

我ら信仰者なり

—ジェームス・H・エヴァンスの黒人神学—

大川 大地

OKAWA, Daichi

目次

1. はじめに
2. 課題の設定
3. 「教会の学」としての黒人神学
4. 「組織神学」としての黒人神学
5. 評価と課題
6. おわりに

もしも、教会が、貧しい者たち、女性たち、黒人たち、ヒスパニックの人たち、失業者たち、肉体的また精神的試練の中にある者たちの声に煩わされるとするならば、それは、福音の全体的真理を求める教会の探求が行き詰っているせいではないだろうか。

—D. L. ミグリオリ 『理解を求める信仰⁽¹⁾』

1. はじめに

2017年に「デトロイト」という映画が公開された⁽²⁾。この映画は、1967年にアメリカ・ミシガン州デトロイトで黒人たちが起こした、いわゆる「デトロイト暴動」を題材にしており、2017年はその暴動から50年の節目の年であった。その翌年2018年、この反乱をきっかけに自らの神学を大転

換させた「神学の巨人」(theological giant)が、この世の生を終えた。ニューヨーク・ユニオン神学校のジェイムス・H・コーンである。⁽³⁾1967年当時、デトロイトから60マイル離れたミシガン州エイドリ安・カレッジで教えていたコーンは、この反乱をきっかけに、アメリカ社会に広く蔓延した黒人差別の現実への応答として、自身の初めての著作『黒人神学とブラック・パワー』を1968年の夏に書き上げたのだ⁽⁴⁾。コーンが亡くなった2018年は、彼が「黒人神学」(black theology)という言葉を生み出してからちょうど50年の節目の年である。⁽⁵⁾映画「デトロイト」には、歌手としてのデビューを目指す黒人青年が主人公の一人として登場する(モデルは実在の人物)。彼は、反乱の最中に白人警官による理不尽なリンチにさらされ、その後は「白人が踊るための歌」を歌うことを拒否し、黒人教会のゴスペルシンガーになった。同じようにコーンも、アメリカ社会において人種差別を温存させる「白人神学」(white theology)と決別するために「黒人神学」を生み出したのである。⁽⁶⁾

上の黒人青年が暴動の最中にたまたま居合わせたデトロイトのモーテルでは、白人警官によって、当時17-19歳であった黒人青年3名が射殺された。「アルジェ・モーテル事件」といい、映画はこの事件にスポットを当てているのだが、暴動から50年たった現在でも、アメリカでは未だに白人警官による丸腰の黒人に対する暴力や射殺事件が後を絶たない。⁽⁷⁾ジェイムス・コーンは、黒人神学を、黒人の「生き残りをかけた神学」(survival theology)と定義したが⁽⁸⁾、黒人神学の誕生から50年を経た現在でも、この神学の必要性は全く失われていない。

ところで、50年前の暴動の舞台となったミシガン州から、コーンの他にももう一人、重要な黒人神学者が輩出されたという事実はどれほど知られているだろうか。デトロイトで生まれ育ち、暴動発生時にはモーテルでの事件の犠牲者たちと同じ17歳であった1人の黒人青年が、後に「コーン以降の黒人神学」を代表する神学者となったのである。くしくもコーンの亡くなった2018年は、この神学者の代表作と言える、重要な神学書が出版されてから25年の節目の年でもあった。本稿が扱う、ジェイムス・H・

エヴァンスの著『我ら信仰者なり—アフリカ系アメリカ人の組織神学⁽⁹⁾』である。

2. 課題の設定

エヴァンスは、1950年生まれで、1938年生まれのコーンよりちょうど一回り若い「第2世代」の黒人神学者である⁽¹⁰⁾。ミシガン大学、イエール神学校、ニューヨーク・ユニオン神学校に学び、ニューヨーク州ロチェスターのコレゲート・ロチェスター・クローザー神学校で長らく組織神学を講じつつ、1990年から2000年までは同校の学校長の職にあった。そのような要職にありつつ、ロチェスターの黒人バプテスト教会の牧師も兼務した⁽¹¹⁾。

このように黒人神学者として多彩に活躍するエヴァンスであるが、彼の黒人神学は、つまりその著の内容は、日本ではおそらく全く認知されていないと言っても過言ではないだろう。コーンの黒人神学が精力的に紹介され、研究されていることは対照的である⁽¹²⁾。確かに、黒人神学の発展に対するコーンの貢献はいくら強調してもし過ぎることはなく、「20世紀後半のアメリカ神学を綴るとき、ジェイムス・コーンを抜きにして語ることは到底できない⁽¹⁴⁾」。しかし同時に、黒人神学はコーンによって完成されたのではなく、その後も様々な神学者たちによって、アメリカの黒人差別の現実への応答として展開が模索されてきた。黒人神学者は今や第2世代を経て第3世代が活躍しており⁽¹⁵⁾、もはやコーンの神学だけで黒人神学を代表させることはできない。

そのように多様な黒人神学者たちの中でも、エヴァンスは独自の仕方ですべて「コーン以降の黒人神学の課題⁽¹⁶⁾」を認識し、それに応えることで黒人神学の発展に寄与している神学者である⁽¹⁷⁾。すなわち、彼が試みるのは、その著の副題が示すように、アメリカの黒人キリスト教の教義的枠組みを整備し、体系的な組織神学として黒人神学を再構築することである。実際に『我ら信仰者なり』は、「啓示論から終末論まで」プロテスタントの組織神学が伝統的に扱ってきた「主要な教義項目」のほとんど全てに「黒人の立場から」取り組んでおり⁽¹⁸⁾、初版の裏表紙には「黒人神学初の本格

的な組織神学書」(the first full-scale black systematic theology)との宣伝文句が謳われた。

本稿は、エヴァンスの名著『我ら信仰者なり』を取り上げ、その批判的な紹介と考察を課題とする。その際、本稿では、彼の扱う教義項目のそれぞれを詳細に検討することはせずに、むしろそれらの各論をふまえつつ、エヴァンスの神学的な問題意識とそれを生み出した黒人教会と共同体をとりまく「状況」を明らかにすることに集中したい。コーンの言うように、「ある神学を理解し、評価するためには、神学が由来し、かつ語りかけている状況に適切な注意を払う必要がある⁽¹⁹⁾」と考えるからである。エヴァンスにとって、「黒人神学」とは一体どのような営みを意味しているのか。彼の黒人神学はなぜ、教義を体系的に扱う「組織神学」のかたちを採用するのか。そして、彼の「黒人神学初の本格的組織神学」(傍点は引用者)は、従来の黒人神学と何が異なっており、黒人教会や黒人共同体がアメリカ社会で直面する「生き残りをかけた」状況にどのような仕方でも応答するのか。以上の問いを念頭に置きつつ、以下に彼の黒人神学の再構築を「教会の学」、「組織神学」としての(再)構築という2つの側面から叙述し、その輪郭を明らかにすることを試みたい。本稿が直接に扱うのはアメリカの現代神学の1つの側面に過ぎないが、これまで日本で議論されることのなかった黒人神学者の著作に学ぶことで、間接的にでも日本の教会と神学を考察する契機にもなることを期待したい。

3. 「教会の学」としての黒人神学

エヴァンスにとって「黒人神学」とは一体何か。彼はこの問いに明瞭に答えている。すなわち、「黒人神学は、[黒人]教会の信仰を解釈するための、論理的、自己意識的、組織的な試みである」(2)。神学とは「アフリカ系アメリカ人のキリスト教会の日常生活の中心」(1)に他ならない。

上の発言から明らかのように、エヴァンスは神学を「教会の学」として理解している。しかしこれは何も目新しい主張ではなく、多くの神学者が繰り返し表明してきた神学の定義に他ならない⁽²⁰⁾。コーンもまた、当初から

黒人神学を「共同体的」な営みだと定義してきた⁽²¹⁾。しかし、エヴァンスは明らかに従来の黒人神学に満足しておらず⁽²²⁾、「教会のアイデンティティと宣教についての包括的な神学的見解は、草創期の黒人神学においては適切な表現を見出すことがなかった」(139)と断じる。では、彼がことさらに黒人神学を「〔黒人〕教会の学」として再構築しようとする意図と背景は何なのか⁽²³⁾。

神学教師と教会の牧師を兼務したエヴァンスの立ち位置がこれに関連することは容易に想像できるが、そのような個人的事情と関心に留まらず、「教会」は、「黒人神学における最も複雑な問題のひとつ」(139)だと彼は認識している。彼によれば、また、黒人神学者デール・アンドリュースの指摘するところによれば、黒人神学と黒人教会の間には大きな亀裂(chasm)⁽²⁴⁾が生じており、その2つは分離されてしまっている。黒人神学者と黒人教会の指導者たちは、相互に用心深く相手を見ており、時には相手を警戒していると言っても過言ではない(1)。これは一体どういうことだろうか。

この亀裂には様々な原因が考えられる。ジェレマイア・ライト牧師の指摘するように、黒人教会の牧師の多くが、アメリカ・カナダの「神学校協議会」(ATS)に加盟する神学校において神学修士(Master of Divinity)の学位を取得しておらず、現実問題として、黒人神学者たちの著作が彼らの関心を引くことがなく、彼らは黒人神学者たちの著作を読ま(め)ない⁽²⁵⁾。しかし、エヴァンスの認識する亀裂とは、両者の無関心のことではなく、「相互不信」のことである。この背景にはさらに根深い構造的な問題がある。

黒人音楽研究者のエメット・プライスは、「1950年代から60年代を通して、黒人教会は、平等と経済的自立のために闘う黒人共同体の砦として立っていた」と言う⁽²⁶⁾。ここで重要なのは彼がこのことが妥当する時代を公民権運動の時代に限定していることである。すなわち、多くの研究者が指摘するところであるが、公民権運動以降、黒人教会は政治的・宗教的に大きく保守化した⁽²⁷⁾。もっとも、エリック・リンカンとローレンス・マミヤが指摘

するように、黒人教会はその誕生から常に社会への同化的側面と変革的側面との緊張関係の中で展開してきた。公民権運動以降に黒人教会ははじめて保守化を経験したのではない。しかし、黒人神学者アンソニー・ピンやアメリカ黒人史が専門の黒崎真が指摘するように、公民権運動の成果としての黒人中産階級の大幅な増加は黒人教会のあり方を根本的に変えることになった。つまり、中産階級の増加は、物理的に黒人教会を郊外に移動させ、都市部の黒人の貧困問題との社会的関わりを教会に失わせただけでなく、福音のメッセージを「共同体のエンパワメントから個人の経済的繁栄」へと歪曲する、いわゆる「繁栄の福音神学」(prosperity gospel theology)の黒人教会内部への浸透を許し、黒人教会の政治的・宗教的価値観の大幅な保守化を帰結させたのである。黒人神学が、このような公民権運動以降の時代に誕生した神学であることに注意が必要である。アンドリュースは、公民権運動以降に誕生した黒人神学が(とりわけコーンが)、ブラック・パワー運動と神学を結びつけて、「必要ならばあらゆる手段を用いても」(by any means necessary)という主張を行ったことが、黒人教会の牧師や信者たちには「過激」に映り、そのことが、黒人教会との亀裂を生み出したと指摘している⁽³²⁾。例えば、黒人神学者ジェイムス・ロバーツは、コーンの神学に白人との「和解」や神の普遍的愛への省察が欠けていると指摘したが、コーン自身が言うように、このような批判は「黒人教会の多くの牧師たちの気持ちを代弁していた」⁽³⁴⁾。本稿はここで、黒人教会の保守化と草創期の黒人神学の「過激な」主張それ自体の是非を問いたいのではない。いずれにせよ、公民権運動以降の黒人教会と黒人神学の関係についてやや乱暴に言えば、「右傾化」した前者に、後者が「左傾化」した神学と映ったということだ。両者は、あたかも同じ極であるが故に反発しあう磁石のごとくに当初から分離していた。コーンがいくら黒人神学は「教会の学とならなければならない」と主張したとしても、黒人神学はその誕生の時から黒人教会との亀裂の中に置かれていたのである。

エヴァンスは、このような状況を「全く不幸なこと」だと見なしている。なぜならば、「黒人神学は教会の信仰に根ざしており、教会は黒人神学に

において知的な明確さと表現を得る」(1)からであって、両者を分離することはできないからだ。従って、この亀裂を前にしての問いは、両者の対話がいかにして可能なのかということである(1)。黒人神学は、再び(はじめて?)、「教会の学」として自らを(再)構築しなければならない。その際エヴァンスは、黒人神学の語る解放のメッセージを教会の現実に合わせて弱めたり、「中和化」という方向へは進まない。むしろ、「教会の学」としての黒人神学は、「黒人の現在の経験に応答するものでなければならない」(29)。エヴァンスにとっても「繁栄の福音神学」との対決は避けて通ることはできない。「繁栄の福音」の黒人教会への浸透が単に、「著名牧師たちの贅沢三昧や礼拝スタイルの問題ではなく」⁽³⁶⁾、「教会の神学」の問題であるからだ⁽³⁶⁾。しかし、黒人神学者たちは「ひとりよがり」に黒人教会の現実を批判し続けているだけでいいのか(xxi)。黒人神学者たちはむしろ、教会の信仰が人種差別的の抑圧の力に対抗する「防波堤」であるということを再確認する必要がある(xxi)、実に、「解放は、そのはじめからアフリカ系アメリカ人教会の自己理解の中心であり続けた」ということを教会に向けて積極的に明らかにする必要があるのではないか(157)。「黒人神学は、〔公民権運動の時代から〕変化した教会の現実の中で、〔神学の〕本質的な宣言を再評価し、再構築しなければならない⁽³⁷⁾」。「解放」とはこの世界における具体的悪との闘いを指し(18-21)、それは教会のアイデンティティの本質である(157)。黒人教会とは、奴隷として新大陸に連れて来られた黒人たちが神の解放の業を証言する聖書テキストに出会った場なのであり(45-50)、神学の資料としての黒人経験と聖書の「2つの地平」が出会い、交差する場に他ならない⁽³⁸⁾(2)。エヴァンスの確信は、このような場の上にこそ黒人神学が構築されねばならないということである。黒人の文化的経験を実践し、聖書を信じる教会の信仰は、神学による「批判的理解」を必要とする(11)。

4. 「組織神学」としての黒人神学

エヴァンス自身が指摘しているように、黒人教会は教義の討論を経て生まれたのではなく、黒人たちの連帯に向けた「深い文化的傾向」(deep-seated cultural tendencies) から生み出された(140)。それでは、「教会の学」としての黒人神学は、なぜ教義の再構築を課題とするのか。言い換えれば、黒人神学はなぜ、教会の「組織神学」として再定義されねばならないのか。

ここでは、組織神学や教義学の試みをとりあえずは、「キリスト教の神学思想の伝統と対話しつつ、教会の教義を構築する試み」だと定義しておこう。エヴァンス以前の黒人神学は、このような意味における組織神学や教義学の試みが弱かった。つまり、コーンやそれに続く第2世代の神学者たちは、「組織神学や教義学の体系作りに冷淡」⁽³⁹⁾であり、そこから自覚的に一定の距離を置き続けてきたという事実を確認することからはじめなければならない。⁽⁴⁰⁾ エヴァンスの黒人神学は、まさにこの点を補うために構築されている。

コーンの場合、その距離は彼が自らの「神学的視点の決定的転換」⁽⁴¹⁾と呼ぶ経験と密接にかかわっている。初期の彼は組織神学の体系化にも教義学にも決して冷淡ではなかった。実際彼の第2作『解放の黒人神学』は、プロテスタントの組織神学の伝統的配列をほぼそのまま踏襲するかたちで構成されている。しかし、コーンの第1作と第2作は同僚の黒人神学者たちから厳しい批判を浴びることになる。「あなたの神学的創作の資料が実際には白人神学であるのに、あなたはどのようにして黒人神学を語ることができるのか」⁽⁴²⁾。この批判を真剣に受け止めたコーンは、それまでの自らの著作を「黒人解放の政治学を、わたしが白人の神学校や大学で学んだキリスト教神学と調和させることに過ぎなかった」⁽⁴³⁾と総括し、自らの神学の資料と方法、つまり神学の枠組みを決定的に転換させたのである。つまり、彼はキリスト教の教義伝統や神学思想史の代わりにアメリカの黒人たちの経験と文化を神学の資料として採用し、それらを分析するという方向に大きく舵を切った。このような「転換」は必然的に、組織神学の体系や教義学的伝統——コーンの言葉では「簡易組立式神学」(a prefabricated the-

ology)⁽⁴⁴⁾ —から彼の神学を遠ざけることになった。従って彼は、「神義論」や「十字架」を問う際に、もはや三位一体を問うことも、イエスの人性と神性について議論することもない。そのような問いが「黒人的問いではない」からである。「わたしはニカイアやカルケドンで生じた出来事、また、教会教父たちがキリスト論に対して投入した努力を尊重している。しかしながら、その資料だけでは、黒人大衆のイエスの意味を知るのに全く不十分である⁽⁴⁵⁾」。

コーン以降の黒人神学の展開も、基本的には教義や組織神学体系から距離を置く姿勢を継承したと言ってよい。コーンは、自らを含めた創成期の黒人神学の「弱み」を、①社会分析の欠如、②経済分析の欠如、③性分析の欠如と3つ挙げたが⁽⁴⁶⁾、実際に第2、第3世代の黒人神学はこの3点を補う形で発展したのである。例えば、第2世代の黒人神学者コーネル・ウエストは、黒人神学の欠陥をマルクシズムの問題意識の欠如、すなわち政治経済分析であると指摘し、黒人神学を政治と経済の公共領域に開こうとする（ウエストが日本では「神学」よりもむしろアメリカ政治学や現代哲学の領域で著名なのはそのためである⁽⁴⁷⁾）。ウエストにとって神学とは、「言語的、社会的、文化的、政治的な従来の伝統を変革し、…民主的行動の拡大を試みる文化批評」に他ならない⁽⁴⁸⁾。そのために彼は、黒人神学が「アメリカ社会の対抗軸としてどう貢献できるか」に関心を持つ。ウエストに代表される、社会学、経済学、政治学等で黒人神学の欠点を補おうとするタイプの黒人神学に教義学的、組織神学の体系化の問いが大きく欠如していることは疑い得ない。黒人神学は組織神学や教義学の体系作りを「回避」してきたのである。

以上のような黒人神学の状況に対して、エヴァンスもまた、黒人の信仰を形成する「状況」の、歴史的、社会的、政治的、文化的、知的な分析が黒人神学の課題であることを指摘する(3)。しかしながら、エヴァンスにとって教会の信仰は「状況」に集約されえず、社会的、文化的、イデオロギー的な「還元主義」は、「黒人の信仰の霊的な本質に到達することができない」(7)。中心的な問題は教会が実際何であるのかということの

分析と同時に、教会が自らを何だと主張するのかということであり (156)、神学は信仰の「状況」(context) を超えて、「内容」(content) の分析に踏み込まなければならない (7)。

エヴァンスにとって、教会の信仰の「内容」こそが、組織神学が扱うキリスト教の教義伝統に他ならないのである。エヴァンスは、教会論を論じる際に、この教義伝統を「ディダケー」(教え) と言い換えている。ディダケーは教会が何によって形成されるかに関連し (160-161)、「アフリカ系アメリカ人教会においては共同体形成とエンパワメント」に関連する (161)。「黒人神学者は、聖書の希望のメッセージを、黒人経験のリアリズムに関連付ける物語を語らねばならない」が、それは「創造から終末にまで至る、キリスト教の基本教義の構築と解釈を通して」可能になる (8)。先に、エヴァンスにとって、黒人教会が黒人経験と聖書が出会う場であることを確認した。そうすると、教会の教義の構築と解釈もまた、彼にとっては、聖書の「聖典的物語」と黒人の「民俗的物語」(folk story) を合流させる試みに他ならない (8)。黒人神学の課題は、その誕生の時から、人種差別主義のアメリカの現実の中、「いかにして黒人であることとキリスト者であることが両立できるのか」という問いに答えることであった⁽⁴⁹⁾ (5)。エヴァンスは、教会の教義の構築を通して、この2つのアイデンティティの両立という課題に答えようとしているのである。

伝統的に教会の宣教を象徴する語と見なされてきた、ケリュグマ (使信)、コイノニア (交わり)、ディアコニア (奉仕) の3つの語は、聖書の使信と黒人経験の2つのアイデンティティの上に構築される黒人神学において、新しい意味を獲得する。すなわち、ケリュグマは「キリストにおいて生じる過去・現在・未来の解放の告知」(158) として、コイノニアは「キリストにおいて既に解放された共同体の性格」(159) として、ディアコニアは「抑圧された者への神の解放の働きへの参与」として再解釈される。このような「黒人教会論」の再構築を可能にし、強化するものこそが、教会が保持してきたディダケーの再解釈に他ならない。

以上のように、エヴァンスにとっては、黒人の置かれた「状況」と教会

の教義伝統の「歴史」の2つの神学規範 (theological norm) は、相互補完的なものである。彼にとっては、教会の教義伝統を、用いるか、用いないか、という二者択一が問題なのではなく、それをいかに解釈するかが問題である。教会の教義の「伝統は『無謬』の教えと見なされる必要は全くなく、それは召命に忠実であらうとする教会の闘いの記録である」(160)。こうして教会の教義もまた「黒人的問い」となるし、教会の教義伝統(例えば、アウグスティヌスなどの「教父」や、バルト、ティリッヒなどの神学者たちの「神学」)もまた十分に黒人神学の資料として活用することができる。⁽⁵⁰⁾「教会の学」としての黒人神学は、「教会の闘いの記録」と対話しつつ、「組織神学」として自らを再構築する必要がある。黒人神学の課題は、「現代の黒人の信仰共同体のために、黒人の信仰の基礎である教義的証言を明らかにし、解釈することである」(7)。

5. 評価と課題

これまで、エヴァンスの黒人神学が、黒人教会と共同体の「状況」に規定されつつ、それを変更するために構築されていることを見てきた。もっとも、「状況を超えて内容の分析へと進まなければならない」というエヴァンスの発言に照らせば、私たちのここまでの紹介と考察はまことに不十分なものであろう。彼の教義の再構築の各論をより詳しく検討すれば、彼の神学の輪郭もよりはっきりと浮かび上がるに違いない。しかし、ここまでの考察からも、彼の神学に評価と課題をいくつか指摘することができる。ここでは、彼の神学に対する肯定的評価と、なお残る課題に対する批判的評価をそれぞれ1点ずつ指摘しておきたい。その評価と課題は、「教会の学」と「組織神学」としての黒人神学の再構築というエヴァンスの黒人神学の試みの、背後にある「状況」に、まさに関わるのである。

第1に、エヴァンスの「組織神学」としての黒人神学の再構成という試みは、あるいは本人の意図を超えるかたちで、繰り返し表明されてきた「二分法」に積極的に対抗するためのモデルを黒人神学に提示していると言える。その「二分法」とは何か。例えば、白人の組織神学者 D. L. ミグリ

オリは、黒人神学について好意的に、そして的確に紹介した後に次のように言っている。

黒人教会内において、キリストと彼の道への献身は、アカデミックな神学（それがどれほど大切であろうとも）によってではなく、…生き生きとした礼拝と鼓舞するような説教、そして悲しみと喜びとを歌う感動的な歌を中心とする〔黒人に〕固有の伝統によって養われ、維持されてきた。⁽⁵¹⁾

この誠実な（ミグリオリが実に誠実に黒人神学の試みに応答しようとしていることは疑い得ない）言葉の背後には、しかし、白人神学が黒人神学を含めたその他の神学（ラテンアメリカ解放神学やアジア神学）に対して繰り返し表明してきた、ある二分法的偏見が前提とされていることを見逃してはならない。すなわち、白人神学が知的・批判的な神学分析を行う理知的な営為である一方、その他の神学は、社会的、霊的関心に取り組む実用的なもの（に過ぎないの）⁽⁵²⁾だ、という二分法である。スリランカ出身の聖書解釈学者 R. S. スギルタラジャが皮肉を込めて言うように、「われわれが貧しい人々、弱い人々に同情している間に、彼ら／彼女ら〔=西洋の白人神学者たち〕は考えることに着手する」⁽⁵³⁾。彼は、このような二分法が、いわゆる「第3世界」の神学者自身によっても再生産されている現実を厳しく指摘しているが⁽⁵⁴⁾、これを黒人神学に当てはめた場合、エヴァンス以前の教義学構築への冷淡さは、彼らには組織神学を行う能力がないという偏見を助長させる結果を帰結する。黒人神学者が、礼拝、説教、歌の黒人固有の伝統の「社会的・政治的・文化的分析」に着手する間に、白人神学者は、普遍的な教理構築の「神学」に取り組む。「無知な（知的生産作業をする能力のない）黒人」という偏見は、アメリカの人種差別の歴史の中で繰り返し黒人たちに刻印されたステレオタイプである。⁽⁵⁵⁾

エヴァンスの黒人神学にとっても、黒人固有の伝統は、何よりも大切な神学の資料であり規範である。しかし（ミグリオリその他への応答として

の発言ではないが)、「説教や歌は神学の同義語ではない」(2)。すでに引用したように、「文化的還元主義は、黒人の信仰の霊的な本質に達することはできない」(7)。だからこそエヴァンスは黒人神学を「論理的、自己意識的、組織的な試み」だと定義するのである。エヴァンスの「組織神学」としての黒人神学の構築という試みは、神学における二分法的偏見に積極的に応答することに成功している。すなわち、黒人神学は、黒人教会の信仰を社会的・政治的・文化的に語るができるのみならず、神学的にも知的に誠実にそれを分析することができる、ということのエヴァンスは十分に示している。このエヴァンスの試みを、「相手の土俵で相撲を取る」ことだと批判するのは簡単である。しかし、組織神学、教義学を「黒人的問いではない」と突き放したままでは二分法的偏見は無くならない。果たして、「黒人神学は学術的ではなく論じるに値しないと、無視させ続ける格好の口実」を「相手」に与え続けたままでよいのか。⁽⁵⁶⁾筆者には、エヴァンスが、教会の教義伝統を鸚鵡返しに繰り返すのではなく、それに「黒人の立場」から再解釈を加えていることが重要なのだと思われる。戦略的に「相手の土俵で相撲を取る」ことが、土俵それ自体に変更を迫ることもあり得るのだ。

第2に、エヴァンスが黒人神学を「教会の学」として構築しようとする以上、問われるべきは、「教会の外」との関係であるということを描きたい。ここでは、エヴァンスよりさらに下の世代の黒人たちが直面する課題と、そこから生み出されつつある全く新しい「神学」を紹介し、エヴァンスの神学になお残るとされる課題を描きたい。

公民権運動以降の黒人教会が大幅に保守化したという事情はすでに見た。この保守化は、黒人教会と黒人神学との分離を引き起こしたばかりではない。黒崎や山下壮起の指摘するように、公民権運動以降の黒人教会の中産階級の増加と価値観の保守化は、都市部の、とりわけインナーシティ(大都市において都心と郊外の間にある地域を指し、公共施設の老朽化による荒廃や貧困層の集住が見られる)の黒人若者と黒人教会の分離を引き起こした。⁽⁵⁷⁾経済的に上昇し、中産階級となった黒人たち(と彼らによっ

て構成される黒人教会)が郊外に「撤退」することによって、インナーシティの黒人若者の社会的孤立は顕著になり、教会はインナーシティの若者との連帯を失った。黒人教会にも浸透した「繁栄の福音神学」が、貧困層との連帯を神学的にも奪ってきたと言えるだろう。いずれにせよリンカンとマミヤ、あるいはビンが指摘するように、とりわけ1990年代以降、黒人教会は、インナーシティの黒人若者の間での社会的信頼と意義を大きく失ったのである。⁽⁵⁸⁾

このようなインナーシティの貧困層の黒人若者が生み出した文化に「ヒップホップ」(一般に、DJ、ラップ、ブレイクダンス、グラフィティの4要素から成ると言われる)がある。ヒップホップは、70年代半ばにニューヨークのサウス・ブロンクス地区で生まれ、またたく間にアメリカのインナーシティの黒人貧困層の若者に浸透した、いわゆる「ストリート・カルチャー」であって、バカリ・キトワナの指摘するように、ヒップホップ世代は明確にポスト公民権運動の世代である。⁽⁵⁹⁾

インナーシティの黒人貧困層の若者たちにおけるヒップホップの誕生と浸透は、公民権運動以降の黒人教会の保守化と無関係ではない。エメット・プライスが皮肉を込めて言うように、「もし黒人教会が、1960年代の後半から1970年代の初頭にかけて、黒人青年や若者たちのニーズや関心、願望に、より注意深くあったならば、ヒップホップ・カルチャーはおそらく存在しなかつただろう⁽⁶⁰⁾」。すなわち、黒人教会はヒップホップ世代の貧困や社会的孤立に適切に応答することができず、そのことがこの世代の教会に対する不信感を強めたのである⁽⁶¹⁾。だが、そのことはこの世代が「神」との対話を全く必要としていないということの意味しない。黒崎が言うように、ヒップホップ世代はそれを教会の外部で、つまりヒップホップ・カルチャーの中で模索し始めたと言うべきで、ラップ音楽の歌詞にはしばしば、制度的教会への失望と批判と同時に神やイエス、罪や救済についての言及が見られる。そして、このようなヒップホップ・カルチャーの表現を「ストリート神学」(street theology)や「ヒップホップ神学」(Hip Hop theology)と名づけて、分析する者もいる⁽⁶²⁾。これらの「神学」は(ゴスペル・⁽⁶³⁾

ラップなど、教会内部で展開される、いわゆる「クリスチャン・ラップ」を別にして)⁽⁶⁴⁾、インナーシティの若者たちの教会への失望を背景に、「教会の外」で模索されており、⁽⁶⁵⁾「体系的ではなく、未加工であり、雑多な要素から成る」⁽⁶⁶⁾。

エヴァンスの黒人神学を扱う本稿が、ヒップホップと「ストリート神学」に触れる意図は明瞭だろう。彼の「教会の学」としての、そして体系的組織神学としての黒人神学は、「教会の外」のストリートで模索される、非体系的な「神学」にどのように応答するのか。エヴァンスによれば、「教会の学」としての黒人神学は「黒人の現在の経験に応答するものでなければならない」(29)。しかし、実に不幸なことに、インナーシティの貧困層黒人若者たちの新しい「神学」は、教会が彼ら／彼女らの貧困と社会的孤立に応答できなかったことから生み出された。

エヴァンスはここでも「歌は神学の同義語ではない」や「文化的還元主義は、黒人の信仰の霊的な本質に達することはできない」と言うのだろうか。しかしそれでは、エヴァンスが(本人が意図したかどうかは別として)乗り越えたはずの「二分法」——真の知的作業としての神学とそうではないもの——を自ら再生産することになりはしないか。ここで私たちは、あらゆる解放神学が直面する「ジレンマ」に突き当たる。一方で、解放神学が教会の現実を批判して、教会の教義構築から自覚的に遠ざかれば遠ざかるほど、「これは神学ではない」という偏見が強化され、教会と神学から無視され続ける。他方で、解放神学が自覚的に教会の教義構築に参加すればするほど、その神学が本来語りかけていたはずの「教会の外」の現実から遠ざかっていく。筆者自身も、これらの「ジレンマ」に対する回答は持ち合わせておらず、とりあえずはエヴァンスの神学に残る課題の指摘として留めておく。

6. おわりに

映画「デトロイト」が公開された2017年、もう1つ筆者の興味を引いた映画が公開された。いわゆる「ギャングスタ・ラップ」（「ギャングスタ」とは主にストリートギャングを指すスラングで、一般に「暴力」や「女性嫌悪」を前面に打ち出したラップを指す）のアーティストで、1996年に25歳で死去した、「2パック」を主人公とした「オール・アイズ・オン・ミー」⁽⁶⁷⁾である。

その2パックは、「ヘルレイザー」（「凶悪なヤツ」、「ダメなヤツ」ほどの意味）という曲の中で次のように歌っている。

Mama raised a hellrazor / I can't figure / When you let the police beat
down niggaz [...] God come save the youth

ママは俺をヘルレイザーに育てた。俺には分からない、サツどもは
どうして俺たちニ^{ママ}ガーを痛めつけるんだ。…神様、若者を救ってく
れよ⁽⁶⁸⁾

1967年のデトロイト暴動もまた、都市部の黒人に集中した貧困を背景に起こった。映画は、白人警官に暴力を振るわれた黒人青年が、教会でゴスペルを歌うシーンで終わる。「主よ、…私たちには逃げる場所も助けもありません（Master, [...] No shelter or help is nigh）」と。冒頭に指摘したように、アメリカ社会では未だに白人警官による丸腰の黒人への暴力、射殺事件が後を絶たない。

黒人神学は、このような現実の中から生み出され、発展してきた神学である。一体、この人種差別の現実の中で、「黒人であることとキリスト者であることはいかに両立可能なのか」。「第2世代」のジェイムス・H・エヴァンスは、草創期以来問われ続けてきた黒人神学の問いに明確な言葉で答える。「私たちはずっと信仰者であり続けてきた（We have been believers）」と。それでは、彼らは何を信じ続けてきたのか。エヴァンスはこれにも明瞭に答える。それは「希望」である。「希望は…アフリカ系アメリカ人の

宗教経験において、その信仰の始まりであり完成であるのと同時に、自由を求める闘いに関連する(181)。彼の「組織神学」が、神の啓示で始まり、終末論で終わるのは、そのような順序が組織神学の伝統に沿っている(165)ということ以上のことを意味している。聖書の神は「解放者」として自らを黒人共同体に啓示した(13-15, 37)。その神が解放者として再び現れるであろう(181)。その「希望」を育み続けることこそが、黒人教会が「棺を担ぐ者」(pallbearer)になるか「松明を掲げる者」(torchbearer)になるのかを決定する(181)。

エヴァンスと同じ「第2世代」のコーネル・ウエストは、黒人教会と共同体が「黒人アメリカのニヒリズム」によって崩壊しつつあると警鐘をならした。ウエストによれば、その「ニヒリズムの脅威」とは、「希望の喪失」のことに他ならない。⁽⁶⁹⁾エヴァンスの黒人神学は、人種差別主義のアメリカ社会の中で、この「希望の喪失」というニヒリズムに対して、黒人教会が⁽⁷⁰⁾信じ続けてきた「希望」を松明のごとくに照らし出そうとする試みである。

注

- (1) D. L. ミグリオリ『現代キリスト教神学—理解を求める信仰 上』（下田尾治郎訳）日本基督教団出版局、2016年〔=D. L. Migliore, *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2014³〕、35–36頁。以下、翻訳書を用いる場合、その頁数のみを示し、それと対応する原著の頁数を記すことはしない。また、邦訳文献からの引用は、既存の翻訳書からのそのままの引用と、既存の訳を部分的に訂正したものが混在している。しかし、訳を訂正した場合にもその旨は断らない。これは紙面の都合によるが、原著を手にする読者は容易に対応する頁数を見つけ出すことができるであろうし、その読者には訳の訂正の理由も明白であろう。
- (2) キャスリン・ビグロー監督。配給：アンナプルナ・ピクチャーズ。日本公開は2018年1月。
- (3) 「神学の巨人」という言葉は、コーンの訃報に接したコーネル・ウエストのコメントから。<https://utsnyc.edu/james-cone/> 参照（2018年8月8日閲覧）。
- (4) J. H. コーン『イエスと黒人革命』（大隅啓三訳）新教出版社〔=J. H. Cone, *Black Theology and Black Power*, NY: The Seabury Press, 1969〕。
- (5) 『黒人神学とブラック・パワー』の出版自体は1969年だが、彼は67年にこの著作のもととなる講演をし、68年の夏に書き上げている。デトロイト暴動と同時期のコーンについて、J. H. コーン『わが魂の遍歴』（梶原寿訳）新教出版社、〔=J. H. Cone, *My Soul Looks Back*, Nashville: Abingdon, 1982〕、59–77頁を参照。
- (6) コーン『わが魂の遍歴』、65頁参照。「この論文〔=前註の講演原稿を指す〕を書いたことは、私にとって、白人神学からの解放を宣言する機会となった」。また、コーン『イエスと黒人革命』、63頁参照。「黒人がイエス・キリストによって率直な自己肯定ができるために、福音をその白人性から解放することを唯一の目的とする神学が要求される」。
- (7) 黒人に対するリンチについて、J. H. コーン『十字架とリンチの木』（梶原寿訳）日本基督教団出版局、2014年〔=J. H. Cone, *The Cross and The Lynching Tree*, NY: Orbis Books, 2011〕、29–67頁を参照。

- (8) J. H. Cone, *A Black Theology of Liberation*, NY: Orbis Books, 1970, pp. 11-18. なお、この著作にも翻訳書があるが(J. H. コーン『解放の神学—黒人神学の展開』〔梶原寿訳〕新教出版社、1973年)、入手することができなかつたため原著のみを参照した。
- (9) J. H. Evans, *We Have Been Believers: An African American Systematic Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 2012². 本論文では、この第2版を用い(初版は1993年出版)、以後同書からの引用に限り、本文中に頁数を括弧で挿入する。
- (10) 栗林輝夫はエヴァンスを「第3世代」の黒人神学者とするが(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、84-85頁)、D. N. Hopkinsは「第2世代」とする(D. N. Hopkins, “Black Theology”, M. A. De La Torre, ed., *Handbook of U.S. Theologies of Liberation*, St. Louis: Chalice Press, p. 199)。年齢から考えて後者の理解が妥当であろう(ちなみに、栗林が「第2世代」とするコーネル・ウエストはエヴァンスよりも年下である)。
- (11) <https://www.crcds.edu/about-crcds/faculty-2/james-h-evans/>, <http://kineticslive.com/events-calendar/making-it-plain/>を参照した(2018年9月5日閲覧)。2018年現在、神学校では非常勤講師の職にあり、牧師職はおそらく引退していると思われる。なお、エヴァンスは『我ら信仰者なり』の後書きにおいて、父親が牧師をしていたデトロイトのバプテスト教会への感謝を表明している(Evans, *We Have Been Believers*, p. 201)。
- (12) 筆者の知る限り、日本では栗林輝夫が短く『我ら信仰者なり』を紹介しており(栗林、前掲書、84-87頁)、菊池順が、コーン以降の黒人神学者としてエヴァンスの名前を挙げているのみである(菊池順「解放の諸神学」、東京神学大学神学会編『新キリスト教組織神学事典』教文館、2018年、56頁)。最近では、芦名定道がコーン以後の「比較的最近の黒人神学の展開」を扱った論考を発表したが(芦名定道「連載 現代神学の冒険—新しい海図を求めて 第13回 黒人神学と人権の神学」『福音と世界』LXXII/10(2017年10月)、60-65頁)、そこにもエヴァンスに関する言及はない。

- (13) コーンの新学について、とりわけ、梶原寿『解放の新学』清水書院、1997年；宮平望『増補新版 現代アメリカ新学思想—平和・人権・環境の理念』新教出版社、2018年、52-87頁を見よ。
- (14) 栗林、前掲書、77頁。
- (15) A. B. Pinn, “Black Theology”, S. M. Floyd-Thomas / A. B. Pinn, ed., *Liberation Theologies in the United States*, NY: New York University Press, 2010, p. 24.
- (16) 栗林、前掲書、78頁。また、J. H. Evans, “The Future of Black Theology”, D. N. Hopkins / E. P. Antonio, ed., *The Cambridge Companion to Black Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 309-321を参照。
- (17) 用語について一言注意しておく。アメリカでは現在一般に、「黒人」(black) という用の代わりに、より包括的な「アフリカ系アメリカ人」(African American) の語が用いられる傾向があり、エヴァンスもこれに倣って、多くの場合に後者を用いており、著作の表題にも「アフリカ系アメリカ人神学」の語を採用している。しかしながら、本論文では、エヴァンスからの直接の引用を除いて、「黒人」の語をあえて採用したいと思う。第1に、言葉を変えても差別の現実そのものは変わらないこと、第2に、「黒人神学」は、白人による人種差別の現実の中で、「黒いこと」(blackness) を肯定するために生み出された新学であること(コーン『イエスと黒人革命』、38頁参照)、この2点を大切に考えたいからである。エヴァンス自身が述べるように、「黒人」の語は、「アフリカ系の人々の経験の文化的、民族的、政治的側面を的確に表現する」(Evans, *We Have Been Believers*, p. 217) ものだと筆者は理解する。従って、エヴァンスの新学を指す際にも「黒人神学」と言う。
- (18) D. N. Hopkins, *Introducing Black Theology of Liberation*, NY: Orbis Books, 1999, p. 99; D. N. Hopkins, “Black Theology”, p. 199. ただし、彼の体系的組織新学構築の試みに、「三位一体論」が欠如していることは、大きな欠点として指摘されるべきである(Evans, *We Have Been Believers*, pp. 134-135における「三位一体」への言及はあまりにも短すぎて三位一体「論」だとは言えない)。つまり、「黒人の立場から」の新学、キリスト論、聖霊論の再構築は、同時にこの三者の働きがどこでどのように交わるのかという問題に対する「黒人の立場から」の洞察を必要とする。

- (19) J. H. コーン『抑圧された者の神』(梶原寿訳)新教出版社、1976年〔=J. H. Cone, *God of the Oppressed*, NY: Orbis Books, 1975〕、3頁。
- (20) ほんの一例として、ミグリオリ、前掲書、13、19-45頁を参照。
- (21) Cone, *A Black Theology*, p. 8. 宮平、前掲書、69-79頁を参照。
- (22) 草創期の黒人神学についてエヴァンスは次のように言っている。それは、「40年以上を経過した時点から見ると、いくぶん粗雑で洗練されていない」(Evans, “The Future of Black Theology”, p. 309)。
- (23) 「黒人教会」(Black Church)とは一般に、会員の全員ないし大多数が黒人であるプロテスタント教会を指す。そうした黒人教会の多くが教派的には、バプテスト、メソジスト、ペンテコステ派のいずれかの教団に属す。エヴァンスの指摘するように、これらの「教派への所属意識は、アフリカ系アメリカ人の教会アイデンティティの決定的側面」(Evans, *We Have Been Believers*, p. 140)である一方で、実際には黒人たちの多くが、ローマ・カトリック、長老派、ルター派、聖公会等の教派の会員である(シャナ・マシェゴは、黒人教会の「非主流派教派」を「アフロ・ヨーロッパ教会」と呼ぶ。See, S. Mashego, “Formality Meets Hip Hop: The Influence of Hip Hop Culture on the Afro-European Church”, E. G. Price, ed., *The Black Church and Hip Hop Culture: Toward Bridging the Generational Divide*, Lanham: Scarecrow Press, 2012, pp. 97-106)。このように、黒人が所属する個々の教会組織や教派は多様なのであるが、「これらを総称して黒人教会という語が使用される場合、そこには黒人のキリスト教信仰のなかには個々の教会や教派を超えて共有される、いわば格となるような要素が認められるという含みがある」(黒崎真『アメリカ黒人とキリスト教—葛藤の歴史とスピリチュアリティの諸相』神田外国語大学出版局、2015年、脚注4頁)。エヴァンスもこのような意味で「黒人教会」と述べているだろう。彼の言うように、黒人教会の教派的多様性は、教派主義の概念に挑戦する(Evans, *We Have Been Believers*, p. 140)。
- (24) D. Andrews, *Practical Theology for Black Churches: Bridging Black Theology and African American Folk Religion*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2002, pp. 2-7.

- (25) J. A. Wright, “The Meaning of We Have Been Believers for the Black Church”, Evans, *op. cit.*, pp. 190–191.
- (26) E. G. Price, “Introduction”, Price, *op. cit.*, p. xi.
- (27) もっとも、教会におけるリベラルの退潮と保守主義の台頭は、黒人教会に限られず、アメリカのプロテスタント教会全体に見られる特徴である。栗林、前掲書、202–203 頁。
- (28) C. E. Lincoln / L. H. Mamiya, *The Black Church in the African American Experience*, Durham: Duke University Press, 1990, pp. 10–19.
- (29) A. Pinn, *The Black Church in the Post-civil Rights Era*, NY: Orbis Books, 2002, pp. 15–18; 黒崎、前掲書、167–172 頁。同様の指摘として、山下壮起「ヒップホップの宗教的機能—ヒップホップ世代の救済観」、同志社大学神学部『基督教研究』LXXVI/2 (2014 年)、39–60 頁、その 44 頁。
- (30) I. J. Hadnot, “Politics Toned Down at Black Churches”, *Dallas Morning News*, July 31, 2004. また、野澤豊一「米国黒人教会におけるペンテコステ派とカリスマ派—聖霊的实践の普遍性と特殊性」、金沢大学大学院人間社会環境研究編集委員会『人間社会環境研究』22 (2011 年)、59–74 頁も参照。
- (31) 例えば、Cone, *A Black Theology*, pp. 5, 15; コーン『イエスと黒人革命』、17 頁を参照。
- (32) Andrews, *op. cit.*, pp. 3–4. 宮平、前掲書、84–85 頁もコーンのこの主張について、「誤解を招き易く、もっと具体的に定義される必要がある」と指摘している。
- (33) J. D. Roberts, *Liberation and Reconciliation: A Black Theology*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1971, pp. 8–20 を見よ。
- (34) コーン『わが魂の遍歴』、92 頁。また、Andrews, *op. cit.*, p. 4.
- (35) コーン『わが魂の遍歴』、117–120 頁。
- (36) Evans, “The Future of Black Theology”, p. 313–316.
- (37) Evans, “The Future of Black Theology”, p.316.
- (38) 黒人経験と聖書の 2 つの地平の交差する地点に黒人神学が構築されるべきであるということは、すでにコーンが論じている。コーン『抑圧された者の神』、60–71 頁。芦名、前掲論文、61 頁も参照。
- (39) 栗林、前掲書、85 頁。

- (40) 宮平、前掲書、52-87頁は、コーンの主要著作に基づいて、彼の黒人神学を体系的に叙述している。しかし、ある神学者の(複数の)著作から、その神学を体系的に叙述できるということと、神学者本人が体系的神学の構築を意図しているかは別問題である。また、芦名、前掲論文、61頁は、コーンが「西欧キリスト教の伝統と歴史」に対して開かれていることを強調するが、それに対しての「距離感」や「拒否感」を表明するコーンの数多くの発言が紹介されなければ、「フェア」だとは言えない。
- (41) J. H. Cone 『黒人霊歌とブルース』(梶原寿訳、新教出版社、1983年〔=J. H. Cone, *The Spirituals and the Blues: An Interpretation*, NY: The Seabury Press, 1972〕、3頁。
- (42) コーン『黒人霊歌とブルース』、3頁。また、コーン『わが魂の遍歴』、88-92頁を参照。
- (43) コーン『黒人霊歌とブルース』、3頁。
- (44) コーン『抑圧された者の神』、25頁。
- (45) コーン『抑圧された者の神』、37頁。
- (46) J. H. Cone, *For My People: Black Theology and the Black Church*, NY: Orbis Books, 1984, pp. 88-98.
- (47) 例えば、C. West, *Prophecy Deliverance!*, Philadelphia: Westminster, 1982. p. 170.
- (48) C. ウエスト『哲学を回避するアメリカ知識人—プラグマティズムの系譜』(村山淳彦ほか訳)、未来社、2014年〔C. West, *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*, Houndmills: The Macmillan Press, 1989〕、507頁。
- (49) 同様に、Evans, “The Future of Black Theology”, p. 309.
- (50) 宮平、前掲書、83-84頁もまた、バルトやティリッヒなどのいわゆる「新正統主義神学」に対するコーンの拒否感を表明する発言を紹介した上で、その神学もまた、「黒人神学にとって適切であり、有用である」と指摘している。
- (51) ミグリオリ、前掲書、309-310頁。
- (52) R. S. スギルタラジャ「漂うアイデンティティと聖書解釈—オリエンタリズム、エスノ・ナショナリズム、トランス・ナショナリズム」、志村

真編著『平和を目指す共生神学—スリランカの「対話と解放の神学」に学ぶ』新教出版社、2008年、とりわけ、157-160頁を見よ。

- (53) スギルタラジャ、前掲論文、157頁。
- (54) スギルタラジャ、前掲論文、160-163頁。
- (55) 先のライト牧師の指摘を思い起こされたい。神学の分野においても、アメリカには未だに人種間の教育格差が歴然としている。
- (56) 栗林、前掲書、86頁。
- (57) 黒崎、前掲書、165-173頁；山下、前掲論文、41-44頁。
- (58) Lincoln / Mamiya, *op. cit.*, pp. 309-310; Pinn, *The Black Church*, p. 20.
- (59) B. Kitwana, *Hip Hop Generation: Young Blacks and the Crisis in African-American Culture*, NY: Basic Civitas Books, 2002, pp. xiii-xiv.
- (60) Price, *op. cit.*, p. xi.
- (61) 山下、前掲論文、41-46頁。
- (62) 黒崎、前掲書、276頁。また、山下、前掲論文、46-58頁。
- (63) D. W. Hodge, *The Soul of Hip Hop: Rims, Timbs and a Cultural Theology*, Downers Grove: IVP Books, 2010; O. U. Sekou, “Hip Hop, Theology, and the Future of the Black Church”, Price, *op. cit.*, pp. 153-158.
- (64) 「クリスチャン・ラップ」について、J. Sorett, “Beats, Rhymes and Bibles: An Introduction to Gospel Hip Hop”, Price, *op. cit.*, pp. 109-116 を参照。
- (65) 「教会の外」で模索されるこれらの「神学」には、おそらくラップ音楽が含まれるのみではないだろう。宗教社会学者の O. X. O. Woodbine は、(主に競技場ではなくストリートで展開される)「バスケットボール」が、黒人青年たちに宗教の「救済機能」を提示していると論じている。O. X. O. Woodbine, “An Invisible Institution: A Functional Approach to Religion in Sports in Wounded African American Communities”, Price, *op. cit.*, pp. 173-187.
- (66) 黒崎、前掲書、277頁。
- (67) ベニー・ブーム監督。配給：レジェンズ。
- (68) 2 Pack, “Hellrazor” *R U Still Down*, 1997.

- (69) C. ウエスト『人種の問題—アメリカ民主主義の危機と再生』(山下慶親訳)、新教出版社、2008年 [=C. West, *Race Matters*, Boston: Beacon Press, 1993]、34-38頁。
- (70) コーンがその遺作の最後に「希望」を説いていることも指摘しておきたい。「もしアメリカに、白人優越主義の大罪と今なお残る遺産に、悔い改めと償いの精神をもって対決する勇気があるならば、そこには「悲劇を超えて」希望がある」(コーン、『十字架とリンチの木』、241頁)。本稿は、「コーン以降」の黒人神学を紹介するという性質上、コーンに否定的に言及することがどうしても多くなった。だが、筆者が10年前(2008年)に神学部の学生となって初めて読んだ組織神学の本はコーンの『解放の黒人神学』であり、それ以来、コーンの神学は筆者の良き導き手であり続けてくれた。「コーン以降の黒人神学」の紹介というかたちではあるが、この論文で2018年に没したコーンの業績を称えたいと思う。なお、本稿執筆に際し、白田浩一氏に原稿に目を通していただき、貴重な助言を頂いた。記して感謝する。

(立教大学大学院キリスト教学研究科博士課程後期課程在学 おおかわ・だいち)