

早稲田大学審査学位論文（博士）

アルゼンチンカトリック教会の変容

—国家宗教から公共宗教へ—

The Transformation of the Argentine Catholic Church

—From State Religion into Public Religion—

早稲田大学大学院社会科学研究所

地球社会論専攻ラテンアメリカ地域研究

渡部 奈々

WATABE, Nana

2016年7月

目次.....	i
序章.....	1
1 問題の所在	1
2 研究の目的	2
3 本研究の位置づけ.....	4
4 本論文の構成.....	7
1章 公共宗教とは何か.....	14
1 宗教の公共的役割.....	14
1-1 カサノヴァの公共宗教論.....	14
1-2 ロールズの政治的リベラリズム論.....	18
1-3 ハーバーマスのポスト世俗社会論.....	21
1-4 現代宗教の望ましい形態とは	26
2 先行研究のアプローチと本論文の位置づけ	27
3 小括	33
2章 カトリック教会の「現代化」とアルゼンチン教会.....	40
1 カトリック教会の「現代化」	40
1-1 近代化への抵抗と社会問題に対する関心.....	40
1-2 第二バチカン公会議.....	44
1-3 公会議以降—パウロ六世.....	49
1-4 ヨハネ・パウロ二世.....	51
1-5 公共宗教として—カトリック教説の二重性.....	53
2 国家宗教としてのアルゼンチンカトリック教会	54
2-1 政治権力の確立	54
2-2 公会議がもたらした亀裂.....	57
2-3 軍政との共謀.....	59

3 小括	63
3 章 公共宗教の萌芽—「第三世界のための司祭運動」	76
1 MSTM 設立前の社会状況	76
1-1 ペロニズムの左翼化と革新派司祭	77
1-2 労働司祭運動	79
1-3 ラテンアメリカにおける解放への希求	80
2 MSTM 設立と発展	83
2-1 MSTM 設立	83
2-2 MSTM の政治化とペロニズム支持	85
3 MSTM 分裂から終焉まで	88
3-1 分裂と孤立化	88
3-2 ペロニスタ左派の追放	89
3-3 MSTM の終焉	90
4 「聖」と「俗」のイデオロギー融和の失敗	92
4-1 ペロニズムの変質	92
4-2 乖離する聖職者像と MSTM 司祭	94
5 小括	98
4 章 公共宗教への変容	108
1 組織教会の変容	108
1-1 民主化移行期におけるカトリック教会	108
1-2 経済危機と「アルゼンチンの対話」	112
1-3 「対話」にみる公共宗教性	114
2 市民組織運動にみる民の教会	118
2-1 市民組織マドレ・ティエラ	118
2-2 その理念と政治的中立性	121
2-3 社会変革から市民社会運動へ	124

3	スラム司牧にみる民の教会.....	126
3-1	深刻化する麻薬問題.....	127
3-2	スラム司祭の取り組み.....	131
3-3	社会的包摂を目指して.....	134
3-4	教皇フランシスコの存在.....	137
4	小括.....	139
5章	ソーシャル・キャピタルから捉える公共宗教性—モレノ市の事例.....	146
1	ソーシャル・キャピタルとは何か.....	147
1-1	議論の系譜.....	147
1-2	ソーシャル・キャピタルと宗教.....	149
2	大ブエノスアイレス圏モレノ市.....	152
2-1	モレノ市の形成と貧困化.....	152
2-2	モレノ市におけるキリスト教会.....	154
2-3	調査地と調査方法.....	155
3	カトリック教会.....	155
3-1	児童デイケアセンター「カサ・デル・ニーニョ」.....	155
3-2	カサ・デル・ニーニョにおけるソーシャル・キャピタル.....	158
3-3	共同炊事場「コメドール・ラティノアメリカーノ」.....	161
3-4	マリア・アウシリアドーラ教会.....	163
3-5	草の根レベルにおけるカトリック教会の公共的役割.....	165
4	ペンテコステ派教会.....	168
4-1	ペンテコステ派教会の拡大.....	168
4-2	UAD クリスト・レイ教会.....	172
5	小括.....	176
6章	考察・結論.....	181
1	組織教会の公共宗教性.....	181

2 民の教会の公共宗教性	187
3 アルゼンチンにおけるカトリック教会の公共的役割.....	192
4 残された課題.....	195
参考文献	201
補遺 1	220
補遺 2	224

序章

1 問題の所在

近年、宗教と政治をめぐる議論が様々な学問分野において盛んになっている。2008年にはCambridge University Pressからジャーナル、*Politics and Religion*が創刊され、アメリカのSocial Science Research Councilには宗教と政治に関する問題を中心的に扱うImmanent Frame分科会が設置されるなど、世界的な研究潮流の一つになっている。日本でも、2013年の『年報政治学』において「政治と宗教」の特集が組まれるなど、宗教と公共圏に関する研究が着実に増えてきている¹。

こうした問題関心の背景には、1980年代に世界各地で起きた「宗教復興」と呼ばれる現象がある。宗教社会学者ホセ・カサノヴァ（José Casanova）は著書『近代世界の公共宗教』[1997]の中で、イラン革命によって実現されたイスラム回帰、米国におけるファンダメンタリズムの興隆、そしてポーランドの民主化運動とラテンアメリカの政治抗争においてカトリック教会が果たした役割をあげて、それまで私的領域に周縁化されたものとみなされていた諸宗教の「再公共化」、「脱私事化」を指摘した[Casanova 1997: 10-13]。さらに1970年代以降、民主化に成功した30余の国々の3分の2はカトリック信徒が大多数を占める国家であること、そしてカトリック教会、あるいは様々なカトリック系グループが民主化プロセスにおいて重要な役割を果たしたことを指摘し、「脱私事化」の最も明白な証左として、このようなカトリック民主化運動をあげている[Casanova 1996: 357]。また、ヨーロッパ域内においては、フランスのイスラム・スカーフ事件²に象徴されるムスリム移民に関連する諸問題や、イスラム原理主義者によるテロリズムの頻発などから、1980年代以降イスラムは西洋文明の「他者」としての存在感を強めている。これら状況が人々に宗教を意識させ、宗教と政治に関する議論を活性化させる一因になったといえよう。宗教が現代社会で果たしうる役割が問われるようになったのはこのような文脈においてであり、近年ユルゲン・ハーバーマス（Jürgen Habermas）やチャールズ・テイラー（Charles Taylor）らが活発な議論を展開してきた。

公共宗教とは、リベラルな政治秩序を支持し市民の平等と自由を是認するものであり、公的領域で積極的な役割を果たす宗教と定義され、その公共的役割とは、規範的な力とし

て諸権利の制度化や民主的体制の確立などを擁護・促進する役割を指す。しかし、ここで一つの疑問が生じる。「宗教の公共的役割」といった場合、宗教はすべての諸宗教を指すのだろうか。タラル・アサド (Talal Asad) は、「宗教の普遍的定義というものはありえないというのが私の議論である。その理由は、宗教を構成する要素や関係が歴史的に個々別々であるからということばかりではなく、そうした定義そのものが言説の過程における歴史的産物だからである」[アサド 2004: 34] と述べて、宗教概念の普遍化を批判し、この宗教概念が「キリスト教固有の歴史を背負った見解」[アサド 2004: 46] であると指摘している³。つまり、現代社会で宗教が果たしうる公共的役割があるとしても、それは個別の宗教をもって確定することが可能であり、他の諸宗教においても果たしうる役割ではないということを示している。それゆえ、宗教の公共的役割を論じる際には、宗教諸伝統を個別化したうえで分析する必要があるとあり、事例調査に基づく研究が主流とならねばならない。本論文においても、宗教概念を普遍化させるような議論は避け、アルゼンチンカトリック教会の事例を通してその公共的役割を分析する。なお、本論文では「公共宗教性」という言葉を使用するが、これは「公共宗教としての特性」を意味しており、広く社会一般の利害にかかわる性質を表す「公共性」とは異なるものである⁴。

2 研究の目的

本研究の目的は、アルゼンチンカトリック教会の公共宗教としての特徴を明らかにすることである。そのためにまず、公共宗教とは何か—その存立条件と期待される役割—を考察し、アルゼンチンカトリック教会が国家宗教から公共宗教へと変容した歴史的経緯を整理分析する。

ローマカトリック教会は、全世界に約 12 億人の信徒を擁するキリスト教最大の教会であり、その最高指導者はローマ教皇である。カトリック教会の行政およびバチカン市国の統治を行う中央機関がローマ教皇庁 (バチカン) であり、バチカン市国の元首である教皇と教皇の補佐をする枢機卿たちによって運営されている。またカトリック教会には、教皇を頂点とする聖職者位階制 (ヒエラルキー) があり、上位から教皇と枢機卿団、司教 (大司教や補佐司教を含む)、司祭と階層的に組織されている。この教会ヒエラルキーにおいて、司教は司祭を適切に監督・教導することが求められ、司祭は上位者である司教に対する従

順が義務づけられている（『司祭の役務と生活に関する教令』7項）。さらに各国には、その国の中枢機関である司教協議会が設置されており、国内の教会行政・司牧にあたっているが、実質的な教会運営は教区ごとに行われている⁵。各国の司教はローマ教皇（バチカン）によって任命され、各国の教会司牧は教皇回勅やバチカン公文書を指標としていることから、各国教会に対するバチカンの影響力は大きいといえる⁶。それゆえ、アルゼンチン教会の変容だけを考察するのでは不十分であり、教皇の言説の変化やバチカンの趨勢も理解しておく必要がある。

カトリック教会は第二バチカン公会議（1962-1965年）において初めて、自らの絶対的真理と信念の主張を放棄し、世俗の方法によってキリスト教信仰を表現することを確認した。「現代化」と呼ばれる自己刷新により、カトリック教会は国家を主な関心事とする機関（国家宗教）から、社会を主な関心事とする機関（公共宗教）に変容した。この現象はその後世界中に広がり、多くのナショナル教会が市民社会において類似した積極的役割（独裁主義体制への挑戦、民主化プロセスの促進等）を果たすようになったとカサノヴァは分析している [カサノヴァ 1997: 92-93]。しかし、すべてのナショナル教会にこれを当てはめるのはいささか乱暴であろう。少なくともアルゼンチンカトリック教会は異なるプロセスを辿って公共的役割を担うようになっている。

アルゼンチンカトリック教会は政府と密接な関係を維持しながら、自らの権益を保持してきた歴史を持つ。軍政（1976-83年）を支持し、その大規模な人権侵害を黙認したことから、カトリック教会は国民の支持を失い、1983年の民政移管後の市民社会構築プロセスから取り残されたものの、後にはアルゼンチン社会における公共宗教としての立場を確立した。しかし、ここで留意すべき点がある。それは、ラテンアメリカにおける多くのナショナル教会は、一般的に我々が考えるような画一的な宗教組織ではなく、教会内にいくつもの潮流が存在するという点である。第二バチカン公会議後、アルゼンチンカトリック教会内には、ヒエラルキーに基づいた既存の「組織教会」（Official Church, Institutional Church）とは異なる「民の教会」（Popular Church, People's Church）が生まれた⁷。組織教会が保守的な司教団を中心として形成されたアルゼンチンカトリック教会の主体である一方、民の教会は「人々とともに生きる教会」という第二バチカン公会議の理念の実践を目指した革新派司祭を中心に構成されており、1968年には軍政に抗議する大規模な司祭運

動である「第三世界のための司祭運動」(El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, 以下 MSTM と表記) が拡大した。しかし、この時代の民の教会は、その左翼的思想から、軍政による弾圧の対象となり、わずか 6 年ほどで活動を停止した。その後、1983 年の民政移管を経て、民の教会は市民組織やスラム司牧など新たな形で、市民社会における貧困緩和や社会的包摂を目指すようになった。すなわち、国家宗教から公共宗教に変容した組織教会と、左翼的政治運動から社会支援活動へと理念実践の形態を変えた民の教会という二つの潮流があり、それぞれが異なる公共的役割を果たしているのである。ところが、その過程の実証的な分析はアルゼンチン国内においてさえも未だ行われていない。したがって、アルゼンチンカトリック教会の公共性を多面的かつ統合的に理解するためには、まずこれら二つの流れを明らかにすることから始めねばならないと考える。なお、本論文においては、「アルゼンチンカトリック教会」という言葉を「組織教会」と「民の教会」の双方を含めた教会全体組織を表すものとして使用する。また、「民の教会」という言葉は、第二バチカン公会議の精神を実践している様々な組織や教会、および教会内のグループを指すが、それらの活動体を総称する言葉でもあり、それは、ローマカトリック教会全体と各共同体組織(個々の教会や宗教グループ)のどちらもがカトリック教会と呼ばれるのと同様である。

研究方法は、文献調査が中心であり、ローマカトリック教会の公文書(教皇回勅、教皇庁文書、公会議文書等)、アルゼンチンカトリック教会の司教団、各評議会、司祭グループが発表した声明や文書、アルゼンチン政府による公文書などの一次資料に加えて、新聞・機関誌記事等を用いる。また、2006~2007 年にブエノスアイレス郊外のモレノ市で行ったフィールド調査(参与観察、インタビュー、質問紙調査等)から、民の教会による社会支援活動の実践を考察する。

3 本研究の位置づけ

これまでアルゼンチンの国内外において、アルゼンチンカトリック教会が個別の研究対象として注目されることはあまりなく、ラテンアメリカのカトリック教会やカトリシズムの一つとして論じられることが多かった。例えば、1992 年に出版されたエンリケ・ドゥセル(Enrique Dussel)の *The Church in Latin America 1492-1992* においても、ブラジル

教会やメキシコ教会についての論考は各1章ずつ設けられているが、アルゼンチン教会は南米地域としてチリやパラグアイ、ウルグアイと一緒に論じられており、その記述も決して多いとはいえない。しかし、民主化したアルゼンチン社会において、軍政期（1976-1983年）の人権侵害の実態が明らかになると、それを容認していたアルゼンチン教会が人々の関心を引き、教会と人権問題が新たな研究テーマとして取り上げられるようになった⁸。中でも、アルゼンチン司教団と軍政の癒着を詳細に記したエミリオ・ミニョーネ（Emilio Mignone）の *Witness to the Truth* [1988] は、アルゼンチンのみならず世界に衝撃を与えた。彼は、軍政を支持したアルゼンチン司教団と、軍政に抵抗した司祭や修道女、信徒たちからなる「迫害された教会」（Persecuted Church）⁹を対比させ、その時代におけるアルゼンチン教会の特異性を浮き彫りにした。

軍政期だけでなく、アルゼンチン建国時から近年にいたるまでの教会と政治の関係に着目した研究として、*Rendering unto Caesar* [Gill 1998] と *For God and the Fatherland* [Burdick 1995] があげられる。アンソニー・ギル（Anthony Gill）は、地理的に近接しながらも、まったく異なる性質を有するチリ教会とアルゼンチン教会に焦点を当て、合理的選択理論からの分析を試みている。宗教間の競争が激しかったチリにおいて、カトリック教会が自らの勢力を維持するためにとった選択は、国民の大半を占める貧しい信徒の獲得であった。貧困者の側に立つことを選んだチリ教会が、彼らの人権を抑圧する軍政に抵抗したのに対して、宗教市場を独占していたアルゼンチンカトリック教会は、勢力保持のために信徒を獲得する必要もなく、時の政府との関係維持・強化が最も重要であった、とギルは述べている。組織教会を研究対象としたギルに対して、マイケル・バーディック（Michael Burdick）は1960-1970年代における政府、組織教会、民の教会であるMSTMの三者の関係を考察しており、政治化したMSTMがアルゼンチン社会で孤立していく過程を詳細に分析している。

MSTMに関する研究は1990年代から増加しており¹⁰、2014年に出版された *¿Política y catolicismo o catolicismos políticos?* Ameigiras 2014 3

（José Martín）はMSTMの主要メンバーたちとの99回にも及ぶインタビューに基づいて、その神学的側面やイデオロギー的側面を明らかにした [Martín 2010]。MSTM研究の多くは、MSTMを1960年代末に興隆した過去の司祭運動

として捉えており、民政移管後のカトリック教会や市民組織による活動と関連づけて論じられることはまずない。今日スラムで活動する司祭たちは、新聞等の国内メディアで「MSTM の継承者」とみなされているが、彼らが実際に MSTM から何を継承しているのか、また彼らの活動や理念が MSTM とどのように異なっているのかは明らかでない。本研究では、MSTM と民政移管後の民の教会—カトリック系市民組織、スラム司祭グループ、教会の地域支援活動—を関連づけて、それぞれの活動と公共的役割を比較検討し、1960 年代後半から今日まで民の教会の公共宗教性にどのような変化があったのかを考察する。

このように、アルゼンチンカトリック教会に関する研究の多くが、教会と国家関係、軍政期における教会の人権問題、または 1960 年代後半の MSTM をテーマとしていたが、民政移管後の市民社会におけるカトリック教会に焦点を当てた研究が、2000 年以降徐々にではあるが増えてきている¹⁴。その中には、教会の役割について言及しているものもあるが、カトリック教会の公共宗教性を中心的テーマとして論じている研究は見当たらない。例えば、*Crisis y reconstrucción: aportes desde el pensamiento social de la iglesia* [Grupo Gerardo Farrell 2003] は、2001 年の経済危機におけるカトリック教会の言説や役割を、それぞれ神学、政治社会学、経済学、社会福祉の観点から考察しているが、公共宗教という概念は用いられていない。また、カトリック教会の影響力が社会的領域に拡大している事実を指摘する研究もあるが [Mallimaci 2009; Esquivel 2009]、その数は決して多くはない。このような研究状況に鑑みると、本研究はアルゼンチンカトリック教会の公共宗教性に関する研究の蓄積に貢献し、さらには、組織教会と民の教会を取り上げることにより、公共宗教としての特性を重層的に理解することを可能とし、これまでの公共宗教論に新たな知見をもたらすことができると考える。

カサノヴァによる公共宗教論は多くの研究者に刺激を与え、新たな議論を呼び起こしたが、事例研究はあまり注目されておらず、研究蓄積も多いとはいえない。アサドが指摘したように、宗教の公共的役割は個別的にのみ確定しうるものであり、公共宗教は多様性に富んだ概念である。たとえ同じカトリシズムであっても、カトリック教会が各国で同じ公共的役割を果たすとは限らず、イスラム教や仏教など他宗教においても同様のことがいえる。それゆえ公共宗教を理解するためには、公共宗教と呼ばれるもののバラエティを知る必要があり、それは事例研究を積み重ねることによってのみ可能となる。しかし、これま

での公共宗教に関する議論や研究は欧米中心に行われており、公共宗教の存立条件—リベラルな政治秩序を支持し、市民の平等と自由を是認し、公的領域で積極的な役割を果たすこと—も欧米の市民社会モデルに即したものである。したがって、欧米とは異なる政治社会状況のアルゼンチンの事例は、公共宗教のバラエティを豊かにするのみならず、新興国における宗教の公共性のあり方を示唆し、欧米の市民社会モデルに対する新たな視点を提示することができると思われる。

公共宗教概念とその範疇に属する個々の事例の関係は、奇しくもパウロ六世（1963-1978 在位）が語ったカトリック（普遍的）教会と個別教会の関係に相似している。個別の教会はそれぞれ言語や文化、歴史などにおいて違いがあるものの、それらは本質的な相違ではなく、すべて同じカトリック教会である。個別教会は同じカトリック教会でありながら、その教会固有の要素をもち、その固有性のゆえに教会の普遍性をますます豊かなものにしていくと理解される（『福音宣教』61-62 項）。同じように、公共宗教の個々の事例における固有性や特異性を明らかにすることによって、公共宗教の議論はさらに豊かになり、ひいては公共宗教論の発展につながると考えられ、本研究もその一翼を担うことを願うものである。

4 本論文の構成

以下、本論文の構成を概略する。

1 章では、宗教の公共的役割に関する議論として、カサノヴァの公共宗教論、ジョン・ロールズ（John Rawls）の政治的リベラリズム論、ハーバーマスのポスト世俗社会論を取り上げ、公共宗教とは何か—その存立条件と期待される役割—を考察し、本研究で用いる分析枠組みを提示する。『近代世界の公共宗教』[1997, 原著 1994]においてカサノヴァは、宗教の私事化と衰退を主張する世俗化論に異議を唱え、世俗化を受容した宗教が果たしうる公共的役割を積極的に評価した。そして彼は、国家的な強制力をもった機関であることを止めた教会（特にカトリック教会）が市民社会の公的領域に介入し、公的存在感を獲得している現象を、近代の制度化に対する内在的批判とみなし、国家志向の機関から社会志向の機関に変容した教会こそが、近代社会において積極的な役割を果たすことができると論じた。一方で、ロールズとハーバーマスは、宗教的言説がもつ公共的意義を評価しつつ、

「宗教をいかにして多様な価値観が共存するリベラルな社会に包摂するか」という問いを中心に議論を展開した。ロールズは、道理に適った宗教—民主的社会的政治的諸価値を支持し、信教の自由を含む基本的人権を肯定するもの—のみが、立憲民主制と両立することができる」と論じ、民主的社会的社会を支持することを拒否し、自らの宗教的真理は政治的諸価値に勝ると主張する宗教を、道理に反する宗教と規定した。ハーバーマスは、市民の平等な政治参加と討議による意思・意見形成を条件とした民主的過程を通して、市民間の合意や連帯、そして社会統合が可能になると論じており、宗教的言説が公共の意見・意思形成に積極的な役割を果たすことを期待している。そして、宗教が現代社会において公共的役割を果たすには、「複数の宗教が競合している事実、近代諸科学の隆盛、世俗的社会道德の普及」という近代の挑戦に対して新たな認識態度をもって臨み、自らの宗教的信条と両立させる必要があるという。1章後半では、先行研究として公共宗教研究、宗教の社会貢献に関する研究、宗教のソーシャル・キャピタル研究を取り上げ、本研究における位置づけと課題を明らかにする。

2章では、まずカトリック教会のユニバーサルな歴史を概観し、教会が国家宗教から公共宗教へと変容していく「現代化」の過程を考察する。そして、カトリック教会がどのようにして「真の宗教」としてのアイデンティティを放棄することなく、公共宗教として人権擁護を推進する新たな役割を担うようになったのかを分析する。フランス革命以降、政教分離を推進する近代国家の誕生によって、カトリック教会の政治権力は失われていった。教会は世俗国家に敵対しながらも、近代化がもたらした新たな社会問題に向き合うようになり、教会の「現代化」は第二バチカン公会議において最も顕著となる。それまでの公会議がカトリック体制の保持・強化を目的としていたのに対して、第二バチカン公会議では、カトリックの教えを現代社会においていかに効果的に伝えるかに力点が置かれ、教会史上初めて、世俗的・現代的諸問題が広範囲にわたって討議されたのである。第二バチカン公会議の精神を継承するパウロ六世は、社会正義と人権擁護を推進し、その時代のラテンアメリカの革新派司教や司祭に大きな影響を与えた。後のヨハネ・パウロ二世（1978-2005在位）は、人権の擁護者、紛争の仲裁者としてローマ教皇の立場を確立し、国際社会で中心的な役割を担うようになったが、ラテンアメリカで興隆する解放の神学に対する理解に乏しかった。

2章後半では、アルゼンチン独立から1983年の民政移管まで約1世紀半に及ぶ歴史を通して、組織教会が国家宗教としてどのように教会権力を保持してきたのかを明らかにする。1930年代後半から、教会は時の政権に正統性を付与する最高権威機関となり、政治領域に影響力を持つ国家宗教としての立場を確立した。1950年代のペロン政権は、軍部、労働組合、貧困者の支持を背景に大衆を掌握したが、その反カトリック政策はカトリック教会の反発を招き、1955年の軍事クーデターにより追放された。アルゼンチン教会の保守的傾向は、第二バチカン公会議以降も変わることなく、むしろ軍政と癒着することによりその体質は強化されていった。特に1976年からの軍政との癒着はカトリック教会の汚点ともいわれており、教会が軍政の人権侵害を黙認した結果、多くの人々が拉致殺害や拷問の犠牲となった。第二バチカン公会議以降、多くのナショナル教会が人権擁護と社会正義を掲げて活動したのに対して、なぜアルゼンチンの組織教会は軍政支持を続けていたのかを考察する。

3章では、民の教会の事例としてMSTMを取り上げ、彼らがいかにして第二バチカン公会議の理念を具現化しようとしたか、そしてその試みがなぜ失敗したのかを検討し、MSTMが公共宗教になりえなかった理由を明らかにする。第二バチカン公会議以降、カトリック教会は貧しい人々とともに歩むことを選択し、その理念を実践しようという動きが活発になった。アルゼンチンにおいて1968年に誕生したMSTMもそのような運動の一つであり、ラテンアメリカで最大規模の司祭運動であった。MSTMの構成員は、貧しい民衆の解放と社会正義を求める革新派司祭たちであり、時の軍事政権（1966-1973年）に対する抗議運動を通じて、民衆から幅広い支持を獲得した。しかしその政治思想が、彼らをアルゼンチン社会と教会組織から孤立させ、MSTMは次第にその存在意義と公共的役割を失っていった。MSTMは、大衆のための社会正義を謳ったペロニズムを通して国家を変革し、地上における神の国の実現を目指していたが、彼らが連帯することを望んだ民衆からも理解されず、活動はわずか6年ほどで停止したのである。

4章では、1983年の民政移管以降のアルゼンチンに焦点を当てて、組織教会と民の教会がどのようにして公共宗教へと変容していったのかを考察する。軍政を最後まで支持し続けた組織教会は、民主化によって国家宗教としての権力を失い、さらに社会の世俗化と信徒離れという新たな苦難に直面した。しかし、2001年経済危機の際に行われた「アルゼンチンの対話」が契機となり、組織教会は倫理的権威者として新たな公共的役割を担うよう

になった。カサノヴァの提起した公共宗教論に照らしながら、水平的討議モデルと「対話」の違いを明らかにし、組織教会の公共宗教としての特異性を考察する。

4章後半では、民の教会の事例として、市民組織マドレ・ティエラと「スラムのための司祭グループ」による社会支援活動を取り上げ、その公共的役割が MSTM とどのように異なっているのかを明らかにする。マドレ・ティエラは、不法居住者や貧困者のための居住支援（土地取得・家屋建築）を行う市民組織であり、MSTM 司祭による不法居住者支援に活動の起源を持つ。MSTM と同様に、マドレ・ティエラも第二バチカン公会議の理念に共感する民の教会でありながら、その政治的方向性は著しく異なる。MSTM は政治にかかわることによって民衆の解放を目指し、マドレ・ティエラは政治に与しないことによって民衆を支援し、市民社会の発展を目標としている。MSTM の政治性がマドレ・ティエラの活動において失われた背景についても考察する。最後に、アルゼンチンで近年深刻化する麻薬問題の実態と、スラムにおける民の教会の支援活動—薬物依存症者のリハビリ等—を取り上げ、MSTM が掲げた「民衆の解放」とスラム司祭らが目指す「社会的包摂」における神学的変化と差異を検討する。そして、現教皇フランシスコ（2013・在位）がブエノスアイレス大司教時代からスラム司牧を支援していたことにより、組織教会と民の教会の関係にどのような変化があらわれたかを考察する。

5章では、ソーシャル・キャピタルと宗教の関係を明らかにしたうえで、アルゼンチン大ブエノスアイレス圏のモレノ市で行った調査に基づき、草の根レベルにおける民の教会の公共的役割をソーシャル・キャピタルの視点から考察する。ロバート・パットナム（Robert Putnam）は、物的資本や人的資本と区別してソーシャル・キャピタルを、人々の協調行動を活発にすることによって社会の効率性を改善できる、信頼・規範・ネットワークといった社会組織の特徴であると定義した。ソーシャル・キャピタルは、社会的排除と社会的包摂をめぐる議論においても意義が認められており、その成長と蓄積が貧困と排除の緩和を促進するとみなされている。ここでは、結束型・接合型ソーシャル・キャピタルという概念を適用して、児童デイケアセンター、貧困居住区の共同炊事場、教会の手芸グループという3つの活動から、地域におけるそれぞれの公共的役割を明らかにする。5章後半では、1980年代以降アルゼンチンで拡大するペンテコステ派教会を取り上げ、その特色やカトリシズムとの差異を検討する。アルゼンチンの民主化は、信教の自由のみならず、非カトリ

ック団体の宗教活動の自由を拡大し、ペンテコステ派の活発な伝道活動を可能にした。大衆伝道者はいやしと悪霊祓いを主とした伝道集会を大々的に行い、同質の信仰文化をもつ大衆セクターを引き付けることに成功した。調査を行ったモレノ市のクリスト・レイ教会の結束型・接合型ソーシャル・キャピタルは、カトリック教会のそれと比較してどのような特徴があるのか、また彼らの宗教的アイデンティティとどのような関係があるのか明らかにする。

6章では、これまでの議論を総合して、組織教会の公共宗教性と民の教会の公共宗教性について述べ、アルゼンチン社会におけるカトリック教会の公共的役割の特異性と限界を指摘することで、本論文の結論としたい。

注

1. 例えば『宗教と公共空間』[島菌・磯前編 2014]、『宗教概念の彼方へ』[磯前・山本編 2011]、『宗教とグローバル市民社会』[ベラー・島菌・奥村編 2014]、『公共哲学第 16 巻宗教から考える公共性』[稲垣・金編 2006]、『世俗と宗教のあいだ』[高田 2011]、『アメリカの公共宗教』[藤本 2009]、『公共宗教の光と影』[津城 2005]などがあげられる。また、『公共圏に挑戦する宗教』[ハーバーマス他 2014]、『自然主義と宗教の間』[ハーバーマス 2014a]、『世俗の形成』[アサド 2006]など、このテーマに関する研究の翻訳出版も増えている。
2. イスラム・スカーフ事件とは、1989年にパリ郊外の公立学校に通うムスリムの女子生徒がイスラムのスカーフ着用したままでの登校を学校側から禁じられた事件である。フランスでは政教分離原則から、公立学校では宗教的標章を「顕示的な形で」着用することが禁止されており、学校側の処置はこれに則ったものであったが、この事件はフランスの世論を二分し、多くの知識人を動員する大論争の契機となった。
3. アサドによる批判に直接応答したものではないが、カサノヴァは「公共宗教を論じなす」で、自らが提起した公共宗教論の欠点を認め、議論の再考を試みている。宗教や世俗といった概念を文脈化するために、「まず西欧の発展の特殊キリスト教的な歴史性を認識」[カサノヴァ 2011: 342]しなければならないとカサノヴァは述べる。そのような認識によって、公共宗教論の欠点であるヨーロッパ中心主義を薄めることがで

きるというが、アサドの指摘する宗教概念の普遍化という問題はそのまま残る。

4. 齋藤純一は「公共性」という言葉を次の3つに大別している。第1に、国家に関する公的な (official) という意味であり、国家が法や政策などを通じて国民に対して行う活動を指すものである。第2に、すべての人々に関する共通のもの (common) という意味であり、共通の利益・財産、規範や関心事を指すものである。第3に、誰に対しても開かれている (open) という意味であり、誰もがアクセスすることを拒否されない空間や情報などを指すものである [齋藤 2000: viii-x]。
5. カトリック教会における小教区とは、司牧にあたる司祭がいる教会に、信徒たちがミサ出席のために通える範囲を指す。多数の小教区の上には司教区が設けられており、通常これが教区といわれている。教区の統括者は司教であり、重要な司教区 (大司教区) には大司教がおかれている。ブエノスアイレス大司教区などはその一例である。
6. だからといって、各国教会は決して画一的なものではなく、それぞれ共通の言語、教養・学問、世界観、歴史、文化をもっており、この豊かな多様性が現代人の感受性によく応えているとパウロ六世は評価した (『福音宣教』62項)。
7. 解放の神学とキリスト教基礎共同体が興隆したブラジルで、「貧者の選択」を掲げて軍政の抑圧を糾弾したブラジル教会が、民の教会と呼ばれたのが始まりである [カサノヴァ 1997: 146-171]。また、1970-1980年代の内戦時における、ニカラグア教会やエルサルバドル教会の革新派グループも民の教会と呼ばれている。
8. 他にも、*The Church, Dictatorships, and Democracy in Latin America* に収録されている “Argentina (1976-1983) The Dirty War” [Klaiber 1998: 66-91]、 “La iglesia argentina durante el proceso (1976-1983)” [Obregón 2005]、 “Cambio de hábito: trayectorias de religiosas durante la última dictadura militar argentina” [Catoggio 2010] などがあげられる。
9. 本論文における民の教会とミニョーネの迫害された教会とはほぼ同意であるが、後者は軍政により弾圧された司祭や信徒の集まりというニュアンスが強いといえる。
10. バーディックの他にも、*Hasta los oídos de Dios* [Seisdedos 1999] や *Movimiento de sacerdotes para el tercer mundo. Documentos para la memoria histórica* [Bresci 1994]、 “Movimiento de sacerdotes para el tercer mundo y servicios de inteligencia:

1969-1970” [Catoggio 2008] などがあげられる。

11. 1983年の民主化以降、アルゼンチンでは正義の追究と和解の促進が大きな課題となっており、どちらの問題にも深くかかわっているカトリック教会が研究者の関心を引いたといえる。教会と和解を扱った研究として、“Los discursos sobre la reconciliación: variaciones en torno al perdón, la verdad y la justicia” [Bonnin 2015] や “Catolicismo y política en la transición a la democracia en la Argentina: observaciones sobre los discursos en torno a las violaciones a los derechos humanos” [Bonnin 2014] などがあげられる。また、カトリック教会の民主政権との関わりを論じたものとして、“La presencia pública de la iglesia católica durante los gobiernos de Carlos Menem (1989-1999)” [Esquivel 2009] がある。

1 章 公共宗教とは何か

近代化のプロセスにより宗教は次第に私事化され、公的領域における政治的・社会的影響力は減退するという世俗化論は、1980年代から世界各地で起こった「宗教の復興」とも呼ばれる現象により、その妥当性が問われるようになった。この問いによって導き出され、今日広く共有されている理解は、現代社会が信教の自由の保障および国家と宗教の制度的分離という点で世俗的でありながらも、諸宗教が公的領域で一定の影響力を有する社会であるというものである。民主化以降のアルゼンチンもその一つであるといえる。ホセ・カサノヴァ（José Casanova）は、これを宗教の「脱私事化」と呼び、脱私事化した宗教を公共宗教と規定した。

本章ではまず、宗教の公共的役割に関する議論として、カサノヴァの公共宗教論、ジョン・ロールズ（John Rawls）の政治的リベラリズム論、ユルゲン・ハーバーマス（Jürgen Habermas）のポスト世俗社会論を取り上げ、公共宗教とは何か—その存立条件と期待される役割—を考察し、本研究で用いる分析枠組みを提示する。そして後半部分では、先行研究として公共宗教研究、宗教の社会貢献に関する研究、宗教のソーシャル・キャピタル研究を取り上げ、本研究における位置づけと課題を考察する。

1 宗教の公共的役割

1-1 カサノヴァの公共宗教論

カサノヴァは1994年に発表した『近代世界の公共宗教』[1997]において、世俗化論の見直しを世に喚起するとともに、宗教が市民社会で果たしうる公共的役割を積極的に評価した。その中で彼は、1980年代に世界各地で起きた政治変動の背後には宗教の介入があったと指摘し、その顕著な例として、イラン革命によって実現されたイスラム回帰、アメリカ合衆国におけるファンダメンタリズムの興隆、そしてポーランドの民主化運動とラテンアメリカの政治抗争においてカトリック教会が果たした役割をあげている¹ [カサノヴァ 1997: 10-13]。宗教の「脱私事化」²と呼ばれるこれらの現象は、世界各地の宗教的諸伝統が世俗化論支持者の予想に反して、むしろ再活性化し公共的役割を担うようになったことを証している。このカサノヴァの提起により、私事化した宗教が公的領域から撤退すると

いう世俗化のテーゼは見直しを迫られたのである。

世俗化論の分析にあたってカサノヴァは、それまで単一であると考えられてきた世俗化論が異なる 3 つの命題（分化、衰退、私事化）からなっていると指摘した。つまり、宗教的な制度や規範から世俗的領域（主として国家、経済、科学）が分化していくという意味での世俗化、宗教的信仰や実践が衰退していくという意味での世俗化、宗教が私事化された周縁的領域に追いやられていくという意味での世俗化である。しかし、これらの命題のうちカサノヴァが支持しているのは、世俗的機能の分化のみである。宗教の衰退という現象が、多くの近代西洋、特に西ヨーロッパにおいて優勢な歴史的趨勢であることを認めながらも、同じように近代化されたアメリカ合衆国における宗教的活力を反証としてあげることによって、カサノヴァは第 2 の命題である宗教の衰退を批判した。そして第 3 の命題である宗教の私事化に関しては、世俗的機能の分化という構造的趨勢が宗教を「見えない」宗教的領域へと無理やり追い込んでいると指摘したうえで、宗教がその周縁的で私的な役割を拒否し、公共領域に再登場してきている脱私事化現象を明白な反証としてあげている [カサノヴァ 1997: 31-55, 269-273]。

世俗化テーゼを再検討し、公共宗教論を定式化したカサノヴァは、これらをスペイン、ポーランド、ブラジル、アメリカ合衆国という 4 つの地域における 5 つの事例に当てはめ、近代社会の公的領域において宗教が果たしうる役割を検証した³。そして彼は、国家的な強制力をもった機関であることを止めた教会（特にカトリック教会）が市民社会の公的領域に介入し、公的存在感を獲得している現象を、近代の制度化に対する内在的批判とみなし、国家志向の機関から社会志向の機関に変容した教会こそが、近代社会において積極的な役割を果たすことができると論じた。さらに、近代の民主的な政体を国家、政治社会、市民社会に分割し、それに対応する公共宗教の類型論を組み立てたが、近代の普遍主義的な諸原則や分化した諸構造と矛盾せずに存立できるのは、市民社会レベルにおける公共宗教のみであると主張した [カサノヴァ 1997: 276-278]。この市民社会レベルにおける公共宗教は、「動員力と統合力をもった規範的な力として」民主化運動や人権を擁護・促進する役割、政治・経済（軍備拡張や非人格的な市場メカニズム等）に対して異議申し立てをする役割、近代の規範的構造（人工妊娠中絶等）に対して反省を迫る役割を果たすことができるという [カサノヴァ 1997: 78, 287-290]。

要約すると、世俗化という近代の構造的趨勢を受け入れ、国家志向であることを止めた宗教は、市民社会の領域において諸権利の制度化や民主的体制の確立などを擁護・促進する役割を果たすことができるというのが、カサノヴァの公共宗教論である。しかし、社会人類学者のタラル・アサド (Talal Asad) は、この議論を一定評価しながらも、首尾一貫性の欠如を指摘している。宗教が近代政治の一構成要素となり、公共領域において脱私事化した宗教が積極的な役割を遂行する状況を想定しよう。宗教は、国家経済問題やプロジェクトへの公的資金分配、国民教育制度のあり方などの諸議論に合法的に参加するであろう。こうした宗教の介入によって、宗教と世俗的領域の構造分化の原則は成立不可能となり、カサノヴァが存続可能としていた世俗化テーゼが崩れるとアサドは批判したのである [アサド 2006: 239-241]。

アサドによる批判を受けたカサノヴァは、自らの公共宗教論にはある種の欠点や限界があったと認め、議論の再考を試みている⁴。カサノヴァが論じた宗教の脱私事化は、市民社会という領域に限定されたものであり、政治社会や民主的国家に浸透しない公共宗教のあり方を規定したものであった。彼は自らの議論が「近代西洋の世俗的な偏見あるいは特定のカトリックの解釈をもっていた」と述べ、公共宗教論は第二バチカン公会議 (1962-1965年) におけるカトリックの「現代化」⁵に啓発されたものであったと認めている [カサノヴァ 2011: 346-347]。そして、公共宗教が市民社会の公的領域を越えていく必要があると述べ、「一対の寛容」モデルを採用することによって、公共宗教が市民社会のみならず、国家や政治社会といった領域に浸透しうる道を示唆している [カサノヴァ 2011: 358-359]。

「一対の寛容」モデルは世俗主義者の原則や規範の代替案として、宗教的権威と民主的政府両者の自律を提案している。宗教的権威には自らの権益を保障するような憲法制定を主張せず、民主的に選ばれた政府の自律性を尊重することが求められる。他方で民主的政治制度は、民主的ルールや法律に反しない限り、宗教的権威が自分たちの価値観を市民社会の中で提唱し、政治社会の中で行動する自由において、彼らの自律性を尊重せねばならない。「最低限のデモクラシーの定義にかなった政治システムにおいては、宗教と国家の関係の具体的なパターンは、非常に広い幅をもちうる」 [Stepan 2001: 217] というアルフレッド・ステパン (Alfred Stepan) の結論をもって、カサノヴァは市民社会を越える公共宗教の可能性に言及している。

公共領域における宗教の参加に関するカサノヴァの議論は、多くの点でハーバーマスの市民社会理論や討議モデルに準じている。近代的な社会統合は、市民社会の公的領域における諸個人や諸集団の討議的・闘争的参加を通じて達成されるものであり、共通善はそのような市民社会において集合的に構築されるという。しかし、近代市民社会は共通の規範と価値を共有する同質の社会共同体ではなく、共通の規範や連帯が構築・再構築される、公的な社会的相互作用の空間およびプロセスとして概念化される。言い換えれば、共通の規範を社会秩序の前提とせず、コミュニケーションの相互作用プロセスに潜在するものとして仮定される [カサノヴァ 1997: 291-293]。つまり、公共宗教は市民社会の推進者として、また国家と市場に対する抗議者として、その都度議論によって確認しうる共通善の構築を試みるものであり、そのことを通じて社会に対して自らの影響力を行使しようとするのである [ハーバーマス・ラッツィンガー2007: 102-103]。

ハーバーマスは、政治の世俗化を経た社会において宗教がなおも存続し、一定の社会的影響力を保持している社会を「ポスト世俗社会」と呼び、討議空間における宗教的言説の公共的意義を評価している。しかしアサドは、宗教の脱私事化と近代性との両立可能性を主張する者たちがその意味するところを明確にしていけないと指摘したうえで、カサノヴァが近代性と共存できると考えているタイプの宗教は、公共領域に参加し、対立する相手と合理的な討議をし、リベラルな言説が仮定するものを受容する宗教であり、すべての宗教を指すものではないと批判する [アサド 2006: 241]。確かにカサノヴァは、公共宗教をリベラル・デモクラシーの補完物として想定しており [高田 2013: 43]、宗教は、世俗的ヒューマニズムと和解し、個人の宗教的自由を普遍的人権として認めることによって、「近代的な普遍的権利の制度化、近代的な公的領域の創造、民主的体制の確立などを擁護するために、公的領域に新たに入っていくこと（公的姿勢をとること）ができる」と述べている [カサノヴァ 1997: 278-279]。カサノヴァの公共宗教論が示唆するのは、世俗化という近代の構造的趨勢を受け入れ、信教の自由を是認した宗教のみが、公的領域で積極的な役割を果たす公共宗教になりうるということである。反対に、これらの条件を満たさない宗教は、私事化された宗教となるか、原理主義的宗教として認知される。このようにカサノヴァは、リベラルな政治秩序を前提として公共宗教を同定したが、その考えは、社会統合をめぐるロールズやハーバーマスの議論においてより明確に示されている。

1-2 ロールズの政治的リベラリズム論

ロールズは、1999年に出版された『万民の法』[2006]の付論「公共的理性の観念・再考」において、宗教や信念といった世界観を異にする多様な人々が公共的な事柄に関して、いかにして一定の合意に到達することができるかという問題に取り組み、政治的リベラリズムの概念を用いて、宗教的教説が立憲民主制と両立する道を提示している。周知のように、ロールズは『正義論』において社会契約説の伝統を新たな形で復権させ、「公正としての正義」という構想に立脚した普遍的規範の構築を目指し、世界的反響を呼んだ。しかし彼は後に、単一の哲学的世界観に基づく「公正としての正義」の構想が、現代社会の多元的状况において道理に適った唯一の思考になりえないと判断し、自らの理論に修正を加えた。それが、後期ロールズの擁護する政治的リベラリズムであり、単一の世界観ではなく複数の世界観の存在を与件とし、それらの差異を肯定する点で、それまでの理論と区別される。

政治的リベラリズム論の根底には、自由な諸制度という民主制の文化が宗教、哲学、道徳などに依拠した包括的教説の多元性をもたらすものの、それらの包括的教説は宥和不可能なまでに分断されているという認識がある。その互いに相容れない包括的教説を有する市民の連帯・協働を促し、社会統合を可能とするためには、「公共的理性」の共有が必要であるとロールズは説く。日本におけるロールズ研究の第一人者である渡辺幹雄は、「公共的理性」を「政治的ヴォキャブラリー」へ、「非公共的理性」を「個人的ヴォキャブラリー」へと読み換えることによって、これらの概念を次のように説明している。

種々の包括的教説によって分断された人々の中の協働を実現させるために、政治的ヴォキャブラリーは、特定の包括的教説から独立した、誰にでも理解可能な共通のヴォキャブラリーでなければならない。一方、個人的ヴォキャブラリーは、個の自律・創造・完成を導く包括的教説に裏打ちされたものであり、特定の宗教、哲学、世界観、人間理解を背景とする[渡辺 1998: 411-413]。ロールズは、政治的ヴォキャブラリーである公共的理性が適用される領域を「公共的な政治的フォーラム」⁶に限定し、多様な形態の非公共的理性（個人的ヴォキャブラリー）が含まれる領域としての市民社会の文化と明確に区別している。

それでは、宗教的教説を信奉する市民はどのようにして、政治的ヴォキャブラリーが支

配する公共的な討議空間に参加し、発話することができるだろうか。ロールズによれば、次のような「付帯条件」を満たす限りにおいて、彼らは自らの宗教観に根ざした個人的ヴォキャブラリーを用いることが許される。「宗教的なものであれ非宗教的なものであれ、道理に適った包括的教説はいつ持ち出されてもかまわないが、ただしそれは次の条件を満たす場合に限られている一つまり、そうした包括的教説が支持するものが何であれ、これを支持するのに十分であるような（包括的教説だけにより与えられる理由ではない）適切な政治的理由が、やがて適当な時点で提示されなければならないということである」[ロールズ 2006: 221]。つまり、宗教的市民は自らの主張に対して、宗教的理由をあげることができるが、それを正当化するのにふさわしい政治的理由の提示が求められ、信奉する宗教的教説から直接に、政治的原理や価値へと議論を進めてはならないのである。個人的ヴォキャブラリーである宗教的言説を、誰もが理解可能かつ受容可能な政治的ヴォキャブラリーへと翻訳することによって、宗教的市民の公共的参加が可能となる。

ロールズは、宗教的市民が何らかの提案をする際に、福音書の物語を持ち出すことは許されるが、そうした提案は適切な政治的ヴォキャブラリーによって正当化されねばならないと述べる。この翻訳作業により、異なる教説を信奉する市民たちが提案を理解するのみならず、結果として多様な市民間の連帯が強化されるという[ロールズ 2006: 212-213, 225]。しかし、個人的ヴォキャブラリーと政治的ヴォキャブラリーに適合性が認められる場合、さらには市民が翻訳なしにその政治的含意を理解できる場合においては、個人的ヴォキャブラリーから政治的ヴォキャブラリーへの翻訳は常に必要とされるわけではない。

その例として、ロールズは、奴隷制撤廃を主張したリンカーンおよび公民権運動におけるキング牧師をあげ、彼らの宗教的言説と政治的ヴォキャブラリーには適合性があったと判断している。リンカーンやキングは、「神の法」といった宗教的言語を用いて、憲法に明記される万人に平等な基本的自由という政治的価値を支持し、奴隷制や黒人差別の撤廃を主張した [Rawls 1993: 249-251]。彼らは当時、奴隷制や差別を正当化してきたキリスト教の一解釈にも反論せねばならず、議論や演説において、自由と平等という政治価値を支持する宗教的教説を持ち出すことが必要であったのかもしれない [原田 2013: 285-286]。また、当時の市民の多くは、政治的ヴォキャブラリーよりもむしろ個人的ヴォキャブラリーである宗教的言説の方が容易に理解できたと考えられる。ロールズの政治的リベラリズム

ム論では扱われていないが、このことは、翻訳が個人的ヴォキャブラリーから政治的ヴォキャブラリーへという一方向だけではなく、政治的ヴォキャブラリーから個人的ヴォキャブラリーへとなされるケースもあるということを示唆しているのではないだろうか。

さらにロールズは、宗教的教説が立憲民主制と両立するためには、それが道理に適った教説であることが必要であると述べる。ここでいう、道理に適った宗教的教説とは、立憲民主制社会の道理に適った政治的諸価値を支持する教説であり、信教の自由を含む、全市民に平等な基本的権利を肯定するものである。そして、そのような宗教的教説には、付帯条件を受け入れ、政治的討議に参加することによって、立憲民主制へのコミットメントを公に明示することが求められる [ロールズ 2006: 223]。ロールズの政治的リベラリズムにおいて、民主政体とその政治的価値は常に包括的教説に優越し、政治的価値は「包括的教説により舞台裏からこっそりと操られる人形などではないのである」[ロールズ 2006: 211]。一方で、道理に反する宗教的教説とは、民主的社会を支持することを拒否し、自らの宗教的真理は政治的諸価値に勝ると主張するものであり、その最たるものとして原理主義的宗教があげられる [ロールズ 2006: 246-248, 254-255] 7。しかし原理主義を除けば、第二バチカン公会議以降のカトリシズム、プロテスタンティズム、ユダヤ教、イスラム教の多くは、教会や聖典の権威を奉じつつも、立憲的民主政体を是認し、公共的理性と調和することができるというのがロールズの認識である [Rawls 2005: 438]。

政治的リベラリズムにあつては、市民たちの宗教的教説は「民主的な政治形態と両立する限りにおいて」自由を有するが、自らの覇権を確立するための立法を要求するような宗教的教説は、道理に反するものとして公共の言説空間からあらかじめ排除される。このような線引きは「政治的リベラリズムのなかで明確に示される、政治的に道理に適うものの観念がもたらす一つの帰結」[ロールズ 2006: 248] とされるが、シャンタル・ムフ (Chantal Mouffe) は、道理に適った宗教のみが公共的言説に包摂されるという排除の論理を批判し、政治的リベラリズムの暴力性を指摘している 8 [ムフ 1998: 271-297]。さらにここで留意すべきは、ある宗教に対する目に見える暴力 (討議空間からの排除) のみならず、道理に適ったものとみなされ、包摂された宗教に対する目に見えない暴力も存在するという点である。宗教が公共の討議空間に参加するためには、政治的リベラリズムの要求に応え、自己改革を積極的に行い道理に適った宗教であり続けなければならない。そのことによって、

様々な信念や実践といった宗教的核心の変容が迫られるとすれば、宗教は自らのアイデンティティを保持して私的領域に追いやられるか、それを半ば放棄して公的領域に参加するかを選択せねばならないであろう。

繰り返しになるが、政治的リベラリズムに立脚した立憲民主政体は、すべての容認可能な宗教的教説に対して、諸々の権利と自由を保障する一方で、それらが道理に適った教説であることを要求する。この点は、先にあげた、宗教は民主政体を尊重し、民主的ルールに反しない限りにおいて自由を有するというステパンの「一対の寛容」モデルにも共通している。しかしながら、人工妊娠中絶や同性婚のような激しく論議を呼ぶ問題が、民主的プロセスを経て合法化された場合、それに反対してきた宗教団体や宗教的市民にはどのような態度が期待されるのだろうか。カトリック信徒を例にして、ロールズは次のように述べる。たとえ、妊娠中絶の権利が（民主的に）正当な決定であっても、当然これを拒絶する市民が現われることが想定される。彼らは決定を拒絶する政治的理由を自ら説明しなければならないが、その決定を覆すことはできないかもしれない。しかし、彼ら自身はカトリックの教義に従い、妊娠中絶の権利を行使する必要はない。彼らに求められるのは、他者が有するその権利—それが彼らの宗教的教説に反するものであっても—を正当なものとして認めることである。さらにロールズは、カトリック教会がその信徒たちに対して、妊娠中絶を禁じるカトリックの教義に従うよう要求することは、教会が政治的諸価値としての中絶の権利を尊重することと完全に両立すると論じる [ロールズ 2006: 243-244]。つまり、政治的リベラリズムにあつて、カトリック教会は自らの教説をもって信徒を教導することはできても、他の市民に対してその教説を強要することは決して許されず、多様な包括的教説の一つとして、民主的政体と他者の自由を是認するよう求められているのである。

1-3 ハーバーマスのポスト世俗社会論

ロールズが多元的な世界観の共存を可能にする社会統合の源泉を公共的理性の共有に求めたのに対して、ハーバーマスは民主的な政治過程それ自体に社会統合の機能を見出し、ポスト世俗社会論を展開している。社会が近代化するにつれて、それまで教会や宗教組織の手中にあった法、政治、文化、教育および学問の分野は、政治的・社会的機能として分化した。その結果、教会は魂の救済という宗教的機能を保持するのみとなり、宗教的实践

は個人的な行為として私的領域への退去を余儀なくされる。このような世俗化のテーゼに対してハーバーマスは一定の理解を示しているが、そのことによって宗教が「政治的公共圏においても、社会のもつ文化においても、個人的な生活態度においても重要性がなくなったということには必ずしもならない」と述べ、カサノヴァの主張を支持している [ハーバーマス 2010: 106-110]。

ハーバーマスのポスト世俗社会論の対象は、世俗化論の予想に反して宗教がなおも存続し、一定の社会的影響力を有する社会（ハーバーマスはこれを「ポスト世俗社会」と呼ぶ）であり、その特徴はヨーロッパにおける公共意識の変化と深く関連している。ハーバーマスによれば、世界中で起きている紛争の多くを宗教的対立として扱うメディア報道や、労働移民または難民として流入してきた人々によって、ヨーロッパ市民の間に広がる「宗教は近い将来消滅する」という世俗主義的な確信は大きく揺さぶられた。彼らは「世俗化された社会に生きているという意識があっても、だからといって、文化のおよび社会的近代化とともに宗教の公的または個人的な意味も薄れていくとは確信できない」という [ハーバーマス 2010: 111]。さらにハーバーマスは、近年、政治分野において宗教組織が解釈共同体の役割を果たしている事態—宗教的言説が公共討議空間での意見・意思形成に影響を及ぼすこと—をあげて、ナショナルな公共圏における宗教の存在感によっても市民の意識変化が生じていると指摘する [ハーバーマス 2010: 111]。

ロールズ同様にハーバーマスも、世界観において多元主義的な現代社会では、人工妊娠中絶や安楽死の合法化といった価値をめぐる政治的議論において、人々がたやすく一定の合意に到達するとは考えていない [ハーバーマス 2010: 110-112]。しかし、市民の平等な政治参加と討議による意思・意見形成を条件とした民主的過程を通して、市民間の合意や連帯、そして社会統合が可能になると論じており、宗教的言説が公共の意見・意思形成に積極的な役割を果たすことを期待しているのである。また、政治的リベラリズム論においてロールズが宗教の政治的役割を再考したことを「偉大な功績」として高く評価しつつも [ハーバーマス 2014a: 168]、ハーバーマスはその「付帯条件」に関して批判的である。個人的ヴォキャブラリーである宗教的言説から政治的ヴォキャブラリーへの翻訳義務（付帯条件）は、宗教的市民にのみ精神的・心理的負担を強いるものであり、宗教的市民や団体の政治的公共圏への参加を妨げることにもなりかねないと危惧し、こうした負担を軽減

するものとして、ハーバーマスは協同翻訳（ハーバーマス自身は「制度的留保条件」と呼ぶ）を提唱した。協同翻訳とは、討議に参加する宗教的市民と世俗的市民が協同で行う作業であり、具体的には前者の宗教的言語を世俗的言語に翻訳することによって、宗教的市民に対する政治的排除を最少化し、公式の政治過程に宗教的意見を反映させようというのが狙いである⁹ [ハーバーマス 2014a: 149-151; 2014b: 27-29]。

ハーバーマスはさらに次のように述べている。協同翻訳がいつ、どのように行われるかを考察するにあたって、我々は制度的な公共圏と非制度的な公共圏を区別して捉える必要がある。前者は、政治的意思決定ないしは司法判断を求められる国家制度（立法、行政、司法）における討議空間であり、後者は、市民の意見・意思形成がなされる公共討議空間である。国家制度といった場で行われる公式の政治決定プロセスにおいては、世俗的言語つまり政治的ヴォキャブラリーのみが公用語であり、宗教的言語は排除される。宗教的言語の使用が認められるのは、その前段階である公共討議空間であり、宗教的市民はそこで自らが信奉する宗教的言説に従って意見を述べることができるが、その意見が宗教的言語で述べられる限り、議会や裁判所といった公式の場で取り上げられることはない [ハーバーマス 2014a: 151]。宗教的市民が自らの意見を国家制度における政治決定プロセスに反映させるためには、常に世俗的言語という形をとらねばならず、制度的フィルターとしての協同翻訳が必要とされるのである¹⁰。ハーバーマスは、この協同翻訳によって一つのリベラな目的が実現されると述べている。その目的とは、公的に認められた法的拘束力を持つ決定はすべて、世俗的言語で提起・正当化されながらも、公共的発言のポリフォニックな多様性が維持されることである¹¹ [ハーバーマス 2014b: 28]。

協同翻訳が宗教的市民に与えるメリットは主に二つある。一つは、この翻訳作業を通じて、彼／彼女自身が「世俗的な言葉でうまく『翻訳』することができない場合であっても、自らの信念を宗教的な言葉で表現したり理由づけたりすること」が可能となり、公共討議に参加する際に起こりうる自己のアイデンティティの分離という負荷を被らずに済む [ハーバーマス 2014a: 149] ことである。さらに、彼らは「翻訳に関する制度的留保条件を認めさえすれば、宗教的言葉で意見表明してよいのだから、たとえ立法過程においては世俗的理由しか物を言わないとしても、同胞市民が翻訳作業に協力してくれることを期待できる限り、自分たちのことを立法過程への参加者と見なすことができる」のである [ハーバ

ーマス 2014a: 150]。

前述のとおり、ハーバーマスは民主的過程に社会統合の機能を見出しており、世界観の上で中立的な世俗国家が存続するために必要な国家権力の基盤は、民族や宗教ではなく、民主的過程それ自体にあるとする¹²。そして、その民主的過程が正統性を持つためには、法の受け手である市民が同等の政治参加によって、自らを法の起草者としても理解することと、民主的な意見・意思形成が討議という形で行われることを条件としてあげている [ハーバーマス・ラッツィンガー2007: 5-6; ハーバーマス 2014a: 140]。協同翻訳は、「単一の言語しか話さない」宗教的市民の公共的討議空間への参加を促進し、そこでの意見・意思形成を活性化させるのみならず、彼らが民主的な立法者をもって自任することを可能にする。それゆえ、協同翻訳は民主的過程の正統化に重要な役割を果たすとハーバーマスは考えているのである [ハーバーマス 2014b: 28-30]。

かつてクレイグ・キャルホーン (Craig Calhoun) は『ハーバマスと公共圏』の序文で、ハーバーマスが宗教を無視しているのみならず、「反宗教的な」前提を受け継いでいると論じていたが [キャルホーン 1999 : 28]、最近のハーバーマスは、宗教をめぐる問いに取り組む姿勢を強めている¹³。リベラルな国家における宗教と政治の制度的分離の必要性を認めたいうえで、ハーバーマスは宗教的言説を「意味創出にとっての重要な資源」として捉え、規範的真理を明確に表現するという点で際立った力を備えていると評価している。そこには、ユダヤキリスト教の伝統が、哲学をはじめとする西洋文化に大きな影響を与え、平等性理念の形成に重要な役割を果たしてきたという認識がある。そして今日、市場と行政権力が社会的連帯を浸食している状況にあって、立憲国家は、社会的連帯の回復のためにも、市民の規範意識と連帯の文化的源泉である宗教をおろそかにしてはならず [ハーバーマス 2014a: 341; ハーバーマス 2014b: 19-20; ハーバーマス・ラッツィンガー2007: 10]、政治的事柄に関して、宗教的個人や共同体が自らの宗教的立場から発言しようとする意欲を殺いではないのである。また世俗的市民には、同じ公民性の倫理に基づく負担として、協同翻訳作業に取り組むことが期待されている [ハーバーマス 2014a: 150-152; 2014b: 28]。

協同翻訳の実現には、宗教的市民と世俗的市民の相補的な学習プロセスが不可欠であるという。ここで宗教的市民に求められるのは、「複数の宗教が競合するという事実、近代諸

科学の隆盛、実定法と世俗的な社会道德の普及」という近代の挑戦に対して、新たな認識態度を学習することである。具体的には、「競合する宗教と道理に適った形で関わり、日常的知識に関する決定を制度としての科学に委ねること、人権という道德律が定める平等主義の前提を宗教的信条と両立させること」があげられ、宗教的な自己認識の変化が要求される [ハーバーマス 2014a: 156-158; 2014b: 29]。それに対して、世俗的市民に求められるのは、宗教的市民の発言をナンセンスであるとして公共の場から排除してはならないという点のみであり、この学習プロセスが世俗的市民と宗教的市民それぞれに要請する負担の非対称性は明白である。

ポスト世俗社会論において、宗教的市民は民主的過程に積極的に参加することが求められるが、多元的な世界観が共存する現代社会で彼らが公共討議に参加すれば、世俗的市民たちの異なる規範や価値観に直面するであろうことは想像に難くない。そのような状況にあっても、宗教的市民は、宥和せぬままに継続する意見とその基となる世界観の不一致を覚悟したうえで、対話を続けることが求められる¹⁴。彼らには、自己認識の変革に加えて、世俗的社会道德や平等主義に基づく個人主義の受容という新たな重荷（ハーバーマスは「宗教的寛容」と呼ぶ）が課せられることになるのである。個人主義の受容がなぜ宗教的市民にとって重荷となるのかをハーバーマスは次のように説明する。

世俗的市民にとって、多様な世界観や価値志向が具体化される生活様式の多元性という現実には当然のものであり、相異なる諸価値は相異なる真理のように互いを排除しない。それゆえ、世俗的市民は他者の異なる生活様式を正しいか否かで判断することなく、異なるものとして認めることができるが、宗教的市民は同様の帰結を引き出すことができない。その理由は、彼らの倫理的自己理解は信仰的真理に根ざしており、普遍的妥当性を要求するからである。正しい生活とは「神の目に正しい」生活であるとする宗教的市民にとって、他者の生活様式は単に異なったものではなく、間違っただけのものとして認知されるがゆえに、「各自の倫理的自己理解とその生の営みとにかかわらずすべての市民に平等な尊敬を示すという要求は、(宗教的市民にとっては) より大きな重荷となる」のである [ハーバーマス 2014a: 295-296, 345-346]。また、人工妊娠中絶の権利をめぐることも、世俗的市民と宗教的市民に課される負担は大きく異なるとハーバーマスは指摘する。母親の自己決定権が胎児の生存権に一定条件のもとで優先されるという思想は、世俗的市民にとって受け入れ

られるものであっても、信仰深いカトリック信徒にとっては、人工妊娠中絶は神が創造した胎児の命を奪うことを意味し、たとえそれが他者の行為であっても、痛みなくしては到底受け入れられない事柄となるのである [ハーバーマス 2014a: 320-321]。

このように、政治的世俗主義（政治的リベラリズム）社会において、宗教的市民たちが認知的不協和を感じる場面は少なくないが、宗教的組織にも同様の問題が生じているのだろうか。ヨーロッパ社会の伝統的宗教であるユダヤ教とキリスト教に関して、ハーバーマスは次のように述べる。「今日では両者は、リベラルな諸秩序の平等主義的な構造と個人主義的様式とに対してもはや原則的には困難を見出したりしない。しかし、他のすべての世界諸宗教のように、ユダヤ教とキリスト教とはかつては排他的な妥当性要求と具体化要求とを掲げていたのであり、両者の要求はもともと決して世俗的な法秩序や支配秩序の正統性要求と一致していたのではなかった」 [ハーバーマス 2014a : 341]。以前は自らの普遍的正統性や優越性を主張してきたユダヤ教とキリスト教が、今日では社会的近代化と政治的世俗化に適応し、道理に適った宗教として政治的世俗主義を是認しているというのである。

1-4 現代宗教の望ましい形態とは

ここまで、現代社会における宗教の公共的役割に関する議論として、カサノヴァの公共宗教論、ロールズの政治的リベラリズム論、ハーバーマスのポスト世俗社会論を考察してきたが、彼らの提起する「現代の規範から見て存立可能でかつ望ましい宗教の形態」 [カサノヴァ 1997: 15] はどのようなものだろうか。それは、リベラルな政治秩序を支持し、市民の平等と自由を是認するものであり、公的領域で積極的な役割を果たす宗教であるといえる。このような宗教をカサノヴァは公共宗教と呼び、規範的な力として諸権利の制度化や民主的体制の確立などを擁護・促進する役割を果たすことができると論じた。同様にハーバーマスも、市民の規範意識と連帯の源泉としての宗教の役割を評価し、宗教がその規範的真理をもって公共の意見・意思形成に関与することを期待している¹⁵。

しかし、宗教が現代社会において公共的役割を果たすには、「複数の宗教が競合している事実、近代諸科学の隆盛、世俗的社会道德の普及」という近代の挑戦に対して新たな認識態度をもって臨み、自らの宗教的信条と両立させる必要があるという [ハーバーマス 2014a: 156-158]。この「宗教意識の近代化」 [ハーバーマス 2014a: 341] に最も成功したのが、本

研究の対象となるカトリック教会である。カトリック教会は「現代化」と呼ばれる自己刷新によって、近代という時代の正当性を受け入れ、公共宗教としての新たなアイデンティティを獲得した。教会のこの変容はバチカンから世界中に広がり、各国教会は市民社会において類似した積極的役割（独裁主義体制への挑戦、民主化プロセスの促進等）を果たすようになったというのがカサノヴァの分析であるが [カサノヴァ 1997: 92-93]、これをすべてのナショナル教会—少なくともアルゼンチンカトリック教会—に当てはめるのは困難である。アルゼンチンカトリック教会は、軍政下において民主化運動を牽引するどころか、自らの保身を優先し最後まで軍政を支持した結果、国民からの信頼を失い、民政移管後の市民社会構築のプロセスから取り残されたのである。

2 先行研究のアプローチと本論文の位置づけ

公共宗教を対象とする研究には、大まかに分けて次のような二つのアプローチが存在している。一つは、ロバート・ベラー (Robert Bellah) に代表される社会哲学としてのアプローチである。1967年に発表した「アメリカの市民宗教」という論文において、ベラーはアメリカの独立宣言や憲法、また大統領就任演説などを分析し、アメリカ人の大多数が共有している「宗教的志向性」というものが存在することを明らかにした [ベラー1973: 348]。ベラーが市民宗教¹⁶と呼んだ「宗教的志向性」とは、民族や国民が自分たちのアイデンティティを問う場合に依拠する価値体系のことであり、彼らの社会生活や政治行動に大きな影響を与えるものであるという。この「宗教的志向性」は「見えざる国教」、「集团的潜在意識」あるいは「集团的信念」と言い換えることが可能であり [森 1996: 7]、ある社会の文化や慣習に根付きながら、そこに暮らす人々によって内在化され、倫理や価値観として共有される。このように見えない形で機能する宗教 (的志向性) を対象とした学問を、ベラーは「公共哲学としての社会科学」と呼んで、純粋な社会科学と区別している [ベラー他 1991: 357-369]。そして、この流れを継承する藤本龍児はアメリカにおける1970年代以降の諸思想と宗教の関連を検討しながら、ベラーの「市民宗教」概念の妥当性を示している¹⁷ [藤本 2009]。しかし、ベラーや藤本が論じる公共哲学としての宗教論は、近年一般に理解されている公共宗教論とは一線を画すものである。

これに対して、教会や宗教組織といった目に見える制度を対象としているのが、社会科

学としての実証的アプローチである。宗教組織を扱った研究は、社会科学や宗教社会学の分野においてすでに多く存在しているものの、公共宗教という概念を用いて論じられるようになったのはカサノヴァの『近代世界の公共宗教』[1997, 原書 1994]以降であろう¹⁸。この著作においてカサノヴァは、近代社会における宗教の変容—具体的にはスペイン、ポーランド、ブラジル、米国における4カトリック、1プロテスタント教会の変容—を分析し、公共宗教の異なる形態を提示している。カサノヴァが事例としてあげた4カ国のカトリック教会は、基本的に同じカトリック教義、儀礼、組織構造を持っているが、各国のカトリック教会の公的性質には根本的な相違がある。この相違は、各教会が国家と社会のどこに位置するかという構造的差異に起因するものであり、普遍性を特徴とするカトリック教会の多様性を示しているとカサノヴァは述べる[カサノヴァ 1997: 17]。特に宗教的多元主義である米国においては、カトリック教会がデノミネーション(「宗派・教派」の意)の一つとして存在しており、カトリシズムが宗教市場を独占してきた他の3カ国におけるナショナル教会とは立場を異にしている。ここでは、本研究の対象となるアルゼンチンカトリック教会と相似した構造を持つスペイン、ポーランド、ブラジルにおけるカトリック教会の事例研究を取り上げる。

スペインの事例は、公認された独裁主義的な国家宗教から、多元的な市民社会における非公認教会への変容を扱ったものである。スペインカトリック教会は、1931年の共和制による公認廃止に暴力をもって抵抗し、フランコ体制を支持することにより国家宗教としての地位を確立した。しかし1970年代に体制から分離した教会は、最終的に国家からの公認廃止と多元主義的な市民社会という現実を受け入れたものの、世俗化の進む社会において公共宗教としての新たな役割を確立するには至っていないというのがカサノヴァの診断であった[カサノヴァ 1997: 97-117]。ポーランドの事例では、国民国家を外国支配から保護する非公認教会から、ポーランド的な共産主義国家に対抗する市民社会の出現を促す国民教会への変容を分析した。ポーランドカトリック教会は、共産主義体制に対する国民的抵抗運動の象徴となり、「連帯」の出現やその後の民主主義への移行に寄与することによって国民教会としてのプレゼンスを高めた。しかし今後、変わりゆく市民社会においてポーランド教会は国民教会としてのアイデンティティの放棄を迫られることが想定され、その際どのような公共宗教になるかが問われているという[カサノヴァ 1997: 118-145]。

またブラジルの事例でカサノヴァは、国家志向でエリート主義的な制度から、市民社会志向でポピュリズム的制度—貧困層に対する所得再分配や政治的権利の拡大を要求するという意味において—へのカトリック教会の変容を分析した。1964年の軍事クーデターを支持した保守派司教たちは、革新派司教のグループをマルクス主義的であるとして教会中枢から排除した。しかしその後、軍政（1964-1985年）による弾圧に直面した保守派・穏健派司教たちは国家暴力を断罪し、「民の教会」として新たな市民社会の構築を提唱するようになった。ラテンアメリカにおける他のナショナル教会と異なり、ブラジルクトリック教会全体が「貧者のための選択」を掲げて司牧活動を推進したことにより¹⁹、キリスト教基礎共同体（3章1-3参照）はブラジルにおいて著しい成長を遂げ、新たな社会運動の源泉となった²⁰。このように、ブラジル教会は「民の教会」として軍政に対峙し、民政移管に積極的役割を果たしたが、教会のアイデンティティは危機にさらされているという。危機の要因として次の3つがあげられる。まず第1に、ブラジルの民主化とそれに続く政治社会制度の安定化が、政治的領域におけるカトリック教会の役割を相対的に縮小させたという点、第2に、1980年代以降、ナショナル教会による国内政治への関与がバチカンで問題視されるようになり、政治に関わる聖職者は警告や処分の対象となったという点、そして第3に、近年成長を続ける宗教の新興勢力（ペンテコステ派やアフロブラジル系宗教）に対抗するためにも、ブラジルクトリック教会は司牧活動に専念することを余儀なくされたという点である〔カサノヴァ 1997: 146-171〕。

『近代世界の公共宗教』の理論部分においてカサノヴァは、公共宗教を「現代の規範から見て存立可能でかつ望ましい宗教の形態」〔カサノヴァ 1997: 15〕であると規定した。そして、その後続く事例研究を通して、公共宗教には諸形態がありながらも、その復興はそれぞれの特異な条件を超えたグローバルな趨勢であることを示した。ここでカサノヴァが提示した5つの事例研究は、公共宗教の諸相を知るうえで非常に有益であるが、一つ一つの事例分析は概略的なものにとどまっている。カサノヴァは、教会を取り巻いている国家や社会には言及しているものの、教会内部におけるダイナミクスに関して十分に論じられているとは言い難い。どのナショナル教会内にも、右から左、保守派から革新派までが存在しており、国内情勢やバチカンの姿勢によって内部の勢力図は大きく変わってくる。その意味において、カトリック教会は決して画一的な組織ではなく、どの国においても同

様に公共宗教の役割を果たすわけではないのである。それゆえ、ナショナル教会の変容を当該の国家や社会のみならず、ローマ教皇やバチカンによる教説、さらにはローマカトリック教会の世界的潮流を含めた全体的枠組みに位置づけて分析することが必要である。

カサノヴァは、2008年に発表した論文「公共宗教を論じなおす」[2011]において自らの公共宗教論にはある種の欠点があったことを認め、議論の再考を試みている²¹。彼が認める公共宗教論の欠点は、第1に西洋中心主義、第2に公共宗教を規範的に市民社会に限定しようとしたこと、第3に教会、国家、市民社会の関係性をナショナルな枠組みで研究したことによるグローバルな視点の欠如、である [カサノヴァ 2011: 339]。第1の「西洋中心主義」についてカサノヴァは、アサドによる指摘を踏まえ、今日定着している「宗教」概念がヨーロッパの世俗的近代性によって構築されたものであると述べる²²。つまり、「宗教」と「世俗」という概念はどちらも普遍的概念ではなく、西洋のキリスト教的歴史性と世俗的近代性に深く根ざしたものであるゆえに、それらの概念を文脈化するためには西洋中心主義を薄めなければならないという [カサノヴァ 2011: 342]。そのためにはまず、「西ヨーロッパの発展の特殊キリスト教的な歴史性を認識」し、さらに「ヨーロッパの植民地の拡大によって始まったグローバリゼーションの世界史のプロセスとともに、これらすべてのプロセスがどこにあってもダイナミックな相互関係にあり、たがいに構築しあっていた」という認識を持つ必要があるとカサノヴァは述べている [カサノヴァ 2011: 342]。

第2の欠点とされる「市民社会への限定」に関して、カサノヴァは公共宗教が市民社会の公的領域を越えていく必要があると述べ、「一対の寛容」モデルを提示したのは先述のとおりである (本章1-1参照)。「現代化」という自己変革によって公共宗教となったカトリシズムが、かつては西洋の世俗的近代性の他者であったこと、そして今日、西洋の他者となっているのがイスラムであるとカサノヴァは指摘するものの、ヨーロッパ社会においてイスラムがカトリシズムのような公共宗教となる可能性は極めて低いことが示唆されている。その理由は、「自分の領土のなかで、すべての宗教に平等に接近し、平等な距離を保ち、平等に敬意を示し、平等な援助をおこなうというような、世俗的な中立国家の基準を満たしているヨーロッパの国家はない」 [カサノヴァ 2011: 358] からである。さらに、世俗化と民主化を経た今日に至っても、ヨーロッパでは「領主の宗教が領民の宗教」という原則が堅固に残っており、新しい移民によってもたらされた非キリスト教的諸宗教が当該社会

において公共宗教となるどころか、その前段階である宗教的多元性の受容がヨーロッパ社会において困難となっている事実をカサノヴァは指摘する [カサノヴァ 2011: 358]。この課題に対する一つの解決方法として、「一对の寛容」モデルが提示される。それによると、民主的政府は、宗教的個人やグループが私的に礼拝するための自由と、彼らが自分たちの価値観を市民社会の中で提唱し、政治社会の中で行動する自由においても、彼らの自律性に対して「寛容」でなければならず、このモデルは公共宗教の可能性だけでなく、多様な宗教の共存を可能にするための道筋をも示しているといえよう。

最後にカサノヴァは、公共宗教論における「グローバルな視点の欠如」を認め、グローバル化の進展により世界宗教が脱領土化している現象を指摘する。新しいグローバルな基盤のもとで、カトリシズムのトランスナショナルな特徴は再構築され、カトリック教会は「高度に中央集権化された構造と、人間、制度、物質的資源の国境を越えるネットワークをもった宗教体制」へと変容した [カサノヴァ 2011: 361]。しかし、カトリシズム以上に脱中心的で脱領土化したグローバルな宗教として、カサノヴァが注目するのはペンテコステ派である。カトリシズムやモルモン教会—どちらも国境を越える宗教体制である—とは異なり、特定の領土的中心や中央集権体制をもたないペンテコステ派は、グローバルでありながらローカルである歴史上初の宗教であると述べる [カサノヴァ 2011: 362-363]。このペンテコステ派のユニークな特徴は、本研究の調査を行ったモレノ市においても確認された (5章 4-2 参照)。このような「脱領土化された、国境を越えるグローバルな想像の共同体」の出現により、「特殊主義者が普遍性を主張して競合する、という状況から、グローバルで分派的な文脈が主張される、という新しい状況へに移りつつある」とカサノヴァは診断する [カサノヴァ 2011: 370]。

このようにカサノヴァは自らの公共宗教論における欠点を認め、議論の再考を行ったが、新たな公共宗教論を提示するには至っていない。しかし、西洋中心主義的で、グローバルな視点が欠如しているとはいえ、ナショナルな枠組みで構築された公共宗教論は、個別の事例を対象とする研究において十分に有益であることから、本研究の分析枠組みとした。

さらに、実証的アプローチ研究の一部には、宗教の社会貢献に焦点を当てているものがある。それらは、宗教団体や宗教的市民による社会活動を研究対象としていることから、宗教が公的領域において積極的な役割を果たすというカサノヴァの公共宗教論との共通点

をみることができる。例えば「宗教の社会貢献」²³という言葉は、「宗教の社会に対する正の機能を評価した言葉」[櫻井 2009: 4-5]であり、社会に貢献しない宗教は研究対象から外されることを意味している。これは、リベラルな政治秩序を是認せず、自らの排他的真理と優越性を主張する宗教が、公共宗教として扱われないことと同様である。しかし宗教の社会貢献に関する研究では、宗教団体の社会活動そのものに重点が置かれるあまり、その宗教団体が奉じる教義や信念といった社会活動の源泉となる部分が欠落しがちである。宗教組織は多くの場合、宗教的教義や理念の実践として社会活動や慈善行為を行っており、そこには宣教的意図が含まれていることも少なくない。しかし、宗教の社会貢献に関する研究ではこの点が十分に議論されておらず、宗教組織による社会活動が世俗的価値と対立するようなケースを適切に分析することは困難である。

また海外では、宗教をソーシャル・キャピタル（社会関係資本）として捉えて、その機能を分析する研究が広がっている [Smidt 2003]。ソーシャル・キャピタルへの関心は 1990 年代から 2000 年代にかけて、様々な学問領域の研究者と、政府や国際機関における政策策定者の間で急速に高まったが、これは社会科学や宗教社会学においても例外ではない。ロバート・パットナム (Robert Putnam) はソーシャル・キャピタルの特徴を「信頼・規範・ネットワーク」と規定し、米国における市民の宗教参加（教会所属や礼拝出席等）の低下はソーシャル・キャピタルの衰退、つまりはコミュニティの崩壊を示していると論じた²⁴ [パットナム 2006: 72-84]。またイギリスでは、社会統合をめぐる議論において、ソーシャル・キャピタルの蓄積が地域犯罪や社会排除の緩和に有効であると考えられ [宮川 2004: 27-31]、ソーシャル・キャピタルを持つ宗教組織が社会的包摂に重要な役割を果たす可能性が示唆されている [Furbey et al. 2006]。しかし、アメリカ社会における宗教の役割を多角的に分析したロバート・ウズナウ (Robert Wuthnow) は、ケア・コミュニティ（助け合い共同体）として機能する教会のソーシャル・キャピタルを評価しつつも、それが教会外部に広がる性質のものではないことから、市民社会への貢献度は低いと結論づけている²⁵ [Wuthnow 2004: 92-98; Wuthnow 1999: 349-352]。

宗教的倫理や規範がソーシャル・キャピタルとして、市民社会の構築や発展に貢献する可能性は否定できないが、宗教が常に公共善として社会に寄与する点ばかりを強調するのは一面的な見解である。市民社会における宗教組織への期待は何であれ、宗教組織の設立

目的は、より多くの人に宗教的真理を伝えること一宣教であろう。そのために、カトリック教会は社会の不正を告発する預言者の役割や、人々を支援する協働者の役割をとり、時には世俗社会と対立することもある。既述のように、人工妊娠中絶の是非をめぐる世俗社会とカトリック教会の間には緊張があり、カトリック信徒は中絶を禁止するカトリック教義に従いながらも、市民としては合法化された人工妊娠中絶を是認しなければならないというジレンマが現に生じている。宗教を対象としたソーシャル・キャピタル論にはその視点が欠けているが、これはソーシャル・キャピタルが社会の諸問題に対する処方箋として提唱され、世に広まったことに起因している。公共宗教を論じるにあたって、ソーシャル・キャピタルはそのまま適用できる有効な概念ではないが、市民社会における連帯や社会的包摂に関わる具体的な事例研究においては利用可能な概念である。ゆえに 5 章では、ソーシャル・キャピタルと宗教の関係を明らかにしたうえで、アルゼンチン大ブエノスアイレス圏のモレノ市で行った調査に基づき、草の根レベルにおける民の教会の公共的役割をソーシャル・キャピタルの視点から考察する。

以上、公共宗教研究における二つのアプローチを確認したが、本論文では後者の実証的アプローチをとりながら、アルゼンチンカトリック教会の公共宗教としての特徴を明らかにする。

3 小括

本章では、宗教の公共的役割に関する議論として、カサノヴァの公共宗教論、ロールズの政治的リベラリズム論、ハーバーマスのポスト世俗社会論を取り上げ、公共宗教の存立条件と期待される役割を考察した。カサノヴァは、宗教の私事化と衰退を主張する世俗化論に異議を唱え、世俗化を受容した宗教が果たしうる公共的役割を積極的に評価した。ロールズとハーバーマスは、宗教的言説がもつ公共的意義を評価しつつ、「宗教をいかにして多様な価値観が共存するリベラルな社会に包摂するか」という問いを中心に議論を展開した。そして彼らは、リベラルな政治秩序を支持し、市民の平等と自由を是認して、公的領域で積極的な役割を果たす宗教を、現代社会における望ましい宗教の形態として提起したのである。また先行研究として、公共宗教研究、宗教の社会貢献に関する研究、宗教のソーシャル・キャピタル研究を取り上げ、本研究における位置づけと課題を確認した。これ

らを踏まえて、本研究では、国家宗教であったアルゼンチンカトリック教会（組織教会・民の教会を包括した教会）がどのような歴史的経緯によって公共宗教へと変容したのかを考察する。

次章ではまず、国家宗教から公共宗教への変容を可能にしたカトリック教会の「現代化」の過程を概観し、近代の挑戦に対するカトリック教会の意識変化を考察する。そしてアルゼンチンカトリック教会を扱った後半部分では、時代に逆行するかのごとく国家宗教であり続けた組織が、その権力を失墜するまでの歴史的変遷をみていく。

注

1. 千葉眞はカサノヴァの公共宗教論を評価するも、これらの宗教的事例を公共宗教という名称のもとに一括視し、同等に評価するのは、政治理論の視点からは不可能であると述べている。ポーランドやラテンアメリカのカトリシズムの公共的役割は、社会正義や和解の実現に寄与した面が顕著であったのに対して、イラン革命や米国のプロテスタント原理主義は、たとえ間接的であったにせよ多大な政治的暴力や戦争を誘発したことから、カサノヴァの取り上げた事例の社会的意義や政治的ベクトルは相互に大きく異なっており、解放的な公共宗教と反動的な公共宗教を区別する判断と評価が必要であると指摘する [千葉 2013: 26-28]。
2. カサノヴァは、宗教による「個人の宗教的領域および道徳的領域の再政治化と、公共の経済的および政治的領域の再規範化」を指して、「脱私事化」と呼んでいる [カサノヴァ 1997: 13]。
3. スペイン、ポーランド、ブラジルについてはカトリシズムの事例が、アメリカ合衆国についてはカトリシズムとプロテスタンティズムの事例 2 つが扱われている。事例の選択については著者の出自が大きく影響したものと思われる。
4. 高田は現代政治理論の文脈から公共宗教と世俗主義を論じ、カサノヴァが公共宗教論に自己批判を加えながらも、新しい公共宗教論を打ち出すには至っていないと述べている [高田 2013: 49-53]。
5. 第二バチカン公会議を召集したヨハネ二十三世は、会期中にしばしば「現代化（アジヨルナメント）」という言い方をしたことから公会議のキャッチフレーズのようになっ

た。現代の教会が真に人々に意味のある存在となるために、教会のあり方や働き方、表現の仕方を現代化するとともに、現代の人々、現代の問題に目を向けようという考えといえる [松本 1990: 8]。

6. ロールズは公共的な政治的フォーラムを以下の 3 つに分類している。裁判官たちが判決の中で述べる言説、政府公務員、特に最高行政官や国会議員の言説、そして公職立候補者と選挙事務所長による政治的発言における言説である [ロールズ 2006: 196]。
7. ハーバーマスの議論においても、他の世界観に対して排他的で自らの特権性を要求する原理主義は、他者と一つの討議空間を共有できないことから、法治国家と両立しえないと非難されている [ハーバーマス 2004: 255]。しかしロールズは、原理主義的宗教の衰退を必ずしも望んでいるわけではなく、それらの宗教が信仰の危機を避けるためにも、自らの優位性を放棄し、民主政体とその政治的諸価値を積極的に是認するよう勧めているといえる。
8. 「道理に適ったもの」と「道理に反したもの」との区別は、それ自体すでに所与の支配関係という政治的性格を帯びているにもかかわらず、政治的リベラリストたちは、敵対関係、暴力、権力、抑圧といった諸契機を隠微することによって、「秩序ある社会」のイメージを提示している、とムフは批判する。「彼（ロールズ）の確信によれば、西洋社会の伝統に内在している基本的かつ道理に適った前提から出発するならば、中立的かつ合理的な推論の過程を通じて、道理に適った合理的な人々すべてが受容すべき正義論の定式化が生み出されるという。その結果、自由と平等の価値に同意しない人々は、道理に反しているか、あるいは非合理的であるという根拠に基づいて資格剥奪されることになる」。このような政治的リベラリズムは、強固な同質性を指向するものであり、多元主義社会を導くものでは決してない [ムフ 1998: 290, 296]。
9. ハーバーマスの協同翻訳を考察した論文として「共同翻訳と公共圏のポリフォニー」 [木部 2013] があげられる。ここでは、宗教的市民と世俗的市民が抱える非対称的な規範的要請が指摘され、協同翻訳が政治の正統化原理を合意から合致へと変質させると批判されている。
10. ロールズも政治的世俗主義を堅持する立場から、宗教的言説がそのままの形で制度的な公共圏に侵入することを拒絶し、付帯条件をつけている。しかし付帯条件は、「やが

て適当な時点で」政治的理由を提示するという条件であり、暫定的に宗教的言説が制度的公共圏に参入することを含意している点で、ハーバーマスの協同翻訳とは異なっている [ロールズ 2006: 222]。

11. 2009年の講演会（注13参照）においてチャールズ・テイラー（Charles Taylor）は、リベラル国家の中立性は、あらゆる基本的立場を宗教的か非宗教的かにかかわらず、優遇も冷遇もしないという意味であり、ゆえに宗教を世俗的な観点に対立するものとして特別視する理由はないと論じた。彼はまた、ロールズとハーバーマスが非宗教的な理性（公共的理性）を特別視している点において共通していると指摘し、それはあたかも、「非宗教的理性を用いれば、筋道だって物事を考える人を論理的に満足させながら、ある種の道徳的・政治的問題を解決できるかのようなものである」と批判した [テイラー2014: 36-37, 58]。
12. 民主的立法者である市民は、コミュニケーションの自由や政治参加の権利を積極的に行使することが求められる一方、民主的立憲国家は、誰にとっても無視できない多様なテーマに関する公共討議に市民が参加するよう促す。このような「共同でのみ実行可能なコミュニケーション的实践」が、「統合的紐帯」であり民主的過程そのものであるとハーバーマスは主張する [ハーバーマス・ラッツィンガー2007: 10]。
13. 2009年10月22日には、*The Power of Religion in the Public Sphere*（公共圏における宗教の力）という講演会がニューヨーク市で開催され、講演者としてハーバーマス、チャールズ・テイラー、ジュディス・バトラー（Judith Butler）、コーネル・ウェスト（Cornel West）が招かれ、入場者数は1000名を超えた。
14. 異なる世界像と一つの討議空間を共有することができず、「理性的不一致」の余地が存在しない原理主義は法治国家と両立しえないとハーバーマスは批判する [ハーバーマス 2004: 255]。
15. ロールズは、道理に適った宗教が平等に政治参加するポテンシャルを持ち、民主的社会に包摂されうると論じたが、政治的リベラリズム論に対して公共領域で積極的な役割を果たす宗教の可能性が適切に評価されていないとの批判がある [千葉 2013: 25]。
16. 「市民宗教」という言葉は、ベラーによるジャン・ジャック・ルソー（Jean-Jacques Rousseau）の『社会契約論』からの借用であったが、この言葉の曖昧さが議論の混乱

を生じさせたとして、ベラーは「聖書的伝統」と「市民的共和主義」という二つの概念を用いるようになった [藤本 2014: 55-57]。「聖書主義」、「市民的共和主義」、「個人主義」がアメリカの文化的伝統であると考えたベラーたちは、アメリカ中産階級に属する人々にインタビューを行い、彼らがこの文化的伝統をどのように継承し、喪失したかを考察した [ベラー他 1991]。

17. 『アメリカの公共宗教』 [藤本 2009] において扱われている諸思想と宗教は、個人主義とニューエイジ運動、原理主義とリヴァイヴァル運動、共同体主義と共和的宗教、新保守主義と宗教右派、多文化主義と市民宗教であり、藤本は「市民宗教」の代わりに「公共宗教」という用語を使用しているが、概念的には同じものである [藤本 2009: 29-31]。
18. カサノヴァ以降、公共宗教を扱った研究として、*Religion and Civil Society* [Herbert 2003]、*Civil Islam* [Hefner 2000]、*Religion and Civil Society in Europe* [De Hart et al. 2013] などがあげられる。*Religion and Civil Society in Europe* では、1981-2009年のヨーロッパ価値観調査に基づき、宗教が市民の世俗化された価値観や市民参加にどのような影響を与えているか、各国の事例研究を通して考察している。また、カサノヴァ自身による研究には、“Global Catholicism and the Politics of Civil Society” [Casanova 1996]、“Catholic Ethics and Social Justice” [Casanova 1992]、“The Sacralization of the Humanum” [Casanova 1999] などがある。
19. 1979年に開催されたラテンアメリカ司教協議会第3回総会において、カトリック教会が貧困者の側に立ち、貧困者とともに生きるという「貧者のための選択」を決議した。しかし、ブラジル、ペルー、ニカラグア、エルサルバドルなどの一部の教会を除いて、大多数のナショナル教会は保守または穏健派であり、革新派教会との温度差は一目瞭然であった。
20. ブラジルでは軍政による弾圧で、それまでに存在していた労働運動や農民運動などが打撃を受けた。しかし、1970年代初頭からキリスト教基礎共同体による草の根レベルでの意識化運動が活発化し、人権運動や自由化要求運動へと発展していった。劣悪な環境に居住する貧困者たちが共通の目的のために運動を展開する、新しい社会運動が組織され始めたのもこの頃であった。運動を通して彼らは、失業対策、物価上昇反対、

各種公共サービスの充実（上下水道整備、託児所設置、診療所開設等）といった様々な要求を行った [大串 1995: 9-14, 27-38]。

21. 公共宗教論におけるカサノヴァの議論の変容を扱ったものとして、「公共宗教と世俗主義の限界」[高田 2013] や「二つの世俗主義」[藤本 2014] を参照されたい。
22. キリスト神学的背景を持つ「世俗」という語は元来、「永遠」や「精神」という語に対応する意味を表しており、この区別はヨーロッパの初期近代社会においては基礎的なものであったとルシアン・ヘルシア (Lucian Hölscher) は指摘している。例えば、国王の「この世の」権力と教会の「精神的な」権力を区別し、「かりそめの」ことと「永遠の」ものを区別する場合に用いられていた [ヘルシア 2014: 131-132]。このことから、「世俗」と「宗教」は極めて西洋キリスト教的な二分法であるといえよう。
23. 稲場圭信は、宗教の社会貢献を「宗教団体・宗教者、あるいは宗教と関連する文化や思想などが、社会のさまざまな領域における問題解決に寄与したり、人々の生活の質の維持・向上に寄与したりすること」[稲場 2011: 50-51] と定義しているが、この概念が不明瞭であるとして、白波瀬達也は Faith-Related Organization (宗教団体・宗教者と結びつきのある組織) に限定して、大阪市あいりん地域で活動する宗教組織の事例研究を行っている [白波瀬 2015]。
24. パットナムのソーシャル・キャピタル論には多くの批判と反証が寄せられており、定義の不十分さや限界を指摘する研究もある [Harriss 2001; Gaggio 2004; Portes 1998]。例えば、パットナムは「信頼・規範・ネットワーク」をソーシャル・キャピタルの構成要素としているが、信頼・規範は集合財であり、関係財であるソーシャル・キャピタルと区別すべきであるとナン・リン (Nan Lin) は主張し [リン 2008: 34]、エリック・アスレイナー (Eric Uslaner) は信頼と市民参加に連関関係はみられないと批判している [アスレイナー 2004: 129-134]。また、ソーシャル・キャピタルの計測に関して、パットナムは市民組織の数と構成員数の単純な積から地域のソーシャル・キャピタルをもとめており、その合計から州別ソーシャル・キャピタル、国別ソーシャル・キャピタルを導き出しているが、その数字には社会における力関係や資本配分の不均質さが表れないという批判があり [DeFilippis 2001]、ソーシャル・キャピタルを用いた世銀の開発戦略に対する批判も少なくない [Fine 2001; Swain 2003; 渡部 2011]。

25. その他に、コミュニティとしての教会が社会的排除にどのように対応しているかソーシャル・キャピタルの観点から論じたものとして「在日ブラジル人の宗教コミュニティ」[山田 2014] や「マヤ教会の農村コミュニティ」[初谷 2014] などがあげられる。

2章 カトリック教会の「現代化」とアルゼンチン教会

カトリック教会はかつて、ヨーロッパ社会において絶大な影響力を持っていたが、政教分離を推進する近代国家の誕生によって、その政治権力は失われていった。そして、自らの普遍的正統性を主張する教会は、世俗国家に敵対し近代化の波に抵抗しながらも、近代化がもたらした新たな社会問題に向き合うようになった。この教会の「現代化」は第二バチカン公会議において最も顕著となり、カトリック教会は、時代や社会、そしてそこに生きる人々の変化に合わせて自己刷新していくことを宣言したのである。それ以降、他国では多くのナショナル教会が公会議で示された「現代化」の実践に努めたが、アルゼンチン教会は保守的立場を変えることなく、国家宗教としての権威を保持していた。

本章では、まずカトリック教会の歴史を概観し、教会が国家宗教から公共宗教へと変容していく「現代化」の過程を考察する。そして、カトリック教会がどのようにして「真の宗教」としてのアイデンティティを放棄することなく、公共宗教として人権擁護を推進する新たな役割を担うようになったのかを分析する。後半部分では、アルゼンチン独立から1983年の民政移管まで約1世紀半に及ぶ歴史を通して、カトリック教会が国家宗教としてどのように教会権力を保持してきたのかを明らかにする。特に第二バチカン公会議以降、バチカンのイニシアチブにより多くのナショナル教会が人権擁護と社会正義を掲げて活動したのに対して、なぜアルゼンチンの組織教会は軍政による大規模な人権侵害を容認していたのかを考察する。

1 カトリック教会の「現代化」

1-1 近代化への抵抗と社会問題に対する関心

カトリック教会が政教分離原則や信教の自由といった人権を認めるようになったのは、その長い歴史からみればごく最近のことである。1789年のフランス革命によって王政が廃止されると、カトリック教会は政治的権限を剥奪され、信教の自由を保障した『人および市民の権利宣言』(*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, 通称『フランス人権宣言』)により国家宗教としての宗教的権威も喪失した。これに対して、当時の教皇ピオ六世(Pius VI, 1775-1799在位)¹は1791年の回勅『カリタス』(*Caritas*「神の愛」の意)

でフランス革命と人権宣言を激しく批判し、その後もバチカンを中心として国家の世俗化と社会の近代化に反対し続けた。そして1864年、回勅『クアンタ・クーラ』(*Quanta Cura* 「深慮」の意)を発表したピオ九世(Pius IX, 1846-1878 在位)は、その付属文書である『現代誤謬表』(*Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores*)の中で、自然主義や政教分離とともに信教の自由を近代の過ちとして排斥の対象とした²。その後の1870年、イタリア王国軍が教皇の支配下にあったローマ市を占領し、首都と定めたことから、統一国家となったイタリアと対立するようになった。ピオ九世の後継者として教皇に即位したレオ十三世(Leo XIII, 1878-1903 在位)は、この状況を打開しようと1882年に教令『ノン・エクスペディト』(*Non Expedit* 「得策ではない」の意)を發布した。これは、教皇がイタリアにおけるカトリック信徒に対して選挙での投票を棄権するよう命じたものであり、1874年にピオ九世が發布した教令の延長であった。当時選挙法を改正し、有権者の拡大を図っていたイタリア政府に対抗する意図で出されたこの教令は、法的拘束力を持つものではなかったが、イタリア国民の政治・社会生活に与えた影響は大きかった。

しかし、教会も時代の問題から完全に目をそむけていたわけではなく、レオ十三世は前任者のピオ九世とは異なる態度で近代社会の変化に臨み、1891年に教会初めての社会教説³となる回勅『レールム・ノヴァルム—労働者の境遇』(*Rerum Novarum* 「新しいことがら」の意)を發布した。これはカトリック教会がその立場から社会問題について考究し、国家や労働者の主体的な取り組みを指示した画期的な回勅であり、具体的には自由放任経済に対する国家の介入、適正賃金、組合結成など労働者の権利が正当に守られるよう説いたものである⁴。レオ十三世は、行き過ぎた資本主義が少数の資本家による富の占有を許し、多数の労働者の貧困を生み出しているとして批判しつつも、資本主義の弊害を私有財産廃止によって解消しようとする社会主義は、絶対に拒否すべきであると糾弾した。これは、カール・マルクス(Karl Marx)らの『共産党宣言』が世に出てからすでに43年が経過しており、労働者に広がる共産主義思想(無神論、私有財産と階級制度の廃止)が教会の脅威となっていたことに起因している。回勅は、カトリック教会が初めて労働者の生存権や団結権の擁護を強く打ち出したものであったが、その内容には階級制度に基づくパターナリズムがなお色濃く反映されていた [マシア 1986: 78-80]。

さらに、1904年9月に起きたイタリア史上初のゼネストはバチカンに大きな衝撃を与え

た。これは、サルデーニャ島の鉱山争議の際、軍隊の発砲により労働者 3 名が死亡した事件に端を発し、革命的サンディカリスト⁵の呼びかけにより全国的なゼネストへと発展したものである。イタリア政府は、共産主義者の進出を阻止するために議会を解散し、総選挙に訴えるという戦術をとった。これに同調した当時の教皇ピオ十世 (Pius X, 1903-1914 在位) は、翌 1905 年に回勅『イル・フェルモ・プロポジト』 (*Il Fermo Proposito* 「確固とした決意」の意) を発布し、カトリック信徒は確固とした目的意識を持って社会参加するよう説いた。この回勅によって、1882 年の教令『ノン・エクスペディト』で禁じられていた選挙や国政への参加が緩和され、社会党に投票しないことを条件に、投票も認められるようになった。そして、ゼネストが社会党の扇動によるものであるというイタリア政府側の宣伝と、カトリック信徒の票を失ったことにより、社会党をはじめとする左翼勢力は議席を減らす結果となったのである。

その後、教皇に即位したピオ十一世 (Pius XI, 1922-1939 在位) によってカトリック・アクション (Acción Católica) 中央委員会が 1922 年に設置された。社会の世俗化や、無神論を標榜する社会主義思想という脅威に対して、聖職者の指導のもとに一般信徒が宣教、社会福祉、教育、出版などの事業に関わり、キリスト教的社会秩序を回復することが奨励された⁶。その後、ピオ十一世は 1929 年にベニート・ムッソリーニ (Benito Mussolini) とラテラノ条約を終結し、イタリアからバチカン市国の地位を回復するのみならず、イタリア国内における宗教的特権 (公立学校における宗教教育の義務化、離婚禁止等) の回復にも成功した⁷。それまでイタリア政府は、バチカンを国家に従属させる狙いから、教会が直接関与する結婚の秘蹟の法的拘束力を廃止し、世俗の婚姻契約法をもって代え、教育も教会から世俗教育へと転換し、教会の司法権を廃止して世俗の司法権を成立させるなど、世俗化を推進してきたのである [松本 2013: 91]。さらにバチカンは、1933 年に政権を獲得したばかりのナチスと政教条約を結び、ドイツ領内におけるカトリック信徒の保護を約束させた。バチカンがムッソリーニやアドルフ・ヒトラー (Adolf Hitler) と政教条約を結んだ最大の理由は、当時イタリアやドイツ国内において民衆の強い支持を得ていたファシズム政権が共産主義の対抗組織になりうると判断したからであり、この反共姿勢は次教皇ピオ十二世 (Pius XII, 1939-1958 在位) が死去する 1958 年まで続いた⁸。

1931 年にピオ十一世が『レールム・ノヴァルム』発布 40 周年を記念して公布したのが、

回勅『クアドラジェジモ・アンノー社会秩序の再建』（*Quadragesimo Anno* 「40周年を記念して」の意）である。この回勅においてピオ十一世は、結社の自由が尊重されていないことについて警告し、社会的矛盾を克服するために連帯と協力の原理を強調した。また、カトリシズムと社会主義の相違を指摘し、「社会主義は他のあらゆる誤謬と同じように一半の真理をふくんでいる（諸教皇は一度もこれを否定したことがない）。しかし、公正なキリスト教と相いれない独特な社会理論の上に立っている」がゆえに、「だれも善良なカトリックであると同時に真の社会主義者であることができない」（130項）と断言した。そして、社会主義者になったカトリック信徒に対しては、「あざむかれて真理と救霊からほど遠いところに連れ去られた不幸なこの子どもたちを排斥し放棄するようなことがないどころか、私にできるかぎりの情熱と配慮とをもって、かれらに、教会のふところに帰るようすすめる」（137項）と述べている〔中央出版社 1991: 121-268〕。

ムッソリーニやヒトラーと政教条約を結んだピオ十一世であったが、ファシズム政権の横暴に抗議して二つの回勅を發布している。一つは、イタリアで横行する暴力と抑圧を非難した 1931 年の『ノン・アビアモ・ビソニョ』（*Non Abbiamo Bisogno* 「私たちは必要ない」の意）であり、もう一つは、ドイツ第三帝国においてナチスの抑圧に苦しむカトリック教会を励ます意図で 1937 年に發布された『ミット・ブレンネンデル・ゾルゲ』（*Mit brennender Sorge* 「とてつもない懸念とともに」の意）である。『ノン・アビアモ・ビソニョ』において、ピオ十一世は、ムッソリーニによるイタリア・カトリック・アクションとカトリック青年組織の活動禁止を非難し、イタリアのファシズム政権は国家崇拜をしていると糾弾した。またドイツにおいては、1936年に10歳から18歳のすべての青少年に対してヒトラーユーゲント（*Hitlerjugend* 「ヒトラー青少年団」の意）への加入が義務づけられた。この事態を憂慮したドイツの司教たちによる特別要請に応えたものが『ミット・ブレンネンデル・ゾルゲ』であり、回勅は極秘のうちに配布された後、ドイツの全カトリック教会の説教壇から読み上げられたのである。この回勅の中で、ピオ十一世は直接聖職者、修道者、信徒たちに語りかけ励まし、教会と国家との間に真の平和が回復されるまで、政府に対して抵抗するよう呼びかけた〔教皇庁正義と平和評議会 2009: 84〕。

第二次世界大戦後、冷戦の緊張は 1953 年から 1957 年にかけて多少緩和されていたが、米ソが大陸間弾道ミサイルを開発し始めた 1958 年以降、再び緊張は高まっていった。その

ような国際状況の中、教皇に即位したヨハネ二十三世 (Ioannes XXIII, 1958-1963 在位) は、世界平和を求めて共産主義国との対話に努め、1962年のキューバ・ミサイル危機の回避に決定的な役割を果たした⁹。ヨハネ二十三世は、『レールム・ノヴァルム』発布70周年を記念して1961年に出した回勅『マーテル・エト・マジストラ—キリスト教と社会的進歩』 (*Mater et Magistra* 「母であり教師である教会」の意)の中で、時代の特徴は「社会化への傾向」と「社会問題の国際化」であると指摘した。そして1963年、キューバ危機を契機に発布された回勅『パーチェム・イン・テリス—地上の平和』 (*Pacem in Terris*) は、教会文書として初めて『世界人権宣言』 (*Universal Declaration of Human Rights*) の内容を取り入れ、信教の自由が明言された (8項)。さらに、誤謬と誤謬を犯す人とが区別され、誤った思想を抱いている人も人間としての尊厳を持っており、その尊厳にふさわしく理解・対応されねばならないと記された (83項)。先の『レールム・ノヴァルム』においても人間の尊厳が語られていたが、ヨハネ二十三世はその原則をより広範囲に適用したといえる。また、それまでの回勅がカトリック信徒にあてて発せられていたのに対して、『パーチェム・イン・テリス』は、全世界の信徒および「善意あるすべての人へ」の呼びかけから始まり、その後の教皇回勅の先例となった。レオ十三世は『レールム・ノヴァルム』によって「教会の眼」を社会問題へと向けさせたが、ヨハネ二十三世は5年という短い在位期間で「教会の眼鏡」を掛け替えさせ、社会問題に目を向けるパラダイムそのものを転換させたのである [マシア 2013a: 134-135]。

1-2 第二バチカン公会議

カトリック教会の「現代化」が最高潮に達したのは、ヨハネ二十三世が召集した第二バチカン公会議 (1962-1965年) においてであった。公会議では、対話を通しての一致—カトリック信徒の一致、キリスト者の一致、世界と教会との一致—を図ることが目的とされ、ヨハネ二十三世は会期中にしばしばイタリア語で「現代化」 (*aggiornamento*, アジオルナメント) という言葉を口にした。この言葉は、「時のしるし」を見極めて教会の教えあるいはあり方を現代に適したものにすることを意味しており、刻々と変化する世界にあつて教会は旧態依然とした態度をとるべきでなく、教会の窓を大きく開いて自らを刷新すべきであるという教皇の信念を表していた。

公会議の開会演説において、ヨハネ二十三世は次のように述べた。「この世界会議が第一に目ざす目標は、教会の主要な教えのいくつかを討議することではなく、教父や過去および現代の神学者たちによって伝えられ、当然ここにご列席の皆様が、知っておられる事柄を繰り返すことでもありません。事実、このような討論のためだけであれば、わざわざ世界会議を召集する必要はありませんでした。必要なのは、キリスト教の教えのすべてが、現代の人から、あらたな熱意と明るいおだやかな心をもって迎えられることです。(中略) 忠実に守られるべき、この確固不動の教えが、現代の要求する方法で探求され、説明されなければなりません」[南山大学監修 1969: 333-334]。それまでの公会議が、教義・典礼・教会法等を審議決定するもので、カトリック体制の保持・強化を目的としていたのに対して、第二バチカン公会議では、カトリックの教えを現代社会においていかに効果的に伝えるかに力点が置かれ、教会史上初めて、世俗的・現代的諸問題が広範囲にわたって討議されたのである¹⁰。また、世界の諸現実やそこに生きる人々と乖離を続けるカトリック教会のあり方について、ヨハネ二十三世は次のように述べた。「誤謬には教会はいつも反対し、時には断固とした厳しさをもって誤謬を断罪しましたが、現代のことについて申しますならば、キリストの花嫁である教会は人々を厳しく取り扱うよりは、むしろ慈しみの薬を用いていやそうとしています。断罪するよりは、自分の教えの価値を示しながら、現代の要求に応える方がよいと思われます」[南山大学監修 1969: 334]。それまで誤謬として否定されていた近代思想や科学といった世俗の方法が、第二バチカン公会議において初めて認められたのである。

第二バチカン公会議は、その規模と国際的な広がりという点においても、それまでの公会議とは異なっていた。公会議に先立つ 2 年間の準備段階においては、司教や関係者らによる徹底的な協議がなされ、その資料は 13 巻、7,000 頁に及ぶものであった(その後準備委員会によって手を加えられ 19 巻、1 万 1,000 頁となった)。さらに、公会議の議事録 35 巻が加わり、最終資料は計 54 巻となり、公会議の 16 の最終文書の総ページはトリエント公会議(1545-1563 年、数度の中断あり)文書のほぼ 2 倍となった。この公会議には 2,400 名を超える全世界からの司教たちに加えて、神学者、信徒や修道女の代表、プロテスタント各派の代表などがオブザーバーとして参加した。第一バチカン公会議(1869-1870 年)の参加司教は約 750 名であり、その 4 割がイタリアからの参加であったのに比して、第二

バチカン公会議には 116 カ国からの司教が秘書や神学者を伴って参集したのである [オマリー2006: 13-15]。

4年に及ぶ公会議では、17の議題について討議が行われ、最終的には16の文書(4憲章、9教令、3宣言)¹¹として発表された。その中で、人権に関する最も重要な文書が、長い討論と審議の末に可決された『信教の自由に関する宣言』(*Dignitatis Humanae*)と『現代世界における教会に関する司牧憲章』(G ,)である。『信教の自由に関する宣言』において、教会は信教の自由を宣言したのみならず、この権利を人格の尊厳に基づくものと認め、市民的権利として法的に保障されるよう求めた(2項)。それまで信教の自由を否定し、「真の宗教」を自任してきたカトリック教会によるこの宣言は、世界中に一大センセーションを巻き起こした。カサノヴァによれば、『信教の自由に関する宣言』は、教会が信教の自由を公式に認めたことを証しており、それまでの特権的・強制的な性格を放棄し、政教分離という近代的原则を受容したことを意味していた [カサノヴァ 1997: 93-94]。

しかし、ここで留意すべき点がある。教会は、この『宣言』によって確かに、カトリシズムを人々に強要していた時代の国家宗教的性格を放棄したが、「真の宗教」としてのアイデンティティを放棄したわけではなかった。「真の宗教」とはカトリック教会の伝統的教説の一つであり、トマス・アクィナス(Thomas Aquinas)の教えに基づくものである。宗教を表すラテン語の *religio* の語源には、もともと「神との関係や秩序」という意味があり¹²、人間は絶対的存在である神に秩序づけられているがゆえに、神に対する敬神的諸行為(尊崇、礼拝、祈り、感謝等)が義務づけられているという。このような敬神的諸義務を人間に課す宗教は、他のいかなる倫理的諸徳よりも優れた客観的に正しい「真の宗教」でなければならない。その「真の宗教」がカトリック教会であると、レオ十三世は1885年の回勅『インモルターレ・デーイ』(*Immortale Dei*「不滅の神」の意)で宣言している。「どれが真の宗教であるかを見分けることは、賢明かつ真摯にそれを望む者にとって、決して難しい問題ではない。事実、諸予言の成就、奇跡の数々、想像を絶する諸障害や迫害にもかかわらず成就された福音宣教の驚異的發展、殉教やその他これに似たような無数の証拠によって、イエスご自身によって設立され、その教えを守り、宣教するように託された教会こそが、唯一の真の教会であることは明白である」(18項)。

それゆえ、『信教の自由に関する宣言』は信教の自由に対する現代人の熱望を肯定的に受け止めながらも、カトリック教会の普遍的真理を次のように公言している。「聖なる公会議は、まず第一に、人間が神に仕えながら、キリストにおいて救われ、そして幸福になれる道を神自身が人類に知らせたことを宣言する。われわれは、この唯一の真の宗教が、カトリック的、使徒的教会の中に存続すると信ずる。(中略) 真の宗教とキリストの唯一の教会とに対する個人および団体の道徳的義務に関する伝統的なカトリックの教説はそのまま変わりがない」(1項)。つまり、この宣言によってカトリック教会の正統性が失われたわけではなく、教会は「真の宗教」としてこれまで同様に「宗教無差別主義思想」¹³を容認しないと、自らの立場を明らかにしたのである [山内 2005: 39-41]。公会議の意図は「教会の聖なる伝承と教説を探求し、そこから、古いものと常に一致した新しいものを引き出す」(『信教の自由に関する宣言』1項) ことであり、教会が伝統にのみ固執して時代から取り残されることをよしとしない。それゆえ、信仰の自由についても「人格の不可侵の権利と社会的法的秩序」という新たな視点に立って考察しようとするのである (『信教の自由に関する宣言』1項)。このような教会の姿勢は『現代世界憲章』からも読み取ることができる。

『現代世界憲章』は『教会憲章』(*Lumen Gentium*) と並んで、第二バチカン公会議の中心となる二本柱であり、最大の成果ともいわれている。『教会憲章』において、教会はまず、自らの本質や存在意義を問い直し、その使命を「神との親密な交わりと全人類の一致の道具」(『教会憲章』1項) として世に仕えることであると再確認した。そして、現代世界とのかかわりの中で、その使命をいかに果たしていくかを示したものが『現代世界憲章』であり、世俗の価値や政教分離を認め、知的多元社会を承認するなどの点において刷新的であった [松本 1990: 17-21; 南山大学監修 1969: 308]。「現代人の喜びと希望、悲しみと苦しみ、とりわけ貧しい人々と、すべて苦しんでいる人々のものは、キリストの弟子たちの喜びと希望、悲しみと苦しみでもある」(1項) という冒頭の一節は、『現代世界憲章』を貫く精神を表しており、教会が現代世俗社会に生きる人々の精神的・物質的苦悩の解決に寄与することを望んだヨハネ二十三世の意図を反映したものであった。

『現代世界憲章』¹⁴は、教会の最も重要な社会教説の一つとして位置づけられており、キリスト教人間論の視点と教会の使命に照らして人間の尊厳を説き、人権を擁護する教会の姿を示している。人間が「神の像」として造られたという聖書の教えに基づき、『現代世界

憲章』は、人間の尊厳はすべての人に生まれながらに（胎児も含まれる）与えられるものであることを確認する（12項）。それゆえ公会議は、すべての人を「神の似姿」として認めるようキリスト者に求め、「心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くして、あなたの神である主を愛せよ」、そして「隣人を自分のように愛せよ」（マタイによる福音書 22 章 37-39 節）という神と隣人に対する愛の掟に生きるよう招く。そして、隣人の生活を人間にふさわしく保つために必要な手段を講じることが奨励され（27項）、守られるべき具体的な権利が列挙されている¹⁵。『現代世界憲章』において、人権の根拠がすべての人に認められるべき「神の似姿」としての人間の尊厳のうちに位置づけられ、基本的人権を擁護する姿勢が明確に示されたことは、まさに革新的であったといえよう〔浜口 2011: 44-55〕。

さらに、この人権論は、それまでカトリック教会が排斥してきた無神論者や共産主義者にも適用され、対話の道を開くことを可能にした¹⁶。人間の尊厳は、無神論が主張するように神を否定することによって保たれるのではなく、むしろすべての人間が神によって創造され、神との交わりに召されているがゆえに与えられているとの理解から、公会議は無神論それ自体を糾弾したが（『現代世界憲章』 19 項、21 項）、無神論者に関しては、たとえ考えが間違っても人間の尊厳を保持する人としてみなし、教会にはすべての人に対する愛と尊敬をもって彼らに接することが奨励された（『現代世界憲章』 21 項、28 項）。また、『キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言』（*Nostra aetate*）では、複数の宗教が競合する事実を認めたとうえで、それまで排斥の対象であったイスラム教、ヒンズー教、仏教、ユダヤ教の精神的、道徳的、社会的、文化的価値を評価し、他宗教との対話・協力の必要性が述べられた¹⁷。

近代諸科学や学問に対しても、教会は次のように新たな見解を示すようになる。「あらゆる学問的分野における研究は、真実の学問的方法と倫理の法則に従って行われるものであれば、決して信仰に対立することはない。世俗の現実と信仰の現実とは、ともに同じ神に起源をもつものだからである」（『現代世界憲章』 36 項）。科学や学問が自律性を持つことを確認し、さらには過去における教会の非をも次のように認めた。「ときにはキリスト者自身の間にもあったが、学問の正当な自立を十分に認めないような態度を嘆かないではいけない。そのような態度は、対立や論争を引き起こし、多くの人に信仰と科学とが対立するという考えをいだかせた」¹⁸（同 36 項）。しかし、科学や学問の自律性は、神に創造され

た被造物を対象とするがゆえに、無神論的なものであってはならないと公会議は断言している。

第二バチカン公会議においてカトリック教会は、社会的近代化と政治的世俗化といった変化を受容しながらも、「真の宗教」としてのアイデンティティを放棄することなく、教会の伝統的教説を刷新することに成功したといえよう。そして、この公会議以降、教会は国際平和、社会正義そして人権尊重を求めて、国際社会全体に働きかけるようになるのである。

1-3 公会議以降—パウロ六世

ヨハネ二十三世の後を引き継いで公会議を導いたパウロ六世¹⁹ (Paulus VI, 1963-1978 在位) は、1967年の回勅『ポプロールム・プログレシオ—諸民族の進歩推進について』 (*Populorum Progressio*) で南北問題を取り上げ、社会問題は国際的な次元で捉えるべきであると強調した。また同年、第二バチカン公会議の要請に基づき「教皇庁正義と平和委員会」 (Pontificii Commissio de Iustitia et Pace)²⁰ を設立し、各国の司教協議会にも「正義と平和委員会」 (Commissio de Iustitia et Pace) を設置するよう要請した。委員会設立の目的は、教会全体が正義と平和へ献身する「しるし」となり、道具になること、また人間個人の十分な進歩と人類全体における進歩のために協働することであった。社会正義と人権擁護を推進する姿勢は、1971年と1974年に開催された世界代表司教会議²¹ においても顕著にみられた。「司祭職および世界における正義」をテーマに扱った1971年の世界代表司教会議は、『世界の正義』 (*Justice in the World*) という最終文書を発表し、教会が市民共同体への奉仕を通じてのみ、その義務を果たし、また福音の精神による人間解放への真の建設的かつ効果的な寄与ができると述べている (『教会と人権』27項)。そして「正義のための闘いと、世界の改革への参加は、福音宣教の本質的な構成要素²² として我々の前に立ちはだかっている。換言すれば、人類の救いと人びとをあらゆる抑圧された状況から解放するための教会の使命を果たすことが、正義を実現し、世界を改革することだと言える」 (『世界の正義』6項) と力強く宣言した。そして、教会の聖職者と一般信徒に向けて、教会の使命を次のように述べた。「教会は社会的・国家的・世界的な各レベルにおける正義を訴える権利と義務を有し、また基本的人権と人間救済を叫ぶ必要性が生じた際、これに

反する不正義を非難する権利と義務を持つのである。かといって、ただ教会だけが世界の正義に関して責任があるわけではない。しかし、教会こそは、福音に示されている愛と正義の必要性を、教会の組織、機構と信徒を通じて、この世に実際に証明していく適切かつ独特な責任を有している」(36項)。

「現代世界の福音宣教」をテーマとして開催された1974年の世界代表司教会議では、司教団が、教会内と現代社会のいたるところで人権と和解を推進するという自らの決意を公に表明した。さらに、人権擁護のために働いているすべての人々を激励し、公権力に対して正義を推進し、不正の犠牲になっている人々に希望を与えるよう勧め、「正義なしに和解は不可能である」と主張した(『教会と人権』27項)。次いで1975年には、教皇庁正義と平和委員会が、国連の『世界人権宣言』25周年記念にあたって『教会と人権』(*The Church and Human Rights*)と題する文書を公布した。その中で、教会は「その道徳に関する教えを、私的・個人的倫理の枠組の中にとどめることなく、むしろ反対に、現代においてはいっそう熱心に、社会正義、民族の発展、人権、戦争と平和、人種差別など社会道徳の問題について、大胆に叫んできた」(『教会と人権』55項)と述べているとおり、カトリック教会は人権擁護を通して政治社会といった公的領域に参入するようになったのである。

またパウロ六世は、東ヨーロッパ諸国との関係改善—いわゆる東欧政策—を推し進めた人物でもあった。東欧共産圏においてカトリック教会と信徒が最低限の信教の自由を確保するために、バチカンが国務省長官のアゴスティーノ・カザローリ(Agostino Casaroli)枢機卿を通じて、カトリック教会の認可と擁護を求めていた。そして、その東欧政策に大きな活力を与えたのが、1975年7月にヘルシンキで開催された全欧安全保障協力会議(Conference on Security and Cooperation in Europe, 通称ヘルシンキ会議)であった。この会議はバチカンの呼びかけによるもので、ヨーロッパの緊張緩和と安全保障について討議することを目的としていた。3日間の首脳会議にはソ連を含めたヨーロッパ33カ国(アルバニアを除く)に米国、カナダを加えた35カ国が参加し、カザローリが本会議の議長を務めた。そして、会議の最終文書であるヘルシンキ宣言には、ヨーロッパの安全保障や経済・科学技術の協力だけでなく、バチカンが主張した「信教の自由」を含めた人権尊重が盛り込まれた。このことも、東西の緊張緩和が進み、軍備管理対話に関する東西対話への途が開かれる一助となったのである。

1-4 ヨハネ・パウロ二世

その後 1978 年に即位したヨハネ・パウロ二世 (Ioannes Paulus II, 1978-2005 在位) は、あらゆる機会に人権問題を取り上げて発言し、人権擁護の姿勢を前面に打ち出した。教皇就任後間もない 1979 年 1 月には、メキシコのプエブラ市でのラテンアメリカ司教協議会第 3 回総会に出席し、教会が福音宣教を通して、より公正な新たな社会建設に貢献するというラテンアメリカ司教団の主張を支持した。また同年 10 月には、オブザーバーとして参加した国連安保理総会において、1948 年の『世界人権宣言』を踏襲することの重要性を説き、東側の共産主義諸国における人権蹂躪を批判して世論を喚起し、1983 年には戒厳令下の母国ポーランドを訪問して「連帯」を支持するなど、東欧の民主化運動に積極的な役割を果たした。このようにヨハネ・パウロ二世は毎年のように世界各地を司牧訪問し、様々な不正義に対して反対の声を上げていたが、解放の神学(3 章 1-3 参照)に対する懸念から 1983 年以降はその言葉のトーンや強調点に変化がみられた、とドナル・ドール (Donal Dorr) はその著書で指摘している [ドール 2015: 56]。

1983 年、ヨハネ・パウロ二世は中央アメリカとハイチを訪問し、エルサルバドル、ニカラグア、グアテマラ、ハイチで主要な演説を行った。特に、当時抑圧に苦しんでいたグアテマラ先住民に語りかけた演説は非常に力強く、具体的であった。ヨハネ・パウロ二世は「教会はあなたがたが現在苦しみ耐え忍んでいる社会的な疎外や不正、自分たちの土地や権利を守るうえで直面している苦難を知っています」と述べ、これらの不正に抵抗し、自らの権利擁護のために組織化するよう励ました。また教会のとるべき態度として、「教会は福音宣教の責務を果たすに当たり、あなたがたにできるだけ寄り添い、人間として、また神の子としてのあなたがたの尊厳が侵されていることに対して非難の声をあげたいと思います。このため、今ここで正式に教会の名において、あなたがたを蹂躪から守る、よりふさわしい立法措置を政府が行うよう要求します」と宣言した。しかし、社会的不正義に対するマルクス主義的な解決方法は否定しており、解放の神学が盛んであったエルサルバドルとニカラグアにおいては、司祭や修道者が自らの役割を政治活動家のそれと混同しないようにと警告し、「あなたがたは社会的指導者でも、政治的リーダーでも、世俗権力の官吏でもないことを忘れないように」と告げた²³ [ドール 2015: 56-57]。これは、解放の神学

に対するバチカンの危機感を示しており、以後バチカンはラテンアメリカにおいて保守派の司教を多く任命するようになった。

さらに 1984 年、バチカン教理省は『自由の使信—解放の神学のいくつかの側面に関する指針』(*Libertatis Nuntius*) を発表し、解放の神学を激しく攻撃した²⁴。この指針は当時教理省長官であったヨーゼフ・ラッツィンガー (Joseph Ratzinger) 枢機卿、後のベネディクト 16 世 (Benedictus XVI, 2005-2013 在位) の作とされ、『ラッツィンガー教書』とも呼ばれるものであるが、特に次の 4 点が批判された。第 1 に、解放の神学では個人の罪よりも社会としての罪が重視されている。第 2 に、マルクス主義理論とキリスト教信仰は両立不可能であるにもかかわらず、解放の神学はマルクス主義の立場を採り入れている。第 3 に、解放の神学は信仰をラジカルに政治化し、聖書における「貧しさ」をマルクス主義でいうプロレタリアートの「貧困」と混同して、「貧しさ」のキリスト教的意味を歪め、貧困者の権利のための闘争を階級闘争へと変容させた。第 4 に、解放の神学は教会の社会教説を軽んじ拒否している [ドール 2015: 57-59; ベリマン 1989: 246-262]。これに対して解放の神学者たちから強い反発が起こり、中でもウルグアイのフアン・ルイス・セグンド (Juan Luis Segundo) は、この指針が解放の神学の真意を完全に曲解させようとしているばかりか、超越的存在である神を人類の歴史の外に置く神学に染まっていると主張した [Segundo 1985]。この指針への反発を抑えるために、教理省は 1986 年に『自由の自覚—キリスト者の自由と解放に関する指針』(*Libertatis Nuntius*) を発表した。この指針は前指針からの継続性を強調してはいるが、ヨハネ・パウロ二世の注文により厳しい批判や警告は影を潜め、解放の神学を正しく位置づけ、バランスのとれた評価を下している。そして、解放の神学におけるテーマの多くが改めて肯定されたが²⁵、バチカンはその後も保守派司教を教会指導者に任命するという政策を続けたのであった。

その行動力から「空飛ぶ教皇」と呼ばれたヨハネ・パウロ二世は、諸回勅においても人権擁護を繰り返し訴え²⁶、1995 年の回勅『いのちの福音』(*Evangelium Vitae*) では、神の似姿として創造された人間の生命の尊重を求め、人工妊娠中絶や安楽死等の合法化が進みつつある現代社会に警鐘を鳴らした。その後、教皇の命を受けた教皇庁国際神学委員会 (Commissio Theologica Internationalis)²⁷ は「神の像として造られた人間」をテーマに研究を重ね、2005 年に『人間の尊厳と科学技術』(*Communion and Stewardship: Human*

Persons Created in the Image of God)²⁸を發表し、人間が神の似姿として造られたというキリスト教的人間論に基づき、進化論、環境倫理、生命倫理の問題に関して、カトリック教会としての意見を表明した²⁹。さらに、ヨハネ・パウロ二世は、現代社会における人権擁護のみならず、過去に教会が人権に関して怠惰であったことを認め、厳しい自己批判を行っている。その意図を汲んで、教皇庁国際神学委員会は2000年に『記憶と和解—教会と過去の種々の過失』(*Memory and Reconciliation: The Church and the Fault*)を發表し、教会が2000年にも及ぶ長い歴史上犯した多くの過ちに対して謝罪を表明した³⁰。

こうしてローマ教皇は、全世界のカトリック教会の長でありながら、人権の擁護者、紛争の仲裁者としてその言動が世界から注目され、国際社会で中心的な役割を担うようになったのである。2015年7月には米国とキューバが54年ぶりに国交を回復したが、国交正常化交渉が現教皇フランシスコ (Franciscus, 2013-在位中) の仲介によって行われたことは記憶に新しい。

1-5 公共宗教として—カトリック教説の二重性

宗教が現代社会において公共的役割を果たすには、「複数の宗教が競合する事実、近代諸科学の隆盛、世俗的社会道德の普及」という近代の挑戦に対して新たな認識態度をもって臨み、自らの宗教的信条と両立させる必要があるとハーバーマスは述べる [ハーバーマス 2014a: 156-158]。カトリック教会は「現代化」によって自らを刷新し、新たな認識態度をもって近代という時代の正当性を受容した。教会が「真の宗教」としてのアイデンティティを放棄することなく、公共宗教として新たな役割を担うことを可能にしたのは、継続と刷新というカトリック教説の二重性である。

1987年の回勅『真の開発とは一人間不在の開発から人間尊重の発展へ』(*Sollicitudo Rei Socias*)において、ヨハネ・パウロ二世は次のように述べている。「この二重性は、教会の社会教説の特質です。(中略) 教会の教えはつねに一定であり、不変です。他方、それはつねに刷新され、新しいものです。というのも教会の教えは、歴史的状況の変化、また人間生活や社会の背景を構成する千変万化の出来事、現象の流れによって指し示される、必要で時宜を得た適応によってその教えを変えていくからです」(3項)。つまり、「真の宗教」としての社会教説は歴史を通じて継続されていくものであるが、また同時に、教会が歴史

の流れに目を向け、その出来事にかかわっていくことによって、教えの本質を変えずに刷新されるのである〔教皇庁正義と平和評議会 2009: 78-79〕。ヨハネ・パウロ二世は実際に、パウロ六世の回勅『ポプロールム・プログレシオ』（1967年）で示された教えを採用し、自らの回勅『真の開発とは』で適用させ、新たなメッセージとして世界に発信している。

継続と刷新という二重性は、変わることはない真理、教説を奉じつつも、教会が時代の変化に合わせて自己刷新することであるが、この特徴は第二バチカン公会議の『信教の自由に関する宣言』の中にもみられる。公会議は、「真の宗教とキリストの唯一の教会とに対する個人および団体の道徳的義務に関する伝統的なカトリックの教説はそのまま変わらない」（『宣言』1項）と公言しながらも、信教の自由について論及する新たな視点については、「人格の不可侵の権利と社会の法的秩序に関する最近の諸教皇の教えを展開する」と宣言している。つまり、信教の自由に関するカトリック教会の伝統的、不変的教説を前提にしつつも、「人格の不可侵の権利と社会の法的秩序」という新たな視点に立って、信教の自由を論じたのである。司教時代にこの文書の草案と成立に深く関わったヨハネ・パウロ二世が、公会議の精神を内在化させていたであろうことは想像に難くない³¹。彼は1985年のスピーチの中で「現代教会の生活における根本的な出来事は第二バチカン公会議である。（中略）公会議は私の司牧活動のすべてを絶えず方向づけている」〔マシア 1985: 21〕と述べ、第二バチカン公会議の再確認と刷新を目的とする臨時司教会議を召集している。

このように、伝統的教説の継続と刷新を特徴とする「現代化」は、カトリック教会の集团的自己定義を大きく変容させ、教会は公共宗教としての新たなアイデンティティを獲得した。しかし、カトリック教会は、特定の国民社会を超越するトランスナショナルな機関であると同時に、特定の国々の歴史と構造に深く根を下ろしたナショナルな機関であることを忘れてはならない〔カサノヴァ 1997: 91〕。次節では、アルゼンチンカトリック教会に焦点を当て、国家独立から1983年の民政移管までの教会の歴史を概観し、国家宗教として教会権力がどのように保持されてきたのかを考察する。

2 国家宗教としてのアルゼンチンカトリック教会

2-1 政治権力の確立

スペイン植民地時代のアルゼンチンにおけるカトリック教会は、王室による保護政策の

下で自治権を享受し、財政的にも恵まれていた。しかし 1816 年のアルゼンチン独立以降、教会は自らの利権保持のために、その時々政府と対峙せねばならなくなった。1819 年に成立したアルゼンチン憲法の第一条は、カトリシズムが国教であると宣言し、政府がカトリック教会を保護することを規定したが、実際には他教派も認められていた。これは、貿易相手国であるイギリスが信仰の自由が保障されない国との交易には後ろ向きであったことと、移民をカトリック信徒に限定してはアルゼンチン国内の労働力不足が解消されなかったことによる。また同憲法には、国家の聖職推挙権が明記され、大統領が司教任命権限を持つようになった。さらに 1822 年には、十分の一税の徴収と異端者に対して教会が行っていた宗教裁判が廃止され、教会財産も没収されたが、代わりに政府が聖職者の給与を支払い、教会活動に対する財政支援を行うようになった。その後の 1853 年憲法では、カトリシズムが国教であるとは規定されなかったが、政府はカトリック教会を支援し、大統領はカトリック信徒であることが定められた。

19 世紀後半には自由主義派の台頭とともに政教分離が進められ、教育の世俗化、出生・死亡・婚姻における業務移行が行われた。教会はそれまで冠婚葬祭の執行や登録で得ていた収入を失うことになり、市民社会における教会の役割は縮小された。それに追い打ちをかけるかのように、1916 年の大統領選では自由主義を掲げる急進党が勝利し、アルゼンチン社会における世俗化の拡大はますます現実味を帯びたものとなった。1928 年には、アルゼンチン国内にもカトリック・アクションが設立されたが、平信徒による日常生活の場での宣教活動という本来の目的³²よりも、世俗化を推進する自由主義者に対する防波堤としての役割が期待されていた。カトリック・アクションの規約には運動の政治的中立性が明記されていたが、司教をはじめとする高位聖職者は政教分離、世俗教育、離婚合法化を主張する政治家に投票しないよう会員である信徒たちに指示していた [Gill 1998: 154-156]。

20 世紀初頭、アルゼンチンは小麦や牛肉といった農牧産品の輸出で世界上位の富裕国となり、都市化の進んだ首都ブエノスアイレスは「南米のパリ」と言われるほどの賑わいであった。しかし 1929 年の世界恐慌により、第一次産品に依存しすぎたアルゼンチン経済は大打撃を受け、政治は急速に不安定化した。伝統的な寡頭政治が復活したのもこの時期であり、軍部や民衆の間では社会的秩序の回復を求める動きが強まっていった。そのような中、1934 年 10 月、ブエノスアイレスにおいて第 32 回国際聖体大会³³が開催され、20 万

人のカトリック信徒が参加した。大会の規模もさることながら、バチカンからエウジェニオ・パチェッリ (Eugenio Pacelli) 国務長官 (後のピオ十二世) がローマ教皇代理として出席し、アグスティン・フスト (Agustín Justo, 1932-1938 在任) 大統領自身が大会の後援を務めるなど、この大会は国をあげての一大イベントとなった。国際聖体大会では、アルゼンチン社会の混乱の原因は自由主義にあり、カトリック教会は断固として自由主義に反対するという趣旨の講演が行われ、これに賛同した多くの軍人たちが聖母に自らを奉献し、さらにはフストも聖体に国家を奉献したのである。この大会以降、教会と軍部の結びつきが強まり、「真のアルゼンチン人はカトリックである」という言説が流布するようになった [Klaiber 1998: 69; Torres 1992: 134-135]。またこの頃、寡頭政治に対抗して急進党の勢力が再び強まっていたが、急進党の躍進を恐れた教会は軍政支持へと傾いていった。

1943-46 年の軍政の後、自由間接選挙によって軍部出身のフアン・ドミンゴ・ペロン (Juan Domingo Perón, 1946-1955, 1973-1974 在任) が大統領に就任した。1943 年の軍事クーデターで陸軍大佐として重要な役割を果たしたペロンは、同年 12 月に労働福祉庁長官に就任し、広範な労働者保護政策 (農業労働者法の制定、有給休暇の義務化、解雇の制限、労災法の改正、労働裁判所の設置、恩給制度の拡充等) を実施した。大統領選で大勝を博したペロンは、労働組合や軍部の支持を背景とした独裁的支配体制を敷き、労働者保護と民族主義を軸としたペロニズムと呼ばれる独自のポピュリズム型支配を続けたのである [松下 1987: 187-196; 松下 2004a: 175]。ペロンは敬虔なカトリック信徒ではなかったが、カトリック教会を取り込むことが得策と考え、公立学校での宗教教育を復活させて教会からの強い支持を獲得した。しかし、次第に教会との関係を軽視するようになったペロンは、1954 年の離婚法制定と公立学校における宗教教育禁止という反カトリック政策を実施し、これによってカトリック教会との対立は決定的なものとなった [Rock 1987: 314-319]。さらに工業化政策の行き詰まりやインフレの悪化から、ペロン政権は教会のみならず出自である軍部からの支持も失い、1955 年のクーデターにより失脚した。

アルゼンチン独立から 1950 年代までを概観すると、カトリック教会の関心は世俗化を進める国家からいかに教会権益を守るかという点にあったといえる。19 世紀後半以降、近代化とそれに伴う政教分離によって、アルゼンチン社会におけるカトリック教会の政治権力は衰退していった。しかし 1930 年代後半頃から、カトリシズムによって国家統一を図ると

いう軍の戦略が定着し、カトリック教会のプレゼンスは一举に高まった。そして、教会は時の政権に正統性を付与する最高権威機関となり、政治領域に影響力を持つ国家宗教としての立場を再び確立したのであった。教会の持つ影響力がいかに強かったかは、ペロン政権崩壊の過程においても明らかである。教会がペロン支持を撤回したことは、ペロン政権が教会からの正統性を失ったことを意味しており、軍事蜂起は、政権打倒がカトリック教会の意に沿うものであると確信した軍部保守派によって実行に移されたのである。

2-2 公会議がもたらした亀裂

1959年1月に公会議の召集が発表されてから、約3年半の準備期間を経て、第二バチカン公会議は開催された。この公会議を契機に、カトリック教会は従来の護教論的姿勢や、上から絶対真理を述べるという専制的・権威主義的姿勢から、現代社会が抱えている具体的な現実問題に目を向け、他の多くの善意ある人々と協力して、真理を探究し続けるという司牧的で協力的な姿勢へと変化した〔山田 2007: 9〕。「開かれた教会」としての再出発は、カトリック教会史上最も重要な出来事の一つとして、多くの教会・信徒から歓迎されたが、アルゼンチンにおいては皮肉にも教会の内部分裂を引き起こす発端となったのである。

アルゼンチンカトリック教会内における保守派と革新派の対立は、第二バチカン公会議以前から始まっていた。1940年代、それまでカトリック教会の中心的神学であったスコラ神学に代わって、教会と世界の関係について探求する聖書的、教父的神学が興隆した。この新しい神学は「下からの神学」、「世俗の神学」、「一般信徒の神学」等と形容され、革新派の聖職者たちはこれに共感したが、大多数を占める保守派は異端的であるとして危険視した。新神学の代表的な神学者としては、カール・ラーナー (Karl Rahner)、ヨーゼフ・ラッツィンガー、ヨハン・バプティスト・メッツ (Johann Baptist Metz)、ハンス・キュンク (Hans Küng)、イヴ・コンガール (Yves Congar) 等があげられ³⁴、彼らは第二バチカン公会議の神学顧問として会議の方向性を示し、その意見は各種草案に反映された³⁵〔アーレティン 1973: 268-273〕。公会議の討論の場においては、保守派と革新派が時に激しく対立したものの、結果的には革新派の意見が優位となり、ヨハネ二十三世とパウロ六世はこの流れを支持した。

公会議における保守派と改革派の対立の一例としては、『現代世界憲章』33項をめぐって

の論争が有名である。草案では「教会は自らの光で人類の行路を照らし、導く…」という表現であったが、後にパウロ六世となるジョバンニ・モンティニー（Giovanni Montini）枢機卿はこれに強く反対した。「キリストこそ真の光であり、教会はせいぜいその光を受ける鏡である。しかし、その鏡も曇りがちであることを我々は謙虚に認めて、世界とともに歩んで行こうという姿勢をとるべきではないか」—このパウロ六世の言葉が『現代世界憲章』成立に大きな影響を与え、草案の表現は次のように変更された。「神のことばの遺産を保管し、そこから宗教と道徳の分野における諸原理をくみとる教会は、個々の問題について常に解答をもち合わせていないが、啓示の光をすべての人の経験と合わせて、人類が近年踏み入った行路を照らそうと望んでいる」[マシア 1986: 25-26]。しかし、第二バチカン公会議で生まれた新しい精神は、超保守派であるアルゼンチン司教団をひどく困惑させた。彼らは伝統的なスコラ神学に固執し、教会の使命は真理の保持者として異端や誤謬を糾弾し、世を正しく導くことだと疑わなかったのである。にもかかわらず、「現代化」を支持・歓迎する他国のナショナル教会に合わせて、公会議の決定を表向きは支持し、1968年のラテンアメリカ司教協議会第2回総会（メデジン会議）や、その翌年のアルゼンチン司教協議会年次総会（サンミゲル会議）においては公会議の路線を推進する姿勢をとっていた [Di Stefano y Zanatta 2000: 477-479]。

第二バチカン公会議以降、アルゼンチン社会におけるカトリック教会のプレゼンスは著しく低下した。特に組織教会は、自由と開放、対話と順応といった公会議の潮流に乗ることができず、深刻な司祭不足³⁶や人々の教会離れ、さらには司牧革新を求める司祭との対立といった問題を抱えていた。そのような中、クーデターにより樹立したフアン・オングアニア（Juan Onganía, 1966-1970 在任）軍政は、司教団にとってまさに歓迎すべきものであった。カトリック国粋主義者であるオングアニアは、共産主義の脅威から国家を守るという名目で、国民にカトリシズムを強要し反体制分子を弾圧した。1930年代以降アルゼンチンでは、カトリック教会による認知こそが政府の正統性を保証するものであったため、時の権力者（民政・軍政にかかわらず）は教会に対して多くの優遇措置を講じるのが常であり、オングアニア軍政も同様であった。司教団を中心とする組織教会はこのイデオロギー政策を支持し、教会と軍部との関係は急速に深まっていったが、軍政に弾圧された革新派司祭たちと司教団の溝は深まる一方であった（3章参照） [Burdick 1995: 112]。

1973年、労働組合、軍部、そしてカトリック教会を味方につけたペロンは18年ぶりに大統領に就任した。司教団には1955年から続いていたペロンへの反目があったものの、社会に平和が戻ることは快く受け入れており、教会が伝統的に保持してきた権益（私立学校の維持、礼拝の自由、離婚禁止を含む）が尊重される限りは、新政権を支持する意向を示していた。ペロンもカトリック教会を慎重に扱ったため、両者の関係は概ね良好であったが、大統領就任翌年の1974年にペロンが死去し、アルゼンチン社会は軍政時代へと突入するのである〔Seisdedos 1999: 117-118〕。

2-3 軍政との共謀

ペロン政権で社会福祉大臣となったロペス・レガ（Lopez Rega）は左翼ゲリラ撲滅を掲げて、1973年にアルゼンチン反共産主義同盟（Alianza Anticomunista Argentina, トリプル A）という極右の暗殺部隊を組織した。しかしその活動目的とは異なり、トリプル A は政権に批判的な政治家やジャーナリストらを次々と暗殺し、治安は悪化するばかりであった。ペロンの死後発足したイサベル・ペロン（Isabel Perón, 1974-1976 在任）政権は、ゲリラと軍部による政治的暴力を鎮静化させることができないばかりでなく、経済政策においても失策を重ねていた。そして、政府の統治能力に明らかな限界がみられる中、社会の混乱と激化する暴力に倦み疲れた人々は、1976年に樹立した軍政を歓迎したのである。組織教会にいたっては、クーデター前夜に司教団のトップ、アドルフォ・トルトロ（Adolfo Tortolo）大司教が蜂起主導者であるホルヘ・ビデラ（Jorge Videla, 1976-1981 在任）将軍と密会し、来る軍事政権への支持を約束していた。ビデラ軍政は、国家安全保障上の脅威となりうる危険分子の排除と、アルゼンチンの伝統的価値観の基盤であるカトリシズムや西洋文明を精神的支柱とした社会の再構築を掲げた。そして人民革命軍（Ejercito Revolucionario del Pueblo）やモントネーロスといったゲリラ勢力のみならず、モラルや価値観を脅かす思想を持つと疑われる一般市民も、安全保障上の脅威として弾圧の対象とされた〔杉山 2011: 73-75〕。軍や警察による一般市民の誘拐や逮捕、拷問が日常的に行われる中、人々は身近な司祭や司教に助けを求めたが、司教団は軍政による人権侵害の事実を認めようとしなかった³⁷。

1976年3月のクーデター以降、強制失踪者の数は急増していた。1977年4月、行方不

明になった息子や娘たちの捜索を政府に依頼するために、14名の母親たちが大統領府前の五月広場に集まった。広場に集うその数は次第に増え、毎週木曜にはわが子の写真を掲げた母親たちが沈黙しながら広場を練り歩くようになった。これが後にアルゼンチンの社会運動として広く知られるようになった「五月広場の母たち」(Madres de Plaza de Mayo)であり、軍政に対する抗議運動へと発展していった。この運動に参加していた母親たちはみな敬虔なカトリック信徒であったが、軍政の暴力を恐れた教会は一部の司教や司祭を除いて、運動への支持を表明することはなかった³⁸。この時期、ラテンアメリカ各国ではカトリック教会が率先して「平和と正義の委員会」を設立していた。アルゼンチンでも委員会が組織されたが、その長が軍政支持のアントニオ・クエラチーノ (Antonio Querracino) 大司教であったため、委員会は事実上ほとんど機能していなかった。

「五月広場の母たち」の中には、妊娠中の娘が行方不明になった母親たちもいた。それらの娘たちは収容先で出産したと考えられ、運動は次第に孫たちの捜索へと拡大し1977年末には「五月広場の祖母たち」(Abuelas de Plaza de Mayo) という組織が結成された³⁹。これらの団体以外にも、「政治的理由による強制的失踪者及び収容者の家族会」(Familiares de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas, 1976年設立)、「法社会研究センター」(Centro de Estudios Legales y Sociales, 1979年設立)、「人権のための常任議会」(Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, 1975年設立)、「平和と正義のための奉仕団」(Servicio de Paz y Justicia, SERPAJ, 1974年設立)、「人権のための世界教会運動」(Movimiento Ecueménico por los Derechos Humanos, 1976年設立)といった組織が、強制失踪した人々を捜す運動を展開した。この組織間連帯のために尽力し、国際世論に向けてアルゼンチン軍政の人権侵害を告発したのがペレス・エスキベル (Pérez Esquivel) である。彼は、ラテンアメリカ各国で活動するキリスト教超党派組織 SERPAJ の創設者の一人で、第二バチカン公会議やメデジン会議の理念に賛同する革新的カトリック信徒であった。非暴力による紛争解決を唱え、行方不明者の追跡に尽力した彼自身も1977年には14ヶ月間にわたり投獄されたが、その人権擁護の活動が国際的に高く評価されて、軍政期最中の1980年にノーベル平和賞を受賞した。しかし、彼を危険分子とみなしていた軍政とアルゼンチン司教団はノーベル賞受賞にもノーコメントであった [Klaiber 1998: 83-85]。

1979年、ラテンアメリカ司教協議会第3回総会(プエブラ会議)が開催された。会議で

はアルゼンチン軍政がとる国家安全保障ドクトリンが非難され、アルゼンチン司教団は軍政に対して明確な態度をとるよう迫られた。安全保障ドクトリンとは、ブラジル、アルゼンチン、チリ、ウルグアイの軍部により進められた、国家発展と安全保障とを高度に相関させる政策であり、具体的には国家発展を促進するための経済政策と、体制を継続するための思想統制や異分子排除による社会秩序の維持であった。反共産主義であるヨハネ・パウロ二世が1979年にローマ教皇に就任して以来、バチカンには再び保守化路線へと傾いていたが、ラテンアメリカでは革新的教会刷新を支持する司教団が少なくなかった。それらはブラジル、チリ、ペルー、エルサルバドル、ニカラグアの司教団であり、彼らは自国における軍政の人権侵害と不平等な経済政策を批判し、民衆から強い支持を得ていた [Mainwaring 1990: 153]。一方で、アルゼンチン司教団は「貧者のための優先的選択」というプエブラ会議の決議に賛同したものの、実際には、アルゼンチンの現状を訴えるためにメキシコのプエブラにやってきた人権団体代表団の受け入れを拒否していた [Torres 1992: 169]。軍政による人権侵害は「汚い戦争」(Guerra Sucia) と呼ばれ、後の公的報告によると8,961名⁴⁰の一般市民が行方不明となり、彼らは再び生きて帰ることはなかった。この人権侵害を非難し、苦しむ民衆の声に耳を傾け、行動をともにした聖職者たちは拉致・殺害の標的とされ、18名(内訳は司教2名、司祭14名、修道女2名)が犠牲となった。また、自らの命を守るために国外亡命した司祭の数は100名を越えていた [Mignone 1988: 130-133; 1990: 367-369]。このような事態にもかかわらず、司教団は最後まで軍政支持を続けていた。

その後1982年4月には、南大西洋のフォークランド(マルビーナス)諸島の帰属をめぐる、アルゼンチンと英国の間でフォークランド戦争(マルビーナス戦争)が勃発した。レオポルド・ガルティエリ(Leopoldo Galtieri, 1981-1982在任)政権は4月2日、海軍部隊を派遣して島を軍事占領したが、マーガレット・サッチャー(Margaret Thatcher, 1979-1990在任)政権は空母2隻を主力とする任務部隊を派遣して上陸奪回作戦を行った。アルゼンチン空軍と海軍航空隊も出撃し応戦したものの戦力が及ばず、同年6月16日アルゼンチン軍の降伏により停戦となった。この敗戦によってガルティエリは退陣を余儀なくされ、1982年7月にはレイナルド・ビニョーネ(Reynaldo Bignone, 1982-1983在任)が大統領に就任した。ビニョーネ政権は、軍部の威信を傷つけることなく民主化への移行を

円滑に行うことを目指し、1983年4月『最終報告』(*Documento Final*)という文書を発表した。この文書は、軍政が行った虐殺や人権侵害を正当化する目的で作成されたが、同時にアルゼンチン国民に対してキリスト教的精神による和解を求めるものであった。しかし何よりも衝撃を与えたのは、すべての行方不明者がおそらく死亡しているという報告であった [Klaiber 1998: 87]。文書が発表されて以後、アルゼンチン社会では軍政反対運動が日に日に拡大していったが、司教団だけは沈黙を守り続けていた。

国内外からの批判や圧力にもかかわらず、なぜアルゼンチン司教団は大規模な人権侵害を黙認し、最後まで軍政を支持していたのだろうか。拉致や拷問、暗殺といった弾圧は、政治犯のみならず危険とみなされた一般市民、さらには聖職者にも及んでいたことから、多くの司教は軍政の容赦ない暴力を恐れ、沈黙を守っていたことが第一の理由であろう。

「汚い戦争」による被害者の家族、友人、そして司祭たちは、まず最初に司教に助けを求めたが、自らの身の危険を顧みず、軍政を告発するような司教はわずか数名であった⁴¹。そのような状況にあって、人々が訴えたのはバチカンから派遣されたピオ・ラギ (Pio Laghi, 1974-1980 在任) 駐アルゼンチン教皇庁大使である。彼らは、教皇庁大使を通してヨハネ・パウロ二世が人権侵害の実情を知り、軍政に直接働きかけてくれることを期待していた。しかし、軍政と友好関係にあったラギが行ったのは、懇意にしている有力者の子弟の救出や、軍政に危険視されていた司祭らの国外亡命の手助けであり、多くの市民の訴えがバチカンに届くことはなかった [Mignone 1988: 42-51; *Pacific News Service* 1995]。そもそも教皇庁大使は、駐在する国家の内政問題に干渉しないことになっており、特にアルゼンチンとチリの国境問題が深刻化した1979年以降、バチカンは慎重な姿勢をとっていた。また、フォークランド戦争末期の1982年6月11日、ヨハネ・パウロ二世はアルゼンチンを司牧訪問したが、これはフォークランド戦争最中の5月28日から6日間にわたる教皇の英国訪問—訪問は1980年から予定されていたものであったが—に対するアルゼンチンの国民感情に応えた形式的な訪問であったといわれる。ヨハネ・パウロ二世は空港に出向いたガルティエリに祝福の接吻をし、市民を前に平和を求める演説を行ったが軍政批判はなく、30時間という短い滞在時間を理由に人権擁護団体との面会も行われなかった [Crosthwaite 2010: 7-12]。教皇就任以降、世界に向けて人権尊重と社会正義を訴えていたヨハネ・パウロ二世であるが、当時の国際状況やバチカンの立場に鑑みても、アルゼンチンの人権侵害

に対する認識が甘かったといわざるを得ない。アルゼンチン国民が期待したバチカンからの糾弾もないまま、軍政による政治的暴力はいわば野放しの状態であった。

アルゼンチン司教団がこのような状態を黙認していた要因として、エミリオ・ミニョーネ (Emilio Mignone) はアルゼンチン独立以前から続く国家・教会間における共依存体制をあげている。例えば、国内における私立学校の大半を運営するカトリック教会には、政府から多額な補助金が与えられ、それらは教会資産に計上されていた。さらに、為政者と親しい司教には豪華な住居や新車が贈られ、国家から支払われる給与も非常に高額であったという [Mignone 1990: 365-366]。このように、教会の権益が守られ、教会と司教個人に十分な優遇措置が与えられる限りにおいて、司教団は民政・軍政を問わず歓迎していたといえる。中でも、国民にカトリシズムを強要する政権はありがたい存在であり、1966年のオンガニーア軍政や1976年のビデラ軍政がそれにあたる。両軍政は西洋的キリスト教価値の復活と共産主義撲滅を掲げて、左翼的思想を持つ革新派司祭や市民を弾圧したのである。また軍政側とすれば、軍事クーデターという非合法的手段により樹立した政権の正統性をアピールするには、カトリック教会からの承認と支持が必要であり、伝統的価値観であるカトリシズムによって国民を一つにまとめ、社会秩序を維持しようと試みたのである。このように、組織教会と軍政、双方の利害が一致したことにより癒着が生まれ、その関係は20年近く続いたのである。

また別の要因として、アルゼンチン国内に信徒獲得のための宗教間競争が存在しなかったことをアンソニー・ギル (Anthony Gill) は指摘している。多くの信徒がカトリック教会を離れて、プロテスタントやアフロ・アメリカ宗教に改宗するような事態になれば、組織教会は信徒の大半を占める民衆のニーズに応え、彼らの権利擁護に努めたであろう。しかし、軍政下において他の教派や宗教が拡大するのはまず不可能であり、カトリック教会は信徒の獲得に努める必要がなかったといえる [Gill 1998: 7-8, 171]。このようにして組織教会は、時の政権との関係を利用し自らの権益を保持しながら、国家宗教としての権勢と地位を享受していたのである。

3 小括

アルゼンチンにおけるカトリック教会の歴史は概して国家宗教としての歴史といえるで

あろう。正統性を保持する機関として教会は時の政府に圧力をかけ、自らの権益を保持してきた。第二バチカン公会議以降、パウロ六世とヨハネ・パウロ二世の下で多くのカトリック教会が人権擁護と社会正義に寄与する姿勢を明らかにしていたにもかかわらず、アルゼンチン教会の保守的体質は変わることなく、むしろ軍政と癒着することにより強化されていったのである。しかし、カトリック教会にも公共宗教の萌芽といえる動きがあった。1960年代後半に起こった司祭運動がそれであり、貧しい民衆の解放と社会正義実現を求めた革新派による政治運動であった。次章では、この運動の設立前から終息するまでの約10年間に焦点を当て、革新派司祭らによる公共宗教としての試みがなぜ失敗したのかを検討する。

注

1. ラテン語では **Pius** と表記され、日本語ではピウスと記されることが多いが、本稿ではカトリック中央協議会に従いピオと表記する。日本では慣習的にラテン語名の表記に際して主格形（ピウス、ヨハネス、パウルス等）ではなく奪格形（ピオ、ヨハネ、パウロ等）が用いられる。なお日本のカトリック教会では、1981年以降「教える」立場にあるとして「ローマ法王」ではなく「ローマ教皇」、バチカンについては「ローマ教皇庁」の訳語を使用しており、本稿でもこれに倣っている。しかし、1942年にバチカンが日本と外交関係を樹立した際に、日本政府へ登録した国名は「ローマ法王庁」であった。日本政府に登録した国名は、実際に政変が起きて国名が変わるなどしない限り変更できないことから、現在に至るまで日本の外務省などが文書で使用しているのも「ローマ法王庁」、「ローマ法王」であり、多くの報道メディアもこちらを使用している。
2. その他にも、汎神論、自然神論、合理主義、無関心主義、宗派寛容主義、社会主義、共産主義、経済的自由主義、聖書協会、自由主義聖職者団体、国家による教育独占、出版の自由など80の主義主張を現代の誤謬として糾弾した。なお、ピオ九世は第一バチカン公会議を開催し、「教皇不可謬性」を宣言したことで知られる。「教皇不可謬性」とは、教皇の権限は神によって守られており、いかなる世俗の権力者であってもこれを侵すことはできないという教皇首位説である。第一バチカン公会議の概要につ

いては『公会議解説叢書 6 歴史に輝く教会』〔南山大学監修 1969: 259-280〕を参照されたい。

3. 社会教説とは、社会問題を扱ったカトリック教会の公文書であり、レオ十三世の『レーラム・ノヴァルム』が最初の社会教説である。以降歴代の教皇による社会教説は、多くが『レーラム・ノヴァルム』発布を記念する節目の年に発布されている。ピオ十一世『クアドラジェジモ・アンノ』(40周年、1931年)、ヨハネ二十三世『マーテル・エト・マジストラ』(70周年、1961年)、ヨハネ・パウロ二世『働くことについて』(*Laborum Exercens* 90周年、1981年)、『新しい課題—教会と社会の百年をふりかえって』(*Centesimus Annus* 100周年、1991年)がそうである。なお、回勅ではないが、パウロ六世は80周年の1971年に、使徒的書簡『オクトジェジマ・アドヴェニエンス』(*Octogesima Adveniens*)を発布している。回勅とは、司牧的意図により、通常全カトリック教会にあてて発布される教皇の公文書であり、そのうち社会問題を扱ったものを社会回勅と呼ぶことがある。
4. この回勅はラテンアメリカのカトリック教会にも大きな影響を与え、教会主導による労働者の組織化や社会活動が生まれるインセンティブとなった。しかし、ラテンアメリカ域内にはカトリック教会を警戒し、回勅の出版・販売を禁止する自由党政権もあり、回勅はアルゼンチン国境から密輸入されたという〔乗 1998: 97〕。
5. サンディカリズムとは20世紀初めにフランスに生まれた変革の思想であり、フランス語の「組合」が語源であるが、サンディカリズムは単なる労働組合主義ではなく、労働組合がゼネストによって社会革命を行うことを主張する。理論的には無政府主義とマルクスの階級闘争理論の影響を受けており、急進主義的なサンディカリズムは革命的サンディカリズムと呼ばれる。サンディカリズムは特にイタリア、スペインなどで普及したが、その運動はどこにおいても成功しなかった。
6. 狭義のカトリック・アクションの先駆は1886年に設立された「イタリア・カトリック教会自由擁護団」である。カトリック・アクション設立と信徒の参加に関して、『カトリック・アクションのてびき』には次のように述べられている。「19世紀の革命時代を過ぎるや、キリスト教的文化は社会の中に認められなくなったのみならず、度々攻撃さえされるようになり、社会は神に対する責任を放棄し、宗教は単に個人的な問題と

なった。かかる世俗主義の結果こそまさに現代のバーバリズムなのである。このような苦難に対し、すべてのキリスト者は聖旨を全うするため自らの原理を擁護するのみならずキリスト教的社会秩序の建設に己を捧げるべき責務を有する。しかしもっぱら、多くの社会階層と種々の生活分野によって分化され俗化されたこの近代社会のあらゆる面に、司祭の手のみで救世の事業を行うことは不可能である。それ故、既にあらゆる社会の生活環境の中にある平信徒に対して、この救世の事業遂行におけるより多くの責務が与えられることになったのである」[日本カトリック学生連盟 1950: 12]。カトリック・アクションは 1923 年のイタリアを筆頭に 1930 年代にかけて急速に全世界に拡大した。

7. ラテラノ条約により、イタリア政府はローマ教皇を 44 ヘクタールの領土を持つ主権者と認め、カトリックをイタリアにおける唯一の国教とし、失われた教皇領に対する賠償金 15 億リラが教皇庁に支払われた。ムッソリーニは、ファシスト党の独裁政権を維持するためには、カトリック教会と和解しその影響力を利用するのが得策だと考えていたのである。
8. ピオ十二世は、エウジェニオ・パチェッリ (Eugenio Pacelli) 国務長官時代にナチスとの条約終結交渉に直接かかわった人物であり、第二次世界大戦後の冷戦下では徹底した反共姿勢を貫き、米国との関係を深めていった。詳細は『バチカン近現代史』[松本 2013: 86-133] を参照されたい。
9. 1962 年 10 月 22 日、キューバにソ連のミサイルが設置されたことが公表され、世界中が核戦争の恐怖に包まれた。事態の鎮静化を模索したジョン・F・ケネディ (John F. Kennedy) 大統領はバチカンと連絡を取り、これに応えたヨハネ二十三世は公的謁見の場で「教皇は人類の平和のために尽力するすべての国家指導者を評価する」と述べてから、ソビエト大使を通じ「国家指導者たちは平和を叫ぶ人類の声に耳を傾けよ」というメッセージをモスクワへと送った。翌日のプラウダ紙 (レーニンによって創刊されたソビエト共産党の機関紙) 一面は「人類の叫びに耳をふさぐな」という見出しで教皇の呼びかけに応答し、10 月 28 日キューバへと向かっていたソ連船は U ターンし、1 週間にわたる危機は去った [マシア 2013a: 128-129]。
10. それまでの公会議は、教会の中に異端や分裂の危機が生じた時に開催されたものが多

く、教皇庁による公式声明も「時代の悪」に対する警告や糾弾といったものが大半であった。この傾向は、第二バチカン公会議前に教皇庁の準備委員会が用意した資料にもみられ、「異端」、「破門」、「誤謬」、「道徳的秩序」、「規律」、「不変・普遍性」などの言葉が目立つ。しかし、公会議公文書（公会議の最終文書）においては、「変化」、「歴史的発展」、「多様性」、「対話」、「奉仕」、「協働責任」、「現代化」、「源泉・原点回帰」、「教義の発展」といった言葉が多く用いられている [マシア 2013b: 31]。

11. 第二バチカン公会議文書は次のものである。『典礼憲章』 (*Sacrosanctum Concilium*)、『広報機関に関する教令』 (*Inter Mirifica*)、『教会憲章』 (*Lumen Gentium*)、『東方カトリック諸教会に関する教令』 (*Orientalium Ecclesiarum*)、『エキュメニズムに関する教令』 (*Unitatis Redintegratio*)、『教会における司教の司牧任務に関する教令』 (*Christus Dominus*)、『修道生活の刷新・適応に関する教令』 (*Perfectae Caritatis*)、『司祭の養成に関する教令』 (*Optatam Totius*)、『キリスト教的教育に関する宣言』 (*Gravissimum Educationis*)、『キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言』 (*Nostra Aetate*)、『神の啓示に関する教義憲章』 (*Dei Verbum*)、『信徒使徒職に関する教令』 (*Apostolicam Actuositatem*)、『信教の自由に関する宣言』 (*Dignitatis Humanae*)、『教会の宣教活動に関する教令』 (*Ad Gentes*)、『司祭の役務と生活に関する教令』 (*Presbyterorum Ordinis*)、『現代世界憲章』 (*Gaudium et Spes*)。
12. トマス・アクィナスは『神学大全』の中で、ラテン語の *religio* について次の3つの解釈をしている。第1の解釈は、神の礼拝に関わる事柄を再読し熟考することを意味する動詞に由来するという考えであり、第2の解釈は、アウレリウス・アウグスティヌス (*Aurelius Augustinus*) が述べているように「我々が軽視することによって喪失した神を再び選び取る」ことを意味するものである。そして第3の解釈は、アウグスティヌスが「宗教が我々を一つにして、全能なる神に結び合わせる」と述べたことに由来するものである [山内 2005: 37]。
13. 「宗教無差別主義」とは、宗教でさえあれば、その真偽のいかんにかかわらずすべて正しいとする思想である。ピオ九世の『現代誤謬表』(1864年)でも、直接「宗教無差別主義」に関する箇条で次のような諸説は糾弾の対象とされた。「自分が理性の光に基づいて真理であると認める宗教を承認し、信仰することは、各自の自由である」(15項)。

「人間は、どの宗教を信奉しても永遠の救いの道を見出し、また永遠の救いを獲得することができる」(16項)。

14. 『現代世界憲章』は第1部「教会と人間の召命」と第2部「若干の緊急問題」とから構成されており、人権に関しての記述は主に第1部に書かれている。憲章の脚注には次のような説明がなされている。「第1部には、人間と人間が住む世界、およびそれらに対する教会の態度について教会の教説が展開される。第2部には、現代生活と人間社会の種々の面、特に現代の緊急な問題ならびに課題と思われるものが考察される。」
15. 人間らしい生活を送るために必要なすべてのこととして、「食料、衣服、住居、身分選択の自由と家庭をつくることに関する権利、教育に関する権利、労働の権利、名誉と尊敬に関する権利、適正な報道に関する権利、自己の正しい良心に従って行動する権利、私生活を守る権利、信教の自由をも含む正当な事由に対する権利など」があげられている(『現代世界憲章』26項)。
16. カトリック教会と共産主義の対話に関しては、『現代の対話—カトリックと共産主義—』[山内1980]を参照されたい。
17. 1986年には、ヨハネ・パウロ二世が全世界の宗教者に呼びかけ、世界平和のために祈る集いがイタリアのアッシジで開催された。キリスト教各派、イスラム教、ユダヤ教、ヒンズー教、シーク教、仏教、神道、ゾロアスター教、アフリカやネイティブアメリカンの土着宗教などの宗教者が参加した歴史上初めての集いであった。
18. この一文に付せられた注にはピオ・パスキーニ(Pio Pastchini)著『ガリレオの生涯と著作』があげられており、1633年に宗教裁判にかけられ地動説の放棄を命じられたガリレオのことが示唆されている。しかし、そもそもカトリック教会と科学は相反関係にあるわけではなく、16世紀にはすでにイエズス会がバチカン天文台にて天文学研究を行っており、17世紀に入ると教皇庁科学アカデミーの淵源であるリンチェイ・アカデミー(Accademia dei Lincei)が設立された。その後、自然科学の重要な発展に教会は関心を持つべきであると考えていたピオ十一世の意図により、1936年に現在の組織として再編成された。学者(ノーベル賞受賞者等)からなる評議員会を中心としたアカデミーは、教皇直属の機関であるが、学問的に完全な自由と独立性を保持しており、1949年以降たびたび国際会議を開催し、現代世界における焦眉の問題(医学、生

命倫理、環境等々) が討議され、その結論や提言は教皇による諸決定のための重要な資料となっている [柳瀬 1992: 191-193; 川田 1998b: 245-246]。ガリレオに関しては、1981年に「16・17世紀にプトレマイオス主義とコペルニクス主義との間で起こった論争に関する教皇庁調査委員会」、通称「ガリレオ委員会」(Galileo Commission) が組織され、ガリレオ没後 350 年にあたる 1992 年の教皇庁科学アカデミー (Pontificia Academia Scientiarum) 総会において、ガリレオの名誉回復が宣言された [川田 1998a: 21-24]。

19. パウロ六世は、福音宣教を教会の最優先課題と位置づけ、信徒の司牧を中心としたそれまでの教会のあり方を転換した人物でもあり、異邦人伝道を行った使徒パウロの名前を教皇名として選んだことでも知られる。またパウロ六世は、ヨーロッパ大陸以外の地を旅した史上初の教皇であり、1964年の聖地エルサレムに始まり、5大陸、10数カ国を訪問した。これは第二バチカン公会議によって教皇の行動範囲の拡大が認められたことにもよるが、パウロ六世自身が世界への福音宣教を重視したことの表れでもある [ダレス 2015: 42-43]。
20. 教皇庁正義と平和委員会は、1988年に教皇庁正義と平和評議会 (Pontificii Consilii de Iustitia et Pace) へと再編された。なお日本においては、1970年に「正義と平和司教委員会」が発足し、これと平行して信徒による自主的な活動も開始された。1974年には司教委員会と信徒活動を一本化し、「日本カトリック正義と平和協議会」として、世界、特にアジアにおける社会正義と平和の実現のための活動を行っている。
21. 世界代表司教会議 (Synodus Episcoporum, 通称シノドス) とは、第二バチカン公会議の精神を保つためにパウロ六世が 1965年に設置した、一定期間に会合する司教たちの集会である。教皇と司教たちとの関係を深め、信仰および倫理の擁護と向上、規律の順守と強化のための助言をもって教皇を補佐することを目的として開催される。シノドスは、提起された問題を討議し、教皇に提言を行うが、決定機関ではなく、会議の全権限は教皇にある。また、シノドスには通常総会と臨時総会があり、通常総会は 1967年の第1回からほぼ2年から4年ごとに開かれ、現在14回を数える。通常総会が今まで扱ったテーマは次のとおりである。「カトリック信仰とその完全性、力、発展、歴史的・教理的・一貫性の維持と強化」(1967年)、「司祭職および世界における正義」

(1971年)、「現代世界の福音宣教」(1974年)、「現代の教理教育」(1977年)、「キリスト者の家庭」(1980年)、「教会の使命としての和解と償い」(1983年)、「教会と世界における信徒の召命と使命」(1987年)、「現代の諸状況と司祭養成」(1991年)、「教会と世界における奉獻生活とその使命」(1994年)、「司教一世の希望のためにイエス・キリストの福音に仕える者」(2001年)、「教会生活と宣教の源泉と頂点である聖体」(2005年)、「教会生活と宣教における神のことば」(2008年)、「キリスト教信仰を伝えるための新しい福音宣教」(2012年)、「家庭」(2015年)。なお、今までに臨時総会は3回、地域別の特別総会は9回開催されている。

22. ホアン・マシア (Juan Masía) は、文書で用いられた「本質的構成要素」という表現をめぐって二つの解釈の対立があったと指摘している。一方は、人間解放を福音宣教における諸要素の一つにすぎないとしていたのに対して、他方は、この世での人間解放なしに福音宣教は成り立たないという考えであった。草案作成に関わったグレゴリアン大学のフアン・アルファロ (Juan Alfaro) 司祭は、社会正義の実践なしに福音宣教が成り立たないという意味において、その活動は福音宣教の本質的要素であると指摘し、福音書の言葉を使って、神への愛と隣人愛が切っても切れない関係にあり、社会正義の実践なしには隣人愛が本物ではなく、隣人愛を伴わない社会正義の実践も本物ではないと言った方が適切であろうと提案した [Murphy 2007: 277]。この考えはその後の1974年の世界代表司教会議で採り入れられ、パウロ六世の使徒的勧告『福音宣教』(1975年)と1979年に開催されたラテンアメリカ司教協議会第3回総会(プエブラ会議)にも反映された [マシア 1985: 43-47]。

23. 1960年代よりソモサ独裁政権打倒を掲げて活動していたニカラグアの左翼ゲリラ組織であるサンディニスタ民族解放戦線 (Frente Sandinista de Liberación Nacional, FSLN) は1979年にソモサ政権を倒した(サンディニスタ革命)。これにより誕生した革命政府には4名のカトリック司祭が入閣したが、ヨハネ・パウロ二世はニカラグアを訪問した際、文化相であったエルネスト・カルデナル (Ernesto Cardenal) 司祭にその要職を辞任するよう警告した。またバチカンも、カトリック司祭が共産主義の政府の閣僚になるなど言語道断だとして5項目の批判をあげ、カルデナル司祭らに神父か閣僚のどちらかを辞任するように迫った。その急先鋒だったのが教理省長官のラ

ツィンガー枢機卿である。しかし司祭たちは政府の要職を辞任せず、左翼政府にコミットしながら貧しい民衆の解放と社会正義の実現を目指した。なお、カルデナルと弟のフェルナンド・カルデナル (Fernando Cardenal) 教育相は解放の神学者でもある [Chicago Tribune 1985; 伊藤 2013: 34-35]。

24. 指針が発表された4日後の1984年9月7日、ラッツィンガーは解放の神学者であるブラジルのレオナルド・ボフ (Leonardo Boff) をローマに召喚し、4時間におよぶ会談を行った。二人のブラジル人枢機卿が連帯と支援を示すためにボフに同行し、会談の後半部分に立ち会った。1985年、バチカンがボフに対して著作を発表したり、教育活動を行うことを無期限に禁止したが、翌年にはその活動制限は解かれている [ボフ 1987: ii]。
25. 例として、貧しい人々が神の前に特別であること (21 項)、終末的希望とこの世での解放の関係 (60 項)、教会の貧しい人々を優先する態度 (68 項)、社会構造の変革の必要性 (75 項) などがあげられる。また、極限の場合、最後の手段として抑圧に対する武装闘争を正当化することも認めているが、今日の世界では消極的抵抗の方が効果的で、倫理的にも容認しやすいと勧めている (79 項)。そして革命という神話に対して警告し (78 項)、連帯や補完、参加の重要性を強調している。なお、『自由の自覚』の邦訳は『バチカンと解放の神学』 [マシア 1986: 149-209] に収録されている。
26. 回勅『働くことについて』 (1981 年) は、働くことの意味を再確認し、労働者の尊厳や権利を守るために協力する教会の役割と使命について明確に述べている。回勅『真の開発とは一人間不在の開発から人間尊重の開発へ』 (1987 年) は、開発は人間の有する諸権利を尊重し、倫理道徳を重視し、連帯と自由の枠内で進められるべきであると指摘し、経済的側面だけを過大評価した人間不在の開発に対して警鐘を鳴らしている。また、回勅『新しい課題—教会と社会の百年をふりかえって』 (1991 年) は、レオ十三世の社会教説を再確認し、現代的な社会問題について新たな視点から教えを説いたものである。
27. 教皇庁国際神学委員会は、1969 年にパウロ六世によって教理省 (Congregatio pro Doctrina Fidei) 直属の委員会として設立された。30 名の委員が 5 年任期で世界から選出され、原則として年に一度ローマでの全大会に出席する。1981 年に教理省長官に

任命されたラッツィンガー枢機卿が、国際神学委員会の委員長を長年務めていた。なお、教理省はかつて検邪聖省といわれていたもので、古くは異端審問を担当した組織であり、ラッツィンガーは2005年に教皇位を受けるまで長官の地位にいた。

28. 教皇庁国際神学委員会は、同文書を英語とイタリア語で発表しており、日本語への翻訳の底本として英語版が使用された〔教皇庁国際神学委員会 2006: 92-93〕ことから、本論文でも英語版タイトルを記載した。なお、『記憶と和解』〔教皇庁国際神学委員会 2002〕も同様である。
29. 生命倫理問題に関して、カトリック教会は従来の見解と同様に、自殺幇助、積極的安楽死、人工妊娠中絶、治療を目的とせずヒト胚を使用する実験や着床前診断によるヒト胚の道具化を認めていない。人間生存の最初の瞬間である受胎から、すでに神の創造が始まっているとの理解は、「靈魂の注入が受精より遅れて行われることを裏づける、いかなる科学的理由もない」（『人間の尊厳と科学技術』93項）との指摘にも表れており、教会が人工妊娠中絶やヒト胚使用を禁止する根拠となっている。なお、教皇庁教理省は、1970年代から生命倫理に関する発言を活発に行っている。詳細は『墮胎に関する宣言』（*Declaratio de abortu procurator*, 1974年）、『安楽死に関する宣言』（*I* 1980 一人間の生命のはじまりに対する尊重と生殖過程の尊厳に関する現代のいくつかの疑問に答えて）（*Donum vitae*, 1987年）を参照されたい。また、1994年にヨハネ・パウロ二世によって設立された教皇庁生命アカデミー（*Pontificia Accademia Pro Vita*）は、ヒトクローン胚の作成や、ヒト胚性幹細胞（ES細胞）の研究に関する考察として、『クローニングに関する考察』（1997年）、『ヒト胚性幹細胞の作成および科学的・治療的使用に関する宣言』（2000年）を発表している。
30. 「それぞれが全く異なる種々の歴史的状況の中で、教会の子らには、当然、不正と暴力を告発する責任があったのに、それを果たさなかったという過ちのすべてです。『ですから、基本的人権が守られていなかった種々の状況の中で、多くのキリスト者がこれを識別していませんでした。そのときすべきであったこと、あるいは弱さから、また間違っただけの見過ごし方が何であったにせよ、また、ためらいが、あるいは、まったくの見当違いで行ったこと、言ったことであったにせよ、ゆるしは請わな

ければなりません』[教皇庁国際神学委員会 2002: 78-79]。二重括弧の部分は、ヨハネ・パウロ二世が 1991 年 9 月 1 日の一般謁見で行った談話からの直接引用であり、この発言は、第二次世界大戦時のナチスによるユダヤ人迫害の折に、教会が正面切ってナチスを糾弾せず、ホロコーストに対して不作為であったという批判に対する間接的な返答であったと考えられる。

31. 公会議では信教の自由をめぐる激しい議論が交わされたが、その中で信教の自由を強く要求したのがアメリカ司教団とポーランドのカロル・ヴォイティワ (Karol Wojtyła) 司教(後のヨハネ・パウロ二世)である。1920 年に生まれたヴォイティワは、ナチズムと共産主義という二つの全体主義を経験しており、ポーランドの共産主義政権下で信教の自由を維持するためには、譲渡されえない良心の自由を擁護することが最も有効であると理解していた。公会議後、ポーランドカトリック教会の最高指導者ステファン・ウィシンスキー (Stefan Wyszyński) 枢機卿とともにヴォイティワは、共産主義政権に対する柔軟かつ強靱な抵抗路線を貫き、カトリック信徒を激励した [Casanova1997: 130; 宮平・藤谷 2001: 15-20]。
32. 日本カトリック学生連盟カトリック・アクション研究委員会が 1950 年に発行した『カトリック・アクションのてびき』には、「カトリック・アクションとは聖職階級の使徒職への平信徒の参与である」と定義されている。また、「無神的人間中心思想の世たる近代社会は驚くべく広汎な領域にわたり世俗化され」ており、「広く世俗化された教会に再び意味を与え、人間性本来の求める正しい秩序に向かって回復するには司祭だけでは不十分」であるという事実に対応するものとして、カトリック・アクションが誕生したと記されている [日本カトリック学生連盟 1950: 9-18]。
33. 国際聖体大会とは、キリストの聖体の秘跡について研究し、また典礼行為によって公に賛美するためのカトリック信徒の集会であり、1874 年アビニョンへの巡礼から開始され、1881 年のフランス、リールでの第 1 回大会から国際大会となった。20 世紀初頭から第一次世界大戦勃発の 1914 年までは毎年開催されていたが、最近では原則として 4 年に一度となっており、2016 年にはフィリピンのセブ島にて第 51 回国際聖体大会が開催される。なお、聖体とは主にカトリック教会で用いられる用語であり、聖餐式(ミサ)で聖別されたパンとぶどう酒を指す。聖体はキリストの实在と信じられるため聖

餐式以外でも崇敬の対象となり、カトリックの聖堂では聖体が安置されるほか、聖体礼拝、聖体行列、聖体賛美式なども行われる。

34. ラーナーは現代ドイツ・カトリック神学を代表する神学者であり、第二バチカン公会議ではドイツ司教団の庇護の下、公会議の進行に指導的役割を果たした。彼の著作は1,000を超えるが、その大半は日本語に翻訳されていないため、ラーナーの思想を知るには『カール・ラーナー研究』[高柳 1993]を参照されたい。ラーナーの弟子であり、ミュンスター大学神学部ではラッツィンガーと同僚であったメッツは、政治神学を提唱し『世の神学』[メッツ 1970]を著し、ラーナーとともに解放の神学に影響を与えた。またキュンクは、第二バチカン公会議の前半 2 会期中の報告として『公会議に現われた教会』[キュンク 1966]を著し、公会議の成果を高く評価している。
35. 教会の「現代化」を求めたヨハネ二十三世は、第二バチカン公会議の開会演説の中で、新神学派のグループに対して励ましを与えた。ヨハネ二十三世は、アンジェロ・ロンカッリ (Angelo Roncalli) 枢機卿時代に教皇大使として 8 年間パリに駐在していたが、そこで「世界との和解」と「世界への浸透」を目指す新神学に出会い、その実践ともいえる労働司祭の活動を目の当たりに見ていたのである [アーレティン 1973: 261-262]。労働司祭とは、第二次世界大戦中ナチスの強制収容所に入れられたフランス人のために、労働者として司祭を送り込んだことから始まったが、その後は世界各地に広まり、福音実践のために、一般の人々と同じように工場などで働き、生活をすすめる司祭を指す。
36. 1945年に神学校で学ぶ聖職志願者は60名であったが、1966年には10名に減少した。また、1956年から1966年までに約200名の司祭が聖職を辞した [Enns 1971: 31]。
37. 教会による軍政支持とその人権侵害黙認の背後には従軍司教の存在が大きいとミニョーネは述べる。1957年、軍人に対する司牧を目的とした従軍司教区が設立され、教会中枢であるブエノスアイレス大司教らが従軍司教として着任して以来、軍部との密接な関係が維持されていた [Mignone 1990: 357-358]。
38. 「五月広場の母たち」はしばしば教会で集まり、ともにミサに参列し、行方不明の子供たちのために祈りを捧げていた。あるミサの席で、司祭が反体制運動をするのは麻薬に溺れた若者であると述べ、軍政の暴力を正当化したため、母親たちは無言の抵抗

として教会を去ったという [Bousquet 1983: 54]。

39. 実際、当時全国に 340 ケ所あったとされる収容所で生まれた乳児たちは、軍や警察関係者に渡され他人として育てられたり、孤児院に引き取られたりした。「五月広場の祖母たち」の活動は今日に至るまで続いており、すでに 100 名以上の孫たちが見つまっている。
40. 軍政期における人権侵害の実情を調査する目的で、アルフォンシン大統領が 1983 年 12 月に設立した「行方不明者に関する国家委員会」が発表した数字であるが、「五月広場の母たちの会」によると不明者の数は 3 万人ともいわれる [Clarín 2003]。
41. 1976 年 8 月に自動車事故を装って暗殺されたエンリケ・アンジェレリ (Enrique Angelelli) 司教の他、ハイメ・デ・ネバレス (Jaime de Nevares) 司教、「人権のための常任議会」のミゲル・エサイネ (Miguel Hesayne) 司教、「人権のための世界教会運動」のホルヘ・ノバク (Jorge Novak) 司教である。

3章 公共宗教の萌芽―「第三世界のための司祭運動」

第二バチカン公会議以降、カトリック教会は貧しい人々とともに歩むことを選択し、その理念を実践しようという動きが活発になった。アルゼンチンにおいて1968年に誕生した「第三世界のための司祭運動」(El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, 以下MSTMと表記)もそのような運動の一つであり、ラテンアメリカで最も規模の大きな司祭運動であった¹。MSTMは、カトリック位階制に基づいた既存の組織教会と区別して民の教会と呼ばれ、その構成員は貧しい民衆の解放と社会正義を求める革新派司祭たちであった。時の軍事政権(1966-1973年)に対する彼らの抗議運動は、カサノヴァが公共宗教の事例として取り上げたブラジル教会に相似するものであり、この点においてMSTMはアルゼンチンにおける公共宗教の萌芽であったといえる。しかしその政治思想が、彼らをアルゼンチン社会と教会組織から孤立させ、MSTMは次第にその存在意義と公共性を失っていたのである。

本章では、MSTM設立前から運動が終息するまでの約10年間に焦点を当て、MSTMがいかにして第二バチカン公会議の理念を具現化しようとしたか、そしてその試みがなぜ失敗したのかを検討し、MSTMが公共宗教になりえなかった理由を明らかにする。

1 MSTM設立前の社会状況

1960年代、世界は大きな変動を経験していた。自由と解放を求める闘争が各地で起こり、既存の政治体制や秩序は大きく揺らいでいた。キューバ革命の成功はラテンアメリカ各国の革命運動や民族運動に多大な影響を与え、アルゼンチンにおいても社会変革を目指す動きが活発化していた。ここでは、司祭たちがペロニズムに傾倒し、大規模な司祭運動へと発展していく1960年代の社会状況と、第二バチカン公会議以降ラテンアメリカの教会に広がった新たな潮流を概観する。

ペロニズムとはフアン・ドミンゴ・ペロン(Juan Domingo Perón, 1946-55, 1973-74大統領在任)が提唱したポピュリズム的政治理念かつ政治運動である²。1946年に大統領に就任したペロンは1955年に失脚するまで、労働者からの熱烈な支持を獲得し、ポピュリストとして独裁的支配を続けた(2章2-1参照)。その後、1955年のクーデターにより失脚

したペロンはスペインへ亡命したが、ペロニズムはアルゼンチン社会にその影響力を拡大し、「ペロンなきペロニズム」と呼ばれるマルクス主義的ペロニズムが発展した[松下 2004a: 175; 松下 1987: 158-184]。こうしてペロン党³内には従来のペロニズムとマルクス主義的なペロニズムという二つの派が存在することとなり、両者がペロン復帰に腐心していたが必ずしも一枚岩ではなかった。詳細は本章 4-1 で述べるが、ペロン自身が明確なイデオロギーを持っていなかったことがペロニズムの変質と党内抗争を招いたともいえる。

1-1 ペロニズムの左翼化と革新派司祭

MSTM 設立と独特な発展の要因としてあげられるのは、「ペロンなきペロニズム」現象である。1960 年代、ペロン党再構築の道を模索していた青年党员たちに影響を与えたのがジョン・ウィリアム・クック (John William Cooke) であった。彼はペロン大統領時代の国会議員であり、ペロン亡命後は軍政に対する抵抗運動を指揮していたが、キューバを訪れた際、そこで実践されている社会主義に衝撃を受け、ペロニズムの再定義に取り組んだのである。「労働者偏重のポピュリズム」といわれる従来のペロニズムと大きく異なるそのマルクス主義的思想は、多くの青年ペロニスタ (Peronista 「ペロン支持者」の意) を魅了し、彼らを政治運動へと駆り立てていった。そして彼らは次第に、ペロニスタ左派としてペロン党内におけるプレゼンスを強め、左翼的な学生や労働者からの支持を獲得するに至った。新しいペロニズムに否定的な古参のペロン党员たちも、ペロニスタ左派の存在を認めていたが、それには明確な理由があった。当時の軍政から厳しい弾圧を受け、政党活動を禁止されていたペロン党にとって、党の再建とペロン帰還の実現が目下の急務であり、そのためには民衆からの幅広い支持が不可欠であった。さらに、1955 年のペロン失脚後、経済政策の失敗によりアルゼンチン経済は悪化し、人々の間では資本主義に対する批判が高まり、社会主義に傾倒する若者が急増していた。そのような中で、ペロン党が民心を掴むためには党内でペロニスタ左派を承認し、社会主義に対して寛容な態度を示す必要があったのである [Gillespie 1982: 29-31]。スペイン亡命中のペロンもまた、この新しく誕生したペロニスタ左派に対しての支持を表明し、彼らを激賞する手紙を何通も送っている。ペロン自身から信任を受けた若い党员たちは、自分たちこそが正統なペロニスタであり、手紙の中でペロンが力説する国家社会主義がアルゼンチンの目指す政治体制であると確信するまで

になっていた。そして、一つの党内に対立する二つの派が併存するという奇妙な事態は、ペロンがアルゼンチンに帰国する 1973 年まで続いたのである。

ペロニスタ左派に属する若者の多くは熱心なカトリック信徒であり、教会の青年グループに所属していた。平等な社会の実現を掲げる左翼的思想は、第二バチカン公会議の理念に共感するカトリック青年たちを引き付けたのである。青年の司牧を担当していた司祭たちが彼らとの交流を通して、人民主権や国家社会主義といったペロニスタ左派のイデオロギーに触れたであろうことは想像に難くない [Romero 2002: 185-186]。後に MSTM の主要メンバーとなるカルロス・ムヒカ (Carlos Mugica) 司祭も、カトリック青年組織の司牧にかかわった一人であった。ムヒカ司祭の教え子であり、彼とともにブエノスアイレスのスラムで奉仕活動をしていたフェルナンド・メディナ (Fernando Medina)、カルロス・ラムス (Carlos Ramus)、マリオ・フィルメニッチ (Mario Firmenich) は、貧しい民衆の解放のために闘うことを決意してカトリック青年グループを離れ、1968 年にゲリラ組織 Montoneros⁴ を結成した [Gillespie 1982: 56-58]。ムヒカ司祭はゲリラ闘争を容認していなかったが、Montoneros 幹部との師弟関係はその後も続いた。

第二バチカン公会議の精神と左翼的ペロニズムを内在化したこれらの革新派司祭たちは、教区内における司牧刷新を強く求めた。保守的な教区司教たちはそれを教会ヒエラルキーに対する反発とみなし、両者の対立が深刻化するケースが全国各地でみられるようになった⁵。以下に、そのいくつかを紹介する。1964 年、コルドバ州の司祭であったエリオ・ヴァウダーニャ (Erio Vaudagna)、ホセ・ガイド (José Gaido)、ネルソン・デッラフェレーラ (Nelson Dellaferrera) はペロン党のキャンペーン「プラン・デルチャ」(Plan de Lucha 「闘争計画」の意)⁶への支持を表明し、教会は民衆の側に立つべきであると主張した。彼らは教会から処罰され、神学校での職を失ったが、その後 30 名の司祭たちが彼らの意見に賛同を示した⁷。

ブエノスアイレスでは、1965 年にペロン党から出版された小冊子をめぐって、カトリック国粋主義者と革新派の間に激しい論争が起こった。この小冊子は、ペロン党の支持母体である労働総同盟 (Confederación General de Trabajadores, 略して CGT) により出版されたもので、労働者と貧困者を襲う国内の社会問題として、失業、不十分な給与、増加するスラムをあげ、これらはすべて自由資本主義による弊害だと批判し、政治経済への労働

者の参加と、正当な分配を要求していた。これに対して、アルゼンチンのカトリック国粋主義グループの雑誌『クルサーダ』(*Cruzada* 「十字軍」の意)は、小冊子の思想はマルクス主義と同類であり、カトリックの社会教説から逸脱していると非難し、左翼的ペロニズムへの敵意を露わにした。また同年、メンドーサ州において司祭 27 名がアルフォンソ・ブテレール (Alfonso Buteler) 大司教に反発し、ミサをはじめとする儀式の執行を拒否するといった事態が発生した。司祭たちはローマ教皇大使とバチカンの國務長官に手紙を送り、「我々の教区には公会議の精神が存在しない」と現状を訴えたが、バチカンとアルゼンチン司教団はブテレール大司教を支持し、彼らには反抗的司祭の烙印が押された [Burdick 1995: 119-127; Di Stefano y Zanatta 2000: 509-513; Dussel 1981: 194-198]。しかし、これらの革新派司祭たちが後に MSTM を牽引する役割を担い、ペロニズム支持を宣言するのであった。

1-2 労働司祭運動

MSTM とペロニズムの関係は、労働司祭の存在を抜きにして語ることはできない。労働司祭は、福音実践のために一般の人々と同じように工場などで働き、生活することを職務としていた。その起源は第二次世界大戦中のフランスにあるが、1960 年代のアルゼンチン—特にブエノスアイレス、ロサリオ、コルドバといった都市—にはすでに多くの労働司祭が活動し、組合運動などにも深くかかわるようになっていた。その頃の労働司祭数は 150 名程度であり、アルゼンチンにおける司祭総数の約 3% とわずかであったが [Turner 1970: 184]、彼らは労働者階級に大きな影響を与え、その活動は後の MSTM を予示するものであった。

また、国内の多くの教区において、スラムで生活しながら司牧活動に従事する若い司祭たちが現れたが、貧しい人々のペロン崇拝は彼らに衝撃を与えた。スラムのどんな粗末な小屋にもペロンやその亡き妻エバ (Eva Perón) の写真が飾られており、それはまるで聖人扱いであったという⁸。1955 年のペロン失脚後、軍部が政権を握ったものの社会的混乱は収まらず、人々の不満は反ペロンを標榜する政権とそれを支持するカトリック教会に向けられていた。1954 年頃からペロンを危険視し始めたカトリック教会は、離婚法制定、公立学校の宗教教育禁止、教会に対する国家補助金の減額といった政教分離政策に踏み切った

ペロン政権への支持を撤回した [Gill 1998: 157-160]。これに加えて、インフレ悪化が追い討ちをかけ、9年余りに及んだ政権はあっけなく崩壊した。ペロンは亡命を余儀なくされたが、人々はカトリック教会が彼を失脚に追いやったと理解していたのである。それゆえ司祭たちは、教会が失った信頼を取り戻して、人々と連帯するためには、ペロニズムが不可欠であると確信し、次第にペロニズム支持者となる者が増えていった。

労働司祭やスラム司祭にみるように、この時代におけるカトリック教会の司牧活動は大きく変化していた。しかし「人々とともに生きる教会」という第二バチカン公会議の理念はあるものの、実際の司牧活動に関する明確な指針が示されていないのが現状であった。そこで、司祭による意見交換グループが国内各地で結成され、新しい司牧活動のあり方が話し合われるようになった。中でも盛んであったのが、ブエノスアイレスの意見交換グループであり、その参加者の多くが後に MSTM のメンバーとなった。

1-3 ラテンアメリカにおける解放への希求

第二バチカン公会議は、広汎な自由と創造性を特徴とする神学的雰囲気をつくりだし、これに刺激を受けたラテンアメリカの神学者たちは、人々を苦しめる貧困と抑圧といった諸問題に対する教会の具体的な献身について神学的考察を始めた⁹。その一人がペルーの神学者グスタボ・グティエレス (Gustavo Gutiérrez) であり、ブラジルのレオナルド・ボフ (Leonardo Boff) 司祭とともに解放の神学 (Teología de la Liberación) の先駆者として知られている。グティエレスが解放の神学を世に発表したのは、1968年に開催された第2回ラテンアメリカ司教協議会総会 (メデジン会議) の数週間前のことであった。メデジン会議のアドバイザーであったグティエレスの新しい神学思想は会議を方向づけるものとなり、司教たちは「貧しい人々の叫びに耳を傾け、その苦悩の理解者となる」教会について自熱した議論を交わした [ボフ・ボフ 1999: 125-137]。そして、解放というテーマは会議の最終文書にも色濃く反映され、ラテンアメリカの革新派司祭や信徒たちに大きな影響を与えたのである。その後、グティエレスは議論をさらに体系化し、1971年に『解放の神学』 [グティエレス 2000] を出版した。解放の神学は、教会の日々の活動を神学の出发点とする司牧神学と呼ばれるもので、伝統的神学の流れを汲んでおり¹⁰、司牧活動とキリスト者としての実践を第一とする。そして、常に実践が神学的考察に先立つことが重要とされ、神

学は実践の批判的省察に他ならないとグティエレスは述べている [グティエレス 2000: 7-18]。つまり、解放の神学とは、「世界をただ考察するにとどまらず、世界の変革の過程に、進んで参加しようという神学」 [グティエレス 2000: 20-21] であり、キリスト教基礎共同体がその実践の場となったのである [ボフ・ボフ 1999: 42-46]。

キリスト教基礎共同体 (Comunidad Eclesial de Base, Base は「底辺、基礎」を意味する) は、ラテンアメリカの司祭や修道女によって始められた新しい司牧形態であり、社会の底辺に生きる貧困者からなる共同体である。公会議以降、貧困者とともに生きようと農村や都市スラムに入った修道女や司祭たちは、司牧者の絶対的不足という問題に直面した。一人の司祭が 2 万人以上の信徒を抱えるような農村地帯では、村に司祭が来るのは数ヶ月に一度ということも珍しくなかった。この問題を解決するために、小グループを基盤とする新しい司牧活動として、キリスト教基礎共同体が開始されたのである¹¹ [ベリマン 1989: 80-85]。基礎共同体は、構成員であるカトリック信徒たちによって運営され、ともに祈り、聖書を読みながら、信仰と日常の生活を結び付けて、現実の問題解決のために団結して行動する場であり [ソブリノ 1992: 189]、フィリップ・ベリマン (Phillip Berryman) は「民衆、主として貧しい民衆によって構成される在俗者主導型の小集団。そこでは意識化、聖書の学習、礼拝、相互扶助、そして (しばしば) 自分たちの権利を守るための政治活動が一つに結び合わされる」と定義している [ベリマン 1985: 29]。

ブラジルや中米で広がったキリスト教基礎共同体における実践は、カトリック・アクションの司牧活動や、ブラジルの教育者パウロ・フレイレ (Paulo Freire) による識字教育の影響を大きく受けている。基礎共同体では、小グループでの対話を通して、現実の具体的な問題について観察し、当該の状況が福音に沿っているかどうかを判断し、それに対して何らかの行動を起こすことを決める「観察・判断・行動」というカトリック・アクションのプロセスが適用され、貧しい農村やスラムなどで実践された¹²。ボフによれば、基礎共同体は民衆による本物の民主主義が実践される場であり、そこでは批判的な考えすら歓迎されるという。自分の発言が常に否定され、発言する行為それ自体を抑圧されてきた貧困者にとって、基礎共同体は宗教的意味を超えて政治的意味を持つ公共圏となった [ボフ 1987: 13-15]。また、フレイレの識字教育の根幹をなす「意識化」アプローチは、基礎共同体の人々に貧困、不平等、搾取といった彼ら自身の問題を意識させるのに効果的であった。彼

らは日頃から経験している抑圧の現実を意識するのみならず、その状況を批判的に認識することによって、自らの解放のために闘う主体となる〔フレイレ 2011: 36-44〕。基礎共同体での実践を通して意識化された貧しい民衆は、既存の権力構造に疑問を抱くようになり、自らの権利を求めて組織化し、政府や体制に異議申し立てを行うようになった¹³。

解放を希求する動きはラテンアメリカのみならず、カトリック教会全体に観察されるその時代の潮流であった。メデジン会議の前年である 1967 年、パウロ六世は回勅『ポプロールム・プログレシオ—諸民族の進歩推進について』を發布した。この回勅は、『現代世界憲章』で示された経済生活や社会生活に関する教えを具体的に発展させたものとして、社会の注目を集めた¹⁴。パウロ六世は「発展とは平和の新しい呼び名」(76-80 項)であると宣言し、「解放」という言葉を初めて用いて「貧困とのたたかいは、一刻の猶予も許されぬ必要事であるが、それだけではじゅうぶんではない。むしろ、すべての人が種族、宗教、国籍の別なくじゅうぶんに人間らしい生活が送れるような世界、そして他人や自然によって負わされている隷属状態から解放された世界を建設することが、目標とされなければならない。(中略)このことは、富める者に対して、ひとかたならぬ心の広さと多くの犠牲、さらに絶え間のない努力を要請する」(47 項)と説いた。さらに、発展は「非人間的状況からより人間にふさわしい状況への移行」であるとし、個人の全人的発達と全人類との連帯の発展について説明している。この移行は、単に貧困の克服といった経済的発展にとどまらず、各個人が教養を得ること、他者の尊厳を尊重ようになること、そして「最高の善である、これらの恩恵の源でありその終極である神の認識」(21 項)に到達することを意味している。

これを受けて、1967 年 8 月にアジア・アフリカ・ラテンアメリカの司教 18 名¹⁵が第三世界の諸国民に向けて発した声明が、「第三世界の 18 人の司教のメッセージ」(Mensaje de 18 obispos del Tercer Mundo, 以下「メッセージ」)という文書であった。彼らは、『ポプロールム・プログレシオ』を第三世界に適用しながらも、革命に対してより前向きな見解を示した。そして、第二バチカン公会議における東方カトリック教会総主教の発言を引用しつつ、「真の社会主義とは、基本的平等と公正な富の分配のなかでキリスト教精神が完璧な形で実践されたものであることをキリスト者は示さなければならない」(14 項)と述べ、社会正義実現に向けた民衆の直接行動を訴えた〔ベリマン 1989: 17-19〕。

2 MSTM 設立と発展

2-1 MSTM 設立

「メッセージ」が発表されて数ヶ月後、アルゼンチンでは、アルベルト・デボト (Alberto Devoto) 司教からこの文書を手渡され、非常に大きな衝撃を受けたミゲル・ラモンデッティ (Miguel Ramondetti) 司祭が、同僚の司祭サンティアゴ・オフアレル (Santiago O'Farrel)、アンドレス・ランソン (Andrés Lanson) とともにこれを翻訳し、全国の司祭に発信した。翌年 1 月までに、「メッセージ」への支持と参加を表明した 270 筆の署名が集まり、その後短期間のうちに 400 筆に達したことから、「メッセージ」が若い司祭たちに与えたインパクトがいかに大きいものであったか推察できる。デボト司教は革新派として知られており、第二バチカン公会議の理念に深く共感していた。オンガニーアによる軍事クーデター直後には、コリエンテス州の自らの管轄教区において声明を発表し、カトリック教会は福音を自由に宣べ伝えるために国家権力からの独立を保持しなければならないと述べ、70 名の司祭がこれに賛同した。そして、アルゼンチンでは珍しいキリスト教基礎共同体の導入といった、教区内における司牧革新を積極的に行い [Burdick 1995: 113-114]、MSTM 設立に重要な役割を果たしたのである。

この署名キャンペーンの成功により、MSTM は全国的な運動へと発展し、1968 年 5 月には第 1 回全国大会がコルドバ州で開催され、13 教区を代表する司祭 21 名が出席した。この会議で確認された MSTM の基本理念は書簡という形で、第 2 回ラテンアメリカ司教協議会総会に出席する司教たちに届けられた [Burdick 1995: 138-139]。その書簡はラテンアメリカの窮状を訴え、資本主義構造を非難・告発する左翼的思想の強いものであったが、メデジン会議に出席した急進派司教たちには快く受け入れられたのである。

1968 年 8 月、第二バチカン公会議の決定をラテンアメリカに適用することを目的として、メデジン会議が開催された。この会議に先立って、ラテンアメリカ社会の現実、神学的考察、司牧上の対応が含まれた準備文書が参加司教に配布された。準備文書には、各国の信徒グループ、労働組合、さらに司祭たちから寄せられた何百という手紙や請願書が反映されており、貧困と不平等の蔓延するラテンアメリカの現実は多くの司教たちに衝撃を与えた。この会議で司教たちは、ラテンアメリカ社会は「制度化された暴力」つまり、「工業と

農業、国内経済と国際経済、文化生活と政治生活の構造的欠陥のために、すべての住民が生活に必要なものを奪われて、自分の発意と責任にもとづいて働くことも、文化的進歩や社会的、政治的生活へ参与する可能性もまったく望めないような隷属状態の中で生活している」(平和 16 項)と断言した。そして、このように基本的権利が侵犯されている状況では、「包括的な、大胆な、緊急で根本的な変革による刷新が望まれる」(平和 16 項)と強く訴え、ラテンアメリカに蔓延する社会的不正に対して教会が無関心ではいけないとし、聖職者は貧困者との連帯を強め、彼らの代弁者となるべきであると主張した。この連帯とは「貧しい人々の問題と闘いを自分のものとする、貧しい人々といかに語り合うかを知っているということである。これは、不正と抑圧への批判のうちに、しばしば貧しい人が耐え忍ばなければならない耐え難い状況に対する闘いのうちに、また、そうした状況に対して責任のある集団と進んで対話をもって、彼らに自らの義務を理解させることのうちに、具体化されなければならない」(教会の貧しさ 10 項)と確認された。

さらに、貧困者を苦しめる物質的貧困は神の御心に反するものであり、人間の不正と罪が生み出したものであるとし(教会の貧しさ 4 項)、豊かであったキリストが人々の救いのために貧しくなったように、教会は人々の解放のために自らが貧しくなることを選択したのである¹⁶(教会の貧しさ 8-18 項)。また、教育は人々が「自らの発展の主体となるため」の解放プロセスであり、教会は人々の解放を目指して教育に努めるべきであると規定した(教育 8-9 項)。その解放教育の場となるキリスト教基礎共同体は、司牧形態刷新の一つとして言及されており、教会組織における「始原細胞」であり「福音化の源」とされた(全体司牧 10 項)。司教たちは、人々の発展を促進する重要な役割を果たすものとして基礎共同体の設立を推奨したが、近い将来に基礎共同体の爆発的増加が教会ヒエラルキーの脅威になるとは予期していなかった。

メデジン会議はラテンアメリカにおける教会刷新の出発点となったが、会議での議論進行や文書作成にみられるアプローチも従来の方法とは異なっていた。自分たちの国の独自の社会状況を客観的に分析し、それを不変の福音の言葉に照らして解明し、カトリック教会の社会教説から「考察の原則・判断の基準・行動の指標」を引き出す試みがなされた。このようなアプローチは、ヨハネ二十三世の回勅『パーチェム・イン・テリス』にその萌芽がみられるものの、第二バチカン公会議文書とパウロ六世の社会教説において確立され

た下からのアプローチだといえる¹⁷。

MSTMはこのメデジン文書を自らの活動の拠所とし、運動のガイドラインを提示した。彼らの主張の要点は、搾取という現状に対する人々の意識化、資本主義や経済的帝国主義による不正の告発、社会変革実現のための大衆行動の重要性であった [Bresci y Concatti 1972: 13]。そして、全国規模で運動を展開するためにアルゼンチン全土を6つの地域に分け、MSTMは脱中央集権的な組織として活動を開始した。既存の教会ヒエラルキーと異なる組織形態は多くの司祭たちを惹きつけ、MSTMは各地で拡大していき [Dodson 1974: 63]、活動に共感する信徒たちとともに民の教会を形成した。MSTMに参加した者の多くは、自らの教区で貧しい人々のために活動する革新派司祭であり、その中には労働司祭やスラム司祭たちも含まれていた。また1968年9月には、MSTMのコミュニケーション媒体として、機関誌『エンラセ』(Enlace「絆」の意)を発行した。

MSTMが大衆に向けて行った最初の具体的行動は、1968年12月の静かなる抗議行動であった。これは、大ブエノスアイレス圏(Gran Buenos Aires)¹⁸に点在する不法住居や掘立小屋を一掃し、首都に流入する国内移民を減らそうという狙いでオンガニア軍政が打ち出したスラム撤廃計画に対する抗議である。21名の司祭—その多くがスラム司祭であった—が1時間無言で大統領府の前に立ち続け、計画の中止を要請した。オンガニアに渡した抗議文書において、司祭たちはスラム撤廃中止のみならず、IMFと世界銀行といった国際機関による支援への依存からの脱却をも要求していた [Burdick 1995: 142]。この抗議行動は国内の各メディアに取り上げられ、MSTMは一般大衆に広く知られることになった。しかし翌年1月、ブエノスアイレス大司教区において聖職者が許可なしに大衆行動に参加することが禁止され、教会中枢部は次第にMSTMを危険な存在として警戒するようになっていった。

2-2 MSTMの政治化とペロニズム支持

1969年5月、コルドバ州において27教区から80名の司祭が集まり、MSTMの第2回全国大会が開催された。参加者は小グループに分かれ、政治と教会について議論を交わした。メデジン文書を学んだMSTM調整委員会によって準備されたこのテーマには、教会は社会変革において重要な役割を担うべきであるという含意があり、教会が積極的に国家政

治に関わっていくことを肯定する視点は、第二バチカン公会議において宣言された「政治共同体と教会はそれぞれの分野において互いに独立しており、自律性を持っている」（『現代世界憲章』76項）という政教分離原則とは明らかに異なるものであった。MSTM の中にルシオ・ヘラ（Lucio Gera）という神学者がいたが、彼は解放の神学の形成に貢献し [ボフ・ボフ 1999: 125-128]、第二バチカン公会議とメデジン会議のアドバイザーでもあった。ヘラは MSTM の神学的権威として、解放の神学についての神学的知識をメンバーに与え、教会が政治に介入することを提唱した¹⁹ [Burdick 1995: 144-146]。大会の結論として、国家が革命プロセスの只中にあり、革命を推進する力は真の大衆運動であるペロニズムにあることを確認した MSTM は、これ以降公然とペロニズムを支持するようになる [Seisdedos 1999: 69-70]。

先に述べたように、MSTM リーダーの多くは以前から左翼的ペロニズムに触れ、そのイデオロギーを評価していた。しかし、組織としてペロニズム支持を公言するとなれば当然、政治的・社会的リスクが伴ってくる。特に反ペロニズムを掲げる軍政からの弾圧が強まることは必至であり、保守的なカトリック司教団との関係悪化は一目瞭然であった。それにもかかわらず、MSTM がペロニズム支持を宣言したのは、ペロン自身から信任を得ているという自負が彼らにあり、近い将来ペロンが復権するという見通しがあったからではないだろうか。MSTM に宛てた手紙の中で、ペロンは司祭らが「帝国主義とはまったく異なるイデオロギーを定着させ、同時に誰一人として排除されることなく公正な分配を可能にするための改革」に参加したと賞賛し、「我々の闘争における君たちの参加は大きな励ましであり、徳と価値基準を備えた君たち（聖職者）の貢献が貴重であることを我々は知っている」と述べている²⁰ [Enlace 1971]。

時を同じくして、アルゼンチン全土では学生や労働者による大規模なデモが多発していた。各州において学生運動が起こり、治安軍との衝突による死傷者が出るなど緊迫した事態となっていた。各地の MSTM 司祭は、これらの学生に会場を提供するなどの支援を行い、治安軍による抑圧と拷問を告発する文書を発表した。保守的な司教の中には、管轄教区で活動する急進的な MSTM 司祭を処罰する者も現れ、軍政は反体制分子として MSTM 司祭を抑圧した。しかしその後もストライキやデモは頻発し、暴動に発展するケースもあり、オンガニーア軍政の正統性は大きく揺らいでいた。1969年11月12日、オンガニーア

はアルゼンチンを聖母マリアに奉献するミサを強行したが、このようなパフォーマンスを通して軍政の正統性をアピールし、国民からの支持を回復する狙いがあった。しかし多くの司教が、憲法で規定された信教の自由を侵すものであるとして奉献ミサに反対し、MSTMも司教たちの意見に賛同した [Burdick 1995: 147-148]。

MSTM の第 3 回全国大会は 1970 年 5 月にサンタフェ州において開催され、25 教区から 117 名の司祭とビセンテ・サスペ (Vicente Zazpe) 司教、アントニオ・ブラスカ (Antonio Brasca) 司教、そしてデボト司教が出席した。司祭らは世に仕える教会の業の一つとして MSTM が存在することを切望し、そのために司教団からの承認と支持を必要としていた。それゆえに、司教の出席は運動に対するカトリック教会からの支持と監督を表すものとして、MSTM 存続にとって非常に重要な意味を持っていた。設立当初から MSTM は、自らを教会ヒエラルキーに属する司祭集団と位置づけていたが、この大会で決議された「選択の自由」は MSTM のアイデンティティを大きく左右するものとなった。これは、各司祭が自らの良心に従って自由に行動できるというものであり、MSTM が政党や既存の教会組織と異なる運動体であるという主張に基づいていた [Burdick 1995: 150]。しかし、MSTM が組織としての規範や、各構成員に対する拘束力を放棄したこのときから、運動は一貫性を欠いたものとなっていったのである。また、大会の決議文書には、国家社会主義実現のための革命プロセスに人民を組み込むにはペロニズムが必要不可欠であると記された [Bresci y Concatti 1972: 123-126]。

第 3 回全国大会以降「ペロニズムのための選択」をスローガンに掲げ、左翼化する MSTM に対して、カトリック教会内における圧力は強まっていった。保守的な司教の中には、軍政の治安部隊を利用して外国人 MSTM 司祭を国外追放する者も現れた [Di Stefano y Zanatta 2000: 530-535]。そのような状況下で起きた前大統領殺害事件は、MSTM 運動の転換点となった。1970 年 6 月、ペロニスタ左派から派生したゲリラ組織モントネーロスにより、アランブル前大統領 (Pedro Aramburu, 1955-1958 在任) が殺害されたのである。事件から 2 週間後、首都ブエノスアイレスのリーダーであり、『エンラセ』の編集長であるアルベルト・カルボネ (Alberto Carbone) 司祭が共犯として逮捕された。首都の MSTM 司祭らは、逮捕は軍政によって仕組まれた罠であると非難し、カルボネ司祭の無罪を訴えた [Burdick 1995: 151-153; Seisdedos 1999: 88-89]。さらに MSTM は、国内における暴

力の発生原因と国民の不満について熟慮する必要があると述べた司教団に呼応して文書を発表し、アルゼンチンの問題は政治・経済・社会構造におけるラジカルな変革により解決できると述べた。そして、その変革には民衆の意識化が不可欠であり、民衆自らが既存構造を否定し、新しい世界を構築する必要があると主張した [Seisdedos 1999: 102-104]。しかしこの事件以降、各メディアは社会を混乱させる共産主義集団として MSTM を非難するようになり、保守的なカトリック信徒の多くがそれに同調したのであった [Burdick 1995: 167, 170]。

3 MSTM 分裂から終焉まで

3-1 分裂と孤立化

MSTM が決議した「選択の自由」は、MSTM 司祭と警察、そして司祭と司教間の衝突を激化させ、1971 年に逮捕された MSTM 司祭の数は 52 名にのぼった。同年 7 月コルドバ州において開催された第 4 回全国大会には、前回よりも多い 36 教区から 157 名の司祭が出席したが、司教団からの参加はデボト司教のみであった。この大会では「ペロニズムと社会主義」というテーマで議論が交わされ、現状のペロニズムにおける問題点が明らかにされた。ペロンというカリスマ的リーダーによって生まれたペロニズムは、そもそも社会主義とは相容れない性質のものであった。一貫性に欠けたペロニズムの政治イデオロギーがペロニズム左派の存在を許容していたが、労働組合幹部が実権を握る元来のヒエラルキー構造はペロン党内でそのまま維持されていたのである。

この大会に欠席したブラスカ司教は、MSTM 支持を表明しながらも、「ペロニズムのための選択」は MSTM が真の民衆運動となることを妨げるであろうと警告した。彼は、ペロニズムがペロン党という政治組織をまとめるイデオロギーであり、そのイデオロギーだけを民衆運動に持ち込むことは不可能であると認識していたのであった [Burdick 1995: 210]。司教の懸念したとおり、MSTM の運動開始当初に謳われていた「ペロニズムのための選択」は、この時点で「ペロン党のための選択」となんなら変わらないものとなっていた。これらの矛盾や問題点を自覚しながらも、多くの MSTM 司祭はペロンが帰還し大統領として復権した暁にはすべてが上手くいくという期待を抱いていたのである。ペロニスタ左派と MSTM は、手紙によるペロンとの親密な交流から、ペロンから完全な支持を得ているのは

自分たちであると確信し、彼の復権後にはペロニスタ左派が社会革命を主導し、国家社会主義が達成されると信じていた。

ペロニズム支持を表明し、ペロン帰還を切望していたのは、主に大ブエノスアイレス圏内の司祭たちであった。ペロン党の勢力圏であるブエノスアイレスで活動する司祭たちは、様々な経路から左翼的ペロニズムに触れ、この世俗の政治イデオロギーを司祭運動の根幹に据えることをよしとしたのである。しかし一方で、地方の貧しい農村や独自の発展を遂げた地方工業都市の MSTM 司祭たちにとっては、左翼的ペロニズムは馴染みのない政治思想であり、ペロン支持を主張する首都圏の MSTM 司祭たちに違和感と反発を覚えたのも当然のことであった。主義思想の異なる MSTM 司祭たちは軍政という共通の敵によって一致し、抗議・要求運動を展開してきたが、軍政崩壊とペロン帰還の可能性が高まるにつれて、その結束は脆くも崩れていった [Dodson 1974: 63]。

またこの頃、MSTM に対するメディアの攻撃は激しさを増しており、MSTM は社会革命を支持するマルクス主義集団であり、カトリック教会内分裂の原因であると非難されていた。特にメディアの注目を集めていたのは、前大統領暗殺事件で逮捕されたカルボネ司祭や、モンテネロスとかかわりを持つムヒカ司祭ら数名であったが、このことは MSTM にとって大きなマイナスであった。知名度の高い MSTM 司祭のラジカルな行動は、大会で決議された「選択の自由」に基づいた個人としての活動であったが、人々からは組織的な行動とみなされたのである。その結果、MSTM は好戦的で過激な司祭集団として、カトリック教会内のみならず、アルゼンチン社会においても孤立を深めていった。

3-2 ペロニスタ左派の追放

激化する軍政の暴力によって、多くの MSTM 司祭が逮捕され拷問を受けていた。しかし司教たちは事態の深刻さを認識しながらも、沈黙を守り続けていた。カトリック教会からの庇護が得られない MSTM は、このような事態はペロンの帰還とそれに続く大統領選挙によって収束すると信じていた。MSTM とペロニスタ左派にとって、ペロンの復権は社会革命と国家社会主義の成立を意味していたのであり、自分たちがペロン自身によって追放されることになろうとは知る由もなかった。

1971 年以降ゲリラ組織の活動は盛んになり、アルゼンチン全土で暴動が起きていた。左

翼ゲリラ組織モントネーロスは大学生やスラム住人を扇動しながら、勢力を伸ばしていった。モントネーロスの協力を得たペロニスタ左派は、その翌年、大統領選挙に向けたキャンペーンを全国規模で展開し、10万人を越える一般大衆を動員した。このキャンペーンの成功によって、ペロニスタ左派はペロン党内において圧倒的な存在感を示すようになり、来る大統領選とその後に訪れる民主政権での活躍が期待されたが、古参のペロニスタ右派からは危険視されるようになっていた [Gillespie 1982: 119-122]。

その頃、MSTM はペロン帰国に向けての準備を開始していた。1972年11月、ムヒカ司祭とホルヘ・ベルナッサ (Jorge Vernazza) 司祭は、アルゼンチンに一時帰国するペロンを迎えるために旅立った。彼らに付き添われてアルゼンチンに戻ったペロンは、1955年の軍事クーデターによって追放されてから18年ぶりに祖国の土を踏んだ。帰国した翌月、ペロンはMSTM 司祭60名をブエノスアイレスの自宅に招き、自らの政治構想を語ったが、その内容は司祭たちを失望させるものであった [Seisdedos 1999: 97]。軍部や国内における支配集団との融和が彼の最大の関心事となっていたペロンには、亡命時代に国家社会主義を熱心に説いていた面影はもはやなかった。

ペロンの代理人エクトル・カンポラ (Héctor Cámpora, 1973 在任) の大統領就任により、ペロン党が再び政権を握ったのは1973年5月のことであった。ペロニスタ左派であるカンポラ政権は、外資系銀行の国有化など左派的政策を進めたが、ペロニスタ右派からの反発は強く、党内における両派の抗争は激化していた。そして同年6月20日、ブエノスアイレスのエセイサ空港に降り立ったペロンの目の前で、ペロニスタ左派の根絶を謀る右派による襲撃事件が起こり、300名を超えるペロニスタ左派が犠牲となった。この事件の責任を問われたカンポラは大統領を辞任し、9月には第3次ペロン政権が発足したが、ペロニスタ右派を敵に回すことを恐れたペロンはモントネーロスを排斥し、党内から左派を追放したのであった [Burdick 1995: 192-196]。

3-3 MSTM の終焉

ペロンの大統領就任に対するアルゼンチン司教団の見解はおおむね好意的であり、教会が保持してきた権益が尊重される限りは、ペロニスタ政権を支持することを表明していた。軍政樹立当初はオンガニーア政権を歓迎した司教団であったが、その大規模な人権侵害と

社会混乱を目の当たりにしてからは、民主政権による社会平和の実現を期待するようになっていたのである。

1973年8月には、MSTMの第6回全国大会が開催されたが、これが全国規模での最後の大会となった。この大会は政治の現在と教会の立場を熟考することを目的としていたが、会議は紛糾を極め、MSTM内の分裂は決定的なものとなった。決裂の最大の要因は、「ペロニズムのための選択」をめぐる司祭間の意見の相違であったとされる。翌月に発足する第3次ペロン政権がペロニスタ右派政権となることは明白であり、資本主義再生を掲げるペロンの下では、社会革命はおろか、国家社会主義が構築される可能性は無に等しかった。MSTMは第3回全国大会以降、国家社会主義はペロニズムを通してのみ達成されうると強調してきたが、この主張が見当違いであったことは明らかであり、多くの司祭がMSTMを脱退するという事態を招いたのであった [Dodson 1974: 69-70]。

MSTMの分裂はもはや歯止めが利かなくなっていた。メンドーサ州やコルドバ州の教区グループは、ペロン党内からすでに排斥されている武装グループを支持し、大規模な革命運動を求めている。また一方では、西欧で拡大するカトリック教会の世俗化運動を支持するグループが現れ、司祭の独身制度や教会ヒエラルキーの廃止を要求した。さらに、司祭個人の「選択の自由」が、この大会において地域・教区グループにまで拡大されたことにより、教区グループが非合法ゲリラ組織を支持するのも、独身制度廃止運動に参加するのも自由となったのである。この時点において、MSTMは組織としての拘束力と存在意義を完全に喪失していた [Burdick 1995: 198-200]。

労働組合、軍部、そしてカトリック教会という多階層的な支持基盤を味方につけ、大統領に就任したペロンは、亡命時に示した急進的姿勢を一変させ、ペロニスタ左派とMSTMの排除を公言するまでになった。テレビのインタビューで「もし司祭が政治をしたいのなら、カソック（聖職者の制服）を脱ぐべきだ。そうでなければ、政治から手を引いて福音宣教に従事すべきである」と非難し、MSTMとの関係を完全に断ち切ったのである。ペロンの変心はMSTMにとって致命的な打撃となり、その終焉はもはや時間の問題であった。

1974年5月、MSTMの中心人物であり、モンターネロスと関係の深かったムヒカ司祭が暗殺された。これは極右の準軍事組織アルゼンチン反共産主義同盟（Alianza Anticomunista Argentina, トリプルA）による犯行とされ、MSTMの終わりを象徴する事

件であった。その 2 ヶ月後にはペロンが死去し、アルゼンチン社会はますます混迷の度を深め、悲惨な軍政時代（1976-1983 年）へと突入するのである。

4 「聖」と「俗」のイデオロギー融和の失敗

MSTM は、世俗イデオロギーであるペロニズムを通してキリストの福音を世に伝え、神の国の実現を目指した。しかし、MSTM の分裂と衰退の最大原因は司祭らがペロンを頭とするペロニズムを過大評価し、支持を続けたことにあると考える。これまでの先行研究において、MSTM は 1960 年代ラテンアメリカに隆盛したカトリック革新運動として捉えられることが多かった [Di Stefano y Zanatta 2000: 513-535; Dussel 1981: 194-198]。その中でも、MSTM の政治性に着目したマイケル・ダドソン (Michael Dodson) は、軍政下の政治的空白におけるカトリック左派の政治運動として MSTM を分析し、ペロニズムとの関連を考察した点において他の研究と一線を画している [Dodson 1974]。軍政下で反体制運動を先導し、ペロン帰還の道筋を整えた MSTM は、アルゼンチン政治史において一定の役割を果たしたというダドソンの見解はもっともであるが、運動の主体となった MSTM 司祭についての考察は十分とはいえない。MSTM が政治的役割を担い得たのは、アルゼンチンにおける政治社会の変化という外的動因に加えて、聖職者としての使命という強い内的動因が存在し、司祭を世俗の政治運動に駆り立てたからではないだろうか。ここでは、MSTM が試みた「聖」と「俗」のイデオロギー融和がなぜ失敗に終わったのか、ペロニズムの変質と、乖離する聖職者像と MSTM 司祭という二つの点から探る。

4-1 ペロニズムの変質

ペロニズムはペロン政権のイデオロギーであり、その誕生はペロンが大統領に就任した 1946 年とされる。1943 年の軍事クーデターを契機に政治の表舞台に登場したペロンは、労働政策を通じて労働者の熱狂的支持を獲得し、3 年後の大統領選に勝利を収めた。ペロン政権がとった政策は、「フスティシァリスモ (Justicialismo 正道主義)」と「第三の立場」というイデオロギーによって表される。フスティシァリスモとは、国内における労働者階級の社会的・経済的地位の向上を正当化し、対外的には国際社会におけるアルゼンチンの地位の向上を要求するものであり、「社会正義、経済的自立、政治的主権」という政策路線に

集約されていた。ペロンはまた、物質主義と精神主義、個人主義と集団主義といった互いに対立する概念の間で調和を求めていく立場を第三の立場と呼んだが、「国家はそれらを均衡させるために、その時々状況に応じて、右に寄ったり左に寄ったりしなければならなかった」[Goldwert 1972: 105] と記されるように、それは必ずしも両極から等距離に位置することを意味しなかった。このように、ペロニズムのイデオロギーは成立当初から曖昧さを有していたが、その曖昧さゆえに、ペロニズムは国民の広範な階層に訴えかけることができたともいえる [待寺 1977: 64-65]。

その後、ペロンが 1955 年のクーデターによって国外追放され、1973 年に帰国するまでの 18 年間にペロニズムは大きな変質を遂げた。1955 年以降、軍政が徹底したペロン党の排除を進める中、多くのペロン党員が急進化しペロニスタ左派の結成に至った。そして、アルゼンチン国内におけるペロニスタの左傾化に伴い、当時国外にあったペロンも次第にその主張を急進化させ、社会主義への傾斜を強めていったのである [松下 1987: 205-209]。1968 年の著作でペロンは、ペロニズムの社会主義的性格を強調し「フスティシアリスマはキリスト教的な民族主義的社会主義にほかならない」[Perón 1968: 182] と断言した。ペロン自身の急進化はペロニズムの変質を肯定するものであり、ペロニスタ左派と MSTM がこれを歓迎したのはいうまでもない。

労働者偏重から社会主義へと自らの主張を大きく変えたペロンであったが、それは 1955 年以前の伝統的ペロニズムの否定を意味するものではなかった。その証拠に 1973 年の帰国後、党内におけるペロニスタ右派の優勢を理解したペロンは、ペロニスタ左派と MSTM を排除し、それまでの社会主義支持の主張も影を潜めた。左右へと大きく揺れるペロンの姿勢は、時々状況に応じて立場を変える第三の立場そのものであり、彼の優れた人心掌握戦術ともいえる。人心を掴むことが政治において最も重要であると理解していたペロンは、亡命中もペロニスタ左派、右派それぞれと密に連絡を取り合い、帰国後の足場を固めていたのである。

MSTM の悲劇は、自分たちこそがペロンの信任を得ていると信じ、イデオロギーに固執しない大衆政治家ペロンを十分に理解していなかったことに起因する。MSTM にとってのペロニズムは、あくまでもペロニスタ左派の信奉する社会主義的ペロニズムであり、伝統的ペロニズムではなかった。仮に、ペロニズムが内在的矛盾と曖昧さを孕んだイデオロギ

一であり、ペロンが変身を厭わない人物であると理解していたなら、MSTM 司祭たちはペロニズムとペロンにキリスト教的な国家社会主義の構築という過剰な期待を寄せることはなかったであろう。

4-2 乖離する聖職者像と MSTM 司祭

第二バチカン公会議の理念に感銘を受け、「貧しい人々とともに歩む」ことを決意した司祭たちは、司祭運動を通してアルゼンチン社会の変革を目指した。人々のペロン崇拝を知った MSTM 司祭たちは、民衆を社会運動に動員するためにペロニズムを用いるのが有効だと考え、「ペロニズムのための選択」というスローガンを掲げたのである。これは、人々と連帯するためには彼らと同じものを信奉するという単純なロジックに基づく行動であり、「人々を厳しく扱うのではなく慈しみをもっていやす」²¹という、第二バチカン公会議におけるヨハネ二十三世の提言を実践しているようにもみえる。しかし、民衆が MSTM に理解を示したのは活動開始から 2 年という短い期間であり、MSTM が最も重視していた人々との連帯は、それ以降弱体化の一途をたどった。MSTM から民心が離れた理由は何であったのか。MSTM が急進化するにつれて、聖職者に対して人々が抱くイメージと実際の MSTM 司祭とのずれが大きくなったことによるものと考えられる。

第 2 回 MSTM 全国大会で確認された基本合意において、MSTM 司祭がとる立場については次のように記されている。「我々はキリスト者であり、司祭である。キリストは民を隷属から解放するために来られ、その業を教会に委任された。我々は第三世界に連帯し、彼らの必要に仕えることを願う。我々は拡大する資本主義構造と経済的・政治的・文化的帝国主義を拒絶し、新しい人の到来を促進するラテンアメリカの社会主義を探求する」[Seisdedos 1999: 84-85]。この文書をみれば、MSTM が政治的イデオロギーを持つ司祭集団であることは瞭然だが、一般大衆がそれをどこまで理解していたかは不明である。人々の関心はむしろ、MSTM が困窮する自分たちのために何をしてくれるのか、という非常に現実的なものであった。それゆえ、1968 年に貧困と不平等に苦しむ人々のために立ち上がり、オンガニーア軍政に抗議した MSTM は「キリストの弟子」（『現代世界憲章』1 項）として、人々の目に好ましく映ったのであった。

しかし、運動開始からわずか 2 年後の 1970 年、事態は一変した。モントネーロスによる

アランブル前大統領暗殺事件への関与を疑われた MSTM は、メディアから激しい攻撃を受けるようになったのである。この年の 6 月 1 日から 8 月 15 日までに書かれた MSTM に関する新聞雑誌記事をみると、6 割以上の記事が直接または間接的に MSTM を非難したものであった²² [CIAS 1970: 40-43]。カトリック信徒のうちにも MSTM の活動を非難し、司教団に MSTM を厳しく統制するよう求める声が広がり、全国紙ラ・ナシオン (*La Nación* 「国家・国民」の意) には信徒から MSTM へ向けた 300 通もの公開質問状が届いた²³。それにもかかわらず、軍部に射殺された Montoneros の青年リーダー、メディナとラムスの葬儀においてムヒカ司祭は「彼らは若者の見本である」と述べ、エバ・ペロンの懺悔聴聞司祭を務めたエルナン・ベニテス (Hernán Benítez) 司祭は「彼らは国家に殺されたのです。主よ、この二人の若者を感謝します。彼らは安易な道を選ばなかったのです」と祈祷した [Gillespie 1982: 98]。彼らの Montoneros に対する支持と暴力奨励ともいえる発言により、MSTM はさらなる窮境に陥ることになる。当時、ゲリラ活動に従事していた MSTM 司祭は少数派であったが、MSTM に対する人々の嫌悪感を募らせるには十分であった。聖職者は聖性を保つべきであるという不文律が広く浸透するアルゼンチン社会において、殺人や暴力への関与は司祭にあるまじき行為だったのである。MSTM は人々のために働くことを放棄した血なまぐさいマルクス主義集団という烙印を押され、最後までその否定的なイメージを払拭することができなかった²⁴。

民衆と連帯するために彼らと同じペロニズムを支持した MSTM だったが、実際民衆が支持していたペロニズムは労働者保護を主軸としたポピュリズム的なものであり、MSTM が支持した左翼的ペロニズムではない。MSTM が連帯したいと願った民衆は、そのマルクス主義的思想を共有しておらず、彼らの掲げる「革命」という言葉から人々が連想したのは、「暴力」や「内戦」など、教会の教える「平和」や「愛」と対極のものであった。しかし、社会変革を求める MSTM の思想は、当時のラテンアメリカのカトリック教会全般にみられた潮流であり、多くの革新派聖職者が不正を糾弾する預言者としての役割を自任していた。

カトリック教会は第二バチカン公会議において初めて、多元的社会における政教分離原則を正式に認め、「政治共同体と教会はそれぞれの分野において互いに独立しており、自律性を持っている」(『現代世界憲章』76 項) ことを確認した。しかし、教会は「人間の基本的権利や霊魂の救いのために必要であれば、(中略) 政治的秩序に関する事らにおいても

倫理的判断を下すことができる」(76項)と述べ、この考えは『ポプロールム・プログレシオ』においてさらに具体的に示された。パウロ六世は、人権の擁護や福音的使命の遂行にあたっては、「社会的・国内的・国際的レベルで正義を宣言し、不正の事実を告発する権利、否むしる義務が教会にある」(『ポプロールム・プログレシオ』47項)ことを強調したが、それはあくまでも教会が自らの規範的力をもって正義を推進し、不正を告発することであった。このような預言的告発は政治活動とは一線を画するものであり、ましてや聖職者の政党加入や暴力革命への関与を容認するものでは決してなかった。

たしかに、メデジン会議においてラテンアメリカ司教団は、貧しく抑圧された人々の解放のために構造的暴力を糾弾し、「緊急で根本的な変革による刷新」(平和16項)を要求した。しかし、暴力を伴う革命に対してはパウロ六世の説教を引用しながら、「暴力による構造変革は誤っている。構造変革に何の効果も及ぼさず、人間の尊厳にもふさわしくない。(構造変革には)内から起こる必然的な変革が要求される。すなわち、万人のふさわしい意識の目覚めや適切な準備、効果的な参加である」(平和15項)と述べ、「不正と変革に対する不当な抵抗とを目のあたりにして暴力に望みを託す人々」(平和19項)つまり革新派司祭や左翼的カトリック信徒に向けて次のように呼びかけている。「たとえ、誰の目にも明らかでない圧政が長く続いて『個人の基本的権利がはなはだしく侵され、国家の共通善も危うくされるほどそこなわれている』ような場合には革命的暴動が正当化されるというのが本当だとしても、(中略)暴力や革命的暴動は確かに通常『新しい不正義を生み、新しい不均衡と破壊を導入します。誰でも現実の悪とたたかうことによって、いっそう大きな不幸を招いてはなりません』」(平和19項、『ポプロールム・プログレシオ』からの引用部分を含む)。ラテンアメリカ司教団は、カトリック教会における正義と平和を促進する伝統的教説を踏襲し、非暴力的な変革への道を促しながらも、暴力革命が正当化される場合もあることを認めたのである〔アビト・山田1985: 8-11〕。この見解はMSTMにとって非常に大きな奨励となったが、軍政とゲリラ組織による混乱と暴力に倦み疲れた民衆は、もはや革命による新しい社会の構築を望んでいなかった。

第二バチカン公会議において推進された「現代化」をMSTMはその活動において体現しようと試みたが、人々の意識は公会議以前と大きく変わっておらず、MSTM司祭らの変質についていけなかったのではないだろうか。しかし彼らの変質は、独身制度と教会ヒエラ

ルキーの廃止を求めたヨーロッパの司祭らの変質とは根本的に異なっていた [グティエレス 2000: 107]。MSTM 事務局長であったベルナッサ司祭はフランスの司祭運動 (Exchanges et Dialogue) に宛てた手紙で次のように書いている。

しかしながら、我々の視点は根本的に異なるものであると確信しております。我々の主なる目標は、我々の聖職者たる地位に終止符を打つことではなく、ラテンアメリカの革命のプロセスに司祭として関与することであります。(中略) ラテンアメリカは、何よりもまず、広くはびこる不正と抑圧からの解放を通して、救いが証されることを望んでいるのです。教会こそが、この解放を宣言し、支援しなければなりません。そしてこの教会は、民衆の目には常に司祭のイメージや役割を通じて見えてくるのです。(中略) 我々は司祭職の有効性をいたずらに低めようとは望んでもいないし、教会は民衆の意識化に大きな影響力を有していると信じています [Enlace 1970]。

この手紙は、MSTM が独身制度廃止を求めることによって司祭職の聖性を放棄し、同時に教会ヒエラルキーを否定するつもりはないことを明言している²⁵。しかし革命を謳うことによって、民衆の目に MSTM が「逸脱した司祭集団」として映り、司祭職の有効性を失い、教会ヒエラルキーから排斥されることになるとは予想していなかったのであろう。

もう一つ、MSTM が民衆の支持を失った原因としてあげられるのは、MSTM とアルゼンチン司教団間の激しい対立である。MSTM はその活動開始から終了まで一貫して、自らをカトリック教会内の働きとして位置づけていた。そして MSTM メンバーはそれぞれ司祭としてカトリックヒエラルキーに属し、司教などの高位聖職者に従うことを旨としていた。しかしながら、「選択の自由」を有する各司祭や各教区グループは、自分たちの活動を禁じる保守派司教を公に非難し、コリエンテス州では大司教の告訴を試みた MSTM 司祭が破門されるという事件まで起こっていた。そして、MSTM がペロニズム支持を公言するようになると、それまで MSTM を擁護していた少数の司教たちの賛同も得られなくなり、司祭運動としての正当性を疑問視する声が内外で高まっていったのである。MSTM は貧しい人々とともに生きることを決意し、それを実践しようと試みたが、急進的ともいえる彼らの思想と行動は人々が聖職者にもつイメージを覆し、民衆の支持を失う結果を招いた。人々と

同じであろうとするあまりに、聖職者としての聖性が疑われたことは皮肉であり、聖俗分離を求めたのが司祭ではなく、世俗の人々であったことは非常に興味深い。

5 小括

カトリック教会の刷新を目指した第二バチカン公会議以降、多くの聖職者たちが「世界」との対話に駆り立てられた。しかし第三世界の司祭が実際に目にした「世界」とは、人々を取り巻く貧困と抑圧の世界であり、公会議が謳う理想の世界との隔たりは著しいものであった。この不平等で非人間的な社会の変革こそが「いっそう寛大に、より有効に現代世界の人々に奉仕する」(『現代世界憲章』93項) ことであると考えた司祭たちは、より具体的な行動をとるようになり、それは次第に司祭運動として拡大していった。アルゼンチンの司祭運動である MSTM は、当時の人々が信奉していたペロニズムを通して理想の社会を構築すること—地上における神の国の実現—を熱望した。しかし MSTM の政治化が、軍政による弾圧、司教団との対立を招き、内的には修復しがたい分裂を生んだことは先に述べたとおりである。

1960年代後半に起こった MSTM は軍政に対する抗議運動であり、市民社会を促進する公共宗教の萌芽であったといえる。MSTM の活動初期における抗議運動はたしかに、カトリック教会の規範的力を用いた預言的告発であり、人権の擁護と推進を目指すものであった。しかし、リベラルな政治秩序を支持し、市民の平等と自由を是認しながら、公的領域で積極的な役割を果たすという公共宗教の存立条件に照らすと、ペロニズムに傾倒し政治化した MSTM を公共宗教として扱うことは不適切であろう。カトリック教会は、第二バチカン公会議において初めて政教分離原則を確認し、公会議文書の一つである『司祭の役務と生活に関する教令』(*Presbyterorum Ordinis*) は「キリスト者の共同体の建設にあたって、司祭はあるイデオロギーや党派にけっして仕えるものではない。福音の伝達者および教会の牧者として、司祭はキリストのからだの霊的成長のために全力を集中するのである」(6項) と明記している。にもかかわらず、MSTM はペロニズムという特定の政治イデオロギーを公的に支持したのである。

MSTM はペロン党が政権を掌握することにより、理想の国家が建設されるという期待を抱いていたが、それは政治的多様性が欠落したペロン党による一党独裁の肯定でもあった。

第二バチカン公会議は、政教分離原則とともに、宗教・文化・政治イデオロギー・生活様式などの多様性を是認したが、MSTM はこれを貧困や抑圧といったラテンアメリカの現実とは次元の異なる、安定したヨーロッパ民主主義を前提にした議論であるとして、問題に関心を示さなかった。このような政治的多様性の軽視は、MSTM に限ったことではなく、当時のラテンアメリカにおける革新派司教や司祭に共通してみられる傾向であり、メデジン会議でも従属理論に基づいた国内外における植民地主義が生み出す不平等についての議論が中心となった [Martín 2010: 288-290]。しかし、ペロニズムによって革命プロセスに民衆を動員し、国家を変革しようという MSTM の考えは、その時代の潮流とはいえ偏狭であり、リベラルな政治秩序（政教分離と多元的社会）を支持しながら公共的役割を果たす、という公共宗教の存立条件に適うものではない。

またカサノヴァは、近代の民主的な政体を国家、政治社会、市民社会に分割し、それに対応するものとして公共宗教を類型化した。MSTM はどこに位置づけることができるだろうか。政治社会で活動する公共宗教の例としては、法の支配と人権擁護を要求し、民主体制の制度化を擁護したスペイン、ポーランド、ブラジルのカトリック教会があげられているが、MSTM はこれらに準ずる宗教グループであったといえよう。しかし、近代の普遍的な諸原則や分化した諸構造と矛盾せず存立できるのは、市民社会レベルにおける公共宗教のみであるとカサノヴァは断言している。政治的に動員されるタイプの宗教は、独裁主義的な国家に対抗する闘争に勝利した時点でその存在意義を失うというのが理由であり、それらが公共宗教であるためには、政治社会から市民社会へと活動領域を移動させる必要があるという [カサノヴァ 1997: 276-279, 281]。たしかに MSTM は、軍政下における反体制運動を展開し、ペロン復帰の道筋を整えたという点において、独裁体制に勝利したといえるかもしれない。しかし、民衆からの支持を失い、大統領となったペロンによって追放された MSTM には、市民社会という新たな領域で活動することはもはや不可能であり、公共宗教になりえなかったのである。

次章では、組織教会が市民社会で新たな定位置を獲得する契機となった「アルゼンチンの対話」と、民の教会による社会支援活動を取り上げ、1983年の民政移管以降、カトリック教会がどのようにして公共宗教へと変容していったのかを考察する。

注

1. 聖職者参加数においてラテンアメリカ最大の司祭運動が MSTM であり、最盛期には約 800 名の司祭が運動に参加していた。しかし、アルゼンチンのカトリック聖職者数（司祭約 5,000 名、司教 80 名）からすれば少数派であり、MSTM を支持する司教は数名程度であった [Seisdedos 1999: 51]。同時代の司祭運動には、コロンビアの Golconda（参加司祭約 50 名）やペルーの ONIS (Oficina Nacional de Investigaciones Sociales, 参加司祭約 300 名) がある [Dussel 1981: 198-203; ベリマン 1989: 18-19]。
2. ポピュリズムの特色として、松下洋は次の 6 つをあげている。①カリスマ的指導者が大衆を掌握し、②選挙を重視しつつも、立法府を軽視し、③支持基盤が多階級的であり、④現状維持に反対して富の再分配による社会正義を目指し、⑤国家主導型経済、⑥民族主義（反帝国主義）を標榜する [松下 2004b: 274-275]。ラテンアメリカが一握りの特権層と外資によって支配されていたことが、ポピュリズムの生まれる背景となったと松下は述べる。より平等な社会を実現するには、特権階級と対抗関係にある大衆を掌握し、国家主導型の再分配政策を実施することが必要であるが、多様な階層（都市中間層、労働者、農民等）を束ねるためには、指導者のカリスマ性が必要とされた。アルゼンチンのペロン政権、ブラジルのヴァルガス政権、そしてメキシコのカルデナス政権は、1930 年代から 1960 年代にかけて誕生した古典的ポピュリズム政権の典型例とされる。この古典的ポピュリズムは軍政下で衰退したものの、1980 年代後半から再び登場したポピュリズムは、ネオポピュリズムと呼ばれる。メキシコのサリーナス政権、アルゼンチンのメネム政権、ペルーのフジモリ政権、ベネズエラのチャベス政権などがその好例である [松下 2004b: 275-278]。
3. 1947 年にペロンによって結成された政党で、正式名称を正義党 (Partido Justicialista) というが、通常はペロン党 (Partido Peronista) として知られている。今日アルゼンチンにおける最大政党であり、カルロス・メネム (Carlos Menem)、ネストル・キルチネル (Néstor Kirchner)、クリスティーナ・フェルナンデス・デ・キルチネル (Cristina Fernández de Kirchner) 各前大統領も正義党である。
4. メディナらはモントネーロスを設立する前年にカミーロ・トーレス部隊 (Comando Camilo Torres) に参加し、設立者であるフアン・エロリオ (Juan Elorrio) の仲間と

なった。カミーロ・トーレス部隊とは、ペロニズム、社会主義、革命のための戦闘を掲げるゲリラ組織であり、その名称はコロンビアの聖職者カミーロ・トーレス司祭からとったものである。急進的カトリック司祭であったトーレスは、経済的・社会的・政治的構造の抜本的改革のためには革命が必要であると訴え、コロンビア民族解放軍 (Ejército de Liberación Nacional, 略称 ELN) に参加して 1966 年に戦死した。エロリオが編集・発行した雑誌『キリスト教と革命』(*Cristianismo y Revolución*, 1966-1971) には、国内の革命組織・団体による公式声明や思想が掲載され、左翼思想を持つ若者のみならず革新派司祭や司教にも多大な影響を与えたといわれる [Gillespie 1982: 57-58]。ダニエル・ジェームス (Daniel James) は、ペロニスタ左派は主に闘争的組合、革命的ペロニズム、青年組織やゲリラ組織から構成されていたと論じている [James 1976]。本研究で論じるペロニスタ左派は革命的ペロニズムに当たるものであり、モントネーロスはペロニスタ左派そのものではなく、ペロニスタ左派系のゲリラ組織として扱う。

5. ブエノスアイレス州のアベジャネーダ教区では、労働司祭が工場の労働組合長に選出されたことにより、工場側と労働者 80 名との間に衝突が起きたが、教会は労働司祭らへの支援を行わなかった。同州のサン・イシドロ教区では、フェルナンデス・ナベス (Fernández Naves) 神父が不服従の罪により教区から追放された。またトゥクマン州では、製糖工場におけるデモを指揮したとして、ルベン・サンチェス (Rubén Sánchez) 司祭が州知事により告発された。ビクトル・アラゴン (Víctor Aragón) 司教代理はサンチェス司祭を擁護し、州知事を非難する声明を発表したが、間もなくして司教代理の役職を解かれた [Dussel 1981: 194-197]。
6. プラン・デ・ルチャとは、1964 年から翌年まで行われたペロン党のキャンペーンで、ストライキや工場占拠によるイリア大統領 (Arturo Illia, 1963-66 在任) への報復行動である。イリアはペロン党の政党活動を禁止し、多くの党員を公職から追放した [松下 1987: 205]。
7. この事件から 2 年後の 1966 年、オンガニーア政権樹立から数ヶ月後、コルドバ大学の学生らが抗議活動を行い、そのうちの 1 名が警察官に射殺されるという事件が起きた。これを受けて、63 名の大学生がクリスト・オブレロという教区内でハンガーストライ

キを行った。ラウル・プリマテスタ (Raúl Primatesta) 大司教はこの行動を支持し、警察が学生がいる教会内に立ち入ることを禁じたが、コルドバ州当局と国家は大司教に事態の収束—つまりは学生らのストを止めさせるよう迫った。その結果、プリマテスタ大司教は辞職し、ストを後押ししていたガイド司祭とデジャフェレラ司祭は聖職を解かれた。軍政に抗議したのは、危険分子とされた共産主義者ではなく、オンガニーアと同じカトリック信徒の大学生たちであったため、この事件は軍政にとって大きな恥辱となった [Burdick 1995: 126-127]。

8. ペロンとその妻エバは労働階級の女性の支持を拡大するために、ペロンが大統領になった翌年の 1947 年に女性参政権を認めた。エバはペロニスタ女性党を設立し、1952 年までには党员 50 万人と全国に 3,600 の事務所を開設した。アルゼンチンには 1823 年にリバダビア大統領によって設立された慈善協会があり、女性の福祉、女子教育、病院や老人ホーム運営、災害支援などの活動を担っていたが、この団体は主に上流階級の女性たちによって運営されていた。大統領夫人となったエバはその地位を利用して、この慈善協会を解体し、新たにエバ・ペロン財団として立ち上げ、1 万 4 千人を雇用し、貧困層からの絶大な支持を得ていた [Cosgrove 2010: 54-55; Seisdedos 1999: 76]。
9. 第二バチカン公会議で用いられた新神学は、解放の神学の形成にも影響を与えたが、多くの新神学者たちにとって、解放の神学は遠い未知の場所からやってきた不確かな神学であり、あまり注目されなかった。しかし、新神学の代表格であるラーナーは解放の神学の支持を表明し、死去する前にはグティエレスに手紙を送り、解放の神学の正当性を認めて次のように励ました。「解放の神学の根本には、本物の信仰がある。いろいろな神学があるが、本物の神学には、その根底に必ず本物の信仰体験がある。解放の神学の根底となるのは、貧しい人々の信仰体験である。この信仰体験は、貧しい生活の中で人々が愛を実践しているという福音に忠実なものである」[マシア 1986: 22]。当時 70 歳を越える年齢のラーナーが、誕生したばかりの解放の神学に真剣に注目したことを指して、ラーナーの「精神は並外れて開かれたものであった」と解放の神学者ジョン・ソブリノ (Jon Sobrino) は記している [ソブリノ 2006: 113]。
10. グティエレスは、解放の神学をキリスト教的実践に対する批判的考察としての神学と定義し、知恵としての神学、理性的知識としての神学と区別する [グティエレス 2000:

4-7]。さらにグティエレスは次のように述べる。解放の「神学は、むしろ、今現在の現実、その歴史のうねりを貫いて、歴史を未来へと動かす力である。歴史的解放の実践の基盤について考察するという事は、人々が信じ、望んでいる未来の光の下で、考察することにほかならない。それは、現状を変革する行為にしっかり目を向けた考察である。しかし、その考察は、安楽イスに腰をおろして行なうようなものではなく、むしろ歴史の鼓動が瞬間瞬間に脈打つ場にしっかり根ざして、歴史の主である神のこゝろをもって歴史を照らし出すことなのである」[グティエレス 2000: 20]。なお、解放の神学誕生に至る時代背景や、従属論にみられる思想的背景についての概略は、「解放の神学—グスタボ・グティエレスを中心に」[アスティゲタ: 2004]を参照されたい。

11. 基礎共同体の起源は一つではないとする見方もあり、ディアスは「聖書的循環」、「社会グループ」、「小教区から始まったグループ」の3タイプに分類している。「聖書的循環」とは、信徒が聖書を読むために集まり、神の御言葉と生活、信仰と現実を関連付ける必要性を感じたところから始まったものである。これとは反対に「社会グループ」は、初めに土地や住居の獲得といった要求運動のために集まった信徒たちが、聖書で描かれる「神の民」に自分たちのアイデンティティを見出すというものである。「小教区から始まったグループ」は、修道女や宣教師たちの奉仕活動から発展したものである [ディアス 2010]。キリスト教基礎共同体が最も発展したのはブラジルで、1980年代初頭には8万の基礎共同体があったといわれる。この成長を単なる司祭不足によるものと解釈するのは重大な過ちであるとカサノヴァは注意を喚起し、基礎共同体発展の要因として次の三つをあげている。一つ目は、ブラジルの教会ヒエラルキー自らがこの新たな司牧形態を支持し、促進することを決定したことであり、二つ目は、基礎共同体にかかわる司祭たちのコミットメントの高さがあげられる。そして最後は、信徒にみる活発なカトリック的宗教性であり、この特徴が基礎共同体の自律性につながっているといえる [カサノヴァ 1997: 161-166]。
12. この新しいアプローチは、教会とは無関係な若い工場労働者への司牧活動の一貫としてベルギーで開始されたものである。小グループの集会では、現場監督の不当な扱い、組合闘争、同僚の困窮といった参加者が抱える具体的な問題について話し合われた [ベリマン 1989: 80-81]。この活動はキリスト教労働青年運動に発展し、日本においても

カトリック・アクションの典型として実践された。日本カトリック学生連盟が1950年に発行した『カトリック・アクションのてびき』に紹介されている労働青年を対象とした実践例は次のとおりである。集会は、「A工場の労働青年のために」祈ることから始まり、聖書研究が行われるが、「結論は日常生活に関係した具体的な申し合わせであるよう心掛けるべき」とされている。「善き牧者」というテーマで聖書研究が行われた場合、イエスの示された愛情を「観察」し、我々は善き牧者に倣っているかと「判断」し、仲間を一人でもキリストに連れ戻すという「行動」を決意する。その後、前回の集会で各自が決定した事柄を実行したか、仲間を導くために何を行ったかなど具体的に報告し、祈りをもって終了する〔日本カトリック学生連盟1950: 66-71〕。

13. 基礎共同体が多くの民衆運動の発生源になったことに政治的意義があるとして、基礎共同体をラテンアメリカにおける典型的な社会運動として捉える研究者も少なくない〔大串1995: 27-29〕。基礎共同体は元来、教会信徒リーダーを養成する機能を持っているが、そこで信徒が獲得する指導者としての資質は、社会運動や反政府運動（内戦や革命を含む）といった他の場でも高く評価されていた。実際に、基礎共同体のメンバーが戦闘的農民組織に参加するケースは少なくなく、ニカラグアの左翼ゲリラ組織サンディニスタ民族解放戦線は基礎共同体を組織の草刈り場とみなしていた〔ベリマン1989: 89-94〕。こうして、司祭不足から誕生したキリスト教基礎共同体は、いつしか既存の社会秩序を脅かす存在となり、司祭や修道女たちは民衆を扇動する者として国家や軍政から抑圧されるようになった。統計によれば1968年から10年の間に、ラテンアメリカで民衆運動に参加して、逮捕・拘留・追放・拷問・殺害されたキリスト者の数は1,500名以上であった〔ランゲ・イブラッカー1985: 13-14〕。
14. ヨハネ・パウロ二世が『ポプロールム・プログレシオ』の20周年を記念して発布した回勅にはこのように記されている。「教皇パウロ六世の回勅は、これが発表されるや、そこに示された独創性ゆえに、世論が大変注目しました。またその指摘が具体的で、明快だったので、先に述べた教会の社会教説のもつ特性、つまり、刷新と継続という二つの要素を包括した特性が十分認められることになりました」(『真の開発とは』5項)。さらに、『ポプロールム・プログレシオ』は公会議の種々の教えを効果的に生かす文書として世に出されたものであり、『現代世界憲章』の冒頭の一節「現代人の喜びと希望、

悲しみと苦しみ、とりわけ貧しい人々と悩み苦しんでいる人々のそれは、キリストの弟子たちの喜びと希望、悲しみと苦しみでもある」に対するある種の答えであると述べている（『真の開発とは』6項）。

15. 18人の司教の内訳は、ブラジル9名、コロンビア1名、アルジェリア1名、エジプト1名、ユーゴスラビア1名、レバノン1名、中国1名、ラオス1名、インドネシア1名、オセアニア1名で、署名の筆頭者はブラジルのエルデル・カマラ (Helder Câmara) 大司教であった。
16. 第2回ラテンアメリカ司教会議決議文（メデジン文書）の「教会の貧しさ」という章において、司教団は「ラテンアメリカの教会が貧しい人々への福音宣教の担い手、彼らとともにある者、神の国の豊かさの価値の証人、我らの民衆すべてのいやしい僕であるよう望む」（8項）と述べ、具体的な司牧方針を示している。その中には、司教の「住み家と生活スタイルを質素に、服装は簡素に、行いと制度は機能的なものに、見栄えや虚飾を排したものに」（12項）すべきであるという戒めや、教会の謝礼制度の撤廃（13項）、貧困地域で活動する司祭を支援するための共同基金の設立（15項）などがあげられている。
17. 教会の立場から社会問題を考える新たな方法論は、パウロ六世教皇書簡『オクトジェジマ・アドヴェニエンス—回勅『レールム・ノヴァルム』公布八十周年を迎えて』において最も明確に記されている。「それぞれの地域の実情を綿密に調査し、それを不変の福音の言葉と照合して解明し、社会問題についての教会の教説から考察の原理と判断の基準と行動の指標を引き出すのは、キリスト教共同体の義務です。（中略）キリスト教徒の共同体は、聖霊の助けによって、自分たちが所属する司教と交流を保ち、他のキリスト教徒およびすべての善意ある人々と協力して、必要と思われ、緊急を要する社会・政治改革を行なうために、活動方針と手段を決定しなければなりません」（4項）。この考え方は、今日カトリック教会においても社会問題の解決策を考案する際に用いられる基本的枠組みとなっている。
18. アルゼンチンの首都ブエノスアイレス特別区とその周辺に広がる24のPartido（市）は、大ブエノスアイレス圏と呼ばれており、今日アルゼンチン総人口の約28%が生活している。

19. 1969年の『エンラセ』には、「教会は政治というものに介入すべきか」というヘラの論文が掲載されている。教会は言葉の使用、つまりアドボカシー、抗議、告発といった預言的行為を行うという点において、政治に介入すべきであるというヘラの提唱はMSTM内部で反響を呼んだ〔*Enlace* 1969; 武田 2005: 12-14〕。当初ヘラは解放の神学の推進者であり、MSTMの神学的権威であったが、アルゼンチン司教団の支持を得られず、1970年代後半には解放の神学を變形させ文化的側面を強調した神学を提唱した〔Coblin 1992: 447-451〕。
20. ペロンからの手紙は第2回大会後にMSTMへ送られたものであるが、世間一般に公開されたのは1971年であった。MSTM批判が拡大する中、ペロンとの友好関係を強調することによって運動の正当性を示し、民衆の誤解を解こうという狙いがあったと考えられる。
21. 第二バチカン公会議の開会演説において、ヨハネ二十三世は次のように述べた。「誤謬には教会はいつも反対し、時には断固とした厳しさをもって誤謬を断罪しましたが、現代のことにについて申しますならば、キリストの花嫁である教会は人々を厳しく取り扱うよりは、むしろ慈しみの薬を用いていやそうとしています。断罪するよりは、自分の教えの価値を示しながら、現代の要求に応える方がよいと思われます」〔南山大学監修 1969: 334〕。
22. 41%の記事はMSTMに対して明らかに敵意を表しており、17%は間接的に批判していた。また、32%の記事が事実を客観的に述べており、15%がMSTMを好意的に捉えていた。批判的記事は不正確で扇動的なものが多く、MSTM司祭をアルゼンチン教会のベトコンにたとえるものもあった。
23. 公開質問状と同じ紙面には、ムヒカ司祭の論考が掲載された。そこで彼は、マルクス主義や社会主義には福音の本質が示されており、司祭の政治参加は党派心からではなく、意識化教育から行われるものであると主張した〔*La Nación* 1970〕。
24. 民衆からの非難に対して、MSTMは運動に一般信徒を動員する必要性を痛感し、「第三世界の信徒運動」(Movimiento de Laicos del Tercer Mundo)の発足を提案した。そして、1971年5月頃に全国集会の開催を呼びかけたが、運営上の問題と激化する弾圧のため、集会が開催されることはついになかった〔Burdick 1995: 173〕。

25. アルゼンチン国内の革新派司祭すべてが MSTM に参加したわけではなく、革新派司祭の約 3 分の 1 (260 名程度) はヨーロッパの革新派に同調し、司祭独身制廃止や教会ヒエラルキーの破壊を求めるリベラル派であった [Martín 2010: 288-289]。

4章 公共宗教への変容

1970年代末以降、多くのラテンアメリカ諸国が軍政から民政へと移管し¹、この体制が今日まで維持されている。これら国々の民主化の過程は、キューバ革命のような反対勢力による旧体制の倒壊ではなく、軍部の政治からの退却によってもたらされたものであり、その過程はアルゼンチンにおいても同様であった。1982年のフォークランド戦争の敗北を機に、国民による軍政への批判が一気に高まり、デモなどの動員が繰り返される中で民政移管が行われたのである。これによって、軍政と癒着していた組織教会は国家宗教としての権力を失ったが、その後、市民社会の中で新たな公共的役割を担うようになっている。一方、軍政下で抑圧されてきた民の教会は、都市近郊で拡大する不法居住者やスラム住民への支援活動を再開し、市民社会の発展に寄与し、社会的包摂の実現を目指している。本章では、組織教会が市民社会で新たな定位置を獲得する契機となった「アルゼンチンの対話」と、民の教会の事例として、市民組織マドレ・ティエラと「スラムのための司祭グループ」による社会支援活動を取り上げ、1983年の民政移管以降、カトリック教会がどのようにして公共宗教へに変容していったのかを考察する。

1 組織教会の変容

1-1 民主化移行期におけるカトリック教会

1983年の民政移管は、アルゼンチンの新しい時代の幕開けであった。10年ぶりに実施された大統領選挙において、急進党のラウル・アルフォンシン (Raúl Alfonsín, 1983-1989 在任) が国民投票の 53% を超す支持を獲得して当選した。大統領選の勝因は、急進党が軍部への責任追及と民主国家構築を公約に掲げて、人権の保障を求める女性や若者から絶大な支持を集めたことにあった² [Rock 1987: 386-389]。大統領就任直後、自らも人権を専門とする弁護士であったアルフォンシンは、軍政期の人権侵害の現状を調査する「強制失踪者調査委員会」(Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas, CONADEP) を発足させ、アルゼンチンの著名な作家エルネスト・サバト (Ernesto Sábato) がその委員長を務めた。CONADEP は、1984年、調査報告書『ヌンカ・マス』(*Nunca Más* 「二度と再び」の意) を発表し、「汚い戦争」による行方不明者の数は 8,961 名であると報告した。

国民向けに公刊された同名の報告書はアルゼンチン史上最大のベストセラーとなり、外国語に翻訳されるなど世界的な注目を集めた。この報告書において、カトリック教会が人権侵害を糾弾しながらも、聖職者個人が何らかの形で人権侵害を支持していた点が指摘された³。

軍政指導部は民政移管にあたって、1973年から1982年までの軍部およびゲリラによる政治的理由に基づく犯罪行為に関して自らに免責特権を与え、責任追及の手が及ばないよう事前に図っていた。しかしアルフォンシン政権はこれを無効とし、1985年4月から軍政期の人権侵害に対する裁判が開始された。裁判において、軍政指導者たちは一貫して犯罪への関与を否定し、軍部は左派ゲリラによる国家転覆活動を阻止し、社会秩序と治安を維持するために戦い、ゲリラの「汚い戦争」に勝利したのだと主張した。しかし同年12月には、大統領であったホルヘ・ビデラ (Jorge Videla, 1976-1981 在任) に終身刑、ロベルト・ビオラ (Roberto Viola, 1981 在任) に16年6ヶ月の懲役が宣告された。公約通り、人権裁判を進めるアルフォンシン政権に対して、1987年に、一部の陸軍中堅将校たちが反乱を起こすという事件が発生した。この反乱は、軍による組織的なものではなかったが、民主体制存続の危機を感じ取った一般市民は、与野党の政治家や労働組合員らとともに民主主義と法の支配を要求するデモを展開した。1983年に民主化を果たしたとはいえ、アルゼンチン市民にとって、悪夢のような軍政時代は決して過去のものではなかったのである。

司教団は民政移管に支持を表明しながらも、民主化を推し進めようとするアルフォンシン政権に強い危機感を抱いていた。彼らが恐れていたのは民主化それ自体ではなく、民主化の過程でアルゼンチン社会の世俗化が進行することであった [Urquiza 2006: 21-22]。司教団の懸念する世俗化の最たるものが離婚の合法化であり、アルゼンチン国内では離婚法をめぐる論争が繰り広げられていた。それまでのアルゼンチンの法律では、結婚した夫婦の別居は認められていたが、別居をしても婚姻関係は継続されるため、別居状態にある市民の再婚は成立しえなかった。その結果、再婚できない両親のもとに生まれて私生児となる子供の数は増え続け、アルゼンチンで社会問題となっていた。それまで歴代の政権に圧力をかけ、離婚の法制化を阻止してきたカトリック教会であったが、軍政による人権侵害を黙認したことで国民の信頼を失い、教会の権威は失墜していた。そのような状況で保守派司教たちが「カトリック家族、カトリック国家」というスローガンを掲げて1986年

に離婚法案反対キャンペーンを行ったものの、社会的インパクトを与えるには至らなかった [Torres 1992: 171]。そして翌年の 1987 年 6 月に離婚法が成立すると、数名の保守派司教は離婚法に賛成票を投じた議員たちを自分の管轄教区から破門したのである [Esquivel 2009: 178]。

アルゼンチン社会の世俗化によって、宗教や思想に関する個人の自由も拡大した。カトリシズム以外の宗教を信仰することから生じる社会的デメリット（軍政による弾圧や排除）が激減したことにより、カトリック教会で幼児洗礼を受けた人がペンテコステ派教会をはじめとする他教派、他宗教の信徒となるケースが多くみられるようになった [Míguez 1998: 26-27]。1980 年代後半から顕著となったペンテコステ派教会の急成長は、カトリック教会にとって大きな脅威であったが、彼らには信徒離れを食い止める有効な方策もなかった。2 章 2-3 で述べたように、民主化以前のアルゼンチンには信徒獲得のための宗教間競争がなく、カトリック教会は政府の後ろ盾のもと宗教市場を独占してきた。つまり、教会は自ら労することなく国民の大半はカトリックとなり、国家宗教としての立場を保持してきたのである。しかし、第二バチカン公会議から遅れること 20 年にして、アルゼンチンカトリック教会は現代社会に向き合うことを余儀なくされた。アルフォンシン政権は、軍政が与えていた特別教区手当を廃止し⁴、司教団の意に反して、ホルヘ・サバト (Jorge Sabato)⁵ を教育相に任命するなど、リベラル・デモクラシーを推し進め、政府教会間の緊張はかつてないほど高まった。

1990 年代のアルゼンチンでは、ペロン党のカルロス・メネム (Carlos Menem, 1989-1999 在任) 政権により経済自由化や国営企業の民営化が進められ、一定の経済成長が達成された。しかし、新自由主義経済政策は市場競争の激化と雇用の柔軟化を招く結果となり、1991 年に 6.0% だった都市失業率は 1995 年に 18.4% へと急増した [宇佐見 1997: 365]。失業率上昇による貧困問題に加えて、アルゼンチン社会では軍政時代の人権侵害をめぐる論争が続いていた。メネムは軍部の不満を解消しようと、1989 年と 1991 年の二度にわたって、人権侵害にかかわった軍幹部や終身刑となっていた最高指導者ビデラに対して恩赦を行った⁶。人権侵害の被害者やその家族たちの失望は想像を超えるもので、「五月広場の母たち」をはじめとする人権団体や急進党メンバーは抗議デモを行って、恩赦の取り消しを要求した [杉山 2011: 90-92]。

さらに、メネムは前任者の轍を踏まぬよう、カトリック教会との関係改善に努め、様々な優遇措置を講じた。メネム政権は、カトリックのラジオ全国放送とカトリック教義に基づいた新たな教育法制定という司教団の要望に応えるのみならず、政府に近い司教の管轄教区で行われている慈善事業に多額の補助金を与えるなどした。政府と教会の関係が再び緊密となったことから、組織教会の高位聖職者たちはこの状況を利用して教会の影響力を回復させようとしていた [Esquivel 2009: 183-184]。アルゼンチンでは1992年から憲法改正の動きがあったが、カトリック教会の最大の関心は憲法前文の内容であった。1994年に公布された改正憲法には教会の意見が反映され、前文には神についての記載が残り⁷、第2条には政府がカトリック教会を保護することが明記された。また、大統領候補者がカトリック信徒でなければならないという規定は除かれたが、大統領就任の際には神と祖国の前に宣誓するという点は残された。

メネムによる二度の恩赦もあり、「汚い戦争」の清算が十分になされたとは言い難い状況で、国民の多くは政府や軍部そして教会に対してアンビバレントな感情を抱いていた。そのような中、1995年4月に陸軍トップであるマルティン・バルサ (Martín Balza) 将軍が、「汚い戦争」での軍部の行動は倫理に反するものであったと謝罪の意を表明し、アルゼンチン社会に大きな反響を呼んだ [Klaiber 1998: 91]。軍部指導者が初めて軍の道徳的責任に言及したことにより、カトリック教会も人権侵害に対する自らの道徳的責任を明らかにする必要に迫られた。そして、機を逸した感はあるものの、1996年にアルゼンチン司教団は公式文書『三千年紀に向かって歩む』(*Caminando hacia el tercer milenio*) を発表した。その文書には「我々が責められるべき罪を神が赦してくださるよう求める」、また「軍政下において我々が人々の痛みを和らげることができなかったことを深く遺憾に思う」と記され [CEA 1996]、遠回しにはあるが軍政期における教会の過ちを認めたのであった。

この頃からアルゼンチン司教団には様々な変化がみられるようになってきた。その最たる変化が教会上層部の交代である。1996年から1998年にかけて、軍政の擁護者であったアントニオ・クエラチーノ (Antonio Querracino) 枢機卿が司教団トップとブエノスアイレス大司教の座を退き、その後継者となったのがエスタニスラオ・カーリック (Estanislao Karlic) 大司教とホルヘ・ベルゴリオ (Jorge Bergoglio) 大司教 (後の教皇フランシスコ) であった。メネムを全面的に支持していたクエラチーノとは異なり、カーリックは政権と

一定の距離を保ち、保守・穏健・革新派の共存するカトリック教会内部の対話と一致に尽力した [Esquivel 2009: 194]。一方ベルゴリオは、ブエノスアイレス大司教に就任した 1998 年に「スラムのための司祭グループ」(Equipo de Sacerdotes para las villas de emergencia) の人数を倍増し、それまであまり顧みられていなかったスラムでの司牧活動を支援した。民政移管から 10 年以上が過ぎて、アルゼンチン司教団は教会権益の保持を第一とする保守派の時代から、市民社会での足場を築こうとする穏健派の時代へと移りつつあった。

1-2 経済危機と「アルゼンチンの対話」

1990 年代半ばから下降を続けていたアルゼンチン経済に対して、様々な措置が試みられたが、経済状況はもはや回復不可能なまでに悪化していた。2001 年、急進党のフェルナンド・デ・ラ・ルーア (Fernando de la Rúa, 1999-2001 在任) 政権は公務員の給与や年金の削減に加えて、一般市民の銀行預金の引き出し制限を断行した。これらの措置に不満を募らせた市民は連日のように抗議デモを行い、一部の地域では商店の略奪が横行した。そして 2001 年 12 月 19 日、38 名の死者を出した暴動が発生し、デ・ラ・ルーア政権は 2 年余りで幕を閉じた。

翌年の 2002 年 1 月 2 日に発足したエドゥアルド・ドゥアルデ (Eduardo Duhalde, 2002-2003 在任) 暫定政権は、この危機的的局面に対処すべく「アルゼンチンの対話」(La Mesa de Diálogo Argentino, 以下「対話」と表記) を招集した。「対話」の目的は、政治団体、企業、労組、市民団体らの参加により、無政府状態と社会暴力に歯止めをかけ、国家崩壊の危機を乗り越えることであった。そして、大統領に参加を依頼されたカトリック教会と国連開発計画が、「対話」の中心的役割を担うこととなり、司教 3 名、国連職員 3 名、そして政府職員 3 名から成る協議会がスタートした。

「対話」の第 1 期である「アクターとの対話」では、国内の多様な個人・団体から意見を聞き、国家危機の原因究明と問題解決の糸口を探ることが目的とされた。2002 年 1 月 14 日から 2 月 8 日まで開催された「対話」には 800 名以上の個人と約 300 の団体が参加し、それぞれが困窮する問題について語った [González 2011: 18-19]。そこで出されたテーマは、食糧、社会給付、保健衛生、銀行預金の凍結停止といった具体的問題から、政府の信頼性や透明性、社会連帯と国民アイデンティティといった政府や国のあるべき姿にまで及

んだ。「アクターとの対話」を通して、危機にある国家がなすべき課題—社会安定、経済成長、公平な再分配、市民権の保障、民主主義の持続—が明らかにされ、「対話」は次の段階に移行した。

第2期は「セクターとの対話」と呼ばれ、2002年2月8日から26日まで開催された。ここでは、企業間における合意形成が目的とされ、第1期で確認された課題の中でも緊急性の高い、教育、医療、労働問題、司法改革、政治改革についての合意がなされた。「対話」はその後、「改革のための対話」、「戦略的対話」へと続いたが、合意した課題への迅速な対応には至らなかった。この頃ブエノスアイレスでは、道路封鎖や公共施設占拠といった抗議デモが頻繁に行われ、ドゥアルデ政権はその対応に追われていた。解決すべき課題は明らかになったが、政府には政治経済の抜本的改革を行う力がなく、自らの利益を優先した各セクターからの協力が得られないまま、2002年7月、教会、国連、政府が中心となった「対話」は終了した [Ameigeiras 2009: 209-212] 8。6ヶ月にわたる「対話」を通して、目に見える政治的成果は得られなかったものの、「対話」が意見交換と協議の空間を市民に提供することによって、未曾有の危機という緊迫した社会状況の緩和に役立った点は評価に値する。また、カトリック教会にとっては、「対話」への参加がアルゼンチン社会に新たな定位置を獲得する契機になったといえる。

「対話」への参加をめぐるのは、カトリック教会内部で批判的な声も上がっていた。それらは、大統領の招集する「対話」への参加は教会と政府の癒着に結びつくという意見や、貧困者の側につくべき教会の使命が「対話」参加によって変質してしまう危険性を指摘する声まで様々であった。しかし国家危機という非常時に、国家と社会の要請に応えるのは当然であるとして、司教団は「対話」への参加を決定し、参加する司教3名を任命した [González 2011: 18]。ここで重要なのは、カトリック教会が大統領からの依頼に応えた形で「対話」に参加したという点である。それは上から招集されての参加とは全く異なる「権威ある対話者」としての参加であり、教会は「対話」が倫理に基づいた協議と合意の空間であるための保証人としての役割を自任していた [Ameigeiras 2009: 208-209]。またドゥアルデ暫定政権にとっても、倫理的権威を有するカトリック教会の参加は「対話」の正統性を示すものであり、非常に重要な意味を持っていた。人々の政治不信が著しい当時のアルゼンチン社会において、政府は「対話」をもって市民の信頼回復に努めようとしたので

ある。

前述した第 1 期「アクターとの対話」は個人や団体との個別面談という形で行われ、参加者の中には政治・経済・社会領域において周縁化された人々も含まれていた。「対話」は声なき者たちの声が聴かれる空間を提供し、信頼できる場として人々の間で広く認知されるようになった。そして「対話」の中心的役割を担ったカトリック教会は、市民社会における立場を次第に確立していったのである。カトリック教会の「対話」参加は組織的戦略であり、政治参加に対する決意の表れであったとアルド・アメイヘイラス (Aldo Ameigeiras) は述べているが [Ameigeiras 2009: 217]、参加当初のカトリック教会にどこまで明確な戦略があったかは不明である。とはいえ、社会混乱を収める政治アクター不在という状況において、教会は「対話」を通して社会暴力の回避に貢献し、結果としてその社会的影響力が強まったのは事実である。

1-3 「対話」にみる公共宗教性

カサノヴァは、市民社会において諸権利の制度化や民主的体制を擁護・促進する役割を果たす公共宗教の在り方を論じたが、アルゼンチンカトリック教会は「対話」の公的領域において、国家的経済危機という非宗教的な問題を論じることにより、公共宗教として一定の役割を果たしたといえよう。しかし「対話」は、カサノヴァが支持する討議モデルと多くの点で異なっている。討議モデルは近代市民社会を同質の社会共同体とは捉えず、社会における共通善や規範はその都度討議によって合意・構築される必要があるというが、これはハーバーマスが多民族・多宗教の現代ヨーロッパを想定していることに起因すると思われる。一方、アルゼンチンで「対話」が行われたのは国家危機の直中であり、人々の関心は食糧や保健衛生、失業給付といった基本的ニーズの充足にあった。多種多様な人々が討議によって共通善や規範を構築するのとは異なり、「対話」は共通の問題を抱えた参加者たちの声を聴き、そこから問題解決の糸口を見出す場であった。

また討議モデルでは、公共討議の参加者は対等な者同士として協議を行うものとされており、カサノヴァはアメリカのカトリック司教団のケースをその理想型としてあげている。1986年、アメリカ司教団は『すべての人々のための経済正義』(*The Challenge of Peace, E* II) という経済政策に関する司牧書簡を発表した。この書簡が他の

教会文書と異なるのは、草案当初から司教団以外の人々（専門家、知識人、経済関係の議員、国防総省、ホワイトハウス等）が討議に参加し、そうした意見を踏まえて文書が何度も書き換えられ作成された点である。公共討議の場において、司教団が一般信徒よりも強い発言権を持つために「理想的発話状況」であるとは言い難いが、それでも討議倫理の実践がここにみられるとカサノヴァは評価する [Casanova 1992: 322-329]。これに対してアルゼンチンの「対話」はどうかというと、困窮した個人や団体の訴えを司教・国連・政府からなる協議チームが聴きとるという形態であり、アメリカ司教団の目指した水平的討議とは全く異なる言説空間であった。言説の公共領域において言語活動が成立するためには、言葉話す能力のみならず、話を聴いてもらえる能力も必要であるとアサドは指摘している。さらに、その発話の成功は、聴き手が語られたものに対して適切に取り組むことのできる者であるかどうかにかかっているという [アサド 2006: 242-243]。「対話」においては、一般信徒よりも強い発言権を有する司教が「聴く主体」に徹することにより、他の参加者の遂行的発話は可能となる。さらに、司教は発話を聴くだけでなく、その声を為政者に伝える役目を担っており、発話に適切に取り組むことが求められる。水平的討議の空間とは性質が異なるものの、司教は言説空間における「聴き手」となり、政府との「チャンネル」の役割を果たすことによって、「対話」における言語活動の成立に寄与しているといえる。

カサノヴァは水平的討議を支持しているが、水平的討議の場となる公共の言説空間には政治的リベラリズムの暴力が潜在する点は1章1-2で既に述べたとおりである。公共討議において参加者は皆、対等な者として扱われるとしても、討議空間自体が万人に開かれたものではなく、その共有を許されるのは「道理に適った」宗教のみである。しかし、アルゼンチンカトリック教会は「対話」への参加に際してその道理性を問われることはなく、「対話」に正統性を与える権威者として参加を要請され、司教には「対話」が倫理・道徳に基づいた言説空間であるための保証人としての役割が求められた。このことは、教会が「道理に適っているか否か」というリベラリズムによる線引きの対象ではなく、混乱極まる当時のアルゼンチン社会において「道理を知る」倫理的権威者として認知されていたことを示している。カサノヴァの公共宗教論に照らしてみると、公共宗教としてのアルゼンチンカトリック教会の特異性は以下の点で際立っているといえる。第1に「対話」では水平的討議が必ずしも重要ではなく、権威者である司教の参加によって、言説の公共領域におけ

る言語活動が成立していた点であり、第 2 には、教会の権威が以前に比べて衰えているとはいえ、公共領域を画定するリベラリズムの線引きを超越するものであり、「対話」の言説空間に正統性を与えるのに十分であったという点である。

アルゼンチンの神学者フアン・スカノネ (Juan Scannone) は、アルゼンチン司教団の姿勢が 2000 年以降大きく変化した点を指摘している。2000 年 11 月のアルゼンチン司教協議会総会では、国家の経済危機が主要テーマとして取り上げられ、経済専門家を招いたシンポジウムが開催され、多くの時間が協議に費やされた。とはいえ、「危機は挑戦であり、変化と新しいはじまりのチャンスである」[CEA 2000: 12] という総会文書の記述からもわかるように、この時点における司教団の懸念はそれほど大きいものではなかった。しかし、2001 年 5 月の総会文書は一変して、この危機が国家経済の破綻のみならず、価値観の崩壊や国家保全の危機をも招くものであるとして警鐘を鳴らし [CEA 2001: 2]、司教団は「今日、祖国は全く新しい何かを必要としている」と断言した。ここでいう「新しい何か」とはつまり、危機に対する新たな対処法のことであり、アルゼンチンを襲った未曾有の危機に今までどおりの対処法を講じていても効果は期待できないと司教団は認識していたのである。そして、翌 2002 年に「対話」が実施されると、司教団の姿勢は危機への警戒から、国家の再構築に寄与する決意へと変化していった。司教協議会常任委員会は「瀕死の状態にあるアルゼンチンを救うために行動しなければならない」[CEA 2002a: 1-2] と述べ、同年 3 月には、『国家が新生するために』(*Para que renazca el país*)、9 月には『我々が求める国家』(*La nación que queremos*) という文書を発表し、すべての市民が社会の再構築に熱意と献身をもって参加するよう呼びかけている [CEA 2002b: 11]。こうして組織教会は、国家危機に直面したアルゼンチン社会において指導的役割を果たしたのである [Scannone 2003: 25-35]。

カサノヴァの議論からすれば、アルゼンチンカトリック教会は公共宗教の枠から大きくはみ出しているかもしれない。しかし、近年バチカンで支持されるカトリック教会のありかたは、アメリカ司教団のそれではない。バチカンの有力者であったラッツィンガー枢機卿 (後のベネディクト十六世) はアメリカ司教団の公共討議について次のように批判した。「司教たちの教えを議論の叩き台にすぎないとして提示すること自体がまちがっている。司教職が意味するところは、彼らこそが神の民を導くのだということである。それゆえ、

司教たちの教えは、曇らされてはならないのであり、自由な議論における多くの論議のひとつの要素にすぎないというように矮小化されてはならない」[Casanova 1992: 322]。要するに、司教は一般信徒と対等の立場にあるべきではなく、真理を知る権威者として振る舞うべきだというのである。ラッツィンガーはまた、現代国家を維持するためには政治以前の道徳的基盤が不可欠であるとし、キリスト教に依拠した諸価値の基礎的骨組みこそが国家存続の前提であることを国家は認識しなければならないと述べている [ハーバーマス・ラッツィンガー2007: 111]。ハーバーマスが民主的な政治過程である公共討議による合意形成に社会統合の源泉を見出す一方で (1章 1-3 参照)、ラッツィンガーは西洋の歴史的伝統や価値であるキリスト教が社会統合を可能にすると考えた。そして近年、有力となっている議論はハーバーマスのそれではなく、アイデンティティの共有に訴えて社会統合をはかろうとするリベラル・ナショナリズムの議論である。ウィル・キムリッカ (Will Kymlicka) によれば、十全な社会統合を達成するためには、同胞市民を「われわれ」の一員と見なしうような集合的アイデンティティの共有が必要となる。そのアイデンティティとは、「多世代にわたる社会に所属し、共通の領土を共有し、共通の過去を持ち、共通の未来を共有するという意識」[キムリッカ 2005: 385]、すなわち国民意識にあたるものを指しており、歴史的伝統や文化的価値の共有を主張するラッツィンガーとリベラル・ナショナリズムに親和性をみるのが可能である。

しかし、リベラル・ナショナリズムが強調するのは、国民的アイデンティティの共有であり、エスニシティや宗教の共有ではない。とはいえ、国民的アイデンティティの強化は、たやすく特定の宗教に結びつく危険性を孕んでおり [キムリッカ 2005: 386-387]、アルゼンチンにおいても「アルゼンチン人はカトリック」という言説の下で、カトリシズムが軍政に利用されてきたのは 2 章で述べたとおりである。事の是非は別にしても、カトリシズムがアルゼンチン国民をまとめあげるうえで非常に有効であったことは確かであり、ドゥアルデもそれを熟知していたからこそ、「対話」にカトリック教会の参加を要請したのである⁹。アルゼンチン国民の多くが教会の「対話」参加に対して好意的であったが、教会が再び政府と癒着するのではないかとの懸念もある。2008 年に行われた国内宗教意識調査によると、「カトリック教会が最優先すべき活動は何か」という質問に対して、39%が貧困者支援と回答しており、次いで多かったのが人権擁護の 35%であった。その一方で、教会が政

治的影響力をもって(カトリック倫理・規範を)政策に反映させるという回答はわずか2.1%であった [CONICET 2008]。市民が教会に求めているのは、政治的関与—それが人々の生活向上や権利獲得につながるとしても—ではなく、貧困支援や人権擁護(公権力による暴力に対する抗議等)といった公共領域における直接的行動であることがわかる。これらは、かつては MSTM やスラム司祭が行っていた支援活動であるが、民政移管後は新たな形をとって行われている。次節では、市民組織マドレ・ティエラの事例を取り上げ、民の教会の変化とその公共的役割を考察する。

2 市民組織運動にみる民の教会

アルゼンチンでは、1976年から7年間にわたって「汚い戦争」と呼ばれる軍政の人権弾圧が行われ、公的報告によると8,961名の一般市民が行方不明となり、再び生きて帰ることはなかった。この人権侵害を非難した聖職者たちは拉致・殺害の標的とされ、高位聖職者である司教までもが犠牲となった [Mignone 1988: 128-150]。そして、自らの命を守るために国外亡命した MSTM 司祭は100名を超え [Seisdedos 1999: 126-130]、MSTM は完全に消滅したのであった。

社会活動にも厳しい弾圧が行われた軍政下においては、貧困者に対する司牧活動も衰退の一途をたどった。しかしこのような困難にもかかわらず、活動を続けた MSTM 司祭たちがいた。彼らは MSTM 設立当初からスラムでの司牧活動に従事していた司祭たちであった¹⁰。社会正義と民衆の解放を求めた MSTM の運動は、司牧活動や不法居住者支援という形で継続され、民政移管後は市民組織へと継承されている。そのような草の根市民組織の一つが、土地取得と家屋建築を中心とした居住支援とコミュニティ開発に従事するマドレ・ティエラ (Asociación Civil Madre Tierra 「母なる大地」の意) であり、大ブエノスアイレス圏で今日も広く活動している。

2-1 市民組織マドレ・ティエラ

1970年代末、大ブエノスアイレス圏各地では不法居住区が急速に拡大した。これは、すでに人口の過密化が深刻となっていた首都郊外に、軍政によって首都スラムを追い出された大量の人々が流入したことが原因であった。1978年のサッカーW杯開催を機に、軍政は

首都に点在するスラムの強制撤去を行い、ブエノスアイレス市内のバッホ・フローレス地区では 5,600 の家屋が取り壊され、スラム住民たちは軍用トラックに詰め込まれて、ブエノスアイレス郊外に放り出された。彼らに与えられた土地は、強制移住地とは名ばかりの荒地であり、住む場所を失ったスラム住民の数は 23 万人にのぼった [アンソレーナ 2007: 210]。その頃、バッホ・フローレスで働いていた元 MSMT メンバーであり、スラム司祭であるホルヘ・ベルナッサ (Jorge Vernazza) 司祭とロドルフォ・リッチアルデッリ (Rodolfo Ricciardelli) 司祭は、信徒たちを集めてマドレ・デル・プエブロ (Madre del Pueblo 「民の母」の意) という団体を立ち上げ、移送されたスラム住民が暮らせる居住区の建設を開始した。「天に家があり、地に家がある」¹¹ というスローガンの下に支援を行ったマドレ・デル・プエブロは、今日、大ブエノスアイレス圏で活動する居住支援団体の先駆的存在であった [Página12 2002]¹²。

1983 年に民政移管を果たしたものの、軍政時代からの対外債務やハイパーインフレといった課題は残されたままで、民衆の苦しい状況は変わらなかった。これに追い打ちをかけたのが 1985 年のレコンキスタ川の氾濫であり、モロン市など大ブエノスアイレス圏西部の広い範囲に被害が及んだ。モロン行政は不法居住者の定住化と区画整理に着手し、カトリック教会モロン教区もまた、氾濫によって住む家を失った人々を支援すべく、カリタス¹³ の中に教区組織としてマドレ・ティエラを設立した。マドレ・ティエラは設立当初、スラム司祭とともに自助建設に従事していたスタッフ、建築家、ソーシャルワーカー、ペロン党左派の政治活動家などで構成されていた。1986 年にモロン教区のカリタスから独立したマドレ・ティエラは非営利法人の市民組織となったが、その後もカリタスのメンバー数名がマドレ・ティエラの役員を務めるなど両者は協力関係を維持している [Forni 2004: 247-251]。1989 年の経済危機には食糧支援なども行ったが、マドレ・ティエラは通常、大ブエノスアイレス圏西部で不法居住者や貧困者のための居住支援 (土地取得・家屋建築) とコミュニティ開発を行っており (図 1 参照)、現在までに 15 居住区、2,570 家屋を建設した¹⁴。一つの居住区が完成するまでの過程は以下のとおりである。

1. 土地探しと土地購入——新しく居住区を建設する際にまず問題となるのが、土地探しと購入である。居住区は川の氾濫や浸水の恐れのない場所で、交通機関にア

クセスできる立地でなければならない。土地の購入は多くの場合、モロン教区や修道会からの寄付、または国際機関やヨーロッパのカトリック組織の財政支援によって可能となっている。

2. 居住者の選別——居住区に住む家族の選別は数回の面談を通して行われ、スタッフは家族の基本情報や仕事について詳しく尋ねる。たとえば繁華街のごみ拾いなどで生計を立てている貧困世帯の場合、現場から遠く離れた居住区での生活が収入喪失につながることもあるため、これらの情報は非常に重要となる。
3. プロジェクトの説明——居住者は数回の会合に参加し、プロジェクトについての説明を受ける。スタッフはここで、隣人同士の信頼と連帯構築がプロジェクトにとっていかに重要かを説明する。
4. 家屋の建設——各世帯は最小で 36 平方メートル分の家屋（トイレ、台所、寝室を含む）を自分たちで建築することが求められ、2、3 年間にわたって月々 30-80 ペソ（約 10-27US ドル）を支払う。極貧世帯に対しては支払い期間の延長や減額を行い、貧しさが理由で誰一人プロジェクトから排除されることのないよう考慮される。
5. 共同体の組織化——居住区の建設だけでなく共同体の組織づくりもプロジェクトの一環であり、居住区のインフラ管理をするグループやコミュニティセンターをつくり、住人自らが管理運営を行うようにする。

一つのプロジェクトにかかる期間は約 3 年であるが、プロジェクト終了後もマドレ・ティエラと共同体組織との関係は維持され、機関誌では毎号のように各居住区の進展や課題などが紹介される [Madre Tierra 2002: 74-98; アンソレーナ 2007: 97-99]。しかし、貧困者やスラム住民のための居住区建設には困難を伴うことが多い。モレノ市の最西端に位置するフランシスコ・アルバレスという地区では、近隣住民による居住区建設反対キャンペーンが展開され、プロジェクトは頓挫するかにみえた。しかし教区の主任司祭が「貧しい人々がここアルバレスにやってくるのではなく、彼らはもともとここにいたのです。あなたがたが彼らを見ていなかっただけで、彼らはすでにいたのです。アルバレスは貧困者で溢れています」という内容の手紙を反対住民に向けて書いてから、事態は一変し居住区は無事

土地獲得・家屋建設・コミュニティ開発を活動目的とする彼らの理念が明確に示されており、「我々は神を信ずる」から始まるその文章は、カトリック系市民組織マドレ・ティエラの信条、もしくは信仰告白とも読むことができる。

大ブエノスアイレス圏西部の不安定な地盤に土台を築くためには、しっかりした地層に当たるまで掘らなければならない。(中略) これは福音書にある岩の上に家を建てる人のたとえ話の適用以上のことである。マドレ・ティエラにとって、しっかりした土地とは神への信仰である。この神は最も小さい者とともに生きるために来られ、シャベルが表土を掘り起こして下層へ到達するように、神は社会の最も低いところに生きる小さい者、見捨てられた者、貧しい者、行方不明となった者たちのもとに来られる。(中略) マドレ・ティエラは、神にある最も小さい者の命を見出すためにブエノスアイレスの地を掘り起こすのである [Madre Tierra 2005: 3]。

マドレ・ティエラの精神は、「キリスト者としてまた司祭として、我々は貧しい者、苦しむ者、泣く者、迫害される者のための選択をするようにとの召命を感じている。(中略) キリスト者、司祭、そして教会の行動は極貧者とともに行動する、それ以外のものであってはならない」 [MSTM 1972] と宣言した MSTM に共通するものであり、その精神は貧困者の住居・コミュニティ支援という活動にあらわされている。そして「地上の財貨は万人のためのものである。神は地とそこに含まれるあらゆる物を、すべての人と民族の使用に決定した」(『現代世界憲章』69項) という文章を引用しながら、「居住区はマドレ・ティエラが活動する主要な領域であり、居住区から共同体が生まれ、居住区から人は現実を見て、国家を見るようになる」 [Madre Tierra 2005: 5] と記している。つまり、マドレ・ティエラにとっての居住区とは単なる地理的な区分けではなく、「喜びと希望、悲しみと苦しみを分かち合う共同体が起こされる場であり、人々の意識化が行われる場である。この共同体における「連帯」と「意識化」は、メデジン会議以降ブラジルや中米で拡大したキリスト教基礎共同体の性質を彷彿とさせる。キリスト教基礎共同体とは、構成員であるカトリック信徒たちによって運営され、ともに祈り聖書を読みながら、信仰と日常の生活を結び付けて、現実の問題解決のために団結して行動する場であり [ソブリノ 1992: 189]、メン

バーの意識化が促進される場である（3章1-3参照）。

マドレ・ティエラの支援対象である住人たちの意識化は居住区建設やコミュニティ運営に参加することによって促進され、彼らは話し合いや研修などを通して自分たちを取り巻く現実を知るようになる。また、各居住区で配布されるマドレ・ティエラの機関誌には、居住区のニュースだけでなく住民の意識化を目的とした記事も多くみられる。例えば女性の権利擁護に関する記事では、女性が様々な家事をするイラストを載せながら、女性の家事労働が当たり前となっている現状は労働の搾取であり、家庭における女性の労働が正当に評価されるべきであると書かれている [*Haciendo Barrio* 2011: 16-19]。

第二バチカン公会議とそれに続くメデジン会議の理念に感銘を受け、「貧しい人々とともに歩む」ことを決意した司祭たちは、MSTM を通してアルゼンチン社会の変革を目指した。そして運動に民衆を動員するためには、ペロニズムを用いるのが有効だと考えた MSTM 司祭らが、「ペロニズムのための選択」というスローガンを掲げたのは先述のとおりである。彼らの行為は、人々と連帯するためには彼らと同じものを信奉するという単純なロジックに基づくものであったが、「貧しい人々の問題と闘いを自分のものとし、彼らと語り合う方法を知る」（「教会の貧しさ」10項）ことを提唱したメデジン文書に従った行動といえる。しかし、ペロニズムへの傾斜を強めた MSTM は、その後ペロン党内の対立に巻き込まれる形で弱体化し、志を遂げることなくわずか6年余りで消滅したのであった。

マドレ・ティエラもまた、第二バチカン公会議以降の新しい理念を継承しており、MSTM 司祭であったベルナッサ司祭らによる不法居住者支援に活動の起源を持つ。しかし、設立から2年ほどしてペロン党左派メンバーが活動から離れると、政治変動に振り回されることを嫌ったマドレ・ティエラは政治的中立を求めるようになった。この政治態度は、どの政党が権力を握っても貧困者が今ここに存在しており、彼らに対する支援が優先されるべきであるとの認識に基づいている。居住支援による人々の生活向上を目指すマドレ・ティエラの活動は非常に現実に即したものであり、ペロニズムに幻想を抱きラジカルな要求運動を展開した MSTM とは対極をなしている。同じ理念に共鳴しながらも、MSTM とマドレ・ティエラの方角性がこのように異なるのはなぜだろうか。民政移管後のアルゼンチン社会と政治状況からこの点について考察する。

マドレ・ティエラが自らの政治的方向性を決定したのは、市民社会形成期ともいえる 1980

年代後半のことであった。発足当初のアルフォンシン政権は莫大な対外債務やハイパーインフレ、フォークランド紛争による国際的孤立など多くの難題を抱えていたが、軍政時代の指導者たちに対する裁判や人権侵害の調査を行い、アルゼンチン民主化の歩みに一定の役割を果たしたといえる。しかし国内の経済状況は一向に改善されず、労働組合による抗議運動も激化していった¹⁵。右派主導のペロン党は軍部や労組との連携を強化し、アルフォンシン政権の打倒を目指していたが、軍部が再び台頭することを恐れたアルゼンチン国民の支持を獲得することは困難であった [Romero 2002: 273-283]。民主政権を担う急進党と政権奪回を狙うペロン党という二党が対立する政局の中、マドレ・ティエラは政治的中立という選択をした。この政治的方向性を理解するためには、彼らがどのように政治を解釈していたかを知る必要がある。

マドレ・ティエラの定義によると、政治は共同体を生み出す機能を持ち、国民に対してすべてを共有化することが政治の目的とされる。つまり、国民に自由と平等（所得再分配を含む）を保障するのが政治であり、独裁政治・クライエンテリズム・政治の私有化などは政治権力の乱用として政治と区別される。マドレ・ティエラはこれらの政治権力の乱用に対して「権力を保持し、再生産するために征服・抑圧・破壊・殺戮を行うのが常であり、権力者にその過ちを認識させ回心させることはまったく無意味である」 [Madre Tierra 2005: 23] と厳しく批判し、これに対抗するものとして「市民の力」を提唱している。「市民の力」とは人々を結びつける連帯の力であり、共同体の内に合意・委託・組織・参加・人間性・精神・命をつくりだす力である。マドレ・ティエラはこの「市民の力」を自らの信条とし、彼らの活動—居住支援とコミュニティ開発—を方向づける理念であると明言している [Madre Tierra 2005: 23-26]。

2-3 社会変革から市民社会運動へ

マドレ・ティエラの理想とする政治には社会主義的思想が色濃く反映されており、この点においては MSTM と同様である。しかし、政治活動や政党支持を通しての社会変革を求めた MSTM に対して、マドレ・ティエラの目標は「社会の最も小さい者と協働し、彼らの市民権を行使することにより平等な社会を築くこと」 [Madre Tierra 2005: 24] であり、共同体を軸とした市民社会の発展を目指している。両者の政治的方向性の違いは、市民権が

認められなかった軍政下の抑圧された社会と、民主化のプロセスにおいて市民社会や市民権の概念が徐々にではあるが浸透していた社会という差異に求められよう。1980年代末以降、東欧とソ連が相次いで崩壊し、世界は社会主義の著しい衰退を目撃した。アルゼンチン社会においても、社会変革や貧困解決のために革命を起こすという極端な思想は影を潜め、代わりに選挙などの合法的手段を通じての政治参加と市民自らによる草の根支援が拡大していったのである。

1960年代末に起こったアルゼンチンの司祭運動 MSTM は、貧しい民衆の解放と社会正義実現のためにペロニズムを支持し、社会変革による理想国家の構築を目指した。しかし MSTM の政治化は、軍政による弾圧、司教団との対立、そして内部分裂を生み、組織崩壊を招くこととなった。一方マドレ・ティエラは、民政移管を経た 1985 年以降大ブエノスアイレス圏で貧困者の居住支援を行っている市民組織であり、その活動起源は軍政下の 1978 年に MSTM 司祭らが行ったスラム住民のための自助建設活動にある。現代に生きる人々に向き合い、現代の問題に取り組むことを宣言した第二バチカン公会議の理念に従う両者でありながらも、MSTM はペロニズムを選択し政治にかかわることによって民衆の解放を目指し、マドレ・ティエラは政治に与しないことによって民衆を支援し、市民社会の発展を目標としている。

民主化が定着した今日のアルゼンチンでは、NGO をはじめとする市民組織の成長が著しく、社会開発庁の国立コミュニティセンター (Centro Nacional de Organizaciones de la Comunidad) に登録されている団体の数は 1 万 6 千以上に上る [La Voz 2014]。しかし市民組織による草の根支援にもかかわらず、アルゼンチン国内の貧困問題はまだまだ深刻であり、2010 年現在、ブエノスアイレス市には 45 のスラム居住区が存在し、16 万を超える人々が生活している [La Nación 2010]。ベルナッサ司祭ら 8 名によって設立された「スラムのための司祭グループ」は 40 年以上たった今も活動を続け、現在 24 名のスラム司祭がメンバーとして参加している。MSTM の後継者とも言われる彼らが支持する神学は、解放の神学ではなくアルゼンチン独自の民衆の神学 (Teología del Pueblo) である。それは 1970 年代半ば以降、ルシオ・ヘラ (Lucio Gera) 司祭やラファエル・テジョ (Rafael Tello) 司祭によって提唱された神学で、マルクス主義の影響を受けた解放の神学と異なり、階級闘争を通じた貧困者の解放よりも、民そのものに力点が置かれているのが特徴である。アルゼ

ンチンの全国紙ラ・ナシオン [La Nación 2010] のインタビューで「スラムには（政治的）右も左も存在せず、ただ存在するのは水と電気とよりよい生活に対する望みだけ」と述べた一人のスラム司祭の言葉は、貧しい人々に対する支援は政治イデオロギーに優先するという彼らの強い信念をあらわしている。次に、現代アルゼンチン社会におけるスラム司牧を取り上げ、スラム司祭らを中心とする民の教会がどのような公共的役割を果たしているか、また彼らの活動や理念と MSTM のそれにどのような差異があるのかを考察する。

3 スラム司牧にみる民の教会

アルゼンチンで最初にビジャ・ミセリア (Villa Miseria) と呼ばれるスラムが誕生したのは 1930 年代である。しかし、一般に知られるようになったのは急速な都市化が進んだ 1950 年代であり¹⁶、その後も都市周縁部に拡大を続けたスラムは、次第に社会問題として認識されるようになった。スラム司祭 (Cura Villero 「ビジャの司祭」の意) とは、スラムで生活しながら司牧活動に従事する聖職者を意味しており、彼らはスラム住民のためにミサや洗礼などの典礼を執り行う傍ら、住民の生活向上を目指してスラム内に保育所や小規模作業所を造り、政府にスラムの環境改善を要求する活動家でもあった。

1970 年代に入ると、都市のスラムは農村からの移住者と近隣国パラグアイやボリビアからの移民で溢れた。その後、アルゼンチンは 1983 年に民政移管を果たし、スラム問題にも一筋の光が差し込んだかにみえたが、軍政の残した対外債務、インフレ等の経済危機や人権問題の解決を迫られていた新政府による最貧困層向け政策は十分とは言い難く、民主化するアルゼンチン社会からスラムは取り残されていった。1990 年代には、新自由主義経済政策による市場経済の激化が国民の生活を圧迫し、アルゼンチンにおける失業と貧困は深刻化した。そして人々が仕事を求めて都市に流入した結果、スラムは数と規模の両面においてさらに拡大し、スラムの生活環境はさらに悪化した。上下水道や電気といったインフラ不足はもとより、薬物と犯罪がスラムに蔓延するようになったのである。パコ (Paco) と呼ばれるこの薬物は、コカインをベースとした合成麻薬であり、安価で誰でも簡単に入手できることから貧困層に広がり、近年大きな社会問題となっている。しかしながら、アルゼンチン政府の対応は不十分であり、NGO やスラム司祭を中心とする民の教会が独自に活動を展開している。

3-1 深刻化する麻薬問題

1990年代、アンデス地域で生産されたコカインはアルゼンチンを経由してヨーロッパに密輸されるのが常であった。しかし今日、アルゼンチンは経由地であると同時にコカインの製造拠点であり、また消費大国となっている¹⁷。ボリビアやペルーで生産されたコカの大半は、ボリビアとアルゼンチンの国境から密輸される。アルゼンチン北方の国境地帯には1,500以上の違法滑走路が点在しており、監視が緩いことからコカインの安全な中継地点となっている [El Guardián 2012]。密輸されたコカインの原料であるコカはアルゼンチン国内で精製されコカインとなり、ヨーロッパへと再度密輸される。表1は2009年にアンデス諸国から中南米を経由してヨーロッパへと密輸されたコカイン量を示している。アンデス諸国から密輸出されたコカイン 217 トンのうち押収を逃れてヨーロッパに密輸されたコカインは 123 トンにのぼる¹⁸。アルゼンチンには 250 以上もの麻薬密造所が存在するといわれ [El Día 2008]、2009年には 36ヶ所が摘発された [UNODC 2011a: 104]。

表1 アンデス諸国からヨーロッパへのコカイン流通量 (2009年)

(単位: t)

	西・中央ヨーロッパ
アンデス諸国から密輸出されたコカイン	217
南米・カリブ・中米で押収されたコカイン	-59
南米から密輸出されたコカイン	158
欧米の消費国で押収されたコカイン	-35
欧米で消費されたコカイン	123

(出所) UNODC [2011b: 16, Table 7]

(注) 消費される前に押収されたコカインはマイナスで表記。

これまで麻薬密輸の経由国であったアルゼンチンがコカインの製造拠点となった背景には、米国が主導するメキシコやコロンビアの麻薬撲滅政策がある。中南米の麻薬カルテル撲滅を目指す米国の圧力により、メキシコ政府はコカインや覚せい剤製造に必要なエフェ

ドリン等の前駆物質の輸入を 2007 年に禁止し、他の中米諸国もそれに続いた。これによってメキシコ国内でのコカイン製造が困難となり、新たな製造地として麻薬カルテルが目をつけたのが輸入規制の緩いアルゼンチンであった。その結果、2007 年のアルゼンチン国内のエフェドリン輸入量は前年比のおよそ 5 倍である 26 トンに増加した。ボリビアから密輸される大量のコカとエフェドリンによって、アルゼンチンはコカイン製造に最も適した国となったのである。

国内におけるコカイン製造の拡大に伴い、アルゼンチンは新たな社会問題に直面した。コカインの運び屋に対する報酬は通常、現金とコカイン現物で支払われるため、アルゼンチン社会にコカインが出回るようになったのである。2006 年、アルゼンチン国内におけるコカイン使用者（15～64 歳）は約 64 万人であったが、わずか 3 年で約 76 万人へと急増した [UNODC 2008: 88; 2011a: 91]。そればかりでなく、コカイン製造の過程で生じる廃棄物を原料とした合成麻薬パコが貧困層を中心に急激に広まり、深刻な問題となっている。

合成麻薬パコは、コカの葉からコカインを製造するとき生じる残渣に硫酸化物や灯油、粉砕したガラス片などを混ぜ合わせて造られる。低品質で毒性が高く、1 本 2、3 ペソ（約 0.5US ドル）で入手できることから、アルゼンチンでは貧困者の麻薬として知られている。喫煙による摂取が一般的であるが、パコ 1 本から得られる恍惚感は数秒間しか持続せず、その効果が切れるとひどい抑鬱感に襲われるため、間断なく次の 1 本を求めるようになり、1 日に 100 本以上摂取する依存症者も珍しくないという。パコ摂取による作用は、陶酔感のほかに覚醒、不眠、食欲不振、凶暴性、さらなる摂取要求などがあげられる。パコに対する依存は極めて高く、数ヶ月の使用で脳や内臓に回復不能なほどのダメージを与え、使用者を死に至らしめることもある。パコはまた、使用する者の健康や生命を奪うだけでなく、その人を取り巻く社会関係をも破壊する。パコを買うために自分の所持品をすべて売り払い、挙句の果てに家族から金品を盗み、家から追い出され路上で暮らす常習者もいる。そして売物がなくなると、引ったくりや窃盗、女性であれば売春をしてパコを入手しようとし、犯罪に巻き込まれ死亡するケースも後を絶たない。

2010 年に設立された麻薬予防撲滅計画庁（La Secretaría de Programación para la Prevención de la Drogadicción y la Lucha contra el Narcotráfico, SEDRONAR）の所属機関が同年行った調査（表 2）によると、アルゼンチン国内には今日 8～10 万人のパコ使用者

がいと推定される。アルコールやマリファナ、コカイン等と比較してその数は決して多いとは言えず、政府の予防撲滅計画におけるパコの優先順位は低い。しかし治療施設で治療を受けたケース数（表3）をみると、パコはマリファナとほぼ同じ数値を示しており、ケースの約1割がパコ依存症の治療である。コカインやパコを使用する人数はマリファナと比較して少ないにもかかわらず、治療を要するほど依存が深刻化する傾向が強いことがうかがえる。

表2 一度でも使用したことのある嗜好品・薬物の比較（12～65歳対象 2010年）

嗜好品・薬物	人数	比率
アルコール	12,867,025名	70.0%
タバコ	8,687,729名	47.3%
マリファナ	1,492,846名	8.1%
コカイン	483,524名	2.6%
パコ	61,168名	0.3%

（出所）Observatorio Argentino de Drogas [2010: 16, Cuadro 2.1]

（注） 調査対象者総数は、18,379,988名。

表3 治療施設で治療した依存症のケース数（2010年）

依存症の種類	ケース数	比率
コカイン	8,073	38.0%
アルコール	4,362	20.5%
マリファナ	2,251	10.6%
パコ	1,938	9.1%
タバコ	273	1.3%
その他	4,355	20.5%
合計	21,252	100.0%

（出所）SEDRONAR [2012: 73, Cuadro 3]

また、治療中の依存症患者への調査（表 4）から、政府と患者自身のパコの危険性に対する認識のずれが読み取れる。政府にとってパコは優先順位の低い薬物であるにもかかわらず、薬物依存症患者自身は最も有害な薬物として考えているのである。実際にパコを使用し肉体的・精神的ダメージを受けた者、依存症の息子や娘が廃人になっていく様子を間近で見た家族や友人でなければ、その危険性を真に理解することは不可能であろう。SEDRONAR では 300 名以上のスタッフが、麻薬防止・調査・依存症治療に従事しているというが、依存症者の肉体と精神を破壊し犯罪などの社会不安を引き起こすパコの威力を軽視することはできない。

表 4 最も有害だと考える嗜好品・薬物

（調査対象者：治療プログラムの依存症患者 121 名）

嗜好品・薬物の種類	人数	比率
パコ	53 名	43.8%
コカイン	40 名	33.1%
アルコール	18 名	14.9%
マリファナ	4 名	3.3%
その他	6 名	4.9%
合計	121 名	100.0%

（出所）Observatorio Argentino de Drogas [2011a: 83, Tabla N4.30]

現在アルゼンチン国内には、一般的な保健センターや依存症治療専門施設など 530 の治療施設があり 2 万 1,252 人が治療を受けている。そのうちパコ依存で治療を受けた数は 1,938 人、全国に 8～10 万いるパコ使用者のわずか 2%であり [Observatorio Argentino de Drogas 2011b: 14]、治療を希望していても施設不足を理由に断られるケースが多い。この問題を解消するために、SEDRONAR は条件を満たした NGO に助成金を与えて治療とりハビリを提供しているが、状況は劇的に好転したとはいえ、定員以上の患者数を抱えて活動する NGO が少なくない。その他に患者の家族（主に親）を対象としたプログラムがあり、そこでは SEDRONAR コーディネーターの主導で依存症について学び、子供の薬物使

用に対する自責や恥といった感情を緩和することが目的とされている。このプログラムは誰でも無料で参加することができるが、首都中心部で平日昼間に開催されるプログラムに参加できるのはごく限られた人々でしかない。パコ依存症患者の家族もまたスラムに居住する社会的弱者であり、低賃金で仕事をしているか失業中の者が大半である。職がある者は仕事を休んで平日のプログラムに参加することはできないし、失業中で時間があっても会場までの交通費を捻出することが困難となる。

また SEDRONAR では回復した依存症者の社会復帰支援を打ち出しており、プログラム参加者には最大 12 ヶ月の補助金を与えるとしているが、具体的なプログラムやその成果に関するデータは公表されていない¹⁹。また、病院や施設での治療を終了しても、再び薬物に溺れてしまう依存症者は少なくない。特にスラムに居住する依存症者は、施設からスラムに戻っても仕事はなく、周囲ではパコが蔓延し、その気になればいつでも入手できる状況で再び生活をしなければならず、回復後に薬物の誘惑から身を守ることは非常な困難を伴う。しかし、薬物問題に関するアルゼンチン政府の対応は、予防プログラムと治療施設でのケアを限られた規模で提供するにとどまっており、治療後の依存症者の社会復帰や労働市場への編入といった大きな課題が残されたままである。

3-2 スラム司祭の取り組み

2008 年 3 月、ブエノスアイレス市の南端に位置するビジャ 21-24 と呼ばれるスラム地区で「キリストの家」(El Hogar de Cristo) が誕生した。これは「スラムのための司祭グループ」によって造られた地区センターであり、スラムに住むパコ依存症の青少年やその家族たちへの支援を行う場である。現在 6 つのスラム居住区でキリストの家が運営されており、そこで支援を受けた人数は 600 名を超えている。ここではビジャ 21-24 のキリストの家で行われているプログラムを紹介する²⁰。

キリストの家の最も重要な目的は、センターに助けを求めてくる人々の心の内に人生の希望を生み出すことであり、自分は貧困や差別から逃れられないと考える彼らの意識を変革し、人並みの生活（居住環境、仕事、教育等）を営むことができるというビジョンを与えることである。キリストの家は入所施設や病院とは異なるデイケアセンターで、パコ依存症者が心身の回復と社会復帰を目指す施設であり、その運営を支えているのはスラム司

祭とボランティア、そして心理カウンセラー、精神科医、作業療法士、ソーシャルワーカーらの専門スタッフである。

センターの一日は昼食から始まる。やって来た青少年たちはスタッフから歓迎され、互いに挨拶を交わし、食事の準備に取り掛かる。栄養価の高い十分な食事が回復に必要であると同時に、食事をともにするという行為が彼らの社会性を育てるという理由から、昼食はセンターの重要なプログラムの一つとなっている。午後 2 時からの治療グループの活動では、AA (Alcoholics Anonymous, アルコール依存症者の自助グループ) の 12 ステップ²¹ を適用したプログラムを行い、参加者は自分の感じることや思うことなどを自由に語る。他の参加者の発言に関してのコメントや反対意見は禁止されているが、これには明確な理由がある。自分が社会で無用の人間であり、いなくてもよい存在であると日頃から感じている彼／彼女らが、自分の発言が他者に黙って受け入れられるという体験をすることによって、自分自身を受容することができるようになり、それが彼らの回復につながるのである。この治療プログラムの他にも、スポーツや手工芸、文学などの活動が用意されているが、それらの活動を通じて彼らが自分の能力を向上させたり、感情をコントロールしたり、自信を持って行動するようになることが期待されている。

また、センターではパコ依存症者である青少年だけでなく、その家族を対象としたプログラムも提供している。このプログラムの目的は、パコ使用によって崩壊した家族関係の修復と、パコ依存症者である子供の回復プロセスに家族が適切にかかわることができるよう支援することである。これはナラノン (Nar-Anon : 薬物依存症者の家族による自助グループ) のシステムを取り入れた自助プログラムであり、参加者が同じ問題を抱えた仲間として痛みを分かち合い、励まし合い、安らぎを得る場である。参加者である依存症者の家族—多くの場合は母親たち—はセンター内の活動にとどまらず、スラム内の困窮家庭を訪問したり、縫い物教室を開いてスラムの女性が集まれる場所づくりをしたりしている。さらに、パコ依存症者の女性のためのプログラムが週に一度行われている。男性と比較してパコ依存症になる女性の数は大幅に少ないが、複合的な問題を抱えるケースが多いのが特徴である。彼女たちの多くが夫や同棲相手からの暴力や性的虐待を日常的に受けており、売春を強要され、中には妊娠するケースもある。このような苦しい現実から逃避するためにパコを使用する女性たちには特別なケアが必要となる。プログラムを通して彼女たちが

性的・精神的暴力を受けている自らの現状を認識し、自尊心を育てることが期待されている。

その他にも、キリストの家では様々なプログラムが毎日行われており、スポーツや音楽、ダンスなどを楽しむ子供たちで賑わっている。2008年の設立以来、キリストの家にやってくる子供の数は増え続けており、仕事のない青年たちの居場所にもなっている。各プログラムには、子供たちを何かに熱中させることによって彼らをパコから遠ざけようという狙いがある。スラムにはすでにパコが蔓延しており、いつでもどこでも安価で入手することが可能であり、道端でパコを吸っていても誰にも咎められることはない。このような環境はパコを知らない子供たちにとって危険であるだけでなく、治療を終えた依存症者にとっても極めて危険なものとなる。幸い SEDRONAR からの補助金を受けて治療することができたとしても、家のすぐ隣でパコの売買がされているようなスラムに戻ることはそれまで

表5 青少年向け依存症治療プログラムの効果 (2010年)

	キリストの家	SEDRONAR の治療施設
治療プログラムに参加した人数	35名	121名
治療プログラムを終了した人数	28名 (80.0%)	6名 (5.0%)
治療後の経過がよい	22名 (62.0%)	20名 (16.5%)
治療後の経過がまあまあ	8名 (23.0%)	49名 (40.5%)
治療後の経過が悪い	5名 (15.0%)	46名 (38.0%)

(出所)「キリストの家」サイト

(<http://www.sinpaco.org/nuestras-granjas-2/> 2013年4月12日アクセス)

(注) カッコ内は参加者全体に対する割合。

の努力が無になるのに等しい。しかし政府による社会復帰支援が機能していない現状では、スラム居住区内で回復プログラムを提供するとともに、スラムの環境自体を変革する必要があるとスラム司祭たちは考えている [Equipo de Sacerdotes para las villas de emergencia 2010]。

表 5 は、スラム地区グランハ・マドレ・テレサのキリストの家で治療プログラムを受けた青少年と SEDRONAR の治療施設で治療を受けた青少年のその後の経過を比較している²²。キリストの家ではプログラムを終了した青少年の比率が 80%であったが、SEDRONAR ではたった 5%であり、治療後の経過をみてもキリストの家のプログラムの効果が高いことは明らかである。SEDRONAR の治療施設は必ずしも居住地に近いわけではなく、プログラム途中で施設から出て行った患者はそのまま放置されるが、スラムではプログラムを欠席しがちな青少年がいれば、奉仕スタッフや司祭が家を訪れて話をするなど、早い段階での対応がなされる。このような手厚いケアがパコ依存症からの回復率に反映しているといえよう。

3-3 社会的包摂を目指して

スラムにおけるパコの蔓延は単なる薬物問題ではなく、失業、機能不全家族、学校中退による低学歴、犯罪、未成年者の妊娠といったスラムに多くみられる問題と密接な関係にある。スラム司祭たちは、パコ依存症者の治療だけでなく、若者たちをパコに向かわせるような環境を改善していくことが重要であると考え、スラムでの教育に力を注いでいる。

学校は子供たちをパコの脅威から守る場であるとともに、子供たちの社会的包摂を促進する機能を有するシステムである。子供たちは少なくとも学校にいる間は、路上でパコを売買している人間に出会うこともなければ、パコを喫煙して陶酔している依存症者に絡まれることもない。暇を持て余してパコに手を出す青少年が絶えないという状況からすれば、子供たちは学校やその他の活動で充実した毎日を過ごすことが理想である。また学校教育は自らの人的資本を高めることにつながり、学校教育を終了した者は中退者と比較してよりよい仕事に就くことが可能となる。学校を中退した青少年はダンボールやペットボトルの収集で日銭を稼ぐか、肉体労働者として働ければ幸運で、仕事に就けないのが大半である。また、労働に必要な能力（読み書き・計算等）を有していないことから、彼らは労働

市場から排除され、仕事のない無学な貧困者として差別を受け、自分はこの社会にいても仕方がないという劣等感や孤独感からパコに走るケースが多い。

しかしながら、スラムでは学校そのものが不足しているのが現状である。学校教育の手が届かないスラムにおいて青少年が生きる希望と力を得るために、司祭たちが行っていることは彼らに寄り添い、彼らの話に耳を傾ける「寄り添い教育」²³である。スラムで育った若者の多くは、他者から真剣に聞いてもらうという経験や自分を受容してもらうという経験に乏しい。このことは彼らの自尊心の低さや劣等感の原因ともなり、自己の存在に対する軽視（自分は世間で何の役にも立たない等）にも結びつく。しかし、彼らに寄り添いじっくり話を聴くことによって、彼らは自分が受け入れられている、尊重されていると感じ、自分はこの世に生きていてよい存在なのだと認識するようになるのである。もっと彼らの話に耳を傾ければ、スラムでの暴力は確実に減少すると司祭グループは断言している [Equipo de Sacerdotes para las villas de emergencia 2009]。この「寄り添い教育」はスラムの青少年のパコ使用を予防するとともに、パコ依存症となった若者の回復過程においても非常に効果がある。依存症者は通常、薬物を断ち切る過程で激しい禁断症状に襲われるが、禁断症状の苦しみを誰かに話すことができれば、苦しみから逃れるために再びパコを使用する危険性が少なくなる。また、依存症から回復した後もパコ摂取の欲求は完全に消えることはなく、一生パコを使用しないためにも常に話のできる相手、分かち合うことのできる誰かが必要なのである。

キリストの家の活動は、治療プログラムや「寄り添い教育」によるパコ依存症者の肉体的・精神的健康の回復支援であるが、そのエンパワーメントの効果は個人にとどまらずコミュニティへも広がっている。パコ撲滅にあたっては、近隣住民の積極的な参加が求められており、近所の青少年がパコを使用しないよう見守る役割が期待されている。こうしてパコ依存症者が心身の健康を取り戻すことにより、家族や近隣との関係が修復され、薬物をめぐるスラムでの暴力や犯罪は減少する。そのことがコミュニティ崩壊に歯止めをかけ、コミュニティの活性化を促進することにつながる。しかし、パコ使用をはじめとするスラムの諸問題は社会的排除の結果であり、アルゼンチン社会全体の問題であるとスラム司祭たちは指摘する。

社会的排除には、失業や所得の不平等から生じる貧困という経済的側面と、社会階層の

断絶やコミュニティ崩壊、それに伴う非行や犯罪という社会的側面があり、さらに排除された人々が政治的 대표権や影響力を持たないという政治的側面がある [バラ・ラペール 2005: 21-32]。スラム司祭は、スラムでのパコ撲滅と依存症者の回復支援を通して社会的排除の解決に取り組み、特にその社会的側面にアプローチしているが、それだけで社会的包摂が実現するとは考えていない。ここでいう社会的包摂とは、MSTM が目指した民衆の解放をさらに包括的に捉えた概念である。民衆の解放という概念が、民衆と彼らを抑圧する政治・経済システムに着目していたのに対して、社会的包摂という概念には、社会的排除を受ける側（貧困者や社会的弱者）だけでなく、彼らを排除する側（一般市民やその集合である社会）の存在も含まれる。スラム住民は税金や公共料金を支払うこともなく不法居住し、電気や水をただで使っているとしばしば非難され、多くの一般市民から蔑まれている [Equipo de Sacerdotes para las villas de emergencia 2014a]。2013年にパレルモ大学が実施した調査によると、アルゼンチン人の多くが良い市民の条件として「法の順守」と「納税」をあげており、その数は「投票」や「政治参加」を大きく上回っていたという [La Nación 2013]。彼らが市民としてのアイデンティティを獲得または回復し、他者からも認められるためには、何よりもまず居住、教育、医療、そして雇用といった基本的人権が保障されねばならず、それには国家の積極的介入が不可欠であるとスラム司祭たちは訴える。

また近年では、アルゼンチン司教団も国内に蔓延する麻薬問題に強い危機感を示し、麻薬密売は国家的事件であると警鐘を鳴らしている [CEA 2015]。2007年総会において司教団は、薬物依存に関する司牧チームを各教区に設立することを決定し、「薬物依存に関する全国委員会」(Comisión Nacional sobre Drogadependencia)を設置するなど、麻薬問題は今やカトリック教会全体で取り組む重要課題となっている²⁴。しかし2009年以降、アルゼンチンでは麻薬合法化をめぐる議論が活発になっており、2014年にクリスティーナ・フェルナンデス・デ・キルチネル (Cristina Fernández de Kirchner, 2007-2015 在任) 政権は嗜好用麻薬の合法化を支持する姿勢を明らかにした²⁵。これに対して、スラム司祭グループは大統領に抗議文書を提出し、世界各国における麻薬合法化の動きに反対を表明している教皇フランシスコ (Francisco, 2013-在位中) の発言を引用しながら²⁶、麻薬合法化はスラムにおける薬物依存症者を増加させ、彼らの社会的包摂をますます困難にすると主張した [Equipo de Sacerdotes para las villas de emergencia 2014a]。

3-4 教皇フランシスコの存在

麻薬撲滅を目指すスラム司祭たちの最終目的は、スラム住民が一般市民と同じように社会に包摂されることである。彼らの理念は、スラム司牧活動の支援者でもあった教皇フランシスコ（ベルゴリオ枢機卿）の教説に基づくものであり、それは2013年に発布された使徒的勧告『福音の喜び』（*Evangelii Gaudium*）から理解することが可能である²⁷。『福音の喜び』においてフランシスコは、「すべてのキリスト者とすべての共同体は、貧しい人々が社会に十全に組み入れられるようにするため、彼らを解放し高める神の道具となるよう呼ばれています」（「貧しい人々の社会的包摂」187項）と述べ、聖書から次の箇所を引用している。「わたしは、エジプトにいるわたしの民の苦しみをつぶさに見、追い使う者のゆえに叫ぶ彼らの叫び声を聞き、その痛みを知った。それゆえ、わたしは降って行き、彼らを救い出す。（中略）今、行きなさい。わたしはあなたを遣わす」（出エジプト 3章 7-8、10節）。これは、エジプトの地で奴隷であったイスラエルの民の叫び声を聞いた神がモーセに語った言葉であり、解放の神学やその影響を受けたラテンアメリカの教会でよく読まれる聖書箇所である。フランシスコは、こうした貧しい人々の叫びに耳を傾けるよう、そして貧しい人を優先するようにと、すべての聖職者と信徒およびその共同体に対して求めている。また、「わたしたちのために貧しい者となられた神」²⁸に倣って、貧しい人のために、教会が貧しくなることを求めるが、「貧しい人の優先的選択」や「教会の貧しさ」という概念は、第二バチカン公会議の精神を受け継いだラテンアメリカの教会で生まれ、ラテンアメリカ司教協議会総会（メデジン会議とプエブラ会議）において宣言されたものである²⁹。フランシスコ自身は、司祭時代から今日に至るまで革新派であったことはなく、解放の神学に傾倒していたわけでもなかったが、これらの概念を内在化していたことはその言説からも明らかである。

しかし、解放の神学の実践を目指した基礎共同体や聖職者たちが、貧しい民の解放を求めて政治にかかわったのに対して、フランシスコは教会が政治化することをよしとせず、キリスト者による貧困者支援は世俗のそれと同じではないと指摘する。教会における貧しい人の選択とは「文化的、社会的、政治的、哲学的領域に属することである以前に、信仰の領域に属すること」（「貧しい人々の社会的包摂」198項）であると述べたうえで、愛の伴

わない支援活動への過剰な傾倒を戒め、「貧しい人のための真の選択は、いかなるイデオロギーとも、また個人的あるいは政治的な利益のために貧しい人を利用しようという意図とも異なります。実際に心を込めて寄り添うことによるのみ、彼らの解放への道において、ふさわしく同伴することができるのです」(199 項)と断言している。つまり、キリスト者が行う貧困者支援とは、キリスト教的愛が行動という形になって現れたものであり、それは共産主義、ペロニズム、ポピュリズムなどによるのではなく、唯一信仰に基づくべきであり、その支援の対象にはホームレス、依存症者、難民、先住民族、孤独な高齢者、人身売買や虐待の対象となる女性や子供、さらには出生前の子供の命も含まれる (210-213 項)³⁰。

フランシスコは、1960 年代後半以降ラテンアメリカ教会に広がった革新的潮流の影響を受けながらも、解放の神学者や MSTM とは一線を画しており、現代アルゼンチンの「スラムのための司祭グループ」や民の教会の精神的支柱となっている。彼は、ローマ教皇に就任する以前から、アルゼンチン教会の中心的存在として国内はもとよりラテンアメリカでもその名が知られており³¹、当時の教皇ベネディクト十六世からの信頼も厚かった。これには、彼が倫理面においては保守的立場をとりながらも、社会正義と人権擁護に関して非常に革新的であったことが関係している。ベネディクト十六世がラッツィンガー枢機卿時代に、ラテンアメリカの解放の神学を厳しく批判したことは先述のとおりであり (2 章 1-4 参照)、ベルゴリオがもし解放の神学に傾倒したカトリック左派であったなら、教皇はおろか枢機卿に任命されることもなかったであろう。そんなベルゴリオ枢機卿がスラム司祭たちを積極的に支援したことによって、組織教会も民の教会による社会支援活動を支持するようになり、両者の関係は MSTM と司教団が対立していた時代に比べて大きく改善されたといえる。

MSTM リーダーでありスラム司祭であったムヒカ司祭が暗殺されてから 40 年目にあたる 2014 年 5 月 11 日、「スラムのための司祭グループ」はムヒカ司祭を憶えて、『教会の内に、神に捧げる命、民に捧げる人生』(*En la iglesia, la vida por Dios, la vida por el pueblo*) を発表した。ムヒカ司祭を「貧しい人々のために生きた殉教者であり、社会正義のための戦いにおける象徴」[Equipo de Sacerdotes para las villas de emergencia 2014b] と称えたその文書からは、彼がペロニズムに傾倒し、ゲリラ組織と深くかかわっていたという事

実は全くみえてこない。それは、同じ日に行われたムヒカ司祭記念ミサでのマリオ・ポリ (Mario Poli) ブエノスアイレス大司教の説教においても同様である。ムヒカ司祭が政府の暗殺部隊トリプル A によって暗殺されたのは、左翼ゲリラ組織モントネーロスに参与していたからであり、スラムでの司牧活動が直接的原因ではない。しかし今日、組織教会が認め、また民の教会が模範とするのは、貧しいスラム住民のために生きて死んだムヒカ司祭であり、政治活動家としての彼の姿はそこにはない。さらに、今までムヒカ司祭に関する言及を避けてきたアルゼンチン司教団が、2014年5月の司教協議会総会の開会ミサにおいて彼の信仰とその献身を称えて祈祷を行ったことは、組織教会が MSTM による政治運動をようやく過去のものとして認識するようになったことを表しているといえよう³²。

4 小括

アルゼンチンカトリック教会は、ブラジルやポーランドのナショナル教会とは異なり、民主化の過程における貢献はほとんどなかったといっても過言ではない。むしろ、民主化によって組織教会は国家宗教としての権力を失い、さらに社会の世俗化と信徒離れという新たな苦難に直面したのである。しかし、2001年経済危機の際に行われた「アルゼンチンの対話」が契機となり、組織教会は倫理的権威者として新たな公共的役割を担うようになった。「対話」は、多種多様な人々が討議によって共通善や規範を構築するものではなく、共通の問題を抱えた参加者たちの声を司教が聴き、問題解決の糸口を見出す場であった。またこの言説空間では、水平的討議が必ずしも重要ではなく、権威者である司教の参加によって、言説の公共領域における言語活動が成立していた点が指摘される。これは、カサノヴァが理想とした米国のカトリック司教団と大きく異なるものであり、公共宗教としてのアルゼンチン組織教会の特異性を表しているといえよう。

一方で、民の教会は民政移管後、市民社会運動やスラム司牧という形で、貧困者の生活上のみならず、コミュニティのエンパワーメントや社会的包摂を目指して活動している。彼らと MSTM の最も大きな違いは政治性の有無にある。MSTM は、ペロニズムによって革命プロセスに民衆を動員し、国家を変革することが貧しい民衆の解放につながると考えていた。しかし、今日のマドレ・ティエラやスラム司祭たちは、国家体制そのものの変革を求めるのではなく、居住環境の改善やスラム住民に対する差別の根絶—つまりは社会的

包摂一のために、法改正や福祉政策を要求するのである。

次章では、最もマイクロなレベルで活動する民の教会と、近年アルゼンチンで急速に拡大しているペンテコステ派教会を取り上げ、大ブエノスアイレス圏モレノ市で行った調査に基づき、ソーシャル・キャピタルの視点からその公共的役割を考察する。

注

1. 1975年にエクアドルが民政移管を果たし、1980年にはペルーが、1982年にはホンジュラスとボリビアが、1983年にはアルゼンチンが、1984年にはエルサルバドルとパナマが、1985年にはドミニカ共和国とブラジルが、1986年にはグアテマラが、そして1990年にチリが民政へと移行した。なお、メキシコ、コスタリカ、コロンビア、ベネズエラは、軍部が政権を掌握しなかった例外的な国である。
2. フェミニスト団体はアルフォンシン政権の公約であった共同親権法案の可決や避妊具の使用制限撤廃の実現を期待し、主婦団体は所得の公平な再分配と物価統制を求め、人権団体は行方不明の子どもたちの生還と「汚い戦争」を指揮した軍政指導者や実行犯の処罰を要求していた [Del Carmen Feijoó and Nari 1994: 119]。
3. 報告書には「彼らの出席によって、彼らの沈黙によって、また彼らの直接的な関与によって、教会全体として糾弾してきた、まさにその行為を支持したのであった」 [CONADEP 1986: 248] と記されている。「彼らの出席」というのは、軍政のためにミサを執り行うことや、式典の場などで軍政指導者と同席することを表している。軍政は当時、教会の支持を得ていることを国民にアピールするために、枢機卿や大司教と連れ立って公の場に出ることが少なくなかった。
4. 軍政は、教区にある（聖母マリアを祀った）聖堂が地元軍隊の守護聖堂となっている場合、その教区に対して手当を支給していた [Burns 1987: 184]。
5. ホルヘ・サバトは、知識人による反軍政グループのメンバーとして活動しており、軍政時代からアルフォンシンに政治的助言を与え、大統領選挙の政治公約（軍政の責任追及と人権裁判の実現）に大きな影響を与えた。また、CONADEPの委員長エルネスト・サバトは彼の父親である。
6. その後1998年、ビデラは軍政期における乳児誘拐、不法な養子斡旋、公文書偽造の罪

で逮捕された。人権侵害に関する公判が再び本格化したのは、メネムによる恩赦と人権侵害に対する訴追免責がアルゼンチン最高裁判所で憲法違反と判断された2005年以降のことである。ビデラは、軍政期にコルドバ州で行ったとされる人道に対する犯罪容疑（31人の左翼政党员的の殺害、6人の誘拐、拷問）により2010年に終身刑の判決を受け、2012年には、左翼系活動家の子供を強制的に軍人の養子にしていた事件に関与していた罪で懲役50年の刑に処され、2013年5月に獄中にて死亡した。

7. アルゼンチン共和国憲法は1853年に制定され、現在までに7回の改正が行われている（最後の改正が1994年）。憲法前文は次のとおりである。「われわれアルゼンチン国家の国民の代表は、既存の規定を遂行するため、又われわれの子孫及びアルゼンチン領に定住せんとする世界のすべての人々のために、国家的な統一をうち樹て、正義を確立し、国内的平和を確保し、共同防衛に備え、公衆の安寧を推進し、国民文化を増進し、且つ自らの自由の利益を保障する目的の下に、アルゼンチン国を構成する各州の選挙と意志とによってつくられた一般憲法制定会議において、国家を建設するための社会的正義と経済的自由と政治的統治との変更することのできない決意を確認し、又すべての理性と正義との源泉を求める神の庇護を祈念して、アルゼンチン国のためにこの憲法を制定し、公布し、確定する」[中山2001: 125]。
8. 「対話」はその後「拡大された対話」（2002年8-12月）へと移行し、ユダヤ教、イスラム教、プロテスタント教会、カトリック教会からの代表者と市民社会の多様な組織が参加した。前回まで参加していたカトリック司教たちの代わりに信徒が参加し、新しい「対話」は政府が介入しない市民空間となるよう意図されていたが、カトリック社会福祉協議会であるカリタスのメンバーなどがコーディネーターとして協議に参加した。
9. アルゼンチン出身である現ローマ教皇フランシスコも「対話」を高く評価していたが、彼自身がドゥアルデ元大統領に「対話」再開を要請したことが国内メディアで報じられたのは最近のことである [Perfil2014]。これに対してフェルナンデス政権は、国内政治に関する教皇の意向を無視できず、2014年9月1日に「移民に関する対話」を招集した [La Nación 2014]。
10. 2008年に発行された市民組織マドレ・ティエラの機関誌『アシエンド・バリオ』

(*Haciendo Barrio* 「居住区をつくる」の意)の記事には、MSTM 創始者の一人であるリッチアルデッリ司祭が2008年7月に死去するまで首都ブエノスアイレスのスラムで生活を続け、スラム住人に対する差別的政策に抗議し彼らの生活改善のために一生を捧げたことが克明に記されている [*Haciendo Barrio* 2008: 5]。

11. 「天に家がある」というのは、最後の晩餐後にイエスが弟子たちに言った「わたしの父の家には住む所がたくさんある。もしなければ、あなたがたのために場所を用意に行くと言ったであろうか」(ヨハネによる福音書 14 章 2 節)という言葉に由来しており、キリスト者の魂は死後、天国に行くことから、天国に住む場所があるという解釈がされる。国民の大半がキリスト者であるアルゼンチンならではのスローガンである。
12. 2004年、大ブエノスアイレス圏で居住支援を行っている団体が集まり、協議会(Foro de Organizaciones de Tierra, Infraestructura y Vivienda de la Provincia de Buenos Aires, FOTIVBA)を立ち上げた。その主な活動は、各支援団体の連携を図ることを目的としたフォーラムの開催、土地取得や居住に関する法制定の要求、政府による居住プロジェクトへの参加などである。FOTIVBAには2015年現在、37団体が加盟している。詳細は<http://www.madretierra.org.ar/img/fotivba.pdf>を参照のこと。
13. 国際カリタスは、1951年に教皇ピオ十二世に認可されたカトリック教会の社会活動・救援活動団体であり、今日国際NGO組織として活動している。加盟国は165カ国に及び、アルゼンチン国内には64の教区カリタスが存在する。
14. マドレ・ティエラの公式サイト<http://www.madretierra.org.ar/>(2012年9月25日アクセス)。
15. ブラジル、メキシコに次ぐ重債務国であったアルゼンチンは、IMFとの債務返済交渉の中で賃金抑制策を迫られていた。賃金抑制策実施に伴い、IMFとの交渉に反対していた労働総同盟は政権への対決姿勢を強め、アルフォンシン大統領の任期中に13回ものゼネストを敢行した。
16. 1957年に出版された*Villa Miseria también es América* [Verbitsky 1966]は、全国民が中流階層といわれていた1950年代アルゼンチンにスラムが存在したことを物語っている。

17. 国際連合薬物犯罪事務所（United Nations Office on Drugs and Crime, UNODC）の報告によると、2009年の時点でアルゼンチン国民（15～64歳）の約2.6%がコカインを使用している。この数値は世界平均の約5倍を示しており、北米地域の1.9%や南米地域の1.0%と比較しても際立っている [UNODC 2011a: 85-91]。
18. アルゼンチンを経由するコカインはすべてヨーロッパへと密輸され、北米にはアンデス諸国から中米・カリブ海を経由して密輸される。ちなみに2009年に北米に密輸されたコカインは179トンであった [UNODC 2011b: 12]。
19. SEDRONAR に関しては次のサイトにて閲覧可能である。<http://www.sedronar.gob.ar/>
20. キリストの家（ビジャ 21-24）のプログラムに関しては、キリストの家サイト <http://www.sinpaco.org/centro-barrial-hurtado-de-villa-21-24-y-zavaleta-2/> で閲覧可能。このサイトには他のスラム居住区のプログラムも掲載されている。
21. AA ではアルコール依存症者が回復していくための指針を表す12ステップがある。「私たちはアルコールに対し無力であり、思いどおりに生きていけなくなっていたことを認めた」という第1ステップから始まり、「私たちの意志と生き方を、神の配慮にゆだねる決心をした」という回心を告白し、今までの自分自身の棚卸しを行い、最終的には「これらのステップを経た結果、私たちは霊的に目覚め、このメッセージをアルコールに伝え、そして私たちのすべてのことにこの原理を実行しようと努力した」という第12ステップへと進んでいく。現在ではアルコール依存症者に限らず、薬物依存症者やその家族の回復の場でも多く用いられている。
22. これはキリストの家が行った調査であり、比較されている二つのプログラムや参加者の差異が考慮されていないことから、データの信頼性は必ずしも高いとは言えないが、キリストの家のプログラム効果を知るうえで有用である。
23. 原語では *Pedagogía de la presencia* であり、ゴメス・ダ・コスタ（Gomes Da Costa）が提唱した教育法である [Gomes Da Costa 1995]。
24. アルゼンチン司教協議会「薬物依存に関する全国委員会」の活動や発表文書などは次のサイトを参照されたい。<http://www.pastoraldeadiccionesargentina.org/>
25. アルゼンチン国内ではこれまで刑法によって医療目的以外でのマリファナの所持、消費、栽培、製造、販売が違法とされ、取締りの対象となっていたが、2009年アルゼン

チン最高裁はマリファナの個人使用で成人を罰するのは、その人が他者を傷つけたのでない限り違憲であると指摘した。これを受けて、マリファナの個人所持・使用に対する逮捕等の罰則は実質的になくなった。さらに、近年ではマリファナの個人栽培を要求するデモが広がっており、2015年5月には首都中心部で大規模デモが行われ、10万人以上が参加した [*PamAm Post 2015*]。

26. 2014年5月7日の一般謁見においてフランシスコは、マリファナなどのソフトドラッグの合法化に対して、薬物依存という問題の真の解決には決してならないと述べ、すべての麻薬を禁止すべきであると主張した。この発言は、ソフトドラッグを合法化することにより、覚せい剤やコカインなどのハードドラッグの乱用が抑制されるという意見に対してなされたものである。
27. この教皇文書は、「キリスト教信仰を伝えるための新しい福音宣教」をテーマとした2012年の世界代表司教会議を受けて発布された勧告であり、カトリック教会が今日抱える福音宣教の課題が広く取り上げられている。「スラムのための司祭グループ」が2014年に発表した『教会の内に、神に捧げる命、民に捧げる人生』(*En la Iglesia, la vida por Dios, la vida por el Pueblo*) という文書には『福音の喜び』から多くが引用されている [*Equipo de Sacerdotes para las villas de emergencia 2014b*]。
28. 聖書には次のように記されている。「あなたがたは、わたしたちの主イエス・キリストの恵みを知っています。すなわち、主は豊かであったのに、あなたがたのために貧しくなられた。それは、主の貧しさによって、あなたがたが豊かになるためだったのです」(コリントの信徒への手紙二 8章 9節)。
29. メデジン文書には「教会の貧しさ」という章が設けられており、「ラテンアメリカの教会が貧しい人々への福音宣教の担い手、彼らとともにある者、神の国の豊かさの価値の証人、我らの民衆すべてのいやしい僕であるよう望む」(8項)と述べ、具体的な司牧方針を示している(3章 2-1 参照)。また、プエブラ文書では、福音宣教が本物であることを示す基準として、「教会との深い一致」や「共同体の建設への積極的な貢献」と「貧しい人を優先的に大切にする愛」があげられている[プエブラ司教会議 1980: 6]。
30. フランシスコは、社会的弱者に対する「尊厳ある暮らし」の保障を求めており、その中でも生活の尊厳を表現し高めるものとして、特に労働を重視している(192項)。さ

らに、現代の経済システムが格差と排除を生んでいると指摘し、市場と金融投機の絶対的自律性の放棄と、構造的原因の解決を強く求めている（202項）。

31. 2007年にブラジルのアパレシーダで開催された第5回ラテンアメリカ司教協議会総会においてもベルゴリオは重要な役割を果たした。彼は、総会の最終文書であるアパレシーダ文書編集の任を当時の教皇ベネディクト十六世に委嘱され、315頁にわたる文書を作成した。アパレシーダ文書の全文は次のサイトにて閲覧可能である。

<http://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf#search='CELAM+asamblea+general+2007'>

32. 司教協議会総会の開会ミサは文書化されており、次のサイトにて閲覧可能である。

<http://www.aica.org/documentos-s-Q29uZmVyZW5jaWEgRXBpc2NvcGFsIEFyZ2VudGluYQ==3523>

5章 ソーシャル・キャピタルから捉える公共宗教性—モレノ市の事例

カトリック教会のメルローモレノ教区は1960年代から社会支援活動が盛んであり、民の教会も多く活動しているが、近年ではペンテコステ派教会の成長も著しい。本章では、執筆者がモレノ市で行った調査に基づき、草の根レベルにおける民の教会とペンテコステ派教会の公共的役割をソーシャル・キャピタルの視点から考察する。

社会における個人同士の関係、そして個人と国家との関係は、規範や信頼、組織や制度によって規制されている。ジェームス・コールマン (James Coleman) とロバート・パットナム (Robert Putnam) は、調整と協調を促進するこれらの規範や信頼を、物的資本や人的資本から区別してソーシャル・キャピタル (社会関係資本) と定義した [Coleman 1988, 1990; パットナム 2001]。ソーシャル・キャピタルへの関心は1990年代から様々な学問領域の研究者と、政府や国際機関における政策策定者の中で急速に高まり、今日に至っている。さらに、社会的排除と社会的包括をめぐる議論においても、ソーシャル・キャピタルの意義が認められており、その成長と蓄積が貧困と排除の緩和を促進するとみなされている。アジット・バラとフレデリック・ラペール (Ajit Bhalla and Frédéric Lapeyre) によれば、ソーシャル・キャピタルの要素である「信頼・規範・ネットワーク」は国家や制度はもとより、家族や宗教といった属性からも生じうるものであり、その中でも社会的規範は個人の行動を規制し集団による行動を促す。そしてこの特徴は発展途上国においてより顕著であるという [バラ・ラペール 2005: 42-45]。宗教が持つ教理や価値が、信徒個人やその集団の行動を決定づける規範となり、宗教コミュニティが形成されることは想像に難くない。

宗教が個人に与える影響という研究テーマは新しいものではなく、米国ではピティリム・ソローキン (Pitirim Sorokin) が調査を行った1940年代から現在まで多くの研究がなされており¹、宗教をソーシャル・キャピタルとして捉えた研究も増えてきている [Smid ed. 2003; Wuthnow 2004]。本章ではまず、ソーシャル・キャピタルと宗教の関係を明らかにしたうえで、アルゼンチン大ブエノスアイレス圏のモレノ市で行った調査に基づき、草の根レベルにおける民の教会の公共的役割を考察する。そして後半部分では、1980年代後半以降アルゼンチンで拡大するペンテコステ派教会を取り上げ、その特色やカトリシズムとの

差異を検討する。

1 ソーシャル・キャピタルとは何か

1-1 議論の系譜

ソーシャル・キャピタルという用語が誕生したのは1916年のことであった。ウェスト・ヴァージニア州の地方学校監督官であったライダ・ハニファン (Lyda Hanifan) は、善意、仲間、相互の共感、グループ内の社会的交流をソーシャル・キャピタルであると定義し、学校教育のパフォーマンスを決定づける重要な要因であると述べた [Hanifan 1916]。彼の解釈は我々が今日理解するソーシャル・キャピタルの基本を捉えたものであるが、当時は注目されることがなかった。それから約70年後、フランスの社会学者ピエール・ブルデュー (Pierre Bourdieu) がこの概念を取り上げ、ソーシャル・キャピタルが注目を浴びるようになった。彼は教育と階級分化・再生産との関連という文脈において、経済資本と文化資本にソーシャル・キャピタルを並置させながら「制度化された相互の認知関係と承認関係からなる永続的なネットワークの所有によって生じる実在の資源や潜在的な資源を集約したもの」と定義した [Bourdieu 1986: 248]。つまり、個人が持っているソーシャル・キャピタルが教育機会、雇用機会を規定し、その結果として社会階級の分化と固定化が進むという考え方である。

しかしその後、ソーシャル・キャピタルは「社会を分化させる仕組み」というブルデューの理解とは逆の、社会における人々の結びつきを強化する機能を持つものという理解がコールマンとパットナムによって確立され、世に広まった。コールマンはソーシャル・キャピタルを、ある行為をしようとする人に有用な構造特性または構造的資源から成り立つものと定義し、公的財²としての側面を強調している。例えば、ある社会集団のメンバーがその社会で互恵的な規範 (ソーシャル・キャピタル) の形成や維持に貢献しなくとも、グループ内にできあがった相互信頼を利用することが可能である。これは、フリーライダーとならずに貢献しているメンバーの善意によって、ソーシャル・キャピタルが維持されているからであり、その行動を支えるものが信頼、規範、制裁、権威などの構造特性である [Coleman 1988: 116-118]。

続いて、パットナムはソーシャル・キャピタルの概念を用いて南北イタリアにおける地

方政府の制度パフォーマンスの違いを説明した。1993年に発表された『哲学する民主主義』の中で彼は、現代イタリア北部における比較的良好な民主政治の制度パフォーマンスは、市民の自発的な協力を促す信頼・互酬性の規範や市民参加のネットワークといった形態でのソーシャル・キャピタルの蓄積によると論じた。そしてソーシャル・キャピタルを、人々の協調行動を活発にすることによって社会の効率性を改善できる、信頼・規範・ネットワークといった社会組織の特徴であると定義した [パットナム 2001: 206-207]。

コールマンの議論において、ソーシャル・キャピタルは個人に帰属するものであり、小規模ネットワーク内における協調行動から得られる個人の潜在的な利益が焦点となっている。それに対してパットナムは、ソーシャル・キャピタルを個人の行動を説明する概念ではなく、市民社会度 (civicness) という社会のあり様の尺度として捉え、ソーシャル・キャピタルが市民社会と民主主義の発展に極めて大きな役割を果たすと主張した。このような違いがあるものの、コールマンとパットナムによる定義は今日、ソーシャル・キャピタルの一般的な定義となっている。

日本国内におけるパットナムの評価は高く、ソーシャル・キャピタルの第一人者として紹介されることが多いものの、海外では彼の議論の正当性に対する反論や批判が寄せられ、ソーシャル・キャピタル概念の精緻化が試みられている。パットナムは信頼・規範・ネットワークという性質の異なるものをひとくくりにソーシャル・キャピタルと定義したが、ノーマン・アップホフ (Norman Uphoff) はその構成要素の特徴で二つに分類した [Uphoff 2000]。一つは構造的ソーシャル・キャピタル (ネットワーク) であり、もう一つは認知的ソーシャル・キャピタル (信頼・規範) である。また、ソーシャル・キャピタルの機能が及ぶ範囲に焦点を当てた類型化がある。ソーシャル・キャピタルはグループ内の結束を強化させるだけでなく、グループ外他集団や政府などのフォーマルな制度・組織との連携を強めるという議論 [Woolcock 1998] を発展させ、ディーパ・ナラヤン (Deepa Narayan) はグループ内の結束を強化するものを結束型 (Bonding) ソーシャル・キャピタル、他集団との連携を促進するものを接合型 (Bridging) ソーシャル・キャピタルと分類した [Narayan 1999]。そして、経済活動において重要な役割を果たすのは接合型ソーシャル・キャピタルであると論じている³。

結束型・接合型ソーシャル・キャピタルという概念は、1973年にマーク・グラノヴェタ

ー (Mark Granovetter) が発表したネットワーク分析をソーシャル・キャピタルの議論において適用したものである。グラノヴェターは個人間における二者関係、つまり紐帯の強さを「時間量、親密さ、情緒的な強度、相互の助け合い」に比例させ、頻繁に時間を共有する家族や友人との関係は強い紐帯、ごくたまにしか顔をあわせない知人との関係を弱い紐帯と分類した [グラノヴェター2006]。強い紐帯はクリーク (排他的な小集団) を形成し他者を排除するため、強い紐帯で結合された集団間におけるネットワークの断片化が生じ、コミュニティ全体の社会統合は抑制される傾向にある。一方で弱い紐帯は、個人の帰属する集団では獲得できない情報や資源にアクセスするうえで機能的に有利であり、社会集団の境界を越えた情報伝達においても効果的である。それゆえグラノヴェターは、強い紐帯よりもむしろ、人と人との弱いつながり (弱い紐帯) が全体的な社会統合を促進すると主張している。同様にパットナムは、地域や国家に無数に存在するメゾ集団や個人は接合型ソーシャル・キャピタル (弱い紐帯) を用いて異なる集団や個人とのつながりを持ち、それが市民社会を強化し民主主義を発展させると論じたのである。

1-2 ソーシャル・キャピタルと宗教

2000年に発表された『孤独なボウリング』の中で、パットナムはソーシャル・キャピタルの概念を適用して現代アメリカ社会を分析し、コミュニティの崩壊、すなわちソーシャル・キャピタルの衰退に注目した。彼によれば、教会コミュニティに属し、礼拝に出席するといった宗教参加は、投票などといった政治参加と同様に市民参加として理解される。米国内における組織所属の半数近くが教会関連であり、個人的な慈善活動全体の半数が宗教的性格を持ち、全ボランティア活動の半数は宗教的文脈の中で行われているという事実は、ソーシャル・キャピタルの蓄積における人々の信仰コミュニティ参加の重要性を証明するものである。しかし、教会に所属している米国人の数は過去 30~40 年間に 10% 近く減少し、礼拝出席や宗教活動への関与は 25~50% も低下している。このような宗教参加の低下は、世俗のコミュニティ基盤組織や政治参加と同じ傾向を示しているとパットナムは指摘した [パットナム 2006: 72-84]。

アメリカ社会における宗教の役割を多角的に分析したロバート・ウズナウ (Robert Wuthnow) は、ケア・コミュニティ (助け合い共同体) としての教会の機能を評価している

[Wuthnow 2004]。多くの教会が数百から数千の信徒数を有する米国において、メンバー同士による主な助け合いの場は教会内のスモールグループである⁴。1997年に行われた「市民参加に関する調査」(The Civic Involvement Survey)によると、米国成人の約40%が定期的にスモールグループに参加し、他のメンバーからサポートを受けていると回答している。調査の対象となったスモールグループの継続期間は平均5年であり、メンバーはほぼ変わらないことが証明されている。スモールグループの参加者の多くは自分が危機の時にグループが支援してくれたと回答しており、教会スモールグループ内にはメンバー間の強い紐帯、つまり結束型ソーシャル・キャピタルが存在していることがわかる。しかし、スモールグループ参加や教会出席と接合型ソーシャル・キャピタルとの関連はみられず、毎週礼拝に出席する教会員が外部の貧困者と友人関係を築く割合は著しく低かった [Wuthnow 2004: 92-98]。

外部コミュニティ、特に排除された人々との紐帯を築く(友人となる)人たちに共通する傾向は、毎週の礼拝出席でもなく、教派によるのでもなく、彼らのボランティア活動への参加であるとウズナウは指摘する [Wuthnow 2004: 92-94]。ボランティア活動への参加と宗教には強い関連があり、ボランティア活動をしている米国成人のおよそ19%が宗教的ボランティアであり、教育関連でのボランティア8%や政治組織でのボランティア1%をはるかに上回る。しかしここで留意すべきは、宗教的ボランティアと分類される活動の中には、日曜学校で教える、聖歌隊で歌う、礼拝で案内係を務めるといった会衆の教会生活を支えるものが多く含まれる点である。福音派信徒の64%が教会内のボランティア活動に参加している一方で、外部でのボランティア活動に参加している信徒は前者と比較して46%と低い数値を示している [Wuthnow 2004: 106-110]。教会内におけるボランティア活動の主な受益者が会衆自らであるため、活動は外部コミュニティに広がる性質のものではなく、市民社会への貢献度は低いとウズナウは結論づけている [Wuthnow 1999: 349-352]。

今日のアメリカ社会における主流派プロテスタント教会やカトリック教会と比較して、福音派教会は外部の広範なコミュニティにあまり関与せず、豊かな結束型ソーシャル・キャピタルを有する反面、接合型ソーシャル・キャピタルには乏しいと理解されている [パットナム 2006: 87-89]。しかしアイオワ州でジャネル・カリー (Janel Curry) が行った調査は、教派とソーシャル・キャピタルの関係が単純ではないことを明らかにしている [Curry

2003]。彼女は、住民 3,000 人未満でそれぞれ異なる教派の 6 つの農業コミュニティを結束型ソーシャル・キャピタルの低いグループと高いグループに分類し、教会教派とソーシャル・キャピタルの関係を分析した。結束型ソーシャル・キャピタルの低かったドイツ改革派とカトリックのコミュニティでは個人主義が進んでおり、コミュニティ維持に必要な住民の動員がままならない状態であった。しかしその分、彼らの接合型ソーシャル・キャピタルが高いというわけではなく、住民たちは昔からの農業組合に参加しているのみで、外部コミュニティとの関係は希薄であった。

一方、結束型ソーシャル・キャピタルの高かったメノナイト派はその独特の教理と規範によってコミュニティを形成している。世俗から離れて自分たちのコミュニティでキリスト教理に基づいた生活を送るという伝統を持つ彼らは、個人の敬虔さと簡素な生活スタイルを重視し、非暴力や兵役拒否を実践している。しかしながら、彼らの接合型ソーシャル・キャピタルは決して低いとはいえず、広範な外部世界との関係を持っている。その最たるものが兵役拒否の代わりに彼らが行う災害救助活動である。メノナイトの国際的機関「メノナイト災害時サービス」(Mennonite Disaster Service) や「メノナイト中央委員会」(Mennonite Central Committee) を通して、メノナイト信徒は世界中で災害救助のボランティア活動をしており、その点において彼らは高い接合型ソーシャル・キャピタルを有している [Curry 2003: 148-149]。このケースから、閉鎖的と理解されがちな信仰コミュニティが必ずしも外界から隔離されているわけではなく、その宗教的理念を通してメンバーをより広い世界へとつなげる可能性を持つことがわかる。

ここまでみてきたように、宗教組織におけるソーシャル・キャピタルは多くの場合、グループ内の結束を強化させる結束型ソーシャル・キャピタルであり、宗教的規範や使命によって特徴づけられる。また、グループ内の結束が強固であり、信仰や教義を共有する信徒たちが、強い宗教的アイデンティティを持ち、外部から自分たちを区別していることも少なくない。このような傾向は、アルゼンチンではペンテコステ派を含むプロテスタント教会に多くにみられるが、カトリック教会では宗教的アイデンティティが意識されることはあまりなく、外界との境界線も非常に曖昧である。これは、アルゼンチンにおいてカトリシズムが「教義上あるいは文化的伝統上、公的で共同体的なアイデンティティを持っている」[カサノヴァ 1997: 283] —社会におけるマジョリティである—からといえる。カサ

ノヴァによると、そのような宗教は個人の救済だけを第一義とするような私的宗教になることを拒み、社会における公共的役割を自任して、社会の構成員である個人や集団とかわりを持つ傾向が強い [カサノヴァ 1997: 283-284]。つまり公共宗教とは、個人、集団、政府など外部ネットワークを用いながら、世俗社会において公共的役割を担う宗教であるといえよう。このことから、世俗社会において公共的役割を担う宗教はそうでない宗教よりも、他者との連携を促進する接合型ソーシャル・キャピタルを多く有すると考えられる。事実、「アルゼンチンの対話」において公共的役割を果たした組織教会も、社会支援活動を通して公共的役割を果たしている民の教会—マドレ・ティエラとキリストの家—も、多様な外部ネットワークを利用しながら活動を展開している。

以上を踏まえ、アルゼンチンの教会コミュニティに対しても結束型／接合型ソーシャル・キャピタルという概念を適用することにより、それらが草の根レベルにおいてどのような公共的役割を果たしているのかという点がより明確になると考えられる。以下、モレノ市におけるカトリック教会とペンテコステ派教会の実際の活動から、それぞれのソーシャル・キャピタルの特徴と公共宗教性を検討する。なお、調査対象となったカトリック教会の活動は、マドレ・ティエラやキリストの家ほど組織化されてはいないが、その活動内容と活動を支える教区司祭と信徒の存在から、民の教会と位置づけることにしたい。

2 大ブエノスアイレス圏モレノ市

アルゼンチンの首都であるブエノスアイレス特別区とその周辺に広がる 24 の市 (Partido) は、大ブエノスアイレス圏と呼ばれており、アルゼンチン総人口の約 28% が生活している。執筆者が調査を行ったモレノ市は、首都から西に 37 キロ、第 2 環状地帯⁵に位置する最も貧しい市の一つである。19 世紀後半の鉄道開設以降、モレノ市は首都郊外の農作物出荷拠点として発展を続けていたが、20 世紀半ばから貧困化が進み、失業、犯罪、麻薬、環境破壊など深刻な問題を抱えている。ここではモレノ市の形成過程と宗教事情を概観する。

2-1 モレノ市の形成と貧困化

モレノ市では 16 世紀後半から初期入植者の居住が始まった。入植者はその時代の重要産業であった綿羊類の飼育をして生計を立てていたが、土地の境界画定・再分割後は、農業

や宿屋・商店経営が主要な経済活動となった。1857年、ブエノスアイレスを中心とした鉄道建設が開始され、3年後の1860年には37キロ離れたモレノ市に終着駅が完成した。鉄道輸送による首都向けの農産物出荷が確立すると、その経済は飛躍的に発展し、駅前広場にカトリック聖堂と市役所が建設されるなど、急速に開発が進められた。また、ヨーロッパからの移民流入が始まったのもこの時期であった〔Ocampo 1964〕。経済成長は多くの国外／国内移民を招き、1869年に2,239人であったモレノの人口は1947年には1万5,101人を数え、1960年にはその4倍近くとなる5万9,338人に急増した。この人口増加により、人々は町の中心から離れた周縁地域に住むようになり、新たな居住地区が放射線状に増え広がった。さらには、国土計画もなく、区画整理も行われていない地域、中でも冠水に見舞われる河川流域への不法居住が激増し、人々は度重なる浸水の被害を受けた。その後、軍政期（1976-1983年）に行われた首都スラムの強制撤去により、ホームレスとなった多くのスラム住民が大ブエノスアイレス圏に流入し、第1環状地帯・第2環状地帯における不法居住が増加した〔Forni 2004: 244〕。また同時期に、多くの国内移民がフアイ州やトゥクマン州など北方アンデス地方から仕事を求めてモレノ市に流入し、鉄道線の北側に居住区が広がっていった⁶。

「失われた10年」と呼ばれる1980年代は、他のラテンアメリカ諸国同様、アルゼンチンにおいても不況、インフレ、失業、貧困が悪化した⁷。1989年に誕生したメネム政権は、新自由主義経済政策を採択し、国営企業の民営化を進めた。これによって輸入代替工業化政策は完全に撤廃され、経済政策の転換によって、企業では生産性と競争力向上のためのリストラクチャーや人員削減が行われた。モレノ市においても、製造業のダウンサイジングにより、それまでモレノ住民に雇用機会を提供してきた3大食肉工場は閉鎖を余儀なくされ、5,000名以上の労働者が解雇された。世帯主の失業による家計収入の不足を補うため、夫に代わって妻が家政婦などのパートタイム労働に就くようになり、労働市場に参入する女性人口が増加した。しかし、家政婦に対する需要が高いのは主に都心であり、女性たちは鉄道とバスで1時間から2時間をかけて都心に通わねばならなかった。アルゼンチンの上流家庭では住み込み家政婦が家事や育児全般を行うのが一般的だが、住み込み家政婦を雇う余裕のない中流家庭では通いの家政婦を雇うことが多いためであった。

軍政期におけるスラム撤去、新自由主義経済政策、そしてモレノ市における深刻な失業

率の高さが、この地域の貧困化を促進したといえる。少し古いデータになるが、2001年の国勢調査によるとモレノ市の失業率は43.2%で、全国平均(28.5%)や大ブエノスアイレス圏平均(36.4%)を上回っており、モレノ住民の26.0%が基礎的ニーズを満たしておらず、やはり全国(17.7%)や大ブエノスアイレス圏(17.6%)のそれよりも高い貧困率を示している [INDEC 2001]。

2-2 モレノ市におけるキリスト教会

第二バチカン公会議において、カトリック教会は貧しい人々とともに歩むことを選択した。この理念に感銘を受けた若い聖職者や修道女たちがモレノ市に移り住み、社会活動に献身したのは1960年代のことである。また、当時モレノ一帯を管轄していたモロン教区はMSTMが盛んであり、司祭80名のうち24名がMSTMに参加し、各地には民の教会が誕生した。教区内外における彼らの広範な活動を可能にしたのは、MSTM司祭と当時モロン教区司教であったミゲル・ラスパンティ (Miguel Raspanti, 1957-1980 在任) の良好な関係である。コルドバ州やメンドーサ州の司教たちが管轄教区のMSTM司祭らと激しく対立していたのに対して、ラスパンティ司教はMSTMの活動に理解を示し、その後の軍政時代にはMSTM司祭たちを密かにかくまうなど、常に彼らの保護者であり続けた⁸ [Martín 2010: 36; Seisdedos 1999: 129]。MSTM消滅後もモロン教区では貧困者に対する支援活動が活発に行われ、1985年のレコンキスタ川氾濫によって住む家を失った人々を支援すべく、居住支援団体マドレ・ティエラが教区内に設立されたのは先述のとおりである。メルロ市とモレノ市は元々モロン教区の管轄であったが、1998年にモロン教区から分離してメルローモレノ教区として再編成された。メルローモレノの初代教区長となったフェルナンド・バルガジョ (Fernando Bargalló, 1998-2012 在任) 司教はバチカン公会議の理念を継承し、社会的排除の緩和と貧困の撲滅を掲げて積極的な活動を続けた人物である⁹。しかし今日、メルローモレノ教区では深刻な聖職者不足に直面している。聖職者69名に対して81万の信徒がおり、単純計算をすると各聖職者が1万人以上を司牧しなければならないという現状である [La Nación 2009]。

アルゼンチンはラテンアメリカ有数のカトリック国であるが、1980年代以降ペンテコステ派教会の躍進が著しい。国内におけるプロテスタント(ペンテコステ派を含む)人口は7%

であるが、実際には国民の約 22%がペンテコスタリズムに帰依し、その礼拝スタイルを実践しているといわれている [Barrett et al. 2001: 72]。国内には今日、1 万 8 千以上の教会があり、そのうちペンテコステ派教会は約半数を占めている [Brierley 1997: 57-65]。ペンテコステ派で最大の教団であり、今回の調査対象であるアッセンブリーズ・オブ・ゴッド全国連合 (Unión de las Asambleas de Dios, UAD) は、アルゼンチン全土に 1,843 の教会を持っており、そのうちの 328 教会が大ブエノスアイレス圏にあり、住民 45 万人強のモレノ市では 15 教会が活動している¹⁰。

さらに、モレノ市にはカトリック、ペンテコステ派の他にエホバの証人、ブラジルから伝来したアフリカ系宗教、その他の呪術や占いといったものが共存している。マクンバやウンバンダといったアフリカ系宗教¹¹は、ブラジルと国境を接するミシオネス州やパラグアイ系移民を通して大ブエノスアイレス圏に広まったとみられており、19 世紀のヨーロッパ移民の流入時とは異なる、新たな移民文化の多様性がみてとれる。

2-3 調査地と調査方法

調査は 2006 年 8~10 月、2007 年 3~11 月にかけて、モレノ市の二つの地区で行った。モレノ市は 6 つの居住区 (Localidad) に分かれており、6 つの居住区には 144 の地区 (Barrio) がある。北部のサテリテ地区にあるカトリック教会が設立したCasa・デル・ニーニョ (Casa del Niño) という児童デイケアセンターと、南部のリフィフィ地区にあるカトリックのマリア・アウシリアドーラ教会 (María Auxiliadora)、カリタス・メルローモレノが始めたコメドール・ラティノアメリカーノ (Comedor Latinoamericano)、そして UAD に所属するクリスト・レイ教会 (Iglesia Cristo Rey) において、インタビュー、参与観察、世銀のソーシャル・キャピタル測定調査用紙によるアンケート¹²を行った。

3 カトリック教会

3-1 児童デイケアセンター「Casa・デル・ニーニョ」

モレノ市は鉄道線路で南北に分かれており、1970 年代に国内移民が流入した北部は、南部に比べて街の規模が大きく開発も進んでいる。また、社会支援活動の歴史も長く、託児所や教育センターなど 30 年以上続いている施設も珍しくない。サテリテ地区で活動するカ

カサ・デル・ニーニョ（Casa del Niño「幼子イエスの家」の意）は、2002年に教区のカトリック教会によって設立された児童デイケアセンターである。その前身は教会内で運営していたコメドールと診療所であったが、近隣に住む母親たちの要望によって児童デイケアセンターとして新たにスタートした。コメドール（comedor）とは元々「食堂」を意味する言葉であるが、ラテンアメリカではカトリック教会などが貧困者を対象に食事を安価に（または無料で）提供する「給食センター」や、貧困者たちによる「共同鍋」を意味することもある。「共同鍋」とは、共同で材料を購入し、共同で調理したものを安い値段でメンバーに提供するもので、調理や清掃などは構成メンバー全員が交替で行い、各メンバーは調理された食糧を家族の人数分だけ買い取り、各家庭で消費するという自助システムである [大串 1995: 56-59]。父親が季節労働者として出稼ぎに行き、母子だけで生活している家庭が多いこの地域では、母親が仕事で留守の間、子供たちは麻薬や犯罪といった危険にさらされることになる。カサ・デル・ニーニョは、これらの危険から子供たちを守ることを第一の目的として建設された。食堂（教室としても利用）、遊び部屋、調理場、シャワー、トイレを備えたセンターの建設にあたっては、スタッフや母親たちが地域の会社を訪問して寄付を集め、各家庭で作ったスナックを販売して資金を工面したという [2006年10月16日インタビューから]。

カサ・デル・ニーニョの活動は、月曜から金曜まで小学校の就業時間に合わせて、午前と午後に分けて行われている。アルゼンチンの公立小学校は午前・午後の2部制であり、午後に登校する子供たちは、午前8時にセンターに来てスナックを食べてから11時半まで活動を行う。その後、センターで昼食をとってから学校へ向かう。それと入れ替わりで、正午過ぎには、朝から学校に行っていた子供たちがセンターにやってきて昼食をとる。そして午後2時半から2時間ほど活動して、スナックを食べて5時には終了となる。カサ・デル・ニーニョを利用している子供の数は5歳から18歳まで121名であり、毎日来る子もいれば、時々参加する子、食事のみ利用する子など様々である。センター内には、子供たちの作った作品や絵が飾られ、保健衛生や子供の権利に関する意識啓蒙ポスターが多く貼られている。スタッフは指導員の他、調理師や清掃担当者などを含めて15名が働いており、一人を除いて皆カトリック信徒である。通常はシフト制勤務で、7、8名のスタッフがセンターに来ているが、月に一度のミーティングには全員が集まる。これには教区のJ司祭も

参加するが、司祭がカサ・デル・ニーニョの管理運営に干渉することはない、すべてスタッフの主導で行われている。スタッフの給与はメルローモレノ教区内のカリタスから支給され、カサ・デル・ニーニョで提供する昼食の食材（小麦粉や油、じゃがいも等）はモレノ行政から支給されるが、十分な量ではないため、センターの敷地に畑を作り野菜を育てている。

食事提供と教育支援がカサ・デル・ニーニョの活動の柱であり、貧しい家庭の子供や学業に遅れのある子供たちのケアセンターとして認知されている。地域の公立小学校から時折、「こんな子供がいるが、センターに通わせてもらえないか」という打診があり、利用する子供の数は増え続けているという。カサ・デル・ニーニョで提供される昼食は貧困家庭の子供たちにとって貴重な栄養源であり、教育支援は彼らに学業を続けさせるうえで非常に有益である。センターでは週 3 日を学校の授業の補習に当てており、指導員が子供たちの宿題を見たり、わからないところを教えたりして、彼らが学校からドロップアウトしないよう支援している。しかし中には、娘たちを学校に通わせず、毎日ブエノスアイレスまで花売りに行かせる薬物依存症の親もおり、スタッフたちは憂慮している。またこの地区には、水道もない掘立小屋で生活している家族もあり、そのような家庭の子供たちには夏場、センターのシャワーを貸しているという [2007 年 11 月 13 日インタビューから]。

地域の子供たちを対象にしたプログラムの他に、カサ・デル・ニーニョでは政府の識字教育プログラムに協力しており、週に 2 日成人のための識字教室を開いている。識字教室に関わるスタッフには政府から 1 時間 12 ペソ（2007 年当時で約 4US ドル）の時間給が支払われる。その他にも、成人の縫い物教室や青年グループの集会在毎週開かれ、希望者には家庭菜園の指導をするなど、カサ・デル・ニーニョは就学児童だけでなくサテリテ地区の幅広い年代にアプローチしている。その中で最近課題となっているのが、若者たちの自立支援である。カサ・デル・ニーニョで食事をしている子供たちは 18 歳を過ぎるとセンターを卒業し、自分で働いて生活しなければならない。しかし、失業率の高いこの地域で仕事に就くのは容易なことではなく、過酷な低賃金労働よりも、一度に大金が得られる犯罪に手を染めたり、麻薬やアルコールに溺れる若者が後を絶たない。このような現状を改善するため、若者を対象にした職業訓練を始めることを J 司祭とスタッフたちは考えている。

サテリテ地区では窃盗事件が頻繁に起きており、実際カサ・デル・ニーニョも被害に遭

っている。ある日、スタッフが子供たちを集めて、前夜にあった強盗未遂事件（センター入口の柵と屋根の一部が破損）について話をした。幸い何も盗まれずに済んだが、カサ・デル・ニーニョで最近購入したばかりのコンピューターを狙ったのだろうとスタッフは言う。さらに事件のことだけでなく、スタッフは「パソコンがなければ、他の団体から資金をもらうこともできなくなるし、カサ・デル・ニーニョの会計作業もできなくなる。ここではいつでもお金が不足していて、テーブルクロス一つ買うこともできない」と言い聞かせ、子供たちは神妙な面持ちで聞いていた。カサ・デル・ニーニョでは以前にも窃盗に入られたことがあり、敷地内で飼育していた鶏やウサギなどすべて盗まれてしまったという [2007年8月1日参与観察から]。

犯罪が日常的に起こり、路上では麻薬が売られているような地域において、カサ・デル・ニーニョは社会生活の規範やルールについて子供たちが学べる唯一の場になっている。大半の親は子供の教育に関心がなく、家庭で放任されている子供が少なくない。それゆえ、スタッフは年少の子供たちには挨拶や社会ルールを教え、彼らの暴力的言動やルール違反に対しては厳しく指導している。また、毎週末に行われる青年グループの集会では、貧困や子供の権利など様々なテーマについて話し合いがなされ、彼らの意識を高めることに役立っている。例えばコメドールに関して、ある青年は「一番よいのは両親に仕事と安定した収入があり、家族がコメドールではなく自分の家で一緒に食事をすることである」という意見を述べた。もし家庭に十分な収入があれば、家で食事をし、時にはレストランで外食するかもしれない。しかし、コメドールで食事をとるとするのは、自分の家庭が貧しいゆえの行為であり、思春期の少年少女にとっては非常に恥ずかしいことなのである [2006年10月16日インタビューから]。このようなディスカッションの場で、聖書やカトリック教義が語られることはないが、その意識化の過程はキリスト教基礎共同体における実践に相似している。

3-2 カサ・デル・ニーニョにおけるソーシャル・キャピタル

カサ・デル・ニーニョのスタッフ5名と子供を通わせている親4名に行ったソーシャル・キャピタル測定調査からは、カサ・デル・ニーニョの有するネットワークが確認された。「このグループは近隣以外の外部グループと協働したり、相互に関わり合うことはあるか」と

いう質問に対して、スタッフ4名は「頻繁にある」と答え、1名が「時々ある」と答えた。実際に、カサ・デル・ニーニョはレッド・アンダンド（Red Andando「歩みのネットワーク」の意）とレッド・コレクティブ（Red Colectiva「集団的ネットワーク」の意）という二つの組織ネットワークに加盟しており、その他にもカリタス・メルローモレノやモレノ行政ともつながりがある。その中でも、レッド・アンダンドはカサ・デル・ニーニョにとって重要なリソースとなっている。カサ・デル・ニーニョでは、年に数回「遊びの日」が設けられ、他の施設から沢山の玩具やゲームを借りてきて、子供たちを遊ばせている。このように、他組織とのネットワークがあることで、互いに協力し合うことが可能となり、各団体のコスト削減にもつながっている。

メルローモレノ地域における組織ネットワークの萌芽は1997年頃であるが、レッド・アンダンドとして正式に活動を開始したのは2001年である。レッド・アンダンドには17のコミュニティセンターが参加しており、各コミュニティセンターに加入しているコメドールや託児所を合計すると約180団体になる。しかし、メルロ市とモレノ市で活動をするすべての団体が参加しているわけではなく、またコミュニティセンターとして参加していない地区もあり、モレノ南部からの参加は全くない。レッド・アンダンドへの加入要件として、コミュニティセンターのコーディネーターは毎週1回開かれる研修に参加して、コメドールや託児所等ですで行われている活動だけでなく、地域における教育やエンパワーメントにも積極的に関わることが求められる。レッド・アンダンドでは、2001年にカナダのNGOと協力して作成したテキストに基づいて、教育やコミュニティ開発に関する研修を行っており、ブラジルのパウロ・フレイレの教育学について学ぶなど、研修内容は本格的である。加えて、それぞれの加入団体による相互視察研修も随時行っており、これらの研修を通して、参加者たちの間には同志としての親密なつながりが生まれるという[2007年6月27日インタビューから]。

レッド・アンダンドは加入団体に研修を通して知識や情報を提供しているが、資金援助等は一切行っていない。レッド・アンダンドでは財政難という問題を抱えており、それはさらなる問題を生み出している。レッド・アンダンドやコミュニティセンターでは十分な給与が得られないことから、離職するスタッフも多いという。このような事情から、レッド・アンダンドに参加するメンバーの出入りは激しく、常に新たな参加者がいるため、研

修は途切れることなく続けられている。人材育成のために高いコスト（時間や費用）をかけても、低賃金が原因でスタッフが定着しないという問題は、カサ・デル・ニーニョでも見受けられる。スタッフへの給与は1ヶ月150ペソ（約50USドル）で、2ヶ月分まとめてカリタス・メルローモレノより支払われているが、この地域で生活していくには最低でも1,500ペソは必要である。カサ・デル・ニーニョの給与はそのたった10分の1であり、このような条件の悪い仕事に従事できるのは、夫が定職に就いているなど財政的に安定していて、地域の教育や福祉に強い関心を持つ主婦—サテリテ地区にはあまり存在しない—くらいであろう。実際、カサ・デル・ニーニョのスタッフの大半が主婦であり、その中には元ソーシャルワーカーなど意識の高い主婦もいるが、他に二つの仕事を持つ若い男性スタッフはここでの仕事をいつまで続けられるかわからないと語った〔2007年7月4日インタビューから〕。資金不足による低賃金が原因でスタッフが定着しないという状況が続けば、カサ・デル・ニーニョにおける活動は縮小を余儀なくされ、この地域の貧困支援は後退せざるを得ない。

カサ・デル・ニーニョは、カトリック教会やカリタスの他にも、モレノ行政や地域小学校、レッド・アンダンドなど多くのネットワークを有しており、「飢餓は犯罪キャンペーン」という子供の権利擁護を掲げた全国的運動にも参加している。このような外部との紐帯によって、カサ・デル・ニーニョは新たな情報や知識、また物質的・人材的支援を獲得することができ、その点において接合型ソーシャル・キャピタルを有しているといえる。しかし、それだけでは社会的包摂の実現を望むことはできない。4章3-3で述べたように、貧困者が市民として社会の成員となるには、彼らに金銭や食糧を与えるだけでなく、労働市場に参加できるよう長期的な支援が必要となる。カサ・デル・ニーニョは教育と就業支援を提供することによって、将来子供たちが労働市場から排除されることなく、安定した収入を得ること—つまりは貧困者ではなく一般市民となること—を目指している。労働市場からの排除は、彼らから所得と生産の機会のみならず、人間の尊厳をも奪い、社会の成員としての彼らの生産的な役割が承認されないということの意味する。これに対して、労働市場への包摂は報酬と経済的諸権利を個人に与えるだけでなく、人間の尊厳をもたらす社会的統合を促進する〔バラ・ラペール1999: 24〕。実際にアルゼンチンでは、失業者が薬物やアルコール依存となるケースや、失業した夫による家庭内暴力が後を絶たず、労働市場

からの排除がさらなる問題を生み出しているのである。

3-3 共同炊事場「コメドール・ラティノアメリカーノ」

モレノ市におけるインフラ普及率は低く、特に下水と水道の普及は著しく遅れている¹³。モレノ南部のリフィフィ地区にも公共の下水道は存在せず、大半の世帯では浄化槽を利用しているが、コメドール・ラティノアメリカーノがあるこの居住地では、生活排水が垂れ流しになっており、ゴミも散乱している。本来ならば、ゴミ収集車が定期的に各世帯のゴミを収集するが、極貧者が多く居住する地域には道路もないため、ゴミは家のそばの溝や野原に放置されている。ここはリフィフィ地区の中でもマージナルな場所に位置する、最も貧しい居住地の一つである。住民たちは冬でも蚊が生息する水はけの悪い荒地に住んでおり、子供たちの身なりは汚れており、数人の母親は前歯を抜いているため実際の年齢よりだいぶ老けて見える。アルゼンチンでは、歯を治療する金銭的余裕のない貧困者が抜歯してしまうケースが少なくない。このあたりでは、仕事のない男性や青年たちが近所でたむろしたり、荒地でサッカーをする姿や、女性たちが家でテレビを観ていたり、近所でおしゃべりをしている姿をよく見かける。

この場所に貧困者たちが不法居住を始めたのは1990年前後のことである。1995年、モレノ行政とカリタス・メルローモレノのイニシアチブによって居住地の子供たちにミルクが配給されるようになったが、経済不況が深刻化していた1998年に、すべての住民に食事を提供するコメドールへと発展した。カリタスとマドレ・ティエラが調理場と食堂を建設し、コメドール・ラティノアメリカーノが誕生した。開始当時は35世帯、136名がコメドールを利用していたが、2007年には14世帯、80名ほどに減少した。このコメドールは、教会が無料で貧困者に食事を提供するスタイルとは異なり、毎日母親たちが3、4名ずつ交替で全世帯分の昼食を作り、それを各家庭に持ち帰って食べる共同炊事場のようなものである。昼食以外にも、コメドールが休みとなる祭日の前には母親たちが集まってパンを焼き、各家庭に持ち帰っている。コメドールの食糧（食材や調味料）はモレノ行政から、プロパンガスはカリタスから支給されているが、コメドールの電気代の支払いと建物の修理等は、利用者である住民の責任で行うことになっている。しかし、建物の修理はほとんどされておらず、窓は破れ、屋根も剥がれたままである。

コメドール・ラティノアメリカーノの管理運営は主に、コーディネーターの女性 M が行っている。彼女はもともと居住区の住民として、コメドール設立時から積極的に関わっていたが、2000年に離婚して他の土地に転居した。しかしその後も、週に2回コメドールに通っては、住民に福祉や保健サービスに関する情報を伝えたり、サービス申請の手助けをするなど、コメドールの世話役として活動し、モレノ行政やカリタスとの交渉も一手に引き受けている [2007年8月10日インタビューから]。コメドール・ラティノアメリカーノの持つネットワークは決して多いとはいえず、あるとしてもすべて M を通しての紐帯である。

このようなネットワークの特性は、コメドール・ラティノアメリカーノの母親 8 名に行ったソーシャル・キャピタル測定調査にも表れている。「このグループは近隣以外の外部グループと協働したり、相互に関わり合うことはあるか」という質問に対して、2名が「いいえ」、3名が「時々ある」と答え、「頻繁にある」と答えたのは1名であった。コメドール・ラティノアメリカーノにおける外部との関係性の乏しさは、このグループの自主性や積極性の欠如に起因している。他の組織ネットワークはコメドール・ラティノアメリカーノとの協力関係を期待しており、実際にレッド・アンダンドからも加入の誘いがあったが、コメドールは参加の意思を示さなかった。また、カリタス・メルローモレノに参加しているコメドールや薬局の会合にも、コメドール・ラティノアメリカーノが出席することは滅多にない。モレノ南部で司牧活動をする T 司祭は、コメドールのこのような状況を懸念していた。

1995年にモレノ南部に赴任して以来、T 司祭はリフィフィ地区のマリア・アウシリアドーラ教会をはじめいくつもの教会を担当している。コメドール・ラティノアメリカーノはマリア・アウシリアドーラ教会から2ブロックの所にあり、コメドールはカリタス・メルローモレノの管轄下にあった。そのような関係から、カリタスに依頼された T 司祭はコメドールでミサを執り行うようになったのだが、開始当初からミサに参加する住民はほとんどいなかったという。その後も、マリア・アウシリアドーラ教会とコメドールで協力して何かできないかと模索が続いたが、コーディネーター M が転居してからはコミュニケーションをとるのがさらに困難になり、ミサも立ち消えとなった。教会とコメドールは地理的には近接しているものの、生活水準の差は歴然としており、コミュニティは完全に分断さ

れている。コメドールの住民たちの極度の貧しさが、この地域における社会的排除の主要因である T 司祭はと考え、彼らの生活向上のためにもコメドールを廃止すべきだと主張する。

コメドールは元々、1990 年代後半からの経済不況時における飢餓の拡大に対する緊急支援という形で始められたが、10 年たった現在ではそれが常態化している。コメドールで調理したものを各家庭に持ち帰るため、住民たちは家庭で料理をすることも、テーブルを囲んで家族と一緒に食事をするともなくなっているという。このような環境で育つ子供たちは、家庭の食事や団らんというものを知らずに成長し、大人になってからもコメドールに依存するようになる。T 司祭は以前、コメドールで調理する代わりに、食材を持ち帰って各家庭で料理することを提案したが、住民たちの強い反対にあったという。T 司祭の希望は、コメドールを廃止して、母親たちに学びの場と技術を身につける場を提供することである。保健衛生について学ぶことは子供の養育にとって有益であり、自分の権利や子供の権利について知ることは幸せな生活を送るうえで重要である。コメドールの母親たちは自分自身を大切にすること、幸せに生きるのが自分の権利であるということも知らずにいるため、そのことから学ぶ必要があると T 司祭は述べる。そして、彼女たちが手工芸などの技術を習得して自らの生計を立てることによって貧困が緩和されると考えていた [2007 年 8 月 29 日インタビューから]。

コメドール・ラティノアメリカーノの事例は、コメドールという形態での支援継続が貧困の常態化を生み、貧困者に対する社会的排除の永続化につながることを示唆している。コメドール・ラティノアメリカーノの有するネットワークは量的にも質的にも乏しく、外部の組織がコメドールと関わりを持つにはコーディネーターを通す以外にない。現在は地区居住者ではないコーディネーターの過剰な関与によって、コメドール利用者の自主性はますます抑制され、一方的に支援を受ける生活様式がここでは定着している。

3-4 マリア・アウシリアドーラ教会

メルローモレノ教区には、毎日曜にミサを行うことができない教会が多く存在する。これは先に述べた聖職者不足が原因であり、一人の司祭が日曜に二つの教会を掛け持ちしてミサをあげることも珍しくない。マリア・アウシリアドーラ教会では隔週で日曜ミサが行わ

れているが、出席者数は15名前後でほとんどが女性である。幼児洗礼の日にはチャペルに入りきれないほどの人数が参加するというが、通常の日曜ミサに対する人々の関心は薄い。ミサに参加している女性の多くがカテキスタ¹⁴で、他の教会活動にも積極的に参加しているメンバーである。

調査の対象としたのは、マリア・アウシリアドーラ教会の女性手芸グループである。数名の女性信徒が2006年に立ち上げた活動で、編み物などの手芸品を製作し、完成した作品を教会バザーで販売して、その売り上げの一部から教会の光熱費を支払っている。週に一度、チャペル隣にある多目的ルームに30代から60代の女性が10名ほど集まり、手作業をしながら談笑するのが常である。この活動を通してメンバー各自がスキルを身につけ、それを用いて彼女たちが生活費を稼ぐようになることが最終目的である、と主任司祭のT司祭は語るが、メンバー当人たちは活動に対して異なる認識を持っていた。一般信徒である50代後半のグループリーダーによると、この活動はメンバー同士が手作業をしながら談笑することによって互いを知り、信頼関係を築く場である。改まって誰かに悩みを打ち明けることを躊躇する女性たちが、仲間たちと編み物をしながらそれとなしに、家庭問題や夫の暴力について話をするのだという。

手芸グループ13名に行ったソーシャル・キャピタル測定用紙の「定期的に参加している活動で最も重要な活動は何か」という質問では、大半のメンバーが自分にとって最も重要な活動は手芸グループであると回答した。また「家族や親戚以外で金銭を貸してくれる友人はいるか」という質問では、3分の2のメンバーが「いる」と答えた。メンバーの大半がリフィフィ地区以外からわざわざ参加していることから、この手芸グループは彼女たちにとって重要な存在となっており、本章1-2で扱ったウズナウが論じたスモールグループと同じく、結束型ソーシャル・キャピタルが高いことがうかがえる。一方、グループの接合型ソーシャル・キャピタルについては、これもウズナウの教会スモールグループの研究と同様に、低いという結果が出た。手芸グループが「このグループは近隣以外の外部グループと協働したり、相互に関わり合うことはあるか」という質問に対して、「時々ある」が半数、「まったくない」が半数であった。しかし「時々ある」と答えたメンバーは、メルローモレノ教区にある他のカトリック教会を外部グループとして理解していた。それゆえ、この手芸グループにはカトリック教会を超えた外部との紐帯が乏しいことがわかる。また、

カトリック教会の主要メンバーは、手芸やカテキスタを通して近隣の女性や子供たちと関係を築くが、それは同じコミュニティ内のネットワークであり、カトリック教会における紐帯は自らのコミュニティ内部で形成される傾向にあるといえる。

宗教的理念がその宗教コミュニティの紐帯を特徴づける主な要因であるとカーリーは述べたが [Curry 2003: 152]、どのようなカトリック教義や理念が彼女たちの持つ紐帯に影響を及ぼしているのだろうか。日常生活において彼女たちがカトリシズムに触れる場は日曜ミサである。司祭の説教は、貧しい者の救い主キリスト、社会正義、共同体における連帯などのメッセージが中心となっており、福音宣教をはじめとする教会外部に向けた活動についてはほとんど言及されない。多くの信徒が失業や貧困といった問題を抱えている中では、彼らがいかにによりよく生きるかが最大の関心事となる。また、カトリック教会では貧しい信徒に献金をするよう促すことはなく、信徒たちの献金に対する意識も低く、会堂建築のために献金を募っているが、何年たっても資金が集まらないという話も珍しくない。20世紀前半までアルゼンチンのカトリック教会は絶大な権力と資産を所有し、聖職者の給与は国から支給されていたという経緯から、カトリック教会は信徒からの献金を必要とせず、信徒には献金の習慣が根付かなかったと一般的に言われている [2006年9月13日インタビューから]。聖職者不足が深刻なメルローモレノ教区では今日、教会形成への信徒の積極的参加が求められているが、大半の信徒はミサに出席するだけである。

3-5 草の根レベルにおけるカトリック教会の公共的役割

ここまで、モレノ市で支援活動を行うカトリック教会の事例をみてきたが、それぞれの活動におけるソーシャル・キャピタルの特徴から以下のことが明らかになった。カサノヴァによれば、社会の構成員である個人や集団とかわりを持ちながら、積極的な役割を果たすものが公共宗教であり [カサノヴァ 1997: 283-284]、規範的な力として諸権利や民主主義の確立を擁護・促進することがその公共的役割であった。様々なネットワークを通じて、新たな知識や情報、物質的・人材的支援を獲得しているカサ・デル・ニーニョは、高い接合型ソーシャル・キャピタルを有しており、サテリテ地区において子供の権利を擁護・促進していることから、草の根レベルで公共的役割を果たしているといえよう。一方で、リフィフィ地区のコメドール・ラティノアメリカーノは、貧困世帯の生活を支えるうえで

重要な役割を担っているものの、地域社会から隔絶しており、支援を受ける以外では外部との水平的ネットワークは皆無であることから、接合型ソーシャル・キャピタルに乏しく、カサノヴァの議論における公共的役割を果たしているとは言い難い。また、マリア・アウシリアドーラ教会の手芸グループは、グループ内の結束を強化する結束型ソーシャル・キャピタルに富んでおり、その役割は公共的役割というよりもむしろ参加者が互いに情緒的サポートを提供するケア・コミュニティとしてのものであった。

パットナムによれば、接合型ソーシャル・キャピタルは市民社会を強化し、民主主義を発展させる資源であるが、接合型ソーシャル・キャピタルを有するカサ・デル・ニーニョは市民社会の強化に寄与しているのだろうか。現在、アルゼンチンでは1万6千以上の市民組織が登録されており、未登録の団体数は8万にものぼる。この市民組織の数をみると、アルゼンチンの市民社会は軍政時代に比べて著しく成長したといえるであろう。しかし民主化が定着した今日も、貧困問題は解消されず、社会的包摂が進んだとは言い難い状況である。このような齟齬は、パットナムが市民社会を「自発的な公共的活動の非市場的で非国家的な領域」として理解していることに起因すると、ジョン・エーレンベルク (John Ehrenberg) は指摘している。市民社会とは、「国家によって造り出され、支えられ、操作され、抑圧されうる」[エーレンベルク 2001: 323] 存在であり、経済はその圧倒的な力をもって公共生活と私生活の隅々にまで浸透している。それゆえ、エーレンベルクは「資本主義の構造的不平等が日常生活をどのように構成しているかを考えることなしに、市民社会＝市民団体を民主的活動の拠点として理論化し、それを本来的に強制的である国家に対置することは、もはや不可能だ」[エーレンベルク 2001: 336] と主張するのである。

またナン・リン (Nan Lin) は、階層構造におけるソーシャル・キャピタルへのアクセスという視点から、複数の階層レベルからなるヒエラルキー構造における相互行為の困難さを説明し、社会的包摂を促進させるためには、構造的不平等の解決が不可欠であると論じた。ピラミッド型で表される階層構造は通常、各階層レベルの成員数が異なっており、その数は下層から上層に行くにしたがって減少する。成員数の多い下層の人々は同じ階層レベルにいる人々と接し、階層レベル内での相互行為の機会が増加するため、数少ない上層の人々との接触は困難になる。また、ヒエラルキー構造では階層レベルと比例して所有する資源量が増加する。一部の富裕層に富や権力が集中する一方で、下層にいる人々は相互

扶助により資源不足を補わなければならない。資源量の異なる階層レベル間の相互行為の減少により、階層を越えた移動機会は縮小し、階層レベル内の連帯は強固になり、人口の分断を引き起こす。それを防ぐためには、構造的な調整を行い、階層レベル間での成員数と資源量の不均衡を改善する必要があるとリンは結論づけている [リン 2008: 210-233]。つまり、経済格差などにみられる資源分配の不平等の解決なしに、階層間の相互行為は増加するどころか、ブルデューのいう階級再生産が強化され社会の分化・断絶が進むという診断である。

コメドール・ラティノアメリカーノの事例はまさにこの証左である。社会の最下層に位置する彼らにとって、上層の人々との接触が困難であることは疑いない。しかし、たとえ階級を越えた相互行為があったとしても、それが彼らにプラスの作用をもたらすとは限らず、彼らが自らに押された「怠惰な貧困者」という烙印を再確認することにもなりかねない。つまり、経済的格差が歴然としてある限り、階層レベルの異なる人々が対等な立場で水平的ネットワークを築くことは非常に困難であり、社会からの差別を常に意識する下層の貧困者はそのような相互行為を敢えて求めないことが多いのである。リンの主張は、接合型ソーシャル・キャピタルが強固な市民社会をつくるというパットナムとは真っ向から対立するものであり、近年多くの研究者がこの概念を支持し実証研究を行っている [カーピアーノ 2008; Baum and Palmer 2002; Campbell et al. 2004]。

階層社会であるアルゼンチンにおける社会的包摂は、貧困者の自助活動や教会による草の根支援活動だけで実現できるものではなく、貧困の根本的原因となっている構造的不平等の是正が不可欠である。資本主義の構造的不平等は近年、新自由主義によってさらに拡大しているにも関わらず、「小さな政府」は抜本的改革に着手することなく、市民組織やカトリック教会に貧困者支援を委ねて、それを「市民社会の発展」と謳っているのである。換言すれば、貧困者への支援を特別な使命とするカトリック教会は、アルゼンチン社会において十分とは言い難い公共政策を補う役割を担っているといえよう。「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」(マタイによる福音書 25 章 40 節) —イエスのこの言葉に従って、貧しい人々の生活の場で支援を続けるカトリック教会は、アルゼンチン社会で高い評価を得ており、2013 年の制度・組織への信頼度調査では、「カトリック教会」への信頼度が 100 ポイント中 42 ポイントと最も高い

数値を示している [La Nación 2013]。

一方、ペンテコステ派教会は全く異なる使命をもって活動しており、近年アルゼンチンで著しい成長をみせている。次節ではまず、ペンテコステ運動の歴史的起源に触れ、民政移管後のアルゼンチンでペンテコステ派教会が急速に拡大していった過程を概観する。その後、UAD クリスト・レイ教会の事例を取り上げ、ペンテコステ派教会のソーシャル・キャピタルの特徴を考察する。

4 ペンテコステ派教会

4-1 ペンテコステ派教会の拡大

近年世界中で見られた宗教復興現象により、「近代化の進展とともに宗教は衰退する」という世俗化パラダイムが誤った予言であったと認識されるようになってから久しい。そうした宗教復興現象の一つにペンテコステ運動があげられる。*World Christian Encyclopedia*によると、2000年の時点でキリスト教徒は世界人口の32.3%を占め、20世紀初頭からわずかな下降を示すにすぎない。しかしキリスト教派別にその内訳を見ると、プロテスタント諸教会、聖公会、オーソドックス諸教会がいずれも減少しているのに対し、20世紀初頭に全世界人口の0.1% (98万人) にすぎなかったペンテコステ派はカリスマ刷新運動を通してカトリック教会にまで拡大し¹⁵、100年で8.7% (5億2千万人) を占めるに至った。カトリック大陸といわれているラテンアメリカにおいては、大陸総人口の27.2%にあたる約1億4千万人がペンテコステ派信徒とペンテコスタリズムを實踐するカトリック・カリスマ信徒である [Barrett et al. 2001: 14]。

アルゼンチンのペンテコステ研究が始まったのは、1980年代のペンテコステ運動を受けたことであった。1970年代に48万人であったペンテコステ派とカトリック・カリスマ派は、1980年代を通して拡大を続け、1990年代半ばには722万人となった。この運動は、アルゼンチン・リバイバルとして世界中のキリスト教聖職者や信徒から注目を集め、アルゼンチン人研究者の探究心を刺激し [Míguez 1998: 24-25]、それが今日のペンテコステ研究の源流となったのである。2000年現在、アルゼンチンのプロテスタント人口は7%であり、チリやブラジルのそれに比べて比率は低い (チリ25%、ブラジル16%) が、実際には、アルゼンチン国民の約22%である840万人 (内訳はペンテコステ派20%、カトリック・カ

リスマ派 55%、地元で成立した教派 25%) がペンテコスタリズムに帰依し、その礼拝スタイルを実践しているといわれている [Barrett et al. 2001: 72]。

新約聖書の「使徒言行録」でも随所に見られるように、原始キリスト教時代には、異言、預言、病気をいやす¹⁶ 力等は、たとえそれが人を通して行われたものであっても、聖霊の働きとして捉えられていた。ヨーロッパ中世は、人々の信仰や秩序が社会全体を支配する教会の権威によって強要されていた時代であった。キリスト教会は救済の唯一の手段として自らの正当性を主張し、呪術や俗信などを排除しようとしたが、さまざまな信仰の多くの側面が混在していた人々の生活から呪術を排除することは不可能であった。その後ピューリタリズムの興隆とともに、奇跡やいやしといった聖霊の働きは呪術的なものとして、徹底的に排除されるに至った。神の完全なる超越性を主張するピューリタリズムは、この世に内在する神の力(つまりは聖霊の力)への信仰を否定したが[ウィルソン 1979: 30-33]、聖霊の力への信仰は呪術とあいまって民衆信仰の深部に生き続け、プロテスタント教会内においても完全に消滅することはなかった。聖霊信仰は 17 世紀末のドイツで起こった敬虔派の霊的覚醒運動によって再び強調されるようになり、18 世紀イギリスのメソジスト運動、19 世紀米国のリバイバル運動とホーリネス運動、そして 20 世紀初頭のペンテコステ運動へと継承されたのである [尾形 2000]。

ペンテコステ運動の 100 年あまりの歴史を理解するにあたって、ワグナーはそれを 3 つの時期に分け、それぞれ「第 1 の波」、「第 2 の波」、「第 3 の波」と呼んでいる [ワグナー 1991: 3-4]。第 1 の波は、20 世紀初頭に米国で起こり、短期間のうちに全世界へと広がったペンテコステ運動を指している。その特徴は、聖霊のバプテスマ¹⁷ と呼ばれる奇跡の業で、異言を語り、病をいやし、悪霊を追い出すような働きであった。それゆえこの運動は、目に見える聖霊の働きを理解する神学的枠組みを持たなかった伝統的プロテスタント教派からエホバの証人やモルモン教と同様に異端とみなされていたのである。

第 2 の波が、20 世紀半ばに見られたカリスマ運動であり、1960 年カリフォルニア州の聖公会司祭ベネットが教会会衆の前で自らが異言を語る体験を持ったことを告白した日が起源とされる。この運動はルター派、長老派、メノナイト派、バプテスト派、メソジスト派など多くの教派に広まり、1967 年にはカトリック教会へも波及した。そして、1980 年代初頭から米国の福音派を中心に拡大を続けているのが第 3 の波 (ネオ・カリスマ運動) であ

る。第 3 の波の特徴は、異言が聖霊のバプテスマを受けたことの証明であるかどうかについての見解にみられる。第 1、第 2 の波では異言が聖霊のバプテスマの唯一の証であるとしたが、第 3 の波では異言をことさら強調せず、むしろ病のいやしや悪霊の追い出しが重要とされている。アルゼンチンにおいては、第 2 の波と第 3 の波が明確に分かれておらず、1980 年代のアルゼンチン・リバイバルは福音派によってではなく、大衆伝道者を中心に展開された。

1950 年代以降のアルゼンチンでは、ブラジルやチリで起きたようなペンテコステ派の拡大現象はみられなかった¹⁸。それは国家権力と緊密な関係を維持していたカトリック教会からの圧力によるものと考えられる。民政移管により政教分離が進み、個人の権利を重視する風潮が生まれ、個人の宗教選択の自由が拡大した。自分の好みで宗教を選択する人々も増え、カトリック教会で幼児洗礼を受けた多くの人が、ペンテコステ派教会をはじめとする他教派、他宗教の信徒となったのは先述のとおりである（4 章 1-1 参照）。また、個人の信教の自由もさることながら、カトリック教会以外の宗教団体活動の自由が拡大されたことが、アルゼンチンにおける大規模なペンテコステ運動を可能にしたといえる。例えばラジオ放送の許可により、多くのペンテコステ派教会はそれまで禁じられていた放送伝道の機会を得た。ラジオと言っても、その大半は放送範囲が半径 2、3 キロほどの FM ラジオであったが、近隣住民に教会の存在や大衆伝道集会の開催を知らせるには十分効果的であった。その他にも、ペンテコステ系の全国紙『エル・プエンテ』（*El Puente* 「橋」の意）が刊行され、大衆伝道者カルロス・アナコンディア（Carlos Annacondia）による大規模伝道集会が全国各地で開催されるなど、1980 年代後半から 1990 年代はペンテコステ派躍動の時代であった。

1979 年、ブエノスアイレス州サンフストで開催されたキリスト教伝道集会で回心したアナコンディアは、その 2 年後に大ブエノスアイレス圏の貧困地区において大衆伝道を開始した。彼の伝道集会を通して 1985 年までに約 29 万人が改宗し、アナコンディアの名前がアルゼンチン内外に知れ渡るようになると、ラテンアメリカ諸国や米国はもとより、ヨーロッパからロシア、日本にいたる各地での伝道集会に招かれた [Burgess and Van Der Maas 2002: 25]。彼の大衆伝道の特徴としてあげられるのは、伝道集会をきわめて長い期間にわたって開催することである。アルゼンチンにおけるペンテコステ伝道集会の開催期

間は通常 1 週間ほどであるが、アナコンディアの伝道集会は一つの場所で 2 ヶ月間にわたって行われるのが普通であり、最長の例は 8 ヶ月間続いた。長期にわたる伝道集会では、いやしや解放を体験した参加者の口コミがさらにその家族や隣人の参加を誘い、日を追うごとに参加者数が増加していく現象がみられたという。集会で行われる悪霊祓いやいやしの業は、それまでのアルゼンチン国内のペンテコステ派教会でもみられない独特のものであり、彼が悪霊（エスピリティスモやニューエイジ等の他宗教を含む）に出て行けと命じると、多くの人が地面に倒れテントに運ばれた [Annacondia 1998: 58-69; Marostica 1999: 155-158]。

彼が人々を引き付けた要因として、それまでになかった大規模な伝道集会といやしの実践があげられる。民主化以前は伝道集会の開催自体が困難であり、開催したとしても大都市に限定されていたため、都市周縁に住む貧困層が参加できるものではなかった。しかし、アナコンディアの集会は大ブエノスアイレス圏に点在するビジャ（villa）と呼ばれる貧困地区や、首都から遠く離れた町で行われたため、貧困層の参加を容易にし、彼らが近隣のペンテコステ派教会に通いはじめるケースが多くみられた [Deiros 1998: 34]。アルゼンチンにおけるペンテコステ派信徒の実態に関するアベラルド・ソネイラ（Abelardo Soneira）の研究によると、インタビューを受けた 35 名中 3 分の 1 の信徒は、伝道集会がきっかけでペンテコステ派教会に通うようになったと答えている [Soneira 1994: 55]。

大ブエノスアイレス圏における大衆セクターの信仰心を研究したパブロ・セマン（Pablo Semán）は、多くの人々にとって教会などの宗教資源は他の社会資源と同列に存在し、宗教は現実逃避の手段ではないと述べており、ペンテコスタリズムが拡大した理由を二つあげている。一つは、聖霊のいやしや悪霊の存在を強調するペンテコスタリズムが大衆セクターに既存の信仰文化（民間信仰）を損なうものではなく、人々がペンテコスタリズムを信仰するうえでの障害が少なかった点であり、もう一つは大半の人が名目上のカトリック信者であったため、キリスト教を土台とするペンテコスタリズムは他宗教に比べて、受け入れられやすかったという点である [Semán 2000: 170-178]。先進国の伝統的プロテスタント教徒の多くが、ペンテコスタリズムのいやしや悪霊祓いを民衆カトリズムやシャーマニズムの一種と見なし、病気をいやす聖霊の働きは新約聖書の時代で終わったものと考えているが、アルゼンチンの大衆セクターにとってペンテコスタリズムの主張はなんら特

異なるものではなく、むしろ多くの人々が喜んで受け入れた結果、ペンテコステ派教会は著しい成長を遂げたのである。

ここまで、アルゼンチンにおけるペンテコステ派教会の拡大の過程を概観したが、教会内では実際にどのような活動が行われており、それはどんな使命に基づいているのだろうか。以下、ソーシャル・キャピタルの視点から UAD クリスト・レイ教会の事例を検討する。

4-2 UAD クリスト・レイ教会

モレノ南部リフィフィ地区のマリア・アウシリアドーラ教会から 5 ブロックほど離れた場所に位置する UAD クリスト・レイ教会がこの地域で宣教を開始したのは 1997 年のことであった。最近完成したレンガ造りの教会堂には毎週 70 名（うち大人 30 名）ほどの信徒が集まり、この辺りでは最も大きな教会として知られている。米国とブラジルの UAD 組織からの協力によって現在の土地を購入したが、資金不足ですぐに教会堂を建てることができず、しばらくは小屋を建てて礼拝していたという。教会牧師である P 牧師とその家族は大ブエノスアイレス圏外のエスコバル市に住んでおり、週に数日ここに通って司牧活動をしている。

1997 年の宣教開始当初、クリスト・レイ教会はコメドールを運営し、近隣に住む貧困者に食事を提供していた。この活動のためにモレノ市から食糧支援を受けていたが、コメドールの利用者に対する伝道活動を行政より禁止されたため、3 年間続いたコメドールを閉鎖したという。その後、クリスト・レイ教会は子供や青少年の聖書クラスに力を入れるようになり、今では日曜礼拝とともに教会活動の中心となっている。毎週土曜には近隣からおおよそ 80 名の子供たちが集まり、聖書の物語を聞いたり、歌やゲームを楽しんだり、おやつを食べて過ごす。コメドール・ラティノアメリカーノからも 10 名ほどの子供たちが毎週参加しており、子供聖書クラスは彼らにとって学びの場というよりも楽しい遊びの場となっている。

聖書クラスの目的は、彼らに神の愛や救いについて教えるのはもちろんのこと、物事に対する責任感や継続する力を育てることであると牧師夫妻は語る。それとともに、教会で教育を受けた子供たちが成長して、将来教会を担う信徒や牧師・宣教師になることが教会のビジョンである。しかし実際は、子供たちの多くが思春期を過ぎた頃からダンスや異性

との交際といった娯楽に夢中になり、教会に来なくなるケースがほとんどであるという。彼らの親は自分の子供が教会に行くことに反対はしないが、自らが教会に行くことはない。それゆえ、子供たちに教会でいくら聖書の話聞かせても、親の姿を見て育つ彼らの生活習慣やメンタリティを変えることは非常に困難であり、彼らにキリスト教的結婚観や家庭観を教えても理解できないことが多いと牧師夫妻は嘆いた [2007年7月8日インタビューから]。

一方で、幼少の頃からこの教会に通い続け、信徒のあるべき姿を教育されてきた青少年たちは、多くの点においてこの地域に住む若者と異なっている。彼らはみな中学や高校に通っており、教会では礼拝での賛美演奏や子供聖書クラスのサポートなどに積極的に参加している。教会奉仕や役員を任されても途中で投げ出し教会を去っていく成人信徒（大半はカトリックからの改宗者）がいる一方で、青年たちが教会を離れることは滅多になく、彼らの教会に対するコミットメントは極めて高いといえる。参与観察を兼ねて、クリスト・レイ教会の日曜礼拝に参加したときのことである。「自分の所属する教会の礼拝を休んでこの教会に出席するのに、所属教会の牧師から許可を得たか」と一人の青年から質問された。クリスト・レイ教会では、他教会に参加する際にはP牧師の許可が必要であるという。元はカトリック信徒であった者が改宗してクリスト・レイ教会のメンバーとなっているケースが少なくないことから、教会員をしっかりとつなぎとめておくための措置としてこのような規範が設けられたのではないかと推測される。

信徒教育を重視するクリスト・レイ教会では、礼拝スタイルも語られる説教もカトリック教会と大きく異なっている。礼拝では、青年たちがワーシップと呼ばれる現代風な賛美歌—その多くは欧米のもの—をドラムやギターで演奏し、信徒たちはPCプロジェクターで壁に映し出された歌詞を見ながら、両手を挙げて歌っている。少人数が印刷された歌詞を見ながら伴奏なしに歌うマリア・アウシリアドーラ教会の礼拝とは極めて対照的である。また、説教ではP牧師が「モレノでは麻薬やアルコールなどが蔓延している。それだけの金があるのに、人々はそれを悪魔の業のために用いている。祈るだけではなく、信仰に適った行為である寄進が大事なのだ」と大声で語り、教会員たちにきちんと10分の1献金¹⁹を捧げるように促すことも少なくない。説教後には、牧師が病のいやしや家族の救い、そして経済的祝福のために祈り、信徒たちは各自手を叩いたり異言で祈ったりする。カトリ

ック教会ではしばしば連帯が強調されるが、ペンテコステ派教会ではむしろ個人のいやしや祝福が強調される点も対照的である。しかし信徒の多くが経済的問題を抱え、教会を維持していくのに十分な献金が集まらないのが現状であり、そのため P 牧師は普段エスコバル市で別の仕事をしながら教会の司牧活動を行っている[2007年7月8日参与観察から]。

信徒教育がクリスト・レイ教会内部の活動であるとすれば、伝道は教会の外部に向けた活動といえる。地域への伝道活動としては、前述の子供聖書クラスの他にラジオ伝道があげられる。同じ UAD に所属している近隣の教会ではキリスト教ラジオ番組を放送しているが、放送範囲が周囲 7 キロに及ぶことから、クリスト・レイ教会の礼拝説教などを録音して放送してもらうことを検討しているという。また別の教会が運営している薬物依存症者の更生施設を支援する目的で、クリスト・レイ教会で茶話会を開催し募金を集めている。また国内伝道のみならず、海外宣教に対してもこの教会は非常に熱心である。米国の教会などでは信徒が宣教旅行に参加して海外に行くことは珍しくないが、貧しいモレノの信徒たちには到底不可能なことである。その代わりに彼らは、国外で働くアルゼンチン宣教師たちを祈りと献金によって支援している。財政的にも決して豊かとはいえないモレノ市のローカル教会で、宣教師の働きを学び、そのために祈る特別礼拝や、海外から戻った宣教師を招いての講演会が行われている。国外に出たこともない信徒たちが、パキスタンにおける女性の立場やそこでの伝道の難しさについて女性宣教師から直接話を聞いて、伝道のためにともに祈る姿は、クリスト・レイ教会の関心が近隣地域だけではなく世界にも向かっていることを物語っている。

教会の女性グループ 7 名（30～50 歳代）を対象に行ったソーシャル・キャピタル調査では、ほとんどの女性が宗教の異なる友人がいると回答したが、ここでの宗教の異なる友人とはカトリック信徒を指していた。これは、アルゼンチン社会において宗教的少数派であるペンテコステ派教会は、カトリック教会を自分たちと同じ宗教とは認めておらず、カトリック信徒を伝道の対象と考えているためである。カトリック信徒がペンテコステ派信徒を同じキリスト教を信仰する者として捉え、伝道しないのとは正反対である。実際に、クリスト・レイ教会の女性信徒たちは日常的にカトリック信徒である隣人に伝道をしており、隔週の祈祷会では自分が伝道している隣人について他のメンバーと分かち合い、その相手が救われるようにと皆で祈るのが常である。クリスト・レイ教会における結束型ソーシャ

ル・キャピタルは、宗教的アイデンティティを基盤とした紐帯であり、同じ信仰を持つ仲間という側面が強い。そして、そのアイデンティティは信徒教育によって強化されているといえる。

クリスト・レイ教会の伝道活動は、聖書に記されている「すべての民に福音を伝えよ」というキリストの命令に基づいている²⁰。彼らの接合型ソーシャル・キャピタルは、キリストを伝えるための紐帯であり、外部コミュニティは多くの場合、伝道の対象として理解される。伝道が目的の紐帯は必ずしも外部との直接的関係を構築するわけではなく、パキスタン宣教の例でみたように祈りや献金という間接的関係にとどまることもある。しかし信徒たちがパキスタンの人々を直接に知らないとしても、宣教師を通して情報を得ることによって、宣教地に住む人々に対して情緒的なつながりを覚えることは確かであり、それがさらなる祈りと献金を生むのである。ウズナウは、教会のボランティア活動が外部コミュニティとの関係を構築する有益なツールであると論じたが [Wuthnow 2004: 92-94]、クリスト・レイ教会の信徒を外部世界へと押し出しているのは伝道活動である。以前に行っていたコメドールでの活動によっても、教会外部の人々と関係を築くことができたかもしれないが、クリスト・レイ教会は伝道なしの支援活動に意義を認めず、その結果コメドールの活動を3年で停止したのである。

「あなたがたの上に聖霊が降ると、あなたがたは力を受ける。そして、エルサレムばかりでなく、ユダヤとサマリアの全土で、また、地の果てに至るまで、わたしの証人になる」(使徒言行録1章8節)。クリスト・レイ教会は、このイエスの命令に従って伝道している。伝道は、牧師や宣教師だけではなく、すべての信徒に与えられた使命である。それゆえ牧師は、信徒に対して自分の家族や友人、さらには近隣の人々に伝道するよう強く促し、熱心に祈るのである。「社会活動はキリスト者でなくともできるが、福音を宣べ伝える伝道はキリスト者にしかできない活動である」と考える彼らにとっては、社会活動を通して間接的にキリストの愛を伝えるよりも、伝道活動を通して直接キリストを伝えることが正しい選択なのである。だからといって、彼らが社会支援活動に全く無関心というわけではなく、そのような活動をする際には必ず聖書の話をするなど、伝道の一環として行われることが多い。彼らの活動は常に明確な宗教的使命によって方向づけられ、大半の信徒たちがその規範に従って行動している。それは、カトリック以外の子供たちに配慮して、聖書の話

するといった宗教的行為を取って行わないカサ・デル・ニーニョの活動とは対照的である。ピュー・リサーチ・センター (Pew Research Center) が実施したラテンアメリカ諸国の宗教調査の「キリスト教徒が貧困者を助ける方法のうち最も重要と思われるものはどれか」という質問に対して、「貧困者への慈善活動」と回答したカトリック信徒は 50%であり、プロテスタント (その多くがペンテコステ派) 信徒は 37%であった。一方、「貧困者に伝道する」と回答したカトリックは 24%、プロテスタントは 47%であり、貧困者支援に対する認識の差が歴然と表れている [Pew Research Center 2014: 10-11]。

5 小括

本章では、大ブエノスアイレス圏のモレノ市で行った調査に基づき、草の根レベルにおける民の教会の公共的役割をソーシャル・キャピタル—特に他集団との連携を促進する接合型ソーシャル・キャピタル—の視点から考察した。調査対象となった 3 つの活動の中で最も接合型ソーシャル・キャピタルが確認できたのは、カサ・デル・ニーニョであり、多様なネットワークを通じて得られる情報や知識、また物質的・人材的支援は、カサ・デル・ニーニョの活動に大いに役立っていた。一方で、コメドール・ラティノアメリカーノの接合型ソーシャル・キャピタルは量的にも質的にも乏しく、コメドール利用者たちは外部と積極的にかかわろうとせず、貧困が常態化していた。また、マリア・アウシリアドーラ教会の手芸グループは、参加メンバーのみが恩恵を受けることができる結束型ソーシャル・キャピタルが優位であった。今日のアルゼンチン社会において、カトリック教会は多様な外部ネットワークを用いて公共的役割を果たしているといえる。しかし、そのすべての支援活動が公共性を有しているわけではなく、外部ネットワークにみる接合型ソーシャル・キャピタルが乏しい活動もあることがモレノ市の調査から明らかになった。また、民の教会が地域において公共的役割を果たしていても、貧困の根本的原因である構造的不平等の解決なしには、階層間の相互行為は成立せず、社会的包摂の実現は不可能であることが確認された。

一方、近年アルゼンチンで拡大するペンテコステ派教会は、カトリック教会と全く異なる認識を持っており、伝道を重視する彼らの教義が教会のソーシャル・キャピタルにも反映されている。クリスト・レイ教会における結束型ソーシャル・キャピタルは、宗教的ア

イデンティティを基盤とした信徒間の紐帯であり、接合型ソーシャル・キャピタルは福音を伝えるために彼らが築くネットワークであった。彼らの関心は、世俗社会と折り合う公共宗教になることではなく、まだ救われていない人々に伝道することであり、その対象にはアルゼンチン国民の大半を占めるカトリック教徒も含まれている。

注

1. 1930年よりハーバード大学で教鞭をとっていたソローキンは1949年に「ハーバード大学創造的利他主義研究センター」を設立し、研究所長として晩年まで利他主義の研究に専心した。1950年には米国における善き隣人とカトリック聖者が示す利他性に関する研究を発表した [Sorokin 1950]。
2. 原語の **public good** には公益、公共財（経済学）の意味があるが、どちらにも当てはまらないため、本稿では「公的財」という言葉を使用する。ちなみに、ソーシャル・キャピタルに関する多くの日本語文献の中では「公共財」という言葉が使用されている。
3. ナン・リンはソーシャル・キャピタルを「人々が何らかの行為を行うためにアクセスし活用する社会的ネットワークに埋め込まれた資源」と定義おり [Lin 2008: 32]、社会的ネットワークそれ自体はソーシャル・キャピタルの外生的条件であり、ネットワークの様々な特徴（ネットワークの密度、紐帯の強弱、紐帯が結束型か接合型か等）は、そのネットワークから望ましい資源を得られるかどうかを決定する重要な条件であるが、ソーシャル・キャピタルではないという [Lin 2006]。ソーシャル・キャピタルという言葉でネットワークとその特徴である紐帯の性質をも表しているパットナムの定義と比較して、資本・資源としてのソーシャル・キャピタルを明確に示している。
4. スモールグループとは、教会員が定期的集まり、聖書の学びや祈りなどの宗教的行為や、その他の活動をともに行う場であり、2004年以降日本にも紹介され、徐々にではあるが広がってきている。スモールグループの性質や機能を知るうえで『人生を導く5つの目的』 [ウォレン 2004] が参考となる。
5. ブエノスアイレス特別区に隣接して広がる部分を第1環状地帯とし、その周辺を第2環状地帯と呼ぶ。第2環状地帯の貧困率は第1と比較して格段に高い。
6. 2001年国勢調査によると、モレノ住民の60.6%がブエノスアイレス州出身であり、

33.9%が他州出身、5.5%が外国出身であった。

7. 居住環境などの基礎的ニーズを満たしながらも、所得が貧困ラインに到達しない「新貧困層」が出現したのもこの時期である。市場競争の激化と雇用の柔軟化などによって、1974年から1989年までの新貧困世帯率は2.6%から17.8%へと急増した[Beccaria and Vincour 1991: 22]。
8. モロン教区における MSTM 司祭の比率は 30%であり、全国平均の 8.89%を大きく上回っている。コルドバ教区 27%、メンドーサ教区 31%とやはり高いが、1967-1976 年の間に両教区の MSTM 司祭の半数以上が聖職を辞している。一方、モロン教区で聖職を離れた MSTM 司祭は 17%と全国でも最も低い [Martín 2010: 295-297]。
9. バルガジョ司教は、2005 年にカリタス・アルゼンチン代表、そして 2010 年にはカリタス・ラテンアメリカ地域事務局長に就任し、ベルゴリオ大司教の後継者としても注目されていたが、女性スキャンダルによって 2012 年にメルローモレノ教区長とカリタス事務局長を辞任した [Clarín 2012]。バルガジョ司教の後継者として、2013 年から教区長を務めるフェルナンド・マレッティ (Fernando Maletti) 司教も革新派である。
10. UAD サイト (<http://www.uad.org.ar/v02/iglesias/index.html>) 2015 年 12 月 22 日アクセス。
11. 植民時代に、ラテンアメリカ大陸に奴隷として連れて来られたアフリカ人の子孫が、キリスト教化される過程において、彼らの故郷の信仰とカトリシズムが融合し、習合的混交宗教が誕生した。ハイチではブドゥー、キューバではサンテリア、ブラジルではウンバンダ、カンドンブレ、マクンバなどが知られている。儀式はダンスや歌が主で、動物の生贄や神がかりなどを特徴としており、呪術的要素も強いことから、民間信仰として扱われる。
12. 調査用紙 Cuestionario integrado para la medición del capital social [World Bank 2002] に含まれる Preguntas básicas para la encuesta integrada sobre el capital social (ソーシャル・キャピタルに関する総合調査のための基本的質問) を使用してアンケート調査を行った。この基本的質問はソーシャル・キャピタルである紐帯、信頼、集団行動、コミュニケーション、社会凝集性、政治的行動に関する 26 の設問により構成されている。調査結果は巻末補遺を参照されたい。

13. 下水普及率に関しては、全国 54.8%、大ブエノスアイレス圏 43.5%であるのに対してモレノ市は 24.4%である。また水道普及率は、全国 84.5%、大ブエノスアイレス圏 70.9%、モレノ市 46.9%となっている [INDEC 2001]。
14. カテキスタとはカトリックのカテキズム（要理教育）を教える人を指し、アルゼンチンのカトリック教会では、幼児洗礼を受けた子供たちが一定年齢に達して堅信の秘跡を受けるためにカテキズムを学ぶことが多い。カトリック教会には、洗礼、堅信、聖体、罪のゆるし、病者の塗油、叙階、婚姻の 7 つの秘跡があり、洗礼・堅信・聖体はキリスト教への入信の秘跡とされる（『カトリックの教え』138-139 項, 149-155 項）。
15. ペンテコスタリズムがカトリック教会に広まったのは 1967 年以降のことであり、カリスマ刷新運動と呼ばれる。ペンテコスタリズムを実践するカトリック信者はカトリック・カリスマ派として分類され、2000 年現在、世界に 1 億 2 千万人のカリスマ派信者が存在するといわれている。 *World Christian Encyclopedia* ではペンテコステ派とカリスマ派を一つのカテゴリーとして扱っている [Barrett et al. 2001: 4]。
16. 本研究では、島菌進 [1992] や手束正昭 [1989] にしたがって、聖霊による超自然的な癒しを「いやし」と表記し、医療行為などによる治癒・治療と区別する。また、アルゼンチンのペンテコステ派教会では、本来あるべき健全な形への回復を意味するいやし (sanidad) が肉体的・精神的なものにとどまらず、家庭経済のいやし、人間関係のいやし、としても理解されている。
17. 「エルサレムを離れず、父の約束されたものを待ちなさい。ヨハネは水で洗礼を受けたが、あなたがたは間もなく聖霊による洗礼を受けられるからである」と昇天前のイエスが弟子達に命じたように、五旬祭（ペンテコステ）の日に聖霊を受けた弟子たちは異言（習得したことのない外国語または霊的な言語）で語りだした（使徒言行録 1 章 5 節、2 章 1-4 節）。これがペンテコステの起源であり、ここから聖霊のバプテスマ（洗礼）という概念が誕生した。一般にキリスト教徒になる儀式が水のバプテスマ（洗礼）であり、聖霊の力を受けることを意味する聖霊のバプテスマと区別される。
18. 1950 年以前のアルゼンチンには、ヨーロッパからの移民教会や宣教師教会、そして 1910 年に伝播したペンテコステ派教会が存在していたが、社会に対する影響力は微々たるものであった [Martin 1990: 74-76]。

19. 十分の一献金に関しては聖書に書かれており、多くのプロテスタントやペンテコステ派教会はこれを信徒に奨励している。「十分の一の献げ物をすべて倉に運び、わたしの家に食物があるようにせよ。これによって、わたしを試してみよと、万軍の主は言われる。必ず、わたしはあなたたちのために天の窓を開き。祝福を限りなく注ぐであらう」(マラキ書 3 章 10 節)。
20. 新約聖書のマタイによる福音書 28 章 19-20 節に「だから、あなたがたは行って、すべての民をわたしの弟子にきなさい。彼らに父と子と聖霊の名によって洗礼を授け、あなたがたに命じておいたことをすべて守るように教えなさい。わたしは世の終わりまで、いつもあなたがたと共にいる」と記されており、キリストの大宣教命令と呼ばれている。

6章 考察・結論

1 組織教会の公共宗教性

カトリック教会は「現代化」と呼ばれる自己刷新によって、近代という時代の正当性を受け入れ、公共宗教としてのアイデンティティを獲得した。「現代化」の動きは第二バチカン公会議において最も顕著となり、これ以降カトリック教会は、複数の宗教の競合、近代諸科学の隆盛、世俗的社会道德の普及に対して新たな認識態度で臨むようになった。カサノヴァが提示する公共宗教の役割は大きく分けて3つであり、第1に動員力をもった規範的な力として、民主化運動や人権を擁護・促進する役割、第2に政治・経済（軍備拡張や非人格的な市場メカニズム等）に対して異議申し立てをする役割、第3に近代の規範的構造（人工妊娠中絶合法化等）に対して反省を迫る役割である。

公会議以降、多くのナショナル教会が人権擁護と社会正義を掲げて、民主化プロセスに参加するなど公共的役割を果たしたのに対して、アルゼンチン組織教会は時の政権（軍政・民政にかかわらず）の後ろ盾のもと国家宗教としての権力を保持していた。そして、1976年からの軍政下にあっては、民主化運動を牽引するどころか、軍政による大規模な人権侵害を黙認した結果、国民からの信頼を喪失し、民政移管後のアルゼンチン社会で孤立した存在となっていた。その後、組織教会が新たな公共的役割を担うようになったのは21世紀に入ってからであり、カサノヴァが世界各地で宗教の脱私事化現象を観察した1980年代から20年近くが経過していた。

アルゼンチンにおける組織教会の公共宗教への変容プロセスは、他のナショナル教会と大きく異なっている。組織教会は自ら進んで公共宗教になったというよりも、それ以外にアルゼンチン社会で存在感を示す道が残されていなかったのであるが、このことを理解するためには、次の4つの領域における変化に注目する必要がある。第1には、第二バチカン公会議以降の「現代化」にみられるカトリック教会の神学的・実践的变化であり、第2には、軍政から民政へと移管したアルゼンチンの政治領域における変化であり、第3には、貧困悪化や失業問題、さらには経済危機を招いた急激な経済自由化という経済領域における変化であり、第4には、道徳や価値観の変化にみられる社会領域における変化である。これら領域における変化が組織教会の変容にどのような影響を与えたのかを、以下にまと

めたい。

第二バチカン公会議において教会の刷新が提唱されたにもかかわらず、アルゼンチン組織教会は旧態依然のまま、真理を保持する権威者として世の異端や誤謬を糾弾することを使命としていた。この護教的・権威主義的姿勢を助長させたのがオンガニア軍政のイデオロギー政策であった。共産主義の脅威から国家を守るという名目で、国民にカトリシズムを強要したその政策は、政教分離と信教の自由を唱えた第二バチカン公会議の精神と対極にあり、これによって多くの革新派司祭が弾圧された。その後、組織教会はアルゼンチン史上最も悪名が高い 1976 年からの軍政を支持し、多くの市民が犠牲となった凄惨な政治暴力を黙認し続けた。この組織教会の姿勢は、アルゼンチンと同様に保守・穏健派が多数を占めていたブラジル司教団が、自らの立場を急進化させ「声なき者の声」となって軍政の抑圧を糾弾し、民主化プロセスに貢献したのとは正反対である [カサノヴァ 1997: 152-161]。「現代化」というカトリック教会の歴史的変革は、軍政と癒着しながら権益を保持していた組織教会にはほとんど影響を与えなかったといえる。軍政の暴力に苦しみ、助けを叫び求めた国民の声を無視し続けたアルゼンチン教会が、人々の信頼を失ったのは言わば当然の結果であった。

アルゼンチン社会には今なお「汚い戦争」の傷跡が残っており、多くの人々がその悪夢のような出来事を忘れられずにいる。セレナ・コスグローブ (Serena Cosgrove) が 2007 年にインタビューした女性たちの中には、軍政期の記憶がトラウマになっていると語る人が少なくなく、彼女たちは「今でも、デモに参加すると (逮捕や拉致される) 恐怖を感じ」、「レストランではいつも、誰が入ってくるかわかるようにドアが見える席に座る」と語った [Cosgrove 2010: 92]。アルゼンチンでは、軍政時代から 30 年経った今日でも、行方不明になった子供や孫を捜し続ける人や、拉致・拷問の記憶や恐怖に苦しめられている人がおり、彼らは軍政に激しい拒否感を示している。アルゼンチンで現在まで民主主義が維持されている背景には、国民の軍政に対する「ヌンカ・マス」(二度と軍政時代はない) という断固とした決意があるといえよう¹。

民主化による政教分離と国民からの支持低下により、国家宗教としての権威を喪失した組織教会は、第二バチカン公会議から遅れること 20 年にして、現代社会に向き合うことを余儀なくされた。しかし、それまで公会議の理念の具現化に努めることもなく、常に教導

者としての立場を堅持していた教会が、新しい社会で公共的役割を果たすことは容易ではなかった。また 1980 年代は、ラテンアメリカ全土でペンテコステ運動が隆盛を極めた時代であり、デビッド・ストール (David Stoll) の著書 *Is Latin America Turning Protestant?* [Stoll 1990] のとおりに、アルゼンチンカトリック教会はこのまま衰退するかに思われた。政治領域と社会領域において近代化・世俗化が急速に進んだ結果、組織教会は国家宗教としてのアイデンティティを喪失し、信徒離れという苦難に直面することになったが、有効な打開策はなかった。

そのような組織教会が市民社会で新たな定位置を獲得する契機となったのが、経済領域における変化であり、具体的には 2001 年経済危機による社会混乱の中で開始された「アルゼンチンの対話」であった。組織教会は、倫理的権威者として「対話」が倫理・道徳から逸脱しないよう見守り、参加者の声を聴きとり、それを為政者に伝える役割を担ったのである。「対話」の正統性を保証するうえでも、「対話」に参加した多くの国民を納得させるうえでも、権威者である司教の参加が非常に重要であり、組織教会は「対話」という公的領域において、国家的経済危機という非宗教的な問題を論じることにより、公共宗教として一定の役割を果たしたといえる。しかし、それはあくまでも権威者としての役割であり、カサノヴァが理想とした水平的討議空間を構築したアメリカ司教団の役割とは著しく異なるものであった。カサノヴァの公共宗教論に照らしてみると、公共宗教としての組織教会の特異性は次の 2 点で際立っているといえる。第 1 に「対話」では水平的討議が必ずしも重要ではなく、権威者である司教の参加によって、言説の公共領域における言語活動が成立していた点であり、第 2 には、教会の権威が以前に比べて衰えているとはいえ、公共領域を画定するリベラリズムの線引きを超越するものであり、「対話」の言説空間に正統性を与えるのに十分であったという点である。

国家宗教としての立場は失ったものの、アルゼンチン組織教会は従来の権威を放棄することなく、市民社会において新たな公共的役割を果たすようになった。それは倫理的権威者および教導者としての役割であるが、教会の動員力や影響力の及ぶ範囲は、国家権力を後ろ盾にしていた時代と比べて明らかに縮小している。例えば、アルゼンチンは 2010 年にラテンアメリカで初めて同性婚が合法化された国であり、調査によると国民の 52% (その大半はカトリック信徒) が合法化を支持している²。同性婚合法化に対して、アルゼンチン

司教団は 120 万人の大規模な反対集会を行って断固反対したが、フェルナンデス政権が推進していたこの法案（同性婚カップルによる養子縁組の合法化を含む）は、上院で 15 時間に及んだ審議の末、賛成 33、反対 27、棄権 3 で可決し、成立した。

今日、アルゼンチンのカトリック信徒の多くが、離婚や同性婚といった私生活における諸問題に関して、カトリック教会の道徳的権威を認めておらず、自らの価値観に従って行動している。2008 年に行われた国内宗教意識調査によると、宗教が行うべき活動として多くの人が、「青少年教育」（28.3%）と「助けを必要とする人々への支援」（27.2%）と答えた一方で、「物事における善悪の判断を示す」と回答した人は 4%にすぎなかった [CONICET 2008]。これは、カサノヴァが 1980 年代にスペインで観察した現象と相似しており³、カトリック教会はもはや、私的領域における信徒の道徳観を統御する力を有していないことを示している。さらに、特筆に値するのは、これらの信徒たちが必ずしも自らを不信仰であるとは考えておらず、熱心なカトリック信徒であることも少なくない点である。このような現象をカサノヴァは次のように述べる。

性道徳についての教会の教えに対してカトリック信徒たちの間に拒否が広がっている事態は、彼らが教会の命令に従わない気概があることを明らかにしただけではない。その程度の不服従なら信徒たちは罪を犯すときにはいつもしていた。いや、それ以上に、教会の教えに意識的に反対しながら、晴れがましい良心を抱き、自分たちを不道徳とも思わないし、さらには教会に対して不信心であるとも感じないようになったのだ。（中略）カトリック信徒たちは、自分たちは第二バチカン公会議の教えを体現していると考えようになった。彼らは神の民であり、教会は彼らのものであり、聖職者たちのヒエラルキーだけのものではない。カトリックの規範的伝統の意味を現在の状況に向けて解釈する作業に、彼らも加わる権利があると言っているのだ [Casanova 1996: 368]。

2014 年には、アルゼンチン北部のコルドバ州のカトリック教会において、同性婚カップルの生後 2 ヶ月になる娘の洗礼式が行われ、フェルナンデス大統領がこの女兒の代母⁴を務めた。洗礼式は、カップルの婚姻上の形態はその子供に関係のない事柄であると判断したカ

ルロス・ホセ・ニャニェス (Carlos José Nájuez) 大司教により執り行われた。この大司教の決断を喜びつつも、同性婚カップルの母親たちは、二人の結婚が教会によって認められるまで闘い続けると述べている [La Nación 2014]。

アルゼンチン教会の穏健化がこのような傾向をさらに強めていると、聖ピオ十世会⁵南アメリカ管区長のクリスチャン・ブシャクール (Christian Bouchacourt) 司祭は指摘している。アルゼンチン司教団による同性婚合法化反対運動において、その中心的人物であったベルゴリオ枢機卿は、ブエノスアイレスのカルメル会修道女たちに個人的手紙を送り、「これはあなたたちの戦いではなく、神の戦いである」(歴代誌下 20 章 15 節) という聖書の言葉を引用して、法案成立の阻止のために祈るよう促した [La Voz 2010]。しかし、数日後の反対集会において代読されたベルゴリオのメッセージ (本人は欠席) は、同性婚の誤りを自然法から指摘するのみで、同性婚が聖書の教えと神の命令に反するものであるという、キリスト教としての主張は全くなかった。こうしたベルゴリオの姿勢は、人間が従うべき神の掟や十戒の「姦淫してはならない」という戒めについて力強く語ったプロテスタント牧師とは対照的であり、キリスト教的倫理道徳を時代遅れと考える世俗化した市民への迎合であるとブシャクールは批判している [DCIC 2010]。しかし留意すべきは、その言説が第二バチカン公会議以降のカトリック教義に準じており、カトリック教会の世界的な流れを汲んでいる点である。カトリックの信仰と教義が体系的にまとめられた『カトリック教会のカテキズム』には、同性愛に関して次のように記されている。「同性愛の行為は自然法に背くものです。これは生命を生み出すはずのない性行為です。真の感情的・性的補完性から生じるものではありません。どのような場合であっても、これを認めることはできません」(2357 項)。しかし、同性愛傾向をもつ者への理解を示し、彼らに対する差別や暴力には反対している⁶。このようなカトリック教会の姿勢は、第二バチカン公会議で示された無神論者に対する態度 (2 章 1-2 参照) と同じであり、同性愛行為は是認できないが、同性愛者の人権を尊重することを明言しているのである⁷。

第二バチカン公会議で提唱された「現代化」は、教会が現代社会において意味のある存在となるために、教会のあり方や働き方、表現の仕方を現代化するとともに、現代に生きるすべての人々に目を向けることであった。そして、世俗的市民たちにもわかるよう教会が継承する真理を伝えるために、人権という道德律が定める平等主義の前提が公会議で認

められた [ハーバーマス 2014b: 29]。これによって、カトリック教説は非カトリック信徒にも理解しやすいものとなったが、同時に教説の継続が困難な状況が生み出された。カトリック教説の特徴である継続と刷新という二重性は、変わることのない真理、教説を奉じつつも、教会が時代に合わせて自己刷新することを意味する。しかし、カトリック教義や規範を現代の状況に合わせて再解釈するという行為自体が、宗教的真理や教説に何らかの影響を与えるものであり、その結果、意図せずして教説の世俗化を促すことにもなりかねないのである。

ここまでみて明らかのように、アルゼンチン組織教会は「アルゼンチンの対話」において、カサノヴァの分類した第 1 の役割—規範的な力として、人権を擁護・促進する役割—を果たし、離婚や同性婚の合法化の反対運動においては、第 3 の役割—近代の規範的構造に対して反省を迫る役割—を果たした。「対話」への参加は一般市民からも高く評価され、一定以上の成果を収めたといえるが、離婚や同性婚といった私的領域における事柄に関して人々をカトリック倫理に従わせることはできなかった。これは、カトリック教会の影響力が近年、人々の私的領域よりもむしろ社会の公的領域に及んでいることを示唆するものである。

フォルトゥナト・マリマッチ (Fortunato Mallimaci) は、政治リーダーの権威失墜や人々の政治不信により、カトリック高位聖職者が社会的対立の調整や市民の不満に対応する役割を担うことがあると指摘している [Mallimaci 2009: 29]。その具体的な例として、司教が仲介者となり、政府代表団とデモ参加者たちの交渉が市役所などの公的機関ではなく、カトリック司教団本部などで行われるケースがあげられる。また、4 章 2-1 で言及した大ブエノスアイレス圏モロン市における飢餓に反対する沈黙のデモ行進や、抗議活動や失業者への連帯のしるしとしてミサを執り行う行動などは、教会が市民社会とともに行動するという宣言といえよう [Esquivel 2009: 193-194]。

カサノヴァが提唱した宗教の公共的役割には、政治・経済に対して異議申し立てを行う役割もあるが、第 2 次メネム政権 (1995-1999 年) におけるアルゼンチン教会の役割がこれに当てはまるであろう。メネムは、それまでのペロン党の伝統的政策とは全く異なる新自由主義政策を推進した。公営企業は次々と民営化され、通貨の交換レートを 1US ドル = 1 ペソに固定することにより、外国から大量の投資を呼び込むことに成功し、アルフォンシ

ン政権末期に悪化していたアルゼンチン経済は外見的には急速に回復した。しかし、累積債務は次第に拡大し⁸、失業率の上昇や貧困の悪化といった社会問題は深刻化していった。アルゼンチン司教団がこの新自由主義経済政策を厳しく批判すると、メネム政権はカトリック教会に対する財政支援のばら撒きを決定したが、教会はこの提案を拒否し、不平等な再分配が高い失業率と社会的排除にあらわれていると述べ、社会経済システムをより人間らしいものにするよう勧告した [Esquivel 2009: 191-192]。

以上をまとめて、組織教会の公共宗教性には次のような特徴があるといえる。今日の組織教会には、世俗化する市民の道德規範をカトリック倫理に従わせるような規範的力はなく、この点はカサノヴァが観察したスペインカトリック教会と同様である。しかし、スペイン教会と異なるのは、組織教会が従来の権威を放棄することなく、市民社会において倫理的権威者および調停者としての新たな公共的役割を果たすようになった点である⁹。その公共的役割が最も求められるのは、経済危機等による混乱や暴力が発生するような社会状況においてであるが、政府への抗議運動や団体交渉などにおいても組織教会の介入や調停が要請される場面も少なくない。

2 民の教会の公共宗教性

民の教会は、「人々とともに生きる教会」という第二バチカン公会議の理念の実践を目指して、その時代や地域ごとに形を変えて今日まで活動を続けている。したがって、それらの活動も一様ではなく、人々のニーズ—居住、食糧、保健、教育、職業訓練、依存症者のリハビリ等—toに合わせたものとなる。本論文では、1960年代後半の「第三世界のための司祭運動」(MSTM)と民政移管後のマドレ・ティエラ、キリストの家、さらにモレノ市における3つの活動を取り上げ、それぞれ活動の特徴や公共的役割を検討し、MSTMとその後の活動には大きな違いがあることを明らかにした。MSTMが、社会革命と新国家体制の樹立によって貧しい民衆を解放することを目指していたのに対して、今日のマドレ・ティエラやスラム司祭たちは、国家体制そのものの変革を求めめるのではなく、法改正などの民主的プロセスによる貧困緩和と社会的包摂の促進を要求している。貧困者の解放(貧困緩和)という同じ目的を掲げながら、このようにアプローチが異なるのはなぜだろうか。以下、第二バチカン公会議で推進された教会刷新とそれに対する反動の動きが、MSTMとその後

の民の教会に与えた影響を考察し、民の教会の公共宗教性を明らかにする。

第二バチカン公会議は、聖職者たちの関心を現代世界とそこに生きる人々へと向けさせた。1967年、パウロ六世は回勅『ポプロールム・プログレシオ』を發布し、多くの人が貧困と抑圧に苦しんでいる第三世界の現状に対して、教会が「人間の基本的権利と救いの立場から社会的・国内的・国際的レベルで正義を宣言し、不正の事実を告発する権利、否むしる義務」(47項)を有することを明言した。この回勅が第三世界の教会に与えた影響は大きく、翌年のラテンアメリカ司教協議会総会(メデジン会議)をはじめ、アフリカ(1969年)とアジア(1970年)でも各国の司教たちによる会議が開かれ、社会正義と人間解放について白熱した議論が交わされた。さらに1975年には、教皇庁正義と平和委員会が国連の『世界人権宣言』25周年を記念して『教会と人権』と題する文書を公布し、人権擁護における教会の司牧的義務と預言的役割を強調した¹⁰。

ラテンアメリカ司教団はメデジン文書(1968年)において、ラテンアメリカに蔓延する社会的不正に対して教会が無関心ではいられないとし、教会は「貧しい人々との連帯というわれわれの義務に対する意識を研ぎ澄ますべきである。愛が、そこに導いてくれよう。連帯とは、貧しい人々の問題と闘いを自分のものとする事」(教会の貧しさ10項)であると宣言した。この力強いメッセージに促されて、MSTMは抑圧された貧困者と連帯し、彼らの解放と発展のために、軍政という制度的暴力であり社会的不正に対して告発し続けたのである。彼らは預言的告発者としての役割を自覚しており、貧困者を不正に抗する主体として変革プロセスに動員しようとしたが、民衆を扇動するマルキスト集団として軍政に弾圧され、その試みは失敗に終わった。MSTMの政治的左傾化が、運動の終焉を早める最大の要因となったのは先述のとおりであるが(3章参照)、1970年代からバチカンでは教会刷新に対する反動が起こり、解放の神学が拡大するラテンアメリカの諸教会にもその影響は及んでいた¹¹。

1980年代に入ると、教会ヒエラルキーにおける保守派の巻き返しは顕著となり、その変化はカトリック教説にも如実に表れた。1984年の『自由の使信—解放の神学のいくつかの側面に関する指針』において、ラッツィンガー枢機卿を長とするバチカン教理省は解放の神学を公に攻撃し、教会内外に激しい論争を巻き起こした。これに対する批判に応えるかのように、バチカンが1986年に発表した『自由の自覚—キリスト者の自由と解放に関する

指針』は前教書に比べてバランスのとれたものとなったが、その後も保守派司教ばかりが任命され続けた事実をみれば、バチカンが解放の神学に歯止めをかけようとしていたことは明らかであり¹²、その保守的傾向はヨハネ・パウロ二世の回勅にも表れていた。

1987年に、ヨハネ・パウロ二世は回勅『真の開発とは一人間不在の開発から人間尊重の開発へ』を發布した。これは、パウロ六世の回勅『ポプロールム・プログレシオ—諸民族の進歩推進について』發布20年を記念して出されたものであり、『ポプロールム・プログレシオ』の路線を継承しつつ、「現代世界を神学的な方法で探求し、開発・発展という概念を拡大して、より十全なものにする必要があると強調すること」(4項)を目的としている。パウロ六世が、発展は「非人間的状況からより人間にふさわしい状況への移行」(『ポプロールム・プログレシオ』21項)であるとし、人権を侵害するような構造的罪を告発する義務が教会にあることを明言したのに対して、ヨハネ・パウロ二世は、構造的な罪が「個人の罪に根ざすものであり、このように常にこれらの構造を導入し、整備し、結局その除去を困難にさせる人々の具体的な行為と連結するものとなる」(『真の開発とは』36項)と主張し、構造的罪が根源的な悪であるという考えには断固反対している。そして、この構造的罪に対する効果的な回答として、個人の「行動や考え方や生き方の変革」(『真の開発とは』38項)と、回心した人々との連帯を提唱し、連帯こそが社会にラジカルな変化をもたらすと述べる¹³。神学者のドナル・ドール(Donal Dorr)は、この回勅が構造的罪に対する教会の預言的役割に触れることなく、むしろ個人的な罪に重点を置くことによって、制度化された暴力である構造の転覆—つまりは革命—を強調するマルクス主義を拒絶し、解放の神学の左翼的傾向を正すことを明らかに意図していると指摘する [ドール 2015: 65-66]。

さらにドールは、ヨハネ・パウロ二世が時代にニーズに応じて「愛徳」や「正義」という言葉ではなく、今日広く使われている「連帯」という言葉に神学的な意味を与えようとした点を高く評価するも、回勅『真の開発とは』には不十分な点があると述べる。回勅においてヨハネ・パウロ二世が説いた社会変革モデルは、罪の構造に真っ向から反対して告発するというよりも、合意形成に重きを置いたモデルであり、それまでの教会の姿勢から大きく後退しているという。ヨハネ・パウロ二世は、ブラジルやフィリピン、グアテマラを訪問した際に、自分たちの声明と権利のために主体的に立ち上り、不正と戦うことを呼

びかけ、1981年に発布した回勅『働くことについて』では「連帯」という言葉を、被抑圧者が不正に抵抗するための相互扶助という意味で用いていた。しかし、『真の開発とは』は、貧困者や社会的弱者が自らを解放のための闘いの主体として理解するよう勧めてはおらず、また彼らが不正な現実に対峙するための連帯について述べることもない。人間存在の向上は、ある種の状況下では現実と対峙することによってのみ可能であるにもかかわらず、ヨハネ・パウロ二世の教説はこの点を理解していないとドールは批判する[ドール2015: 64-67]。

ヨハネ・パウロ二世の路線を継承する現教皇フランシスコもまた、搾取や不正の告発ではなく、貧しい人々への連帯による貧困解決を訴えている。その連帯とは「共同体の観点から、一部の人による財の独占よりもすべての人の生活を優先する、新たな精神性を必要とし」(『福音の喜び』188項)、具体的には「貧しい人々に支払われるべきものを彼らに返還するという決意をもって生きること」(189項)である。このように、フランシスコは富める者一個人、企業、国家を含む一の経済的犠牲によって貧困が解決されると考えており¹⁴、経済格差の是正により人権が保障されるべき対象として貧困者をみている。

このように、構造的罪に関する教説は、パウロ六世とその後の教皇たち—ヨハネ・パウロ二世とフランシスコ—で大きく異なっていることがわかる。前者は、構造的罪に対して教会が告発者として立ち向かい、人々が罪の構造を変革する主体となるよう求めている。その一方で、後者は、構造的罪が個人に根ざすものである以上、その解決策は社会構造・経済構造のラジカルな変革にあるのではなく、貧しい者・抑圧された者に対する連帯にあると主張するのである。とりわけフランシスコは、スラムなどにおける貧困者支援を重視しているが、5章3-5で述べたように、構造的罪に対するカトリック教会の新たなアプローチは、政府の不十分な公共政策を草の根レベルで補うものであり、それが貧困や社会的排除といったよりマクロなレベルにおける問題解決につながっているかは明らかでない。「参加型市民社会」¹⁵という名の下で、政府の下請け機関になってしまうという可能性は、支援活動を行うNGOやNPOだけでなく、カトリック教会にも十分に当てはまることなのである。

ラテンアメリカ教会の革新派グループやMSTMが自任していた預言的告発者の役割を、今日活動する民の教会に見出すのは困難であるが、MSTMと彼らに共通してみられるのは、連帯の「経験」である。この経験とは、ヨハネ・パウロ二世やフランシスコが説く、自ら

の関心を意識的に弱者に向けるといった徳としての連帯ではなく、人々と実際に生を共有するということである¹⁶。連帯の経験を通してこそ、人間同士や集団間の橋渡しができる。ドールは次のように述べる。「ある共同体の生活状況を共有すると、その苦しみと喜び、恐れと希望をも共にすることができるようになる。このようにして連帯を生きることから、共同体の一員としての心情的な絆が育ち、また共同体に受け入れてもらえるようになる。生活と感情を分かち合うこうした絆が、共同体全体、とりわけ弱者に対する強い責任を生み、育んでいく」[ドール 2015: 68]。MSTM リーダーであり、ブエノスアイレスのスラム司祭であったムヒカ司祭は、貧しいスラム住民と生活をともにし、彼らの窮乏を自分のものとした。1969年にスラムでムヒカ司祭が書いた次の詩は、今日ブエノスアイレスで活動する民の教会に語り継がれている。

主よ、13歳なのに8歳にしか見えない子供たちに見慣れてしまった私をお赦してください。

主よ、水はけの悪いスラムを歩き慣れた私をお赦してください。私はそこから去ることができますが、彼らにはできないのです。

主よ、出された飲料水の臭いを我慢することを覚えた私をお赦してください。私はそこから去ることができますが、彼らにはできないのです。

主よ、彼らにはつける電気もないということを忘れて、電気をつける私をお赦してください。

主よ、ハンガーストライキを行うことのできる私をお赦してください。いつも食べ物に飢えている彼らにはハンガーストライキを行うことはできないからです。

主よ、彼らに「人はパンだけで生きるものではない」と言い、彼らのパンを取り返すために全力で闘わない私をお赦してください。

主よ、自分のためではなく、彼らのために、彼ら愛せるよう、私をお助けください。

主よ、彼らのために死ぬことを切望します。彼らのために生きるよう私を助けてください。

主よ、光のときに彼らとともにいることを望みます。私を助けてください。

[Equipo de Sacerdotes para las villas de emergencia 2014b]

ムヒカ司祭は、貧しいスラム住民の解放のために、ペロニズムを支持して政治活動に身を投じたが、民の教会が継承しているのは、スラム司祭としての彼の献身的な生き方であり、人々との連帯である。今日、アルゼンチンで活動する民の教会の公共的役割は、預言者として構造悪や社会不正を告発する役割ではなく、貧困者や社会的弱者と生活の場において連帯し、彼らの権利擁護や生活向上のために活動する協働者としての役割であるといえよう。

3 アルゼンチンにおけるカトリック教会の公共的役割

本論文の目的は、アルゼンチンカトリック教会の公共宗教としての特徴を明らかにすることであった。そして、その公共宗教性を多面的および統合的に理解するために、教会内の二つの潮流—組織教会と民の教会—におけるそれぞれの歴史的変容を分析した。これまでの議論から明らかになった特徴を以下にあげる。

アルゼンチンカトリック教会にはそれぞれ性質の異なる二つの公共宗教性が存在している。組織教会の公共宗教性と、民の教会のそれである。民政移管後、国家宗教としての権力を喪失した組織教会は、未曾有の経済危機という社会状況において倫理的権威者という新たな公共的役割を担うようになり、市民社会に受け入れられる契機となった。今日、組織教会に期待される役割とは、社会的規範の権威者として社会的混乱や集団間対立を調停することであり、これは他のアクターはもちろん、政府にも演じることのできない役割である。その一方で、二つの領域における組織教会の介入は非常に困難となっている。一つは政治的領域における介入であり、もう一つは私的領域における介入である。アルゼンチン国民は教会が軍政と癒着し、その人権侵害を黙認した事実を今も忘れておらず、教会の政治的関与に拒否感を示している。

また、アルゼンチンでは民主化以降、他のラテンアメリカ諸国に先立って同性婚や薬物使用の合法化が進められており、国民の多く（大半がカトリック信徒）がこれを支持している。彼らは、私生活における教会の道徳的権威を認めておらず、現代の世俗的道德規範に合わせて教会が変わるべきだと考えているのである。その世俗的道德規範は、ハーバースマスが主張する、市民の平等な政治参加と討議による意思・意見形成を条件とした民主的

過程を通して、その都度構築されるものだといえる。さらにハーバーマスは、教会がこの民主的過程に参加して、公共の意見・意思形成に積極的な役割を果たすことを期待しているが、アルゼンチンカトリック教会が「真の宗教」を自任している限り、自らの教説が他の意見や論議と同等に扱われることを断固拒絶するであろう。この点が、組織教会の公共的役割にみる特異性であるが、それはまた公共宗教性の限界をあらわしている。社会的混乱の最中で行われた「アルゼンチンの対話」において、組織教会は倫理的権威者としての役割を求められたが、これが人工妊娠中絶の合法化をめぐる公共討議の場であったら、果たして人々はカトリック教会を倫理的権威者として認めるであろうか。すなわち、組織教会が私的領域における事柄に介入することを望んでも、倫理的権威者を自任している限りは、世俗化する市民との水平的討議は成立せず、その結果として同性婚合法化のケースと同様に、教会が笛吹けども市民は踊らず、世俗的道德規範による法制化が進むことが予測される。

アルゼンチンにおける民の教会の起源は、第二バチカン公会議の精神に従う革新派グループであり、その最大規模の司祭運動が MSTM であった。MSTM の活動初期における軍政への抗議運動は、カトリック教会の規範的力を用いた預言的告発であり、人権の擁護と推進を目指していたことから、公共宗教の萌芽であったといえる。しかし、特定の政治イデオロギーであるペロニズムを支持したことにより、MSTM はアルゼンチン社会における存在意義とともに公共宗教性を失う結果となり、その特徴であった預言的告発者としての役割は、後の民の教会に継承されることはなかった。これは、第二バチカン公会議の教会刷新に対する反動によるところが大きく、近年のカトリック教説は、構造的不平等や不正を告発することによってではなく、個人や国家間の連帯によって人権擁護や社会正義を実現することを提唱している。

今日、民の教会は、人々の生活の場において様々な支援活動を行っており、その形態も多様である。貧困者や社会的弱者の権利を擁護・促進する民の教会の公共的役割は、アルゼンチン社会で高く評価されており、組織教会もその活動を支持し、深刻化する麻薬問題に対してはカトリック教会全体として取り組んでいる。このように、民の教会が人々のベーシック・ニーズに対応している点は、ラテンアメリカや開発途上国に多くみられる特徴であるといえる。一方、ペンテコステ派教会は全く異なる使命をもって活動しており、近

年アルゼンチンで著しい成長をみせている。社会支援よりも伝道活動を重視するペンテコステ派の教義は、教会のソーシャル・キャピタルにも反映されていた。彼らの関心は、世俗社会と折り合う公共宗教になることでも、貧困者支援を行う民の教会になることでもなく、まだ救われていない人々に伝道することであり、教会活動や信徒教育にもその特徴があらわれている。

今までの議論から、アルゼンチン組織教会、民の教会はそれぞれ異なる公共的役割を有していることが明らかになったが、何がその公共的役割を規定しているのかという疑問が残る。アルゼンチンカトリック教会が国家宗教であった時代、教会は時の政府に正統性を付与し保証する役割が求められていた。その意味において、国家宗教の役割を規定していたのは国家（または政府）であったといえる。しかし、1983年の民主化によって、国家宗教としての役割を喪失したカトリック教会は、引き続き公共的役割を担うことを望んだが、新たな市民社会で自らの存在感を示すことはできなかった。そのような中で、カトリック教会が公共的役割を担う契機となったのが、2002年の「アルゼンチンの対話」である。教会の「対話」への参加は、大統領と市民社会双方からの要請によって可能となり、そこで司教たちが果たした倫理的権威者としての役割は、市民がカトリック教会に求めていたものであった。このことから、今日アルゼンチンカトリック教会の公共的役割を規定しているのは、社会の構成員である市民であるといえるのではないだろうか。もし仮に、教会が市民の同意なしに政治的領域や私的領域に介入すれば、それは政教分離と信教の自由を保障する民主主義に反する行為とみなされ、教会はその公共的役割を剥奪されるであろう。

さらに、宗教の公共的役割を規定するのが市民である以上、宗教に期待される役割は市民のニーズや価値観によって変化するものである。アルゼンチン市民の世俗化が進むとともに、カトリック教会の伝統的教説はかつてのような規範的拘束力を失い、同性婚合法化といったリベラルな政策が市民の支持を得て実施されるのはその一例である。宗教の公共的役割としてカサノヴァは、民主化運動や人権を擁護・促進する役割、政治・経済に対して異議申し立てをする役割、世俗社会の規範的構造に対して反省を迫る役割をあげたが、それらは固定された役割ではなく、一つの社会においても常に変化していくものであるといえよう。世俗化が進むアルゼンチンにあっては、私的領域における倫理道徳をめぐる議論が今後さらに活発化すると思われる。すでに激しい論議を巻き起こしている、婚姻、

ジェンダー、リプロダクティブ・ライツ、薬物使用の問題のみならず、「個人の自由」が適用される事柄が拡大すれば、教会が介入できる領域はますます縮小し、求められる公共的役割も変化するであろう。

ロールズは、立憲民主制と両立する「道理に適った」宗教的教説とは民主社会における政治的諸価値を支持し、全市民に平等な基本的権利を肯定するものであると定義した。しかし、基本的権利が不変ではなく常に拡大している（以前は認められなかった同性愛者の諸権利等）という事実は、道理そのものも変化するを示しており、「道理に適う」ために宗教的教説は自己刷新を積極的に行わねばならない。第二バチカン公会議以降、カトリック教会は現代社会に適した方法で福音宣教を行うことを目指して自己刷新を続けており、道理に適った宗教として認知されている。しかし、現代に合わせて教義や規範を再解釈するという刷新行為によって、教説の世俗化（穏健化とも呼ぶ）が促進されるのみならず、その宗教的アイデンティティが危機に瀕することにもなりかねず、カトリック教会は今後とも、真の宗教として「刷新」と「継続」のジレンマに苦しむことが予想される。

アルゼンチンカトリック教会はこれまで、1960年代後半の民の教会を除いては、バチカンを中心とする世界的潮流にあまり関心を示してこなかったが、2013年にベルゴリオ枢機卿がローマ教皇の座に就いて以来、バチカンに歩調を合わせる傾向がみられる。また、教皇フランシスコの影響から、アルゼンチン社会におけるカトリック教会のプレゼンスも高まっており、教会が今後どのような公共的役割を担っていくのかが注目される。

4 残された課題

最後に、本論文で扱うことのできなかつた問題に関して一言触れておきたい。カサノヴァは、公共宗教研究におけるスペインの事例から次のような結論を導いた。「宗教が近代の市民社会で影響力をもつ公的存在感を十分維持しようとするならば、それは私的な救済宗教としてのダイナミックで活発な側面も維持できなければならないこと、またそれができないかぎり、単なる教義あるいは文化的伝統それ自体では不十分である、ということである」[カサノヴァ 1997: 284]。救済宗教とは、個人の魂の救いを第一とする宗教であり、その多くが公共的役割を放棄した私的な宗教となっている。ラテンアメリカにおいてはペテロステ派教会がその最たるものであるといえる。

アルゼンチンでは1980年代後半以降、多くのカトリック信徒がペンテコステ派教会に流出しており、これに危機感を抱いたカトリック教会では、ブラジルですでに盛んとなっていた「カリスマ刷新運動」を容認し、未だ少数派ではあるが、カトリック教会でペンテコスタリズムの実践を行うようになった。カリスマ刷新運動に参加している信徒はどのような人たちであろうか。この運動はアルゼンチン教会の公的存在感にどのような影響を与えているのだろうか。カトリック教会の救済宗教としての役割が拡大すれば、その分公共的役割は縮小されるのだろうか。本論文では教会の公共宗教性に焦点を当て、その歴史的変容を分析したが、救済宗教としての側面を明らかにすることによって、アルゼンチンカトリック教会に対するより包括的理解が可能になると考える。

注

1. 民主体制が維持されているとはいえ、メネム時代の政治は「委任型民主主義」と呼ばれ、大統領が強い権力を握って政策を強引に遂行するために、三権分立など民主的統治機構の重要なルールが軽視されていた。このような大統領への権力集中と軍部の権力の大きさは、ラテンアメリカにおける民主主義の質の悪さの重要な要素であるといわれる [出岡 2004: 204-205]。
2. ピュー・リサーチ・センターの同性婚に関する意識調査（宗教グループ別）によると、アルゼンチンでは無宗教者（Unaffiliated, 特定の宗教組織に所属しないという意味において）の75%が同性婚合法化を支持しており、カトリック53%、プロテスタント32%という結果であった。どの国においても無宗教者の支持率が最も高く、プロテスタントが最も低い。また支持率の高い国として、ウルグアイ（62%）、アルゼンチン（52%）、メキシコ（49%）、チリ（46%）、ブラジル（45%）があげられ、チリ以外の国では同性婚が合法化されている。支持率の低い国としては、エルサルバドル（11%）、グアテマラ（12%）、ホンジュラス（13%）、パラグアイ（15%）があげられる。
3. 1984年に実施されたスペイン人の意識調査によると、離婚と婚前性交渉への容認はそれぞれ反対をわずかに上回っており、「教会は家庭生活の問題について、適当な解答をもっていない」と考える人は49%で、考えない人は34%であった。また、「教会が道徳的権威をもっている」という主張は、現実の知識に基づくものではない」と考える人

は41%で、考えない人の27%を大きく上回った [カサノヴァ 1997: 115]。

4. 代父母とはキリスト教の伝統的教派において、洗礼式に立会い、神に対する契約の証人となる役割の者を指す。男性の場合は代父、女性の場合は代母という。代父母は、洗礼の立会人となるばかりでなく、洗礼後も、教会生活における親として、信仰生活の導き手となることが求められている。
5. 聖ピオ十世会とは、1970年に設立された伝統主義的なカトリック団体であり、第二バチカン公会議に基づく典礼改革を認めておらず、典礼におけるラテン語使用の厳守を特徴としている。1988年には、教皇の許可を得ない司教叙階を行ったことから、創立者を含む司教ら6名が教皇庁から破門される事態となったが、その後2009年に破門は取り消され、教皇庁との関係修復に向けて現在交渉中である。同会はスイスに本部を置き、神学校は米国やフランス、ドイツ、オーストラリアにあるほか、アルゼンチンのモレノ市にも存在する。
6. 「かなりの男性や女性が、同性愛の根強い傾向を持っています。この傾向は、客観的には逸脱ですが、彼らの大部分には試練となっています。したがって、同性愛的な傾向を持つ人々を軽蔑することなく、同情と思いやりの心をもって迎え入れるべきです。不当に差別をしてはなりません。これらの人々は、自分の生活の中で神のみ旨を果たすように、キリスト信者であれば、自分のこの傾向から生じる困難をキリストの十字架の犠牲と結び合わせるように、と呼びかけられているのです」(『カトリック教会のカテキズム』2358項)。また、実際に同性愛的な傾向を持つ者に対しては、貞潔を守る(同性間での性行為を行わない)よう勧めている(同2359項)。
7. 2015年に開催された、家庭についてのシノドス(世界代表司教会議)の最終報告書は、同性愛者に対する神の愛と、その尊厳を尊重する義務を認めつつも、同性の結合が結婚とは認められないことを強調し、各国政府または国際機関が「同性同士の結婚」を経済的支援の条件としていることは「全く容認できない」としている [カトリック新聞2015]。
8. 国内における財政赤字—特に地方政府と年金制度の赤字—を補てんするために、政府は国債発行、起債などを通じて国内・海外から資金調達していた。しかし、その結果として多額の対外債務が累積し、市場にデフォルト懸念が拡大したことがアルゼンチ

ン通貨危機を招いた [西島・細野 2004: 106]。

9. カサノヴァによると、スペインカトリック教会は私的領域のみならず、社会的領域においても存在感が弱まってきているという。カサノヴァは、カトリック教会がスペインの公的討議空間に対等に参加することによって、市民社会の公的領域に活気を与えるような批判的な道徳的発言者となることを期待したが、公共討議における教会の意見は近代的世俗文化に対する伝統主義者の批判にすぎず、スペイン教会は公的存在感を示すことができなかった [カサノヴァ 1997: 115-116]。
10. 『教会と人権』では次のように記されている。教会が関与している人権擁護は、あらゆる権利の侵害に対する抗議が含まれており、人権侵害やその加害者を非難して特定の行為や声明をなすことが教会には求められている (78 項)。しかし、預言的な抗議は司教・司祭・修道者のみならず、人権侵害について公然の非難が必要とされる場合には、一般信徒の義務となる (84 項)。また、人権擁護のために預言的な非難を叫ぶだけでなく、地域教会は、自分たちの国における個々の人権侵害の諸原因を追究し、検討しなければならない。それにはまず、人権を抑圧するような社会経済構造を維持し支配しているからくりを徹底的に理解するよう努力しなければならない (90 項)。
11. 解放の神学を嫌悪していたことで知られるコロンビアのアルフォンソ・ロペス・トルヒージョ (Alfonso López Trujillo) 大司教は、1972 年に『ティエラ・ヌエバ』 (*Tierra Nueva* 「新しい大地」の意) という雑誌を発行し、解放の神学を厳しく批判した。その後、ラテンアメリカ司教協議会事務局長に就任したトルヒージョ (1972-1984 在任) は、解放の神学を教えていた訓練機関を廃止し、1979 年の第 3 回ラテンアメリカ司教協議会総会 (プエブラ会議) には多くの保守派司教を送り込み、ヒエラルキーを維持するために巻き返しを図った。それゆえ、プエブラ会議に招かれた解放の神学者は一人もいなかった [ベリマン 1989: 125-127, 132-134]。
12. 神学者ドールは、教理省の両文書から解放の神学に対する真の理解や共鳴を感じられないと指摘し、「神学は、正義と解放に向けて今まに行われている闘争の省察から生まれるという考え、また、神学は普通の『草の根の』民衆と共に、彼らのためになされるという考えに、両文書とも全く熱意を示さない」 [ドール 2015: 58-59] と批判している。またマシアは、バチカンが『自由の自覚』において「解放の神学を評価して

いるのか、それとも飼いならそうとしているのか、真意のほどが疑われかねない」[マシア 1986: 1] と述べている。

13. ヨハネ・パウロ二世は、『ポプロールム・プログレンシオ』にある「連帯性の義務」(44, 48 項) という表現を継承しながら、個人の自己実現と他者への関心との間に生じる隙間を埋める強固な橋として連帯の概念を展開している。この連帯の意識によって、我々は「他者」を自分の「隣人」として、また「助ける者」として見ることができるようになり、それによって我々は「相互不信」に打ち勝ち、協働することができるようになる(39 項)。さらに、平和の達成には「社会正義、国際正義の実践」のみならず、「人類の一体化、団結に力を発揮する徳の実行」、「与えそして受け取るという形の協力関係に立って、新しい社会、よりよい世界が生み出されるように、私たちに団結し、心を合わせて生きることを教える徳を実行すること」(39 項)が必要であると説く。また、人権侵害の原因となる制度的暴力に関して、ヨハネ・パウロ二世は、構造的な罪が「個人の罪に根ざすものであり、このように常にこれらの構造を導入し、整備し、結局その除去を困難にさせる人々の具体的な行為と連結するものとなる」(36 項)と主張した。
14. フランシスコはグローバル資本主義に対して批判的で、先進国やその国民に経済的不平等是正のための犠牲を求める発言も少なくない。米国人の間でフランシスコを好意的にみている人の割合が 2014 年 2 月の 76%から 2015 年 7 月には 59%に低下したことには、自由市場経済や環境問題に対する先進国や多国籍企業の責任を追及する教皇の姿勢が大きく影響していると考えられる。

<http://www.gallup.com/poll/184283/pope-francis-favorable-rating-drops.aspx> (2016 年 1 月 12 日アクセス)

15. 参加型市民社会とは「横暴な国家を規制し、市場による破壊性を緩和し、瀕死の公共的領域を再活性化し、困窮家族を救出し、地域生活を再生するものと想定」[エーレンベルク 2001: 276] される市民社会概念である。市民参加の活性化は、国家や市場がもたらす問題への解決策として肯定的な評価があり、第 3 の道 [ギデンズ 1999] やパトナムのソーシャル・キャピタル論においても提唱されている。その一方で、参加型市民社会はネオリベラリズムに従属する—市民参加の拡大によって、社会福祉の市場化や国家安全保障の強化といった国家機能の転換が容易になる等—という批判もある

[エーレンベルク 2001; 中野 2001; 渋谷 2003]。

16. ドールは、ヨハネ・パウロ二世が『真の開発とは』で連帯を論じる際にみられる、第三者的な語り口に驚きを隠さない。ヨハネ・パウロ二世の連帯観は、母国ポーランドにおいて民衆の闘争に参加し、彼らと感情的に強い絆で結ばれていたという経験に基づくものであるが、回勅にはそのような感情的側面が全く記されていないと指摘している [ドール 2015: 68]。

参考文献

- アサド, タラル. 2004. 『宗教の系譜—キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』
中村圭志訳, 岩波書店
- 2006. 『世俗の形成—キリスト教、イスラム、近代』中村圭志訳, みすず書房
- アスティゲタ, ベルナルド. 2004. 「解放の神学—グスタボ・グティエレスを中心に」今井圭
子編『ラテンアメリカ開発の思想』日本経済評論社, 177-194
- アスレイナー, エリック M. 2004. 「知識社会における信頼」宮川公男・大守隆編『ソーシ
ャル・キャピタル—現代経済社会のガバナンスの基礎』東洋経済新報社, 123-154
- アビト, ルーベン・山田経三. 1985. 『解放の神学と日本—宗教と政治の交差点から—』明石
書店
- アーレティン, フォン. 1973. 『カトリシズム—教皇と近代世界—』沢田昭夫訳, 平凡社
- アンソレーナ, ホルヘ. 2007. 『世界の貧困問題と居住運動—屋根の下で暮らしたい』明石書
店
- 出岡直也. 2004. 「『民主主義時代』の到来—その光と影」松下洋・乗浩子編『全面改訂版ラ
テンアメリカ政治と社会』新評論, 191-212
- 磯前順一・山本達也編. 2011. 『宗教概念の彼方へ』法蔵館
- 伊藤千尋. 2013. 「民衆とともに歩むニカラグア神父の涙」『あけぼの』5月号, 34-35
- 稲垣久和・金泰昌編. 2006. 『公共哲学第16巻宗教から考える公共性』東京大学出版会
- 稲場圭信. 2011. 『利他主義と宗教』弘文堂
- ウィルソン, ブライアン. 1979. 『現代宗教の変容』井門富二夫・中野毅訳, ヨルダン社
- ウォレン, リック. 2004. 『人生を導く5つの目的—自分らしく生きるための40章』尾山清
仁訳, パーパス・ドリブン・ジャパン
- 宇佐見耕一. 1997. 「柔軟化と社会保障制度改革—アルゼンチンの事例—」小池洋一・西島
章次編『市場と政府—ラテンアメリカの新たな開発枠組み—』アジア経済研究所, 355-386
- エーレンベルク, ジョン. 2001. 『市民社会論—歴史的・批判的考察』吉田傑俊監訳, 青木書
店
- 大串和雄. 1995. 『ラテンアメリカの新しい風—社会運動と左翼思想—』同文館

- 尾形守. 2000. 『リバイバルの源流を辿る』 マルコーシュ・パブリケーション
- オマリー, ジョン W. 2006. 「第二バチカン公会議—伝統との非連続性」 武田なほみ訳, 『神学ダイジェスト』 101号, 8-34
- カサノヴァ, ホセ. 1997. 『近代世界の公共宗教』 津城寛文訳, 玉川大学出版部
- 2011. 「公共宗教を論じなおす」 磯前順一・山本達也編『宗教概念の彼方へ』法蔵館, 337-372
- カーピアーノ, リチャード M. 2008. 「健康に影響をおよぼす近隣の実体的・潜在的なリソース—ソーシャル・キャピタルと健康を結ぶメカニズム理解にブルデューは何をもたらすか」 イチロー・カワチほか編『ソーシャル・キャピタルと健康』藤澤由和・高尾総司・濱野強監訳, 日本評論社, 133-149
- 川田勝. 1998a. 「ヴァティカンと科学—『ガリレオ問題』、『進化論問題』に関する教皇発言の歴史的位相」『現代思想』5月号第26巻第6号, 20-28
- 1998b. 「ヴァティカンと科学（承前）」『現代思想』6月号第26巻第7号, 245-255
- ギデンズ, アンソニー. 1999. 『第三の道』 佐和隆光訳, 日本経済新聞社
- 木部尚志. 2013. 「共同翻訳と公共圏のポリフォニー—ハーバーマスの〈ポスト世俗社会〉論—」 日本政治学会編『宗教と政治』 木鐸社, 60-80
- キムリック, ウィル. 2005. 『新版現代政治理論』 千葉真・岡崎晴輝訳, 日本経済評論社
- キャルホーン, クレイグ. 1999. 「序論—ハーバマスと公共圏」 クレイグ・キャルホーン編『ハーバマスと公共圏』 山本哲・新田滋訳, 未来社, 11-37
- キュンク, ハンス. 1966. 『公会議に現われた教会—新たなる教会理解のために』 中村友太郎訳, エンデルレ書店
- 教皇庁国際神学委員会. 2002. 『記憶と和解—教会と過去の種々の過失』 東門陽二郎訳, カトリック中央協議会
- 2006. 『人間の尊厳と科学技術』 岩本潤一訳, カトリック中央協議会
- 教皇庁正義と平和委員会. 1977. 『教会と人権』 日本カトリック正義と平和協議会訳, 中央出版社
- 2009. 『教会の社会教説綱要』 マイケル・シーゲル訳, カトリック中央協議会
- 教皇パウロ六世. 1967. 『ポプロールム・プログレシオ—諸民族の進歩推進について』 上智大学神学部訳, サンパウロ

- 2006.『使徒的勧告福音宣教』日本カトリック宣教研究所訳,カトリック中央協議会
- 教皇フランシスコ.2014.『使徒的勧告福音の喜び』日本カトリック新福音化委員会訳,カトリック中央協議会
- 教皇ヨハネ二十三世.2013.『回勅パーチェム・イン・テリス—地上の平和』マイケル・シーゲル訳,ペトロ文庫
- 教皇ヨハネ・パウロ二世.2012.『回勅真の開発とは一人間不在の開発から人間尊重の発展へ』山田経三訳,カトリック中央協議会
- グティエレス,グスタボ.2000.『解放の神学』関望・山田経三訳,岩波書店
- グラノヴェター,マーク S.2006.「弱い紐帯の強さ」野沢慎司編・監訳『リーディングスネットワーク論—家族・コミュニティ・社会関係資本』勁草書房,123-158
- 齋藤純一.2000.『公共性』岩波書店
- 櫻井義秀.2009.「現代宗教に社会貢献を問う」稲場圭信・櫻井義秀編『社会貢献する宗教』世界思想社,3-27
- 渋谷望.2003.『魂の労働—ネオリベラリズムの権力論』青土社
- 島藪進.1992.「民衆のキリスト教と現代—ペンテコステ運動からネオ・ペンテコステ運動へ」井門富二夫編『多元社会の宗教集団—アメリカの宗教・第2巻』大明堂,169-191
- 島藪進・磯前順一編.2014.『宗教と公共空間—見直される宗教の役割』東京大学出版会
- 白波瀬達也.2015.『宗教の社会貢献を問い直す—ホームレス支援の現場から』ナカニシヤ出版
- 杉山知子.2011.『移行期の正義とラテンアメリカの教訓—真実と正義の政治学—』北樹出版
- ソブリノ,ジョン S. J.1992.『エルサルバドルの殉教者』山田経三監訳,拓植書房
- 2006.「ラテン・アメリカから見たカール・ラーナー」武田なほみ・片柳弘史・光延一郎訳,『神学ダイジェスト』100号,110-128
- 高田宏史.2011.『世俗と宗教のあいだ—チャールズ・テイラーの政治理論』風行社
- 2013.「公共宗教と世俗主義の限界—ホセ・カサノヴァとチャールズ・テイラーの議論を中心に—」日本政治学会編『宗教と政治』木鐸社,38-59
- 高柳俊一.1993.『カール・ラーナー研究—根底化と希望の思想形成』南窓社

- 武田優子. 2005. 「アルゼンチンにおける「第三世界のための司祭運動」—近代世界における聖職者の自己再構築運動として—」『ラテンアメリカ研究年報』 No.25, 1-25
- ダレス, エイブリー. 2015. 「新しい福音宣教」 宮井加寿美訳, 『神学ダイジェスト』 118号, 40-54
- 千葉眞. 2013. 「宗教と政治の現在—政治理論の視点から—」 日本政治学会編『宗教と政治』 木鐸社, 15-37
- 中央出版社編. 1991. 『教会の社会教書—レオ十三世教皇回勅「レールム・ノヴァルム」ピオ十一世教皇回勅「クアドラジェジモ・アンノ」パウロ六世教皇書簡「オクトジェジマ・アドヴェニエンス」』 中央出版社
- 津城寛文. 2005. 『公共宗教の光と影』 春秋社
- ディアス, ホルベルト S. J. 2010. 「キリスト教基礎共同体と解放の神学—教会の新しいあり方を求めて」 小井沼眞樹子訳, 2010年10月1日に上智大学で行われた講演会資料
- テイラー, チャールズ. 2014. 「なぜ世俗主義を根本的に再定義すべきなのか」 ユルゲン・ハーバーマス他『公共圏に挑戦する宗教—ポスト世俗化時代における共棲のために』 箱田徹・金城美幸訳, 岩波書店, 33-62
- 手束正昭. 1989. 『続 キリスト教の第三の波—カリスマ運動とは何か』 キリスト教新聞社
- ドール, ドナル. 2015. 「社会的関心と連帯の教え」 高久充訳, 『神学ダイジェスト』 118号, 55-71
- ドミニコ会研究所編. 1994. 『カトリックの教え—新カテキズムのまとめ』 本田善一郎訳, ドンボスコ社
- 中野敏男. 2001. 『大塚久雄と丸山眞男—動員, 主体, 戦争責任』 青土社
- 中山太郎編. 2001. 『世界は「憲法前文」をどう作っているか』 TBS ブリタニカ
- 南山大学監修. 1969. 『公会議解説叢書 6 歴史に輝く教会』 中央出版社
- 1986. 『第2 バチカン公会議公文書全集』 サンパウロ
- 西島章次・細野昭雄. 2004. 『ラテンアメリカ経済論』 ミネルヴァ書房
- 日本カトリック学生連盟カトリック・アクション研究委員会. 1950. 『カトリック・アクションのてびき』 日本カトリック学生連盟
- 日本カトリック司教協議会教理委員会. 2002. 『カトリック教会のカテキズム』 カトリック

中央協議会

ハーバーマス, ユルゲン. 2004. 『他者の受容—多文化社会の政治理論に関する研究』高野昌行訳, 法政大学出版局

—2010. 『ああ、ヨーロッパ』三島憲一・鈴木直・大貫敦子訳, 岩波書店

—2014a. 『自然主義と宗教の間』庄司信・日暮雅夫・池田成一・福山隆夫訳, 法政大学出版局

—2014b. 「政治的なもの—政治神学のあいまいな遺産の合理的意味」ユルゲン, ハーバーマス他『公共圏に挑戦する宗教—ポスト世俗化時代における共棲のために』箱田徹・金城美幸訳, 岩波書店, 15-32

ハーバーマス, ユルゲン. and ヨーゼフ・ラッツィンガー. 2007. 『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』三島憲一訳, 岩波書店

ハーバーマス, ユルゲン他. 2014. 『公共圏に挑戦する宗教—ポスト世俗化時代における共棲のために』箱田徹・金城美幸訳, 岩波書店

初谷譲次. 2014. 「マヤ教会の農村コミュニティ—教会護衛制度と信者の祈り—」石黒馨・初谷譲次編『創造するコミュニティ—ラテンアメリカの社会関係資本』晃洋書房, 147-176

パットナム, ロバート D. 2001. 『哲学する民主主義—伝統と改革の市民的構造』河田潤一訳, NTT 出版

—2006. 『孤独なボウリング—米国コミュニティの崩壊と再生』柴家康文訳, 柏書房

浜口吉隆. 2011. 「『現代世界憲章』の人権教説—聖書神学の背景を探る—」『南山神学』34号, 37-62

バラ, アジット S. and フレデリック・ラペール. 2005. 『グローバル化と社会的排除—貧困と社会問題への新しいアプローチ』福原宏幸・中村健吾訳, 昭和堂

原田健二郎. 2013. 「ロールズの政治的リベラリズムと宗教—公共的理性と宗教的な包括的教説との関係」政治思想学会編『政治思想における言語・会話・討議』風行社, 276-306

プエブラ司教会議. 1980. 「福音宣教」ホアン・マシア訳, 『神学ダイジェスト』48号, 4-11

藤本龍児. 2009. 『アメリカの公共宗教—多元社会における精神性』NTT 出版

—2014. 「二つの世俗主義—公共宗教論の更新」島菌進・磯前順一編『宗教と公共空間—見直される宗教の役割』東京大学出版会, 51-90

- フレイレ, パウロ. 2011. 『新訳被抑圧者の教育学』 三砂ちづる訳, 亜紀書房
- ベラー, ロバート. 1973. 『社会変革と宗教倫理』 河合秀和訳, 未来社
- ベラー, ロバート他. 1991. 『心の習慣—アメリカ個人主義のゆくえ』 島藺進・中村圭志訳, み
すず書房
- ベラー, ロバート・島藺進・奥村隆編. 2014. 『宗教とグローバル市民社会—ロバート・ベラ
ーとの対話』 岩波書店
- ベリマン, フィリップ. 1985. 「解放の神学と草の根教会—キリスト教基礎共同体とラテンア
メリカの未来」 市橋秀夫訳, 『新日本文学』 No.458, 29-40
- 1989. 『解放の神学とラテンアメリカ』 後藤政子訳, 同文館
- ヘルシア, ルシアン. 2014. 「世俗化時代のヨーロッパ」 島藺進・磯前順一編 『宗教と公共空
間—見直される宗教の役割』 東京大学出版会, 129-140
- ボフ, レオナルド. 1987. 『教会、カリスマと権力』 石井健吾・伊能哲大訳, エンデルレ書店
- ボフ, レオナルド and クロドビス・ボフ. 1999. 『入門解放の神学』 大倉一郎・高橋弘訳, 新
教出版社
- マシア, ホアン. 1985. 『解放の神学』 南窓社
- 1986. 『バチカンと解放の神学』 南窓社
- 2013a. 「解説—『パーチェム・イン・テリス』 五十周年」 教皇ヨハネ二十三世 『回勅パ
ーチェム・イン・テリス—地上の平和』 マイケル・シーゲル訳, ペトロ文庫, 124-136
- 2013b. 「第2 バチカン公会議からみるカトリックの改革その1」 『あけぼの』 2月号, 30-31
- 待寺俊治. 1977. 『アルゼンチンにおけるペロニズムの形成と発展』 上智大学イベロ・アメ
リカ研究所
- 松下洋. 1987. 『ペロニズム・権威主義と従属—ラテンアメリカの政治外交研究』 有信堂高
文社
- 2004a. 「低下しつつある労働運動の政治力」 松下洋・乗浩子編 『ラテンアメリカ政治と
社会』 新評論, 169-187
- 2004b. 「ラテンアメリカにおける古典的ポピュリズムとネオポピュリズム—分析枠組の
変化をめぐって」 南山大学ラテンアメリカ研究センター編 『ラテンアメリカの諸相と展
望』 行路社, 272-299

- 松本三郎. 1990. 『神の国をめざして—私たちにとっての第二バチカン公会議』 オリエンス
宗教研究所
- 松本佐保. 2013. 『バチカン近現代史—ローマ教皇たちの「近代」との格闘』 中央公論新社
- 宮川公男. 2004. 「ソーシャル・キャピタル論—歴史的背景, 理論および政策的含意」 宮川公
男・大守隆編 『ソーシャル・キャピタル—現代経済社会のガバナンスの基礎』 東洋経済
新報社, 3-53
- 宮平宏・藤谷健. 2001. 『ローマ法王—世界を駆けるヨハネ・パウロ 2 世—』 岩波書店
- ムフ, シャンタル. 1998. 『政治的なるものの再興』 千葉眞・土井美徳・田中智彦・山田竜作
訳, 日本経済評論社
- メッツ, ヨハン・バプティスト. 1970 『世の神学』 田淵文男訳, あかし書房
- 森孝一. 1996. 『宗教からよむ「アメリカ」』 講談社
- 柳瀬睦男. 1992. 「カトリックの場合」 河合隼雄・清水博・谷泰・中村雄二郎編 『宗教と科
学の対話』 岩波書店, 185-198
- 山内清海. 1980. 『現代の対話—カトリックと共産主義—』 あかし書房
- 2005. 『信教の自由—第二バチカン公会議「信教の自由に関する宣言」解説』 サンパウロ
- 山田経三. 2007. 『第二バチカン公会議, その時…「現代世界憲章」のこころ』 サンパウロ
- 山田政信. 2014. 「在日ブラジル人の宗教コミュニティ—越境するプロテスタント教会—」
石黒馨・初谷譲次編 『創造するコミュニティ—ラテンアメリカの社会関係資本』 晃洋書
房, 61-90
- 乗浩子. 1998. 『宗教と政治変動—ラテンアメリカのカトリック教会を中心に』 有信社
- ランゲ, マルティン and ラインホルト・イブラッカー-S. J. 1985. 『ラテンアメリカの民衆
と解放の神学—迫害と殉教の中の希望の証人たち—』 山田経三監修, 大塚佐太郎訳, 明石
書店
- リン, ナン. 2008. 『ソーシャル・キャピタル—社会構造と行為の理論』 筒井淳也・石田光規・
桜井政成・三輪哲・土岐智賀子訳, ミネルヴァ書房
- ロールズ, ジョン. 2006. 『万民の法』 中山竜一訳, 岩波書店
- ワグナー, ピーター. 1991. 『聖霊の第三の波』 辻潤訳, 暁書房
- 渡辺幹雄. 1998. 『ロールズ正義論の行方—その全体系の批判的考察』 春秋社

渡部奈々. 2011. 「パットナムのソーシャル・キャピタル論に関する批判的考察」『早稲田大学大学院社会科学研究所社会学研論集』 Vol. 18, 135-150

Annacondia, Carlos. 1998. "Power Evangelism, Argentine Style." In *The Rising Revival*. Edited by P. Wagner and P. Deiros: Ventura, Renew Books, 57-74.

Ameigeiras, Aldo. 2009. "La participación de la iglesia católica en la mesa del diálogo argentino: pujas y tensiones en un espacio espiritual." En *Religión, política y sociedad: pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*. Editado por A. Ameigeiras y J. P. Martín: Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, 199-219.

—2014. *¿Política y catolicismo o catolicismos políticos? Miradas y perspectivas sobre una relación conflictiva en la Argentina*. Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento.

Barrett, David B. et al. eds. 2001. *World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World*. Oxford, Oxford University Press.

Baum, Fran and Catherine Palmer. 2002. "Opportunity structures': urban landscape, social capital and health promotion in Australia." *Health Promotion International*, Vol. 17, No.4, 351-361.

Becaria, Luis and Pablo Vinocur. 1991. *La pobreza del ajuste o el ajuste de la pobreza*. Buenos Aires, UNICEF. (Documento de Trabajo N4).

Bonnin, Juan Eduardo. 2014. "Catolicismo y política en la transición a la democracia en la Argentina. Observaciones sobre los discursos en torno a las violaciones a los derechos humanos." En *¿Política y catolicismo o catolicismos poli*

ctiva en la Argentina. Editado por A.

Ameigeiras: Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, 135-156.

—2015. "Los discursos sobre la reconciliación: variaciones en torno al perdón, la verdad y la justicia." En *Democracia, hora cero: actores, políticas y debates en los inicios de la posdictadura*. Editado por C. Feld y M. Franco: Buenos Aires, Fondo de Cultura

- Económica, 225-268.
- Bourdieu, Pierre. 1986. "The Forms of Capital." In *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Edited by J. G. Richardson: Westport, Connecticut, Greenwood Press, 241-258.
- Bousquet, Jean-Pierre. 1983 *Las locas de la Plaza de Mayo*. 3d. ed. Buenos Aires, Fundación para la democracia en Argentina.
- Bresci, Domingo. 1994. *Movimiento de sacerdotes para el tercer mundo. Documentos para la memoria histórica*. Buenos Aires, Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica.
- Bresci, Domingo y Roland Concatti. 1972. *Sacerdotes para el tercer mundo*. Buenos Aires, Publicaciones del Movimiento.
- Brierley, Peter, ed. 1997. *World Churches Handbook*. London, Christian Research.
- Burdick, Michael A. 1995. *For God and the Fatherland: Religion and Politics in Argentina*. New York, The State University of New York Press.
- Burgess, Stanley M. and Eduard M. Van Der Maas eds. 2002. *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Michigan, Zondervan.
- Burns, Jimmy. 1987. *The Land that Lost Its Heroes: The Falklands, the Post-war and Alfonsín*. London, Bloomsbury.
- Campbell, Catherin et al. 2004. "Social Capital, Participation and the Perpetuation of Health Inequities: Obstacles to African-Caribbean Participation in 'Partnerships' to Improve Mental Health." *Ethnicity and Health*, Vol.9, No.4, 313-335.
- Casanova, José. 1992. "Catholic Ethics and Social Justice: Natural Law and Beyond." *International Journal of Politics, Culture and Society*, Vol. 6, No. 2, 299-303.
- 1996. "Global Catholicism and the Politics of Civil Society." *Sociological Inquiry*, Vol. 66, No. 3, 356-373.
- 1997. "Globalizing Catholicism and the Return to a 'Universal' Church." in *Transnational Religion & Fading States*. Edited by S. H. Rudolph and J. Piscatori: Colorado, Westview Press, 121-143.

- 1999. “The Sacralization of the Humanum: A Theology for a Global Age.” *International Journal of Politics, Culture and Society*, Vol. 13, No. 1, 21-40.
- Catoggio, María S. 2008. “Movimiento de sacerdotes para el tercer mundo y servicios de inteligencia: 1969-1970.” *S*, Vol. 20, No. 30-31, 171-189.
- 2010. “Cambio de hábito: trayectorias de religiosas durante la última dictadura militar argentina.” *Latin American Research Review*, Vol. 45, No. 2, 27-48.
- CEA (Conferencia Episcopal Argentina). 1996. *Caminando hacia el tercer milenio*. 27 de abril.
- 2000. *Afrontar con grandeza la situación actual*. 11 de noviembre.
- 2001. *Hoy la patria requiere algo inédito*. 12 de mayo.
- 2002a. *Dialogar para reconstruir la patria*. 8 de enero.
- 2002b. *La nación que queremos*. 28 de septiembre.
- 2015. *No al narcotráfico, si a la vida plena*. 13 de noviembre.
- Coblin, José. 1992. “The Church and Defence of Human Rights.” In *The Church in Latin America: 1492-1992*. Edited by E. Dussel: New York, Burns & Oates, 435-454.
- Coleman, James, S. 1988. “Social Capital in the Creation of Human Capital.” *American Journal of Sociology* 94, 95-121.
- 1990. *Foundations of Social Theory*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CONADEP (Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas). 1986. *Nunca Más*. Translated by Writers and Scholars International Ltd.: New York, Farrar Straus Giroux.
- CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas). 2008. *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*. Buenos Aires, 26 de agosto.
- Cosgrove, Serena. 2010. *Leadership from the Margins: Women and Civil Society in Argentina, Chile, and El Salvador*. London, Rutgers University Press.
- Crosthwaite, T. 2010. *The Vatican and the Falklands War*. Digital Article,

- (http://www.wallsofjericho.info/index.php?option=com_content&task=view&id=33&Itemid=68#The Argentine military junta and the Catholic Church 2015年11月7日アクセス)
- Curry, Janel. 2003. "Social Capital and Societal Vision: A Study of Six Farm Communities in Iowa." In *Religion as Social Capital: Producing the Common Good*. Edited by C. Smidt: Waco, Baylor University Press, 139-152.
- DeFilippis, James. 2001. "The Myth of Social Capital in Community Development." *Housing Policy Debate*, Vol. 12, Issue 4, 781-806.
- De Hart, Joep et al. 2013. *Religion and Civil Society*. New York, Springer.
- Deiros, Pablo A. 1998. "The Roots and the Fruits of the Argentine Revival." In *The Rising Revival*. Edited by P. Wagner and P. Deiros: Ventura, Renew Books, 29-55.
- Del Carmen Feijóo, María and Marcela M. A. Nari. 1994. "Women and Democracy in Argentina." In *The Women's Movement in Latin America: Participation and Democracy*. Edited by J. S. Jaquette: Colorado, Westview Press, 109-129.
- Di Stefano, Roberto y Loris Zanatta. 2000. *Historia de la iglesia argentina: desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires, Mondadori.
- Dodson, Michael. 1974. "Priests and Peronism: Radical Clergy and Argentine Politics." *Latin American Perspectives*. Vol. 1, No. 3. 58-72.
- Dussel, Enrique. 1981. *A History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation (1492-1979)*. Translated by Alan Neely: Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company.
- 1992. *The Church in Latin America 1492-1992*. New York, Orbis Books.
- Enns, Arno W. 1971. *Man, Milieu, and Mission in Argentina: A Close Look at Church Growth*. Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company.
- Equipo de Sacerdotes para las villas de emergencia. 2009. *La droga en las villas despenalizada de hecho*. Buenos Aires.
- 2010. *Celebrar el bicentenario en la ciudad de Buenos Aires (2010-2016)*. Buenos Aires.

- 2014a. *Carta de los sacerdotes que trabajan en drogadependencia en villas de emergencia a la presidenta de la nación*. 1 de septiembre.
- 2014b. *En la iglesia, la vida por Dios, la vida por el pueblo*. 11 de mayo.
- Esquivel, Juan C. 2009. “La presencia pública de la iglesia católica durante los gobiernos de Carlos Menem (1989-1999).” En *Religión, política y la historia argentina reciente*. Editado por A. Ameigeiras y J. P. Martín: Buenos Aires, Prometeo Libros, 171-198.
- Fine, Ben. 2001. *Social Capital Versus Social Theory: Political Economy in the Twentieth Century*. London, Routledge.
- Forni, Pablo. 2004. “La asociación civil Madre Tierra y las experiencias de auto-construcción de viviendas a través de la organización comunitaria.” En *Caminos solidarios de la economía argentina: redes innovadoras para la integración*. Editado por F. H. Forni: Buenos Aires, Ciccus, 243-265.
- Furbey, Robert. et al. 2006. *Faith as Social Capital: Connecting or Dividing?* Oxford, Joseph Rowntree Foundation.
- Gaggio, Dario. 2004. “Do Social Historians Need Social Capital?” *Social History* Vol.29, No.4, 499-513.
- Gill, Anthony. 1998. *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and the State in Latin America*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Gillespie, Richard. 1982. *Soldiers of Peron: Argentina's Montoneros*. New York, Oxford University Press.
- Goldwert, Marvin. 1972. *Democracy, Militarism and Nationalism 1930-1966: An Interpretation*. Austin, University of Texas Press.
- Gomes Da Costa, Antonio C. 1995. *Pedagogía de la presencia*, Buenos Aires. UNICEF Argentina.
- González, Roberto V. 2011. “La mesa de diálogo argentino o la búsqueda de un proyecto compartido de nación.” *Espacio Laical*. Vol. 1, 17-19.
- Grupo Gerardo Farrell. 2003. *Crisis y reconstrucción aportes desde el pensamiento social*

- de la iglesia*. Buenos Aires, San Pablo.
- Hanifan, Lyda J. 1916. "The Rural School Community Center." *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol.67, 130-138.
- Harriss, John. 2001. *Depoliticizing Development: The World Bank and Social Capital*. London, Anthem Press.
- Hefner, Robert. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton, Princeton University Press.
- Herbert, David. 2003. *Religion and Civil Society: Rethinking Public Religion in the Contemporary World*. Aldershot, Ashgate.
- INDEC (Instituto Nacional de Estadística y Censos de la República Argentina). 2001. *Censo nacional de población, hogares y viviendas*, Buenos Aires.
- James, Daniel. 1976. "The Peronist Left, 1955-1975." *Journal of Latin American Studies*, Vol. 8, No. 2, 273-296.
- Klaiber, Jeffrey S. J, 1998. *The Church, Dictatorships, and Democracy in Latin America*. New York, Orbis Books.
- Lin, Nan. 2006. "A Network Theory of Social Capital." In *The Handbook of Social Capital*. Edited by D. Castiglione et al.: London, Oxford University Press, 50-69.
- Madre Tierra. 2002. *Construyendo la casa en comunidad se va haciendo la historia parte I*. Buenos Aires.
- 2005. *Marco Conceptual*. Buenos Aires.
- Mainwaring, Scott. 1990. "Democratization, Socioeconomic Disintegration, and the Latin American Churches After Puebla." In *Born of the Poor: the Latin American Church since Medellín*. Edited by E. L. Cleary: Notre Dame, University of Norte Dame Press, 143-167.
- Mallimaci, Fortunato. 2009. "Cuentapropismo religioso: creer sin ataduras. El nuevo mapa religioso en la Argentina urbana." En *Religión, polí la historia argentina reciente*. Editado por A. Ameigeiras y J. P. Martín: Prometeo Libros, Buenos Aires, 15-43.

- Marostica, Matthew. 1999. "The Defeat of Denominational Culture in the Argentine Evangelical Movement," In *Latin America Religion in Motion*. Edited by C. Smith and J. Prokopy: London, Routledge, 147-172.
- Martin, David. 1990. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford and Cambridge, Blackwell Publishers.
- Martín, José Pablo. 2010. *El movimiento de sacerdotes para el tercer mundo: un debate argentino*. Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento.
- 2014. "Religión y democracia. Sistemas de ideas en las expresiones públicas de la iglesia católica durante el gobierno de Alfonsín (1983-1989)." En *Religión, polí la historia argentina reciente*. Editado por A. Ameigeiras y J. P. Martín: Buenos Aires, Prometeo Libros, 121-170.
- Mignone, Emilio F. 1988. *Witness to the Truth: The Complicity of Church and Dictatorship in Argentina, 1976-1983*. Translated by P. Berryman: New York, Orbis Books.
- 1990. "The Catholic Church, Human Rights and the 'Dirty War' in Argentina." In *Church and Politics in Latin America*. Edited by D. Keogh: New York, St. Martin's Press, 352-371.
- Míguez, Daniel. 1998. *Spiritual Bonfire in Argentina: Confronting Current Theories with an Ethnographic Account of Pentecostal Growth in a Buenos Aires Suburb*. Amsterdam, CEDLA.
- MSTM (El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo). 1972. *Documento final del quinto encuentro nacional*.
- Murphy, Charles M. 2007. "Charity, not Justice, as Constitutive of the Church's Mission." *Theological Studies* 68.2, 274-286.
- Narayan, Deepa. 1999. *Bonds and Bridges: Social Capital and Poverty*. Poverty Group, PREM, The World Bank.
- Obregón, Martín. 2005. "La iglesia argentina durante el proceso (1976-1983)." *Prismas, Revista de historia intelectual*, No. 9, 259-270.

- Observatorio Argentino de Drogas. 2010. *Estudio nacional en población de 12-65 años sobre consumo de sustancias psicoactivas Argentina 2010*, Buenos Aires.
- 2011a. *Estudio evaluativo de los tratamientos subsidiados por SEDRONAR*, Buenos Aires.
- 2011b. *Estudio nacional en pacientes en centros de tratamiento Argentina 2010*, Buenos Aires.
- Ocampo, Juan Carlos. 1964. *Orígenes históricos de ciudad y partido de Moreno 1860-1910*. Buenos Aires, Imprenta López.
- Perón, Juan Domingo. 1968. *La hora de los pueblos*. Buenos Aires, Editorial Norte.
- Pew Research Center. 2014. *Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region*.
(<http://www.pewforum.org/files/2014/11/Religion-in-Latin-America-11-12-PM-full-PDF.pdf> 2015 年 11 月 3 日アクセス)
- Portes, Alejandro. 1998. "Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology." *Annual Review of Sociology* 22, 1-24.
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press.
- 2005. *Political Liberalism*. expanded ed., New York, Columbia University Press.
- Rock, David. 1987. *Argentina 1516-1987: From Spanish Colonization to Alfonsín*. California, University of California Press.
- Romero, Luis Aberto. 2002. *A History of Argentina in the Twentieth Century*.
Translated by J. P. Brennan: Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press.
- Scannone, Juan Carlos S. J. 2003. "Hoy la patria requiere algo inédito la conferencia episcopal argentina y a crisis histórica de nuestro país." En *Crisis y reconstrucción aportes desde el pensamiento social de la iglesia*. Grupo Gerardo Farrell: Buenos Aires, San Pablo, 25-56.
- SEDRONAR (La Secretaría de Programación para la Prevención de la Drogadicción y la Lucha contra el Narcotráfico). 2012. *Plan federal de prevención integral de la drogadependencia y de control del tráfico ilícito de drogas 2012-2017*, Buenos Aires.

- Segundo, Juan Luis. 1985. *Theology and the Church: A Response to Cardinal Ratzinger and a Warning to the Whole Church*. Minneapolis, Seabury-Winston.
- Seisedos, Gabriel. 1999. *Hasta los oídos de Dios: La historia de los sacerdotes para el tercer mundo*. Buenos Aires, San Pablo.
- Semán, Pablo. 2000. "El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares." En *Desde abajo: la transformación de las identidades sociales*. Editado por M. Svampa: Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento Editorial Biblos, 155-180.
- Smidt, Corwin, ed. 2003. *Religion as Social Capital: Producing the Common Good*. Waco, Baylor University Press.
- Soneira, Abelardo Jorge. 1994. "Biografía y religiosidad pentecostal: una aproximación al estudio de las características socio-biográficas del creyente pentecostal." En *El pentecostalismo en la Argentina*. Editado por A. Frigerio: Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 44-59.
- Sorokin, Pitirim, A. 1950. *Altruistic Love: A Study of American "Good Neighbors" and Christian Saints*. Boston, Beacon Press.
- Stepan, Afred. 2001. *Arguing Comparative Politics*. New York, Oxford University Press.
- Stoll, David. 1990. *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley and Los Angeles, University of California.
- Swain, Nigel. 2003. "Social Capital and Its Uses." *European Journal of Sociology* XLIV (2), 185-212.
- Torres, Carlos Alberto. 1992. *The Church, Society, and Hegemony: A Critical Sociology of Religion in Latin America*. Translated by R. A. Young: London, Praeger Publishers.
- Turner, Frederick D. 1970. *Catholicism and Political Development in Latin America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- UNODC (United Nations Office on Drugs and Crime). 2008. *World Drug Report 2008*. New York, United Nations.
- 2011a. *World Drug Report 2011*. New York, United Nations.
- 2011b. *The Transatlantic Cocaine Market Research Paper*. New York, United Nations.

- Uphoff, Norman. 2000. "Understanding Social Capital: Learning from the Analysis and Experience of Participation." In *Social Capital: A Multifaceted Perspective*. Edited by P. Dasgupta and I. Serageldin: Washington, D. C., World Bank, 215-252.
- Urquiza, Fernando C. 2006. "Las transformaciones de la iglesia argentina: del Concilio Vaticano II a la recuperación democrática." *Cartapacio* vol. 11, 1-30.
- Verbitsky, Bernardo. 1966. *Villa miseria también es América*. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Woolcock, Michael. 1998. "Social Capital and Economic Development: Toward a Theoretical Synthesis and Policy Framework." *Theory and Society*, Vol. 27, 151-208.
- Wuthnow, Robert. 1999. "Mobilizing civic engagement: The changing impact of religious involvement." In *Civic Engagement in American Democracy*. Edited by T. Skocpol and M. P. Finorina: Washington DC, Brookings Institution Press, 331-363.
- 2004. *Saving America?* Princeton, Princeton University Press.

<新聞、教会・NGO等機関誌>

- カトリック新聞。「家庭シノドス最終報告—状況に応じて『寄り添う』」2015年11月1日
- Chicago Tribune*. "4 Nicaragua Priests Stay In Government." February 11, 1985, Chicago.
- CIAS (Centro de Investigación y Acción Social)*. "Los sacerdotes del tercer mundo y la prensa nacional argentina." August-September 1970, Buenos Aires.
- Clarín*. "Una duda histórica: no se sabe cuántos son los desaparecidos." 6 de octubre 2003, Buenos Aires.
- "Al final, el obispo admitió su relación sentimental y renunció." 23 de junio 2012, Buenos Aires.
- DCIC (Documentation Information Catholiques Internationales)*. "Argentina: the vote on the law on 'homosexual marriage' and the reaction of the bishops as analyzed by Father Bouchacourt." 26 de julio 2010.
- El Día*. "Sospechan que 250 'cocinas' de droga ya funcionan en el país." 24 de agosto 2008,

Buenos Aires.

El Guardián. “Fronteras sin ninguna ley.” No.47, 5 de enero 2012.

Enlace. “La iglesia desde comprometerse en lo político.” No. 7, octubre de 1969.

— “Enchanges et Dialogue.” No. 10, junio de 1970.

— “Carta de general Juan Domingo Perón enviada al M.S.T.M en marzo de 1969.” No. 16, enero de 1971.

Haciendo Barrio. no.99. 2008.

—no.111. 2011.

La Nación. “Ciudadanos católicos ante reciente hechos.” 2 de agosto 1970, Buenos Aires.

— “Denuncian la falta de sacerdotes en varias zonas de la Argentina.” 27 de junio 2009, Buenos Aires.

— “Curas villeros: predicadores de la teología del pueblo.” 9 de mayo 2010, Buenos Aires.

— “La iglesia y la radio, las dos instituciones que generan mayor confianza en la gente.” 26 de noviembre 2013, Buenos Aires.

— “Cristina Kirchner será madrina de una beba con dos mamás.” 4 de abril 2014, Buenos Aires.

— “El gobierno creó una ‘mesa de diálogo migratorio’ en plena interna con Sergio Berni.” 1 de septiembre 2014, Buenos Aires.

La Voz. “Bergoglio convocó a una ‘guerra de Dios’ contra el matrimonio gay.” 9 de julio 2010, Buenos Aires.

— “Solidarios en acción.” 7 de julio 2014, Buenos Aires.

Pacific News Service. “Role of Vatican in Argentina’s Dirty War.” May 24, 1995, California.

Página12. “Una historia de trabajo autoorganizado en la villa porteña del Bajo Flores.” 20 de mayo 2002, Buenos Aires.

PamAm Post. “Argentina Demands Marijuana Legalization, with Little Optimism.” May 4, 2015.

(<http://panampost.com/adam-dubove/2015/05/04/argentina-demands-marijuana-legalization-with-little-optimism/> 2015年12月20日アクセス)

Perfil. “El Papa propone abrir la mesa de diálogo.” 26 de enero 2014, Buenos Aires.

<ウェブサイト>

キリストの家 <http://www.sin-paco.org/>

マドレ・ティエラ <http://www.madretierra.org.ar/>

FOTIBA <http://www.madretierra.org.ar/img/fotivba.pdf>

麻薬予防撲滅計画庁 (SEDRONAR) <http://www.sedronar.gob.ar/>

薬物依存に関する全国委員会 <http://www.pastoraldeadiccionesargentina.org/>

アッセンブリーズ・オブ・ゴッド全国連合 (UAD) <http://www.uad.org.ar/v02/>

第5回ラテンアメリカ司教協議会総会アパレシーダ文書

<http://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf#search='CELAM+asamblea+general+2007'>

アルゼンチン司教協議会総会開会ミサ (2014年5月)

<http://www.aica.org/documentos-s-Q29uZmVyZW5jaWEgRXBpc2NvcGFsIEFyZ2VudGluYQ==3523>

教皇フランシスコに関するギャラップ調査

<http://www.gallup.com/poll/184283/pope-francis-favorable-rating-drops.aspx>

補遺 1

アルゼンチンにおける歴代政権の変遷（1946–2015 年）

在任期間	大統領名	政権形態・特色
1946–1955	フアン・ドミンゴ・ペロン (Juan Domingo Perón)	民政・1949 年に再選
1955–1966	—この間、5 名の大統領が在任—	軍政／民政
1966–1970	オンガニア (Onganía) 将軍	軍政・カトリシズム強要
1970–1971	レビングストン (Levingston) 将軍	軍政
1971–1973	ラヌーセ (Lanusse) 将軍	軍政
1973 (5–9 月)	カンポラ (Cámpora) とラスティーリ (Lastiri)	民政・ペロン党
1973–1974	フアン・ドミンゴ・ペロン (Juan Domingo Perón)	民政・ペロン党
1974–1976	イサベル・ペロン (Isabel Perón)	民政・ペロン党
1976–1981	ビデラ (Videla) 将軍	軍政・人権弾圧
1981 (3–12 月)	ビオラ (Viola) 将軍	軍政・人権弾圧
1981–1982	ガルティエリ (Galtieri) 将軍	軍政
1982–1983	ビニョーネ (Bignone) 将軍	軍政・マルビーナス戦争
1983–1989	アルフォンシン (Alfonsín)	民政移管・急進党
1989–1999	メネム (Menem)	民政・ペロン党
1999–2001	デ・ラ・ルア (de la Rúa)	急進党・経済危機
2001 (12 月)	サア (Saá)	民政・ペロン党
2002–2003	ドゥアルデ (Duhalde)	民政・ペロン党
2003–2007	キルチネル (Kirchner)	民政・ペロン党
2007–2015	フェルナンデス (Fernández)	民政・ペロン党
2015–	マクリ (Macri)	PRO (共和のある提案) 党

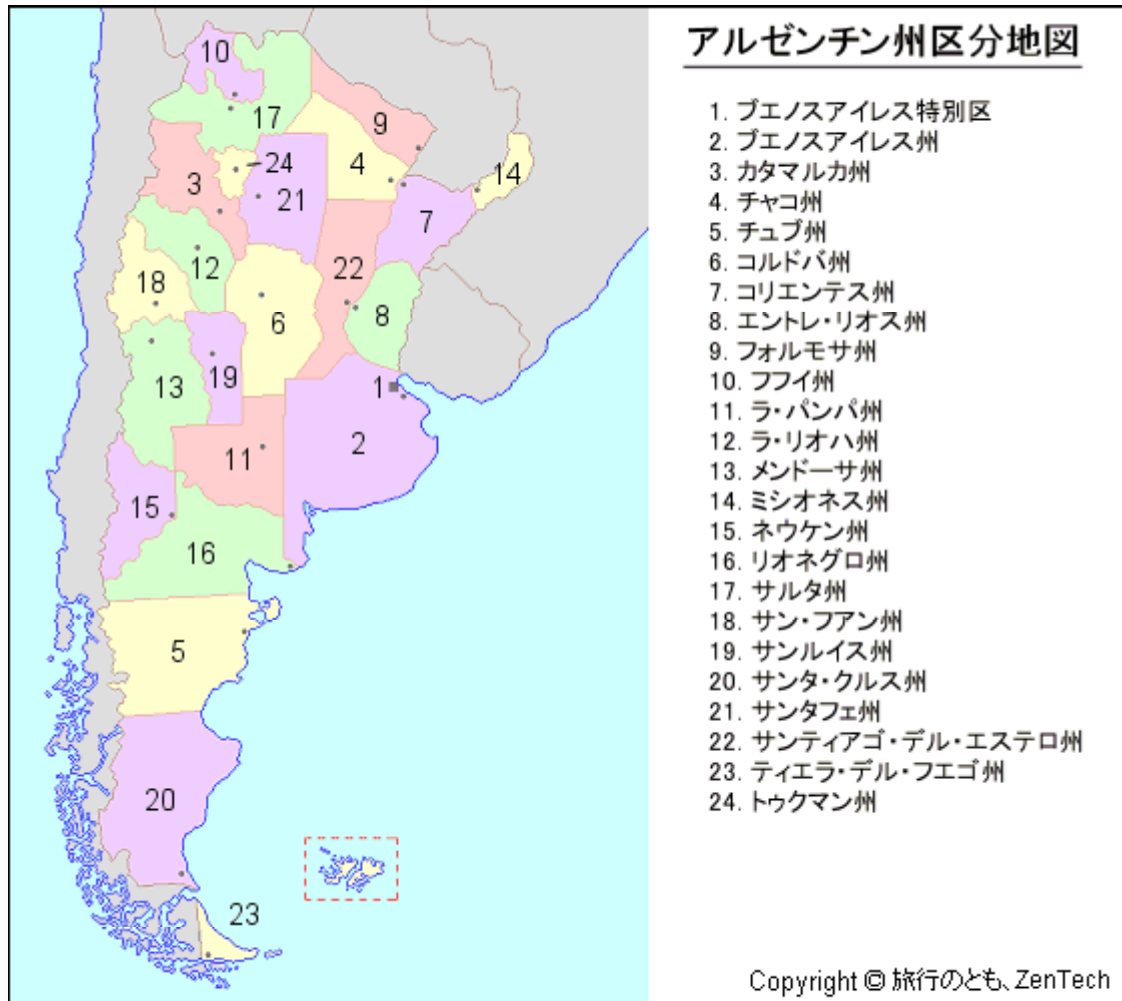
歴代ローマ教皇（近代以降）

在位期間	教皇名	前職
1775-1799	ピオ六世 (Pius VI)	キリスト聖墳墓勲爵士団枢機卿
1800-1823	ピオ七世 (Pius VII)	イモラ司教
1823-1829	レオ十二世 (Leo XII)	在フランス教皇大使
1829-1830	ピオ八世 (Pius VIII)	内赦院長官
1831-1846	グレゴリオ十六世 (Gregorius XVI)	布教聖省長官
1846-1878	ピオ九世 (Pius IX)	イモラ司教
1878-1903	レオ十三世 (Leo XIII)	主席枢機卿
1903-1914	ピオ十世 (Pius X)	ヴェネチア総大司教
1914-1922	ベネディクト十五世 (Benedictus XV)	ボローニャ大司教
1922-1939	ピオ十一世 (Pius XI)	ミラノ大司教
1939-1958	ピオ十二世 (Pius XII)	国務長官
1958-1963	ヨハネ二十三世 (Ioannes XXIII)	ヴェネチア総大司教
1963-1978	パウロ六世 (Paulus VI)	ミラノ大司教
1978(8-9月)	ヨハネ・パウロ一世 (Ioannes Paulus I)	ヴェネチア総大司教
1978-2005	ヨハネ・パウロ二世 (Ioannes Paulus II)	クラクフ(ポーランド)大司教
2005-2013	ベネディクト十六世 (Benedictus XVI)	主席枢機卿
2013-	フランシスコ (Franciscus)	ブエノスアイレス大司教

関連年表

西暦	アルゼンチン	世界・カトリック教会
1816	アルゼンチン独立を達成する。	1869 第一バチカン公会議
1916	イリゴージェンの急進党政権が発足する。	1914 第一次世界大戦勃発
1918	コルドバで大学改革闘争はじまる。	1918 ロシア革命
		1939 第二次世界大戦勃発
1946	労働階級に支持されペロン政権が発足する。	1949 中華人民共和国成立
1955	ペロン政権、クーデターにより崩壊する。	1959 キューバ革命
1966	オンガニア軍政が樹立する。	1962 第二バチカン公会議(～1965)
		1968MSTM設立
1973	ペロン政権が発足する。	
1974	ペロン死去によりイサベル政権発足。政治テロ激化。	1974 ムヒカ司祭暗殺
1976	軍事政権樹立し、人権侵害が深刻化する。	1979 ニカラグア革命
1982	フォークランド戦争で英国に敗北する。	
1983	民政移管し、アルフォンシン政権が発足する。 強制失踪者調査委員会が設立。	1984 バチカン解放の神学を批判
1989	メナム政権が発足し、新自由主義政策を推進する。	1989 ベルリンの壁崩壊
1996	司教団、人権侵害に対する道徳的責任を認める。	1991 湾岸戦争勃発
		1991 ソ連邦解体
2001	経済危機が発生し、暴動が激化する。	1993EU設立
2002	「アルゼンチンの対話」が開始される。	2001 米国同時多発テロ
		2013 フランシスコ教皇就任

アルゼンチン州区分地図



(出所) 旅行のとも Zentech サイト

(http://www2m.biglobe.ne.jp/ZenTech/world/map/Argentina/Provinces_Map_of_Argentina.htm 2016年1月19日アクセス)

アルゼンチン基礎データ

- ・面積 278万平方キロメートル (日本の約7.5倍)
- ・人口 4,298万人 (2014年世銀)
- ・首都 ブエノスアイレス (Buenos Aires)
- ・民族 欧州系 (スペイン、イタリア) 97%、先住民系 3%
- ・言語 スペイン語
- ・宗教 カトリック 76.5%、プロテスタント 9% (うちペンテコステ 7.9%)

補遺 2

社会関係資本に関する調査のための基本的質問事項 (2007年10-11月調査実施)

調査対象

- 手芸G： マリア・アウシリアドーラ教会内の女性手芸グループ 13名
- ペンテコステ： クリスト・レイ教会の女性メンバー7名
- コメドール： コメドール・ラティノアメリカノ利用世帯の女性8名
- 児童館： カサ・デル・ニーニョのスタッフ5名と子供を通わせている親4名

グループとネットワーク

1. あなた、またはあなたの家族の誰かが参加しているグループ、団体、ネットワーク（公的に組織化されたものとそうでないもの両方）の数を答えてください。※定期的にグループ成員が集まり、活動を行うまたは何かについて話し合いをしているグループを指す。

	手芸G (13)	ペンテコステ (7)	コメドール (8)	児童館 (5+4)
平均所属団体数	1.2	1	1	2+0.5

(注) カッコ内は調査対象者の人数。

2. 家族のメンバーが所属するグループのうちで、家族にとって最も重要なグループ名をあげてください。

	手芸G (13)	ペンテコステ (7)	コメドール (8)	児童館 (5+4)
グループ名	手芸G6教会 5 a	UAD教会 6	コメドール 6 b	児童館 4+1

a 教会とあげた回答者の中にはカテキスタも含まれる。回答者が手芸を教会に含めている場合もある。

b コメドール以外に、教会とモルモンをあげた回答者がいた。

3. このグループのメンバーの大半は次のものを共有していますか。(はい、いいえ)

A 宗教、B 属性、C エスニックグループまたは言語、人種、カースト、部族

	手芸G (13)	ペンテコステ (7)	コメドール (8)	児童館 (5+4)
A はい	13	5	4	1+0
B はい	11	1 b	4	0+0
C はい a	6	1	4	0+0

a 設問の意味があいまいなため空白の回答が多かった。

b 設問2で教会をあげる人が大半であり、教会メンバーの属性は多様であるため。

4. メンバーたちは主として次の同じものを持っていますか。(はい、いいえ)

A 職業、B 教育レベル

	手芸G (13)	ペンテコステ (7)	コメドール (8)	児童館 (5+4)
A はい	6	1	4	1+0
B はい	5	0	4	1+0

5. このグループは近隣以外の外部グループと協働したり、相互に関わり合うことはありますか。

1 いいえ、2 はい、ときどき、3 はい、頻繁に

	手芸G (13)	ペンテコステ (7)	コメドール (8)	児童館 (5+4)
1	7	2	2	0+1
2	5	1	3	1+0
3	1	2	1	4+0 a

a 無回答の設問が両親には多く見られた。

6. あなたには現在、親しい友人が何人いますか。一緒にいて心地よく、プライベートな事柄について会話ができ、助けを求めることができる相手を指します。

	手芸G (13)	ペンテコステ (7)	コメドール (8)	児童館 (5+4)
平均人数	6人以上 a	9人以上 b	4人 c	5+2.3人

- a カリッパのうち5名は友人がたくさんいると回答。
- b 回答数は4名であったため、4名の平均数である。
- c 回答数は5名であり、その平均数。

7. もし突然小額のお金が必要となった場合（農村：家庭における1週間の支出額、都会：1週間の給与額くらい）、
家族や近い親戚以外で助けてくれる人はいますか。

1 確実にいる、2 多分いる、3 わからない、4 多分いない、5 確実にいない

	手芸G (13)	ペンテコステ (7)	コメドール (8)	児童館 (5+4)
1	7 a	4 b	2	2+2
2	3	0	3	1+0
3	1	0	0	2+0
4	2	0	0	0+0
5	0	2	3 c	0+1

- a 設問6で友人たくさんと答えた人はみな1（確実にいる）であった。
- b 設問6で友人がいると答えた4名はみな1であり、無回答の2名が5（確実にいない）であった。
- c 設問6との連関は見られなかった。

信頼と連帯

8. 一般的に言って、大半の人々を信頼することができますか。

1 人々を信頼することができる、2 誰も信頼することはできない

	手芸G (13)	ペンテコステ (7)	コメドール (8)	児童館 (5+4)
1	10	3	4	3+2
2	3	2 a	4	2+2

- a 信頼できないと回答した2名は設問6で友人を多数持っているとは回答している。友人数=信頼ではない。

9. 一般的に、以下の言明に賛成または反対ですか。(1まったくその通り、2どちらかといえばその通り、3どちらともいえない、4どちらかといえば違う、5まったく違う)

A この近隣に住む大半の人々は必要ときに助けてくれる。

	手芸G (13)	ペンテコステ (7)	コメドール (8)	児童館 (5+4)
1	6	3	1	1+2
2	4	3	3	1+1
3	2	0	4	0+0
4	1	0	0	1+1
5	0	0	0	1+0

B この近隣では気をつけていないと誰かに利用される。

	手芸G (13) a	ペンテコステ (7) b	コメドール (8) c	児童館 (5+4)
1	2	2	5	3+1
2	3	0	3	0+1
3	0	1	0	1+0
4	2	0	0	1+0
5	2	0	0	0+2

a 4名が無記入であった。

b 4名が無記入であった。

c すべての回答者が答えたが、1、2に回答が集中した。

10. 役人をどのくらい信頼していますか。(1非常に大きい信頼、2大きい信頼、3そこそこに信頼、4あまり信頼しない、5ほとんど信頼しない)

A 自治体の役人

	手芸G (13)	ペンテコステ (7)	コメドール (8)	児童館 (5+4)
1	0	1	0	0+0
2	0	0	0	0+0
3	2	1	1	1+0
4	3	1	2	2+3
5	8	2	5	2+1

B 政府の役人

	手芸G (13)	ペンテコステ (7)	コメドール (8)	児童館 (5+4)
1	0	2	0	1+0
2	0	0	1	0+0
3	2	1	1	1+0
4	3	1	0	1+2
5	8	1	6	1+2

2.7 あなたにとって直接の利益とならないが、近隣の多くの人々にとって利益となるコミュニティのプロジェクトがあった場合、プロジェクトに時間または金銭をささげますか。

A 時間、B 金銭

	手芸G (13)	ペンテコステ (7)	コメドール (8)	児童館 (5+4)
A はい	7	3	7	4+2
B はい	4	3	2	0+2

集団行動と協調

1 1. ここ1年であなたか家族の誰かが、コミュニティの利益のためにメンバーが集まって働くような、何らかのコミュニティ活動に参加しましたか。

1 はい、2 いいえ (設問 13 へ)

	手芸G (13)	ペンテコステ (7)	コメドール (8)	児童館 (5+4)
1	8	2	5	3+1
2	5	3	3	2+3

1 2. ここ1年で何回参加しましたか。

	手芸G (13)	ペンテコステ (7)	コメドール (8)	児童館 (5+4)
平均回数	6回	a	4回以上 b	2.3回+2回 c

a 回答は2名のみで、2回とたくさんという回答であったため平均を出すのは適当ではないと思われる。

b 回答名のうち1名は教会礼拝出席数(月4回)を答えていると思われるため、その数は差し引いた。

c 両親回答者4名のうち参加したと答えたのは1名であり、その回数が2回である。

1 3. このコミュニティで水の供給に問題が生じた場合、問題解決のために協力する人はどれくらいいると思いますか。

1 とても多い、2 まあまあ、3 多くも少なくもなく、4 少ない、5 とても少ない

	手芸G (13)	ペンテコステ (7)	コメドール (8)	児童館 (5+4)
1	6	0	1	2+1
2	3	4	2	1+1
3	0	0	0	0+0
4	0	2	5	1+0
5	4	0	0	1+1

情報とコミュニケーション

14. 先月、電話をした、または電話を受けた回数はどれくらいですか。

	手芸G (13)	ペンテコステ (7)	コメドール (8)	児童館 (5+4)
平均回数	頻繁に a	10回以上 b	15回以上	8回+5回以上

a 携帯電話の浸透から日常的に電話やメールをする人が大半であった。

b 回答者4名のうち1名は頻繁にという答えであった。

15. 政府の政策などに関する情報を得るための情報源で最も重要なものを以下のものから3つ選んでください。

- | | |
|----------------|---------------|
| 1 親戚、友人、隣人 | 7 グループや団体 |
| 2 コミュニティの情報 | 8 仕事仲間や商売相手 |
| 3 地元やコミュニティの新聞 | 9 コミュニティのリーダー |
| 4 全国紙 | 10 政府の役人 |
| 5 ラジオ | 11 NGO |
| 6 テレビ | 12 インターネット |

	手芸G (13)	ペンテコステ (7)	コメドール (8)	児童館 (5+4)
上位3つ	6 (9) 4, 12	1, 6 a	5, 6, 1 b	5, 6+1, 6 c

a 3つ回答した人は2名であり、あとは無回答か1つだけ回答していた。1と6はそれぞれ2名。

b 半数以上の人がこの3つをあげており、他のメディアはほとんど回答なかった。

c 教師回答者全員がラジオとテレビをあげていた。

社会凝集性と社会的包摂

16. 同じ近隣に住んでいる人々の間に特性の違いが存在しますが（収入、社会的地位、エスニシティ等）、政治的信
 奉や宗教、年齢や性別による差異も存在すると考えられます。これらの差異があなたの近隣を分裂させている度合いを
 お答えください。

1 とても多い、2 多い、3 多くも少なくもなく、4 少ない、5 とても少ない

	手芸G (13)	ペンテコステ (7)	コメドール (8)	児童館 (5+4)
1	1	1	1	1+0
2	1	1	4	3+2
3	5	3	1	0+1
4	2	0	0	1+0
5	3	0	2	0+1

17. これらの差異のうち問題を引き起こしているものはありますか。

1 はい

2 いいえ（設問 20 へ）

	手芸G (13)	ペンテコステ (7)	コメドール (8)	児童館 (5+4)
はい	3	2	6	2+4

18. しばしば問題を引き起こしている差異を二つ選んでください。

1 教育の差異

7 古い居住区と新しい居住区の差異

2 土地所有の差異

8 政党所属の差異

3 物質的所有の差異

9 宗教的差異

4 社会的地位の差異

10 エスニック、言語、人種などの差異

5 男女間の差異

11 その他の差異

6 世代間の差異

	手芸G (13)	ペンテコステ (7)	コメドール (8)	児童館 (5+4)
上位2つ	1, 4	9 (2名)	1, 6 a	4 (2) +4, 5 (2) b

a 1 教育の差異をあげた人は半数であった。

b 教育の差異をあげた人はおらず、社会的地位をあげた人が最も多かった。

19. このような問題が暴力に発展したことはありますか。

1 はい

2 いいえ

	手芸G (13)	ペンテコステ (7)	コメドール (8)	児童館 (5+4)
はい	3	3	4	2+2

20. この1ヶ月で、自宅か公共の場所であなたが人と食べたり飲んだりしたのは何回ですか。

	手芸G (13)	ペンテコステ (7)	コメドール (8)	児童館 (5+4)
平均回数	3.5回以上 a	5.4回	4回	5.2回+2.3回

a 3名はたくさんという回答であり、それを週2回とすると平均回数は約4.5回となる。

b 5名平均が5.4回であり、あと1名の回答者は何度もという答えであった。

21. これらの人々のうち幾人かは (はい、いいえで答える)

A エスニックや言語などが異なる、B 経済的地位が異なる、C 社会的地位が異なる、D 宗教グループが異なる

	手芸G (13)	ペンテコステ (7)	コメドール (8)	児童館 (5+4)
A はい	3	1	0	2+2
B はい	7	2	6	3+2
C はい	6	2	4	2+1
D はい	1	3	7	4+2

22. 犯罪や暴力について考えると、一人で家にいるとき安心ですか？

1 とても安心、2 どちらかといえば安心、3 わからない、4 どちらかといえば不安、5 とても不安

	手芸G (13)	ペンテコステ (7)	コメドール (8)	児童館 (5+4)
1	0	2	1	0+0
2	1	2	0	1+0
3	3	1	0	1+1
4	7	1	5	3+1
5	2	0	2	0+2

エンパワーメントと政治的行動

23. あなたは自分自身を幸福な人間だと思いますか。

1 とても幸福、2 どちらかといえば幸福、3 わからない、4 どちらかといえば不幸、5 とても不幸

	手芸G (13)	ペンテコステ (7)	コメドール (8)	児童館 (5+4)
1	4	4 a	3	3+1
2	6	0	3	1+2
3	3	0	0	1+1
4	0	0	1	0+0
5	0	0	1	0+0

a 回答者はすべて1 とても幸福であると答えた。

24. あなたは自分の人生を変える力となる権利を多く持っていると感じますか。次の5段階でお答えください。1は権利もなく人生を変える力もまったくないこと意味し、5は多くの権利を持ち人生を完全にコントロールしていることを意味します。

1 権利も力もまったくない、2 権利はほとんどなく力もない、3 多少の権利と力を持つ

4 多くの権利とかなりの力を持つ、5 すべての権利と多大な力を持つ

	カリック (13) a	ペンテコステ (7)	コメドール (8)	児童館 (5+4)
1	2	0	1	0+0
2	2	0	0	2+1
3	2	0	3	0+1
4	5	0	3	2+1
5	1	4 b	1	1+1

a 設問 23 と 24 の回答には連関がなかった。権利を持つ=幸福ではない。

b うち3名は設問 23 でとても幸福だと回答している。権利を持つ=幸福。

25. ここ1年で、コミュニティの利益のために、政府役人や政治リーダーに集団で嘆願をするために近隣の住民たちが集まった頻度をお答えください。

1 一度もない、2 一度、3 何度か (5回以下)、4 何度も (5回以上)

	手芸G (13)	ペンテコステ (7)	コメドール (8)	児童館 (5+4)
1	8	1	6	4+3
2	3	1	0	1+1
3	1	2	1	0+0
4	0	1	1	0+0

26. あなたは最近の国レベルの選挙や大統領選挙で投票しましたか。

1 はい、 2 いいえ

	手芸G (13)	ペンテコステ (7)	コメドール (8)	児童館 (5+4)
はい	12	5	5	3+4