

ファンダメンタリズムと宗教多元社会の 相互作用—形式主義から現実主義へ

山 本 貴 裕

目 次

はじめに

I. ファンダメンタリズム誕生の宗教的・社会的背景

II. ファンダメンタリズム創設者の挫折と刷新

III. 前千年王国説による少数派としての目標

おわりに

注 釈

は じ め に

アメリカ史において「福音主義」(evangelicalism)という大衆的宗教運動は常に顕著な役割を演じてきた。この運動を推進してきた原動力は、神がイエス・キリストの死を通して人類を救済された、という福音を未だ救われていない人びとに伝えねばならぬという義務感であった。福音主義は19世紀中葉には空前絶後の文化支配を達成、アメリカ社会の諸制度に浸透したが、その直後の1870年代から1920年代にかけて起こった社会的・文化的大変動に伴い、「モダニズム」(modernism)と「ファンダメンタリズム」(fundamentalism)に分裂、前者は「世俗ヒューマニズム」(secular humanism)とともに20世紀アメリカ文化の主流を築いていったのに対し

て、後者はそれから排除された。

ファンダメンタリズムは南北戦争後の北東部及び中西部の都市教会で起こった。当時これらの教会は中産階級化し、都市人口の大部分を占めた教会外の貧者に対して排他的になっていた。福音主義はその生命線とでもいえる「福音伝道」(evangelism)の情熱を失い、「形式主義」(formalism)に陥った。このような状況下にあった19世紀最後の四半世紀に、形式主義的福音主義は前例のない知的且つ社会的な挑戦を受ける。知的挑戦はすぐに大衆レベルに影響を与えなかったが、産業化や都市化、移民の大量流入などの社会的挑戦、とりわけこれらの結果生じた一連の暴力的労使紛争は、教会員の自己満足に揺さぶりをかけた。「大衆」(the masses)、「教会に属さない者」(the unchurched)、「貧者」(the poor)、「下層階級」(the lower class)などと呼ばれた人びとの存在は、福音主義的支配階級の意識の中に無法状態や革命への恐怖を引き起こした。従って、彼らを福音化(evangelize)することが福音主義の急務となった。この社会的危機への反応として、リベラルな聖職者の中で「社会的福音」(the Social Gospel)が起こったことは周知の事実であるが¹⁾、他方、同時期に同じ問題への対応として保守的な聖職者や平信徒の間で、20世紀にファンダメンタリズムとして知られるようになる宗教運動が出現したという事実については、これまで十分な注意が払われてこなかった。

従来、ファンダメンタリズムには大きく分けて三つの解釈が与えられてきた。まず最も一般的に広まった解釈はそれを、消滅しつつある南部・農村文化の異常な防衛反応として捉えた。1920年代に反ファンダメンタリストによって生み出されたこの社会学的解釈は、1960年代まで(ある意味では現在に至るまで)歴史家や一般の人びとのファンダメンタリズム観を規定することになった²⁾。

ところが第二次世界大戦後、ファンダメンタリズムが消滅するどころか、逆に「新福音主義」(neo-evangelicalism)として目覚ましい復興を遂げたのを契機に、歴史家の間でこの運動の歴史の再検討が始まった。その代表

アーネスト・サンディーン (Ernest Sandeen) は1970年に出した本の中で、我々のファンダメンタリズムに対する理解が南部色の濃い1920年代のファンダメンタリスト対モダニスト論争によって歪曲されていることを指摘した上で、それは1870年代に「北部都市」教会の間で始まった、「千年王国主義」(millenarianism) と「プリンストン神学」との同盟からなる「神学」運動である、と主張した³⁾。

サンディーンがファンダメンタリズム研究において果たした修正的役割は重要であったが、その一方で彼の解釈は、以前は社会的要因に還元されていたこの運動を今度は神学的要因に還元してしまった。ジョージ・マーズデン (George M. Marsden) は1980年の著書の中で、その点を批判し、ファンダメンタリズムは基本的には神学運動であるというサンディーン的前提を継承しつつも、その神学運動が20世紀初頭のアメ리카社会で受けた「文化的刻印」を浮き彫りにしてみせた⁴⁾。

しかしマーズデンは神学運動としてのファンダメンタリズムが「誕生時に」受けた文化的規定に関しては十分掘り下げなかった。確かに彼は、ファンダメンタリズムの教義の普及について、「社会的原因の見地から完全に説明することはできないが、部分的には文化的諸条件への反応であった」と述べたが⁵⁾、神学的要因の自律性を強調するが故に、両者の相関関係の分析には深く立ち入らなかった。だが、初期ファンダメンタリストの発言には当時の社会状況、とりわけ「宗教的多元性」(religious pluralism) に対する「現実主義的認識」が顕著にみられ、それがこの運動に正当性を与えたと考えられる。故に、この宗教運動の誕生と当時の社会状況との相関関係はもっと強調されてよい。

ファンダメンタリズムは、19世紀末、宗教的に多元化したアメリカ社会において未だ救われていない人びとに福音を広めるためのエキュメニカル(全キリスト教会統一的)な運動として始まった。ファンダメンタリストたちは19世紀末アメリカの都市で福音伝道を推進する中、自分たちは「少数派」であるという現実直面した。この事態に対処するため、彼らは主

流教会の形式主義を打破し、より現実に即した手法や世界観の構築を試みた。

本稿では、ファンダメンタリストたちが19世紀末アメリカ社会で経験した挫折と刷新に光を当て、ファンダメンタリズムと宗教多元社会さらには宗教多元世界との隠された相互作用を浮き彫りにすることを目的とする。それはまた、多文化主義が叫ばれている現代アメリカ社会におけるこの宗教運動の位置づけについても新たな見方を示すものである⁶⁾。

1. ファンダメンタリズム誕生の宗教的・社会的背景

ファンダメンタリズムの母体となった19世紀福音主義は、18世紀、19世紀にアメリカで起こった二度の信仰覚醒を経て形成された、「改革派」(the Reformed) と「敬虔主義」(Pietism) の融合体であり、19世紀アメリカ・プロテスタントの殆ど全てを包摂していた。この宗教運動の特徴には、リバイバリズムの強調やそれに伴う諸教義——キリストの贖罪 (atone-ment)、回心 (conversion) の必要性、聖書の権威、ホーリネス——の強調などがあった⁷⁾。

19世紀前半、福音主義は不信心、暴飲、安息日破り、売春、カトリック、フリーメイソンなどの諸勢力を次々と制圧し、アメリカ文化における支配力を次第に強めていった。南北戦争が始まると、北部プロテスタントは連邦軍の前進と神の国のそれとを同一視し、奴隷制はアメリカが完全なキリスト教国になるのを阻む最後の障害であると考えた⁸⁾。故に、北部の勝利により奴隷制が廃止された時、アメリカ文明はキリスト教精神を十分吸収したと判断され、それ自体が肯定的評価を受けるようになった⁹⁾。

その反面、これまでも歴史家によって指摘されてきたように、南北戦争後のキリスト教とアメリカ文明の同一視は弊害も生み出した。ヘンリー・メイは、1861年から1876年をアメリカのプロテスタンティズムの「自己満足の頂点」し、「1876年、プロテスタンティズムは社会体制防衛のため、巨大な一枚岩のごとき共同戦線を張っていた」と述べている¹⁰⁾。シドニー

・ミードも南北戦争後のプロテスタンティズムに関して、「かつてない文化支配を達成すると同時に、新興中産階級社会や自由企業体制と殆ど完全なイデオロギー的且つ感情的癒着を起こした」、あるいは「政教分離という公の制度の下、諸教派は国家主義や自国の政治経済体制と、キリスト教界始まって以来前代未聞の完全同一化に至った」と言う¹¹⁾。

南北戦争後の福音派教会は表面的には繁栄した。1860年から1890年に教会員の数は450万人から1250万人へと急増、戦後の好景気によって財を成した企業家たちの寄付により教会の財政も潤い、教会の宗教的または慈善的事業は新たな規模へと拡大された¹²⁾。しかしその一方で、完全に中産階級化した主流教会は、南北戦争以前にもっていた福音伝道や社会改革への情熱を失い、労働者に対する軽蔑や排他性を顕にした。貧者への軽蔑は主要都市に建てられた「上流教会」(fashionable churches)において特に顕著であった。小規模ながら高価な建築を誇るこれらの教会には、凝った装飾が施されていたが、以前の教会建築にはあった非教会員用の二階回廊はなく、しかも教会の座席は有料であった。礼拝の様式面でも、会衆による合唱に代わって、プロの聖歌隊が高い給料で雇われたり、美麗字句を連ねた説教がもてはやされたりした。程度の差こそ有れ、他の多くの教会も同様の排他的精神をみせ、労働者階級、特に身分制度に敏感な移民たちを遠ざけた¹³⁾。「金びか時代」(the Gilded Age)の俗物精神を如実に反映していたこのような形式主義的教会への批判としてファンダメンタリズムは生まれたのであった。

こうした教会内の状況に加え、ファンダメンタリズム誕生を促した教会外の要因として、19世紀最後の四半世紀に福音主義を揺さぶった前例のない知的または社会的挑戦がある。知的分野ではチャールズ・ダーウィンが1859年『種の起源』を発表し、その中で「進化論」(evolution)を打ち立て、創造主を排除した自然主義的世界観に信憑性を与えた。だが自然主義的世界観と福音主義的世界観の最初の争点は、生物学ではなく聖書であった。一部の聖職者の間で広まった「高等批評」(higher criticism)は、以

前は西洋の学者の大半によって超自然的起源を持つものとされてきた聖書を、歴史的・文化的産物に還元した¹⁴⁾。

ファンダメンタリズムは部分的に（特にプリンストン神学校において）は高等批評に対する反応であったが、大衆レベルで活動したファンダメンタリストたちにとって当面の課題は、都市に住む大勢の救われていない人びとを福音化することであった。特に1880年代以降、東欧や南欧からカトリックまたはユダヤ教徒が大量に移民してくるにつれ、アメリカ社会の宗教的多元化は急速に進み、1900年にはアメリカ12大都市で外国生まれまたは外国人の親を持つ者の割合は60%に、シカゴやニューヨークでは80%近くに達した¹⁵⁾。これらの都市において福音主義者はまさに「少数派」であり、ファンダメンタリズムはこのような社会状況の下で生まれたのであった。さらに、1877年、1886年、1892-94年と立て続けに起こった暴力的な労使紛争は、福音主義的支配階級をして、都市人口の大部分を占める非プロテスタント労働階級を福音化する必要性を一層切実に感じさせた。

この新しい事態を受けて、一部の保守的な福音主義者たちの間で「形式主義への反抗」¹⁶⁾、そして「現実主義への転換」という新しい潮流が生まれた。従来、現代文化への和解的反応としてモダニズムが、それへの反動としてファンダメンタリズムが生起したと考えられてきたが、実際は、ファンダメンタリズムもモダニズムと同様、福音主義の伝統を刷新した「現代的」運動である、という方がより正確である¹⁷⁾。ファンダメンタリストたちの目標は、形式主義的教会から排除されていた都市貧者の福音化と、その前提条件として、形式主義的教会そのものを再生することであった。次章では、19世紀末アメリカ社会における3人の代表的なファンダメンタリズム創設者の福音伝道活動に焦点を合て、彼らに共通してみられる挫折と刷新というパターンを追ってみよう。

II. ファンダメンタリズム創設者の挫折と刷新

ファンダメンタリズムの創設者たちは、宗教的多元社会と形式主義的教

会の映間で、繰り返し肉体的・精神的衰弱を伴う挫折を経験したが、その度に新たな方向に活路を見いだした。この点で彼らは「反動的」というよりもむしろ「行動的」であった。初期ファンダメンタリズムの活力を象徴する人物が、19世紀末アメリカ最大の聖職者であり且つファンダメンタリズム組織化の中心人物でもあったドワイト・L・ムーディー (Dwight L. Moody) (1837-1899) である。

ムーディーは1854年17才で一獲千金を夢見、故郷ノースフィールドからボストンそしてシカゴへと出てきた。彼は靴のセールスマンとして身を立てる傍ら、当時都市の若者の福音化を目的に創設されたYMC Aを通して福音主義運動に入った。貧しい移民に対して排他的な教会に不満であった彼は1859年、シカゴのスラム街に自ら日曜学校を開設、貧しい移民の子供の福音化を積極的に行い、1860年には前途有望な世俗稼業を手放し、以後宗教活動に専念した。彼の日曜学校は週平均750名の生徒を集めるシカゴ第二の規模にまで成長したものの、同校卒業生は中産階級の価値観と完全に同化した福音主義共同体に快く受け入れられなかった。この問題に対処すべくムーディーは1864年末、「イリノイストリート教会」(ムーディー亡き後は「ムーディー教会」と称される)を設立する¹⁸⁾。当教会は、形式主義的で洗練された教会への抗議として設立された、非教派的ファンダメンタリスト・タバナクルの原型であった¹⁹⁾。その他にも彼は、シカゴYMC A (1866年から4年間会長を務める)や日曜学校運動などで主導的役割を果たしたが、これらの事業は全て「非」または「超」教派的性格を有していた。彼は教派間の分裂を嘆き、教会の統一を常に訴えた。ファンダメンタリズムは彼が象徴していた超教派主義の上に築かれることになる。

次々と事業を成功させたムーディーであったが、1871年のシカゴ大火でYMC Aの建物や日曜学校を焼失したことなどから、一時期、精神的危機に陥る。それを機に、彼は海外でリバイバリストとして再出発する意思を固め、1873年から2年間、歌唱指導者アイラ・サンキーン (Ira Sankeen) とともにイギリス諸島でリバイバルツアーを行った。このツアーで大成功

を収めた彼は国際的な名声を獲得し、1875年8月帰国した際には、アメリカの世俗界、宗教界を挙げての大歓迎を受けた。その後、著名な企業家の資金援助や様々な聖職者からの支持を受け、ブルックリン、フィラデルフィア、ニューヨーク、シカゴ、ボストンの順に大規模なリバイバルを展開した。彼が全面的な支持を受けた背景には、プロテスタント支配階級が教会に属さない多数の貧者に対して抱いていた潜在的恐怖があった。ムーディーの支持者たちは彼のリバイバルにより大衆を福音化することで、無法状態を回避できるのではないかと期待した²⁰⁾。

ムーディーは大企業の手法をリバイバリズムに取り入れることにより、従来不可能であった規模での都市伝道事業を実現した。回心者数は控え目に見積っても、ブルックリンでの4週間で1000人、フィラデルフィアとニューヨークでの10週間で各3500人、シカゴでの16週間で2500人、また出席者数はニューヨークで150万、フィラデルフィアで105万に上った。しかし、聴衆の大部分はムーディーと同様、農村や小さい町から都会に出てきた中産階級の教会員からなっており、彼が最もつかみかかった教会に属さない下層階級の人びとをつかむことはできなかった²¹⁾。

この現実悩まされたムーディーは1870年代末以降、リバイバリズムへの取り組み方を変える。リバイバリストの仕事にはそもそも、教会外の罪人を回心する機能と教会内の墮落者を再生する機能の両面があったが、以後彼の活動の中心は前者から後者へと移っていく。当時の心境を彼は次のように語っている。「私は時々、そろそろ神を恐れぬ者たちに説教するのをやめ、キリスト者であると公言する者たちに説教すべきではないかと思う。もし我々が神の教会においてより高い生活の基準を持てば、今より何千人も多くの人びとが神の国に集まるであろう。……今日我々に必要なのは、神の教会における真の深いリバイバルである。冷たく形式的な教会によって神が大衆をつかまれるという考え方には賛同できない。」²²⁾

彼の言う「冷たく形式的な教会」とは具体的には次のような状況を指していた。「私は聖歌隊を抱える教会に行ったことがある。彼らは立ち上が

って延々と歌い続けた。5分か10分は歌っただろうか。私は彼らの歌の一言も理解できなかった。その間人びとは、落ち着きなく辺りを見回していた。恐らく洗練された音楽を好むほんの一握りの人間がいて、彼らが教会にオペラを導入したがるのであろう。彼らが教会にオペラ音楽を導入すれば、人びとは合唱に参加できず眠けを催す。彼らは神を恐れぬ非回心者を雇い、こういった者たちは日曜新聞を買ってきてオルガン席の後部に位置を構え、牧師が説教を始めるや否や新聞を広げて読むことさえある。」²³⁾

こうした状態に陥った教会を再生するためにムーディーは1878年末以降、仮設置のタバナクルや公会堂で大衆の福音化を直接行うよりも、既存の教会で伝道集会を開くことの方が多くなった。さらに重要なことに、この時期彼は、伝道師としての仕事に加え、教育者としての仕事にも携わるようになる。平信徒を伝道師として訓練することを目的に彼は、1879年、故郷のノースフィールドに女子校「ノースフィールド神学校」、1881年、男子校「マウントハーモン学校」をそれぞれ設立する。両校は次の半世紀に2万人以上の卒業生を輩出し、様々な形でキリスト教の影響を国内はもとより海外にも広めた。また1800年にはノースフィールドでキリスト教ワーカーのための夏季聖書会議を始め、1886年から1889年にかけては、「ムーディー聖書学院」(Moody Bible Institute)の前身の創設にも助力した²⁴⁾。ムーディーは上の諸機関に他の著名な伝道師を来賓講演者として招き、後にファンダメンタリストとなる人びとの人脈を築いた他、ファンダメンタリズムの教義となる前千年王国説やホーリネスを率先して普及させたという点で、まさにファンダメンタリズム組織化の中心人物であった。

ムーディーの影響は、ファンダメンタリストの間に届まらず、次世代のプロテスタンティズム指導者たちの間にも浸透した²⁵⁾。1886年にムーディーがノースフィールドのマウントハーモン校で開いた第一回夏季大学生会議は、「今世代における世界の福音化」(the evangelization of the world in this generation)を目標に掲げる「学生ボランティア運動」(the Student Volunteer Movement)に発展し、19世紀末から20世紀初頭にかけて

の外国伝道最盛期に、ムーディーの息のかかった多くの有能な若者たちを伝道師として世界各地へと送り出した。その中にはジョン・R・モットやロバート・スピアなど20世紀初頭のアメリカ・プロテスタンティズムの指導者となる者たちも含まれていた²⁶⁾。ムーディーは1899年、アメリカの宗教界に多くの遺産を残し、他界した。

次に二人目のファンダメンタリスト、アーサー・T・ピアソン (Arthur T. Pierson) (1837-1911) の経歴を見てみよう。彼の初期の活動はムーディーと同じく、形式的・排他的教会の改革者として特徴づけられる。ピアソンは1869年からの13年間、ミシガン州デトロイトのフォートストリート長老派教会で牧師を務めた。当教会は美しいゴシック調の石造建築を誇り、影響力のある裕福な貴族的の教会員からなる、いわゆる上流教会であった。彼はこの教会に在任中、神学博士号を取得、また全国的な名声をも手にし、彼の人生は順風満帆であるかのごとくみえた。しかし1870年代半ば、文学的栄誉への自分の野心や教会外の貧しい人びとに対する教会員の排他性が福音伝道を妨げていると悟った時点から、彼はファンダメンタリストとしての前途多難な道を自ら選択し、歩み始めるのである²⁷⁾。

1876年に教会が火事で焼失した際、伝道用に借りたオペラハウスで行った説教「教会と大衆」の中で、彼は両者を隔てる壁について次のように述べた。「教会が飾り立て有料の座席を設ける時、貧者はわざわざ金持ちの客になり来ないであろう。……キリスト者が神の家における芸術や建築、音楽、雄弁術の趣味を深く犠牲にしない時、大衆をつかめないだろう。」彼は教会員に、全ての階級に開かれた簡素なタバナクルの建設を訴えたが、結局、彼らは前以上に豪華な教会を建設し、彼を失望させた。ついに1882年7月、ピアソンはフォートストリート教会を辞任、インディアナ州インディアナポリスの第二長老派教会へと移る。だが、ここでも同様の問題をめぐって一部の教会員と衝突し、肉体的・精神的衰弱を経験、翌年秋、自分の理想を共有するフィラデルフィアのベサニー教会に移る²⁸⁾。

企業家ジョン・ワナメイカーによって設立された当教会は、1500名の中

産階級的の教会員からなる教会であったが、当時のこのタイプの教会にしては珍しく、強い福音伝道の精神を保持していた。座席料は貧しい者でも手が届くよう安く設定され、隣接する国内最大級の日曜学校には2500名の生徒が通い、さらに託児所、幼稚園、ダイエットキッチン、雇用促進所、労働者クラブ、診療所など社会事業の分野でも活発であった。ピアソンはこの教会で6年間の実り多き時を過ごす²⁹⁾。

彼にとって次の転機は、1885年ムーディー主催のノースフィールド聖書会議に初めて参加した時に訪れた。当会議で彼が提唱した、世界伝道推進のための「全ての福音派教会の代表」からなる「エキュメニカル会議」の創設という構想は、翌年ノースフィールドで開催された第一回大学生会議やそれから派生した学生ボランティア運動、さらには1888年にロンドンで開かれた「世界伝道会議」において結実した。その他にもピアソンは1887年に *Missionary Review* (1878年創刊) の編者を引き受けるなど、世界伝道へと進出し、1888年ロンドンに向けて発った際、ベタニー教会に辞表を提出する。その後、1890年に大陸旅行に出かけ、次の2年間ロンドンのメトロポリタン・タバナクルで牧師を務め、ムーディー亡き後はノースフィールドの会議や学校に助力し、1910年にはかねてからの夢であった極東(日本と朝鮮)伝道地視察旅行も果たし、翌年6月、他界した³⁰⁾。

三人目のファンダメンタリスト A・C・ディクソン (A. C. Dixon) (1854-1925) は初期ファンダメンタリズムにおいては珍しく南部出身者であった。彼の父はノースカロライナ州の牧師であり且つ奴隷を所有するプランテーション経営者でもあった。ディクソンは少年時代、南北戦争に伴う動乱の時期を過ごした後、1869年バプテスト系大学に入学、1874年文学士号取得(1886年別の大学から神学博士号を授与される)、卒業後、南部のいくつかの教会で牧師を務めた³¹⁾。

彼の転機は1882年、バージニア州リッチモンドでの2週間の伝道ツアーに招かれた際到来した。この時、人口の多い都市での方がより多くの回心者を得ることができると悟った彼は同年12月、メリーランド州ボルチモア

のイマニュエルバプテスト教会へと移る。だが、人口の中心地から遠くに位置した美しく小さなこの教会では、最初の半年間に一人の回心者も得ることができなかった。悩んだ末彼は、当教会において福音伝道を妨げているのは貧しい者を遠ざけている座席料である、という結論に達し、教会の執事たちに座席の無料化を訴えた。最初彼らは、裕福な教会員を失い財政難に陥ることを恐れ反対したが、ピアソンに説得され、数ヶ月後には賛成に回った。その結果、彼の就任2年目の終わりまでに、教会員数は53名から155名に、日曜学校の生徒数も45名から258名に増加した³²⁾。

1885年夏、ディクソンはノースフィールドを初訪問し、ムーディーやピアソンなどとの親交が始まった。その翌年ディクソンは不十分な収容能力や排他的雰囲気から貧者を遠ざけていた教会建物の問題に取りかかり、教会員の賛同を得て、1886年10月にはチャペル隣りに座席数約1200のイマニュエル・タバナクルを開設するまでに漕ぎ着けた³³⁾。

1889年ロンドンで開催された第二回世界日曜学校会議に出席した際、ディクソンは当地のメトロポリタン・タバナクルを訪問、そこで参加した野外集会受到に強い印象を受けた。閉会后、欧州経由でアフリカのアルジェに入り、イスラム教寺院や外国伝道の現場を視察した。帰国後彼は、教会の威信を気にかける執事の反対を押し切って、イマニュエルにも野外集会を導入した。だが1890年春、公会堂拡張の話が持ち上がった時、タバナクルの拡張を希望した彼は、より教会らしい建物の建設を望む教会員と衝突、教会建物の問題をめぐって彼の人生に再度危機が訪れた。この時彼は、当教会の福音伝道の力は限界に達したと判断、同年秋、約300万の人口を抱える大ニューヨークの中心部ブルックリンに位置するハンソンプレイス・バプテスト教会へと移る³⁴⁾。

ハンソンプレイスでの最初の1年も座席無料化運動に費やされた。その後も1894年冬のブルックリン市電ストライキ、1898年の米西戦争、スパージョンやムーディーなど福音主義指導者の相継ぐ死により、ディクソンは福音伝道へとさらに駆り立てられる。だが1900年春、座席数2000規模の公

会堂や夏の暑い夕方の集会用に1500人余り収容可能な屋上公会堂の建設計画を提出した際、慣例に反する彼の案に反対する慎重な年長者と、賛成派の若い教会員との間で意見の分裂が生じ、計画は暗礁に乗り上げた。ディクソンはスペイン風邪に倒れ、数週間病の床に付した。これを機に、1901年5月、彼はボストン郊外のラグルズストリートバプテスト教会へと移る³⁵⁾。

20世紀初頭のディクソンの足跡は大体次のようになる。ラグルズストリート教会は社会事業を強調しすぎることによって福音伝道を妨げていると判断した彼は、1906年当教会を辞任、シカゴの「ムーディー教会」に移り、その後モダニズムに対して正統派信仰の防衛を目論んだ12巻シリーズ *The Fundamentals* (1910-15年)の初代編集者に抜擢される。1911年から1919年にかけてロンドンのメトロポリタン・タバナクルの牧師を務め、1920年代には全国的運動へと発展したファンダメンタリズムの指導者の一人として活動、1925年、世を去った³⁶⁾。

以上、3人のファンダメンタリズム創設者たちの経歴を見てきたが、彼らはいずれも宗教多元社会と形式主義的教会のはざまでも福音伝道を推進する中、度重なる挫折を余儀なくされた。しかしそれにもかかわらず彼らの活動は、アメリカの都市に始まり、環大西洋さらには全世界へと拡張していくだけの活力を有していた。彼らの活力の淵源の一つに、「前千年王国説」(premillennialism) と呼ばれる教義があった。それは全世界的あるいは全宇宙的視点から彼らの直面した宗教的多元性という現実を説明した上で、その中において教会は何を目指すべきかを示した。

Ⅲ. 前千年王国説による少数派としての目標

ファンダメンタリズム独自の世界観構築に最も重要な役割を果たした教義が、「天啓的史観」(dispensationalism) と呼ばれる「前千年王国説」である。それは聖書の預言を基に次のような歴史観を展開した。聖霊降臨日(Pentecost) に始まる今の時代、すなわち「教会のディスペンセーション」

は、神とイスラエルとの間で繰り広げられる壮大な救済劇の中にあって、イスラエルが救世主イエス・キリストを拒んだため一時的に挿入された「歴史的括弧」のごとき時代であり、近い将来の破局的終末に向け、悪い方向へと向かっている。終末時にはまず真のキリスト者が「天に引き上げられ」(raptured) た後、「艱難」(tribulation) と呼ばれる人類史上最悪の苦難の時期が始まる。だがハルマゲドンでの最終戦争においてキリストが再臨し、悪魔の軍勢を壊滅、千年王国を設立する³⁷⁾。

この歴史観は、19世紀を通して支配的であった「後」千年王国説(postmillennialism) とは著しい対照をなしていた。後千年王国説によれば世の中は次第に良くなっており、人間の努力を通じて間もなく千年王国が設立され(あるいはすでに設立されており)、至福千年の経過後キリストが再臨する、とされた。南北戦争以前は殆ど全ての福音主義者が後千年王国説を信じていたが、南北戦争後彼らの中から前千年王国説に転向する者が多く現れた。例えば、ムーディーは1870年頃、ピアソンは1878年、ディクソンは1889年に前千年王国説に転じた、といわれている³⁸⁾。彼らの転向を促した要因の一つには、南北戦争後の社会的混乱により後千年王国説の楽観論が信憑性を失う一方、前千年王国説の悲観論が正当化されたという事実があった³⁹⁾。いま一つの要因として、前千年王国説の強調する終末の切迫感が、彼らの最大関心事であった福音伝道に刺激効果を与えたことが挙げられる⁴⁰⁾。

しかしここで最も注目すべき要因は、前千年王国説が提示した新しい伝道哲学である。というのは、それはファンダメンタリストたちが19世紀末アメリカ社会において直面した、自分たちは宗教多元社会の中にあって少数派に属しているという自覚をよく表しているからである。前千年王国説によれば、神が現在のディスペンスーションのために予定された目的は「異邦人の中から御自分の名を信じる民を選び出すこと」(使徒言行録15章14節)であり、後千年王国説の主張する全世界の「回心」ではない。また前千年王国説の信者にとって、世界の福音化とキリストの再臨は切っても切

り離せない関係にあった。彼らはマタイによる福音書24章14節をしばしば引用し、「そして御国のこの福音はあらゆる民への証しとして全世界に宣べ伝えられる。それから、終わりが来る」と主張した。こうした新しい伝道哲学に動機づけられた前千年王国説の信者たちは、外国伝道に特に力を入れた⁴¹⁾。

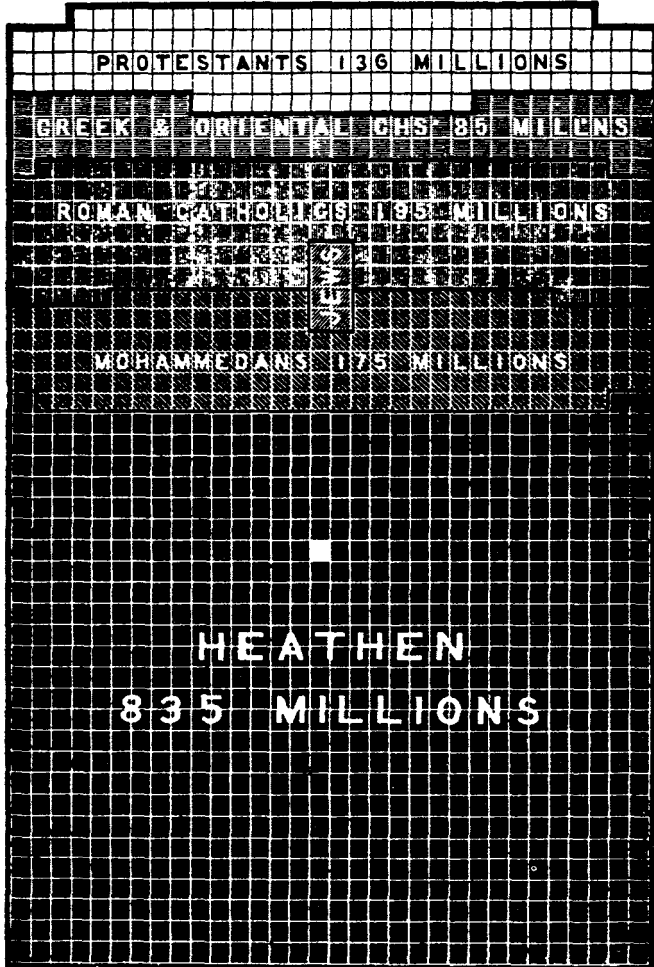
彼らにとってアメリカの都市で大勢の非キリスト教徒の福音化を試みることに、異教徒が大多数を占める全世界で福音伝道を試みることは基本的に同じであった。いやそれどころかアメリカの宗教多元都市での福音伝道において彼らが直面せざるを得なかった、自分たちは少数派になってしまったという厳然たる事実は、前千年王国説が開示した全世界的あるいは全宇宙的視点に立ってみて初めて説明または正当化され得るものであった。またこの視点から外国伝道を推進することによって、自己満足に浸っていた国内の教会の活性化を促すこともできた。

それでは、ファンダメンタリストたちがアメリカの都市で直面した少数派としての地位は、前千年王国説によって如何に説明ないしは正当化されたのであろうか。前千年王国説の信者はしばしば世界の宗教別人口統計を引き合いに出しては、世界の回心を唱える後千年王国説的楽観論は事実と反すると批判した⁴²⁾。例えば、A・T・ピアソンは、1886年の公開預言会議で行った「我等が主の再臨——世界的福音伝道への動機」と銘打った演説の中で、次のように述べた。「約19世紀にも及ぶキリスト教史がすでに経過したにもかかわらず、人類の約4分の1が辛うじて名目上キリスト教者である (nominally Christian) にすぎない。そしてそのうち4分の3は聖書さえ知らず、迷信や聖職者の策謀により支配され、異教信仰と紙一重の状態にある。名目上プロテスタントである残りの僅かな部分には300万人弱の教会員しか含まれていない。この進歩の率では世界を取り敢えず名目上キリスト教に回心するとしても何世紀もの周期を必要とするであろう。」つまり、楽観主義者たちがキリスト教の進歩を証明するために列べた事実や数字は歪曲されている、というのである⁴³⁾。

DIAGRAM EXHIBITING THE ACTUAL AND RELATIVE NUMBER OF MANKIND

CLASSIFIED ACCORDING TO THEIR RELIGION.

Each square represents 1,000,000 souls.



The one white square in the black indicates converts from Heathenism.
In 100 years the heathen and Mohammedan population has increased 200,000,000.

From *Prophetic Studies of the International Prophetic Conference* (Chicago, November, 1886),
(Chicago, 1887), p. 204.

イリノイ州オークパークの牧師ウィリアム・ブラックストーンも同会議で世界人口の宗教分布図を示しつつ（図参照）、次のように述べた。「[楽観主義者たちの示す] 数字は余りにも魅力的で、キリスト者が『地球を征服する』あるいは『世界をキリストへと導く』とかいうことをよく聞く。あるいはしばしば『進歩』が余りにも情熱的に描かれ、至福千年が本当に明けたかのようなのである。そして教会の大部分は風下で気を休め、悠然と邁進している『救済の馬車』を押す手助けをする必要があるなどとはまず考えない。……それは教会をだまして安心させる嘆かわしい阿片である。」⁴⁴⁾ ブラックストーンは、当時の教会の自己満足は福音伝道の進展具合に関する正確な情報の不足にも起因している、と訴えたのである。

とは言え、前千年王国説の信者たちはこうした状況に対して必ずしも悲観的ではなかった。ピアソンは、「19世紀たったのに依然として真実と信仰、純潔と敬虔さは少数派 (minority) のものでしかないからといって我々の福音伝道はその情熱を奪われはしない」と言った。こうした自分たちは少数派に属するという現実論を踏まえた上で、彼は「失望や絶望に対する治療」を示した。それは「我々の希望そのものの再構成なのかもしれない。もし神の言に保証されていない結果を待望してきたのであれば……間違った根本原理を基に不可能なことを達成しようとしてきたことになり、当然失望するはずである。」聖書中には「現在のディスペンセーションの目的は神の民を世界から集めることであると一貫して書かれており、世界の回心であるとはどこにも書かれていない。」換言すれば、キリスト者の使命は世界の回心ではなく世界の「福音化」であった。この真理を理解することによって、宗教的多元アメリカ社会で困難に直面した伝道師は自分の荷を軽減できた。「我々には回心させる責任ではなく接触する責任がある。『全世界に行ってすべての造られたものに福音を宣べ伝えなさい。』我々に委託された任務はそれに始終する。我々は結果とは何の関係もなく、それを追跡調査することもできない。」⁴⁵⁾

このように前千年王国説の信者は、宗教的多元世界での少数派としての

自らの立場に開眼し、自分たちの希望や目標を再検討するよう同胞の福音主義者たちに訴えた。それは、一部の福音主義者たちの間での著しい世界観の転換（我々は多数派ではなく少数派である）、そしてそれに基づく価値観の転換（世界の回心ではなく世界の福音化を目指すべきである）が起こったことを意味する。換言すれば、それはローマ教会のパラダイムから初期キリスト教会のそれへの転換であった。前千年王国説の信者によれば、初期キリスト教会は前千年王国説を信じていたが、ローマ皇帝コンスタンチヌス一世（306-337）によりキリスト教が公認され、政治・宗教的勝利を手中にして以来、キリスト者はキリストの再臨よりも此の世での繁栄に心を奪われてきた⁴⁶⁾。金びか時代のアメリカの教会はまさにその最たる例であった。こうした状況下にあって初期キリスト教徒のパラダイムへ回帰するということは、此の世の支配者、すなわち多数派としての地位を捨て、純粋な少数派として生きるという決意を意味していた。ピアソンはプリンストン神学校のアーチボルド・A・ホッジを引用しつつ、「教会」を表す“ecclesia”という語は元来「キリストの体になるために此の世から呼び出された少数派を意味する」、と指摘した⁴⁷⁾。

このことを十分理解した上で彼らは、世界支配を目指す後千年王国説の信者たちと並んで、1880年から1930年にかけて全盛期を向かえた外国伝道運動の重要な一角を担った。当初は少数派であった前千年王国説の信者も、1920年代には外国伝道事業全体の5割近くを占めるに至った⁴⁸⁾。この分野における彼らの勢いを反映して、ピアソンは1886年の預言会議で外国伝道の幕開けを次のように宣言した。「約19世紀たった後、ついに世界は福音に対して開かれた。神はインドの門戸を明け広げ、中国の壁を破壊し、日本の港の封印を開かれた。アフリカは包囲し尽くされ、トルコ、ビルマ、朝鮮、シヤムは伝道事業を招き、フランス、イタリア、メキシコは開かれた聖書や純粋な福音を歓迎している。神は商業、公立学校、印刷機、医療、科学、軍隊、外交というカギを用いて、閉ざされた門の錠を開けておられる。」⁴⁹⁾

彼の言葉が示唆しているように、19世紀末の外国伝道事業拡張は西洋文明の帝国主義的拡張と相関関係にあった。だが厳密に言えば、両者は区別されるべきである。歴史家ウィリアム・ハッチソンによれば、外国伝道師は一般的に帝国主義を不可抗力であると捉え、それを福音の勢力によって抑制する義務があると考えた⁵⁰⁾。結局、前千年王国説の信者たちを外国伝道へと駆り立てた原動力は、彼らの信仰から発する「福音化されていない幾百万の人びと」に対する義務感であった。彼らによれば、この義務を無視して自己満足に浸っている教会員は非難されるべきであった。ピアソンは上の演説の最後の部分でこう言った。「全ての被創造物はうめき苦しみ、無関心な教会がその任務を遂行するのを待ちわびている。我々の世代のうちに10億もの人びとの魂が光や生命、信仰や希望を受けることなく死没するであろう。毎日1万人が亡くなっているときに、3000万人の福音主義的キリスト者たちは何もせず、これら大勢の人びとが永遠の闇へと落ちて行くのを平気で眺めている。」⁵¹⁾ 同様の見解は預言会議においてしばしば聞かれた⁵²⁾。

こうした現実の中でキリスト者は何をすべきかについて、ピアソンは次のように述べ、演説を締めくくった。「毎日未知の世界へとたっていく1万人の1人ひとりにつき、生命の神託をもつ300人のキリスト者がいることを思い起こそう。この幾百万ものプロテスタント教徒による福音伝道の組織化、効率化を行い、神の霊や伝道の本質による活性化を図ったなら、それは何と広きに及び力強いものになるであろう。……今会議の叫びを多くの流水の音の如く沸き上がらせ、突撃に備えて主の軍勢を集結させよう。悪魔の最後の砦が攻撃され、十字架の旗が到る場所で掲げられますように。」⁵³⁾

但し、前千年王国説の信者全員がピアソンのように全てを投げ打って外国伝道に献身したわけではなかった。最終目標は同じとはいえ、個人個人によって異なるアプローチの仕方が存在した。例えばムーディーは、個人に過度な圧力をかけて外国伝道のような重要な分野への献身を誓約させる

のは危険なことである、とSVMの誓約の仕方を批判し、神の国は全世界を包摂しており、故にキリストに仕える場所は国内外どこでもかまわない、という見解を述べた。他方彼は、ノースフィールドの学校や会議、あるいはMBIにおいて彼の影響を受け、外国伝道に赴いた多くの者を通じて、外国伝道に間接的に寄与したと言える⁵⁴⁾。ディクソンも教区牧師としての仕事に徹する一方、時々、伝道師を自分の教会に招き、全世界的福音伝道の進展状況を教会員に知らせることで、教会の活性化を図った⁵⁵⁾。

このように、19世紀末アメリカの都市で伝道師として活動を始めたファンダメンタリストたちは、程度の差こそ有れ、20世紀初頭にかけて全世界的規模へと視野を拡大していった。それと同時に、少数派としての現実を受け入れ、目標の下方修正、すなわちより現実的な方向への目標の立て直しを図ったのであった。この点においてファンダメンタリズムは、世紀転換期にアメリカの都市においてまたは全世界的規模で顕在化した宗教多元性という新しい状況に適応した新しい形の福音主義であった。

お わ り に

ファンダメンタリズムは現代における時代錯誤な宗教運動であるという先入観がこれまで支配的であったが、以上の考察によりこの運動には現代的な社会状況、特に宗教的多元性に適応した側面があることが明らかにされた。ファンダメンタリズム誕生当時、主流教会は自己満足や形式主義に陥り、教会内の俗物的関心事に心を奪われたために、激動を経験しつつあった世紀末アメリカ社会の要請に十分応じられなくなっていた。ファンダメンタリストたちは産業社会が生み出した大勢の貧困労働者たちに対して排他的であった中産階級的教会を批判し、教会座席の無料化を図るなどして彼らを積極的に教会に取り込もうとした。

しかし彼らは、一方では福音には殆ど関心を示さない異教徒から、他方では形式主義的教会員から抵抗を受け、挫折感を味わった。そのような状況下で前千年王国説はファンダメンタリストたちに、教会の任務は世界の

回心ではなく世界の福音化である、という新しい伝道目標を提示し、近い将来自動的にキリスト教の世界征服が達成されるという主流教会の楽観論に異を唱えた。彼らは、主流派の後千年王国説的楽観論は非現実的であるばかりか、教会内に奢りや自己満足を生む元凶となっている、と考えた。逆に、前千年王国説に基づいた少数派としての自己理解は、厳しい条件にもかかわらず福音伝道を推進していく原動力を生み出した。

しかし実際には、マーズデンも指摘するように、ファンダメンタリズムは福音主義が支配階級であった頃の心性をも引き継いでいたが故に、その発展において常に「支配階級」と「アウトサイダー」という二つの対極的な自己イメージの間を揺れ続けた⁵⁶⁾。20世紀のファンダメンタリストたちが時として少数派のものでしかない自分たちの見解をアメリカ国民全体に押しつけようとしたことは周知の通りである。他方、主流教会を主導したリベラルたちは伝統的福音主義がもつ排他的教義を捨て、より寛容な教義を採択することによって、文化的指導力を保とうとした。彼らは世俗ヒューマニストと組んで宗教多元性に対して寛容な20世紀アメリカ文化を築いていったが、その反面、寛容の名の下で彼らの片割れともいえるファンダメンタリストたちの見解を主流文化から追放した。文化多元主義が叫ばれる現在において、ファンダメンタリスト的伝統に近い現代福音主義を代表する歴史家ジョージ・マーズデンは、自らの伝統の批判に立った上で、多元主義を一層徹底させ、他の様々な見解（例えば社会主義やフェミニズムなど）と同様、ファンダメンタリストたちの見解の正当性も認知されてしかるべきである、と訴え、世俗主義の支配する学界に一石を投じている⁵⁷⁾。

注

- 1) Henry F. May, *Protestant Churches and Industrial America* (New York: Octagon Books, 1977[1949]), 91-111.
- 2) この解釈の代表として次の著作が挙げられる。H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism* (New York: Henry Holt & Colk 1929;

- Norman K. Furniss, *The Fundamentalist Controversy, 1918-1931* (New Haven: Yale Univ. Press, 1954); Richard Hofstadter, *Anti-Intellectualism in American Life* (New York; Alfred A. Knopf, 1963).
- 3) Ernest Sandeen, *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism, 1800-1930* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1970).
 - 4) George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870-1925* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1980).
 - 5) *Ibid.*, 68, 102.
 - 6) 1992年現在の統計によると、福音派プロテスタントがアメリカ全人口に占める割合は25.9%で、カトリック23.4%、主流派プロテスタント18%、無宗教18.5%を押さえて、アメリカ最大の宗教グループを形成しているが、少数派グループであるという現実には変わらない。“Special Report: State of the Union,” *Time* (February 6, 1995): 40.
 - 7) Marsden, “Fundamentalism and American Evangelicalism,” *The Variety of American Evangelicalism*, edited by Donald W. Dayton and Robert K. Johnson (Downers Grove: InterVarsity Press, 1991), 23.
 - 8) Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1991), 9-10.
 - 9) Robert T. Handy, *A Christian America: Protestant Hopes and Historical Realities*, (New York: Oxford Univ. Press, 1984[1971]), 95.
 - 10) May, 91.
 - 11) Sydney E. Mead, *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America* (New York: Harper & Row, 1977), 142, 157.
 - 12) May, 51.
 - 13) Aaron Ignatius Abell, *The Urban Impact on American Protestantism, 1865-1900* (London: Harvard Univ. Press, 1943), 6-7.
 - 14) 進化論は北部の保守的プロテスタント聖職者の間に激しい論争をすぐに引き起さなかった。むしろ当初彼らは、神が進化の過程で介入し人間の魂を創造したと補足することによって、新しい科学とキリスト教を調和させようとした。See Marsden, *Religion and American Culture* (Orland: Harcourt Brace Jovanovich, 1990), 122-27; Marsden, “Evangelicals and the Scientific Culture: An Overview,” *Religion & Twentieth-Century American Intellectual Life*, edited by Michael J. Lacey, (New York: Woodrow Wilson International Center for Scholars, 1989), 33-37.
 - 15) Paul Boyer, *Urban Masses and Moral Order in America, 1820-1920* (Cam-

- bridge: Harvard Univ. Press, 1978), 123-24.
- 16) モートン・ホワイトは、20世紀リベラル社会哲学の歴史に関する著作の中で、1880年代、1890年代の社会経済的状况を背景に起こった、哲学や社会科学における「形式主義への反抗」について述べたが、宗教界でも同様の現象が並行して進行していた。See Morton White, *Social Thought in America: The Revolt Against Formalism* (Beacon Press: Beacon Hill, 1963[1947]).
- 17) James Davison Hunter, *American Evangelicalism: Conservative Religion and the Quandary of Modernity* (New Brunswick: Rutgers Univ. Press, 1983), 33-34. マーティーとアプルビーは、ファンダメンタリズムと単なる「伝統主義」を区別する必要を強調する。彼らによれば、ファンダメンタリストは「世界を改造するために採択する戦略や手法において、伝統主義よりもモダニズムにより近い類似性を示す。(下線は著者自身による。)」 See Martin E. Marty and R. Scott Appleby, "Conclusion: An Interim Report on a Hypothetical Family," *Fundamentalisms Observed*, edited by Marty and Appleby, (Chicago: Univ. Press, 1991), 825-28.
- 18) James F. Findlay Jr., *Dwight L. Moody: American Evangelist, 1837-1899* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1969), 43-91, 101-10.
- 19) William McLoughlin, *Modern Revivalism: Charles Grandison Finney to Billy Graham* (New York: Ronald Press Company, 1959), 176.
- 20) *Ibid.*, 111-35, 217-20.
- 21) *Ibid.*, 221-30, 263-71; Findlay, 192-226, 269-74, 281-82.
- 22) D. L. Moody, *Prevailing Prayer: What Hinders It* (Chicago: Bible Institute Colportage Association, 1885), 26.
- 23) Moody, *Secret Power: The Secret of Success in Christian Life and Work* (Chicago: Bible Institute Colportage Association, 1881), 110.
- 24) Findlay, 303-28.
- 25) ムーディーはノースフィールドでの夏期会議にしばしばリベラルを招いた他、社会的福音の唱道者ワシントン・グラッデンやライマン・アボットとは生涯の友好関係を保った。またムーディーの死後、聖書学院がファンダメンタリズムに、ノースフィールドの二つの学校がモダニズムに傾斜した際、双方がムーディーの精神の継承を宣言したことにも、彼の遺産の幅広さが窺える。*Ibid.*, 400, 411-12; McLoughlin, 274.
- 26) Findlay, 346-55.
- 27) Delavan Leonard Pierson, *Arthur T. Pierson: A Spiritual Warrior, Mighty in the Scriptures; A Leader in the Modern Missionary Crusade* (New York: Fleming H. Revell Company, 1912), 104-06, 127-30.

- 28) *Ibid.*, 131-64.
- 29) *Ibid.*, 165-67; Aaron, 155-56.
- 30) Pierson, 192-93, 196-252, 287-333.
- 31) Helen C. A. Dixon, *A. C. Dixon: A Romance of Preaching* (New York: G. P. Putman's Sons, 1931), 26-60, 72-81, 94.
- 32) *Ibid.*, 81-88.
- 33) *Ibid.*, 91, 93-94.
- 34) *Ibid.*, 103-20.
- 35) *Ibid.*, 122-48.
- 36) *Ibid.*, 154-319.
- 37) Timothy P. Weber, *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism, 1875-1982* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1987 [1983]), 16-24.
- 38) Findlay, 250-54; Pierson, 142-44; Dixon, 123.
- 39) Weber, 41-42.
- 40) この点に関して、歴史家ティモシー・P・ウィーバーは次のように述べている。「天啓の史観は福音伝道に新たな切迫感を与えた。もしキリストがいつ自分の教会を向かえに来てもおかしくないとするれば、一刻たりとも無駄にはできなかつた。」天啓の史観には、伝道師に与えた刺激効果に加え、未だ回心していない罪人を覚醒させる効果もあった。罪人は「キリストが戻ってきて教会を天に引き上げる時、地上に残される可能性と向き合わねばならなかつた。」*Ibid.*, 52-54.
- 41) *Ibid.*, 65-81.
- 42) *Second Coming of Christ: Premillennial Essays of the Prophetic Conference held in the Church of the Holy Trinity, New York City* (Chicago: F. H. Revell, 1879), *The Prophecy Conference Movement*, vol. I, edited with an introduction by Donald W. Dayton (New York: Garland Publishing, Inc., 1988), 197, 298; *Prophetic Studies of the International Prophetic Conference, Chicago, November, 1886* (Chicago: Fleming H. Revell, 1886), *Movement*, vol. II, 34, 173, 196-99; *Addresses on the Second Coming of the Lord, Delivered at the Prophetic Conference, Allegheny, Pa., December 3-6, 1895* (Pittsburgh: W. W. Waters), *Movement*, vol. II, 118.
- 43) A. T. Pierson, "Our Lord's Second Coming: A Motive to World Wide Evangelism," 1886, 34-35.
- 44) W. E. Blackstone, "Mission Fields," 1886, 197.
- 45) Pierson, "Evangelism," 36-37.

- 46) Nathaniel West, "History of the Pre-millenarianism," 1878, 348.
- 47) A. T. Pierson, "The Coming of the Lord: The Doctrinal Center of the Bible," 1895, 95-96.
- 48) William R. Hutchison, *Errand to the World: American Protestant Thought and Foreign Missions* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1987), 112.
- 49) *Ibid.*, 39.
- 50) Hutchison, 92.
- 51) Pierson, "Evangelism," 40.
- 52) 1878, 459; 1886, 14, 94, 202; 1895, 50, 60; *Addresses of the International Prophetic Conference held December 10-15, 1901, in the Clarendon Street Baptist Church, Boston, Mass., Movement*, vol. III, 112.
- 53) Pierson, "Evangelism," 40.
- 54) William R. Moody, *D. L. Moody* (New York: Macmillan Company, 1931[1900]), 380-81.
- 55) Dixon, 123, 138, 154.
- 56) Marsden, *Fundamentalism*, 6-7.
- 57) Marsden, *The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Nonbelief* (New York: Oxford Univ. Press, 1994).