

南部バプテストと福音派

——教派主義と超教派主義——

山 本 貴 裕*

Abstract

The relationship between Southern Baptists and evangelicals has been discussed first among Southern Baptist scholars and then between Southern Baptist and evangelical scholars during the last quarter century. In the discussion, the “moderate” Southern Baptists emphasized the differences between them, whereas the “conservative” Southern Baptists stressed the similarities, with the evangelicals providing explanatory notes as the third party. Although the first two viewpoints seem to contradict each other, on closer inspection it becomes clear that “both” the moderates and the conservatives were trying, albeit in different ways, to protect the Southern Baptist identity. This paper will examine both of these views in an attempt to bring to light the strength of “denominationalism” among Southern Baptists in their relationships with the transdenominational evangelical movement.

はじめに

「宗教と公共生活に関するピュー・フォーラム (Pew Forum on Religion & Public Life)」が2008年に発表した「合衆国宗教概観調査 (U.S. Religious Landscape Survey)」によると、「南部バプテスト連盟 (Southern Baptist Convention, 以下 SBC)」は、アメリカ最大の「宗教的伝統 (religious tradition)」をなす「福音派プロテスタント教会 (Evangelical Protestant Churches)」の中の最大教派である⁽¹⁾。また、SBC は1979年に「保守派 (conservatives)」が教派のコントロールを手の中にして以来、中絶や同性愛などの問題をめぐる「文化戦争 (culture wars)」⁽²⁾にお

* 広島経済大学経済学部教授

いて、「宗教右派 (Religious Right)」と呼ばれる「福音派 (evangelicals)」内の政治化したグループと同じ側で戦ってきた。⁽³⁾

このように SBC は宗教的にも政治的にも福音派の中で重要な位置を占めているが、「南部バプテスト (Southern Baptists)」と「福音派」の関係は見かけより複雑である。たとえば、SBC は福音派最大の教派でありながら、20世紀半ば以降の「福音主義 (evangelicalism)」の核となった「全米福音派協会 (National Association of Evangelicals)」⁽⁴⁾ (1942年設立、以下 NAE) には加入していない。また、SBC は宗教右派の一部ではあるが、その内部で独自の立ち位置を保持している。政治学者オラン・スミス (Oran Smith) は1997年著の『バプテスト的共和主義の台頭 (*The Rise of Baptist Republicanism*)』の中で宗教右派を「分離 (separatist)」派、「運動 (movement)」派、「頭角を現しつつある (emerging)」派の三つに分類し、各派はそれぞれ独自の宗教的・政治的歴史を持っており、それが彼らをして異なる政治行動へと向かわせることを示した。スミスによれば、SBC は「頭角を現しつつある」派であり、南部の「文化においてあまりにも支配的であるために政治運動に加わらないままでいる」⁽⁵⁾。

南部バプテストと福音派は似ているようで何かが違うのである。両者の関係については、過去四半世紀にわたって、南部バプテストの間及び南部バプテストと福音派の間で議論されてきた。この問題を最初に提起したのは、南部バプテストのジェイムズ・レオ・ギャレット (James Leo Garrett Jr.) と E・グレン・ヒンソン (E. Glenn Hinson) とジェイムズ・E・タル (James E. Tull) が1983年に出版した『南部バプテストは「福音派」なのか (*Are Southern Baptists "Evangelicals"?*)』⁽⁶⁾ (以下 ASBE) であった。この問題をめぐる論争はその後、南部バプテストのみならず福音派をも巻き込んで拡大し、1993年には続編『南部バプテストとアメリカの福音派—会話は続く— (*Southern Baptists & American Evangelicals: The Conversation Continues*)』⁽⁷⁾ (以下 SB&AE) が出版されるに至った。

「南部バプテストは福音派なのか」という問題をめぐる一連の論争 (以下 SB-E 論争) は、主に3つの見地からアプローチされている。第一に、SBC を1979年まで支配していた「穏健派 (moderates)」と自己同一視する学者たちは、南部バプテストと福音派の共通点を認識しつつも両者の「違い」を強調する。第二に、SBC を1979年以降支配してきた「保守派 (conservatives)」への帰属意識を持つ学者たちは、両者の違いを認識しつつも「共通点」を強調する。第三に、SBC 内の論争を外から眺める「福音派」としての見地がある。

上の三つの見解のうち最初の二つは一見正反対のように見えるが、詳しく調べて

みると、両者は福音派への正反対のアプローチを通じて、「ともに」南部バプテストのアイデンティティを守ろうとしていることが明らかになる。本稿では、*ASBE* と *SB&AE* で展開された *SBC* の穏健派と保守派の見解の分析を通して、*SBC* という「教派 (denomination)」が「超教派的 (transdenominational) 運動」としての福音主義に対して保持する自律性、即ち「教派主義 (denominationalism)」の根強さを浮き彫りにしてみたい。また、第三の視点を持つ福音派に関しては、*SB-E* 論争において主として両者の議論を整理する役割を担っていることから、本稿でも基本的には当論争の注釈者として扱うことにする。

なお、社会学者ロバート・ウォスナウ (Robert Wuthnow) は、第二次世界大戦後のアメリカ宗教においては教派的区分よりも「保守派対リベラル派」という超教派的な区分のほうが重要になったと論じたが、本稿での考察は、彼が指摘したアメリカ宗教の新しい超教派的動きを、古くからある教派という文脈において捉える歴史的・複眼的分析の試みである⁽⁸⁾。

1. 南部バプテストの教派史

南部バプテストの教派主義を理解するためには、まずは彼らの教派の歴史の概略を振り返っておく必要がある。南部バプテストは「南部」バプテストになる以前は単なる「バプテスト派」であった。バプテスト派は1609年のイギリスで生まれた。彼らはジョン・スミス (John Smyth) の指導の下、それまで一般的であった「幼児洗礼 (pedobaptism)」に反対して「成人洗礼 (adult baptism)」の必要性を訴える教派として発展した。バプテスト派は宗教改革の最も急進的な推進者の一部であり、ローマ教皇による信仰への干渉だけでなく、国家権力によるそれにも反対した。そのため彼らは「非国教徒 (dissenters)」と呼ばれ、英国国教会 (Anglican Church) の支配のもとで迫害を受ける。

アメリカでは1639年、ロードアイランド植民地のプロヴィデンス (Providence) でロジャー・ウィリアムズ (Roger Williams) によって最初のバプテスト教会が設立された。同じ頃、ロードアイランドのニューポート (Newport) でも、ジョン・クラーク (John Clarke) 率いるバプテスト教会が誕生する。ウィリアムズはすぐにバプテスト派を去るが、バプテスト派はクラークの教会を拠点にニューイングランドや中部植民地へと勢力を拡大した。アメリカ南部でも17世紀末にカロライナ植民地のチャールストン (Charleston) で、18世紀半ばにはノースカロライナ植民地のサンディ・クリーク (Sandy Creek) で、バプテスト教会は発展する。バプテスト派はニューイングランドでは会衆派 (Congregationalists) の公定教会 (established

church) によって、南部では英国国教会によって、それぞれ迫害を受ける。だが、1891年に国教の制定を禁じた憲法修正第一条が施行されたことによって、彼らはいよいよ「信教の自由 (religious liberty)」を手に入れる⁽¹⁰⁾。

1800年から1805年にかけてケンタッキー州とテネシー州の州境で起こったリバイバル (revivals) の波は、南部を中心にメソジスト派とバプテスト派の急成長をもたらした。とはいえ、バプテスト派は「地方教会の自治 (autonomy of the local church)」を重視するその伝統ゆえに、全国的な教派組織が未発達であった。だが、1814年にはフィラデルフィアで「海外伝道のための合衆国バプテスト教派伝道総会 (General Missionary Convention of the Baptist Denomination in the United States for Foreign Missions)」が開催されるに至った。当大会は3年ごとに開催されたため「3年大会 (Triennial Convention)」と呼ばれた。

バプテスト派が全国的な組織展開をし始めるとすぐに、地域主義 (sectionalism) が頭をもたげた。1830年代、北部のバプテストの多くは奴隷制度廃止運動 (abolitionism) に積極的に参加するようになる。その一方で、南部のバプテストは南部社会・経済の要となっていた奴隷制度を積極的に擁護し始める。北部のバプテストが奴隷保有者をバプテスト派の伝道者として認めなかったため、南部のバプテストの間で彼らへの反感が高まっていった。南部のバプテストはついに1845年、ジョージア州オーガスタ (Augusta) にて「南部バプテスト連盟 (SBC)」を結成する⁽¹¹⁾。SBC 規約の序文によると、SBC 結成の目的は「福音の伝道のためという一つの聖なる取り組みにおいて、全教派のエネルギーを引き出し、結合させ、方向づけること」であった⁽¹²⁾。

南部のバプテストが北部のバプテストから独立した背景には、奴隷制度をめぐる見解の違いだけでなく、両者の組織形態の違いがあった。19世紀最初の四半世紀にバプテスト派は全国組織の形態に関して二つの考え方の間を揺れた。一つは「アソシエーション (association)」型形態である。この形態の組織においては、諸教会は「地域 (territory)」により決められた包括的な構造の中に組み込まれ、そこでは地域のバプテストに関するありとあらゆる問題が話し合われた。もう一つは「ソサエティ (society)」型形態である。この形態は、伝道や聖書出版などの特定の「目的 (cause)」によって定義された。3年大会は最初の10年は中央集権化したアソシエーションの運営の下で伝道や教育の事業に乗り出したが、1826年までには分権化の支持者 (主に北部) が勝ち、その後は独立した諸ソサエティからなる緩く結合されたネットワークとして機能した⁽¹³⁾。

SBC は設立して間もない1850年代に「ランドマーク主義 (Landmarkism)」と呼

ばれる運動を経験する。この運動は、信仰の「標識 (landmarks)」を定め、その標識を欠く者が聖餐 (communion) に参加したり、バプテスト教会で説教したり洗礼を施すことを拒んだ。「唯一本当の」キリスト教会 (バプテスト教会) の信者であると認められるためには、正しい方法による洗礼 (信仰を告白する大人としての浸水洗礼) を受けていることが必要不可欠であり、且つその洗礼を施す者も同じく正しい方法で洗礼を受けている必要があった。それ以外の方法による洗礼は「よそ者の洗礼 (alien immersion)」と呼ばれた。また、聖餐への参加が許可された場合でも、それは自分が属す地方の教会のみに限定された。さらに彼らは、こうした正しい洗礼を施す「真の」教会は、1世紀の洗礼者ヨハネ (John the Baptist) 以来、途切れることのない「使徒継承 (apostolic succession)」によって受け継がれてきたと主張した。このような考え方は、バプテストはプロテスタントではないという主張さえ生み出した。ランドマーク主義は半世紀以上にわたって SBC 内にさまざまな論争を引き起こすが、これらの論争は1905年にはランドマーク派 (Landmarkers) の SBC からの組織的分離という形で一応の決着をみる。⁽¹⁴⁾

SBC は、南北戦争で南部が敗北し、再建 (Reconstruction) 後に南部が北部に政治的に再統合されたのちも、南部の文化を守り続け、数字の上でも目覚ましい発展を遂げる。1845年は35万だった信者数は、1872年には120万、1925年には360万に、⁽¹⁵⁾ 教会数も同時期に4千、1万3千、2万4千と伸び続けた。SBC が南部の文化と一体化した様を指して、ルーファス・スペイン (Rufus Spain) は「シオンで安泰して (at ease in Zion)」と、ジョン・エイミー (John Eighmy) は「文化的捕囚 (cultural captivity)」と、マーティン・マーティ (Martin Marty) は「南部のカトリック教会 (Catholic Church of the South)」と呼んだ。⁽¹⁶⁾

SBC の成長の背後には、ビル・レオナルド (Bill Leonard) が「大いなる妥協 (Great Compromise)」と呼ぶものがあつた。SBC はバプテスト派の伝統を引き継ぎ、地方教会の自治を重視したために、各地域の伝統に根ざす神学的多様性を抱え込み、常に分裂の危機にさらされることになった。⁽¹⁷⁾ このような状況の下、SBC の統一は「神学的統合」よりも「教派的・地域的アイデンティティ」に依存していた。そのため、神学的には「大いなる妥協」が行われた。それによれば「左右のイデオログは中心をコントロールすることを許されなかった。……神学の定義は、一方ではバプテストとしての共通のアイデンティティを築くのに十分な程度まで狭められ、他方では信仰と実践に関する多様な歴史的解釈を包含するのに十分な程度まで広げられた」。SBC にとっての最優先事項は、当教派の設立目的である伝道事業であつた。⁽¹⁸⁾

SBCの「大いなる妥協」の伝統は、1920年代に北部のバプテストや長老派が「原理主義者－現代主義者論争 (fundamentalist-modernist controversy)」に揺れ、分裂を経験したときも、SBCの統一を守った。テキサス州フォートワース (Fort Worth) の第一バプテスト教会の牧師フランク・ノリス (Frank Norris) はSBC内に「原理主義 (fundamentalism)」を持ち込もうとしたが、その試みは失敗に終わる。SBCにはそもそも原理主義者が戦うべき現代主義者がほとんどいなかったため、そこで原理主義を興すことは「余分な行為 (superfluous act)」であった⁽¹⁹⁾。ノリスは北部の原理主義者 W・B・ライリー (W. B. Riley) やカナダの原理主義者 T・T・シールドズ (T. T. Shields) とともに「バプテスト聖書ユニオン (Baptist Bible Union)」を立ち上げ、独立系バプテストとしての道を歩み始める⁽²⁰⁾。

1925年にSBCが教派史上初めて採択した信仰告白、「バプテストの信仰とメッセージ (Baptist Faith and Message)」(以下BFM)は、原理主義者－現代主義者論争への対応として生まれた。だが、BFMは「解釈上の手引書 (guides)」としてのみ位置づけられ、個人の良心を上回る権威をもたないという留保付きであった。E. Y. マリンズ (E. Y. Mullins) を代表とするSBCの教派指導者たちは、信仰内容においては原理主義者に近かったが、原理主義者のように特定のキリスト教原理を教派全体に課すことは潔しとしなかった⁽²¹⁾。

「大いなる妥協」の下、SBCは着実に教会数・信者数を伸ばすが、その量的変化は質的变化を伴った。1930年代の大恐慌は、南部バプテストを北部や西部に押し出すことにより、SBCの全国区化をもたらした。1960年代までに南部バプテストは全州に勢力を拡大し、1941年に500万であった信者数は1961年には1千万に、教会数は2万5千から3万2千へと増加し、1963年にはついにメソジスト教会を抜いてアメリカ最大のプロテスタント教派になった。また、1960年代以降は人口移動の方向が逆転し、ヤンキー (Yankees) が南部に流入し始めた。SBCの自己意識は次第に変化し、教派の語彙から「南部全域の (Southwide)」という形容詞が消えていった⁽²²⁾。

SBCを支えていた南部の文化の枠組みが崩れて行ったにもかかわらず、同教派のアイデンティティがすぐに崩壊しなかったのは、その充実した教派プログラムに負うところが大きい。夥しい数の教派プログラムは、教派としての組織の拡大と効率化によって可能となった。まずは、1917年の「執行委員会 (Executive Committee)」の設立により、それまでは年次大会 (Convention) の開催期間中しか存在しなかったSBCという教派は、常設の組織を持つことになった。また、1925年には「協力プログラム (Cooperative Program)」が創設され、地方教会で集められた信者からの献金が、教派全体の事業のために定期的に流れる仕組みが確立された⁽²³⁾。さらに、

1956年には経営コンサルタント会社の専門家の助言に基づいて、教派の各部門の明確な目標や手順、計測可能な達成基準が定められ、部門間の機能の重複が整理され、教派運営の合理化・効率化が図られた。その結果、南部バプテストはどこに行っても、同じ南部バプテストのプログラムを利用できるようになった。⁽²⁴⁾

しかし、1960年代に入ると、プログラムの統一によって覆い隠されていた SBC 内の亀裂が表面化し始める。1961年、カンザスシティの中西部神学校 (Midwestern Seminary) のラルフ・エリオット (Ralph Eliot) が出版した『創世記のメッセージ (The Message of Genesis)』は、聖書の高等批評 (Higher Criticism) の手法を用いて、創世記を中東の歴史的な文脈内に位置づけた。それが教派公認の出版社、ブロードマン・プレス (Broadman Press) から出版されたことが、教派のお墨付きを得たとして解釈され、問題となる。エリオットの著作をめぐる論争は、エリオットの解雇と1963年の BMF 改訂によって一応の決着をみる。1963年版 BMF は、聖書が「その内容 (matter) に関して誤りの混じり物 (any mixture of error) のない真理を有する」という1925年版 BMF の言語を再確認したが、この表現の解釈をめぐる、その後 SBC 内で「無誤性 (inerrancy)」論争が起きる。⁽²⁵⁾

無誤性をめぐる論争に加えて、SBC は再び人種問題をめぐる論争にも巻き込まれる。教派指導者たちは1940年代以降、人種差別撤廃の動きに対する支持を表明していたが、南部バプテストの間にはそうした新たな動きに対する根強い抵抗があった。1960年代になると学生運動が南部にも押し寄せ、SBC の伝統に挑戦した。⁽²⁶⁾ SBC 内の変化を求める声は、1968年年次大会の決議として採択された「我が国の危機に関する声明 (Statement Concerning the Crisis in Our Nation)」において結実した。オラン・スミスによると、人種問題や貧困問題における社会行動の必要性を訴えたこの声明は、「穏健派の政治的覚醒」であった。そしてそれは「反動」として、「バプテストの信仰とメッセージ連盟 (Baptist Faith and Message Fellowship)」⁽²⁷⁾ (1973年創設) を中心とした「保守派」の台頭を引き起こすことになる。

こうして SBC の文化的・プログラムの統一はついに崩壊した。その後に残ったのは、「穏健派」と「保守派」であった。両派は全く異なった方法で SBC のアイデンティティの再建を目指した。次章では SBC 内の「穏健派」または「保守派」とはどのような人々からなり、どのような思想によって統一されているのかを考察してみたい。

2. SBC の穏健派と保守派

神学的・社会的問題をめぐる SBC 内の争いは、穏健派が「原理主義者の乗っ取

り (fundamentalist takeover)」と呼び、保守派が「保守派の復活 (conservative resurgence)」と呼ぶ1979年の事件につながった⁽²⁸⁾。原理主義者または保守派が、この年の年次大会にて、教派諸機関の理事の指名に大きな影響力を持つ教派会長の座を手に入れたのである。その後、彼らは会長職の権力を最大限に利用して、SBC 組織における支配を徐々に固めていく⁽²⁹⁾。

以下では穏健派に対抗する陣営を「原理主義者」ではなく「保守派」と呼ぶことにする。その理由は、「原理主義者」という語が自称ではなく、蔑称として用いられる傾向にあるからである。確かに、1920年に北部バプテストのカーティス・リー・ロー (Curtis Lee Law) が初めてこの語を用いたときは、キリスト教「原理 (fundamentals) のためにバトルロイヤル (battle royal) する」準備のできている者という意味の「自称」だった。だが、1925年の「スコープス裁判 (Scopes Trial)」以降、この語は、彼らの批判者であるリベラル派のジャーナリストや学者らの手によって蔑称化する。スーザン・ハーディング (Susan Harding) は、こうした語の使用法が「雑多な集団である保守的プロテスタントを単一の文化的『他者 (other)』、即ち大文字の『原理主義 (Fundamentalism)』に作り変えた」と批判する⁽³⁰⁾。このような事情があるため、SBC 内の保守派の指導者たちは「原理主義者」と呼ばれることを好まない⁽³¹⁾。

それでは保守派と穏健派は、実施にはどのような人々からなっているのであろうか。社会学者ナンシー・アママン (Nancy Ammerman) は1990年の著作の中で、南部バプテストをその信条と自己アイデンティティの組み合わせに基づき、次の五つのグループに分類した。

- 1) 自称原理主義者 (self-identified fundamentalists)。南部バプテストの11%は無誤性や前千年王国説 (premillennialism) などの強い原理主義的信条を持ち、且つ自らを原理主義者と呼ぶ。運動指導層の大半がここに属すが、彼らは自らを PR する際には原理主義者という語を用いない。
- 2) 原理主義的保守派 (fundamentalist conservatives)。南部バプテストの22%は強い原理主義的信条を持ちながら、自らを大抵「保守派」と呼ぶ。神学においては無誤性支持者だが、自教派に対して強いアイデンティティを抱く。
- 3) 保守派 (conservatives)。南部バプテストの50%は保守派の信条をもち、彼らのほとんどが自らを保守派と呼ぶ。神学的にはかなり保守的であるが、原理主義者の信条を完全には共有していない。昔ながらの保守的教派に対して強い忠誠心を持つ。
- 4) 穏健的保守派 (moderate conservatives)。南部バプテストの8%は穏健派の

信条をもち、聖書理解において原理主義者の方法のほとんどを拒否するが、自らを保守派と呼ぶ。教派エスタブリッシュメントの多くがこの範疇に属する。

- 5) 自称穏健派 (self-identified moderates)。南部バプテストの9%は穏健派の信条をもち、且つ自らを穏健派と呼ぶ。彼らは聖書についての原理主義者の信条を共有せず、原理主義者のやり方は間違っていると躊躇せずに言う。

アママンはSBCの党派を次のように要約する。「両極に比較的小さく団結した党派が、中央にはイデオロギーよりもむしろ忠誠心によって定義される伝統的な保守派が、そして中央と両極の間には神学的には保守派ではないが自らをそう呼ぶことによってギャップを埋めようとするグループが存在する」⁽³²⁾。アママンの分類法にしたがえば、SBC内の「運動としての」保守派と呼べるのは「自称原理主義者」及び「原理主義的保守派」であり、同じくSBC内の「運動としての」穏健派と呼べるのは「穏健的保守派」と「穏健派」であろう。右の33%と左の17%に挟まれた中央の50%の「教派への忠誠心によって定義できる人びと」の存在は、南部バプテストの間での教派主義の強さを表しており、大変興味深い。

それでは左右のイデオロギーとは何であろうか。それは、SBCの文化的・プログラムの統一の崩壊に伴う「アイデンティティの危機」に対して示された二つのヴィジョンとして理解することができる。保守派のオピニオン・リーダーの一人、アルバート・モーラー (Albert Mohler) によれば、穏健派は「信教の自由」, 「魂の能力 (soul competency)」, 「信者の司祭性 (priesthood of believers)」などの信条にバプテストのアイデンティティを求める「自由派 (Liberty Party)」である。彼らは、より厳密な神学的パラメーターの設定は「教条主義 (creedalism)」であるとして拒否する。

一方で保守派は、彼らがSBCの誕生から20世紀半ばまで維持されてきたと主張する保守的神学の伝統との連続性によって、バプテストのアイデンティティを定義する。モーラーは後者を「真理派 (Truth Party)」と呼ぶ。真理派は自由派と同様に信教の自由や魂の能力を支持するものの、こういったバプテスト派特有の強調点は「国家の強制力」に対する防衛として発展したものであり、「自発的団体 (voluntary association) の自己定義」に対するそれではないと付け加える⁽³³⁾。モーラーの分析は保守派の一人のそれとしての限界を持つが、多様な構成要素からなる穏健派と保守派を統一する思想を端的に表している点で、大変有用である。

本章では「穏健派」と「保守派」の多様性と統一性を明らかにしてきたが、次に彼らが南部バプテストと福音派の関係について論じる際の「福音派」とは一体何を意味しているのだろうか。

3. 福音派の定義

1993年出版の *SB&AE* では、第一章第一節で、1980年代以降の福音主義・原理主義の研究をリードしてきた福音派の歴史家ジョージ・マーズデン (George Marsden) が、⁽³⁴⁾「福音派」という語の二つの定義を示し、彼の後に続く論者たちは彼の定義に従う形で議論を展開した。マーズデンによると、「福音派」という用語には「広義」と「狭義」の二つの意味がある。前者は「福音派として分類できる人びと」という意味であるのに対して、後者は「自らを福音派と呼ぶ人びと」という意味である。

広義の福音派は、「ある定義またはプロフィールに当てはまるキリスト教徒」である。この意味での福音派は以下のような福音派の見解に同意する。

- 1) 聖書の最終的権威に関する宗教改革の教義—聖書の権威及びその信頼性を高く見る見解
- 2) 聖書に記録された神の救済の業の実在的・歴史的な性格への信仰
- 3) キリストの贖罪への信仰のみを通じての永遠の救済
- 4) 国内伝道 (evangelism) 及び海外伝道 (missions) の重要性
- 5) 霊的に変革された人生の重要性

このような定義に基づく福音派へのアプローチの仕方は、世論調査などで使われる方法であり、それによると、アメリカには約5千万人の福音派がいることになる。それは福音派が本来有する多様性を還元してしまう強引さを持つ反面、彼らの「共通のルーツや同じような強調点」を示すという利点もある。⁽³⁵⁾

一方で、狭義の福音派は「自らを超教派的な福音派運動の一部であるとみなす人びと」である。マーズデンは彼らを「自称 (card-carrying) 福音派」と呼ぶ。この運動の起源は18世紀から19世紀にかけての環大西洋的リバイバリズム (revivalism) にさかのぼることができる。その系譜は18世紀のジョージ・ホイットフィールド (George Whitefield) に始まり、19世紀初めのチャールズ・フィニー (Charles Finney)、19世紀終わりの D・L・ムーディー (D. L. Moody)、ビリー・サンデイ (Billy Sunday)、そして20世紀半ば以降のビリー・グラハム (Billy Graham) と受け継がれてきた。

これら二つのタイプの福音派を判別する際にカギとなるのは、彼らの「主要な宗教的アイデンティティ」が、彼らの所属する「教派」にあるのか、それとも「超教派的運動」にあるのかという点である。大半の南部バプテストは、主要な忠誠心を SBC に対して抱いているので広義の福音派に分類できるのに対して、同じ南部バプテストでもビリー・グラハムやハロルド・リンゼル (Harold Lindell) は、超教派

の運動に対して第一の忠誠心を抱いているので狭義の福音派に分類できる。⁽³⁶⁾

マーズデンは広義と狭義の福音派の区別に加えて、狭義の福音派内部の多様性にも注意を喚起する。狭義の福音派は今世紀においては1940年代に原理主義の改革運動として出現した。グラハムを中心とするネットワークからなるこの超教派的運動は、以前の原理主義の信仰内容は継承しつつも、それが内包した「分離主義 (separatism)」を批判し、社会的・知的問題に対して積極的に関わることを目指した。この運動への参加者たちは自らを「新福音派 (neo-evangelicals)」と呼んだ。1942年設立のNAEは彼らの代表的な組織である。グラハムが1957年にリベラルな主流派プロテスタントからの協力を得て行ったニューヨーク伝道を契機に、彼に代表される「(新)福音派」と、「原理主義者」という呼称を継承し分離主義を貫く者たちは、完全に袂を分かつことになる。

1960年代になると超教派的な福音派運動は、ベトナム戦争などの政治問題や聖書の無誤性という神学問題をめぐって「進歩派」と「保守派」に分裂する。さらには、1970年代末、分離主義的原理主義の中から改革運動が起こる。ジェリー・フォルウェル (Jerry Falwell) が率いた「新原理主義 (neofundamentalism)」は、一世代前の「新福音派」の運動を一部ほうふつとさせるやり方で、従来の分離主義を一部克服して政治の世界へと進出し、宗教的信念を異にする者たちとも積極的な同盟関係を築いていった。宗教右派はここから始まった。フォルウェルは、厳密な分離主義を主張するボブ・ジョーンズ三世 (Bob Jones, III) などの原理主義者から「似非原理主義者 (pseudo-fundamentalist)」と非難されるが、その一方で分裂状態にあった福音派の右側の部分の乗っ取りに成功する。

だが、結局、フォルウェルの一派も新福音派も、すべての福音派を代弁していると主張することはできなかった。「統一された超教派的運動」を築こうとした者たちは決まって「教派主義」の壁に突き当たった。教派的違いに加えて、地域的・社会的違いが福音派の統一を一層困難なものにした。マーズデンはSBCに関しては、最近の福音派の成長が福音派の統一を困難にした例として取り上げている。「SBCの成長や全国的な知名度の上昇により、福音派の重心が移動した。南部バプテストは福音派横断的な事業に積極的に参加してこなかったために、自分たちが福音派なのかどうか確信を持ってない。一方で、彼らが福音派と共通の遺産を持っていることは、彼らが北部の福音派エスタブリッシュメントを分裂させたのと全く同じ問題をめぐって分裂したという点で明らかである」⁽³⁷⁾。

このようにマーズデンはSB&AEの始めの部分で、福音派の二つの意味の違い、福音派と原理主義者の違い、福音派と同一視されることの多い宗教右派の福音主義・

原理主義における位置を示し、福音派とは厳密には何を意味するのかを明らかにすることで、SB-E 論争の一方の軸を提供した。SBC の穏健派と保守派はその軸を参照しつつ、南部バプテストと福音派の関係について、またはそれに関連して南部バプテストのアイデンティティについて、それぞれ論じた。マーズデン以外の福音派も彼と同様、SBC 外部の第三者としてこの議論に参加し、SBC 内の両派の議論に注釈を加えた。

4. 穏健派南部バプテストと福音派

SB-E 論争での「穏健派」南部バプテストの見解は、1976年に『ニューズウィーク』が組んだ福音派に関する特集記事の中で引用された SBC の「クリスチャン・ライフ委員会 (Christian Life Commission)」の会長フォイ・ヴァレンタイン (Foy Valentine) の次の言葉に集約される。

「南部バプテストは福音派ではない。それはヤンキーの言葉だ。私たちが大きな教団であり、成功を取めており、毎年信者を増やしているから、彼らは私たちを自分のものであると主張したがる。しかし、私たちには私たち自身の伝統や私たち自身の賛美歌があり、また彼らが彼らの全神学校において有する学生を合わせたのよりも多くの学生を、私たちは私たちの神学校において有している。私たちは政治や彼らの小うるさい (fussy) 原理主義を共有しない。そして私たちは彼らの神学的魔女狩りに巻き込まれたくない」⁽³⁸⁾。

福音派の歴史家ジョエル・カーペンター (Joel Carpenter) はヴァレンタインの発言を次のように分析する。ヴァレンタインが「南部バプテストは福音派ではない」と言った際の「福音派」とは、マーズデンの言う「自称福音派」を意味している。南部バプテストと「自称福音派」との間には三つの領域において意見の相違や敵意が存在する。

第一に、「ヤンキー」という言葉に示されるように、南北の文化的距離がある。南北戦争で南部が敗れたのち、北部の教会から分離独立していた南部の教会は、「南部ナショナリズム」の主要な担い手となった。その中でも SBC は南部最大の教派としての宗教的支配を手に入れるとともに、文化的にも南部エスタブリッシュメントの一部となった。それとは対照的に、ヤンキー原理主義者または彼らの後継者たちは、公の場での宗教の役割が次第に制限されていく多元的世界において格闘してきた。1920年代からつい最近まで、福音派プロテスタントは主流派プロテスタントやカトリック、ユダヤ教徒の影響力の下で「深くしみついた少数派としての精神性」を発展させた。

第二に、南部バプテストと自称福音派の間には組織形態の違いがある。福音主義が「パラチャーチ組織 (parachurch agencies) の支配する超教派的ネットワーク」であるのに対して、SBC は「主要プロテスタント教派のうち最も自己充足的で忠誠心に厚い」教派である。「私たちには私たち自身の～がある」というヴァレンタインの言葉がそのことを象徴している。福音派は一般的に南部バプテストを「視野が狭い (parochial)」または「非協力的」とみなし、逆に南部バプテストは福音派の活動を SBC の存在理由である「協力プログラム」への「脅威」として見てきた。カーペンターが指摘する両者の組織形態の違いは、19世紀前半のバプテスト派を南北に二分した組織形態をめぐる論争（「アソシエーション」対「ソサエティ」）との連続性においても捉えることができる。

第三に、穏健派南部バプテストが自称福音派を嫌う最大の理由が、神学的違いである。ヴァレンタインの「小うるさい原理主義」「神学的魔女狩り」という言葉は、ハロルド・リンゼルの『聖書のための戦い (The Battle for the Bible)』（1976年出版）をめぐる論争への言及でもあった。リンゼルは1968年から1978年まで福音派の雑誌『クリスチャニティ・トゥデイ (Christianity Today)』の編集長を務めた人物であり、聖書の無誤性を唱道する保守的福音派でもあった。ニューヨーク生まれの彼は、サウスカロライナでの短い滞在期間中に南部バプテストとして叙任されたこともあって、SBC 内での無誤性論争に特に関心を寄せ、自らの著作で南部バプテストの事例を詳しく取り上げた。彼の著作は SBC 内で動員されつつあった戦闘的な保守派に「武器」を与えた。そのことを SBC 内の穏健派が快く思わなかったとしても不思議ではない。⁽³⁹⁾

しかしながら、SBC の伝統における「反」原理主義的感情は穏健派だけに限定されるものではない。過去においては、同教派の保守的な指導者たちが原理主義を事もあろうか「あまりにもリベラルすぎる」として批判したこともあった。彼らの目には原理主義は SBC と競合する「よそ者」の運動として映ったのである。彼らが特に問題視したのが原理主義者の推進した前千年王国説であった。原理主義運動のルーツは、1880年代から1890年代にかけて、D・L・ムーディとのつながりのあった都市の牧師や伝道師、聖書教師などの間で超教派的に形成された「前千年王国主義運動」にさかのぼることができる。原理主義を「田舎」や「南部」と結び付けるステレオタイプとは逆に、その活動拠点は主に「北部」の「都市」であった。したがって、この運動は SBC の神学的指導者たちによって「侵入者」とみなされた。

カーペンターは、彼らの反原理主義的感情の背後にはランドマーク主義の影響があると指摘する。ランドマーク的見地からすれば、北部の原理主義者の運動は「ディ

スペンセーション的前千年王国説 (dispensational premillennialism)」という「よそ者」の思想であり、且つ「よそ者の洗礼論者」及び「幼児洗礼論者」を含んでいた。さらに、南部バプテストにとって最も身近な原理主義者が、SBC に対して30年のゲリラ戦を仕掛けたフランク・ノリスであったという事実は、彼らの間での原理主義のイメージをさらに悪くした。⁽⁴⁰⁾

狭義の福音派を、SBC の伝統では負のイメージを背負わされている原理主義者と同一視し、南部バプテストは福音派ではないと結論付ける傾向は、他の穏健派南部バプテストの間にも見られる。たとえば、H・レオン・マクベス (H. Leon McBeth) は、*SB&AM* の中で、マーズデンが示した広義と狭義の福音派の区別を踏まえた上で、確かに南部バプテストはすべて「広義」の福音派であるが、「狭義」の福音派と「同一視されることには強い反感を覚える」と述べた。⁽⁴¹⁾ マクベスによると、バプテストの間には、狭義の福音派、即ち新福音派とは「本当は新しいブレザーを着た昔ながらの原理主義者ではないのか」という恐れもあった。また彼らにとって「原理主義者」とは「J・フランク・ノリスや W・B・ライリーや T・T・シールズの類」を意味した。マクベスはこのような新福音派観に基づき、「もしあなたが戦闘的・反教派的 (antidenominational) ・反教會的 (antiecclasiastical) な狭い意味での組織化された『自称』福音派なら、私のことは放っておいてくれ。誤解しないでほしい。私はあなたたちの一員ではない」と激しい反福音派感情を吐露した。⁽⁴²⁾

穏健派南部バプテストの反福音 (原理) 主義論を最も詳細に論じたのが、E・グレン・ヒンソンであった。彼は1983年出版の *ASBE* の中で、バプテストと福音派の「本質的な違い (essential difference)」を主張した。⁽⁴³⁾ 彼の一番の問題関心は「バプテストとしての私たちのアイデンティティの発見・再発見」であった。彼の認識では、まさにそのアイデンティティが、「『バプテスト』という語、とりわけ南部バプテストという語を、『原理主義者』または『福音派』と同一視しようとする一部の者たちの試みによって」危機に瀕していた。彼らは聖書の無誤性を主要な争点としているが、彼らの「原理主義」とは詰まる所、「『私は正しい。そして私に同意する者のみが正しい、またはキリスト教徒である、またはバプテストである』という精神性 (mentality)」であり、バプテスト派の伝統の「精神 (spirit)」はその「正にアンチテーゼ」である、とヒンソンは論じた。⁽⁴⁴⁾

ヒンソンはバプテスト派の伝統の「精神」が「自発主義的 (voluntarist) 概念」にあると考えていた。その防衛に当たって、他の教派ではなく、福音派に対して特に警戒したのは、後者がバプテストの精神と正反対であるからだけではなかった。全く違っていれば両者の接点はなく問題はない。むしろ問題は、両者が似ているこ

とであった。他の教派は「確立されたアイデンティティ」を持っており、「私たちはそれらを私たち自身のものと混同する可能性は少ない」が、福音派は「不明瞭 (nebulous) で定義の定かでない (ill-defined) グループ」であり、しかも「私たちとあまりにも多くの点で似すぎている」。そのため、「多くの、いやほとんどの南部バプテストにはその違いが分からない。そうしている間に、福音派は彼らの見解を南部バプテストの生活様式の中に徐々に深く浸透させつつある」。つまり、ヒンソンは、南部バプテストは福音派に似ているからこそ福音派の浸透を受けやすい、と認識していたのである。

両者の共通点として彼は、プロテスタントの宗教改革者にさかのぼる起源、聖書への献身、伝道による回心 (conversion) への熱意などを挙げるが、その上でなお「しかし、誤解しないでほしい。私たちは異なる子宮から生まれたのだ」と両者の違いを強調する。福音派は「16世紀末及び17世紀初めのプロテスタント・スコラ哲学者 (Scholastics) の子孫」であり、「19世紀末及び20世紀初めの英米の至福千年説信奉者 (Millenarians) 及び原理主義者の子孫」である。彼らの特徴は、「彼らが聖書中の客観的な (objective) 神の言葉であるとするものの上に何物の権威も認めないこと」である。「それとは対照的に」バプテスト派は、「迫害され嫌がらせを受けた17世紀の非国教徒の子孫である。彼らは自由を叫びながら子宮から出てきた」。また彼らは「ヨーロッパ大陸から逃れてこの地に渡った難民の子孫である。彼らはここで、良心への規制もなく、自分たちの信仰を広める自由を抑えつけられることもなく、信仰または実践の束縛もなく、公職に就くための宗教的審査もない社会の建設を求めた」。彼らは「責任ある本物の信仰」とは「自由且つ自発的」であるべきで、「強制されない人間の応答 (uncoerced human response) を離れた、客観的な言葉は存在しない」と主張して⁽⁴⁵⁾きた。

ヒンソンはバプテストと福音派をはっきりと区別するために、「福音派」とは何を意味するのかを定義した。今日この語の用法には、「1) ルター派 (特にヨーロッパの)、2) 個人の回心または『心の宗教』を強調するプロテスタント (広い見解)、3) 正統主義 (orthodoxy) に取りつかれている人びと」の「三つの一般的なニュアンス」がある。だが、「一般のメディアによるその語の使用法から明らかなように、特に第三のグループがその語を独占している」。ヒンソンはさらに第三の意味の福音派を新旧の二種類に分類する。かつては福音派と言う名は「原理主義者という名とほぼ同じ意味で用いられていた」が、今では「1920年代及び1930年代の原理主義者の基本的アイデンティティを保持する」グループと、「自らを新福音派と呼ぶことを選んだ」別のグループに分裂している。ヒンソンが特に警戒したのは、旧福音派

の分離主義的な傾向を克服しようとした新福音派であった。「新福音主義の非分離主義的性格」にこそ、「SBCをはじめとする主流教派への浸透のカギが潜んでいる」。新旧の福音派は「それ以外のほとんどの点においてはそれほど変わらない」⁽⁴⁶⁾。

上のヒンソンの言葉は、彼が福音主義の背後に原理主義の影を見ており、それが非分離主義的な福音派を通して SBC 内に浸透することを恐れていたことを示している。彼は「もし原理主義が問題であるのなら、なぜ私はバプテスト派を福音派から区別することに関心を払っているのか」と自問する。それに対して、それは「一般的な語の使用法において、福音派という語は通常、原理主義者と同じものを意味すると理解されているから」であると答えた。ヒンソンは福音派が「非常に多様な連中 (a very diverse lot)」であることを認めていたが、彼にとってはその多様性こそが問題であった。「原理主義者がその語の意味の一角を担っている限り、南部バプテストと福音派の同一視は、自分たちは何者なのかの定義において私たちが直面している大変な困難さをさらに悪化させることになるであろう」⁽⁴⁷⁾。

このように SBC の穏健派は、南部バプテストは広い意味では福音派であると前置きしつつも、狭い意味の福音派への嫌悪感があまりにも強かったために、最終的には、広義と狭義の区別を脇に置き、福音派「全体」から南部バプテストを区別する方向に傾いた。彼らにとって狭義の福音派とは原理主義者の焼き直しに過ぎなかった。穏健派は狭義の福音派の中に古くからの「原理主義者」と「新福音派」の二種類がいることを認めつつも、両者は結局のところ同じであると結論付けただけでなく、分離主義を貫く前者よりもむしろ、分離主義を脱して他の教派との関係を積極的に求めてくる後者に対してこそ警戒心を抱いた。穏健派南部バプテストの反福音主義的・反原理主義的感情の背景には、文化的・組織形態的・神学的要因があったが、その前景には、福音派との関係がバプテストとしてのアイデンティティの根幹を揺るがしているという危機感があった。

それとは対照的に、SBC 内の保守派は南部バプテストと福音派の共通点を強調したが、彼らがそうした動機もまた、南部バプテストとしてのアイデンティティを守るためであった。最終章では、彼らの「親」福音派観の考察を通して、教派主義と超教派主義のせめぎ合いを考察してみよう。

5. 保守派南部バプテストと福音派

SB-E 論争における保守派南部バプテストの見解の基本形を作ったのは、ジェイムズ・ギャレットである。彼は ASBE の中で穏健派のヒンソンとは対照的に、南部バプテストと福音派の「共通点」を強調したが、正確に言えば、彼の結論は「南部

バプテストは教派的福音派 (denominational Evangelicals) である」であった。⁽⁴⁸⁾

ギャレットは現在の南部バプテストを形成してきたさまざまな論争を振り返った上で、南部バプテストが福音派と「平行 (parallel)」である点を三つ指摘する。第一に、南部バプテストは「カルヴァン派 (Calvinist) - アルミニウス派 (Arminian) 論争及び伝道派 - 反伝道派論争」を経て、国内伝道や海外伝道を推進する基本姿勢を獲得した。彼らはアルミニウス主義ではなくカルヴァン主義を選んだが、彼らのカルヴァン主義は「非常に穏健な」ものであり、キリストの贖罪の効果を選ばれた人間だけに制限する考えは受け入れず、予定説を「救いの恩寵 (grace) という神の永遠の目的」として解釈した。また、神の主権や恩寵を重視するあまり、人間による伝道活動を一切否定する反伝道的な「超カルヴァン主義 (hyper-Calvinism)」ではなく、神の主権や恩寵と同時に、福音を全ての人間に宣べ伝えるキリスト教徒の義務も説く「福音主義的カルヴァン主義」を選んだ。これらの論争を経て南部バプテストが獲得した伝道への献身は、現在の福音派のそれと「平行」している。第二に、「現代主義者 - リベラル派 - 保守派 - 原理主義者論争」を経て、南部バプテストは福音や聖書、イエス・キリストに関する「基本的に保守的な神学スタンス」を獲得した。彼らの神学的保守主義は、聖書批評や社会的福音 (Social Gospel)、リベラル派神学が SBC に与える影響を抑制すると同時に、原理主義を形成した二つの流れ、即ち前千年王国説とプリンストン神学 (無謬性の教義) の影響も制限した。こうした SBC の保守的神学は現在の福音派によっても「少なくともその基本的要素において共有されている」。第三に、「ランドマーク論争及びエキュメニカル論争」を経て、南部バプテストは「ランドマーク主義の『私たちだけ』式の排他主義」と「融和的エキュメニズムの有機的教会統一という目的」の双方を拒否し、「バプテストはより大きなキリスト教という文脈の中で存在意義を持ち続ける」とする「基本的教派主義」を獲得した。この点は、現在の福音派の「すべてではないにせよ一部の者たちと平行している」⁽⁴⁹⁾。彼の「平行」という語の使用は、南部バプテストと福音派の共通点を指し示すとともに、その共通点が別の継路で発展したものであり、決して交わらないことを示唆していて興味深い。

ギャレットは南部バプテストと福音派の過去・現在における共通点を挙げた上で、「南部バプテストは福音派なのか」という問いに対して「肯定的答え」を提示する。その際彼は、ヴァレンタインやヒンソンに代表される「否定的答え」とリンゼルの「制限的 (constricted) 答え」を自らの答えと対比させている。「否定的答え」については前章で考察した通りであり、ギャレットは勿論それに対して批判的である。「制限的答え」に関連してギャレットは、リンゼルが聖書の無誤性の教義を「教義と

倫理」と「歴史と地理と科学」の「二つのレベル」で推進し、それを受け入れる者のみにしか「福音派」という呼称を適用しないと批判する。それに対して、1925年及び1963年の BMF は無誤性を「人間の行動・信条・宗教的見解を判断するための究極の基準」とのみ位置づけている。つまり、リンゼルの厳密すぎる見解によれば、南部バプテストの中で福音派であるといえる者の数は不必要に制限されてしまう。ギャレットがこれら二つの見解との対比により打ち出した「肯定的答え」が、「南部バプテストは教派的福音派である」⁽⁵⁰⁾であった。

この問題は「単なる学問的なもの」でも、「自らを福音派であるとみなし、且つそうみなされる他のキリスト教徒または他の教会との関係の可能性という観点においてのみ意味を持つ」⁽⁵⁰⁾のでもなく、「南部バプテストの自己理解や、彼らが今日の世界において自らの使命・任務を果たそうとする際の方法に影響を与える」という認識がギャレットにはあった。つまり、この問題は詰まる所、南部バプテストのアイデンティティの問題であった。彼は南部バプテストが福音派であるということを認めることで、崩れ去ってしまったかつての南部バプテストのアイデンティティに代わるものを生み出そうとしていた。「南部バプテストは20世紀の終わりに当って、自らの文化的・地域的・階級的・人種的捕囚状態 (captivity) を打ち破り、本物の(つまり聖書的な) 且つ積極的な(つまり福音伝道的な) キリスト教の形式を作り出せるのであろうか」、と彼は問いかけた。⁽⁵¹⁾

「南部バプテストは教派的福音派である」というギャレットの結論は、*SB&AE* において、マーズデンによる福音派の定義を踏まえることによって、さらに明確になる。「ほとんどの南部バプテストは、自らを『自称福音派』とは見なさないし、またそう名付けられることは正当であり得ないということはすでに明らかであろう。マーズデンによる広義の福音派の定義の下でのみ、私たちは南部バプテストと非 SBC 系福音派の関係という問題を意味ある方法で追求することができる」と彼は指摘する。⁽⁵²⁾南部バプテストはマーズデンの言う広義の福音派であるが、狭義の福音派ではないとする論法は、穏健派の見解と一致している。このことは南部バプテストが穏健派、保守派を問わず、福音派の「運動」から南部バプテストを区別していることを示している。

ギャレットを師と仰ぐ保守派南部バプテストのデイビッド・ドカリー (David Dockery) は *SB&AE* において、ギャレットの見解は「私たちが第一に南部バプテストであり、次に福音派である」という意味であると解説する。一方で、福音派運動の原動力となった者たちは主にバプテストからなっているが、彼らは「第一に福音派であり第二にバプテストである」⁽⁵³⁾。

ドカリーは、カーペンターによるヴァレンタイン発言の分析に沿う形で、南部バプテストと福音派の違いについて論じる。まずは、南部バプテストは南部の文化に強い影響を受けてきたために「孤立主義的精神性」を持つようになった。福音派はこのような南部バプテストを「大げさで視野が狭く孤立主義的」であるとみなしてきた。SBCは最近になってようやくその文化的孤立から脱しつつあるが、教派内には「SBCの生活内での北部の福音派神学の運動を、南部及び南部の生活の最終的乗っ取りであると見る者もいる」。次に南部バプテストはヴァレンタインの「私たちには私たちのものがある」という見解が象徴しているように、「20世紀アメリカで最も断固として自己充足的且つ最も熱烈に忠実な教派」である。それに対して、福音派は「彼らの頭脳の (cerebral) キリスト教と一致したやり方、即ち思想の世界という見地から合意や統一を考える」ため、南部バプテストの「組織的忠誠心」は理解できない。パラチャーチ系の福音派は「南部バプテストの影響力や資源を自分たちのものにしながらってきたが、ほとんど統合を果たせずにいる」。さらには、福音派の側には、南部バプテストは福音伝道や教派組織に専心してきたため、彼らの神学は「無神学的 (a-theological)」であるというステレオタイプがある。逆に南部バプテストの側には、福音派は無誤性や前千年王国説への「一見バランスを欠いた関心」のために、「救済論や教会論というバプテストの強調点についてほとんど気にかけていない」と信じ込んでいる。このようにドカリーは両者のお互いに対するステレオタイプを列挙した上で、なお両者はお互いから学ぶべきことがあると結論付ける⁽⁵⁴⁾。

南部バプテストと福音派の間に存在するステレオタイプに関するドカリーの分析は、カーペンターが一人の穏健派南部バプテストの見解に関連して指摘した南部バプテストと福音派の違いを踏襲することで、これらの違いが穏健派南部バプテストだけでなく、保守派南部バプテストについても言えることを示している。

最後に、*SB&AE*の前書きで福音派の歴史家マーク・ノル (Mark Noll) が同書内の「最も説得力のある」三つの論考の一つとして挙げた保守派南部バプテストのアルバート・モーラーの見解を考察してみよう⁽⁵⁵⁾。モーラーは福音派運動とSBCの双方が「アイデンティティの危機」を経験していると指摘する。この問題をめぐって、SBCは「自由派」と「真理派」に分裂し、福音派は「経験派 (Experience Party)」と「教義派 (Doctrine Party)」に分裂している。つまり、南部バプテストと福音派は「共通の問題を異なる文脈で議論している」のである。「中心的な問題」は「SBCのような教派またはアメリカ福音主義のような超教派的運動が、教義的多様性の許容範囲の制限に慎重な注意を払うことなしに、アイデンティティ及び一貫性を維持

できるのか」である。彼の頭には、主流プロテスタント教派が神学的パラメーターを設けなかったために「神学的混乱」を招いたという現実認識があった。⁽⁵⁶⁾

モーラーは南部バプテストと福音派の関係を振り返りつつ、前者を後者の運動の一部に位置づける。南部バプテストは「19世紀の『福音派同盟 (evangelical alliance)』の一部であると考えられていた」し、「『原理主義者』という語が1930年代に戦闘的・分離主義的・非協力的意味合いを帯びるまでは、その呼称を大体において受け入れていた」。だが20世紀末になると、南部バプテストのアイデンティティを「自由主義的・経験主義的伝統」の見地から定義しようとする者たちは、バプテストの伝統と現在の福音派の運動が「対立している」と見るようになる。ヒンソンやマクベスはその代表例である。彼らは「分離主義的・戦闘的原理主義 (J・フランク・ノリスやボブ・ジョーンズを模範とする) と20世紀末の福音派運動の区別ができないようである」。それとは対照的に、バプテストの伝統を「強要されることのない経験主義的信仰と古典的正統主義との融合として」見る南部バプテストは、福音派を「多くの関心や最も重要な福音への献身を共有する尊敬すべき同盟者として」みなす。⁽⁵⁷⁾

後者の見解の代表が、南部バプテストは「教派的福音派」であると言ったギャレットである。モーラーはギャレットの見解に注釈を付け、それはマーズデンの「自称福音派」の定義への「有用な修正」であると主張する。自称福音派には「超教派的福音派運動の一部」として自らを見ている者たちだけでなく、「『教派モード』とでも呼べる形で機能し、自らの強く濃い教派的アイデンティティが、より大きな福音派共同体との共通のアイデンティティと衝突しているとは考えない」者たちもいる。つまり、彼はギャレットやドカリーよりさらに一步論を進めて、南部バプテストは SBC と福音主義の「双方」に何の矛盾もなく「同時に」帰属する「自称」福音派であり得ると言ったのである。

モーラーは論考の最後で、SBC の「回復」のために、「真にバプテスト的であると同時に真に福音主義的な、真正且つ独自の南部バプテスト的福音主義 (Southern Baptist evangelicalism) の再発見・再生」を訴える。彼によると、この「南部バプテスト的福音主義」は「信教の自由や強要されない信仰というバプテスト独自の強調点を守るだけでなく、正統派教義の一貫性や信仰告白のパラメーターの必要性も主張する」。モーラーが「南部バプテスト的福音主義」を提唱した背景には、南部バプテストは創設以来「大宣教命令 (Great Commission)」への献身をその特徴としてきたが、いまや宣教すべき「福音自体が現代性 (modernity) の酸によって脅かされている」という認識があった。

このような危機に瀕した SBC が求めるべき「未来の形」は、モーラーによると、「反啓蒙主義的で怒れる分離主義的原理主義と修正主義的妥協という左右双方の危険」を避け、「その中道にある福音派としての選択肢」を選ぶことであった。SBC が進むべき福音派としての道は、「融和的で大胆且つ信念に基づく姿勢であり、正統派教義への関心をより大きな世界と関わる精神や伝道の義務と組み合わせるものである」⁽⁵⁸⁾。モーラーは結局のところ、「南部バプテスト流」の「福音主義」を構築することで、SBC の存在意義である福音伝道の「福音」を守ろうとしたのであった。その意味で、彼は南部バプテストの教派主義の継承者であった。彼は SBC という教派のアイデンティティを守るために福音主義という超教派主義を利用したのであった。

モーラーの「南部バプテスト的福音主義」の提唱は、歴史家フィリップ・モルダー (Philip Mulder) が18世紀末アメリカ南部の長老派・バプテスト派・メソジスト派について論じたことを思い起こさせる。モルダーは、これらの教派が、ニューライト (New Light) と呼ばれるエキュメニカルな宗教運動 (福音主義) の推進する覚醒 (awakenings) のテクニックを各々の伝統に取り込みつつ、「意図的に特徴的な宗教性 (purposefully distinctive religiosities)」を作りだして行った様子を克明に描いた。各教派はこうして作りだした独自性を売りにして、他教派との回心者獲得競争を繰り広げた。そしてこの競争を制したのは「最も論争的 (disputatious)」なバプテスト派であった。⁽⁵⁹⁾

モルダーは現在の文化戦争についても、以下のように述べている。

「20世紀末のいわゆる文化戦争は、歴史的な構造を横断し、以前の範疇を超越したとされているが、決して教派的パターンを圧倒してきたわけではない。文化戦争は、200年前の大覚醒が教派的パターンを修正しても征服できなかったように、今日においてもそれらを単に新しい形に変えただけである」⁽⁶⁰⁾。

モルダーの歴史研究は、モーラーの説く「南部バプテスト的福音主義」が新しいものではなく、古くからあるパターン、即ち「教派による超教派運動の利用」の繰り返しとして解釈できることを示している。

おわりに

SBC 論争は1990年代に保守派の勝利で終結した。2009年出版の『南部バプテストのアイデンティティ—福音主義的教派が未来に直面する— (Southern Baptist Identity: An Evangelical Denomination Faces the Future)』のタイトル及びサブタイトルが示している通り、保守派の勝利によって SBC は「福音主義的教派」であるということを「前提」とするようになり、今度は「南部バプテストとしての」ア

アイデンティティの再建の問題にエネルギーを集中し始めている。⁽⁶¹⁾

SB-E 論争において南部バプテストと福音派の共通点を強調した SBC の保守派は、逆に両者の違いを強調した穏健派と同様に、崩壊した SBC のアイデンティティの立て直しを最重要課題としていた。超教派的福音主義と部分的に同化することで教派のアイデンティティの再建を図ろうとした SBC の保守派は、福音主義との距離の近さがゆえに、却って SBC という教派の自律性を浮き彫りにしている。本稿での考察は、現在のアメリカ宗教のより正確な理解のためには、19世紀以来存在してきた「古い」教派的区分と20世紀後半に顕在化した「新しい」超教派的区分の「双方」を見据える複眼的視点が重要であることを示している。

注

- (1) 当調査によると、「福音派プロテスタント教会」は合衆国の18歳以上人口の26.3%を信者として抱えており、カトリックの23.9%や主流派プロテスタント教会の18.1%などを抑え、アメリカ最大の宗教的伝統を形成している。さらに福音派プロテスタント教会の中では、合衆国の18歳以上人口の6.7%を占める SBC が最大の教派である。Pew Forum on Religion & Public Life, “U.S. Religious Landscape Survey” (Washington, D.C.: Pew Forum on Religion & Public Life. February, 2008) .
- (2) James Davison Hunter, *Culture Wars: The Struggle to Define America: Making Sense of the Battles over the Family, Art, Education, Law, and Politics* (New York: Basic Books, 1991).
- (3) Barry Hankins, *Uneasy in Babylon: Southern Baptist Conservatives and American Culture* (Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press, 2002).
- (4) Joel A. Carpenter, “Is ‘Evangelical’ a Yankee Word?: Relations Between Northern Evangelicals and the Southern Baptist Convention in the Twentieth Century,” in *Southern Baptists and American Evangelicals: The Conversation Continues*, ed. David S. Dockery (Nashville, TN: Broadman & Holman, 1993), 78–99.
- (5) Oran P. Smith, *The Rise of Baptist Republicanism* (New York: New York University Press, 1997), 98–112; 南部バプテストの独自の政治姿勢は、SBC の公共政策部門である「倫理と信教の自由委員会 (Ethics and Religious Liberty Commission)」の会長リチャード・ランド (Richard Land) によって、最も明確な形で示されている。Richard Land, *The Divided States of America?: What Liberals AND Conservatives Are Missing in the God-And-Country Shouting Match!* (Nashville, TN: Thomas Nelson, 2007).
- (6) James Leo Garrett Jr., E. Glenn Hinson, and James E. Tull, *Are Southern Baptists “Evangelicals”?* (Macon, GA: Mercer University Press, 1983).
- (7) Dockery, *Southern Baptists and American Evangelicals*; 2009年10月6日～9日にはデイビッド・ドカリー (David Dockery) が学長を務めるユニオン大学 (Union University) にて「南部バプテストと福音派と教派主義の未来 (Southern Baptists, Evangelicals and the Future of Denominationalism)」と銘打った会議も開催されている。<http://www.uu.edu/events/BaptistFuture/> (Accessed: October 28, 2009).

- (8) ウォスナウ自身、「教派的相違が全く見えなくなったわけではない」と留保を付けており、そうした例もいくつか挙げている。Robert Wuthnow, *The Restructuring of American Religion: Society and Faith since World War II* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 220; ハンターは「正統派 (orthodox) - 進歩派 (progressives)」という二分法を提唱している。Hunter, *Culture Wars*; 政治学者ジョン・グリーン (John Green) は、2004年大統領選挙での有権者の投票行動に関して、宗教的礼拝への「出席の頻度」の違いによって現れる「新宗教ギャップ (New Religion Gap)」(超教派的) は、宗教的「所属 (belonging)」の違いによって現れる「旧宗教ギャップ (Old Religion Gap)」(教派的) の文脈内で起こっており、前者より後者のほうが大きいと指摘する。John Green, *The Faith Factor: How Religion Influences American Elections* (Westport, CT: Praeger, 2007), 9-10, 16-17, 21-44.
- (9) 以下の SBC 史は、主に以下のアママンの著作に依拠している。Nancy Tatom Ammerman, *Baptist Battles: Social Change and Religious Conflict in the Southern Baptist Convention* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1990); アママンは穏健派寄りであるが、SBC 論争の分析において社会学的手法に徹し、保守派にもできるだけの公正を期している。Ibid, xi-xii; アママンの著作の学識の高さとバランスの良さは保守派も認めるところである。Daniel L. Akin, “A Future-Directed Proposal for the SBC,” in *Southern Baptist Identity: An Evangelical Denomination Faces the Future*, ed. David S. Dockery (Wheaton, IL: Crossway Books, 2009), 281.
- (10) Ammerman, *Baptist Battles*, 18-25.
- (11) Ibid, 26-32.
- (12) Nathan A. Finn, “Priorities for a Post-Resurgence Convention,” in *Southern Baptist Identity*, 265.
- (13) アソシエーションとソサエティの違いについては、Ammerman, *Baptist Battles*, 29. バプテスト派の全国組織・活動では北部人が優勢であったことに関しては、John Lee Eighmy, *Churches in Cultural Captivity: A History of the Social Attitudes of Southern Baptists* (Knoxville, TN: University of Tennessee Press, 1987[1972]), 10-15. 南北のバプテストの分裂において、奴隷制度をめぐる見解の違いよりも組織形態の違いのほうが重要であったと主張する論者もいる。Stanley J. Grenz, “Baptist and Evangelical: One Northern Baptist’s Perspective,” in *Southern Baptists and American Evangelicals*, 63-64.
- (14) Ammerman, *Baptist Battles*, 33-34; Garrett, “Are Southern Baptists ‘Evangelicals?’” in *Are Southern Baptists “Evangelicals?”* 94-96.
- (15) Ammerman, *Baptist Battles*, 42.
- (16) Rufus B. Spain, *At Ease in Zion: Social History of Southern Baptists, 1865-1900* (Nashville, TN: Vanderbilt University Press, 1967); Eighmy, *Churches in Cultural Captivity*; Martin E. Marty, “The Protestant Experience and Perspective,” in *American Religious Values and the Future of America*, ed. Rodger van Allen (Philadelphia: Fortress, 1978), 40.
- (17) Bill J. Leonard, *God’s Last and Only Hope: The Fragmentation of the Southern Baptist Convention* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), 31-37.
- (18) Ibid, 8.
- (19) James J. Thompson, *Tried as by Fire: Southern Baptists and the Religious Controversies of the 1920s* (Macon, GA: Mercer University Press, 1982), 77.

- (20) ノリスに関しては以下参照。Barry Hankins, *God's Rascal: J. Frank Norris and the Beginnings of Southern Fundamentalism* (Lexington, KY: University Press of Kentucky, 1996) ; C. Allyn Russell, *Voices of American Fundamentalism*, Russell (Philadelphia: Westminster Press, 1976), 20-46.
- (21) Leonard, *God's Last and Only Hope*, 39, 78, 126-127.
- (22) Ammerman, *Baptist Battles*, 50-59; Carpenter, "Is 'Evangelical' a Yankee Word?" 86.
- (23) Ammerman, *Baptist Battles*, 44-45; Leonard, *God's Last and Only Hope*, 55-58.
- (24) Ammerman, *Baptist Battles*, 60-63; Leonard, *God's Last and Only Hope*, 1-2, 58, 110-113; David S. Dockery, *Southern Baptist Consensus and Renewal: A Biblical, Historical, and Theological Proposal* (Nashville, TN: B&H Publishing Group, 2008), 6-9; George A. Willis, "Southern Baptist Identity: A Historical Perspective," in *Southern Baptist Identity*, 78-81.
- (25) Ammerman, *Baptist Battles*, 64-65, 74; Leonard, *God's Last and Only Hope*, 69-70.
- (26) Ammerman, *Baptist Battles*, 65-67.
- (27) Smith, *The Rise of Baptist Republicanism*, 47-48.
- (28) Finn, "Priorities for a Post-Resurgence Convention," 257.
- (29) Ammerman, *Baptist Battles*, 168.
- (30) Susan Friend Harding, *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), 61.
- (31) Ammerman, *Baptist Battles*, 72-80; Barry Hankins, *Uneasy in Babylon*, 12; Smith, *The Rise of Baptist Republicanism*, 9-10; 中田考氏もイスラームと原理主義について論じた中で、蔑称としての「原理主義」を無批判に使うことの問題性を指摘する。小原克博・中田考・手島勲矢『原理主義から世界の動きが見える』(PHP 新書, 2006年), 164-167.
- (32) Ammerman, *Baptist Battles*, 78-80; ドカリーは保守派と穏健派をそれぞれ七つのグループに分類している。Dockery, *Southern Baptist Consensus and Renewal*, 10-11.
- (33) モーラーの「自由派」・「真理派」という分類法は、サミュエル・ヒル (Samuel Hill) による南部宗教の分類法を発展させたものである。R. Albert Mohler Jr., "A Call for Baptist Evangelicals and Evangelical Baptists: Communities of Faith and a Common Quest for Identity," in *Southern Baptists and American Evangelicals*, 227-228.
- (34) アメリカの福音派・原理主義者の歴史研究におけるマーズデンの地位を決定づけたのは、George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870-1925* (New York: Oxford University Press, 1980).
- (35) George M. Marsden, "Contemporary American Evangelicalism," in *Southern Baptists and American Evangelicals*, 28-29; 最も簡潔な福音派定義は、デイヴィッド・ベビングトン (David Bebbington) による定義、即ち 1) 「十字架中心主義 (crucicentrism)」, 2) 「聖書主義 (biblicism)」, 3) 「回心主義 (conversionism)」, 4) 「行動主義 (activism)」である。Mark A. Noll, *American Evangelical Christianity: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 2001), 31; ベビングトンによる福音派の定義は、NAE のウェブサイトにも掲載されている。http://www.nae.net/church-and-faith-partners/what-is-an-evangelical (Accessed: January 4, 2010).
- (36) Marsden, "Contemporary American Evangelicalism," 30-31.
- (37) Ibid, 31-37; ハーディングはフォルウェルについて「福音主義を腹話術で代弁する原理主

- 義者 (a fundamentalist ventriloquizing evangelicalism)」と形容している。Harding, *The Book of Jerry Falwell*, 272; 新福音主義に関する代表的な歴史研究は、George M. Marsden, *Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and the New Evangelicalism* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987).
- (38) Kenneth L. Woodward, et. al., “The Evangelicals,” *Newsweek*, October 25, 1976, 76.
- (39) Carpenter, “Is ‘Evangelical’ a Yankee Word?” 80–93.
- (40) *Ibid*, 81, 93–97.
- (41) H. Leon McBeth, “Baptist or Evangelical: One Southern Baptist’s Perspective,” in *Southern Baptists and American Evangelicals*, 72–73.
- (42) *Ibid*, 75–76.
- (43) E. Glenn Hinson, “Baptists and ‘Evangelicals’—There Is a Difference,” in *Are Southern Baptists “Evangelicals”?* 182.
- (44) *Ibid*, 131–132.
- (45) *Ibid*, 165–166.
- (46) *Ibid*, 168.
- (47) *Ibid*, 211, 214.
- (48) Garret, “Are Southern Baptists ‘Evangelicals?’” in *Are Southern Baptists “Evangelicals”?* 126.
- (49) *Ibid*, 118.
- (50) *Ibid*, 119–127.
- (51) James Leo Garrett Jr., “A Response to Professor Hinson,” in *Are Southern Baptists “Evangelicals”?* 206–207.
- (52) James Leo Garrett Jr., “Are Southern Baptists ‘Evangelicals’?: A Further Reflection,” in *Southern Baptists and American Evangelicals*, 220.
- (53) David S. Dockery, “American Evangelical Responses to Southern Baptists,” in *Southern Baptists and American Evangelicals*, 100.
- (54) *Ibid*, 101–110.
- (55) 他の二人はジョエル・カーペンターとスタンリー・グレンツである。Mark A. Noll, “Foreword,” in *Southern Baptists and American Evangelicals*, xiv.
- (56) Mohler, “A Call for Baptist Evangelicals & Evangelical Baptists,” in *Southern Baptists and American Evangelicals*, 225–235.
- (57) *Ibid*, 236–238.
- (58) *Ibid*, 238–239.
- (59) Philip N. Mulder, *A Controversial Spirit: Evangelical Awakening in the South* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 3–10.
- (60) *Ibid*, 170.
- (61) Dockery, *Southern Baptist Identity*.