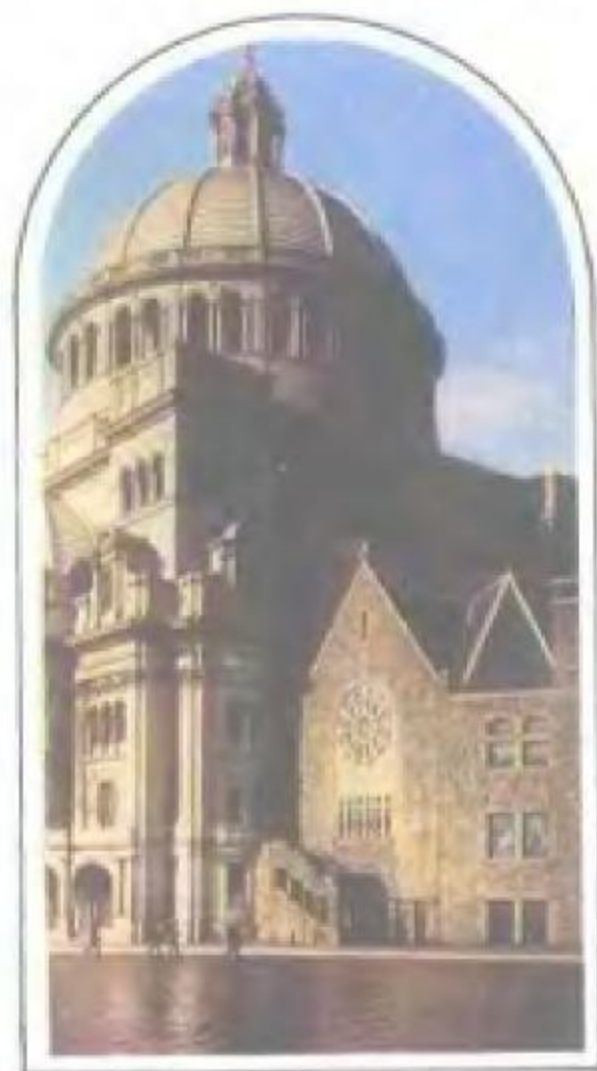


当代世界宗教丛书

当代基督新教

本册主编 于可



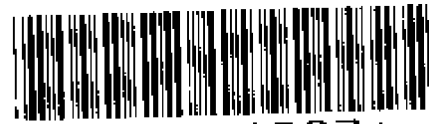
東方出版社

B926.5

86348

当代基督新教

本册主编 于可



200361027

東方出版社

冯嘉芳主编
当代世界宗教丛书

当代基督新教
DANGDAI JIDU XINJIAO

本册主编 于 可

作者/于 可 卓新平 雷雨田
王美秀 姚西伊 黄建龙

责任编辑/杨慧玫

版式设计/朱 强

经销/新华书店

印刷/北京隆昌印刷厂

开本/850×1168毫米 1/32 印张/11.875 字数/280,000

版次/1993年7月第1版 1993年7月北京第1次印刷

印数/0,001—4,000

东方出版社出版发行 (北京朝阳门内大街166号)

ISBN 7-5060-0310-4/K·76 定价 8.40元

85348

DH82/17

总序

宗教是一种社会历史现象,马克思和恩格斯曾经说过:宗教没有历史,^①宗教没有同社会的历史相脱离的独立的历史。随着科学技术的进步和社会的发展,在宗教的领域中也出现了许多新特点,新情况,新问题和新的发展趋势,有些新情况是我们始料所不及的。概括起来,这些新情况大致有以下几个方面:

1. 按说随着科学的昌明,社会的发展应该有助于人们生活中宗教意识的削弱和世俗化思想的发展,但二战后至今宗教徒人数呈持续上升的趋势。据1991年大英百科年鉴提供的数字,1990年中期,全世界252个国家(或地区)的人口总数为52.92178亿人。信仰各种宗教的总人数为41.93178亿人,占人口总数的4/5。其中基督教徒就有17亿多(罗马天主教徒近10亿,新教徒4亿多,东正教徒2亿多,再加上其他教会的信徒);伊斯兰教徒有9亿多;佛教有3亿多信徒;印度教有7亿多信徒;还有许多民族宗教和民间信仰的信徒。而无神论者和无宗教信仰者仅有10亿多人,占世界人口总数的1/5。西方社会学家和宗教学家声称,21世纪将是宗

^① 见《马克思恩格斯全集》第3卷第30页。

教的世纪。这种情况值得我们重视。

2. 宗教与政治从来是交织在一起的,但二战以后,各宗教参政议政的意识大大加强,宗教性的政治活动在世界各地复苏,这是战后各宗教组织的一大特色。宗教组织用宗教的特殊性而燃起宗教的、政治的、民族的和国家间的纷争层出不穷,对个别国家和地区的政治形势有举足轻重的影响。更有一些震惊世界的大事件也和宗教有关,如:1979年伊朗宗教领袖霍梅尼领导的伊斯兰革命推翻了巴列维国王的统治;1979年尼加拉瓜桑地诺民族解放阵线推翻了索摩查的独裁统治,这是第一次天主教徒完全卷入的一场政治革命运动,有4个神父担负了革命政府中部长的职务;1986年,在菲律宾天主教徒的通力合作下,推翻了马科斯的独裁统治;1989年,在苏东巨变过程中,宗教界的积极介入,也是十分明显,尤其在波兰,团结工会的胜利和天主教会的积极支持密不可分。

由于宗教信仰有着广泛的跨阶级的特点,其信徒往往属于相对立的社会集团,阶级力量,反映在其政治要求上各不相同。所以,他们所形成的政治势力很不相同,可以是最极端主义、恐怖主义的集团;也有不少具有革命民主思想的居民阶层,以特殊的形式反映人民大众要求解放的意向;更有很大一部分和平主义的力量,致力于世界和平运动,推动和促进世界和平。这就要求我们特别审慎的加以区分。

3. 随着一个多中心的政治结构在世界形成,宗教领域也出现多元化的倾向。首先表现在各种学说思潮的多元化。各种思想学说的代表人物纷纷著书立说,各抒己见,形成不同流派,有的甚至成为新神学、新宗派、新兴宗教的基础。其次表现为各种性质的宗教组织林立,甚至标榜为新兴宗教的组织风起云涌,仅日本一国就有新兴教团700多个。如果说有些传统教会因其形式化的仪式和刻板的说教显得死气沉沉,则这些新兴的组织却显得生气勃勃,一

派兴旺发达的景象。他们不分宗派、国别、民族,只要志趣相同,就走到一起,或静坐修禅、或唱歌跳舞,或如拉丁美洲的基基团(基层基督教团契)和非洲的黑人教会,在一起谈解放,谈现实。这些团体往往不被正统教会所承认,有不少带有神秘主义色彩。这些组织性质各异,有像在圭亚那森林中集体自杀的人民圣殿教那样的组织,也有像基基团那样的寻求团结自救的民间组织。另外,就是在传统教会内部表现出来的非常突出的离心倾向。各地的分支组织要求根据自己地方的特点、民族传统、文化特色进行工作,自己管理自己,不受统一集中的上级组织管辖。这点在罗马天主教会中表现得最为明显。

4. 当时代发展到现在科技革命的大潮流时,宗教也随着而向现代化和世俗化发展。它首先反映在神学理论上,把对未来天国的关注转移到今世,现在。世俗神学的先导者朋谔斐尔认为,来世的说教已不为人们感兴趣,应把宗教转变为现代人们主观上感到有需要的生活方式。这种思想在60年代后成为风靡一时的思潮。日本佛教系的新兴教团创价学会提出“利善美”的价值论来代替“真善美”。人们关心的不是彼岸世界的赏善罚恶,而是现实中的伦理道德问题。其次反映在宗教仪式上。宗教组织针对人们周末希望轻松一下而懒得去教堂的心理,充分利用电视、广播传播福音,组织所谓电子教会。西方不少青年团体在咖啡厅、娱乐场所进行布道,有的成立青年职工辅导中心,名目繁多。拉美和非洲的教徒把当地的土风舞也搬到宗教仪式上来。再次表现在宗教组织不再是单纯的传教组织和联系信徒的地方。它们从事更多的世俗经济活动。几乎所有的宗教组织都从事经济、商业活动,甚至进行军火生产工业、投机生意、旅游事业。有的组织其本身就是庞大的金融集团,有着巨额财富。许多宗教领袖本人就是百万富翁。

综上所述,当代世界宗教演变有着这样一些新特点,新趋势,

因此，宗教现状的研究成为一项迫切的任务。

1987年我们接受国家社科七五重点项目：“当代世界宗教现状及其发展趋势”的课题时，心中不免惶恐，幸而受到世界宗教研究所历届所长：任继愈、杜继文、孔繁等同志的大力支持，所内外学有专长的专家学者的通力合作，我们搭起了《当代世界宗教》丛书的架子，暂定丛书为五卷，《当代佛教》，《当代伊斯兰教》，《当代天主教》，《当代基督新教》，《当代东正教》，把在当今世界影响最大的三大宗教都包括进去，邀请了所内外著名学者担任各卷主编，组织了数十人的写作班子。写作期间各卷主编都先后出国，进行时间不等的考察和收集最新资料；有的书稿班子人员更迭数次；有的书稿因形势变化而推倒重写。数历寒暑，现在总算把初步的成果——《当代世界宗教》丛书呈献给读者，也算是抛砖引玉，填补我国在这方面研究的空白，期待更完备更高质量的现状研究著作问世。我们这套丛书，由于上述现状研究的困难，研究人员的视角不同，规格体例上也不尽相同，希望读者鉴谅并提出宝贵意见。

冯嘉芳

1992年12月于北京

前 言

基督新教(Protestantism)是基督教(Christianity)的三大支派之一。它是1517年西欧宗教改革运动后陆续产生的一批脱离天主教会各教派的总称。这一称谓的使用有一个历史过程,最早出现于1529年。当时神圣罗马帝国皇帝在施派尔召开帝国会议讨论宗教问题,与会者中信仰天主教的诸侯居多数,他们重申对异端(指新教各派)的禁令,并反对夺取天主教会的教产。会上,信仰路德宗的诸侯对此联合提出抗议,时人称之为抗议者(Protestants),抗议宗(Protestantism)由此而得名。17世纪时,此名称仅指路德宗和英国圣公宗。至1789年美国圣公宗在其名称前冠以Protestant一词作为正式名称后,抗议宗逐渐成为新教的共同名称,得到各国学术界和宗教界的公认。时至今日,凡信仰耶稣基督为上帝和救主之教义,且不属于天主教和东正教系统的基督教各宗派者,均属基督新教的范畴。

Protestantism一词按其原意为“抗议宗”,旧时,我国曾译为“抗罗(马)宗”,“更正教”、“复原教”。1837年该教传入我国后,民间习称为“耶稣教”,学术界称之为“新教”,我国宗教界则称之为“基督教”,以区别于天主教(旧教)。因此,基督教这一名称在我国

具有广义与狭义的两个涵义。广义的基督教指其各教派的总称；狭义的基督教则仅指新教各宗派的共同称谓。为避免含混，我国学术界一般将 Protestantism 一词译为“基督新教”或基督教（新教），简称新教。

目前，新教信徒总数为 558,138,400 人，^① 约占基督徒总数的 1/3，世界总人口的 11%，分布于世界上 209 个国家和地区。其中，信徒超过 1 亿以上的大陆有 4 个，以北美洲为最，134,928,600 人；其次为非洲，134,766,800 人；欧洲为 121,159,600 人；亚洲有信徒 112,997,600 人；其他为拉美 22,120,900 人；大洋洲 13,345,700 人。^② 信徒超过本国人口 50% 以上的国家有英国、加拿大、澳大利亚、新西兰、德国、冰岛、丹麦、瑞典、挪威等国。美国的新教信徒虽未超过 50%，但它是新教信徒最多的国家，达 79,296,394 人。^③ 新教具有国教地位的国家有英国、挪威、瑞典、丹麦和冰岛，但在这些国家中，其他宗教和宗派亦合法存在。

当代新教较之百年前，甚至四五十年前，已发生了许多重要的变化。过去，在国人的印象中它主要是西方人的宗教。但时至今日，西方的新教徒按人口比例呈下降趋势，而在第三世界却得到空前的发展；非洲和北美洲的信徒几乎相等，亚洲的信徒也接近于欧洲。新教宗派的 1/3，19,524 个独立的教会团体中的 3/4 均属于第三世界。

过去我们大多认为，宗教这一特殊的意识形态在诸意识形态中距离现实最远，它所关心的是死后与灵魂得救的问题，在现实社会中的作用无关宏旨。但当代新教的多数神学流派与宗派所关心的重点却是现实世界，与当代社会相协调。第二次世界大战后，西

① 据 1989 年《美国世界年鉴》统计。

② 本统计数字中未包括前苏联的新教信徒。

③ 据 1989 年《美国和加拿大教会年鉴》第 250 页。

方神学思潮可谓五彩缤纷,五光十色。存在主义神学、“上帝之死”与“上帝死后”派的神学思想,动摇了传统的神学信条和理论。希望神学、过程神学的兴起,促使了多种世俗的激进神学出现,诸如黑人神学、女权神学、第三世界神学等。由于工业现代化的发展,破坏了自然环境与生态平衡,又出现了生态神学,此外,当代许多教会着眼于社会文化活动,设立诸多的报刊、电台、电视台和学校,提供更多的社会服务,有的教会更积极从事政治活动,影响本国的内外政策,直至参加总统的竞选。其社会作用较前有明显的变化、扩大和增强。

新教自建立以来,宗派林立,相互攻击。当代新教的宗派与教会仍在继续分化,向多元化发展,在20世纪70年代更出现了众多的新崇拜团体。但除此之外,它亦提倡和解、对话,倡导普世合一运动,建立了一些洲际、全球性的国际组织,不仅在新教内部,而且与天主教、东正教对话,谋求团结合作。虽奏效不大,在有些国家仅出现一些同宗派的教会团体联合会或全国性的协会,但在南印度却出现了各派教会的大联合。我国的基督新教在自治、自传、自养的方针下,提倡爱国爱教,打破了宗派的界限,相互尊重,现已进入“宗派后时期”。这不能不认为是基督教史上的一枝新蕾。

新教是近代西方社会的产物,它又深刻地影响着西方的社会与文化,更何况宗教本身也是文化的一个高层次的组成部分。在我们正在进行社会主义现代化、面向世界之际,对当代新教诸多的新发展、新问题、新趋势,进行调查研究与探索,无疑对我们认识当代世界有所裨益,也是我们了解西方社会不可或缺的一部分。

于 可

1992.2. 于南开园

目 录

前 言

第一章 概述:基督新教的历史和现状 (1)

- 一、基督新教的创立(1) 二、经典、教义与教会制度(4)
- 三、启蒙运动对新教的冲击(8) 四、19世纪的基督新教(10)
- 五、20世纪的三大神学思潮(14) 六、当代宗派与教会团体(20)

第二章 当代神学的发展与派别 (24)

第一节 20世纪初期的新教神学 (24)

- 一、自由派神学(25) 二、社会福音派神学(30) 三、危机神学(32)
- 四、辩证神学(36) 五、基要主义神学(39)

第二节 第二次世界大战前后的新教神学 (41)

- 一、“激进的世俗神学”(42) 1.“上帝之死”派神学(42) 2.“上帝死后”派神学(47)
- 二、新正统派神学(50) 三、存在主义神学(55)

第三节 当代新教神学发展的趋势 (65)

- 一、希望神学与政治神学(66) 1.革命神学(69) 2.黑人神学(71)
- 3.第三世界神学(72) 4.女权神学(74) 二、过程神学与历史神学(75)
- 三、人格神学与神学人类学(81) 四、生态神学与神学解释学(86)

第三章	当代新教的宗派	(91)
第一节	新教六大宗派的现状	(91)
一、	路德宗(信义宗)(92) 二、加尔文宗(长老宗、归正宗)(97)	
三、	安立甘宗(圣公宗)(104) 四、公理宗(113) 五、浸礼宗(116)	
六、	卫斯理宗(循道宗)(123)	
第二节	宗教改革时期产生的其他派别之现状	(130)
一、	门诺派(130) 二、莫拉维亚弟兄会(弟兄合一会)(134)	
三、	神体一位论派(基督徒自由派,普世派)(136) 四、教友派(贵格派)(138)	
第三节	19—20世纪新建宗派之现状	(143)
一、	后期圣徒派(摩门教)(143) 二、基督复临派(148) 三、救世军(153)	
四、	基督教科学派(157) 五、耶和华见证人派(拉塞尔派)(160)	
六、	五旬节派(163)	
第四章	60、70年代兴起的新崇拜团体	(171)
一、	新崇拜团体的类型(171) 二、新崇拜团体产生的历史背景(173)	
三、	上帝之子会(176) 四、统一教会(180) 五、人民圣殿教(184)	
六、	国际之路会(187) 七、西方社会对新崇拜团体的态度及其趋势(187)	
第五章	当代新教在西方国家的社会作用和主要活动	(191)
第一节	美国新教的社会作用	(191)
一、	教会与竞选活动(192) 二、新教对美国内外政策的影响(194)	
三、	民权运动中的黑人教会(197) 四、道德多数派(199)	
五、	教会与美国经济、教育(202) 六、对话与公共教会(206)	
七、	电子教会(209)	
第二节	英国国教及其他新教的地位与影响	(211)
一、	国教会的特殊地位与政治现实主义(212) 二、国教与国民教育(217)	
三、	基督教青年运动(219) 四、道德卫士(221)	
五、	危机与改革(224)	
第三节	德国福音教会的特点与作用	(229)

一、德国福音教会与政教关系(230)	二、和平运动与劳伦斯社 团(233)	三、社会福利与慈善事业(236)	四、危机与左翼批 判派(238)
第六章	西方传教活动与第三世界	(241)	
第一节	新教在第三世界的传教活动与面临的挑战	(241)	
一、	近代差会的崛起(241)	二、	十字架在炮声中前进(244)
三、	大挑战的浪潮(247)		
第二节	战后亚洲基督新教的发展	(249)	
一、	亚洲新教的历史与现状(249)	二、	亚洲教会的独立运 动(251)
三、	“东方出人,西方出钱”的新方针(253)		四、“基 督靠亚洲人赢得亚洲”(255)
第三节	非洲基督新教的民族化和独立教会	(258)	
一、	非洲基督教现状(258)	二、	战后差会的新发展(259)
三、	传教时代的结束(261)	四、	非洲的独立教会(266)
五、	新教的非洲化与非洲的基督教化(270)		
第四节	拉丁美洲的基督新教	(273)	
一、	拉美新教的现状(273)	二、	战后美国新教宗派的大规模传 入(275)
三、	新教传教士与拉美政治(277)	四、	印第安人变 革的催化剂(280)
第五节	新教传教活动的发展趋势	(284)	
一、	反省过去,修订传教学(284)	二、	新型伙伴关系(286)
三、	传教方针与方式的变革(287)		
第七章	当代中国基督新教的发展与特色	(290)	
第一节	历史的回顾	(290)	
一、	基督新教之传入与“洋教”之称号(290)	二、	中国教会早期 的自立运动与本色运动(293)
第二节	当代中国基督新教的革新与特色	(295)	
一、	历史的转折(295)	二、	三自爱国运动的巩固与发展(298)
三、	中国基督新教之特色(301)		

第三节	社会功能与展望	(304)
一、	社会功能(305)	
二、	对我国基督新教的展望(306)	
第八章	普世教会运动	(308)
第一节	现代普世教会运动的起源	(309)
一、	传教运动与爱丁堡世界宣教大会(309)	
二、	生活与事工运	
三、	动(311) 信仰与体制运动(313)	
第二节	世界教会联合会的成立及其初期的发展	(314)
一、	世基联的成立与多伦多声明(314)	
二、	初期的活动与国际	
三、	宣教协会的并入(317) 合一理论的基本确立(319)	
第三节	普世主义的扩大与延伸	(322)
一、	联合会与罗马天主教会关系的曲折变化(322)	
二、	扩大与	
三、	加强新教内部的合作与团结(323) 开展与其他宗教信徒	
四、	的对话(325) 联合会社会行动由激进向温和的转变(326)	
第九章	当代新教的发展趋势	(333)
一、	信徒结构的变化与重心的转移(333)	
二、	世俗化与西方新	
三、	教的信仰危机(335) 神学思想与教会的多元化、世俗化和	
四、	两极化趋势(340) 第三世界信徒增长与民族化的趋	
五、	势(344) 对基督新教的展望(346)	
附表	I. 1988年世界宗教信徒统计表	
	II. 1993年世界宗教信徒统计表	
	III. 1993年世界基督教各支派信徒统计表	
	IV. 1900—1989年世界基督教三大支派信徒统计表	
	V. 1900—1989年世界基督新教信徒统计表	
	VI. 世界基督新教各宗派、主要教会团体、崇拜中心与	
	信徒统计表	

概述：基督新教的历史和现状

一、基督新教的创立

基督新教是伴随与适应资本主义的兴起而产生的革新派别，是 16 世纪西欧宗教改革运动的产物。其奠基人是马丁·路德（1483—1546）。他于 1517 年吹响了宗教改革的进军号，并于 1529 年首创了脱离罗马天主教会的路德宗，新教就此诞生。

马丁·路德提出了“唯信称义”说，主张《圣经》是人们信仰的最高准绳，人们只要依据《圣经》，产生对基督的真正信仰，就能够成为义人，为上帝所承认的人，灵魂得救的人。据此理论，每个人均可在阅读、理解的基础上解释《圣经》，产生信仰，从而得到精神上的解脱与安慰，满足宗教上的需要。这一理论有力地打击了封建神学的要害，击碎了教皇的神圣光环，从根本上否定了教皇权威。他还针对天主教会的教士特权论提出了“平信徒皆为祭司”的主张，即任何一位信徒，经过选举都可以主持圣礼，行使神权。这一理论有力抨击了封建等级制度和教士特权论，实现了宗教上的人人平等。此外，路德还提出必须在组织、经济和信仰方面与罗马教皇断绝关系，建立民族的、廉俭的教会，宗教活动应从金钱和时间上厉行节约，简化与减少圣礼，仅保留洗礼与圣餐两项。

在资产阶级和反对罗马教皇剥削的封建诸侯的支持下，并经过群众运动与农民战争等 40 余年的反复斗争，路德宗终于在德意

志和北欧诸国得以确立,并在西欧得到传播。其“唯信称义”、“圣经最高权威”和“平信徒皆为祭司”的宗教核心思想为绝大多数新教教派所接受和继承,尤其为第二代宗教改革家加尔文所继承,并有所创新。

让·加尔文(1509—1564)是法国著名的宗教改革家,基督新教的另一重要奠基人。他所处的环境与时代,决定了他的历史任务不是创立新教,而是在组织上与理论上巩固新教;不是创立新的神学思想,而是把现有的神学思想系统化,并加以改造,使之应用于现实社会,以适应资产阶级日益增强的反封建要求。他的《基督教原理》一书是第一部新教的系统的神学著作,完整地表达了他的神学与政治思想。其思想反映了决心与封建制度彻底决裂的法国、瑞士等比较成熟的资产阶级的要求,也是这种要求在宗教上的肯定与批准。在瑞士法语区日内瓦城,他把自己的思想付诸实现。他在日内瓦主持了世界上第一个资产阶级神权共和国,创立了新教的重要宗派——加尔文宗。其宗教思想的核心是预定论与共和制教会。

预定论(Predestinarianism)是加尔文对传统的预定论的新解释。他提出,尽管每个人的命运在其出生之前,上帝以其绝对的意志早已作了决定,个人的宗教活动和神职人员(包括教皇)均无济于事。但人们还是可以从上帝的“召唤”(Calling)中感觉到一些信息。即人们可以根据自己在现实世界诸方面的表现,加以揣摩分析,自己是否为上帝的选民。如果一个人对自己成为上帝的选民具有坚强的信心;对社会有益的事业刻苦努力,诸事顺遂,获得成功;并不搞歪门邪道,参加教会,道德高尚,这三方面便是他荣获“召唤”,成为选民的外在标志。这一思想显然是资本主义原始积累时期对社会分化和激烈竞争的现实加以神化的结果。它鼓励成功者追求财源,发家致富,要求竞争失败破产的人和社会下层安守本

分,服从命运的安排。但它在客观上激励人们勇于追求探索,努力向上,争取获得成功,在当时的历史条件下,推动了社会的发展和进步。

加尔文还主张民主共和的教会体制,由一般信徒选出长老,由长老聘请牧师,共同管理教会,反映了资产阶级反对封建专制,要求民主共和的意愿。

路德与加尔文的神学思想及教会制度奠定了基督新教的宗教理论基础和组织原则,在宗教信仰方面适应了近代社会的需要,具有划时代的意义。后世基督新教的宗派多数均直接或间接继承和发展了他们的宗教思想。

此外,16世纪还产生了另一重要宗派,即英格兰的安立甘宗(圣公宗)。它是16世纪30年代英王亨利八世(1509—1547)断绝与罗马教皇关系,实行自上而下的宗教改革的产物。该宗在改革之初,仅是脱离了教皇控制的天主教,后来陆续吸收了路德与加尔文的神学思想,成为新教中的一个重要宗派,但其改革进程缓慢,至今仍保留了天主教的主教制。不过,它对英格兰及其所属殖民地的基督教发展,具有较大的影响。

17世纪新教发展的中心转移至英国,随着英国资本主义的发展和资产阶级的成熟,于40年代爆发了资产阶级革命。它是以清教运动的形式发动和推行的一次革命运动。

在革命进程中,资产阶级和新贵族由于地位不同,其政治主张和对革命深度的要求亦不同,因此出现许多派别。清教徒中的长老派建立了长老会,亦即英格兰的加尔文宗;独立派中的阶层较多,情况较复杂。革命初期,独立派在反封建专制、反长老派的斗争中尚能团结一致,但随着革命的深化,独立派的核心力量——中等资产阶级掌握政权后,便不能再继续团结小资产阶级和社会下层,因而独立派分裂为一些新的宗派。它们有能进一步发展了加尔文的

宗教思想,有的在此基础上吸收了一些激进派的思想,建立了新的宗派。较重要的有以下两派。

公理宗是独立派的核心,以坚持信众直接治理教会而得名,其思想的奠基人为罗伯特·勃朗(1550—1633)。此派主张政教分离,打破固定教区,由信徒自愿联合组成教会,教徒自己管理教会。

浸礼宗亦为独立派中的一支,它以加尔文的教义为基础,吸收了再洗礼派的部分主张,坚持施洗礼时行浸水礼^①,因而有别于其他宗派。

以上提及的路德宗、加尔文宗、安立甘宗、公理宗、浸礼宗以及18世纪由安立甘宗分化出来的卫斯理宗,为基督新教的六大宗派,后来新产生的诸派别多为这六大宗派之分衍或相互融合而成,故在传统上称这几个宗派为主流教派。

二、经典、教义与教会制度

基督新教虽然宗派众多,无统一的领导机构,但有其共同的基础与特征。它们有共同的经典、基本教义以及不同于天主教、东正教的教会制度及礼仪。

新教各派共同的经典是《旧约全书》与《新约全书》,合称《新旧约全书》或《圣经》。其中,《旧约全书》也就是犹太教之经典——《圣经》,据《新约·希伯来书》第8章第10节的解释,《旧约全书》是上帝与犹太人所订的约,由于犹太人“不恒心守约”,已陈旧了,故称《旧约全书》。基督教自身的经典是上帝与基督徒新订立的约,由耶稣基督作为中介,故称《新约全书》。其内容是基督徒尊崇上帝的约

^① 基督教各宗派的洗礼方式有点水礼与浸水礼两种。点水礼由牧师点圣水于受洗人的前额上,并划十字;浸水礼多在教堂修建的“浸礼池”中或天然的江河湖海中举行,受洗者快速将全身浸入水中。再洗礼派和浸礼宗坚持此种洗礼方式,系根据《圣经》记载,耶稣的洗礼为浸水礼。

法和启示,上帝庇佑基督徒。基督教各支派虽都接受《旧约全书》为经典,但新教所承认的《旧约全书》较天主教、东正教少7卷。因为新教只承认《旧约》的原文本,即39卷的希伯来本,而天主教则承认46卷的希腊文译本,对于此译本增加的7卷,新教界认为不具有希伯来文本圣经的权威,故不作为《旧约全书》的正式内容,称其为《次经》。新教的《新约全书》的内容与卷数和天主教相同,故新教的《圣经》共66卷,即39卷《旧约全书》和27卷《新约全书》。

基督新教的基本神学信条与天主教、东正教一致。因为其信仰均以《新旧约全书》为基础,体现于《使徒信经》之中。其基本信条有四。1. 信仰三位一体的上帝。上帝是自在、永在、全在的唯一真神,但具有三个位格(Person),即圣父、圣子、圣灵。圣父在天,圣子为耶稣基督,圣灵为上帝与人之中介,三者同一本体,构成上帝之整体。

2. 信仰原祖原罪。认为人类的原祖是上帝创造的亚当、夏娃,居于伊甸乐园。由于他们违背了上帝的旨意,被罚降尘世,成为人类的始祖。因他们本身原有之罪,使世俗社会充满罪恶,人降生即具有恶的一面;罗马神学家奥古斯丁(Augustine, 354—430)称之为“原罪”。只有信仰基督,参加教会,才能免除。当代一些神学家对原罪作了新的解释,有的认为它指的是人的弱点、缺点和错误,即人无完人。

3. 信仰基督救赎。既然人均有原罪和自身之罪错,当时的人不知道如何解救自己,故上帝派其独生子耶稣基督降临人世,创立基督教。他为了赎买世人之罪,甘愿流血牺牲于十字架上。因此,人欲得救,就要信仰耶稣基督,学习他的榜样。

4. 信仰灵魂不灭与世界末日。认为人最终都要死去。肉体是短暂的,而灵魂则永存;现实世界也是有限的,而彼岸世界永存,世界末日迟早会到来(此论点称为“末世论”)。人死后其灵魂将根据

生前之表现受审判,善者升天堂,恶者下地狱。对于“末世论”的解释,各派观点不一,有的认为其属于历史的范畴,旨在人间建立平等,正义的理想社会。关于天堂、地狱,当代许多信徒,甚至某些神职人员,已不相信此点,或另有解释。

新教虽然宗派众多,在教义、组织、礼仪方面千差万别,但有其共同的特征。因为它们都是伴随着资本主义的不同阶段,适应资本主义社会各阶层的需要而产生的特殊的社会意识形态。各宗派之间的差别反映了资本主义社会内部各阶级、阶层不同时期的要求。其共同的特征有三:

1. 教义方面:新教除信奉前述基本信条外,绝大多数宗派强调以下教义:

①上帝的恩宠与主权。认为上帝以其绝对权威行使其主权,人的得救与否不是靠个人表面上的行善、虔诚和行圣礼,一切生死祸福均为上帝之赐予。

②唯信得救。信徒直接与上帝联系沟通,获得神恩,而不需要神职人员的中介,仅依靠个人对上帝的信仰,便可得救。

③圣经是信仰的唯一准绳。要求信徒阅读、理解和解释圣经,在此基础上产生信仰,并要求教会的信条、礼仪与体制均应以《圣经》的规定为准。

④教会是基督徒的团契(fellowship),一般信徒(教会称之为平信徒)与教牧人员平等。教会是信徒的联合组织。哪里有《圣经》、信徒,哪里便有教会。其组织较民主,制度较灵活,教牧人员无特权。

自19世纪末至今,新教界产生了众多的神学流派,有的仍继续坚持上述教义信条,有的提出了新学说、新观点。

2. 体制方面:新教各宗派均独立自主,以基督为教会的最高统帅,否认罗马教皇的权威,不承认它是基督在世的代表,与之断绝

一切关系(本世纪开始有一些工作上的联系或对话)。各宗派独立,无统一的组织与领导,有些派别之间只有合作与协调性机构。废除了教阶制,信徒与教牧人员在宗教地位上一律平等。教牧人员的产生,一般实行选举制与聘任制。牧师可自由结婚。

新教的教会,是制定与解释教义、讲经布道、执行教规、管理信徒与传教的机构。各派教会有的较严密,有的较松散,但多数教派认为教会是“基督的身体”。每位信徒均是肢体中的细胞,在教会中与基督合而为一。所以,人要得救,不仅要信仰基督,还应参加教会及其活动。其组织制度不一,主要有三种:主教制、长老制、公理制。

主教制是圣公宗(安立甘宗,在英国称为国教)的教会制度,实行新约规定的三级圣品制,即教牧人员分为主教、会长、会吏三级。主教中又有大主教与主教之分,其中坎特伯雷大主教地位最高,约克大主教次之。会长相当于主任牧师,会吏相当于一般牧师。其神职人员有较大的管理权,信徒在教会中的权力也较天主教为多。卫斯理宗(循道宗)和路德宗(信义宗)教会中亦有主教,卫斯理宗的主教在我国称为会督,路德宗的主教在我国称为监督,但其主教的产生并非任命,仅由前任推荐,教区常委通过即可,故不同于安立甘宗的主教制。

长老制是加尔文宗的组织制度,由信徒选出长老与牧师共同管理教会。各基层长老会联合组成上一级长老会,直至最高一级的管理机构,由其负责最高的行政权与宗教司法权。有些非加尔文宗的新教宗派亦实行长老制,但有所区别。

公理制是17世纪英国清教徒运动的产物,“公理”是信徒公众治理之意,新教的公理宗、浸礼宗、贵格宗均采用此制度。各教堂独立自主,相互间仅有联合性质的机构,而无上下隶属关系,亦不设立教务和教会行政的总机构,各教堂由信徒组织管理,并选聘专职的牧师主持教务,带有浓厚的民主自治色彩。

3. 礼仪方面,实行节俭原则,简化圣礼与节日,仅保留洗礼与圣餐。礼仪内容从简,一般信徒与教牧人员圣餐均领饼酒,以体现平等。为节约时间与金钱,一般仅保留圣诞节与复活节等大节日。

三、启蒙运动对新教的冲击

18世纪是西欧历史上重大转折的时期,也是基督新教饱受冲击,动荡不安的一个世纪。此时,资产阶级已臻成熟壮大,无需任何宗教外衣而独立地走上历史舞台,完成了法国资产阶级革命和美国独立战争。在科学进步的基础上,西欧出现了产业革命,它标志着近代工业的诞生。产业革命从英国开始,逐步扩展到西欧、北美,导致资本主义蓬勃发展。而其思想基础则是启蒙运动。这是一场资产阶级思想文化运动,它极力推崇人的理性,赞美人的智慧,提倡个性自由,对封建意识形态、传统的神学观念和保守思想,进行了全面冲击与批判。启蒙学者们在吸收16、17世纪哲学与自然科学的基础上,突出强调人有能力依靠自己的理性,发现自然和社会的发展规律,塑造人类美好的现实生活。一切传统的思想、观念,包括基督教的信仰,均需经过理性法庭的审判和检验。正如恩格斯所说:“他们不承认任何外界的权威,不管这种权威是什么样的。宗教、自然观、社会、国家制度,一切都受到了最无情的批判;一切都必须在理性的法庭面前为自己的存在作辩护或者放弃存在的权利。思维着的悟性成了衡量一切的唯一尺度。”^①

在启蒙运动的高潮中,新教信仰的两大支柱:神的存在和灵魂不灭,受到了猛烈的冲击。英国哲学家休谟认为,神的存在不应该

^① 恩格斯:《社会主义从空想到科学的发展》,《马克思恩格斯全集》中文版第19卷第205页。

仅用逻辑的方法来证明,宗教观念是人类幻想的产物,是由恐惧和安慰的需要而引起的。德国哲学家康德提出:神的存在只是理性的假设。英国自然神论者托兰德(John Toland,1670—1722)认为,物质本原和精神本原在人体内是统一的,精神依赖于物质,并批判了死后的天堂、地狱观念,从而否定了灵魂不灭的说教。类似的批判不一而足。

基督新教虽然是16、17世纪顺乎历史潮流,通过宗教改革而产生的新教派,但其神启信仰在理性法庭面前,显得黯然失色。它处于四面楚歌之中,只有招架之功,而无还击之力,只有力求振兴信仰,挽救危机,保持阵地。一批虔诚的基督徒针对这一严峻形势,发起了灵性奋兴运动。这一运动的特征是:提倡认真阅读《圣经》,启发灵性,增强信心;强调灵修自省,严格要求,以自己的模范道德行为作见证;在组织上严密精选或过集体生活,互相监督;充分发挥教会的功能,加强社会服务和传教。

这一奋兴运动遍及西欧北美。在德国,有路德宗之忏悔派兴起,主张自我反省,认为人类理性是神性之反映和再现,通过自省,可以获得真正的信仰,一度追随者甚众。原莫拉维亚弟兄会更名为“弟兄合一会”,强调基督救赎、普世之爱的教义,信徒过集体生活,友爱互助,生活简朴,提出到艰苦地区去传教是弟兄会信徒之职责。在北美,18世纪兴起了大觉醒运动,代表人物为公理会牧师爱德华兹(Johathan Edwards,1703—1758)。他力图为新教提供哲学的论证,认为“神圣之爱”,即对上帝的尊崇敬爱应超过对其他之爱,欲重新唤起群众的宗教热情。其讲道遍及新英格兰,对北美新教影响也甚大。灵性奋兴运动最典型的代表是英国卫斯理宗的诞生。

18世纪的英国国教会,不仅受到启蒙运动的冲击,而且出现“产业革命,工人阶级不断壮大。但原有的安立甘宗国教会纪律松

弛,宗教生活流于形式,对此新形势束手无策。一时,灵性奋兴团体在许多城市纷纷崛起,最有代表性的是“牛津圣社”,后来发展为独立的卫斯理宗。该宗的主要目的是:恢复与重振信仰;打破旧的在教堂布道的形式,深入信徒群众,扩大影响,巩固阵地。其主要特征是:①为了适应新的形势,重新强调某些被忽略或遗忘的新教教义,但并非提倡新的学说。②要求信徒认真研读《圣经》,依圣灵的启示行动,严格宗教生活,至少每周一次,以遵循基督徒的道德规范,振奋精神,增强信仰。③严密教会组织,编组管理信徒,精选会员,实行会员证制度,每三个月换发一次,互相监督。④强调社会服务,坚持在社会下层传教。由于该宗信徒的模范作用,吸引了许多其他教派的信徒参加,对于解救当时的信仰危机,起到了一定作用。

四、19 世纪的基督新教

启蒙运动虽然无情地批判了包括新教在内的非理性的宗教观念,但为了维护社会秩序与提高社会道德,毕竟给宗教的存在留有较大的活动余地。19 世纪的新教大体上恢复了它在 18 世纪失去的地位,重新活跃起来,对 18 世纪所受到的挑战逐渐适应并予以还击。但一波未平,一波又起,19 世纪自然科学和社会科学的发展,特别是进化论和圣经考据学的出现以及马克思主义的诞生,给新教提出了更大的难题,是坚持新教的传统信条和教义,还是适应时代潮流的发展,对神学作出识时务的调整? 由于对此态度不一,在神学思想上出现了两大派:一派是主张维护传统信条的保守派或称福音派,另一派是主张改革、调整的开明派或称自由主义神学。这两大神学思潮的影响遍及西欧、北美的教会和宗派,进而导致各宗派的分化和新宗派的产生。与此同时,新教各宗派在各大洲开展了大规模的传教活动。

19 世纪是“科学时代的开始”^①。物理学与天文学的发展已经使人们把宇宙视为一个具有内在联系和客观规律的有机整体。生物学出现了划时代的进展,达尔文于 1859 年发表了《物种起源》,提出了生物从低级到高级,从简单到复杂的进化规律。1863 年生物学家赫胥黎出版了《人类在自然界的位置》一书,引用比较解剖学和胚胎学等方面的科研成果,论述了人与猿的近亲关系,提出了人猿同祖说。生物化学的进展更力图探讨生命起源之奥秘。这些科学成就无疑给予新教的传统信仰以沉重打击,但更为致命的打击来自圣经考据学(Biblical Criticism,又译“圣经批判学”或“圣经评断学”)的诞生。圣经考据学是应用德国客观主义历史学派创始人雷奥波德·冯·兰克(Leopold Von Ranke, 1795—1886)提倡的考据、训诂、比较的方法,研究圣经各篇之真伪、联系、年代及可信性的新学科。德国杜宾根学派著名学者施特劳斯(David F. Strauss, 1808—1874)于 1835 年发表《经过批判处理的耶稣生平》,简称《耶稣传》一书,认为新约中的四篇福音书没有一篇是目击者所写,耶稣其人虽有,但关于其故事只是人们将一些预言附会在耶稣身上而形成的神话。鲍威尔(Bruno Bauer, 1809—1882)甚至认为,福音书各卷中的故事均为有意捏造。

这些新成就从根本上动摇了新教的传统信条、教义以及对产生信仰唯一来源的《圣经》的信心,对此,除继续坚持传统信仰的福音派外,新教神学界出现了吸收与体现上述新观念的自由主义神学。早在 30 年代,就可见这一神学思潮的端倪。德国新教神学家施莱尔马赫(Friedrich D. E. Schleiermacher, 1768—1834)被称为自由主义神学之先驱。他为了解决理性主义给神学造成之困境,主

^① [英]W. C. 丹皮尔,《科学史及其与哲学和宗教的关系》,商务 1979 年版第 283 页。

张神学理论讨论之基础应从理性转移至人对上帝的直接感受,以此调和传统的福音派与唯理论之间的矛盾。他认为,哲学、自然科学、理性与宗教并无矛盾,宗教并非只是信条和动作行为的规范,更重要的是宗教感情。它主张上帝贯穿于宇宙之中,宇宙是普遍的、绝对的、永恒的,而人与之相较,则是有限的、暂时的和相对的,从而产生了某种依赖感。这种感情乃基督教存在之基础,将有限与无限合而为一,人与上帝协调是基督教的目的。他的宗教观为自由主义神学奠定了基础,特别是为自由主义神学之父——里奇耳所继承。里奇耳(Albrecht Ritschl, 1822—1889, 又译为里敕尔)强调宗教经验,宗教感情对人生的价值,它能使人获得新生和精神支柱,因而这种社会价值高于教义信条。他还主张应吸收圣经考据学的成果。据此说明耶稣的启示,产生信仰。经其后继者的发展,自由主义神学在19世纪末和20世纪初甚为流行。它以德国为中心,影响遍及英国和美国。19世纪后半期,美国神学界受自由主义神学的影响,出现了社会福音派,其代表人物为劳兴布希(Walter Rauschenbusch, 1861—1918, 又译为饶申布什)。他认为19世纪初期的新教主要关心的是个人道德之提高和慈善事业,而社会福音应关心在现实社会中实现耶稣的教导,致力于调节劳资关系,提高工资,减少工时,反对种族歧视,实现社会公正,在人间建立上帝之国,从而体现基督新教的社会价值。

由于神学上之分歧,导致各宗派的分化。各新教宗派中均出现了赞同福音派的宗派和拥戴自由派的宗派,并涉及到各个基层教会。在分化过程中,实行主教制和长老制的宗派,如路德宗、加尔文宗和安立甘宗,因组织较为严密,分化较少,一般分为两派至三派;实行公理制的宗派则分裂为更多的宗派。

与此同时,福音派为挽救危机,在各地不断发起奋兴运动,以灵活多样的形式强化信仰,激起信徒的宗教感情。在这一运动的影

响下,还出现了一些新的宗派。其中最具有特色者为基督复临派。此派于1831年由米勒(William Miller,1781—1849)创立于美国。它突出“末世论”与基督复临,宣传世界末日即将到来,基督将复临人间,建立理想的千年王国。其神学思想反映了对现实世界的厌恶和反感,不寄予任何希望的消极情绪,一时吸引了不少信徒。但由于他预定基督复临的日期不准确,也不可能准确,而且一再推迟,又由于对复临的理解不同,后来又分裂为一些小的宗派。如基督复临会,原始基督复临会和奉星期六为安息日的基督复临安息日会,以及主张基督将以灵体复临的耶和華见证人派等。

此外,19世纪产生的宗派还有以下几派。为缓和社会矛盾而出现的救世军,1865年由威廉·布斯(William Booth,1829—1912)创立于英国。该宗的三大特点是:军队建制,露天布道和社会救济。基督教科学派于1879年由艾娣(Mary Eddy,1821—1910)创立于美国。其特征是有病不服药,依靠“意念”精神疗法,认为此乃基督教之“科学”,故名。后期圣徒派,俗称摩门教,是美国人史密斯1830年创立于纽约的一个神秘主义教派。该宗除奉《圣经》为经典外,还以自创的《摩门经》为经典,故被新教界视为仅具有基督教性质的边缘派别。

基督新教向海外传教晚于天主教。大规模向外传教活动始于19世纪,英国为配合其殖民扩张和侵略,于19世纪初,大力建立传教组织,将新教传至其殖民地和亚、非地区。美国、德国和北欧诸国尾随其后,亦建立了各种类型的各宗派的或联合的海外传教机构,将新教各宗派传至亚、非、拉美等广大地区,使新教徒人数空前增加。至1900年,世界总人口为1,619,886,760人,基督徒总数为558,056,332人,占世界总人口的34.4%。其中各派新教徒总数为154,457,050人,占世界总人口的9.9%,占基督徒总数的27%。新教徒主要分布于欧洲和北美,占90%以上;分布于广大亚、非、

拉美、大洋洲地区的总数为 13,158,455 人,占新教徒总数的 9.3%。计东亚 504,647 人,南亚 4,002,940 人,非洲 2,246,410 人,拉丁美洲 1,694,790 人,大洋洲 2,707,668 人,前苏联地区 2,002,000 人。^①

五、20 世纪的三大神学思潮

神学思想是教义的核心。本世纪伴随着两次世界大战,西方经济、政治与社会运动的发展,科学的进步和第三世界的兴起与民族觉醒,促进了新的神学思潮不断涌现,此起彼伏。但究其源流主要有三:自由主义神学,福音主义神学和新正统神学。这三大神学思潮在不同的时期、地区或不同的层次各占优势或一度居于主导地位。

自由主义神学(Liberalism),亦称现代主义神学(Modernism),或称自由派、现代派,亦有人称之为开明派或改革派。它最初兴起于 19 世纪晚期的德国,流行于西欧北美,随着时间的推移和地区之扩散,现存的形形色色自由主义思想已发生了很大变化,各地区之间也出现了相当差异。其主要特征为面对现实,使宗教思想与现代文化的发展和思维模式的变化相适应。其要点有四:

1. 基督教的形式和对教义的解释应适应不同时代和不同文化背景。自由主义神学家们认为,自基督教创立以来,世界历史不断地发展与变化,致使今天的人们已很难理解《圣经》的术语和古老的信条。因此需要重新思考,应用当代人们可以理解的词语来阐释信仰。自由派还提出,基督教会的历史证明了基督教一直在使其形

^① 1900 年新教徒人数引自牛津出版社 1982 年版《世界基督教百科全书》。该书之统计地域划分依据 1982 年的世界地理版图。

式和语言适应某种文化背景。所以，不能拘泥于传统的信条和阐释。

2. 一切信仰均需经过理性和经验的检验，宗教信仰也不能例外。不论来自何方的新事物和新真理，神学家均应思考吸收，而不应置若罔闻。一切问题皆非定论和已彻底解决。《圣经》只是受到所处时代限制的作者们的作品，故不应认为它是超自然的或神启的绝对正确的作品，因而不是绝对权威，当代信仰亦不应仅建立在这一权威基础之上。所以自由派赞同并吸收圣经考据学的研究成果，也欢迎科学的发明或发现，乐于接受达尔文主义的挑战，他们认为进化论解释了上帝如何运用自然规律逐步地创造了世界。上帝在进化过程中显示了自己的存在。

3. 自由主义神学的核心是神的内在性，上帝寓于现实世界之中，而非高于世界的超然之物。他们提出，上帝是世界的灵魂、生命，也是创造者，因而认识上帝不仅限于《圣经》。人们可以在一切生命和一切完美的事物中发现上帝的存在。所以自然与超自然之间并无界限，理性的真理，道德之完善和艺术品的微妙皆可显示上帝的存在。耶稣的言论既是上帝的启示，又是人类的希望和目标。自由派认为原罪和本罪并非世界的根本缺陷，只是反映了人的不完善和不成熟，可通过劝说与教育来克服，得救和新生就意味着根除。他们认为宗教表明了生命的更高层次，它使人的价值得到最大程度的体现，并使人的精神得到慰藉。

4. 自由主义神学体现了社会福音主义，对现实社会表现了一种人文主义的乐观思想。他们认为人类社会将沿着实现上帝之国的方向发展，那将是一个完美的、平等的、道德完善之邦。教会与社会应共同努力进行社会改革推进这一过程。其末世论认为上帝在人间仅为了救赎而非惩罚，这将在社会的不断进步过程中得以实现。

自由主义神学突出了人的理性和能力,强调了宗教与社会发展、科学进步相协调与适应。因而在本世纪初成为新教神学的主流,并广泛地影响着西欧和北美的新教教会。但它的基础并不稳固,第一次世界大战造成大批伤亡与经济的破坏,打破了人们的乐观主义情绪。在这种情况下,它受到福音派及其右翼基要派的攻击和谴责,同时又受到新兴的“新正统派”的批评。自由主义神学由此而衰落,其主流地位逐渐被新正统派所取代。美国由于在大战中获利,故自由派在美国的主流地位一直延续到 30 年代,甚至到 40 年代初。此时在美国又出现了“新自由主义神学”,他们批评传统的自由派过分关注人的智力,淡化了上帝观念,与世俗世界妥协;主张上帝既具有内在性,又具有先验性,耶稣应是人们生活中的上帝。

在德国,50 年代的自由主义神学亦有所变化,神学家一般把存在主义神学纳入自由主义神学体系,其代表人物是布尔特曼(P. Bultmann,1884- 1976)和蒂利希(P. Tillich,1886—1965)。布尔特曼强调形式考据学(form Criticism)和摒除《新约全书》的神话形式,蒂利希关心终极和存在的范畴,认为上帝不能用世代相传的语言来描述,应依感觉与之相通。

本世纪 60 年代,许多自由主义神学家对自然神学发生兴趣,强调社会变革的重要性。激进的或世俗的神学家们认为传统的上帝观念已在世俗的时代中死去,荣耀归于社会变革中的上帝;提出了众多的新神学思想。他们对世人的创造性抱乐观态度,强调“爱”是基督徒道德行为的准则,并重申基督的主权及应关心他人这一对使徒的要求。

与自由主义神学相对立的是福音主义神学(Evangelicalism)或称福音派(Evangelicals)。这是一种源远流长、在今日又具有特色的、传统的神学思潮。它强调的是:1、圣经的权威性与可信性。2、

只有个人的重生^①，对基督的信赖和救赎，才能得到最终的拯救。

3. 个人道德之圣洁和对上帝之忠心，诸如读经、祈祷、对福音之热情和积极传教，这是基督徒精神上新生活的标志。在英语世界中，福音主义神学概念曾特指始于美国和不列颠帝国的新教奋兴思潮与活动。至19世纪末和20世纪上半叶，由于他们对现代科学和圣经考据学持保守态度，坚持传统信仰，故又有保守派之称。

与福音派关系密切的是基要主义(fundamentalism)，又译为原教旨主义或称基要派。它是福音主义之亚种，或称为福音主义之右翼。此词于本世纪20年代出现于美国，特指福音派中的一部分神学家和基督徒。他们强调基督徒的主要责任是发挥集体的战斗精神，不调和地反对现代派神学和世俗化倾向，以维护基督教的传统信仰。它最初产生于美国，但随传教活动的开展已遍及世界各地。

福音派与基要派在20世纪是一个复杂的联盟，他们有着某些共同承认的传统教义，但又有许多分歧，在观点与组织上有分有合，但发展趋势是逐渐分离。

福音主义的起源与新教的产生密切相关，其中心是关于福音的教义，特别把圣经视为绝对权威，个人与上帝交通，因信得救等。这些思想在宗教改革时期是新教反对天主教的理论武器。坚持福音主义，反对教皇权威是新教的特征。因此，在路德宗产生之初至18世纪的欧美，福音主义与新教几乎是同义语。但在启蒙运动兴起，特别是达尔文进化论的提出，以及自由主义神学诞生后，“福音主义”一词始具有当代概念，专指维护和坚持新教传统信仰的神学思想。它坚持圣经的神启性；强调个人福音与个人得救。现代福音

^① “重生”(Regeneration)，即认为受洗和产生对基督的真正信仰，乃新生活的开始，这是止于圣灵之作用而产生之根本变化。

主义产生的标志是在 19 世纪中期,在欧美许多宗派中为了抵制自由主义神学而建立了坚持上述观点的福音派联盟。

在这种复杂的情况下,19 世纪末和 20 世纪初,福音主义中的基要派开始抬头。他们为了抵制和回击自由派,以圣经为基础,结合传统的福音教义和 19 世纪流行的末世论思想,提出神学理论“天命史观”。其代表人物在英国为普里茅斯弟兄会(Plymouth Brethren)的领导人达比(J. N. Darby, 1800—1882);在美国为圣经联合会的主持人穆迪(Dwight L. Moody, 1837—1899)以及斯克菲尔德(C. I. Scofield, 1843—1921)。斯克菲尔德于 1909 年发表了他的名著《斯克菲尔德的圣经介绍》。这是“天命史观”的代表作,系统地阐明了他们的纲领。“天命史观”为了抵制进化论和圣经考据学的观点,主张以圣经为基础,解释人类的全部历史,以圣经的预示说明历史事件。他把人类全部历史划分为 7 种天命,如亚当时代为无知的天命;从摩西到基督为法的天命等;人类历史的终点是千年王国,届时犹太人将改宗,基督将为王,并认为天命史观是解释历史发展和科学成果的一把钥匙。1910 年穆迪的继承人托维(R. A. Tovey, 1856—1928)等开始出版基本要道丛书,标志着基要派的诞生。

此后 20 年间,基要派仅为福音主义中的激进派,未引起社会的注意。但他们积蓄了力量,在一些较小的和独立的宗派中扎下了根。至 40 年代福音派与基要派的矛盾开始突出。基要派继续保持他们 20 年代那种火药味十足的好战精神,并以此作为是否具有真正信仰的标志。而且他们还提出,据天命史观分析,圣经已预示了各主要教会将衰落和变节,并强使福音派接受此观点。由于各持己见,终于导致分裂。少数分裂主义者在基要派麦克伦泰尔(Carl McIntire)的带动下,于 1941 年建立了基要派全国性组织美国基督教协会(America Council of Christian Church 简称 ACCC)。福

音派于 1942 年建立了全美福音派联盟(National Association of Evangelicals 简称 NAE)。

二次大战后,基要派中一些年轻的领导人组织了新福音运动团体,主张推行温和的基要福音主义,得到著名布道家格雷厄姆(Billy Graham,1918— ,又译为葛培理)的支持和援助,格雷厄姆赞同与一些自由派合作,并于 1956 年创办了《今日基督教》,广为宣传,他们的作法遭到基要派的嫉恨,麦克伦泰尔等带头对之进行攻击,将格雷厄姆和新福音主义者斥为叛徒,并予清除。这些基要福音主义者遂先后宣布,他们不再称基要派,而称为福音派,此举标志着两派的最后决裂。

本世纪 80 年代,全世界持基要派信仰的信徒约 500 万人,其中美国约 200 余万人,持福音派信仰的基督徒较多,仅美国即达 4000 万至 5000 万人。福音派信徒虽多,但在 20 世纪神学思潮中并未居显著地位,因为他们的信仰主要是传统的基督教教义。自 20 年代开始,特别是自 30 年代至 60 年代,居神学主流地位者为新正统神学。

本世纪 20 年代前后,由于第一次世界大战所造成的伤亡和经济萧条,西方人士乐观主义的情绪一扫而光,自信心大为动摇。欧洲和北美的神学家们开始冷静地思考现实,重新检验自由主义神学思想。在此基础上,新正统派神学取得了成功。其特点是用“正统”的神学语言解释教义,但又继承了某些自由派的现实主义精神,故称新正统神学。不过至今在西方神学界对其性质、内容、范围,甚至名称均存在着不同的意见。有一部分神学家认为,其核心思想并非回归到传统的神学,它实际上是自由主义神学中出现的新运动,具有内部改革的性质。又由于新正统派强调应继承自由派曾重点讨论的上帝与人、神启与理性、信仰与文化之间的关系之观点,故其内涵可以被认为是“自觉的自由派”。它虽然批判了自由主

义的某些观点,欣赏使用一些前自由主义神学的概念,但它又吸收了圣经考据学的成果和社会伦理观点,因此如称为“新自由主义神学”可能比“新正统神学”更好。^①

新正统神学又有广义与狭义之分。广义的新正统神学包括欧洲的危机神学与辩证神学,瑞士的神学家巴特(Karl Barth, 1886—1968)被认为是广义新正统神学的奠基人。狭义的新正统神学则仅包括以尼布尔兄弟为代表的美国新正统派神学。虽然意见不一,但均认为新正统神学中的诸种学说之间相互影响,密切关连,其共同特征是:

1. 强调上帝的启示、主权与超验性,人的原罪与局限性,并以此解释现实社会的动荡、争夺和混乱,以及这些现象在人们思想上引起的困惑。它认为自由主义神学过分强调了人性和人的自治,而忽略了对自在永在的上帝的依赖,信仰的中心应是基督而非人性。

2. 强调圣经的权威性。它不仅是上帝过去的启示,而且还预示未来,但又主张吸收圣经考据学的成果,不必拘泥于圣经个别文句的表面涵义。因为它也是人类所写的文献。

3. 既强调“末世论”、人类最终的拯救,又重视社会福音和对社会制度、社会问题的研究,关心社会伦理之改善,将基督教的最终目标与现实结合在一起。

广义的新正统神学兴起于 20 年代的西欧和北美,盛行于 30 和 40 年代,对欧、美的教会活动具有广泛的影响。50 年代它开始走下坡路,至 60 年代,一些新的自由主义神学、激进、世俗神学流派不断涌现,它遂不再占有主流地位,但仍具有一定的影响。

六、当代宗派与教会团体

^① 此观点据《美国宗教灵性百科全书》1988 年纽约版第 1147 页。

新教种类繁多,宗派林立,400年来不断发展分行,至本世纪80年代,已有91个宗派。关于“宗派”一词,西方学术界用字不一,解释纷繁,内容各异,其中不免存有派系之偏见,包含主观与歧视之成份。对宗派之分类、划分标准与类别,各家亦相距甚远。甚至西方宗教界人士也公认,宗派之定义与划分是新教研究中最困难的问题之一,目前正在讨论中,尚无定论。但为了论述和研究之需,又必须对此表明基本的看法,故我们欲吸收西方学术界较公认的见解,结合我国学术界的研究成果与传统,对其宗派和分类作一说明。

新教虽然神学思想不一,在教义、组织原则和礼仪方面均有差异,即使对其经典——《圣经》的态度各派亦不一致,但它们至今有着共同的基本信仰,即承认耶稣基督为上帝与救主。1948年世界基督教联合会(World Council of Churches,简称WCC)成立时,吸收会员即以此为标准,并作为入会的基本条件。因此,我们可以说:凡以新教的这一基本信仰为基础,在神学、教义、信条方面自成体系,或其组织制度和礼仪具有特色,在历史上已形成稳定的传统并异于其他派别,且拥有一批信徒或教会团体者,即为宗派。但是新教各宗派的具体情况差别很大,其历史之久远,影响之深广,信徒之多寡极为不一。如91个宗派中有38个宗派的信徒尚不足10万人,而较大的宗派则有数千万信徒;有的宗派影响范围遍及全世界,而有的影响所及仅限于本地区,特别是一些第三世界的民族化的宗派更是如此;有些宗派与新教的诞生相始终,有的尚不足百年历史。故我们根据其具体情况将宗派划分为两类。第一类为“宗”。意指其教义、组织制度和礼仪在历史上曾成为新教之主流,并且至今信徒众多,影响深远者。基督教界较公认的有路德宗(信义宗)、加尔文宗(归正宗或长老宗)、圣公宗(安立甘宗)、公理宗、浸礼宗和卫斯理宗,在西方又称之为主流宗派,它们构成了新教的主体。

第二类称为“派”，即上述六大主流之外的派别，因为它们多属前者之分衍或联合而成，或属本世纪前后新建之派别。此两分法，有宗有派，合称宗派。

在西方，这 91 个宗派中有 15 个派别被称为“边缘新教”(Marginal Protestant)或称为具有基督教性质的派别。因为它们除持基督教的基本信仰外，还杂有许多非基督教的信仰与传统，较重要的有基督教科学派、基督教自由派、耶和华见证人派和摩门教等。有 32 个派别被称为“本色教派”(Indigenous Protestant)，或译为民族化教派。它们除持各该宗派的信仰外，还吸收了一些本民族的文化传统，并在组织上独立。这 32 派多在第三世界，以非洲为最，拉美次之，都是本世纪随着民族解放与独立运动兴起的产物。此外，本世纪 60、70 年代在西方出现了许多新兴派别，它们一般具有较多的非基督教传统，或吸收了部分其他宗教的教义，西方宗教界称之为“新崇拜团体”(New Cults)，虽然他们自称为新教派别之一，但尚未被基督教界所接受。

新教宗派之下，有众多的教会团体。其意指同一宗派中，由于国家和地区之不同，或某些神学观点、社会思想与政治态度之分歧而形成的独立自主的、有组织的崇拜中心之总和。如路德宗仅在美国即有美国路德会、美国福音路德会、全美路德会等 21 个教会团体。加尔文宗在美国有美国归正会、全美联合长老会等 25 个教会团体。目前，全世界共有独立的教会团体 19,524 个，计非洲 8,123 个，拉美 3374 个，北美 2,285 个，欧洲 2,284 个，南亚 1,941 个，东亚 777 个，大洋洲 639 个，前苏联 101 个。由此统计数字看，第三世界的教会团体有 14,215 个，而西欧、北美仅 4,569 个。造成此现象的原因是第三世界的本色教会团体，其中非洲有 6,727 个，拉美 1,346 个，南亚 785 个，北美 487 个，东亚 390 个，欧洲 250 个，大洋洲 80 个。由此我们可以看出基督新教对第三世界的影响。各教

会团体下辖若干崇拜中心或教会,全世界共有 1,048,338 个。

各宗派和教会团体大多有地区性、全国性以及洲际和国际性的组织或会议。目前其洲际组织有 30 个;宗派或教会团体的国际组织有 40 个。世界性的国际组织有三:1. 世界基督教联合会(WCC),成员有 268 个教会团体,约 3 亿 8 千余万人。2. 世界福音联谊会(World Evangelical Fellowship 简称 WEF),成员有 559 个教会团体,2300 余万人。3. 国际教会联合会(International Council of Christian Churches,简称 ICC),成员有 135 个教会团体,400 余万人,其观点较保守,与世界基督教联合会相对立。

第二章

当代神学的发展与派别

基督新教经历了人类历史上 400 多年的风风雨雨,步入 20 世纪后呈现出一种派系林立、思潮纷繁的多元状况。为了适应社会历史的发展,新教思想体系和神学理论不可能依然故我、因循守旧。在历史的涤荡下,它不断地演变和发展;尤其在当代世界的风云变幻中,这种神学上的变化、发展更为明显和突出。

宗教从一个重要侧面反映了人类社会政治、经济和思想文化的发展演变。现代新教神学所显现的奇光异彩,正是这一纷繁复杂之人类社会的多棱折射。虽然,当代基督教神学的种种思潮主要反映出西方社会的现状,有着其思想文化的传统基础,但在具有“全球意识”的今天,它们却波及到世界的大部分地区和国家,有着广泛而深远的影响。因此,要了解、认识今日世界,弄清人类思想的发展和突破,研究当代新教神学便是我们不可忽视的一环。尤其是探讨宗教在当代如何适应世界的世俗化和多元化、在“对话”中求生存和发展这一重大课题时,比较活跃、甚至激进的当代新教神学就更具有典型意义。当代新教神学作为人类心灵历程的一种缩影,其对人生与世界所进行的探讨和解答,是颇值我们寻味和深思的。

第一节 20 世纪初期的新教神学

20 世纪初期,新教神学的突变直接导源于第一次世界大战的

爆发。大战之前，虽然有少数思想比较深刻的基督教神学家已经洞察到西方社会政治和思想潜在的危机，但大多数人仍陶醉于 19 世纪末到 20 世纪初西方自由资本主义鼎盛之际的乐观情调之中，神学发展的主流是以乐观主义为特色的自由派神学。这种自由派神学立足于现实社会的发展和进化，相信上帝的启示体现在充满信心的世人之中，只要人们宣扬“社会福音”，克服社会尚存的弊端和黑暗，就能在世上建立“上帝之国”。乐观主义的神学思潮，体现出自由资本主义上升时期西方资产阶级朝气蓬勃、无所不为的精神。

第一次世界大战的炮火打断了这种乐观进程，把人们突然抛入严重的社会和信仰危机之中。风行一时的自由派神学受到沉重打击，引起人们精神上的极大混乱和恐慌。与这种社会政治的突变相适应的，则是神学思想上的突变。瑞士神学家巴特在大战炮声的震撼中痛苦思索，以独树一帜的“危机神学”敲响了现代西方信仰生活的警钟，标志了新正统派神学思潮的开端。与此同时，传统的福音主义神学中的基要派也乘机兴起。现分别叙述于下。

一、自由派神学

从 19 世纪末到 20 世纪初，对西方影响最大的神学思潮是自由派神学。这种神学为资本主义制度的合理性和永久性进行辩解，它乐观、自信，认为人们能够把握自己的命运和世界历史的进程。在政治上，它宣称上帝之国通过社会改善、理性教育和消灭不义就能在世上建立。在思想上，它否定传统教义的宇宙观和形而上学体系，相信理性的权威和能力，主张基督教信仰与现代科学和哲学的发展相适应。在伦理上，它声称基督教的本质是对上帝之爱的依附，并认为耶稣基督正体现出上帝的父爱，构成信仰的核心。自由派神学认为，《圣经》中所体现的耶稣教诲在现代文明社会中仍然起着作用，只要人们通过新的科学、哲学、历史和道德真理将传统

信仰加以扬弃、改造,按其内心所体验的至善至爱来作为现代生活指南,遵循历史的发展,就能确知上帝,获得永福。自由派神学的理论与当时资本主义表面上歌舞升平的景象融为一体,在第一次世界大战前曾风靡欧美。

欧洲自由派神学的主要代表是德国新教神学家里奇耳和哈纳克(Adolf von Harnack 1851—1930)。里奇耳 1822 年 3 月 25 日生于柏林,曾在波恩、哈雷、海德堡和蒂宾根学习神学,自 1846 至 1864 年在波恩教授《新约》、教会史、教义史和系统神学,1864 年在哥廷根教授教义学、伦理学、象征学和系统神学,任教达 25 年之久,成为当地著名的系统神学家。里奇耳的主要著作有《古代公教会的起源》(1850)、《基督教关于称义与和解的学说》(1870—74)、《基督教教义》(1875)、《虔诚主义历史》(1880—86)以及《神学和形而上学》(1881)等。里奇耳自由主义神学思想强调宗教与道德的有机结合。像康德那样,里奇耳反对将神学建立在纯思辨和形而上学的基础上,而主张宗教应以道德为基础。这种具有浓厚人格主义特色的神学坚持,个人应当完全扬弃那种自我存在的罪恶意识。它相信,只要人们以耶稣基督为榜样,就能达到人类的道德完善和称义,在世上确立上帝之国。里奇耳认为,可以把基督教比作一个具有两个焦点的椭圆:其一为“上帝之国”,它乃人类共同的道德目标;其二为“拯救”,它体现在人因信称义而得以恕罪。在他看来,上帝学说的核心就在于上帝之爱,这种爱体现在受造世界中人类的道德统一之上。由于里奇耳放弃了神学形而上学的种种命题,其理论以价值判断为限,从而使自由派神学走上探求与自然科学和谐相存、和平共处的道路。这种倾向,常常被人们称为“文化新教神学”。

哈纳克为里奇耳的学生,也是著名教义史学家和自由派神学的突出代表。他于 1873 年在莱比锡获博士学位,1876 年被聘为副

教授,1879年在吉森任教会史教授,1886年曾在马堡任教,于1888年前往柏林,成为著名神学家。哈纳克在柏林不仅从事学术研究和教学,也积极参与各种文化、政治活动。他于1890年被选为普鲁士科学院院士,1901年担任柏林大学校长,1903年至1911年为基督新教社会会议主席,1905至1921年兼任柏林皇家图书馆馆长,1911年为威廉皇帝科学促进协会第一任主席。哈纳克一生涉猎广泛,著述较多,尤其在教会史和历史研究方面功力深厚,其主要著作有3卷本的《教义史教科书》(1886)、4卷本的《普鲁士科学院史》(1900)、3卷本的《优西比乌之前古代基督教文献史》(1893—1904)、《基督教的本质》(1900)、以及7卷本的《讲演与论文集》(1903—1930)。在其理论中,哈纳克发扬里奇耳自由派神学的传统,强调基督教与人类教育的有机统一,把“福音”视为一切道德文化赖以生存的唯一基础。他认为,基督教乃一种历史现象,早期基督教思想通过基督“福音”的希腊化过程而演变为基督教会的生成和发展。而教会教义并不等同于原初福音,它只是后期发展的结果,受到希腊哲学的影响。因此,从古代文献中获得这一学说的具体内容,便纯然为一种历史性任务。哈纳克将耶稣的宣道总结为下述三个方面:其一,上帝之国是目前在人类之中已经得以启示的真实;其二,上帝应被理解为人类之父和人类追求的绝对价值;其三,耶稣所宣讲的是更高层次的正义,即关于上帝之爱的信念。于是,这种简单易明的耶稣学说在基督教信仰中被视为最高理想的宗教真理。在哈纳克看来,基督教虽然处于人类历史之中,却显示出自身乃一种无时空之限的宗教。通过对历史的沉思,哈纳克进而提出了当时引人注目的问题:历史对于基督教信仰究竟有着什么性质的意义?按照自由派神学的传统,哈纳克回答道,通过历史科学对福音的研究,人们能够追溯到耶稣的原初宣道,把握基督教信仰的真谛;而这种信仰虽然具有历史形式,却体现出一种无限的真

理,表现为最理想的宗教。因此,哈纳克坚信,只要人类充分认识历史,尤其是历史中耶稣福音所给与的动力,那么,人类的历史、即人类文化的历史和宗教的历史就会不断地向前发展。

这种乐观主义的欧洲自由派神学因第一次世界大战的爆发而遭到灭顶之灾。哈纳克本人则因大战爆发时对德国皇帝的绝对忠诚和屈从而受到进步思想界的批评,从此威信扫地,逐渐被人遗忘。

第一次世界大战以后,自由派神学在美国得以继续发展。这是因为,美国不仅没有受到战争的摧残,其经济的发展反而受到了促进,政局也比较稳固。政治、经济的不同形势,使美国的自由派神学有着自身不同的特点。它除了继承19世纪自由主义神学传统外,主要受当时美国流行的实在主义和实用主义思潮影响,强调立足于现实经验的观察和认识,故被称为“现实主义自由派神学”或“经验主义和自然主义神学”。

美国自由派神学的主要成员多在芝加哥大学神学院,故又称“芝加哥学派”。其代表人物有史密斯(Gerald Birney Smith, 1868—1929)、马修斯(Shailer Mathews, 1863—1941)、魏曼(Henry Nelson Wieman, 1884—1975)等。但最著名的自由派经验主义神学家是麦金托什(Douglas Clyde Macintosh, 1877—1948)。

麦金托什1877年生于加拿大,1909年获芝加哥大学博士学位,1916至1932年任耶鲁大学教授,1920至1938年任耶鲁大学研究生院宗教系主任,1933至1942年任耶鲁大学神学院神学与宗教哲学教授。其主要著作有:《交战世界中的上帝》(1918)、《神学作为一种经验科学》(1919)、《基督教的合理性》(1925)、《宗教实在论》(1931)、《社会宗教》(1939)和《关于上帝的沉思》(1942)等。

经验主义和自然主义神学,反映了西方现代技术时期神学家为了适应现代人信仰宗教,而对基督教思想所作的新解释。他们一

方面不再强调自由派神学传统中对人类理想和主观价值的崇拜,另一方面却坚持现代科学世界中上帝的存在及其意义。麦金托什把美国实用主义哲学家詹姆斯有关经验主义应与宗教重新联合的格言,视为其神学重建的首要任务,试图把实在论哲学和基督教神学连在一起。他认为,神学必须以一种完整的哲学为基础,以人的宗教经验为开端。宗教真理的标准并不是《圣经》或教会教义,而是人们的“经验”实在。他把对外在权威的依赖斥为一种保守的方法,认为这种方法妨碍了人类理性和经验的发展。为此,他鼓吹一种与之相对的“激进”方法,即认为神学的开端无需包含过多的内容;这样,它虽然不能获得许多真理,却也不会导致许多谬误。所以,他坚持对传统的权威不能盲目信从,而应从经验出发,获得宗教和神学的确信。当然,麦金托什承认这种“科学经验主义神学”并非整个神学,认为上帝的单一或统一性要超越经验主义神学的范围。这样,他觉得一种“规范神学”在经验主义世界中仍属必要。经验神学基于感性直观,而规范神学则依赖想象直观,二者相互补充、珠联璧合。

继麦金托什之后,魏曼等人继续发扬这种经验主义神学传统,形成美国自然主义神学特色。魏曼著有《宗教经验与科学方法》(1926)、《历史的指导者》(1949)和《人的终极义务》(1958)等神学著作。他认为,在现代技术时代,只有科学探索才能形成人类生活的指导原则和发展能力。为此,他从美国实用主义哲学家杜威的“经验论的自然主义”(或“自然主义的经验论”)中吸收精神养分,主张按照杜威《哲学的改造》之模式来彻底改造人们体验自然、人类和上帝的方式,通过经验主义的必由之路而获得神学认识。

经验主义神学的这种努力,正是为了基督教信仰在现代科学技术时代中站稳脚跟,使之不受人冷遇。在现代形势下,神学家们不再借助于教会过去历史上的精神权威,而是殚精竭思、另辟蹊

径,以求其神学思想也能为科学和理性所确证,从而能在现代社会中继续生存,与科学发展并行不悖。

二、社会福音派神学

社会福音运动是 19 世纪末到 20 世纪 30 年代西方基督教社会运动的一部分,在欧美社会有着各种不同的思想流派,其影响在美国尤为显著。

19 世纪下半叶,西方工业革命的巨大影响导致了基督教社会运动的兴起,它摆脱传统神学所关心的所谓渎神、酗酒、淫乱等个人伦理问题,转而研究社会伦理,从神学的角度来探讨社会上失业、童工、福利待遇、城市贫民以及工人运动等问题,考虑基督教福音的社会意义。这种基督教社会福音运动,从思想渊源上一方面可追溯到西方社会主义理论的传播和发展,另一方面则来自自由派神学重视道德问题而引起的有关社会伦理的议论。19 世纪末叶的西方,有着英国基督教社会运动、法国天主教社会主义倾向和德国、瑞士等地的宗教社会主义思潮,但把整个神学转向社会伦理观、从而创立一种社会福音神学,则首先发生在美国。

美国社会福音派神学的兴起,其原因在于资本主义制度给美国社会带来的众多社会问题;其神学基础则在于“上帝之国在美国”这一清教思想观念的传播发展。直接导致社会福音神学产生的思想先驱,在美国有钱宁(William Ellery Channing,1780—1842)和帕克尔(Theodore Parker,1810—1860)的伦理化唯一神论,布什内尔(Horace Bushnell,1802—1876)的进化论神学,以及公理会牧师格拉登(Washington Gladden,1836—1918)的社会宣道。格拉登被视为美国“社会福音派之父”,著有《实用的基督教》(1886)和《社会得救》(1902)等书。其后,美国社会福音神学朝着激进的、保守的和进步的社会福音派这三个方向发展。保守派旨在个人生活

水平和教育的改善；激进派不仅要求个人的变革，而且更为强调整个社会结构的根本改变，他们提倡共产主义与基督教的综合，推崇以社会主义为目标的世界和平主义，并认为“上帝之国在美国已为期不远”；而进步派虽然承认个人与社会机构变革的必要性，却不认为这种社会变革本身即代表着上帝之国的降临。进步派体现了美国社会福音运动的主流，以劳兴布希(Walter Rauschenbusch, 1861—1918)为代表。因此，我们下面以劳兴布希为主来探讨社会福音派的神学理论和其发展。

劳兴布希 1861 年生于纽约州罗切斯特，其父为德国路德宗牧师。他回到德国就学于 1883 年重返美国，在罗切斯特学习神学。1886 年，他在纽约任德国第二浸礼会牧师，1902 年担任罗切斯特浸礼会神学院教会史教授。其主要著作有《基督教与社会危机》(1907)、《将社会秩序基督教化》(1912)、《耶稣的社会原则》(1916)、《社会福音神学》(1917)等。劳兴布希的神学以上帝之国的观念为核心，但这一“上帝之国”不是里奇耳所理解的纯粹作为基督教教义的组织中心，与此相反，“上帝之国”主要是为基督教团体的社会行动确立方向。他尖锐地批评了那种以自我解救为目的的个人主义，认为拯救乃是整个社会的得救，是正义之国对整个邪恶之国的胜利。在他看来，人类积重难返的邪恶和罪行并非遗传所致，而是人类生活社会化所引起的，正如病毒感染于母腹中不能自主的胎儿身上一样，遗留下来的社会邪恶也感染于置身社会子宫中孤弱无力的个人身上。人们只能从社会母体的总生活中吸取自己的思想、道德标准和精神理想，因此，个人与社会乃是紧密相连、不可分割的整体。从这种社会福音观念出发，劳兴布希和其他神学家们致力于社会秩序的基督教化，希望基督教的“社会福音”能促使社会建立起正义和道德的秩序。

面对社会的邪恶和不义，社会福音派认为，应该重建“基督世

界失去的社会理想”，把上帝之国作为“基督教信仰的第一和最根本的教条”；通过耶稣基督之社会改革家的榜样和表率，教会今天应该担负起改革世界的神圣责任，带领人类迎向理想中的上帝之国。这些神学家们坚持，上帝之国并非某种纯个人内在的和灵性上的事物，而是整个人类生活的社会救赎。耶稣作为上帝之国这一神圣社会的引路人，代表着新型人类生活的化身与典范，为新型人类社会的开创者。他们认为，如果现实社会的领导人不仅强大有力，而且公道正义，那么，世界就能逐渐进步，人们盼望已久的上帝之国也一定能作为一种全新的、崇高的社会秩序降临于人类社会，在现实世界中得以确立。这种宗教理想，就是他们所宣扬的“社会福音”。

社会福音派神学相信通过宗教信仰可以改造和激发人类，改变现实世界，从而趋向于宗教人道主义与和平主义的乌托邦，与西方的整个社会现状严重脱节，与美国的现实也相差太远。第一次世界大战以来，劳兴布希因与德国有种种联系而受到美国公众舆论的指责，其声望不断下降；而社会福音神学的乐观理想在严酷的现实面前也遭到幻灭，这一神学运动从此一蹶不振，走向衰落。

三、危机神学

第一次世界大战的炮声，打破了当时流行西方的“资本主义世界前程似锦、美妙非凡”的童话。随着战争的爆发，西方世界的表面繁荣被一扫而光，整个社会陷入饥荒贫穷、通货膨胀、经济紊乱的深渊。人们对现实感到绝望和幻灭，西方思想文化处于空前未有的危机之中。

面对这种社会危机，西方神学家心急如焚、焦灼无比。他们对人类的一切努力都感到绝望，以悲怆的心情回到传统基督教经典之中寻找信仰的依据，藉以能在危机之中准备那“最后一跃”。在这

种情况下,瑞士神学家巴特发表了他那非同凡响的神学著作《罗马人书注释》,从而宣布了代表当代新教神学发展全新标志的“危机神学”的诞生,成为当代西方新正统派神学思潮的开端。

“危机神学”是当时西方经济萧条和社会动荡的产物,它所表现的悲观主义与自由派神学的乐观主义适成鲜明对照。早在1916年,巴特就曾悲切地指出:“我们看到,仇敌般的商业竞争导致世界战争,狂热地犯罪作恶、阶级对立、道德败坏,在上是经济的暴政,在下则充斥着奴性,……人世变成了炼狱,这是何等沉重的担子!何等难以忍受!”^① 在这种悲观与绝望之中,他认为应对人世的一切都加以否定,谁要想有信心、有把握,首先就要放弃信心和把握。因此,巴特这种强调“人的危机”的神学思潮便成了基督新教思想发展史上的分水岭,被西方思想家称为“人类思想史中一次哥白尼式的转折”。^② 在欧洲基督教思想发展中,“危机神学”主要是以巴特的早期神学思想为代表。

巴特1886年生于瑞士巴塞尔。早年他曾在伯尔尼、柏林等地学习神学,深受自由派神学家哈纳克影响。1909至1921年,他在日内瓦先后担任助理牧师和牧师。1919年,巴特发表其“危机神学”的代表作《罗马人书注释》,此书的成功,使他一跃而为著名的神学家,于1921年被哥廷根大学聘为名誉教授,1925年任明斯特大学教授,1930年任波恩大学教授。1935年,他因拒绝无条件向希特勒宣誓效忠而被解除波恩大学教授职务,并被驱逐出德国,从而转到瑞士巴塞尔大学任教。1968年12月10日,巴特在巴塞尔逝世。

巴特一生著述较多,主要著作有《罗马人书注释》(1919,1922年第二版)、《上帝的话与世人的话》(1924)、《上帝的话与神学》

① 巴特:《上帝的话与世人的话》波士顿1928年版第12—14页。

② 哈特韦尔:《卡尔·巴特的神学》费城1964年版第2页。

(1925)、《神学与教会》(1928)、《教会教义学》(共4卷13册, 1932—1968)、《福音与律法》(1935)、《19世纪新教神学》(1947)、《教义学大纲》(1947)、《基督与亚当: 罗马人书中的人与人性》(1952)、《被俘者的解救》(1959)、《新教神学导论》(1962)、《呼唤我》(1965)等。

巴特“危机神学”的基本特征, 在于他强调“人的危机”、以及“上帝与人世的隔离”。他把资本主义社会的危机说成是“人的危机”, 认为西方文化和基督教神学正在经历一个危机时代。自由派神学那种强调人类中心说、上帝内在论的乐观主义在这种危机面前已分崩离析、难以挽救。因此, 一切神学的尝试都得重新开始。巴特这种“重新开始”的神学, 是以“上帝与世人毫无相通之处”的极端观点为出发点。他认为, “人们寻求神的全部努力已归于失败, 神高居世人之上, 是与人的思想毫无相通之处的‘绝对的另一体’。神能够也的确不时进入人间, 但人却不能靠任何理性的思考或神秘的修炼而洞察神的奥秘”。^① 巴特对人的理性、人的努力一概加以否定, 重新拉开神、人之间的“距离”, 强调“人神之间无限的本质区别”, 藉此宣称发现了上帝超然外在、纯然另一体的绝对性质。为此, 他对俄国作家陀思妥耶夫斯基和丹麦哲学家克尔恺郭尔的思想极为推崇。他说: “如果我有某种体系, 那只是限于对克尔恺郭尔称之为在时间与永恒之间‘无限的本质区别’的承认, 以及我视此既有着积极、又有着消极的意义: ‘上帝是在天上, 而你是在地上’”。^② 巴特坚决反对把神学变为一种单纯的人类思想意识、归入人类文化的产物。在他看来, 神学的首要任务就是要强调神人之间无限的距离, 承认上帝为超越人寰、令人敬畏的绝对另一体, 确立

^① 参见《当代美国资产阶级哲学资料》(第一集)商务1978年版第114页。

^② 巴特:《罗马人书注释》苏黎世1954年版第XIII页。

从上而下的上帝“启示”的绝对权威。因此，神学应服务于上帝的神圣，而不该屈就于人类的企图。在巴特的笔下，世人乃是孤立无援的罪之奴隶，他们想靠自身努力得救却恰得其反，在罪恶的深渊中不能自拔。对此，巴特叹息世人的糊涂和罪孽，并用正统神学的“原罪论”来解释这种历史的动乱和人生的悲剧。他指出，世界的危机正是上帝对人的惩罚和否定，这种神圣的审判遍及包括道德、宗教在内的一切纯属自然的和人为的领域。

在表明“人的危机”的同时，巴特宣称他在《圣经》中发现了一个“奇特的新世界”。这一新世界即上帝不可思议的存在和行动的世界，它驱使人们超越自身、甚至超越作为人们自我沉思之镜的《圣经》，而看到上帝那无限、绝对的世界。正是在这种无限与绝对面前，人们才清楚看到人类一切思想和期望的有限与相对，从而产生了严重的危机。当然，巴特强调《圣经》见证的间接性，指出上帝启示的独特性质，而不同意对《圣经》作过于简单的理解。他说，“《圣经》是近东的古代激进宗教和希腊化崇拜宗教的文献著作，与其它任何文献一样，也是人类的文献”。^①因此，如果要在实践中从《圣经》那儿寻求真正的完善、实际的睿智和道德上的优越，直接满足现实人生的需要，人们则会大失所望、一无所获。这里，人们可以清楚看到《圣经》中显而易见的人类特征和某些差错。但是，巴特认为，基督教的奥妙就在于《圣经》既是世人的话、又是上帝的话。作为上帝之话，它是对“另一、新的、更大的世界”的一种见证，而不属于这个世界。不过，若把《圣经》作为上帝之话来揭示，则只有依靠上帝恩典的奇迹，凭借上帝之爱来越过人类的局限和障碍。这里，巴特反对自然神学的解释，不同意自下而上来寻找神人之间的相同之处，从世界和人类的存在类推上帝的存在。在他看来，上帝如

^① 巴特：《上帝的话与世人的话》第60页。

何启示自身,纯属上帝隐匿、奥秘之处,远远超出世人理解之外。人们只是在基督教信仰中才得知上帝通过圣灵在耶稣基督中显现了自己,而基督身上所体现的神人重新和好乃是上帝的恩典,与人的努力毫不相干。为此,巴特神学特别强调上帝在耶稣基督身上的自我启示,号召人们听从《圣经》所启示的上帝之话,接受“上帝的安排”。他在《巴门宣言》第一条中明确指出:“耶稣基督,正如他在《圣经》中为我们所证实的,是我们必须聆听、在生与死中都须依赖和顺服的上帝的话”。^①这样,巴特认为,世人而对“危机”时只有静候上帝的“审判”,放弃自己的一切努力。所谓信仰,也就是冀求“上帝之爱”对人们的救赎和拣选,在自我否定中期待那天堂的拯救之音。

巴特的“危机神学”是基督教思想在西方社会危机面前悲观主义和现实主义的有机结合,是二元论哲学与传统神学在新的历史条件下的重现。这种悲观主义和现实主义开创了新教神学发展的一个新时代。虽然,巴特神学中的“危机”观念逐渐被其他神学家所克服,但他对严峻现实的神学沉思,对后来神学的发展却起了举足轻重的作用。

四、辩证神学

辩证神学是欧陆第一次世界大战以后,深受“危机神学”影响的产物。辩证神学产生的标志,即1922年出版的巴特《罗马人书注释》第二版,以及同年一些志同道合的神学家们以“上帝之话神学”为主旨而创办发行的《时代之间》杂志。

除巴特之外,辩证神学的主要代表有瑞士神学家布龙纳(Emil Brunner, 1889—1966, 又译布鲁内尔)、图内森(Eduard Thurney-

^① 参见李文斯敦:《近代基督教思想》纽约1971年版第326页。

sen, 1888—1974), 德国神学家哥加尔腾 (Friedrich Gogarten, 1887—1967) 和布尔特曼 (Rudolf Bultmann, 1884—1976) 等人。这里, 我们以布龙纳和哥加尔腾为主, 阐述辩证神学的兴衰发展。

布龙纳 1889 年生于瑞士, 曾在苏黎世和柏林学习神学, 1916 年担任牧师, 1922 年在苏黎世大学任讲师, 1924 年任神学教授, 为辩证神学的主要创始人之一, 《时代之间》杂志的重要成员。他 1953 年退休后曾在日本东京国际基督教大学讲学三年, 1966 年在苏黎世逝世。其主要著作有《经历、认识与信仰》(1921)、《神秘主义与道》(1924)、《新教神学的宗教哲学》(1931)、《矛盾中的人》(1937)、《正义》(1943)、《教义学》(3 卷本, 1946—1960)、《将来和现在之中的永恒》(1953)、《基督教的麻烦》(1957) 等。

哥加尔腾 1887 年生于德国, 1907 至 1912 年学习艺术史、心理学和神学时, 曾精心钻研费希特^① 和路德的思想。于 1917 年开始担任牧师, 1927 年在耶拿大学任系统神学讲师, 1931 年被布雷斯劳大学聘为系统神学教授, 1935 至 1955 年在哥廷根任教, 于 1967 年逝世。其主要著作有《作为宗教思想家的费希特》(1914)、《宗教的决定》(1921)、《政治伦理学》(1932)、《世界观与信仰》(1937)、《上帝与世界之间的人类》(1952)、《近代的厄运与希望》(1953)、《什么是基督教?》(1956)、《信仰的真实性》(1957)、《耶稣基督: 世界的转折》(1966) 等。

受巴特“批判性否定”^② 思想的影响, 辩证神学强调上帝的彼岸性和神启的至高权威。面对第一次世界大战以来西方文化意识

① 费希特 (Johann G. Fichte, 1762 - 1814), 19 世纪初德国著名伦理唯心主义哲学家。

② 巴特的所谓辩证方法, 是由否定而产生, 他称之为“批判性否定”, 即认为基督的死与复活意味着上帝对世人的否定和批判, 这种批判指对世人的审判, 这种否定则形成距离, 用一条“死亡之线”分离了上帝与世人。

的危机,他们认为人的思想和经历,其文化、哲学和宗教都只有相对的意义。因此,他们反对把神的真理等同于教义命题、把上帝的话语等同于成文神学。辩证神学以启示作为神学研究的对象,但认为上帝的启示有着“辩证的结构”,从而在上帝与世人,永恒与时间的关系中能够获得对立物的统一。这种统一并不排除对立的一方,而是将二者有机结合。当然,对于世人来说,这种“统一”是难以直观和把握的,人们只能描述对立的双方,从中领悟神启的奥秘。对此,他们强调,只有在对上帝所赐信仰的正确反应中,有限与无限、时间与永恒、愤怒与恩典才能辩证地连接起来。

在辩证神学看来,“时代之间”的形势,从文化史和神学的意义来理解,正标志着 19 世纪文化传统的崩溃,它体现出上帝对一切时限之物的审判。不过,在对于“上帝审判”的理解上,辩证神学家布龙纳、哥加尔滕和布尔特曼却与巴特存在着严重的分歧。巴特强调上帝对人世的绝对否定,把神人截然分开。巴特认为,对于世人来说,上帝是纯然另一回事,永远不被人所知,人们把握上帝的一切企图都是徒劳无用的,甚至启示中的上帝也是人们无法认知的上帝。因为,“有限之物无法把握无限之物”(finitum non capax infiniti),世人面前有着一条不可逾越的鸿沟。在巴特那儿,对世人的这种否定便以一条“死亡之线”分离了上帝与世人。但是,哥加尔滕把上帝的审判理解为上帝的律法和福音这两个方面,而且,他在对人类的历史、政治关联上把上帝的律法等同于人民的律法,所谓“民意即天意”(Vox populi, vox Dei)。因此,哥加尔滕认为这一律法能够制止邪恶势力所导致的混乱局势的发展,体现出神意与人世的相关。这一观点与巴特的理论大相径庭,从而导致二人在 1933 年的最后决裂。在其《审判或怀疑》一书中,哥加尔滕指责巴特有关“审判”的思想只能导致对上帝创世的彻底怀疑,从而动摇了对上帝的信仰。布尔特曼则认为巴特的否定思想使神学难以继

续进行,因此毫无“辩证”意义可谈。布尔特曼指出,辩证神学的本质即在于探讨人的历史性、以及与之相应地论述上帝的历史性。这里,布尔特曼和哥加尔滕一样强调辩证的意义应注重人类的存在,从而与巴特产生了根本分歧。这种分歧在1934年布龙纳与巴特关于自然神学之争中达到了高潮,最后导致了辩证神学的解体。这一年,布龙纳发表了《自然与恩典》一书,认为自然之人与上帝之话之间仍然有着某种“连接点”,这样,上帝之话才有发挥作用的可能。所以,布龙纳强调,这个“连接点”的思想对于神学来说是极为重要的。只有这样,基督教才能有传教的意义,才能够与其他宗教、其他文化和其他世界观展开“对话”。对此,巴特认为布龙纳的思想已回到那以人世为中心的传统自然神学上去,感到已无妥协的可能,因而以绝对的“否定”来回答了布龙纳的神学命题。

巴特自1933年以来离开了辩证神学的阵营,从而宣布了他们合作的《时代之间》杂志的结束。辩证神学的解体使其神学家们分道扬镳,各自走上了自己神学发展的道路。与巴特神人截然分离的观点相反,其他神学家则逐渐向一种“神学人类学”的方向发展,在神学中重新探究人类文化和人类生存的基本问题。

五、基要主义神学

与自由派神学、社会福音派神学等激进思潮相反,在西方20世纪初期也涌现出一种保守的新教神学思潮、即基要主义神学。这种神学思潮在理论领域中不占显著位置,但对基层的信教群众却有着广泛的影响。它曾风靡北美大陆,迄今仍然流传不绝。

“基要主义”,亦称“原教旨主义”,主要产生于20世纪之初的美国,其思想渊源与传统的福音主义和19世纪30、40年代流行北美的千禧年运动有关。它对于基督教传统教义、尤其是对于基督将第二次降临的说教深信不疑。这种神学前提和思想背景,便确定了

它维系传统、反对变革的保守格调。在 1910 至 1915 年之间,美国新教中以托里(Reuben Archer Torrey, 1856—1928)等人为代表的一些极端保守派出版了一套包括 12 分册的宣传小册子,命名为《基本要道:对真理的见证》,每种小册子发行达 25 万册之多,并且免费供应。这样,他们在美国下层基督教徒中迅速掀起了一场“福音传教”、“信仰复兴”的运动,其保守的神学主张则被人称为“基要主义神学”。

基要派神学的早期代表托里 1856 年生于美国新泽西州。他最初为公理会牧师,1883 至 1886 年在明尼阿波利斯任“开门教会”牧师,1886 至 1889 年为城市传教站负责人,1889 至 1908 年为芝加哥“慕迪圣经学院”第一任院长,同时于 1894 至 1905 年任芝加哥大街教堂牧师。此外,他还前往远东、澳大利亚、英国、德国和法国等地传教,在美国和加拿大组织“信仰复兴”会议。1912 至 1924 年,他担任洛杉矶圣经学院院长,同时于 1915 至 1924 年在当地任牧师,此间转入长老会。1927 年,他曾重返慕迪圣经学院任教,于 1928 年去世。他一生著作达 57 本之多,主要有:《怎样使人归向基督》(1893)、《基督教信仰的基本要道》(1918)、《祈祷之力与力之祈祷》(1924)、《赢取灵魂的布道》(1925)等。

其他著名基要派神学家还有浸礼会牧师赖利(William Bell Riley, 1861—1947)、斯特拉顿(John Roach Straton, 1875—1929),以及长老会教徒布赖恩(William Jennings Bryan, 1860—1925)等人。布赖恩曾三次竞选民主党总统候选人,但均遭失败。

基要主义神学一方面坚决反对自由派神学的进步理论,对其《圣经》批判学说加以反驳,以图重新树立《圣经》的绝对权威;另一方面,它也激烈反对以进化论为代表的现代科学思想。它认为基督教信仰受到了达尔文进化论的威胁,因此对“从猿到人”的发展理论深恶痛绝。1925 年在美国田纳西州发生的司各普斯诉讼案,就

是基要派对进化学说传播的拼命抵抗。基要派著名人物布赖恩就曾亲自参与了这一闻名于世的诉讼案。

尽管基要主义神学内部存在着种种派系之争和不同意见,但他们对外的神学理论却统一于如下五点:其一,坚持《圣经》毫无谬误;其二,强调耶稣为童贞女玛利亚所生;其三,认为耶稣为世人赎罪而使神人和解;其四,相信肉体也能复活;其五,坚信基督的第二次降临。这五条纲领便成为团结和维系基要派神学的精神纽带。

自第二次世界大战以来,基要主义神学有些新的变化。它在一定程度上放弃了在科学问题上与进步思潮的论战,而转向对大众的福音宣传和信仰复兴工作。这些神学家们利用现代通讯媒介和宣传工具而大搞“游行布道”、“电子教会”活动。他们通过广播、电视传送福音、布道宣教,增强信教群众的宗教意识和教会的责任感,并利用在运动场、音乐厅等公共场所传教而扩大宗教的影响、造起信仰的声势。不过,基要主义神学理论现今仍保持了原有的保守色彩。它声称这个世界充满罪恶,个人、团体乃至整个社会都罪孽深重。因此,世人只有彻底忏悔、皈依基督,才能获得上帝的恩典、得到彼岸的拯救。基要主义神学在当代作为一种神学理论已失去其昔日的光泽,但作为一种下层民众的宗教灵性运动,它却仍有很大的活力,处处显示出它的作用和影响。

第二节 第二次世界大战前后的新教神学

第二次世界大战的爆发,使西方基督教思想界再次面临严峻的考验。在这一震撼整个人类的战争风云之中,欧洲思想家更是首当其冲,他们必须在无可回避的现实面前做出自己的抉择。于是,沧海横流、大浪淘沙,基督教思想界也产生了分化和巨变。其中有人落伍、屈服于法西斯主义的淫威,从而遭到历史的淘汰和唾弃;

也有人反抗,不顾生死危险而进行英勇的斗争,从而获得人民的的爱戴和敬仰。正是在这一社会形势下,新教神学家们开始了对其宗教传统和思想理论的深刻反思,提出了基督教今后发展的种种设想。对传统宗教的批判性反省,便产生了“激进的世俗神学”。这些神学家宣称,传统宗教所理解的那种“机械之神”的上帝观念已经死去,人们在现代社会世俗化中必须重新决定其信仰的选择。对人世混乱和动荡的凝视,则出现了现实主义色彩的新正统派神学。其神学代表者用“原罪论”来解释世界的动乱,试图以现实主义的神学理论来力挽狂澜,稳定人们的宗教信仰、重新树立起宗教的权威。而对现实人生和整个存在的沉思,也使存在主义哲学与基督教神学有机结合,奏出人们在面临死亡和毁灭时为获取生存而最后一搏的思想颤音。正是由于这一独特历史时期的需求和挑选,才使二次世界大战前后产生出一些影响着整个世纪的基督教神学流派和著名神学家。

一、“激进的世俗神学”

激进的世俗神学是新教神学家面对哲学与科学发展给神学理论带来的危机、以及现代社会人们宗教观念的日渐淡薄而产生的新的神学沉思。它立足于世俗社会的变迁和发展,对传统宗教观念加以批评和扬弃,因而是一种激进的神学流派。世俗神学包括以其思想先驱朋谔斐尔(Dietrich Bonhoeffer, 1906—1945)为代表的“上帝之死”神学和二次世界大战以后流行欧美的“上帝死后”派神学。所谓“上帝之死”,是宣布传统上帝观念在人们宗教生活中的逐渐消失。而“上帝死后”派神学,则是考虑这种上帝观念消失后神学应该怎样发展和完善。

1. “上帝之死”派神学

继尼采之后,朋谔斐尔在法西斯的监狱中再次发出了“上帝已

死”的惊人之语，其思想之犀利、言辞之激烈，丝毫不逊于尼采昔日之雄风。不过，二人处于不同的时代，也有着完全不同的目的。尼采攻击宗教，是为了摧毁基督教的意识；而朋谔斐尔对宗教的批判，却是为了求得基督教的新生。由于朋谔斐尔只遗留下一些断简残编，其思路也很不连贯，因此，后人曾从不同的角度描绘朋谔斐尔的神学形象，给予全然不同的解释和发挥，从而增大了研究其神学思想的难度。不过，朋谔斐尔这些零星的思想火花点燃了当代欧美新教中“世俗神学”的火焰，激起人们对“上帝之死”的谈论，却是有目共睹、无可否认的。

朋谔斐尔 1906 年生于德国，曾就学于蒂宾根大学和柏林大学，获神学博士学位；早期受到哈纳克自由派神学和巴特危机神学的影响，但不同意巴特思想中的二元论。1928 年他担任牧师，1929 年去美国纽约协和神学院学习，其间结识了美国著名神学家 R·尼布尔；1930 年返德后在柏林担任神学讲师，并兼任牧师。1933 年希特勒上台后，他积极参与反纳粹活动，号召教会抵制反犹运动。并一度在英国伦敦担任外籍牧师。1935 年回到德国组建神学院，担任反纳粹统治的“自白教会”^① 教牧神学院院长，为其培养教牧人员。1936 年，他被纳粹政府剥夺大学讲课资格，从而离开柏林大学。1939 年 6 月他曾去纽约，但几星期后又谢绝美国神学界的挽留而毅然返回德国，投入反希特勒的斗争，1943 年 4 月被捕，1945 年 4 月 9 日在佛罗森堡集中营惨遭法西斯杀害。第二次世界大战的严酷现实，使朋谔斐尔对保守的传统神学和宗教观念持否定态度，而力图创立一种适应世俗社会的新神学。但由于时局动荡和身陷囹圄，使他未能完成其神学体系。他在狱中所写的一些重要著

^① 指 1933 年以来由德国部分新教神学家组织的独立教会，以反对希特勒法西斯统治、抵制受纳粹控制的德国官方教会。

述,后由其好友贝特格汇编成书,得以流传人世。他的主要著作有《神圣联盟》(1927)、《追随者》(1937)、《共同生活》(1938)、《伦理学》(1949)和《抵抗和服从》(1951)。

朋谔斐尔把传统宗教中的上帝观念视为一种“机械之神”的观念。所谓“机械之神”(Deus ex machina)意指“意外的救星”,即古希腊罗马舞台上剧情发展到高潮时用机关送出的神灵,用以解决危机,使戏剧完满收场。他批评传统宗教中那种“全能、全知、全在”的上帝观乃是一种“机械之神”,为未成熟之人的“应急之物”和“权宜之计”。他指出,这种上帝观念只会使宗教从真实生活中逃避、躲避其应负的责任。“全能的上帝”反映了人的软弱和局限,它“或是为了表面上解决本不能解决的难题,或是为了在人类失败时予以支持”。^①上帝观念被人们用来填补人类认识上的空缺,回答人生和存在的终极问题,从而成为人们顶礼膜拜的对象。但随着人类的逐渐成熟,科学、艺术、文化、伦理等都以人类的理性为标准,宗教权威被抛在一边,上帝的仲裁已无人问津。其结果,上帝的光辉终于失去,蒙昧时代那全能的“潘神”^②已经死亡。在成熟的时代,“‘上帝’作为我们无能为力时的假设和替补已成多余”。^③当然,朋谔斐尔作为新教牧师和神学家,并不是要从根本上否定上帝的存在,而只是反对传统宗教中的形而上学上帝观,不同意把基督教所理解的上帝与这种玄虚的“答案”、“解救”和所谓“万灵妙药”混为一谈。他把基督教《圣经》中的上帝信仰与“宗教”严加区别。因此,我们有必要进一步探寻朋谔斐尔所理解的“宗教”究竟是什么。

① 朋谔斐尔:《抵抗与服从》慕尼黑1977年版第307页。

② “潘神”(Pan)希腊文原意为“全”,最初为古希腊牧神,后向“全能之神”演化,他既能使敌军落荒而逃,又能预言未来,而且是宇宙的普遍性和完整性的抽象标志。“潘神”之死在西方一般意指全能、全知、全在之上帝观念的消亡。

③ 《抵抗与服从》第413页。

在朋谔斐尔的神学术语中,宗教与信仰、启示和基督教有着一定的联系,但二者并不是一回事,不能等量齐观。早在其学生时代,他就提出了“宗教”与“信仰”的不同。他所理解的“宗教”乃是人类的“自我称义”,表现了人类主体自下而上的虚幻追求。朋谔斐尔认为,巴特是第一个开始对“宗教”加以批判的神学家,但遗憾的是,他没能将这一批判贯彻到底,而把宗教作为信仰者不可避免的标记加以保留。为此,朋谔斐尔强调,宗教现象不再是一种永远伴随着人类发展的基本因素,它作为历史已经终结,一去不返。尤其在其晚期著作《抵抗与服从》之中,他常把“宗教”作为一种否定性概念来使用,借以表述人类信仰的堕落。他认为,基督教应是对上帝“启示”的忠贞信仰,应该摆脱“宗教”这种陈旧形式。他抱怨道,在西方思想发展中,基督教信仰曾被“宗教”形而上学所限,成为毫无生气的教条。而这种超自然、神话式的僵化却与基督教的原初福音相距甚远,使人不无陌生和迷惘。在宗教形而上学的束缚下,基督教只能寻求一种抽象的超越,而对人世沧桑、芸芸众生不屑一顾。宗教的渴慕使人无视现实而仰望苍穹,希冀在天国的殿堂中寻找自己安身立命之处,获得灵性的满足。为了挽救基督教信仰在成熟时代的厄运,朋谔斐尔因而大胆提出了对基督教的“非宗教性解释”。这种解释犹如激起千层浪花的巨石,在当代西方思想中起了振聋发聩的作用。

所谓“非宗教性解释”,最初表达于朋谔斐尔1944年4月30日在狱中所写的书信之中,他说:“有个问题一直萦绕脑际,使我坐卧不宁:这就是今日对我们来说,基督教究竟是什么,基督究竟为何人。……整个宗教的时代都已结束。我们正步入一个全无宗教的时代”,“我们1900年来的全部基督教宣道和神学都是建立在人类的‘宗教先验’之上,……当有一天人们终于清楚地认识到,这一‘先验’根本就不存在,它只是人类一种受历史局限、短暂易逝的表

述方式而已；当人类因这一醒悟而真正、彻底地导致非宗教化——而且，我相信，目前多少已是这种局势，……那么，这对‘基督教’意味着什么呢？我们迄今为止的整个‘基督教’将会失去根基，……最后，如果我们必须把基督教的这种西方形态也只是作为完全非宗教化的初步阶段来评断，那么，我们和教会会面临一种什么状况呢？基督怎样才能成为非宗教之人的主呢？究竟有没有非宗教的基督徒？如果宗教只是基督教的一件外衣，而且这件外衣也因不同的时代而具有不同的色彩，那么一种非宗教的基督教又是什么样呢？”^①对于这一系列问题，朋谔斐尔陷入深深的神学沉思。他意欲理想地解答基督教如何面临世界现实的问题，以使用令人满意的方法来解决燃眉之急，使基督教在世俗社会中继续生存下去。

当然，在“非宗教性解释”中，朋谔斐尔并不像尼采那样要摒弃“上帝”，放弃基督教信仰。他仅认为，上帝不是彼岸世界的“假设”，而是存在于世界真实之中。在这个世界上，上帝通过在人世十字架上的受难而赢得了权能。因此，基督教的存在也就是“参与上帝在世俗生活中的受难”。^②只有积极“参与”，才能造就真正的基督徒。所谓“非宗教性地信仰上帝”，就是在“世界现实中谈论上帝”，深入生活的中心。这一思想正是他对自己参与反法西斯的政治斗争所作出的神学解释。他认为，如果有一个疯子开着车到处轧人，那么，神学家的职责就不仅仅是埋葬死者、安慰受害之人，更重要的是冲上去制服这个疯子、阻止他的暴行。朋谔斐尔的这些闪光思想大大地激励了西方新一代的世俗神学家，他们沿着朋谔斐尔开辟的道路继续迈进，勇敢地面对现实，积极抨击社会存在的黑暗和不义，从而使西方神学与政治在新的层次上重新结合起来。

^① 《抵抗与服从》第 305—306 页。

^② 《抵抗与服从》第 395 页。

2. “上帝死后”派神学

朋谔斐尔的神学思想在其生前影响不大。50年代,他的主要著作《抵抗与服从》和《伦理学》等陆续翻译出版,逐渐引起基督教思想界的注意。以朋谔斐尔神学为契机,本世纪60年代欧美出现了关于“上帝之死”的激烈论争。所谓“上帝死后”派神学,即指“上帝之死”神学思想的延续,代表着朋谔斐尔之后、欧美60年代以来激进世俗神学家们的神学思想。

从思想渊源上看,“上帝之死”的观念可追溯到基督教传统中的“否定神学”,即认为人们不能说上帝是什么,而只能说上帝不是什么,能被世人描述的上帝决不是真正的上帝。这种观念继文艺复兴、启蒙运动以来得以进一步发展,到20世纪达到高潮。西方思想家格劳秀斯、让·保罗、黑格尔、费尔巴哈、尼采等人都从不同角度间接或直接地谈到了“上帝之死”。在这一思潮的影响下,不少人深感上帝作为“天父”的形象已经死去,云空之中寻觅不到天堂之音,人们寻找“父神”和“天国”的努力只会一无所获。60年代“上帝死后”派神学的兴起,正表明激进神学家们要尽力摆脱神学发展的这种尴尬局面。

“上帝死后”派神学兴起的标志是1957年美国神学家瓦汉尼(Gabriel Vahanian, 1927—)《上帝之死》一书的发表。瓦汉尼并非要追求一种无神论,而是想对西方文化加以深刻分析。他认为,西方社会已进入一个“基督教之后”的时代;对于大多数人来说,上帝不再是人类生活中有着重要意义的因素,现代文化已摆脱了传统的偶像,世俗化的进程使人们失去了所有对上帝的经验和对超验的感知,上帝之死乃是“一种文化事实”。瓦汉尼坚决反对任何偶像崇拜,因此也不同意有些神学家一方面鼓吹一个没有上帝的基督教信仰、一方面却把耶稣崇拜偶像化。瓦汉尼的著作发表之后,不仅引起神学家、而且也导致西方公众的激烈讨论。

1963年,英国圣公会主教、剑桥大学三一学院院长罗宾逊(John A. T. Robinson, 1919—)出版《对神老实》一书。这本书论及朋谔斐尔、布尔特曼和蒂利希等神学家有关上帝和上帝行为的激进言论,号召人们重新思考对上帝的理解,而且,这种沉思不仅要从神学的角度,也必须从当代世俗文化的角度出发。罗宾逊认为,既然老一套神学对人们已索然无味,那么就不如“对神老实”一些,重新探求新的途径。《对神老实》立即成为本世纪最畅销的神学书籍之一,在西方发行数百万册。

罗宾逊的观点已使保守的英国神学界目瞪口呆,而美国的一批激进神学家却走得更远。范·布伦(Paul van Buren, 1924—)在同年(1963)发表了他的《福音的世俗意义》。他受逻辑经验论的影响,认为关于上帝的术语毫无意义,人们根本不可能借助于语言来谈论上帝。“上帝”乃是一个空洞的用语,不再具有清楚而有意义的语词对象。但是,不能谈论上帝,并不意味着对基督教神学存在的可能产生怀疑。人们可以用历史和伦理之世俗语言来论及神学、论及基督教所信仰的耶稣。这里,耶稣取代了上帝,人们在上帝问题上表示“沉默”,却可窥视耶稣之人的真实。他说:“关于‘父’的问题,沉默乃是最先而且最好的回答”。^①今天,人们无法去理解尼采所说的“上帝之死”,因为世人根本不可能知道这点。现在的问题,实质上乃是“关于‘上帝’的话语已经死了。”^②所以说,上帝并不是被人谋杀而死的,他是死于被忽视之中,死于人们对神的遗忘。

美国“上帝死后”派神学的突出代表是汉密尔顿(William Hamilton, 1924—)和阿尔泰泽尔(Thomas J. J. Altizer, 1927—),

^① 范·布伦:《用世界的语言来谈论上帝》苏黎世1965年版第137页。

^② 同上书,第98页。

两人曾合著《激进神学与上帝之死》(1966)。此外,阿尔泰泽尔著有《基督教无神论的福音》(1966),汉密尔顿著有《基督教的新本质》(1961)。他们认为,上帝问题不涉及“边缘”而有关于“存在”。为了解放人类,人们必须否定上帝。阿尔泰泽尔说:“我们必须承认上帝之死是一个历史事件:上帝已经在我们的时代、我们的历史和我们的存在中死去”。^①上帝已完全转化为世界,在世界的内在性中得以扬弃,他的死亡使人从一种异化而超越的权力手中解救出来。而且,也只有上帝之死才能解救人类。他们强调,基督教的意义就在于宣布上帝之死,这样,人们就能够对自己的真实未来负起完全的责任,有着充分的独立。在他们眼里,当代世俗社会中上帝的死亡已成大局,那种超脱尘世的希冀已灰飞烟灭。因此,对上帝的否定标志着对世人存在的肯定,对彼岸的放弃意味着对此岸和现今的重视,神学的大厦只有以这种现实为基点才能得以重建。

60年代以来对“上帝之死”大加议论的新教世俗神学,是当代较为普遍而深刻的神学运动。它席卷欧美各国,对新教、天主教、甚至犹太教神学发展都产生了不小的影响。基于朋渥斐尔思想对这一思潮所起的导火作用,人们有时也把它称为“朋渥斐尔学派”。除了上述神学家外,著名的新教世俗神学家还有美国的考克斯(Hauvey Cox, 1929—),著有《世俗之城》(1965);德国的女神学家瑟勒(Dorothee Sölle, 1929—),著有《无神论地信仰上帝》(1970);以及英国神学家史密斯(Ronald Gregor Smith, 1913—1968),著有《新的人类,世俗的基督教》,等等。他们强调神学世俗化正是对社会现实的关注,从而一反教会世俗事务漠然置之的传统态度,积

^① 阿尔泰泽尔、汉密尔顿(主编):《激进神学与上帝之死》印第安纳波利斯1966年英文版第95页。

极投入现实的政治斗争和社会运动。

二、新正统派神学

新正统派神学产生于第一次世界大战以后的欧美，为战后在西方居统治地位的新教神学思潮之一。从广义而论，新正统派神学包括欧洲以巴特等人为代表的“危机神学”和“辩证神学”，以及美国的“基督教现实主义神学”，甚至包括克尔恺郭尔的思想影响和部分存在主义神学思潮。但从狭义来看，这种神学的主要特征是对人类、以及人类历史本性的现实主义，体现为一种“基督教现实主义”。而且，这种现实主义既反对自由派神学的乐观主义、理想主义观点，也反对巴特神学中神人全然隔绝、毫不相干的思想。它一方面持有对世世的悲观论点，强调《圣经》启示，坚持奥古斯丁的历史神学和宗教改革以来的新教正统神学，一方面则试图在一个更为现实的基础上形成一套新的神学思想。它对自由派神学加以彻底改造，以关心俗世、注重现实，从现代社会的混乱、危机中寻找上帝的秩序和意志为其神学特色。

新正统派神学认为，神学与当代社会问题特别相关。因此，它坚持用古典基督教正统教义和宗教改革思想遗产中关于人与历史的现实主义来矫正自由派神学，对之加以理论更新和纯化。这样，它既可避免乐观主义的空想，又可防止悲观主义的幻灭。由于第一次世界大战的爆发，幻灭的思想家们感到，他们生活在一个充满了不祥预感的新时代，好似身处恶梦之境的居民。而伴随着这种令人惶惶不安的社会与精神混乱的，则是西方基督教世界精神统一的终结，人们普遍认为：在这个世界上什么恐怖事件都可能发生，现代的暴君既不害怕上帝也不畏惧地狱。在这种情况下，武力和战争不断改变着世界的局势，人们陷入绝望之中，宗教信仰也随之被弃。但新正统派神学的主流却坚决强调，正是在这种形势下，人们

才能使基督教的真实可靠得到检验,看到它与世界现实的息息相关。这些神学家宣称,世界大战及其后果必将导致西方基督教思想的革命,给人们的宗教思想和生活带来深刻的变化。为此,他们号召人们重新认识基督教《圣经》,思考《圣经》中上帝观念的真正神学意义,用“原罪观”来剖析人世,靠“末世论”来获取信心。

这种具有强烈现实主义特色的新正统派神学于本世纪 30 年代开始在美国形成,其标志为 1932 年莱因霍尔德·尼布尔(Reinhold Niebuhr, 1892—1971)《讲求道德的人与无道德的社会》一书的发表。美国新正统派神学的主要代表为尼布尔兄弟,其他重要神学家还有范·丢逊(Henry P. van Dusen, 1897—),著有《这时代中的上帝》(1935)、《生活的意义》(1951)和《希望的伟大基础》(1961)等书,霍顿(Walter Marshall Horton, 1895—1966),著有《现实主义神学》(1934),贝内特(John C. Bennett, 1902—),著有《基督教现实主义》(1941),以及卡尔霍恩(Robert L. Calhoun, 1896—)等人。

在美国新正统派神学的兴起中,尼布尔兄弟的神学思想起了决定性作用。莱因霍尔德·尼布尔 1892 年生于美国,1910 年毕业于伊利诺伊州的埃耳姆赫斯特学院,1913 年入耶鲁大学神学院,1914 年获神学学士、1915 年获文学硕士学位,后被伊登神学院、耶鲁大学、牛津大学、哈佛大学等十几所大学授予神学博士学位。1915 至 1928 年,他任底特律贝瑟尔福音教会牧师,1928 年到纽约协和神学院任宗教哲学副教授,1930 年起担任应用基督教教授。他于 20 年代初参加美国社会党,30 年代曾任该党领袖,主编党报《明日世界》,1940 年退出该党。1935 年,他曾参与创建社会主义者基督徒团契,担任团契季刊《激进的宗教》(后改为《基督教与社会》)的主编,1941 年任《基督教与危机》双周刊主编,1944 年任纽约自由党副主席,1947 年任美国流亡专家安置运动的主席,于

1960年从纽约协和神学院退休,1971年逝世。其主要著作有《文明是否需要宗教?》(1927)、《讲求道德的人与无道德的社会》(1932)、《基督教伦理的解释》(1935)、《基督教与强权政治》(1940)、《人的本性与命运》(2卷本,1941—1943)、《信仰与历史》(1949)、《基督教现实主义与政治问题》(1953)、《自我与历史的戏剧》(1955)等。理查德·尼布尔1894年生于密苏里州赖特城,与其兄一样也是埃耳姆赫斯特学院、伊登和耶鲁神学院毕业生,1916至1918年曾在圣路易斯教区担任牧师,其间曾在华盛顿大学获得文学硕士学位;1922年又回耶鲁深造,于1923年获神学学士学位,1924年获哲学博士学位;1924至1927年担任埃耳姆赫斯特学院院长,自1927年起先后在伊登神学院、耶鲁大学神学院任教,直至1962年逝世。其主要著作有《宗派主义的社会根源》(1929)、《美国的天国》(1937)、《基督与文化》(1951)和《激进的一神论:一个多元世界中的信仰神学》(1960)等。

以尼布尔兄弟为核心的美国新正统派神学主要从讨论基督教的人生观、历史观和伦理观来展开自己的思想体系。

首先,它以“人类”为中心,宣扬一种“神学人类学”。R·尼布尔从主体上来分析人的精神特征、人的内心思想,以求阐明人的本性。在这种分析中,他运用基督教“原罪论”来解释社会危机和人的精神危机,剖析人类本性中的“善恶”、“优劣”。一方面,他认为人类罪孽深重,人和世界的根本特征在于“罪”,人世一切皆“恶”、人生一切皆“罪”,靠人类自身根本不可能得到救赎。另一方面,他又强调因信得救,认为人们只要放弃自救的努力、悔罪谦卑、信奉上帝,就能在超自然、超历史的彼岸世界中得到拯救。因此,新正统派神学对人的自我努力抱着彻底否定的态度。

其次,它以“历史”为背景,藉此分析人的历史命运。尼布尔兄弟反复强调人在历史中、在世界进程中和时间中的地位与其局限

性,他们把《圣经》中戏剧性、历史性描写当作衡量人类历史的标尺,认为它能“给与一种比科学家和哲学家的一切智见都更为真实的看法”,坚持只有在这种戏剧性、历史性的环境中才能理解人类自我。R·尼布尔分析、批判了西方文明史上的古典历史循环论和现代历史发展论观念,认为只有《圣经》——基督教的历史观念才能以历史启示的“象征性”来揭示人世、指导人生。他强调《圣经》信仰的历史意义,坚持历史的统一在于信仰。他说:“《圣经》信仰要求表现信仰的行动,因为要靠信仰跃过把人与上帝隔绝的深渊,也因为《圣经》信仰赋予神圣之物以具体的意义,这个意义使历史中局部的、破碎的意义得到肯定”。^① H·尼布尔也提出了“内在历史”与“外在历史”的思想。他认为,上帝启示所发生的地点恰好就在这种“内在历史”之中。因此,人们应把启示视为“我们内在生活的历史”,在人类个体的信仰中窥测历史的意义,而不能囿于人与抽象宇宙客体相关联的、毫无人格特色的“外在历史”。新正统派神学不否认人类历史的价值和意义,但认为只有信仰上帝是历史的主宰,才能达到历史的真正统一。虽然,历史在新正统派神学眼中充满罪恶,不可能有自我救赎作用,人类也不可能在历史中做其历史命运的主人,但它强调,只要人在历史的特定时刻以超越它的方式去采取行动,即以信仰的勇气突破其历史之限,他就能揭示历史的意义,在历史进程中窥见上帝的秩序。具体而言,只有通过“基督的生、死和复活”这一历史事件或戏剧,人们才能领悟历史的意义、揭示人生的真谛。这样,新正统派神学便将人类历史观和历史哲学置于神学信仰的范畴之中。

再次,它以“现实”为基础,其神学出发点是对人的现实社会性和社会动乱性的分析。R·尼布尔着眼于社会中爱、正义和权力的

^① 参见《当代美国资产阶级哲学资料》第2集商务1978年版第228页。

相互关系,将“爱与正义”视为其神学伦理观的核心。他指出,“上帝之爱”是一种彻底自我牺牲之爱,是纯洁、神圣之爱,这种爱是一切道德生活的顶峰,乃人世中一种“不可能的可能性”。所谓“不可能”,指人类不可能达到这种无私之爱的境界,它乃一种无限永恒的理想;而所谓“可能性”,则指上帝之爱是形成人类历史生活的一股强大动力、一种决定因素,它引导人类朝着这个理想之境奋进、给人鞭策和希望。于是,R·尼布尔把“正义”看作“上帝之爱”在现实社会中达到相对成就的具体体现。他指出,正义虽不能与爱相等同,却是社会秩序合适的标准,它提供了现实人生中爱的理想与权力事实之间的一种中介标准,为二者合力之产物。与上帝之爱比较,正义乃是历史性的,有差别的和关心各种利益之间的平衡,并无永恒、绝对之意。换言之,正义是对爱的一种接近,体现出“爱”在世界上的相对完善。从这种现实主义的伦理观出发,R·尼布尔认为世上善德只不过是人类的矫揉造作,所谓道德和正义,对于现实中的人们最多不过是两恶相权取其轻,主观权衡去犯较小的罪而已。

最后,它以“实用”为目的。现实主义的新正统派神学认为,传统宗教信仰和其意识形态过于倾向那形而上学的清淡,而对实际问题要么熟视无睹,要么避而远之。为此,R·尼而尔强调基督教会在现实社会中的责任和作用。他认为,西方文明是世界动乱的中心和根源,现代人类正在见证和参与这种文明的衰败和社会的混乱。而面对这种混乱和动荡,无论自然科学家和社会科学家都承认,他们从物理上、生理上、心理上和社会上不能解答人的真正本性和人的确实未来,其结果使现代人感到茫然和恐慌。在这种状况下,R·尼布尔觉得现代社会也只能指望由宗教给与出路、靠神学点破迷津。所以,他强调基督教神学的“实用”价值,号召基督徒和神学家们鼓足勇气,在其现实生活和时代精神之中了解并宣扬上

帝的本质、意志、及其审判和恩典的行动，借以揭示出上帝的秩序。在他看来，目前基督教教会的首要任务是“解释世界正经历的悲哀和惨景、痛苦和创伤，并认识到在它们之中有上帝的插手”。^①也就是说，在这种世界的剧痛中，在其文明和帝国的衰亡中，在对人类历史传统的巨大震动中，有着上帝对世人罪恶的审判。而且，上帝的审判开始于“上帝的家庭”，它既是对国家政治、经济制度的审判，也是对宗教制度的传统的审判。R·尼布尔因而号召信徒努力改革和重建其历史团体，认识到在社会邪恶中并无某种历史的最终救赎，以此来制止心中滋生骄傲和自满，在审判中静候上帝恩典流入自己的心田。另外，他认为教会还必须设法给世界转达这种对人世悲剧的解释和寻找出路的希望。教会一方面要认识到自身的动乱，另一方面仍须担负起自己的责任，以便能从上帝那儿获得新生和真正的统一，重新执行自己的神圣使命。这既是上帝的计划，也是上帝对现实动乱中教会和信徒的要求。尼布尔这种“实用”主义的说教虽然引起教会内部一些人的不满和指责，却也促使教会改变过去对世俗生活或是武断干涉、或是漠不关心的极端态度，从而能采取灵活的手段，与各种宗教和思想流派展开“对话”，渗入社会政治、经济和文化生活，为宗教的发展获取新的可能。

现实主义的新正统派神学以其神学为政治服务、宗教起世俗作用的实用理论而赢得了市场，曾对美国社会、政治、经济等方面产生过深刻影响。这种思潮波及到整个西方基督教世界，从第二次世界大战至 70 年代初为其鼎盛时期。

三、存在主义神学

存在主义神学是现代西方存在主义哲学与基督教信仰相结合

^① 参见《人的动乱与上帝的计划》第 3 卷纽约 1948 年版第 24 页。

的产物,它反映了处于危机状态中的资本主义社会的精神状况,表现了西方神学家对世界前途悲观、对人类进步失去信心这一思想特征。因此,存在主义神学的重要特点之一,就是按照存在主义哲学观和基督教世界观来解释人的异化。

存在主义的思想渊源可追溯到 19 世纪和 20 世纪初的欧洲反理性主义思潮,以及西方现象学的崛起。其思想先驱包括丹麦哲学家克尔恺郭尔(Søren Kierkegaard, 1813—1855),德国哲学家尼采(Friedrich Nietzsche, 1844—1900)和胡塞尔(Edmund Husserl, 1859—1938),以及俄罗斯思想家别尔嘉耶夫(Николай Бердяев, 1874—1948)。尤其是本世纪初西方思想界对克尔恺郭尔的“重新发现”,使存在主义获得其开始发展时的“滩头阵地”。因此,当代存在主义哲学家雅斯贝尔斯曾说:“克尔恺郭尔和尼采是一等星”,他们使存在主义者“睁开了眼睛”。^①

克尔恺郭尔 1813 年生于哥本哈根,1830 至 1841 年在哥本哈根大学攻读哲学与神学。他除了 1842 年去过柏林外,一生没有离开过故乡,而且没有寻求任何职业,终身以隐居作家的身份著书立说,直至 1855 年逝世。其主要著作有《讽刺概念》(1841)、《非此即彼》(1843)、《恐惧和战栗》(1843)、《基督教的训练》(1850)等。克尔恺郭尔根据笛卡尔“我思故我在”的格言而提出“我在故我思”的口号,对“存在”这一哲学范畴赋予新的含义。尤其是他关于人的“存在”三阶段的理论,对现代存在主义思潮有着深刻的影响。克尔恺郭尔在其哲学中糅进了他个人生活的孤寂、忧郁和对当时社会的恐惧、战栗。他反对黑格尔的理性辩证法体系,而主张一种“存在的辩证法”。在他看来,没有一般、抽象的精神实体,而只有人的个性的存在,这种存在乃是一种非理性的意识,反映了个人的心理体

^① 雅斯贝尔斯:《回忆与展望》慕尼黑 1951 年版第 130、132—133 页。

验。存在的辩证法体现在个人存在时空上的不断生成和变化,而这种变化发展有着三个阶段或三种境界,表示了“质的飞跃”。所谓三个阶段,即指人生道路上的审美阶段、伦理阶段和宗教阶段。在审美阶段上,人沉溺于肉体享受和快感,因而出现种种混乱、腐化和堕落。从哲学意义上讲,这一阶段反映了人的感性直观性,体现出世人受感觉、冲动和情感支配的状况。审美之人只是抓住了“瞬间”,满足于“此时此刻”,因此必然会陷人痛苦和不幸。在伦理阶段上,人们遵循社会的道德原则,负起个人的道德责任,有着强烈的义务感和集体感。伦理之人能够扬善避恶、从善如流,体现出人类理性的优势。但克尔恺郭尔认为,伦理的生活也只是趋向于一般,仅仅有着普遍、抽象的意义,而在具体个人存在问题上,它则束手无策、无能为力,因而达不到人的真实存在。在伦理之界的局限面前,需要人们进行“信仰的跳跃”。在宗教阶段上,人终于达到了自己真正的存在。因为,宗教之人既摆脱了世俗、物质的束缚,也甩开了道德伦理的羁绊,他只是作为自己而存在,仅与上帝有着绝对的信仰关联。一个人只有面对上帝时,才能获得自己真正的存在。只有宗教的个人才直接和上帝相关联。因此,宗教之境乃是个人存在的最高阶段。这样,克尔恺郭尔的哲学实质上是以个人为起点,以上帝为终点。在他那里,宗教乃是人生的最高理想,天国才是人生的真正归宿。所以,这种哲学从根本上讲是一种宗教哲学。克尔恺郭尔对基督教信仰的强调,为20世纪存在主义与基督教神学的密切结合埋下了伏笔。

存在主义哲学产生于20世纪20年代的德国,主要代表人物是海德格尔(1889—1976)。他在马堡大学任教期间,曾与存在主义神学的代表、著名新教神学家布尔特曼有过密切接触,对布尔特曼存在主义神学的形成产生过直接影响。

新教存在主义神学的主要代表除布尔特曼(1884—1976)外,

还有蒂利希(1886—1965)和麦克凯瑞(John Macquarrie 1919—)。布尔特曼的影响主要在欧陆,侧重于对基督教《圣经》的研究;蒂利希的影响主要在德国和美国,体现在他的宗教哲学体系以及他对存在的神学的解释之中;而麦克凯瑞的影响则主要在美国和英国,反映出他对存在主义的研究和对系统神学的重建。

布尔特曼 1884 年生于德国,1903 至 1907 年在蒂宾根、柏林和马堡大学学习神学与哲学,于 1910 年获博士学位。1912 至 1920 年先后在马堡大学和布雷斯劳任教,在此写下第一部关于同观福音传统的著作,创立新约学科中的“形式历史”研究方法;1921 年在马堡大学任教授,开始与自由派神学分裂和与辩证神学相结合;1923 至 1928 年受海德格尔影响,形成自己的存在主义神学理论。他于 1934 年参加反纳粹统治的“自白教会”,并为马堡神学系对反犹活动的抵制加以辩护。1941 年,他在《新约与神话》的报告中首次提出其“非神话化纲领”,从而一跃而为本世纪最著名的神学家之一。他于 1951 年在马堡大学退休,1976 年逝世。其主要著作包括《同观福音传统史》(1921)、《耶稣》(1926)、《信仰与理解》(4 卷本,1933—1965)、《新约与神话》(1941)、《新约神学》(1953)、《三封约翰书信》(1957)等。

布尔特曼的研究领域主要是《圣经》新约。他反对传统神学中所谓“历史性耶稣”学派,而继承、发扬了近代德国《圣经》形式批判学派的方法。所以,他对新约所记载的那些历史事实与有关结论表示怀疑。他认为,“耶稣这一历史人物在原始基督教中不久就变成了一种神话”。^①人们在新约中所看到的正是这种神话,而不可能找出这一神话掩盖下历史中耶稣的真实形象。这一历史事件往往

^① 布尔特曼:《古代宗教范围内的原始基督教》苏黎世 1949 年德文版第 224 页。

通过流传过程中的“变质”而成为一种“神圣先在”的故事，被说成是神的道成肉身，以其鲜血而为世人赎罪，死中复活后升入天国，乘云而来审判世界，从而创立一个新的时代，等等。布尔特曼指出，这种传说一般都充满了奇迹和魔术，不乏“天堂之音”、“战胜魔鬼”之类的赘述。在他看来，新约中的这些观念乃是“神话”，表达了前科学时代的思想，因而不再适用于当代的人类。可是，基督教却与这些古代的神话和宇宙观不可分割地连在一起，其信仰充满着神话般的理解。那么，人们在现代究竟应该怎样保持这种信仰呢？为此，布尔特曼提出用“非神话化”的办法对《圣经》和基督教信仰作出存在主义的解释，全面改造传统教义神学和解经学。

在布尔特曼看来，新约神话中隐藏有一种“宣道”（古希腊语：Kerygma）；但由于神话形式之限，这一宣道对人们来说乃模糊不清，而一旦经过“非神话化”的过程，则会水落石出，在神话之后时代的人们面前现其本来面目。在解释这种“宣道”时，布尔特曼把存在主义哲学和新约神学结合起来。他认为，“宣道”给人们指出了人类存在的可能性，让人们自己作出选择和决定。通过“非神话化”方法，人们对自已的存在有了清楚的理解，并需要用新的范畴来表达人类存在的结构，存在主义哲学则正好提供了这一新的范畴，使人们可以把新约的非神话化过程进行到底。比如说，新约中保罗对人的理解，以及对“罪恶”、“信仰”、“肉体”、“精神”等术语的运用，就可以用海德格尔的“存在”一词来重加解释。人们对信仰的选择，即对一种权威性存在的选择。正是通过这些存在主义观念，人们才能够真正理解新约中的神话。而新约中有关末世的神话、有关宇宙秩序所面临的危机和终结，也可以在存在主义哲学中与人们此时此刻的个人存在相比较。正如海德格尔所言，每个人都面临着自己的“末世”，即面临其不可避免的“死亡”。人们每天的决定、每天的行为，都为自己的存在作出了审判，都涉及到“存在”的意义。当人

们把新约与个人的真实存在结合起来,那么传说中的神话观念便有了意义,人们可以从中领悟到那针对人生的“宣道”。面对末世和死亡,人们必须作出存在的选择。正是在这种选择的可能性上,基督教信奉的“永生”和“审判”才在此时此刻产生出影响。

在论及上帝时,布尔特曼把上帝理解为“确定一切的真实”。正因为如此,人们不能与上帝保持某种距离而又谈论上帝。谈论者若不意识到这种“真实”的存在,则不可能论及上帝。他认为,人们只有真正论及到自身,才能论及上帝。面对真实即面对上帝,这乃是信仰的出发点。当然,他也承认,这种能力本质上已超出人类之限,而是上帝的恩典,是上帝将人类的存在从罪恶势力之下的解救。这里,他认为海德格尔对存在的分析也适用于基督教神学,为其提供了有价值的帮助。因此,布尔特曼提倡对《圣经》信仰加以存在主义的解释,并认为圣保罗和第四福音书也早已预见了一种“非神话化”时代的到来。他把基督被钉十字架和死中复活的神话译成存在主义的语言,认为人们应把十字架和复活体验为现实人生中的赎罪和新生,联系自身存在的实际,获得对自我新的理解。这样,布尔特曼在很大程度上把基督教信仰解释为存在主义哲学的象征表述,借助于存在主义来号召世俗罪恶中的人类靠上帝的恩典而获得存在的勇气,以信仰的决定而达到超越和得救。

蒂利希 1886 年生于德国,其父为保守的路德派牧师。1904 至 1909 年,他在柏林、蒂宾根和哈雷大学学习神学与哲学,深受谢林、特尔慈和海德格尔著作的影响,1910 年获哲学博士学位,1912 年获神学硕士学位;1911 至 1914 年曾在柏林担任牧师,第一次世界大战期间为随军牧师。因战前西方哲学和神学的影响、以及第一次世界大战中的亲身经历,使他放弃了一切超自然主义的思想形式,转向历史的研究方法和历史哲学。1919 年 1924 年在柏林大学任系统神学讲师,同时从事历史哲学和宗教哲学的研究。1925 至

1933年先后任德累斯顿大学、莱比锡大学和法兰克福大学教授。1933年4月13日,他因保护犹太学生,谴责纳粹政策而被解除法兰克福大学的教授职务,成为“德国大学中第一个被开除的非犹太教授”。同年,他应美国纽约协和神学院之邀移居美国,任该院哲学神学教授,1955至1965年先后在哈佛大学和芝加哥大学任教。蒂利希于1940年加入美国国籍,1965年在芝加哥去世。其主要著作有《宗教哲学中对宗教概念的放弃》(1922)、《宗教哲学》(1925)、《社会主义的决定》(1933)、《新教时代》(1948)、《系统神学》(3卷本,1951—1963)、《存在的勇气》(1952)、《文化神学》(1959)、《永恒在此间》(1964)等。

蒂利希从人的存在来探讨宗教所理解的异化,从而把存在主义哲学运用于基督教神学。关于今日神学的状况,蒂利希曾说:“神学必须借助于它所包含的质料而对传统宗教象征和神学概念加以新的解释”,而存在主义哲学恰好描述了人类在现实世界中异化的状况,它“因而是基督教的自然联盟”。^①他认为,存在主义的产生乃是基督教神学的幸运,因为它帮助基督教重新发现其对人类存在的古典解释。在他看来,所谓“异化”,实质上是人与“存在”(Sein)的分离;用基督教术语来说,“堕落”即意味着人从“本质”而过渡到“生存”(Existenz)。人类这一过渡本身因而被称为“异化”,也就是说,不再是他原有的本质存在,“生存”乃是指人从他那真实、原初的“存在”上“异化”,脱离其存在的基础、脱离人生的起源和归宿、脱离自我和同类。这里,蒂利希把人的“生存”理解为“异化”,同时用基督教的“原罪”观念来解释这种“异化”,从而将“生存”、“异化”和“犯罪”等概念联系起来。对于他来说,这种异化即是“犯罪”,是一种“不信仰”的行为。为此,蒂利希把重点放在“存在”

^① 蒂利希:《系统神学》第2卷斯图加特1958年版第33页。

和现实人类的“生存”之上,用死亡意识对生存的影响来解释存在的意义。人的生存面对死亡和毁灭的威胁,必然产生出焦虑和绝望之感。正是在这种“焦虑”和“绝望”中,人们才理会到最真实的存在;因为它使人在心灵深处和精神渊源中去探求永恒生命的存在,当人们找到这种“存在”,就能使绝望变希望、化悲痛为幸福。

在蒂利希的思辨哲学中,这种抽象、本体的“存在”与上帝密切相关。他用“万有在神论”来解释上帝和存在,认为上帝既将一切有限之物包含在存在之内,本身又不同于任何一个存在及所有这些存在的总和。上帝乃是“存在的基础”,即“存在本身”。人对这种“无限”、“绝对”之“存在”的冲动与激情,便表现出人的“宗教感受”。宗教论及人类所关心的终极问题,引导人们从“生存”的异化中解脱出来,因而成为衡量一切人类文化和精神生活之深度的标尺,即成为归向存在的出发点。蒂利希认为,人类生存的现状与人的本质存在严重脱节,因为人作为生存中的有限之物,始终受到非存在的威胁。人在这种威胁中焦虑不安、心急如焚。但是,这种焦虑一方面使人悲观、绝望,另一方面又迫其作最后一搏。而人在绝望中依靠“存在的勇气”,绝对信赖上帝,便能够在逆境之中“坚持下来”,获得解救。

作为一位宗教哲学家,蒂利希根据对“存在”的理解来寻求哲学与神学的对立统一。在他看来,哲学与神学相辅相成、彼此依赖,它们既有着本质的关联,又有着方法的迥异。在“存在的基础”上,他提倡信仰与理性的互相联系和有机结合。当然,哲学与神学对“存在”的理解是出自各不相同的角度,站在彼此相异的层次。蒂利希认为,“哲学涉及存在的自在结构”,其基础在于对这种“存在结构”自身的本体性分析;而神学则涉及“存在对我们的意义”。^① 哲

① 蒂利希:《系统神学》第1卷斯图加特1955年版第30、35页。

学是对存在结构的理论研究,对哲学家来说,存在作为认识客体只是他不偏不倚研究的对象。但神学则是对存在意义的现实感受,神学家不能对之无动于衷,而会以整个身心去追求它,在它那儿倾注出全部激情和灵感。所以,蒂利希的存在主义神学乃是试图对人类存在、以及对一切存在的意义作出基督教信仰的解答。

麦克凯瑞属于新教存在主义神学的年轻一代。他1919年生于苏格兰,1954年获哲学博士学位,1953至1962年任格拉斯哥大学讲师,1962至1970年任美国纽约协和神学院系统神学教授,1970至1986年任英国牛津大学神学教授,于1986年10月退休。其主要著作有《存在主义神学:海德格尔与布尔特曼比较研究》(1955)、《二十世纪的宗教思想》(1963、1981)、《基督教存在主义研究》(1965)、《基督教的统一与差异》(1975)、《基督教的希望》(1978)、《人道的探求》(1982)、《神性的探求》(1984)等。

麦克凯瑞把“人生”作为其系统神学新的出发点。所谓“人生”,即人的存在。它乃人类最为关切的问题,也是宗教中普遍论及的问题。为此,他指出:“对生存意义的探求是如此普遍,以至它已成为生存本身的构成因素;而这种探求也就是宗教和信仰的根基。”^①人的生存具有两重性,包含着内在的对立统一。麦克凯瑞认为,人既是主体又是客体,既有可能性、又具现实性。正是在这种两重对立中,人类才决定了自己的个性特色,在其生存中进行独立的选择,以达到真正的自我。

在对人生的理解上,麦克凯瑞继承了蒂利希的学说,认为生存首先体现了人的异化。在他看来,人在这种异化中难以自救,而必须求助于绝对存在的补充和支持。人生的意义就在于这一向外找寻和追求的态度,它乃是“对存在的信仰”。这里,麦克凯瑞通过对

^① 麦克凯瑞:《基督教神学原理》伦敦1979年版第56页。

生存的探究而提出对“本体”的认识,从而构成其存在主义神学中“生存论——本体论”之核心。他把“存在”与一切“存在物”隔绝开来,对“存在”加以“抽象”和“本体”的绝对理解,从而认为“存在”乃一切事物和属性的前提,比一切存在物都更要具有本质性和实在性。所以,他要努力澄清蒂利希对“存在”之神学解释中晦涩、模糊之点,以便确立“存在即上帝”这一神学主题。蒂利希已经指出,上帝是存在本身,而不是存在物。麦克凯瑞则进一步解释说,上帝即指“神圣存在”。把存在物视为上帝,是对上帝的亵渎和贬值。但“存在”本身却有着无限“神圣”的意义。人们对这种“神圣存在”采取“接受”与“献身”的态度,则表明其有着信仰,达到了宗教的境界。

为了进一步完善存在主义神学,麦克凯瑞还对过去的存在主义哲学和神学加以总结和分析,以便扬长避短,使存在主义神学得以发展。他指出,基督教神学从存在主义中获益匪浅,这在过去是不敢想象的。但是,存在主义通常也被指责有“主观主义”和“非理性主义”这两大弊病,人们在将存在主义与基督教神学相结合时,希望能克服这些不足。所谓“主观主义”,是指存在主义过于强调个人的生存,以致走向自我中心主义的极端,如克尔恺郭尔的著述罩有他恋爱悲剧的阴影,萨特的哲学则与自己的心理虚构相关。因此,麦克凯瑞提醒人们,人的生存并不是一种孤立的主体,而是在世界之中的生存。当然,他也承认在马塞尔、海德格尔和雅斯贝尔斯那儿已较好地克服了这种主观主义,他们的理论为存在主义的发展树立了典范。所谓“非理性主义”,即存在主义哲学中流露的“焦虑”、“憎恶”、“厌烦”和“绝望”这一类感情色彩。麦克凯瑞坦白说,很明显,人们不可能完全控制住自己的感情,它往往会有不太恰当和不合时宜的表露。但是,麦克凯瑞却进而为这种感情因素加以辩解,认为它不仅仅反映了人的感情,而且揭示出人们随着认识

的不断深化而出现的危机,即认识到人生的有限、人们属世的生存和与之有关的不幸经历。诚然,存在主义在表述中或许有点过分,但他认为这些过分和夸大是可以避免的,其本质之处却有必要保留。如果哲学以理性之名来无视人生中的感情成分,那么,它对经验的理解就过于狭窄。麦克凯瑞因而强调,哲学也必须以人类自身的生存为其研究的中心。在他看来,存在主义并非一种形而上学,它既不证明、也不否定上帝的存在;但它却展示出一种存在和本体的联系,从而使人们能够借助于自己的经验而判断存在对人究竟是一种恩典、还是一种异化。当人们感到存在对自己有着恩典的意义时,哲学的观念便与宗教的观念融合起来。

存在主义神学以存在和人生为基点,把存在主义哲学与基督教信仰揉在一起,借以解释二次世界大战前后西方人因社会危机而产生的焦虑、恐惧和绝望,并企图从人的生存结构本身来获得信仰的依据。这种思潮有着深厚的社会基础,因此能在欧美等地广为流传,并且取代“危机神学”的领先地位,一跃而为本世纪最大的神学流派之一。存在主义神学思潮的高峰虽然已经过去,但它作为一种思想流派,迄今仍对西方社会有着深刻的影响。

第三节 当代新教神学发展的趋势

20世纪60年代以来,世界的发展呈现出多元趋势,西方社会也形成各自不同的特色。技术的发达和信息的灵通,使世界在变“小”,人们的交往更加频繁和密切,文化和宗教的交流也达到了空前的盛况。在不同的社会中,人们寻求政治上和思想上的各种对话,在求同存异的前提下寻求世界的整体联系。基督教思想界在这种形势下也发生了微妙的变化,那种影响全球的思想巨人的时代已经过去,神学家们都力图创建自己的体系,但他们的影响都或多

或少地受到其思想传统和国度地域的限制,不再像前述神学家那样广泛深入。当然,神学界新的一代还处于发展成熟阶段,尚未走完其神学之途的全程,人们对之仍有所期待。因此,我们对这些多种多样的新教神学流派也只能加以概括勾勒,描绘出它们现今发展的初步轮廓。

一、希望神学与政治神学

本世纪下半叶基督教神学的典型特色,是在较大程度上放弃了形而上学的空谈和抽象的说教,而以社会结构和社会问题为其神学思辨的出发点。神学与社会学和政治学采取密切合作的态度,探求宗教在社会中的功能和作用。60年代以来新教神学中的希望神学和政治神学,正是这种时代氛围中的产物。

“希望神学”源于50年代后期的“希望哲学”。其历史背景是东欧社会主义国家马克思主义理论战线中的论战和分裂,所谓“新马克思主义”流派的形成,以及这一“新马克思主义”与西方基督教神学的对话。“希望哲学”以1954至1959年东德卡尔·马克思大学教授布洛赫(Ernst Bloch, 1885—1977)发表其3卷本的《希望原理》为标志。布洛赫对基督教有着浓厚的兴趣,曾对德国农民起义领袖闵采尔加以高度评价,并视他为“革命神学家”。布洛赫自称,他的哲学是马克思主义的;但他主张马克思主义无神论与基督教思想的调和,希望用人道主义来完善共产主义,以便使共产主义“更合乎人道”,从而“更有说服力”。为此,他有一句名言:“只有一个无神论者才能做一个好的基督徒,当然,也只有一个基督徒才能做一个好的无神论者。”^①“希望哲学”的核心在于布洛赫关于“尚未形成”(das Noch-nicht)的思想范畴。他认为,“我们仍处于尚未形

^① 布洛赫:《基督教中的无神论》法兰克福1977年版第13页。

成的状态之中,……我存在,但我还没有把握自我。我们仅仅处于形成之中”。^①对于哲学家来说,其眼光应展望未来,寻求人类的希望。在他看来,历史的发展有着各种可能性,这种“未定”状况既有着失败和空虚的危险,也有着幸福和完满的可能。所以,“我们没有信心,我们只有希望”。

布洛赫的“希望哲学”当时在东欧受到了批评,而在西方却得到基督教神学家的响应。他本人也于1961年到西德,在蒂宾根大学讲授哲学。布洛赫与西方神学家的接触和对话,促进了60年代西方新教“希望神学”的产生。这一神学思潮,即以蒂宾根大学新教神学家牟特曼(Jürgen Moltmann, 1926 -)于1964年发表的《希望神学》为开端。

牟特曼1926年生于汉堡,现任德国蒂宾根大学系统神学教授,主要著作有《希望神学》(1964)、《转向未来》(1970)等。他接过布洛赫“哪里有希望,哪里就有宗教”的思想,用基督教的希望来作为基督教会和信徒走向未来的行动标尺,用基督教末世论的观念来审时度势,观察人世的社会与政治问题。他认为,人类的希望不在于另一块人间乐土,而在于全人类新的未来。因此,基督徒有着社会和政治的义务,是在“神的应许”下改变现实社会的战士。在牟特曼的“希望神学”中,他进一步把基督教人道主义和末世思想结合起来。他认为,所谓“末世论”,就是“关于希望的学说,即关于人们所希望之对象的学说,同时也是有关希望之实践的学说,它将希望中的未来带入了当代的苦难之中,末世论神学想展开那普遍瞩目的未来之线,这样,神学一方面获得了本身的意义,另一方面也与世界产生了关联”。^②但为了防止误解,牟特曼用“上帝应许未来

① 布洛赫:《希望原理》1954年德文版第284页。

② 牟特曼:《转向未来》慕尼黑1970年版第149页。

有希望”来取代“末世”一词，重点论及上帝的这种“应许”。

对于牟特曼来说，“应许即一种允诺，它预告了一种尚未来到的真实”，“应许把人类与未来连结起来，为他展示了历史的意义。”^①而且，上帝的应许不是抽象之物，它将通过改变人心和社会的实际演化而得以实现，上帝本身就是实现这一“应许”，带来“新的未来”的主体。在耶稣基督的“死而复活”中，已经预见上帝真实的未来，耶稣基督本身就标志着“未来的开端”。因此，60年代新教神学以《圣经》词句“看啊！我使万物更新了”为口号，象牟特曼那样把信仰首先作为“希望”，把教会作为“走出埃及的团体”，以能迎接上帝的来临。

在其思想发展中，牟特曼把“希望神学”与西方当代流行的批判的社会理论（法兰克福学派）、哲学解释学^②和应用于自然科学、技术理论上的未来学^③相结合，从而发展出一种“政治批判的十字架神学”。他认为，被钉十字架的救主基督是与被压迫群众站在一起的。因此，宗教不仅仅是对现实苦难的“叹息”，更是对这种现实苦难的“抗议”。基督要引导被压迫生灵走出“剥削与贫困”、“压迫与暴力”、“种族与文化歧视”、“自然生态的毁坏”这些“死亡之圈”，达到“正义、民主、文明、保护自然，能体现人的价值的有意义人生”。这样，牟特曼的“希望神学”便成为典型的“政治神学”。

“政治神学”是一个综合语，它包括天主教和新教中与政治相结合的各种神学思潮，如解放神学，革命神学，黑人神学，第三世界神学，女权神学，以及“拥护社会主义的基督徒”运动等。西方思想

① 牟特曼：《希望神学》慕尼黑1964年版第92页。

② 参见本章第三节“神学解释学”部分。

③ 由弗莱希特海姆(Ossip Kurt Flechtheim, 1909—)1943年首创，“未来学”主要从政治、经济、哲学和自然科学的角度来预测未来，其研究领域包括现代国民经济学、社会学、政治学和技术科学等。

界对之有着各种争议和批评意见,其发展也呈现一种起伏不平的趋势。

1. 革命神学

解放神学和革命神学是美国和拉丁美洲的激进神学流派,深受欧洲希望神学和其他政治神学的影响。作为社会运动,解放神学和革命神学主要是北美和拉丁美洲天主教基层的政治解放运动,受到国际基督教“社会发展与和平委员会”的支持。而作为神学思潮,它也波及新教神学,形成新教政治神学的特色。

革命神学的兴起,可以追溯到19世纪德国路德宗教会法学家施塔尔(Friedrich Julius Stahl 1802—1861)的名言:“革命乃是我们时代所特有的世界历史之标记”,^①以及康德在其《纯粹理性批判》中常说的“思想方式的革命”。革命神学最初由美国新教神学肖尔(Raul Shaul 1919—)所倡导,他著有《通过变革而得到解放》(1970)。肖尔主张在包罗万象的《圣经》神学传统与当代人类现状之间展开对话,用基督教信仰来促进“革命斗争”。他认为,革命的神学首先应是神学的革命,以摆脱其僵化和陈旧,基督徒应像耶稣那样站在被压迫被剥削人民一边,靠《圣经》的指导来争取社会的变革和美好的未来。这种提倡革命的政治神学在欧洲新教中以戈尔维策尔(Helmut Gollwitzer, 1908—)和女神学家瑟勒(Dorothee Sölle, 1929—)为典型代表。

戈尔维策尔1908年生于德国,曾在慕尼黑、埃尔兰根、耶拿和波恩大学学过神学和哲学,1937年在巴塞尔获博士学位,为巴特的学生,1957年后在西柏林自由大学任神学教授。其主要著作有《上帝的欢乐》(1940)、《鼓励与要求》(1954)、《基督徒与原子武器》

^① 施塔尔:“什么是革命?”1852年,引自《讲演与报告》柏林1862年德文版第234页。

(1957)、《自由的要求》(1962)、《马克思主义的宗教批判与基督教信仰》(1965)、《思想与信仰》(1965)、《什么是宗教?》(1980)等。

从其政治神学的立场出发,戈尔维策尔认为,现代资本主义仍然是一个阶级社会。“我们不是生活在一个无阶级的社会、而是生活在一个以阶级统治和阶级斗争为特征的社会之中”。^①只要是一个阶级的社会,就会有阶级统治;只要还保持阶级统治,也就会有阶级斗争。因此,在一个阶级社会中,阶级斗争是“不可避免”的。资本主义国家像过去一切国家那样,属于统治阶级的国家。他指出,在阶级社会中,基督教曾起过在社会对立双方之间的“仲裁与阶级和解的作用”,但这在今日社会中已远远不够。他说:“自君士坦丁之变以来,基督教会对于压迫与剥削等社会问题的态度至多是改良性的:当人们触动教会的社会良心时,他们会在现存的阶级社会之内争取一些改善,但不会对阶级统治本身提出疑问”。^②为此,他号召教会“克服改良的态度,以便从福音中得到一种社会革命的目标和相应的战略”。^③在他看来,改革和革命并不仅仅是一种社会主义的解决办法,基督教也应该展开斗争,反对资本主义生产方式对人类的威胁。从神学的角度来看,他认为“革命神学”是以末世的观念来思索世界的终结,人们应以时代的革命性面向未来,并为之作好计划和准备。因此,革命神学体现出一种政治的伦理,“它使基督徒得以积极参与日益必要的、激烈地变革迄今为止的社会秩序的活动,即使这一变革会出现强暴也在所不辞。”^④

瑟勒 1929 年生于德国科隆,原为作家和德国语言文学教师,

① 戈尔维策尔:“阶级统治·阶级斗争”,引自瑟勒、施密特(主编):《基督教与社会主义:从对话到联盟》斯图加特 1974 年第 13 页。

② 同上书第 25、26 页。

③ 同上书第 25、26 页。

④ 戈尔维策尔:“在革命时代中教会对世界的责任”,引自维尔肯斯(编):《教会的未来与世界的未来》慕尼黑 1968 年版第 73 页。

因其“世俗神学”和“政治神学”的激进思想而一举成名，现任美国纽约协和神学院系统神学教授，其主要著作有《代表：上帝死后神学的一章》(1965)、《无神论地信仰上帝》(1970)等。

瑟勒也认为神学与社会息息相关，她力图在人世的苦难和悲痛中体验对上帝的信仰，寻找解救之途。在她的理解中，耶稣基督代表上帝为世人指明了道路。但她认为，已往的神学家们没有清楚地区分“代表”与“代替”之间的差异、以及它们各自不同的意义。基督并不代替人们的行为，他不占有人们的位置。相反，他对世人持开放的态度，以便人们能自我负起责任。上帝本身已不再呈现于现实之中，因此，基督与世人更为密切。在某种意义上，基督乃是“为我们的存在”，他有条件地代表着世人，而不是包办一切的代替者。这种“代表”因而依赖于人们本身的“是”与“否”。所以，瑟勒强调基督教个人的社会责任，主张神学成为“政治的神学”，要去触及社会与政治问题。她认为，只有这样，神学才能捍卫人类的尊严、担负起对社会的责任。与牟特曼和戈尔维策尔一样，瑟勒利用神学理论来猛烈抨击社会的弊病，其思想因而带有强烈的社会政治色彩和反传统的激进倾向。

2. 黑人神学

黑人神学以美国新教神学为釜，具有反种族歧视和争取民权的政治特色。美国黑人神学产生于本世纪60年代后期，深受当时美国黑人民权运动、拉丁美洲“解放神学”和基督教人道主义的影响。1968年4月4日，美国浸礼会牧师、黑人民权运动领袖马丁·路德·金(1929—1968)饮弹身亡，对黑人神学家震动巨大。1969年，美国黑人教士全国委员会发表了论述黑人神学的正式声明；1970年4月，又在佐治亚州亚特兰大市召开了第一届黑人神学评议会。从此，黑人神学便在美国黑人基督徒中广为流传。

黑人神学的主要代表是纽约协和神学院教授孔恩(James H.

Cone, 1938—)和哈佛大学教授罗伯茨(James Decotis Roberts, 1927—)。孔恩著有《黑人神学与黑人权利》(1969)、《黑人解放神学》(1970)和《被压迫者的上帝》(1975)等书。罗伯茨的主要著作作为《解放与和解:一种黑人神学》(1971)。

黑人神学第一次提出把基督教从人种或肤色的偏见中解放出来,其主旨是反对社会的种族歧视和种族压迫。罗伯茨的立场比较温和,他认为,只有彻底铲除社会压迫的痕迹才能获得黑人与白人的真正和解;不过,基督教的最终目标不只是寻求解放,人们最终也必须求得和解。孔恩的观点则比较激进,他的中心思想在于强调人类的尊严。他认为,黑人权利本身就是人类尊严的表述,这一权利也是基督教所带来的福音。因此,黑人有把握自己未来的自由,不应遭受他人的压迫和统治。在他看来,基督目前正在被压迫者之中继续他的解放工作,而在一个种族歧视的社会中,基督的象征就是黑人,他必然会解救受苦受难的黑人群众。黑人神学强调信仰上帝的政治意义,因而对“上帝之死”派神学持批评态度,认为这种奇想乃是资产阶级和富裕中产阶级生活的产物。罗伯茨曾说:“没有几个黑人能得以享受这种不相信神圣存在的奢华”。^①所以,黑人神学在种族歧视和社会压迫中寻找的乃是一条宗教安慰之道,认为黑人的“解放”就是“自由服侍上帝”,而“全体黑人社团的自由”和“黑人的个人自由”则是“以上帝在来世的应许为基础”。这种神学观念,自然会给黑人解放运动带来一定的思想局限。

3. 第三世界神学

第三世界神学与发展中国家的政治和经济形势密切相关,同时也反映出本土文化与外来文化的碰撞和对话。随着这些地区和国家反帝反殖运动、以及民族独立运动的蓬勃发展,兴起了独立的

^① 罗伯茨:《解放与和解:一种黑人神学》第18页。

教会运动和独立的神学思潮。以前,亚、非、拉美国家的教会与西方教会是紧密相连的,而其神学也与欧美神学毫无差异。但民族国家的建立、第三世界争取政治、经济上的独立与解放,促使这些国家和地区的基督徒对其文化与宗教也加以反思,从而形成流行亚非的新教“三自运动”(自治、自传、自养)、以及民族教会的本色化运动。

第三世界的新教神学,主要反映了基督教在发展中国家的本色化过程,以及对本国政治、经济和文化发展的关注与对话。其主要代表,在拉丁美洲有阿根廷新教神学家邦尼诺(José Míguez Bonino, 1924—),著有《基督徒与马克思主义者》(1976)、《解放背景中的神学》(1977)、《普世运动之镜? 拉丁美洲的普世主义》(1981)在非洲有加纳新教神学家贝塔(Christian G. Baëta, 1908—),著有《基督教对加纳社会变革的贡献》(1961)、加纳的先知主义:对一些“灵性”教会的研究》(1962)、《基督徒与其他信仰者的关系》(1971);南非新教神学家博萨克(Allan Aubuey Boesak, 1946—),著有《向无知告别:对黑人神学和黑人权力的社会伦理研究》(1976)、《〈圣经〉文献与形势的关系:黑人神学中的和解与解放》(1979)、《黑人教会与南非的前途》(1980);以及1984年诺贝尔和平奖获得者、南非圣公会主教图图(Desmond M. B. Tutu, 1931—),著有《荒野中的呼声》(1982)和《希望与痛苦》(1984)。在亚洲有中国新教神学家吴耀宗(1893—1979),著有《没有人看见过上帝》、《黑暗与光明》、《基督教与新中国》;中国台湾新教神学家宋泉盛(Choan-seng Song, 1929—),著有《基督教传教的重建》(1975)、《第三眼神学:亚洲环境中神学的形成》(1980);以及印度新教神学家阿帕萨米(Aiyadurai Jesudasen Appasamy, 1891—),著有《对基督教的印度式解释》(1924)、《印度教会中的基督徒》(1931)、《福音与印度遗产》(1942)、《印度基督教神学》(1942)、《独

立印度中基督教的任务》(1951)等。

4. 女权神学

女权神学与当代妇女运动和女权运动有关,反映了妇女对其社会、经济、政治和心理压迫的不满与反抗,是基督教会内部妇女争取平等、自由的神学表述。女权神学起源于本世纪70年代的美国,在天主教中影响较大,著名的女权神学家有达莉(Mary Daly, 1928—)。此外,目前荷兰内伊梅根天主教大学设有“女权主义与基督教”研究所,德国蒂宾根大学普世研究所也有“妇女与基督教”研究室。在新教神学中,女神学家瑟勒在当代妇女神学运动中也有着日益深远的影响。从女权神学或妇女神学的全貌来看,它是教会内部一股反对大男子主义、向教会父权传统挑战的思潮。在教会中,妇女信徒占有一半甚至多数,她们不甘心自己被轻视、受歧视的处境,提出对《圣经》加以女权主义的解释,并积极争取妇女按立牧师、授任神职的权力。在基督教传统中,她们强调圣母玛利亚的重要地位,认为上帝“道成肉身”也必须有妇女的参与,没有“圣母”,谈不到“圣子”。而且,妇女在宗教的见证、传教、灵修、教育和慈善事业上都有着突出的建树,丝毫不比男人逊色。她们为宗教思想界的杰出女性感到骄傲,对安德希尔(Evelyn Underhill, 1875—1941)、哈克内丝(Georgia Elma Harkness, 1891—1974)、韦尔(Simone Weil, 1909—1943)和鲁塞尔(Rosemary Radford Ruether, 1936—)等妇女神学家和宗教思想家倍加赞赏、极为推崇。

女权神学大体可分为“宗教女权主义”、“《圣经》批判的女权主义”和“基督教女权主义”这三种类型;第一种类型的代表为达莉,著有《教会与二等之性》(1965)和《父神与子的彼岸》(1980),她强调一种女权主义的宗教灵性,以便从父权主义的观点和偏见中解放妇女的思想,从而使宗教“在父神与子的彼岸”得到发展;第二种

类型的代表为牟特曼·温德尔(Elisabeth Moltmann-Wendel),著有《妇女解放——〈圣经〉与神学争论》(1982)和《成为自我之人:耶稣周围的妇女》(1982),她保留了《圣经》中耶稣关于解放的福音,但认为《新约》由父权主义者编纂而成,因此应对之重新加以分析和批判;第三种类型以特里布勒(ph. Tribble)为代表,主张对基督教《圣经》和传统加以“非父权主义”的解释。此外,鲁塞尔也著有《新社会的妇女》(1979)一书,把这种激进的神学思想与天主教传统、以及牟特曼和布洛赫等人的思想糅在一起,加以发挥。女权神学作为政治神学,包容了天主教和新教的各种思潮。由于妇女问题尚未得到理想的解决,这一神学因而仍保持着继续发展的势头。

二、过程神学与历史神学

过程神学是本世纪英美流行的现代过程哲学(或称新实在主义)在基督教思想中的反映。在实在主义哲学流派中,既有不信基督教的著名哲学家罗素,也有当代基督教思想的著名代表怀特海(Alfred North Whitehead, 1861—1947)。过程思想的发展渊源可追溯到19世纪德国赫尔德、谢林和黑格尔的浪漫主义进化发展论以及达尔文主义,而当代过程哲学的代表人物怀特海也是过程神学的主要奠基人。

怀特海1861年生于英国,自1914年起在伦敦大学任数学教授,1924至1937年在美国哈佛大学任哲学教授,1947年在美国逝世。他的主要著作有《科学和现代世界》(1925)、《过程与实在》(1927)和《概念的探索》(1933)等。怀特海早年曾与其学生罗素密切合作,在数学和数理逻辑研究上卓有成就,但在宗教观和方法论上的分歧,最终导致两人分道扬镳,走向各自不同的思想发展道路。在方法论上,怀特海不满意罗素的实证和分析的方法,而强调对知识新的综合;在宗教观上,怀特海反对罗素用科学人道主义来

取代宗教,不同意罗素把宗教视为无用的遗物,在科学中寄托对未来希望的观点,而认为宗教的想象乃是“人类经验中不断往前发展的因素,其不断扩展的历史正是我们乐观主义的一个基础。离开了宗教,人类生活的偶尔欢乐就如瞬间闪光,照出了一片痛苦和悲哀”。^① 怀特海称其哲学为“有机哲学”;所谓“有机”,指对实在的认识包括了一切经验感受;美学情趣、道德观念、宗教意境、以及其他世界观都以自然科学为根源。他把世界想象为一种能动的过程,强调进化、发展和过程构成实在的本质。他认为,人们不应以静止的“实体”来形容世界万物,也不应把世界加以二元分割、看成精神与物质这两种实体。相反,人们应从“过程”的角度来思考这一世界,不把世界看成静止的实体,而看作一个过程。世界是由“实际的存在体”(actual entities)构成,这种存在体数量无限,上到上帝、下到细碎之物,均包含在内。所谓世界的“过程”,就是指这些实际存在体的形成;而且,每一存在体都有两极,即物质极和精神极。当然,“精神”在这儿并不仅指人的“意识”。既然上帝为实际的存在,那么他本身也有着两极。怀特海把上帝的精神极称为“原初本质”(primordial nature),这一本质永恒不变,圆满完善,为一切观念和潜能之源。上帝的物质极则为“结果本质”(consequent nature),表现在世界的创造和发展之中。怀特海认为,上帝精神极的特征是“自由、完善、原初、永恒、不在实际中显现、不为意识所把握”;而物质极则与现实世界有关,和物质经验同源,其特征为“受定、欠缺、结果、持久、完全表现实际、并为意识所悟”。^② 上帝的“原初本质”体现出无限,而其“结果本质”则意味着有限。因此,在现实世界中,上帝参与了形成的过程,也达到了结果与原初的有机统一。他确信,

① 怀特海:《科学和现代世界》英文版第 275 页。

② 怀特海:《过程与实在》英文版第 489 页。

上帝乃是现实世界的源泉、具体实在的根基。在其过程神学中，他极力主张上帝和存在共有的精神、物质两极学说，从而导向上帝观上的超泛神论(万有在神论)和物质观上的泛心理论。

怀特海的过程神学为新教神学家威廉斯(Daniel Day Williams, 1910—1973, 著有《爱的精神与形式》)、奥格登(Schubert Ogden, 1928—, 著有《上帝的实在》)和科布(John B. Cobb, 1925—, 著有《基督教自然神学》)等人继承和发扬, 而集其大成者则为美国新教神学家哈特肖恩(Charles Hartshorne, 1897—)。

哈特肖恩 1897 年生于美国宾夕法尼亚州, 1923 年获哈佛大学哲学博士学位, 1923 至 1925 年曾留学德国弗莱堡和马堡大学, 1925 至 1927 年任哈佛大学助理教授, 同时于 1926 至 1928 年兼任哈佛大学研究员, 1928 至 1955 年任芝加哥大学教授, 此后在埃默里、耶鲁、纽约等地任教, 1976 年退休。其主要著作有《神的相对性》(1948)、《实在作为社会过程》(1953)、《怀特海的哲学》(1972)、《从阿奎那到怀特海: 宗教形而上学的七个世纪》(1976)、《怀特海的实在观》(1981)等。

哈特肖恩认为, 代替传统有神论的最佳选择是万有在神论。人们承认实在, 说明在人类之外还有着真实的存在。但他反对传统神学鼓吹的超自然的上帝, 认为这种上帝观已经过时。人们必须在世界过程本身寻找上帝。世界的变化都与上帝有关, 一切都发生“在上帝之中”。同怀特海一样, 哈特肖恩也相信世界过程包括心理和物质这两个方面, 而在上帝那儿则获得了二者的统一。他指出, 人对上帝的认识有三种可能性: 其一, 相信有一个在所有方面都绝对完善、不可超越的存在; 其二, 不相信这种在一切方面都绝对完善的存在, 但相信有在一切方面都相对完善的存在, 或者, 这一存在在某些方面完善, 在其他方面则不完善; 其三, 认为没有在任一方面都绝对完善的存在。在他看来, 第一种认识为传统有神论, 第三

种为无神论。双方长期争论不休,互不相让,其原因是它们都忽视了第二种认识。哈特肖恩把这第二种可能性称为“万有在神论”,即认为上帝的本质不变,但在一种向前发展的经验过程中却不能完善自身。他强调,这种观念对于宗教和理智来说,都是最为满意的答案。基督教在其历史发展中会与一种静止的、超自然的上帝观念连在一起,的确是一种意外。如果人们认真对待“上帝是爱”的教诲,就会体验出上帝对其创世的积极参与和身体力行。神圣并非超越一切苦难的特权,恰恰相反,它分担了痛苦、经历过磨难。上帝与其造物在一个能动的世界中是有机相连的。因此,哈特肖恩试图用“万有在神论”来重建基督教神学,并认为这种能动的、社会的和内在的有神论更符合《圣经》宗教的本质。

在欧洲开始从历史来看神学的则是以德国新教神学家特勒尔奇(Ernst Troeltsch, 1865—1923)为代表的基督教文化史派。特勒尔奇 1865 年生于德国奥格斯堡,1890 年任哥廷根大学神学讲师,曾与当地“宗教史学派”有过密切联系;1894 年任海德堡大学系统神学教授;1904 年旅美期间,曾与德国著名社会学家韦伯相识,两人的社会学理论产生过强烈的共鸣。特勒尔奇自 1915 年起担任柏林大学哲学教授,1923 年逝世。其主要著作有《格哈特和梅兰希顿论理性与启示》(1891)、《政治伦理与基督教》(1904)、《新教对产生现代世界的意义》(1906)、《基督教会和团体的社会学说》(1912)、《奥古斯丁:基督教古代与中世纪》(1915)、《历史主义和它的克服》(1924)、《信仰学说》(1925)等。

特勒尔奇从文化的角度来解释基督教和其他宗教,运用历史哲学和社会学的方法来分析宗教信仰,主张用批判、对比和联系的原则来进行宗教比较研究,从而使他成为现代最著名的历史神学家和宗教社会学家之一。哈纳克曾说,特勒尔奇是继黑格尔之后“德国第一个伟大的历史哲学家”,他的功绩在于他致力“将人类思

想的两大领域——意识形态和社会学作为历史而结合成一种更大的统一”。^① 通过历史哲学的沉思,特勒尔奇对传统神学所强调的“基督教的绝对性”提出异议。他认为,一切历史的东西都是相对的,包括基督教和耶稣其人。一切宗教在历史的发展中都力争升华、以达神圣,但实际上各个宗教所达理想之程度却互不相同。因此,每一宗教都部分占有绝对,但不是绝对本身。不过,在“欧洲文化中心论”的影响下,特勒尔奇认为迄今为止最好的宗教形式乃是基督教。在他眼里,只有基督教在实现宗教理想上达到了空前未有的高度,成为欧洲文化的典范。在当代社会中,他主张基督教价值与“欧洲文化综合体”的有机结合,并视此为西方思想界最大的任务。从历史分析的角度出发,他认为,从严格意义上讲,不能以宗教改革来理解现代,而应从启蒙运动来洞察当今。此外,基督教不能仅仅从思想意识的角度来得以理解,人们也应从社会学意义上来对之研究。特尔慈因而特别强调基督教的社会历史,坚持从其社会学说来探讨基督教的形态和思想。

第一次世界大战以来,历史哲学和历史神学在西方得到迅速发展。德国历史学家施本格勒(1880—1936)在《西方的没落》(1918)一书中提出了一种文明历史都将不可避免地衰败的历史循环论,给西方思想文化界敲响了警钟。此后,英国圣公会教徒汤因比(1889—1975)发表了他 12 卷的巨著《历史研究》(1934—1961),宏观描述了世界文明发展史上的涨潮、落潮、起伏不平。而当代新教历史神学最著名的代表,则为德国神学家潘内伯格(Wolfhart Pannenberg, 1928—)。

潘内伯格 1928 年生于什切青,1953 年获博士学位,1955 年在海德堡获大学教授资格,1958 年任乌珀塔尔大学教授,1961 年主

^① 参见 H. J. 舒尔茨(三编):《20 世纪神学趋势》斯图加特 1966 年版第 93 页。

编出版《启示作为历史》一书,引起神学界剧烈反响,他也一跃而为西方当代最著名神学家之一;1961年任美因茨大学教授,1967年与其他新教学者一道组建慕尼黑大学新教神学系,任系统神学教授、基要神学与普世研究所所长。其主要著作有《人是什么?从神学角度来看当代人类学》(1962)、《基督论要略》(1964)、《系统神学基本问题》(2卷本,1967)、《教会的神学论纲》(1970)、《科学理论与神学》(1973)、《上帝的今在》(1973)、《伦理学与教会论》(1977)、《人之确定》(1978)和《神学人类学》(1983)等。

受德国唯心主义哲学传统和黑格尔历史哲学的影响,潘内伯格在其神学中强调上帝通过历史的间接启示。为此,他在《启示作为历史》一书中提出了他关于启示学说的七个教义命题:第一,根据《圣经》见证,上帝的自我启示并不是以神显的方式那样直接显现,而是通过上帝在历史中的行为而间接获知;第二,启示不是位于历史的开端,而是在启示历史终结时才得以展示;第三,上帝的历史启示具有普遍可见的特性,而不同于神的特别显现;只要人们睁眼去看,就能把握这一历史启示;第四,上帝神性的普遍启示在以色列的历史中尚未实现,这一实现乃体现在拿撒勒的耶稣之命运中,因为它预示了一切事物的终结;第五,基督事件不是作为孤立的事件来启示以色列上帝的神性,而只是体现出上帝与以色列相关的一段历史;第六,在非犹太基督教会的启示观念形成发展中,耶稣之命运表达了上帝末世论自我证明的普遍性,耶稣所揭示的上帝在原始基督教神学与希腊哲学和东方宗教观念(诺斯替派)^①的融合中开始获得普世的意义;第七,(上帝的)话语乃是对启示的预告、揭示和报道;而且,宣道话语本身也体现了启示事件

^① 指罗马帝国时期的神秘宗教流派,“诺斯”(Gnosis)意为“真知”。该派相信灵魂与肉体二元学说,主张禁欲清修,认为人只有把握“诺斯”才能得救。它对早期基督教和中世纪异端教派产生过影响。

的一个瞬间。潘内伯格的这一思想有着强烈的历史意识,他把过去、现在和未来作为历史的整体来看待,并对之赋予基督教神学的意义。在他看来,上帝的启示贯穿于历史的全过程,只有当历史终结时才能正确把握启示的意义。处于历史之中的人只能对过去的事件加以领悟,对未来的应许抱有希望。历史不是简单事件的集合,而是与人类的理解、希望和记忆连在一起的。耶稣基督的意义,就在于他象征着历史的终结,是对未来启示的预演,因而有着指导意义和预辩意义。

过程神学与历史神学是在对世界历史和人类历史的思辨基础上重新寻求信仰与理性、神学与哲学的有机统一,它企图对历史加以神学的解释、赋予信仰的意义,以便增强信徒的历史使命感,巩固他们对未来的信心和期望。这种神学,实质上是西方思想界为清除第一次世界大战以来流行的“西方文化危机感”的一种努力,它希冀从对历史的反思中悟出传统信仰的现实意义,重新树立起对西方历史和西方文化的信心,并力图在世界范围内求得西方基督教信仰与世界思想文化整体时空上的和谐统一。

三、人格神学与神学人类学

人格主义神学与神学人类学在当代重新提出了对“人”本身的神学沉思,它们也是目前西方思想界方兴未艾的“哲学人类学”思潮在基督教神学中的一种反映。

人格主义神学创立于上世纪末到本世纪初,50年代达到了高潮,主要在美国新教徒当中流行。它的思想渊源可追溯到贝克莱、康德哲学中的主观唯心主义因素,以及莱布尼茨的单子论和洛采的目的论。其主要代表有美国监理会牧师、波士顿大学教授鲍恩(Borden Parker Bowne, 1847—1910),著有《形而上学》(1882)、《有神论的哲学》(1887)和《人格主义》(1908);此外还有佛留耶林

(Ralph Tyler Flewelling, 1871—1960)和布莱特曼(Edgar Sheffield Brightman, 1884—1953)等人格主义神学家。

鲍恩认为“人格”为唯一的实在。所谓“人格”，是指一种具有自我意识和自我控制能力，具有情感、知觉、意志等机能的主体。在他看来，“人格”既能持久、又富有变化，最符合实在的观念。因此，他把人的生活视为世界能动的基础，觉得哲学之厦应建立于“人格”之上。按照他的人格神学，世界乃是各种人格的系统，上帝则为最高人格。一切人格都从上帝这儿得到发展，并在上帝这儿达到最高的自我实现。鲍恩对上帝作为最高人格的断定，一方面是根据传统神学中上帝存在的宇宙论证明：一切人格都必须有一终极因，都是源于这一至高、创世的人格；另一方面则是依据他对世界的理解：即人生中的“人格”体验也来源于“神圣人格”这一最高范畴。所以，上帝是人生一切道德价值和目的的源泉，上帝的人格为宇宙的根基，上帝的意志体现出宇宙的规律，整个世界都是一个以上帝为顶点和归宿的精神价值体系。

人格主义神学以“人格”为立足点，但真正目的仍是要阐明上帝的“神性”。从“人”到“神”，这正是宗教神学的必由之路。鲍恩把上帝理解为积极能动、富有创造的人格；上帝并不离开这个世界，而是在生活、良知和历史中参与世界的行为，从事着重大的道德伦理活动，以便征服、训练世人的意志，使其符合道德和正义的标准。所以，上帝在鲍恩的描述中乃是“那伟大而永恒的工匠”。从人格主义神学的角度来看，物质世界依赖于神的因果创造，其本身不过是培养人格的场所而已。但有限的人格作为上帝的造物却有着相对的独立，得以自主的发展。宗教的目的是追求真、善、美，因此不与哲学相悖，并能得到后者的支持。不过，人格主义神学强调，信仰的确定不是通过哲学的思辨，而是通过人格的信任和服从。这种人格神学注意把基督教教义与资产阶级个人主义的世界观相结合，在

一定程度上引起了西方社会的共鸣,从而得以流传和发展。

神学人类学为当代西方“新人类学”在基督教神学领域中的折光反射。所谓“新人类学”,指现代西方对“人类学”的广义解释,它不只是限于狭义的“人类学”传统概念,而是把“人类学”从自然科学领域扩大到社会科学领域,使之成为一门综合性的人文学科。“新人类学”的范围,包括生物人类学、社会人类学、文化人类学、历史人类学、心理人类学、哲学人类学和宗教人类学等,神学人类学则为哲学人类学的一种神学缩影,与之有关渊源和本质联系。

神学与人类学的结合,可以追溯到西方近代哲学的开端。15世纪以来,西方思想家库萨的尼古拉^①、笛卡尔、莱辛、康德、费希特、谢林、黑格尔和费尔巴哈等都在不同的程度上强调了神圣观念和人本主义的有机联系。在新教神学传统中,它则体现在宗教概念从宗教救赎学说、经过自然神论、泛神论、道德理性主义、施莱尔马赫的宗教依赖感学说、大觉醒运动、自由派神学、巴特等人的辩证神学直至布尔特曼等人的存在主义神学这一漫长过程中的演变。面对现代无神论的挑战和自然科学的发展,神学重新把其认识论的重点放在“人”的问题上,从而导致了神学人类学的产生。这一流派的神学家把上帝视为人类主体性的前提,从“人类”的本性和命运出发来考虑神学问题,而不再把自然世界作为自己研究的重点,就是在探讨宇宙时,他们也是基于人类对外在世界的经验和感触。强调自然与人类的特殊关系。

当代神学人类学的思想曾在一定程度上反映在美国新教神学家 R. 尼布尔的《讲求道德的人与无道德的社会》(1932)、《人的本

^① 库萨的尼古拉(Nicolaus Cusanus, 1401—1464)德意志哲学家、红衣主教。他认为宗教真理不能通过烦琐理论达到,人们只能在经验中接触与研究自然,始能间接地领会到“神在万物中,万物在神中”的道理。他的学说具有泛神论的倾向。

性与命运》(1941—1943)等著作中,而目前影响较大的新教神学人类学代表则为德国神学家潘内伯格,其代表作有《人是什么?从神学角度来看当代人类学》(1962)、《上帝思想与人类自由》(1972)、以及《神学人类学》(1983)等。

潘内伯格认为,目前神学可以说处于一种“人类学时代”,对于人的探究,已不再从自然世界中寻找答案,而是侧重于人类本身。从人的历史地位来看,人类已经历过客体和主体的两个阶段。客体的人体现在古希腊哲学和形而上学观念之中:人被看作一个微观世界,在宏观宇宙中占有自己的位置,其身軀、心灵和精神都从属、并且服从于客观存在的整体秩序。主体的人则体现在近代以来的西方哲学观念之中:人不再愿意使自己屈从于世界或自然的秩序,而想由自己来把握世界,统治自然;世界不再被人类看作他赖以生存的处所,而成为他创造其业绩的材料。人的主体性表现了人对自由的要求,反映出人对外界的独立。潘内伯格指出,通过人类的历史发展,当代人类已经具有对世界的开放眼光。人不受世界环境之限,而总是寻求新的领域,获取新的经验。在他看来,正是在人类这种对世界的开放性追求之中,才体现出上帝的开放性,使人类的一切努力都获得了意义。今日的人类,对一切都持开放态度,他能超越本身的经验、超越现存的状况;他不仅具有超越世界的洞见,而且能够超越每一种可能获得的世界观念,甚至超越世界观探讨这一行为本身。但是,在人类这种无限的追求中,却始终存有他追求的对象。潘内伯格把这一对象理解为上帝,认为上帝乃人类探究的未知之圈、神秘之谜。在这种意义上,上帝有着永恒的魅力,永远给人类的追求带来力量和鞭策,赋予意义和价值。所以,潘内伯格强调说,人类的世界开放性以上帝的相关性为前提,上帝是人类追寻的目标、精神的慰藉和其意义的实现。只有当“上帝”一词被理解为这种人类无限追求的对象时,它才获得了意义,得到恰当的运用。

在其神学人类学中,他把人类这种对无限的追求看作宗教中归向上帝的天路历程,而人类的精神文化则正是这种无限探寻的真实写照,反映了人类渴求上帝的灵性运动。

神学人类学在上帝那儿看到了人类的统一性和整体性,用潘内伯格的话来说,人类的开放性本质确定旨在与上帝的共在。而上帝超越时空之限、亲在于人类整体和每一个人而前;所以,与上帝的联盟自然也意味着人类存在的统一、以及整个人类的一致。上帝代表着整个真实存在的统一,能够清除自我之限与世界开放之间的冲突。在这种统一中,个人不能只为自我,他必须与他人一起、并且也应该为了他人而共同达到世界的整体联合。“个人只有与其他人一起才能获得自身的人类之在”。^① 只有从人类团体出发,才有希望超越死亡。因此,基督教《圣经》中关于死者复活的希望是对整个人类共同未来的考虑,而不是指某一个人的奇迹。潘内伯格为此指出人类本质上的历史属性,强调个人只是人类历史延续发展中的一环,他只能在人类的整体联系中获得自身的意义。

如果脱掉神学人类学的宗教外衣,我们则可以清楚看到,这种理论反映了西方思想家在当今人类多元世界中寻求统一的努力。今日世界的特色,就在于人类因政治经济的不同、思想文化的差异所导致的多元分化,一种思想要想凌驾一切之上、强调其普遍绝对的意义,必然会遇到种种困难和非议。因此,基督教思想家不得不表示对他人的承认,认识到只有在相互尊重、谋求对话的基础上才能达到世界的和谐共存。这种求同存异、和平共处是今日人类发展的大势所趋,“让这个世界永远充满爱”是善良人们的共同愿望。从其传统出发,基督教神学自然会对之加以信仰的解释,认为这种“世界之爱”乃是人类和平合作的前提与基础,而这种“世界之爱”

^① 潘内伯格:《人是什么?》哥廷根 1981 年版第 38 页。

则根据“上帝之爱”而得以称义、正名。在相互依赖和相互理解中达到人类整体的联系,这一主题思想正反映出这种开放性神学的时代之魂。

四、生态神学与神学解释学

生态学本是从对有机物与自然环境之相互依赖的生物学研究中发展而来,在当代被广泛应用于地理学、社会学(即人类生态学)和人类学(即文化生态学)的研究。对生态问题的宗教探讨起源于本世纪60年代,它研究宗教对自然生态的态度,从而形成宗教生态学这门新兴学科。宗教生态学包括对自然的保护运动和对宗教研究的生态学方法这两个方面,即所谓“宗教生态保护主义”和涉及宗教研究方法论的“宗教生态学”。后都为西方宗教学的一个分支,而前者则包括生态神学的部分内容。

在古代社会,人类因受大自然的威胁、生活的贫困而渴求征服自然、控制自然。这种渴求反映在基督教神学传统中,便是阿奎那、培根和笛卡尔等人对原始宗教中的生态保护思想持否定态度,他们强调人为自然之首,主张人对自然应有所作为,使自然服务于人类。但随着人类对大自然的征服和胜利,又逐渐出现了植物减少、动物灭绝和环境退化等问题。自然生态失去平衡,给现代人类社会也带来了新的麻烦。从近、现代以来,人们开始对人与生态的关系问题重视起来。

1864年,马尔希(George P. Marsh)出版了第一本关于自然保护的书籍《人与自然》,促进了西方思想界对生态问题的理论性探讨。第二次世界大战以后,西方生态保护运动得以发展。作家史密斯(John E. Smith)为此指出,现在西方世界终于开始认识到,把自然仅仅作为资源的观念正在不断摧毁那作为人类生态环境的自然。在这一生态保护运动中,一些基督教神学家如阿加德(Jo-

hannes Aagaard)、考夫曼等人坚信,对于生态联系的认识和对人在自然中地位的考虑,将会确定当代神学发展的新方向。

生态神学主要根据基督教《圣经》来解释人与自然的关系,同时也思考教会在当代社会中对生态问题的立场和态度。由于生态神学代表着基督教神学发展的最新动向之一,因此尚未出现特别著名的生态神学家。目前比较有影响的是瑞典宗教学者、斯德哥尔摩大学教授休特克朗茨(Ake Hultkrantz, 1920—),著有《宗教生态学》(1979)、《宗教——生态探讨》(1979)等书,但他主要是从事宗教人类学与宗教生态学研究,并不局限于基督教神学。关于生态神学的著作,主要有道格拉斯(T. B. Douglass)的《生态改变与教会》(1960),克贝尔勒(A. Köberle)的《基督教信仰中的自然之家和自然责任感》(1963),考夫曼(G. D. Kaufmann)的《神学问题:自然的观念》(1972),霍尔费尔德(W. Hohlfeld)的《教会是绿色的吗?从基督教观点看环境问题》(1979),以及密纳雷克(Hubertus Mynarek)的《生态宗教》(1986)等。

神学解释学也是当代基督教神学发展的最新动向之一,它受当代西方哲学解释学的影响,与基督教传统中的《圣经》解经学和诠释学有关,但不完全相同。《圣经》诠释学侧重于《圣经》神学,而神学解释学注重教义神学和宗教哲学。

西方解释学理论传统可追溯到施莱尔马赫、哈纳克和巴特等人的思想,在海德格尔和布尔特曼那儿有过突出的进展。当代哲学解释学的主要代表为德国哲学家、海德堡大学教授伽达默(Hans Georg Gadamer, 1900—),主要著作为《真理与方法:哲学解释学要略》(1960),以及法国哲学家、巴黎大学教授里科尔(Paul Ricoeur, 1913—),主要著作为《解释的冲突:解释学探讨》(1969)等。基督教新教神学解释学的著名人物则为埃贝林(Gerhard Ebeling, 1912—)和荣格尔(Eberhard Jüngel, 1934—)。

埃贝林 1912 年生于柏林,自 1930 年起在马堡、苏黎世和柏林大学学习神学和哲学,1938 年获博士学位;二次世界大战时曾任德国“自白教会”牧师,受世俗神学家朋谔斐尔的影响;1946 年获大学教授资格,1954 年在蒂宾根大学任系统神学教授,1956 年在苏黎世大学任系统神学、教义史和象征学讲座教授,1965 年以来重返蒂宾根任教;曾担任“马丁·路德著作出版委员会”委员,“神学与教会杂志”主编。其主要著作有《新教的福音解释》(1942)、《作为〈圣经〉解释史的教会史》(1947)、《话语与信仰》(1960)、《神学与宣道》(1962)、《路德》(1964)、《上帝与话语》(1966)和《基督教信仰的教义》(3 卷本,1979—1980)等。

埃贝林把布尔特曼的解释学理论接受过来,并发展成为一种“新解释学”。所谓“新解释学”,指他受哲学家海德格尔和伽达默解释学的影响而重建的神学解释学。其出发点乃是探讨人类存在最基本的语言本质。在西方语言中,“解释学”(又译“阐释学”或“诠释学”)与“解经学”实为一词(Hermeneutik),源于古希腊“海尔梅斯”(Hermes)一词,即希腊神话中主司通讯、联络之神。在语言的发展演变中,人们从“海尔梅斯”推衍出“海尔梅诺斯”(Hermeneus),为古希腊文的“翻译”、“译者”之意,后从这种词义上引申出“解经学”和“解释学”。顾名思义,解释学即指人们借助于语言来解释各种事物,是一门理解的科学。从路德新教传统出发,埃贝林特别强调神学中的宣讲和布道,认为神学解释学的目的就是去宣讲基督教的真理,获取人们的理解。因此,埃贝林神学的中心观念即“话语事件”的观念。这种观念是指对语言的一种能动性理解,把语言视为发生在人们之中的一个事件。在他看来,正是语言的能力才使人类之所以为“人类”,才使人对上帝和信仰敞开心扉。这样,神学的任务就是去倾听上帝的话语,并对上帝话语作出积极反应,好似这一话语事件就发生在此时此刻的存在中一般。他

认为,已发生过的宣讲必须成为目前正在发生的宣讲;也就是说,对“传统”的理解不只是指“已被流传下来的东西”,更多的是指“必须加以流传的东西”。

对于上帝话语的理解,必须注意人们所处的社会环境和时代背景。在朋谔斐尔“对《圣经》概念的非宗教性解释”的影响下,埃贝林承认当前的时代已处于世俗化的时代。人类生活在一个世俗性的社会中,因此,上帝话语这一事件在当代的发生也就处于一种比以往迥然不同的形势之中。在世俗化过程中,基督教需要与理性思维有机结合,应对社会的道德感和责任感表示尊重。而在希特勒统治时代,埃贝林把朋谔斐尔的“非宗教性”解释理解为在当时情况下的一种“非法性”解释,说它体现出对社会不义和邪恶的反抗与斗争。埃贝林的思想在当代新教神学中有较大的影响,但他对语言的过于强调和偏爱则受到其他人的批评。基于这些批评意见,埃贝林也在不断地修正和完善其神学解释学理论。

神学解释学的新一代理论家为德国神学家荣格尔。他1934年生于马格德堡,1961年在柏林获神学博士学位,1961至1966年在东柏林教会学院任讲师,1966至1969年在瑞士苏黎世大学任教授,自1969年后任德国蒂宾根大学系统神学和宗教哲学教授、解释学研究所所长。其主要著作包括《形成中的上帝存在》(1965)、《论死亡》(1971)、《上帝作为世界之秘密》(1977)和《彼此相应:上帝——真理——人类》(1980)等。

荣格尔是目前在蒂宾根大学最受欢迎的新教神学家之一。其神学解释学的特点,体现在他对传统神学重新加以批判性解释。他深刻剖析了传统自然神学,认为三位一体上帝的内在本质和生命就在于他为人们揭示出一种能动的上帝观念。因此,不能对神学持一种僵化、停滞的研究态度,而应使神学教义在其发展过程中不断焕发出新的活力,以便能得到不同时代人们的接受和理解。当然,

他认为,上帝在现今仍是世界的秘密;因此,人的理解不仅要包括理智,而且也要注重爱与信任在宗教信仰中的作用。荣格尔的神学思想在当代西方有着较大的吸引力,但他的体系正在形成之中,人们尚等待着他的“系统神学”的问世。

本章所述之五光十色的神学思想,在当代均先后程度不同地影响着新教各宗派,特别是为许多自由派教会所吸收,部分福音派教会亦受到影响,基要派教会则仍持基要派神学。为此,下一章将阐述各宗派的现状。

当代新教的宗派

新教自建立以来,种类繁多,宗派林立。至 20 世纪,不仅出现了一些新的宗派,而且在原有的宗派中,又因神学思想、教义之差异,政治、社会观点之不同,国际形势与分布地区环境之变化,各教会团体也不断发生程度不同的重新组合,或分裂、新建,或合并、联合,变化较大。

由于各宗派和教会团体在本世纪,对社会发展变化适应的程度不同,和对群众吸引力之强弱各异,故它们有兴有衰,其信徒之分布与数字增减有较大的变化,对这些问题的调查了解,是我们探讨当代新教发展趋势的一个重要方面。

当今,全世界新教共有 91 个宗派,19,524 个独立的教会团体。本章只能摘其要者而述之。

第一节 新教六大宗派的现状

新教虽然宗派众多,但究其源流,多属路德宗、加尔文宗、圣公宗、公理宗、浸礼宗和卫斯理宗。它们的教义、组织制度和礼仪在历史上曾成为新教之主流,且至今信徒众多,影响深远,在西方,称之为主流宗派。

一、路德宗(信义宗)

路德宗(Lutheranism)是以马丁·路德的宗教思想为依据的各教会团体之统称,因其教义核心为“唯信称义”,故又称信义宗,它是德意志宗教改革运动的产物,由马丁·路德于1529年创立于德国,这一新的宗派的建立,标志着基督新教的诞生。目前其信徒分布在瑞典、丹麦、挪威、德国和美国等(100多个)国家和地区,全世界共有427个独立的教会团体,信徒约6840万人^①。

路德宗的信仰依据为1583年编成的《协同书》(Book of Concord),包括《尼西亚信经》、《使徒信经》、《亚大纳西信经》,路德的《教义问答》、《施马尔卡尔德信条》、梅兰希顿(Melanchthon)的《奥格斯堡信条》等。该宗派的主要特点如下。

(一) “唯信称义”。主张人们唯有对基督的真正信仰,才能成为义人,即无罪的、得救的、高尚的、得永生之人,仅凭遵守教规、道德戒律和外在善功并不能达到正果。人只有具备了纯正的信仰才能成为真正的基督徒,外在的善功只是纯正信仰的必然结果。

(二) 强调圣经的最高权威,认为《圣经》是上帝的启示,因而是信仰的唯一源泉和准则,一切教义、礼仪和制度均要与之保持一致。

(三) 坚持“平信徒皆为祭司”。即每个基督徒在教会中均具有平等的地位和权利,都可以担任神职,故不应有任何特权。

(四) 从“唯信称义”的原则出发,不重视教会的形式和体制的统一。不同的教会制度如主教制、公理制或长老制,在不同的路德宗教会团体中均存在。在北欧该宗拥有国教地位。

(五) 实行洗礼和圣餐两项圣礼,突出布道和唱圣歌,实行婴儿受洗,认为圣餐礼是神圣的,表明基督“临在”于面包和葡萄酒之

^① 《基督教世纪》1987.1.28。

中。

路德宗在 16 世纪传入北欧诸国和西欧部分地区,至 18 世纪中叶开始传入北美。由于移民背景复杂,分散的路德宗教会始终没有联合起来。美国内战更加剧了南北教会的对立。直到第一次世界大战结束,美国路德宗教会才开始着手合并。19 世纪至 20 世纪上半叶,在西方列强大肆进行殖民扩张的同时,路德宗也逐渐传播到亚、非、拉美的一些国家和地区。

二战结束后,面临着错综复杂的国际形势、教会团体的分散和诸多的新问题,路德宗强调加强团结、统一认识,开展传教和提高教会的作用等新任务。为此,在充分协商的基础上,1947 年路德宗世界联盟(LWF)^① 成立于瑞典,标志着路德宗在世界范围内的联合达到了新的阶段。此后,该联盟积极推动教会内外普世合一运动,关注社会与政治形势的变化。该组织在 1957 年的尼阿波利斯大会上突出了“自由、团结、改革、服务”的主题。针对亚非拉民族独立运动高涨的形势,调整了路德宗的传教方针,在传教会议上提出三项任务,即对亚非拉新兴的独立教会从财政上予以扶持,从工作上给与协作,派人培养当地的神职人员。各国的路德宗教会团体也着手解决本国存在的问题并开展活动。

二战后,东西德大部分路德宗教会最初是统一的,均参加了“福音教会”,有着共同的领导机构,协同开展活动,因而教会成为冷战时期联结两个德国的特殊纽带,这就决定了德意志路德宗教会始终十分注意东西方关系的切身政治问题。各教会对待国家政权的态度虽存在分歧,但其基本立场是,一方面承认两个德国政府都是由上帝建立的,基督徒应服从国家政权,另一方面又主张应有

^① 据 1987 年统计加入该联盟的教会团体有 104 个,所属教徒占路德宗信徒总数的 93%。见《基督教世纪》1987 年 1 月 23 日。

条件地承认政府的行为和措施。有的教会团体甚至声称基督徒不应顺从持马克思主义世界观的政府及其强迫宣传马克思主义的行为。因此,西德教会与东德和苏联曾因军队牧师、资助东德教会、无神论宣传、苏联的宗教政策等问题发生了一系列摩擦和争吵,关系逐渐恶化。1968年后,东西德路德宗教会基本上断绝了共同开展活动的关系。对于德国重新统一,路德宗教会一贯予以拥护。它还主张东西方应和平共处,停止发展核武器和实现裁军,但也有的教会认为核武器作为防御手段有其正义性。西德路德宗也曾针对该国经济发展中出现的贫富不均现象,提出公正分配生产资料和财富的主张。

瑞典、挪威和丹麦的路德宗教会拥有国教的地位,教会在立法、财政等方面受议会和政府的制约。其神学立场较保守、少变。但是,战后教会内外要求实现政教分离的呼声日益高涨。1953年瑞典颁布法律,扩大公民选择宗教信仰的自由,部分取消了对公共教育和政府公职的宗教信仰限制。瑞典政府和议会还在60年代初成立专门委员会调查政教关系。挪威政府和议会也开始注意到扩大教会自主权的要求,但至今无显著成果。同一时期,北欧教会内还出现了提高妇女地位的呼声。1958年,瑞典议会通过法案,允许教会向妇女授圣职,1960年开始任命女牧师,但她们的权限与作用仍受限制,教会内对此事也意见不一,直至1979年始正式确认在教会中男女一律平等。

美国路德宗在50年代至60年代中期,经历了一个持续发展的“复兴”时期。教会及信徒数量有较大增长。教会团体也加快了联合的步伐,1960和1962年,一些分散的小教会团体分别合并为美国路德会(American Lutheran Church)和全美路德会(Lutheran Church in America)。较古老与保守的路德宗密苏里会(Lutheran Church—Missouri Synod)也开始转变其僵硬态度,

与其他路德宗教会和其他宗派开展对话,谋求合作。但由于基要派人士重新掌握了该会的领导权,致使路德宗内部的进一步联合趋于停滞。

60年代中期,美国社会新思潮和社会运动不断涌现,黑人民权运动及女权运动风起云涌。路德宗的信徒增长率开始停滞,甚至出现降低的势头。为此,它着手进行自我调整与改造。前述三个主要教会团体于1965年组成礼仪改革专门委员会,力图在保留福音传统的同时,对礼仪进行一些适度的改革。与此同时,它们在理论上强调了关心社会现实问题的重要性,以改变其不关心社会政治问题的旧形象,但这些活动遭到教会内部保守势力的反对。为吸收更多的信徒,它们还对传统的福音传道活动进行了反思,提出流动传教、跨教会传教等新方法,并且启用青年担任教会领导人,此利于吸收青年信徒。

70年代中期以后,美国路德宗人数减少幅度趋缓,但并未停止。因为这一时期五旬节派对路德宗产生了一定的影响,吸引了部分信徒的兴趣,与此相联系,基要派势力有所抬头。这突出表现在路德宗密苏里会的转变中。它们在60年代末70年代初夺取了该教会的领导权后,继续坚持“圣经无谬”论,反对妇女任圣职,排挤自由派人士,并退出了一些从事普世合一运动的机构及其活动。该教会逐渐成为美国路德宗的保守派的主要营垒,拥有信徒280万人,会刊为《见证报告人》(Witness Reporter)。这些变化引起了其他路德宗教会团体的反思,它们采取了更为积极和灵活的方式促进联合。经过长期谈判,美国路德会(ALC),全美路德会(LCA)和福音路德教会联盟(AELC)于1987年5月合并为美国福音路德会(The Evangelical Lutheran Church in America)。该会采用1978年完成的“路德宗礼仪书”(Lutheran Book of Worship),既保留了福音传统又作了一些适应现实的改革。它在美国拥有540

万信徒,会刊为《路德信友》(Lutheran)。此外各教会近年也十分注重讨论堕胎等生命伦理学和同性恋等性道德问题。

亚非拉地区的路德宗教会团体,在不断高涨的民族独立运动的推动下,加速了本色化^①进程。如拉美地区路德宗教会,于1965年7月在利马召开第四次协商会议,会议强调本地区教会的自身团结,摆脱外来控制,争取社会平等,扩大传教等。

70年代后,在路德宗世界联盟的领导下,国际路德宗在普世合一运动、传教和争取社会正义与世界和平方面表现十分活跃。在普世合一运动中它倡导“和解的多样性”(Reconciled diversity)即在承认和保护不同教派特点的前提下,进行对话,谋求联合。以此为基础,该联盟及一些国家的路德宗教会与天主教、长老宗、卫斯理宗、安立甘宗、浸礼宗进行了广泛的接触和对话,就神学和社会问题交换看法,发表了许多有关文件,这种对话且有向基层教会发展的趋势。除此之外,路德宗还力图开展与世界其他宗教和意识形态,包括马克思主义的对话。在传教方面,路德宗世界联盟极力呼吁其所属教会大力推进福音传教工作,鼓励各国各地区及基层的教会自治自理;同时号召它们加强传教工作的协调与合作。由于70、80年代路德宗在欧美的影响有所减退,而在亚非拉地区却有所增加,因而它对第三世界更加重视。1977年路德宗第六届大会在达累斯萨拉姆召开,这是该宗世界性大会首次在南半球国家举行,反映了第三世界教会地位的上升,也说明第三世界国家教会开始形成一股力量。1987年中、南部非洲和美国的一批黑人神职人员和教徒创立了“黑人路德宗国际会议”(Conference of International Black Lutherans),对路德宗的神学合一运动和非洲传统宗

^① 亦称民族化,指基督教会在形成、组织和教义方面吸收与适应当地民族的文化背景。

教等问题均提出了自己的独立见解。在社会问题上,路德宗大部分教会都采取了较为现实的态度和立场,主张本着“公正”的原则处理社会问题,反对战争和军备竞赛,要求缓和国际紧张局势;提倡“人权”,反对南非种族隔离制度;倡导维护生态环境;呼吁消除社会贫困。

路德宗流传已有 460 余年的历史。在基督新教各宗派中,它是最早建立的宗派;在神学理论上,对其他教派具有较大的影响;也是目前人数较多的宗派。其教会团体除少数持基要派观点外,多数持福音派神学思想,并注意吸收某些新的神学观点。近年来,它开始重视社会现实问题,注意在各国的社会生活与政治生活中发挥作用和施加影响。

二、加尔文宗(长老宗、归正宗)

加尔文宗(Calvinists)是以加尔文神学思想为依据的各教会团体的总称。由于加尔文改革了天主教的传统教义,故又称“Reformed churches”,汉译为归正宗,该宗实行长老制,由信徒推选长老与牧师共同管理教会,所以亦称长老宗。该宗是 16 世纪瑞士宗教改革的产物,由法国人让·加尔文于 1541 年创立于日内瓦城。后来它广泛流传于荷兰与苏格兰、英格兰等地,为尼德兰革命和 17 世纪英国资产阶级革命提供了理论依据,推动了资本主义的发展,17 世纪后,该宗随欧洲移民和殖民扩张传播至北美、南非、亚洲和南美等地。

目前,该宗共有信徒 40,229,501 人^①,354 个教会团体,分布于 80 余个国家和地区。信徒较多的国家和地区为美国、加拿大、苏格兰、荷兰、瑞士、南朝鲜、南非和巴西。其国际组织有二:一为归正

^① 据《世界基督教百科全书》统计,1982 年牛津版。

宗世界联盟(The World Alliance of Reformed Churches), 建立于1875年, 1970年此联盟与国际公理宗协会合并为“归正宗世界联盟(长老会与公理会)”, 会刊为《归正宗世界》(the Reformed World)。此派较开放, 倾向于现代派。另一个是归正宗普世会议(the Reformed Ecumenical Synod), 其神学思想较保守, 参加者有30个教会团体, 信徒约350万人。^① 加尔文宗的信仰具有以下特色。

(一) 加尔文宗神学思想的核心是预定论。它突出强调上帝的绝对主权, 认为世界上万事万物的存在与变化皆为上帝的意志。上帝以其不可更改的权威决定着人的灵魂得救与否, 预定了信徒是称义而成为选民, 还是成为弃民而受惩罚。所以它认为信徒在日常一切行动中都对上帝负有责任和义务, 必须努力做好尘世的工作, 完善自身道德, 才能展示上帝的大能与恩典。而且一个人事业上的成功也是他被上帝预定为选民的外在标志。因此, 真正的基督教徒必须把其尘世生活当作“天职”来对待。这种态度决定了加尔文宗的信徒积极投身社会生活, 追求事业的进取和道德的完善。

(二) 加尔文宗认为耶稣基督是教会唯一的首领, 所有教会成员一律平等, 一般信徒理应参与教会的管理。因此, 该宗教会采用具有共和性质的长老制体制。其主要内容是, 基层教会信众从一般信徒中选举出长老, 由长老选聘牧师共同组成堂会会议管理教会。基层教会再派出长老和牧师各一名组成教区长老会。此会对下层的教会有监督权。各教区长老会再选派人数相等的长老和牧师代表联合组成上一级的大会。大会具有教会最高立法与司法权。这种制度保证了一般信徒的民主权利。

(三) 实行圣洗与圣餐二项圣礼。其礼仪严格排除祭台、圣像等

^① 《基督教世纪》1984年8月29日。

繁文缛节,力求简朴。加尔文主张圣餐的“参与说”,即信徒在圣餐中“参与”了基督的血与肉,领受了属灵的基督。也有些归正教会十分强调布道仪式,不重视圣餐礼。

加尔文宗的典章较多。除以加尔文的《基督教原理》为其神学理论基础外,还有1643年—1648年威斯敏斯特会议制定的一系列文献,包括《威斯敏斯特信仰告白》、《威斯敏斯特大、小教义问答》、《礼拜规则》和《教政体制》。

当代的长老宗与其在历史上的分布,有较大的差别。目前,该宗的中心在美国,信徒约600余万人,是其信徒最多的国家。信徒较多的国家与地区还有加拿大、苏格兰、瑞士、南非、巴西和南朝鲜等。兹分述之。

长老宗于17世纪随清教徒传入美洲。由于神学观点之不同和对待奴隶制态度之各异,在18和19世纪中该宗分裂为许多教会团体。南北战争后,各派趋于联合,至20世纪上半叶,组成了三个较大的长老会,即美国南长老会(Presbyterian Church in the U. S. 简称 P. C. U. S.),美国北长老会(Presbyterian Church, USA, 简称为 P. C. U. S. A)和北美联合会长老会(United Presbyterian Church of North America, 简称 U. P. C. N. A)。

第二次世界大战结束后,美国加尔文宗的重点活动是对话联合、多方传教、认真改革和积极参加国际与国内的社会活动。

50年代至60年代中期,美国加尔文宗有所发展,信徒人数不断增加,新建教会甚多。同时各主要教会加强了团结,1958年,美国北长老会与北美联合长老会合并为美国联合长老会(The United Presbyterian Church in the U. S. A)。该会信徒人数占全美长老宗信徒总数一半以上。美国南长老会最初参加了与上述两教会合并的谈判,但由于其内部保守派担心合并会损害其传统的神学立场而未果。但它仍对合一运动保持积极态度,与新成立的联合长

老会在传教和教育领域维持合作关系。同时,美国长老宗也加强了与其他教派的联系。早在1946年,各派联合组成的传教委员会即声明:要按照社会与合作的精神消除竞争,与其他教派合作。60年代美国联合长老会与其他几个新教教会联合组成“教会联合协商会”(The Consultation on Church Union),以推动新教各派的联合。同时世界归正宗联盟北美地区所属教会也与天主教会进行了对话。

二战后,美国加尔文宗神学与社会思想的主流为现代派,着眼于改革。1958年,美国联合长老会成立伊始,即着手制订新的信仰条文,于1967年通过了《1967年告白》。此文件简化了对上帝、基督的性质的繁琐论证,以“和好”观念为中心,突出人与上帝,人与人的和好;针对当代迫切的社会问题,强调信仰的伦理道德意义,淡化其神学意义。为表示自身的善世性和与其他教会合作,该会还把《尼西亚信经》、《使徒信经》以及宗教改革时代产生的一切信条等与《1967年告白》合编为《告白书》,作为本教会的教义准则,另外该会不再坚持圣经无谬的僵硬态度。1961年通过的新的《礼拜规则》已体现了上述精神。它主张教会生活既要允许个人的一定自由,也要坚持一定的公共生活和秩序,反对美国宗教传统中过分强调主观内省的倾向。它也放弃了只有具备一定条件者方能参加圣餐礼的传统规则,增加了教会生活的开放性。但是,有些教会还存在着保守势力。美国南长老会和美国归正会的立场即相对保守。它们当中有相当部分信徒和神职人员对联合长老会的自由主义持有戒心,对合一运动态度消极,对美国基督教联合会在60年代支持黑人民权运动也颇为不满。但是,即使在这两个教会内,保守势力也并非能左右一切。南方长老会中的保守派,欲表示该会不支持最高法院关于禁止公共教育中种族歧视的法令,即未得逞。

一向以重视社会活动著称的加尔文宗始终关注着社会问题,

美国主要的长老宗教会对反对种族隔离和争取民权斗争的态度表现积极。早在50年代初,教会就注意到解决种族隔离和歧视的迫切性,主张对教会内外的这种现象应予以取缔和消灭。60年代黑人民权运动兴起后,各教会普遍予以支持,号召以和平的、非暴力的方式消除社会不公正现象。在这种形势下,南方长老会加速推行黑人与白人教会的合并,联合长老会则增加教会中黑人领导人的比例。不少教会还进一步注意到其他少数民族的地位与处境问题。在50年代东西方冷战的历史条件下,美国长老宗教会普遍把共产主义视为基督福音和美国的“自由”、“民主”的威胁,但有些教会对猖獗一时的麦卡锡主义也表示不满。例如美国北方长老会于1953年11月发表声明,指责当时美国国内的反共狂热危害人权,妨碍了人们的言论自由。到60年代中后期,联合长老会和美国归正会都提出接纳中国进入联合国的主张。战争与和平也是教会关心的一个重大问题。美国各长老会均对战后核武器的发展表示担忧,呼吁停止军备竞赛,实行国际核裁军。美国政府在越南奉行的侵略政策也引起教会的不安,普遍拥护和平解决越南问题。70年代初,由于美政府不断扩大越战,教会对政府的抨击更加强硬激烈。

70年代中期后,加尔文宗内部自由主义神学进一步增强,从而促进了进一步的联合。1976年较为保守的美国南浸会也进行了改革,提出了一个用现代英语写成的具有现代主义倾向的“信仰宣言”,并付诸实施。该会还制定了新的授职誓词,把忠于“圣经训导”的教义内容改为“服从耶稣基督和圣经的权威,始终接受我们告白的指引”^①。80年代初,该会也放宽了参加圣餐的条件限制,并把圣餐礼的重心由沉重的悔罪转向愉快的新生,其观点与联合长老会逐渐接近。在战争与和平、妇女与同性恋者担任圣职的观点

^① 引自《基督教世纪》1977年2月1日。

上二者亦趋于一致,终于促进了两大教会团体的联合。1983年,两派合并,成立了“美国长老会”(The Presbyterian Church[U. S. A]),原联合长老会的《告白书》被采纳为此教会的信仰准则。并宣布:在合并后的机构调整中,贯彻不分种族、年龄,性别和地域,一律平等的原则。但美国长老宗内部的保守派仍有相当大的势力。就新成立的美国长老会而言,除部分保守派分裂出去另组新教会外,在普通信徒和神职人员中,仍有相当多的人持保守立场。其代表人物把70年代以来教徒人数连年下降归咎于神学上和政治上的自由化,力图使教会回到传统的圣经权威的立场上去。另外,基督归正会和美国归正会等一些小教会仍持保守主义立场,并颇为活跃。

由于信徒的减少,美国长老会十分注重加强传教工作,大力培养传教牧师,扩大传教面,尤其注意对青年传教。值得注意的是,美国长老会常把其社会政治主张与传教工作结合起来。它成立伊始,即宣布其传教活动包括使人们从“罪恶、恐惧、压迫、饥饿和非正义”中解放出来,从而为建立公正、平等的世界而斗争。

加拿大长老会主要是由苏格兰移民传入的。1925年,近半数的长老宗教会与公理宗、卫斯理宗合并为加拿大联合教会(UCC)。他们对国际形势极为关心,5、60年代一再呼吁各国政府停止核试验和生产核武器,主张通过谈判解决越南问题。在国内,积极倡导消灭种族歧视和社会贫困现象,并主张提高妇女的地位。1966年,加拿大长老会正式批准妇女可以被任命为长老和牧师。

在欧洲,长老宗的信徒集中在英国、瑞士和德国。瑞士的归正会约有信徒270万人,该会与日内瓦自由教会、福音卫理公会组成瑞士新教联盟。联盟内各教会实行自治,但以联盟的资格参加国际组织。德国的长老会亦与路德宗结为联盟,但保持各自组织。在英

伦三岛,苏格兰教会、联合归正会以及爱尔兰和威尔士的长老教会共计拥有信徒约 340 余万。其中苏格兰教会人数较多,约 250 余万信徒,仍拥有国教地位。二战后,其社会政治立场较为保守,主张对共产主义向“基督教文明”的挑战应予回击;在国际上主张实行全面的核裁军,防止核战爆发。60 年代后,苏格兰教会毫无生气的教会生活越来越不适应形势发展的需要,教徒对教会的兴趣下降,教会的影响减弱。面对这种情况,教会人士从社会环境、传教方法等方面进行了反思,提出加紧培养牧师,密切关注社会问题,以提高教会的威信。教会还加强了与其他教派的联系,同天主教会和圣公会展开对话。但其处境并未得到根本改善。

二战后,反对种族隔离与歧视的浪潮风起云涌,但南非的归正会顽固坚持反动立场,受到各界包括长老宗内部的严厉谴责。南非白人的荷兰归正会,拥有成员 200 余万人。在神学上,该会坚持传统的加尔文教义;在政治上,一向为种族隔离制度辩护;并且在教会组织中推行种族隔离,分设白人和有色人种教会。其信徒中有许多人为南非政府和议会的要员,对政局颇有影响力。

此时,反对种族歧视已成为全世界大多数长老宗教会的意愿,1964 年世界归正宗联盟大会作出决议,号召各国教会积极参加争取种族平等与正义的斗争。但南非白人的荷兰归正会却始终顽固坚持维护南非种族隔离制度的立场,它默许当局在 50 年代推行的在教会中实行种族隔离的措施,声称不同种族的教会各自独立发展,能更好地服务于基督教事业。因此,该会与南非大多数新教教会的关系极为冷淡。虽然该教会部分有识之士早在 50 年代初期就开始呼吁对种族隔离政策进行反思,但这种呼声远未能在教会内占优势。针对这种情况,归正会国际组织采取了严厉的立场和措施。归正宗世界联盟于 1982 年暂时中止了顽固拥护种族隔离的二个南非归正会的成员资格。归正宗普世会议也在 1984 年谴责种族

隔离制度,并把为这种制度所作的神学辩护宣布为异端。在此情况下,南非白人的荷兰归正会不得不在 1986 年宣布种族隔离作为一种政治与社会制度违背“爱邻舍”和“正义”的原则,因而不能为基督徒所认可。但这种立场的改变并不彻底,该教会把种族隔离仅说成是一种“错误”,而不是一种“罪孽”,且拒不接受世界归正宗联盟的制裁措施。但即使是这种极不彻底的转变,还是引起了该教会内部右翼势力的不满。可以说,南非长老宗内部围绕种族隔离而进行的斗争远未结束。

在拉美与亚洲,长老宗影响较大的国家为巴西和南朝鲜。巴西是南美洲长老宗信徒最多的国家。二战后,巴西长老会发展较快,并逐渐走上独立自主的道路。60 年代以来,它与美国北长老会关系逐渐破裂。1983 年,它决定不与新成立的美国联合长老会建立关系。目前其信徒集中于南部地区。

长老宗为南朝鲜最大的新教教派,20 世纪初建立了统一的朝鲜长老会。二战后由于教义的分歧,现已分裂为 7 个教会团体。南朝鲜长老会主张缓和半岛的紧张局势,反对政府的镇压措施,但不主张与政府正面对抗。

三、安立甘宗(圣公宗)

安立甘宗(Anglicanism,意译为圣公宗)是新教六大宗派之一,为 16 世纪英国宗教改革的产物,在英国具有国教地位,故又称为英国国教。英王亨利八世(1509—1547)于 1529 年开始实行自上而下的宗教改革,1534 年通过“至尊法案”,宣布英王为教会的最高首脑。这一法案标志了安立甘宗的诞生,1571 年由国会正式批准该宗的教义和信仰原则《39 条信纲》与礼仪标准《公祷书》,标志了安立甘宗的确立。随着英国对外殖民扩张该宗逐渐传播到美洲、亚洲和非洲。至今,安立甘宗在全世界共有 225 个教会团体,信徒

约 5000 余万人,分布于 165 个国家,共有 40 个教省,390 个教区。^①

其基本特征有四:

(一)安立甘宗特有新教的基本信仰,但其礼仪和制度等方面保留了较多的天主教传统。

(二)坚持圣经为教义的最高权威,在与圣经无抵触的前提下,对其他各派的神学思想不完全排斥,多数教会团体承认近代圣经考据学的地位,确认自由运用理性的重要性。

(三)安立甘宗保持古代的三级圣品制,即主教、会长和会吏。主教为最高神职人员,可以授圣职和行坚振礼;会长相当于牧师,负责布道、主持圣礼;会吏协助举行礼仪和管理教会其它事务。主教、牧师、会吏和一般信徒在教会大会上都可以参与决策过程。除英格兰外,主教通常由教区会议选举产生,并由其他主教、神职人员和信徒的代表按立。各教会团体实行自治,教区为基层教政单位,教区结合为教省。英国的坎特伯雷大主教在该宗派内具有精神上的宗主地位,但其实际管辖权只限于所属教区和教省。

(四)该宗强调圣洗与圣餐为得救不可少的圣事,圣餐被认为是对基督救赎的纪念。实行婴儿受洗,成年时行坚振礼。

18 世纪,在英国殖民势力急剧扩张的浪潮中,英国国教会组织了“教会传教协会”,在其殖民地加拿大、西印度群岛、印度、澳大利亚、新西兰和南非等地建立教会并迅速发展。

该宗为协调各地的宗教与活动,建有两个国际性会议,兰伯特(Lambeth)主教会议始于 1867 年,因在伦敦的兰伯特宫召集而得名。此后每 10 年召开一次,会议由坎特伯雷大主教主持,世界各地主教参加,商讨面临的新情况,新问题,会议无立法权,决议亦无很

^① 据《世界基督教百科全书》统计。

大的约束力,但此会象征该宗世界性的团结。至 20 世纪,由于国际形势风云变幻,该宗于 1968 年建立了一个每两年召开一次的安立甘宗协商会议,由各地区圣公会的 50 名代表组成,代表包括普通信徒、教牧人员,以提高一般信徒的地位,总部设在伦敦,交换与协商对国际社会重要问题的见解。

英格兰的圣公会自建立迄今,始终是该宗最大的教会和神学中心,拥有信徒 2,800 万人,占该宗信徒的半数以上。分为坎特伯雷和约克两教省,下辖 43 个教区和 11,400 个小教区(Parish)。约克教省的大主教全称为“英格兰大主教”,坎特伯雷大主教全称为“全英格兰大主教”,地位在约克大主教之上,可为英王行加冕礼,是英国国教会的最高神职,也是全世界安立甘宗名义上的精神领袖。但他的实际权力仅管辖其教省和亚洲、百慕大群岛和福克兰群岛等地的圣公会,其他国家和地区的圣公会均已独立。

英圣公会在流传的过程中,由于对教会在拯救中作用的分歧,19 世纪出现了高教会派、低教会派和广教会派。这些分歧也波及到世界各地的圣公会。高教会派又称安立甘公教派,主张在教义和规章制度方面应恢复较多的天主教传统,教会应保持较高的地位;低教会派又称安立甘福音派,强调以圣经为最高准则,严格按《公祷书》简化礼仪,反对强调教会的权威;广教会派主张在神学范围内包含众多的传统,建立较广阔的教会,强调自由与调合,特别关心教会的文化生活。这三派的传统延续至今,信徒可以自由参加某一派的活动。英国圣公会至今仍为国教,女王必须是该宗信徒。两位大主教和伦敦等地一批主教为上院议员。

二战后,英圣公会经历了短期的恢复,至 50 年代,面临着教会内外一系列的棘手问题。(一)该宗的国教地位与陈旧的教义教规不能适应新形势的发展,信徒的兴趣和热情剧减,逐渐失去了吸引力。据统计 1953 年只有 1/10 的信徒定期去教堂参加礼拜,1961

年约 1000 万受过坚振礼的信徒中仅有 1/4 积极支持教会的活动。(二)神职人员严重不足,妇女仍被禁止参加教政工作。据统计 1953 年其牧师人数由 1914 年的 22,000 人下降到 1953 年的 14,000 人^①,平均每个小教区不足一个半牧师。(三)与其他宗派联系不足,相对孤立。

这些问题的解决经历了一个较长过程。英圣公会因处于国教地位,其教义和礼仪的改革均需经议会批准;大主教和主教在形式上要首相提名,女王任命。这一政教关系影响了教会的改革和信徒的热情,成为当时争论的问题。主张放弃国教地位者认为,国教是中世纪遗留的过时传统,阻碍了教会活力的发挥;主张维持国教地位者声称国教是民族信仰和传统的象征,不能轻易废除。教会则采取了折衷态度,既坚持国教地位有其价值;又要求有限度的改革现行政教体制,适当争取扩大教会自主权。但直到 70 年代始取得了一些突破。1974 年,英国上下两院通过法案,给予教会改革礼仪和制定教义的自由,规定经过教会总会议讨论,获 2/3 的赞成票者即可独立作出决定。1976 年,英首相卡拉汉在下院提议改变由首相挑选提出主教人选的惯例,新设立一个由教会人士和有关政府官员组成的委员会,每逢遇到主教职位空缺,该委员会负责提出二名候选人,由首相择一。此措施已付诸实施。它使教会对其高级人事安排的发言权有所扩大。但教会内要求彻底脱离与政府关系的呼声依然很高。

为了适应新的潮流和信徒的需要,英圣公会还作了礼仪方面的改革。1981 年教会总会议批准出版了《供选用仪书》(The Alternative Service Book),汇集了经长期修改和试用的礼仪,其中包括大部分礼仪改用现代英语;圣餐的意义由突出纪念基督之死改为

^① 以上数字引自《基督教世纪》1953 年 5 月 27 日和 1961 年 2 月 8 日。

强调对上帝救恩的感谢；并且提高了普通信徒在礼仪中的地位及参与程度。教会并未强制推行这套新礼仪，而是由基层教会根据信徒的意愿决定是否选用。目前有一部分教会实行了新礼仪，亦有兼用《供选用礼仪书》和《公祷书》者。

为解决教牧人员之短缺，早在 5、60 年代英圣公会即采取补救办法，如允许牧师兼有世俗职业；开办夜校培养神职人员；由妇女担任教会的教育、社会福利工作等。随着西方 60 年代女权运动的兴起，妇女要求担任神职的呼声日高，曾长期成为该宗争论的问题。当时英圣公会的立场是拒绝向妇女授职，也不许在海外被授予神职的妇女在英国教会中主持圣礼。但由于世界各地不少圣公会已陆续允许妇女出任牧师，1976 年的兰伯特大会遂决定每个独立教会均有权自行处理该问题。到 80 年代中期，香港、加拿大、美国和新西兰的圣公会均已正式允许妇女任圣职。对此问题的争执暴露了安立甘宗内部的分裂因素，加剧了一些国家和地区圣公会与坎特伯雷大主教的离心力。为改变这种局面，前坎特伯雷大主教朗西一再强调妇女问题并非信仰的基本问题，重申应保持安立甘宗具有“松散的权威”的特点。他主张在充分尊重各地教会自主性的同时，继续维持以坎特伯雷大主教为宗主的安立甘宗形式上的团结。直至 1989 年，英圣公会才迫于形势，任命了第一位高级女神职人员。

为摆脱孤立局面，它积极参加了世界基督教联合会的筹备工作，倡导合一运动，并表示愿与其他教派对话，加强合作。1972 年，圣公会与卫斯理宗就互相承认对方牧师合法性问题进行对话，由于高教派的阻力未能获得总会议的批准，二个教会实现合并的进程由此破裂。1982 年由卫斯理会、联合归正会和莫拉维亚会共同提出的、与圣公会互相承认和共同按立神职人员的倡议，亦未获通过。但该会近年来较重视发展同罗马天主教和东正教的关系，尤其

是就教皇制和主教制问题与天主教进行对话,并表示对华友好,支持中国基督教会的“三自”革新运动。朗西大主教曾多次访华。在民族独立的影响下,非洲的圣公会纷纷脱离坎特伯雷大主教的管辖,走向独立。英圣公会只能承认现实。坎特伯雷大主教在60年代初曾多次主持东非和西非圣公会的独立仪式。

英国圣公宗十分关注战后国际形势,对核军备竞赛的不断加剧表示担忧。但在60年代,教会内占优势的意见认为,核武器作为遏制“共产主义扩张”的防御手段,有其“合理性”和“正义性”,故不赞成西方单方面核裁军。它对于西欧各国加强团结表示欢迎,肯定英国加入欧洲共同市场的行动。它亦关注南非的种族主义问题,但不主张采取严厉的政治和经济制裁。

70年代以来,英国圣公会对贫穷、移民、工会和国有化等社会问题广泛注意。大部分信徒的社会立场比较温和、中庸。该教会主张缓和国际紧张局势,要求政府承担不首先使用核武器的义务,但反对单方面裁军。

美国圣公会是安立甘宗另一个影响较大的教会,在神学观点和社会问题上持自由主义的立场,拥有250余万信徒^①。其组织形式类似联邦制。每个教区具有自治权,但在教义、礼仪、传教、教育和社会工作方面保持一致。主教由本教区选举产生,但要经教会中央机构批准。教区以下又分设小教区,选举产生的牧师主持宗教活动和管理教会日常事务。每个小教区每年推选教牧人员和信徒代表参加教区年度会议;每个教区又选派主教、教牧人员和信徒代表,由他们组成代表团参加全国教会大会。大会是两院制的立法机构,分设主教团和代表团,任何议案必须获二团一致同意方能通过。教会日常工作由每届任期12年的执行主教和执行会议负责。

^① [美国]《世界年鉴》1989年版第590页。

美国圣公会十分注重对外传教,其传教区域包括中美、南非、印度、日本、中国台湾和菲律宾等地,目前大多数海外传教区已摆脱了美圣公会的直接控制。

50年代到60年代中期,美国圣公会获得较大发展,因该会对社会政治思想较开放,自1950年到1965年,信徒增加了32.3%^①。它较重视消除教会内的种族隔离现象,取消了礼仪和教会会议中的种族歧视,支持在社会上开展反对种族主义的斗争。妇女要求提高社会地位的呼声也受到了教会的重视,至60年代后期,大多数教区已允许妇女作为代表参加教区委员会和地区性会议。1967年全国大会初步批准妇女可以被选举为信徒代表参加全国大会。但当时仍禁止妇女担任圣职。

60年代中期以后,美圣公会的影响和地位下降。该会相应采取了一些措施力图扭转局势,其中包括进一步提高信徒在教会中的地位,扩大执行主教的权限,酝酿修改礼仪和《公祷书》,确定主教持不同意见的权利等。但仍未能制止下滑趋势。信徒人数由1966年的360余万人降至1977年的280万人。^②出现这种情况的主要原因是圣公会的信徒在教会中的地位较低,发言权较少,教会领导层与普通教徒无密切的联系。美圣公会为此进行了自我改造,力图使教会能适应时代的要求。1967年,它设立一常设委员会、负责起草新的《公祷书》。经过70年代的多次讨论修改和试行,新的《标准公祷书》终于为1979年美圣公会大会所批准。经修改的礼仪基本上采用当代英语。提高了普通信徒的参与程度,礼仪的形式和内容也比较自由,并允许教会有所选择。为安抚反对这个新《公祷书》的人,它同意对《新祷书》持异义的教区和教会有条件地继续使

① 霜格和罗兹:《教会的发展与衰落》1979年版第146页。

② 《基督教世纪》1979年1月24日。

用旧的《公祷书》。圣公会决策过程中的民主气氛有所增强,基层教区和教会普通信徒的自发宗教活动渐趋活跃。在一些社会道德问题上,教会调整了以往僵硬的态度,改变了以往严厉谴责离婚的立场,不再谴责堕胎为“谋杀”。经过长期的激烈争执,70年代初某些主教已开始任命女牧师。1976年的教会大会正式宣布妇女可担任全部圣职,包括主教。此后,女神职人员的数量迅速增多,至1979年,美圣公会93个教区中已有70个有了女牧师,全美共有女牧师和会吏170人^①。1988年,美圣公会大会正式批准任命女主教。1989年2月,58岁的美国费城黑人妇女巴巴拉·哈拉斯成为美国圣公会也是圣公宗历史上第一位女主教。这一系列的发展引起了教会内坚持公教会传统(Anglo-Catholic)人士的强烈反响。其中一部分人从美国圣公会中分裂出去另组教会。教会为平息这种反对,在1988年宣布向所属教区选派男性“巡回主教”(The Episcopal visitor),以代替这些教区的女性神职人员,为那些仍反对妇女任圣职的人行圣礼。

值得注意的是,70年代以来,重视圣经权威和个人信仰的福音主义的影响在美国圣公会内有所增加。美国福音派和基要派充分发挥普通信徒的作用,利用现代传播媒介而迅速发展的局面,对圣公会颇具吸引力。圣公会领导层以承认基要派和福音派的某些活动方式来增强教会的活力。因此教会基层信徒自发的宗教活动往往带有一定的福音派色彩。教会内的福音派也对美圣公会的现代派立场日益不满,着手创建自己的神学院校。但是从总的方面来看,以重视理性作用和社会进步的特点的现代主义仍构成美圣公会的神学主流。这些改革措施取得了一定的成就。1982年,信徒人数比1981年增加了1%,国内教区的受洗人数增加26,754人。这

^① 《基督教世纪》1979年12月10日。

是自 60 年代中期以来人数的首次增加^①。近年来,美国圣公会的社会立场比较进步,反对军备竞赛,主张维护世界和平;提倡在教会内外坚决杜绝种族歧视的现象,赞许和支持普世合一运动,并与卫斯理宗、加尔文宗和路德宗加强联系。但不主张以损害基本教义而取得联合。在亚非民族独立运动和教会日趋本色化的形势下,美圣公会对其海外传教事业进行了反思,公开承认其传教活动员与殖民主义结合在一起,重视当地人民摆脱外国控制的要求。并且重新探讨传教的方向,放弃直接控制的传统,促进当地教会的本色化和自治。

加拿大圣公会较开放,1975 年正式决定向妇女授圣职。近年来,该会积极与天主教会和加拿大联合教会进行对话、寻求合作;开展对堕胎等社会伦理问题的讨论;支持南非黑人反抗种族歧视的斗争。在大洋洲,妇女任圣职问题也成为圣公会讨论的中心问题之一。新西兰圣公会在 1976 年批准向妇女授职,但澳大利亚圣公会却迟迟未能解决此问题。近年来,澳圣公会地位有所下降,其信徒人数首次低于天主教徒,丧失澳第一大教会的地位。

在非洲,民族独立浪潮推动了圣公会加速民族化的过程。60 年代初,黑非洲安立甘宗各教省已全部摆脱了坎特伯雷大主教的直接管辖,仅在名义上尊其为宗主,在教会内部,当地人取得了领导权,实现了自治。南非圣公会同当局奉行的种族歧视和隔离进行了坚决斗争,坚持教会内种族平等,反对当局在政治上、经济上歧视和迫害黑人。因此,圣公会的某些神职人员和机构曾多次遭当局刁难与迫害。近年来,南非圣公会在黑人主教图图的领导下,为消除种族隔离和歧视进行了顽强斗争,赢得了世界人民的尊敬。

^① 《基督教世纪》1983 年 10 月 5 日。

四、公理宗

公理宗(The Congregationalists)是1581年从英国清教徒中分离出来,在英国资产阶级革命中兴起的宗派。20世纪以来,该宗的许多教会团体与其他宗派,特别是与长老宗、循道宗,组织联合教会或联盟,故独立的公理宗信徒减少,但其公理制的教会制度仍属新教教会制度的主流之一。目前,全世界独立的公理宗信徒约250万人^①,主要分布在美国、英国及英联邦国家。其国际组织为国际公理宗协会。1970年在肯尼亚内罗毕与较开放的长老宗组织联合组成“归正宗(长老会与公理会)世界联盟”,仅有一些人数较少的组织未参加,保持独立。

公理宗与其他宗派最明显的特点在于其公众治理的教会制度。它认为教会本质上是由遵从基督而互相视为同道的信徒自发组成的团体,基督为教会唯一最高首领,所有信徒一律平等。在每个会堂内部,所有信徒均有权利和义务管理教会,参加定期召开的教会会议决定有关教会生活的一切事务,以及聘任牧师等。教会的标志为圣经、圣礼、牧师、执事及会众。公理宗反对任何中央集权和严密组织的倾向和作法,各教会独立自主,互不统属,不建立凌驾于基层会堂之上的上级领导机构,一般不设立教区,各会堂可自愿结成联盟性组织,但它基本上无权控制、干涉所属会堂的内部事务。

公理宗的信仰以加尔文的神学思想为基础,但对信条的态度较灵活、宽容。它承认圣经启示的权威性,也尊重个人对圣经的不同理解。每个会堂都有选择所遵奉的信条的自由。也不强调信经的权威性、约束性。信徒一般只要承认耶稣为救主,即可被接纳入

^① 《基督教辞典》第252页。

教。该宗极为重视个人的理性和信仰自由,注意保护持异议的少数派的权利,实行圣洗和圣餐二种圣礼,圣洗通常为婴儿受洗。该宗认为上帝的话对教会至为关键,所以布道在教会生活中占有重要位置。公理宗主张在宗教信仰方面,男女之间并无差别。故妇女在该宗一向十分活跃,与男子享有完全平等的任圣职的权利。

公理宗诞生于16世纪伊丽莎白一世统治下的英格兰。当时,伊丽莎白一世正极力巩固国教的地位,而清教徒力图以加尔文主义改造国教。在此背景下,一批较激进的清教徒鼓吹废除国教,建立独立的由信徒自愿结合、自理的教会。最著名的人物是罗伯特·布朗(Robert Browne),他著书布道,于1581年建立了第一个脱离国教的公众治理的教会。其影响不断扩大,在英格兰陆续出现了一批公理制教会。

17世纪英国革命期间,公理宗教徒以独立派的面目出现,同长老派国会进行斗争,在共和国时期其影响达到顶峰。1658年,该宗发表《萨沃伊宣言》阐述其信仰。查理二世复辟后,公理宗曾受迫害。但该宗在群众中发展迅速,革命结束后,得到英政府的宽容。

1620年,一批流亡荷兰的公理会信徒乘“五月花”号帆船驶抵北美,由此传入北美殖民地。1648年,朴利茅茨殖民地的公理会与马萨诸塞的清教徒联合发表《剑桥宣言》,宣布接受《威斯敏斯特告白》的神学立场,但保留公理制的组织制度。北美殖民地的公理宗重视兴办教育,为培养牧师创办了哈佛、耶鲁等学院。

19世纪圣经考据学的成果为公理会所接受,其自由主义色彩更为浓厚。这一时期,英国公理宗积极参加社会活动,尤其重视教育,于1836年建立牛津大学的曼斯菲尔德学院。该宗还成立了解放社(The Liberation Society),呼吁废除圣公会的国教地位,影响很大。公理宗大力开展海外传教,1795年建立伦敦传教协会,1836年又成立“殖民地〔英联邦〕传教协会”,传教于非洲、印度、中国和

巴布亚等地。

20世纪公理宗的中心逐渐转移至美国,拥有信徒170余万人,^①其主要教会团体为公理制基督教会。二战结束后,该宗在50年代曾经历了一个发展时期。但与此同时,该宗内部的争论也相当激烈,争论集中于两个问题。第一个问题是如何对待社会责任和社会活动。公理制基督教会曾于1934年建立“社会活动协会”,以协调各教会的社会立场和加强社会活动。围绕这个组织的合法性及对其活动的评价问题,教会内部出现了两种意见。一派认为应肯定该组织的工作,它有利于协调各教会团体的立场,争取统一行动。另一派意见则认为该组织无权在某些社会问题上代表公理宗,主张维护地方教会的自治权和独立性,甚至反对教会过多地干预社会问题。更有人把强调社会责任的主张看作是社会主义和共产主义。这场争论在50年代初期达到高潮,前一种意见赢得了大多数信徒的支持。1954年公理制基督教会的大会肯定了教会有关心社会问题的义务和采取行动的必要性;同时调整了“社会活动协会”的成员及其活动范围、提高其社会功能。50、60年代,公理宗始终关心国内外形势,反对种族歧视;主张维护世界和平,实现裁军;提倡对发展中国家的援助,反对封锁中国大陆。

另一个争论的问题是与其他宗派联合的问题。总的来说,二战结束后,公理制基督教会对于普世合一运动持积极态度,参加了世基联的创建。但该教会寻求与其他宗派发展关系时则引起教会内部分人员的不满,他们认为这一行动危害了公理宗独立和自由的特性。经过数年的讨论和磋商,公理制基督教会终于1957年和“福音与归正会”合并为基督联合教会,1961年在费城通过新的章程。在此过程中,反对合并的公理会纷纷退出重新组会,其中最大的一个

^① 《美国教派手册》第253页。

新教会是1955年建立的“公理宗基督教会(全国联盟)”。这一分裂导致基督联合教会信徒人数的锐减,60年代中期以后至70年代中期,该教会人数仍呈下降趋势,80年代始趋于缓和。

英国公理宗在战后未能扭转不景气的局面。50年代,信徒减少和资金短缺迫使“英格兰与威尔士公理宗联盟”着手自我调整,寻求重振教会的途径。但至60年代,仍未能遏制颓势,“英格兰约2000个地方教会中只有800个左右仍维持着较好的组织和较为有效的活动”^①。英公理宗为此进行反省,认为在科学发达和怀疑主义泛滥的条件下,必须改造旧的活动方式,摒弃教派成见,加强教会内部团结。经过协商于1972年实现了与英国长老会的合并,组成联合归正会,该会包括了英国大部分公理宗信徒。

在荷兰,公理宗是仅次于加尔文宗的宗派,有二个教会。一个是1618年建立的抗辩派(Remonstrant)兄弟会;另一为1834年建立的自由福音教会联盟。非洲的南非联合公理会是由几个传教机构于1967年组建的,现有信徒21万人。

五、浸礼宗

浸礼宗(Baptists)是17世纪从英国清教徒独立派中分离出来的一个主要宗派,因其施洗方式为全身浸入水中而得名。此宗派的特点是反对婴儿受洗,坚持成年人始能接受浸礼;实行公理制教会制度。目前全世界共有信徒约3331万人,其中绝大多数在美国,约2700万人,占美国新教徒的1/3,是美国新教宗派中信徒最多的一派。其次为苏联,54万人;英国约33万;巴西有24万;扎伊尔约23万;缅甸为22万;加拿大约18万^②。该宗的国际组织为浸礼宗世

^① 1965年3月30日《基督教世纪》。

^② 据《世界基督教百科全书》和《宗教百科全书》统计。

界联盟(The Baptist World Alliance), 建立于 1905 年, 有 106 个教会团体参加, 成员遍及各大洲。

该宗的教义以加尔文主义为基础, 但存在某些分歧, 自建立之初即分为两大派。一为“特救浸礼派”(Particular Baptists), 坚持正统加尔文宗的预定论, 认为基督教救赎仅为了持选子民。此派为约翰·斯皮斯伯里(John Spilsbury)建立于 1638 年。另一派为“普救浸礼派”(General Baptists), 此派受阿明尼乌派和门诺派^①的影响, 坚持基督教救赎是为了全人类, 而非仅为了选民, 由史密斯(1554—1612)建立于 1609 年。特救浸礼派在浸礼宗中具有绝对优势, 约占该宗信徒的 80% 以上。它于 1644 年发布了《信仰宣言》, 公开表明了信仰的标准。普救浸礼派亦于 1660 年制定了《信仰宣言》, 其不同点在于对加尔文的预定论的不同理解, 在此问题上两派始终存在分歧。但它们的共同点是主要的, 其主要特征有以下几点。

(一) 浸礼宗强调信徒与上帝的直接联系, 无须神职人员和教会为中介; 只承认基督和圣经在信仰与实践上的权威, 浸礼宗的宣言并非强制信徒的信条, 并不具有权威性、约束性。

(二) 坚持信仰自由和自愿的原则, 因而只吸收具有判断力、志愿者入教, 为维护信仰自由原则, 反对政府干涉宗教信仰和教会事务。

(三) 不承认礼仪为圣礼, 而称之为“仪节”(ordinance)。在它看来, 仪节并无神圣价值和意义; 信徒仅因信仰而获恩典, 而非仪节本身。该宗实行浸礼与圣餐两种仪节。浸礼象征着耶稣的埋葬与复活, 也是对信徒罪的埋葬, 获得新生的标志。

^① 阿明尼乌派为加尔文主义的一支, 为荷兰莱顿大学神学教授阿明尼乌(Tacobus Arminius, 1560—1609)所创立, 主张基督教救赎不仅为了选民, 而是包括全人类。并强调人的自由意志。门诺派请参阅本章第二节。

(四)教会实行公理制,所有信徒在教会中的地位和权利一律平等,信徒自愿结合而成的地方教会为最重要的教政单位,拥有全部自治权,可以自行决定仪节、规则及其与其他教会的关系和成员的接纳与清除。牧师由会众聘任,不设执事。各地方教会自愿组成同盟处理共同的问题和任务,但其决定对地方教会不具有权威性。由此可见浸礼宗在教义和礼仪上具有个性化、自由化的特点;在教会制度上具有民主的色彩,故往往被人们视为较典型的自由教会。

浸礼宗于17世纪30年代随清教徒移民传入北美,主要是特救浸礼派。18世纪后,此派开始了联合运动,但这一趋势被19世纪30至40年代的奴隶制运动所中断。由于南、北方对奴隶制的态度不同而走向分裂。1845年美国南方各州建立了“南方浸信会”(The Southern Baptist Convention)。1907年北方各教会联合建立了“北方浸礼会”(The Northern Baptist Convention)。随着美国内战的结束和解放宣言的公布,各浸会加强了在黑人中布道传教,建立黑人教堂与教会,培训黑人牧师,1880年建立了黑人信徒的全国性组织“美国的全国浸礼会”(The National Baptist Convention of America)。1916年又从该会分裂出“美国全国浸礼会”(The National Baptist Convention U. S. A.)。

第二次世界大战结束后,美国大多数浸礼宗信徒仍分属南、北两大教会。北方浸礼会人数较少,信徒约160万人^①,其内部基要派与现代派的斗争相当激烈。这一斗争在很大程度上决定了该会以后的发展道路。1946年在其全国大会上,基要派首先发难,企图把“圣经无谬”等信条强加给教会,欲控制传教、教育等重要委员会的领导权,削弱与世基联的关系,遭否决。会议重申《新约》是神启的纪录和信仰的权威准则,强调不同教派应加强合作。此后,基要

① 《基督教世纪》1984年1月4日。

派势力始终未能在北浸会中占据上风。部分基要派和温和派信徒遂于 50 年代相继退出,另组新会。北浸会自此一直带有明显的自由主义色彩。鉴于以南北地理范围分界的方法已失去现实意义,北方浸礼会于 1950 年易名为美国浸礼会(The American Baptist convention)。该会极力扩大传教,其社会影响和经济实力日增。但由于该会内部的分散性,神职人员不足等原因,信徒人数的增加幅度远远落后于同期美国人口增长。为扭转此现象该会设立了执行秘书长,负责全面协调教务,后来又合并了一些传教事务的机构,加强各专门委员之间的联系,积极发展与其他教会和教派的关系。在社会政治方面,十分关注战争与和平问题,反对用战争手段解决国际争端,主张和平利用核能,充分发挥联合国的作用,结束冷战并与苏联和平共处。该会曾声言教会有“明确的责任以各种合法的手段对共产主义进行坚定的精神反抗”^①。但它也反对麦卡锡主义的歇斯底里,认为这是对自由的威胁。针对美国社会中日益明显的种族歧视和种族矛盾,该教会很早就表明了反对种族歧视和采取行动改善种族关系的要求。60 年代中期以后,美国国内和国际形势激烈动荡。在此形势下该会更加广泛关注社会世俗化、城市化、种族关系、妇女等问题。在黑人民权运动的推动下,该教会号召坚决消除教会内存在的种族隔离现象,所有教会及其神职对一切种族开放;并要求信徒遵从 1964 年的民权法案。在国际关系方面,该教会呼吁帮助发展中国家,救济南非种族隔离制度的受害者。

1972 年美国浸礼会的英文名称改为 American Baptist churches in the U. S. A. 80 年代它被公认是一个走中间道路的教会,因为该会内部容纳了从自由主义到基要主义的多种不同神学流派;信徒种族构成复杂,少数民族的信徒超过了 1/3,在组织结

^① 《基督教世纪》1956 年 6 月 11 日。

构上,强调照顾和反映不同成份教徒的愿望,充分尊重地方教会的自由,并十分重视普世合一运动和与其他教派的对话,故在美国被称为多元化的教会。近10年来,它开始实施一项传教计划,欲在10年内建立500个新教会,并为此拨款数百万美元。但进展不大,信徒人数仅维持原状。

战后,美国南方浸礼会的发展为美国各新教团体之最。其信徒人数增长之快及发展持续时间之长都很突出。随着南方各州日益工业化,人口流动性增加,越来越多的南方人口流往城市或加利福尼亚和亚利桑那等州,南浸会随踪而至,建立新教会,并发展神学教育,培养新牧师,吸收新信徒。致使该会信徒大增。1950年至1955年其信徒增加19.7%;1955年至1960年增加14.8%;至1972年信徒达1200万人,教会34,534个。^①到1983年,信徒发展到1400万,其教会达到36,531个。^②至1989年信徒为14,722,671人,教会37,238个。^③其神学院及其他附属学校招生数量大增,财政收入和预算总额也随之增长。南浸会如今已远非南方的一个地区性教会,已成为遍及全美的最大的新教教会团体。

南浸会信徒的增加与其60年代前后神学观点的变化不无关系。60年代后,在社会变革潮流的冲击下,南浸会内部要求教会跟上时代的呼声强烈,其保守主义的立场开始松动。除坚持圣经的权威与传统信条外,对教会内部存在的其他神学思想采取了较为宽容的态度,不复以强制性手段压制。该会自60年代中期至70年代居神学主导地位的是带有一些自由主义色彩的福音主义,被称为温和派。在此期间,南浸会的信徒增加较多,政治态度亦较开放。但传统的保守派与基要派并不甘心,于1979年开展了夺权斗争,极

① 《教会的发展和衰落》第146页。

② 《基督教世纪》1984年2月29日。

③ 1989年《美国与加拿大教会年鉴》第244页。

力把该会拉向右转。保守派的核心神学立场是所谓“圣经无谬”论。他们往往把不赞同这种神学观点的人统称为自由主义者。为结束温和派支配南浸会领导权的局面,保守派从夺取教会领导职位和扩大其神学观点的影响两个方面展开攻势。自1979年始,南浸会每届任期一年的主席职务均由保守派人士担任,利用主席对各重要机构领导人的实际任命权,保守派进而逐渐控制了许多关键性的机构。其中央领导层内保守派与温和派的力量对比变化得越来越有利于前者。到1987年,南浸会的行政委员会、海外传教委员会等重要部门以及6所神学院中的5所均已被保守派控制。为加强其在神学上的影响,保守派也采取了一些措施。1985年南浸会成立了一个“和平委员会”,旨在通过其活动调解教会内部的分歧并找到解决的办法。然而,二年之后,该委员会所提出的报告却明确肯定了保守派的“圣经无谬”论。温和派在南浸会的神学院内基础一向较为雄厚,因而保守派加强了对神学院的控制。他们利用多种方式强化对神学院教职员神学观点的检查和监督,不少人被要求在支持保守派神学观点的信条上签字。持异议的教员往往面临被解雇的危险。为强化对地方教会的控制,1988年的南浸会通过一项“关于平信徒皆为祭司”的决议,意在个别信徒可坚持自己的保守观点,并声称这一原则与牧师的责任和权威并不矛盾。遭到温和派的激烈反对。面对保守派的强劲攻势,温和派一面指责保守派权欲熏心,一面要求严格坚持浸礼宗尊重自由的传统,包括个人解释圣经的自由,地方教会挑选和任命牧师的自由,神学院中公开讨论的自由等。并主张在传教这个共同事业中实现不同派别的合作与团结。总的看来,温和派的活动软弱无力,其影响在保守派的排斥下不断被削弱,其内部在如何扭转局势的问题上也存在分歧。为积累力量,不少温和派人士另建立了“南浸会联盟”。但大部份温和派神职人员和信徒未退出,愿在南浸会内作所谓“忠诚的反对派”。总

之,80年代的南浸会已基本为保守派所左右,在神学上为基要主义色彩,在政治上与美国保守势力有密切联系。南浸会联盟甚至宣布“南浸会现在已经是·一个基要派统治的教会”^①。多年的内部斗争给南浸会带来了一些不利影响,表现为近年来信徒增加幅度趋于平缓,神学院招生人数萎缩等。

二战后至今,南浸会对与其他教派的关系和国内社会问题,在不同时期有所变化,但总的趋势是逐渐打破自我封闭的状态。战后它曾对普世合一运动感兴趣,1947年设立专门组织研究与北浸会的关系,并反对政府扩军备战。但随着基要派势力的增强,在50年代初,又转而攻击合一运动和美基联,在政治上坚决反对共产主义。60年代,在温和派领导占优势的情况下,该会对社会问题表示关心,对黑人民权运动表示支持,要求和平解决越南战争,对堕胎、同性恋问题亦予以关注,欢迎国际紧张局势的缓和和美苏关于限制战略武器的谈判。

南浸会始终重视传教工作,其内部虽然分歧很大,但在传教问题上意见一致,它提出要实现“全球福音化”。

此外,浸礼宗在美国黑人中影响很大,黑人基督徒多属此宗,并有专属黑人的教会团体,它们是:美国全国浸礼会和全美浸礼会。前者目前拥有信徒260余万人,后者拥有约550余万人。目前全美约有2000万黑人信徒,30余个黑人教会^②。

在欧洲,苏联是浸礼宗信徒较多的国家。战后其信徒人数有所增加。浸礼宗与福音基督徒和五旬节派联合组成“福音派与浸礼派联合会”。在第三世界,以前由西方教会资助和控制的浸礼会纷纷独立,绝大多数实现了自治。拉丁美洲的一些浸礼会具有保守的倾

① 《基督教世纪》1988年7月6日。

② 《基督教会手册》第41页。

向。以巴西的浸礼会为例,它绝不参加世基联的活动,也不赞成普世运动,仅热衷于福音主义。

六、卫斯理宗(循道宗)

卫斯理宗(Wesleyans)是遵奉英国18世纪神学家约翰·卫斯理宗教思想的各教会团体之统称。该宗原为英圣公宗的一派,其雏形为卫斯理组织的“牛津圣社”,主张认真研读圣经,严格宗教生活,遵循道德规范,故又称为“循道宗”(Methodists)。该宗实行监督制,故又称为“监理宗”。卫斯理于1738年独立传道,1784年脱离圣公宗,“牛津圣社”发展为独立的卫斯理宗。它是目前世界上最有影响的新教主要教派之一,其各类会友^①约4,000余万,其中美国有正式会友1400余万人,英国有250余万人^②。另外还有许多自治教会分布在澳大利亚、新西兰、南非、西非诸国和南亚地区。瑞士、斯堪地那维亚、葡萄牙、奥地利、波兰和德国也有少量信徒。卫斯理宗的国际组织为1881年成立的普世循道宗大会(The Ecumenical Methodist Conference)。1981年,以此为基础成立了世界循道宗联合会(The World Methodist Council),每5年召开一次大会,其成员包括世界约90个国家的64个教会团体^③。其主要任务是沟通教会之间的关系,协调在普世合一运动及其他社会问题方面的共同立场。

该宗的产生与英国的历史发展有关。18世纪中期,英国开始了“产业革命”,新的工业城市不断建立,产业工人阶级由此诞生。但当时居统治地位的英国国教会已不能有效地适应新形势,失去了对社会下层的吸引力,英国社会出现了信仰危机。在此情况下,

① 其信徒统称为会友,包括正式会友、预备会友、慕道友三种。

② 于可主编:《世界三大宗教及其流派》,第241页。

③ 《基督教世纪》1986年10月1日。

约翰·卫斯理(John Wesley, 1703-- 1781)与其弟查理·卫斯理(Charles Wesley, 1707—1778)力图挽救危机,复兴基督教信仰。约翰·卫斯理经潜心研究圣经和新教各派的宗教思想,提出了循道宗的主张。他认为只有提高每个基督徒的灵性修养与道德水平,建立严密的组织,改变陈旧的布道方式、才能挽救此危机。其主要特征如下:

(一)继承“因信称义”的原则,重视内心的宗教体验,强调人之得救仅凭信仰,并获得上帝的恩典才能完成;主张基督普遍之爱,并强调人的自由意志,个人可凭对上帝纯洁的爱而战胜罪的诱惑,蒙恩典而实现成圣。

(二)重视信仰对人的外在行为的指导及由此而产生的社会影响。要求信徒在生活上艰苦朴素,发扬对他人的爱并为之服务。故在推进社会福利、举办慈善事业、提倡节欲、禁酒和反战等方面表现积极。

(三)实行圣洗和圣餐二种圣礼。圣洗对成年人与未成年人均可施行。

(四)在教会管理体制中强调民主原则,一般教徒与神职人员共同管理教会。教会组织系统由一系列各级会议和议会构成,一般分为地区性会议和全国性会议。美国卫斯理宗的最基层组织为地方教堂,教堂设有选举产生的管理委员会;同一地区的各教堂每年召开代表会议,任命牧师并讨论本地区的教务,全国总议会为最高领导机构,每四年召开一次。

由以上各点可看出该宗较多地受到圣公宗、加尔文宗的影响,在组织制度方面又具有自身的特点。卫斯理宗信仰的依据除圣经外还有卫斯理兄弟的思想和言论,主要是《讲道集》、《新约注释》和《卫斯理谈话录》等。

18世纪末和19世纪,英国卫斯理宗信徒人数不断增多。但围

绕教会制度发生了争论,部分牧师和信众要求教会制度进一步民主化。统一的卫斯理宗因此分裂为四个较大的教会团体。20世纪后,分裂的各教会出现了重新联合的趋势,几个主要的教会先后于1907和1932年组成联合循道会。这一时期,英国卫斯理宗在国内继续对工人传教的同时,积极开拓海外传教事业,传播于西非、印度、加拿大和澳大利亚等地,19世纪中期传入中国。但其最广泛流传的国家是美国,20世纪已成为该宗的中心。早在18世纪中期卫斯理宗已传至北美。1784年在巴尔的摩大会上,正式成立了自治的美国美以美会^① (Methodist Episcopal Church)。

19世纪,美国卫斯理宗发展迅速。但围绕奴隶制与教政制度的争论导致教会的不断分裂。黑人教众由于反对种族歧视,退出了美以美会,先后于1816年和1820年单独组成黑人卫理公会(The African Methodist Episcopal Church)和黑人卫理锡安会(The African Methodist Episcopal Zion Church)。1830年,要求给信徒更多权利的部分神职人员和信徒退出美以美会,另组美普会(The Methodist Protestant Church)。1844年,主要由于南北两方在奴隶制问题上的对立,美以美会又分裂为北方的美以美会和南方监理会。1870年又从后者中分裂出有色人卫理公会,现称基督徒卫理公会。

20世纪以来,主要教会之间的分歧逐渐缩小乃至消失。1939年,美以美会、南方监理会和美普会联合组成卫理公会。同英国卫斯理宗一样,美国卫斯理宗亦十分注重传教,其传教范围包括墨西哥、古巴、朝鲜、日本、中国、印度以及非洲。美国卫理公会在华的影响远较英国为大。

^① 此会初无汉译名称,鸦片战争后,该会之传教团(Methodist Episcopal Mission),俗称差会来华,我国基督界将其缩写M. E. M.,译为美以美作为该会之名称。

二战后,从世界范围看,卫斯理宗相当活跃。50与60年代,其活动具有以下特点:(一)世界循道宗联合会多次召集国际会议,以加强各教会之间的国际联系与团结。(二)发动国际性的传教活动,协调各地教会的传教工作,扩大对青年的影响。如英国卫斯理宗针对战后本国经济发展的特点,重新强调在产业工人聚居区传教,重点是社会下层、尤其是青年工人,以遏制世俗主义对青年工人的影响。(三)积极发展与其他教派的联系,参加普世合一运动,与世基联和天主教会的关系尤其受到重视。印度卫理公会和英国卫斯理宗尤为活跃,它们都谋求与其他宗派的联合。(四)十分关注国际社会所面临的社会政治问题。世界循道宗大会多次主张建立没有种族歧视和种族隔离的社会;反对战争、号召尊重人权。如南非循道会始终坚持反对种族主义,拒绝在教会内实行种族隔离。(五)亚、非、拉教会走向自治与独立,是战后卫斯理宗发展的重要趋势。风起云涌的民族独立运动促使亚、非拉国家的卫斯理宗逐步摆脱了英、美教会的控制。

在战后世界卫斯理宗的发展历程中,美国卫斯理宗扮演着重要的角色。其发展可划分为两个阶段:战后至60年代为第一阶段;70年代至今为第二阶段。在第一阶段中,美国卫斯理宗有所发展。以最大的美国卫理公会为例,1950—55年信徒增长了约4.3%,1960—65年增长了约3.3%。^①其教徒的种族、地域及社会阶层分布都较广大,因而被人们视为有代表性的美国教会。其工作重点是:处理与解决种族关系问题。当北方的美以美会和南方监理会于1939年合并时,双方达成协议,在新成立的卫理公会中,把黑人教会及其地区年会单独组成一个管理系统,称为中央管辖区,与其他五个以地域划分的白人教会管辖区相平行。这实际上是一种种族

^① 《教会的发展与衰落》第146页。

隔离性质的制度,此举一般认为是北方教会为谋求团结向南方教会所作的让步。

随着 50 年代美国社会反对种族主义运动的日益高涨,尤其是美国最高法院通过关于消除公共学校中种族隔离法案后,卫斯理宗内部反对种族隔离的呼声也日益强烈。卫理公会实行的制度成了斗争的焦点。该教会对最高法院的决定公开予以支持,表示要贯彻执行;但在如何处理中央管辖区问题时却意见分歧,北部、东部及西部的教会地区年会相继表示支持废除。但南方的地区年会及其所属大部分教会却以让黑人享有更多的自主权为由,要求保留这一制度。1956 年,卫理公会全国总议会决定要以合理的速度废除教会内部各种形式的种族歧视和种族隔离现象。其具体措施是,允许中央管辖区所属的黑人教会及其地区年会在自愿的基础上并入其所在区域的白人教会管辖区,直至最终废除中央管辖区制度。至 1960 年,仅有六个黑人教会并入白人教会管辖区,直至 1968 年始全部合并,中央管辖区正式被废除。这是战后美国卫斯理宗争取种族平等斗争所取得的一大胜利。然而,在卫理公会内部,黑人信徒对教务仍处于相对无权地位,种族平等问题仍未获得根本解决。此外美国其他卫斯理宗教会也在消除种族隔离和歧视方面作出了不同程度的努力。三个黑人教会——黑人卫理公会、黑人卫理锡安会和基督徒卫理公会亦在 60 年代中期开展对话,加强团结争取自由和平等。

这一时期,美国卫斯理宗的海外传教事业面临着新的挑战。50、60 年代,亚非拉地区教会独立自主的要求强烈。它们对以美国卫斯理宗为宗主,自己仅处于附属地位的现状日益不满。经过努力争取,缅甸、古巴、印尼、利比亚、巴基斯坦等地的卫斯理会陆续取得了自治权。

对国际问题,美国卫斯理宗坚持其和平主义立场,谴责战争的

危害,倡导裁军,反对国内盛行一时的反共狂热。60年代初,卫理公会公开表示政府应重新审查对中国大陆和古巴的孤立与封锁政策。它还表示亚非的民族独立运动符合联合国宪章和基督教的理想。对美国国内的犯罪、吸毒、贫困等问题亦表示关注。

在第二阶段(70年代至今),美国卫斯理宗信徒有所减少。教会内部神学上的保守派与自由派进行了长期斗争,趋势是保守派渐占上风。其中以美国最大的卫斯理宗教会团体联合卫理公会^①最为显著。该会自1965至1970年,信徒减少3.2%;1970至1975年减少7.1%^②。80年代始趋于缓和。其原因在于60、70年代以来美国教会中自由主义影响下降,保守主义思潮抬头所致。联合卫理公会素来有多元化的特点,它包括了不同的神学流派和政治观点,其成员的种族构成复杂,地域分布较广。这种兼容并蓄的因素使该教会一直带有温和的自由主义色彩。其全国总议会于1972年通过了一项关于信仰的声明,明确肯定神学上的多元化,体现了调和教会内各种派别的意向。但到70年代中期有所变化。在联合卫理公会内,福音主义色彩浓厚的保守派的力量不断增长。他们指责自由派人士把持许多教会机构,背离了教会经典和约翰·卫斯理的教义。他们以南方州为基地组织“福音运动”,从1974年开始积极活动,力图影响教会总议会的决策。保守派还批评教会忽视信徒个人的福音传教活动,致使传教事业萎缩。他们要求把部分教会神学院移交保守派,还与其他教派内的福音派建立密切联系。与保守派的攻势相比,自由派显得涣散,缺乏进取性。然而纵观70年代,联合卫理公会内自由派与保守派的斗争虽然日趋激烈,但保守派还未取得明显优势。以1976年的总议会为例,保守派与自由派就如何

^① 1968年卫理公会与福音联合合并,改称此名。据1989年《美国与加拿大教会年鉴》统计,联合卫斯理公会信徒约1000万人,占该宗美国信徒的2/3。

^② 《教会的发展与衰落》第146页。

对待教会内公开申明有同性恋倾向的人士展开了较量。前者主张严厉抨击,禁止同性恋者任圣职;后者则声称一个人性的行为不应妨碍其出任圣职。最后,这次总议会基本上维持了1972年对此问题所采取的立场,即不干涉个人合理的权利,但申明对同性恋者不宜授于圣职。

80年代,保守派的攻势更为猛烈,平衡状态被打破。在保守派的压力下,1984年的总议会同意修改1972年的信仰声明,强调禁止同性恋者任圣职。这说明保守派已经占据上风。此后,保守派的影响不断扩大。他们公开鼓吹反对教会的多元化,认定这是导致教会丧失对群众吸引力的根源。1988年的总议会突出的表明了保守派的活动所取得的成效。其决议是:一、批准新的信仰声明,改变1972年所强调的神学多元化和给予圣经、传统、经验和理性探索真理的平等地位的立场,宣布只有圣经才是信仰的最高权威。二、在新的赞美诗集的部分诗篇中恢复使用上帝的阳性代词。三、坚决声明教会禁止向同性恋者授职,反对控制生育和以性别选择为由实行堕胎。这些决定都表明保守派已具有左右教会前进方向的力量。联合卫理公会正失去多元化和宽容的特点,越来越带有福音主义的倾向。当然,该教会传统的特点不会一夜之间消失殆尽,自由派的影响也不会顷刻之间烟消云散。新的信仰声明在突出圣经权威的同时,仍然承认传统、理性和经验对圣经的解释和研究有着重要作用。它亦未公开排斥黑人神学、妇女神学等教会内现存的神学思想。1988年总议会尚设立一委员会,继续探讨同性恋的问题。这些都被自由派人士看作希望之所在。妇女争取完全平等的斗争也说明了这一点。该会自1956年向妇女授圣职以来,至70年代已有近千名妇女在教会内担任职务。她们活动的主要目标转向要求任命女主教、教区总监、神学院院长和宣传女权神学等。

在其他一些社会问题上,联合卫理公会内部意见较一致,并未

由于派别之争而出现分裂。该会主张在传教活动中贯彻正义与和平的方针,要求改变社会中存在的贫困与压迫现象;呼吁裁军和维护世界和平。

80年代,世界各国的卫斯理宗教会以世界循道宗联合会为中心,积极加强联系。主要社会活动和立场是:一、坚决反对南非的种族隔离制度,呼吁各国予以经济制裁;二、反对战争与核武器的威胁,呼吁停止核试验和布署核武器;三、主张消除贫困、吸毒、犯罪以及侵犯人权等社会弊病;四、抨击西方主要国家对发展中国家的经济剥削和政治压迫、要求改变不合理的国际经济秩序。世界循道宗会议作为卫斯理宗的世界性组织,体现了该宗在普世合一运动中的积极性。卫斯理宗与天主教会、路德宗和归正宗的对话近年来均有不同程度的进展。

第二节 宗教改革时期产生的 其他派别之现状

新教除六大宗派之外,在宗教改革时期还涌现出一批其他的派别。它们虽然人数较少,影响亦有限,但在教义、组织制度和礼仪方面均有特色,且流传至今。具有代表性的有以下四派。

一、门诺派

门诺派(Mennonites)是当代基督新教中一个福音主义派别,因其创建者荷兰人门诺·西蒙斯(Menno Simons, 1496—1561年)而得名。此派原为再洗礼派的一支,1536年激进的再洗礼派建立闵斯特公社失败后,主张和平主义的信徒团结在门诺周围,于1536年建立门诺会,至16世纪70年代该会在荷兰取得合法地位。该派的主要特征是:第一、强调圣经为信仰和生活的最高权威;

第二、认为教会在本质上是信仰的、契约的、关怀的和顺服的团体，因而坚持信仰和入教自愿的原则，成年时始受洗礼；第三、主张人的意志自由，认为信徒通过个人努力可以逐步得救而成圣，重视个人的道德行为和戒律；第四、教政制度以公理制成分居多，大部分教会按地域组成地区和全国性会议；第五、礼拜仪式重视布道和唱圣歌。圣餐礼通常每年举行二至四次。某些保守的教会仍保留洗足仪式；第六、其社会立场具有突出的和平主义特点，反对任何暴力行为，不用暴力手段反抗社会不公平现象，重视社会慈善活动。其信仰内容集中反映在 1632 年的《多德雷赫特信仰告白》(Dordrecht Confession of faith)中。

历史上，门诺派曾多次大规模迁移。自 16 世纪始，其信徒即由荷兰沿北德向维斯杜瓦三角洲一带东迁，以后又进一步东迁至俄国。到 1855 年已有 1600 户信徒定居俄国，1920 年，该派在俄的人数已达 12 万人^①。门诺派迁人北美始于 17 世纪 40 年代。

目前，此派信徒共约 70 余万人^②。其中美国约有 23 万人^③；加拿大 15 万人，荷兰约 4 万人，苏联的信徒因分批移居美国，仅剩约 4 万人。其他分布于德国、法国、瑞士、墨西哥、巴拉圭、印度和非洲的一些国家。

门诺派的主要国际组织是门诺派世界会议，成立于 1925 年，每 5 至 6 年召开一次大会。其职能是促进联系，增进交流。各项决定对成员教会无约束力。世界各国的大部分门诺派教会为该组织的成员。

当代门诺派的活动中心在美国，欧洲与俄国的门诺信徒分三

① 美国：《宗教百科全书》第 1 卷第 396 页。

② 美国：《宗教百科全书》第 1 卷第 377 页。

③ 据 1989 年《美国与加拿大教会年鉴》统计。

批于 19 世纪末、20 世纪初至 30 年代和二战前后移居美国,致使其信徒增加,占世界门诺派信徒的 1/3。1920 年它建立了“北美门诺派中央委员会”,以协调各会的活动。美国现有八个门诺派教会,其中人数较多的有三个。门诺会有 9 万余信徒,此派较保守,严守传统教义;门诺总会有信徒 35000 人,观点相对较温和;旧制阿米什教会(Old Order Amish Church)有信徒 6 万余人^①,此派着统一黑色服饰,过农耕公社式生活,观点极端保守。

二战后,国际门诺派和美国门诺派的活动重点有三。

(一)加强国际与国内门诺派的团结,战后门诺派的历届世界会议上,增强团结的呼声日益强烈。1957 年的大会突出强调世界各地门诺会的团契关系,力图建立与当时的苏联、东德等地门诺会的联系,邀请它们派代表参加大会。各国、各地区门诺派教会内部,加强团结的趋势也十分明显。美国门诺总会自 60 年代中期开始,讨论发展与其他门诺派教会的合作关系的可能性。在 1965 年其全国大会上首次声明,“希望对话,以有助于在各门诺派教会之间创造理解和信任的气氛。”^② 80 年代其合作关系进入一个新的阶段,美国门诺会和门诺总会在 1983 年首次在同一地点同时举行全国大会。两个大会同意进一步探索合作及最终合并的途径,两教会还在 1987 年成立了一个共同委员会,着手制订和完善一部共同的信仰声明,这项工作预计 90 年代中期完成。门诺派中央委员会也始终得到北美门诺派各教会的支持,这表明各教会在社会服务和救济领域内合作关系的巩固。

(二)关于和平主义的争论。此派一向具有和平主义的传统,二战中,美国门诺派部份信徒曾直接或间接地卷入战争。大战结束

① 据 1989 年《美国与加拿大教会年鉴》统计。

② 1965 年 8 月 18 日《基督教世纪》第 1019 页。

后,门诺派内部曾就是否继续坚持和平主义立场进行了讨论。美国门诺总会在1953年重申反战的传统立场:“战争与基督的训导和福音根本悖逆,因此战争是罪孽”^①。越南战争期间,该会呼吁美国与有关国家的政府停战,建议通过谈判解决。门诺派的和平主义内涵甚广,它不仅包括对战争的态度,还影响着对一些社会问题的看法。50年代,美国社会上反共活动一度嚣张,门诺派对此态度较慎重。门诺总会一方面声称必须通过传播福音克服共产主义等无神论思想,但又反对采取任何有违基督之爱的行动达此目地。1965年,该会正式宣布反对死刑,亦从一个侧面反映了其和平主义的立场。

随着70年代以来国际形势的变化,门诺派的和平主义立场更加坚定。北美门诺派教会维护和平的活动不仅局限于拒绝参加军事服务,进而采取积极主动的行动以促进和平、合作与正义的实现。它们的和平活动还包括在监狱和难民营传教与服务等。应当指出,第三世界国家的门诺派在这方面所发挥的作用正日趋增强。在1978年召开的门诺派世界会议上,来自非洲和亚洲的代表抨击西方国家向不发达国家大量出售军火及其保护主义贸易政策,给第三世界国家的经济造成的严重后果。这些言论在会议上引起共鸣。与会者纷纷强调教会与信徒应反对强权、压迫和剥削。

(三)关注社会问题,战后的美国门诺派积极支持争取种族平等的黑人民权运动并采取措施,消除教会内的种族隔离现象。门诺派对第三世界的教会和社会问题也十分关注。门诺总会在1968年通过决议,呼吁其成员考虑增加对海外的援助,以缓解不发达国家的饥饿问题。对第三世界基督教会走上独立自主的道路,门诺派表示尊重,1968年,美国门诺派中央委员会公开提醒美国人不要再

^① 1965年8月18日【基督教世纪】第1218页。

替那里的人民决定应该做什么。

美国门诺派教会亦讨论了同性恋和堕胎问题。门诺总会于1980年其全国大会上通过了“关于堕胎的指导大纲”，反对为控制生育而堕胎，但主张保持与持异议者的对话。在对待同性恋者的态度上，该会极为慎重，不断表明自己的立场。

二、莫拉维亚弟兄会(弟兄合一会)

莫拉维亚弟兄会(Moravians)，又称弟兄合一会(Unity of Brethren)，发端于15世纪捷克的胡斯宗教改革，形成于16世纪中叶。因该会最初主要活动于捷克中部的莫拉维亚地区而得名。目前流传于德国、英国、美国、坦桑尼亚和加勒比地区，共有信徒457,532人^①。此派人数虽少，但它以强调平等、友爱、互助、灵修的特色，而成为新教独立的一派，其国际组织为“合一会议”(Unity Synod)，每7年召开一次。

此派历史较久，15世纪捷克反封建的胡斯战争失败后，其残存的社会下层成员于1475年建立新宗教团体波希米亚弟兄会。该会特点是强调平等，共同生活，公共消费，对统治者采取不合作主义，因此于16世纪中期被驱逐出境。弟兄会部分成员迁往捷克中部莫拉维亚地区，遂更名为莫拉维亚弟兄会。在此居百余年后，复遭迫害，被迫迁居。其中操德语的一支于1722年迁往德意志，受到当地信奉路德宗虔敬派的伯爵亲岑夫(Zinzendorf, 1700—1760)的庇护，被收容居于其领地贝尔茨多夫庄园，与当地居民共同生活。1727年亲岑多夫直接参加其宗教活动，改建了弟兄会，重整组织，制定信仰与管理制，自此该会又名“弟兄合一会”。其信仰标准为《弟兄协定》，与路德宗的《奥格斯堡信条》基本一致。该派强调

^① 美国《宗教百科全书》第10卷第148页。

圣经为信仰和行为的唯一准则；重视信徒个人与基督的灵性关系；提倡友爱互助，人人平等。其教牧人员分为三类：执事、长老和主教，主教为灵性领袖，无行政权力。此派很重视教育与传教，尤其重视到边远和贫困地区传教。自 1732 年开始，该会除在欧洲传教外还向西印度群岛派出传教人员。亲岑多夫于 1741—1743 年亲至北美传教。他在宾夕法尼亚建立教会以及伯利恒、拿撒勒等三座城镇，成为弟兄会在北美的中心。至 19 世纪中期，莫拉维亚弟兄会在欧洲的传统聚居地逐渐衰落，其成员多移居美国以及加拿大西部，其中心移至美国。

二战后莫拉维亚弟兄会积极发展传教事业，尤其强调在青年中传教。1957 年弟兄会世界会议在美国伯利恒召开，同时还召开了首次青年会议。会议着重研究了弟兄会的传教计划。由于该会在非洲和中美洲有较大发展。故于同年重新调整了教省，在欧洲、北美、中美洲和非洲分设 17 个教省，并组成国际性的“合一会议”。

近年来，莫拉维亚弟兄会的活动有四个特点。（一）第三世界信徒迅速增加，非洲和加勒比地区的教会发展很快。目前坦桑尼亚四个教省的信徒几乎占该派全部信徒的一半，西印度群岛的教会也有很大发展，1988 年当地成立了一个新教省。（二）信徒的构成有所变化，弟兄会近年来吸收了不少黑人、印地安人、爱斯基摩人，欧美教会亦从移民难民中吸收了大量信徒。（三）弟兄会受其虔敬主义传统的影响，一直对社会政治事务较淡漠，但这种情况目前正在改变，英国、美国、南非、中美洲、巴基斯坦和印度等地的教会都对本地的社会矛盾和斗争越来越关心。1988 年的合一会议讨论了南非种族主义以及有关制裁措施。对有争议的问题，弟兄会一般尊重各教省的决定权。（四）弟兄会近年来对普世合一运动的热情有增无减。1988 年的合一会议强调“世基联”的活动为教会指出了方向，鼓励所有教省参加和支持世基联及其活动。

在北欧,一些莫拉维亚弟兄会信徒没有脱离当地的路德宗或加尔文教会,他们往往被称为“福音弟兄”(Evangelical Brotherhood)或“赫仁护特派”(Herrnhutters,意为“主护者”)。

三、神体一位论派(基督徒自由派,普世派)

神体一位论派(Unitarians)又名基督徒自由派(Free Christians)或称普世派(Universalist),是16世纪西欧宗教改革运动中产生的一个人文主义色彩较浓厚的派别。此派强调以人的理性衡量基督教信条,凡是理性不能说明的教义均予否定。因此,它反对三位一体说,崇信唯一的上帝,又因该派反对加尔文的预定论,主张基督救赎是为了全人类,故又称普世派。由于其信仰与正统教义相悖,曾遭天主教和新教的共同反对,受到迫害,被迫转入地下活动,18世纪后又出现于英、美等国,建立了现代神体一位论派。

目前,现代神体一位论派共有信徒616,069人,主要集中于美国、加拿大。在美国,此派的教会团体为神体一位普世协会(Unitarian Universalist Ass.),信徒173,167人,956个教会^①。其余教徒分布于英国、爱尔兰、冰岛、罗马尼亚、匈牙利等地。此派为“宗教自由国际协会”(The International Association for Religion Freedom)的重要成员。由于其信仰与新教传统距离较大,故被正统新教列入边缘派别。

神体一位论派虽产生于16世纪,但其思想渊源则可上溯至公元2、3世纪罗马帝国时期的“神格一位论”,4世纪的阿里乌派亦持类似看法。16世纪宗教改革时期,神体一位论再度兴起,逐渐传播到瑞士、不列颠、匈牙利和意大利。西班牙科学家塞尔维特因公开反对三位一体论,而被加尔文处死。1565年,波兰神体一位论信

^① 1989年美国《世界年鉴》:2150页。

徒建立了波兰兄弟会。1579年意大利神体一位论者福斯特斯·苏西尼抵波兰助之，致使该会兴盛一时，被称为苏西尼派。当时属于匈牙利的特兰斯瓦尼亚公国归正会主教弗兰克·大卫亦积极宣传神体一位论。1568年该公国大公西格斯蒙德宣布宗教宽容，该教会获得合法地位，并一直延续下来，第一次世界大战后，分裂为匈牙利和罗马尼亚二个独立的教会。

现代神体一位论于18世纪兴起于英、美。此派在英国的代表人物为林赛(Theophilus Lindsey)，他于1774年脱离国教，在伦敦建立神体一位论派教堂，并于1813年获合法地位。1928年正式定名为神体一位及自由基督徒教会总会。目前信徒约4万人，教堂330座。该派于18世纪由英国传入美国，19世纪一度兴盛，代表人物是钱宁(William E. Channing, 1780-1842)。他本为公理会牧师，19世纪初率其所属信徒转为神体一位论派。1825年，成立了美国神体一位论派协会，1866年该派成立了自由宗教协会。在美国历史上，神体一位论派信徒中曾涌现出不少在政治、文学和教育诸方面贡献卓著的人物，如第三位美国总统、《独立宣言》的主要起草人杰斐逊和美国作家、超验主义文学运动领袖爱默森均属此派。

现代神体一位论派的信仰具有四个特点：(一)否认三位一体说，信仰唯一的上帝，认为耶稣不是主与上帝，仅是一位伟大的道德及灵性导师；(二)人具有善恶两种本性，人有能力通过遵循正确的宗教教义，良好的教育和真诚的努力发挥善的本性、达到圆满的道德及灵性高度。它反对“原罪”说，主张基督救赎是为了普世全人类；(三)强调人的尊严和价值，重视人类的理性作用。它尊重圣经，但反对视圣经为绝对无误的神启权威，认为圣经虽包括真理和智慧，但不应成为人类探索真理的障碍。并主张从其他宗教理论、世俗学说及人类思想的一切成果中吸取有益的成份，因而它十分重视人的思想及信仰自由、及各种信仰的相互宽容；(四)礼拜仪式形

式多样,大部份教会实行洗礼和圣餐,但仅认为具有象征或怀念意义。

20世纪,美国成为该派的活动中心。在本世纪,美国神体一位论派于1961年成立北美神体一位论普世派协会。该协会自成立后至今,其活动内容有以下几点:(一)重视社会问题与社会服务。60年代为美国黑人民权运动高涨时期,该派对此态度非常积极。大约1/3的神职人员到塞尔马(Selma)参加马丁·路德·金领导的游行。其黑人神职人员和信徒还组成“黑人事务协会”,积极从事消除种族隔离的行动。另有部分信徒组成“黑人与白人行动”组织,支持这一运动。70年代后,该派对社会问题愈加关注。因对美国政府当时所奉行的侵越政策不满,协会拒付有关捐税。教会还讨论有关生态环境、犯罪,第三世界发展、妇女解放、人权以及同性恋等社会理论问题。此外为加强社会服务该派尚有独立的神体一位论普世派服务委员会,着重于慈善事业。(二)加强对话,1987年6月该派宣布将其会员资格向全世界的神体一位论普世派教会开放。这一行动将导致协会由北美地区性的组织向世界性组织过渡。同时,协会还力图与佛教、伊斯兰教和印度教等进行接触对话。(三)传教活动的新特点。它注意在不同国家和地区建立和发展由普通信徒组织并领导的团契,并且充分利用电视和电台等现代传播媒介宣传其宗教及社会观点。

神体一位论普世派规模不大,其信徒多集中于美国和加拿大,另外在英国、爱尔兰、冰岛、罗马尼亚和匈牙利等地亦有少量分布。其基层教会称号不一,有的称为“会社”(Society)、有的称为“团契”。普通信徒在基层教会生活中作用突出,有些教会不设专职牧师。

四、教友派(贵格派)

教友派(Friends),又译为公谊派,兴起于17世纪中期的英国及其美洲殖民地,创立者为福克斯(George Fox,1624—1691)。该派目前通用的名称为贵格派(Quakers),“贵格”为英语 Quaker 一词之音译,意为颤抖者,因该派建立之初,在聚会时常有人激动得颤抖而得名,教友派的特点是没有成文的信经、教义,最初也没有专职的牧师,无圣礼与节日,而是直接依靠圣灵的启示,指导信徒的宗教活动与社会生活,始终具有神秘主义的特色。目前全世界共有成年信徒20余万人,主要集中于美国,有112,190人^①,其他人数较多的国家有肯尼亚33,000人,英国20,250人,澳大利亚、新西兰和南非共约2,000人^②,德国、荷兰、法国、瑞士也有少数教徒,此派的国际组织为“教友派世界协商委员会”(Friends World Committee on Consultation),总部设于英国伯明翰,在主要国家设有分部。

教友派的基本特点有四:(一)认为每人都有“内心灵光”(Inner Light),它是“种子”(Seed)和基督的灵(Spirit),故人均有能力借助此“灵光”和“种子”识别真理,接近上帝,获得正确的生活指南。因而该派强调人类本性中善的因素,不重视“原罪论”;(二)信徒个人可以与上帝直接联系,无需任何中介,认为圣经有其价值,但圣经并非上帝对人类启示的全部,只是诸启示中的一部分,最新的启示为信徒个人依“内心灵光”而获得的对上帝的直接体验;(三)反对外在权威和繁琐的形式,无圣餐和圣洗,信徒子女自然为会友。新会友经聚会处众会友的同意即可入会,婚礼、葬礼亦极简单,无任何宗教节目。其典型的礼拜仪式为“祈祷聚会”,无固定的程序,无神职人员和陈设,信徒聚集一堂,各自凝神默思,听凭圣灵

① 1989年美国《世界年鉴》第590页。

② 美国《宗教百科全书》第12卷第132页。

引导,任何信徒如获启示,可发言或祷告。目前也有些教会聘请牧师指导礼拜,但不普遍。该派信徒的教会称聚会处,分成月会、季会和年会三级,聚会处设长老和监督主持工作。(四)教友派有一些特殊的生活习惯,如在其内部互以“你”(thee, thou)相称,而不称“您”(You),以示信徒一律平等。该派强调生活简朴,不参与任何世俗娱乐活动。宣传爱与宽容的原则,反对暴力。早期,该派曾反对一切战争,但在美国南北战争、两次世界大战中,均有该派信徒直接或间接参战,故该派目前对此已无严格的统一规定。

该派之信仰依据为福克斯之《自传》和巴克雷(Robert Barclay, 1648—1699)撰写的教义《十五条》及《真基督教义明辩》。该派于16世纪40年代末形成后,福克斯及其追随者四处云游布道,抨击英国国教会及清教徒教会。因其对其他教派的攻击和干扰而受到迫害,许多信徒,包括福克斯本人,多次被投入监牢。1688年英国光荣革命后,该派在英国始获合法地位。由于其教义之消沉与孤寂,19世纪后在英国趋于没落,但在美国得到发展。

早在1655年该派即传入北美,1671—1673年间福克斯曾亲至北美传教,但奏效不大,反而受到迫害。直至1675年威廉·潘恩(Willian Penn, 1644—1718)到达美洲后,始建立起贵格派之基地。他是英国海军大将之子,1667年加入公谊会。他先后运送800名会友前往美洲,1681年他从英王查理二世那里获得一块美洲东部的赠地,命名为宾夕法尼亚。1682年他创建了该地之首府费城和年会,成为教友派在美洲的基地,并制定宪法规定了宗教宽容的政策和居民的权利。后因与英国殖民政府在战争问题上发生矛盾,教友派坚持反战原则被迫退出政界。但教友派始终参与争取社会正义的活动,反对奴隶制度,协助黑奴逃亡,热心于改善监狱条件,以及兴办医疗等慈善事业。

美国独立后,美国的教友派脱离英国独立。至19世纪信徒已

超过英国。由于信徒的增加和贫富的分化,至20世纪初,分裂为三个主要教会团体。(一)“五年会”,奉行英国贵格会神学家格尼(Joseph T. Gurney, 1788—1846)的观点,坚持福音主义,联合各福音派年会于1902年建立“五年会”。(二)希克斯派年会,代表较贫穷信徒的信仰,因其崇尚希克斯(Elias Hicks, 1748—1830)的观点而得名。此派强调内心的灵光的教义,反对奴隶制度,倾向于自由主义神学,思想较开放,于1900年改称教友派总会。(三)保守的美国年会,此派坚持传统的教友派教义,等候内心灵光的启示,又称正统寂静派。

美国教友派十分重视传教活动,先后传至印度、日本、中国、牙买加、古巴、墨西哥、肯尼亚、危地马拉、玻利维亚等地。二战后,在世界形势变化和基督教各种思潮的影响下,教友派的自身发展及其对外活动开始有所变化。其变化大致如下:

(一)重新组合。1957年,美国最大的教友派团体“五年会”发生分裂,由于基要派占上峰的堪萨斯年会和内希拉斯加年会的主要部分退出该会,“五年会”遂于1960年更名为教友派联合会,目前所属教会有533个,拥有信教徒56000人^①。此派虽然其半数的教会拥有牧师,而且其成员从自由派到极端保守派均有,但其神学主流仍为温和的福音主义,具有强烈的贵格派色彩和服务社会的传统,仍为该派中最大教会团体。其神学要点是:一,承认耶稣为真实的救主;其二,坚持圣经最高权威,相信圣经为上帝的外在语言,其内在的灵可体验认证;三,认为教会是基督有形的表述,一般均设有专职牧师;四,认为教友派的社会福利事业应以传播福音为中心。分裂的基要派于1965年成立了福音派教友联盟,参加者有俄亥俄、堪萨斯、俄勒冈和落基山等年会,旨在强化基要派的年会关

^① 据1989年美国《世界年鉴》。

系和合作。目前该会有 217 个教会,信徒 24000 人。近年来,为加强传教,它们出版《福音派教友传教之声》期刊。并加强与其他宗派内基要派的联系,参加保守的和极端保守各类组织和活动,如福音派全国联盟、基督徒圣洁同盟、比利·格列汉福音十字军等。此外,1900 年成立的教友派总会,除一部分信徒参加福音教友派联盟外,仍为较大的教会团体,目前拥有教会 505 个,信徒 32000 人^①。

(二)继续开展和平反战活动。战后国际形势风云变幻,战争的危險不断威胁着世界和平。在新的形势下,教友派的和平主义传统更为鲜明。美国教友派在这方面的表现尤为突出。“美国教友派服务委员会”作为该派著名的社会服务机构,始终坚持反战与维护和平的立场。从 1949 年到 1955 年,它连续四次发表文件,反对美国的外交政策和扩充军备。对当时社会上流行的好战情绪提出质疑,批评麦卡锡主义损害了美国民主,呼吁裁军,要求政府把更多的资源投入民用事业。1976 年,教友派发起“缔造和平的新呼吁”,教友派世界协商委员会美洲分部主办了这一活动。另外二个主张和平的门诺会与兄弟会亦参加了这一活动。同年,这三个教会主持召开了讨论非暴力问题的会议,来自三个教派的学者联合草拟了一项有关“和平神学”(Theology of Peace)的声明,全面阐述他们在和平问题上的认识,以引起其他基督教会和平的思考。为实施其以和平主义为中心的社会政治立场。教友派还在纽约联合国大厦附近设办公室,向各国代表宣传其主张。

(三)社会服务及其分歧。美国教友派服务委员会一向从事社会救济事业,并享有国际声誉。1947 年它曾与英国教友派服务协会一同分享当年的诺贝尔和平奖。近年来,该会在东南亚,南非和中东、拉美进行了一系列服务活动。但 70 年代末以来,这些活动遭

^① 据 1989 年美国《世界年鉴》。

致一些教友派人士尤其是基要派人士的批评。它们指责该会的某些服务活动违背了教友派反对暴力的传统立场,在某些国家和地区的冲突中偏袒一方,带有越来越浓的政治色彩;其救济和服务活动缺乏传教内容,成为纯粹的社会福利事业。还有人批评该委员会的决策及其执行过程不够公开化,不能为广大信徒和地方教会及时了解和监督。有人更认为该委员会正在偏离教友派的传统,蜕变为一个非教友派的社会机构。1979年,教友派总会将批评意见集中起来,送至该委员会。面对这些批评意见,该委员会的理事会于1981年发表声明,重申坚持反对暴力与战争的传统立场,同时指出,目前的世界局势不仅应为和平而努力,也要求为社会正义而努力。这场争论至今尚未完全结束。它既反映了教友派内部基要派、福音派与自由派的分歧,也反映了教友派在社会活动方面的新动向。此外美国教友派很重视普世合一运动。美国教友派总会于1948年即加入世基联,并专门设有“基督徒与其他宗教信仰关系委员会”,负责合一运动事务,处理教友派与其他教派和宗教的关系。

第三节 19—20世纪新建宗派之现状

19世纪后,新教界为挽救危机,曾发起多次奋兴运动,以增强灵性、激励信心。在这些运动中,涌现出一批新派别,除救世军外,均产生于美国,属神秘主义派别。最初,它们未被正统教会所承认,但随着其信徒的增加,逐渐得到了认同或有限的认同。其中,五旬节派在当代风靡一时,信徒数字在新教各宗派中名列前茅。

一、后期圣徒派(摩门教)

后期圣徒派(The Latter-day Saints)是美国人史密斯(Joseph

Smith, 1805- 1844)于1830年创立于纽约的一个派别。据其自称是根据《摩门经》的启示所创,故俗称为摩门教(Mormonism)。目前,该派以美国为基地传播于世界上107个国家和地区,共有18个教会团体,信徒600余万人^①,主要集中于美国。全美共有信徒4,054731人^②,占该派信徒总数的2/3。由于其经典、神学、礼仪有别于一般新教,故至今被基督教界视为“边缘派别”。

创始人史密斯为一城市贫民,曾受基督复临派的影响。据其自称,1820年在纽约州帕耳米累的一个小树林中,第一次受到上帝直接启示,得知现存的基督教各派均为谬误。以后他又多次受到启示,得知上帝要他恢复真正的教会。他按天使的指示掘得金版一套,并借助神力将其文字译出,即1830年出版的《摩门经》,其中宣布史密斯为先知,被委派建立后期圣徒会。该派建立后经大力传教,信徒达数千人。史密斯继而丰富和健全了该派的神学与组织体系,后被辑录为《教义与契约》一书。由于遭到其他教派反对以及内部的斗争,摩门教会于1838年迁至伊利诺伊州的瑙武建立基地,该地的宗教、政治和经济生活均为摩门教会所控制。但由于他倡导和实行多妻制,在政治上野心勃勃,从而引起了一些教徒和居民的不满。同时,摩门教神学的进一步发展,也导致教会内部出现裂痕,如为死者施洗、多元的神灵和创世以前人的灵魂即已存在等,也为部分信徒难以接受。1844年6月,史密斯终被枪杀。此后,木匠布里格姆·杨(Brigham Yoang)继为该会新领袖。他率大部分教徒西迁,于1847年到达大盐湖,建立以盐湖城为中心的基地,范围包括今天的犹他州和爱达荷及亚利桑那的部分地区。布里格姆·杨曾被联邦政府任命为犹他州总督。他在此公开实行多妻制,遭致许

① 美国《宗教百科全书》第19卷第110页。

② 1989年美国《世界年鉴》第590页。

多非议。在联邦议会的不断压力下,该会于 1890 年宣布废除多妻制,放弃政治权力。以后,该派注重严格信徒的道德生活,加强教会机构,逐渐适应了美国社会的发展潮流。

摩门教的教义、礼仪和组织制度与一般基督教会相异之处甚多,主要特点有:(一)该派的经典除《新旧约全书》外,还包括《摩门经》、《教义与契约》、《无价的珍珠》以及教会历届最高领导人的言论。其中以《摩门经》尤为重要。据称此经典为公元 4 世纪美洲印地安人先知摩门之遗存,为旧约之补编,基督复临前,上帝将在美国建立新耶路撒冷(即理想社会),凡参加后期圣徒教会者将得救成为选民。(二)该派认为圣父、圣子和圣灵为三个独立的实体,否认三位一体。上帝和基督均为有血有肉的可见实体。此外,还存在许多其他神灵。人类原来作为一种灵性的存在与上帝同在。创世及亚当堕落后,人类来到世上,并未从亚当那里继承原罪。人们将在世上经历各种考验,增强和磨炼信仰,死后复归于上帝,至善者可成为神灵。基督救赎为人类取得了从死亡中复活的权利,基督将复临建立千年王国。(三)该派重视家庭生活,认为人只有结婚成家,才能入天堂。一个家庭世系将在上帝的大家庭中重聚。符合教规的婚姻可在教堂中举行婚礼,此种婚姻可延年继世。如死者生前未受该派洗礼,家人可代为受洗。由于对家庭的重视,该派信徒很注重家族世系和家谱。(四)该派主张人的得救不能仅凭信仰,必须兼有善功,包括参加宗教活动及良好的道德行为。信徒必禁烟、酒、茶和咖啡,并向教会纳什一税。青年信徒应到世界各地进行两年的传教活动,费用自负或由家庭承担。(五)摩门教实行洗礼和圣餐,儿童 8 岁受洗,圣餐每周一次,以水代替葡萄酒。(六)无专业神职人员,全部成年男信徒均为神职。其最高领导机构为三人评议会,由主席和两名参议(Counselors)组成,拥有决定灵性与世俗事务的最高权力,主席具有上帝代言人的身份。其下设十二使徒会议,

在三人评议会的领导下,负责监督教会的工作。

摩门教一向重视对外传教,19世纪中期以后,它传播于英国、瑞士、德国、意大利、法国、比利时和北欧、东欧。20世纪后,它改变以前着重吸引外国信徒向美国移民的作法,鼓励在当地建立教会,并派人加以指导,使摩门教逐渐成为一个国际性派别。

二战后至60年代,摩门教的发展很快。耶稣基督后期圣徒派教会1962年在国外有传教人员12,000余人,当年就有10余万成年人入教。自1959至1965年,摩门教信徒增加了50余万^①。而且其传播区域已不限于欧美,开始向尼日利亚等非洲国家扩展。

60年代,美国黑人民权运动风起云涌。摩门教也受到很大震动,尤其是耶稣基督后期圣徒派教会。自史密斯时代起,摩门教认为人的灵魂在创世前已存在,那时每个人的信仰与行为已分出优劣。创世时信仰与行为恶劣者均降生为黑人。故黑人可以入教,但不能担任神职,不能与白人信徒通婚和在教堂内举行婚礼。

随着黑人民权运动的日益高涨,这种种族主义的理论和作法引起教外反种族歧视力量的强烈抗议,也引起教会内部的争论。十二使徒会议内分成两派,一派主张坚持现存的神学理论及其有关教规,另一派则主张以神启的形式正式废除种族歧视的理论及有关教规。当时,社会上的民权主义者也呼吁在犹他州实行种族平等,但奏效不大。该会当时的主席麦凯(David O. McKay)及其继承人、十二使徒会议主席J·史密斯均无意改变种族歧视的立场。而另一名教会主要领导人本森(Ezra Taft Benson)则把民权运动视为共产主义者的“阴谋”。摩门教会的这种保守态度甚至一度赢得其他州的种族主义分子的赞许,其中不少人因此而加入摩门教。

由于摩门教在盐湖城和犹他州势力极大,而影响了该地区消

^① 《基督教世纪》1965年9月29日。

除种族歧视。当该州的立法机构在 1965 年讨论民权法案时,当地摩门教主教在布道中公开反对。后来该州强迫通过一项平等雇工的法案,但将摩门教会及其所属产业排除在外。其保守态度受到第三世界的反对,如尼日利亚政府曾因摩门教的种族主义而拒绝向其传教士发放签证。

70 年代后,由于该派日益国际化,种族歧视问题更加尖锐。如在南美洲,它面临着如何对待有色人种的问题。同时,教会内部的自由派势力也力图促使教会领导人放弃种族偏见。鉴于此,1978 年 6 月该派主席金布尔(Spencer W. Kimball)宣布受到神启,教会中每个虔信的男人均可担任圣职。从而打破了该教会长期在教会生活中对有色人种的歧视。这一转变为教会的发展开辟了道路。然而应当指出,该会至今仍未向妇女开放圣职。

从 1974 年到 1984 年,该派信徒增长率为 65%^①。据研究,其信徒所以持续增加,除因放弃种族歧视外,与其主张和谐的家庭有关。当代世界经济发展,紧张的生活节奏,使人们工作之余需要一个和美的家庭,该派此项主张对人们具有吸引力。但是摩门教的发展也出现了一些新的问题。摩门教的国际化要求它能适应不同国家、不同民族的文化环境;但其中央集权式的管理体制及其一些传统的生活方式,缺乏灵活性及适应性。另一方面,大批新入教者把一些新的思想和价值观带进教会,引起教会内主张维护传统的基要派的不满。教会领导层的保守和僵硬立场使得自由派人士不安。摩门教内的这些矛盾预示着该派必将随着时间的推移和形势的变化而分化。摩门教一向极少公开就社会政治问题发表意见,但 80 年代美国和国际社会的深刻变化也引起教会的强烈关注。该会曾多次呼吁停止军备竞赛,实现裁军。

① 《美国教派手册》第 138 页。

该派 18 个教会团体中,除拥有近 390 万人的最大的耶稣基督后期圣徒教会外,尚有一个较大的教会团体“后期圣徒派耶稣基督改革教会”,它自称为史密斯所创教会的正统、合法继承者,有信徒 192,077 人。^①

二、基督复临派

基督复临派(Adventists)是 19 世纪 40 年代在美国兴起的一个神秘主义派别,因相信耶稣基督再次肉身降临人世而得名。此派由浸礼宗信徒、退伍军人、农民米勒(William Miller, 1781—1849)于 1845 年创立于美国。目前,此派信徒约有 550 余万人,美国有信徒 686,691 人^②,其他分布于 180 余个国家和地区。现有教会团体 193 个,最大的是基督复临安息日会,信徒占该派信徒总数的 90% 以上。末世论与基督复临神学思想本为基督教信条之一,它认为现实世界迟早要毁灭,即世界末日终将到来,届时基督将第二次降临人世,建立正义之国,对人类的善恶进行审判,善者得永生,恶者受永罚。这一思想在基督教历史上时起时伏,19 世纪 20、30 年代许多宗派中均有神学家强调此说。但在美国却发展为复临运动。发起人米勒未受过正式神学教育,经自学圣经,根据《旧约·但以理书》第 8 章第 14 节和《新约·彼得后书》第 3 章“主应许再来”,他于 1831 年预言基督将于 1843 年 3 月 21 日至 1844 年 3 月 21 日之间复临。并广为布道。曾在 6 个月内演说 300 多次,引起强烈反响。追随者中包括卫斯理宗、长老宗、浸礼宗、公理宗和圣公会的一些信徒,成为一个跨教派运动。但这个日期过后,基督并未复临。米勒及其合作者又宣称复临的日期为 1844 年 10 月 22 日。当时这一

^① 1989 年美国《世界年鉴》第 590 页。

^② 1989 年美国《世界年鉴》第 590 页。

预言的信奉者在北美达 5 -10 万人。其中有些人甚至变卖家产,祷告、悔过等待基督降临。但奇迹并未出现,很多人抛弃了这一信仰。仍坚持此信仰者,包括米勒在内,被各自的教会开除。他们仍坚持自己的信仰正确,只是不再预言具体的日期,并于 1845 年建立了松散的教会,初称美国至福千年联盟后改称基督复临会。另一些分散、独立的小团体于 1888 年在费城联合组成全国性复临团体,1921 年组成总会议,即今日的“上帝会总会”(Church of God General Conference)。

此外,一批复临派信徒决心另辟蹊径重新研究圣经和米勒的理论。纽约州的农民埃德森(Hiran Edson)宣称,据他理解,米勒预言的日期非复临地上的日期,而是基督进入天上圣所的第二个房间,在那里作复临前的准备。调查诸信徒之表现。此说为一批信徒所接受,并从安息日浸礼派那里继承了以星期六为安息日的惯例。1860 年正式使用基督复临安息日会名称。该会的基本特征有四:(一)末世论,认为人类本性是罪恶和堕落的,世界的唯一希望是基督复临。自然灾异、政治和经济危机、战争的危险和社会道德的败坏等都预示着世界末日即将到来,耶稣基督将在不久的将来降临。届时,已死的信徒将复活,并与现存信徒一道升天,得永生。地上将是撒旦统治一千年,千年后,魔鬼与恶人将毁灭,理想社会诞生。(二)圣礼为圣洗与圣餐,行浸洗礼并实行相互洗足仪式作为领圣餐的准备。(三)认为十诫是上帝律法的原则,必须严格遵守,特别是第四诫——守安息日,即以星期日作为每周的第一日,星期六为礼拜日。(四)认为人的身体是“圣灵的宫殿”,故严禁吸烟,不许饮用酒、咖啡和茶,不食猪肉,提倡饮食卫生和保健,注重开办医疗机构。(五)信徒纳什一税。

该会建立后,正值美国基督教界福音派与现代派的争论,基督复临安息日会站在福音派一边,主张上帝创世和基督权威,反对进

化论和圣经批评学,政治立场也相当保守。

19世纪后期,该会开始向外传播。1874年,该会向瑞士派出第一个传教士。以后陆续向欧洲、大洋洲及亚、非、拉美地区开展传教。

二战后基督复临安息日会的新发展特点如下:(一)信徒大增。二战后信徒增长迅速,1966年该会已有158万人,1970年增至200万。1975年又增至250万人,1979年330万,1984年增至440万人,年增长率为6%^①,至1989年,该会全部成员已超过500万人^②。但其发展极不平衡。首先表现为第三世界增长率较高。1984年,该会北美区信徒增长低于该会全世界9个区中的5个区,只占当年全部新成员的9%,而中美和南非区的新成员却占总数的39%。50年代末期,50%的基督复临派生活在北美,现仅有15%。有的传教学者估计,到2000年,可能只有10%的信徒分布在发达国家。其发展的不平衡性也表现在文化和种族方面的差异。新信徒中,社会地位与教育水平一般较低,黑人和拉美移民的比例增加。有的传教学者称,1970年北美基督复临派中黑人与白人的比例为20%比75%,到2000年将变成37%的黑人和38%的白人,其余则主要是拉美移民。该会在美国信徒比例虽然减少,但掌握着实权。因为北美基督复临安息日会提供该会75%的经费,2.6%的牧师,拥有全部财产22亿美元中的一半;并掌握该会相当大部分的学校和442所医疗机构、51所护士学校。^③

基督复临安息日会之所以发展迅速,与竞争激烈、社会下层不满现状有关,但更主要的是由于其积极传教。它在传教方面投入了大量资金和人力。1966年该会的世界大会拨款120万美元作为传

① 《基督教世纪》1985年8月14—21日号。

② 美国《社会学分析》1989年夏季号。

③ 《社会学分析》1989年夏季号。

教经费。当年,该会在全世界 189 个国家开展工作,支持 2,400 名海外传教士。1965 年,分发 20500 万份宣传品^①。至 1975 年,该会开展工作的国家扩大到 193 个。它还十分注重利用现代通讯手段传教,制作并播出“今日信仰”的电视节目,它的“预言之声”广播节目 1970 年在 700 余家电台播出。1985 年的世界大会决定将在太平洋的关岛建立一个以 20 种语言 24 小时播音的电台、收听面可达世界人口的 50%。

(二)信徒对其基督复临传统教义的怀疑日增。60 年代以来,该会的一些神学家和青年牧师日益重视“因信称义”的理论,主张拯救不依赖于个人的善功。这种主张实际上抛弃了该会传统的所谓基督于 1844 年开始对信徒进行调查和判断的信条。青年信徒主要关心基督其人和实践基督徒的生活方式。该会的一些学者公开对某些传统信条进行抨击。80 年代初,澳大利亚籍的神学家福特(Desmond Ford)宣布他在《但以理书》和《启示录》中找不到末世来临的确切日期,所谓基督自 1844 年开始调查和判断信徒的说法没有圣经依据。与“因信称义”相矛盾。他的主张在会内引起很大争议。福特及持同一观点的牧师也因此于 1983 年受到处分。该教会内部对艾伦·怀特^②的权威也一直存在着争议。该会的一些学者认为艾伦的幻象属于癡雌病而非超自然的体验。艾伦的著作大部分出自抄袭,并经其丈夫和助手的修改、编撰,她有关疾病和健康的一些论点已被现代科学证明是荒谬的。他们要求不要把她的著作与圣经相并论。尽管该会领导层的神学立场迄今仍未发生根本的变化,但教会内的争论将持续下去,并影响教会的未来。

(三)一般信徒、妇女信徒和第三世界的教会要求参与教会上

① 《今日基督教》1966 年 7 月 8 日号。

② 艾伦·怀特(Ellen White)及其夫詹姆斯·怀特为该会 19 世纪中期的神学家,艾伦宣称她有预言和幻象的本领,并著书说明基督复临之依据。

层管理。该会的各级领导机构中,普通信徒的代表很少。1975年基层教会领导机构中普通信徒与牧师的比例为1:10,地区会议为1:6,而在教会最高的行政委员会353名成员中只有二名普通信徒,三个专业委员会中根本无普通信徒。^①因此,他们强烈地要求参与教会上层管理。妇女信徒对其在教会中地位偏低不满,要求任命女牧师和担任其他职务,实现同工同酬。1975年该会的维也纳世界大会始任命了一名妇女为交流部主任。随着近年来信徒分布之变化,第三世界国家,尤其是非洲国家的教会,对教会最高领导机构为北美教会所把持的现状,提出异议,要求参与总部的管理事务。

(四)该会对普世合一运动态度消极。它虽然也认为基督界无休止的分裂是一个悲剧,但声称真正的统一只能依靠圣经的真理基督复临才能达成,故对世界基督教联合会及其活动持怀疑态度,认为它处于自由主义影响之下,如参加世基联,将损害自己的特点和独立地位。有的甚至将世基联视为末世将临的恶兆之一。故该会始终拒绝参加普世合一运动组织,也未参加美国基督教联合会。但近年来,该会部分较开明的神学家曾对普世合一运动表示肯定。该会亦开始参与美国基督教联合会所属几个委员会有关传教的工作。

(五)开始关心社会问题。该会坚决反对种族歧视。1966年的世界大会宣布种族歧视违背圣经,70年代初,宣布种族歧视是罪恶。黑人信徒的增加更增强了反种族歧视的力量。1980年的世界大会抨击种族隔离制度为异端,主席威尔逊(Neal C. Wilson)号召南非的信徒冲破种族隔离法律的限制。南非教会公开抨击一切形式的种族主义。它对国际军备竞赛和战争威胁也极为关注,威尔逊在1980年的大会上谴责军备竞赛是“我们时代最明显的可憎事物

^① 《今日基督教》1975年8月29日号。

之一”^①。

三、救世军

救世军(The Salvation Army)是19世纪中期产生于英国的一个新教派和社会团体,其创始人为威廉·布斯(William Booth, 1829—1912 旧译卜威廉)。目前共有信徒约350万人,分布于英国、美国、新西兰、加拿大、澳大利亚和北欧等86个国家和地区。其国际组织为救世军总部,设于伦敦。

此派在神学上并无创新,基本与卫斯理宗相同。它强调罪是心灵和社会的毁灭者,拯救是上帝把人类从罪中解救出来,是人的永恒的希望;以爱心去生活,关心他人,服务世界。故该派十分重视传教和社会救济事业,并宣布其目的是“以上帝的权威结合人的聪明才智和爱心去拯救人们”。为扩大影响,该派布道多在街头巷尾露天举行,一般有铜管乐队奏乐以吸引听众。救世军认为从物质上帮助有困难的人是传教活动不可缺少的一部分。创立之初,救世军即着手创办社会救济和慈善事业,如开办医院、孤儿院、养老院、学校和儿童日托中心,救济自然灾害的受害者,为流浪者和无家可归者提供食宿,帮助刑满释放者就业,寻找失踪者,开展戒酒和戒毒等活动。

救世军组织制度特殊,布斯宣称要“建立一支拯救人们灵魂的十字军”^②。该派的名称即表明这一点。其全部组织系统仿照军队编制,牧师称为军官,着军装并有军旗,普通信徒称士兵,最高领导人称为大将,由各地区司令组成的最高委员会选举产生。其基层教会称为军营:一定数量的军营组成分区,分区以上设区,其教牧人

^① 《基督教世纪》1985年8月14日。

^② 《美国教派手册》第230页。

员分别具有将、校、尉各级军衔,等级严格,下级服从上级。新入会者需服从救世军信仰宣言《军队法规》,救世军纪律严明,强调舍己为人的道德观,官兵禁止吸烟和饮酒,并积极参加社会服务和传教。

救世军创始人威廉·布斯原为英格兰卫理宗牧师。1861年脱离该宗成为自由传道人。1865年他在贫民聚居的伦敦东区建立独立的传教会,并开办了四个小规模慈善项目。1878年,他将其教会更名为“救世军”。布斯极富口才,其布道遣词用句十分大胆、生动,充满对社会下层生活的关心,吸引了许多劳动阶级的信徒,以后又有中产阶级人士加入。1880年,雷尔顿(George Scott Railton)领导的一个组在美国建立了救世军。1881年始,救世军陆续传到澳大利亚、法国、瑞士、瑞典、印度和加拿大,其后又传到新西兰、南非和德国等24个国家和地区。

布斯的妻子与子女在救世军的活动中发挥了重要作用。其妻凯瑟琳·布斯积极协助他传教。1859年她发表《女性牧职》的小册子。次年,她开始公开布道,因而获得“救世军之母”的称号。1912年布斯死后,其长子布拉姆韦尔(Bramwell)继任为大将,他曾利用报纸发动反对诱拐青年妇女为娼的运动,影响甚大。布斯的另一子巴林顿(Ballington)于1896年组织“美洲志愿军”赴美传教。布斯的女儿伊万杰琳(Evangeline)领导美国救世军长达30年(1904—1934年)之久,曾就任大将,领导全部救世军。她在第一次世界大战中,因主持人道主义服务活动,曾受到美国总统威尔逊的嘉奖。她终生在救世军内工作,直到1950年去世。

从布斯开始,大将终身任职,且有权任命继任者。1929年,救世军改变这个惯例,大将由选举产生,68岁退休。

救世军创立初期,它的军官和士兵的教育水平都比较低。本世纪50年代后,这种情况已经有明显改变,军官的文化水平普遍有所提高,能够管理从医院到学校的各种社会团体。

二战后,救世军的传教和救济事业获得新的发展。除传统传教方式外,开始利用广播和电视作为传播工具,并重视对青年的传教工作。据1982年《美国和加拿大教会年鉴》称,从1970到1980年救世军成员增长了28%^①。随着社会生活的变化,救世军的慈善事业也在不断的调整。早期救世军仅仅从事发放食物和日常生活用品,以后其服务范围不断扩大,目前它的服务涉及面很广,其中包括医疗、救灾、为无家可归者提供食宿、学校教育、抚养老人、安排就业、防治酗酒和吸毒等。从总体看,救世军的慈善和救济事业规模也在不断扩大。1980年,仅在英国伦敦就有23家救世军的服务中心,每年为75万余人解除困难^②。从1981到1982年短短的二年时间里,美国救世军开办的各种服务中心,从10,228所上升到11,158所,接受救世军食宿和咨询服务的人数从300余万人上升到500余万人,日托中心的儿童由21,824人上升到26,374人,救世军诊所治疗的病人从46,746人上升到143,568人^③。1987年,美国《幸福》杂志提名救世军为15个最好的慈善团体之一。救世军办理慈善事业所需经费来源亦趋于多样化,既包括信徒个人捐款,也包括来自其他基督教团体、社会服务组织、富豪、乃至政府的资助。

近年来,救世军也存在一些问题,对这些问题的态度和解决办法将影响今后的发展道路。首先,救世军的传教和社会救济两方面的工作不够平衡。前者显得较为薄弱,因而它在公众中形象类似一个世俗的社会服务团体,而不是一个基督教派别。1980年美国的一项调查显示人们较多关心的是救世军的社会服务工作,而较少关心其宗教活动。救世军因此遭到基督教界人士尤其是福音派的

① 《今日基督教》1983年12月16日号。

② 《一个世纪》1980年11月号。

③ 《今日基督教》1983年12月16日号。

批评。救世军的领导层已意识到此,开始强调救世军工作的福音意义。1980年美国救世军在堪萨斯城召开全国大会,提出要加强交流,注意改善自身形象。重申救世军的基本灵性任务。其次,救世军成员中相当大部分人出自救世军家庭,其信仰世代相传,这种现象在军官中尤为突出。由于近年来欧美出生率下降等因素的影响,这种传统的风气已阻碍救世军自身的发展,信徒人数有所下降。此外,由于慈善事业规模扩大和种类增多,以及经费来源多样化,对军官的管理和审计的能力提出了更高的要求。有鉴于此,美国救世军提出加强培训工作的计划,并注意吸收培养黑人、西班牙人和亚裔的军官。另外,经费不足也成为妨碍其救济和慈善事业发展的一个因素,1980年,英国救世军各项事业费出现了100万美元的赤字。美国救世军也提到把开辟更多的财源作为一项任务。

救世军并无复杂的神学理论,它关心的重点在于实际的救济和传教活动,而非神学原则,所以近年来基要主义与自由主义的神学争论并未在救世军内引起很大的反应。救世军坚持其慈善活动超越政治派别、信仰和民族的差别。因而,它自认为是一个非政治性的宗教派别,决不倾向于某个政治派别,也不卷入政治活动。在这种立场的影响下,救世军的社会救济活动大多只停留在缓解和医治表面的社会苦难和弊端,而很少触及造成这些苦难和弊端的深层政治和经济根源。因此有人批评救世军“支持维护政治现状,而无意探索造成今天这些问题的根本原因”^①。另一方面,由于不愿卷入政治,救世军对一些非正义的社会制度或政策态度不鲜明。例如,多年来,救世军拒绝与其他教派一起反对南非的种族隔离政策。救世军很早就加入了世界基督教联合会,成为活跃的一员。但由于1978年世基联实行反对种族主义计划,拨款85,000美元给

^① 《今日基督教》1987年12月16日号。

与游击队有联系的津巴布韦爱国阵线,用于反对白人政权的种族隔离政策,救世军认为世基联支持暴力政治活动,因而暂时中止自己的会员资格。1981年7月,救世军大将布朗(Arthur Broun)致函世基联称:世基联的一些政策和行为是“政治性的,”“危害了救世军的非政治性质”^①。因而宣布退出世基联,但同时表示愿意保持与世基联的友好、合作关系,这一决定遭到津巴布韦救世军军官和士兵的反对。并要求伦敦国际总部收回成命,认为当地的解放运动是“为人权而斗争,我们看不出这样的理想与爱、施舍和全人类的自由有什么抵触”^②。但这未能改变救世军领导的决定。

四、基督教科学派

基督教科学派(Christian Science)是具有基督教传统的神秘派别。1879年由艾娣(Mary Eddy, 1821—1910)创立于美国。其教会的正式名称为科学家基督教会(Church of Christ Scientist)。现有信徒约160万人^③,分布在57个国家,主要集中于操英语与德语的地区,美国为此派之中心,约有信徒35万至45万人,其他为英、德、荷、瑞士、瑞典、澳大利亚、加拿大、新西兰等国。近年来在第三世界也有所发展。

此派的教义独特,它认为上帝是神性的精神,蕴含着万事万物。只有精神才真实存在,灵魂、真理、爱、力量、永恒生命、健康和善良都属于精神。而物质仅是不真实的幻想,一切邪恶、罪、死亡、疾病均属于此,它们是短暂的、虚假的,非真实存在。人是上帝的观念和肖像,它是不死的、自由和善良的,疾病只是人的幻象。人只要

① 美国《世界观》1981年12月号。

② 《一个世界》1981年10月号。

③ 不公布信徒数字为此会之惯例,上述数字为《世界基督教百科全书》的估计数字。

通过祈祷和灵性进步,使自己的精神达到上帝神性这种真实的存在时,就能摆脱死亡、疾病及一切邪恶。因此,该派反对传统的拯救观,认为得救即消除死亡的幻想;同时也反对用医药治病,认为以物质的方法消除疾病是信仰不纯的表现。该派认为祈祷医病的效力反映出祈祷者的信仰程度,并拥有一批受过训练的所谓“公共医生”(Public Practitioner),以祈祷为人治病,即所谓信仰疗法。该派不承认三位一体说,认为耶稣是肉体的人,不能与上帝合为一体,只有作为精神的基督才是上帝。耶稣的真正使命是向人类指出人的精神和灵性的本质。该派自称此理论可以由理性和经验所证实,故称之为“科学”。

基督教科学派无圣洗和圣餐。其礼拜仪式重视默祷,力求达到精神净化的目的。该派不设专职牧师,每个教会有二名宣读人(reader),在礼拜仪式上宣读圣经与艾娣所著《科学与健康及圣经的关键》的选段。每周三举行“作见证会”,信徒交流灵修的经验 and 信仰治病的体会。艾娣自幼体弱多病,患有瘰疬。医治无效。1862年,她向催眠术家昆比求医,自觉有效,乃积极探寻疾病的精神疗法。据说1866年,她在阅读圣经中有关耶稣治病的一段记载时产生顿悟,病痛霍然痊愈,自此逐步形成其独特的神学理论。1875年,她发表《科学与健康及圣经的关键》一书阐发其理论。后成为基督教科学派除圣经以外的又一经典。

艾娣原无意创建独立的派别和教会。但随着信奉者的增多,以及其他教派不接受她的理论,遂于1879年建科学家基督教会于波士顿,并创办了波士顿玄学院(Metaphysical College),培训信徒。艾娣于1908年创办的《基督教科学箴言报》,至今在西方影响甚大。

20世纪初,该派发展较快,1940年在美国有教会1394个,聚会处759个。这一时期该派还传播到国外。二战后,美国基督教科

学派的发展转为缓慢,在欧洲基本陷于停顿,甚至出现了衰落的征兆。例如,1953年,英国有教会181个和聚会处163个;到1968年,教会只增长到189个,聚会处则减为126个。战前英国有该派的公共医生1000多人,到1968年仅有540多人。50年代,西德的公共医生一度达到100余人,到1970年减为84人^①。长期以来,该派一直被基督教界视为边缘教派,处于孤立的境地。为打破这一局面,在60年代,美国基督教科学派的领导人先后与联合长老会和联合基督教会多次对话,交换意见,增进理解,致使主流教会的一些人士开始改变了对其看法,承认该派属于基督教传统的一部分。

二战后,该派大力开展传教活动。1956年,由它制作的电视和广播系列节目“基督教科学派怎样治病?”在1000多个电视台和电台播出。1966年,该派理事会增设主管国际传教和青年工作的部门。当时该派已经建立了4000多个校园组织和1200多个学生小组^②。但仍未能扭转该派发展停滞的趋势。

基督教科学派对当代美国社会和国际形势的变化甚为关心。1957年该派理事会发表特别声明称:“世界的冲突和动荡都是由于抗拒基督和真理而引起的”;认为冷战、军备竞赛、人口膨胀等问题均是一种病态,只有靠真诚的信仰才能治愈。1965年它又强调“对于每一个致力于人类团结和进步,并且真诚相信上帝权威者,我们都给予合作与支持”。

70年代以来,基督教科学派出现了明显的衰落趋势。1962年该派的医生总数为8300人。至1987年尚不足3500人^③,而且愿意充当专职医生的人数越来越少。该派的信徒年会结构亦趋于老

^① 布赖恩·威尔逊:《宗教派别》纽约1970年版第143页。

^② 《今日基督教》1966年6月24日号。

^③ 《今日神学》1987年4月号。

化,对青年失去了吸引力。在美国,该派只是在一些退休者较集中的地区维持着相对稳定的局面。这种现象的出现是西方社会日益世俗化的结果,现代医学的高度发展也冲击了该派的理论和实践。近年来,由于基要主义思潮抬头,基督教界对该派的批评增多,抨击该派以《科学与健康及圣经之关键》为经典,因而不承认它为基督教界的一员,坚持把它视为一种迷信崇拜。世界基督教联合会因该派否认耶稣神性而拒绝其加入。基督教科学派信徒拒绝医药治疗的作法也引起社会上越来越强烈的争议。80年代中期,《新英格兰医学杂志》等刊物,就该派信徒为其子女们施行信仰疗法而拒绝就医的问题进行了讨论。加利福尼亚州曾发生该派信徒因不让其子女就医导致死亡的事件而被起诉。基督教科学派的人士则辩称:这些死亡事件不能作为该派信仰疗法的代表;并宣称信仰疗法不仅是一件实用的医病方法,更是一种世界观和生活方式,因而关系到宗教信仰自由的问题。总之,基督教科学派近年来处境困难,走向下坡路。

五、耶和华见证人派(拉塞尔派)

耶和华见证人派(Jehovah's Witnesses)是19世纪80年代从基督复临派中分化出来的一个派别。该派崇奉唯一神耶和华,信奉并宣传此教义者称为见证人,故名。由拉塞尔(C. T. Russell, 1852—1916)于1884年建立于美国,故又称拉塞尔派。此派初称“守望楼圣经与传单会”,1931年改为现名。现有会员(见证人)约250万人,其中美国为752,404人,^①其他分布于德、英、北欧、东非、南非与南美等地。其总部设于美国纽约的布鲁克林,在95个国家设有分部。

① 1989年美国《世界年鉴》。

耶和華見證人派的信仰均以聖經經文為依據，無依據者一律不承認。具有濃厚的末世論色彩。它反對三位一體，認為上帝（即耶和華）為宇宙至高的神，耶穌只是人，他以肉身為人類救贖，復活後成為不朽的靈永存。該派認為現實世界為撒旦所統治，世界末日即將來臨，基督將復臨，善惡兩種勢力經過大決戰後，撒旦及其信徒將遭毀滅，部分已死的信徒將復活，耶和華挑選的 144,000 名最優秀的見證人將獲永生，與基督一道統治世界。在地上建立一個正義、和平的理想王國。因此該派不重視現實生活，並形成許多獨特的行為規範，如不拜偶像，不參加任何非本派的活動，反對輸血，拒絕服兵役和向國旗致敬等。聖誕節和復活節因聖經無記載，故不予重視。每年舉行一次“主的晚餐”，實行浸洗。

該派的教堂稱為“王國會堂”(Kingdom Hall)，所有信徒都參與傳教工作。一部分人稱為宣傳員(Publishers)，另一部分人稱為“先鋒”(Pioneer)，每月至少做宣傳工作 90 小時，部分人員被派往邊遠地區和外國。大部分信徒傳教經費自理，僅部分到偏遠地區傳教或在總部工作的信徒有小量津貼。該派的傳教方式包括登門訪問和分發傳品。

20 世紀初，該派在美國發展很快，並傳播到其他国家，為協助拉塞爾工作，全體信徒選舉產生了領導機構董事會。第一次世界大戰期間，該派因預言世界末日即將來臨，其領導人曾被捕入獄，但信徒增加較快。二戰中，德國的該派信徒因對國家政權的立場而受到納粹的迫害。

二戰後耶和華見證人派加緊了傳教活動。僅 1959 年，該派發行的傳教書籍、期刊即達 1500 萬份，最重要的雜誌《守望樓》以 55 種文字出版。當年，每個宣傳員平均服務 157 個小時，作 55 次家庭訪問。這一年領洗人數 86,345 人，使該派總人數達到 717,088 人，

而 1947 年,它只有 176,456 人^①。70 年代,该派总人数增长了 45%。1985 年,当年领洗的人数达 189,800 人^②。该派的发展在不同国家和地区不甚平衡,除北美、西欧外,该派在墨西哥、巴西、津巴布韦、南非、尼日利亚、肯尼亚、坦桑尼亚等国发展较快,但在亚洲的传教并无显著成果。而且该派的发展亦非一帆风顺。特别是该派曾宣称 1975 年世界末日将来临,千年王国将建立后,这个预言自然没有实现,因而一度导致该派成员减少 27%^③。

该派之所以长期保持发展的趋势,主要是其组织较为严密、信众对教会生活参与程度和认同感较深,因而受到社会下层和文化较低层次的欢迎。另外,它独特的传教方式适应某些国家的社会需要。例如在某些非洲国家,它的活动有助于打破种族和部落间的隔阂。另一方面,该派在世界上的广泛发展也给其自身带来了变化,特别是在非洲国家,它的民族化和本色化进展显著。例如在肯尼亚,到 70 年代初期,除外来的传教人员仍然主持内罗毕的机构外,基层教会的领导权已过渡到由本地人掌握。

在历史上,此派与国家政权发生争执、而遭受迫害的事屡见不鲜。战后,这种现象仍然存在。从本世纪 40 年代到 70 年代自欧洲的瑞典到亚洲的印度乃至非洲的埃塞俄比亚、坦桑尼亚、马拉维和南非,耶和華见证人派都曾与当地政府发生过冲突,其信徒有时被捕或被驱逐,有时则被禁止传教。原因依然是此派蔑视国家政权和民族主义,拒绝服兵役、唱国歌等忠于国家的行为。

耶和華见证人派由于其末世论的传统,一般不对社会问题专门发表意见,1957 年该派在美国巴尔的摩市召开的一次会议上,其主要领导人谈到当时的形势时宣称“无论以色列、联合国还是合

① 《基督教派别》第 90 页。

② 《当代基督教》1986 年 6 月 13 日。

③ 《当代基督教》1982 年 9 月 1 日。

一的基督教世界都无法医治这个死的世界……人类世界唯一的希望是上帝的王国”^①。这段话颇能代表该派的一般社会态度。

耶和華见证人派长期被西方人士视为与基督教和社会发展的激流格格不入的一个孤僻、怪异的派别。60年代中期后,它为改变此形象,降低了抨击其他宗派和世俗社会的调门,传教方式也变得较为温和。这说明此派作为社会的一个组成部分,同样要随着社会的变化,在某种程度上适当调整自身,以适应社会文化的发展主流。

六、五旬节派

五旬节派(Pentecostals)是本世纪初产生于美国的一个神秘宗派。在当代,它既包括以强调圣灵降临恩典教义为核心的独立的教会团体,也包括许多遵从相同或相似教义与礼仪,但仍从属于其他教派的一些信徒。“五旬节”本为犹太教纪念上帝在西奈山授“十诫”的节日。因传说上帝授“十诫”的日期是以色列人逃出埃及后的第50天(10天为一旬),故名五旬节。基督教产生后,据《新约·使徒行传》第四节记载:圣灵曾于五旬节降临到诸门徒身上,“他们都被圣灵充满,按照圣灵所赐的才能说起别种语言来”。故基督教又将五旬节称为圣灵降临节。20世纪初,在奋兴运动中,美国的一些信徒突出强调圣灵降临的神恩作用,逐步从旧宗派中分化出来,故名五旬节派。

五旬节派并无统一的信条、教政制度和礼拜仪式。它共同强调的是信徒个人与圣灵相沟通的体验,具体特点是(一)“灵洗”(Spirit Baptism),即信徒与圣灵沟通并合为一体,使自己沉浸在一种崇高神奇和喜悦的神秘体验之中,并且无拘束地渲泄个人的

^① 《基督教世纪》(1957年9月)。

宗教感情,从而获得安全和自信的感觉。(二)说方言,接受灵洗的外在表现是“灵的恩赐”,指信徒不自觉地说出无人能懂的语言。(三)神医,即患慢性病者无需医药,而借助圣灵驱魔治病。五旬节派大部分教会把说方言视为灵洗的首要结果和表现。另一部分教会主张其余的灵的恩赐和奇迹与说方言同等重要。早期的五旬节派的礼拜仪式十分狂热,信徒常常全身痉挛,狂喊乱叫,手舞足蹈。以后这种狂热的气氛有所减弱。目前,美国一些主要的五旬节派团体的灵洗仪式已无这类场面出现。由少数民族组成的教会团体和第三世界的五旬节派,教会的礼拜仪式仍保留着不同程度的狂热成份。

五旬节派的神学立场倾向于基要主义,社会政治观点也比较保守。该派重视个人的道德和慈善行为。受基督复临思想的影响,该派教会一般不开展统一的、大规模的社会政治活动。早期的五旬节派曾形成过禁烟酒,禁看电影和戏剧之类的生活戒律,现在仅有少数教会保留。

五旬节派的组织制度多种多样,自愿采用主教制、长老制或公理制。多数教会具有中央集权倾向。

五旬节派是在19世纪后期,美国兴起的福音复兴和神圣运动的背景下出现的。成圣的思想早已存在于卫斯理宗的神学理论之中,灵洗的观念在某些福音派传教士言论中也初露端倪,基督复临的信仰盛行一时。多种奇迹的再现和神医引起公众浓厚神秘感,信徒自发的狂热宗教集会时有发生,这些都成为五旬节派的思想来源和产生的土壤。一般认为,五旬节派运动的创始人为帕勒姆(Charles F. Parham)。此人于1901年初在堪萨斯州的托皮卡城经历了说方言的体验,从而断定说方言为“真正灵洗”的表现。他由此发起“使徒信仰运动”,并取得了一些成果,但真正为此派奠定基础的是帕勒姆的黑人信徒西摩(William Joseph Seymour)。他于

1906年将此运动推广到洛杉矶,吸引了大批信徒,并逐渐使五旬节派成为遍及全国的宗教复兴运动,一些五旬节小派别相继汇入这一运动。但随着传播地区之扩大和时间的推移,统一的五旬节派运动发生了分裂。1916年前后,五旬节派因神学立场不同而分裂为三大派。一派主张再次神功(The Second Work)论。此派认为恩典的施予分为三次,一为皈依,二为成圣,三为灵洗。基督上帝会和上帝会(克利夫兰,田纳西)属于这一派。第二派主张“完成神功”论(Finished Work)。该派认为皈依和成圣同属于一次恩典,上帝会属于此派。第三派主张“一体论”(Oneness),此派否认三位一体,认为只有一个上帝名叫耶稣,所谓圣父、圣子、圣灵只是上帝的不同称号和作用而已。联合五旬节会属于此派。

早期五旬节派的信徒主要来自农民、工人、城市贫民、外来新移民等社会下层。40年代以后,较大的五旬节派教会内,中产阶级比重增加,白人的势力增强,其神学和礼仪的狂热性有所减弱,教会组织制度趋于完善。

五旬节派于1907年传入欧洲。挪威循道宗牧师巴瑞特(Thomas B. Barret)于1906年在美国纽约皈依五旬节派。他回国后创建五旬节教会,并以此为据点传入英、德、意、荷、比、瑞士、奥地利等国。20年代初,该派又东传至保加利亚、罗马尼亚、俄国。与此同时又由欧美传入亚、非、拉地区。但五旬节派在亚非拉地区的迅速发展是在50、60年代。

五旬节派是当代发展最快的新教派别。由于近年来其成员急剧膨胀,教会众多,教徒分布广,组织相对分散,一些教会无确切的统计数字,故关于此派目前的绝对数字难以获得。目前,其信徒总数约为59,022,853人,独立的教会团体1214个^①。美国是五旬节

^① 《世界基督教百科全书》牛津版。

派的发源地,有教会团体 53 个,信徒 3,614,661 人^①;其余分布:巴西约 650 万人,智利约 130 万人,阿根廷 30 多万人,哥伦比亚 20 多万人。加勒比海地区约有 700 万信徒。在亚洲,印度尼西亚约 200 万信徒,印度、菲律宾各约 55 万人,南朝鲜约 15 万人。非洲的五旬节派达 1400 余万人,其中扎伊尔约 600 万人,南非约 200 万人,尼日利亚约 220 万人,加纳约 100 万人,肯尼亚约 75 万人,津巴布韦约 40 余万人。它在欧洲的发展很缓慢,近年来处于停滞和衰落状态。目前瑞典约有 50 万人,挪威有 7 万余人,英国约 25 万信徒,德国 11 万信徒,意大利有 33 万人,法国约 12 万人,前苏联有 60 万信徒。^②

其所以在美国和第三世界发展迅速、信徒猛增,与其神学思想和自身改革关系密切。本世纪 50、60 年代有以下变化。

(一)提高自身素质,加强联合。早期五旬节派的形象是保守、孤立、狂热、组织松散的群众性团体。二战后美国的一些主要五旬节派教会作了一些改变。其一是教会组织的严密化和兴办神学教育。以上帝会为例,其信徒和牧师原多来自社会下层,文化程度很低,许多牧师只受过小学教育。随着中产阶级信徒的增加,上帝会开始重视教育,兴办圣经学校,培养新一代牧师。为满足普通信徒参与教会决策的愿望,上帝会设立了普通信徒代表的机构。1961 年的教会大会具体规定了大会的议事程序和规则。另外,上帝会早期所形成的一些清规戒律,例如禁止化妆、禁止进戏院以及对接受高等教育的限制,也逐渐取消。其二是许多五旬节派教会打破了以往分裂、孤立、互不来往的状况,加强了联系。1948 年主要的五旬节派教会组成北美五旬节派联谊会。1939 年成立的全欧五旬节派

^① 1989 年美国《世界年鉴》第 790 页。

^② 美国《宗教百科全书》第 11 卷第 233 - 235 页。

大会于 1947 年在苏黎士主持召开了第一届世界五旬节大会,二年之后在巴黎召开了第二届世界大会。这次大会建立了一个委员会负责安排以后的世界性会议,并创办了《五旬节》(Pentecost)期刊。部分教会团体加入了世界基督教联合会。

(二)“成功的福音主义”与“灵恩运动”的兴起。50 年代该派产生一种称为“成功福音主义”的思潮,为其传教士罗伯茨(Oral Roberts)等人所提倡。这种思潮认为,上帝是善良的,他希望信徒享有一切美好的事物,包括世俗事业的成功,自身健康和拥有财富等。因此,虔诚的信徒理应取得这些成功,享有舒适的生活。这种思潮在五旬节派内盛行一时,一些五旬节派教会中出现了追求豪华、奢侈的风气。例如罗伯茨 50 年代投资 200 万美元兴建豪华的办公大楼,60 年代初又创办奥雷尔·罗伯茨大学,配备有当时最为先进的设备。1975 年,基督上帝会的领导人公开宣称:“上帝保佑我们乘最好的汽车,住最好的房屋,穿最好的貂皮时髦大衣,而且有大笔银行存款”^①。这一思潮迎合了某些追求舒适享乐的人士之心理,吸引了不少信徒。

60 年代,灵恩运动(Charismatic Movement)崛起,大大推动了美国五旬节派的发展。1961 年,来自加州的圣公会牧师丹尼斯·贝内特(Dennis Bennett)宣布他经历一次灵洗的体验,并说了方言。这个消息迅速传播开来,成为灵恩运动的开端。灵恩运动波及了几乎全部新教教派。1967 年,灵恩运动扩展到一些天主教大学,并通过各种地区性和全国性的大、小聚会在天主教内迅速传播,其速度和声势甚至超过新教教会内的灵恩运动,甚至也波及到东正教会,在西欧也具有影响。灵恩派究竟是从传统的五旬节派中分化出来的旁支,还是在新教主流教会和天主教会内独立成长起来的

^① 《基督教世纪》1979 年 8 月 15--22 日。

宗教运动？对此意见不一，由于五旬节派与灵恩派的基本观点一致，故多数学者认为两者均属于五旬节派运动。

灵恩运动的兴起使五旬节派的力量与影响大增。从60年代至今，传统的五旬节派教会的规模在不断扩大。美国几个主要的五旬节派教会均属发展最快的教会之列，如上帝会，1965年成员仅50余万人，到1989年已增至210万人^①。近年来还出现了不少独立的五旬节派和灵恩派新教会，其发展速度也很惊人，但缺乏具体统计数字。五旬节派在美国的影响益大。据1979年盖洛普民意测验显示，19%的成年美国人即2900万人认为自己是五旬节派或灵恩派基督徒，其中500万人声称经历过说方言^②。五旬节派在美国宗教生活中的影响由此可见一斑。

(三)增强信徒个人信仰的活力。五旬节派在宗教仪式中直接触动信徒的宗教感情，强调发挥信徒个人的主动性，使每个信徒都成为宗教活动中积极、活跃的一分子，力求创造一种信徒之间互相关心、互相帮助的温暖友好的气氛；该派的布道与礼拜的内容不尚空谈，注重结合个人生活实际。其礼仪中狂热成份继续减少，更趋规范化。为适应中产阶级的需要，美国历史最长的五旬节派教会——上帝会(克利夫兰，田纳西)在1988年的全国大会上决定改变于1911年形成的道德规范，宣布佩戴珠宝手饰，使用化妆品和去电影院并不违背个人成圣的原则，以适应当代社会的环境。

(四)电视传教，扩大影响。80年代，盛行一时的“成功福音主义”的影响有所下降。许多领导人指责它“沉醉于物质主义，而忽视基督及其救赎”^③。许多五旬节派信徒也认识到，在基督徒的生活中，既有欢乐和成功，也有痛苦和失败，即使虔诚的信徒也有被伤

① 美国《世界年鉴》1989年。

② 《今日基督教》1987年10月16日。

③ 《今日基督教》1987年10月16日。

害的可能。故该派教会把强调重点由“个人世俗事业”的成功,转向“世界福音化事业”的成功。这些教会把大量金钱用于支持传教事业,特别是开展电视传教活动。许多教会制作宗教宣传节目,开办电视台,走上电视屏幕布道,吸引了成千上万的观众,并从中涌现了一批专门从事电视布道的电视明星。80年代最著名的10名电视布道家中,有7名属于五旬节派。其节目每日可达1300万观众,每年的收入高达20亿美元。他们凭借其巨大的影响和雄厚的财力投资宗教娱乐业、兴办教育和新闻出版机构。电视传教士在北卡罗来纳州兴办的退休和娱乐中心——美国传统乐园,占地2,300英亩,每年吸引游客600万人次,自诩为美国第三大主题乐园。电视传教活动对五旬节派的发展起了不小的作用。然而他们当中有些人凭藉上帝之名从信徒手中敛财却用以享受豪华生活的作法,近年来遭到教会内外的批评。特别是风靡一时的电视传教士吉姆·巴克(Jim Bakker)、吉米·斯瓦戈尔特(Jimy Swaggart)等人因两性关系问题和金钱欺诈而迭爆丑闻后,电视传教士们一度受到公众舆论的抨击。但目前该派仍设立了传播学学校,培养电视传教业人材。

五旬节派在其发展过程中,也暴露出自身的一些问题。作为一个20世纪初出现的新派别,它在某些方面仍显得不成熟。其中最大的缺陷是,至今尚无一套具有自身特色的神学理论。许多五旬节派教会领导人已经意识到,仅仅诉诸信徒的感情和经验,而在神学上仅简单重复基要主义和福音主义的信条,不能使五旬节派获得牢固的基础。因而探索和发展自己的神学理论成为迫切的问题。另外五旬节派内部依然是独立的教会林立,白人与黑人教会分离,传统的神学观点分歧仍然存在,这些因素都严重地影响着五旬节派的团结及其对普世合一的态度。五旬节派近年来在第三世界的发展引人注目。该派在拉丁美洲、东南亚和黑非洲的发展尤为惊人。

除欧美五旬节派传教士创立的教会外,灵恩派运动也在当地的新教和天主教教会中兴起,因此还出现了一批由本地人自发创立的五旬节派教会。在拉美国家,五旬节派在巴西和智利的发展最为迅速。二战后始在巴西出现的独立五旬节派团体——基督的巴西(Brazil for Christ),现在已发展成为拥有信徒 650 万人的大教会。在亚洲国家中,五旬节派在印度尼西亚、南朝鲜和印度获得很大发展。在南非、东非和中非的信徒已空前增多。它在第三世界迅速发展固然与传教有关,但当地领导人和特殊的社会环境,也是发展的主要原因。首先,当地的五旬节派大多重视在社会下层传教,倾听与反映穷人的呼声与要求;其次,五旬节派有自治的传统,第三世界的该派教会一般具有较强的独立自主要求,土生土长的教会,十分珍视自己的独立地位。例如,1967 年的五旬节派世界会议上,美国的上帝会企图控制巴西的上帝会,遭到巴西教会的抵制。第三世界五旬节派在发展过程中往往吸收当地的风俗习惯和宗教传统。黑非洲的许多独立教会创始人人都具有浓厚的土著文化背景,在当地信徒当中被奉为半神半人的先知或教主。这些独立教会常常采纳或宽容祖先崇拜、多妻制等风俗,以易于当地群众接受。但欧美的一些五旬节派教会因此不承认它们属于五旬节派。

五旬节派与灵恩派运动目前仍在发展中,对此作出评论,尚有待时日。

二战后的基督新教各宗派,不论是主流派抑或其他宗派,在神学观点、政治态度、社会思想诸方面均发生了明显的变化,与此同时,还出现了众多的新崇拜团体。

第四章

60、70 年代兴起的新崇拜团体

在当代的新教中,不仅传统的宗派产生了新的分化与组合,而且出现了众多的新崇拜团体。在西方,新崇拜团体(New Cult)一词涵义较广泛,其中多数属于新教传统,亦有相当部分属于印度教、佛教、锡克教以及东方神秘主义、现代心理学等传统,或数种宗教传统的相互揉合。此处其意特指本世纪 60、70 年代在美国兴起、继而传播到西方各国的新宗教团体。Cult 一词含有迷信、异教和邪教之意。从宗教学的角度观察,系指尚未完全定型、具有某些不成熟的信仰和仪式的宗教组织,它是宗教的端倪。其共性是组织机构十分简单,无教会行政体系和专职神职人员,尚未形成系统的神学理论。离经叛道为其另一特征,它一般被认为是对一个社会中占支配地位的宗教传统进行挑战的团体。显然,这些新兴的宗教团体被冠之为“Cult”,表明它们尚未为社会所接受。

目前,西方一些宗教学者通过对新宗教团体的研究后发现,它们大多可溯源于世界各主要的宗教传统,许多派别还拥有深奥的神学理论。因此,他们认为,不宜把 60、70 年代的新兴宗教团体统称为 Cult,更倾向于称之为“新宗教”、“新宗教运动”、“宗教复兴运动”、“宗教革新运动”或“边缘宗教团体”等。

一、新崇拜团体的类型

本世纪 60、70 年代产生的新崇拜团体种类繁多,尚无具体统计数字,据西方学者估计:约有 3000 个团体,信徒约 200 万至 300 万人。这些形形色色的新崇拜团体大致可分为三种类型:

(一)属于新教传统之崇拜团体。这类团体多从 60 年代后期、70 年代新教福音派的“耶稣运动”中分化出来。较重要的有上帝之子会(The Children of God),其现名为“爱的家庭”(Family of Love);统一教会(The Unification Church);人民圣殿(The People's Temple);国际之路会(The Way International);爱的以色列(Love Israel)和阿拉莫基金会(Alamo Foundation)等。他们是以圣经为基础的新教福音主义同反传统文化的“嬉皮士”(Hippy)生活方式相结合的宗教团体。它们虽然都承认《圣经》的权威和耶稣是基督,但更强调上帝的直接启示。这些团体的领导人往往把自己的说教置于《圣经》之上。如统一教会的领导人文鲜明宣称,他为统一教会制定的《神圣准则》展示了隐藏在圣经中的真正含义,向当代人“启示”上帝的真理,这种真理不是简单重复《新约》,而是耶稣传授给他并让他传给世人的“新信息”,因此是上帝的最终启示,是“第三部圣经”。上帝之子会的经典虽然是《圣经》,但却经过了其领导人伯格(David Berg)的增补,而且伯格的预言实际上成为该团体的行动准则。人民圣殿的领袖琼斯更是把个人所谓超凡魅力的预言置于圣经之上。另一方面,新崇拜团体的领袖逐渐取代耶稣基督而成为其信徒的崇拜对象。伯格自称为“大卫王”、“摩西”,琼斯则自称为耶稣基督,文鲜明未公开宣布自己是弥赛亚或再生的基督,但大部分信徒把他看成是基督。

(二)带有东方宗教沉思默想和先验论色彩的神秘主义团体。其中较有影响的是讷里什那觉悟国际社(The International Society for Krishna Consciousness)、神光会(The Divine Light Mission)、超越冥想派(Transcendental Meditation)和幸福健康神

圣会(Happy-Healthy-Holy)。这类团体源于东方的印度教、佛教、锡克教等。它们宣称“善恶有因果”、“人生有轮回”，提倡“纯粹意识”和“超越冥想”，主张苦行修身，安贫乐道，以达到肉体上的解脱。这种东方的神秘主义因为可以自我表现，摆脱现代社会所造成的精神紧张而吸引了许多青年人。

(三)融合东方神秘主义和现代心理学某些因素的信仰疗法运动。这种信仰疗法运动也被称为“人类潜能运动”。主要派别有信仰疗法教会(The Church of Scientology)、埃哈德训练研究会(Erhard Seminars Training)、西维亚思想控制会(Silva Mind Control)和再生会(Rebirth Society)。这类团体被认为是准宗教，其特点是运用技术训练来提高人们的“觉悟”，强调信仰要对自己的思想“负责任”，并且运用其思想以增强获得物质财富和提高社会地位的能力。其中最有影响的是信仰疗法教会。该教会为L·罗恩·哈伯德(L. Ron Hubbard)所创立，其信仰体系是古希腊哲学思想，东方神秘主义和现代精神分析法的混合体。1950年，哈伯德出版了《戴尼提：精神健康的现代科学》一书。在此书中，哈伯德宣称，“戴尼提”(Dianetics)是人类最先进的心灵研究学科，它是一种掌握生命所产生的能量方法，此方法会给人们的器官和精神带来更高的效力，使人们充分了解心灵的全部潜在能力，并发现这些潜能远远超过以往的所有设想。该书在50年代风行全美。而后哈伯德把“戴尼提”阐述成一种综合的哲学和神学体系，成为信仰疗法教会的经典。

二、新崇拜团体产生的历史背景

当代新崇拜团体在西方如此活跃，有其深刻的社会根源。

首先，现代西方社会日趋世俗化的倾向，是新崇拜团体兴起的重要因素。60、70年代现代科技的高度发展引起了西方社会的深

刻变代。世俗化日益成为先进的工业化社会的一个重要特征,宗教信仰的地位日趋下降。在欧美大部分新教国家中,主流教会的成员急剧减少、神职人员逐渐失去了传统的地位和权威。虽然对上帝的信仰仍具有重要性,但对超自然的信仰已不被广泛接受。在美国,新教徒虽有所增加,但许多教会已变得相当世俗化。不少教会人士,特别是现代派,为了保持其宗教传统的连续性,大力强调宗教现代化。他们力图对教会的政策、礼仪和结构进行变革,使之适应现代化社会的需要。他们关心社会生活,组织讨论信徒的切身问题,试图说明宗教与科学的一致性;对于宗教仪式,则力求简化,允许天主教徒在新教教堂作礼拜,提倡妇女任神职,采用现代化宣传工具,组织专业人员与信徒加强联系。此外,还大力发展教会慈善事业,借以提高教会的威信。

这些日益世俗化倾向,特别是它们不强调超自然主义和教会仪式,被保守人士视为“割裂”了同一些“精神饥饿”的信徒的关系,其中一些人转向追求获得直接的宗教体验,为新宗教团体的兴起提供了条件。

其次,西方传统社会结构的崩溃为新崇拜团体的兴起提供了一定的群众基础。

现代西方的工业化、科技革命和城市化对传统的社会结构产生了巨大的冲击,导致西方社会日趋高度制度化。由于社会公益事业尽量减少个人间的互相依赖,人与人的情感交流也因社会制度化而降低到最低点。这种社会的高度制度化严重地削弱了介于个人、家庭和社会之间传统的“媒介体系”,即介于邻里、亲戚和教会等非行政化的环境。这种“媒介体系”的削弱,导致家庭同其他社会组织之间的日益孤立、同时还使支配着婚姻、家庭的传统伦理道德观念发生变化,其后果就是部分家庭的破裂,一些人精神生活的腐朽与堕落。家庭的破裂使许多青少年在亲属关系之外寻找爱和温

暖,因而为新崇拜团体的兴起提供了一定的群众基础。人们注意到当代新崇拜团体日益成为家庭和亲属关系的替代物。如统一教会和上帝之子会普遍提出“耶稣爱你”“我们皆兄弟姐妹”的口号以吸收信徒。这些团体的成员有时相信他们生活在一个特殊的、充满友爱的大家庭里,他们深深地爱着被称为“父亲”的宗教领袖。统一教会的宣教主题还不断强调美国家庭的破裂,美国人生活的腐朽和不道德,诸如离婚、色情、自杀和吸毒等,并将之同统一教会的所谓“完美世界”里的“完美家庭”相比校。

第三,新崇拜团体的兴起与美国传统价值观的崩溃关系密切。

在越南战争、水门事件和60、70年代的反传统文化运动的冲击下,美国人的传统价值观念,特别是作为统一的宗教政治意识形态的美国“国民宗教”受到了严重的打击。这种“国民宗教”曾大肆宣扬:上帝之国在美国,美国人是上帝的选民;它的使命是拯救沉溺于罪恶中的人类。“国民宗教”是在60年代首先由社会学家比尔·赫伯提出的,继而罗伯特·贝拉作了进一步的阐述。贝拉指出:自美国产生的第一天起就存在着这种宗教,它团结了所有的美国人,不管其属于何种教派。他把国民宗教的基本特征概括为:信仰上帝,相信死后永生,对任何宗教学说持宽容态度,相信美国民族负有特殊的历史使命。贝拉宣称:国民宗教起着巩固民族团结的作用。它带有浓厚的沙文主义色彩,并得到美国领导集团的大力支持。“国民宗教”曾成为美国的道德模式和反共产主义的冷战意识形态,在60年代早期,它曾引起十字军式的反共浪潮。

但是,越南战争使许多美国人从狂热的世界救主之梦中醒悟过来。美国在越南战场上几乎被拖垮,国内经济危机,政治动荡,人们对一切失去信心。许多青少年醉心于性解放,走出家庭,到丛林

中过群居生活,搞同性恋,梳怪发型,穿怪衣服。这一代人无事业上上进心,迷恋于唯我主义和享乐主义,醉生梦死,在西方被称为“垮掉的一代”。一位美国作家评论道:在越南的反共产主义战争不再是神圣的了。那场战争,起码暂时地分裂了国家和教会,救世主义和民族主义被分开了,而爱国主义被发现是一种错误的宗教。甚至连“国民宗教”的倡导者罗·贝拉都哀叹道:今日美国国民宗教成了一个空的和破碎的外壳。

美国传统价值观念的崩溃引起了两种反应。其一,继承“国民宗教”的传统,如上帝之子会和统一教会等,它们试图在一种普遍的政治道德世俗化环境里,复兴受到威胁的美国传统价值观。其二,神秘的和信仰疗法团体的发展,这些团体被认为是“利己的”和“自我陶醉的”,它们强调充分发挥个人的才能,并盲目拒绝把政治和社会价值观灌输到个人的灵性中去。

因此,这两类新崇拜团体于60至70年代在美国兴起,并流行于欧洲,其教义不同,规模各异。本书着重介绍基督新教色彩较浓、影响较大的四个新崇拜团体:上帝之子会、统一教会、人民圣殿教和国际之路会。

三、上帝之子会

(一)上帝之子会的建立

上帝之子会的前身是美国加利福尼亚州亨廷顿海滨的基督少年会。该会于1968年为福音布道家大卫·伯格创立。伯格原为基要派的基督徒和传教士联盟所属的牧师,因与该组织有分歧而退出,另建新团体“基督少年会”。他任命当地街头颓废派人士为牧师,吸收嬉皮士入会,逐渐成为“嬉皮士基督徒”中人数最多的一个团体。

基督教少年会的成员经常到亨廷顿当地的教堂进行“示威”。

他们穿着嬉皮士服装来到体面的中产阶级的教堂，列队行至教堂前面，坐在地上，对参加礼拜的人狂呼乱叫，这使得教区信徒和宗教团体十分反感。该会还拒绝遵守禁止在公立学校里散发宗教宣传品的有关规定，直接进入学校传教，妨碍了正常的教学秩序，引起社会的不满。面对社会日益高涨的敌视情绪，伯格和大约近百名追随者离开了加利福尼亚。他们首先到亚利桑那州的图森，然后分成小组到各地传教；销售他们的宗教宣传品，吸收新成员，并约定在加拿大会合。至加拿大后，伯格被其信徒尊为“摩西”、“大卫王”，许多成员也采用了圣经人物的名字。伯格开始把他的信徒分成 12 个团体，代表圣经中以色列人的 12 个支派，再次分散至北美大陆各地进行传教，因而有流浪者之称。他们四处吸收不满现状的、属于中产阶级家庭的青少年人会，并以出售宗教宣传品为生。新闻媒介把伯格的松散组织戏称为“上帝之子会”，伯格很喜欢这个名字，遂接受此称。

1970 年，伯格在得克萨斯建立了上帝之子会的基地。此后，上帝之子会的信徒开始在电视节目中赞美其信仰，并将新生活与其以前那种肮脏的、充满毒品和性的生活作比较，以增强布道效果。

在信徒增加后，伯格计划将上帝之子会传至全世界。1972 年，他率领上帝之子会信徒离开美国，赴各洲传教，先后设上帝之子会于英国、北欧、南美、澳大利亚、亚洲和非洲。伯格之所以在此时离开美国，因他已强烈地意识到他本人已招致新闻界、上帝之子会成员的父母以及地方官员的敌视。此会之流浪的、集体的和权威主义的生活方式，使其青少年很难与其家庭保持正常的联系。父母们经常因其子女的突然改变信仰而茫然，并为其子女离家出走而痛心。1972 年，一些上帝之子会成员的家长自觉地联合起来，建立了全美第一个反对上帝之子会的群众组织，名称为“把我们的子女从上

帝之子会解放出来的父母委员会”，^① 该会要求法院调查上帝之子会，并强烈要求议会通过反上帝之子会的法规。由于公众的关注，1973年纽约地方首席检查官路易斯·莱夫科维茨着手对上帝之子会的活动进行调查。为此，该会易名为“爱的家庭”。

目前，上帝之子会的美国成员约7500人，其中仅有500人在美国，其余的7000人活动于世界各地，^② 美国以外的成员尚无统计。其美国总部设于芝加哥。

（二）经典与教义

上帝之子会无系统的神学理论。《圣经》为其主要经典，但它为伯格的预言所增补。这些预言散见于伯格所发表的数百封“摩西”信札中。

上帝之子会信仰“千年王国”说。伯格一再宣称，耶稣基督即将复临，他将统治世界一千年，上帝的权威力量将整顿其阵营，同撒旦的军队决战，最终将对所有罪人进行审判，上帝之子会的成员将得救。他还预言，目前的形势，不管是真实的，或是想象的，都证明人类正处于世界末日前夕。例如，当伯格及其成员于1969年离开加利福尼亚时，他预言洛杉矶将被一次大地震所摧毁。1971年，当公众的敌视情绪日益高涨，迫使伯格不得不带领上帝之子会成员离开美国时，他再次预言，卡霍特克彗星将“无可救药地堕落在美国。”

伯格把20世纪最后的40年分为四个关键的时期，并预示了每一时期的内容。第一个时期为60年代，内容为“异教徒时代结束”和“在上帝之子会里以色列幸存者恢复”的开始。具体标志为上帝之子会的建立和传播这一启示。在此时期断绝其成员与现实社

^① 其英文名称为“The Parents’Committee to Free Our Sons and Daughters From the Children of God Organization.”简称：FREECOG。

^② 据《美国宗教百科全书》第一卷第453页。

会的关系,并把信徒集合起来。第二个时期为“大混乱时代”,将发生在70年代后期或80年代早期,此时期世界将不断混乱,通货膨胀、环境恶化,国际冲突和经济危机。伯格相信,由于美国最为上帝所厌恶,将遭受特别的灾难。他认为尼克松将建立一种极端右翼的专制统治,而逐渐导致左翼革命。他认为,随着阿一以战争的加剧,苏联将会入侵以色列并导致第三次世界大战,这最终将使美国走向灭亡。第三时期为大灾难时代,时间为1985至1993年。亦即新约《启示录》里所预言的,世界末日善恶大决战的准备时期。在此期间,假基督要求人们尊他为上帝,所有抵制者将遭到迫害。再次降临的基督及其捍卫者将同假基督的追随者进行决战并取得胜利,建立一个“新天新地”,从而进入第四时期,称为“圣人欢天喜地的时期”。在基督的千年王国期间,上帝之子会的成员将是最重要的官员。但撒旦及顽固不化的残渣余孽定会反抗。随着基督在决战中的最后胜利,所有仍忠于撒旦的人,将受审判并被流放到新天新地之外。

(三)组织机构及其资金来源

70年代早期,伯格设想把散布在全世界的上帝之子会成员每12人组成一个小组,随着成员的发展再不断地分划小组。至70年代晚期,上帝之子会已演化成一个金字塔结构。以地方团体为基础,逐渐发展为更大规模的分区,主教区、大主教区和首主教区,最高行政机构是“先知”伯格下面的顾问区。上帝之子会的各项政策均由地方各级主教会议作出,上级组织仅有建议权而无决定权。因此,上帝之子会的组织十分松散,这是伯格一直感到十分头痛的问题,他力图阻止个别教区发展得过快。

上帝之子会通过各种方式筹集资金,从成员捐助到出售宗教宣传品以及上街乞讨等。成员捐献不如出售宗教宣传品有效,因为该组织的成员多为青少年,均无许多财产。上帝之子会还开办了一

些面向青少年的晚间俱乐部及音乐会。但对教会来说,这些活动的主要目的是吸引信徒而非赚钱。尽管收入有限,但上帝之子会还是把相当多的资金投入传教活动,在世界各地吸收信徒。上帝之子会声称已在80多个国家建立了组织,而建立和维持这些组织的费用是相当可观的,故其信徒至今仍过着节俭的生活。此团体至今仍在发展中,全世界信徒总数尚无法统计。

四、统一教会

统一教会的全称是“世界基督教统一圣灵协会”(Holy Spirit Association for Unification of World Christianity),为韩国人文鲜明(Sun Myung Moon)于1954年建立。该团体于1959年传至美国西海岸,在60年代,它几乎不为人所知,但至70年代,统一教会成为美国最引人注目的“现代宗教运动”,并很快取代上帝之子会,成为反新崇拜团体者心目中的“头号敌人”。

(一)文鲜明与统一教会的建立

文鲜明为朝鲜长老会信徒,后为牧师。该团体在美国习称为文尼斯(Moonies,文的信徒之意)。据其自称,16岁时,耶稣曾向他显灵,命令他承担第二个弥赛亚的使命,通过统一世界的宗教和教派并建立世界家庭,以在世界上重建上帝之城。1954年5月,文鲜明在汉城创立统一教会,不久传入日本、美国和欧洲。1971年他移居美国后,把统一教会传教重点放在美国,进行多次巡回传道,推动了停滞不前的美国统一教会的发展。

为了扩大影响和传播教义,文鲜明在美国创办了三种报刊:《纽约论坛报》、《华盛顿时报》和《世界消息报》。在日本也发行了《日本世界报》。他还创立了“国际文化协会”“国际宗教协会”,这些协会经常组织国际性讨论会。文鲜明还广泛地结交美国社会上层

人士。他同当时美国政界的领导人如尼克松总统、佐治亚州州长吉米·卡特、洛杉矶市市长汤姆·布莱德莱等交往甚密。在水门事件中，他支持尼克松总统，受到其青睐。在70年代，文鲜明成为美国家喻户晓的人物。信徒中亦不乏受过高等教育的中产阶级青年。

在美国，文鲜明把发展信徒的重点置于组织宗教家庭。大部分教会成员至少第一年要在有组织的共同体内度过。在这里，他们形成一个象征性的家庭，文鲜明和他的妻子被认为是“真正的父母”，成员们都是“兄弟姐妹”。他还亲自为信徒举行婚礼，并运用其直觉为信徒们婚配，其中许多人素不相识。1979年他主持了来自20个国家的1800对夫妇的婚礼。文鲜明的格言是“通过组织理想的家庭来实现世界和平”。

文鲜明非常积极地从事各种活动以筹集经费，用以支付该组织庞大的开支。统一教会每年从美国获得的捐款约2至5千万美元。他还从韩国和日本的一些保守的商业巨头那里获得大量的资助。统一教会日本分会，最近9年已向在美国的总会汇款8亿美元，以资助在美国从事政治活动。但是，统一教会的财源主要来自人参加工业和人参的国际垄断贸易。在美国，文鲜明及其教会控制着国家外交银行，同时还拥有一家造船厂和一家渔业公司，年赢利达7亿美元。

（二）神学理论

统一教会有较完整的神学理论。这些理论主要集中于文鲜明所制定的《神圣准则》。文鲜明声称，《神圣准则》是他在获得上帝启示的基础上，对《新旧约全书》作出的最新解释。他把《圣经》视为一个“密码本”，这个智慧之源是用密码和其他神秘的符号写的，必须破译，才能洞察其意。在与其追随者的一次谈话中，他指出：“除非你真正懂得藏在圣经背后的含义，否则它给予你的启示是极少的。”

《神圣准则》向我们展示了藏在圣经背后秘密的真正含义。”^① 这些含义是，上帝具有三种寻求同一目的的力量：追求理想的力量；创造生存和维持生存的力量；爱的力量。爱的力量是核心，基于这种力量，上帝必须创造人，以便有一个爱的对象。上帝为自己创造出人而感到幸福。

文鲜明把人类历史追溯到伊甸乐园，在那里亚当和夏娃未能遵守上帝的意愿，即建立一个无罪的家庭，充当后代崇拜上帝的典范。当时，魔鬼嫉妒上帝对这对夫妻的关心，而且贪恋夏娃的美色，事实上他勾引了夏娃，这使他成了全人类心灵上的父亲。夏娃和魔鬼私通，后来她为解除自己的罪孽，又诱引亚当堕落，这是人类最初的罪，也是上帝把第一个家庭赶出伊甸乐园的原因。从那个难以确定的时代起，一系列圣经人物诸如诺亚、亚伯拉罕、摩西和耶稣，都试图建立上帝最初希望亚当夏娃组织的那种模范家庭，人类历史便是在这种尝试的不断失败中延续。

统一教会的神学理论只是很肤浅地接受基督教教义，它承认耶稣是上帝之子，承认耶稣通过十字架上的牺牲成功地救赎了人类的灵魂。但耶稣并非三位一体的一个格位，这就否认了基督教的三位一体说。文鲜明认为，仅灵魂得救是不够的，上帝的旨意是建立一个神权政治的世界，在达到这一目的之前，第二个基督必然降临，将摧毁邪恶的战争，消除不平等、贫困和不幸。

文鲜明声称，人们已生活在“最后的日子”，上帝之国即将到来。这种机会以前曾有过，但被贻误了，人类为此付出了沉重的代价，遭受无限的痛苦。例如，最后一次失去的机会是耶稣未能为古代以色列人所接受，并过早地被杀害。他来不及结婚并建立以崇拜上帝为中心的模范家庭，结果人类遭受了两千年来本无必要的苦

^① 布朗布利与小肖普，《奇怪的上帝》1987年波士顿版第33页。

难。文鲜明宣称,新基督已于1917—1930年间生在朝鲜,因此南朝鲜被视为“新以色列”。实际上,他所说的新基督就是他本人,而实现上帝计划的最理想国家是美国。他还提出:20世纪后半期将是建立上帝之国的唯一历史时期,最合宜的地区是美国。50、60年代,文鲜明曾预言,1967年将建成上帝之国,以后他修改了日期,推延到1974年或1981年,而后他又再次修改日期,推迟至2001年。

(三)组织机构

统一教会的组织机构并不十分严密,仅由一些松散的结构组成。最高的决策管理机构是董事会,其成员大部分为最早在美国传教的元老。另一个为咨询会,组成人员为教会之骨干。这两个机构下设一些特别行动委员会和一些事务性机构。部分委员会只是为完成某一计划而临时设立的。例如,美国感恩二百周年纪念委员会,是专为利用美国成立二百周年的机会进行传教而成立的;水门危机斋戒祈祷委员会也是因特殊需要建立的。任务完成后,这些组织便宣告解散。

文鲜明在教会中扮演的角色看起来十分复杂。一方面,他被看成是政策的灵魂、行动的指南。例如,他的一个突然的灵感,“我们必须走向海洋”,被其追随者解释为组建渔船队和建立罐头厂。另一方面,他亦从事教会具体事务,甚至教会成员买什么样的衣服,哪些神学院的毕业生该到其他大学深造之类的事,他都亲自过问。

统一教会给人的印象是它拥有成千上万的成员。这主要有两方面原因。一方面,教会有意夸大其成员的数目,声称在全世界拥有200万信徒,以显示它的流行和发展,另一方面,反新崇拜团体的组织也有意夸大其信徒数字,借以说明该教会对社会日益增长的威胁,以引起政府的关注。比较真实的估计是:统一教会有正式

成员约 2000—3000 名,^① 在欧洲也超不过 3000 人,在日本亦仅数千人,但其影响较大,财力较雄厚。

五、人民圣殿教

(一)琼斯与人民圣殿教的建立

人民圣殿教,其全名为“人民圣殿基督徒(使徒)教会”(People's Temple Christian <Disciples> Church),由新教牧师吉姆·琼斯(Rev· Jim Jones)于 1955 年建立于美国印第安纳波利斯。1978 年 11 月,该教信徒在琼斯的胁迫下,于南美圭亚那的琼斯镇集体服用烈性氰化物自杀,包括琼斯本人和国会议员瑞安(Leo J· Ryan)在内,共 914 人丧生,其中 336 人是 11 至 19 岁的青少年。这一惨剧震惊全世界,引起了人们的极大关注。顿时,人民圣殿教成了宗教狂的代名词,琼斯镇被视为邪恶的新崇拜团体的象征。人们将其视为美国宗教里极端可怕的怪物。

实际上,人民圣殿教并非一开始就是一个极端狂热的新崇拜团体,琼斯镇也并非可怕的怪物。人民圣殿教的前身是琼斯于 1953 年创立的跨宗派的上帝基督会(Christian Assembly of God Church)。该组织通过为市区贫民和黑人提供一些慈善服务,如设立施汤处,日间托儿站,戒毒咨询处来吸收信徒。1955 年他在印第安纳波利斯建立了人民圣殿基督徒教会。

琼斯强调种族平等,致使该教在 50、60 年代初遭到中西部白人保守分子的强烈敌视。尽管如此,在基督教界,人民圣殿教还是合法的。由于琼斯及人民圣殿教遭到迫害,使得琼斯患有严重的狂热症及强烈的不安全感,同时也促使他对美国经济、社会制度的幻

^① 布朗布利与小肖普:《奇怪的上帝》,第 36 页。另据《美国宗教灵性百科全书》估计,其在美国的成员从未超过 5000 人(第 747 页)。

想完全破灭,成为其“社会主义”的热烈鼓吹者。

1965年,琼斯带领印第安纳波利斯人民圣殿教会的100名成员到达加利福尼亚的犹凯亚。他声称得到了一个模糊的启示:美国将遭受一场大屠杀的灾难,犹凯亚因为有雷德伍德峡谷作屏障,可免遭此难。后来琼斯又把一批成员安置在旧金山菲莫尔黑人贫民区,接着在洛杉矶建立了另一个教区,与此同时,琼斯仍管理着印第安纳波利斯人民圣殿教会的事务。在这些地区他继续从事一些慈善事业以吸收信徒,许多贫困的黑人和少部分白人加入了人民圣殿教,有的甚至全家加入。

琼斯希望自己不仅充当美国社会制度受害者的牧师,而且他还想改造美国社会,使之走上“社会主义”道路。他鼓励其信徒参加选举,积极从事政治活动。例如,1976年数百名人民圣殿教成员在该团体的骨干罗沙林·卡特(Rosalynn Carter)的率领下,乘汽车到华盛顿进行示威。琼斯本人则步入旧金山政坛,曾于1976—1977年任该市房产局局长。70年代后期,琼斯名声大噪,1975年,一个跨宗教的组织授与他“美国一百名杰出的牧师之一”的称号。1977年琼斯获得马丁·路德·金慈善家奖。对于以后发生的事来说,琼斯获得此奖乃是一种莫大的讽刺。

(二)人民圣殿教的教义

同上帝之子会一样,人民圣殿教并没有完整的神学理论。琼斯经常自称是耶稣基督、如来佛、马克思和列宁的再生。他总是以《圣经》来指导自己的意向,但《圣经》的地位逐渐为其“超凡魅力”的预言所取代。

琼斯把“社会主义”理论引入人民圣殿教的神学。他对资本主义社会存在的种种弊端进行猛烈地抨击,反对种族主义、饥饿和不公正,主张消灭阶级差别和压迫。这些理论对深受种族歧视的黑人群众,具有一定的诱惑力。人民圣殿成员70%—80%是黑人,并

且多来自美国社会下层。

自 1955 年琼斯建立人民圣殿教后,该组织一直遭到种族主义者的敌视和骚扰,这使得琼斯强烈预感到:法西斯分子最终将征服美国,并把人民圣殿教作为迫害对象。公众日益增长的不满情绪更加深了他的被迫害感。在他一生的最后几年里,曾大量服用各种毒品,思想日趋极端和狂热,并对美国黑豹党^①活动家休依·牛顿(Huey Newton)的“革命自杀”理论产生浓厚的兴趣,认为集体自杀是一种剧烈的反抗行为,是走向“社会主义”道路的强有力武器。琼斯将这种理论付诸实践,他认为行动比信条更重要,因此,他要求人民圣殿教成员随时作好“革命自杀”的准备。

(三)人民圣殿教的组织体系

琼斯对人民圣殿教实施严密的控制。他每天监察其教会日常事务诸方面。他把教会组织分成几个层次,直接向他负责的为“天使”。这些“天使”由 15 至 20 个十分美丽动人的高加索妇女组成,充当琼斯的助手。“天使”下设“计划委员会”,由信徒中的 100 个中级骨干组成,其中大约 1/3 是黑人。他们从事人民圣殿教的一般事务,传达上级的指示。这些人往往被抽出一部分组成特别的“组”,以完成特殊任务。

整个人民圣殿组织笼罩着专制主义色彩,琼斯对其信徒拥有生杀予夺之权。特别是在迁移到南美圭亚那的琼斯镇以后,设立了专门的武装卫队对其信徒实施体罚,对拒交财产,对琼斯不敬,未经许可擅自同外界联系或逃跑者,都要施酷刑甚至被杀害;禁止男女相爱,违者重罚。特别残酷的是,在“革命自杀”的理论煽动下,琼斯曾唆使信徒杀害自己的儿女进行自杀训练。

^① 黑豹党是 60 年代产生的美国黑人激进组织,主张暴力行动,认为集体自杀也是一种反抗行为,曾遭美国政府镇压。

1978年,该教集体自杀的悲剧发生后,曾引起各界的震惊,并受到国际舆论界的谴责,80年代,在美国加利福尼亚和中西部尚有人民圣殿教信徒数千人,其前途未卜,但并未销声匿迹。

六、国际之路会

国际之路会(The Way International)为归正宗福音派牧师维克多·保罗·威尔威利(Victor Paul Wierwille)建立于1942年,当时规模很小。随着60、70年代“耶稣运动”的兴起,国际之路会处于鼎盛时期,并在70年代后期得到发展。

该会由圣经研究、教学和家庭服务的活动发展而来。新成员必须通过“丰富生活的力量”这个课程的学习才能加入该组织,此课程由威尔威利亲自制定。新成员还可以到设在堪萨斯州的国际之路会学院去深造,继而成为传教士或“福音世界大使”。

威尔威利的神学理论类似于古代的阿里乌派。他反对传统的三位一体教义,认为耶稣是上帝的儿子而非上帝,圣子与圣父非同性同体,仅为属于圣父的受造物。他还宣称:通过治病、语言、预言和神迹等9种方式可以达到充满圣灵之目的。

国际之路会因其反犹太主义的主张、对成员进行半军事化训练;以及让他们学习使用致命性武器以防批评者的暴力攻击,而被视为“有害”的新崇拜团体。但是,与人民圣殿教、统一教会诸新崇拜团体有所不同的是,国际之路会成员不过集体生活,其成员通常住在自己家中并从事正常的社会职业,这被认为是离经叛道的新崇拜团体发展的一种趋势。比派之成员尚无确切统计。

七、西方社会对新崇拜团体的态度及其趋势

西方社会各界较普遍地对新崇拜团体抱有敌视态度。特别是在人民圣殿教大规模集体自杀事件发生后,反新崇拜团体的运动

迅速发展起来,参加者包括政界、新闻界、宗教界和教育界人士,信徒的亲属和精神健康医生等。其所以招致社会各界的敌视,主要有三个原因:

首先,普遍引起全社会极大关注的是,新崇拜团体的离经叛道。它被认为是一种情感上狂热的、权威的、神秘主义的宗教,在文化上是退化的,是对现代文明的敌视。西方社会所接受的宗教首先是伦理的、秩序井然的宗教,绝不鼓励“极端的行爲”,同时也必须接受政教分离这一原则。而一些新崇拜团体,如上帝之子会和统一教会,宣称拥有绝对真理,把自己视为魔鬼统治下堕落的现实世界里独一无二的精神灯塔,这必然难以为社会普遍接受,因而被看成是“野蛮的宗教”。这些团体的集体生活方式和专制主义的组织结构,对信徒进行强制性的“洗脑”,肉体上的惩罚等等行为,被认为是对个人自主权和以个人主义为特征的现代西方生活方式的威胁。加之新闻媒介对新崇拜团体的种种不符社会规范的行为的渲染和抨击,因而大多数人把新崇拜团体和吸毒看成是对当今西方青年最主要的威胁。在美国,新闻界甚至声称,美国正处于被新崇拜团体的扩张所颠覆的危急关头。

其次,一些新崇拜团体有取代家庭角色的特点,因而招致信徒家属的恐惧和强烈不满。因为其成员大多数是青少年,他们有时把团体看成是真正的“家庭”,并将其领袖视为是自己真正的“父亲”。信徒的亲属强烈地感受到新崇拜团体对自己家属的威胁,造成家庭的破裂和不幸,他们还为自己子女的教育和前途担忧。许多信徒的亲属认为其子女被利用成为失去了人性和受虐待的“新崇拜团体的牺牲品”。在美国,最早成立的、由上帝之子会成员的亲属组成的反新崇拜团体协会,强烈要求设立直接反对该会的法律,在法国,一些反新崇拜团体的组织向政府呈交了一份报告,建议法庭允许父母有权将其未成年和成年的子女从新崇拜团体中领回去。

第三,新崇拜团体吸引了部分青少年,致使参加传统教会的人数减少,并可能导致信仰混乱,因而传统教会它们抱敌视的态度。

但各大宗教在对待新崇拜团体的态度上也有所差别。犹太教各派对新崇拜团体最为敌视。部分犹太教团体还向反新崇拜团体的组织提供资金。罗马天主教会同样持敌视态度,一些主教区教会学校还制定了反新崇拜团体的课程。现代派和福音派新教也抨击新崇拜团体,保守的和基要派新教教会对新崇拜团体的态度则十分矛盾。虽然新崇拜团体普遍遭到保守的教会的强烈谴责,但保守教会本身十分复杂,一些在70年代早期的“耶稣运动”中发展起来的,带有基要派色彩的团体,有的也被视为新崇拜团体,成为攻击的对象,这使得保守派教会十分难堪。

目前,最引人注目的团体是统一教会。在美国,人们注视着该团体的偷税漏税及其成员的精神健康问题;在法国,人们特别关注统一教会的政治和财政问题;联邦德国则关注统一教会和新希特勒青年运动与对社会安全危害之间的关系。联邦德国政府的青年、家庭和健康部资助一项国际性的对“青年人冲突的原因和后果”的调查。英国各界关心家庭破裂和“洗脑”问题,他们还对英国的慈善委员会施加压力,要求把统一教会从免税的慈善机构名单中去掉。挪威则根本不承认统一教会为基督教成员。1984年5月,欧洲议会通过了一项决议,名为“欧洲共同体成员国对在宗教团体名义下的新组织违反法律行为的共同观点”,该决议对一些新崇拜团体的活动表示关注,并制定了一些“可以用来调查、审查和评价(新崇拜)团体活动的标准。”

许多迹象表明,80年代中期,大多数新崇拜团体已趋没落。统一教会在1974—1975年就已度过了发展的鼎盛期,其成员纷纷离开该团体。带有东方神秘主义色彩的新崇拜团体,70年代在大学

校园占有优势,目前在青年中的吸引力已大减。上帝之子会和神光会现在在美国的成员仅有数百人。80年代,随着爱国主义的复兴及传统的伦理道德观重新得到人们的认同,福音派教会、基要派和五旬节派的宗教团体有了较大的发展,目前它们在大学校园和一些政治团体中表现出相当的实力。

60、70年代在西方,特别是在美国兴起的新崇拜团体,对青年人的吸引力具有自发性、新奇性和狂热性,但恰恰是这些因素,限制了它对一般民众的吸引力并招致敌视。因此,大部分新崇拜团体仅只昙花一现,自生自灭,因为西方明天的青年人可能用不同的方式来表现他们那一代的抗议和不满。同时,西方社会学家也注意到,少部分带有基要派色彩的新崇拜团体有复兴的可能,但它们必须同社会相适应,改变其带有专制主义色彩的组织结构和集体生活方式,具有“超凡魅力”的宗教领袖必须从神恢复到人。

当代新教在西方国家的 社会作用和主要活动

新教在西方已有 450 余年的历史,对于西方社会的政治、经济、文化、教育及家庭生活等诸多方面产生了巨大的影响,本章将以美国、英国和德国这三个国家为代表,阐述其社会作用和主要活动。

第一节 美国新教的社会作用

美国是一个主要信仰基督教的国家,全国 23000 余万人口中,基督徒约有 13000 万人,占总人口的 55%,如果将名义上的基督徒也计算在内,则达总人口的 83%。13000 万基督徒中,天主教信徒有 53,496,862 人,占总人口的 22%;东正教 100 万人,不足 1%;而新教徒达 75,160,418 人,占其总人口的 32%。^① 美国是一个新教徒人数较多的国家。自 17 世纪初叶起,安立甘宗、卫理公会、长老会、路德会、浸礼会等新教宗派先后传入北美,至 1900 年,美国的新教徒已占居民的 60%。目前,新教的影响渗透到社会生活的各个领域,总统选举、民权运动、和平运动、文教事业以及禁酒

^① 1989 年《美国与加拿大教会年鉴》。

戒烟运动,均有教会参与,对美国的政治、社会,具有很大的影响与作用。

一、教会与竞选活动

美国是近代第一个宣布政教分离的国家。其宪法修正案第一条明文规定:国会不得确立一种国教或禁止宗教信仰自由。这条法律只是限制了政府干预宗教的权力,并未限制教会参与政治。事实上,美国教会具有参加政治活动和对国家事务施加影响的充分权利。

二战后,美国主要教派都在华盛顿建立了公共事务机构,附设有洛比^①,对国会施加影响,并就政治问题和国家政策向教会人士提供信息和咨询服务。教会亦利用自己的宣传工具,发动信徒参与选举活动,或同军政界领导人建立某种联系,以影响高层政权结构的成分和政府的内外政策。在美国,总统、国会和法院是政权的三大要素,教会对其席位十分关注。新教教会凭藉信徒数量优势和传统地位,长期以来使新教徒占据了“三权机构”的多数席位。美国建国以来,除1961年是天主教徒肯尼迪入主白宫外,其余各届总统皆为新教徒。这种惯例并非全赖教会之力,但无疑它起了相当大的作用,这一点在1928年的总统竞选中表现得特别明显。当时,新教人士反对推荐美国历史上第一位天主教徒施密特为总统候选人,他们发动信徒并宣传说,如果施密特竞选成功,白宫之主就要易为罗马教皇了。美国多数居民的反天主教情绪,使施密特竞选失败。新教左右舆论的能力,由此可见一斑。

当前,总统竞选活动,是教会最关注的大事。特别是拥有

^① Lobby,即院外活动集团,亦称“第三院”,某些大的社会集团所设立的旨在影响国会立法活动的专门机构,因其主要活动于议会走廊、大厅而得名。

5000 余万成员的新教福音派为了向基督徒提供有关重大事件的信息,指导选举活动,成立了一大批特别组织,如公共正义协会、浸会公共事务联合委员会、全国福音联合会公共事务局、美国政教分离联盟等。在竞选运动中,每个总统候选人都深知争取基督徒,特别是新教徒的重要性,因而,在竞选演说中,都大量援引圣经,表白个人虔诚,并聘请新教著名活动家为竞选的非官方顾问,与其秘密或公开结盟,答应支持教会的某些要求,以争取获得更多选票。

福音派牧师格雷厄姆(Billy Graham,1918—),是政教合作方面的著名教会活动家,曾先后任约翰逊、尼克松、卡特和里根总统竞选及执政期间的非官方顾问、白宫布道家。从 50 年代起,格雷厄姆就试图接近官方高级代表人物。尼克松任副总统期间,两人关系密切,格雷厄姆赞扬尼克松是美国历史上最伟大的副总统。1960 年尼克松竞选总统时,他是尼克松的非官方顾问并提供信息。在一封信中,格雷厄姆告诉尼克松,竞选对手肯尼迪几乎获得了天主教徒的全部选票,建议尼克松集中力量巩固新教徒的选票,选择一位共和党成员作为竞选伙伴,因为新教徒中的自由派和温和派多支持该党。1969 年尼克松就职总统时,格雷厄姆亲自主持了在白宫的祈祷仪式,成为总统的主要宗教谋士,经常在白宫讲道。1970 年,他在田纳西州举行的“十字架进军”传教活动和 1971 年在北卡罗来纳州主持的宗教仪式上,尼克松都亲自出席并发表演说,当时,舆论界称之为“白宫牧师”和“宫廷布道家”。

里根 1984 年第二次竞选总统成功,与新教的“道德多数派”^①的全力支持有很大关系。他和该派领袖法维尔(Terry Falwell, 1933—)建立了公开联盟,法维尔在演说中把里根和布什副总统誉为重建美国的工具,里根则表示支持该派大多数选民要求禁止

^① 1979 年建立的新教保守团体,详见本节第四条目。

人工堕胎、在公立学校恢复祈祷和读经的立场。法维尔等福音派牧师组织了院外活动集团，充分利用本派所掌握的大批广播、电视、报刊、通讯等宣传工具，为里根争取选票。美国舆论界普遍认为，里根连任总统，法维尔及其道德多数派起了关键作用。

新教教会不仅大力支持能够代表自己利益的世俗人士竞选总统、副总统、国会或州议员，而且有时直接推荐牧师参加竞选，神职人员参政成为美国政治生活的一大特征。本世纪初，著名基要派神学家布赖恩曾三次竞选民主党的总统候选人。40年代，浸会牧师R·P·杜甘曾竞选科罗拉多州共和党国会议员候选人。堪萨斯州的浸会牧师F·卡尔松，从1935年起，连任6届国会众议员，1947—1950年任州长，其后，又任国会参议员。50至70年代，先后有10余位福音派代表竞选议员成功，进入国会。80年代，福音派著名领袖、牧师马里昂·G·罗伯逊以及黑人牧师R·J·杰克逊都试图参与总统候选人竞选活动，杰克逊1984年成为民主党大会的重要代表和一个权利集团协商会的代言人。事实说明，在美国，教会虽不能直接干预国家政治，但可以多种方式影响政治，教士能以个人身份参政、议政或参加政权工作，发挥新教在社会政治生活中的作用。因而，在总统和国会选举阶段，宗教因素在各政党的竞争中常具有决定性意义，各政党都把宗教组织作为竞选运动中的王牌之一，尤其是两党的参谋部，在制定吸引选民的策略时都声明同情教会的某些要求。

二、新教对美国内外政策的影响

美国新教受宪法约束，不得以教会名义参与政权，但在结婚、离婚、人工堕胎、儿童劳动、社会保险、教育等问题，法庭、监狱、军队中的宗教活动，宣誓以及有关渎神罪，遵守礼拜日的法律、宗教节日、书刊检查、广播和电视等方面，直接享有一定的管辖权。新教

牧师深入社会生活的许多领域,例如,军队中的牧师,80%以上来自新教,在牧师军校受过训练。他们从军事部门领取薪金,享有军官的权利。美国三大军种随军牧师的代表所组成的“随军牧师理事会”,与国防部关系密切。美国武装力量指挥官十分重视随军牧师的工作,认为他们对士兵的思想净化、政治和道德修养具有重大意义。国防部制定的《美国军队统一军事纪律守则》规定,各级指挥员应关心部下的教养,尤其是宗教修养问题,凡不尊重宗教或拒绝接受布道者均需严厉查办。美国部队中每周拨给士兵一小时,用于“意志修养计划”或祈祷。此外,还有讲道、圣礼、读经等活动,随军牧师实际上起着政治教官、道德监督的作用。

早在40年代,新教活动家为了复兴福音派的政治意识,创立了“国际基督教司令部”和“全国福音协进会”等组织,成员中有许多军政要员。其职责是向本会会员报告立法情况,委派专人游说政府,与议员私下会谈,向国会和政府施加压力,阻挠或支持某些法案的通过。“道德立法”是新教影响美国社会生活的一个重要方面,如有的州有禁止星期日售酒、饮酒、娱乐、劳动的法令,有关于出售、散发避孕工具的法律等。美国的42个州的宪法中有祈祷上帝保佑的内容。在阿肯色、马里兰、密西西比、南、北卡罗来纳、得克萨斯州,规定否认上帝的人不得担任公职。阿肯色州的法律规定,不信上帝者不能在机关中任职,也无权出席法庭作证。

50、60年代,基要派许多教会人士密切配合政府的反共右翼政策,拼凑了一些反共团体,如施瓦尔茨的“基督教反共十字军”,哈吉斯的“基督十字军”等。基督门徒会牧师哈吉斯是一个反共急先锋,60年代成立了基督教远征教会协进会和美国基督教大学,旨在培养捍卫美国生活方式的反共学生。当然,也有部分教会进步人士同情社会主义国家,随着国际形势的变化,一些新教活动家开始同国内外马克思主义者对话。

许多新教活动家出于人道主义和自由主义立场,从60年代起对国际政治的热情急剧增长,积极参与讨论战争与和平问题,利用教会在政界和民众中的影响,促使本国政府推行较为现实的对外政策。60年代的侵越战争,成为美国和平运动的导火线。1965年,代表32个教会团体的美国基督教联合会(NCC),声明反对白宫的侵越战争。1967年,新教与天主教共同成立了“国民争取越南和平”的团体。公谊会联合会公开谴责美国对越南的干涉违背了宪法,是不道德的。许多教派都发表了反战声明,动员信众参与集会、游行示威,号召青年人拒服兵役。据调查,当时,65%的教牧人员认为越战是犯罪行为。1965年5月,600名教士在五角大楼前游行示威,国防部长被迫接见了他们的代表。反战浪潮席卷了所有的新教教会,政教关系曾一度紧张。

越南战争结束以后,许多新教人士对美国政策中的军国主义成分继续进行批评,同福特和卡特总统数次会谈。美基联(NCC)发表了《备忘录》,指责政府并未履行自己有关减少军备竞赛的诺言,使教会“深感绝望”^①。美基联主席科瓦尔特1979年指出,反核及限制军备竞赛是刻不容缓的使命。此后,美基联与其他团体发动了大规模的反军国主义运动,组织人们到被原子弹杀害的遇难者地区旅行,以激发民众的反核情绪。许多宗派还发表声明支持国际缓和、国际合作和援助不发达国家,呼吁不同信仰、不同制度间的对话。50年代,一些新教团体即要求政府同中华人民共和国建立外交关系,呼吁联合国恢复中华人民共和国的席位。此外,反对美国支持独裁、种族主义的政权,也是新教国际政治活动的一个重要方面。1977年,一些新教团体组织集会和请愿,要求政府停止对智利、尼加拉瓜、萨尔瓦多、伊朗、南朝鲜等国独裁政权的支持,均说

^① 《华盛顿邮报》1983.3。

明了新教对美国内外政策的影响。

三、民权运动中的黑人教会

美国黑人群众,在历史上多数处于社会的最底层。南北战争后,“黑奴”在名义上获得了解放,但种族歧视、种族隔离的残迹犹存。广大黑人为了争取生存权和平等权,进行了长期的斗争。黑人教会,成为他们社会运动的领导核心,特别在二战后的民权运动中,起了战斗司令部的作用。

黑人教会多数脱胎于新教的浸礼会、循道会、基督门徒会和五旬节会等。白人教会中的种族歧视,使一些黑人信众忿而离去,自建独立教会。先后问世的有黑人浸礼会、黑人天堂监理会、黑人卫理公会主教派教会、圣地黑人美以美会、基督上帝会等 35 种以上。它们是带有浓厚政治色彩的教会团体,在美国社会中具有特殊影响。首先,它是黑人的聚会所,培养了黑人的社会活动意识。在这里,倍受歧视的黑人常召开音乐会、联欢会,吟唱自己独具风格的歌曲和诗句,或者进行文学创作、辩论、野餐、各种庆祝活动及商品交易。大部分黑人团体中,教会是唯一能使黑人享受到自治权利的组织,他们摆脱了白人的监视,培养了自己参与社会政治活动的能力和大批领袖人物。其次,黑人教会也是福利慈善团体,在黑人中建立了经济互助关系和福利机构,解决成员的部分困难。“主的和平慈善团”常向黑人提供食物和就业机会等社会服务,满足了部分黑人的迫切需要。黑人牧师在每个教堂中都建立了学校,帮助黑人识字读经,提高文化水平。黑人教会也是黑人的避难所。受歧视的黑人,只有在自己的教会中,才获得表达思想感情的一席之地,因而,黑人教会成了黑人政治活动的场所。

本世纪 50 年代,黑人民权运动尚处于非暴力阶段,至 60 年代,形成了武力抗暴高潮,波及 160 多个城市。黑人教会成了运动

的后盾和指挥部,黑人牧师积极领导了民权运动,参与静坐、示威游行、“进军”活动,组织罢工,对美国制度化了的种族主义发出了强烈抗议。在巴尔的摩、底特律、圣路易等城市,“黑人布道团”发动了拒买运动,抗议在雇工和推销方面歧视黑人的商号,调查歧视黑人的公司的劳工政策、受雇黑人比例。许多公司慑于经济损失,在拒买运动之前修改了雇工政策,接受黑人牧师会的要求。

在民权运动中,涌现出许多著名黑人领袖,如浸会牧师小马丁·路德·金,他曾领导南方基督教领导人大会和种族平等大会等团体,主张非暴力抵抗,组织以大学生为主体的游行、静坐、“自由进军”等抗议活动,迫使许多店主、旅馆经理、公共汽车公司老板等取消种族歧视。50年代下半期,他发动了在餐馆、剧院、娱乐场所、公共汽车、火车中的自由座位运动,从而结束了交通工具上座位的隔离。小马丁在伯明翰、阿拉巴马获得了重大胜利,成为黑人民权运动的杰出领袖,1964年获诺贝尔和平奖,但不幸于1968年被种族主义分子暗杀。这一事件激起全国性的黑人暴动,标志非暴力抵抗时代结束,成千上万名黑人基督徒走上街头,用石块、棍棒、燃烧瓶、枪支等同军警搏斗,波及百余个城市。

黑人的斗争得到许多白人教会的同情。多数新教团体在全国性的会议上发表正式声明和决议,支持黑人的要求,呼吁结束种族歧视和隔离现象。白人教士出现于人权运动的静坐、进军和游行队伍中,以实际行动吸引了自己的信徒,使歧视黑人的社会情绪大为减弱。1978年盖洛普民意测验表明,仅有4%的白人信众坚决不愿与黑人为邻,84%表示可以。新教教会和其他进步人士一起,曾促使美国政府于1957、1960、1964、1968年四次颁布民权法案。70和80年代,在学校、教堂、家庭、政治、军队、劳动市场上,全国性的种族隔离和歧视现象都大为削弱,总统提名中也有黑人。目前,半数

黑人已进入美国的中等阶层。黑人教会及其他新教教会，在民权运动中起了重要作用。民权运动高潮结束后，新教又投入反精神污染的重振道德的运动。

四、道德多数派

70年代末，美国新教以基要派为中心出现了一个庞大的宗教性政治团体——道德多数派(Moral Majority)，这是一个基要主义、保守的福音主义和政治上保守派的联盟。它鼓吹恢复美国传统的精于政府，军事强国、爱国主义、商业自由和整顿、复兴道德，并支持里根竞选，颇为引人注目，从中可以看出美国新教80年代的一些新动向。

道德多数派的出现，同美国的政治局势与道德危机有关。近20年来，美国政治、经济上的霸权地位有所下降。在精神文化方面，传统的价值标准和道德观念受到现代化浪潮的挑战。特别是性自由观念的泛滥，导致性混乱、婚前同居、高离婚率、同性恋等现象的出现，破坏了传统家庭结构和婚姻制度。据统计，1960年单亲的家庭占9%，80年代初达到20%，1990年估计将占1/3以上；美国结婚的人愈来愈少，未婚同居者从1976年的1090万人上升为1982年的1940万人。非婚家庭数从1970年到1982年增加了356%；非婚生儿童从1950年的4%增至1980年的18%。^①此外，随着科学技术的高度发展，人类的生育和死亡方式也有了变化，如人工堕胎、试管婴儿、安乐死等。后工业社会一系列令人搔首的社会、政治和道德问题，引起了传统的道德卫士，新教基要派教会的广泛关注。在此情况下，浸礼会基要派牧师、电视布道家法维尔于1979年组织了道德多数派。

^① 参阅《纽约时报》1983年4月21日、29日。

法维尔(Terry Falwell, 1933—)是美国当代基督新教知名的宗教政治活动家之一,“新基督教右翼”^①的主要代表。法维尔痛心于当代美国的衰微,立志恢复美国传统的政治、经济优势。他把美国的各种社会危机均归结为精神危机,提倡“返回过去”,利用基督教的传统价值和道德原则,使美国人成为“再生之人”。因此,法维尔充分利用各种大众传播媒介,在广播、电视、通讯中纵论美国当前的道德伦理和社会政治问题,成为具有吸引力的广播电视布道家,即“电子牧师”。他所主持的“昔日福音”节目,拥有 2100 万观众。1979 年,他的道德多数派发动了“净化美国运动”,鼓吹六大原则。

(1)人类生命尊严原则。主张依圣经教义,唯有上帝才能创造生命,故生命神圣不可侵犯,堕胎是“人类生命的刽子手”。反对人工流产以及“安乐死”是以该派为中心的新基督教右翼最重要的纲领之一。

(2)传统的一夫一妻制家庭原则。道德多数派维护传统家庭观和性道德,谴责性自由和同性恋是犯罪行为,反对最新科学技术所发明的人工授胎、选择生育、代理怀孕等方式,认为这破坏了传统的一夫一妻制家庭结构和婚姻观念。

(3)公共礼仪原则。道德多数派认为,人类的公共礼仪始于遮掩身体,即着衣,亚当、夏娃从此而知羞耻。因而,该派反对在电视、电影及印刷品中展示裸体画面,灌输色情观念,谴责淫秽镜头,认为这些刺激了性放纵行为,导致爱情与性生活的分离,并破坏了性的隐秘性。这一立场获得成年公众的支持。

(4)亚伯拉罕契约原则(the Principle of Abrahamic

^① New Christian Right, 70 年代末美国一些保守的教会、政治团体的松散联盟,其主体是基要派“电子牧师”及其信徒,主张维护美国传统道德,恢复军事霸权地位。

Covenant)。该派认为，上帝同亚伯拉罕立约，许诺犹太人为上帝的选民，以色列国的建立便是此约的实现。因此，法维尔及其道德多数派支持犹太复国主义，强调美国对以色列的支持，反对美国政府同阿拉伯石油输出国和埃及建立密切关系。

(5)以上帝为中心的教育原则。该派抨击世俗人道主义^①，认为它鼓吹了个人中心、进化论，忽视了性贞节和性节制观念。道德多数派反对美国近年来颁布的禁止在公立学校祈祷和读经的法律，呼吁父母们检查教科书内容，争取在公立学校恢复圣经教育和在教室里自由祈祷的传统。

(6)神圣制度原则。道德多数派认为家庭、教会、政府三者是人类社会的基本要素，而把共产主义视为“不信上帝、反对自由”和破坏这种神圣秩序的“国际大阴谋”。因而，该派鼓吹所谓“民族自卫”原则，反对裁军，呼吁加强美国的防务结构。^②这种立场显然违背了美国民众争取世界和平的意愿，不过是在宗教口号掩盖下，巩固美国霸权地位的同义语罢了。

以上原则表明，道德多数派是新教最保守的派别之一，它代表了基要派 80 年代的新动向：从对政治的冷漠到积极过问政治，试图在复兴基督教的口号下，消除美国的社会危机。该派领袖法维尔等人通过广播电视和“洛比”与政界建立联系，影响美国的内外政策和美国的家庭、教育，以恢复保守的基督教传统价值观。道德多数派已成为 80 年代美国社会中一个极为活跃的宗教政治团体，自称有 7.2 万名教士的通讯名录和 400 万追随者，势力遍及各州、城市及校区。其全国性机构设于弗吉尼亚州的福来斯特，下设四个分部，负责教育、洛比、候选人签名和法律等活动。该派控制了一批电

① 基要派把公立学校中存在的无神论、境遇伦理学、个人自主权、社会主义的信仰等，均斥之为“世俗人道主义”。

② 以上六大原则，参阅约翰逊《美国宗教的政治作用》第 115 - 121 页。

视台、电台,1984年曾有效地动员了数百万选民为里根投票,影响了许多基层的选举活动,作为“道德卫士和政治谋士”,确曾风靡一时,但其前景未卜,其兴衰在很大程度上取决于政界要人的选举需要。

五、教会与美国经济、教育

美国新教不仅是社会政治生活中的一支活跃力量,而且在经济领域也产生了重要影响。众所周知,近代西方经济伦理的变革,是新教的重要贡献之一。特别是清教徒宣扬的世俗职业神圣论,提倡勤奋劳动、艰苦创业和奋发图强精神,谴责懒惰和厌恶劳动的恶习,有效地铸造了美国的生活方式。新教还提倡“爱人如己”的风尚,鼓励信徒献身社会改良和公益福利事业。亿万富翁安德鲁·卡内基认为,有才干者理应发财致富,但若生前不把大部分财富用于公益福利事业,死得就不体面。^①“活得荣耀、死得光彩”成为许多有产者的信条,如石油大王洛克菲勒、汽车大王福特等富豪都兴办了许多慈善机构,其动机当然是为了缓和社会矛盾,但新教伦理的影响是一个重要因素。

美国新教的道德功能及其巨额教产和商业网,对美国的经济生活、经济政策与福利事业产生了举足轻重的影响。教会对国家的发展和经济政策十分关注。在70年代的经济危机中,美基联多次召开会议,研究应急措施,成立了“对外援助”、“国内宣传教育”、“与政府联系”三个小组,向政府提供国内外的调查报告。教会还提出“减税”、“基本收入保证制”、“节制能源”等方案,供政府参考。1975年,福特总统邀集美基联主要领导人,就通货膨胀、粮食政策、对外援助等问题商讨对策,并委任专门官员同教会联络。新教

^① 参阅卡罗尔·卡尔李斯:《美国社会史话》第96页,人民出版社1984年版。

及其他教会也成立了“世界粮食救济会”，拟定了给发展中国家以“粮食救济”、“贸易优惠待遇”等措施，以扩大美国粮食销量，弥补国家的对外贸易逆差。

美国教会是世界上最富有的宗教团体，其中天主教为先，新教次之。70年代，天主教会拥有的资本约为445亿美元，新教占其一半左右。它们的主要收入来自公私捐款及实业收入。教会号召信徒或自愿捐助或交付一税获得巨额收入。1976年，新教教会获捐款35亿美元。此外，政府还给予教会免税特权和各种资助，或出资由教会主办部分慈善事业和对外援助活动，有时政府还将公产以特廉价格出售给教会。

新教教会的另一宗收入来源于自营或投资的工商业：公寓和办公楼、停车场、工厂、商业公司、股票与债券等。以摩门教会为例，该派极其重视实业，建立了银行、铁路和纺织、造纸、炼铁、制糖、制盐、服装等企业以及商行、贸易公司等。70年代，美国摩门教拥有两所豪华宾馆、两所大银行、保险公司、广播站和股票，每年盈利1300万美元，是美国最富有的新教派别之一。个别教会甚至还开设赌场，投资于同军火工业有关的企业。美基联曾列举了10个同军火工业有联系的教会，它们拥有29个制造轰炸机、坦克、火箭、武器等军火公司的股票，价值2亿余美元，其中联合长老会投资于同五角大楼有关的工业的款项为5975万美元。^①这在某种程度上决定了这些教会同某些垄断资本财团的千丝万缕的关系，与美国内外政策一致的立场。

雄厚的经济实力，使教会成为社会福利、慈善事业的主要承担者之一。新教教会设立了大量济贫机构，学校、医院、儿童保育院、

^① M. B. 安德列耶夫：《资本主义国家的宗教与教会》莫斯科，1977年俄文版，第29页。

安老院、娱乐设施等,并关注世界贫困、环境污染、生态平衡等社会问题,提供改良计划。50年代,至少有2783个卫生和福利机构同新教有联系,其中,18%为安老院,15%为医院,14%为住宅,10%为育婴堂。^①60年代初期,新教教会联合其他教会发动了“抗贫运动”,参与政府有关同贫困作斗争的纲领,为此,组织了“华盛顿抗贫救济委员会”,呼吁在国内减少贫困现象,并拨出专款救济穷人。另一个跨教际组织“妇女公社服务团”,主要资助贫穷少女。救世军等新教教会,还向监狱提供社会和宗教服务,规劝犯人、酗酒肇事者,帮助他们改邪归正。1971年,教会用于慈善事业的经费达76000万美元,占其总收入的20%。

慈善事业也是美国新教海外传教活动的重要组成部分。跨教派组织“教会国际服务团”、“美国友好服务委员会”等,在第三世界发放救济物资和资金。许多传教差会在发展中国家还从事教育、卫生、农业、社会福利和技术援助工作。

新教教会也是美国文教事业的奠基者。殖民地时期的大、中、小学几乎皆为新教所主办。美国独立后,公立学校纷纷建立。但美国教育中的公立、私立学校两大体系沿袭至今,当代私立学校中,特别是高等院校的主要承办者仍为新教教会。据《1972年美国经济大全》公布,美国803所私立大学中,新教教会主办的有489所,占61%,为全国大学总数的18%。公立学校也不同程度地受新教的影响。

新教教会还因时因地开办各种学校。美国的主日学校(Sunday School)于60年代末达286,572所,教师和管理人员3,572,963人,注册者44,066,457人,其中91%为新教所开办。^②主日学

① H. R. 凯东:《教会与社会福利》纽约1955年版第123页。

② 大E·O·莫贝格:《作为社会机构的教会》美国1962年版第192页。

校是农村和边远地区教会的主要活动。城市中的比例较少。许多新教教会假期举办周末学校、假期学校或夏令营联合会,属短期教育性质。1958年,新教假期学校共108,124所,注册人数达7,598,940人。^①夏令营联合会专为青少年所设,是社会教育的一部分,教会仅提供物资和条件,具体活动由各学生团体决定。学生离开家庭,以宗教为基础,接受道德教育,并在自己的小社团内学习自我管理,体验实际生活,建立友情,因而颇受青少年们的欢迎。

新教也是美国高等教育的先驱。殖民地时期的9所大学均为新教所开办。南北战争前,182所大学中有150所属于新教,国家建立的仅有9所。新教办学的主要目的是培养牧师。早期州立大学的校长也多是牧师,学校的许多规章制度都有信仰上帝等内容。二战以来,公立学校迅速增加,世俗化浪潮不断冲击着新教学校,但在60年代,仍有40%的大学生在私立学校就读。

为了对抗现代主义对教会学校的冲击,20世纪以来,基要派建立了一批圣经学院、圣经大学和著名的“儿童福音国际”、“基督青年国际”等组织。“儿童福音国际”常用图片和直观教具讲述圣经故事,用圣经课吸引儿童入教。“基督青年国际”为了推行基要主义信仰,定期举行集会,邀请名人、明星讲演或以戏剧等形式打动未进过教堂,未受过宗教训练的青年人的心灵。为了适应现代化的要求,维护在教育阵地上的传统地位,新教还举办各种职业大学和初级学院、文科学院等,种类繁多,形式多样。

为协调教会大学的工作,美国新教还设有专门负责高等教育的全国性组织,如美基联的“教育部”,全国福音协进会的“高等教育委员会”,基督门徒会的“高等教育部”,循道宗的“教育部高等教育局”等。这些机构的主要功能是出版和散发有关信息的文件,如

^① 莫贝格:《作为社会机构的教会》第195页。

教育规划、费用、捐款及宣传品；公布官方承认的私立大学名单；收集有关资金、学生、教师的统计资料；筹集和发放贷款；决定大学的政策或提出建议等。新教还利用法律手段或传统力量，对公立学校施加影响。某些州至今还有反进化论的宗教课，禁止宣传无神论的法律。1958年明尼苏达州42%的公立学校允许散发圣经，74%的学校庆祝圣诞节、复活节，87%的公立学校在毕业典礼上布道。^①现在，多数公立大学鼓励教会在大学生中派宗教顾问、牧师，设礼拜堂、宗教中心、宗教俱乐部等。

六、对话与公共教会

教会积极投身于社会运动，促使许多新教领导人认识到，各宗派长期以来的分裂削弱了教会在社会运动中的实力，因而，战后美国教会内外组织结构发生了变化，超教派组织大量涌现。教际之间、教派之间修正了自己对其他信仰的偏见，相互对话或成立联合组织。60年代，圣公会、联合长老会、联合循道会、基督教联合会共同组成“教会联合协商会”(COCU)；信义会与圣公会商定了交换宗教教学计划。新教部分教派和天主教也开始消除敌对情绪，共同使用教堂。信义会、天主教会、圣公会和东正教会的代表在圣餐意义、教会本质等问题上逐渐统一了认识。60年代初成立的“教际抗贫委员会”，包括了新教、天主教和犹太教的代表。1977年在伯克利大学区成立了“教际理事会”，其成员有204个教会和宗教团体。

过去，基要派把天主教、摩门教会和耶和华见证会视为异端，绝不与其来往。到80年代，和解迹象开始出现。犹他州的“道德多数派”分部公开与摩门教徒合作，某些福音派团体也同天主教会建立了联系。新教各派联合趋势更为明显，目前，跨教派组织已达千

^① 莫贝格：《作为社会机构的教会》第197页。

余,并且确立了特定的活动范围,如传教、精神生活、社会福利,国际救济、正义与民权自由、教育与研究、出版、通讯、娱乐、保险、及政治等领域。

在这种情况下,芝加哥大学的马丁·马蒂(Martin Marty)于80年代初倡导“公共教会”(Public Church)。他预测,主流派、福音派新教徒和天主教徒将会组成“诸教合一”的团体,各派既保持自己的传统,又承认其他教派的合法性,提倡宗教宽容和政治谦恭精神,以对抗宗教专制主义潮流;各派间应求同存异,相互尊重,一方面努力保持基督教的优良传统,另一方面要充分吸收现代神学思想。“公共教会”的倡导者们反对片面地、不切实际地拒绝现代科学技术,相反,他们期望创造一个更为人道的技术社会,号召信徒“离开纯粹的个人体验而组成一个富于理性的共同体,正视各种科学、文学和社会生活问题”^①,试图把宗教利己主义引向高度责任感和严肃的神学主流,以遏止西方的狂信和非理性思潮。这种设想,在美国发达的商品和多元化社会面前能否实现尚难预料,但它反映了当代新教同外界广泛对话、扩大合作的趋势。

新教的对话活动不仅在宗教界内部,而且扩展到同马克思主义者对话。美国教会人士同马克思主义者较为频繁的接触,始于60年代。当时,民权斗争,反越战和美国对拉美的干涉,核威胁等国内外政治经济问题,导致美国反主流文化和社会激进派^②的出现。传统价值观遭到挑战,大学生激进派成立了马克思主义小组,常借用马克思主义的革命词句解释社会问题,并进一步提出“整个

① H·马耶尔斯:“美国宗教的未来——公共教会?”载《未来者》杂志1986年7—8月号。

② Counter culture 和 Social Radicalism,美国60年代出现的两个派别,前者提出向美国绝大部分传统价值观挑战,后者指对现实不满的一种生活态度或持这种态度的人们,公开提出了推翻资本主义的口号。

制度在衰落,必须被推翻”的口号。在知识界,特别是大学和神学院中,基督徒同马克思主义者开展了广泛的对话,发起者来自美国共产党和教会领导人两方面,教会希望缩小世界对抗并承认自己没有积极适应迫切的社会变革;马克思主义者则承认教会内部发生了重大变化。

美国基督徒和马克思主义者的对话可分三个阶段:(一)1965—1972年,讨论的内容包括双方的世界观和国际局势。捷克、法国等国的知名马克思主义者也应邀参加了座谈会,双方交换了有关马克思对宗教的批判以及马克思的人道主义等观点。在1969年的天普大学座谈会上,双方曾一致抨击制度化的宗教和资本主义意识形态^①。(二)1972—1977年,双方更多地关注社会政治问题。在此期间,美国出现了把基督教和社会主义结合在一起的激进组织“争取社会主义的基督教运动”(the Christian for Socialism Movement)^②,其宗旨是用马克思的论断批判资本主义制度,争取建立一个民主社会主义社会。(三)1977—1984年,和平与正义问题的对话。罗斯芒大学的保罗·马杰斯教授在“争取同东欧联系基督教协进会”(Christians Associated for Relationships With Eastern Europe)的支持下,组织一系列国际座谈会,与会者有来自苏联、美国、东欧、西欧的马克思主义者和基督徒,讨论的专题包括国际和平、美国社会经济秩序、人性的丧失等问题。双方都强调增进了解,消除分歧,提出了许多促进东西方和解、限制和减少核武器的具体建议。

① 参阅尼加拉斯·皮地斯凯齐:《基督徒同马克思主义的接触》美国1985年版,第65页。

② 该组织成立于1974年,全国执行书记卡特林·舒尔茨宣布,其“神学根基于圣经传统,思想上立足于马克思主义对资本主义和宗教的批判”,把基督教同马克思主义加以融合,其目标是建立民主社会主义社会。

美国教会同马克思主义者的对话,其倡导者多为私立大学和神学院的教授或教会团体。双方的接触加深了相互了解,促进了美国马克思主义的传播,在新教和天主教内部引起了对马克思主义的激烈争论和研究热潮。某些新教进步人士使用了马克思的阶级分析方法,同马克思主义者一道揭露资本主义的弊端,献身社会主义运动,争取世界和平。另一方面,对话也推动了马克思主义自身的发展。教会人士对马克思宗教批判的不同意见引起了马克思主义者的重视,促使他们全面理解马克思有关宗教的论断,较为客观地评价宗教与教会在历史上的不同作用,肯定当代基督教的重大变化和生命力。美国马克思主义者H·阿波瑟科尔提出,必须严格区分马克思对宗教感情和宗教机构的理解,他理解马克思的观点是:宗教感情来源于畏惧、依赖与苦难,宗教机构则来源于阶级分化和国家政权。马克思对宗教感情较为尊重,肯定它提供了社会抗议的动力,起过进步的作用,宗教机构却往往是维护现状的堡垒。因此,阿波瑟科尔否定了宗教是“人民的鸦片”这一观点。一些神学家肯定了社会主义的某些优越性及其缺陷,强调基督教同马克思主义相结合的重要意义,认为马克思主义是基督教的基础知识,人道主义则是二者联系的纽带^①。这说明一些教会人士对不同制度、不同世界观的宽容态度和开明立场,体现了当代教会对外方针的灵活性。

七、电子教会

随着教会活动方针、组织结构的变革,新教的礼仪活动也经历了现代化过程。广播与电视部分地代替了传统教堂的功能,特别是70年代以来兴起的“电子教会”(electronic church),深入到千家

^① 皮地斯凯齐:《三个世界基督教同马克思主义的接触》第69--70页。

万户、穷乡僻壤，成为当代宗教生活的一大发明。据《纽约时报》调查，有 30% 的美国公民、46% 的福音派信徒经常收视宗教广播电视。^① J. 法维尔、帕特·罗伯逊和 J. 罗宾森等八名新教电子教会的领袖人物，被称为八大“超级明星”，他们以电视牧师为职业，成为美国家喻户晓、腰缠万贯的百万富翁。法维尔主持的“昔日福音”节目被国内 304 个、国外 69 个电视台转播，每周获 100 万美元。罗伯逊的“启示者”(Man with a message) 电视节目在美国南方地区收视较广，每年收入近 6000 万美元，现在正以 25—30% 的比例增长。这些电视牧师有一个庞大的赞助集团和雄厚的资金来源，八大超级明星每年募集的捐款高达 25,000 万美元，而众多传统教派的所有总部每年从地方教会仅获得 2000—3000 万美元。^②

电子教会的形式多样，内容丰富，寓宗教于娱乐之中，颇受青年人欢迎。福音派牧师罗伯特·舒勒的“花园丛林教会”堪称奇观，吸引了大批信徒来信、来访和捐款。这是美国第一座汽车驶入式教堂，位于加利福尼亚大洛杉矶市附近，占地 22 英亩。每星期日，远道驾车而来的教徒，坐在汽车里就可以在电视屏幕上聆听舒勒讲道、主持礼拜和答疑。舒勒自称其“花园丛林教会”是“上帝百货商场”，教堂附近设有“空中小教堂”、交谊所、举办讲习班，晚会等，参加者均需交费。舒勒的教会号称有 8,000 信徒，每周收入 8 万美元。

电子教会的惊人成功促使主流派教会重新审查自己已往的教会活动。80 年代初，联合长老会即讨论了运用何种技术、纲领和内容来满足公众对福音的需求。据调查，大众传播工具对公众舆论、精神生活具有深远意义；1/3 的被调查者认为电视布道者“非常重要”或“重要”，直接影响了他们接受有关堕胎和同性恋等问题的基

① 转引自约翰逊：《美国宗教的政治作用》第 129 页。

② 乔治·盖洛普：《美国信仰研究》1980 年版第 117 页。

督教传统立场,56%的人认为广播电视布道家格雷厄姆对他们影响极大,35%的人承认罗伯特在很大程度上影响了他们。^①因而,长老会也开始采用广播,电视、电影、通讯等现代传播工具开展宗教活动,扩大影响。许多公众不进教堂,仅在家庭电视机前即可达目的,致使进教堂的人数减少。大部分基层教会的牧师对此深感忧虑,认为没有教众的教会将难以存在。目前,电子教会成了美国新教的一项兴旺的事业,广播电台和电视台的牧师们实际上形成了一种新型教会。

电子教会传统教会是一种冲击,也是一种挑战,它促使教会适应现代人的要求,致使许多教会,已不单是宗教灵修场所,而是集礼拜、社交、娱乐和教育于一体的场所。许多教堂装有空调设备,设有电影放映室和教室、托儿所和儿童游艺室。有的教堂还附设有大型书店,出售宗教及各种世俗文艺、科技图书,有的还附设小吃部。有时教会还邀请有关人士介绍国际形势,外国风貌等。此外,教会常组织查经班,讨论教育子女、夫妇关系、日常生活、谋职、锻炼身体等专题,从而吸引了一些信徒。

第二节 英国国教及其他新教的地位与影响

英国现有人口5752万,87%的居民信奉基督教,其中新教徒4193万,约占总人口的73%,天主教徒约357万,占总人口的13%。圣公会英国的国教,现有信徒3267万,占总人口的56.8%。国教会由43个教区组成,隶属于坎特伯雷和约克两大教省。坎特伯雷大主教是全世界圣公会名义上的首脑,每10年在伦敦的兰柏特宫举行一次全世界圣公会代表大会。苏格兰的国教会

^① 乔治·盖洛普,《美国信仰研究》第119—120页。

是长老会,信徒 250 万,教会完全独立自主,最高权力机构是大议会。不信奉国教的新教教会被称为自由教会,在英国的精神生活中居次要地位,主要有循道会、公理会、浸礼会、耶和華见证人会、基督复临安息日会、摩门教会、教友会和救世军等。英国是老牌殖民主义国家,随着其势力的扩张,其宗教传入其殖民地。20 世纪以来英殖民帝国崩溃,其教会也逐渐衰落。

一、国教会的特殊地位与政治现实主义

16 世纪的宗教改革确立了英国圣公会的国教地位,从此,国王成为政教两界的最高元首,教会同英王国一体化,获得一系列特权,比其他教会拥有优越的特殊的法律地位。17 世纪英国革命后,非国教信徒陆续获得合法地位。但直到今日,英国仍未颁布过保证宗教少数派权利的法律。由于国王必须是圣公会信徒,因而使国教在民众心目中形成了“全民宗教”的形象。据官方的观点,每一个英国人,如果不声明自己是其他宗教的信徒或无神论者,便被视为国教徒。

国教会与国家的关系极为密切,国王登基仪式须由坎特伯雷大主教加冕,政府对教会管理体系行使直接监督权。首相有一特别秘书专门负责教会神职问题。政府直接参与任免主教事宜,首先由首相提出主教候选人名单,国教会协商后转呈女王批准,然后在主教代表大会上宣布。大会必须选举这些人,否则,抵制者将以“叛国罪”论处。实际上,宗教改革以来,从未发生过“不服从事件”。有关礼仪、教仪的修改或公布,也须经国会通过,再经女王批准后,方具有法律效力。本世纪以来,圣公会数次提交了公祷书修改方案,但涉及到宗教礼仪的议案在历次国会中都未通过,仅在 1967 年,作为试验,国会才批准采用某些新的礼拜仪式。

国教会在财政上也仰赖国家,一方面它从国家获得大量特权,

另一方面它的财政受到政府的监督。目前,由著名政治家和金融家组成的国会特别委员会,管理教会拥有的6亿英镑以上的资本。国教会也是一个庞大的经济组织,拥有许多经济特权。例如,作为英国最大的土地占有者,教会有权要求国家减免一半土地税,有关教会生计的取暖、照明、清洁和办公费均可减税,教堂设施免税。根据1944年教育法案,国教会可以主办中小学和师范学院,包括教职员薪金在内的一切支出以及80%的基建费均由国家支付。在军队、监狱、医院供职的牧师,由国家支付薪金。

国教会在法律上拥有特殊地位,许多法律条文偏袒国教而漠视其他教会,在对渎神行为的处置上,这一点表现得特别明显。19世纪法庭曾明确规定攻击其他宗派和宗教者不属违法行为,但如攻击国教者则属渎神行为。英国当前的反渎神法,并未超越国教范畴,相当狭隘,其他教派只有在同国教会信条一致的方面才可获得保护。1944年的教育法案规定,学校设立宗教课,如宗教教师讲授进化论和无神论者开除。教师不得因出席礼拜活动而被扣发薪金。但这条法律仅适用于国教信徒,穆斯林往往因星期五作礼拜而被扣发工资。法官和舆论一直坚持认为,英国只有一种“真正的”信仰,即国教,少数人的宗教信仰不得与多数人的信仰平等,因而英国法律无明文规定尊重其他宗教的条文,例如周五、周六作礼拜、星期天营业等事宜,只能以国教徒的“容忍”为限。

新兴教派,即便是新教,在某些方面也同样遭到法律歧视。1968年,卫生部长凯内特·罗宾森在下院公开宣布基督教科学派“对社会有害”,其方法有损信徒健康。尽管现行法律无权取缔该派的活动,但政府仍决定限制其发展,不准外侨在该派主办的大学和机构中读书或任职。1974年荷兰人伊万·冯·杜茵女士被基督教科学派的哈巴特学院聘为职员,但政府不准她入境。杜茵女士上诉到欧洲法院,结果失败。事实证明,国教的存在本身就意味着其他

信仰无望获得平等的法律地位。缺少反宗教歧视的宪法条文和传统社会舆论的作用,是英国国教会的两大优势。

英国国教虽有某些特权,但对国家政权在政治、经济、教育以及组织上均具有依赖性,故其在社会政治生活中表现得极为谨慎,既要维护传统的地位,又要考虑到公众的舆论。因此,二战以来,国教会长年推行一种政治现实主义路线,力求稳妥、“中庸”,直到 60 年代才有所变化。

国教会对国家和政治竭力保持一种超然态度,避免参与“党派政治”。因而,英国没有教权主义政党,教牧人员可以个人名义参加任何一政党。1958 年,兰柏特会议又重申了这一立场:圣公会不得“同任何特定的政治党派和社会制度一体化”。^①但实际上,作为国教,圣公会在一系列重大的社会政治问题上,同英国政府的保守立场尽量保持一致,在对待共产主义、核武器、人权与种族等问题方面均如此。

二战后,社会主义的胜利引起西方统治集团的惊恐,反共宣传一时甚嚣尘上,英国新教官方也提出了遏止共产主义的口号。1948 年圣公会兰柏特会议决议提出,“人类受到马克思共产主义的威胁”,“基督徒应当批判这种共产主义”。但另一方面,会议也考虑到少数的不同观点,在有关“人的学说”的报告中,又把马克思主义视为“基督教的一种异端”,是“基督教理想的世俗化形式,它关注被压迫的下层民众,是对社会非正义现象的一种抗议”。^②说明国教官方文件尽量反映各派观点,避免持极端立场。

至于某些个别人士,甚至教会高级领导人,与国教官方立场不尽一致。早在 40 年代,英国教中就出现了“左翼基督教”派,其代表

① E·K·诺尔曼:《英国的教会与社会:1770—1970》牛津 1976 年版第 391 页。

② 同上书,第 384—385 页。

人物有国教会的英格拉姆(Kenneth Ingram)和坎特伯雷大主教约翰逊(Hewlett Johnson)等。英格拉姆认为,共产主义使个人在精神、思想和身体等方面获得了充分发展的机会;马克思有关事物的发展是通过对立斗争来实现的理论,和基督教的博爱观一致,因为真正的爱与捍卫正义、反对人类社会中对抗趋势的实际斗争相联系。在40和50年代,坎特伯雷大主教约翰逊是国际知名的同情社会主义的教会活动家,曾访问过中国、前苏联、东欧等国家。他欢迎新中国的诞生,四次访问中国,毛泽东曾接见了。在国内,约翰逊积极投身于呼吁销毁核武器的运动,撰写过多部反映社会主义成就的著作。1956年,他出版了自己在坎特伯雷教堂的布道词汇编《基督徒与共产主义》,对社会主义和辩证唯物主义极为赞赏,提出共产主义和基督教有许多共同点。^①他们于50年代联合一些牧师,敦促英国政府同社会主义国家友好往来,倡导基督徒同马克思主义者进行对话。

新教教会一直关注核武器问题。早在1946年和1948年,英国教会协进会^②先后发表了《核力量时代》和《教会与原子弹》两个报告,反映了教会人士的两种对立观点:一派认为核武器是不道德的,另一派坚持它在道德上是可以接受的。1958年,兰帕特会议的《公开信》表明,使用核武器有背于基督徒的良心。同时承认,国教会主教们对此尚有分歧。《公开信》还呼吁全面销毁核武器,为达此目的,有关国家首先应保证不扩散它们。约克大主教加贝特却始终认为,保留核武器是维持世界和平的一个条件。这说明官方宣言毫不隐晦他们的观点与分歧。

对于人权和种族问题,国教官方的态度十分矛盾。一方面,它

^① 参阅H·约翰逊:《基督徒与共产主义》伦敦1956年版第13页。

^② The British Council of Churches,成立于1946年,系英国教会间的协作组织,世基联成员。

们在道义上反对种族歧视,另一方面又受制于本国政府的有关政策,有时态度很不明朗,或者尽量减少承担国际义务。50年代前后,兰柏特会议曾三次发表声明,谴责种族歧视是非基督教行为,宣传种族平等观念。但是,直到60年代中期以前,国教及其他许多宗派的领导机构都很少考虑和真正关注种族压迫下的民众,特别是南非的有色人种,而把种族问题视为“外国的问题”。因此,英国许多白人信徒几乎不懂“种族主义”的确切含义,更不理解南非黑人基督徒和非洲民族解放运动的正义性,甚至讨厌听到“种族主义”这个词。其根源实际上是长期以来形成的殖民主义种族偏见。

60年代末,世基联的“反种族主义纲领”(the Programme to Combat Racism,简称PCR)在英国引起激烈争论。英国基督教协进会敦促其下属成员完成PCR特别基金会要求的捐款数额,但只有循道会和浸礼会积极响应。其他新教几乎不予理采。国教会全体大会更于1974年通过了不支持PCR的决议。许多评论家认为,国教会表现了一种固有的种族主义立场。^① 国教官方为自己的立场辩解说:因为PCR积极分子和捐款接受者同武装斗争(如非洲解放运动)有联系。英国国教会在种族问题上的保守立场,受到两种因素的影响:其一,在南非实行种族主义政权统治的白人多为英国移民的后裔,信奉安立甘等新教,他们与英国教会之间联系较多,关系密切。其二,南非为英联邦成员,其种族主义政权得到英国政府的支持。因此,国教会的立场显然是为了避免同信徒的感情和政府的对外政策发生冲突。

一般说来,英国新教领导机构始终恪守不同任何政党结盟的政策。但是,教会内部一直存在着左翼领导人,其中有大主教、主教和牧师。特别是60年代末以来,少数激进派教会人士,表现得相当

^① 参阅大卫·波尔曼:《变革与教会》英格兰1979年版第209页。

活跃,对其领导机构产生了一定影响。他们公开批评保守党政府的某些内外政策,包括“价格与收入政策”、“工业关系法案”、“移民法案”以及对南非白人种族主义政权的支持等。在激进派教士的敦促下,国教会的某些立场有所转变。1968年,兰柏特大会重申了对种族歧视的谴责,正式通过了世基联乌普萨拉大会制定的反种族主义宣言。同年,坎特伯雷大主教拉姆塞(A·M·Ramsay,1904—)同许多国教会主教一起反对政府限制有色人种入境的“移民法案”。1971年,国教的一个工作小组敦促国教会向南非游击队提供经济援助。1973年,都柏林安立甘宗协商会承认使用暴力的必要性,强烈要求国教会支持被压迫人民的解放事业。1977年,国教会全体大会明确宣布,英国已成为一个不可改变的多种族社会,外来移民丰富了英国的生活方式,教会人士应为这个以多元化为基础的多种族社会的发展作出贡献。^① 20多年来,国教会领导阶层激进派活动家和团体的不断涌现,给英国公众留下了这种印象:“国教会日益倾向于左派政治”,^② 这当然言过其实,但可以说明,国教会在国内外社会政治舞台上逐渐推行一条政治现实主义路线。

二、国教与国民教育

英国教会是英国教育的先驱。19世纪以前,中小学和师范学院几乎均为教会主办和控制。直到1870年“福斯特法案”^③公布后,国家才开始对普通教育积极承担责任,创办中小学校,从而确立了英国私立学校和公立学校双轨制教育体系。1944年的教育法

^① 参阅保罗·A·威尔斯贝:《英国教会史:1945-1980》牛津大学出版社,1985年第195页。

^② 诺尔曼:《英国的教会与社会:1770-1970》第458页。

^③ 规定保留私人办学制,但授权政府填补私人办学的不足。该法案由自由党政治家W·E·福斯特提出,因而得名。

案,在一定程度上对国教会在国民教育中的特权和发展规模有所限制,但仍保留了许多优越条件。首先,法案规定教会主办的中小学及师范学院的开支及80%的基建资金由国家公积金支付;其次,教会学校的大部分董事、校长由教会指定,主讲教师为该教会成员。此外,在各公、私立学校均设宗教指导课,内容仍由教士掌握。尽管大量公立学校的建立打破了教会垄断教育的局面,但在60年代中期,新教普通学校的学生仍占全国适龄儿童的25%以上。目前,公立学校的数量虽已大大超过教会学校,但教会传统仍渗透到公立学校。首先,许多教师来自国教会,每天均举行一次晨祷。其次,宗教指导课为必修科目,初等学校的宗教课与礼拜活动每学年为190学时,占教学总课时的2/3;中学宗教教育每周约2学时,比史地课学时还多,^①在英国,公立学校中设宗教指导课至关重要,否则,许多家长会把子女送到教会学校,宗教的传统势力由此可见一斑。

国教会也是英国高等师范教育的先驱。1890年公立大学诞生之前,国教会兴办了29所师范学院。1944年教育法规定在公立、私立学校中开设宗教课,因而需要大批从事这一专业的教师,刺激了教会师范学院的发展。它们培养的教师,不仅能担任宗教课教学,而且可以担任普通课程的教学工作。

教会学校使教会与国家在教育事业中建立了一种伙伴关系,教会与地方当局的代表共同组成了教会学校的董事会,郡议会和市议会的教育委员会中亦有教会代表,因此,政教合作贯穿于各级教育行政机构,有效地促进了英国普通教育的发展。但从60年代开始,教会在国民教育体系中的地位发生了动摇。首先,由于移民及嬉皮士运动和一些世俗化思潮的传播,基督教逐渐失去昔日的

^① G·梅菲尔德:《英国教会》牛津大学出版社1958年第173页。

传统地位,不仅信徒减少,而且它的神学和道德观念也受到了挑战。部分教士和群众要求改变公立学校中的宗教教育,宗教课成了“丑小鸭”,很少有学生参加考试。传统宗教教育的宗旨退居次要地位,学校不再是培养基督徒的机构,而是训练世俗社会所需要的各种专业人才的场所。“自由教会联合会”也被迫宣告,应减少学校的祷告活动,基督教信仰的灌输应属于教会。70年代有关宗教教育的大辩论,使这门传统课程失去了神圣色彩,退居于与其他可以自由讨论的学科同等的地位。宗教色彩的淡化,反映了英国新教在国民教育体系中传统地位的衰落。

三、基督教青年运动

英国新教历来都有青年组织,但多以传教为主。20世纪以来,英帝国丧失了霸权,传教团体衰落,只有那些关注青少年问题的新教社团,尚有活力。如专以救助少年儿童为己任的“慈母会”,仅1986年即吸收了1万名新成员。国教会组织的“青少年社”以多项服务驰名于英国。其成员以青少年基督徒为主,出版《年鉴》讨论青年问题,在伯明翰等地开设了“安乐之家”,收养流浪儿童。青少年社特地在繁华区和汽车、火车站设立了“街道咨询服务站”,解答青年人提出的各种问题,如离家、吸毒、智力开发等,向有困难的青少年提供援助。该组织最重要的一项活动是派员前往拘留所和监狱,同犯人谈心,劝导他们忏悔,改过自新,以便重返社会。

英国新教组织了多项青年活动。1970年的反吸毒集会,组织者有国教会、循道会、救世军等,参加的青年达25万。1971年的反精神污染“圣光节”(Festival of Light)大集会,其顾问多为新教人士。在此期间,美国著名福音派布道家A·布莱西特专程到英国给予指导,提出了“我爱你”的口号,宣传以耶稣博爱精神复兴英国社会。布莱西特的英国之行,促进了英国基督教青年运动。参加“圣

光节”大集会的浸会、五旬节会、兄弟会、独立福音青年团体的青年牧师,组织了多种青年辅导团,在英国发起了声势浩大的“耶稣运动”(Jesus Movement)。

精神复兴运动还伴随着各种公社或社团的建立。据估计,1972年,英国有各种类型的公社 100 余个。^① 它们多以青年为主体,以基督教社团或修道院为组织形式。在英国较著名的有:“科里米拉公社”(Corry Meala Community),1966 年建于北爱尔兰海滨,以营救战乱中的儿童为主,鼓吹民族和解;“王道公社”(“the Kingswag Community”),70 年代兴起于伦敦,主要吸收已戒毒的基督教青年,活跃于伦敦的“被抛弃者”中间。该公社宗旨是向一切需要食物、庇护和照顾的青少年敞开大门,鼓励青年人戒酒、戒毒、恢复健康生活。由加拿大门诺派青年吉姆·纳格尔发起的“绿色汽车公社”类似夏令营,以帐篷为家,集中于萨默西特郡中部的古城格拉斯顿布雷,1974 年有营员 100 人。该公社成员来自四面八方,来去自由,时间不限,提倡自食其力,以自己的双手谋生,共同劳动与生活,反对奢侈浪费。每日三餐前均有祈祷。

“英格兰和爱尔兰大学生基督教运动”,是 60 和 70 年代早期的基督教大学生团体。该组织的成员多为国教会大学生,各地设有分部,在卡迪夫、都柏林、伯明翰、布里斯托尔等大学中购买房舍,设立大学生之家,为贫穷的大学生提供膳宿方便,鼓励他们参加基督教公社试验。其成员先后在伦敦、爱丁堡和伯明翰建立了公社,吸引了许多大学生,他们自愿组成互助集体,共同生活,成为大学生的活动中心之一。

此外美国还有一些基督教青年公社,在形式上类似于修道院,但它们是现代型的社团,没有离世守贞,安贫服从等清规戒律,主

^① A. 洛克雷:《基督教公社》SCM 出版社 1976 年第 4 页。

要以俗人为主,自愿结合,不分教派、性别、种族均可参加,强调各尽所能,共享收入,培养对集体的责任心和使命感,在世俗团体内体验耶稣崇高的博爱精神。这些社团形式多样,宗旨各异。有的偏重于精神沉思或治疗疾病,有的倾向于社会和政治活动。在西方社会动乱或精神危机的年代,许多青年对社会不公正和道德败坏不满,愤世嫉俗,企图以公社的形式,解决当代的社会问题,所以它是英国青年对现实不满的产物,并促使新教教会更加关注青年和当代精神文明问题。

四、道德卫士

50年代后,英国人的价值观念和传统道德受到世俗化的冲击,电视、电影中的淫秽镜头,性关系紊乱和自由堕胎现象日益增多,70年代已近泛滥的程度。据调查,1968年的堕胎数为37,000例,5年后增至16万例。^①国教会及其他新教教会在教谕或教会公报中不断号召信徒恪守圣经准则;并进行广泛地社会调查,撰写有关报告,促使议会制定或修改道德立法。1966年国教会离婚委员会向坎特伯雷大主教的报告,提出了指导信徒的道德生活和国家道德立法的各种设想,其他新教教会也提交了一些报告,有效地推动了议会修改现行法律,先后颁布了《淫秽出版物法案》(1959)、《堕胎法案》(1967)、《离婚法案》(1967)等。

社会风气的转变,仅靠立法是难以奏效的,加之当时的立法具有“随意法案”^②性质,效果不大。教会及世俗人士遂发动了声势浩大的运动,60年代以来组织各种团体,扩大舆论影响。这些团体多为俗人发起,具有跨教派性质,妇女在其中起了主导作用。其宗旨

① 大卫·波尔曼:《变革与教会》伦敦1977年第181页。

② Permissive Legislation,即授权地方当局自行掌握执行的法律。

为强调圣经对个人及社会道德的权威性,宣传家庭生活、教育、医疗的传统伦理,并直接同有关方面进行斗争,抨击对象涉及到未尽责的教会领导、神学家、播送下流节目的 BBC 电台、鼓吹性娱乐的教师、执法不利的警察、通过“随意法案”的议会等。青年人的参与,给英国的道德运动增添了特别色彩。1971 年大批年轻人为反对当代的道德污染和“随意法案”,在特拉法加广场自发举行了“圣光节大集会”,邀请了许多福音派团体指导、布道,其后,成立了“全国圣光节”福音组织,在伦敦东区等地倡导振兴道德。

国教会信徒玛利·怀特花丝发动了反对电视、电影上的淫秽镜头的运动,取得了巨大成功。她组织的“纯洁电视运动”和“全国视听协会”在英国颇有影响,1975 年已拥有 31,000 名成员。视听协会是电台和电视台的监督者,后来,又把注意力集中于 BBC 电视高峰节目上,促使其改善了节目的风格和内容,许多电台、电视台制作节目时亦开始考虑到道德原则和社会影响。玛利一时成为社会名人,被《电视生活》杂志聘请为专栏顾问,撰写有关性教育及婚前避孕危害性等内容的文章。世俗团体也常邀其讲演。她获得了相当一部分民众、特别是中年人的拥护。

道德运动的倡导者于 70 年代中期开始转向学校与家庭的性教育问题,促使“责任社”(the Responsible Society)和“社会道德理事会”(the Social Morality Council)等压力集团的产生。在英国,颇有影响的“家庭指导协会”曾聘请专家摄制有关性教育的电影,利用书籍或杂志在学校中向儿童介绍性知识和避孕方法,其目的是为了减少非法生育、堕胎和少女因怀孕被迫结婚的现象。玛利女士等道德维护者们认为,这些活动仅仅立足于解决社会问题,但没有考虑到儿童的身心健康和婚前贞操观等问题,不利于儿童的智力、思想、道德和精神的正常发展,该协会的作法无异于“课堂上的道德颠覆”。教会人士的指责提出了一系列重大问题,特别是何

时以何种方式在多大程度上对儿童进行性与避孕教育,引起广大父母的关注,有关当局和团体也开始考虑节育工具和药品的发放与使用范围等事宜。

在道德运动中,教会对堕胎的看法也发生了变化,其保守立场有所改变。1967年英国公布了《堕胎法案》后,几乎没有遭到来自新教、甚至天主教会方面的抗议。国教会“社会责任部”的报告认为:危及母亲的健康和生命、畸形胎和被强奸而怀孕者,其堕胎在道德上是合法的。多数新教派别赞同“有限堕胎论”,即为了保障母亲的生命或身心健康可以终止妊娠。仅有少数派别,如救世军、苏格兰自由教会、上帝会以及由米德兰五旬会信徒组成的“新教反堕胎团体”持反对立场。但国教会对离婚问题的态度仍很保守。1973年,沃斯特主教迫使一位牧师辞职,因为他要和曾离过婚的女管家结婚。1976年,白金汉宫宣布女王的妹妹玛格利特将与其丈夫斯诺顿勋爵离婚时,科甘大主教谨慎地不置可否。国教会一般不允许再婚者在本派教堂里举行婚礼,并谴责世俗婚礼。这种立场遭到多数信徒的反对,所提议案一再被国教会教区代表会议否决,因此,再婚教徒被迫举行世俗婚礼,聘请敢于破除《教会法》的牧师作证婚人,或者到循道宗教堂举行婚礼。据统计,在循道宗教堂每年举行再婚仪式的1,200人中有一半是圣公会教徒。到1976年爱尔兰圣公会终于接受了循道宗的立场,允许在本派教堂里为再婚者举行婚礼。说明国教的某些地方教会对再婚的保守立场发生了变化。

对于同性恋行为,国教会始终认为这是一种罪恶,谴责这种活动破坏了传统的婚姻观念。在法律上,教会人士则多持宽容态度。1957年大主教费希尔在一份报告中明确指出:他虽然准备考虑,成年人自愿同性恋不应再视为犯罪行为,但在教会看来,这仍是一种罪恶。1967年议会取消了限制同性恋的法律条文,教会领导人保留地支持这个决定。国教会的这一立场,曾遭到内部少数一些

人的反对。70年代初,国教会某些牧师和副主教组织了维护同性恋者权利的“基督教同性恋运动”(the Gay Christian Movement),试图促使教会公开和完全接受这些同性恋基督徒。因此,国教会“社会责任部”专门成立了一个工作小组,就英国社会对同性恋态度的变化进行调查。该部发言人承认,这是一个分歧颇大、相当棘手的问题。怀特花丝女士、“圣光节”团体以及恪守传统性伦理的大批基督徒,强烈反对国教会把同性恋视为一种“正常的”性关系,促使国教官方始终对此问题持谨慎立场。它在家庭伦理、性道德、公共礼仪、影视书刊净化等方面,发挥自己固有的“道德卫士”的作用。

然而在资本主义精神危机的年代,西方诸种社会病态同样侵蚀着教会的肌体,使其难以洁身自好。少数教会极端分子所拼凑的基督徒同性恋组织,向教会的神圣殿堂提出了挑战,暴露了教会内部的道德危机。战后西方教会史证明,这既是教会不断面临危机的岁月,也是它们迫于生存危机而立意改革的时期。英国国教及其他新教正是在经历了这种危机后,从70年代起,开始了开放、改革进程。

五、危机与改革

英国基督教的危机,远比其他国家出现得早,从本世纪开始,它就呈现出衰落迹象,信徒人数和宗教活动清楚地说明了这一点。第一次世界大战前,国教会及自由教会信徒人数就已下降;苏格兰、北爱尔兰和威尔士的长老会于二战前有一定发展,至50年代中期也开始走下坡路。许多英国人惊呼,“英国教会正在死亡!”^①

拥有优越地位的英国国教,一向被视为英格兰民族的象征,国

^① 沃尔曼:《变革中的教会》第215页。

家对其大力扶植,但其衰落程度,恰恰最为严重。从信徒占全体居民的人数比例来看,自本世纪开始一直在下降:65.9%(1900)、57%(1975)、56.8%(1980),预计到2000年将降至54%。^①其他主要新教派别也大致类似。从本世纪初开始,儿童受洗人数逐年减少,青年对宗教活动的兴趣日益淡漠。按国教会规定,信徒必须在复活节时领圣餐,但统计数字表明,参加者仅占14岁以上居民中的极少数:8.9%(1922)、6.2%(1950)、5.6%(1968)、5.1%(1970)。青少年行坚振礼者大幅度下降,60年来下降了60%以上。主日学校儿童注册人数1901年占儿童总数的30%,1960年下降为13%。不仅俗人,连一部分教牧人员也失去了宗教热情。1967—1977年,教士每年减少200人,而接受圣职者却在逐年减少。^②一般信徒对教会的重大事务漠不关心,参加选举教会官员的教徒数字占成年人的比例逐步下降:12%(1940)、9.6%(1950)和8.1%(1964)。^③

教会衰落的根本原因是由于现代科学技术的发展,人们的理性观念日益增强,现实的事业和娱乐生活大大淡化了信徒对宗教的追求。工作之余,现代家庭和人群的主要聚会场所是游乐场、酒吧间、电视屏幕前等自由活动的小天地。在英国新教教会的持续衰落,尚有其特殊原因。20世纪以来,民族独立解放运动的迅猛浪潮冲垮了大英殖民帝国,英国的世界霸权为美国所取代,其政治、经济地位在资本主义世界仅处守势,国内生活缺乏生气。曾为殖民主义效劳的英国新教,活动地盘大为缩小,而在国内,现代社会中的一系列难题,如经济危机、通货膨胀、种族歧视、贫富分化、精神堕

① 参阅拜雷特:《世界基督教百科全书》第710页。

② 彼得·史密斯:“世界体系中的英美宗教及其霸权的变化”,载《英国社会学杂志》1986,37-1,第99页。

③ 安德烈耶夫:《资本主义国家中的宗教与教会》第290页。

落等现象,使政治家束手无策,教会更难以有所作为,其道德权威受到现代化浪潮的严峻挑战,教会的可信性遭到怀疑。特别是国教会,由于近年来普世教会运动的发展,英国公众的教会合一、民族团结的愿望日益强烈,国教会昔日无可争辩的精神主宰权和优越地位被怀疑和蔑视,甚至本派部分教牧人员也反对国教观念和原则,要求取消国教特权。此外,国教的传统组织结构,教会法和礼仪形式等均显过时,不能适应现代生活的要求,迫使国教会在对外政策和内部进行改革和调整。

60年代以来,各教派开始调整自己的对外关系,主张开放政策,倡导各教派、各宗派的相互对话与联合,以便广泛地参与当代世界生活。1964年英国教会协进会在诺丁汉主持召开了“信仰与社团代表大会”,与会代表提议于1980年成立英国教会的联合组织。

国教会与卫理公会率先响应大会号召,共同商定了“安立甘宗—卫理公会联合计划”:双方各级组织相互协商,联合行动;卫理公会接受主教制和任命主教。但此计划至今尚未完成。1972年长老会与公理会组成了联合归正会。两年后,“教会联合委员会”成立,参加者有国教会、浸礼宗联合会、基督会、公理宗联合会、卫理公会、莫拉维亚兄弟会、罗马天主教会和联合归正会等,共同商定,承认各教会均为基督教的成员,欢迎其他宗派成员参加本派圣餐礼,每派教牧人员都可布道、主持圣礼。委员会还提出建立联盟的建议。至1980年,英国“教会联盟协进会”(the Churches Council for Covenanting)成立,重申各派和解的愿望,倡议在礼仪方面订约,联合主持圣餐、任命主教和长老。^① 英国国内的教会合一运动,逐渐消除了国教会、自由教会、天主教会之间长期的对立情绪,许多

^① 参阅保罗·A·威尔斯贝,《英国教会史,1945—1980》第264—266页。

过去疏远的教派建立了联系,在社会生活的某些特定领域协调行动,扩大了教会的影响。

在国际上,60年代以来,英国国教会与罗马教会、东正教会的关系有了重大发展,三方领导人之间展开了广泛对话。1966年坎特伯雷大主教拉姆塞访问罗马教皇,双方发表了《共同宣言》,决定:在罗马设立“安立甘宗协会”,作为双方的联络机构;大主教和教皇之间建立“安立甘宗—罗马天主教联合筹备会”。70年代初,双方成立了“安立甘宗—罗马天主教国际委员会”,先后就圣餐、教职和教会权威问题发表了三项声明。它仅代表签署者的意见,双方教会的官方机构并未全部接受,但这是缩小分歧、走向和解与开放的一种努力。1977年坎特伯雷大主教科甘以官方身份访问了教皇,《共同宣言》中强调神学讨论应伴以实际的联合行动,如传教合作等。

同东正教的关系60年代以来也有了突破。拉姆塞大主教和东正教阿森纳戈拉斯牧首建立了“安立甘宗—东正教教义委员会”,该机构于1976年发表《莫斯科宣言》,就7个重要问题达成了协议,特别是就《尼西亚信经》的“圣灵出自父”信条取得了一致意见。1978年兰柏特大会要求安立甘宗的所有成员考虑此协议。表现了英国国教尽力消除分歧的立场。

为了克服危机,适应战后新形势,英国国教及其他新教还在教会法、组织机构和礼仪方面进行了一系列改革,一定程度上满足了英国公众对教会生活现代化的要求。具体内容如下:

(一)教会法改革:英国教会法是由坎特伯雷与约克两个立法会议分别于1604年和1606年颁布的,此后300年来都未修改,许多条文已陈腐。1964年和1969年分别颁布了新的教会法,废除了许多不合时宜的旧条文,吸取了现代生活方式,为教会机构、圣职、教会法庭和礼仪的改革奠定了基础。

教会法庭的精减是教会法改革的一项最明显的成果。50年代以前,传统的教省、教区法庭并存,造成机构冗繁、法律程序紊乱。据估计,1956年英国每个教区有四个法庭和五个准法庭,每个教省有六个法庭;其次,宗教案件的最后上诉权属于枢密院司法委员会,教义和礼仪问题的最终决定权也不属于国教会,而由国家指定的由俗人组成的法庭受理。这种惯例遭到多数教士的反对。1954年由坎特伯雷大主教领导的一个委员会建议,大量裁减教会法庭,明确区分“行为案件”和“保留案件”^①,前者应由教区法庭审理,可向教省法庭上诉,后者由“教会案件保留法庭”审理,该法庭由主教和三位高级世俗法官组成。上述建议基本上被政府所采纳,枢密院法律委员会仅仅是行为案件的上诉法庭。

(二)机构改革:国教会一直受主教控制,它的最高行政机构是1919年成立的教会会议(the Church Assembly),下设两个分支机构:坎特伯雷立法会议和约克立法会议,形成了二元体系,二机构所处理的事物时有重迭现象。教会会议有750名代表,与教区间缺少联系,在讨论和决定教义与礼仪问题时无俗人代表参加。国教会经长期调整,1970年经女王批准创建了总会议,由主法院、牧师院和俗人院组成,相当于英国国教会的中央政府和最高立法机构,有权制定教会法,通过议案,提供礼仪形式和活动经费,负责内外关系。在教省、教区也设有类似的总会议机构,三级总会议之间相互联系,形成了一个整体。

在主教任命方面,国教会成立了“御批委员会”,由两位大主教、牧师院和俗人院的六名代表、四名教区代表共12人组成,当某教区主教职位出缺时,该委员会可提两名主教候选人,由首相选

^① 行为案件(Conduct Cases)为涉及道德、不轨行为和渎职罪;保留案件(Reserved Cases)为涉及教义、礼仪的案件。

择,首相也可以另外提出一两名候选人,但他最后确定的人选必须来自委员会的推荐并由国教会通过。这一程序显然扩大了教会方面的主教授职权。

国教的行政改革,引进了议会民主制形式,强调主教、牧师和俗人之间的伙伴关系,密切了中央机构同地方的联系,扩大了教俗两界的合作。其次,机构改革以后,教区的作用日益加强,并较多地选用一般信徒担任读经师、牧师助理、长老和女执事等,由他们主持礼拜、洗礼、婚礼和圣经学习,弥补了牧师的短缺。改革后的英国国教,民主气氛增强,现在它所倡导的任何运动和建议,只有在教区的支持下才能成功;重大事务必须与教区协商,因而许多教区恢复了活力。

(三)礼仪改革(1955—1980):英国国教会传统的礼仪根据是1662年的《公祷书》。为了有限地适应现代化,取消明显过时的成份,1955年国教会成立了“礼仪委员会”。10年后,国教会大会和英国议会通过了“公祷书议案”,赋予国教会在15年内逐步采用试验性礼仪。1980年公布《供选用礼仪书》,供安立甘宗各地教会选择使用。新礼仪书已不再强调人类的“原罪”,现代英语取代了古英语和拉丁语,采用吉它等乐器伴奏圣歌。80年代以来,英国教会的信徒和作礼拜的人数明显增多,所获得的支持比其他社会团体要广泛。^① 这表明,本世纪英国新教持续衰落的趋势开始发生了变化。其未来前景,仍然取决于其改革步伐以及适应现实的程度。

第三节 德国福音教会的特点与作用

德国是以新教徒为主的国家,其信徒超过人口的半数。因而,

^① 参阅苏桑·贝格尔:《西欧政治中的宗教》伦敦1982年版第172页。

德国新教徒的组织是社会政治生活中一支举足轻重的势力(由于写作时间所限,本节重点叙述原联邦德国的情况)。

一、德国福音教会与政教关系

二战后,德国28个新教地方教会组成了“德国福音教会”(Evangelische Kirche in Deutschland,简称EKD),它几乎包括了原联邦德国所有的新教教会,各教会均享有自治权。EKD还包含两个联合组织:联合福音信义会(VELKD),由五个州信义会组成;福音联合会(EKU),包括三个州教会。

EKD在原联邦德国有2848万信徒,占其新教徒总数的97%。其最高立法机构是宗教会议和福音代表大会,出席宗教会议者有各州教会及各种俗人团体的代表,理事会为EKD的常设执行机构,每6年选举一次,下设一些处理日常事务的部门,如德国福音教会办公室、教会对外关系管理局、社会福利事务局、福音青年工作室、时事评论工作室等。福音代表大会是俗人会议,每两年召开一次,出席者主要是银行家、企业家组织及高等院校的代表,教士也可以参加,主要讨论有关宗教与当代的诸种问题。1972年10月,EKD召开宗教会议,通过了新章程,宣布德国福音教会是一个教会,而不是一个“宗教团体”。

福音教会是联邦德国政治、经济和文化生活中的一支活跃力量。它积极参加战后联邦德国政府和政党的重建工作,投身于和平运动及文教卫生等福利慈善事业,在第三世界也产生了一定影响。

联邦德国于1949年颁布了《基本法》,宣布政教分离原则,但由于历史文化传统等原因,在政治、经济、教育、社会福利方面和军队中,政教双方仍愿相互协调行动。为了巩固其在社会上的地位,教会也热衷于支持国家,加强与政府的联系,而国家也相应地在

《基本法》中确认了教会的许多优惠权，给予教会相当数量的津贴。

这种亲密的伙伴关系，与战后德国的政治形势有关。当纳粹政权崩溃之后，德国经济上满目疮痍，政治上一片空白；魏玛共和国时期的许多资产阶级政党因与希特勒党徒勾结而声名狼藉，筹建新政党的使命，便历史地落在了当时唯一保留着大量干部和知识分子的福音教会和天主教会肩上。两大教会相互磋商、合作，在缔造“基督教民主联盟”和“基督教社会联盟”（简称“基民盟”和“基社盟”）等新政党时发挥了重要作用，教会人士自然在国家的政治生活中成为一支重要的势力。战后执政 20 余年的“基民盟”和“基社盟”，虽然成员主要来自天主教，但其创始人中也有相当数量的新教徒。如赫尔德福市市长、新教徒 F·霍尔茨阿普费尔，在同德国北部基民盟的新教徒领导人的联络中起了关键作用。莱茵兰基民盟的发起人之一古斯塔夫·海涅曼也是新教徒，后来被选为社民党议员并出任司法部长，1969—1974 年任联邦共和国总统。新教牧师汉斯·恩克在莱茵兰基民盟成立大会上，全力支持关于建立一个天主教与新教混合党的主张。^① 由于两大教会领导人相互让步、谅解，战后 18 个月后，德国就出现了一个完全新型的政党——基民盟—基社盟。它把天主教徒和新教徒、前中央党党员、前自由党和保守党党员、工会会员与企业主联合在一个政治组织里，具有广泛的代表性，在战后 20 年内保持了执政党的地位。天主教会和福音教会是基民盟—基社盟的忠实支柱，正是这种特殊的形势，教会领导人得以参政，使教会在社会政治生活中拥有许多优惠权。例如，在联邦德国的《基本法》和许多州的宪法中，基督教伦理被视为社会最重要的基础和价值观之一。《基本法》规定，“德国人应自觉

^① 参阅罗纳德·欧文：《西欧基督教民主党》上海译文出版社 1981 年版，第 223 页。

地服务于上帝和人类”；教会是“自由国家中的自由教会”，所有宗教和哲学团体在基本法的范围内有权安排和处理自己的事务而不受国家和政府当局的干预；教会可以向军队、医院、劳役机构和政府机关提供牧师主持礼拜，自由地从事宗教活动。

《基本法》还规定，宗教教育是学校正常教学计划中不可缺少的组成部分，国家有监督权，但具体工作由教会负责。《基本法》保证了私立学校的地位，其中相当一部分是教会学校，神学院属州级机构，受地方宪法保护。许多国立大学设有神学系，教会有权任命神学教授，甚至哲学教授。1957年12月，联邦共和国政府还与德国福音教会达成向军队派遣牧师的协议，随军牧师直接隶属于国防部的新教军事总执事。

宗教税和国家的直接经济资助使教会进一步依附于国家。教会作为法人有权通过国家财政机构向教徒征收宗教税（约占信徒工资税的1/10），根据有关法律，各州政府必须履行此项义务。1972年，宗教税额达70亿马克；1975年宗教税约占地方总收入的8%-9%。^①除不具有纳税资格或得到豁免者外，一切教徒均须缴纳。为了获得豁免权，有些教徒往往宣布退出教会，但须经行政法院批准，政教关系之密切由此可见一斑。在德国，教徒身份往往是维护个人社会地位和谋职的手段，所以许多人尽管宗教感情淡漠，也宁肯缴纳宗教税而留在教会内。宗教税是教会最主要的财源，约占其总收入的80%以上。^②此外，新教教会（天主教会亦然）还从政府获得大量补助金，作为神职人员的薪金和教会学校的补贴。同时宗教教师、随军牧师和边疆警察局牧师的薪金均由国家或地方政府支付，教职实际上等同于国家公职。

① 拜雷特：《世界基督教百科全书》第318页。

② 安德列耶夫：《资本主义国家的宗教与教会》第36页。

国家与教会共同分担社会援助义务。政府拨出专款用于特别援助项目,由德国援助联合会的一个工作组负责执行,该工作组由包括新教在内六个团体构成。德国福音教会在首都设有办事处,负责福音教会同政府的联络工作。由于国家与教会在政治、经济、文化等方面协调合作,所以战后联邦德国的政教关系一直较融洽。

二、和平运动与劳伦斯社团

福音教会在积极参与政治的同时,对自己战时的方针政策进行了严肃的回顾。战后德国人民面对战争废墟,愤怒谴责纳粹集团的滔天罪行,曾与纳粹同流合污或受其利用的教会,特别是新教教会,怀着负罪感,开始了反省运动。1945年10月斯图加特基督教委员会沉痛地承认:“我们给世界人民和国家带来了无穷的灾难……我们谴责自己没有更勇敢地去承认过错……现在我们教会要改弦易辙,重新开始。”^①在福音教会和其他政党、团体的鼓动下,战后西德和平运动迅速发展,具有广泛的群众性,包括世界观不同的宗教徒和非宗教徒、新教徒和天主教徒。为争取裁军、限制军备和反对核战争,广大新教徒利用多种形式,如集会、游行、示威,促使政府和教会领导机构为消除冷战,实现东西方和解与缓和国际紧张形势作出贡献。与东方关系的缓和,是战后西德外交的核心问题,福音教会人士起了重要作用,但其内部亦有分歧,态度不一。1965年在一些富有远见的教会人士的敦促下,德国福音教会发表了要求与社会主义国家和平共处的《东方关系备忘录》,呼吁政府不要无限期拖延有关东方问题的决议。

在和平运动中,广大信徒往往比教会领导人态度更加明朗、积极,自发建立的争取和平社团遍布全国,成为德国社会生活中一支

^① 迪特尔·拉夫:《德意志史》慕尼黑1987年版,第344页。

不可忽视的力量。如“基督徒和平大会地区委员会”，包括许多地方组织，极为关注国内外重大社会政治问题，一些领导人用阶级观点来评价资本主义国家教会的作用。该组织积极参加争取和平、同社会主义国家和解的斗争，并大力支持工人阶级要求参与现代企业管理的运动。

德国和平组织中影响最大的首推“劳伦斯社团”(Laurentius Konvent)，其活动情况反映了当代联邦德国和平运动发展的一般趋势，在第三世界亦享有一定声誉。劳伦斯社团成立于1959年，组织者是三位大学毕业生，其宗旨是共同生活、共享收入，吸收了大批独身男女和家庭，现已发展为全国性的社团，在波恩、莱茵河滨等地都有活动基地。该组织形式上类似于新教修道院，用路德宗的礼仪、规章指导成员的宗教生活；每月礼拜三次，自愿参加；每个团体设一个长老，但仅率领会友作礼拜，无其他权力；所有成员须将私人财物和收入交公，有福同享；单身男女住集体公寓，在公共食堂用餐，每人都将担任一段时间的炊事工作。有家庭者单独居住，在公共厨房自制膳食，但应与集体伙食相仿。成员们无权自选职业，由集体讨论决定，有些被聘为邮递员、木工、地质队员、按摩师、社会福利工作者，有些致力于和平事业，旨在使其成员深入各个领域，扩大社会接触范围。经过一段“职业见习期”之后，便成为永久社员，终生献身于集体事业。因而劳伦斯社团具有修道院与平均主义的双重色彩，是对西方个人主义生活方式的一种调节。

劳伦斯最大的使命是献身于社会与世界和平，其成员可以从事各种职业，甚至被军队雇佣或管理企业，但其工作是以“促进和平”为准则。劳伦斯社团关于“和平”一词的概念含义较广。首先，是反对战争，反对使用暴力，促进用非暴力手段解决国际争端和社会问题。此外其“和平”还有一层含义，认为当今社会的贫困、冲突等非和平因素都是由于社会结构中引进了暴力所致，只有当人们

生活于一个公正的社会结构里,才能获得真正的和平,所以致力于和平便意味着改变不公正的社会结构,投身于改造社会的斗争。该社团一位领导人明确表示,“我们知道,改造社会并不能把天国搬到大地上来,但我们不能放弃社会责任。由于变革十分剧烈,革命成为当代世界的本质,故承担责任便意味着成为革命者。”^①

劳伦斯社团的成员不是现状的维护者,他们继承了德国新教“忏悔教会”^②积极参与社会活动的传统,批判当代资本主义社会结构,反对西方给个人、社会和国际关系施加的暴力,鼓舞失去信心的人们振作起来投身社会,并组织自愿服务团体,救助有需求的个人,支援非洲等贫穷国家,医治欧洲国家同第三世界关系中的创伤,以缓和国际紧张关系。为此,劳伦斯社团建立了以马克特瑟霍夫为基地的三大和平组织:(一)国际基督教和平服务团,主要在摩洛哥和扎伊尔致力于两个援助项目,接受和平主义者为援助非洲的自愿服务人员;(二)争取和平行动委员会:由德国10个基督教和平团体联合组成,多由德国新教资助,其宗旨是协调各团体的活动,向政府表达共同立场,特别是关心那些为和平而拒服兵役者的合法权利。该组织充分利用一切宣传工具开展活动,并设立了一个完善的图书馆,经常举办有关和平的研讨会;(三)儿童服务团:照顾无家可归或触犯刑律的儿童,年轻母亲们还组成游戏小组,活动于当地儿童之间。

劳伦斯社团强调社会结成一体,献身于现实世界,它在本质上不同于中世纪的修道团体。它以改造社会结构为己任,所从事的“和平”事业,遍及社会的各个领域,因此,它也和单纯的慈善机构与和平组织不同。劳伦斯社团的活动说明,在发达社会,教会已不

^① 洛克雷:《基督教公社》第25页。

^② The Confessional Church, 1933年由柏林新教牧师尼默勒等组织的同希特勒专制独裁进行坚决斗争的教会。

再是简单的国家附庸，它们的独立性、民众性和非官方性日益增强，在调节西方社会的精神文明危机方面，教会仍将是民众精神食粮的一个传统的基地。

三、社会福利与慈善事业

德国福音教会拥有巨额财富，1969—1973 年仅宗教税收入即达 16 亿马克。除宗教税及国家资助外，还得益于私人捐助和教会商业。70 年代初，西德记者克鲁斯·马登斯曾对教会财产进行了调查，他指出，教会是联邦德国最大的企业主和土地占有者之一，由 12 万人组成的一支专家队伍管理着教会的企业和设施。20 个新教地方教会和 22 个天主教区拥有的产业，价值 60 亿美元，其中尚不计博物馆的艺术珍品的价值。^①事实上教会本身就是资本家、银行家和房地产主，这种雄厚的物质基础，使教会能够积极参与社会发展和福利事业，特别是在教育和慈善活动中发挥巨大作用。

在西德，大部分学校已由国家主办，但教会仍拥有广泛的儿童教育网和学校。西德的整个九年制教育阶段都进行宗教教育。70 年代，新教拥有 59 所小学（其中 52 所为残疾儿童学校）、190 所中学（包括 49 所大学预科）和职业高中。教会负责筹办高等学校的神学系、教会大学和长期进修班。目前联邦德国共有 50 所神学院，15 所福音大学，著名的巴特堡大学所培养的毕业生，活动于整个宗教和社会生活领域：党派、联邦国防军、工会及许多世俗新教徒的组织中，如“福音青年会”和“福音女青年服务团”等。

福利慈善业，是教会传统的活动领域，目前虽大多由国家负责，但在某些特定部门，教会仍起着指导作用。在联邦德国，75% 的幼儿园、57% 的安老院、全国医院 37% 的病床以及大量学生之

^① 参阅安德列耶夫：《资本主义国家的宗教与教会》第 32 页。

家、妇女之家和残疾人之家等，均由教会或教会所属慈善机构主办。德国福音教会 1957 年成立的“慈善救济部”，现拥有 13 万职员，其中女执事 34,000 名，男执事 52,000 名，主办 319 所医疗机构：医院、医务室或诊疗所；孤儿院、青年之家、老人之家、犯人家等共 18,151 所。^①

为了使各教会在社会发展、援助方面相互协作，德国福音教会于 1969 年成立了“教会发展援助协进会”，包括下列机构：（一）德国福音教会发展委员会，由教会发展援助基金会、发展援助协会和教会外国事务部等组成。（二）“世界卫生组织”。它不断呼吁福音教会和自由派教会积极参与对外援助规划，到 1971 年，该组织已向全世界的 900 个项目投资 25000 万德国马克。（三）“外援委员会”。1960 年以来，已向 34 个国家派出 421 名专家和 129 名工作人员，从事短期紧急救援工作。（四）“世界福音传教委员会”，成立于 1963 年，意在使德国教会和传教团体联合起来，每年拨专款 1,000 万马克，用于支持海外联合传教活动。（五）“福音发展援助中心”，1963 年以来，曾向发展中国家提供了 33200 万马克援助，用于 475 个教育、社会福利与医疗服务项目。教会发展援助协进会的主要工作对象是第三世界，它有效地协调了德国各对外援助的教俗团体，为发展中国家的社会发展作出了一定的贡献。

福音教会还借助于慈善组织，扩大在工人中的影响。50、60 年代，福音教会利用工人渴望建立工会的心情，积极在各部门恢复和重建工会组织，它所领导的“福音工人运动”，形成了一个庞大的组织网，其中包括许多企业组织。1971 年为了加强在工人中的影响，福音教会召开了本派工人组织代表大会，成立了“联邦新教工人同盟”，并建立了一所学院，专门培养工人牧师和宣教士，要求他们以

^① 《世界基督教百科全书》第 316 页。

普通工人的身份参加工作。加强与劳动人民的联系,是当代教会活动的一个明显特点。

在联邦德国这样的“福利国家”,教会发挥特殊的精神抚慰作用,成为德国新教福利事业的重点。由于战后经济腾飞,人民收入较高,社会贫困现象已基本消除,使教会传统的“济贫”工作退居于次要地位。正如 70 年代两名德国青年的一份调查报告中指出,“德国物质上富足,生活水平很高,但其痛苦与折磨也与众不同:许多人孤独无靠,一个组织良好的社会潜藏着极度混乱。”^① 因而联邦德国教会的福利慈善事业中,老弱病残人之家占有很大部分。福音教会设立了许多“儿童服务团”,专门收养双亲离异后无家可归的儿童,或者帮助那些因迁居而感到陌生、精神沮丧的孩子们熟悉环境。精神安抚大于物质救济,这是联邦德国新教国内福利慈善事业的一个特点。

四、危机与左翼批判派

20 世纪以来,德国福音教会具有一个明显的特点:既没有经历过引人注目的“宗教复兴”,也没有出现过大规模的宗教危机现象,但其十字架上始终笼罩着阴云。第一次世界大战以后,战败了的德国人精神亦随之崩溃,人们对政府、教会失去信赖,纷纷离开教会。巴特“危机神学”的传播更加深了这种悲观情绪。魏玛共和国时期,德国新教教会站在反民主的立场上,85%的牧师投了德国民族主义分子的票。^② 纳粹党徒刚上台时,其蛊惑人心的宣传也曾吸引大批新教徒对希特勒的“民族社会主义运动”和新政府寄予同情。这个法西斯暴君谋求通过立法手段使 28 个州的教会一体化,

^① 洛克雷:《基督教公社》第 22 页。

^② 路德宗国际协进会编:《教会社会改革运动》日内瓦 1966 年版,第 40 页。

导致新教的大分裂；1933年后，大部分新教教会成为国家教会，对希特勒俯首听命；只有以“忏悔教会”为首的新教少数派，进行着艰苦卓绝的反纳粹斗争。因此，教会在民众中的威望降低，二战后并没有出现英美等国那种“教会复兴”的形势。从50年代开始，西德出现了经济腾飞的奇迹，新工业部门的建立，大企业的发展，中小企业被强大的康采恩和垄断组织所吞并，使大批农民流入城市，补充工业无产者队伍。1955年，农业人口中的流动者达34.6%，占农业工人的57.5%，到1968年，增长为40.2%和82.2%。^①这种形势导致农业地区信徒的大量减少，加之现代科学技术的发展，人们文化水平的提高，信徒宗教感情日渐淡漠，信徒人数减少，对礼拜失去兴趣，又由于出生率降低等因素，使战后德国的新教一直不景气。1963—1974年，脱离德国福音教会的人数从每年的37,800人增至216,000人，总数达130万人；参加礼拜的人数比例从7.3%降为5.2%。行洗礼者1966年为475,843人，1970年下降为283,103人。领圣餐、进教堂人数也逐年减少。1963年成人每周进教堂者为1,168,000人，进主日学校的儿童为561,000人，1971年分别下降到942,000和379,000人，7年中下降的比例分别为19%和33%。^②

联邦德国新教危机的另一个表现是信徒对教会的忠诚发生动摇。广大信徒和某些政党对教会的经济命脉——宗教税表示不满。1970年，教会在信徒中进行调查，提出的问题是“什么原因影响了你们进教堂？”许多人回答“教会太富裕了，金钱太多了”，但它并不取消宗教税”、“很少重视劳动者的要求”。^③因此，很多人为了逃避宗教税而退出教会。70年代，联邦德国第三大政党——自由党公

① 安德烈耶夫：《资本主义国家的宗教与教会》第254页。

② 《世界基督教百科全书》第321页。

③ 安德烈耶夫：《资本主义国家的宗教与教会》第244页。

开声明赞成取消宗教税,反映了教会的传统特权受到各方面的挑战。

与此同时,教会内部出现了左翼批判派,他们对基督教的传统教义、礼仪、教阶制以及教会在当代社会的作用都进行了剖析和批判。牧师、神学家和基督徒大学生组织了激进团体,如“法兰克福福音政治小组”、“行动——明斯特公社”和“神学基干团”等。海得堡、杜宾根、明斯特大学神学系的许多学生严厉抨击官方教会,经常在会议和群众集会上,对福音教会的许多教义提出质疑。有些人还研究马克思、恩格斯的著作,认为马克思的学说提供了变革社会的方针,在自己的纲领中直接引用马克思对资本主义制度的分析。有的女牧师公开宣布,“一千个主教也比不上毛泽东的伟大”。一些进步神学家提出“再也不能维护现有教会的形式”、“必须培育新的教会模式”等口号,希望革新教会,走出狭隘的宗教圈子,涉足政治领域。60年代,新教神学家泽勒组织了“夜间祈祷团”,特别关心政治形势,承认阶级和阶级斗争,抨击资本主义制度的弊端。甚至部分牧师倾向于加入共产党,为改善工人阶级的生活条件和政治地位而斗争。^①

教会批判派的活动,促进了其变革的步伐。在神学上,二战以后各种流派的出现与流传,实际上是面对危机所提出的新思考,以加强教会在当代世界中的地位。此外,德国的不同教派,展开了广泛对话,在争取世界和平,缓和国际紧张局势及实现民众福利要求等方面联合行动。这一切都反映了教会试图克服陈腐观念,适应现实和参与社会的积极倾向。

^① 参阅路德宗教国际协进会主编:《教会与社会改革运动》第42页。

西方传教活动与第三世界

近代基督教传教活动是西方殖民主义的产物。二战后,第三世界民族解放运动蓬勃发展,旧殖民主义制度已彻底瓦解,西方差会(Foreign Missions)面临着民族主义、社会主义和马克思主义的挑战,陷入危机之中。西方教会被迫对往昔的传教方针进行反省,对传教理论、结构、方式等进行重大改革。

第一节 新教在第三世界的传教活动 与面临的挑战

一、近代差会的崛起

16世纪是西欧资本主义时代的开端。从此,原始积累的狂潮把欧洲新兴资产阶级推进到非洲、美洲和亚洲的广阔天地,拉开了西方列强“血与火”的殖民史的帷幕。殖民地的黄金、白银、咖啡、烟草、香料等无穷财富,亿万廉价黑奴劳动力以及庞大的市场,刺激和促进了欧洲人于18世纪开始的工业革命。无数科技新发明、新机器的问世和财富的急剧增长,使资产阶级如虎添翼,成为欧美先进工业国对外扩张、瓜分全球的强大动力。在战舰、大炮的轰鸣声中,近代西方基督教文明开始向古老的亚洲、非洲、美洲文明提出

了严峻挑战,这种靠武力推进的基督教扩张史,标志着人类文明进化的痛苦历程。

近代基督教传教活动,是以天主教为开端,新教继之,于19世纪达到了高潮。在新教方面,17世纪中叶以前,各派对传教鲜有兴趣,均未建立传教机构。

路德宗之虔敬派(Pietists)最早成立了海外传教团。1705年丹麦国王弗里德里希四世因关注其在印度的特兰巴尔殖民地,接受该派创始人斯宾纳尔(P. J. Spener, 1635—1705)的建议,于次年委派德国教士齐根巴尔克(Ziegenbalg)与普律乔(Plütschau)赴印传教。此派的传教活动对莫拉维亚兄弟会产生很大影响。1722年,萨克森伯爵亲岑道夫在萨克森改组了莫拉维亚兄弟会,鼓励该派积极传教。1728—1778年间,兄弟会向极为分散的27个地区派遣了165名传教士,计有西印度群岛、格陵兰、北美、拉布提多群岛、南亚、非洲、加勒比海岛屿及欧洲边远地区,所达领域比宗教改革后两百年间所有新教徒涉足的地区均广。

至18世纪末,英国新教各派亦建立传教组织,如循道宣教会(1786)、浸礼宣传会(1792)、伦敦会(1795)、国教宣传会(1799)以及英国与外方圣经会(1804)等。早期著名的传教士有布雷(T. Bray, 1656—1730)、浸会牧师卡雷(W. Caray, 1761—1834)、利文斯通(D. Livingstone, 1813—1873)和伦敦会牧师马礼逊(Robert Morrison, 1782—1834)。英国是最大的殖民帝国,其传教士遍布亚、非、美三大洲。

美国新教于1812年首次向国外派遣传教士。早期传教团体为威廉大学祈祷团,在米尔斯(S. T. Mills)的领导下,于1810年成立了美国海外宣教会,赴印度传教。1814年浸礼宗海外宣教会成立,在缅甸开辟了活动基地。米尔斯曾到非洲,在利比里亚建立了宣教

站。该会于 1829 年派出第一个传教士裨治文 (E. C. Bridgman, 1801—1861) 来华。

新教传教团体, 尽管纷繁多样, 但从其结构特征、活动方式和功能来看, 大致可分为三种: (一) 普通差会 (the General Mission)。早期多为跨宗派团体, 至 19 世纪中期, 单一宗派组织的差会逐渐增多, 也有某一特定地区和使命为目标。如圣经医疗宣教团 (1852)、中国内地会 (the China Inland Mission, 1865) 等。普通差会的活动方式多样, 范围广泛, 涉及宣教、医疗卫生、教育等方面。(二) 特别差会 (the Specialized Mission)。服务于某些特殊对象, 如犹太人、印第安人、爱斯基摩人、聋哑人、军人、老弱病残和妇女儿童等; 或从事于某一方面的特定工作, 如发展教育, 散发书籍, 建立广播以及福利慈善业等; 有些是派出的差会, 有的是纯粹援外机构。(三) 圣经会 (the Bible Society), 最早出现于英国, 19 世纪后, 各新教国家基本上都成立了圣经会。二战后, 59 个圣经团体组成了联合圣经会 (the United Bible Society), 总部设在伦敦。其主要使命是翻译、校订、出版和散发圣经。

19 世纪末至 20 世纪上半叶, 西方传教事业在美国三大宗教运动的推动下迅速发展。其一是“信仰差会运动” (the Faith Mission Movement), 产生于 19 世纪末, 美国许多教会联合组成跨宗派的信仰差会。它强调宣教和建立教会, 20 世纪西方的多数宣教新方式均首创于美国, 如广播、圣经通讯、录音磁带、福音传道和神学教育等。其二, 圣经学校运动 (the Bible Institute Movement), 始于 19 世纪 80 年代, 二战前, 美国约有 200 所圣经学校或圣经大学。其重点是为海内外差会培养人才。如穆迪圣经学院自 1886 年成立以来, 已有 5400 名毕业生在 108 国的 245 个差会中服务。运动很快波及到欧洲。其三是大学生自愿宣教运动 (the Student

Volunteer Movement),产生于1880年,由穆迪和穆德^①等发起,成立了许多“四年宣教团”(the Quadrennial Missionary Convention),吸收大批大学生赴海外传教,至本世纪50年代初共派出了约20,500名大学生。

美国三大宣教运动对西方新教的传教事业产生了重要影响,致使20世纪上半叶出现了传教高潮。使美国差会逐渐跃居新教宣教活动的中心。至二战结束前,欧美新教几乎每个宗派都成立了宣教机构,共派出传教士约35,000人,其足迹遍布世界各地,成为近代国际政治、文化斗争与交流中的一支重要势力。

二、十字架在炮声中前进

近代西方传教士的大多数是虔诚的基督徒,他们怀有善良的愿望,以宣教为己任,但也不能否认,一些传教士往往具有着多重身份与功能。有的人既是福音传播者,又是探险家、殖民者;有的受政府派遣或资助,探察殖民路线,搜集当地情报,充当政府军的马前卒;有些是在侵略者大炮的保护下,在殖民地劝诱被征服者“皈依上帝”,作铁蹄下的顺民。因此,这些传教士颇得本国殖民当局的青睐,常被雇佣为译员、秘书、参赞或领事等。在这方面,英国新教传教团最为典型。如伦敦会传教士利文斯通1840年后深入非洲内陆考察,到达鲜为人知的额米湖地区、马古洛人地区、赞比西河沿岸,在那里发现了象牙、煤矿、金矿产地,并收买了当地酋长。他既收集了大量情报和资料,又为英国大规模殖民活动开辟了道路。1866年以后,他受雇于英国政府,任葡属殖民地驻基里曼领事、远

^① 穆迪(Dwight Lyman Moody, 1837—1899),美国公理会传教士,曾在美、英各地主办“奋兴布道会”,在芝加哥创造了圣经学院。其代表作为《桑基与穆迪圣诗集》。穆德(John Raleigh Mott, 1865—1955),曾发起创立国际基督教宣教协会和世界基督教联合会等组织。

征队长及英国皇家地理学会的探险家。他两次去非洲,为英国抢占殖民地。他在给其密友的信中说:“中非远征队的表面目的是发展非洲贸易,促进非洲文明,但我希望其结果将是在中非宜人的高原上建立起英国的殖民地。”^① 传教士在非洲的探险发现,加速了欧洲国家瓜分非洲的狂潮。

某些西方传教团不仅是殖民侵略的先遣队,而且本身就是殖民者,直接参与经商、甚至奴隶与鸦片贸易。“商教合作”是19世纪英国教会的传教口号。中非大学传教团罗尔巴弗斯主教1860年说:“如果基督教不扎根于非洲,则不能促进商业;如果在该地难以建立合法的商业,也别指望推进基督教的传播”。^② 基督教知识传播会和海外福音宣教会的传教士,曾为英国奴隶贩子订立贸易条约而奔走,或为其训练当地代理人。在肯尼亚,19世纪的英国国教宣教会、苏格兰国教会传教团等英国差会和西方殖民者所占土地而积不相上下,约为10万英亩。有的开辟种植园,把皈依之居民变为廉价劳动力,有的把土地转租,收取地租,形同大地主。

近代传教活动与西方殖民侵略相伴随,此点即使西方学者也承认,传教站既是西方文明的输出前哨,也是“西方文化和政治侵略的工具”。^③ 在亚洲和非洲,一些传教士鼓吹使用武力,向反对他们的人民进行军事征服。美国南浸会的一名传教士说:“战争常常是为福音打开一国门户的手段,钢刀是精神之剑的先导。”^④ 因此,西方列强很重视传教士这支特殊队伍的作用,大力扶植并给予殊荣。美国总统塔夫脱曾称赞传教士的活动比一切条约和国际法庭更为有效。故他们为保护传教活动,不惜使用外交压力、治外法权

① G. 琼斯:《不列颠与尼亚萨兰》伦敦1964年版第15页。

② 《英国历史评论》1985年第9期第28卷第599页。

③ D. O. 莫贝格:《作为社会机构的教会》第234页。

④ 西冈·奥索卡:《近代非洲基督教》伦敦1980年版第33页。

甚至战舰的援助。

近代基督教广泛传播到第三世界,也是西方文化扩张的重要形式,在各种文明撞击、融合的历史进程中,传教士成为重要的媒介。在第三世界基督教同当地宗教和文化结合,给古老的亚、非、美洲文明注入了新的血液,为后进民族提供了文化竞争、文化选择之机。例如,印度某些地区把基督徒等同于一个独立的卡斯特^①。在美洲印第安人和爱斯基摩人中,基督教把当地宗教和基督教因素结为一体而成为一种新宗教,用新的神学解释部落习俗,促进了原始部落的现代化进程。在印尼,基督教激励了穆斯林的改革,使伊斯兰教同现代社会和理性思潮相协调,成为既尊重个人价值,又承认个人社会义务的宗教。日本佛教也从基督教借鉴了教育青年,宣传信仰的多种方式,如格言、小册子、古代信条的现代翻译、街头服务、主日学校、福利慈善机构等,甚至基督教的某些节日,也为佛教徒所接受。二战后日本出现的126种新宗教,几乎都受到基督教的影响。^② 东方社会和文化中的若干陈规陋俗也受到传教士的批判,如偶像崇拜、猎取人头、寡妇殉葬、童婚、神妓、种姓制度、裹脚、纳妾等。

与此同时,传教士们除译《圣经》等宗教文献之外,还翻译了大量人文学科及科学方面的非宗教著作,把许多西方近代科学成果介绍给第三世界。另一方面,西方人真正了解东方社会,也首先依赖于传教士的介绍。此外,传教团体为扩大影响和社会服务,在亚、非、拉美创办了近代学校、医院、诊所、孤儿院等,特别是教会学校,传播了西方科学文化知识,培养了一批现代科技人才、知识分子和买办。许多正直的西方传教士和基督徒,对当地人民怀有深厚的同

① Caste,葡萄牙人对印度“种姓”的称呼。

② 参阅莫贝格:《作为社会机构的教会》,第230—231页。

情,终生献身于教育、医疗等福利慈善事业,受到当地人民的尊重。

近代西方的传教活动既夹杂了殖民扩张,造成了民族隔阂与对抗,也构筑了世界文明相互交融,其社会功能十分矛盾复杂。只有在当代,随着第三世界的民族独立和经济发展,西方差会在各种挑战面前才逐渐改变了殖民主义立场,开始了和平交流时期。

三、大挑战的浪潮

二战后,亚、非、拉美一系列国家在反对殖民主义和帝国主义的斗争中,摆脱了西方奴役的枷锁,成为主权国家,在国际政治事务中发挥越来越大的作用。随着政治独立和经济上自力更生的要求,亚非拉人民再也不愿在文化和精神上受着西方教会的主宰。战后数十年间,多数亚非国家的民族教会对西方传教机构进行了清算与批判,甚至将他们驱逐出境。留下来的传教士,也不得不进行反省,改弦更张,以适应战后的形势。

亚非独立国家进步人士普遍认为,殖民主义是一种赤裸裸的剥夺,西方传教活动与殖民主义相联系,有些传教士则是“殖民主义的同盟军”。^①一些独立国家采取了断然措施。例如,中国、朝鲜民主主义人民共和国于1950年前后,缅甸、苏丹等国于60年代中期均令全部外国传教士离境归国。印度加强了对西方传教士政治上和宗教上的限制。尼泊尔和孟加拉也在严密监视着传教士的活动。据统计,到1980年,世界上已有25个国家禁止外国传教士入境传教,24国实行部分关闭,约18个国家采取不同程度的严厉措施限制传教士的渗透,总计为67国,涉及31亿居民。^②

许多非洲政治家和宗教界人士把西方传教活动视为宗教帝国

① J. A. 希勒,《传教士,返回老家去》纽约1964年版第167页。

② 《世界基督教百科全书》牛津1982年版第17页。

主义,抨击传教士蔑视非洲的作风及其种族优越感。70年代初期,非洲牧师约翰·加图在一次国际宗教会议上大声疾呼:“传教士,返回老家去!”要求第三世界的教会拒绝接受西方传教士和资金。这一要求得到亚洲民族教会领导人的响应。菲律宾协和神学院院长纳培尔进一步阐述了这一正义呼声的理由。他指出,菲律宾青年人告诉他,一看到传教士,就想起了绿色——美元的颜色,白色——这是西方帝国主义和种族主义的颜色,有时还把他们视为“千刀万剐的中央情报局的间谍和教士法西斯。”^①因而,纳培尔认为,亚洲新教会应勇敢地中断接受西方传教士。民族独立意识使第三世界迫切地需要结束这种弱者依附强者,强者支配弱者的局面。对西方向全世界派遣传教士,扩张基督教的权利提出非议,是战后欧美传教活动所面临的最严重危机之一。

民族独立运动的胜利,使西方传教士在第三世界失去了昔日的威风 and 特权地位。民族教会领导人要求他们“从家长变为仆人”,或“从主宰者变为催化剂”。甚至在拉丁美洲,美国传教士的声望也一落千丈。过去,包括传教士在内的美国人往往享有优惠待遇,在商店或办公处,他们受到优先接待,在许多方面比当地人地位优越。现在,这一切已时过境迁。传教士深切感到,自己的国籍并不能得到当地人的尊重和欢迎,反而会妨碍自己同当地人交往。以前,西方传教士来到第三世界,往往是作为教会的先驱和“教父”而发号施令,主宰一切。但在民族独立后,当地人经过斗争,进入了教会的领导集团,获得神职,西方传教士的首席地位逐渐被取而代之。新一代传教士90%以上人员仅为当地教会培训牧师,旧的主仆关系逐渐为新的伙伴服务而代替。^②

^① 纳尔逊:《第三世界传教团》美国1976年版第29页。

^② 参阅豪吉斯:《民族教会与传教士》加利福尼亚1978年版第5页。

同民族主义有关,战后亚非拉地区传统宗教复兴,这也对基督教及其传教活动提出了挑战。它们同西方传教士争夺信徒,或者排挤他们。例如,印度教领导人千方百计试图把皈依基督教的数十万“贱民”争取过来,因而要求政府驱逐所有传教士。佛教一向强调行乞和沉思,现在也开始派出传教士,其足迹遍及欧美各国。佛经译成了欧洲主要文字。当代阿拉伯国家的伊斯兰复兴运动,极大地冲击了西方传教事业。1976年,来自44个穆斯林国家的代表团在卡拉奇聚会,决议中呼吁所有穆斯林国家采取措施,促使西方传教士离境。此外,为了对抗美国福音派在非洲设立的广播电台,伊斯兰世界在麦加也建立了一个国际广播电台——“伊斯兰之声”,约有25个伊斯兰广播组织参与了此项计划。

除政治、文化挑战之外,在经济上西方差会也同样面临着严重困难。通货膨胀,美元贬值,限制了传教士的购买力。在德黑兰,一套公寓每月租金达600—1000美元。因传教资金来源紧张,美国许多教派减缩了预算,要求差会节约开支。大部分主流派教会被迫裁减海外传教人员。所以,在战后的政治、经济和文化三大挑战面前,西方差会不得不重新审视已往的传教宗旨和方式,着手改革,另辟蹊径,以便克服战后的诸种危机和困难。

第二节 战后亚洲基督新教的发展

一、亚洲新教的历史与现状

近代以来,基督教向亚洲文明古国提出了严峻挑战,它本身也遭到古老的东方文明以及民族主义的强烈抵制,故其发展十分缓慢。首先,大部分亚洲人有着自己悠久的文明和佛、儒、道、印度教和神道教等传统信仰,不理解外来的“洋教”。其次,近代传教活动同殖民主义相关联,众多爱国亚洲人的自尊心对其怀有抵制与戒

备的心态。故其收获甚微。经近百年的传教活动,至1900年只有信徒250万人,当时亚洲总人口约94,610万人,仅占人口总数的0.026%。以后虽有发展,但收效不大。直至二战结束,民族国家兴起后,亚洲基督徒人数才有所增加。

然而,基督教对亚洲社会的影响,却远远超越了其数字所显示的能量。在悠久的东方文明地区,它仍然造就了亚洲唯一的基督教国家菲律宾,其信徒占总人口的82%,其中新教徒占10%。印度社会从封闭走向开放,民主机构的建立,近代印度教三大社团——梵社、圣社(雅利安社)和罗摩克里希纳教会的改革活动,都曾受到基督教的一定影响。如梵社创始人罗姆·摩罕·罗易同英国传教士威廉·卡莱(William Carey, 1761—1834)友情甚笃,曾精心研讨基督教文献,认为“基督教更有利于道德原则,更适合于具有理性的人们”,^①在改革中吸收了基督教的某些思想原则。圣雄甘地同英国、南非和印度的福音派基督徒过从甚密。西方有的学者认为,他的非暴力抵抗思想的形成同耶稣的“登山宝训”^②有关。英国新教传教士斯坦利(Jones E·Stanley, 即“龚斯德”)在其《印度道路的基督》一书中指出,基督教对印度的思想界产生了深刻影响,“不论经济、社会、道德和宗教改革,皆源于耶稣基督及其思想。”这自然是夸大其辞,但在一定程度上说明基督教对印度社会的影响与作用。

基督教对中国政界和思想界也颇有影响。康有为虽非基督徒,但他承认自己投身改良运动曾得益于两位传教士李提摩太(Timothy Richard, 1845—1919)和林乐知(Young J·Allen, 1836—1907)的著作。洪秀全、孙中山等都是基督徒。30年代美国《名人

① J·海伯特·凯因:《简明基督教世界传教史》美国1978年版第132页。

② 即《马太福音》5—7章中的耶稣训谕。

录》中所列举的中国名人中,有 35%曾就学于教会学校。

在日本,基督徒中有 30%来自具有权势的武士阶层,其改革活动受到基督教思想的启迪。百余年来,日本基督徒经常站在改革运动的前列。目前,圣经是日本最畅销的书籍之一,圣诞节也成为日本传统节日之一。

近 20 年来,基督徒较为集中的东亚、南亚和东南亚地区,一些国家的信徒明显增长。在印度尼西亚,目前教会已相当普遍,苏门答腊的巴达教会(Batak Church)的信徒约在百万人以上;在苏拉威西岛,米纳哈撒人中的基督徒已占 90%。自 60 年代以来,印尼许多教会的人数增加了一倍或两倍以上。在韩国,目前基督徒人数已占国民的 15%,其中多为新教徒。信徒中有许多著名政治家、教育家和军人。韩国教会领导人一直是民权运动的发动者,70 年代为反对朴正熙独裁政权镇压民众的行为,不少牧师和主教被捕入狱或遭审判,但教会仍在发展,仅 1977 年,新教信徒就增加了百万余名。近 20 年来,亚洲新教徒仍呈增长趋势:1975 年为 10700 万人,1989 年为 11300 万人。^①

当代亚洲教会在国际上异常活跃,多次发起或参加国际性、地区性宗教会议,倡导对话,消除对抗,争取世界和平。1970 年,印度、日本等国基督教领导人参与组织了世界宗教和平大会;1976 年,又于新加坡召开了亚洲宗教和平大会。60 年代以来,韩国、日本、印尼、菲律宾以及中国的台湾、香港开始向第三世界、甚至西方国家派遣传教人员,从而改变了基督教世界传教的固有格局。

二、亚洲教会的独立运动

^① 据 1989 年《美国世界年鉴》统计。

二战后,亚洲民族解放运动蓬勃发展,政治独立观念冲击着教会,亚洲基督徒发起了教会独立运动,教会民族化、本色化的呼声日益强烈,要求在组织、经费方面摆脱西方的控制。约于70年代,亚洲多数民族教会取得了自主权,旧殖民主义传教模式成为历史的陈迹,东西方教会之间建立了真正和平交往的关系,在亚洲,中国教会首开其端,于1950年发起自治、自传、自养的三自爱国运动,1954年正式建立中国基督教三自爱国委员会,实现了教会的独立自主,印度、缅甸、朝鲜、越南等国的教会也陆续发起了独立自主运动。

印度反对西方传教活动由来已久。早在印度独立前,甘地就不断谴责西方传教团使贱民改宗是“宗教帝国主义”的表现。二战后印度政界人士常把差会的活动视为“破坏民族团结”的行为。1956年,印度中央邦对本地区传教情况进行调查。调查委员会的报告揭露了西方传教士与政治颠覆有联系,他们使土著居民和落后部族改宗的目的是为了便于在政治上利用他们,其大笔款项也包藏着不可告人的超宗教目的。该报告指出,传教士利用外国财政支持,深入边远的山区部落和险要难达的丛林区,争取信徒,以便为接近巴基斯坦边境的独立邦的分裂准备条件;他们带来了动乱、争扰,分裂了统一的民族共同体,“极大地威胁着国家安全”。^①因而,它建议印度政府应要求那些以改宗为目的的传教士撤出,限制他们在印度国民中传教,宣布任何外国人如不发表效忠声明都不允许至贱民区。此后,印度加强了对政治性或宗教性的外国宣传机构的控制,除从事教育和医疗工作的传教士外,其他传教士已很难获得入境签证。

缅甸也采取了类似措施。在强烈的民族主义支配下,缅甸政府

^① 希勒,《传教士,返回老家去》第166--167页。

于 60 年代中期将教会学校和医院收归国有,教会仅保留神学院、少数慈善之家及医疗机构,并要求缅甸独立后入境的 234 位天主教、141 位新教传教士离境。实际上,在此以前,缅甸人已逐渐掌握了教会大部分管理权,西方传教士主要任职于圣经学校、神学院。70 年代中期,缅甸教会结构发生了明显的变化:有 3000 余名缅甸人任专职牧师和圣经工作者。

泰国一直同外国差会保持着良好关系,但 70 年代也着手限制传教士的人境数量。1977 年,美国海外事工联谊会(Overseas Missionary Fellowship,简称 OMF)为 54 名传教士申请签证,仅 13 人得到泰国政府批准。马来西亚等国也采取了同样做法。尼泊尔和孟加拉国也在密切注视着传教士的动向。在此形势下,西方传教机构只得改弦更张,提出了新的方针。

三、“东方出人,西方出钱”的新方针

亚洲人民民族意识的增强,促使教会人士产生了摆脱依赖西方差会的愿望。但许多民族国家的教会或因经费困难,或缺乏管理能力难以自立。他们为了推进传教事业,在经济上向西方教会谋求援助。于是产生了“东方出人,西方出钱”的新方针。

亚洲传教机构的经费来源有三种形式:本国自筹;西方部分援助;完全赖于西方。第二种形式较为普遍。为了消除亚洲民族国家人民的抵制情绪,西方个人或机构的援助往往不直接发往亚洲传教组织,而通过某些中介组织转交。如“印尼传教团契”、“印度巴罗萨加尔传教团”、“兴都斯坦圣经学院”、“菲律宾传教团契”、“菲律宾浸会”、韩国“国际传教团契”、“台湾丛林火炬传教团”等都以这种方式获得外国经费。至今,亚洲许多传教协会的领导人不仅接受、而且有的主动向欧美教会求援。为了改善东西方教会关系,在发展中国家扩大基督教的影响,欧美新教教会一般都尽力满足其

要求。美国长老会世界传教团从 1973 年起每年都拨出总预算的 5%，支持亚洲和第三世界的传教活动。日本的个别机构也完全靠西方资助，如“日本福音传教协会”，主要靠美国日侨的支持从事活动。

当代西方传教机构除在经济上援助亚洲教会外，另一主要活动是筹建新的传教机构和培训当地的传教人员。1980 年以来，世基联在亚洲先后召开了世界宗教会议、东亚基督教会议和太平洋教会会议等，扶植新兴的地区性传教机构，并拨款数百万美元，在亚洲建立神学教育中心，培养神学师资和宣教人员。西方著名的传教机构“基督徒与传教士联盟”是培养亚洲新传教组织的主要机构，自 1961 年始，其所属亚洲教会中有 6 个开始向国外派出传教人员，计有日本教会联合会、泰国福音教会、越南福音教会以及香港、印度、菲律宾联合教会。1970 年，它们联合组成了亚洲基督徒与传教士联合传教联谊会。美国海外事工联谊会也促成许多亚洲国家建立了本国的协进会，并将之吸收为该组织的成员，从事传教事业。西方传教学家还以在亚洲神学院任教或主办讲习会等形式，培训传教人员。1973 年大卫·乔在韩国组织了“第一次夏季宣教讲习会”，历时两周，参加者有 64 名朝鲜人和其他六个亚洲国家的代表。西方传教学家主讲了大部分课程。这是培养当地传教士的一个重要方式。

发起召开地区或国际性会议，提高第三世界传教人员的使命感，也是当代西方新教的重要策略之一。亚洲教会代表应邀参加了许多传教会议，如 1966 年的“柏林世界福音代表大会”、1968 年的“南太平洋福音代表大会”、1974 年的“国际福音化代表大会”等，表现了亚洲教会在国际事务中的影响日益扩大。“东方出人，西方出钱”的方针，是当代欧美新教重大的革新措施和方针。既省钱省力，又便于感情上的沟通。由于双方的合作，亚洲基督徒的传教

热情和能力日益提高,活动地区逐渐扩大,成为第三世界传教团的主力。

四、“基督靠亚洲人赢得亚洲”

近年来,亚洲新教教会欲扩大自身和民族文化的影响,试图在国际传教活动中占有一席之地。自60年代初,亚洲教会就积极参与或独立召开国际性传教会议。1968年美国福音派国际传教活动家比利·格雷厄姆的特别助理斯坦利·慕尼汉,在新加坡主持召开了南太平洋福音代表大会,与会者有25个亚洲国家和地区的1,100名代表,大会提出了“基督靠亚洲人赢得亚洲”的口号,反映了亚洲基督徒民族自尊心的增强。会后成立了“亚洲福音协作办事处”,总部设在新加坡。

1973年8月27日至9月1日,在韩国汉城召开了首届全亚教会协商会议,与会代表25名,分别来自亚洲14个国家和地区。会议进行3天后,始邀请西方传教学家出席部分会议,亚洲教会领导人试图以此显示亚洲人的能力和责任。会议讨论了使亚洲教会赶上世界传教水平的措施和传教策略,培养宣教人员,同欧、美传教机构有效合作等问题,并决定于次年增加200名传教士。当年12月,“国际福音大学生团契”总书记伊沙贝拉·马加利特在菲律宾的碧瑶发起召开了首届亚洲大学生宣教会议,提出“一个主、一个人类、一个使命”的口号。与会代表788人,来自六大洲25个国家和地区。

亚洲基督新教自传事业的兴起,改变了国际传教会议的内容和代表成分。1974年12月,在洛桑召开的国际福音代表大会,50%的代表来自第三世界。会议签订了《洛桑公约》,宣布教会间“福音伙伴关系”的开始,“新的传教时代来临”。洛桑会议之后,韩国“校园基督十字军”又在汉城主持了一次国际会

议，与会者除 30 万韩国基督徒大学生，信徒和牧师外，还有世界各地 80 个国家和地区的 3,000 名大学生和教会领导人出席会议。亚洲教会和传教人员一再强调，亚洲传教活动应由亚洲人承担。1975 年，“亚洲宣教协会”于汉城召开了一次历史性会议，与会代表来自中国台湾省、香港、菲律宾、印尼、文莱、新加坡、泰国、孟加拉、印度、巴基斯坦和韩国，发表了《汉城基督教宣教宣言》，号召亚洲教会应推动基督徒的合作，发展一支亚洲新型的宣教队伍。亚洲基督新教传教的独立自主活动，令西方人震惊。

亚洲教会不仅强调在本国传教，而且也着眼于从事国际传教活动。60 年代以来，日本、韩国、香港、菲律宾都派出了少量的海外传教士，中国台湾、新加坡、马来西亚、印尼、缅甸、印度也步其后尘。至 70 年代中期，亚洲 8 个国家和地区的 53 个机构共派出 1293 名传教人员，80 年代增长了一倍。韩国新教教会的 18 个机构，在 1976 年曾向国外派出了 259 名传教士，较著名的有“朝鲜国际传教团”，1968 年由大卫·乔牧师建立旨在促进国内外传教人员和机构间的合作，培养和派遣海外传教人员。它曾向香港、伊拉克、泰国、文莱等地派出数十名传教士。由大学生组成的“韩国大学生圣经团契”，70 年代曾派 200 余名世俗宣教人员至西德、美、瑞士、孟加拉、日本、上沃尔特、秘鲁等地区。该组织为南长老会的传教士萨拉拜利于 1961 年创建，强调自力更生精神，在大学生中传教和物色、培训自愿传教人员。韩国大学生传教团体产生了一定的国际影响，使韩国多次成为国际宣教会议的会址和传教士培训基地之一。

日本新教人士于 60 年代初就提出了世界传教方针，认为整个世界相互依存，传教应成为对等的运动。他们强调派出水平较高的医生、护士和农业专家等作为传教人员，提供受援国急需的项目，

以协调日本同东南亚的关系,消除历史对抗的阴影。^① 1971年,11个机构联合组成“日本海外宣教协会”。日本所派传教人员分为两类:一类是应亚洲国家和地区邀请而派出的友好使者,另一部分是选派训练有素的牧师,到加拿大、美国、德国、巴西、玻利维亚的日侨中服务。“日本海外福音传教团”的传教人员,足迹遍及缅甸、冲绳、台湾、菲律宾、尼泊尔、伊拉克、印度、新几内亚、马来亚、墨西哥、巴西、韩国、泰国、老挝等地。

亚洲新教传教团体具有许多不同于欧美差会的特点:(一)大部分机构历史短,经验不足,规模较小。在30个较著名的传教组织中,60年代成立的有22个,占73%,因而,在组织结构、传教方式、资金筹集等方面,均存在问题与困难,部分仍无力彻底摆脱西方教会的资助。(二)亚洲差会的活动领域在国内外约各占一半,即使海外传教团,主要对象也是本国侨民或文化相近者。(三)亚洲教会的海外福利慈善事业甚微,主要从事宣讲福音和文化交流。改造原始部落的生活方式和落后习俗,也是亚洲传教团的一个重要领域。如台湾“丛林火炬传教团”特派传教士到印尼达雅部落中传教,使当地土人逐渐改变了吃人肉的习惯。(四)由于亚洲国家有着共同的民族灾难、历史遭遇和现实使命,故在感情上有共同的联系纽带,使其传教活动比西方差会拥有更多的优势,经济状况相似,文化上的较多联系,生活的艰苦朴素,均有利于相互理解和文化交流。

亚洲教会普遍认为,对西方的财政依赖失去了亚洲人的尊严,削弱了主人翁精神,亚洲人要自立、自主,就应断绝西方的援助,培训亚洲自己的教会骨干。可以预料,随着社会经济的发展与交流,亚洲教会将在国际基督教的活动巾,发挥更大的作用,自立、自主的精神将日益增强。

^① M·S·贝慈:《世界基督教概览》纽约1964年版第208页。

第三节 非洲基督新教的民族化和独立教会

一、非洲基督教现状

非洲北部是早期基督教的基地之一。7世纪后,伊斯兰教崛起,北非基督教衰落,但1世纪起源于埃及的科普特教会至今犹存。15世纪后,天主教、新教各派,随西方殖民主义的扩张又广泛传播于撒哈拉沙漠以南的西非、东非等地,传教差会在欧美列强瓜分非洲以及非洲近代化的进程中起了重要作用。近200年来,西方传教士在非洲持续增加,1974年达36,000人,其中新教传教士占1/4以上^①,多数为美国人。二战以后,老牌帝国主义国家葡、荷、德、英、法、意等国在非洲的传教活动已大大衰落,美国新教差会后来居上,特别活跃,人数为上述各国之和,约为10,000人。为适应非洲现状,西方差会,特别是旧传教机构被迫采取“紧缩”方针,削减传教人员,或者在传教方针、宗旨、结构等方面进行重大修正。70年代,非洲传教士团兴起,出现了一个非洲传教士奔赴外国的运动。他们在人数、资金方面虽远逊于西方传统规模,但殖民主义的传教格局终被打破,标志着旧传教时代的结束。当前,非洲的基督教化(确切地说,应是中、南部非洲地区)和基督教非洲化的趋势齐头并进,尤为引人注目。目前,基督教徒已相当于伊斯兰教信徒的人数,成为非洲的第二大宗教之一,拥有信徒27103万人,^②约占本洲人口的48.9%,其中天主教徒10252万人,新教徒13476万人。新教徒较集中的国家有:南非、加纳、多哥、马达加斯加、尼日利亚、马拉维、津巴布韦、纳米比亚、博茨瓦纳、斯瓦士兰、莱索托、塞

^① 艾利奥特·肯达尔:《一个时代的结束》伦敦1978年版第81页。

^② 据1989年美国《世界年鉴》第591页。

拉利昂等。另一方面,新教非洲化的进程也十分明显,其神学、组织、神职人员、礼仪等方面民族化程度日益增强,特别是脱胎于新教的独立教会,80年代已达8000余个,具有更为鲜明的非洲色彩,这是非洲人强烈的民族意识觉醒的象征。民族教会逐渐摆脱了对西方差会的依赖,在本国的社会政治生活中独立地发挥越来越大的作用。

二、战后差会的新发展

近代西方在非洲的传教活动,始于地理大发现之后。西班牙、葡萄牙和法国的天主教传教士首至黑非洲,但收效不大。至18世纪,荷、英、德、法、美等国的新教差会蜂拥而至。各差会多为其政府的殖民扩张服务。其中以英国国教最为明显,有的传教士直接担任殖民官员,有的则提供情报,受到英国政府之赞许。

19世纪是欧洲列强瓜分非洲的时代,许多国家的差会受政府派遣,充当了殖民扩张的工具。他们为殖民军探查入侵路线、搜集情报、窥探资源、威胁利诱酋长及其臣民皈依基督教,用“上帝之剑”为世俗之剑开路。至20世纪初,新教各宗派在非洲有信徒225万人。

第二次世界大战以后,非洲的民族解放运动正处于萌发阶段,大批独立国家尚未出现,故西方传教活动在50年代尚能保持其繁荣的最后一幕:在许多地区,传教士继续在教会中居主导地位,凭藉殖民政府的财政支持,他们还能象以往一样对非洲社会产生广泛影响,信徒人数激增。这一方面是由于差会建立了广泛的教育网,教会中、小学大量增加,学童自然成为信徒;另一方面,在卢旺达、布隆迪等国,开展了大规模的皈依活动,许多老人也成了新教徒。其次,新教差会在50年代深入到过去很少涉足的地区,如象牙海岸(现科特迪瓦)北部、加纳、多哥、达荷美(现:贝宁)、尼日利亚、

喀麦隆、乌干达和肯尼亚北部、埃塞俄比亚和苏丹南部。在西非，新教差会一向很少渗透到北方国家，但到 50 年代，苏丹内陆宣教会、苏丹联合宣教会、上帝会、丹麦信义会和美国基要派的一些教会传教至苏丹地区及其毗邻之地。

50 年代，由于新教普世运动的发展及各国政府的资助，新教差会的活动内容有所扩大，效果明显。许多传教团大力培养文化人才和建立文化机构。它们建立了利比里亚的 ELWA 电台和亚的斯亚贝巴的福音之声电台^①等；东非文学社及刚果新教联合会和传教机构共同创立的刚果福音文献社，出版圣经译本和各种书籍、报刊，整理非洲文化遗产，着手发展非洲自己的赞美诗；新教差会还投资于教育事业。多数学校是新教差会兴建的，至 1961 年尚有 68% 的学童在新教学校读书。二战后，它又为教会中学和师范院校增加了科学仪器、图书和其他器材。新教差会主办的学校在这一时期也大大增加，中等学校的数量虽不及天主教，但高等学校的质量较佳，新教差会以此影响了数代非洲人的生活方式，培养了众多本土的政治、经济和文化人才。50 年代，在西方差会的倡导下，非洲教会合一运动也有了发展，至 1955 年，已有 14 个国家成立了全国性基督教协进会。许多教会同西方传教机构联合行动，加强非洲牧师的培训和教学质量的提高。早在 1943 年，长老会和循道宗就在加纳库马西建立了一个联合神学院。50 年代，新教差会开始筹划建立大型的联合大学，并在高校中设神学系和宗教研究系。这些系在教会生活中的地位日益重要，为许多神学院提供了训练有素的牧师。1955 年，圣公会、循道会和长老会在东非肯尼亚建立了协和神学院。有些著名大学，如坦桑尼亚的信义宗玛可明那大学等也是

^① “the Voice of Gospel”，信义宗世界联盟投资 200 万美元建立的电台。工作人员有 300 名，用多种语言播音，全非及中东均可收听。

新教差会所建。

同时,新教差会把圣经译为 3528 种非洲语言,并为非洲 61% 以上原始部落创造了文字。这是传教士对非洲文化的贡献之一。

由于新教差会活动的增强,至 50 年代,非洲新教徒增至约 1000 万人,其中黑人新教徒达 800 余万人。60 年代,由于非洲民族独立运动的突起,非洲的基督新教进入了一个新的时代。

三、传教时代的结束

20 世纪 60 年代,法属西非、赤道非洲和英属殖民地均先后获得了政治独立。与殖民主义崩溃的同时,非洲民族国家的领导人和广大人民开始批判西方差会的“宗教帝国主义”,民族教会独立的呼声日益高涨,预示着“传教时代”的结束和“大脱离时代”的到来。

50 年代,教会领导权虽多操于白人之手,但许多具有法律自主权的本色教会已正式成立,少数黑人开始进入领导岗位。例如,西非和中非都于 50 年代上半期成立了“安立甘教省”,地方教区脱离了宗主国坎特伯雷大主教的管辖。其后,东非和加纳的长老会、苏丹内陆差会控制的西非福音教会、赞比亚的伦巴教会、喀麦隆福音教会均取得了法律自治权。肯尼亚圣公会毅然摆脱白人主宰,成立了“非洲基督会”。1957 年,喀麦隆福音教会经过长期斗争,终于在国家独立前两个月,迫使差会承认了其完全自主权。50 年代末,几乎所有外国差会同其控制的非洲教会之间都出现了紧张关系。

60 年代,要求建立民族教会的呼声响彻全非,西方传教团慑于民族解放运动的威势,或采取较明智的政策,或利用其他手段维护昔日的地盘。此时,本色教会获得自治权相当容易,传教士被迫交出部分教产和职权以缓和双方的紧张关系。为了抵制非洲教会民族化、非洲化及全国、全非教会大联合的趋势,差会大力倡导教

派间、民族教会同洋教会^①或差会合并组成“联合教会”，因为这有利于传教士的隐蔽活动，以便从内部攫取领导权，削弱非洲教会的独立意识。以北罗得西亚为例，早在1945年，东北地区的长老会就同伦敦宣教会、非洲铜带区联合会合并，1958年，又进一步和该地区白人教徒组成了罗得西亚中非联合教会(UCCAR)。后来，在卡翁达总统的鼓励下，循道会与巴罗策兰教会也加入了该组织，共同建立了赞比亚联合教会。受到民族国家领导人支持的这种联合体，可谓例外。在多数地区，民族教会以非洲化的全国性或全非协进会的形式与西方差会抗衡，既保持了各派的独立性和传统，又强调相互联系，同上述“联合教会”在宗旨、组织、形式上均有差异，因而受到非洲新教徒的支持和欢迎。1963年，全非基督教协进会[All African Council of Churches, 简称AACC(非基协)]成立，成为非洲新教的联系中心。

具有民族主义和社会主义思潮的非洲领导人和知识分子，从60年代开始热烈讨论基督教传教活动对非洲的影响问题。肯尼亚总统肯雅塔是西方培养出来的非洲领袖之一，独立后公开谴责传教士的行径是“宗教帝国主义”。他说，早期殖民帝国的缔造者——白人传教士和商人第一次出现在东非时，吉库尤族人热情欢迎他们，但这些不速之客利用了当地人的愚昧无知和诚实殷勤的性格，用伪善条约等欺诈伎俩或残酷的暴力手段，从而把非洲人民置于欧洲帝国主义的统治之下。^②肯雅塔的观点在非洲领导人中颇有代表性。在民族解放运动中，许多差会由于指责或破坏人民运动，维护本国行将垮台的殖民政策，因而，受到独立后民族国家的限制或取缔。70年代，多哥、中非共和国等取缔了“耶和华见证人会”，

^① Mission Church:指由西方差会建立和控制的教会。

^② 参阅肯雅塔:《面对肯尼亚大山》伦敦1959年版第45页。

喀麦隆、苏丹、乌干达等国则将传教士全部驱逐出境。

“社会主义运动”使西方差会面临着更大的挑战。70年代前后,尼雷尔等非洲领导人宣布走“社会主义”道路,开始用马克思主义的阶级分析法观察本国社会、批判西方教会殖民主义时代的“文化帝国主义”。在强调国家统一、教会学校国有化的过程中,非洲政府同教会发生了冲突,扎伊尔等一些国家甚至取缔了本国的独立教会。如果说在60年代前后,当乌干达、苏丹、尼日利亚等国把教育管理权收归国有时,外国差会尚有抵制之力,到了70年代,它已经变得无可奈何,因为非洲老差会多数已衰落,资金、人员逐步缩减,^①庞大的学校网变成了负担。与此同时,传教士在非洲学术和文化界的地位也发生了变化。60年代中期,西非大学的宗教研究系已为非洲教授所领导,重要的神学文献多出于非洲学者之手。西方差会对非洲文化、教育的垄断地位大为动摇。

政治上取得独立的黑非洲国家,由于经济发展缓慢,仍不同程度地依赖外国的援助;文化教育上也难以承担庞大的开支,所以,成千上万的欧美传教士仍在一些部门发挥着作用。在此情况下,民族教会领导人处于一种矛盾的心态:一方面,因经济贫困无力彻底根除西方传教士的活动领域;另一方面,民族主义感情和独立意识又使其痛感不能容忍大批西方传教士仍然出现在独立后的非洲大地上。因此,“暂停”的呼声终于在70年代迸发出来,要求欧美教会在一段时期内完全中止向非洲提供传教士和资金。1971年,非基协主席、东非长老会总书记约翰·加图在美国威斯康星州密尔沃基召开的宗教节大会上,以“传教士,返回老家去”为题发表了演

^① 在非洲的传教士减少情况,美国联合长老会从209人(1966)减至99人(1973),联合循道会从1300人(1970)减至885人(1975),英国国教差会从443人(1960)减至189人(1975)。

讲。他提出，“外国传教士撤出第三世界的时候到了，应允许第三世界的教会发展自己的个性”，“第三世界中止接受西方传教士和资金，不仅会带来一种新关系，而且会造就教会的新形象。”^① 加图的要求获得了非洲政治家、宗教人士和知识界的赞同。1974年，非基协的卢萨卡会议宣布接受加图的战略方针，暂停外国教会的人力、物力援助。“暂停”口号反映了民族教会和国家领导人要求摆脱外国差会的强烈愿望。

卢萨卡声明在政治上有一定意义，但由于经济问题，与会领导人却无意执行。因为他们当时很需要外援，即使非基协本身，为了建造其内罗毕新总部，也在寻求大笔外国援助。在加图的故乡肯尼亚，70年代上半叶反而成为传教士在黑非洲的“麦加城”，传教士持续增加。1975年，有北美60个宗派的1000名传教士和291名欧洲传教士。一些谴责过西方传教士、甚至将其驱逐出境的政治领导人，为了减轻经济负担，又转而肯定传教士的贡献，邀请他们重归，并支持传教士的活动。70年代末，扎伊尔总统蒙博托劝说传教士将已被国家接管的教会学校重新收回。这说明，经济上依附他国的民族，不可能获得彻底独立。非洲国家和教会领导人正是处于这种矛盾境地。

同时，外国传教士之多寡，在各地区因教派之不同与各国政策的差异，亦存在着不平衡性。传教势力趋于衰落的多为与旧殖民体系联系密切的主流派教会，如信义会、圣公会、循道会和长老会等。北美一些新兴教派的传教士人数却稳步增长。一方面他们在非洲人眼中比老教会较少殖民主义色彩，另一方面他们熟悉非洲语言、文化，多为非洲文教事业和工农业建设方面急需的学者和专家，因而受到非洲国家的欢迎。在白人统治的南部非洲以及奉行亲西方

^① 纳尔逊：《第三世界传教团》第25—26页。

政策的国家,传教士继续增加,如下表所示^①;

	1966	1975
士瓦策兰	63(人)	149(人)
博茨瓦那	8	86
象牙海岸	143	2111
肯尼亚	557	926
尼日尔	53	136
罗得西亚	402	533
南非	435	595
赞比亚	219	427
合 计	2527	3063

在执行鲜明的民族主义和“社会主义”的非洲国家,新教传教士人数则趋于下降,如下表所示:

	1966	1975
埃塞俄比亚	703(人)	519(人)
尼日利亚	1484	802
坦桑尼亚	406	307
扎伊尔	1096	817
乌干达	94	28
合 计	3783	2473

^① 参阅阿德里安·哈斯丁斯:《非洲基督教史》剑桥 1979 年版第 225—227 页。

目前,欧美传教人数在非洲一些地区虽有增加,但其活动方针及同当地教会的关系已有别于过去。旧的传教时代结束了,白人传教士已不能为所欲为包办一切了。传教士多为从事社会发展工作的医生、护士、教师、工程技术人员、工农业专家等。在贝宁开办医务所的一位新教福音派传教士说:“传教士要达到目的就要不声不响地干,并且牢记你是一个外国客人。”^①许多传教士致力于非洲的农业改良、农村扫盲或医疗卫生等慈善救济活动。即使在传教方面,亦非立足于基层,而是协助管理教会、训练教会管理人员和当地传教士,为非洲培养神学教授、牧师、校长、编辑或其他有影响的“大人物”。^②目前,德国和一些欧美国家对非洲的援助和救济的相当一部分均通过传教机构执行。此外,海外传教再也不是欧美教会的专利了,非洲传教士奔赴外国传教已屡见不鲜,表明发展中国家的教会已日趋成熟。

四、非洲的独立教会

二战后,非洲不仅产生了众多的本色教会,而且出现了许多在神学、组织、经济方面完全与西方教会脱离关系的“独立教会”。1948年,这种独立教会在非洲已达800个,到1967年,猛增到6000个,拥有分属300个部族的大批信徒。

非洲独立教会的出现有其社会、经济、文化背景,也是“现实苦难的表现”,和“对这种现实苦难的抗议。”^③早期欧洲传教士多直接或间接参与殖民活动,引起了非洲居民的不满。工业革命后的欧洲殖民者,一般都怀有种族优越感,蔑视非洲文化传统。刚果新教传教协进会1921年的一份报告中承认:新教差会的一贯政策是训

① 参阅美国《新闻周刊》1977.4.4。

② 参阅美国《华盛顿邮报》1977.6.10。

③ 《马克思恩格斯选集》人民出版社1972年版第1卷第2页。

导当地人尊重掌权者和缴税守法,约束信徒的“不轨行为”,大量吸收非洲青年为基督徒,以便获得更多的廉价劳动力。统治者与被统治者、主人和奴隶的根本对立孕育着双方决裂的萌芽。

许多西方差会在宗教上奉行种族歧视政策,长期散布“欧洲人管理、非洲人劳作”的观念,特别是高级圣职,迟迟不向黑人开放。经过非洲信徒的长期斗争,二战后,差会始任命了一些黑人牧师,但仅限于局部地区。到50年代,许多差会仍在推行“上帝仅挑选白人当主教”的政策,使他们同非洲信徒的关系日趋紧张,尤其当非洲人有机会进入中学或大学,获得一定的文化教养,从而形成非洲自己的知识分子队伍后,非洲人的不满情绪便更加强烈,纷纷脱离洋教会,另创具有非洲民族特色的“独立教会”。较著名的独立教会有尼日利亚的非洲浸会、非洲本土联合教会、非洲教会、非洲联合循道会、喀麦隆的本土联合会等。

50年代到60年代中期,非洲人的独立要求扩大到宗教文化领域,独立教会如雨后春笋般地涌现,而且具有反种族歧视和殖民统治的政治色彩,充当了政治运动的重要同盟军和民众的代言人。这一阶段是其蓬勃发展的时代。其后,随着非洲民族解放运动高潮的低落,多数独立教会逐渐失去了最初的政治色彩,成为单纯的宗教、文化活动,或者由革新势力变为保守团体,被民族国家限制或取缔。赞比亚的伦巴教会是一个典型的例证。

伦巴教会产生于中非政治动乱的1953年。英国政府强行把南、北罗得西亚和尼亚萨兰合并为“中非联邦”,遭到三国民族领导人和公众的强烈反对。加之当时经济不景气,矿业萧条,许多非洲人失业,生活无着。政治和经济因素使非洲人对英国殖民当局怨声载道。一名非洲妇女爱丽丝·兰希娜·莫兰卡在北方省组织了“伦巴教会”(Lumpa Church)。她宣称自己死而复活,带回了上帝交给她的一部分经文,这是上帝对非洲人的真正启示,她本人是最高权

威和预言家,将给一切受难的非洲人带来解放。其信徒不承认世俗当局的司法权,只对本教会及其领导人负责,自行处理各种事务。其教义显然是对传统殖民型基督教会的反抗和对白人政权的蔑视,得到了广大民众、甚至酋长和村长的拥护。1959年,伦巴教会发展为拥有200个团体的独立教会,信徒达10万人,支持卡翁达建立的统一民族独立党。但在赞比亚行将取得独立之际,伦巴教会逐渐脱离了政治变革潮流,不容许本会成员参加该党和政治独立运动。1964年,赞比亚独立前后,伦巴教会同独立党的紧张关系导致了流血斗争。独立以后,伦巴教会仍恪守其不承认本会首领以外的任何权威的教义,否认政府的司法权,不向国旗致敬,并鼓吹世界末日即将到来,另建新圣地——卡乌拉齐那,号召信徒离开故居,来此定居,由伦巴教会自行治理,导致赞比亚政府最后取缔了伦巴教会,一些成员被监禁。伦巴教会的兴衰,反映了非洲独立教会的一般趋势。60年代中期以后,非洲独立国家强调国家建设和民族团结,教会的独立性已成为这一方针的障碍,因而,逐渐失去了民族领袖们的支持和同情,在许多地区的社会生活中已无足轻重。大规模的独立教会运动已经过去。

非洲独立教会具有以下特点:

(一)独立教会是非洲人民反帝反殖的要求在宗教上的反映,是他们表达自己政治要求和社会理想的组织形式,故成为民族独立运动的同盟军。但在国家独立后,多数未能适应社会的变革,远离了国家的发展方向,变成保守势力,甚至因对抗政府而被限制或取缔,如伦巴教会、耶和华见证人会等。

(二)成员结构复杂,有些独立教会始终未超越一个部落的人群,如非洲兄弟会,人数已达60,000人,但几乎都是肯尼亚的坎巴族人;玛利亚·雷吉奥教会,向所有的人开放,但至今其50,000名信徒仍局限于肯尼亚的尼罗提克罗人。大部分独立教会是跨部落

的社团,成员遍及全国,有的还建立了国际组织,如阿拉杜拉教会,或称“主的教会”,原出自尼日利亚的约鲁巴族,后席卷全国,并发展到利比里亚、塞拉利昂、多哥等国,在伦敦和纽约建有分部。独立教会的阶级成分最初多为下层民众,但逐渐有各阶层成员加入,一般均对白人政权或教会不满。

(三)独立教会是新教非洲化的典型:在教会领导、礼仪、宗旨方面均带着鲜明的非洲色彩,形成土洋文化杂糅、传统观念和现代思潮相结合的信仰团体。它们用当代术语和传统观念创立教义,提出了解释非洲现状的某些理论。独立教会尊重非洲本土文化的固有价值,适当吸收了民族文化的信仰和礼仪,实际上是将基督教教义、礼仪加以非洲化的改造,与社会现实相联系,使宗教更适应非洲的政治斗争和社会文化生活的需要。例如,伦巴教会等团体的仪式中主持人着特殊服装,信徒带着十字架及咒文、念珠等,他们抛弃了祖先崇拜,但又相信魔法和巫术,强调治病与驱邪,表现了非洲人的民族感情和对传统文化的珍视。

(四)独立教会从洋教会或差会中分离出来后,并不一定彻底与之断绝联系。为吸引信徒,老教会往往秘密聘请独立教会的预言家和医疗者以满足非洲信徒的精神需要。独立教会也借用旧教会的学校、教堂、书店、杂志,教育儿童和出售或刊印自己的文献。有些教徒保留着双重教籍,以便获得福利和教堂中的墓地等。如中非的科密泰教会,70年代请求瑞士传教士给予援助;金邦古教会获得了欧洲莫拉维亚兄弟会、归正会、美国门诺会的资助;其宣教团1959年还帮助尼日利亚的一个独立教会建立了联合会和圣经学校,1970年帮助阿拉杜拉教会建立了神学院,并提供师资,培养各级领导人。^①受教会合一运动的影响,独立教会间也开始建立协进

^① 参阅卢克:《独立非洲的基督教》第46页。

会。1965年,扎伊尔 28 个独立教会组成了一个联合会。70 年代,加纳四个独立教会组成了加纳福音团契;南非则有非洲独立教会联合会、南非基督教协会、天堂使徒会等。塞拉利昂、加纳、尼日利亚、赞比亚、肯尼亚、南非等国的许多独立教会在 70 年代被接受为本国基督教协进会或世基联的成员。

目前,独立教会的盛期虽已过去,但非洲教会“独立化”或地方化的进程仍在继续,每年约出现 100 个新教会、新团体或“先知运动”,至 80 年代初已累计达 8000 余个,有 2200 余万信徒,遍及非洲 400 多个部族地区。有的传教机构估计,如果以这个速度发展下去,本世纪末这些独立教会的信徒将为传统新教和天主教徒人数的总和,并将在影响、势力、生命力和传教方面大大超过它们。^①

五、新教的非洲化与非洲的基督教化

非洲新教的本色化或民族化,是其最明显的特征之一。近 30 年来,这个过程在非洲进行得颇为迅速,成为当代非洲最突出的一种社会现象和文化现象。新教非洲化的进程突破了独立教会范畴,深入到传统教会和洋教会中,并促使原始宗教信仰徒大批皈依基督教(包括天主教),导致黑非洲一系列基督教国家的出现。目前,非洲的基督徒已达 27000 余万人,已超过了穆斯林的人数(24510 万人)。^② 形成了非洲基督教化的趋势。

新教非洲化主要表现在神学、圣职结构和礼仪三个方面。受拉美解放神学的影响,非洲出现了具有自己特色的“非洲神学”和“黑人神学”,在宗旨和分析方法上,均与欧美传统神学不同。正如非洲解放神学家罗希诺·盖利尼所指出的,“非洲解放神学无意论证基

^① 参阅 W. R. 山克:《传教焦点:当代的问题》美国 1980 年版第 252 页。

^② 1989 年美国《世界年鉴》第 591 页。

督教的固有立场,而是意味着一种基督教的革命意识形态。”^① 非洲神学的倡导者们谴责欧美神学“同统治者沆瀣一气,无视穷人与被压迫者的利益。”^② 非洲神学原则上不同于欧美神学,主要强调三点:(1)多数非洲人处于一种不发达和依附状态;(2)这种环境是罪恶的,不能忍受的;(3)因此,改造这种社会是教会人士及其信徒的主要使命。由此看出,非洲神学的首要特征是其实践性和强烈的政治色彩。70年代末,“非洲神学家普世协进会”(the Eccumenical Council of the African Theologians)成立,公开号召根据非洲的现实情况解释谦卑、罪、救赎等基督教的传统观念。

黑人神学也是一种解放神学,主张反对种族主义、帝国主义、殖民主义。著名南非黑人神学家鲁本斯坦指出,“觉醒的黑人发现,他们也是上帝的儿女,有权利生存于这个世界上;他们也是历史的一部分,有责任行动起来,创造自己的历史。”^③ 黑人神学家在南非等地同黑人政治家、民族革命者以及某些政府领导人并肩战斗,倡导政治平等、财富的再分配和改造所有制形式等。有些神学家还采用了马克思主义的观点和分析方法。因而,“非洲神学”和“黑人神学”都体现了明显的现实性和实践性,反映了非洲基督教神学的“非洲化”和“现代化”进程。

新教非洲化的第二种表现是圣职结构的重大变化,二战以后,大批非洲基督教徒纷纷脱离白人控制的教会,自建独立教会,自己任命教牧人员,领导阶层已基本由非洲人组成。这种趋势逐渐波及由白人控制的洋教会和其他教会。特别是50年代末以后,大批黑人开始走上教会领导岗位。1958—1959年,新教神学院培养了近千名黑人牧师。60年代初,东非已有7位助理主教,肯尼亚和北罗

① 罗希诺·盖利尼,《神学前哨》纽约1979年版第50页。

② 参阅伊·叶拉索娃,《基督教的非洲化》,载于(苏)《今日亚非》1987.1。

③ 参阅伊·叶拉索娃,《基督教的非洲化》载(苏)《今日亚非》1987.1。

得西亚的主要新教教会几乎都实现了牧师非洲化。其后,新教平均每年有 150 位黑人接受圣职。70 年代年达 200—237 名,1975 年,仅南部非洲 300 个圣公会教区就有 3700 名黑人牧师。保守的圣公会继 1955 年坎特伯雷大主教费希尔在乌干达努米伦巴教堂祝圣三位黑人主教后,又于 1975 年任命黑人图图为南非圣公会约翰内斯堡教长和主教。70 年代早期,乌干达有 13 位本国主教,1975 年,尼日利亚循道会也增添了一些自己的主教、大主教和一位最高主教。

与此同时,新教的圣礼形式也开始吸收非洲传统宗教的成份,从独立教会扩及其他教会。70 年代,一些非洲神学家对新教的传统教义、礼仪提出质疑,如喀麦隆的丹马勒·艾拉主教,在其《一个非洲人的呐喊》中提出,白人圣餐食物不符合非洲人习惯,呼吁非洲所有教会制订自己的反映非洲人生活与思想方式的礼仪。其后,出现了“民间圣餐”等民族形式。宗教仪式中,伴有民间舞蹈音乐。在个别教会中,连多妻制也受到宽容。上述“土洋结合”形式在独立教会中较为普遍,其他教会的礼仪也不同程度地带着非洲地方色彩,这种趋势正在日益扩展。

新教的非洲化,使其思想和礼仪形式更易为非洲人所接受,因此,近 20 年来,非洲新教徒人数激增,其影响深入到政治、经济、文化各个领域。从信徒数字来看,20 世纪,非洲在第三世界中基督徒(包括天主教)人数增长最快,1900—1950 年,增长了 60 倍,其后更为迅速。特别是在中、南部非洲,70 年代末,半数居民是基督徒,人数大大超过穆斯林。在某些非洲国家,基督徒已占居民的绝大多数。^① 从整个大洲来看,近 20 年来,基督徒人数增加了 1 亿,平均

^① 如刚果为 99%;中非 90%;扎伊尔 86%;纳米比亚 84%;斯瓦士兰 83%;南非 83%;安哥拉 83%;加纳 63%。

每年增加约 600 万,其中新教徒占半数以上。依此趋势估计,到 21 世纪初,非洲基督徒将达到 4 亿。

新教对许多非洲国家的政治、经济、文化教育、生活方式等产生了巨大影响。当代非洲的多数精英为教会学校所培养。新教促使非洲建立了西方式的教育制度和福利保健机构、工农业和科技发展纲领,推动了非洲的现代化进程。许多政治领袖是基督徒,或对基督教怀有好感。如加纳的恩克鲁玛总理,常以基督教的术语、经文和圣诗宣扬政治教谕,许多国家的领导人亦效法之。目前,已有 40 个非洲国家把圣诞节和复活节定为国庆日或国定假日,新教的影响,已渗透到非洲社会生活的各个方面。

新教的非洲化和非洲的基督教化是一个相辅相成的过程。许多非洲人士担心西方基督教文明有朝一日会彻底吞并自己的民族文化,因而竭力维护非洲传统中有益的成分。著名非洲神学家约翰·蒙比提(John Mbiti)曾大声疾呼:“传教士使非洲基督教化了,现在,应该是基督教非洲化的时代了!”^①因而,教会领导人千方百计试图使非洲教会生活的各方面实现非洲化,其结果是更易于使非洲人接受基督教,加速了非洲基督教化的进程。目前,多数教会同民族国家政府积极合作,在重建非洲的事业中发挥了越来越大的作用。

第四节 拉丁美洲的基督新教

一、拉美新教的现状

基督教在新航路发现后的 16 世纪开始传入拉丁美洲。由于大部分地区沦为天主教国家西班牙和葡萄牙的殖民地,所以天主教

^① 凯恩,《简明基督教传教史》第 144 页。

捷足先登,在该洲成为占统治地位的信仰。个别新教传教士虽在17世纪已到达南美,但直到19世纪中期才有美国的长老会、联合循道会、南浸会等大规模传入。目前,全洲居民绝大多数是基督徒,其中天主教徒占90%以上,新教徒仅有2300万人,^①仅在少数岛国及圭亚那、牙买加、巴巴多斯等英联邦国家占有优势,约有1800万人居于巴西。战后,拉丁美洲成为美国新教差会最活跃的地区之一,传教士达10,536人,其中福音派的影响最大。

20世纪是拉美新教持续发展的时期。近百年来信徒数字增长情况明显地反映了这种趋势:1900年,全洲仅有20万名新教徒,1950年达100万,以后,约每10年数字翻一番。在巴西、智利、哥伦比亚、墨西哥、圣萨尔瓦多、厄瓜多尔等国,信徒人数增长较快,甚至在独裁政权统治的危地马拉和海地,年增长率也达20—22%以上,^②为人口增长率的3倍。一些西方学者预测,如果依此趋势发展下去,21世纪初,拉美将拥有1亿新教徒,将逐渐成为一个“新教大陆”。这种观点的现实性如何,尚难断言,但至少反映了拉美新教的蓬勃发展。

当代拉美新教徒的迅速增加,主要来自改宗的天主教徒和印第安人。其原因主要是60年代中期美国新教传教活动方针的变革,把个人得救同社会改良结合起来,深入下层和印第安民众中,使大批天主教徒和原始宗教信徒改信了新教。另一方面,是由于五旬节派教会注意与当地国情相结合,致使信徒大量增加。此派约于1910年从北美传入,在智利、巴西等国形成了“五旬节运动”,信徒人数增加很快。在智利,该派信众占新教的90%以上。在巴西,两个最大的新教教会——神召会和基督会,均属于五旬节派,共有信

^① 据1989年美国《世界年鉴》统计。

^② 德《时代周刊》1987.9,第49页。

徒约 400 万。60 年代,五旬节派信徒约占拉美新教徒的 63.3%,70 年代增至 67%以上,^① 成为拉美最大、发展最快的新教宗派。

拉美五旬节派的民族化,吸引了广泛的信众。该派教会自始至终强调本色化和自力更生,不希冀外国资金,不依赖外国差会。许多教会根本无传教士。例如,拥有 300 万信众的巴西神召会,3000 名工作人员和 9000 名圣职人员均为本国人,只有 20 名外国传教士协助工作。他们深入到下层民众之中,充分利用“世俗见证”(Lay Witness)方式,让俗人参与主持圣礼和见证,加强了圣职人员同俗人、信徒与信徒之间的感情联系。同时,教会开展了多种服务活动,大量吸收民族音乐、舞蹈等形式,并施行民间传统的神秘疗法,鼓吹祈祷的神奇治病效应,在缺医少药地区,此法颇受欢迎。教会的民族化,带来了新教的兴旺发达。

拉美多数新教差会属美国的基要派和福音派,在神学和政治上均带有一定的保守色彩。但它们并不脱离社会,特别是 60 年代中期以后,它对社会福音日益关注,许多教会声明反对任何形式的剥削和压迫。近年来,新教教会在农业地区积极参与社会改革活动,如反独裁的游行示威、识字扫盲教育、植树造林、土地改革和消除贫困等。宗教福音和社会福音的有效结合,是当前拉美新教迅速发展的最重要的因素。

二、战后美国新教宗派的大规模传入

战后拉美天主教会的垄断地位,在 50 年代初和 60 年代中期受到新教差会的两次大冲击。1949 年,中华人民共和国成立以后,欧美传教士陆续离去,致使 5000 余名传教士失去了工作,他们大多奔赴拉美,形成了第一次冲击波。这一时期最为活跃的传教团体

^① 参阅 C. P. 瓦格那:《五旬节派的降临》美国 1973 年版第 26 页。

多属美国基要—福音派，政治上较为保守，某些传教士具有反共倾向，与美国中央情报局素有瓜葛。

美国差会对拉美的第二次冲击始于 60 年代中期。其原因是美国把战略中心移到拉丁美洲，同时，新教在国内又面临着一系列危机，因此，基要—福音派便潮水般地涌向拉美各国。主要有威克里夫圣经译会、苏美尔语言学会、福音宣教联盟、新部落传教团、福音传播团以及门诺会、耶和華见证人会和五旬节会所派的各种差会。它们在传教宗旨及策略方面进行了重大变革，明确提出“面向穷人，立足穷人”的口号，在解放神学的影响下，以新的姿态出现于拉美社会。这些新的差会的活动并不局限于白人和中产阶级，而且深入到农村的印第安人及大城市的下层民众中传教，特别注目于有色人种，如安第斯山区的印第安人、太平洋海滨的黑人及贫民窟居民，支持他们对社会改革的要求。在拉丁美洲所有国家都面临着持续不断的危机、社会日益分化的情况下，新教传教团的成功颇为引人注目。今天，在墨西哥、危地马拉和厄瓜多尔的许多地区，大部分居民已属新教社团。

新教差会的成功，主要原因是其教会实行“拉美化”方针的结果。早在 1950 年，一些差会即注意到此，如“拉美传教团”，强调在一切活动方面根除种族歧视现象。1971 年，在大部分代表为拉美人的联合协商会上，北美罗伯特教士提出，拉美化的进程并不仅仅是吸收拉美人同美国人携手工作，因为有些教会，虽然 90% 的成员为拉美人，但仍被称为“外国佬”组织。因此，关键是决策过程真正的地方化，完全交由拉美人处理，并全面改组结构，分散行政权，给予拉美传教团所属的拉美牧师及分支机构以高度自治权，在确定预算、公共关系、人员及财产交接等问题上尊重拉美人的意见等。“教会拉美化”的方针，克服了拉美圣职人员、信徒同白人差会、信徒之间过去存在的对立情绪，吸引了大批土著居民皈依新教。

新教的成功也与其传教策略有关。他们往往花费大量的人力和资金,利用广告、宣传队等形式吸引信徒。例如,美国贝尔·布莱特的“校园十字军”,常常深入到中学生和大学生中活动;“福音渗透远征军”到一些国家进行实地考察,以便制定稳妥的传教计划。此外,新教常以物质支援、福利慈善业为突破口,向过去一向被天主教会所垄断的乡村地区的医疗和教育机构提供资助,在边远地区开办学校和医院,为成年人举办扫盲班,主持圣经学习,设立广播电台等。这些活动均削弱了天主教会的传统影响,使土著天主教徒或民间宗教信仰徒大批改宗新教。这次传教活动得到美国大企业家的积极支持。许多著名的跨国公司如可口可乐、百事可乐等,为了获得未来的投资权,大力支持新教宗派在拉美开辟新的传教区域。由于它们大量捐助,美国新教传教团体在1975—1979年间的年收入高达12亿美元,以此维持在拉美的万余名传教士的庞大开支。此外,美国新教差会本身也在拉美进行投资,从最早向拉美派出差会的美国联合长老会、联合卫理公会和南浸会直到后来的神召会等,在拉美均有大量投资。^①因而新教在拉美的政治、经济、文化方面,逐渐成为一支不可忽视的力量。

三、新教传教士与拉美政治

拉丁美洲是美国重要的战略基地。战后,美国教会也对该地区产生了浓厚兴趣,大批传教士纷至沓来,70年代末达12,000人,其中新教传教士10536人,为天主教传教士的7倍,成为拉美政治中举足轻重的势力。

美国政府和垄断资本家极为重视这支特殊力量,对那些具有强烈反共倾向和敌视民族解放运动的差会给予慷慨资助,扶植那

^① 参阅凯恩:《简明世界传教史》第147页。

些为拉美培养传教士的学校,以便利用美国差会和传教士在海外从事各项活动,如破坏反美的工运、学运和政治运动等。某些传教士同中央情报局的勾结,已成为公开的秘密,中央情报局的首脑及白宫对此亦不讳言。^① 传教士为其效劳的方式主要有以下几种:(一)搜集情报。美国一个新教领袖承认,在玻利维亚的几名新教传教士经常向情报局人员汇报当地共产党、工会、农民合作社的各种活动情报,定期把共产党嫌疑分子的情况向美国驻玻大使馆的中央情报局官员汇报。情报局常向出国的教俗人员散布“爱国义务”,促其返国后提供国外见闻等。^② (二)利用传教或其它宗教活动,宣传反共思想,破坏拉美的解放运动。60年代初,中央情报局和国内某些教会携手合作,为遏制拉美左翼运动,以美国商人名义拨出专款,支持教会在哥伦比亚建广播网;以对农民扫盲为名,进行反共宣传。这项活动由中央情报局驻玻哥大的站长雷蒙·华伦直接领导。中央情报局还收买外国传教士,例如1963年,比利时教士维克曼斯曾接受其500万美元,用来支持拉美反共工会,并曾获得美国总统肯尼迪、中央情报局首脑约翰·马克恩接见。^③ (三)中央情报局还利用传教士分裂拉美的宗教组织。70年代,中央情报局在给政府的一份报告中表示,对拉美国家的一些教会“以新的方式看待社会问题”忧心忡忡,因而指示所属机构向拉美圣职人员和传教士提供资料和工具,搞臭那些充当了“国际共产主义代理人”或参与民众运动的进步牧师的声誉,对进步宗教团体和进步人士进行“警察控制”。中央情报局还同“耶和华见证人会”和“五旬节会”等新教派别合作,促进教会建立或控制某些工会、农会,分化拉美进步工人运动和土地改革运动,导致某些地区天主教徒和新教徒之间的

① 参阅维里科维奇:《美国宗教与教会》第90页。

② 参阅英国《天主教先驱报》1975.7.25。

③ 参阅约翰斯顿:《宗教与社会的相互影响》新泽西1975年版第200页。

冲突,甚至流血事件。在厄瓜多尔的农村乡镇的墙上可以看到“新教宗派滚出去”这样的标语。^①

美国基要一福音派的个别差会在60年代仍坚守反共反社会主义立场。在它们的鼓动下,米斯奇托印第安人对具有“社会主义”倾向的尼加拉瓜桑地诺政权持敌视态度;前智利总统阿连德(1808—1973)曾于1971年宣布走“社会主义”道路,1973年被反动军人推翻后,受美国差会影响的智利新教徒为皮诺切特新政权大唱赞歌;危地马拉总统利奥斯·芝曾声言要彻底粉碎危地马拉的解放斗争、消灭共产主义,因而在财政和物质上获得了美国基要一福音派的支持。

应当指出的是,受中央情报局利用的传教士或神职人员毕竟是少数,大部分富有正义感的宗教人士对此种行为嗤之以鼻。墨西哥福音学院院长帕布罗·培雷斯指斥中央情报局是一具“幽灵”,认为它对正当的传教活动是一种威胁。^②70年代后,新教传教宗派大多抛弃了殖民主义立场,在“解放神学”影响下,积极参与拉美人民的各项发展规划及反独裁统治斗争,公开谴责各种形式的新老殖民主义和帝国主义的剥削和压迫,决心适应形势,“在穷人中寻找基督”。70年代,拉美许多民主政府被军人政权取而代之,拒绝自由政策和公开选举,人权遭到侵犯,反对派政治家被屠杀、监禁或毒打。阿根廷、玻利维亚、巴西、智利等许多国家的神职人员强烈抗议本国独裁政府的暴行。他们的正义呼声得到美国各派传教士的正式声援和支持。1977年3月,美国新教及天主教的300名传教士发表声明说:

“成千上万人被屠杀、或者失踪……就是因为他们和平地

^① 参阅伊丽莎白·洛尔:“厄瓜多尔的宗教斗争”和“上帝待我如白人”二文,均载[德]《时代周刊》1987.9。

^② 参阅W·T·科金斯,《明日的福音宣教》美国1976年版第29—30页。

工作,以期改变本国压迫人民的社会结构。美国同胞们,我们提醒你们关注这些事件,因为这些牺牲都是军人政权一手导演的,正是你们的税金支持了美国对他们的军事和财政援助”。^①

他们的号召获得许多传教士和神职人员的响应。今天,关注社会,参与讨论社会问题,根除社会弊端已成为美国新教教会和传教机构的重要使命之一。

四、印第安人变革的催化剂

拉丁美洲的土著居民为印第安人。16世纪以后,以西、葡为首的欧洲殖民者大批涌入。三个世纪中,他们采取野蛮的屠杀和掠夺政策,约有2500万印第安人被杀害。至今,印地安人仅占全洲居民的20%,并丧失了古老的文明,仍过着农业或部落生活。

本世纪70年代,处于危机中的欧、美新教,开始把目光转向安第斯山区的印第安人、太平洋海滨的黑人。

欧、美新教近20年来在拉美印第安人中取得了极大成功。首先,它们在一定程度上尊重印第安人的人格及其文化传统,把部分尊严还给了数百年来饱受歧视和剥削的印第安人。北美“基督徒与传教士联盟”等传教机构,吸收印第安人中的优秀分子在圣经学院和圣经研习班接受培训,然后任命他们为牧师或慈善机构中的职员,在此之前,天主教会禁止印第安人信徒阅读圣经,而信仰新教的印第安人则都有一本圣经,传教士还进行扫盲教育,以便使每个信徒都有能力读经。在文化上,印第安人遭到白人天主教徒的嘲笑和歧视。例如,在厄瓜多尔,40%的居民为印第安人,白人仅占15%,几乎一半人的母语是奇楚亚语,但长期以来,印第安人的语

^① 杰拉尔德·M·卡斯特罗,《拉美传教活动》美国1979年版第205页。

言及独立的文化和音乐并未引起重视。目前,正是北美新教的传教活动使印第安文化开始摆脱殖民化进程。传教士把圣经译成奇楚亚等印第安语,播送印第安音乐节目,整理印第安文化遗产,并培养印第安人参与此项工作。其讲道和祈祷等活动,均用印第安语,有时还组织印第安语唱诗班。民族文化功能的提高,使几个世纪以来失去信心的印第安人逐渐摆脱了自卑和屈辱。当西方记者访问时,有的印第安人说:“新教传教士称我们为先生和夫人,把我们当人看待,而不是视为牲畜和无知孩童”。“上帝待我如白人”^①!从前,在天主教会中,神父常把印第安人视为群氓、寄生虫,有些人至今还受到天主教会的剥削和歧视,洗礼、婚礼、丧礼、弥撒等圣礼所收钱财都进了神父的腰包,新教则实行免费制。新教正是采取这种全新的策略,尊重印第安人及其文化,把许多印第安人天主教徒争取到新教阵营。如厄瓜多尔,70年代末新教徒仅占全国人口的0.2%,而今其钦布拉索地区38%的居民已属于新教,增长速度惊人。

欧美新教差会在印第安人地区推行某些进步的发展规划,赢得了印第安人的信赖和赞赏。例如,它们在乡村和边陲地区设立医疗、教育机构和广播电台,为成年人举办扫盲教育、短期识字班、读经班,使印第安人获得一定的受教育机会。现在,许多印第安教徒已能阅读圣经,甚至可以将圣经译为土语。其次,新教还有意培养印第安人的自力更生精神,鼓励他们自建和管理教堂,主持圣礼。在新教传教士的协助下,印第安牧师常组织一些娱乐活动,如放映圣经故事片、旅游,或在病人家中举行集体祈祷,使其感受到集体的温暖。新教还把清教徒精神带给印第安人,如提倡勤劳、节俭、戒烟、戒酒。新教的戒酒令改造了许多借酒发疯、经常殴打妻儿的印

^① [德]《时代周刊》1987.9.第51页。

印第安男子,使其变成了勤劳的劳动者、温和的丈夫。在拉丁美洲,印第安人新教徒往往比天主教徒更易找到工作,因为许多印第安天主教徒嗜酒如命,往往不被老板或厂主信任。把处于部落状态的印第安人改造为现代雇佣工人,是欧美新教的一大成功。

拉美传教活动也得到了一些欧美发展组织的支持,如德国的慈善机构“现世显圣”(the World Vision),在第三世界推行许多进步规划。他们在拉美印第安农村通过新教传教士号召人们植树造林,美化环境,印第安人也以此增加收入。新教宗派的诸种措施,同天主教会具有殖民主义色彩的保守立场形成鲜明对比,消释了某些印第安人的敌对情绪。新教传教士刚到奥卡部落时,有5人被土人杀死,现在,该部落有30人皈依了新教,其中包括从前杀死传教士的人。特别是用印第安语译经、作礼拜,使印第安人在感情上产生了共鸣,感到圣经是自己的语言,上帝在对他们说话。在这方面新教传教团可谓棋高一着,体现了文化融合精神。

摩门教会、“基督教与传教士联盟”与“福音宣教协会”等普遍推行“教会印第安化”的方针,引进民主的组织原则,使部分印第安青年获得了牧师职位,许多进步的具有民族主义感情的印第安人或脱离天主教会加入新教,或从“内部革命”,直接任命自己的神父,实行教团自治,把印第安文明同基督教文明相结合,并决心用自己的鲜血来捍卫这种新教,体现了印第安人对本族文化的自豪感和自我意识。

新教传教团对印第安人社会和文化的影响是复杂的。一方面,它们将许多处于部落社团中的印第安人造就成有文化的现代管理人员和雇佣工人,使他们同现代国家和社会产生了密切联系,体现了现代文明与古老印第安文明的交融;但另一方面,现代文明也相应地破坏了印第安人的某些优良传统,例如,有效的印第安医术被作为江湖方术而抛弃;用现代烹调术取代了极为健身的印第安营

养法,进口的大米代替了富有营养的玉米和豆类,又用维生素片来弥补,而这一切现代措施都需要金钱。因而,它不仅破坏了印第安人的物质、文化传统,而且增加了他们的经济负担。在精神方面,新教确实对印第安人作出了巨大贡献:为他们开办了学校,传授了知识,提供了医疗品,改良了社会与自然环境,帮助他们重新获得了部分被剥夺了的人的尊严和自我价值。但是,皈依新教使印第安人摆脱了天主教会的僧侣统治,并不意味着获得了彻底解放。自决和解放的概念受到宗教上正统的和政治上保守的新教福音派的狭隘局限:既不能怀疑圣经中上帝之道,也不能大力批评统治和剥削或反叛所谓神所建立的国家。新教宗派宣布了一系列禁令,包括酒的消费,吸烟、跳舞和参加地方异教节日等。此外,它也不主张罢工、游行、参加工会及印第安农民组织。这些清规戒律瓦解了印第安居民的集体联合。在印第安农村,由于天主教会和新教宗派各有信徒,教派矛盾常常导致印第安居民的分化,削弱了印第安人的政治抵抗力量,使他们在毫无意义的宗教斗争中自相残杀。因此,政治上较为激进的“印第安农民联盟”失去了许多本民族支持者,它们不仅要同国家统治者进行斗争,而且也反对摩门教和福音教派。

某些新教宗派常常利用传教活动追求一种强烈的政治目标,他们的宗教保守主义以及那种同反共思潮联结在一起的信仰观,恰好使基要主义者和福音派教徒成了拉美独裁者与保守统治者的理想盟友。新教宗派驯化出来的印第安人一般不参加任何工会,没有高的物质要求,如增加工资、没收种植园土地和归还被剥夺的印第安土地等。政治上的节制使印第安人教徒成为本国安分守己的劳动力,较易适应统治者的需要。因而,在拉丁美洲,政府对皈依新教的印第安人所提出的某些要求,如增加街道、学校、医院等,常给予优待。落后部族以和平方式完成其现代化进程,是当代的大势所趋。作为外来势力,新教在印第安人中独行的这种和平策略,应该

说是一种明智的选择。在强大的现代化国家面前,落后部族的激进斗争几乎难以取得任何成效。因此,新教宗派在印第安部落现代化进程中所起的催化剂作用,对印第安人有重大意义。

第五节 新教传教活动的发展趋势

战后第三世界对西方差会的批判,引起基督教界有识之士的重视和反省,促使他们回顾数百年的传教史,承认传教活动与殖民主义的联系。在民族解放运动和社会主义的挑战面前,欧美传教机构也被迫正视危机,改弦更张,对传教学理论、传教活动方针进行了重大修正。与此同时,第三世界传教组织纷纷成立,并且深入到欧美国家,打破了传统的国际传教格局,表明旧传教时代的结束。

一、反省过去,修订传教学

本世纪60年代,英美等国教会人士开始热烈讨论近代传教运动的历史作用问题。许多传教杂志的文章给读者留下了这种印象:西方传教士妨害而不是帮助了人民,过去数百年的传教活动似乎毫无意义。^①美国福音派教会人士詹姆士·希勒在60年代坦率地说,过去的传教活动被国家利用,成为平定土著居民、扩张领地的工具。传教士不是以普通人和弱者的身份,而是同征服军一起出没在世界各地,在剑的保护下,随着帝国主义的横行而获得了显赫地位。因而,他告诫西方传教人士认真思考新形势下面临的难题,否则,“传教士滚回老家去”的呐喊将响彻亚、非、拉美各地。美国长老会的但尼尔·贝利甘也建议美国“三年内应停止派遣人员和资金,稳住阵脚,正视错误,特别应终止那些致力于扩散沙文主义和帝国

^① 参阅纳尔文·L·豪吉斯:《民族教会与传教士》美国1978年版第5页。

主义,援助家长式教会的传教士的活动。”^①

西方传教机构对传教学理论也进行了修订。过去,许多福音传教士把非西方文化称为“异教文化”,认为接受当地文化是一种罪恶,他们站在所谓“优等民族”的立场上,试图改造或“拯救”其他民族,强调使当地人改宗和脱离本族信仰而皈依基督教,归附于西方文明。洋教士及其教会与当地的教士和教徒之间是一种主仆关系、领导与被领导的关系。现在,新教传教士在神学上逐步改变了这一立场,放弃原先的优越感,提出西方传教组织和人员同发展中国家、人民和民族教会是一种“伙伴与兄弟”关系,放弃过去以西方人为中心的地位和家长作风,同当地人打成一片,相互协作,以使民族教会自主自立。对传教(mission)一词的概念他们也作了新的解释,认为:该术语原指欧美对非西方地区传播基督教义,吸收信徒的活动,现在已打破了这个地域概念,应解释为“全世界教会的工作”。从而,消除了此词的以西方为中心的殖民主义色彩,^②并且提出西方差会要实现自身宗旨、策略和组织结构的“革命改造”。^③许多差会认为,“当今世界存在的贫穷、压迫、剥削和歧视现象是人类历史上空前的流行病”,因此,传教组织应面向穷人和被压迫者,支持他们为争取解放、自由、正义和建立新社会的斗争。如世基联曾号召各国传教组织和教会应该与组织并发动穷人向贫困、不义作斗争的人们并肩战斗。因而,执行这种方针的传教士受到第三世界信徒的尊重,在印尼,他们被称为“启发者”(Motivators),在非洲被称为“鼓励者”(Animators),在拉美被称为“催化剂”(Catalysers)。^④

① 纳尔逊:《第三世界的传教活动》第26页。

② 山克:《传教焦点:当代的问题》第174页。

③ 参阅《国际宣教评论》1987—7, No. 307 第320页

④ 朱丽奥·桑塔·安娜:《通向穷人的教会》纽约1921年版第182—183页。

在传教机构方面,他们倡导普世联合,各民族、各地区人民的相互合作、交流,实现机构的国际化。1961年国际基督教宣教协会同世基联合并,其他一些国际传教组织也陆续成立。由于传教学理论的修订,西方传教组织据此采取了一种适应现实社会的新方针。

二、新型伙伴关系

为了消除第三世界人民对西方传教团的不满情绪,战后西方传教组织对第三世界的文化、民族教会及基督徒逐渐持尊重、友好态度,建立伙伴与兄弟关系,以便能够继续留在该国或保持固有联系。西方教会主持或发起的国际会议,也开始邀请发展中国家的代表参加,例如,1971年9月,“福音派对外宣教协进会”(EFMA)和“国际对外宣教协进会”(IFMA)在美国威斯康星州的绿湖举行了题为“联合撤退与研究代表大会”(即“绿湖七一大会”),邀请了数十位第三世界国家代表参加,讨论了教会、传教团之间的关系问题。第三世界代表虽仅处于次要地位,但说明了过去受歧视的地位有所改变,开始和西方传教士平起平坐,共同制定和推行有关传教政策。世基联的成员中,现在有不少第三世界教会的代表,有的还担任了重要领导职务。该组织类似于联合国战后的演变情况,从1948年到1983年,第三世界国家教会所占比例由25%增至47%,同期西方教会的比例由68%下降到41%。其领导机构中的第三世界代表人数日益增多,1968年,印度人M·托马斯被选为中央委员会主席,1972年,黑人菲力蒲·泡特担任了世基联总干事。世基联其他所属机构,如正义与服务部、世界宣教与传道委员会、教会国际事务委员会,反种族主义委员会及对话委员会的领导,也先后改由第三世界教会领导人士担任。在传教组织结构方面,西方教会强调国际性、超种族和超教派性,许多传教组织重视培养和鼓励有色人种到第三世界传教。世基联设有传教人员国际交流

机构。从1973年开始,美国长老会“世界传教部”每年拨出5%预算支持来自其他国家的传教士。他们把日本人派往印度、玻利维亚,把朝鲜人派到印尼。其他教会也仿效此种政策。东亚基督教协进会(EACC)拨专款资助亚洲教会派出传教士。这说明今日传教士再也不是西方人所垄断的职业了。

新兴教会的地方化、民族化,使西方传教士失去了昔日的宗主权,开始充当顾问角色,并重新评价和看待非基督教文化。如美国门诺传道团的C·诺尔曼·克劳斯提出了“打成一片”的口号,内容包括:第一,研究和体验当地文化。现在派往第三世界的许多欧美传教士,对接收国的地方语言、风情等方面都有一定了解,有的还是东方文化专家。克劳斯指出,“打成一片”的第二个含义是尊重当地文化,给予正确的解释和评价,放弃“异教文化”这种歧视术语,取长补短,对西方文化也进行自我批评。

三、传教方针与方式的变革

目前,多数西方传教机构公开提出传教与世俗活动并重的方针,如世界城乡传教团,明确宣布支持亚、非、拉美被压迫人民反对殖民主义和帝国主义,争取正义、独立和自主权的斗争,加强同运动组织者的联系。在拉丁美洲,一些新教传教士积极参与当地人民反独裁政权的武装斗争,有的甚至成为领导者和杰出战士。1983年,来自美国和尼加拉瓜的新教徒在万古佛会议上订立了《世界生活盟约》,北美传教人员承诺在本国进行宣传和政治活动,反对本国当局的帝国主义政策。在经济上,许多西方传教团体积极参与第三世界的社会发展和经济建设。世界基督教联合会还专门设立了面向工业区、农业区、妇女、青年、少数民族等不同对象的传教机构,如“都市工业宣教处”和“郊区农业宣教处”等,把传教同第三世界人民争取进步的斗争与解决失业、贫困、种族歧视、妇女权力、文

化教育、社会服务等问题联系起来。

由此可见,目前西方教会的传教方针已不局限于单纯宣讲福音、接受信徒。除极端保守的基要派传教学家仍注重个人皈依外,其他许多宗派都强调优先考虑穷人;重视被压迫者的解放;同其他宗教对话;政治解放、社会正义;捍卫世界和平;青年教育和社会发展等问题,出于这种考虑,西方派出的职业传教士逐步减少,世俗和短期传教人员(包括海外侨民及兼职专家)增多。

今天的西方传教人员,相当一部分是学者、专家、工程技术人员、教师、医生、护士等,他们在发展中国家从事社会服务和文化、经济建设。60年代,全世界38,500名新教传教士中,61%从事传教,19%致力于教育,12%参与医疗卫生事业,4%担任行政、秘书等工作,4%是从事农业及其他方面福利工作者,主要参与传教活动的人也多以秘书、商业、师范教育或援外专家的身份进行活动,或参加“和平队”(Peace corps)^①到第三世界。目前,美国传教士约占全世界传教人员总数的60%,每年海外支出达6.56亿美元。其人员的素质较高,有牧师、世俗教师、农学家、医生、护士、作家、出版家、广播电视人员等。70年代以来,西方新教教会向第三世界派出了越来越多的“非职业传教人员”,制定了“短期海外纲领”(the short-term-abroad Program)。非职业传教士一般不属于任何宗派组织,仅在出国时得到教、俗团体资助或者以自己的职业在国外谋生。由于他们多是大学生、教师或其他专家,自愿作“福音见证”,但不以传教为业,多服务于那些禁止传教士入境的社会主义国家和部分穆斯林国家。与此同时,西方新教近年制定了许多“短期纲领”,选择自愿人员,到海外执行某些特定义务,如支援灾区、文化交流、宣传和平等。此种纲领有两个目的,其一,扩大西方教会在海

^① 美国《新闻周刊》1977.4.4。

外的影响；其二，培养俗人的传教兴趣。参与此项活动的人多为大学生，他们组成各种“和平队”或执行差会的“宣教方案”，利用假日到海外旅行或谋职，在第三世界充当教师或其他方面的专家。据统计，70年代末，北美37,000名新教传教士中，16%为短期人员，而且人数日益增长。这说明，今日传教活动与世俗事业联系密切，传教方式多样化。这将是传教活动的主要趋势。

第七章

当代中国基督新教的发展与特色

第一节 历史的回顾

基督新教自 1807 年传入我国至今,已有 180 余年的历史。它共经历了三个历史阶段:封建社会时期(1807—1840);半封建半殖民地时期(1840—1949);中华人民共和国成立至今(1949—);在前两个历史时期中,它饱经沧桑,经历了曲折的道路,直至 1949 年新中国建立后,始步入健康发展的时期。

一、基督新教之传入与“洋教”之称号

首传新教于我国者为英国伦敦会^①传教士马礼逊(Robert Morrison, 1782—1834)。他于 1807 年(清嘉庆十二年)传教于广州。在此时期先后来华传教的还有德国路德宗礼贤会(1830)、美国公理会(1834)、美国圣公会(1835)、美国浸礼会(1836)、美国长老会(1837)。当时正值中国封建社会晚期,清政府实行闭关自守的政策,禁止洋人传教。同时,19 世纪的中国,佛教、道教和儒家思想在知识界和民间流传极广,影响深远。加之,马礼逊等所传之教为中国人民完全陌生的宗教,故其传教收效甚微。马氏来华后的第 7

^① 伦敦会为 1795 年英国一些教会建立的跨宗派的传教团体,得到公理会、长老会和圣公会的支持。

年,即1814年,始有信徒1人;传入后的第26年(1833),仅有信徒3人;^①至1840年鸦片战争前,信徒人数尚不足100人。^②而当时中国的人口,据清故宫户部档案统计,已达41000万人。新教较大规模的传入是在我国的半封建半殖民地时期。

1840年英帝国主义以炮舰打开了中国的大门,清政府被迫签订了不平等条约,从此,中国的历史进入了半封建半殖民地时期。其他列强接踵而至,腐败的清政府也相继与之签订不平等条约。其中,建造教堂与保护基督教的内容亦列于条约之中。^③由此,通称差会的西方传教机构依靠强力与特权在中国传教,英、美等国数以千计的传教士来到中国。中国的教会在经济上依靠西方差会的资助,从而由它们支配与掌握了管理权。所传之教,从形式到内容均为西式,许多教堂甚至悬挂外国国旗。从历史学的角度观察,包括宗教在内的文化交流是历史的必然,但正常的交流应是和平的、友好的和相互的。而基督教在中国的传播,夹杂了强力与特权,这一切给基督教的信仰蒙上了一层阴影,与中国群众格格不入。在中国人的心目中,伴随列强侵略与特权而来的外国宗教与“洋火”(火柴)、“洋蜡”(蜡烛)、“洋油”(煤油)、“洋灰”(水泥)等一样,是“洋教”,传教士为“洋教士”。尽管大多数未居领导地位的西方传教士多怀有善良的愿望与动机来华,但不可否认的是某些传教士确实参与了列强的侵略活动。如《南京条约》的起草人为马礼逊之子、传教士马儒翰(Morrison, John Robert, 1814—1843),其中文本则为荷兰布道会传教士郭实腊(Gutzlaff, Charles, 1803—1851)起草。在

① 《中华归主》,中国社会科学出版社1987年版,第1205页。

② 王治心:《中国基督教史纲》,香港,1979年版,第167页。

③ 参阅《中英天津条约五十六款附照会》第八款;《中法天津条约四十二款》第十三款;《中美天津条约三十款》第十二款;载于《中外条约汇编》商务印书馆1933年版,第6、71、27页。

鸦片战争中,郭实腊曾随英侵略军北上,任翻译兼情报官。有关此,当代任何尊重历史事实的西方学者和教会人士均无歧见。英国著名中国教会史家怀特曾说:“一切传教士都从鸦片战争和随着中国的失败而签订的诸条约和法令中,获得了利益和好处。”^①因此,它受到了抵制。随着中国人民的觉醒与民族意识的增强,反对帝国主义侵略的呼声日增,由此引发了一系列的反对基督教的运动。它来自两个方面,一方面来自民间,表现为“反洋教运动”,亦称“教案”。虽然多属反对天主教会,但在福建、四川等地亦涉及新教,最后这一运动汇为“义和团运动”。另一方面,来自知识界,它不仅受到传统的儒家所反对,而且在20世纪初叶也受到新型知识分子的抵制。本世纪20年代初的“非基督教运动”,即源于知识界,一些青年学生以及知识界的一些领袖人物,均把反对基督教视为反对帝国主义的一部分。1922年3月在上海成立的“非基督教学生同盟”曾得到了知识界和教育界上层的支持。基督教所以受到普遍攻击,与其自身及中国国情均有关系。

其主要原因大体有三:(一)基督教的大规模传入中国与列强的侵略俱来,传教事业以武力为后盾,教会享有特权,大大刺激了中国人民的民族感情。尽管宗教与政治是两种不同的概念,但广大群众首先与直接感到的是政治侵略和压迫。(二)西方差会无视中华民族5000年的历史与传统文化。传教士所传的全盘西化的教义、礼仪与中国传统文化格格不入,难以得到理解与认同。(三)五四运动以来,中国先进的知识分子提倡科学与民主,视宗教为科学之对立面,认为发展科学必须批判宗教,水火不能相容。因此,百余年来西方差会的传教活动收效甚微,历史事实说明了这一点。自

^① 鲍勃·怀特:《中国与基督教未完成的撞击》1988年伦敦版第113页。

1840至1949年,西方新教有160个差会,^①派遣了数以千计的传教士来华,建立教堂4726座,大专院校13所,中学240所,小学6812所,幼儿园174所,师范学校28所,医学院校10所,护士学校58所,慈善机构69个,医院332座,出版机构39所,^②花费了众多的人力和物力,但至1949年,全国仅有信徒70万人,^③且70%在农村,40%为文盲。

中国基督教要得到中国人民的认同和理解,必须摆脱“洋教”的形象和外人的控制。中国教会中的有识之士早在19世纪70年代就已认识到此,表现为自立运动和本色运动的出现。

二、中国教会早期的自立运动与本色运动

教案之迭起,新教之受挫,促使了中国教会内部的爱国人士之猛醒。他们反对不平等条约和外国势力之羁绊,力图改变洋教之形象,建立具有中华民族特色的基督新教。在19世纪出现了“自立运动”又称“教会自立自传运动”。他们出自爱国热情,要求脱离外国差会的束缚与控制,实现独立,自办教会,这大体上已含有今天所贯彻的自治、自传、自养的内容。此运动起源于19世纪70年代。1873年,基督徒陈梦南在广东肇庆首建独立的“中华福音会”(China Evangelization Society),最初仅有教堂两座,后发展为50处,并传播于我国东北。继而俞国楨于1906年在上海建立了“中国耶稣教自立会”(Chinese Jesus Independent Church)。他发表成立宣言,主张“废除保护教会的不平等条约……觉醒了的各地区教会和具有崇高理想的基督徒,即将建立一个自治、自传、自养的教会。

^① 据《中华归主附录》统计,中国社会科学出版社,1987年版。

^② 据王治心:《中国基督教史纲》统计,香港1979年版。

^③ 此数字为我国目前公认的数字。另据美国《世界基督教徒手册》与1949年11月号《中国传教公报》均认为1949年我国新教信徒人数为80万人。

……坚决反对外国教会的控制。”^① 此为我国基督教历史上首次提出的将爱国与爱教结合在一起的“三自”思想。这一爱国教会一直持续到1950年，与“三自爱国运动”合流。自立会之后，全国各地均有反响，浙江平阳、镇海，上海罗店，福建莆田，广东南澳，湖北天门，湖南常德，均先后建立了自立教会。1910年，天津徐君汇，张伯苓（后为南开大学校长）等人联合当地5个教会，发起成立了自立教会。此后各地历年有所增加，1921年增至150处，1924年增至330处，1927年达600处，并扩展至北京、香港、宁波、徐州、长沙、太原等地。但1927年大革命失败后，由于经费困难及多方面的影响，各地的自立教会多数自生自灭，所存甚少。

本色教会运动是本世纪20年代教会中另一部分爱国人士发起的，旨在使基督教纳入民族化的运动。其特征是反对全盘西化，主张在教义、组织、礼仪方面与中国的传统文化相结合，发扬东方固有的文明，但仍与西方差会保持一定的合作。1922年，他们在上海召开中国基督教全国大会，选举产生了以诚静怡为会长的全国性组织“中华全国基督教协进会”。该会提出建立本色教会的口号，并对此作出具体的解释。诚静怡曾著文说：“当今举世皆闻的‘本色教会’四字，也是协进会所提倡。一方面要求使中国信徒担负责任，一方面发扬固有文明，使基督教消除洋教之丑号。”^② 此主张得到多数宗派中爱国人士的响应。在具体贯彻中表现有三个特点：（一）强调教会应由中国基督徒负责管理、传教和经费使用权，西方传教士退居辅助地位，但经济上仍接受西方差会之援助。（二）提倡中国基督教与我国固有文化相结合，包括以中国的文化观念表达与理解教义，在礼仪中吸收我国的风俗习惯，如礼拜时点燃香烛，

^① 怀特：《中国与基督教未完成的撞击》，第127页。

^② 诚静怡：《协进会对于教会之贡献》，《真光杂志》25周年纪念特刊。

吟唱国乐曲调的赞美诗。(三)同宗派教会实现大联合。除长老会早已与公理会合组成“中华基督教联合会”外,1922年后,信义会、圣公会及卫斯理宗各会均相继组建了全国性组织,日趋联合统一。

本色教会运动是20世纪上半叶我国基督教界爱国人士民族觉醒之反映与表现。他们以“洋教”为耻,力图削弱差会的控制,逐步实现自治、自传、自养的尝试。但由于其在经济上仍依赖于西方差会,以及反对本色化的外国传教士的干扰,所以尽管教会取得了中国基督教的名义,但在实质上仍受西方差会之控制。

以上两种爱国运动的历史说明,要求摆脱外国差会之控制,建立独立自主,自办教会的主张乃中国爱国基督徒之夙愿。它是19世纪下半叶和20世纪上半叶中国人民争取民族独立和民族尊严的正义要求在宗教上的体现。但是,当时中国半殖民地半封建的社会性质决定了这两种运动的不彻底性与妥协性,因而收效甚微。这一爱国爱教思想和运动只有在中华民族真正独立后才有可能实现,只有国家的独立,才有教会的独立。中国基督教历史的转折,是在中华人民共和国建立以后始逐步得以实现。

第二节 当代中国基督新教的革新与特色

1949年,中华人民共和国建立,中国人民推翻了帝国主义、封建主义和官僚资本主义三座大山的压迫,从此站起来了。中华民族的历史从此掀开了新的一页,走上了新生。这也为爱国的基督徒实现多年来自治、自传、自养的夙愿,创造了历史的前提。

一、历史的转折

中国基督教由“洋教”转变为中国基督徒自己的基督教之历史转折,是在中华人民共和国成立后的40余年中逐步得以实现的。

最初,一些教会领袖和基督徒由于曾受到旧制度的庇护和反动宣传的影响,对人民政府的宗教政策不了解而顾虑重重,或抱有成见,或消极观望。正值此时,1949年9月21日至30日中国人民政治协商会议举行了第一次会议,与会的政协代表中有5位基督教民主人士。会议通过了《共同纲领》,其中第5条明确规定了宗教信仰自由的政策。这一纲领性文件的公布,使大部份信徒消除了顾虑,了解了政策。但教会在实际工作中仍遇到一些具体的困难和误解,原因何在?这一问题引起了基督教界爱国的有识之士的深思。在周恩来总理的亲切关怀下,1950年4月他们在北京经过认真反思与讨论,获得具有卓识的见解,即中国基督教必须清除过去西方之影响与烙印,完成自身的改造,使之与发展变化了的中国社会相协调,与独立自主的新中国的国际地位相适应,才能在广大群众的心目中改变旧的形象,得到理解和认同。诚如基督教爱国领袖吴耀宗先生所说:“关于基督教所发生的困难,主要责任是应当由基督教本身来担负的。基督教同时代脱了节;……并且发生了反时代的作用。……基督教同资本主义在意识形态上是同一时代的产物;目前基督教的信仰内容和仪式、制度,大部分是受了资本主义社会的影响。中国基督教除了这种影响之外,当然更受了一百多年来半封建半殖民地社会的影响。”^①为此,他们经过充分的酝酿,由中华基督教青年会全国协会出版组主任吴耀宗、中华基督教女青年会全国协会总干事邓裕志、北京燕京大学教授兼宗教学学院院长赵紫宸、中华基督教青年会全国协会事工组主任刘良模等40位基督教界的领袖和著名人士发起,1500位教会领导人士响应,于1950年9月23日发表了题为《中国基督教界宣言·中国基督教在新中国建

^① 吴耀宗:《展开基督教革新运动的旗帜》,载《天风》第10卷第13、14期,1950年。

设中努力的途径》的革新宣言。它号召全国基督徒割断与西方差会的关系,在最短的时期内完成自治、自传、自养的运动。宣言提出中国基督教会及团体总的任务是“彻底拥护共同纲领,在政府领导下,反对帝国主义、封建主义和官僚资本主义,为建设一个独立、民主、和平、统一和富强的新中国而奋斗。”它确定的基本方针是“培养一般信徒爱国民主精神,和自尊自信的心理。中国基督教过去所倡导的自治、自养、自传的运动,已有相当成就,今后应在最短时期内,完成此项任务……以达到基督教革新的目标”。^①

爱国的基督徒积极响应和支持宣言的发表,并发起了签名运动,至1950年12月签名人数为78,596人。此后,由于抗美援朝运动和美国政府冻结中国在美国的公私财产,而加速了运动的发展。广大信徒热情高涨,至1951年4月拥护“三自”的签名人数已达18万人。^②在此基础上,基督教界于1951年4月在北京成立了“中国基督教抗美援朝三自革新委员会筹备委员会”,吴耀宗被选为主席。在该会的领导下,继续开展宣传发动工作,克服重重阻力,至1954年7月,签名拥护“三自”革新的基督徒总数已达413,000人,为我国基督徒总数的2/3。基督教界遂于1954年7月在北京召开了中国基督教第一届全国会议,出席代表244人,代表了32个宗派和13个独立教会,正式成立了以吴耀宗先生为首的“中国基督教三自爱国运动委员会”。

中国基督教界宣言的发表和三自爱国运动委员会的建立,反映了我国基督徒的心声,它实现了我国基督徒长期以来爱国爱教、主张收回教权、独立自主的夙愿;结束了我国教会长期被西方差会控制的局面;从而受到我国群众的广泛欢迎。同时,它也是我国教

① 《人民日报》1950年9月23日。

② 《人民日报》1951年4月25日。

会领袖和基督徒克服西方差会所造成的宗派歧见与差异,排除干扰,在爱国主义的旗帜下大团结的产物。因此,这一运动的兴起标志着我国的基督教从“洋教”转化为中国人自己的基督教的新起点,开辟了中国基督教历史的新篇章。从此,中国基督教走上了新的健康发展的道路。

至50年代末,由于国内“左”的路线抬头,教会的正常活动开始受到影响与干扰。在“文化革命”期间,宗教信仰自由政策遭到严重破坏,教会活动全部中断,教堂被占用,圣经被烧毁,教牧人员被迫劳动,基督教受到了灾难。但是,此次与历史上的灾难不同,它不仅是基督徒的灾难,也是中国一切正直的人们,包括广大干部和知识分子的共同灾难。在灾难中,中国的基督徒与同胞们共患难,彼此间增进了友谊、感情和相互理解,他们有着共同的敌人和朋友,不仅没有被恶势力所屈服,反而增强了信心。在党的领导下,1976年终于一举粉碎了“四人帮”,中国走上了开放改革的道路,掀开了历史的新篇章。

二、三自爱国运动的巩固与发展

1976年以后,特别是在中共十一届三中全会之后,中国政府清除了错误路线的影响,健全了法制,宗教信仰自由的政策重新得以贯彻和落实。在宪法中增加了不得歧视信仰宗教的公民和不信仰宗教的公民之内容。为保障宗教信仰自由政策的落实,又在刑法第147条中规定“国家工作人员非法剥夺公民的正当的宗教信仰自由和侵犯少数民族的风俗习惯,情节严重的,处二年以下有期徒刑或拘役。”目前,有关部门正草拟《宗教法》,以切实保障国家宗教政策的贯彻执行。

在此新的形势下,中国基督教为总结工作,巩固和发展教会事业,于1980年10月6日至13日在南京举行了中国基督教第三届

全国会议。与会者一致认为：30余年来“三自爱国运动所取得的成就是巨大的，由于三自爱国运动，中国基督徒的爱国觉悟和民族自尊心有了很大的提高。中国教会依附于外国的殖民地面貌已经改变，成为与新中国相称的自治、自养、自传的中国教会，从而也改变了广大中国人民对基督教的观感，使福音的光辉得以在新中国彰显”。^①但是三自的任务还远远没有完成，三自的创业阶段虽已过去，今后还要巩固与发展，必须从自办教会发展为办好教会，即治好、养好与传好。急需完成的任务是，修订与印刷汉语圣经；编印教务书刊；恢复与加强神学教育；组织交流经验。为完成此任务，会议决定建立全国性的教务组织“中国基督教协会”。它与中国基督教三自爱国委员会的关系是分工协作的关系。“全国三自组织和全国教务组织，都是以全国基督徒为主体的组织，一个是中国基督徒作为人民组成的人民团体；一个是中国基督徒作为信徒组成的信徒团体。”“三自是一个中国基督教的爱国运动，那么这个教务组织（中国基督教协会）将代表一个三自爱国的中国基督教运动”，“这两个均是爱国爱教的团体。”它们是“平行的，各有各的侧重，两者有似一个身体的两只手那样，是密切合作的关系。”^②会议健全了组织机构，明确了任务。在全国两会的领导下，教务工作健康发展，取得了明显的成绩。

据教会资料统计，至1988年，中国基督教（新教）信徒已从1949年的70万人增加到400万人，^③教堂4044座，有的还在恢复中，聚会点1600余个。绝大多数省市已恢复或建立了三自爱国运动委员会和基督教协会（直辖市）或教务委员会（各省和自治区）。

① 《中国基督教第三届全国会议决议》1980年10月13日。载《天风》1981年第1期。

② 丁光训：《回顾与展望》，《天风》1981年第1期，第4页。

③ 《金陵神学志》1988年11月号。近两年来信徒还有增加，约为450万人。

为弥补神职人员之不足,从合格的传道人员中按立了 300 余位牧师,其中 1/6 为女牧师。为培养青年教牧人员,南京金陵协和神学院于 1981 年 3 月复课,它是我国神学教育的最高学府,除本科生外,还有研究生与专科神学生。此后,又建立了燕京神学院(北京),广州协和神学院以及沈阳、福州、成都、杭州、武汉、上海、合肥等省市的神学院,共 12 所,神学生 700 余人。截至 1989 年,全国两会发行了《新旧约全书》、《新约全书》、横排本简体字《新约全书附诗篇》等经典约 250 万册,《赞美诗》70 万册。圣经的发行,不仅满足了我国信徒的需要,也有力地抵制和粉碎了海外别有用心组织偷运圣经,污蔑我国的宗教政策和破坏我国教会三自运动的企图。与此同时,我国教会和院校还恢复了全国两会的刊物《天风》,以神学研究为主的《金陵神学志》和学术刊物《宗教》,这些均在国内外具有一定的影响。

中国教会实行“三自”其根本目的是在于使中国的教会成为中国教会,但并非自我孤立。10 余年来,中国基督教本着相互尊重、平等友好的方针广泛开展了国际联系。中国教会先后与亚洲、北美、欧洲、非洲、大洋洲近 30 个国家和地区的基督教主要组织建立了正式联系。同时,全国两会还邀请了德国、英国、美国、日本、印度、菲律宾、匈牙利、芬兰、法国等地的教会人士来华访问讲学,其中著名者有英国坎特伯雷大主教伦西博士,世界基督教联合会总干事、诺贝尔和平奖获得者、南非圣公会图图大主教等。他们均表示支持我国的三自教会,尊重和赞扬中国基督徒的独立自主精神。这些广泛的国际联系和交往,增强了各国人民和基督徒的友谊及相互了解与信任,也有力地使某些反华之辈妄图孤立中国教会、进行渗透的阴谋破产。

总之,中国基督教三自爱国运动近 40 年来的成果是明显的,重大的。它使中国的教会从西方的宣教区和附属品变成独立自主

的中国教会,特别是近 10 余年来,在健康的道路上发展了自我,取得了重大的成果。中国基协会长丁光训主教于 1988 年在全国两会常委联席会议上总结了三自的七个方面的成就。(一)在新中国高举爱国主义旗帜,团结广大信徒热爱祖国,投身社会主义建设。(二)基督教通过实践三自爱国,改变了它在广大人民中的形象,减少了落实宗教信仰自由政策的困难,给基督教赢得了一个较好的环境,经受得住像“文革”那样的冲击。(三)在全国范围实现了中国教会先辈独立自主、自治、自养、自传的遗愿,为今天的治好、养好开辟了道路。(四)促进了教派之间的和睦共居,为后来的无宗派局面准备了条件。(五)开创了第三世界教会在全国范围独立自主自办的先河。(六)揭示了传教运动遭受殖民主义帝国主义的损害,引起世界各国教牧领袖和广大信徒以及历史学者的重视,在一定程度上促进了对传教工作理论上、实践上的反思和更新。(七)在国际教会中赢得了许多对华友好的领袖和同道,同时也使他们更多地看到教会的希望,加强了他们的信心。^① 这些成果在 1949 年以前是不可想象的,只有在三自道路上,才有今日之发展。

三、中国基督新教之特色

中国基督教经过三自的创业阶段和巩固、发展时期,至今在实践中已发展了自我,成为初步具有中国特色的教会。它具体体现在以下三个方面。

(一)结束了宗派林立的局面,进入了宗派后(Post Denomination)时期。过去中国新教有 160 个受西方差会管理的教派,彼此相互对峙和攻讦。50 年代初,由于朝鲜战争爆发,美中两国资金相互冻结,传教机构撤退,中国的各宗派领导机构乃至基层组织失去

^① 丁光训:《理顺三自组织和教会的关系》,《金陵神学志》1989 年第 1 期第 1 页。

了支柱，陷于瘫痪。各宗派组织再也无力指导其所属教会。在此情况下，各地的基督徒自发地超越宗派的界限联合起来。由于中国宗派的历史较短，影响较轻，各地各派的基督徒较易在三自爱国旗帜下相互接近。1958年，各地基督徒打破了宗派界限，开始共同举行礼拜。特别是他们在文化革命中经受了共同的磨难，增强了团结，原有的宗派偏见一扫而光。故而至70年代末和80年代，宗派组织与机构在我国已不复存在。1980年我国不分宗派的基督教协会的建立标志着我国基督教已进入宗派后时期。尽管在信仰与礼仪方面尚保留了原各教派信徒所熟悉的特点，但所有的基督徒都在基协之内，而且相互尊重。在1986年8月16日召开的第四届全国会议上，代表们一致赞同我国基督教已实现并继续贯彻“各原宗派不再标出自己的名号单独行事；停止各自的全国性与地区性的组织机构；不独自进行国际联系；不单独出版和散布宗派性出版物；都参加三自运动；信徒间同心合作，在信仰上求大同，存小异，不互相攻击；主张教会独立自主，信徒爱国爱教，荣神益人”。^①

中国基督教协会这一组织是在向教会合一发展过程中的一种形式或一个阶段，其位于教会联合会与联合教会之间。尽管其形式尚在发展中，但这是基督教历史上的一大创举。西方教会多年来一直倡导教会合一运动，但收效甚微，只有在我国第一个建立了全国性不分宗派的教会组织。因而，这一创举受到了国际基督教界的尊重和赞赏，他们愿意分享这一经验。有的教派明确表示，决不进行旨在恢复中国宗派的任何活动；有的教派之全国性组织或其国际会议正式通过决议，决不作任何中国基协所不同意的事情。

中国基督教进入宗派后时期，有利于基督徒之间清除分歧，

^① 《中国基督教三自爱国运动委员会第三届、中国基督教协会第一届常务委员会工作报告》，载《中国基督教第四届全国会议精神》第25页。

团结奋进,发挥荣神益人的社会功能,为祖国的社会主义建设事业作出贡献。

(二)信仰上的相互尊重与和好神学之萌生。中国基督教虽已进入宗派后时期,但在神学信仰方面仍保留了各宗派神学之特点与痕迹。从历史与现实的具体情况出发,中国基协的方针是“在任何涉及信仰的问题上,我们的原则是互相尊重,不是干涉信仰或统一信仰”。^①在布道、出版物、神学教育等实践活动中贯彻了兼容并蓄,取长补短,发扬各派优点,尊重信徒个人选择的原则。

与此同时,我国的神学家们对中国神学的发展进行认真思考与探索。他们认为,中国神学的建立必须与中国的国情、社会制度和文化生活相协调,不应机械地模仿西方的模式,而应走自己的路,开拓符合中国处境的神学。近年来,中国基协会会长丁光训先生提出了“和好神学”的思考。他认为福音之核心在于它宣告基督是爱,以此使人与他和好,也使人与人和好。这是基督教同一切其他宗教区别之所在。丁认为“在那阶级对抗的社会里,斗争是停不下来的,和好只能是目标和希望。如果把和好付诸实施,每每意味着出卖革命,意味着投降敌人”。“我们中国经历了几千年的阶级对抗,今天已进入到对抗阶级不再存在,阶级对抗不再是社会主要矛盾的历史阶段,我们已经从大讲阶级斗争的阶段进入大讲安定团结的阶段……这在人类历史上是一个有意义的重大转折。”过去,“为解放而斗争是必要的,不是可有可无的,但是今天已经转到了为和好而努力的阶段,和好是解放的继续、扩大和发展,为更深刻的解放创造条件。”“宣布不再以阶级斗争为纲,不但是政治上的大事,对教会来说,见证福音也进入了一个全新的阶段……。”“今天为了联合起来建设祖国,要把人与人的关系转到友好团结,多么需

^① 丁光训:《回顾与展望》,《天风》1981年第1期。

要爱的治疗!我们要在人与人之间建立相亲相爱的关系,谅解的关系、互相设身处地的、饶恕的关系,要消除猜疑心理、耿耿于怀的心理……。要作到这些,我们的爱的福音,和好的福音,它不是大有贡献吗?”^①

和好神学的提出,是中国神学与中国国情相结合,相协调的有益尝试与探讨,这一学说既源于圣经,又具有中国之特色。它将会在实践中不断地丰富与发展。

(三)礼仪方面的民族特色。由于原有宗派礼仪之影响,我国基督徒在这方面尚保留了各自的特点。对此,中国基协本着相互尊重的原则,均予以保留。例如,在洗礼中,既实行点礼也实行浸礼,在许多条件较好的教堂中均建有浸礼池。圣餐礼也保留了不同的形式。北京的教会设有五种形式,以满足众信徒的多种礼仪传统之需要。各地基协或教务委员会为尊重原安息日会信徒之传统,专门为他们在星期六举行礼拜聚会,并设洗脚盆和温水,以满足其需要。

在崇拜仪式和艺术表现形式方面,中国教会进行了民族化的探讨。在音乐、美术和赞美诗的创作中,他们不再沿袭照搬西方的形式,而吸收了中国的传统文化。例如,以国画的形式绘制耶稣和圣母像;以剪纸表现圣经故事;以古筝伴唱圣诗,这些,均增强了中国信徒的亲切感。

这些民族特色均反映了我国基督教会为治好、传好、养好面作出的努力。它为基督教的历史增添了新篇章,为第三世界的教会提供了宝贵的经验。但今后其任重而道远,需经过艰苦的努力与广泛的合作,才能达面成章。

^① 丁光训:《和好的信息》,《金陵神学志》1986年12月(夏)第5期。

第三节 社会功能与展望

一、社会功能

社会功能是一种宗教在群众中是否具有吸引力的试金石,即它对群众与社会的影响和作用如何,决定其存在与发展。目前,独立自主的中国基督教在群众中的观感与40年前相比已有了根本的变化,它已成为一个爱国的社会团体与教会,成为我国社会生活的一个组成部分,其功能表现在三个方面。

(一)教会的领袖和代表直接参与和管理国家大事,监督政府执行政策的情况。一些教会代表人士被选为全国人大代表或全国政协委员,有的担任常务委员会委员,中国基督教协会会长丁光训先生被选为全国政协副主席。他们直接参与政策的制定、咨询,各省、市、县的人大和政协均有其代表参加。他们除讨论国家事务外,特别注意宗教政策的制定和贯彻执行情况与落实的程度,并提出了各种批评和建议。例如,在修改宪法中,由于他们和其他宗教界人士的建议,增加了“不得歧视信仰宗教的公民和不信仰宗教的公民”,删去了“也有不信仰宗教和宣传无神论的自由”之内容。教会在教务工作中,对信徒进行爱国主义教育,拥护共产党的领导和坚持社会主义道路教育,从而增强了信徒的爱国心和团结,促进了安定团结的政治局面。

(二)服务社会,造福人群。教会根据马太福音第21章第25节“非以役人,乃役于人”和爱国爱教、荣神益人的精神,近年来,各地教会均增加了服务内容。其中最重要的是“爱德基金会”的建立。爱德基金会(The Amity Foundation)是一个由我国基督教人士发起,有各界人士参加与合作的民间团体,1985年4月19日成立于南京。它旨在联络海内外同仁,共同献策出力,发展我国卫生、教

育、社会服务事业,开展海外友好往来,促进世界和平,以造福人群,服务我国社会。这是一个独立的群众组织,不是一个教会团体,不从事教会活动,工作人员和服务对象无信仰要求,亦不隶属于任何基督教团体。几年来,他们从事的社会服务有:聘请和介绍对我国友好的外籍教师来我国任教;建立爱德印刷厂,印刷宗教书刊和科普读物;以儿童和伤残人为重点,资助某些社会福利事业;支持先进技术和良种的推广和应用。各地教会和青年会也先后建立了医疗、儿童与成人教育、救灾等服务项目。天津女青年会为解决病人的困难,先后举办了七期护工班,培训了 330 位护工,到各医院护理病人,受到社会的好评,并受到康克清同志的接见和表扬。

(三)为维护与提高社会道德作出了贡献

中国基督徒根据“十诫”和爱人如己的精神,在道德品格方面为社会作出了榜样。主要表现在绝大多数基督徒在工农业生产和工作上尽职尽责,保证质量,为完成本职工作而努力。各地评选的劳动模范、先进工作者、三八红旗手中,多有基督徒,仅上海一地,“据不完全统计,就有 300 多名基督徒获得上述称号”。^①其家庭和睦、服务邻里、助人为乐的事例亦不罕见。社会上对基督徒的一般印象是遵纪守法、勤俭朴素、诚实劳动、团结互助。这与当前我国倡导的社会主义精神文明建设有其重合之处,有助于社会道德水平的提高。

二、对我国基督新教的展望

我国基督教经历了转折和 40 年的发展,无论在规模、素质还是在社会功能方面,均取得了可喜的成果。虽然这还是初步的,但

^① 沈以藩:《在新中国从事基层堂会教徒工作的若干神学思考》,《金陵神学志》1987 年 9 月号。

从历史学的角度观察,我们对此决不能低估。仅将其与 1949 年前相比,变化至为彰显。过去,西方差会经历百余年,耗资万千,结果被中国人民视为“洋教”,受到抵制。而今天,中国基督教会已成为中国社会生活的一部分,成为积极的稳定因素,为我国的社会主义建设作出了贡献。这就说明其关键在于 40 年来,我国教会通过三自爱国运动,革新与发展自我,提倡爱国爱教,使中国的基督教转化为真正的中国基督教,使之与中国的社会制度,中华民族的文化生活相协调,从而得到社会的认同与理解。

抚今追昔,中国基督教只有坚定地走自己的路,既吸收西方的有益文化,又根植于中国的土地,防止外来势力的渗透,反对分裂,反对混乱,排除干扰,健全自我,体现社会价值,才能在民族化的大道上健康发展。这是不可逆转的趋势。

第八章

普世教会运动

普世教会运动是以新教为主的现代基督教界所倡导的各宗派联合为一体的运动,它是当代基督教的发展趋势之一。

普世教会运动是英文 Ecumenical Movement 的汉译。Ecumenical 一词源于希腊文 oikoumene,此词在《新约全书》中出现过 15 次。在早期基督教会的历史上,它并不具有神学意义,仅为形容词,被希腊人用于描述有人居住的世界,后来又被罗马人用来表示罗马世界。教会正式使用此词为公元 381 年,当时称尼西亚会议为“普世大公会议”,意指它是讨论教会信仰与教规的会议,是教会的最高机构,其决定的教会信条与教规在整个教会生活中具有权威性和有效性。于是,ecumenical 由过去“人们居住的世界”变为“整个教会的”或“普世的”和“为整个教会所接受的”信仰的含义。

进入 20 世纪,其含义又有所发展。1910 年爱丁堡世界传教大会以后,ecumenical(普世教会的)开始表示一种态度,即对分裂的基督教各教会重新联合起来的关怀和向全世界传教的关怀。在当代,其广义的含义还表示一种积极、善良的态度和对所有人的关怀,包括对世界上存在的饥饿、穷困、种族压迫、侵犯人权、环境污染、军备竞赛等问题的关怀,并愿与一切善良的人们联系在一起,共同解决这些问题。

普世教会运动起源于 20 世纪初期新教主要宗派之传教合作

运动。1942年世界教会联合会(WCC,简称世基联)成立,它标志着当代普世教会运动的新阶段。为使教会的合一早日实现,世基联同许多新教宗派的世界性组织、区域性和全国性的教会联合会以及东正教、天主教会都建立和发展了合作关系。由于其神学观点和社会思想较开明,故受到基要派与较为保守的福音派的抵制。它们也建立了各自的国际性组织,但人数较少。

第一节 现代普世教会运动的起源

在基督教世界教会联合会成立以前,普世教会运动主要在新教的范围内进行。它由三个并行的运动,即传教运动、生活与服务运动、信仰与体制运动组成。

一、传教运动与爱丁堡世界宣教大会

现代普世教会运动在很大程度上是从传教运动发展而来。因为19世纪到20世纪的传教运动以多种方式使西方各宗教的基督徒发生了联系,冲破了宗派间长期存在的樊篱,为不同宗派的教会与教徒之间的相互合作奠定了基础。西方19世纪以来,列强推行的全球扩张主义战略使亚非拉地区沦为其殖民地或半殖民地,从而为传教士在这些地区的活动提供了政治、人身安全等多方面的保证。西方新教宗派在传福音的激励下纷纷组成传教差会,向亚非拉国家输送传教士。他们在传教区的组织和活动都以本宗派的信仰与教会为中心,因而,西方新教由来已久的分裂状况与各宗派信仰和体制各异的传统也被带到传教区。教会的分裂不仅成为各国、各宗派的传教士在传教区相互斗争的根源,也为“当地教会”宗派间的不和埋下隐患。为克服此弊病,西方兴起一个新的不分宗派的传教运动,即基督教学生运动。

基督教学生运动是 19 世纪后半期由相互关联的、推进各大学宗教活动的几个组织所组成。其中有：基督教青年会、基督教女青年会、美国校际基督教青年会、学生立志海外传道团、世界基督教学生同盟等。其会员和活动的一个重要特点是超越一切宗派，以各种方式吸收青年参加宗教活动。“学生立志海外传道团”是基督教学生运动中一支重要力量，它是在美国福音布道家德怀特·穆迪(Dwight L. Moody, 1837—1899)的直接影响下，由约翰·穆德(John R. Mott, 1865—1955)亲自领导的一支传教生力军。该团用“我们这一代要让福音传遍世界”的口号，激励和动员了成千上万的欧美青年到亚非拉国家从事传教活动，促进了新教传教运动的发展。基督教学生运动，不仅通过派遣传教士从事海外传教活动，促进传教合作，而且还为普世教会运动在欧美的成长培养了一批骨干。穆德本人以及普世教会运动的许多其他领袖，皆由此步入了普世教会运动活动家的行列。

至 20 世纪初，一些西方教会人士开始认识到教会分裂给传教带来的危害，积极开展宗派间的交流活动；另一方面亦有相当多的西方传教士在传教区固守本宗派的传统，排挤和瓦解其他宗派的力量，宗派间的相互倾轧，明争暗斗的现象极为普遍。然而最令西方教会领袖和活动家忧虑的是亚非拉国家人民日益兴起的民族主义浪潮。他们认为，这是对传教运动的最大威胁。在此形势下，许多教会和差会领袖感到，只有通过宗派间的合作和协调，才能促进传教事业的深入发展。

1910 年，第一次由各教会和差会代表组成的世界宣教大会在爱丁堡召开，会上讨论了同传教相关的 8 个议题。此会的目的是提倡各差会消除分歧、携手合作，英、美两国的代表控制了大会的全过程。传教区国家出席此会的本民族基督徒却寥寥无几，并且仅以传教差会代表的身份参加。中国代表诚静怡发出中国基督徒盼望

有“一个统一的、不具任何宗派特征的基督教会”的呼声，引起与会者的关注。会上成立“续行委员会”，以便在大会后继续协调各教会活动。爱丁堡大会是各传教差会第一次专题讨论全球传教合作问题的大会，为传教运动史上划时代的事件，因而一般被看作是普世教会运动的开端。

至 1921 年，在“续行委员会”的基础上成立了促进传教运动的跨宗派的“国际宣教协会”。此协会成立于美国纽约，其宗旨是推动与全球传教事业有关问题的思考与研究；交流各国传教的信息与经验；促进各国教会和传教机构的合作，并在亚非拉民族解放运动的形势下调整传教的政策和策略；负责出版《国际宣教评论》。协会的领导力一直控制在英、美两国的手中，并曾在耶路撒冷、马德拉斯、奥斯陆等地举行大会。在历次大会上，传教区“地方教会”的代表人数逐渐有所增加。

二、生活与事工运动

生活与事工运动是普世教会运动初期重点解决西方教会与世俗社会之间关系的活动，也是自 19 世纪下半叶西方各国教会的社会改良活动的继续。

由于西方国家面临许多相似的社会问题，诸如失业、赌博、犯罪、贫富分化等，各国教会早在本世纪初就开始意识到需要进行协商，探讨教会解决社会问题的办法。1910 年，英、比、德、意、法等国的教会人士举行会议，研讨社会问题和世界和平问题。1914 年 8 月德国向法国宣战，欧洲和北美的教会人士在战争恐怖和紧张的气氛中，于康斯坦茨召开和平会议，提出教会有责任说服政府竭尽全力与各国保持良好关系。会后不久，“教会促进国际友谊世界同盟”宣告成立。

1919 年，在瑞典乌普撒拉大主教苏德布劳姆的倡议下，战后

第一次基督教会议在荷兰奥德孔塞纳尔举行,世界基督教生活与事工大会的筹备工作从此开始。1920年东正教会的一些代表参加了筹备会议,转达了君士坦丁堡普世牧首于当年1月提出的成立“教会联盟”的建议。

1925年第一届世界基督教生活与事工大会在斯德哥尔摩举行。来自30多个国家90多个教会的600名与会者,在“教义造成分裂,服务利于联合”的前提下,就教会对世界的义务、教会与经济和工业问题、教会与社会和道德问题、教会与国际事务、教会与基督教教育、合作的方式和教会联合的努力等项议题进行了讨论。尽管由于神学观点不同和第一次世界大战的影响,许多代表在社会道德、工业经济等问题上存在较大分歧,而且对大会的评价毁誉参半,但这次大会毕竟对扩大西方教会之间的交流与相互信任产生了一定影响。它标志着生活与事工运动的开始,是继爱丁堡会议之后普世教会运动的第二个里程碑。苏德布劳姆主教所说的——“对于教会来说,世界太强大了,”从而教会必须联合起来——话语,在当时及其后都有很大的影响。

生活与事工运动一直存在着两种对立的观点,一种认为这种运动应成为基督徒合作的手段,另一种则坚持它应是教会灵性复兴的媒介。为此,生活与事工运动开始对信仰问题表示关注。1937年在英国牛津举行生活与事工运动第二届大会——教会、社团与国家大会,来自40多个国家120个宗派的300名代表以及各行各业的人士共约600人参加了会议,大会的主题是“基督教信仰与当代世俗和异教趋势的生死斗争”。这次大会发表的致各教会的信中指出,教会的首要责任和它对世人的最大服务是要成为“真正的教会”。在当代世界中,教会要在自己的生活中把人们联合到一起,使他们共同依赖上帝。任何国家及其活动都不能逃脱神的审判。教会要竭力用自己的信仰和行动改变世界的无秩序状态,作神的见

证人。这次会上还提出和“信仰与体制运动”合并的倡议。

三、信仰与体制运动

信仰与体制运动是普世教会初期人们探讨教会联合的一种尝试。20世纪初,新教各宗派无论在传教还是社会服务方面的合作均有一定进展。但是,在关键方面即教会的信仰与体制问题上,各派依然面守陈规,甚至对此有意避而不谈。

1910年美国圣公会主教、菲律宾传教士查理·布兰特出席了爱丁堡世界宣教大会,从中受到启发,认识到不同宗派间的合作只有通过坦率地讨论神学教义问题,缩小教会体制差别,才能逐步实现。他感到,召集各派教会讨论相互之间在信仰与体制上之异同的时机已经成熟。于是,他请求美国圣公会为召开这一会议进行准备。不久,美国圣公会大会决定指定一个委员会筹备信仰与体制会议,并希望全世界凡承认耶稣基督为上帝和救主的基督教会同他们一道为这一会议的召开而努力。1920年表示愿意参加此会的宗派达69个。同年8月,信仰与体制大会筹备会议在日内瓦召开,指定成立一个以布兰特为首的“续行委员会”负责“世界基督教信仰与体制大会”的筹备工作。这个委员会的代表性十分广泛,他们来自圣公会、亚美尼亚教会、浸礼会、公理会、门徒会、捷克兄弟会、东正教会、公谊会、德国福音教会、路德会、卫理公会和长老会等。

1927年8月第一届世界信仰与体制大会在洛桑举行,代表108个宗派的460名代表参加了会议。讨论的问题有:合一的呼召、福音、教会的本质、教牧、圣事和基督教的合一与不同的教会等。代表们交流了看法,发现彼此在神学上的“一致”大于“差异”。但是,大会未通过任何决议,只同意将其中的6个报告转发给各教会。由此可见,基督教会在信仰上的差异是根深蒂固的。尽管如此,这次大会毕竟标志着教会在信仰与体制方面向统一迈出了第一

步。

1929年,英国约克大主教威廉·坦普尔继任信仰与体制续行委员会主席。同年开始的经济大萧条给此运动带来很大的打击,许多活动被迫停止,日内瓦总部不得不关闭,至1934年,始恢复活动。

1937年,世界信仰与体制运动第二届大会在爱丁堡召开,123个宗派的代表参加了会议。与会者就神恩、教会的本质与上帝的道、教牧与圣事、生活与服务的合一等几项议题进行了广泛的讨论,并对生活与服务运动提出的联合倡议作出积极的响应。这次大会通过的“合一声明”指出,各教会的信仰在基督里面是合一的,但这种合一并不意味着各个教会的神学观点和意见的一致性。各教会在精神与内心是合一的,但教会生活的外在形式四分五裂,这与基督的意旨背道而驰。教会在精神上以及所追求的目标这两方面一致,但这种一致必须以某种方式显现出来,虽然他们尚不知这种合一将采取何种形式。由此可以看出,与第一届大会相比,此次大会取得了一定的成果,与会者对教会合一的内容取得了基本一致的看法,但对教会外在形式的合一未予乐观。

综上所述,普世教会运动通过传教、生活与服务和信仰与体制运动的发展,至1937年时已初具规模。这三项运动反映了教会使命的核心,即信仰、宣教和服务,并为当代普世教会运动奠定了基础。

第二节 世界教会联合会的成立 及其初期的发展

一、世基联的成立与多伦多声明

1937年,德、意法西斯势力已十分猖獗,战争的乌云笼罩着欧洲上空,这种局势更加加强了西方教会生存的危机感和对社会的

使命感。当生活与服务运动和信仰与体制运动分别举行大会时,许多教会领袖认识到,普世教会运动的三支力量各自为政,相互脱节,活动重叠的状态再也不能继续下去了。同年,信仰与体制、生活与服务运动的领袖在伦敦决定,开始把这两个运动合并,组成一个新的普世教会的联合组织——世界教会联合会。次年,在荷兰乌特勒支召开联合会筹备会议,决定成立世界教会联合会“临时委员会”,选举坎特伯雷大主教坦普尔为主席、荷兰平信徒神学家威瑟·托夫特为总干事,并拟订了联合会的章程。但不久第二次世界大战爆发使这项筹备工作陷于瘫痪。

1946年,“临时委员会”在日内瓦举行会议,强调世界的混乱与不幸,提出只有建立在真正的宗教基础上的和平才能持久,会议呼吁一切善良的、相信宗教价值和力量的人们,应共同努力建设一个公正、人道的国际秩序。1947年,“临时委员会”在美国宾夕法尼亚举行最后一次会议,听取了关于东正教会、青年工作、国际问题、欧洲重建和章程草案的报告,对联合会的成立做了最后的部署。

1948年8月22日,基督教“世界教会联合会”在阿姆斯特丹宣告成立,来自44个国家的100多个新教和东正教会的代表参加了成立大会。我国中华浸礼宗联合会、中华基督教会、中华圣公会和华北公理会等6个教会派代表参加了会议。这次大会针对二战后动荡不安的国际局势,以“人的混乱与神的设计”为主题,讨论了普世教会在神的设计中、教会为神的设计作见证、教会与社会的混乱、教会与国际的混乱四项议题。许多讲演就教会的本质与职责、教会与政治、教会与社会的关系展开激烈的辩论。欧洲大陆新教代表普遍对教会与人类的前景悲观失望,坚持传播福音是教会唯一的使命。英美教会的代表则强调教会对此俗社会的服务和作用,教务在国际事务中的责任,认为教会与现实政治的关系是不可逃脱的。在资本主义和社会主义两种社会制度问题上,美国的约翰·杜

勒斯与捷克斯洛伐克的神学家约瑟夫·赫罗马德卡展开交锋,双方就社会的自由与经济的合理问题及其相互关系的发言引起了与会者的普遍关注,从而导致联合会提出“负责的社会”之概念,以便从形式上避开资本主义与社会主义意识形态的影响,以显示联合会在政治上保持中立。

大会在致基督徒的信中指出,耶稣基督把分裂四散的基督徒召集到一起,组成世界教会联合会,目的是要让基督徒在他们的邻人中作神的见证和仆人,为最终到来的教会的合一与神的胜利树立标记,向世人显示教会的存在。大会通过了联合会的章程,表明联合会的任务是为教会服务,继续进行信仰与体制、生活与服务运动。章程规定,联合会的最高机构是代表大会,下设中央委员会和秘书处,其下设三个部及所属若干委员会,负责处理日常事务和专题研究。

对于联合会的成立,各界褒贬不一。虽然阿姆斯特丹大会被普世教会运动的领袖们誉为一个重要的里程碑,但它却遭到罗马天主教会和当时苏联及东欧东正教会的坚决抵制。天主教会指责它是非正统的,是离经叛道的而不予承认;当时苏联的东正教会斥责它是西方化的、以政治为目的的组织;新教基要派则断言它决不会成功。这些批评从不同的侧面反映了联合会当时的特点,即明显的西方化倾向和名不副实的会员构成情形,这种现象一直持续到60年代初。然而,从总体发展上看,联合会的成立毕竟是一个事实,它以有形的方式第一次有组织地把分裂的众多教会联合到一起。

联合会始终是一个不同观点,甚至对立观点并存的教会组织。成立大会上争议最激烈且悬而未决的关键问题是联合会的性质、联合会与会员的关系以及会员与会员之间的关系。许多会员,尤其是处于少数地位的东正教会十分担心联合会是否会成为像罗马教廷一样的新教中心或超级教会,担心加入联合会必须放弃本教会

的自主权、独立性以及信仰特点。这些问题直接关系到联合会的存亡。

1950年,联合会中央委员会在加拿大举行了著名的多伦多会议,发表了联合会史上第一个重要文件《多伦多声明》,它是解决上述问题的权威性文件。《多伦多声明》从基督教神学的教会论出发,明确规定了联合会的性质、职能和会员的地位及其相互关系。这个文件指出,联合会不是各个教会的权力、行政事务、宗教事务的决策机构,不是超级教会,而是促进合一的教会联谊会。其会员在教义、信条方面享有充分的自主权,在教会体制、行政管理方面具有完全的独立性。会员之间不分教派之大小一律平等。此声明的最大特点是尽可能地避开了可能引起争议的信仰和教义问题,使加入联合会的各个会员感到各有所得而非有所失,消除了他们内心的疑虑,为联合会的巩固奠定了共同的思想基础。联合会总干事威瑟·托夫特谈到这次会议时说,世界教会联合会的建立形成于阿姆斯特丹大会,但只是到多伦多会议以后,联合会的建立才从根本上完成。

二、初期的活动与国际宣教协会的并入

联合会成立之初,正值东方社会主义与西方资本主义两大阵营之间的冷战达到白热化之时。因此,教会在冷战中的态度成为对其政治立场和意识形态倾向的一种检验。这一时期,虽然联合会在形式上尽量避免使用“共产主义”和“资本主义”等字眼,但其领导人在论述“负责的社会”的概念和说明“自由”与“正义”的关系时,明显地表现出对资本主义制度的偏向,表示只有在资本主义“自由世界”里,“经济的合理”才有可能实现。在社会行动方面,联合会多次就当时的重大国际问题发表声明,毫不掩饰自己的立场,这类声明和宣言构成联合会初期活动的重要内容。当然,从当时的冷战背

景和西方国家教会人士主宰联合会的现实情况看,联合会当时向资本主义世界一边倒的政治观点是必然的。

1949年,联合会中央委员会发表“关于宗教自由的声明”,在“极权主义”一词的掩饰下,谴责社会主义国家公民没有信仰自由,声称人类社会的公正不能靠极权的方式获得,诬蔑“极权主义”教导人们为了达到某一社会的或政治的目的可以不择手段等等。

1950年朝鲜战争爆发后,由于联合会对这场战争的态度,担任该会的6个主席之一的中国神学教育家赵紫宸先生辞去了在该会的一切职务。此后,中国教会逐渐停止了与联合会的往来。^①

1954年,联合会在美国伊文斯顿召开第二届大会。然而,面对美国在朝鲜战争中的失败和西方世俗化的加速,这次以“希望”为题的大会却令与会者十分失望。

1955年,联合会的方针开始发生变化,对亚非国家产生了兴趣,意欲探讨教会对亚非地区“社会迅速变化”可能承担的“责任”和这些变化对西方社会可能产生的影响。这一变化的主要原因是广大亚非人民争取国家独立、民族解放运动的发展,以及它对世界产生的巨大影响而促成。

50年代后期,苏联外交政策的改变和冷战的缓和促成联合会与莫斯科的关系由对立开始转向“接触”,交流代替攻击,尊重取代敌视。通过几年的准备,最终促成苏联、东欧国家的东正教会申请加入联合会。

60年代初罗马教廷兴起“革新”,联合会与罗马天主教的对峙关系也开始松动。1961年,应联合会的邀请,罗马教廷终于同意正式派观察员列席联合会第三届大会。同时,联合会接受罗马教廷的

^① 近年来,我国基督教协会恢复了与世基联的联系。1991年,中国基督教协会正式派出代表团参加了世基联的会议。

邀请派人参加即将召开的第二届梵蒂冈大公会议。

1961年的新德里大会是联合会首次在欧洲和北美以外的地方举行的重要会议。在这次大会上,苏联、东欧国家的东正教会加入了联合会、罗马教廷观察员的到来和国际宣教协会并入联合会这三件大事,使新德里大会成为普世教会运动史上的一个重大里程碑而载入史册。国际宣教协会原为促进西方国家的教会在亚非拉从事传教活动的机构。早在联合会成立的过程中,双方就建立了合作关系。鉴于双方的工作任务与目的不同,而国际宣教协会于40与50年代初依然可以在亚非拉许多国家从事传教活动,因而双方的领导人认为国际宣教协会保持独立更为有利。但是,50至60年代后,许多亚非拉国家先后独立,大批西方传教士在一片反帝浪潮中被迫撤离。在此情况下,国际宣教协会并入了联合会。

新德里大会是联合会发展中的第一个重要转折点。大会前,联合会的会员与教派的构成基本上限于新教;会员的地区分布基本限于西欧和北美;由其提供的社会“服务”看,主要以西方为中心,具有强烈的亲西方特点。因此,新德里以前的普世教会运动完全是一种“西方现象”。新德里大会开始使联合会基本上变成一个名实相副的组织。一位西方教会史学家认为:这次大会是关注世界的大会,是在思想和规划方面走向世界的大会。

三、合一理论的基本确立

从普世教会运动半个多世纪的历史看,与其社会服务、社会行动相比,其理论一直较为薄弱。以联合会为代表的普世教会运动至今尚未产生普世教会神学。正如联合会是由众多会员构成的组织一样,其理论也是当代各种神学的混合,而且其理论也随联合会任务的不断发展而变化,仅为对其所进行的普世教会运动各项重要内容的阐释。联合会一般称自己的理论为“专题神学”,即对特别

的、专门的项目或活动在神学方面做理论上的解释。以此巩固自己的地位和壮大力量,得到更多的教会、宗派和国际社会的支持。这一时期,它的理论主要包括以下两方面。

1. 何谓“合一”

众所周知,普世教会运动追求的目标就是实现基督教会所有宗派的有形合一,这也是联合会的宗旨之一。那么,究竟“合一”的概念是什么呢?首先,教会的神学家和联合会的领袖从圣经中寻找依据。《约翰福音》第17章第21节中耶稣说,“使他们都合而为一”。这句话成为他们百引不厌的圣言,并由此得出教会的合一是耶稣基督的命令,是神的旨意,因此,基督的教会、基督的门徒理当听从教会领袖的话,合为一体。其次,他们提出基督的教会本来就是一个整体,宣传所有教会都属于一个基督、一个教会、一个体。阿姆斯特丹大会的第一组报告指出:神在耶稣基督里已将合一赐予他的臣民,合一是他的创造,而非我们的成就。由于圣灵的工作,我们被吸引到一起,尽管存在分裂,但我们在基督里是合一的。合一是教会的本质和特性,合一是神赐的。第三,这种神赐的合一并未因教会的分裂而完全毁灭,它依然部分地存在于教会、存在于基督徒的信仰中,他们在精神上、在内心里始终息息相通。教会的分裂是外在的,仅表现在各个教会的礼仪与体制方面。联合会的成立是会员教会信仰合一的标志,是他们在现实中表达信仰合一的手段,其目的是要实现所有宗派和教会的完全合一,使分裂的教会为自己的失误而忏悔,为消除分歧、弥合分裂而努力。普世教会运动的领袖们对这一运动的阐释,为普世教会运动的发展初步奠定了神学理论基础。

2. 联合会章程的“根基”

联合会最初的章程是1948年通过的,包括根基、会员资格、联合会的职能、权力、机构、委员会等9个部分,其中根基是章程的核

心和总纲,它不仅是对联合会性质和最高目标的表述,也是接纳会员的首要条件。

1948年的根基为“世界教会联合会是一个承认我们的主耶稣基督为上帝和救主的各个教会的联谊会”。这句话的含义有二:其一,联合会是由各个教会组成的联谊团体,它本身不是教会,因而也就不具有教会的职能。其二,联谊会的会员必须接受耶稣基督为上帝和救主这一基本信仰。这一条是从信仰与体制运动沿用而来,它表示两个意思:第一,基督具有神性;第二,暗示基督救赎的恩典。这两点是基督教信仰最起码的内容。这个根基用最简洁的语言表达了各派教会可以一致接受的基督教信条的核心,避开了教义、教规之差异,有利于吸收不同宗派的教会加入联合会。尽管如此,这个根基也不可避免地受到一些教会人士和神学家的批评。一些保守的福音派神学家提出,根基只表达了基督道成肉身信仰内容的一半,即基督的神性,但忽略了基督的人性,而基督的人性在基督教信仰中与基督的神性同样重要,否则就会陷入幻影说的谬误。东正教会的领袖和神学家则批评说,根基缺乏同教会古老的信经或圣经相关的词句,未能全面体现基督教会的信仰。

随着新会员,尤其是东正教会会员的增多,要求修改根基的呼声愈来愈高。1961年的新德里大会经过研究将根基改为:“世界教会联合会是按照圣经承认主耶稣基督为上帝和救主,并因此而一起致力于实现他们的共同使命,荣耀唯一的上帝——圣父、圣子和圣灵的各个教会的联谊会”。这个新的根基的变化主要表现在三个方面,第一,增加了“按照圣经”几个字,从而使联合会的根基不仅同新约中记载的最古老的早期教会信仰联系起来,而且使章程具有圣经基础,增强了根基的权威性。第二,补充了三位一体的内容,反映了东正教会的信仰特点,平衡了新教与东正教的关系。第三,增加了“共同使命”的提法,把各个教会的理想在根基中明确体现

出来,从而有利于统一思想、统一认识、统一行动,为共同的目标努力。

同原来的根基相比,新的根基在信仰上的容量更广更宽,它不仅较全面地反映了会员的信仰特点和要求,而且也易为非会员教会所接受。这个根基一直延续至今。通过修改总纲,联合会不仅丰富了普世教会的合一理论,而且提高了自己在基督教界的地位,反映了联合会在新的历史条件下推行普世教会运动的灵活态度。

第三节 普世主义的扩大与延伸

自 60 年代中叶以来,随着国际局势和世界各种关系的变化,第三世界国家作为一种强大的政治力量开始活跃于国际舞台。其教会开始在联合会中成为举足轻重的一支力量,从而结束了联合会以西方为中心的历史,其社会服务逐步向关心穷人与被压迫者的“激进主义”发展。在宗教领域里,它逐步扩大基督教的合一,并与其他宗教的信徒发展对话与合作。为适应新时代的宗教变化与教会服务活动,联合会的理论也有所发展。这些均表现出联合会及其领导者对时代的适应性。

一、联合会与罗马天主教会关系的曲折变化

从本世纪 20 年代到联合会成立,普世教会运动的领袖们曾多次主动向罗马教廷发出邀请,希望教皇派代表出席有关会议,但均遭拒绝。尽管如此,联合会依然表示其大门是向罗马敞开的。教皇拒绝的理由是,唯有罗马天主教会是“独一的、神圣的、普世的、使徒创立的教会”,基督教会的合一应该是那些脱离“使徒教会”的教派重新回归至罗马天主教会。60 年代,随着天主教会内部的革新,其传统立场开始变化,开始承认其他基督教派也是“基督里的兄

弟”，并且希望结束相互对抗、彼此攻击的历史，奉行和解与对话政策。在这种气氛中，罗马教廷派人列席了联合会的新德里大会，并邀请联合会派观察员出席天主教会的“第二届梵蒂冈大会会议”。1965年双方同意成立“联合工作小组”，研究双方进行合作的指导方针。1968年双方共同成立“社会、发展与和平委员会”，就共同关心的国际问题进行磋商，而且还就一些区域性的社会、发展与和平问题采取具体行动。同年，举行“贝鲁特世界合作发展大会”，讨论了1966年联合会日内瓦会议的报告和教皇保罗六世论发展和援助第三世界的通谕，敦促基督徒以各种方式促使政府对不发达国家承担责任。1969年，教皇保罗六世访问联合会日内瓦总部，使双方的关系达到了顶峰，致使人们纷纷猜测，天主教会可能申请加入联合会。

20年过去了，天主教会不但未加入联合会，而且双方的关系日益疏远。导致双方关系冷淡的主要原因是，天主教会经过一系列革新以后，它在信徒中的威信和国际社会中的地位均有很大提高。70年代初，在各种因素的影响下，教廷的主张与行动逐步转向保守，在教会合一问题上甚至重新强调“回归论”。其次，教廷与联合会在社会行动与社会思想方面存在严重分歧，在同政治有关的许多问题上双方观点不一。第三，双方的性质与职能完全不同，在教会体制与信仰方面差异很大，这些都是双方进一步合作的障碍。1975年以后，双方合作步子放慢，但关系并未终止。目前，罗马天主教会仍是联合会“信仰与体制委员会”会员，双方的“联合工作小组”名义上依然存在。它们之间这种若即若离的关系将会长期延续下去。

二、扩大与加强新教内部的合作与团结

为了以多种方式就教会的联合问题开展广泛的协商与交流，

联合会还与各宗派的世界性组织和跨宗派的其他基督教普世组织建立了平等协商关系。这些组织包括世界信义宗联盟、改革宗教会同盟、普世循道宗大会、浸礼宗世界联盟、国际公理宗联合会、兰伯斯大会、世界基督教学生同盟、基督教青年会世界委员会、世界基督教女青年协会等。联合会章程明文规定，它可以邀请这些组织派代表出席联合会的大会和中央委员会会议，就有关问题进行研讨，以促进普世教会运动的发展。联合会与上述组织的对话内容十分广泛，包括神学、教会间援助、国际事务、人权和宗教自由等。例如，1978年联合会的“信仰与体制委员会”在日内瓦主办了世界各宗派组织总干事大会，就教会的合一提出四项要求：结束歧视和敌意；共享同一信仰；相互承认洗礼、圣餐和圣职；采取一致的共同决策和行动方式。1981年联合会与世界信义宗联盟联合制订出双方关系的指导原则、未来思考、研究与合作的领域等。通过上述种种对话活动，联合会与世界性基督教组织之间增强了理解与合作。1983年在温哥华第六届大会上，联合会的政策参议第一委员会向大会建议，联合会承认世界各宗派组织在追求教会有形合一过程中的重要作用，鼓励发展与他们的密切合作。总之，通过对话，各方在相互信任与合作方面取得了一定的进步。但是，另一方面，各世界性新教组织保持独立的信念也更加坚定了。这意味着普世教会运动的形式在今后依然多种多样，其发展道路将是漫长的、曲折的和艰难的。

经过几十年的发展，联合会对教会合一之艰难逐渐有了清醒的认识。近年来它十分重视帮助各国的新教教会或自己的会员教会之间实现联合。联合会“信仰与体制委员会”曾协助美国、加拿大、英国、比利时、法国、加纳、赞比亚、马达加斯加、赤道几内亚、扎伊尔、印度、巴基斯坦、所罗门群岛和巴布亚新几内亚等国的教会为实现联合进行会谈，向基层教会的有形联合迈进。

70年代末至今,联合会表现出对中国教会的兴趣。它的会刊如《一个世界》和《国际宣教评论》不断地刊登文章,以比较客观友好的态度介绍中国教会现状。1983年中国教会领导人丁光训主教等应邀访问了联合会总部,从此开始了双方中断了30年的接触。次年,联合会总干事菲利浦·泡特一行访问了中国教会。此后,双方的往来逐年增多。联合会曾多次通过图片、新闻报道的形式向全世界宣传中国教会的三自原则和教会在中国改革开放时期的发展状况,有助于国际基督教界重新认识和评价中国教会。目前,中国教会尚未恢复在联合会的会员资格,双方的接触将继续进行。

三、开展与其他宗教信徒的对话

1966年始,联合会把促进人类平等、正义与和平作为工作的重点。为了联合所有宗教信徒一起承担对人类的责任,对世俗社会产生更大的影响,自70年代初,联合会积极倡导会员教会开展与其他宗教信徒的对话,并取得了一定的进展。

对话的背景主要有三方面:第一,世界开始逐步变成一个多元的世界,地球为全人类所共有,人与人、民族与民族、国家与国家之间的相互孤立与疏远已经结束,对话与接触成为一股世界潮流。战争、军备竞赛、核武器生产和试验、环境污染、生态平衡、债务问题、通货膨胀、失业和饥荒等社会现象已不再是区域性问题,而是人类在现代社会里面面临的共同威胁。人们这种全地球公民意识的产生是各方参与对话的重要原因之一。第二,随着亚非国家的独立与解放及其在国际社会中作用的增强,其本民族的宗教,如佛教、印度教和伊斯兰教得到复兴,它们不仅是基督教的有力竞争对手,而且同样是有价值的宗教,这一事实得到基督教会的普遍承认。第三,随着世俗主义在西方的广泛传播,基督徒人数有所下降,而佛教、伊斯兰教、印度教开始引起人们的兴趣。不同的宗教信仰的人们在

其共同生活的社区友好相处,表现出对话的可行性与现实性。

一般来说,联合会倡导的基督徒与其他宗教信仰者的对话包括两个内容:其一,从宗教信仰上寻找对话的共同点、相似点或相交点;其二,从现实中探讨共同的需求,协商解决的途径。总之,求同存异,为可能的共同目标而努力。

1971年联合会成立“与当代信仰和意识形态的对话委员会”。它曾组织当时苏联和东欧的一些共产党人与基督教人士进行对话,但后来由于苏共的干预,这种对话活动终止,于是该委员会更名为“与其他信仰的人们对话委员会”。它多次主办基督教、伊斯兰教、佛教、印度教和犹太教之间的多边或双边对话会议,并邀请其他宗教的代表参加联合会大会,请他们作大会发言。1977年,联合会在泰国召开对话会议,就对话的根源、内容和方式听取了各方意见,提出了联合会对话的指导原则。它要求基督徒在与其他信仰的人们进行对话时,要为历史上西方帝国主义对亚非国家和人民的侵略行径表示忏悔,要尊重和学习其他宗教的价值观和可借鉴的传统,平等地对待所有其他信仰的人们。通过联合会的努力,过去一些拒绝对话的教派的态度也发生了改变。对话活动增强了不同信仰的人们之间的交流与往来,但也引起一些会员教会的批评。虽然对话已经开始并有所发展,但要取得实质性的突破却很困难。尽管如此,作为联合会普世主义一个扩大的重要内容,对话将长期进行下去。

四、联合会社会行动由激进向温和的转变

新德里大会以后,联合会在耶稣基督为全人类而死,教会应对整个社会负责的信念的支持下,开始“在每一个地方和所有的地方”做神的见证人。以后,至80年代,联合会的社会活动经历了一个曲折多变的发展过程。

1966年至1975年,联合会内部发生了很大变化,其主要特点是第三世界国家教会会员数量迅速增加,其教会领袖地位的提高,和帮助被压迫者的呼声日增。这些因素和当时国际社会的其他因素结合起来,导致了联合会社会活动中激进主义的出现。

1966年联合会的“教会与社会委员会”在日内瓦主持召开了以“当代技术与社会革命中的基督徒”为题的讨论会。与以往的会议不同,这次会议一半以上的代表是来自社会科学、政治经济、科学与技术或其他领域的一般信徒,其中有许多人是青年或妇女。教会领袖和神学家在425名代表中不足1/2。与以往大西洋两岸教会人士控制联合会会议的情形亦不同,这次会议的大部分参加者来自亚非拉国家。与会者在发言中对当时非洲的民族解放运动、美国黑人的民权运动和南非黑人的反种族隔离斗争、拉美国家的社会改革表示赞同;对发展中国家普遍受西方发达国家的剥削和资本主义国家穷人的状况表示深切的同情,对美苏两个超级大国主宰和瓜分世界的现象,对科学技术的发展给人类带来的环境污染表示深切的忧虑。许多来自第三世界的代表对联合会“服务世界”方面的会议仅仅“研究”和“思考”,述而不作的行为表示不满。他们要求采取比较激进的、革命的行动以体现当代基督徒对世人的爱,尽快扭转南北经济发展不平衡的局面。许多代表明确提出,教会应站在穷人一边,维护被压迫者的利益,在必要的情况下,基督徒甚至可以使用暴力。这次会议的高潮是美国黑人民权运动领袖、浸礼宗牧师马丁·路德·金的讲道。虽然由于芝加哥暴乱,金无法出席会议,但他的讲稿被打印出来,在会上广泛散发,影响很大。这一年,美国教会活动家,反种族主义斗争的杰出领袖尤金·布莱克担任了联合会总干事。1968年联合会举行第四届大会,肯定了1966年“教会与社会”会议的成果,并就联合会的社会活动主要领域取得基本一致的认识。这些领域是:反对种族主义尤其是白人种族主

义,消除第三世界国家穷人的悲惨境遇,帮助南北之间建立平等、合理的经济关系,反对战争,维护和平,要求军事大国削减军费开支、停止军备竞赛。这些方面的活动构成联合会社会活动的主要内容。

为了适应开展社会活动的需要,中央委员会对联合会的机构作了调整;成立“正义与服务部”,设立“教会参与发展委员会”、“反种族委员会”等机构,并加强了“国际事务委员会”和“教会间援助、难民与世界服务委员会”的工作。1972年,牙买加黑人教会活动家菲利浦·泡特担任总干事,使联合会的社会行动激进主义迅速达到顶峰。

联合会的激进主义主要表现在支持黑人的反种族主义斗争,帮助穷人和谴责富人方面作为一个由众多教会组成的教会联谊会,它敢于旗帜鲜明地表示要站在“正义”一边,站在被压迫的黑人群众一边,支持他们摆脱受奴役地位,争取种族平等的正义斗争。为了资助南非黑人群体的反种族隔离的斗争,它专门设立了反种族主义特别基金,向有关组织提供援助。据统计,从1970年到1983年,反种族主义委员会曾向全世界133个组织提供资金526万美元,其中一半以上用于支持安哥拉、莫桑比克、津巴布韦和纳米比亚的民族解放运动组织。联合会还通过专设的“普世教会贷款基金”和“普世教会发展基金”等机构,通过第三世界的教会组织向一些第三世界国家提供经济援助。70年代,联合会每年向第三世界提供的援助项目约600-800项,援助金额年均为3500万美元。这些援助一般用于赈济穷人和难民,创办小型医院、修建学校、兴修水利设施和培训农业技术员等项事业。联合会还在许多场合,如国际劳工组织大会、联合国会议等,谴责美国或西方其他国家对第三世界的经济掠夺,批评富人的贪婪、自私,呼吁他们关心穷人。

为了缓和国际紧张局势,维护世界和平,维护人权,反对战争,

联合会多次发表声明呼吁美苏两国进行裁军,停止核试验。它曾及时地对美国军队侵略越南表示抗议,对苏联出兵捷克表示遗憾。

联合会支持反种族主义的斗争、援助第三世界的行动受到西方教会人士,尤其是美国的强烈反对。美国教会右翼分子公开指责联合会,批评它已成为“无情谴责美国和资本主义罪恶的论坛”。与此同时,西欧和美国的教会大幅度削减了对联合会的一般性财政援助,增加了专用项目的捐款比例,以这种方式限制联合会的行动,从经济上控制联合会。如,1975年美国向联合会提供的捐款从50年代初占其收入总额的80%降至32%,1981年又降到27%。1975年西方13个国家向联合会提供的一般性费用仅占全部捐款额的30.6%,1981年下降至20.9%。西方国家教会专用项目捐款的增加,一般性经费捐款的减少使联合会无权随意支配提供给它的专用款项,因而影响其活动。另一股反对势力来自南非种族主义者和西方的右翼势力。早在60年代,南非的4个教会就以退出联合会的行动对它表示抗议。菲利浦·泡特上台以后,南非政府反对联合会的行动更加变本加厉。1973年,由南非政府和西方种族主义者资助的“十人俱乐部”在西方许多国家的报纸上谴责联合会支持暴力行动,已堕落成为共产党专制主义的走狗等。1983年,右翼分子又在温哥华大会期间抗议联合会的“亲共”行为。上述种种抗议和抵制活动,最终导致联合会的激进主义发生了变化。

联合会社会活动由激进向温和的转变是一个渐进的过程。大体上说,它始于在肯尼亚首都内罗毕举行的第五届大会。主要表现在两方面;第一,关于社会行动的声明和口号失去了以往的革命性和战斗性,不再象过去那样突出南北矛盾。虽然它仍然反对种族主义,但变得谨小慎微。尽管帮助穷人依旧是“服务”世界的重要内容,但行动上进展缓慢,举止艰难。第二,社会活动的重点转移到所谓正义、和平和神创的完整宇宙这一主题上。这一提法产生于

1983年第六届大会,但早在1975年以后,联合会就提出“正义、参与和维持的社会”的说法,并对它进行了多次研究和探讨。1979年,联合会在美国麻省理工学院主办的题为“信仰、科学与未来”会议上,号召科学家为科学与技术的合理运用而努力。目前,正义、和平、生态平衡、环境污染是联合会社会活动关心的重要内容。此外,近年来,联合会还适应女权运动的发展,联合联合国国际妇女年的活动,在第三世界开展妇女扫盲教育,敦促地方教会鼓励妇女参加社会工作。同时,它还增加了妇女在联合会任职的比例,在组织上增强妇女在联合会的力量。

联合会的社会活动由激进向温和的转变亦受到国际形势的影响。60年代中叶到70年代中叶,教会在南北矛盾和追求种族平等斗争中的作用成为联合会社会活动的核心。除联合会内第三世界力量增强外,这一现象的出现还受到当时整个国际局势的深刻影响,如非洲的民族解放运动、南非黑人反种族隔离的斗争、美国黑人的民权运动、西欧和北美青年的反文化、反传统热潮、世界性的反对美国侵越的斗争、美苏两霸左右世界局势等。70年代后期特别是进入80年代后,国际局势形成一种新的均势格局,裁军、缓和对话逐步成为世界主流之一。东西方明显地感到双方相互依赖与共存的必要性。中国和一些国家改革开放政策的实行,第三世界许多国家的经济发展,这些因素都对联合会产生了一定的影响,导致了其社会行动的变化。

普世教会运动经过70多年的发展,在整个基督教界造成很大的影响。首先,它使过去相互对立,甚至相互敌视的基督教各派别摒弃前嫌,能在相互尊重的基础上进行对话与合作。这是普世教会运动的最大成就之一。其次,在社会与发展、正义与和平、种族平等这些全世界瞩目的问题上,一些基督教会受普世教会运动的影响下,勇敢地发出自己的呼声,伸张正义,表示愿与被压迫者站在一起,

给予他们道义上的支持与精神鼓励和安慰。同时，它们还以经费和物资等援助形式，给予第三世界国家的教会和人们一定的帮助。

基督教世界教会联合会作为普世教会运动的重要媒介已有40余年的历史。它经过艰苦的努力，使基督新教、天主教和东正教的许多派别的代表聚集一起，重新反省基督教的教义与体制。研讨和分析国际局势，思考基督教在当今世界的地位、任务和作用。从而，一方面增进了基督教会各派别的相互认同与理解，找到了向基督教的普世合一共同努力的基点；另一方面也使他们意识到了教会在世俗世界中的危机。

最近几年，在社会发展与正义方面，全球性的生态环境恶化、大气污染、国际性的债务问题、吸毒与爱滋病、第三世界的医疗、教育、饥馑和难民问题，世界各地种族之间、男女之间的权力平等问题等，逐步成为联合会社会活动方面关注的主要内容。它反映在联合会的第六届大会（1983年）的主题上——正义、和平与受造物的合一。同时，也表现在它近年的活动中，联合会在社会行动方面的这种温和姿态和趋势将会持续下去。

在信仰与典制方面，由于多种原因，联合会及其会员教会均未取得广泛的、突破性的、实质性的成果。1982年，新教、天主教和东正教的神学家汇集于秘鲁首都利马，一致通过了一份称作“利马礼仪”的文件，呼吁各教会在洗礼、圣餐和圣职方面相互接受和认同。这是普世教会合一运动到目前为止在信仰与典制方面的主要成果。

目前，联合会正处于一个即将调整的阶段，问题还是很多的。从内部看，它的机构重叠，急待精简；在信仰与典制方面，其会员教会，如新教的主流派教会、东正教会、五旬节派教会等尚需进一步努力才可能相互认同；在社会与服务方面，不同地区的会员教会在认识与要求上的分歧依然很大；在不同层次的领导机构人员分配

比例方面,东正教会、第三世界教会和妇女信徒的代表仍然不足;在经费方面,由于富裕的西方教会近年来每年向联合会缴纳的指定款额增加,一般经费减少,使联合会有钱却无权支配的问题越来越严重,束缚了该会领导的手脚,也使联合会的机构、计划和项目的调整变得更加迫切。从外部来说,近年来各宗派的国际性组织在各地日益活跃,未加入联合会的新教的基要派、保守的福音派、灵恩派的影响日益增强,所有这些都是对联合会的挑战。挑战会引起调整,调整后的基督教世界教会联合会何去何从,尚需拭目以待。

当代新教的发展趋势

基督新教是以信仰耶稣基督为核心的思想体系,是一种特殊的意识形态,同时它又是一个信徒众多的教会团体。二战后,其神学思想、教派与教会、信徒结构均发生了较大的变化,分述如下。

一、信徒结构的变化与重心的转移

新教是基督教的三大支派之一,我们首先观察基督教信徒的增减,将有助于分析新教信徒的发展趋势。

1989年基督教信徒总数为164400万,比1900年的55800万增长了2.95倍。但同期世界总人口增加了3.1倍,说明基督徒与总人口的比例呈下降趋势。1900年基督徒占世界总人口的34.4%,自第一次世界大战后,以每10年0.4%的速度下降,至70年代的10年,下降为1.0%,80年代略有回升,但1989年的基督徒总数仅占世界总人口的32.9%。

基督徒总数虽呈下降趋势,但在三大支派中并不平衡。天主教信徒增长缓慢,从1900年占世界总人口的16.8%,至1989年占世界总人口的18.5%。东正教信徒下降的幅度较大,从1900年占世界总人口的7.5%,下降到1970年的3.1%,1980年又降至2.8%,1989年略有回升,为3.2%。新教信徒的增减则较为曲折起伏。由于它是适应资本主义发展而产生的新支派,在神学思想和教

会作用方面又不断加以调整,故在本世纪的前70年,新教徒呈上升趋势。它从1900年的154,457,050人,占世界总人口的9.9%,增至1970年的387,150,687人,占世界总人口的11.6%。60年代以来,西方国家的世俗化、城市化的发展,特别是第三次科学技术革命,物质文化、生活水平的更新与提高,使新教信徒连年下降,1975年降至占世界总人口的10.1%,1980年下降到9.7%,至1989年略有回升,共有信徒558,138,400人,占世界总人口的11.2%。

20年来,新教的这一下降趋势在世界各地亦不平衡。在北美、欧洲、大洋洲自70年代后信徒人数直线下降,以北美洲最为明显。1970年新教徒占该洲人口总数的60.9%,1975年占57.2%,1980年降至54.2%,1989年进一步下降至50.3%。欧洲的情况亦类似,上述诸年的比例分别为25.2%,24.4%,23.6%,24.5%。而第三世界的新教信徒自70年代以来,则呈上升趋势。其中,非洲1900年的新教信徒仅占本洲总人口的2.8%,1970年上升为21%,至今仍保持着这一百分比。亚洲的信徒于1980年占本洲人口总数的1.5%,1989年增至3.8%。欧洲、北美、大洋洲一向为新教信徒集中之地,1900年共有150,424,860人,占世界新教徒总数的97.3%,其他地区仅有2.7%。时至今日,欧洲、北美、大洋洲的信徒总数为269,443,900人,仅占世界新教徒总数的48.2%,而亚、非、拉美地区的新教徒为278,885,390人,占总数的49.9%。此外,当时苏联尚有新教徒1.6%,为8,819,200人。^①这一统计说明新教信徒的种族结构已发生了变化,非白种人已超过了白种人,其重心已移至亚、非、拉美地区。

对于这一历史性变化,西方基督教学者将此形容为“江河日

^① 以上数字据《世界基督教百科全书》牛津1982年版和1989年《美国世界年鉴》综合统计。

下”^①，并感到焦虑与震惊。“任何基督教战略家在 1900 年都未曾想到，19 世纪基督教的心腹国家，竟有如此多的人脱离基督教。”^②为此，西方众多学者和神学家作了大量调查研究，肯定了这一事实，并分析其原因与影响。他们认为，西方诸国“衰落趋势已稳固而持久。……作为西方基督教世界的宝库，北美的告急本身即表明了基督教世界经过数世纪形成的结构，已发生了变化。……这一场转变的意义，远远超出了人口统计学的范畴。……基督教进入黄金时代的形势，基本上已烟消云散了”。^③有的学者认为这一变化意义重大，“从全球远景来看，……基督教世界所发生的结构性变化之巨，将超过 16 世纪宗教改革运动以来的任何变化，到 21 世纪，新教徒的 70% 将来自不发达国家”。^④

对于这一历史性变化，我们将从西方世界和第三世界两个方面加以分析。

二、世俗化与西方新教的信仰危机

北美、西欧和大洋洲一向为新教徒聚居之地，本世纪两次世界大战的破坏动乱，曾给这些地区的新教带来了复兴。二战后，40 年代末和 50 年代被认为是新教“惊人的繁荣时期”。美国著名的教会史学家拉图雷特(K. S. Latourette)在其《革命时代的基督教》(1962)中认为这一时期“是美国教会人数同人口比例处于历史的最高峰”。^⑤但此后，新教信徒人数急转直下，自 60 年代起，出现了

① N·波特：《主流教会之自责与自信》，载《基督教世纪》1979 年 1 月 24 日第 73 页。

② 《世界基督教百科全书》1982 年牛津版第 5 页。

③ A·沃尔斯：《今日世界的基督教传统》，载 F·惠林主编：《今日世界宗教》1987 年爱丁堡版第 79 页。

④ S·邓恩：《基督教的未来》，载美国《未来主义者》1989 年 3—4 月号。

⑤ 转引自《基督教世纪》1979 年 1 月 24 日。

明显的下降趋势。1970至1980年,北美的新教徒人数与人口的比例下降5.4%,大洋洲下降16.8%,欧洲下降1.6%。

这一衰退现象不仅表现在信徒与人口比例的下跌,更为重要的是信徒宗教热情的低落。西方基督教学者对此作了大量调查与分析。主要表现在四个方面。

(一)坚信新教传统信条者人数减少。据欧洲价值体系研究会1981年对欧洲9个国家的调查,在以新教为主的荷兰,相信上帝存在的人由1968年的79%下降到1981年的65%;相信灵魂不灭的人从1968年的50%下降至1981年的42%;相信天堂的人从53%下降到39%;相信地狱的人由28%下降至15%。在原联邦德国的同年度中,相信上帝存在的人由81%下降为72%;相信灵魂不灭者由41%降为39%;相信天堂者由43%降至31%;相信地狱的人由25%降为14%。^①在美国,1975年至1976年盖洛普民意测验表明,仅有69%的人相信死后生活,56%的人认为宗教生活对他们非常重要,44%的人对教会予以信任;相信地狱的人在教士中占86.7%,在寄宿学校中占4.2%,在大学生联谊会中为39.9%。^②

(二)对教会依赖程度降低,进教堂的人数减少。曾担任《基督教世纪》编辑多年的哈钦森(Paul Hutchinson)曾发表讲演说:“我们担心新教教会正在转变成举行传统仪式——洗礼、婚礼等勉强使人尊敬的机构。……在历史上是新教堡垒的欧洲国家,诸如英格兰、苏格兰、荷兰、斯堪的纳维亚国家,教会有组织的努力几乎完全消失,教会里青年人的数字迅速下降,青年对教会的活动已不感兴趣。……英格兰的情况可能比苏格兰更糟。而斯堪的纳维亚的情

① 据《世界宗教资料》1985年第3期第49页。

② 《宗教与神学》1982年秋季号第3页。

况更是骇人听闻,除了贵族、年长的农场主和那些保守的商业团体的成员外,其他大部分与教会脱离了关系。……而瑞典的教会只不过是让人尊敬的古老的纪念碑而已。”^①另据欧洲价值体系研究会
对欧洲新教徒的抽样调查表明,每星期去一次教堂者为3%,每月去一次者为12%,每年去一次者占28%,从不进教堂者为34%。而且在经常参加教会活动者中,妇女多于男士,穷苦的人多于富有者,老年人多于青年,文化低者多于文化高者,政治观点保守的人高于政治观点激进的人。美国的情况亦大体类似。“每天,差不多都有一个卫理公会或长老会的教堂变为存车库”。^②

(三)信徒捐献金额的降低。美国基督教联合会曾对40余个宗派信徒的年平均捐献金额作了专门统计。扣除物价上涨因素,按可比价格计算,60年代与70年代中信徒的捐献金额数度下降。如1962年比1961年人均下降1.12美元;1970年比1969年人均下降7.51美元;1974年比1973年下降2.68美元;1980年比1979年人均减少4.35美元;80年代后始呈上升趋势。^③

(四)宗教观念之淡薄与信念的变化。二战后,西方人士特别是青年在观念上发生了很大变化,社会的进步是依靠上帝还是依靠人自身的问题引起了他们的深思。由于生产的发展与科学的进步,人们认为“真实的世界就在此时此地,认识世界首先要通过自然科学与社会科学”。对人的信赖,对科学技术的信心日益增强,从而认为“当人类用自己的双手就能办到的事,何必去求助于上帝呢?”^④

鉴于上述的严峻趋势,新教学者作了较缜密的调查研究,发表专著文章甚多,探讨产生这一趋势的原因。他们认为原因是:1、西

① 《基督教世纪》1957年3月13日。

② 《基督教世纪》1988年6月1日。

③ 据1989年《美国加拿大教会年鉴》第260页。

④ 《美国宗教灵性百科全书》1988年纽约版第1161页。

方发达国家人口增长速度缓慢,甚至有的国家出现下降趋势,因而影响了信徒的增长率。2、共产主义思想的传播与无神论宣传的加强,严重地冲击了教会,特别是对青年人产生了影响。3、新教中某些主流教派对传统信仰的固执与礼议的僵化,不能适应社会变化的要求。4、西方社会世俗化倾向的加剧,导致虚无主义的产生。多数学者认为,西方社会的世俗化是导致信徒下降与宗教观念淡薄的根本原因。

在西方,世俗化是与宗教化相对立的一个概念。它被认为是一个过程,在这一过程中,宗教制度、行为、意识、观念逐渐丧失其传统的社会意义和价值,宗教活动的功能逐步转向世俗的国家与社会团体。同时也意味着神学思想向世俗神学转化,教会的社会作用日益适应世俗社会的要求。

西方社会世俗化的原因是多方面的,但其基本原因是新技术革命的兴起及其影响。40、50年代西方主要国家将相对论、量子力学、分子生物学和系统科学逐步应用于科技领域,促使核能、电子计算机、宇航工程、生物工程、激光和新材料等的发明创造,对经济、社会产生了深远的影响。具体表现为生产的发展与劳动生产率的提高,人均产值的上升;产业结构的变化,第三产业比重增加,农业日趋工厂化、专业化;并引起居民结构和生活水平的变化,城市化发展迅速,城市人口一般达到80%;工资、社会保障、福利事业的提高与增强,社会教育、保险、救济事业取得了“从摇篮到坟墓”的保障。这一变化使人们增强了对国家与社会的依赖,而对教会则日益冷漠。

世俗化在西方产生了不可忽视的后果,包括自我价值的膨胀与社会道德的贬值。而西方新教主要国家的世俗社会道德均可溯源于基督教的道德原则,由于社会的世俗化而陷入意识形态的危机。许多人对在传统上基于宗教观念而树立的民族、祖国、家庭、人

生、社会的责任与义务等观念日益淡薄,逐渐失去了其神圣性,以致产生了虚无主义,不再愿为之作出牺牲和尽责,代之而起的是唯我主义、实利主义、消费主义、享乐主义、性解放主义。这些思想的泛滥直接影响到婚姻、家庭的道德原则,导致离婚率、非婚同居、同性恋的增长,进而引发色情书刊、吸毒和犯罪的增加。世俗化在西方国家是一种普遍的社会现象,它始于60年代,持续于70年代,甚至80年代。这一社会现象及其后果促使新教界检讨和反思,并导致宗教复兴运动的兴起、基要主义的抬头与神学思想的变化。

西方新教徒的下降趋势是该地区的普遍现象,但在调查研究中人们注意到下降趋势在各宗派中并不平衡,下降幅度高低不一,而且有的宗派在同期内尚有上升之趋势。在这方面,以美国新教会最为典型。美国主流派中自由派与福音派的信徒均下降,而保守的基要派和边缘教派的信徒反而增加。我们可从1960至1987年的信徒数字加以说明。据统计,“自由派教会每年信徒流失率为8%,从非教徒中吸收2%,年纯流失率为6%”。^①属于自由派的联合基督教会(公理会与长老会之联合教会)从1960年的220万人下降至1987年的170万人;长老会从420万人下降至296万人;美国圣公会从330万人下降至250万人。属于福音派的联合卫理公会从1960年的1100万人下降至1987年的912万人。而同期属于保守派的南浸会由973万人增至1472万人;基督复临安息日会从32万人增至680万人。属于边缘教派的耶和华见证人会信徒从25万人增至77万人,^②后期圣徒教会于1989年已达700万人。^③

对此,主流派学者甚为关注,发表许多论著探讨其原因,大致可概括为三点。

① 《基督教世纪》1988年6月1日第544页。

② 以上数字据1989年《美国与加拿大教会年鉴》统计。

③ 《不列颠百科全书·1989年年鉴》,此数字为全世界的信徒总数。

(一)信徒年龄结构老化与家庭人口稀少。据统计联合基督教会信徒平均年龄为 51 岁,联合卫理公会平均年龄为 42.5 岁,门徒会则在 55 岁以上。同时,各派信徒的子女数字有别,据统计,自由派信徒家庭子女较少,平均为 1.97 人,温和派为 2.27 人,保守派信徒家庭子女平均为 2.54 人,致使自由派信徒的后继者大减,“未能维持良好的家庭循环圈”。^①

(二)各派对 60 年代的社会运动、伦理模式和个人道德观念开放程度不同,直接影响了信徒之多寡。自由派推崇个性自由、个人选择、个人人权,并对世俗化现象持开放容忍态度,被认为是侵蚀了人们对宗教的虔诚,从而使信徒大量流失。温和派在个人生活方式与道德方面持严谨态度,对当时的社会运动、国际和平等问题较开放,但信条较陈旧,信徒亦有流失。保守的基要派和边缘教派则强调宗教虔诚,严密组织,从而保持了信徒的稳固增长。

(三)某些主流教派保留传统神学思想较多,注重社会的结构变化不足,与社区未保持紧密联系,教士与信徒传教热情不高,这也是造成信徒下降的一个重要原因。

总之,20 余年来,北美、欧洲、大洋洲新教信徒的下降,特别是主流教派的下降趋势仍在持续,80 年代的回升迹象亦不明显。这一趋势与信仰危机的产生是对新教的一个挑战,如何挽救这一危机,以及振兴社会道德是当前西方新教界正在研究的课题。

三、神学思想与教会的多元化、世俗化和两极化趋势

二战后,西方新教曾一度出现宗教复兴,但随着世俗主义的发展,至 50 年代末和 60 年代初,过去占有主流地位之新正统神学已不再适应当代基督徒的需要。“巴特实际上已同西方世界的基督徒

^① 此统计数字据《基督教世纪》1979 年 6 月 13 日第 635 页。

格格不入了”。^① 西方神学思想在多元化、世俗化的道路上发生了很大变化,综合 80 年代欧美学者的分类,大体上可划分为四种。

(一)自由主义神学在当代得到广泛的发展。它试图与当代社会保持积极的、密切的联系,主张信仰与理性、教会与社会相协调,伴随西方世俗主义的发展,出现了多元化、世俗化的趋势。自由主义神学反映了不同地区、不同层面的神学思考,出现了众多追求世俗目标的神学思想。

(二)福音主义神学,除持守传统的上帝超然性、基督救赎和圣经的绝对权威外,还程度不同地吸收了圣经考据学的成果,对自由主义神学的某些观点持开放态度,并提倡对话,相互理解。

(三)基要主义神学,于 50 年代末与福音主义分裂,反映了西方神学向两极化发展。它继续坚持原教旨主义,重申启示神学、包括上帝自在永在,基督神性,耶稣为童贞女所生,肉体复活与基督复临等。

(四)新正统神学,50 年代已开始走下坡路,60 年代被新兴的激进的世俗神学所取代,已不复占有主流地位。但在一些神学院中尚保有一定的阵地。它大体上仍持反对自由主义神学的立场,坚持上帝的主权,基督信仰的唯一性,但亦较认真地对待当前圣经与历史研究的新结论。

这四种神学思想中,以自由主义神学最为活跃,60 年代与 70 年代提出了五光十色的新神学思想,这一历史性的转折始于“动乱的 60 年代”。此时,世俗主义猛烈地冲击了传统的神学大厦,“60 年代就象一颗炸弹爆炸,神学的顶部倒塌了”。^② 新教神学界为适应这一新形势,提出了众多的激进的世俗的新思想。这些新思想虽

^① 《美国宗教灵性百科全书》1988 年纽约版第 1160 页。

^② 《美国宗教灵性百科全书》1988 年纽约版第 1160 页。

在 6、70 年代提出,但在 50 年代已出现了征兆与萌芽。神学家蒂利希于 50 年代初发表了《存在的勇气》并撰写了 3 卷本的《系统神学》。他的信念是上帝为高于存在的存在。他的神学思想已包含了一种对传统神学革新的理论。对 60 年代变革之风影响更大的是 1953 年“上帝之死”派神学家朋谔斐尔之遗作《来自监狱的书信和文件》的发表。它被认为是世俗神学的火焰,其著作隐藏之答案是“上帝教导我们,人们必须勇敢地面对现实,必须像那些没有他也能活得很好的人那样生活”。这两种神学思想为 60 年代世俗神学的萌发开辟了道路,故而被称为“60 年代激进神学的先驱”。^①

60 年代激进神学的特点是与世俗化的现实社会相协调。为适应这一新的形势,新教界提出许多非以彼岸世界为中心,而以此岸世界为重点的世俗神学思想,主要有上帝死后派神学、过程神学和希望神学。1963 年英国国教主教罗宾逊发表《对神老实》一书,为上帝死后派之代表作。它把蒂利希与朋谔斐尔的观点加以大众化和普及化,将基督教信仰与新的世俗方式相协调。此派主张:传统的、观念化的、超验的上帝在人们思想中已经死去,这是一种文化事实。但为他人而活的耶稣基督是活着的,作为世界公民的基督徒,应除此岸世界的邪恶,此乃当代基督徒的责任。关注现实社会,并以基督的爱改造社会,是当今应强调的教义。另一个影响较大的是过程神学。此派神学与世俗界所主张的世界是发展、变化的,具有相对性和不确定性之内容相协调。他们认为上帝类似新潮(fashion),在创造中存在并在发展过程中显现自己,其创造过程将会日趋完善,世界也将日益完美。人们应在发展变化的世界中认识上帝。其目的在于使上帝适合当代信徒的口味,使现实与上帝在人们头脑中交汇统一。60 年代还有一个意义重大的神学趋势,即

^① 《美国宗教灵性百科全书》1988 年纽约版第 1160 页。

希望神学的产生。这一神学思想强调基督教的末世论属于人类历史范畴,即人类理想的“千年王国”不在彼岸世界,而属于人类的未来,这一理想即基督徒的希望,上帝许诺了这一希望,因而上帝成为许诺人们达到未来理想世界这一希望的力量。所以当代的基督徒应以这一理想社会的标准,观察现实社会与政治问题,去发现那些与正义和平等的理想社会原则相违背的丑恶现象。基督徒应积极投入旨在促进社会正义与平等的政治活动。简言之,即上帝代表着希望,人们追求着希望,人类最终将获得正义与平等,亦即达到与上帝的和谐一致。希望神学对新教界产生了很大的冲击。它不仅促使一些基督徒为争取平等权力而致力于社会运动,而且也是多种政治神学的催化剂。它启示和促进了拉美的解放神学和美国、非洲的黑人神学以及女权神学和第三世界神学的诞生。

黑人神学是美国 60 年代黑人民权运动的直接反映。它主张把基督教从人种或肤色的偏见中解放出来,反对任何种族歧视与压迫。女权神学的重点是试图发展一种适合妇女的人生观和世界观,包括调整她们与男子、自然、历史和宇宙的关系,反对性别歧视与压迫。70 年代兴起的第三世界神学也表现出不同于西方的自我特色。(一)它强调从各种人类压迫的形式中解放出来,包括在经济、政治、社会、性别、种族等诸方面谋求平等。但在不同地区又各有侧重,在拉美,重点反对政治、经济和社会压迫;在黑非洲主要反对种族压迫与强调教会自理;在亚洲的多种环境中主要寻求教会独立与各种宗教的平等。(二)普遍主张神学境遇化,即神学应根植于当地的环境,与本民族文化相结合。

自由主义诸种激进世俗神学的传播,在西方神学领域中促进了福音主义神学转向开放与对话;使基要主义神学更加坚持保守的观点,西方的神学日益向两极化发展。

60 与 70 年代,五光十色的新教神学思想的传播,也促使西方

教会发生了不小的变化。80年代,新教教会因对激进的世俗神学思想吸收程度之不同,与对世俗化现象(如人工流产、同性恋、妇女担任圣职等)接受程度之各异,日益向多元化发展,具体表现为教会团体的增加,至80年代新教教会团体已达19,524个。在基督新教传统上依主流与非主流宗派的划分方法已日益脱离实际,目前许多学者已开始依对新形势的适应程度区分宗派类别,一般划分为三种类型。(一)自由派教会,包括长老会,圣公会,基督联合会等。(二)温和派教会(又称新福音派,即不包括基要派之福音派),卫理公会,路德宗各教会,美国浸礼派教会,归正会等属之。(三)保守派教会,包括南浸会,基督会,拿撒勒会,五旬节会,基要会等。此外,尚有未被基督教界纳入正统的边缘教会(如摩门教,基督教科学派,神体一位论等)和某些新崇拜团体。^①这一划分方法反映了新教教会正在向极端属世与极端属灵的两极发展。

四、第三世界信徒增长与民族化的趋势

二战后,第三世界信徒呈上升趋势。尽管占其总人口的比例仅为6.9%,但绝对数字已达278,885,390人,超过了传统的新教地区——北美、大洋洲和欧洲(不包括当时的苏联)新教徒的总和269,433,900人。第三世界各地区信徒增长与分布亦不均衡。其中,非洲的信徒最多,达143,766,800人,约占非洲人口总数的21%,主要集中于黑非洲;亚洲有信徒112,997,600人,占本洲人口的3.8%,主要分布于东南亚、南亚和南朝鲜等地区;拉美一向为天主教徒集中之地,但近年来新教徒亦有所增加,为22,120,990人,占本地区人口的5%,主要分布于巴西、墨西哥、圭亚那、牙买加等国。

^① 此划分方法,请参考《基督教世纪》1988年6月1日第544页。

第三世界信徒增长的重要因素是新教的民族化。其神学与教会正沿着这一趋势发展。目前,第三世界的教会具有以下三个特点。

(一)教会体制的民族化。近数十年,绝大多数的亚非国家的教会实现了自圣神职人员,自己管理教会,取得了不受外人控制的、独立自主的管理权。在非洲,即使是传统的新教会,亦已实现由非洲牧师管理,西方教士至多仅为顾问。在教派组织方面,第三世界出现了联合趋势。由于各地区的情况不同,因而联合的深度与广度有所差别。目前共有三种形式。第一种为合一的联合教会,在这方面印度教会走在前列。1947年,南印度的圣公会、长老会、卫理公会和公理会制定“联合计划”,遵守共同的教义、组织和礼仪,合并为“南印度教会”(South India, Church of)。这种彻底合而为一的联合教会被称为是“世界上唯一的此类型的教会”。^① 参加此会者除南印度地区的教会外,还有巴基斯坦、缅甸、斯里兰卡的一些教会,总人数约200万人。1970年北印度地区的圣公会、弟兄会、使徒会、循道会、联合教会、浸礼会等亦联合成立了北印度教会。基督新教倡导多年的合一运动,在西方仅是一个梦想,但在印度却得以实现。其有利条件是第三世界新教的历史较短,宗派差异与歧见较轻,对具体枝节问题不予纠缠,故得以实现合一。第二种形式为不分宗派的基督教协会。中国新教于1980年建立了不分宗派的全国性和地方性的基督教协会,进入了宗派后时期,但在信仰上求大同、存小异,在礼仪方面相互尊重,不再以原宗派名义进行各项活动。此种形式处于联合教会与教会联合会之间,但其趋势是向联合教会发展。第三种形式为教会联合会,其特征是各派教会继续保存

^① P·哈钦森:《处于危机时代的基督新教》,载《基督教世纪》1957年3月20日第356页。

实体,各自独立,共同组成全国性的教会联合会,仅为协作性组织,目前亚非大多数国家已普遍建立了这类组织。

(二)神学、礼仪的民族化。第三世界神学的共同方向是,在保持基督新教基本信仰的前提下,向境遇化发展,主张神学应植根于本国的社会之中,与本民族文化相结合。非洲的“黑人神学”,中国的“和好神学”等均属此。在世界新教91个神学传统中,有32个属于民族化、境遇化流派,其中多属第三世界,以非洲为最。民族化(又称本色化)本属新教多元化的表现之一,但因过去第三世界在传教时代所接受的均属西方模式各派的神学思想,只有在民族独立后,亚、非、拉美各国教会才有可能发展具有自我特色的神学思想,现有成果只不过是开始。

在礼仪与传教方式方面,第三世界亦已具有特色,比较普遍的是在礼拜和宗教活动中,吸收民族文艺形式。如在礼拜中以民族音乐伴唱圣诗、自编赞美诗与圣歌,以民间艺术形式绘制圣像、圣经故事等。在非洲一些民间圣餐中,有的以香蕉代替面包;在印度,有的牧师以游方的托钵方式传教或访家串户。

(三)多数民族教会在经济上未达到完全独立,尚需西方教会的资助。由于在经济上需要外援,因而有些教会在一定程度上仍依赖于西方。至今,第三世界中唯有中国教会在经济上实现了“自养”,堪称第三世界教会之楷模。

第三世界各国教会在二战前后发生的变化,在体制、神学、礼仪等方面的发展和创新,说明民族化是新教的一个重要发展趋势。今后,随着第三世界教会的成熟,民族主义的发展,以及人口的增长,这一趋势将会继续持续,基督徒数量将仍保持上升趋势。

五、对基督新教的展望

新教是适应西方近代文明而产生的宗教,460余年来,它不断

适应国际政治、经济、文化的变化和地区的特点而发展，与现实社会相协调。适应性强，是新教具有的重要性格。此亦为其生命力之所在。

二战后的 40 余年，它适应新的形势，在神学与教派方面出现了多元化、世俗化、两极化和民族化的发展趋势。今天，尽管国际政治形势发生了重大变化，但各个国家和地区的经济、技术、科学、文化、教育将继续发展前进。因此，上述趋势将会在较长的时期内持续下去，在深度和广度方面继续发展。

二战后，新教信徒与人口的比例在西方呈下降趋势，但它将不会发生急剧的变化。因为当今科学技术虽然具有惊人的发展，日新月异，可是距离人类对宇宙、自然界，包括人自身的最终认识尚存在极大的差距；人类本身也还存在着一些理性难以克服的弱点、缺点和错误。再者，人们都渴望一种完美的人格和生活，但在现实世界中却又充满了矛盾、冲突、战争，非正义、不公平的社会现象比比皆是，因此，西方社会为维护伦理道德和精神上的平衡，以及对社会理想的追求和精神上的满足，也需要理解与爱。加之新教又具有较强的适应性，与现实社会相协调，所以，新教将会长期存在，西方信徒的发展趋势将是稳中有降。

今后，基督新教的前途如何？将取决于社会的发展及其适应性和自身社会价值之体现。

附表 I

1988 年世界宗教信徒统计表

宗教名称	英文名称	信徒数字	占世界人口的百分比
基督教	Christians	1,644,396,500	32.9
伊斯兰教	Muslims	860,388,300	17.2
无宗教	Nonreligious	836,327,770	16.7
印度教	Hindus	655,695,200	13.1
佛 教	Buddhists	309,626,100	6.2
无神论	Atheists	225,126,500	4.5
中国民间宗教	Chinese folk religionists	187,517,100	3.7
新兴宗教	New Religionists	110,706,100	2.2
部落宗教	Tribal Religionists	94,758,750	1.9
犹太教	Jews	18,075,400	0.4
锡克教	Sikhs	16,604,150	0.3

萨满教	Shamanists	12,762,200	0.2
儒教	Confucians	5,914,400	0.1
巴哈教	Baha'is	4,627,900	0.1
耆那教	Jains	3,462,820	0.1
神道教	Shintoists	3,403,010	0.1
其他	Other religionists	8,216,800	0.2
世界总人口	World Pop.	4,997,609,000	100

本表据《不列颠百科全书·1988年年鉴》统计。

附表 II

1993 年世界宗教信徒统计表

宗教类别	人 数	百分比
基督教	1,869,751,000	33.5%
伊斯兰教	1,014,372,000	18.2%
佛 教	334,002,000	6.0%
印度教	751,360,000	13.5%
犹太教	18,153,000	0.3%
锡克教	19,853,000	0.4%
新兴宗教	123,765,000	2.2%
无宗教	912,874,000	16.4%
无神论	241,852,000	4.3%
原始宗教	99,736,000	1.8%
不 详	190,245,000	3.4%
世界人口	5,575,954,000	100%

附表Ⅱ

1993年世界基督教各支派信徒统计表

名 称	信徒人数	百分比
天主教	1,020,804,000	54.6%
基督新教	580,563,000	31.1%
东正教	185,568,000	9.9%
其 它	82,816,000	4.4%
总 计	1,869,751,000	100%

说明：附表Ⅰ、Ⅱ依据美国《教会研究国际公报》1993年第1期编制。

1900—1989 年世界基督教
三大支派信徒统计表

名称	1900 %	1970 %	1975 %	1980 %	1989 %
基督教	558,056,332 34.4	1,216,579,421 33.7	1,316,784,851 33.2	1,432,686,519 32	1,644,396,500 32.9
天主教	271,990,786 16.8	668,023,829 18.5	734,092,036 18.5	809,157,029 18.5	926,190,600 18.6
基督新教	154,457,050 9.9	378,150,687 11.6	399,189,450 10.1	425,784,000 9.7	558,138,400 11.2
东正教	121,245,310 7.5	111,898,590 3.1	118,001,080 3.0	124,419,730 2.8	160,063,550 3.2
世界总人口	1,619,886,760 100	3,610,034,405 100	3,966,711,095 100	4,373,517,535 100	5,000,000,000 100

本表依据《世界基督教百科全书》和 1989 年美国《世界年鉴》修订。

附表 V

1900—1989年世界基督新教徒统计表

地 区	1900 %	1970 %	1975 %	1980 %	1989 %	分布 国家	
非洲	基督徒	9,938,448 9.2	142,962,732 40.6	170,702,570 42.5	203,490,710 44	271,035,700 39.3	59
	新教信徒	3,098,450 2.8	70,179,620 20	84,023,920 19.7	100,656,020 21.9	143,766,800 20.9	53
	总人口	107,854,260 100	351,800,770 100	401,332,860 100	460,857,250 100	689,206,000 100	59
东亚	基督徒	2,179,350 0.4	12,668,243 1.4	15,727,850 1.6	19,026,530 1.8	78,100,000 6.1	8
	新教信徒	638,070 0.1	7,651,600 0.8	10,414,710 1.0	13,427,650 1.2	66,815,000 5.4	7
	总人口	532,691,000 100	926,422,000 100	1,004,979,000 100	1,086,887,000 100	1,279,308,000 100	8

欧洲	基督徒	278,383,690	405,132,656	410,275,220	415,600,780	413,920,700	37
	新教信徒	96.9	88.3	86.7	85.4	83.7	
		83,852,540	115,549,770	115,095,900	114,649,275	121,159,600	34
	29.2	25.2	24.4	23.6	24.5	34	
	287,296,400	458,928,650	472,961,700	486,435,700	494,529,000	37	
	100	100	100	100	100		
拉丁美洲	基督徒	62,002,115	267,383,563	305,111,950	348,658,275	399,554,500	47
	新教信徒	95.1	94.5	94.1	93.8	94.4	
		1,812,945	12,783,390	15,333,100	18,355,190	22,120,990	46
	2.8	4.5	4.5	4.9	5.2		
	65,178,290	283,028,975	324,099,575	371,640,675	423,053,000	47	
	100	100	100	100	100		
北美洲	基督徒	78,811,810	206,443,460	212,429,330	219,833,450	232,048,400	5
	新教信徒	96.6	91.2	89.7	88.3	86.5	
		62,829,350	137,508,820	132,579,270	134,775,840	134,928,600	5
	77.0	60.6	57.2	54.2	50.3		
	81,625,760	226,392,500	236,844,500	248,836,500	268,264,000	5	
	100	100	100	100	100		

大洋洲	基督徒	4,827,450 77.6	17,851,851 92.4	19,060,096 89.5	20,298,794 86.4	21,287,000 83.9	29
	新教信徒	3,742,974 60.2	12,174,627 72	12,672,105 59.4	13,117,550 55.2	13,345,700 52.6	28
	总人口	6,223,400 100	19,323,510 100	21,307,460 100	23,482,410 100	25,372,000 100	29
南亚	基督徒	16,920,469 4.1	78,124,616 7.1	97,188,835 7.4	109,051,740 7.6	129,076,700 7.9	37
	新教信徒	5,475,440 1.2	18,436,340 1.0	22,460,550 1.7	26,274,245 1.8	44,182,600 2.7	35
	总人口	413,361,650 100	1,101,370,000 100	1,250,148,000 100	1,427,663,000 100	1,633,882,000 100	37
苏联	基督徒	104,993,000 83.6	86,012,300 35.4	91,285,000 35.8	96,726,500 36.1	103,373,400 36.4	1
	新教信徒	2,217,000 1.8	4,001,000 1.6	4,151,000 1.6	4,301,000 1.6	8,819,200 3.4	1
	总人口	125,656,000 100	242,768,000 100	255,038,000 100	268,115,000 100	283,993,000 100	1

本表据《世界基督教百科全书》和1989年美国《世界年鉴》编订。

世界基督新教各宗派、主要教会
团体、崇拜中心与信徒统计表

序号	宗派名称	英文名称	主要教会团体	崇拜中心	信徒人数
1	基督弟兄派	Brothers of Christ.	21	1,529	92,916
2	基督复临派	Adventist	193	20,980	5,445,372
3	启示录派(末世论派)	Apocalyptic (eschatological)	5	60	12,405
4	浸礼宗	Baptist	321	102,124	33,306,814
5	不列颠以色列派	British—Israelite	1	50	10,494
6	基督徒弟兄派 (公开)	Christian Brethren (open)	117	9,720	1,484,817
7	公会教会派	Community—Church	21	55	30,751
8	公理宗	Congregationalist	91	11,495	2,230,023

9	门徒派(普救派)	Disciples (Restorationist)	118	33,866	8,474,567
10	顿克派(德国浸礼派)	Dunker (German Baptist)	10	2,075	619,068
11	秘密弟兄派(严格派)	Exclusive Brethren (closed strict)	21	1,704	177,195
12	纯洁派(至善者)	Holiness (Perfectionist)	300	32,430	5,186,276
13	独立福音派	Independent Evangelical	125	4,775	1,508,585
14	教际福音派	Interdenominational Evangelical	199	12,552	2,953,705
15	耶和華见证人(拉塞尔)分立派	Jehovan's Witnesses (Russellite) Schismatic	1		10,508
16	犹太基督徒派(弥赛亚)	Jewish Christian (Messianic)	1	25	10,480
17	路德宗归正宗联合教会派	Luthern/Reformed United Church	17	6,174	9,840,072
18	路德宗(信义宗)	Luthern	217	59,994	42,202,147

19	门诺派(再洗礼派)	Mennonite (Anabaptist)	91	5,499	1,141,439
20	循道宗	Methodist	117	80,112	24,562,647
21	莫拉维亚派	Moravian	26	1,045	643,572
22	神体一位五旬节派	Oneness (Unitarian) —Pentecostal	60	5,715	1,196,176
23	浸礼五旬节派	Baptistic—Pentecosted	328	58,896	16,019,480
24	纯洁五旬节派	Holiness -Pentecosal	161	20,170	3,123,227
25	激进五旬节派	Radical— Pentecostal	32	2,805	284,003
26	五旬节使徒派	Pentecostal Apostolic	25	4,942	911,505
27	五旬节派	Pentecostal	46	1,673	375,387
28	公谊派(贵格)	Friends (Quaker)	50	3,610	457,877
29	分离广播教会派	Isolated radio Church	9	40,248	1,941,672
30	归正宗(长老宗)	Reformed (Presbyteri- an)	286	77,479	36,866,788

31	救世军	Salvationist (Salvation Army)	78	16,678	3,633,818
32	纯真公理派	Single Congregation	2	4,500	1,486,534
33	超教派电视教会派	TV Paradenomination	1	2	20,989
34	联合教会派	United Church	47	96,073	53,458,911
35	瓦勒度派	Waldensian	2	144	43,112
36	安立甘公会派	Anglo—Catholic	37	2,658	1,219,918
37	安立甘广教会派	Central (Broad Church) Anglican	33	908	482,659
38	安立甘福音派	Anglican Evangelical	10	9,027	4,318,535
39	安立甘高教会派 (公教祈祷书)	High Church (Prayer Book Catholic)	31	8,303	3,248,124
40	安立甘低教会派 (保守福音派)	Low church (conservative Evangelical)	14	7,065	5,237,319
41	多元(混合)传统安立甘派	Plural (Mixed) tradition Anglican	41	39,139	36,490,086
42	安立甘公教分立派	Anglo—Catholic Schismatic	1	50	8,236

43	福音分立派	Evangelical Schismatic	12	343	85,064
44	混合牧师分立派	Mixed churchman-ship Schismatic	1	160	8,236
45	启示录派	Apocalyptic	3		25,054
46	不列颠以色列派 [边缘]	British-Israelite [Marginal]	4	551	279,981
47	瓦冈蒂斯公教派	Episcopi—Vagantes Catholic	21		2,058
48	灵智派(秘传)	Gnostic(esoteric)	5	114	67,609
49	独立派	Independent	1	7	1,851
50	耶和华见证人 派(拉塞尔)	Jehovah's Witnesses (Russellite)	181	26,268	5,487,303
51	犹太基督徒派	Jewish Christian	1		1,334
52	后期圣徒派(摩门教)	Latter-day Saint (Mormon)	82	7,843	4,001,263
53	自由公教派 (边缘新派)	Liberal Catholic/ Marginal Protestant	1	10	6,671
54	神体一位五旬节派	Oneness (Unitarian)— Pentecostal	1		1,568

55	神圣科学派 (基督教学派)	Divine Science (Christian Science)	61	3,819	1,654,546
56	灵体派(招魂者)	Spiritualist(Spiritist)	21	1,471	430,910
57	瑞典堡派	Swedenborgian	18	359	67,066
58	神智派	Theosophist	3	100	7,179
59	神体一位派 (基督徒自由派)	Unitarian (free Chris- tian, Universalist)	29	1,908	566,792
60	安立甘罗马派	Anglo-Roman	9	141	92,193
61	基督复临派[本色]	Adventist[Indigenous]	11	224	69,333
62	老圣公会	Ex-Anglican	40	3,591	1,160,426
63	浸礼派[本色]	Baptist [Indigenous]	48	51,045	14,243,449
64	基督弟兄会(公开) [本色]	Christian Brethren (open)(Indigenous)	15	620	206,963
65	公理派[本色]	Congregationalist (Indigenous)	12	479	429,606
66	秘密弟兄会	Exclusive Brethren	8	1,764	207,250
67	纯洁派(圣善者) [本色]	Holiness (Perfectionist) (Indigenous)	22	944	262,810

68	独立福音派	Independent Evangelical	160	10,181	5,292,272
69	教际派	Interdenominational	14	143	72,279
70	耶和华见证人(拉塞尔)分立派[本色]	Jehovah's Witness (Russelite) Schismatic	6	15	140,913
71	犹太基督徒派[本色]	Jewish-Christian (Indigenous)	1	217	54,101
72	路德/归正联合教会派[本色]	Lutheran/Reformed United Church [Indigenous]	1	5	2,853
73	信义宗[本色]	Luthern [Indigenous]	23	2,400	1,158,229
74	边缘派	Marginal	53	4,688	4,182,967
75	循道宗[本色]	Methodist [Indigenous]	71	17,574	5,219,670
76	莫拉维亚派[本色]	Moravian [Indigenous]	1		300
77	无教会派(反教会)	No-Church (anti-Church)	3	903	222,215
78	本色神体一位五旬节派	Indigenous Oneness-Pentecostal	50	7,635	2,485,111
79	本色浸礼五旬节派	Indigenous Baptist-Pentecostal	68	16,128	6,831,100

80	本色纯洁五旬节派	Indigenous Holiness— Pentecostal	53	12,416	3,364,157
81	本色激进五旬节派	Indigenous Radical— Pentecostal	7	71	17,922
82	本色五旬节使徒派	Indigenous Pente- costal-apostolic	52	5,665	2,808,370
83	本色神授五旬节派	Indigenous Charismat- ic/ Pentecostal	358	24,393	13,750,749
84	分离广播教会派[分 离]	Isolated radio- Church [Indigenous]	58	34,020	1,888,552
85	改革公教派	Reform Catholic	8	3,423	5,453,844
86	归正宗(长老宗)[本 色]	Reformed (Presbyteri- an) [Indigenous]	68	5,817	3,342,713
87	改革正教派	Reformed Orthodox	16	909	569,503
88	救世军[本色]	Salvationist (Salvation Army) [Indigenous]	8	185	167,882
89	真诚公理派	Single-Congregation	2	210	80,868
90	灵体派[本色]	Spiritualist [Indigenous]	3		164,456
91	联合教会派[本色]	United Church [Indige- nous]	2	100	207,626

说明：

1. 本表据 1982 年牛津大学出版之《世界基督教百科全书》(World Christian Encyclopedia)编订。

2. 按该书主编之观点,在表中 1—35 为新教传统;36—44 为安立甘宗传统;45—59 属边缘新教传统;60—91 为新教非白人本色教会传统。

3. 各派名称后之(),为该书原有,[]为编者所加,以区别于非本色派别。

4. 本表中各派信徒数字均为该书 1980 年的统计数字,因上述 91 派中的大部分缺近年来的统计,故统一使用该书的统计。

版权归作者所有

天主教在线

www.ccccn.org