

ウェスレアン・ホーリネス・フェミニスト解釈学

現代的な考慮における歴史的一考察

ダイアン・レクラーク

翻訳 坂本 誠

聖書の独特なウェスレアンの解釈は多くの神学的・実践的な成果を取り入れることによって様々な結論に到達している。ウェスレアン・ホーリネス運動よりひとり立ちしたウェスレー神学のより重要な側面は、ユダヤ人であれギリシャ人であれ、奴隷であれ自由人であれ、男性であれ女性であれ、すべての人の質を肯定するということである。それゆえに、私はウェスレアンの解釈学は人種の解釈学、階級の解釈学、ジェンダーの解釈学であり、これらは愛の解釈学と呼ぶことができるものであることを論議していきたい。¹

ウェスレアン・ホーリネスの伝統がその開始時より女性の平等性を承認していたことは決して偶然ではない。この現実には伝統の中の聖書的解釈から分離されなかったし、むしろ強く連結されていた。したがってウェスレアン・ホーリネス・フェミニスト・解釈学を語ることは適切なことである。しかし興味深いことに、誰もこれら4つの言葉を併置することはなかった。それゆえに私はここでそれらを並列させようと試みたい。私は聖書学者ではなく歴史学者であるので、この課題に歴史的な視点からアプローチし、その上に建設的な神学的考察をして結論とする。まずジョン・ウェスレーが女性について何と言っているかを考えながら、難解な聖句解釈に短く触れたい。その後ホーリネス運動の女性指導者であるフィーベ・パーマーの解釈を考察する。また、ウェスレアンの解釈学が今日のフェミニスト解釈方法といかに関連するかを考察し、ウェスレアニズムとジェンダーの神学的考察をしながら結論

¹ ホーリネス運動の中でもっとも影響のあった本のタイトルに関する参考文献に関しては以下の書物を参照のこと。Mildred Bangs Wynchoop, *A Theology of Love: The Dynamics of Wesleyanism* (Kansas City, MO: Beacon Hill Press, 1972).

づける。

ウェスレーの解釈学的生垣：初期メソジズムの女性たち

パウロ・チルコートとケント・ブラウンはジョン・ウェスレーの非常に強烈な女性支持の十分な証拠を提供している人物である。² これらの証拠は高く信頼できるものである。18世紀後半のメソジズムはウェスレー指導のもと、賜物のある女性を運動に受け入れることに自覚を持ち続けていた。この賜物には、バンドやソサエティの指導、病人や死に行く人への牧会ケア、共同祈禱や証し、そしてついには非凡な女性の特別召命による説教も含まれていた。女性の何人かはウェスレーや同僚より「女性の兄弟団」(female brethren) というあだ名をつけられた。この名称は大いに尊敬されていた。チルコットは「ウェスレーのもとで起こった福音的なリヴァイヴアルは、改革と刷新の流れが人間の平等性のチャンネルを広げ、女性が時流の波頭になることを後押しした」とする。³

イングランドでリヴァイヴアルが始まった後、ウェスレーはソサエティの大部分が女性であることに気づいた。ウェスレーは男性が会員にいたとして

² 以下の本を参照の事。Paul Wesley Chilcote, *John Wesley and the Women Preachers* (Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1991), Earl Kent Brown, *Women of Mr. Wesley's Methodism* (New York: E.Mellen Press, 1983). 他の歴史的な歴史的な視点からの研究としては、George Cole, *Heroines of Methodism; Sketches of the Mothers and Daughters of the Church* (New York: Carlton & Porter, 1857); Maldwyn Edwards, *My Dear Sister: The Story of John Wesley and the Women in His Life* (Leeds: Penwork, nd.); Abel Stevens, *The Women of Methodism: Its Three Foundresses, Susanna Wesley, The Countess of Huntingdon, and Barbara Heck; with Sketches of Their Female Associates and Successors in the Early History of the Denomination. A Centenary Offering to the Women of American Methodism, from the America Methodist Ladies' Centenary Association* (New York: Carlton & Porter, 1866); and Zechariah Taft, *Biographical Sketches of the Lives and Public Ministry of Various Holy Women, Whose Eminent Usefulness and Successful Labours in the Church of Christ, Have Entitles Them to be Enrolled Among the Great Benefactors of Mankind*, 2 vol. (London: Mr.Kershaw, 1825)

³ Paul Wesley Chilcote, *She Offered Them Christ* (Nashville: Abindon Press, 1993),21.

も女性がバンドを指導することを迅速に許可し、続いてそれをソサエティでも許可した。この世で男性にその特権を奪われていた女性たちは新しい自己評価と目的を発達させたのである。⁴ ソサエティの置かれた状況の中では、女性は公に祈るように励まされ、個人的な証しを為し、他のメンバーに訓戒を与えた。しばしばこの訓戒は聖書に基づいてなされた。公の説教への階段は英国中の多くの女性たちによって作りあげられたものである。

我々は彼の日誌の中で女性が証しを公に行うことへの反応を見出す。ウェスレーは、その特別な女性は神が彼女の魂に起こしてくださったことを差し控えることができなかつたと記録している。彼女の心から湧き上がった言葉は人々の心に伝わった。ウェスレーは以下のように記録する。「私はそのような説教者に以前に出会ったことはありません。彼女のまわりで、すべてのものが激しく、また、しくしく泣いていました。なぜならば彼女の話すことに何の聖霊の抵抗もなかつたからです。」⁵

ウェスレーは女性が牧会の役割を担うことに公然と積極的な見解を提供している。「病人を訪問する」という説教において我々は以下の大胆な言葉を見出す。

ここにおいては何の相違もありません。キリストにおいては男も女もありません。まさに多くの人にとって女性が礼拝に出席することはできても、女性の説教を聞くことはないという事が継承されてきました。その結果女性は他人の愛想のいい慰めものになる為に存在しているという仕方です。しかしこのようにすることはジェンダーそれ自体に名誉を与えることになるのでしょうか。またそれは彼らにとって本当に親切なのでしょうか。否、これはもっともひどい不親切であり、実にいやな残虐行為であり、野蛮なものです。そして感覚と霊を持ち合わせている女性ならばそのようなことに従えないことを知っています。そのような力を持ち合わせて

⁴ Ibid., 34.

⁵ John Wesley, *The Journal of the Rev. John Wesley*, ed. Nehemiah Curnock, 8 vols. (London: Epworth Press, 1909-1916), 3:250.

いるあなたがた女性すべてが、自然の神があなたがたに与えた権威を主張しますように。もうそのような下劣な束縛を認めることがないようにしましょう。あなたがた女性と男性は理性的な創造物なのです。あなたがた女性は彼らと同様、神の像に創造されました。あなたがたも男性と等しく不死性の候補者であり、神に召された者です。(途中略)しかし天からの召しに従わないことがありませんように。⁶

1771年までにウェスレーは女性説教者の実際的な恩恵の枠組みを超えて、メソジズムと呼ばれる運動の全体的本質を考慮しながら神学的に取り組むことを開始した。1771年6月13日にウェスレーはサラ・クロスビーに以下のように語る。

私はあなたが特別の召命を受けたことに関しての原因の強みがここにあると思います。私は我々の信徒説教者達を信頼しています。そうでなければ、私は彼らの説教を応援することなど全く出来なでしょう。メソジズムと名付けられた神の業の総体は、神の意志の特別な摂理であることは明白です。それ故に、規律の中の一般的な規則には則さなくても、いくつかのことが起こることを不思議に思いません。聖パウロの通常の規則は、「私は女性が会衆の中で語るのを許可しない」というものでした。しかし特別な場合においては、彼は特にコリントの教会で2, 3の例外を作りました。⁷

究極的に自信をもって言えることであるが、パウロの時代の教会指導者と比較すれば、ジョン・ウェスレーは規則に例外を設けた人物として突出している。初期英国メソジズムの女性達は18世紀においてまれであった教会的

⁶ John Wesley, *The Works of Rev. John Wesley*, ed. Thomas Jackson, 14 vols. (Peabody, M.A.: Hendrickson Publishers, Inc., 1984), 7:125-126.

⁷ *Ibid.*, 356.

なチャンスを与えられていたのである。⁸ ウェスレー自身が女性説教者を妨げていた規則に例外を設けたのである。彼は神が特別の時に特別な目的遂行の為には特別の規則を用いられることを信じていた。⁹ ウェスレーは(最初のそのように是認された女性の説教家サラ・マレーの場合のように)確固として女性の説教を公式の立場とさえしたのである。¹⁰ 公的組織の権力がウェスレー自身が自分の意志により配置し移動させていた男性説教者によって占められていた一方で、クラスの指導者たちに関しては、ウェスレーの会衆の正式の資格を持った牧師達や、男性の巡回説教者がまれにしか出席できないという実際的な理由のためにしばしば女性が奉仕していた。¹¹

牧会に女性を活用することは、ウェスレーのよりフェミニスト的な要素をあらわしている。彼は女性たちとの互恵的な友情により深い価値を覚え、彼女たちを自分と平等な立場とみなしていた。サラ・ライアン、マリー(ボサンクェト)・フレッチャーおよびサラ・コスビーはウェスレーの腹心の友として行動したのであり、明らかにウェスレーにもっとも近い取り巻きであった。¹² ウェスレーは女性の文通者に対して「自分の考えを自由に溢れ出させ、率直さを前面に出して書いている。彼は実際、同情を感じる人々に対して、また、交流を重ねることによって特別の物の見方が与えられるのを待望しながら、彼自身におこるすべての話題において熱意をもって自分の心中を明かした。」¹³ ウェスレーはしばしば彼女たちに手紙を書き、訪問した。彼

⁸ メソジズム開始直前の同様なフェミニスト活動については Paul Wesley Chilcote, *Women Preachers*, 4-17 参照の事。

⁹ “Letter to Mary Basanquet” (1771年6月3日); *Letters* (Telford), 5:257 を見よ。

¹⁰ Chilcote, *Women Preachers*, 192-218, 特に 192-198 を見よ。

¹¹ 彼女のソサエティからある説教者を移動させる理由について説明した後にウェスレーはサラ・ベーカーに「羊を養いなさい」と語っている。“Letter to Sarah Baker” (30 July, 1785), *Letters* (Telford), 8:275. また, “Letter to Mrs. Downes” (Oct., 1776), *Letters* (Telford), 6:233 を見よ, ウェスレーがドーンズ夫人に男女混合のクラスさえも指導させた理由が書かれてある。

¹² 彼女たちは自分たちと同じタイプのサークルと連動していた。エドワードズは彼らのグループが同志内で契約関係の環境にあったことをほのめかしている。Edwards, *Dear Sister*, 87 を見よ。

¹³ Alexander Knox, “Remarks on the Life and Character of John Wesley,” in *The Life of Wesley and the Rise and Progress of Methodism*, ed. Robert Southey

女らがウェスレーに対して明白にそうであったように、ウェスレーも彼女らに対して何十年も忠実であり続けた。メアリー・フレッチャーが夫を亡くした時、¹⁴ ウェスレーは「あなたは私を最初の友人として考えることはできますか」と書いた。¹⁵ ウェスレーは残りの生涯をさらに関係を築くことに時間を費やした。

サラ・ライアンは悪評判の生活から改心し、ウェスレーは彼女の霊的成長に興味を持った。しかしながら、ウェスレーはすぐに自分の方が情緒的なサポートを受けるために彼女に依存していることに気づく。彼女がしばしばウェスレーの重荷を受け取っていたのである。これはウェスレーの同僚たちを心配させた。1758年に彼は依然として以下のように見解を述べている。

語り合い文通しながら、あなたと会話することは、語り尽くせないほど私には祝福です。私はあなたのことを思う時は常に神のことを思っています。他のものもしばしば神のもとへ私をいざなってくれますが、それらは過去にも現在でもそうであるようにいつも私のまわりを取り囲んでいるものです。しかし、あなたは私を神の臨在に直接いざなってくれます。それゆえに誰があなたを信頼することに対して警告しようとも、神が私に警告をしてくださるまでは決して慎みません。¹⁶

ウェスレーは著名な女性説教者であるサラ・クロスビーのもとで自分自身を確認していたようである。クロスビーのウェスレーへの「あけっぴろげのつきあい方」の例が存在する。レイTONストーンソサエティは明らかにウェスレー自身の霊的経験を批判したい気持ちを持っていた。クロスビーは彼らの不満を要約した手紙を書いた。それに対してウェスレーは彼らが自分自身の

(London: 1864), 2:295.

¹⁴ ジョン・フレッチャーはウェスレーの親友であったことは間違いない。ウェスレーは最終的には彼より長生きしたのであるが、彼をメソジズムの後継者として任命した。(Edwards, *Dear Sister*, 93-97 を見よ)

¹⁵ Letter to Mary Fletcher (2 Oct., 1785), *Letters* (Telford), 7:295.

¹⁶ Letter to Sarah Ryan (20 Jan., 1758), *Letters* (Telford), 4:4.

個人的な経験に関しては何も知らず、自分について厳しく取り扱うことには根拠がないと応答する。しかしながら、彼は、クロスビーはウェスレーの内の生活をよく知っており、彼女はウェスレーを判断できる権利をより有していると付け加えている。

私の親愛なる姉妹、昨晚、あなたの手紙をもらいましたが、返事を出すべきか疑いを持っていました。もし私が返事を出すなら、遠慮して書くべきか、腹藏なく書くべきかで迷いました。ついに私は2つの理由で腹藏なく書くことにしました。(1) 私はあなたを愛しているから。(2) 自分自身を愛しているから。そしてもしそうであるならば、あなたの手紙は私にとって益となるものなので、私は書くべきであるし、自由に書くべきです。...(途中略) 私はあなたが仰ったことをよい方にとります。私はあなたが、さらに自由になればなるほどあなたを愛しています。私が開けっぴろげにつきあえる人は誰でも好まないというのは全くの誤りです。サラ・クロスビーのように生きる人は誰でもそのうなことは言わないでしょう。¹⁷

ウェスレーは、ジェロームの男性同労者についての回顧に関する注釈の中で、「私と同じ思いの人は誰もいない」と語っている。¹⁸ しかし精選された数人の女性たちに対してはウェスレーは親近感を見出している。これらの要約された証拠は、ウェスレーが女性たちをしてメソジスト運動の指導者の立場で奉仕することを許可していただけでなく、女性との親密な友情を計り知れないほど貴重なものと考えていたことを示している。

それではウェスレーの釈義においてフェミニズムを認識することは可能であろうか。¹⁹ その証拠はウェスレーの新約聖書注解に見出すことができ

¹⁷ Letter to Sarah Crosby (12 Sep., 1766), *Letters* (Telford), 5:25-27.

¹⁸ Letter to Mary (Bosanquet) Fletcher (12 July, 1782), *Letters* (Telford), 7:128.

¹⁹ ウェスレーを女嫌いとして位置づけ、メソジスト運動におけるウェスレーの指導を性的そそのかしとして解釈する研究がある。Henry Abelove, *The Evangelist of Desire* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1990)を見よ。多くのウェスレー研究者は私も含めてアベラブの強迫的な論題に対して標準からはずれたものと

る。しかし、その後の女性に対する付記はウェスレーの注解の曖昧性を示している。3つのテキストが例としてあげられる。第1は、使徒言行録 17 章 4 節である。

私たちの自由思考家は女性たちが男性よりもより宗教的であることを観察して感情を害しています。女性の宗教とよきマナーの両方に敬意を表しながら女性たちの理解力に弱点があるとしています。そして事実、外的行為を行うことによって本性的に宗教を模倣する限り、この宗教概念は男性よりも女性に訴えるものが多いかもしれません。それはこれらの行為をより有利にする女性のより感じやすい情熱や謙遜によります。しかし特に迫害時に十字架を負う真実の宗教の場合には、女性は男性よりも勇気がなく、不利です。それで彼女らが宗教を受け入れることは、自然の恐れを克服するために聖霊の助けが必要なように強さが弱いところにあられるという主の力の証拠なのです。²⁰

ウェスレーはパウロの不評な言葉である女性が教会においては静まっているべきである（Iコリント 14:35）をコメントして、「その固有の職務が会衆を導き教える男性へ従属しなさい」と書いている。彼は、また、「聖霊の特別な働きによる以外は、あなたの教会の女性を静かにさせておきなさい」とも語っている。²¹ Iペテロ 3 章の最初の部分は妻が夫へ従うべきであることを取り扱っている箇所である。ここにおいてウェスレーは「彼女たちが弱いことを知る知識にしたがって女性と暮らしなさい」と助言を与えている。彼は「しかし、このために女性たちを侮辱してはならない、むしろ榮譽を与えなさい。心と言葉と行いにおいて永遠の命を共に受け継ぐ者として召された

考えている。Richard P. Heizenrater, “Book Review: The Evangelist of Desire: John Wesley and the Methodists,” by Henry Abelove, *Methodist History* 30 (1992): 118-20.

²⁰ John Wesley, *Explanatory Notes upon New Testament* (London: Epworth Press, 1950), 462.

²¹ *Ibid.*, 632.

者」と明確化している。²² このタイプの注釈に関してウェスレーは女性の説教者の一人に、「愛がそうさせる以外にどの被造物にも従属してはいけない。親愛なるサリー、このもっとも甘美で強いつながりにおいて、あなたは自分の愛する友人や兄弟たちに従属するのです」と語っている。²³ ウェスレーは当時の女性に対する典型的な（そして女性嫌いの）解釈の結論を保持している一方で、ある程度の不均衡さが彼の解釈を目新しい方向へと進ませているのである。

ホーリネスのヒロインの解釈学

トーマス・オーデンは「フィーベ・パーマーはイギリスとアメリカで最も知られた女性のうちの一人でありつづけた後、実際にはその後の数百年間あまり知られることなく歩んだ」と書いている。フィーベ・パーマーは最も偉大な女傑であると共に彼女の時代のホーリネス運動の女性指導者であると考えられていたが、その後急速に世に埋もれてしまったのは大きな皮肉であり、歴史的に謎である。オーデンは他者と共に²⁴、彼女自身に負っている運動自体に対してだけでなく、広くキリスト教界に彼女を再提示しようと試みてきた。オーデンは自分のパーマー論を以下のように展開する。「彼女のスピリチュアリティ(途中略)は中心を持たない狂信的で特異な熱狂主義ではなく、

²² Ibid., 881.

²³ Letter to Sarah Crosby (1 July, 1757) Letters(Telford), 3:219.

²⁴ John L. Peters, *Christian Perfection and American Methodism* (Nashville: Pierce & Washabaugh, 1956)を見よ。おそらくフィーベ・パーマーを最初に「ホーリネス運動の創始者」と呼んだ者の一人は M.L. Haney であった。M.L.Haney, *The Inheritance Restored* または、*Plain Truths on Bible Holiness* (Chicago: Christian Witness Co., 1904)を見よ。また Timothy L. Smith, *Revivalism and Social Reform* (Nashville: Abingdon Press, 1957.)も見よ。スミスの論文はホーリネス運動が社会福音運動のテーマに先んじており、予知しているというものである。彼はホーリネス運動の社会的な関心はフィーベ・パーマーの5つの宣教ポイントに基づいているとする。完全な文献表に関しては Harold Rasor, *Phoebe Palmer: Her Life and Thought*, (Lewiston, New York: The Edwin Mellen Press, 1987); および Charles E. White., *The Beauty of Holiness: Phoebe Palmer As Theologian, Revivalist, Feminist, and Humanitarian* (Grand Rapids, MI:

古くからのキリスト教に深く根付いている。彼女はアメリカの伝統をくむ霊的に一貫した作家の内に入れられるのに値する。」²⁵ オーデンのパーマーの著作に対する選集は、『Sources of American Spirituality』(アメリカのスピリチュアリティの源泉)シリーズというタイトルでポーリスト出版社から出版されているが、この本はパーマーがあまり重要でないセクト的な指導者以上のものとしてみられるべきことを示唆している。しかし、オーデンの支持、彼女の 19 世紀におけるすばらしい評価と今世紀中の彼女自身は属さないホーリネス神学への継続的な影響にもかかわらず、パーマーは今日のホーリネスの幾人かの学者によって無視されるだけでなく軽蔑さえされている。

パーマーの聖書的ホーリネス解釈の特徴は非常に興味をひき議論をひきおこした事柄であった。彼女の広範囲にわたる神学の複雑さを詳細に探求するのはこの研究の枠を超えている。しかしながら、彼女への批判家の解釈に関するコメントを整理しながら取り上げてみたい。いくつかの批判に対してパーマーを防御するのが私の役目ではなく、多くの否定的なパーマーの神学評価がパーマーの 1 つの読み方しか提示していないことを明確にしたい。他読み方も可能なのである。以下の研究はパーマーの解釈学を幅広いホーリネス教理の中心的な基礎として示えるものである。

ウェスレーの確証の教理のアメリカでの感傷的な占有を受け入れることをパーマーが躊躇したので、合理主義であるという批判が彼女に向けられた。²⁶ ウェスレー自身のアルダスゲートでの確信の経験のちょうど約百年

Francis Asbury Press, 1986)を見よ。

²⁵ Thomas Oden, "Introduction," in Phobe Palmer, *Selected Writings*, ed. Thomas Oden (New York: Paulist Press, 1988), 2-3,8.

²⁶ 私は他者とともにパーマーは実際にはウェスレー自身の論理的な計画を最後まで支持したと示唆したい。チャールズ・ホワイトは「彼女はウェスレーの教理を現実的な結論に至るまで所有しており、内部論理によって解釈していた」と主張する。ホワイトは続けて「もしすべてのキリスト者が最後にはきよめられるとするならば、また義とされるよりもきよめられた方がよりよいということが真実であるならば、また神は今から 1000 年後も同じように今も信仰者を簡単にきよめられるならば、また信仰者の信仰に応じてきよめることができるならば、すべてのキリスト者は今きよめられるべきである。ウェスレーはこれらの条件節を使用しながら説教し、きよめられることの真理性を認めていた。しかし彼が non persuadebis etiamist persuaderis(あなたが私を説得しようとしても私を説得することはないでしょう)

後に、²⁷パーマーは心をきよくすることを求めている人にとってこの種の確信は障害であると考え捨ててしまった。彼女は信仰はある種の感情的な応答とは独立して存在するものであると規定し、批判家がメソジズムの熱気を冷ました新しい合理主義と呼ぶものを作り出したのである。²⁸ この規定はパーマーが 19 世紀初期のメソジストの説教に全くふさわしい確信（または聖霊の証し）を得ることが困難であった自分の経験において与えられたものである。ホーリネス運動の全き聖化の教理の体験の「具体化」及びある特殊の類型を調査したアル・テューズデールによれば、「具体化の誤謬(The fallacy of reification)と誤配置の具体性(misplaced concreteness)[アルフレッド・ノース・ホワイトヘッド]は同じである。誤謬は抽象を実在的なものとするにより生じる。²⁹ テューズデールは数人の 19 世紀のホーリネスの人物を調査し、いかにある特定のタイプの全き聖化の教理がその人物によって要求さ

と言うように、ウェスレーはそれがどのように論理的であっても結論に自信がなかった」と語っている。White, *Pentecostal Pneumatology*, 204. ハワードは「ウェスレーは、人は彼が義とされたことと知ることができる同じ手段が私たちに与えられた聖霊の証しによってきよめられたことを知ることができると述べている。(この)説明だけでも完全に明白で(ある)が、ウェスレーはそれ以降の経験の証拠の説明においては曖昧であるか、少なくとも混乱していると説明している。他の説明においても彼は聖霊の証しが弱く、全くない時もあることを述べ、証しは最初は明確でなく、後にも全く同じでないことを付け加えている。これらの説明によってわかることは、ウェスレーは聖霊の証しに関する最初の確信と絶対的に矛盾しているか、それをかなり弱めている」と詳述している。Ivan Howard, “Wesley Verses Phoebe Palmer: Extended Controversy,” *Wesleyan Theological Journal* 6 (1971): 31-32.

- ²⁷ アルダスゲートに関する解釈に関しては、Randy, L. Maddox, ed., *Aldersgate Reconsidered* (Nashville: Abingdon Press, 1990)を見よ。ジョー・ゴーマンは最近の研究でウェスレーの「心温まる」経験にもかかわらず、彼の霊的生活には、すぐに継続する疑いと苦闘がみられるとしている」とする。Joe Gorman, “John Wesley and the Age of Melancholy,” *Wesleyan Theological Journal* 33 (1998):7-8.
- ²⁸ パーマーを反感情的とみる傾向に反対するもっとも最近の研究に関しては、Chris R. Armstrong, “Ravished Heart or Naked Faith: The Kernel and Husk of Phoebe Palmer.” Presented at the Society for Pentecostal Studies (in special session with the Wesleyan Theological Society), Cleveland, Tennessee, March 13, 1998 を見よ。
- ²⁹ Al Truesdale, “A Reflection of the Experience of Entire Sanctification in the American Holiness Movement,” *Wesleyan Theological Journal* 31:2 (Fall 1996), 96.

れたかに光を当てる。しかし、テューズデールは他者と共にパーマーに責任があるとするよりも、パーマーをメソジズムのこの傾向から独創的な回り道をした人物と呼んでいる。

パーマーは評判のよいウェスレアニズムをただ単に修正したのではなかった。重要な点において彼女は経験の具体化を拒絶し、経験を（否定するのではなく）最小に見積もる予知可能な形式を挿入することによって、置き換えようとしたのであるが、確かさをもたらすことに成功した。その置き換えにおいては、近似している経験の形態は存在せず、乗り越えるべき何の障害も存在しなかった。³⁰

パーマーは何年も、自分自身の経験を指示されている確信にあわせようと苦勞した。彼女は、回顧しながら、自分の葛藤をより専門的なメソジスト理論の洗練された先鋭な考え方やメソジストの草の根のグループに見出される感傷的なエートスに帰している。自分自身の霊的な葛藤を分類する試みの中で、彼女は神学者や感傷的な経験を避け、聖書に直接戻った。このために彼女は反神学的、反ウェスレアンと特徴づけられてきた。ポール・バセットはパーマーのより均衡のとれたウェスレーの神学的根源理解からのシフト、例えば「ウェスレーの四支柱」（彼はこの言葉に抵抗を感じるが）から浅薄な聖書中心主義への移行を批判し、哀悼をこめて、19世紀中期及び後期のホーリネス思想の不運な進路をパーマーの単純素朴さのせいに行っている。³¹ 証拠は確かにパーマーが自分自身を一書の人と考えていることを示すが、彼女がウェスレーと同様に自分の思想の中に他のものを利用することをも示している。彼女がウェスレーやフレッチャーの著作集を広く読むだけでなく、教父のものも読んでいるという証拠の他にも、彼女は意識して聖書を注解書を横にお

³⁰ Ibid., 116-117

³¹ Paul Meritt Basset, "The Theological Identity of the North American Holiness Movement," in *The Variety of American Evangelicalism*, eds. Donald W. Dayton and Robert K. Johnson (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991, 72-108.

いて読んでいた。³² また数人の学者が正確にもパーマーが聖書を特殊な鏡、前提および想定された神学によって読むと理解していることは重要である。デヴィッド・バンディはこの鏡及び前提とされた神学は明確に東方教会にその源を有すると指摘する。³³ 結局、パーマーが「聖書主義」によって拒否しようと試みたものは彼女の時代の専門的な神学であり、一般的な神学ではなかった。³⁴ パーマーはそのような神学の前もって想定された経験形式やさらに言えば一般的なホーリネスのエートスを理想化することを拒絶したということもできる。そして、その拒絶を通じて、ホーリネスライフの独創的な通路を切り開いたのである。彼女の聖書的なホーリネスへの召しは素朴な召命そのものであった。

パーマーが全き聖化の聖書的な約束において過激な信仰が必要であるとされた時、ウェスレーの確証の教理まで拒否しているのではないことは記しておくべき重要なことである。「私のすべてが主のものであるということを感じ、知ることが可能であることができていて神に栄光を帰す一方で、啓蒙、能力、確かな確信を伴った問いが私の心に生じました。あなたがこのように長く求めつづけているホーリネスの状態というものとは一体どのようなものなのですか。」³⁵ しかしながら、彼女自身の神学形成において、パーマーは確証の意味と達成の手段を大きく修正している。ウェスレーにとって、確証の達成は聖霊の動きにかなり依存しており、求め手の側の応答的な姿勢（例えば神の最初の行為に依存すること）が必要である。パーマーの考えに

³² Phoebe Palmer, *Israel's Speedy Restoration and Conversion Contemplated: or Signs of the Times in Familiar Letters By Mrs. Phoebe Palmer* (New York: John A Gray, 1854), 3.

³³ David Bundy, "Vision of Sanctification: Themes of Orthodoxy in the Methodist, Holiness and Pentecostal Traditions," 1-21.

³⁴ オーデンはパーマーは一方で「常に神学に貢献する独自のものは自分の内に存在しない」と言うが、それにもかかわらず「彼女の神学的な理由づけの能力は難解であり、独特で、聖書的および伝統的に基礎づけられたものであり、歴史的に認識され、明快で、非常に影響力のある霊的にも生き生きとしたものである」と観察する。Oden, "Introduction," 14.

³⁵ Palmer, "Letter X to Mrs. W.," in *Phoebe Palmer, Faith and Its Effects: or Fragments from My Portfolio* (New York: Foster & Palmer, Jr., 1867), 72. 斜体は筆者による。

よれば、確証の感情は聖別と全き献身と積極的な信仰の後にのみ生じる。³⁶メルヴィン・ディーターは「新しさは本質的には将来実現可能だと考えられるものは何でも、瞬間的に実現させようと求めることが可能であるという現実を創作する不寛容なアメリカ的プラグマティズムと組み合わせさったりヴァイヴアルを覆っていたムードと単純で字義通りの聖書の信仰からもたらされる変化である」と定義する。³⁷パーマーの神学においてはプラグマティズムが働いていたことは疑う余地のないことである。³⁸

そのようなプラグマティズムはパーマーの経験の修辭的形成であった「祭壇の契約」³⁹に見ることができる。このことば使いは彼女の『ホーリネスへ

³⁶ 私はここでパーマーの恵みへの依存と矛盾したいとは思わないが、この人間的な要素は必然的に否定的なものとして解釈される必要はないことを記しておくことは重要なことである。この個人的な靈的「行動主義」は女性のより大きな靈的自由への積極的な運動として説明することができる。私はいろんなところで、このような見方が女性が靈的に直接アクセスできることを可能にし、女性が靈性に「受動的」であるとする紋切り型で有害な女性描写を逆転させる手段として見るということができるとことを主張している。Diane Leclerc, "A Woman's Way of Holiness: An Analysis of Phoebe Palmer's Theology with Reflection on its Intrinsic Feminist Implications," paper presented at the American Society of Church History Conference, Chicago, April, 1996.

³⁷ Melvin Easterday Dieter, *The Holiness Revival of the Nineteenth Century* (Meutchen, NJ: Scarecrow Press, 1980), 31.

³⁸ ハロルド・レーサーもまたパーマの神学におけるプラグマティズムを認めている。「彼女の神学は望ましい宗教経験を生じさせる為に直接的な決定事項を持っている事柄に対して理論的な考慮を慎む実践的な神学である。パーマーの思想は本質的にはホーリネスと関わりのある「手段の神学」であり、彼女を夢中にさせているものは人をして「きよく」される場所へ連れて行くことであり、聖なるプラグマティズムの一種である「全き愛」の生を生きることであるということもできる。」Razor, 150.

³⁹ レーサーは祭壇用語の原因として、ウェスレーの文通相手であるヘスター・アン・ロジャーズへの依存の可能性を見る。ロジャーズの人生と手紙はメソジストの後世代に非常に人気があった。「ロジャーズはフレッチャーやクラークによるさらに学術的に注目された方向と共に、より一般的なレベルにおいてもウエスレアン伝統の発展に影響を与え貢献した。しかしながら、他の領域においては、多かれ少なかれフィーベ・パーマーにかなりの影響を与えた一般的な伝統の根源的な要素に貢献した。(Razor, 247). パーマーは自分のスピリチュアルジャーニーへのロジャーズの影響を認めている。レーサーは次にパーマが自己の神学形成においてロジャーズの理念を利用した特定のをリスト化するが、これらの要素の中でロジャーズの靈的葛藤が子どもを失うことに由来しているという事実を述べていない。私はヘス

の道』の中に見られる。この著作における彼女の動機は感傷的な確証の教理に葛藤している人々を助けることにあった。パーマーは「祭壇の原則」をきよめられた後に彼女の達成の法則に従っている求め手への確証の源泉として意図したが、それは明確に彼女と彼女の教えを信奉した人々の目的にかなったものとなった。⁴⁰ この祭壇の言葉づかいは複雑でめんどろなホーリネスの探求を出エジプト記に見られる予表論の真理に基づいた確証を提供する彼女が名付けた「近道」へ削減したのである。⁴¹

パーマーはしばしばこの種の解釈をすることにより激しく批判されてきた。しばしば見過ごされてきたことは、パーマーが、同様の予表論を持ち、それを聖化の経験に適用させたアダム・クラークの出エジプト記29章37節の

ター・アン・ロジャースがウェスレーの彼女をも含めた女性たちへの手紙の中で表現された「心のひたむきさ」の概念化とフィーベ・パーマー自身の罪概念との最善の関連を示していることを示唆したい。パーマーは英国への旅の途中、ロジャースの家を尋ね、そこで「いかに彼女の神への誓約が成就したか。その後に続く迫害が両半球において数千にものぼったこと。出入り口のない状態であっても、時間が続く限り語りつづけるだろう」と書いている。Phoebe Palmer, *Four Years in the Old World* (New York: Foster and Palmer Jr., Publishers, 1866), 446. Hester Ann Rogers, *Autobiography of Hester Ann Rogers*, (reprint, Hampton, TN: Harvey and Trait, 1981), 74-5 を見よ。デヴィット・バンティアーはロジャースからガイオン夫人に至るまで、さらに祭壇の契約の痕跡をたどっている。Bundy, 15 を見よ。

⁴⁰ Raser, 160.

⁴¹ この言葉づかいはパーマーの著作のほとんどにおいて目立っている。このように、引用のために使用された数多くのテキストが存在する。以下のものは『ホーリネスの道』の中の「さらに近道はないのか」と名付けられた章からとられたものである。「彼女は繰り返し、長い間神との契約に自分自身をささげる努力をしてきた。しかし彼女はその時に至るまで、自分が罪に本当に死ぬという厳粛な思いを持つことができず、我々の主であるイエス・キリストによって神のために生きていると考えていた。つまり、自分自身の自由裁量による真実ではなく、時間と永遠において主の所有とされていることによって自分を永遠に主のものと考えていた。今や、主であるエホバの名において、慎重に代価を計算して、イエスの知識のすばらしさの故にすべてのものを損失と考える確固とした目的において彼女は永遠の契約に入る決意をした。」Phoebe Palmer, *The Way of Holiness, with Notes by the Way* (New York: W.C. Palmer, 1867), 29-30. また、パーマーは全き聖化の形式を告白/誓約、それから人が署名し、日付をいれるという三段階の過程を通して人を理解する。A Covenant³ from *Entire Devotion* を見よ。(in Palmer Selected Writings, 198-200).

注解を利用していることである。クラークはヘブライの儀式においては、祭壇の上に置かれるものは何であれ神のものとなると説明する。そしてそれが聖なる目的のために使用される。クラークは祭壇をキリストをさすものとしている。パーマーはクラークの示唆に従い、犠牲の祭壇は、例えばまだ来ない何か、対型であるキリストを前もって示す1つの予告表であるとしている。⁴² パーマー案によれば、全き聖化を求める人は誰でも神に真っ先に、「すべてのもの（自分の存在のすべてとすべての偶像）を神の祭壇に置くことにより」ささげなければならない。この献身が完了した後、求め手は祭壇がその贈り物をきよめるといふ信仰を持たなければならない。

この信仰の段階においてパーマーは人間の要素を強調するので、彼女は合理主義としてだけでなくペラギウス主義としても非難された。⁴³ しかし、私はこれはパーマーの立場のはなはだしい読み込みすぎであることを示唆したい。⁴⁴ パーマーは偶像を捨てすべてをささげる能力を人のうちに認め、聖書的な約束は人間の能力によってではなく神の先行する恵みを人間が受け入れることによって成就されることを確信している。彼女はしばしば恵みの絶対的必要性について「私は恵みの全能性のみが私のすべての存在を神にささげることが可能にしたことを見た」と書いている。⁴⁵ 彼女は自分自身の努力を拒否し、抵抗することは全く無駄であるとし、「そのような深い、鋭い助け手のない感覚が支配し、上からの力が与えられるまでは前進できないと感じていた」と書いている。⁴⁶ 彼女はどこにおいても「私がすべてのことを自分でやることができるという考えはなくなってしまったように思う。敵

⁴² Raser, 160.

⁴³ たとえば Raser, 260-62. もちろん、そのような批判はパーマーが人間の努力を強調することに向けられているのであるが、批判者はフィーベ・パーマーが原罪の教理を持っていたのかどうかをそれとなく問う。パーマーが明らかに原罪の教理を持っていたことは間違いないが、それは伝統的なアウグスチヌスの形式においてはではない。

⁴⁴ パーマーがペンテコステを全き聖化の主要なパラダイムとして好むこと自体が、ホーネスの人的、ペラギウス主義的ないかなる種類の達成形態にも反対している。

⁴⁵ Palmer, "Letter XIII, to Mrs. W.," in *Faith and Its Effects*, 86.

⁴⁶ Palmer, "Letter IX, to Mrs. W.," in *Faith and Effects*, 66.

はその方向において私を試みることはない」と書いている。⁴⁷ 彼女の信仰に関する主張は特に聖霊による神が前もって働かれる先行する行為で満ちているのである。

ペラギウス主義という批判は、『**ホーリネスの道**』とパーマーの著作、特に手紙や日記における聖化の描写の間の修辞学的な相違を考慮に入れることに失敗している読み方を再提示している。合理主義やペラギウス主義という批判がなされた時、『**ホーリネスの道**』がもっともしばしば引用されてきた。しかしながら、パーマーの神学はウェスレー同様、彼女のより個人的な著作の中では異なった意味と強調を持つ。『**ホーリネスの道**』はパーマーの聖化の証拠として書かれたものであり、それ故に彼女の実験の正確な複製があるかのように解釈されてきた。私の解釈においては、単純な経験の要約をつくりあげることはパーマーの計画でも、また、字義通りの動機でもない。むしろこの本は一般的に読まれるためのものであり⁴⁸、読者が同じ経験を得ることができるように用例が構築され形成されている。この修辞学的な区別を行うことに失敗することはパーマーのより広い神学の歪曲した解釈である。

パーマーのより個人的な著作においては、彼女が全き聖化の転機に到達する過程において自己の努力によりかかっているのではないこと、また、献身から信仰を分離しようとしているのではないことは明白である。『**ホーリネスの道**』では信仰が書かれた神の言の中に再提示されている神の約束を信じることとして描かれているが、パーマーの手紙や日記における信仰の表現は非常に個人的なものであり、信仰の关系的、敬虔な側面を認めている。「私は聖霊の感化によってすべてをキリストにささげ、キリストはご自身をあらわして下さり、私に彼自身を差し出される。そして彼は私のすべてになる」という表現にすべてのことが存在している。⁴⁹ アブラハムはパーマーの手紙と日記の中で信仰のモデルとなっている。⁵⁰ 彼女はアブラハムを神の約束を

⁴⁷ Richard Wheately, ed., *The Life and Letters of Mrs. Phoebe Palmer* (New York: W.C.Palmer, Publisher, 1876),83.

⁴⁸ これは学者達が示しているジョン・ウェスレーの日誌と日記の間の相違と並行している。

⁴⁹ Palmer, “Letters X to Mrs.W.,” in *Faith and Effects*, 74.

⁵⁰ 例えば、Whitley,46-48 の中のパーマーの 1837 年 9 月 11 日の日記の初めの部分で

信じるとともに、神の人格を深く信頼している人物として再提示している。このタイプの信頼はアブラハムをしてイサクを「祭壇の上に」置くことを可能にした。パーマーの祭壇の公式においては、それぞれのステップ、特に最初の2つの複雑に込み入った相互依存が存在する。人の心の中に神のふさわしい場所を獲得する為に他の潜在的なライバルをささげることは、人が完全な献身として表現できる信仰を持つ可能性をもたらすのである。

パーマーは出エジプトの比喩的表現の予表的な使用で知られている。彼女は、また、直接に彼女のフェミニスト的関心を押し固めるペンテコステ固有の聖書の説明で知られている。ジョン・フレッチャーはウェスレーの初期の友人であり神学者であるが、全き聖化を「聖霊によるバプテスマ」と結びつけた最初の人物である。アーサー・マハーンやフィーベ・パーマーと同時代に生きた人々はペンテコステの経験のイメージを全き聖化の経験を結びつけることに聖書的、神学的正当化を与えたタイトルで本を書いた。パーマーはそのイメージを利用し、それを一般化したのである。使徒言行録2章で起こったことは、救いの為にキリストを既に信じている弟子たちにも起こった。彼らのペンテコステ的バプテスマはこのようにパーマーによって瞬間におこる出来事、聖霊による「第2の出来事」として解釈され、彼らが以前経験したものとは異なっている。後の神学者たちであれば、この第2のホーリネスの業を直接的に肉の本性の「浄化」「根絶」と関連づけることに対してはより慎重に定義するに違いない。⁵¹ しかしパーマーはペンテコステの経験をすべ

オーデンによれば、「彼の唯一の息子を犠牲にしなさい」という命令におけるアブラハムの試みは、パーマーにとって、彼女自身の経験の主要な隠喩となる」としている。Oden, "Introductory note to September 11, 1837," in Palmer, Selected Writings, 132.

⁵¹ 根絶の用語の後の使用の詳細な取り扱いは、Leroy E. Lindsey, Jr., "Radical Remedy: The Eradication of Sin and Related Terminology in Wesleyan-Holiness Thought, 1875-1925" (Drew University, Ph.D. thesis, 1966) を見よ。また、Paul E. Bassett, "Culture and Concupiscence: The Changing Definition of Sanctity in the Wesleyan Holiness Movement, 1867-1920," Wesleyan Theological Journal 28 (Spring/Fall 1993):59-127 を見よ。バセットの論文は以下の引用によって要約することができる。「ウェスレアン・ホーリネスの人々は全体として1860年代後半から1910年代の間においては彼らの神学の最も重要な要素を再定義した。最も重要なことは原罪/継承された墮落性の理解の微妙

での信仰者にとって移りゆくことの可能な経験でるものとして採用し、彼女の聖会やキャンプ集会や著作集の中でその絶対的必要性について語る。これはホーリネス運動の中の全き聖化の教理に非常に影響を与え、「彼女のペンテコステ的用語は後のペンテコステ的發展に堅固な基礎を据えた」のである。⁵²

バプテスマ用語の概念化および利用からおこったものはホーリネスを力とむすびつけることであった。ホワイトは「フレッチャーはそのつながりを認識していたが、その重要性を發展させなかった。アダム・クラークはその考えに一文を捧げているが、フィーベ・パーマーは、それを彼女の教えの中心とした」と述べている。⁵³ 「ホーリネスは力である」はパーマーの著作においてもしばしば繰り返されている言葉である。⁵⁴ 使徒言行録の弟子たちは神の助けがなくては不可能な事柄を成し遂げる為に聖霊によって力を受けていた。全き聖化を経験した人々もまた、彼ら自身の間人としての限界を超えたことを成し遂げるために力を受けていた。パーマーによれば、人は力及び元から与えられている自由の付与を通してスピリチュアルジャーニーを以前に経験しないような形で進んでいくことが可能であり、人間の期待や伝統的な習慣を超えたものを成し遂げることができる。この神学は女性の宗教経験にとっては特に重要である。パーマーの『ホーリネスへの道』は19世紀の前半において読むことのできたどのキリスト教教理の書籍よりも内的自主性のロマン主義の見方と中産階級の女性に無制限の個人的な成長、非常に重

な差異、暗に全き聖化の差異である。より正確には、1860年代及び1870年代にウェスレアン・ホーリネスの人々は原罪 / 継承された墮落性が「世的であること」の中に現れることを信じていたのである。1880年代までには、彼らは原罪 / 継承された墮落性の特色はプライドであるとす。1990年頃には、ウェスレアン・ホーリネス運動の神学者ではない、草の根の人々は強い欲望が特徴的なしであると考えていた。」(60-61)

⁵² White, *Beauty of Holiness*, 158.

⁵³ Ibid., 128.

⁵⁴ 英国への旅行中、パーマーはウェスレーの墓を訪ね、そこで「ホーリネスは力である。そして、それは、彼のすばらしい召し、メソジストの創立者に合致した事実理解である。このように神は彼を聖なる人々を起こすために送り出された」と語る。Palmer, *Four Years*, 33.

要な成長をもたらしたのである。⁵⁵

そのような女性たちは教会への自分自身の潜在性や教会や社会における自己の有効性を発見し始め、彼らを制限していた構造に挑戦し始めたのである。ナンシー・ハーデスティーは以下のように入念に述べている。

（パーマーは）キリスト者が神の前に義とされるのみではなく、再生され、新生し、新しくされ、エデンの時の状態へと回復することが可能であることを認めていた。女性にとって父権的で女性嫌いの教会を瞬時に吹き払うことが可能となった。「これは自分たちがこれまでやってきたことだよ」という議論は、すべてのものが新しくなった人々にとっては、もはや何の力も持たなかった。⁵⁶

パーマーの神学は、女性にとって新しい霊的潜在能力に生きることの強烈な呼びかけを包含している。彼女の神学はすべてのことが可能とされるという理想主義を含んでいるから、制限は個人の不従順によってのみ決定される。この神学的命題の結果として、女性は自分たちが主張する新しい生き方の実現の為に努力し始めた。これらの女性は聖霊によって利用可能なペンテコステの力にアクセスできることを信じており、彼女たちは全くささげられた生活において神が為したもうことのペンテコステ的な証し者となることが等しく可能であることを信じていた。リチャード・ホイットレーは以下の逸話を彼が書いたパーマーの自叙伝に挿入している。

〔ニューヨークの〕タリーでパーマー夫人の愛ある教えは、非常に内気でおずおずとしていた静かなクリスチャンから涙もろく謙虚ではあるけれども、ペンテコステの力に満ち、後には公衆の前で語り、大いに成果をあげた1人の牧師の妻の全き聖化において祝されたも

⁵⁵ Theodor Hovet, "Phoebe Palmer's Alter Phraseology and the Spiritual Dimension of a Woman's Sphere," *Journal of Religion* 63 (1983):279.

⁵⁶ Nancy Hardesty, *Women Called to Witness: Evangelical Feminism in the Nineteenth Century* (Nashville: Abingdon Press, 1984), 83.

のとなった。⁵⁷

きよめる恵みによって力づけられることは女性をして社会に出て行き、変化を起こすことに駆り立てた。それはしばしば他者の肉体的な必要性への牧会、特にパーマーの宣教の業の強調と共に証拠立てられているが、社会的地位の低い人々への牧会を意味した。しかし、ここにおいても最も重要なわれわれの目的にかなうものは、語るための力の付与である。

全き聖化の経験に導くパーマーの三段階のビジョン、信仰形式、献身、証しの内の第3番目の必要条件は女性にとって重要なものである。もしある人が神にすべての事柄、すべての人を明渡し、神に対する信仰があったとしても、もし彼女が喜んで証しをしようとしめない場合、彼女は例外なくその経験を失うことになる。証しすることは、家庭内領域のみに夢中になるということを抑えさせ、女性が実際神に献身しているという事実の証明できる成就であった。パーマーの教えを記そう。

公の証しについての彼女の強調は一般的に証しがキリスト者のホーリネスを宣べることに本質的であるだけでなく、その恵みの個人的な維持の為に本質的でさえあるという幾つかの主張の形式をとっている。人は自分の経験を明確にするために公の証しをしなければならぬ。実際、もし公の証しが衰えるならば、ついには完全な背教に達してしまう宗教生活の欠如のしるしである。⁵⁸

ポーターフィールドが語っているように「聖霊の到来を拒否することの方が後に預言を拒否することよりましなのである。」⁵⁹ パーマーは彼女の経験を述べる。

⁵⁷ Wheatley, 66.

⁵⁸ Dieter, *Holiness Revival*, 36.

⁵⁹ Amanda Porterfield, "Phoebe Palmer", presented at "Women in New Worlds Conference," Cincinnati, Ohio, February, 1980, 19.

それから聖霊が示唆した。もしそれが神からの賜物であるならば、あなたはそれが我々の主イエス・キリストによる神の賜物であり、すべてのものを受け取る準備ができていることを宣言することが要求されています。そしてこれは、その恵みを保有するのであるならば、あなたの選択に任せられることはないでしょう。あなたはこの祝福を数千人の前で告白するように招かれています。⁶⁰

パーマーは女性が語ることを強く要求したが故に、アメリカ、カナダ、イギリスの女性たちは、パーマーのように公に証しし、女性が公で話すのは全く下品であると考えられていた事実にもかかわらず、神のきよめる力を宣教する男女合同の集会で立ち上がったのである。⁶¹ チャールズ・ホワイトはバトラー夫人の経験について説明している。バトラー博士が1855年に妻をヴァーモントからニューヨークへ連れていった。彼は自分の妻の心をホーリネスから離れさせたかったのである。しかし、彼女は「義理の兄弟が牧会する会衆派の教会で聖化を告白することによって一般的には人に笑われるような振る舞いをした」のである。バトラー博士は明らかに、自分の妻に影響を与えた本の著者がニューヨークに住んでいるとは知らなかった。彼の妻はパーマー夫人に個人的に会ったが、彼女が証ししたいという熱望にますます油を注ぐことになった。⁶² ディーターはそのような経験を一般化し「それは運動の神学であり多くの人々や内気な女性に聖霊が導くままに語らせる権威と力を与えたホーリネス経験の公的証しの場の本質的特徴であった。(途中略)

⁶⁰ Palmer, *The Way*, 39-40.

⁶¹ そのような「公衆の前で語る」という役割は下品であると考えられただけでなく、危険であるとも考えられた。デボラ・ローデは、「19世紀の個人なき、科学的な共同体の共通の仮定は認識と再生産の仕事に利用可能な「重要な力」を制限していた。自分たちの乏しい生物学的な制限を知的な努力に転換した女性たちは、あるケースでは全くの不毛さも含む多数の弊害を予知できたであろう。厳格な教育や職業従事ははずんだ、女性らしさをなくし、最終的には消耗してしまうだけの家庭内運命を避けようと模索した女性グループを結果としてもたらすことにもなりかねなかった。」(Deborah L. Rhode, "Theoretical Perspectives on Sexual Difference," in *Theoretical Perspective on Sexual Difference* (New Haven, CT: Yale University Press, 1990), 3.

⁶² White, *Beauty of Holiness*, 187-88.

神学を認めている者にとっては、その論理は反駁できないものであった」と述べている。⁶³

それ故にもし女性が神への完全な献身を告白し、偶像や家庭的世話から自由になるならば、神が彼女に次に求めることを、それが社会規範や外交儀礼とは違っていても喜んで行わなければならない。このように偶像をささげること、語らなくてはならないことは、パーマーの神学において複雑で難解な関連があったのである。ナンシー・ハーデスティーが示しているように「人は最初に神にすべてをささげなければならない。続いてなされた証しの数々は一般的にいつも子どもたちや配偶者、物質的な所有や評判までささげきることを含んでいた。というのも、女性にとっては説教を喜んで行うことも含んでいたからである。」⁶⁴ 犠牲は「あきらめる」だけでなく「喜んでおこなう」ことを意味するともとれる。パーマーは自由について語っているが、彼女の修辞はしばしば語することを「自己犠牲」と同一化している。パーマーにとって自己犠牲が典型的な卑屈な妻や母の犠牲者の役割を演じることを意味していたのではないことを理解するのは重要なことである。妻や母の役割を演じることが、実際は、彼女の思いの中では最も簡単で一般的な道であったかもしれない。しかし、犠牲は、むしろ世俗的な領域においても勇気を持って行動することを意味していた。つまり、そのように生きることは、実際、女性にとって女性的な領域を超えようとして社会に尊厳をそこなわれたと考えられるべき個人的犠牲であった。しかし、そのような尊厳を損なわれた地位は、パーマーによれば、神によって要求されたものであった。女性たちは自分の家庭でのみキリスト者の可能性を実現するよりは、女性の召命と女性の場の概念的なシフトを必要とした宗教的に必要な命令をパーマーの神学の中に見出していたのである。明確なことは、1840・1850年代の女性たちは「宗教的に生じた個人主義によって大胆にされて自立の自己と発言権をもって着々と進んだ。彼女らは自己発展を自己中心的なものや個人主義で

⁶³ Dieter, *Holiness Revival*, 42.

⁶⁴ Nancy A. Hardesty, *Great Women of Faith: the Strength and Influence of Christian Women* (Grand Rapids: Baker Book House, 1980), 90.

はなくキリスト者の義務であると考えた」のである。⁶⁵

アマンダ・ポーターフィールドはパーマーの用語の特徴及び女性の聖別に関する必要資格、特に女性の証しの分析についての論文を提供している。パーマー自身の生涯において、「自由は会話の自由を意味し、さらに厳密に言えば預言する自由、つまり隠喩で語る自由を意味していた」。⁶⁶ 父なる神の約束は預言することへの女性の召命を勝ち取られるべき権利ではなく、責任として示している。この微妙な言語学的相違は効果的な結末をもたらした。パーマーは聖書が女性が説教するという命令を支持していることを論じ、その目的のために洗練された釈義上の議論を行うのであるが、彼女の400頁の著作のほとんどの部分は女性が神の説教しなさいという命令に従う説明と要約より成り立っている。女性たち自身の言葉それ自体の効果はみごとである。この特別の働きを超えるものとして、ポーターフィールドは、パーマーの言語の全般的使用に以下のような光を当てる。

フィーベ・パーマーは経験を体系化する為に言語に力を付与する。彼女の言語に関する見解は伝道者として活躍する鍵であるだけでなく彼女の神秘主義と神学を理解する鍵でもある。彼女は言語と生活そのものの間を、だまそうとしたり、混乱させる意図ではなく、啓発するために楽々とむすびつける。そのような宗教的な靈感を持つ詩人としての役割において、フィーベ・パーマーは数千人の人々の感情と行為の急進的な変容における仲介者として機能している。⁶⁷

理論と実践は言語と生活が非常にしっかりと統合されているところでは1つに崩壊するのである。

ガレアはパーマーの神秘的な言語の使用は（男性の）権威の一般的、伝統

⁶⁵ Jonna Bowen Gellespie, "The Emerging Voice of the Methodist Woman: The Ladies Repository, 1841-61," in *Perspectives on American Methodism: Interpretive Essays*, eds. Russel E. Richey, Kenneth E. Rowe, and Jean Miller Schmidt (Nashville: Kingswood Books, 1993), 255.

⁶⁶ Porterfield, 23.

⁶⁷ *Ibid.*, 15.

的用例を無視して事をすすめる権威を彼女に与えたと議論する。⁶⁸ 仲介されず直接に神からくる、この同タイプの権威をほかの女性が受け入れるようにパーマーはチャレンジしたのである。シュナイダーは我々の助けとなる要約を提供している。

自信をうえつけることは、[女性の可視的なアイデンティティーをたてあげる為に]より本質的なものであった。人はそれを自己 確信と呼ぶこともできる。しかしながら、興味深いのであるが、ホーリネス探求は自己確信が一定せず旋廻するような種類のものである。それは召命、義務、そして究極的には女性を召し出しその義務をサポートした神に対する確信である。それは、もはや決して女性自身の確信というより、神のものとされたという自己確信である。それはやはり、女性が自分自身について感じる以上により自由で確実なものであった。⁶⁹

パーマーの宗教的ビジョンは 19 世紀のホーリネス運動にかかわる女性たちが神へ全く献身しているというだけでなく、自分らしく生きることができるという新しい自信を与えたのである。

フィーベ・パーマーは、神への献身という見出しのもとで特別で新しい自由を進展させるとともに、女性が主体的に考えることを提供した。換言すれば、パーマーは主体性の東方及びウェスレアンの理論を再生させ、それにより聖なる女性が、実際には妻や母としての女性の役割を果たしながら象徴的な男性になる必要性を支持し、そのようにしながら自分自身や他者の母としての肉体の完全な拒否を除外したのである。彼女は従属を美德としてとらえたアウグスチヌス主義のパラダイムを拒否しながら東方/ウェスレアンの神学的枠組みによって提供された女性の自由を擁護した。パーマーは女性が

⁶⁸ Kate Galea, "Anchored Behind the Veil: Mystical Vision as Possible Source of Authority in the Ministry of Phoebe Palmer," *Methodist History* 31 (1933): 236-247 を見よ。

⁶⁹ A Gregory Schneider, *The Way of the Cross Lead Home: The Domestication of American Methodism* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1993), 182.

霊的なことや神聖さに、より「自然に」アクセスすることができるという家庭的雰囲気のカルト的な基本的信念を受け入れた。しかし、逆説的に、それはそのような伝統的な形態を女性が超越することを可能にしたのである。なぜならば、女性は「本性的には」家庭的な存在であるかもしれないが、パーマーの意見では、彼女たちはペンテコステ体験に等しく関わりをもち、「女性の領域」外におけるキリスト者の奉仕の責任を担っている。彼らは特に語ることに責任を負った。ヨエルの見解⁷⁰では、パーマーは女性は預言する弱々しい息子ではなく、神の娘であることを信じていた。彼女たちは、女性達が社会の中では発言することができず、威厳を与えられていなかったが、自分たちの召しにより尊厳を与えられたのである。さらに、自分の「主人」が神のみであるという女性たちにとっては、語ることは女性特有のものであり、尊厳を与えられたものであった。彼女の死の1年前に、パーマーは振り返る。

さて、全能なる主の娘として、**30年前、私に**降った火のバプテスマを覚えています。それに加えて確かなのは、ペンテコステの日にすべてのものが聖霊に言葉を与えられるままに語った時、火の舌が降り、全能の息子達と娘達に活力を与え、神を崇拜する影響を与えたように、私は聖霊が自分を焼き尽くし、神崇拜の思いを与え、活力を与えるような影響が降るのを感じ、聖務と熱意に燃えて説教する力を付与されたのです。⁷¹

パーマーの熱意に燃えた語りは歴史を変えた。それは19世紀の宗教史だけでなく、パーマーの足跡をたどりながら歩いた個々の女性史をも変えたのである。パーマーは跡に続く者たちに模範を示しただけでなく、教会の中や世界において沈黙することを拒否することを要求した神学的に基礎づけられた要素をもたらしたのである。

⁷⁰ Joel, 2:28-29 を見よ。

⁷¹ Wheatley, 83.

ウェスレアンの女性達の為の現代的解釈学的考察

フィーベ・パーマーの 1859 年に書かれた女性の弁護の書、『父の約束』(Promise of the Father)は 20 世紀後半の多くのフェミニスト釈義家の解釈に役立つ運動を予期させるものであったということが述べられてきた。しかしながら、私はパーマーが今日の釈義家と多くの同様な結論に到達する一方で、彼女の方法論は今日のフェミニスト解釈学の微妙な方法論的差異を予知することができなかったことを議論していきたい。おそらく最も有名なフェミニスト解釈者はエリザベス・シュズラー・フィオレンツァである。彼女は「疑いと記念の解釈学」として知られているものを発展させた。⁷² よく知られていることであるが、この解釈学は男性中心の特徴をもっているものとして聖書テキストと教父学のテキストにチャレンジし、これらのテキストそのものの中に女性嫌いの読み方をくつがえす手段を発見することである。

アヴェリル・キャメロンは初期キリスト教テキストの、特に「フェミニスト的」読み方への巧みな分析と明確な批判を提出した。⁷³ キャメロンは正確に多くのキリスト者フェミニスト釈義家によって熱狂的に支持されてきたが、歴史家には客観性に有害を与えるものとして攻撃を受けてきた。⁷⁴ この解釈の目的と過程を解明している。キリスト教テキストそのものは「固定された」ものであるので、学者たちはある方法に則して取り扱うように「束縛され、制限されて」いる。より特定して言うと、キャメロンによれば、疑惑の方法の解釈学を支持していた初期キリスト教のフェミニスト学者は、あきらかに女性嫌いの句から逃れることはできないばかりか、よりフェミニストの趣向

⁷² 最も顕著な例は Elizabeth Schussler Fiorenza, *In memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad, 1986)を参照のこと。

⁷³ Averil Cameron, “Virginity as Metaphor: Women and the Rhetoric of Early Christianity,” in *History as Text: The Writing of Ancient History*, ed. Averil Cameron (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1989), 181-205. キャメロン聖書的、教父学的な文学について述べる。

⁷⁴ 例えば、Kathleen E. Corley, “Feminist Myths of Christian Origins,” in *Reimagining Christian Origins: A Colloquium Honoring Burton L. Mack*, eds. Ealizabeth A. Castille and Hal Taussig (Valley Forge, PA: Trinity Press

に改善された再解釈を提案することによって操作する⁷⁵ことができるのみであった。キャメロンは彼女自身フェミニストであったが、このアプローチの潜在的な誤用を心配していた。フェミニストのアジェンダがある方向、おそらく、わざとらしい方向に至るまで修辞を強要するものとして弁証的になってきた場合、解釈の統一性が合法的に問われてしまうのではないかというものである。⁷⁶

ローン・ファタムはキャメロンの関心、特に聖書学的な解釈学への適用を代弁する。少し長いが彼を引用することは価値があることである。

私が関心があるのは、1つの分析を通して2つの異なった結果を獲得しようとする、つまり聖書の内容によって女性の抑圧を露呈すると同時に、聖書の内容によって確かさを求めようという非常に問題のある試みに思えるフェミニスト再構築のプロジェクトである。(途中略) 解釈学の結末は、私にとって私たちの前にあるテキストと伝統における抑圧の証拠を解明し、推定しようと努力する中で、批判的問いと一貫した分析を停止し、ユートピア的な幻と希望的解釈を許容する欠点のある方法論のように思える。(途中略) このフェミニスト解釈学の歴史的制限に、私は、しばしば、フェミニストを弁護する人々の興味が、キリスト教信仰と解釈が男性中心の構造、象徴的な価値に根付いており、父権的な組織を通して伝達され、制度化されたという事実の不愉快な意味合いを見ようとしていない決定的な不一致を見出す。キリスト教解釈は男性中心の解釈であるが、フェミニストキリスト教釈義はこの聖書解釈学の洞察の十

International, 1996), 51-67.

⁷⁵ Cameron, 187.

⁷⁶ キャメロンはすべての「歴史はそれ自体まさに解釈の問題である」とし、各解釈に元来備わっている主観的な立場を強調する。私は彼女がどの解釈でさえも等しく価値があり、合法性をもっているということを意味しているのではないと信じる。たとえば、「福音書の汚染されていない根源を仮定したり、再回復することは理論的に可能である。しかしたとえばジェロームのようなより同情的な読み方はありえない。」(188)

分な意味を認めることはできない。それゆえに男性中心の価値や父権的な計略が完全に明らかにされ、分析的に露呈される厳しい最終地点に至るまで批判的な一貫性によって脱構築される代わりに、途中で脱構築を停止し、キリスト者女性の確信として仕えるユートピア的な価値のパターンを再構築することを選ぶ。このようにして脱構築は再構築にとって代われ、その2つの解釈学的な相違は弁証法的な試みによってぼやかされている。⁷⁷

キャメロンの推測によれば、フェミニスト釈義家は、初期キリスト教フェミニズムの1つの議論を試みるにあたり、「キリスト教テキストそれ自体が何を意味しようとも、フェミニスト運動が勃興する時にいたるまで喜ぶことができなかつたような役割を女性が演じた初代キリスト教の黄金期があったと主張する」。⁷⁸ この命題はある方向へと歴史的に再構築することを強要する。しかし、歴史的 批判的な客観性が失われているという非難に直面したとき、与えられた答は歴史の客観的解釈への（偽りの）希望はポストモダンと共に衰退し、「疑いと記念の解釈学」はその基礎を成すアジェンダと共に率直に推奨されるべきであるというものである。⁷⁹（フェミニズムの原則を受肉した制度としての）初期キリスト教の再解釈の結果は、擁護者によれば、キリスト教テキストへの実践的なアプローチによって妥協されるべきではないというものである。⁸⁰

⁷⁷ Lone Fatum, "Women, Symbolic Universe and Structures of Silence. Challenges and Possibilities in Androcentric texts," *Studia Theologica* 43 (1989): 61-62.

⁷⁸ Cameron, 184.

⁷⁹ Cf. Bernadette J. Broonen, "Early Christian Women and Their Cultural Context: Issues of Method in Historical Reconstruction," in *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, ed. Adela Yarbro Collins (Chico, CA: Scholars Press, 1985), 66.

⁸⁰ 神学的な偏見の一般的な範疇について言えば、カステリとタウシヒは「ここでのポイントは、神学的な確信 ある人はそれが好ましいと考えるかもしれないが、不可能な仕事 - を排除するという事ではない。むしろ、ポイントは、キリスト教的な確信がある者もない者も、キリスト教がいかに始まったかに関する批判的な分析にキリスト教的仮定が枠組みを設け、色づけることができる方法の高められた意

一見すると、女性の教会における完全な指導性を認める聖書解釈を標榜するウェスレアン（メソヂヤン）の女性たちは、問題のある聖書テキストの解釈において計画的であり弁証的さえある。しかしながら、それは教会の初期においてフェミニストの「黄金期」を確認する仮定のもとで為される必要はない。ウェスレアンの解釈は、教会の中で全人格及びすべての機能において完全な平等性を主張する一方で、聖書的な男性中心主義、女性嫌いが一体何であるかを研究することができる方法論である。ウェスレアンの解釈学的原則である「信仰の類比」の使用によって、ウェスレアン・フェミニストとは異なり、フェミニスト的意味づけによって神学的結論に到達したいという欲求によって刺激されたシュズラー・フィオレンチアのようなフェミニストの落とし穴を避けることは可能である。テキストに細工する必要はない。明確に難しい章句を正当化したり、隠蔽したり、無理に説明したりしようと試みる必要はない。聖書の筆者が言ったこと以外、こういうことを意味していると議論したり、また必要に迫られて、メッセージ自体が作者の意図から厳密に独立しているとする必要はない。聖書の筆者たちは、意図のか無意識かわからないが、彼ら自身の修辞にもかかわらず破壊的な「フェミニスト」であると主張する必要もないのである。

信仰の類比は等しく積極的な結果を生みだす潜在力を供給する全く異なったアプローチをもたらす。それは各聖書テキストを聖書全体を通して見ることができるテーマで考察するものである。ランディ・マドックスが「ウェスレーにとって、この用語は『聖書の真理の連鎖』を意味する」と語るよう

識を発達させる中で、キリスト教の起源の全体的研究をより高度な良識にいたるまで高めることである。もう少し積極的に言えば、「キリスト教起源を再イメージする過程は様々な文化的神学的要因が無視されたり、無批判に名誉を与えられている重要な根源とアプローチを引き起こすことができるという方法の認識より開始しなければならない」と宣言する。Elizabeth A. Castelli and Hal Taussig, “Drawing Large and Startling Figures: Reimagining Christian Origins by Painting Like Picasso,” in *Remaining Christian Origins* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1996), 3-22. カステリとタウシッヒ案においては、問いはフェミニスト解釈が実際、その主体性において正直であるかどうか、またそれは無批判にそれ自体の方法論に最高の価値を付与するかどうかである。つまり、フェミニズムはそれが生み出す産物ではなく、誠実さによって評価されるべきなのである。

に、彼は4つの救済論的な真理を特に強調した。それらは、罪による墮落、信仰義認、新生、現在における内的・外的ホーリネスの4つである。マドックスは多くの聖書構成要素に統一性を与えるのはこれらの真理の共有された連結であると信じていた。⁸¹ この救済論的な真理は、ウェスレアンの立場から解釈されており、女性に対する注意深い含蓄を含んでいる。

マドックスのような学者はウェスレーの罪の教理の正しい解釈はウェスレーへの東方教父の強い影響を認めなければならないことを示唆する。これは2つの点において重要である。第1にこれらの初代教父は罪を法律上の正当化を必要とする法廷上の問題というよりは癒しを必要とする病としてイメージした。これはウェスレーの新生および聖化の教理に重大な影響を与えている。第2に東方の教父は一般的にジェンダーの違いを墮落の結果として考えるが、最終的に来世において最高潮に達する神化の過程は性別のない聖徒を生み出すと断定する。女性の従属が神の意図された計画であったと主張するのはアウグスチヌス主義の罪と墮落のパラダイムであった。ウェスレーはこの点においてはマドックスが指摘するように発展的であった。

1754年に〔ウェスレーは〕アダムの後に関じたイブの創造について女性は元来は男性に從属するように意図されているというという共通の仮定が何の実質もないものであると訴える。しかしながら、1765年までに女性の男性への從属は墮落の1つの結果であるという見解と共に、(途中略)〔創造されたもの〕は少なくとも女性の社会的平等性の回復を墮落のダメージのキリスト教的な癒しの一面として主張する可能性であり、男性と女性は神によってすべての面において平等に創造されているという考えにさらに傾倒している。⁸²

私はこれまで、罪のウェスレアンの理解は女性にとってダイナミックな意味

⁸¹ Randy Maddox, *Responsible Grace: John Wesley's Practical Theology* (Nashville, TN: Kingswood Books, 1994), 38.

⁸² *Ibid.*, 72-73.

合いを持っていたことを議論してきた。ここにおいてウェスレアンの罪論はアウグスチヌスのパラダイムと直接結び付けられる聖なる女性のイメージを脱構築すると言いたい。ウェスレー、ウェスレアン神学及び解釈学は「聖なる女性」の新しいイメージを提供している。女性の美德は、もはや謙虚、服従、組みし易い、沈黙としてイメージされる必要はない。むしろ、ウェスレー神学は強く、神により頼み、恵みによって自由であり、意見を述べる聖なる女性の再イメージ化を可能にする。

これに関連するのは、ウェスレーの義認と新生の解釈である。ウェスレーの無制限の贖いの概念である義とする恵みは信じる者すべてに利用可能であり、各個人の神の目の中での（平等な）価値を前提としている。自由な恵みの効力は各自に真実の新しい生を与える。つまりすべての者は新しく創造されたものと考えられ、古いものは過ぎ去り、新しいものが来るのである。義は恵みを受けた個人に転嫁されるだけでなく付与される。しかしウェスレーが個々人の霊的な更新に価値を認めるにしても彼は信仰を個人的な事柄とすることに満足していない。ウェスレーにとって新創造は強い社会的な含蓄を持ったものである。社会正義の深い感覚がウェスレアンのビジョンに浸透している。女性はこのようにしてウェスレーの新生理解によって二重に影響を受けている。つまり彼らは、2種類の方法においてウェスレーの恵みについての楽観主義の恩恵を受けている。個々の女性は新生と霊的・社会的平等性を見出し、（周辺に追いやられた人々）は（少なくとも、またそうあるべきであるが）ウェスレーの信仰の類比の中で認められているのである。

最後に、ウェスレーの聖化の教理、また、彼がメソジストの信徒達にとって現在において経験できると期待していた内的・外的なホーリネスもまた、「フェミニスト的」意味づけを持っている。ウェスレーはメソジストの女性達が神に完全に献身することを強く信じていた。これが数世紀後ホーリネス運動において拾い上げられ、強く強調されたテーマである。ウェスレーにとってこのささげるレベルは、神のきよめる業に開かれるべき絶対的に必要なものであるが、しばしば女性にとって神に仕える為に家庭の義務に従わない

ことを要求するものであった。⁸³ 内的・外的ホーリネスはそのような奉仕により条件づけられていたのである。それは伝統的に理解されてきたような家庭内奉仕ではなく、バンド、ソサエティ、そして社会それ自体の中での奉仕であった。

初期英国メソジズムの多くの女性たちは、伝統的には男性の役割を内包する責任を果たした。ジョン・ウエスレーの運動の女性たちはクラスの集まりを指導し、牧会的機能を担い、巡回して説教した。これらの宗教的義務は18世紀英国の女性たちに、靈的超越性と社会的な役割を確立した。そのようなチャンスはウエスレーの聖書解釈に固く基礎を置いた神学的人間学に基礎を成すことにより女性に与えられたものである。ウエスレーは女性に「生来の」本能性を克服する等しい靈的立場を与えた決定権を持つ楽観的な神学を保持していた。ウエスレーの先行し、贖い、聖化する恵みは「原初の自由」の回復という強力な概念と共に、特に女性が新しいエデンに匹敵する靈的文脈における超越的存在のために奮闘することを承認したのである。

これがわれわれウエスレアンの遺産である。問題はわれわれがウエスレーの罪、義認、新生、ホーリネスの教理とウエスレーの時代において役割を演じ、19世紀のホーリネス運動によって実行されていた女性たちとの関連をもっているかどうかである。私はウエスレアンの聖書の読み方を確認することは、われわれの伝統、経験の一部である女性の力強い確信を再び生まれさせ、その確信は多くの者を効果的に説得できるものであることを信じている。私たちは確固とした自信をもって、聖書もそれを支持していると言う時にきているのである。

⁸³ 再びメソジズム内での、この強力な現実への立証についてはレクラークを見よ。