

クィア化する家族

—マルコ 3:20 – 21、31 – 35 におけるイエスの家族観—

小林 昭博

1. はじめに

イエスはその活動を始めるに当たって、その母や姉妹兄弟という肉親を棄てるかのような振る舞いを見せたと考えられている。そのことを窺わせるテキストとしてマルコ 3:20 – 21、31 – 35 が挙げられるが、確かにこのテキストにはイエスとその家族の間に渦巻く葛藤が描かれている。伝統的な家族観や家族制度からすれば、このテキストが描くイエスの家族に対する態度は、まさに常軌を逸しているものだと言いうるのであろう。だが、ここには現代のジェンダー論およびセクシュアリティ研究において議論されている、伝統的な家族観や家族制度を批判し、新たな人間相互の関係性を模索する議論と重なり合うような新たな家族観と通底する思想が内包されているものと思われる。すなわち、それは「クィア化する家族」⁽¹⁾ という現代のクィア理論によって示されている新たな家族観と通底する問題意識であり、それは「産めよ、増えよ」(創世 1:28) という戒命に基づき、子孫繁栄を目的とする異性間の婚姻制度を絶対視する古代ユダヤ世界に身を置くイエスと、「[ヘテロ] セクシズム」⁽²⁾ に基づき、異性間の結婚制度を当然視する現代世界に身を置く「クィアな者たち」との間に通底する問題である。本論文はイエスの時代と現代との間の時代的・社会的・文化的な差異に留意しつつ、マルコ 3:20 – 21、31 – 35 におけるイエスの家族観を「クィア化する家族」と「[ヘテロ] セクシズム」の視点を援用して考察するものである。

2. テキストの文学的構造

2.1. 物語の構成——共観福音書との比較

マルコ 3:20 – 21、31 – 35 はその間に挟み込まれた 3:22 – 30 と一体を成すテキストとしてマルコによって編まれている⁽³⁾。これはマルコを精読することによって得

(1) 河口和也『クィア・スタディーズ』(思考のフロンティア) 岩波書店、2003年、67 – 93頁参照。

(2) 竹村和子『愛について——アイデンティティと欲望の政治学』岩波書店、2002年、33 – 88頁参照。

(3) 田川建三『原始キリスト教史の一断面——福音書文学の成立』勁草書房、1968年、122頁、同『マテ

られる知見だが、それと同時に共観福音書の並行記事との比較によっても確証されることである。すなわち、マルコではイエスの身内の者たちがイエスはおかしくなったと言って捕まえに来る物語（3:20 - 21）が最初にあり、それに続けて律法学者たちとのベエルゼブル論争（3:22 - 30）へと物語が移行し、そこから再びイエスの身内（母と兄弟たち）が登場し、イエスはそのとき自分の周りにいた群衆こそが自分の母や兄弟であると宣言する（3:31 - 35）という一連の物語の構成になっている。

それに対して、並行記事のマタイとルカではそれぞれマルコとは全く異なった順序で物語が構成されている。まず、マルコ 3:20 - 21 の身内の者たちがイエスはおかしくなったと言って捕まえに来る物語は、マタイとルカの両福音書には存在しない。次に、マルコ 3:22 - 30 のベエルゼブル論争は、マルコの物語とは全く別の場所に独立した物語として、Q資料を用いて描かれている（マタイ 12:22 - 32、ルカ 11:14 - 23）⁽⁴⁾。そして、マルコ 3:31 - 35 のイエスによる新しい家族の宣言に関しても、マタイとルカはベエルゼブル論争とイエスの身内の逸話を一続きの物語として描き出しではない。マタイはベエルゼブル論争とイエスの身内の逸話の間に三つの物語を挟み込んでおり（マタイ 12:46 - 50）、ルカに至ってはベエルゼブル論争よりも3章も前の場面にイエスの身内の逸話を置いている（ルカ 8:19 - 21）。したがって、イエスの身内の逸話とベエルゼブル論争という二つの物語は、共観福音書の著者それぞれが三者三様の位置づけを与えており、このような差異の中に共観福音書の著者たちの明確な意図を認めることができるであろう⁽⁵⁾。

2.2. 文学的構造——サンドウィッチ手法

マタイとルカがQ資料を用いてベエルゼブル論争を描いていることから知られるように、イエスの身内の逸話とベエルゼブル論争とは、もともと一続きの物語だった

マルコ福音書 上巻』（現代新約注解全書）新教出版社、1972年、225 - 227、248 - 252頁、同『新約聖書 訳と註1——マルコ福音書／マタイ福音書』作品社、2008年、192頁、William L. Lane, *The Gospel according to Mark: The English Text with Introduction, Exposition and Notes*, Grand Rapids: Eerdmans, 1974, 137f.; Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus, I. Teilband (Mk1-8,26)*, EKK II/1, Solothurn/Düsseldorf: Benzinger und Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, ⁴1996, 144-147; Walther Schmithals, *Das Evangelium nach Markus, I. Kapitel 1,1-9,1*, ÖTKNT 2/1 (GTB 503), Gütersloh: Mohn/Würzburg: Echter, ²1986, 210f. 参照。

(4) マタイとルカのベエルゼブル論争の内容はマルコとは異なっており、その異なる部分がマタイとルカとで概ね一致しているところから、両福音書がマルコ以外にQ資料を用いてベエルゼブル論争を描いているものと考えられる。マタイではマルコの内容をも取り入れており、マルコとQ資料を同程度用いているのだが、ルカの場合には大部分がマルコとは異なっており、Q資料をそのまま用いていると目されている。詳しくは、Gnilka, *Das Evangelium nach Markus, I*, 145-147; 大貫隆『マルコによる福音書 I』（リーフパイブルコメンタリー・シリーズ）日本基督教団宣教委員会／日本基督教団出版局、1993年、189 - 204頁、Joel Marcus, *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 27, New York, et. al.: Doubleday, 2000, 277-279; 田川『新約聖書 訳と註1』681 - 687頁参照。

(5) これらのテキストに関する共観福音書相互の思想的特色については、荒井献『イエス・キリスト』（人類の知的遺産12）講談社、1979年、83 - 85、178 - 181、211 - 212頁＝『荒井献著作集1——イエス その言葉と業』岩波書店、2001年、206 - 208、316 - 320、357 - 359頁を参照。

のではなく、全く別の物語であったものと考えられる。そして、この二つの物語を一つにまとめたのがほかならぬマルコであり、そのことは3:20 – 35にマルコに特徴的な「サンドウィッチ手法」と呼ばれる編集手法が認められることから明らかである⁽⁶⁾。

サンドウィッチ手法とは、一つの物語を二つに分割し、その間に別の物語を挟み込み、「 $A^1 + B + A^2$ 」という新たな物語として構成するマルコの編集手法である⁽⁷⁾。このようなマルコの編集手法は以前から指摘されてきたが、一つの物語に別の物語が差し込まれているところから、「間に入れること」(intercalations)⁽⁸⁾、「差し込んで改変すること」(interpolation)⁽⁹⁾、「挿入」(insertion)⁽¹⁰⁾などと呼ばれ、また挿入と同じような意味で、間に差し込まれている物語が「押しやるもの」(Schiebung)⁽¹¹⁾と呼ばれることもあった。あるいは、一つの物語の間に別の物語が挿入され、二つの物語が混じり合って構成されているところから、「混成」(Ineinanderschachtelung)⁽¹²⁾、「融合」(Verschmelzung)⁽¹³⁾、「複合」(Verschachtelung)⁽¹⁴⁾などと呼ばれてきた⁽¹⁵⁾。そして、このような編集手法を「 $A^1 + B + A^2$ 」というマルコが繰り返し用いる文学手法として明示し、「サンドウィッチ手法」(sandwich technique)という呼び名が付けられたのである⁽¹⁶⁾。すなわち、ここにはサンドウィッチと呼ばれる手法が、単なる物語の挿入ではなく、マルコによってしっかりと構成された文学的枠組みであるとの認識があり⁽¹⁷⁾、さらにマルコの思想的・神学的な意図が明瞭に表されていると考えられてい

-
- (6) 田川『マルコ福音書上巻』225 – 227, 369 – 370頁、大貫『マルコによる福音書 I』188, 205, 209頁、John R. Donahue/Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark*, SPS 2, Collegeville: The Liturgical Press, 2002, 18f. 参照。
- (7) 以下のサンドウィッチ手法に関する論述は、James R. Edwards, *Markan Sandwiches: The Significance of Interpolations in Markan Narratives*, *NovT* 31, 1989, 193–216に多くを負っている。
- (8) Thomas A. Burkill, *Mysterious Revelation: An Examination of the Philosophy of St. Mark's Gospel*, Ithaca: Cornell University Press, 1963, 121; Joanna Dewey, *Markan Public Debate: Literary Technique, Concentric Structure, and Theology in Mark 2:1–3:6*, SBLDS 48, Chico: Scholars Press, 1980, 21.
- (9) Howard C. Kee, *Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel*, London: SCM Press, 1977, 54.
- (10) Dennis E. Nineham, *The Gospel of St Mark*, PNTC, Middlesex: Penguin Books, 1963, rep. 1977, 112. なお、*ibid.*, 123では、「合間の出来事」(interlude)と呼ばれている。
- (11) Ernst von Dobschütz, *Zur Erzählerkunst des Markus*, *ZNW* 27, 1928, 193–198.
- (12) Erich Klostermann, *Das Markus-Evangelium*, HNT 3, Tübingen: Mohr Siebeck, ⁴1950, 36.
- (13) Julius Schniewind, *Das Evangelium nach Markus*, NTD 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁶1952, 148.
- (14) Heinz-Wolfgang Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium*, SUNT 8, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, 200f.; Gnlika, *Das Evangelium nach Markus*, 1, 144.
- (15) Josef Ernst, *Das Evangelium nach Markus*, RNT, Regensburg: Pustet, ⁶1981, 116f. は、「組込手法」(Schachteltechnik)という表現を用い、Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium, I. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1–8,26*, HThKNT 2, Freiburg/Basel/Wien: Herder, ³1980, 221 は、「組み込んで合成する手法」(die Technik der Schachtelkomposition)と呼んでいる。
- (16) Ernest Best, *The Temptation and the Passion: The Markan Soteriology*, SNTSMS 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1965, 74, 83; Robert H. Stein, *The Proper Methodology for Ascertaining a Markan Redaction History*, *NovT* 13, 1971, 193; Frans Neirynck, *Duality in Mark: Contributions to the Study of the Markan Redaction*, BETL 31, Leuven: Leuven University Press, 1973, 133.
- (17) それゆえ、David Rhoads, *Narrative Criticism and the Gospel of Mark*, *JAAR* 50, 1982, 424 は、この手法を「枠付」(framing)と呼び、Marcus, *Mark 1–8*, 278 は、「サンドウィッチ構造」(sandwich structure)とス

クィア化する家族

るからである⁽¹⁸⁾。

そして、本テキストを例に取れば、以下のようなサンドウィッチ手法が認められる。

A¹ 「イエスの身内 (1)」 (20 – 21 節)

B 「ベエルゼブル論争」 (22 – 30 節)

A² 「イエスの身内 (2)」 (31 – 35 節)

この手法から理解されることは、マルコは伝承で得たイエスの身内の物語を二つに分割し、その間にベエルゼブル論争を挟み込み、両方の物語が同じ意味内容を持っていることを示し、双方の物語が相互に解釈されるよう物語を配列したということである。

マルコの意図は、イエスの身内がイエスはおかしくなったと言っていたことを (20 – 21 節)、エルサレムの律法学者がイエスはベエルゼブルに取り憑かれていると言っていたことと並べ (22 – 30 節)、そこから神の意志を行う者こそがイエスの家族であるとの宣言によって (31 – 35 節)、イエスの新しい家族として表象されるイエスの真の理解者がイエスの周りにいた群衆であるということを示しつつ、イエスの母や兄弟の行動と律法学者の行動とが同じレベルの問題であると批判しているのである。

3. テキストの歴史的考察——イエスの家族

3.1. イエスの家族 (1) ——マルコ 3:20 – 21 の歴史的考察

次にマルコ 3:20 – 21、31 – 35 をテキストとして、本論文の主題であるイエスとその家族との関係に議論を移したい。ここからは歴史的想像力を働かせつつ、歴史的考察を試みる。まずはマルコ 3:20 – 21 のテキストの翻訳 (私訳) を示す。

²⁰そして彼はある家に来る。するとまた群衆が集まって来るので、彼らはパンを食べることさえできないほどである。²¹すると彼の身内の者たちが〔このことを〕聞いて、彼を捕まえようとしてやって来た。なぜなら彼ら〔=身内の者たち〕は彼

↘共に「枠付手法」(framing technique) という呼び方を併用する。また、このような文学構造は、新約聖書の文学批評的解釈によって「交差配列法」(chiasmus) や「集中構造」(concentric structure) としても理解されている (Bas M. F. van Iersel, *Mark: A Reader-Response Commentary*, JSNTSup 164, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, 72–74)。なお、Marcus, *op. cit.*, 278f. はマルコ 3:20 – 35 を交差配列法としても分析している。

(18) 田川『マルコ福音書 上巻』225 – 227、369 – 370 頁、Edwards, *NovT* 31, 193–216; 大貫『マルコによる福音書 I』188、205、209 頁参照。

がおかしくなったと言っていたからである。

20節は全体としてマルコの編集である。「そして彼が家に来る」という書き出しは、イエスおよびその弟子たちとの行動によって新たな物語が始まるさいのマルコの常套的表現であり(1:16、21、29、2:1、13、3:1、20、4:1、5:1ほか)、続く「するとまた群衆が集まって来るので」と「彼らはパンを食べることさえできないほどである」という表現も、イエスの人気の程を描写するマルコに特徴的な編集である(6:31)。特に、「また」(πάλιν)という表現はマルコが一つの物語から次の物語に移行するさいに繰り返し使っていることも知られているものである(2:1、13、3:1、20、4:1、5:21、7:14、31、8:1、13、10:1、24、11:27)⁽¹⁹⁾。

21節も全体としてはマルコによって現在のような物語に仕立て上げられたと考えられる。問題となるのは「身内の者たち」(οἱ παρ' αὐτοῦ)と訳した表現である。直訳は「彼からの者たち」「彼のそばからの者たち」であり、その意味は幅が広く⁽²⁰⁾、ここでは31-35節にイエスの母と兄弟たちとが登場することから、家族の意味だと考えられる。ギリシャ語が曖昧な表現だということもあり、少し幅を持たせて「身内の者たち」と訳したが⁽²¹⁾、31-35節とのサンドウィッチ手法から考えて、イエスの母と兄弟が意中にあることは疑いえない⁽²²⁾。

21節で重要なのは、次の「なぜなら彼ら〔=身内の者たち〕は彼がおかしくなったと言っていたからである」(ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη)という文面である。「彼がおかしくなった」(ἐξέστη)とは、語本来の意味は「外に立つ」(ἐξίστημι)だが、新約聖書では通常は「驚く」という意味で用いられる(マルコ2:12参照)。「おかしくなる」と訳したように、ここでは「気が狂う」「正気を失う」の意である(Ⅱコリント5:13参照)。さて、問題はイエスがおかしくなったということと言ったのがいったい誰かということである。

解釈は二通りある。一つは「彼はおかしくなったと言われていた」と ἔλεγον の主

(19) 大貫『マルコによる福音書Ⅰ』84-85頁、187頁参照。

(20) 古典ギリシャ語では「使者」(クセノフォン『キュロスの教育』4,5,53)、七十人訳等では「支持者」「信奉者」(Ⅰマカバイ11:73、12:27、Ⅱマカバイ11:20)、「親」「親族」(箴言31:21、スザンナ33、ヨセフ『ユダヤ古代誌』1,193)、バビルスでは「代理人」「友人」の意味で用いられている。なお、Ⅰマカバイ9:44では、本文で採用されている τοῖς παρ' αὐτοῦ が異読の A 写本では τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ になっており、この異読からこの表現が「兄弟」という極めて近い家族にも用いられうると推定することも可能である。さらに詳しくは、Vincent Taylor, *The Gospel according to Saint Mark*, London: Macmillan, 1953, 236; Gnllka, *Das Evangelium nach Markus*, I, 144; Marcus, *Mark 1-8*, 270; 田川『新約聖書 訳と註 1』194頁参照。

(21) 口語訳、新共同訳、佐藤研『マルコによる福音書・マタイによる福音書』(新約聖書翻訳委員会訳『新約聖書Ⅰ』)岩波書店、1995年、14頁参照。

(22) Karl L. Schmidr, *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*, Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1919, 121; John D. Crossan, *Mark and the Relatives of Jesus*, *NovT* 15, 1973, 84f.

語を不特定の人々の意に取り、「言われていた」と受け身の形で訳す解釈である⁽²³⁾。この場合には、イエスがおかしくなっていたという噂が人々の口の上っていたので(ἐλεγον 未完了過去)、イエスがどこかの家に来たという話を聞いて、事実を確かめるという意味も込めて、家族がイエスを捕まえに来た(ἐξήλτων アオリスト)という意味になる。

もう一つは、私訳のように「彼ら〔=身内の者たち〕は彼がおかしくなったと言っていた」と直訳し、この「彼らは言っていた」(ἐλεγον)の主語を「イエスの身内の者たち」と同定する解釈である⁽²⁴⁾。サンドウィッチ手法から考えると、こちらの解釈に至当性があると言えよう。つまり、ベエルゼブル論争では、イエスがベエルゼブルに取り憑かれていると言っていたのは、律法学者たちであり(22、30節)、それに対応するとすれば、21節は「身内の者たち」が当然のことながら主語になると考えられるからである。その原文と訳文を以下に示しておこう。

21 節 ἐλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη.

なぜなら彼らは彼がおかしくなったと言っていたからである。

22 節 ἐλεγον ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει κτλ.

彼らは彼がベエルゼブルに取り憑かれていると言っていたからである。

30 節 ὅτι ἐλεγον • πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει.

彼らは彼が汚れた霊に取り憑かれていると言っていたからである。

上記の文面からも知られるように、22節と30節の主語は明確に「律法学者たち」である。マルコはサンドウィッチ手法によって、明確に「イエスの身内の者たち=家族」と「律法学者たち」とを対比させており、22節と30節のἐλεγονの主語が「律法学者たち」であることから考えても、21節のἐλεγονの主語は当然のことながら「イエスの身内の者たち」である。この解釈を採る場合には、イエスがおかしくなっていたということをイエスの身内の者たちが常々口にしていたので(ἐλεγον 未完了過去)、イエスがどこかの家に来たという話を聞いて、時が来たとばかりに、家族がイエスを捕まえに来た(ἐξήλτων アオリスト)という意味になる。

(23) Marie-Joseph Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, ÉB, Paris: Gabalda, ⁴1947, 70; 新共同訳、大貫『マルコによる福音書 I』187 – 188 頁、佐藤『マルコによる福音書・マタイによる福音書』14 頁。

(24) Ezra P. Gould, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Mark*, ICC, New York: Scribner's, 1896, 61; 口語訳、Ernest Best, Mark III.20,21,31–35, NTS 22, 1976, 313; Pesch, *Das Markusevangelium*, I, 210; Ernst, *Das Evangelium nach Markus*, 115; Schmithals, *Das Evangelium nach Markus*, I, 209; Gnlika, *Das Evangelium nach Markus*, I, 143; Dieter Lührmann, *Das Markusevangelium*, HNT 3, Tübingen: Mohr Siebeck, 1987, 73; Marcus, *Mark 1–8*, 270; 田川『新約聖書 訳と註 1』13 頁。なお、口語訳とシュミットハルスは、「彼らは思った」と意識している。

このように 21 節の主語が「イエスの身内の者たち」であるのは明白であるにもかかわらず、この解釈が忌避されるのは、イエスの家族がイエスはおかしくなったと口々に言っていたというマイナスのイメージからイエスの家族を守ろうとする意識が働いたためである⁽²⁵⁾。だが、いずれにせよイエスがおかしくなったということをイエスの家族が信じ込み、イエスを捕まえに来たことは、31 - 35 節の記述から否定しようのないことである。この内容があまりに衝撃的であったことは、マタイとルカが 21 節を削除していることから窺い知られることである。そして、イエスの身内がイエスはおかしくなったと言って、彼を捕まえに来たということは、後にイエスの兄弟ヤコブがエルサレム教会の実権を握ったことや母マリアが神格化されていったことから考えると、イエスの家族にとってマイナスでしかないこのような伝承は、単なる作り話や噂話の範疇を超えて、史実に基づく内容だと判断することが許されよう。

3.2. イエスの家族（2）——マルコ 3:31 - 35 の歴史的考察

まずはマルコ 3:31 - 35 のテキストの翻訳（私訳）を示す。

³¹そして彼の母と彼の兄弟たちとがやって来て、外に立ち、彼のもとに人を遣わして彼を呼ばせた。³²さて彼の周りには群衆が座っており、そこで彼らは彼に言う、「ご覧なさい、あなたのお母さんとあなたのご兄弟たちとが外であなたを探しています」。³³すると彼は彼らに答えて言う、「わたしの母、わたしの兄弟たちとはいったい誰のことなのか」。³⁴そして彼は自分の周りを囲んで座っている人たちを見回して言う、「ご覧なさい、わたしの母、わたしの兄弟たちを。³⁵なぜなら神の意志を行う者は誰でも、その者がわたしの兄弟、姉妹、そして母なのだから」。

ここでまず問題となるのは 31 - 35 節の物語の構成、すなわちテキストの伝承と編集の問題である。このテキストが 31 - 34 節と 35 節の二つに分けられるということは広く認められている。しかし、テキストの構成に関する伝承史的・編集史的判断は三種類に分かれる。第一の意見は 31 - 34 節が元来の伝承と考え、35 節は 31 - 34 節を締め括るために二次的に付け加えられた説教の言葉であるとするものである⁽²⁶⁾。第二はその反対に 35 節が本来の伝承（ロギオン）だと見なし、31 - 34 節は 35 節の独立したロギオンのために作られた理想的場面だとする意見である⁽²⁷⁾。第三の意見

(25) Hugh Anderson, *The Gospel of Mark*, NCBC, Grand Rapids: Eerdmans/London: Marshal Morgan & Scott, 1976, 120f.; Marcus, *Mark 1-8*, 271 も同意見。

(26) Martin Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen: Mohr Siebeck, ⁵1966, 54, 60; Gnllka, *Das Evangelium nach Markus*, I, 147.

(27) ルドルフ・ブルトマン『共観福音書伝承史 I』（ブルトマン著作集 1）加山宏路訳、新教出版社、1983 年、50 - 52 頁、Pesch, *Das Markusevangelium*, I, 221f.; Ernst, *Das Evangelium nach Markus*, 121.

は元来別々であった 31 – 34 節と 35 節の二つの伝承を、マルコが現在の形に結合したと見なし、35 節が教会の作り出したロギオンであるとの見解を容れつつも、31-34 節の伝承の背後に何らかの史実が反映していると想定するものである⁽²⁸⁾。

第一の意見は 31 – 34 節を元来の伝承と見なし、そこに重点を置いている点は首肯できるが、35 節を「説教の言葉」(Predigtspruch) として二次的に付加されたものとしている点で成り立たない。なぜなら、グノーシス文書のトマス福音書 99 に並行する内容を持った別伝承に属するロギオンが残されており⁽²⁹⁾、同様のロギオンは新約聖書外典のエピオン人福音書 H、使徒教父文書のⅡクレメンス 9:11 にもあり⁽³⁰⁾、35 節が元来独立したロギオンであることは疑いえないからである⁽³¹⁾。次に、第二の意見に関しては、35 節を教会が作り出したイエスのロギオンとしている点は頷けるものの⁽³²⁾、31 – 34 節が 35 節から作られた「理想的場面」(Idealszene) だとすることには問題がある。というのは、35 節のロギオンから 31 – 34 節が理想的場面として作られとするならば、31 – 34 節において神の意志を実践する者の姿が積極的かつ具体的に描かれていて然るべきだからである。しかも、そこに描かれているのがイエスとその家族との間の不和であるのだから、31 – 34 節を理想的場面だと考えるのはいくらなんでも無理であり、その背後に 21 節同様に何らかの伝承ないし史実を認める方が、却ってこのような家族不和の物語が描かれていることを無理なく説明できるように思えるからである。最後に、第三の意見だが、元来独立した別の伝承であった 31-34 節と 35 節がマルコによって意図的に結合されたとの指摘は、マルコのサンドウィッチ手法から考えると正鵠を射ている。また、35 節が教会の作り出したイエスのロギオンであるとの見解は、上記の議論からも明白であり、31 – 34 節の背後に何らかの史実が反映しているとの想定もまた、上述したように、イエスの家族との不和が描かれていることを無理なく説明できるものである。したがって、三番目の意見が最も蓋然性が高いと考えられる。

では次に、ここからこのテキストの歴史的考察へと議論を進めたい。31 節のイエスの母と兄弟たちの来訪は史実として理解することを拒む要素はない。だが、「外に立ち」(ἔξω στήκουτες) という表現は、32 節の「彼の周りには群衆が座っており」(ἐκάθητο περὶ αὐτὸν ὄχλος) と対置されており、家族と群衆との対比はマルコによる編

(28) 田川『マルコ福音書 上巻』247 – 248 頁。

(29) Walter Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, ThHKNT II, Berlin: Evangelische Verlag, 81980, 115; 荒井献『トマスによる福音書』(講談社学術文庫 1149) 講談社、1994 年、264 – 267 頁 = 『荒井献著作集 7——トマス福音書』岩波書店、2001 年、209 – 211 頁参照。

(30) 荒井『トマスによる福音書』264 – 267 頁 = 『荒井献著作集 7』209 – 211 頁参照。

(31) Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, 115.

(32) プルトマン『共観福音書伝承史 I』248、279、283 頁。

集であろう⁽³³⁾。32 節のイエスに家族の来訪を伝えた者たちの科白と 33 節のイエスの科白は、このままではないにせよ、この背後に同様の事態が起きたことは否定できないであろう。群衆がひしめき合っていたために、イエスに近づくのが困難であったとすれば、誰か特定の人がイエスに家族の来訪を伝えに来たのではなく、伝言ゲームのようにその場に居合わせた人から人に伝わり、イエスの耳にも届いたという想像も当たっているのかもしれないが⁽³⁴⁾、このような状況設定は 34 節前半でも繰り返されているので、全体としてマルコの編集の手が入れられていると考えられる。

34 節後半は 31 - 34 節の伝承の本来の結びであったと考えられるが、マルコは 35 節のロギオンを付加することによって、イエスの周りにはいる群衆こそが神の意志を行う者であり、イエスの家族であると宣言することによって物語を拡張している。ここでマルコが意図しているのは、イエスがおかしくなったと言って、イエスを捕まえようとするイエスの家族と群衆との鋭い対比であり、同時にイエスがベエルゼブルに取り憑かれていると言って、イエスを非難する律法学者と群衆との強烈な対比である。もっともイエスの周りにはいる群衆は神の意志の実行を具体的には何らしてはいないのだが、ここでは神の意志の実行を人がどのようになすのかが問題なのではなく、イエスと敵対するイエスの家族や律法学者とは異なり、群衆がイエスの周りを取り囲んで座っているというその一事が神の意志の実行を体現していると言っているのである。

このような伝承と編集から成る 31 - 35 節から歴史的に再構成しうる内容は、イエスの母と兄弟たちがイエスのもとにやって来るということがあり、21 節の伝承から間接的に知りうるように、その目的は少なくともイエスの活動と反目するものであったと考えられるが、イエスは母と兄弟たちに会うことをせず、そのとき自分の周りにいた人たちこそが自分の母や兄弟だと言ったということである。

4. クィア化する家族

4.1. クィア理論

「クィア」(queer) とは「正常」の反対を意味し、特に同性愛者やトランスジェンダーといった「性的少数者」(sexual minorities) を日本語の「変態」と同じような意

(33) Pesch, *Das Markusevangelium*, I, 222 は、「群衆」と「家族」を「内」と「外」に対置させるのは、マルコ 4:10 - 11 の「外の者たち」と意図的に関連づける象徴的な意味合いがあると指摘する。また、Marcus, *Mark 1-8*, 285 よれば、イエスの家族が「外に立ち」(ἔξω στήκοντες) とわざわざ指摘されているのは、彼らがイエスは「おかしくなった=外に立った」(ἐξέστη) と言っていたことを皮肉の表現だということ。確かに、στήκοντες が ἵστημι の完了形 ἕστηκα から作られたことを考えると、双方の表現が ἐκ(ἐξ) + ἵστημι から成り、十分説得的な意見である。

(34) Henry B. Swete, *The Gospel according to St Mark: The Greek Text with Introduction, Notes and Indices*, London/New York: Macmillan, 1913, 69 参照。

味で侮蔑するさいに用いられる差別語であった⁽³⁵⁾。現在では差別的呼称を LGBT（レズビアン、ゲイ、バイセクシュアル、トランスジェンダー）が自称して肯定的に用い、自分が LGBT であることに誇りを持つ上でのアイデンティティとして用いられている⁽³⁶⁾。しかし、「クィア理論」（queer theory）として提唱された「クィア」とは、本来 LGBT や性的少数者の総称や包括的概念として現在使われているのとは正反対の方向性を持つものであり、レズビアンとゲイの間にある固有性と差異に注意を喚起し、さらにはレズビアン内部における個々人の固有性と差異、そしてゲイ内部での個々人の固有性と差異を意識化する理論として打ち出されたものなのである⁽³⁷⁾。したがって、クィア理論とは、アイデンティティの総称の如く便利に使うことのできるものではなく、一貫性や正常化を否定し続けていく理論であり実践なのである⁽³⁸⁾。

4.2. クィア化する家族——クィア理論における家族

そして、「家族」というものを論じるさいにも、クィア理論は家族という普遍化された概念の否定へと向かい、家族を差異化し、個別化していく。それが「クィア化する家族」⁽³⁹⁾として河口和也が論じることである。河口は二人のゲイ男性と一人の異性愛者女性を描いた映画『ハッシュ』⁽⁴⁰⁾を例示し、「いやおうなく性的な主体として意味づけられる個人としてのゲイと、『性的な欲望が過剰』であるとみなされてしまった女は、家族から零れ落ちたクィアな存在である」⁽⁴¹⁾と指摘する。この三人の登場人物にとっては、家族とは血縁や血統の優位性を信じ、家父長制を維持し、そのために一夫一婦制を押しつけて、自分たちに執拗に介入し、非規範的なセクシュアリティを生きる零れ落ちたクィアな家族である自分たちを正常化しようとする「抑圧する家族」でしかなかったのである⁽⁴²⁾。これまでクィアな存在は血縁家族の抑圧下に甘んじるか、家族から飛び出して「個」として生きていくしか選択肢はなかったのだが、

(35) タムシン・スパーゴ『フーコーとクィア理論』（ポストモダン・ブックス）吉村育子訳、岩波書店、2004年、9頁、Ken Stone, Queer Commentary and Biblical Interpretation: An Introduction, in: *ibid.*(ed.), *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, JSOTSup 334, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001, 15f, 21; 河口『クィア・スタディーズ』iii頁参照。なお、クィアの語に関する詳しい歴史については、George Chauncey, *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940*, New York: Basic Books, 1994を参照。

(36) Stone, Queer Commentary and Biblical Interpretation, 16; 河口『クィア・スタディーズ』62-65頁参照。

(37) Teresa de Lauretis, Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction, *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 3/2, 1991, iii-xviii.

(38) Teresa de Lauretis, Habit Changes, *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 6/2-3, 1994, 296-313; 河口『クィア・スタディーズ』64-65頁、David M. Halperin, The Normalizing of Queer Theory, *Journal of Homosexuality* 45, 2005, 339-343参照。

(39) 河口『クィア・スタディーズ』67-93頁参照。

(40) 『ハッシュ!』監督/脚本:橋口亮輔、配給:シグロ、2001年、2002年。橋口亮輔『小説ハッシュ!』アーティストハウス、2002年。

(41) 河口『クィア・スタディーズ』78頁。

(42) 河口『クィア・スタディーズ』78-90頁参照。

『ハッシュ』では「選択にもとづく家族」の可能性が描かれ、しかも「二」ではなく、「三」という新しい単位を作ることによって、もう一つの新たな選択肢が開かれているのである⁽⁴³⁾。

このように、敢えて「家族」という概念を用いることで、河口は「近代家族」を「選択する家族」や「個別化する家族」によって差異化、個別化し、「クィア化する家族」によって、異性愛を規範とする「理想的な家族」に風穴を開けているのである。

4.3. 「正しい家族」を超えて——〔ヘテロ〕セクシズムと正しいセクシュアリティ

〔ヘテロ〕セクシズムとは、竹村和子が「異性愛主義」(heterosexism)と「性差別」(sexism)の連動性を強調するために作り出した造語であり、「異性愛主義の性差別」を意味する⁽⁴⁴⁾。これは異性愛主義を解体しようとするさい、「規範／逸脱」という二項対立図式の基盤が「異性愛／同性愛」とされることに対する疑義であり、規範として近代が再生産し続けているのは、異性愛一般というよりも、ただ一つの「正しいセクシュアリティ」であるとの新たな主張あり、それは「終身的な単婚を前提として、社会でヘゲモニーを得ている階級を生産する家庭内のセクシュアリティである」⁽⁴⁵⁾。そして、「正しいセクシュアリティ」の規範は「次世代生産」を目標とするがゆえに、次世代を生産できない者は全て異端として排除され、したがって直接生殖に結び付く性行為以外は全て「正しい」性の在り方ではないということになる⁽⁴⁶⁾。

竹村のこの指摘に従えば、同性愛者も子どものいない夫婦も不完全な「家族」でしかなく、「正しいセクシュアリティ」に基づかないあらゆることがスティグマ化されてしまうのである⁽⁴⁷⁾。そして、本論文の関心から言い換えるならば、ここにあるのは「理想化された家族」ならぬ、「正しい家族」であり、そこから零れ落ちる者は、まさにクィアな存在なのである。

5. まとめ——イエスの家族観

マルコ 3:20 - 21, 31 - 35 のテキストから歴史的に再構成できる内容は、イエスの身内の者たちはイエスがおかしくなったということを常々口にしていたということであり、イエスの母と兄弟たちがイエスのもとにやって来ても、イエスは母や兄弟と会うことをせず、「わたしの母、わたしの兄弟とはいったい誰のことなのか」と言い、

(43) 河口『クィア・スタディーズ』91 - 93 頁参照。

(44) 竹村『愛について』36 - 37 頁、同「忘却／取り込みの戦略—バイセクシュアリティ序説」、藤森かよこ編『クィア批評』世織書房、2004 年、85 頁注 1 参照。

(45) 竹村『愛について』37 - 38 頁。

(46) 竹村『愛について』37 - 38 頁参照。

(47) 藤森かよこ「リバタリアン・クィア宣言」、同編『クィア批評』15 頁参照。

その肉親である母と兄弟との家族関係に背を向け、自分の周りにいる人たちを見ながら、「ご覧なさい、わたしの母、わたしの兄弟たちを」と言ったということである⁽⁴⁸⁾。

イエスとその家族との間に不和や葛藤が渦巻いていたことは、イエスが肉親や家族を拒絶する言葉を繰り返し（マタイ 8:19 – 22// ルカ 9:57 – 62、マタイ 10:34 – 36// ルカ 12:49 – 53、マタイ 10:37 – 39// ルカ 14:25 – 27、トマス 55）、母マリアとの関係を否むかのような言葉が伝えられているのみならず（ヨハネ 2:4）、イエスの兄弟たちがイエスを信じていなかったことが報告されていることを考えると（ヨハネ 7:5）、否定し難いことである。だが、イエスの家族に対する拒絶はそれだけでは終わらない。イエスは自分を取り囲んでいる人たちに「ご覧なさい、わたしの母、わたしの兄弟たちを」と語りかけている。イエスが自らの母や兄弟として新たに示すのは、そのときその場に居合わせた「群衆」である。昨日と今日と明日では入れ替わるかもしれない者たちをイエスは母や兄弟と呼んだということである⁽⁴⁹⁾。

マタイ 19:12 の宦官のロギオンから推測すると、イエスはおそらく生涯を独身で通したものと思われる⁽⁵⁰⁾。これはこの時代のユダヤ世界ではまさに逸脱であり、その意味でイエスはまさに「クィアな存在」であった⁽⁵¹⁾。だが、イエスの肉親は、ユダヤ世界の「規範的家族」であることをイエスに要求する。イエスの家族にとって、家族を棄てたイエスは「おかしくなった」＝「クィア化した」のだから。それは現代のクィア理論が指し示す「理想的な家族」や「正しい家族」を押し付けられる「クィアな者たち」が要求されていることと通底する。肉親を拒絶し、婚姻をも拒絶するイエスは、「群衆」を「家族」と呼び、家族を無限に開かれたものとして呈示する。群衆がイエスの家族である限りにおいて、イエスは家族を無限に開かれた存在として示す。このようにイエスが示した家族観は、現代の「クィア化する家族」とも通底する極めて独創的な開かれた新たな家族観を表明していると言えるのではないだろうか。

(48) このテキストが史実に遡ることについては、多くの学者たちも認めている。田川『マルコ福音書 上巻』247 – 248 頁、ジョン・D・クロッサン『イエス——あるユダヤ人貧農の革命的生涯』太田修司訳、新教出版社、1998 年、大貫隆『イエスという経験』岩波書店、2003 年、144 頁、ゲルト・タイセン『イエスとパウロ——キリスト教の土台と建築』日本新約学会監訳、教文館、2012 年、71、86 – 87 頁、105 – 108 頁、佐藤研『最後のイエス』ぶねうま書房、2012 年、5 – 6、44 – 45 頁参照。

(49) このような家族間の不和や葛藤は共観福音書の並行記事では奇麗に修復されている。ルカ 8:19 – 21 では 33 節の言葉は削除されており、したがって群衆こそがイエスの家族であるとの思想は消されてしまっており、イエスの肉親もまた「神の言葉を聞いて行う者」に組み入れられている。マタイ 12:46 – 50 ではイエスの家族は彼と話をするために会いに来たことになっており、33 節の言葉は残されているものの、衝突が和らげられているのみならず、マタイではイエスの新しい家族はイエスの弟子に限定されてしまっている。

(50) 拙論「天国のための宦官（マタイ 19:12）」『神学研究』53 号、2006 年、1 – 14 頁参照。

(51) Dale B. Martin, *Sex and the Single Savior: Gender and Sexuality in Biblical Interpretation*, Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2006, 91–102 参照。