

日本バプテスト連盟宣教研究所

宣研ニュースレター

2020.6.17 No.120

〒336-0017 さいたま市南区南浦和1丁目2番4号/TEL 048-813-7567

INDEX

【巻頭言】「コロナ危機」を生きる教会を覚えて	朴思郁	…1
感染症と宗教改革者たち	朴思郁	…6
新型コロナウイルス感染拡大下に「スピリチュアルペイン」を考える	松見享子	…11
「赦し」についての断想⑬	朴思郁	…15
【書評】『信仰という名の虐待からの解放』	松見享子	…19

巻頭言

「コロナ危機」を生きる教会を覚えて

宣教研究所所長 朴 思郁

新型コロナウイルス感染症（以下、新型コロナ）のパンデミックによって、私たち教会は「礼拝のない教会、教会のない礼拝」という今まで経験したことのない局面を迎えています。今回の感染拡大によって、教会は、礼拝をはじめとする種々の集会を、非対面方式への転換を余儀なく強いられています。

事実、「教会のない主の日を守る」ということは、無教会主義者や第4次産業革命時代においてAIを通して脱教会性を主張する技術万能主義者たちにふさわしい形です。しかし、「コロナ危機¹」を通して、それは教会の現実と

¹新型コロナに関する名称として、一般に

なりました。多くの教会の教役者たちが戸惑いを覚えながら、「コロナ危機」によって触発された事態の展開を深刻に受け止めています。果たして、「コロナ危機」がもたらす挑戦と変化の波はどれほどのものになるだろうか、冷静に考えなければならぬと思われま

す。何より、新型コロナは、教会が歴史的に大切に守ってきた「主の日を守る」という伝統を揺さぶっています。日曜日は必ず「教会（という建物・空間）で」礼拝をささげなければならないという信仰が、当たり前のように守ってきた教会の慣習でもあり、ある意味「主の日を守る＝教会に行く」という公式として律法化され、日曜日にも働かざるを得ない人々には負担となっているのが事実です。しかし、「コロナ危機」を通して、主の日に教会ではない空間、つまり家や他のバーチャル空間において、礼拝をささげることができるという経験をする事によって、「主の日を守る＝教会に行く」という礼拝と教会との間の必然的関係は成り立たなくなりました。それは、おそら

「コロナ禍」という用語が使われていますが、「禍」とは、「吉凶禍福」という「人の運勢はすでに決められている」と見なす「道教」の宿命論的世界観から自然現象を受け止めている概念であると思われま

す。新型コロナは、米中間の政治的損益のため未だ感染源が不明のままですが、関係者たちの間では、経済発展のもと行われた森林破壊によってコウモリ集団の棲息地が失われたことに起因すると言われています。つまり新型コロナは、私たち人間の環境破壊、貪欲によって引き起こされた疫病として、私たちが連帯的責任をもって立ち向かうことが求められるという意味で「コロナ禍」より、「コロナ危機」と言うのが妥当であると思われま

す。く教会の固定観念や共通理解に急激な変化をもたらすと予測されます。例えば、「コロナ危機」がある程度収束した後、多くの教会は、教会の建物を中心とした「現場礼拝」を再開しても、オンライン礼拝のようなメディアを媒介とした礼拝を並行していくことになるでしょう。そうなると、主の日に教会ではない、家や第3の場所で礼拝を守る信者たちが増えていくだろうし、教会の「礼拝の中でささげる献金」という認識も変わってしまい、献金に対する責任感も以前よりは弱化されるおそれがあるのです。さらに、オンラインや録音映像を用いた「礼拝サービス」を強化していくにつれて、教会の絶対的時間として見なされてきた「主の日」としての日曜日の概念も徐々に相対化されていくことが予測されるのです。

主の日に対する相対化は、多岐にわたる影響を与えらると思われま

す。つまり、それは「教会」という絶対的空間に対する相対化にもつながります。社会はすでにインターネットやSNSを通して、空間とモノを超えて、多重が疎通する、いわゆる「超連結」(hyper-connectivity) 社会になりつつあります。新型コロナは、その間、社会的変化の周辺部に留まっていた教会を急激にその「超連結」の世界につなげる役割を果たしました。言い換えれば、ソーシャル・ディスタンス（社会的距離の確保）の状況の中で、多くの教会は、礼拝の真実性と連結性をオンラインのメディアを通して、オンラインの仮想空間の中で求めなければならなくなりました。そのような非対面状況の中での教会は、ある意味、礼拝映像の撮影のためのスタジオに過ぎない、伝統的に信者が集まっている場所ではありませ

ませんでした。その結果、「コロナ危機」以降、建物としての教会に対する

認識にも変化が起こされることが予測されるのです。言い換えれば、教会が従来の会集を持続するとしても、「コロナ危機」の中で経験した超連結的な集まりが、より効果的な方式へ発展、活性化し、そのような場合、教会員の「数」対比、建物の「面積」との間の比例原則は成り立たなくなると思われます。それは現場礼拝とオンライン礼拝の並行による、現場教会の出席が減少するときに著しくあらわれると思われれます。さらに献金減少に伴う財政規模の縮小は、既存の建物や施設の維持、管理費用の支出に対する負担にもなるだろうと思われれます。それは教会の規模を問わず、すべての教会が抱えている課題なのです。

私たちは「コロナ危機」以降の私たちの教会が抱える課題について考えなければならぬと思います。それらの課題は、警戒しなければならない側面と受容しなければならない側面の両面性があるかと思われれます。

まず、教会は、歴史的に時代的变化の挑戦に無批判的に順応してきたわけではないことを覚えなければなりません。「コロナ危機」が引き起こした変化の勢いに対して、教会は純粋性とアイデンティティーが変質したり喪失したりしないように慎重に知恵と勇気を持たなければなりません。ボンヘッファーが強調したように、教会は歴史における経験的共同体として、信者たちが具体的に呼び集められた群れです。バルトも、信者たちが「集まる」行為がなければ、この世の中にキリストの体として存在する教会の存在を知ることができなくなると言います。彼にとって歴史的集まりとしての教会の可視性は、「見えざる教会」の強調が引き起こす「仮現説的教会論」を牽制する「教会の本来性」です。したがって、

教会は、「コロナ危機」以降の教会における集まりと礼拝方式に対する変化の挑戦の前で、教会の歴史的アイデンティティーを喪失しないように警戒しなければなりません。ヘンリー・ナウエンが言ったように、私たちは共に集まって交わりを持つときに、互いの姿を通して神を見ることができし、その中で新しく変えられていくのです。教会と教役者は、礼拝方式において、「集まる」という「礼拝の常時性」とそのほかの「礼拝の非常時性」を区別し適宜に対応しなければなりません。

「コロナ危機」がもたらした教会の非対面形式の行事の中で、何よりもオンラインでの主の晩餐は、慎重に考えなければなりません。「コロナ危機」に引き起こされた変化の中で、最も不慣れな変化は「オンライン主の晩餐」です。私たちの連盟の諸教会からの報告は、いまのところありませんが、ネット上では、関連ニュースと映像が紹介されています。教派から言えば、カトリックや正教会、聖公会など、礼拝の中心が説教ではなく、礼典中心の教会は、主の晩餐（カトリックの聖体祭儀、正教会の聖体礼儀）がなければ、理論上では礼拝が成り立たなくなるのです。しかし彼らは、今回の「コロナ危機」において、信者のための主の晩餐を中止しました。むしろ彼らは、家で映像を通して司祭の主の晩餐を見ながら、それぞれが祈りをもって参与したり、祈りを中心とした簡単な礼拝で主日のミサを代替したりしました。反面、プロテスタント教会は、主の晩餐を礼拝の中心とする教派とは違って、主の晩餐執行に関しては、より幅広い神学的土台をもっているため、毎週主の晩餐を執り行うことも出来れば、逆にいつでも留保することもできるわけです。それは主の晩餐ではなく、説教

を中心とするプロテスタントならではの神学的根拠があるからです。そういう意味で、アメリカではありますが、プロテスタント教会から「オンライン主の晩餐」が登場したのは、プロテスタントの伝統を勘案すると、神学的にも、状況的にも、とても奇異な現象であると言わざるを得ないのです。非対面礼拝の状況において、「オンライン主の晩餐」の執行は、主の晩餐に対する没理解と主の晩餐に対する感性主義または絶対主義が引き起こした現象として、教会はそれに対して慎重に取り扱わなければならないと思われま

す。主の晩餐は、あたかも自分ひとりで、食事をするように、割かれたパンの一切れを信徒一人で食べることはありません。もしくは主の日の前に自分に配達されたパンと盃を食べたり飲んだりすれば成り立つのが主の晩餐ではないのです。むしろ、それは割かれていないひと塊のパンを、一つのキリストの体として集まった信徒共同体が、同じ場所で「共に食べる」、いわば共同体として食す出来事なのです。それは主の晩餐の「最初の感謝の祈り」から「主の晩餐後の祈り」に至る過程として、信徒の一人ひとりはその過程を通して、ひと塊のパンが割かれ、一本の飲料を分け合う現場に共に立ち会い、参与することによって歴史的共同体として変えられていくのです。そのために、信徒たちが一緒に同じ場所に集い、主の晩餐のパンと盃を分け合うことができない状況では、教会は主の晩餐を留保、または中止しなければならないと思われま

す。もし分断された方式で無理矢理に主の晩餐を執行するなら、主の晩餐の精神と意味を歪めてしまうことになりかねないことを懸念しています。二千年の間、教会は聖書の教えに従って、主の教えてくださったパンと盃の意味が損傷・歪曲しないように、

分別の心を持って丁寧に行って来ました。ある人は、プロテスタント教会のオンライン主の晩餐が「主の晩餐に対する忠誠心を装った教会の無秩序」と指摘しました。「コロナ危機」という異例な状況下で、教会の無分別な臨機応変的対応は、教会とキリスト教信仰、礼拝に対する誤った認識と実践をそのかす可能性があるために注意しなければならないと思われま

す。礼拝と主の晩餐のような教会の実践は、時間がかかっても、慎重かつ十分な熟考と神学的熟議を重ねながら、その精神と神学に適した実践の方式を探さなければなりません。

それから受容的な側面として、「コロナ危機」の経験から期待できる変化に関して、幾つかのことが考えられると思われま

す。「コロナ危機」以降、教会はすでに用意されたシステムやノウハウのもとに、教会学校や分級など、多様な集会により便利で簡単に、多重が同時に参与可能な方式を積極的に活用できるようになることが期待できます。すでにLINEやZoomなどを用いて祈禱会や分級を行っている報告を伺っていますが、これからはますます様々な形で活用されることが予測されます。ある意味メディアのサービス環境の急激な変化と活用は、これまで以上に教会間の格差を広げる可能性もありますが、逆にオンラインによる活動は、これからの教会生態系の中で、新たな機会として捉えることも可能であろうかと思われま

す。教会に対する印象と評価は、これまでとは違う物差しやコンテンツで、その質が測られるだろうと思うからです。そういう意味で、オンラインメディア環境を積極的に活用した、より疎通的かつ開放的な体質の教会が生まれてくることを期待したいと思います。また、「コロナ危機」

は、いわゆる外形的教会主義の衰退を促進させることが予測されます。いわゆる「ニューノーマル時代」は、組織の外形的規模より、組織構成員の間の親密な関係性と組織の柔軟性と開放性が極大化できる「質的価値」がより大切にされるようになると思われま

す。「コロナ危機」は、教会の建物や礼拝空間の認識を再構成し、予期せぬ物理的環境の変化に、より迅速に対応し、柔軟に変容できるように、小規模のネットワークの軽い体質の教会の登場を早めているとも言われています。

最後に付け加えたいことは、「コロナ危機」以降、私たち教会は、災難時に行われる礼拝と集会のための、ある程度共通の認識を共有できるマニュアルを整える必要があるということです。「コロナ危機」の中、教会の間には、状況に対する神学的理解や政局に対する認識の違いによって、円満な意思疎通ができなかったこともありますし、非対面形式の礼拝の時期と方式に関する立場も千差万別でした。もちろんそれぞれの教会の状況や認識の違いによる多様な対応方式があっても良いのですが、万一の場合、慌てずに対応できるような非常時の礼拝のための指針を備えていくことは、至急の課題であろうかと思われま

す。旧約学者であるウォルター・ブリューゲマンは、「コロナ危機」を生きている私たちに次のように言われています。「私たちの責務は、ウイルスを助演とみなすことです。実に『信仰は、望んでいる事柄を確信し、見えない事実を確認することです』（ヘブライ11:1)。信仰は決して死の前にひざまずくことはありません。神の慈愛のゆえに、いかなる死の脅威にも屈することができないことを痛感しています。そのような信仰が私たちのようなか弱

い存在に付与されていることは何と素晴らしいことでしょう。預言者エレミヤは、歌と踊りの満ち溢れる婚礼の宴会が再び開かれる希望を抱くようになりました。もしかしたら近い将来と思っていたのかもしれませんが。そして彼はその期待を真実と素直さと勇気で満たしていたのです。²」

教会は、依然としてこの世の希望であります。教会の頭なる「キリストは、きのうも今日も、また永遠に変わることのない方」（ヘブライ13:8)で、今も私たちをこの世にお遣わしになり、福音を伝え、神の国を広げていくように励ましておられます。私たちは、「コロナ危機」においても、主イエスに信頼しつつ、この時代における教会としての使命を果たしていけたらと願っています。

(ぱくさうく／宣教研究所所長、
西川口キリスト教会協力牧師)

² Walter Brueggemann, *“Until the Dancing Begins Again: How do Jeremiah’s powerful messages correlate with God’s people in our COVID-19 world?”* April 6, 2020, <https://churchanew.org/blog/2020/04/06/brueggemann> (Accessed 2020-06-07).

感染症と宗教改革者たち

朴 思郁

人類の歴史の中で感染症による最も悲惨な時代を過ごしたのは、ペストと呼ばれている「黒死病³」がヨーロッパ全地域を襲っていた14-17世紀でした。当時のプロテスタント教会の宗教改革者たちも黒死病による被害は例外ではありませんでした。宗教改革者たちが経験した感染症の事例とその対応を通して、今日の「コロナ危機」に対する信仰者としての姿勢を垣間見ることが出来ればと思います。

フルドリッヒ・ツヴィングリ(1484-1531)は、1519年にチューリヒに牧会者として就任してまもなく黒死病が襲いかかって来ました。その黒死病によってチューリヒの人口のおおよそ三分の一が死亡しましたが、当時のチューリヒの人口が7千人ほどでしたが、2千人ほどが命を失ったのです。ツヴィングリは、黒死病によってお子さんが亡くなる悲しみの中でも、懸命に感染者を献身的に牧会していましたが、1519年9月に、ツヴィングリ自身も病に冒されました。彼は、2ヶ月ほど死にかかっていたが、奇跡的に回復しました。当時、彼が書いた詩は、彼が如何に神にゆだねていたのかを明らかに示しています。

主よ、わたしを助けてください。
私の力、私の盤石、
扉の向こうには、死が門を叩いています。

私のために十字架にかかれた
あなたの手を高くあげて
死を征服し
私を救ってください。

しかしあなたの声が
私の生涯の真昼である今にでも
私の魂を呼ばれるなら
私は従います。

信仰と希望のゆえに
この世をあきらめて
神の国を得たいのに
私はあなたのものです。

「神の恵み」によって回復したツヴィングリが、その経験を通して、神のみにゆだねて、神の御心のみに従って生きるきっかけになったのは言うまでもありません。ツヴィングリが1520年にヴァチカンが付与する聖職禄(benefice)を拒否し、プロテスタント改革者になる決断をしたのは、黒死病の罹患経験とは無関係ではないと思われます。

マルティン・ルター(1483-1546)は、1527年に『致命的な黒死病から逃れることができるか』というパンフレットを出版しました。それはルターが、ブ

³ 「黒死病」という名称は、19世紀に至って名付けられたもので、感染されると皮膚が黒く変わり、その部分に壊疽が生じる症状のために黒死病と呼ばれました。

レスラウの牧師であるヨハネ・ヘスから致命的な黒死病が襲いかかった時、クリスチャンが逃げるのが適切であるかという質問を受けて、それに対して答えた内容です。当時、一部の人たちは感染症を神によってくださった刑罰とみなしていたため、それを免れるために逃げることは正しくないし、不信仰であると主張していました。ルターは感染症でさえも、神の摂理の中で行われることと受け止めますが、それを拡散させるのはサタンのわざであると言います。ルターは自問自答しています。「家が火事になった時、神の審判と受け止めて、そのまま傍観しなければならないのか。水に溺れた時、神の審判と思って、泳がずにそのまま溺死しなければならないのか。足が骨折した時、医師の助けを受けないで、神の審判であるため、治るまで我慢しなければならないと思わなければならないのか。もしそうであれば、お腹が空いた時、のどが渴いた時、なぜあなたは食べたり飲んだりするのか。今、私たちは『我らを悪より救い出したまえ』と主の祈りを唱えてはならないのか。もし誰かが火の中、水の中、苦しみの中にあれば、私は躊躇わず飛び込んで彼を救うだろう。」

実際にヴィッテンベルクに黒死病が蔓延したとき、当時ザクセンの選帝侯ヨハネは、ルターをはじめとするヴィッテンベルク大学の教員たちに直ちに近隣都市のイエーナに避難することを命じましたが、ルターと同僚で「もうひとりの宗教改革者」と呼ばれるヨハネス・ブーゲンハーゲンは、自分の都市を離れることなく、懸命に信徒たちを牧会していました。しかしルターは、羊の群れを世話する他の牧会者がいるならば、無理に不要な危険にさらされないように危険地域から離れることも間違った行為ではないと助言していま

した。つまり、殉教を覚悟した信心深い人々が感染症に立ち向かって隣人を治療したり、助けたりすることはとても素晴らしい行動ではありましたが、とはいえ全ての人々にそれを強要したり、そのようにできない「信仰の弱い人々」を裁いたりしてはならないと、ルターは言っていたのです。なぜなら、命を守るために死の危険を逃れることは、神から付与された自然的性向であり、聖書と歴史の中にも多く見られるからです。またルターは、あまりにも軽率かつ無分別に神を試したり、死と黒死病に対処する諸々の手段を無視したりする人々に対して反論を提起します。そのような人々は、薬品の使用を蔑視し、黒死病にかかった人々や場所を避けようとしませんでした。あたかも、そのような行動自体が、自分たちの強い信仰を証明することのように見なしていたのです。しかしルターによれば、それは神に信頼することではなく、神を試すことでした。彼は、神が薬を造られ、それを私たちに与えられ、その知識をもって、私たちの体と守り、元気で生きるようにしてくださったと理解していました。したがって、そのような知識と薬品を使用しない人たちは、ある意味自死を図ることと同様であるということです。それゆえルターは勧めています。「お薬を飲みなさい。家と庭と道を消毒しなさい。人々と集会の場所を避けなさい。」「神の摂理の中で、悪者が毒と致命的病を広めたのだ。したがって、私は神が憐れんでくださり、私たちを守ってくださるよう祈り求める。そして私は消毒し空気を浄化し、薬を飲もう。私は必ず行かなければならない場所や合わなければならぬ人でなければ、それを避けて私と隣人の間の感染を予防する。私の無知と怠慢で隣人が命を失うことがあってはならないからだ。万一、神が私

を召されるのであれば、私は従わざるを得ないが、少なくとも私が自分の死と隣人の死に対する責任を持つことはないだろう。しかし万一隣人が私を必要とすれば、私は誰にでも、どこにでも、躊躇わずに走っていくだろう。」それがルターの言う神を畏れ敬う信仰でした。ルターは神を試すことではなく、信頼するように勧めるのです。

ジャン・カルヴァン(1509-1564)は、幼い頃、母親を亡くしたと推測されます。彼が青少年期にパリーの学校で修学したことも、故郷のノワイヨンに襲いかかった黒死病を逃れていったと思われます。カルヴァンは、フランスで教育を受けた後、1536年にスイスのジュネーブの教会に招聘を受けましたが、1538年にジュネーブから追い出され、ストラズブルに行くこととなります。そこにいる間、カルヴァンは黒死病にかかった患者たちを訪問したと思われます。カルヴァンが再びジュネーブに戻った翌年である1542年に、ジュネーブに黒死病が発病しました。黒死病は、きわめて致命的だったため、自ら進んで感染者をケアしようとする牧会者はいませんでした。その時、感染者の牧会のために志願したのは、ピエール・ブランシェ牧師でした。実は、カルヴァンも感染者を牧会するために志願しましたが、ジュネーブ市議会は、最も中心的な役割を担っていたカルヴァンが感染症の危険にさらされることを許すことができないとカルヴァンの願いを拒否しました。カルヴァンは、そのことをローザンヌにいる同僚ピエール・ビレーに送った手紙に知らせました。「黒死病はここでも猛烈な勢いで感染がはじまり、感染者の中でわずかの人が命を救うことができました。私の同僚の中で、ピエール・ブランシェ牧師が彼らの世話をしたいと志願し

て、みんなは彼の願いを受け入れました。万一、彼に何か起きたら、私とその危険を受け入れなければならないと思って恐れています。あなたも周知しているように、私たちは互いに借りがあるものとして、私たちの牧会において何か求められる時に、私たちは誰よりもその責任を担わなければならないと思うからです。」

つまり、カルヴァンは、ブランシェ牧師に感染症によって死を迎えることになれば、自分がその責任を担わなければならないと、その恐れを隠さずに示しているのです。しかし、カルヴァンは、「牧会者として、その働きを担わなければならない限り、感染の恐れのために、助けを切実に必要とするところで自分の義務を果たすことができなければ、それは決して言い訳にならない」と言って、自分がその責任を果たす心の準備ができていたことを明らかにしていました。

テオドール・ド・ベーズ(1519-1605)は、若い頃、黒死病と推定される病気を患い、それから神の前で自分を振り返ることによって、詩人として出世しようとした欲望から逃れて教会改革者となったと知られています。黒死病によって彼の人生が変えられ、召命を見つけることができたのです。ベーズは、1549年に、ローザンヌ・アカデミーで神学校教員として務めている中、1559年ジュネーブ・アカデミーが開校する際に、その学校の初代学長としてジュネーブで働き始めました。ベーズは、カルヴァンの後継者として知られていますが、ベーズは、ジュネーブ宗教改革と改革教会の遺産の確立者として評価されるべき人物であると思われます。カルヴァンは、ジュネーブの改革者として25年間(1536~38、1541~64)働きましたが、ベーズは、

カルヴァンを引き継いで、41年間（1564～1605）ジュネーブの改革運動を率いたのです。さらにベーズは、フランスとヨーロッパの改革教会のための神学と実践の理論を提示した人物でもありました。1568年～71年に、ジュネーブに黒死病が再び蔓延した時、3,000人ほどが命を失いました。当時のジュネーブの人口のうち、四分の一に当たる人々が犠牲になったのです。その時、ベーズも兄弟のニコラスを失いました。そして、自分が学長として務めていた改革教会の最初の神学校であるジュネーブ・アカデミーは休校せざるを得ませんでした。当時、教会は患者たちの世話を担うためにくじ引きで牧師を選ぶことにしましたが、最初はジュネーブ市議会の命令で、ベーズはそのくじ引きで除外対象となりました。しかし1570年3月ベーズは市議会を説得して、自分の名前もくじ引きの名簿に追加しました。ベーズは、「憐れな患者たちを世話する働きを含む全ての義務を果たす」ことが牧会者の果たすべき責務であると主張しました。そして一人だけに特惠を与えることは、牧会者の同等性という改革教会の原則を違反することであって、牧師会を分裂させる、あってはならないことであると市議会を説得したのです。しかし、くじ引きの結果、ベーズは、黒死病の患者たちを世話する牧会者として選ばれませんでした。1571年に感染症が再び蔓延した時には、くじ引きではなく、それぞれの牧師がそれぞれの教区にいる感染者たちを世話する方式に変わりました。市議会は、ジュネーブの牧師たちを守るために、外国人牧会者を雇用する方式を採用しようとしたのですが、ジュネーブ牧師会は、市議会の提案を拒否し、自分たちが直接信徒たちを世話する義務があると主張しました。ベーズは、1579年『黒死病に対する質

問』という本を出版しました。その本は、クリストフ・ルタールトの主張、すなわち黒死病は神の刑罰であるため、予防したり、避けたりしてはならないという主張に反論する内容を掲載していました。ベーズは、二つの質問に対して答える形式で、反論を提示しますが、その最初の質問は、「黒死病は伝染病なのか」でした。当時、一部の人たちは黒死病の自然的原因を否定しました。つまり黒死病は特定の罪に対する「神の裁き」であるため、その罪を犯した人だけが感染され、罪を犯していない人たちは安全であるという理解でした。そのため、誰も黒死病を恐れる必要がないという主張でした。しかしベーズは、そのような見解を徹底的に批判しました。ベーズは、神の摂理という「第一原因」と自然的伝染という「第二原因」を分けて、黒死病が感染症であると反論しています。もう一つは、「黒死病から逃れるべきなのか」という質問に対する答えでした。というのは、当時のある人たちは黒死病の危険から逃れることは「罪」であると主張していました。反面、生存のために逃げるべきであると主張する人たちもいました。一応、ベーズは、「二者択一するなら、逃げるより留まることがましである」と言います。しかし、ベーズは、実際に両立場とも批判して、感染症という事柄を通して示される「神の目的」に注目すべきであるということを強調しています。ベーズがその本を書いたのは、感染症が猖獗を極める状況において、牧会者がその職務を正しく担うことができるように、また信者たちに励ましと心の平安を与えるためでした。たとえ、黒死病が神の主権のもとで広まっていたとしても、神から与えられた他の手段、つまり薬品や医術のような第二次手段を通して治癒することができるとベーズ

ズは主張します。また、敬虔と愛という義務を成就する限り、黒死病から逃れることが許されるし、むしろそれが知恵のある対応であると助言しています。理性と経験は、「素早く[逃げて]、遠く[逃げて]、遅く[帰って]」というのが、感染症を逃れる最も効果的な戦略であるということを立てるからです。牧師の義務としては、とにかく患者たちを探して世話しなければなりません。しかし公的責務を勘案すると、自分を守ることも重要な徳目なのです。ベーズは、牧会者たちに感染症の原因について論争するより、私たちの罪に対する罰として、この病を下した神の御心は何であるかを考え、信徒たちを如何にして悔い改めに導くか、そして神に与えられているそれぞれのところで、如何にして他の人々を愛し、／彼女らを助けることができるかを促すことに集中しなければならない、と助言するのです。ベーズが黒死病を「神の刑罰」と見なした極端な立場を認めず、自然的伝染の「第二原因」としながらも、人々を悔い改めと隣人愛に導くための「神の目的」として受け止めたのは、「神の摂理」という絶対的命題から完全に離れられない、彼の抱えていた時代的限界であると言わざるを得ないと思われます。

冒頭で叙述したように、私たちは、新型コロナに対する姿勢を考える際に、ツヴィングリ、ルター、カルヴァン、ベーズなど、宗教改革者たちが当時の黒死病に対応していた姿勢を通して、改めて信仰者としての姿勢を教えられると思われます。宗教改革者たちは、彼らの書簡や詩作などにも表されているように、人間としてのか弱さと時代を生きる限界を抱えながらも、必死に感染症という懸案に立ち向かっていま

した。とても印象的だったのは、感染症の猖獗(パンデミック)という不可抗力的な事柄に対して、如何にも簡単に「神からの禍」として受け止めてしまうより、思考停止することなく、恐れおののきつつ、冷静に人間の過失と果たすべき責任を見分けていく作業を怠っていなかったことでした。特に宗教改革者たちが、当時の有力な牧師たちの主張に対して、行き届いた聖書的根拠に基づいた反論を提示したことは、示唆に富んでいます。当時の黒死病を神からの「天罰」と捉えた極端な聖書解釈に対して、神に対する信頼と隣人愛という「聖書の精神」に基づくバランスの取れた聖書理解をルターもベーズも丁寧に提示していたことは、「ポストコロナ」における教会のあり方を考えなければならない私たちに大切な姿勢であろうかと思ひます。何よりも、宗教改革者たちは、いかなる状況においても、教会と教会員を愛し、この世界に対して、偏見による嫌悪より、人間に対する無限の憐憫と歓待の精神を発信していくことが、この世における教会の使命であることを示しているように思えてなりません。

(ぱくさうく／宣教研究所所長、
西川口キリスト教会協力牧師)

新型コロナウイルス感染拡大下に「スピリチュアルペイン」を考える

松見享子

病気や大きな災害などの危機的状況の中で、信仰の有無にかかわらず「生きている意味とは何か」「どうして私がこんな目に合うのか」「これは神さまからの罰なのか」などの表現を取って表出される苦痛を「スピリチュアルペイン」と呼ぶ。

世界保健機関（WHO）は、これに「身体的苦痛」「社会的苦痛」「精神的（心理苦痛）」を加えたものを「全人的苦痛」と定義する⁴。4つの苦痛は単独に存在するとうよりも、それぞれが関係しあって生じることが多い。特に「スピリチュアルペイン」は、例えば深刻な身体症状（身体的苦痛）や経済的困窮（社会的苦痛）、まもらない状況に対する抑うつ感情や怒り（精神的苦痛）が、「こんな思いをしてまで生きる意味とは何か」など、自分自身の存在の基盤を揺さぶられる根源的な問いに向かわせたり、逆に自分の生の基盤の不確かさが、体の痛みの訴えとなったり、ことさらに社会的地位や経済に固着したり、精神症状が現れるという形で表出されることも多いという意味で、私たちのあらゆる苦痛の底に横たわる苦痛と考えることもできる。それゆえ実際のケアでは、「スピリチ

ュアルペイン」として表出された苦痛が、身体症状の緩和によって収まったり、逆に自己存在の価値を発見することで、精神症状が緩和されるといった連関がしばしば観察されるのである。

主に終末期患者の「スピリチュアルペイン」「スピリチュアルケア」についての実践的研究で知られる村田久行氏は、現象学的な立場⁵から、人が生き続けよう、存在し続けようとする働き（ダイナミズム）において、その人の存在を支え、生きる意味を与えるものとして、「時間存在」「関係存在」「自律存在（自己決定できる存在）」の3つの「柱」から成る枠組みを提示する。

「時間存在」としての人間は、ただ単に今を生きているのではなく、過去に経験したさまざまな出来事を通して、将来への希望・目標に向かう今を生きている。たとえ今が苦しくても、将来の希望や目標が強く与えられているのであれば、今を強く生きようとする力になるのである。それゆえ、将来像が

⁴世界保健機関編（武田文和訳）『がんの痛みからの解放とパリアティブ・ケア』金原出版株式会社、1993ほか。

⁵ 20世紀初めに始まったとされる、フッサールを創始者とする思想。19世紀ヨーロッパで台頭した自然科学的な実証主義への批判として、先入観を取り除き、ありのままの直接的経験を重視する哲学的な立場として知られる。（村田久行「終末期患者のスピリチュアルペインとそのケア——現象学的アプローチによる解明——」『緩和ケア』15(5)、386頁）

失われることによって現在の意味がなくなることは「時間存在」としての苦痛を生む。

「関係存在」としての人間を言葉で定義するならば、「人（私）の存在は、他者（相手）から与えられる」と表すことができる。人は、一人では弱い存在であるが、自らの存在を心から認めてくれる家族、友人、医療者、あるいは自然、神仏などの超越者との関係があれば、生きようとする支えになるという。それゆえ、それらの他者との関係性を失うことは自己存在の意味の喪失となり、「関係存在」としての苦痛を生む。

「自律存在」とは、人間として自由に自己決定できる基本的人権にかかわる概念である。自立と自律の違いは、自立は自分で行き、他の人に頼らない（他者にゆだねない）という意識が強いのにに対して、自律は他の人に頼る（他者にゆだねる）という選択肢が含まれているところにある⁶。それゆえ、自立と生産性を失うことは、自身に対する無価値観につながり、本来はあるべき自律さえ、他者への依存への負担感、罪悪感につながり、「自律存在」としての苦痛を生む。

村田によれば、私たちは通常いかに困難や苦悩を感じても、そこには依然として「わたし」と世界とが存在し、「明日」という可能性が与えられているゆえに、それを基盤として再び生きる力と意味が回復され得るのだという。それゆえ村田は「スピリチュアルペイン」を、例えば「終末期患者の『死』の体験が生み出す＜存在と意味の消滅から生じる苦痛＞」⁷として、通常の

困難や苦悩と区別する。具体的には村田理論における「スピリチュアルペイン」とは、自分の存在を支える「柱」を失うことによって、これまで認識していた「自己」の存在を失う苦しみから生じると考えられる⁸。この概念によれば、終末期患者でなくとも何らかの理由で自分という存在を支える

「柱」を喪失し、それまでに構築してきた「時間存在」「関係存在」「自律存在」としての「自己像」が脅かされる時には、「スピリチュアルペイン」が起こり得るということでもある

見てきたように、スピリチュアルペインとして表出される問いは、人間であれば誰もが持ち得る根源的な問いではあるが、自分の存在が根本的に揺さぶられるような危機的な状況の中では特にその問いが先鋭化され、表出されやすい。その意味では、身体的脅威のみならず、その病態の特徴から多くの関係性が分断を余儀なくされ、また、経済的・社会的な「被害」を生みつつある現在の新型コロナウイルス感染拡大という事態は、多くの人の内に、この「スピリチュアルペイン」を生じさせる可能性が非常に高いと言える。

前述の村田理論によればそのケアには「痛み」が由来する「柱」の回復が求められるという。例えば「時間存在」の「柱」は、死をも超えた将来の回復など、将来から見た現在の意味の回復が、「関係存在」の「柱」は、死をも超えた他者との関係の回復（その他者から自己存在の意味を与えられる）が、「自律存在」の「柱」の回復には、自立と生産性によらない次元で

そのケア」386頁

⁶ 小澤竹俊「村田理論を用いたスピリチュアルケア」『緩和ケア』15(5)、402-3頁より一部抜粋。

⁷ 村田「終末期患者のスピリチュアルペインと

⁸ この概念によれば、終末期患者でなくとも、何らかの理由で自分の存在を支える「柱」を喪失した者であれば、「スピリチュアルペイン」が起こりうるということでもある。

の自律（他者の手を借りること、他者に委ねることも含めた自己決定）の回復が目指されることになる。

ところで、宣教研究所の取り組みに、日本バプテスト連盟医療団、特に牧師室の多大なご協力による「臨床牧会実習」の機会の提供がある。以前には 2 回の牧師研修を、そして 2013 年以降は西南学院大学神学部の講義として、対象を神学生へと移しながら続けられてきたこの「実習」の大きなテーマは「スピリチュアルペイン」「スピリチュアルケア」である。

「臨床牧会実習」において、参加者は医療団で行われる職員向けの朝礼拝、患者さんや老人保健施設の利用者の方々のための昼礼拝に参加する。特に昼礼拝は、患者さんや高齢者の方々に「迎え」に行くところから始まる。車椅子を用意し、介助をする。ゆっくりした足取りに歩調を合わせて寄り添う。そして共に礼拝をささげると、再び帰り道に寄り添いつつ、元の場所へと送り届ける。牧師室では、こうしたプロセスの全てを「礼拝」として捉えている。かつて牧師室の前チャプレンの浜本京子先生が、この礼拝に「スピリチュアルケア」に欠かせない要素である「赦し」「愛」「信頼」「意味」「希望」のすべてが満たされていると明言されたことを印象深く覚えている。私はそれによって、意識するしないにかかわらず、私たちの毎週の礼拝もまた、会堂内でのいわゆる「礼拝式」のみならず、そこに至るまで、そしてそこからそれぞれの場へと再び派遣されて行くまでの全プロセスを通じてある種の「ケア機能」を持っていることを再認識させられた。いや、このような「機能」は、教会において聖書のみ言葉を体現しようとなされるあらゆる営みにおいても、共通して見られるものだと

考えても良いだろう。

前述のように、現在の新型コロナウイルス感染拡大下では、多くの人の内に自己の存在が揺さぶられる「スピリチュアルペイン」が生じる可能性が高い。そして本来であれば、礼拝をはじめとした教会の営みは、そのケアに大きな役割を果たし得る。それにもかかわらず、まさに感染拡大下ゆえに、教会がその「ケア機能」をいつものようには発揮しづらいついては、大いなるジレンマである。例えば「礼拝式」をオンラインで配信できたとしても、前述のような、その前後の営みを含めた日頃の礼拝体験と比較すると、それは「ケア機能」の点ではどうしても十分とは言えない。それだけではなく、教会がこれまで「持ち味」としてきた牧会的手法のほとんどが使えない中で、実は教会自身もまた、「時間存在」「関係存在」「自律存在」としてのこれまでの「自己像」が揺さぶられる危機の中にいて「スピリチュアルペイン」を抱える張本人なのかもしれない。

実際には、自己の存在意義に関わる問いに対する答えを見つけることはたやすことではない。しかし、たとえ答えは見つからなくとも、こうした「痛み」を共に過ごしてくれる他者の存在があることで、人は「痛み」を抱えながらも、新たな「自己像」を再構築して再び立ち上がることができる。つまり、最も不可欠かつ究極的なケアは、「（それでも）あなたはそこに『ある』ことがゆるされている」というメッセージを伝え続けることだとも言える。それは今まさに教会が発するべきメッセージであるとともに、教会自身が受け取るべきメッセージでもあるだろう。

(まつみきょうこ／宣教研究所非常勤
所員、恵泉バプテスト教会協力牧師)

「赦し」についての断想⑬

朴 思郁

「赦し」には、前提条件があるのか。またはどうしても赦すことのできないこともあるのか。ごく単純に思われるそれらの問いかけは、「赦し」に関する哲学的・宗教的・政治的議論の中で、重要なテーマとして扱われていました。それに対する立場は、人それぞれであると言えられると思われまふ。例えば、ウラジミール・ジャンケレヴィッチやハンナ・アーレントのような哲学者は「そうである」と言うだろうし、ジャック・デリダは「そうではない」と言うだろうと思われまふ。

伝統的に「赦し」のためには、加害者の懺悔・反省・処罰などが前提条件となっています。アーレントは、そのような前提条件が先行しなければ、「赦し」は不可能であるという立場です。アーレントは、第2世界大戦以降、公的領域で本格的に登場し始めた「人類に対する犯罪」を背景として、そのような観点を定立しました。ナチス政権のホロコーストなど、歴史的な暴力事件と関連した「人類に対する犯罪」における「赦し」の主題は、非常に重要な意味を持っています。特定の集団に対する虐殺は、その集団だけに限らず、人類に対する犯罪であるというその理解は、他者に対して加えられる極端な暴力は、「彼/彼女たち」だけの問題ではなく、「私たち」の問題であることを認識しなければならないからです。

果たして、人類に対する犯罪における「赦し」は如何にして作動するのか。

ナチスのホロコーストなどの犯罪は、取り戻すことのできない被害を引き起こした犯罪に加担した加害者たちはすでに死亡して、懺悔や処罰など、「赦し」の前提条件を整えることは不可能なのです。そういうわけでアーレントは、加害者たちを赦すことは不可能であると見なしています。そういう意味で、ジャンケレヴィッチは、「赦しは収容所で死んでしまった」と言ったと思われまふ。アーレントは、処罰が「赦し」のための前提条件であり、「赦しの可能性」は、「処罰の可能性」が前提とされて、はじめて可能であると言うのです。しかしナチス政権において「人類に対する犯罪」を犯した加害者たちがすでに死んでしまい、処罰が不可能であり、仮に彼らが生きていたとしても、加害者たちが犯した残酷な殺害と暴力的事件は、決して取り戻すことのできない悲劇と被害をもたらしたため、事実上加害者たちを赦すことは不可能であるということです。

「赦しの政治」は、特定の前提条件が満たされて、はじめて「赦し」が可能であるという意味としての「赦し」です。もちろん具体的な現実において、そのような条件的赦しは、とても大切です。「赦す」立場の人たちと「赦される」立場の人たちとの間には、必ず「赦し」という行為の前にしなければならぬことがあるのです。それは、ほかならぬ加害者の反省と悔い改め、または改善の意志の表明です。それはとても常識的かつ現実的と言えるかも

しれません。とはいえ、そのような特定の前提条件を設定して、その条件が満たされた場合に限って赦すということは、果たして真の赦しなのかという疑問を抱かざるを得ません。例えば、誰かを愛していると言いながら、あれこれと条件を設定して、それらの条件が満たされる限り、愛するとするなら、それは真の愛とは言えないでしょう。すでに「愛」の意味が毀損され、「交換価値」に変質してしまっただからです。いわゆる「ギブ・アンド・テイク」という公式が適用されたらたんに愛という名はその価値を失ってしまうのです。愛と同じく、「赦し」にも同様にそのような理解は当てはまると思われます。

「赦しの政治」、つまり条件的赦しには落とし穴が潜んでいます。それは、加害者がまず悔い改め、懺悔など、特定の条件を満たしてから、はじめて赦しが可能になるという、「赦しの経済」、または「交換としての赦し」という枠に縛られてしまうことです。

「交換条件」が前提される「赦し」は、その純粋さを喪失し、特定の計算による「赦し」、特定の目的を果たすための「交換手段」としての赦しになってしまいます。「何を徳て何をやってあげるか」という損益計算が介入するとたんに、すでに「赦し」の意味は歪められ、喪失してしまうおそれがあります。そのような限界とジレンマを批判的に分析しながら、「赦しの倫理」とも言える「無条件的赦し」の深奥な意味を展開したのがジャック・デリダです。デリダは、いろいろな著述や講演を通して、哲学的・政治的・倫理的・宗教的意味を用いて、「赦し」に関する議論を重ねつつその意味を深めました。デリダは、アーレントやジャンケレヴィッチの「赦し」に関する理解には、限界があると見なしています。デ

リダによると、彼/彼女らは「赦しの政治」に留まるだけであって、「赦しの倫理」への展開は進むことができなかったというのです。誰かが犯した過ちが「赦すことができること」と見なされれば、それは「赦し」ではなく忘却、和解、報償として呼ばれなければならないと言います。もし簡単に赦すことができる事柄であれば、あえてそれが重要な主題として取り扱われる必要はないと言います。そういうわけでデリダは、「赦しとは赦すことのできないことを赦すことである」と強調しています。「不可能なこと」を赦す時に、はじめて真の赦しが可能であるというデリダの主張は、事実赦しの深奥な意味とその言葉に含まれているパラドクスをよく示しています。つまり「真の赦し」が可能な地点は、赦しが「不可能である」と思われると時なのです。宗教において、「軽い罪」を赦すように、誰もが簡単にできることだけを赦すなら、「赦し」は、あまり意味を持たなくなります。「致命的な罪」または「赦されない罪」を赦す時にこそ、はじめて「赦し」と名付けられるのです。デリダが強調するように、いわゆる「赦しの不可能性」は、むしろ「真の赦しの可能性」が始まるころなのです。それは「赦しの倫理」、すなわち無条件的な赦しの意味を表しているのです。

デリダの赦しに関する哲学が持っている独特性を理解するためには、1945年に第2世界大戦が終わり、多様な政治的葛藤状況の後、社会政治的情況において、様々な悔い改め、告白、赦しまたは謝罪の場面が続いたことを念頭におかなければなりません。終戦後、個々人だけではなく、共同体や専門企業、宗教団体や国家の首長の間にも、種々の「赦し」が行われました。具体

的には、1951年と1953年に行われたフランスのナチ政権協力者たちの「肅清以降の大赦免」、チリと南アフリカ共和国の「真実和解委員会」、2001年クリントン大統領の「プエルトリコ人大赦免」、ナチス政権下でのカトリック教会の沈黙と共謀に対するヨハン・パオロ教皇の「公開謝罪」などの「赦しの場面」は、デリダの「赦し」に関する省察の背景となりました。もちろん、それらの一連の「赦し」に関する出来事は、重要な社会政治的、歴史的意味があります。にもかかわらず、それらの「赦しのジェスチャー」は、事実上緻密な「政治的計算」のもと考案されたこと、そしてその「赦し」が「交換の経済」の枠の中で企てられたということは、冷静かつ批判的に考えなければならないのです。政治的利益を計算して、「赦しのレトリック」に潜んでいる狙いを勘案すると、「赦しのパフォーマンス」を安易に肯定的に受け止めることはできないのです。もちろん公的な空間で行われるそれらの「赦し」の場面は、それぞれの状況の中で、意図と真実性の程度もまちまちであることは言うまでもありませんが、高度に政治化された「赦し」の場面で、「真の赦し」はその意味を失ってしまうからです。

1945年以降、政治的次元の「計算と交換の経済」として「条件的赦し」が、世界的に急激に登場することによって、事実上「赦し」の意味が歪められてしまうジレンマを経験することになりました。南アフリカ共和国での「真実和解委員会」は、デズモンド・ツツ司教の指揮のもと、人種差別政権下で侵されてきた犯罪行為に加担した人々を赦免する政策を講じる中、その赦免に前提条件を加えました。それは、自分が犯したり、目撃したりした犯罪行為を隠さずに明らかにすることでした。そ

の条件を満たす人たちに限って、国が赦免を行うという条件でした。デリダは、そのような「政治的赦免」と「赦しの過程」が公的和解の「キリスト教化」と見なしています。つまりキリスト教的な枠の中で、「条件的赦しの過程」が政治的領域にそのまま拡散する結果となったということです。南アフリカ共和国の「真実和解委員会」は、キリスト教用語である「悔い改め」と「罪の赦し」が政治的領域に拡大した典型的事例としてあげられるのです。厳密に言えば、南アフリカの場合、政治的赦しの究極の目的は、事実上「赦し」そのものではなく、国民的和解を通して、新しい国造りに進むための試みだったと言わざるを得ないのです。さらにそのような条件的赦しは、それぞれの主権をもつ人々に対して、国の統治権が改めて刻印されるきっかけになります。伝統的に赦免を施す権利は、王、つまり神的な存在に限って付与されていました。政治的赦しの行為として権力を行使する統治者の赦免は、歴史と統治権の温存のために特定の構造を安定させるための処置でした。それは、逆説的にも、実際「赦し」に対して敵対的になってしまうのです。社会・政治的な統治権の維持と強化のために国家的和解という巨大な命題のもと行われる「集団的赦し」は、多様な具体的状況と条件的赦しを超える無条件的赦しの可能性を無視して、その結果それを排除し制限するからです。

一般に、単純な状況における「条件的赦し」は、自分の犯した過ちを謝罪し、「赦し」を求める加害者と、その謝罪を受け入れる被害者との間に成り立ちます。その際に、被害者は加害者側から求められる「赦し」を容認するか否かを決められる「赦しの権利」を持っている立場です。しかしもし「赦

し」の事柄が一般的な場合と違って、加害者と被害者が国家全体、集団全体、家族全体の場合、もしくはすでに死亡した加害者たちや被害者たちと関連した場合、「赦し」に関する事柄を扱うことは非常に複雑かつ困難になります。そのときに、例えば、大量虐殺、戦争、殺傷の被害者の代わりに「赦しの権利」を持つ人、加害者を赦すことができる人は果たして誰なのか。また、加害者の代わりに謝罪し赦しを求めなければならないのは誰なのかなど、複雑多岐にわたる「赦し」の事柄を、慎重かつ冷静に考えなければならない必要性に直面するのです。【次号に続く】

(ぱくさうく／宣教研究所所長、
西川口キリスト教会協力牧師)

【書評】『「信仰」という名の虐待からの解放』（パスカル・ズヴィエー、ウィリアム・ウッド共著、いのちのことば社、2020）

松見 享子

本書の前身となる『「信仰」という名の虐待』（いのちのことば社、2002）の出版時、筆者や出版社の元には「『信仰』という名のもとに虐待を受けた人たち」から感謝の言葉が届いたようだ。それは、本書が指摘するような「虐待」が実在している証である。

実際には勇気を出して訴える被害者もいれば、沈黙している被害者もいる。筆者は後者の理由を「いまだその虐待のコントロールから解放されていないからだ」と言う。そこで本書では虐待のメカニズムと被害者がそこから解放されるためになすべき具体的な方法の解説に多くを割く。被害者はそのメカニズムの中で、加害者によって自らの被害に気づけないようにされている。それゆえ解放のプロセスの第一は、自分が被害者であると認識することだ。指導者に有利な聖書解釈に代表される「信仰」的な言語で縛り付けることの不当性を、反対に聖書を用いながら明らかにする本書を被害者が読むことは、確実にこのプロセスを助ける力となるだろう。

ただし、本書を読み、勇気を出して声を上げた被害者が直面するであろう教会の現実もある。前回の出版では、牧師やキリスト教関係者から「なぜこのような内容の本を出版したのか！」「この本はキリスト教に悪いイメージを与えるだけだ！」等の「批判」の声も届いたようだ。ここには、自らが「信仰」の名のもとに誰かを傷つける可能性への自省や被害者への寄り添いよりも、組織や自身のイメージを守ることを優先する「信仰者」の姿勢が見え隠れする。このような姿勢こそが「虐待」のメカニズムを強固にし、結果的に加害者の「虐待」に加担していることについて、私たちは大いに自覚すべきだ。そうした加害者・被害者の周辺にいる者たちが、この「虐待」メカニズムにおいて（良くも悪くも）どのように機能し、そこからどう「解放」を生み出していくのかについての視点は残念ながら本書ではまだ触れられていない部分ではある。次回以降に期待したい。

※2020年3月29日付『クリスチャン新聞』への投稿を転載

（まつみきょうこ／宣教研究所非常勤所員、恵泉バプテスト教会協力牧師）

