

Title	ラインホルド・ニーバーと社会福音運動
Author(s)	高橋, 義文
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.55, 2013.3 : 15-69
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/refs/modules/xoonips/detail.php?item_id=4687
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

ラインホルド・ニーバーと社会福音運動

高橋義文

はじめに

ラインホルド・ニーバーといわゆる「社会福音運動」(Social Gospel Movement)の関係について、しばしばなされるごく簡潔な伝記的記述によれば、ニーバーは、社会福音運動に、出身教派の学校やイエール大学での学びの時代には無関心であり、デトロイトで初めて出会い、それに没頭した、そしてニューヨークのユニオン神学大学院に移って徐々に社会福音運動から離れるとともに、それへの厳しい批判を展開する一方、それに対してキリスト教現実主義の立場を確立・展開した、とされる。したがって社会福音運動への参画は、青年期の一時期を画した、ニーバーの発展の過程にすぎない、というわけである。

以上の見方は、大枠として間違っていない。一九三〇年代半ばから、ニーバーが意識的に、それまで熱心に同調していた社会福音運動の思想的立場との違いを明らかにするようになり、その後、W・ラウシェンブッシュ(Walter Rauschenbusch)の思想に代表される社会福音運動の基底にある思想を徹底して批判するようになったことは周知のことだからである。

しかしながら、一方で、ニーバーを、生涯をとおして一貫したラウシェンブッシュ的社會福音運動家であつたとする見方をとる者も少なくない。たとえば、S・H・スミス (Shelton H. Smith) は、きわめて端的に、「ニーバーはラウシェンブッシュの最も真正な後継者 (most authentic successor) である」⁽¹⁾、と主張した。それどころか、青年ニーバーの社會意識を研究したE・F・ディブル (Ernest F. Dibble) によれば、そのスミスの主張も例外ではなく、他に多くなされている同様の見方の一つにすぎないという。⁽²⁾ わが国では、古屋安雄教授が、論文「R・ニーバーとW・ラウシェンブッシュ」で同様の主張を展開され、「ニーバーこそ、ウォルター・ラウシェンブッシュの『正当な継承者』 [legitimate heir] ではなかったか」、と問いかけておられる。⁽³⁾

どちらの見方が正しいのだろうか。ニーバーは、その最晩年、インタビューに答えて、「わたしは社會福音運動の子である」⁽⁴⁾と述べたことがあつた。この言葉は、ニーバーの思想と活動が社會福音運動をいわば苗木としてそこから生まれ出たということを意味するだけでなく、その後の歩みもその影響下にあつたことをも意味すると考えることもできる。「子」 (child) には、「弟子」のみならず「後継者」の意味もあると言えるからである。とすれば、スミスや古屋教授らの見方は、ニーバー自身の言葉によつて裏付けられている、ということになるのであろうか。

しかしながら、ニーバーと社會福音運動の關係はそう単純ではない。ニーバーを社會福音運動の継承者と見なす場合、それがどのような意味においてであつたのか、ということが問題になるからであり、それは、ニーバーの社會福音運動との関わりがどのようなものであつたのか、その経緯と内容はどのようなものであつたのか、さらに一九三〇年代以降に展開される社會福音運動への批判の理由や論理がどのようなものであつたか、という問題へとつながっていくからである。そうした問題については、断片的な研究はあるものの、現在のところ詳細に論じたものは見当たらない。

本稿の目的は、ニーバーと社會福音運動との関わりの経緯の全体像を包括的に明らかにしつつそうした問いに答えることである。同時にそれは、ニーバーの立場や思想の特徴の一面を明らかにすることにもつながるであろう。

一、社会福音運動

1. 歴史的概要

まず、アメリカにおける「社会福音運動」について、その概要を確認しておこう。社会福音運動は、一九世紀後半すなわち南北戦争後の南部再建期（一八六五—一八七七年）後半と重なる時期から、二〇世紀初頭にかけて展開された、プロテスタントを主とするキリスト教諸教会による広範な社会改良・改革運動のことである。

この時期、会衆派、アングリカン、メソジスト、ユニテリアン、バプテスト、長老派等の主要教派をはじめとするプロテスタント諸教会（いずれも北部系）では、急激な都市化と工業化に伴う多様な社会問題への関心が増大し、貧困、犯罪、工場労働者の労働環境、人種問題、新しい移民や黒人たちの劣悪な居住環境、公的教育の不足、平和主義などに取り組んだ。各教派は、それぞれ、社会奉仕やソーシャルアクション等の名称を持つ委員会や機関を設け、社会の諸問題に積極的に対応し、その動きは大きなうねりとなつて、やがて南部系の諸教派も巻き込み、全国に及んだ。⁽⁵⁾ 社会福音運動それ自体は、独自の統一した組織を持つような運動ではなく、各教派に膨湃として起こった大きな流れのようなものであった。その多様な活動の中で、徐々に教派間の連携も生まれ、教派を超えたさまざまな組織が作られた。その最たる組織は、一九〇八年に設立された「連邦教会協議会」(Federal Council of Churches)、後の「全国教会協議会」(NCC)の前身である。すでに存在していた超教派の「キリスト教青年同盟」(YMCA、YWCA)、「アメリカ聖書協会」といった組織が活発に活動を展開したのもこの時期であった。こうして社会福音運動はキリスト教世界における

主要な運動となった。「社会福音は正統派となった」⁽⁶⁾とまで言われたゆえである。

とはいえ、この時期、アメリカのキリスト教界が社会福音一辺倒になったわけではない。社会福音運動のリベラルな神学に対抗して、保守派諸教会が、その神学的立場のマニフェストともいべき『ファンダメンタルズ』全一二巻⁽⁷⁾を出版したのは、まさに社会福音運動がその最盛期にあった一九一〇年から一五年の間であつたからであり、保守派は、社会福音運動を「大きな疑念」をもつて見ていたからである。⁽⁸⁾この保守派の立場は、社会福音運動が陰りを見せる一九二〇年代からそれを凌駕する動きとなり、この時期、社会福音運動家でファンダメンタリズムに移行する者も少なくなかつたという。⁽⁹⁾ちなみに、アメリカのキリスト教界に、リベラルと保守の熾烈な戦いが繰り広げられたのも一九二〇年代から三〇年代にかけてであつた。⁽¹⁰⁾

また、社会福音運動の担い手たちの多くが「知的な聖職者」でリベラルな神学の主唱者であり、その「祭司階級」のゆえに、主流派教会の「信徒は概して『社会福音』に不審の念を持っていた」という面があつたことも覚えておく必要がある。⁽¹¹⁾

社会福音運動は、一九世紀のヨーロッパにおける社会的キリスト教への関心の増大の影響を受けそれと呼応したものであつた。英国におけるT・チャルマーズ (Thomas Chalmers)・F・D・モリス (Frederick Denison Maurice)・C・キングズリー (Charles Kingsley)・J・R・シーリー (John R. Seeley)・H・S・ホランド (Henry Scott Holland)などの著作や活動はアメリカにおける社会的キリスト教の運動に一定の刺激を与えた。また、神の国思想については、ドイツのA・リツチュル (Albrecht Ritsch) やA・v・ハルナック (Adolf von Harnack) の影響も大きかつた。⁽¹²⁾しかし、それにもかかわらず、アメリカにおける社会福音運動を、ヨーロッパとは独自の展開のゆえに、「基本的にアメリカ固有の運動」と見なすこともできるし、その見方のほうが広く受け入れられるようになった。⁽¹³⁾

また、この運動は基本的にプロテスタント教会における活動であつたが、やがてカトリック教会やユダヤ教でも並行

する活動が展開されるようになる。カトリックでは、司祭J・A・ライアン(John A. Ryan)、ユダヤ教では、ラビE・G・ヒルシュ(Emil G. Hirsch)などが顕著な指導者であった。⁽¹⁴⁾

こうした教会の姿勢は、一九世紀には、「社会的キリスト教」(Social Christianity)、「キリスト教社会主義」(Christian Socialism)、「社会的宗教」(Social Religion)、「応用キリスト教」(Applied Christianity)等と呼ばれていた。この運動に「社会福音」(Social Gospel)の名称が冠されたのも一九世紀末ではあるが、それが一般化したのは一九〇〇年代に入ってからである。⁽¹⁵⁾とはいえ、上に挙げた表現、とくに「社会的キリスト教」などは、ニーバーも含め多くの人々によって、その後も広く用いられ続けた。

社会福音運動が最も盛んになったのは、一九〇〇年から一九一五年ないし一九二〇年までの間である。⁽¹⁶⁾後述するように、ニーバーがそれに加わるのは一九二〇年代に入ってからであるが、二〇年代は、この運動が影響力を弱め、徐々に衰退していく中でその「生き残りのグループ」⁽¹⁷⁾が最後の光を輝かせた時期に当たっていた。

2. 背景としての革新主義

しかしながら、教会の活動としての社会福音運動は、ひとりキリスト教世界内の運動にとどまるものではなかった。その背後には、アメリカ社会の広範な動きがあった。いわゆる革新主義(Progressivism)である。社会福音運動は、アメリカ史の観点から見ると、この革新主義の大きな改革運動の顕著な一部と位置づけられ、その一翼を担っていたのである。⁽¹⁸⁾

革新主義は、周知のように、一九世紀末から二〇世紀初頭になされたアメリカの社会および政治における多面的な改革運動のことである。その代表的な指導者は、政治世界では、ニーバーが何ほどか影響を受け、またいくらかの

関わりのある人物のみを挙げれば、一九〇一年大統領となってこの運動を主導したT・ローズヴェルト (Theodore Roosevelt) 、一九一二年以降第一次世界大戦への参戦と戦争終結に理想主義的努力を傾けたW・ウィルソン (Woodrow Wilson) 、一九二四年の大統領選で共和党に反旗を翻し、第三党「革新政治行動会議」から出馬したR・M・ラフォーレット (Robert M. LaFollette, Sr.) などである。

後述するように、ニーバーの父グスタフにとつて、T・ローズヴェルトは英雄であつたし、ニーバーは、戦争を終わらせるための戦争というウィルソンの大義を受け入れ、第一次世界大戦へのアメリカ参戦に賛同、その大義に基づいて、自らの教派の戦時下福祉委員会の総幹事としての働きに邁進した。また、一九二四年、ニーバーは、ラフォーレットの大デトロイト集会の組織委員長を務めたが、それはニーバーにとつて本格的な政治活動への端緒となつた。ラフォーレットは翌年死去したが、その折、ニーバーは一文を草し、ラフォーレットの「道徳的熱意」に賛辞を送り、それが他の政治家と異なるラフォーレットの特徴であると述べたが、このことがラフォーレットを支持しその選挙運動に参画した理由でもあつた。⁽¹⁹⁾

また、革新主義運動の中で、社会福音運動と並行して活発になされた運動に、社会福祉活動があつた。それは「この時代の広範囲にわたる社会生活への初期の際立つた貢献の一つ」であつたが、なかでも顕著だつたのはセツルメント運動である。その最も初期のよく知られた施設は、シカゴのウェストサイドで、J・アダムズ (Jane Addams) とE・G・スター (Ellen Gates Starr) が設立した「ハルハウス」であつた。それは、都市の生活困難層とりわけ適応に困難を覚えている、アイルランド、ポーランド、リトアニア等の国々からの移民たちに対する援助と教育の施設である。この運動は、その後ニューヨークやロサンゼルスといった大都市にも急速に広がつた。一九三一年、この運動の功績により、アダムズにノーベル平和賞が授与されている。⁽²¹⁾

ニーバーがラフォーレットの選挙に協力することになつたのは、このアダムズの要請と説得に応えたことによるもの

であった。⁽²²⁾ ニーバーがどの程度アダムズと直接の交流があったのかは不明であるが、社会改良家、社会学者、政治活動家でもあったアダムズの周囲には革新主義思想をもった人々の大きな輪ができていたが、ニーバーも間接的であれその輪の中にいたことは、おそらく確かではないかと思われる。

こうして、社会福音運動の活動に従事することになるニーバーは、そのまま、同時に、多様な社会改革・改良が活発になされる雰囲気の下、多くの人々が社会状況の改善や社会的夢の実現に関心を持つ楽観主義的革新主義のエートスに巻き込まれたまさに時代の子であった。

二〇年代を通じて持続したこのエートスがやがて麻痺し、沈黙させられるのは、これも周知のように、一九二九年に始まる三〇年代の大恐慌によってであった。⁽²³⁾ そしてニーバーもまたその荒波の中に巻き込まれることになる。しかし、ニーバーは、後述するように、同僚の社会福音運動家や革新主義者たちと異なり、その運動のさなかにあつて独自ですでにその時代がかかえる問題の深みを認識しそれと取り組み始めていた。

3. 社会福音の指導者と思想の概要

社会福音運動の基本をなす思想はどのようなものだったのであろうか。ニーバーに関わる視点からその概要も確認しておこう。

社会福音を、初めて明白な思想で表現したのは、一八七〇年代、のちに「社会福音運動の父」と呼ばれたW・グラッデン (Washington Gladden) であった。かれはとくにリッチュルとH・ブシュネル (Horace Bushnell)⁽²⁴⁾の影響を受けて、歴史における神の国の間近に迫る到来の教理を強調した。それはとりもなおさず、アメリカ社会のキリスト教化を意味していた。「わが国の法律はキリスト教化されるべきである。そうした法律がキリストの律法の完全な正義と完全

な恩恵を表現するようになる時が来ている。……裁判制度はキリスト教化されるべきである」⁽²⁵⁾と主張したのである。

一八八〇年代、社会福音運動を指導した代表者は、J・ストロング (Josiah Strong) と R・T・エリー (Richard T. Ely) であろう。前者は「福音主義同盟」と呼ばれる組織の書記として教派の連携に努力し、アングリカン教会の信徒であった後者は、ジョンズ・ホプキンス大学やウィスコンシン大学の影響力のある経済学者としてキリスト教の社会的側面を強調し、労働問題に教会の眼を向けさせた。

一八九〇年代に入ると、社会的キリスト教は新しい勢いを見せるようになる。その代弁者は、「応用キリスト教の預言者」と呼ばれた G・D・ヘロン (George D. Herron) である。短い牧会ののち、一八九二年、アイオワ・カレッジ (のちにグリーンネル・カレッジ) の「応用キリスト教」の教授となり、アイオワ・カレッジは、いわゆる「神の国運動」の拠点となった。ちなみに、のちにニーバーが母校イーデン神学校以外から最初に名誉博士号を受けたのは、一九三二年、このグリーンネル・カレッジからであった (イーデンから名誉学位を受けたのは一九二八年)。それは、社会福音の顕著な担い手としてのニーバーへの評価に基づくものであったと推測される。ニーバーのユニオン神学大学院での最初の教授席名であった「応用キリスト教」の表現はヘロンに遡ると言つてよい。ヘロンは、独特の卓越した雄弁で知られたが、神秘的で熱狂的傾向を伴うようになりその評価は分かれるが、全国を回つて説教や講演によつて大きな影響を与えた。⁽²⁶⁾主張の核は、神の国の現実的な到来についてであり、「キリストの政治的出現は……ヴィジョン以上のものであり、夢ではない。それどころか、それは諸国や諸制度が考慮に入れ始めなければならない成し遂げられた事実であり、この時代の特徴であり栄光である」と主張した。⁽²⁷⁾

以上の他にもさまざまな社会福音運動の指導者や活動家がいたが、神の国運動を推進し、一九〇〇年代以降、社会福音運動の卓越した指導者と目されたのが、ラウシェンブッシュであったことは言うまでもない。ラウシェンブッシュは、とくに思想的な面で最も貢献し、社会福音運動の「反神学的な雰囲気」⁽²⁸⁾に対して、慎重に聖書の神学的な弁証を展

開した。それは、とくに、二つの著書、一九〇七年の『キリスト教と社会危機』とその一〇年後、死の前年に出された『社会福音のための神学』によつてである。⁽²⁹⁾前者は、社会福音運動を全国的に知らしめるとともに、これによつてラウシェンブッシュはこの運動の指導者と認められることになった。後者は、社会福音の立場を、ラウシェンブッシュ自身の専門は教会史にあつたが、その必要に駆られて組織神学的に弁証したものである。⁽³⁰⁾ラウシェンブッシュによれば、「社会福音はそれを効果あらしめるために神学を必要とするが、神学はそれを活性化あらしめるために社会福音を必要とする」⁽³¹⁾のであつた。ラウシェンブッシュの思想の特徴は、とくにのちの二バーを意識すると、以下の三点にまとめられるであろう。

一つは、キリスト教の教えの社会的性格の強調であつた。『キリスト教と社会的危機』では、社会福音運動のルーツを旧約の預言者たちに見、それが、神の国思想としてイエスに受け継がれ、原始キリスト教においても同様であつたとされる。こうして、キリスト教は、「あるがままの世界」を「あるべき世界」へと変革させる「歴史的な運動」であつた。しかしその後のキリスト教は、この本来の社会性が曖昧にされ抑圧される歴史であつた。⁽³²⁾社会福音運動は二〇世紀にこの社会性を復活させる運動なのである。

二つは、罪とりわけ社会的罪の指摘である。『キリスト教と社会的危機』では、社会の諸問題の危機的状况を分析し、それが罪の社会的顕れであることは明白であるが、とくに罪概念についての神学的説明はない。罪が明白な形で論じられるのは『社会福音のための神学』においてである。そこでは、全部で一九章のうち、六章までが罪についての議論に充てられ、罪の意識、人間の墮落、罪の性格、罪の伝播、悪の超人格的力、悪の国といった主題が取り上げられている。その議論において、「罪は本質的に自己中心 (selfishness) である」が、それは、「倫理的で社会的な概念としての罪と救い」の神学的概念の基礎であり、他のいかなる個人主義的な宗教よりも社会福音運動によりよく馴染むとされる。それゆえ、「罪深い精神とは……非社会的で反社会的な精神である」⁽³³⁾。

三つは、神の国についての主張である。ラウシェンブツシュは、神の国の概念を「教会の思想の中に再確立させ、この世界におけるその実際的な実現を支援する」ための一八八〇年代に端を発する、「おそらく、最も重要な社会福音運動の組織⁽³⁴⁾」と言われる「神の国協会」(Brotherhood of the Kingdom)を指導した。それは、上に挙げたキリスト教の社会的性格を主張し、それを社会実践において実現することを目的とする団体である。ラウシェンブツシュにとって、キリスト教における社会性の欠如は、神の国の思想の欠如の結果であるとして、その思想の回復の必要を主張した。神の国は、キリスト教の思想と実践のあらゆる次元の基礎また靈感であり、すべての教理の「中心的位置」を占めるとともに「他のすべての教理を変革し、それによってすべての教理を神の国と有機的に結合させる」のである。⁽³⁵⁾それゆえ、「この教理はそれ自体社会福音である」とラウシェンブツシュは主張する。⁽³⁶⁾

ところで、ラウシェンブツシュの神の国について、かれ以前の社会福音運動家たちと比べて特徴と考えられるのは、その歴史的实现の可能性に関する見解である。他の社会福音運動家たちが、神の国の歴史上の成就を現実的に信じ強調したのに対して、ラウシェンブツシュはやや慎重に、「神の国は常に現在と未来であり、時間のただ中にある永遠である⁽³⁷⁾」と受け止めるとともに、「神の国はつねに到来しつつあるが、『見よ、そこにある』と言うことは決してできない⁽³⁸⁾」と述べているからである。他方、それにもかかわらず、ラウシェンブツシュは、「人類の生は成長の中にある⁽³⁹⁾」として、神の国に向かう人類の歩みに強い信頼も寄せている。実際、ラウシェンブツシュは、家庭、教会、教育、政治といった次元はすでにキリスト教化されており、残るは経済秩序であるが、それは労働者たちの努力によって可能になると考え、神の国は、「労働者の国」であるとさえ述べている。⁽⁴⁰⁾その意味で、かれは、他の社会福音運動家と「社会的可能性について基本的な楽観主義を共有していた⁽⁴¹⁾」と言つてよい。

以上のラウシェンブツシュの神の国理解は、後述するように、ニーバーのラウシェンブツシュ批判に深く関係することである。

二、ニーバーの出身背景およびイエール時代と社会福音運動

1. デトロイト以前のニーバーと社会福音運動——問題

ニーバーが社会福音運動に実際に参画するのは、後で詳述するように、デトロイトでの牧師時代の一九二〇年代のことであるが、それ以前のニーバーと社会福音運動との関わりはどのようなものだったのだろうか。

冒頭に指摘したように、通常、ニーバーは、デトロイトに行くまで、社会福音運動には無関心であったとされることが多い。その理由の一つは、ニーバーがイエールで学んでいたころ（一九一三—一五年）、イエールを含む諸神学校で社会福音が「流行していた」にもかかわらず、ニーバーには「何の印象も与えなかった」ように見えるからである。⁽⁴²⁾ 実際、イエール時代のニーバーに関するわずかな資料である、ニーバーが母校イーデン神学校での教師サミュエル・プレス (Samuel Press) に送った手紙のどこにも、社会福音運動やラウシェンブッシュについての言及は見当たらないし、ニーバーがイエールで書いた二つの学位 (B D、M A) 論文のいずれにもその影響はおよそ見られない。⁽⁴³⁾ それゆえ、R・W・フォックス (Richard W. Fox) は、とくに M A 論文（一九一五年）における人格性に関する議論について、そこに「際立っている」のは、「当時、リベラルな社会福音運動家たちが強調していた社会的次元が全く無視」され、人格の問題がもっぱら個人の次元で扱われていることであると指摘し、そのころ、ラウシェンブッシュの著書『社会秩序のキリスト教化』（一九一二年）が出、社会党の大統領候補 E・デブス (Eugene Debs) がリベラル左派のプロテストメントの間で熱狂を巻き起こしていた時期であることを考えると、この論文の社会的次元を無視した「焦点の当て方」は

「驚くべきこと」である、と述べている。⁽⁴⁾

しかし、以上のことからイエール時代およびそれ以前のニーバーが社会福音運動とは無縁のところをいた断言するわけにはいかない。それどころか、ニーバーをその出身背景にまで遡ってみると、ニーバーは社会福音運動のエートスときわめて密接な関わりの中にいたことが明らかとなる。その状況を概観しておこう。

2. 北米ドイツ福音教会と社会福音運動

ニーバーは、中西部セントルイスを拠点としたドイツ移民の教会北米ドイツ福音教会（のちにドイツ福音教会）の出身である。ニーバーはこの教会の牧師グスタフ・ニーバー（Gustav Niebuhr）の第四子として生まれ、その教派のカレッジおよび神学校で教育を受けた。この教派とその学校を支配していた主要なエートスの一つに、ヨーロッパに淵源する社会に対する関心、具体的には社会福祉活動があつた。そしてその代表的人物が、ニーバーの父グスタフであつた。

ニーバーの父グスタフが、故郷ドイツのリッペデトモルトからアメリカに移住したのは、一八八一年、一八歳のことである。神学教育を経て北米ドイツ福音教会の牧師となつたグスタフは、一九〇二年、イリノイ州リンカーンのセント・ジョン教会の牧師に派遣され、死去する一九一三年までその任にあつた。赴任時、ラインホルドは一〇歳、この地で十代を過ごし、この地からシカゴ郊外のエルマースト・カレッジに行き、セントルイスのイーデン神学校に行つてゐる。グスタフは、ニーバーがイエールに行く直前急逝した。

グスタフは、赴任したセント・ジョン教会で課せられた責任と課題に精力的に取り組んだ。その働きには、通常の教会の奉仕に加えて、その教会が運営していた貧しい人々のための病院の経営とそこで奉仕する女性たちの訓練が

あった。そうした働きは、福音教会によつて進められた、ドイツにおけるヨハン・H・ヴィヘルン (Johann Hinrich Wichern) らによるいわゆる「インネレ・ミッシォーン」(Innere Mission) と呼ばれた社会福祉活動の延長であった。⁽⁴⁵⁾ とくに直接のモデルとしたのは、ドイツの同時代の社会事業家フリードリヒ・フォン・ボーデルシュビング (Friedrich von Bodelschwingh) によつてビーレフェルト近郊に設立された、ドイツにおけるインネレ・ミッシォーンの中心地の一つとされる総合医療福祉施設「ベートル」であつた。グスタフは、その生涯にわたつて、この活動に力を注ぎ、福音教会の福祉活動を大きく展開させた。しかしその種の活動はリンカーンが初めてだったわけではない。それに先立つ一八九三年、先任地ミズーリ州ライトシティ (この地でラインホルドが生まれた) で、グスタフらの努力によつて、当時アメリカ国内で他に一か所しかなかったという、てんかん患者および知的障害者の施設エマオ療養所が設立されているからである。また、やはりインネレ・ミッシォーンの女性の奉仕活動運動である「ディアコニッセ運動」に範をとつた活動の推進のために働き、それを指導した。一九〇八年、福音教会に「ディアコニッセ活動協会」が設立された時、グスタフは創立者の一人であつた。また、この活動のエキュメニカルな運動にも参加、プロテスタント・ディアコニッセ活動会議を主宰し、その議長に選出されている。⁽⁴⁶⁾

こうした活動において、ドイツ福音教会は、米国におけるインネレ・ミッシォーンの「パイオニア」であり、グスタフはその最初の「導入者」であつた。⁽⁴⁷⁾ しかも、グスタフは、この活動を「社会変革の手段」(a vehicle for social change) と見なし、そこに「社会変革運動」(a movement for social change) を見ていたと言われる。⁽⁴⁸⁾ それゆえ、グスタフとその教派について研究したW・G・クリスタル (William G. Chrystal) は次のように考察した。

ニーバー「グスタフ」が、アメリカ的社会福音の助けを得ていなかったことは確かであるが、「社会福音的姿勢」(Social Gospel outlook) とでも表現すべきものを始めつつあつたように見える。おそらく、ラウ

シェンブツシュ自身と同じように、グスタフ・ニーバーは自らのドイツの背景とかれ自身のアメリカにおける個人的な体験のゆえに、この広い視点に達しつつあった。そのドイツ的背景によって、グスタフはドイツで展開された社会活動の動きを綿密に注視することができたし、アメリカにおいて、そうした活動が極度に必要になっていることは自明のことであった。いずれにしても、ニーバーの中に「社会福音的姿勢」が始まったと見えるのは、一八九九年という早い時期であった。それによって、かれは、インネレ・ミッシォンを通常の社会福祉活動としてだけでなく、社会変革運動として見るようになったのである⁽⁴⁹⁾。

しかし、グスタフは、インネレ・ミッシォンをただ模倣したわけではなかった。クリスタルによれば、グスタフに際立っていたのは、自分で自由に考え、他の洞察を自らの状況に適用する能力である。グスタフはそうにしてインネレ・ミッシォンの活動をアメリカの土壌に適應させながら、それに精力的に創造的に取り組んだ⁽⁵⁰⁾。

さらに注目すべきは、グスタフは、社会福祉活動を社会変革運動へと結び付けるとともに、その目標を「神の国建設」に置いたことである。グスタフは、一九〇二年、ハルナツクの『キリスト教の本質』⁽⁵¹⁾（一九〇〇年）を福音教会の雑誌で書評したが、その中で、「神の国への愛国主義」の必要を主張し、すべての人々に「神の国の建設」への参加を訴えた⁽⁵²⁾。また、グスタフは、社会の変革を「神の国建設の前提条件」としたのである。こうした主張は、「明らかに、グスタフが社会福音の表現の影響を全面的に受けていた」ことを示していたとも言えるであろう⁽⁵³⁾。

一九〇二年のグスタフは、福音教会の中で際立って革新的であったが、それだけでなく、アメリカのキリスト教界の文脈で見ても、連邦教会協議会が出した「教会の社会的理想」の社会福音的文書（一九〇八年）に数年先立っていたし、福音教会においては一〇年先んじていた⁽⁵⁴⁾。

古い体質の故郷ドイツに反発を覚えてアメリカに移住したグスタフは、「アメリカ的平等主義とアメリカ的自由」に

高い評価を持っていた。エイブラハム・リンカーンとセオドア・ローズヴェルトがかれの英雄であった。⁽⁵⁵⁾ 中西部のドイツ移民の教会という辺境の地にありながら、その創造性と逞しさによって、まさに、その時代を覆っていた革新主義のエートスを独自にしかし見事に体現した人物でもあった。⁽⁵⁶⁾

ニーバー家の子どもたちが幼少のころより、グスタフの影響を受けて、つねに社会問題への関心を持ち続けたことは想像に難くない。なかでもラインホルドは、父の影響をとくに強く受けて育ったのであった。

こうして、当時のアメリカ・キリスト教世界の広い文脈に照らして見れば、「ニーバー一家とその教派」が「社会福音運動の影響下にあった」とする見方は妥当と言つてよいであろう。⁽⁵⁷⁾

3. イエール時代のニーバーと社会福音運動

以上のグスタフを中心とするドイツ福音教会で生まれ育ったニーバーにとって、インネレ・ミッシォーンの社会福祉活動はきわめて身近な活動であり、グスタフの社会改革と神の国建設の情熱が、若いニーバーにごく自然に受け継がれていたことは間違いない。ニーバーは、ドイツ移民の共同体という、主流教派から遠いところにおりながらも、あふれるような豊富な社会福音的エートスの中に育ったのである。

それゆえ、ニーバーが教派の学校を終えて、さらなる学びのためにイエールに赴いた時、そこを支配していた社会福音運動の雰囲気はニーバーにとって決して新しいものではなく、それにとくに驚くことはなかったであろう。したがって、青年ニーバーを研究したE・F・ディブルによる、ニーバーがこの時代にすでに「社会福音の視点」(Social Gospel perspective)を持っていたとの指摘や、その根拠は明白ではないが、ニーバーが、イエール時代、自身を含むイエールの学生たちへの最も重要な影響を与えたのはラウシェンブッシュであったと述べたという指摘は、いずれも十

分に首肯できることである。⁽⁵⁸⁾

しかしながら、イエールでニーバーが集中したのは、社会問題ではなく、入学のときの大学側の指導によるものではないが、イーデン神学校で受けた教育の不足を補う学びであった。それはとくに哲学の分野である。入学した時、神学大学院長は、イーデンの教育内容をかなり高く評価してニーバーを神学士（BD）課程の三年目に受け入れたが、その際、不足している部分が哲学にあると指摘した。それにしたがって、ニーバーは哲学関係の科目を多く履修することになり、主として宗教哲学教授D・C・マッキントッシュ（Douglas Clyde Macintosh）のもとで学んだのである。⁽⁵⁹⁾それは、二年目の大学院修士（MA）の課程でも継続された。⁽⁶⁰⁾そうした学びの成果の一部がマッキントッシュの指導のもとで書いたBDおよびMAの論文であった。それはとくにBD論文に顕著であったが、MA論文も全体として同様であった。それらには、とくに後者において聖書学的作業を含んでいたというものの、狭義での聖書学でも組織神学でもなかった。あえて神学の分野に当てはめれば、両論文ともキリスト教弁証学の試みであった。その形において、ニーバーは、宗教哲学に相当なところまで集中したのである。⁽⁶¹⁾

以上のような経緯に照らすとき、ニーバーのイエール時代の論文が、社会的次元への関心、とりわけ社会福音運動やラウシェンブッシュへの関心を示していないように見えるのは当然である。しかしそれは、すでに指摘したように、ニーバーに本来的に社会への関心がなかったことを意味するわけではない。イエールでニーバーを刺激したニーバーに新鮮な印象を与えたのは、社会福音ではなく、宗教哲学を中心とする学問的訓練であった。ニーバーは、その学びに困難を覚えながらも、とくに認識論の科目には非常な興味を持ちながら学んだのである。⁽⁶²⁾しかもイエールでの学びは二年間という時間的にきわめて限られたものであった。短期間であるがゆえに、イエール以前の学びの不足を取り戻すことに集中することがイエールのニーバーの主要な課題だったのである。

したがって、この間、ニーバーのうちにあった社会的次元への本来的な関心はある意味で一時的抑制留保されていた、

と見てよいであろう。イエールでは、ニーバーは社会的な面より宗教哲学との取り組みに忙殺されていたからである。しかしながら、後年の回顧によれば、イエールでの学びが終わるころ、ニーバーは、「哲学的理論が退屈に感じられる」ようになり、「認識論への倦怠」を覚えるようになった。⁽⁶³⁾そしてそれは、ニーバーのうちに本来的にあった社会的次元への関心が頭をもたげてきたということでもあった。ニーバーが次のように述べているからである。

認識論はわたしを退屈にさせた……というより率直に言えば、わたしの反対側にあるものが現れ出てきたのである。わたしは学問よりも「社会との」関わり (relevance) を欲した。⁽⁶⁴⁾

こうしてニーバーは、学問的訓練の期間を終えて、一九一五年、ミシガン州デトロイトに牧師として赴任、数年後、社会福音運動の精力的な指導者の一人として頭角をあらわすようになるのである。

三. 社会福音運動へのニーバーの参画

1. 第一次世界大戦とニーバー

ニーバーがデトロイトで本格的に社会福音運動に参画する前に、ニーバーにとって大きな出来事があった。第一次世界大戦である。イエールを終える前年一九一四年に始まった大戦は、ドイツ系アメリカ人であったニーバーと所属するドイツ移民の教会に徐々に重くのしかかっていた。⁽⁶⁵⁾ニーバーは、赴任したデトロイトの小さな教会ベセル福音教会で牧

師としての働きに打ち込むとともに所屬教派の雑誌に筆をふるった。⁽⁶⁶⁾ ほどなくして、一般誌にも投稿しはじめる。その最初の論文は、『アトランティック・マンスリー』誌に寄稿した「ドイツ系アメリカ人の生き方の失敗」⁽⁶⁷⁾であった。その論文で、ニーバーは、ドイツへの戦争でアメリカが連合国側に同調する姿勢を取ったことによるドイツ系アメリカ人たちの間に生じた緊張に触れ、かれらの経済活動や思想が近代以前の保守的な姿勢であったことを指摘し、それがかれらの失敗であったと論じた。このドイツ系アメリカ人自身による自己批判的検討は、タイムリーな論考として編集者の目にとまったのである。

ニーバーは、一九一七年、アメリカ参戦と同時に福音教会によつて設置された「戦時下福祉委員会」(War Welfare Commission)の委員さらにはその総幹事になるよう委嘱された。それは、兵役についている福音教会所屬の青年たちとドイツ系アメリカ人の集団として苦渋の状況にある諸教会を励ます働きであった。ニーバーは、アメリカの干渉がより良い世界の実現を願いそれを目標にしているとの大統領ウィルソンの参戦理由を支持し、教派名ならびに教派の文書からドイツの名を除去するなど教派のアメリカ化を推進した。そのために全米の教会のさまざまな集会や教派の雑誌でそのことを訴えるとともに、兵士たちに物資を配布したり、各地の駐屯地に兵士たちを訪れたりした。そして戦争の末期には、結果的に教派の指導者の説得によつて思いとどまるのだが、ニーバーは、青年兵士たちの側に立ち、かれらと歩みを共にすべく教会牧師を辞して従軍牧師になる決意もしている。

しかし、ニーバーはウィルソンの参戦理由を終始手放しで受け入れたわけではない。「これまでの戦争で、戦争を最終的に廃絶させるという究極的な目的のために、戦争をいけにえとして用いるというような戦争はあつたためしがない」⁽⁶⁸⁾と冷静に考えるようにもなったからである。そして、戦争が終わった時、ウィルソンの理想が碎かれたヴェルサイユ条約に失望を覚える一方、戦時中の自らの「行き過ぎた愛国心」に多少の悔いを覚えたのであつた。⁽⁷⁰⁾

こうして、ニーバーは、デトロイトにおける最初の数年、戦争に関わる事柄に忙殺された。それは、グスタフから

移植された社会福音の関心から、ニーバーをもうしばらく遠ざけることになった。ニーバーは、この戦争に対し、素朴に持っていた平和主義を捨てて現実主義の立場をとり、アメリカ参戦を支持したが、それは、英国をはじめとするヨーロッパ諸国の帝国主義に向かつてドイツの立場を弁護し、「親ドイツ的神学者」(a pro-German divine)と目されたラウシェンブツシュと決定的に異なる立場をとったからである。⁽⁷¹⁾ラウシェンブツシュは、ヨーロッパ諸国にはドイツに公平な姿勢をとることを要求し、アメリカには、戦争と距離を置き中立であるよう訴えたのであった。⁽⁷²⁾それゆえ、結果として、イエール時代に始まった戦争は、学問的訓練への集中に加えて、ニーバーに、社会福音運動に関わることを戦争終結まで留保させることになったのである。

一方、この間、ニーバーが戦争関連の仕事に没頭していたにもかかわらず、また、一九一九年には、教派のアメリカ化の一環として取り組んだ自らの教会でのドイツ語礼拝を廃止するという教会に分裂をきたしかねないきわどい作業を敢行したにもかかわらず、ベセル福音教会は順調に成長を続けていた。⁽⁷³⁾戦争が終わるとともに、ニーバーは教会の更なる充実に努め、その結果、会員も増え、一九二二年には大きな教会堂を閑静な住宅街に新築する。ニーバーはこの教会を拠点に社会問題に積極的具体的に関わるようになった。言うまでもなく、社会福音運動への本格的な参画である。

2. 社会福音運動との出会い

ニーバーが社会福音運動と関わるようになった発端は、デトロイト市内の牧師たちの交わりにおけるアングリカン教会「エビスコパル教会」ミシガン管区主教C・D・ウィリアムズ(Charles D. Williams)との出会いである。ウィリアムズは、一九〇六年以降、デトロイトで社会福音運動の生き残りのグループを率い、かれが「神の人」と呼んで尊敬していたラウシェンブツシュに献呈された著書『キリスト教的奉仕と社会問題』(一九一七年)によって大きな影響を与え

ていた。⁽⁷⁴⁾ ニーバーは、このウィリアムズの社会的なキリスト教に急速に魅せられたのである。後年、「わたしをイスラエルの預言者たちのラディカルな社会倫理に引き合わせてくれたのはウィリアムズ主教であつた」⁽⁷⁵⁾とし、それを自らの社会福音運動との関わりの源泉であると述べている。ウィリアムズと出会つたのは一九二〇年初めのころであつた。

しかし、ウィリアムズとの交わりは長く続かなかつた。一九二三年、主教が急逝したからである。それにもかかわらず、アメリカ社会の「自己満足に挑戦した預言者」と受け止めたこの主教からニーバーが受けた影響は絶大であつた。⁽⁷⁶⁾

C・C・ブラウン (Charles C. Brown) は、丁度そのころ、ニーバーが、ラウシェンブッシュの『キリスト教と社会的危機』(一九〇七年)と、とくに出版されて間がない『社会福音のための神学』(一九一七年)を精読したと推測している。⁽⁷⁷⁾ しかし、その推測が当たつていゝとしても、デトロイトにおけるニーバーの社会福音運動への参画は、ラウシェン

ブッシュの刺激によるものとは言い難い。『社会福音のための神学』がラウシェンブッシュの思想の総合ではあるものの、出版が死の直前であり、また、第一次大戦へのアメリカの参戦によつてかれの主張が否定されたゆゑもあつて、その影響力はすでに去りつつあつたからである。⁽⁷⁸⁾ デトロイト時代のニーバーが強烈な印象を受けたのは、ラウシェンブ

ッシュでもその著作でもなく、むしろ、ラウシェンブッシュと同世代であつたといへその弟子筋にあたるウィリアムズとの出会いと、後述するその仲間たちとの力動的な交流からであつた。そしてその仲間たちもまた、ラウシェンブ

ッシュからの影響は限定的で、むしろ独自の社会福音思想とその活動に生きた人々であつた。⁽⁸⁰⁾ したがつて、確認しておかなければならないことは、ごく大まかにではあるが、デトロイト時代からニューヨーク初期時代のニーバーが影響を受

けたのは、ラウシェンブッシュの次の世代からであり、さらにその次の世代に属し、その中で影響を受け活動をした社会福音運動家であつた、ということである。すなわち、ニーバーは、いわば、ラウシェンブッシュから三世代目ないし、少なくとも二世代目にあたる社会福音運動家だつたのである。それゆゑ、ニーバーを含むその世代の社会福音運動家たちの間では、すでにラウシェンブッシュの名が取り上げられることは急速になくなつてゐるのみならず、かれら自

身の活動を社会福音運動と呼ぶことすらまれになっていた、ということには注意を払っておく必要があるであろう。

ウィリアムズの思想と活動はニーバーに決定的な影響を与えたが、ウィリアムズがニーバーの生涯に対して果たしたはるかに大きな役割は、ニーバーを、社会福音運動に連なる多くの活動家たちとりわけS・エディ (Sherwood Eddy) とK・ページ (Kirby Page) に引き合わせたことである。エディとページは、その後のニーバーのデトロイト時代と初期ユニオン時代に深く関わった社会福音運動の最後の担い手であった。ニーバーは、かれらをとおして労働、社会福祉、政治、人種等の分野の活動家たちと知り合い、そうした人々との交流によってニーバーの社会意識と社会的視点は格段に豊かにされ、その交流がさらに広い人脈へとニーバーを導いた。その中には、上述したように、狭い意味での社会福音運動家だけでなく、広く革新主義時代の代表的人物たち、たとえば政治家ラフォーレットや社会事業家アダムズなどもいたのである。

3. エディおよびページとの交流

エディは、父親に、カンザス州レーヴエンワースで薬・雑貨の大規模販売で成功し、社会改良にも力を尽くした事業家を持ち、のちにその豊かな資産を受け継ぎ、それを用いて無給のYMCAの伝道者となり、その立場で世界とりわけアジアを駆け巡り、学生伝道に力を尽くすとともに、各地の政治的社会的指導者と幅広い交流を持ったユニークな人物であった。⁽⁸¹⁾ イェール大学を科学分野の専攻で卒業しているが、その在学中に大衆伝道者D・L・ムーディ (Dwight Lyman Moody) の影響を受け、ニューヨークのYMCA支部のスタッフを務めるが、それが機縁となり、海外宣教に関心を抱いた。イェール卒業後、ユニオン神学大学院で二年、プリンストン神学大学院で一年を過ごしたが、その間、J・R・モット (John R. Mott) に率いられていた、宣教師志願者を募る学生ヴォランティア運動に参加⁽⁸²⁾、後の出版

業者でジャーナリストのH・R・ルース(Henry R. Luce)らとシカゴ、スタンフォード、イエール等の諸大学で運動の推進に努めた。その後、とくに第三世界の伝道に献身、YMCAと協働しつつ、インド、中国、ロシア、エジプト、トルコ、チェコなど、六〇年の間に三〇カ国を歩き来し、それらの国の学生伝道に携わるとともに、M・ガンディー(Mahatma Gandhi)、J・ネルー(Jawaharlal Nehru)、孫文、蒋介石、李承晩ら当時の指導者たちと交流を深めた。日本にも何度か訪問、キリスト教指導者たち、とくに賀川豊彦や植村環らと親交を結び、賀川を「日本のクリスチャン・ガンディー」などと呼んだりもしている。一九四八年には、昭和天皇夫妻に謁見した。

一方、ペイジは、そうしたエディの世界的な活動のほとんどに同行し、エディが主導するさまざまな活動を支えるとともに、かれ独自の平和主義思想を打ち立てた。ペイジは、テネシー州出身、アイオワ州のドウレイク大学とその神学大学院に学び、ディサイプルズ教会の牧師となり、短い牧会を経て、YMCAの活動に参加。シカゴ大学で修士課程を終えたのち、エディの私的秘書となり、その立場で長年にわたってエディの海外宣教や国内のさまざまな活動に参加した⁽⁸³⁾。

ニーバーが、この二人と交流を深くしたのは、とくに以下の三点においてである。

一つは、「キリスト教社会秩序協会」(Fellowship for a Christian Social Order 以下FCSSOと略記)による活動である。これは、エディらが、YMCAを中心にさまざまな社会福音の活動を展開するために立ち上げた、平和主義者を中心としたリベラルなクリスチャンからなる社会活動の組織である。一九二一年三月、ユニオン神学大学院のW・A・ブラウン(William Adams Brown)を含む七教派から二五名が参加して設立準備に入り、同年十一月、イエール大学神学大学院長C・R・ブラウン(Charles Reynolds Brown)、アングリカン教会主教F・M・マコネル(Francis M. McConnell)ら一二五名をもって公式に発足、エディが議長、ペイジが書記となった⁽⁸⁴⁾。ニーバーがこの組織と関係を持つのはこの翌年一九二二年のことである。その年、先に述べたデトロイトの主教ウィリアムズは、この協会のデトロイ

ト支部を組織したが、ウィリアムズの勧めでニーバーは協力者として参加したのであった。この支部の働きの中で、ペイジは、一九二三年、デトロイトで、おそらくはウィリアムズの紹介でニーバーと初めて接した。かれは、デトロイトからニューヨークに戻ってすぐにエディと、「ラインホルド・ニーバー」という注目に値する (remarkable) 若い牧師について」語り合ったという。数週間後、二人は、ニーバーに、この組織を基盤とした大学伝道のための巡回伝道者を委嘱することになり、このため、ベセル教会に副牧師を置く費用をエディが負担することとした。⁽⁸⁵⁾ この申し出を受けたニーバーは、主として大学における学生青年伝道活動に力を注ぎ、大きな成功を収めた。一九二四年、ニーバーはFCSO (このとき議長はペイジ) の地方書記に指名され、一九二六年にはFSCOデトロイト支部長に選出されている。FCSOは、設立六年後の一九二七年、深い関係にあった友和会 (Fellowship of Reconciliation) に発展的に合流した。⁽⁸⁶⁾ こうしてニーバーは、エディやペイジらとFCSOを拠点に本格的に社会福音運動の活動を精力的に始めるのである。

二つは、ヨーロッパ研修旅行「アメリカン・セミナー」である。それは、エディの創意と企画による、一九二一年に始まった毎年開催の革新的なヨーロッパ研修旅行である。その前年、エディは、さらなる「社会状況の把握」や「社会問題の解決」の必要を覚え、個人的に英国で当地の労働運動について幅広い見聞の時を持った。かねて交わりのあった、最初の大学セツルメントである「トインビー・ホール」の設立指導者J・マロン (James Mallon) の仲介で、英国の労働組合会議に出席、四年後に首相となる労働党のR・マクドナルド (Ramsey MacDonald) ら労働運動指導者と会う機会を得た。この経験からエディは、社会福音運動家たちにとって具体的活動以上に見聞を広めることがもつと必要であると考え、マロンの積極的な助力を得て研修旅行を企画したのである。それは、ロンドンではトインビー・ホールを拠点とし、毎年約五〇名の牧師、教育者、社会活動家たちを対象に、毎日二回ないし三回の講義を含む、約二か月にわたるかなり大規模な研修プログラムであり、「アメリカン・セミナー」と呼ばれた。そこではマクドナルド、

R・H・トーニー(R. H. Tawney)、H・ラスキ(Harold Raski)、W・テンプル(William Temple)をはじめ労働党やその他の政党の有力議員、学者、宗教家、労働運動家、社会活動家などが講師を務め、ドイツ、ポーランドなど大陸諸国での研修も含むものであった。第一回には、デトロイトの主教ウィリアムズ、コロラド州知事W・E・スウィート(William E. Sweet)、ユニオンの教授H・P・ヴァンデューセン(Henry P. Van Dusen)、それにベイジらが参加した。⁽⁸⁷⁾このセミナーは、第二次世界大戦直前の一九三九年まで毎年続けられ、戦後、「シャーウッド・エディ・セミナー」と呼ばれる夏期研修に引き継がれた。⁽⁸⁸⁾

ニーバーは、一九二三年の第三回セミナーに初めて参加した。参加者には、ニーバーの生涯の友人となるミズーリ州のアングリカン教会の主教W・スカーレット(William Scarlett)がいた。前年まで首相であったD・ロイド・ジョージ(David Lloyd George)、古典学者G・マリー(Gilbert Murray)、劇作家B・ショー(Bernard Shaw)、小説家H・G・ウェルズ(Herbert G. Wells)らが講師となった。このセミナーで、ニーバーにとつての重要な経験は、スカーレットとベイジと共に、当時フランス占領下にあったドイツのルール地方を数日にわたって視察したことである。その地における過酷な状況にニーバーは衝撃を受け、当地は「最も地獄に近いものだった」と日記に記すほどであった。⁽⁸⁹⁾

ニーバーにとつて、このセミナーでの研修は、「第一次世界大戦後のドイツの賠償金と連合国の戦争債務とが絡み合つた問題に対するニーバーの理解を拡大した」⁽⁹⁰⁾という点で実りの多いものとなり、これを契機として、その次の年もセミナーに参加するとともに、それ以降もこのセミナーへの一部参加を含めてかなり頻繁にヨーロッパとりわけ英国とドイツを訪問した。そのようにして、ニーバーはのちにドイツにおけるナチスの初期の活動や社会主義国ロシアの実験の状況などを見分し、その観察と分析の論文を『アトランティック・マンスリー』誌や『クリスチャン・センチュリー』誌に投稿したが、その鋭い鑑識眼は編集者たちを引き付けた。

このセミナーが若いニーバーに視野を広げる貴重な機会を提供したことは言うまでもない。それは参加した当時の社

会福音運動の活動家たちにとっても同様であった。

三つは、月刊誌『ワールド・トゥモロウ』の発行と編集である。この雑誌はもともと、のちにアメリカ社会党の党首で同党の大統領候補となるN・トーマス (Norman Thomas) によって一九一八年に創刊されたものであった。一九二一年、編集の依頼を受けたペイジは、平和主義ジャーナリストD・アレン (Devere Allen) に編集長を委嘱するとともに、これにニーバーを巻き込むことを考えた。そのころ、ペイジは、自分のアイディアだったと述べているが、ニーバーをユニオン神学大学院の教授陣に送り込むことを考えた。当時、社会福音運動の旗手の一人であったユニオンの教授H・F・ワード (Harry F. Ward) にその可能性を打診したところ、招きたいが予算上難しいとの返事が返ってきた。そこでペイジはただちにエディに相談、その結果エディが最初の一年資金を提供するということでニーバーのユニオン行きが可能となった。⁽⁹¹⁾

一九二八年秋、ニーバーはユニオンに赴任すると同時に『ワールド・トゥモロウ』の編集スタッフに加わった。それはユニオン行きの条件であった。ペイジはこのために自ら編集長となったが、その後六年にわたり、ペイジ、エディ、アレン、ニーバーの四人は、編集作業を中心に親しい交流関係を築くことになる。かれらが編集した『ワールド・トゥモロウ』には、ガンディー、マクドナルド、ラスキ、H・E・フォズディック (Harry Emerson Fosdick)、J・デューイ (John Dewey)、賀川豊彦、姉崎正治といった人々がかれらの依頼に応えて論文を寄せたが、それは、エディらの人脈の広さを感じさせるものであると同時に、ニーバーにとって、視野をもう一步拡大させる貴重な機会ともなった。

こうして、デトロイトおよびユニオン初期のニーバーは、エディとペイジとの濃密な交流の中で社会福音運動の一角に参画したのである。後年、ニーバーは、自分の人生がエディから「測り知れないほどの影響」⁽⁹²⁾を受けたと感謝を込めて記すとともに、エディについて次のように述べている。

エディ氏は何よりもまず宣教師であり伝道者であつた……その社会正義への情熱は、社会福音の伝統における最良のものを体現していた。それはしばしばかれを、ヒットラーのドイツにおいてであれ、蒋介石の中国においてであれ、王の前に立つ預言者の役割へと駆り立てた……エディ氏は、われわれすべてに、福音経験と社会的情熱が結合しうることを鮮やかに喚起してくれた。その意味において、かれは、「主の言葉」を追い求め、それを人間の傲慢と偏見に対抗して宣告するヘブライの預言者精神を再生させたのである⁽⁹³⁾。

一方、エディもその自伝の中でニーバーを、「われわれの時代に対する幻滅の預言者」であり、そのゆえに預言者たちと同じように悲観主義者と見なされたが、実際にはそうではなくあくまでも「現実主義者」であつたとした。その上で、「ニーバーは、その社会福音において、ラウシェンブッシュのようなナイーヴな楽観主義者ではなく、社会福音の目的を、「神の国の観念を教会の思想の中に確立し、世界におけるその実際的な実現を手助けすることである」と見なしたとし、ニーバーを「恐れを知らない預言者」と評した⁽⁹⁴⁾。

以上のようにして、ニーバーは、社会福音運動のまつただ中で、意気にあふれた若さで講演に、執筆に、社会活動に、教会の奉仕に力を注いだのである。

4. デトロイトにおけるニーバーの社会福音運動

ニーバーは、FCSOを拠点にして多様な社会福音的活動を担つたが、同時に、FCSOとは別に独自の社会的活動も展開した。もつとも、それらを社会福音運動と銘打つことはしていない。しかし、そうした活動が、社会福音運動もしくはその精神の一環であつたことは明らかである。代表的なものを二つ挙げておこう。

一つは、労働者の待遇改善の問題である。具体的にはフォード自動車会社における従業員の過酷な労働環境である。大衆車を開発してアメリカを車社会へと牽引しつつあったH・フォード(Henry Ford)は慈善的な経営者として高く評価されていたが、ニーバーは、日給五ドルという当時としては破格の待遇は、実際は、生産ラインの加速による過重な労働、設備投資のための無賃金の一時解雇、年金制度の不備、従業員の病氣解雇、初任給での再雇用、失業保険無加入、目的を果たしていない義援金の負担などを考慮に入れると、十分な待遇と云えないどころか、非人間的ですらあり、それは自由放任主義的資本主義の濫用がもたらす悲惨な結果であるとして厳しく糾弾した。⁽⁹⁶⁾ ニーバーはフォードの思い上がりに対する厳しい批判を『クリスチャン・センチュリー』誌上で展開した。⁽⁹⁶⁾ それに対し、フォード側はニーバーを不誠実な牧師と呼ぶとともに『クリスチャン・センチュリー』を最悪の反フォード雑誌と断じ露骨な反批判を繰り返した。しかし、工場経営者を含むベセル福音教会の教会員たちはニーバーを支持した。ニーバーは、後年、「フォードと戦うことで大人になった」と回顧している。⁽⁹⁷⁾ また、この労働者の窮状への共感をとおして、ニーバーは「社会福音の穏健な社会主義」に引き付けられたのであった。⁽⁹⁸⁾

このフォードとの戦いはニーバーの視野を労働運動へと拡大させた。ニーバーがフォード批判を公にした一九二六年、アメリカ労働総同盟(AFL)の年次総会がデトロイトで開かれることになり、ニーバーの教会を含むいくつかの教会は同盟の指導者たちを講演に招いた。同盟議長はYMCAで講演することになっていたが、労働組合に一致して反対であったデトロイトの実業界と市商工委員会はYMCAに圧力をかけ、その結果わずかの教会を除いて講演を取りやめざるをえなくなった。ベセル教会はニーバーの主導で、それに抵抗した数少ない教会の一つであった。⁽⁹⁹⁾ この経験は、ニーバーのその後の長きにわたる労働運動への関わりと労働運動の指導者たちとの交流の端緒となった。

二つは、人種問題への関わりである。一九一〇年から二五年、すなわちニーバーが牧師をしているころのデトロイトは、黒人人口が劇的に増加した時期に当たっていた。新興産業都市デトロイトには職を求めてとくに南部地域より黒

人が移動し、デトロイトではそれに伴うさまざまな問題が生じていた。また、同時期、二〇世紀に入って再結成された「クー・クラックス・クラン」の活動が最盛期を迎えていた。それはデトロイトでも同様であった。ニーバーは当初より黒人の生活環境や労働状況の改善に力を尽くしていた。一九二〇年代および一九三〇年代におけるニーバーのそうした活動は、どの白人アメリカ人聖職者の人種活動にも先じたものだったと言われる。

一九二七年、そのような活動が認められ、ニーバーは、デトロイト市長の諮問委員会「人種関係に関する委員会」(The Mayor's Committee on Race Relations)の委員長に任命された。六名の白人と六名の黒人からなる委員会である。その前年一九二六年になされた市の調査報告(Detroit Bureau of Government Research)に基づいて議論を重ね、一九二七年報告がニーバーによつて作成された。その内容は、教育、医療、娯楽、産業、福祉、住宅等についての具体的で穏健妥当な提言を含むものであった。人種問題の最終的な解決は、公共全体におけるより良い理解と偏見の減少という教化に待たなければならないとして、恒久的な委員会の設置を呼び掛けた。しかし、デトロイト市は恒久委員会を設置することをせず、ニーバーの報告内容への積極的な反応は希薄であり、その意味ではニーバーらの委員会の働きは成功したとは言えなかった。それにもかかわらず、ニーバーの人種問題への取り組みは多くの人々に評価された。ニーバーがユニオンに赴任する際、デトロイトのYMCAの事務総長H・S・ダンバー(H・S・Dunbar)は、ニーバーの社会正義への献身の公正さ、「マイノリティと抑圧されている人々のために戦った勇氣」のゆえに、ニーバーがデトロイトを去ることを惜しんだという⁽¹⁰⁰⁾。

これ以外にも、社会福祉(J・アダムズらの指導するセトルメント運動などに関与)、政治(一九二四年の大統領選で独立候補ラフォレットのデトロイト選挙支部長を務める)、平和運動(友和会に参加、その会長を務める)等、デトロイトでのニーバーの活動は多岐にわたった。

しかし、そうしたためまぐるしい社会福音運動のただ中で、ニーバーは、キリスト教の社会運動の根拠となる思想に関

し、それまでの社会福音運動の立場を根底からとらえなおす、独自の深遠な思考を続けていた。それは、やがて、いくつかの事象をおして多くの社会福音運動に関わる人々を戸惑わせることになるのである。

四、「社会福音」へのニーバーの疑問とラウシェンブツシュ論

1. 社会福音への疑問

デトロイトにおけるニーバーの社会的活動が全体として社会福音運動のそれであったことは、すでに述べてきたように確かである。しかし、同時に、ニーバーは、その活動に巻き込まれ、またそのいくつかの局面で指導的な立場に立ち、積極的に活動を展開しながらも、いわゆる社会福音運動の典型的な基本的考え方については当初からある疑問を持っていた。それは端的に言えば、思想的な、とりわけ神学的なりベラリズムへの疑問である。すなわち、人間や社会に対する理想主義的樂觀主義的かつ平和主義的な見方である。

ニーバーがいつごろからそのような見方をしていたかは、明確ではない。おそらくは、一九二〇年代を通じて徐々にそのような見方をとるようになった、ということであろう。一九二七年上梓されたニーバーの処女作『文明は宗教を必要とするか』⁽¹⁰⁾は、ニーバーがデトロイトで一〇年ほどの間に書きためた文章をまとめたものと思われるが、それにはシュライアマハーやリッチュルを思わせる思想が含まれ、その基調としてはリベラルな立場を表現しているとはいえず、罪の深みと広さへの指摘と、イエスの理想主義のこの世における不可能性と、神の絶対的な超越性への志向も明白に読み取れるものとなっているからである。⁽¹⁰⁾ いわゆるリベラリズムへの疑問がそれを主題として明白に表明された

のは、「リベラリズムの黄昏」⁽¹⁰⁵⁾と題する論文であるが、それは一九一九年という、ニーバーが社会福音的活動に参画し始めたころであった。

しかしながら、ニーバーが最終的に社会福音的リベラリズムと袂を分かつことになったのは、一九二九年一〇月二四日のいわゆる「暗黒の木曜日」に端を発する経済恐慌であった。その凄まじさに、社会福音運動はその活動においてもその思想においても対応不可能になったからである。この経済状況はやがて一九三〇年代前半に、ニーバーをマルクス主義に接近させることになるが、それはニーバーが社会福音と決別したこともあった。一九三二年に著された『道徳的人間と非道徳的社会』⁽¹⁰⁶⁾は、リベラルな立場から現実主義への移行を表明した記念碑的著作と言えるものであった。

もう一つ、ニーバーが社会福音運動に距離を置くようになったのは、その平和主義への疑問である。すでに述べたように、ニーバーは、エディラのFCSOの活動をその社会活動の拠点としてが、その組織は発展的に「友和会」(Fellowship of Reconciliation)に吸収され、その後、ニーバーらの活動はこの会の活動としてなされるようになった。友和会は、第一次世界大戦中、クエーカーの原則に基づいて平和主義の理念遂行のために結成されたが、一九二〇年代急速な伸びを見せ、一九三〇年には数千のプロテスタントの牧師たちが参加していたという。ニーバーはこの会員として、のちにその執行理事会の議長として指導的な立場を占めるようになった。

ニーバーはしばしば、第一次世界大戦前は、素朴な平和主義者であったが、大戦中はアメリカ参戦を支持して現実主義者となり、戦後また平和主義者に戻り、やがて一九三〇年代に現実主義者になったと言われる。しかし第一次世界大戦後に、どれだけ徹底した平和主義者になったかは疑問である。第一次大戦後のニーバーを平和主義者とするのは、かれが友和会員になったことをその理由とした結果あろうが、実際には、ニーバーは友和会員の多くが持っていた絶対平和主義に与したことはなかったからである。⁽¹⁰⁶⁾ニーバーが会員および議長であったころの友和会にはまだまだ多様な考えが混在していた。それが顕わになるのは一九三三年のことである。その年、友和会の中に大きな紛争が起こった。当時

友和会の事務長であつたJ・B・マシューズ (Joseph B. Mathews) が資本主義の問題に対抗するためには強制力や暴力が必要であると提起したのである。これをめぐって激しく紛糾し、会員全員にアンケート調査をしたが、その結果九割がマシューズの考えに反対であつた。ニーバーは、『道徳的人間と非道徳的社会』の著者として当然のことながらマシューズに賛成した少数派であつた。その結果を受けて、ニーバーは、一九三四年初めに友和会から離脱する。これによつて、ニーバーは、エディやペイジらと、その後も親しい交流は続いたものの、平和主義については意見を異にすることになった。(エディはのちに現実主義者となるが、ペイジは生涯徹底した絶対平和主義を貫いた。)⁽¹⁰⁶⁾

ニーバーにとつて、友和会から離れるということは社会活動の基盤を失うことでもあつた。しかしニーバーはそれを見越すようにして、一九三〇年、社会活動の基盤となる新しい組織を立ち上げた。それが「社会主義キリスト者の会」(Fellowship of Socialist Christians)であつた。J・C・ベネット (John C. Bennett) を含む少数のグループからなる組織であり、平和主義ともマルクス主義とも一線を画した社会的キリスト教の形態を模索することを主眼とした。この会はのちに、一九四七年に「フロンティア協会」(Frontier Fellowship)、一九五一年には「クリスチャン・アクション」(Christian Action)と名称を変更した。これが、一九三〇年以降のニーバーの社会活動の基盤となつたのである。⁽¹⁰⁷⁾

この会は、一九三五年から一九四〇年まで、雑誌『ラディカル・レリジョン』を発行、その後誌名を『クリスチャニティ・アンド・ソサイエティ』と変更したが、ニーバーは一貫して、その両誌の編集長を務めた。また、一九三〇年代の数年、ミシシッピ州ヒルハウスの「デルタ協同農場」(ニーバーが理事長を務めた)、第二次世界大戦中、ドイツのバートボルにあつた信徒のための神学校、ニューヨークのイースト・ハーレムの教区などを支える活動を行つた。⁽¹⁰⁸⁾

以上のようにして、ニーバーは、一九二〇年代から三〇年代にかけて、徐々に社会福音運動の立場から離れて行つたのであるが、それについて、ニーバーはその時代、詳しく語ることはなかつた。それはめまぐるしい激動のただ中で、活動し思索していたニーバーとつて、改めて社会福音の思想や運動を整理・省察するという機会がなかつたからである

う。それについてニーバーが論じるのはずつとのことであり、それはラウシェンブッシュ論においてであった。

2. ニーバーとラウシェンブッシュ

ニーバーとラウシェンブッシュの関係は、ニーバーが社会福音運動において社会活動を始めた事実のゆえに直接的であり、ラウシェンブッシュの影響は決定的だったと理解されることがある。しかし、すでにニーバーと社会福音運動との出会いの項で明らかにしたように、ニーバーが社会福音運動に参画するようになったのは、主としてラウシェンブッシュの影響によるものではない。歴史的経緯に照らせば、ニーバーは、ラウシェンブッシュの次の世代、あるいはその次の世代すなわち第三世代に属すると言つてよい社会福音運動家であった。

実際、ニーバーがデトロイトで活動を始めたころ、ラウシェンブッシュはすでにその活動を終えようとしていた。その最後の著作である、社会福音の神学的立場を組織神学的に弁証した『社会福音のための神学』が出版されたのは一九一七年であり、その翌年、ラウシェンブッシュはその生涯を終えている。この書はよく読まれ、ラウシェンブッシュの代表作と見なされるものの、ラウシェンブッシュ自身の影響力はすでに峠を超えていたし、その書の出版によって、社会福音運動が新たな活力を得て、新しい展開を見せたということとはなかった。それどころか、とりわけ、この書の出版と同年、一九一七年、アメリカがドイツへの戦争に参戦したことによって、ラウシェンブッシュの年来の願いは打ち碎かれ、その影響力は急速に低下した。

それゆえ、若いニーバーがラウシェンブッシュから影響を受けたとすれば、それは、『社会福音のための神学』のラウシェンブッシュではなく、むしろ、その一〇年前に出された、『キリスト教と社会危機』（一九〇七年）のラウシェンブッシュからであつたであろう。しかしそれとて、ニーバーの個人的な経験としてそれから強烈な影響を受けた節は

ほとんど見受けられない。

いずれにしても、ニーバーは、その生涯に、ラウシェンブッシュについて語ることは後述する論文とごくわずかな言及を除けば、ほとんどなかった。それは、上のような理由があるにしても、表面的に見れば、ラウシェンブッシュが社会福音運動の卓越した象徴的な人物であることを考えると、やや不可思議な事態に見えるかもしれない。

古屋安雄教授は、この点に関心を寄せ、その不可思議さの理由を、同じドイツ移民における「一世の父親のドイツに対する感情、さらに二世の息子たちの反応」の視点から、ニーバーとラウシェンブッシュが「ともにドイツ系移民の二世であることと関係している」として理解しておられる。つまり、ドイツ系二世にしばしば見られる父親の故国ドイツへの反発と愛着という心理的要素がその背景にあり、ニーバーは「親イギリス的二世」として、「親ドイツ的二世」のラウシェンブッシュへの心理的反発からラウシェンブッシュを無視した、というのである⁽¹⁰⁾。

この古屋教授の指摘は、すでに触れたニーバーのデトロイト時代初期の論文「ドイツ系アメリカ人の生き方の失敗」の主張、すなわちドイツ系移民がアメリカという新世界に十分に適応しなかった姿勢に疑問を呈した主張に照らしてみる時、興味深いものであり、ある説得力を持つように見える。しかし、両者が同じ二世とはいっても親子ほどの年齢差があること、また、すでに述べたような歴史的経緯を踏まえると、蓋然性の域を出ない心理分析に原因を集約させることは、やや行き過ぎであるように思われる。とはいえ、ことドイツへの戦争に対する両者の明白な姿勢の違いに限れば、ドイツ移民が二つに引き裂かれる危機感の中で、自分の教派のアメリカ化に奔走していたころのニーバーにとって、ラウシェンブッシュの親ドイツの姿勢が、その社会福音運動の英雄像を大幅に減じさせるものであったと推測することはある程度可能であろう。

それにしても、ニーバーがラウシェンブッシュについて触れることがきわめて限られていたことは、上に述べ来ったような理由だけで説明できるものであろうか。それらは、いずれも外的もしくは心理的要因であって、そこには両者の

思想の深みに触れるものはない。ニーバーのラウシェンブッシュに対する姿勢は、むしろその思想の次元の相違にあったのではないだろうか。

3. ニーバーのラウシェンブッシュ論

その点で、検討に値するのは、ニーバーが、唯一ある程度の分量をもってラウシェンブッシュを論じた「歴史的視点から見たウォルター・ラウシェンブッシュ」と題された論考である。⁽¹⁰⁾これは、一九五七年一月二二日、ニューヨークの聖ヨハネ大聖堂参事会と主席司祭およびプロテスタント・エピスコパル教会全国協議会の共催による「ウォルター・ラウシェンブッシュと今日の社会福音に関するコロキウム」での講演であった。いわば、ラウシェンブッシュの全体像を再検討する場での講演であり、一年後、『レリジョン・イン・ライフ』誌に一〇頁にわたって掲載されたその内容は、ニーバーの包括的なラウシェンブッシュ論と言ってよい。その要点を拾ってみよう。

ニーバーは、まず、半世紀前に当時のアメリカ宗教界に衝撃を与えたラウシェンブッシュの『キリスト教と社会危機』（一九〇七年）が、すでに時代遅れになってしまった事実を指摘し、その理由がどこにあるかを、以下の数点において明らかにした。

第一は、当時の経済的格差の状況に対するラウシェンブッシュの洞察の問題である。ニーバーは次の点においてラウシェンブッシュの観察眼を評価する。すなわち、ラウシェンブッシュが世紀の変わり目の「今日の危機」を、非常に貧富の経済格差に見たこと。「正義の規制原理としての平等の概念」を重んじ、アメリカの現状がこの規制原理を犯していることを明らかにしたこと、労働者たちの年金や雇用保険の不在や不平等な税制とそれに対する政府の無能ぶりについての指摘、経済力の優先性を主張するマルクス主義的主張に接近したことなどである。ニーバーは、こうしたラウ

シエンブツシュの「政治と経済の關係に関する半マルクス主義的な見方」が當時の状況に当てはまる妥当なものであったとする。

しかし、ラウシエンブツシュの問題は、セオドア・ローズヴェルトの小改革に象徵される革新主義的改革・改良のエートス内にとどまつてしまつたことである。それは、ラウシエンブツシュが、當時の眞の問題が自己満足の中産階級文化とりわけ中産階級プロテスタントの存在にあつたことを見逃したからである。ラウシエンブツシュは、種々の問題の根をもつばら個人主義のせいにし、カルヴァン主義的道德主義を推進し、しかも當時の階級闘争がヨーロッパからの移民にカトリックが多かつたことから宗教的要素が絡み合つていたことも見逃していた。さらにその中産階級プロテスタントのエートスは、「社会的ダーウイン主義」ないし「スペンサー主義」とりわけ「自由放任主義」であつたが、ラウシエンブツシュはそれを正確に認識しそびれたのである。⁽¹¹⁾

第二は、上に挙げた諸問題へのラウシエンブツシュの対処の問題である。すなわち、ラウシエンブツシュには、スペンサー主義的「イデオロギー的色彩を帯びた幻想」に根底から挑戦することがなかつた、という点である。ニーバーによれば、ラウシエンブツシュの「メッセージは、単にキリスト教信仰の社会的妥当性とクリスチャンの社会的責任を主張することであつた」。そしてそれを「一九世紀に支配的であつた福音のリベラルな解釈をとくに強調するか応用することによつて」なそうとしたのであつた。それは、「ある意味で、進歩の概念と人間の完全になりうる能力の宗教的な応用」であつて、いわば、「スペンサーに対抗してコントの主意主義的概念を据えた」ことであつた。したがつて、それは、「進歩の概念」の応用であるが、宗教的に言えば、ラウシエンブツシュが父親から受け継いだバプテストとしての「セクト的キリスト教のラディカリズム」の応用であり、それは、晩年の『社会福音のための神学』（一九一七）に明白であるとニーバーは見る。⁽¹²⁾

第三は、ラウシエンブツシュがそのセクト的キリスト教のラディカリズムの立場から注目し重視したヘブライの預言

者理解に関する問題である。ニーバーは、「ラウシェンブツシュの『キリスト教と社会危機』における最も雄弁な章の一つが、『キリスト教の歴史的源泉——ヘブライの預言者』と題された最初の章である」とし、その章で、預言者が「私的道德」だけでなく「公共の道德」を強調したとされていることを評価した。

しかし、ニーバーは、「社会福音が、メシアニズムの意味合いを伴うヘブライの預言者信仰を十分に理解したかどうか」疑問だとする。それは、「その預言者的な証しがあまりにも単純に歴史の進化的概念と調和されすぎていたからである」。また、ラウシェンブツシュにあつて、「どの民族も成就することができない要求を伴う預言者信仰の緊張の全体がまさに曖昧されている」からである。

とはいえ、ニーバーは、そうした誤りにもかかわらず、社会福音が、社会的義と集団の道德性に対する預言者の主張の重要性を認識していたことは、キリスト教社会倫理の永続的資源が旧約聖書にあることに注目させた点については評価できるとした。⁽¹³⁾

第四は、ラウシェンブツシュらの新約聖書における愛の概念の理解の不十分さの問題である。ニーバーは、ラウシェンブツシュらの中に、ニーバー自身はそれに全面的に賛成ではないが、ニードレンのアガパー理解が全く見られないことを指摘する。ラウシェンブツシュらにとつて、愛とは「共同体を形成する能力」のことであり、そこでは、愛はすべて相互愛になり、愛と正義の緊張関係はなくなる。ニーバーは、そこに「社会福音によって展開されたキリスト教社会倫理の問題の核心」があると考える。すなわち、社会福音は、「愛の頂点の高さも正義の基礎も理解しなかった」のである。

さらに、ニーバーによれば、新約聖書で愛の頂点とされているのは、キリストの十字架における自己犠牲と赦しのモチーフであるが、「社会福音は、愛を単純に相互愛の次元に還元することによって、倫理の分野における十字架という真理の頂点を曖昧にしまった」。ラウシェンブツシュは、理想的な共同体に向かう社会的進歩を予想しているが、

その過程で倫理におけるこの躓きの石を捉えることができなかったのである。⁽¹⁴⁾

第五は、アガペーと相互愛を区別できなかったゆえに、ラウシェンブッシュは、「正義の仕組み (mechanics of justice) を理解しなかった」という点である。ニーバーによれば、それは、「正義の感覚」 (sense of justice) を創出した点で多大の貢献をした「社会福音の教えにおけるもう一つの欠陥」であった。なぜなら、ラウシェンブッシュらは、人間の自己執着 (self-concern) とりわけ集団の自己執着の力を十分に測ることができなかったからである。ラウシェンブッシュは、『社会福音のための神学』で「原罪」について論じているが、その罪の普遍性を「欠陥のある諸制度にある利己的傾向」に帰している。しかしそうであれば、その見方は必然的にマルクス主義的社会変革へと至るはずであるが、ラウシェンブッシュは、それを示唆しはしたものの、自らマルクス主義へと踏み出すことは全くなかった。もちろん、マルクス主義に社会制度の利己的傾向が解決できるわけではない。多くの問題をかかえていたとしてもニューデール政策や労働組合運動などにより組織的にはなく、プラグマティックに「力には力を」対応させて可能になることである。ニーバーによれば、こうした正義の機能をラウシェンブッシュらは理解できなかったのである。⁽¹⁵⁾

第六は、第二点と共通することであるが、「神の国」概念の樂觀性の問題である。ニーバーは、社会福音運動は、その時代背景である革新主義的進歩主義と樂觀主義の世俗的リベラリズムに絡め取られてしまった、と見なした。ニーバーによれば、「ラウシェンブッシュは、その樂觀主義を、『神の国』を歴史的進歩と同一視することによって、身近な表現で言い表した」。事実、ラウシェンブッシュは、『キリスト教と社会危機』で、イエスは「科学的な洞察」を持ち、「自然と歴史における有機的発展の法の本質を把握していた」として、「この成長の概念は、もつと洗練された洞察を要求するだけでなく、さらに高度な信仰を要請する」と述べているからである。ニーバーは、そこに、「偉大な神学者で偉大なキリスト教的指導者「ラウシェンブッシュ」の、その時代に支配的な進歩の概念への降伏」を見た。ニーバーにとって、二〇世紀に入って経験してきた幾多の悲劇に照らせば、それは、「一九世紀的希望」であり、「啓蒙思想の樂觀

主義」であつて、「幻想」にすぎないものであつた。それどころか、ラウシェンブッシュが見た、「預言者の『破局主義』や一九世紀にとつて旧約聖書の『荒削りな』メシアニズムと見えたもの」にはきわめて重大な意味があつたのである。それは、預言者のメシアニズムが、世界の不義を来るべきメシアの時代に委ねるべきことを主張したのに対して、「新約聖書は、勝利のメシアへの待望を拒否し、世界の罪をその身に負う受難のメシアを宣言した」からである。それは、ラウシェンブッシュの主張する「漸進的進歩の不可避性」(inevitability of gradualness)を拒否する、預言者以上に「人間の道徳的能力への深い悲觀主義」を示していた。

ニーバーによれば、「正義において達成されてきたものは、社会的な諸力を注意深くバランスさせることによつて勝ち取られてきた。『共同体形成の能力』としての愛が有効であるのは、愛が、正義の予測 (calculation of justice) と正義の構造を利用する場合だけである。つまり、われわれは、社会福音が想定するのと同じほど『道徳的力』を当てにすることはできない。われわれが当てにしなければならないのは、自らの権力が抑制されず、その政策が検討に付されずにいるとしたら、自分が正しくあるために十分に道徳的でないことが分かっているような最良の人間の謙遜さである」。ニーバーにとつて、二〇世紀のさまざまな悲劇の経験から明らかなことは、「啓蒙主義や社会福音の思想には、われわれの精神的なあり方の日ごとの糧となつてきたこの時代の悲劇的な諸現実を推測するものは何もなかつた」ということであつた。⁽¹⁸⁾

最後に、ニーバーは、ラウシェンブッシュを「他の世代の英雄」として、有害な権力を拒否し、キリスト教信仰を非社会性と意識的無意識的な悪の連携から救い出そうとしたことを評価した。かれらは、その手にある手段を用いて、勇氣ある奉仕を果たしたからである。しかし、ラウシェンブッシュらは、かれらが認識していた以上に、かれら自身の文化の虜であり、したがつて、社会的秩序に対するキリスト教の關係についての「由々しき誤り」に頼らざるをえなかつた。

その点で、ニーバーは、自分たちの場合、幸運にもそれから逃れえたが、それは「歴史における摂理のわざ」によるものであつて、自分たちのほうが賢かつた、ということではないとし、「共同体に正義を確立することにおける、キリスト教リベラリズムとキリスト教保守主義の失敗の長い歴史は、われわれを節度ある姿勢へと招いている」と主張する。そしてそれは、「人間の状況についての福音の解釈が、福音についてのすべての現実主義や理想主義の解釈のすべてに優っている」ことを認めることなのである。⁽¹⁷⁾

4. ニーバーのラウシェンブッシュ論の評価

以上のニーバーのラウシェンブッシュ論は、ニーバーがユニオン神学大学院を引退する三年前の一九五七年に出された、いわば円熟期に達していたニーバーの包括的なラウシェンブッシュ論であり、社会福音運動の思想の最終的な評価である。その調子は、総じて肯定よりも否定の調子が顕著である。

その主旋律は、以下の三点であろうか。第一点は、ラウシェンブッシュの時代的な制約である。それは二〇世紀のアメリカを巻き込む世界的な危機である、二つの大戦とその後の冷戦を経験する以前の時代であり、ラウシェンブッシュらの社会福音は、その時代のエートスの中にあつたということである。ラウシェンブッシュとニーバーの間に横たわる時代の違いは、ニーバーにとってはきわめて重要であり、それはほとんど決定的と言つてよい。すでに見たように、それゆえ、ニーバーはラウシェンブッシュを「明白に時代遅れ」になつていると見なし、また、その時代に「絡め取られ」その「虜」になつていたと考えたのである。もちろん、それは、ラウシェンブッシュに限ったことでなく、いかなる創造的な著作であれ人間であれ、その「宿命」の中にあるものであることを認めていた上での判断であることは言うまでもない。⁽¹⁸⁾

おそらく、このニーバーの指摘はそのとおりであつたであろう。ラウシェンブッシュはやはり時代の子であり、とくにアメリカ史的には「革新主義」のエートスを体現した思想家であつたことは間違いない。ラウシェンブッシュは、ドイツへの戦争を深く憂慮する中で、しかも死の前年、著したのは一九世紀自由主義神学の典型のような『社会福音のための神学』であつた。J・ガタフスン (James Gustafson) が、「ラウシェンブッシュからラインホルド・ニーバーへの移行は……グローバルな政治的経済的变化をも反映していた」と述べているとおりである。⁽¹¹⁹⁾

第二点は、第一点と密接に関係するラウシェンブッシュの樂觀主義への批判である。ニーバーは、ラウシェンブッシュの立場を一九世紀的樂觀主義、人間が完全になりうるとの思想、「神の国」思想に表れる進歩の概念に規定されているものとして、厳しく批判した。おそらくこの評価も全体として妥当であろう。ただ、ラウシェンブッシュの「神の国」の成就の可能性については、ニーバーが批判するラウシェンブッシュよりも、実際にはもう少し微妙である。あるいはニーバーの批判は、ラウシェンブッシュ以前の代表的社会福音運動家には当てはまるが、ラウシェンブッシュ自身には単純にそうではないように見えるからである。社会福音運動の指導者の思想の項で述べたように、ラウシェンブッシュは、「神の国」を、単純な歴史的可能性として受け止めてはいないように見えるからである。ラウシェンブッシュによれば、「神の国はつねに現在でもあり将来でもある」⁽¹²⁰⁾ また、「神の国はつねに到来しつつあるが、『見よ、ここにある』と言うことが決してできないものである」⁽¹²¹⁾ つまり、ラウシェンブッシュにとつて、「神の国」の到来を、「アメリカの歴史的経験の自動的な完成ではなく、偶発的な完成」⁽¹²²⁾と見ていたのである。

しかしそれにもかかわらず、ラウシェンブッシュには、その神の国の終末論を、「すでに」と「まだ」の弁証法で捉えるところはない。ニーバーは、その点、きわめて明快に「神の国」をその弁証法で捉え、その間に「中間時」の歴史を見、それによつて歴史の複雑さを多様に雄弁に分析したのであつた。しかし、ラウシェンブッシュにはそれがなかった。それゆえ、「ある面では、社会福音運動は、一九世紀プロテスタンティズムの樂觀主義とユートピア主義を超えて

いた」とは言えるものの、ラウシェンブッシュが、「ある程度、聖書の終末論を単なるユートピアに還元し、聖書の啓示の黙示的次元を看過し、神の国の理想を、正義の優れた民主主義というアメリカの夢の実現と同一視する一九世紀の上流社会の伝統の中にとどまっていた」とする、E・ナヴェーの見方は妥当と言わざるをえない⁽¹²³⁾。そうであれば、ニーバーのラウシェンブッシュ批判はその基本において間違つてはいなかったであろう。

第三点は、贖罪論の不足である。それは、預言者の思想理解、それに関わるメシアニズムと罪の理解、さらにはキリストの十字架の理解すなわち受難のメシアといったキリスト教の根幹に関わる理解の不足である。ラウシェンブッシュのこれら枢要な神学概念の理解は、明白に、一九世紀自由主義神学のそれであつた。『社会福音のための神学』の内容はその典型である。そこで主な資料となつているのは、シュライアマハールの『信仰論』であり、リッチュルの『義認と和解』であり、ある部分はシュライアマハールの要約でさえあることを断つてゐる。

『社会福音のための神学』の最終章は「社会福音と贖罪論」と題されている（ちなみに終末論はその直前の章で論じられてゐる）が、そこでは、伝統的贖罪論で扱われてきた「満足」、「身代わり」、「転嫁」、「功績」といった聖書の概念は、「福音の精神とは無縁である」とし、イエスをいわば徹底して模範として捉えている。「イエスの生は愛と奉仕の生である。あらゆる瞬間に、イエスの生は神と人々に向けられた。イエスの死もまた同じ意味を持つていた」と主張されているからである。⁽¹²⁴⁾ この立場は、伝統的贖罪論解釈の語を用いれば、「道德感化説」それもその典型であると言つて過言ではない。

ニーバーにとつて、イエスは、あくまでも受難のメシアであり、神が人間の苦難を自ら担うことによる罪の救いを聖書の本髄と考えているのである

以上の、ニーバーのラウシェンブッシュ論が明らかにしているのは、ラウシェンブッシュとニーバーの《質的相違》である。ガスタフスは、上に引用した部分に続けて、ラウシェンブッシュからニーバーへの移行は「神学的焦点の深

遠な変化を示していた」⁽¹²⁶⁾と指摘しているが、妥当な見方と言えよう。その本質的な移行なくして、成熟したニーバーはなかった。

しかし、ニーバーが成熟したのちの神学的立場を確立するのは、一九三〇年代前半の、マルクス主義との取り組みの厳しい経験を経てのことであることを、付け加えておかねばならないであろう。しかも、ニーバーがマルクス主義へと踏み出すのはラウシェンブッシュの半マルクス主義的な社会現実への洞察を先へ進めたその結果でもあったのである。ニーバーは、ラウシェンブッシュ論の中でこう述べているからである。「ラウシェンブッシュは、それを仄めかしはしたが、マルクス主義に踏み込むことは決してなかった。しかしわれわれを含む多くのラウシェンブッシュの追隨者たちはまさにそうしたのであった」⁽¹²⁷⁾。ラウシェンブッシュとの連続と断絶が見て取れる貴重なニーバーの言葉ではある。

おわりに

以上、ニーバーと社会福音運動との関わりの全体を概観した。ニーバーが、キリスト教の社会意識の醸成と実際の活動の必要を、デトロイトで社会福音運動の活動に実際に参画することによって体験的に学び、そのリーダーの一人になったことは間違いない。それはデトロイト時代のニーバーにとって圧倒的な経験であった。しかも、われわれの確認によれば、それが、ニーバーが自らの出身背景において受けていた豊富な社会意識との連続線上にあったことも間違いない。その意味で、ニーバーはいわゆる社会福音運動に、イェールで、あるいはデトロイトで全く初めて出会ったのではない。ニーバーは、出身教派の社会福音運動的姿勢の中で育ち、その芽がデトロイトで成長し、花開いたのである。

しかし、重要なことは、ニーバーが、他のいわゆる社会福音運動家たちと異なっており、その運動の基礎にある改革主義

的、理想主義的、樂觀主義的傾向に、おそらくはかなり早くより疑念を持っていた、ということである。そしてそれは、マルクス主義との取り組み、『人間の本性と運命』に結実する神学的取り組みを経て、ラウシェンブッシュの社会福音との決定的に質的に異なる神学へと導かれることになったのである。

しかしニーバーは、実際の社会との関わり、のちに「ソーシャルアクション」と名づけるニーバーの政治世界を中心とする活動そのものは、デトロイト時代の社会福音運動の活動と一貫したつながりを持ち、その展開と考えてよいであろう。

要するに、ニーバーは、その実地的な社会活動においては、明白にラウシェンブッシュら社会福音運動の「延長と適用」の中にあつた⁽⁸⁾。その意味で、ニーバーは「社会福音の子」であつた。そこにあるのは「連続」である。しかし、同時に、ニーバーはその神学において、ラウシェンブッシュら社会福音運動とは質的に相違する道を歩んだ。それは「断絶」と見なすべきであろう。

注

- (1) Shelton H. Smith, *Changing Conception of Original Sin: A Study in American Theology since 1750* (New York: Scribner's Sons, 1955), 206. Cf. Roger Dickinson, "Rauschenbusch and Niebuhr: Brothers Under the Skin?" *Religion in Life* 27, no.2 (Spring, 1958): 163-171.
- (2) Ernest F. Dibble, *Young Prophet Niebuhr: Reinhold Niebuhr's Early Search for Social Justice* (Washington, D.C.: University

Press of America, 1979), 87 note 11. Henry Steele Commager, *The American Mind: An Interpretation of American Thought and Character Since the 1880* (New Haven: Yale University Press, 1950) は、ニービーをラウレンバン・トの“spiritual Successor” (173) と呼んでいる。

- (3) 古屋安雄「R・ニーバーとW・ラウシェンブッシュ」『歴史と神学』上巻、古屋安雄・倉松功、近藤勝彦・阿久戸光晴編(聖学院大学出版会、二〇〇五年)「二六頁。『正当な継承者』とは、H・リチャード・ニーバーがかつて「バルトは社会福音の正当な継承者」と呼んだ表現(H. Richard Niebuhr, *Theology, History, and Culture*, ed. W. S. Johnson, New Haven: Yale University Press, 1996, 122)をニーバーに当てはめた表現である。古屋教授の論文は、ニーバーとラウシェンブッシュおよび社会福音運動との関わりを扱った、おそらくわが国では最初の論文である。その後、古屋教授は同様の趣旨を以下の著書でも主張されている。古屋安雄『神の国とキリスト教』(教文館、二〇〇七年)「八一―八五頁」。

- (4) Patrick Granfield, ed., *Theologians at Work* (New York: Macmillan, 1967), 61.

- (5) Robert T. Handy, *A Christian America: Protestant Hopes and Historical Realities* (New York: Oxford University Press, 1971), 168–169.

- (6) Charles H. Hopkins, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism, 1865–1915* (New Haven: Yale University Press, 1940), 201.

- (7) A. C. Dixon and (later) Reuben Archer Torrey, eds., *The Fundamentals: A Testimony to the Truth* (Bible Institute of Los Angeles, 1910–15).

- (8) George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2006), 91.

- (9) Cf. Eyal Naveh, *Reinhold Niebuhr and Non-Utopian Liberalism: Beyond Illusion and Despair* (Brighton, Portland, OR: Sussex Academic Press, 2002), 14.

- (10) 保守、リベラルの対立は一九一〇年代半ばから激しくなり、二〇年代末にまで及んだ。たとえば、教育の場における進化論の扱いをめぐる保守派が勝利し、世間の耳目を集めたスコープス裁判が開かれたのは一九二五年であり、長老派における神学的論争の結果、プリンストン神学校が分裂したのは一九二九年である。

- (11) Paul Merkley, *Reinhold Niebuhr: A Political Account* (Montreal and London: McGill-Queen's University Press, 1975), 48.

- (12) ラウシェンブッシュは、以上に加えて、シュライアマハー、ローテ、トレルチや、ラガーツ、クッター、ベンツ、ラインハルトらスイスの宗教社会主義者たちの名も挙げている。Cf. Walter Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel* (New York: Macmillan Co., 1917), 27-29.
- (13) Robert T. Handy, ed., *The Social Gospel in America: 1970-1920*, Gladden, Fly, Rauschenbusch (New York: Oxford University Press, 1966), 4: "fundamentally indigenous." Cf. Hopkins, *The Rise of the Social Gospel*, vii: "uniquely American movement."
- (14) Walter Nugent, *Progressivism: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2010), 60f. ライアンは、*A Living Wage* (1906), *Distributive Justice: The Right and Wrong of Our Present Distribution of Wealth* (1916) などの著作や、アメリカ・カトリック教会の公式文書「司教の社会的再建計画」などをとおして大きな影響を与え、ヒルシュは「シカゴの企業家でシアーズ・ローバックの経営者J・ローゼンウォルド (Julius Rosenwald) を指導的なフィランソロピストへと導いた。
- (15) M・E・マーティによれば、「社会福音」の語が最初に使われたのは、「おそらく一八八六年」アイオワ州ドウビュークの会衆派牧師C・O・ブラウン (Charles O. Brown) によつてであつたという。Martin E. Marty, *Modern American Religion* Vol. 1: *The Irony of It All*, 1893-1919 (Chicago: The University of Chicago Press, 1986), 286. Cf. Handy, ed., *The Social Gospel in America: 1870-1920*, 5.
- (16) 社会福音運動の最盛期の終焉時期をどこに見るかにについては幅がある。一九一〇年代半ばから後半とする見方が一般的である。ホプキンスは一九一五年としている (Hopkins, *The Rise of the Social Gospel*, 203 など) が、一九一四年とする見方もある (Vernon H. Holloway, "Utopianism and Realism in Foreign Policy," *Christian Faith and Social Action*, ed. John A. Hutchison, New York: Scribner's Sons, 1953, 184)。一方、ハンズビーは一九二〇年までを考へている (Handy, ed., *The Social Gospel in America: 1970-1920*)。しかし、G・ドーリーエンは「二〇年代から三〇年代初期まで、多くの神学校において社会福音運動に対する尊敬は続いていたとし、社会福音運動が一九一〇年代末とくに一九一八年に終息したとの見方に強く反対している (Gary Dorrien, *The Making of American Liberal Theology: Idealism, Realism, and Modernity, 1900-1950*, Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2003, 127)。ニーバーが参画した状況に照らすと、すでに最盛期を過ぎたとはいえず、社会福音運動の活力は少なくとも一九二〇年代末までは続いたと見てよいであろう。
- (17) C・C・ブラウン『ニーバーとその時代——ラインホルド・ニーバーの預言者的役割とその遺産』高橋義文訳 (聖学院大

学出版会(二〇〇四年)、『五一頁参照。』

(18) Nugent, *Progressivism*, 58–61.

(19) Reinhold Niebuhr, “The Death of Senator LaFollette,” *Christian Century* 42 (July 2, 1925): 847–48.

(20) Hopkins, *The Rise of the Social Gospel*, 279.

(21) 最近のアダムス研究には盛んなものがあふ。Cf. Louise W. Knight, *Jane Addams: Spirit in Action* (New York and London: W. W. Norton & Co., 2010), 275–279. Cf. Jean Bethke Elshain, *Jane Addams and the Dreams of American Democracy* (New York: Basic Books, 2002).

(22) ブラウン『ニーバーとその時代』、五五頁。

(23) Liston Pope, “Can Social Problems be Solved?” *Christian Faith and Social Action*, ed. Hutchison, 219.

(24) グラッデンは、ブッシュネルの個人的な友人でもあったとつう。Handy, *A Christian America*, 157.

(25) Washington Gladden, *Tools and the Man* (Boston and New York: 1893), 17. Quoted in Liston Pope, “Can Social Problems be Solved?” *Christian Faith and Social Action*, ed. Hutchison, 218.

(26) Hopkins, *The Rise of the Social Gospel*, 200; Christopher H. Evans, *The Kingdom is Always but Coming: A Life of Walter Rauschenbusch* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004), 108. 「応用キリスト教」の語は「一八九〇年発刊の *The Kingdom, a Weekly Exponent of Applied Christianity* の誌名に由来するが、のちに広く使用されるようになる。ちなみに、一九二九年にニーバーが占めるようになる。ユニオン神学大学院の「ウィリアム・E・ダッジ応用キリスト教」教授席は、社会福音を推進するための寄付によって、一九〇四年に設置された席である(高橋義文『ラインホルド・ニーバーの歴史神学——ニーバー神学の形成背景・諸相・特質の研究』聖学院大学出版会、一九九二年、一五——一七頁)。ヘロンは、一九〇一年、個人的な問題で会衆派教会牧師の職を解かれ、社会福音運動から姿を消す(“Dr. George D. Herron Expelled from Church,” *The New York Times*, June 5, 1901)。のちに政治の世界に入り、第一次世界大戦前に、ジュネーヴで平和運動に従事。アメリカ参戦後、連合国側の情報員となり、戦後、「ウィルソン周辺のリベラル」の一人として、ヴェルサイユ条約に至る過程でのバイエルンの講和路線に影響を与えたという。牧野雅彦『ヴェルサイユ条約——マックス・ウェーバーとドイツの講和』(中公新書、二〇〇九年)一九七頁。同、七四——七五頁参照。

- (27) George D. Herron, *The Christian State* (New York: 1895), 32. Quoted in Liston Pope, "Can Social Problems be Solved?" *Christian Faith and Social Action*, ed. Hutchison, 218.
- (28) Ibid. 219. もつともボープは「社会福音の反神学的雰囲気は、ニーバーらによって克服されたと見ている。しかし、それ以前に、ラウシェンブッシュはすでに、その雰囲気を経験を神学的弁証努力によってある程度克服しようとしていたことも事実である」。
- (29) Walter Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crisis* (New York: Macmillan, 1907); *A Theology for the Social Gospel* (New York: Macmillan, 1917).
- (30) Ibid., "Foreword." この序文で、ラウシェンブッシュは「自らの専門や個人的な性格や好みは教会史にあると述べた上で、組織神学的取り組みの必要性を指摘している」。
- (31) Ibid., 1.
- (32) Cf. Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crisis*, chaps 4 and 5.
- (33) Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel*, 47–50.
- (34) Hopkins, *The Rise of the Social Gospel*, 131.
- (35) Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel*, 131.
- (36) Ibid.; Cf. Ibid. Chapter XIII.
- (37) Ibid., 140–141.
- (38) Ibid., 227.
- (39) Ibid. Cf. Hopkins, *The Rise of the Social Gospel*, 322: "Progress," said Rauschenbusch, 'is more than natural. It is divine.'
- (40) Ibid., 54.
- (41) Liston Pope, "Can Social Problems be Solved?" *Christian Faith and Social Action*, 218.
- (42) ブラウン『ニーバーとその時代』四一頁。
- (43) 高橋義文「イエール時代のラインホルド・ニーバー——思想的格闘の始まり」『終末論と現代』「神学」五七号、東京神学大学神学会編（一九九五年）、二六六—一九二頁参照。

(44) Richard W. Fox, *Reinhold Niebuhr: A Biography* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1996 [originally 1985]), 31. 古屋教授は、「フォックスが示しているように、ニーバーが、社会福音が強調した社会的次元とラウシェンブッシュの重要さについての『全くの無視』(total neglect) はまことに『驚くべき』(remarkable) ことといわねばならない」とのフォックスの指摘「フォックス、三二頁」に触れて、なぜニーバーはラウシェンブッシュや社会福音を敢えて無視するのであろうかと述べておられる(古屋「ニーバーとラウシェンブッシュ」『歴史と神学』上巻、二五頁)。しかし古屋教授が引用されたフォックスの指摘は、あくまでも、イエールでのMA論文における人格性についての議論に関連しての指摘であつて、その後のニーバーも含めての指摘ではない。この指摘のすぐあとに、フォックスは、ニーバーのちにラウシェンブッシュを熱心に研究し、デブスの社会党に加わったことなどについて付け加えているからである。したがって、フォックスは、ニーバーのイエールでの論文における社会的次元の欠如について、それを顕著なこととしそれに驚きを示しているにすぎず、また、この部分に関する限り、「批判的かつ心理的」な理解や解釈(古屋、同、二六頁)を施しているわけでもない。

(45) インネレ・ミッシオン (Innere Mission) とは、元来「外国伝道」(Aussere Mission) に対する「国内伝道」の意である。「長く「内国伝道」と訳されてきたが、ややこねない訳語でもあり、内実を適確に表している用語でもないので、ここではカタカナで表記しておく。」この運動の父と呼ばれたヴィヘルン(原音はヴィーヒヤーン)は、一八三〇年代、キリスト教国としての真の伝道すなわち愛の行為とりわけ社会的な愛の行為としての伝道が、ドイツ国内に必要だと考えた。そしてそれを、見捨てられた子供たちのための施設「ラウエ・ハウス」の設立やペスト発生に伴う数千の孤児の救済をはじめとする社会福祉活動によつて表現した。ヴィヘルンは、キリスト教信仰から生じる「社会性」によつて「社会の革新」を目指す働きをインネレ・ミッシオンと呼んだのである。北村次一『ヴィヘルンと留岡幸助——キリスト教社会改革史』(法文文化社、一九八六年)を参照。

(46) 以上については、高橋義文『ニーバーの歴史神学』六〇—六一頁ならびに高橋義文「解説 ソーシャルワークにおける宗教——ニーバーの視点」ラインホルド・ニーバー『ソーシャルワークを支える宗教の視点——その意義と課題』高橋義文・西川淑子訳(聖学院大学出版会、二〇一〇)、一二九—一三二頁を参照。

(47) William G. Chrystal, *A Father's Mantle: the Legacy of Gustav Niebuhr* (New York: The Pilgrim Press, 1982), 47f.

(48) Ibid., 66f.

- (49) Ibid., 67.
- (50) Ibid., 71.
- (51) Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums* (1900).
- (52) Chrystal, *A Father's Mantle*, 70. グスタフのハルナック書の書評「Gustav Niebuhr, "Harnacks 'Das Wesen des Christentums,'" *Magazin für Evangelische Theologie und Kirche*, New Series, vol. 4 (März 1902). グスタフは「ハルナックに非常な興味を持っていたが、その思想を全面的に受け入れていたわけではない。とくにそのリベラルな神学的立場については、ハルナックもまた「時代の子」であつたとして批判的である。しかし、「宗教は心の傾向だけではなく、傾向と行動であり、信仰は聖化と愛において自らを表現する」との主張には全面的に賛成した。Cf. Chrystal, *A Father's Mantle*, 71-74. ブラウン『ニーバーとその時代』三二―三三頁参照。
- (53) Chrystal, *A Father's Mantle*, 70: "it is apparent that he was now thoroughly infected with a language of the Social Gospel"
- (54) Ibid.
- (55) Ibid. グスタフのリンカーンへの評価は、ラインホルドやリチャードにも受け継がれている。ラインホルドにとつてリンカーンは理想的な政治家であり、リチャードは、南北戦争への関心を生涯持ち続け、文献を収集していたと言われる。それは、一家がリンカーンの名をとつた町、イリノイ州リンカーンにいたことが影響しているかもしれない。ちなみにリンカーンは同州スプリングフィールドで活躍する前、一〇年余りこの地域で弁護士をしていたが、一八五三年、この地域に鉄道が敷設されると同時に、著名になりつつあつた大統領になる前のリンカーンの名が地域の名前として採用され、町制 (city) が敷かれた。
- (56) 以上の経緯からすると、グスタフは、「社会福音の改革運動にほとんど関心を示していない」とするJ・P・ディギンズの見解には妥当性はない。John Patrick Diggins, *Why Niebuhr Now?* (Chicago: University of Chicago Press, 2011), 12.
- (57) Naveh, *Reinhold Niebuhr*, 10.
- (58) Dibble, *Young Prophet Niebuhr*, 51, 53. このニーバーの言葉に注はつけられているが、なぜか、出典資料は明示されていない。
- (59) 高橋義文「イエール時代のニーバー」一七〇―一七一頁、ブラウン『ニーバーとその時代』四一頁。

(60) B D (Bachelor of Divinity) は、米国で、一九七〇年代初めまで、神学教育機関 (Theological Seminary, School of Theology, Divinity School 等) から出されていた牧師養成の基礎学位である。学士とはいふもののリベラルアーツの学士課程を経て学ぶ大学院レベルの通常三年の教育課程である (一九七〇年代に入って、B D は、M・D i v. 〈Master of Divinity〉と改称されるようになった。イエールが B D を M・D i v. に変更したのは一九七一年)。一方、M A (Master of Arts) は、通常、「学術」大学院 (Graduate School) で出す修士の学位であり、「大学院」は主としてアカデミックな研究・教育者の養成を行う課程である。ニーバーは、最初神学大学院に入学したが、入学に際し、卒業していたイーデン神学校に認可はなかったが、その教科内容が評価され、単位が相当数認められ、B D 課程の三年目に受け入れられた。ニーバーは、その課程を一年で修了し、二年目に「大学院」に移った。大学院では学士号が入学の条件であったが、大学としての認可のないエルマースト・カレッジの卒業であったため、条件付きの仮入学のような資格で学びを始めた (B D の学位は大学院入学の基礎資格としては認められていなかった)。しかし必要単位を履修、その内容が認められ、M A の学位が授与された。

(61) 高橋義文「イエール時代のニーバー」、一七六―一七七頁を参照。マッキントッシュ自身は、のちに、平和主義者として、第一次世界大戦で従軍牧師を務め、Y M C A などの活動に従事するなどをした社会実践家でもあった。また、その後、選別的良心的兵役拒否について裁判の場で重要な一石を投じたことでもある (United States vs. Macintosh, 283 U.S. 605, 1931)。しかし、そうした活動は、ニーバーがイエールを終えてからのことであり、学問領域も一貫して宗教哲学、認識論の分野にあった。それゆえ、ニーバーがイエールでマッキントッシュから社会意識について影響を受けたということはなかったと思われる。のちに、マッキントッシュの弟子たちが、かれらの師に次のような論文集を献呈したことがあった。J. S. Bixler, ed., *The Nature of Religious Experience, Essays in Honor of D. C. Macintosh* (New York: Harper, 1937)。ニーバーはこの書に、編集企画に当たった弟 H・リチャード (かれの指導教授もマッキントッシュであった) の要請に応じて、神学的認識論に関する重要な論文となる「神話における真理」(“Truth in Myths,” Ibid., 117-135) を寄稿した。ところが、この論文集が出版されるやいなや、それが献呈された当のマッキントッシュその人からニーバーの論文への激しい批判が寄せられた (Douglas C. Macintosh, “Is Theology Reducible to Mythology?” *The Review of Religion*, 4, 2, January, 1937: 140-158)。しかし、見解の違いにもかかわらず、ニーバーの論考が、マッキントッシュによつて刺激され訓練された認識論への関心を踏まえた上で、独自に展開したものであったことは確かであり、イエールにおける哲学的訓練のちのニーバーにその

思想の展開の基礎となったことも間違いない。そのみならず、のちに、ニーバーは、「キリスト教信仰と哲学的観念論の間の多年にわたる連繫に対するマッキントッシュの挑戦は重要であった」として「マッキントッシュの思想を評価もつづる」(Charles W. Kegley, and Robert W. Bretall, eds. *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought*, New York: Macmillan Co., 1956, 4)。⁶⁵ マッキントッシュのニーバー批判とその検討につづいて、高橋義文『ニーバーの歴史神学』一三五―一四一頁を参照。

- (62) Reinhold Niebuhr to Samuel D. Press, October 15, 1913, in Eden Theological Seminary Archives.
- (63) Reinhold Niebuhr, "Intellectual Autobiography," Kegley and Bretall, eds., *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought*, 4.
- (64) June Bingham, *Courage to Change: An Introduction to the Life and Thought of Reinhold Niebuhr* (New York: Scribner's Sons, 1961), 83.
- (65) ニーバーの第一次世界大戦との関わりにつづいて以下に詳しう。William G. Chrystal, "Reinhold Niebuhr and the First World War," *Journal of Presbyterian History*, 55, no. 3 (Fall, 1977): 285–298.
- (66) とくに『*The Evangelical Teacher*』誌に多く書いた。一年はこの雑誌の副編集長も務めた。
- (67) Reinhold Niebuhr, "Failure of German-Americanism," *The Atlantic Monthly*, 118, no. 5 (November, 1916): 609–614.
- (68) Reinhold Niebuhr, *Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic* (Cleveland and New York: The World Publishing Co., 1929), 35–37. 古屋英雄訳『教会と社会の間で——牧会ノート』(日本基督教団「一九七二」一九一―三三頁「以下」古屋訳を使用)。
- (69) ニーバーは「一九一九年にウィルソンのリベラリズムへの失望を表明しつつは」Reinhold Niebuhr, "The Twilight of Liberalism," *The New Republic*, 19, no. 241 (June 14, 1919): 218.
- (70) ブラウン『ニーバーとその時代』四八頁。Reinhold Niebuhr, "What the War Did to My Mind," *The Christian Century*, 45, no. 39 (September 27, 1928): 1161. "excess of patriotism."
- (71) Evans, *The Kingdom is Always but Coming*, 264.
- (72) Ibid.
- (73) ヘル教会におけるドイツ語礼拝の廃止については以下を参照。Fox, *Reinhold Niebuhr*, 60ff.

- (74) Charles D. Williams, *The Christian Ministry and Social Problem* (New York: Macmillan Co., 1917). ブラウン『ニーバーとその時代』五二頁。
- (75) Granfield, ed., *Theologians at Work*, p. 61.
- (76) ブラウン『ニーバーとその時代』五二頁。
- (77) 同。
- (78) Marty, *Modern American Religion* Vol.1, 288: "when...he [Rauschenbusch] wrote a synthetic *A Theology for the Social Gospel* in 1917 his and its energies were largely spent, his in grief over the war, and its in the face of changes it could not control or meet."
- (79) ウィリアムズは、ラウシェンブッシュの『社会福音のための神学』が出版された同じ年に、著書『キリスト教的奉仕と社会問題』を世に出しているが、それをラウシェンブッシュに献呈している。その献呈の辞で、ウィリアムズは、ラウシェンブッシュを「預言者」また「神の人」と呼んでいる。Charles D. Williams, *The Christian Ministry and Social Problems* (New York: Macmillan Co., 1917). ちなみにこの書は九〇年余を経た今日もなお版を重ねている。
- (80) 後述するエディやペイジの自伝には、ラウシェンブッシュの名のみならず社会福音の語さえほとんど姿を見せない。
- (81) エディの生涯については、Sherwood Eddy, *Eighty Adventurous Years: An Autobiography* (New York: Harper and Brothers, 1955) を参照。エディの自伝であるが、本稿のエディの生涯についての記述はこれに拠っている。
- (82) 学生ヴォランティア運動のモットーは「この世代に世界のキリスト教化を」であった。これを主導するモットーは、学生 Y M C A 主事、世界キリスト教学生連盟総主事、Y M C A 国際大会総幹事を務め、世界教会協議会名誉議長になった。一九四六年、ノーベル平和賞を受賞。エディは、ユニオンで、この学生ヴォランティア運動に参加誓約書を出した時点で「自分は宣教師になった」と述べている。Ibid., 82.
- (83) ペイジの生涯については以下を参照。Kirby Page, Kirby Page: *Social Evangelist, The Autobiography of a 20th Century Prophet of Peace*, ed. by Harold E. Fey (Nyack, NY: The Fellowship of Reconciliation, 1975).
- (84) Ibid., 99-100.
- (85) Ibid., 115.
- (86) ニーバーは、一九三二―三三年、友和会の議長を務めたが、その後、より厳格な平和主義への立場の移行に反対して三三

年理事を辞し、三四年脱会している。

- (87) 以上の段落については以下に拠る。Eddy, *Eighty Adventurous Years*, 128–130. Cf. Page, *Kirby Page*, 36–40.
- (88) Eddy, *Eighty Adventurous Years*, 128f.
- (89) ニーバー『教会と社会の間』、五三頁（この書では、スカーレットとペイジはユニシャルで表記されている）。Page, *Kirby Page*, 38. エディもこのセクシーの期間、別なグループでルール地区を訪れている。Cf. Eddy, *Eighty Adventurous Years*, 131. ペイジもエディもルール地区のフランス軍の過酷な占領の下での人々の怒りと憎悪の姿を報告している。
- (90) ブラウン『ニーバーとその時代』、五三頁。
- (91) Page, *Kirby Page*, 115f.
- (92) Reinhold Niebuhr, "Introduction," Eddy, *Eighty Adventurous Years*, 9.
- (93) *Ibid.*, 10–12.
- (94) Eddy, *Eighty Adventurous Years*, 202f.
- (95) ブラウン『ニーバーとその時代』、五六頁参照。Cf. Ronald H. Stone, *Reinhold Niebuhr: Prophet to Politicians* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1972), 27–30.
- (96) Reinhold Niebuhr, "Henry Ford and Industrial Autocracy," *The Christian Century*, 43, no. 44 (November 4, 1926), 1354–1355; "How Philanthropic is Henry Ford?" *The Christian Century*, 43, no. 49 (December 9, 1926), 1516–1517 [reprinted in *Love and Justice: Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, ed. and with introduction by D. B. Robertson (Philadelphia: Westminster Press, 1957), 98–103]; "Ford's Five-Day Week Shrinks," *The Christian Century*, 44, no. 23 (June 9, 1927), 713–714 [reprinted in *Love and Justice*, 103–108]. ニーバーのフォード批判の論考によつて『クリスチャン・センチュリー』誌はデズロイトの反フォード自動車業界で高い評価を得たという。Stone, *Reinhold Niebuhr*, 28–29.
- (97) ブラウン『ニーバーとその時代』、五七頁。
- (98) Stone, *Reinhold Niebuhr*, 31.
- (99) ブラウン『ニーバーとその時代』、五七頁参照。
- (100) デズロイトにおけるニーバーの人種問題との取り組みについては以下を参照。Stone, *Reinhold Niebuhr: Prophet to Politicians*,

31-34; ブラウン『ニーバーとその時代』、五八一五九頁。

- (101) Reinhold Niebuhr, *Does Civilization Need Religion?* (New York: Macmillan, 1928).
- (102) 高橋義文『ニーバーの歴史神学』、七一―八二頁参照。
- (103) Reinhold Niebuhr, "The Twilight of Liberalism," *The New Republic*, Vol. 19, no. 240 (June 14, 1919): 218.
- (104) Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics* (New York: Charles Scribner's Sons, 1932). 大木英夫訳『道徳的人間と非道徳的社会』(白水社、一九七四年)。
- (105) ブラウン『ニーバーとその時代』、九四頁。
- (106) Fox, *Reinhold Niebuhr*, 155. のちにヘイジの自伝が出たとき、ニーバーはそれに序文を寄せ、そこで、平和主義では意見を異にしたが、友情は不変であったと述べている。 Cf. Page, Kirby Page.
- (107) Hutchison ed. *Christian Faith and Social Action*, 3-4.
- (108) *Ibid.*, 5.
- (109) 古屋「R・ニーバーとW・ラウシェンブッシュ」『歴史と神学』上、二六頁。なお、注44を参照。
- (110) Reinhold Niebuhr, "Walter Rauschenbusch in Historical Perspective," *Religion in Life*, 27, no. 4 (Autumn, 1958): 527-536. (Reprinted in Reinhold Niebuhr, *Faith and Politics: A Commentary on Religious, Social and Political Thought in a Technological Age*, ed. Ronald H. Stone, (New York: George Braziller, 1968), 33-45.
- (111) Reinhold Niebuhr, "Walter Rauschenbusch in Historical Perspective," 527-530.
- (112) *Ibid.*, 530.
- (113) *Ibid.*, 531.
- (114) *Ibid.*, 532-533.
- (115) *Ibid.*, 533.
- (116) *Ibid.*, 534-535.
- (117) *Ibid.*, 536.
- (118) *Ibid.*, 527.

- (119) James Gustafson, "Christian Ethics and Social Policy," *Faith and Ethics: The Theology of H. Richard Niebuhr*, eds. Paul Ramsey, et. Al. (New York: Harper & Row, Publishers, 1957), 123.
- (120) Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel*, 140–141.
- (121) *Ibid.*, 227.
- (122) Eyal Naveh, *Reinhold Niebuhr and Non-Utopian Liberalism: Beyond Illusion and Despair* (Brighton, Portland, OR: Sussex Academic Press, 2002), 11–12.
- (123) *Ibid.*
- (124) Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel*, 243.
- (125) *Ibid.*, 261.
- (126) Gustafson, "Christian Ethics and Social Policy," 123.
- (127) Reinhold Niebuhr, "Walter Rauschenbusch in Historical Perspective," 533.
- (128) Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics* (New York: Charles Scribner's Sons, 1935), Preface.

※本論文はJSPS科研費、基盤研究(B)「ラインホルド・ニーバーの宗教・社会・政治思想の研究」(研究代表者：高橋義文、課題番号：二三三二〇〇二五)の助成を受けた研究による成果の一部である。