

モルトマンにおけるキリスト教的反ユダヤ主義とキリスト論

Christian anti-Judaism and Christology in Moltmann

森山 徹
Toru Moriyama

キーワード

アウシュヴィッツ以後、ユダヤ教とキリスト教、キリスト教的反ユダヤ主義、キリスト論

KEY WORDS

Post-Auschwitz, Judaism and Christianity, Christian anti-Judaism, Christology

要旨

「アウシュヴィッツ以後」、ユダヤ教とキリスト教の関係を考えた神学者や研究者たちは、キリスト論とキリスト教的反ユダヤ主義の共犯関係を批判してきた。しかし、これらの批判は、キリスト教的反ユダヤ主義の根源的な克服を要求するあまり、しばしばキリスト論までも毀損してきた。本稿の目的は、モルトマンのキリスト論とキリスト教的反ユダヤ主義の関係を明らかにすることにある。モルトマンは、イスラエルの歴史に基づくメシア理解と、十字架につけられたイエスの理解から、「途上のキリスト論」を主張する。このキリスト論によって、彼は、キリスト教的反ユダヤ主義を相対化するだけでなく、キリスト論をも保持することを可能にした。アウシュヴィッツとキリスト教の関係を問題にしている神学者ロイ・エックカートは、モルトマンのキリスト論を「先延ばしされた勝利主義」として批判した。しかし、モルトマンは、途上のキリスト論が、キリスト教的反ユダヤ主義と勝利主義を克服し、キリスト論を保持するのだと主張した。

SUMMARY

Theologians and researchers who have thought about the relationship between

Judaism and Christianity in the “Post-Auschwitz” period have criticized Christology and Christian anti-Judaism for complicity in the holocaust. However, because these criticisms have demanded a fundamental victory over Christian anti-Judaism, even Christology has often been implicated. The purpose of this paper is to clarify the relationship between Moltmann’s Christology and Christian anti-Judaism. Moltmann insists on “a Christology of the way” from an understanding of the Messiah based on Israeli history and an understanding of the crucified Jesus. By this Christology, he relativized Christian anti-Judaism while making it possible to still maintain Christology. Theologian A. Roy Eckert, who formulated the relationship between Auschwitz and Christianity as a problem, criticized Moltmann’s Christology as “postponed triumphalism.” However, Moltmann insisted that “a Christology of the way” conquered Christian Anti-Judaism and triumphalism, and thus he maintained his Christology.

I 問題の所在

キリスト教的反ユダヤ主義は、キリスト論の発生と同時に生まれた同じ解釈的伝統の二つの側面である¹。ローズマリー・R・リューサーは『信仰と兄弟殺し — 反ユダヤ主義の神学的ルーツ (*Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*)』で、キリスト教誕生以前から第二次大戦後までの膨大な教会の歩みを歴史的に検証し、このことを主張した²。リューサーをはじめ、「アウシュヴィッツ」を契機としてユダヤ教とキリスト教の関係再考を目指す様々な神学者や研究者たち（本稿では彼ら／彼女らを便宜上「ポスト・アウシュヴィッツ神学者」と呼ぶ）は、キリスト教的反ユダヤ主義とキリスト論の共犯関係を批判してきた。しかし、彼らの批判は、キリスト教的反ユダヤ主義の根源的な克服を要求するあまり、しばしばキリスト論をも毀損し、十分にその再構築に力を注いできたとは言いがたい³。本稿では、この議論の文脈の中で、ドイツの神学者ユルゲン・モルトマン（**Jürgen Moltmann**）をとりあげる⁴。その理由は、モルトマンが、キリスト教の伝統的な終末論を再解釈することによって、従来のキリスト教神学だけでなく、多方面の現代的諸問題へも応答を試みてきたからである。これらのモルトマンの主要な著作や論考において、ユダヤ教に対する積極的な理解が浸透していることは、早くから多くの研究者によって指摘されてきた⁵。また彼自身は、キリスト教徒の立場から、「アウシュヴィッツ」の神学的影響に言及し（*KKG*, S.156）⁶、ユダヤ教徒との対話をはかり⁷、積極的な関係を模索し続けてきている⁸。よって本稿では、モルトマンのキリスト論理解が反ユダヤ主義克服に

どのように関係しているのか、またその試みはどのような可能性と問題を孕んでいるのかを検討することによって、キリスト教徒として反ユダヤ主義を考えるための視座の確立を試みるものである。

II キリスト論

本章では、モルトマンのキリスト論理解を概観するが、この限られた紙幅の中で彼のキリスト論の主張の全てに言及することは不可能である。よって本章では、モルトマンの著書『イエス・キリストへの道 メシア的次元におけるキリスト論 (*Der Weg Jesu Christi: Christologie in messianischen Dimensionen*)』を中心的なテキストとして用い、その中でユダヤ教との関連で論じられたキリスト論の特性に焦点を当てたい⁹。

「キリスト論」とは、メシア論以外の何を意味するのであろうか。『イエス・キリストへの道』の中で、モルトマンがキリスト論に突きつける最初の問いはこのようなものであった。

「キリスト論」とは、メシア論以外の何を意味するのであろうか？「キリスト」とはイスラエルのメシアにはかならない。イスラエルのメシアとは、「ヤハウェの油注がれたお方」のことであり、そのお方を思い起こすことは、そのお方とその救済の支配を待ち望むことを意味する（『イエス・キリストの道』、22頁／WJC, S.17）。

モルトマンにとってキリスト論とメシア論が同義であるのならば、ここではまずイスラエルのメシアとは何かということを問う必要がある。モルトマンはマルティン・ブーバーに依拠しつつ、これを次のように説明している。モルトマンによれば、イスラエルのメシア待望は、イスラエル王国時代の王制の矛盾から生じてきた。油注ぎ（カリスマ）なしの神聖政治は、安全保障に重点をおくことによって隷属からの解放をおごなりにし、民に憐れみ深い救済者の要求を掻き立てた（WJC, S.24）。このような状況の下に、当初のメシア像はダビデへの想起から発展したが、イスラエル王政の軍事的崩壊は、それを乗り越えた「約束とあわれみに満ちた正義の神の究極的・永続的の到来」という希望の形態を預言者たちが告げ知らせる契機となる（WJC, S.26f）。他方で、黙示文学の伝承においては、このイスラエルの特殊で内在的なメシア待望と並んで、「人の子」という、より超越的で普遍的な広がりを持つ希望像も伝承されてきた。両者の歴史的影響関係については多くの議論がなされているが、少なくとも歴史的で預言者的面を持つ「メシア」と超越的で黙示録的の面をもつ「人の子」への待望

は、中和されることなく存続し続けてきたとモルトマンは言う (WJC, S.30)。メシア的人間は真に人間らしい人間の途上にあり、人の子はこの世にはまだ存在しない。両者は、いまだこの世には存在しない希望像 (Hoffnungsfigur) なのである (WJC, S.34)。このような理解にもとづいて、モルトマンは、イスラエルの伝承において発展してきた「メシア」が、暫定的 (provisorisch) で過ぎ行くものであると言う。なぜなら、世界は、メシアが到来したというには、未だあまりにも苦難の中にあり、救いや贖いにはほど遠いからであった。イエスのメシア性に当時のユダヤ教が否を突きつけた理由とは、この世界の未贖性にあったのである (WJC, S.45)。

では、モルトマンは、このようなメシア理解にもとづくとき、ナザレのイエスをメシア=キリストとして信じるということをもどのように考えているのだろうか。彼は、このことについて次のように言っている。「ナザレのイエス・来たりたもうたメシアは、自らの傷によっていやし、その苦悩によって勝利する、苦難の神の僕にほかならない。このイエスは、神の栄光のうちに来たり、世界を御国へと救済する来臨のキリストではまだない (WJC, S.49)」。モルトマンによれば、イエスは、今や「神の子羊」であったが、未だ「ユダから出た獅子」ではなく、「神なき者の義認と敵との和解」を世界にもたらしたが、「すべての敵意の克服・死人の復活・新しい創造」ではない (Ibid)。そして、復活したキリスト自身さえも、全能者では「まだない」のである (Ibid)。このようにイエスとは、非ユダヤ人に神との和解を身をもって告げ知らせたという点では「既に」神によって召し出された「苦難の僕」であったが、「未だ」世界を贖う「来臨のキリスト」ではない。しかし、このようなイエスをキリスト=メシアとして信じる者は、キリストによって「既に」神との平和を得ているがゆえに、この平和のない世界と妥協するわけにはいかず、神と和解したがゆえに、この「未だ」救われていない世界で苦しみ、奴隷化された全被造物といっしょに、来たるべき神の栄光を求めて「うめく」のである (Ibid)。

このような神の贖いと世界の未贖性の問題を、モルトマンは既に『十字架につけられた神』の中で、三位一体論に基づいた十字架理解との関わりにおいて論じている。そこで彼は、イエスの十字架上での受難について二つの側面を指摘する。イエスの十字架とは、一方では、神御自身が人間の矛盾を怒って押さえ込むようなことをせず、それを自らに引き受け、排除されるままになったという愛の行為である (GG, S. 235)¹⁰。しかし他方では、イエスの決定的な神喪失の場であり、あらゆる事柄を否定する絶対的な無神性の経験なのである (GG, S.71)。つまり、この出来事は、神によって決定的に捨てられた神の子=イエスを通して、神が、神を失い見捨てられていると感じている人間の側に立ち、共に苦難することを意味しているのである (GG, S.240f)。この意味において、イエスの十字架上での出来事は、見捨てられたと感じ

ている人類にとってのメシアの先取的経験ではあるが、今なお苦難している人々がいる現実においては、未だ完結せず開かれたものとしてありつづけているのである (GG, S.242)。このようなモルトマンのイエス理解を見る時、上述したイスラエルのメシア理解から解釈されていると推測したくなるほどに、両者は同型的で極めて類似しているということがわかる。モルトマンにとってメシア＝キリスト論とは、世界は未だ救われていないという点において暫定的で未完結なものに留まっているが、それは贖いのために救われていない者たちに対して開かれ、共にうめき、少しでも救いに近づこうとする道の「途上」にあるのである (WJC, S.50)。

「マラナ・タ、アーメン、然り、主イエスよ来たりませ」(黙示録二二・二〇) は、終末論的に前もってとらえられた、暫定的然りである。それゆえ、それは、決して排他的・排除的然りではない。(中略) イエスを「神のキリスト」と告白する者は、生成におけるキリスト、途上のキリスト、神の終末論的歴史の運動におけるキリストを認識し、このキリストの道に対し、イエスに服従するのである (『イエス・キリストへの道』、69頁/WJC, S.50)。

モルトマンはこのようなキリスト論を「途上のキリスト論 (christologia viae/Christologie des Weges)」と呼び、ニカイア・カルケドンで教理化された「永遠のキリスト論」や「天の故郷のキリスト論」と明確に区別した (WJC, S.11-2)。この区別の背景には、後者のキリスト論がギリシア精神に熟達することによって、メシア＝キリスト論の「途上性」をしばしば見失ってきたという批判的視点が含まれている (TH, S.34-5, 74-5)¹¹。これは、初期の著作である『希望の神学』から見られるモルトマンの主張の一つであったが、モルトマンの政治神学を分析した千葉真によれば、彼は、この批判的視点から、アウグスティヌスやカント、ブルトマン、そしてカール・バルトにまで見られる超越論的終末論の伝統を批判し、徹底したイスラエルの黙示的希望の重要性を強調してきたのである¹²。この主張の背景に、前述してきた「途上のキリスト論」が近因として伏流していることを推測することは難しくないだろう。確かにモルトマンは、二つのキリスト論が決してどちらかを排除するものではなく、むしろ相互に補完しあい強めあう関係にあると注意深く記している。しかし、ここで彼が強調するのは、明らかに「歴史の疎外の中に存在し、いのちを求め続ける人間」にとっての「途上のキリスト論」(WJC, S.11)であった。次章では、キリスト教的反ユダヤ主義との関係において、このキリスト論がどのように関係し、機能するのかを見てみよう。

Ⅲ キリスト教的反ユダヤ主義

一般に「キリスト教的神学的反ユダヤ主義 (Christian theological anti-Judaism) (以下「キリスト教的反ユダヤ主義」と略述)」とは、律法主義者たちによるイエスの迫害と十字架刑への先導、またそれらを記述した新約聖書に端を発する、ユダヤ人に対するキリスト教固有の否定的見解とそれに伴う攻撃的ふるまいであると考えられてきた。しかし、このキリスト教反ユダヤ主義の起源と、それが歴史的に今日まで力を持って存続し続けている理由については、現在も諸説が入り乱れている。

例えばカール・バルトは、『教会教義学』の中で、キリスト教的反ユダヤ主義の起源について、次のような指摘をしている。一つ目は、われわれすべてはどんなに悪いものであるかということが、選ばれた人間としてのユダヤ人の中で、鏡に映し出されるように目の前につきつけられ、明るみに出されるというものである¹³。二つ目は、ユダヤ人たちが神の選ぶ恵みの事実の前におかれているということが、非ユダヤ人にとって癢にさわるからというものである¹⁴。他方でリューサーは、キリスト教の反ユダヤ主義的伝統が、メシアについての二重の解釈によって打ち立てられたという¹⁵。つまり預言者や詩編はイエスがキリストであると預言しているのと同時に、この預言に対してユダヤ人たちが背くということも預言しているというのである。この二重の解釈によって、預言を受け入れたキリスト教徒には神の赦しと約束が、反対に預言を受け入れなかったユダヤ人には神の怒りと拒絶がもたらされ、ここに教会の勝利主義とキリスト教的反ユダヤ主義が生起する、というものである¹⁶。

バルトは、ユダヤ人の選びによって明るみに出された非ユダヤ人の不完全さによって、リューサーは、旧約の預言の二重的／分割的解釈によって、キリスト教的反ユダヤ主義と勝利主義が生起したと主張している。それでは、モルトマンの理解はどのようなものか。

モルトマンにとってのキリスト教的反ユダヤ主義の起源とは、端的に言えば、「自己の不完全に対する自己憎悪」である (KKG, S.157)。モルトマンは、この着想を、ユダヤ人思想家であるローゼンツヴァイクから引用している。ローゼンツヴァイクによれば、ユダヤ教の実存は、キリスト教に全ての時を通じて目的にも真実にも至らず、しかし絶えずその道の途上にあり続けるという事柄を押し付ける。これが、ユダヤ教に対するキリスト教の憎悪の最も深い背景であるのだが、それは最終的には自己自身の不完全さに対する憎悪を意味している¹⁷。つまり、モルトマンにおけるキリスト教的反ユダヤ主義とは、前章で確認したキリスト論における「途上性」をキリスト教会が歴史を通じて受容できなかったということ、そしてこのキリスト論的暫定性と教会の未完結性をユダヤ人の実存が歴史を通じて映し出しているということに起因し

ているというのである。

モルトマンによれば、このような「途上性」を受容してこなかったキリスト教には、その初期から救いの成就を主張した数々の熱狂主義者たちが現われた。彼らは、自らが信じる救済の王国が排他的な信仰共同体の中に、あるいはコンスタンティヌス帝に代表されるキリスト教国家の中に、救いの成就が実現したと考えた (GG, S.97f)。このような人々が、現在の成就を基礎に持つキリスト論の上に、絶対主義を確立していったのである (KKG, S.157)。そして、この絶対主義が教会及び国家的権力と結びついた形で現われたのが、勝利主義 (Triumphalismus) であった¹⁸。モルトマンは、このような絶対主義から生まれた勝利主義的なキリスト教を、次のように痛烈に批判している。

これ〔勝利主義〕は決まってユダヤ人や未だ成就されざるメシア的希望のその他の支持者に対する迫害へと至ったのである。キリストを彼の未来なしに神として崇拝する信仰、自分自身を神の国と解している教会、世界が相変わらず救済されていない現実のもとで、もはや苦難を受けることのない和解意識、自らを地上に現臨する神と思いなしているキリスト教国家——こうしたものは、ユダヤ教的な希望を自らと同列にすることを許すことができないのである。しかし、これらがなお真正なキリスト教信仰なのであろうか (『十字架につけられた神』、146頁 / GG, S.97f)。

以上のようにモルトマンは、キリスト教が自らの暫定性及び未完結性を受容できなかったことによって、一方ではキリスト教的反ユダヤ主義を生み出し、他方ではキリスト教が自らを勝利主義化していったと理解したのである。このように見ると、彼のキリスト教的反ユダヤ主義理解は、ユダヤ教において自らの不完全さが明るみに出されるといふバルトの理解と、キリスト教的反ユダヤ主義と教会の勝利主義の誕生を表裏の関係で捉えるリューサーの理解と比べると、独自の仕方両者の見解を内に含んでいることがわかる。そして、このキリスト教的反ユダヤ主義と教会の勝利主義の根底に横たわるものこそ、現在の成就に基づくキリスト論の絶対化であった。これに対し、モルトマンの途上のキリスト論は、自らの救いの成就を留保し、教会の「不完全さ」を積極的に受容する余地を残しているという点において、キリスト教的反ユダヤ主義と教会の勝利主義を絶えず相対化する機能を有するよう見える。次章では、このモルトマンの試みに対するアメリカのポスト・アウシュヴィッツ神学者の応答と批判を検討することによって、更に彼の理解を深めたい。

IV 救済史的世界観

IV-1 モルトマンのユダヤ人／イスラエル理解に対する批判

先述してきたモルトマンの主張に対し、アメリカのポスト・アウシュヴィッツ神学の立場から比較的早い段階で応答したのは、ロイ・エッカート (A. Roy Eckert) である。彼は、モルトマンのイスラエル／ユダヤ人理解が、伝統的なキリスト教理解とは異なって、キリスト教的反ユダヤ主義の問題を意識していることに一定の評価を与えているが、同時に独特な立場からの批判も加えている¹⁹。彼の主要な批判は、次の二つである。一つ目は、イスラエルの特別な選びについての問題である。それは、ユダヤ人が自らの選びを主張する権利はあるが、キリスト教徒がユダヤ人にそれを一方的に押し付ける、あるいは要求する権利はなく、たとえ仮にキリスト教徒がその権利を持っていたとしても、ホロコーストに達する1900年もの間に、その権威は裏切られ、取り消されているというものである。つまり、エッカートは、伝統的なキリスト教が、絶えずユダヤ人を「キリスト教の土台」あるいは「否定されるべきもの」として要請し、反ユダヤ主義とホロコーストを生む土壌を作ってきたことを、神学的、倫理的問題として糾問しているのである。二つ目は、モルトマンの勝利主義理解の問題である。それは、次のように要約できる。現代のキリスト教はこの問題を嘆いているが、実際はこれを克服できていないのではないか。つまり、キリスト教の救済史にイスラエルを秩序づけ、終末時において最終的にはイエスが教会のキリストとしてだけでなく、イスラエルのメシアとしても自らを開示するのであれば、それはやはり教会の優位を念頭に置いているのではないかというものである。このような批判において、エッカートは、モルトマンの神学が結局は「先延ばしされた勝利主義 (postponed triumphalism)」であり、本質的にはホロコースト以前の神学であると指摘する²⁰。これに類するものとして、カール・バルトにおけるイスラエル／ユダヤ人の救済史的理解は、結局のところ彼らを自らの神学の内に包括しているのではないかというポスト・アウシュヴィッツ神学者たちの批判が、モルトマンにも該当するように見える²¹。それによれば、モルトマンのイスラエル／ユダヤ人理解は、イスラエルを救済史神学の枠組みの中の一つの役割として限定することによって、イスラエルの固有性を損なっているのであり、最終的にはイスラエル／ユダヤ人をキリスト教内に「包括」しているのではないかというものである。エッカートのモルトマン批判も、バルトの救済史におけるイスラエル／ユダヤ人理解を批判するポスト・アウシュヴィッツ神学者たちも、終末時におけるキリスト教側へのイスラエル／ユダヤ人の「包括主義的」な在り方を問題にしているという点で、共通している。

では、モルトマンは、イスラエル／ユダヤ人をどのように理解したのか。この問い

を理解するために、本章では、批判者たちが俎上に載せているモルトマンの救済史理解を概観する。また、そこにおいて上述した批判者たちの批判は、どの程度妥当しているかを検討しよう。

IV-2 救済史的世界観とユダヤ人の「否」

モルトマンは、ユダヤ人及びイスラエルをキリスト教及び教会との関係で次のように問う。それは、イスラエルは教会に克服されたのではなく、現在も独自の使命を持っているのか、というものである。この問いに対してモルトマンは、イスラエルが教会と並んで、終末にまで継続する「救済のための使命」をもっていると応え、この論拠を「救済史神学」に求めている (KKG, S.158)²²。この救済史神学とは、イエスの福音とメシア性に対するユダヤ人の拒否から異邦人宣教が生まれ、イスラエルが頑になっている間に諸国民の間に宣教が行き渡り、次にイスラエルの回心が続き、それから地上にキリストのメシア的「千年王国」が来るというものであるが (KKG, S.159)、ここから見る時、ユダヤ人と非ユダヤ人が深く関わりつつ、決定的に区別されるとモルトマンは言う。彼は、この主張の論拠をパウロのローマの信徒への手紙に依拠しつつ以下のように説明する。ユダヤ人とギリシア人の両者は罪の下にあり、神は割礼のある者と無割礼の者とを義とされるという見解それ自体は正しい。しかし、このような罪と恵みの普遍性が見いだされる経緯には、歴史的諸相違があるのである。それは、諸国民の中で神の恵みによって選ばれたイスラエル／ユダヤ人は、イエスをキリストと認めなかったために頑な民として一時的に退けられる。一方、神の恵みの外にいた非ユダヤ人は、ユダヤ人がイエスを拒絶することによって初めてキリストと出会うことが可能になる。恵みの下にいたユダヤ人がイエスを通して頑にされることによって、神の恵みの外にいた非ユダヤ人が憐れみの中に入れられる。このように見る時、モルトマンが、罪と恵みの普遍性は「ユダヤ人をはじめ、ギリシア人に」(ローマー・一六) 対しても歴史の道をとる (Ibid)」と言うことが初めて理解される。このように、モルトマンの救済史的世界観は、イスラエルと非ユダヤ人との間の相違を決して同等にするものではなく、むしろ逆にこの両者の相違の中で歴史的に具体化され続けると考えられていた。

ただし、ここで注意しなければならないことは、このユダヤ人によるイエスのメシア性の拒絶 (以下ユダヤ人の「否」) は現在も有効性を持ち、非ユダヤ人が神と和解する終末においてまで続くというモルトマンの主張にある (Ibid)。このユダヤ人の「否」に焦点を当て、更に理解を進めよう。彼は、ここで三人のユダヤ人思想家、ブーバー、ベン・コーリン、ショーレムを引き合いに出す。ユダヤ人の「否」に対する彼らの主だった論拠は、世界は未だ贖われてはおらず、キリスト教のように贖いを

霊的あるいは精神的な不可視の領域において既にあると主張することはできない、という点にある (IN, pp. 1021-2)。Ⅱ章でも見たように、イエスのメシア性に対するユダヤ人の「否」は、世界の未贖性ゆえであって、敵意や不信仰から、まして「神の裁き」からではない。では、神は、なぜユダヤ人に「否」を言わせたのか。それは、福音がイスラエルから異邦人に広められるためであり、ユダヤ人になることなしに、神の霊が異邦人の上にとどまるためであった (IN, p. 1023)。逆にもし、イエスがメシアであるということが全イスラエルに受け入れられていたならば、異邦人への福音の宣教はほとんどありえなかつただろうとモルトマンは言う (CI, p. 200)²³。彼は、このような救済史的世界観に基づいて、ユダヤ人の「否」とキリスト教の基盤となるキリスト論との関係に対して次のように言及している。

なぜなら、最初期のキリスト論はこの緊張の領域で発展したからであり、全てのキリスト教のキリスト論は、この葛藤へ立ち戻ることを余儀なくされており、ユダヤ人の「否」と格闘し、受け入れなければならない (IN, pp. 1021)²⁴。

以上のように、モルトマンは、イスラエル／ユダヤ人には世界の未贖性に基づいたイエスのメシア性への「否」という独自の使命が現在もあると理解していた。そして、非ユダヤ人たちは、このユダヤ人の「否」の歴史の中でイエスと出会い、イスラエルへの神の約束と世界の贖いの召命の中に入れられるのである。そのためにも、全てのキリスト論が、ユダヤ人の「否」に立ち戻り格闘しなければならないという点を、モルトマンは強調するのである。このように、救済史的世界観から見る時、モルトマンの途上のキリスト論は、その歴史的な足場を得るように見える。そして、この矛盾し対立するように見えるキリスト教の「然り」とユダヤ教の「否」を、キリスト教の救済史の再解釈を通してキリスト論に取り入れるということは、キリスト教が自らの反ユダヤ性と向かい合うためには不可欠な道程のように見える。なぜなら、従来キリスト教徒は、このユダヤ教の「否」の中に、自らのアイデンティティの脅威の原型を読み取ってきたのであり、これがキリスト教的反ユダヤ主義と勝利主義を形成していったということを考える時、救済史的世界観の中にユダヤ人の「否」の積極的意味をキリスト論的に内包することが、必須の条件になると考えられるからである。

IV-3 救済史におけるユダヤ人とキリスト教徒

それでは、このようなモルトマンの神学的試みは、前述のエッカートの批判に対しどのように応答できるのであろうか。まず、キリスト教徒がユダヤ人の選り押し付ける、あるいは要求することが許されるのかどうか、という批判である。確かに、モ

ルトマンが自身の救済史的理解において、イスラエル／ユダヤ人の選びを前提にしていることは明白である。しかし、この選びの理解において、モルトマンとエッカートは、次の三つの点において食い違っている。一つ目は、神によるユダヤ人の選びが、エッカートが指摘したようなキリスト教徒が「要求する (demand)」ものではなく²⁵、あくまでもユダヤ人を通して神から「もたらされる (come)」ものだとモルトマンが理解している点である (IN, p. 1023)。二つ目は、モルトマンにとって、ユダヤ人の選びとイスラエルの約束が、アウシュヴィッツ以後、自らの選びを放棄せず、自覚的に引き受けようとしているユダヤ人の在り方が前提となっているということである。そして三つ目は、モルトマンの救済史の観点から見る時、ユダヤ人の選びとイスラエルの約束を欠くところに、キリスト教及び教会は誕生も存続もできないということである。

エッカートが主張するように、もしキリスト教徒がユダヤ人の選びを前提にできないならば、彼はそのような前提なしにキリスト教の存立の基盤を明らかにする必要がある。確かに、エッカートが自身の論考の結論で言及したキリスト教及び教会における反ユダヤ主義克服の試みは、ユダヤ人の選びそれ自体を廃棄し、ユダヤ人を普通の民族と同様に平準化し、神学自体を世俗化あるいは人間化するというものであった²⁶。しかし、そのような試みは結果的には、アウシュヴィッツ以後も「イスラエルへの神の約束」に忠実に生きようとするユダヤ人と、ユダヤ人が保持してきた契約に接ぎ木されたと自らを理解するキリスト教徒を無視することになるのではないだろうか。

また「アウシュヴィッツ」を考慮しないキリスト教 (アウシュヴィッツ以前のキリスト教) は徹底して糾問されなければならないとするエッカートの前提には²⁷、一抹の不安がよぎる。それは、エッカートが自らの批判的立場を「アウシュヴィッツ以前」のものではないことを、自明の前提にしているからである。つまり、「キリスト教的反ユダヤ主義の原因」を、すべてアウシュヴィッツ以前の「あちら側＝伝統的なキリスト教及び教会」に偏らせ、「こちら側＝エッカート」を潔白あるいは無垢なものとする二元論的解釈で理解することは、暫定性及び未完結性をユダヤ教の側に押し付け、自らは既に救いを成就しているとしたアウシュヴィッツ以前のキリスト論と同型的であるように見えるからである。逆に、モルトマンはこの問題に対して、キリスト教的反ユダヤ主義を生み出したキリスト論の暫定性及び未完結性、「アウシュヴィッツ以前」から続く教会の不完全性、そしてユダヤ教の「否」という、主だったキリスト教伝統と相反してきたものを、積極的に自らの神学に内包しようとするのである。

しかし、それでは結局のところ、モルトマンの神学的試みは、イスラエル／ユダヤ

人の「否」をキリスト教の基盤として「包括している」のだろうか。

V 一なる神と二つの共同体

V-1 先延ばしされた勝利主義

モルトマンは、他方で次のようにも言っている。神の国こそが、はじめて両宗教の一致をもたらすのであり、そこにおいてすべての人がひとりの神を礼拝する時、教会の存在もまた不必要なものとなる、と（『対話』、93頁）。「終りの時には、教会の勝利主義でも、イスラエルのそれでもなく、むしろ神の義の勝利がある（CI, p. 204）。このような終末時における教会の廃棄や、勝利主義の否定に言及していることだけを取りあげれば、モルトマンは確かに終末時において「勝利主義」を否定しているように見える。しかし、終末において一つの神の下に両宗教の特異性が廃棄されるという主張は、宗教多元主義の文脈においては絶えず批判されてきた「包括主義」の典型として理解できる²⁸。つまり、両宗教は終末時にひとりの神によって弁証されるのだが、そこで想定されている神は結局のところ自分たちが信じている神の投影あるいは先取りだというのである。エッカートがモルトマンを「先延ばしされた勝利主義」という言葉で批判したのは、まさしくこの点にあったと言える。それでは、モルトマンは結果的に、勝利主義を克服できなかったのだろうか。また、ポスト・アウシュヴィッツ神学者たちがいみじくもバルトの救済史的なイスラエル／ユダヤ人理解を批判した「包括主義」の轍を、モルトマンも踏んでいるのだろうか。ここでは、実際に行われたモルトマンとユダヤ教徒との対話を軸に、この問題を掘り下げたい。

V-2 ラピデとの対話

1974年、モルトマンは、ユダヤ人思想家でありラビであるピンヒャス・ラピデと対話を行っている。ここでの主要な議論は、ラピデがユダヤ教の唯一神論の立場から、そしてモルトマンがキリスト教の三一神論の立場から、神の自己区別の有無と在り方を問題にしたものである。ラピデの指摘を要約すれば、それは神の絶対的な把握不可能性に基づく神の自己区別の不可知性と、キリスト教の三位一体論が内包している潜在的な三神論化及び多神教化の傾向への危惧である（『対話』、45, 47-50頁）。これに対し、モルトマンは、まず「ユダヤ教の神」対「キリスト教の神」ではなく、「ユダヤ教とキリスト教の神」対「ギリシア人及び哲学者の神」という前提を確認する。そして、三位一体論のルーツとしての十字架におけるイエスの死の理解が、いかにユダヤ教の文脈から出てきたものであるかを主張した（『対話』、54-60頁）。ここで注目したいのは、十字架における三位一体的な神理解の前提についての、モルトマンの次の

言及にある。

実際同一の神は、各自を異なった者に創造され、ユダヤ人と異邦人に対してはそれぞれ異なった歴史へと入っていかれたのですから、各自に同じ顔だけをお見せになる必要は全くないのです（『対話』、73頁）。

ここでモルトマンは、ユダヤ人にとってのイエスと、異邦人にとってのイエスは別の顔を持っているのであり、福音に対してはキリスト教徒が知るような仕方でユダヤ人が知る必要はないと言う（『対話』、62, 72頁）。つまり、モルトマンは、ユダヤ人が「教会」も「洗礼」も必要なく、あらゆる罪や違反にかかわらず「父のかたわら」にいるのであり（『対話』、84-5頁、CI, p. 211）、それゆえに、たとえラピデがキリスト教徒のようにイエスを信じるができなかったとしても、ユダヤ教徒としての道を歩む上で、彼は神と共にいると考えているのである。

ラピデも、この点においてモルトマンと類似した見解を持っているように見える。彼は、キリスト教の三位一体論を受容できないということを率直に認めつつ、キリスト教世界が信仰をもつに至ったということが、疑いもなく神の欲したメシア的な行為であり、ひとりの神への世界の改宗への途上におけるメシア的出来事であったというのである。（『対話』、87-8頁）。ラピデにとって、キリスト教徒とユダヤ教徒は、二つの典型的にメシア的な宗教なのであり、相違はただ、どのように私たちがメシアを考えるかという点にあるのである（『対話』、90頁）。ラピデは、メシアを巡る両宗教のあり方について次のように言う。

私は、私たちが二つであるということを並存させていくように耐えていかなければならないのだ、と信じています。（中略）次のような議論の帰結が不可避です。すなわち、神はこの多様性を欲しておられるのであり、またおそらく神は私たちが異なった救いの道から追求することを欲しておられるということです（『対話』、97-8頁）。

このように、両者は、ユダヤ教徒とキリスト教徒が互いに理解や共感を絶した異なった使命を持ちつつも、世界を贖う道の途上へと同じひとりの神に招かれていると考えていた。更にモルトマンは、この両宗教の使命について次のように言っている。イスラエルは、イエスのメシア性を拒絶し、イスラエルのメシアの到来を待望し続けることによって、世界は未だ贖われてはいないことを証しし、同時に教会は、イエスをキリストとして受け入れ、異邦人と神との和解を宣教することによって、世界が既

に贖いの過程にあることを証している。このようにして、両者の各々の召命と証は、相互に「刺」となる。つまりイスラエルは世界の未贖性を教え込むことにおいて教会の刺となり、教会は神と世界の和解の現在を証しすることにおいてイスラエルの刺となるのである (KKG, S.170)。このようにモルトマンは、より十全に世界の贖いに仕えるために相互に刺戟する役割を負っているという点で、両宗教が批判的な共助関係にあると考えていた。

以上のように見る時、モルトマンのイスラエル／ユダヤ人理解とは、従来の「包括主義」とは趣を異にしているといえることができる。見てきたように、従来の包括主義的理解とは、自宗教が想定する究極的实在／非实在および終末の拡張的理解から、他宗教者および現状を遡及的に理解することによって自宗教の枠組みの中に位置づけることを意味していた。しかし、モルトマンのここでの主張は、イスラエル／ユダヤ人を、一方で、同じ聖書の神の契約の下に生きる「先駆者」として見なしており、他方で、自らの神学の否定的な側面が極力現実化しないために批判しあうことを促す「パートナー」として見なしている。つまり、従来の包括主義が一方的で自足的であるのに対して、モルトマンやラピデの主張は、双方向的であり、かつ相互批判的な緊張関係に立っているのである。それでは、ここからエッカート等の批判に対してどのように答えることができるのか。

V-3 勝利主義の「先延ばし」と「パートナー」としてのユダヤ人

前述したモルトマンのイスラエル／ユダヤ人理解を見る時、ここでも、われわれはエッカートが用いる勝利主義の「克服」と、モルトマンが目指す勝利主義の「克服」という言葉の定義が食い違っていることがわかる。エッカートが目指す反ユダヤ主義の「克服」は、つまるところ反ユダヤ主義の根絶であって、少しでも勝利主義的兆候が垣間見られる時には、「克服」とは見なされない。一方モルトマンによる勝利主義の「克服」とは、イスラエル／ユダヤ人と共なる地盤を共有し、キリスト教及び教会が絶えざる反ユダヤ主義化と勝利主義化に対して疑義をとらえ、抑制する機能を内に有しているか否かという点にある。エッカートの「克服」の定義から言えば、このようなモルトマンの「克服」は、確かに「先延ばしされた勝利主義」として不十分なものに映るだろう。しかし、モルトマンにとっては、いかに勝利主義を「先延ばしするか」が問題なのである。言い換えれば、モルトマンは、いかに勝利主義を現実化させない機能を内に持つか、自身の神学の流動性と開放性を確保するか、という点に主眼を置いていたのである。このようなモルトマンの「克服」の定義から言えば、エッカートの見解は、教会の勝利主義及び反ユダヤ主義の根絶を目指すあまり、両宗教の差異とそれに附随する世界の贖いへの使命をも毀損する危険性を多分に含んでいるも

のに映るだろう。

また、モルトマンの主張は、一方の側が他方の側を部分的予備的に認めることによって自身の体系の中に組み込むという従来の「包括主義」とは一線を画しているように見える。彼の理解は、ひとりの神のもとに、両宗教がそれぞれの立場から世界の贖いに仕えることによって、つまり各自が一方に包括することをゆるさない「パートナー」としてあり続けることによって、またそのような存在であると互いが認め刺戟しあうことによって、勝利主義化することなく、また自身の神学のアイデンティティを喪失することなく、むしろ共助的にあり続けることができる、というものであった。

以上、教会の勝利主義「克服」をめぐるモルトマンと批判者との相違を見てきた。モルトマンやラピデが、それぞれの宗教をどれだけ代表しているかは考慮しなければならないし、モルトマンの神学的試みがどのように機能するかは、これからの歴史の判断を仰がなければならないだろう。しかし、少なくとも彼の両宗教の理解は、「アウシュヴィッツ以後」における両宗教の積極的肯定的な関係理解の一つの可能性を提示していると十分に考えられるだろう。

VI 結び

ここまでモルトマンの神学的試みとそれに対する二つの批判を検討してきた。それでは、本稿で検討したモルトマンの見解は、今日のキリスト教徒がユダヤ人および反ユダヤ主義を理解するうえで、どのような可能性と問題を持っているのだろうか。まず、可能性から見てみよう。本稿で言及したモルトマンの神学的試みは、以下の二つに大別できる。一つ目は、世界の未贖性の認識から生まれたイスラエルのメシア的希望によるキリスト論と、それに基づくキリスト教及び教会の途上的性格を捉え直すということである。そして二つ目は、両宗教が、救済史理解に基づいて、異なった形ではあるが共通して世界の贖いに奉仕するために同じ神によって召されているという点にある。一つ目の点を教会が自らに適用する時、勝利主義は絶えず留保及び相対化されることによって、ユダヤ人との対話へと開かれる。しかしこれは単なる留保と相対化ではない。教会は、絶えず自らの暫定性を自覚しつつも、二つ目の点において世界の贖いに対し否定的消極的になることは許されないのである。そしてこの点において、教会は、ユダヤ人との批判的な共助的關係に入るのである。このように、途上のキリスト論に基づいたモルトマンの主張は、キリスト教的反ユダヤ主義及び教会の勝利主義を「克服」するだけでなく、両宗教の連帯と世界の贖いへの積極的参与をも射程に含んでいるということができる。一方で、このような彼の神学的試みは、キリス

ト教徒に極度の成熟を強いてもいる。キリスト論の暫定性及び未完結性や教会の不完全性、そしてユダヤ人の「否」という自身の神学とは本来相容れないものを自身の問題として引き受けるということは、逆に言えば、相対立し続ける「パートナー」との間に、あるいはキリスト論の途上性でもある「既に」と「未だ」の間に、絶えず「引き裂かれた」状態に身を置き続けるということでもある。しかし、キリスト教的反ユダヤ主義と教会の勝利主義の歴史を顧みる時、今日のキリスト教徒は、この場に身を置き続けることができる成熟さを求められているのではないだろうか。

他方、彼の試みには、いくつかの検討を要する問題も横たわっている。その一つ目は、現実のユダヤ人、ユダヤ教徒の多様性の問題である。モルトマンは、ブーバーを初めとするユダヤ人思想家が主張した世界の未贖性理解からキリスト論の途上性を導出したが、世界の未贖性以外の理由でイエスのメシア性を否定しているユダヤ人の存在には言及していない²⁹。そして、キリスト論の暫定性及び未完結性を担保し、ユダヤ人との共通の未来を方向付けるモルトマンの終末論が、ユダヤ教徒内部における終末論理解とどこまで共有できるのか、彼らの終末論理解の多様性をどれだけ考慮しているのかは検討の余地があるだろう。

二つ目は、キリスト論と反ユダヤ主義およびユダヤ人迫害の問題である。モルトマンは、キリスト教的反ユダヤ主義の根幹に、絶対主義と勝利主義的キリスト論の問題を見て取り、これの暫定性／未完結性を取り戻そうとしたのであるが、これ以外の要因に基づくキリスト教的反ユダヤ主義の可能性には言及していないのである³⁰。また、現実の歴史におけるユダヤ人迫害の要因は、様々な政治的、経済的、軍事的、宗教的な問題が絡み合った複雑な歴史の堆積の産物であり、それらの要因と、キリスト教神学との関係の具体的解明は、平行してなされなければならないだろう³¹。

三つ目は、上述のように両宗教の神学的連帯を主張する場合、キリスト教徒及び教会は、「国家としてのイスラエル」と現実とどのように関わっていくのかという問題がある。モルトマンは、一方で、イスラエルの国家建設という出来事が神の約束の成就なのか、それとも異教化なのかと問い、シオニズムとメシアニズムとの関係に疑問符を付けながらも、ドイツのキリスト者が正しい解答を与えられるような問題ではないと自制している (CI, p. 214)。他方で、彼は「イスラエル国家の問題は、キリスト教の問題でもある」と言い、国家としてのイスラエルの苦難と喜びをキリスト者として分かち合うことを奨励しながら、キリスト教徒に対しては神のユダヤ人への「土地」の約束を否定することも、またイスラエル国家においてその成就の擁護者になってもいけないと、この問題についての配慮を呼びかけている (CI, p. 215)。このような国家としてのイスラエルに対する一見両義的な対応は、果たしてどのように整理されるだろうか。また、この問題に付随して、イスラエルに住むパレスチナ人やムスリ

ム、そして近隣のアラブ諸国家とのユダヤ人とキリスト教徒の関係は、今後の課題として残るだろう。

モルトマンの著作・論文の凡例：

- ・ *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* → (TH)
- ・ Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott: das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* → (GG)
- ・ *Kirche in der Kraft des Geistes: ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie* → (KKG)
- ・ *Der Weg Jesu Christi: Christologie in messianischen Dimensionen* → (WJC)
- ・ “Church and Israel: A Common Way of Hope?” → (CI)
- ・ “Christian Hope: Messianic or Transcendent?: A Theological Discussion With Joachim of Fiore and Thomas Aquinas” → (CHMT)
- ・ “Israel’s No: Jews and Jesus in an Unredeemed World” → (IN)
- ・ 『唯一神か三一神か ユダヤ教とキリスト教の対話』 → 『対話』

注

- 1 本論文の一部は、21世紀 COE プログラム「一神教の学際的研究——文明の共存と安全保障の視点から」の研究助成によるものである。また本論文は、2007年9月20日に京都大学で開催された日本基督教学会全国大会における研究発表に加筆・修正したものである。
- 2 Rosemary Radford Ruether, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 1997, p. 64.
- 3 たとえば、聖書学者であるジョン・ドミニク・クロッサンは、福音書のイエス像を、当時のユダヤ教諸派との対立の中で生み出された「歴史化された預言」として理解することによって、史的イエスから構築された反ユダヤ主義的なキリスト論を相対化したが、残念ながら積極的なキリスト論の構築には触れていない（ジョン・ドミニク・クロッサン『誰がイエスを殺したのか——反ユダヤ主義の起源とイエスの死——』松田和也訳、青土社、2001年参照）。また前述したリューサーも、キリスト論が反ユダヤ主義とともに誕生し発展していった歴史的経緯を明らかにすることによって両者の共犯関係を指摘し、模範的（paradigmatic）で予期的（proleptic）なキリスト論の解釈を結論部分で提示するが、十分に論じられないまま示唆に留まっている（Ruether, 1997）。そして、後述するエッカートに代表されるような一部のポスト・アウシュヴィッツ神学者たちは、反ユダヤ主義の歴史的な責任を負うために、「アウシュヴィッツ以後」のキリスト教徒が、キリスト論そのものを断念することを主張している。
- 4 キリスト教的反ユダヤ主義とキリスト論の文脈で、モルトマンを評価しているキリスト教神学者に

- は、冒頭で言及したローズマリー・R・リューサーが挙げられる (Rosemary Radford Ruether, "Christology and Jewish-Christian Relations," *To Change The World*, London: SCM PRESS LTD, 1983, p 41-43. ローズマリー・R・リューサー「キリスト者のユダヤ人排斥主義とシオニズムのディレンマ」『人間解放の神学』所収、新教出版社、1976年、95-97頁参照)。またユダヤ人思想家では、ユージーン・B・ボロヴィッツが挙げられる (Eugene B Borowitz, "Christology: Does It Lead to Anti-Semitism?," *Contemporary Christologies: A Jewish Response*, New York: Paulist, 1980, pp 183-4参照)。
- 5 モルトマンの初期著作、特に『希望の神学』におけるユダヤ教の思想の影響は、バルマンとバルタザールがいち早く言及している。これに関しては、Myron Berman, "Judaism and Moltmann's "Theology of Hope?," *Reconstructionist*, March 21, 1969及び、Jürgen Moltmann, "Christian Hope: Messianic or Transcendent?: A Theological Discussion With Joachim of Fiore and Thomas Aquinas," *Horizons* 12:2, 1985, pp 329-330参照。
 - 6 Jürgen Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes: ein Beitr. z. messianischen Ekklesiologie*, München: Kaiser, 1975. (邦訳は、モルトマン『聖霊の力における教会』喜田川信、藤井政男、頓所正訳、新教出版社、1981年を参照。)
 - 7 ピンヒヤス・ラピデ、ユルゲン・モルトマン『唯一神か三神か ユダヤ教とキリスト教の対話』青野太潮、松見俊訳、ヨルダン社、1985年、参照。また「イスラエル」や「ユダヤ人」、「ユダヤ教徒」という語の定義について、本論文では、便宜的に次のように使用する。まず、「ユダヤ人」という語は、「ユダヤ教徒」と、「ユダヤ教徒」に属していない世俗のユダヤ出自の者も含んだ語として用いる。そして「イスラエル」という語は、宗教者と世俗の人間を含むという意味では「ユダヤ人」と同じだが、主に聖書時代からの連続性を強調する場合に用いる。「イスラエル／ユダヤ人」と表記する場合は、さしあたり聖書時代から現代にかけてのユダヤ人全般を示すために用いる。1948年以降中東に建国された「イスラエル」を意味する場合は、「国家としてのイスラエル」という語を用いる。
 - 8 Jürgen Moltmann, "Israel's No: Jews and Jesus in an Unredeemed World," *The Christian Century*, 1990 参照。
 - 9 Jürgen Moltmann, *Der Weg Jesu Christi: Christologie in messianischen Dimensionen*, München: Chr. Kaiser, 1989参照 (邦訳は、モルトマン『イエス・キリストの道 メシア的次元におけるキリスト論』蓮見和男訳、新教出版社、1992年を参照)。
 - 10 Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott: das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München: Chr. Kaiser, 1972. (邦訳は、モルトマン『十字架につけられた神』喜田川信訳、新教出版社、1976年を参照。)
 - 11 Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München: Chr. Kaiser, 1965, S.183-4. (邦訳は、モルトマン『希望の神学』高尾利数訳、新教出版社、1968年を参照。)
 - 12 この問題の詳細については、以下の著作を参照。千葉真『現代プロテスタンティズムの政治思想

- R・ニーバーとJ・モルトマンの比較研究』新教出版社、1988年、205-212頁。
- 13 Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, III/3, Frankfurt: Fischer Bücherei, 1957, S.250. (邦訳は、カール・バルト『教会教義学Ⅲ／1』吉永正義訳、新教出版社、1985年、416頁参照。)
- 14 KD III/3, S.253. (邦訳) 420, 425頁参照。
- 15 Ruether, 1983, p. 33.
- 16 *Ibid.*, p. 34.
- 17 Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Suhrkamp Verlag, 1988, S.459.
- 18 Triumphalismus/Triumphalismの邦訳について、本稿では、「勝利主義」で統一しておく。
- 19 A. Roy Eckardt, "Jürgen Moltmann, the Jewish people, and the Holocaust," *JAAR* 44/4, 1976, p. 688.
- 20 Eckardt, 1976, p. 689. ただし、エッカートの批判において注意したいことは、キリスト教の神学的な役割に何らかの形で依拠する限り、また救済史的世界観の中へイスラエルを組み込んでいる限り、キリスト教的反ユダヤ主義はキリスト教神学について回るという意味で、神学的言及そのものが否定されている点である。
- 21 ポスト・アウシュヴィッツ神学者のウィリスは、このようなバルト神学のあり方を神学的帝国主義として批判した (Robert E. Willis, "Bonhoeffer and Barth on Jewish Suffering: Reflections on the Relationship Between Theology and Moral Sensibility," *Journal of Ecumenical Studies* 24:4, 1987, pp. 612-614.)。また同様に、ハインネスも、バルトのイスラエル論、ガナチスの人種理論と同様に救済史に基づいた別のユダヤ人の神話を形成したのではないかと批判した (Stephen R. Hayness, *Prospect for Post-Holocaust Theology*, Scholars Press, 1991, p. 235.)。
- 22 傍点は著者。ここでモルトマンが念頭においている「救済史神学」とは、「改革派神学者ヨハネス・コツェーウスから敬虔主義、そして19世紀におけるエルランゲンのルター学派」の系譜に属している。
- 23 Jürgen Moltmann, "Church and Israel: A Common Way of Hope?," *On Human Dignity Political Theology and Ethics*, Fortress Press, 1984.
- 24 ここでモルトマンは、ユダヤ人の「否」が歴史的なキリスト教には当てはまるが、イエス自身に適用できるかは留保している。つまり、彼はユダヤ人の「否」の暫定性にも留意しているのである。
- 25 Eckardt, 1976, p. 688.
- 26 Eckardt, pp. 690-691, A. Roy Eckardt, "Christian Responses to the Endlösung," *Religion in Life* vol47. (*spr*), 1978, pp. 40-43.
- 27 Eckardt, 1978, pp. 33-36.
- 28 「多元主義」、田中裕執筆『岩波キリスト教辞典』岩波書店、2002年、720頁。
- 29 Hayness, p. 236.
- 30 例えばクロッサンは、現実に顕在化したキリスト教的反ユダヤ主義の問題を端的にキリスト教の国教化に基づくマジョリティーとマイノリティーの「権力関係」の問題として捉えている (クロッサン、

前掲書、14-15頁)。

- 31 例えば、キリスト教的反ユダヤ主義と近代合理主義の問題については以下の著作を参照（ジークムント・バウマン『近代とホロコースト』森田典正訳、大月書店、2005年）。西洋近代のナショナリズムと反ユダヤ主義の関係については、以下を参照（ハンナ・アーレント『全体主義の起源』大久保和郎訳、みすず書房、1972年）。