

(B) 活動・研究助成金 報告論文

「クィア神学」における女性神学者たちの思想研究

——フェミニズムとクィアの接点あるいは衝突

工藤 万里江

Key Words 神学、クィア、フェミニズム、レズビアン、女性

はじめに

本稿は、キリスト教と性の問題を問う「クィア神学」のさまざまな試みの中で、特に女性神学者たちが具体的に何を問い、どのような神学的試みを重ねてきたのかを探ろうとするものである。おもな課題は二つある。

ひとつは、特にその初期には欧米の白人ゲイ男性が圧倒的多数の担い手であった「クィア神学」において、女性神学者たちがどのような問いを發し、どのような神学を提示してきたのかを、「フェミニズム」と「クィア」の交差点に着目しながら明らかにすることである。フェミニスト神学とクィア神学は、そのいずれもが父権制社会や異性愛主義に否を唱えるという点で共通する目的と視座を持っている。しかしその一方で、たとえばフェミニズム運動の中でレズビアンが排斥されてきた歴史があったり、あるいはクィア神学の側から、フェミニスト神学はジェンダー二元論に基づいた本質主義的な性格を持っているという批判があったりする。これら共通する課題と断絶の両方を、三人の女性神学者たちの思想から明らかにすることが第一の課題である。

そして本稿のもうひとつの課題は「クィア神

学」と名指されるところの思想群が、いかに多様で異なる視座と方向性を持ったものであるのか、その一端を明らかにすることである。「クィア神学」は特に北米においてひとつの神学分類として認識されているが、以下に見るように「クィア神学」の定義は非常に曖昧で多様であって、個々の研究者によってあまりにもその用い方が異なるために、実際には定義自体が困難ですらある。ある人はそれを「性的少数者 (LGBT) による、性的少数者のための解放の神学」として用い、ある人は「視座や方法を問わず、広くジェンダーやセクシュアリティを神学的に考察する営み」と考え、またある人はそれを「反アイデンティティの神学」と定義する。本稿で焦点を当てる三人の神学者たちの思索を概観しただけでも、それぞれがいかに異なる意味で「クィア」を用いているのかが明らかになるであろう。そしてその「クィア」を「神学」することの視座と方法もまた実に多様なものである。

これらの課題を検討するため、以下ではカーター・ハイワード (Carter Heyward, 1945-)、エリザベス・スチュアート (Elizabeth Stuart, 1963-)、そしてマルセラ・アルトハウス＝リード (Marcella Althaus-Reid, 1952-2009) の思索に焦点を当てる。

これら三人の神学者はいずれもフェミニスト神学、クィア神学両領域において頻繁に言及・考察される神学者たちであるが、三人がそれぞれ「フェミニズム」「クィア」についてどのような理解をし、その関係性をどのように捉えているのかについて、またその「神学」の違いについて比較考察した研究は管見の限り存在しない。

そこで、以下ではまずこれらの神学者たちが「フェミニズム」「クィア」をどう理解しているのかを考察する。そのうえで三者の比較を通して、用語理解の違い、「アイデンティティ」に対する態度の違い、そして「神学」の方向性の違いを明らかにしたい。

1. 「レズビアン・フェミニスト」 ——カーター・ハイワード

カーター・ハイワードは1974年に米国聖公会で初めて按手を受けた11人の女性司祭のひとりであり、長年エピスコパル神学校で神学の教鞭をとったアメリカの神学者である。彼女の神学の特徴は、神と人との関係が「一元的（同義的）なものや二元的（対極的）なものとしてではなく、関係的で協同的なものとして理解されるべきである」（Heyward, 1982: 1）と考えるところにあり、徹底して人と神との、そして人と人との「関係」に焦点を当てるところにある。

「神学はそれを形作る人の具体的な実際の経験を反映していればしているほど、他者にとっても信用に足るものになる」（Heyward, 1984: 223）と確信するハイワードは、1989年に『キリストについて語る——レズビアン・フェミニストの声』と題するエッセイ集を出版した。彼女はそのまえがきで、本書は「レズビアニズムについての本でもフェミニズムについての本でもない」のだが、社会や教会で「多くのレズビアンやゲイがクローゼットにとどまることを強いられ、フェミニストたちのラディカルな声が消されている」今こそ、

この名乗りが必要であると確信している旨を述べる。それは「教会には実際にレズビアン・フェミニスト女性がいるのだということを示したい」からであり「私たちは存在している。そして、クリスチャンの私たちはキリストについて語る」と宣言するためである（Heyward, 1989a: 11）。

さらにハイワードは代表作とも言える著書『私たちの強さに触れる——力としてのエロティックと神の愛』において、フェミニズム運動とゲイ・レズビアン運動の関連について述べている。ハイワードは、現代西洋社会において人々が人との関係においても神との関係においても「疎外」されてしまっているのは、社会の根底に異性愛主義の構造があるためだと論じる。この社会では「セクシュアリティが支配とコントロールを通して認識されて」おり、男性が支配する者、女性が従属する者とされているという。そして「『ノーマル』な人間のセクシュアリティが、『男性による支配』とほぼ同義語になっている」このような社会の中では、「男性が女性を支配する」という規範から逸脱する性のあり方すべてが「アブノーマル」で「間違ったもの」とされている、と述べる。すなわち、女性を支配すべき男性が同じ男性を愛する、あるいは男性に支配されるべき女性が同じ女性を愛する「同性愛」は「アブノーマル」かつ「間違ったもの」とされる。その一方で、男性による女性への暴力（ドメスティック・バイオレンス、レイプを含む）は、感心はしないものの「アブノーマル」ではなく、ある程度起こりうるものと理解されている、というのだ（Heyward 1989b: 58）。

ここでハイワードが鋭く指摘しているのは、異性愛主義と性差別とが分かち難く結びついているということだ。ハイワードによれば異性愛主義の前提とは、①男性の優位性は良いもの（自然・当然なもの）である、②社会秩序を守るために、男性は女性の性活動をコントロールしなければならない、という二つであり、この男女の「支配—被支配」関係こそが異性愛主義の前提となり、またそれを支えている。つまりハイワードは異性愛主

義とは「根本的に性差別を強化するものであり、本質的に女性への抑圧と結びついているもの」と考えるのである。それゆえハイワードは「ゲイ・レズビアン運動が女性解放運動の直後に起こった」のは必然であり、「それらは本質的につながっているもので、両者を切り離してはどちらの解放も実現しない」と断言する (Heyward 1989b: 59)。

さて、ハイワードが神学者として執筆を始めた1980年代後半頃にはまだ「クィア理論」という語は誕生していなかった。またキリスト教神学の領域において初めて「クィア神学」の語を用いたのは神学者ロバート・ゴスの1993年の著作『ジーザス・アクティッド・アップ——ゲイとレズビアンのマニフェスト』である。そのこともあるのだろう、1990年代までのハイワードの著作では「クィア」という言葉の使用を見ることはできない。しかしハイワードは1989年の『私たちの強さに触れる』においてすでに「性の本質主義」を超える必要性を入念に論じており、ここには当時生まれつつあったクィア理論と共通の視座を見出すことができる。

ハイワードは本書の第2章を「歴史的背景について——性の本質主義を超えて」と題して、セクシュアリティやジェンダーを人間に生まれつき備わった所与のものとしてではなく、歴史を通して権力との関係において作りあげられてきたものと認識する必要性を熱く論じている。ハイワードの神学は一貫して「関係性」に焦点を当てたものだが、性をめぐるさまざま「アイデンティティ」についても、それらが複雑なマトリクスの中で作られており、それゆえに変化し続けるものであることが強調される。彼女は「固定された要素、あるいは本質的なアイデンティティとしての同性愛や異性愛というようなものは存在しない」と述べ、それゆえ「性倫理は『私が何者であるか』ということではなく、『私が何をするか』に焦点を当てて考えられるべきであろう」と論じている (Heyward 1989b: 41)。

そして「自ら選んだものではない」がゆえに自

らの性的指向を認めて欲しいと訴えるゲイやレズビアンの人々にとって本質主義を脱することはむずかしいし抵抗もあるだろうと述べつつ、しかし「私たちが異性愛者であろうが同性愛者であろうが、すべての人々に対してこの社会が人間の価値と自己尊厳を与えるものであることを望む」ものとして運動を続けていこう、と力強く語っている (Heyward 1989b: 37-47)。このようにハイワードは「レズビアン・フェミニスト」を名乗りながら、そういった名乗りがけっしてアイデンティティの本質化を意味するのではなく、あくまでも暫定的かつ戦略的なものであることを強調している。

2000年以降、ハイワードが「クィア」という言葉を用いる例が見られるようになるが、現在に至るまでそれはごくわずかに過ぎない。そのわずかな例のひとつとして、2004年に勤務校の礼拝で行った説教が挙げられる。それは「クィア・キリスト——怒りを希望に変える」と題する説教で、その中で彼女は「クィア」を以下のように定義している。

私が用いる「クィア」という用語はゲイ、レズビアン、バイセクシュアル、トランスジェンダーやその他、支配的なジェンダー文化の中では奇妙とされるさまざまな性のあり方を示す慣例語というだけではありません。「クィア」はまた、同性愛嫌悪的な文化の中でGLBTの仲間たちに投げつけられてきた侮蔑語の意味をひっくり返したものというだけでもありません。そして、「クィア」は「奇妙な」「独特な」「普通でない」という言葉と同義語というだけでもありません。[中略]クィアネスとは、セクシュアリティ／ジェンダーの正義を求める戦いの中での団結を指します。その戦いは、不可避免的に、正義と共感と和解を求める他の戦いにもつながるものです。(Heyward 2010: 13-14)

ここでのハイワードの「クィア」理解はかなり

広義のものと言える。すなわち、彼女にとって「クィア」とは性的少数者を指す包括的な用語、侮蔑語の抵抗的な引き受け、「奇妙な」という原意のみならず（そういった使用も否定していないことに注意）、「正義を求める」あらゆる戦いの中での「団結」を指すのである。その意味で、ヘイワードにとって「フェミニズム」とゲイやレズビアン解放運動、そして「クィア」な働きは矛盾するどころか、すべて同じ目的と視座を持ったものであると言える。

2. 「反アイデンティティ」としての「クィア」——エリザバス・スチュアート

エリザバス・スチュアートはイギリスの神学者で、1998年からウィンチェスター大学で神学の教鞭をとり、2013年から同大学の副総長を務めている。ジェンダーやセクシュアリティの神学、クィア神学を専門とし、その分野で多数の著作、論文を発表している。

スチュアートの「フェミニズム」「クィア」に対する姿勢は、2003年の著作『ゲイ神学とレズビアン神学——決定的な違いを持った反復』を境として、その前後で劇的な変化を見せた。

2003年以前のスチュアートは、前項で論じたヘイワードの影響を強く受け、ヘイワードと同じく「レズビアン・フェミニスト」を名乗っていた。たとえば1995年の著作『ただのいい友だち——レズビアンとゲイの関係性の神学に向けて』においては、「レズビアンの中にはフェミニストでない人もいる」が、自分は「フェミニストである」と言明した上で、「同性愛嫌悪は、女性のセクシュアリティに対する家父長的な恐れに深く根ざしているという気づき」から、自身は「すべての女性の解放が、ゲイ男性の解放の前提条件であると信じるようになった」と述べている。さらに「私たちが同性同士の経験に基づいた、独創的で

解放的なセクシュアリティの神学を構築するために不可欠な道具を与えてくれるのはフェミニズムであると信じる」とも述べて、ゲイ神学やレズビアン神学の構築にはフェミニスト的な視点が不可欠である、と論じていた（Stuart, 1995: 23）。しかし2003年の『ゲイ神学とレズビアン神学』で彼女の姿勢は大きく変化する。彼女はここで、ゲイ神学やレズビアン神学、そしてフェミニスト神学とは一線を画すものとして「クィア神学」を提示したのである。

スチュアートは本書において、これまでなされてきたゲイやレズビアン神学を「ゲイの自由主義神学」「ゲイの解放の神学」そして「レズビアン・フェミニスト神学」の三つに分けてそれぞれの歩みを概観した上で、各潮流の問題点を指摘しているのだが、レズビアン・フェミニスト神学への指摘は主に以下の四点に分けられる。

ひとつはこれらレズビアン・フェミニスト神学が、なお本質主義的であるということだ。スチュアートによれば、この潮流の神学者たちは本質主義を退けてはいるものの、なお「『女性』という概念がそれに基づいて神学をするために十分に安定したものであり、『女性の経験』『女性の友情』といったものが存在する」かのように前提し、「女性」「レズビアン」といったカテゴリーそのものを問うていない、という。

二つ目の問題はこうした「女性の経験」を神学の土台としている点にある。スチュアートは「経験を神学の土台として耐えうるほど強いものにしようとすると、排除が生まれ、他者の経験に対して暴力を振るうことになる」と述べ、「そこでは結局経験に基づいた神学が本質主義とわずかしこ違わないものになってしまう」と危惧する。

第三に、「経験」の中でもとくに「抑圧される経験」に焦点を合わせた神学の試みにおいては、「抑圧された経験と被害者性に基づくアイデンティティ」が神学の土台とされて、それらが「いかに避けようとしても他者の罪のみを扱って、自分たちの罪の問題を避ける傾向にある」のではないか、という。

さらに第四の問題として、こうした経験に基づいた神学が「その経験を共有していない人にはそれを把握したり、あるいは還元主義的ではないやり方で自分たちの神学言語に有用なものとして変換したりするのが難しい」ことが挙げられる。そのため結果的に個々人の「経験」に依拠した神学は、それぞれが自分たちの経験を叫ぶだけで、互いに効果的なコミュニケーションをとることができない「バベルの塔」のような状況を生んでしまうのではないかとスチュアートは危惧する(Stuart 2003: 61)。

つまりスチュアートは、レズビアン・フェミニスト神学は本質主義を避けようとしているもののお本質主義的であり、個々人の経験を土台とする神学には「抑圧者-被抑圧者」の二元論を固定してしまう危険がある、そしてそれぞれの「神学」が断片化してしまい、互いに意味を持たなくなる危険があると見ているのだ。では、こうした問題を避けるにはどうしたらよいのか。それを提示してくれるのが「クィア」な視座だとスチュアートは考える。

スチュアートは『ゲイ神学とレズビアン神学』の序文でクィア理論の起こりと発展を短く概観した上で、「クィア理論の『本質』(essence)とは、本質的な(essential)セクシュアリティやジェンダーなどない、ということだ」とまとめ、「だから『クィア』とはレズビアンやゲイと並ぶまた別のアイデンティティなどではなく〔中略〕アイデンティティのラディカルな不安定化であり、またあらゆるアイデンティティを自然化することに対する抵抗である」と定義する(Stuart 2003: 10)。それゆえ、彼女にとって「クィア神学」の試みとは、性的アイデンティティを土台にキリスト教神学を批判していくことではなく、むしろ神学を土台に性的アイデンティティを脱構築していくことを指す。その意味で「クィア神学」は性的アイデンティティ・カテゴリーの脱構築を図る「反アイデンティティの神学」だ、というのである(Stuart 2003: 89)。

スチュアートはかつて自らがしていたよう

に「レズビアン・フェミニスト」としての視座や「経験」から神学を始めることを否定し、そういったアイデンティティが「終末論的重要性を持たない」(Stuart 2003: 114)ことを示す試みこそが「クィア」な営みである、と理解する。そして、そうした性的アイデンティティ概念すべてを超える立ち位置として「キリスト者」というアイデンティティを強調する。すなわち、キリスト者は洗礼を受けた時に他のあらゆるアイデンティティが重要性を持たないことを知るのであり、その事実を示すように生きることがキリスト者の務めである、と論じるのである。

かつてはハイワードと同じように、フェミニズムとレズビアンやゲイの解放運動を不可分なものと考えていたスチュアートだが、ハイワードとの大きな違いは彼女の「クィア」理解にある。レズビアン・フェミニストとしての思いと「クィア」とを何の矛盾もなく同じ方向に連なるものと捉えたハイワードとは対照的に、スチュアートは「クィア」を「レズビアン」「女性」といったアイデンティティを脱構築する働きと理解し、いわば正反対の方向を目指すものと捉えるのである。

3. 「下品な神学」——マルセラ・アルトハウス＝リード

マルセラ・アルトハウス＝リードはアルゼンチンで生まれ、大都市ブエノスアイレスの貧しい家庭で育った神学者である。現地の神学校で解放の神学¹を専攻して学士を取得したのちブエノスアイレスの貧困地域で働き、その後スコットランドに渡って同じく貧困地域でコミュニティ・プロジェクトに参加する。スコットランドの聖アンドリューズ大学でPh.D.を取得した後、エディンバラ大学のニューカレッジに初めての女性神学教授として着任。同校で解放の神学、コンテクスチュアル神学、フェミニスト神学、クィア神学等を教えたが、病のため2009年にスコットランドの地

で亡くなった(享年57歳)。

アルトハウス＝リードの特徴は、何よりも「解放の神学者」としての強い自己意識にある。彼女は自分が解放の神学を理論としてではなく徹底してプラクシスとして、生きる「スタイル」として学び、訓練されてきたことをいくつもの論文・著作の中で強調し、さらに自らが「フェミニスト解放の神学者」であることも重ねて述べている。しかし彼女は代表作『下品な神学——セックス、ジェンダー、政治における神学的逸脱』(2000年)や『フェミニスト神学から下品な神学へ』(2004年)において、これまでの解放の神学、そしてフェミニスト神学には大きな問題があると指摘した。

ひとつは、解放の神学が「貧しい人々の優先的選択」(“option for the poor”)²を謳いながら、その「貧しい人」がかなり限定された、画一的なイメージで捉えられているという点だ。アルトハウス＝リードは、解放の神学が(とりわけ西洋で受け入れられるようになって以来)「貧しい人々」として農村部の先住民男性たちに主な焦点を当て、貧しい先住民女性たちや都市部で暮らす貧困者や女性、子どもたちに目を向けていないのではないかとの疑義を發する。とくに解放の神学において女性は明らかに周縁化されており、フェミニスト神学が發してきた重要な問いが十分に受け取られてはこなかったという。

第二にアルトハウス＝リードは解放の神学、フェミニスト神学両方の大きな問題点として、セクシュアリティを十分に考慮に入れてこなかった点を指摘する。彼女はある学会で発表した際に参加者から「セクシュアリティがフェミニスト神学にいったい何の関係があるというのですか?」と質問された経験を記している。アルトハウス＝リードはここに、フェミニスト神学が家父長制や男性中心社会の構造を批判しながらも、そこで規定されている性的な規範のうちに、あるいは神学的な「上品さ／適切さ」(decency)の枠内に留まろうとしてきた証を見る。

これに対してアルトハウス＝リードは「すべて

の神学が常に性的なものなのだから、ジェンダー規範を暴くだけではなく、キリスト教神学や教会論や神学研究の方法論における性的(イデオロギー的)前提——それは私たちのキリスト教理解に充滿している——を暴くことも不可欠であると確信し(Althaus-Reid, 2004: 4)、それゆえに「性的にあからさまな解放の神学」としての「下品な神学」(indecent theology)を志すと宣言するのだ。

注目しておきたいのは、この「下品な神学」の試みにはセクシュアリティ規範からの逸脱という視座のみならず、ポストコロニアルな視点も強く含まれていることだ。アルトハウス＝リードは既存の解放の神学やフェミニスト神学が、かつての創成期には文字どおり命の危険を伴うほどリスクの高い試みであり、伝統的な神学にとって大きな「裏切り」であったにもかかわらず、それが「北大西洋の神学マーケット」でもてはやされ、「利益を生み出す」商品となってからそのラディカルさが失われてしまったと見ている。いまやそれらの神学は、西洋の神学校の教室という安全な場所で、机の上で学ぶものとなってしまい、「ファッションナブル」なものとしてもてはやされてすらい。これは「もともとは勇気とリスクをもってなされていた神学の死」を招いた、「解放の神学の『再植民地化』(re-colonizing)ともいうべきプロセス」であると彼女は鋭く糾弾する(Althaus-Reid, 2004: 105)。だからこそ、既存の神学の前提となっている「適切さ」——アルトハウス＝リードはこれを「異性愛マトリクス」と名付ける(Althaus-Reid, 2000: 82)——を「裏切り」、自身の生きた文脈であるラテンアメリカの貧しい女性たちの生の声、生の経験にこそ神学の源泉を見出そうとすること、それが彼女の「下品な神学」の試みなのだ。

このセクシュアリティと貧しさ、そして被植民者としての経験という三つの視点を兼ね備えた「下品な神学」の試みが色濃く現れている一例が、彼女のマリア論批判である。ラテンアメリカでは今もマリア崇拝が強くあるが、マリア論はコロニ

アリズムと女性の抑圧に深く関わっているため、その批判的な再評価が急務であるとアルトハウス＝リードはいう (Althaus-Reid, 2004: 30ff.)。

アルトハウス＝リードはマリア信仰がスペインの植民者によるコンキスタ (征服) とともにラテンアメリカにもたらされた「抑圧の神そのもの」であるという。植民軍の兵士たちは守護神マリアが描かれた旗をひらめかせながら大陸に侵入し、先住民女性をレイプし、殺した。マリアはラテンアメリカにおける家父長制の確立のために不可欠な要素であり、女性たちに「服従と受動性」を教え込むための不可欠なツールだった (Althaus-Reid, 2004: 31)。

にもかかわらず、これまでラテンアメリカの解放の神学もフェミニスト神学も、マリア論がいかにラテンアメリカにおけるコロニアリズムや家父長制を支えてきたかを十分に批判してはこなかった。ラテンアメリカのフェミニスト神学者の中には、むしろマリアを、女性を力づけ、解放する力があると評価する者もいた。これに対してアルトハウス＝リードは、マリア論の再評価の作業はたとえば「もっと色の黒いマリア像を作ってはどうか」とか「もっと質素な服を着せたらどうか」とかいった表面的な議論にとどまるべきではなく、マリア論と深く関係してきた「ラテンアメリカにおける女性性 (femininity) の構築を問う」ことでなければならない、と考える。そしてそのためには、白人社会の中で作り上げられてきたマリア論を出発点としてそれをどう修正できるかを考えるのではなく、「路上の物売り、スラム街の子ども、殴られている女性、裕福な女性の家を掃除する女の子」といったラテンアメリカの生身の女性たちの経験から語られる、あるいはそのようにして姿を表す「マリア」を探し求めなければならないというのだ (Althaus-Reid, 2004: 32)。

そしてこの試みは、マリアを性的な存在として語り直す試みにもつながっていく。アルトハウス＝リードは、これまでラテンアメリカでマリア崇拜をする女性たちは「自らの欲望を殺す」ような「霊的なクリトリス切除」を受けなければなら

なかった、という (Althaus-Reid, 2004: 49)。すなわち処女マリアを崇拝することは、自らの欲望やセクシュアリティを切り捨てることであり、それらを否定することであったのだ、と。だからこそこれまで神学の外側に置かれてきたような「下品」な側面から、マリアというシンボルをあえて「下品に」「性的に」語る、たとえば「父なる神の精子によって身ごもった」女性としてではなく「クリトリスの快感によって、自慰行為によって身ごもった」女性として語ることが大事なのではないかと論じるのである (Althaus-Reid, 2000: 71)。

この「下品」なマリア論の中に、アルトハウス＝リードの「クィア」理解を垣間見ることが出来る。彼女は「神の雲のようなものと交わって子をはらみ、想像もつかないような方法でその子を産んだ、石の処女膜を持った女性」という伝統的な処女マリアの姿は「キリスト教の中でもっとも奇妙なもの」であり、これをさらに「クィア化する」必要はないという人もいるかもしれない、と述べたうえで、以下のように続ける。

しかし、クィアとは奇妙さのことではない。クィアとはまったくその反対である。それは、否定されてきた現実そのものなのだ。私たちはここで、イデオロギーや神話の作り手たちによって「奇妙」とされてきた本物の日常生活と経験を取り戻すプロセスとして「クィア化する」あるいは「下品にする」ことを語っているのだ。 (Althaus-Reid, 2000: 71)

この一文からわかるのは、アルトハウス＝リードにとって「クィア」とは、「奇妙さ」を語るのではなく、むしろ既存の異性愛的かつイデオロギー的な神学によって排除され、否定されてきた（「奇妙」とされてきた）人々の性的、政治的、経済的な現実から神学を紡ぐ営みを指す、ということ、そして彼女にとって神学を「下品にする」プロセスと「クィア化する」プロセスはほぼ同義に

用いられているということだ。

アルトハウス＝リードは多くの著作全体にわたって、「下品な」と「クィア」とをほぼ互換的に用いており、「下品な神学」「クィア神学」は彼女にとって同じ試みを指していると言える。それはいずれも、既存の神学の土台となっている「異性愛マトリクス」の外側に置かれている人々、経験、思考（アルトハウス＝リードによれば、これらこそが現実に根ざしたものである）にこそ焦点を当てる神学であり、「教会と神学の門の外によそ者として立っているクィアな神」を見出そうとする試みを指す（Althaus-Reid, 2004: 146）。

そしてアルトハウス＝リードによれば、この「下品な神学＝クィア神学」の試みは、「なおフェミニスト神学であり解放の神学である」。しかしそれは、フェミニスト神学や解放の神学より「もっと周縁化された、そしておそらくそれらよりもっと乱雑な (messy)」神学である（Althaus-Reid, 2004: 146）。つまり彼女にとって「下品な神学＝クィア神学」はフェミニスト解放の神学の視座をさらに徹底させたもの、その「イデオロギー的なレイヤー」を剥ぎ取り、よりラテンアメリカの貧しい女性たちの性的・経済的現実を根を下ろした神学の試みを指すのである。

4. 比較考察

以上、限られた形ではあるが三人それぞれの「フェミニズム」「クィア」理解を概観してきた。以下ではその比較考察を試みたい。

まず「フェミニズム」と「クィア」の関係性理解について検討しよう。先に見たようにハイワードにとって「フェミニズム」と「ゲイ・レズビアン解放運動」そして「クィア」な働きはいずれもキリスト教や社会一般の異性愛主義と性差別を告発し、セクシュアリティやジェンダーの正義を求めて団結していくことを指す。彼女にとってそれらは必然的なつながりを持ち、また不可分のもの

であって、まったく矛盾も対立もしない。

これに対してスチュアートは「フェミニスト神学」や「レズビアン神学」を本質主義的であると批判し、「女」「レズビアン」といったアイデンティティ・カテゴリー自体を超えていく視座として「クィア」の働きを理解している。彼女にとってアイデンティティや経験を土台にしたフェミニスト神学やレズビアン神学は乗り越えられるべきものであり、それを実現するのが、「反アイデンティティ」としての「クィア」神学なのである。

一方、アルトハウス＝リードはフェミニスト解放の神学にセクシュアリティや貧しい女性の視座が欠けていることを繰り返し批判し、それを「下品なものとする」「クィア化する」ことを目指すが、彼女自身が言明しているようにそれはなお「フェミニスト神学」であり「解放の神学」である。著書『下品な神学』の副題にもはっきりと現れているように、アルトハウス＝リードにとって「クィア」であるということは「セックス、ジェンダー、政治における逸脱」という位置どりであって、フェミニスト解放の神学をさらに徹底させたものなのだ。

次に、それぞれの「アイデンティティ」をめぐる態度と、それに関連する「神学」の方向性を分析してみたい。

ハイワードは「レズビアン・フェミニスト」という名乗りをその最初期から現在に至るまで重要なものとしている。しかし、それは彼女がそういった「アイデンティティ」を本質的なものとしていることを意味しない。前述したようにむしろ彼女は本質主義に警戒感を示しており、常に「アイデンティティ」の構築をめぐる歴史や力学に注意を払っていく必要性を論じている。彼女は初期のある論考において、「自分は基本的にカテゴリーというものに対して抵抗を感じている」と述べている（Heyward, 1984: 34）。しかし、それでも彼女は「フェミニスト」「レズビアン」というカテゴリーを引き受けてきた。それは前述したように、そう分類される人々がキリスト教会の中であまりに抑圧され、語ることを許されていないか

らであり、あえてその名付けを引き受けることによってキリスト教会の性差別と異性愛主義を告発するとともに、すべての人が「神学」をする主体でありうることを表明したいからだ。

彼女はこれまで白人中流階級男性によってなされた神学が「普遍性」や「客観性」を標榜してきたことを批判する。どのような神論もキリスト論も、それを語る人々の経験や文脈によって制限されたものであり、必ず「個別的」かつ「主観的」なものであることを信じるハイワードはそれゆえ、自分の語る神学もまた決して普遍的なものではあり得ず、あくまでも「私にとっての」神学だという。

しかし、ではそのような個々人の「経験」や「文脈」に基づいた神学は、スチュアートがいうようにその経験を共有しない人には無益なものになってしまうのか。ハイワードは（スチュアートに直接答える形ではないが）そうではない、という。そもそも、私たち各人の「神」経験はすでに他者との、そして神との関係性の中で形作られるものである。さらにその経験を互いに共有し、新しい洞察を得たいという思いがそれらをつなぎ合わせ、影響を与え合い、互いに変化を与えていく。

「違いを認識し合いながら、なお連帯していく」というハイワードの「フェミニズム」理解、「クィア」理解にも現れているように、彼女の目指す神学は普遍的な大文字の真理を追い求めるものではなく、人々が関係性の中で紡いでいく、異なる「諸神学」の有機的な集合体のようなものではないだろうか。

さて「アイデンティティ」や「神学」に関してこのハイワードと対照的な立場を取るのがスチュアートである。スチュアートにとって「フェミニスト」や「レズビアン」といった「アイデンティティ」は本質主義的であり、また彼女は人々が抑圧される「経験」を神学の土台とすることにも強い警戒感を持っている。彼女のこの危惧は、かつての自分自身を含め多くのゲイやレズビアン、フェミニスト神学者たちがキリスト教内部の同性

愛嫌悪や女性差別に抵抗してきたにもかかわらず、その議論が「行き詰まっている」ようにみえるという危機感から発せられているように思う。

スチュアートによれば、同性愛に反対する人々も同性愛者の権利を擁護する人々も、性的アイデンティティという近代的な概念に依拠している点では同じだという。すなわち、いずれも「異性愛／同性愛」のカテゴリー自体を真剣に問うことはせず、それを真実であるかのように前提としている（Stuart, 2003: 105）。しかもゲイ神学、レズビアン神学、フェミニスト神学は「キリスト教の伝統よりも近代の伝統に究極的な信頼を置いた」結果として、「ときにまったく神学ではなくなってしまう、現代のキリスト教の対話に自身の場を失ってしまった」とスチュアートはいう。彼女はフェミニスト神学やレズビアン神学が「抑圧された経験」にもっとも大きな権威を見出した結果、聖書や伝統といった「外的な権威」はそこから吟味・批判されるものになってしまったと考えている。その意味で、それらの神学は「もはや〔同性愛に〕反対する人々と同じ言語を話しておらず、同じ『文法的』ルールに則っていない」。そのため、同性愛や女性差別をめぐる神学的な議論は互いに噛み合わないまぐるぐると同じところ回っており「神学的機能停止（theological breakdown）に陥っている」というのである（Stuart, 2003: 105）。

それゆえスチュアートの「クィア神学」は、人間の経験やアイデンティティから始めるものではなく、反対にキリスト教の伝統の中にそういった近代的なアイデンティティ概念を脱構築する働きを見出す方向性をとる。たとえばスチュアートは中世の修道院における禁欲生活に「クィア」な実践を見たり、ニュッサのグレゴリオスやヒッポのアウグスティヌスといった教父たちの思想を引用して持論の根拠としたりするなど、近代以前のキリスト教伝統や神学に依拠する傾向が強い。

このようにスチュアートにおいては、「レズビアン」「女性」といったアイデンティティ・カテゴリーの否定が伝統的な神学への回帰につながっ

ている。普遍的・客観的な神学を退け、個別的・主観的な神学を紡いでいこうとしたヘイワードとは対照的に、スチュアートの「クシア神学」はそういった社会的な差異や文脈の違いを超える、より普遍的な神学を志しているように見える。

最後に、アルトハウス＝リードが「アイデンティティ」概念をどのように捉え、またどのような神学を試みているのかを考察しておきたい。

先に見たようにアルトハウス＝リードはこれまで解放の神学、フェミニスト神学から抜け落ちていた「貧しい」「性的な」「ラテンアメリカの」「女性たち」の現実の生／性や経験を神学の出発点とすべき、と考える。しかし同時にこういったカテゴリーの「同質化」には抗わなければならないと考えている。アルトハウス＝リードは「女性」を同質な (homogeneous) グループであり、共通のアイデンティティとニーズを持っていると想定した解放の神学に対してラテンアメリカの女性たちが疑義を唱えてきたと指摘し、それはレズビアンやゲイの人々が「セクシュアル・アイデンティティはけっして同質化することはできないと正統神学の本質主義に疑義を唱えた」とこと類似している、と述べている。しかし彼女はさらに、前述したスチュアートの著作『ゲイ神学とレズビアン神学』を参照しながら、ゲイ神学やレズビアン神学の中にも「性的イデオロギー化」すなわち「非異性愛者たちの中に固定された性的アイデンティティがあると想定する」働きが容易に現れうることも指摘する。そして、非異性愛者にそのような傾向が出てしまうのは、これまで「中心的な権威ある言説としての異性愛イデオロギー」が本質主義を強めてきたからであり、そのような視座が「非異性愛者のアイデンティティにすら拡大されているから」と分析している (Althaus-Reid, 2004: 143)。

そしてアルトハウス＝リードはこのような「同質化」に抗う視座として「クシア」概念を語る。彼女は「クシアは多様な性的アイデンティティを指す包括的用語」であり、「多様性を祝い、さまざまな境界を超えていくことを祝う」と述べ、そ

れは神学に適用されることによって「神学の基準とされているものを解放し、それゆえ神自身を人間の想定やイデオロギー的正当化から解放する」という。つまり彼女が志す「下品な神学＝クシア神学」が探し求めるのは「人工的に統一されたアイデンティティ、同質な理解や常識の定義」ではなく「多様性であり、可能性であり、還元されない感覚」である。そしてそれは「周縁に置かれた人々の経験から、神学それ自体の周縁から」起こってくる、という (Althaus-Reid, 2004: 143)。

彼女のこのような視座は、たとえば彼女のキリスト論に顕著に現れている。伝統的に多くのキリスト論はイエスの「あなたがたはわたしを何者だと言うのか」(マルコ 8:29) という問いへの応答として紡がれてきた。しかし、アルトハウス＝リードはこの問いを反転させる。すなわち、ラテンアメリカの貧しい女性たちが「イエス・キリスト」に対して「あなたこそ、私たちが何者だと言うのですか?」と問うところから始める。アルトハウス＝リードによれば、これは「イデオロギー的に伝えられてきた、ドグマティックで理想化された機械的なキリスト教言説」に対する、貧しい女性たちからの鋭い問いかけである (Althaus-Reid, 2004: 143)。そしてこの視座から彼女は臆することなく聖書に記されたイエスの歴史的な限界をも指摘し、批判していく。

このようにアルトハウス＝リードの神学は、既存の教義や神学伝統、聖書から始めるのではなく、徹底してその外側に置かれてきた人々の「経験」や視座から始めようとする。彼女にとってラテンアメリカの人々の声が反映されたあらゆるものが「テキスト」であり、それらと聖書の物語を対話させたり、そこに「クシアな神」見出したりしていく。この意味で、アルトハウス＝リードはヘイワードと同じく、あくまでも神学は個別的な経験を土台にしたものであるべきと考えているように見える。

しかしアルトハウス＝リードのユニークなところは、そういった「経験」や「アイデンティティ」を同質なものとして提示しないよう、「神

学をする」ことに開放性を確保していこうとするところだ。アルトハウス＝リードの著作は、人々の個別の物語、個別の経験に思いを馳せたかと思えば、突然「クィア」や「バイセクシュアル」といった言葉を非常に広義かつ抽象的に用いて既存の神学概念を語り直してみたりと一見統一性がなく、いったいその神学が個別具体的であろうとしているのか、それとも普遍的であろうとしているのか捉えづらい一面がある。多くの評者も論じているように、彼女の著作は西洋のアカデミックな著述スタイルに慣れた読者に困惑を与えるものと言えるだろう。しかしある意味で、この著述スタイルそのものが彼女の「アイデンティティ」カテゴリーや「神学」に対する姿勢を示しているのではないだろうか。彼女はアイデンティティの「同質化」を嫌い、また美しく秩序立てられた「組織神学」を嫌う。だからこそ、アイデンティティ概念や神学概念を用いながらも、それらの固定的な定義をさせないように、ある時はそれを根底から否定してみたり、ある時はそれを「わいせつな」言葉で語り直してみたり、かと思えば同じ概念を肯定的な意味で用いたりする。性的、経済的、政治的に抑圧されている人々の解放という確固たる目的だけは常に土台にありながら、しかし暫定性や不安定性、捉えどころのなさを保ち続ける彼女の「語り」こそ、アルトハウス＝リードの「下品な神学＝クィア神学」が目指すところなのではないだろうか。

おわりに

以上、三人のクィア神学者の試みを概観してきた。彼女たちに共通している点は、まず言うまでもなく皆、キリスト教会や神学における性差別や異性愛主義を問題とし、それを批判しているということだ。そしてもうひとつの共通点は、そうした闘いの中にありながら同時に三人ともが本質主義や「同質化」に対して強い警戒感を抱いてお

り、それらを避ける方法を模索しているということだ。

前述したように「アイデンティティ」の本質化に対してある意味もつとも極端な形で対抗しようとしたのがスチュアートである。彼女は2003年に記した自らのプロフィールの中で「ジェンダーやセクシュアリティは、神学の究極的な関心事ではなく、キリスト者はそのようなカテゴリーに神学的に取り組むことを拒否するべき」と書いている³。

これに対して、同じく本質主義や同質化に抗いつつも、アイデンティティ・カテゴリーを用い続けているのがヘイワードとアルトハウス＝リードである。ヘイワードは自ら「レズビアン・フェミニスト」と名乗って神学をすることが大切だと考えた。ここには、日本のクィア神学者堀江有里と同じ姿勢が見られるように思う。堀江は「レズビアン」という名付けを「暫定的に引き受け」る姿勢を明確にしているが、それには深い意味がある。堀江はさまざまなアイデンティティ・カテゴリーが「社会的に構築されたフィクション」であることは当然の前提としながら、しかしなおそれがこの社会の中で強固な規範として作用し続けている現実においては、一足飛びにそれらを意味のないものとして退けてしまうのではなく、あえてそこにとどまり、その「網の目をつぶさに読み解く」ことによってそういった規範の暴力性、さらにその「ほころびや裂け目」を明らかにしようとする。そのために堀江は、ひとつのカテゴリーとしてその中に「同質化」される危険もある「レズビアン」というアイデンティティをあくまで暫定的に引き受けているのである（堀江、2015: 43-45）。本質主義や均質化に抗いながら、それでも「レズビアン・フェミニスト」という名乗りをするヘイワードには、この堀江と同じ姿勢が見える。

一方アルトハウス＝リードのアイデンティティ・カテゴリーの使用はヘイワードとはまた異なった方法でなされている。彼女は自分がラテンアメリカの貧しい家庭で育ったことや、「フェミ

ニスト解放の神学者」という自認を大切にはするものの、自らの性的指向や性自認について何らかの名乗りすることはない。むしろ、たとえば「バイセクシュアル」や「クィア」といった概念を人を指すカテゴリーとしてではなく、ある時は二項対立的思考を超える視座として、またある時は「逸脱」的なあり方を指す言葉としていわば抽象的に、自らの「位置どり」を示すために用いることが多い。また、彼女の主眼点はあくまでも既存の神学から排除されているラテンアメリカの貧しい女性たちの生／性から神学を紡ぐことにあるが、同時にそうした人々の「経験」や「アイデンティティ」を同質化・均質化しないよう心を配っているように見える。

「フェミニズム」と「クィア」の両領域においてつねに大きな課題として残るのは、いかにして本質主義を避けながらアイデンティティ・カテゴリーを用いて闘うことができるか、ということだ。英米文学者の竹村和子は「フェミニズム」を「女（フェミナ）という概念を自然化せずに前景化して、思考の俎上にのせる（イズム）ということ」と定義したが（竹村、2000: vii）、本稿で考察してきた神学者たちもキリスト教神学の領域でまさに「女」「レズビアン」「フェミニスト」「クィア」といった概念を決して自然化せず、その意味を問い続けている。「クィア神学」というひとつの領域に分類されながら、その内実はあまりに多様な彼女たちの神学はしかし、その多様性や暫定性、開放性を通して「クィア神学」の魅力を見せてくれるのである。

注

- 1 「解放の神学」はラテンアメリカの解放の神学のみならず黒人神学、民衆神学、ムヘリスタ神学等さまざまな文脈で紡がれた民衆視点の神学を指す意味でも用いられるが、アルトハウス＝リードは一貫して「解放の神学」との語を「ラテンアメリカの解放の神学」の意味で使っているので、本稿でもそれに倣う。すなわち、本稿での「解放の神学」は「ラテンアメリカの解放の神学」を指す。
- 2 聖書に示された神は常に貧しい人々をこそ最優先にする、という考えのこと。ラテンアメリカの解放の神学

における中心的なテーゼといえる。

- 3 “The Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Religious Archives Network” <<https://www.lgbtran.org/Profile.aspx?ID=24>> (2018年9月25日閲覧)

文献

- Althaus-Reid, Marcella. 2000. *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics* (London and New York: Routledge).
- . 2003. *The Queer God* (Oxon: Routledge).
- . 2004. *From Feminist Theology to Indecent Theology* (London: SCM Press).
- Heyward, Carter. 1982. *The Redemption of God: A Theology of Mutual Relation* (Eugene: Wipf and Stock Publishers).
- . 1984. *Our Passion for Justice: Images of Power, Sexuality and Liberation* (Cleveland: Pilgrim Press).
- . 1989a. *Speaking of Christ: A Lesbian Feminist Voice* (Cleveland: Pilgrim Press).
- . 1989b. *Touching Our Strength: The Erotic Power and the Love of God* (San Francisco: Harper & Row).
- Stuart, Elizabeth. 1995. *Just Good Friends: Towards a Theology of Lesbian and Gay Relationships* (London: Mowbray).
- . 2003. *Gay and Lesbian Theologies: Repetitions with Critical Difference* (Hampshire, Surrey: Ashgate).
- . 2007. “Sacramental Flesh,” in *Queer Theology: Rethinking the Western Body*, Gerard Loughlin ed. (Malden: Blackwell) 65–75.
- . 2015. “The Theological Studies of Sexuality” in *The Oxford Handbook of Theology, Sexuality, and Gender*, Thatcher, Adrian ed. (Oxford: Oxford University Press) 18–31.
- 竹村和子、2000. 『フェミニズム』(岩波書店)
- 堀江有里、2015. 『レズビアン・アイデンティティーズ』(洛北出版)