

多様化するキリスト者の信仰表現
— 1950年代後半の「解放の神学」から
1990年代前半の「文脈化神学」までを通して —

小 笠 原 翼

目次

はじめに

第一章：「文脈化神学」のルーツとしての「抵抗の神学」

1-1：解放の神学の展開—1950年代後半から1968年までを中心に—

1-2：「下」からの主体的な神学の誕生

1-3：フェミニスト神学と黒人の神学

第二章：「文脈化」概念の登場—コウのライフヒストリーと共に—

2-1：「文脈化」が意味するもの

2-2：コウの多様なアイデンティティと「文脈化」

2-3：「文脈化」と「土着化」

第三章：「文脈化」概念を生んだ社会背景とその後の変化

3-1：ポストコロニアリズムを取り入れた神学

第四章：神学的枠組としての「文脈化神学」の出現

4-1：ビーヴァンズの *Models of Contextual Theology*

4-2：「文脈化神学」の基本的性質

4-3：「文脈化神学」を担うのはだれか

おわりに

はじめに

今日われわれは複数の文化状況の中で生きている。人の移動や通信技術の発達によって「グローバルな」世界が出現し、1つの場所に歴史的背景、民族出自、文化的慣習、価値観など、それぞれ異なる人々が集まり、「多文化な」社会を構成している。その中で個人と集団を規定する「文脈」はますます多様化していく。国籍、民族、人種、宗教、性別、性的指向、社会的地位など、思いつくままに書き連ねてみても、自己もしくは他者を規定する「文脈」は多様であり、「自分（他者）は何者であるか」という認識方法に正解はなく、それはその都度変化し、各人の決定に委ねられている。多文化社会の様相が明らかになるにつれて、ヨーロッパの植民地政策に端を発する西洋中心主義的な文化史観には、疑いの眼差しが向けられるようになった。1960年代半ばには、政策としての多文化主義がカナダ政府にて議論されたのちに思想として広がり、1978年にはサイドの『オリエンタリズム』を以ってポストコロニアリズムが確立したと言われている。それを受けて、「先住民、黒人、非ヨーロッパ系の住民、性差別、身体的社会的差別に苦しむ人々の権利擁護や文化的多様性の主張¹⁾」と共に、西洋対非西洋の支配-従属関係によって構築されてきた世界システムの二項対立に対する、批判的見直しが叫ばれるようになった。

こうした文化観の変容は「世俗社会」にのみ見られたものでなく、キリスト教世界においても同様であった。キリスト教が4世紀にローマ帝国の国教となって以降、神学（カトリシズム）は西洋においてのみ形成され、それは16世紀の宗教改革以降も変わらず、西洋中心的な文化史観に支配されてきた。にもかかわらず「普遍」を標榜する神学の教えは植民地政策と共に非西洋にも宣べ伝えられた。しかし20世紀後半に入り、そうした西洋的文化史観を「普遍」とする神学に対して、少なくない数のキリスト者から、疑問符が付されるようになったのである。彼らは、西洋中心主義的な神学／キリスト教を、彼らが属するそれぞれの文脈（ほとんどの場合、神学が展開されてきた歴史の中からは、排除され続けてきた「周縁」としての文脈）から問い直し、より豊かで多様な神学の方法論と信仰形態があるべきではないかと主張し、実践の運動を通してその実現を試みた。それらは、1950年代後半以降、地理的社会的文脈を基盤にしたラテンアメリカの「解放の神学」、性を基盤にした北米の「フェミニスト神学」、人種を基盤にした同じく北米発祥の「黒人の神学」という、大文字の神学とは異なる各文脈に沿った個別の、そして実践の神学を形成するに至った。

今日、そうした個別の実践の神学運動は「文脈化神学」と言われる神学的枠組に属す、大きな神学的潮流としても認識されている。神学的枠組としての「文脈化神学」は、1992年にアメリカ人神学者スティーブン・ビーヴァンズが発表した *Models of Contextual Theology* において、その基本的性質が提示された。本稿は1950年代後半以降の実践の神学運動の起こりから、

1992年のビーヴァンズによる「文脈化神学」の提示に至るまでの間に、キリスト者のキリスト教に対する認識と、それに付随する信仰の表現方法がいかに多様化していくのかについて論じることを主題とする。「解放の神学」から「文脈化神学」に至るまでの約40年間で神学は、キリスト者の個別の文脈における経験に依拠し、信仰の自由な表現を通して形成される主体的なものだという理解が広まっていった。それは同時に、聖書と伝統によって画一的に規定されていたキリスト者の生き方や信仰の表現方法が、多様化を見せ始めた時代でもある。キリスト者は自身のアイデンティティの基盤となる文脈を、キリスト教にのみ限定するのではなく、自身が属する文化や社会状況、また性別、人種、民族、などにも強く求め始めたのである。

本稿を通して、1950年代後半からビーヴァンズによって「文脈化神学」が提示される90年代前半までの過程を見ることで、神学的規範の中で自己を単一的に認識してきた（他者からも認識されてきた）「キリスト者」という存在が、実は多様で複数の文脈に属す「個」でもあるということを伝えていきたい。

第一章では、「文脈化神学」のルーツとされる解放の神学について、初期（50年代後半～70年代）の活動を中心に論じる。解放の神学は、キリスト者の文化的多様性に軸足を置くものではなく、政治経済的抑圧下にあったキリスト者の解放を目指した運動であった。しかし解放の神学は、これまでの神学の方法論に対し批判的見直しの必要性を唱えたもので、それは確かに今日の「文脈化神学」の土台となっている。また解放の神学は、ラテンアメリカ以外の地域にも影響を与え、特に1960年代の北米ではいくつかの新しい神学が誕生している。それらについても、具体的な主張と実践について見、この時期の新しい神学の形成が、その後いかに「文脈化神学」の土台となったのかを検証する。

第二章では、そうした新たな神学運動の高まりを受けて、1970年代に提唱された「文脈化」概念について、それにどういった意味が込められているのかを、その概念の提唱者である台湾出身の神学者コウ・ショウキのライフヒストリーと共に分析する。

第三章では、「文脈化」概念登場の社会的要因に焦点を当てる。1960年代後半から1970年代にかけて登場した思想／運動が「文脈化」概念形成とその広がり、大きな影響を与えたと考えられる。それについて分析すると共に、その影響を受けた後の神学の変化についても見ていくこととする。

第四章では、20世紀後半に生まれた解放の神学以降の、新しい神学運動を包摂する神学的枠組としての「文脈化神学」の基本的特質について、主にビーヴァンズのテキストを参照しながら整理する。

第一章：「文脈化神学」のルーツとしての「抵抗の神学」

本章では「文脈化神学」のルーツと言われる、1950年代後半にラテンアメリカで生まれた解放の神学を中心に、1960年代に出現したいくつかの新しい神学（フェミニスト神学、黒人の神学）について論じる。それらの神学は、政治経済的抑圧を生む社会体制からのキリスト者の解放を主張するなかで、神学／教会がそうした社会体制を支えてきたことを暴き、それを激しく批判した。それらは従来の神学に対する抵抗運動であったため、総称して「抵抗の神学」と呼ばれる。「抵抗の神学」はこれまでの神学史上見られなかった革新的なアプローチにより、新しい神学の方法論を確立させた。本章では「抵抗の神学」が、どういった点で革新的だったのか、それがどのように「文脈化神学」につながっていくのかを検証する。

1-1：解放の神学の展開—1950年代後半から1968年までを中心に—

ラテンアメリカで解放の神学が生まれた要因を探るには、15世紀に始まるスペイン、ポルトガルといった、カトリック教国による植民地支配開始時期にまで遡らなければならない。植民地政策により、ラテンアメリカの土着の宗教や文化的慣習は否定、排除され、土着の人々に対するカトリックへの強制的改宗が実施された。今日「カトリック大陸」と言われるラテンアメリカのカトリック教徒の数は、その全人口の約90パーセントを占めるまでになっている。

植民地政策は宗教・文化だけでなく、政治経済を中心にラテンアメリカの社会体制そのものを大きく変化させた。ラテンアメリカ諸国に建設された教会は、「支配者の宗教」の母体として国家体制と深く結び付き、宗教施設としてだけでなく、政治機構としての側面も持ち、強大な権威をまとうようになった。それにより、各教会の司教・司祭ら聖職者は、宗教的権威に加え政治的な権力と富をも、その手中に収めることになった。教会が権力的、経済的に巨大化する一方で、ラテンアメリカ人口の大多数を占める農民・労働者階級は、政治的、経済的、倫理的、社会的な搾取に苦しみ、貧困の中に置き去りにされていた。解放の神学は、以上のような国家体制とカトリック教会の癒着が生み出す、政治経済的な社会構造的暴力に、信仰の力をもって抵抗した神学運動である²⁾。

次に、解放の神学形成のプロセスを簡単に整理していく。解放の神学は、1950年代に入り各教区における司教・司祭レベルでの小さな会合に端を発し、それが一般信徒に広がり、ラテンアメリカ全土を覆うまでになった。その経緯は、全国規模で定期的で開催されていた司教会議と、カトリック教会の公会議の開催に見ることができる。まず1955年に、リオデジャネイロで第一回司教会議（Consejo Episcopal Latinoamericano: CELAM I）が開催された。そこで初めて、ラテンアメリカの貧困問題の深刻さについての問題意識が司教間で共有され、それを是正するための対策として教会の制度改革の実施に関する合意がなされた³⁾。

次に1962年から65年にかけて開催された第二バチカン公会議は、解放の神学形成の動きをさらに加速させた。公会議では政治、経済、イデオロギー上の世界的な変革運動を通して、社会状況が大きく変化しているとの認識がなされた。また世界的に経済格差が広がる中で、貧しき者や社会的弱者に対して、教会は特に配慮せねばならないとの合意もなされている⁴⁾。「教会の現代化」を公会議開催の主題の1つとしていたバチカンは、キリスト教神学を含む、既存の価値体系に人々が不信感を持ち出している現状を把握した上で、現在の社会情勢に適応した「up-to-dateする教会」の実現を唱道した⁵⁾。社会の動きに敏感になり、人々の価値観が変化する中で、貧者や弱者への特別な配慮が必要と認識した公会議は、解放の神学の実践と理論を形成するにあたり、大きな影響を与えた⁶⁾。

その後1968年にメデジンで開催された第二回司教会議（CELAM II）は、解放の神学誕生の場として認識されている⁷⁾。この会議で採択された「メデジン文書」と呼ばれる声明には、ラテンアメリカが抱える貧困と搾取の問題に対して、教会が取るべき行動の指針が表明されている。「解放の神学の父」と謳われる、ペルー出身のカトリック司祭グスタボ・グティエレスは、その著書『解放の神学』において、解放の神学に関する声明の中でも「メデジン文書」は、「教義上の権威や影響力の点で最も重要なもの」だと評価している。グティエレスによれば、「メデジン文書」が扱う主なテーマは、①ラテンアメリカが対峙している社会構造的暴力から脱するための教育改革と、②その社会構造的暴力に教会がどのように対応すべきかという教会改革についての2つである⁸⁾。

教会改革に関して最も重視されたのが、「教会と貧しい人々との連帯」である。グティエレスと同じく、解放の神学の主導者として知られるブラジル出身の神学者、レオナルド・ボフは、ラテンアメリカの教会はこれまで「金持ちの側から貧しい人々を見る」ことで、「貧しい人たちのために」という視点で「施し」を行ってきた。ボフはそれを強く否定し、これからの教会は「貧しい人々とともに」という意識を持つべきだと主張している⁹⁾。

さらに「メデジン文書」の全体を通して、「貧困からの解放」「隷属状態からの解放」「制度としての教会からの解放」と、カトリックの公式な司教会議において「解放」という語が用いられたことの意義は大きく、ここで初めてラテンアメリカにおける一連の神学運動に、解放の神学という名が与えられたと言われている¹⁰⁾。

1-2: 「下」からの主体的な神学の誕生

ここからは「メデジン文書」が提唱した指針を基に、解放の神学がどのようにラテンアメリカが抱える教会と社会の問題に抵抗したのか、そしてそれがどういった点でこれまでの神学史上、革新的であったのかについて見ていきたい。

「メデジン文書」が示す解放の神学が取るべき指針は、おおよそ以下の3点に集約すること

ができる¹¹⁾。

- ①ラテンアメリカが置かれている抑圧的な社会状況の現状を認識し、かつそこに至った原因を分析すること。
- ②その分析は、「その場所」、つまり「抑圧的な社会状況」の中に身を置いてなされること。
- ③「実践」を第一義的に考えること。一部のエリート神学者や教会内の聖職者によってなされる机上の神学ではなく、「抑圧的な社会状況」下に置かれている人々の暮らしの中での実践を通して、神学を再構築すること。

自らの置かれている状況、つまり「文脈」を意識する作業から始まる解放の神学の基盤となる文脈は、何よりもまず「貧しさ」である。彼らは社会分析を通じて、自分たちを苦しめる貧しさは、社会構造的なものに起因するとし、かつそこには権威主義的な教会制度が組み込まれているとの認識に至った。皮肉にも彼らキリスト者の「家」となるべき教会が、彼らを苦しめる貧困状態を維持する、大きな要因の1つであった¹²⁾。しかしラテンアメリカのカトリック教会は、貧困問題と、それに苦しむ一般信徒の状況を顧みることをせず、常に社会的強者の立場から神学的教えを説いていたのである。その状況を打破するために、解放の神学は貧しさに苦しめられてきた信徒の立場から、神学そのものを再考し、彼らの歴史と経験を包摂した神学の再構築を試みた。その試みは、上に3つの指針として挙げた「実践」を通して行われた。

そうした実践例としてまず挙げられるのは、1950年代以降ラテンアメリカの各地で見られる「キリスト教基礎共同体 (Basic Christian Community:BCC)」の形成である¹³⁾。そこでは解放の神学派の司教・司祭、神学者らと一般信徒が、貧しき者たちで構成されていた「初代教会」の姿に倣い、共に生活していた。彼らは貧しさや政治的抑圧下に置かれてきた経験を軸に、聖書解釈を行い、社会的・政治的次元に日常の信仰を活かそうとしていた¹⁴⁾。BCCにおける解放の神学の実践は、従来の神学が採ってきた神学の方法論とは全く異なるものである。従来神学とは、歴史的に「偉大な」神学者や聖職者によって決定された教義（聖書解釈など）を、「上から下へ」受け渡すトップダウン方式により受け継がれてきた。BCCでのキリスト者の経験に則した聖書解釈は、それとは正反対の「下からの」神学形成である。解放の神学の実践を軸にした神学運動は、「客観的で受動的な知」であった神学を、「主体的な行動により形成される知」へと変容させたのである。また、「普遍的なもの」とされる従来の神学に対抗する形で、解放の神学はラテンアメリカに固有の (particular) 文脈（歴史、政治経済と社会状況、文化、宗教）を強調していたと言う点も、これまでの神学には見られなかった側面である¹⁵⁾。

解放の神学の、個別の文脈において神学を主体的に再考・再構築する試みこそが、従来の神学と比較して解放の神学が革新的と言われる所以であり、それは後の「文脈化神学」という神学的枠組の誕生にも大きく寄与している。

メデジン会議以降の解放の神学は、実践を追いかける形で理論整備もなされ¹⁶⁾、当時のラテ

ンアメリカと似た社会状況にあった、他の第三世界諸国からも広く支持された。しかしそうした動きとは対照的に、1980年代に入り、特にアメリカとバチカンから攻撃的批判がなされるようになった。その最も大きな要因は、解放の神学がマルクス主義を援用し、社会主義の導入を主張していた点である¹⁷⁾。1980年に誕生したレーガン政権は、解放の神学を「アメリカ合衆国への政治的脅威」と定義した。その背景には当時の冷戦構造はもちろんだが、レーガン政権の支持母体が、当時勢力を増していた新宗教右翼と言われる福音派プロテスタント団体であったことも関係している。聖書の絶対無謬性を軽んじているとみなされた解放の神学は、レーガン政権にとって到底容認できるものではなかった¹⁸⁾。

同時期、カトリック総本山のバチカン内部では保守化が進んでいた。1978年に保守派として知られるヨハネ・パウロ2世が教皇に就任した後、同じく保守のラッツィンガー枢機卿（現教皇）と共に、解放の神学がマルクス主義を「無批判に」援用している点、一部活動があまりにも政治的色を強めている点が批判された。こうして、1980年代の解放の神学はアメリカ政府の右傾化とバチカンの保守化により、劣勢に立たされることになった¹⁹⁾。

先に紹介したグティエレスは、こうした批判に対し反論をしながらも、「解放の神学を成熟させる真剣で適切なもの」と受け止め、自身の初期の社会分析がラテンアメリカ諸国の差異を無視した、あまりにも単純で大雑把なものであったことを認めている。その結果、今日の解放の神学は、ラテンアメリカ各国の歴史的文化的差異をより重視するものとなっている²⁰⁾。

1-3: フェミニスト神学と黒人の神学

個別の文脈から、神学の再考・再構築を目指した神学運動は、解放の神学に限られたものではない。解放の神学の影響を受けて、1960年代にはいくつかの「抵抗の神学」が誕生している。ここでは代表的なものとして、特に影響力とその勢力が大きかった「フェミニスト神学」と「黒人の神学」についても、触れておきたい。

フェミニスト神学（Feminist Theology）は、1960年代にアメリカで生まれその後ヨーロッパ地域にも伝わった神学運動である。性別を文脈的基盤としたこの神学は、神学の男性中心主義的側面を批判する。歴史をどれだけ遡っても、神学は常に男性神学者によって展開され、教会の高位聖職者も常に男性で占められてきた。フェミニスト神学は、そうした従来の神学に批判的検証を加え、女性の視点（歴史・経験）からの神学の再構築を試みている。中でも女性叙任の問題は、男性優位の教会制度と、その内部のジェンダーヒエラルキーに正面から挑むもので、今日でも議論が行われている²¹⁾。また男性によって書かれ、解釈されてきた聖書を、女性の視点から再解釈することもフェミニスト神学には不可欠なものであり、ドイツ人神学者のフェオレンツァを中心に実践されている²²⁾。

いわゆる「キリスト教文化圏」においてフェミニスト神学が台頭したのは、キリスト教的価

値観がその社会構造の根底にあるために、神学／教会内の男女間の支配－従属関係が、その社会における女性の社会進出や権利擁護を阻む要因として認識されたためである。1970年代以降は非ヨーロッパ地域にも広がりを見せるが、その様子は第三章において後述する。

次に黒人の神学 (Black Theology) は、1960年代のアメリカのプロテスタント教会から起こった運動である。ここでは「黒人」という人種による文脈が基盤となっており、その背景には、当時アメリカで高まりを見せていた公民権運動など人種差別撤廃のための闘いがあった。彼らは従来の神学が、常に白人の神学者によってのみ展開され、奴隷としてアメリカ大陸に連行されてきた祖先の歴史、その子孫である黒人の経験が、神学的文脈から全く排除されていることを批判した。黒人の神学の提唱者と言われるジェームズ・コーンは、そうした「白人中心の神学」克服のためには、現在の子孫としての黒人の経験だけでなく、また奴隷としてアメリカ大陸に連行されてきた祖先の歴史的経験だけでもなく、黒人の「起源」であるアフリカ大陸の歴史をも、神学は反映しなければならないと主張した²³⁾。コーンのこの主張には、他人種に対し必要以上に排他的であるとの批判が、特に「白人神学者」から寄せられた。コーンはそれに対し、「白人神学者」こそが、皮膚の色によって黒人とその祖先の歴史・経験など、あらゆることを軽視し、無視し、苦しみを与えてきたのだと強く非難し、「白人であって黒人でない者たちは、色に基づいて社会を分離した責任を負わねばならない²⁴⁾」と反論した。コーンの主張は、神学的文脈においてだけでなく、白人支配の社会体制そのものに向けられており、それには歴史上「黒人」が経験しなければならなかった絶望や怒りの感情が強く込められている²⁵⁾。

以上二つの異なる文脈で登場した神学は、従来の神学が実は、男性と白人という、ごく一部の人間によって支配されてきたことを、彼らの個別の文脈の歴史と経験を主張することで明らかにした。特に「女性」と「黒人（または有色）」という世界中に分布する文脈からの神学的主張は、同じ文脈に属す他地域のキリスト者の意識を高め、その後の「文脈化神学」が世界的に広がる契機になった。

まとめ

1960年代に高まりを見せた「抵抗の神学」には、いくつかの共通点が見られる。

- ①当時の社会構造が抱える問題を神学的文脈において是正しようとした。
- ②個別の文脈から従来の神学を批判的に検証し、その文脈の歴史と経験を土台にした神学の再構築を行う。
- ③神学的／社会的「周縁」からの声により形成された。

「抵抗の神学」が果たした功績として最も評価されるのはやはり、神学を「下」からの視点で主体的に再構築しようとした点であろう。これを可能にしたのは、1960年代の社会全体を覆っていた変革への凄まじいエネルギーである。その中でキリスト者は、自己を神学的規範によっ

でのみ規定するのではなく、社会的存在でもあることを強く認識し始めた。自己を社会的存在としても認識し、個別的文脈（貧困、被植民の歴史、女性、有色）から神学を再考し、再構築を試みる姿勢は次章以降論じる「文脈化」概念にも「文脈化神学」にも受け継がれている。

次章ではこうした「抵抗の神学」が世界的に広がりを見せる中で、その影響を受け提唱された「文脈化」概念について論じる²⁶⁾。

第二章：「文脈化」概念の登場—コウのライフヒストリーと共に—

1970年代に入り「抵抗の神学」の運動が台頭するなか、1972年には「文脈化 contextualization」という新たな神学概念が提唱された。本章では、もとは言語学の用語であったこの言葉に、一体どういった意味が込められたのかをその提唱者のライフヒストリーと共に分析する。

2-1：「文脈化」が意味するもの

「文脈化」概念は、1972年に当時 Theological Education Fund（以下 TEF）²⁷⁾ という財団の理事長を務めていた台湾出身のプロテスタント神学者コウ・ショウキ（黄彰輝）によって提唱された。同年に TEF が発行した *Ministry in Context: The Third Mandate Programme of the Theological Education Fund* において、「文脈化」に関する議論がなされたのが、その言葉が神学の用語として用いられた最初だと言われている²⁸⁾。コウは「文脈化」という言葉に、どういう意味を込めたのか。それは1968年の第1回東北アジア神学校連盟にて、コウが行った基調演説から読みとることができる。

われわれが生きている世界は、変化という言葉がキーワードになっている。それは表面的な変化でなく、根本的な変化である。さらに言うならばそれは革命的な変化である。…（中略）…つまりわれわれは革命的な世界に生きているのである。われわれは独立革命や、新たな国家建設がおこなわれている革命的なアジアについて語っている。われわれは社会変革の時を生きている。われわれが慣れ親しんできた社会構造は、より都市化され、より産業化された社会へと変容を遂げている。…（中略）…すべてのものが変化している。そしてわれわれはこの革命的な変化にすでに巻き込まれている。以上がわれわれを取り巻く文脈（context）である。さらにそれは教会が対応しなければならない文脈である。そして神学教育が対応しなければならない文脈である²⁹⁾。

「抵抗の神学」の系譜の上で発せられたこのコウの言葉は、特にアジアという文脈を強く意識している。さらに言えば、それは第三世界のアジアである。コウが理事長を務めた TEF が、

特に第三世界の神学教育の促進を目指した財団であったこともそうだが、コウは当時アジアの第三世界諸国で、戦後の植民地独立革命運動が活発化し、その社会が著しく変容を遂げていた点に着目していたのである。独立運動による社会体制の変化で、政治、経済、文化、社会、宗教など、あらゆる側面において人々の求めるものも変化していた。そんな中で、神学／教会だけが旧態依然とした教義や制度を保持しては、人々が求めるものとキリスト教が提示できるものとの間に溝が生じてしまう。解放の神学が「下から」の動きで自然発生的に現れたことが、それを如実に物語っていた。コウは「文脈」という言葉を強調することで、神学／教会が、社会が経験する変化と連動していかなければならないことを主張していたのである。

Ministry in Context においてコウは、「文脈化」を「福音が、個別の状況に対して意味ある対応をする力」と定義している³⁰⁾。従来の神学では、福音は時空を超えて普遍的で、地球上の万人に妥当なものだと認識されている³¹⁾。そのため「個別の状況」や「文脈」という言葉は、従来の神学が定義する福音の性質とは相容れないものである。しかしコウはその「普遍性」を標榜する神学が、西洋においてのみ形成されてきた点を指摘する。カトリシズムで言えば、聖書解釈の方法、正統と異端の判断基準、礼拝の際の規定など、神学の中核となる教義は、およそ12世紀までにヨーロッパで決定されているし、16世紀に誕生した、「聖書のみ」にその信仰の拠り所を求めるプロテスタンティズムもやはり、ヨーロッパ・北米を中心とする西洋で形成されたものである³²⁾。西洋において、西洋の神学者によってのみ議論され形成されてきた神学は、必ずどこかに当時西洋で主流だった文化的価値観や慣習を反映している。前章でも見たように、それまで神学を形成してきた神学者は白人男性で、高い教育を受けたエリートであった。そうした「普遍」とはおおよそ相容れない場で形成された神学が、時空も文化も超えて万人に妥当なものであるという従来の神学の欺瞞を、コウは「文脈化」という言葉を用いて暴こうとした。

2-2: コウの多様なアイデンティティと「文脈化」

「文脈化」概念は、当時の大きく変化する社会の中でこそ生まれてきたものであるが、コウのライフストーリーもその誕生に大きく影響していると考えられる。コウは1914年、日本植民統治時代の台湾に生まれ、キリスト者であった祖父の影響により信仰を持つようになった。その後1934年に日本に渡り、37年まで東京帝国大学哲学科で学んでいる。卒業後はイギリスに渡り神学を学び、1941年にその学位を修めている。イギリス滞在中のコウは、1939年にアムステルダムで開催された世界キリスト教ユース会議³³⁾にも出席し、そこで学問としての神学だけでなく実践としての神学にも関わるようになった³⁴⁾。

1947年に台湾に帰国したコウは、翌年台南神学校の学長に就任した。その当時コウは台湾の民族自決運動に参加していたが、それが原因で国民党から政治的圧力を加えられていた。さら

に台湾の神学界で、そうした運動に参加していることや、海外での生活が長かったことなどから、コウへの風当たりは厳しく、コウは1965年に台湾を離れ再びイギリスに渡り、イギリス国籍を取得している³⁵⁾。

ここまででわかるように、コウは日本統治下の台湾、日本、イギリス、戦後の台湾で暮らし、国籍で見れば「日本人」「中国人（中華民国）」「イギリス人」、これに民族的アイデンティティを加え「台湾人」と、複数の歴史、社会、文化、つまり文脈に属していた。コウと親交のあった日本人神学者の小山晃佑は、コウのこうした状態を、「神学的なホームレス」と表現する³⁶⁾。どこにも根をはらずに常に「周縁」から、自らの属す文脈に沿って神学と関わってきたコウの生き方を表現したこの言葉は、ポジティブなものである。コウの神学的姿勢は彼の名前の表記方法にも現れていると、小山は続ける。コウの中国語名は「黄彰輝」と表記するが、英語圏では自身の名を日本語読みし、それをアルファベットで表記した「Shoki Coe」を主に使用している。小山は「コウは自分の人生の文脈を変えるために、自らの名前を中国語から日本語に、さらにそれを英語で表記せねばならなかった。この彼の名前の隠喩には、彼の『文脈化』のアイデアが集約されている」と述べている³⁷⁾。

2-3: 「文脈化」と「土着化」

ではなぜコウは「文脈化」という言葉を用いたのか。もともと宣教学の用語には、「文脈化」と似た意味を持つ「土着化 indigenization」という言葉がある³⁸⁾。それは19世紀半ばに、アメリカ人宣教師ルーファス・アンダーソンと、イギリス人宣教師ヘンリー・ヴェンによって提唱された概念である。2人は「万人は平等に創造されているがゆえに、宣教地（非西洋）の人間も神の恩恵を受け取ることができる」という信念を持ち、宣教師を介して非西洋に伝えられたキリスト教はその後、土着の人々の手によってのみ、その土地に根付くことが可能だと考えていた。そこで西洋主導ではない「土着の教会」の建設実現を目指し、その土台となる自給（self-suppor），自治（self-governing），自己伝播（self-propagating）という「三つのセルフ（three-self）」概念を提唱した³⁹⁾。

コウは「土着化」が、福音と文化の関係を考察する契機となったという点で一定の評価を与えているが、その言葉には西洋社会で形成され定着した神学こそが、規範的かつ普遍的なものだとする西洋中心主義的思想が強く反映されていることを指摘している⁴⁰⁾。先に引用したアンダーソンらの言葉からもそれは明白であり、そうした考えが土台にある言葉が無批判に受け継ぐことを、コウは拒否した。

さらにコウは「土着 indigenous」の語源にも言及する。その語源はラテン語の 'indignere' で、それには「土壌に根をおろす」という意味がある。それゆえこの言葉は、キリスト教の福音と宣教地の伝統的文化との融合を図ろうとするのである。コウによれば「土着化」概念は、文化

をある土地に根付く、変化することのない、静的なものだと理解してしまっていると言う⁴¹⁾。しかし現実社会における文化というのは、コウが先に引用した演説でアジア社会を念頭に置きながら述べていたように、刻一刻と変化する社会に呼応しながら、常に変容するものである。この「変容」や「変化」といった概念の有無が、「土着化」と「文脈化」の大きな違いだと言える。

「土着化」という言葉からは、時間の流れ、つまり変化を感じ取ることができない。先に述べたように、「土着化」は西洋の宣教師たちによって、宣教地の伝統的文化と福音の融合を図るために提唱されたものである。キリスト教の福音を西洋の地から、文化的基盤が異なる宣教地へ伝える際に、その文化を尊重するという意味では、「土着化」はその当時、非常に画期的な概念であったと言える。問題になるのは、「土着化」という言葉が示す「宣教地（つまり非西洋）の文化」とは、宣教師つまり西洋から見たときの文化だという点である。そうすると、宣教によってもたらされるキリスト教の福音は、宣教地で現在活きている文化とではなく、過去に基軸を置く宣教地の伝統文化と結びつき、浸透していく。それではコウが生きていた、アジアの変容する社会文化状況には、対応できないキリスト教の形や信仰が生まれてしまう。

コウの「文脈化」は、「土着化」の「福音と文化の融合」という根本的な主題を受け継ぎながらも、日々変化する社会文化状況と、そこでの人々の経験に呼応しながら変容していく、現在進行形の神学を目指す概念である。「土着化」が西洋つまり外部からの文化理解をその根源に据えていたのに対し、「文脈化」はコウをはじめとする、それぞれの社会・文化内部に位置するキリスト者たちが、自分たちの社会文化状況を内側から理解し、それを信仰を通して表現することを核としている。実際の社会文化状況の変化をまさに経験しているキリスト者たちによる、信仰の表現や神学の形成は、まさにコウが目指す現在進行形のものになる。さらにコウは、自身が目指す「文脈化する神学」とは「contextual」でも、contextualized」でもなく、contextualizing」な神学」であると強調している⁴²⁾。contextualizing」という表現からは、神学とは不断のプロセスであり、「すでに決定されたもの」ではない、というコウの強い信念を感じ取ることができる。

まとめ

コウの「文脈化」概念は、19世紀に登場した「土着化」概念（福音は西洋キリスト教の手助けがなくとも、それぞれの社会・文化状況の中で独自の発展を遂げることができる）を受け継ぎながらも、それが根底に持っていた固定的な文化理解を再考することで生まれた。コウは「土着化」が文化を固定的なものとして理解している点を批判し、戦後の旧植民地からの独立などを経て、急激な変化を遂げる第三世界のアジア社会を念頭に置き、「文脈化」を提唱している。コウは戦後アジアの社会状況と、自身の経験から、キリスト者を取り巻く社会文化状況というの

は常に一定であるのではなく、その都度変化しながら、キリスト者の信仰に影響を与えているということを「文脈化」の言葉に込めたのである。それゆえに「文脈化」概念の出発点は、アジアという地理的・社会的文脈とコウの個人的な経験にあったと言える。そのため、コウの言う「文脈化」は、1970年代当時はこれまでの個別の神学運動をすべて包摂するような神学的枠組ではなかったし、コウにもそうした意図はなかったと思われる。

以上のようにそれまでの「抵抗の神学」がキリスト者に対する差別や抑圧を助長する教会制度と、社会構造の癒着からの解放に主眼を置いていたのに対し、「文脈化」は社会と文化、しかもそれらの流動的な性質に着目することで、キリスト者の文化的多様性を主張するものだった。「文脈化」が特に文化的多様性に着目した背景には、当時世界に大きな影響を与えていた思想／運動があったと考えられる。次章では「文脈化」概念と結びついたその思想／運動を中心に、それが「文脈化」概念とともに、これまでの「抵抗の神学」にどのような変化を与えたのかについて見ていくこととする。

第三章：「文脈化」概念を生んだ社会背景とその後の変化

従来 of 神学に対する新しい神学の形式は、1950年代後半から見られる国家と教会制度の癒着により生み出された社会構造的暴力からの解放を主張する「抵抗の神学」が主流であったが、1970年代の「文脈化」概念の登場により、キリスト者の文化的多様性に注目が集まるようになった。本章ではその社会的要因と考えられる思想／運動について検証するとともに、具体的に「抵抗の神学」と比較してどのような変化が見られるのかについて考察する。

3-1：ポストコロニアリズムを取り入れた神学

「抵抗の神学」が挙げた成果の1つは、キリスト者の、神学に対する認識を変化させた点である。「抵抗の神学」が、聖職者中心／権威主義、男性中心主義、白人中心主義に支配された神学に対し、それぞれの地理的、経済的、ジェンダー的、人種的文脈から抵抗の声を挙げたことで、「神学＝普遍」という構図に対する「懐疑や反省」が可能なものになったのである⁴³⁾。日本において、「文脈化神学」に関する論考を發表している数少ない神学者である森本あんりは、以上に見られる認識の変化により、「社会構造的暴力からの解放」の次の段階として人々が、自身の自己表現の源泉である歴史・文化・民族など、個人と集団のアイデンティティを構成する文脈を重視するようになった結果、文化的多様性を主張する「文脈化」概念が広がったと述べる⁴⁴⁾。

その背景には、1960年代半ば以降に登場したポストコロニアリズムの影響があると考えられる。ポストコロニアリズムは、15世紀以降確立された支配者である西洋と、被支配者である非

西洋の支配-従属関係が作り出す、あらゆる領域（政治経済、文化、学問など）における不均衡な権力構造を、それまでの世界システムの「周縁」から批判的に問い直す試みである。ホミ・バーバは、ポストコロニアリズムとは「近代のイデオロギー言説に介入し、それが不均等な発展と、さまざまな国民や人種や共同体や民族の示唆的ではしばしば不利な歴史に、ヘゲモニー論的な『規範性』を与えようとするのを許さない。…（中略）…文化的差異、社会的権威、政治的差別に対する批判的修正を定式化し、近代性に付随する『合理化』の中に、敵対的でアンビヴァレントな契機を暴露しようとするもの」だと述べている⁴⁵⁾。

このポストコロニアリズムを最も早く導入したのが、一章でも触れたフェミニスト神学である。1960年代のアメリカで生まれたフェミニスト神学は、女性という性別的文脈を基盤にした神学運動で、神学の男性中心主義的な側面を批判したものであった。この運動は、まずアメリカで始まりその後ヨーロッパに渡り、いわゆる「キリスト教文化圏」で盛り上がりを見せた後、それ以外の地域、非西洋にも1970年代後半ごろには広まっていた。

しかし、非西洋（それは当時ほとんどの場合「第三世界」であった）の女性が、西洋初のフェミニスト神学を論じるにはまず、それに対する批判的問い直しが必要であった。なぜなら彼女らにとって、西洋初のフェミニスト神学の想定する女性像は、あまりにも西洋中心主義的で、単一的なものであったため、彼女らは自らの経験をそこに重ね合わせることができなかったのである。そこでポストコロニアリズムを援用し、西洋初のフェミニスト神学を批判的に再構築した非西洋のフェミニスト神学は今日、「ポストコロニアル・フェミニスト神学」（以下PF神学）と呼ばれる⁴⁶⁾。

PF神学にとって、先に引用したバーバのポストコロニアリズムに関する言葉の中の「イデオロギー言説」なるものは、男性中心主義的な神学はもちろんのこと、西洋的文化史観に支配されたフェミニスト神学をも含んでいる。PF神学は、西洋初のフェミニスト神学が、ジェンダー的な支配-従属関係の中でしか、女性の被抑圧状況を認識できていない点を批判する。非西洋の女性は、ジェンダー的要素に加え、地政学的、人種的な抑圧の重層構造の下にいるのである。PF神学の提唱者は、西洋初のフェミニスト神学が、実は自らが批判してきた男性中心主義的神学と同じ過ちを犯していると批判した。

また同じくポストコロニアリズムの影響を受け、アメリカ発祥の黒人の神学から派生したものとして「カリビアン・ディアスポラ神学」と呼ばれる神学実践も1990年代以降誕生している。それを主導するのはジャマイカ出身でアメリカ在住のプロテスタント系教会の牧師デーロイ・リード＝サーモンである。自らの歴史的文化的出自はジャマイカにあるとする彼は、「'African American'ではない自分」の神学的アイデンティティを、黒人の神学に見出すことができなかった。リード＝サーモンは自身を'Caribbean Diaspora'と定義し、アメリカの黒人コミュニティの歴史と経験の多様性を主張する。アメリカ発祥の黒人の神学に学びながらも、それがカバーしき

れていない部分を「カリビアン・ディアスポラ神学」によって彼は表現しようとしている⁴⁷⁾。

まとめ

以上、1970年代の「文脈化」概念は、ポストコロニアリズムの思想の影響を受け、特に非西洋におけるキリスト者の文化的多様性を主張するものになった。それは同時に「抵抗の神学」が女性や黒人という文脈内部の多様性に敏感でなかったことへの批判であり、ポストコロンアルな文脈からは新たな神学が生まれた。こうして「文脈化」は、アジアの第三世界におけるキリスト者の状況についてのみを語るものではなく、従来の神学が西洋の文化史観を強く反映している側面に対抗するための、キリスト者の文化的多様性を表現する神学概念として、広く神学界で受容されていくことになる。特に1980年代に入ると「文脈化」の意味や用法の整理が試みられるようになり、それと同時にそれまでの実践の神学運動をすべて包摂する枠組としての「文脈化神学」についての議論もなされるようになった⁴⁸⁾。

第四章：神学的枠組としての「文脈化神学」の出現

ここまで見てきたように、20世紀後半以降、解放の神学からカリビアン・ディアスポラの神学まで、さまざま文脈から、そこに属す人々の歴史、経験、文化的価値観を反映させた主体的な神学が生まれてきた。それらは個別の神学運動である一方で、今日「文脈化神学」という大きな枠組に属す神学としても理解されている。

前章で述べたように、1980年代から「文脈化」の定義と用法が議論され始めると同時に、それまでの個別の神学運動を包摂する枠組として「文脈化神学」についての整備もなされるようになり、それに関する論考も増えていった⁴⁹⁾。本章ではその中でも、アメリカ人のカトリック神学者スティーブン・ビーヴァンズの *Models of Contextual Theology* を主に参照しながら、「文脈化神学」の定義とその実践について論じていく。

4-1：ビーヴァンズの *Models of Contextual Theology*

Models of Contextual Theology の著者ビーヴァンズは、フィリピンでの宣教生活の経験があり、そこでの「異文化」との出会いが、本書を執筆する契機になったと述べている⁵⁰⁾。本書は1992年にアメリカで出版され、2002年にはその増補版が出版されている。フェミニスト神学者であるアンジー・ピアーズは、自身が2010年に発表した *Doing Contextual Theology* において、ビーヴァンズのテキストを、今日文脈化神学を論じる論考の中で最も信頼できるものの1つだと評価している⁵¹⁾。事実、1992年以降に執筆された文脈化神学に関する論考のほとんどは、宗派や国を超えてビーヴァンズのものを必ず参照している。

ビーヴァンズのテキストは大きく分けて2つのパートで構成されており、第一部では「文脈化神学とは何か」という問いを立て、その基本的な性質を整理している。第二部では、1950年代後半から世界各地で観察できる新しい実践の神学を検証、分析し、文脈化神学の6つの類型（①翻訳型、②人間論型、③プラクシス型、④総合型、⑤超越論型、⑥対抗文化型）を提示している⁵²⁾。この6つの類型は、そのまま文脈化神学の方法論としても援用できる。もちろんすべての文脈化された神学はその性質上、常に実践が理論に先行するものであるため、ビーヴァンズが提示する諸類型に、今日見られるすべての実践運動がピッタリとあてはまるということではない。しかし、これまで個別の神学的実践として認識されてきたものが、「文脈化神学」という1つのパラダイムの中に属する大きな神学的潮流だと認識されるようになったという点で、ビーヴァンズのテキストは高く評価することができる。本章ではテキストの第一部である、「文脈化神学」の基本的性質について、ビーヴァンズに学びながら整理していく。

4-2: 「文脈化神学」の基本的性質

ビーヴァンズは「文脈化神学」の基本的性質を明らかにするにあたり、その比較対象として、西洋の文化史観をその土台に持ちながら、文化・時代を超えた単一的な教えを説く従来の神学を、「伝統的神学 traditional theology」と呼ぶ⁵³⁾。

ビーヴァンズによれば、「文脈化神学」と「伝統的神学」の根本的な違いは、それぞれが何をその源泉としているかという点にある。まず「伝統的神学」の源泉としてビーヴァンズは、「聖典（聖書）the Scripture」と「伝統 traditon」を挙げる。「伝統的神学」は、過去の信仰経験を記録した聖書を、神学の長い歴史を通じて保持し続けることで、過去の信仰の神学的積み重ねである伝統の中に、真理を見出そうとするものだと言う⁵⁴⁾。

一方「文脈化神学」の源泉は、「伝統的神学」のそれに「人間の経験 human experience」を加えたものである。具体的には、①私的な経験（生死、成功と失敗、人間関係など）、②文化的経験、③社会的位置（女性／男性、白人／黒人など）の違いによる経験、④変化する社会における経験（電子媒体の発達、解放のための社会変革運動の広がり）の4つが挙げられている⁵⁵⁾。

前章までで論じた実践的運動としての神学もすべて、人間の経験を出発点にしていた。貧しいという経験、女性として社会、教会、家庭の中でその存在を軽視されてきた経験、奴隷としての経験（記憶）、植民地支配下にあった経験、独立のために解放運動に関わった経験、戦後急速に発展を遂げる社会での経験などである。文脈化神学はそうした経験の差異に敏感になることで、これまで「信仰を持つ」ということが「すでにどこかで決定されたものを無批判に受容する」ということと同義だった、神学の認識を変容させた。「文脈化神学」は、それぞれの経験とそれが規定する文脈から、従来の神学の教えを批判的に再考した上で、かつそれぞれの文脈に沿った個別の信仰の表現方法などを通じて、独自の神学の発信を試みる、実践を重視す

る神学であり、それが「文脈化神学」の基本的性質となる。

「文脈化神学」が人間の経験を聖典と伝統に加え、その神学的源泉としたことで、神学に時間の流れが生まれた点も、「文脈化神学」の基本的性質と言える。「伝統的神学」は、聖典と伝統が歴史的にどう解釈されてきたかという、過去に基軸を置くものである。一方で「文脈化神学」は、そうした過去の神学的営為を、現在の人間の経験から再考する。そしてこれまで顧みられてこなかった人々の経験から、神学の再考と再構築を行い、神学を不断に更新していこうとするプロセスでもある。こうした時間の流れをその特質とする点は、コウの「文脈化」概念を引き継いでいるとすることができる。

そのため、「文脈化神学」は「伝統的神学」そのものを拒否するわけではない。ビーヴァンズによれば「伝統的神学」もまた「文脈化」されているのである。「伝統的神学」は、北米を含めるヨーロッパの土壌の中で形成・展開されているため、その神学的源泉である聖典（の解釈方法）と伝統は、西洋の価値観や文化を色濃く反映している。つまり「伝統的神学」は西洋の文化、歴史を基盤に、「文脈化」したものだと思えらる。ビーヴァンズはそうした観点から、「神学とは本質的に文脈的なもので、それは避けることのできない現象であり、まったく純粋な神学というものはない」と述べる⁵⁶⁾。ビーヴァンズは「文脈化神学」を体系化することで、従来の神学が実は個別的な文脈を反映して形成されているにもかかわらず、それを「普遍的なもの」として他の文脈に強要してしまう側面を批判している。

4-3: 「文脈化神学」を担うのはだれか

「人間の経験」をその神学的源泉とする文脈化神学では、神学の担い手を聖職者や神学者にのみ限定しない。中世までに、学問として確立した神学（「伝統的神学」）は、主に大学や神学校を舞台に、教室内での講義、学術記事や研究論文の中で展開されてきたため、その担い手は、言語学、聖書解釈学、キリスト教教義の歴史など、神学の伝統に関する膨大な知識を有す、学位を収めた神学者や教会の聖職者らに限られていた⁵⁷⁾。神学的知識を有しない一般のキリスト者は、神学形成の場に決して関わることはなかった。

では「文脈化神学」を担うのは誰か。「文脈化神学」は、まず何よりも実践としての神学を重視する。そのため「文脈化神学」の担い手は、信仰を持つすべてのキリスト者となり、その実践の場は、大学、神学校、教会に限られない⁵⁸⁾。例えばアフリカでは土着の音楽や舞踊は、キリスト者の信仰を表現し、アフリカの神学を形成する重要な要素として認識されている。例えばマサイ族の礼拝式は「喜び」という言葉に象徴されるのだという。式に参加する人々は、同じく「喜び」を表現しているマサイ族の色彩豊かな民族衣装に身を包む。式の最中彼らは、マサイの舞踊である高いジャンプを繰り返し、神に向かって歌い、彼らの信仰をジャンプと歌で表現する。また彼らの礼拝式では讃美歌集は必要とされず、いつも即興で作られた歌が歌わ

れる。恐らくそれは、多文化に属す者からすれば雑音に聞こえるかもしれない。しかしそれこそがマサイの音楽であり、神を賛美する方法で、マサイの神学には不可欠なものとされている⁵⁹⁾。

このように「文脈化神学」の担い手は、神学的知識が豊富な神学者や聖職者に限られていない。神学教育を受けておらず、神学について十分な知識を持たない一般のキリスト者も、神学を行う者たりえるとビーヴァンズは言う。マサイ族の人々は彼らの文化を否定することなく、それを用いて独自の方法で神を賛美している。彼らの信仰を彼らの文化的特徴に沿って自由に表現している行為そのものが、マサイ族の神学を形づくるものになる。その際、神学教育を受けた神学者らは、一般のキリスト者が自らの経験を基に表現しようとする信仰を、キリスト教の伝統と共に深めることで、それぞれの文化や歴史的瞬間に根付いた文脈的な神学の誕生を手助けする「助産師」としての役目を担う⁶⁰⁾。

担い手の問題に関連して、ビーヴァンズは、特に文化的文脈を土台にした神学の担い手について考えるとき、その担い手を当該文化に属すキリスト者にのみ限定するべきではない、と指摘している。もちろんある文化内部に属す人は、その外部にいる者よりも、自文化について深く知っている場合がほとんどであろう。しかしビーヴァンズは、以下の3つの場合においては、当該文化の外部に属す者でも、その文化における「文脈化神学」の実践を担い得るとしている。すなわち、①当該文化の外部の者が、その文化や文脈に積極的にかかわろうとする、②当該文化の外部の者が、その文化を客観的に観察し、その地での文脈化神学の実践に対する建設的な批判や弱点を提示する、③自文化の文脈に沿った神学的立場を表明することで、他文化における神学的立場を明確なものにすることを助ける、という3点である⁶¹⁾。以上のことからビーヴァンズは、当該文化／文脈に属する者は、その文化／文脈の担い手として自認しながらも、その内部に閉じこもるのではなく、そこに属さない外部の者、つまり他者との対話を通して、自らの文脈における神学を豊かなものにしていくべきだと主張している⁶²⁾。

まとめ

ビーヴァンズは、1950年代後半からの実践の神学運動がすべて、人間の経験をその出発点としていることから、従来の神学の源泉である聖典と伝統に加え、人間の経験を「文脈化神学」の第三の源泉とした。さらにその源泉としての経験は、「現代の」経験であるため、「文脈化神学」は、同時代的な社会的出来事や文化状況を反映しながら、不断に更新を遂げていく。なぜなら、ビーヴァンズがこれまでの実践の神学運動をもとに、「文脈化神学」を体系化したことから明らかかなように、「文脈化神学」は常にそれに先行する実践から導きだされるものだからである。さらに「文脈化神学」という神学的枠組の提示は、これまで特定の歴史や社会状況、女性、黒人、非西洋といった個別の文脈での経験を反映し形成されてきた神学が、並列的に存在しているのではなく、「文脈化神学」という大きな神学的潮流として認識されるようになった、という

点で意義深いものである。

おわりに

「文脈化神学」を形成する契機となった実践の神学運動の根源にあるものは、これまでの長い神学構築の歴史においてその輪の中に決して加わることがなく、その存在すら顧みられることがなかったキリスト者の、神学の教義や教え、教会制度に対する懐疑や怒りである。ヨーロッパにおいて、神学の学位を修め、男性でかつ白人の神学者の経験や思想だけを反映して形成されてきた大文字の神学を、そうした文脈に属さない人々の経験と思想によって読み直し、再構築しようとする試みが、すべての実践の神学運動に共通している。さらにコウの「文脈化」概念による、社会・文化状況は流動的なものだという主張は、ポストコロニアリズムと相互に影響を与え合いながら、単純に西洋－非西洋、男性－女性、黒人－白人などの、二項対立的な文脈の理解が今日の社会文化状況にそぐわないことを示している。ポストコロニアルを取り入れた神学は、先の単純な二項対立には還元できない、重層的に決定された文脈における、神学と信仰の形を今日模索している。「文脈化神学」とは以上のように、社会の変化を敏感に察知しながら、常にキリスト者の経験を反映して弁証法的に前進する。それはビーヴァンズがまさに示したとおり、「文脈化神学」がその源泉として聖典、伝統に加え、「人間の経験」を据えているからである。

以上のような 20 世紀後半以降の神学を取り巻く様相の変容によって、キリスト教の教えはただ受動的に受け取るものではなく、それを受けて、個別の文脈から新たに発信していくものであるという認識が少しずつ広まっていった。画一的な形式によって規定された、信仰形態、聖書解釈、神理解ではなく、キリスト者それぞれの社会的・文化的経験に沿った信仰の自由な表現が、神学を形成していく要素の 1 つとして認識され始めたのである。「文脈化神学」が神学的枠組としてビーヴァンズを中心に、神学界において議論され始めたことで、以上のような神学理解は、局所的で一時的な現象や流行ではなく、今日の社会の動きと連動した、大きな神学的潮流になっていることが示された。

「文脈化神学」のルーツとされる「抵抗の神学」はそれぞれ、反植民地主義運動や社会主義運動、公民権運動、ウーマンリブなどの社会運動と同時代的に起こっており、それらは相互に影響を与えていた。コウは戦後の旧植民地からの独立などを経て、急激な変化を遂げるアジアの社会と、それに呼応して変化する文化状況から、キリスト者を取り巻く社会文化状況というのは常に一定ではなく、その都度変化しながら、キリスト者の信仰に影響を与えているという理解を、「文脈化」の言葉に込めた。社会の動きと連動しながら起こる実践の神学運動は、キリスト者は神学の画一的な教えにのみ沿って信仰を持ち、神学的規範によってのみ生きていか

ねばならない存在ではないという、キリスト者たちの主張が形となったものである。彼らは「われわれは、多様な社会文化状況の中で、さまざまな経験を積みながら生きる個別の存在である。われわれはみな、文化、人種、性別、性的志向、社会的地位などから構成される個別の文脈を通して、キリスト教を受容し、信仰を表現するのだ」と主張している。

そのため「文脈化神学」は、キリスト者の信仰の多様性だけでなく、その生き方の多様性をも認めるものである。今日、多様な文脈のバックグラウンドを持つ人々によって構成される社会において、キリスト者は、他者と交わり、時には他宗教の教えにも触れながら、自身の信仰を表現している。そうした状況の中で、時に彼らは信仰について迷い、ある者はそれを棄てるかもしれない。しかし「文脈化神学」はそうした、信仰に関する「迷い」をも受け止める神学と言えるのではないだろうか。

本稿の主題は、「抵抗の神学」の登場から「文脈化神学」が神学的枠組として提示されるまでの間に、多様化する社会文化状況の中で、キリスト者のキリスト教に対する認識と、それに付随する信仰の表現方法がどのように変化してきたのか、を検証することであった。今日の「文脈化神学」の基礎となっているビーヴァンズの体系化は、1992年に確立されている。ビーヴァンズのテキストが発表されて以後も、世界ではさまざまな「文脈化神学」の実践運動が登場している。今後は1980年代以降の、ビーヴァンズを中心とした「文脈化神学」をめぐる議論を整理するとともに、当時は取り上げられていなかった新しい実践の神学運動の事例についても検証していきたい。

注

- 1) 西川長夫『増補国境の超え方 国民国家論序説』平凡社 2002年 p. 398.
- 2) 体制側にある教会と抵抗の源泉としての宗教（または信仰）を混同してはならない（詳しくは、Angie Pears, *Doing Contextual Theology*, Oxford: Routledge. 2010. p. 60.）。
- 3) ピアーズはこの会議を、解放の神学の初期の運動の現れであり、草の根的な運動をしていた各地域の司教らが一つの場所に集い、ラテンアメリカが置かれている状況に関する共通の認識が持たれたという点で、評価に値すると述べている（Pears, *op. cit.*, p. 61.）。
- 4) 第二バチカン公会議の議論については、南山大学監修『第2バチカン公会議 公文書全集』サンパウロ 2005年を参照。特に「現代世界憲章」は、変革する社会においてバチカン以降のカトリック教会がとるべき「世界と人類に奉仕する教会の姿」が提示されていることから、解放の神学のみならずカトリック教会制度の観点から見たときにも重要な文書と言える。
- 5) ヨゼフ・ピタウ「第二バチカン公会議四十周年—歴史学の光と塩—」『上智史學』第51巻 2006年 p. 214.
- 6) 「現代世界憲章」の内容は、すでにラテンアメリカ各地で行われていた解放の神学の活動に、バチカンが承認を与えたものとして認識されている（ホアン・マシア『解放の神学 信仰と政治の十字路』南窓社 1985年 p. 101.）。

- 7) ピアーズを始め、今日解放の神学に関する研究の多くが、CLEAM IIを解放の神学の誕生の瞬間と位置付けている。例えば Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, New York: Orbis Books, 1985. また、Hesselgrave and Rommen, *Contextualization: Meanings, Methods, and Models*. California: William Carey Library, 1989. "Chapter 7 Latin America" を挙げるができる。
- 8) グスタボ・グティエレス著 関望・山田経三訳『解放の神学』岩波現代選書 1985年 pp. 111-122.
- 9) レオナルド・ボフ著 石井健吾訳『アシジの貧者・解放の神学』エンデルレ書店 1985年 pp. 97-101.
- 10) グティエレスは、「メデジン文書」で用いられている「解放」という言葉を、ラテンアメリカの「発展」（経済、政治、社会、文化的発展）の概念にもつながると解釈している（グティエレス、前掲書、pp. 114-117.）。
- 11) いくつかのメデジン文書に関する論考の中でも、ここではグティエレスの『解放の神学』の訳者である山田経三の論を参照している（山田経三「解放の神学－第三世界の民衆との連帯を求めて」『平和研究』第11巻 1986年 pp. 73-74.）。「メデジン文書」の分析に関する他の論考は、グティエレス、前掲書、pp.110-131、高尾利数「解放の神学－キリスト教を批判的に継承する視点から」『平和研究』第11巻 1986年 pp.61-62.などを挙げるができる。
- 12) グティエレスやボフを始めとする解放の神学の主導者らは、ラテンアメリカの貧困問題を、世界的な資本主義体制の中で構築される、先進国と途上国の支配－従属関係にも見出していた。そこで資本主義に依らない社会主義の導入を主張すると同時に、ラテンアメリカ社会の分析手段として、マルクス主義を援用している（栗林輝夫『現代神学の最前線－「バルト以後」の半世紀を読む』新教出版社 2007年 pp. 111-112.）。
- 13) その起源は定かでなく、①各地で行われていた聖書勉強会、②土地や住居の権利を要求する信徒たちのグループ、という2つの説がある（ホベルト・バーホス・ディアス「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－」『社会司牧通信』第157号 2011年）。
- 14) BCCにおける生活の様子については、野々山真輝帆「宗教戦争としてのニカラグア バチカンと解放の神学の対立する中米から」『エコノミスト』第65巻 48号 1987年が詳しい。
- 15) Pears, *op. cit.*, p. 53.
- 16) グティエレスの『解放の神学』が1971年に出版されたのを筆頭に、解放の神学研究に関する書籍が1970年代に多く出版された。
- 17) 脚注12を参照。
- 18) 新宗教右翼形成過程については、森孝一「ファンダメンタリストの政治化現象—1980年代の『新宗教右翼』の研究—」『同志社アメリカ研究』第20号 1984年が詳しい。
- 19) アメリカ／バチカンと解放の神学対立の構図、また解放の神学と政治の関係については、森孝一「西半球における宗教の政治化現象—「解放の神学」と「新宗教右翼」—」『同志社アメリカ研究』第26巻 1992年を参照。
- 20) 森、前掲論文（1992）、pp. 152-155.（なお、メデジン会議以降の解放の神学の展開については、栗林、前掲書、pp.115-118が詳しい。）
- 21) カトリック、正教会だけでなく、いくつかのプロテスタント諸派も未だ女性叙任を禁じている。2009年の調査では、過去10年でアメリカのプロテスタント教会の女性牧師数は増加したものの、依然全体の1割程度であった（クリスチャン・トゥデイ「米プロテスタント諸派、10年で女性牧師倍増も依然1割」2009年9月24日 < <http://www.christiantoday.co.jp/international-news-2474.html> > 最終閲覧日 2011年3月26日）。

- 22) エリザベス・シュスラー・フェオレンツァ編 絹川久子・山口里子日本語版監修『聖典の探索へ フェミニスト聖書注解』日本キリスト教出版局 2002年。
- 23) ジェームズ・H・コーン著 西川重則訳「黒人解放の神学」『福音と世界』第26巻2号1971年 p. 51. (コーンの主著として, *A Black Theology of Liberation* (1970), *God of the Oppressed* (1975) などがある。)
- 24) 同上, p. 51.
- 25) コーン以後の黒人神学の展開は, 栗林, 前掲書, pp. 76-89を参照。
- 26) ラテンアメリカと同じく被植民地としての歴史を持ち, 経済的困窮に苦しむアフリカでは「アフリカの神学」が誕生し, フェミニスト神学はその後, 性的マイノリティを主体にした同性愛者や性同一性障害の信仰問題について考える神学の誕生を助けた。日本にも解放の神学の影響を受けた, 被差別部落問題を神学的視点から考察する「荊冠の神学」がある。
- 27) TEFは特に第三世界における神学教育の発展を目指した団体であり, 奨学金事業などを行う。詳しくは TEF Staff, *Ministry in Context: The Third Mandate Programme of the Theological Education Fund*. London: Theological Education Fund, 1972. pp. 11-16. を参照。
- 28) TEF, *Ibid.*, “Chapter Two,” “Chapter Three” を参照。
- 29) Shoki Coe, “Text and Context: Keynote Address at NEAATS Inauguration,” *The Northeast Asia Journal of Theology*. Vol. 1 No. 1 (1968) pp. 127-128.
- 30) TEF Staff. *op. cit.*, p. 19.
- 31) こうした認識は特に福音派プロテスタントに顕著であるが, 聖書の絶対無謬性というのは, 教派の区分なく神学形成の基礎となっている。しかし福音(聖書)をどう解釈するかについては, 教派間で若干の異なりがある。
- 32) カトリック教会の制度的神学と位階的教会の在り方を否定したプロテスタンティズムは, 聖書にのみその信仰のより所を見出し, 個人と神の関係に重点を置いたという点で確かに新しかった。しかしプロテスタンティズムはカトリシズムに対抗するために, 独自の聖書解釈のシステム, つまり神学的規範を構築し, そこからのキリスト者の逸脱を許さなかったという点では, 神学の方法論としての根本的な新しさを見出すことはできない(フリードリッヒ・ヴィルヘルム・グラーフ著 野崎卓道訳『プロテスタンティズム-その歴史と現状』教文館2008年, 「序論」, 「四章」参照)。
- 33) “History of Youth and the WCC.” World Council of Churches <<http://www.oikoumene.org/en/programmes/the-wcc-and-the-ecumenical-movement-in-the-21st-century/youth-in-the-ecumenical-movement/history-of-youth-and-the-wcc.html>> Retrieved 2010 March 15.
- 34) Ray Wheeler, “The Legacy of Shoki Coe,” *International Bulletin of Missionary Research*. Vol. 26. Iss. 2 (2002), pp. 77-78.
- 35) 1947年から1965年のコウの台湾での経験については, Wheeler, *Ibid.*, pp. 78に詳しい記述がある。
- 36) Kosuke Koyama, “Christ’s Homelessness,” *The Christian Century*, Vol. 110 No. 21 (1993) p.703. (小山もまた, そうした表現に当てはまる人物である。タイ, シンガポール, ニューゼalandで教鞭を取った経験があり, 神学的活動の拠点はアメリカであった。彼はそこで, タイや日本の文化的文脈における神学について, 英語で書いている。小山の神学については, 森本あんり『アジア神学講義-グローバル化するコンテクストの神学』創文社2004年の第三章を参照。)
- 37) Koyama, *Ibid.*, p.702.
- 38) 「土着化」は, 特にプロテスタントにおける宣教学の用語であり, カトリックで同様の意味を持つ用語

- として、「順応（accommodation）」や“inculturation”という用語がある（松田和憲『宣教の神学パラダイム転換を目指して』関東学院大学出版会 2010年、第3章第1節参照）。文脈化神学に関する論考においては教派の区別なく、「文脈化」に先行する概念として「土着化」が提示されるのが一般的であるため、本稿でもその形式に倣うものとする。
- 39) Wilbert R. Shenk, “Rufus Anderson and Henry Venn: A Special Relationship?” *International Bulletin of Missionary Research*. Vol. 5 No. 4 (1981) pp. 168-172. を参照。
- 40) Shoki Coe, “Contextualizing Theology,” in Gerald H. Anderson and Thomas F. Stransky eds., *Mission Trends No. 3 Third World Theologies*. New York: Paulist Press. 1976. p. 20.
- 41) Coe, *Ibid.*, p. 20. とともに、TEF staff, *op. cit.*, pp. 19-20 を参照。
- 42) Coe, *Ibid.*, p. 22. (現在は“Contextual Theology”が一般的である。)
- 43) ウォーラーステインは「世界革命」の象徴的な年として1968年を挙げ、それを通じて、戦後のアジア、アフリカ、ラテンアメリカ諸国の復興と、世界的規模での解放運動が勝利し、「普遍的価値」を基盤にした世界システムへの反省と懐疑が可能になったと述べる。(イマニュエル・ウォーラーステイン著 山下範久訳『ヨーロッパの普遍主義－近代世界システムにおける構造的暴力と権力の修辞学』明石書店 2008年 p. 88.)
- 44) 森本あんり「文脈化神学の現在－『アジア神学』からみた『日本のキリスト教』解釈の問題－」『宗教研究』第79巻第3号 2005年 p. 26.
- 45) ホミ・K・バーバ著 本橋哲也訳『文化の場所－ポストコロニアリズムの位相』法政大学出版局 2005年 p. 289.
- 46) ピアーズは、サイドの『オリエンタリズム』が1978年に出版されたことで、1960年から続く一連の革命的神学の流れに、ポストコロニアリズムが導入されたと見ている (Pears, *op. cit.*, P. 143). PF神学の代表的神学者としては、台湾人神学者のクォック・パイ・ランが挙げられる。彼女は特にアジアの文脈におけるPF神学に関する論述が多い。主著として *Introducing Asian Feminist Theology*, England: Sheffield Academic Press, 2000. *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2005. などがある。
- 47) 詳しくは Derloy A. Reid-Salmon, *Home Away from Home The Caribbean Diasporan Church in the Black Atlantic Tradition*, Oakville: Equinox Publishing Ltd. 2008. (リード＝サーモンの主張には批判も多い。例えば Caribbean Diaspora の神学と African-American の神学がどう異なるのかについての具体的な言及がない点、著者自身が‘Caribbean’の多様性を見過しており、その言葉の使用方法もやや乱暴な点などである。しかしアメリカの黒人コミュニティ内部の歴史文化的多様性を指摘した点では評価されている。)
- 48) Sigurd Bergmann, *God in Context: A Survey of Contextual Theology*. Hants: Ashgate, 2003. p. xiv.
- 49) ビーヴァンズのテキスト以外で、文脈化神学の定義や、特質、方法論の論考として代表的なものは、Robert Schreiter, *Constructing Local Theologies*, New York: Orbis Books. 1985, David Hesselgrave and Edward Rommen, *Contextualization: Meanings, Methods, and Models*. California: William Carey Library, 1989, 既出の Pears, *op. cit.*, 2010. などを挙げるができる。なお日本においても、既出の森本あんり『アジア神学講義』の他、栗林輝夫『現代神学の最前線 「バルト以後」の半世紀を読む』新教出版社 2004年などが、文脈化神学について論じている。
- 50) Stephen Bevans, *Models of Contextual Theology*, New York: Orbis Books. 2002. pp. xix-xx.
- 51) Pears, *op. cit.*, p. 2.

- 52) 6つ目の対抗文化型については、2002年の増補版出版時に追加された類型である。日本でのビーヴァンズの類型化の紹介は、森本（前掲書、2004年 pp. 195-207.）や松田和憲（『宣教の神学』 pp. 339-343.）によってなされている。
- 53) 「文脈化神学」と比較される、従来の神学を指す言葉としては、'traditional theology' という表現が最も多く見受けられるが、'classical theology,' 'universal theology,' 'traditional framework of theology,' 'classical western theology' と表現するものもある。
- 54) Bevans, *op. cit.*, pp. 3-5.
- 55) Bevans, *Ibid.*, pp. 5-6.
- 56) Bevans, *Ibid.*, p. 3. (こうした主張は文脈化神学を論じる神学者の間での共通の神学理解であり、森本も「土着化される以前の『純粋なキリスト教』というものは、どこにも存在しない。キリスト教は日本に「土着化」する以前に、アメリカで「土着化」しており、ヨーロッパで「土着化」しており、ギリシアやローマで『土着化』している」と表現している。森本、前掲書、p. 7.)
- 57) Bevans, *Ibid.*, p. 18.
- 58) Bevans, *Ibid.*, p. 17.
- 59) Shelia Rowe, "The Tough, Zealous Face of Africa's Christianity," Nairobi Chapel <<http://www.nairobichapel.org/pages/articles-NewFaceOfAfricanChristianity.asp>> Updated March 2011 Retrieved 2011 March 29. (その他の各地域の文化的特徴を考慮した文脈化神学の実践例については、Hesselgrave and Rommen, *op. cit.*, 1989の研究が詳しい。)
- 60) Bevans, *Ibid.*, p. 18.
- 61) Bevans, *Ibid.*, pp. 19-21.
- 62) Bevans, *Ibid.*, p. 21.

参考文献

日本語書籍：

- ウォーラステイン、イマニュエル著 山下範久訳『ヨーロッパの普遍主義－近代世界システムにおける構造的暴力と権力の修辭学』明石書店 2008年
- グティエレス、グスタボ著 関望、山田経三訳『解放の神学』岩波現代選書 1985年
- グラフ、フリードリッヒ・ヴィルヘルム著 野崎卓道訳『プロテスタンティズム－その歴史と現状』教文館 2008年
- 栗林輝夫『現代神学の最前線－「バルト以後」の半世紀を読む』新教出版社 2007年
- サイード、エドワード著 今沢紀子訳『オリエンタリズム 下』平凡社 2003年
- 南山大学監修『第2バチカン公会議 公文書全集』サンパウロ 2005年
- 西川長夫『増補国境の超え方 国民国家論序説』平凡社 2002年
- バーバ、ホミ・K著 本橋哲也訳『文化の場所－ポストコロニアリズムの位相』法政大学出版局 2005年
- ボフ、レオナルド著 石井健吾訳『アシジの貧者・解放の神学』エンデルレ書店 1985年
- ボフ、レオナルド著 石井健吾・伊能哲大共訳『教会・カリスマと権力』エンデルレ書店 1987年
- マシア、ホアン著『解放の神学 信仰と政治の十字路』南窓社 1985年
- 松田和憲『宣教の神学 パラダイム転換を目指して』関東学院大学出版局 2010年
- 本橋哲也『ポストコロニアリズム』岩波書店 2005年

外国語書籍：

- Bergmann, Sigurd. *God in Context: A Survey of Contextual Theology*. Aldershot: Ashgate. 2003.
- Bevans, Stephen. *Models of Contextual Theology*. New York: Orbis Books. 2002.
- Coe, Shoki. "Contextualizing Theology," in Gerald H. Anderson and Thomas F. Stransky eds., *Mission Trends No. 3 Third World Theologies*. New York: Paulist Press. 1976
- Coe, Shoki. "Text and Context: Keynote Address at NEAATS Inauguration," *The Northeast Asia Journal of Theology*. Vol. 1 No. 1 (1968)
- Barrett, David, Kuiran, George and Johnson, Todd eds., *World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World Volume1: The World by countries, religionists, churches, ministries*. New York: Oxford University Press. 2001.
- Hesselgrave, David J. and Rommen, Edward. *Contextualization: Meanings, Methods, and Models*. California: William Carey Library, 1989.
- Kwok, Pui-lan. *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Kentucky: Westminster John Knox Press. 2005.
- Kwok, Pui-lan. *Introducing Asian Feminist Theology*. England: Sheffield Academic Press. 2000.
- Pears, Angie. *Doing Contextual Theology*. Oxon: Routledge. 2010.
- Reid-Salmon, Derloy A. *Home Away from Home The Caribbean Diasporan Church in the Black Atlantic Tradition*. Oakville: Equinox Publishing Ltd. 2008
- Schreiter, Robert J. *Constructing Local Theologies*, New York: Orbis Books, 1985.
- TEF Staff. *Ministry in Context: The Third Mandate Programme of the Theological Education Fund*. London: Theological Education Fund, 1972.
- Warner, Stephen R. *Gathering in Diaspora: Religion Communities and the New Immigration*. Philadelphia: Temple University Press. 1998.

日本語論文：

- 古賀賢一「カナダにおける多文化主義とエスニシティ、そして先住民—先住民の貴族意識の考察—」『人間文化研究』第3号 2005年 pp. 15-29.
- コーン, ジェームズ・H 著 西川重則訳「黒人解放の神学」『福音と世界』第26巻2号 1971年 pp. 47-54.
- ディアス, ホベルト・バーホス「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—」『社会司牧通信』第157号 2011年
- 高尾利数「解放の神学—キリスト教を批判的に継承する視点から」『平和研究』第11巻 1986年 pp. 59-69.
- 野々山真輝帆「宗教戦争としてのニカラグア バチカンと解放の神学の対立する中米から」『エコノミスト』第65巻48号 1987年 pp. 78-83.
- ピタウ, ヨゼフ「第二バチカン公会議四十周年—歴史学の光と塩—」『上智史學』第51巻 2006年 pp. 212-222.
- 森孝一「ファンダメンタリストの政治化現象—1980年代の『新宗教右翼』の研究—」『アメリカ研究』第20巻 1984年 pp. 37-51.
- 森孝一「西半球における宗教の政治化現象—「解放の神学」と「新宗教右翼」—」『同志社アメリカ研究』第26巻 1992年 pp. 145-164.
- 森本あんり「文脈化神学の現在—「アジア神学」からみた『日本的キリスト教』解釈の問題—」『宗教研究』

立命館国際研究 24-2, October 2011

第79巻第3号 2005年 p. 25-47.

山田経三「解放の神学－第三世界の民衆との連帯を求めて」『平和研究』第11巻 1986年 pp. 70-80.

外国語論文：

Warner, Stephen R. "Immigrants and the Faith They Bring: Coming to America." *The Christian Century*. Vol. 121 Iss. 3 (2004).

Shenk, Wilbert R. "Rufus Anderson and Henry Venn: A Special Relationship?" *International Bulletin of Missionary Research*. Vol. 5 No. 4 (1981).

Koyama, Kosuke. "Christ's Homelessness." *The Christian Century*. Vol. 110 No. 21 (1993).

Ray Wheeler, "The Legacy of Shoki Coe," *International Bulletin of Missionary Research*. Vol. 26. Iss. 2 (2002).

ウェブサイト：

Conference of Latin American Bishops. "Excerpt on Justice, Peace, and Poverty from Final Document." 1968 September 6. <<http://personal.stthomas.edu/gwschlabach/docs/medellin.htm>> Retrieved 2010. 2.12.

Consejo Episcopal Latinoamericano. <<http://www.celam.org/nueva/Celam/>> Retrieved 2010. 2.12.

Piepr, John. "Don't Contextualize the Gospel" 2007 August 26. (Visual Reference) Desiring God <<http://www.desiringgod.org/ResourceLibrary/MediaPlayer/2348/VideoExcerpt/>> Retrieved 2010 March 20.

Shelia Rowe, "The Tough, Zealous Face of Africa's Christianity," Nairobi Chapel <<http://www.nairobichapel.org/pages/articles-NewFaceOfAfricanChristianity.asp>> Updated March 2011 Retrieved 2011 March 29.

WCC, "History of Youth and the WCC." World Council of Churches <<http://www.oikoumene.org/en/programmes/the-wcc-and-the-ecumenical-movement-in-the-21st-century/youth-in-the-ecumenical-movement/history-of-youth-and-the-wcc.html>> Retrieved 2010 March 15.

Werner, Dietrich. "Theological Education in the Changing context of World Christianity- an unfinished agenda Global and Ecumenical Perspectives from the Edinburgh 2010 process and beyond." Public lecture at the convocation of Philadelphia Lutheran Theological Seminary given in 2010 October 5. <<http://www.ftesea.org/WernerLecture.pdf>> Retrieved 2011 March 18

クリスチャン・トゥデイ「米プロテスタント諸派、10年で女性牧師倍増も依然1割」2009年9月24日 <<http://www.christiantoday.co.jp/international-news-2474.html>> 最終閲覧日 2011年3月26日

(小笠原 翼, 立命館大学大学院国際関係研究科博士後期課程)

Diversification of Christian Faith — From the late 1950s “Liberation Theology” to the early 1990s “Contextual Theology”—

Since the Age of Exploration, Christian theology has spread with Western colonialization and is recognized as a world religion. Christianity as a world religion, however, has only been developed in the Western world. As a result, Christianity strongly reflects Western cultural customs in its doctrines and teachings. In the late 20th century, some Christian groups became skeptical about Western-oriented Christian theology. These groups believed that there should be rich and diverse ways of practicing theology, thus they crystallized their beliefs as several practical theological movements. Some of these movements were Latin American liberation theology in the late 1950s, and feminist theology and black theology in the 1960s. Christians involved in these theological movements tried to reinterpret Western theology and reconstruct it reflecting various contexts, such as the poor, women, and blacks, the so-called marginalized. Today these movements belong to a greater theological framework called “contextual theology,” which has become a popular trend in the field of theology. Stephen Bevans, an American Catholic theologian, published *Models of Contextual Theology* in 1992. Bevans’ *Models of Contextual Theology* contributed to establishing a basic framework of “contextual theology.” This paper mainly discusses the process of diversification of Christian identities through the development of “contextual theology,” which stems from the rise of Latin America’s liberation theology in the 1950s. This paper aims to reveal that “Christians” exist not only in a theological norm but also in various and diverse contexts.

(OGASAWARA, Tsubasa, Doctoral Program in International Relations,
Graduate School of International Relations, Ritsumeikan University)

