

連帯から生まれる社会変革のことば

——マリアの賛歌（ルカ一39―56）のフェミニスト批評

安田 真由子

「私の魂は主を崇め

私の霊は救い主である神を喜びたたえます。

この卑しい仕え女に目を留めてくださったからです。

……

主は御腕をもって力を振るい

思い上がる者を追い散らし

権力ある者をその座から引き降ろし

低い者を高く上げ

……

その僕イスラエルを助けてくださいました」⁽¹⁾（「マリアの賛歌」より）

一 はじめに

「お言葉どおりこの身になりますように」（新共同訳）と語るマリアは、素直で従順な信仰者の模範として受け取られてきた。しかしこの純朴そうな少女は「お言葉どおり……」と語ったのと同じ口で、「権力ある者をその座から引き降ろし……」という、あまり穏当とは言えない台詞をも語る。「素直で従順な少女」と、「権力者や社会の理不尽さを鋭く批判する若者」。これらの矛盾するような側面は、マリアという一人の人間の中にどのように同居しているのだろうか。いったい、マリアとは何者か。彼女の言葉を、私たちはどのように聴いたらよいのだろうか。

マリアとは誰か。この問いには、いく通りもの答えがある。聖母、聖処女、神の母、天の女王……マリアに与えられたこれらの称号には、莊嚴で清く美しい完璧な女性というイメージが付随する。しかしこれは誰の視点から見た「完璧」な女性像かと、私は問わずにはいられない。また、神学において構築されてきたマリア・イメージは、おそらく歴史上の「実際のマリア」からは程遠いはずである。歴史上のマリアに関しては、彼女によって書かれた文書も、彼女の図像も、何も残されてはおらず、彼女を正確に知る手がかりはほとんど現存していないからだ。ある意味で、神学的なマリア・イメージやマリア論は、知ることの叶わない「実際のマリア」を無視することで成り立っているとさえ言える。たとえば、マリアはしばしば青と白の壮麗な衣をまとった、透けるよう

に白い肌に明るい髪色の、従順さを匂わせる穏やかな微笑みを浮かべる女性として描かれる。しかし、高価な染料を使った鮮やかな青色の布は着る者の富と地位を表し、二千年前のガリラヤ地方に住む裕福でもない女性には縁のないものだったはずである。彼女の肌も、地中海東岸の明るい太陽に焼かれた褐色だったに違いない。よって先述のようなマリア・イメージは、たおやかさや高貴さといった誰かの理想を投影して形作られたものと言える⁽³⁾。自分とは全く異なる人物に見えるようなマリア像を、「実際のマリア」が見たらいったい何を思うだろうか。私は、答えを知りえない問いに取り憑かれるような思いがする。

さて、「マリアとは誰か」という問い、いわゆるマリア論は、たとえばローマ・カトリック教会とその神学においては重要な位置を占めてきたが、ルーテル教会／神学を含むプロテスタント教会／神学においてはあまり注目されてこなかったと言えるだろう。しかし近年、フェミニズムやフェミニスト神学の広がりとともに、マリア（論）は再評価されてきているように思われる。日本においても、二〇二一年十二月にルターの『マグニフィカート』出版五〇〇年を記念して講演会とシンポジウムが開催され、マリア論の重要性や、マリアを論じる際にジェンダーの視点が不可欠であることなどが確認された。本稿は、同シンポジウムにおける筆者の発表を発展させたものである。

本研究は、ルカ福音書に収められているマリアの賛歌、いわゆるマグニフィカート（ルカ一39―56）を聖書学的に、とりわけ物語批評とフェミニスト批評を用いて読み解いていく。当然ながら、ここで目指されるのは歴史上のマリアの再構成ではなく、ルカ物語に登場する一人のキャラクターであるマリアをその文脈に従って（すなわち従来の神学的理解やマリア・イメージに捉われずに、時には抗って）捉えることである。私が「実際のマ

リア」ではなくルカの物語るキャラクターとしてのマリアを扱う理由は主に二つある。一つは、前述のとおり、「実際のマリア」がそもそも不可知であるからだ。もう一つは、「何か・誰かを理解すること」と「物語る／物語られること、読み解く／読み解かれること」に、私が密接な繋がりを見出しているからである。おそらく私たちは誰かのことを、たとえ自分自身のことであっても、「ありのままに」「実際のとおりに」知り、理解することはできない。言葉やイメージを介して物語ることで自己像や他者像を構築し、またそれを読み解き、語り直すことで像を更新・再構築し続けていくからだ。私たちがアクセスできるのは飽くまでも、物語り、物語られ、読み解き、読み解かれる誰か・何かなのである。従って私は不可知の「実際のマリア」（あるいは「実際のマリア」の不可知性）に取り憑かれつつも、現状でアクセスのゆるさされているルカの物語るマリアを読み解き、語り直していくこととする。

以下では、まず方法論を概観したのち、マグニフィカートを読み解く際に重要なポイントを三つに絞って論じていく。すなわち、（一）マグニフィカートにおける社会的地位の「逆転」という政治的メッセージとその前提となるマリアの「低さ」、（二）「神のしもべ」の意味するところ、そして（三）マリアとエリサベトの関係である。これらの議論を踏まえた上で、マグニフィカート（とそこから展開しうる一つのマリア論）のフェミニスト批評のさらなる展開のため、いくつかの問い・批判点をあげることとする。そして最後に、本稿がルター派神学へ貢献しうることから、あるいはマグニフィカートのフェミニスト批評からルター派神学へ投げかけられる問いと挑戦を提示したい。

二 方法論について

本研究では基本的に物語批評とフェミニスト批評を用いていく。それぞれの方法論のうち、本研究に必要とされる基本的なことがらをここで確認しておきたい。

まず、物語批評である。⁽⁶⁾ 物語批評は、ルカ福音書をひとつの物語として理解し、マリアやその賛歌をルカの物語世界の中で意味づけされるものとみなしていく。これは、たとえば聖書学で広く用いられてきた歴史的・批判的方法論（歴史批評）との対比で考えるとわかりやすいと思われる。歴史批評が「著者の意図」や、テキスト成立時点に遡る「本来の意味」などを探究し、歴史の再構成、あるいは再構成される歴史とテキストの関係を重視するのに対し、物語批評は（ある意味で現実の歴史とは異なった／隔たった／ズレのある）物語世界内での、読者の読み行為にも依拠する意味生成に重点を置く。⁽⁶⁾ 従って、歴史上のマリアとは異なる、ルカのマリアという物語のキャラクターを理解するには、その物語の世界設定を知り、そのキャラクターが物語世界の中のどのような文脈に生きているかを吟味する必要がある。ただし、福音書の場合、その物語世界は現実世界とゆるく繋がったり重なったりしていることも考慮する必要がある。たとえばルカ福音書の執筆時期は物語世界の時間（多くの場合は紀元三〇年頃、マリアの賛歌の場面は紀元六年前後）⁽⁷⁾ よりも数十年ほど後なので当時のガラヤやエルサレムを正しく反映しているとは限らないが、同時に、物語は歴史上の特定の時代と場所を想定して描かれている。

よって、物語が前提としていることがらとして、現実世界の紀元六―三〇年頃のパレスチナ世界や、ルカ福音書が成立したとされる紀元一世紀終盤から二世紀初頭のギリシア・ローマ世界について知ることも、ルカの物語の世界設定を知る一助とはなるだろう。⁽⁸⁾以下の本稿でも、マリアの賛歌の歴史的な社会・経済・政治的背景や文脈について言及するのはそのためである。しかしこれらは、飽くまでも物語世界を理解し、その中で賛歌の言葉を読み解くためであることを強調しておきたい。

また、テキストの意味は読者の「読む」という行為において生成されることも指摘しておく必要があるだろう。本研究において読むという行為は、テキストそのものに固有の意味や著者の込めた純粹で不可侵な意味づけがあると想定してそれらを取り出すことではなく、読者が可能な限り自らの視点やバイアスを自覚し可視化しつつ、テキストがどのような観点から読まれればどのような意味を成すかを問い、吟味していくことである。

本稿では、テキスト読解のバイアス・視点の一つとして、フェミニズムの知見を解釈に反映させていくこととし、またフェミニスト批評による先行研究も参照していく。ここでフェミニズムや（聖書の）フェミニスト批評を簡潔に定義づけることは難しいが、便宜上、フェミニズムを「性差別をなくし、性差別的な搾取や抑圧をなくそうとする思想や運動⁽¹⁰⁾」とし、フェミニスト批評をそのような思想や運動から生まれ、それらに貢献する批評とする。そこではたとえば、テキストの語る／に反映される家父長制的社会・文化・政治などを議論の俎上に載せ、登場人物たちの力関係や、抑圧の構造を分析するだけでなく、今日の読者にとってテキスト内の何が抑圧に加担あるいは抵抗しているかを吟味し、さらには（時にはテキストに反して）より非／反抑圧的な解釈のために脱構築的な読み直し⁽¹¹⁾語り直し⁽¹¹⁾が求められることもある。次節以降では、マグニフィカートを読む上でフェミニ

スト批評において重要とされてきたことがらを確認しつつ、マグニフィカートを、社会的な「低さ」から逆転を歌う革命的な政治的色合いを帯びた歌として、またマリアとエリサベトの連帯から生まれた抑圧への抵抗の言葉として受け止めていく。

三 マリアの賛歌を読み解く

1 逆転の歌

マリアの賛歌は、「解放の歌」、すなわち社会的逆転や社会変革を歌うものとみなされてきた。そのラディカルな政治的メッセージは、一九八〇年代以降のラテンアメリカ諸国で社会・政治変革を求める反体制運動のスローガンとしても用いられたと言われている⁽¹²⁾。これは、マグニフィカートそのものに「権力ある者をその座から引き降ろし／低い者を高く上げ／飢えた人を良い物で満たし／富める者を何も持たせずに追い払い」（ルカ一52―53）という社会的地位の逆転の言葉があることから、納得できることだろう。これらの言葉は、マリアが「主」と仰ぐ「力ある方」が過去にも実際に逆転を起こした方であることを指し示している⁽¹³⁾。さらに、これを歌うマリアが自らを「卑しい」（ルカ一48）者、低き者と自己同定することは、マグニフィカートで語られる「逆転」が単なる過去の事実の羅列ではなく、低き者であるマリア自身が必要としていたものであることを示す。マリアは過

去の逆転を参照するだけでも、今後の逆転を望むだけでなく、自分の身に起きたことを、まさに強者と弱者が入れ替わるような逆転であると解釈しているわけだ。ならば、この逆転がどういったものであるかは、マリア自身の卑しさや低さといったものを理解することで、より立体的に浮かび上がってくるように思われる。従って本節では、マグニフィカートの、ひいてはルカ福音書全体のテーマである「逆転」の理解のため、マリア自身の「卑しさ」に焦点を当てていく。以下では、まずマリアを取り巻く社会・政治・経済的環境を紐解き、次に「卑しい仕え女」と訳されるギリシア語 *ταπεινός* から、その意味しうることを掘り下げていく。

ルカは、マリアを「ナザレというガリラヤの町」(一26)に住み、「ダビデ家のヨセフと言う人のいいなずけであるおとめ」(一27)と紹介する。ナザレというガリラヤの町について物語内には詳しい説明がないので(唯一、ルカ四16―30では、会堂があり山の上に建てられた町として描写されている)、物語の外、紀元一世紀のナザレに物語中の「ナザレというガリラヤの町」の理解の手がかりを求めたい。

ナザレは、古代パレスチナ北部、ガリラヤ湖とヨルダン川の西側のガリラヤ地方に位置する小さな町で、紀元前四年まではヘロデ大王が、彼の死後は息子のヘロデ・アンティパスが領主であった。ガリラヤ地方は山と水源に恵まれた肥沃な土地であり、オリーブオイルやワイン産業、そして湖での漁業が盛んであったが、古代パレスチナの経済事情を鑑みると、ごく一部のエリートを除いては人口のほとんどが生活するのに必要最低限か、それ以下の経済力しかなかったと考えられている⁽¹⁾。大地や湖、そして人々の労働がもたらす実り・富はユダヤの王家や祭司などの特権階級と、その権力を背後で支えるさらに大きな権力、すなわちローマ帝国の皇帝や役人、その家族などを潤すばかりであった。というのも、ユダヤの民衆は、帝国、ヘロデ王朝、そしてエルサレムの神殿・

祭司システムによって三重に税を課せられていたからだ⁽¹⁵⁾。大多数の人々（農家や漁師、商人や職人、日雇い労働者、そして労働できない人々）はたとえ働くことができてでも自らの労働の実りを享受することも叶わず、搾取に喘ぐ日々。とりわけ、大きな都市以外の（ナザレのような）町や村では、労働力も労働の実りも都市部とそのエリートたちのもとに流出し、人々の生活が逼迫していたことは想像に難くない。

ナザレでは今日まで残るような建造物、大理石やモザイク、大きな会堂や劇場跡などは発見されておらず、政治・経済・社会的にあまり重要でない小さな町だったようである。むしろナザレ付近で重要だったのは、セフォリスという都市である⁽¹⁶⁾。セフォリスはナザレの北西六キロメートルに位置する栄えた都市であり、その多大な影響力は当然ながらナザレにも及んだ。紀元前四年にヘロデ大王が死去すると（その圧政への反発から）セフォリスで暴動が起き、ローマ軍の介入による鎮圧の際、町は破壊され、暴動に加わった人々は公開処刑され、奴隷として売られていった⁽¹⁷⁾。この暴動の勃発は、都市の繁栄のために搾取され虐げられる人々の鬱憤や義憤の発露と考えられるが、ナザレの人々は、自分たちの生活を抑圧するヘロデ王朝に逆らうことがどのような結果を招いてしまうのか、王朝の背後にいる帝国がどれほど残酷な処罰を下すのか、目の当たりにして理解したことだろう。また、セフォリスの破壊後、後継者ヘロデ・アンティパスは何千という職人を雇って町を再建したため、ナザレからも少なからずの人々が働きに出かけていたと推測されている⁽¹⁹⁾。これは、建設事業によって賃労働が生まれたというところでもあるが、それ以上に、セフォリスのために働くナザレの人々は自らの労働の成果を享受することができないという労働搾取の問題として捉えられるべきである。

マリアの住んだナザレという町は、このような政治・経済・軍事的抑圧が身近に感じられるような環境であっ

た。ナザレそのものの背景は物語中では解説されないが、しかし、ユダヤの特権階級による抑圧の社会構造、とりわけ経済搾取の問題はルカ福音書全体を通じて問われ、批判されている⁽²⁰⁾。たとえば、イエスが公生涯のはじめに故郷ナザレで語るのは、マグニフィカートで予示されたような社会・経済的逆転であり、なにより福音は「貧しい者」にもたらされる（ルカ四18—19）。また、ルカに独自の「愚かな金持ち」のたとえ（ルカ一二13—21）や宴会にまつわる一連の話（一四7—14、15—24、後半はマタ二二1—10に並行箇所あり）、金持ちとラザロのたとえ（一六19—31）、そして徴税人ザアカイの物語（一九1—10）などでは、経済的搾取や貧困が問題とされている。また、いわゆる山上の説教でマタイが「心の貧しい者は幸いである」（マタ五3）と語るのに対し、ルカの「貧しい者」（六20）という言葉遣いは物質的な貧しさを指し、ひいては社会における貧困の問題が念頭に置かれていると論じられている。さらに、ルカ福音書の続編である使徒言行録では、イエスに従う人々は私有財産を放棄して財産を共有するユートピア的共同体として描かれている（使徒二44—45、四32—37）。こういった描写から、ルカ文書における「救い」とは、精神論や内的なものに終始するものではなく、むしろ経済的困窮という現実的な生きづらさや、命を奪う社会・経済構造への憂慮、そして告発を内包しているように見受けられる。だからこそ、ルカ文書に描かれる理想の信徒集団のあり方や、信仰を实践する生き方は経済的救済、社会・経済的地位の逆転というラディカルなメッセージを反映するのだろう。従って、マリアの歌う「低いところから」の逆転の歌は、多分に政治・経済的な社会変革を求める歌であり、また、「卑しい者」「低い者」「仕え女／奴隷」といったマリアの自称も、単に「へりくだり」といった精神的、心理的な態度（のみ）ではなく、このような社会情勢の中で、遥か上にいるローマ皇帝やヘロデ王を直接見ることも叶わないほど低いところにいる存在

であることを示しているといえよう。もちろん、そこで語られる「権力ある者をその座から引き降ろし／低い者を高く上げ」という逆転は、セフォリスの暴動の結果からも分かるように、実現不可能に見えるものである。しかし／だからこそ、マリアはそのようなラディカルな変革を求め、さらに、求めるのみならず、それがすでに始まっていると歌うのではないだろうか。

2 「神のしもべの低さ」

前節では、マリアの置かれた環境を概観することで、社会・経済的に「低い者」であるとはどういうことかを確認した。今節では、「この卑しい仕え女」（聖書協会共同訳）や「身分の低い、この主のはしため」（新共同訳）と訳されるギリシア語 *ἡ ταπεινότης τῆς δουλείας αὐτοῦ*（直訳は「彼（＝主）のしもべの低さ」）から、マリア独自の「低さ」に迫っていく。

まず、「卑しい」や「身分の低い」と訳される *ταπεινότης* に注目したい。これは、「低さ、屈辱、恥辱」などと訳される名詞である。この語は、ルカ一章48節で *ἐνθάδε* 「目を留める」という動詞の目的語となっているが、七十人訳聖書において *ἐνθάδε* と *ταπεινότης* の組み合わせは、惨めさや屈辱に晒され苦しむ人間を神がかえりみる描写に使われている^②。たとえば、ハンナは祈りの中でこれらの語を用いて、神が自分の惨めさに目を留めて息子を授けてくれるように願っている（サム上11。また、サム上916、ユディ1619も参照）。このように、旧約聖書では神は低き者に目を留める者として理解されているが、マリアの賛歌もまたそのような神理解

を反映しているといえよう。

また、*tatēivōiōs* の動詞形 *tatēivōōs* は七十人訳聖書で女性がレイプされるなど性的に辱めを受ける際に用いられている（創三四2、申二14、士一九24、二〇5、王下一三12、イザ五一21、エゼ二二10―11他²²）。当然ながら、これを根拠にマリアの妊娠が性暴力によるものだったと語られていると結論づけるのは早計である。物語内ではマリアの妊娠は聖霊によるものだったと説明されており（ルカ一34―35）、さらにマリアの妊娠に対する周囲の否定的な反応といったものも記されていない。ただマリア自身の困惑とエリサベトの喜びが記されるだけである。婚前妊娠をめぐるヨセフの葛藤や、社会・文化的価値観について言及するマタイとは対照的である（マタイ19）。ルカは、マリアの妊娠を神からの恵み（ルカ一30）、喜ばしい祝福（ルカ一42―45）として描いているのだ。ただ、そのような描写の直後にマグニフィカートでマリアが「低きにある／屈辱を受けた者」と呼ばれる（マリア自身がそのような語で自らを語る）のは唐突な印象をも与えうる。しかしなお、あるいは唐突であればこそ、この *tatēivōiōs* 「恥辱」という語の使用は、喜ばしいムードの根底に漂う、婚前妊娠に伴うマリアの惨めさや恥、さらには世間が彼女の妊娠を性暴力によるものと推測しうる状況であったこと（あるいは実際にマリアが性暴力にあった可能性）などを示唆しうるのではないだろうか。また、少なくとも婚外の妊娠は、その原因が何であれ、「家系」などを大切にする家父長制的な社会においては「正しい妊娠」とはみなされない。そのため、マリアが差別や抑圧を体験した可能性は行間からも十分に読み取れることだろう。

以上の議論を踏まえ、バーバラ・リードは、性暴力被害などの屈辱に苦しむ者たちに目を留める神・救い主という考えが、ローマ帝国への批判として機能することを指摘している。というのも、マグニフィカートの描く

救い主のイメージは、ローマ帝国が掲げる救い主像と対照的だからだ。ローマ帝国とその皇帝は、自分たちがこそが「野蛮人」にローマ的文明をもたらすことで平和 (*Pax Romana*) を実現する救い主というプロパガンダを宣伝していたが、実際には、その「平和」の実現手段として暴力に訴え、「野蛮」な諸外国を打ち負かし、征服、支配するという現実があった⁽²³⁾。その場合、侵略、略奪などはもちろん、性暴力もまた常用された手段であった。従ってリードは、「主のしもべ／はしため／奴隷」(ルカー 38、48) という表現を、力や性暴力で相手を屈服させるローマ皇帝のしもべではなく、屈服された者、性的に暴行された者をかえりみるユダヤの神のしもべであることを意味すると解釈する。また、たとえばセフォリスの暴動後に人々が奴隷として売られていったことを知っていた読者は、「主の奴隷」という言葉に、ローマの暴力によって皇帝の奴隷とされることと、ユダヤの神のしもべとなることの対比を読み込むこともできただろう。ローマの皇帝とユダヤの神との対比は、マグニフィカートで神を表すのに使われる「主 (κύριος)」、「救い主 (σωτήρ)」、「力ある方 (ὁ δυνατός)」という言葉がローマ皇帝を表すタイトル (肩書き、敬称) であったことにも表れているとリードは指摘する⁽²⁴⁾。このような視点から見れば、マグニフィカートにおける慈しみ深い救い主のイメージは、ローマの支配の残酷さを間接的に浮き彫りにし、痛烈に批判する言葉であり、「残酷な皇帝ではなく、低きに目を留める方こそが主である」といった宣言として理解することができる。(ただし、このような解釈を短絡的とする見解もある。詳細は後述する。)

さて、ここまでは *τρεῖς ὄψεις* という語で表される「低さ」に焦点を当ててきたが、*τὸ δοῦναι* 「奴隷、しもべ、はしため、仕え女」という語にも注目してみたい。この語がマリアの(ローマではなく)ユダヤの神への帰属を表すと解釈できるのは上述のとおりであるが、同時にこれは、マリアを預言者的存在として描き出す語としても

解釈される。というのも、「主のしもべ」はモーセやヨシユア、ヨナなどの預言者の役割を担った人々——文字通り主に仕える者たち——に対して用いられているからだ（王下一八12、ヨシユ二四29、ヨナ一9）⁽²⁶⁾。さらに、マリアの受胎告知の場面（ルカ二六38）には預言者の召命物語の要素があるとも指摘され、マリアの預言者性を示唆するものと考えられている⁽²⁶⁾。また、「主のしもべ」は「イスラエルの民」を指すものとも考えられ、マリアが民全体を代表、体現していると解釈することもできる⁽²⁷⁾。ある意味で、マリアは個人的な体験を、より大きな社会的・歴史的な文脈に結びつけて語り、「権力ある者」と「低い者」（ルカ一52）の逆転の必要性を訴える預言者であるといえるだろう。というのも、彼女の育った土地はローマ帝国の支配による抑圧を直接、間接に感じる場所であり、想定外の妊娠によって受ける屈辱や惨めさは家父長制的価値観のゆえであるため、個人的な体験は、社会的・政治的なものでもあるからだ。

上述のような預言者的マリア理解は、特にフェミニスト解釈において大切にされてきたが、それは従来の解釈への抵抗でもある。というのも、従来の解釈ではマリアは（女性的な、あるいは少女的で素朴な）従順さによって人間の理解を超えるような想定外のできごとや苦難をも受動的に耐え忍ぶ、「正しい信仰」を持つ「主のはしため」と捉えられてきた⁽²⁸⁾。しかしこのように忍耐や服従を強調する「理想的な信仰者（女性）」像は、マリアの、ひいては女性キリスト者の主体性を奪い、服従や忍耐を強いるよう機能してきた歴史がある。従って、マリア／女性の主体性やエージェンシーの回復のためにも、「主の奴隷／しもべ」を預言者として解釈することが好まれてきたことは指摘しておく必要があるだろう⁽³⁰⁾。

3 エリサベトとの関係

「預言者」マリアは、しかし、伝統的な男預言者たちとは異なっている。第一に、典型的な男預言者たちは多くの場合、神と出会い、神の言葉や神からの指示を受け取るために一人になる。⁽³¹⁾たとえばモーセは一人でシナイ山に入って十戒を受け取り、洗礼者ヨハネは人里を避けて荒野に住まい、イエスは公生活を始める前に一人荒野で誘惑を受けた。また、神の言葉を語るがゆえに孤立し、孤独に耐えるのはエレミヤ書の重要なテーマの一つでもある。しかし、マリアが預言的な言葉を語るのは、エリサベトを通して祝福の言葉を受け取ってからである。

マリアとエリサベトの物語は、彼女たちの預言⁽³²⁾、すなわち神に聴き、言葉を紡ぐということが、二人だからこそ実現しえたことであると伝えている。第二に、男預言者たちの預言は、聴衆のいる場、公の場で、民衆や権威者に向かって語られることが多いが、マリアの言葉はエリサベトの家の中で、二人の間で聞かれただけである。たとえば、先にも述べたとおり、イエスがナザレで預言者イザヤの言葉を語るのは、まるでマリアの賛歌のパラフレーズのようであるが、それは公の場で行われている。また、ルカ福音書の1―2章においてはマリアの賛歌の後、ザカリアとシメオンがそれぞれ賛歌を歌うが、それらは少なからずの聴衆のいる場で、公なメッセージとして語られている（ルカ1―68―79、229―32）。しかしマリアの賛歌はプライベートな場で、内輪だけで語り聞かれるものとして描かれている。

以上の二点は、フェミニズムの視点から言えば、苦難のときや、神との出会い、信仰体験におけるシスター

フッドや女どうしのコミュニティの重要性、また安全に語り合えるクローズドな場の必要性を示唆するものと読むことができる。とりわけシスターフッドの重要性は、マリアが自身の身に起きたことを受け止め、それが何を意味するかを理解する上でエリサベトの元に行く必要があったことに表れている。もしマリアが聖霊による妊娠をすぐさま喜ばしいこととして受け止めることができたならば、受胎告知の物語の直後、ガブリエルの言葉への応答としてマリアの賛歌が挿入されてもよかつたはずだからだ。しかしルカは、マリアがガブリエルとの会話の最後に「お言葉どおりこの身になりますように」と返したあと、急いでエリサベトの元へと向かつたと物語る。ナザレからの旅路の間、彼女が何を考え、何を感じていたかは読者の想像に委ねられているが、それは「お言葉どおりこの身になりますように」という言葉に表されるような単純な信頼や服従だけではなかったのではないだろうか。というのも、彼女の心情を推し量る唯一の手がかりとも言える「急いで」（ルカ一39）という言葉は、物理的な速さよりも人の内的な心情の動きのようなものを表し、さらにそれは喜びや興奮よりも恐れや不安、シリアスな状態を示すと理解されているからだ。マリアは、自身の身に起こったことに戸惑いや不安を覚え、予想外の妊娠という同じような境遇に置かれているエリサベトに会い、慰めや励ましを得ようとしたのかもしい。また、小さな町の人々の心ない噂から逃れるため、遠方の親戚の家に身を置く必要を感じた可能性もある。⁽³⁴⁾ いずれにせよ、マリアは受胎告知の直後に賛歌を歌うことはしなかった。あるいはできなかった。エリサベトに会い、エリサベトから祝福の言葉を聞いて初めて賛歌は生まれるのである。

旅を終えて「ザカリアの家」（ルカ一40）についたマリアを迎えるのは、エリサベトである。「ザカリアの家」に滞在するのであるから、本来ならば家長であるザカリアの存在が前面に出てきて然るべきかもしれないが、口

が利けなくされている彼の存在感はほぼ皆無である。マリアのザカリア家滞在シーンでは、マリアとエリサベトのみにスポットライトが当てられているのだ。マリアとともにこの場面のダブル主演を務めるエリサベトは、ルカ物語の序盤で「神の前に正しい人」、信仰深く忍耐強い女性といったキャラクター付けがなされている（ルカ15―6、24―25）。主の使いの言葉を信じていることができずに言葉を奪われた夫ザカリアとは異なり、彼女は自分の身に起こったことを「主のわざ」、これまで耐えてきた恥（不妊のことを指す）をそそぐものと理解し、五ヶ月にわたる隠遁生活も耐え忍んだ。そんなエリサベトは妊娠六ヶ月目にマリアが自分を訪れた際、マリアの妊娠を喜び、三重の祝福の言葉をかける（「あなたは女の中で祝福された方です。胎内のお子様も祝福されています。……主がおっしゃったことは必ず実現すると信じた方は、なんと幸いです」ルカ142、45）。エリサベトはここで、マリアより年長で「信仰の模範」ともいうべき姿を体現するメンター、助言者のような役割を演じているのである⁽³⁵⁾。実際、マリアはエリサベトの祝福に満ちた挨拶への応答として賛歌を歌う中で「祝福された者」というエリサベトの言葉を自分のものとして語り直しており（48節⁽³⁶⁾）、このような二人の言葉の間のエコーは、マリアがエリサベトの手引きによって自らを説明し同定する言葉を得たという印象を与える。ある意味で、エリサベトによって祝福されることでマリアは自らを祝福された者と捉えることができ、また実際にそうなっていったと言えるのかもしれない。

彼女たちの連帯は、シスターフッドとも呼べるものである。というのも、一方は長きにわたって不妊に苦しみ、それに伴うさまざまな恥、差別を耐えてきた老年の女性であり、他方は婚前に妊娠したことに戸惑い、やはりそれに伴う周囲のネガティブな応答が示唆されている若い女性、少女（「おとめ」ルカ127）だからだ。言い

換えれば、先にも述べたことだが、彼女たちが体験しなければならなかった苦痛、恥（二二五）、卑しさ／低さ／屈辱（一一四八）は、「女は正しい婚姻関係の中で家のために子を産まなければならない」とする家父長制的価値観に根差すものであった。そして、抑圧と差別の構造に苦しめられる者たちの連帯は、そのような構造の根源ともいえる（乱用されている）力／権力への批判の言葉を可能にするのである。従って、マリアの逆転の歌は、神の「恵み」（一一三〇）のわざのみならず、エリサベトとの連帯によって生まれたものであると言っても過言ではないはずだ。ある意味でマリアは、「主がわたしに目を留めてくださった」（一一四八）という体験を、エリサベトという具体的な人物の言動を通して実感し、受け止めていったのかもしれない。

四 さらなる問いと批判の発展

以上の議論で、マリアの賛歌が低きところからの逆転というラディカルな政治的メッセージを持つ歌であることが確認された。マリアの低さとは、社会・政治・経済的文脈にも、また婚前妊娠という彼女の個人的な体験にも根ざしていると考えられ、また賛歌の言葉の随所にはローマ帝国を意識し、批判ないし抵抗さえしている様子が見てとれた。そして、そういった権力批判が家父長制による被抑圧者の連帯によって生まれることも指摘された。本節では、さらなる議論や研究のために今後取り組まれるべき問いや批判を提示しておきたい。

まず、マグニフィカートの権力（帝国）批判についてである。マグニフィカートは権力（帝国）を批判する

際、ほかの力／権力（ユダヤの神）に訴えかけることで「皇帝ではなく神こそが救い主」という反論を掲げている。しかしこれは、力の構造を保持したままに頭をすげ替えるという代案を提示しているにすぎず、すなわち帝國的権力構造の土俵に乗ってしまっている／構造を再生産してしまうこととなり、真に権力への批判・抵抗とはなりえていないのではないかと批判される。⁽³⁷⁾これは、マグニフィカートに限らず、帝国や権力への真の抵抗とは何であるか、またそれは可能かというポストコロニアル的、フェミニズム的な根源的問いを導き出す批判である。聖書において神は「万軍の主」という軍事的イメージで語られたり、「父なる神」として家父長制的イメージで描かれたりしているが、「全能の (all-mighty)」神の「力 (might)」さえも抑圧と表裏一体の「力」であることは否定し得ない。人が抑圧と表裏一体になった権力をこそ「力」として認識・学習せざるを得ない世界で、そうではない「力」というものを想像する余地は残されているのだろうか。そもそも不可能なものを想像するのは、いったい何が必要となるだろうか。

次に、マリアとエリサベトの関係についてである。二人の関係は確かにシスターフッド的な被抑圧者の連帯として見ることででき、そこには喜びや励まし、生きていく力を与え合うようなエンパワメントがあると読み取れる。しかし、両者の間の力関係もまた不均衡であることが指摘されなければならない。というのも、マリアは小さな田舎町の少女であり、天の使いガブリエルに対しても初めは当惑してしまうような不安定さを感じさせる人物であるのに対し、エリサベトは祭司を夫とし、おそらく首都エルサレムにアクセスしやすい町に住み、長きに渡って篤い信仰を持ってきた年長者として、安定的な、確固たるもの（社会的地位も信仰も）を持つ人物として描かれている。つまり、エリサベトのもつ社会的な力の方が、マリアのそれよりも大きいと言えるのではないだ

ろうか。そうであるならば、より力を持ったエリサベトが年少のマリアを「祝福された者」と名付ける行為は、ある意味でマリアの主体性を奪う支配的な力の行使として機能してしまう側面があることも否定できないのではないか。このような二人の不均衡な力関係をより丁寧に紐解き、二人の間に起きていること、そしてそこから生まれる言葉の何が抑圧的であり、何が解放的であると解釈しうるかを精査する必要があると思われる。なぜならば、二人の間の力関係を不問にしたままでシスターフッドを祝うだけでは、(物語の中にも、物語の読者たちの生きる現実世界にも存在する)抑圧の現実を見つめることも、そこからの解放に必要な想像力を養うことも、できなくなってしまうからだ。ただし、マリアとエリサベトの力関係を精査することが、二人の間を、ひいては多様な女と女を分断する結果を招いては、本末転倒である。フェミニズムの観点から言えば、今後の研究もやはり、女たち(やその他の被抑圧者)が共に生き、生きる力を得られる瞬間を共に築くことに寄与するものであってほしい。簡単には分析し尽くすことのできない複雑な、不均衡かつ不安定な力関係の中、支配関係的な力の行使や機能を超えて、互いに連帯するために力を使うことは可能だろうか。より周縁化されている者たちは、より力のある者たちと共に生きていきたいとそもそも願うのか。もしできるならば、両者はどのようにして共に生き抜いていくことができるのか。これらをこそ問うていく必要があるだろう。

五 おわりに

本論文は、マリアの賛歌をその物語の文脈の中でフェミニスト批評を手がかりに読み解いてきた。それは、この歌を社会的な「低さ」から逆転を歌う政治的かつ革命的な歌として、またマリアとエリサベトの連帯から生まれた抑圧への抵抗の言葉として味わい直す試みであり、これまでのマリア・イメージやマグニフィカート理解へ問いを投げかけるものでもあった。なぜなら、「お言葉どおりこの身になりますように」と語るマリアは、従来、個人主義的かつスピリチュアライズされた信仰者の模範として理解され、またそのような理解は、恵みや救いも個人主義的で内面的なものという前提に依拠し、さらにそのような前提を強化・再生産してきた傾向があるからだ。しかし、マグニフィカートをその社会・経済・政治的文脈の中で理解し、女どうしの連帯、いわば一つのコミュニティのような繋がりの中で共有された社会的・政治的な歌として読むならば、それは、個人主義的かつスピリチュアライズされた信仰や恵みといった神学的諸テーマをも共同的な交わりの中でこそ発生する社会的・政治的なものとして捉え直すためのパワフルなテキストとなるのではないだろうか。

これはルター派神学においても重要であると思われる。というのも、たとえばルター派神学、とりわけ信仰義認の教理理解においては「神とわたし」の個人主義的で霊的な縦線の関係が強調されてきたといえるが、神学や聖書の言葉を（信仰を表現し養うものとしてのみならず）社会的・政治的なものとして捉える必要性を強調する

フェミニスト神学や聖書のフェミニスト批評などが大切にされるいま、ルター派の信仰や神学も、その社会・政治的側面を吟味し直していくことが喫緊の課題となるからだ。ルター派神学において「権力」ある地位を築いてきた諸教理や諸理解を、あるいはルーテル教会内部の力関係や権力構造を、女たちや非教職者たちなど周縁化され「低く」されてきた様々な人々の視点から問い直すならば、何が見えてくるだろうか。このような問いを真剣に受け止め、取り組むためにも、マリアの賛歌、そのラディカルなメッセージに今一度耳を傾け、共に声を合わせて歌うことが求められているのではないだろうか。

注

- (1) 本論文では基本的に聖書教会共同訳を用いる。
- (2) Boyd, Mary Petrina. "Blue." In *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, A-C, 1482. Nashville: Abingdon Press, 2006.
- (3) マリアは白い肌を持つだけでなく、金髪碧眼の女性として描かれることも少なくないが、このように「高貴さ」や「完璧さ」「美しさ」といった望ましいものとされる特徴が白人性と結びつけられていること（白人至上主義的価値観の反映）も問題である。
- (4) ここでいうルカとは、福音書の実際の（歴史上の）著者ではなく、福音書から再構成される内的著者ないし語り手を指す。物語論における「真の著者」「内的著者」「語り手」については、J・L・スカ『聖書の物語論的読み方』佐久間勤、石原良明訳、日本キリスト教団出版局、二〇〇〇年、七三―七六頁。
- (5) 伊東寿泰『物語批評』『新約聖書解釈の手引き』日本キリスト教団出版局、二〇一六年、一七三―二〇六頁参照。
- (6) 「物語世界の出来事にでてくる特定の時間や場所あるいは登場人物も含めて、それら『すべて』が歴史的なもの、あるいは歴史的事実と直接的につながっているという考えを、一旦横に置いておく必要がある。（中略）つまり物語批評に共通している前提は、テキストと実際の歴史との関係をいったん意図的に切り離し、テキストそのものに集中することである。」同上、一七五―一七六頁。
- (7) ルカ二章二節で言及される住民登録を行ったキリニウスがシリア総督であったのは紀元六―七年である。よって、ルカ物語におけるマリアのエリサベト訪問は住民登録の八、九カ月ほど前、紀元六年前後と考えるのが妥当である。当然これは歴史上のイエスの誕生年と合致するわけではない。
- (8) 「作者の死」を前提としつつも作品の歴史的背景を考慮する必要性については、北村紗衣『批評の教室―チョウの

ように読み、ハチのように書く』ちくま新書、二〇二二年、六五―六八頁。

- (9) 聖書のフェミニスト批評の定義は難しいが、日本語で読める簡潔なものとしては以下を参照。村山由美、浅野淳博、須藤伊知郎「文化研究批評」『新約聖書解釈の手引き』二四八―二五〇頁、シャロン・H・リンジ「女性が聖書を解釈したら」『女性たちの聖書注解―女性の視点で読む旧約・新約・外典の世界』、加藤明子、小野功生、鈴木元子訳、荒井章三、山内一郎監修、新教出版社、一九九八年、一五―二四頁。
- (10) ベル・フックス『フェミニズムはみんなのもの―情熱の政治学』堀田碧訳、新水社、二〇〇三年、一四頁。
- (11) 「聖書のフェミニスト研究には多くの異なる方向性がある。注解者のなかには『テクストの背後』にまで到達して聖書時代の実際の女性の生活状況についての知識を取り戻そうと試みる者もいる。物語を語り、歌をうたうなかで何が行われているかに注目し、文学的アプローチを用いて女性についての隠喩、イメージ、語りに新たな光を投じる者もいる。さらに、女性に関連する聖書文書でさえ男性の関心と視点によって形成されているその度合いを明らかにしつつ、それでも時として行間に女性と女性独自の視点が存在することを見出すことが如何にして可能かを示そうと試みている者もいる。多くの者が信仰共同体内の女性がフェミニスト的探究の知見に照らしてどのように聖書を読めるのか、そしてどのように読むべきであるのか、という問題と取り組んできた。今日の聖書のフェミニスト研究は聖書に審判を下すことも聖書を批判者の手から救済することも企ててはいない。」キャロル・A・ニューサム、シャロン・H・リンジ「まえがき」『女性たちの聖書注解―女性の視点で読む旧約・新約・外典の世界』、九頁。ここで、フェミニスト批評は聖書を裁くわけではないが護教的に擁護するわけでもない指摘されていることは重要である。本研究も同様の姿勢をとっている。
- (12) Barbara E. Reid and Shelly Matthews, *Luke 1-9*, ed. Amy-Jill Levine, *Wisdom Commentary* (Liturgical Press, 2021), 48.
- (13) ギリシア語の動詞は全て、過去を表すアオリスト形。

- (14) Friesen, Steven J. "Poverty in Pauline Studies: Beyond the So-Called New Consensus." *Journal for the Study of the New Testament* 26, no. 3 (March 1, 2004), 341. Gale A. Yee, "The Silenced Speak: Hannah, Mary, and Global Poverty." *Feminist Theology* 21, no. 1 (Spring 2012): 47-50 ♪参照。
- (15) ルカ福音書におけるローマ帝国「ヘロデ王朝」そしてエルサレムのエリートたちの権力関係や経済的抑圧に関し、Virginia Burrus, "The Gospel of Luke and the Acts of the Apostles," in *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*, ed. Fernando F. Segovia and R. S. Sugirtharajah, Bible and Postcolonialism (New York: T & T Clark, 2007), 133-155 参照。
- (16) フォットニスト解釈者やメンニフィカートを理解する上でセフォリスの重要性を指摘する。Kindalee Premmer De Long, "Praise as Resistance: A Reading of Mary's Song (Luke 1.46-55)," *Theology of Hymns* 17, no. 4 (2009), 167-168; Yee, "The Silenced Speak," 49-51.
- (17) Yee, "The Silenced Speak," 51. Josephus, *J.W.* 2.68; *Ant.* 17. 289.
- (18) とりわけ、ヘロデ大王は巨大で壮麗な建築物を建てることを好み、彼の建設事業には多大な富と人材とが費やされた。
- (19) 同じように、ヘロデ・アンティパスは二〇年頃にも何千という職人を雇ってガリラヤ湖西岸にガリラヤ地方の首都としてティベリアを造ったため、イエスが父ヨセフとともにこのような建設事業に従事していたと推測する学者も少なくない。
- (20) ジェイン・シェイバーク「ルカ福音書」『女性たちの聖書注解』四七四―四七五頁。Halvor Moxnes, *The Economy Of The Kingdom: Social Conflict And Economic Relations In Luke's Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1988).
- (21) Barbara E. Reid, "An Overture to the Gospel of Luke," *Currents in Theology and Mission* 39, no. 6 (December 1,

2012), 431.

- (22) Ibid., 431. Jane Schaberg, *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives* (San Francisco: Harper & Row, 1987), 100.
- (23) イエスに従う者たちと *Pax Romana* との摩擦や葛藤、対立については、Davina C. Lopez, *Apostle to the Conquered: Reimagining Paul's Mission* (Minneapolis: Fortress Press, 2008) 参照。
- (24) Reid, "An Orviture," 429–430.
- (25) Natalie Webb, "Overcoming Fear with Mary of Nazareth: Women's Experience alongside Luke 1:26–56," *Review and Expositor* 115, no. 1 (2018), 98. シェイバーク「ルカ福音書」四八七–四八八頁。
- (26) N. Clayton Croy and Alice E. Connor, "Mantic Mary? The Virgin Mother as Prophet in Luke 1:26–56 and the Early Church," *Journal for the Study of the New Testament* 34, no. 3 (Spring 2012), 256–259.
- (27) De Long, "Praise as Resistance," 169.
- (28) 「個人的な」とは政治的な」とは一九六〇年代以降に米国で広まった第二波フェミニズム運動のスローガンである。
- (29) たとえば、嶺重淑『ルカ福音書』1章～9章50節「NTJ新約聖書注解」、日本キリスト教団出版局、二〇一八年、六二–六三頁。
- (30) また、「喜び仕える奴隷」としてのマリアの描写は、多くの場合、信仰の模範という文脈で肯定的に語られてきたが、実際に奴隷とされた人々とその子孫たちには異なる響きを持ち得ることも指摘されなければならない。とりわけ女奴隷（マリア）の身体が奴隷の主人の子供を産むために使われるという点は、奴隷とされた人々の子孫であるアフリカ系アメリカ人女性たちには忌まわしい記憶を想起させる。Raque S. Lettsome, "Mary's Slave Song: The Tensions and Turnarounds of Faithfully Reading Doule in the Magnificat," *Interpretation* 75, no. 1 (Spring

2021), 14 参照。

- (31) Reid and Matthews, *Luke 1-9*, 38.
- (32) 彼女たちは物語中で預言者と呼ばれるわけではないが、二人とも聖霊に満たされて預言的な言葉を語る。Mary Rose D'Angelo, "Women in Luke-Acts: A Redactional View," *Journal of Biblical Literature* 109, no. 3 (1990), 451-452. ルカ福音書の時代から教父時代までにマリアの預言者的理解がどのように変遷していったかについては、Croy and Connor, "Mantic Mary?" 参照。
- (33) Reid and Matthews, *Luke 1-9*, 35. Schaberg, *The Illegitimacy of Jesus*, 89. Webb, "Overcoming Fear with Mary of Nazareth, 98. Webb は七十人訳の出エジプト記で過越の羊を「急いで」食べるようにとの指示に同じ語句が使われていると指摘する(出二二11)。
- (34) あるいは、年老いてから妊娠したエリサベトを心配する気持ちが「急いで」という言葉で表されているという解釈を参照。
- (35) Reid and Matthews, *Luke 1-9*, 36.
- (36) Reid, "An Overture," 432.
- (37) Reid and Matthews, *Luke 1-9*, 45.

