

「キリスト教国フィリピン」の現代カトリック教会の 社会観・社会関与 —— その教会観との関わり ——⁽¹⁾

宮 脇 聡 史

1 問題提起

宗教復興の時代といわれて久しい。そこにはいくつかの流れがあるといえるが、その一つとして、権威主義的な政治社会体制の民主化において公的なフォーラムの役割を果たし、その後も近代化された社会の中で公共性の一端を担おうとする「公共宗教」(カサノヴァ)の顕在化が挙げられる。近現代の国際社会の基本枠組みである国民国家体系を承認し、そこに存在する国民社会との連帯を確認しつつも、信仰共同体として独自のアイデンティティを構築してきたこれらの宗教のあり方は、「公」と「私」の狭間にある「公共性」がとみにクローズアップされつつある現代において、注目すべき存在といえる。さらに、カサノヴァがスペイン、ポーランド、ブラジルとカトリック教会の事例を多く挙げていることからみても、過去の国民教會的な歴史を担いつつ1965年以降の教会刷新と社会変動の両方に取り組んできたカトリック教会のあり方は注目に値するといえる⁽²⁾。

この点に関し、フィリピン・カトリック教会は特に取り上げる価値が大きいと思われる。10数年に及ぶマルコス大統領の権威主義体制を打倒した1986年2月の民主化政変(通称EDSA革命)においてカトリック教会が果たした役割は絶大であり、その後の韓国や東欧の民主化の先鞭をつけたとも評価される。その後も積極的に政治、経済、社会文化について活発な発言と行動を繰り返して

(1) 当論文は、アテネオ・デ・マニラ大学付属フィリピン文化研究所客員研究員(Institute of Philippine Culture, Ateneo de Manila University, 1998年4月～2000年2月)としての調査に基づいている。

(2) カサノヴァ 『近代世界の公共宗教』津城寛文訳 玉川大学出版部, 1997年。

きた教会は、1997-9年の憲法改正反対の運動、そして2001年のEDSA2と呼ばれる大統領放逐に至るデモの先頭に立った。この間教会指導者層は多様な立場をもつ内部をまとめるのに苦闘しつつも積極的に司牧書簡を出し、50年ぶりのフィリピン教会会議を招集して文書を発行、さらに世界初の国民カテキズムを発行するに至っている。つまり、社会関与と教会刷新の努力が同時並行的になされてきた。歴史的には、フィリピンは16世紀から19世紀にかけてのスペインの植民地支配下でカトリック化し、アメリカによる半世紀の支配と政教分離、世俗化、民族主義の徹底した導入のあとにおいてもなお、大多数の国民にとっての宗教は「カトリック」である。

本稿は、「公共宗教」として機能してきたフィリピン・カトリック教会の指導者層の社会観を、教会観との関わりや時代の推移、教会の実践、当該社会との関わりなどに注目しつつ概観する。

既存研究と課題 カトリック教会の社会観に関してはある程度の議論が重ねられてきた。Fabros はフィリピンのカトリック教会が1930年代以降次第に社会関与を深めていった経緯を概観している。Giordano は1965年の第2バチカン公会議以降のアジョルナメント（教会刷新）以降1980年代半ばまでのカトリック教会内の社会観・社会関与を包括的に描写している。カトリック教会指導者層、特にフィリピン・カトリック司教協議会（Catholic Bishops“ Conference of the Philippines, CBCP）に関しては、Kroeger, Santos, Intengan, Robredillo はじめ Quevedo, Legazpi ら司教によるものを含む歴史的評価がいくつか出されているが、いずれもカトリック教会の社会関与が深まっていく流れを段階的に描写している。

他方、社会科学的な批評的研究として、ネオ・マルクス主義的な社会観を土台に、政教分離の視点からカトリック教会の政治関与を厳しく批判した Constantino, カトリック教会の政治・社会関与の深まりを、保守派-穏健派-進歩派の三分法などを土台とした内部の教会政治と外部の政治社会の緊張関係という文脈のもとで論じた Shoosmith, Carroll, Casper, Youngblood, Abinales らの研究が挙げられる。

いずれの研究にも共通して見られる問題は、社会観の問題を、たとえ神学と関わらせて述べるにしても、その当該社会、フィリピンの政治経済状況と教会

の対応，という形で捉える傾向が強く，社会観と教会観，社会関与と教会刷新の結びつきを教会がどのように模索していったのか，という組み合わせの視点か欠けている点である。

このことが重要な問題である理由の第1は，1965年の第2バチカン公会議以降のカトリック教会の課題は，社会関与だけでなく，これと並行して，教会刷新にもあり，これが，バチカンにおいてもフィリピンにおいても，特に「解放の神学」の扱い，及び第2バチカン公会議の地域教会への浸透をめぐる大きな問題となった点である。

第2には，フィリピン教会の社会観・社会関与に関する言説は，フィリピン社会の文脈のみならず，フィリピン・カトリック教会の社会における位置，機能，動員範囲などの文脈も踏まえねばならず，従って，教会が社会の中でどのように形成されていると見られているか，またどうなるべきと考えているか，そしてその根底にある教会の自己像と社会像との関係を捉える必要があるということが挙げられる。特にフィリピンにおけるカトリック教会は，300余年に及ぶ植民地支配のもとで唯一の国教として形成されたいわば「社会化された」宗教であって，教会—社会関係とこれに関する言説の問題は決して自明のものではない。特にカトリック教会及び社会一般に強い影響を与えている Bulatao の「二段重ねのキリスト教 (Split-Level Christianity, 後述) のもつ植民地主義的二元論は，ポスト・コロニアルな視点からの精査が必要と思われる。

第3点は，資料の性質と関連する。カトリック教会の社会観を示す基本資料として挙げられるのは，まず CBCP の司牧書簡 (Pastoral Letters) という，元来教会の司牧 (牧会) 用の文書である。1991年の第2フィリピン教会会議の文書類は，その多くをフィリピン社会の現状の分析と，それを踏まえた教会変革のビジョンに費やしている。また、『フィリピン全国カテキズム指導書』や『フィリピン・カトリックのためのカテキズム』など，教理教育と教会形成に関する文書にも，その背景となるフィリピン社会に関する分析評価が挙げられている。フィリピン・カトリック教会の社会関与のスタイルの確立過程である1970-80年代は，ちょうど教会指導層が教理教育の充実による教会刷新の方向性を模索していた時期と重なる。両者を切り離さなければならない必然性はないと考えられる。

2 カトリック教会の社会観と教会観

ここで、フィリピン・カトリック教会における社会関係性の基礎条件となる背景として、全体としてのカトリック教会の指導の方向性について概観したい⁽³⁾。

a 第2バチカン公会議まで

近代カトリック教会の社会教説は、1891年の教皇レオ13世の『レールム・ノヴァールム (Rerum Novarum)』に始まる。自由主義と社会主義の両者を退けつつ、信徒たちの自発的活動 (Catholic Action) を通じて、愛と慈善の実践による問題の解決を論じた同文書、そしてそれ以降の1950年代までのカトリック教会の社会観は、確立した制度的教会の保守志向と対応して、教会自体のあり方を問わずに社会問題を論じる高踏的なスタンスから、著しく社会評論的な性格を帯びていた。

1965年に終了した第2バチカン公会議はアジョルナメントを掲げ、社会に対しては積極的・開放的な関与を、また教会刷新も外との対話や積極的再吟味を通して開放的な形に向かうビジョンを掲げた。しかし、世界がやがて神の国になり、教会はここに献身する、そのために「時のしるし」を読むために積極的に社会科学を導入する、という非常に楽観的な進歩史観を導入した社会観と、対話やメディアを解放しつつも伝統的正統教理を保持した教会論の間の関係は、第2バチカン公会議文書を見る限り、それ以前のカトリック・アクションの推進、という枠組みを出ていない。

b 第2バチカン公会議以降

この成果の波及が1970年代のカトリック教会における混乱と創造に満ちた時代に結びついていく。「時のしるし」概念に伴う社会科学の導入は、結果として相矛盾する様々の社会分析アプローチを教会内に持ち込むこととなり、特にラテンアメリカやアジアの厳しい社会矛盾を踏まえて教会の末端で急速に普及していったネオ・マルクス主義的分析の導入は、『レールム・ノヴァールム』以来の「自由主義でも社会主義でもない」路線との摩擦を生んだ。また、こうした

(3) De Torre, Joseph M., *Politics and the Church: From Rerum novarum to Liberation Theology*, Vera-Reyes, Philippines, 1987; Gregorio, Ruben J., *Christians in the World: A Review of the Church's Social Teachings*, St. Paul Publications, Makati, 1989; Henriot, Peter J., Edward P. DeBerri, and Michael J. Schultheis, *Catholic Social Teachings: Our Best Kept Secrets, Center of Concern*, Washington, DC, 1985.

イデオロギー化の中で、「解放 (liberation)」の概念を軸とした教会論・社会論・実践がラテンアメリカを中心に起こった。ここに一つの社会観と教会観の統合の試みが見られる。他方、教会混乱の收拾を保守的な線で図ったヨハネ・パウロ 2 世教皇を中心としたバチカンも、既に掲げられていた社会教説の論評的な流れを継承しつつ、1970年代には伝統教理の確認と教理教育の充実を掲げ、教会の再形成に向けて体制を整え始めた。1970年代から1980年代初頭に至る両者の緊張関係は、地域の共産主義運動と権威主義体制の衝突、それを背後で支える国際的冷戦構造ゆえに厳しさを増した。

c 社会観と教会観の結びつき

こうした流れを踏まえ、バチカンはこの「解放の神学」を批判的に摂取し、その土台となった「キリスト教基礎共同体」を「教会基礎共同体」としてより教会論的に捉えなおす形で穏健化し、教理教育など伝統的な教会形成と組み合わせた方向性を明確化していった。他方で伝統的な線を踏まえ、「解放の神学」の「構造変革」のビジョンをとりつつも階級闘争論を排除していった。こうして確立した主流派と、なお緊張を保持しつつ、また冷戦後の反省を踏まえつつ存在する「解放の神学」の路線、いずれも「人間の解放」を軸としつつ教会共同体形成と社会刷新のビジョンを掲げるに至った。

カトリック教会は、閉じた教会からの社会評論と慈善、という二元論から、第2バチカン公会議以降の教会論と社会論の開放に伴う教会のアイデンティティの混乱（特に社会との融合と分離の間を揺れ動いた）を経て、1970年代後半以降、教会観と社会観の有機的結びつきを模索する線が強くなっている。しかし、いずれの段階に関してもその教説が公文書として残されている以上、この大雑把に言って3つのあり方は今も並存しており、その重層性、その中での取捨選択が、フィリピンにおいてもカトリック教会の社会観の基礎条件をなしていると推測されることもあり、次章の本論は、以上を踏まえる。

3 CBCP の社会論・社会関与の形成とその言説

a フィリピン・カトリック教会の概要：社会との関連で⁽⁴⁾

1565年以降300余年にわたるスペインによる植民地支配は、近代のフィリピン

(4) Carrol, John J., *Forgiving or Forgetting?: Churches and the transition to democracy in the Philippines*, Institute of Church and Social Issues, Quezon City, 1999.

ンというネーションの基本枠を定めた。その中で、植民地時代以前の歴史的記憶の不確かさ、19世紀末の独立革命に伴うスペイン的遺制への否定的なまなざしの中で、国教として長年支配力をもったカトリシズムは強い土着性を持ちつつ社会化し、独立革命の記憶と並んで、国民統合の数少ない潜在的シンボル性を保ち続けた。

19世紀の経済の自由化に続き、20世紀初頭にスペインに代わって現れたアメリカ合衆国の支配によってもたらされた消費文化、民主制度や世俗的法制度、政教分離原則などのアメリカ化に伴う社会の世俗化の中で、カトリック教会は、植民地政府の庇護を失い、かつてのスペインの教会保護権のもとから離れ、バチカンの指導のもと、欧米の司教や司祭の指導性に支えられて体制を立て直した。また、司祭、司教の現地人化もこの時期になって始めて本格的に進められた。

1946年の独立後、脆弱なエリート民主主義のもとで、教会に批判的な民族主義的教育政策などに対し、教会の既得権益を保守しつつ社会評論と慈善を軸に社会と関わってきた。司教たちの全国的な協議会が立ち上がったのもこの時期である。

1960年代後半からの社会運動の盛り上がりとは、これに対抗するマルコス大統領による独裁に至る1970年代は、第2バチカン公会議による教会刷新の始まりと重なって、保守性の強かった教会のありように激震をもたらした。1970年代後半以降、マルコス政権に対する批判的姿勢で歩調を徐々に合わせた教会は、1983年のアキノ暗殺以降、親共産党の左派と社会関与に消極的な右派を押さえ、バチカンの批判にもさらされつつ、中産階層を軸とした反マルコスの社会的動員を先導し、1986年2月の民主化政変において決定的な役割を果たした。それ以降の再度の政治の民主化の中で、これを安定化させつつ、教会の社会教説に基づいて積極的に働きかける政府との「批判的協働 Critical Collaboration」路線を確立し、現在に至っている。

現在、フィリピン・カトリック教会は、80（2002年）の司教区（Diocese）、及び、その下部の2,408（1995年）の小教区（Parish）から成り、司教区は担当司教（bishop）たちの、また小教区は司教の指導下にある担当司祭（Priest）たちの管轄である。1990年のセンサスではカトリック人口はフィリピン全体の82.9%（1995年には57,023,484人）にあたりとされている⁶⁾。

フィリピン・カトリック司教協議会（CBCP）は正規には教会の最上位の地位に立つ在フィリピン司教（枢機卿3名，大司教15名，司教93名，1999年現在）の協議連合体である。その活動は主に，議長名で過半数の承認によって発効する「司牧書簡」の公表，本部のメディア事務局の記者会見での発表，機能分化された各委員会・事務局の活動とその出版・広報活動，年2度の全体の会議などである。全32委員会・事務局は，教義・宗教関連庁（管轄委員会9），聖職者育成庁（4），信徒育成庁（6），社会サービス・コミュニケーション庁（6），対外関係庁（2），その他（5）に分かれ，各委員会に4－7名の司教らがあたる。第2次世界大戦後の社会復興への対応のために1945年に発足したカトリック福祉組織（CWO）に始まるが，第2バチカン公会議を受けて1968年に「今の時代，そしてこの国での教会の使徒職の必要にもっと緊密に答えるため」CBCPと改称され，1972年に現在の下となる形に改組することで活動が本格化した。CBCPの憲法（Constitution，1988年教皇庁承認）においてCBCPの目的は「フィリピン教会の連帯を促進し，共同の司牧的指針及びプログラムを作成し，フィリピン教会を世界大の教会の司牧的目標に留まるようにさせ，すべての人，特に国家当局との関係において宣教者としての責任を負い，他国の教会協議会との関係を促進する」と規定されている⁶⁾。

b 形成過程⁷⁾

1) 第2バチカン公会議以降の社会関与

20世紀のフィリピン・カトリック教会，特にその指導層の社会関心・関与がはっきりあらわれてくるのは1960年代後半以降である。もちろんこれは，ヒエラルキー的構造を持つカトリック教会であってみれば，第2バチカン公会議によるバチカンの方向転換と密接に結びつく。しかし，フィリピンの場合，1960年代後半の政治・社会運動の高揚，これに対する1972年9月以降の戒厳令による民主制度の停止に至るマルコス大統領の強権的な政治，この2者の対峙の構造から来る政治・社会的な緊張が，世界教会のアジョルナメントへの方向付け時を同じくしていたため，その「社会関与」は具体性を帯び，その結果のもと

(5) CBCP Research Office, *1985 to 1995 Statistical Profile of the Catholic Church in the Philippines*, 1997.

(6) CBCPのサイト <http://www.cbconline.org/> 参照。

(7) CBCP, *Pastoral Letters 1945-1995*, 1996.

らす影響も、単なる理念的なものではすまない厳しさを帯びていた。

CBCP の司牧書簡、及び教会側の CBCP についてのレビューを見る限り、1960年代までの教会指導者の社会関心は、『レールム・ノヴァールム』の線に沿って社会正義の問題に言及することに加えて、公立学校における民族主義教育への反対と宗教教育の導入要求、そこにおける政教分離原則への執拗な抵抗など、自らの立場を保守・弁護する内向きの姿勢、教会に有利な政策に向けての圧力団体的な働きが目立った。その背景には、フィリピンは、カトリック国ないしキリスト教国として、また民主主義国として成熟してきた、というある種の自負があり、そこに既存の政治過程の中で既得権益を圧力で保持する、保守反動的な教会の姿が見られる。ちなみに司教の司牧声明の数は、1940年代が7（英語6，スペイン語1），1950年代は25（英語22，スペイン語3）であった。他方で、「カトリック・アクション」と呼ばれる信徒活動の線で農民問題や労働者問題に関わってきた教会人の中に、より積極的で革新的な働き、特に政府と対峙する左翼的な活動主義をとる流れが生まれ、指導者層と衝突を繰り返している中で、第2パチカン公会議を迎えることになる⁸⁾。

保守層は第2パチカン公会議文書の開放性に動揺したが、革新層はこれに活動の正当性を見出し、マルコス政権の政治腐敗と強権性を前に、第2パチカン公会議でも公認された「時のしるし」の神学を軸に、ネオ・マルクス主義的な社会構造分析を積極的に導入、「刷新」を模索しはじめた教会に動揺を引き起こした。主流となる穏健保守の司教達は、第2パチカン公会議文書に応答する司牧書簡の発表をはじめそのレスポンスに追われつつ、フィリピン全体の教会の社会関与、特に政府との関係や教会と社会運動との関係について、明確な方向性を打ち出せずにいた。1960年代の司牧声明は13と減少する。

2) 司教協議会の「批判的協力」と「解放の神学」の影響力

既述のとおり、1970年代～80年代にかけてのフィリピン・カトリック教会の社会関与に関しては少なからざる既存研究が存在する⁹⁾。これによれば、次の

(8) Fabros, Wilfredo, *The Church and Its Social Involvement in the Philippines, 1930–1972*, Metro Manila, Ateneo de Manila University, 1988.

(9) Abinales, Patricio N., “Review Essay: Church and State and Church as State in the Philippines” in Abinales, *Images of State Power: Essays on Philippine Politics from the Margins*, University of the Philippines Press, 1998, pp. 166–186; Giordano, Pasquale T., *Awakening to Mission: The Philippine Catholic Church 1965–1981*, Ateneo de Manila University Press, 1988; Legazpi, Leonardo Z., “Role of the Church in Social Transformation: 1946–1996 and Implications for the Future”, in *Boletin Ecclesiastico de Filipinas* 72(796),

ように状況は推移した。

フィリピン・カトリック教会は20世紀前半をかけてアメリカ化が進められ、自由主義的経済と民主主義体制を社会の標準として前提とするようになっていたため、共産主義的な運動の高揚を制して戒厳令体制に踏み込んだマルコス大統領に対して一定の支持を示しつつも、ある種の不安と不信を覚える司教が多かった。加えて問題になったのは、第2バチカン公会議が前面に掲げた人類の進歩、その土台となる「人権」であった。いわゆる「開発独裁」と称された体制のもと、外資導入による大規模開発のために環境破壊や低賃金を容認し、これを批判する勢力を押さえ込む、そのためには人権は（控えめに言って）後回しにされてきた。人権侵害を批判する教会に対し、政府は、政教分離原則を盾に政策的な問題についての発言を封じ込めようとし、教会指導者層との関係を悪化させた。これらと相まって重要であったのは、政治化した教会内の左派の活動に対する、軍当局の強制摘発や破壊、暴力、出版物の押収、そして教会の社会的使徒職に従事する者たちに対する共産主義のレッテル張りであった。いわば司教の監督権に行政が介入し、教会の財産や人員を損ない、幾度にもわたる軍部と教会側の協議にも拘らず繰り返される破壊行為と責任逃れ、説明の欠如などにより、1970年代末までには教会は「批判的協力 Critical Collaboration」という教会の政府に対する基本姿勢を、より「批判的」のほうに力点を置く形で政府と対峙する姿勢をとるに至ったのである。この時期、CBCP は再び30もの司牧書簡を発表しており、厳しい時期にもかかわらず、戒厳令発令や、その後の国民投票、議会の復活などの機会ごとにあわせて8つの政治に関するものを出している。この流れは1980年の教皇の来比と、それに合わせたとされる形式上の戒厳令解除を一つの頂点としていた。

同時期に、農村や貧困地域において社会開発に関わっていた、主に修道会の聖職者及び信徒指導者たちは、開発と並行して環境破壊と人権侵害をもたらす

1996, pp. 474–486; Quevedo, Orlando B., “Social Teachings and Social Transformation in CBCP Thought (1945–1995)”, in CBCP, *Anamnesis*, 1996, pp. 3–102; Robredillo, Lope C., “The Challenges of the Times and the CBCP’s Responses: An Historical Essay on the 50-Year Existence of the Catholic Bishops’ Conference of the Philippines (1945–1995)”, CBCP, *Anamnesis*, 1996, pp. 103–132; Santos, Ruperto C., “A Short History of the Catholic Bishops’ Conference of the Philippines, 1945–1995”, in *Philippiniana Sacra*, 32(96), 1997, pp. 395–449; Shoosmith, Dennis, “Church and Martial Law in the Philippines: The Continuing Debate”, in *Southeast Asian Affairs 1979*, Singapore ISEAS, 1979; Shoosmith, Dennis, “The Church”, in May, R. J. and Francisco Nemenzo, *The Philippines After Marcos*, Sydney, Croom Helm, 1985.

政府と、その背後の多国籍企業やアメリカ合衆国に対する対決姿勢を強め、教会を軸に地域共同体とその働きを強めようとした。1960年代から続くこうした努力は、ラテンアメリカで理論化された「解放の神学」と共鳴していき、特に「キリスト教基礎共同体 Basic Christian Communities (BCC)」の確立によって新しい教会のあり方を包括的に目指そうとしていた点で注目される。ここにある、地域住民が対等に共同体を形成する形は、一方で「神の民」としての教会という第2バチカン公会議の立場に支えられつつ、同時に「聖職位階制度によって組織された社会」としてのあり方にラディカルな問いを投げかけるものであった。また教会と地域共同体の間の区別を曖昧にし、両者の重複する所に基礎共同体をたて、教会再建と共同体化区立を重ね合わせる彼らの教会－社会観は、フィリピンを「キリスト教化された」国として司牧対象とし、国民社会と教会を重複させていく司教達の教会－社会観と通じるものがあり、そしてそれらは共に、公会議の「全人類一致のしるし」という教会観、世界の完成と教会の世界的充満を重複して捉える見方とも響きあう面を持っていた。

3) 「再福音化 (Re-Evangelization)」への模索とカテキズム教育の制度化

しかし、教会の社会や政治への関与を論ずる際に、一つの重要な要素が軽視ないし無視される傾向があることに注意したい。それは、一方では、フィリピン社会の草の根レベルでのある種の宗教復興、ないし霊性の再興の流れであり、他方では、「世俗化」と人々の教会離れに危機感を持った教会の「再福音化」の動きである。前者は、地域社会などの信心業への積極的な参加、プロテスタント福音派、純福音、カリスマ派などに始まり、カトリック・カリスマ刷新運動においても推し進められた「新生運動 Born-Again Movement」、 「東洋の神秘主義」やオカルトへの関心の高まりなど一律には論じきれないが、「社会化された宗教」であるカトリックを無自覚に掘り崩す社会の世俗化の流れとあわせて、カトリック離れを危惧させるものであった。この懸念が、プロテスタント根本主義の「新生運動」の親米保守反動的な背景、彼らの熱狂的な回心への勧めとカトリックへのあからさまな攻撃への警戒心と合わさり、教会教育の再建とアイデンティティの再確立の必要が強調されるようになった。この際に、カトリック・カリスマ運動の受容・取り込み・動員と同時に、CBCPによって積極的に取り組まれたのがカテキズム教育の制度化である。

教会の教理基礎教育であるカテキズム教育に関しては、バチカンが既に1972

年に「教理教育指導書」を発行していたが、その5年後になって初めて、CBCPはフィリピン・カトリック教会における教理教育の現状を調査し、バチカンの「指導書」がほとんど浸透していない現状、カテキズム教育のための体制の建て直しの必要が指摘され、1980年代以降、カテキズム教育に関する体制作りが徐々に進められることになった。1978年から定期刊行物 DOCETE の発行開始、1984年に『フィリピン全国教理教育指導書 National Catechetical Directory of the Philippines (NCDP)』がバチカンに認可され、1987年の『家族カテキズム Family Catechism』、1997年にはカトリック教会では世界初の「ナショナル・カテキズム」である『フィリピン人カトリックのためのカテキズム Catechism for Filipino Catholics』の発行に至る⁽¹⁰⁾。

興味深いことに、カテキズム教育を軸とした教会再生は、BCCによる「解放の神学」型の教会再建と、教育面及び動員面でかみ合う側面を持っていた。1980年代に BCC が批判的に制度的教会に公認されていった時、カリスマ刷新運動のグループなどと並んで、より広い「教会基礎共同体 Base Ecclesial Communities」の枠内に取り込まれていった⁽¹¹⁾。

4) アキーノ暗殺から1986年2月民主化政変、アキーノ政権樹立へ

1983年8月21日のアキーノ元上院議員のマニラ国際空港での暗殺事件を契機に、これまでマルコス政権を支えていたとされた中流—上流の社会階層は政府に対し決定的に批判的となった。マニラ大司教・シン枢機卿の指導力のもと、カトリック教会は、反マルコス政権の流れを緩やかにまとめ、動員する役割を果たした。カトリック教会の主流の穏健派は、この民主的平和的政権交代を求める動きの先頭に立つことで、フィリピンにおける教会の位置を確かめ、左派の急進主義を強くけん制すると共に、政治関与に批判的なバチカンの要求をも脇において、最終的にはマルコスの亡命とアキーノ夫人の大統領就任に至る過程において、メディアと人員を活用し、大衆動員を行なった。

これらの動員の過程で目立ったのは、教会、ミサ、祈祷集会 (Prayer Meeting) といった宗教的な場が活用され、アキーノの死はその教会におけるミサ以降、「殉教 martyr」として解釈され、群集がラジオからのシン枢機卿の呼びかけに

(10) Linda Tacorda, "History and Development of the National Catechetical Directory of the Philippines", in *DOCETE* 9(48), pp. 14–28, 1987.

(11) BEC については、例えば Claver, Francisco F., "The BECs After the PCP-II", in CBCP, *Anamnesis*, 1996, pp. 217–230.

応えて路上にあふれ国軍と対峙した、いわゆる「2月革命」の途中の局面では、持ち出された聖像や居合わせた聖職者を中心にいくつもの折りの輪が折り重ねられた、そうした濃厚な宗教性であり、カトリックの場、シンボル、聖職者が、これを導いていた点である⁽¹²⁾。

他方で、カトリック教会が権威主義体制のもとで、民主的、市民的な動きを一定程度保護し、促進する公共のフォーラムの役割を果たしていた点も無視できない。長期にわたり議会が閉鎖されていたり、政治活動が大幅に規制されていた中で、カトリック教会は、実質上唯一の、政府に匹敵する範囲を覆う全国組織であり、しかも全国的なトップダウンの官僚機構をも備えていたのである。カトリックのベリタス放送だけが、マルコス政権の御用放送でなく、それゆえに貴重な情報源として特にアキノ暗殺後の数年の間重用されていた。またマルコスの不正を内部告発した選挙管理委員会のコンピューター担当職員達はカトリック修道会の施設にかくまわれた。教会の司牧書簡が政治に関する方向性を明確に打ち出し、特に1984年の議会選挙と1986年の大統領選挙において、「票の神聖性 Sanctity of the ballot」を中心として公正な選挙を前面に押し立て、民間選挙監視団体を全面的に支援し、特に大統領選後の不正を暴いたこと、これらの司牧活動が全国大の教会ネットワークを通じ、末端の教会にまで幅広く伝えられていった⁽¹³⁾。

こうしてカトリック教会は、人々の霊性のよりどころとして、また権威主義のもとでの公共空間の管理者として、積極的な社会関与を成し遂げた。この「成功」の経験、しかもバチカンの反対を押し切った経験は、フィリピン社会において唯一無比の道徳的指導を発揮するダイナミックな教会としての誇りと自負を生み、「EDSA（革命）」はフィリピン・カトリック教会の社会観・社会関与のあるべき姿のイメージを規定することになった⁽¹⁴⁾。

(12) 清水展 『文化の中の政治 フィリピン「二月革命」の物語』 弘文堂、1991年、特に第3章～5章。

(13) Intengan, Romeo J., “Faith and Politics. Church and State: Church Teaching and the Philippine Context”, in Villegas, Socrates B., ed., *The Way of the Shepherd — Studies in Theology offered to His Eminence Jaime Cardinal L. Sin, D.D. on the 25th Anniversary of his Episcopal Ordination*, Salesiana Publications, Makati, 1992, pp. 205–238.

(14) 1986年民主化政変が“EDSA”, “People Power” といった表現で司牧書簡中にも頻繁に見られる。“EDSA”は1999年までで6つの文書に, “People Power”は7つの文書に現れる。

5) 民主制度の安定に向かう中で⁽¹⁵⁾

しかし、反マルコス諸勢力を糾合したはずのアキノ大統領の「ピープルパワー連合」も、新政権の始動後、次々とほころびが現れた。度重なるクーデタ未遂、復活する旧勢力、反政府勢力との和解の失敗、停滞する経済の中で、アキノと共にフィリピン社会全体の支持を糾合したかに見えたカトリック教会も、政教分離などの立場から批判の矢面に立たされることになる。1992年の選挙が無事終わり、民主制度の安定が示される中、教会側の意向と異なり、フィデル・ラモスが史上初のプロテスタントの大統領となった。民主制度の安定化の中で、選挙結果は、国民の教会とは独立した決定を暗示していた。

アキノ政権が上流社会よりの政策に傾き、教会指導層が引き続きこれを基本的に支え続ける状況の中で、活動派の聖職者、信徒リーダーたちは、相変わらずの人権侵害の現実直面し、これを民衆の名のもとに支持するCBCPやシン枢機卿に対し不満を募らせた。左派の一部は共産党との関係が長年疑われており、1987年にも一部こうした関係が露見、CBCPは傘下の社会活動部門に対する管理を強めた。

1980-90年代は「新生運動」の全盛期であった。多くの「伝道集会」が開催され、多くの人々を動員した。多くの信徒を集めたグループや教会の一部は、特定の政治勢力と接近する傾向を持った。プロテスタントの Jesus Is the Lord Movement や独自教派の Iglesia ni Kristo, そして、カトリックの内部でも自立性の高いカリスマ刷新運動の El Shaddai などがそれに当たる。「EDSA後」もカトリック教会は、イシューによっては大規模な社会動員力を持った。しかし、通常、これらの宗教団体はカトリック教会と違い、「宗教票」を動員できるほどの結束力と数を誇っている⁽¹⁶⁾。

EDSA で起こったはずの奇跡、そこにあったはずの決定的な霊的、社会的指導性が、現実の政治社会過程の中で、「十分に発揮されない」挫折の中で、1991年のフィリピン教会会議 (Second Plenary Council of the Philippines, PCP-2) は、司教だけでなく、様々な出自の司祭たち、そして多くの信徒たちの参加に

(15) Youngblood, Robert, "Aquino and the Churches: A 'Constructive Critical Solidarity'?", in *Pilipinas* 13, 1989, pp. 57-72.

(16) 特にエル・シャダイについては Leonardo N. Mercado, *El Shaddai: a Study*, Logos Publications, Manila, 2001; Grace Gorospe-Jamon, "The El-Shaddai Prayer Movement: Political Socialization In a Religious Context", *Philippine Political Science Journal* 20(43), 1999, pp. 83-126.

よって、積極的に新しいビジョンを掲げた文書を残した。ここにおいて、より参加型の、社会観と教会論を積極的に組み合わせた「貧しい者の教会 Church of the Poor」「弟子の共同体 Community of Disciples」をアイデンティティの軸とした⁽¹⁷⁾。CBCP は政治、経済、文化に関する大きなカテキズム的な文書を司牧文書として発表し、社会観の修得を、教会という場に結びつける努力を重ねてきた⁽¹⁸⁾。1990年代、CBCP 司牧書簡は55を数える。民主化以降、CBCP は積極的に社会問題に関して声明を出すようになった。

c 言説⁽¹⁹⁾

1) 関心事・分野

CBCP の組織も、司牧書簡のトピックも、ほぼあらゆる領域に及んでいるが、その働きは対政府的な政治・社会活動と、制度的教会のための専門的機構が中心を占める。司牧書簡の方は、たとえば1986-95年のCBCP 司牧書簡の暫定的な内容別分類をすると、45の内、政治が23、経済が6、カテキズム教育関連が6、家族問題が5、社会問題が5、と圧倒的に政治であり、その半分が選挙関連である。

後述の「貧しい者の教会」というアイデンティティの強調から見る時、それが経済や社会問題よりも政治問題に還元され、特にすぐれた指導者を選ぶこと、すなわち選挙に結び付けられている点特徴的である。実際に「貧しい者たち」に触れた司牧書簡においては、少なくとも7つにおいて選挙への言及がある。

2) フィリピン社会の像

第2バチカン公会議の中で正式に採用された「時のしるし」は、早くも1964年には司牧書簡に現れる。しかし、その後、1977年、1982年とあわせて3度用いられたのみである。時代状況や社会状況の観察、分析を積極的に「時のしるし」として積極的に教会の活動に取り込んでいこうとした活動派の人々と一線

(17) CBCP, *Acts and Deeds of the Second Plenary Council of the Philippines, 20 January – 17 February 1991*, 1992, 特に Conciliar Document の “Part II: Envisioning A Church Renewed”, pp. 17–58.

(18) Pastoral Exhortation on Philippine Politics; September 16, 1997; Catechism on the Church and Politics; Catholic Bishops' Conference of the Philippines' Prayer for the National Elections of May 11, 1998; January 31, 1998; Pastoral Exhortation on the Philippine Economy; July 10, 1998; Pastoral Exhortation on the Philippine Economy (short version); July 12, 1998; Pastoral Exhortation on Philippine Culture; January 25, 1999.

(19) CBCP のサイト <http://www.cbconline.org/> にある Pastoral Letters をテキストの検索に使用した。

を画している。

これに対し、貧者の優先 ((preferential) option for the poor) は1982年以降、1980年代に4、1990年代には11の文書で用いられる重要な概念である。

フィリピン社会の「成熟 (maturity)」に関しては、1960sまでは進歩史観的に、現在の時代の流れとして捉えられていたのが、1970s以降はこれからの目標として考えられるようになった。「未熟なキリスト教国」(シン枢機卿) という強い表現は司牧書簡にこそないもの、しばしばフィリピン社会を規定するものとして取り上げられる。その際にしばしば引かれるのが一つは文化論であり、もう一つは歴史論である。文化論は Jaime Bulatao にのっとり、「二段重ねのキリスト教」、すなわち、土着信仰や世界観、規範と、キリスト教信仰、世界観、規範が二段重ねになっている、とし、これを部分的には歴史の産物と見るものの、基本的にフィリピン人の文化特性としている見方である⁽²⁰⁾。もう一つの歴史論は興味深いことに、スペイン植民地時代をフィリピン・キリスト教文化の黄金時代とする見方であり、上記 NCDP に典型的に現れている。当時のフィリピン社会は、信仰的な家庭を中核に、村落共同体内でもキリスト教的なライフスタイルが充満していた、とする。これが近代になり、経済の発展と共に生活が複雑になり、世俗化が進んで、現在のような、信仰の継承もままならず、もう一度福音宣教のやり直しが必要な状況になっているとする⁽²¹⁾。前者はフィリピン人に、後者は世俗化の波に、現在の「成熟が必要な」フィリピン人キリスト者の状態の原因が帰されているが、ここで、教会の姿、その宣教の歴史、その反省が不在である点が主体性を欠き、極めて評論的であって、過去の遺制に関する歴史的反省やその克服のための責任意識は表明されない。

3) 社会における教会像

既に述べたように、フィリピン・カトリック教会のアイデンティティとして明確にされるようになったのは、まず「貧しい者の教会」である。司牧書簡の中では、1971年に初めて現れた後、飛んで1985年、1991年、1993年、1997年(2回)に現れている。上記の「貧者優先」の頻出と合わせるならば、教会が社会に関与する正当性の根拠が、かなり強くここに置かれていることがわかる。

(20) Bulatao, Jaime C., "Split-Level Christianity" in *Phenomena and their Interpretation: Landmark Essays 1957-1989*, Ateneo de Manila University Press, 1992, pp. 22-31 (originally published in 1966).

(21) CBCP, *Maturing in Christian Faith: National Catechetical Directory for the Philippines*, 1983, pp. 19-32, 135-138.

貧しい者たちこそが国民の標準であり、彼らの教会であるが故に、カトリック教会は代表者、道徳的指導者として発言権を持つ。教会の社会における「指導性」に言及する文書は極めて多い。

対照的に少ないのが、PCP-2 でほぼ同じ強調を得ていた「弟子の共同体」であり、司牧書簡では1997年に一度の用例があるに過ぎない。一般信徒の強い影響下にあった PCP-2 のビジョンと司教達の意識との差が大きく現れていると思われる。司教達は教会内の訓練・教育よりも、社会関与の方に高い関心を示していると言える。とはいえ、PCP-2 の中で教会形成の要として位置付けられている「教会共同体 (ecclesial communities)」は、1985年以降、1986年、1987年、1991年、1997年（3回）、1998年（2回）と頻出している。教会の訓練に関しては、司教による司牧的なものよりも、それぞれの共同体の中で自発的に展開することが期待されているようにも読める。そうであれば、社会に対して指導性を主張している司教達が、教会の指導に力をあまり注いでいない現状を裏打ちすることになる、と言うこともできる。

d 公共宗教の矛盾

公共宗教は、特に行政と社会の双方に著しい問題が認められる状況の中で、社会に強い基盤をもつ宗教として立ちあられ、国家と社会の双方に、調停者及び道徳的指導者としての権威を承認させようとする。従って、権威の基盤が社会への帰属性という水平面と、社会を超えた超越的権威という垂直面の二つの権威の流れを持つ。問題が山積する社会への帰属性は、埋没による超越的権威の喪失の危険を、逆に宗教的超越性に基づく宗教的なアイデンティティの保持は、社会に対する代表性の喪失の危険をはらむ。公共宗教は元々矛盾をはらんでおり、国家－社会関係の不全に伴う非常事態において初めて十分に力を発揮するものではないだろうか。

カトリックの礼拝施設一つあたりの信徒数は平均3000人近い。司牧の公的な最小単位である小教区にも平均24,000人の信徒がいる。司祭一人に対する信徒数は8,500人⁽²²⁾。洗礼、堅信、結婚式、葬儀などの儀式によってカトリックとされている人々の中で、司牧的働きが十分届けられている人々はごく限られている。

(22) CBCP Research Office, *1985 to 1995 Statistical Profile of the Catholic Church in the Philippines*, 1997.

教会が「弟子の共同体」であるならば、「弟子化」ないし「訓練」が可能なのは少数である。しかし、「貧しい者の教会」（「貧しい者の「ための」教会」ではない）であれば、国民の大多数で、「カトリックに生まれついた」人々が司牧の対象である。あわせると、「弟子化の欠如」の問題が生じる。これは教会の課題となる。

問題はこの矛盾の扱い方である。教会はこれをむしろフィリピン人のキリストチャンとしての「未熟さ」に起因するものと見なす。ここには成熟、純化させていけば解決する、という公会議文書にも見られる素朴な進歩主義が反映している。しかし、進歩の途中だからこそ教会の指導性の権威の根拠も生まれる。「成熟」の結果教会の権威に必ずしも服従しない自立性の高い信徒が生まれるよりも、未熟な信徒がいて、司教や司祭の教導権が不可欠な方が教会にとっては正当性を保ちうる、故に現状を維持するインセンティブが働くのでは、という仮説が働く。少なくとも、司牧状況の報告類は、何十年の間、ほとんど改善している兆しをみせていない。

4 おわりに 「公共宗教」カトリック教会の影響力と困難

この5年ほどの間、カトリック教会指導者層は、劇的な浮き沈みを繰り返し経験した。1997-8年の憲法改正反対運動の大規模動員に成功したカトリック教会は、しかし1998年大統領選挙において最も望まなかったとされるエストラダの圧勝という挫折を味わった。エストラダ政権との折り合いに苦労したカトリック教会は2001年、大統領の複合疑惑の弾劾裁判のこじれに端を発した2001年のいわゆる「EDSA2」と呼ばれる政変を主導し、エストラダを事実上の更迭に追い込んだ。

しかし、その数ヵ月後には親エストラダのデモが、「EDSA 革命」を記念するエドサ大聖堂（EDSA Shrine）を占拠、EDSA2 の大衆が携帯電話を片手にした中・上流階層であったのに対し、今回のデモ（EDSA3 とも呼ばれた）が貧困層中心だったことで、教会側が豊かな層で、教会と折り合いの悪い側が貧しい、という構図になり、教会の言う「貧しい者の教会」という正統性に大きな傷がつくこととなった。しかも、これまで繰り返し政治的な社会動員に開かれていたはずのエドサ大聖堂から「聖堂はカトリック教会の私有財産（private property）であり、無断の立ち入りを禁ずる」という理由で、「教会を

汚した (desecrate) 人々」を排除しようとし、また、彼らが去った後、数日の祈りの後、これを再び聖める (re-consecrate) 儀式を行なったことで、教会は自らの立場と聖性を守るためには、貧しい者たちを汚れたものとして排除しているような構図になることもいとわない、そういう姿をさらけ出してしまった。これによって教会の主張と現実のギャップがあらわになり、教会の公共フォーラム的な権威性は少なからず失墜することとなった。

追い討ちをかけるように、カトリック司祭の性的なスキャンダルとその組織的な隠蔽疑惑が教会を直撃、これに対する教会の後手後手で自己弁護的な対応は教会に対する疑惑と不信を少しずつ増幅させている。特に聖職者によるミサ補助役などの青少年への性的虐待事件の続出は、その犠牲者や家族の熱心と献身が裏切られた形をとる分深刻である⁽²³⁾。

フィリピン・カトリック教会の社会観・社会関与は、1980年代以降、その教会観との結びつきを積極的に見出し、これを土台にした教会刷新を目指してきた。しかし、今なお活況を呈している信徒運動の存在と同時に、制度的教会の機能不全も顕在化している。その背後にあるのは、(1)第2バチカン公会議文書に見られる、ある種楽観的な社会進歩と教会-社会関係の順調な調和形成を志向するビジョン、(2)フィリピンをキリスト教国とし、実質上カトリック国のように見なし、そこに司教達のフィリピンにおける特別の道徳的指導性の権威をおく見方、その背後にある植民地遺制としての「社会化されたカトリック」についての二元論的な把握、(3)教会の強い圧力団体的な政治性と名士的性格、その不明朗な富、そうしたものを維持したままでの「貧しい者の教会」概念の導入という矛盾、などであると考えられる。

2001年には PCP-2 の10周年を迎えた。教会内の評価は厳しく、PCP-2 が将来に向けて掲げた目標はほとんど達成できていない、というのが大方の意見である⁽²⁴⁾。フィリピン・カトリック教会がその反省を活かしてダイナミックな宗教として再生するのか、教会は将来に向けて、これから厳しい選択を求められるであろう。

(23) インターネット上の各新聞、特に Philippine Daily Inquirer, Philippine Star, Manila Bulletin, Manila Timesなどを参照した。

(24) CBCP 自体、「PCP-2の処方箋の多くは実行に移されなかったが、そこには様々の理由がある。とはいえ、根本的な原因は我々の心の頑なさや回心しようとしないう心である。」としている。Manila Times, March 28, 2001 インターネット版など。

[Abstract in English]

Contemporary “Christian Philippine” Catholic Church, Its Social Views and Involvement: In Relation to Its Ecclesiology

S. Miyawaki

This paper deals with the social views and involvement of contemporary Philippine Catholic church as a “Public Religion”. And special notice is taken about what the past researches tend to neglect, that is, relation of social views and involvement to its ecclesiology, as a majority and hierarchical religious institution having faced an impact from outside, the drastic change of universal church since the Second Vatican Council.

General Catholic Views on Society and Ecclesiology has been directed from the combination of charitable social action and closed church, through radical openness by Second Vatican Council and resulting confusion, into moderation, with some coordination with some ideas from the leftist wings (e.g. Liberation Theology), and the resulting products of documents of various doctrinal inclinations are sources of authority of different groups within the institution, thus causing the incorporation of diversity as well as the potential cause of fundamental identity crises.

Philippine Catholic Church became dominant religion through the position as national religion under Spanish colonial rule, and having adapted to American “democratic” reign in the former half of the 20th century. And the institutional church has had strong social and political influence as the “representative” of majority religion. Thus, in the pride of holding the basic source of national identity, church had been historically very self-conserving and authoritarian in nature, and then under the outer pressure of Vatican II's vision of “renewal” and growing social instability afterwards, there occurred serious cleavage between the conservative moderates and radicals. But gradually going against Marcos dictatorship, and having the common ground of the view of virtual identification of church with society, the two sides began to cooperate. On the other side, feeling scared of secularization and new native religious resurgence, church began to stress on the catechetical reform and community building harmonious to the Liberationist vision, yet because of the bureaucratic hindrance it has not yet been so speedy nor effective.

The church became confident of its central role in the reconstruction of Philippine society after active involvement in the democratization process in 1986, but its structural and innate weakness became obvious immediately. Church, being obsessed with such dreamlike vision and trying to realize it in the name of “the church of the poor = the community of disciples”, soon faced the limitation, which is indicated in the contradiction found in the discourses of her leaders, especially the endeavor of pressuring *politics* through the involvement in *social* affairs, and lamenting the “lack of

maturity” on the side of the people instead of serious reflection on church's historical deficiency. The church lacks in the human resources or the influence for mobilization much enough to claim its leading position for society; or rather, it has half-independent and very active segments inside it, having difficulty in manipulating the direction for future.

〔日本語要約〕

「キリスト教国フィリピン」の現代カトリック教会の
社会観・社会関与
— その教会観との関わり —

宮脇聡史

当論文は、「公共宗教」としての現代フィリピン・カトリック教会における社会観と社会関与のあり方を分析している。その際、既存研究が軽視しがちであった側面、多数派宗教かつヒエラルキー的な教会として、また第2バチカン公会議以降の変革に対応することになった教会として、その社会観と社会関与が教会観の変化と密接に関わる点に特に着目して分析している。

カトリック教会一般の教会観と社会観は、まず自己完結的な教会観と慈善的な社会観の組み合わせから、第2バチカン公会議における開放・対話志向に伴う様々な教会・社会実践による混乱を経、やがて「解放の神学」など左派の教会論の一部摂取を伴った穏健化を志向するようになったが、こうした過程で生み出された多様な公文書類は、教会内の多様な主張の権威の源泉となり、多様性の包括の機会と共に、アイデンティティ上の火種を抱えることとなった。

フィリピン・カトリック教会は300余年に渡るスペインによる植民地支配下の国教として支配的宗教となり、20世紀前半のアメリカ「民主主義」支配にも適応し、その制度的教会は、現在に至るまでフィリピンの宗教的多数派を「代表」する存在として強い影響力を持つ。そのような背景からもともと教会はフィリピンのアイデンティティを握る正統的存在としての自負から既得権益保守的かつ権威主義的であり、第2バチカン公会議以降の「刷新」という外圧の元、1960年代後半以降の不安定化する社会の中で、変動に慎重な保守派と変動の流れの中に身を投じた革新派の間に深刻な亀裂が生じた。しかし、マルコスによる権威主義的な政治社会支配のもと、また教会と社会を微妙に同一視する志向という共通の土台を元に、両者は政府批判のもと接近していった。他方で世俗化や諸宗教運動など教会が捕捉出来ない動きに対する危機感から、教会は教理教育を中軸とした教会改革に着手し、これも「解放の神学」の共同体形成の流れと響きあうことになったが、官僚的な信仰の遅さと方法の生硬さなどから十分な成果をあげられていない。

1986年の民主化革命に積極的に関与した教会はフィリピン社会再建の中心的担い手としての自信を深めたが、すぐに足元の脆弱さを明らかにした。その時の幸せな夢を形にするべく、社会刷新の核としての教会のビジョン「貧しい者の教会＝弟子の共同体」を掲げた。しかしその限界は、教会指導者層の言説に見られる諸矛盾、特に社会問題を根拠に民主政治の決定過程に圧力をかけようとしたり、教会自身の非を認めるよりも問題をフィリピン人の未熟に一方的に帰していく論理などにはっきり見て取れる。フィリピンを先導するはずの教会には人員や資源や動員などの客観的レベルでの裏づけを欠き、逆に内部にその指導から半ば自立した積極的な信徒グループを抱えこみ、彼らを懐柔しつつそのダイナミズムを保持している現状である。