

世俗化と脱世俗化

——ブラジルの政治と宗教——

山田 政信

はじめに

ピーター・バーガーは、現代世界はこれまでと同じように宗教的であり、また特定の地域ではこれまで以上に宗教的であるとして、従来、宗教社会学の主要テーマだった世俗化論は本質的に間違っていたと指摘した (Berger 1999: 2)。また、同時にそうした議論に彼自身も貢献してきたことを述べた。

すなわち、一九五〇—六〇年代に啓蒙主義的観点から生まれた世俗化論は、近代化が社会的にも個人の精神的レベルにおいても必然的に宗教の衰退を導くと予測したが、事態は必ずしもそのように展開しなかったからである¹。そして、彼は、現代世界における宗教の再活性化現象を脱世俗化 (desecularization) と呼んで『世界の脱世俗化——再活性化

する宗教と世界政治——』(The Desecularization of the World Resurgent Religion and World Politics) の巻頭論文を飾っている

。このことに対して、ピーター・バーガーの弟子であり、ブラジルの宗教社会学者であるセシリア・ロレット・マリスは、彼の議論には一定の留保を要するとして、いわば師匠の面目を保っている。なぜなら、脱世俗化とは特定社会において世俗化が既に起こったことが暗に理解された概念だからである (Maris 2001: 27)。

バーガーによれば、世俗化とは、社会と文化、そして意識という三つの領域が宗教の制度や象徴の支配から離脱するプロセスだと定義づけられる (バーガー一九八九: 二六五)。近代西欧諸国の場合、これは社会的領域では、キリスト教会がかつてはそのコントロールや影響の下にあった地域から撤退することによって現れ、政教分離、教会領地の公的接収、教育の教会権威からの解放などにみられる。ブラジルでは一八九〇年に共和政が生まれカトリックが国教の座を失った。しかし、国民一人一人の信仰というレベルにおいてこのこと

が必ずしも世俗化につながったわけではなかった。時を経て一九八〇年代でさえ国民の約九〇%がカトリック信者であることを認めていたからである。とはいえ、その数字は二〇〇〇年には七四%に減少した。そして、その二〇年間に宗教を持たないとする人が一・六%から七・四%に増加していることから、意識の領域においても、近年におけるブラジルでの世俗化傾向を確認することができる。その一方で、プロテスタント教会の伸展は目覚しく、六・六%から一五・四%に増加している。プロテスタント勢力は政治的にも影響力をもつようになつてきており、政教分離の原則にもとる状況さえ生もうとしている。たとえば、リオデジャネイロの州立学校では彼らの政治的圧力によつて二〇〇二年から信仰教育を目的とした宗教教育が行われるようになっていし、聖書主義の立場からダーウィンの進化論を否定する授業も始まつている。とすれば、ブラジルはその近代化の過程においていったんは社会的領域において世俗化され、やがて個人の信仰という意識の領域においてもいわゆる「聖なる天蓋」を失いはじめたものの、プロテスタントが宗教の活性化現象を引き起こすようになったとみなすことができるのだろうか。

本稿では、バーガーに倣つて世俗化の文脈における宗教の活性化現象を脱世俗化と呼ぶことにするが、実は、ブラジルの宗教史において、この現象は国家とカトリック教会の連

綿とした関係の中に既に見出すことができる。とすれば、この国における脱世俗化とは社会に埋め込まれた、根本的には大きく変わることのない政教関係の現われに過ぎないといえるかもしれない。以下では、ブラジルの政教分離に関わる経緯を歴史的に辿りつつ、同国の社会的領域における世俗化と脱世俗化について検証する。

国家に埋め込まれた宗教の誕生

ブラジルのカトリック教会は、現在でも世界でもっとも多くのカトリック信者を擁しており、歴史的にもラテンアメリカのカトリック教会の変容に指導的な役割を演じてきたことで注目に値する。近代国家建設以前の段階から今日に至るまで、この国の政教関係は持ちつ持たれつという状況であつたものの、どちらかといえば宗教が政治に操作され利用される側にあつた。これは、ポルトガル王室が中世からカトリック教会との間で交わした約款に基づいている。この約款はパドロアード (Padroado) と呼ばれ、スペイン・ポルトガルの王権はその領土内ではカトリック教会の後ろ盾として教会を従属させ維持することがローマ教皇の回勅によつて定められたものである。本来、各地域のカトリック教会はローマ法王庁に属するものの、この制度によつて新大陸内ではイベリア半

島の両国王に従うことになる。ゆえに、カトリックの宣教活動は新大陸では国家による征服や開拓事業と一体化し、教会もそのための主要な機関になった。ちなみに、スペイン系アメリカでは、教会と国家が行政面で協力した結果、キリスト教化が急速に拡大したが、ポルトガル系アメリカであるブラジルでは修道会、とくにイエズス会に主導権が委ねられていた。しかし、一七五九年にイエズス会がポルトガル領内から追放されたこともあり、教会の制度的なあり方は極めて弱体だった。一六七六年までは一つの司教区しかなく、本国王も小教区や大学、そして神学校を設立する意向を示さなかったため世俗権力のほうが自ずと強かったのである。

さて、ブラジルはポルトガルから一八二二年にブラジル帝国として独立した。当国で初めて制定された一八二四年憲法第五条には、「ローマ・カトリックはブラジル帝国の宗教でありつづける。他のあらゆる宗教は、家庭で、あるいは儀礼を執り行うために準備された個人的な場所です。ただし、その場所は寺院であることを許される」とある。そして、皇帝は不可侵であり神聖であること(第九九条)と、司教を命名し、聖職を準備すること(第一〇二条二項)が明記され、国民に対しては国家の宗教を崇敬し公共道徳に反しない限り誰しも宗教的理由で迫害されることはない(第一七九条五項)こ

とを保障した。国家はこのようにカトリック教会を庇護する一方で、カトリック教会の内的な問題に關していくらかの抑制を与えることができたのである。国家権力の一部として政治的に組み込まれることになったカトリック教会は、教育・保健・医療機関を運営し、生誕、婚姻、死亡等の届けにかんしても、これを登録・保管した。事実上、洗礼簿が出生記録として認められた。死者の埋葬はカトリック教会においてのみ行われるもので、非カトリック信者の埋葬は拒否されていた。一八二八年に市営墓地造成のための法令が出され、一八五〇年に使用が開始されることになったが、実際にはカトリック神父によつて運営されたため、異教徒の死体を埋葬することは拒否された。

植民地時代からの伝統に従つて帝政期においても、国家は政治的、軍事的に宗教を利用する一方で、たとえば皇帝の戴冠式には教会権力に従うというように、精神的な側面ではこれにおもねる態度を示した。一八二四年憲法はカトリック教会が国家に従属することを要請する帝王教権主義の立場を取り、教皇至上権論者の政治的な影響力を弱めたことは確かだが、その一方でカトリックが同憲法において国教として定められたことによつて、教会がそれまでに持っていた法的なある種の特権が温存されることになった。こうしてブラジルは、政治の現場では世俗的領域と宗教的領域が寄り添った近

代国家として誕生したように見なされたが、制度的には宗教は国家に埋め込まれた一つの社会的装置だったのである。

世俗に抗する教会

一九世紀半ば、ブラジルのカトリック教会は、教皇至上権論者による教会内部での反動的な運動を経験することになった。その運動は教皇ピウス九世によって一八六四年に宣布された『シラプス』(Syllabus)に端を発している。これは『回勅』に付属するかたちで発表された近代主義的命題の誤謬表で、教皇庁はこれによって近代社会との断絶を図ろうとした。すなわち、汎神論、自然主義、合理主義など神学的に異端とされることながら、政教分離、世俗権の主張、表現や出版の自由など、自由・民主主義政体や文化を非難したのである(大貫ほか 二〇〇二:三六四)。カトリック教会は、文化、科学、教育などの分野において国家における主導権を握り、カトリック以外の信教の自由を拒否することを目論んだ。その理由は、保守勢力である教皇至上権論者がヨーロッパにおいて急速に進展する工業化やフランス革命の影響を危険視したことによる。その影響はブラジルにおいてもみられ、世俗権力とカトリック教会権力のあいだで緊張が生まれるようになった(Vieira 1980: 33)。それまで国家の権力構造

に組み込まれ、世俗になびいていたカトリック教会が、近代的価値によるさまざまな変化を目的の当たりにして、独自の権利を主張しはじめ、抵抗するようになったのである。一八七〇年ごろに起こった「宗教問題 (Questão Religiosa)」では、その緊張が露になった。この事件は、世俗権力がいわば制度化される以前に起こったものであり、世俗権力としてのフリーメイソンと教皇至上権論者の対決であるが、ブラジルのカトリック教会史において最も激しい聖と俗との戦いだったとされる。ブラジルの政教分離に至る経緯を理解するための前史として重要である。詳細をみてみよう。

ペルナンブコ州のドン・ピタルとパラ州のドン・アントニオ両司教は、頑固なまでの教皇至上権論者だったとされるが、彼らの支援者と共に、当時ブラジルでも増加しつつあったフリーメイソンの影響を阻止するために、先のシラプスに従って、一般信者組織であるイルマンダーデ (Irmandade) の再組織化にとりかかった。一方、フリーメイソンらは自由主義の反教権主義者らとともにシラプスに反対した。フリーメイソンの自由主義的な活動はブラジルに一八世紀末に伝えられ、メンバーは政治的な権力構造のなかに入って重要な機能を果たした。閣僚の任命や予算配分など、行政における決定権を持つメンバーも現れ、自由主義を支持する聖職者らもフリーメイソンになった。道徳的な行動、慈善の考え方、国

家への服従、さらには超越的な存在や魂の不滅の問題などフリーメーソンはカトリック教会と多くの思想を共有していたからである。しかし、シラプスが発表された後、ブラジルの司教らは教皇至上主義に傾倒するようになりフリーメーソンを非難しはじめた。一方、フリーメーソンは議会で教皇至上主義者らをあらわに非難して、できる限り迅速にブラジル社会を近代に向かって切り開き、過去にしがみつく偏狭で熱狂的な教皇至上権主義の聖職者らを国家体制から切り捨てることを望むようになった (Groff 1999)。また、自由主義的な立場からプロテスタントと心靈主義を公式に承認するよう政府に要求した。一八六〇年代の終りには、フリーメーソンとカトリック教会の二つのイデオロギーの対立がさらに激しくなった。たとえば、一八六九年、オリンダの司教がフリーメーソンで反カトリックだったアブレウ・エ・リマ大佐の遺体を共同墓地に埋めることを拒否し、彼の遺体はイギリスの共同墓地に葬られることになった。また、リオデジャネイロ司教は、フリーメーソンだったイニャウマ男爵の遺体を墓地から掘り出して他の墓地へ移動させるように命じた。

さらに、一八七二年三月三日、フリーメーソンであるリオブランコ子爵が提案した出生自由法を祝福したことでリオデジャネイロ神父アルメイダ・マルチンスがリオデジャネイロの司教に咎められ、神父の職務を停止された。さらに、同年

五月、オリンダではフリーメーソンを辞めようとしなない二人の神父が教皇至上主義者であるドン・ピタル司教により司教区から追放された。また同司教は、カトリック教会でフリーメーソンの結婚式を挙行することを禁じ、そのうえ信徒集団からもフリーメーソンのメンバーを追放するよう命じた。彼はまた、ペルナンブコ州の自由党リーダーの活動を阻止しようとした。そして、パラ州の司教ドン・アントニオ・コスタは、神父全員がフリーメーソン会員である教会の司牧活動を停止させた。こうしたことからフリーメーソンと自由主義者らは教皇至上主義の中心的機関であるイエズス会に圧力をかけるようになり、両者の関係は緊張した。オリンダとパラ州の司教は起訴され、強制労働を行いながら四年間の投獄生活を送ることがリオデジャネイロの法廷で決められた。後に司祭らは禁固となり、さらに大赦によって釈放された。司教らに大赦を与え、その釈放に影響力をもったのは熱心なカトリック信者の皇女イザベルだとされる。彼女は出生自由法で奴隷を解放したが、それによって一八八八年九月に法王レオン八世から金の薔薇章を受賞することになった。

「宗教問題」における一連の事件は、ブラジルのカトリック教会が教皇至上主義に傾斜するさまを示しており、世俗権力と宗教権力がある意味で融合しつつも、制度的には前者が後者を従属させていたブラジルにおいて、宗教権力がそのよ

うな構図を逆転しようとした試みであったことが窺える。とはいえ、皇女イザベルの勲章受賞がブラジル帝国のバチカンへの隷属を意味すると理解されたこととあいまって、当時、社会でくすぶり始めていた共和政と政教分離を望む声が高まることになった。政治の舞台では、自由党が民事登記を提案し、一八八二年にはルイ・バルボーズによって教育の世俗化が提言され、二年後に議会に提出されたというように、政教分離への胎動が明らかになっていったのである。

共和政下の世俗化と脱世俗化

共和政が生まれた一八九〇年、ブラジルでは政治の世俗化である政教分離がおこなわれた。しかし、冒頭で述べたように、この事実がブラジル国民の意識の世俗化に直結するものではなかった。そして、この政治の世俗化は以下にも述べるように、ブラジルでは宗教の社会的プレゼンスを低下させることにもつながらなかった。政教分離を経験したブラジル社会は、そもそも脱世俗化の特長を備えていたのである。

さて、カトリック教会は国家の後ろ盾をなくしたが、逆にその統制からは自由になった。そして、バチカンを中心とする中央集権化であるローマ化をはかり、国家から自立した教会としての組織化を進めることになった。とはいうものの、

国家官僚といった支配階級とのつながりは維持し、彼らとの関係を良くするためにエリートのための教育機関を設けることで、中央政府や地方政府から直接的あるいは間接的な予算を獲得することに成功していった。さらに、共和政下においても医療、教育、文化的諸機関、そして生活のさまざまな機会を通じて重要な社会的機能を果たしていた。したがって、共和政によって政教分離が定められたとはいえ、政治と宗教の深い結びつきは帝政の時代とさほど大きく違わなかったのである。

こうしたなか、いわば蜜月を続けることになった政教関係をさらに踏み込んで深めていったのがドン・セバスチャン・レメ(以下、ドン・レメ)神父である。彼は一九一六年にレシーフェ・オリンダ教区の枢機卿に就任したが、そのときカトリックの教会制度とその財政の脆弱さ、そして政治に対する影響力の不十分さなどを指摘した教書を発表した。やがて彼の手腕はバルガス大統領の時代(一九三〇—一九四五)に発揮されるようになる。たとえば、国際的な観光地リオデジャネイロ市の顔ともいえる巨大な贖罪のキリスト像は一九三一年に建てられたが、その際に、時の大統領ジエトゥリオ・バルガスとカトリック教会の間に交わされた同盟によって、枢機卿ドン・レメとバルガスは次のような国家レベルの宗教行事を挙行している。すなわち、キリスト像の除幕式に

ドン・レメは五〇名の司教とバルガス大統領とともに参列し、像を照らし出すライトのスイッチをパチカンから入れるようにした (Medeiros 1995)。そして、そのときの挨拶でド

ン・レメは、国家が民衆の神を認めないのなら、民衆は国家を認めないだろうと発言したといわれている。彼はまた、大統領に対して公立学校での宗教教育を義務付けるよう要請したが、それが大統領令によつて認可されたのである。そして、一九三二年にはアパレシーダの聖母がブラジル国家の守護聖人に定められた。こうしてカトリック教会は明文化こそされなかったものの、国家公認の宗教という位置を復権しはじめたといえる。アパレシーダは、リオとサンパウロのちょうど中間地点にある聖母出現の聖地である。新しい国家建設の時代にこのブラジル南東部が政治経済の中心として機能したが、国家は宗教的にもこの地域を中心として国民を統合することを目論んだといえる。よつて、バルガスとカトリック教会の接近は、バルガスが自らの政権の後盾としてカトリックの信仰を利用する一方で、教会もまた政治の舞台を利用しながら自らの社会的認知を獲得していったことを物語る。ここで注意すべきなのは、政教分離という政治体制において、カトリック教会が国家から自由な立場で互いの利益を求めていったことである。これは、帝王教権主義によつて教会が国家に操作されていた帝政時代とは異なり、政治の世俗

化が国家と宗教を同じ土俵に立たせたことによつて、カトリック教会がブラジル社会を脱世俗化させる重要な要因として働いたことを示している。

さらに、カトリック教会はカトリック選挙連合 (União Eleitoral Católica) をつくつて国会に息のかかった議員を送り込み、一九三四年憲法には彼らの利益に適う条項を入れることに成功した。たとえば、カトリック教会に対する財政的支援やカトリック教会が経営する学校への助成金などを国家が支払うといったことである。かくして、カトリック教会が一九三〇年に失つた国教時代の特典のいくつかを、バルガス大統領の時代に取り戻すことに成功したのである。一九三四年憲法一七条三項では、連邦、州、連邦区ならびに市郡にたいして、いかなる (宗教的) 儀礼や教団とも連盟や従属的な関係を結ぶことが禁止されたが、共同の利益のためにはそれらとの相互協力を怠つてはならないことが付け加えられた。つまり、この場合、伝統的に優位な立場にあったカトリック教会にたいして、国家は共同の利益の名において相互協力することを公的に認めたのである。また、同憲法において、軍隊における宗教上の援助供与が保障されることが定まり、宗教婚が認められ、離婚が禁じられるようになった。そして、公立学校での宗教教育が義務付けられ、カトリック教会が経営する教育機関、病院などにも国家が財政支援をすることが決

められた。また、役所には十字架がおかれ、国家とカトリック教会の密接な関係が公の場で露になっていった。こうしてブラジルのカトリック教会による政治の脱世俗化は、軍政の時代を迎えるまでさらに進んでいったのである。

カトリック教会の軍事独裁政権への抵抗と プロテスタント教会

一九五九年に起こったキューバ革命は、ラテンアメリカ諸国の共産主義勢力に対する緊張を走らせた。その結果、同地域には次々と軍事政権が誕生したが、ブラジルでは一九六四年に軍事政権が敷かれた。この時代、カトリック教会は軍事独裁政権となった国家に抵抗し、国民の人権擁護のための政治的な圧力集団としての機能を果たしたのである。なかでも特に北東部の司教らは、国家による抑圧を断罪し社会改革を提唱し続けた。そうして教会と国家の対立は、一九七〇年代にさらに激しくなった。その後、カトリックは政治の舞台での影響力を弱め、その代わりにプロテスタント勢力が登場するようになっていった。軍事政権がカトリック教会の代わりにプロテスタント教会を体制の支えの一つとして利用するようになったからである。ヒカルド・マリアノは、それらの教会が米国から呼び寄せられ、軍事独裁体制を批判しなかった

ばかりか、カトリック教会の支配的優位を弱めることに役立ったことを指摘している (Mariano 2004)。

さて、一九六四年四月に軍政令第一号が公布された後、憲法の教を上回る軍政例が出されたが、そのようにして国家は国民に反論を許さない体制を築いて経済発展政策を敢行した。元大統領や州知事らの公民権が停止され、あるいは各界の指導者が追放され、学生組合や労働組合も非法化された。一九六九年には、連邦および州議会議員選挙が一時中止され、議会制度が実質的に崩壊するという事態を招いた。国民の抵抗運動は増し、武力闘争が開始され、これに学生やカトリック教会などが加わった。カトリック教会の保守派が当初、軍事政権を歓迎したこともあって、教会はしばらく政治介入を避けていた。しかし、一九六八年にコロンビアで行われたメデジン会議では、「制度化された暴力」を非難し、独裁政権に抵抗する運動を正当化し、一般大衆、とりわけ貧者の側につくことが確認されたこともあり、さらには一九七四年のガイゼル大統領の強硬路線によってジャーナリストが拷問で死亡したことによりカトリック教会は非難声明を出し、政府と袂を分かつことになった。軍事政権によるカトリック教会への弾圧は、一般信者も含めて増加するようになったが、多くの司祭や修道者、そして活動的な信者が、逮捕、抑留、拷問にあった。独裁政権の下で結社・言論の自由が失われた

なかで、カトリック教会は国民の利益を代表する組織として、「声なき者の声」として政府に対峙した。ブラジルの軍部が抑圧体制を緩和するようになったのは一九七九年に穏健派のジョアン・フィゲイレド大統領が就任してからのことである。その年、憲法が改正され人身保護令が復活し、政治特赦法によって五〇〇〇人もの人々が釈放されたのである（三田一九九一・一一一五）。

前章で考察したように、ブラジルの政治の脱世俗化は、もはや国家によって操作されることのなくなった宗教が独自の政治的アクターとなり、国家にも対峙しうる状況において生まれている。特に軍政の時代、カトリック教会は軍事独裁に抵抗する中心的な勢力になり、軍政による拷問を告発し、人権侵害に抗議し、民主主義の下での自由の復権にむけて行動したのである（Mainwaring 1989: 101-134）。その一方で、プロテスタント教会が米国資本とともにブラジルへ輸入され、政治に利用された。しかし、プロテスタント教会の国家との関係は、カトリック教会が従属的だった帝政期までの状況とは根本的に異なっている。なぜなら、世俗化を迎えた状況ではプロテスタント教会もカトリック教会同様、独自の政治的アクターとして機能しうるからである。そして、民政移管後、脱世俗化の牽引力はカトリック教会からプロテスタント教会に移行することになる。

民政移管後の脱世俗化

軍事政権は一九八四年に終結したが、それによってカトリック教会の政治にたいするコミットメントは結果的に衰えることになった。一九八八年に制定された現行憲法では人身保護に注意が払われたため民衆が自らの「声」を獲得し、カトリック教会が必ずしも彼らの利益を代表したり代弁したりする唯一の機関ではなくなったからである。（三田一九九一・一一五）。また、一九八〇年にブラジル訪問を行ったヨハネ・パウロ二世は、ブラジルのカトリック教会の進歩的な活動を評価しつつも、政治介入については慎重であることを要求した。カトリック教会は、第二バチカン公会議（一九六二―六五）によって「支配する教会」から「仕える教会」に変貌したが、それは貧困層救済のための「解放の神学」として現れた。しかし、一九八五年には、解放の神学のリーダーだったレオナルド・ボフ神父がバチカンから一年間聖職者としての発言を禁止されたこともあり、さらに解放の神学それ自体が教会エリートが率いる「民衆のための運動」であつて「民衆による運動」ではなかったということもあり、この運動の勢いはやがて衰えることになった。都市や農村の下層階級を中心に広まり、一九七〇年代に最高の八万を数えた生活基礎共

団体は、一九九〇年にはその半数に減少した(三田 一九九一・一七)。解放の神学の社会的および歴史的重要性を否定するわけではないものの、現代ブラジル社会においてこの運動がそれほど社会的プレゼンスの高いものとして機能し評価されているとはみられない。むしろ、カリスマ刷新運動といった個人の変革を導く運動をブラジルのカトリック教会は重要な布教戦略に位置づけているように思える。

本稿の冒頭でも述べたように、現在、ブラジルではプロテスタント教会の勢いが増している。なかでもブラジル生まれのペンテコスタル派の教会の活動は目立っている。一九八〇年代にはそれらの教会が入信者を増やして政治的にも勢力を拡大し始めた。一九八六年に選出された憲法制定議会議員には、三三人のプロテスタント議員がいたが、そのうちの一人人がペンテコスタル派だった。一九八二年に行われたその前の選挙で当選したプロテスタント議員が一〇人だったことを思えば、ペンテコスタル派の伸展ぶりが理解できる(Merand, 1996:163-66)。こうした新しい動きの中で、ユニバーサル教会の展開は注目値する。この教団はリオデジャネイロ市で生まれたが、政界には教団創設後わずか一〇年の一九八七年までに、連邦下院議員、リオデジャネイロ州議会議員、リオデジャネイロ市議会議員を選出させた。その後も議員数を着実に伸ばし、二〇〇二年には連邦下院議員一六名と一〇の州で

一九名の州議會議員を選出させるにいたっている。さらに、このときの連邦下院議員選挙には教団に属していないものの、四名の議員をも当選させている。

このように政界におけるカトリック教会の活動が後退する一方、プロテスタント議員の活動が目立っている。リオデジャネイロ州では州知事にプロテスタント信者のアントニー・ガロチーニョが一九九八年に就任。さらに二〇〇二年の選挙ではアントニーの妻で同じくプロテスタント信者のホジーニャ・ガロチーニョが就任している。実はこのとき、夫であるアントニーはブラジル社会党(PSB)から大統領選に出馬。一次選挙で破れたものの第三位の得票数だった。ユニバーサル教会の創始者であるエジール・マセードは、プロテスタント諸教会の政治的リーダーと評されているが(二〇〇二年九月一八日付、コハイオ・ブラジリエンセ紙)、この大統領選ではアントニーを押ししていた。一次選挙でアントニーが敗れたため、ユニバーサル教会は二次選挙で現大統領で労働党(P.T)出身のルイス・イナシオ・ルーラ・ダ・シウバを押しすることになったが、そのとき労働党からはマセードの甥にあたるマルセロ・クリベラ牧師を連邦下院議員に押し出すことを約束させていた。そして、マルセロは前リオデジャネイロ州知事レオネル・ブリゾラを上回る得票で当選したのである。

おわりに — 脱世俗化の行方

アントニー前リオデジャネイロ州知事は、二〇〇〇年に宣教的な宗教教育を是認する州政令を発令した。この政令は、連邦政府が宗教教育を知識教育として位置づけた政令に反しているものの、ホジーニャ現州知事のもとで宗教者が州立学校で宗教教育を施すことが定められ、カトリック教会から三四二名、プロテスタント教会から一三二名、その他の宗教から二六名の宗教者を教員として採用することになっている。さらに、二〇〇一年にはアントニーが同性愛を非難する発言をし、二〇〇四年にはホジーニャ州知事のもとで同性愛は病気であるとの認識から同性愛者は治療されるべきであるとするプロジェクトが作成された。これら一連の動向は、現在のブラジルの政治に宗教的な発言が大きくなっており、その脱世俗化が顕著であることを物語っている。とはいえ、ブラジルのプロテスタント教会は九〇年代に爆発的に伸びたものの現在では安定期に入った感がある。とすれば、プロテスタント教会がブラジルの政治の脱世俗化をこれから一挙に加速させ、ひいては宗教が国家を凌駕するようになるとは思えない。しかし、逆に、すぐには活力を失うとも考えられない。その一方で、国勢調査の結果が示すように、実勢としては世

俗化傾向にあることを考慮に入れなければならない。このような意味において、政治と宗教が強力に結束するかたちで生まれたブラジル社会は、これまでと同じように脱世俗化的であり、これからも脱世俗化的であり続けるように思えるのである。

参考文献

- BERGER, Peter L. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Wilian Bi Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan, 1999.
- GROOT, C.F.G. de. *Brazilian Catholicism and the Ultramontane Reform, 1850-1930*, Amsterdam, CEDLA, 1989.
- LUCKMANN, Thomas. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, Macmillan, 1967.
- MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)*, São Paulo, Brasiliense, 1989.
- MARLANO, Ricardo. "Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso", o artigo no 3er Congresso Virtual de Antropologia e Arqueologia.
http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/ricardo_mariano.htm#_ftn31, 2004.
- MARIS, Cecília. "Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger", in *Religião e Sociedade*, Volume 21, Número 1, 2001, pp. 25-39.
- MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueiró de. *Entre almas, sentos e entidades outros no Rio de Janeiro: os mediadores*. Tese de Doutorado apresentado no Programa de Pós-Graduação em antropologia social.

Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1995.

ORO, Art Pedro. "A politica da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e politico brasileiros". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 18, n.º 53, 2003, pp. 53-69.

PIERUCCI, Antônio Flávio. "Representantes de Deus em Brasília: a banca evangélica na Constituinte" in *A realidade social das religiões no Brasil*, Perucci, Antônio Flávio e Reginaldo Prandi, Húftec, 1966.

VEIRA, David Queiros. *O protestantismo, a magia e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília, Editora UnB, 1980.

WILSON, Bryan. *Religion in Secular Society*, Watts, 1966.

大貫隆ほか編『岩波 キリスト教辞典』岩波書店、二〇〇二年。

中牧弘允・山田政信『海外の宗教事情に関する調査報告書』(第六章 南

米)、文化庁、二〇〇五年、四〇三―四四五頁。

三田千代子『岐路に立つブラジルのカトリック教会』『ラテンアメリカ・

レポート』八巻第三号、一九九一、一一―一九頁。

バーガー、ピーター・L『聖なる天蓋 神聖世界の社会学』園田稔訳、

一九八九年。

注

- (1) 国際的なレベルで眺めると、宗教界における保守派やファンダメンタリストと呼ばれる人々の運動が近代化に抗するよう活発化してきている。たとえば、ソ連崩壊後の正統派教会の復活やイスラム過激派の運動などであるが、バーガーはこのような現象を反世俗化 (counter-secularization) とも呼んでいる (Berger 1999: 6)。
- (2) 文化的領域での世俗化は、科学の台頭によって芸術、哲学、文学の領域での宗教的内容の脱落として現れる。さらに、主観的な領域としての意識の世俗化があり、ここでは世界と自分の人生を宗教的な解釈の思恵なしに眺める人々を数多く生み出す、とバー

ガーは論じている (バーガー一九八九、一六五―一六六)。

- (3) この運動は、一九六九年にブラジルに伝えられたが、ブラジル司教会議 (CNEB) は一九九四年まで正統な運動であるとは認めなかった。公認にいたった背景には、ちょうどその頃、ブラジルで歌って踊る「楽しい」ミサを主宰するポップスター神父と呼ばれる人々がメディアにも登場するようになり、カトリック界に新風を巻き起こしていたことが考えられる。ブラジル司教会議は、停滞するカトリック教会の活性化をクリスマ刷新運動に託したといえるだろう。

(やまだ・まさのぶ 天理大学)