

イエスの胸に横たわる弟子  
——クィア理論とホモソーシャルティ理論による  
ヨハネ福音書 13 章 21-30 節の読解——

小林 昭博

Disciple Leaning on Jesus' Bosom:  
Reading John 13:21-30 through Queer Theory  
and Homosocial Theory

Akihiro Kobayashi

**Abstract**

In John 13:21–30 the beloved disciple appears as a figure leaning on Jesus' bosom (13:23, 25), and it seems that the physical intimacy of Jesus and the beloved disciple is emphasized. According to the historical-critical method, it can be understood as the intimacy of God and the only son in John 1:18. However, according to the queer theory, it can be understood as the physical intimacy of a lover and a beloved in Greek pederasty. These two interpretations are mutually contradictory, but it can be solved using the homosocial theory. In short, the physical intimacy of Jesus and the beloved disciple is fundamentally linked to the love between a teacher and a disciple that embodies homoeroticism and homosociality in the Hellenistic world. Hence, the disciple whom Jesus loved is portrayed as a figure leaning on Jesus' bosom.

## 1. 問題の所在

ヨハネ福音書には「イエスが愛した弟子」と呼ばれる謎の人物が登場する。この人物はヨハネ福音書にしか登場せず、しかもこの弟子が「イエスが愛した者」（イエスが愛した弟子）という特別な呼び名を伴って最初に登場するのは、ヨハネ福音書 13 章 21-30 節の「最後の晩餐」の場面からである。最後の晩餐でイエスはユダによる自らの引き渡しを預言しつつ激しく混乱し、弟子たちはイエスが誰のことを言っているのか分からずに困惑している。イエスの混乱によって過越祭前夜の祝祭の雰囲気は一変し、華やいだ祝宴の空気は急転直下に極度の緊張状態に陥っている。弟子たちは食事の席に横たわって寛いでなどいられなくなっているにもかかわらず、そこに突如として現れるイエスが愛した弟子はイエスの胸に横たわったままの姿で登場する。しかも、その姿は 13 章 23 節と 25 節で二度繰り返し描写されることで強調されている。しかし、最後の晩餐の極度の緊張状態を考えると、イエスが愛した弟子がイエスの胸に横たわって寛いでいる姿は著しく緊張感を欠いており、弟子によるイエスの引き渡しの宣告とその「犯人」捜しを描写するこの場面には似つかわしくない。では、なぜヨハネ福音書はこの緊迫した場面に取ってこのような状況描写を差し挟んで強調したのであろうか。

この疑問を解決する試みとして、「歴史批評学」を用いた研究では、イエスが愛した弟子が「イエスの胸」に横たわる描写は、ロゴス讃歌を締め括るヨハネ福音書 1 章 18 節において、独り子が「父の胸」にいる描写をモデルとして、最終編集者（教会的編集者）によって書き加えられた編集であるとの指摘がなされている。すなわち、最終編集者はヨハネ福音書 13 章 23 節と 25 節のイエスとイエスが愛した弟子の関係性をヨハネ福音書 1 章 18 節の神とイエスの関係性とパラレルなものとして描くために、イエスが愛した弟子を「イエスの胸」に横たわらせた姿で登場させていると解されているということである。

このような歴史批評学を用いた解釈には一定の真理契機があるものと思われるが、神とイエスの関係性との相似性を示すことだけが目的だとすれば、このふたりの男性の身体的・物質的な親密さをここまで前面に押し出す必要はない。そう考えると、イエスとイエスが愛した弟子の身体的・物質的な親密さが強調されているのには別の理由があるものと思われる。私見では、「クシア理論」を用いることで、この理由を詳らかにできるものと考えられる。すなわち、クシア理論に基づけば、イエスとイエスが愛した弟子の身体的・物質的な親密さはギリシャ・ローマ世界の少年愛を体現するものとして理解できるからである。

このようなクシア理論を用いた解釈はこのふたりの男性の親密な関係性を読み解くうえで有用な批評装置だと思われるが、ヨハネ福音書がイエスとイエスが愛した弟子の関係性を男性間のホモエロティシズムとして描くことだけを目的としているのであれば、ロゴス讃歌の哲学的・神学的表象を借用するといった回りくどい表現ではなく、よりダイレクトにふたりの男性の親密さを描くこともできたはずである。そう考えると、クシア理論のみを用いてイエスとイエスが愛した弟子の関係性を理解することにも限界がある。

このように歴史批評学による読解とクシア理論を用いた読解には、双方ともに長所と短所がある。そして、一見すると双方の読解は水と油のように相容れないもののように受け取られがちである。私見では、ここに「ホモソーシャルリティ理論」を援用することによって、歴史批評学による読解とクシア理論による読解とを有機的に結び付けることが可能となり、双方の読解が抱えているアポリアに道を拓くことができると考えられるのである。

そこで、本論文では「歴史批評学」による知見と「クシア理論」による知見を活かしつつ、そこに「ホモソーシャルリティ理論」を援用してヨハネ福音書13章21-30節のテキストを繙き、ユダによるイエスの引き渡しを預言される最後の晩餐の極度に緊迫した場面において、イエスとイエスが愛した弟子の身体的・物質的な親密さがことさらに強調され、この弟子がイエスの胸に横たわった姿で描かれていることの意味を詳らかにすることを試みたい。

## 2. 歴史批評学によるヨハネ福音書 13 章 21–30 節の読解<sup>1)</sup>

### 【翻訳（私訳）】

21 こう言いながら、イエスは霊で混乱し、証言して言った、「アーメン、アーメン、わたしはあなたたちに言う、あなたたちの内のひとりがわたしを引き渡すであろう」。22 弟子たちは互いを見遣って、彼が誰のことを言っているのか困惑していた。23 彼の弟子たちの内のひとりが〔食事の席で〕イエスの胸に横たわっていた。イエスが愛した者である。24 そこで、シモン・ペトロはこの者に彼が誰のことを言っているのか訊くように〔頷いて〕合図する。25 そこで、その者はイエスの胸の上にもたれかかったまま彼に言う、「主よ、それは誰のことですか」。26 イエスが答える、「わたしが一片〔のパン〕を浸して与える者だ。そこで、一片〔のパン〕を浸して、〔取って〕イスカリオテのシモンの息子ユダに与える。27 そして、その一片〔のパン〕と一緒に、そのときサタンがその者のなかに入った。そこで、イエスは彼に言う、「あなたが行うことをすぐに行え」。28 [だが] このことを〔食事の席で〕横たわっていた者たちの誰ひとりとして、彼が彼に何のために言ったのか認識していなかった。29 なぜなら、ある者たちは、ユダが財布を持っていたので、イエスが彼に祭りのためにわたしたちに必要なものを買えと言っているのか、あるいは貧しい者たちに何かを与えるように言っているのだと思っていたからである。30 そこでその一片〔のパン〕を受け取ると、その者はすぐに出て行った。さて、夜だった。

ヨハネ福音書の最後の晩餐（13:21–30）の場面は、共観福音書の最後の晩餐（マコ 14:18–21; マタ 26:21–25; ルカ 22:21–23）を資料として用いており<sup>2)</sup>、原著者（ヨハネ）の著した福音書（基礎文書）が幾つかの編集段階

を経て<sup>3)</sup>、最終編集者が大がかりな編集を施して現在のテキストに生成したものと考えられる<sup>4)</sup>。最後の晩餐のテキストの「資料」(共観福音書)、「原著者」(ヨハネ)、「最終編集者」(教会的編集者)に帰されると想定される部分は以下の通りである<sup>5)</sup>。

資 料 (共観福音書)	21 節 b、22 節、26–27 節、30 節
原 著 者 (ヨハネ)	21 節 a、28–29 節
最終編集者 (教会的編集者)	23–25 節

ヨハネ福音書と共観福音書との資料上の依存関係については未解決の問題ではあるが<sup>6)</sup>、最後の晩餐のテキストの分析からは、ヨハネが共観福音書を資料として用いていた可能性が高いと思われる<sup>7)</sup>。最後の晩餐に関するヨハネ福音書と共観福音書との内容上の相違は、原著者に帰されるヨハネ福音書 13 章 21 節 a の「導入句」と同 28–29 節の「弟子たちの無理解」、そして最終編集者に帰される同 23–25 節の「イエスが愛した弟子が登場する場面」である。原著者に帰される部分は、共観福音書の内容から大きく逸脱するものではない。したがって、最大の相違点はやはり最終編集者に帰されるイエスが愛した弟子が突如として姿を現すヨハネ福音書 13 章 23–25 節のテキストである<sup>8)</sup>。

ヨハネ福音書の最後の晩餐の場面には、ユダによる自らの引き渡しを預言するイエスが「霊で混乱し」(21 節)、弟子たちが「困惑していた」(22 節)様子が描かれている<sup>9)</sup>。過越祭前夜の食事の席に横たわり、洗足後に再び食事に興じる弟子たちにとって、イエスのこの言動は祝祭前夜の雰囲気をつぶしにし、和やかな晩餐の場を一瞬にして凍りつかせるものであった。最終編集者はこのような騒然としていた場面に突如としてイエスが愛した弟子が登場させる。しかも、23 節でこの弟子が登場するさいに、彼は「イエスの胸に横たわっていた」(*ἀνακείμενος ... ἐν τῷ κολπῷ τοῦ Ἰησοῦ*) と叙述されている。そして、24 節でペトロに促され、彼は 25 節で「イエスの胸の上にもたれかかったまま」(*ἀναπεσών ... ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Ἰησοῦ*) の状態で、「主

よ、それは誰のことですか」(κύριε, τίς ἐστίν;)とイエスに話しかけている。

ここで用いられている *ἀνάκειμαι* と *ἀναπίπτω* は、この文脈ではいずれも食事の席に「横たわる」ことを意味しており<sup>10)</sup>、イエスが愛した弟子がイエスの胸に横たわる姿はヘレニズムの食事様式である横臥の姿勢で食事をしていることを描写するものである(ヨハ 13:1-2, 12, 28 参照)<sup>11)</sup>。しかし、いくらヘレニズム風に横たわって食事をするという場面設定であったとはいえ<sup>12)</sup>、イエスが激しく取り乱し、弟子たちが疑心暗鬼にかられている極度の緊張状態を考えると、イエスが愛した弟子がイエスの胸に横たわり、イエスにもたれかかったままでの姿は著しく緊張感を欠いており、弟子によるイエスの引き渡しの宣告とその「犯人」捜しが描写されているこの場面には似つかわしくない。つまり、過越祭前夜の祝祭の晩餐がイエスの磔刑死前夜の最後の晩餐へと忽然とその姿を変え、弟子たちが食事の席で寛いでなどいられなくなっているのとは対照的に、イエスが愛した弟子がイエスの胸にもたれかかったままの状態で描かれていることに違和感を覚えざるを得ないということである。では、なぜ最終編集者はこの緊迫した場面に敢えてこのような状況描写を二度も繰り返して差し挟んで強調したのであろうか。

この疑問を解決する試みとして、歴史批評学を用いた研究では、ヨハネ福音書 13 章 23 節においてイエスが愛した弟子が「イエスの胸に」(ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ) 横たわる描写は、ヨハネ福音書 1 章 18 節において独り子が「父の胸に」(εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς) いる描写をモデルにしているとの指摘がなされている<sup>13)</sup>。すなわち、イエスが愛した弟子がイエスの胸に横たわっているのは、ロゴス讃歌を締め括るヨハネ福音書 1 章 18 節において、先在(受肉前)——ないし後在(高挙後)<sup>14)</sup>——の独り子が「父の胸に」いる姿を想起させるために、最終編集者(教会的編集者)によって書き加えられた編集だと考えられるということである。つまり、最終編集者はヨハネ福音書 13 章 23 節と 25 節のイエスとイエスが愛した弟子との関係性をヨハネ福音書 1 章 18 節の父と独り子との関係性とパラレルなものとして描くことによって、父の「胸」(κόλπος)<sup>15)</sup> にいる独り子だけが父の真理を明らかに

できるように、イエスの「胸」(κόλπος)にいるこの弟子だけがイエスの真理を明らかにできるという哲学的・神学的言説を述べているということである。

確かに、このような歴史批評学的解釈には一定の真理契機があるものと思われるが、ヨハネ福音書 13 章 23 節と 25 節にはイエスが愛した弟子がイエスの胸に横たわり、もたれかかっている様子が繰り返し描かれており、ヨハネ福音書 1 章 18 節の神とイエスの関係性との相似性を示すことだけが目的だとすれば、イエスとイエスが愛した弟子との身体的・物質的な親密さをここまで前面に押し出す必要はない。そう考えると、イエスとイエスが愛した弟子の身体的・物質的な親密さがことさらに強調されているのには別の理由があるものと思われる。そこで、このテキストにおけるイエスとイエスが愛した弟子との身体的・物質的な親密さを正面から論じることのできる「クィア理論による読解」へと議論を進めたい。

### 3. クィア理論によるヨハネ福音書 13 章 21–30 節の読解<sup>16)</sup>

近年のクィア理論を用いた聖書解釈においては、ヨハネ福音書 13 章 23 節と 25 節で二度繰り返されるイエスとイエスが愛した弟子の身体的・物質的な親密さはホモエロティシズムを体現していると理解されることが多く<sup>17)</sup>、このふたりの関係性をギリシャ世界のホモエロティシズムとして知られる「少年愛」に社会的に位置づけて再読し、イエスとイエスが愛した弟子の関係性をクィアに読み解く作業も行われている<sup>18)</sup>。

「ギリシャ的愛」<sup>19)</sup>と呼ばれる古代ギリシャの「少年愛」(παοδερραστία)は、アルカイック期から古典期、さらにはヘレニズム期を通じて、ギリシャ社会が肯定し、是認していたものとして知られている<sup>20)</sup>。少年愛は古代ギリシャ世界の男性間の「恋愛」(έρως)と「欲望」(ἐπιθυμία)の中心を占めるものであり<sup>21)</sup>、年長者の「成人男性」(άνήρ)と年少者の「少年／若者」(παῖς／νεανίας)との間のホモエロティックな関係である<sup>22)</sup>。少年愛では、

年長者の「成人男性」は「恋愛する者」(ἐραστής)と呼ばれ、年少者の「少年／若者」は「恋愛される者」(ἐρώμενος)と呼ばれており<sup>23)</sup>、双方の関係は「能動と受動」や「支配と従属」といった非対等的で非相互的なものであったことが知られている<sup>24)</sup>。

イエスとイエスが愛した弟子の身体的な親密さをこのようなギリシャ世界の少年愛をモデルとして用いて再読すると、年長者の「恋愛する者」(ἐραστής)がイエスであり、年少者の「恋愛される者」(ἐρώμενος)がイエスが愛した弟子であると理解することができる。この弟子がイエスの胸に横たわる姿は、紀元前6世紀中葉のギリシャの酒杯に描かれている「酒宴の若者たち」の姿を彷彿とさせるものであり<sup>25)</sup>、この弟子がイエスの胸に頭を置いて抱きかかえられているかのような想像が膨らむ。そして、このようなイエスとイエスが愛した弟子との身体的・物質的な親密さを描く最終編集者の筆致からは、古典期から連続と受け継がれてきたギリシャの少年愛のイメージ世界が浮かび上がってくるのである。

したがって、イエスとイエスが愛した弟子の身体的・物質的な親密さがことさらに強調されているのは、ギリシャ世界の少年愛のイメージに基づいてこのふたりの男性の絆が描き出されているからだと考えられるのである。このような背景を勘案すると、緊張が張り詰めた最後の晩餐の場面であるにもかかわらず、イエスが愛した弟子がイエスの胸に横たわっているのは、イエスとこの弟子が「恋愛する者」と「恋愛される者」という「恋人」としてこの場において、ふたりだけの世界をつくっているかのような姿で描き出されているからだと考えられる<sup>26)</sup>。

しかし、このようなクシア理論を用いた解釈はイエスとイエスが愛した弟子の親密な関係性を読み解くうえで有用な批評装置ではあるが、最終編集者がイエスとイエスが愛した弟子の関係性を少年愛として描くことだけを目的としているのであれば、ロゴス讃歌の哲学的・神学的表象を借用するといった回りくどい表現ではなく、よりダイレクトにふたりの男性の親密さを描くこともできたはずである。そう考えると、クシア理論のみを用いてイエスと

イエスが愛した弟子の関係性を理解することにも限界がある。そこで次に、「歴史批評学による読解」と「クィア理論による読解」とを有機的に結び付けることを可能とする「ホモソーシャリティ理論による読解」へと議論を進めたい。

#### 4. ホモソーシャリティ理論による ヨハネ福音書 13 章 21-30 節の読解<sup>27)</sup>

「ホモソーシャリティ」(homosociality)は、家父長制による男性支配の社会構造が「男同士の絆」(male bonding)によって維持されていることを明らかにするための批評装置である<sup>28)</sup>。家父長制社会には、男性支配による親族体系を維持するために、「義務として負わされた異性愛」(obligatory heterosexuality)が必然的に組み込まれ、「異性愛規範」(heteronormativity)を維持するための当然の帰結として、「ホモフォビア」(同性愛嫌悪)が組み入れられている<sup>29)</sup>。したがって、家父長制社会では、男性支配を表象する「ホモソーシャリティ」(男同士の絆)は、男性の同性間の恋愛や性交を是認する「ホモセクシュアリティ／ホモエロティシズム」の文化を必然的に忌み嫌うホモフォビアを抱えていると理解され、両者は相容れないものとして徹底的に切り離されていると考えられてきた<sup>30)</sup>。だが、ホモソーシャリティとホモセクシュアリティ(ホモエロティシズム)が分断されることのない社会も僅かながらだが存在してきた。その一例が古典期のギリシャ世界である。ここではホモソーシャリティとホモエロティシズムとが矛盾することなく共存することのできる「ホモソーシャルな連続体」(homosocial continuum)が構成されていたのである<sup>31)</sup>。

だが、ホモソーシャリティとホモエロティシズムとが共存していたのは古典期のギリシャ世界だけではない<sup>32)</sup>。先に言及したヘレニズム時代のギリシャ社会でも少年愛は是認されており<sup>33)</sup>、古代ローマ社会もまた男性の同性間の恋愛や性交を当然のもとして受け入れていたことが知られている<sup>34)</sup>。し

たがって、ヨハネ福音書が成立したと目される1世紀末から2世紀初頭のギリシャ・ローマ世界は<sup>35)</sup>、ホモソーシャルリティとホモエロティシズムが共存する「ホモソーシャルな連続体」を構成する社会だったと考えられるのである。

そして、「ホモソーシャルな連続体」はホモソーシャルリティとホモエロティシズムを併せ持つ古典期ギリシャの師弟愛に典型的に立ち現れており、そこでは哲学的真理の授与と恋愛の受諾とが一体化し、「恋愛する者」(ἐραστής)と「恋愛される者」(ἐρώμενος)とが「真理」と「愛」(恋愛)を共有していたのである。そのことを端的に示すのがギリシャ古典学者のケネス・J・ドーヴァーの次のような指摘である。

プラトンは、特に『饗宴』と『ファイドロス』の二作において、その形而上学理論を展開する糸口として、同性に対する愛と欲望を取り上げている。そして、殊にも重要なのは、プラトンが哲学というものを、孤独な瞑想のうちに追及され、師から弟子へと金科玉条の如くに伝えられるべき営みとは見ずに、肉体の美と「魂の美」とを兼ね備えた年下の男性が与える刺激に、年上の男性が反応することで始まるであろう弁証法的過程である、と考えたことである<sup>36)</sup>。

ドーヴァーはプラトンが提示するギリシャ哲学者の師弟愛を「肉体の美」と「魂の美」を兼ね備えた少年愛における弁証法的過程として位置づけ、師弟愛が少年愛という「肉体の美」と哲学の教育という「魂の美」の両面を併せ持つものであると指摘している。そして、このようなドーヴァーの知見に基づき、ジェンダー・セクシュアリティ研究におけるホモソーシャルリティ理論の提唱者であるイヴ・K・セジウィックは、古典期ギリシャの師弟愛がホモソーシャルリティとホモエロティシズムとを兼ね備えたホモソーシャルな連続体を構成していたことを認識し、次のように述べている。

したがって、この恋愛関係は対象となる者にとって一時的に抑圧的なものではあったが、強く教育的な機能を持っていた。ドーヴァーはプラトンの『饗宴』に登場するパウサニアスの言葉を引用する。「彼 [少年] を賢明かつ高邁にしてくれる者に対しては、どのような奉仕を彼がしようと、その奉仕は正しいという心得を抱いていた」。そうすると、これはその恋愛の構成要素に加えられたひとつの師弟の絆である。少年たちはアテナイの自由市民としての慣習と美徳を習得する弟子であり、自由市民の特権を受け継いだのである<sup>37)</sup>。

セジウィックは古典期ギリシャの少年愛が恋愛と哲学教育の両面の機能を有していたことを手がかりとして、アテナイの少年愛が将来少年を自由市民とする目的を持ったホモソーシャルな連続体を構成する師弟愛であったことを強調しているのだが、それを最も適切に物語るのが——ドーヴァーが引用し、セジウィックが再現前させている——プラトンの『饗宴』においてアリストデモスが紹介するパウサニアスのエロース讃美の演説である。

それゆえ、これら二つの法、すなわち、少年愛に関するものと、哲学およびその他の徳に関するものとは、両者を結び付けて一体のものにする必要があるのだ。もし恋する者の意を恋されている側の者が満たす、という行為が結果として立派なものになるべきだとすればね。つまり、恋する者（エラストース）と恋される者（パイディカ）が、それぞれ自分の法をもちながら出会い、そのことによって、一方の恋する者は、自分の意を満たしてくれる恋人にはどのような奉仕をしようとも、正しく奉仕することになるだろうと考え、また他方の恋される者は、自分を知恵ある善き人にしてくれる者にはどのような手助けをしようと、正しく手助けすることになるだろうと考え、しかも一方の者は思慮やその他の徳に貢献しうる能力をもち、他方の者は教養やその他の知恵のためにそれらの徳を所有する必要があるようなとき、まさにこのような時にこ

そ、これらの法は結び付いて一体のものとなり、唯一この状況においてのみ、恋されている者が恋する者の意を満たす行為は立派なものとなるのであって、他のいかなる状況においてもそんなふうになることはないのである<sup>38)</sup>。

パウサニアスの演説は、ギリシャ哲学者の師弟愛において「少年愛」と「哲学」とが結び付けられて「一体のもの」となることを二度繰り返して強調しており、ギリシャ哲学者の師弟愛がホモソーシャリティとホモエロティシズムとを併せ持つホモソーシャルな連続体を構成するものであったことを物語っている。そして、このような古典期ギリシャの師弟愛はヨハネ福音書と同時代の1世紀末から2世紀初頭のギリシャ・ローマ世界にも受け継がれているものと考えられるのであり、最終編集者がギリシャ哲学者の師弟愛を理想的なモデルとしてイエスとイエスが愛した弟子の親密さを描写していると想定することによって、歴史批評学による読解とクィア理論による読解が抱えているアポリアに道を拓くことを可能にすると思われるのである。

すでに論じたように、歴史批評学による読解のアポリアは、イエスとイエスが愛した弟子の親密さがヨハネ福音書1章18節における父と独り子の「霊的・象徴的な親密さ」を示していると理解しているために、このふたり男性の「身体的・物質的な親密さ」が二度繰り返されて強調されていることの意味を説明することができないことにある。それに対して、クィア理論による読解のアポリアは、イエスとイエスが愛した弟子の親密さがギリシャの少年愛の「恋愛する者」と「恋愛される者」との「身体的・物質的な親密さ」を描いていると理解しているために、ロゴス讃歌の哲学的・神学的表象を用いてこのふたりの男性の「霊的・象徴的な親密さ」が描かれていることの意味を説明することができないことにある。

だが、ホモソーシャリティ理論を援用して、イエスとイエスが愛した弟子の関係性がギリシャ哲学者の師弟愛をモデルとするホモソーシャルな連続体を構成するものだと想定すれば、このふたりが「身体的・物質的な親密さ」

と「霊的・象徴的な親密さ」を併せ持っていることは謂わば当然の帰結であり、何ら不思議なことではない。すなわち、イエスとイエスが愛した弟子はパウサニアスが述べる「少年愛と哲学」およびドーヴァーが指摘する「肉体の美と魂の美」を結び付けて「一体のもの」となった最高最善の師弟愛を体現しているということである。そして、このような最高最善の師弟愛を最高最善の方法で伝えるために、最終編集者はヨハネ福音書1章18節の独り子が父の胸にいるという哲学的・神学的表象を用いて、イエスが愛した弟子をイエスの胸に横たわらせままたの姿で描くことによって、独り子だけが父の真理を明らかにできるように、イエスが愛した弟子だけがイエスの真理を明らかにできるということを示していると考えられるのである<sup>39)</sup>。

## 5. 結論

歴史批評学による読解では、イエスが愛した弟子が「イエスの胸」に横たわる姿で描かれているのは、ロゴス讃歌を締め括るヨハネ福音書1章18節において、「独り子」が「父の胸」にいるという哲学的・神学的表象に基づいて、イエスとイエスが愛した弟子が霊的・象徴的な親密さによって結ばれていることを示し、「神の胸」にいる独り子だけが神の真理を明らかにできるように、「イエスの胸」に横たわるこの弟子だけがイエスの真理を明らかにできるという哲学的・神学的主題が示されていると理解されている。

それに対して、クイア理論による読解では、イエスが愛した弟子が「イエスの胸」に横たわる姿で描かれているのは、ヘレニズム世界の「少年愛」における「恋愛する者」と「恋愛される者」というホモエロティズムのイメージに基づいて、イエスとイエスが愛した弟子が身体的・物質的な親密さによって結ばれていることを示し、イエスとこの弟子が「恋人」という特別に親密な関係にあったというホモエロティックな主題が示されていると理解されている。

このように歴史批評学による読解とクイア理論による読解は相互に対立す

る相容れないものとして立ち現れているのだが、ここにホモソーシャルティ理論を援用することによって、双方の読解を有機的に結び付けることを可能とし、双方の読解が抱えているアポリアに道を拓くことをも可能とする。すなわち、ホモソーシャルティ理論による読解では、イエスが愛した弟子が「イエスの胸」に横たわる姿で描かれているのは、ホモソーシャルティとホモエロティシズムを併せ持つ「ホモソーシャルな連続体」を構成するギリシャ哲学者の「師弟愛」のイメージに基づいて、イエスとイエスが愛した弟子が「少年愛と哲学」および「肉体の美と魂の美」を結び付けて「一体のもの」となった最高最善の師弟愛を体現しているゆえに、ふたりの親密さには「身体的・物質的な親密さ」と「霊的・象徴的な親密さ」が矛盾することなく共存していると理解することが可能だということである<sup>40)</sup>。

また、イエスが愛した弟子がイエスの胸に横たわって寛いでいる姿が著しく緊張感を欠いており、最後の晩餐という極度に緊迫した場面には似つかわしくないという印象を受けるのは、イエスの混乱によって困惑し、極度の緊張状態に陥っている彼以外の弟子たちとのコントラストを際立たせる最終編集者の筆致が功を奏し、文学的効果を十分に発揮しているためである。すなわち、最終編集者はペトロをはじめとする弟子たちがイエスの真理と運命を全く理解していないのに対して、イエスが愛した弟子だけがイエスの真理と運命を全て理解しているということをこのコントラストによって読み手（聞き手）に訴えかけているということである。

ヨハネ福音書において、「最後の晩餐」(13:21-30)は「洗足物語」(13:1-20)と「新しい愛の戒め」(13:31-35)の間に置かれている。両テキストはヨハネ福音書において愛の重要さを最も強く打ち出す最重要の物語であり、そのセンターに位置する最後の晩餐はこの福音書のまさに「センターステージ」とでも言えるテキストである<sup>41)</sup>。最終編集者はイエスが愛した弟子を福音書のセンターステージに登場させ、ヨハネ福音書1章18節の父と独り子の結び付きとギリシャの師弟愛をモデルとして用いて、彼をイエスの胸に横たわらせる姿で描くことによって、この弟子とイエスが最高最善の師

弟愛で一体のものになっていることを示し、独り子だけが父の真理を明らかにできるように、イエスが愛した弟子だけがイエスの真理を明らかにできるということを示しているのである。最終編集者にとって、イエスとイエスが愛した弟子の「身体的・物質的な親密さ」と「霊的・象徴的な親密さ」こそが最高最善の師弟愛の徴であり、それゆえ最終編集者は父の胸にいる独り子のように、そして師の胸にいる弟子のように、イエスが愛した弟子をイエスの胸に横たわらせる姿で描いたのである。

※本論文は、JSPS 科研費 JP17K02622 の助成を受けたものである。

## 注

- 1) 本論文の主眼は、副題に示したように「クィア理論とホモソーシャルリティ理論によるヨハネ福音書 13 章 21–30 節の読解」にある。したがって、以下の「歴史批評学による読解」はイエスとイエスが愛した弟子との関係性に的を絞った議論をするに留める。
- 2) Jean Zumstein, *Das Johannesevangelium*, KEK 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 497 (bes. Anm. 6) 参照。
- 3) むろん、「ヨハネ」という呼び名は便宜上のものであり、その背後には「ヨハネ学派」が想定される。
- 4) 詳しくは、Jürgen Becker, *Das Evangelium nach Johannes 2. Kapitel 11-21*, 3rd. ed., ÖTNT 4/2 (Gütersloh: Gerd Mohn/Würzburg: Echter-Verlag, 1991), 513–516 参照。
- 5) この分析は、主として Becker, *Johannes*, 2, 513–516 に依っているが、ベッカーはヨハネが用いた伝承を共観福音書とは系統の異なる伝承だと見なしているため、彼が「伝承」と見なす部分を本論文では「資料」（共観福音書）に解している。また、Zumstein, *Johannesevangelium*, 497 は、21b–22、25b、26–27、30 節を共観福音書の伝承から取られたとするが、本論文では 25 節 b 「主よ、それは誰のことですか」は最終編集者に帰される文章と解し、資料から除外した。しかし、これはズムスタン（ツームシュタイン）の分析と本論文の分析が矛盾するわけではなく、彼が注意深く指摘するように、25 節 b の内容は共観福音書の伝承をモチーフとしており（Zumstein, *Johannesevangelium*, 497 Anm. 6）、本論文ではイエスに対する十二弟子の問かけのモチーフを用いて現在のテキストが生成されたと想定しているということである。
- 6) 大貫隆「ヨハネによる福音書」（大貫隆／山内眞監修『新版 総説 新約聖書』日本キリスト教団出版局、2003 年、134–159 頁）、139–141 頁参照。
- 7) ヨハネ福音書と共観福音書との資料上の依存関係について、詳しくは大貫「ヨハネによる福音書」139–141 頁、Zumstein, *Johannesevangelium*, 44–47 参照。なお、大貫は福音書という文学形式を採用するヨハネは間接的にマルコを前提とする書物だと想定し、ズムスタンはヨハネ学派はマルコとルカを知っていたが、マタイについては知らなかったと推定する。
- 8) 最終編集者に帰されるかどうかについては意見は分かれるが、23–25 節が元来の福音書（基礎文書）に後から書き加えられものであることについては、多くの研究者が認めるところである（Takashi Onuki, “Die johanneischen Abschiedsreden und die synoptische Tradition. Eine traditionskritische und traditions geschichtliche

- Untersuchung," *AJBI* 3 [1977], [157–268]177, 178f., 182; Christian Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes*, 2nd ed., ZBK 4/1–2 in einem Band [Zürich: Theologische Verlag, 2004], 2:375)。
- 9) イエスの混乱と弟子たちの困惑について、詳しくは拙論「クエアなイエス 第6回 イエスが愛した男②——イエスの胸に抱かれたまま食事を② (ヨハネ 13:21–30)」(『*fad faith and devotion——関東神学ゼミナール通信*』68号、関東神学ゼミナール、2018年7月、2頁)、2頁参照。
- 10) LSJ, 107, 116. 厳密には、ἀνάκειμαιが食事の席に「横たわる」さいの術語であり (Anatole Bailly, *Dictionnaire-Grec Français*, rev. ed. Louis Séchan and Pierre Chantraine [Paris: Hachette, 2000], 125)、ἀναπίπτωは「もたれかかる」や「寄りかかる」が本来の意味である (BA, 117)。なお、両語のヨハネでの用例は、ἀνάκειμαιが6:11; 12:2; 13:23, 28の4回、ἀναπίπτωが6:10 (2回); 13:12, 25; 21:20の5回であり、これらの用例から両語が交換可能な語として用いられていることが窺える (J. Ramsey Michaels, *The Gospel of John*, NICNT [Grand Rapids: Eerdmans, 2010], 751 n. 24)。
- 11) この食事の場面がヘレニズムの横臥形式を前提とすることについては、大貫隆『イエスという経験』(岩波現代文庫 学術321) 岩波書店、2014年、63–64頁参照。また、大貫が指摘しているように、Hermann L. Strack/Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV/2 (München: C. H. Beck, 1928), 611–639 (補論「古代ユダヤの饗宴」) が、古代ユダヤ人の饗宴 (祝宴) について詳細に論じており、正式な饗宴 (祝宴) の場合には、ユダヤ人の間にもヘレニズムの食事様式が取り入れられていたことが窺える (特に617–625参照)。
- 12) 歴史的な最後の晩餐が実際に給仕を必要とするような饗宴だったのか、あるいは「横たわる」という表現が単に食卓の「椅子に座る」ことを意味することもあったように (BA, 109; 田川建三『新約聖書 訳と註5——ヨハネ福音書』作品社、2013年、576–577頁)、食卓の席に着いて食事をしていたのかは定かではない。だが、少なくとも最終編集者が描写する最後の晩餐の設定はヘレニズム様式の横臥形式の食事であることは確かである。なお、ユダヤ人は日常の食事は椅子に座って摂っていたことが知られている (Strack/Billerbeck, *Kommentar*, IV/2, 617f.; Dietzfelbinger, *Johannes* 2, 19)。
- 13) ほとんどの研究者がこの見解であり、新しい注解書では、Dietzfelbinger, *Johannes* 2, 19; 伊吹雄『ヨハネ福音書注解Ⅲ』知泉書房、2008年、81頁、Michael Theobald, *Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 1-12*, RNT (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2009), 137f.; Michaels, *John*, 749; Hartwig Thyen, *Das Johannesevangelium*, 2nd ed., HNT 6 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 595f.; Johannes Beutler, *Das Johannesevangelium. Kommentar*, 2nd ed. (Freiburg/

- Basel/Wien: Herder, 2016), 386; Udo Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, 2nd ed., ThHK 4 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016), 285; Zumstein, *Johannesevangelium*, 499; Klaus Wengst, *Das Johannesevangelium*, Neuausgabe in einem Band, ThKNT 4 (Stuttgart: Kohlhammer, 2019), 403f. があげられる。なお、この解釈は古くはオリゲネス『ヨハネ福音書注解』32:264 が表明するものである。
- 14) ヨハ 1:18 において、「父の胸にいる者」(ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς) と言われている「独り子である神」(μονογενὴς θεός) が、先在(受肉前)のロゴスではなく、後在(高挙後)のキリストを表すとする説については、Theodor Zahn, *Das Evangelium des Johannes ausgelegt*, KNT 5 (Leipzig/Erlangen: Deichertsche Verlagbuchhandlung, 1921), 99; ルドルフ・ブルトマン『ヨハネの福音書』杉原助訳、大貫隆解説、日本キリスト教団出版局、2005年、99、619–620頁注280、大貫隆『世の光イエス——福音書のイエス・キリスト④ヨハネによる福音書』講談社、1984年、174–175 = 『ヨハネによる福音書——世の光イエス』日本基督教団出版局、1996年、191–192頁、John E. McHugh, *A Critical and Exegetical Commentary on John 1–4*, ed. Graham N. Stanton, ICC (London/New York: T&T Clark International, 2009), 70–73 参照。なお、マクヒューは ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς を [He] who is now returned into the bosom of the Father と訳しており、訳文に解釈を持ち込みすぎである。
- 15) 新約聖書では、κόλπος はヨハ 1:18 と同 13:23 にしか現れない語である。また、ヨハ 13:25 (「イエスの胸の上に (ἐπὶ τὸ στήθος τοῦ Ἰησοῦ)」) で στήθος が使われているのは、同じ単語の繰り返しを避けるための修辭的な言い換えである。なお、κόλπος の語は七十人訳聖書では性的な意味が含意されることもあり(創 16:5; 申 12:7; 28:54; 王上 12:8; シラ 9:1)、クィアな視点から深読みをする誘惑に駆られるが、両語が交換可能な語として用いられていることを考えると、ヨハ 13:23 の κόλπος には性的な意味がダイレクトに込められてはいないものと思われる(詳しくは、Rudolf Meyer, “κόλπος,” *ThWNT* 3, 824–826 参照)。
- 16) クィア理論を用いた聖書解釈については、以下の拙論を参照。小林昭博「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」(『神学研究』60号、関西学院大学神学研究会、2013年、13–24頁)、13–24頁、同「『わたしを愛しているか』——クィア理論とホモソーシャルリティ理論によるヨハネ 21:15–7 の読解」(『日本の神学』55号、日本基督教学会、2016年、39–66頁)、44–47頁、同「『イエスとクィア』から『クィアなイエス』へ——クィア理論を用いた聖書解釈の新たな地平」(『福音と世界』73巻7号、新教出版社、2018年7月号、18–23頁)、18–23頁。
- 17) Robert E. Goss, “The Beloved Disciple: A Queer Bereavement Narrative in a Time of AIDS,” in *Take Back the Word: A Queer Reading of the Bible*, ed. Robert E. Goss

- and Mona West (Cleveland: Pilgrim Press, 2000), 206–218; idem, *Queering Christ: Beyond Jesus ACTED UP* (Cleveland: Pilgrim Press, 2002), 113–119; idem, “John,” in *The Queer Bible Commentary*, ed. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West and Thomas Bohache (London: SCM Press, 2006), [548–565] 560–562; Theodore W. Jennings, Jr., *The Man Jesus Loved: Homoerotic Narratives from the New Testament* (Cleveland: Pilgrim Press, 2003), 13–74; Donald L. Boisvert, *Sanctity and Male Desire* (Cleveland: Pilgrim Press, 2004), 200; Dale B. Martin, *Sex and the Single Savior: Gender and Sexuality in Biblical Interpretation* (Louisville/London, Westminster John Knox Press, 2006), 100.
- 18) Marti Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World: Historical Perspective*, trans. Kirsi Stjerna (Minneapolis: Fortress Press, 1998), 121f.; Stephen D. Moore, *God’s Beauty Parlor: And Other Queer Spaces in and around the Bible*, *Contraversions: Jews and Other Differences* (Stanford: Stanford University Press, 2001), 231 n. 120; Jennings, Jr., *The Man Jesus Loved*, 19–35.
- 19) 「ギリシャ的愛」(Greek Love) という表現は、古代のギリシャの性文化および現代のセクシュアリティ研究とクィア理論の記念碑的研究であるデイヴィッド・M・ハルプリン『同性愛の百年間——ギリシア的愛について』(りぶらりあ選書) 石塚浩司訳、法政大学出版局、1995年、27–125頁 (David M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality: And Other Essays on Greek Love* [New York/London: Routledge, 1990], 15–71) が用いているものである。
- 20) ケネス・J・ドーヴァー『古代ギリシアの同性愛 新版』中務哲郎／下田立行訳、青土社、2007年、14–36、37–181、183–297、299–328頁 (Kenneth J. Dover, *Greek Homosexuality*, updated and with a new postscript [Cambridge: Harvard University Press, 1989], 1–17, 19–109, 111–184, 185–203) 参照。
- 21) 少年愛が古代ギリシャの恋愛と欲望の中心を占めていたことについては、ドーヴァー『古代ギリシアの同性愛 新版』(Dover, *Greek Homosexuality*) の詳細な論証からも明らかだが、特にドーヴァーが着目した壺絵とその刻文に関する研究は最重要である。また、近年では Andrew Lear/Eva Cantarella, *Images of Ancient Greek Pederasty: Boys were their Gods* (London/New York: Routledge, 2008), 38–193 がギリシャの壺絵や酒杯の詳細な分析を行っている。
- 22) プラトン『カルミデス』154A–C; 同『プロタゴラス』309; 同『饗宴』184C–E。
- 23) プラトン『饗宴』178C, E; 179A; 180A–B; 181E; 182B–C; 183C–D; 184B–E; 185A; 193B; 211D; 222B; 同『パイドロス』227C; 228C–D; 231A–C; 232A, C; 233A–B; 238E; 239A–B, E; 240A–D; 241B–D; 243D; 244A; 245B, E; 249E; 252C–E; 253A; 254A; 255B–D; 256E; 257B; 262E; 263C; 264A; 266B。なお、プラトンは *ἐραστής* と *παιδικά* をセットにして使用することが多い。この *παιδικά* の語は「少

年に関わる／少年に属する」を意味する形容詞 *παιδικός* の中性複数形なのだが、あたかも男性単数形の如くに使い、*έρώμενος* と同じ意味で用いられており、日本語の「稚児」に相当するギリシャ語である。

- 24) テオクリトス『牧歌』5:39–43, 116–119。
- 25) 酒杯の図版については、ドーヴァー『古代ギリシアの同性愛 新版』160–161 頁および付録の図版 R200 (Dover, *Greek Homosexuality*, 94 and Appendix Figure R200)、Lear/Cantarella, *Images of Ancient Greek Pederasty*, 58f. (Figure 1.16) を参照。なお、Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World* の表紙はこの絵をモチーフにしたものである(付録の図版にも収録されている)。
- 26) なお、田川『新約聖書 訳と註 5』579 頁が、「どうせ架空の創作で、他の弟子たちとは違ってイエスと非常に親密であった者として描きたかったんだろうけど、そこまでいちゃつかせなくてもいいのにね」と言っているのは、まさにこのようなギリシャの少年愛の姿を思い浮かべてのことだと考えられる。
- 27) ホモソーシャリティ理論を用いた聖書解釈については、拙論『『わたしを愛しているか』』47–52 頁参照。
- 28) イヴ・K・セジウィック『男同士の絆——イギリス文学とホモソーシャルな欲望』上原早苗／亀澤美由紀訳、名古屋大学出版会、2001 年、1–6 頁 (Eve K. Sedgwick, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, 30th anniv. ed., Gender and Culture [New York: Columbia University Press, 2016], 1–5) 参照。
- 29) Gale Rubin, “The Traffic of Women: Notes Toward a Political Economy of Sex,” in *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna Reiter (New York: Monthly Review Press, 1975), 182f. 参照。
- 30) セジウィック『男同士の絆』1–7 頁 (Sedgwick, *Between Men*, 1–5) 参照。
- 31) セジウィック『男同士の絆』5–7 頁 (Sedgwick, *Between Men*, 4–5) 参照。
- 32) ギリシャ以外の例外については、ギルバート・H・ハート『同性愛のカルチャー研究』黒柳俊恭／塩野美奈訳、現代書館、2002 年、110–173, 174–197, 212–232 頁参照。
- 33) 上注 20 参照。
- 34) Eva Cantarella, *Bisexuality in the Ancient World*, trans. Cormac Ó Cuilleáin 2nd ed. (New Heaven: Yale University Press, 2002), 97–119, 149–154, 217–222, et. al.; Craig A. Williams, *Roman Homosexuality: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, Ideologies of Desire (New York/Oxford: Oxford University Press, 1999), 15–61, 96–124; 本村凌二「ローマ帝国における『性』と家族」(弓削達／伊藤貞夫編『ギリシアとローマ——古典古代の比較史的考察』河出書房新社、1988 年、275–300 頁)、287–296 頁、同『ローマ人の愛と性』講談社現代新書 1476、講談

- 社、1999年、77–117頁参照。
- 35) ヨハネ共同体とヨハネ福音書の歴史は複雑であり、その成立地や成立年代を特定することは難しいが、最も有力とされているのはパレスティナ・シリア周辺で90年代に成立したとする説である（大貫「ヨハネによる福音書」137–139頁、Dietzfelbinger, *Johannes 1*, 19参照）。しかし、最終編集者が21章、告別説教、イエスが愛した弟子に関する記述等々を付加して、ヨハネ福音書の最終版を世に送り出したのは二世紀に入ってからのことだと考えられる（ゲルト・タイセン『新約聖書——歴史・文学・宗教』大貫隆訳、教文館、2003年、216–220頁、田川『新約聖書 訳と註5』778–790頁、Beutler, *Johannesevangelium*, 67f.; Schnelle, *Johannes*, 8f.参照）。
- 36) ドーヴァー『古代ギリシアの同性愛 新版』29頁（Dover, *Greek Homosexuality*, 12）。
- 37) セジウィック『男同士の絆』5頁（Sedgwick, *Between Men*, 4）。ただし、引用は私訳による。途中の引用はドーヴァー『古代ギリシアの同性愛 新版』156頁（Dover, *Greek Homosexuality*, 91）が訳出するプラトン『饗宴』184Dのテキストであり、その部分に関してはドーヴァーの邦訳書の訳文をそのまま用いた。
- 38) プラトン『饗宴』184D–E。引用は、プラトン『饗宴／パイドン』（西洋古典叢書G 054）朴一功訳、京都大学学術出版部、2007年、4頁による。
- 39) Sief Van Tilborg, *Imaginative Love in John*, *Biblical Interpretation Series 2* (Leiden/New York/Köln: Brill, 1993), 77–110は、イエスとイエスが愛した弟子の関係をギリシャ哲学者の師弟愛をモデルとして読み解き、イエスが「恋愛する者」（*ἐραστής*）の役割を担い、イエスが愛した弟子が「恋愛される者」（*ἐρώμενος*）の役割を果たしていると指摘するのだが、このふたりの師弟愛には性的なものは含意されていないとの結論を前提に置いて議論を進めている（79–81）。また、彼はヨハ13:23の *κόλπος* を論じるさいにも、七十人訳聖書がこの語を異性間の性的関係を含む意味で使用する例やギリシャの詩文がこの語を同性間や異性間の性的関係の意味に用いている例を紹介しているのだが、ヨハ13:23の「イエスの胸」はヨハ1:18の「神の胸」を示唆しているとの前理解から、七十人訳聖書において、*κόλπος* が母がその胎で子どもを守る意味で使われている例を根拠として、ヨハ13:23の *κόλπος* は「保護者と弟子」「教師（父）と弟子（子ども）」の間の「保護」を意味するものだと結論づけている（89–91）。

だが、これに対して、ゴスはティルブルフの判断が伝統的な同性愛主義者の解釈だと批判し、七十人訳聖書において *κόλπος* が性的な意味で用いられていることを例示しつつ（創16:5；申12:7；28:54；王上12:8；シラ9:1）、イエスとイエスが愛した弟子が性的な関係にあるとの想定をしている（Goss, “The Beloved Disciple,” 206–218, esp. 207–209, 211f.; idem, “John,” 560–562）。ティルブルフとゴスは同

じ七十人訳聖書のテキストを論じているにもかかわらず、正反対の結論に至っているが、ここには解釈者の前理解が大きく関わっている。私見では、ティルブルフの読解はホモフォビアとエロトフォビア（性愛嫌悪）を抱えていることに起因するものと思われるが（エロトフォビアについては、拙論『『イエスとクィア』から『クィアなイエス』へ』21-22頁参照）、ホモソーシャリティとホモセクシュアリティ（ホモエロティシズム）が分断されたホモフォビックなホモソーシャリティが露呈しているとも考えられる。

なお、Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, vol. 2 (Peabody: Hendrickson Publishers, 2003), 915 n. 184; Wolfgang Fenske, *Der Lieblingsjünger. Das Geheimnis um Johannes*, Biblische Gestalten 16 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007), 103 (bes. Anm. 37) は、最後の晩餐におけるイエスとイエスが愛した弟子の関係について、ティルブルフと同様のホモフォビックかつエロトフォビックな理解を覗かせている。

- 40) Jennings, Jr., *The Man Jesus Loved*, 28 は、イエスとイエスが愛した弟子の関係を理解するうえで、ヨハネ福音書がグノーシス主義や仮現論と対決し、イエスの受肉や死を物質的・身体的なものとして理解していることに触れ、イエスの死や受肉が神学的な象徴であるだけでなく、物質的・身体的な現実であることを引き合いに出し、ヨハネ福音書で頻繁に主題になっている愛もまた、霊的なものであるだけでなく、物質的・身体的なものであることを強調している（拙論『『イエスとクィア』から『クィアなイエス』へ』21、23頁注20参照）。したがって、ホモソーシャリティ理論によって、イエスとイエスが愛した弟子の関係性を「身体的・物質的な親密さ」と「霊的・象徴的な親密さ」を兼ね備えたものとして理解することは、ヨハネ神学の読解に適ったものと言えるであろう。
- 41) James H. Charlesworth, *The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John* (Valley Forge: Trinity Press International, 1995), 52; James L. Resseguie, "The Beloved Disciple: The Ideal Point of View," in *Character Studies in the Fourth Gospel: Narrative Approaches to Seventy Figures in John*, ed. Steven A. Hund, D. Francois Tolmie and Ruben Zimmermann, WUNT 314 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 539.