、田川健三『新約聖書 訳と註』第一巻、作品社、二〇〇八年、一六六頁参照。
- (47) 岩波版『新約聖書』、前掲、三三九頁の注(5)参照。但し、そこではこうした関連に特に意味はないとしているが。
- (48) W・H・マクニール『疫病と世界史』(上)、前掲、一九九頁以下。
- (49) WCC「今こそ、キリスト教の牧会的、預言者的、実践的な使命を果たそう」『キリスト新聞』二〇二〇年四月一日 (No.3537)。
- (50) 芳賀力「教会のコロナ捕囚」『キリスト新聞』二〇二〇年五月二日 (No.3540)。
- (51) ジョルジョ・アガンベン『私たちはどこにいるのか?―政治としてのエビデミック』高桑和巳訳、青土社、二〇二一年、八〇頁以下、八三頁以下。
- (52) 弓山達也「現場の課題自ら語って(論点・新型コロナ―宗教のオンライン化)」『毎日新聞』二〇二一年二月一九日。

- (53) 柳下明子「日本のプロテスタント教会のパンデミック対応を考える」『聖書と神学』31号、日本聖書神学校キリスト教研究所、二〇二〇年参照。
- (54) 日本福音ルーテル教会総会議長大柴讓治談話 (<https://jelc-news.blogspot.com/2020/03/2020326.html>) [閲覧二〇二〇年三月二八日]。
- (55) 「和協信条」七条、「アウグスブルク信仰告白」一〇条、参照。
- (56) カトリックにおける「実体変化」を「意味変容」や「目的変容」として新しく解釈しようという努力、またルター派と改革派においては「アーノルツハイン・テーゼ」(一九五七年)や「ロイエンベルガーの和協」(一九七三年)等々の試みがある(H・G・ペールマン『現代教義学概説(新版)』、蓮見訳、新教出版社、二〇〇八年、四二〇頁以下参照)。またWCC『バプテスマ・聖餐・職務(リマ文書)』日本基督教団出版局、一九八五年参照。なお、聖餐をめぐる接定辞の問題など重大問題があるが、本稿では略。
- (57) この点がマールブルク会談(一五二九年)での、ツヴィングリとの不一致点であった。
- (58) この問題は、ルターのキリスト論の一つのテーマ、すなわちキリストにおける神性と人性の「属性の交流」(communicatio idiomatum)の問題である。またこの問題は「万有在神論(Pantheism)」(汎神論 Pantheism ではない)につながる問いであろう。しかし本稿では略。
- (59) 村瀬学「吉本隆明における『信』と『知』の調べ」『現代詩手帖』一九八六年一二月臨時増刊号、参照。
- (60) 説教とは「神の言葉」そのものである。よって説教で十分である。《わたしたちから神の言葉を聞いたとき、あなたがたは、それを人の言葉としてではなく、神の言葉として受け入れたからです。事実、それは神の言葉であり、また、信じているあなたの方の中に現に働いているものです》(1テサロニケ二13、新共同訳)。《私は説教を聴く。しかし、いったい誰が語っているのか。牧師か。いや、そうではない。牧師に聴いていてのではない。なるほど声は牧師のそれである。が、私の神が、そこで説教され、み言葉を語りたもうのである》(ルター「ヨハネ福音書四

章についての説教」一五四〇年、WA 47. 229 参照)。

(61) 日本のカトリック教会では、コロナ禍において「公開ミサ (Public Mass)」は原則中止となった。そしてオンラインで「霊的聖体拝領」を配信したが、それは仮に聖体拝領をしたこととするのであり、あくまで本来の聖体拝領ではない、とされている。

(62) 東京教区司祭 晴佐久昌英の言葉。『キリスト新聞』二〇二〇年七月一日号 (No.3545)。

(63) 教皇フランシスコ『パンデミック後の選択』カトリック中央協議会、二〇二〇年、二九頁。

(64) ルターが「ベスト書簡」で引用した、イエスの言葉は次のとおり。《はっきり言っておく。わたしの兄弟であるこの最も小さい者の一人にしたのは、わたしにしてくれたことなのである》(マタイ福音書二五40)、《イエスはお答えになった。『第一の掟は、これである。』イスラエルよ、聞け、わたしたちの神である主は、唯一の主である。心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くし、力を尽くして、あなたの神である主を愛しなさい。』第二の掟は、これである。『隣人を自分のように愛しなさい。』この二つにまさる掟はほかにない。》(マルコ福音書一二29―31、新共同訳)。