

【翻訳】 ロバート・E・ショア＝ゴス 著
「ヨハネによる福音書」『クィア聖書註解』（第2版）¹

前 川 裕

ほとんどの研究者の考えでは、ヨハネ福音書が最終的に編集されたのは紀元1世紀末のエフェソである。ヨハネ福音書はそのイエス描写および象徴体系において、正典に収められた三つの共観福音書と異なっていた。最初期のキリスト教著作家たちは、ヨハネ福音書のイエス物語は非常に高度な sacrament として、ないし象徴として語られていると認識していた。『教会史』において、エウセビオスはアレクサンドリアのクレメンスを引用している。「しかし、最後のヨハネは、外面的な事実が〔三つの〕²福音書の中ですでに説明されているのを知っていたので、弟子たちに勧められ、そして霊につき動かされたとき、霊的な福音書を書いた」(O' Day 2001: 26 [秦剛平訳 (講談社学術文庫、2010年) 下巻 43-44 頁])。

黙想を好むキリスト教徒たちがヨハネを「神秘的」なものとして読む一方、仏教徒たちはイエスによる逆説的な数多くの言葉を、霊的修行のための禅仏教の「公案」(論理的推論を中断させる内面的謎かけ)とみなしている。この福音書には、ギリシャ＝ローマ世界の普遍化をめざす宗教混淆的な文化を反映する一本の普遍的な糸があると同時に、世界のオルタナティブなヴィジョンにとって不可欠な共同体のアイデンティティ指標が複数見られる。この重大な緊張関係がヨハネ福音書を彩っているのである。

1 John from Queer Bible Commentary is copyright © The Editors and Contributors, 2022, published by SCM Press and is reproduced by permission. All rights reserved. rights@hymnsam.co.uk

2 [] は訳注。なお紙幅の都合上、注は最小限にとどめた。

本福音書は数々のイエス伝承を、ウォーレン・カーターが言うところの「帝國的な振る舞いと競合する古代の伝記」(Carter 2008: 133-4)として縫い合わせた。正典的な〔共観〕福音書の物語とは違いがある。たとえば最後の晩餐における聖餐の制定はなく、神殿におけるイエスの預言者的な振る舞い〔宮浄め〕は宣教活動の冒頭に移され、登場人物の成長はより際立っている。イエスと弟子たちは自らの洗礼活動を行っており、二元論的な枠組みがイエス物語における対立的文脈を生み出している。これらが示唆するのは、エフェソにあるキリストの共同体(Christ's community)がローマ国内と交渉しつつ、独自のアイデンティティを確立しようと試みていたことである。

ヨハネ福音書の主要な特徴は発達したキリスト論で、イエスは生まれた時から敵対的な帝国に現れた^{ことば}神的な言として記憶され、理解されている。イエスの受肉／神性について、ヨハネは正典的な福音書よりも過激な主張を行っている。先在の言はイエスにおいて肉となった(1:14)。神はイエスにおいて^{カムアウト}姿を現したのであり、神的な愛を示す者という神の本性を啓示している。ロジャー・ハイトの簡潔な定義によれば、キリスト論は「イエスに対する反応と解釈」である(Haight 1999: 30)。このキリスト論的特徴は、共同体における礼拝および神学的反省の進展を示している。

前景としての帝国

カーターによれば、ヨハネ福音書はイエス物語をキリストの共同体が帝国文化と「一般的な意味で安住する」ことをいかに乱すかを教えようとしており、イエスをローマ的な神学や価値からの「修辞学的な距離」として用いている(Carter 2008: 43)。カーターはポストコロニアル批評のツールであるアクター(植民地支配者、被支配者、協力者)分析の手法を、パレスチナを支配するローマに立ち向かうイエスの取り組みに適用する。ポストコロニアリズムは「主流の読みが過去を異論なく提示しているという考えを拒み、別の読みを導入する介入主義的な手段」である(Sugirtharajah 2005: 3)。イエスはローマ帝国を、

神の「親族の国」(kin-dom)」というオルタナティブなビジョンに置き換えた（本書「ルカ福音書」を見よ）。しかしコンスタンティヌス帝時代の帝国は、ローマ帝国およびそれが植民地支配するキリスト教へとキリスト教が文化適応するという長い発展過程を経て、キリスト教と密接につながるようになった（Rieger 2007; 2018）。イエスは同時代における帝国文化と政治力学に挑んだのであり、そして帝國的で権威主義的の体制に取り込まれたキリスト教という、聖なるものとはいえない同盟関係を批判することは、反体制的な想像力があればイメージできよう。ジェレミー・パントは、聖典に対するポストコロニアル的・クィア的アプローチが「権力と周縁、中心と辺境という自明さ」を乱すという（Punt 2011: 322）。以前の論文でパントは、「クィア的ポストコロニアル戦略」ではなく、「ポストコロニアル的クィア戦略」こそが人種意識や階級意識を軽んじていたと主張している（Punt 2008: 199）。他方、タツィオン・ベニー・ルーによれば、クィア研究は「複数焦点の読みを発展させるべきであり、それはセクシュアリティ、ジェンダー、階級、さらに人種や民族性を同時に扱う読みである」（Liew 2001: 199）。

ポストコロニアル・クィア神学者マルセラ・アルトハウス＝リードは「聖書テキストをクィアすることは基本的に、アイデンティティを形成する場所を不安定化することに関わる」という（Althaus-Reid 2003b: 83）。クィアは伝統的で異性愛規範的な物語の読みを混乱させ、また私の分析によれば、クィアすることが示すのは世界を覆したイエスの物語と行動という逆転の試みである。ディアルッド・オーマルフの言葉を借りれば、「イエスは大きなスケールでクィアしようとした」のである（O' Murchu 2011: 61）。我々はヨハネ福音書に「下品な」(indecent) あるいは「歪んだ」(perverted) 問いを投げかけるが、それらは同時代の帝国や、帝国に同調し異性愛規範を踏まえるキリスト教が避けたいものである。こうしてヨハネ福音書のポストコロニアル的なクィアな読みが展開される。

プロローグ

ヨハネ福音書のプロローグは長大で共同体的な知恵の賛歌であった。これは伝統的にクリスマスイブないしクリスマス当日に読まれる聖書日課である。プロローグはヨハネ福音書の中心的テーマを示す。最初の5節(1:1-5)はイエスの由来と、その誕生以前に言(ロゴス)として創造に参加していたことを述べる。それはイエスの神的な系譜として機能しており、イエスの神的由来を明らかにする。イエスの本質は光と命であり、闇の中で輝き、闇はイエスに打ち勝たなかった。ローマではなく、イエスが世界の光なのである。洗礼者ヨハネは預言者的な証人として導入され(1:6-8, 15)、イエスを神の子羊と告げる洗礼者ヨハネの証言および幻と一致する神の啓示として認められる(1:29-34)。

ヨハネ福音書のプロローグまた福音書全体において中心にあるのは、イエスにおいて神がカミングアウトしたという主題である。この「カミングアウト」を多くの研究者はサクラメントとして理解している(Glaser, Goss, Heyward, Perkins, West)。モナ・ウェストはカミングアウトを「我々の霊的な成長における不法侵入の瞬間」と説明する。「不法侵入の瞬間とは、我々の人生全体において生じる招きの瞬間であり、そのとき我々は自らが参与しているもっと他の何かを垣間見る」(West 2005)。神はイエスにおいて、神自身(Godself)をクローゼットから出すのである。

クリス・グレイザーの理解によれば、カミングアウトはサクラメントであり、クイアな人々における聖なるものを啓示する儀式である。カミングアウトはユダヤ教およびキリスト教の聖書の伝統における中心テーマである。

しかしカミングアウトは、聖書の中心的テーマでないとしても頻繁に現れており、レズビアン、ゲイ、バイセクシュアル、トランスジェンダーとしてカミングアウトの経験や過程に親しんでいる人々には容易に見いだせる……。これは我々自身の経験を我々の霊的な祖先と結び付けると同時に、命を与え、命を変えていくカミングアウトの過程の普遍性をあらゆる人々

に明らかにする。神に対するカミングアウトが聖書における選ばれた人々、召された人々に神自身のカミングアウトを明らかにするのと同じく、我々の傷つきやすさが、神の自己開示のゆえに喜んで迎えられる避難所を創り出すのである。(Glaser 1998: 49)

神がイエスにおいて驚くべき仕方でカミングアウトしたことは、ひとつの挑戦である。それによって、福音書の中のある人々は古い認識や伝統的イメージを手放し、命や変容の新しい可能性への道が開かれる。他の登場人物たち——ニコデモや弟子たちや敵対者たちなど——は神がイエスにおいてカミングアウトしたことを歓迎しない。この者たちは、神がイエスにおいて体現 (embody) され、恵みの言葉の体現となるという可能性を受け入れることを拒む。

このカミングアウトというテーマは、クシアな人々が神のイエスにおけるカミングアウトや物語において産み出される苦闘を正しく認識することを可能にする。神がイエスにおいてカミングアウトすることは、クシアな人生経験と共鳴しあう。我々の多くはカミングアウトを両刃の剣として経験している。つまり恵みと自己受容であると同時に、それに批判的な社会から拒絶される経験である。しるし資料 (1:19-12:50) は、イエスこそメシアであるとユダヤ人に説得するための初期文書資料ないし宣教文書と研究者たちが推定しているものだが、それはクシアな読者が神のキリストにおけるカミングアウトというテーマに触れる機会となる。多くのクシアな者たちにとって、カミングアウトは我々の命に神聖なものを見るという恵み豊かな招きであるのみならず、痛みや対立すらも伴う経験なのである。

神がイエスにおいてカミングアウトすることの第二の側面は、愛する神として啓示することである。それはカミングアウトのためにクシアな人々が苦闘することに倣っている。カミングアウトは本物の生き方であり、その人の愛を明らかにすることを含む。カーター・ヘイワードは次のように考える。「カミングアウトしたい、抑圧と自己嫌悪を克服したい、自分が何者であるかを祝いたいという衝動を促すのは、神聖な愛を示す——愛する者たち全ての中でもっとも

みだらな——神からの誘惑の言葉である」(Heyward 1989: 120)。神の愛は箱詰めにされたり、統制されたり調整されたりできない。パトリック・チェンによれば、「神の啓示——あるいはカミングアウト——は、神と人間との境界を消し去るという意味で、ラディカル・ラブの行為であると言える。……神が神と人間との隔たりを打ち破り、我々に向かって手を伸ばしているということである」(Cheng 2011: 45 [邦訳 61 頁])。クローゼットからカミングアウトするよう誘う神の招きは、古い様式を捨て、本物の命を生きることである。チェンにとって神の愛はあまりにもラディカルであるため、「イエス・キリストとは、神、社会、セクシュアリティ、あるいはジェンダーなどに関するあらゆる境界を超越する非凡な存在と考えられる」(Cheng 2011: 79 [邦訳 96 頁])。イエスはラディカルで包括的な愛たる神のカミングアウトの原型となったのであり、それは信仰を持つクィアな人々のためである。

イエスと弟子たちは光からやってきたが、敵は闇からやってきた。敵は、イエスは神がカミングアウトした者であることを認識できない。イエスは言う、「あなたがたは下から出た者だが、私は上から来た者である。あなたがたはこの世の者であるが、私はこの世の者ではない」(8:23) [聖書引用は聖書協会共同訳、以下同様]。ヨハネによるイエス物語の再話の本質は、この特定のキリスト教共同体が神殿崩壊後の時代におけるユダヤ教共同体の諸要素と対立していたことにあり、共同体の高いキリスト論 (high Christology) ゆえ、その頃いくつかのシナゴグから追放されたい。イエスの敵たちは、「お前はどこから来たのか」と問い続けていた。これらの実存的な問いに自ら答えることができないゆえに、かれらはイエスに敵対的な位置をとる。第四福音書がサマリア人のような軽蔑されていた集団に訴えかけたゆえに、敵対したのは、ユダヤ教共同体の結束を強化し維持したいユダヤ教指導者たちが属する共同体であった。ヨハネ共同体は敵意に満ちた世界で孤立していると感じ、自分たちを闇の帝国における光であるとみなした。

ヨハネ共同体と同様に、クィアなキリスト者の共同体は、排他的で敵対的な教派に属する諸教会であるにもかかわらず、自らの信仰を持ち続けていた。クィ

アなキリスト者は良い知らせを性的少数者（translesbigay）の共同体に広め、周縁にいる人々、抑圧された人々に届けたのである。そこではイエスが追放された者や抑圧された者と親しんだこと、またイエスが肉体をとった神の言葉として現れたことが記憶されていた。しかし多くの者は、それがあまりにもスキヤンダラスであり、肉体的なかたちであり、恵み深いゆえに、言のカミングアウトを受け入れられなかったのである。

肉となった言葉：クィアな流動性

〔神が〕肉体をとったことはどの時代でもキリスト者の重要な問題であった。体の否定は、ギリシャ＝ローマ世界における肉体を軽蔑する哲学思想と、キリスト教禁欲主義の発展に伴うキリスト教の混淆主義の中で発展した。キリスト者は肉体に我慢がなかったのである。数年前、キリスト教の反肉体神学が第四福音書と相容れないことを知って私は衝撃を受けた。神が人間イエスにおいて肉体をとったことは、体にかかわる事件である。ローズマリー・ホートンはこう述べている。

キリスト教は他のどの宗教よりも身体的な宗教であり、それゆえに多くの霊的な心をもつ人々がキリスト教を悪趣味で肉体的なものとみなし、刷新して『霊的なものにしよう』と試みたのである。しかしキリスト教は避けようもなく『肉体的』であり、それはキリストのもつ人間的な肉体に基礎付けられているのである。（Haughton 1969: 38）

ヨハネ福音書は、我々がキリスト教正典において出会う文書のなかで、イエスについて最も深いキリスト論的省察を発展させている。実際、ヨハネ福音書は四福音書のうちで最もクィアな文書である。ヨハネは神の啓示としてのイエスを用いて、神の知恵の肉体化であるイエスの流動的ジェンダーを作り上げている。イエスは神の言の最高の表現であり、神の知恵が肉体化したものである。ヨハネは神の男性的イメージの代替物を表現している（Johnson 1992c）。マーティン・ス

コットは以下のように論ずる。

ヨハネ福音書の知恵キリスト論の要点はまさに、ソフィア・イエスは単なる男ではなく、人間の肉体という限界はあるものの、神性の男性的・女性的表現の両方が受肉したことにある。(Scott 1992: 72)

スコットにとって、イエスは神の知恵モデルであるソフィアの女性的な痕跡を示しているが、イエスの男性性が知恵の女性的側面を複雑なものとしている。コリン・コンウェイは、ヨハネ福音書において神を父とみなしているイエスは「忠実で、従順で、自分では何もできない存在」であるという(Conway 2003: 179)。イエスは様々な登場人物および神との関係で、あらゆるジェンダーを備えており(omnigendered)、またジェンダー表現において流動的である。自分の男性の弟子たちの足を洗う際には奴隷ないし女性として従属的な役割を担う。また家父長制的なローマのシステムによって刺し貫かれ(penetrated)、十字架に釘付けられる。イエスの肉体は家父長制的な征服と支配というファルス〔男根〕的システムによって貫かれる。神の知恵が肉をとった者としてのイエスは、権力と暴力という家父長制的なシステムから多くの女性たちが被ってきた侮辱に耐えているのである。

ラテンアメリカの女性でバイセクシュアルの神学者アルトハウス＝リードは、ヨハネ1章14節「言は肉となって、私たちの間に宿った〔テントを張った〕」において自身のバイ／キリスト論(bi-christology)を展開する。

バイ／キリストというカテゴリーのみが、ひょっとするとあまりにも不安定であるからこそ、そのカテゴリーと単一な(モノな)関係性を気付くことができないようなカテゴリーである。バイ／キリストと共に単一の関係性を作り上げることは全くもって容易ではない。バイ／キリスト論は敵対する土地や排他的なアイデンティティのただ中を放浪者のように歩き回り、同じ場所にテントを張り続けることはない。このことについて、ヨハネ福

音書1章14節における「私たちの間に宿った」という動詞を幕屋（テント）ないし「そのテントを我々の間に張った」と考えるなら、そのイメージはキリストが全く自由に振る舞い、決まった場所や定まった境界を持たないことを伝えている。テントは一夜ですぐに片付けられ、遺跡や記念碑となることもない。それはむしろ畳まれて保管され、古くなった時には別の目的に再利用される。テントは強風の際に形を変えるのであり、その頑固さではなく柔軟性が最大の資産のひとつなのである。（Althaus-Reid 2000: 119-20）

間違いなく、受肉した言とは神のカミングアウトである。ヨハネ福音書のプロローグはイエスの物語を神の物語の枠組みに置き、光と神の啓示をもたらすイエスの宣教という宇宙的な文脈を与えている。また身体化した神の言の可動性と流動性というテーマをも示している。神の言は流動的であり、固定的で文字にこだわる宗教概念をもった原理主義者たちは言に敵対する。「言は自分のところへ来たが、民は言を受け入れなかった。しかし、言は、自分を受け入れた人、その名を信じる人々には、神の子となる権能を与えた」（1:11-12）。神はイエスにおいてカミングアウトしたのである。「私は命のパンである」「私は世の光である」「私は良い羊飼である」「私はぶどうの木、あなたたちはその枝である」「私は復活と命である」「わたしはある」。これらの宣言それぞれにおいてキリストはカミングアウトしているのであり、そしてキリスト自身の民はキリストを受け入れなかった。クィアな人々はカミングアウトに対するこの抵抗をすでに理解しているし、宗教的な敵意やカミングアウトに対して死さえもちらつかせる原理主義者の反対も理解している。紀元1世紀の「宗教右派」は頑固で敵対的であったが、それは現在のキリスト教徒にも受け継がれている。

光の中へのカミングアウト

ヨハネ福音書のプロローグはカミングアウトのモチーフを準備している。光は啓示されたが、拒絶された。慣習に従わないイエスの振る舞いはこれ見よが

しで、原理主義的なユダヤ人たちの宗教実践意識に対する挑戦ですらあった。原理主義者の敬虔を踏みにじり、厳格な宗教実践を投げ捨てたのである。イエスは当時見下され、周縁に追いやられ、追放された人々や罪人たちと連帯した。そして厳格なファリサイ派やローマの支配者たちによって任命された祭司長たち、またローマの行政府との揉め事に巻き込まれた。

光には敵対者と証人がいた。神がキリストとしてカミングアウトしたことを最初に証するのは洗礼者ヨハネである。我々クィアな共同体にとって、洗礼者ヨハネはゲイたちが用いる意味で「革好きで毛深いベア〔熊〕系」であった（Perry 1991: 247-8; Boisvert 2004: 53-68）。自分はサンデルの紐を解く価値もないと言うが、それは、レザー・イベント（leather event）〔革服を着るゲイたちの集会〕で「ブーツを磨く」価値もないという意味に解釈できるかもしれない。洗礼者は通常の文化的な空間というクローゼットから荒れ野へ、つまり境界上の空間へと歩みだす。

洗礼者の招きは同時に改宗への招きでもあり、そのしるしは水による、命の更新および始まりであった。洗礼者は我々のカミングアウトを守っており、つまり人生の厳しい道のりにおいて何度も直面しなければならない最初の、そしてあらゆるカミングアウトを見守っている。洗礼者は我々の違いを守りまた再確認してくれる。というのも、その違いのみが真実であり、そのために語り、それを証しするために来たのである。（Boisvert 2004: 64）

情熱を持って、毛深いベア系である洗礼者は神がキリストにおいてカミングアウトしたことを証言する。イエスを「神の子羊」と名付ける。オルタナティブな男性たちの代表として振る舞う——それは過去および現在における男らしさのコードを超えた者たちであり、女性を、そして因習にとらわれず男性を支配しない新しいモラルや性的秩序に目を向ける者たちである。革好きの毛深いベア系によって導かれたこのカウンター・カルチャー的動きから、イエスは男

性の弟子たちを引き抜く。イエスはしるしや対話や人々との特別な出会いを通して、神が自分自身においてカミングアウトしたと宣べ伝えるだろう。

ニコデモは夜、イエスのもとにやってくる。ニコデモはクローゼットに入ったキリスト者の祖型である。ヨハネ福音書における闇と光の用法からみて、夜の訪問は否定的な意味をもっており、つまりニコデモは光を認識していない闇を代表している。ニコデモは信者ではなく、イエスのしるしに魅了されつつも、昼の光のもとで自分がイエスと共にいるのを見られることを恐れている。せいぜい、イエスの使信に煮え切らない態度をとる。イエスはニコデモが隠れていること、また不信仰であることを非難する。クローゼットに隠れているニコデモは恐れに囚われており、イエスの恵みの言葉を聞くことができない。「神は、その独り子をお与えになったほどに、世を愛された。御子を信じる者が一人も滅びないで、永遠の命を得るためである」〔3:16〕。ニコデモはクローゼットへ戻って隠れる。ヨハネ福音書においてあと2回登場するが（7:50-3; 19:39-42）、それでも周縁にとどまっており、自らを世に対して完全に示そうとはしない。

ニコデモは、テキストにおいては信者でありつつクローゼットにとどまっており、夜中にイエスを訪ねる。ゲイの聖職者ジェームズ・アリソンは次のように記す。

イエスはニコデモが夜に訪れたことに付け込んだりせず、かまってもらって嬉しくなる自分をよしとしている。イエスは、昼の欲望と相反する夜の欲望は、両方ともゆがんだしるしであると知っている。それはニコデモにストレートに〔率直に／異性愛主義的に〕示される。つまりクローゼットにいる弟子といったものはありえないのである。（Alison 2001: 217）

イエスはニコデモに、生まれ直しを告げる。この霊的な誕生は、夜の欲望と昼の欲望が統合されるべきひとつの霊的全体を実現するものである。自分のセクシュアリティと霊性を、つまり肉的なものと霊的なものを統合することはカミングアウト、再誕生を要する。クィアなキリスト教の弟子たちは霊性に肉体

を与え、欲望や情熱的な願望が肉体のかたちをとることを否定しない。

これらクローゼットにいる、弟子となることを願いつつも宗教的な現状を守ろうとする者たち、つまり恐れゆえに弟子としてカミングアウトするという次の段階に進めず足踏みしている者たちにイエスは同情できない。ニコデモはまるで、カミングアウトしキリアな人々とともに立ち上がることに失敗した、クローゼットの中にいる司祭のようである。しかしイエスはニコデモに衝撃を与えた。福音書の少し後では、イエスを逮捕しようとする権威者たちに恐れつつも立ち上がり、手続きが適切なのか問うている（7:51）。福音書の末尾では、ニコデモとアリマタヤのヨセフ——もうひとりのクローゼットの中にいる議員——が秘密裏にイエスを埋葬している。イエスの遺体を埋葬する際、ニコデモは後悔の念を抱いたのだろうか。ニコデモは75ポンド〔約12,000円〕に値する埋葬用香料を買っている。この振る舞いは、ニコデモが復活を信じていなかったことを示唆しているのか。あるいは、もっと大胆にイエスに従わなかったことへの後悔なのか。ニコデモは明らかに、イエスの追隨者としてカミングアウトしようとしたとき共同体生活に起こることを恐れているのである。

アウトサイダーたる弟子たちに種を蒔く

最初の女性神学者

イエスとサマリアの女性との関わりは、井戸のそばで一杯の水を所望することから始まる。水を汲んでいるということから、この女性が貧しく、それほど暑くない朝の時間帯に水を汲みにくる村の女性たちの侮蔑的な眼差しを避けていると分かる。ラビがサマリアの女性と二人きりになるのはタブーであり、社会的道義に反していた。女性は驚き、混乱した。「ユダヤ人のあなたがサマリアの女の私に、どうして水を飲ませてほしいと頼むのですか」（4:9）。

別伝承では、重い皮膚病を癒された十人のうちの一人として、イエスはサマリア人に出会った〔ルカ 17:11-19〕。イエスはファリサイ派のもつ民族的な敵対心や偏見を暴露するため、善いサマリア人のたとえを共有する。イエスはサマ

リア人だと非難される（ヨハ8:48）。現代の我々におけるヘイトの実態を想像してみよう。イエスは「サマリア人を愛する奴、メキシコ人を愛する奴、ムスリムを愛する奴、n-word〔黒人を指す蔑称〕を愛する奴、ホモを愛する奴」と呼ばれるだろう。イエスは民族的な嫌悪や障壁を、自身のラディカルなまでに包括的な愛によって破り去るのである。

対話に注意深く耳を傾けてみると、サマリアの女性は自分から尋ね続けている。女性は真理を求めている。熱心にイエスに関わり、大胆に質問しているゆえ、女性神学者であることは明らかである。イエスは生きている水について語る。ためらいや恐れを感じることなく、女性はその水を求める。その生きている水が、この女性の命に流れ込むのである。イエスは女性に、行って夫を連れてくるように言う。女性は安心して自分をさらけだし、自分には夫がいないと明らかにする、なぜならモノガミーの関係を繰り返し続けたレズビアンであり、今は六番目の愛する人とともに暮らしているからである。イエスは女性をアウトサイダーとして尊厳および敬意とともに受け入れ、この女性は道徳的断罪ではなく、受容を経験したのである。

サマリアの女性はイエスを預言者とみなし、ユダヤ人とサマリア人の関係を悩ませている切迫した問いを投げかける。「私どもの先祖はこの山で礼拝しましたが、あなたがた〔ユダヤ人〕は、礼拝すべき場所はエルサレムにあります」（4:19）。イエスは、どこで神を礼拝するかは問題ではない、なぜなら礼拝がもはや特定の場所に限定されない日がすでにやってくる、と語る。神は霊と真理によって礼拝される。霊はどこにいるのか。イエスはすでにニコデモに対し、霊は風のようにあり、「風は思いのままに吹く」と教えていた。さらに革命的な主張を示す。すなわち、神は閉じ込められた場所に満足できない、霊である神は広大な存在であり、もし我々がその臨在を注意深く見分けるならば世界のあらゆるところに存在するからである。この女性はイエスをメシアと認める信仰を告白する。

サマリアの女性はイエスが神の預言者であると、また自分がサマリア人としての弟子であることを明らかにする。レズビアン女性またサマリア人であるア

ウトサイダーは、言葉に耳を傾け、光を拒否しないが、宗教団体の内部者たちは言葉を理解できず、弟子となることに失敗している。教会は何度このサマリヤの女性のような女性たちを厳しく裁いたことか、女性を厳しく裁かず、弟子になるよう恵み深い招きを差し伸べたイエスの模範に従うことなく。

生まれつき目の見えない男

光と闇はヨハネ福音書のテキストに常に編み込まれているテーマである。ヨハネ8章12節は9章を予感させる——その劇的な構造と対話は、古典劇を直観的に知っているようである。冒頭(1-7節)は罪と盲目に関する神学的な対話である。誰の罪がこの盲目の原因なのか。イエスは主体性を発揮し、盲人をその抑圧から癒す。イエスは盲人の信仰に応えたわけではない。盲人がファリサイ派との最初の対話を始めると、イエスとの対立の種が明らかとなる。イエスとの出会いに挟まれた、ファリサイ派(文字にこだわる宗教的原理主義者)が直ちに尋問する場面において、癒された盲人は啓示されたイエスの言葉を聞いて信じる(35-38節)。物語において、ファリサイ派は癒された盲人を会堂から追い出す。自分たちとは異なる道を通して信じた者に我慢ならなかったのである。イエスの生涯において、イエスをキリストと信じたゆえにシナゴグから追放された人がいたという証拠はない。「このエピソードは数十年後の教会の様子——その頃にはイエスを信じるがゆえにシナゴグに入ることを禁じられた人々がいた——を描いた象徴的な物語として読むことができる」からである(Martin 2012: 164)。デール・マーティンは、この人が盲目であるとはこの人の洗礼を象徴するものとしての「目の泥の」洗い流しと考えており、盲目はキリストを知る前の人々を表すゆえに目は開かれたのであり、「目を」洗ったのは洗礼を象徴しているのである(Martin 2012: 164-5)。

この物語は、教会はそのメンバーの人生経験に居心地の悪さを覚える、ということに激しく想起させる。会堂からの追放といった排他的な行いは共同体の持つメカニズムであって、生まれつきの盲人の入信に耳を傾けたり喜んだりすることに時間を費やすこととは異なる、違いを持つ人を孤立させるものである。

ヨハネ9章の末尾では、生まれつきの盲人は見えるようになり、見えていたファリサイ派は自分たちの原理主義を逃れることができず、その敵意ゆえに盲目とされている。イエスをラディカルな愛を体現する者、社会やジェンダーの境界を超える者とみなすことができないのである。キリスト教における新たな原理主義者たるファリサイ派は、自らの異性愛規範に基づく清さの規範を保持し、自らの基準から外れる人々を追放する。ファリサイ派は意図せず、霊が活動し、自分たちの排他的な壁を壊すよう人々を駆り立てる大胆な恵みの共同体を創り上げてきたのである。

墓からのカミングアウト

ラザロの復活はカミングアウトの物語として解釈されてきた (Glaser 1998: 10-11; Perkins 2000; West 2003)。クィアな人々は容易にこれをカミングアウトの物語として想像し直すことができる。愛弟子（後述参照）であるラザロは死んで墓に納められた。ラザロに対する愛ゆえに、イエスはしるしを行い、ラザロを生き返らせた。イエスはラザロを、墓における死からカミングアウトするよう呼び出した。アフリカン＝アメリカンのゲイの社会的文脈から、ベン・パーキンスは以下のように記す。

ヨハネ11章で、イエスはラザロを呼び、墓からカミングアウトするよう叫んだ。ラザロは命へと呼ばれたのである。クィアな個人にとって、並行性は見逃しようがない。自分自身と他者との関係において、より大きな統一へと至るプロセスに我々は呼び出されているのである。(Perkins 2000: 199)

パーキンスはこの物語を、クィアな人々のためのカミングアウトの物語として再びイメージを膨らませている。死んだラザロはイエスによって命へと呼び出され、共同体はラザロを解き放たねばならないのである。ラザロは束縛から自身を解放できなかった。共同体からの助けが必要だったのである。イエスの

愛は奇跡となり、ラザロを墓から連れ出して束縛から解放し、命へと導いた。ラザロは新しい命と、自分の姉妹や友人たちと新たな関係を見出したのである。

ウェストはラザロの物語をレズビアン視点から読む。ウェストが目にするのはラザロではなく、マルタである。この物語は、マルタがイエスの弟子としてカミングアウトするものだという。マルタは単なる信仰告白を超えるよう、そしてイエスの恵みのラディカルな完全さを受け入れるよう招かれている。そうしてイエスとの会話はこの物語の神学的核心を形作るのみならず、キリスト者であるレズビアンやゲイたちにとってのカミングアウトの過程の神学的核心でもある。(West 2003: 154)。イエスを信じるというマルタの決断こそが石を転がしたのであり、マルタはイエスの弟子としての意識および生活の新しい段階に達している。このようにラザロの復活物語は、死に対する宗教的権威によってイエスを特徴づける、カミングアウトの出来事なのである。

神がキリストにおいてカミングアウトしたというこれらの物語は、宗教権威者たちとイエスとの敵対関係という火に油を注ぐ。制度的宗教は、国家や文明を保護するという弁明ゆえに、死すらもたらすことがある。それは狭い定義や教義的制約や暴力的な疎外によって、人間のセクシュアリティや霊性をクローゼットに閉じ込める。イエスの敵対者はつぶやく。「この男は多くのしるしを行っているが、どうすればよいか。このままにしておけば、皆が彼を信じるようになる。そして、ローマ人が来て、我々の土地も国民も奪ってしまうだろう」(12:47-8)。同じようなつぶやきが、クィアな人々のカミングアウトを語る多くの教会の説教壇から響いてくるのである。

ジェンダーとセクシュアリティ

第四福音書における女性の登場人物たちは、エンパワーされている。イエスの母マリアはカナの婚礼において堂々と語っている。生き生きとしたサマリアの女性は井戸のそばでサマリア人たちへの使徒となる。マルタとマリアはイエスの生涯および宣教において特筆すべき愛着を抱いており、またバタニアにおいて「イエスに」従う共同体のリーダーシップを取っているらしい。マルタは

イエスがメシア、神の子であると告白し、イエスの弟子としてカミングアウトする。この福音書は女性たちを、説教し、信仰を告白し、塗油する者として描く——こうしてイエス運動に仕える女性たちが存在していたことを伝えているのである。最後に、マグダラのマリアは復活の使徒となった。アデル・ラインハーツはヨハネ福音書のフェミニスト的視点を次のように要約している。

女性たちの描き方、講話資料における明確なカテゴリーとしてのジェンダーの不在、人々の間における最も重要な用語としての愛の強調などの全てが、フェミニスト的視点から見てこの福音書を積極的に評価させるものとなる。(Reinhartz 1994: 595)

ヨハネ福音書はキリスト教文書の中で、女性たちに関するもっとも力強い記憶と肯定的な描写を伝えている。

ジェンダーおよびセクシュアリティについて語る、付加的な物語が二つある。一つは7章53節—8章11節で、姦淫ゆえに捕まった女性である。多くの学者たちはこの物語が福音書に〔後代に〕挿入されたと考えている。この物語は7—8章における裁きのテーマによく沿っている。レイモンド・ブラウンはこの物語がイエスについての古い語りで、四福音書とは別個に伝えられ、「姦淫を赦すことに躊躇する教会に変化が生じるまで」福音書には取り入れられなかったと推測する (Brown 1997: 377)。初期キリスト教会における禁欲的傾向がこの断片を無視させたのかもしれない、そこでは裁きのために連れてこられた女性に対し、イエスがあまりに甘く同情心ある対処をしているように描かれているゆえに。

姦淫の現場で捕らえられた物語の断片は、3世紀以降現在に至るまでほとんどのキリスト教会で聖書と見なされてきた。この物語が力強く告発し批判しているのは、女性を罰の対象としながら男性の関係者は罰しないというダブルスタンダードの家父長制的文化およびセクシュアリティに対する態度である。宗教権威者はイエスを罠にかけて捕まえようとするが、それはイエスが同情心ゆえ

に姦淫を批判する律法を犯すと期待していたからである。イエスは預言を語るように、律法は砂の上に書かれたものであって硬い岩に彫り込まれたのではないことを示し、律法学者やファリサイ派といった原理主義的なリンチ集団に対して告げる。「あなたがたの中で罪を犯したことの無いものが、まず、この女に石を投げなさい」(8:7)。イエスは原理主義的なリンチ集団を打ち砕いたのである、相手の浅薄なダブルスタンダードを指摘し、自ら決断するよう強いることによって。イエスは自分の倫理的優位を示し、それゆえに自分と宗教的原理主義者たちとの溝を広げたのである。

キリスト教会は非常に悪性の性愛嫌悪(erotophobia)という清浄規範を発達させてきた。パウロに従って、セクシュアリティを罪とほぼ同じものと見なしてきたのである。キリスト教会内の性愛嫌悪熱心党——クィアな人々の性的生活をあまりに非難しようとしがちな——は、この物語を聞いても、イエスはセックスにこだわっていたり、教会が試みているように人々の性的生活を規制しようとしたりはしていなかったと気づくことはできない。イエスははるかに切迫した社会正義や疎外といった問題に挑戦したのに対し、教会は性的問題、つまり婚前交渉や同性愛やトランスジェンダーにまつわる問題や両性愛といったもののために同時代における社会的問題を無視してばかりいる。

イエスはクィアとして^{カミングアウト}現れる

ルーは、ヨハネ福音書におけるイエスを「ジェンダーを超えた旅人」(transgendered traveler)として描いている。

すると、イエスがこの世界において／を通り抜けることが明らかにし、また批判しているのは、ローマの支配者および「ユダイオイ」〔ユダヤ人たち。後述〕の戯画化、ないし異性装的な虚偽の振る舞いである。ピラトが隠さねばならなかった植民地的な不安を明らかにし、またユダイオイのロール・プレイを暴く。それはローマ人の良い側につく（実際には植民地の支配者たちに腹を立てていたとしても）一方で、より力の弱い他のイスラ

エル人たちを抹消するロール・プレイである（Liew 2009: 272）。

イエスは植民地のダイナミクスを複雑化しており、それは最後の晩餐において、またピラトや祭司長たちとその仲間を前にした法的手続きにおけるドラァグ・キングとしての役割を担う時に明らかとなる。帝國的な植民地主義の文脈では、イエスは厳格なジェンダーシステムに関わる民族主義的な境界に挑戦しているのである。ルーによれば、イエスは花婿の役目（2:1-11）を奪ったのであり、洗礼者ヨハネもまたイエスを花婿になぞらえている（3:27-30）。イエスはサマリア人との民族主義な境界を曖昧なものとする。弟子たちとの最後の晩餐では、イエスはクィアに振る舞い、ジェンダーの境界を曖昧にする。上着を脱ぎ自分の弟子たちの足を洗うという、単純だが親愛を込めた振る舞いをなす。イエスはこれを行う際に奴隷と／あるいは女性の役割を演じることで、階級もジェンダー役割も侵している（Jennings 2003: 162-6）。

この慣例を打破する振る舞いこそが、弟子たちに互に行うようにとイエスが教えた模範である。「それで、主であり師である私があなたがたの足を洗ったのだから、あなたがたも互いに足を洗い合うべきである」（13:14）。ペトロは洗足というイエスの儀式的振る舞いに困惑した。どうしてイエスはそのような奴隷や女性の振る舞いを模範とできるのか。それは自由人男性の男性的地位を貶めるものであり、男らしくないのである。

この場面に女性が明示されていないとしても、それは女性の弟子たちがいなかったことを意味しない。十二弟子たちだけがそこにいたといういくつかの教会の仮説は、叙階された男性たちによるリーダーシップを正当化するために用いられてきた。女性の弟子たちはイエスの宣教における多くの出来事に立ち会っていたが、常に明示されているわけではない。イエスの最後の晩餐に臨席したと述べられている弟子たちは、男性および女性の弟子たち双方に言及していると理解されねばならない。

キリスト教会はしばしばこの章句を儀式的な清めあるいは洗礼と結びつけてきた。ここでイエスはジェンダーロールを超越する。ルツ——ダビデ王の祖母

であり、ボアズの服の裾をまくることでセックスを主導した——の役割を担っているのである。「服の裾をまくる」はヘブライ語の慣用句で、性器を露わにすることである (Martin 2006: 224 注 36)。イエスが足を洗ったとは人の性器を象徴的に清めることであり、また人間のセクシュアリティに本来与えられている祝福と清さへのイエスの理解を示している。洗足におけるペトロの抵抗と警告は、ジェンダーの流動化とその結果に対する男性的＝民族主義的怖れを示している。マーティンの示唆によれば、これはペトロに対する特別な誘惑というイエスの試みの一例であり、続くペトロの男性的な不安 (Martin 2006: 100) は人間のセクシュアリティの清さを認識できない、ペトロ的な伝統をもつ教会の象徴として存在し続けている。ペトロ的な伝統をもつ教会は性に積極的な司祭制度への関心を抑圧する一方、キリストを花婿、司祭を花嫁とみなす性別歪曲を肯定している (Goss 2005: 123-40)。マージョリー・ガーバーは異性装に対する文化的不安やその政治的脅威を提示した (Garber 1992)。イエスは男性の場所を去って境界領域、クィアな場へ入るようペトロを招くのであり、その場所は帝國的な男性主義者の場に挑戦し、ユダイオイのジェンダーや民族的清さという固定されたカテゴリーの外にある。イエスは新たにクィアな場所を創り出すことによって、帝國的なものを危機に陥れるのである。

最終的に、イエスは異性装によってユダイオイの前で「ドラッグ神」(God-drag) を脱ぐ、つまりドラッグ・キングの役割を演じる。ルーによれば、イエスはあまりにも男性主義で異性愛主義なピラトの帝国主義を揺さぶっており、「ユダイオイの民族主義的プロジェクトやそれに伴う人種・民族的、階級的、ジェンダー的、性的ヒエラルキーと共謀することを拒んでいる」(Liew 2009: 277)。最後の晩餐において、イエスは弟子たちに洗足というクィアな儀式によって洗礼を授ける。弟子たちは階級やジェンダーといったヒエラルキーを断つためにクィアな場に入るのである。イエスの象徴的ふるまいは平等主義者のそれであり、ヒエラルキーに従うものではない。それは弟子たちの共同体に対する謙遜で控えめな奉仕である。イエスは告別説教において、弟子たちを「友」と呼ぶことによって教師—弟子という境界を打ち破るであろう。

ユーダイオイ、「ユダヤ人たち」

ユーダイオイは直訳では「ユダヤの人々」であるが、多くの福音書翻訳では「ユダヤ人」と訳されており、〔ヨハネでは〕75回用いられ、イエスと対立するユダヤ人たちを表す否定的な用語として頻繁に現れる。ユーダイオイはイエスに敵対し、神に反対して悪魔と結託している人々として描かれている（8:31-59）。光を拒絶する熱狂的なグループ、高位聖職者の仲間や帝国への協力者である。9章22節には次のように記されている。「ユダヤ人たちはすでに、イエスをメシアであると告白する者がいれば、会堂から追放すると決めていたのである」。

数世紀のち、キリスト教徒たちはユダヤ人がイエスの死に責任があると見なした。クィアな人々はとりわけ反ユダヤ主義に敏感である。キリスト教の歴史において長い間迫害されてきたのは、ユダヤ人および性的少数者だからである。原理主義者や保守的なキリスト者は、自らの神学においていまだに反セム主義を宣言している。エレヌ・ペイゲルスはこう記す。

『ヨハネによる福音書』を読めば誰しも、「ユダヤ人」という言葉が……「人間悪の象徴」となっていることを看取することが出来る。……ヨハネが、現実に存在する、そして読めば誰にでもそれと分かる——イエスの時代でも、またヨハネの時代でも——特定の集団を以て「あらゆる悪」の象徴としたことには、どこからどう見ても宗教的・社会的・政治的意図がある。（Pagels 1995: 104-5〔邦訳168頁〕）

ユダヤ教学者エリス・リフキンが提案するのは、我々がテキストに尋ねる際、問いを「誰がイエスを十字架につけたか」から「何がイエスを殺したか」へと変えることである。リフキンは言う。「イエスを十字架につけたのはユダヤの民衆でもローマ人でもない——それは帝国主義システムであり、それがユダヤ人を、ローマ人を、神の霊を犠牲にしたのだ」（Rivkin 1991: 257）。我々自身の教会で広く実践できるのは、ヨハネ福音書の「ユダヤ人」という語をユダヤ人エリート層ないし神殿貴族（ローマ人によって承認されたエリート祭司階級）へと替

えることである。そうすることで、その批判をローマの侵略や占領やローマに任じられた売国者たちといったローマのシステムへと戻すことになる。

ルーはダニエル・ボヤーリンに同意し、ユダイオイはバビロンに捕囚されて帰還したユダヤ人エリート階級であると見なしている (Boyarín 2002)。この人々は第二神殿を担い、雑婚 (ユダヤ人—異邦人間の) および神殿に関する厳しい清浄規範を普及させた。どの神殿が中心かをめぐるエルサレムとサマリアの間の分裂に大きな影響を与えたのである。ルーは、高位聖職者およびエリート階級は境界部分に対して不安を抱いており、階級、ジェンダー、セクシュアリティ、家族、国家に関する厳格な制限を拡張したのだという (Liew 2009: 270-8)。この人々がユダヤ人の民族的清さの番人となり、一連の帝国——ペルシア、ヘレニズム国家、ローマ——と協同したのである。カーターはローマ人たちとの協力関係の本質を説明する。

統治者たちと祭司長たちのどちらもお互いを必要としていた。支配者たちはヒエラルキーを備えた社会秩序を保ち、ローマへの追従を確実にするために、協力的な祭司たちや地元の土地所有者を必要とした。支配者を喜ばせることは、祭司長たちが権力や地位、富に近づくための主要な方法であった。その地位の代価は、支配者であるローマ人の関心を代弁することであった。(Carter 2008: 294)

ユダイオイが防衛していたのは祖国の安全保障と男性主義／異性愛規範の価値体系の両方であったのに対し、イエスの教え、〔自らの〕神性という冒瀆的な主張、ラザロを死者の中から復活させたことは紛争をもたらし、それゆえイエスは死なねばならないという決定的な判断に至ったのである。祭司長たちやファリサイ派がイエスを殺すという筋書きにおいて同盟したのは、次のような困難な状況のゆえである。「この男は多くのしるしを行なっているが、どうすればよいか。このままにしておけば、皆が彼を信じるようになる。そして、ローマ人が来て、我々の土地も国民も奪ってしまうだろう」(11:47-48)。イエスの振

る舞いが引き起こしたのは、ユーダイオイがイエスを死へと追いやる筋書きであった。カイアフアは、民全体が減ぼされるよりも、一人の人間が民のために死ぬほうがましであると主張している。この後ユーダイオイはピラトとともに、イエスを十字架につけるための重要で協力的な役割を担うであろう。

主権争い

正典的な福音書では、イエスに対する神の臨在の中心的シンボルは神の「親族の国」(kin-dom)であった。ヨハネ福音書では「親族の国」はわずかに用いられるのみで、「永遠の命」という表現に置き換えられている。ちょうどイエスが「親族の国」を帝国に対照させたように、ヨハネは「永遠の帝国」というローマの神学をイエスの「永遠の命」と対照させる。アウグストゥスの黄金時代は永遠に続くはずのもの、つまり非エリートや貧しい人たちを代償とするエリートのために永遠に続くものである。帝国の「黄金時代」は植民地となった人々にとって黄金と感じられた。永遠の命はより大きな命のメタファーの一部である、なぜなら神こそが命であるから。

イエスが何者かは、「命のパン」講話において明らかとされる(6:22 以下)。ヨハネ6章51節「私は、天から降って来た生けるパンである。このパンを食べるならば、その人は永遠に生きる。私が与えるパンは、世を生かすために与える私の肉である」は、ヨハネ共同体における聖餐制定の言葉と解釈されてきた。イエスは自らおよび神を食物連鎖として示しているが、それは神が永遠の命のために必要であるのと同じく、食物も命のために必要だからである。聖書解釈者たちはこのパンを精神的なものとして捉え、物質と見なす考えを退けてきた。カーターは、永遠の命とは身体的・政治的・共同体的なものとして主張する(Carter 2008, 218-26)。ピーター・ガーンジーによれば、「ほとんどの人にとって、命とは生き抜くための永遠のものがきであった」(Garnsey 1999: 31; Carter 2008: 232 注 72)。食料の不安定さは非エリートの人生において普通であり、それは僅かな人々に豊富に供給する、特別な人のための帝国経済ゆえである。食料が不十分であることは正義ではない。水を 180 ガロン〔約 800 リットル〕ものぶどう

酒に変える物語（2:6-10）、5千人に与えてなお12の籠一杯にあまる供食（6:10, 13）、153匹もの魚という豊漁（21:11）は、特権階級のための黄金時代における帝国神学に挑戦している。

イエスが用いる「私は～である」という宣言は、イエスと神の性質を一致させるヨハネ共同体を反映したものである。8章58節では、イエスが神殿で「アブラハムが生まれる前から、『私はある』」と宣言する。イエスはイスラエルの神と同一であると主張しているのである。ユダイオイたちは石を取り上げてイエスを殺そうとするが、イエスは逃れる。ヨハネ福音書全体では、イエスは「私は～である」語法を復活、命、道、生きた水、光、真理、ぶどうの木とともに用いている。イエスは自分が命の言葉を持っていると言う。これら全ての象徴は神の永遠の命との繋がりを述べている。ヨハネの福音書はイエスについて、他の正典福音書よりもラディカルに主張しているのである。

イエスに適用されている称号は相対するカテゴリーに分けられる。つまり皇帝に対して用いられる称号と、ユダヤ教の伝統に由来する称号である（Carter 2008: 173-203）。イエスと皇帝に共有されている称号は「羊飼い」「世の救い主」「主」「神の子」「父」である。ユダヤ教の伝統においては、イエスは「メシア／キリスト」「人の子」と理解されている。皇帝に用いられる諸称号をめぐることは物語上の競合関係や争いがあり、イエスの主権を主張するために用いられるようになった。ヨハネの共同体は、イエスに対して用いられる帝国と共有されたこれらの称号をクイアする。その称号は帝国の政治的神学に違反し、あまりに扇動的で、破壊的なものと解釈されるかもしれない。たとえば自らを良い羊飼いと啓示するイエスは、帝国の羊飼いを「盗人であり、強盗である」（10:1, 8, 10）とする描写と対照的である。支配者たるエリート層は農民たちの土地を盗み、その生産物を貢物として絞り取っていると見なされる。エリート階級の外側にいる人は誰でも貧しい人であり、大勢が最低限の生活水準よりもはるかに低いレベルで暮らしていたのである。

ヨハネの福音書は約120回、神を「父」と呼んでおり、聖書神学者たちは「父」との形而上学的な、また親密な関係を論じるために多年を費やしてきた。しか

し神＝文化的（theo-cultural）な用法があり、それは皇帝を「父祖伝来の地の父」と呼ぶものである。帝国における「父」の用法では、皇帝の役割は恩恵を与える者、扶養者、保護者として理想化されているが、これらの役割から恩恵を受けるのは帝国と支配者エリート層のみである。イエスが宣教し教えた「父」は創造者、永遠の命を与える方、使者や使節を派遣する方である（Carter 2008: 235-55）。イエスの主張では、イエス自身を知ることが「父」を知ることであり、イエスを憎むことは「父」を憎むことである。ユダイオイはイエスを十字架につけるためにピラトと協力し、そのような嫌悪は「父」の使節および「父」をも拒絶するのである。

外に出たキリスト者へのイエスの教え

ヨハネ福音書の約5分の1は最後の晩餐におけるイエスの告別説教に当てられている（13:31-17:26）。これはイエスが死ぬ前の、弟子たちを敵対的な帝国世界に送り出す、イエスの最後の言葉である。それは典礼的な断片から始まる。「今や、人の子は栄光を受け、神は人の子によって栄光をお受けになった。もし神が人の子によって栄光をお受けになったのであれば、神もご自身によって人の子に栄光をお与えになる。しかも一度だけ栄光をお与えになる」（13:31-32〔一部原著に合わせて修正〕）。告別説教はこの典礼的な言葉で始まり、17章における祭司的な栄光化の祈りで結ばれる。イエスは肉となった自らの存在の終わりを告げる。死は肉体化の終わりをもたらすだろうが、聖霊の到来をもたらすものともなる。告別説教はヨハネ福音書の中核であり、イエスの出発およびイエスによる聖霊の授与について弟子たちが備えるよう与えられた最も重要な語りである。それは復活後の弟子たちが抗争と敵対者に満ちた世界でいかに生きるか、という教えである。福音書のこの重要部分において、イエスに愛された弟子が初めて紹介され、際立たせられる。私はイエスの告別説教と祈りを、弟子たちに対する「この世でいかにカミングアウトし生き抜くか」という教えと解釈する。ヨハネ共同体は、同性愛を公言しているクシアな人々と似た反目や敵意に苦しんでいたのである。

イエスの最後の説教はギリシャ＝ローマ的な告別告知ないし遺言と類似しており、そこで話者は自分の近い出発を告げ、自分の生涯を回想し、自分の言葉や行いに従うよう聞き手に進め、聞き手を慰める。イエスが告別説教を語る際、この世にいるがこの世には属さず、復活したイエスとして超越しこの世界を超えた性質を保持している。弟子となるよう召し出すイエスに引き出され、弟子たちはイエスおよびお互いの中に神を見出す。

イエスは、自分が弟子たちを愛したように互いに愛し合えという新しい掟(13:34)を弟子たちに与えることから語り始める。新しい掟は平等主義かつヒエラルキーに批判的な共同体を想定している。互いに愛し合えというこの掟のはちに14章15節および15章15節において拡大され、そこではイエスは弟子たちを「友」と呼んでいる。イエスは内在する神と自分自身について語る。「私は神の内にあり、父は私の内にいる」(14:20〔原著からの訳])。弟子たちに悲しむなどと語り、それはこの内在があなたたちの内にも生きるからだという(14:19-20)。神はパラクレートス(「共に立つ者、防御者」)を派遣するであろう。それは弟子たちを守り慰める弁護者である。パラクレートスはイエスを愛しその掟を守る全ての弟子たちのうちに住む。パラクレートスはこの敵対的な世において弟子たちを支え、イエスの言葉の意味を教えるであろう。弟子たちは神とお互いを愛する者となる。なぜなら聖霊を通じて肉となった神の臨在を伝える者となるからである。

15章と16章は14章のテーマを拡張している。イエスが用いている葡萄の木とその枝の比喩は、自分が去った後に弟子たちと保つであろう命のつながりを描く。カミングアウトしているキリスト者は神を喜ばせる実りを結ぶ。イエスは掟を述べる、「私があなたがたを愛したように、互いに愛し合いなさい」(15:12)。この相互愛は相手のために命を投げ出す意志も含む。この世はカミングアウトしているキリスト者に敵意を示すだろう。イエスがカミングアウトし公然と語りかけたことは、カミングアウトしたキリスト者を拒否することを罪深いものとする(15:22)。大祭司的な祈り(17章)において、イエスは自分と神とが一つであるように弟子たちが一つとなるよう祈り、真理に対する証言を

伝えるよう敵対的な世へと派遣する。

イエスの告別説教は、弟子たちが神を、イエスを、またお互いを別々に愛することはできないのを明らかにする。詩人トーマス・トラハーンが記したように、「あなたは神だけを愛するのか。神は愛されないではいられない」。ビル・カントリーマンはこの節に次のような注解をつけている。

そして人間の愛する能力——この能力は神との合一の可能性および他の人間との合一の可能性の両者に根ざしているのだが——この能力はさまざまな部分からなるのではない。神に向けられた愛と、愛されるものに向けられた別の愛があるのではない。同じように、神に向けられた愛と愛された者に向けられた愛が意味するのは、我々が愛する能力が分割されていることを意味するのではない。トラハーンが記したように、神は「限りない愛によってあらゆる形で愛されねばならないのである。神自身のあらゆる行いにおいて、神のあらゆる友において、神のあらゆる被造物において」。(Countryman 2005: 40)

神の愛と、愛された者の愛とを別々にすることはできない。神を愛することは仲間の弟子たちや人間性を愛することを妨げない。それらは分けられないものである。イエスの告別説教は、敵意にあふれた世界で生きるクィアなキリスト者に向けられている。盲人がシナゴグから追放されたように、ヨハネ共同体はそのキリスト論ゆえにシナゴグから追放された。クィアなキリスト者は、同性愛ゆえに自分の教会から追放されてきたのである。

主に愛された弟子

告別説教において主に愛された弟子〔以下「愛弟子」〕が紹介される。イエスと愛弟子との間には身体的な親密さがある。イエスと抱き合い（13:23、イエスの胸に自分の頭を預けている。告別説教では、イエスは弟子たちに対する自分の愛を友情（friendship）の一つとして示している。しかし愛弟子との身体的な

近さや食事中の個人的な会話は、この弟子を特別なものとしている。愛弟子はピロートークの姿勢を続けている。他の弟子たちのような友ではなく、イエスに愛された者なのである。

愛弟子はゼベダイの子ヨハネか、双子のトマスか、マグダラのマリアか、ラザロか、あるいは共同体の象徴なのか、学者たちは長らく議論してきた。クイアな論者の幾人かは、証拠はラザロを指しているという（Williams 1992; Goss 2000: 208-9）。ジェニングスはラザロの可能性を排除しないものの、証拠は決定的ではないと考える。エリザベス・スチュアートは愛弟子がイエスとの完璧な親しさを表しているとする（Stuart 1995: 171）。愛弟子はイエスの証人となっており、ヨハネ福音書において誰よりもよくイエスを理解しているようである。テキストの暗示するところではこの弟子がこの福音書の著者であり、そのイエスとの特別な親密さが本福音書に権威を与えている。

ほぼ二千年にわたって、同性に惹かれていた男性たちはイエスと愛された弟子とのホモエロティック（homoeerotic）な関係を直観的に理解してきた（Goss 2002: 113-39; Jennings 2003: 75-91; Boisvert 2004: 200）。イエスと愛弟子との関係をホモエロティック的な欲望の稀な例として正しく読んでいたのであり、この関係に恵みと自己受容の方向性を見出している。聖書学者のマーティンは次のように述べている。

ここで起こっているエロティックな何かを想像できない人々は、もし「主に愛された弟子」が女性だったとしたら（異性愛者たちによって想像されてきたように）人々はどう思うだろう、と考えてみてほしい。その場合、ほとんどの人はそこからエロティックなイメージを抱くことを避けられないだろう。……イエスはたしかに普通の男性ではない——「普通の」ゲイ男性ですらない。改めてイエスを独特の存在と見ざるをえないだろう——非常にクイアな者として。（Martin 2006: 100）

マーティンが提起するのは、イエスを「性的な点で非難される禁欲主義者」、

浮気がちで刺激を求め、愛と親密さを表明するような人であると見なすべきかという問いである。少し異なるが、シェフ・ファン・ティルブルフは、イエスと愛弟子との間で教え合う関係としての少年愛的なモデルを考慮することに異性愛主義の学者たちは躊躇していると述べる。

学問的積義が教師イエスとその愛弟子との関係をこの典型的な教育的背景と結びつけなかったのは、おそらく、セクシュアリティが対象テキストの大部分に現れているからか、またはこれとそう違わない理由からだろう。教育や訓練の文脈における「パイス」〔ギリシャ語で子ども、召使い〕への愛はギリシャおよびヘレニズムの思想や振る舞いにおいて性的な含みを持っており、それをヨハネ福音書の性的でないテキストに持ち込めないのである。(Van Tilborg 1993: 79)

ヨハネ福音書ではイエスと愛弟子との親しい関係が際立っており、ゲイ男性は自分たちのホモエロティックな生活という文脈から第四福音書を理解してきた。テッド・ジェニングスの願いは、イエスが愛した弟子をゲイの視点から読むことによって、聖書学者たちが聖書資料を新しい視点から再考するように開かれることである。「おそらくいつの日か、キリスト教の物語に染まりきった人たちですら、イエスが愛した男とイエスとの物語を開かれた目で読めるだろう」(Jennings 2003: 91)。ジェニングスは、ヨハネ福音書はこの二人が恋人同士であったと公に確認していると主張している(2003: 64)。

愛弟子は第四福音書において最も際立っている。イエスとペトロを仲介した者であり、最後の晩餐ではイエスの胸にもたれかかっている。愛弟子はイエスに惚れ込んでいて、イエスに忠実で大胆にもイエスの死の夜(vigil)に十字架の足元にとどまっている。イエスは愛弟子を自らの家族の中で自分の役割を代わって担う者とし、愛弟子が自分の母の面倒を見るよう託している。マグダラのマリアがイエスの遺体が無くなったと伝えた時、墓に走って行き、墓の中に入る前にペトロを待っている。ジェニングスはこの愛弟子の躊躇について、イ

エスの死によってトラウマを被っており、傷ついたイエスの身体を見る心備えが無かったのだと指摘する (Jennings 2003: 29)。愛弟子は、空の墓に残された遺体を巻く布に気づき、イエスが復活したという結論を引き出した最初の者であった。自分を信仰においてイエスの言葉を記憶し解釈する者、つまりパラクレートスの機能として理解した。この者が神はイエスにおいてカミングアウトしたという物語を書き記すことで、共同体が信仰に至ることを助けている。

ジェニングスが予期する反論は、イエスと愛弟子とが恋人関係ならば、それゆえにイエスの他の弟子たちへの愛は限定的となるというものである (Jennings 2003: 94-6)。愛弟子に対するイエスの身体的な親密さや個別の愛は、他の弟子たちや原理主義的な宗教によって周縁へと追いやられた人々に対するイエスの愛を妨げるものではない。聖職者は自分と自分の配偶者との身体的な親密さが自らの愛を開くことを証言する最初の者となるだろう。そして他者への愛は限定されることがない。特定の親密さは人類への愛を制限しないのである。

多くのクイアな人々にとって愛弟子は、キリスト教伝承が阻害、暴力、自分たちの仲間の十字架刑を生み出したにもかかわらず、自分たちがその伝承に忠実であったかを想起させる。キリスト教組織が一貫して我々を拒否し、文化的な暴行の標的としているというのに、我々は伝統に忠実であり続けている。ゲイのライターかつ研究者であるドナルド・ボアバートは、イエスと愛弟子のイメージがいかに意義深いかを語っている。「しかし、それは美しいイメージであり、ゲイ男性である我々が神の心において中心的な場を占めていることを深く感動的に確約している」 (Boisvert 2004: 200)。我々は教会には愛されていないかもしれないが、神の心の中には間違いなく我々の場所があるのだ。

イエスの「ドラッグ・キング」としての最後のパフォーマンス

ユダはイエスを裏切って神殿警察に引き渡すが、神殿警察は以前にイエスを逮捕できないでいた (7:32, 45)。イエスはアンナスとカイアファの元に連れていかれるが、物語の焦点はその外側、ペトロとその3回の否定に置かれている。ペトロは人々に強要された〔帝国に〕協力的、民族主義的、また男性主義的な

戦略の前で怖気づく。この否定は愛弟子の忠誠と対比されており、この弟子の愛と勇気あるイエスへの忠誠が十字架の元へと導いたのである。ヨハネは愛弟子を、死を見つめている十字架の元にいたイエスの母および女性たちと共に配置している。

カイアファとユダイオイー派は、裁判のためにイエスをピラトの前に連れて行く。ルーによれば、この者たちがイエスを有罪とする理由は、クィアな父が

イエスを派遣したが、それは〔我々の生きる〕下部世界へ降ってきて、（純粋な）血統に基づく親子関係という古い論理を置き換える、行動に基づく父子認知という新しい論理を生み出すためである。異性装と越境の両方において、イエスの超肉体的なパフォーマンス（「言は肉となった」1:14）はユダイオイの民族形成プロジェクトに挑戦するものであるが、そのプロジェクトは〔異種族間〕結婚をスティグマ化し、ユダヤ人の中で人種化された異性婚を普遍化し、あるいは他の世界ないし地域に対する民族的な、および／あるいは性的な違いを隔離するものである。（Liew 2009: 277）

神の国とローマの帝国の違い、イエスとピラトの違い、イエスの仲間とピラトの追従者たちの違いは、一方が非暴力的で、他方が暴力的だという点にある。暴力はイエスを守ったり解放したりするためにすら用いられない。神の国の到来、終末的な変容の始まり、神によるこの世界の大掃除——どんな呼び方であれ——は非暴力的であり、その際に我々が神に力を与えられること、また神に導かれた協同作業もまた同じく非暴力的なのである（Crossan 2010: 91）。

皇帝の暴力はドラッグ・キングたるイエスの批判対象となる。なぜなら皇帝の威圧的な軍事的暴力を神のそののパロディとみなし、イエスの非暴力を提示するからである。しかし暴力はローマ的セクシュアリティ（Romosexuality）——ローマの帝國的な男らしさ——を代表するものである。ジョゼフ・マーシャルは次のように述べている。

良きローマ人（自由人でエリート階級で成人した男性市民）はいつも、自分が社会的に劣った者たちとは異なることを誇示しなければならなかった、というのもそれは例外的存在であり、ジョナサン・ウォールターズが言うところの「侵入されない侵入者」（impenetrable penetrators）となりうる比較的少人数の集団であったからである。（Marchal 2019: 4）

ドラッグ・キングとしてのイエスは「失敗した男性」、つまり割礼を受け、植民地化されたユダヤ人、無教育、農民、ジェンダー不合（gender-variant）な者を象徴している。ピラトは自分のローマ的な男らしさを、ドラッグ・キングたるイエスの失敗した、ジェンダー不適合な男らしさに対して主張する。ローマの家父長的な男らしさは、植民地支配されたドラッグ・キングの失敗した男らしさを十字架につけるのである。

イエスを尋問した後で、ピラトは鞭打つために兵士たちに引き渡し、兵士たちはイエスを蔑み、茨の冠を頭に乘せ、王の衣装である紫の衣を着せる。ピラトはイエスをかれらのドラッグ・キングとして祭司長に引き合わせる。ピラトはイエスに無罪宣告をするが、ユーダイオイは「十字架につけろ、十字架につけろ」と繰り返す。ピラトは無力さ、異質で劣った男らしさのゆえにユーダイオイを嘲る——ローマ人にとって、全ての征服された男性たちは劣った非男（unmen）なのである。祭司長たちとその仲間は「あなたは皇帝の友ではない」と叫び、こう反論することでイエスが神の子である——この称号は皇帝によって盗まれたものでもあるが——という主張を避けていた。ピラトはそれらの反論に屈する。イエスを十字架につけるために引き渡すが、十字架の上に釘打つ罪状書きについては「ナザレのイエス、ユダヤ人の王」とするよう指示した。

ルーはイエスを「異性装のトリックスター」、その支配を帝国および皇帝の劇的な代替物として演じる者として描く。マージョリー・ガーバーによると、異性装は「問題を提起するための破壊的な振る舞い」である（Garber 1992: 13）。ドラッグ・キングとしてのイエスは親族関係やローマ的なセクシュアリティを破壊し、帝国による植民地支配とユーダイオイの憤慨すべき協力関係というね

じれたダイナミクスを暴露することによって皇帝を批判する（Goss 2002: 181）。エレノア・マクラフリンは異性愛規範による境界を打ち破る。「異性装をしたイエスがつくりあげるのは誰も疎外感を抱かない場所であり、それは場所やジェンダーの意識が変容させられたからである。人間でよい、神で良い、女性で良い、男性で良い、肌が黒くて良い、肌が黄色くて良い、友人で良い、見知らぬ者で良い……」（McLaughlin 1993: 144）

ルーの主張によれば、最後の性別歪曲（gender-bending）は、以前にイエスがサマリアの女性に生きた水を約束していたが、十字架上でイエスが死んだときに兵士が脇腹を刺すとそこから血と水が流れ出たことである。水が漏れることは、女性が「穴が多く、漏れやすい」ものであると仄めかしている。ルーによれば、

女性たちは他者たちの境界を破ることによってだけでなく、その他の人々の姿を身につけることで、文字通り自分自身の形態を変えることによって〔これまでの規範を〕汚すのである……つまり、女性たちは濡れており、それゆえ激しいのである……ヨハネが繰り返し、イエスが水を求め（4:7; 19:28）、水を与え（6:35）、水を漏らす（19:34）ことに目を向けるのは、イエスのジェンダーが不確定であること、つまりイエスの異性装やその他のクィアな欲望について述べているのであり、それらはユーダイオイが大事にしてきたあらゆるもの、特に民族的な、男性的で異性愛主義者の民族主義に関わるものを場違いにするのである。（Liew 2009: 278-9）

イエスは服を剥ぎ取られて裸にされ、縛られて公共の広場で鞭打たれ、恥を晒され、性的に虐待され、それから再び紫色の衣を着せられ、頭には茨の冠を乗せられた。イエスはドラァグ・キング、男らしくない王、力無き者、女性的な者として嘲けりを受けた。ヨハネはマルコにおけるイエスの身体的虐待の描写を弱めている。この身体的な屈辱は、イエスの男らしくなさや弱さを強調している。ローマ人とユーダイオイは身体的に、また言葉によってイエスを虐待

することによって辱め、その後にジェンダーを転覆させるならず者を、裸のまま十字架上で民衆の嘲笑に晒しつつ処刑することに成功した。

ヨハネ 19 章 26-27 節の十字架の場面において、イエスは自分の位置を引き継ぐ愛弟子に目を留める。イエスは自分の母を愛弟子が世話するように、愛弟子を母が世話するように言う。「女よ、あなたの息子を見よ！……あなたの母を見よ！」。ゴスは次のように述べる。

私はこの養子とする出来事（愛弟子とマリアとの間の）が、恋人たちや家族と一緒にいるエイズによって死にかかっているゲイ男性たちの死の床において繰り返されているのを目撃してきた。それは死と個人的な悲劇を目前にした、未完の仕事の力強い委託である。死去したゲイ男性のやはりゲイである恋人たちと母たちはこの物語を無数に再演してきたのであり、そこには悲しみを共有する人間のパッチワークを、また悲劇の只中であって慰めを求める共同体を作り上げるのだ。（Goss 2000: 213）

イエスは自分の後継者を自身の家族の中から選ぶ。それは象徴的に、キリスト教共同体の内部でイエスが受け継がれることを意味する。愛弟子とイエスの母は選択によって新しい家族を創り出すのであり、死の瞬間におけるイエスのカミングアウトについて宣教を続ける責任を受け入れる。イエスの生涯のまさに最後の瞬間において、イエスは選択によってクィアな家族を創設するのであり、それは愛弟子とのホモエロティックな（homoerotic）関係にもとづいている。

多くのメインラインの教会や原理主義的教会はローマ人の役割を演じており、キリストを十字架につけ、選択にもとづくホモエロティックな家族を破壊しようとしている。それらの教会によるキャンペーンは同性婚を妨げるのみでなく、シビル・ユニオン（civil union）や家庭内パートナーシップといったあらゆる法的承認をも無効にし、悪意をもって、家族を傷つけようとしている。それらの教会は、ゲイやレズビアンの子を持つ何百万人もの子どもたちのための医療を

提供する家庭内パートナーシップを無くそうとしている。クィアな人たちは死、暴力、ヘイトを正当化する宗教的自由の主張、人権に対する抑圧を目前にしつつ、愛と共感の文化を創り上げる。アルトハウス＝リードはクィアな神についての洞察を共有してくれる。

神はクィアな者たちの中に存在し、クィアな神は神自身（Godself）を示す。神は統御できないセクシュアリティと人々の関係性の複雑さの中に見出される。神はこれまで認識されていなかった実践の小道という「切り開かれた道」(via rupta) に臨在しており、その道はジャングルの中に大ナタを使って刻まれたものである、経験の（そして周縁にいる人々の）小道がたいていそうであるように。神学的なスキャンダルとは身体が語ること、そして神が身体を通して語ることである。（Althaus-Reid 2003b: 33-4）

神は今も、規範的でないセクシュアリティ、さまざまなジェンダー、下品で肉体的な人間たちを通して、帝国に抵抗する世界へと語りかけている。教会は、破壊された体の中に神の声を聞くつもりがあるだろうか。

マグダラのマリア：復活の使徒

イエスは園のそばで十字架につけられた。エロチックなテーマは復活物語へと溢れ出ており、それは雅歌に由来するテーマを反映している。ヨハネ福音書（19:40-42）はイエスの遺体はアロエとミユルラによって塗油されたと述べる——一般的ではない香料の組み合わせは、雅歌4章14節にも見出せる（Carr 2003: 163）。ヨハネ20章には雅歌への暗示が溢れており（Carr 2003: 164-7）、そのような反響はキリストなるイエスとの合一（union）を求める恋人の願いを描くものとしてこの福音書を読むことを強く支持する。それは愛弟子のイエスとの身体的な親密さの描写や、告別説教における弟子たちへの愛の教えや、マグダラのマリアがいなくなったイエスを探し求める園の場面に見出される。

ヨハネは復活が週の初めの日に起こったことを強調する。復活は創造の働き

の継続であり、そこでは神が土から地上の被造物を創り、土でできた体に霊を吹き込んだのである。イエスは最初に生まれたアダムとして地上の墓から再生した。早朝にマリアは墓へ行き、〔入口の〕石が動かされているのを見つける。マリアはペトロと愛弟子にイエスの身体が消えたことを告げるために走って行く。二人とともにマリアも戻ってきて、二人の天使を幻として見る体験をする。マリアはイエスの遺体を失って嘆いている。遺体のありかを園丁と誤解した見知らぬ人に尋ねる。「良い羊飼ひ」の講話において、イエスは自分の弟子たちを名前で呼ぶと言っている（10:3）。復活のイエスはマリアを名前で呼ぶが、これはこの福音書の中でイエスが女性を名前で呼ぶ唯一の例である。マグダラのマリアはイエスに触れようと手を伸ばすが、イエスは「私に触れてはならない……」と答える（20:17）。

このイエスの言葉についてはあらゆる推測がなされてきた——マリアは神のもとに昇らねばならないイエスの人間の面を掴もうとしていたというものから、復活のイエスが裸であると主張しているというものまで。ここには雅歌における、恋人を探し求める無名の女性との共鳴があり、「信仰者と復活の主との親密さや愛」が強調されている（Schaberg 2004: 334）。マグダラのマリアはイエスに対する情熱的で身体的な求めをもつ弟子を代表している。マリアは復活の使徒である。空の墓を実見し、園で復活したイエスがマリアに現れた。しかし他の弟子たちと異なり、ヨハネ福音書においてはイエスの昇天を目撃している。マグダラのマリアは、イエスが神のもとに昇ったのを見た信者として描かれている。ジェイン・シェイバークは、イエスの復活について最初の偉大な解釈者となったのはパウロではなくマグダラのマリアだと主張する。マリアは共同体におけるイエスのリーダーシップを受け継いだ最初の者だった。使徒、また指導者としてのマグダラのマリアの優位性を語るこの伝承は、しかしながら愛弟子の到着によって背後に追いやられた。

復活のイエスについての経験を将来キリストの共同体となる人々と共有するため、マリアは弟子たちのところに戻る。しかしその言葉は男性たちによって無視されたようである。なぜなら弟子たちは二階の部屋で復活のイエスが晩に

現れたことに驚き、喜んでいたからである。その後、弟子たちは昇天した栄光のイエスから聖霊を受け取る。マグダラのマリアへの顕現は劣っていると論じる人たちもいるが、それはマリアに現れたイエスは、復活したがまだ栄光を受けていないからだという。いずれにせよ、キリスト教はマグダラのマリアの優位性が背後に追いやられるプロセスを続けたのであり、それは復活の使徒としての立場をマリアの品位を落とすことによって、つまりイエスの足に油を塗った売春婦の物語をマリアのものと合成することによって行われた。男性の弟子たちによる反発は新約外典の『マリア福音書』に見出され、そこではマリアが復活したイエスから啓示を受け取ったことが否定されており、またマグダラのマリアの伝説が発展している (Shaberg 2004; King 2003)。聖書外伝承では、ペイゲルスが強調するように、マグダラのマリアを批判する人々の目標となったのはセクシュアリティの力である (Pagels 1979: 66-7)。こうして、フーゴ・コルドバ・クエロが論じるように、「対抗的存在 (counter-icon) としてのマグダラの人は、古典的神学によって幾世紀ものあいだ行われた正常化の装いを破壊し捻じ曲げるようなジェンダーやセクシュアリティを実践する人々を受け入れることができるキリスト教を可能とする手段となりうる」 (Quero 2006: 99)。家父長制的なキリスト教はマリアの名声をぬぐい去り、そのセクシュアリティは異性愛的で家父長制的な女性のセクシュアリティ理解に沿うように清められたのである。

『マリア福音書』は、復活の使徒たる、また力づけられた女性の象徴たるマグダラのマリアの伝承の発展を示している。カレン・キングはマグダラのマリアを女性預言者として描いている。「2世紀から21世紀に至るまで、女性の預言者や説教者は自らのリーダーシップを正当化するためにマリアに訴え続けてきたのである」 (King 2003: 153)。男性に支配された教会はマグダラのマリアを売春婦や姦通者として描写してきたが、それは霊的指導者や使徒としてのマリアの信用を落とすためである。クィアの、またフェミニストのキリスト者はマグダラのマリアをキリストの共同体における際立った使徒、ヴィジョンの見える指導者として取り戻している。

復活、および神のカミングアウトの危険な記憶

ヨハネ福音書における全ての顕現場面は、イエスが死者から復活したことを明らかにしている。カミングアウトした神の臨在を経験した者は誰も全く同じままではない。キリストにおける神のカミングアウトは信じるようになった人々を確実に変えるのであり、それはサマリアの女性、マルタ、愛弟子、マグダラのマリア、トマスに見られるとおりである。人々は変えられ、そしてその変化を伝える者（agent）となる。スチュアートの理解によれば、復活とは、キアな人々がクローゼット内における自分自身の十字架および自己憎悪や内面化されたホモフォビアという死からどのように^{カムアウト}姿を現すかを描き出す、比喩的な描写である。クローゼットに押し込められた身体は「しばしば背を丸め、世に対して閉じこもり、視線を落とし、声は生気がなくて弱々しい。肌はジメジメと冷たく、よそよそしくてそこには命を感じられず、応答もなく、死の陰にある」（Stuart 1995: 50）。クローゼットに閉じ込められた身体は、ラザロのように墓に入れているのである。それらは死んだ身体であり、自身の霊に対して死んでいる。イエスはクローゼットを終わらせる。神はイエスをクローゼットの死から蘇らせ、身体はもはや墓に閉じ込められていない。スチュアートは、クローゼットという墓から出てきた時にキアな人々が身体的に経験する自由について語っている。

身体は花のように開く。頭は持ち上げられ、声はより強くなり、肉体は暖かくなる。私は復活を証言する。復活は誰かが石〔の扉〕を転がしきった時にのみ、誰かがその人を命へ至るよう愛した時にのみ起こるのだ。（Stuart 1995: 50）

神はイエス・キリストを命へ至るよう愛し、神はキアな人々を命へ至るよう愛し続けている。カミングアウトとは人生を変えること、社会を変えることを意味する。究極的な突入の瞬間は、それは受肉よりもっと当てはまることだが、イエスの復活である。それは完全な栄光と共感のうちにある神のカミン

グアウトである。

聖霊の役割

告別説教においてイエスは、自分は去るが、慰め主（弁護者、パラクレートス）ないし真理の霊をキリストの共同体に送ると述べている（14:5 以下、16:5-15）。この告別説教はイエスの差し迫った死と、十字架におけるその残酷な死（16:6-24）を経験した弟子たちのトラウマを述べている。シェリー・ランボーが発展させた神学は、ペトロ・愛弟子・マグダラのマリアのトラウマ的な受難とともに聖霊が共にいて留まってくださる（〔ギリシャ語〕メネイン）というものである（Rambo 2010）。愛弟子は福音書を記すという証言によって、イエスの言葉を保持し想起するという慰め主の活動を代理している。マグダラのマリアは復活を告げる最初の使徒となり、そこではイエスが今も臨在していることでマリアの悲しみは慰められる。そしてペトロは21章において、三度「私の羊を飼いなさい」「私の羊の世話をしなさい」と命じられる。「聖霊は、命がそれと認識できないような時に命のあり方を探している。聖霊による証言を通して、贖いと癒しが猶予され、別の時に再度与えられる」（Rambo 2010: 115）。ランボによる、聖霊が弟子たちのトラウマ的悲しみと共にあるという認識は女性の弟子たちの嘆きの儀式において明らかとなり、また帝国に対抗する回復的な復活の誕生として知られるようになる（Shore-Goss 2020c）。リタ・ナカシマ・ブロックとレベッカ・パーカーによれば、「キリスト教は解決されていないトラウマのしるしに耐えている。イエスの復活とイエス運動の継続は勝利ではなく、生き抜くための力、豪雨を生き抜いた残り火を垣間見せるもの」なのである（Brock and Parker 2015: 250）。

イエスの弟子たちは皆、イエスが自身の生涯と人格を通して神を啓示したという生き生きとした、また人生が変わる体験をした。イエスの生涯、言行、死と復活は神を、その真の姿を明らかにする。それは無条件の愛と共感である。神はイエスを最終的な死から救ったが、これは「復活させる神」という神の性質を示している。復活は神の最終的なカミングアウトである。神の無条件の愛は、

追放された人々やアウトサイダーたちにも届く。神は不変の宗教的伝統や境界線からカミングアウトする。神は最終的に神自身を完全にクィアな存在として示すのであり、それは箱の外、狭隘な概念的枠組みや恵みを規制する者たちの振る舞いの外においてである。神は人間のあらゆる期待を、復活したキリストの「現れ」(outness) という驚き、および変えられた生を具体的に宣言することで乗り越えるのである。

ヨハネ福音書におけるキリストの共同体

紀元1世紀末頃のエフェソに存在したキリストの共同体は、帝国文化に対抗する教会を築き、同時に人々の橋渡しをするというダイナミクスを持っている。クィアな神とその包括的な愛を広めるイエスという神のクィアな使節に、世は敵対した。ヨハネはその共同体が帝国やユダイオイと対抗していると考えている。宮清めにおいて、イエスは神殿の破壊を予告する。「この神殿を壊してみよ。三日で建て直してみせる」(2:19)。エリートたる司祭階級は、神殿を建てるのに46年かかったと反論する。福音書記者は編集句を挿入し、イエスは自分の体という神殿について語っているとす。神殿イメージはイエスの復活した体に移される。イエスは「私の父の家」(14:2) という言葉を用いる。キリストの共同体とは多くの部屋があるひとつの共同住宅である。この言葉や反二元論的なレトリックはキリストの共同体を神殿破壊後のユダヤ教と区別するものとなる。

イエスが弟子たちの足を洗う際に、女性／奴隷のような異性装的な振る舞いをしたことは、帝国の男性的でヒエラルキー重視の文化とは対照的なイメージである。イエスは互いに仕えるというエンパワメントを表明し、互いに愛すること(15:12-13)が自分の共同体を特徴づけると論じている。そしてイエスは、あなたたちは私の友である、と宣言する。弟子たちに対する友愛の言葉は、エリート的なパトロン主義やヒエラルキーとは対照的である。ヨハネの福音書はローマ的な支配形態や帝国の価値に対する代替的なヴィジョン、また宣教である。カーターの述べるところでは、「イエスの友となることはイエスに忠実な共同体に属することであり、神の目的によって形づくられた人間の実存について

の教えというイエスのヴィジョンを生き抜くことである」(Carter 2008; 279)。イエスは自分の共同体のために祈っている。「私がお願いするのは、彼らを世から取り去ることではなく、悪い者から守ってくださることです」(17:15)。

多くのクィアな人々が自分の教会から追い出されてきたのであり、いくつかの教会はその中心でクィアな人々と折り合いをつけねばならなかった。人々が経験したのは抵抗、致命的な敵意、受容と愛の恵み、イエスおよび自分たちの身において神が肉体を取ったという記憶を生き生きと保つこと、愛の掟である。多くの教会や文化的敵意ゆえの反対にも関わらず、クィアなキリスト者はその性的な (erotic) 人生においてお互いの、また第四福音書において姿を現したイエスとの、そしてカミングアウトした神とのつながりを見出す。信仰においてカミングアウトすることで、我々は死ぬ前に立ち上がり、愛弟子の物語は我々のキリストとの「カミングアウトした」関係において続いていく。そして教会はいずれかの決断を迫られるのである。クィアな人々の存在の中にあるキリストの目に見える臨在を受け入れるか、それともリンチ集団を形成してクィアたちのうちに肉となりカミングアウトしたキリストをもう一度十字架につけるかを。

文献

- Alison, James, 2001, *Faith Beyond Resentment: Fragments Catholic and Gay*, New York, Crossroad.
- Althaus-Reid, M., 2000, *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*, New York: Routledge.
- Althaus-Reid, M., 2003b, *The Queer God*, New York: Routledge.
- Boisvert, Donald L., 2004, *Sanctity and Male Desire*, Cleveland, OH: Pilgrim Press.
- Boyarin, Daniel, 2002, 'The Ioudaioi in John and the prehistory of Judaism', in J. C. Anderson, P. Sellow and C. Setzer, eds, *Pauline Conversations in Context: Essays in Honor of Calvin J. Roetzel*, Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series 221, London: Sheffield Press, pp. 216-39.

- Brock, Rita Nakashima, and Rebecca Parker, 2015, *Proverbs of Ashes: Violence, Redemptive Suffering, and What Saves Us*, Boston, MA: Beacon Press.
- Brown, Raymond E., 1997, 'Letter to the Phillipians', *The Anchor Bible Commentary*, New York: Doubleday.
- Carr, David M., 2003, *The Erotic Word: Sexuality, Spirituality, and the Bible*, New York: Oxford University Press.
- Carter, Warren, 2008, *John and Empire: Initial Explorations*, New York: T&T Clark.
- Cheng, P. S., 2011, *Radical Love: An Introduction to Queer Theology*, New York: Seabury Books. [パトリック・チェン（工藤万里江訳）『ラディカル・ラブ』新教出版社、2014年]
- Conway, Colleen, 2003, 'Behold the man: Masculine Christology and the Fourth Gospel', in Stephen D. Moore and Janice Capel Anderson, eds, *New Testament Masculinities*, Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, pp. 163-80.
- Countryman, L. William, 2005, *Love Human and Divine: Reflection on Love, Sexuality, and Friendship*, Harrisburg, PA: Morehouse.
- Crossan, J. D., 2010, *The Greatest Prayer: Rediscovering the Revolutionary Message of the Lord's Prayer*, New York: HarperOne. [J・D・クロッサン（小磯英津子訳）『最も偉大な祈り：主の祈りを再発見する』日本キリスト教団出版局、2022年]
- Garber, Marjorie, 1992, *Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety*, New York: Routledge.
- Garnsey, Peter, 1999, *Food and Society in Classical Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Glaser, Chris, 1998, *Coming Out as Sacrament*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Goss, Robert, 2000, 'The Beloved Disciple: A queer bereavement narrative in a time of AIDS', in Robert E. Goss and Mona West, eds, *Take Back the Word: A Queer Reading of the Bible*, Cleveland, OH: Pilgrim Press, pp. 206-18.

- Goss, Robert, 2002, *Queering Christ: Beyond Jesus ACTED UP*, Cleveland, OH: Pilgrim Press.
- Goss, Robert E., and Dennis Klass, 2005, *Dead But Not Lost: Grief Narratives in Religious Traditions*, New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Haight, Roger, 1999, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Haughton, Rosemary, 1969, *Beginning Life in Christ*, Westminster, MD: Newman Press.
- Heyward, Carter, 1989, *Touching Our Strength: The Erotic as Power and the Love of God*, San Francisco, CA: Harper & Row.
- Jennings, Theodore W., 2003, *The Man Jesus Loved: Homoerotic Narratives from the New Testament*, Cleveland, OH: Pilgrim Press.
- Johnson, Elizabeth A., 1992c, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York: Seabury Books.
- King, Karen L., 2003, *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Disciple*, Santa Rosa, CA: Polebridge Press. [カレン・L・キング（山形孝夫・新免貢訳）『マグダラのマリアによる福音書』河出書房新社、2006年]
- Liew, Tat-Siong Benny, 2001, '(Cor)Responding: A letter to the editor', in Ken Stone, ed., *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, Cleveland, OH: Pilgrim Press, pp. 182-92.
- Liew, Tat-siong Benny, 2009, 'Queering closets and perverting desires: Cross-examining John's engendering and transgendering word across different worlds', in Randall Bailey, Tat-Siong Benny Liew and Fernando F. Segovia, eds, *The Were All Together in One Place*, Atlanta, GA: SBL Press.
- Marchal, Joseph A., 2019, 'On the verge of an Introduction', in Joseph A. Marchal, ed., *Bodies on the Verge: Queering Pauline Epistles*, Atlanta, GA: SBL Press, pp. 1-61.
- Martin, Dale B., 2006, *Sex and the Single Savior*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Martin, Dale B., 2012, *New Testament History and Literature*, New Haven, CT:

Yale University Press.

- McLaughlin, Eleanor, 1993, 'Feminist Christologies: Re-dressing the tradition', in Maryanne Stevens, ed., *Reconstructing the Christ Symbol: Essays in Feminist Christology*, New York: Paulist Press, pp. 118-49.
- O'Day, Gail, 2001, 'The Gospel of John: Reading the incarnate Word', in Robert Fortna and Tom Thatcher, eds, *Jesus in Johannine Tradition*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, pp. 25-34.
- O'Murchu, D., 2011, *Christianity's Dangerous Memories: A Rediscovery of the Revolutionary Jesus*, New York: Crossroad.
- Pagels, Elaine, 1979, *The Gnostic Gospels*, New York: Random House.
- Pagels, Elaine, 1995, *The Origin of Satan*, New York: Random House. [エレーヌ・ペイゲルス (松田和也訳) 『悪魔の起源』 青土社、2000 年]
- Perkins, Benjamin, 2000, 'Coming out, Lazarus's and ours: Queer reflections of a psychospiritual, political journey', in Robert E. Goss and Mona West, eds, *Take Back the Word: A Queer Reading of the Bible*, Cleveland, OH: Pilgrim Press, pp. 196-205.
- Perry, Troy D., 1991, 'A meditation on religion and leatherspace', in Mark Thompson, ed., *Leatherfolk: Radical Sex, People, Politics, and Practice*, Boston, MA: Alyson, pp. 247-51.
- Punt, Jeremy, 2008, 'Intersections in queer theory and postcolonial theory, and hermeneutical spin-offs', *The Bible and Critical Theory* 4 (2), Monash University Press.
- Punt, Jeremy, 2011, 'Queer theory, postcolonial theory, and biblical interpretation: A preliminary exploration of some intersections', in Teresa J. Hornby and Ken Stone, eds, *Bible Trouble: Queer Readings at the Boundaries of Biblical Scholarship*, Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, pp. 321-43.
- Quero, Hugo Córdova, 2006, 'The prostitutes also go into the kingdom of God: A queer reading of Mary of Magdala', in Marcella Althaus-Reid, *Liberation Theology and Sexuality*, Aldershot: Ashgate, pp. 81-108.
- Rambo, Sherry, 2010, *Spirit and Trauma: A Theology of Remaining*, Louisville,

- KY: Westminster John Knox Press.
- Reinhartz, Adele, 1994, 'The Gospel of John', in Elisabeth Schüssler Fiorenza, ed., *Searching the Scriptures*, vol. 2: *A Feminist Commentary*, New York: Crossroad, pp. 561-600.
- Rieger, Jorge, 2007, *Christ and Empire: From Paul to Postcolonial Times*, Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Rivkin, Ellis, 1991, 'What crucified Jesus?' in James H. Charlesworth, ed., *Jesus' Jewishness: Exploring the Place of Jesus within Early Judaism*, New York: Crossroad, pp. 226-57.
- Schaberg, Jane, 2004, *The Resurrection of Mary Magdalene: Legends, Apocrypha, and the Christian Testament*, New York: Continuum.
- Scott, Martin, 1992, *Sophia and the Johannine Jesus*, Sheffield: JSOT Press.
- Shore-Goss, Robert, E. 2020c, *The Insurgency of the Spirit: Jesus's Liberationist Animist Spirituality, Empire, and Creating Christian Protectors*, Maryland, MD: Lexington Books.
- Stuart, Elizabeth, 1995, *Just Good Friends*, New York: Mowbray.
- Sugirtharajah, R. S., 2005, *The Bible and Postcolonial Explorations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Tilborg, Sjef, 1993, *Imaginative Love in John*, Leiden: Brill.
- West, Mona, 2003, 'The raising of Lazarus: A lesbian coming out story', in Amy-Jill Levine with Marianne Blickenstaff, eds, *A Feminist Companion to John*, vol. 1, Cleveland, OH: Pilgrim Press, pp. 143-58.
- West, Mona, 2005, 'Coming out as sacrament', UFMCC website, available at: <https://mccchurch.org/files/2016/08/ComingOutSacrament.pdf> (accessed 10.3.2022).
- Williams, Robert, 1992, *Just As I Am*, New York: Crown.
- Wilson, Nancy L., 1995, *Our Tribe: Queer Folks, God, Jesus, and the Bible*, New York: HarperCollins.