

合衆国における社会福音

—メソヂスト監督派教会ディーコネスの活動からの考察—

佐藤 清子

1. はじめに

本論文ではメソヂスト監督派教会⁽¹⁾のディーコネスと呼ばれた女性たちを、キリスト教徒たちによる社会福音 (Social Gospel) 運動の一翼を担った一団として取り上げる⁽²⁾。資料としては、アメリカ合衆国メソヂスト監督派教会のディーコネス活動の指導者、ルーシー・ライダー・メイヤー (Lucy Jane Rider Meyer (1849-1922)) による初期の活動の記録 (1889年)⁽³⁾、メイヤーの作ったシカゴ訓練学校 (Chicago Training School) の卒業生でディーコネスであったイザベル・ホートン (Isabelle Horton (1853-1933)) の著作 (1904年)⁽⁴⁾、ホートンによるメイヤーの伝記 (1928年)⁽⁵⁾ を利用する。

これらの記録からはメイヤーによって主導されたシカゴ訓練学校 (Chicago Training School) を中心とする、アメリカ合衆国メソヂスト監督派教会のディーコネス活動の発展を読み取ることができる⁽⁶⁾。男性の社会福音の指導者は神学的な著作を著し、女性の活動は実践的なものに偏りがちだったと言われているが、社会福音の代表作と呼ばれる男性による著作からは、社会福音の思想や理想、社会福音を支えた神学を明確に汲み取ることができるものの、その具体的な実践活動に関してはほとんど情報を得ることができない。そのような中でディーコネスに関する記録は後に社会福音と呼ばれるようになる活動がいかんして開始され、発展させられたかという過程の一例として非常に有効なものとなると考えられる。但し、男女の社会福音には実質的な違いも存在しており、ここではその点も含め考察を行う。

2. 社会福音とは何か

□社会福音の定義をめぐって

社会福音 (Social Gospel) の最もよく知られた定義は、その指導者の一人であったシェイラー・マシューズ (Shailer Mathews (1863-1941)) によって書かれ、社会福音研究の先駆者であるホプキンズ (Charles Howard Hopkins) によって引用された「イエスの教えと、キリストの救済の全メッセージを、個人に対してと同様に、社会、経済生活、社会組織に対して適用すること。」というものである⁽⁷⁾。社会福音とは南北戦争後から20世紀前半にかけて、以上のような意識において行われたキリスト教徒たちの活動を指す。

この時代において、キリストの教え「福音」に対して改めて「社会的」という言葉を冠し、

新たな活動の開始として喧伝される必要が存在していたのはなぜだろうか。アメリカ合衆国のキリスト教徒たち、特に正統派のプロテスタント教会の指導者達は、植民地時代はもちろん憲法に教会と国家の分離が書き込まれて以降も、教会が国家存立のための宗教的かつ道徳的な基盤となるべきことを強く意識しており、教会の外を無視して引きこもっていたわけではなかった。また19世紀前半の第二次大覚醒と呼ばれる大規模な信仰復興運動からは、多様な道徳改革団体が生み出された。これらの団体は中産階級男女によって担われ様々な具体的目標を掲げて活動し、自らの宗教心に基づいて積極的に他人の宗教的道徳的水準を高めるべく奮闘していた。

アメリカ合衆国で南北戦争後に格段の進歩を遂げた産業資本社会への移行は、社会福音の大きな背景を形作っている。産業都市は農村の余剰人口や移民を産業労働者として吸収し、急速に拡大した。大量に流入した移民労働者は言語、宗教、習慣、教育程度など、アメリカ生まれの中産階級と多くの点において非常に異なっていた。社会主義の影響をうけ、彼らが団結して社会不安を引き起こすのではないかという懸念が中産階級の間に広まっており、単なるよそ者として以上に移民に対する警戒心が強められた。中産階級は都市中心部の悪環境を嫌い郊外へと移転したために、両者の溝は一層深まった。都市は酒場、賭博、売春婦、劇場などの娯楽と結びつけられて悪徳の地と見なされ、一方農村は豊かで美しい自然と結びつけられ、健康的で道徳的な地として理想化された。

中産階級の不安は資本家階級の投機的な事業拡大や独占、価格統制などへも及んでいた。彼らの行為は他人を無視して私利私欲を追求する「個人主義的」行動であるとして中産階級の批判を受けたが「個人主義的」に対応する言葉としてこの頃盛んに取り上げられたのが「社会的」という言葉である。個人主義の奉じる私的利益よりも、公共性や連帯を重視するという意味で使用される「社会的」という言葉には道徳的な善の意味が付与された。多様な社会問題に対して取り組む必要性が叫ばれ、社会科学や、社会科学から分かれた社会学は、社会問題に対して対処するための最新の科学的手法として期待がかけられた。とはいえ社会主義はヨーロッパ生まれの過激派、無政府主義、無神論などと同一視され、避けられるのが一般的だった。

社会福音はこうした時代における教会内部からの社会に対する対応と見ることができる。但し運動の時代的な背景は重要ではあるが、アメリカ合衆国のプロテスタント教会の伝統の内部に個人の魂の再生の問題以上のものに取り組もうという姿勢が継続的に存在していたことは重要である。

□人道主義的改革団体の存在

社会福音を定義する上でもう一つ重要なのが、当時の人間主義者／人道主義者 (humanist) の改革と社会福音の差異をめぐる問題である。教会は人々の宗教的かつ道徳的な水準に対して強い関心を寄せてきたが、19世紀後半には、道徳的であることと宗教的であることが以前のような自然な形では結びつき難くなりつつあった。背景としては当時の知の世俗化があげられる。聖書に対する文献学的な接近の開始やダーウィンの『種の起源』出版 (1859年) の与えた影響は、教会の伝統に則ったこれまでの聖書解釈以外への道を大きく開いた。これは即座に聖書の権威を全て奪い去ることにはならなかったが、教会の教えよりも当時の最先端の科学や理性の判断に基づく学問言説を真理の基盤として採用する主張に大きな力を与えることになった。宗教を蒙昧主義と

して排する態度は新しいものではないが、そうした人々に対する社会の許容度は以前よりも高まり、宗教の全否定のような極端に走らないまでも、宗教に言及することなくむしろ人間の平等や人権といった啓蒙的な言説による基礎付けによって行動することはより一般的になった。純粋に科学的な世界の説明体系は、少なくとも現世を説明するための理論としては、これまでにはない大きな権威を獲得した。

他方で神学の側からもこれらの世俗の知識に対する歩み寄りとしてリベラル神学が登場する。正統派のプロテスタント教会内部でも厳しいカルヴィニズムの予定説は既に19世紀を通じてだいに和らげられ、人々は人間の営みや判断力に対する自信を拡大しつつあったが、19世紀後半においてこの傾向はさらに高められた。当時の社会の常識を基準として善と認識されたものは全て、この世に普遍的に存在する神の働きであると解釈されたため、伝統的に宗教と結びつけられてきた道德行為のみならず、科学や学問における様々な発見や達成、物質的な繁栄といった事柄も全て、単なる善以上の宗教的な意味における善として捉えられる可能性を持った。社会福音の指導者達はしばしばこのリベラル神学の立場に立ち、聖書の高等批評や進化論といった現代文明の成果を受け入れていた。またこの神学は人間生活のあらゆる場面に対してもっとキリスト教が適用されなくてはならないという彼らの主張を支えるものにもなった。

リベラルな神学を受け入れ、社会の改善のためのあらゆる努力をキリスト教的な事業であると見なす道が開かれたため、社会福音の指導者達は一つには宗教色を出さない、教会との関わりを持たない様々な改革団体をキリスト教的な活動と見なし、高い評価を下すことになった。またもう一つには、彼ら自身が社会改革のための様々な世俗的な手法を採用し、利用することによってキリスト教の目的に奉仕させるという事態が生じた。社会科学や社会学が開発した様々な調査方法や社会理論の採用、セツルメント活動、政治への関与といった行動は元来宗教的とは見なされなかった領域に属している。リベラル神学はこれら全てをキリスト教の目指す地上の神の王国の到来のための手段として受け入れ、積極的に肯定していった。

しかし、この傾向を推し進めることは教会や宗教の輪郭を曖昧にすることにつながる。さらに、世俗の知に裏付けられた人道主義はいよいよ説得性を増しつつあり、時には宗教と人道主義の主従関係が逆転させられかねなかった。宗教そのものの否定はそれほど受け入れられた立場ではないが、伝統的な教会の権威は確実に揺らいでいたのである。リベラル神学に反対する神学的保守派はまずもってその聖書解釈に反対していたが、同時に、リベラル神学と社会福音が人道主義者達に対して好意的であることを非難した。社会福音に対して保守派が投げかけた最も典型的な批判は、彼らが人道主義者達と一緒に貧乏人に食事や衣服を与えることに熱中し、教会の本来の役割である魂の再生を忘却しているというものだった。人道主義者と一線を画す宗教と教会の本質として魂の再生に関わるということが提示されたわけだが、この魂の再生か、社会改革か、という図式は、究極的にはどちらかを宗教の本質として選び取ることを迫る極端な結果を招きかねなかった。

社会福音は魂の再生を否定していたわけではない。彼らは魂の再生と社会の改革の両方をキリスト教の事業としようとくろんでおり、その両者を調和的に統合するのが彼らのリベラル神学であるはずだった。とはいえ彼らはこれまでの教会に対して、教会が魂の再生のみに集中する現世逃避的で個人主義的なものであったという批判を常套的に述べ、それに対して新たな社会的

キリスト教が必要であるという主張を行っていたために、強調点が社会改革の側におかれがちであったことは否めない。また、彼らがより科学的で効率的な改革手法の探究へと集中したことは、時に目的を置き去りにした手段の追求へと転がり落ちる危険があった。特に20世紀に入ってこの傾向は強くなるが、少なくともウォルター・ラウシェンブッシュ（Walter Rauschenbusch (1861-1918)）のような、強い福音主義的環境で育った社会福音全盛期の指導者は、魂の再生を強く主張しながらも教会が社会改革に乗り出すべきことを訴えていた。彼らの認識は、個人の魂が再生されれば個人の集積としての社会そのものが救われる、という古典的な社会観がもはや不十分であり、社会の構造の変革というより抜本的な方策がとられなくてはならないというものだった。しかしだからといって個人の魂の再生の問題を放棄するというようなことは彼らの意図とまったくかけ離れたものだった。

宗教の本質を魂の再生に集中させて世俗の価値に対抗し、それによって宗教や教会のアイデンティティを保とうとする傾向に対して、社会福音は極力反対を示した。社会福音はそれに代わって地上の神の王国という理想を掲げ、世界全体を宗教の領域とすることで両者の統合を達成しようとした。それはある人々には宗教が固有の領域を失って全てが世俗的な文化に融合してしまう危険な思想とも思われたが、社会福音は社会に対する教会と宗教の役割を特別視することで、あくまでも宗教であり続けようとした。社会福音は神学的保守主義と世俗主義の両者のどちらにも与することなく、危うい綱渡りのように自らの立場を確保しようとしたのである。

□社会福音研究の多様性の探究

社会福音に対する本格的な研究は1940年のホプキンズの著作によって開始され、その後いくつかの代表的著作が著された⁽⁸⁾。初期の研究に対する70年代以降に起こった批判の一つは、それが東部および中西部の白人中産階級男性プロテスタント中心になされてきたことだった。その後の研究は地域的な特性、女性や黒人に関わる部分が社会福音に存在しなかったわけではなく、多くの場合には見過ごされてきたことを明らかにしてきた⁽⁹⁾。しかしこうした研究は、白人男性を通して分析、抽出された社会福音像をモデルとしてそれに当てはまるものを単に付け加えていくということであればさほど革新的なものとはなりえない。リンドリー（Lindley）が述べているように、それまでの社会福音像の領域を拡大することが、その「中心をずらす」可能性を持つことを常に意識するべきだろう⁽¹⁰⁾。

ジェンダー問題に関しては特に、2003年に『ジェンダーと社会福音』と題された論文集が出版され、社会福音に関わった女性の存在を明らかにする研究、また社会福音へのジェンダー分析を加える研究が収録された。序章において本書の二人の編者は男性と女性の社会福音との違いをまとめているが、そこでは女性の社会福音は、女性や子供、家庭に関わる場面において積極的に展開されたこと、女性は神学的著作を著すことはまれであったこと、しばしば社会福音から女性の参政権の問題に踏み込んでいったが、これは男性においてはほとんど見られないことなどが指摘された⁽¹¹⁾。

これらの違いの原因を、彼らは当時の「ヴィクトリア的」と呼ばれるジェンダー規範によるものであるとした⁽¹²⁾。ヴィクトリア的なジェンダー規範においては、男女が明確に分かれた独自の領域に属し、かつ、一对の夫婦として家族を為して相互補完の関係を築くことを社会の基盤

と考える。男性は政治や経済に関わり、公の場に出て家庭を経済的に支える。一方女性は家庭の主婦として家事をこなし、妻として夫に従い、母として子供を教育する。競争的な関係が支配する外の世界に対して、愛情によって結びつくとされた家庭はより道徳的で神聖な場所として捉えられ、家庭から出ない女性たちはそれゆえ男性よりも純粹で道徳的、宗教的に優れた存在であるとされた。従って女性の社会改革は本来男性領域への侵犯として捉えられる可能性があったが、家庭の保護を目的とした道徳的宗教的女性的訴えとして認識される限りにおいて許容されたのである。

このジェンダー観を背景として、女性の宗教的かつ社会的な活動は、男性の活動には無いいくつかの特徴を持った。既に述べたものの他にも、女性が宗教的で道徳的であることが自明視されていた社会において、彼女たちが教会で貧民や病人の世話に当たることは正当な女性領域の活動としてむしろ当たりと見なされたため、その活動が社会福音として認識されることがなく見過ごされてきたとの指摘もある⁽¹³⁾。そもそもこうした外での活動は家庭を疎かにしない限りにおいて、という条件付きで認められたのであって、女性の本分は常に家庭に置かれていた⁽¹⁴⁾。彼女達が宗教を中心として活動領域を広げることは許容されたとはいえ、それは潜在的にはヴィクトリア的ジェンダー観を揺るがすものとして、男女双方からの反発を招く危険性を孕んだのである。

3. ディーコネスの活動と社会福音

□ディーコネスとは何か

ディーコネスは近代ドイツに端緒を持つプロテスタント教会内部の女性の専門職である。ドイツのカイザースヴェルト (Kaiserswerth) のルター派教会の牧師、テオドール・フリードナー (Theodore Fliedner (1800-1864)) は、イギリスやオランダへの旅行を経て実際の慈善活動の必要性に目覚める。1833年から教会女性や妻の助けの下、出獄した女性のための避難所を建設し、これを端緒に矯正院や病院、学校などの建設へと活動を拡大した。運営は教会の女性たちによって担われ、彼女らはこうした施設で貧しい人、病人、前科者など、社会的弱者の救援活動を行った。フリードナーは女性たちをディーコネスと呼び、儀式によって聖別した。活動は世界各国に支部を広げたほか、イギリスやアメリカ合衆国などで独自のディーコネス活動を開始させた。最初のディーコネスたちは未婚の女性で、制服を身につけて共同生活を営み、神への奉仕として無給で働いたが、この特徴は他の活動においても継承された。

以上がメイヤーの活動の基礎となった近代ディーコネス活動の開始点であるが、彼女たちは自らの起源を新約聖書に求めていた。最も直接的な根拠となったのは、新約聖書、ローマ信徒への手紙の16章1節に登場するフェベという女性である。パウロから手紙を託され、ケンクレアイからローマへと旅をした人物であるが、彼女はキリスト教史上最初のディーコネスであるとされ、近代のディーコネスたちは自らの活動をフェベの後に従う者であるとの認識を持っていた。

□シカゴ訓練学校の開校

シカゴ訓練学校の誕生は創立者ルーシー・ライダー・メイヤーの個人的尽力に多くを負っている。ルーシー・ライダーは、1849年、ヴァーモント州の裕福な農家に生まれた。父母ともに敬

度で、父親は子供達の宗教教育、特に聖書教育に熱心であった。13歳で回心体験を得る。16歳から教師として様々な場で教えるが、1870年にオーバーリン大学の三年次に編入。1872年の卒業後はフィラデルフィアの女性医学学校（Woman's Medical School）に入学するが、翌年ヴァーモントの実家に戻った。やがて日曜学校で活動を始め、自ら教えるのみではなく日曜学校で使用する教材を執筆して地域のメソジストの雑誌に投稿した。メイヤーはこの後しばらく日曜学校での活動と教師とを並行させることになる。

しかし1880年、教師として赴任していたイリノイ州からロンドンで開催された世界日曜学校会議（World's Sunday School Convention）に代表として参加。帰国後教師を辞してイリノイ州日曜学校協会（Illinois State Sunday-school Association）の地方連絡員となった。各地に出かけて聖書教育の向上を図ることが主な業務である。1884年から1885年の冬にかけてはドワイト・ムーディ（Dwight L. Moody (1837-1899)）⁽¹⁵⁾のノースフィールド・アカデミー（Northfield Academy）で聖書を教えている。1885年、シカゴのYMCAに勤務していたジョサイア・シェリー・メイヤー（Josiah Shelley Meyer）と結婚。同年10月、夫婦で力をあわせシカゴ訓練学校を開校するに至った。

男女共学のオーバーリン大学や女子医学校に学んだことは、メイヤーが当時の女性としては抜きん出た高い教育を受けたことを意味している。教師としては自然科学を教えていたが、日曜学校での聖書教育がやがて彼女の主要な関心事となったようである。彼女が学校を作るという構想を持った最初のきっかけは、日曜学校や教会の関係者の聖書に関する知識の欠如であった⁽¹⁶⁾。彼らの無知に直面したメイヤーは、聖書教師のための師範学校を開きたいという計画を抱き、各方面への運動を開始する⁽¹⁷⁾。

やがて学校の設立は、メイヤーが所属したメソジスト監督派教会の二つの女性伝道組織、女性海外伝道協会、女性国内伝道協会と、地元シカゴを含むメソジスト監督派教会の地方支部であるロックリヴァー年会の後押しを得る。この中でメイヤーの聖書学習学校の構想は伝道活動と明確に結びつけられ、国内伝道や海外伝道のための特別の訓練を施す場所としての位置づけが与えられたようである⁽¹⁸⁾。設立された学校の正式名称が「都市伝道、国内伝道、海外伝道のためのシカゴ訓練学校（the Chicago Training School, for City, Home, and Foreign Missions）」とされたこともそれを反映している。しかし学校が開校された時点でも未だ、その活動はディーコネスとは結びつけられていなかった。

学校がディーコネス・ホームを生むことになる直接の原因は、シカゴ訓練学校が開校当初から、都市内部に入り込んで人々の手助けをする実地訓練をカリキュラムの中に盛り込んでいたことにある。開校後二年目の1887年夏、学期中に訓練の一環として開始された援助活動を休暇中も継続したいとの生徒達の要望が提出された。財政的基盤が無かったにもかかわらず、要望はメイヤー夫妻に受け入れられ、当初は学校の建物で、学期の開始後は学校から独立して、女性たちが共同生活をしながら無給で都市の貧民、病人の世話をを行うというディーコネス・ホームの活動が開始された。これがいつごろからドイツやイギリス、アメリカ合衆国の他の教派で先行していたディーコネス活動と同一視され始めたかは定かではないが、1887年6月の学校機関誌には既にディーコネス・ホームという記述が見られる⁽¹⁹⁾。ディーコネスの活動は理論先行ではなく、都市の現状を背景とした実際的な必要性の感覚に基づいて、いわば成り行き任せに開始されたのである。

彼女達は翌年になるまで教派に公認されたものですらなかった。

社会福音との関わりを述べれば、シカゴ訓練学校が開始され、ディーコネス・ホームができたこの時になっても、未だ彼女達の活動は社会福音の一部としては自覚されていなかったように思われる。彼女達の活動は伝統的な伝道活動の一部として捉えられており、貧民や病人の世話もとりにてそれが「社会的」な行為であるというよりは、「キリスト教的」な女性の行為として受け取られていた。

それを端的に表すと思われるのがメイヤーの著書に掲載されたディーコネス訓練のための文献リストである。その中には実際的な社会改革に関わる文献をほとんど見出すことができず、リストは主に聖書や神学、教会史に関するもので占められた。わずかにそれらしいものはキリスト教女性禁酒同盟 (Woman's Christian Temperance Union, WCTU) の総裁フランシス・ウィラード (Frances Willard (1839-1898))⁽²⁰⁾ の『女性と禁酒 (Woman and Temperance)』ぐらいだろうか。また推薦図書中にはいくつかの伝記が含まれており、イエス、ジョン・ウェスレーのほかの三冊は、イギリスの刑務所改革者エリザベス・フライ (Elizabeth Fry (1780-1845))、看護士であったアグネス・エリザベス・ジョーンズ (Agnes Elizabeth Jones (1832-1868))、また労働者の医療に当たった修道女シスター・ドーラ (Sister Dora, Dorothy Wyndlow Pattison (1832-1878)) と、ともに女性の伝記だった。彼女達は皆、敬虔なキリスト教徒であり、信仰に基づいて人々のために看護や慈善活動に生涯をささげた人物である⁽²¹⁾。

メイヤーの活動は当初から社会福音という枠組みから出発したのではなかった。彼女の学校は伝統的な伝道活動のための訓練所として構想され、ディーコネスの活動の開始も偶発的だった。活動のモデルとなったのは急進的な社会改革者ではなく、敬虔な教会の女性たちであり、そこには教会の刷新を目指したり、まったく新しい型のキリスト教を実現しようとする態度を見出すことは困難である。

しかし現在いわれるところの社会福音への参与として始められたのではないという性格は、メイヤーの活動のみの特徴ではない。そもそも社会福音自体がまとまりを持った団体や組織によって担われた一貫性を持つ活動として始められたわけではなく、特に19世紀中に関しては様々な思想、目的を持った人々の雑多な活動の集積を分析的な視点から社会福音として纏め上げたという側面が強い。その後次第に主要なプロテスタント教派や1908年に成立する教会連合会議 (Federal Council of Churches) と呼ばれる超教派組織の中に教会と社会問題を結びつける専門の部門が設置されることで社会福音は制度的基盤を獲得する。しかしそれ以前の社会福音は、地域や教派やその他様々な団体ごとに行われるローカルな活動という面が強かった。社会福音という名称にしても20世紀になって漸く定着したものであり、それ以前は社会的キリスト教 (Social Christianity)、キリスト教社会主義 (Christian Socialism) など多様であった。

また、WCTUの研究が明らかにしているように、女性の社会福音として現在の目から見て認定される様々な事業はそもそも、社会福音を掲げて教会をより社会的にせよ、と主張するよりも、社会に対して母としての役割を果たすというヴィクトリア的ジェンダー観を梃子にして推し進められた⁽²²⁾。この特徴は女性の改革運動一般に言えることであり、ディーコネスの活動もまた母たる女性としてのアイデンティティを核として形成されている。但しディーコネスがWCTUのような教会とは直接関係性を持たない団体と異なっていたことは、それが教派公認の教会内の役職と

して存在したということだった。従ってディーコネスは教会組織というものを無視して動くことは困難であったし、社会における教会の役割を正面から考える必要に迫られたことが予想される。この点においてディーコネスたちは教会組織のまさに中心的な担い手であった男性聖職者達の社会福音との共通点を持った。

□ディーコネスの公認

19世紀の当時、プロテスタント教会は基本的に女性に対して公式の地位を与えることは無く、聖職者や教会の重要事項の決定者は全て男性によって占められていた。よってディーコネスの存在は教会内部の女性の地位をめぐる一連の問題に関わることになる。ヴィクトリア的なジェンダー観によれば、女性が専門職を得て社会的な活動を行うことは女性による男性領域への侵犯として受け取られる可能性を持つものだった。しかしディーコネスの地位の公認は保守陣営の譲歩であると同時に、それ以上の平等要求に対する防壁の意味を持ったのである。

メイヤーらは1888年、メソヂスト監督派教会の最高意思決定機関である総会において、ロックリヴァー年会を通してディーコネスの公認を求めたが、この前後の時期メソヂスト監督派教会においては女性問題が紛糾していた。南北戦争後、教派には女性海外伝道協会、女性国内伝道協会という、二つの女性のみ下部組織が誕生し、これらの団体では女性による相当に自律的な活動が可能になっていた。しかし1880年には女性の説教師の廃止⁽²³⁾と女性聖職者の不認可の確認が総会において決議されている。「平信徒としての権利」という名で論議された問題は、総会などの意思決定機関において女性の平信徒代表を認めるかどうかをめぐるものだったが、1880年ごろから問題化されたものを認めるには1906年を待たねばならなかった。19世紀のメソヂスト監督派教会は、教会内部に女性の領域を設けてその中で活動を認めた一方で、男性との平等は固く拒否していたといえるだろう⁽²⁴⁾。

ホートンの著作の解説においてギフォード (Gifford) が指摘していることであるが、従って、ディーコネスの設置は教会女性の伝統的な役割の公認であると同時に、女性の地位をそこに限定する意図を持ったものであった⁽²⁵⁾。ディーコネスが公認された1888年の総会において、ロックリヴァーとは別に、インドのベンガル年会は女性部屋に居住する現地女性に対して sacrament を施すためディーコネスの役職を設置して欲しいという請願を提出していた。ディーコネスそのものは認められたものの、彼女達への sacrament の権威付与が実現しなかったことは当時の総会の姿勢をよく表している。ディーコネスの活動は教会内に留まろうとする限り、その中で中心的地位を占める男性達との調和的關係を維持することが不可欠であったし、恐らく調和を破壊してまで活動を拡大することは望まなかった。女性の専門職として働くこと自体がヴィクトリア的ジェンダー規範への挑戦となりかねなかったとはいえ、ディーコネスの活動は極端な急進主義とはならなかったのである。

ディーコネスの地位は確かに新しかったかもしれないが、同時代の文脈に照らせば比較的穏健で保守的なものだったことがわかる。WCTUのような教会と直接的な関係性を持たない宗教的団体や、ハル・ハウス (Hull House)⁽²⁶⁾ などより世俗的な改革団体への参与という選択肢が存在し始めていた時代であったが、ディーコネスの活動はこの後発展を遂げ、シカゴ訓練学校も20世紀初頭を頂点に多くの学生を集めた⁽²⁷⁾。彼女達はあえて伝統的な教会の中に留まり、女性の専門

職として微妙な位置を占めつつ、宗教的かつ社会的な活動へと乗り出していった。

メイヤーはディーコネスの無給での働きの中心的な動機を、「イエスのため」の自己否定 (self-denial for Jesus' sake) に置いており、「イエスのために」はディーコネス活動のモットーともなった⁽²⁸⁾。ディーコネス一人一人の詳細な個人的動機は不明であるが、彼女達の主要な関心は、大上段に構えた大義や女性の地位といった問題よりも、専ら自らの素朴な信仰と人々への共感にあったように思われる。「この大都市の無知で悲惨な家々、何千人もの病人、通りに群がる子供達、——彼らには、キリスト教女性のケアと優しさ、愛と共感が必要ではないのか？」⁽²⁹⁾という、ディーコネス・ホームの開始に際して支援者ブラッドレー (Bradley) 教授が述べた演説の一文はディーコネス達のありようを端的に示しているだろう。

□ ホートンの著作に見る社会福音への接近

メイヤーの著作が著されてから15年後の1904年、シカゴ訓練学校に学んだディーコネスであるイザベル・ホートンは『都市の重荷 (The Burden of the City)』という著作を著した。本書はディーコネスの活動紹介の意図を持ったものだが、社会全体の改変という社会福音の中心的テーマが見出され、キリスト教女性の役割を果たすという古典的な立場とともにそれを超えたものを読み取ることが可能である。素朴な援助活動から開始されたディーコネスは、約二十年を経て現在社会福音と呼ばれるところの運動とよく類似した思想を展開しつつあった。

この特徴は章立てにも表れている。第一章は同時代の都市に存在するさまざまな危険の指摘、第二章は都市問題に対処するために開始されたセツルメント活動の紹介に当てられ、第三章ではこうした問題に対して教会が取り組むべきことが述べられる。都市問題への注意の喚起と、問題に対する教会の意識改革要請が提示されていることは多くの社会福音の著作に共通することである。さらにホートンは第四章において都市伝道に対するディーコネスの取り組みを紹介し、ディーコネスの活動を都市の危機への対処という文脈の中に明確に位置づけた。とはいえ、第五章が特に子供の問題を取り扱っていることは、その他文中で時折示されるように、ディーコネスの女性の活動としての独自性が失われていないことを示す。結びの第六章ではある女性の改革運動の具体例が紹介された。

注目したいのは、第二章においてハル・ハウスなどの「社会的」セツルメント活動が引き合いに出されて一定の評価を与えられつつも、これらの活動と「宗教的」事業が明確に区別され、後者により高い価値が置かれたことである。

ホートンは教会のミッション活動とセツルメント活動の区別に関する議論を行い、両者の根本的な差異を社会変革の手法に置いた⁽³⁰⁾。「セツルメント」は「社会の改良と、貧困者の環境全体を向上させることに主に努力が向けられている」。一方「ミッション」「教会の家」「教会区会館」は、「社会の改革が個人的なものに始まり、心と生活を変化させることに依拠すると信じられている施設」であるとした。これはミッションが様々な社会活動を補助的に行っている場合にも妥当するとされる⁽³¹⁾。さらにホートンはハル・ハウスなどの典型的な社会的セツルメントから、「主イエスキリストの福音を直接的に適用することが知られている限り最大の向上させる力である」⁽³²⁾と信じる人々によるキリスト教的なセツルメントを区別する⁽³³⁾。セツルメント一般を高く評価

するホートンがその中でも特にこの後者に共感と期待を持っていることは容易に読み取ることができる。

但しセツルメントを賞賛することは、対するミッションを批判することにつながってはいない。ホートンは一般的なミッションが「靈的な成長に対する文化と美の価値」⁽³⁴⁾に無頓着であることを嘆きながらも、これを実践するミッションとしてメソヂスト監督派教会の女性国内伝道協会によるグレン・ホーム (Glenn Home) を挙げて非常に好意的に描いた。この施設では「彼らのところに行き、一年365日ともにとどまる」という手法とともに、「都市を再生させる方法は、都市に住む各個人を再生させることである」という手法がとられている。ホートンはこの手法を「正統的 (orthodox)」と評するがそこには批判的な意図は見出せず、「福音主義的精神に深く浸透している」ことは高く評価された⁽³⁵⁾。総じて言えば、ホートンはセツルメントを高く評価するがその中に明確なキリスト教の要素があることを最上と考え、同時に個人の魂の再生を重視してミッションの手法を支持し続けた。

社会改革に対する教会と宗教の重要性を一貫して訴えながらも、世俗的な人助けの有効性を強調する姿勢は社会福音によく見られるものである。社会福音の思考様式との接近は第三章でも見られ、既存の教会に対する批判が、これまでの教会が魂の問題にのみ注目し人々の生活の悲惨さに目を向けなかったことを中心に展開されている⁽³⁶⁾。教会の新たな社会的活動の基礎付けもまた、同時代の社会福音と非常に似通っており、あらゆる善がキリスト教の伸張を意味するというものであった。

正常な見方は、それ自体善であり必要である仕事を取り上げるが、それが古い基準によれば「宗教的」ではないという事情に対しては何の弁明もいらない。それは、生活を「聖」と「俗」に分けることはなく、キリストの愛のためにキリストの名においてなされる場合には、全てが聖なるものだと考える。教会は社会的セツルメントが行う全てのことを行う。しかし、全ての善は正しく王国に属していると主張することを忘れず、それを王の栄光の為に使用する。⁽³⁷⁾

以上のようにホートンの著作からは、社会問題に対する態度、自らの活動の弁証の論理構成において、同時代の社会福音と非常に類似した点が見出される。ディーコネスの活動に関しても、ホートンはこれを「ミッション」であるとしつつ、その活動が素朴な人助けを超えて社会環境全体を変革する必要性を認識する過程を描いている⁽³⁸⁾。本書に引用されたディーコネスたちによるフィールド・ノートのうち、「太陽が輝かない場所」と題された短いエッセイは、劣悪な住居に住み病氣と極貧にあえぐ一家族の描写を行った後、以下のように述べた。

この一つの家族を救うためには、近代都市の問題全てに直面しなくてはならないことあなた突然気づく。衛生局、家主の問題、施しが物乞いを生む作用、質の悪い教育、労働と賃金の問題、——全てがこの一つの穴倉の状況に関わっているのだ。⁽³⁹⁾

とはいえ、この本の一章が丸ごと子供の問題に費やされていること、フィールド・ノート等にお

いて都市の家族の問題に対する強い関心が見出されることは、ディーコネス達の活動の注目点が常に女性的とされた領域に関わっていることを示している。またそもそも本書の柱を為すディーコネス活動は、その有用性と必要性に対する深い自信とともに、明確に女性の、女性としての活動として描かれた。これはディーコネスであるホートンの「社会福音」が、全くのジェンダーフリーの立場に立ったものでないことを如実に示しているのである。

4. 結論

ディーコネスの活動は、現在社会福音として捉えられる活動とは異なる発想から開始されたが、都市に入り込んで人々に触れ合うという彼女達の活動はやがて様々な点で社会福音の持つ特徴を共有するに至った。彼女達の活動記録は男性聖職者の理論的、神学的な著作からはなかなか読み取ることの困難な社会福音の実践的な次元を示す貴重な資料であると考えられる。

教会組織のまさに中心的な担い手であった男性の聖職者たちと同様に、ディーコネスはあえて教会内部に留まろうとした。その結果、彼女達は当初の素朴なキリスト者としての行動から出発して、やがて、世俗的な社会改革運動との境界があいまいになりがちな自らの活動が宗教であることを常に確認し、かつ周囲に対してそれを訴えていく必要性を感じるようになっていった。

ディーコネスの活動を社会福音の一部とみなす理由はこのようにいくつもあるが、一方でこの活動は同時代の女性の改革一般が大いに関心を持ち、男性聖職者が中心的な課題としては取り扱わなかった、女性と家族の問題に対して積極的に取り組んでいくという性質を持った。また、女性の専門職従事者というものの存在そのものにヴィクトリア的ジェンダー観の踏み越えという意味を見出すことが可能であり、女性が自らの宗教を社会的にするという行為は、ジェンダー規範への配慮という男性には必要なかった要素を活動の弁明の中に加える必要を持ったのである。

註

- (1) イギリス国教会の司祭ジョン・ウェスレー (John Wesley (1703-1791)) が起こしたリバイバル運動は、1795年に国教会から完全に独立してメソヂスト派を為すに至る。アメリカ合衆国には1784年にメソヂスト監督派教会の教会組織が形成された。その後いくつかの派がメソヂスト監督派教会から分離するが、1845年には奴隷制をめぐる南北分裂に至り、この分裂は1939年まで継続した。
- (2) 彼女達の活動が社会福音と結びつけられることは80年代まではあまり無かったが Mary Agnes Dougherty, "The Social Gospel According to Phoebe," in *Women in New Worlds: Historical Perspectives on the Wesleyan Tradition*, ed. Hilah F. Thomas and Rosemary Skinner Keller, 200-216 (Nashville: Abingdon, 1981). をはじめとして近年幾人かの研究者が両者の関連性を指摘している。
- (3) Lucy Rider Meyer, *Deaconesses, Biblical, Early Church, European, American, with the Story of How the Work Began in the Chicago Training School, for City, Home, and Foreign Missions, and the Chicago Deaconess Home*, 3rd ed. (Cincinnati: Cranston & Stowe, 1892).
- (4) Isabelle Horton, *The Burden of the City* (1904; reprint, New York: Garland, 1987) in *The American Deaconess Movement in the Early Twentieth Century*, ed. Caroline de Swarte Gifford, Women in

American Protestant Religion, 1800-1930 10.

- (5) Isabelle Horton, *High Adventure: Life of Lucy Rider Meyer* (1928; reprint, New York: Garland, 1987) Women in American Protestant Religion, 1800-1930 24.
- (6) メソヂスト監督派教会のディーコネス活動は、シカゴ訓練学校のメイヤーを中心としたものと、バンクロフト (Jane M. Bancroft) に指導された教派の女性国内伝道協会を中心としたものの二つが存在し両者は長らく対立したが、ここでは前者のみを取り扱う。
- (7) Charles Howard Hopkins, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism, 1865-1915* (New Haven: Yale University Press, 1940), 5.
- (8) Aaron Ignatius Abell, *The Urban Impact on American Protestantism, 1865-1900* (1943; reprint, Hamden: Archon, 1962)., Henry F. May, *Protestant Churches and Industrial America* (1949; reprint, New York: Octagon Books, 1963) など。
- (9) Ronald C. White, Jr. and C. Howard Hopkins, *The Social Gospel: Religion and Reform in Changing America* (Philadelphia: Temple University Press, 1976). はホプキンスの研究によって開始された社会福音研究に対する全面見直しを試みた総合的な著作であり、社会福音研究「復興」のさきがけとなった。Janet Forsythe Fishburn, *The Fatherhood of God and the Victorian Family: The Social Gospel in America* (Philadelphia: Fortress Press, 1981). は社会福音の思想に対してジェンダー分析を加えた先駆的な著作である。Susan Curtis, *A Consuming Faith: the Social Gospel and Modern American Culture* (1991; reprint, Columbia, MO: University of Missouri Press, 2001). もまた女性に関する記述とジェンダー分析を加えた。そのほか社会福音の多様な側面を扱った著作としては、John Patrick McDowell, *The Social Gospel in the South: The Woman's Home Mission Movement in the Methodist Episcopal Church, South, 1886-1939* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1982)., Ronald C. White, Jr., *Liberty and Justice for All: Racial Reform and the Social Gospel (1877-1925)* (San Francisco: Harper & Row, 1990).
- (10) Susan Hill Lindley, "Deciding Who Counts: Toward a Revised Definition of the Social Gospel," in *The Social Gospel Today*, ed. Christopher H Evans, 20 (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001).
- (11) Wendy J. Deichmann Edwards and Carolyn De Swarte Gifford "Introduction: Restoring Women and Reclaiming Gender in Social Gospel Studies" in *Gender and the Social Gospel* ed. Wendy J. Deichmann Edwards and Carolyn De Swarte Gifford, 4-5 (Urbana: University of Illinois Press, 2003).
- (12) Ibid., 5.
- (13) Dougherty, 200.
- (14) 女性の本分を家庭に置く態度は、ディーコネスがいつでも辞職可能であると規定されたことにも表れている。女性の職業と家庭が一般的には両立されなかった時代において、ディーコネスという職業を辞する理由として暗に結婚が想定されていたことは明らかである。当時の模範的な女性像はやはり妻かつ母である家庭の主婦であり、典型的なカトリック批判の一つはその独身制の攻撃の形をとった。ディーコネス達の辞職可能性、すなわち潜在的に妻にして母であるという性質は折に触れて喧伝されたが、これは彼女たちを活動内容や制服着用などの点において類似するカトリックの修道女から明確に分ち、その存在が合衆国のジェンダー規範に反する危険なものではないことを示して受け入れられるために必要だったと考えられる。

- (15) ムーディは当時最も有名な福音伝道師 (evangelist) である。都市を中心とした大規模なパイバルを成功させ、イギリスとアメリカ双方で高い評価と尊敬を集めた。
- (16) 日曜学校の指導者たちの知識不足は、旧約聖書の中にユダを探そうとしたり、新約聖書の中にあまり有名でない旧約の預言者を探そうとしたりするほどであった。Meyer, 90.
- (17) Ibid.
- (18) Ibid., 91. メイヤーはニューヨークのマッカービ (McCabe) 夫人に対して伝道師の訓練学校の構想を披露するが不可能な計画だとしてまったく賛同を得られなかったことを記録している。
- (19) Ibid., 148.
- (20) ウィラードはWCTUの総裁として禁酒のほか女性と家庭に関わるさまざまな改革運動に乗り出し、女性参政権や社会主義にも積極的に賛成した。彼女はメソヂスト監督派教会に属しており、教会内部の女性の権利活動にも関わっている。ロックリヴァー年會に委託されてこのカリキュラムを作成する委員会に加わった。メイヤーのディーコネスに関する著作には前書きを寄稿しており、メソヂストのネットワークを通じてシカゴ訓練学校との関わりをもった。
- (21) Meyer, 78.
- (22) Nancy G. Garner, "The Woman's Christian Temperance Union: A Woman's Branch of American Protestantism," in *Re-Forming the Center: American Protestantism, 1900 to the Present*, ed. Douglas Jacobson and William Trollinger, Jr., 271-283 (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1998).
- (23) メソヂスト監督派教会では1869年に初めて説教師の免許を女性に対して与えた。
- (24) Rosemary Skinner Keller "Creating a Sphere for Women," in *Women in New Worlds: Historical Perspectives on the Wesleyan Tradition*, ed. Hilah F. Thomas and Rosemary Skinner Keller, 246-260 (Nashville: Abingdon, 1981).
- (25) Gifford, introduction to *American Deaconess Movement*, n.p.
- (26) ジェイン・アダムズ (Jane Addams (1860-1935)) によって1889年にシカゴに開かれた、合衆国中最も有名なセツルメント。
- (27) 学校は1910年に最大規模に達し、256人の入学生と84人の二年生を抱えた。Horton, *High Adventure*, 315.
- (28) Meyer, 183.
- (29) Ibid., 149.
- (30) ここでの「ミッション」は単に伝道という意味ではなく伝道活動を行うための教会の施設を指す。都市中心部で援助活動を行うなど、一見セツルメントと非常に似た役割を果たし両者は混同されがちだった。
- (31) Horton, *The Burden of the City*, 68.
- (32) Ibid., 65.
- (33) 例としては牧師グラハム・テイラー (Graham Taylor (1851-1938)) のシカゴ・コモンス (Chicago Commons) が挙げられた。
- (34) Ibid., 69.
- (35) Ibid., 70.
- (36) Ibid., 89.

(37) Ibid., 112.

(38) ディーコネスそのものが貧者と富者の橋渡しをする「歩くセツルメント」と表現されている箇所もある。Ibid., 129-130.

(39) Ibid., 135.

参考文献

- Horton, Isabelle. *The Burden of the City*. 1904. Reprint, New York: Garland, 1987. in *The American Deaconess Movement in the Early Twentieth Century*. edited by Caroline de Swarte Gifford. Women in American Protestant Religion, 1800-1930 10.
- . *High Adventure: Life of Lucy Rider Meyer*. 1928. Reprint, New York: Garland, 1987. Women in American Protestant Religion, 1800-1930 24.
- Meyer, Lucy Rider, *Deaconesses, Biblical, Early Church, European, American, with the Story of How the Work Began in the Chicago Training School, for City, Home, and Foreign Missions, and the Chicago Deaconess Home*. 3rd ed. Cincinnati: Cranston & Stowe, 1892.
- Abell, Aaron Ignatius. *The Urban Impact on American Protestantism, 1865-1900*. 1943. Reprint, Hamden: Archon, 1962.
- Curtis, Susan. *A Consuming Faith: the Social Gospel and Modern American Culture*. 1991. Reprint, Columbia, MO: University of Missouri Press, 2001.
- Edwards, Wendy J. Deichmann, and Carolyn De Swarte Gifford eds. *Gender and the Social Gospel*. Urbana: University of Illinois Press, 2003.
- Evans, Christopher H., ed. *The Social Gospel Today*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- Fishburn, Janet Forsythe. *The Fatherhood of God and the Victorian Family: The Social Gospel in America*. Philadelphia: Fortress Press, 1981.
- Garner, Nancy G. "The Woman's Christian Temperance Union: A Woman's Branch of American Protestantism." in *Re-Forming the Center: American Protestantism, 1900 to the Present*. edited by Douglas Jacobson and William Vance Trollinger, Jr., 271-283. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1998.
- Hopkins, Charles Howard. *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism, 1865-1915*. New Haven: Yale University Press, 1940. (邦訳C. H. ホプキンズ『社会福音運動の研究』宇賀博訳, 恒星社厚生閣, 1979年。)
- Hutchison, William R. *The Modernist Impulse in American Protestantism*. Durham, NC: Duke University Press, 1992.
- Keller, Rosemary Skinner, Louise L. Queen, and Hilah F. Thomas, ed. *Women in New Worlds: Historical Perspectives on the Wesleyan Tradition*. Nashville: Abingdon, 1981.
- May, Henry F. *Protestant Churches and Industrial America*. 1949. Reprint, New York: Octagon Books, 1963.

- McDowell, John Patrick. *The Social Gospel in the South: The Woman's Home Mission Movement in the Methodist Episcopal Church, South, 1886-1939*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1982.
- Phillips, Paul T. *A Kingdom on Earth: Anglo-American Social Christianity, 1880-1940*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1996.
- Schmidt, Jean Miller. *Souls or the Social Order: The Two-Party System in American Protestantism*. Brooklyn, NY: Carlson, 1991.
- Thomas, Hilah F., and Rosemary Skinner Keller, ed. *Women in New Worlds: Historical Perspectives on the Wesleyan Tradition, Volume Two*. Nashville: Abingdon, 1982.
- White, Ronald C., Jr. *Liberty and Justice for All: Racial Reform and the Social Gospel (1877-1925)*. San Francisco: Harper & Row, 1990.
- White, Ronald C., Jr., and C. Howard Hopkins. *The Social Gospel: Religion and Reform in Changing America*. Philadelphia: Temple University Press, 1976.
- 小檜山ルイ「女性と政教分離—逆説の政治文化」『歴史のなかの政教分離：英米におけるその起源と展開』大西直樹，千葉真編，209-239，彩流社，2006年。

The Social Gospel in the United States: From the Perspective of the Deaconess Movement of the Methodist Episcopal Church

Seiko SATO

The Social Gospel in the late-nineteenth and early-twentieth century United States has been studied chiefly through the theoretical literatures written by white male clergymen. The records of Chicago Training School and Deaconess movement of the Methodist Episcopal Church, which have recently been recognized as part of the Social Gospel, add to our understanding of the practical sphere of the Social Gospel. "Deaconess" is a vocation for the unmarried women who have dedicated themselves to the service for Jesus Christ. They cared for the sick and the poor with no salary. As a result Deaconesses had some typical characteristics as a women's movement.

The Chicago Training School was founded for the training of female candidates for mission work. Its curriculum mainly consisted of Bible study and field work in the city, the latter which led to the establishment of the Deaconess Home, and eventually to the official recognition of the Deaconess order by the denomination.

Deaconesses conventionally emphasized mother-like affection and piety, and at first made no radical demands that the Church need to be more "social." Later however, it came to share the concern for social causes and liberal theology with the Social Gospel, while still keeping its feminine identity.