

国家・教会・人々
——タンザニアにおける信仰覚醒運動の展開——

小泉真理
(秀明大学)

**Nation, Church and People:
A Development of the Christian Revival Movement in Tanzania**

KOIZUMI, Mari
Shumei University

Christianity was introduced into Africa more than a hundred years ago. It has become an important aspect of religion in Africa today. Conversion to Christianity for many Africans has meant a simple means for a better living, far from the real objective of internalization of a new faith. This resulted in low-level morality among many Christians including the clergy and the laity. Subsequently, the Christian revival movement discussing the real purpose of following Christianity started in East Africa in the early 20th century through the influence of European churchmen and spread gradually into the neighboring countries. In the 1990s, the movement expanded drastically in Tanzania, and arrived even in the very corner of the southern highlands where I conducted my research. The focal concerns of Christian revivalists are salvation from sickness, economic hardship and witchcraft that have been caused by critical socio-economic conditions. They are only worried about personal problems, but dare not criticize the church or the state for their social and economic difficulties. In recent years, Pentecostalism, which attributes social hardship to the influence of the 'devil' and emphasizes the miraculous power of Jesus Christ, has affected the movement. These days, many revivalists have adapted to a similar practice to the Pentecostal group- healing through exorcism, maintaining that people's problems are caused by the devil. Consequently, the revival movement has attracted more people than ever.

The 1990's was a time during which political transformation took shape in Tanzania. Religious conflict between Islam and Christianity occurred in various parts of the country while the political situation became ever more critical. These events prompted us to examine the latest rise of the revival movement in the context of political changes in Tanzania. A political scientist, Patrick Chabal criticizes the

Keywords: African Christianity, revival movement, Tanzania, church history, nation building

キーワード：アフリカのキリスト教，タンザニア，信仰覚醒運動，キリスト教史，国家形成

analysis for overemphasizing “high politics,” that is the politics of the state and of the main political actors. He emphasizes the importance of examining “low politics,” that is the politics of a “civil society” [Chabal 1992, p.82]. Later, he points out even the problem of a dichotomy between a “bureaucratic strong state” and “organized civil society” in a political analysis, by saying that it does not reflect the realities in the African continent [Chabal 1999, p.17]. He presents an insight into a historically fragile state and a heterogeneously incoherent “civil society,” between which a complex interrelationship exists in practice [Chabal 1999, pp.147 - 154]. A cultural anthropologist, Shunya Hino also attributes the complexity of African society to the discord between uncompromising citizens and the state of Tanzania. [Hino 1993 & 1995]. In these regards, the anthropological and historical study of the Christian revival movement can explore dynamically intertwining spheres of high and low politics in the task of nation building.

The Christian revival movement, as I mentioned, is characterized by an introspective presence. Their members hardly took any political action against either the church or the state. A question arises here as to how such an apparently apolitical movement can be discussed in political terms. Is it possible to consider this superficially apolitical movement as a form of resistance? Anthropological literature has revealed that the forms of resistance are various and multi-layered. In the hegemonic process of social transformation, such as colonization and modernization, some people still continue to follow a traditional system without being captured by the government system [Hyden 1980, p.18], others have conveniently used the government system for personal benefit. [Matsuda 1999, p.195]. These studies have pointed out that such popular actions, which do not represent direct resistance, have often caused a political impact on the government.

Therefore, although the Christian revival movement in Tanzania is not characterized by a political action, it can influence the government’s ruling system, which functions as a public power. In fact, the revival movement in 1990’s affected the policies of both the church and the state. As the Tanzanian government regards the Christian revival movement and Pentecostal Christian activities as latent political opposition, it has strengthened its control over social organizations, especially religious organizations. On the other hand, as it lost followers to the revival movement, the Evangelical Lutheran Church of Tanzania at first criticized the way in which revivalists interpreted the Bible. However, they later changed their policy by letting the Bahamoyo Declaration and Morogoro agreement embrace the movement.

With the aim of understanding the recent expansion of the Christian revival movement in the political context of Tanzania, this article examines the historical development of the structures of the state and the church and elucidates a revivalist’s perspective toward social realities. Furthermore, in the course of examining the political influence of the revival movement, the article analyzes how the actions taken by ordinary citizens contribute to a political impact on the state and the church of Tanzania.

- | | |
|-----------------------|-------------------------|
| I はじめに一政治的文脈にみる信仰覚醒運動 | の役割 |
| II タンザニアにおけるキリスト教宣教史 | V 体制に向けられたキリスト教徒の眼差し |
| III 宣教と植民地主義 | VI 同調姿勢から体制批判へ変わるキリスト教会 |
| IV 独立後の国家形成におけるキリスト教会 | VII おわりに |

I はじめに一政治的文脈にみる信仰覚醒運動

東アフリカのタンザニアでは、1980年代末からキリスト教徒による信仰覚醒運動が急速に拡大している。この運動は、集会やフェローシップと呼ばれる勉強会を通して、人々にキリスト教徒としての道徳的生活を呼びかけるものである。信仰覚醒運動家たちは、「罪の告白」や「罪の浄化」を訴え、「真のキリスト教徒」として生まれ変わるために密通、嘘、怠慢そして呪術と決別し、キリスト教徒としての道徳性を追求すべきであると主張している。筆者の調査地、タンザニア南西部のマケテ県では、こうした信仰覚醒運動が1990年代初頭より次第に拡がり、その勢いは1997年から1999年に頂点に達した。1990年代は、タンザニアで独立以降続いていた一党制が多党制に転換した時期であり、またイスラム教徒とキリスト教徒のトラブルやキリスト教会内部の争いが表面化した時代であった。

キリスト教は植民地化とともにアフリカ社会に浸透し、イスラム教と並び現代のアフリカ宗教を構成する重要な要素となった。その結果、キリスト教とイスラム教の対立が政治問題化した地域も少なくないが、幸いにして、タンザニアではそうした問題が表面化することは近年までほとんどなかった。なぜなら、後に述べるようにタンザニア政府は、独立後の国家建設構想において宗教組織の参加を重視し、彼らと協調関係を築こうと努力してきたからである。しかし、1990年代にはいり、

そのタンザニアにおいても宗教が社会的、政治的問題を引き起こす要因となり、宗教と政治の関わりについての議論が国内で高まった。そうした状況の中で、信仰覚醒運動はあくまでも個人の内省を重視した活動を展開し続けたのである。

ところで、アフリカでは様々な宗教運動がこれまで出現し、それらは植民地時代および独立後の文化的、社会的混乱に対するアフリカ人の反応としてしばしば議論されてきた。中でも、多くの研究が独立教会の成立とその活動に強い関心を寄せ、植民地期から独立期へ移行していく社会変容の中でのその発生を新しい共同体の創造や植民地主義への抵抗として議論してきたり。アフリカ各地で独立教会が発展した一方で、既存教会内部でもキリスト教徒による信仰覚醒運動、カリスマティック運動、ホーリースピリット運動といった宗教運動が発生した。それらは、既存教会を変え、また独立教会を発展させる要因となった。アフリカにおける宗教運動研究の分析を行ったランジャーは、こうした既存教会内部の運動についての研究が、独立教会に比べると非常に少ないと指摘している (Ranger 1986, p.33)。アフリカ社会にキリスト教が及ぼした社会的影響を理解するためには、この領域に光を当てる必要がある。東アフリカで発展した信仰覚醒運動については、運動の発祥の地といわれるウガンダを始めとした幾つかの地域で研究が行われている²⁾。これらの研究は、1920年代末から40年代に東アフリカ

1) Peel 1968, Welbourn, F.B. & B.A. Ogot 1966, MacGaffey 1983, Comaroff 1985, Hoehler-Fatton 1996.

2) Welbourn 1961, Ward 1999 (Uganda); Mambo 1973 (Kenya); Sundkler 1980 (Tanzania).

で広く展開した運動を、植民地期における人々の精神的、社会的葛藤に照らしながら分析し、運動の形態と特徴を説明するものである。タンザニアの近代史を研究するアイリフは、当時の信仰覚醒運動を植民地期の危機的状況の中で発生した平等主義的運動であると論じ、宣教会と初期の改宗者に対する批判が運動の中心にあったという社会的分析を行っている (Iliffe 1979, pp.356-365)。冒頭で述べたとおり、信仰覚醒運動は現在でも東アフリカ各地に存在し、特にタンザニアでは近年急速に拡大している。植民地独立後のタンザニアで広がる現代の信仰覚醒運動にはどのような社会文化的意味があるのだろうか。近年の信仰覚醒運動について、幾つかの研究³⁾がなされているが、それらの研究の中で信仰覚醒運動が近代国家という枠組みの中で論じられることはなく、現代タンザニア社会に与える運動の社会的、政治的影響は明らかにされていない。そこで、本稿では、信仰覚醒運動という私的領域における内省運動がタンザニアの社会的転換期に呼応するように拡大していったことに注目し、現代の信仰覚醒運動の社会的意味を国家形成という政治的文脈の中で考察してみたい。

本論に入る前に、本稿における分析の視点を述べておきたい。アフリカ社会の政治を研究してきたシャバルは、国家構造、国家機構、権力の構図といった「高位の政治」へのこれまでの学問的偏重を指摘し、国家に対置される「市民社会」に関する政治的分析が少ないことを指摘している。彼は、植民地時代後のアフリカが暴力、混乱、不正などに象徴される状況にあることをふまえて、国家に捕捉されない「市民社会」における政治性、つまり「低位の政治」を研究することが必要であると述べている (Chabal 1992, pp.93-95, 1999, pp.147-154)。彼は、国家が国民の期待を満たすことができなくなった時、言い換えれば

「国家の指導力が低下」した時に、国家の主導権に対抗する勢力が「市民社会」の中から出現するという状況が植民地後のアフリカ諸国家に発生していると論じている (Chabal 1992, p.226)。タンザニアのスワヒリ社会を長年調査してきた日野は、庶民という国家体制の末端から国民社会をみることを重視してきた。彼は、タンザニア政府は独立後に植民地時代から引継いできた国家基盤の脆弱性を是正しようとして、スワヒリ語を地域共通文化とみなし国民文化の基盤に置いたと分析している (日野 1993, p.82)。その他様々な政策がタンザニアでは施されたが、1970年代以降多くの問題が噴出し、結局、政府の国家建設構想は行き詰まった。そうした状況を目撃してきた日野は、人々が日常生活において柔軟に対応し自らの道を追求したことを報告している (日野 1995, p.491)。シャバルの視点と日野の報告を合わせ考えると、1990年代にタンザニアで急激に拡大した信仰覚醒運動は、政治的転換期をむかえた国内事情の中で、脆い国家基盤のもとで政策に苦慮する支配的体制とその末端を生きる民衆の闘い合いが生んだ現象であると理解できるのではないかと思う。

これまで、アフリカにおける宗教運動の多くは、キンバング運動やブウィティ運動にみるような植民地主義または近代主義を顕在化している体制への抵抗として論じられてきた。言い換えれば、宗教運動に関する研究は民衆による主体的で意識的な公権力への働きかけの表れとしてしばしば分析されてきたのである。こうした議論は、ポストモダン時代の文化人類学について論じてきた小田の言葉を借りれば、植民地主義や近代主義といった「近代の知と権力に否応なく搦めとられた」民衆の、つまり支配権力の一部となっている民衆の抵抗という構図を示すものである (小田 1996, p.123)。確かに、植民地支配や近代化

3) Rostedt 1982, Mlahagwa 1999.

の歴史的プロセスを通して、人々は支配的権力の認識構造の中に取り込まれ、その中で生きていくといえる。しかし、彼らの支配文化に抗する形は、必ずしも常に意識的で明確なものではなく、多元的で曖昧な場合もある。現実の生活の中では、人々は近代化政策に捕捉されることなく状況に応じて伝統的システムを継続し (Hyden 1980, p.18), また支配的システムを受容しつつも、生き易いようにそれを変質させているのである (松田 1999, p.195)。つまり、人々の視線は、常に国家に象徴される支配的システムに対して向けられているわけではなく、むしろ個人的な日常の中に向いているのである。そして、彼らのそうした日常レベルでの行動が、社会的「ノイズ⁴⁾」となって支配的システムに影響を与える可能性もある。

ここで取り上げるタンザニアの現代の信仰覚醒運動は、冒頭で述べたように、民衆が公権力へ意識的に働きかけるという明確な意図をもつものではない。それは、現実にある日常的問題に対処する方法として、信仰を見直そうという私的な試みとしての様相を呈している。しかし、そこにも支配権力へ何がしかのインパクトを与える要因が含まれていると考えられる。そこで、本稿は、その可能性を探りつつ、現代のタンザニアの宗教運動が国家形成のプロセスの中でどのように大衆の力として発展し、国家に社会的、政治的影響を及ぼしてきたかを考察する。以下、タンザニアにおけるキリスト教会の歴史を述べたうえで、独立後の国家形成とキリスト教の役割を明らかにし、1990年代に拡大した信仰覚醒運動において民衆が国家や教会に向けた視線を

政治的文脈の中で検討する。

II タンザニアにおけるキリスト教宣教史

タンザニアは1890年から1918年までドイツによって植民地化され、その後第一次世界大戦の結果を受けて、1920年からイギリスに間接統治された歴史をもつ。他のアフリカ諸地域と同様に、タンザニアでも植民地期にキリスト教宣教会の布教活動が活発になった。独立後、宣教会は独立教会として次々に生まれ変わり、タンザニア人によって運営されるようになっていった。1980年には、キリスト教徒の数がタンザニアの総人口の44パーセントに達し、イスラム教信徒と土着宗教信徒がそれぞれ32.5パーセントと20パーセントを占めた⁵⁾。現在、ローマ・カトリック教会が最も多くの信徒をもち、次いでプロテスタントの福音ルーテル教会が多くの信徒を集めている。以下、タンザニアにおける宣教史の概要を3期に区分して述べる。

第一期は、ドイツ植民地時代前に行われた宣教活動を指し、キリスト教が到来した時期である。タンザニアにおける最古のキリスト教宣教の歴史は、ポルトガルの宣教会が東アフリカ沿岸部に建てた16世紀のカトリック教会にさかのぼる。しかし、それらの教会は、ポルトガルの衰退とともに、17世紀末に壊滅した。その後、再び宣教会がタンザニアで活動を本格的に始めたのは1860年代の初頭であった。1864年にアフリカ合同宣教会 (UMCA⁶⁾) がザンジバルに教会を建て、またカトリックの聖霊会 (Fathers of the Holy Ghost) が1868年にバガモヨに居留地を建設した⁷⁾。そして、

4) この「ノイズ」とは、体制への有害性を意味している。それは、ストレートな政治スローガンやその実践とは異なる日常レベルにみられる組織されることのない抵抗の形に認められるものである (cf. 松田 1999 & Scott 1985)。

5) 『世界キリスト教百科事典』, p.532に記載されている1980年の統計データを参照。

6) UMCA (Universities' Mission to Central Africa) は、探検家であったロンドン伝道教会の宣教師リビングストンの提案によって設立された宣教会である。アフリカの奴隷貿易の状況を見たりビングストンはキリスト教への改宗と貿易振興によりアフリカ人奴隷を救おうとした。

7) ザンジバルは1895年までには英国の保護国となった。一方タンザニア本土の北部海岸に位置するバガモヨは、1890年からドイツによって統治された。

1878年にはカトリック宣教会「白衣の神父」(White Fathers)が北西部のタボラ地域で活動を開始したのである。19世紀の東アフリカ沿岸はイスラム教国家オマーンの影響を受け、ザンジバルは奴隷貿易の拠点として栄えていた。よって、この時期にタンザニアに進出した宣教会は、キリスト教化による奴隷解放を目的として掲げていたのである (Anderson 1977, pp.13-16, Iliffe 1979, p.85)。

第二期は、ドイツ植民地主義のもとで、キリスト教化がタンザニア各地に拡大した時期を指す。1886年に東アフリカの分割を決めるアングロ・ジャーマン条約がイギリスとドイツの間で結ばれると、タンザニア本土はドイツの間接統治下に入った。一方、ザンジバルは条約後も暫く独立統治を続けたが、後にイギリスの保護国となった。ドイツがタンザニア本土を統治し始めると、ドイツ系宣教会の活動が目立つようになっていった。ドイツの宣教会は、この時期にプレーメンで大陸宣教会議を開き、宣教会と植民地主義との関係について議論を行った。その会議において、彼らは、ドイツ・ナショナリズムの探究のためではなく、文化相対主義のもとで植民地化される人々の言語や習慣を尊重しながらキリスト教化を進めていくという態度を確認した (Wright 1971, p.1)。その結果、彼らは帝国主義的ナショナリズムの道具となることなく、植民地政府に距離をとりながら未宣教地域での布教活動を行ったのである (Wright 1971, pp.7-8)。こうしたドイツ系宣教会の敬虔主義的態度は、逸早く植民地を建設していたイギリス帝国主義を非難したものであり、また奴隷解放というプロパガンダの仮面をかぶり植民地政府と一体となって西洋文化を押し付けるキリスト教化は「別の形のアフリカ人の奴隷化」であるとする彼らの考えを示すものであった (Wright 1971, pp.7-8)。1891年に

は、モラビアン宣教会とルーテル派ベルリン宣教会がタンザニアの南西部のニャサ湖周辺で、92年にはルーテル派ライプチヒ宣教会が北東部のアルーシャ周辺でそれぞれ活動を開始した。そして北西部のビクトリア湖地域では、1903年にセブンスデー・アドベンチスト、1908年にはアフリカ内陸教会が宣教活動を始めた。この時期に、それまで海岸部と内陸の一地域に限られていた宣教活動が全国的な規模で展開するようになっていったのである。

第三期は、タンザニアが公式にイギリスの統治下に入った1920年代から、後に独立へと進んでいった1960年代を指し、新しい宣教会が次々にタンザニアにやってきた時期である⁸⁾。この時期に活動を開始したペンテコステ派宣教会は、既存の宣教会に大きな影響を与えた。従来、カトリック系宣教会とプロテスタント系宣教会は布教地域をそれぞれ定めて活動していた。そして、後発の宣教会は、彼らの隙間をぬうようにして新しい土地で活動を行い、お互いが競合しないように配慮していたのである。ところが、1940年に活動を開始したペンテコステ派は、既に他宗派によって布教が行われていた地域で活動を行った。その結果、テリトリーを荒らされる形となった宣教会はペンテコステ派を特異な存在として敵視した。後に述べるように、宣教会はイギリス植民地時代に宗派間の相互関係を深めるために統一的组织を形成するようになるが、ペンテコステ派宣教会がその一員になることはなかった。

このようにタンザニアにおける宣教会の歴史は、ヨーロッパ帝国主義の歴史と重なりながら進んだのである。そして、現代のキリスト教会はそれぞれの宣教の足跡の上に生成し、宣教開始地域を中心に大きな社会勢力となっている。

8) 例えば、救世主軍は1933年、長老教会が1950年にタンザニアにおいて活動を開始し、バプテスト教会やアフリカ内陸教会がこの時期に宣教師を派遣している。

Ⅲ 宣教と植民地主義

タンザニアにおける宣教会の活動は第二期以降に躍進的に拡大し、キリスト教化が国内各地で急速に進んでいった。この時期に主導的立場にあったドイツ系宣教会は、先のプレーメン大会議での決議に従い、「民族(Volk)のキリスト教化」、つまり「民族」ごとの布教という方針をたてた。彼らの活動の目的はキリスト教の土着化であった。彼らは、アフリカ文化とキリスト教文化の融合が、キリスト教の土着化には必要であると考えていた。そこで、活動地域により布教の具体的手法は異なっていたが、基本的には土着的慣習をキリスト教的範疇に即した形に変容させることで、彼らはアフリカ社会でのキリスト教の定着を図ろうとしたのであった。例えば、タンザニア北部のチャガ社会で活動したルーテル派宣教師グルーノ・ガットマンは、土着文化を根絶するのではなく、聖書のメッセージを新たな文化項目として加えることで、キリスト教への改宗を穏やかに促そうとした。彼は土地のクラン構造や年齢組を利用して教会組織を設立することや、土着の儀礼をキリスト教の儀礼として生まれ変わらせることを試みた⁹⁾。また、タンザニア南部のマサシ社会で活動した宣教師は、イニシエーションを全面的に禁止する代わりに、その内容や方法をキリスト教の教義にそって部分的に変えることで継続を認めた¹⁰⁾。その一方で、宣教師によって破壊された土着文化があったことも事実である。プロテスタント派の教会では、飲酒や婚資がキリスト教の道徳に反するものであるとして禁止されるケースがみられた。筆者の調査地でも、ルーテル派の宣教師は酒作りに欠かせない竹をすべて焼き払い、飲酒および飲酒を伴う祖先崇拜儀礼を全面的に禁止

した。

キリスト教の土着化を進めるうえで、布教言語の選択は特に重要な問題であった。宣教師たちはアフリカ社会でキリスト教の浸透を実現するためには、民族語の活用が不可欠であると考えていた。ところがドイツ植民地政府は、スワヒリ語の使用を宣教会に求めたのであった。これに対して、当初、宣教会は海岸部で拡大するイスラム勢力とスワヒリ語の関係を憂慮して政府の意向を撥ね付けた(Wright 1971, p.110)。しかしながら、植民地支配が次第に内陸部へと及び、海岸部で雇用されたスワヒリ語を話す役人や労働者たちが内陸部の宣教地に押し寄せてくるようになると、宣教会はスワヒリ語をリンガフランカとして認めざるをえなくなったのである(Wright 1971, p.114)。ルーテル派などのプロテスタント系教会は、1905年にはスワヒリ語を第一言語として認めた(Ludwig 1999, p.21)。その後、スワヒリ語の聖書や賛美歌集が急速に普及していった。現在でも広く使われている賛美歌集 *Tumwimbie Bwana*¹¹⁾には、国内の様々な民族集団の音調やリズムを取り入れた歌が紹介されている。この歌集の存在は、宣教会がキリスト教の土着化を進めるために、現地の言語、慣習、社会構造に関する研究を積極的に行ったことを示すものである。そうした宣教師たちによる地域文化研究は、植民地期に民族集団が明確化されていくプロセスの一翼を担ったのである。

更に、宣教会はアフリカ人の改宗を促進するためには、西洋的教育の普及が必要であり、野蛮な異教徒に神の啓示を伝える道は科学的で合理的な知識の浸透であると考えたのであった。彼らは、次々に学校を建設し、読み書きだけでなく、大工や裁縫の技術を人々に教えた。学校には若者たちが多く集まった。彼

9) グットマンの宣教については、J.C. Winter 1979 や E.Jaeschke 1985 を参照。

10) このような土着文化の変容は、宣教師により女子割礼の方法が変えられたキンガ社会の例にもみられる。

11) この賛美歌集は、1968年に最初に Vega Press から発行され、その後再版されている。

らの主な通学動機は、通学に対する報奨金の獲得や技術の習得といった実利的なものであった (Iliffe 1979, p.224)。加えて、西洋教育の目新しさも、彼らの動機の一つであった。聖書の文字を読んで理解できる能力や、宣教会や政府の役所で働くことを可能にする技術の習得は、人々の関心を惹きつけたのである。1925年には、イギリス植民地政府と宣教会の間で教育に関する会議が開かれ、両者のパートナーシップが確認された。しかしながら、先のドイツ植民地時代と同様に、宣教会と政府は学校教育における使用言語およびカリキュラム内容に関して異なった見解をもっていた。例えば、政府は初等教育でスワヒリ語や英語を使用することを重視し、教育レベルの向上を目指していた。一方、宣教会は初等教育では民族言語を使用して宗教や道徳を教え、生徒の人間的成長を促すべきであると主張していた。宣教会は、政府の学校教育の目的は生徒個人の人間的成長よりむしろ国家の社会経済的発展にあると観ていたのである (Omari 1976, p.43)。よって、両者の間に信頼関係を築くのは容易なことではなかった。

宣教会は、教育と並んで医療活動をアフリカ人の心の鍵を開ける手段として考えていた。西洋医療の普及は、特にアフリカ人の病气概念の基礎にある呪術や妖術を否定するためには重要とされた。彼らは宣教各地に小規模な診療所を開設し、現地人を医療助手として教育して活動の裾野を広げていった。当初、丸薬などはトカゲの卵と解釈されて土に埋められたり、また手術への恐怖から治療を行えなかったりと、彼らの活動は困難をきわめた。しかしながら、ペストやインフルエンザなどの流行病に対する西洋薬の効力が次第に明らかになると、診療所は人々で溢れるようにな

っていった。植民地政府も診療所や病院を開設したが、彼らの努力は内陸部の辺境地にまで活動拠点をもつ宣教会には及ばなかった (Anderson 1977, p.87)。政府は教会が運営するハンセン病施設に補助金を出すなどして、教会の医療活動にかなり依存していた¹²⁾。

このように、ドイツ系宣教会は植民地主義と時には対立しながらも、植民地の医療と教育において重要な役割を担い、政府と一定の協力関係を結んでいたのであった。こうした政府とキリスト教会の親近関係は、次第にキリスト教徒とイスラム教徒の間に教育と医療の機会の不均衡を生んだ。タンザニアの独立運動を推進したタンガニーカ・アフリカ民族同盟 (TANU) の設立には、かねてよりキリスト教偏重の植民地政策に不満を抱いていたイスラム教徒が多数関わっていた (Omari 1984, p.12)。そのため、当初、宣教会は TANU を反植民地主義と反西欧帝国主義を唱えるものであると批判した。例えば、カトリック宣教会の教会は TANU のメンバーが聖餐式へ参加することを拒み、ルーテル派の教会は、信徒たちに政治参加を自粛するように説いた (Westerlund 1980, p.108, Ludwig 1999, p.31)。しかしながら、独立運動の気運が全国に浸透し、1958年から1959年に行われた選挙において多数の TANU 候補者が当選すると、宣教会は従来の態度を変えて独立運動を支持する立場をとった (Taylor 1957)。結局、独立後に生まれた新政府の12の閣僚ポストのうち、6つをキリスト教徒が占めることになった¹³⁾。当時のキリスト教徒の数はタンザニア全人口の約20パーセントにすぎなかったことを考えると、こうした閣内人事は、イスラム教徒の期待に反して、独立後もキリスト教徒による政治的優越が続いた

12) タンザニア国立公文書館 (Tanzania National Archives, Dar es Salaam) 保管文章, Iringa Province Annual Report (1931) を参照。

13) ローズ・ハウス図書館 (Rhodes House Library, Oxford) 保管の公文書, Memoranda for L.B. Greaves, May 1961 (資料番号 MSS Afr s 1604) にある The Political Situation in Tanganyika, May 1961 (筆者不明) を参照。

ことを示していた。

Ⅳ 独立後の国家形成におけるキリスト教会の役割

1 アフリカの社会主義による国家建設の試み

タンザニア独立の父といわれるジュリアス・ニエレレは、アフリカ社会主義に基づく国家の建設を進めた。彼が説いたアフリカ社会主義とは、スワヒリ語で「家庭的な連帯感」を意味するウジャマー (*Ujamaa*) を冠して、ウジャマー社会主義とも言われるものであった。彼は、これまでのような西洋文化の受けうりではなく、アフリカの伝統を尊重した農村に基盤を置く平等主義的国家の建設を目標として努力した。

ニエレレとキリスト教会の結びつきは強い。彼は、1922年に北西部のビクトリア湖周辺の小さな民族集団に生まれ、青年期に敬虔なローマ・カトリック教徒となった。彼は教会による学校教育のおかげで、ウガンダのマケレレ大学で学ぶ機会を得た。後に、彼はカトリック系セカンダリースクールのイギリス人校長の支援を得て、エジンバラ大学へ留学し、帰国後は教員として働いた。その傍ら、ニエレレはタンガニーカ・アフリカ人民族同盟 (TANU) の議長を務めていた。彼は独立運動推進のために数回アメリカに行き、タンザニアの独立を国際世論に訴えた。1957年に予定された彼の2度目の渡米には、イギリス植民地政府からクレームがついたが、アメリカのカトリック教会の支援でそれが実現したということがあった (Ludwig 1999, p.32)。

ニエレレは1962年12月の独立記念祭において、宗教と民族のボーダレス化を強調し、ウジャマー・イデオロギーに基づく国家統一と政教分離政策を明確に打ち出した。その演説の中で、彼はキリスト教徒とイスラム教徒間、

および民族集団間にみられる教育格差について触れ、その改善に時間をかけて取り組むことを強調した。この声明は、国内のキリスト教とイスラム教の対立が国家建設の障害となることへの彼の危惧を示すものであった。この点は、彼の演説スタイルをみても明らかである。彼の記念すべき演説は、「全能の神 (*Mwenyezi Mungu*) の力と人々の協力によって誠実に仕事を遂行していきます」という言葉で始まり、「タンザニア共和国の大統領として、国民のために恐れることなく公正に責任と任務を果たしていくことを、全能の神の前に誓います」という言葉で終わっていた (Nyerere 1967, pp.176-187)。この「全能の神 (*Mwenyezi Mungu*) 」という表現は、キリスト教とイスラム教の神を包括する神の存在を意味し、宗教の違いを超越した神の下に彼と国民があることを示すものであった。こうしたニエレレの演説内容やスタイルは、宗教的対立を回避し、宗教間の協力を模索しようとする彼の姿勢を反映していたといえる。

独立記念演説の後、ニエレレは様々な機会において宗教と政治の分離を訴え、政治の世俗性を強調した¹⁴⁾。しかしながら、彼の就任演説が象徴するように、政治の世俗化と神聖化は表裏一体であった。そうした状況は、下記のような国歌や議会開始の際に唱えられる祈りにも表象されている。

(1) 神はアフリカを祝福する

神はそのリーダーたちを祝福する
知恵と和合と平和はアフリカと
その人々を護る盾となる
アフリカに祝福を
アフリカに祝福を
アフリカの子供たちに祝福を

(2) 神はタンザニアを祝福する

すばらしい永遠の自由と和合をその息子と娘に

14) ニエレレは、演説集 *Freedom and Unity* (Nyerere 1967, p.2) や1973年12月14日の *Daily News* において、TANU は宗教をもたず、神託を求めるものではないと明言している。

タンザニアとその人々に神の祝福を
 タンザニアに祝福を
 タンザニアに祝福を
 タンザニアの子供たちに祝福を
 (国歌「アフリカに神の祝福を」¹⁵⁾)

全能の神、慈悲深い卓越した存在、全ての生き物の王、天空と地上の創造主よ。私たちは、タンザニア共和国があなたの永遠なる導きとご加護のもとにあることを謹んでお願いいたします。私たちがお互いに協調し助け合っていけますように、私たちの愛すべきタンザニアが平和な国でありますようにお守りください。私たちを悪徳から解放し、悪意をもつ敵からお守りください。私たちの大統領に健康と知恵をお与えください。彼が、良き協力者をえて、タンザニア共和国の利益と繁栄のために正義と和合をもって国を治めることを祈ります。アーメン。

(「議会開始の祈り」¹⁶⁾)

ニエレレの国家構想は、キリスト教徒とイスラム教徒そして一部の土着宗教信徒が容認できる範囲において、宗教を区別することなく取り込み国家統一を図ろうとするものであった。ニエレレは、社会主義は人間のために存在するものであり、宗教的信仰はその人間に欠かせないものであるとの、彼の社会主義的国造りでは人々の宗教的心情を重視すると主張した (Nyerere 1968, p.13)¹⁷⁾。その上、彼は、ウジャマー国家建設の目的は平等の実現であり、同じ目的の下に存在している宗教団体は、差別や貧困から人々を解放するための国造りに当然貢献すべきであるという姿勢を示した (Nyerere 1968, pp.12-13, 1973, pp.214-

215)。特に、ラテンアメリカの「解放の神学」に影響を受けていたニエレレは¹⁸⁾、カトリック教会に対して、人間の平等と尊厳を保障するタンザニア社会の発展に積極的に寄与すべきであると説き、更に彼らに他宗教との協調性を促したのであった (Nyerere 1973, pp.219-224)。このように、ニエレレは、多民族、他宗教国家であるタンザニアの融合と調和のために宗教を重要なファクターとして位置付け、彼の国家建設構想において宗教組織を政治目的で利用しようとしたと考えられる。アフリカ社会では宗教は個人の日常生活を司る原動力として、また民族集団を維持していくための原理として幅広く機能してきた。よって、アフリカの国づくりという観点からみて、こうしたニエレレの試みはアフリカの現実に即したものであったといえる。

2 キリスト教会の構造化と協力体制の強化

独立後、政府は“Take Your Part”というスローガンを掲げた。このスローガンは、国家は一つの家族であり、国民はその家族の一員として共に働き、喜びを分かち助け合うというアフリカの家族観に基づく平等主義を象徴するものであった。新しい国造りの中で、アフリカの平等主義を実現する場としてウジャマー村が全国に建設され、公立学校や病院が整備されていった。政府は、宗教組織にタンザニア社会を構成する一員としてウジャマー村建設に積極的に参加するように要請し、両者の協調関係を強調した。しかしその一方で、彼らは宗教組織の政治的行動および発言を抑制したのである。例えば、この頃の教会は、宣教会から離れ独立教会として独自の道を歩みだしていた。政府は民族名を冠した独

15) 公表されている英訳の国歌および賛美歌集 *Mwimbieni Bwana* (ELCT 1988, pp.225-226) に掲載されているスワヒリ語の国歌を筆者が和訳したものである。

16) これは、*Church and State in Tanzania* (Ludwig 1999, p.56) にある引用文を筆者が和訳したものである。

17) ニエレレのアフリカの社会主義が宗教の自由を認め、その存在を重視した点は、マルクスの社会主義と大きく異なる点である (cf. Kalem' Imana 1986, p.155-156)。

18) 「解放の神学」がニエレレのウジャマー・イデオロギーに与えた影響については、ユスフの論文 (Yusuf 1990, p.125) に述べられている。

立教会に対して名称変更を強要し、教会が民族主義により政治化することを抑えようとした。また、エホバの証人など政府批判を行った宗教集団は、社会の混乱を招くという理由で国内での活動を禁止された（cf. Swantz 1965）。こうした国家権力の下で取られた社会主義政策は、白人宣教師や西欧的教育を受けたアフリカ人の教会リーダーたちを困惑させた。彼らは、タンザニアが世俗性を強調する社会主義により次第に共産化し、最終的に宗教を否定する全体主義的支配国家に移行していくことを危惧したのであった（Omari 1976, p.19, Westerlund 1980, p.112）。

教会が新しい政府に対する態度を決めかねているとき、政府系英字新聞 *Nationalists* は、人間の物質的、身体的要求は宗教的、精神的な要求から切り離されるものではなく、宗教上のリーダーは人間の物質的側面を管理する行政を援助すべきであるという社説を掲載して、政府が考える教会の立場と役割を明確に示した¹⁹⁾。また、次第に教会内部でも自己批判の気運が高まり、教会による広大な土地所有や白人優勢の教会人事の問題及び新体制における教会の役割が議論されていった。その結果、教会は組織を見直し再編し、ウジャマー国家の建設に積極的に協力していく方針をとるようになっていった。

タンザニア最大のプロテスタント教会であるルーテル教会の組織の見直し再編は、司教制導入により行われた。そもそも司教制は、カトリック教会の特徴の一つであり、ルーテル教会では見られないものであった。ところが、そのルーテル教会で司教制に関する議論が1950年代中ごろから始まったのである。北部のチャガ社会や南北部のハヤ社会では、教会のリーダーたちがカトリック教会の優勢を憂慮し、彼らに対抗するためにはルーテル教会も司教制を導入し、組織の強化を図るべきであると主張し始めた（Sundkler 1980, p.154）。

議論の末、司教は教会のスピリチュアル・リーダーであり、既存の監督長や官長とは区別される重要な存在であると認められ、司教制の導入が決定された。1964年には最初の司教が任命され、*Askofu* というスワヒリ語がその名称に使用された。人々は、それにしばしば *Baba* という言葉を付け加えて、司教を *Baba Askofu* と呼んでいる。*Baba* という言葉は一般的に父親（Father）を意味し、またカトリック教会の神父（Father）に準じる名称でもある。加えて、彼らが用いる *Baba* という言葉には、拡大家族として認識される部族集団の長、つまりチーフという意味が強く含まれている。キリスト教信徒たちは、司教をまるでチーフに代わる存在であるかのように扱い、彼に畏敬の念を抱いているのである。チーフは独立後のタンザニア社会において政治的地位を失ったが、人々はその部族構造に重ね合わせてみることで司教を受け入れたのである。司教制導入に伴い、ルーテル教会は全国に分散していた教会を統合して司教区を作り、タンザニア福音ルーテル教会を設立し、明確なヒエラルキー構造の下に中央集権化された教会組織を確立した。そして、司教制は、後のアフリカ人牧師の積極的な採用とともに、タンザニアにおける教会組織の強化とその定着を促したのであった。

ところで、タンザニアのカトリック教会とプロテスタント系諸教会は植民地政府の要請で、タンザニア・カトリック司教協議会（TEC）とタンザニア・キリスト教協議会（CCT）という統一組織をそれぞれ作った。一方イスラム教団は、独立後の1968年にタンザニア・ムスリム最高協議会（BAKWATA）を設立した。これらの宗教団体の統一組織は政府との交渉口として重要な役割を担っていた（Iliffe 1979, p.546）。TEC と CCT は、各教会の意見を統一して政府に効率的に働きかけ、また政府からの要請を速やかに教会に伝

19) *Nationalists* (1965年8月20日)の掲載記事“Turn a Deaf Ear”を参照。

えた。例えば、タンザニア政府は、新しい病院や学校を各地に建設し、また既存の施設の規模を拡大して、平等かつ充実した医療と教育サービスを国民に提供する政策を打ち出した。しかし、その実現には独立時に既に全医療機関の61.53%と全教育機関の71.15%を有していた教会の協力が不可欠であった (Omari 1976, p.23)。そこで、彼らは TEC と CCT を通してミッション系病院に補助金を支給し、また病院治療に対する課税撤廃を実施して、彼らの協力を仰いだのであった (Schulpen 1975, p.116)。その一方で、政府は宗教や人種によって差別化されていた教育システムを統一し、そしてミッション系学校を含む全ての教員の任命と学生の入学を自らの手で管理しようとした。こうした政府の試みは、医療や教育の現場においてしばしばトラブルを生んだが、政府と TEC そして CCT が協議する場をもつことで協調関係が保たれた。そして、TEC や CCT はキリスト教徒を統率する組織として確立していった²⁰⁾。

このように、独立後、政府と教会は時には対立しながらも、ウジャマー・イデオロギーの下で新しい国家建設のために協力体制を順調に確立していったと分析される。この両者の相補的で調和的な関係は、宗教は政治の根幹に存在するものであり、政府と教会は人間の平等を実現するために協力し合うというウジャマー社会主義に支えられていた。そして、それは、政府と教会の考え、つまり世俗の秩序は教法上の秩序の下にあり、教法上の秩序が保たれた世の中は永遠であるという考えによって保たれていた (cf. Kalem' Imana 1986, p.222)。ところが、次章で述べるように、ウジャマー主義的国家構想が頓挫して社会の秩序が乱れ始めると、それまでの政府と教会の関係は揺らぎだした。そして、教会が超越的

宗教理念によって国家という世俗的存在を批判する状況が生まれていった。

V 体制に向けられたキリスト教徒の眼差し

1 行き詰まるアフリカ的社会主義

1970年代以降、人々に大きな期待と夢を抱かせたニエレレの国家建設構想は困難に直面した。アフリカ的社会主義の実現とその成功は、学校、病院、水道などの生活環境を備えたウジャマー村を中心に近代的農業を発展させていくことにあると考えられていた。しかし、伝統的な地縁に基づいた社会関係と在来の農業技術を重視する人々は、ウジャマー村への移住の必要性を認めなかった (Hyden 1980, pp.113-119)。その結果、近代国家建設のためのウジャマー村政策は一向に進まなかった。ついに政府は、それまでの説得による自主的移住にかえて強制的移住を実施した。ところが、移住先では土壌や農法および人間関係の変化により、多くの人々は平年並みの農業生産高を得ることができなかった。1972年以降、度重なる旱魃のためにタンザニア国内の食料事情は悪化し、食料の輸入量が増加した。更に、1973年の第一次オイルショックと1979年の第二次オイルショックは、当時石油の供給を全て輸入に頼っていたタンザニアに多額の外貨を要する事態をもたらした。その結果、国内産業の発展は困難になり、タンザニア経済は行き詰まっていった。そして、1982年にアフリカ的社会主義の基盤であったウジャマー村政策は放棄された。

ところで、ウジャマー村政策が強化された1974年に、政府は TEC, CCT および BAKWATA と合同会議を開き、彼らに政策への全面的協力を呼びかけた²¹⁾。教会側の出席者は、教会はタンザニアの貧しい人々の生活水準の向上

20) BAKWATA と政府の親和的關係も築かれていった。しかし、イスラム教徒と BAKWATA との間で緊張關係が継続的に存在していた (cf. Yusuf 1990, pp.179-190)。この点はキリスト教徒の場合とは異なる。

21) TEC のタボラ古文書館保管の公文書, Minutes of the 25th Plenary Meeting (資料番号230.005) を参照。

に努め、国家の開発事業を担うものであるという態度を明確に打ち出した。この会議の後、TECとCCTはそれぞれ開発局を設立し、成人教育と病院建設およびウジャマー村内のインフラ整備に積極的に関わる体制を整えた。特に、CCTは国家建設のリーダーとなり、改革の力になることを誓った²²⁾。そして、彼らはアフリカの社会主義に基づいた社会発展と経済的自立を実現するために、欧米のパートナー教会からの資金援助の受け入れを一時中止することさえ議論し始めた。はげしい議論の末に、資金援助の受け入れは継続されることになった。彼らの結論は、教会は世界的なキリスト教の普及という目的で活動しているのであり、そのための援助は欧米のキリスト教徒とタンザニア国民の間の「ギブ-アンド-テイク」の関係のもとに発生している、よって援助の受け入れはタンザニアの西欧諸国への一方的な依存を意味するものではない、というものであった(Ludwig 1999, p.152)。こうした教会内部での葛藤は、独立後の新たな時代において、教会がキリスト教という全世界的普遍主義とアフリカの社会主義という二つの価値体系の間で、自己の正当化を図ろうとしていたことを示していた。更にそれは、教会が海外からの財政的援助なしに教育・医療等の開発事業を担うことが出来ないという現実とアフリカ化のための独立独行という建国理念の摺合を行わなければならない状況を示していたといえる。

2 挫折の中での救済の模索

1970年代末から1980年代初頭かけて、タンザニアの村や都市では、十分な食料が供給されず、石鹸などの生活必需品が不足する事態が発生していた。ウジャマー村へ強制移住させられた人々は、新しい生活環境の中で大きな困難と不安に見舞われていた。教会は、学校教育や医療面での社会サービスの充実を図

りつつ、精神面でも困窮する人々を支える役割を担っていた。多くの信徒を抱えていたタンザニア福音ルーテル教会は、かつてドイツ系宣教会によってもたらされた教義と儀礼の伝統を重んじ、真摯に祈り静かに神の救済を待つ道の人々に説きつづけた。また、カトリック教会も教会儀礼を厳粛に行うことで神の救済が人々にもたらされると考えていた。しかし、日々の生活に困窮していた人々が求めていた「救い」とは、直接的な神の救済であり、神の存在を確信することであった。既存教会はこうした人々の要求に答えることができなかったのである。その上、教会関係者による援助物資の流用や資金の乱用といった問題が表出し、教会は人々の信頼を失っていった。

教会への不信感と不満感が高まる中で、キリスト教徒の心を掴んでいったのが、ペンテコステ派諸教会に代表される独立系キリスト教会と信仰覚醒運動であった。このことは、1980年代から1990年代にかけて新しい宗教組織の登録がタンザニア国内で急速に増加していった推移をみても明らかである(表1)。彼らは受動的な信仰ではなく、能動的な信仰を人々に説いた。それは、神の救いを静かに待つのではなく、信徒一人一人が必死になって神に語りかけることで、神の救いを獲得するという姿勢であった。

現在タンザニアには複数のペンテコステ派教会が存在している。その主なものに、ホーリネス宣教団から1949年に独立したペンテコステ・アセンブリズ・オブ・ゴッドと1932年以降にスウェーデン自由宣教団が各地で始めたペンテコステ教会がある。これらのペンテコステ派教会は、1970年代以降に急激に信徒数を増やし、最近ではおよそ50万人に達して、主要教会を脅かすほどの勢力になっている。この70年代に始まったペンテコステ派教会の拡大は、1959年に創設されたバイブルスカー

22) CCT 発行の *Rural Vocational Education* を参照。

表1：タンザニアにおける宗教組織の登録状況（1980-1999）*

年度	キリスト教系独立教会と 信仰覚醒運動組織	イスラム団体
1999	2	
1998	21 (-7)	5 (-1)
1997	69 (-12)	9
1996	5 (-1)	4
1995	110 (-9)	11
1994	39 (-4)	5 (-1)
1993	26 (-4)	6
1992	50 (-10)	12 (-2)
1991	34 (-7)	6 (-1)
1990	35 (-9)	5 (-3)
1989	9 (-6)	—
1988	12 (-8)	8 (-5)
1987	31 (-13)	4 (-1)
1986	18 (-9)	7 (-7)
1985	10 (-6)	6 (-5)
1984	19 (-10)	3 (-3)
1983	12 (-6)	3 (-2)
1982	6 (-5)	1 (-1)
1981	6 (-1)	2 (-2)
1980	4 (-3)	1 (-1)

() 内は申請が拒否された件数

*本データは、筆者が1999年9月に内務省登録局で登録記録を集計したものである。

ルがこの時期に多数の伝道師を輩出し始めたことと、彼らの教会組織が整備されたことにあったと考えられる。ペンテコステ派教会は、カトリック教会や既存のプロテスタント派諸教会とは異なり、ウジャマー村の外に取り残された人々や村の中で不満を抱いていた既存教会の信徒たちに対して精力的に布教活動を展開した。彼らが強調したことは、「聖霊による洗礼」と「神の贈り物」といわれるもの

であった。「神の贈り物」とは、聖書に記述されている神聖な能力で、聖霊の洗礼を受けた者が授かることのできる「宣教する力」、「ヒーリングの力」、「異言を唱える力」を指していた。ペンテコステ派は、「聖霊による洗礼」を受けて聖なる力を授かることが、キリストの愛を最も近くに感じながら幸福に生きる道であると人々に説いたのであった(Walter 1997, p.331)。

一方、タンザニアにおける信仰覚醒運動は、1930年代にウガンダのアングリカン教会の信徒によってタンザニア北西部のプロバに伝えられたことから始まった。当時のプロバには社会不安、飢餓、性病が蔓延していた。信仰覚醒運動家たちは、プロバにおける危機的状況は人々がこれまでキリスト教の教えに背き、罪を犯してきたことにあると説明して、キリスト教的道徳を重んじた生き方を主張した。彼らはフェローシップと呼ばれる信徒集団を造り、そこで「*Bwana Asifiwe*」(「神に栄光を」)という挨拶語や *Ndugu* (兄弟)、*Dada* (姉妹)といった呼び名を互いに使ってメンバー間の連帯感を高め、人間は宗派、職業的地位、収入、性別の違いに関わりなく神の前では平等であることを強調した(Sundkler 1980, pp.122-123)。信仰覚醒運動のメンバーたちは集会を開いて自らの過ちを告白し、罪深い人生を改めた者、つまり *Balokole* (救済された人々)になることをめざしたのである。1930年代に始まったタンザニアの信仰覚醒運動は70年代に入りスウェーデンやアメリカのペンテコステ=カリスマ運動の影響を受けて変化を遂げた。「*Uwata*」、「*New Life Crusade*」、「*Big November Crusade Ministries*」といった信仰覚醒運動組織が催す近年の集会では、カトリック教会やプロテスタント派諸教会の儀礼の中ではほとんど見られないペンテコステ的な異言を伴う激しい祈りや熱狂的な説教が行われる。集会に参加した人々は、神に大声で祈り、ときには涙をながしながら感情を頭にし、身近にいる神を体感しようとする。加えて、

近年の信仰覚醒運動には、1930年代の運動には無かった病気治しや悪魔払いといったペンテコステの行為が見られる。

筆者の調査では、次のようなペンテコステ派教会に対する証言がルーテル教徒から度々得られた。

ルーテル教会内では、イエスの存在を近くに感じるができない。近くに彼を感じられてこそ、なんとか辛い日々を生き抜いていけるというものだ。ルーテル教会と違い、ペンテコステ教会に集まる人々は神の力を受けて、唄い踊り、神とともに在ることの喜びを顕にしている。彼らは病気に苦しんでいる者がいればそこに行き、病を直す。妖術に苦しんでいるものがいれば、それをとり払う努力をする。ペンテコステの教会に行けば、私もイエスの近くに行けると実感できる²³⁾。

彼らのこうした言葉は、神の体験と実践的救済を強調するペンテコステ派教会が多くのルーテル教徒にとって魅力的なものであることを表している。そしてそれは、ペンテコステ的要素を融合した最近の信仰覚醒運動が、つまり原理主義的色彩を強めた信仰覚醒運動が、先行きのみえない日常的困難の中で救いを求めているキリスト教徒をこれまで以上に惹きつけている理由を説明している。

3 1990年代の信仰覚醒運動

ここで、最近の信仰覚醒運動をタンザニア北西部マケテ県の事例を用いて説明し、キリスト教徒にとっての運動の意味について考察してみたい。

1997年、7日間にわたる「New Life Crusade」主催の信仰覚醒運動集会がマケテ県で開かれ、毎日200人ほどの人々が集まった。人々は朝8時から12時半までグループに分かれて勉強会を開き、午後2時半から1時間ほど歌と踊

りを楽しんだ後、説教者による話を夕方6時半まで聞いた。そして人々は夕食後に再び会場に集まり、10時ごろまで祈り続けた。こうした一連の行為が連日繰り返された。勉強会では、運動主催者である *Balokole* がリーダーとなり、「信仰覚醒運動の意味」、「夫婦愛」、「キリストの結婚」、「密通」、「飲酒」などのテーマについて参加者と議論した。例えば、リーダーが聖書の一節を用いながら「密通」は悪魔の誘惑に負けることであると説明すると、参加者が「では、悪魔に誘惑されないようにするためにはどうすればよいのか」と尋ねた。するとリーダーは、次のような4つの答えを彼に与えた。

- 1) 新約聖書のテモテ2を見よ。そこには、キリスト教徒は皆不義から身を引くべきであるとある。よって、不義から必死で逃げよ
- 2) 神に祈れ
- 3) 神のための仕事、たとえば信仰覚醒運動の仕事をせよ
- 4) 体を使った仕事をせよ。それによって、身を保つ糧を得ることができ、また重労働により体はつかれ、肉欲は消える

信仰覚醒運動は、こうした勉強会を通じて信仰と実生活の間でキリスト教徒が抱える問題に対して明確な解答を与えた。更に、集会の説教では、社会に蔓延する「エイズ」、「家庭内暴力」、「経済苦」などの問題が取り上げられて、キリスト教徒としてのあり方が説かれた。*Balokole* たちは、「もし、あなた達が信仰に目覚めなければ、教会そしてこの世は滅びてしまう」と人々に訴えた。また集会では、説教の最中に恒例の祈祷が行われた。一人の男が説教者の前に歩み出て、背中が痛くて曲がらず、鍬を握れないと訴えた。説教者がその男に向かって「困難よ消え去れ！」と大声で祈ると、彼は突然背中を曲げて痛みがなく

23) 1992年3月5日、マケテ県タンダラ村で行ったセンサー・イロモ氏とのインタビューより。

なつたと言ひ出した。また、気分が最近優れないという女が、説教者の祈りの最中に地面に倒れ込み、暴れ始めた。説教者は何人もの男たちに抑えこまれた彼女に向かって力強く祈り続けた。するとそのうちに、彼女は静かになり正気を取り戻した。説教者は、彼女の災いは彼女に宿っていた悪魔によるものであり、彼の祈りがその悪魔を追い出したのだと説明した。このように、信仰覚醒運動の集会はキリスト教徒として生きる指針を人々に示し、さらに神を信じることで得られる直接的救済を人々に体験させる場となっていたのである。

ところで、そうした集会に関わる信仰覚醒運動の説教者の多くは、牧師や司祭といった教会組織のリーダーではない。彼らは伝道師や一般信徒といった組織の底辺にいる人々である。彼らに運動への参加の動機を訊ねてみた。

説教者 A

教会は宗派による違いを主張し、一人でも多くの信徒を獲得することに必死である。一方、信仰覚醒運動は宗派を超えてキリスト教徒が共に活動し、信仰について語り合うものである。私はかつて薬剤師として会社で働いていたが、神の啓示があり、生き方を変えた。今はイエスに救われる人々を増やすための伝道が自分の仕事である。私は伝道活動を通して、生きる道を見失った人々のところに達し、彼らを救いたい。

説教者 B

キリスト教は人々のものであり、教会や牧師のものではない。聖霊は頭に降りてくるのではなく、心に降りてくるのである。それは神学校で学んだ牧師だけではなく、すべての一般信徒が経験できるものである。牧師とは名ばかりで、罪深い者も多くいる。今日の教会は人々とイエスの関係をつなぐという使命を果たして

いない。教会は死んでいる。我々は自らの力で再び生き返らなければならない。私は人々が自分と同じように神に近づくための手助けをしたい。

説教者 C

私はこれまで伝道師として、教会から支払われるわずかな報酬で仕事をしてきた。私は貧しくとも喜びにみちた日々を過ごしてきた。ところが、最近教会は経済危機を理由に伝道師の数を削減し始めた。これまで怠慢に過ごしてきた牧師たちは生き延び、人々のなかで苦勞してきた自分たちは行き場を失うのである。教会は退職金を支払うというが、これまで半年以上にわたる給料不払いを幾度も起こしてきた教会をどうやって信用しろというのか。今だに多くの人々は呪術に関わり、様々な「罪」をおかしている。こうした状況は教会のこれまでの怠慢が招いてきたことである。私は、教会から独立した信仰覚醒運動に身を投じることで、これからも自由に布教活動を続けていきたい。

これらの証言から、教会や牧師に対する不満が信徒たちに高まっていることがわかる。しかし、説教者たちが信仰覚醒運動の集会において教会や牧師に対して非難行動を起こそうと訴えることはない。ここに述べた3例は、現代の信仰覚醒運動が教会という体制からの信徒の自立と自助力を追求するものであることを示唆している。つまり、彼らが社会的問題解決のために向けている矛先は信徒個人であり、政府や教会という権威体ではないのである。彼らは、教会内部の腐敗や布教活動に対して信徒の中で広がる不満を代弁しつつ、教会へ依存する信仰からの脱却を人々に訴えているのである。

教会はこうした信徒たちの動向に対して批判的立場をとってきた。カトリック教会では、信仰覚醒運動の影響を受け、教会の意に反して悪魔払いやヒーリングを行う神父が出現し、

多くの信徒が彼の周りに集まった²⁴⁾。こうした動きに対して、教会はヒーリング等の神秘的行為は教会主権者が認めた者だけが実践できるものであり、彼や一般信者たちにその資格はないと非難した。教会はその神父を免職し、彼の仲間たちに会の解散を命じた²⁵⁾。そして、こうした信徒の暴走の原因は聖書に関する誤解にあると考えた教会は、従来の聖書を改訂することを決めた²⁶⁾。改訂版には、注釈、相互参照、章ごとの序論、年表、用語説明がこれまで以上に詳細に記載された。教会は聖書の内容を明確にすることで信徒たちの聖書の解釈を統制し、彼らの逸脱行為を防ごうとしたのである。

カトリック教会と同様に、タンザニア福音ルーテル教会でも聖書解釈の問題について様々な取り組みが行われてきた。タンザニア南部の司教区は、信仰覚醒運動を否定し教会関連施設での運動集会を禁止した。また運動を率先する信徒にたいしては、牧師を送り、運動批判を行った。近年になり、司教区は宗教事情に関する解説書『Walizungumzia Hayo Yote Yaliyotukia (キリスト教の現状についての話)』を発行し、牧師に配布した。その解説書には、信仰覚醒運動組織や独立教会の歴史、教義、特徴などが簡潔に記され、彼らが頻繁に取り上げる「洗礼」や「罪」や「結婚」などの観念についての説明が載せられていた。この解説書を作成した目的は、信徒にたいする「正しい」指導の徹底にあった。つまり、タンザニア福音ルーテル教会も教義を一般信徒に改めて教えることで、彼らの信仰覚醒運動への暴走に歯止めをかけようとしたのである。

信仰覚醒運動に対する態度を運動参加者と教会の間で比較してみると、教会への期待を裏切られて失望した信徒と権力・権威を強調する教会の姿がみえてくる。これは、現代タンザニアのキリスト教会と一般信徒の関係を明確に表すものである。宣教師たちが初めて筆者の調査地キンガ社会にやってきたとき、人々は祖先崇拜を中心とした土着信仰に生きていた。そこでは、呪術者 *Nsungwa* や祭司 *Unteketsi* という宗教的職能者が重要な役割を果たしていた。彼らは人と神または祖霊の仲介者として呪術を使い、人々の生活すべて、例えば病気、収穫、天候を左右していると考えられていた。加えて彼らは、神のメッセンジャーとして民族集団のリーダーたちのアドバイザーを務め、まつりごとにおいても重要な役割を果たしていたのである。人々は、神と唯一関わりをもつことのできる彼らに畏敬の念を抱いていた (Koizumi 1995, pp.119-129)。ところが、南部にやってきた宣教師たちは、土着の宗教観と異なる視点で神と人間の関係を説き、悪魔からの解放を人々に訴えた。彼らは、キリスト教では人は呪術者などの中間的行為者を介することなしに神と直接結びつき、信仰は個人と神の関係性の中にあると説明した。あるキンガ人伝道師は次のような事を言っている。

土着信仰では、私たちは祖先の名前を迎えることによって偉大なる神に到達すると考えてきた。よって、*Nsungwa* や *Unteketsi* は神に捧げる祈りのなかで、祖先という梯子を上るように父の名、祖父の名、曾祖父の名を順番に唱えていく。しかし、一体何人の祖先の名をあげればその梯子

24) この集団は、「Wanamaombi」と呼ばれ、ンクウェラ神父の下で「Marian Faith Healing Ministry」という組織を作っていた。「Marian Faith Healing Ministry」の結成は、カトリック教会内部の原理主義的行動であり (cf. Comoro & Sivalon 1999)、近年のペンテコステ化する信仰覚醒運動の影響を受けて発展した動きであると理解できる。

25) TEC事務局作成による1999年5月28日付け文書“A Warning Against ‘Religious Fundamentalism’ in the Catholic Church in Tanzania”を参照。

26) 1999年8月18日にダレサラームのTEC事務所で行った司祭局事務局長 Teobald Kyambo 神父とのインタビューより。

の一番上にいる神に到達できるのであるか。彼らとて、全ての祖先の名を言うことはできない。キリスト教は、そうした我々の問題を解いてくれた。私と神は祖先を辿ることなしに、直接的に結ばれているのである²⁷⁾。

布教活動の結果、こうしたキリスト教的宗教観が現代キンガ社会に広く浸透し始めている。これまで教会は、自らの使命はキリストの言葉を広めることで、伝統的な宗教的職能者のように神に通じて神の力をもたらすことではないと人々に説明してきた。ところが、前述の教会史にみるように、実際には教会は政治的組織として機能し、人々の実生活および信仰生活に大きな影響を及ぼしてきたのである(図1)。牧師たちは教会運営において実権を握っていただけでなく、教義という名のもとに人々と神の関わり方に権威を振り関与してきたのである。信仰覚醒運動の拡大に異議を唱えた教会が、信徒の信仰を統制しようと聖書を改訂し、宗教事情に関する手引き書を作成したことは、そのことを端的に表している。

信仰覚醒運動集会で説教者が行う「病気治し」や「悪魔払い」は伝統的な呪術者の行為に類似している。しかし、説教者は呪術者のように神に選ばれ、神の使いとなった特別な人間ではない。また、彼は牧師や神父のように特別な教育を受けて資格を得た者でもない。つまり、一般信徒たちにとって、説教者は信仰の深さゆえに神の力を授かった彼らより少しだけ神に近いところにいる彼らと同じ人間なのである。よって、信仰覚醒運動の説教者は、全ての人間が到達可能な尊い存在として、信徒たちの目標になっていると考察できる。

聖霊の顕現や奇跡を強調する信仰覚醒運動が1990年代に全国的規模でキリスト教徒の間に広がっていった背景に、アフリカ社会を被う深刻な経済危機や社会的混乱があったこと

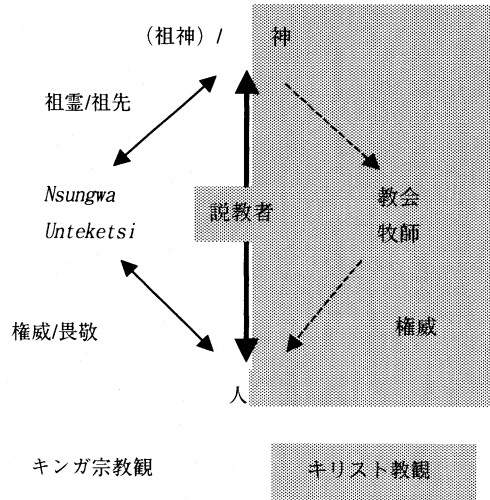


図1：宗教観にみる神と人の関係

は確かである。生活苦にあえぎ不安を募らせていた人々に、信仰覚醒運動は彼らの不幸の原因を悪魔という存在で説明し、ペンテコステ的要素を取り入れた「悪魔払い」や「神の直接的救済」という具体的な問題解決策を提供した (cf. Marshall 1993, Meyer 1995)。信徒たちは、その運動の中で神の前の平等性と神と人間の直接的関係を追求し、これまでの既存教会のあり方に批判的視線を投げかけたのである。

VI 同調姿勢から体制批判へ変わるキリスト教会

信仰覚醒運動が各地で拡大し始めた頃、タンザニアの政治状況に大きな変化が現われていた。ニュレレ大統領は1985年に辞職し、代りにイスラム教徒であるアリ・ハッサン・ムイニが二代目として就任した。彼のもので、アフリカの社会主義の根幹をなしてきた一党制政治に対する見直し論が起り、1992年には多党制による民主主義路線が正式に打ち出された。多党制導入の前後に新たな政党が多

27) 1997年6月16日にタンダラ村で行った伝道師 Josephati Nuje とのインタビューより。

数結成され、その中にはイスラム教徒中心のものや信仰覚醒運動の元リーダーによるキリスト教徒中心のものが含まれていた。独立以来、政教分離を主張し一党制を支えてきた革命党とは対照的に、これらの新政党は宗教との結びつきを否定することはなかった。多党制における初めての総選挙が1995年に実施されることが明らかになると、新政党は革命党および体制を激しく批判した。そこで、タンザニア政府は市民組織に対する登録制度を強化した。その結果、これらの新しい政治組織は内務省登録局の厳しい審査のもとで登録されなければならなかった。政府は、特に政治組織と宗教組織の登録には慎重であった。一部のペンテコステ派教会と信仰覚醒運動組織については、申請書類が度々差し戻され、登録は著しく遅れた。その背景には、彼らとの問題を抱えていた CCT が政府へ強く働きかけたという経緯があった (Ludwig 1999, p.8)。こうした政府と CCT の親近関係は、新しい宗教団体と新政党の結びつきを助長した。信仰覚醒運動から独立教会を設立したムティキラ牧師は多党制が導入される直前に支配政党の政策を厳しく批判した²⁸⁾。また、2000年に実施された第二回目の総選挙の折りには、このムティキラ牧師とペンテコステ系最大の独立教会創始者であるカコーベ牧師がそれぞれ新政党への支持を公言し、政治への積極的な参加姿勢を示した。このように、多党制への移行に際し、ペンテコステ派教会や信仰覚醒運動組織に関わる新しい宗教団体は新政党との結びつきを強める傾向にあった。

こうしたキリスト教徒の動きに対し、イスラム教徒は、同胞であるムイニ大統領への政治的期待を高めていった (cf. Rasmussen 1993)。そして、1989年にイスラム教徒のマ

リマが文部大臣に就任すると、教育の平等化を求める彼らの声は益々強くなったのである。そもそもタンザニアの学校教育はキリスト教宣教会のバイブルスクールを原点としていたことから、政府系小学校でも西洋式 (キリスト教式) 制服の着用が義務づけられ、また宗教の違いにかかわらず、キリスト教の祈りが学校で実施されてきた。マリマは、イスラム教徒の中学校進学率の低さについて触れ、キリスト教徒偏重の学校教育を見直すことで、イスラム教徒の子供たちが上級学校へいけるように便宜を計るべきであると主張した。1990年代初頭の新聞や雑誌には、イスラム教徒による学校教育に関する投書や記事²⁹⁾が多くみられ、彼らの不満が多党制の導入前後に高まったことがわかる。

既に指摘したとおり、キリスト教徒とイスラム教徒の平和的共存はニエレレが追求したタンザニア国家の理想形であった。それは彼の時代にはある程度達成されていたといえる。例えば、ウジャマー村建設において、キリスト教徒とイスラム教徒がそれぞれの教会や寺院の建設に協力し合い、お互いの立場を尊重しながら共に一つの国家を築こうとしていたことが報告されている (cf. Sicard 1978, p.66)。しかし、ムイニの大統領就任以降、イスラム教の拠点であるザンジバルが本土からの独立を主張するようになるなど、イスラム教とキリスト教の対立が次第に表面化していった。1993年には首都ダレサラームで、イスラム教原理主義者によるキリスト教徒の豚肉屋襲撃事件が3件起き、その後、各地でキリスト教徒とイスラム教徒が衝突する事件が発生した。後の警察の調査で、タンザニア・ムスリム最高協議会 (BAKWATA) から分離したタンザニア・コーラン読会評議会 (BALUKTA)

28) *Daily News* (1993年1月28日) の掲載記事 “Mtikila, four others charged with sedition” と *Weekly Mail* (1993年5月31日～6月6日) の掲載記事 “Who is this man Mtikila?” を参照。

29) *Business Times* (1992年9月11日, pp.8-9) の “Sheikh Yahya shortsighted over plight of Muslims” と *Arabia* (1985年4 (43) 号, p.30) の “Terror responses to fundamentalism fears” が掲載例として挙げられる。

が、キリスト教徒襲撃事件およびその他の暴動に深く関与していたことが明らかになり、そのリーダーが逮捕され、BALUKTAの公認登録は抹消された³⁰⁾。タンザニアのイスラム教徒は現在でも内部で穏健派と強硬派に分裂しており、政府との協調関係を主張するBAKWATAはイスラム教徒の志を統制することに奔走している状況にある。宗教的対立が悪化することを懸念した政府は、教会や寺院の外で演説および集会を無許可で行うことを禁止し、他の宗教を中傷するような言論の取り締まりを強化した。同時に、政府は、それまでプロテスタント派諸教会の統一組織であるCCTに属さずに活動をしてきたペンテコステ系教会に対して、タンザニア・ペンテコステ評議会(Pentecostal Council of Tanzania)の設立を1993年に認めた。このPCTの設立は、ペンテコステ系諸教会を政府の監督下に置くための施策であった。加えて、信仰覚醒運動についても、政府はその組織の登録を認め、運動に対する彼らの指導力を高めようとした³¹⁾。タンザニア政府は、市民生活の中で拡がる宗教的争いに警察権力で対処しながら、社会的混乱を招きうる宗教活動に対しては組織の登録制度を用いて監視体制を強化し、更にTEC, CCT, PCTそしてBAKWATAといった宗教組織と協力関係を維持することで、社会の安定を図ろうとしたのである。

イスラム教勢力の影響が顕著になった1990年初頭、キリスト教会と政府の関係を揺るが

す大きな事件がタンザニア福音ルーテル教会の北部司教区で発生した。北部司教区はキリマンジャロ山麓に住むチャガ人とメルー山麓に住むメルー人から構成されていた。司教区の人口の約2割を占めるメルー人は、在職のチャガ人司教がキリマンジャロ地域のインフラを優先的に整え、また教育および教会運営においても彼らの権利をないがしろにしている、という不満をもっていた。政界人とながりを持つカアヤ(元第一党CCMの地区リーダーであったメルー人)が司教区の評議会メンバーに就任すると、彼を中心にメルー山司教区の独立運動が始まった。カアヤは副大統領とのつながりを利用して、1990年12月に政府からメルー山司教区(Mount Meru Diocese)設立の承認を取りつけた。ところが、この司教区の登録は翌年の2月に手続き上の不備のために取り消された。その取り消しに不満を抱いたメルー人信徒が3月に大暴動を起こした(Omari 1999, pp.201-202)。こうした事態に対して、教会は新たにメルー司教区(Meru Diocese)の設立を決定した。北部司教区の問題を解決しようとした政府は、1992年7月にメルー司教区を正式に登録するとともに、メルー山司教区を再び登録したのであった³²⁾。その結果、教会本部がメルー山司教区を承認しないまま、同地域に2つの司教区が存在することになったのである。メルー司教区とメルー山司教区間の争いは激化し、政府軍による介入を余儀なくさせた。そ

30) 革命党系新聞 *Uhuru* (1993年4月29日)の掲載記事“Balukta yafutwa”を参照。

31) 内務省の団体登録記録によると、Big November Ministriesは1991年に、UWATAは1997年に登録され、New Life Crusadeは1999年時点で再申請中であった。また年ごとのキリスト教系独立教会と信仰覚醒運動組織の登録状況(表1)をみると、新規登録件数は1990年以降に急速に増加し、1995年の件数は88年の約9倍、90年の約3倍であった。宗教組織の増加を深刻に受け止めた政府は登録審査を厳しくし、ついに1999年には宗教組織による登録申請の受け付けを差し止めた(1999年9月の内務省登録局担当官とのインタビュー調査より)。

32) メルー山司教区の再登録に関して、バロインは、政府がメルー山司教区を1992年6月29日に承認した後で7月26日に正式に登録したと記述している(Baroin 1996, p.543)。一方オマリの論文は、メルー山司教区はメルー山教会(Mount Meru Church)として1992年7月26日に新たに登録されたと述べている。筆者は、1992年7月以降の新聞が「メルー山司教区」という名称を継続的に使用していることから、ここではバロインの主張をとった。参照した新聞記事は、*Daily News* (1992年7月10日)掲載の“Mount Meru saga takes new twist”と *Mwananchi* (1992年9月28日-10月4日)掲載の“Makanisa ya nje yalaumu Serikali”である。

の様子は連日新聞やラジオで大きく取り上げられ、タンザニア国民の注目を集めた。一年以上つづいた争いにムレマ内務大臣が最終的に介入し、タンザニア福音ルーテル教会の主張を認めた。そして、メルー山司教区の登録は1993年に再び取り消されたのである³³⁾。

ところで、このメルー事件は北部地域における部族主義の文脈、つまり地域に歴史的に存在するチャガ人对メルー人という部族間の対立構造の中で理解され易い。しかし、この事件では部族主義より、寧ろ教会と一般信徒の関係性が注目されるべきである。実は、この事件に関わる全ての暴動はメルー人信徒がメルー地域にある教会を攻撃するという形をとっていた。つまり、メルー人はチャガ地域の教会を攻撃しなかった。また、メルー人信徒の80パーセント以上はメルー山司教区を支持していたが、ほとんどのメルー人牧師はメルー山司教区を支持していたのである。これらのことから、本質的にこの事件は、メルー地域で社会サービスをないがしろにされ、チャガ人のように経済的発展を享受できなかったメルー人信徒が、教会および聖職者に対して起こした反乱であると理解されるのである (Baroin 1996, p.542, Omari 1999, p.207)。司教区内に経済的、社会的格差を生んだ背景に教会内部に存在する部族主義があったことは否定できない。しかしながら、この事件の重要な点は、それまで不動であった教会の権威に対して信者が挑戦し、教会と信徒の関係に生じていた揺らぎを教会内外に示したことである。このメルー事件において信者が教会に向けた批判的視線は、信仰覚醒運動における人々の視線と同種のものであった。メルー事件と信仰覚醒運動の間に直接的関係、つまり

信仰覚醒運動組織の事件への関与は認められないが、運動の影響を受けたメルー人がこの事件に関わっていたことは十分に考えられる。

この北部司教区で発生したメルー事件は、時間の経過とともに教会と政府に政治的な意味をもたらした。まず、政府が事件において分離派の主張を一時的にでも認めたことは、教会の政府への不信感を高めた。³⁴⁾そして、事件は司教および若手牧師たちの間に、教会は政府に対して独自の意見を主張していくべきであるという新たな姿勢を生んでいったのである³⁵⁾。1994年3月、タンザニア福音ルーテル教会は、宣教史上最古の場所であるバガモヨにおいて全国会議を開催し、「バガモヨ宣言」を出して新しい教会の展望を示した。その中で、教会は政府に供奉してきた自らの過去を反省し、監督者として国民のために責任ある行動を独自にとっていくことを表明した³⁶⁾。事件後、イスラム教勢力の台頭とも重なり、教会はキリスト教徒の団結の重要性を認識し、それまで対立してきた信仰覚醒運動やペンテコステ派教会とも協調関係を築いていく姿勢を示し始めた。「バガモヨ宣言」を出したタンザニア福音ルーテル教会は、1997年にモロゴロで会議を開き信仰覚醒運動を支持していく方針を正式に打ち出した。彼らは、その会議で近年の信仰覚醒運動の特徴となっている「告白」、「救済の祈り」、「ヒーリング」をルーテル派福音主義の根本概念に同調するものであると肯定し、聖書の言葉に従い人々を正しく神に導く牧師や伝道師たちの存在を改めて強調した³⁷⁾。教会は信仰覚醒運動をこのように受容することで、信徒たちの教会不信を払拭しようとしたと考察できる。この会議の内容は後に教会誌に大きく掲載され、教

33) Daily News (1993年5月13日)の掲載記事“Police nabs 18 in fresh Meru case”を参照。

34) タンザニア福音ルーテル教会の1992年10月22日付け声明文を参照。

35) *Business Times* (1993年3月7日)の掲載記事“Stop religious polemics, Catholic Church asks Government”を参照。

36) タンザニア福音ルーテル教会がバガモヨ宣言をまとめた小冊子 *Tamko la Bagamoyo* (1994) を参照。

37) タンザニア福音ルーテル教会誌 *Uhuru na Amini* の掲載記事“Wachungaji wakutana Morogoro” (1997年1/2号, pp.4-5) を参照。

会の信仰覚醒運動に対する新しい方針が広くキリスト教徒たちの知るところとなった。このモロゴロでの会議の決定をうけて、より多くの信徒や牧師たちが良きキリスト教徒の証として信仰覚醒運動に積極的に参加するようになっていったのである。

Ⅶ おわりに

本稿は、1990年代に拡大したキリスト教の信仰覚醒運動に注目し、その社会的意味をタンザニアのキリスト教史の中で考察してきた。アンソニー・ウォレスは、社会が技術的、科学的発展を遂げた近代において、世界各地で様々な形の復興運動(Revitalization Movements)が発生したことに注目して、その理論化を試みている。彼は、復興運動は社会変化の中で既存の文化システムと社会的現実の間に裂け目が生じていることを知った人間の心理的帰結であり、そこでは文化の再編成と転換が発生し、既存社会への批判とユートピア的な社会の構築が探求されると論じている(Wallace 1967, pp.450-451)。彼は、政治や経済状況の変化により文化が人の欲求を満たせなくなると、人は既存の文化を壊し始め、社会はカオス状態になると述べている。そしてそのカオス状態の中から復興運動が新しい満足のいく文化を構築するために発生すると説明している。アフリカ各地で展開している信仰覚醒運動はそうした復興運動の一つである。彼の説を用いれば、信仰覚醒運動はアフリカにおけるキリスト教化の段階的帰結であるといえる。つまり、キリスト教への改宗が過渡期から安定期に入ると、キリスト教の価値観や規範および生活スタイルがアフリカ社会で受容され始め、その一方で、経済的、政治的發展に伴って高まる世俗的欲求が改宗者の宗教的生活を困難にする状況が生まれた。その結果、キリスト教の理想と現実のギャップを意識し始めた人々が、理想的な社会を求めて、改宗の意味やキリスト教徒としての生

きを問い直そうとして信仰覚醒運動を起こしたという説明が可能である。

既に述べたように、タンザニアで最初の信仰覚醒運動は、キリスト教化開始から30年以上が経過し、二世世代目のキリスト教徒が誕生した1930年代に発生した。当時の信徒たちの多くは、キリスト教徒としての理想的な生き方と、病気や貧困に苦しみ土着宗教と深く関わっている自らの生活の実態との間で葛藤していた。そして1990年代の信仰覚醒運動の拡大には、そうした信仰上の葛藤に加え、これまで教会が政府との協調関係を重視し世俗的領域における役割に力を注いだ結果、信徒たちに生じた教会に対する失望感と不安感がより大きく寄与していた。植民地独立後、国家建設が頓挫して国家や教会に対する不安と不満を抱いたキリスト教徒は日常の諸問題を解決する方法を必死で模索した。つまり、ワレスがいうような信仰覚醒運動が生まれる混沌とした状況がタンザニア社会で再び高まっていたのである。彼らは信仰覚醒運動において個人的な神との関係を確立することで自らの問題を解決しようとした。そのような彼らの視線の先にあるものは、自己の具体的な救済であり、国家や教会を批判することではなかった。この点で、内省的なタンザニアの信仰覚醒運動は政治的動態として理解されにくい。しかし、本稿は、その信仰覚醒運動をタンザニア国家建設という社会的プロセスの中に位置付けることで、運動の社会的、政治的意味についての一考察を試みたのである。その結果、政治的転換期を迎えたタンザニアにおいて、信仰覚醒運動の拡大が国家や教会の脅威となり、政治的対応を彼らに促していったことが明らかになってきた。独立後のタンザニアにおけるキリスト教徒たちの心理的帰結として発生した信仰覚醒運動は、メルー事件のように人々が国家や教会に直接「挑む」形をとるものではないが、人々が教会から「離れる」という形をとることで体制に抗する一つの社会勢力となり、国家の形づくりに関わ

てきたのだといえる。

参 考 文 献

- Anderson, William. 1977. *The Church in East Africa, 1840-1974*. Dodoma: Central Tanganyika Press.
- Baroin, Catherine. 1996. "Religious Conflict in 1990-1993 among the Rwa: Secession in a Lutheran Diocese in Northern Tanzania." *African Affairs*, 95(381), pp.528-554.
- Chabal, Patrick. 1992. *Power in Africa: An Essay in Political Interpretation*. New York: St. Martin's Press.
- Comaroff, Jean. 1985. *Body of Power, Spirit of Resistance: The Cultural and History of a South African People*. Chicago: University of Chicago Press.
- Comoro, Christopher & John Sivalon. 1999. "The Marian Faith Healing Ministry: An African Expression of Popular Catholicism in Tanzania." *East African Expressions of Christianity* (Thomas Spear et al. eds.), pp.275-295.
- Evangelical Lutheran Church, Tanzania. 1988. *Mwimbieni Bwana*. Sweden: Svenska Tryckcentralen AB.
- . 1994. *Tamko la Bagamoyo*. Arusha: Idala ya Miradi na Maendeleo, KKKT.
- 日野舜也 1993 「アフリカの庶民にとって国家とはなにかータンザニアの事例から」小田英郎編『アフリカーその政治と文化（小田英郎教授還暦記念論文集刊行会編）』pp.77-101, 慶応通信。
- . 1995 「ウジジの27—東アフリカ内陸スワヒリ都市の社会変化」『アジア・アフリカ言語文化研究』48-49, pp.455-493.
- Hoehler-Fatton, Cynthia. 1996. *Women of Fire and Spirit: History, Faith and Gender in Roho Religion in Western Kenya*. Oxford: Oxford University Press.
- Hyden, Goran. 1980. *Beyond Ujamaa in Tanzania*. Berkeley: University of California Press.
- Iliffe, John. 1979. *A Modern History of Tanganyika*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jaesche, E. 1985. *Bruno Gutmann: His life, his Thoughts and his Work*. Erlangen: Verlan der Ev.-Luth. Mission.
- Kalem' Imana, J. Bitangisake. 1986. *Christianity and Socialism in Tanzania*. Ph.D. dissertation, Drew University.
- Koizumi, Mari. 1995. *Meaning of Conversion: Politics, Cosmology, and Moral Discourse Among the Kinga of South-Western Tanzania*. Ph.D. dissertation, Yale University.
- Ludwig, Frieder. 1999. *Church and State in Tanzania: Aspects of a Changing Relationship, 1961-1994*. Leiden: Brill.
- MacGaffey, Wyatt. 1983. *Modern Kongo Prophets: Religion in a Plural Society*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mambo George. 1973. "The Revival Fellowship (Brethren) in Kenya." *Kenya Churches Handbook* (David B. Barrett, ed.), pp.215-23, Kisumu: Evangel Publishing House.
- Marshall, Ruth. 1992. "'Power in the name of Jesus': Social Transformation and Pentecostalism in Western Nigeria 'Revisited'." *Legitimacy and the State in Twentieth Century Africa* (T. Ranger and O. Vaughan, eds.), pp.125-54, Basingtoke: Macmillan.
- 松田素二 1999 『抵抗する都市』東京：岩波書店。
- Meyer, Birgit. 1992. "Delivered From The Power of Darkness: Confessions of Satanic Riches in Christian Ghana." *Africa*, 65(2), pp.236-253.
- Mlahagwa, Josiah R. 1999. "Contending for the Faith: Spiritual Revival & the Fellowship Church in Tanzania." *East African Expressions of Christianity* (Thomas Spear et al. eds.), pp.296-306.
- Nyerere, J.K. 1967. *Freedom and Unity: A Selection from Writings and Speeches 1952-1965*. London: Oxford University Press.
- . 1968. *Freedom and Socialism: A Selection from Writings and Speeches 1965-1967*. London: Oxford University Press.
- . 1973. *Freedom and Development: A Selection from Writings and Speeches 1968-1973*. London: Oxford University Press.
- 小田 亮 1996 「ポストモダン人類学の代価—ブリコロールの戦術と生活の場の人類学」『国立民族学博物館研究報告』21(4), pp.807-875。
- Omari, C.K. 1976. *Essays On Church and Society in Tanzania*. Tanzania: ELCT.
- . 1984. "Christian-Muslim Relations in Tanzania: the Socio-Political Dimension." *Bulletin on Islam and Christian-Muslim Relations in Africa*, 2/2, pp.1-22.
- . 1999. "The Making of an Independent Church: The Case of the African Missionary Evangelical Church among the Meru of Tanzania." *East African Expressions of Christianity* (Thomas Spear et al. eds.), pp.275-295.

- Peel, J.D.Y. 1968. *Aladura: A Religious Movement Among the Yourba*. London: Oxford University Press.
- Ranger, T.O. 1986. "Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa." *African Studies Review*, 29(2), pp.1-69.
- Rasmussen, L. 1993. *Christian-Muslim Relations in Africa—The Cases of Northern Nigeria and Tanzania Compared*. London: I.B. Tauris.
- Rostedt, M. 1982. "The Revival Movement in East Africa." *African Theological Journal*, 11(1), pp.63-84.
- Schulpen, T.W. 1975. *Integration of Church and Government Medical Services in Tanzania—Effect at District Level*. Nairobi: African Medical and Research Foundation.
- Scott, James. 1985. *Weapons of the Weak: The Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Sicard, S. von. 1978. "Christian and Muslim in East Africa." *African Theological Journal*, 7(2), pp.53-67.
- Spear Thomas and Isaria N. Kimambo. 1999. *East African Expressions of Christianity*. Oxford: James Currey.
- Sundkler, Bengt. 1980. *Bara Bukoba: Church and Community in Tanzania*. London: C. Hurst & Co.
- Swantz, L.W. 1965. "Church, Mission and State Relations in Pre and Post Independent Tanzania (1955-1964)." (Maxwell Graduate School of Citizenship and Public Affairs, Occasional Paper No 19).
- Taylor, J.V. 1957. *Christianity and Politics in Africa*. London: Penguin.
- Wallace, Anthony F.C. 1967. "Revitalization Movement in Development." *The Challenge of Development* (R.J. Ward, ed.), pp.448-454. Chicago: Aldine Publishing Co.
- Walter, J. Hallenweger. 1997. *Pentecostals*. London: SCM Press.
- Ward, Kevin. 1999. "Tukutendereza Yesu: The Balokole Revival in Uganda." *From Mission to Church: A Handbook of Christianity in East Africa* (Zablon Nthamburi, ed.), pp.113-144, Nairobi: Uzima.
- Welbourn, F.B. 1961. *East African Rebels: A Study of Some Independent Churches*. London: SCM Press.
- Welbourn, F.B. and B.A. Ogot. 1966. *A Place to Feel at Home: A Study of Two Independent Churches in Western Kenya*. London: Oxford University Press.
- Westerlund, David. 1980. *Ujamaa and Dini: A Study of Some Aspects of Society and Religion in Tanzania* (Stockholm Studies in Comparative Religion 18). Stockholm: Almquist & Wiksell.
- Winter, J.C. 1979. *Bruno Gutmann, 1876-1966: a German approach to Social Anthropology*. Oxford: Clarendon Press.
- Wright, Marcia. 1971. *German Missions in Tanganyika 1891-1941: Lutherans and Moravians in The Southern Highlands*. Oxford: Clarendon Press.
- Yusuf, Imtiyaz. 1990. *Islam and African socialism: A study of the interactions between Islam and Ujamaa socialism in Tanzania*. Ph.D. dissertation, Temple University.