

历·代·基·督·教·学·术·文·库

教会教义学 (精选本)

〔瑞士〕K·巴特著 〔德〕戈尔维策精选

何亚将 朱雁冰译

《教会教义学》是基督神学诞生以来的

三大历史里程碑之一

它重申基督教信经的义理

力图矫正

二百年来的神学方向

对教会提出了痛惜的批判

成就了

本世纪神学思想的丰碑

KARL BARTH
DIE KIRCHLICHE
LEHRE





历·代·基·督·教·学·术·文·库

教会教义学

(精选本)



〔瑞士〕K·巴特著

〔德〕戈尔维策精选

何亚将 朱雁冰 译

生活·读书·新知 三联书店

图书在版编目(CIP)数据

教会教义学:精选本/(瑞士)巴特著;(德)戈尔维策精选;何亚将,朱雁冰译.北京:生活·读书·新知三联书店,1998.6

(历代基督教学术文库)

ISBN 7-108-01167-0

I.教… II.①巴… ②戈… ③何… ④朱… III.基督教-教义 IV.B972

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (98) 第 05707 号

CHINESE ACADEMIC LIBRARY OF CHRISTIAN
THOUGHT IN HISTORY (ED. BY ISCS)

责任编辑 许医农
封面设计 宁成春
电脑制作 崔建华
出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街 22 号)
邮 编 100010
经 销 新华书店
排 版 北京新知电脑印制事务所
印 刷 北京市宏文印刷厂
版 次 1998 年 6 月北京第 1 版
1998 年 6 月北京第 1 次印刷
开 本 850×1168 毫米 32 开 印张 125
字 数 260 千字
印 数 0,001-5,000 册
定 价 21.80 元

总 序

百年来，中国学术思想发生了很大变化：通过欧美人文—社会科学著作的译述，汉语思想的现代学术品质和形态日显丰富，王国维尝言：“周、秦之语言，至翻译佛典之时代而苦其不足；近时之语言至翻译西典时，而又苦其不足。”百年来的西典译述，为汉语学术拓展自身作出了决定性的贡献。译五洲之学术，以裨华夏学术，迄今仍为中国学者之一大务。近十余年来，译述之业日渐向纵深和广度扩展。

基督教学典是西方思想文化的基本组成部分之一，然而，在百年来的西典汉译事业中，基督教学典的译述却至为单薄。40年代，美国汉学家章文新博士创设“基督教历代名著集成”翻译计划，与我国学者谢扶雅教授等共同致力编译，至60年代已成三十二部。《集成》开创了基督教典籍的汉译事业，但也有历史的局限：选题系统性强而译述零碎（不少典籍为节译）；汉译表达不尽人意，可读性不臻理想，对19世纪以来的学典顾及较少，而且，《集成》未完成预定规划而告终。

本文库愿承继前辈学者汉译基督教学典未尽之业，以补百年来汉译西典文业之阙。

基督宗教的历史有社会和学术两个层面。社会层面是基

督教会的形成和发展史；学术层面是基督信理在神学、哲学、伦理思想、文学艺术中的表达。这两个层面尽管有关联，仍各具不同的形态和品质。本文库定名为“历代基督教学术文库”，表明文库仅涉及基督教的学术史文献，旨在丰富汉语学术典藏，加深对西方文化的了解与认识。

文库分为两个系列：I. 古代系列（希腊化时代至中古末期）；II. 现代系列（16世纪至20世纪）。选题不限于历代神学家的著述，也包括历代重要哲学家、文学家的学术著述。

文库的编译工作由中国人文学者从事，并邀请海内外资深学者为学术顾问。此类学典的汉译事业在整个西学汉译事业中仍显年轻，百年来积累的译述经验不多，有的甚至是初尝，如东正教学典的汉译，在术语酌定方面，尤为艰难。译述之辞不达意乃至错误，实际难免，文库编译者诚盼学术界同仁不吝指教。

文库编、译者愿承中古汉语学者为丰富中国文化传播译佛典之心智和毅力，愿文库有益于中国学术的现代发展，“安知不如微虫之为珊瑚与羸蛤之积为巨石也”。（章太炎语）

刘小枫博士

1993年11月于北京

中译本前言

卡尔·巴特(Karl Barth)是本世纪最重要的神学思想家之一,其早年著作《〈罗马书〉释义》(1919),在第一次世界大战后惶然的思想语境中问世,产生震撼性的思想影响;自30年代初,巴特倾其半生精力撰述的卷帙浩然的《教会教义学》(1934—1967),堪称本世纪的神学思想丰碑。

教义学是基督教思想的教会性义理之学,阐述基督信理的内涵,它有别于圣经神学、伦理神学或历史神学;圣经神学讨论圣经文本中包含的基督信息;伦理神学讨论信仰基督者的个体和群体(教会)之行为规范;历史神学则关注对上帝之言的认信反思的历史性。

教义学的内涵直接来自上帝的救恩行动所启示的所有信息,以基督教会的信经为基本论题。尼西亚信经述明:我信独一天主全能的父、独一主耶稣基督、圣灵、使徒所立独一圣而公之教会和复活与永生。教义学旨在从义理上阐明信经的这五项基本信义,因此有上帝论、基督论、圣灵论、教会论和救恩论。信经是最根本的教义,教义学是信经义理的阐释性论述。

巴特的教义学在现代思想的语境和困境中重述基督信仰的信经义理。信经是上帝的救恩行动启示给认信者的,从实

质上讲，教义学具有启示神学的性质，它以认信上帝启示的“我信”为前提，与自然神学以“我知”为前提不同。

信经早先是由个体认信者提出来的，但经过初代教会的公会议认定，因此，论释信经的教义学之论述带有认信群体（教会）的共同一致的性质：教义即教会一致认信的基督义理。那么，巴特又在其教义学著述的名称前特别冠以“教会的”界定，是什么意思呢？

自 18 世纪，尤其 19 世纪以来，基督教义学出现了转型，这场转型以教义思想的个体化和知识学化为标志：对信经义理的阐释可以而且只能是个体性的论述；在阐释中可以而且应当是知识学式的（wissenschaftlich），这样一来，信经义理阐释的教会性，就被削弱以至被排除了。施莱尔马赫的教义学论著采用了“信仰学说”的书名，是这场转型的标志。自此以后形成的系统神学学科，使基督教义论述日益个体化和学科化。

巴特的神学思想坚毅地抵制教义神学样式的现代转型，重申“教会的”教义学，乃是要保守传统的信仰义理之论述样式。这并非意味着巴特的教义论述与现代思想的问题无涉，亦非表明它固守现存教会僵化的信义论述。教义思想必须为教会的现存活力效力，必须依据信经批判教会的现实行为。事实上，巴特的教义学与现代文化思想亦有积极性的对话，他抵制的是让传统基督信义学说屈从现代文化和学科化的霸权。教义论述的合法性和学科的权威性来自于上帝的启示。

巴特的教义思想在当代的多元宗教语境中受到不少批评，最主要的批评之一即是所谓的“基督中心论”——上帝的启示唯有通过基督才传达到人寰。在我个人看来，值得捍

卫巴特的立场，审慎对待欧美当代神学界的反“唯基督论”的思想趋向。在多元完教的对话中，放弃“唯基督论”，基督信仰的身份将会变得模糊。中国知识界通过巴特的教义思想，可以认识到原质的基督教义论述，汉语神学的建构亦可从中汲取资源。

《教会教义学》的篇幅颇大，巴特为此花费了三十多年的心血，全书原计划为五卷，逝前留下了第四卷第四部未完稿残卷，第五卷未及撰述。近年出版的原版——研究版参校本（Vergleich Originalausgabe — Studienausgabe, Zürich, 1991）共 30 分册，即使对神学研究者，要读完这样的卷帙，显然有困难。本书是《教会教义学》的精选本，由柏林自由大学神学系教授 H. Gollwitzer 编选。编选者是巴特的学生、好友，熟悉巴特的思想，而且“精选本”第一版在巴特生前选编出版（1957），因此有相当的可靠性。

就我所见，《教会教义学》（精选本）有三个不同的版本：
a. 1957 年 Fischer 版，包含七章；b. 据 a 版译成英文的版本（1961），此版增辑了第四卷第三部中的内容（a 版选编时，此部未出版）作为附录，这部分内容不是 Gollwitzer 节选的，而是英文版编者节选的；此外，英译本正文部分，有的选节在起始处比 a 版略多；c. 1987 年 München 版，此版由 Gollwitzer 重新选编，删去了 a 版中的第七章“男人与女人”，补选了教会论一章“世界中的教会”，第二章（基督论）则增加了第三节“圣言与人的话语”。补选的教会论一章篇幅很大，有近 80 页，几乎占 a 版三分之一的篇幅（a 版 212 页）。中译本综合了以上三个版本：以 a 版为基础，收入 b 版补选的作为附录的部分，从内容看，它们属于基督论，故列入中译本

第二章；收入 c 版中增补的教会论一章和基督论中的一节，同时保留了 c 版中删去的一章（“男人与女人”）。这样，中译本就比以上三个通行的版本都完整。

中译本共八章，第一章为上帝论（共五节），第二章为基督论，其中第 5 节为 c 版所补，第 4—6 节为 b 版之附录。每一章在正文之前，有节选者的简要说明，用黑体字排出。正文节选在每一段后附原版出处简缩标号：罗马数字表明卷数，阿拉伯数字表明部数，然后是页码。如 III. 3, 105，即卷三第三部，105 页。这个页码是原版页码，不是上面提到的原版——研究版参校本的页码。b 版补充部分（本译本 2 章 4—6 节）的页码，是原版英译本的页码。

六、七、八三章及二章第 3 节由朱雁冰教授译，其余章节及附录由何亚将博士译，笔者做了一些审定工作，c 版前言及文献说明（Gollwitzer 撰），亦由笔者译。巴特的这部著述论幅宏阔，文笔优美，中译颇为艰难。不当之处，尚盼识者垂察赐教。

刘小枫

一九九四年十二月于香港隔田村

精选本导言

1.

卡尔·巴特的神学很优美。不仅仅在这种外在感觉上：他写得很好。他之所以写得好，在于他统一了两种东西，即激情与实事性（Sachlichkeit）。他的激情出自神学的目的，而他的实事性对于如此激动人心的一个目标来说是合适的。实事性意味着沉浸于这一主题之中，亦即客观性。根据对圣经的见证，巴特的主题是在耶稣基督中将他自己启示给世界的上帝。这是由于巴特的视角完全从信仰的状态上移开，转向信仰的内涵……因此，他写得很好，我们不必为他那牧师般的教诲而担心，水到渠成。但是，这一实事（Sache）是如此的摄人魂魄和富于挑战性，以至于真实的客观性必定与一种具有穿透力的强烈情感而不是虚浮的俗气相结合。这种情感与实事性的统一是巴特神学优美的基础。在过去的几十年中，有谁像巴特那样，既非拘泥于圣经字眼，亦非单纯释经说明，既不随意构造，也不搬弄牧灵学的辩术，而是全然倾心于圣言本身来理解并解释圣经呢？巴特著作由此独特地闪耀出的完

美光辉，有谁能与之比拟？有谁拥有如此不倦不懈的坚韧和远见？这一美德得自于在他面前事物自己展开和呈现自身的一切伟大之处！我们必须直接回到托马斯，从所有的紧张和狭隘之中发现一种类似的自由，一种如此澈明的睿智和一种如此高尚的情操，这种情操在巴特这里常常采取幽默的形式表现出来，但更加特别的是以一种显著的 *tempo giusto* 的风格，即一种生动的韵律，展示出来的。巴特令人信服地证明，对他来说，基督教是绝对凯旋式的。他并非认为这是由于他的写作天赋，而是归于他亲历了见证，一种完全客观的见证，从事与上帝同工的有关的事情要求有最好的写作风格。对克尔凯郭尔（Kierkegaard）来说，基督教是不属此世的、禁欲的和论战的。对巴特来说，它则是“上帝的使人敬畏的启示，是照耀着一切自然和实现着每一个允诺的永恒之光的启示，是上帝对他自己和他的造物的永远的诚心所愿的启示”。

这些言语适用于一种具有不寻常力量的神学著作，其荣耀不仅属于应受赞颂者，而且对作者来说也有份，他没有让教派的局限妨碍他至诚的感激，这一神学著作在过去 30 年里深深地影响了德语世界的新教教会的内在发展。而且，这一著作所得到的大量译介和反响，显示出它在其他地区的基督教会里所引起的注意，赞同和反对，都不容忽略。

自宗教改革以来，没有一个新教神学家像巴特这样受到罗马天主教神学的如此重视。他的著作为新教与罗马天主教的争辩带来了一个崭新的局面。没有他的贡献，基督教对德国纳粹主义的反抗，或林林总总的基督徒和教会与东欧共产主义的斗争，以及普世教会运动的发展都是不可想像的。它对于年轻的亚洲和非洲传教教会，对他们在面对民族主义和

宗教调和主义运动的形势下所做出的重要抉择的影响，并不比对日常每周一次、不可计数的布道活动的影响要少。在这些布道中，讲道者和听众往往很少意识到，如果没有这一教义著作为前导，布道将是多么奇怪的景象。作为文学和学术著作，它是书桌上的产物，然而，它并没有局限于文学或学术的范围，而是对 20 世纪基督教会的现实生活和无数的基督徒个人的实践行为都产生了重要影响。如果它没有伴随着如此强烈的情感，因而可称之为 18 和 19 世纪的觉醒的话，它的最终效果可能就不会如此这般。

今天基督教的前景是什么？在面临和处于人性被吞没的社会大变动之中时，它必须对今天和明天说什么？在我们的已经僵化或很快就要僵化的教会组织里，怎样才能有新的转机？处在竞争和其他新兴政治宗教及东山再起的旧有宗教的攻击之下的基督教应怎样把握自己？在未来的技术世界之中，它怎样去实现自己的使命？这一使命又是什么？基督教、福音和基督教的信仰究竟是什么？在巴特的著作中并没有回答这些问题的现成答案。他的确不是唯一发现这些问题并揭示有关它们的重要方面的一个人。但是，所有那些试图解决这些问题的人们（我们的同代人，基督徒或非基督徒，能回避这些问题吗？）都受到很好的劝告：不要忽视巴特的贡献。因此，从一开始他所选择的道路，就环绕和伴随着人们的注目，这是不足为奇的。这些注目不仅来自神学家，而且来自许多不是神学家甚至不是基督徒的人们。他们当中的许多人作为学术界的同行，立即看出这一工作的重要意义，就像医生在病床前，商人在经济生活中，法官和政治家在他们的有关领域中的情形一样。基督教信息的独特性，它的主张与允诺，它

与人们所能知道的所有关于自己的生死，现世与来世，以及宗教与哲学的通常途径等等的一切知识的区别，基督教的这种独特性很少以如此鲜明，如此富有持久力量的思想性，或带着对其信息的核心如此坚定信心的方式表现出来。

神学是基督教信息的展现，或阐明性的见解。这一陈述具有许多含义。巴特不厌其烦地为自己和他人揭示其内涵。它的第一层内涵就是神学的人性。神学并不产生或规定它的主题の様式。它的主题是被赐予的。它的主题在它之前就存在于那里并与它分离。它必须示之以其本来面目，就像它自己呈现出来的那样。它只能在它的主题之后去思想，跟随着主题的运动——因为它是一个活的主题，而不是一个僵死的对象。它只能恭顺地使自己服从于主题的独特性，坚决拒绝那些把它引入与范畴、思维形式、概念以及一切人类思想总是具有的种种需求相一致的企图。这一特别的、独一无二的主题必居统治地位，而其他的一切必须服务之，并为能听命于它而感到荣幸。这似乎一眼看上去就是被巴特断然拒绝的所谓的“自然神学”的基础，即对一种普遍的思想框架的承认。这种框架或许来自于一种科学的普遍概念，一种既成的人类学，一种预设的哲学系统，或某些其他给定的对上帝的认知，如真实性与人，而衍为一种基督教的启示必须与之适合的并列的系统。然而，在 20 世纪 20 年代末期，正是由于这一拒绝，当他处于几乎孤立的境地，并与基督教神学的两千年传统决裂时，巴特建立起一个堡垒，反对用基督教信仰去曲意奉迎那种自以为是的日耳曼种族意识形态（参阅那篇被称之为《巴门宣言》的著名文章中他自己的说明 [见本书第一部分第 3 节]）。启示不是一类中的一种。它是 *concretissimum*

(凝结体)，它不能投合任何其他的东西，而这应成为思想的起点，当我们从他那儿学会扭转从一般到特殊的通常的思想运动方式，而代之以从特殊——这一特殊——达到一般时，我们就开始理解巴特了。

神学的人性属于这样一类认识，它从来没有把握到它的主题。对于巴特来说，神学的主题不仅就是上帝自身，也是在他的启示中的上帝，上帝的启示只能由教会带给人们的信息中展现出来。这一连绵不绝的信息，是真正的主题，神学将其预设为自身存在的基础并在此基础上作思考。它从来不能够完全做到这一点。它从来没有取得超出暂时性的成果。它从来没有产生一个纯粹的教条系统，在这一系统中基督教的性质被一劳永逸地固定下来，而适用于任何时代。神学是一项历史性的工作。伴随着总是重新转向新人新时代的基督的信息本身，它总是处在 *theologia viatorum*，即一种朝圣神学的路途上。在巴特自己的思想中，这一点表现在他时时准备着在还没有陷入过于安逸之前，就拔起帐篷继续前进。从1917年他的《〈罗马书〉释义》第一版，到《教会教义学》的最后一卷，他置身于无休止的修改之中，这令他自己和与他同时代的人，都感到诧异不已，而我们还没有看到这些令人惊奇事情中的最后一幕——因为他才七十多岁，还年轻。他的思想具有伟大的系统性力量，而且拥有深刻的思想凝聚力。特别是他的重新和好的教义，真是结构完美的奇迹。然而，他并不是一个可以从一个简单原理推论，并预知一切的系统的创造者。这是因为他的思想像一个谦卑的、永不停息的追随者，它是如此地富有生气和活力。

如果神学是阐明，这就具体地意味着它局限于经典，甚

至局限于教会承认为教规的经典，诸如标准、规范、基本和榜样的形式，用以维持它的信息的传递。换句话说，即局限于圣经。除了奥古斯丁、路德和加尔文，很少有一个伟大的基督教思想家，清晰地展示了全部神学的解释特性，从传达对圣经整个内容的解释的方面来说，也没有一个基督信仰的教义阐述，表达得如此明白。在《教会教义学》中，用小号字体印出的注释性文字，通常是巴特在他自己表达思想主题的重要著作的写作之前所准备的，尽管它们在文中被放到了后面。从这一点我们可以得出结论，如果注释的暂时优先地位显示出不自由（即神学思想的依赖性），那么，它在印刷空间上的优先性显示出它的自主性、自由和个人的责任心。按照他的朋友们所选择的这个意味深长的标题来说，这不是一味盲从的重复，而是一种在谦卑的聆听之后，自由表达出的自己的理解——“被束缚者的自由”，这一原来打算用作1936年在他50岁生日时出版的那卷书的标题，被德国新闻审查官所禁止。

因为神学不是随意的思辨，而是思想，它涉及一个特定的地方，并被设定于具体的权威之下。甚至这一精选本的读者，也必须记住，是主题而不是作者，对其所发现的许多高度个人化的一系列思想负责。巴特关注的不只是作为对事物的一种个人看法的他自己的神学观点，或者与其他倾向竞争的神学流派的纲领。他关注的总是基督教信息的内容。对于巴特来说，每一个句子就像理解这一信息的一个建议，而且它伴随着一个问题，即这个信息是不是强加给这一理解的。因而甚至当我们遇见十分奇异的思想片断时，也不要即刻就拒绝它们，而是首先去问一下，在这信息自身之中是不是有所

根据？

巴特从不为独创性之名而刻意追求独创性。在他的许多论述中，他背离了古老的基督教传统，但他从来没有把这件事做得很轻浮，在反对教父传统时，他也没有表现出有任何的自负和专断。自早先的新教正统神学时代以来，不仅仅在解释形式方面，而且在讨论的内容方面，没有一部新教的教义学包含着这样丰富的历史-神学材料，它对宗教改革神学以及对教父和中世纪经院学派思想的深思熟虑，是任何一部其他教义学都不能比拟的。对这样的一种神学来说，聆听圣经的信息也就意味着虚心倾听他人的声音。甚至即使对他的重要反对者施莱尔马赫，巴特也保持有一种持续的关注，即考虑到施氏也许有一些积极的想法想要教给人们。实际上，巴特在争论中使用的有力武器一直是十分的仁慈和宽容，他把最终的判决权留给了唯一的最高审判者——上帝。正如他自己所说（IV. 2, 570），文字论战或“争吵”“在神学中必须十分小心和有选择地使用。我们不能与上帝，与耶稣基督，与圣灵抵忤。我们只能庆幸和感激上帝站在我们这一边。当然最好也不要与圣经或作为圣徒同体的教会相悖。而且在我们的社会关系中最好也不要与邻居争吵。但是这里有十万条理由……去与我们自己争吵”。这一精神已由巴特自己所实践。例如，甚至在他起先激烈反对 19 世纪神学的时期，对于它，巴特献出了他最精辟的著作中的一本，他就是这么做的。对于他来说，传统既不是一种累赘的束缚，也不是一个神圣不可冒犯的命令。它是人们带着感恩和自由的心境所听到的父兄们的声音。传统从不妨碍他进入新的和未知的领域去探险。然而，他总是带着满足的心情说道，对于所有的“我必须经

历的紧要的自由……我总是体认到一种对基督教传统的辽阔视野的愉悦之情” (VI. 2, xi)。

这种与传统的和睦相处，是和传统与革命的混血儿十分不同的，它在《教会教义学》里是天主教的要素，就像紧要的自由是新教的要素一样。普世教会的气息是这本著作的最重要的特征之一。在反映罗马天主教立场的文章里，其中东正教和虔信派的神学观点被含蓄或明白地采纳或听取，专家们被迫不断地询问自己：他所想说的是不是得到适当的阐明，并以更符合圣经传统的方式表达出来了。这里不能有对巴特新教改革背景的误解。他从来不隐瞒对遭到严重诽谤和误解的加尔文的同情。但是，若因此而把他描绘成一个在一种狭隘定义下的新教改革或加尔文主义的神学家则是不明智的。教会的定义并不是基督教团体的压缩。他出其不意地把教会被划归天主教这一现象形容为由于没有公义而带来的丑闻。神学作为一项严肃的事情，必须准备坚定而毫不含糊地对各种问题作出肯定或否定的回答。它必须时刻准备在教派冲突中表明自己的立场。然而，它也必须意识到基督教团体的传统“存在，以便我们可以审视穿越他们（不是一次而是持续不断地），而不是为了我们可以回到并停留在它们之中” (III. 4, 前言)。因此，路德和加尔文神学是新教神学的一个重要的时代特征，巴特作为一个宗教改革的公认继承者，对重新发现路德和加尔文的神学作出了决定性的贡献。然而，尽管常常因为他的正统派立场而受到责备，他终究还是强烈地反对一切正统派重回老路的主张。所以，这并不令人惊奇：在与罗马天主教争辩中，他的神学一方面被当作宗教改革目的的最彻底的实现 (E. Przywara)，而在另一方面又被视为开创

成果累累的基督教团体之间对话的新可能性之举 (R. Grosche), 或者干脆被认为同时是两者“既是对新教最有力的发展, 又是对天主教最贴切的深入 (H. U. von Balthasas, H. Küng)”。然而, 它表现出的各个自主意识, 说明它毫无疑问属于新教。对于他来说, 没有任何传统, 也没有任何教会法庭能够解除他公开陈述他所见所闻的职责。因而, 用他在第一卷前言中的大胆的话来说, 他必须“以完全中肯的态度, 在他自己的情境之中, 尽他自己的最大能力, 探寻这样一种教会的可能性”。

没有谦卑 (Demut), 神学是不可能的, 因为争论中的真理是一个人, 他说: “我就是道路、真理、生命” (约 14: 6)。我们不能拥有一个位格 (Person), 或更确切地说这个位格。如果上帝献出自己, 他就不会背弃自己。正因为它的主题是如此的难以驾驭, 所以神学是一项不能保证自己成功的事业。因此, 在《教会教义学》的许多段落中, 作者提醒他自己和他的读者, 注意设立在这一思想基础之上的这种最根本的限度。没有对履践允诺的祈求, 它就不会发生。凭借这个允诺, 它才得以产生——它不能产生什么, 也不能要求什么, 但是它能够祈求之, 如同祈求自由的恩典。如果神学不是空洞无物的饶舌, 如果它“有着与犹太法学博士的学问或希腊哲人的沉思的根本不同……那么它在一切方面看来都是思考的基础, 而不是别的” (I. 2, 349; 参阅 II. 1, 70)。如果神学要成为富有意义的事业, 这一吁请一定像向最高法庭发出的一样, 满怀对至高无上的帮助的信任。这是早期所谓“辩证神学”的真正涵义, 这一名称系巴特和他的朋友们在第一次世界大战后最先提出的。巴特自己后来还令人相当诧异地说道,

这一标签是由旁观者贴到他们头上的，而他本人愈来愈不喜欢使用“辩证”这个含糊不清的术语。在他早年，他的确十分随意地使用过它。但是，他从来没有在黑格尔辩证法的意义上使用过这一词，即一种卓有成效的观察事物彼此关系的理论，这一理论被视为一个思想对现实矛盾的胜利。巴特所指却是一种对我们思想的断裂的忏悔，它只表明矛盾的阶段，而不能指望达到专门留给上帝的综合的高度。在他进一步的发展中，对这一断裂的反思，属于他的早期阶段，而后来，他更加强调当人类思想领受到基督教信息时所给予的允诺。这意味着在尝试理解神之行为之前，这种神之行为存在于神之决定的不可理解性之中，克尔凯郭尔吊诡思想影响所造成的结果。

因为神学应该在谦卑中寻求理解。如果它是阐释，这就暗示着它有一个主题。因此，存在着一种“盲目的、无形的、难言的和非理性的骚动”。在我们这一方面，只有一种“盲目的、无形的激动甚或平静与之相对应”。更准确地说，启示是一个事件，因这一事件人得以成为“这样的一种人，他看到，理解，知道”并能“对上帝的逻辑的意向作出一种逻辑的回应”(VI. 2, 313)。基督教的信仰远不是非理性的神秘主义，就像它与理性主义不相干一样。理性主义假定人类理性作为衡量上帝的可能性和现实性的尺度，为一无需证明之公理。而基督教信仰本质上是 *fides quaerens intellectum* (寻求理解的信仰)。启示并不蒙昧理解，也不排斥它。借助于既教其以谦卑又鼓励其勇气，信仰催发理解。在和好的教义的若干卷章里，巴特着意将自己所有的思想能量，用于把所有荒诞无稽的念头从对神之恩典的理解中驱逐出去。他拒绝现代非理性

主义，我们已从它在第三帝国的可怖结果中，感受到这一警告。巴特把人尊为一种理性的存在（III. 2, 419），同时他高度推崇启示为一种不是在任何逻辑意义上，而是在纯正理性意义上的存在。在上帝那里，不存在神秘与理性的矛盾。由于这一理由，在它努力追寻上帝显现在他的行动中的智慧时，神学并不拒绝，而是承认上帝的神秘性。

1922年巴特曾写道，他克服了幼稚的神学害羞症，并且，在他的《〈罗马书〉释义》第二版前言中，他已经指出，读者所期待的是血气方刚的神学。“如果不顾这一鉴戒，不是神学家的读者们捧起了书——我认识他们中的一些，他们比起许多神学家来，能更好地理解它的内容——我将非常高兴。因为我坚定不移地相信，由于它的问题是每一个人的问题，所以它的主题关涉到每一个人。然而，即使考虑到这样的读者，我仍然不会使它变得容易。如果我没有错的话……如果我们不是刻意或有心显示自己不同于俗人，而是像所有同工一样保持自己的天职，我们神学家就为普通人的兴趣提供了最好的服务”。他的目的不是当一个预言家或革新者或改革家或革命者，而只是做一个诚实的事工，一个对教会负责并以解释和更好地传播基督教信息为之服务的人。巴特深信这一信息对每一个不同年纪的人都有无可比拟的重要性，对我们自己这一代人及其各种问题来说其重要性亦不稍减。他确信，如果将生命的全部时间和精力均投入到神学事业中去，这样的一种生命绝没有丝毫的浪费。他还相信，这一事业不是无关紧要的，也不应以浅尝辄止、闪烁其词或者多愁善感的方式表现出来，而必须也只能被当作一种严肃的工作来从事。在严格的观念之下，它必须带着无情的自我批判精神，绝无对

理性主义的责难的恐惧，而带着最睿智的雄辩和客观的自我吸收。“政治学是仅次于神学的最有权威的职业”，巴特曾经在论及有关政治的某些问题时这样写道。由此可见，他是多么高度地崇尚他自己的事业。

因而，巴特的神学任务，对被专断和无聊严重威胁的基督教来说，是毫无差错地鼓起勇气使其回到真正主题和使命上去。即使是非神学的特别是非基督教的读者，或者他自己并不认为自己是基督徒的读者，都会发现自己被邀请加入到客观的思考中来，尽管他必须承认并没有为他作出什么专门的承诺，如果他不带偏见并严肃地去阅读，他将很有希望发现他自己的问题在这本书中是多么频繁地被探讨了。但是，并没有针对他来处置这些问题，也没有对某种原始或现代语言的特别的关心。对于那些如此经常地摆到教会头上的要求，诸如它应该充分使用具体的时代的语言之类，巴特从来不去给予专门的考虑。他也不去理会在教会圈子里经常讨论的诸如福音应怎样布道给现代人之类的问题。他总是认为，内容的问题必须优先于形式的问题，对教会必须说什么的正当确定，将产生怎样去说的正当形式。只有当它被正确地把握时，这事物才会自己说话并为自己创造出一种合适的语言。巴特对“自然神学”的拒绝，使他毫不惧怕或许有一个时代，这个时代宣称，无论你觉得高兴也好悲伤也好，上帝死了——所以这种时代将抛弃过去的所有宗教传统，因而对福音来说它是不可接受的。期待中对福音的接受只有凭着圣灵的奇迹，他有着对这种奇迹的无保留的信任。因此他并不认为所谓时代有的更具宗教意味些，有的更世俗些，有的离上帝近些，有的离上帝远些。非基督徒可能不会提出不必要的问题，而基

督教的教义学家也同样如此。在与非基督徒的团结中，他没有任何成见。他必须从没有预设的有关对上帝的知识的最初阶段开始。他必须学习去把那信息阐明出来，这信息来到他这里如同传至其他每一个人那里一样。他必须使他自己理解它的内容，上下文和结果。聆听是达到信仰的唯一途径，这一事实继续把基督徒和非基督徒带至相同的境地。因此，我们没有理由首先去关心我们自己的信仰或缺乏信仰，而只应考虑其独一无二的主题，它切入我们的生活领域之中，如同我们被告知的那样。所有的牌都在桌上。对我们当中的任何人来说，在理智生活的其他分枝之中，除了客观思想的严肃性和对主题的富有活力的兴趣之外，没有什么更多的要求了。其余的并不掌握在人的手中，无论他们是宣讲者或听讲者，因而它不会被一种特殊的讲演方法或模式所制约。如果巴特的《〈罗马书〉释义》已经通过它那富有生气的表达方式，使自己与通常的圣经注释形式区别开来的话，这一方式只是作者通过他的伟大发现而具有的征服力的自然结果而已。事实上，特别是在《教会教义学》多卷的连续发展中，巴特的风格愈来愈多地失去其预言性质，以及它的学术味道，而这在第一卷中曾经是最突出的。学者式的语言让位于直接坦诚的表达甚至记述，成为如此“只能被告谕”也不能被视为或描绘为一个系统的主题的性质（II. 2, 188）。巴特显得如此雄辩，这是因为这一记述的主题如同它是迷人的一样，也是无穷无尽的；他的雄辩绝不是空洞的或只是卖弄辞藻而已，新鲜的表达和比较，不断地向他涌现；他的雄辩的思想激流是如此的朝气蓬勃和坚定有力，以致于他并不需要去追求现代时髦。如果在他的著作中很难发现现代术语的话，那么，客观性的激

情和“睿智的表达”使他的语言真正地现代化了。

2.

他的工作并不是在教授的书桌上开始的，也不是由新一代年轻人的急躁而引发的。它源于瑞士的一个牧师居所里，一个诚实的人所遭遇到的困境，当他对比他的工作的名义和它的实际情况时，他不能够再抱什么幻想了。按照其在击鼓鸣钟时，在讲坛上宣道时，在圣经的开卷明义以及圣事的仪式之中所宣称之名，这一工作服务于另一种内在的真实的介入，处于这一位置，必须注重真实。但是在实际中，人们只把它当作传统的例行公事而毫无相应的动作，因而它只是被视同于教会的所有其他活动和倾向，就像某种文化的布道一样，该文化认为做一个基督徒是有功德的，但是在各种可能的方法中考察它，可以发现那里没有真正能发问和震动它的介入。因此，从实际来看，在《新约》中是那样明白无误的进攻性和索取性，却被官方的承认，文化的统一和作为中产阶级组织的基督教的社会控制搞得缄默无语和中立化了。在实际生活中，在 Aargäu 这个小工业城的小镇 Safenwil 的工厂主自然期望传教士在他们与他们的工人之间的痛苦的阶级战争中站在他们那一边，并用他的布道去号召后者表现出良好的行为，知足，并放弃罢工行动。在实际中，甚至当年轻的牧师组织一场布道并翻开圣经时，他发现从他的神学老师那里学来的精神武器也与他所肩负的使命相悖。

在抵制由启蒙运动带来的对传统教义的猛烈攻击中，19

世纪的新教神学，在虔信派运动和反宗教改革的罗马天主教神学的基础上，已经在很大程度上同意采取一种防守的立场，在这种立场上，通过显示宗教情感对所有进步的人类来说的不可或缺性，基督教信仰的真理已被证明了。它也同样显示出，所有过去曾存在的历史上的宗教，组成了一个进化的阶梯，在这一阶梯的顶端站着基督教，它在对上帝意识的精神和伦理的发展中，包含了其他的所有的积极品质并超过它们。从这方面考虑，这似乎很清楚了：最进步的文明，最高级的宗教，即基督教，西方和文明进步都属于它，基督教对人类文化来说是一个不可替代的工具，世纪采纳了人文化作为它的发展道路。因此，基督教的公义有了它的根基，一般来说，是一种宗教的根基，而这是如此这般建立起来的，即通过把它理解为一种最高贵的需要和最高贵的保证，这是人可以在他自身中发现的，作为他的最高形象即他的相对超越的精神性的启示而建立起来的。如果这一场防守仗没有在它所属意的知识分子圈子里找到它的知音，它至少给了基督教的代表者以一种满足，他们觉得他们自己与文明的进军一起迈步向前，他们不属于过去时代的受各种形式的反基督教的启蒙家所支持的贵族。然而，在这个基础上，反驳费尔巴哈的论点是不可能的，他认为神学的秘密就是人类学。因为从这一方面看，能够建立并估价所有其他东西的启示，存在于人自己的胸中，在人类意识的结构之中。他的自我肯定性是上帝的肯定性特别是基督徒对上帝肯定性的合法的基础。上帝的秘密事实上是：人谈到上帝只是一种自我夸耀，和他自己的神性的自我颂扬。但是，在这种情形下，人的需求，他对文化目标的适应，不可能不成为一个标准，基督教信息的

传统形式被它所裁决，圣经和教会教义中临时确定的条件被从其至今仍有效的内容中，如，其直至今日的经久性中，分离开来。但是一旦这一标准被采纳，就很难看到我们可以在哪里划一条线，而且很明显，我们这儿所具有的仅仅是一种最后一搏的努力，用以抵抗那些具有更大决心准备把整个基督教托付给历史的过去的人们。随着关于其他文化的知识的增长，特别是关于亚洲的伟大宗教的知识，关于基督教站在宗教发展的阶梯的顶端的观点，有必要让位于一种相对主义，它可能承认，基督教作为宗教的一种最高表现仅仅是对欧洲而言的。当我们的一位最清醒的神学思想家，特洛尔奇开始考察这一问题时，在1914年他步入一个哲学教席时，他只是更加坚定这一信念而已。但是，包含在圣经作品中的这种基督教信息的自我理解，却与融合进人类宗教历史的倾向发生不可调和的冲突，也与原生的最早的人的对上帝意识的理解相矛盾。基督教必须声明的启示是一个自上而下的授予，在其中，人被上帝的尺度所衡量：这与自下而上的思想是截然不同的。它是基督教对人类永恒的影响的基础。

因而，Safenwil镇的那位年轻牧师的神学或宗教哲学训练对他所承担的任务来说是不适用的，他感到自己会受到责备，特别是他必须讲道时。然而，不像许多其他的人，他对自己的职务不再抱有任何幻想。一位伯尔尼的新约学教授的儿子，弗里策·巴特，他站在实证的一边，他是柏林和马尔堡自由神学的领导者的学生，他意识到实证的和自由派的倾向的不同，对于它们的共同特征来说并算不了什么。1914年的一场世界大战的爆发，欧洲知识界原认为是不可能的，极大部分的知识界人士都卷入了这场战争的宣传鼓噪之中。这

一事件的新转折明白无误地表明了这一点，唯一的两种选择是：要么去树立人间的上帝，因而离开基督教的真正出发点愈来愈远，直至最终失去了人性，也失去了基督教，正像现在的这场战争所揭示的那样；要么做出一个新的和果断的努力，在圣经的基础上去思考，因而严肃认真地接受在圣经中经过检验的上帝的启示，使之成为衡量一切事物的尺度。“对于我个人来说，那一年（1914年）8月初的一天是 *dies ater*（阴郁的日子），那时 93 位德国知识分子发表了支持凯撒·威廉二世和他的议会议员们的军事政策的宣言，使我感到恐怖的是，我发现几乎所有我满怀信心地抱有崇敬之心的神学教师都在宣言上签上了自己的名字。如果他们竟能犯如此的一个时代性错误，我提请大家注意，对我来说，要想继续相信他们的伦理学或教义学那是完全不可能的事，我也不能再赞同他们对圣经的解释或对历史的阐发。就我所关切的而言，19 世纪的神学是没有希望的了。”

在第一次世界大战的最初的那几个星期里，Aargäu 工业区的一些牧师们聚在一起举行他们例行的会议。他们为瑞士前线那边所传来的战争的剧烈所震惊，大多数人认为他们应推迟他们的神学问题的讨论直到比较和平的时期。然而，年轻的巴特却持相反的观点，他认为神学工作是这一时刻最紧急而不可或缺的工作，而且他给自己制定任务去审核迄今为止所有的基础，探寻更好的可能性。他保持真诚的信念：基督的道必须总是从里向外，从核心向周边流溢出来。因而，对这一中心的反思是在不同时间里进行的所有事情中最中肯和最有希望的一个。所以，他没有去步许多其他人如 F. 诺曼、阿尔伯特·施维策尔以及那些基督教社会主义者的后尘，他

们都同样地不满足于当代的神学和哲学，转而期望更实际的工作。然而，巴特却在他的牧师工作中保持其充分的信仰，并寻找一条走出他自己也涉身其中的困境的新道路。

许多基督教边缘支脉的思想种子，现在在这里落到了肥沃的土壤上，这些声音过去也许曾听到过，但犹如耳边风一无反响——克尔凯郭尔，独一无二的荷兰——莱茵河地区牧师科尔布吕基 (H. F. Kohlbrügge)，两个斯瓦比亚的上帝国的传言者——老的和小的布鲁哈德 (Blumhardt) (他们的影响可以在续集里看到，特别是在关于重新和好的那几卷里，那是最持久的影响)，具有精神权威的苏黎士牧师和哲学家库特 (H. Kutter)，巴塞尔教会历史学家欧维贝克 (Fr. Overbeck) 及其对当代文化基督教的无情批评，陀思妥也夫斯基，以及上面所有近来的好学深思的宗教改革家们，他们的声音我们都可以在巴特的书中听到其回响。然而，所有这一切都融会在一起用以表明圣经之道的特殊性。我们必须到圣经里去求助的原因不在于一个传统的教条需要我们这样做。而且因为圣经也必须与其他声音并肩站在一起经受检验，正像它是这样做的那样，以寻得一条道路。然而，实际上，圣经正巧处于探寻道路的最前线，也许正是与这一经验相一致，巴特总是拒绝为基督教教会圣经的特殊权威去寻找一个最重要的基础。而巴特始终把它本身认作一个充足的基础，即事实上它以一种独特的不可替代的方式激励自己并不断地表明自己。

这一点很快就得到了说明，即当它被问及其所处的困境时，圣经是怎样开始说话的。1918年出版了一本小小的瑞士版的诠释《罗马书》的著作。在德国崩溃前后的那几个月里，

这本小册子被许多正在寻求新向导的人们捧读并竞相传阅。这里，他们发现的是：以最新辞语说出的保罗的话，不是人类的文化理想，而是不容置疑的上帝的义；不是一种寻找人的类似物的企图，而是对福音和人类努力之间对立的展示；不是以人类之需求为基础，而是以他的至高的委托为基础；不是作为一个天才，而是作为一个使徒，仅仅是破碎之中的胜利。这一解释的预言的力量传入了善于接受新思想的耳朵，并很快地被慕尼黑的 Chr. Kaiser 出版社重版了。大量的布道文接踵而来，在这些文章中巴特与他的朋友图勒依森 (E. Thurneysen) 合作，后者一直是巴特的忠实的伙伴，尤其是他对其早期著作的贡献不能被忽视。这些布道文表明，我们仍然可以实现一种新的奇异的鼓舞人心的宣道。当新的或辩证神学吸引了年轻人时，他们获得了新的追随者并环绕在《在时代之间》杂志的周围。与巴特和图勒依森一起，戈加尔敦 (F. Gogarten)，布鲁纳 (E. Brunner)，梅尔兹 (G. Merz) 以及后来的布尔特曼 (R. Bultmann) 都成为这一新运动的领导者。

1924 年巴特和图勒依森出版的布道文集以《创造者精神来临》为题，摘引加尔文的话作为扉页题辞：“Deus in sua inscrutabili altitudine non est investigandus (在其不可思议的玄妙之中的上帝是不可探究的)”。距离的激情在对抗新教的舒适的神秘主义，反对人在他自己胸中蕴涵上帝观念并熟知其道之说。所有原看上去似乎自明的证据，现在被证明根本不是那么回事：所谓人知道上帝；所谓人的询问得到了一个神性的回答；所谓上帝能够被认识；所谓上帝能听并能说；所谓上帝就是爱；所谓上帝关怀人；所谓上帝之言对人来说意味着生而不是死。应该读一读巴特在 1923 年写给他以前的老

师哈那克 (A. von Harnack) 的信，从而就会明白，对老一代来说，这些对被认为不证自明的真理的争辩是多么的革命，危险和不人道。

在他的《〈罗马书〉释义》第二版的前言中，巴特写道：“如果我有一个体系，那么它存在于这一事实之中，我尽可能保持克尔凯郭尔所谓的在时间和永恒之间的‘无限的质的差异’的否定和肯定的两个方面意义。‘上帝在天上，而你在地上’。这一个上帝和这一个人的关系，以及这一个人与这一个上帝的关系，对我来说，是圣经的主题，也是哲学的要旨”。如果问及早期巴特与后期巴特的关系，我们也许可以说，在我们所引述的两句话中的第二句是他至今仍保持的，而第一句则显得不同。距离的激情，对想像为不证自明的真理的争辩，承认上帝为主持道德审判的完全不同的另一个人，基督教和文化脱离的布道，神秘主义和道德主义的排外性，对所有连字号的疑问，支持排他主义反对包容主义——如果启示被严肃认真地看待并视作奇迹，恩宠被视为远离人之自明的礼物，福音作为对人来说是全新的，是人所不能告诉自己的声音，如果把基督教视作有其自己的基础和独一无二的品质的信息，那么所有这些都是必要的。但是这些还不是所要求的一切，还必须有一个正面的和一个反面的运动。如果说巴特抓住这一点比他的同行更快，这是因为他不能满足于一个简单的见识，就把他剩下的时间花到发展它的系统上去了。他的自我批判精神是如此彻底，他对整体知识的渴求是如此强烈，以致于不允许他对不适当的、削足适履的和先入为主的单面认识长期充耳不闻。对于他来说，这是一个实践的而不仅是一个理论的真理，即所有的神学都是 *theologia viatorum*

(朝圣神示)或“破碎的思想和表达到了这样的程度，它只能在孤立的思想和主张中发展，它们出自不同的角度而朝向同一个主题。当它‘抓住’对象时就理解了，它从来不能形成一个系统”(III. 3, 293)。然而，在他自己的实践中，这并不意味着他可以接受最异样的因素或最荒谬的前提，好像怪谬是真理的一个象征一样。相反，这总是意味着他置身于一个不停息的运动之中，从已知的到现在尚未知的，进行着一次充满活力的朝圣。在另一方面，他的思想不能包括在一个从公理向系统的发展之中。它总是从体系之外得到激励。它有一个对手在它自身之外。它不断地从其他方面得到新的主题。对于基督神学思想来说，这一个他者是第一优先的——无论对这一主题还必须说些什么——圣经是启示的基本的教义的见证。对巴特来说，这在实践中意味着，在释经的和系统的神学之间不存在什么区别。他一直在做着解释方面的工作。他在注释之中并借助于它开始了他的新的发展。与系统的建造者相反，他们的步履始终可以被预见，而巴特看他自己，和他的读者看他，却总是惊异其变化。因此，获得公认的注释性工作引导他并迫使他变化，以致他与许多过去与他有相同事业的人疏远了。

最主要的变化在于距离的激情，现在被福音的激情所取代，那是一种克服了隔膜的令人喜悦的消息，尽管早期的关于非自明的认识仍然被保存下来了。因此，这里没有向老的等同的回归，回到从下往上的思想上去。“上帝就是上帝”。在1921年这句话是针对那种认为借助于上帝的意识人就可以在自己身上发现上帝进而把人的思想等同于上帝的看法的一个警告。30年以后，它是对上帝的恩赐的一个感激的承认，那

是上帝的恩宠和在十字架上的自我呈现。“辩证神学”和“危机神学”的头衔甚至在以这一标题为名的派别出现以前就消失了，这一名称曾被用来表示出现在巴特和某些其他观点之间的重要区别，但“圣经神学”的名称仍然是合适的，而且圣经的概念已经愈来愈多地被具体的耶稣基督的名字所填实。

这一主要的变化花了约 20 年的时间，有三点值得注意：1927 年出版的《基督教教义学纲要》引起了许多人的反感，因为先知现在变成了教义学家；1932 年出版了《教会教义学》第一卷，在它里面，早期的轮廓几乎完全湮没了；1938 年出版了论文《义和律法》。如果反对新教的对立面不准备保留在新教的基本概念的框架中而想成为一个真正的对立面，那么从《〈罗马书〉释义》到《教会教义学》的道路是必需的和不可避免的。在所有暂时的东西与永恒的关系等等的危机中，作为完全的他者的上帝的新诫谕，除了与时代意识的新的方面的连接和对特别的宗教精神的表达，它的正义并不比其他的少，但却不要求独一无二的公义，还能怎样呢？在多大程度上它不仅是一个宗教的可能还是一个基督教的必须？在多大程度上它被严肃认真地看待了？即基督教的本质不仅存在于观念和理想当中，而且存在于具体的人拿撒勒的耶稣之中，这无疑是整个新约的观点。这种严肃态度的结果是什么？与这一问题相联系，所有的只是一种时代气质的表达，或建立在一种一般的哲学基础上的，或求助于一种普遍的无限和有限的辩证法的，所有这些都始终如一地拒绝，在一种持续的考虑之下，以便把基督教信仰的所有的基本的主张带回到它们的基督学的基础上去，从而厘清它们的内容，并显示它

们作为基督教之特别所在，也就是，显示他们怎样通过耶稣基督的具体化表现使之成为可能和必须，显示这仅仅在与上帝的关系之中他们才有自己的意义和他们的坚不可摧的肯定性。因此，这里达到了一个基督学的焦点，它与基督教思想史并不类似，而集中于这一人类的核心事实上，然而这不是一个可以测度的事实而是一种道，它掌握并透露出上帝和人之间的整个历史。在这种情况下，没有参与则不可能有对它的意义的认识。当它谈论此道时，语言必须失去其学术的中立性，并不断透露出这一主题的存在，在《教会教义学》里所采取的崇拜和忏悔的形式——尽管没有伤感或冲动——是其所常见的形式。

尽管自然有所准备，论文《义和律法》（1938）暗示了基督学的重心，它至今仍支配着我们，例如基督教信息的政治关联性。因而我们所大大扩展了的工作绝不能仅仅被当作一个个别思想家的运动。由于《〈罗马书〉释义》和巴特对福音内在必要性的理解，他所引起的人们的关注，产生了他的思想对两次世界大战之间的德国新教的历史的内在反映。当德国的福音派基督教在1933年被要求把纳粹民族社会主义视作神圣的启示，按照一种想像的德国的上帝意识形式去净化基督教的传统，并遵循希特勒的理解让布道服务于国家的变更，在似乎大部分俯首称臣者都愿意服从这一命令时，巴特对神学工作的参与具有神助的显著意义，当然，尽管这不是由他一人孤立进行的，他发现并带来了更加鲜明的集中注意，关于基督教的启示与任何其他的所谓启示的区别，福音的重要的自由精神与人类所有的索求和渴望的区别，以及上帝之道的至高无上的权威与教会的行为的区别。因此，巴特

的争论著作《现今存在的神学》，在1933年的夏天，是当时正在形成过程中的忏悔教会的一个基本文件。1934年5月的巴门宗教会议的公开宣言，它至今仍然指导着福音派新教教会，也从巴特那里汲取了主要的基本精神。尽管作为一个瑞士人，他不便于参与并常常被阻止，但他还是最早提出这一观点的，即应该小心地把教会反对纳粹主义，与政治反对纳粹主义的立场区别开来。考虑到提出这一观点的种种重要原因，只有不怀好意的人或傻瓜才会因此去责备他，就像有些时候所发生的那样。但是，当纳粹主义的真正本性显露出来时，他意识到这一区别不能再保持下去了。他仍然从事的参与现实的神学工作也迫使他采取一个更激进的立场。主张教会与政治分离的观点设定在宗教和政治领域之间有一个终极性的区别，它要求提供耶稣基督具体表现的普遍意义的证据。巴特一直承认基督教具有对政治的一种基本的关切，基督徒正是这样而负有政治责任。对于他来说，福音总是打下革命的而不是保守的印记。它似乎总是号召变革和改良现状，而不是维护它的正统性。由于这一原因，他从1915年起就支持瑞士社会民主党。但是，通过对恩宠是授予这一点的认识，现在他获得了对这一问题的一个神学的澄清和理解。被神恩祝福不仅仅是免除惩罚或蒙受福泽；它是被委托与积极的服务。在《〈罗马书〉释义》第二版（第414页）里我们已经读到：“告诫如同命令一样，是恩宠的决定”。恩宠就是命令，对于那些被上帝恩宠祝福的人来说，除了来自恩宠的命令之外，这里没有其他的要求。所以，上帝的命令不是与他的恩宠分离的；它们是恩宠的命令及其对生活的应用。这意味着，在政治生活中，基督徒作为一个公民，除了承受他的上帝的命令

之外拒绝接受其他的命令。而且，在他的政治行为中，他不能服从以国家的自主法令为最高的权威，而必须把它当作对他的主的恩宠的一个回答来理解并检验之，这一恩宠不仅谕之于他和他的祖国，而且告示于所有的人。巴特所采取的立场，它曾经被激烈地争论和被误解，并不能在现今的情况下得以准确地表明，他的立场是他自己把它付诸实践的努力。那些不只是在传播谣言基础上攻击它们，而是潜心研究它们的人，不能不看到他那对德国人民的道路和命运的充满着爱的关注。他与他们如此紧密地联系着，而且尽管在具体方面有着一切的不同，但他始终保持着自己的坚定立场，特别是在与纳粹主义和共产主义的关系方面。这儿，绝没有丝毫为教会的支配地位或自我保存谋利益的任何打算，也没有从基督教信仰中推演出一个固定程式的兴趣。那样做会把福音变成一种意识形态。这关切总是为了一个对耶稣基督主恩的日常的报答。这产生于一个对种种政治问题的答案中，这些问题不能按照诡辩术的方式预先提出，而是在这一认识指导下，即以承认政治是服务于被耶稣基督救赎的人的生活为前提，没有人被排除在他的救赎行动之外。

3.

编辑一本篇幅不大的《教会教义学》的精选本必须做出许多困难的决定。这是一部和谐而没有僵死和孤立篇章的著作。按照李伯尔曼（Liebermann）的说法，艺术就存在于省略之中，但我们怎么能对《教会教义学》作出省略而不造成

任何伤害呢？如果我们仅仅选择不需要任何预备知识就能读懂的段落，或迁就那些只有表面兴趣的人，这一著作的真正内容就会付诸厥如，而许多观点在节选的段落中更是难以理解的。另一方面，如果我们借助汇集重要的部分的方法来介绍主要的思想线索，这也有一个危险，即如此一个镶嵌式拼接将会要求普通读者具有不少也许更多的接受能力而不是原著本身。然而，我决定采用后者的方法，乃基于这样的设想：这样的一个选集将比若干选辑的零星片断能更好地为读者服务，因为它不仅带来了巴特著作的本来面目，而且还提供了一般神学著作的一个卓越样本。篇幅的局限自然意味着许多重要的解释不得而被省略掉。因此，三位一体教义和预选教义的重要新概念仅仅出现于边际部分，而关于教会教义，天使教义，在现有卷册中已有轮廓可见的末世学，以及关于以色列人的意义，他们的选择和命运，巴特给予了比以前任何一部基督教神学都更高的评价，从而为基督教教会和犹太教教会之间的讨论提供了新的基础，对于这些部分，我们没有分配给予篇幅。但是，如果在阅读这一精选本的过程中提出的问题没有得到回答，读者也许会埋怨它为什么只是一个精选本，从而受到激发去研读巴特的原著。

H. Gollwitzer

〔德〕戈尔维策

历代基督教学术文库

主 编：刘小枫

文库学术委员：陈村富 奥 特
陈维纲 李 震
李秋零 哈巴克

责 任 编 辑：许医农

目 录

中译本前言	刘小枫	1
精选本导言	[德] 戈尔维策	1

《教会教义学》精选

一、启 示		3
1. 上帝		3
2. 对上帝的认识		15
3. “自然的上帝认识”问题		29
4. 福音与《圣经》		47
5. 神学		67
二、耶稣基督		74
1. 基督论的奠基		74
2. “道成了肉身”		81
3. 圣言与人的话语		129
4. 生命之灵光		142
5. 耶稣基督的三重再临		147

6. 与基督契合	155
三、虚 无	168
四、创造的恩泽	185
五、人的规定	202
六、世界中的教会	214
七、诚爱与欲爱	300
八、男人与女人	328

附 录

《教会教义学》一书之结构	375
巴特的其他主要著作	377
有关巴特的研究文献	380

《教会教义学》精选



一、启示

1. 上帝

整个世界都谈论到上帝。人类历史是一部人们与他们的上帝之关系的历史。基督教关于上帝的陈述与世界上其他对上帝的议论具有相同的神与神性的涵义吗？它是人类的丰富宗教产品的一个特殊结果吗？它是人类对人的存在的终极基础的永不止歇的反思吗？巴特看到，圣经作者对有关上帝的内容所说的一切，正是与任何这样的统一截然相反的。显然，他的考虑是找出区别。在基督教的用语里，上帝一词是仅仅用来指称那一位，他凭着他的致以色列人书和耶稣基督的具体显现，这一具体的介入，来显示他自己作为一切存在之主。

上帝是谁以及神性是什么？这是关系到我们在上帝显示他自身和他的性质，以及神性的本质的地方，我们必须学到

的东西。

[IV. 1, 203]

上帝确实是真正的对立者，确实是这样，他能独自最终地和根本地满足人类和所有的造物。然而，“上帝”一词太经常地、普遍地被提到，以致不能确定人们以什么方式在说这个词，我们不能赞同使“上帝”一词成为我们最终的或者甚至是我们基本的辞汇。这一词，常常只被简单地用作一切人类理解的局限性的代名词，以表明无论个人的或者世界的理解的局限性。它所包涵的意义常常是相当不同的，例如，空洞的、无益的和基本上非常乏味的所谓“超越”，不是作为一个真正的彼者 (Gegenüber)，完全真实的另一个，也不是作为一个真正的外在或超在，而是作为一个人类自由的虚幻的反映，就像上帝一词在绝对抽象的真空里的投射一样。超越的特征是，对人而言它既没有一个确定的意愿，也没有实施一个确定的行动；既不说一句具体的话，也不行施一种具体的权力。它既不能有效地约束人，也不能有效地解放人。它既不能审判人，也不能满足人。对人的生命来说，它既不能是一个明确的意义，也不能是一个肯定的目标。

“上帝”一词的高级祭司们和先知们通常阻止人们去贸然说那样的事情，并告诫他们，仅仅在“神话化”的形式中，才能说任何绝对的东西，那就是说，才能够把一个人及其形式，一个会行动和说话的能力，甚或特殊的语言和行动归给于上帝一词，因而我们得到劝告最好不要朝这个方面作任何努力。如他们所看到的，超越仅仅意味着在所有人类行动的后面、上面和前面，存在着这样一个开放的领域，一个深渊，每一个人都命中注定要置身其中，无论聪明的或愚蠢的，无论是

福的或犯罪的，无论是得救的或沉沦的。唯一相对地确定的是，“超验”乃出于对鬼神（Gespenst）的观照，出于相当贫乏的宽容的戒令，那就是，乞助于一切“绝对化”，以避免一切关于鬼神的随意的内容和标志的确定描述。在此，我们不必讨论鬼神及其有关它的说法。然而，我们毫无疑问必须坚持，当我们在这一处境中引入“上帝”一词时，我们必须考虑一些非常困难的问题。

如果我们想到由圣经验证的关于上帝的言语和行动时，就尊重地看待它，那么上帝一词的引进就不会是对这个名称的滥用，而是充满意义和非常有用的。上帝是其名和道路由**耶稣基督**承载的那一位。毫无疑问，圣经对抽象的神性，即作为超越人类、超越宇宙的存在的神性一无所述。圣经中的上帝是高于人和世界的主，但是他在创造人与世界时，也使他自己与人和世界维系在一起。这里，上帝在其献身的行动中，不仅在他的超过创造物的优越性中，也在他与创造物的关系中，被我们认识。摆在我们面前的是，对这一上帝的完满的信仰，和他对创造物的现实的倾近。他在被造世界中的具体的降临、行动和言说树立在我们的面前，以便伸言、保护和恢复他对创造物的权力，因而也是造物物自己的权利和光荣。

[III. 4, 549]

当圣经谈论上帝时，它没有允诺我们，让我们的注意力和心思随意漫想，直到在这样或那样的层次上建立起一个存在，它配备了绝对的最高统治权和所有其他的完美性，而它就是上帝，法的制定者，人及人们的审判者和拯救者。当圣经谈到上帝时，它让我们的注意力和心思集中到唯一一个关

键点上，以及在这一关键点上我们能知道些什么。而在那里所能知道的，是十分简单的。

那就是上帝，在第一个单独的人的形式里，他宣谕族长和摩西，以及先知和后来的使徒。

这就是上帝，在这个“我”中的上帝，正是他具有而且显示了最高的统治和一切其他的完美性。

这就是上帝，他誓愿被认识、被崇拜而且被如此地尊敬。

这就是上帝，他通过他的圣经创造了他的子民以色列，并把他们与一切其他的子民区分开来，而且后来又把教会从以色列中分别出来。

这就是上帝，他在他的意愿和他与其子民相处所做的一切中，实施他的统治，这些子民先是称为以色列，后来又称作教会。

这就是他，这一个上帝，作为这些子民的主和牧者的上帝，当然也是世界的统治者，一切事物的创造者，所有事件无论是伟大的还是渺小的掌管者。但是无论怎么说，他对世界的统治仅仅是他在这一特别领域中的统治的延伸、应用和发展。他为了这一特殊的缘故而做出一般来。或者从另一个方面来说，他通过特殊，在特殊里和凭着特殊做到一般。按照他的自我显示，这就是上帝。

我们也许会作更贴近的考察，并问道：那位通过圣经集中了我们的注意和心思，并在上述关键点上让我们认识的上帝，到底是谁和是什么？那位统治和哺育他的子民，为了他们的福祉而创造和摄护整个世界，并按照他自己的意愿——按照上帝的意愿的愉悦，而走向他的子民的上帝到底是谁？在这一方面，如果我们进一步追问有关那一关键点的问题，按

照圣经，我们的注意力和思想应该而且只能集中在这一点上，那么，圣经从头至尾都在引导我们走向耶稣基督的名字。

正是在这个名字中，我们辨认出对这些子民满怀喜爱之情的神圣的决定，以及作为他的子民的主和牧者的上帝的自我规定，和对这一子民作为“他的子民，他的牧人的羊群”（诗 100：3）的规定。而且，在这一名字当中，我们现在可以辨认出作为人类历史的一个事件，因而也是作为所有以色列前史的实质和所有教会续史的希望。

实际情况乃是如此，凭着这一名字，上帝自己成为人，他成为这一特别的人，正是这样一个所有子民的代表，他从上帝那儿派生出来，奔赴人。

实际情况乃是如此，在这一名字之下，上帝自己及时自我实现，因而作为人类感知的一个目的，自我奉献作为被他所永恒决定的子民的盟约人。

实际的情况乃是如此，在这一名字之下，这成为一个事实，即上帝自己拥有这一子民就像他拥有自己；对他的子民的誓愿有着像他对自己做的同样的忠实。对于它的爱，绝不少于他在他的儿子们对他自己的爱；在永恒的判决中，他完成自己的意愿于尘世之中，它先于所有暂时的东西，它已在天上实现。

实际情况乃是如此，凭着这一名，上帝亲自建立并赋予那些奉其名而成为“外邦人之灵光”的子民以希望、允诺和对所有民族的邀请和召唤。当然，与其同时也给予其问题、命令和审判，它们高悬在整个人类和每一个人的头上。

当所有的这一切以此之名发生之后，上帝的意愿就完成了。按照在圣经里证实的上帝的自我显示，我们所要认识的真正的上帝的美好意愿，作为世界的创造者和历史的掌管者，因此也是上帝的存在、目的和善德的方向，完全彻底地存在于这些所发生的事件之中。没有什么比在这些事件之中，并凭此名字所显示的上帝存在和德行更深刻的东西了。因为在这些事件之中和凭此名字，他显示了他自身。按照圣经，一个承载此名的人是一个在他自己的“我”之中，介绍上帝国的最高统治者和一切完美事物的人。当这一名字的承载者，成为我们注意和思想的对象，并指向耶稣基督时，那么，我们看见了上帝，并且我们的思想被设定在他的身上。

[II. 2, 56]

以色列的王是统御万物的上帝。

从最简单的意义来说，这是其定义，我们必须用迄今为止的郑重思考充实之。再者，我们可以通过说以色列的上帝，因此即统治万物的上帝，是一个原因，他的言语和行动是旧约和新约的见证的源泉，也是其对象，亦是其内容，从而最清晰和最简要地揭示其定义。让我们换一个角度来说明之：以色列的王是照旧约和新约的见证说“我在”的那一位，在言语之中，这一位凭借在创造的宇宙和谐及人类历史事件中的强大行动，使之在能看的眼睛和能听的耳朵中现实化。这具体的名字“以色列的王”既涵盖了旧约也涵盖了新约中的言语的和具体的“我在”的形式，在其中，我们必然需要神圣世界统治的主体。

读者也许已经注意到了，随着神圣世界统治**观念**的这一定义和它的说明，无论我们对它采取什么态度，它至少不再

只是一种观念，而是联系着一种**实际** (Wirklichkeit)。这一思想形式要求有具体的内容，从而单调的观念变得有色彩了。这发生在当这一点被看清楚的时候，神圣世界统治观念中的主体上帝，承负了这一具体的名字。要理解和确定这一思想，我们必须思考一下人类历史的若干确定阶段，我们还必须考虑一下若干确定的地方——迦南地区，埃及，西奈的荒野，又是迦南，约旦两翼地区，耶路撒冷，撒马利亚，犹太亚和加利利的城镇和村庄，叙利亚以远的许多地方，小亚细亚和希腊，最后是罗马。我们必须考虑确定的事件和事件的系列，按照旧约和新约的见证，它们确实发生在这些时期和这些地方，它们始终联系着言语的和具体化的“我在”。然后，我们必须考虑具体的圣经，旧约和新约的本文，它们是这些事件的见证者。如果我们不能理解和确定神性世界统治的观念，那么这十分具体地意味着我们是消极地对待这些发生在确定时期确定地方的事件的，即我们消极地对待这一真实，并且对这一具体的圣经也持一种消极的立场。相信或不相信神圣世界统治，无论我们是不是理解或承认它，不再是一个**观念**发展的对或错的问题，而是对这种**实际**的关系是对还是错的问题，对此实际，观念以之为依据，因而也是对这些**确定事件**的关系问题，按照旧约和新约完全相同的肯定的见证，它们发生在确定的时期和确定的地方。因为，在这些事件中说出和实现“我在”的以色列王，是统治世界的上帝。

托马斯·阿奎那假定，并以他自己的方式试图证明，那作为一个最高的终极目的的统治世界并把这世界引导向他自己的原因，必须是 *aliquid extramundum* (世界之外的他者)，一个 *bonum* (善) 或者 *principium extrinsecum a toto univer-*

so (一个始于外部的整全的原理)。我们能够而且必须接受这一假定。因为，如果统治世界的原因是不可认识而实际上被认作远离世界的什么东西，那么它怎么能够是一个真正的主体，它统治世界并设定自己为世界上一切事物的目的呢？它又怎样能够是可以被认识或被认作如此所是的呢？但是，我们也许会问道，是不是这一十分公正的假定，应该由特别的上帝的概念来充实，这一特别的上帝概念，已由托马斯在他自己的阐明中预定并使用。因为这一上帝的观念，是在他自身中的一个存在的概念，相当地独立于其他所有存在，并在那一范围内是绝对优越于它们的，确实是指向超越世界的一种尝试。但是这一超越现实的存在实际并不能被这种努力所达到。当超越这一概念试图超越它自身的时候，我们可以指代这个概念的唯一**实际**是**这个世界的实际**。因此，甚至在这样一个努力中，它依然是**这个世界自身**，而不是这个 principium extrinsecum (从无而始的原理)，它也许正如其所是的那样乃是世界统治者，是可以认识的并被认作如此。我们因而有了一个上帝的观念，这一观念要求上帝**存在的证明**。如果它要成为可被认识的，并被认作一种存在，这一观念是不同于世界的，因而有资格成为其统治者，那么，这一观念还需要更多的东西，而且除了这个世界在此观念中试图超越自己的努力之外，还应提供其他更多的东西。所需要的是存在自身需要超越世界的有限和自我认识，从而**显示自己**。因为如此一个世界统治的存在的观念只能具有实质内容，托马斯所称的力量，如果凭着它自己的首创、活动和启示，上帝观念使对抗世界的超越现实的实际具体化并可以被认识，从而**显示**它在这世界之中的自己。这一超现实的存在仅仅凭着

无偿的恩宠便可以使自己**呈现**于世界。它是确确实实发生的由圣经见证的源泉、对象和内容。当然，这一见证并不使我们以所谓上帝存在的自然证明为依据，在这一关键点上，托马斯获得了支持。上帝存在为那些十分世俗的、暂时的和存在于空间的“我在”作见证，那是作为恩宠的善德和启示，在其中自外原则**能如其所是地**成为世界的统治者，实际上已经展示它自身是如此这般；内在世俗的、暂时的和存在于空间的，反对以上帝的观念作为一种超世的**实际**。

这就是为什么在圣经的见证中，神圣世界的统治联系着**以色列的王**。从一个哲学的立场上说，由于其所具有的朴素，这是高度客观的。但是，它的真正的力量正是在它的质朴之中。因为，在遇到这一如此这般能够统治着世界的超世俗存在是否存在的问题时，它没有什么困难去作答。不需要第二个假定去充实第一个假定。不需要求助于自然的证明去充实第二个假定，也不需要求助于第二个假定去充实第一个。完成点自身是出发点。基础是超常的上帝和世界的统治者的常规的自我显示。教义学必须在它自己的思想和表达中接过这一质朴和力量。如果它想成为基督教的思想 and 表达，这里没有什么其他的选择。如果我们确实要有一个世界统治者，一个有能力作为一个 *principium extrinsecum* 完全从头开始的统治世界的人，我们就必须把此事与**以色列王**联系起来。

[III. 3, 200—202]

上帝自身是距离最近的，如同绝对的简单必须所是的那样，同时也是距离最远的，如同绝对的简单必须所是的那样。上帝自身是不可分解的，同时他又充实并包涵了其他所有的

东西。作为他自己在他的存在之中的上帝自身是这样的一个存在，他不需要任何其他的东西，同时，所有其他的东西由于他而得以开始，随着这个开始，我们必须并总是能够充满信心 and 毫无缺憾地开始。同时，他又是终点，在这个终点里，所有的事物合理和必然地终结了，有了这个终极，我们必须带着自信而无缺憾地结束。上帝自身是简单的，如此的简单以致于在他所有的荣耀里面他能够接近最简单的知觉，而嘲笑那些最深刻最敏锐的思想——他是如此的简单，以致于他使所有的人都无话可说，然而又允许并要求每一个人大胆地以他作为他们思想和言论的对象。他是如此的简单，以致于实际上要想做到准确地思考和谈论他，并在他面前正确地生活，并不要求任何特殊的人类的复杂综合能力，或者因而就要求任何特殊的人类的简化归纳能力，以便他偶或根据我们的需求准许和要求同时具有两者：人类的复杂性和人类的简单性，而有时这两者又同时被禁止……

上帝本身是谁和是什么？现在我们绝不能回到这一问题和给出一个答案，绝不能宣称我们认为上帝的观念应该是什么，或按照一切在神性概念方面必需的假设和观念，上帝就应该是上帝。上帝本身实际上就是所有先知和使徒说明的，他们听到他的声音，他们必须服从于他，执行他授予他们的指示和任务，承担他的意愿和他对其他人的圣德的见证的那一位。在一条永生难忘的天路历程中，他们互相见证认出了上帝的声音，至少在一定程度上，在一条漫长而连绵不断的锁链之中，被允许在相当不同的道路中，但它们在这一点上没有任何矛盾，他们都属意去做同一个上帝的仆人和信使。这一个人即是上帝本身，被先知们和使徒们的一致证言描述为

创造、和好、救赎和主的主体的那一个人。当他们描写和说明他的这些善德和他的尊荣时，他们把他描绘成一个具有这样一种特征的人，他是宽厚的和神圣的，仁慈的和正直的，耐心的和睿智的，但也是无所不在的，坚定一贯的，无限全能，永恒的和荣耀的。

[II. 1, 515]

这一上帝的认识带给那些分有这一认识的人们以一种鉴明，即它是完整的和无限的，就像被认作神圣那样。它不可避免地使他们分别开来。它使他们遇到一个独一无二的不可软化的命令。凭着上帝的缘故，它设置了一种关系维系住他们，他们不能放弃这一上帝的认识，除非他们打破这种维系关系。在这种关系之中，他们体验了上帝的作为恩宠的爱、仁慈和耐心。他们体验它作为上帝的自由的选择，在这样的一种选择中，上帝不仅仅为了他自己拣选他们，也在这样做的同时**为他们选择了自己**，而且使他自己表现为一个真实的因而是独一无二的上帝。他们体验他的爱作为一种选择，在其中达到一个最终的决定，它在每一点上都是关涉到什么是和什么不是神圣的问题的。他们作出了这样一个决定，这个上帝，他拣选了他们，是独自的一个上帝，而所有其他的所谓的或如此称呼的神并不像他们所声称的那样。独有他是上帝，因为所有他所是和他所做的，都有着神圣的意义和力量以及基础和落脚点，借此他以一种不可比拟和独一无二的方式是它和做了它。没有其他的人像他。他并不需要面对任何竞争，无论是敌意的或友好的。他说的话并不需要害怕任何矛盾，他的圣德并不需要害怕任何对抗，当然也不缺乏什么，用不着从其他地方获得任何帮助、补充或权威……

上帝的认识按照新约的意思，作为在一世纪整个宗教世界对照的三位一体的上帝的认识，曾经象征着并继续象征着最彻底的“上帝曙光”，正是席勒如此动情地痛惜的“爱的世界”的“非神性化”。当早期的教会被它周围的无神论的世界所指责时，它不是伪造的，所以对于它的护教者来说，不要如此尖锐地反对这一指责以保卫他们自己，这样做要更聪明些。这种感觉有一个真正的基础，直到传播到这一天，基督教信仰的每一个真正的主张都是一种力量，它干扰甚至毁灭宗教的发展，它的生命、富饶与和平。它必须是这样。当作为这一个和唯一一个神的上帝信息被真正认识和信仰时，奥林匹斯诸神和沃丁神的英烈祠在数量上就减少了。每一种宗教文化的特征都必然世俗化和衰退。它们仅仅能作为思想、符号和鬼魅，或最终作为喜剧人物而保持自己存活。然而到最后，即使在这些形式中的它们也将沦入湮没。没有什么断言比声称上帝是这一位而且再没有其他一位像他那样更危险或更革命了。世界上所有的永恒者都从意识形态和神话中汲取生命，从公开的或伪装的宗教中汲取生命，在这一范围内也是从神或神性的所有可能的形式中汲取生命。然而，正是在上帝是唯一这一个人这一事实的基础上，希特勒的第三帝国的迷梦破灭了。让这个断言以这种方式来陈述，这是一种被听到和被理解的方式，此刻，腓尼基人信奉的太阳神的四百五十位先知就总是担忧他们的生存。现在没有什么余地留给前不久的所谓的宽容。除了上帝之外只有他的造物或伪神，除了对他的信仰之外只有作为迷信、谬误并且最终是非宗教的宗教。

[II. 1, 99]

2. 对上帝的认识

在基督教的意义上来说，认识上帝是一次一举而尽全功的事件的结果。“道成了肉身”（约 1：14）。上帝作为造物主将生灵视作他创造的对象（他的第一对象），他如此表明自己，借助于某些现实的真实性和耶稣基督的真实性，通过上帝而发挥影响并借助圣灵（他的第二客体）的力量而产生效验的对上帝的见证。在人类这一方面，对应的要素是信仰，如，一种间接的上帝认识，它开始于对这种神圣启示方式的感恩和信认并保持着上帝所选择的真实性。

上帝之为上帝的地方，神圣的个体和品格，上帝的 *Wesen* 或“本质”，正在于我们与之相遇的地方，既在上帝待我们如救世主之处，也在不如此之处。启示的作用在于上帝作为真正的存在没有把他自己与人隔离开来，而是慷慨地给予人们以克服欲望的力量和战胜黑暗的光明——在他自己的儿子中通过圣灵显出的作为父亲的上帝自己。上帝的启示的作用也在于这一事实，作为罪人的人，只能选择错误的道路，人的道路被称作从他自己的所有回答真实存在的问题的企图的回归，并且这是朝着对上帝自己给出的问题的回答的回归。最后，上帝的启示的作用还在于，凭着在圣灵中的上帝之道，除了这一**不可征服**的信念别无其他自信心可言，人体认存在

为这样一个人，在他里面真实的存在自己寻找自己和自己发现自己，他与人在这儿相遇作为人的生命之源，作为安慰与命令，作为超越人和超越其他一切事物的力量。

[II. 1, 93]

上帝的启示，在其中，人的真正的上帝认识得以完成，是上帝的意向，在其中，上帝作为他在他自身之中的同一的三位一体的上帝而朝向我们运作，在这样的一种方式中，尽管我们是人而不是上帝，我们得以分享他的上帝认识的真理。当然，它分有着上帝认为恰当的因而也是对我们合适的认识。但是，在这样的一种分有中，我们获得了真正的上帝认识的真实性的。这一分享，是上帝在他向我们显露他自己时，他在其他的第二对象中，这也就是说，在上帝的圣德的对象中，在他的符号（Zeichen）的对象中，在我们的作为创造物的领域中，置于人们的耳朵和眼睛面前，在人们的心里面，这些正如他们所是，他们本来是完全没有能力认识上帝的。但是，所有的它的核心在于它是上帝他自己，是这一个人，是最高的和真正的主，所以他向我们展露他自己；在启示中，我们必须与他的作为三位一体的上帝的救赎行动相关联，因而也是在他所利用的每一种创造物的事工和符号中与他联系。在这个基础上，也仅仅在这一基础上，才能有真正的上帝认识。

[II. 1, 55]

在它的主观真实性中，上帝的启示包涵着由上帝给予的它的客观真实性的确定的符号。在启示的客观真实性的符号中，我们必须理解某些确定的事件、关系和次序，启示在现实世界中是一种客观真实性，因而在现实世界中也是在我们的世界中，在我们的自然和历史的世界中。这些事件、关系

和次序的特殊规定是与这些象征在这一现实世界中所是和所意味着的联系在一起的，在这些象征本身当中，以内在性为立足点来看，这些象征也有着来自启示的客观真实性一边的另一种性质和涵义，也就是，来自道成肉身的一面。这些象征在这一超越性的立场上的本性和意义是，借助这些象征，那在启示中客观地进入世界的道，它只被一次说出而全部地进入世界，现在愿意在这世界里作进一步的陈述，亦即，愿意在这个世界的进一步更广泛的地区和更多的时代里被接受和聆听。借助这些象征，它将有在这一世界中的“自由进程”。这些象征是工具，凭着它们，它的目标成为一种道，它被人们所掌握，因而是一种裁判人和诫束人的道，凭着它，它的目的在于执行上帝的恩宠，这是它的内容。它们的这些工具的功能是在一种创造的真实下遮掩启示的目标；同时也揭示它，即，在一种实际的创造的真实形式中使它接近人，他们自己也是一种创造的真实。这些象征指向启示。这些象征证实启示。不，上帝的道经这些象征做了肉身的证实，已经表明肉身是做不成它的，它是一次说出而包含全部的，它是有效的和起作用的道。

[I. 2, 243]

借助于在一个他不是的形式里遮掩他自己，他揭示他自己是一个他所是的人。他用这种不同于他自己的形式，他用它的功用和符号，以便在这个形式里，伴着这个形式和在这个形式下成为客观，从而使他自己被我们所知道。启示意味**符号的给予** (Zeichengebung)。我们可以十分简略地说，启示意味着**圣事** (Sakrament)，亦即，在创造的客观性的形式中，因而也是在适合我们的创造的认识的形式中，上帝的自我见

证，他的真理的再展示，因而也是他认识他自己的真理的再展示。

[II. 1, 56]

最根本的，在信仰中的上帝的认识总是这个上帝的非直接的认识，在他的**圣德**中的上帝认识，在这些具体的工作中——在决定和使用某些创造的真实去承当见证给神圣的客观性中。把信仰与不信、妄信和迷信区别开来的是，信仰是与这一非直接的上帝认识相一致的。信仰并不认为**在上帝的客观工作中的上帝认识**是不够满足的。相反，在他的工作中去认识真正的上帝是真正十分可喜的事情。借助它们的客观性，信仰真正让自己**显现出上帝的客观性**。但是，信仰也牢牢地联系着这些工作的**特别所在**。信仰并不专断地选择对象来作为象征，在那种情况下，信仰凭自己的喜好来发明一个上帝的认识。不，实际情况不是这样，而是信仰凭着上帝自己选择的对象来认识上帝。信仰在这个认识的运作中认出并结识上帝的选择和自我显现。并且，对信仰的从属部分来说，信仰用上帝的这些特殊工作来认识他，因为信仰应该被使用——作为上帝认识的**途径**。信仰让它们的客观性成为一种见证——还只有一种见证罢了——对上帝的客观性的见证。在由上帝自己造成上帝崇拜的可能和必需的地方，信仰并不设立一个偶像崇拜。信仰，因而上帝的认识，随着所有这些上帝的被遮掩的客观性的规定而树立或倒下。信仰处于这些规定下：上帝在耶稣基督的教会中被谈论和被听到。信仰中没有一个能放置在其外或被改变而不严重地伤害教会的生命力。

[II. 2, 17]

在我们必须首先设立的《出埃及记》第 33 章第 11—23 节的反面，我们很难理解这个作为一个路德的一般规则的肯定的例外，它为理解所有其他的东​​西形成了一个背景，它说到摩西，上帝曾面对面地与他说，就像一个人与他的朋友说话那样（5：2）。那是什么意思？接下来我们读到，在上帝对他说话以后，上帝呼唤摩西道：“我按你的名认识你，你在我眼前也蒙了恩”。接着摩西希望认识上帝的“道”——也就是，去“认识”作为遵循上帝的命令从西奈到迦南的迁徙中“与他们走在一起”的那个人的他。“摩西对耶和华说，你若不亲自和我同去，就不要把我们在这里领上去。人在何事上得以知道我和我的百姓，在你眼前蒙恩呢？岂不是因你与我们同去，使我和我的百姓，与地上的万民有分别么？”（5：15）上帝回答道，这正是我也要行的。摩西坚持要求上帝显出他的荣耀（5：8）。甚至这个要求也不会遭到一个空洞的拒绝。不，上帝将设法在他面前经过，让“所有的他的荣耀”在他面前经过，而他将听到上帝之名：“我要恩待谁，就恩待谁。要怜悯谁，就怜悯谁”（5：19）。但是，摩西要听到的上帝的名字正是在**经过**上帝面前的时候。“你不能看到我的面，因为没有人看见我的面而现在还活着”（5：20）。这个“经过面前”显然意味着上帝对那些人的祈祷和等待已经开始，上帝实际上已经走在他和人民的面前了。而且在这个“面前经过”中，上帝将把他置于一块磐石的罅缝之中，并用手遮掩他，以便他只能从后面看见他（因此，处于在面前经过、同行和走在前面的过程之中）。正是在这种而不是在任何其他方式中，他能够并且将要看见上帝的荣耀。在这种方式中，上帝与摩西“面对面，就像一个人与他的朋友谈话那样”地说话。上帝真

的与他说话。摩西听到了上帝的名字。他真的得到上帝亲自的鼓励并被指引了方向。他认识上帝，就像他所祈愿的那样——在他的极其客观性中的上帝。但是，所有这一切发生于上帝在面前经过和走在前面时，在上帝的圣工和行动中，在他没有看到上帝的脸但他只能凭着自己的眼睛跟随上帝之中。在这种情况下，不仅仅是很少，而是甚至整个没有——的确没有相反的答案。人不能看见上帝的脸、上帝的赤裸的客观性，而不把自己暴露给上帝的毁灭性光环之中。如果谁能直接看到上帝，那他一定得是第二个上帝才行。人怎样才能避免上帝的毁灭？所以，上帝显示给摩西以一种双重的仁慈：上帝不仅仅根据自己的许诺实际地接受他，而且上帝在一种适合于作为创造物的他的方式中接受他，并通过他的工作的象征对他说话。我们很难设想，任何其他圣经叙述和应被考虑进这个主题的其他消息来源，能够教给我们任何东西去反对这一非直接的上帝认识。我们宁愿假设，即使在那些没有提到上帝的形象或言语的方式和象征的信息中，它们仍然被圣经的作者认为是当然如此而用不着提及罢了。它们总是意味着，上帝是在他的第二客观性中，在他的工作中出现和启示与人的。

还有，新约圣经的信息不是别的，只是在上帝恩顾的“面前经过”的基础上的上帝之名的申明。它是在一个持续解释的确定的历史事件中的形式中被给予的——这同一历史事件开始于出埃及记，甚至开始于亚伯拉罕的召唤，甚至挪亚的契约。但是，现在它的具体目的和它的整体变得十分清楚。弥赛亚，寄予允诺的亚伯拉罕和大卫的子孙，耶和华的仆人，先知、祭司和国王，出现了，不仅仅是接受上帝的派遣，也

是受上帝自己的儿子的派遣。然而，道还没有在上帝的永恒的客观性中出现，作为独自居于其上帝父亲胸中的儿子。不，道成为肉身。上帝让他自己能被认识，并且被认识在第二客观性的实存之中，在所有象征的迹象中，在上帝的工作中，上帝所有的其他的工作都用来准备、伴随和继续这一根本工作，在上帝采取的他自己的人的状态中，对此，上帝使他自身谦卑并滋养他自身。“我们说他的荣耀”，现在意味着：我们在上帝的人性中，在上帝的儿子的人性中，在他的走到死亡的道路，那也是达到他的复活的道路上，说这一个人。因此，这是再一次地与上帝**间接地**相遇，在此之中，作为新约的见证的使徒们发现了他们自己所在。他们也站在上帝的一层帷幕、一种迹象、一件工作面前。在伯利恒的草棚中，在耶稣殉难处的十字架上。上帝让他自己显示给人们知道，而人们在此事之中认识上帝，这一事件发生了。他们所看到的复活这一事实，在四十天后，他们视它**如其真实所是**的那样，上帝自己的出现和行动，并不改变他们在四十天后所看见的这一毫不含糊的第二客观性的事实，在它里面如其所是，由它所验证，他们认识了第一客观性，并因而认识了上帝自身。作为上帝和人的中介的耶稣基督，是启示与和好的实现，这一事实载明在新约中，相当于在新约中关于信仰的认识是上帝的非直接的认识，这正是由于那真正的原因。

这完完全全就是信仰的认识，在旧约和新约中验证为上帝的认识，从他的工作之中，那些工作现在是在耶稣基督的教会中的认识的内容。由于这一信息是教会的主的福恩，因而也是上帝——人的福音，中介者的福音，这一信息鲜明地与任何作为它的对象的拥有上帝自身的纯粹的和直露的客观

性的信息相对照。这一信息是信仰的福音和信仰的布道，在这一信息所称义的上帝——真正的上帝自身——在他的中介性里面，在他的工作的象征里边，在他的被遮掩的客观性里边。这一信息之所以如此，是因为它没有离开非直接的上帝认识的领域，而坚持它在这一上帝自己的领域之中——因而也是在所有的事物中——将要被寻得和发现，这一间接的认识是正确和真实的上帝认识，因为它是被上帝自己所选择和所规定的。让这一认识成为这一个人的自足，并不是屈从，而是真正在并只在信仰里站在上帝面前的人的人性和勇敢的表现。因而上帝的教会的福音必须是确定的、界说的和有限的信息。这一信息并不包含和称说任何事情和每一件事情。这一信息的内容并不是 *ἄπειρον*，没有根系的、人类的假设常常构想出的上帝的样子。这一信息并不毁坏认知；相反，它聚合认知。这一信息并不反对一种确定的和具体的观点；相反，这一信息建立这种观点。它并不教思想在不可思的一个或全部中失落自己；相反，这一信息形成它的非常确定的概念，通过肯定这个和否定那个，包括这个和排除那个。这一信息包涵多样的福音，耶稣基督的福音，以色列的弥赛亚，真正的上帝，在他自己的时间和地点中，他也成为真正的人。这一信息解释，不是解释上帝的理念，而是解释在他的业绩中启示出来的他的名字。对应着其内容，这一信息在形式上是自我客观性的——可见的教会，可闻的布道，可行的圣事。这些并肩处在许多客观性的其他领域中，组成了客观性的一个领域；但是，这是建立在使徒们和先知们的见证的基础上的，它们必须显示和证实客观性。这一信息也不羞于作这一见证；相反，它以自己为浩瀚书海中仅有的一本而自豪。作为真实

的上帝认识的基督教信仰，使这一信息自己能被包含在这一客观性的领域之中，并允许它自己保持在这一领域之中。这一信息在自身之中而并不是与上帝的客观性完全一致，但是，在这一信息之中，上帝显现了他的工作，上帝的善德出现了，因此上帝自己的客观性使它自己能被认识，并将要被认识，从而有了上帝不取报酬的恩宠的选择和显现的力量。如果我们想要否定并终结间接的客观性，那么，我们将不得不摧毁耶稣基督的教会的根，并剿灭信仰的本身；如果要达到一个设想其为更好的上帝认识，我们想要撇开和揭穿幕帘、象征和善德，上帝在其中使他自己没有丝毫减损地被人所认识，更通过他作为他所成为的这一个人的上帝的荣耀的表现而被人所知。信仰也存在于这一领域之中，否则，它就根本不是信仰。通过信仰而产生的真正的上帝的认识也是同样的一个道理。

[II. 1, 18—21]

上帝存在，不仅仅作为不可把握的上帝，也作为**可把握**的一个人；不仅仅**在世界之上**，也在世界之中并属于世界；不仅仅在天上的和不可见的形式中，也在**地上的和可见的形式**中。他成为并且是，他存在——我们不能回避这样一个陈述；这样做会成为最糟糕的基督幻影说——对**客观的现实性**来说。然而，难道这意味着上帝的存在作为在其他东西当中的一件东西，他正是这样像别的东西一样能够被看见并被认识的吗？如果他曾是并仍是这世界中的一个人，具有地上的和可见的形式的话，那么，我们不能否认，他是像这样的一件事物，能够像这样地被观察到和被认识。但是，当然，一个人不只是一件东西或一个对象。作为一个在人群中的人，他

是一个人所面对的上帝——“你”，这样，他就与所有仅仅是东西的事物区别开来。现在，作为一个“你”的人，不仅仅是一个我的存在的规定，也是世界上所有客观真实性的总和。在耶稣基督中，上帝成为**并且是**一个人，即所有的人中的同类。作为上帝，他不仅仅是许多个这样的同类的人的一个，他也不仅是同样人性的观念。我们现在谈及“**具有上帝性质的上帝的儿子**”。他**成为并且是**人，即所有人的同类；因而也是“你”，不只在简单的，也在一个**极其客观的真实**中，人类的“你”，**如此这般的**他也直接是一个永恒的上帝“你”。这不是一个人按他自己意愿正确或错误地选取其作为这一人类的“你”的客观真实的问题，或被其他人掌握、理解和解释为这一“你”的客观真实的问题。实际情况毋宁是，上帝自己，在他的深深的慈爱和它的巨大的力量中，选取它以便在人类亦即本质上在他的儿子的形式里生存，因而**成为并就是**一个人，因而成为这个无可比拟的“你”。上帝自己是在这个世界里的、尘世的、可设想和可见的，就像他是这个人。我们必须服从上帝自己就像我们必须服从这个人。当这个人在人的语言里说话时，那就是上帝自己在说话。当这个人像一个人那样行动和受难时，那就是上帝自己在行动和受难。当这个人像一个人那样胜利时，那就是上帝自己的胜利。这一个人的作为人的言语、行动、受难和胜利直接地关系到我们的全体，他的历史也就是我们的获得拯救的历史，这一拯救改变了整个人类的状况，正是因为上帝自己是他的在自己儿子的人的理由，正是因为上帝自己预计和塑造了自己的在自己儿子的人的本性和式样，正是因为上帝自己在他的儿子来到这个世界，并作为我们中的一个人，“一个他

所踏入的我们的这个世界的一个客人”。

[IV. 2, 53]

如果上帝的儿子变成并且也是人的儿子，如果这能被人们认识，就像在世界上发生的所有其他**事实**一样，那么，除了他的自我启示之外，它还能是什么呢？在我们所熟识并使用的**所有形式的沉思冥想中**，哪一种能够算作在这一种联合中具有任何有效性的其他原因的发现呢？什么物理学或形而上学能够引导我们发现这个原因，独立地使我们能够认识自我启示——认识它，亦即，以一种允许我们，就像在神学里一样，去真实地把它作为一切有条理的思考的基础，认真地把它当作一条公理而了解并对待它，哪一种物理学或形而上学能做到这一点？什么权威，即使它是永无谬误的教会或教皇的权威，能够保证它的正确性，如果它不能在他们的见证里保证自己？如果自我启示在实际上是被保证的，那它就是自我保证的，因为自我启示是在以上所描述的情况下被**启示的**。否则，自我启示就是**没有保证的**。否则，我们就不得不承认，我们只有冒险去相信一个假设——也许是一个大胆而深刻的假设，但仅仅是一个**假设**而已。我们只有做出一个设想，我们必须依靠这一事实，即我们已经使它首尾一贯了，它也许是中肯的和富有成果的，但是，到最后，我们还是**没有**获得真正的认识。我们仅仅猜疑而已。整个教会都将依靠这个假设。它将没有真正的认识，而只是猜想罢了，并没有真正地认识到它在哪里并建立在什么基础上面。如果它知道，如果我们明了，那么它只能**建立在这个基础之上**，即这一事实，不仅仅是一个事实，而是那种自己陈述自己，自己展示自己，它源于自己维护的客观性，从那里流溢出这一结果，它让它

自己认识，因而它在它自己中包涵一个理由，它能够如此地认识它。最好不要掩盖这一真理，在这一理解中，除了它自己，不可能有关于它的确定的认识。

[VI. 2, 137]

对这个人的耶稣的认识的预设，是认知主体的参与，这一认知主体在新事物中，它使这一个人成为在世界中的**这一个人**。这一参与的预设，是这一个人的存在的基础，他穿透和超越了他自己的为我们所能够看到、理解和认识的范围的局限，他在这一领域中发现、宣布、证实和**显示**自身。但是，这意味着，在神圣光环的同样的神性行动的威力和仁慈中，这一神圣光环是他的**存在根基**，是人的耶稣**陈述**上帝自己，**阐发**上帝自己和使上帝自己**被认识**的基础，所以，上帝不再只是被宣布为一条道路，而是被认识为和被承认为他所是的那一个人。这意味着，在他的自我展示中，和随着他的自我展示，上帝推引和启动人类的认识和理解，这认识和理解自身附着在圣光的神性救赎行动上，在这个神性救赎中和借助这一神圣行动，上帝使他自己的存在，跟随和伴同着它，重复他在这一基础上所具有的存在，并从而成为、以及就是一种恰当的人类的见识和理解（就像由他自己所把握的东西一样）。对这一个人的认识的本质，是上帝的**宏伟行动**（Gottes Majestätsakt），它存在于、凭借着并来自于人的耶稣所具有的上帝的存在，这一存在必须在人类的见识和理解中得到**反映和重复**，而这种人类的见识和理解是由上帝唤醒并控制的，因而也是与上帝共鸣的。

[IV. 2, 41]

圣经是人的耶稣的降临，对于不是这一个人而上帝仍然

帮助他们的其他的人来说，他是上帝的儿子。圣经的见证是对这些人的展现，因而是他们的发现。事实上，因为他们受到上帝的帮助，所以他们能够**被召唤**，他们肯定**不能**自己召唤自己，不能**成为**他们自己肯定永远**不能**成为的那一种人——上帝的孩子，圣灵的孩子，这一圣灵在死亡之中而无畏于死亡，因为作为罪人，他们已经从罪的灾祸里解脱出来了，对所有那些因为看不见圣灵之光，而仍然处于黑暗之中，但不愿意停留在这黑暗之中的人来说，天使正是这样。就像由于圣灵是耶稣基督自己来临，他对关心他们自身的人们的发现的见证，实际上，他和他的见证是耶稣基督的**自我启示**，此乃所有耶稣基督**认识**的基础。

[IV. 2, 143]

我们必须意识到，上帝的启示，对我们来说，是上帝自己的为人，和上帝自己的工作。这一启示的一切的慰藉，一切的力量，一切的真理，都决定于这一事实，即我们把它认作**上帝自身**，除了上帝的可能性之外，排除所有其他的可能性。因此，我们必须意识到，作为启示的接受者，人被带到上帝的**判决**之下。仅仅**因为这个**，他才被带至上帝的允诺之下。仅仅因为这个，上帝才会作为一个人来会见他，这个人和解他，接受和指导他的道路，因而这个人**不鼓励**他自己的能力和意志和成就，而使之服从上帝自己的能力、意志和成就，因为如果上帝的荣耀是胜利的，而人总是需要帮助的，那么，人总是必须服从上帝。因此，我们要理解，对上帝来说，启示涉及到将人从他对自己的自由的估价中解脱出来，以及培养他的作为上帝的孩子的自由。这个否定，这个通过上帝的永恒的恩宠和仁慈而达到的人的否定，仅是视他自己的地

位为上帝的孩子，视自己的地位为上帝与人之间立约的一个成员。但是，这明显地意味着，除非通过上帝自己的行动，人的否定其影响莫过于视他自己的地位为上帝的一个孩子。所以，上帝的可能性战胜我们所处于的囚奴状态，在这种状态中，我们只能实现我们自己的可能性，和只能相信我们自己的可能性。人的自我封闭的独特性，他只能具有认识他自己的自由，这种独特性因着上帝和上帝的自由的独一无二性而被证明是坐井观天和封闭的，终究也是相对的。在上帝的自由中，上帝决心帮助人并一劳永逸地成为他的主。人究竟怎样才能预见这一胜利和它的奇异景象？他怎样才能预测到这一胜利或为它的到来准备好自己？它是上帝的胜利。它是一个主张或立场，在其中，人可以很好地发现自己，但只有带着惊喜，只有带着感激，只有带着一种对完成的事实的谦卑的承认，而没有任何机会去思考它将怎样超过，不拥有从他早先的状态中派生出它，或说明并引导着一个人到另一个人的道路的任何需求或能力。

[I. 2, 283]

上帝的认识是对上帝的服从。注意，我们不说上帝的认识也可以是服从，或者说使服从附着于上帝的认识是必须的，或者说它是随着服从出现的。不，作为信仰的认识，上帝认识是在它自身之中，是根本必然的服从。它是人采取的一个决定，响应着神圣的决定；回应着作为现实的主的神性存在的救赎行动；回应着恩宠的实施，在其中信仰以上帝为根基并且继续再次地以上帝为根基。在这一行动中，上帝设置他自己作为我们的对象，而设置我们自己作为那些认识他的人。但是，事实上，上帝这样做意味着，我们认识上帝只能够包

含在我们追循这一轨迹之中，在我们自己成为这一行动的一个回应之中，在我们自己和我们的整个存在因而也是我们的考虑和酝酿成为回应这一神性行动的人的行动之中。这是服从，信仰的服从。精确地说——也仅仅——作为服从的行动，上帝的认识是信仰的认识，因而是真正的上帝的认识。如果它是别的什么，就不会从服从中流溢出来，因而也不会从信仰中流溢出来，就会失去认识上帝的机会，就肯定不会是上帝的认识。因为上帝将作为他所是的那一个人而被认识。他是完完全全是他所是的那一个人，他的救赎。然而，他将要被认识的，是作为救赎行动的这一个人。

[II. 1, 27]

3. “自然的上帝认识”问题

按照“自然的上帝认识”（“自然神学”或“一般启示”），在基督教神学中一直存在着这样的理解：人认为他必须采纳的上帝认识是与启示的具体神性行为分开的，是建立在关于神和神性的一般的人类和陈述基础上的。巴特认为，关于上帝的基督教思想与这一臆测的一般认识的联系是一个致命的错误，因为重要之处在于其受到人认为他认识他自己这一看法的影响。启示寻求将人从他自己的关于神性的设想中解脱出来。因此在宗教（作为对人来说是可能的上帝的认识）与福音之间不可能有任何的一致性，而只有矛盾冲突。

作为历史的基督教本身是宗教，而且必须不断地置于福音的批判之下。对巴特来说，这是1933年以后德国教会冲突的真正问题，就像1934年的“巴门宣言”中所指出的，该宣言基本上由巴特构思。

当我们谈到上帝的最初的和基本的意愿时，谈到在创造中实现，在于创造并超越创造的上帝的“第一个行动”时，我们并不是在谈论一个“本原的启示”，对于这一“本原的启示”，因为实际上它不同于耶稣基督，所以我们必须把它与耶稣基督区别开来。我们并没有谈到任何对人的理性或存在的自我认识或自我估价的结果。我们并没有以任何对统治着自然和人类历史的法律和秩序的观察和结论为依据。我们确实没有谈到任何有关宗教的品性，这一品性假定是或实际上是对人合适的。只有唯一一个启示。那启示是誓约的启示，是上帝的最初和最基本的意愿的启示。否则它怎么能够启示予我们呢？一个“本原的启示”的概念，它必须与在耶稣基督中的启示区别开来，因为在耶稣基督中的启示实际上与纯粹空洞的概念不同，与一个可以仅仅凭着幻想填写出的概念不同。

简而言之，从一开始，从救赎前提出发的恩宠的立约，不是“自然神学”的一个发现或结论。离开或没有耶稣基督，我们不能对上帝和人以及他们相互之间的关系说任何一句话。最起码的，我们可以说，他们的关系可以被预定为一种恩宠契约的关系。正是因为它是一种恩宠的契约，所以它不能被人所发现，也不能被人所解说。作为恩宠的契约，它不顺从于任何一种关于宇宙或历史的意义和基础的人的思考，或由人所提出的任何问题。恩宠对我们来说是不可企及的，否则，

它怎么能够成为恩宠呢？只有恩宠自己才能使它成为可获得的。恩宠从来不能被回忆。回忆恩宠本身就是恩宠的工作。对恩宠的认识的本身就是恩宠。

[IV. 1, 47]

自然神学是处于在耶稣基督里的上帝的启示之外的人与上帝联合的教义。自然神学得出一种上帝的认识，它是可能的和真正的上帝认识，是建立在这种独立地与上帝联合的基础之上的，自然神学还得出这种上帝与世界和人的整个关系的结果。这是一个必须的承担，在诸如人的可能想像的范围内——设定存在着如此的一个领域，因而它能够成为一种严肃思考的对象。只要我们一旦想到它那作为真实或虚幻的特性，这个景象就会出现并存在于这一事实之中，人依靠他自己胜过依靠上帝。然而，这意味着，事实上，对人来说上帝成了不可知的东西，而人却使他自己与上帝等同。因为对拒绝他的恩宠的人来说，上帝变为人自己能看见、选择、创造和成为的最高的实体。人给出一个自然神学的说明，这样做也具有同样的性质，上帝必须做这件事，因为这是在这个领域中的人的存在的自我展示和自我裁决。

[II. 1, 189]

这一“来到我们”的真理是启示。它不在自然的状态下到达我们，而在一个行动中到达，就像真理的来到一样，这个行动在一个非常确定、真正定义的关系中出现。这就是说，它像具有宗教信仰的人那样到达我们；亦即，它在一种设身处地从我们的状况出发去认识上帝的努力中抵达我们。因此，启示并不在回应对它的要求的活动中到达我们。回应启示的活动必然是信仰；承认上帝的自我给予和自我体现。我们需

要明白，在上帝的眼中，我们所有的活动，即使在最完美的生活中，也是无效的；就是说，我们自己所有的并不处在掌握真理的位置上，不能使上帝成为上帝和我们的主。我们要谴责所有的企图，甚至去掌握这一真理的试图。我们需要做好准备和义无反顾地下定决心，让真理告知予我们，并且，因而靠着它被我们理解。然而，这才是事情的问题所在，我们并没有为它下定决心和做好准备。真理已经真的降临在其头上的人将承认，他根本没有准备好和下定决心让它对他自己说话。具有正信的信仰者不会说他从信仰来到信仰，而说——从非信仰者到信仰者，因为甚至当他遇到启示并继续受到启示时所具有的态度和行为都是宗教的。因为，在信仰中，人的宗教属性经启示证明是**抵制**启示的。从启示的立场出发，宗教显然被视作一种人类的企图，它试图去预测在启示中的上帝愿做什么和做什么。这是试图以人的工作去取代神的工作。在启示中提供和体现给我们的神性的真实被人专断的意愿所渗入了的上帝的观念所取代。

[I. 2, 29]

我们从申明宗教是**非信仰**（Unglaube）出发。它是一个关切，的确，我们必须说这是一个了不起的关切，一个**无神的人**的关切……

就我们已经谈过的而言，这一前提丝毫不是一个否定的价值判断。它不是一个建立在有关宗教性质的某些先验否定判断基础上的宗教科学或哲学的判断。它不仅仅在宗教方面影响其他的人。首先，它也影响作为基督教宗教的信仰者的我们自己。它形成神性启示对于一切宗教的判决。它能够被解释和被发挥，但是它不能从任何比启示更高的原则中派生

出来，也不能被任何宗教的现象学或历史学所证明。因为它的目的仅仅在于重申**上帝**的判决，它并不涉及对任何人类价值的人的声明，也不涉及任何有关真善美的争论，这些争辩在几乎所有的宗教中，都有仔细审验的发现，我们自然也期望在我们自己的宗教的丰富宝藏中得到之。实际上情况正是这样，人被上帝所掌握，被上帝所判决，被上帝所谴责。当然，这意味着我们在根子上，在心灵深处被震撼了。我们的整个存在都成了问题。但是，一旦情况确实如此，那就没有对否认相对于上帝的人类的伟大性，而感到沮丧和痛苦悲哀的余地了。

这就是为什么我们绝不能忽略附上一个警告的原因，即当我们在宗教这一领域中面对给我们以如此震撼的人类伟大性时，我们不能变成腓力斯汀*式的或基督教的偶像破坏者。当然，这是不可避免的并非毫无意义的，在具有强烈的基督教感情的时代，异端的庙宇应被夷平，所谓圣人的偶像应被摧毁，秽污的器皿应该摔掉，组织应被逐出；唯美主义者到处感到巨大的悲伤。但是，这常常是具有讽刺意味的，基督教的教会正是建立在这些庙宇的遗址上的，并利用了它们的台柱和家具作为建筑的材料。过了一些时候，偶像破坏的风景被一种新鲜的艺术装饰形式所取代。这逐渐地显示出，对人的价值的贬低和否定也许常常具有一种实际的和象征的具体意义，但它永远不可能有任何基本或普遍的意义，它也绝不能有那样的意义。如果它是那样的话，我们就不能把认为宗教是非信仰的这一神圣的判决，翻译成人类的语言，转换

* Philistine——古代居住于现巴勒斯坦一带的非犹太人。——译者注

成确定的价值贬低或否定的形式。它常常必须在确定的价值贬低或否定的形式中得到体现，但是，我们还必须接受它作为上帝对一切属人的事情的判决。它可以被听到和被理解，如同期望的一样严格和准确，但在彻底的神圣判决的意义上，它只是被那些不如此这般企望人的因素的人，那些把它认作值得整个真理的人，那些具有某些迹象意欲真正地抛弃希腊或印度的神的世界、中国的智慧的世界或罗马天主教的世界，甚至我们自己的新教信仰的世界的人，它只能被这些人所听到和理解。

在这种意义上，我们必须聆听和接受这个判决，神圣判决确实能够被描写成一种反对所有形式的无知和市侩作风的卫士。面对人的伟大，它并不挑逗我们作出一种芳草绿茵的梦境般的和孩子气的承认，而是唤起我们对它的真实和最终的有限性的成人般的醒悟，那有限性不必由我们来确定，而是已经确定了的。就在上帝面前的崇敬之心而言，必然总有对人的伟大的崇敬。但它不是处于我们的裁断之下，而是处于上帝的判决之下。

[I. 2, 327]

它（宗教）是一种虚弱的但是好战的，一个自大但没有希望的努力，它试图创造人可能做到的东西，但它现在却创造不出来，或者说，只有在上帝自己创造出它来的情况下，它才能创造出那种东西：即对真理的认识，对上帝的认识。因此，我们不能把这个企图解释成人与上帝的启示的和谐合作，就像宗教是一只由上帝在他的启示中做成的延长的手一样。再重复一遍，我们不能一谈起人的明显的宗教倾向，就如此去说，它是人类认识的一般形式，它要求在启示的形式中占

有真实和合适的内容。相反，在这儿，我们有着一个排中律的矛盾。在宗教中，人束缚和禁止自己，通过提供一种替代品和事先拿走必须由上帝给予的那件东西来反对启示。

当然，他有权力去做这件事。但是，凭这个权力他所要求和取得的，决不是作为主和上帝的上帝认识。它决不是真理。它完全是一个虚构，它不仅仅是很少具有而且是完全没有与上帝的关系。它是一个反对上帝的虚构，当真理来到他面前的时候，它必须首先被作如此观并抛弃之。但是，作为一种虚构，仅仅当真理来到他时，它能够被作如此观。

[I. 2, 330]

我们将以一个关于 1934 年 5 月 31 日“巴门宗教会议的神学宣言”的简短的历史性评论来作结束，原文如下：

“我就是道路，真理，和生命：若不借着我，没有人能到父那里去。”（约 14：6）

“我实实在在地告诉你们，人进羊圈，不从门进去，倒从别处爬进去，那人就是贼，就是强盗……我就是门，凡从我进来的，必然得救。”（约 10：1，9）

耶稣基督，就像他在圣经中被见证给我们的一样，是一个负着上帝的道的人，我们必须听他，我们必须在生和死中都信任他、服从他。

我们谴责那样的伪教义，它宣称教会能够并必须承认在这一个上帝的道之外始终存在着其他的事件和力量、形式和真理作为上帝的启示。

这段文章是重要的和恰当的，因为它提出了第一个公开

的文件，在这份文件中福音教会处置了自然神学的问题。宗教改革运动时代的神学以及公开发表的文章留下这个问题尚待后人解决，它仅仅在最近几个世纪才实际上变得尖锐起来，因为自然神学已经威胁要从一个潜在力量变成一个在教会主张和神学体现中分量不断增加的标准和内容。当德国的福音教会遭遇到自然神学的一个确定的新形式的毫不含糊和坚定的挑战时，这个问题立即成为一个焦点。例如，要求承认其神圣意义的 1933 年政治事件，特别是在所谓上帝派遣的阿道夫·希特勒的形式中，在圣经见证的启示之外还存在着一个特别的上帝的新启示的来源，它要求服从和信任，声称它应该被基督的教义和神学承认为具有同等约束力的义务。当这一要求提出时，它拥有一个确定的听众，正如众所周知的，从这儿开始了所谓的德国教会冲突。这一点很快就清楚了，即在它的第一个要求的背后正站着另一个索求。根据其政治运动的动机，这已经早就计划好了，尽管最初只是模糊的轮廓，在 1933 年这一所谓新启示被宣布为**唯一的**启示，因而有了从基督教教会向德意志自然和历史的神话的圣庙的转变。

在前几个世纪的发展中，情况已经如此。可以毫无疑问地说，不仅仅是一部分而是整个儿地是一个预先计划好了的主张，它要求与耶稣基督和圣经的验证平起平坐，教会还应该承认和宣布在理性，在良心，在感情，在历史，在自然，以及在文化及其成就和发展中，也有上帝的启示。这几个世纪的教义和神学的历史简直就是一部教会与这一事实冲突蔓延的历史，教会要求这种“也有”，在某种程度上亦认为，“**也有**”的真实涵义是“**只有**”。这一冲突注定是令人厌倦的甚至是没有希望的，因为，这个坐在斜面上的“**也有**”恶化为

“只有”，除了对所有有兴趣的部分的忧虑、自相矛盾和惰性，它不能提供任何内在的检验。实际上，在这些世纪中，由于对抗自然神学的“也有”（其秘密在于“只有”）的侵入，圣经生存下来了，教会也被——就像它总是令人惊叹的那样——保存下来了。因为它把自己的“只有”塞进来强行索求，在这种情况下——并非没有人的忧虑、自相矛盾和惰性的合作——至少还保持着这一点，对他们这一边来说，在耶稣基督及信仰和服从上帝之中的上帝的启示，实际上“也”没有被减少直到沉默和湮没。因而，事情并没有被带到按事物的逻辑真正要求的那么远，按照事物的逻辑要求，尽管我们仅仅把我们的小指头借给了自然神学，必然带来否认耶稣基督中的上帝的启示的结果。一个不力争成为唯一标准的自然神学，就不算是自然神学。要给它这一位置，就是把自己，尽管不是故意的，放到导致这一唯一拯救者的道路上。但是，在这几个世纪的发展中，这一事情的整个状态被几乎完全掩盖住了，特别是从那些想在良好的信仰中去保卫圣经启示的有效性和价值的人的眼中看来，事情的状态似乎并不如此严重。这是值得提请注意的，它是教会内的保守运动，就像受 A. Kuyper 和 A. Stoecker 激励的人们一样，其行止最为朴素，但是朴素压倒了一切。启示的概念和理性、历史或人性的概念常常由连接词“和”连接到了一起，最肤浅的附加条件被当成预防这样联合的所有可能产生的危险的最满意的保护。不幸的连字符被用到诸如“现代的”和“实证的”，或“宗教的”和“社会的”，或“德国的”和“福音派的”这些词汇之间，似乎这样一来它们的意思就成为自足的了。这一事实被忽略了，所有这一切表明，有强大敌人躲在里面的特洛依木

马已经被拖进了城里。因为，从长远来看，对这种联合的基本上和平的承认，已经差不多被接受为真正的正统学说，作为神学（特别是教会统治的神学）的基础。对它的抵御只是偶然地出现，而必然地在狂热、偏激和夸张的嫌疑下出现。

这就是在 1933 年教会遭遇到新的集权主义国家的神话时，事情所处的状况——那是一个起初被轻轻遮掩住而很快就暴露得足够充分的神话。毋庸多言，在这一事情面前，一开始教会的立场就是整个儿没有防备的，而到现在只能屈服于它。再者，就像两百年来常常发生的那样——或看上去的那样——一个人类精神的新潮流和运动的代表叩开了教会的大门。它的请求从每一个先例看来是十分可以理解的。它只是要求允许它的观念和理想进入教会，就像所有先前的时代和阶段的那些观念和理想一样。它的主张是，他们构造一个更时代化的形式，一个新的历史性的僻壤，一份由上帝自己给予的契约 (*rebus sic stantibus*)，因为福音的教义，自然而然地在它自身之中，将保持不变。完全相同的事情在 18 世纪初叶发生，伴随着古希腊人文主义的复兴；或一个世纪之后的理想主义；或者，在它的相关的链索中，伴随着浪漫主义；然后是 19 世纪的资产阶级社会和学术的实证主义；以及同一时期的民族主义；再稍后一些的社会主义：它们都想在教会中拥有发言的一席之地。面对这些清楚的先例，没有根本的理由对这一新的种族国家主义保持沉默。它的意见是不是像它的前任那样值得听取并让它在教会中拥有发言权，则是一件从德国外部看来有不同意见的事情，在种族国家主义现象还未被发觉或只是远远地有所了解的地方，一个不同的政治或哲学的立场引起它被用反对的观点来考虑，会给予这个问

题一个否定的回答。但是，我们绝不能不意识到，在德国内部，用基本上正是同样正当的理由来考虑，一个肯定的答复能被作出。如果把上帝在耶稣基督中的可认识性，与上帝在自然、理性和历史中的可认识性结合在一起，把福音的教义与所有种类的其他教义结合在一起——这在很长一段时期中，不仅在德国而且在所有地方的教会中，情况都是如此——如果这样做是可以答应的、正当的，也许甚至是正统的，那么，就很难理解为什么德国教会不应被允许特别地利用这一过程。它以它惯常的德国人民的彻底性所做的事情，并不是一个真正的批评的基础。“德国基督徒”所需要的和所做的，显然是循着一条线索，它在足够长的时间中，被全世界的教会承认和遵循，即启蒙运动和清教徒的线索，施莱尔马赫、理查德·罗德和里赦尔的线索，在英格兰和美利坚，在荷兰和瑞士，在丹麦和斯堪的纳维亚国家，它曾有那么多的同行者，外界没有一个人真正对德国提出过批评。因为基督教和自然神学影响的新结合涉及到一个与种族纳粹主义的结合，这对世界其他部分来说，是很不相宜的，因为这一结合现在是以一种彻底性被实现的，这种彻底性对其他国家来说是如此的令人吃惊。现在，如此多的其他的结合已被允许予以没有矛盾地通过，甚至被充满珍爱地抚育，要想做出任何有良好基础的抵御，已经迟了两百年，在德国最初曾有很好的理由对这个新结合采取一个特别有力的立场。它，特别是对德国路德宗来说，曾有把自己荐作基督教和自然神学及其教义的关系的卓越的或许也是确定无疑的解决的功劳。它似乎像汹涌奔流的大河，在它里面，德国教会和宗教的的和最老的历史的溪流，可能得以汇合。它似乎允诺文化和学术研究的成

分子它们最深刻的愿望的出乎预料的实现。它似乎像一次潮汐波浪一样地把教会的船抬高起来，许多人感到触礁搁浅了，最后，终于可以尝试再经历一次达到那国家真实生活的海洋的高潮，并因此进入真实性的领域。从人类这个角度说，这是不可避免的，在1933年，德国福音教会只有答应新的“也”，在它的后面藏匿着“只有”，所发出的要求伴随着完全一样的遗弃，也就像在另一方面教会——明智的或不明智的——对许多其他要求继续所做的那样。唯一的问题是圣经，它起初不是被压抑的，对通常关心的事情的担忧、内心矛盾和惰性的，在这个时刻，它是不是也不像一个平衡的砝码一样起作用，而防止事情被引向极端。

因而，这是一个令人惊异的事实——这是巴门宣言第一条的意义——在德国内部产生了一个对新结合的反动，这种新结合不仅旨在这一具体的结合，而且以结合的长期习惯过程为目标，以成为德国和全世界的正统的“和”为目标，以小小的连字符因而是不多不少等于教会中的自然神学的共管领地为目标。因为，当时，在巴门宣言中，在圣经中上帝显证给我们的耶稣基督被定义为负载上帝的道的这一个人，对他我们必须从生到死都信任和服从之；这时，与这一个上帝之道不同的以教会宣言为来源的教义，被否定为伪教义；并且，在整个巴门宣言的总结性文章中，把对这一真理的确认和对这一谬误的否定宣布为德国福音派教会的必不可少的神学基础——如此这般作出了一个断言（高高悬在可怜的“德国基督徒们”的头上，并远远超出整个德国教会的短暂地位），如果严肃看待这一点的话，这一断言包涵在它自身中一种对教会的净化，它不仅来自问题的具体的新关键，也来自

所有的自然神学。德国基督徒被他们所处的整个发展的矛盾所困扰。抗议——这在巴门被 Hans Asmussen 以直率的语言表达出来，他必须解释整个计划——是“反对同样的现象，它在两百多年时间中缓慢地为教会的毁灭挖掘好了坟墓”。抗议毫无疑问是朝向施莱尔马赫和里敕尔的。抗议是指向整个 18 和 19 世纪的基本倾向，因而也是反对所有其他教会的令人崇敬的传统的。这一点必须指出，这一抗议是在一种宗教改革运动的宣言在当代的应用中形成的，而没有在那一宣言中寻求任何一种表达模式的可能性。在信仰与教父的结合中，有某些事情就没有用那种方式表达。探索必须作出，甚至即使冒着革新教会的嫌疑，这在后来真成了实际的指责。在这一抗议的标志下，德国教会继续在这一点上发生冲突。它的所有个别的和实践的问题都曾是并继续是直接和间接地与巴门宣言的第一条联系在一起。教会是“公开声明的”教会，完完全全在这一标准之下，它在它的所有的方面都郑重地作出这一决定。1934 年 11 月德伦主教会议的结论，澄清了它的有关教会律法的立场。但是这一澄清是根据巴门对教义的澄清而作出的，而且只能在与它的连合中得到彻底执行。在德国新教教会中的日积月累的错误和踌躇与这一事实相联系着，即在巴门宣言里深刻表达出的——耶稣基督是我们必须信任和服从的一个负载着上帝之道的人——起初并不与教会的肉与血的真实相一致，而且与之相矛盾，并在一场令人厌倦的斗争中被继续重复着，获得着和实践着。哪里没有这种澄清，在实践中，除了继续部分地撤退和妥协之外，就不可能有其他的态度。哪里有了这种澄清，随着它的产生，自动地就有了抵抗的意志和力量。德国新教会既有普世精神的天

赋和职责的力量，这些它在巴门宣言中接受了，但又没有力量。它既要为福音派教会以及各地教会都长期缺乏的纯洁化而斗争，它在实际上又没有为它而战斗。如果它只是关心1933年的德国的错误，或者这一错误的某些致命的具体后果，它的冲突就不多不少意味着在重大现代失序中的不同反应，这种反应过去从没有完全付诸阙如，现在在任何地方也不少见。如果这样，它就不会是一个真正的严肃的冲突了。一旦它关心事物作为一个整体，它就是一个真正的和严肃的冲突；不仅仅因为问题的关键，显然是其在最新形式中的对手自然神学，而且因为它是教会自身在这一时代对整个自然神学的否定的一个问题，因为它是它自身基础纯洁化的一个问题。但是，在巴门宣言第一条中陈述的这一事情（在把它描绘为需求和愉悦的一次痛哭的最佳定义中）正是这一个问题。事实是，1934年可能作出了基本的反对，这写在那篇宣言中，以及，尽管存在所有的不确定性和逆反性，因为它证实和维持自身作为对新教教会在最严重的挑战面前所采取的整个态度的感觉，这个抵制是我们已经能够把它描绘为在现代教会历史中最令人瞩目的事件之一，然而，事情总会发展的。

这不是新的政治极权主义，也不是围攻的方法，这种方法加速了这个事件的产生。要想在“加尔文主义”中或在这个或那个神学教授的行为中去发现在这一事件中救赎的有效力量，这是极其幼稚的。事实是，当没有什么其他东西给教会留下来时，叫做**耶稣基督**的上帝之道的这一个人留下来了。事实是，它能够不让自己落入深渊，就像被要求的那样，但是它可以采取并必须采取一个新的立场。事实上，这个时刻，事情的逻辑不可抗拒地在另一方面起作用，因此在

这一时刻，它被教会抓住了。所有这些必须受到精神的评估，要么它就根本不能得到评估。所能被期待的是，经历了如此经常的、在它早期的精致的形式中的挫顿的沉思之后，教会现在厌倦了，它的眼睛模糊了，它内里的精力耗尽了，所以它会轻而易举地而在这时刻永远地屈服于所有的那些喧闹的诱惑的进攻。但是，这事实上并没有发生。上帝的话仍然传流下来了，尽管有种种波折，在同样的教会里面，它常常遭到否认和被背弃。人们仍然可能惊吓于新神的奇异形式的谱系，以及他的毫不逊色的弥赛亚。他们仍然会站到这一立场上，即除了落入深渊之外还有另一种可能性。尽管有各种弱点，他们仍然可能追寻这另一种可能性，再次捧读圣经，再次忏悔承认它那清晰的论断，因而有巴门宣言痛哭陈述的需求和欢乐。在所有其他的基础在他们的脚下崩溃以后，他们可能马上就站到并坚持他们在这一基础上的立场。这一情景当然会有它的精神历史的、神学的和政治的先决条件和规定。但是，在那些以非常近视的眼光来看待它的人的眼里，它总是不可能的或终究是一个奇迹。所以巴门宣言第一条不仅仅是一篇精美小巧的神学研究的发现。从1933年春天所处的历史条件来看，一篇小小的神学研究的发现是不可能决定德国的未来的。它基本上是一篇十分令人惊奇的公开声明，它反对所有预期将要发生的事情再次在教会身上发生。当它失去了它的所有的咨询者和资助者时，在上帝之道的这一个人里，他的名字叫耶稣基督，他仍然有上帝作为他的安慰。事情按其本性而存在着，他能够给予其他的人他的信任和服从吗？他能够和应该依据其他的东西作为他的主张的来源吗？*Rebus sic stantibus*，任何其他的来源只能是神话，因而是一切

事物的终点，肯定也是教会的终点。但是，正是从这一个终点，教会现在看到了，它自己被在共时性的自我证实中的上帝之道拉了回来并保护着。它除了承认这唯一的上帝之道外还有什么选择呢？如果我们想要真正理解巴门宣言的首创性，我们绝不能求助于教会，也不应求助于它的对手。因而这里不能找到什么答案。如此看来，教会只是一种情形的见证者，在这种情形中同时出现了值得注意的启示，这是已经很长时间没有出现的情况，救人出深渊的启示，一种对上帝在耶稣基督中的既有的启示的最新确定。这仅仅是这一事件的一个见证者。确实，这常常是一个最不深奥和最不便利的见证。但是，它是一个见证。它有责任宣布，在这种情况下，——撒旦已像闪电一般从天空中坠落下来，而上帝具有超过一切神祇的能力，人们将看见什么。在这一时刻所宣布的是这一事实，作为上帝之道告知我们的生死攸关的耶稣基督的独一无二的有效性。对自然神学的拒斥只是这一声明的自我证明的反面。它没有独立的意义。它仅仅确认，没有其他的帮助——亦即，在诱惑之中——当这是一个教会存在或不存在的问题时，不存在任何其他的帮助。当所有的其他的帮助无效时，唯一能帮助的只有这一个人的上帝之道的奇迹、力量和安慰。在这一阐明的帮助之下，教会开始存活，并且在它的帮助之下，教会存活至今。正是这一阐明，它必须展示给其他的教会作为一种证言，它已经获得这一证言，而此证言现已落在它的身上作为一种使命。如果它忘掉这一证言，或者不再理解它，或者不再严肃对待它，它将迷失方向；反对它的力量太强大，以致于除了这一证言之外没有其他的武器能抵御之。但是，这一证言不是单单被确认为它自己所用，

而是同时对全世界范围的教会所发出的一个信息，如果它不理解并坚持这一事实，那么它也会失落。对世界上的其他的教会来说，这可能也是决定性的，因为无论它们从它们那一边来说是否能够听进或愿意接受德国教会的信息，它们都作为同一个耶稣基督的普世教会而存在着。

要想从细节上去理解巴门宣言第一篇说明什么，这也许是有意义的，即不要忽略《约翰福音》14章和《约翰福音》10章前面的那些段落，而要把它中的一切都理解为一个起点。先前所说的一切其强调的是，耶稣基督说过一些事情，然而更多的，它所说的是上帝自己：**我自己就是道路，真理和生命。我就是门。**教会因这一事实而生存，它听见了这个“我”的声音并受到允诺，按照这个声音，这一允诺包涵在这个唯一的“我”之中；因而它选择了**这条道路**，知道了**这一真理**，获得了**这一生命**，走进了**这一门径**，这是唯一的耶稣基督他自己。还有，它不是依靠它自己的权威，或者执行它捍卫自己的计划，而是在必要的基础上。在这一必要性中，耶稣基督自己说过，没有一个人能来到上帝面前，只有上帝能来到人的面前，所有经上帝路过而未受理会的人，则是窃贼和强盗；耶稣基督还说过，教会做出了它的特有的申明，离开上帝则无其他的道路、真理、生命或门径可言。这一否定没有独立的意义。它完全依靠那一肯定。这一否定能使自己被认识，仅仅由于肯定使这一否定自己被认识。但是，在这一肯定之中和借助这一肯定，这一否定确实必须使自己被认识。因为这一理由，即使在后继者中，积极的断言也有其优先性，因为这一原因导致的重要断言，只能被当作它的对答和明白无误的说明来理解。教会因这一事实而生存，它听到

了上帝之道，教会对这能给予完全的信任和服从，在生死的永远之中，——此即，肯定无疑，教会将永远地保持这个信任和服从。这完完全全是因为它被允许和要求整个地信任和服从，教会知道，圣经对它所说的是上帝之道的这一个人，它被维系于之，但在其中它也是自由的，他的福音绝无异己的法律，他的律法绝无异己的福音，从头至尾，我们无须尊崇或担忧任何其他的力量成为道路、真理、生命和门径。这一圣经不是第一次被发现，而是已经给出它自己以便被发现：在上帝之中，基督有这个力量和权利，把他自己称作道路、真理、生命和门径，因为他就是道路、真理、生命和门径。这圣经意味着从永恒到永恒的耶稣基督。在这一形式中，基督在旧约和新约圣经中得到证实；在这个形式中，基督建立了教会，支撑、更新、统治和继续拯救教会；在这个形式中，基督是生和死的安慰和方向。这一切都是在这一形式而不是在任何其他形式中！

总括文章要旨所在，这是“别无他者”的。我们也许注意到，伴随着这一上帝之道，耶稣基督并不否认其他事件、力量、形式和真理的存在。因此，纵观整体，它并不否认自然神学那样的可能性。相反，耶稣基督假设存在着那样的事情。但是，对于那种认为所有这些事情都能够成为教会基本原则的来源的断言，对于那种认为离开上帝之道的这一个人，还有第二个来源的主张，耶稣基督予以否认并将其定义为伪教义。耶稣基督把自然神学从教会的基本原则中排除出去。耶稣基督的意图不是去摧毁它，而是肯定，当它欲说我们在生死之中应信任和服从谁的时候，离开上帝之道，它就没有任何意义和不能生存。除此以外耶稣基督所可能有的涵义，自

然神学所适意的实体,并不能够被考虑为上帝的启示,不能考虑为称上帝之名而发布的信息的形式和内容。当教会宣布上帝的启示时,耶稣基督并不是在世界的和人的真实的观点的基础上讲话,但耶稣基督是深刻的和具有信仰的;它仅仅不给予这些事件和力量、形式和真理以注释,而是坚持它的使命,凭着从它那儿受到的允诺而获得自由,它识读和解释圣经,这被称为耶稣基督,因而是一本作为上帝的见证的书。对于上帝的认识,在其中上帝通过给我们以他的儿子,而将他自己给予我们,它是,而且将继续是令人满怀着感激之情的。

[II. 1, 194—200]

4. 福音与《圣经》

凭着福音,亦即传达上帝的启示的“喜讯”,人被带到了这个启示的面前。这一信息所委托的使者,是教会。教会所负责的见证的基本的因而也是名义的形式,是《圣经》。这是一个被历史条件决定的人类的见证,然而,由于它的注意力集中在启示上面,它也是所有进一步见证的标准或正典(Kanon)。对上帝的语言和人类的语言之间的关系之真正理解是所有基督教神学因而也是《教会教义学》的主要课题。上两个世纪所追循的历史批评的研究,被巴特确定为圣经见证的人性的合理的结果,并不违背把它当作根本教条的认定。

要提到的第三点，也许是我们叫做基督教团契的 *opus proprium* (自己的事工)，例如，它向世界宣传福音的使命。正是在这一个更广泛的、更深刻的和更实在的意义上，基督教使团是一个负有使命的使团。正是为了这一目的，基督教使团必须在世界上扩展，它愿意通过世界上的人们的认许而更新自己。通过不断增加和常新的见证，世界一定被给予一种**亲密关系**，对这种亲密关系，上帝已经把基督教使团的原因和自己合而为一，上帝已经帮助它，它不是一个留下自己茕茕孑立的孤独的世界，而是一个受上帝所爱和所救，是上帝保留、统治和指导走向它的拯救的世界，所有发生在基督教使团里面的事情，在它的所有的迷惑、痛苦、过失、罪愆和麻烦中的整个人类生命，的确，在它的主体中的整个造物物的生命，都急切地盼望上帝根据他自己的意愿而完成的拯救。

基督教使团必须对世界宣布上帝的无偿的**恩宠**，和它所携有的**希望**，基督教使团必须申明，耶稣基督，正是上帝也正是人，已经作为它的救世主**来临**，并将**再次降临**。这是上帝王国的宣告。这就是福音。基督教使团并不为它自身而存在；它为福音而存在。基督教使团已经接受了这一首要事实，在耶稣基督中，上帝已经把事情安排好，一劳永逸地挽救了他自己的作为造物主的荣耀和他的造物物的光荣。基督教使团看出，这第一个事物也将是最后一个。基督教使团看出，每一个所发生的事情，在它之中既有着其开端，亦有着其终点，从它中派生出来而又急切地回向它。基督教使团看出，时间和在它里面的一切是被充满爱心地、富有耐心地、仁慈地和有助地包括在它里面。看到这一点之后，基督教使团就生活

在那些没有看见这一点的人们之中：在他们尝试在没有上帝之中生活的心中；在他们无数的微小的帮助、正义、献身和自我荣耀的努力之中；在用苦恼折磨他们自己的魔障之中；在他们带给自己的痛苦之中；在所有的他们必须经受的不可回避的兴奋、焦虑和忧心之中。基督教使团认为，所有这些都是不必要的。基督教使团明白，已经对它说过“不”。这就是基督教使团在其了解的基础上所必须对人所说的。一定要确定这一点，它不能对他们隐瞒这一事实，他们的伟大的努力是错误的和无效的，从每一个出发点看它都是过时了的，这样做只能造成新的罪恶和新的进一步的堕落，因而所有微小的努力——在其中伟大的努力被显示和呈现出来的——是根本上废除无用的。基督教使团不能同意也不能忍受尘世的道路。它必须指出一条非常不同的道路。

从另一方面说，基督教使团的根本的任务不是用拒斥、批评和否定，也不是用程序、计划或律法之类的手段劝人必须放弃在没有上帝的情况下生活的伟大尝试，去与人相冲突，而用相反的努力回到上帝那里去，在他的帮助下使一切变得不同并较好些，从而达到相互平衡。这就是犹太教堂所做的事情。这就是共济会所做的事情。这就是“道德重建派”（Moralische Aufrüstung）所做的事情。但这不是耶稣基督的教会所做的事情。基督教使团没有权力对人提出目标，尽管他们现在比过去任何时候都能更彻底、更成功地帮助、执行正义、献身和荣耀他们自己。它不能在他们面前设定任何更好的人，任何无罪的人，任何无辜的人，任何逃出世界的迷惑和悲伤的人。基督教使团没有这样的人用来建立为追求的榜样，尽管其他的人只有去模仿他们，才能使他们自己从他

们所置身的泥潭和地狱中拯救出来。基督教使团的确意识到，属于作为他的创造物的上帝的人，深深地知道他们的努力的不当性和无效性。基督教使团知道，从真正的和最终的意义上说，他们的存在的核心是一个伟大的厌倦和悲伤，对此他们只能用他们所有的计谋、魅力和努力来掩盖和抑制。基督教使团知道，他们都在上帝的手中，他们不能逃开上帝之手，他们之所以遭受如此多的悲伤，就是因为他们不断地企图抵制和反对上帝之手。因此，基督教使团知道，基督教使团不能以确定自己的处于被控告的形式中的真实状况来帮助自己。基督教使团知道，人自己肯定不愿克服和移去这一敌对立场。基督教使团也知道，它不能代人们做这件事。如果基督教使团除了提出最好和最新的计划、程序和法律之外还能做些什么的话，为了消除产生于对抗和持续其原因的痛苦，基督教使团知道，基督教使团甚至不说任何新的事情，只给予真正的帮助。基督教使团首先知道，基督教使团也与其他的人一起处于审判之下，在基督教徒中也能发现同样的反对立场，即使在教团中也能发现之，在所有形式和活动中，教会也完全和十分具体地参加了所有不当和无效的人类努力之中。因此从一开始，基督教使团所提供或要求的作为一个有益的榜样的基督教使团自身或联合的基督徒，都是无效的。

不，基督教使团的伟大而简单但是十分不同的使命，是向他们宣布**上帝的王国**，因而不是一个帮助他们做什么事情的手段，而是一个真理，基督教使团说明上帝已经开始为他们做些什么，尽管他们反对，来自这一反对立场的他们对一切努力的招募，他们对他们的所有的不当性和无效性的忽略和回避，上帝还是将完成它。基督教使团必须对他们作证的

既不是神性的“不”，也不是一个证明了的和基督教的“是”，而是**神性的“是”**字，当然，基督教使团包涵一个“不”，也就是神性的审判，基督教使团也激起和具体继承了一个新的人类的肯定，但是基督教使团根本上是智慧和内在的强有力的肯定，是上帝已经将这一肯定传谕给他的造物，而且他将最终执行这一传谕和启示这一传谕。这一神性肯定的出现，是新的和充满荣耀的信息，这一传谕被基督教使团所确信并被当作使命在地球上传播。基督教使团既不需要疑问也不需要担忧它的结果将是什么，基督教使团将喜欢或不喜欢什么样的胜利，只要它服从于这一使命。上帝之道的力量、丰富的成果、祝福和真正的帮助是上帝自己的善德，他有着他自己的多样的和非常神秘的方法来完成这一圣工。基督教使团所能和应该做的一切是为这一圣道**作证**。基督教使团不想凭凌驾于世界之上的胜利来生存，也不是为了能够取得和庆祝这样的胜利。基督教使团并不依靠它的数量的增长来过活，也不凭借在世界中断定它自己来过活。基督教使团凭着它的使命而生存。基督教使团的任务仅是设法让神性的肯定的安慰和规劝得到申明，并且被尽可能清楚、有力、鲜明和普遍地申明。基督教使团只必须像撒种一样，并不考虑把它自己的思想算进世俗的批评中或以之为它的扩展的原因。无论如何，基督教使团决不能心虚。基督教使团必须自信，就像它所是的那样，这颗种子是好的种子，基督教使团将长出一百倍的、六十倍的或三十倍的果实，可能在它所想像的十分不同的方式中，但所有的都是同样真实的果实！基督教使团必须只是作为福音的教团，而没有比这更大的满足了。不管什么会反对它，都不能阻止它做福音的使团，都不能随心所欲

地摧毁它。不论必须说什么反对它或它的成员说什么，都不能阻碍它成为福音的使团。必须申明的道将总是以一种比任何从外部反对它，或者说它自相矛盾的说法，都要严肃得多的态度，道将把基督教使团置于判决之下，但是，必须申明的道将总是坚持着它。作为福音的使团，基督教使团会总是并绝对地生活在福音之中，从福音的告诫和安慰的内心里接受神圣的肯定，因而，不具有任何基督教使团所分有的人类行为的弱点和不当性及无效性，从根本上坚信它的事业，从而是不屈不挠的。

[III. 4, 579—582]

在肩负着这一使命的教会里，成员的信托是不可估量的。这里不可能有闲荡，淡漠或不冷不热的态度。不可能向人类的不完善作出请求，在人的不完善中，要求是直接朝向极其人化的，其对承担这一使命的乏力和无效已经被认识到并得到承认，甚至即使当人承担着它的时候，也用不着改变**这一事实**：教会成员确实承担着它。如果没有逃避进自命清高的态度里，就不会躲进优柔寡断和懒惰消极里，教会成员也可以摒弃幻觉，但没有理由原谅缺乏自信或无动于衷。教会成员只能使自己服从于这一任务而没有任何勉强和保留。这就是充分解释的涵义。但是，教会的承担永远不能成为一个借口，去反对教会成员在所有的自己的人性中，被邀请参与传扬上帝之道，及其上帝自己的圣工的实证的真理。教会的承担也永远不会成为阻止我们相信这一实证真理的障碍，因而也不是我们接受它所孕涵的天职，和我们准备好自己服务于它所涉入的事业的障碍。如果教会的承担真正成为我们的障碍，这仅仅表示我们没能理解教会的承担，教会的承担不是

上帝施在我们身上的伟大撞击，教会的承担是对一种披着虔诚的外衣的怀疑论的谴责。我们自己正在制造教会的承担，不是作为教会的成员，而是在那些想要回避耶稣基督的复活和圣灵的威力的人的自傲和胆怯的声明之中。教会成员所能具有的唯一力量是我们自己也能制造的谴责。教会成员不会有真正的力量，除非教会成员意识到上帝的儿子已经降临在肉身之中了，上帝的圣灵已经浇灌在教会身上了，谈论上帝的职责已经落在教会的身上了。教会成员不会有真正的力量，除非意识到，不是从不信，而是凭借**信仰**。那时，教会成员所具有的力量将不是毁灭、瘫痪和沮丧的力量，而是在双重的意义上，既指向反对我们的自傲又指向反对我们的自信，这一**救治批判** (heilsamen kritik) 的力量。在这一批判之后和之上，站立着**转变**，它蜿蜒于十字架上和复活日之中。

作为教会的成员，我们分享这一**转变**，（对于它，我们自己肯定既不能在真实中也不能在思想中影响之！）一旦我们接受它在信仰中的真实性，那就意味着我们不是逃避世俗的批判和攻击，而是接受！而且，接受这一转变意味着承认和允诺：“上帝他呈现于我们，在他的圣灵和施予的力量之中”。接受它也意味着，在我们的关于教会和我们自己的人性的所有反思中，超越世俗的批判和攻击，超越世俗的批判和攻击的所有的局限性和无用性，从而到达教会的基础和肇端，到达教会在耶稣基督中的存在。在那儿，在基督之中，教会并不是无价值地也不是无能力谈论到上帝。在那儿，教会就是为了这一目的而应该成为的一切。在那儿，教会有着为了这一目的而需要的一切。在那儿，教会的运作是公义的和神圣的，有福的和权威的。在那儿，奇迹已经发生，如果一个人谈到

上帝这奇迹必然要对他发生——如果他真正谈论上帝。教会期待耶稣基督。教会让基督成为自己的生命，因而也是自己的安慰。教会并不执著于它自己的人性——无论是傲慢的或者是自卑的！——而是坚持着一个使命，这一使命在教会的人性里被加于教会的身上。当教会这样做了，就能够带着一种最后的确定性表明，在教会以人类的语言谈论到上帝时是在宣明上帝自己的话。

[I. 2, 846]

我们已经提到，在新约里我们**被告知**以如此如此。事实上，我们被告知的这些事情正是我们必须开始的地方。而且，就像我们所说过的那样，作为我们这一方面来说，我们必须**“让我们自己被告知”**以这些事情，无论它们看上去是否令人明白或可以接受的。这是十分必要的，即我们必须让我们自己被告知以这些事情，不管其结果是什么。但是这些生硬、冷漠和晦涩的表达并不是事情的结束。因为新约所告诉我们的，其最核心的东西正是我们现下所关心的事情，新约（以一种具体的和特别的方式）对我们**讲话和呼吁**的方式告诉我们，新约所说的适用于我们而且为新约**认领**我们。新约告诉它与我们作为**见证者**：对一个人的见证者，对耶稣基督，就像新约通过那些具有必要信息的人所给予的那样，对于维系于这一名字之上的真实性和真理的连结和历史的见证；也是对人，对我们，对那些凭借接受见证也能获取这一信息的人们，以及对那些已经预先被认领作为它所关心的人们的见证。我们所说的关于耶稣基督的真实性真理的客观内容，耶稣基督的真实性也包涵我们自己的真实性，承受在我们身上，从它的客观性到我们的主观性，以便有一个回应在我们中间。就像在

新约中所示予我们的，我们已经从我们在新约的人的见证中所发现的事情之中看到了这一点。见证有着自己的存在于新约之中的历史的形式。新约在这一见证与我们的遭遇之中成为一个历史事件。在耶稣基督的真实和真理的名义和使命之中，我们**被具体地把握了**，无论我们喜欢不喜欢，在这一寄语、布道、适用和认领的过程之中。见证并不是孤立超然地而是以这种方式抓住我们，新约“**告诉**”我们它所必须告诉我们的以及我们必须让自己被告知的：谁以及什么是真实的，耶稣基督作为主和我们作为他的仆；谁和什么也是积极有影响的并抵达和影响着我们。这不只是作为一则消息的透露而告诉我们，而是作为我们领受其告知 (Beschlag) 的信息的要求。关系到历代的人们，从而也关系到我们，新约总是伴随着这一**要求**而来。新约总是以这一方式大胆地要求人。新约总是大胆地擒摄住他，凭借着它显露的内容，以便人能够领受新约并立即成为新约的福音的一个新见证者。由此，“**让我们自己被告知**”新约所告诉我们的事情，意味着比这一表达式最初所显示的更多的涵义。它将在这一**进击** (Zugriff) 之中显露出来，这一进击发生在新约之中。新约将在对这一**要求的深思**之中被引入。当新约与我们遭遇时，我们就根本不是我们认为（但仅仅是认为！）自己熟知这一切的“我们”，根本不是如此大胆试图控制自己的“我们”，在所有的中立性中，带着种种的保留和疑问，带着各种托辞、怪异和个人行为的“我们”。而是，当它的见证抵达我们时，当我们与它的见证遭遇时，我们就**已经处在新约所对我们说的有效性范围之内**，并**已经不再是我们现在被标志意义上的那么回事**，就像要被修整的树，因为实现了对它的有效性的我们自己的实际的承

认。这就是先知们怎样看待和对待他们的同代人，也就像使徒所做的那样，对犹太人和异教徒都是这样。他们遭遇了他们以及世界，非常清醒地并且完全没有自诩属于耶稣基督的偏见地，因此被规定去聆听关于耶稣基督的信息。通过他们的这一存在，这些见证对其他的人，对整个世界，对我们从没有失效。去聆听他们也就是去聆听他，去聆听他也就是被直接地置于改变了的在世界中的处境面前及其中，在一个人的上帝、也是全体的上帝的面前。唯一须注意的是，我们必不能想像我们仍然处于与上帝之道并行或在其之外的位置，这道是上帝通过这些见证者告知我们的。我们已经站在这道之下。

[IV. 2, 338]

圣经见证者的态度是由这一事实决定的，无论关于他们的其他的态度，还有什么正确或错误的说法，即他们处于这一境地之中，并被要求去发布从外面向他们提出的，有关一个问题的信息。他们被上帝号召在所有其他人的面前，去做上帝的救赎行动的见证人。他们能够也必须作证，在全世界的面前以便每一个人都能够听到，上帝在耶稣基督中已经和怎样对他的人民说话和行动。他们的出发点是在它的绝对真实性中上帝的言语和行动，他们在这同一个上帝的面前思想和说话，这一个上帝现在作为最高审判者所要求他们的不是别的只是关系到这一真实性的真理，关系到他自己的一劳永逸的言语和行动。他们在这双重先决条件下说话，带着它的力量，因此就像一股不可抑止地向前流动的山泉。当然，他们也描写、记叙、反思和争论。任何一个见证者不在某种程度上做这些事情，怎能陈叙其见证呢？但是，这些事情并不

使他成为一个见证者。它们也并没有使先知们和使徒们成为上帝的启示的见证者。使他们成为见证者的是，他们在这一双重先决条件下说话：他们信仰因此他们证道。

[I. 2, 913]

教会是使徒的因而也是普世的，当教会存在于圣经的基础之上并与之一致性之中，亦即，当教会看上去仅仅在见证者所指出的**方向**里，这在圣经中已向教会陈叙了，教会接受的这一基本方位，在任何其他的方向中没有任何一瞥在其之外。圣经自身仅凭一部神圣而封闭的书是不能做到这一点的。如其所是，圣经属于一种设定或实际的，或多或少的基督教教会的根本章程。但是，这并不自动地使它们成为真正的教会。重要的是圣经说了和被听到了。再说一遍，圣经不能仅仅被当作教会的信仰和秩序的法律书，如果这样圣经就失去了自己的作用。在某种程度上，圣经却被如此这般地对待，事实上，圣经被操纵了。对于使徒们来说，圣经并不想去统治而欲去事奉，而正是在圣经被允许去**事奉**的地方，圣经真正地统治了。圣经并没有背叛任何人类的控制。圣经既不是教义的也不是生活的一个规定。圣经是一个见证，如此因而圣经要求注意、尊重和服从——心里的服从，自由的并只是纯真的服从。圣经所需要教会做的，所推动教会向前进的——在这样做时它是神圣的精神运动——是与自己**瞻望的方向**相一致。而圣经所瞻望的方向是朝着活的耶稣基督。当圣经启动、邀请、教导并促动教会去展望这同一方向时，圣经的灵魂也就是圣灵的工作就发生效果了。这样，圣经就为服务它的上帝而工作，而教会就成为并是使徒的因而也是真正的教会。

[IV. 1, 807]

借着承认正典 (Kanon) 的存在, 教会宣布, 特别是在正典的教义中, 教会意识到, 正典并不是留给自己手段, 而是支撑着教会的立场的使命, 是教会的申明的目的, 是教会所服从的判决, 这一判决的实际结果必然来自另一个神圣的地方, 教会必须如此具体地去做, 以一种具体的正典的外观出现, 作为一种范畴的也是历史的必要, 在时间中产生出来。并且, 借着承认正典是实际上与旧约和新约圣经相一致的, 借助先知和使徒的语言, 正典宣布, 正典的立场与某些既外在又具体的东西的联接, 并不是一个普遍的原则, 也不是唯一的形式, 其内容可能是完全不同的。但是, 这一种联接完全地由内容所决定, 正典是一个接受到的命令, 是一个被赋予的责任, 这一包含着确定正文的过去的事件构成了其的事工方向、前进路线, 因此, 无论在任何环境中, 无论在什么假设中, 它们都不能被忽略, 或者被别的什么所取代, 如其纲领和教会自身不被忽略的话。

[I. 1, 103]

因而, 在每一个时代的教会中, 福音的决断都必定是对圣经的决断。当然, 如此决断仅仅是一个标志。的确, 它是一个标志的标志, 亦即, 作为耶稣基督的最初信号的启示的先知和使徒的见证的标志。当然, 教会只能通过阅读圣经去倾听先知们和使徒们, 就像福音的决断只能通过使徒们去了解与他们在一起的耶稣基督, 并且正好完完全全地、绝对地仅仅在基督之中发现, 直接的、实际的和绝对的权威, 从这一权威之中它取得了自己的权威, 在这一权威之上福音的决断建立了自己, 教会凭此得以在各地存在并受到衡量。但是, 再说一句, 福音的决断能够分辨出认识耶稣基督、倾听耶稣

的先知及使徒和阅读他们的圣经，然而福音的决断不能把这些事情分离开来，不能够只要其中一个而舍弃其他，不能够离开倾听而去认识，而没有阅读也就没法倾听。因此，如果福音的决断认识耶稣基督，被导向和维系于基督的最初的标志，进而这一标志的标志——如果福音的决断认识耶稣基督，就被导向和维系于圣经。在圣经之中，耶稣基督的**权威**获得并具有高于教会权威的**具体性**，教会具有明显的不可抗拒的服从自我管理的诱惑性。我们可以把上帝、耶稣基督和圣灵置于适当的位置，甚至可以把先知和使徒的见证置于一定的位置，然后，在他们的神圣权威的名义之下和幌子之中抬高教会的权威。但是，在圣经之中，上帝、耶稣基督和圣灵以及先知们和使徒们**抵制**这一改变。在圣经的形式中，他们的神圣权威抵御着教会和它的权威一直在作出的进攻。无论这一进攻是否作出并看上去已经取得成功，它再一次地躲开了。教会也许说了千万句话去阐发和应用圣经，无论是对的或错的，无论是忠实的或不忠实的。圣经对于所有教会所说的总是自主的和独立的。它总能发现新的和更好的读者，总能发现服从，在这些读者当中，甚至在一个在很大程度上成为自我管理的教会中，通过这些读者去改革和更新整个教会，并把它从自主其事中带回到服从上来。如果16世纪的宗教改革意味着对圣经的决定，反过来，我们必须说，对各个时代的教会来说，圣经的决定意味着教会改革的决定：因为由它的主上自己通过先知使徒的见证所作出的改革及其威力已被启示并发挥了作用，它被写下来了。让教会从圣经的权威那里走开吧。让教会被自己的传统，对自己的起源和本性的无限自我意识，对耶稣基督和圣灵的自称的直接信仰，对先知和

使徒的话的自以为是的阐明和应用所取代吧。相应于此，教会将不能进入自己的整个生命和拯救所依赖的门，因而在根本上拒绝改革。所有各种的“生命”，进化或革命，在教会中都将是不可能的。在他们一贯的行动和反应之中，能够包括了保守的和革新的思想。这里也许存在不可否认的紧张和**教派冲突** (Parteikämpfe)，就像在天主教与新教之间，天主教内部唯实主义和唯名主义之间；圣公会和教宗全权教派，本笃会与耶稣会，或在新教内部的正统派和虔信派，“实证派”和“自由派”之间的斗争那样。这些也许会给人以一种虚假的印象，即教会真正地存活着。但是，在这些冲突的内在运动中，教会没有活着。在它们当中，我们却看见了衰败的过程，当教会停止借上帝之道而生活的时候它就立即走向衰败，借上帝之道也就是意味着借圣经而生活。在这些冲突中，最终的关键是各种人类原理的十分世俗的辩证法，这些人类原理全部可以十分容易地归约为这种或那种哲学辩证法的共性，教会最终仅反映人与自身的深深的分裂。在这些紧张冲突中，教会显然只是**自己与自己**对话。在这些对话中，也许双方都是对的或都是错的。根据时代环境，争议也许会以这一方或那一方的胜利而结束，但是，没有一方，甚至没有一个得胜者，能以一种完全确定和负责任的语气说“阿门”，因为争议不是一条路，也不是一个表白信仰的办法，亦即，不是带着具体的权威面对双方的一种**更高裁决**的责任。这些教会内的争议是在教会的主上或缺的情况下进行的。但是，它们就真的在教会中进行？当教会想自行其是的时候，不就没有教会了么？如果教会没有把自己的权威置于具体意义上的上帝之道之下，因而也就是置于圣经之下，教会不就是想**茕茕孑立孤芳**

自赏了么？

可以说，我们达到了福音决断的最终积极意义：福音决断建立在充满感激的意义上，即教会并没有孤单地存在，并没有陷于自己的自我申辩之中，特别是，教会不是留给自己的私产。这时，教会的权威不再与神圣权威相遭遇。因为当教会裹着神圣尊严的外衣时，就必然自立自存像上帝那样。教会的拟神性看上去无论多显赫，作为造物它是不同于上帝的，这只能意味着悲哀，罪与死亡的悲哀。教会因在具体权威中的亦即在耶稣基督中的上帝的恩惠，而摆脱落入罪恶与死亡的孤独的悲痛，这一具体权威意味着一种不同和优越于教会自己的权威。这就是作为上帝之道的圣经，它终止了这一悲痛。因为圣经是在上帝的教会中的耶稣基督的权威，教会并不需要掩饰它自己的焦虑、需求和疑问，并不需要负起试图控制自己的不可能办到的担子，它可以服从而并不需要承担这一目标和结果的责任。

[I. 2, 649—652]

圣经的历史。我们现在考虑它的起源和传承，以及就一般历史而言，它的注释和影响。当然，我们不能说，从这一观察角度考虑，它能够对它的内容，亦即特别的和神圣的历史的发生，因而也就是作为世界产生的主的以色列王，作出任何令人鼓舞的、普世性的、直接的或必须的解释。因为，如果从个别观察者的立场考虑的话，毫无疑问，这些方面可以被考虑和解释作人类宗教发展的一个特别时代的结果，或者甚至作为某些特别的迷信和幻觉的结果，或者它是某种人类体验和洞见的最严肃和深刻的结果。这肯定不能意味，它们能够被考虑作圣经所谈论的这一个人的统治世界的证明。除

了说圣经的历史也可以从与此立场相当不同的角度来考虑之外，我们不能说什么更多的东西了。但是这一点我们可以说。我们能够采取按照这一圣经的内容人必采取的立场。这样我们能够接受它的见证，为上帝之道和上帝之功作见证的旧约和新约的信息。情况只能是这样，当我们遭遇了这一见证时，我们就遭遇了上帝自身、他的恩惠和动人的存在，我们就被他认领、解放和掌握。他可以是这样的情形，作为结果我们是这样的人，在我们的生活中，这位上帝的统治——不是一个特别的神在他的领域里的统治，或者一种特别的思想的威力——已经实际地显示出它自己是世界的统治。很清楚，圣经的历史可以在这一前提上从一个相当不同的角度来考虑，我们或许认为，在这一前提下，它必须被从一个不同的角度来考虑。

我们能够看出，这一点已经与它的起源有关。如果我们接受圣经的见证，那么这也就意味着我们接受了这一事实，不论这条道路，在其中它们是怎样被人类性和历史性的条件所规定，它的作者是客观真实的、可靠的和值得信仰的见证者。这并不只是说，我们承认他们的观点是好的和虔诚的，或赞赏他们在宗教历史中的作用和意义。毋宁说，我们领悟到，它荣悦了上帝以色列国，对于它，见证者的力量被保证，通过上帝的道和工作，这些真正的见证被唤起。在这一事实之中，在圣经历史的最初开端，在世俗事情的核心，甚至当这一事实本身是世事变幻的一瞬间时，我们所看到的不只是普遍变化的一瞬间，也不是特别的宗教变化的一瞬间，而是作为唯一一个真实的上帝的上帝的统治的记痕，是作为一切世事发生变化的主的这个上帝的踪迹。

这也是我们在这一历史的连续中，在旧约和新约**正典**的产生、完成和传播中所看到的。当然，正典不是一部脱离影响着所有人类历史的发展和复杂性的历史，不是内在地免于所有人类历史的愚蠢、错误和怪异的历史。正典是一部历史，在它的整个过程和连续之中，不是偶然的而是必然的。正典是一部真正的历史，而不是一部反常的历史。它是一部历史，其必要性和真实性必须永远被认识、理解、验证和实现。如此，正典是一部能够被在不同的时间以不同的方式解释的历史。但是，正典被考虑和被解释，是一部其涵义坚守和维持着自己的历史。正典是一部历史，它提出了永恒的问题，并在自己的说明之上又加上了更重要的问题。从这一角度再看，我们所看到的，不是被造物的事件的痕迹，而是统治这些事件的计划和意愿——这一个人的计划和意愿，他的道和工作是圣经的主题，正典的特性被如此地强调了。

这也是我们能够和必须在诠释的历史上看到的，这一**诠释**已经开始于正典和正文的历史（Kanons-und Textgeschichte），并必须一再地回到这一历史中去。这里，我们也必须看到，我们并不处在普遍世事范围之外，而是之内。我们看到那有力的和广泛的影响力，它们来自多种的语言和民族个性，以及政治、经济、哲学、学术、艺术感、信仰、不同时代的异端和迷信和各个读者和注释者的不同天分。这里，我们必须给予所有这些因素以严肃的考虑：它们都到底是怎样有助的或有碍的；它那一点荣耀是怎样付给旧约和新约的，而它们必须承担什么；在多大程度上，人能够满怀信仰地复制圣经的教导，而且在多大程度上他们十分愿意地把他们自

己的教训读入圣经之中；圣经是怎样一次又一次地被不断地发现和遗忘，被尊敬和被鄙视；它是怎样地在各个时代中被不断地理解和误解。我们对这一历史的估价应是乐观的还是悲观的呢？如果我们对所考虑的文本的内容的态度，是原本自由和压抑的态度，那么毫无疑问，至少我们应总是看到在那个历史之中一部它们自我注释的历史。这意味着，我们永远不会把先知和使徒仅仅看作后来读者所研究和评价的对象；他们将永远是活着的、行动的、说话的、自主的主体。他们曾经说过这一事实，并不意味着他们现在不再说话了。相反，他们接过并传达上帝之道使之在每一个时代和对每一个人保持常青，在每一种文化的水平上和对每一个个人的情况来这样做。他们在这样的方式中做这一点，他们所必须说的要远远比他们被说到或被想像的更尖锐更中肯。圣经的所有的注释和其他阐明只是他们的声音的一种强的或弱的回响吗？如果我们处在与圣经的那一种直接关系之中，那么，在最终的和决定性的分析中，我们不会考虑圣经注释的历史，就其在外在发生而言。相反，我们将会考虑它的外在经验的历史，按照圣经自己的不断更新的并因此而总是令人惊异的行动，作为一种自我申明和自我解释的历史，在圣经所属于的普遍世事之中，在这普遍发生之中，圣经构成了自己的生命中心和本源，凭借圣经所与之有亲缘关系的它所见证的神圣之道和工作。圣经不仅仅是一个华丽的辞藻，在宗教改革的时代，圣经被喜悦地描写和赞美为 *dux*（向导女）和 *magistra*（女教师），甚至作为 *regina*（女王）。事实是——至于圣经是否被承认并不十分重要——在所有的时代，圣经都是自己历史的主题，是引导、教诲和统治的主题，并不在人之下而在

人之上，在所有的人之上，他们在如此之多的道路之中，带着如此的持续的怪异和矛盾，把他们自己应用于它的解释。因这一原因，从这方面来说，圣经的历史也是——那些有眼睛去看的人们，让他们看着——一个圣经所宣明的上帝的统治的踪迹。在上帝仁慈的统治里，圣经有一个隐蔽的但不是完全看不见的部分。

最后，我们必须考虑圣经的作用的历史。对那见证发生了什么？现在对圣经正在发生什么？圣经实际上在世界上实现了什么，在这一世界中它被说到、被传播和被继续扩展着？也是在这一方面，我们必须考虑圣经在所有其他世事因素及其影响作用的后果下的情况。请允许我们采用一个著名的理论作为一个说明，这个理论我们称作西方基督教世界，它是一个混合的产物，来自圣经基督教是一方面，而另一方面也来自希腊——罗马的古代传统。但是，与圣经并行的，有多少其他原因我们必须提及，它们中有一些是东方的，有一些是西方的，有一些是精神的，而另一些是非常物质化的？如果我们还没有这样做，将必须使我们自己习惯于把圣经见证的历史作用，想像为其他许多种作用中的一种。并且，当这样做的时候，我们不能过于认真地这样考虑，我们现在这儿所必须做的——我们只要想到我们所称作西方基督教的——是一个历史性的作用，它是非常淡薄的和曲解的，而且还总是力量有限的，并一直受到灭亡的威胁。在真正的历史探索中，人们能够提问，是不是有一天这一力量能够不像许多其他的力量一样耗尽和失落呢？但是，这一力量是什么，圣经在世界历史之中的影响是什么？如果我们根据我们的认知，为我们生活中的事件的影响来考虑这一点，那么，我们就把圣

经认识为一种神奇的选择和召唤，对于这，我们不能只是解释作我们自己的一种机会。令我们吃惊的是，我们发现我们被加进了人民、教会和以色列王的社团。我们在这一社团，及其在世界上的使命的十分不寻常的存在中，发现了圣经见证的**这一特殊的影响**。在这一影响的力量之中，我们只能感到惊讶，首先，我们没有被从它之中排除出来，我们能够在我们自己的生活之中醒悟到它；其次，我们并不是孤独的在这一经验之中，而是能够与众多的其他人，过去的和现在的，远的和近的，共同地分享圣经。圣经要求我们付以全副注意去严肃地看待这一影响，去充满感激地见证它的公义。这意味着我们既没有时间也没有精力去作一般的“世界历史的考虑”。在所有其他事件之中，我们有一个优先的要求和使命。对圣经见证的影响被必然地淡化、曲解和威胁，被视作一般地反对世事，对此方法我们将不会感到惊讶。这一事实不会引起我们任何焦虑和绝望。我们应该足够地意识到它，从这一影响被稀释、被曲解和被威胁的方式中，作为上帝的子民个别地和集体地在我们的生活中。远没有绝望，我们会觉得羞愧，我们苦行，我们祷告，我们工作，不仅仅为我们自己，而是为了整个的上帝子民。我们将记住，如果这一崇高的郑重的事情是在世俗现象中的某些胜利事件，如果它是巨大的、不淡化的和明确的胜利，如果它是某些流行的事情，那它反而令人觉得更加奇怪了。我们知道，圣经见证的所有影响自身，仅能具有一个**见证的形式**，一个最不适当的创造物的见证。通过我们的使命和它的执行，我们将始终以教会借助于它正在取得或将要取得的成果为目标。对于**这一影响**来说，不可能有任何错误，这一影响——带着从中产生出来的所有模

糊和弱点——圣经见证实际具有，过去一直有，将来也会总是有之，在此之中，新的见证者被唤起，借助这一见证，新的信仰的社团结集起来。在大量的其他影响之中，我们将会意识到，在所有时间和所有地方，这一召唤和结集都在发生并仍将继续发生。我们不会仅将这一影响视作许多中的一个。我们不会联系到其他的影响来衡量和评价它，不论是乐观的还是悲观的。在这一影响之中，在任何时间和所有地方的先知和使徒见证的召唤和结集的力量之中，我们将再一次发现那一个上帝的踪迹，见证者必须与他相处，他显然不仅在这一影响之中，而且在所有地方和总是体现为神圣之王。

[III. 3, 227—231]

5. 神学

像所有关于上帝的认识，从人的立场来说，神学是一项不可能的事，而且永远不可能逃脱人类的局限性。它之所以成为可能，是因为上帝的启示是如此，它不排除人的行为在外，而是征募它进入服务，因此人类的理解被给予一个合适的位置。这是必要的，因为我们不能把这当作理所当然的：被召唤去行服务的人，即教会，将给予真正的服务，因此永远需要重要的验证。因此神学的工作是整个与教会的任务相联着的，它也是每一个基督徒的任务。我们能否把神学称作一种科学，取

决于我们怎样定义科学。如果我们并不意味着一种系统的世界观，而是严格的客观性和方法，那么神学也必须，尽管不是独有的，以科学的术语来追寻之。

所有神学是 *Heologia viatorum* (朝圣神学)。神示永远不会满足于人类思想和言语的完美性和紧密性的自然抱负。神示并不展示自己的对象而只能指示它，而这样做时，神示将真理归功于主题的自我见证，而不是归功于自己的来源。在这一程度上，神示是**断裂**的思想和言语，如果神示只能在孤立的思想 and 陈述中进行，这些思想和陈述从不同的角度导向一个对象。神示永远不会形成一个体系，而只能包容地“把握着”对象。

[III. 3, 332]

但是召唤已经发出了——在此之中召唤显示自己是一个真正的要求——尽管我们是无力的。这一点揭示给我们，我们不能思考和观察上帝，我们不能谈论上帝；因为这是揭示给我们的，我们感觉到，正是这件事情必须发生，无论怎样的环境，我们绝不能不去做听从召唤。这是上帝的启示的一个特性，这在圣经里得到验证，当启示产生时，人**不可能**不想到上帝，**不可能**对上帝保持缄默。当上帝启示时，人被判定没有能力想到上帝和谈论上帝。当启示发生时，它要求人，尽管人的无能力，甚至就在人的无能力中，人仍应该想到谈论上帝。在这一要求的基础上，因为上帝的真理在启示之中，在人的这一边有着真正的上帝认识。就人的上帝认识没有回避这一要求来说，相反它完成了这一要求，服从这一要求，人

类的上帝知识就是真实的。

[II. 1, 238]

由上帝的启示给予我们的权威,要求我们的信赖,要求我们的顺从。如果我们试图把自己的能力估计得高于上帝自己在他的启示中授予我们能力,其结果不多不少正是对耶稣基督的拒绝和对圣灵的亵渎,就像一个隐藏被信任的恩典的奴隶的举动;运用请求,放弃埋怨上帝是一个冷酷的主人,恳求审判我们没有去观察和设想他而去求助于神秘主义神学的道路。当上帝在自己的启示的见证中,可见和可想地与我们相遇时,在历史现象或者这类现象的后果的创造物的形式中,在我们自己的生命与这些现象的关系中,我们被邀入和谕知上帝作为在这些现象和关系中行动和统治的这一个人。但是这意味着,我们人类的观察和构想,是在自己的自然局限性之中的。当然,人的观察和构想是由上帝自己的启示所认领的,在这些可见的现象和关系中——上帝自己的,如此的他既不是也不会成为可见的。

[II. 1, 225]

在这一严肃的丰富性之中,产生了真正的人类的上帝认识,和在人的语言中观察、构想和谈论上帝的行动。这不是一个奴隶,而是一个孩子的行动。即使在严格术语的意义上人的上帝认识也是孩子一般的,但是,在这样的一种方式中,每一个孩子似的局限也是授予人的特别的自由的标记。在这一丰富性之中,人的上帝认识与设想和假定无关,在有罪的创造物的心中和口中的上帝崇拜的丰富性中,人的上帝认识是一种感恩的行动,因而也是上帝启示的真实的参与。

[II. 1, 247]

当我们说到感恩，最终以这种认识的**必要的**愉悦为依据，这种知识参与进上帝启示的真实时，我们就要说到敬畏。就感恩以及愉悦而言，我们必须说到必须的敬畏。敬畏指我们的工作和它的对象之间的**距离**。这一距离的确被克服了。但是，这距离仍然是一个距离，它仅仅被上帝的恩惠所克服，这一从这里到那里、从下面到上面的距离。在敬畏中，我们感激地让恩宠为恩宠，并总是如此地接受它。我们从不让接受成为拿来。我们的上帝知识总是被推动而成为一种感恩的祈祷，一种悔罪和请求和解的祈祷。仅仅在这种方式下，才有参与进上帝启示的真实的上帝知识。

[II. 1, 251]

当然，神学可能是全然无用的。当它是不适当的，那直接意味着——不谦卑的时候，它就是全然无用的。神学的适当在于它坚持以阐明启示作为它的独特的使命。当它没有权力控制启示，而永远只是发现它，或毋宁说被它发现时，神学怎能不谦卑地去执行这一使命呢？如果我们假设这事发生了——当然，我们能够假设它仅仅作为我们的祈祷和工作——神学就像结巴的“老妻子”一样无用了。如果她可能口吃，自然，神学也可能试着说话。这一努力可能也必须作出，在有限的人类认知之内，去寻求真理，去从谬误中分辨出真理，并继续“逼进”——尽管它总是领悟到，如此的目标仅仅对信仰来说是可以获得的，而不是由我们观察或构想。这意味着，要寻求更好的人类的观点和概念，与他们的对象更紧密的配合，因而，尽我们所能够的，使上帝真实的见证更加完善和更加明白。如果这一假设是无效的——就像它可能和将要无效那样——神学可以被充满自信的追求，这不是被

禁止的而是要求我们的，以对付上帝隐匿的背景，没有任何的自命不凡，也没有任何的虚假羞愧，至此程度以致它不是一个武断的行动，而是对于完成教会申明的使命来说，是必要的行动。如果这一假设是有效的，神学就站在它自己行动的坚固基础之上——的确，在比所有其他科学坚固得多的基础之上。

[II. 1, 228]

作为神学原则的教义学，就其关于上帝的独特言语的内容来说，是基督教教会的科学的自我检验。

[I. 1, 1: 论题]

教会在这一特殊的意义上，通过对自己的**自我检验**，产生神学。神学向自己提出了真理的问题，也就是，神学衡量自己的行动，自己的有关上帝的言语，凭借这种言语作为教会的存在。因此，**神学**存在于这一特别的意义之中，因为在神学面前和独立于它，存在着**教会的有关上帝**的言说。神学**追循**教会的言说，在此程度上，对于其正确性来说，神学不凭借外来的标准来衡量自己，而依据自身的来源和对象来衡量之。神学**引导**教会的言说，以致神学具体地提醒教会的言说，在所有情况下，神学都是易犯错误的人的工作。如果神学要做得好，这些相关和不相关保持着平衡的人类工作必须服从神恩。神学**伴随**教会言说，以致它自身不过是人类的“关于上帝的言说”，伴随着这样的议论，神学站在这一判定下，神学开始于上帝之居所而凭借给予教会的允诺生活着。

[I. 1, 2]

要参加进这一行动之中，因而也是在比较严格的意义上

与博学的神学工作相伴，是教团的任务，因而也是每一个成员的任务。基督教徒并不随意采纳任何时兴的宗教思想，去支持他自己个人的哲学，然后去催动他的教团。在另一方面，教徒既是自由的也是负有责任的去思考圣经，圣经支撑着教会并由它所申明，给予教徒的思考以负责任的表达。没有人会这样服从地去做，除非他准备自己被其他的人包括职业神学家所激励、所劝告和所引导。没有人会这样做，如果没有同时与上帝和与他同工的人及同工的基督徒对话的话。自由在根本上是教团的自由，而不是在个人的或强或弱的灵感基础上的自由，或者是在个人自己责任上的愚蠢的自由。然而，谁也不会满足于做个“凡人”，做个懒汉，或只做个消极被动的观察者或读者。谁也不能免除提出问题的任务，或更加困难的提供和估价答案的任务。在聚会中宣道，神学作服务的准备，能够对它的主题充满信仰，因而也是相关的和调适于环境的，是启发性的，仅仅如果它是被教团的问题和答案所环绕、所维护、所不断地激励和产生出结果。带着自己的问题和回答，就正确的理解和教义而论，每一个个别的基督徒都参与整个教会被要求去做的工作。如果教徒清高、或懒散、或自己去睡觉、或晃荡入沉思之中并误入歧途，他一定不会感到惊讶，如果或迟或早我们必须对教会说相同的话，特别是关于它的较有责任心的成员。如果这些人仅仅意识到我们自己就是教会，那么有多少关于“教会”的抱怨就永远不会发生。毫无疑问，所有在历史中的教会的传道和神学，它们背负了所有重大的错误，都有其真实的来源，这并不在那些负有盛名的误入歧途者和异教徒的研究之中，他们只是瞎说八道一通，而在于那些不经心和忽略，在于个人的糊涂不

清和误入歧途，在于不可计数的不知名的基督徒，他们不准备把教会对上帝之道的聆听，作为他们自己的关心所在，他们企图保持在思想中的隐私，因而他们形成一种氛围，在其中教会的异端和谬误，成为可能甚至不可避免。反过来，教会的布道和神学的重新复兴有其基础，不在于这些名字的承携者，他们在教会历史中作为这些运动的代表传给我们，而在于教会，从教会中产生出来，被教会围绕并以之作为其代言人，因而又在于那些不可计数的无名的基督徒，对于他们来说正确的教义是一个焦点，他们试图去把它放入适当的位置，他们对所发现的新的和好的答案保持沉默直到某些人能把它们清楚地表达出来。在与教会服事的合作有关问题上，每一个人都必须考虑，他是不是并在何种意义上，参加进了对上帝之道的服务，这是他内在生活的中心。每一个人必须记住，作为一个基督徒，他是完全有责任的，无论是直接的还是间接的。每一个人必须确定，他开始严肃认真地负起这个责任，或者，比以前更加严肃地担负起这个责任。

[III. 4, 570]

二、耶稣基督

1. 基督论的奠基

基督教传言(Verkündigung)的陈述必须是确定的陈述(Sätze),而不是猜测或个人的观点。仅当这些陈述从基督教信仰确认为最确定的东西,即真理自身的根据中形成时,它们才是确实的陈述。一个没有提及耶稣基督真实性的信仰并不是基督教的信仰。因此,巴特寻求将神学的所有陈述,无论是考虑上帝或——这儿巴特践行了一条新路——考虑到人及其本性和行动,固定于这一确定的位置上。人并不知道他自己,需要通过耶稣基督的显现,被告知以关于他自己的知识。

但是,这一统治的声音(通过这一声音我们被上帝自己教以关于上帝的知识),是**耶稣基督**的声音。在我们之后的道路,如果不一次又一次地萦回于这一**名字**之下,我们就不能迈出任何一步。“经历这一名字”并不意味着经历一个空洞的头衔,

经历一个形式,上帝在这一形式中对我们展现他自己,或上帝在这一形式中为我们而存在,但它并不同于上帝自身。它并不只是意味着经历一种作为手段或媒介的名字,上帝将最终抛弃这个名字,因为这个名字到底不是上帝的真实名字,而只是一种神圣的特别安排而已,它最终是十分不同于上帝自身的。事实是,我们不断**实质上地和实体地**(substantiell)经历那个名字。我们必须经历之。因为,当我们沿着那条路前进时,我们发现,那名字正是主题,正是我们必须要做的事情。为了避免各种错误,我们应该看到,有一个共同的特性:甚至在教会中,也有忽视和武断的企图,即在考虑上帝的概念和定义时,想要超过或超越耶稣基督,这样去谈论上帝。但是,当神学允许它自己用任何借口挣脱开这一名字时,上帝就不可避免地被人的虚假设想所排挤了。神学必须**开始于**耶稣基督,而不是开始于一般的原则。然而,更好、更恰当和更明确地,它们可以是:就像上帝是上帝之道和知识的连续,而不是它的根源,不是上帝之道本身。神学也必须**结束于**上帝,而不是**结束于**假设自我证明的一般结论,这些结论可以附着于或从上帝那里脱离开来。(就像果实可以从树上抖落下来;就像在上帝的知识之中还有一些一般的东西,我们可以在其特殊性之外认识和指明它!)我们认识的这一模糊性,可以在这一方法中得到澄清,我们牢牢地执著于这一名字,借此我们让上帝成为第一个和最后一个,按照圣经的验证。反对所有当我们试图谈论上帝时,令我们感到被无望地**羁绊的假想和谬误**,上帝将维护他自身,如果我们仅仅遵循耶稣基督的名字,并使我们在开始和结束我们的所有思想时,维护耶稣基督的名字。

[II. 2, 2]

耶稣基督这个名字是对我们**从何而来和去往何处**问题的回答。在基督教的“上帝与我们同在”一词里，没有什么比这一名字所指出的涵义更多的来源和主题。在这一名字之外——在其概念的语境的必要性和力量的基础之上——这一名字的意涵不可能是**真理**，无论在那些说到它的人们的嘴上或在那些听者的耳朵里或心里。没有这一名字，这一名字的意涵将处于无保护的和无救的状态之中。这一名字的意涵向那些怀疑者展示，这些怀疑论认为它可能是一个假定，一个纯粹的构想，一个神话。这一名字的意涵是**真实的**，因为这一名字的意涵得自于这一名字，这一名字的意涵指向这一名字，并且仅仅如此。那些宣布这一信息的人处于哪儿？回答是，他们站在承担这一名字的那一个人的主的领地，在圣灵的推动力量的影响之下，在由上帝结集、维护和统治的教会之中。他们不是自己把自己置身于那里的，而是上帝把他们放在那儿，他们站在那儿，在上帝的旁边，所以他们的报道是**实际的**报道。再者，那些其他的人站在哪里，他们向谁传布他们的报道和见证，谁接受这一见证，并根据他们自己的责任进一步传布它？回答是，他们也站在主的领地之中，主已经认领他们，作为那一个人的主承负这一名字，上帝的圣灵，召唤他的教会，这一教会现在已包括进他们。他们也不是自己把自己置身于那儿的。那些对他们说“上帝与我们同在”的人，也没有这样做。再说一遍，是承负这个名字的上帝自己，他召唤、引导和牵引他们，当这发生时他们才被置于那里，并如此传给报道真实福音的其他人。因此，那显现、鼓励、劝信、启示和对一个又一个人说“上帝与我们同在”的那一个人，就是承当着这个名字的人，是**耶稣基督**，而不是其他人或别的

什么。这也就是当基督教教会从心里宣布这一名字时，所想要表达的信息。如果这一信息是一个认识原则而不是指示一个人的名字，我们就不得不把这一信息描绘成一种认识论原则。在人与人之间，存在着一种发生在上帝之中并通过他的报道的真实交流，上帝自己在那儿并发挥着作用，他使他自己被认识和承认。基督教关于他的信息——没有这个它就不是基督教的信息——是建立在这一确定性之上的，即他自己负责，他作为在信息之中被接受并通过其真理之言，当信息服务于他时他自己呈现为真实，作为他自己的见证。凭借他的圣灵，上帝自己是这一信息的担保者。他自己是这样的一个人，他建立、维护和指导着教会，教会的信息接受并建立在这一基础之上。他自己就是它的防守和进攻的力量。对于那些还没有收到或接受教会的信息的许多人来说，他自己就是自由和启蒙的希望。他自己就是安慰，就是宁息，也就是振奋的力量。一句话：基督教的信息凭借着和向着那一个人而生存着，他在其心里承当着耶稣基督之名。在某种程度上，如果它被想像还应该有的生命之源，教会的信息就变得微弱和模糊了。而当它被牢牢地建立在靠着他的圣灵他控制着一切的信心之上时，教会的信息就变得强大和清晰；如果教会的信息抛弃所有其他的支持和动机，而满足地将他的命令和使命作为自身的力量和义务。他，耶稣基督，是以马内利，“上帝与我们同在”。除了作为陈述他自己的那一个人，他还能陈述成什么呢？除了祈祷和期待他将不停地这样做之外，还有什么人类的行为、言语和采集能力会有效呢？

[IV. 1, 16—18]

但是，基督教的信息的确讲了某些个人的、新的和实际的东西，因为基督教的信息具体地而不是神话地说，因为基督教的信息不宣称任何东西与耶稣基督并行或脱离他，因为它认识和声称所有的东西仅仅作为他的东西。因此，基督教的信息并不仅仅把他认作其他什么东西的代表或延伸。对于基督教的信息来说，不存在其他的東西与他并行或与他相脱离。对于基督教的信息来说，没有什么东西像他那样值得提起。所有它所认识和声明值得注意的，都是他的。

所以，当基督教的信息提到耶稣基督的名字时，并不是种礼貌而已。基督教的信息并不是把这个名字用作一个信号或标志，其有着某种在历史基础之上的必然性，某种在心理学和教育学基础上的目的，对于它们，为了清晰的缘故，还要展开说明。

对于基督教的信息来说，这个名字不只是一个可有可无的零，在此名之下，基督教的信息所真正意味和必须说的，引导着自己的生命，具有自己的真理和真实，为了自己的缘故值得陈述，这样的一个零，在任何时候都可以被忽略而不影响基督教的信息的意义，或者在其他某个时代、地方或环境中被某些其他的零所取代。当基督教的信息具体地说时，当它提到耶稣基督的名字时，基督教的信息不只是简单地指某些普遍东西的特殊形式，如莱辛（Lessing）所说，某种可以互相变换的形式：简要地说，一个“历史的偶然因素”，基督教的信息是“永恒的理性真理”的“运载工具”。在上帝、人和拯救之间的和平，基督教的信息来到我们人之中，这不是某种普遍的事情，而是某种特殊事情本身：那一具体的事情，不是被其他的名字，而是被耶稣基督的名字所指明。对于承

当这一名字的他来说，他自己**就是**和平与拯救。因而，只有在他之中，和平与拯救才能被认识，只有在他的名字之中才能被陈述。

[IV. 1, 21]

如果神圣内在自由在耶稣基督之外去寻找，和设想去发现之，在实际上它仅仅表示我们被一个伪神所奴役。由于这一原因，耶稣基督必定被当作内在上帝向异教徒宣道，教会必定非常警醒地发现，只从**耶稣基督**那里期待一切，从耶稣基督的一切那里期待一切；他永远地被认作**道路、真理和生命**（约 14：6）。这一态度并不暗示基督教的绝对性或教会的思想狭隘性，因为这完全存在于耶稣基督之中，也独一无二地在他之中，在此之中，神圣内在性的丰富性和充实性被包括进去和释放出来。如果我们没有基督，我们就没有一切，而只有全然缺乏上帝完满性的外表。如我们没有基督，如果我们将自己与他分隔开来，我们就甚至没有走上通向富足的道路，而是滑回到贫瘠之中，在那里无所不在的上帝未被认识……

所有关于上帝与人，或上帝与世界的关系的论说的合法性，可以通过考察它是不是也被理解为产生和维持在耶稣基督之中的联系和对应的解释，而得以检验。这种关系的论说能够适应教会的基本见解吗？关于耶稣基督的个人和工作——*analogia fidei*（信仰的类比）。要么，这种论说与基督的人和/work相隔绝，这样它便可以与这些观点联接起来，仅仅作为一个导言或一个附录，既不从它们中产生出来，也不返回它们中去。严格地说，并没有独立于基督学之外的基督教主题，在教会向世界传布的信息之中，必须坚持这一点，去

断言上帝和他的自由的矛盾，这是完全不可能的。如果我们最终求助于上帝和他的自由，直接地或间接地，我们就能阐明这一主题。

[II. 1, 359]

忽略这一名字，基督宗教是迟钝和虚弱的表现。一个“没有基督的基督教”，只能无所事事。它失落了自己的生存根据，只有枯死；像其他宗教由于其他的原因，只能加速消亡。一旦我们试图把注意力从耶稣基督的名字上转移开，哪怕是暂时的，基督教教会就失去了它所声明和依靠的作为一个特殊命令的状态和社群的实质；基督教的虔诚（无论它如何自夸自己的头脑或内心或行动的虔诚）就失去了其实质，靠着这一实质它才能够成为与道德、艺术和科学相媲美的东西；基督教的神学就会失去了它的实质，凭着这个实质，基督教神示既不是哲学，也不是文献学，亦不是历史科学，而是神圣的知识；基督教的崇拜就失去了其神圣实质，靠着这一神圣实质，崇拜才不只是一种郑重，一半是傲慢无礼，一半是不必要的逍遥——崇拜的实质，因而也是其生存的权利，同时也是其生存的能力。基督宗教是属于耶稣基督这一名字的主题的。没有他，基督宗教不能有其独特性，就什么也不是，这一事实不可能掩盖得长久。基督宗教过去是、现在是并且将来也是基督宗教，仅仅凭着由这一名字所指出的创造行动。正是由于这一创造行动，这一创造一直伴随着基督宗教的存在，基督宗教也接受了自己的真理。通过这一名字，耶稣基督，它过去存在、现在存在并将来也存在，所以，它过去是、现在是并将来也是真正宗教：对上帝的认识，对上帝的崇拜，对上帝的服务，在其中，人不是孤独地与上帝对抗，而且和

平地与上帝一起走在上帝的面前。

[I. 2, 381]

2. “道成了肉身”

早期教会关于在耶稣基督个人之中的神性与人性的关系的教义学定义，或者说，基督的神性和人性的定义，在巴特看来，不是由于在希腊神话影响下的原始基督教的曲解的结果，而是对理解新约关于基督的一个不适当的导言。为了防止这样一种错误概念：这些定义指一种奇怪和不可思议的上帝和人，巴特把它们解释成一种描述，不是一种静态的本质，而是一种上帝的行动，其发生于耶稣基督之中，并且是宇宙和人类之命运的决定性中心。耶稣基督的个人和工作是一个事物，它不能被分离开，即使甚至是为了研究的目的。他所成为的一切，也是他做人的工作；他是为了其他人的人。这是巴特整个关于耶稣基督显示的思想的一部分，耶稣基督在顶峰上照亮圣经的传叙能力，在关于耶稣基督的生命和工作的新约传统方面，正像“尊贵的人”的那一长段摘录所指出的那样（II. 2, 171—180）。在巴特关于耶稣的十字架和复活的阐明中，我们会注意到：（1）关于上帝和人的和好，是怎样与由于纯洁的献祭而使愤怒的上帝怀柔的流行观念区别开来的，救赎被作为上帝的

爱而发生，上帝以他自己的愤怒的火焰，和爱的愤怒，展现他自身给我们；(2) 同样地，这是十分真实的：关于人的罪，与关于上帝的认识和人的真实性，它的只能通过它的征服因而也是通过耶稣基督的历史而认识的性质和严重性；(3) 耶稣的复活是怎样地被理解为耶稣的自我牺牲的服从上帝的表白。

哈纳克 (A. Harnack) 在以《基督教的本质》(1900) 为题的讲座中，开宗明义，回顾了密尔 (J. S. Mill) 的名言，即人性并不能经常地用来提醒人想起这一事实：曾经有这么一个人，他的名字叫做苏格拉底；哈纳克加上了值得深思的一句话，尽管密尔是对的，但更重要的是一再去提醒人们，曾经有个名叫耶稣基督的人在人类之中。在我们怎样记住这个人方面，我们也许与哈纳克不同，但是，我们可以同意，我们不用老是被提醒，这个人曾经在人类之中。在这个人之中，我们有人类的核心因素。

[III. 2, 191]

这才是上帝：“**基督耶稣是他的名，主 Zebaoth 的儿子；没有别的上帝，他必然在战斗中获胜**”。这是基督信仰对上帝的世界统治的最清楚的表达。基督教关于这一事情的观念并不是一个空洞的观念，或者一个可以以不同方式填充的观念。当我们想到神圣统治时，我们不是想到一个空洞的形式，一个一般的和压倒一切的命令，一个在所有事物背后的目的论。我们既没有向上面看也没有向下面看，我们只是看着旧约和新约圣经；看着圣经称之为上帝的那个人；看着圣经在他们之间的相互关系中验证的那些事件；看着圣经记载的自由恩宠

的至高无上的流入；看着在这一流入中发挥作用的主；看着他的不可想像却是表现出来的拣选行动；看着他所展示和维护的信仰；看着这些事件中的核心，看着在十字架上的耶稣基督；看着那一个人，他不是单独地被钉死，而是与两个贼一道，在他的右边一个，在他的左边一个（太 27：38）；看着那一个人，他接受了所有的贼，无论是犹太人的还是异教徒的，一视同仁；看着那一个人，他是统治所有人并借着他们的名义的王。正是从这一点上，在这个意义上，并按照在这些事件中启示出来的目的，这世界才是被治理的，天上和地上以及在它们中的一切都是这样。这就是基督教对上帝的世界统治的信仰。在圣经中被验证的救恩历史，不能简单地被考虑作或理解为仅在其自身之中或为了其自己的历史。救恩历史联系着整个世界历史。救恩历史是环绕着中心的圆周，是一把锁，一把配有钥匙并且是入门的必要的锁。

[III. 3, 210]

在新约中找不到一个层面，在其中已经预设了的耶稣的真正的人性是实际上被另眼看待或用什么术语来另行判断的，作为一个人，他是根本性质不同的并且处于一种与他的门徒和所有其他的人，当然，也与整个宇宙相对立的地位。新约中找不到这样的层面，在某些方面新约不是见证者，这些见证者感到，不仅应给予这一个人以一种人的信心，而且要给予信任、尊敬、服从和仅仅可以用于对上帝的信仰。允许在观点上和概念上的种种不同，上天圣父，他的在地上的国，拿撒勒的耶稣的个人，并不是可以并排放置的量，或互相交错的，或互相反对的量，而是特别的和有效的同一。即使这一点被得到证明而不只是怀疑，即耶稣他自身并不说及他的

尊王、他的弥赛亚、他的圣子的地位，这仍将是真实的。在我们所知的新约中的圣徒和教会的历史背景之中，没有任何的基础，会提供给对圣徒或教会的存在的怀疑论者，其存在实际上与他相关联而用不着预设他的尊荣。

因此，我们可以谈及这个和那个头衔被“冠予”耶稣，但有一个保留条件，即这一冠予并不代表我们可以忽略或支配其他的某种专断的东西。这一冠予，以及支持着它的“评价”、估计和判断，对于一个人的随意的圣化无关么？在旧约的上帝观念的直接范围中，尽管后期犹太教的淡化，这在原始巴勒斯坦教群中是一件史无前例的事情。因为，从未有过一个没有旧约的基督教社群，所以基督教会不可能通过希腊化的基督教来传承。把一个人抬高为上帝崇拜，或者诺斯替教神格的尊严，对于这一假设并无补益。我们不理解在所有新约传统之中显而易见的实践的态度，同样，我们也不理解那些被冠予耶稣身上的尊荣的头衔，如果不冒险去承认这一假说，即耶稣这个人的特殊地位和功用，对于新约基督徒来说，并不是一个假设，他们与他的关系的实践和理论并不是一种宗教的实验——无论多么的诚挚——一种反对“似乎”（alsob）背景的实验，这种关系的实践（“似乎”这一说法）悄悄地留下一未解答的问题。新约基督徒关于耶稣的评说和判断是一种第二位的東西，一个必然的结果。这种关系的论说并不是自己成为新约基督徒的主题，尤其他们祈祷的主题。新约基督徒被耶稣自己充满。他们意在成为他的见证者。新约基督徒回答他的问题。他们给予他的存在以说明。他把他们置于这样的一种倾向之中，耶稣基督把所有这些尊荣的头衔放到新约基督徒的嘴唇上。新约基督徒并不想在这一方式

中拥立耶稣基督，而是把他认作这样一个人，他已经被封立，这些头衔本属于他……

明显的是，人们会拒绝新约关于这一个人耶稣的见证。新约的见证已经被一次又一次地拒绝过了——甚至在教会之内。但是，无可争辩的事实是，在那些给予新约的见证的意义上，这一见证简洁地涉及，**先于任何其他人对他的态度，或其他人关于他的传述，耶稣这一个人实际上已经占有这一地位和功能，先于任何关于他的存在的知识，他实际上已经是、现在是并将来也是他所代表的存在**，在这一见证者的思想之中，他是天父的儿子，他的王国的王，因此也是“凭借上帝之本性”。如果我们把新约当作一种“宗教价值”的文献来阅读，如果我们看不见并没有允许它一步步地与这一个人的**存在和启示**相联，在史无前例的和独一无二的耶稣的存在的决定性中，那么，我们就必然一步一步地丢失新约的见证，并把它推转到它的反面。这**并不是**一个基督徒的关于他的观念，在某种程度上**也不是**基督教的 Kerygma (传言)，而是在他的**启示和存在**之中的他自己，按照新约，他建立了他的教会，并召唤世界来到这一决定面前：在他的复活的力量中的他自己，作为圣灵的主。只有当这一点被看见了并被承认了，我们才认识到，当我们接受或拒绝新约的见证时，我们在做什么。

[IV. 1, 176—178]

这位作王的人：耶稣并不是一个在任何意义上都创立新制度以反对旧制度的改革者，他并不总是向旧的制度挑战，并代之以新的。耶稣并不以任何现存的宗派来划分他自己和他的学生。这些派别之一，并不是最糟的，是法利赛派。耶稣并没有把他自己等同于法利赛人。耶稣也没有建立一个反对

他们的对立的宗派。他并没有代表或卫护或挑战任何的组织——无论是政治的，还是经济的、道德的或宗教的，无论是保守的或是进步的。耶稣同样地被所有这样的组织怀疑和不欢迎，尽管他并没有特别地攻击他们中的任何一个。耶稣的存在之所以如此的使人不安，是因为他对所有的组织和原则提出了问题。耶稣这样做，仅仅因为他喜欢并展示了。一个引人注目的自由，相对于与他斗争的环绕他的正面的和负面的制度来说，对此我们只能再次将之描述成王。耶稣并不需要这些派别中的任何一个，在一个绝对的权威的意义上，自由对于他来说是绝对需要的，因为这是一种绝对的权威，耶稣规定和卫护这种自由，为了其他的人，作为一种绝对的必需。在另一方面，耶稣并不总是需要打破这些宗派中的任何一个，尝试整个推翻他们，取代或修补他们。他能够在这些制度中生活。

耶稣能在实际中严肃地承认，上帝的神殿在耶路撒冷，律法的博士应在这一神殿中发现，他们的子徒和编纂者散布在整个土地上，法利赛人是他们的最热诚的竞争者。耶稣也会承认，罗马人带着他们本国的随从在这块土地上，罗马皇帝制定的最高法律甚至统治着具有神圣立约的土地和人民。他很自然地承认，存在着富有的和贫困的家庭。耶稣从来没有说过，这些事情不应该如此这般。他没有用别的“制度”来反对它们。他并没有制造与爱赛尼人的改革运动相同的原因。耶稣只是揭示了所有这些事情的限制性和边界——上帝王国的自由。他只是存在于这一自由之中并为之布道。耶稣只是用这一自由横越所有的这些制度，在他自己和他的门徒的实践中，以自己的方式和根据自己的感觉去解释和接受它们，在

从前方照来的光亮之中。耶稣自己正是这光亮，它从边界之外照射进来，照在所有的这些制度身上。因而，不可避免地，耶稣与普通的他所生活于其中的世俗的解释下的制度相冲突。不可避免地，制度的暂时的和相对的特性，受人的条件限制的方式，它们的易错性，常常被揭示出来——不是在原则上，只是偶然地，丝毫不差地在本原上——在他对这些制度的态度上面和对其重要性的估价上。但是，并不是那些对上帝自由的偶然发现，使耶稣成为一个前无古人后无来者的革命者。这是自由本身，它不能被从这些制度的出发点来作分类。因为当他在言行两方面，都表现出对所有尊贵者的贬低，和对卑贱者的抬高时，这些制度到哪儿去了呢？这些制度不是都规定高贵就是高贵，低贱总是低贱吗？在耶稣的存在之中和凭着他的存在，这斧子不是真正落在所有这些树的根上了吗？在最后，自由再一次与上帝自身整合，构成在这一方面的耶稣个性的秘密。

这就是上帝自身与所有的生活制度和价值的关系，只要历史存在着，在每一种人类地位的历史上，生活制度享有一种变化无常的有效性。这就是上帝怎样给予生活制度以其时间和范围，而并不受生活制度中的任何一个所局限，并不给生活制度中的任何一个以神圣权威性，并不授予生活制度当中的任何一个以一种固定的有效性，甚至超越时间和范围地去适用于所有的人，并不保证生活制度是必要的和绝对有权威的，即使在其时间和范围之内。从这一方面来说，上帝自身是生活制度的限制和边界。凭着上帝，一种异样的光照在生活制度身上，一如他所限制的那样。这也就是上帝怎样对待生活制度，不是在原则上，不是在过程的执行上，而是为

了这一原因，在某种方式中，上帝的自由是更革命的，就像“打破所有束缚”的那一个人，在新的历史转变和前提下，对每一个能听到和能看见的人来说，仅仅是一个信号，但是一个不会错误的信号，他的自由、他的王国和他对历史的支配的信号。

我们首先应该注意到我们或许称之为耶稣的消极保守论 (Konservativismus)。十分有趣的是，耶稣接受和允许了许多在我们看来他应该在原则和实践中攻击和抛弃的东西，并且，他接受了福音生长于其中的教会必须更加扩大的事实。教会没有——显然不会也不可——去另寻一种使人困惑的根据，以维持自己的传统式样的这一方面。

他接受**圣殿**作为他的圣父的十分自明自足的家（路 2：49）。甚至他赶走殿里做买卖的人和兑换银钱的人，这一令人惊讶的事实，也澄清了这一预设，即圣殿是他的上帝的家（可 11：17）。正像我们在马太福音第 23 章 16 节中所看到的，他并没有漫不经心地对待这殿（或殿中的圣坛），而是比文士和法利赛人更严肃认真。他预设，虔诚的以色列人将继续带着他的献祭走向这殿（太 5：23）。当他自己来到耶路撒冷的时候，他并不在大街上和市场上教导人，而是日日在殿的前院里（可 12：35；14：49）。在这里，法利赛人和税吏所做的祷告的比喻，十分鲜明地显示了耶稣自己和那些在他周围的人的不同（路 18：9）。我们也还会注意到，在路加福音的结束段落里，关于耶稣的门徒的行为的描写：“他们继续回到殿里去，常在殿里称颂上帝”。我们也会回忆起，在耶稣十字架牺牲、复活和升天之后，他们仍然继续“日日到殿里去”。

但是，对于**家庭制度**，也可以看到这一点，按照《路加福音》第2章51节的说法，耶稣首先在拿撒勒顺从他的父母。在《马可福音》第7章11节里，耶稣坚持认为，照顾父母亲的责任必须居于一切礼拜义务之先。我们也还会记得，带着某些保留，他为了他的母亲所作出的规定，甚至在十字架上，按照《约翰福音》第19章第26节的传述。

再者，至少在他的传教活动的开始，他并没有把他自己从加利利的**犹太教堂**那里分离开来（可1：21；3：1）。确实，在《路加福音》第4章17节里，我们能看到这种方式的一种明显描写，在这种方式中，他使自己适合于现行的犹太教堂的实践。考虑到**律法**，他不仅仅抗辩（太5：17），他并没有去摧毁法律和先知，而且坚持充实它，成全它，律法的一点一画都不得废去，直到天地都废去了，只有那些遵行和传布甚至是最小的诫命的人，才能在天国里成为伟大。在《马太福音》第23章1节，他承认（尽管有讽刺意味的），文士们和法利赛人，他们在摩西的位置上解释律法，以便当人们和他的门徒必须被警告去反对他们的样例时，他们也得到这样的嘱咐：“凡他们所吩咐你们的，你们都要谨守、遵行。”在《马太福音》第23章23节里，他谴责那些伪善的文士和法利赛人，因为他们献上薄荷、茴香和芹菜作什一税，而忽略更重要的事情：法律、正义、仁慈和信仰，他加上一句作为明证：“这更重要的是你们当行的，那也是不可不行的”。在《马太福音》第13章52节里，他承认了**文士**的“受教作天国门徒的可能性”，他们“就像一个家主，从他的仓库里拿出新旧的东西”——这旧的就像新的一样好。与这形成对照，《马太福音》第5章第21节（“你们曾听见古时候有这话……但

是我告诉你们，凡向弟兄动怒的，难免受审判。”）确实暗示了一个对十诫更加重要的理解，但是，这反过来又牵涉到一个认许。同样真实的是，对《马太福音》第6章第1节论施舍、祷告和禁食的三个传统的敬虔实践的更加精确的解释。在耶稣在十字架上说话之前，传统喜欢用直接或非直接从旧约中引述的话，把耶稣拘束于限制之中，不仅仅是宗教世界的局限，而且是对给予他自己的人民的特别宗教应允的限制。在《约翰福音》第4章第22节中，我们甚至可以看到这样的一种表达，说“救恩是从犹太人出来的”。这一点是如此强调地指出来了，以致救恩可以被报道，而不须任何界定，就像耶稣的某些表现出好心的同时代人那样，认为他仅仅是“一个先知，或先知中的一位”（可6：15），或者，也许是一位特别“伟大的”先知（路7：15）。同样地，在后来的研究中，所谓的“历史的耶稣”，这暗示，他也许可以被当作一个改革或深化犹太教的（非常杰出的）代表人物。

这一点也可以被注意到，我们从来没有认为耶稣与其时代和背景中的经济关系和义务直接相冲突。我们仅仅必须想到那淡泊的平静，他以此态度，在王国的比喻里，接受了劳动的自由雇主和雇工的存在，根据他们的美好意愿，主人的和仆从的，资本的和利润的，就像所有的这些事情一样是律法 *status quo* 的一部分。在路加福音第16章中，不称职的管家被给予一个 *oikonomos*（理财）聪明的评价，不是骗子，而至少是一个人，他知道在当前有关世事的安排上怎样去更加聪明地处理。在《路加福音》第12章13节中，耶稣回答一个要求他监管其兄长与其分家业之事宜的人说，这不是他的职责去在这样的事情中作断事官和公证人。在这种请求中，在

路加记载它的上下文的任何程度上，耶稣只看到贪婪的请诉，而不见对正义的请诉。“你总是有贫困人与你相伴”（可 17：4），是耶稣对其门徒的回答，这位门徒乐于行施一种适当的施舍，而不是一个妇人的挥霍的捐献。因此，耶稣以此为最明了的公理，即必须总存在着贫苦的人民——一种思想，它已给予许多后来者以安慰。在《路加福音》第 16 章 9 节中，我们被教以去与财富交朋友（甚至即使是不义之财），真正的富有（ἀληθείων）不会被授予那些对其没有“信仰”的人。这肯定不是要求去维护和争辩我们去尽可能聪明地占有财富——这一倾向后来在某些加尔文主义派别中，几乎被认为是一种特别的基督教美德——但是这明显地不是主张社会主义。

对同样倾向的追踪研究，也许会在**政治**关系及有序和无序方面，最终被搞清楚。在《马太福音》第 5 章 25 节中，这一点被预定了，存在着审判官，衙役和监狱。存在着那些“欲统治各个国家的人”（将注意到鉴定其资格的 δοκοῦντες！），实际上行使着统治他们的权威，在《马可福音》第 10 章第 42 节以下，确实被描绘为一个过程，其在教会中并没有任何位置，但亦没有对它的直接的批评。上帝，他不允许他的选民作无效的祈求，能够在看上去恶名昭彰的不公正的外表上，判断谁既不敬畏上帝又不给人以任何尊重。这在《约翰福音》第 19 章第 11 节中被耶稣鲜明地认可了，即彼拉多拥有权力甚至与上帝自己有关，这权柄是从上头赐给他的。在《马太福音》第 26 章 52 节中，耶稣不让彼得作出对大祭司的卫兵的任何反抗，而是命令他收刀入鞘。在福音书里，我们看不到哪怕最轻微的迹象显示任何对罗马或希律王统治的根

本拒绝，也看不到任何基本的反对帝国主义或反对军国主义的痕迹。

然而，这是十分明显的，我们绝不能忽略这一方面，在福音书里也没有任何在**原则上的**对世俗统治的确定一贯的承认。我们可以把耶稣的态度描绘为一种**消极的**保守主义，在深一层的意义上，耶稣的态度从来没有超过一种暂时的和有条件的事物（我们或许能称之为宽容），面对现存和已被接受的制度。耶稣认识它们、承认它们并自己服从它们，还让他的门徒这样做；但是，他总是**超越**于它们。这是不可避免的——现在我们愿意朝向这一方面——这一优越性，上帝王国的自由，应该在他的言语和行为里时时找到具体的表现，在其性格之中，一种不时发出的嘎嘎行进声，应能被准确无误地听到。

考虑到**圣殿**，在《马太福音》第12章6节里他使法利赛人对这一点十分明了，即存在着某些事情比圣殿更重要。在《马太福音》第17章24节里，当他为彼得和他自己交付殿税时，他并不是在一个不加限制地予以承认的基础上这样做的，他的门徒认为这是一种束缚，而是“恐怕触犯他们”。因为：“西门，你的意思如何？世上的君王，向谁征收关税丁税？是向自己的孩子呢？还是向外人？”当彼得回答说：“向外人。耶稣对他说，既然如此，孩子就可以免税了。”

再者，这是一个对**家庭制度**的无误的攻击，家庭制度是被自然和习俗如此固定地稳定化了，《马可福音》第3章第31节记载说，当耶稣的母亲和兄弟被领向他，“呼唤他”时，他回答他们说：“谁是我的母亲，或我的兄弟？”，然后，“就四面观看坐在周围的人，说：‘凡遵行上帝旨意的人，就是我的

母亲和兄弟了。’”我们用不着去依据那个伽拿娶亲的故事里的那种更生硬的说法：τί ἐμοὶ καὶ σοὶ，“我与你有什么相干？”（约 2：4）。在这一方面，这有一种最毁灭性的意味，当他回答一个想做他的门徒的人的时候，在他刚刚埋葬了他的父亲的时候：“任凭死人去埋葬死人，你只管去传扬上帝国的道”（路 9：59），而且对那些他们问耶稣是不是可以先去辞别家人的人说：“手扶着犁向后看的人，不配进上帝的国”（路 9：61）。

再者，存在着某些流行**宗教或礼拜**制度之间的裂痕。在《马可福音》第 12 章 18 节里有这样的批评，他的门徒不像法利赛人或甚至约翰的门徒那样去**禁食**时。对那些提出这一问题的人，他给予了一个令人困惑的回答：“新娘和陪伴的人同在的时候，陪伴的人岂能禁食呢？”在《马可福音》第 7 章第 1 节里，同样也有这样的抱怨，说他的门徒忽略了**洗手**后吃饭的规矩：“为什么你的门徒不照古人规矩，而用俗手吃饭呢？”作为回答，耶稣解释说，以赛亚指着你们假冒为善之人所说的预言是不错的——用嘴唇尊敬我，心却远离我（可 7：14）。“从外面进去的，不能污秽人，惟有从里面出来的，才能污秽人”。

以上，就是他对犹太教崇拜仪式的态度，他允许他的门徒掐麦穗以充饥（可 2：23），允许他自己在**安息日**治病（可 3：1；约 5：1；9：1）。在这一点上，他作出的违犯和背离是严重的。他的回答如下：“在安息日行善行恶，救命害命，哪样是合法的？周围的人都不作声。”（可 3：4）“若在安息日受割礼，免得违背摩西的律法；而我在安息日叫一个人全然好了，你们就向我生气么？”（约 7：23）。以上，“安息日是为了

人而设立的，而人不是为了安息日而设立的。所以，人子也是安息日的主”（可 3：27）。正如在《马可福音》第 3 章 6 节和其他地方所说的那样，这种违背是在最具体的事情之中，使他的毁击在他的对手的眼中成为必要。

再者，存在着一些对当代（而不仅仅在当代）**劳动和商业及经济制度**的令人吃惊的违背。我们也许会提到某些特征，在某些比喻里，这些比喻绝对不能从现实生活中得到，而对在这些方面的传统习惯来说是十分陌生的。正如**歌德**所指出的，没有一个有知觉的农夫曾经像在《马太福音》第 13 章 3 节里的人那样去播种，把他的种子漫不经心地撒到道路和石头上，撒到荆棘里，也撒到好土中。仆人准备要说的是，当他们做完了一切所吩咐的，他们是无用的仆人。（路 17：10）哪一个王能如此宽宏大量，去无条件地赦免一个明显滥用托他掌管的东西的管家呢？（太 18：23 以下）哪一个葡萄园的园主愿意像《马太福音》第 20 章 1 节里的那位园主一样去付他的工人的工钱呢？考虑一下这有什么样的意义，那个田产丰盛，因而计划（在良好的方式中）拆了他的仓房而建更大的，指望在未来享受人生，可以安安稳稳地吃喝快乐了，这样的人被上帝称为无知的人——就是因为在他的计划完成之前，他就注定要不幸地死去，一旦他死去，他所预备的要归谁呢（路 12：16）？耶稣也不像对贸易和商业有某种良好的理解，当我们考虑这个故事，在所有的四部福音书中都有记载，那个把兑换钱币和贩卖鸽子的人赶出圣殿的故事。“一个贼窝”（可 11：17）是对诚实、小规模金融和商业活动的一个相当刺耳的描写，这些活动在当时已经自我发展起来。这些具体的信号仅仅给予真正的威胁和革命的警告，上帝的王国

和耶稣这个人发出信号并关注这一领域，但是它们是我们不应忽略的信号。

在**政治领域**，也有一些类似的信号。在这一方面，我们能推论出一种不太尊敬的方式吗？在这种方式中耶稣把他自己当时的统治者，希律，称为“狐狸”（路 13：32），然而，也许是那样，在《马可福音》第 12 章 13 节以下的问题和回答确实是中肯的。纳税给凯撒可以不可以？好，这银钱上有凯撒的像，毫无疑问，权柄在他的手里，所以“凯撒的东西当**归凯撒**——准确地说，这些东西，再没有别的，是其显然的意思——上帝的东西当**归给上帝**。”在第一个上帝王国之外或与其并行，没有第二个上帝王国。而存在着人类的王国，它具有权威并能要求人的服从，仅仅如此。这一王国是被上帝的那一个王国所界定的。按照《约翰福音》第 19 章第 10 节，彼拉多对于耶稣的权力仅仅是释放他或钉他十字架。当他问：“你是犹太人的王吗？”耶稣并**不需要**向他辩护，他**从来没有做过**那样的辩护——因为尽管彼拉多，就像祭司长，设了一个案子来定耶稣的罪，而耶稣并没有做任何事——只是表白：“这话是你说的。”甚至在《约翰福音》第 18 章 33 节以下记载的更详细的说明，只是这一自白的解释，就像在《提摩太前书》第 6 章第 13 节中它被称作的那样，这个 *καλή ὁμολογία*。这一肯定，耶稣必须反对帝王的王国的一桩事情，他既承认了帝王的王国，同时又给予帝王的王国的局限性以无误的注意，使之在疑云之下并向它提出了问题。“看哪，今天明天我赶鬼治病，第三天我的事就成全了，”这就是他在希律王威胁他时的回答（路 13：32）。在某种程度上，这也是同样一种自白的另一种形式，在这一上下文里，这一说法也是中肯的。

但是，在耶稣那里，破裂所有人类秩序的危机，比从所有这些个别说明中收集起来的还要深刻和全面。我们对此作更深入理解的最好出发点，是由所有同观福音书记载的有关禁食问题的比较：“没有人把新布缝在旧衣服上，恐怕所补上的新布带坏了旧衣服，破的就更大了。也没有人把新酒装在旧皮袋里，恐怕酒把皮袋裂开，酒和皮袋就都坏了。惟把新酒装在新皮袋里。”（可 2：21 以下）对耶稣来说，就像在耶稣的言语里所说的那样，毫无疑问，所有的人类秩序都是这旧衣服或旧皮袋，它们最终是与上帝的新布和新酒不相配的。这新布只能毁坏旧衣服，当上帝王国的新酒倒入旧皮袋时，这些旧皮袋只能破裂。所有真实的和严肃的讨论，所有真实和严肃的对进步的信仰，都预定在新与旧之间存在着某种相合性，他们相互可以在某一中立地位中共处。但是耶稣的新事情是上帝国的进入，这在上帝国与世界及其所有秩序的异化对立面中揭示出来。在这一方面，这一格言是真实的：*neutralitas non valet in regno Dei*（上帝的统辖中不存在中性的东西）。因此，有一些被掩盖的而有一些被揭示的东西，这两者都在我们称之为耶稣的消极的保守主义中，在个别的信号和洞察之中，这些信号和洞察对人类世界的秩序提出如此的疑问，上帝国与所有人类王国的深刻的不可消溶的对立面，不可回答的问题，和上帝王国引入所有人类王国的不可止息的不安。

在《马可福音》13 章 1 节以下，当耶稣的门徒赞叹圣殿时，耶稣应道：“你看见的这些大殿宇，将来这里没有一块石头留在石头上”——这个说法，与《马可福音》第 14 章 58 节中（也在可 15：29 中十字架上的），耶稣的说法相反对，那

里提到耶稣自己将要拆毁这人手所造的殿，并在三日之内另建一座不是人手所造的殿。马可和马太把这一说法归之于假见证。但是按照《约翰福音》2：19的说法，尽管耶稣没有说到他自己拆毁圣殿，他确实提到在三天之内重建它。约翰的评论是，耶稣曾说过以他的身体为殿（约2：21）。不管怎么说，当耶稣尊圣殿为上帝之屋并渴望其圣洁时，他并不会把自己所行所是的永恒地位或意义归之于它。不像《马太福音》第5章第17节中的律法，它并不能持续到天地都废去了。关于撒玛利亚妇人的说法与此有关：“妇人，相信我，时候就要到了，你们拜父，既不在这山上，也不在耶路撒冷”（约4：21）。在《启示录》第21章第22节里所说的，关于天上的耶路撒冷的情景，就像所有这些说法的一个回音：“我未看见城里有殿，因为主上帝全能者和羔羊就是这城的殿”。

关于这新事情的**根本**对立，其在耶稣那里实现，和出现为与旧秩序的整个对立，关于这我们所必须说的一切，只能在有关这一秩序的完全的忽略和超越方面被提到。我们只能试图去弄明白，他借助这忽略和超越去攻击旧秩序的什么深奥性。他攻击——以一种叫旧秩序永远恢复不过来的方式——只能凭着异样的内容，他以此在旧秩序的领导之中与旧秩序相对抗。事实上，他所与旧秩序相对抗的方式是什么呢？

首先，他自己保持独身——没有人曾解释过其自明的必要性。在《马太福音》第19章12节，他承认了这一事实，有人为天国的缘故，自己保持独身。在这一方面，他针对整个**家庭**观念（除了已经提到的之外），提出了它的权利和永恒性的基本问题，对此，只能给出暂时的和相对的回答。“人从死里复活，也不娶也不嫁”（可12：25）。

但是，重要的是，我们必须再次提出，他与经济秩序的关系问题。经济秩序也被简单而深刻地就这一事实提出问题，即无论是耶稣自己还是他的学生都没有接受其基本的假设，都没有去参与获取和拥有。这就好像上帝王国的主张和进入，已经把我们在这一方面的基础拆去。我们已经提到在《马太福音》第10章第9节关于门徒的使命的那一段话，他放弃他的门徒的那种整个的不安定。那些跟从他的人丢弃了所有的东西（太19：27），他们的网和船（可1：18），他们的家庭、房屋和土地（太19：29）。“你们缺少什么没有？”耶稣问他们，他们的回答是：“没有”（路22：35）。但这并不是由于获取和占有。那些来到他面前的人，那些走过那狭窄的门的人，被告知：“去变卖你所有的，分给穷人，你就必有财富在天上”（可10：21）。那些来到这窄门面前时感到不高兴并走开了去的人，不会来到耶稣面前。对于经济态度和实践的一个危险的选择，对于人来说是可以想像的或有用的！正如众所周知的，在《使徒行传》第2章44节里，我们看到一个大胆的尝试，最早的后五旬节派社会共同体采取了这一基本的挑战。“所有信的人，都在一处，凡物公用，并且卖了田产家业，按各人所需，分配给各人。”只有在《使徒行传》第5章第1节，又直接地提到这一尝试。从此它在不同的形式中被采用过。

但是，在什么样的形式中它会比一个尝试有更多的重要性呢？这一点值得深思，至少它有些冒险。而且这将总是不可避免的，一旦耶稣的福音被宣明并被听到，就应存在着这一方向的某种动力。但是它从来也没有发生——很少在现代被称作“共产主义”之中——甚至在很小的圈子中，导致这一方向的道路也被踩灭。在《马太福音》第6章19节中的见

解甚至更加危险：“不要为自己积攒财富在地上，地上有虫子咬啮，有锈腐蚀，也有贼穿壁来偷”，特别是在《马太福音》第6章第25节：“不要为你们的生命而忧虑，吃什么，喝什么；也不要为你们的身体而忧虑，穿什么……因此不要为明天而忧虑：因为明天自有明天的忧虑”。确实，没有这种积攒和操虑，无论是私人的或是公共的，就不会有良好或坚实的经济？但是这是耶稣在话语里所说的，它奇异地描绘、孕育和洞察——谁能够逃避它的真理、安慰和激励？——尽管它们显然没有给予那一社会，在这一社会中福音书产生了任何方向，就像对它们的实践的现实化一样，尽管它们被表明，从最初的建立到责备他们没有能力在实践中现实化，它们最终是有效的。

当这种积攒和操心被嘲讽为“异教徒”，存在着与他们形成对照的空中的飞禽和田野里的百合花的自由，它们既不用忧虑也不用工作，这是多么的危险！那种拜金的概念，它似乎仅仅代表那种物质占有的观念，它被用作一个综合的术语来指代与上帝王国相对抗的整个领地，它是多么危险！把贫富对立当作人的**所有的**赐福的一个基本形式，这是多么的危险！显然，这是要动摇**所有**人类正常活动的基本柱石，涉及到最清楚不过的生命的必要条件——在一种恼人的形式中，不是主张更好的社会秩序，而是主张自由，并号召自由。这的确是一片新布，它不能被织进旧衣服里去，是一些新酒，它不能被装进旧皮袋里去。它与旧者的关系是一种完全不同或相反的关系，一种刺耳的宣告，宣布旧的结束，和在这旧的之上一种新的开始，一个疑问和挑战，一个邀请和要求，对此我们不能默不作声。它是新的事物——在眼下，我们必须

满足于简单的承认——上帝之子耶稣对经济生活的最基础的洞察，而不顾雄辩的并在某种程度上是权威的异议。

在**法律和政治**领域是完全一样的。这里，我们也有对各种前提的质疑，这些前提具有缺乏直接扩张性的更有效的力量。所有改革或启示的尝试，耶稣也许参与其中或许怂恿或指导着这样的改革，与他实际上在这方面所完成的革命比较起来，究竟是什么？他并没有去反对他将要去连根除掉的魔鬼。他是并没有作出判决的审判者：也许，除了那些认为他们能够成为审判者的人们；除了由于这些审判官的篡位者而使他自己被审判。他对他的门徒的命令，不是作为一种法律，而是对自由的自由召唤，是带有这种自由精神的一片自由。他们不去反抗恶魔（太 5：38）。他们要让自已的左脸连同右脸被人抽打。当他们被人拿走里衣时，就连外衣也由他拿去。如果他们被人强逼走一里路，他们就陪他走两里。除此之外，他们为了不被人论断，他们不去论断别人（太 7：1）。还有，他们要去爱他们的仇敌（太 5：43）并为逼迫他们的人作祷告，作他们天父的孩子，他让日光照好人也照坏人，降雨水给义人也给不义的人，显然地，作耶稣的兄弟，他，当他的敌人（真正的上帝的敌人）对他干了最坏的事情时，也为他们祈祷（路 23：34）：“父啊，赦免他们；因为他们不知道他们所做的事。”这又很清楚了——什么政治思想能够对这个命令，并对给予这命令的那个人，做到正义或令人满意呢？——这牵涉到动摇每一个人类的基础；上帝的权利是不可缓和地与每一种人类的权利相冲突的；神圣国家不仅仅与邪恶的专制国家不相和谐，而且与每一种可以想像的人类政体完全不合；新事物不能被用来填补旧的。这是很显然的，人类秩序背叛已

接近最后和最危险的威胁。教会已经一次又一次地窒息并否认甚至忘记这一点，以致教会也被周围的世界所忘记。但是，在这一方面，教会也不能使自己**完全**从不安之中解脱出来，它在自身之中具有这种不安——无论它接受或不接受这一事实——作为这一个上帝王国的人的教会。它也不能对周围的世界隐瞒这一点。因为只要它作为这个人的教会而出现，它就要向世界作如此呈现，旧秩序与新秩序的不相配的因素的冲突，在这一方面，也是不可避免的。从一开始并继续地——直到它所能到的那一天——人的呈现一直意味着，这世界必须与这个毫无共同之处的因素相搏斗。

在所有这些方面，世界都具体地被上帝自己所挑战，在这一事实之中，即这个人耶稣进入这世界并且现在仍在它之中。

但是，我们还没有提到这个关键的一点，在这一点上，这一个人耶稣是上帝自己的形象和反映。在迄今所有我们所强调的这些事情上，我们一直维护这一点，反对任何使之成为无毒无害但不关痛痒的泛泛之说的企图。我们一直在预设这一观点，即我们必须叫这一关键点，是某种能被人获得、表达和控制的东西，并被结合进已知的重要性的和价值的关系之中。这就是为什么我们必须认识到的，耶稣与人及其秩序**相对立**，作为一个**贫穷者**，他赐福和友爱于任何被赐福和被友爱的**贫穷者**而不是富人，作为一个把斧头落在树根上的无可比拟的**革命者**，他无情地暴露人类在宇宙中的秩序的黑暗性，在一种大大超出我们的回答的能力的方式中去质询它。如果我们不认识他，作为一个人，他绝然与我们整个的世界相对立，这个世界已经从他那里陨落，因而被自我异化，那么，我

们就根本不会认识上帝；作为我们的世界的主宰；作为这样一个人他的意愿是全新的。如果我们认为我们在别的方式中认识他，那么，我们所认识的（在一种温和的或激烈的超越之中）实际上只是这世界自身，我们自己，那个旧的亚当。在耶稣这个人之中，上帝已经将他自己与这种错误解释分离开了。在所有我们所说的话中，我们必须遵循这一神圣的分离（Sichentziehen）。但是，再一次地，如果我们不认识耶稣作为这个贫穷者，作为这个（如果我们冒险使用这个危险的字眼）贫穷者的同志，并且最终作为这个革命者，我们就不能真正认识耶稣（新约中的耶稣）。

[IV. 2, 191—200]

耶稣基督：上帝与我们同在。

基督教教会接受并主张的福音的这一主体事件、源泉和内容，在其核心内部，是信仰上帝的自由行动，他带领处于迷途之中的人，这些人否认上帝是创造者，在这样做的同时，他们也毁灭了作为创造物的自己，上帝在耶稣基督之中表示了这一点，带着它朝向其目标，在这种方式中，上帝维持并显现他自己在这世界中的荣耀。

[IV. 1, 1]

在上帝和人之间，上帝自己和作为人的他自己，站着耶稣基督这个人，在两者之间作媒介。在他之中，上帝向人显示他自己。在他之中，人看见并认识上帝。在他之中，上帝站在人之前，人站在上帝之面前，就像上帝的内在意愿，就像与这一意愿相一致的人的内在的律命。在他之中，上帝给人的计划被显露了，上帝对人的判决被实现了，上帝对人的拯救被完成了，上帝赐予人的礼物完全交出了，上帝对人的

认领和允诺被宣布了。在他之中，上帝将他自己与人结合起来。因此，人为了他的缘故而存在。靠着**他**，耶稣基督，为了他和向着他，宇宙被作为一个剧场而创造了，作为上帝与人交往和人与上帝交往的场所。上帝的存在就是**他的存在**，类似地，人的存在本源地是**他的存在**。没有任何东西不来自他，靠着他和朝向他。他就是上帝之道，在他的真理之中所有的东西都被揭示了，他的真理不能被超过，或被任何其他道所超过。他就是上帝的命令，在他之前或之上，没有更早或更高的命令；除此之外，也不可能**有别的命令**，因为所有其他的命令都仅仅服务于这一命令的实现。他是上帝的开端，在他之前，除开在他自身之中的上帝的开端，没有任何其他的**开端**。那么，除了上帝自己，没有任何东西可以从任何其他方面派生出来，或可以回顾到任何其他出发点。他就是上帝的**选择**，除了他，没有他，在他之前，上帝不能作出任何其他的选择。在他之前，没有他或除了他，上帝就不能选择或意愿任何事情。他就是上帝的自由的**恩宠**的选择（因着这个开端、命令和道）。因为它是上帝的自由恩宠，在他之中他选择成为一个人，与人打交道，并把他自己加入到人之中去。

[II. 2, 101]

“上帝与我们同在”的意义，不只是上帝临驾于我们或与我们肩并肩在一起，或在我们之前，或在我们之后。这不仅意味着他的神圣存在，在甚至最亲密的、积极的与我们人类存在的联系之中，或者特别的与他的关系。在这一点上，在基督教的信息的中心，关于上帝临在所谈到的这一事件，意味着上帝使**他自己**成为这样一个人，他实现了他的救赎的意愿。上帝临在意味着，在他自己的个人之中他自己——以他

自己的代价，但也是在他自己的开端的基础上——已经成为这一事件的不可料想的“然而”和“依然如此”，因而，也有了上帝临在的清晰的、有良好基础的、合法的，所以，有了上帝临在的真实的、神圣的和正义的“结果”。上帝临在意味着上帝已经成为人，以便如此但是在神圣的统治中，去照料我们的问题。在这一不可料想的仁慈的工作之中所发生的是，上帝的自由的支配，但是它不是一种专制的视而不见和忽略，不是一种专制的跨越、覆盖或隐藏，而是一种分裂的真正的缝合，我们应对此分裂负责，而缝合即我们与上帝之间的鸿沟和深渊的愈合。正是在这一点上，我们拒绝和失落、违背和激怒上帝，使我们自己在他面前成为不可能，并失去我们的归宿，把我们的尊严踏在脚下，丧失我们的权利，错过我们被拯救的机会，并毫无希望地出让了我们的作为创造物的存在——正在这一点上，上帝自己降临为人。

因为他是上帝，他不仅能作为上帝也能是这个人。

因为他是上帝，这就是必须的，即他必须在一种相当不同于所有其他人的方式中成为人：他应该做我们所不做的事，而不做我们所做的事。

因为他是上帝，他提出他的全能性以成为**这一个别的人**，相当不同地成为人，在我们的处境中并为了我们的**原因**。

因为他是上帝，他拥有和行施这一权利，作为这一个人，为了由于我们的背叛而造成的结果而**受苦**，那必然落在我们身上的惩罚，在此之中，他使他自己对我们感到满足。

又因为他是上帝，他拥有和行使这一权利，作为这一个人，去成为在我们的位置上的他自己的**伙伴**，成为这样一个人，他在那自由的服从中，**接受**对人的命令去获得拯救，这

一命令曾被我们所拒绝，并在此方式中使我们满足，达到我们的积极性的满足。

这就是，在那基督教信息的核心，上帝的绝对独一无二的存在、态度和活动，即关于“上帝与我们在一起”。它涉及上帝自己在这个人之中所创造的他和我们之间的和平。

[IV. 1, 11]

但是，没有任何保留地设定上帝真正地 and 整个地在基督之中，谈到他与这个真实的人的同一性，这是非常大胆、非常令人吃惊的，这意味着这一个人与所有我们人一样生于时间之中，他生活、思想和谈论，他可能被诱惑、受苦和死亡，事实上，他曾被诱惑、受苦和死去。这种统一性的声明不能只被当作一个公式……它的目标非常高。在称呼这个人为上帝的儿子或上帝的内在的道的時候，在把这个与上帝统一的人归为一种神圣存在和性质之中，它并不只是指甚至不是首要地指他而是上帝。它告诉我们，为了他的缘故，上帝是在他与这个造物、这个人的联结之中的上帝，在他的人类的和造物的属性之中——这并不妨碍其成为上帝，并不改变或降低他的神性。但是，这个关于上帝的声明是如此的大胆，以致于我们不敢做出，除非我们认真地考虑了在何种意义上我们能这样做。它必须不带有任何亵渎，无论是无意的或是有意的，也无论其是否虔诚。其这样做，正是犹太教和伊斯兰教抱怨基督教对基督的神性的承认之日。它不能被轻描淡写一带而过。它也不能仅仅用来作为重复之用。我们必须能带着一种自信心和充分的理由来回答有关这一自白的问题。我们必须能够显示，上帝由于这一自白而被荣耀，而不是被羞辱。

[IV. 1, 200]

我们也许以为，相对于所有相对的东西，上帝能够而且必须只是绝对的；相对于所有低下的东西，他是高贵的；相对于所有受苦受难的，他是积极鼓励的；相对于所有的诱惑，他是神圣不可冒犯的；相对于所有的普遍存在性，他是超越的；因而，相对于每一种属于人性的东西，他是神圣的，简而言之，他能够并必须仅仅是“整个的另一个”。但是，这样的信念被证明是相当的不可靠、腐败和异端的，因为事实上，上帝确实是**并在耶稣基督之中的**。我们不能让我们的那些设想成为标准，以此去衡量上帝能或不能做什么，或者以此作为基础，去断定在这样做的时候，他使他自己变得自相矛盾。通过这样做，上帝向我们表明，他**能够做到它**，并在他的**本性之内做到它**。他显示他自己为更加伟大、更加富有和更有威力的统治者，超过我们所曾设想的。我们关于他的性质的思想必须由此引导，而不是 *vice versa*（反过来）。

我们必须下面的形式中考虑某些问题。因为上帝在基督之中，远不是反对他自己的存在，或者与他自己相分离，他已经使他的神圣之爱的**自由**发挥作用，在这种**爱之中**，他是神圣自由的。因此他已经做到并**显示出他的神圣性质**。他的不变性就在这一形式之中。它是不能否定的，但是这一可能性是寓于他的不可改变的存在之中的。他是绝对的，无限的，高贵的，积极的，不可逾越的，超越的，但是在所有这些之中，他是一个人，他的爱在自由之中，一个他在他的**爱之中是自由的人**，因此不是他自己的囚虏。他是作为主的所有这一切，在此之中，他拥有这些概念的对立面，即使他是优越于它们的。他是作为创造者的所有这一切，他创造了这世界作为与他自己分别的真实，但是因他而意愿并确定它作为他

的世界，作为属于他的世界，相对于它，他能够既在一种绝对的方式中，又在一种相对的方式中，既在无限之中，亦在有限之中，既在高贵之中也在低下之中，既在积极之中，也在消极之中，既在超越中，也在内在之中，最后，既在神性之中，也在人性之中，成为上帝，并像上帝那样行动——的确，关于这，他自己能够成为世间的，创造出同样属于他自己的它的形式，*forma servi*（仆人的形象），以及它的原因；所有这些，都不放弃他自己的形式，*forma Dei*（上帝的形象），他自己的荣耀，而是接纳人的形式和原因，进而与他自己最完美地结合起来，接受这一世界的坚实性。上帝能够做这事。他做这事的能力并没有因为反对他的被创造物的矛盾而受到任何限制。它并没有因为转向他者并失去自我而逃离他，因为，尽管他不是其本不是的造物主，他是它的统治者。它相应于并奠基于他的神圣性质，在上帝的自由恩宠中，对于不应得到它并不可避免地消失掉的那些不信的被造物来说，他是可信的，他应在他自己和被造者的形式和原因之间建立联系，他应该设立他自己的他的存在，在这一矛盾之中，并在这一矛盾的后果之下，他应维持他与有罪的人的约定（并不放弃他的神性，要不怎样去帮助？而是放弃和牺牲他自己），在那一方式中确定他自己和他的神性！他在恩宠中的特别、极其特别的呈现，在此之中，永恒的道落到了地上的最低之处（弗 4：9），在人的耶稣之中，道成了肉身（约 1：14），居住在这一个人里面的上帝本性的一切（西 2：9），本身是他的无所不在的表现和行为，亦即，他的完美，在其中他有他自己的位置，它是优越于由他所创造的所有位置的，并不排斥而是包括所有其他的位置的。他的无所不能，是一种神圣无比

的威力，事实上（与任何抽象的全能者相反）它能够预设虚弱和无能的形式，并在这种形式中做到无所不能和获胜。在其内在性之中，他自己就是真实的时间，所有时间的创造者被揭示出，尽管我们的时间是有罪的和会死亡的，他能够进入它，并且他自己能在它里面暂居，而不需放弃其**永恒性**，而是更能够做到在时间中的永恒。他的**智慧**并不否认它自身，而是在从世俗外表看来的愚蠢之中申明它自身；在连接他自己和非正义之中，作为一个被指责的人，他的**正义**，作为第一个，可能也是唯一一个被如此指责的人；在对人的仁慈之中的他的**神性**，把他的痛苦放到心里，愿意与他分担这痛苦以便将痛苦从他那里移开。当上帝进入那边远的乡村，并隐藏起他的荣耀时，他不一定会羞辱自己。因为，在这一隐藏的形式之中，他被真正地荣耀了。这种隐蔽，因而也是他的屈尊，是一种形象和反映，在其中，我们看见他如他所是的那样。他的荣耀是**爱的自由**，在其中他行施和启示了所有的一切。在这一方面，上帝的荣耀不同于人所想像的神的没有自由和没有爱的荣耀。所有的一切都取决于我们怎样看待上帝的荣耀，以及上帝的真实的和尊贵的性质：不是去武断地构造他；而是从上帝的荣耀与**耶稣基督**的神圣品质的联系中推论出上帝的荣耀。从这里我们懂得，*forma Dei*（上帝的形象）包含在神恩之中，在其中，上帝自己预设和建立了他自己的 *forma servi*（仆人的形象）。我们必须牢牢地抓住这一点，而不被伪神的任何图像所干扰或迷惑。这就是我们所必须看作荣耀和崇拜的基督的神性的秘密。

[IV. 1, 203—205]

当其应用于耶稣基督时，我们可以合理地把“上帝的儿子”一词称作一个**真实的但是不恰当的** (inadāquate)，或者，一个**不恰当的但真实的**洞察和陈述。这意味着，在一方面我们能够肯定，这个词汇在这种方式中应用时，的确应合着它的对象，它的确表示了它，因此它是真实的，这个词（上帝之子）告诉我们耶稣基督实际上是什么。我们没有更好的词语，这一个词必须被我们使用。从这一立场出发，即我们试图理解耶稣基督，这是非常合适也确实是必不可少的，如果我们准备谈论关于他的神性所必须谈到的事情。这是十分正确的，这个词（上帝之子）应该获得在新约和后期教会的语言中的特别的重要性和角色。这个词（上帝之子）供诉了我们必须对他所承认的最终的事情，因此必然地，这个词（上帝之子）占据了第一位的位置。但是，这个词（上帝之子）在一种方式中供认自己，在这种方式中我们人类能够承认这个词（上帝之子）所指出的神秘性。作为对耶稣基督的一个真实的描写，这个词（上帝之子）远远超过了在任何一种其他的形式中所能说的东西。当运用到这个“儿子”时，这个词（上帝之子）在某种意义上倾诉得十分广泛，只有当我们赋予这个词（上帝之子）以这样的意义，这个词（上帝之子）不能有其他的用途，才能被认为达到了目标。当在这种方式使用它时，这个词（上帝之子）值得我们的一切信任，因为这个词（上帝之子）是真实的，但是这个词（上帝之子）必须在带有很大保留的条件下使用，因为这个词（上帝之子）的不恰当性。这个词（上帝之子）是不合适的吗？那一个屈辱的人的神性，那一个被忘记是天父之子的儿子，将仅仅在这种方式中被认识并且能够被认识——带着种种的信心

也带着极大的谦恭。因为在这一事情中，就像别的一样，所有我们基督教的陈述，除了是一种指向那一个人的陈述，他自己将告诉那些有耳朵可以听到他说他是谁的人，除此之外，还能是什么？

[IV. 1, 230]

作为这一个人的耶稣，在宇宙和所有其他人中间说了什么？如果我们把事情用最简单的一个词表示出来，我们必须毫无疑问地说——他自己。他借着他的**存在**这唯一的事实说话。借着他所是的事实，他是上帝之道。而上帝之道在其最简略的意义上是他，这个人耶稣，他的影响。因此，他自己的**存在**是这一个人的言论的内容。他谈到在他自身中实现的上帝的作为创造物的表现、行动和启示；谈到上帝的救赎行动，因此也谈到上帝的王国，谈到上帝的意愿，谈到他自己的作为整个献于这一目的的他的创造物的存在，谈到上帝对他的主恩，因而也谈到他自己献身此事业的自由。这个人耶稣自己实际就是这个救恩行动，他对上帝意愿的遵行，这个事业，这个造物主的统治和创造物的自由。他也谈到这个事业。他申明和展示了被创造的宇宙、人类和每一个个别的人都没有离开他。他因此宣明需从虚无的恶魔那里传达给创造物的将要被完成。他表明，被造物并没有被其创造者所遗弃；被造物并没有被留弃给他孑然一身或其毫无依凭。他表明，张开巨口的虚无将不被允许去吞没被造物的存在。所有存在的创造者将亲自站在被造物的旁边，借着他的智慧、善良和力量，参与进他的创造物的存在，由此而判断光明和黑暗，把这—一个与另一个分别开来。他使他自己对存在的保持负起责任，在这样做时，他确定了他自己作为造物主的荣耀。

如果被造物被自己的无能所危及，造物主的王国就会来到它面前，造物主的意愿就会应被造物之需而完成。正是耶稣的存在告诉我们这一点。他因此是对创造物的神圣选择和仁慈之光。他是允诺的表达，依此造物被给予允诺，在此允诺之下被造物能从最初开始一直存在着。他是友好的表示，上帝以此在创造中接纳被造物。他也表明，上帝凭着正义决心在创造中维护和管理被造物。创造是不会被抛弃或消失的。被造物属于其创造者而不属于任何别的人。这就是在被造物之中被这个人耶稣所宣明的：借着作为上帝之道的这个人耶稣，因而作为一种不可攻击和不可变更的道。所以，这世界，特别在人的这一领域中，是不离开这个道的。当我们说“人”时，我们必须记住所有以上的这些，在许多人之中，有一个人他是这个道，在许多人的这方面看来，这个道是在他们之中的，这道将要被发现——这为了他们的道，这个道是他们的希望之道，这个道不顾各种威胁，允诺他们以生命的自由和保障。

[III. 2, 177—179]

十字架。

在历史的过程中，许多人已经遭受了最巨大的痛苦，这一点也不能被忽略。它甚至示意，许多人都已遭受了比耶稣这一个人在一天的有限事件里所遭受的要更悲伤、更长久和更痛苦的灾难。许多受苦的人比耶稣这一个人遭受了也许更不公正的虐待。许多人一直像耶稣那样愿意以此方式去受苦。许多人在这样做时已经做到，按照他们的意图并且或许事实上就是其意图，对于其他人来说，那是意义重大的，也许，许多其他的人，已经在他们的生命中作出了一个拯救的转变。在任何人类遭受的痛苦面前，我们并不绝对一定要想起，模糊

然而恩惠的神圣上帝的控制，因而想到在它之中变为行动和事件的上帝的善良意志吗？人所遭受的痛苦也许是值得的，也许是不值得的，自愿的或不自愿的，英勇的或不英勇的，对某些人来说是很重要的，而对某些人来说是不重要的。但是，即使受苦仅仅是一个生病的孩子的哭泣，受苦在其方式之中也是突出的和动人的，在其人类形式之中，受苦的或多或少可以被认识到那隐藏着的神性基础，受苦是某种我们甚至可以描写为幻灭的东西。这是那撒勒的耶稣的真实遭遇，但是，只要受苦是一种人类的遭遇，受苦就在某种方面是不真实的，这一方面是根本地不同于任何其他的人类遭遇。如果这是福音故事的情景并且是福音主张的出发点，受苦并不曾是新约的意图，也不是真正的教会的意图，就其自身按照新约的理解来说，根本性的独一无二的事件，必须在如此这般的人类遭遇中发现。如果我们让这一人的受难，从其他遭遇之中脱颖而出，我们也许就能看到，并说出某些值得注意的事情，但是我们并不会一步就达到对整个事件的理解。由于这个原因，我们必须在每一方面都重视人类的故事。

这个受难、被折磨和钉十字架而死的犹太人的故事的秘密，这个事件发生在罗马人的地方及其时代，这个秘密应该在这个人及其使命中发现，他在那儿受苦和被钉十字架而死去。他的个人（Person）：他是永恒上帝自身，他在他的儿子之中使他自己成为人，并且作为一个人而让他自己承受这一人类的苦难。他的使命：他是审判者，他在这一受难事件中采取了那些应受审判者的形式，他在这一受难中，让他在他们的位置上被审判。因此，这不仅仅代表着上帝仅仅作为创造者和万物之主而统治，并临驾于这一人类事件之上。

他的确是这样做的，但是他做得更多。在这一事件中，他让他自己成为像人类一样行动和受苦的个人。他自己就是主体，他以他的自由在这一事件之中成为客体，在这一事件之中行动或被施以行动。这一事件并不只是一种创造物的羞辱和不荣誉，我们在这儿所发现的一个尊贵而无辜的人。这里所提出的问题不是一个神义论的问题：上帝怎样才能在这他所创造的世界里意愿这一事件或准许这一事件？这是一件关于上帝自身羞辱和不荣誉的事件，一个问题，这一事件使神义论的任何问题都虎头蛇尾；无论你是否愿意让这事件对他发生，他并没有放弃或失落作为上帝的他自己，无论他是否向他的创造物的愚昧和邪恶让步，他没有从他的神性中退位（就像1945年日本天皇所做的那样），无论他是否会真的死去或已经死了。这一事件是对这个问题的一个回答：在这一耻辱中，上帝仍是至上的上帝，在这一死亡形式中，他仍然至高无上地活着，在作为他的永恒之子的这个人的受难之中，他已经维护和启示了他的神性。还有，这一人类受难的事件，并不只在人性和世界之中，在历史的条件下，才具有其重要意义和影响。与此相反，在这一事件之中，作为上帝之子的使命、任务和工作实现了：这世界与上帝的和好。在这儿，产生了上帝对所有人的救赎的判决。为了实现这一判决，他站在所有人的地位上，他像罪人那样站到他们的位置上。在这一受难中，被人所破坏但由上帝所保存的上帝与人之间的契约被合法地重建了。在那一个人受苦的那一天，所有创造的历史发生了广泛的转变——与这一受难所涉及的一切一起发生转变。

因为这一受难是关于这个人和他的使命的事情，这一个

人的受难、被钉十字架而死去，是一个独一无二的事件。他的受难具有一种深刻性的尺度，它在整个儿的人类苦难中能独自具有这真正的深刻性尺度。在它之中——从上帝的立场也从人的立场来看——我们必须不仅做某些事，而且必须协同所有的事情：不仅仅关联许多隐藏着的事件中的一个，而且关联着上帝的恩宠的支配，在这一受难所隐藏的全部里面，关系着一个行动，在这个行动之中，这一受难是事关他自己的存在或不存在的问题，因而也是有关他的创造的，他自己的荣誉或不荣誉的问题。我们不仅是在考虑任意一种苦难，而是上帝的苦难，这个人面对威胁到所有创造和每一个个人的毁灭时所遭受的苦难，由此我们承纳上帝作为创造者。我们正与上帝的痛苦的遭遇打交道，与这个人的痛苦遭遇打交道，这个人不仅关系魔鬼，不仅关系死亡，而且关系永恒的死亡，关系到它所没有的力量。因此，我们不仅仅考虑任何一种罪，或者许多罪，它们也许一次又一次地伤害上帝，并且也许仅仅特别在这一点上，其结果，这个人仅仅只有部分地受苦，而且完全自由地愿意这样做。我们正在对待罪的本身和诸如此类：先入之见，习惯倾向，当人自己离开了作为一个被造物的地位，选择撕破他与上帝的契约；上帝使人自己因此而带有堕落印记，为此上帝愿意承担对这一个人的责任。在此，在这一受难之中，作为审判者上帝，让他自己被审判，从而上帝完成了这一职责。在这一所有人的地位上，他亲自与那些欲把他们从他那里分开的力量搏斗。他亲自让这一分离的后果改变方向。

新约具有这个思想，当它在福音中展望着耶稣基督受难的故事时，当它在使徒行传中，期待着教会的前途，因而也

是世界的每一个人的前途的时候。耶稣受难是一个**历史的事件**。每一件事都依靠着这一事实，当耶稣受难从上帝那儿为了我们人而来的时候，这一转折不是被简单地想像，和呈现作一种虔诚而富有思想性的人的真正教导，但耶稣受难发生在这种形式之中，在所有的人的空间和时间之中。但是，耶稣受难是**这个历史的事件**。它作为**这个历史**在这个时间和地方所一旦发生的，是把这个犹太人的受难和被钉十字架而死从所有其他在时间和空间中发生的事件那里区别开来的事件，尽管耶稣基督的受难在各个方面又是与这些时间和空间中发生的事件相类似。用这种方式区别开来，它就是基督教信仰和主张的主题。

[IV. 1, 270—273]

耶稣受难是一件关于上帝用来选择和预定他自己与人的同伴关系的事件，也是上帝用来预定人与他自己的同伴关系的事件。两者都是上帝自我给予人的。但是，如果这事情毫不含糊地意味着给予人以一个礼物，这礼物绝不意味着上帝给他自己获取了任何东西——上帝在给予人以分享他自己的存在时，为何要为他自己获取什么呢？在这一方面我们必须考虑的，只是他的神格、力量和状态的危险。对人来说，耶稣受难意味着一种无限的增益，一种闻所未闻的好处，上帝应将他自己作为他自己所拥有的给予耶稣，上帝应为他的上帝。但是，作为上帝，耶稣受难不可避免地意味着上帝自己的某种允诺，他决定进入这一契约。在人所获取的地方，上帝只能失去。因为永恒的神圣的前定，是与对耶稣基督的选择相一致的，它的双重内容，是**上帝愿意失去以便人可以获取**。这里存在着一种对人的确定的拯救，一种对上帝的确定

的危險。

[II. 2, 177]

肯定，对上帝来说意味着严重的自戕。上帝不但放弃自己给危险和威胁，而且他把自己暴露给魔鬼的攻击和恶爪。因为如果上帝自己成为人，这个人只能意味着上帝申明他自己反对他自己的罪，在其中，人被涉入了；他使他自己服从于创造的法则，这样的一种矛盾只能伴随着失去和毁灭；他使他自己成为毁灭的对象和人所面对的审判；他自己毅然承担人所应承担的拒绝；他亲自尝试被诅咒、死亡和地狱，那本应该是堕落的人的一部分？当他在他所拣选的人耶稣基督之中时，上帝选择了光荣或喜悦或凯旋的什么？这一选择会带来什么，除了上帝在他自己之中的自由，为此他真正没有任何欲望：黑暗，我们在他面前作为罪人而存在的不可能性，作为因堕落而遭受他的惩罚的人？如果我们知道，当他选择人为伙伴时，他也为自己作了选择，这意味着什么，那么，我们的回答只能是他选择了我们的弃绝（verwerfung）。他使弃绝成为他自己的了。他忍受和遭难于弃绝的所有的最痛苦的结果。为了这一选择的缘故，为了人的缘故，他让自己整个地经受冒险。他选择了我们所遭受的痛苦（我们作为罪人所必须对他、在他面前和从他那里遭受的痛苦）。他选择弃绝作为他自己遭受的痛苦。这就是他的拣选是一种恩宠的选择的意义，他的选择是一种爱的选择，一种给予他自己的选择，一种为了拣选的缘故，而空虚并贬低他自己的选择。那个背叛他的犹大，他选为一个门徒。彼拉多的判决，他选为他对世界的判决的一个启示。他选择各各他（Golgotha）的十字架作为他的王冠。他选择花园中的坟墓作为他活着的上帝的存在

之地。原来，这就是上帝怎样地热爱着世界！原来，这就是他那永远的爱是怎样地无私和纯真。反过来说，如果我们知道，当其在上帝的永恒的忠告里被决定时，**弃绝究竟意味着什么**，我们只能说，对此的拒绝甚至在我们的预定论的教义中，那么，我们必须以同样的角度去看待它。我们必须看到上帝在他的儿子之中，为他自己拣选了什么，他的儿子，他为自己拣选来与人为伙伴。

[II. 2, 179]

我们怎样才能解释一种传统的产生，它的内容是如此地单一和矛盾——不是一个历史人物的行动、成就和著作，而是他的羞愧的结局，他的毁灭，它完全允诺了先导于它的所有事情？作为这种尺度的一个事件，作为在各个方面如此积极的一个相关事件？它怎样来帮助我们去寻找神话可能性、它的创造力、它的形式和它的思想的依据？一个神话怎样才能在这一点上激发，或在这样的环境中产生？它怎样能够产生，仅仅在一个历史的人死去 30—70 年之后，在这些不同的方式中，所有这些应该在十分鲜明的集中于他的**死亡**的基础上被记述和讨论？然而，也许是，在第一世纪中毫无疑问有一些人——他们是基督徒群体和教会的第一批成员——他们的确知道和讲述了他的死亡的事件，他在十字架上的死，它有着积极的意义，作为为了他们，和为了所有的人的一个决定性的救赎的转折点，他的生活就是一条路，这路通向这一转折点。因此，他在十字架上的死，是一个对他的存在的肯定，对他与上帝的关系，和所有他说过和做过的事情的肯定。如果他们被问及他们怎样知道这事，如果他们会告诉提问者的话，他们的回答（他们通常自愿提供他们的信息）就简单地是，他

遇见他们，作为一个从死亡里再生的人，因而显示了他的死亡的秘密，他的生命的秘密，作为上帝拯救和启明的力量之功，或者，决定性和综合性地说，显示他自己作为一个不可比拟的上帝的人。我们不能在这一上下文中得出这一主题。但是，在某些方面和某些方式中，基督教教会实际上已经开始建立这广泛的确定性。我们必须意识到这一开端的简便的涵义。

[IV. 2, 285]

我们必须停下来一会儿，以便去考虑一个在新约中起不小作用的主张：上帝的儿子来到这世界，将这世界和每一个人的判决的外表和作用包含在他自身之内。如果他不是**审判者**，他就不是救世主。只要他是这世界的救世主，在一种十分确定（和最令人吃惊）的形式中，他也就是它的审判者……

[IV. 1, 238]

所有的罪都有它自己的根源，事实上，人想成为他自己的审判者。在这样的想法、考虑和行为中，他和他的整个世界都与上帝相冲突。这是一个不和解的世界，因而也是一个受难的世界，一个被抛向毁灭的世界。

为了这一原因——罪过和魔鬼显然是足够大的去使之成为必要——上帝自己在肉身之中与人相遇，因而也是在他的儿子之中，与人面对面，以便他能传给一个人，他感到并接受之作为他自己的真正的判决，即他所应值的判决。当一个人坚持他自己的权力与上帝相反对而不是服从于上帝的权力时，这种判决将他置于错误的地位上。当我们谈到罪的时候，我们将要解释这一点。现在，只要维持这一点即可，即它是在许多认为他们能够和应该作出判断，因而抬高他们自己，因而也是将上帝之子贬低到与我们同样程度的人当中，一种事

关真正判决的外表和作用的问题，他在屈尊为我们的兄弟中教以我们的服从，是针对每一个人的神圣的谴责。在从人自己那儿而不是从上帝那儿去寻找正义时，整个世界发现自己的至高统一和反对上帝的抉择。作为一个对上帝怀有敌意的世界，这个世界因此而著名，即这个世界重复着自己所有的每一种罪。在这种形式中，肉身总是肉身。由于这个原因，道成肉身意味着判决，对拒绝和非难的判决，这种拒绝在所有的肉身上继承。不是所有的人都犯了所有的罪，但是，所有的人都犯了这一个罪，这是所有其他罪的本质和根子。没有一个人，他能自诩没有这一个罪。而这就是被启示、被拒绝和被非难为由上帝之子降临而带来的错误的行动。这就是使他的来临成为一个走向判决的来临，并使他的职责成为救世主，成为我们的审判者的重要性之所在。

但是，那些被上帝审判、拒绝和非难为做错事的人，迷失和堕落以至于腐败，的确，他们总是在腐烂掉。他们站在上帝的左手上，站在神圣的“不”字下面，在上帝并不愿意而是拒绝的领域里，因而站在不恰当的地方，站在没有光明的黑暗之中，在无助的痛苦之中，在不可弥补的缺乏之中。上帝的力量仍然统治着他们，但是作为一种抓住并束缚他们的力量，他的谴责的力量。上帝的爱在他们所在的地方燃烧，但是作为消耗和摧毁他们的灰烬的火。上帝为了他们而活着，但对那些以上帝为敌的人来说，上帝的生命仅仅意味着死亡。这就是那些自以为是自己的审判者的人，自己为自己开释的人，那些在这样做时在此地犯了所有罪的人，那些因而被上帝判决、拒绝和谴责为做错事的人，他们是怎样生存的。因为在这一方面，所有人都坚定地反对上帝，这就是每一个人怎样

必然地生存着——在一种迷失的状态中。如果在这儿，必须完成的普遍性、逻辑性和完善性没有任何改变，上帝就不是上帝，如果没有任何东西从罪和毁灭中逃离出来，上帝就不是上帝。让上帝反对我们，意味着永恒的地狱。但是，如果我们意愿上帝所不愿意的事情，我们就使上帝反对我们，因此，我们就会急速地陷落入永恒的地狱。

如果上帝对做错事的人的反应，可以与一台机器相比拟，它的功能不同于他的自由的统治和安排。那不是在他的另一方面它的状态，在那一方面他对造物说“是”，在那一方面他释去他的权力，祝福他的爱，给他真实的生命。上帝是在所有他的统治之中的万物之主，甚至是在他所产生的废墟、毁灭和地狱之中的万物之主。他自己决定了道路、方向和意义：不是这一决定所产生的普遍必要性；不是负有反对上帝之罪的人，所绝对服从的某种力量，亦即，不是上帝的统治意愿和安排。上帝将怎样实现这一人将不可避免地承受的判决，这是一个上帝所必须自己决定的事情。他能够实现这一判决——在所有这一判决的严格性之中——在这样的一种方式中实现之，人反复地努力，却从来没有为他自己获得他的宽容。没有宽松或减缓的审判，由于其宽松，而只能作为一个不公正的审判官，他甚至能用他的判决，并在执行它的过程中表现他的恩宠。他能够如此真诚地反对他所为之努力的人。他能带给他所有作为一个做错事的人应受的东西，在上帝的左手亦即在他的“不”字下，以便在上帝的右手设定他并最终对他说“是”，以便像对一个做对事的人那样对待他。在这一方面，上帝是自由作出判决的。他并没有责任这样做。这里并没有内在压力驱使他去实践这一奇特的判决。所有的事情

都与这样构想的判决相反对：对上帝的敌人的严肃的判决，那是一种出自能力的拯救，出自废墟的爱，出自死亡的生命，那是恩宠、竭尽心身的**拯救**的结果；一种在一个事件中使上帝的敌人成为他的朋友的判决；一种没有专断而具有秩序，不是泛泛的不切神圣之题，而是具有一个清楚的目的和明确的计划的判决；因此，也是一个在它旁边不用再害怕的判决；一种包括对堕落为毫无希望的毁灭的受害者的人的一举而尽全功的**彻底的**（abschliessendes）判决！但是，我们不能侵害上帝的自由。因而，我们不能说，在上帝的恩宠之中，出自他的对我们人的全真的信心和仁慈，在这一奇特的形式中，去做我们的审判者，这不会使上帝高兴。

但是，最终只有一件事情告诉我们这实际上是可能的——在耶稣基督他的儿子我们的主里，他已经在这种形式而不是别的形式之中，作为我们和所有的人的审判者而**行动了**。我们现在回到我们的问题：为什么上帝的儿子成为人，我们中的一个，我们的兄弟，我们的在人类状态中的同伴？这回答是：以便**审判**世界。但是，就上帝所已经实际上做的来说，我们还必须马上加上：以便在行使他的上帝王国的**自由**时去判决，在执行他的判决时去显示他的**恩宠**，在通过判决时为我们**辨白**（gerechtzusprechen），通过把我们投入监禁而给我们以**自由**，把我们的生，建立在死之基础上，通过我们的毁灭来**拯救**我们。这就是上帝在耶稣基督之中，实际怎样作出判决的；这也就是他为什么谦卑自己；这也是他为什么作一个顺从的儿子到边远的乡村去；这也是他为什么没有遗弃我们，而是作为我们的兄弟来到我们中间；这也就是为什么天父派他而来；这也就是上帝的永恒的意愿，和它在时间中的

实现——这一奇特判决的执行。如果没有这个奇特的判决，那就只将有一个**迷失的世界**和一群**迷失的人**。因为它已经发生，我们只能向整个世界和所有的人申明：**别迷失**。因为它的确发生，有人说了一些反对它的可能性的话又有什么关系？

但是，发生了什么？在这一点上，我们必须而且能够作出这个重要申明：所发生的事情是，上帝的儿子，通过他自己**置身于我们的地位**，作为一个人，**在我们的地位上**执行对我们的**判决**，借此，上帝的儿子实现了对我们的正义的判决。这就是他为什么来到并在我们中间。在这种方式中，在“**为了我们**”之中，他是我们的**审判者**。这就是，当神圣的非难，在他的肉体之中的显现实现时所发生的事情。这就是当神圣的非难落到这位我们的同伴身上时所发生的事情。这就是，由于我们应受谴责的原因，它来到我们的腐败、我们的毁灭、我们的虚无、我们的死亡中时，所发生的事情。当它必须发生时，每一件事情都会对我们发生，但是，因为上帝意愿在他的儿子中执行他对我们的判决，所以它在**他的位格之中**发生，作为**他的谴责和毁灭**。他判决，它是被**审判的审判者**，他让他自己被**审判**。因为他是一个像我们一样的人，他就能像我们一样地被**审判**。因为他是**上帝之子**和上帝自己，他具有这一力量让这事对他发生。因为他是来到我们中间的神圣**审判者**，他具有这一方面的权威——借助放弃他自己到我们中间受**审判**——去执行恩宠的神圣判决，在对他所发生的事情的基础上向我们宣布正义，因此，将我们从谴责、非难和惩罚中解放出来，去将我们从失落和毁灭中拯救出来。因为，在神圣自由中他是**服从的**，他并不拒绝接受天父的意愿作为他的自我给予的意愿。在他为我们**这样做时**，在他给

他自己——完成所有的正义——我们所应受的谴责、非难和惩罚时，在他于我们的地位上并为了我们而受苦时，传来了我们与上帝的和好。Cur Deus homo? (上帝为何成人?) 为了上帝像人一样为了我们这些做错事的人去完成和实现这一使命，以便在这种方式中借助他产生我们与他的和好并信仰他。

[IV. 1, 241—245]

但是，人怎样明白这一点，像这样地严肃对待罪——他自己的罪和其他人的，然而又是平易的？我们还继续不对第一个人的行动的无意义感到吃惊吗——以及和他在一起的每一个其他的人——按照创世纪中的故事成为一个罪人？我们不对魔鬼的罪采取一个严格的观点吗？在所有我们相信我们能够并应该反对其本原和作用（我们的教育、政治和道德的事业）的手段之中？当我们想到我们能够在这种方式中笨手笨脚地修补它时，危险性是多么地小！真理是安瑟伦的问题：quanti ponderis sit peccatum? (罪有多少分量?) 有一个答案要么可以从基督的十字架中得到，要么就根本不会得到。在基督的十字架中给出了一个答案。严重而可怕的人类腐败的性质，人即将像其作者一样落入的深渊的深度，能够用上帝之爱来衡量，只能靠着他的给予 (hergab)、他的献身 (dahingab) 来回应这一事件，耶稣基督自己去克服和移开它，在这种方式中去拯救人，在这种方式中审判者让他自己被审判并使罪人在审判者自己的人格中被处死，这样来完成对它的判决。只有看到了这一点，即这是上帝的代价——在他的儿子之中的个人——我们与他的和好，那种认为我们的邪恶性总是被我们的善良性（我们的好的本性和好的行为）所限制的轻浮而自得的预计，被摧毁了，认为恶被善的补偿所减

缓的估计，也被摧毁了。我们的恶，的确被限制和被补偿，并且不只是平衡，但是，这不是由于我们的善良，而是仅仅靠着上帝的善良。因为这是唯一可能的限制和补偿，我们并不能够太紧迫或太郑重地考虑人类状态的严重性。

[IV. 1, 456]

这里，在各各他的十字架上，吊着一个人，他在他所呈现给我们的名字和人格里，我的名字和人格，与上帝在一起；他又在上帝的名字和人格里，将上帝呈现给在我的名字和人格里的我。因此，上帝必须对他与我的关系所说的每一件事情，是原本地和恰当地对他说的；在这种关系中我必须对上帝说的每一件事，都是原本地和恰当地由他所说的。因此，我所必须做的一切，是重复在这一上帝与他的儿子之间的交谈中，已经被说出来的话。然而，在这一交谈中所发生的事，是在耶稣基督的人格之中，我被指明为一个罪人，一个迷失了的儿子，再说一遍，在耶稣基督的人格中，我自己承认为一个罪人，一个迷失的儿子。在这一交谈中，拒绝的声音是完全哑然了。因为在耶稣基督的死之中，在上帝和他的儿子之间的谈话是和我并对我进行的——在他的位格之中，作为我在上帝面前的辩护人。甚至在我并不能逃避神圣判决的独白和自我审判中，拒绝的声音也不能发出。我不是这样的一个人，一个这一神圣交谈的旁听者，一个这一神圣判决的参与者，他既能够听到又能找出任何借口为自己开脱。在上帝对待我这一点上，在他寻找和发现我这一点上，在各各他的十字架上，我被揭示和指明为一个罪人。的确，我已发现和承认自己是这样的。对已经被说到和被承认的事情，我没有什么要补充，也没有什么要减少。在所有背叛中的背叛，所有

罪中间的罪，例如，我应拒绝一个罪人的名字，是完全不可能的。罪已经被合法地钉在与耶稣基督在一起的十字架上了。罪只能死去。我所唯一能做的事情是，承认我的罪真正死了——从这罪中我不能澄清自己，我甚至不能承认和忏悔这罪，这罪只能使我感到吃惊，我自己觉醒，觉醒于连绵不断的新的生命的形式，如果罪还没有死去，上帝已经宣布和执行他对他的处在我的位置上的他所热爱的儿子的判决，并后来又在我的位置上接受了罪。

[II. 2, 839]

那么，耶稣基督怎样回旋于我们的世界上？作为一个像我们自己一样的人，他是怎样的，并且是怎样地在我们中间？带着我们的脆弱和局限性，在我们的位置上，与我们联结——当然带着我们的罪、羞辱和悲痛，带着最终的背叛、拒绝和责备，像一个罪犯那样死去！所有这些都在这境界之内，他是一个人，并如此这般活着、行动着和受着苦难。因为在所有这一切之中，在他的受难和死之中，耶稣基督作为一个完全不同于我们的新人，而过着一种优越的生活。万物之主在奴仆之中，在耶稣基督作为一个奴仆的存在之中，是怎样的一个完美的奴仆！这是怎样的一个支持我们去反对我们的原因——为了我们这些充满了悲哀的原因的人！耶稣基督所说的是怎样的言语——以人类的语言并带着人类的局限性——然而怎样的言语！耶稣基督所做的是怎样的行为——人类的行为并带着人类的局限性——然而怎样的行动！这个人来了，在耶稣基督之中和他在一起还来了上帝的王国。在耶稣基督之中和他在一起产生了对世俗权力的神圣掌握。当他踏上了那通向痛苦的结尾的耻辱的路时，也没有什么被他的

死所掌握或所反对。相反，上帝国被完成了，被他的死所彻底完成了。**我们看到了什么？**我们的肉体中的肉体？因而也是在他的所有肉身之中完成的上帝的审判？因而也是他自己和我们的苦难？不，我们看到了他的**光荣**——“仅仅是上帝所生的，充满了恩典和真理”（约 1：14）。**我们所听到的是什么？**没有一个人在任何时间里看到过上帝？我们是如此地远离上帝，以致于没有神性和被遗弃？不，因为尽管我们听到了这个，我们也听到了上帝的**申明**，带给我们以父亲胸中的那一个人，“从他那丰满的恩典里，我们都领受到了，并且是恩上加恩”（约 1：16）。**这也是矛盾的**，不仅仅因为它说到了作为人的耶稣，成了**肉身的永恒的道**，作为人之子的**受羞辱的上帝之子**，作为进入了他的神性的伟大**隐匿**（große Verborgenheit）之中的那一个人，同时也因为这个人是如此地**优越和高超**，一个如此**纯真和光荣**的人。

耶稣基督的存在之谜也有着另一方面。在其中，不仅有夜晚也有白天，不仅有困惑人的黑暗，也有——只多不少——令人眩目的光明；对逆的刺眼的光明，但是真正的光明。因此，我们不仅必须去寻问，在哪里和怎样我们将看到并获得通向这世界与上帝和好的途径，就像在他之中所发生的，这个世界的和我们的救赎，上帝的王国及其和平。随着这一问题的回答，我们也必须问道，事实上所发生的和**显眼的**这一事件怎样能够被人类的眼睛看到；我们怎样才能站到这个人的面前；在哪里和怎样才能在我们的心中和理性中有一块地方，提供给人的光荣，当这一事件在上帝之中呈现时；我们是否和怎样地被授予和适应于接受他的完满的恩典，或者甚至去实现神圣的完美性，因而也是人类的光荣。这是真的吗？

耶稣基督存在的谜只有在这一方面，在上帝中遇见我们的低微(Niedrigkeit)，在那儿我们很少有用处或根本不能做什么，才能找到谜的答案吗？这是不可能的吗？特别是在另一方面，我们是相当重要的，因为这一个人的缘故，他拥有每一样东西，由我们所构成的，因为在他之中已经产生了一种超升(Erhöhung)，一个我们人类存在的新开端，那是完全超越我们的，因为在他之中我们遇见了一种生命，我们甚至不能想像它，它只能思想或生活，不管是作为**这个人的生命**，还是作为在他之中**我们**也被给予的生命？

再者，基督徒团体和个别的基督徒，来自耶稣基督的复活，在这个问题的边缘找到他们自己，实际上对这个上帝的人说“是的”，对在他的人类的尊荣中启示出来的上帝之子的荣耀，对他的人类的生命，因而也是发生于他之中的我们的生命的超升，对此说“行”。如果设定我们是基督徒，我们来自复活节(Ostern)，我们没有对光明闭上眼睛，或者就像对某种怪异事情那样瞠目结舌的话。在我们的心里和理性中有一块地方，提供给这世界与上帝的和好，当它在这个真实的上帝之子和人子中发生时，为了在人这一方面完成立约，为了上帝的王国、和平和拯救，都包括在这个人的存在之中。我们听到了**道成肉身，这个人**，我们服从他。我们能够并且必须做他的见证者。我们相信主耶稣基督，十字架牺牲，而且是一个在十字架上牺牲的征服者，一个**再生并显现为征服者**的人。我们承认他的人类的名字在我们每一个名字之上。无论我们是否完全明白这一点，并将我们自己给予它，或者后退一半，它自身是无可争辩的。基督教团体是**复活的**团体。我们的祈祷是**复活的**祈祷，我们的赞美诗是**复活的**赞美诗，我

们的信仰是**复活**的信仰。我们不仅有一个十字架神学 (theologia crucis), 而且还有复活神学 (theologia resurrectionis), 因而还有一种**荣耀**神学 (theologia gloriae), 亦即, 一个在牺牲的耶稣基督中, 他因十字架牺牲而凯旋, 在他之中实现和产生的新人的**荣耀**的神学; 一种神学, 它允诺我们的永恒的生命, 这生命在这个人死亡之中有其基础和本源。试图去掩饰这一事实是一种虚假的严肃, 即基督教对耶稣基督存在之谜的回答还有**其他**的方面。肯定它, 并不是去否定或遗忘或隐藏第一个方面。仅仅由于第一方面, 才会有第二方面。这是足够的伟大、壮丽和必要面对上帝之子的深深的羞辱和隐匿, 一定有一种对基督教的**“虽然!”**和**“尽管!”** (Trotzdem! und Dennoch!) 的激烈的抵抗和攻击; 面对十字架, 应有对寓于强有力的否定之后的肯定的接受和重复, 贯穿恐惧的绝望; 因此应有一种**圣星期五**信仰, 一种十字架神学。在这个十字架的历史的各个阶段, 基督教团体令人胆颤心惊但又大胆地宣称这一**“虽然”**和**“尽管”**。这个十字架永远不会停止这一宣称。圣灵鼓励、引导和促使神学十字架做出这一大无畏的洞察, 并将永远不会停止激发, 并因而去突出基督教在这第一方面的信仰和承认。但是, 从一个十分不同的方面, 从它的历史的各个阶段, 向同一个基督教团体, 揭示了耶稣基督存在之谜, 这不是更重要、更壮观和更必要的吗? 这对以同样的信仰存在于基督徒团体的心脏之中, 同样的忏悔在基督徒团体的嘴上, 以一种十分不同的形式, 在这种形式中**“虽然”**已经成为**“因而!”** (Darum!), **“尽管”**已经成为**“所以!”** (Deshalb!)? 这就是事情的实质。对肯定的接受和重复, 比那种绝望的抵抗和攻击要更有意义, 比恐惧的冲突更有意义

义。对肯定的接受和重复是这样，但它们比这更多。对肯定的接受和重复是一种简单的**接受**，没有冲突的紧张和压力。这不仅是因为肯定是在十字架的强有力的**否定**之中和之下陈述的，并且必须在公然违抗的情况下被接受和重复。事实是，在十字架的否定之下，一个强有力的**肯定**也被陈述了：“基督诞生了”，这一强有力的肯定也可以被接受和重复。在这一情形下，信仰和忏悔更多地带有喜悦和感激的特点，而不是恐惧和冒险。自由被还以自由。耶稣基督存在之谜，是基督教的答案、信仰和忏悔的根据之所在，因此是这一事实，在上帝之子的羞辱之中，**人之子的超升**被实现和启示了，在作为我们的兄弟和首领的他之中，我们自己的升华得以实现和被启示了。

[IV. 2, 394—397]

3. 圣言与人的话语

人们曾经担心，集中讨论作为上帝唯一之言的耶稣基督，会限制基督教的视野，从而导致对其余世界及其问题和努力的漠不关心。毋宁说，这种集中讨论，造成了广泛讨论的开阔视野，同时却又赋予这一视野以不可缺少的区分思想的标准，这表现在巴特最近一卷著作的论述中。他关于这唯一之言和许多话语的陈说相互映照，而且只有相互比照才能为人所正确理解。

耶稣基督是上帝的唯一之言，这并不是说，在圣经中、教

会中和在世界上，没有以其自己的方式而令人注目的**其他的**话语，没有以其自己的方式闪亮的**其他的**光，没有以其自己的方式实现的**其他的**启示。众所周知，还有旧约中的先知和新约中的使徒，当然，还有教会的预言和使徒职司。然而，为什么不应同时有各种各样不同序列的世俗先知和使徒呢？既然圣经证明这唯一的上帝之言，如果和只要教会接受并传播圣经的这一证明，那么便在事实上讲出了重要的人之话语，便完全肯定地在人的生存空间插上了辉耀的明灯，便会产生多种多样大大小小的启示。而且，从我们的命题也不应得出下述结论：一切在圣经—教会范围之外讲出的话语作为话语，都必定是没有价值的，或者作为不真实预言的话语，都必定是虚无的、颠倒的，一切在那里升起和照耀的光本身，都必定是虚幻鬼火，一切在那里实现的启示都必定是虚假的。我们命题的含义只是，耶稣基督是完整的、唯一的上帝之言，只有他才是上帝之光、上帝之启示。只是在这层含义上，我们的命题将一切其他的——圣经的和教会的以及世俗的——光、启示、预言和使徒职司，与借助耶稣基督的生存而言说者区别开来。圣经中的先知和使徒本来就是他的仆人、差役和见证，他们的话语怎么会不是富于高度严肃、深切安慰、绝顶智慧的话语呢？既然教会追随着圣经中的先知和使徒而言说，我们怎么不可以期待它会说出同样的话语呢？既然整个创造的和历史的世界，是耶稣基督坐于其右侧的上帝之主宰领域，既然耶稣基督以其力量不仅在彼一内在领域，而且超越此一外在领域，自由证明自己和自己被证明，那么这些话语的传言怎么应被排除于这一范围之外呢？在彼一内在领域存在着这类话语，这是无可争辩的，除非人们要在耶稣基督

的见证之作为中，和追随这些见证的教会之作为中，对耶稣基督的临在和行动提出异议。在此一外在领域也可能存在着这类话语，这一点也是不可否认的，除非同时否认将一切都交付于圣子的上帝对世界之维护和治理。彼一领域和此一领域都有这类受上帝委托，和为服务于上帝而言说的、因而美好的人的话语：富有启迪性和救助性，因为上帝赋予了这些作为人的话语的话语以启迪性和救助性。我们生活的凭靠在于：我们可以在圣经中、在教会里和在世界上不断听到这些美好的人的话语。

可以对之提出异议和加以否认的只有一点：这些美好的人的话语之中的某一种话语自身，是上帝自己的话语，这一话语可以与上帝自己说出的话语，即与耶稣基督并列，可以补充、或者甚至排开和取代它。上帝之言是他的永恒之言，此言由于是他自己直接对我们说出的，因而是无与伦比的、绝对的、善的、庄严的、充满慰藉的、智慧的。这一话语作为如是者所言说的不仅具有某种针对性，而且是原初的善，不仅暂时正确，而且绝对的真。这一话语不仅是建议和指导，而且以其言说和被听知而进行着创造和更新。这一话语不仅教导人，不仅将他卷入一场讨论，而且改变着他，对他作出决断。这一话语以对他的完全审判而完全赦免了他。这一话语毫无保留地赐予他自己，同样又使他承担义务。这一话语是我们生时与死后都必须相信和听从的圣言。这一话语是生命之光。言出为声而被听知之处，便是上帝之言所在之地：上帝之言只能在此！没有任何人的话语，也没有任何以完成上帝委托，和履行职司而讲的人的话语本身，能够作为上帝之言如此讲、如此说、如此表述。这一话语需要由上帝自己直

接完成。为此，它需要上帝亲自出场讲话。只要他如此做，只要他直接讲出他的话语，这话语便是不可与之相提并论的，便是任何人的话语不可与之相比的：哪怕是至高、至深的，哪怕是最具澄明性、最富有助益的，哪怕是以完成上帝委托和履行职司而讲的人的话语。而上帝所做的正是说出他的唯一之言。在作为上帝真正儿子，同时又作为真正的人之子的耶稣基督的生存中，至关重要者正在于：上帝本身亲自走进人的视野，并说出他的这种不可比拟的、任何人的话语不可比拟的话语。因此，从这层意义上看，耶稣基督便是一体的、唯一的上帝之言：并非唯一之言，也不是唯一的、善的言，而是一体的、唯一之言，它是上帝自己说出的，它的善犹如上帝自己，即就是说，它具有上帝自己的权威和力量，听知此言犹如倾听上帝自己的言说。一切人的话语，哪怕是至善的人的话语，只能够直接或间接地证明它，但无法重复它、取代它，不可与之竞争。所以，量度人的话语自己的善之品格和权威的标准是，它是否和在多大程度上是此一一体之言的忠诚见证。

[IV. 3, 107—109]

有无完全另一种天国比喻和真实话语？这就是说，有无通过另一些这类话语中介的耶稣基督之言说？答案：凭靠耶稣基督这位唯一先知之唯一之言生活的，由他委托以传言他的此一话语使命并获得传言授权的教会，不仅可以，而且必须考虑到，的确有这类话语，教会必须倾听这类话语。这无损于教会凭靠这唯一之言的生活，这无损于教会所肩负的传言此唯一之言的使命！在这里指的也不可能是言说着另一些内容的，不同于这唯一之言的话语，而只是从另外的地方，以不同于教会自己的语言的另一种人的语言，具体言说这唯一

之言所言说的内容。教会听够了这唯一之言？教会能够仅仅满足于从圣经和从教会自己口中，以教会自己的人的语言倾听这唯一之言吗？当教会从外面以完全另一种人类语言，以世俗话语的比喻听到这唯一之言时，难道教会不可以、不应该产生感恩之情吗？这并无损于教会依据**圣经**，依据先知—使徒证言，所进行的解说和治理！这些话语不可能偏离圣经内容，甚至完全与之相左，而是内容上与圣经完全一致，只是在特定的时间和环境，说明、强调、解释并进而——从此一概念之本真涵义上说——证实圣经对那唯一之言的证言，使之坚实、具体、明晰和肯定。这就是说，这些话语恰恰比以往更加深入地将教会**引进**圣经之内。教会有什么理由拒绝这些启发和引导呢？不论它们来自哪里和以哪种外来语言对之言说。如果它对此表示拒绝接受，教会还称得上是遵循在其旧约和新约都经常提到真理见证者的圣经行事吗？那些真理见证者，奇妙地从民众世界之阴暗叠嶂中走出来，甚至往往从外面走向被遴选者和应召者的教会，极度严肃地对教会言说，以新的形式向教会展示人所共知的旧内容。假如教会从一开始便要拒绝承认这些最初使教会感到陌生的真理见证者之生存和话语，这不就是冥顽不化吗？当然，教会对此理当以圣经证明为准加以裁定，但教会也应倾听呀！这最终并无损于教会在世界上的**使命**，此一使命便在于以圣经证言为依据和引导，以教会的方式和语言向世界转述唯一的上帝之言！这另一种话语不会使教会产生迷误，以致丧失完成此项使命的兴趣。它们只是使教会注意到，教会置身其中的斗争是教会的主所已经进行过的，教会必须在其中工作着的世界即便没有教会的工作和参与也并没有为主所遗弃，并没有缺

失主之言。正是主将它，即教会，为传言主之言而处于世界中心的，——这就是说，教会在忠诚履行其使命时，可以因倾听这些话语而感到轻松、振奋和得到安慰。教会绝非必须承受世界重负的地图；它在世界上的事——尽管它可以和应该为此而竭尽全力——其实并非它的事，争取此事的胜利也并不依赖它。正是那特意将自己的事委托给其教会者，在设法使教会在代表他的事时，不依赖它自身，他即便在与教会对立的世界之中，也使人感到他的主宰的运作以及他唤醒见证者证明教会的事（其实这是他的事）。这便是教会可以从具有完全另一个来源和形式的这类真实话语中所听到的东西。假如教会对此充耳不闻，那么，教会在这一方面便是愚蠢可笑的，便是不知感恩的。

但是，是否也有这样一种在世俗世界上言说，并由此而向教会呼告的真实话语？我们是怎样做出此一估计的？对此，只有一个答案是具有决定意义的：我们之做出此一估计，是因为和由于我们来自**耶稣基督之复活**，来自为上帝圣父胜利地将他唯一的儿子贬入人之罪与死的孤寂之境的**启示**，来自借助他的这个儿子的位格完成的人之升华，即人之进入与上帝自身同在的生活共同体而达到的升华，总之，因为和由于我们来自借助耶稣基督所完成的世界，与上帝**和解**的启示。证明他的，证明过去、现在和将来都是这样一个和解者的他的，是以色列的历史，以色列的先知在事前，使徒在事后证明了他的存在。信仰耶稣基督这个世界和解者的，传言他这个世界和解者的是基督教会。教会产生于他借以显现其为此一世界和解者的复活。教会认识到他是世界和解者，并为此而信仰他。正是由于将耶稣基督视为这样一个世界和解者，所以

才不仅将他看成是世界的首脑、生命之源和执政者。因为耶稣基督代替**每个人**和为人之升华而行动。揭露、审判而又宽恕人之罪的世界与上帝之共同秩序，正是借助**他**建立起来的。耶稣基督履行对世界的统治，**万事万物**都被交付于他，整个宇宙之**一切**力量和权力都听命于他：这是由于耶稣基督过去、现在和将来都是这样一个和解的完成者，都是上帝与人之间和平的缔造者。耶稣基督作为为使一切人得到拯救、辩护和圣洁而被钉上十字架者，**死者**和被掩埋者，他在至深之深之中取得胜利，他在至高之高之上，在上帝的右侧进行着治理。这两方面都非徒劳，在这至深之深和至高之高之间所生存与生活着的、萌生与运动着的一切，都处于他的**力量**领域以内，以及处于——这对我们是至关重要的——他的**话语**、他的预言性作为之领域以内。所以，按照以耶稣基督的复活为依据的他的先知和使徒的证明，耶稣基督的力量与话语领域必定大于他的先知与使徒职司领域，必定大于他的聚集和奠基于其学派中的、言说着和行动着的教会之传言、教义、礼拜和传教领域，必定大于教会之整个生活领域。因此，耶稣基督的统治以及他的话语之较大的领域**包含着**它为他服务的话语之较少的领域。谁与先知和使徒一起来自耶稣基督的复活，即来自他作为过去、现在和将来的他而发出的启示，谁可以将他作为他过去、现在和将来之所是者，而认识和信仰他，谁便因此而认识和坚信。不仅他，不仅追随先知和使徒而信仰、爱戴和期待他的教会，而是**依据律法** (de jure) **每个人**、**全部**创造生命都来自他被钉于其上的十字架，来自在他身上所实现的和解，由此而成为他的统治之场所，并进而被规定为他的话语之接受者和载体。正是从此一较小的、狭窄的圣经一

教会领域，形成了一个观念：耶稣基督的言说和对于他的言说之证明，不可能外在于此一领域。正是这些有别于其他人，而可以在此处占有场所和领受使命的人，这些被赋予认知其他人尚未认知者的能力的人，正是他们能够、可以和必须期待和指望在彼处同样会听到他的声音。正是他们能够、可以和必须事前考虑到在彼处同样会遇到圣经概念之完美意蕴上的“天国比喻”；这里所说完美意蕴，即不仅指圣经证言，不仅指基督教会的仪式、作为和话语，而且指**世俗状态**，但这也指尘世生活的世俗状态之奇迹般的中断。正是在他们在其中占有其场所和领受其使命的狭窄之中，他们才有可能完全别无选择地去谛听广阔的所在。正是他们有着即便在彼处也能听见善良牧者的声音的耳朵，并将之与在彼处可以听知的其他声音区别开来。由于他们也在彼处倾听着，所以，便不会走出和远离他的话语所及的范围和为话语服务的职司，而是更加确定、更加深入地进入其中，成为他的话语之更好、更细心、更可信的仆人。

[IV. 3, 128—131]

如果为我们的直观和理解所能达到的范围，并不意味着耶稣基督之主宰的界线（同时，如果真实话语的言说即便在此一范围之内，也总是以一场奇迹为前提），如果我们正是基于已成为我们的委托，和向我们发出的预言而不可能将他看成是仅仅系于我们的此一秉赋和使命之上者，那么，我们便必须接受和承认下述事实：他的主宰即便在其他领域——不论这对我们而言是多么不可直观和不可理解——也是在运作着的。我们必须意识到，事实上即便在世俗性的世界事变中，我们所听知的也不是某种外来的和陌生的声音，而是（作为

上述范围之周边线,从其中心向着其整体具体延伸的节段)作为耶稣基督唯一预言之主宰的标识和证明的**真实话语**,我们必须将它作为真实话语本身——虽然它来自其他领域——来听取。这些话语,也许缺少那具体延伸的形式,也许由于其抽象性和不完整性而与那唯一的真理不同,甚至恰恰与之相背,这种猜测以及对于其中包含着的、在我们谛听时可能威胁我们的一切可能“危险”的忧虑,因考虑到这些话语来自外面而往往被认为是可以理解的,甚至是非常合情合理的。但是,在任何情况下,都不可容许这些猜测和忧虑超过我们的信任,这信任不是基于世界历史的某些潜在能力,不是基于某些人,而是建立在耶稣基督的主宰之上的,即便外面另一所在的人,也是处于此一主宰之下的。它们也不可以超过人们时刻准备听知的意志,以及将其所听知者随时进行验证的意志:这难道不正是全体基督徒不可能——仿佛这委托和预言是他们赖以藏身和闭目塞听的一项占有物似的!——听而不闻、匆匆略过的真实话语本身么?在任何时代,教会不都是经常有机会和有理由在它所在的近处和远方,听到某些很值得验证其是否为真实话语的话语么?教会所曾面对的一种世俗性,尽管有时甚至可能是非常明显的异教世俗性,但它有时却似乎比教会自身更有力、更早一些、也更始终如一地,至少同样清楚和确定地证明它的传言所具有的真理之某些方面,这类情况不是经常发生的么?

上帝之**奥秘**——尽管我们基督徒以极其真诚的热情为之说教——正在成为陈辞滥调。比如,究竟是创世的和平还是讳莫如深的创世之谜,和对一种由彼处到此处始终如一的感恩之情的呼吁?比如,是人之**解救需求**之极端性,还是解救

内涵——假定它与解救需求一致——之**完美性**？究竟是对事物状态从科学上或者日常实践上进行的探讨所应具有**冷静态度**，还是为被正确认识者的**献身激情**？究竟是，即便在基督教会之内，也不是任何场合和任何时候都理所当然存在的，**信仰与生活、上帝之爱与人之爱的统一**，还是一再为严格的基督教从唯灵论或者个人主义出发，分割开来的人类生存之**整体**？抑或是面对细小的个人混乱，面对巨大的国家与社会混乱，面对过去和现在都不得不处于国家与社会之轮下的人所产生的、任何妥协都无法平息**的不安心理**，以及着手克服这些巨大混乱的**坚定意志**？抑或是对死的**无畏态度**？——在死这件事情上，令基督徒感到羞赧的是，他落后于形形色色或远或近的非基督徒？抑或是随时准备**理解和宽恕**的豁达态度？——这种态度即便在福音—基督教圈子内，也因其对善恶之过分刻板的认知，而很是罕见，尽管一再声言通过信仰为有罪者进行辩护。总之，这是一种**人性**，它并不旷日持久地探讨和斟酌一个人与之交往的另一个人是谁，而是径直地与他表示**共同一致**，并无条件地为他而在……这里看到的不正是一些在对圣经和传言知之甚微（也许只是非常间接而又大加删节地）或者根本一无所知的 *extra muros ecclesiae*（教会高墙之外）发生的现象吗？这些现象难道没有语言？它的语言——不论我们觉得这是多么奇怪——难道不正是**真实话语**之语言，“天国比喻”之语言？

诚然，在那里可以看见和听知的一切，都需要加以**验证**，都不可免除此一**验证**！诚然，应该考虑到，即便在教会高墙之外也存在着人的傲慢、怠惰、谎言，也存在着与真理格格不入的形形色色的乐观主义和悲观主义，也存在着不自觉的

闪烁其词和非常自觉的伪善！但愿能够始终考虑到，遗憾的是所有这一切在 *intra muros*（高墙之内）也是存在的。不过，不论对此一方还是彼一方都不应草率下断语！假如人们从一开始便断定，这些现象只可能是自然人之根本上极度模糊的认识和美德，即 *splendida vitia*（光辉的斑点），或者只注意其中所表现出的，思路中断现象和幻想，抑或只批评世俗儿女们，往往极度推崇的或明或暗的狂热行径，那么，这便不是真正的验证。再次强调一下：但愿能够！即便我们在所有这些判断中有十次是正确的，但是，如果某些世俗儿女事实上的确被赋予以言说真实话语的能力，那么，所有这些判断岂不都是极度乏味的吗？这样一些话语在客观上（不论其主观上的前提如何）与唯一真实之言直接相关。当然，从根本上讲，他们并非从其自身之内说出这些话语的，这些话语在某种程度上甚至是违背他们自己的意愿的。它们是通过那唯一真实之言，通过同样作为其主宰的耶稣基督，被加于他们口中说出的。一旦言说和听知真实话语，这岂不完全意味着，借助基督教的恩宠和奇迹，放尽了主观缺陷和颠倒之整个大洋之水吗？难道这个问题不值得高度重视，不值得逐一进行最直接的验证吗？这些真实话语即便在外面，不也正是由于类似的奇迹而成为事件，而应给以认真注意吗？

[IV. 3, 139—141]

当然，将它与其他话语，即与那些并非来自在黑暗中仍在辉耀着的光、而是直接来自黑暗、因而作为不真实话语，而无法听知的话语区别开来的标准是有的，也有将真实话语之真理，与其自身也摆脱不了的非真理区别开来的标准。我们已经触及到这些标准；现在应该强调这些标准作为标准的重

要性并加以说明。

首先是形式上的标准，真正的形式标准之批判力量，恰恰在于它同时表示在这里应采用的重要的内容尺度：凡是在或近或远的世界事件之某一现象中，似乎在关涉着这样一种真实话语的时候，我们就必须探讨它与**圣经**证言是否相符。人们自然不可以期望，它的具体表述形式在圣经的某一段落或者某一段落之上下文中已有规定，因而可以从圣经上得到证实。但是，人们却可以看到，只要它是真实话语，它便可能以其特殊陈说形式，在某个地方契合因它处于耶稣基督的中心，而得到确定和说明的圣经福音之语境，这就是说，与后者相比照，真实话语并未伤害、并未中断其基本线条，而是在某一特定地方以新的方式使之闪出光采。没有哪种真实话语，能够在某一点上取代、排除或者超越圣经证言。只要真实话语有此一倾向，它便不再是真实话语。只要它是真实话语，它便将作为有力的、真实的评论而发出、而说出圣经话语。真实话语不会使听知此话语者离开圣经，而是使他更加深入于其中。同时，量度整个过程之条理性、合法性的依据是，不论在此一方面，还是彼一方面都无需进行人为的调和。这就是说，从世界事件中所听知的话语，不需要加以改变，真实话语自身便与圣经相符合。尤其重要的是，人们不必附会、删略或扩展圣经话语，以便使之与从外面听知的话语达到一致。只要从其中心听知和理解的圣经话语与另外一种话语之间的和谐一致自身十分清楚，因而也可以得到简洁表达，人们便可以相信，他所听知的这另一种话语，便是真实话语。于是，人们便必须沿着这另一种话语所指示的方向表示顺从，不是顺从这另一种话语本身，而是顺从因这另一种话语而被领

悟和变得更加急迫的圣经话语。

[IV. 3, 141—142]

作为判断其真实性问题的另一个标准而值得称道的是**结果**，这类话语似乎在外面，即在它多少有些奇迹和谜团般的所由产生之所在，亦即在环绕教会的世俗世界中，似乎一直结满并仍在结着果实。它首先在那里被听知并发挥其作用。现在在那里，在世界事件自身之中，也并非一切都能够分辨清楚，但教会却可以在那里将好坏区分开来，尽管它还不可能将善恶分清。在世界事件本身之中，这类同样值得基督教会思考的话语之发生和被听知——基督教会对此既不可盲从，也不可无动于衷——究竟意味着什么？从表象上看，这一话语怎样在那里运作，在那里向哪些人发出呼唤？这一话语在将人们推向哪个方向？它在那里以什么精神塑造人们的思想、追求、行为？它在此之前在那里呼吁人们进行哪种活动和从事哪种行为？它在那里使他们获得更大的自由，还是使他们更加受到束缚？它在那里使他们得到升高，还是将他们压入更深层？它在那里使他们互相更加接近，还是彼此更加疏远？它在那里是进行建设还是破坏，是聚合还是分散，是赋予生机还是制造死亡？当然，这些——如果用于一般世界事件——只是相对的区别，因为所有这一切都是在极度茫无头绪的情况下发生和存在的，人的行为自身，是在这种极度茫无头绪的情况下展开的。但无论如何它们毕竟还是发生了。现在，它们之整个相对性由于下述情况而更加突出并显示出其重要性：即便在它们之中，也有上帝和耶稣基督主宰之手在运作着，在传言着自己。作为基督徒，人们期待着，他的恩宠和审判，既使不会在它们之中启示出来，但总还是会显现出轮

廓的。只要一个基督徒怀有这种期待，他便不可能推卸自己的使命：认真对待它们所表现出的整个相对性，尤其要审慎而又坚定地探索在世界事变中传出的**话语**所结出的**果实**之差异，并以此判断这些话语的方式和倾向。如果人们还只能将这些话语，看成和理解为欠佳的果实，那么，几乎可以推断，这大概与结出果实的话语所包含的真理，已相距不远。一旦人们在那里可以察觉出较好的果实（尽管在判断时还有种种保留），这无异于说，在结出这些果实的话语与唯一的真实话语之间，可能存在着正面的联系，这就是说，人们可以将前者看成是真实话语。人们注意到，由于我们人，甚至我们基督徒，并没有被任命、也没有资格被任命为世界审判者，所以，这是一个以自身的力量无法操作的标准，无论如何周详、审慎都无济于事。然而，人们却不应否认，这一标准虽然有其相对性，但与其他标准相联系，至少可以作为辅助和补充而发挥很好的作用，它在这种联系之中，有时可能成为一个绝对的、强有力的标准。所以，人们也应睁大双眼正视这一方面。

[IV. 3, 143—144]

4. 生命之灵光

总而言之，在称之为上帝之道或神之道的中间，我们的声明明确区分了耶稣基督存在中所言之道，与所有其他之道。考察其他之道时，我们甚至完全可以纳入见证于圣经和教会界人士所言之道。有别于这些其他之道，耶稣基督乃是唯一的上帝之道或唯一神之道。还有其他就其本身范围与标准而

言行之有效之道。也有其他这种意义上的先知。这点我们回头来看。然而只有一个先知能传上帝之道，因为他本身就是此道，这个先知便是称作耶稣基督的那个人。这就是我们声明的内涵，仅此而已。

我们现在先通过描述存在于耶稣基督之中的上帝之道的真义，再确定其更准确的含义。耶稣是唯一神之道，首先意指他是上帝关于他自己和他传道对象的全部宣言。上帝对耶稣基督存在的论述，使他自己和我们全都感到心满意足。他是我们的什么？他要我们做什么？我们是他的什么？我们在此关系中注定要成为、要求和要做什么？全都毫无遗漏、毫无保留、完全彻底地向我们展现在作为唯一的上帝之道的耶稣基督之中。由于他是唯一神之道，他不需其他什么道来加以完善。如果要谈完善，我们必须说，因为他是活耶稣基督，能够确保唯一上帝之道处于永恒的自我完善之中，但这并不是说，他所言之道不完善或不充分，而是说我们对其所闻极不完善。因为他本身极为富强，足以永远填满我们无穷的匮乏。如果我们对神对己的所闻所见不甚了了，这并非他之过。因此，根本没有必要试图去掌握神的其他什么道。我们绝不能这样做，因为其他道中的任何一种只能是（与上帝对证时必须原形毕露的）假神之道。因此它只能将我们引入歧途，背离上帝的和上帝选他所爱之人的真理。真神与他造的真人是何者何物，神的和神所赐予人的自由是何物全都清楚地向我们展现在作为真正的圣子和真正的人子的耶稣基督的存在之中，方式是：任何增添只能减少和歪曲我们对真理的认识。这便是他是唯一上帝之道这一命题的第一层意思。

他是唯一上帝之道的第二层意思是，他不会遭到任何来

自第三方面的严重的竞争、任何对其真理的挑战、任何对其权威的威胁。这种第三方面，只能是不同于寓于他在他之中所言的，其价值与效力高于或至少相等的上帝之道。无疑，此道在人间遭到反对，我们尤其不能忘记，它在教会也受到反对。无疑，此道的光明遭到各式各样邪恶势力的黑暗的阻挡，这些邪恶势力，全都与人类的原罪有关、全都受其虚伪的唆使怂恿，全都要被当作唯一上帝之道的敌人严加提防。耶稣基督当然可能在世上和他自己人们中间不被承认，受到鄙视，遭到抗拒。他可能部分或根本没被当作唯一上帝之道为人所闻。这些事过去发生过而且仍在发生。然而既然上帝不会自相矛盾而总是忠于自己，那么有一样事情绝不会发生：即这种邪恶势力及其谎言、预言、启示会严重威胁唯一神之道的效力、侵犯甚至摧毁它。活的耶稣基督，死而复生，作为既是上帝之道的见证，又是上帝之道本身的上帝的先知，是无可匹敌的。没有任何事物的隶属性质和最终取代，不是业已由他的存在、出现和行动所决定。何人或何物能够起来反对上帝，或反对他是唯一的上帝之道？这实际上是说，如果任凭多少假想或伪装的上帝和先知怎样召唤，我们只将他当作唯一的上帝和先知来信赖与服从，那么，什么危险也没有。他而且只有他，才值得完全信赖与绝对服从。“信他者不羞耻”（罗 10：11）。因为，尽管他有敌人，但是没有人能够羞辱他，也没有人不会被他羞辱。

在此我们必须做到《出埃及记》第 20 章第 2 节中所传达的神意：“除我之外你们无他神。”以色列人违抗与其祖先签约和不断续约的上帝之罪，并不在于对耶和華的直接背叛，而在于在实际服从中，将对他的礼拜、祈祷和承认，与迦南人

和周围的其他人对其守护神的崇拜混为一体；在于以色列人总是企图从一而不弃二，既不肯丢掉耶和华也不愿离弃贝鹫（以色列人之太阳神——译者注），因而心怀二意（列上 18：21），在于据其选择而拒不选择。其实，他们业已作出选择，不选择耶和华而是决定反对上帝投靠贝鹫，因此而沦为一个不见容于上帝命令的民族，像所有其他民族一样。出埃及记第 20 章第 5 节非常惊人但很贴切准确地记载的耶和华的“忌邪”，清楚地表明他不仅反对对其有形的雕像和无形的形象的跪拜，而且决不容许将他的神格与其他神格相提并论，并将他之道与其他道一并奉从。以色列要么只仰赖他一人，要么根本不，要么只听从他一人，要么根本不。见证于旧约以及其中的先知所明言或暗示的关于以色列历史的全部预言，都是沿着这条线索传达的。

将耶稣基督之道与其他假想的上帝的启示或真理的权威与内涵混为一谈，在基督教历史上每时每刻都是，现在仍然是一个薄弱环节，这业已显示在倍受新约抨击的灵知里了。虽然耶稣基督的预言，从未被完全否定过，但是总是有人，不断试图将它与其他也被尊誉为神的原则、意志和效力（及其预言）相提并论，这样便将其权威，局限并标志为和他们平起平坐的地位，因而当他们也被授予权威时，它依然如故。这种倾向并非仅见于古代或中世纪基督教中，也见于新教中，一开始见于某些圈子里，甚至见于宗教改革家他们自己中，然后愈演愈烈，直到“和”这个致命的小字，似将成为神学的主宰之道。直到 1933 年，威震一时的德国基督教派出奇的兴起，才令我们深刻反省，至少是个转折点的开始，当他们中较为狂热者，除了其他憎恶之处外，给元首（希特勒）的肖

像以膜拜般的礼遇的时候。对这种态度及其暂时的倒行逆施的全盘否定，是由巴门的首篇论文完成的，其思想贯穿于本解说的始终。然而，还有其他基督教国家习惯上在教堂里的显眼之处，如布道坛上和圣桌上插上国旗，就像有的新教教堂，故意用用以行浸体礼的装置来取代圣桌一样。当然，这些外表本身是无足轻重的。然而，这样它们很可能成为将其他预言中不实之处，混入耶稣基督的预言中的形形色色的企图象征。如果这些预言是为此准备的——迟早它们会公开要求独裁的——耶稣基督的预言绝不容许这种独裁，并且规避这种混淆。如果受到这种混淆，活神基督与其道便会分离，所剩下常常是此先知的“外强中干”的空喊。“一仆不能侍二主”（太 6：24）。没人能够同时侍奉称作耶稣基督的唯一上帝之道和他神之道。

他是唯一上帝之道的最后一层意思是他的预言不可被其他任何预言超越。其宣言的内容不可超越，因为它告知我们，我们必须理解而且有助于我们理解有关上帝、人类和世界的一切，包括、创设和达到所有真正值得理解的一切。其用以揭示真理的深度不可超越，因为它本身就是一切真理的源泉和标准。其用以自荐于人并要人承认和认可的紧迫性不可超越，因为倾听过它一次的每一个人，都明白这是一件必不可少的法宝，其他一切所闻，无论多么重要，都必须而且只能给予次要与从属的位置。最为重要的是，它所传布的善良、严肃、安乐和智慧不可超越，因为其他所有传布给我们的一切，尽管这些性质可归属之，地位全都低于它，至于善良，只能由它来定性、褒贬。只有一个方面可以有超越。这与传达于耶稣基督的唯一之道的内容、深度、紧迫性和善良无关。超

越它的并不是其他什么道，而是作为唯一的上帝之道的耶稣基督的自我超越，超越的内容涉及基督教和全世界，至今还不清楚，但一直在留意并随时准备在他再临时接受的，在他复活与升天这段时间内的知识的绝对明确性和普遍适用性，即他那决定及其合乎时世与历史，一切时世与一切历史的全部的整体性存在、行动和启示。在这种永世的创造与调停之中，不会有另一个上帝之道。耶稣基督是唯一之道，如此我们便会看到他自身那终极的举世无双的荣光，此光发自其复活之时，至今还普照着时世与历史、一切时世与一切历史。基督教（至今尚未实现但只要时间得以延续，就不会不实现）的希望的宗旨，源于这一事实的启示：无论形式上还是实质上，无论理论上还是实际上，唯一的上帝之道，都不能被超越，这现在已被证实于他的自我超越之中，借此闻视万物的耳目，其实便可给我们闻视他的内在性。此外，掺入末世学成分并非蕴涵着局限，而是要最终拓宽加深我们的声明——耶稣基督是唯一的上帝之道。

[IV. 3, 99—103]

5. 耶稣基督的三重再临

我们要弄清这一点：如果真的在复活事件中，发生了耶稣基督借助一次新的具体的奇迹般的行动，亲自表明他的存在与行动，和上帝与世界的关系，并因此揭示人神和解的道理，作为神一人的最高祭司与王的那直接而完美的预言，那么这意味着什么？我们坦诚地说，业已发生的事情可能大得

出乎我们的存在之外，而无法为我们所理解；我们也别谨小慎微，害怕或疑问重重。这些以后才会来到。然而只有我们先弄清这些问题基于什么参照什么才能被提出和回答时，才会适当地出现。我们首要的无条件的目标必须先要弄清复活的信息同样无条件地意味着什么。

我们可以说，在其起初非常笼统的形成阶段，复活事件讲的是耶稣基督前世的生平，指的是从前来过的那个人的重新来临。正如福音书中清楚记载的，现在重新来临，出现在其使徒面前的那人，就是从前来过的那人。他是“过去的耶稣基督”（来 13：8），他过去在其有限的生命中活动过、遭难过、最后被钉死在十字架上，它具有影响全世界的威力，仍然存在于其有限的生命中，隐没在由他来与上帝和解的世界中，那没有施展其显现时的潜在威力，未能实施其影响的耶稣基督。这个从前来过的，现在在复活事件中重新来临。他是“现在的耶稣基督”，具有过去所有特性，影响全世界的威力，现在之所以新，是因为他把死亡与空墓留在身后，他从其过去的存在和行动的潜在和未予施展的威力中，脱颖而出，出现在其使徒面前，并通过他们显现在全人类全世界的面前，表明他的存在，使他的显现与威力，家喻户晓，施展其影响与威力。借助显现，彼时彼处的事实，变为此处此时的要素。借助此事，他像过去一样重新来临，然而他不会停留于只做并且仅仅起一个要素的作用。因而成了“永恒的耶稣基督”（来 13：8）。作为此原因，作为先知、证人与牧师来到世界，当他的调停和赎罪之光，从此处闪耀而出时，他成了活耶稣基督，死亡已留身后，他成了照亮世界的光芒，永不熄灭。世界就是这个要素主宰的世界，沐浴在他的光芒之中。

应当让《提摩太前书》第3章第16节中所引的颂词（可能出自使徒作品写作的时代就已古老的某篇典礼诗篇）来论此理：“上帝在肉身显现，被圣灵称义，为天使目睹，在外邦传扬，受世人信服，被接在荣耀里。”此文是当作对“公认的”“（基督教）神性”这个大“谜”的总定义而被引入使徒书的。这六句话几乎不能当作我们见于最早的基督教教义文本中的一系列连续救赎事件。其实它们是从不同角度叙述同一事件，此事只能是复活事件或是耶稣基督自我表明的神性行动。所有这些均指此事。如果此诗确是一首颂歌，它必定是一首复活颂歌，或这种颂歌的一部分。

新约将复活事件（耶稣基督像从前来临一样的再临）中所发生的一切纳入耶稣基督的 *parousia*（再临）的范畴之下，不仅有可能而且有必要。然《新约》作者可能将此术语用于其他方面，或未经运用就指此事，他们这一具体的认识即指耶稣基督的复活，如同他们将对复活的理解完全等同于 *parousia* 这个范畴的全部含义一样。

παρουσία（这个词参见欧普克编纂的基特尔之文）源于希腊语，原意仅指“有效显现”。*parousia* 可指武装入侵、或指要人如皇帝对某城或某区的视察，这种视察有时被视为极端严肃，以至当地日历都要以此重定。此术语有时也指像酒神或医神之类神祇的有益的调停。此术语的象征意义，如果不是此语本身，在考察旧约时是熟悉而重要的。从他的寓所，无论是西奈山、锡安山或是天堂，耶和华总是来自暴风雨、约柜上的王位、或来自其道或圣灵、或来自梦幻、或尤其是来自以色列的史实。对他的臣民来说，他最终是作为万物之主来临的，展示着威力与光芒。“像人子的，驾着天云而来”

(但 7 : 13)；废除战争建立和平的正义的凯旋救世主的来临(参见亚 9 : 9)；最重要的是所有在旧约中反复出现的上帝来临的情景，上帝自己在其立约中处处显现：所以这一切构成了新约中称为 παρουσία 这个词的专用含义的雏型，即耶稣基督的有效显现。

此词的最佳的正规含义见于《新约》的后半部（尤其在牧歌，也见于帖后 2 : 8），其含义接近于 ἐπιφάνεια 这个词，有时还会被此词替换。至少在其希腊词源中此词含义为揭示隐藏的神性。

依我之见，没有哪个段落（甚至在提后 1 : 10）中曾用这两词来抽象地指耶稣基督的首次来临，即指他从生到死的那段历史与存在，从伯利恒（出生处——译者注）到各各他（殉难处——译者注）。仅就首次来临而言，再谈什么 ἐπιφάνεια（显现）或什么 παρουσία（有效显现）就毫无意义了。仅就首次来临而言，他甚至未以“肉体显现”（提前 3 : 16），这节中的其他的提到此事之处，没有一处指出此两词可用来指其复活事件以前的存在。当然，道后来成了肉身，他的全部工作全面展开。然而在第一次来临时成肉身之道尚未在其荣光中显示（约 1 : 14）。这一切发生在复活事件中。在此事件中我们当然有了从前来过者的来临。然而，现在是他在有效显现中的来临，因为他为世人所见。现在是他在荣光中，作为能动的主宰者的来临。因而这是他像从前来过者一样的重新来临。现在是他的“再临”，尽管欧普克另有所见，但我看不出当我们特别地而又一般地解释此事时，如何能绕过这一表达形式。

我们现在必须深究下去，关于这一事件的范围与内容，新

约只谈到耶稣基督的一次再临，从前来过者的一次重新来临，对应于从前来过的自为一体者，在世上有效显现的一次显现。这并不排除这一事实：他的重新来临和他的在世上有效显现的呈现，在他自己选定的不同时间里，或以他自己规定的不同关系中，以不同的方式出现。当然，一切都有赖于如何看待和理解以各种不同形态出现的同一连续事件。在复活启示后进入社会与传教活动的时候，它又以圣灵的形态出现，而这就是我们本小节特别关注的。它也将以一种不同而确定的形态出现（关于此种形态我们得到末世学中去讲），如将耶稣基督的回归作为教会史、世界与个人的目的，如将他的来临作为死者总复活的施令者，和总判决的执行人。所有这些形态都是一个事件。发生在每种形态中的没有什么不同。发生在每种形态中的不会有多有少。发生在这种形态中的，不会多于或少于发生在别种形态中的。这是一件事情，以活的耶稣基督的意志和行动为转移，以不同形态不同方式发生的。所有这三种形态永远都指一件事——从前来过者的重新来临。总是以不同的方式来指耶稣基督的再临。

复活事件只是此事的第一种形态。从其实质、范围和内容来看，它与其后继形态中发生的完全相同。它的重要性并不亚于这些，它也不比它们低下一等。相反，在其他方式中的这一个总来临的雏型，全都孕育在复活事件中，结果我们很有可能将全事件简单地描述为耶稣基督复活的一次长久的实现。当然也有将这一事件的第二第三种形态作同样处理的可能。我们不要试图将事情如此简单化，因为这样做不仅会偏离话题与词意太远而且也会偏离新约的内容太甚。因此，这点是毫无疑问的——在其所有形态中，再临总体的确含有复

活事件的性质、色彩与特征。这一点也是毫无疑问的——这只是这一总事件的最初或原始形态。

如果我们理解新约圣经的必然本意，我们就会懂得其独特性，即使是在它的无可争辩的统一中，亦即对上帝存在的三种形式的理解的独特性，上帝在三位一体中的本质：一体在三位之中，三位在一位之中（*una substantia in tribus personis, tres personae in una substantia*）。

当此事在新约中的 *parousia* 条下论述时，常常主要指第三和最终形态，指狭义的传统意义——耶稣基督回归的末世形态，即其超越历史、区域、世界或个人的显现和有效显现，并作为它们的终极未来。他的来临这一高潮，贯穿新约圣经的思想和文字，即使在它实际上没有使用这些专用术语来考虑这一主题之处。我们很难解释或否认出现在同观福音书中、或保罗的帖撒罗尼迦书中、或《哥林多前书》第 15 章中、或启示录末尾（启 22：20）带有像 *parousia* 这个词的典型段落中提到的此事。即使约翰福音将永生和判决这两样馈赠放到面前，而看上去特别邀人这样做，但此书实际上也反对这样做，因此，这很奇怪——这使它成为整部新约圣经中唯一一卷谈及末日，即耶稣基督将唤醒死者（6：39、40、44、54），并用耶稣对他们讲过的话来审判他们（第 12 章第 48 节）的书；而且最好别在关键之处，以断章取义的方式来解释含蓄的难题。根据新约圣经，耶稣基督在复活事件中的回归本身并非指其圣灵形态的回归，当然也不是指其在世界末日的回归。同理，他在复活事件中，和在世界末日的回归，不能被肢解成为其圣灵形态的回归，也不能将复活事件和圣灵流溢肢解成为其最后来临。在所有这些中，我们将面对的是故人

的一次重新来临。然而如果我们要忠实于新约圣经，那么其重新来临的三种形态（包括复活事件）没有一种可被看作其唯一形态。我们至多能说复活事件附着特殊的光轮，因为它从此开始，复活事件是雏形和基型，从此型中才能看到并掌握其整体形态。

然而，由于我们必须明确区分耶稣基督的复活、圣灵和最终回归，所以我们必须将这些形态理解为一次同一事件并将它们视为一体。

欧普克的确没错，当他说《约翰福音》的最后章节中“复活者的来临，圣灵形态的来临，以及末日的来临融为一体”，当他又说同观福音书中的耶稣基督也未能确定他在何种程度上明确区分了他的复活和他的最终形态的临在。然而难道我们不能十分确定“他”、同观福音中的“他”，以及约翰福音中的“他”，事实上根本没有在物质或形态方面，在他们之间有过任何绝对的区别？从耶稣准确无误地预言天国的显现（马可福音）中，从人子的来临（太 10：23、26：64）中，或至少从他身边那些人生活的先兆（可 13：30）中，我们学到什么呢？如果我们能够预先排除任何时代的挡道的最大的琐事，我们将如何理解耶稣受骗这一设想呢（此设想支撑新自由神学派的基础，可惜除了这一圈子里的人之外，鲜为人知）？如果我们于复活者的来临，圣灵形态的来临和末日的来临——其重新来临的三种形态中发现了他们所有的重大区别，那就没有必要人为地来解释这些段落指的就是第一种直接形态了，在这种形态中，他的来临确实就在复活事件同一时代开始，在这种形态中其余两种形态的轮廓已清，含义已明。那么我们得被迫接受为欧普克反对的迈克利斯的阐述：“复活就是

parousia”，或波特曼（关于约翰福音的特别的）阐述：“parousia 业已发生”，尽管我们必须作出规定这些阐述不能被孤立看待，而需有那并非完整的回忆加以丰富。圣灵的流溢也是 parousia。在此之内这不仅业已发生而且现今仍在发生。而且既然这已发生在复活中，并且在现今圣灵的流溢中仍在发生，那么这也会出现在末日，耶稣基督自我显灵的末尾。

将新约圣经意义上的末世学的范畴只与 parousia 的最后阶段相联是不可能的。末世指最后时间。最后时间是指世界和人类历史的时间，其期限已在耶稣基督的死亡之中确定，它只能向着这个既定的终点运行。在作为启示耶稣基督生平的再临的复活事件中，同时也揭示了这一点：留给世界、人类及其历史的时间只能是最后的时间，即向着这个既定终点运行的时间。从此义来看，复活事件是原点，因为是第一个末世事件。圣灵的出现是在仍然剩下的最后时间内的耶稣基督的来临。我们将会看到，这是通过圣灵赐予的许诺，借此人类和人类赖以生活与追求的世界可以在这段流向终点时间内活动运转。因此，耶稣基督的再临的第二种形态，也具末世特征。如果 parousia 是第三和最后阶段的末世事件，这点的特定含义是，在此阶段我们得面对有确定形态的耶稣基督的显现和有效显现，揭示其最后时间内的目的。这又将存于耶稣基督的来临中，在这次来临中这段最后的时间也将到达业已定在他的死亡中和揭示在他的复活中的终点。因此 parousia 发生的一切，自始至终是属于末世的。事实就是如此：这从一开始就已在复活事件表明了，因为尤其是在此事中，在耶稣基督的死中已定下的时间期限被揭示了，这最后时间的特性和标志也印在剩下的所有的时间里了。

我们处理耶稣基督回归这一事件的三种形态或阶段的统一性时，将它们的相互关系设想为一个类似三位一体的整体，可能值得考虑并能起到注释性的效果。这三种形态不仅在包含三者行动的整体性中相互联系，或者说每种形态都有其统一性与整体性，而且他们也是两两相连的，通过预示或重复，每种形态全都包含另外两种形态，结果他们不会失去个性或破坏其他两者的特性，而能相互渗透、活动、印证。由于从死中复活，耶稣基督几乎已在进行着圣灵的流溢，在圣灵的流溢中，他已在复活所有死者并执行最后审判。圣灵的流溢明显发生于从他死中复活的威力之中，这也已是他像最后定型者一样在奔忙了，而且这是能动的、可见的。同理，其最后的复活与审判（所有死者）只是完成他已在其自身的复活中业已开始，和在圣灵的流溢中继续的任务。

无疑，这一观点从未在新约圣经中系统化，或以指导的形式公诸于世。然而，这并不意味着我们采用了这个观点就背叛了圣经或模糊了其关于 *parousia* 的阐述。如果我们用必要的慎重与勇气来深化他们，我们不就更有可能说明其内在的含义吗？新约圣经中不是有许多非此观点不能圆满解释的矛盾吗？这并不是一把万能钥匙，但我们最好还是不要轻易藐视它。

[IV. 3, 290—296]

6. 与基督契合

为了给予我们已经在各种方式中说过的，以一种可能的

最精确的表达，我们现在必须采取进一步的步骤。这不仅仅因为新约圣经中的某些段落具有更深层的意思，也因为事情本身要求进一步的思考。如果我们已经理解它为门徒和所有物的关系，什么是基督徒追随耶稣基督的性质？在这一点上，“伙伴”这一词是否太弱，以致不能包括有关耶稣基督与人之间的所有涵意？从所有不同的角度看，这关系总是伙伴。因为，追随者总与他的前导者一致，所有物与所有者一致，被圣灵唤醒者的生命与给予其这一圣灵的神圣者一致。因此无疑基督徒与基督一致。然而，我们仍必须揭示，在什么程度上，基督徒与基督的伙伴关系，是两者互相给予的完美关系，所以不能被任何他者交换。

我们以此作开始：基督徒与基督属于这种完美的伙伴，绝不能被忽略或拒绝，在它之中基督不会并入基督徒，而基督徒也不会并入基督。赞成另一个不会使这一个消失或毁灭。基督始终是这一个人，他像主一样说话、命令和给予。基督徒始终是这样的人，他像主的仆人一样聆听、应答和接受。在他们的伙伴关系中，两者都是其所是，并不混淆或交换他们的作用和角色，也不失去他们各自完全不同的个性。

在这一点上，要求划定一条界限。在与它的完美性的具体关系方面，其使命的目的，常常与神秘主义的概念相联系，其在新约圣经和其他地方都有说明。但是，除非我们精确地表达了我们所了解的东西，在我们谈到“神秘主义”时，我们不能这样做。必然有一种结合的体验，得自一种精神和智慧的集中，加深和提高人的自我意识。因为当基督徒行动和接受时，在这种伙伴关系中，他的接受和行动都不是他自己的技能的结果，而应被理解作基督召唤的来临。再说一遍，上

帝和人的真正对立的消失，即致问者和回答者的对立的消失。甚至作为上帝的孩子，他在肉体上与永恒之子的存在的类似性，基督徒都不是后者。因此，他与后者的伙伴关系，具有和维持在对耶稣基督的福恩的遭遇这种特征上，而上帝的恩宠总是自由的，是给予他的。这一神恩也包括一种判决。它并没有停止要求他保持这一距离。在它面前，即使他的最高尚和最愉悦的感恩，也总是必定有，并一直要求敬慕的特征。必须注意，在这相遇的伙伴关系中，不止有上帝、耶稣基督和圣灵的拯救，人类伙伴的自由也得以从消亡中保存下来。的确，它是创建的和有效的。除非我们考虑、保卫和申明了这些事情，当没有明显的理由这样做时，我们最好不要提“基督——神秘主义”。

弄清了这一点，我们现在便可以进而说，基督徒与基督的伙伴关系，其使命的目的，是一种完美的伙伴关系，其不逊于他们与基督的契合。如果伙伴关系没有被理解为“union”（契合），也就是，基督徒的 *unio cum christo*（与基督的契合），“附着”和“协调”这类词是不合适的，正如我们所指出的，契合并不意味着一个在另一个中的消失，也不意味着同一。它也不意味着两者的合并，在合并中，一个或另一个，也许两者都失去了他们的特征、角色和作用。基督徒与基督的契合，其使一个人成为一个基督徒，是他们的契合，在其中各自有着他自己的独立性、独特性和活动。在此方式中，它是他们的真实的、完整的和不可分解的契合：真实而非理想；完整而非仅仅精神和智慧上的；不可分解的而非仅仅互渗。因为它产生和包涵在一种自我给予中。在这一自我给予中，基督和基督徒成为，和就是一个整体，一个流

动的和不同的，但是真正和坚实的统一体。在其中上帝与他的子民在一起，首领与他的团体的成员，先知、教师和大师与他的门徒，上帝的永恒的儿子与人子在一起。就像上帝自己的真正神性与人性的统一，这一统一是 *hic et nunc*（此时此地）隐而不见的。它也许可以在信仰中得知，但不能在直观的感觉中看到。这，只有这，才是整个创造所期待和呼唤的。基督徒在这里所提出的目标是，在耶稣基督的自我给予中，以及他们对他的自我给予中，他们应该进入他们与他的结合中，他们的 *unio cum christo*（与基督的契合）。

为了我们关于基督徒界定的，实践上的简明的缘故，在此作一概述，我们首先谈到了他与所有人共同的人性，然后谈到他的神性儿子的地位，再后，人与耶稣基督的伙伴关系、门徒关系，人作为神圣主人的所有物的存在，以及圣灵在他之中的强有力的运作。现在，我们才达到人与基督契合的问题的核心。我们现在考虑的不是这使命的事件，而是它的意义和目的。我们关于基督徒与基督契合的至高和最后的定义，描述了最基本的因素，在它之中综合了所有其他的因素，而为基础，所以从纯现实的观点看，我们的确应首先谈到它。应该注意到，只有到了现在，我们才达到一个中心点，它支持着所有先前在它之中预设的一切。

如果我们要想理解这一契合的性质，那么，关于所强调的耶稣基督和基督徒的独立性和独特性，其意不低在基督徒，而是高在耶稣基督作为主，创造和决定性地在这契合中发挥作用。我们开始于基督与基督徒的契合，和他对基督徒的自我给予，而不是反过来。在这里，基督徒的契合和自我给予有了其根基。

耶稣基督召唤人成为一个基督徒，并将他自己与他契合起来，这从他自己的立场来看，他是作为独一无二的这一个，在他的生与死当中，为了种种原因他被羞辱和赞扬，作为这一个人，在他之中，世界与上帝的重新和好，正义和圣洁化都得以实现。在所有这些之中，上帝没有任何助手。他与所有其他人是完全隔绝的。在没有他人的情况下，他介入他们之中。但是作为这一个人，当这一工作成为一种启示，开始于他在死亡中的复活，并在圣灵中继续时，他不能也不会再保持孤独，在他那通向未来的、包容的、和普天下的启示的道路上，他也不会再与世隔绝。他也不再是没有学生的导师，没有追随者的领袖，没有成员的首领，没有臣民的国王，没有他自己的他自己，没有基督徒的基督。从死亡中展示他的复活，并流溢圣灵的这一个人就是全能的上帝。他在对人的无偿的爱中屈尊，主成为一个仆人，在他对人的最后启示中，在他的预言和圣工之中，他迈向其目标，他不再孤独地前进，而是意愿他所召唤的其他人，如基督徒，与他同行。他向这世界证明，与上帝的和好，在他之中生效，上帝与人的立约在他之中完成，当他与他们契合时，让他们加入他创立的一个共同的事业。他不仅仅是理想地和部分地这样做，而是真实地和完整地这样做。他不止远远地安慰、鼓励或保护他们，而是当他在圣灵的力量中召唤他们时，他凭提供和给予他们他自己，并使他们成为他自己而更新他们。他这样做的意愿，构成了他与他们之间的完美伙伴关系。

我们现在开始讨论从基督徒的立场来看，应该怎样考虑与基督的契合。如果他们只被置于对展示他自己的那一个人目瞪口呆的地位，它会是什么样的使命、情景和召唤，怎样

的认识？不，就像基督不会孤独地走其启示者的道路一样，他们肯定与他在一起，做他的朋友、他的门徒、他的启示的见证者，在他之中实现重新和好和完成立约。这就是他对他们的召唤，他真正和完整地这样做，他不会把他们留给他们自己，他不会停在他们之外，他把他自己给了他们，在他的圣灵的神圣力量中，他把自己与他们契合起来。他们成为这样一些人，他凭自己的道，把他们与自己契合起来；他们可以成为再生的人；他们可以不断地被他滋养——这，从他们的立场看，就是基督徒的存在的 ratio。这里，再一次地，在我们提及圣诞的神奇之处，我们必须考虑到至上的主。

“我在你之中”（约 14：20，15：4）。“我在他们之中”（约 17：23、26）。“我在他之中”（约 6：56、15：5）。按照《约翰福音》15 章 1 节的说法，他是葡萄树，产生、生长和滋养果枝；或按照在《约翰福音》6 章 33 节中更强烈的表达，他是“上帝的真粮，从天上降下来，赐生命给世界”。他给予他们以他的血和肉，把自己给他们，去滋养他们，以便他们像他那样永生（约 6：53）。在保罗中也可以发现同样的话语。无论他们是希腊人、犹太人、野蛮人、奴隶或自由民，基督在他们所有之中（西 3：11）。在最强烈的表达中（加 2：20），基督以这样一种方式生活在使徒之中，他必须说他自己不再活着，他就是在他自己之中，不同于基督在他之中这一说法，但他现在活在对他的信仰之中，他自己的最合适生命形式，作为一个仍然生活在肉体之中的人，他只有在信仰他时才能称义。然而，在《歌罗西书》3 章 4 节中，“基督我们的生命”也在有关基督徒的段落中，在有关凭着圣灵得知上帝的人们的段落中被提到，有一个具有不可估量的意义的说明：

“我们有基督的心了”（林前 2：12、16），也就是说，依靠他在我们当中的生命，我们有了他的道理。

总是有一些对这些篇章的不明智的，更确切地说，稀释化的说明，在谈到基督徒的 *unio cum christo*（与基督契合）和至上的主时，提出道成肉身的扩大。我们考虑到关于上帝之子的预言的扩大，他一劳永逸地成了肉身，因而毋需再一次的道成肉身。我们考虑到，当他把他自己给予他们时，他的生命成了他们的生命。这是他与他们的神奇的契合。在这一完美的关系中，基督是上帝唯一的初生的儿子，在他之外没有别人，他给予、命令和引导，而其他的人，他们因他成为他的兄弟和上帝的孩子，总是接受、服从和跟随。前者是在人身之中的上帝之道；后者是他的见证。当然，在这一区别之中，两者都不孤立。两者成为一个总体。因为它对于基督把他自己给予基督徒，去把他自己的生命变成基督徒的生命来说，是很恰当的。这发生和被理解为他与基督徒的契合。

然而，在基督与基督徒契合的真实性与力量中，他们的关系也具有基督徒与基督契合的意义和特征。如果他们的关系，仅在从上到下，而不也在从下到上的方向实现，他们的关系就不是完全的。耶稣基督的无条件的主导地位，并不能被错误地导向压制或削弱这一事实，即他的自由、恩宠和规定有其基督徒方面的响应。按照新约圣经所指引的方向，有关基督与基督徒的交流的陈述，必须包含着一个补充的陈述即基督徒与基督的交流。

基督将他自己与基督徒连接起来，后者也不是孤独而行了。他确实被召唤去信仰、服从和忏悔。它永远是一种冒险，在其中，没有人能够等待或依靠他人。即使在教会中和其他

基督徒在一起，他也只能在他自己个人之中，和用他自己的责任去信仰、服从和忏悔。但这是否意味着依靠他自己的首创力或源泉？不，因为基督徒的行动不能是跳入黑暗的一种冒险。如果有一种行动是有良好基础的和有把握达到目的的，那么，它就是基督徒的信仰、服从和忏悔。基督徒凭借他所信仰、服从和祷告的那个人的力量，去执行圣灵召唤他的事情。在他所被给予的对召唤的认识中，他不仅仅被召唤，而且被赋予力量去这样做。在耶稣基督之中，他认识到并把他自己当作与上帝和合的世界的一个成员，作为一个尽管有罪，却在基督之中得以称义和圣洁化的人。信仰、服从和忏悔耶稣基督，他就做着对人合适的自然的事情，他就在基督之中，因此也在真理之中。他就意识到他的真实——唯一真正的人的——可能性。他就是在行施他的自由。这包含在这一事实之中，他开始在这一基础即耶稣基督的基础上行动，作为一个人，他在基督之中。他将自己给予基督，基督首先把他自己给予他，因此他选择基督作为他思想、言论和行止的出发点和目标，因为这就是他，除基督之外没有其他的出发点和目的，他不是基督之外而是之内。

然而，我们必须考虑到对立的一面，而作此补充，当基督徒将他自己与基督相契合时，他就肯定不能离开基督。基督自己是给予、命令和领导的一个人，是所有信仰的真实性的标准。基督徒的服从和忏悔总是在于他们承认唯独基督是其所是，从不公开或秘密地使基督屈从于他们自己的尺度。一旦他们试图那样做，他们的信仰就成为不信仰，他们的服从就成为不服从，他们的忏悔就被否定了。因为，当他们认识基督时，他们就能并应该在他之中认识他们自己，他们自己

实际是什么。当他们在其中认识了自己，作为在他之中与上帝和好的世界的成员，作为称义的和圣洁化了的罪人，他们不能离开他，而只能跟随他。在给予他们的自由中，他们只有一种选择，即信仰他、服从他和向他忏悔。在这样做时，把他们自己与基督契合，响应着基督转向他们，召唤他们，显示他们，把他自己与他们契合。被他的预言所召唤、照亮和惊醒，为了圣道，他们只能成为他们实际所是的人。除了将他们自己给予他，像他那样生活，在他之中寻得他们的生命，他们的最真实的生命，他们还能做什么别的事呢？

新约圣经给了我们充分的根据去描绘这一非常清晰的轮廓。相当令人惊讶地，但是十分正确地，这些论述在新约圣经中只多不少，它们是整个关系的本原的、重要的描写。当新约圣经的作者预定了在基督徒中的基督的存在时，他们并不担心伤害了神圣首创的至上性，他们确实更多地考虑了另一个反过来的方向，即在基督中的基督徒的存在。在约翰福音 15 章 1 节开始所谈到的葡萄树的例子所强调的是，因为果枝只有在葡萄树上才能生长果实，所以门徒必须住在基督之中，才会卓有成效。它预设他们已经在基督之中，显然，因为首先他们在其中并使他们成为在他之中的一种存在。“我在你之中”（约 14：20）首先出现，但第二句并在这基础之上它必也说道：“你在我之中”。基督徒在基督之中是新约圣经的洞见，它特别是保罗的思想和言语，尽管也可以在彼得和约翰的表达中发现它。他们在其中，因为基督已经接纳他们进入与他的存在的契合（罗 15：7）。这一在基督中的历史的存在，是由这一事实决定的：第一和至上的上帝是“在基督之中”，使世界与他自己重新和合的（林后 5：19）。因此，

它是由在基督启示下他们的选择所决定的（弗 1：4、9，3：11）；是由在基督之中完成的对他们的救赎所决定的（西 1：14）；是由在他之中给予他们的上帝的神恩所决定的（林前 1：14）；是由他的爱所决定的（罗 8：39）；由他的和平所决定的（腓 4：7）；由他们在他中确立的永恒的生命所决定的（罗 6：23）。因为他们在基督之中，他们获得和分享了在他之中的第一和至上的上帝之光，和上帝在他之中，为这世界所做亦即为他们所做的一切，以及在他之中分配和给予他们的一切。而他们的被上帝决定的存在，亦是一种具体积极的存在。神性和人类行动之间，存在着一种直接而具体的相遇，前者启发后者，而后者为前者启发。清醒意识到作为一个在基督中的人（林后 12：2），保罗十分确定地作为一个使徒而实现之。他绝对确信“在他之中”，在罗马人书 14 章 14 节中，他凭着主耶稣深信。保罗没有把任何东西归于自己，他也基本上没有将之归于所有基督徒或整个教会。“我们大家既然敞开脸受着主的荣光，如同在镜子中返照过来的光，变成同样的形象，像是主的灵变成的，从荣耀到荣耀”（林后 3：18）。因此，保罗能在这一个或那一个中，看到他的同工（罗 16：3）。“在基督之中”，与他同坐监牢的人“在他之中”（门 23）。使徒在他的书信中用“在主之中”来问众人的安（林前 16：19，腓 4：21）。然而，对于他们的这一存在的历史特性，告诫、劝导和号召人们这样做的确是很有意义的。如果他们继续成为基督中的人，他们怎能具有在基督中的人所具有的特征？

这绝不是一份新约圣经有关“在基督中的人”的全部罗列。然而，我们确实已经采用足够多的引证显示，在新约圣

经中，关于基督徒与基督的契合有着多么强有力的见证，这是我们目前关心之所在。

增加一个简要的语言学探讨，来考虑在实际中和圣经中讨论的这一契合的两个方面，即基督与基督徒的契合和基督徒与基督的契合，这也许是与我们的目标相关的。当我们说到基督在基督徒之中和基督徒在他之中时，“in”（在……之中）这个词是什么意思？这是一种因为它的明显的空间意义而要求祛除神话的表达方式吗？我们会肯定地回答，这个词确实有一个地方的意义。如果在基督和基督徒以及基督徒和基督的关系中，这一点必须予以维护即在两个伙伴的相遇中并不失去，而是保持他们的特性，那么，“in”必须指明，从两方面来说，在基督和基督徒之间的空间距离消失了，基督在基督徒所在的空间，而基督徒则在基督所在的地方，而且不仅仅是并排而列，而且是处于完全同样的位置。因此我们说基督在基督徒之中，和他们在基督之中。然而若这是真实的，则显然在实际和圣经两个方面，尽管“in”包涵着地方的意义，但它在这上下文中已超越了地方的意义。

第一句话，基督是在基督徒之中的，有着更深的意义，即基督说话、行动和统治——这是他对人的召唤的恩宠——作为人思想、言语和行动的主。他拥有自由的人心。在对他的自由的顺从中，他统治着人（林后 10：5）。作为一个神性的人，基督很可能在不受限制的救世方式中这样做，而在这样一种方式中会存在着基督个性与基督徒个性的竞争，后者是否试图控制基督的个性，或反过来说，被基督的个性所压迫和毁灭。在这种方式中，基督徒的人的个性，很可能被赋予完全和真正的自由，上帝的顺从的孩子的自由。这样，基督

在基督徒之中就意味着，作为在上帝和人之间的中介者，他不只是为他自己，即自我中心地存在着，而在他的预言，在他对门徒和基督徒的召唤中，他也偏心地存在，亦即，意识到这些人的存在，作为历史统治的原则在他们的自由中向他们发挥作用。

第二句话，基督徒在基督之中，不仅有地方的也有更高的意义，基督徒自己的思想、言论和行动有其重要原则——这里它是对神恩的感激的回应——在基督的言语、行动和统治中。他的自由的人心、理性和行动，是朝向基督的，亦即，与基督的存在和行动相一致。在召唤他的上帝之道的力量中，这方向是他唯一的可能，业已在实现的过程之中。再说一遍，在人与神的个性之间，不存在敌对。因此，没有前者会被后者吞没的危险。没有它会被后者毁灭或腐坏的危险。毋宁说，体验了神性的力量，并无保留地服从于它。人的个性将必定一次又一次地，在它的拯救中承认它，建立起一个人的个性，一个朝向它的真正人的最自由的精神运作。基督徒在基督之中也意味着，作为一个被上帝和人之间的中介人召唤的人，他不能为他自己而存在，即在某种程度上自我中心地存在，而且，不损于他的人性，更觉醒于真正的人性，他也偏心地存在，在实现他自己的存在中，被接受和采纳为基督的生命和历史中的一个构成整体的因素。

那么，这就是基督徒的 *unio cum christo*（与基督契合）。我们记住，在这么高尚的观点和教义中，我们并非在展现基督徒的经历和发展的顶峰，考虑到这一点，这样令人担忧的问题很可能会提出来，即我们是否已经或是否会达到这一点。在我们基督教方面，我们可以襟怀坦白地说：“基督在我之中，

我在基督之中”。在另一方面，我们是在展示最终和最准确的道理，它使我们成为基督徒，而无论我们的经历与发展怎样。我们已经看到，尤其在新约圣经中，保罗并不想把他自己的视野局限在他自己和几个高阶基督徒的见解上，而是，当他谈到自己时，也谈到基督徒的通性，他并未排斥遭到怀疑的加拉太（Galatia）和哥林多的基督徒，也没有排除他们的遭到怀疑的基督徒性质。如果我们想通了这个道理，就像在同心圆框架内尝试的那样，天意使命以及作为神性儿子的基督教的意义，总是与基督，与他的协作和同伴、门徒关系、奉献以响应他的征用、圣灵自己的和由他赐予的生命联系在一起的。那么，我们最终会毫无差错地，达到我们现在已经触及和描述的境界，也就是人与基督契合及基督与人契合时，人便成为一个基督徒。而且我们记得，从纯现实的观点看，这是其他一切的出发点，即我们关于使基督徒成为基督徒的考虑和讨论。

[IV. 3, 538—549]

三、虚 无

恶的本源和目的问题一直是人类思想的一个基本问题。在基督教思想中，某些教义是确定的，尽管它们很难被放进一种逻辑的联系之中：(1) 上帝，所有存在的始造者，并不是恶的作俑者，尽管后者是一种重要的现实而不只是一种表面现象；(2) 恶真是恶，也就是说，它是那种并不由上帝意愿的东西，因而也不能被当作有目的的东西，尽管上帝是它的对手，控制它并使它转向善良；(3) 人的创造物的本性使他可能选择恶和罪，然而这不是上帝的意愿和计划，因此人自己对它负责，而不是上帝。巴特讨论了由这些基本命题引起的问题。在他的探讨中，下列几点应予以注意：(1) 他给予恶“虚无”这一名称，并不意味着它不存在，而是指它被拒绝和克服，因此人只能离开它而不能敬重它；(2) 他严格地区别恶与创造的阴影——黑夜、悲哀、有限和欠缺，这些是有意义的并属于上帝的好意创造，于创造丝毫无损；(3) 他认为，对于基督的复活和恩典的胜利来说，只有当上帝的胜利被相信从而

恶最终没有得逞时，正义才被完成了。

神性的本质的标志在于其不同于创造物的性质，在神性的本质之中，与上帝的冲突不仅被消除而且将再也不可能发生。如果不是这样，如果在父与圣灵之子之间不存在完美的、本原的和永恒的和平，上帝就不是上帝。任何与他自己相冲突的上帝注定是一个伪上帝。从另一方面来说，被创造物的本质的标志在于与神圣相区别，被造物的本质与上帝相冲突，因而它与自己在道德上的冲突并没有被消除，而是完全可能的，尽管它仅仅是**不可能的可能**，自我抵消的**可能**，因而也是被造物的本质的自我毁灭。没有这种背叛的或恶的可能，创造就不会与上帝有区别，因此就不是真正的上帝的创造。造物可能背离上帝而走向灭亡，这并不意味着在创造或造物主方面有任何的不完善。造物意味着自己是**被造物**，因而**依靠着恩典**，如同造物把自己的存在直接归功于其创造者的恩典。一个免于堕落可能性的造物将不可能真正像一个造物那样地活着。免于堕落的造物只能是第二个上帝——因为第二个上帝不存在，它就只能是上帝自己。当造物自己**承蒙**这种与上帝对立并与自己存在的意义对立的**不可能的可能**时，造物就有罪了。但是，这错误的责任在于造物方面，而不在于上帝。造物决不必然像上帝在他自己中所是的那样。造物也不是来自创造的本性。造物只能不可避免地来自这一事实，即造物拒绝了上帝给予的恩典。属于造物的本性的是，它并不是由于物质的原因而不能这样做。如果造物是由于这方面的原因而不能这样做，它就根本不会像一个造物那样存在着。在这种情况下，恩典就

不是恩典，而造物就不可避免地成了上帝自身。在世界上，恶的事实并不在上帝那边投下任何阴影，就像恶，亦即，与上帝对立，会在上帝自身或在他的存在里有任何地位，并有像造物主一样的活动似的。

[IV. 1, 566]

我们不能抱怨，因为上帝把一个创造的存在放到最前面，一个不像他自己的存在，造物是屈服于诱惑的。我们不能因人与恶遭遇而责备上帝，在上帝自己的方面这一恶已被神圣性质所驱除，但是在人的这一方面，恶只能通过神圣的道和命令被驱除。我们不能以此来反对上帝说，他没有阻止而是允许人的堕落，亦即，人向恶的诱惑屈服，和他的实际负罪的结果。在上帝的永恒的命令里，这些事情并不涉及到对造物的任何的不公正，因为凭着同样的命令，上帝决定，他所允许危及造物的危险和它所遭受的苦难，也是他自己要经受的危险和苦难。上帝创造了人。在这个意义上，上帝将人暴露给危险。然而，即使在撒旦的诱惑和人的堕落导致他犯罪时，从所有的情况看，上帝并没有让他堕落，而是维护他。因此，即使当我们想到在这一负面规定性中的人时，我们仍然想到作为上帝在他的儿子中所热爱的那一个人的他，作为上帝在他的儿子中给予他自己的那一个人，他允以他将代表人，他允以他会以他的名义，忍受人所必须忍受的痛苦。我们必须坚持人对他的堕落负责，他本应该像上帝的造物物和上帝之道的倾听者那样去做。然而更重要的是，我们必须坚持，当他创造人和允许人的堕落时，上帝自己肩负的责任。人不能凭借抱怨上帝对他要求过多，而躲避自己的责任，因

为上帝要求他自己为人所做的，要远远超过他所要求人的。最终看来，上帝所要求人的，只是他所要求自己的最外表的东西。“因而你必对我说，他为什么还指责人呢。谁敢抗拒他的旨意呢？人哪，你是谁竟敢向上帝嘴硬？”（罗 9：19）回答是：上帝自己在他的儿子们中转向的人，他要服从那对他来说如此不同的上帝的意愿；那在奇异的需求和危险中的人，上帝使自己异于永恒，使它成为自己；你是人，人没有理由抱怨上帝，如果他要想责备任何人，他只能责备他自己；你是人，如果你试图公正地反对上帝，就会公正地被上帝所责备。如果你没有像上帝所要求的那样去生活，如果你没有满怀对上帝的感激之情，就公正地被上帝所责。

[II. 2, 180]

什么是真正的虚无？

1. 在这个问题里，宾词应为“是”字。只有上帝和他的造物才真正地恰当地是。然而，虚无既不是上帝，也不是他的造物。因此，一般来说，虚无与上帝和他的造物之间没有什么共同之处。但是，这可能鲁莽地成为一种结论，即，虚无因此什么也不是，亦即，虚无不存在。上帝考虑到虚无。他关注虚无。他反对它、抵制它和征服它。如果上帝的真实启示在他在耶稣基督的显现和行动中被认识，他也能通过作为与虚无对立的上帝而被认识，因为对他来说虚无构成一个问题，他认真对待虚无，他并不随意对待它，而是以他的神性的完美的光荣待之，他并不是间接地涉入，而是以他的整个的存在卷入其中。如果我们接受这一点，我们就不会争辩说，因为虚无与上帝和他的造物没有共同之处，虚无就什

么也不是，亦即，它不存在。那与上帝相冲突的，并被上帝严肃待之的，肯定不是无或不存在。在上帝与虚无的关系之中，我们必须接受这一事实，即在一条第三道路中的属自己的虚无的“在”。从基督教的立场出发，否定、消除或淡化这一“在”的所有的概念和教义都是站不住的。虚无（das Nichtige）不是无（Nichts）。远不同于虚无的内容的不可允许性，这一预设是自相矛盾的。但是，虚无“是”虚无。虚无的本性和存在是那些能在这一定义之中被确定的东西。但是，因为虚无在上帝面前如此这般，它必须被确定于自身之中。没有对上帝本身的误解，虚无不可能引起争辩。

2. 再者，虚无并不简单地等于不是什么，例如，不是上帝和不是造物。上帝就是上帝而不是造物，但是这并不意味着在上帝之中存在着虚无。相反，那个“不”字属于他的完美。再者，造物就是造物而不是上帝，这也不意味着如此这般造物就是零或虚无。如果在上帝和造物的关系之中涉及了一个“不”，这“不”属于这完美的关系，甚至涉及第二个“不”，虚无确定造物属于虚无的完美。因此，如果虚无要在这“不”字中寻得，就是对上帝及其圣功的亵渎，这也就是说要在造物的非神性中寻得虚无。造物世界的多样性和边际性，包涵着许多“结”。没有一个单独的造物是无所不包的。没有一个是或者像另一个。每一个都属于它自己的位置和时间，而且在它自己的方式、本性和存在之中。我们所称作造物的“阴影部分”的是由“不”构成的，它在这两重层面之中，就像它与上帝的具体的特殊性的区别那样，是指造物的本性。在这一阴影部分中造物临界（grenzt）虚无，因为这一“不”是上帝的积极意愿、选择

和行动的**表达和界限**。当造物从一侧**跨越界限**，当虚无从另一边**侵入** (Einbruch) 时，虚无实际上就到达了造物的世界。但是，就其自身来说，这一边界并不就是虚无，也没有使创造的阴影部分与虚无有任何的连接。因此，所有把虚无看作在与存在，因而也是造物的一种本质的和必要的规定性的概念和教条，或者把它看作上帝自己的本原和创造性的一种本质的规定性，从基督教的立场来看都是站不住脚的。之所以站不住脚有两个原因，第一，这些规定性错误地代表了造物甚至造物主自身；第二，这些规定性混淆了合法的“不”和虚无，因此是对后者的严重的低估负有罪责。

3. 真正的虚无在这第三种形式中，特别是对虚无自身，是**真实的**，虚无既不像上帝也不像造物，但是被上帝自己认真地关注着，因此虚无既不是上帝和创造之间的区别和界限，也不是存在于造物世界之内的那些东西，对虚无的**揭示和认识**不可能是造物自身可以获得的洞察，因此也不是在虚无自身的选择和控制之下的。站在上帝**面前**，以其独特的形式，其完全不同于造物的形式，上帝的关注和行动的对象，上帝的问题和麻烦以及他的胜利的负面目标，虚无并不拥有一种可以估价的性质或一种可以被造物发现的存在。在造物 and 虚无之间没有可以获得的关系。因此，虚无不可能是造物的自然知识的一种客体。对于造物来说，虚无肯定是一种客观的真实。在与虚无的遭遇中，后者客观地存在着。但是，仅仅当上帝在他的根本关系中，被启示给后者时，虚无才被展示给造物。仅仅当虚无在上帝的存在和反对虚无的态度中，认识到上帝时，造物才认识到虚无。在

上帝和造物之间的关系的历史中，上帝在他的行动之中引导造物，虚无是一个因素，因而向造物显示他的意愿，并传达有关他自己的信息。当这种传达发生并且造物达到真理——关于上帝的目的和态度因而也是关于造物自己的——通过上帝之道，造物与真实的虚无的遭遇也就被意识到了。在虚无自身之中，造物如何能意识到这一遭遇和造物所遭遇的是什么？造物**经历和忍受**着虚无。但是造物也**误解**了虚无，就像总是发生的那样。诽谤上帝和他的工作，造物误解虚无为存在或本性的一种必要，为一种既成的因素，为一种也许是令人遗憾的存在的特殊性，也许也是公正的，也许在完美的概念中被解释，或被当作不存在而简单地加以抛弃，也许被当作某些可以被认为完全积极性的有关上帝的东西，或者甚至被当作上帝自己的规定性。所有这些概念和教义，无论其内容怎样，从基督教的立场来看都是站不住脚的，仅仅因为这些概念和教义是随意地建立在专断而无效的认为自己在上帝的审判里被认识的基础上，因此仅仅当上帝宣布他的判决时，规定性才可以被认识，当人的恶义和腐败在造物的估计里找到其最高表达时，在这种估计中，人自己随意地能够发现它的本性和存在。

4. 在**本体** (ontische) 的关联中，虚无是真实的，这是上帝在以他的**选择**为基础的**活动**的关联，是上帝作为造物主的活动，作为他的造物的主，作为上帝自己和人之间的立约的王，这是上帝的创造的目的，这些是其本体的关联。总是建立在拣选的基础上，上帝的活动常常是嫉妒、激怒和审判的。上帝也是神圣的，这意味着他的存在和行动在一种确定的对立之中，在一种真正的否定，既是防护的又是进攻的

否定之中发生。虚无是这样一种东西，上帝把他自己与它分别开来，在它面前上帝申明自己，并实行他的积极的意愿。如果上帝的圣经的概念因此而消失了神圣性，上帝的活动是在拣选之中被奠基的，那么，对虚无的认识也就将消失，因为虚无必将变得圆钝而无意义。虚无不能存在和被认识，除非作为上帝的活动的客体，上帝的活动总是作为一种神圣的活动。圣经的概念，像我们现在所意识到的，如下所是。上帝拣选，因而也拒绝他所不拣选的。他说“是”，因而也对那些他没有说“是”的东西说“不”。他按照他的目标行动，在这样做时，他拒绝和抛弃了所有否定其目的的东西。所有这两种活动，奠基于他的拣选和决定，都是他的救赎行动的必要因素。从左和从右两方面看，他都是万物之主。仅仅在这一基础上，虚无才在，但是在这一基础之上虚无才真正在。因为从左面来看上帝也是万物之主，他也是虚无的基础和主。因此，虚无也不是偶然的。虚无不是一个第二上帝，虚无也不是自我创造出来的。虚无没有权力否认自己是由上帝允诺而来的。虚无也属于上帝。虚无有问题地“在”，因为虚无仅仅在上帝的左面，在上帝的“不”下面，他的嫉妒、愤怒和审判的对象。虚无“在”，但不像上帝和他的创造所是，而仅仅在其不适当的形式之中，作为连续的矛盾，作为不可能的可能性而“在”着。也因为虚无在上帝的左面，虚无在这一种矛盾的形式中真正“在”着。然而，即使在上帝的左侧，上帝的活动也不是无效的。他的行动不是为了无。他的拒绝、反对、否定和扬弃，像他的所有其他工作一样，是有力和有效的，因为这些也是设立在他自身之中，在他的选择的自由和智慧之中。上帝根据他自己的决定所谴责和抛弃的，并不是

空无。虚无是虚无，如此有其自己的存在，尽管虚无是恶和堕落的。一个真正的尺度被展露了，存在和形式被给予一个（特殊的 *sui generis*）真实性，事实上在这一方面上帝整个和完全不是造物者。虚无是上帝所不意愿的。虚无的存在仅仅在于它是上帝所不意愿的。但是虚无的确借此而存在。因为，不仅仅上帝所意愿的，而且他所不意愿，是**有力的**，并且必定有一个真实的对应物。真实地对应于上帝所不意愿的东西正是虚无。

[III. 3, 402—406]

虚无的特征来自它的本体 (*Outik*) 的特性，即是**恶**。上帝在他的拣选的 *opus proprium* (适当的工作) 里边的积极的意愿和行为，在他的创造里，在他的关于创造物的保留和支配中，这在他与人的立约的历史中启示出来，是他的**恩典**——他的屈尊的不要报赏的好意，在其中，他意愿，使他自己与造物一致，去接受团结并来到造物面前，亲自做它的担保者、帮助者和王，因此会为造物尽最大的努力。上帝所不意愿，因而所否定所拒绝的，因而只能是他的 *opus alienum* (另一个作品)，他的嫉妒、愤怒和审判的对象，是一种拒绝、抵抗因而缺他的恩典的存在。这一疏远、背离因而没有恩典的存在，就是虚无的存在。这一他的**恩典的否定**是混乱，是他所不选择或意愿的世界，是他所不能并没有创造的世界，但是这世界，就像他所创造的真实的世界那样，他把虚无放在一边，把虚无记为永恒的去，永恒的昨天。这就是在基督教意义上的**恶**，例如说，那些疏离并违背恩典的，因而不具备恩典的东西。在这个意义上；虚无真正是**背离** (*priration*)，是一种骗取上帝的荣耀和权力，同时又惊夺造物的拯救和

权利的企图。因为恩典本是上帝的荣耀和权力，这也就是**虚无企图夺取**之所在。接受并生活在上帝的恩典里，这本是造物被拯救的权利，这也是**虚无欲妨碍和破坏**的事情。哪里有这类背离，哪里就有**虚无**；哪里出现了**虚无**，哪里就产生了这类背离，亦即**恶**，它首先对上帝其次对他的造物有害。上帝的恩典是所有存在的基础和形式，是所有善良的源泉和标准。由这一标准衡量，作为上帝的**恩典的否定**，**虚无**是本来固有的**恶**。**虚无**既是使人堕落的，又是被堕落的。凭此能力，**虚无**并不自然地与上帝和造物对抗。**虚无**并不只是一个第三因素。**虚无**像一个**敌人**那样同时反对两者，它**对抗上帝并威胁**他的造物。从以上和以下来看，**虚无**是**不可能和不可忍受**的。由于这一特性的原因，无论是在罪、恶或死亡的形式里，**虚无**是一种**费解**的自然过程或自然状况，**虚无**根本是**费解**的。明白性必须具有一种形式并产生于一个标准之中。而**虚无**是绝对**反常** (Abnormale) 或**无规度** (Masslose)。明确性服从于一种法，而**虚无**则**无法则可循**。**虚无**只是背离、违犯和恶。因为这一原因它是难以解释清楚的，而只能被当作固有的**敌对物** (Widerliche)。由于这一原因，在关于罪的方面，恶只能被当作**罪**来理解，在恶和死亡方面，罪只能被当作**惩罚和悲哀**来理解，而从来不能当作一种自然过程或条件，从来不能当作一种系统的形式，即使这一系统是辩证的。对上帝怀有敌意并反对上帝，同时也反对他的造物，罪是在系统领域之外的。罪甚至不能被辩证地看待，单凭辩论不能解决这一问题。罪的挫败只能被视作上帝与他的造物的交往的历史的目的和终结，而不是别的。因为只由于这一原因，opus Dei alienum (神圣的否定和拒绝)，才是真实的，所

以罪只有在 opus Dei proprium 方面，在反对上帝的无偿的恩典方面，才能被认识和理解。罪只有被当作以反抗为目的的无序时，只有当作无实体的审判时，只有作为上帝和他的创造物的敌人，罪才“在”。因此，我们确定，抛弃所有非基督教的概念是必要的，在这些概念中恶的特性被公开地或秘密地，直接地或间接地以魔法消除了，因而在某些方面虚无的真实性，被一同当作或一同划分为上帝和他的创造物的真实性了。哪里上帝和他的创造物被认识了，他的无偿恩典作为他们的关系的基本命令，在哪里虚无就只能被理解为对这一基本命令的反对和抵抗，因而不能被当作或划分为属于上帝和他的创造物的东西。

[III. 3, 407—409]

因而，在有关虚无的辩论之后，接下来的是，它的被征服、消除和废止，这本来是上帝自己引起的。第一眼看上去，我们也许会把这一命题的反过来也当作真的。虚无是危险、侵扰和威胁，在虚无下面如此这般的创造物必须生存。因此，创造物一定是英雄，他必须受苦、战斗并最终战胜这一逆反者，与虚无的冲突是他的命运和规定，他的悲剧和勇气，他的无能和相对的胜利。然而，没有什么比采取这种观点，更虚幻和更灾难性的了。如果这一攻击是朝向**创造物**，并且虚无的挫败是**创造物**所关心的话，它不是真实的虚无，而只能是一种完全乏味的假冒的虚无。然而，当创造物预先被指定为这些假冒的虚无所攻击和挫败时，创造物已经屈服于真正的虚无的攻击，并且创造物对虚无的抵抗已归于无效。面对真正的虚无，创造物已经被打败和失去了这场战斗。因为，就像《创世纪》第3章所示，创造物把与虚无的冲突当作自己引起

的，并且试图去战胜虚无。造物物试图自己做英雄，这英雄受苦、战斗和征服，因而像上帝一样。因为这一规定是一个反对上帝的恩典的规定，所以这一规定是一个恶的选择。因为善良——造物物的一个和唯一好的一个——是上帝的无偿的恩典，上帝的仁慈的行动，在其中，并不一定非得这样做的，上帝自己发动了与虚无的争战，使自己受到虚无的攻击并进而驱逐虚无。上帝知道，并没有像造物主那样去拣选或意愿。上帝知道虚无的混乱和恐怖。上帝知道虚无对自己的造物物的优势。上帝知道虚无怎样不可避免地危及自己的造物物。然而，上帝是临驾于危及他的造物物的事物的头上的万物之主。反对他的虚无没有自己的力量。上帝已发誓忠诚于他的被威胁的造物物。在创造造物物时，上帝就与造物物立约并使自己与之同一。上帝自己已经预计到与虚无对抗所带来的负担和麻烦。上帝宁愿与他的造物物一起不受天福，也不愿做一个不受天福的造物物的自享天福的上帝。他宁愿让虚无的进攻和挫败，成为他自己的关心所在，从而使自己被伤害和羞辱，也不愿丢下他的造物物不管听凭它受苦受难。在他的最深刻的屈尊的工作之中，他展示了他的所有的尊荣。他介入了虚无和造物物之间的斗争，就像他不是上帝而是一个虚弱的、受威胁的和易受伤害的造物物一样仅仅是。“仿佛(also)？”不，因为，在上帝与造物物的契约历史中的决定性行动中，在耶稣基督中上帝实际**成为**一个造物物，由此，使造物物的原因，成为他自己的原因，在最具体的真实性中，而不只是在表面上确实地采取造物物的位置。这就是上帝自己怎样来临的。

但是，在上帝自由的恩典里，这样做的是真的上帝。因

此，他是第一个真实的并且的确是唯一的人，作为真正采取创造物的地位的拯救者，从造物上面抬起了创造物的需求、负担和问题，并把这些问题和负担放到他自己的肩上，作为一个意识到替换者的全部责任，并受苦还以创造物的名义做了一切的战士。在上帝的仁慈的行动的这一方面，造物的自高自大的幻觉，即自认为有资格帮助、拯救和维护处于无限危险之中的自己，这种幻想被证明是恶的，也是愚蠢的和不必要的。这也是一种幻觉，即认为幻觉是受影响的主要方面，造物自己的强与弱，绝望与自得，愚蠢与聪明，稍带点“存在的”内省和自由，都是关系到造物与虚无的遭遇，对虚无的进攻的拒斥或许还有的挫败的。关于上帝的仁慈的行动，只有上帝自己，对他的信仰，坚定地持守他的约定，才能被称作**善良**，甚至对于造物来说也是这样。因此，造物只有**这种好事**去选择，亦即，造物有为着自己的上帝，因此造物被虚无所反对就像上帝自己被反对一样，上帝能够轻易地驾驭虚无。

在这一方式中，在坚信和百折不挠中，在选择上帝的辅佐（Beistand）作为它的唯一德行中，造物能够并将会在与虚无的冲突中，**分有一个真实的地位**。造物的确不仅是一个旁观者。但是，只有在这种方式中造物才能够不当一个旁观者。只有在这种方式中，造物才能从假冒的虚无的纠缠不休中解脱出来，从对虚无的无动于衷中解脱出来，虚无的屠杀是真实的，但虚无的挫败和被征服已在眼前。在这种方式中，只有造物的情形，造物的堕落和恢复，造物的受苦，积极与消极，充满了意义与希望。因为上帝的行动是最初的，所以造物能够并且也将发挥自己的作用。因为

上帝的行动是创造物的拯救，借此上帝使自己荣耀。为了创造物的权利，上帝建立并捍卫他自己的权力。神圣的嫉妒、愤怒和审判的 *opus alienum* (离异的事工) 对创造物来说并不少于神圣恩典的 *opus proprium* (原有的事工)。因为它就是创造物的罪、痛苦和悲哀，这是上帝给自己带来的问题。创造物不是属自己的。创造物是上帝的创造物并为上帝所拥有。因此，创造物是上帝关心的对象。因此，与虚无的冲突是创造物自己的问题，就像虚无是上帝引起的原因一样。上帝的整个介入是需要的，上帝的仁慈的这一行动，是唯一的动力，使创造物愿意和能够在与虚无的斗争中，凭自己的名义行动。当上帝以创造物的名义采取行动时，创造物自身也被鼓起勇气和充满力量。创造物再没有关于自己的权威和力量的自大的幻觉。它真实信靠上帝，坚持他的契约，并选择他的救助，作为唯一有效的善德。然而如果创造物这样做，就能并愿意在与虚无的冲突中采取行动。如果创造物并不在神圣的仁慈的羽翼之下，而是在创造物的自我满足的真空之中，在这种自满中滋生了懒惰，导致人向虚无投降并屈从于虚无。如果创造物不在创造物的自我满足的真空之中，而在神圣仁慈的羽翼之下，人就会在坚韧不拔中鼓起勇气，并武装起来与上帝站在一起，以便在他自己的地位上去反对虚无，因而在上帝的工作和战斗中发挥作用。

[III. 3, 413—415]

虚无是什么？在基督教信仰的认识和表白里，亦即，回顾耶稣基督的复活和展望他的再临，只有一种答案。虚无是过去的、陈旧的威胁、危险和毁灭，是遮障和损伤了上帝的神圣创造，但已在耶稣基督中被交付给过去的以前的非存在，

在耶稣基督的死之中，虚无已经得到自己应得的，被上帝积极的意愿所毁灭，上帝的意愿，是他的非意愿的终结。因为耶稣是胜利者，虚无是被注定根除的。这就是在这个既是上帝又是人的人中所孕涵的意义，不仅仅靠着上帝，也是在与上帝的联合中靠着人因而也是靠着造物。这也就是凭着他的影响、统治和权力，那**创造者**和造物之间的关系，在耶稣基督之中被绝对地释放了，因此，它不再作为第三种因素卷入他们的关系之中。这就是在耶稣基督之中，对虚无所**一举而尽全功地发生的事情**。这就是造物现在的状态和外观，上帝在他的儿子中，使之成为他自己与虚无斗争，并将其进行到底。造物用不着再害怕。造物再也不会“虚无”。但是显然地，只有在一个唯一的前提之下，我们才能作出这些毫不迟疑的大胆的陈述。作为既是笼统又是具体的造物的活动，我们对世界和自我的意识，肯定不会证实虚无。可是当我们被告知以这一意识时，我们能够真正知道些什么？这样的教训怎样能够教给我们以真理：虚无真正是过去了和已经完成了？唯一有效的前提是：一种对耶稣基督的复活的回顾，和一种对他的光荣再临的**前瞻**，亦即，生根于并不断地受到上帝之道滋润的**基督信仰**。然而，基督教信仰的认识和表达必然要肯定，由于上帝的介入其间 (Dazwischentreten)，虚无已经**失去了持存性**，其可以、必须并确实已经从这一介入中分离。虚无再也不能被有效地当作拥有任何对造物的权力，好像虚无仍然在我们之前和之上，好像由上帝创造的世界仍然屈服于并受虚无的统治，好像基督徒们必须敬畏地保持虚无，好像特别是基督徒应以极敬畏的态度保持虚无并鼓动世界都持有这份敬畏。这不再是合法的，去想到好像虚

无的真正的传布仍然是未来的一个事件。这是显然的，我们不断在这种方式中想到虚无，带着焦虑的、墨守成规的悲剧性的、犹豫的、令人悲哀的和基本上是悲观的思想，这必然是我们既不能够也不准备从基督信仰的立场去思想的。但是，这的确是明显的，当我们在这种方式中去思想时，虚无不是出自基督信仰，而是对加在我们基督信仰头上的戒令的违反。如果我们在基督信仰的顺从思想，我们就只有一种自由，即把虚无视为抹去了的（abgetan）自由，并想到去从新开始只有在这个时候，才可能向全世界真实地宣布福音，作为已经来临并行动起来解放者的自由的信息，因而也是防止在这世界上如此流行的焦虑、墨守成规和悲观主义的自由的信息。我们不需要去描述多少个世纪以来，基督教会怎样没有在服从基督信仰中形成其思想，没有在这种服从中向世界宣布它，没有在这种自由中去生活，和激励世界去这样生活。由于这一原因和与教会的真实本性相对立，所谓“基督教”（Christentum）已经从里到外成了一件令人遗憾的事情。这足以使人感到羞愧，即必须承认，许多我们不得不拒绝的非基督教的有关虚无的解释，从这一事实中取得了它们的说服力，即尽管它们所有的弱点和谬误，它们至少提供了一种**欢悦**的观点：把虚无描绘和待之为没有持存性，这在某种程度上考验了基督教的洞察力。这表明基督教观点更**强劲**，因为它建立在更加可靠的基础上，表明它更**富勇气**，因为它在自由的保证下去实践，因为它不是一种冒险而是一种服从，所以它更**富于逻辑性**。我们决不能想像，我们从这一点上后退并拒绝承认表面上的大胆是一种形式，其实是真正的可能性，我们还能服务于基督教的认识、生活和主张的严肃性。事情的真正的严

肃性，在回顾整个讨论时我们也许会强调这一点，最终并不取决于悲观的而是乐观的思想和言论。从一个基督徒的立场出发，“严肃”只能意味着严肃地采纳这一事实，即耶稣是胜利者。如果耶稣是胜利者，这最后一句话不用说总是第一句话，也就是，虚无没有持存。

[III. 3, 419—421]

四、创造的恩泽

巴特对第一条信经（上帝即创造者）的诠释显示了这样的特点，他并不认为，世界的造物本性和上帝的天意，是某种可以从其他的显示中被认识、并由上帝的早先的证据所表明的事实，而是把造物当作某种只能在信仰中被认识的东西，亦即，在对启示之道的认识之中。巴特的诠释也具有这样的特点，一种紧密联系的事实，他并不仅仅看到创造和拯救的原始的关系，而且看到其后续的关系。上帝并不首先安置在存在之中，然后在某种特定条件下将拯救带给某些造物。他创造出恩典。这就是两个主要命题的意义，这两个命题是：创造是立约的外在的基础，立约是创造的内在的基础。在上帝这方面，这意味着，他的创造不是他的爱的一种因果关系，而是他的爱和他为了造物的存在的一种流溢。在我们这一方面，它意味着从未听到过的事实，我们的存在是恩典，为此，所有的我们，无论我们是谁，只能完完全全地感恩，并且只能屈从于它。

上帝作为我们的天父或作为创造者，对我们来说是未知的，在某种程度上他并不通过耶稣而被认识……如果这一独特的主张被严肃地接受和采纳……就不可能把信经的第一款当作自然神学的一条教义。耶稣关于上帝天父的信息并不意味着耶稣宣布了众所周知的真理，即世界必须和真正有一个造物主，他大胆地给予这个造物主以熟悉的人的名字“父”，他采用了所有严肃的哲学所称之为至善（*esse a se, ens perfectissimum, universum*），意义的基础或深渊，无条件的，有限的，根本的否定或开端，给它以在宗教的语言中已十分流行的这一名字，因而在一种基督教的意义上，施洗它和解释它。考虑到这样一种观点，我们只能说，无论它有没有被授予“父”这一名字，这一存在的实体，造物主上帝的被设想的哲学对等物，对于有关上帝天父的耶稣的信息没有什么可做的。即使它关系着并也许与即将来临的死亡的定理一致，伴随着失去一个人的生命去获得它的辩证法的高超开端和目的，它仍然发挥不了什么作用。一个声称要成为上帝的理念的理念，在圣经见证者看来本身就是一个偶像，不是因为它是一种理念而是因为它的声称。这甚至适用于由柏拉图发明的，并纯粹由这一原因而使人误解的上帝的理念。如果我们的独特见解是真实的，耶稣就没有再次宣布众所周知的世界的创造者并且以不为人所知的父名来重新解释他。相反，他显示了人所不知的父，他的父，在这样做时，也仅仅在这样做时，他说明了造物主是谁和是什么，造物主本身是我们的父。

[I. 1, 411]

创造的教义如同基督信仰的整个其他内容一样，是信仰

的条款，亦即，一种人所没有获得或永远不会获得的知识的生产；创造的教养既不是人本天生固有的，也不是人可以通过观察和逻辑的思考所能达到的；在此方面，人没有天赋和能力；事实上人**只能**在信仰中达到它；而它在信仰中是完整无缺的，亦即，在接受和对神圣自我见证的回应中**实现**，因此人在他的苦弱中成为坚强，在他的失明中看见，在他的聋哑中听到，借助那一个人，按照复活的故事，他穿过了紧闭的门。这是一个**信仰认识**和**信仰论**，当我们在基督教世界之中与全体基督教徒在一起的时候，我们承认上帝是天与地的创造者。

[III. 1, 1]

创造是自由地意愿，是设置了一个与上帝不同的现实。因此而产生了问题：在这样做时上帝的意愿曾经和现在是什么？我们也许回答说，上帝并不想要单独地在他的荣耀之中；他想要其他的什么东西在他旁边。但是这个回答并不意味着，因为上帝不能够，所以他没有意愿并独处。这也不意味着，上帝没有缘由地意愿并这样做了，或者他这样做是去满足一种需求。在上帝之旁而独立于他的某种东西的想法，是与上帝的自由很不协调的。在建立这一真实的时候，上帝不可能对他的荣耀、意愿和权力设定一个界限。作为神圣的创造者，上帝不会创造一个遥远和异己的领域，任凭它自己或它的神学去摆布。如果创造的设置不是一个偶然事件，如果它并不意味着任何神性的必然性，并不在任何意义上象征着上帝自己的荣耀的局限性，那么只存在着这样的记忆：上帝是一个在他的爱之中的自由者。在这样的情形下，我们可以理解这一真实的设置——否则它是不可理解的——作为上帝的爱的工

作。上帝意愿和设置创造既非必然亦非无常，而是因为上帝对创造的永恒的爱，因为上帝要显示他对创造的爱，因为上帝意愿，并不由于它的存在而限定他的荣耀，而是在他自己与它的共存之中启示和显现。作为造物主，上帝为了他的造物而真实地意愿存在。这就是为什么他给予造物以其自己的存在。这也就是为什么不可以由造物的存在，而得出一种固有造物自己的目的的決定论，或者，声称任何意味着造物的存在和本性而不是恩赐的尊严。这就是为什么说造物的存在和本性的本身，就是上帝的恩惠。恩典是一种奇特的爱，这种爱只**践行和满足于**造物的存在和本性，然后就离开造物，任其自行其事。爱意愿去爱。因为上帝爱造物，它的产生、持续和保存超越它们自己，而指向一种上帝的爱的实现，这爱并不只是产生于这一事实即造物在上帝的存在之外，并伴随着他而接受了它自己的存在，而是说创造是在所有的他的荣耀之中，创造的荣耀是其前提。

[III. 1, 104]

创造是一种长期的准备，因此造物的存在，也是一种长久的状态，因为上帝的意愿在契约的历史中运作。造物的本性只是神恩的装备。其造物性纯粹是在上帝的神恩之中的允诺、期望和预言，也是在上帝的永恒的爱的心愿之中，最终和至极地在上帝的儿子的完整无缺的给予之中，上帝为人做了计划，并且为了人的缘故而不会推延完成造物。在这样一种方式中，创造是通向立约即它的外在的权力和基础的道路，因为，为了实现造物，后者完全建立在这一事实之上，即造物绝不是单独地作为上帝的同伴而行动，造物完完全全地依靠上帝的关照和调解，但是实际上造物并

没有享受这一神圣的关照和调解……**立约是创造的内在的基础**……这一点存在于这一事实之中，即创造者上帝的智慧和全能，不是别的任何智慧和全能，而是上帝的无偿的爱……立约是创造的目的这一事实，并不是后来加到创造的真实性上去的什么东西……它自己本身已经规定了创造的本性，因此也规定了创造物的存在。其历史依然需要的立约，是这样一种立约，作为创造和创造物的目的，它使创造成为必要和可能，并规定了创造物。如果说创造是立约的外在的基础，那么后者是前者的内在的基础。如果说创造是立约的形式的前提，那么后者是前者的形质的前提。如果说创造是历史地优先，那么立约是实质地优先。

[III. 1, 261]

为了人的拯救和为了拯救的人的规定，是上帝的原初和基本的意愿，是作为造物主的上帝的意愿的基础和目的。这并不是说，上帝首先意愿和创造世界和人的存在，然后规定它的拯救。而是说，上帝为了这一优先的目的和这一意图而创造、保存和支配人，即为了拯救，为了完美的存在，为了参与进上帝自己的存在，也许有一种与上帝自己不同的存在，因为，作为无私的爱的那一个人，上帝已经决定运用他的救赎的恩惠——也许存在着一个上帝的救赎神恩的客体，一个接受这一神恩的同伴……“上帝与我们在一起”这一事实与偶然性无关。作为一个救赎的事件，它意味着对上帝和人之间，最首要的关系之自由中的启示和肯定，它完全被上帝自己永恒地决定了，在此之前没有任何被造的存在。正是在这一事实之中，人之所以是人，他本身是被上帝为了拯救而拣选的……不是因为上帝亏欠人的拯救；也不是因为人的存在

的任何美德，完完全全是自由自愿的。

[IV. 1, 8]

神圣的创造是神圣的恩泽(Wohltat)。它所采取的形式是上帝的好意。这就是其本质，没有它便不是上帝的圣功。……

这一陈述并不是无效的，也不需要某些保留的情况下使用，而是极端重要的，如果指**创造**在它与**立约**的联系方面的本性来说。就像我们从圣经对创造的见证里所得知的，这一过程，其基本目的，是拯救的历史其在耶稣基督中达到高潮，自己并不敌对或冷漠，而只能是一种恩惠并只能作如此理解……

创造是福恩，因为它有不可改变的特性，在其之中神圣的喜悦、荣誉和确定，一个接着一个地连接着。上帝所创造的正是这样完美……

这一确定并不是一种不负责任的冒险。它不仅被准许了，它也被要求了。除了福恩我们不能把神圣创造理解作别的什么东西。在这一事情上我们不能随便去想和说什么别的东西，即使是不确定的或模棱两可的。基督教关于**创造**的理解，要求并涉及创造是福恩这一原则。它显示给我们。上帝的喜悦作为神圣创造的根、基础和终极。它表示，凭着这一喜悦上帝将他所真正意愿的，与他所不意愿的，因而也是不真实的区别开来。它暗示，上帝自己，在这所有事情的开端之中，决定了他的创造，并使他自己成为它的负责任的保证者。创造，按照它所被基督教理解的，是福恩。……在解释中我们也许可以加上一句，这一陈述是受到基督教关于上帝的知识的要求和支持的，这一上帝，可以独自作为一切事物的开端的**创造者**。这一上帝是谁？他就是以色列的上帝，他在耶稣基督之中爱人，在人的失落之中寻找人并发现了人，把人拉向上

帝自己，把人从其所遭受的，他的正直的判决的痛苦之中，转变过来，并在恩典之中给予人的生命以永恒的允诺。如果以这一方式显示其本性的上帝是创造主，那么上帝已经显示了作为造物主的这样的本性，不是说不，也不是棱模两可的，而是对他所真正意愿和创造的说上一句十分不够的“是”。这一上帝所创造的是如此的美好。只有当我们看不见这一上帝和他的本性时，我们才会说别的什么话。

[III. 1, 378—380]

我们已经指出，所有创造物的产生都从属于上帝设置的一个目标，它本身是上帝，创造物的产生也从属于其个别的既定的时刻和行为的**互相协调** (Zusammenordnung) 关系。这一点现在已经清楚了，即这两个概念涉及到所有创造物的产生的一个的相对性。如果上帝给予它以他自己的目的，那么，这意味着创造的产生有一个在它自身之外的意义。这不是在圆圈里运动，而是朝向一个目标的运动，这个目标是被设置和被给予的，当它进行这一运动时它只能等待其实现。在最字面化的意义上，创造物的产生只是**事先预备的**，也就是说，它在一个“过程” (Vorlauf) 之中。造物自身既不能决定它为什么运动，也不能决定它向哪里运动。这一决定属于统治创造物的上帝。这是上帝的作为，其以真实和确定的形式决定了“世界”的进程。

但是，我们必须更加精确。造物产生的双重相对依据于它与上帝统治的关系。是上帝为每一个造物安排了它的终结。所以，是上帝使所有造物从属于他自己。在他自己的掌握之下，上帝协调造物的所有终结，以及所有的活动和结果进入一个整体。在这一程度上，所有造物及其产生

都被放到一种低下、依赖和相对性的位置。这意味着，在他们自身之中，他们什么也不是，既不代表什么也不能做任何事。上帝是所有造物存在和活动的“那一边”，只有凭着他，造物才能获得光明、生命和力量。然而，这一相对于上帝而言的低下、依赖和相对性地位，并不涉及任何对造物的降格、贬低或侮辱。在上帝面前作一个低下者是它的超拔。如果说没有上帝它一无所是，那么凭依上帝它就是一切：所有的一切，也就是说，它的创造主已经规定并且分予它的一切；上帝将继续为它所做和用它执行的一切。从此，这就是光明、生命和力量的希望，使它自身的价值和尊严成为可能，它真是一切。如果我们要去理解神性统治世界的真义，有一个思想我们永远不能顽固抵制，有一个概念我们永远不能断然拒绝。这一事实是：上帝径定了他的意愿，他的意愿将在所有事物上完成，这绝不意味着统治万物的上帝是一个压迫者，他吝啬甚至不予万物的存在，不让它们独立享有自身的价值和尊严。在上帝面前低下，这是造物的荣耀。因为，相对于上帝，它在上帝的绝对性之中参与它的所有的活动。为了能够专一以它的活动和合力来事奉上帝，为了在上帝的掌握之中在他的控制之下，只做一个手段一件工具一块做水壶的泥巴——这正是它直接和纯粹的光荣。它在这必要性之中被超拔了。它在这贫困之中丰富了。它能在这一耻辱基础上前进。任何其他方式的存在，在对于上帝而言的相对性之中，只能意味着是对造物的悲惨、羞耻、毁灭和死亡。它的彻底和完美的拯救存在于这一对上帝的从属之中，这一从属是存在于由上帝按立的它的同类的协调之中的。

[III. 3, 170]

在某种意义上这是造物产生的垂直相对性。上帝协调个别的造物主体的种种事件、活动和影响。他根据其与其他部分的关系分配给每一个以它自己的地位、时间和功能。这意味着，我们只能在它与所有其他事情的连接中，谈到任何一件事情的意义。个别的事情，就像一个词或一个句子，在一段上下文中。对这一上下文来说，这是必不可少的。但是只有在这个上下文之内，它才能表达其所真正意愿的。只有在这一上下文内，它才能被正确地阅读和理解。这是造物水平联系的意义。

[III. 3, 192—194]

造物主和创造的神学概念，创造和造物的神学概念，必须被记住。造物主上帝绝不能被等同于一个单纯的制造者，或一种制造物品的工作。一个制造东西的人，这些东西也许是高贵的、天才的或强有力的，他可以轻易地离开他所制造的东西，这些东西造得愈好他愈容易出手。但是，造物主对于他的造物却不能这么做。按照圣经神学的意义，在创造者和造物之间，存在着一种联系，这种联系使造物主不可能离开他的造物，并使造物主紧随着第一个行动，亦即在本份意义上的他的行动的第二个行动的真实，和认识成为直接的必然。上帝自身绝不是一个造物。他自身绝对没有一个造物的任何性质。他根本不需要一个造物在他自身之中成为完美之物。在他旁边和远离他，都不可能像他那样的本源、意义和目的。在这些他自己存在的严格条件下，这一上帝将他自己设置为创造者，远离并在他的身旁他设置了造物，一种与他自己区别开来的真实。这位将他的造物与超越相对立的上帝，考虑到其造物的延续和历史，明显地

处在一种**关系**之中，这种联系对“最高的存在”或对造物神来说仅是**偶然的**，也许还**不会**是属己的，但对上帝这位创造者却是**必然的**。造物主和造物所奠基于其上的神圣自由是其存在的保证。上帝的永恒，就是他的誓言，只要他意愿他就给它以**时间**。

[III. 3, 8]

在所有的造物中，基督徒不仅仅是被造者，而且**肯定**自己作为一种被造者。不可计数的被造者，似乎并没有被要求作出这一肯定。人被要求了。但是，人自身既不能够，也不愿意作出这一肯定。从第一个人开始，人就一直有关于他自己的幻觉。他总是幻想超过造物。他不想只是处于上帝的普世主领之下。然而，基督徒作出了这一肯定，这是对人的要求……

人看见了其他东西没有看见的事情。他确实与其他造物一道参与了世界的进化，但如果没有主人和目的的话，其实只是徒然的推力和骚动而已。这是许多人看到的。然而，基督徒在其中看到了一个普世的主。这一主领也许只被看作自然的律法、命运、机遇甚至魔鬼。这是许多人这样看的。但是基督徒在其中看到了上帝的普世主领地位，作为父亲的上帝，对他来说是他的父亲。他看见了宇宙进化过程的最基本的有机的核心。基督徒之所以为基督徒在于：他看见了耶稣基督，上帝的儿子，在他的人性的耻辱之中，但也在其人性的升华之中，他与上帝联结在一起，属于上帝，他的生命由上帝给予，但同时也被置于上帝的安排之中。看到上帝，就看到了临驾于一切事物之上的立法、执法和司法的权力。他视之为上帝的权力。他视之为父亲的权力。他视自己为从属

于这一权力的一个人，一个与上帝的儿子联结并属于他的人。只有基督徒看到这一世界进化过程的核心。只有基督徒在这一核心中看到，只有这个人上帝的儿子，才有一切天上和地上的权力，通过他上帝和父亲，凭着上帝的儿子的名义，确定他自己为他的孩子。整个基督教社会就是靠着上帝之道聚集在一起，上帝之道告诉、解释和启示给我们这一道理；一个这样聚集的成员，他的眼睛睁开面对这一真实。只有基督徒才是这一社会的成员，也就是说，只有他才能凭借上帝之道与他人聚集在一起，一个睁眼看到这一真实的人。有些造物并不需要有眼睛，因为即使没有看到，他们也还是感到这一命令的力量，在他们的和平中获救。另有些造物，他们有眼睛，但他们不愿意也不能够睁开它们。而基督徒有睁开的眼睛。这就是为什么他能够真正自由和喜悦地承认他的造物性，并毫无保留从属于上帝的普世统治。他在宇宙发展核心及其周围看到的事情，并不使他害怕，也不会令他拒绝。作为统领的创造主的父亲上帝，显然不是一个压迫者，作为其从属的造物的基督显然不是被压迫者。在这里没有任何东西令他害怕。在这里没有任何东西令他逃逸或反抗。整个地完全地处在上帝的普世统领之下做一个从属者，在任何意义上都不是一种束缚、一种不幸或一种令人恼火感到羞辱的事情，因为作为基督徒的一个人，他能够看到上帝的主领和造物的从属，同时在耶稣基督之中实现。对他来说，所有躲开这一事实的企图，都是毫无意义的，各种模糊或回避的幻觉，都是多余的。如果造物主和造物之间的关系正是他在耶稣基督之中看到的关系，那么这一关系的存在正是人所需要的，一种最大可能的自由和幸福的存在。必须承认，这

一点并不是一条含糊的法律，而是一个友好的允诺和邀请。它并不是强迫的而是自发的，不是吝啬而是善意。基督徒将肯定和坚持这一关系，并置身于其中。因此真实并不牺牲任何东西，他并不需要强求。他并不需要花费力气去争得它。它来到他这里，就像他所看到它来到那一个人那里。这意味着当他是一个真正的造物物的时候，他并没有自我拔高。这也意味着，在他这一边并没有任何自诩的优点，因为他毫无保留地承认了其他造物物和其他人，不能够也不愿意承认的事情。他所以这样做，并不是因为他个人诚实。其他人也许也诚实，甚至更诚实。他只是做了他所真实看到的事情。而如此去做，他只是让他自己受益于一个允诺和邀请。他走过一个开启的门，但这并非一个他自己打开的门，进入一个喜宴的大厅。在那里，他将在桌边找到他自己的位置，在主人的陪伴下，在群兽、植物和石头的陪同下，接受作它们的共同体，就像它们那样，作为一个上帝的造物物。这就是他所看到的事实，当他在那核心和周围时，他所能够看到的，造物主和造物物，这构成对他的具体真实的一种允诺和邀请，以及一个启开的门……

实际上，当然他被迫每天更新世界进化之谜，悬崖或平原，光明或阴影，他自己生命的历史也属于一般造物物的产生。当然他只能不住地疑问：从何处来？到何处去？为什么？以后怎样？当然，对于所有存在的伟大进程的那些层出不穷日新月异的奥秘，对于作为所有真实的创造的历史进程中的基本存在的他自己的存在的奥秘，他没有根本的答案。相反，他将是这样一个人，他知道任何发现和拥有这一谜底的想法，都是没有价值的。他将是这样一个人，他总是面

对这些事情最感吃惊，最受震动，最为理解并最充满喜悦的人。他不像一只会预卜未来的蚂蚁，而像一个在森林之中或在圣诞夜晚的孩子，一个总是被形形色色袭来的遭遇和经历，被抛在他身上的关心和职责所震惊的人。他是一个不得不，不断更新，与敞向他的可能性，和逆向他的不可能性搏斗的人。如果我们可以这样说，对他来说，在世界的生活，伴随着一切他的喜悦和悲伤，以及沉思和行动，将是一件真正有趣的事情，或者，用一个更大胆的词，这将是一个冒险行动，从他这方面来说，他绝对地、根本地没有资格去赢得它。

所有这些并不是由于他不知道，而是由于他知道这些是关于什么的。所有这些都是因为他有对所有事物所来自的源泉的“理解”。所有的事情都从这一源泉中而来并直接或间接地对人发生；造物物之对自己的创造者的理解，对人来说，如同孩子的理解之于父亲。有一件事至少人不必迷惑。关于这件事，他不需要询问，不需要总是寻找新答案。因为，他已经一而全部地懂得了谁是这一源泉，他基本上能从造物物那里期望什么，以及，实际上从造物物那里得自什么。但是，对于怎样达到这一决定，以及所有事情以什么样的形式从这一源泉中产生出来，对于这些问题，他像一个孩子那样紧张和好奇，总是悬念和惊异于所产生的一切。无论产生什么，无论是什么形式，他总会看到造物物产生于这一源泉。无论造物物看上去多么奇怪，造物物的形式多么使人厌烦，他总会证明造物物来自这一源泉。他总是，不是或许，而是至少是愿意和准备认识其积极的——从造物物的源泉来说，是绝对积极的——它所产生的意义和内容。他总是愿意和准备——

又一个大胆的表达——与之合作而不是采取一种目空一切的、不满足的批评和反对的态度，或者，如果可能的话，郁郁不乐地隐退入一个角落作一个怀疑的旁观者。他总是让所有的事情都直接地涉入他，带着他的经验和能力的辩证法，他最终地和基本地让所有事情都与他积极相涉。最终地和基本地，他总是充满感激之情的，并在这一感激之中企盼着继续来临的发生。他总是知道什么是过去被意愿的和什么是现在被意愿的。他总是——认识自己在上帝主领之下，像所有其他的造物一样，作为一个造物。

[III. 3, 272—276]

我必须再一次地回到莫扎特。为什么这个人是如何的卓越超群？为什么对于能够接受的人来说，他在他的几乎每一个小节中，都表现了他所认识的，并创作了这样一种音乐？对这种音乐来说，“美”不是一种合适的称号；对真正的基督徒来说，音乐不仅仅是娱乐、享受和教化，也是食物和饮水；音乐是他所需要的安慰和帮助；音乐从来不是技巧或情感的奴隶，而总是“运动的”，因智慧、力量和拯救的缘故而是自由的解放的？为什么说莫扎特在神学中拥有一席之地？特别是在创造的教义和末世论中，尽管他不是教会的神父，似乎也不曾是一个积极的基督徒，一个罗马天主教徒，当我们未能领受他的作品时，这些导致我们得出一种无关紧要的存在的印象。

给予莫扎特神学一席之地是可能的，因为他领悟到创造

在总体方面的某些东西，对这些东西，教会或改革派的神父们，无论是正统派的或自由派的，无论是自然神学的拥护者或者装备着“上帝之言”的人，当然也不是存在主义者们，不是任何在他之前或之后的大音乐家们，所有这些人没能像他那样认识到，或表达出他所认识的东西。在这一方面他从内心中是纯粹的，远远超越乐观主义者和悲观主义者。1756—1791！当时上帝正处于里斯本地震的攻击之下，神学家们和其他的善意的乡亲们艰难地保卫着他。面对自然神学的问题，莫扎特拥有上帝的平静，这平静超越一切夸耀和指责的重要或空想的原因。这个问题摆在他的身后。为什么他烦恼这一问题？他听到了，并引导那些有耳朵能听的人去倾听，甚至今天，倾听那直到时间的终点，我们才能听到的事情——上帝神意的整个关联。尽管在终点之处，他听到了创造的和谐，阴影也属于这创造，而阴影不是黑暗，欠缺不是失败，沮丧不会成为绝望，困难变成悲剧，无限的忧郁不会最终要求不允许争辩的统治。因此，在这和谐之中的欢乐不是没有其限制。而是说，*Et lux perpetua lucet (sic!) eis*（永恒之光明〔如此！〕照耀着他们），因为永恒之光在黑暗中劈荆斩棘。甜蜜也是辛苦因而不会发腻。生命不畏惧死亡而是更了解它。甚至是在里斯本遇难的那些人们。莫扎特并不比我们更多地看到这一光明，但他听到了被这光明所包裹着的整个创造世界的声音。因此，这是最基本的，他不会听到一个中间的或中立的声音，而是远远强过消极的积极之音。他只听到与积极在一起的消极之声。而在这不平等之中，他听到它们在一起，例如说，就像在1788年的G小调交响曲一样。他从来不只在抽象中听到单独的一个。他具体地听到，因此他的作品曾经是、现在

仍是完整的音乐。顺从地和无偏见地倾听创造，他并不只是创作他自己的音乐而是创作创造的音乐，创作双重的、和谐的对上帝的赞颂。他既不需要也不企望去表现自己，以及他的生命力、忧伤、虔诚或任何其他的纲领。他是鲜明地摆脱了自我表现癖的人。他只是把自己作为工具，借助这一工具，兽角、金属和琴弦能够服务于创造之声，有时引导，有时伴随，有时处于和谐之中。他使用了各种乐器，从钢琴到小提琴，从管号、簧管到古雅的巴松管，以人类之声而又不对此因素加以特别的突出。他从它们的所有之中，提炼出音乐，在服务于这一音乐之中，表达了人类的情感，而不是相反。他自己不仅仅是一只倾听这种音乐的耳朵，而且是别的耳朵的传播媒体。他去世时，按照世俗的看法，他毕生的工作刚刚成熟到可以有所成就的阶段。但是，在“魔笛”之后，谁会说他1791年10月的这一管簧乐协奏曲和安灵曲，还没有实现他的成就吗？他的整个成就不蕴含在他16或18岁的作品之中吗？从年轻的莫扎特那里我们不可以听到这一声音吗？他像一个“不知名的战士”那样悲惨地死去，与加尔文和圣经中的摩西一样，没有人知他的坟墓。但这又有什么关系呢？当一个生命被允以朴实地因而也是安详地、权威地和深刻地表现上帝的美好创造时，它也包括人的局限和终极，一个坟墓又关什么紧要呢？

在回到混沌之前，我插入这一段话在此，因为在莫扎特的音乐之中——我怀疑在他之前或之后是否还有同样的音乐——我们拥有清楚的和令人确信的证据，指责这一证据有混沌之嫌是对创造的诽谤，因为这一证据包括一个“是”或一个“不是”，就像一方面朝向上帝另一方面朝向虚无一样。莫

扎特唤起我们去倾听，即使在后一方面，因此，也是在这一证据的整体上，创造赞颂它的主人，因而也是完美的。因此，在我们问题的开端——这是一个不小的成就——莫扎特为那些具有耳朵去听的人们，创造出了秩序，他比任何科学的演绎法都做得出色。这就是我要指出的。

[III. 3, 337—339]

五、人的规定

如果耶稣基督不只是众多光线中的一束光线，而是“世界之光”，那么，在这一点上，持严肃态度的基督教思想，只能在这一源泉之中，发现关于人和他的本性及其目的的确切信息。因而，巴特在第3卷第2章中提出了一种人类学，它确实允许其他的人类学方法和理论建构并研究关于人类的现象，但它自身是从耶稣基督的人的存在之中，得出真正的人的最重要的规定的。人的本性的核心规定是（1）同人类性，（2）肉体 and 灵魂作为不可分割的统一和不可分解的性质的存在，（3）在其起点和终结所限定的生命之中，作为一种绝无仅有的机会的暂时性。

上帝的荣耀，是对上帝的创造物的崇拜的回答。它不是造物自身的能力和倾向，不是造物的能力和善良意愿，最不可能是肉身的人的智慧 and 愿望。它来自造物主的存在，其被授予给造物。这不是一种虚设或没有果实之花，它不是冷冰冰的遭遇，它不是任凭盲人瞎聋子聋的一种存在。它是一种开启他们的呈现，是一种松开曾被束缚的舌头的呈现。上

帝的荣耀是他的神圣存在的内在精神的愉悦。它自身是发自上帝的光辉，它丰富而流溢，它的丰富不是对自身的满足，而是与自身的交流。上帝的所有圣工，都必须从此观点加以理解。所有这一切都无例外地进入上帝的自我荣耀，和上帝的愉悦的传播之中。它们是在上帝内在之光的基础之上的他们外在之光的进入，它就是上帝自身。它们是对上帝神圣存在之深处的无限愉悦的表达。它是从这一点来考虑的，所有的他的造物都从头至尾地被审视。上帝意愿和热爱他们，因为，远不是他们拥有自身的存在和自身的意义，而是在神圣荣耀之中拥有他们的存在。提供一种真实，是他们的命运，如果在暂时性的领域中对喜悦的反应是不恰当的，而在这一喜悦之中从永远到永远地充满着神性。人接受又失去，这是必然的，只有再一次接受它，上帝对人的存在的个人的参与，在耶稣基督之中完成，无法想像和无限地增长着。上帝与罪的抗衡，上帝的神圣的意义，上帝的判决的意义，那即使是在地狱之中也永不枯竭的意义，是上帝的荣耀。上帝的荣耀不允许其喜悦被减弱被分散，被阻碍其充实的流溢。这就是对其所有反应的期待，因为这是期待所来自的源泉。借此，上帝的意义和荣耀被看见和听到。这就是上帝的意义和荣耀产生和被启示的秘密。我们一直被要求并将要发觉这是值得我们注视的。这就是我们所必须等待的启示。造物没有自己的声音。造物并不指自己的图景。造物附和并反映上帝的荣耀。启示在造物的高处和深处，在造物的幸福和痛苦之中这样做。天使这般做（不幸地是我们几乎完全忘记了，我们周围环绕着作为神圣荣耀的见证的天使）。甚至最微小的造物也这样做。造物与我们一起或单独这样做。造物

这般做，因为它们不得不这样做。如果造物不是首先和最终地好好这样做，就不会生存。当一个人再一次地接受他在耶稣基督中的命运，在他参与进上帝的荣耀而获得的未来的允诺和信仰中，就像此时此地已被给予的上帝一样，他只是像一个后来者，害羞地溜进创造的天地之中，他从未停止过赞美却只有受苦和叹息，就像他仍然如此这般，在无法想像的愚钝之中，在生命中心的人听不到叹息的声音，叹息的答复，叹息对神圣荣耀的应合，而毋宁说在一种完全邪道的方式中听到它，拒绝在环绕他的愉悦之中与之合作。这就是人之罪，人之罪在耶稣基督之中被审判和宽恕，那是上帝自己的善意之作而被人置于脑后。正是这在耶稣基督之中一而永远地成为人之罪的过去。在我们面前的永恒的荣耀之中，即使作为过去人之罪也不会存在。在这于我们面前的永恒之中，创造的呻吟将会停歇，人也将生活在他的规定性之中，去成为上帝的回应因而也是神圣荣耀的见证，这荣耀到达人，与上帝重新和好，上帝他自己拥有永恒的愉悦，他自己就是永恒的愉悦。

[II. 1, 730]

不可避免地，人的这一特性至少在天地和整个宇宙中流洒出光明。人不是世界；甚至也不是世界的反映；甚至也不是世界的因子或概括。人少于这，我们认为，但我们也说，人多于这。人是宇宙中的这一点，无论宇宙有多么不同的性质，宇宙有与上帝的关系被照亮了。上帝对宇宙之目的在这里被启示了。天与地，人的超越与现存，都由上帝的行动所创造。我们没有确定的天地知识去判断我们。而我们确定它，是借助于间接的知识，这知识我们将之归于以上帝之道为基础的

人的知识。人的创造者也是宇宙的创造者，上帝对后者的目的正是他启示给我们的目的。因此在上帝与人的关系中，也显示出他与宇宙的关系。因而，在旧约和新约中诸如天与地及其因素和居住者，总是不仅被描绘成见证者，而且也描绘成上帝的圣功和人的赞美的合作者。这不是建立在一种世界观的基础上，而是在一种人的观点基础上的，这种观点看到宇宙中的那一点，在那里创造者的思想显示出来了，在历史中照亮了人，也照亮了最深处和最终驱动宇宙的力量。这就是与上帝立约的人，上帝启示了这一计划。他这样做是为了整个宇宙。他不是孤独的。他在宇宙之中。他独自在宇宙中洒下光明。因为他是光明，所以宇宙也是光明。因为上帝与人的立约被启示了，那么宇宙也被显示出被同样的立约所包含。

[III. 2, 19]

上帝在耶稣基督中的恩宠是认识的基础，因为它也是作为造物的人的存在的**实在基础** (Realgvund)。但是，在这里，它处于不可分解的统一之中。为避免重复，我们就在这双重性质中考虑它。

我们所真正知道的人，是凭着这恩宠知道的。因为人所具有的东西，他是谁，是什么，都在这恩宠之中。我们声称所知的人脱离了它，我们只是**自称**知道罢了。作进一步的考察，这声称仅仅包涵人的自我理解的现成假说：也许，他的存在系作为一个在他人之外，而在有别于我们的自然环境之中的自然存在；也许，作为一个道德理性存在，具有将他自己区别于自然，并在某种程度上成为他的创造者的能力；也许，是在其存在法令之中的他的存在，表示限制他自己而超

越他自己；也许，是在他的种族的历史的社会之中的存在，带着其体验历史并同时创造历史的能力。这些就是所有有关规定人的存在的可行和必要的假设。但是，他们并没有解决这个共同指称，即人自己的问题。然而，如果我们从这一事实出发，即人是这样的一种存在，上帝对于他有在耶稣基督之中的恩宠，那么这一问题就迎刃而解了。从这一点出发，而得出关于人的规定，这一定义绝不取消，甚至稍稍淡漠人的存在的现象。这一定义并不与之相矛盾，也不产生多余的人的自我意识的现成假设。这一定义给予他们作为假设的坚实基础，但是这一定义与他们相反，指向真正的人，人自己。事实上，在上帝之道中启示予我们的，上帝在耶稣基督之中恩宠于人。我们并没有看见任何那些人的观点，无论是肯定或是疑问，我们也没有看见人的任何新观点。我们只看见人自己，看见他真正是什么和如何成为其所是。

这一事实不仅包括“看你的上帝”，也是“看这个人”（Ecce homo）！它不仅是上帝慈父之心的镜子，也是人的具体性的镜子。在什么形式中和在怎样程度上？在区别于所有所谓宗教的程度上——即使是受到青睐的宗教——在这一事实之中，真正的上帝存在并显现于真正的人之中。当我们看见上帝的光荣驻于耶稣基督之中，凭依至高无上的上帝自己，我们也看见了人：谦卑的、遭责备的和受审判的罪人，失落的被造物。只有如此，只有在审判的烈火之中才能被超度被救赎；同时也有作为被上帝从所有永恒之中，拣选和肯定的创造物的升华和光荣。这就是真正的人，在这上帝神恩的镜子之中的人自己，上帝的恩宠在耶稣基督之中降予人。

[III. 4, 45]

上帝的恩宠决定并已经决定关心我们人类的存在。这一决定已经凭借上帝的恩宠而到达,对于人来说它意味着什么?它明显地表示,作为一个人他站立、行走、生活和死亡在这一事实之中,即上帝对人是恩惠的,上帝使他成为上帝自己的。上帝已经以这种方式涉入人的存在,上帝以这一方式与他打交道。为了人,耶稣基督站在上帝面前,按照上帝的意愿,凭着上帝的名字,根据上帝的命令,在上帝的全智全能之中——如此在上帝面前,他完全被上帝涵盖,又在人的虚弱和人自己的意愿中被彻底摧毁,又被授以一种牺牲,而在这一方式中被做成完全的神圣和彻底的光荣。

[II. 2, 620]

人性的本体论规定是建立在这一事实基础上的,即在所有其他人中的一个人是这一个人耶稣。只要我们选择任何其他出发点来进行我们的研究,我们就只能触及人类的表象。只要我们的注意力集中在别的人身上,我们会受谴责,或者毋宁说集中在一般的人身上,就好像我们可以从对一般的人的研究中了解到真正的人一样,这是一种抽象的结论,这种抽象认为在所有其他人中的一个人是耶稣。在这种情况下我们失去了在人性之上给予我们的一个阿基米德点,因此也是一个发现人的本体规定性的可能性。在这一点上神学的人类学没有别的选择。如果它试图从任何其他的角度去发现和回答人的真实存在的问题,它就不是或不再是神学人类学了。

我们记得耶稣是谁和是怎样的人。正如我们所知,他是一个造物,在其存在之中我们必得直接与上帝的存在相认。再说一遍,他是造物,在他的存在之中上帝对所有其他人的施予开始了。他是一个造物,在他之中作为所有人的救

世主的上帝，启示和肯定了自己作为造物主的光荣。他是一个造物，他体现了上帝的救世，或换句话说来说，上帝的救世在这一造物的存在中实现了。他是这样一种造物，他的存在包涵在上帝意志的实现中。说到底，他是这样一种造物，他不仅从上帝而来，在上帝之中，而且完完全全为了上帝而不是为了他自己。

从这一对耶稣的人的认识，我们可以得出一个标准，对获取人类存在认识的局限性必须时时清除。我们已经得到警告，不要混淆人的真实和现象。我们还不能够接受人的这些规定性，他与上帝的关系，他对开始于他与上帝光荣、主、目标和事奉之间的历史的参与，并不产生于人的生命。我们也必须多加警惕，即使说上帝的概念似乎扮演一个并非不重要的角色，但若没有与上帝的救赎行动，以及相关的人的存在的实现相结合，人的生命在某种程度上就空无内容。现在我们必须显示人的本体规定性的真实和外延，人源于这样一种事实，即一个在所有其他人之中的人是耶稣，作为人即造物存在。

我们的第一个论点是，圣经关于这一个人的信息，具有对其他事情来说之本体论的意义。说到这一个人，说到所有其他的人——那些在他之前和在他之后的人，那些知道他和不知道他或者不直接认识他的人，那些接受他和拒绝他的人——至少，他们曾经是或仍然是造物，是这一个所相像的，在这一相同环境、同类性和历史中，这一个人总是存在于他们的相像之中。这意味着，有一个关于每一个人的存在和本质的决定，已经通过他作出，在所有其他人之中，他也是一个人。不论你是谁？是什么？或在哪儿？你都不能改变这一

事实即他也是一个人。因为这一个人，每一个人在他的地方和时间中都改变了，也就是说，如果他没有成为人，你就不会成为你现在所是的人了。这一点是人的本质即耶稣也是人，在他之中，你有一个人的邻居、同伴和兄弟。因此，人在这一事情上别无选择。人是否或在何种程度上认识这位邻居，以何种态度接受他，这一问题无疑是重要的，但它也是第二位的，因为以下事实先已被决定，亦就是，没有这位邻居，人能否成为一个人？对所有人来说，答案是否定的。我们不能与这位邻居断裂。他确定无疑是我们的邻居。我们作为人处于这一条件之中，即耶稣也是人，因为与我们所不同的缘故而像我们一样。

神学人类学绝不能如此地胆怯害羞，而不去坚持这一最简单的事实。它也绝不能如此地分心而去为它的主题构造一切可能和不可能的基础，例如说，每个人本身都是耶稣的同类。我们必须铭记的圣经中关于这一点的信息，既不是不敢确定，也不是胡乱确定。圣经信息勇于成为这一个人的信使，凭着有关上帝的消息，圣经信息具有自明的本体前提。这一个人的存在关系到其他人的存在，他也是一个人，这是一个人被宣示的基础，也是每一个人被保持的基础。圣经信息从没有在任何其他基础上设定人。圣经信息并不求助于人的理性或责任或人类尊严或内在的人性。除了每一个人以耶稣的名义被设定之外，没有其他的前提，因此人与耶稣有着无可争辩的连续性，这是其联系的一个恰当之点。圣经信息考虑到人性在此连续性之中，因而也考虑到人作为一种存在，我们期望其回应召唤在耶稣之名下。圣经信息仅仅考虑人的生物性，其由这一事实构成，在所有其他人中的一个入是这一

个人。这是本体的内在因素，如果我们要想理解这一个人是什么，以及关于对上帝的信仰，这一内在因素是绝不能忽视的，它是如此的确定和毫无保留，也不是“狂热”而是郑重。它实际上是谈到这一个人，他是每一个人的邻居、良友和兄弟。

[III. 2, 158—160]

作为这一个人，上帝在其之中，他是**我们的人**，**我们在他之中**，我们的就是他的，人的历史就是**他的历史**，他是义人的存在和真实性的具体事件，在他之中每个人能够认出自己和其他的人——认出自己作为真正的正义。没有一个人，他不在十字架上除去他的罪，他不为他行义，他不设立他的义。在他从死亡里的复活中，没有一个人，他不设立为他的义。没有一个人，为他所不是，没有在他之中辩护。没有一个人在他之外的任何其他方式中得证——因为它在他之中且仅在他之中，他是一个终点，一个烽火，是由人的罪与死所组成的；因为它在他之中且仅在他之中，他使人的罪和死成为已经过去的旧事；因为它在他之中且仅在他之中，他使对人所要求的义得以完成，他使人得以前进的义被建立。再者，没有一个人在他之中不适当地、圆满地和最终地获得义。没有一个人他的罪不在他之中得到宽恕，他的死在他之中并不是死。没有一个人他的义没有一而永远地在他之中被确立，并被有效地肯定。因此，没有一个人他需要首先赢得并拥有这种义。没有一个人他必须凭他自己的德行和力量去走这条路，从那儿到这儿，从昨天到明天，从黑暗到光明，他必须首先完成或继续完成他自己的义，当它已经在他之中发生时重复它。没有一个人他的过去和未来因而也包括他的目前他没有给予保

证，为它接下完全的责任，每时每刻担待它直至永恒。没有一个人他与上帝的和平没有在他之中做出并持续。没有一个人被要求为自己作出并维持这种和平，或者他被允许好像他自己就是作者一样地行动，好像他自己就能做到它并依靠自己的力量去维持它。没有一个人，他没有为他在他的死中做出一切而在他从死的复活中接受一切。

[IV.1, 703]

在所有其他人中的一个入是耶稣。如果这不是无关紧要的、偶然性的和次要的，而是本体地决定性的；如果做一个人就是与这一个人共同生活，他是我们的真实的和绝对的合作伙伴；如果做一个人就是具体地与这一个人相对，他为了所有的人而像我们，他在上帝的尊荣之中又不像我们。我们与上帝在一起，这不仅是我们存在的许多规定性中的一个，派生的和易变的，也是**基本的规定性，本原的和不变的**。

因此，无神不是一种可能性，而是一种对人来说的本体的不可能性。人不是没有上帝，而是与上帝在一起。当然，这并不是说，无神的人并不存在。罪无可辩驳地存在着。而罪自身对人来说并不是一种可能性，而是一种本体的不可能性。我们实际地与耶稣在一起，也就是说，与上帝在一起。这意味着我们的存在并不包涵而是除祛罪的。在罪之中，在无神之中，是一种与我们的人性相对立的存在模式。对于人来说，与耶稣在一起——这就是人的本体的规定性——就是与上帝在一起。如果人否认上帝，他就是否认他自己。那么他就不能够存在于他所是的神圣伙伴之中。无神观的每一个冒犯，例如，不信神和偶像崇拜，怀疑和漠然对待上帝，本身就是，在理论和实践的形式之中，一种人使自己负压、模糊和腐化的

错误。这是一个对他自己的创造物的永存性的进攻：不是一种肤浅的、暂时的或无关紧要的进攻，而是一种对这种错误的基础的根本的、核心的和致命的攻击，也是对这种错误的永存性的攻击。他作为人的真正存在被每一个向罪的退却所威胁。反过来，人与上帝的关系的每一个确信和恢复，就是人作为人的存在的的确信和恢复。因为人自己作为一个人与耶稣在一起，也就是与上帝在一起。人自己首先和不可逃避地处于此一设定的秩序之中。因此，如果他遵循这一秩序他就支撑起自己，而如果他背离它他就趋于空虚。

[III. 2, 162]

如果在这种秩序之中并借着这种秩序我不能为人寻得希望，我就不会相信教会了。

我们可以将这一对人之命运的意识称作**基督教的人性观念**。它与斯多葛主义有显著的三点不同之处。**第一**，它不是建立在对所谓人的“本性”的认知和估计上的。**第二**，在把人归于一种 *character indelebilis* (不可损害的性质) 中，它并不静止地表示人自己的一种品质。**第三**，它并不将人仅仅——这是不够的——归于一种所谓的气质或能力，那也许可以通过指导和教育得以改进。它实际地和具体地意味着人的命运，人和人性的一个历史的特性，它包涵在一种使命和授权之中，在一种与耶稣基督的教会的实际相遇中被实现。也是在这一历史特性之中，以一种特别感人的方式，保罗（以及原始教会的所有使徒）考虑了**异教徒**……如果面对世界教会没有把它认作一个已经**改变了**的世界，那么教会就没有认真看待自己，如果教会没有为人**发现希望**，不是在教会以前已经认领了人，而只是因为教会存在并将要认领人。教会怎能停止预

先以“你将”方式看人？教会怎能将人安置在一句枯燥的“你将”因而也是“你不是”上面？因此，基督教的人性观是与斯多葛主义十分不同的。然而，与它的区别不是靠着疏松的，而是靠着不同寻常的密度和界定。这一观念所具有的怎样的力量，能够和将要只研究人的“本性”，并且又仍然意识到必然与之相反的教育的可能性？它将一再被一种非常有正当理由的怀疑主义所腐蚀。不仅仅在人的本性方面，也在所有人的教育的方面。只有在教会中或从教会那里才有着关于自然的人的自由、坚强、真正开放和自信的期望，一种平静而愉悦的希望，这希望将成为我的邻友，一种建立在绝对确定之上的人性观念。

[I. 2, 466]

六、世界中的教会

耶稣基督不愿独自地存在，不愿独自地活动。他以其圣灵之强有力的活动，不停息地唤醒和聚合着一群人，这群人——当他对另一些人还是隐而不露的时候——认识他和他的作为，为此而感激他，证明他的存在并向其他人传布这一信息。教会并非自我目的，好像它应独自地参与拯救似的，它是为上帝所垂爱的世界而存在的。可以说，基督徒与非基督徒之间的差别是暂时性的。教会必须持续不断地跨越它自身的界线而走向世界。正是由于这个缘故，它也不可以容忍在它自己之内划定界线，无论是诸教派之间的界线，还是教会与以色列之间的界线。它的生命必须表达它所传布的福音所要言说者：希望属于一切人。

圣灵是警人觉醒的力量，耶稣基督以这种力量创造了他的身体，即他自己的尘世——历史的存在形式——那唯一的、神圣的、普遍的、圣徒的教会——并使之不断更新。教会是基督徒全体，即那些通过耶稣基督而先于其他一切人，现在便自愿和准备过一种在神意判决引领之下而生活的人们之集合

体，此一神意判决是以耶稣基督的死得以实施、是在他唤醒死者的复苏中启示于世人的。因此，教会是借助耶稣基督得到合理解释的整个人类世界之暂时性展示。

[IV. 1, 718; 论纲 § 62]

现实教会的生存并非自我目的。正是使它借以获得生命和得以奠立的神意活动，才使它不可能将自己——作为现实教会的生存——理解为上帝与它所意图达到的目的。正是它因之而成为现实教会的神意活动，使它成为一个**向着某一目的的运动**，这一目的并没有因实现它作为现实教会的生存而完全达到，这一目的只能揭示和证明它之为现实教会。它可以并且应该经由这条途径，即在向着这一目的的运动中侍奉它的主。正是由于这个缘故，如果它只想表现自己本身，而不是展示使它得以奠立的神意活动，它便根本不会成为现实教会。它将借助此一目的，而展示其现实教会的光辉，毋宁说：它将借助此一目的而被展示出它之为现实教会的光辉。但这样一来，它恰恰被展示为这样一种教会，这种教会并非探求、表现和赞颂自己本身，而是愿意以其证明径直隶属于上帝，和以其谦恭态度听命于、服务于上帝与它一起所要达到者和对它施以影响者。

现实教会在其道路和运动中所要达到的目的，是启示通过耶稣基督 *de jure*（在律法上）已经发生的**整个人类世界之神圣化**。耶稣作为上帝的儿子成为奴仆，以便作为奴仆而成为一切人的主，在这一经由耶稣升华的过程中，既完成了罪的消弭和辩白，也使整个人类世界得以升华、站立，即在强有力的原形状态中实现神圣化。这便是委托他的教会所完成的证言之客体和内容。他的教会从第一次启示而来，又走向

最后一次启示：前者发生在耶稣基督的复活之中，这是对于从这层意义上完成的世界与上帝和解的启示，后者发生在耶稣基督的重临之中。处于此一有限期间之神圣教会，即集会，亦即上述升华和站立，上述神圣化不仅 *de jure*（在律法上），而且也 *de facto*（在事实上）所针对的人群，这些人必须向其他所有的人展示和证明，同样针对一切人的、发生在耶稣基督身上的神圣化，——这便是全体基督徒。教会只是暂时地展示这一神圣化，之所以是暂时的，这是因为它尚未完成，将来也不会完成，而只能证明此一神圣化：“是间接从镜子里看见的影像，模糊不清”（林前：13，12）；之所以是暂时的，这是因为它虽然来自耶稣基督的复活，但又正在走向他的重现，即走向他对于他为一千人、因而也为整个世界所完成的作为之直接确定和包罗万有的启示。“暂时”自身便包含着：形式不完整、不完全、受到威胁并值得怀疑，——所以，教会也还有黑暗，这黑暗（约 1，5）不能理解、也不能胜过光。但是，“暂时”自身——在暂时状态下，它可以展示这一点，即展示在耶稣基督身上发生的人类之神圣化——也包含着：此一上帝伟业自身是完整的，现实而有效、真实而不可超越、处于多层面的隐蔽状态，但作为上帝之神圣人群，却又不时地冲破此一隐蔽状态，而发出灿烂光辉。现实教会的道路和运动便在于这一暂时的展示。为完成此一展示，教会正处在自己的道路之上和运动之中。为了使教会完成此一展示，便赋予它以时间：这是“时间之间”的时间，即介于在耶稣基督身上所完成的上帝伟业之第一次启示，和最后一次启示之间的时间。我们这段时间，即最后一段时间的内涵和内容，便是委托耶稣基督教会完成此一暂时展示

的内涵和内容。

[IV. 2, 701—703]

在人类通过耶稣基督完成和宣告与上帝和解之后，再次给予人类的**空间之内涵**是什么？他们在此后这段新的时间之内，实际生存的**内涵**又是什么？……显然，这内涵是，上帝在事前没有听到**人的回答**、**人说出的“是”**的时候，不愿讲究他的最终之言，不愿让他所决定、所成就、所宣告的圆满成功以其最终形态成为事件；当然，他的恩宠在来自与他和解的世界深层的人的感激声中，并非没有发现过**相应回答**，他此时此境，即在永恒的安息日降临之前，从他创造的人类之中，并非没有听到过对他的赞美。他的恩宠是如此博大，他的垂怜是如此深切，他通过他的儿子与我们人类所达成的共同一致，又是如此严肃认真。他不愿在没有人参与的情况下，径直地超越人而成为人的和解者，和他未来的解救者。上帝不愿他的儿子处于孤独状态，不愿他处于盲目和聋哑状态，不愿他为之而死的其他人不参与其事。上帝要求这个首领有一副身躯——一个尘世—历史的生存形式。上帝要求有明亮的眼睛和聪慧的耳朵，看见和听到在他的死亡中所发生的事，听到和看见在人的处境中所出现的从不义到义，从死到生的转折。他要求有人的心，以便认识此一转折，有人的舌，以便表示确信此一转折。他要求，在耶稣基督身上所进行的辩白，不仅已经完成，而且关于这个辩白的信息将传布开来并令人相信。正是为了使此一要求得到实现，上帝再次给予世界以空间、时间和生存，他使终极时间开始和持续下去。教会便是应发生这种**相应回答**的所在。

故然，上帝不需要此一相应回答，他也可以缺少它。但

是，他的仁爱精神（多 3：4）也有另一个维度，在这里，他不能缺少此一回答；在这里，他不愿在没有呼吁作出此一回答，在没有给予作出此一回答的机会的情况下，便放弃人对他的行为所作出的肯定，便放弃人对他的感激和赞美；他不愿在这种情况下，与人达成和解并进而解救他，使之臻于完美。应注意到的是，这种回答是太少、太少了，作为对上帝恩宠的回答将永远需要上帝的恩宠。因为并非一切人都信仰、认识和虔诚笃信这一点。信仰、认识和虔诚笃信这一点者是少数，即便在此一终极时间之未来的世世代代，他们也是少数。他们不仅不能停息，而且不断地被推动着去呼吁其他人接受他们的信仰，分享他们的认识和虔诚精神。不过，他们不应为此感到奇怪：他们将不得不以其信仰、认识和虔诚而永远处于少数，他们不得不代表其他人走着自己的路。由此可见，上帝所期待的回答，事实上在任何时候和一切地方都是极少的，至少从表象上看是如此。而内在上讲，尤其如此。即从就这一少数派信仰、认识和虔诚的品质而言，即从应注意到，他们是将此类属灵宝物盛在粗陋的瓦器之内的（林后 4：7），他们的感激是极成问题的，他们的信仰不如一芥粒之大，他们的认识为朦胧雾障所遮蔽，他们的虔诚声明是软弱无力的口吃者之言。应设法使他们的赞美成为强而有力的口吃者之言。应设法使他们对上帝的赞美在任何时候和任何地方都只会是“可怜的尘世赞语”，他们最终只能请求他们的赞美被垂恩接受，他们希望：“一旦我在享有永恒幸福者的合唱群体之中，天上将更加美好。”在那里并非完美无缺，而是只有“阿爸，我们的父亲！”这类叹息所表露出的极度的不完美。即便这些少数人的声音，也是有罪的人类的声音，也是只有

在耶稣基督身上方才得到辩白的人类的声音，人类只可能相信，他们在耶稣基督身上建立起来的义。他们由于与他们成为奴仆的主，奇迹般的相似，而肯定不会遭到摈斥。如果考虑到他们的处境，人们难道不会不由自主地想到：耶稣基督被掩埋的那个夜晚和白天以及第二个夜晚吗？

是的，正是如此：正是在这一信仰者、认识者和虔诚者群体中，以及通过此一群体在人类世界之中所发生的事，使耶稣基督之第二次临在受阻。所以，为了此事的发生，在最后的时分来到之后，仍然重新留出时间：这是给予圣灵运作和祈求圣灵的时间、信仰与忏悔的时间、在全世界宣告福音的时间；这正是给予**基督教会**的时间，从这层意义上看也正是**恩宠时间**。上帝等待着它那种“可怜的尘世赞颂”并在其中以真正的神所独有的方式表现他的恩宠和慈悲。可见，他在事实上渴求着那种赞颂，他在事实上愿意接受那种赞颂。从这层意义上说，**终极时间是教会的时间**。它占有着这个时间，它的生存便在这个时间之内，但这并非为了它自己。我们曾看到：它自身不可能是终极目的。它占有这个时间，是为了上帝，因为上帝是为了我们人而存在的。所以，他唯一的要求是，在他将自己的最后话语讲完之前，便有几个人、许多人从其自身方面为他而存在。它占有这个时间，是为了世界：以便作为对耶稣基督身上所完成的辩白之暂时性展示，而成为在这个世界中升起的符号，成为给予世界，呼唤世界的**符号**，成为在这世界中照耀着的——细小、不足而微弱地照耀着的、但毕竟是照耀着的——光，一直到**那伟大的光闪亮**，这伟大的光，将是一切时间，从而也是这终极时间之终结：未来的耶路撒冷，在那里——按照《启示录》21、22节的叙

述——不会再有圣殿，因为全能的上帝将是它的圣殿。基督教会有一天将完成其职司。教会的时间也将随着一切时间的终结而终结。然而，它还有时间。这便是现在尚存的时间，这是教会的时间，即它履行其职司的时间。它以那种奠立于它自己时间本质之中的强力与弱势履行其职司。但是，教会能够而且可以——不论握有强力还是处于弱势——愉快地履行其职司，因为它明白我们为什么还有时间，因为它所做的正是具有决定意义的事，后者赋与我们尚占有的时间以内涵，以现实的内涵。

[IV.1, 824—826]

教会是耶稣基督自己的尘世——历史的生存形式。在这里，必须采用新约用以说明此一情况的概念：教会是他的身体，为他所创造，并为圣灵之警醒力量不断地更新着。他作为被钉上十字架者和复活者，也以天国——历史的生存形式生活着：在圣父的右侧，他面对上帝是曾代替一切人而受审判的法官，是为他们所有的人而表示顺从者，是他们所有的人的代表，和为其作担保者，他是为他们作辩护者。但是，他并非孤独、并非超然于物外地生活着，他并非闭锁于此一生存形式之中：他不仅超越尘世人类历史，不仅从上方、从远处、从外部专注此一历史，他也不仅超验于此一历史，而且，他也活在此一历史本身之特殊的、为他所创造和主宰的元素之中，这就是说，他也以尘世——历史的生存形式，活在此一历史之中。人类历史的这种特殊元素，以及耶稣基督的这种尘世——历史的生存形式本身，便是基督教会。他是此一身体之首，是教会之首。而教会则是身体，这身体之首便在耶稣基督身上。所以，它属于他；他也属于它。更进一层地说便是：所以，因

为和由于他存在着，它便也存在着；于是，它存在着，因为和由于他存在着。这就是教会的奥秘，这就是只有在信仰中才可以看见的教会的第三维之存在。

但是，基督教会——它是基督的身体，因为和由于基督是它的首脑——是这样一些人的集群，“这些人通过耶稣基督而先于其他一切人，现在便已经愿意和准备过一种在他的死中所完成，在他唤醒死者的复活中所启示的，神意判决之下的生活”。这便是此一身体为它的首脑创造的过程。他作为首脑为身体、而这身体为作为首脑的他而共存着，也就是说，身体之为身体便是首脑自己的尘世一历史的生存形式。这突出了集合于教会之中的人，从而突出了教会自身，这些人可以认识他，不仅将他看成是他们的主，而且是全世界的主，可以以其生命**声明信仰**这一点。上帝通过耶稣基督不仅对他们，而且对一切人所作的有效的、正在实施的判决，在他们之中有着倾听的双耳和顺从的心。最终，教会在这所有一切之中不会是孤立的，相反，“为了尊崇耶稣的名，天上、人间和地底下的众生都得向他下拜，众口要宣认：耶稣基督是主，同颂父上帝的荣耀！”（腓 2：10）然而，这不会发生在尘世历史之连续性中，而是发生在此一历史的中断之中，即在为上帝（即在——后来成为普遍性的——耶稣基督之启示中）所造成的一切时间之终点和目的之中。这将是一切人类历史的彼岸之开端。基督教会之特点是，未来作为关涉着一切人者而启示于一切人者，**现在已经在信仰之中启示于它了**。教会在实现着，这就是说：它“现在便已经先于其他一切人”承认、认识和虔诚信仰在耶稣基督身上为一切人所已经发生者和尔后——当他作为生者和死者的审判者出现的时候——将为一

切人发生者并且也将为一切人所承认、认识和信仰者。它“现在便已经先于其他一切人”存在于作为末日闪现的复活日的光辉之中：现在已经，这就是说，在尚未中断的尘世历史之连续性之中。它在末世论的意义上生存着，这就是说，这符合复活日之“现在已到”之说，因为复活日正是末日在尘世历史之中的闪现。在基督教会这种回顾复活日并由此而瞻视末日的生存中，教会是与活的主耶稣基督本身共属一体的，因为并且由于耶稣基督与它同属一起，因为并且由于它的这种生存，也是耶稣基督自己生存之尘世一历史的形式。由于教会服从通过他说出的神意判决，它便与他生活在一起，作他的民、他的同伴、他的徒众：教会生活于自己的这一选择、自己的这一决断，自己的这一作为之中。只有这才具有真实性和持久性，这就是说，在人类其他一切选择、决断和作为之中，这是教会的特殊选择和决断、教会的特殊作为，这并非来自教会，并非来自集合于它之中的人们的精神，而是来自圣灵对教会的警醒，也就是说，这奠基于耶稣基督自己的选择和决断、作为与活的话语之中。所以，教会在标志着它之为世界上的基督教会的特殊活动中，并非属于它自己，而是属于耶稣基督：并非靠其自身而生活，而是只能跟随耶稣基督的生活之运动；并非必须代表、维护它自己的事业并将之引向胜利：而是可以（尽管它有着完整的人性，尽管它有着标志着集合于它之中的人们之特点的谬误和迷惘！）在其活动中反映、折射、描绘并进而证明他的活动。基督教会是这样一个人群，他们不曾承担、也将不会承担和领受，而是被赋予、被要求和将被要求完成此项使命的。它相信它之如此，因为它确信：credo ecclesiam（我信教会）。当然，这信仰不

是空虚的，而是对耶稣基督的信仰。教会不可避免地具有、将具有并一再形成具体的形态，这便是教会史之秘密，这一秘密不会由于“谬误和暴力的混杂物”——人们有理由将此一历史看成是这类混杂物，因为事实上也果真如此——而被清除，相反，它却可以在世俗史之中完全依靠自己的力量得到说明，可以完全通过信仰为人所认识：信仰看到这一奥秘在以自己的力量闪光，而教会自身也是为这一力量所唤醒的。

[IV. 1, 738—740]

credo catholicam ecclesiam (我信大公的教会)，这是什么意思？我们总结上文从其四个维度上所阐释的内容，可以说：我相信，基督教会在一一切地方，在一一切时间，在其他一切群体之内，在与它的一切个别成员的关系中，本质上都是同一个教会，教会只有具有此一自我性才可能是基督教会。这就是说，教会有义务使自己保持此一自我性，更准确地说：要以此一自我性，在上述一切维度上，不断以新的形象成为、重新成为、和永远保持它之为基督教会，即真实的教会而非其他。这一点要使人们坚信不疑，因为整个教会在上述所有维度上，其自我性实际上正在受到威胁，因为教会在其全部可见的生存中，是一个真假教会的角逐场；因为教会在各个方面都陷入危险，为这危险所深深地威逼着，而成为另一种本质的教会，即非大公性质的 (*akatholisch*) 教会，在此处由于地域差别，在彼处由于不可避免的时代交替；此一时由于其他人类团契的影响，彼一时由于其个别成员之纯然愿望，教会经常、甚至也许永远处于所有这些危险因素（同时又是教会尘世一历史生存之必要生命元素）之理想竞争之中。由于没有一个在其大公性 (*katholizität*)，即在其真理品格、在其

基督性上无可指责的教会，而更多的是一些其品格，在此一方面或者彼一方面（抑或更可能同时在所有方面），受到严重损害，也许非常严重损害的，甚至遭到极大破坏的教会。所以，教会实际上在任何时候和任何场合，都不曾、现在也不可能被看成是“上帝圣殿”（林前 3：16）、“上帝圣灵的居所”（弗 2：22），“没有皱纹或污点”（弗 5：27）的新娘、“真理的柱石和基础”（提前 3：15），不论是局外人——尽管他们过去和现在都因莱辛关于三个指环的寓言，而对教会津津乐道，或者为之感到愤慨——还是它自己及其成员，都不曾看到、现在也没有看到这一点，哪怕就它所面对的事实。既然其大公性的情况如此，所以从整体上看便是：**我信大公的教会**。没有信仰，不仅一体性、神圣性，而且它的大公性也是不可见的。从反面看，人们也许恰恰可以将这一点当作它的大公性之负面标准，——以此来衡量，当然也就不存在那些极力视自己为“大公”的教会了：只要一个教会自认为不仅可以和应该信仰其大公性，而且也能够——以其自己的形象！——看见和确认这种大公性，这一教会便会以其由此而表现出的不思忏悔态度，以其傲慢态度证明自己是非大公性的。假如教会是真实的教会，它怎么会看不到，它事实上也只是真假教会的角逐场？它怎么会看不到，它在这一角逐场展开的斗争中所受到的威胁，肯定不会小于其他教会？假如教会是真实的教会，它怎么会不恭顺而谦卑，完完全全以信仰证明其真实品格，并在此一信仰之中作为耶稣基督之真实教会，而充满自信地生存下去呢？

[IV. 1, 790—791]

使徒性在于：追随、师从使徒，听命于使徒之决定性权

威、教诲和指导，与使徒一致，因为要倾听他们的话语并领受他们交付的使命。教会在这层涵义上具有使徒性的时候，它方才是真实的，即一体的、神圣的教会；只有如此，它才可能和应该被看成是真实的，即一体的、神圣的教会，并与虚假的教会区别开来。由此也将区分开借以认识此处或彼处真实教会之为真实教会的或高或低的明澈性和确定性。使徒性之谓词，而且正是这一谓词才将教会的存在描述为事件。显然，正是这一事件与使徒，以及使徒与这一事件的关系，才可能发生在使徒与这一事件本身之间形成的历史之中。在任何情况下都参与此一历史者，必然是愿意将这一事件视为使徒的教会的人。这个人不可能以中立态度对待它，评论这一事件的使徒性。参与这一历史者必然是教会的活的成员并因此而认识到教会寓于使徒之中的具体理由，他必须在教会之中并与之一起追随和师从使徒，听命于他们的权威和指导，倾听他们的证言，接受他们的教诲和垂询。他必定通过他们被置于特定运动之中：与他们一起进入他们曾经处于其中的同一个运动，他们直到今天——他们的音容笑貌今天不是仍然在新约中生动地展现于我们眼前么？——仍然处于此一运动之中。所以，进入耶稣基督的教会便是：参与此一运动。正是在这一点上，它才显示出它是真实的教会：教会正处在——只要它作为真实教会而存在着——此一使徒运动之中。这场运动是一个非常具体而又具有精神灵性的过程，它不同于其他过程，但是，圣灵的作为，以及这种作为本身，恰恰是从它通过圣灵而获得的不同于其他过程的具体特点之中，即只有在信仰之中，才是可以认识的。

[IV. 1, 798]

现实的教会（为上帝重建而作为人所愿、所作和所完成者之理由和规定），只有它本身借助圣灵的力量（那同一个圣灵，教会借助其无往而不胜的活动方才成为现实的教会的），在它的机构、传统和习惯以及一切革新和变化之中，从它的隐秘状态冲决而**出现**和**照射出来**的情况下，才是可以看见的。我们用“出现”和“出来”这类字眼来描绘恩宠的自由，和**特殊的上帝怜悯之有力行为**，这种行为正是发生在基督徒违背其有罪倾向而进行的人性活动，不仅证明着自己本身，而且也证明着这种活动的理由和内涵的时候，它展示和显现出神灵的圣洁性和感悟性。这犹如电流接通之后，一幅霓虹广告的阴暗字母，随之变得清晰可辨，并表述着内容那样，人们永远不会像从其公民、官署和组织、法律和机构看见一个国家那样，直接地看见现实的教会。诚然，人们可以直接地看见教会成员和教会官署、教会法规和教会律例、教会教义学和教会礼仪、教会团契和教会组织、推行其教会政策的教会执事和所谓教会徒众、教会艺术和教会媒体，而所有这一切都与广泛的教会史关联在一起。除了在所有这些方面，还会在别的什么地方显现出现实的教会？这似乎是确定无疑的了！但是，假如所有这些提出要求成为教会，并以上述种种现象君临于众人眼前的东西只不过是假教会，在这里人的意愿与活动——貌似受上帝驱遣，并为上帝赋予形态——极力想表现自己本身，那又应如何解释呢？假如在这一切现象中所显示的东西仅仅是一种“宗教团体”，那又会怎样呢？如果我们假定，情况并非如此，而是在这一切现象之中，实实在在的也有一个**现实的教会**，那么，这仍旧不会理所当然地意味着：它可以作为现实教会，而在这一切之中**显现出来**，它

的现实性成为生动的真理。正如它不能为自己创造和附加**现实性**那样，同样它也无法为自己创造和附加**可见性**。它只能被赋予此两者。如果说，它作为现实的教会是可以看见的，或者变得可以看见，那么，这便意味着：现在，上帝活动对于人的活动之有罪性取得的胜利，和圣灵针对这种有罪性而发的有力行为，此两者继续借助现实教会之自由的显现和照射，而走出隐秘状态。现实的教会正是由于一切人性意志之有罪性而被层层遮蔽于隐秘状态之中的；假如没有圣灵之持续活动，它也许永远被层层遮蔽于其中。现实的教会借以显现其自身者，永远是上帝的**启示**。正是为这种启示所唤醒的**信仰**，永远使它在事实上能够为人所看见：这恰恰发生在上述诸多形态的教会机构，在没有信仰和启示的情况下被模糊地（也许仅仅是疑惑地和错误地）看见的所在。

[IV. 2, 700—701]

教会随时随地都可能被逼入困境，遭受迫害和压迫，从人们的视线中消失，这近似于以色列在其古代和现代的某些历史形态中事实上所曾遇到的情况。更严重的是，教会也可能像以色列那样陷于错误和迷津。教会可能否认它的主、背离他。教会可能蜕化变质。它在任何时候和任何地方，除了作为或多或少、或重或轻有些变质的教会也许从未以别的什么形态生存着，至少在新约时代和在教会史纪年的记载中是如此！尤其严重的是，教会对自己的纯洁性有着最清醒的意识，而且竭力为此而自诩，这是再糟糕不过的了！以色列的情况正是如此。根据旧约记载，以色列似乎从来——尤其在其具有最强烈的自我意识的时候——不曾是它被规定所应是者，尽管以色列怀着对他们的忠诚上帝之忠诚。教会处在自

己的主的批判的圣火之中。但它也遭到来自世俗方面的激烈批判，而这些批判却从来不是完全错误和不公正的。教会需要、将来也永远需要自我思考和自我校正。教会除了作为 *ecclesia semper reformanda* (**不断改革的教会**) 以外，不可能以其他方式生存，所以，教会时时处处都将自己作如是理解并进而如是行动！教会的行为和成就、它的信仰和律例、它的神学以及为其所代表，和为其成员所遵循的伦理，不论过去和现在都真正称得上没有哪一部分是没有谬误的，而且，最大的谬误肯定又是发生在：人们一厢情愿地赋予它以无谬误性的地方。是的，其中恰恰包括基督徒赖以生存的伦理！它何时、何地不是摇摆于法利赛人的律法性，与反律法的放浪主义之间，摇摆于超精神的狂热，与厌倦的市民性之间，摇摆于疲软的虔敬主义，与炽热的行为主义之间，摇摆于保守的与革命的（或者哪怕只是吉卜赛人式的）态度之间？何时、何地曾发生过这类事，即人们能够看到他们的善举并因此而赞颂他们天上的父亲（太 5：16）？一言以蔽之：生活在世界上的耶稣基督教会的本质——只是暂时和间或为各种各样的腾升和光辉所荫庇——是多么脆弱、多么不堪一击，其外部、尤其其内部，事实上已经受到多么大的损伤……

现在，鉴于教会已经和正在发生的一切，关于它和对它所应说的是：*credo sanctam ecclesiam* (**我信神圣的教会**)。在这里信仰这个词显然是不可缺少的。除了信仰，人们不可言说别的东西。言说信仰也属于表示信仰之列……

基督的身体也可能患病或者受伤。何时、何地它会不患病不受伤呢？但是，教会作为此一首脑的身体是不会死的。虽然教会的信仰会动摇，它的爱会冷淡下来，它的希望会变得

微弱，但是，这信仰、这爱、这希望的基础，以及与之相连的教会自身是永存的，是不受影响的。过去和未来都永远是上帝之圣者的反射，是不会停止照射它的。教会走的是一条并非自己找到，并非自己踏上、也并非它自己所能离开的道路；在这条道路上，没有谁可以阻挡它，教会也不可以擅自长期止步不前。教会也许会跛脚、绊倒；教会也许会经常躺在这条路上，倒地假死，犹如在从耶路撒冷至杰里科的大道上，陷入强盗群中的那个人一样。然而，它克服了死亡，而且不会再次陷于死亡，因为它“已经重生，不是从那易朽坏的种子生的，而是从那不朽坏的种子——就是上帝活泼永恒的道所生的”（彼前 1：23）。教会一次、再一次地站立起来，将来也会一次、再一次地站立起来：罪有应得地为上帝打倒在地，有理或者无理地为人打倒在地，但教会却不会被逐出这个世界。教会以此一形式衰老，但接着会采取另一形式，以新的力量从头开始；教会在此一处几乎或者甚至完全熄灭，但却在彼一处作为年轻的教会重现，而且更充满青春欢乐！教会的权威、功效、影响、成就也许很小，甚至微不足道，几乎或者完全近于消失，但上帝的权威和力量却为其后盾，它永远不会徒然出现的。教会也许会成为乞丐，教会也许会变为叫卖的小贩，也许会沦为娼妓——这一切都曾经发生过，将来也会发生——，然而，教会因此却是、而且永远是基督的新娘。教会的生存也许是对基督生存的嘲笑，但由于它是后者之尘世一历史的生存形式，它便不致沦亡，不致丧失其本质，犹如基督自己那样。使教会得救、使它变得牢不可破的，并不是它从根本上没有离开基督这一事实——谁知道，教会曾经和将会是多么深刻、多么彻底地离开基督呢？也不是它

可能是和可能做的此一善或者彼一善，这毋宁说是：基督没有离开它，——像雅威不愿离开他的人民以色列那样，他不愿离开它。

[IV. 1, 770—772]

鉴于教会的分裂，在实现对统一教会信仰的过程中，**关键的步骤**应是：分裂开来的教会怀着诚意，认真倾听主的声音，通过和为了主的声音而敞开心扉，然后，也要表示愿意倾听其他教会的声音。只要一个教会这么做了，教会便在它那个地方——在不离开这个地方的情况下——踏上了通向统一教会之路。显然，教会因此举而放弃了自己的要求：在它与其他教会的对立之中，自认为是统一的教会并在这个意义上成为唯一的教会。从某种意义上讲，这一要求是为体现着教会之统一者从它的手中击落的。不容忍这一点，教会便不可能踏上那条统一教会之路，它便只会以其排它性 *credo unam ecclesiam*（“我信统一的教会”）确认统一教会之分崩离析状态。然而，由于教会确实在重新倾听主的声音，它便抛开了上述要求和此一 *credo*（我信）。一旦主敞开教会特殊生存的问题，它必定会自动地也对其他教会敞开大门，至少在下述意义上：教会愿意并准备倾听它们的言说，由此而在事实上放弃了教会作为唯一教会的自我闭锁，和排斥其他一切教会的作法。

正是由于这个缘故，接着便出现了一个实际问题：教会在未来应怎样对待教会的特殊生存本身，应怎样对待教会特殊的信仰声明和规范？显然，在此以后，教会也面临着这个问题。也许不得不以种种方式彻底摧毁教会以往的特殊实在，至少对之进行修正和更正，也许在教会的特殊生存之内进行各种各样的解放和革新。毋宁说，如果教会试图从根本上反

对这种工作方法而故步自封，它便是对自己本身不忠。不过，也可能有这种情况，即教会自己的某些东西现在恰恰被证明是正确的，教会现在认为自己有义务极其严格，而又愉快地对之进行维护和发扬。没有任何教会会不受触动、不加改变、不经更新、有能力完全固守自我地经受火的考验：某些草、木、禾秆之类的东西，将不可避免地被烧掉。当然，不论什么地方，不仅可能而且肯定也会有——时刻记住主赐予的希望——某些金、银、宝石之类经得起检验而保存下来。保存于此一个地方者，与保存于彼一个地方者——哪怕其形态在此一地和彼一地往往并非完全一致——不是十分接近和相似吗？人们在两个地方，实际上不是同时从正面行进在通向统一的道路上，而且也必然会互相认识到对方也在走着同一条道路吗？人们只需睁大眼睛面对事实！首先，人们不应停止沿着这条道路行进的步伐！这就是说：人们不应害怕一再从其开端——从各方所承认的每一基督教会之中心点来看——踏上这条“信统一的教会”之路，即从教会所从属的唯一者之主宰出发，教会是此一唯一者的身体，此一唯一者自己才真正是教会的统一体。从此一唯一者方面看，甚至教会之真实的统一不论在近处还是远处都肯定是可以看见的。

[IV. 1, 764—765]

关于基督教会对于犹太人、对于犹太教会堂、对于以色列的关系，有必要在这里特别给予考虑。教会理所当然地有义务，对它所处的人类环境中的这一既预示着种种希望，而同时又对它讳莫如深、既远且近的领域，提出它的证言。因为这一证言的内容，在以色列已经成为事件，因为作为关于此一事件的证言，通过耶稣自身，和他的嫡传门徒之口，也

通过保罗之口，首先便是针对以色列的。这一证言怎么会在后来的各个时代不再与以色列——首先正是以色列——有关涉了呢？正是这个特殊证明对象的本质，对于基督教会与此一对象相遇之初的回顾，教会与它的关系——这是由两方面形成的——，所有这些因素，迫使人们得出如下判断：基督教会循着此一方向所提出的证言，无论如何只可能是全然**独一无二**的证言。因此，我们现在只将所要进行的言说，与教会关于布道使命的解释联系起来，以便立即以反题形式加以强调。但是，就教会与犹太教会堂的关系而言，“布道”、“传播福音”并不重要。“向犹太人布道”这一概念，是一个导致不幸的概念。有着犹太教意识，并对之持认真态度的犹太人，一听到这个概念，便感到自己被误解和受到侮辱。基督教会必须清醒地看到，犹太人的这种感觉，事实上是有道理的。“布道”恰恰并非教会有义务向以色列提出的证言。如果说，保罗希望“对犹太人作一个犹太人”，那么，这就不仅是形式上的，而且事实上也完完全全不同于他所要求的：对希腊人作一个希腊人。在这里应该审慎地考虑两个至关重要的观点：

其一，绝不可以认为，基督教会与犹太会堂的关系，似乎应是向错误信仰宣谕真正的信仰，以真正的上帝抵制虚假的神。上帝——基督教会必须向世人证明其行与言者——在教会自身，从以色列人民之中产生之前，便是以色列的上帝，而且，直到今天他仍然可能只是以色列的上帝。根据《罗马书》(9：4以下)记载，*υιοθεοια* (人之成为上帝的儿子)、*δοξα* (上帝临在于世间的荣耀)、*διανηκαι* (以其一切更新与确认所缔结的盟约)、*νομοθεοια* (上帝以制定生活律例实施恩宠)、*λατρευια* (真正的敬上帝礼拜)、*επαγγελια* (上帝的预言之后

果)、πατερες (唯一真实信仰共同体中的父辈), 所有这些都属于他们犹太人。尤其重要的是, 耶稣乃是从他们的血肉中降生的; 他正是καρὰσάρκα (凭血肉), 首先是他们的基督。他们是上帝怀着自由恩宠垂爱的。为侍奉他而选召和负有使命的子民, 他们原本是上帝派到世上来的子民以作为他的见证的。“救恩来源于犹太人”(约4:22)。他们得到的这种恩宠和选召(罗11:29)是不可改变、也不曾改变过的。我们这些从各族人民中选召出的基督徒加入了他们的行列, 根据《罗马书》(11:17以下)的说法, 是作为野生的枝杈给嫁接到优良的橄榄树上的。一切时代和国家的整个由异教归化的基督教会, 都是以色列家中的客人。基督教会被纳入他的遴选和招呼之中, 与他的王生活于共同体之中。基督教会怎么可能试图向以色列“宣道”? 经过历史上如此沉重劫难的犹太人——完全应该说: 奇迹般保存下来的犹太人(并非被警醒而信仰耶稣基督的瑞士人、德国人、印度人或日本人, 而是犹太人, 哪怕是不笃信宗教的犹太人!)——直到今天作为犹太人, 仍然具有被选召和受恩宠的人之纯然化身的具体形态, 仍然是热爱和忠于上帝的自然—历史因素, 作为对旧约的活的评论, 仍然是圣经之外的唯一有力的上帝证明。我们有什么可以教授给他们的? 他们有什么不知道呢? 我们不是更应该向他们学习些东西吗?

其二, 还有一个令人震惊的事实是, 这同一个以色列却在关键的时刻否认它之被遴选和招呼, 当这时刻到来之时, 并没有认识到它自己的历史之丰盈和目的, 当向以色列允诺的安慰成为事件时, 却对之感到不满意, 当以色列的摩西和先知们向以色列说出上帝之言时, 却对之不愿理会, 当以色列

的王在它中间出现时，却谴责、排斥他，将他交给异教徒。于是，他便由从犹太人该亚法经半犹太人希洛得，到异教徒彼拉多这条弯路而成为救世主，以及我们的王。在此期间，犹太会堂成为，是、和一直是一个人类的组织，当时人类急匆匆进入一个——在应该到来者到来之后——变得虚空的未来，始终未曾得到过安慰，固持着仍未实现的上帝之言。现在，正是这个以独特方式受到恩宠的犹太人本身，必须展示一个以他拒绝他的救世主、拒绝他的得救，和他的使命为特征的、极其冷酷的生存画面；现在，他必须成为这同一个冷酷生存的镜子。我们这些可怜的异教徒，如果没有在这唯一的犹太人身上，为我们而发生并启示于我们的一切，我们也会无可救药地陷于这样一种生存的。这里有什么需要“宣讲”的呢？现在，应该看到并以切肤的关注害怕，怀有上帝之爱的上帝法庭了。人们可以，并应该与犹太人进行互通信息的交谈。但是，在福音已经——这并非偶然，也非权宜之举，并且从根本上先验地，即从人性上看不再有修正的可能——遭到拒绝的地方，这从人传播给人的福音，还能够有什么用场吗？从长远看，一切交谈又有何用？犹太人有可能离开他的本己之根，认识到首先赋予他的——恰恰因为他是犹太人——拯救整个世界的使命，完全从新的角度解释他自己的经典，而重新思考他拒绝其救世主一事，并成为后者的门徒吗？除了上帝自身的直接干预，还可能有什么——像在所有犹太人中的强硬派、像在保罗身上所发生的那样——其他途径吗？使一个真正的犹太人真正改宗，不总是一个极其非同寻常的事件吗？使整个以色列集合于自己的，为自己的整个人民而死、而复活的主的周围，这岂不是——根据《罗马书》11:15·25的记载，保罗也持此一

看法——与万事万物的终结，同时而且是在其中才可望实现的吗？这岂不是作为此一最大谜团之末世论答案，才可望实现的吗？

如此说来，基督教会是被革除了自己对于以色列的见证职司了？不！但是，作为见证职司，可能、也许可能讨论的只有一点：用保罗所使用的一个词（罗11:11-14）来说，赋予教会的使命，是使犹太会堂产生“嫉妒心理”（παροσηλωσαρ）：教会必须作为以世界拯救者形象，显现于它之前的犹太王之教会，使犹太会堂面对已经实现的上帝之言的安慰这一事件之既成事实，使它从其自身面对现在不再为之羞赧、而是怀着感恩之情，肯定并为之感动的自由遴选、召唤和恩宠之永恒证明。基督教会必须进而使犹太会堂明白它所一度拒绝者是可爱的、值得祈求的，使犹太会堂明明白白地看到基督是降临于它眼前的弥赛亚。基督教会必须以此向犹太会堂发出呼吁，使后者将它作为弥赛亚的子民与之合为一体，并进而与弥赛亚合为一体。没有任何一种特殊的职司会成为这一呼吁，成为这一呼吁者，也许是真实地存在于众人眼前、也存在于犹太人眼前的整个基督教会的生活！无庸赘言：从整体上看，教会过去和现在恰恰不是这一呼吁。一直到今天，基督徒都没有能够作为其最本己的现实和真理的见证，作为已经实现的旧约记载的上帝之言的见证，而使以色列折服，更谈不上使它产生“嫉妒心理”，让它明白那一个国度——作为大卫之子的国度——的临近，使它明白拿撒勒的耶稣是可爱的、值得祈求的、令人向往的。总的说来，教会作为整体并没有从这一方面给犹太人留下令人信服的印象。教会曾经与他们进行过讨论。教会对他们时而容忍、时而进行迫害，时

而听任迫害者迫害他们，而并没有对之提出抗议。教会为他们出具——这尤其糟糕！——受洗证明，作为进入文明的西方社会的入场券。诚然，教会也曾试图认真地对他们中的个别人进行“皈依劝诫”。教会为他们所能够做的唯一现实的东西是，有力地证明他们的本己生存，进而证明已经降临的犹太王和救世主，以及临近的国度，但是，这却并没有付诸行动。所以，时至今日，教会仍然没有对他们清偿他所拖欠的这一切。我们对这种应做而未做的情况，要么根本就未曾审慎思考，要么立即以对犹太人提出的种种（合理的或不合理的）反指控，加以掩饰，这种情况，实际上构成了教会史中最阴暗的一章，这也许是基督身体上，所有伤口中最深、最重的一道伤口。今天的普世教会运动，虽因罗马和莫斯科的缺席而深以为憾，但更因以色列的不参与而苦恼！教会必须与犹太会堂共存，并非像蠢人在内心所说的，与另一个宗教或者教派，而是与教会本身所由产生的本根共存。教会只有与犹太会堂一起，方才能够和愿意，不再以那种唯一可能的方式生活。教会不可以——哪怕它一丝不苟地恪尽职守——自我安慰，无视这道伤口的钻心之痛。一再出现的**犹太人问题**，是教会的任何职司所未曾回答，也是不可回答的**基督徒问题**和**教会问题**，它作为未得解决的问题，因而也是作为投在教会，在异教徒中的传教活动之上和之后的阴影而存在着。

[IV. 3, 1005—1007]

一个**基督徒**——从最贴近的字面理解来解释，这显然指：一个以特殊方式从属于**耶稣基督者**——有别于一切人之从属于**耶稣基督**的方式（因为他是为一切人而死、而复活的，因

为彼时彼地一切人都应以他的名字跪拜，一切人都应附和那一信仰声明)。据《约翰福音》1：11 记载，基于他的选择和使命，一切人都是**从属于他的人**，都是他的财产、他的子民。而基督徒之从属于他的方式之**特殊性**在于：他们生存于其他一切人的中心，这是——用最一般的新约词汇来说——由于他们对他的**信仰**决定的，即通过使他们得到解放而又受到制约的**主动认知**，他们明白，一切人都属于他，因此，他们也从属于他。在对他们这种信仰的主动认知过程中，他们超前采取了，在彼时彼地也应作为一切人的生存形式之生存形式。从这一特殊涵义上讲，在此时此地**并非**一切人，而只是基督徒从属于他，只有后者是从属于他者，是他的财产和子民。

[IV. 3, 604—605]

人们只要抱有必要的真诚，只要运用具体的想象能力，便不得不承认：**我希望成为和做一个基督徒**，我为他而敞开心扉，我希望成为和做一个目视者和倾听者、一个志愿和准备奉献于他者、一个爱戴他者。作如是说和听如是说，至少与下述说法同样**令人感到奇怪**，与之相对应的情况，也是另一方面的前提：**耶稣基督为我和我的同属显示自己**，进入我们的视野，向我们启示自己本身，并以自己本身启示上帝之爱，以及我们的本己存在：**我们是上帝通过他——通过他从死者之中走出来而复活——所垂爱的人**。这是一种一无所知的情况，在这种情况下，人们虽然认为很难，或者根本不可能把握和理解：**耶稣是为了我们而复活的**，是作为我们的代表、我们的主和首脑而生活着的；但是，人们却认为另一种情况是可能和相对容易实现的：**我们，这些我们所认识，或者至少应该认识的人们，从他那一方面受到关注，面对着那一方面**

就我们所作出的决断，而现在甚至在作出自己的决断、在实施推断时，也受制于那一方面；我们在那里开始成为基督徒，而今天、现在**重新开始**成为基督徒；我们曾经为此而被唤醒、而被选召，今天、现在再次被唤醒、被选召：我们怎么会恰恰会得出关于我们的第二个命题，即我们是**基督徒**呢？为了使之可信和成为现实，似乎那块堵住墓穴的石头，不必从墓门移开？它至少是那么巨大而沉重的！肯定比亚利马太的约瑟园子里墓门的石头更大、更重！

[IV. 2, 343]

这无疑是在嘲弄从我们方面所作的一切解释。只有当一个人，恰恰不可能从其自身方面是基督徒的时候，即在他——从我们赖以栖身的洞穴中走出来——没有给予自己本身，以成为基督徒的权力和授权的时候，他方才可能是基督徒。我们在自己身上所能发现者，我们——如果我们进一步追问的话——从那些洞穴中所听到的迎面而来的嘲笑，这一切都反对我们是基督徒这一说法，都否认我们的基督徒自由。如果我们在自身之内寻找这种自由，寻找我们之为基督徒的根据，我们便会放弃它，我们便会否认自己是基督徒。在一个人做忏悔（每天忏悔）时所完成的飞跃，从一开始而且每一天都是巨大的，以致它不可能被解释成我们自己所完成的，或者至少是我们自己所准备、因我们自己的助力而减轻和达到的飞跃。凡是认识自己本身的人——基督徒恰恰认识自己本身、——便不会将自己本身解释为一个有能力完成此一飞跃者。他宁肯完全打消关于他完成，或者有能力去完成一次飞跃的整个念头。在这里，没有人会飞跃。在这里，只有人——而这正是基督徒——被承载着，犹如驾着雄鹰的双翼。如果

他将自己心灵的悔悟归结于他自己的能力，如果他认为自己有能力听到“今天，今天！”，即他的心灵事实上不再冥顽不化，那么，他必然会立即重又使他的心灵陷于冥顽无悔状态，而这一次也许是不可救药的了。基督教的“我不能改变”一说，与其他一切“我不能改变”的提法，是尖锐对立的，是根本不同的，其分野在于：后者指的是我们本己的能力，而前者指的，肯定并非我们本己的能力。前者说明一种缺乏相应人性潜能的人的行为，一种接着便成为事件的纯然行为，这一事件表明：新约中所曾指待的另一种更为巨大的力量，将在事实上借助于一个人，和在这一个人身上表现出自己的强大。这一力量，面对他不仅说出“然而”（Dennoch）和“为此”（Darum），而且还在他身上加以实施，这一“然而”和“为此”超前把握和超越他，以及从他自身之内产生的矛盾，将此人——不顾上述整个矛盾——置于那一开端，一再将他置于那一开端，并因此而使他踏上那条不断重新提出新推断的道路，使他进入皈依的自由。由于他的行为，由此而得到根据，他的确是不可改变的，而他在所有其他方面，事实上却又是可能改变的，不论他是如何声嘶力竭地强调，他之不可改变性。基督徒由于自己是基督徒，而且将自己理解为，并公开声明是基督徒，他便可能期待此一种力量的运作，成为他此一存在的根据。众所周知，他相信他“并非凭借自己的理性和力量，便能够信仰或者走向他的主耶稣基督的，而是……”他之实现此一信仰和走向，只是由于他是这另一个更为巨大的力量的运作之见证，是由于他对自己的作为，和对他人之可以作直接见证，怀有感激之情。如果他希望达到任何不同于和超过感激之情的东西，他便不是基督徒了。如果他

要对自己之为基督徒作另一种理解，而不是理解为此一感激之情之实现，那么，不论这另一种自我理解是什么形式，便都是他对自身之为基督徒的误解。这是不容发生的事，以便我们根据新约所期待的前提，可以发挥作用，可以稳妥、愉快地得到实现：**我们是基督徒。**

[IV. 2, 344—345]

让我们现在讨论**非基督徒**：对于这些人耶稣基督虽然同样是其所是者，正如对于基督徒那样；对于这些人，他虽然也是临在的和活动着的，但他们却认识不到他之为耶稣基督，因而他们在此，而他却似乎并不在此；他们并没有从其自身方面接受耶稣同样对于他们也置身于其中的那种关系，因为他们根本没有觉察到，他已经为他们所作过的一切。所以，他们便不可能认识、肯定、理解自己本身，以及他们由于耶稣基督与他们的关系，而同样赐与他们的自由，他们因此也不知道如何利用这一自由，这并非由于耶稣基督仿佛不是同样为他们而死，为他们而复活；这并非由于他们仿佛不是同样通过耶稣基督而与上帝和解，在耶稣基督之前得到辩护并为了他而成为圣徒！这仅仅是由于他们因背离耶稣基督，而不能从一切同样大量而毫无偏见地加在他们身上的善中受益；这善对他们而言，是作为他们的未知值而悬浮于空中的，这善没有在他们中间，通过他们或者在他们身上变成现实，因而在某种程度上被浪费了。这只是由于圣灵在他们那里被拒于关闭的门窗之外，圣灵接触不到他们，无法在他们身上居留与活动，不能将耶稣基督的双重许诺给予他们这些不认识他的人，不能使他们有资格成为这一许诺的接受者、承载者和占有者，不能从其内在上规定他们的此在，并使之有资格

成为他们自己的精神、意志、心灵和秉性的统领者。当然，他们自身由于不认识耶稣基督而不能够、也不愿意寻找、请求和叩门。他们怎么会找到呢？怎么会给予他们、为他们敞开大门呢？他们恰恰不能够、也并不愿意交出他们自己的精神和意志、心灵和秉性。圣灵怎么会与他们保持共性，以便重新将这一切给予他们呢？不过，有一种东西他们也并不缺少，这一种东西比他们所缺少的一切都更加重要：这便是**圣灵**。圣灵通过耶稣基督复活，也同样被许诺**赐予**他们，并与之一起也给予了耶稣基督的双重许诺，即永恒的和有时间性的许诺。他们作为生存于“无灵性状态”之中的非基督徒，并不是注定——或者只是他们自己造成的，但他们自己在这里，却不是最后的决定者——应生存于“无灵性状态”的。他们之中没有任何一个人会注定如此的，哪怕他表露出一副最激进、最冥顽不化的渎神者的姿态，哪怕他在控制着自己的人性的过分人性的自负和愚蠢之强有力的作用下，一味地滥用自己的生命所应有的自由。在耶稣基督复活这段时间之内，并没有产生一场使他永远只能作为非基督徒，即在“渎神状态”下存在与生活的厄运：既没有外在的、基于这段时间的条件和结构所形成的，也没有内在的、基于他自己本身所形成的厄运，更谈不上上帝会加给他什么厄运了。可见，非基督徒的任何防范、任何反抗、抵抗和无理行为，都改变不了下述事实：非基督徒同样也生存于为上帝出于善意，即作为结盟的外在理由，并为了他的得救而创造的世界之中；也生活在为了实现此一盟约，为了实施他也在其中被遴选的选召，而与耶稣基督和解世界之中；非基督徒同样也是作为与上帝达成和解者而生存着的。耶稣基督也是为他而死、为他而复活的，

耶稣基督以其复活的力量同样也是非基督徒的主和解救者。这就是说，非基督徒同样得到圣灵和他最后的两项许诺，以及寓于其中的全部力量的预兆。但是，非基督徒不是此一圣灵的接受者、承载者和占有者，而且，只要他尚不认识耶稣基督，他便尚不会是圣灵的接受者、承载者和占有者。可见，对于非基督徒尚缺少的一切，不应简单地、绝对地认为，他缺少，而是应该说：他尚缺少。这当然便意味着：非基督徒尚未在里面，尚未在为圣灵的许诺所推动的生命之活的洪流之中，非基督徒尚未生活在给予他许诺的光、力量和恩赐之中，非基督徒尚在外边，尚在此一洪流之静止不动的岸边石块之上。反过来也可以说，非基督徒在里面，在一方干涸的土地之上，尚在外边围绕着这方土地的绿色牧场之上。洪流也已经在为非基督徒而奔流，绿色的牧场也是为他而存在的。圣灵的预兆已经在为他，已经在向他发出。这就是说，由于耶稣基督也是为非基督徒而复活，于是，耶稣基督的力量和圣灵已经在中途、已经准备降临在非基督徒身上，居住在他心中，给予他许诺，让他分享这许诺的光、力量和恩赐，由内向外重新并且一再重新塑造他的生存。在圣灵在众基督徒中间、在他们身上和心中所做、所影响和所完成的所有一切中，没有哪一种东西不是像截堵住的潮水那样，时刻准备着同样在非基督徒中间、在他们身上和心中成为现实。一旦那通过圣灵在耶稣基督身上行动着的上帝出现的时刻到来，便没有任何非基督徒的背离、反叛和对抗能够阻止圣灵就非基督徒而言说的，同样而且正是为了他们、针对他们的预言之实现，能够阻止他们——一旦他们认识到耶稣基督，并认识到自己是通过耶稣基督而得到的宽恕的造物——结束自己

的无知状态，能够阻止他们发现他们的自由之为自由的品格，并从而分享这一自由的活动，总之，这时任何东西都无法阻止他们按照基督教徒的要求，变化和更新他们的生存。现在，他们闭目塞听的状态尚在像一条堤坝似的，堵住汹涌而来和不断上升的潮水。但是，潮水已经足够强大，而堤坝却几近于崩决，所以，聪明的做法是，与其等待堤坝崩坍、潮水涌入，不如考虑一下另外的出路。从这层涵义上讲，耶稣基督也是那些信仰非基督宗教的人们的希望。

[IV. 3, 409—411]

凡是作为基督徒而怀有希望者，他在某种程度上便是作为空位守护者，而从两个方面表现其希望的：他占有和守护着岗位，为之看顾。缺乏后一种功能，上帝便不会让一个事件在通过耶稣基督与他和解，并由此而奔向自己的目标和终点的世界上，顺利进行。在这个世界上，应该有这样一些人，他们尚在深夜之中——也许正值午夜，也许尚未到午夜，也许远处已经晨光熹微——便已经在翘首张望早晨、张望“正义太阳”的上升——不论是远是近——张望整体之目标和终点，以及它在光明中之新的，不再有终点的开端。这些人翘首张望时所怀有的不可抑制的，永恒的躁动不安，影响了其他人，其中至少有几个或者多个人，不再一味睡大觉，不再觉得，好像没有发生什么事似的，好像将来除了习以为常者以外，也不可能发生什么事似的。于是，他们便暂时以其微弱而又并非无懈可击的方式完成着——从这一点上讲，他们是上帝之空位守护者——上帝自己在他降临之日，最终以其强大力量毫不含糊地、不容争辩地将要完成者。人们也可以将正在实现其希望的基督徒，理解和看作是为他周围的、现

在似乎普遍还在沉睡的整个人类而看顾的空位守护者。他们有朝一日必将觉醒，这肯定并非由于他们自己的决断和善良意愿，也不是由于某些灾难产生的轰鸣巨响，而是响起了长号，这长号现在还没有人能够吹；即便基督徒也不会吹，但有朝一日它将响亮地吹起来，吹向教会和世界。基督徒现在只能代替正在沉睡的教会和世界而为其他人值岗，不时地使他们注意到他是守护者。教会和世界暂时恰恰希望以**基督徒的身份、由基督徒所代表，借着基督徒的形象出现**。所以，从此一方面看，基督徒也是空位守护者，尽管他这时是屋顶上一只最孤独的鸟儿。人们也可以概括这两种观点，而描绘出另一幅画面：在现实中成为事件的基督徒之怀有希望的生命，是已经播进当今世界之中的永恒种子，或者更正确地说：整个世界即将得救的种子，尚只是种子，尚只是为基督徒自己和其他人被隆冬坚硬的冰块覆盖的种子，但却是已经富有生命力的种子。它作为种子虽然必将死去，但将会——春天会为之提供助力——绽开发芽，像福音书描绘的芥子那样（太13：32），长成大树，比一切园林植物都高大，以致天上的鸟儿将飞来在它的枝杈上作巢。基督徒不应延误，而应尽快占据那一岗位，守护着，成为那颗种子。这就是说，**最终是为了他自己，而最初是为了职司的缘故，只有履行此一职司他才可能是基督徒，真正生活于他因之而得到解放的希望之中。**

[IV. 3, 1071—1072]

圣经中一切选召故事的共同之处是：**被选召就是获得一项委托**。已经被选召，这对于这些故事记述的被选召者而言，意味着：**生存在于实施此项委托**。人们不得不作如是说，这是一种在实施委托过程中的生存。由此可见，这并不是说，他

们在获得委托后便可以继续以某种方式独自地、自顾自地生存下去，然后再在其他人之中献身于自己的职司。实际上，基督徒获得了委托，也就自己投身于它，基督徒的生存只可以为实施此项委托的意志所主宰，基督徒作为人之所是者和所拥有者，他们作为人之所愿者和所为者，这一切都必须退居第二位，被置于实施委托这一使命之下，基督徒便被从其余人群的行列中呼唤出来，因为后者普遍承认的个体和集体目标，对于他们而言已带有根本的局限性，其习惯、礼俗、律例对于他们也正在失去其理所当然性和不可动摇的地位。基督徒只能在实施其委托的框架和联系之内，对其他人表示尊重和认真对待。于是，基督徒便真正与其他人——在与其生活和作为不分离的情况下——处于对立地位。正如基督徒不再属于基督徒自己那样，他们也不再属于人类社会，当然，他们是不会终止其为社会的一员的资格的。这便是圣经故事所记述的被选召者的情况。但是，这与下述情况有着直接关联：他们当中没有任何人是从另一个人，或者从人类社会接受其委托的，相反，他们所有的人都是从上帝接到委托的。这同时也意味着：基督徒之中的任何人都不曾为自己寻找和选择委托。这委托对他们所有的人，都是崭新的和陌生的，它自身占有了他们；基督徒当中不止一个人对我们说，他们害怕接受委托，他们认为自己不合适、没有能力、不配实施此项委托，但接着却不得不——因为在他们占有委托之前，委托已经占有了他们——去实施它，随之也便乐于和有能力去实施它了。基督徒中没有哪一个人只是顺便、附带地或者只是在一定期限之内得到这项委托的。而且，即便关于加诸他们的 *character indelebilis*（“不灭的品格”）的想像也似嫌过分

肤浅，以致无法说明作为对他们整个世俗存在的占用所发生的事：在这发生之后，基督徒恰恰只能够为他们所接受的委托而生活。然而，由于他们所由接受委托者——而且以如此完全被占有的形式接受它——是上帝，所以，便不存在他们为实施此项委托而需要的力量和技艺的问题了。上帝没有徒然地将他们呼唤到自己身边。上帝委托基督徒，他自己便也随之承担了义务。既然他使自己的事成为基督徒的事，那么，基督徒的事也就成为他的事。他使基督徒合法化，他授权给他们，指导他们，给他们以食物，给他们以饮水。上帝的临在，是基督徒在其他人中间生存的秘密。上帝的行动是基督徒的行动之隐蔽的和具有巨大承载性的根据，是推动性的理由。正是从这一点上隐约地透露出，基督徒之被选召，事实上也包含着他们个人的受恩、更新和受赏赐：这是第二位的和次要的东西，对此基督徒肯定不会觉察不到。但这第二位的的东西却永远与基督徒的地位之第一位的和本然的东西相联系，而且，只有在与之相关联的状态中才有力量、才持久存在。基督徒的地位之本然性的东西使他们作为被选召者而明显地优于其他人。这种本然性的东西，便在于基督徒以实施上帝给予他们的委托为己任的生存。这一委托使基督徒成为他们之所是者。基督徒的位格存在、占有和权限、名誉、欢乐、帮助、安慰和鼓励、他们个人因被交付以委托，以及他们可以 and 应该实施委托而发生的整个升华——所有这一切构成了必不可少的，对基督徒实际上永远起作用的氛围，而他们接受的委托，却是他们生存的中心。

[IV. 3, 658—659]

假如被遴选者的永恒幸福，仅仅被理解为接受、拿来和

占有，假如他的幸福之在本身，在某种程度上被视为他的命运的终结，假如他本人在某种程度上被当成一条死胡同，在这里，上帝赐予的内在完美和欢乐之流成为一潭死水，假如人们认为进行着遴选的上帝满足于给被遴选者以这种幸福之在，那么，被遴选者的永恒幸福，作为分享上帝自己的幸福之结果，便被误解了。因为上帝自己的主宰权是爱的化身，他怀着这种爱永不停息，永不知疲倦地证明和宣示自己，表现和通报自己，使人承认自己。所以，爱作为耶稣基督的主宰权，完全不是自我目的。相反，正是由于爱被授予这唯一的被遴选者，并为他所接受，正是由于爱成为他完整的占有物，便成为上帝和他自己继续发挥影响的行为。所以，爱作为以色列和教会的主宰权也不是这样一笔财富，其品格似乎完全在于它为以色列民族提供享受，而是爱在这个民族的作为中，起作用并展现自己，而人民可以分得的享受也必然与此相联系。每一个别遴选者的主宰权也完全如此。个别遴选者只有既将主宰权视为内在的幸福，又当作过渡性的幸福，当作感恩的理由和起因，他才可以将之接受、拿来和占有。假如这种主宰权不是对上帝之爱、对上帝行为和作为的主动参与，假如人永远是上帝主宰权之客体，而不是其主体，那么，它又怎么会参与上帝生活，实现他所给予人的结盟团契呢？被遴选者需要上帝，可以将他当作时间和永恒之中的完整欢乐的理由，这与下述另一种情况是一回事：上帝主动将被遴选者纳入自己的生活、自己的行为、自己的作为之中，——上帝也需要被遴选者，他也可以在实现上帝自我赞颂的服务中，使自己为上帝所需要。这种服务以及被遴选者的永恒幸福，便在于对上帝之自我献身表达感恩。上帝选择被遴选者以便使

他的生存成为唯一的感恩。被遴选者感恩，他的整个人格都是此一感恩，——这便是被遴选者的命运。为此，上帝通过选择耶稣基督，通过选择以色列和教会，通过选择此一个别人来将自己奉献给他。被遴选者有权利感恩。这便是个别人之被恩宠遴选的秘密。

那么，感恩、永恒幸福以及为上帝所垂爱是什么意思？显然，这是指人在其存在和作为中，**体现和摹写**上帝本身之主宰权，及其运作以及参与上帝的生活。仅此而已。感恩是对善行的反应，因为善行本身是不可重复、不可归还的，它只能够以一种与之相符合的、自我反映性的回答被承认和证实其为善行。感恩就是制造这种相符合的情况。因此，被遴选者对上帝恩宠的感恩便只可能是制造与此一恩宠相符合的东西。只能如此，必然如此！被遴选的人的命运便是与仁慈的上帝相符合，成为他的创造图像，成为他的摹仿者，并非自己勾画的上帝图像和人的图像之摹仿者，而是摹仿遴选他的仁慈上帝自己，和上帝之为上帝，这是人的义务。这是人应做而未做者。上帝在人存在之前便已经决定了他服务于自己的命运。上帝在彼岸，在超越一切自决的上天，决定着被遴选者的命运。只有在对他、对仁慈上帝的摹仿中，被遴选的人才可能有自己的生活。被遴选的耶稣基督，即造物之成为肉身的感恩，无非是这种对仁慈的上帝之摆脱一切任意性，并恰恰因此而充满欢乐的体现和摹仿的原初形态，无非是上帝作为之摹仿者，——难道还可能是别的什么吗？被遴选者的教会难道不是子民和集合群体，还可能是别的什么吗？正如教会为上帝恩宠所创造那样，它也将传播关于这一创造的信息，展示和赞颂它的创造者，不是凭着自己的臆想和虚构，

而是如实地像上帝所要求的那样：将上帝精确地展示为他向它自身所显现的形象。同样，那一位个别被遴选者也由于上帝之恩宠选择，而成为他之所是者，因为通过其教会的中介，耶稣基督之被遴选，也成为个别人自己之被遴选。成为恩宠遴选之见证是人的命运，是上帝与被遴选者共有的意旨，而他本质的内涵和规定，便在于实现此一意旨。上帝之仁慈的满足感，不仅在被遴选者身上，而且通过被遴选者实现，正是因此方才在被遴选者身上成为现实和表现出力量！恰恰在这一点上，被遴选者是上帝的现实客体，而他作为上帝的见证，也成为上帝的主体。

可见，被遴选者是这样一种人：他为仁慈的上帝服务，并接受其委托。如果被遴选者因被遴选而为圣灵的活动所呼召，这就是说：如果被遴选者通过耶稣基督而被遴选的情况，可以被宣示给他，如果他可以怀着信仰接受由此而向他发出的预兆，那么，这不仅是对他个人的呼召，而且作为他个人之被呼召，同时也是对他的职司上的任命。于是，不仅他的得救和永恒幸福由此而向他作了披露和许诺，而且也使他领受了作为见证的事奉职司和委托。正如耶稣基督作为上帝主宰权之当选载体，是履行职司的位格，正如被遴选的教会的生存，是耶稣神职的生存之摹写那样，每一个个别被遴选者的生活，也是如此。与上帝对于他之所是者，从内在上不可分割地联系在一起，是他对于上帝之可以是者；与他的得救相联系者，是他之被应用；与他之信仰上帝预兆相联系者，是他对于广泛宣告此一预兆所承担的责任；与他的永恒幸福相联系者，是他在完成作为上帝恩宠选择之见证的职司，和委托时的顺从精神。作为他的永恒幸福之理由者，恰恰同时也是

他的职司之目的和内容：这便是他之被遴选，因为这是通过耶稣基督和他的教会之被遴选，并与之一起发生的。他之被遴选，是为了在他所在的地方，为他之被遴选，和为耶稣基督及其教会之被遴选，提供圣灵和力量的证明，是为了从他自己那一部分上，证实和显现上帝的一切道路和作为之开端：这是主宰一切的主的决断，是独一无二的真理。他之被遴选，是为了以他微弱然而却是完整的声音，加入来自上帝恩宠选择的欢呼，加入响彻他的全部创造，伴随着他的一切道路和作为的欢呼。这是他的命运，这是他的义务和应尽而未尽的责任。如果他不准备做这一切，他必定会怀疑和否认他之被遴选。由于上帝对他仁慈，上帝便要求他赞颂恩宠，上帝凭借恩宠在世界产生之前，便已转向世界，而且始终面对着它，尽管他使自己的形体消失和变化，或者说，他正是通过自己形体的消失和变化而面对世界的。

每一个别被遴选者本身都是上帝的信使。这是他的职司和委托。为此，他可以体现和摹仿上帝恩宠之主宰权。在这一点上他表现了他的感恩之情和永恒幸福。他已被派遣出发，他是使徒。于是，耶稣基督被选中而成为恩宠使徒，并处在作为他整个教会之生活内容，和生活制度的恩宠之使徒职司的相互关联之中。被遴选者的命运便在于，他从自身方面让他自己所点燃的光放射出光芒，传播他自己有权利接受的，关于上帝仁爱的福音，使他得到的呼召，成为他自己的事，以此而使他有别于其他所有的一切人，他与他们、而他们又与他区别开来：这一阴暗的对立，正在进入被遴选者对于所有的人应承担的使命所发出的光明之中。被遴选者让他们知道，他们所尚未知道的东西，这也是被遴选者自己以往也曾不知

道者，只是由于他被呼召现在才为他所知道罢了，但是，被遴选者必须对自己正是由于他被呼召而知者，表示笃信。被遴选者反对他们被卷入于其中的谎言。但是，即便像被遴选者这样的人，如果没有被宣谕以真理，也是会无可奈何地被卷入谎言，而不能自拔的。正是由于这个缘故，反对谎言，便必定是被遴选者生活的必然性。被遴选者面对着他们必须记住，他们在福音通报和信仰圈子之外所过的迷惘生活，是一种扭曲，如果没有耶稣基督，这扭曲也会发生在被遴选者自己身上的。被遴选者必须期待着圣灵的作为，同样也是对于所有的人的人生所作的决断之结果。被遴选者借助这种记忆与期待，与他们搭话。正如在他自己身上揭示出这一决断的时候，争取他一样——即不用人的游说术，但又不可不用它来向他披露，上帝在耶稣基督身上所作出的恩宠选择——被遴选者自己也必须以同样的方式争取其他人，向他们解释曾经向他们提出的要求，邀请他们分享被遴选者自己被允许凭借其生活的希望。我们不要忘记，所有这一切，从原初和本然意义上看，都是耶稣基督自己的事业，是为他服务的以色列和教会的中介性事业。但是，凡是借助耶稣基督而被选中，并进入他的教会的人，便成为这一事业的见证，并参与耶稣基督及其教会的职司活动。被遴选者所做的不可能超过信使所应做的，也不可要求他尝试去做超过信使所应做的事。被遴选者无法避开履行此一信使职司的命运。使自己胜任此一职司，通过完成这项使命而为把握和充实他的生存留有余地，这将是他的荣幸和快乐。

[II. 2, 456—459]

现实的耶稣基督教会是：(1) 一个共同体，在这个共同

体中人被赋予**认知世界原貌**的使命。世界并不认知自己本身。由于世界不认知上帝，因而不认知人，因而也不认知上帝与人之间的联系和盟约，所以，世界便认知不到，它作为世界从何而来、现在何处、走向何方；所以，它便认知不到将它分割开来者，和将它合拢一起者；所以，它便认知不到福与祸、生与死。世界对于它自己的现实是盲者。它的生存是黑暗中的摸索。耶稣基督教会之第一个基本内涵便是为世界而在此，它受派遣来到世界：由于教会可以认识上帝和人，以及上帝和人之间达成的盟约，教会便被赋予**认识世界原貌**的使命。人们可以而且必须说：由于教会也属于世界，它便成为世界上的一个场地，在这里，世界睁开观察自身的眼睛；在这里，将结束世界对自身的无知状态。总之，在这里，世界真正可以认识世界自身的现实情况。从教会之为世界而在此，从教会之受派来到世界这一基本内涵，必将推导出它可能和应该为世界所做的事。假如教会不**认知世界**，教会怎么可能为世界做某些事情，它为之所做者又怎么会恰恰是所应做者呢？正是为了**认知这世界**（因为要认知上帝与人以及两者之间的盟约），所以，便从其内部，借助和运用其论证，使世界特别注意到并坚信，教会的本原是耶稣基督的预言，它是通过启示和借助对于表现在基督身上的上帝和解行为的认识，而被创造出来的。对上帝此一行为的启示和认识本身，也是对世界现实状态——这一状态为上帝的此一行为所纠正、改革和更新——的启示和认识：即启示和认识世界的本原、教会的当前状况和目的、它的可能性和局限、它的正当行为和不正当行为、它的困厄和希望。教会首先和从根本上是以此为基础所达到的**认知而面对着世界的**，教会总是给予世界

——因为它自己也属于这个世界——以帮助。

所谓认知世界，具体的讲就是：认知人，即自由和坦诚地观察和理解人是谁、是什么、在何处，是怎么样的。这就是说，时时刻刻注意到，人的生存和环境是什么涵义，即他为上帝之善良创造、为他自己的逾越行为，及其后果的干扰性因素所制约的生存和环境，为上帝恩宠所决断和主宰，因而为其制约的生存和环境究竟是——不论从总体上还是就个别而言，不论从内在上还是从表现上看——什么涵义。

所谓认知人，就是说：将全部人生的所有这三个制约条件放在一起进行考察，认定其中任何一个条件都与其他两个条件处于正面和负面关系之中，这就是说，在观察每一个个别的人，以及每一个自然的和历史的群体时，都注意到上帝的善良创造，人自己的罪和上帝之和解性恩宠，必将同时规定着人的此在与本质，人的为与不为。

所谓认知人，就是说：以真诚的尊敬评价人的大或小、或集体或个人的成就和作为之积极意义。这也意味着，对他们的局限和颠倒、迷误和残暴既不戏剧化，也不轻易忽略，而是在他们有罪的范围之内，冷静而肯定地将之作为不堪忍受的恶，紧紧盯住不放。除这两点之外，这还意味着：通过上帝为他们所有的人而是者和而为者，认识人性之善和人性之恶的局限性。

所谓认知人，这就是说，看到和理解他们所有的人——强者与弱者、聪明者与愚蠢者、富有者与贫穷者、领袖人物及其自愿或不自愿的附庸、游手好闲者与勤奋者、宗教徒与非宗教徒、表面上或者实际上遵循市民制度的轨道而动者，与大大小小的违法乱纪者、东方的与西方的文学家、报纸撰稿

人与说谎者、基本上从事或科学或技术、或美学或政治、抑或教会活动的人与许多一无所是、对一切都不感兴趣的人——他们既是受到推动者，又是受到阻碍者。

观察和理解人，在于认识到，他们所有的人都是受一种正常或者不正常的对于某种他们认为有意义的生活的信仰推动着的，受一种多少有些合理，但却可以理解的忧虑推动着的：要求人在某种情况下宁可吃亏，指示他们以某种方式贯彻自己的意志；在于认识到，他们在上述两种情况下都由于 *condition humaine*（人自身的条件）的限制而受到阻碍：由于时间短促、由于环境和自身参与能力的局限、由于加诸他们的或者或多或少是他们自己所造成的“境况”、由于某些已知或未知的竞争者和对手。不可忘记：所有这些受推动者和受阻碍者，从其自身方面又是作为推动者和阻碍者，而活动和发挥着影响的！

认知人在于，在观察和思考这一切的时候，首先还要看到和理解，上帝是所有一切人的上帝，他的全能的慈悲无一例外地普照着一切人，普照着他们的峰巅和谷底、光辉和苦难。不论他们会怎样失去自己，但却不会失去上帝；不论他们多么对抗上帝，但却没有能力逃离他。他们是上帝之手创造的，同样也为上帝之手引导着、扶持着。

认知人在于看到和理解，正如耶稣基督是为他们所有的人而死、而复活那样，上帝的恩宠也是为了他们所有的人，向他们预言和针对他们的。既从批判角度，又以包容态度认知人、发现人，这便意味着认知世界之现实状况。既看到世界自身包含着差异、对立和矛盾，又要注意到它作为通过耶稣基督而形成的整体始终是与上帝一起的，如此观察到的世界

便是世界的本来面貌，便是**现实的世界**。

从另外的角度所看到和所理解的世界，并非世界的本来面貌，而是以某种理想主义或者实证主义、甚至以存在主义科学地或者神秘化地、怀着道德或者非道德的意图，感伤地或者轻率地，总之是以某种不良的原始性和片面性设计的**世界图像**。世界在绘制和观看着一本充满此类图像的书，它自认为以这种方式便可认知自己本身，每次都能真实地——其实是最不真实地——为每一幅新的世界图像掀开新的一页，实际上它每次都未看到它自己的现实，并因此而在黑暗中摸索。人——所谓世界指的就是人——在这些图像中，恰恰是看不见的，也没有得到正确解释。所以，这些图像不断地变化着、一再被换成新的也就并非没有道理了！当人们像在这些图像中所表现的那样，因他们的道路和现状不同而互相对立，而不是从各个方面自己进行有效的总体观察的时候，他们怎么会被看到和理解呢？不过他们不是始终与上帝一起被观察，这种总体观察的品格又从何而来呢？如果这种观察不是从上帝借助耶稣基督，而与他、与一切人缔结的盟约的坚实根基出发进行的，教会怎么会具有批判性和包容性，怎么会是强而有力和明确无误的呢？由于世界没有这方面的能力和意愿，便不可能看到它自身的现实。

教会在世界上是这样—一个地方，在这里，人们可以以上面描绘的自由、坦诚和普世性，以那种批判—包容性的善，认知人，即认知世界的本来面貌。人们果真能如此认知人、即认知世界的本来面貌吗？这种认知天赋自身，便包括认知运作的问题。由此而提出的课题是否被认识和把握住了呢？现实的耶稣基督教会存在吗？正确的判断是，这个问题指的也

是正确的 *nota ecclesiae* (教会之名), 即现实的耶稣基督教会不可缺少外在标识。教会在此一方面以及其他任何方面不仅以秘传形式 (*esoterisch*), 而且也以公开明传形式 (*exoterisch*) 生存着, 教会不仅是隐秘的, 而且是可以看见的, 教会周围世界的人都可以清楚地看到。正是圣灵之警人彻悟的力量, 正是真切的基督之爱推动着它, 使教会可以认知世界的本来面貌, 这对于局外人, 甚至对教会自己和教会的成员当然是不可见的, 只有怀有信仰才可以认识到其真实性和现实存在。只要人们被赋予使命而在完成着认知运作, 这种隐蔽状态中所奠立的认知, 对于处在外边的人也必将是可以察觉到的, 这是由于教会在迎着他们走去, 表露出对于他们的想法、说法和将向他们所说的, 最终是由于教会要向他们转达他们所应承担的委托。教会的存在和活动必将直观而深刻地使他们——不论他们对此可能会采取什么立场——看到和想到, 他们所面对的教会是一个由人构成的共同体, 这些人在其所在的其他地方、以其自己的方式至少在真诚地设法观察和理解他们的世俗状态, 这些人显然是有能力做到这一点的。他们不致从现实的耶稣基督教会方面发现自己被陌生人当作陌生人来观察和评价、指称和对待。在这里, 他们至少是熟悉的人。也许他们在基督徒共同体中, 所遇到的批判——包容性的善的理由——即上帝作为他们在其中被观察的可见视野之秘密、本原和目的——对于他们是而且始终是隐蔽的, 然而, 这一善的可见视野本身——不论它是多么深不可测的谜团——对于他们却至少是可以感知的。人们可以而且也理应将这看成是判断人们所从属, 并对之共同承担责任的教会, 是否正常的标准, 判断人们自身作为此一教会的承担责任的成员, 是

否正常的标准，而这又是一个基本标准。只要那种对世界之本来面貌的认知之自由、坦诚、普世性和善，对外是完全不可见的、不可察觉的、不可感知的，只要教会没有从这一方面使它周围的人进行思考，只要这些人有一种印象，似乎这里面的人们并不认识他们，而且在这种不认识的情况下与他们交往、向他“传言”如此等等，那么，这也许是一个严重的极具爆炸性的信号，这说明在里面、在教会处理它自己的生存理由的过程中，有某些关键性的东西不正常，也许在庄严神圣的外表背后正在酝酿着一场背离主的活动。假如主的教会面对世界在这最内在的一点上，失误和不起作用，假如它——也许其自身沉湎于某一种世界观念——不是盯着现实世界，使自己与一个并不认知其自身的世界等同起来，而与之一起在黑暗中摸索，它在事实上便可能缺失一切，而关于它为了世界而生存的一切言说，便可能是构筑在沙滩之上的——如果说不是构筑在空中的话。

让我们就描述作为教会顺从精神之原初依据的理由，继续分析下述论断：现实的耶稣基督教会是：(2) 一个共同体，在这里，一些人被要求认识自己，视自己是与世界共同一致的，并以此调整自己的态度。注意，这并非使自己等同于世界！教会当然不可能等同于世界，可以说，它的命题（太 5：13）并不愚蠢。毋宁说，教会与世界始终是极其不同的，这表现在它有别于世界而可以有一双睁开的眼睛，即借助耶稣基督自己、借助圣灵之警人彻悟的力量而睁开的双眼，因而看得见通过耶稣基督照耀着它的生命之光。而这生命又是借助耶稣基督赐予它的。然而，正是由于它被允许看见这光，它便必须认识并验证它自己与世界的共同一致性。照耀它并且

使它——通过赋予它看见这光亮的的能力——彻悟者是（约 3：16）上帝之爱，上帝以他的爱如此深切地爱着世界，他为之献出了他唯一的儿子。为了使自己分享这上帝之爱，教会除了要求自己置身于这个为上帝所爱的世界的一边，不，应当说置身于这个世界的中心，又可能置身于何处呢？教会主观上又可能将自己置于其他什么地方呢？如果它认识不到并在实践中否认教会完全属于世界这一事实，如果教会不愿与世界保持共同一致，教会必定会立即重新闭上那双使自己有别于世界而可以看见的眼睛，进而将自己置于与世界同等的地位。如果教会逃避世界而不想使自己世俗地存在于世界中心，它必定也会逃避上帝之爱，以致它尚在迈出第一步之前，便已经对其受委派进入世界——不是走向世界旁边或者世界之上的某一个地方，而是进入世界之内——的使命表现出了不忠诚。与世界共同一致，这就是说：与世界亲密无间，毫无保留地关注它的处境、分享自它被创造以来便赐予它的希望，为世界上肆虐的刚愎自负、怠惰和谎言分担责任，分担为世界上与上述一切联系在一起的困难所造成的痛苦，最重要的是，将分享通过耶稣基督而向世界证明并施予它的自由的上帝恩宠，分享给予它的希望。在没有这种参与行为的时候，怎么可能有那种良好的视力和理解力呢？认知世界的教会，必然是与世界紧密相联的教会。我们现在面临着教会为世界而生存的第二个基本内涵。假如教会并不参与其事，或者只是在种种保留条件之下，只是部分地参与世界之所参与者；假如只是从外部，从远处参与，那么，教会为世界所能做的一切又何在？教会要行动，就应卓有成效地行动，为此，它将自己的事看成和当作世界的事，而将世界的事看成和当

作自己的事。

即便在这里，人仍然是重要的。故然，教会在完成其委托时对人也不得不保持**距离**，不得不抵制他们和提出异议。若不对他们说“不”，便不可能对他们说“是”。但是，所有这一切言之有理的、庄重的距离，所有这一切善意而合情合理的异议和抵制，如果不是出于对整个**人类世界**，和所有个人之**最深刻的关注**，又怎么会奏效呢？

法利赛人对他们周围的人所说的“不”，诚然是很严肃的，但却不可能是重要的、有益的“不”，因为正如他们的名字^①所告诉人们的，这是分离主义者，即与其他的人分离开来者和被分离出来者所说的“不”。他们之与其余的人分离开来，是由于他们认为**自己未参与后者的越规和无理行为**，因而从其自身方面并不为上帝对后者的震怒所动，他们不愿为这个 *am háarez*（不信教者）的作为承担责任，对于他因其愚蠢和恶行而遭受的厄运也不表示同情：除此之外，他们也不愿分享照亮这个 *am háarez*（不信教者）、这个 *profanum vulgus*（不信教的世俗民族）的希望之光。

从教会方面看，可称道和重要的，并非正确或错误的原则，抑或教会在人们身上所遇到的无原则状态，而是为某些原则主宰或者未主宰的人，教会知道，人作为人是属于上帝的：他的不可摧毁的命运、他的迷误和困惑、教会通过耶稣基督所作的针对一切人的辩护的和神圣的话语。教会不可能与这样一个人分离开来，教会属于他，它必须毫无保留地参与他的生存。“当耶稣看见一群人，便动了恻隐之心。”（太 9：36）他“动了恻隐之心”，这句话原初的意思是：他不可能、也不愿忘记那些人的生存和处境，不可能也不愿意将他们从自己身边推开；相反，他总是关注着他们，将他们纳入

自己的胸怀；他不能不、也愿意与那些人认同。只有他才能够在他所做的这些事影响所及的范围之内行事。但是，除了这条线之外，他的教会便不可能在另外一条线上活动。教会与世界共同一致，这就是说：真正的虔诚信徒恰恰作为虔诚信徒，而使自己加入世俗儿女之列，并公开承认这一点；真正的正义者，并不害怕作为不义者的朋友，而与他们同席而坐并且说明；真正的智者绝不可能顾忌在愚者群中，自己也以愚者的形象出现，而作为真正的圣者，也并不做出过分善者和高贵者的姿态，以致不愿在极其世俗的环境中走下“地狱”。

“Las saints vout en enfer”(G. Cesbron)^②。教会与世界共同一致，不仅如《哥林多前书》10：32 所说，对犹太人和希腊人像对非基督徒那样，都不产生反感，而且还要根据《哥林多前书》9：20 更进一步：跟犹太人一起像犹太人，跟法律外的人一起像法律外的人。根据《哥林多前书》9：22 的说法，甚至更大胆一些：在什么样的人当中，我就像什么样的人。

简而言之，教会与世界的共同一致在于积极承认它本身——并非勉为其难地，而是心甘情愿地；并非内心不安地，而是心安理得地，因为耶稣基督确定无疑地是世界的救主——只可能世俗般地存在着；还在于承认，它的成员自身包含着，并以某种方式实现着，人的一切可能性。这种共同一致不是一场狡黠的假面表演，而是要揭下假面具，这样教会便会使其他人将它看成是他们同类的人，“跟喜乐的人一同喜乐，跟哭泣的人一同哭泣”（罗 12：15）。教会这么做不是为了证实和加重他们的不善，不是为了向他们披露和展示它自己的善，而正是为了公开承认，教会自己的善正是为了克服其他人的不善，为此，教会诚心诚意、毫无保留地愿意在他们之中，在

他们左右，与他们在一起：在同一个层面上，采取同一步调，乘着同一只船，在同一个范围之内，像他们当中的任何一个人，像他们所有的人。假如教会首先不愿像其他人一样并与他们一起具有人性、世俗性，教会自己怎么会为世界和人类的救主而自豪、而高兴呢？教会怎么会——用保罗的话来说——“争取”其他人认识救主和信仰救主呢？

教会之与世界等同起来，令人奇怪的是恰恰是由于教会——考虑到教会要保持其纯洁性和良好名声——不愿因世界而损害自己的名声。在一个完全关注其本己生活、本己权利、本己方式的教会中，在一个希望与周围环境分离开来的教会中，世界是极其容易重新认识自己的。世界本来就倾向于分散，将自己分成形形色色、纯粹意识到自己的格的个人集团、利益群体和思想流派、民族、宗教、政党和教派，其中的每一个都忧心忡忡地考虑着如何面对着其他一切人，而在自己的范围内维护自己的地位，和贯彻自己的主张，这说明，世界不愿向自己承认它的整个意愿、作为和苦难之内在一体性，处处以天真的或者考虑周密的理所当然性反对共同一致的、包罗万有的思考、讨论、行动和态度。故然，世界并不乏原则上清晰的哲学的、伦理的、政治的、宗教的深刻认识和遵循此一方向所进行的相应的善意回忆与告诫，但显然缺少必须将这些认识推向此一方向的动因。如果情况表明，耶稣基督教会最终也苦于同类缺陷，它在众多分裂组织中只不过是较广泛的、也许特别彻底的一个，教会也在摆脱它特有的人性，与其他一切人性的本质和非本质的共同一致性，而不是与世界的行为区别开来，从而证明自己实际上是为一个不可抗拒地奔向那个方向、奔向那个伟大一体性之广延面的动

因所主宰和规定的，那么，世界想必会为这些缺陷而心安理得，会认为种种分裂现象是合情合理的。耶稣基督教会（有别于其他一切集团和群体）绝不可能允许自己怀着法利赛人那种世俗虔诚生存着。它来自主的圣案，因而不会拒绝以此为先例，而与其余的人、与一切有罪者同席而坐。

关于在我们的讨论中有待确认的 *nota ecclesiae*（教会之名）所说的一切，现在有必要作一补充和澄清：教会是世界上一个令人注目的地方，在这里，世界不仅观察和理解自己，而且还以示范的形式被要求和被允许——尽管它存在着种种内在差异和对立——与自己媾和并实现统一。除了教会作为耶稣基督的子民而与整个世界所处的对立以外，一切内部的世界对立又算得了什么？然而，凡是使教会与世界分离开来者，又将与之联系了起来，而这是以一种独一无二的力量造成的，世界上并不缺乏的种种联系、弟兄关系和统一的力量，都无法与这一力量相比。在这一力量中起主宰作用的是对世界毫无保留地敞开自己的心扉者，是与之达成一致者，是对他的罪不是避开、而是承担起来并使之成为自己的罪者，这便是永恒的父亲之永恒的儿子，他真正与世界不同，以便以自己的位格使世界与上帝和解。他所创立和主宰的人的共同体之特点，表现在教会追随他，效法他对世界采取的这种态度，却不可能为永恒的儿子做他为教会所做的事。这一个人之共体为他的圣灵之警悟性力量引导着，不是走出、而是进入世界。教会的特点恰恰不可能以它与世界的某种形式的隔离，而是以教会与之真正的密切联系表现和显示出来。这就是说，教会从其自身方面只会以真诚的世俗品格迎着世界走去，使之觉察到，教会不论其为善、其为恶都属于这世界，尽

管在教会的整个存在和作为中恰恰是**以其生存之真正的灵性** (Geistlichkeit) 为主宰的。教会——自身带有世俗性——在世界上所要做的一切使教会不致完全失迷于世界。但是，只有教会真正在做，它才是作为活动着的**耶稣基督教会**而做着。教会在为谁履行职司，教会以其在世界上的世俗存在和行为所追随和顺从者为谁，这些当然是世界所不可能看见的。不过，教会对于世界却必定是可以看见的，因为教会正是这样一个地方，在这里要求人示范性地做世界自身因其内在对立而没有能力去做的事：不是拆除桥梁，而是向各个方面架设与开通桥梁，以他们整个的最突出的特点与其他一切人一起——像后者一样——参与和共同承担其他人的生存中之希望和苦恼、处境与心情。在教会无能为力或者不乐于为之的时候，便又会产生那个具有威胁性的问题：它是否真正的**耶稣基督教会**，即它是否适于完成它的使命要求它在世界上所应做的事？如果教会在这一方面失败，如果它在这一方面使自己等同于世界，而不是具有示范性的不同，它便又有可能从根本上缺少为完成其使命而不应缺少的一切。

为了描写教会完成其委托的理由，最后，还有关键的一点，需要加以解释：它作为现实的**耶稣基督教会**是(3)共同体，在这个共同体中要求人对世界**承担义务**。它认知世界，它与世界共同一致、密切相联，所以，它对世界、对世界的未来、对世界发展的前景便负有一份责任。众所周知，教会的主**耶稣基督**是在世界上、与世界一起并为了世界而受难的，所以，基督是为了和借助世界而行动的。关于他的这一作为的先知之言——作为关于通过他得以莫立的世界新现实的真理之言——是此时此地便已经在**关涉着**和**损伤着**世界的更新之

言。因此，耶稣基督教会，绝不可能满足于以沉思方式认知世界之深和世界之高。可见，借耶稣基督而行动着的上帝，首先并不是作为纯然无可不知的世界存在，和世界本质之观察者，而与之对立的。教会也不会满足于单纯被动地分占世界的本质与危害行为，它的正当行为与不规行动、它的历史与命运。所以，上帝首先不会作为它的被动的共存者，而与之结成伙伴的。当然，上帝作为世界的创造者和主所接受和正在承担着的义务与责任，是作为他的置身于世界事变之中的人民的教会所没有承担的。像上帝那样，像通过耶稣基督使世界与自己和解的上帝那样来治理世界，这不可能是教会的事，或者像上帝作为在耶稣基督的最后启示中降临的救世主所做的那样，使世界臻于完美，这也不可能是教会的事，——教会的确既没有创造世界，也没有使之与上帝和解；而且，教会并不属于世界，它自身只是被创造的生命中的一个生命。然而，它却被选召而主动**服务于**这个上帝。它在其生命体所具有的专长和能力范围之内被选召和被确定为上帝作为的参与者。既然上帝之作为是完善世界，和**在世界上**完成的作为，教会便在它所在的地方，和以它的方式有义务对世界的未来前景承担责任。尽管教会的行动有别于而且始终有别于上帝的行动，但是，教会在为它规定的功能中，在为它设定的范围内也是被选召、被解放、被委托而从事在**世界上的**，和对于世界的行动的。所以，它对于世界的道路和走向，对于世界的沉浮、进退和停滞，不可能采取中立和漠然的态度，不可能退缩而固守自我：局限于世界之较为深刻的认知，局限于一种对世界境况之非常真诚、但却毫无作为的关注。教会受委派而进入世界，以便在实地就它所承担的那一部分，并以

它的方式参与行动，不仅为了认识世界之善与恶、伟大与苦难，不仅为了与之一起希望和受难，而且为了与它一起期待着它的未来，也与它一起迎向它的未来。属于教会之为世界而生存的依据之基本内涵者——这是此一基本内涵之第三个因素，在某种意义上是其顶点——还有摈弃一切寂静主义的意识，教会意识到，教会对世界承担着义务，教会受委派进入世界，以便着眼于其未来而竭尽全力为其完成许诺世界的事和对教会可能的事。

教会在世界上是与人相关涉的。假如在大处和小处不是关涉到人的生存、人的活动与经验、为与不为、胜利与失败、欢乐与痛苦、短促的生命与悲伤的死的话，它也有可能将世界和世界上发生的一切当作无足轻重者视而不见、不予理睬的。正是由于这种情况，由于为上帝所遴选和垂爱的人在外面呼唤耶稣基督教会，所以，它和聚集于其中的人，便对世界承担着义务，便被呼吁全面地参与行动。因为上帝为人而进行的活动，上帝借助唯一者而对人进行的永恒选召，上帝使这唯一者为他们所有的人所作的牺牲，上帝通过这唯一者针对他们所有人所说的话语，这一切都是教会的本已存在理由和此在理由。不论这些人对这一点是否知道和重视、是否接受和证实，此一唯一者的弟兄们，即通过他在上帝面前得到辩护者，和为了他而成为圣徒者，与聚集于教会中的人一起都是他们的同类。一种对这些人采取中立态度，而又不真诚的信仰，不可能是对上帝的信仰，因为上帝通过此一唯一者所做的这一切，是为了一切人的。所以信仰此一上帝的教会，不可能对教外的这些人视而不见，犹如那位教士和利未人，自以为可以从沦入强盗之手的人旁边走过而不予理睬那

样。须知，所有教外的人翘首期待的，不仅是基督教会的理解，不仅是它表示共同一致的关注，而且更是它的救助行为：期待着在整个世界上只有它才可能为他们做的事。从它的整个存在、活动和参与之中说出了，即写出了——他们自己也许察觉到了，也许没有察觉到——那个马其顿男子的请求：“请你到马其顿来帮助我们！”（徒 16：9）他们肯定并不知道，他们所期待和急欲得到的，恰恰是——如果上帝承认它所做的事——耶稣基督教会所可能为他们做，并被选召来为他们做的事。假如他们知道这一点，他们就是信徒、就是被选召者了，他们也就属于教会了。假如他们知道这一点，他们怎么还会一次、再次地动用他们自以为可以救助自己的种种手段呢？但是，这丝毫改变不了这一客观事实：他们实际上所急欲得到、所缺少、所寻找和期待找到的，正是在所有被创造的生命中基督教会应召为他们所做的那一件事。与一切表象和一切主观判断相反，这关涉着每一个人，所以，任何人都无法避开上帝以耶稣基督之身为他而存在的形象，为他所做的事，以及规定他从耶稣基督的话语中所应认识到的东西。这就是说：“瞧，我告诉你们，看看那片田地吧！农作物已经成熟——不是四个月以后，而是现在已经——可以收割了。”（约 4：35）正是由于这种情况，教会才对世界承担着义务。它不可能不在其所受委托和能力的框架之内，满足人类事实上已经存在的需求。它不可以将他们撇下不管，而让他们自己不知所措。它责无旁贷，它必须按照耶稣对他的门徒所说的“给他们吃的东西！”（可 6：37）的教诲给予人、给予那些饥肠辘辘者以他们所需要、他们——与一切表象相反——所渴望得到的东西。当然，假如教会不让耶稣塞满自己的双手，以

便实施这种给予，它也就不可能给予，这自不待言。假如没有要求它实地去做这件事，即假如它没有请求得到它自己为实施这种给予所需要的东西，它又怎么能够给予他人呢？只有 *ecclesia orans*（请求的教会）才可能是、也将会成为 *ecclesia efficaciter laborans*（卓有成效地进行工作的教会），即真正与它承担的责任相称的教会。当然，即便被给予它者又从它手中离开，它也不致挨饿的，它将会从自己方面得到补给。但是，教会之被给予——它也为此提出请求——是为了使被给予它者通过它的双手流向**众多的人**，它所做和所完成者正是它受委派进入**世界**所必须完成的使命。

如果处于世界中心的教会只为自己而生存，不愿给予理应给予世界的实际帮助，那么，它便会又一次将自己降到与世界同等的地位。因为世界正是如此，世界自以为能够支持和保存自己的方式应该是：每一个个人和所有一切人都满足于作个最近的邻人、支持者和帮助者。那个教士和利未人的方式也正是世界自己的方式，所以，这世界是深受饥饿熬煎的世界。世界所需要者不可能通过继续变换自己的这种方式的花样而在它自身得到证实和增强，而是应该在明确的实践中超越这种方式。教会在期待着将在它中间出现的好心的萨马利亚人，他的行为不是为了自己，他要支持和帮助的也不是自己，而是使他不再只依靠自己来救助和保存自己的邻人。一个只闭锁于其自身之内的、只为自己而活着、而工作的、只对自己表示关切，而对其周围都毫无作为的教会，故然，以它自己的方式与世界一致而为世界所熟悉，并因此而在相当程度上是完全合理的，但最终恰恰由于这种一致性而可能使世界感到失望。基督教会自己不可能以这种一致性来对待世

界。教会自己当然不是那位事实上作为世界拯救者，而来到世界上的、完全不是为了自己而是以上帝的方式和力量为世界而劳作的萨马利亚人。以教会的精明，它也不致故作姿态装成这样一个人。但是，教会恰恰是受到这位伟大的萨马利亚人的鼓励而聚集起来积极履行自己的职司的，教会也正是为了进行自己的职司活动而被委派到世界上来的。虽然教会不能够做他所做者，教会更不可以装出一副它似乎能够做的样子，不过，它能够、可以并且应该顺从他的训诫。教会之在世正是为了真正做到这一切，正是为了以此来建立一个对世界而言崭新的、完全与其方式不相雷同的，并以预言的希望而与之相对立的标识。为此，教会对这一切不可以放弃不做，——尽管它表现出种种创造物的无力和人性的颠倒，尽管为此而要求教会保持谦恭，但它仍被要求对此承担起责任。

经过这一番补充和澄清，我们看到了在上述描述中显示出其清晰轮廓的**教会之名**。现实的耶稣基督教会并非栖息和活动于它自身之内，它不仅以所知更多者的目光旁观这熙熙攘攘的世界，它也不单单从内在上关注这世界。它生存着：处在世界的中心，以其作为超越于自己本身之外。它在世界之中行动着、劳作着。奠定其作为现实的耶稣基督教会、作为真实教会的合法地位者，绝不是一切臆想的和自诩的教会之由内而外的活动。因为教会也可能在否认或者伪造它所接受的委托的情况下，或者以目光短浅、轻率专断的态度而超越于自身之外的。在它的行为中（像《路加福音》14：28所记载的建塔者和国王的行那样），也可能产生重大的疑惑，“它是否具有完成此举的能力”？这并非随便一种活动，而是

要求它根据委托并为委托人授权而在世界上进行的活动。这恰恰是它不可能、也不可以逃避的活动。在进行这一活动时，它始终需要宽恕它将会犯的罪过，它始终需要进行修正，需要为进行修正而持续不断的自我批判。但是，哪怕最严厉的自我批判，也不可成为因噎废食、无所作为的借口和理由。宁可多一点勇气、出些问题，宁可因此而需要进行修正和宽恕，也不可无所作为！只要它——哪怕出于圣洁的畏怯、审慎和细心——暂时地无所事事，沉浸于自我活动，它就肯定不再是真实的教会了。真正的教会也许可以间或从策略上，但绝不能从战略上退缩而只顾其自身，它绝不能从根本上完全弃却在世界上的活动。教会并非单纯间歇性地、部分地作为受委派的教会而存在的，而是时时刻刻和以其一切功能跳跃（或者准备跳跃）出去，奔向那些它受委派而应奔向的人们。教会在各个方面和所有领域之貌似纯内在的活动中（甚至在其祈祷、礼仪、灵魂辅助中，在其经文解释和神学中），都无不是向着人、向着那些还没有、恰恰没有来到里面的人（也许是永远不会明显地进入里面的人）活动的。教会生存于这种大胆行动之中，而这只是平实的、谦恭的顺从性大胆行动。人们从它正着手实施这一顺从性的大胆行动之举，便可确认它是真实的教会。只有那种在此一大胆行动中不是阻碍它，而是鼓励和重振其勇敢双翼的教会之自我批判，才是有意义的，有裨益的。而且，只有教会敢于如此，才可望得到对它的罪过的宽恕。世界为其自身而生存着，而教会却不可能——与世界有着明显差别——只为自身而生存。

[IV. 3, 880—893]

在委托中，在教会论题中，重要的是其自身之内，同时

包含着“否”的“是”。但是，由于这与耶稣基督是同一的，所以，占主导和决定地位的，始终是一个“是”，而绝不是“否”。这也不是一个为“否”所界定、所局限、所制约，并因此而被削弱和成为问题的“是”。说“是”或者言“是”与“否”，这不可能成为教会所受的委托或教会的职司。假如教会应说“是”时而言“否”——它肯定忘记了这关系到耶稣基督——或者将“否”与“是”并列，使之具有同等的尊贵地位和力量，它就没有完成它的委托。即便不称“否”，那委托于教会的“是”，便在完全无法清楚表述的情况下，大也都只可能在界定的范围内说“否”，与此同时，教会强调严格的诫条和无情的忏悔呼唤，直接指出罪过即人的傲慢、怠惰和谎言，并展示其后果，对此提出警告和批评，给予抵制和攻击并预告上帝震怒的力量。但是，所有这一切，只是在必须传言耶稣基督这一情况所独有的环境和意义上说的。既然教会必须传言耶稣基督，它就不可能使所有这一切暂时地和从表象上成为它的固有论题，或者与固有论题相比照的第二位论题。如果教会所要代表者必须是一个“否”，那么此一“否”既非它的第一个词，也不是它最后一个词，更不是它唯一和本真的词，这个“否”永远只能以插入语的形式作为夹叙，通过原初委托所给予教会的“是”加以提高来表达此一“否”。在教会劳作的清晨和黄昏，“是”必须——不论其间发生什么必然变故——永远存在，必须是绝对明亮的。因为和由于教会必须传言耶稣基督，它的委托便在于——先于和高于其他所有一切——证明善所具有的“是”，即真实有效、因而严格和严厉，但同时又是纯粹的善所具有的“是”，亦即唯一善者之善的品格、上帝之善的品格所具有的“是”。教会在

多大程度上证明着上帝之善，便在多大程度坚持着和履行着其职司。反之，教会在多大程度上不再证明上帝之善，便在多大程度上远离、进而抵制其职司。假如它根本不再证明上帝之善，那么，教会的行止便与自己的职司毫无关系，便失去了自己所领受的委托，便停止其为基督教会。于是，教会便必须重新被唤醒而成为基督教会。因为传言耶稣基督，便是证明上帝之善：事实便是如此，别无其他。

耶稣基督既非反对人的上帝，更不是没有人的上帝，而是与人在一起上帝，即作为人的朋友、帮助者、拯救者和人的担保。耶稣基督即上帝自己成为人的最亲密的邻人和弟兄，作为人的同类而走到他的旁边，以便在他所在的地方挽回为他所败坏了的事。耶稣基督是位格形式的**忠诚**，它移开人的**不忠诚**并使之黯然失色，上帝这位创造者借助此一形式的忠诚不仅证实和维护着他与他的创造物的盟约，而且一劳永逸地将造物引向他的目的并使之不再受到任何威胁。耶稣基督是世界与上帝的**和解**，这一和解不仅略过不看和略过不计人的罪，而且还在消除它。耶稣基督是有罪的人之有效**辩护**和**圣洁化**，而且远不止此：耶稣基督是光荣选召这同一有罪的人，使之服务于上帝。耶稣基督是走近分崩离析、伤痕累累、血流不止的人类的躯体并给以抚慰和医治的**上帝之国**，在这一国度内，人类的所有苦难全部得以了结。耶稣基督是最深刻意义上的**宗教改革**：不仅是对整个创世的意图、主宰之复原，而且现在正是其表露、启示。耶稣基督是给予人类之**受之有愧者**的礼物，是通过上帝之自由的爱、自由的恩宠、自由的慈悲对人类的解放，而这一解放是以他的纯洁意志和超越一切的能力实现的。一言以蔽之：耶稣基督是上帝

之善，这善自然不是按照我们人性的想法、而是以他神性的理念存在着的，他为实现这善，走的故然也不是我们的人性之路，而是耶稣基督自己的神圣之路；这善由于其不可把握的本原和同样不可把握的方式，而可能使我们感到奇怪、感到惊恐、感到诧异；这善通过纠正和扶正，而进行着裁决；这善通过死而引向生，这奇迹般的开始，总是同时意味着不可抗拒的终结。这善正是因这种神性特点而是纯善：纯，没有任何高贵者对匍匐于他之前的极度卑贱者的冷漠；纯，没有任何圣者对非圣者的歧视；纯，没有任何分离，即便在分离似乎作为唯一的可能性而待选择的时候；这善并不依靠，并不期待向之证实自己品格的那些人的善，它对自己本身而言既是流、又是源，是互为流和源的。所以，这并非理论上的、纲领性的善，并非拟订的、尤其并非暂时表露出来的善，这善是在上帝行为中实现的、以上帝之言临在，因而可以企及的善，它是可见的和可把握的善，是以上帝的永恒决定，即以上帝自己之三位一体的本质，为永恒不变的基础的善。由于耶稣基督，这“与我们同在的上帝”，自身便是这种上帝之善，所以，认识这善和基于这种认识的生活，对于造物而言并不困难，而是简单易行的。可见，上帝之善正是教会接受委托，通过径直传言**耶稣基督**而去代表、去证明的东西。

既然在耶稣基督身上直接体现着上帝之善，所以，人就是赋予教会之委托的内容。根据这项委托，作为人之同类的人，是创世之内之一体的、唯一的、清楚无误的确定值：所有其他一切，不论哪一种被认为，和确实是有价值的东西，都受到此一价值的制约，或者说事实上是绝对毫无价值的。体

现为一切形态和处于其普遍和个体的一切历史发展阶段的人，胜利者和失败者、声名显赫者和蒙受耻辱者、善者和恶者、美者和丑者，——都是人自体、都是人之为人的人！可见，人并非人的成就和创造，后两者都有其时间性，而时间总是有终结之日的。人也不是他的成就和创造之或大或小的光辉、或内在或外在的重要性，这些都将成为过去。然而人，在他所在的地方，和在他所处的时代，创造着所有这一切的人，不论他是强而有力者，还是弱不禁风者，不论是出于好意，还是怀有不太好的心计，不论沉浸于欢乐，还是忍受着痛苦，不论是少数名人中的一个，还是人类大军许许多多无名士兵中的一员，他是不会成为过去的，他是不会徒然生活的，他不会、永远不会被遗弃、被遗忘。人不是他所能积累，和在一段时间内占有的或大或小的一堆金钱，善和幸福，也不是精神的、道德的、政治的、经济的、艺术的原则和理念，故然他一直在设法借助这些原则和理念，对他自己本身以及他的宇宙和历史、对威胁着他的生存的混乱和对进行防己的最佳手段，进行着清理、澄清、确认并为之提出准则，他需要这些东西。当他自以为发现了它们时，便试图在他的同类面前代表它们，以温和的、间或也以不温和的强制力量，教授他们，使他们接受它们。但是，这些东西的影响是有其限度的。始终引起兴趣的不是它们，哪怕它们以最佳、最明澈和最精致的形态出现，而是人自身，是以智慧或者愚蠢、为拯救或者为危害自己及其同类而创造和宣传着这些东西的人自身。他的影响是无限的。根据教会所受委托，人自身的价值是恒定的，始终是引起兴趣的所在，而且将不断重新引起兴趣。这是因为上帝珍视他，上帝以其全能总是对他产生兴

趣。也就是说，这并不是由于一种内在于他、内在于他的普遍性质和他的特殊生存中之尊贵和重要性，并不是由于上帝恰好在他身上必定发现的东西。没有任何一个人是不可取代的，人类就整体看也不是不可取代的：这一点犹如（也许还不如）与之非常接近的动物和植物界。但是，人又有不可取代性，因为他是上帝施善的对象，因为他通过善而变得高尚。因为上帝恰恰是**人的**朋友、弟兄和保证，因为上帝恰恰是为人而在的，上帝借耶稣基督而恰恰成为**人的**上帝。可见，为了上帝的缘故，在任何一个瞬间，在任何一个方面都不可能赋予教会的委托内容中不想到人。像上帝借耶稣基督所做过的那样，那与人共同劳作者、那与人紧密相联者，也只可能与人共同构成教会委托的内容。假如教会不首先关注人——只能在关注上帝的同时关注人，实际上也是在关注人的同时关注上帝——那么，教会便搁置、便失去自己接受的委托，也就不成其为基督教会了。教会所领受的委托在于——因为教会是为上帝、因而也是为人而在的——从其自身方面，毫无顾忌地在一切情况下，都略过对于其他事物所表现出的一切可能而又合理的兴趣，只关注人的事，因为这正是委托给它的上帝之事。

现在，让我们作一总结：教会被委托以福音，这是关于耶稣基督、关于善的现实行为，和善的真实启示之美好、令人欣喜的音信，上帝希望借助此一善使他成为人的上帝和使人成为他的人，而且他已经做到了这一点。这一巨大的“是”，是教会的事业。除此之外，它别无其他委托。这一委托如此深刻地激励着它，如此强烈地震撼着它，如此重要、急迫和包罗万有，以致要求它全力以赴，以致它除此之外，无

力再接受其他任何委托。这项委托不容许它分散精力，要求它全神贯注、全力以赴，这是因为这一委托、其内涵、其高、深和广延，以及使之实现的正确道路要求从每一个新的教会组合，从教会史之每一特殊时代和环境出发，以最大的专注和意愿加以理解和把握。毫无疑问，集合于教会中的人们中的每一个人，都有他自己的不同问题、请求、忧虑和追求。假如不是这种情况，他们也就不成其为人了。但是假如他们要故意掩饰、甚至否认这一点，即否认上帝赋予他们的造物天性，那也是极其危险的。因为基督徒集合于教会之中，作为其成员只可能从事和服务于一个事业，即福音，他们的共同行动，必将同时对他们个人生活运动的秩序产生影响。诚然，基督徒被选召进入教会时情况的差异，与他们基督徒生存之时间和地点条件的不同，这两者一起会造成对福音，以及服务于福音的行動的不同理解，对福音的证明，也不可能成为一个群体之划一和单调的功能。但是，在教会内部和在实施其委托的过程中，却不允许存在任何可能怀疑委托内容之统一性和完整性的差异，这就是说，不容许存在动摇教会事业，即动摇福音之统一性和完整性的差异。不论教会在实施委托时采取何种可能不同的形式，不论何时、何地、在何种情况下以及具有何种个人特点，但都必须围绕着一个完整内容，即绝对地围绕着**耶稣基督**，绝对地围绕着那大写的“**是**”，绝对地围绕着**上帝之善**，绝对地围绕着通过上帝之善而变得高尚的人。尽管为教会及其所有成员，不仅留有，而且给予它和他们，以**在此时此地**采取特殊方式走自己的道路的自由，但是，教会和基督徒必须分毫不差地遵循事先为自己所确定的服务于福音的路线，不可离开或者被推离这条路

线。教会必须在这条路线上一再集合和统一起来。在教会中没有呼吁和呼唤除耶稣基督以外的其他主的自由，没有以某种专断的“是一不过”遮蔽大写的“是”的自由，没有从除上帝之善以外的其他地方出发，指向和走向除上帝之善以外的其他地方的自由，没有以其他某种兴趣（如果这是一种对上帝之抽象兴趣，教会岂不将对上帝之真实而具体的兴趣引到了相反的方向！）取代对人的兴趣的自由。不仅为教会留有而且给予它的自由，并没有给予它偏离福音的许可，因为这是为统一和完整的福音而给予它的自由。教会的委托正是由于为其内容所决定的排他性和整体性而显得丰富和活泼，这足以使教会的行为避免形形色色的狭隘性和片面性。狭隘和片面绝不是顺从的教会的行为特点，而是不顺从的教会的行为特点。

[IV. 3, 913—917]

给予教会的委托所针对的，是因其无知、因其处于局外而苦恼、而呻吟、而受难的人。上帝正是为这受难者——不顾他的反对和抵制，怜悯他的困境和恐惧——当作他的永恒造物而表示垂爱！由于上帝借耶稣基督之身，成为人的同类、弟兄，所以便在属于人自己的时间内爱着他，并愿意继续爱他。根据委托的内容，这便是收受委托者、即教会在其实施委托时，所针对和所依靠的人的情况。可见，我们必须从人的结构，将人的生存之从属的与统领的、静的与动的、现实的与未来的成分区分开来，即将产生于——从福音书的观点看——上帝作为，和按照上帝对他的无知状态所讲的话语而存在的人与处于——同样从福音书的观点看——其自身所造成和包含的无知之邪恶力量之中的，这同一个人区别开来。

人从其自身和在其自身之内，便是那种抗逆的和受难的生命。这便是——需重视的、不可忘记的（而且注意，这也是不至轻易忘记的！）——人的情况，他的**状态**，这便是担负着委托的教会 extra muros（在墙外）以及 intra muros（在墙内）所一再看到的人所处的现状。但是，这并非——从福音书的观点看——人的生存之**统领性的成分**，而是**从属性的成分**。处于统领地位者——这尤其是教会应加注意而不可忘记的——是另一个成分，即动的成分，后者不是来自人自身，不是现成的蕴含于其自身之内，而是作为他来自上帝方面的决定性事件，而为他所固有的。这一成分在于，这无知、受难、无情爱而需要爱的人，这以种种历史形态、以种种试图借以摆脱困厄和恐惧的扭曲和癫狂形象出现的人，是上帝作为其造物所**垂爱者**，是上帝借助其子和在自己的神性存在的襁褓中，通过其恩宠神谕所遴选者，是上帝以其成为肉身之言所选召者，是上帝选召到自己身边者，选召进入与其生命同在的共同体之内者，选召进入永恒生活之中者。活的上帝的这一无休止的爱，是由其自身和在其自身之内被颠倒，和被遮蔽的人的生存中之**推动性成分**。由于上帝关注着人，他便使人超越其现时状况而看到一个完全不同的未来，推动着人、引导着人进入此一未来。“起来，拿起你的担架走吧！”（可 2：9）这便是战胜人的疾病和死亡的法则，这便是在某种程度上包括、越过、超越人的无知及其所产生的一切后果的法则。上帝以他对人的爱、爱的关注，使人不再离开自己，而将人置于此一法则之下。启示和宣报这一凌驾于一切之上的人生法则者，便是福音。教会的委托在于“在人的眼前画出”耶稣基督（加 3：1），以此向人证明此一法则。教会在实施其委托

的过程中所关涉的是，仍然（从属性地！）沉沦于其无知、困厄与恐惧状态的，仍然处于致命疾病之种种可能的抽搦之中的人，包括罪有应得地、不可救药地滑向地狱的唐·乔万尼，仍然是（统领性地！）在整个苦难中，甚至在滑向地狱的过程中，一直为上帝所垂爱的，并为上帝之爱推到向反方向的人。它故然应该将人看成是尚依靠其自身，和在其自身之内而存在者，并与之对话，但它尤其应该将人看成是，由于上帝的缘故而已经开始发生变化者，并与之对话！它虽然尚未在当前，但已经在意念上、潜在地将一切人，将它面对的每一个人，当作一个基督徒，当作一个 *christianus designatus*（后补的基督徒），当作一个 *christianus in spe*（未来的基督徒）对待，即当作一个借助耶稣基督的身体，使之认识和证实其教徒身份的人对待。教会必须将他作为这样一个人来对待。它必须向作为这样一个人的他证明，耶稣基督也是他的主，也是向他说出的大写的“是”，是给予整个世界、也给予他的上帝之善。假如它对委托的收受者不愿如此看待和理解，它岂不会因迷惑而看不到人们在自己的行列里，一再作为有待向他们证明的新东西而必需的东西！更有甚者：它岂不会认识不到、甚至否认它的委托内容！

[IV. 3, 926—927]

世界需要这一呼吁。世界需要通过教会证明，通过教会**对福音的陈述和解释**，获得被投入某一确定运动的**推力**。世界并不乏进行其他形形色色的运动的呼吁和推力。世界一直便在这类运动之中，但却没有处在一个运动之中，世界应如何从其自己方面着手呢？在向着世界得救的运动中，在朝着它新的、为创造者上帝已经赐予它的现实方向的行进中，谁

应该来呼吁世界、推动它？世界必须——这也许是这一运动的完成——信仰并在信仰中“知道那有关你平安的事”（路19：42）。没有人能够使它产生信仰和认识信仰。即便基督教会——它也只是一群人——也做不到这一点。呼吁和推动教会进入这场运动者只可能是上帝作为、耶稣基督预言和圣灵的作为。但是，基督教会能够并应该服务于上帝和人，教会至少可以以其证明，呼吁人走上认识之路，至少可以给他们以间接推力，使之走向得救与和平之路。这正是它应做的。于是，教会不仅向他们朗读、而且也宣报福音，公开向他们传布福音，争取他们的心与耳——因为这恰恰是针对他们的——使之下定决心、鼓起勇气去信仰。假如教会对福音的陈述和解释本身不是动态的——自然只是人性上的动态，但毕竟是动态的——邀请和宣扬，不是动态的信仰呼吁，不是人们之得救、人们的迷误、丑恶、惶惑和困境之正在消弥、人们之责任、处境之急剧变化等临近的征兆，不是上帝之国正在接近它的身体的征兆，那么，上帝父爱正在寻找着它这一比喻便缺少一切根据，教会提出的证明也将失去作用。教会必须发出这一征兆：教会不仅将自己对福音的陈述和解释放在人们面前，而且还让他们明白，教会在对他们具有影响力的前提之下，同样与他们对话，对他们言说福音真理。教会所证明的人类历史事实——这一事实也采取着呼吁的方式，和具有呼吁的品格——便会成为这样的事实，这一事实，至少具体地将世界推入被给予它的神意预兆的反光之中，并由此而具体地触及和界定世界事变之其余事实。这一事实，怀疑世界进程的必然结果，具体地显示世界整个存在与生存之新的视野。教会职司本身，以其向人发出的呼吁的形式而成

为一个（的确非常特别的）世界因素，这一因素虽然并没有冲决其他世界因素的网络，但却超越此一网络，并悄悄地将之革命化了。教会所能够给予世界者，不会多于这样一种内在于世界的推力。尽管教会用它对人所能够发出的最强烈、最真挚的呼吁，无法改变人，但却可以以其呼吁将上帝之爱的行动展示于他们面前，上帝以他的这种行动已经改变了他们。教会由此而使世界注意到，上帝这一爱的行动之启示和认识，同样在等待着世界。教会以此给予世界的生活以推力，进而给予世界事变以推力。教会可以强行要求世界动作起来，走向信仰和认识信仰，这一动作本身将意味着世界的生存形式和结构的一场细微、暂时的变化。只要教会在真正履行其职司，教会便在**呼唤着**人们走向信仰，便在将那种推力引入他们的生活，引入世界事变，便强行要求他们做好准备，而这本身便将意味着他们的存在与作为的一场细微、暂时、然而现实的变化。那使他们由此而达到目的者，使他们通过其启示之光而达到认识者是上帝，只能是上帝。而教会的职司是要求人们作好认识的准备，以这种强制要求引导世界走上实现目的之路。教会为要做到这一点，便不可避免地要对世界讲话，以福音对他们讲话。

[IV. 3, 976—978]

“**赞美上帝**，这是我们的职司。”“赞美上帝”作为基督教会职司中的功能，其涵义是：肯定、承认、同意、赞扬和称颂作为以其永恒威严而变成人者的上帝之存在，肯定、承认、同意、赞扬和称颂上帝借以以其全能的慈悲关注人、关注一切人之作为，肯定、承认、同意、赞扬和称颂，以其存在和作为，而成为与我们同在，和为了我们而在的我们的上帝，即

Immanuel（内在于世界者），公开声明信仰他，信仰这唯一真实的上帝。显然，教会之作为教会的生存，和一切基督徒的生存必须服务于这种对上帝之赞美。只要在教会的生存中，在它的职司活动中进行着对这个上帝的肯定、承认、同意、赞扬和称颂，宣布对他的信仰，教会的生存本身便是独特的、不同于其他世界因素的、新创造的、具有独立价值的世界因素。教会并非徒劳地赞美上帝，也不是为了使自己得到满足。当然，即便对上帝的赞美，是在极端隐秘的情况之下进行的，这种赞美也是一种具有内在价值的作为。当然，教会由于赞美上帝而实现的升华，对教会自身、对教会所有的成员都是有益的，因而也有助于自己情感上的满足。但是，在教会赞美上帝时，特别重要的是亮出那面旗帜、展开一面旗、举起一面标牌、以便提出它的证明。教会之上帝赞美，必须弥合一道在世界生活中裂开的缺口。所有的人除了赞美真实的上帝之外，还有什么更值得称道、更急迫的事要做呢？但是看来，他们绝大多数人并没有、尚没有这么做。教会既没有因他们拒绝为此而指责他们，也没有在他们之前故作姿态，而是替代他们赞美上帝：预先做着在完美之光的照耀下将成为整个创造生命之事业的事情。教会做这一切的根据当然是《诗篇》（150：6）径直对他们发出的呼吁：“一切有生命的被造物都要颂赞上主！”教会享有自由，它认识到这是向它提出的赞美上帝的要求。教会所承担的一切职司，不论是言说还是行动，只有当他们所有的人都参与委托给它的赞美上帝的活动时，才算真正完成了。让我们在此补充一句：一旦教会对上帝的赞美作为它言说之特殊行为圆满完成，这肯定同时也是一种救世性的、净化和扶正的有益行动，并作为这样一种

行动而成为向世界提出的实际证明。

[IV. 3, 991—992]

然而，这再也不是作为此一特定证明而向教会要求和期待的东西了。世界与上帝的和解、上帝盟约、上帝之国、新的世界现实不可能是教会的作为，同样对于这一切的启示也不是它的作为。教会既不是为世界而行动的、亦非对世界言说的耶稣基督。教会只是一个特殊的人群，这个人群可以根据耶稣基督的自我传达而认知他、信仰他、指望他。基督要求根据赐予教会的认识**声明信仰他**。基督必须向世界**揭示**他是为了世界而发生的作为，基督是针对世界的上帝之言。由此而向教会所要求和期待者已经足够崇高，使教会觉得那向着更高一层可能性的摸索纯系多余之举，同时也足够严重和困难，这使教会必须全神贯注、无比忠诚、勇敢并全力以赴。但是，这并不是要求教会将和解、盟约、上帝之国、新的世界现实体现在教会的存在、言论和行为中，将之提到日程上，使之运作起来并在某种程度上重新付诸实施。这并不是要求教会在尘世一历史空间取代耶稣基督。假定如此，教会必然会向自己提出超过自己能力的过高要求，教会在实施过程中也许会取得虚假的成功，但必将以失败告终。毋宁说，教会因此太接近作为上帝事业之唯一行动者，及此一事业之唯一、原初、本质的见证的耶稣基督了，以致妨碍着他自己要做和要完成的事。教会的预言因这种越权行为自然就会成为虚假的、未经授权的、诱骗性的预言了。教会作为真实的预言所凭靠的是，教会始终使自己的预言与耶稣基督的预言区别开来，使前者从属于后者，绝不想代替后者，而是竭尽全力并以最真诚的**谦恭提示**，在基督身上所发生的上帝作为

和所说的上帝话语，约请人们感激基督的作为、听从他的话语，教会既不要求、也不装出自己是超越这一提示和约请者，教会既不要求、也不装出自己是能够成就更大的事情者。

[IV. 3, 957—958]

正是以其证明之预言的成分和品格，教会极其具体地说明了，证明内容与为了上帝之恩宠作为和话语，而展开的新的作为一起，共同构成一种新的世界现实，面对此一现实原有的旧现实无法再存在下去，它只能消失。这正是在教会关于此时此地要求新的倾听和顺从的上帝话语之预言性证明中，尽可能明确无误地反射和凸现出来的东西：在这里不再可能与一种仍未接受重大干扰的灵光性质的（plerophorisch）——至少是“末世论”类型的——陈述混为一谈。在此时此地必须听从和遵循的“前进！”的呼唤声中，集中了整个福音——作为发给教会，并通过教会的职司传送给世界的音信。如果教会将这一“前进”呼唤——不是无时限地、一般地，而是此时此地、特别而又特别地——接受下来，会有什么结果呢？难道不会无情地表明，一种对昨天很熟悉、今天却可能对之毫无新的期待的上帝之信仰——这信仰也许是极其严肃的——是一件对基督徒可以接受而对非基督徒也并非不可接受的事情吗？难道不会无情地表明，从福音所得到的欢乐，或者对它的容忍，在福音指向当今——同时以至高至上的预言作出决断，并呼吁着决断——并由当今而指向未来的时候，往往在基督徒和非基督徒中，会受到限制的吗？结果会如何呢？结果可能是，首先在教会自身内部，在这件事情上产生思想分歧，稗糠脱离谷粒；许多人，甚至大多数人气愤、止步不前、不满，进而提出指控，愤

然离开、甚至反对那些少数认为不可否认和掩饰基督教证明之预言品格的人。在教会周围产生的可能后果是，多数人犹如为长号的不凡音响所唤醒，他们从其冷漠状态一跃而起，接着便在教会中或者至少在其中坚部分发现——他们也许早已察觉到的——对手。而在此之前，他们都采取漠不关心的态度，认为歌唱、祈祷和布道、灵魂辅助和内部宣道，以及教会的福音说教和传教，都是一件在其范围之内可以承受的事。于是，基督教证明与世界之间的冲突最初还看不出眉目，当问题毫不含混地集中在“前进”呼唤声中的时候，便很明白了。这冲突是不可避免的和至为公开的了。如果在许多基督徒、半基督徒和非基督徒之间，由于他们都无法接受那预言性的“前进”呼唤，而形成一个以严整阵线同旧约之真正先知对峙的教士、假先知、王侯和人民的极不神圣但却非常有效的联盟，那么，后果会是怎样的呢？如果教会——哪怕这在教会内部只是一个有某种重要性的功能——敢于接受它的证明职司之预言性品格，后果将是无法估量的。

[IV. 3, 1028—1029]

关于耶稣基督、关于上帝通过他说出的“是”、关于上帝赐予人的善的福音，如果在基督教会福音的证明中被误认为是活的话语，这种话语可能会丧失一个为上帝发出的呼唤所具有的品格，这一呼唤是在此时自我启示着的上帝，针对此时生存着的人，并在当今和此地指称着这些人而发出的。教会可能忘记了，教会必须倾听耶稣基督作为从死者中复活的，即活着的主而发出的声音，倾听他作为以圣灵的力量，在复活日，与耶稣基督最后一次显现之间的时间之内和在尘世都不曾无所事事、而是进行着巨大工作的上帝先知的声音，并

向世界证明他。他口中的永恒话语，有可能在它的口中成为无时限的真理。他在此时此地所讲话语的具体内涵，可能会在教会的表述中消失殆尽，而成为一种归属于它的抽象意味。福音出于特殊意图深入揭示了——并不有损它适合一切时代的同一性、即它的普世性——某一特殊的历史环境，以便使教会在这—环境中特别注意听知和证明福音。教会为此而使用的特殊讽刺手段，有可能在教会的传言中被抹煞、削弱，被悄悄支解、甚至落得个面目全非。在教会的转述中，福音会变成一种既言说着一切，而又什么都未讲明白的，只在表象上而实际上却并没有传言拯救的模棱两可的通知。从形式上看，这类传言并不乏圣经的论证和圣经的丰富内容，并不乏与教会以往历史之最优秀的传统（如宗教改革那个世纪的传统）的联系。这类传言也有基督福音或者上帝之国的说教抑或对自由恩宠颂赞的品格之表象。这类传言可以自认为是对单独通过信仰所进行的辩护之传言，和对人类所缺乏的精神皈依与道德革新的告诫。但是，为什么这类传言不能以真挚的激情和严肃的努力得到表述呢？在它这个伪造的形态中只有一个内容缺漏，它被小心翼翼而又极其理所当然地略去了：这一传言不会是作为参与具体的信仰决断，与顺从决断之邀请和要求而发出的，至少从一个在特定时间和特定环境，以言与行作出区别的“是”或“否”的意义上看，不会是如此。在需要作出决断的时候，不论传言在此之前是多么深刻，多么雄辩，传言却戛然而止，成为一串虔诚词语构成的含混不清的告白。

从信仰而来的内在新生、重新唤醒上帝之灵的“搏斗”、对遥远的“基督世界”之充满伤感的张望，如此等等应有尽有，

但就是没有提出强制性的要求：触动那现在刚好烧热的铁，此时此地怀着某种意愿和违背某种意愿，从小处开始这新生和唤醒！为和平祈祷，——不错，但却是没有约束力的祈祷！为和平采取负责任的步骤，——并非如此！一旦需要采取此一步骤，便会退缩而守中立，与灾难性的问题、与更加灾难性的当今时代之无问题状态保持可靠的距离，然后便重新有力、真实、当然也抱有诚意，但因其含混的一般化而仍显得疲软无力地强调：耶稣基督已经复活，他将在世界末日重新降临、修复一切，对他的信仰是胜利，是克服世界的胜利！

正要着手进行选择教会，绝不会缺少采取这种态度的实际理由，因为当教会为了追随耶稣基督证明他的活的话语而必须说出一个清楚的“是”与“否”时，教会所面临的问题从人的方面看（这些问题越严肃、越急迫，便越是）并不简单，而是远为复杂的，并不容易，而是相当困难的，这是需要以理性，如果从基督教方面看则需要以大胆的勇气予以回答的问题。在这些问题中，赞成与反对的论据似乎在以令人感到迷惑的方式维系着平衡，可以说，在回答这些问题时，听从主的活的话语的教会之大胆理性往往显得十分孤立，如果我们不说它是傻乎乎的话。解释它之所以严守一般和中立态度的各种各样听起来并不坏的理由比比皆是，可以信手拈来，比如：今天显然并没有要求，因而也不允许它讲出明确无误的话语，所以，今天只好以谦恭态度放弃它；对于今天一些急迫的问题，即便在教会自身内部，也可能和容许存在出于深切忠诚而发表的不同意见，代表这类不同意见的人物，应以基督之爱互相代表、互相尊重，而绝不可以以共同的信仰为依据而互相伤害，甚至互相攻讦；在这种情况下——不

论这情况是多么严重——首先必须考虑的是维护教会的统一与和平；最后，必须以明智和对各方都温和的态度，坚持不逾越一般、抽象、中立、体面和在任何情况下都不失其公正的基督性的范围，以此维护福音之纯洁性，使福音普遍适用的陈述，不致因搀杂形形色色并非使一切人立即彻悟其为基督性的立场而受到玷污，等等。天知道，还会提出多少充足而又令人彻悟的理由！然而，假如教会再次——这也许发生在对世界、因而也对它至为关键的时刻——处于悲伤的境地，不知道教会应该说和不应该说些什么，或者自身内部也未就此取得一致，那么，这时它至少不必要用这种种理由来为自己开脱，不必因此而认为自己是毫无过错的、甚至是已经辩白清楚的，——这样岂不更好？……

教会在承认自己无力理解忏悔之不必要性时，所采取的从容不迫的态度，绝不是一种征兆，说明教会原则上根本认识不到，教会在聆听向它通报的福音时，所面对的是自己的活着的主之活的话语！或者，难道教会果真对此毫无觉察？也许教会设想的耶稣基督，不仅暂时而且持续不断地沉默不语？莫非它认为，耶稣基督从他第一次显现一直到后来，始终听任各种不同的意见，对世界以及它，即他的教会，进行评说？而耶稣基督则从远处参与这自由的意见交换，却又不用自己的话语施加影响？莫非它根本就不希望它所听到的福音，是耶稣基督在此时此地进行决定性干预的活的话语？人们设想福音作为他的 *viva vox*（**活着的声音**），是关于上帝、世界与人之极其具体的，而非抽象的、强制性的，而非毫无约束力的、动态的，而非静态的揭示，教会往往是在特定时间和环境，向世界发出决断性的话语，而且这一点是可以为

它,即教会所证明的,——难道它认为这些设想是狂热臆断?由于教会根本否认耶稣基督会说出“是”与“否”,也许教会自认为没有义务去重复耶稣基督于此时此地说出的“是”与“否”?既然教会认为,他——人所共知,他的国度并不属于这个世界——对此一世界发生的事现在不可能有所察觉,所以,教会作为耶稣基督的教会,在复活日和耶稣基督最后一次显现之间这段时间里,对于耶稣基督自身的认识便处于一个巨大的黑洞之内,在这时,教会固然必须信仰耶稣基督,并通过他而信仰上帝之全能的“是”,固然必须证明他并从一般意义上证明上帝,可是那些同时困扰着教会和世界的,在这段时间内演进着的历史之具体问题,是否完全听任教会自己进行推论和估计,听任它以此为基础作出、即教会自己脱离与耶稣基督的直接关系而“自由”作出决断或者非决断?教会是否如此想象它的处境,即教会是否认为自己的使命在于使它自己和它周围的世界从一般意义上回忆耶稣基督既往的降临,又一般地指示他未来的降临?莫非教会在当今世界之特别关键的时间和环境中,所恪守的奇怪的中立态度以及它对这种中立态度的论证,果真是一个可疑的征兆?莫非这征兆说明,教会认为自己的主是一个处于某一遥远的既往和未来的不临在者,因而倾听他此时此地说出的活的话语是多余的,向世界证明这一点更是无的放矢?无论如何,从中可听到一个报警信号,试问,它对他的这种态度不是太像迦尔密山上的巴力^③教士么?

肯定地说,作为关于复活了的、在全能圣父右侧进行着治理的、以其圣灵仍在尘世一时间性的教会和世界史进程中生活、行动和言说着的耶稣基督的信息,福音只要被剔除出

其特别深入地揭示特定时代和环境的内容，福音便在这里（不论有意地还是无意地）被**伪造**了，福音作为关于上帝之善，借耶稣基督所讲出的“是”之永恒话语，也被抽空、抵销了。教会的委托不允许、甚至禁止如此阉割福音。如果教会因没有能力听到它活的主具体讲出的活的话语而在事实上这么做了，教会就应为此而感到羞惭，无需去掩饰它的无能，教会应重新开始倾听主的声音。假如教会之所以这么做是因为它并不认为他今天还在讲这类话语，那么，从其自身方面看，教会就不再是主的活的教会了，因为教会自己提出的证明之内容便会反对它，而教会现在唯一的希望是：但愿主以其全能将它从它的墓穴中唤醒。

教会以自己对于一个一般的而非具体的、一个中立的、无时间性的模糊真理的传言，也许可能要求在人们面前，和在世界事变之其他组织和力量中间，占有一定地位，而且暂时在一定程度上，也真正占有了这种地位。这样一来，教会将更加易于使世界尽管不会肯定、但却认可和容忍它和它的功能。对于一个如此善意地理解和实施其委托的教会，世界有什么可以特别提出反对的呢？反对和抵制一般只是针对展示福音之具体要点的教会。不过，假如教会不能或者不愿展示福音的具体要点，假如福音在它口中真正成为，或者已经成为，无时间性的和无要点的，教会也不应不充分估计到下述情况：教会因此而会丧失它本来如此值得称道的此在权利，教会肯定无法指望从世界方面得到真正的尊重，教会不可能把握住它自己的事业。而尤其重要的是，对于教会生命攸关的它与自己的主的联系将令人失望地随之中断。于是，它便像《马太福音》（5：13）所描述的那种没有咸味的盐一样，毫无用处，只会为众人所抛弃和践踏。

使教会幸运的是，间或会发生意外的情况，即世界对它的理解实际上比它自己对自己的理解更加正确，因为世界有时对

它所隐而不露的委托内容之讽喻，进而对从它而来的对其本已存在和作为的威胁有所察觉，因为世界对教会的肯定、认可或者容忍，有朝一日消失，而对教会可能会采取完全另一种态度！使教会幸运的是，它尽管身处安然的中立状态之中，却在同一天发现自己为外部所惊醒，并以此为契机而幡然悔悟，回忆到教会的活的主和主的活的话语，接着也许便鼓起勇气去做教会在此以前实际上或者完全放弃了的事：以出自它口中的证明，面对它曾经从主的口中原原本本地接受下来，而现又重新可以接受的福音，从而对主此时此地有针对性地讲的话语，充满信仰和顺从的勇气。

[IV. 3, 931—935]

教会所肩负的委托之接受者，身处其既往与当今的整个苦恼之中，深陷于自己的无知状态中，委托之接受者所面临的未来是**欢乐**，即对于已经降临的上帝之国之圣诞与复活信息的巨大欢乐，以及对于尚待降临，即尚需最终和全面地启示的上帝之国之复临信息的巨大欢乐，在这一国度里，东方和西方的许多人都将到来并与亚伯拉罕、以撒和雅各同席而坐（太 8：11）。委托之接受者的未来是许诺给那些为耶稣基督唤到身边的劳苦者和负重者的**休息**（太 11：28），这是万物**恢复**的时代（徒 3：21）。上帝以其话语面对着人，根据这话语的内容所赐予和规定给予这个人者，是**解除**人因其自我矛盾、因其否认上帝借耶稣基督所创造的新现实，而给自己造成的困厄。此一**解除**，是随着人的无知之消除、人对上帝话语之认识、人之被唤醒而接受信仰和顺从、人之从潜在的基督徒成为现实的基督徒的转化，而同时发生的。所以，这同时也是**畏惧**之消失，此一畏惧在这一困厄中，作为对更严重

的困厄之恐惧而刺激和压抑着人，并造成了招致更大的此类困厄的一系列畏惧行动。人之滞留于自己的无知状态和身陷痛苦之境而不能自拔，这是人从其自身方面所经受的危险，假如人始终保持由其自身而来的存在，他便将无可挽救地继续陷于此一危险。而从上帝方面，人不仅没有陷入这种不能自拔的状态，不仅没有继续滞留于这种不幸的无知状态，而且从中摆脱了出来。正是人对于从那种不幸处境中得到的解放之认识，以及他作为从中得到解放者的活动，此两者是他身处既往和当今的苦难之中所面临着的一——更精确的讲，已经破门而出并进入人当今之中的一——**未来**。这一未来事实上在实现着他的**据法** (de iure) 得到解释和确定的、凭借耶稣基督的存在。上帝乐于成为照耀人的太阳，而且已经开始照耀人。在太阳的光辉中，人自己也将明亮起来，并一直保持明亮。人将克服和摆脱自己的疾患和痛苦。人将在经受种种蜷缩之苦以后直立起来。他再也没有害怕的理由，也无需东躲西藏。

“灾害不会袭击你，祸患不会挨近你的家。上帝要差派天使看顾你，在你行走的路上保护你。他们要用手托着你，使你不致在石头上碰伤你的脚。你要践踏狮子和蛇，你要踏碎凶猛的狮子和毒蛇。”（《诗篇》91：10f）“我不至于死，我要活下去，来宣扬上主的作为。”（《诗篇》118：17）。

人将成为人，人对自己伫立于上帝之前和与他的邻人同在的人之存在不同感到厌倦，而是觉得合理，人将享受他之作为人的快乐。人将可以肯定自己的此在，正如后者之为上

帝所肯定那样。人的此在自身将是为上帝的愉快服务，人的此在之为此在便是赞颂赐予他的上帝之善。人的此在将汇入教会之此在，并在其中和与之一起成为先知式的此在。这便是人根据福音所面临着的未来。在教会胜任或者不胜任其委托的问题上的决定性标准是：教会在尚面对着委托收受者之无知状态时，便**已经**对人达到认识怀有希望，教会将尚在槛外者已经作为未来的槛内人看待，将尚处于其悲凄的当今者**已经**作为即将卸去负担者、即将得到解放者、即将享受欢乐者，即作为被规定和将领受愉快的上帝差役和先知式的此在的创造生命来看待、来对待、来与之对话，一言以蔽之：为人的此一未来敞开大门，——这样的教会便胜任其委托。相反，假如教会不是从一开始便把人看成是奔向此一未来、奔向巨大欢乐的创造生命，假如教会因人的既往和当今方面而自我赞赏和自惭形秽，假如教会将人的无知、人的不幸看成是人的厄运、看成是一系列既成事实，假如教会对于人的槛外者地位无动于衷，这就是说，假如教会放弃人，而上帝习惯上不仅不放弃人，而且引导人走向他达到认识、解放和欢乐之路，——这样的教会是不胜任交付予它的委托的。根据其委托内容，教会只可能与作为委托收受者的人行进在这一条达到欢乐之路上，对后者而言，这是同样的期待欢乐，正如集合于教会中的人群，行进在这条道路上时希望怀有的那种欢乐一样。假如这些人不同时为槛外者怀有这种欢乐，那么，人们必定会提出一个严重问题：他们自己是否走在这条道路上，即作为基督徒，他们是否生活于这种期待欢乐之中，也就是说，他们自己是否真正是基督徒。基督教会是面对一切人、面对整个创造生命的巨大的期待欢乐之所在，否则，它

就不是基督教会。

[IV. 3, 927—929]

然而，正臻于完善的耶稣基督启示，及其解救作为，仍未来临，尚未成为事件。它尚处在“尔后”，而非“现在”，正如它有其“往昔”那样。耶稣基督的预言性作为呈现于我们面前的还只是一个虽然意义重大、未来无限，但尚有待完善、尚欠完美的**未竟作为**之画面。基督徒的希望就其全然的明澈和肯定，就其完全分享希望得到者而言，仍然只能是希望，——这明澈和肯定是借助于作为希望之本原、对象和内容的被期待者的力量而达到的，而且，耶稣基督的预言性由于如此明澈和肯定，无疑对于当今一切与之相抵牾的成分，是一个威胁，当然它自身方面也受到这些成分的**威胁**。可以说，基督徒仍然如同丢勒所画的骑士那样，深深意识到自己的力量、他受到的保护和面临的反抗，安然地骑马从死神与魔鬼之间穿过，而走着自己的路。基督徒必须真正敢于走这样一条危险的路。因为基督徒所期待者——以及他由此而希望得到的东西——**尚未显现**，已经显现者是那一切与他的希望**相矛盾者**，基督徒必须在这一切与之矛盾者之中，**验证**自己的希望并怀着希望与之对抗，从而坚持和贯彻自己的主张。

基督徒恰恰尚生存于尚未结束的时代，基督徒的活动（林后 5：7）尚凭着 *διὰ πίστεως*（信心），尚凭着他在信仰顺从中所把握住的预言，而不是凭着 *διὰ εἰδους*（眼见），不是凭着他已经遇到的**实现着**预言的上帝主宰之显现。他尚在不断地回忆着（林后 1：95），基督徒从来都只可能作为受死亡威胁者而生活，而且也将如此生活下去，“我们不能依靠自己，只能依靠那使死人复活的上帝。他曾经从死亡的危险中拯救

了我们：我们对他怀着希望，他将再次拯救我们”。正是“这无上的能力（ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως）是属于上帝，而不是属于我们的”，“拥有这属灵宝物的我们，不过是像普通的瓦器”（林后 4：7），——作为受困厄者、陷于怀疑者、受迫害者、被击倒在地者，如后来所称的：作为亲身演示耶稣之死者。

事实上，这里重要的仍然在于，基督徒的希望，以其本质性的和固有的明确、完整、率直，而被证明是正面的未来期待，又因为是耶稣基督的期待而成为基督徒对上帝和上帝拯救的希望。自身为真实者仍然有待一次、再次地成为真实者。于是，在希望中已经给予基督徒的可能性，即其基督徒之在的现实，即便在基督徒以后的时间之内，和最后在这段时间因他的死而告终结之时，仍然表现为它在生中和从死中的得救。因为——不要忘记这里用的所有“尚”、“仍”、“仍然”之深刻理由！——耶稣基督尚未说出，上帝也尚未借助基督，和通过基督说出最后的、解救性的、消除一切争执的话语。争执仍然必定存在，但并非像异教徒以他们自己的方式所做的那样“没有希望”，而是怀着希望，即怀着希望的**争执**。如果我们再次回顾一下开始时的论证，尤其从巨大的“尚未”、“仍然没有”方面如此清晰可辨，和不可逾越的基督徒生存之界线，以及此一生存之具体形态、问题和薄弱点，这一点不是很清楚吗？

对于因耶稣基督尚未说出他普世性的、一切人都可知的最终话语，而发现自己作为面对整个人类的见证者，而被置于微乎其微的——可以说：毫无希望的？——**少数派**之中的基督徒而言，他的希望是什么，意味着什么？如果说，伟大的

康斯坦丁幻想今天真的正在化为泡影，那么，这个问题就更为急迫，何况冷静的基督徒历来都受到这个问题的困扰，因而同样也在上述幻想的领域内受到困扰：这几个基督徒究竟要做什么，想得到什么？少数基督徒众处处陈说它关于耶稣基督的证明，他们究竟要做什么，想得到什么？这些人在这巨大的新年市场上，在这巨大的战场上，在一再作为人类生活象征的巨大的监狱和疯人院里究竟怀有什么目的，期待着什么？“谁会相信这传报于我们者？主的臂膀会显示给谁？”（赛53：1）另外，我们应如何看待无数在**基督降生前后**根本没有机会听知这些证言的人？*Hic Rhodus, hic salta!*（这儿就是罗陀斯，就在这里跳吧！）^④如果一个基督徒不为这一切所动，认为他的证明使命的目的不受怀疑，那便是将头插入沙堆，不愿正视现实。如果基督徒为了逃避这个问题转而退缩——基督徒忘记了，他只有作为耶稣基督的见证者，方才可能是基督徒——只想着自己的和几个同教者的信仰和爱，那更是不愿正视现实了。试图以一个充满自信的基督教世界征服者的态度跨越这一界线，同样是没有意义的。对基督徒有意义而又允许和要求他做的，同时作为基督徒他也享有自由去做的是，面对这条界线怀着基督徒的、既明确又坚定的**希望**，这就是说：面对着按照人的常理估计，显然对基督徒不易接近的人群的多数，基督徒绝对应想到，耶稣基督毕竟也是为了他们，为了他们中的每个人而复活的。换言之，耶稣基督的话语，作为借助他与世界之和解话语，正如对他个人（可谓受之有愧！）而说那样，同样也是对他们所有的人而说的，这些话语——不论他们在历史进程中，在达到目的和终点之前，是否曾经听知、是否尚待听知——客观上过去和现在都是指

称和针对一切人的。另外，同样要绝对想到，曾经以不可思议的强大力量照亮他的，即照亮基督徒心田的那同一个圣灵，有朝一日会无一例外地照亮其他一切人，而且，它为此付出的辛劳也许更少。还有，具有决定性意义的是，绝对必须估计到，耶稣基督降临以便实现他的完美性启示之日一旦到来，将是一切人，一切在**基督降生前后来来去去的**死者和生者——不论这对于他意味着什么——倾听他的声音的一天（约5：25），而不仅是他，基督徒，而且还有他期待其为基督徒者，以及所有其他一切基督将找到的人都将听到基督的声音。这就叫作在那条肯定不可逾越的界线上，怀着基督徒的希望。这便是基督徒面对在彼处给予他的谜而希望**达到者**。单是基督徒的这一行为便证明基督徒是一个获得解放者，不仅有了信仰和爱，而且怀着希望；同时也真正证明他是一个受到呼唤而站立起来的人！如果基督徒真的怀有这种希望完全像他作为基督徒可以、也应该怀有希望那样，他便不致袖手旁观，不致面对上帝最后和最终将做的一切，而无所事事，即停止他关于耶稣基督的证明。相反，基督徒会因目睹这一切而得到安慰和鼓舞，接受基督徒在那条界线的此一侧的职司。这就是说，基督徒将作为耶稣基督的见证者，不问基督教在世界上是少数还是多数、不问它成功或失败、不问它可能抑或不可能取得进展，而径直去做他在他所生活的时代、所在的地方、所处的环境，为宣报福音所能够做者，并不要求他做得更多，而是只要求他做到这一点。这使基督徒以极其谦恭的态度和幽默的风格，但同时也充满信心地回忆着对耶稣基督所怀有的希望。

[IV. 3, 1082—1088]

基督徒可以怀有希望，他以此在期待着什么呢？究竟是什么东西将规定着他这种**怀着基督徒希望**的生活，并赋予它以个性呢？我们曾经听到，基督徒期待着耶稣基督的庄严降临，——为了圆满地启示现在尚隐蔽着的東西：上帝意志借助耶稣最终不容改变地、不可动摇地在尘世和天上得到实现。这本身便对他个人的未来和未来期待包含着重大的、决定性的内容。这对基督徒意味着荣誉、报偿和收益：正是在最严厉和最无情的末日法庭宣布基督徒无罪。这也意味着基督徒“开始与基督同在”；意味着他走出周围的黑暗进入迎面而来的光明；意味着基督徒的变化，基督徒披上了不灭、不死的新的存在之外衣；意味着他永恒得救和永恒生命之恢复和开始。然而，所有这一切只能在上帝终结性的解救行为之全面联系之中才能实现。通过上帝的这一行为，在耶稣基督身上完成的与世界之和解，在耶稣基督身上实现的**创造者和造物**之间的和平缔约、**上帝之国**在耶稣基督身上得以建立的上帝对一切人和万事万物的主宰，这些都将得以启示出来，在上帝主宰之下，在耶稣基督身上已经实现的整个人类和世界现实之变化，将剥去现在遮蔽着它的层层迷障，而完全显现出来。此一怀着希望从耶稣基督那里期待着发生的启示，并非**局部性的**，而是**全面的**。不仅耶稣基督的眼睛，而且一切人的眼睛、整个对耶稣基督怀有希望的一切时代和空间的教会的眼睛，还不止此，一切曾经生在世上、现在生在世上、将来还将生在世上的人的眼睛，都将看见那灿烂的光明，都必须因此而吃惊，但也可以享受到欢乐。不只是基督徒，而且一切他所熟悉和不熟悉的作为耶稣基督的兄弟姐妹而成为上帝儿女的教会成员，还不止此，一切人，即教会恰好在其中

传言人人皆为上帝儿女的福音的一切人，都将进入那降临者的仁慈法庭之消蚀、筛选、精炼之火，并且——不论这对他们意味着什么——可以和必须从这圣火之中走过。不只是基督徒，而且他为其成员的整个教会，还不止此，一切人，一切生命都将发生巨大变化：他们现在生存于其中的一切矛盾将被冲破，一切人都将以耶稣基督之名双膝跪下，一切人的喉舌，都可以和必须同声尊奉耶稣基督是主。这便是基督徒所期待者。基督徒也属于或将属于面对此一期待的整个教会、整个人类和整个生命世界，这是多么美妙！但是，假如基督徒的目光局限于或者只是盯着此一事件中属于他个人的一份，假如基督徒忘记他只有在**整个教会、整个人类、整个生命世界之中**，才能够分享那一光明，只有在这一**伟大共同体之中**，基督徒才能够仰望和迎接那一光明，他作为基督徒又怎么会怀着为耶稣基督自己所奠定的希望而期待呢？基督徒怎么可以将此一事件——当然他也面临着此一事件——之**公众性本质**变成一己之私，似乎这只是基督徒，或者首先是基督徒，所面临着的事件？一旦基督徒的希望真正成为这种私人希望，便可以径直告诉他，他将因此而失去获取个人所得的机会，他也将失去荣誉、报偿和收益，如果基督徒在他的生存行为中一味追逐**这些东西**的话。

[IV. 3, 1069—1070]

注 释

- ① Pharisäer，来自希伯来文 peruschim，意为：被分离出来者、剔除律法者。——译者注
- ② 塞斯布隆 (G. Cesbron, 1913—1979)，法国作家。这句话的意思

是：圣者在走向地狱。——译者注

③ 巴力(Baal)迦南宗教的丰产神，迦尔密山在今以色列海法附近，山岩陡立于地中海之滨。——译者注

④ 语出《伊索寓言》，罗陀斯以自己高超的舞蹈技术自诩，这句话的意思为：在这里显示一下你的才能吧！——译者注

七、诚爱与欲爱

通过耶稣基督在他的十字架之死中完成的自我献身，上帝亲自支持着无法自助的人：作为上帝圣子顺从上帝圣父的意志，作为审判者为受审判者接受审判；在人一方，与上帝这种行为相应的则是信仰的顺从，人承纳和接受为他所做的事（IV. 1）。通过耶稣基督成人而接受人的本质，上帝使跌倒的人重新站起来，将人提升为他的盟约的伙伴并使之获得称义的新生活；在人一方，与上帝这种行为相应的是爱的顺从，人怀着这种爱而自由从事正当的活动，为了上帝和邻近的人，重新做着上帝在他身上和为了他而做的事。这后一种情况，在和解卷卷二（IV. 2）的下半部，有详细描述，本章从这一卷选出关于诚爱^①与欲爱的严重对立的段落。

基督教之爱，为了**他者自己**而倾注于他者（das andere）。此爱并非为了自己而要求得到他者，此爱根本不要求得到他者。此爱之爱他者，是因为和由于他者以其价值，或者以其非价值作为他者、恰恰作为他者而存在。此爱自由地爱着他者。但此爱超过了此一倾注：因为在基督教之爱中，爱的主

体将其所拥有者，将称之为**此爱者**，将**属于此爱者**给予他者，即被爱者；此爱并不考虑自己对他者所享有的权利和要求，并不考虑此爱可能、也许希望将他者派上的其他用场。这是为了再次验证此爱，从批判角度开始的对此爱自己的自由。这种爱在原则上是无限慷慨的。这种慷慨并不局限在爱的主体，以某种方式所“拥有着”的东西，在基督教之爱中，爱的主体往往将手伸向自己的后面，此爱抓住的恰恰是此爱开始时所否认、所不屑顾及的东西，即**它自己**，以便（如果缺少这最后的东西，便一切都没有了！）将自己本身给予、奉献出去，奉献给此爱为了其自身的缘故而倾注的他者。为此，爱着的人放弃了自己对自己的支配，正是为了将自己本身提供给他者，提供给被爱者支配。为此，爱者是自由的。以基督教方式爱着的人凭借这种自由爱着。只要这一行动的一切因素得到实现并在最后以爱的主体之奉献精神达到爱的目的，这便是在以基督教之爱爱着。这种行动——与信仰的行动（也与希望的行动等等）一起——是与信仰不可分割的，是与信仰同时完成的，爱是最初个别地、最终整体地完成的基督教的生活行为……

这种行为——正如从这些一般分析中所看到的——有别于人的另外一种生活行动，后者也叫作“爱”、也以爱的方式存在着，但从开始直至到达它的目标都以完全另一种方式、沿着完全另一个方向进行着。为了突出描绘我们感兴趣的行动，让我们尝试对这另一种爱作一简洁分析。此爱——绝非任何形式的自我否定——滥觞于一个根本上盲目地强化和巩固自然的自我保存行为的过程。正是在这里，爱的主体发现自己被呼吁着、被推动着转向一个他者。此爱饥饿，于是便要求

食物，这一他者似乎在向他提供食物。所以，此爱对此一他者产生兴趣。此爱为了其独有的某种价值，为了达到某一目的而需要这一他者。由于这一他者向人作出某种承诺——许诺自己有某一特点——人便产生占有、支配和享用它的欲求。他想独自拥有它：为了维护、提高、加深、扩展、照亮、丰富他自己的生存，也许直接基于表达、证实自己本身的需要，也许更加简单：基于一种在任何动荡的情况下，都能使自己感到满足的欲求。于是，便发生这种情况，人并不把属于他的东西拿出来，哪怕他表面上似乎要将它赠送、消耗、挥霍在爱的客体身上，其实，他只是将它作为他的东西展示一番，充当赢得、确保和享受被爱者的工具（正如公孔雀在母孔雀之前卖弄它的长尾，或者相反，像某些女人将她内在的和外在的、自然的和人为的优点作为**她的**拥有物加以炫耀那样，目的是使男人也成为**她的**！）。另外，“爱者”不论表面上多么忘我，多么超越自我而飞向爱的客体——因爱的客体的形式而异，也许会达到至高、至纯的精神顶点并超越它——，但面对他的客体恰恰要通过赢得、拥有和享受它而保持自我，恰恰要意识、证实和展示自我。尽管爱着的人准备献出自己，但是，与被爱客体之合而为一——这是这种爱的最高目标——却意味着，他纳入——我们姑且不一语点明：吞噬和吃掉——被爱客体，结果是，他事后（正如狼在吞下小红帽和外婆以后那样）暂时孤立的呆在原地。这种爱的行动是一个圆周运动：尽管此爱想超越一切有限而跨入无限，但此爱从一开始便注定最终（哪怕走过一条经由无限状态的弯路！）必然重新回到它的起点。此爱的对象的确不单单需要具有性感形式，它可能瞩目于美、真、善。此爱也可能以其性的形体不仅旨在

占有他者的躯体，而且还要（也许完完全全）控制他者的心灵。它可能超越其他一切财富和价值而与神灵、与神灵之最纯净的形体联系起来，此爱可能是美妙无比的上帝恋情（Gottesmine）。但是，不论此爱以哪种形式，都将是索取性、征服性、占有性的爱，即**自爱**（Selbstliebe），都将以某种方式表露出它的这种自爱性质。

此爱正是作为自爱而完全成为基督教之爱的**对立面**，这种基督教之爱，是作为爱者对被爱者的奉献，而追求和达到其目的的。自然，如果有人要从基督教之爱的角度批判和取消它，便需对他的冒险行动承担责任。因为肯定没有哪个基督徒不是同时——尽管怀有容许和要求他怀有的基督教之爱——以精致或者粗犷形式（很可能以两种形式）按照完全另一种爱的标准“爱着”。也就是说，没有哪个基督徒不认为称赞此一些人，和反对彼一些人的每一话语，首先是针对他自己的；没有哪个基督徒不认为自己的门前也有如此多的东西需要清除，以致他再也不想一味颂扬基督教之爱，一味谴责那另一种爱之理论的和实践的、希腊的和其他的形式。警醒人们采取某种程度的克制态度的尤其是下述事实：人类思想史上一些最伟大的人物，恰恰属于那另一种爱的朋友之列，对于这些人以直截了当的基督教观念加以否定和拒绝，是一种极其可疑的行为，特别对那些根本没有真正了解和正确评价他们的人而言。此外，还有一个事实：我们所有的人，包括基督徒，生存于其中的这个世界之生活最必需的、最好和最美的现象，不是或者几乎不是通过基督教之爱、而主要是通过那完全另一种爱建立起来的，我们靠它的业绩、成果、成绩生活着，所以，基督徒从基督教之爱出发对它提出怀疑，其

后果必定是使自己成为一个大可怀疑的现象。基督教之完全不同于它周围世界的特殊之处便表现在——再次强调：同样贯穿于基督徒自身的——基督教之爱与另一种爱的区别之中。

但是，这一切不可以妨碍我们清醒地认识这一区别。基督教之爱确实不应与另一种爱混为一谈：不应与这另一种爱的任何形式，哪怕是至高、至纯的形式相混淆，同样，另一种爱从其自身方面也极不愿与基督教之爱相混淆。基督教之爱也绝不可与另一种爱混合而成为一体，不会整合成为某种更高的第三种。这就是说，人们之赞成另一种爱，并不是由于将它看成是登上基督教之爱的前阶。反之，人们之推崇基督教之爱，也不可能是由于人们将它装扮和表现为另一种爱之纯净形式和顶点。两种爱之间，肯定有某种共同性，对此我们还将进一步讨论。然而奇怪的是，恰恰必须从这一共同性方面，在两者之间作出决断、作出多种决断：在基督教会及其与世界关系的历史中，在同样作为世界并由人——他们无一例外地为两种爱推动着，而又不可能同时和以同样的方式被推动着——构成的基督教会自身的历史中，最后，尤其在这些人自身之中，在基督徒的生活历史之中都必须作出决断。

人们只要粗略地看一下这两种现象和概念，或者说，看一下此一爱和彼一爱的现实，便不可能不认为，这是两个方向正好相反的行动，此一不会与彼一一起，而只可能在与彼一的对立之中，在与彼一的论争之中得到实现。此一既不可能过渡和变成彼一，彼一也不可能过渡和变成此一。人要么如此爱着，要么如彼爱着，他必须选择他是愿意如此还是如

彼去爱。如果他事实上既如此又如彼、二者并用地去爱——即便在笃信基督教的人身上，也会发生这种既如此又如彼、二者并用去爱的事实——那么，这种并用只可能发生在那种我们在讨论“皈依”时曾谈到的“论争”之中。只要基督教之爱登场，即便开始它与另一种爱之间的论争，而且这论争从此便一直持续下去。基督徒的生活是基督教之爱与另一种爱的差别历史中的此在。只要人在考虑着，他可以根据自己的愿望对两者采取容忍的、中立的、介于两可之间的态度，只要基督教之爱勉强接受（作为这样一种爱正是因此而死！）与另一种爱的和解，这种基督徒的生活便不会开始或者立即消失。基督教生活中的缺口、中断、真空并非产生那种奇异的爱的瞬间本身，而是基督教之爱对另一种爱表示容忍、和解的瞬间，而是那论争静止的瞬间，这是一个短暂的非基督教性质的瞬间。基督教之爱绝不会接受与另一种爱的调和，而只会与之论争。另一种爱对于基督教之爱的态度也是如此。

从圣经上对此爱与彼爱的差别和对立进行的论证，只有与事实上的论证一起通过我们将在本节内揭示的种种联系才能够得到清楚说明。我们现在首先要指出的是，论证将始终围绕着这种差别和对立进行。

指出其圣经根据，这本身就是来自对圣经用语的回忆。首先引人注目的是，新约始终避免使用动词 *eran* 和名词 *eros*，这对词在古希腊文中明确表述那另一种爱，即那种渴求得到、征服、占有、享受其对象的爱。在使徒后期教父们的著述中，*eros* 只出现过一次（见依纳爵^②在赴罗马途中的信 7.2。为了说明作者所解释的经历“被钉十字架”的情况！），在新约中，甚至在如此不值得注意的情况下也不曾出现过。读者在新约

篇章中碰到爱这个概念时根本想不到那另一种爱。在新约中，出现“爱”字的地方，一般（除了强调情感的 *philein* 的罕见用法）用古典希腊文中根本没有的、在泛希腊文^③中也很少出现的名词 *agape* 来表达 *agapan* 的意思。这个词在新约的语境中，才获得我们现在所熟悉的、与 *eros* 相对应的意蕴和内容。它本身涵义质朴，只是说明——犹如英语的 *to like*（喜爱）的引申含义——某人喜欢、赞同、欢迎某物或某人，某人可以称赞某物或某人令人满意。这个词之被应用，只是由于它适合在某种程度上被赋予新意吗？新约在这里遵循的是七十子译本^④，而后者不得不为（希伯来的）动词 *ahab*（以及名词 *ahabah*）和其他表达爱的涵义的同义词寻找一个可以假借的词。尤其 *ahab* 可以表达各种正面强调的亲族的和友谊的关系，当然首先也可以描述男人与女人之间的关系，正如希伯来文旧约也并没有从涵义上、语言上区别具有神学意蕴的爱与后来被指称为“欲爱”的爱那样。显然，为了避开第二种涵义，七十子译本选择了 *agapan* 和 *agape* 这两个质朴的词。引人注目的是，这个词甚至也被用在《何西阿书》关于雅威和以色列的婚姻的描写中，更令人吃惊的是，它甚至也出现在雅歌中。人们在这里之选择 *agape* 一词，也许只是基于一种意念：即为了说明人们在文献中证明为“爱”的东西，而绝对不是讨论 *eros*。在这一点上，即在此一意念中，解释旧约的希腊犹太教，与证明耶稣基督的原始基督教是一致的。其他关于 *agape* 一词所应言说的一切，也只可能来自人们就这个应特别加以说明的爱之来源、行为和方式所要赋予和已经赋予这个词（不论在何种场合都排除了那另一种爱）的意蕴和内容。

假如人们只是在性爱 (sexuelle liebe), 及其某种形式的变态和淫乱中, 寻找为七十子译本所表述的那种爱的对立面, 那么, 人们对于七十子译本和新约作者们, 首先从语言角度小心翼翼除去的这种对立面的想象力似乎太贫乏了。“欲爱”就这个词所可能涵盖的、广泛控制着希腊古代生活环境和纽约生活环境的生活、权力和思想内容而言, 它所指的是一个自身包含着性爱的值, 这种性爱当然又呈现出种种奇异形态。这个词以其欲爱涵义也许具有诸如有时超乎欲爱的不寻常的象征意义, 但是人们如果只想注意或者只想优先注意它在这个领域的效用, 便根本不能理解它的深刻含义、它的丰富内容, 当然也根本不能理解它与基督教之爱的真正危险的对立性质。而且, 这个词所包含着的值, 也不仅恰恰在当时是强而有力的和有效的, 而且它是——在当时由于人们对奥秘怀有虔诚心理, 加之, 在理论上又通过像柏拉图、亚里士多德以及其后的普罗提诺这样的杰出思想家们的影响, 而得到特别有力而深刻的表述——一个至为普遍和具有现时性的人类现象 (Menschheitsphänomen); 就我们历史的记忆所及, 这个现象在后来的时代以至迄于当今, 也一再以新的形式出现。人们必须承认, 圣经语言所发出的警告, 在最初几乎纯属徒劳, 即便正面宣告的与欲爱不同的基督教之爱, 最初也被证明是一种逆欲爱之滚滚洪流的——虽非完全的但几乎是徒劳的——蠢动。因为事实上“欲爱”从二世纪末开始, 便侵袭、随后便 (在基督教方面有时是意识到了的, 有时则是——这尤其强而有力——未意识到的) 深刻而彻底地渗透和左右了基督教的思想与生活。在以奥古斯丁为决定性标志的中世纪出现的 caritas (博爱) 是圣经的诚爱与古代和泛希腊主义时

代的欲爱的整合，在这个整合中，两者之间的对立，尽管还不是不可辨认，但却并不显著，已经大大失去了它的张力和影响。怎么会有别的结果呢？只要存在爱着的人们，他们始终会——不论他们是否是基督徒——在欲爱的框架内生活，并非常希望在欲爱与诚爱之间达到整合，他们为实现这一整合可以无所不用其极……

现在，我们试图从我们方面简略地勾画一下“欲爱”（“Eros”）的形象，这一形象曾以人们视为“爱”（“Liebe”）的东西显现于新约时代的人们和七十子译本时代的犹太教之前，并与之对立。这一“欲爱”究竟为何人、何物？它的情况如何？那以“欲爱”爱着的人在做什么？这是人们在这里首先必定要问的。这就是说，要探求一种生种经验、生活实践。“欲爱”在其原初之时，在俄斐乌斯秘教^⑤及其神话和神秘主义中，绝不单单是一个为柏拉图第一次令人永志不忘地引入西方思想中的哲学概念。据说欲爱是启示于人的、至少被作为启示于人的东西，而信仰和传言的解救和救恩学说，还不止此：它也是被经验到的、被庄严庆祝的、尔后又在日常生活中被实践的解救和救恩现实（Erlösungs und Heilswirklichkeit）。它作为这样一个现实与基督教的诚爱仿佛也并无不同之点，正因为如此，它方才能够和必然与基督教的诚爱直接对立，并在后者的代表人物身上唤起那种奇怪的批判兴趣，即对它进行彻底的语言上的净化。但正是作为这样一个现实，它才促使这些代表人物提出后来往往得到肯定回答的问题：欲爱与诚爱难道不会是两个可以比较、可以结合起来的现实吗？最终难道不会是同一个现实吗？——这便是奥里根（Origines）以各种形式表达的一个观点。在欲爱现实

(Eroswirklichkeit) 中，在所有（不论以宗教劝导、诗歌或者辩证法的形式，不论以神话或者理性的概念）论及它的地方，所关涉的是人，是人的局限，与这一局限的内涵和消除方式，是人的生存与超验，是人的困厄与希望。更精确地说，所关涉的是在低层面的与高层面的、阴暗的与光明的世界之间的中心向上升腾着的人，是经历和证实他自己的这种双重性现实。这种现实便在于——当时人们作如是观，作如是解释——作为那个中心的本质的人的需要，和为这种需要所唤醒的欲求；人们当然也可以说，它在于作为那个中心的本质的人的欲求，和为这种欲求所唤醒的需要——两者对于人都是不可转让的。所以，那个中心应是人的需要和欲求的所在，因为它是他的上与下之间、本真的存在与非本真的存在之间、虚空与丰盈之间、陷于瓦解的存在与重新与自己本身合而为一的存在之间的中心。欲爱既是他所碰到并为他自己所完成的、离开他的下方黑暗之中的存在的行动，也是进入他的上方光明之中的存在的行动。欲爱是他用以在此处失去自己，接着又在彼处寻回自己的力量和行动。可见，欲爱呈升华、实体化的形态，是处于那一中心的他自己，是处于与此一所在相当的运动、偏离与倾注行动之中的他自己。正是作为人自身的这种实在，正是由于在人身上显现和表现出力量，正是为人所认识和证实，正是作为人自己的超自然魔力 (Dämon)，欲爱方才可能被理解为一个处于单纯现象世界，与真实存在世界之间的形而上的中间层 (metaxy)，最终只能被理解为这样一个中间层，被理解为由彼处到此处的运动的象征。因此，它被亚里士多德——并非毫不合乎逻辑地超越柏拉图（不仅作为人类逻辑原则，而且作为宇宙逻辑原则）——解释为升

腾 (Auftrieb), 借助这种升腾的力量——欲爱概念在这里与隐泰莱希 (Entelechie) 概念相接触——不仅心理个体, 而且一切世界元素, 包括或低或高的物质实体, 都因其物质性而渴求自己的**形式**, 因其潜能而渴求**现实性** (Aktualität), 都因其活动性和多样性而渴求不动的一, 并由此而追求自己的正常状态, 都处于普通的动荡和上升之中。柏拉图注意到欲爱在人身上夺取和实施权力的情况, 比较克制地描绘了巨大的离开和进入行动: 在非永恒的事物及其相对价值之可见的 Eidola (**映象**) 中, Eidos (**原象**) 遇到了人, 这是不可见的, 但对于顿悟的眼睛, 是可以直觉察知的, 原象即永恒存在者之绝对价值, 亦即人同时发现自己为之吸引和推动, 从而进入那种运动的**美**。他怎么可能滞留于映象, 而不立即向着原象逃去呢? 只是由于原象的缘故, 他才可能爱映象呀! 但反过来看: 他为什么为了原象的缘故而逃离映象, 而不停下来关注从远处分享原象之美的映象? 正是为了前者的缘故, 他才被允许和必须爱后者的呀! 后来, 普罗提诺 (他也并非没有求助于创造性的柏拉图思想) 在有力地说明欲爱现实之宗教意义的时候, 开拓了这一理论的范围, 他将灵魂从高一层世界**走出**、从神性逸出的学说, 放在灵魂从低一层世界向高一层世界、从世界向神性的**上升**的学说之前, 以此说明那种需要与欲求、那种离开与进入、那种悬浮于世界否定与世界肯定之间的存在, 是灵魂之回归, 即返回其原初、返回其自我: 这是一个新颖的论证, 不过, 他以此只是重新展示了欲爱现实之实践与理论, 从其开端之时便瞄准的圆周运动。欲爱现实是人的现实, 在他与为他预先设定的可见和不可见的存在的关系中, 最终和至极者恰恰是在他与神灵的关系中, 人总

是着手实现他自己的隐泰莱希，这就是说，需要、因而去寻找、欲求、成功地发现和占有他自我的本真性（Eigentlichkeit）。他通过在这一现实中认识、严肃对待和认可他自己，通过承认他自己的这种形象，通过调节和理解他的生命进程而爱着。

这便是新约作者们和旧约的译者们，不愿将他们认为的“爱”与之混淆的欲爱（*eran* 和 *eros*）！上面试图勾画的概貌，并没有触及具体问题，并没有触及思想的、道德的和宗教的危险，并没有触及与圣经之爱相比可能表露出来的败坏情况。诚爱与欲爱的对立只关系到欲爱的方式，而并不关系到它的蜕变、粗俗化，柏拉图、亚里士多德和普罗提诺作为爱所观察和理解的东西，便可能是以这种粗俗化形式而出现于古代和泛希腊时代人类的街道、神殿和居室之内的。那些保存下来的当时并非最好的雕塑作品也许不足以使我们理解和直接看到基督教以它的“爱”而不屑一顾的东西。如果人们不考虑这一点，尤其如果人们一味坚持，诚爱与因人的罪而被玷污了的欲爱形象、甚至与欲爱之败坏形式之特有的、当然不可忽略的对立性，那么，人们既没有理解圣经语言借以避开这一论题、以其沉默表现其尖刻的始终如一性，也不会理解这一论题，即便在基督教领域之内也可能获得如此重大的意义，最后，更不理解——如果论及基督教之爱——纯净地去思考和讨论的必要性，这就是说，从基督教之爱自己的前提方面，而不是在欲爱现实和欲爱学说的模式之内，不是沿着俄斐乌斯、柏拉图、亚里士多德或者新柏拉图主义的轨道去思考和讨论。这是一个人们必须尊重其价值的对立面，正由于是对立面，人们也只可能尊重它的价值。

显然，我们不能满足于单纯**确认**基督教之爱，与另一种爱的差异和对立。因此，在这一引言的结尾，应进一步讨论一下此一爱与彼一爱的分野，究竟在哪个**地方**、在什么**意义**上的问题。如果我们不清楚这个问题，我们便没有理解它们的关系（以及它们的对立，尤其这种对立），也就没有理解此一**诚爱**和彼一**欲爱**。探求这一**关键**之点便明确意味着：探求一个两者所由出的**共同**的地方。这不可能是探求这样一个地方，在这里似乎可以对两者进行总体观察，似乎可将它们理解为成分，理解为同一个现实的部分形体和部分方面，最终似乎可以将它们理解为一个东西。探求这样一个原初认同点（Identitätspunkt）的问题，不可避免地带来一个整合问题，它迫使人们去寻找新的认同。对于这一新的认同，不仅诚爱，而且欲爱（既然两者都是它们在其现实中和根据现实的理解之所是者）都必将坚决进行抵制。但是，可以而且必须探求的恰恰是**两者**作为它们之所是者，所**由出**的地方，是两方面的对抗性从中**易于得到理解**的地方。可以而且必须探求之点是，它们由此不可能共存于调和、甚至相互宽容之中，而只可能共存于它们论争的历史之中。如果我们不如此提出问题，如果我们不竭力谋求这个问题的答案，便是放弃对整个论题的认识……

首先，一个极其容易得出而又并非没有意义的论断也许是，无论我们的目光向左还是向右，朝着欲爱还是朝着诚爱，看到的都是人，如果是基督徒，则看到的是同一个作为个体的人！他，这个人，如此**或者**如彼爱着，如果是基督徒，则如此**和**如彼地进行着那场论争。不论人们多么清晰地观察和定义此一爱与彼一爱之间的对立，这都不可能是两种不同生

命的爱，如果是基督徒，则甚至不会是同一种生命之两个个体的爱。我们无论在此还是在彼，以完全不同、截然对立的规定、方向和形式讨论的对象，是同一种人类生命。那以两种形象与我们相遇者永远是人。

这意思并不是说（我们并非指两种规定中的任何一种），这规定是**人类生命本身所固有的**，是内在于它的，是奠立于它之内的。不论就欲爱还是诚爱，人们都不可作如是说。不论前者还是后者，都没有寓于一种人的天性本身中的可能性之内。不论前者还是后者都不是一种通过实现这种可能性而达到或者有待达到的人性之完美状态。人们只可以说，人们必须说：两者事实上都是——我们现在跨出**第二步**——人类天性之**历史性规定**。这是证明自己是一——由于人事实上在如此或如彼地爱着——有能力如此爱和如彼爱的同一种人类天性，并非一种原本为天性所固有的能力，而是一种在人的历史中、在人的生存中——让我们先泛泛而言——**规定给予它的**即分摊给它的能力。这就是说，人以欲爱的形式或者以诚爱的形式——如果是基督徒，则是以两种形式，即通过两者的抗争——**证实他的人性本质**，而且只有如此（因为人们注意到，他事实上在这么做着！）**才能够证实他的人性本质**。事实就是，人总是以他这两种爱的形式，以他的本质中之与这两种爱相适应的形式与我们相遇。

人都在以某种形式**证实着他的本质**——这一精确论断便是我们将迈出的**第三步**。作为如此和如彼爱着的人，事实上所“分摊”到的，是一种因情况而异的、甚至相反的行为规定和方向，即他——作为他之所是者而生存着——借以使他的人性本质全部运作起来的行为之规定和方向……

可见——**第四步**——这并非指人的**本质**之某种**变化**，既非欲爱中的亦非诚爱中的变化。不论他如此还是如彼地爱，他都是在证实**同一种**人性本质的**同一个人**。他在其历史中，在实施其自我证实过程中，不论在此处或者在彼处，所分摊到的只是：他在此处和彼处都是**同一个人**，但又**完全不一样**。正如上帝不论在此处还是在彼处，都不会停止其为人的创造者那样，人不论在此处还是在彼处，也不会停止其为上帝所要求和规定的造物，上帝恰恰使他具有人性本质之结构，恰恰将他创造成人。不仅上帝对人所怀有的意志的连续性，而且上帝以此一和彼一方式赋予人的天性之连续性都不会在人的历史中中断，不论这个历史的进程如何。它在他的历史中以及在他爱的两种形式中，虽然显现出差异，但却并非是不可见的。只是人的行为在其中分别表现为完全不同的行为而已。人如此或者如彼地爱着，这时他所应做的只能是，他自己的同一个保持不变，而又连续不断的的天性运作起来，派上**完全不同的用途**，表现为**完全不同的品格**：其依据不在它自身之内（也不可从此自身加以解释和进行推导），只在此一历史规定之中。

关于人的天性在欲爱之爱（Erosliebe）与诚爱之爱（Agapeliiebe）的演历中，用途与品格的**差异**，首先——**第五步**——只能作出一个**形式上的**论断。对此，人们能够，也必须说的是：这是关于人由于如此或者如彼地爱，而从纯历史上、从根本事实上所应做、所发生、所遭遇到的新东西，与人的天性之差异。然而，此一爱与彼一爱产生的原因并不在人的天性之内，它们是在一种恰恰与使人成为人者的独特**关系**中发生的，即在一种与人的**天性的独特关系**中发生的。我们这

么说，远远没有说出关于此爱与彼爱而可能说出的一切。我们在这里所探求的只是它们共同的出发点，即两者可以比照而立即又变得不可比照的地方。这一共同出发点在于，两者在与上帝所选择、所要求、所设定和所规定的人的天性的关系中成为事件：两者作为与天性相对立的新东西，而两者又处于与天性的关系之中。在这里，它们相互并列，也就是说是可以比照的，但也正是在这里，它们分道扬镳，变得完全不可比照。现在，必须大胆提出一个关键性的（恰恰对于两者的区别具有关键性的）命题：诚爱之爱适应人的天性，而欲爱之爱则悖逆人的天性；前者作为它的类似物（Analogon），后者作为它的悖逆物（katalogon），在前者，人做着在与它的关系中正确的事，在后者，他做着在与它的关系中不正确的事。诚爱之爱亲和人的天性，欲爱之爱则是否定它。人们看到，两者（在这里它们是可比照的）都处在与人的天性的关系之中，只是（在这里，它们是不可比照的）前者处于正面关系之中，后者处于负面关系之中。在这对立的——犹如是与否那么不同的（正是在其对立中相遇的）——唯一始终不变的人的天性借以获得其形体的用途与品格之中，诚爱与欲爱区别开来。

现在，对这一形式论断，应从在此一论题中必须重视的两个方向上进行物质上的澄清和检验。我们迈出这第六步的出发点是：人在本质上、天性上，在其作为上帝之特殊的人性的创造物的结构中，原本就是与上帝、与他的创造者和主——作为与他永恒的对立物——一起存在的。完全从这个上帝方面：作为上帝所遴选者，从一开始而且在任何情况下都享用着来自他那个方面的保护、他的有效佑助，为他并在

他那里受到荫庇；完全向着这个上帝：作为为上帝所唤醒者而向着上帝感恩，对上帝承担责任，对他表示顺从，向他发出呼唤。从这个上帝方面获得自由，自由地为了这个上帝，处于这一双重自由之行为中，这在这一方面，这在某种程度上，是从纵的方向上构成了人的天性、本质，构成了现实的人（参阅 III. 2. 44, 3）。现实的人不可能逃避，不可能取消和丧失它，不可能对之加以改变：现实的人因此、只是因此才从现实上、天性上、本质上是人。每一个人的生命行为（从整体上以及在这一行为的一切细节中）都将作出决断：现实的人是否和在多大程度上，在与他和上帝的共在（Zusammensein）中，在他实际上之所是者的关系中，对自己本身（在这一方面：即在他的从上帝方面而来和向着上帝方面而去的存在中）保持忠诚或者不忠诚，与他自己相符合，还是与之相矛盾。在这一决断中，便产生新东西，不是现实的人在其中符合他的从上帝而来和向上帝而去的存在的诚爱之爱的新东西，便是他在其中与之相矛盾的欲爱之爱的新东西。

这就是说，从这一方面看，诚爱之爱便在于，人接受上帝作为自己永恒的对立者，从而满足于人自己作为一个为这个上帝所遴选者、作为一个借助这个上帝的保护和佑助而得到荫庇者、同时也作为为这个上帝呼唤而对之感恩、承担责任、表示顺从和进行祈祷者的存在。诚爱之爱在于，人竭尽自己的认识和能力，决心和愿意过一种由此而来与向此而去的生活：这一切都没有意欲支配上帝的要求，这一切都没有为自己赢得上帝或者从上帝那里得到某种东西的意图，这一切只是因为上帝是上帝，因为上帝作为上帝是值得爱的。诚爱便在于，它在一个不仅证实着人的天性、而且对人的天性

意味着某种过分激情的演历中朝着上帝的倾向，即在于，人将自己本身奉献出来，以便从上帝方面获得自由，并自由地为了上帝：摆脱对自己本身的恐惧，自由地奉侍上帝。

但在这里，在与人的天性对立的荒诞的新东西中，**欲爱**之爱便在于，人将自己封闭起来，并与此一自由对立，人更愿意有一种来自他自己和通过他自身的存在，一种内在于自己与为了自己的存在，而宁可放弃与作为他的永恒对立者的上帝的共在，人使上帝成为他那种为自己所吹胀，并妨害自己的独自存在 (Fürsichsein) 的**本原**。人使需要和推动力变成这种独自存在，即将人自己的专断奉为他的**上帝**，并在这一镜中图像的名义下，使之成为人所由来的理由，成为人选择自己本身的理由，人使自己承担使命，关心保护自己 and 为自己提供必要的佑助，他竭尽全力自己来荫庇自己的存在。此外，由于人将自己拔高为自己的**目的**，因而不再感激、顺从、吁求上帝和对上帝承担责任，甚至进而将之变成向往、欲求、追求、超越，人借此而使自己——自己本身！——怀着某种程度的或粗或细的欲求，以或少或多的技艺和彻底性进入感性世界和精神世界，并在其中传播开来，人利用这个世界，将它当成自己的环境，当成满足自己需求的源泉，当成自己播种和收获的田地，当成自己的作业领域，也许只是当成自己的健身房和游乐场，使之为自己服务。欲爱之爱正是在其向着上帝的方向上表明它是要求，是支配意愿，是事实上进行支配的尝试。既然欲爱是爱者和被爱者在其中成为同一个东西的爱，既然它在其出入两个方向上都是自爱 (Selbstliebe)，它还可能是别的什么吗？

人们看到：诚爱与欲爱两者都是爱，甚至都是上帝之爱，

只不过是**非常不同的上帝之爱**。人们还看到：在与对人具有本质意义的东西的关系中，在与为上帝所创造和架构的人的天性中所固有的东西的关系中，发生着此一**爱和彼一爱**，只是前者，**诚爱**（或弱或强，现在不是问题），符合人的天性，后者，**欲爱**（不论是以什么形式和力度），则与之相矛盾。前者超越人性，后者低于人性。实际上情况始终是，向着上帝的人性本质，以及作为与之相应者的诚爱，即便在受到最激进的矛盾形式，即欲爱的否定时，也是清晰可辨的；而在另一方面，即便最完美的符合人性本质的形式，即诚爱，也会在人性本质中，以及借助此一本质从或远或近的视角反映着矛盾，即欲爱。从两者概念上所共同有的东西看，从两者实际上并列存在的方式看，两者的**区别和在它们之间作出决断的必要性**，是非常清楚的。

我们迈出**第七**，即最后一步的出发点是：属于人的——现在我们从横的方向上看——本质和天性的还有，正如与上帝同在那样，还应（借用人^{与上帝一起存在的比喻}！）**与他的同在人一起存在**：并非孤立地，并非与之对立，并非对他保持中立，亦非事后与之联系在一起，而是从一开始和从根本上便对人持同在人的态度，这就是说，准备着**我与你的相遇**，没有你便不会有**我**，没有同在人便不会有人，正如人没有上帝便不可能是人那样。人只有看见另一个人为他所看见，只有倾听他人并与之对话，只有帮助他人并接受他人帮助，他方才是人。人只有为此而自由，他只有不仅出于必要，而且乐于成为另一个人的伙伴、伴侣、同志，方才是人（参阅 III. 24. 5, 2）。人的本质在这一方面也是不变的，不受他的历史的制约。但是，在人的历史和生活行为中，即便在这一方

面，也要**作出决断**（与他在与上帝关系中作出的决断有着不可分割的联系），人是否、和在多大程度上是忠于或者不忠于、符合或者违背他的本质、在此一特殊涵义上的人性和他自己的。在与此有关的方面，**诚爱**同样意味着符合，而**性爱**则意味着违背。

在**诚爱之爱**中，人的本质所固有的共在人性受到尊崇。对于如此爱着的人而言，一切与另一个人的对立和中立事实上都不复存在。在诚爱者的爱中，我与你相遇；在诚爱者的爱中，坦诚地看见他人，自己同样坦诚地显现于他人之前；在诚爱者的爱中，他与他人对话，自由提供帮助和自由接纳他人的帮助；在诚爱者的爱中，他对所有这一切怀有喜悦之情，所有这一切都成为事件。在这里登场的还是那种真实的人，在这一方面不仅在证实而且也在超越他的天性。可见，诚爱在这里也意味着**奉献**，——这并非为另一个人而丧失自我，否则我们便进入了**欲爱之爱**的领域；这是为另一个人承担责任，而全然不问他的吸引力、他所能向别人提供的东西，全然不问对方与自己的关系的交互性，也没有要求对方以同样奉献的形式进行报偿的意图。怀着诚爱之爱，人将自己给予他的共在者，并不期待共在者的回报，这是纯然的大胆行为，甚至冒着他人恩将仇报的危险，冒着得不到他人的回报之爱的危险，最后这种回报之爱甚至可能是他人人性的泯灭。诚爱者爱他人，因为他是此一他人，是自己的**弟兄**。但由于诚爱者，将共在者视为弟兄并作为弟兄对待，他自然也将之尊为人。正是由于诚爱超越人本性（Humanität），所以，如此爱着的人自身，自然也就是证实着人的本质的人，也就是真实的人。这便是**欲爱之爱**所不可能有的东西。

欲爱之爱，也存在于绝大多数情况之下，也许热烈之至、急切之至，以种种形式倾注于同在人。然而，以欲爱爱人者像他在对上帝的关系中那样，在对共在者的关系中所瞩目者，也并不是共在者，而是他自己：共在者只是欲爱者为自己的生存而希望得到的增值和利益，只是收益、掠夺物，只是他怀着此一或彼一意图为自己所需要的牺牲品。欲爱者怎么会成为同在人的伙伴、伴侣、同志？欲爱者怎么会愿意、怎么会可能坦诚地看他，并坦诚地使自己显现于他的面前？怎么会与他进行诚挚的对话？怎么可能帮助他而又接受他的帮助？以欲爱爱人者，只是貌似喜欢另一个人，而事实上并不“喜欢”。欲爱者向他伸出手去，同时却悄悄地放开他，将他推开。而且还不止于此，欲爱者迟早将公开地这么做。在怀着欲爱去寻求并似乎得到的二人相伴状态（Zweisamkeit）中，潜伏着孤独性，如此爱着的人，从不曾脱离这种孤独状态，最终仍然停留在这种状态之中。欲爱是对人本性的否定。

诚然，欲爱也是爱，甚至是对人之爱（Menschenliebe），是与人本性关系中的——恰恰是**这种**关系中的——一种行动。因此，即便在这种爱中，人本性以及在这个意义上的诚爱——只是处在否定一面——也并非是不可认识的，人必将以这种颠倒的形式承认诚爱，正如——从另一个方面看——诚爱作为人表现在他人性本质中的行动，绝不会如此纯净那样，以致它似乎不会以某种方式透露出其对立面——欲爱的临近。所以，此一爱与彼一爱将是并始终是不同的，尤其在其与人本性的关系中是根本不同的。由于这是两者的出发点和所由来的所在，所以人们便可能在欲爱与诚爱之间作出**决断**……

由于诚爱来自……上帝，欲爱只是来自自相矛盾的人，属于诚爱对于欲爱不可比照之点者还有：前者不仅在尊贵地位上，而且在力量上也比后者优越。欲爱可能逃逸、消失、停息，整个为它所主宰、推动、架构、赋予个性的世界也将随之一起逃逸、消失、停息；而爱、诚爱却（林前 13：8）永远不会停息：诚爱以及来自它的东西（正如它自己来自上帝那样）是处于这个世界之全部消失过程中的不灭者。正是由于这个缘故，在我们考虑阐发基督教之爱及其与欲爱的对立的论题时，最终的断语可能是、也必然是**和解**之言。这不是调解性的，不是削弱此一对立的断语，而是和解之言：着眼点并非在欲爱，而是在自相矛盾的、脱离对抗上帝和近邻的以欲爱爱着的人。诚爱不会变为欲爱，欲爱也不可能变为诚爱。所以，此一爱也不可解释成彼一爱。上帝更加不可能变成另一个上帝，更加不可能被解释成另一个不再**属于人**、不再属于以欲爱爱着的人的上帝。人也更加不可能停止其为人、其为上帝所选择、所要求和所架构成的造物，这就是说，人哪怕处于颠倒状态，仍然在上帝手掌之内。既然每一个人在上帝手掌之内，那么，即便对以欲爱爱着的人，也必定怀着和使用来自上帝的爱，怀着和使用基督之爱说一声“是”：不是对他的欲爱之爱，而是对作为上帝的人的他，说一声“是”。每一个人哪怕作为以欲爱爱着的人，也是并永远是上帝的人，这个“是”，同时宣告与每一个人的**和解**。事实是：上帝过去、现在和未来都爱每一个人。一个忘记、拒绝对以欲爱爱着的人说出、宣告这个“是”的人，怎么可能是以基督教之爱爱着的人呢？一个自身同时兼为以欲爱爱人者的基督徒，如果不愿对一个有别于他而仅仅是以欲爱爱人者的异

教徒说出此一“是”，他将怎样裁处自己！既然他以基督教方式爱着，即怀有来自上帝的爱和为上帝与同在人而献身的精神，那么，他这种爱，对于以欲爱爱着的人，恰恰必须完全意味着这个“是”，意味着这样一个证言：他——作为为上帝所爱的人——也在上帝手掌之中，这就是说，上帝不理睬他的欲爱之爱，以其真实、无谬、不寻求自我的爱，而愿意成为他的上帝，以其献身精神，而恰恰愿意成为他的上帝，正是为了他——只能如此——并作为他的上帝而是庄严的、全能的、崇高的。基督教之爱如果不对非基督徒的人作出此项证言，便不是基督教之爱，便会在它自身所由出的上帝之爱不会中止的地方恰恰中止了下来，便会与上帝之爱分离开来。如果一个基督徒认为——他可以、也应该如此认为——他自己并没有由于同时是一个以欲爱爱着的人而脱离上帝之爱，他便不可以拒绝对他自认为仍然完全身陷欲爱羁绊之中的同在人，作出此项证言。

此一证言和我们就欲爱与诚爱的对立而必将最终得出的和解之言的具体内容是：上帝平实地关怀着人，也关怀着以欲爱爱着的人。这就是说，上帝也理解他，这种理解超过欲爱者自己对自己的理解。上帝也关心着欲爱者，这种关心超过自己想关心自己的欲爱者所做到和所能够做到的。这是关键，所以上帝呼唤欲爱者从欲爱国度走出，进入他的爱的国度，这种爱在于奉献行为，而不是那种征服性的讨伐。信奉基督教的人，与不信奉基督教的、以欲爱爱着的人之间的情况，也必然是如此。可见，真正重要的，不是强迫人接受一种外来的冷酷而阴暗的法则。人因受到逼迫，必定担心他会因遵守这种法则而吃亏、而遭受掠夺和陷于贫困、而遭受压

迫和陷于灭亡，他当然有理由摆脱它。然而，现在欲爱者没有理由这么做。如果上帝不理睬欲爱者所处的颠倒状态，而爱着他并借此呼吁他选择诚爱、放弃欲爱，这便是欲爱者的**解放**。这呼吁是明亮的而非阴暗的、充满希望的而非包藏危险的、欢乐的而非悲伤的福音。以欲爱爱着的人所愿望、所欲求、所探寻、所追求者究竟是什么？欲爱者想得到和维护者究竟是什么？我们曾经注意到，在欲爱者借以转向自然的和精神的世界，在欲爱者转向上帝和同在人的圆周运动中，欲爱者自始至终都是转向**他自己**。欲爱者不应该、不可以是他自己？上帝要阻止他这么做？难道将欲爱者作为他自己之所是者，而创造出来的上帝，恰恰会阻止他这么做？绝对不会的！事实是：只要欲爱者想——像以欲爱方式爱着的人自认为必须如此做那样——**愿望、欲求、寻找、追求、得到和维护他的自我**，欲爱者在上帝之前和在他的共在者之中的世界上，恰恰**永远不会、永远不可能找到他的自我**以及作为此一自我的他的存在，欲爱者只是在追逐着自己的影子，因而只会、只可能**永远失去他的自我**，以及作为此一自我的他的存在。来自上帝的爱，即人可以以之回答上帝之爱的基督教之爱，是使欲爱者摆脱那种自以为必须为之者的解放，是免除欲爱者那种需要性—欲求性的向上浮游之苦的解脱，是卸去欲爱者的那种追逐义务的开释，在追逐中他既是追逐者，也是被追逐者，追逐本身只可能以毫无结果告终。人可以结束要求自我的愿望，即结束他在其中想寻找而又不可能找到，只可能失去他的自我的整个活动。如果说，人为了发现自我，而必须寻找自我，这便是一切，这便是生活的内涵，那么，欲爱者在这种寻找之中，只可能失去自我，结果是，非内涵便

成为一种生活的内涵。基督教之爱是人的得救，这正是由于以基督教方式爱着的人，**不再想自我拯救，而是放弃了自我拯救，不再怀有自己成为自己的拯救者的愿望，而是放弃了这个愿望。**人作为以基督教方式爱着的人，可以全然地、一劳永逸地跳出那个灭亡的怪圈（它的确是一个 *circus vitiosus* [迷误怪圈]）。这是否为了根本不再成为他自己？完全相反：只有如此，而且恰恰如此，**人才可能、才会成为他自己！**那种放弃、那种跳出怪圈之举，虽然是基督教之爱的一个不可缺少的条件，但在这种爱中，**从正面**关涉着的，是人上帝（不是为了上帝的价值，不是为了借助上帝可望达到的目的，而是为了上帝自身）和对共在者（同样不是为了他的价值，不是为了他的目的，而是为了同在人自身）的献身。作为这种献身精神，来自上帝的基督教之爱本身，是人上帝自己的爱的回答。正因为如此，上帝**爱着**人，上帝并不寻找自我，更不会为了自己去寻找什么东西，而恰恰在寻找人、寻找人之所以为人者，即人自己。实际上，上帝并没有因他如此爱人而吃亏，正是由于他献身于人，他才是上帝，才是享有全部自由和握有全部主宰的上帝。一旦人的爱，作为对上帝如此爱人的回答，成为人对上帝的奉献，这当然便意味着，他的自我之爱、他的要求得到和寻求自我自由、自我主宰的活动已告结束。这究竟为什么，又是怎样达到的？显然只是因为人在伟大的自由和主宰中，已经找到了**他的自我！**凡是人以欲望和追求不可能得到的东西，他却得到了，但不是以其放弃而获得的力量，而是凭借他可以用来回答上帝之爱的献身精神而获得的力量。人**自己**是为上帝所爱者。上帝借助他的儿子献身给人自己，上帝通过将自己的圣灵赋予人，而将自

已奉献出来。人正是由此而切断了与欲爱之爱的关系，走出了欲爱的怪圈。于是，人怀着基督之爱，到达他曾经以欲爱之爱想要到达而未能到达的所在，到达他曾作为伊卡洛斯^⑥而向往，并想固守而未能固守的所在。人的欲爱之爱成为无的之矢。人借以发现而无需再寻找自我的诚爱，使欲爱完全成为多余，人自己因回答上帝之爱，而发现自己受到保护。

显然，这理论上似乎容易成立的第二种欺骗，比第一种更有害：我当然不可能愿意像基督徒那样去爱，以便达到必然偏离我自己的——一个以欲爱方式爱着的人——目的和目标。在这里，每一个 *ut finale*（以便）都可能是向欲爱之爱的反弹。在这里应使用明媚的 *ut consecutivam*（以至）。后者更加适用，它使反弹成为不可能：由于我以基督教方式爱着，我便已经达到目标，我便已经找到自我，只有当我怀着意图和为了达到返回自我的目标，而以基督教方式去爱的时候，我才可能重新失去自我。

我只需反复地像基督徒那样，即毫不顾及我自己和毫无自我意图，怀着对上帝和同在人的献身精神去爱，以便达到自我和保持自我。在这里，我们改写了《马可福音》（8：35）关于生命之拯救意愿与丧失、丧失与得救的一段话，同样也是对《马太福音》（6：33）的一段话的改写，依照这段话的要求，我们应首先追求上帝之国和他的义，这样，这一切都将属于我们。这些话并非律法，而是福音。这些话描述了诚爱，诚爱使欲爱成为无的之矢、成为多余，进而克服它。它们描述了已经达到目标的像基督徒那样爱着的人，而以欲爱方式爱着的人——可怜的人！——想达到此一目标，但以欲爱方式却不可能达到、也永远不会达到。它们不要求从人

得到什么，也不夺取人的什么东西，它们没有指责、也没有裁处他，而只是向他指出，人为上帝所理解、所接纳和所关心：不是指人的欲爱之爱，而是人自己。人可以救他的生命，可以找到自我并固守自我。这恰恰是赠送给人的，这恰恰发生在他身上，这是由于他失去了生命，他放弃了他全部寻找自我的活动——福音中说，“为了我和为了福音”——于是，人便得救了，人便找到了自我。

[IV. 2, 832—852]

注 释

- ① 诚爱 (Agape) 与欲爱 (Eros) 都来自希腊文，Eros 原为希腊爱神名，作为爱的涵义，涵盖着从欲爱一直到为事业和思想献身的爱，但往往用其狭义，专指欲爱；Agape 是基督教所理解的爱，包括人对上帝之爱、上帝对人的爱、信徒间的情谊之爱。“诚”是中国古代哲学中的一个重要概念，《中庸》中说：“诚者天之道也，诚之者人之道也。”认为诚是天的根本属性，人应努力求诚，以达到与天为一。这里的诚已带有形而上性质。从荀子到宋代的思想家则逐渐将“诚”视为道德本体，周敦颐在《通书》的解说最具代表性，他说：“诚者，圣人之本，大哉乾元，万物资始，诚之源也。”诚是一切道德的基础，其本根在乾元，在天。这与基督之爱为基督教伦理之基础，其本根在上帝；似有相通之处，因此，译者在这里将 Agape 译为“诚爱”以区别于一般意义上的爱。当然亦可从宗教视角出发将之译为圣爱。Agape 与 Eros 的关系是基督教人类学和道德学说的一个主要论题。——译者注
- ② 依纳爵（安提阿的）[Ignatius Antiochinus, 约 35—107]，早期基督教教父，传说他是彼得或保罗的门生，曾任安提阿城（今土耳其南部）主教，107 年被捕，在押赴罗马途中写了十五封信，其中七封被认为比较可靠，是论述基督教基本信仰和教会制度的最古老的文献。——译者注

- ③ 自亚历山大大帝到奥古斯都这一历史时期产生了一种统一的希腊文化，这种文化被称为 Hellenismus，我们译作泛希腊文化，它不再只反映个别城邦的特点，其中心是雅典、亚历山大城、安提阿等地，这包括了希腊以及埃及、小亚细亚一带。通行的交际语言是 Koine，即共同语，一般文献中所称 Hellenistisch，也就是指这种语言，在这里译为泛希腊语，以区别于古典希腊语。——译者注
- ④ 希伯来文圣经最早的希腊文译本，据传其中的律法书是在埃及法老主持下由七十二位犹太学者在亚历山大城译成的，后世也将最早的希腊文全译统称为七十子译本。——译者注
- ⑤ 俄尔菲斯秘教 (Orphismus 或 Orphik)，公元前 6 世纪流行于阿提喀、意大利南部和西西里的神秘宗教，据说其创立者为俄尔菲斯 (Orphens)。它认为，人经过涤罪和苦行，可望在死后享受永生幸福。——译者注
- ⑥ 伊卡洛斯 (Ikaros)：希腊神话中为克里特王弥诺斯 (Minos) 建造迷宫的代达罗斯之子。父子二人被弥诺斯囚于迷宫，二人身上装着用羽毛和蜡制的双翼逃出克里特，伊卡洛斯忘记父亲的嘱咐飞近太阳，因蜡翼遇热熔化堕海而死。——译者注

八、男人与女人

由于人不仅是单纯的生命，由于从耶稣基督的现实可以认识到，人被上帝要求作为立约伙伴，而且作为人只生存于、也只能够生存于这种立约关系中，所以，现实的人永远不是孤独的人，他永远是处于关系之中的人。人只存在于他为之而存在的另一个人，与他相对而立的情况之下：上帝与同在人（Mitmensch）。作一个同在人，这是人之决定性的本质规定。在生命领域，这表现在人之不可消除的两性差别上。因此，巴特对这一现象进行了广泛思考（III. 1, III. 2, III. 4）。他关于男人与女人的关系之人类学上的意义所说的一切，是一个生动的例子。这说明，在他看来，教义学认识对于伦理性的生活指令是多么有益，认识上帝为我们而作的行为，对于认识上帝为我们规定的戒律是多么有益。这里节选的关于男人与女人的论说，是巴特思考婚姻和两性生活问题的基础。

第一个而又具有典型性的同在人性（Mitmenschlichkeit）领域、第一个而又具有典型性的人与人之间的差别和关系，是

男人与女人之间的差别和关系……

对于人作为人，与同在人之共在（Zusammensein）的生命存在的思考，证明了这一论断。人与人之间也有其他一些差别和关系。但只有**这种关系**是建立在结构性和功能性差别的基础之上的。关于父与子、母与女的关系不可作如是说。同样，关于不同年龄、不同秉赋和性格的人们之间的关系、关于不同民族和不同历史时代的人们之间的关系，也不可作如是说：只有**男人与女人**之间的关系奠立于结构性和功能性的差别之上。请注意：这**只是**一种结构性和功能性的差别。它并不否认男人与女人两者都是人。它在结构性和功能性上是再清楚、再严肃不过了。所以，它并非单纯的变奏，在这一变奏之外和之后，似乎还有一个两性所共有的主题：两性之独自存在着的和独自可以被观察到的、中立的、抽象的人之在（Menschsein）。人在任何时候和任何地方都不是作为人自体（Mensch an sich），而是时时处处都是作为人性之男者或者人性之女者生存着的。于是，在人性之中，即在同在人性之中，具有决定性、根本性、典型性意义的——对其他一切关系具有方向性意义的——是表现为这种差别的**关系**。这种关系像差别一样也是清楚的、严肃的。因为差别本身在这里，以其整个的——其他任何人与人之间的差别不可与之相比的——极端性而成为唯一的**关系标识**。人们必须说明两种情况：人必定和完全是男人**或者**女人，正因为如此，他同样必定和完全是男人**和**女人。他既不可能摆脱**差别**和超越他作为男人或者女人的规定而要求成为“纯人”（einfach Mensch），因为哪怕他具有全部共同的人性，事实上也将时时和处处是人性之男者或人性之女者。他也无法摆脱**关系**而要求作无女人的

纯男人 (bloß Mann), 无男人的纯女人 (bloß Frau), 因为他正是由于并借助他作为男人所独自拥有的一切依赖和针对女人的, 而她亦是由于并借助她作为女人独自所拥有的一切而依赖和针对男人的——他们双方都依赖和针对他们的相遇和相伴。人与人之间的任何其他**差别**, 都不像男人与女人借以分别成为完全另一种样子的差别那么深刻。任何其他**关系**都不像其力量恰恰奠立于作为前提的另一种在 (Anderssein) 之上的关系那么易于理解、那么理所当然、那么普遍适用。女人对于男人, 男人对于女人都是**另一种人**, 恰恰因此而是**同在**人。

[III. 4, 128]

如果我们在这里首先提出具有普遍和全局意义的论断: 人即便在**这一**领地也面对着**上帝戒律**, 这无疑有助于净化我们对这个问题的观察和理解, 有助于我们保持一种冷静的态度。

人们不妨想一下围绕着这一特殊领地所流传的许许多多宗教的神话与传说、心理学和文学针对这一主题所进行的思辨! 最后, 不妨想一下那种种对一个哪怕只是稍微熟悉这块领地的人也不至陌生的情感的狂澜和深渊, 尽管他不能将之程式化和系统性地表达出来! 这一切都指出, 人似乎在任何地方, 都不会像在这里一样, 至少正站在一条跨进自然**神秘主义**的门槛之前。究意什么东西像男人与女人相遇的原初经历一样, 使人如此激动, 使人, 不论是原始人还是高度文明的人, 如此——如他所认为的——深深陷于**亢奋**, 使他如此失态, 使他如此狂热, 使他觉得犹如进入一切存在之本底和本根, 犹如深深地直观神祇, 甚至分享神祇的灵性? 究竟会

有什么东西像男人与女人相遇的原初经历一样，使他——仍然如他所臆想的——至少走近另一个上帝和造物主的身边？也许这种经历本身，作为经历会呈现为某一种可能的形态，并达到其不同的程度，也许这种经历会纯净化、移位和精神化，但无论如何它始终是这种相遇的经历！为什么恰恰是这种经历？凡是明白这种相遇中的真谛者，便不会提出疑问。显然，这是由于在这种相遇中发生着的、真正令人透不过气来的辩证法，即差异与关系、真正的二分性（Zweiheit）与同样真正的一体性（Einheit）、全然的清醒与完全的忘我和委身于另一个人之在、创造与解救、此岸与彼岸的辩证法。如果说，人性即同在人性，如果说同在人性在这种辩证法中，最初和最高限度地被经历着，那么，将人性理解为对人类存在之至深之深，和至高之高的大胆，幸福的迷狂，理解为人类生存的神化，并要求如此经历人类存在，这便是不言自明的事了！只要人的存在是这种相遇中的存在，人难道不就是上帝？

上帝的戒律恰好与这种相遇中的人的存在产生联系。简单观察一下这一事实，是很值得的。不论戒律向人要求什么，这毕竟是上帝的戒律。这一戒律指出，真实上帝的位置已被占据。上帝的戒律已将现实的彼岸列上日程。上帝的戒律让人明白，人作为上帝的自我经历是根本不可能的，人在这种相遇经历的自我感觉中的上帝，只可能是一尊可怜的偶像，只可能是一个培阿尔或者一个阿斯塔苔、一个娥西列斯或者以西斯^①。上帝的戒律将人置于他应在的地方，使人认识到自己的局限。上帝的戒律将人称作受造（kreatur）：人是生命，处于这一原初经历之深层与高处、内在于自身之在（Insichsein）与

外在于自身之在(Außersichsein)、此岸与彼岸。不论上帝的戒律向人要求什么，它都是上帝戒律。这是一种外在的、占据优势的意志，这种意志在这里，在人的自我肯定与自我否定的此一顶点，在人的这种内在性与超验性之中迎着人走去。上帝戒律向人指出，哪怕他处于那种辩证法的全部的严肃和全部的狂喜之中，仍然不是他自己的主人。上帝戒律向人及人在其中表现出他的本质的辩证法，指出一个牢固的、更高的所在；它告诫说，从这一所在出发既进行着治理，发布着命令和允准，也提出禁戒。从这一所在出发在戒律之声中，响起一种批判性的、审判性的是与否，这声音被卷入现实的人类经历之狂飙，或者传入升华的人类经历之和风，这是人借以受到评价、人据以后自身方面裁决自己的是与否。

人必须有如此遭遇，这意味着什么？**第一**，这显然首先意味着，人即便在这一领域上也并非没有主人，也并没有为他的创造者所遗弃，人即便在此时也并非身陷超自然力世界(Dämonenwelt)，也并非身陷深渊或者丛林，而是在人的父亲的家中，在人的父亲确立的秩序之下。假如情况不是如此，那么，上帝便不会在这里，在这件事情上也同样向他垂恩，也同样作为主宰而临在于他之前。只要上帝关注着人，他的人性便不会丧失，人便永远在家，事情便很正常，很自然。由于上帝戒律也涉及男人与女人的关系，这就决定了上帝在这一方面也关心着人。这就是说，在这一方面，人也没有被遗弃，人仍然在家里，在这里，一切也很正常，也很自然。

第二，显然，不论其涵义为何，在这里也同样适用的上帝戒律意味着相遇，和在这种相遇中的人的存在之极端相对

化。上帝戒律不是意味着对人的否定、破坏，而是对人的极端相对化。由于上帝戒律进入日程，一方面发生了这一领地之“非神话化”(Entmythologisierung)。如果说有什么地方必须进行这种“非神话化”的话，那正是在这方领地上，因为有许多四分之一神、半神和全神在这里信口雌黄，进行着统治。上帝戒律实施着这种非神话化，而且非常彻底。它一挥手便消灭了这些神灵，揭开了他们的元素精灵(Elementargeister)的真面目。它宣布了他们的自然属性。所剩下的只是作为生命的人，人作为生命受制于他的下述规定性：存在于这种相遇之中，作为男人或者女人、作为男人与女人，处于这种自然的二元(Dualis)之中。所剩下的是，人恰恰可以使这种自然的二元成为现实。由于上帝戒律进入日程，另一方面又建立了这一领地的秩序。不论戒律向人要求什么，在任何情况下都将令人实现这一自然的二元。这就是说，既不否认它，也不以某种方式颠倒它，而是直接实现和展示它的原貌、它的生存。这样一来，这一领地、生存于这一领地上的人便受到了控制，而人自身——这原本是人自己的事——则被赋予执行这一控制的使命。人执行控制，这便是在这里向人要求的顺从精神。

第三，人即便在这里也面对着上帝戒律，这本身便意味着，人在这里也被引入自由之中。人被允许存在于男人与女人的相遇之中。人无需避开此一相遇；因为人无需为此而感到羞惭，人无需因自己现实地生存于这一领地之上而内心不安。人可以承认这件事，正像他承认其他一切属于他的人的存在的东西那样。人甚至可以承认，这似乎恰恰是自己的存在之特别突出的、重要而美好的规定。人可以对此干脆称是。

即便在这一方面，人也可以直接作为人而存在。为了实现自己的这种规定性，人不需要亢奋与狂热，不需要神秘主义、迷狂和神化。人能够、也可以完全认真对待那整个的辩证法。但是，人能够、也可以省去全部斗争、全部苦恼、全部纠缠。假如在这里涉及一种形而上的绝对辩证法，假如他，即人，自己要求、自己不得不成为上帝、不得不成为自己的主人，那么，这斗争、这苦恼、这纠缠便是不可避免的。人在这件事情上可以、也只可以成为人，但却应成为**现实的人**。由于上帝在这里也发布自己的戒律，也关心着他，也恰恰在这里使他接受那种极端的相对化，因而他同时也在这里赋予他这种自由。

[III. 4, 131—134]

就性别而言，男人究竟是什么，女人究竟是什么？如果从伦理学，从神学伦理学看，不是从心理学、教育学、卫生学等类似学科看，如果从上帝戒律问题看，这个问题是无法、也不允许用一个预先设定的定义回答的。作为上帝所需要和创造、也为他所要求并置于他的戒律约束之下的人，男人与女人——各自单独地看——是如此可以表述而又如此不可表述，正如人的此一个体的特征之不同于另一个体的特征那样。男性生命与女性生命是一切我与你的原初形成，是人与人借以区别开来而又共同属于一体的一切个体性的原初形式。人们当然可以称人的个体为“此一人”或“彼一人”抑或“同一个人”，进而可以用“他”与“她”这种词分别指称男人与女人，最后可以用他们的名和姓、他们的生日、他们的出身、他们的家乡地名以及用这种或那种头衔来称呼个体的男人与个体的女人。然而，人们必须注意到，人们用所有

这些表述的词语所指称的是一种不可表述者，是人借以显现于上帝之前、并且只是显现于上帝之前的秘密。在这里，在人不可定义的所在，人为上帝戒律所寻找、所发现。在这里，人作出决断，顺从或者不顺从、善或者恶。在这里，男人与女人各自承认或者否认他们的性属。事实上；我们不可以用定义形式指称男人与女人，而只能用回忆形式，即回忆到上帝需要和创造他们时，恰恰需要和创造他们在相互关系中所特有的差别，上帝戒律也有维度或者成分：为了他们的相互关系，他们应该忠于他们特有的差别。当我们讨论上帝戒律的时候，我们尤其没有权利说明、记载和描写这种特有的差别。上帝戒律对于我们不可能是——哪怕在我们提出这个问题时，自以为知道关于它的一些情况——预先确定的东西，否则我们岂不预先就知道了伦理学要求精确讨论的上帝戒律的内容！上帝戒律肯定会发现男人与女人是他们各自所是的东西。上帝戒律肯定会揭示他们必须以顺从精神对之保持忠诚的男性的或者女性的本质。上帝戒律肯定会告诉他们，作为男人或者女人必须声明承认的是什么，他们作为男人或者女人不可以否认的是什么。上帝戒律在这些问题上也许会与我们就男人与女人的差别自以为了解的此一点或彼一点巧合。然而，谁知道，上帝戒律是否会始终如此做，它难道不会以完全新的、出人意料的形式揭示两者的这种差别，它向两性提出的忠于其自身的要求，难道不会以完全预见不到的、完全冲破我们这里的思考模式的形态出现？上帝戒律是绝对不会受制于我们预先设定的模式的。因此，哪怕我们觉得它是如此周密、如此一目了然，我们最好不要拘泥于任何一种模式。这类模式也许有时对我们具有铨释学、启迪学和形象说

明的价值。但是，我们用这类模式却写不出、根本写不出文章。因为我们这里所写的文章，我们在这里能够向他人接受过来，或者自己尝试的对男性本质与女性本质的定义和描述，都触及不到戒律本意所指出的东西，即它要求人即便在这一方面也应承认他之所是者：人、男人、女人，即上帝所见到的他们两者的原貌。这些文章、这些定义和描述明显地只具有——为这类意见的所有聪明的代表所承认的——印象性和经验性的猜度和推断的形式，但这种猜度和推断是，而且始终是很成问题的，因为它们**要么**是对一个男人、**要么**是对一个女人的猜度和推断，同时也因为无法肯定一个男人是否真正从根本上将一个女人理解为女人，一个女人是否从根本上将一个男人理解为男人。这的确是一些本身很有趣、很有启发性的**意见**，这些意见对人与人的暂时性实践可能有其价值，这些意见的交换和比较，也许可以达到种种明确和一致的结论，但关于其合理性和必然性却并没有可靠的认知。假如果真有一种我们在探讨上帝戒律时可以当成预先设定的东西的关于男人与女人的认知，那么，这必定是可靠的而非不可靠的认知了。男人与女人——在这种不可颠倒的顺序所规定的相互关系中——是上帝之人性造物，作为这种造物又是上帝之摹写形象，是恩宠联盟的比喻，这正是我们在这里借以进行讨论的可靠的神学认知，我们对此已感到**满足**。上帝戒律向男人与女人所要求的肯定是，他们应忠于他们的这种人的天性，并因此而忠于在他们的这一天性中所蕴含着的、通过它赐予他们的特殊秉赋和使命。

这意味着，我们在这里放弃一切性**现象学**和性**形态学**……并非出于轻视，而是对已作出的成就怀着充分敬仰，但

却决心放弃它们。

(这样一种形态学的例子:)“男人是生殖者和主导者,女人是受孕生育者和护养者,男人应创造新东西,女人应使之与现有的东西联系起来并占有它。男人应走出去征服大地,如人应内向并维护隐蔽的统一。男人必须客观化、普遍化,女人必须主观化、个性化,男人必须耕作,女人必须修饰,男人占领,女人守护;男人必须拥抱,女人必须穿透心灵。男人的使命是筹划和控制,女人则是理解和联系。”……人们为什么不满意这类描述?人们怎么不认为这一切都是可能的呢?也许认为,在阿波罗与冥府神灵的对立中,男人更多阿波罗性质,女人则更多冥府神灵性质?人们一看到这类对比描述,怎么会禁不住笑了起来?莫非人们——不论那些作者们可能是多么严肃认真——看见一幅对一方或者对双方都怀有一丝恶意的漫画?显然,人们既不可能说,也不可能听人说,所有这些描述都是极其严肃的;因为所有这些论断不可能是特别肯定地提出来的,绝不可能;所以,虽然不至于有三分之一的男人,但肯定会有二分之一的女人为此而感到激愤,甚至对这种让他们在这些描述中重新认识自己的过分要求表示强烈抗议;甚至所有其余的人也不会容忍别人强加给他们的要求:这就是他们,真正的男人与女人,这正是他们自认为熟悉的那副样子。这些始终有些偶然的、模式化的、习惯性的、文学性的、半正确的表述,怎么会变成命令式了呢?也就是说,现在,真正的男人与女人应该倾听别人的吩咐:你应该与东西(如有可能便与机器)打交道,而你应该与人打交道!你应维护精神,你应关注灵魂!你应听命于你的理智,你应服从你的本能!你应客观,你应主观!你应耕作,但你

可以打扮，你应征服，你应守护，如此等等。你应该！这是对你的要求，这是交付你的使命！你应通过训练自己做这做那来保持你自己作为男人或女人的忠诚！——这恰恰是行不通的。人们显然不可能以这种方法认真地称谓男人与女人，并使之承担义务。他们有理由对此表示拒绝。人们究竟以哪种权威性告诉我们，确确实实这是男性本质，那是女性本质？谁能够向我们保证，人们在这一层面上就男人与女人所可能下的最后断语注定不会与那“最初断语”，即与对性别的敌视是一回事？谁知道，这由此而得到的命令——哪怕它应受到尊重——不会一举变成那场论争中的战斗号召？但是，如果上述种种描述在人们可能认真看待它并将之变成命令的时刻失去作用，从中仍然会使人看到，人们在其上活动着的这块土地，虽然有趣但却是极不牢固的。那些形态学对我们又有什么用呢？不论它们在其他方面有什么价值，它显然不可作为适用于男人与女人的法则。假如人们要将它们提高为这样的法则并当作法则来运用，那只能造成最严重的混乱。因此，我们在这里**放弃**应用它。

在上帝戒律之忠诚要求中，至关重要的男人与女人所特有的差别和本性，在某些方面**超越于**这类形态学相对能够成立和可以实行的领域**之上**或者**隐蔽于其后**。上帝戒律对男人与女人的指称、要求和关涉，发生在上帝在其中创造他们，使他们一起成为他的摹写图像，成为恩宠联盟比喻的关系和秩序之中：在这**男性的**或者**女性的本质**之中，这种本质是在他们生存之**摹写图像状态和比喻状态**的框架之内，借助上帝眼睛被赋予他们的。这就是说，上帝戒律告诉他们，此时此地什么是他们男性的或者女性的本质，并应作为这种本质而忠

实地加以保护。上帝戒律本身，摆脱了男人与女人试图借以把握和整理他们关于他们不同本质的思想的系统性，同样，它通过提出忠诚要求也使男人与女人摆脱他们强加于自己的这类系统性桎梏。两者应该忠于哪种男性的或者女性的本质？——正是那种上帝戒律以之指称他们并使之承担义务者，正是那种它此时此地一边向他们提出要求，一边**遇见**他们，从而使两者**承担责任者**。由于它遇见他们，他们的特殊的性的本质便不会对他们两者隐而不露了。于是，上帝戒律便不囿于任何成见地，总是重新和特意地，向男人与女人揭示出他们之特殊的性的本质，使他们忠于这一本质，保持这种本质在上帝之前所应有的真实形态。

与这第一个基本忠诚要求相对立的诱惑，有两种形式。其一是，性别有可能会要求**调换**它们的特殊天职，即调换单独向男人和女人要求的東西。这是不容许发生的事。这是一种逃避行动，它首先发生在那些出于某种原因不曾找到配偶的人们身上，这些人在其生存之孤独状态中，可能更加沉重地感觉到他们的性属之特殊弱点。然而，他们并未因此而减轻他们作为真正的男人与真正的女人的天职，他们绝不可逃避他们的性属，而应以他们自己的方式，同样忠实地展示他们的性属，他们完全可以像其他人一样按其本性快乐地生活。不过，这种问题也完全可能发生在婚姻之内。正是在这里——当然也在其他一切具体的男人与女人的关系中——必须认识到，每一个男人与每一个女人不仅对自己本身，而且始终也对另一方负有责任：不论发生什么情况，都保持对自己性属的忠诚。不论此一方或彼一方不履行其天职，都是对共体的威胁。可见，重要的并不是保持某种男性的或者女性的标准。

我们曾经看到，人们在这里所可能尝试的一切系统性，都不会推导出有用的律令。众所周知，不同的时代、民族和文化关于对男人与女人自身特别适合、特别易于接受和特别提出的要求的设想，是千差万别的，但是，男性与非男性的、女性与非女性的存在、态度和作为之间的**界线**，却并未因此而成为幻想。不拘泥于任何标准的上帝戒律，至少使这条界线更加清晰可辨。它要求受到重视，它不容许受到任何一方的逾越。上帝戒律总是将男人置于属于男人的地方，将女人置于属于女人的地方。他们的功能和可能性——只要他们恪守上帝戒律——实际上在任何情况下，面临任何使命，在任何谈话中，始终都是有区别的、有其本己特征的，都是不可简单地加以调换的。当然，并非任何一种表面上的交叉错合都是真实的。生活无比丰富，尤其上帝戒律更是多种多样，超出了根据预先设想的意见所可能包括的形态。所以，在这种情况下，并非任何一种臆想的不快都会真正发生。不过，这里也的确有真实的交叉和不快。这些交叉和不快的产生是由于此一性或彼一性忘记了——出于某种原因而不愿知道——，它只有在与另一性属的关系中，即只有在与另一性属区别开来的情况下，才有其权利和尊严。这种遗忘和不愿知道的情况会立即成为过失、迷误和障碍，而对外产生影响。这触动了同在人性的根，亦即人性的根。在这种情况下包含着猜忌、嫉妒、摹仿、僭越心理的欲望，无论如何都是不好的；与此相反，纯洁的欲望将一再地使男人与女人充满信心，返回他们各自所专有的地方……

几乎不可能存在伦理上无关紧要、径直避开这一界线问题的寻常生活，没有什么超然于局外的东西，一直到衣着和

外界举止。在任何地方都将对男人与女人作出有关忠诚要求的决断。根据《哥林多前书》(11)的记载，哥林多的女人们坚决不愿再以之蒙头的著名纱巾，在当时当地显然是这种决断的一个表现。这也与我们将在后面论及的秩序问题有关，但也含有这种普遍因素。哥林多的妇女像她们之后的许多妇女一样，想必听人说过，保罗本人曾经宣布（《加拉太书》3：28），在耶稣基督身上，像犹太人和希腊人、奴隶和自由人一样，男人与女人也成为一体。这岂不几近于说，就是在教徒集会上，她们也要求在外表上不是与男人不同，而是以与男人相同的形象出现？但是，人们不应责怪保罗，他自己显然并不是如此，并不是从取消男女之间的差别和特点的意义上，并不是从消除在这里进行干预的上帝戒律的意义上理解他的话的（《加拉太书》3：28），因此他以正在观看她们的天使的极度不悦，威胁那些女人们，他用了十六行诗句说明她们应戴头巾。这并非多余的合法性，尤其并非歧视和贬低女人——从《加拉太书》(3：28)来看毫无此意——而恰恰是为了提醒她们，记住她们自己作为女人的**尊严**、作为女人的**权利**。在作这种提醒时，保罗所关注的当然是他绝不可能作出退让的全局性问题。可是，为什么恰恰是女人们为此而责怪他呢？他曾经为了她们最本己的事情而反对哥林多的那些女人们。也许令人感到困惑的是，他在《哥林多前书》(14：33f)那段受到更多攻击的告诫中，的确大大冷落了女人，他告诫她们在教堂集会上不要讲话，而应保持缄默，他似乎真的要將她们置于低人一等的地方。“如果有人自以为是先知和属灵者，他就必须认识到，凡是我为你们写的都是主的戒律。”(37) 主的戒律不会将任何人，不论是女人还是男人，置于一

个他不该去的地方。它将两者置于**他们应在的地方**。有关这个地方的解释和用途，可能变化，正如主是活的主，他的戒律也永远是新的戒律那样。如果要**将保罗在彼时彼地**，借以认识和举证戒律而进行的解释和应用，提高为永恒的规定，那肯定是毫无意义的。女人无疑也可以**不戴头巾**；她也可以在教徒集会上**讲话**。但是，这并不是从《哥林多前书》（11：14）中为我们的论题所能学到的最重要的东西。最重要的是：女人在任何情况下都必须是和永远是女人，必须感觉到自己是女人，而不是男人，必须具有作为女人、而不是作为男人的举止；主的戒律——这当然是永恒的——将男人与女人分别引向他们各自的地方，这地方对于每一方都是有意义的、合适的和神圣的；它当然禁止一切突然转向对立一方的倾向。哪怕人们能够对戒律作出不同于保罗的解释、派不同于保罗的用场——须知，这是活的主之活的戒律——人们也绝不可能基于他的这种重要的解释和要求——如果人们还对戒律表示尊重的话——而从某种可能的意义上将它废弃。

在我们的论题所涉及的范围内，可以认识和防止的诱惑，也可能呈现**另一种形态**。打破对自己性属的忠诚的欲望，并没有与另一性属之本质和特征相调换的倾向，而是超越自己的和另一种性属，设法获得**第三种**自认为更高的、与两性一致而又有**区别**的本质。这里指的是一种**人性**，它本身只是表象上的、偶然的，从其心理学和生物学条件上看尚处于低水平，它也许完全以渎神方式、因历史的或者形而上学的障碍和颠倒而形成的，至少它的男性或者女性特征只是暂时的和次要的。这就是说，这样一种人性自身本质上是单性的，即与其表面上的两性性质相比是无性的，它恰恰“只是”纯然

的和抽象的人性，因此与男性和女性相比真正是一种本己性(Eigenes)、第三性。毫无疑问，我们在这里所面对着的，是那种逃避运动之更为纯化的、在某种程度上精致化的、精神化了的的形式。无独有偶，正是这种形式，自古以来就受到形形色色的神秘主义、神话、灵智派的芳香和魔法的熏染：这是一场运动，在这里男人与女人希望克服它们分离开来的性的本质，追求一个人性的存在，追求**单一的人**，这种人本身，不是体现出差别的男人或者女人，他同时是两者而又不是两者中的任何一个。

这场运动一方面可能是**独身男人和独身女人**问题的理想解决办法的尝试，是对决心走性孤独之路的思想的论证和认可：既然我在某一深层作为男人也有女人的本性，作为女人又有男人的本性，这就是说，我能够单独地在自身之内实现完整的人性，我为什么还需要异性配偶，即便放弃爱情与婚姻，这对我又有何妨害呢？它在另一方面却又冒充为爱情与婚姻之最深刻、最本真的内容：事情之首要和终极断语并非男人与女人自身的相遇和以二体状态的结合，而是消除此一二体状态，实现两者的规定和向往，超越其本己特征和差别，一起成为或一起追求那唯一的、不可分的人的本质。因此，欲爱和婚姻的内涵并非人性，并非两性之共性，而是人性之无差别性和完整性，至少是对这种无差别性和完整性的追求。

与我们有着明显分野的，那种对男人与女人整个领域的宗教一形而上学的解释，由此出发能够达到何种深度和具体内容，这是一目了然的。而且，也的确很难对这种理论和与之相对应的具体实践提出非议。它似乎在某些方面极其接近一个不可辩驳的**真理**：在论及具有各自的本己特点并处于相

互关系之中的男人与女人的存在时，重要的是两者之真正的人之在 (Menschsein)。正是从**伦理学**观点看，它作为对此一生活领域之严肃的、从一个确实更高的立场进行的彻底说明和澄清，似乎是很值得称道的。但是，事情并非如此，因为既然上帝戒律适用于此一领域，就必然对这种观点以及与之相应的态度，提出严肃的**责难**，正如责难一切旨在使男人女性化或者使女人男性化的行为那样。这个领域的人性化是对的，但**绝不可以**采取使性属中性化的形式；否则适得其反，被非人性化了。在男人与女人的相遇和共性之中，除了共同与上帝的关系以外，不存在任何一个点，在这个点上，男人与女人似乎既是男人与女人，而同时又可以超越自己。而且，正是由于他们与上帝的关系，他们更加不可能中止其为男人与女人或者是男是女对他们无关紧要；他们更加不可能成为、哪怕只是争取成为第三种、更高的本质。因为人在与上帝的关系中，并非自己成为一个上帝，因为人在这种关系中，方才全然和真正从定义上成为人，方才被放到他应在的地方。他们作为男人与女人在与上帝的关系中超越着自己，但这并不意味着，他们的相遇和共性不再是相遇和共性，而是说，他们在其中超越自己本身，他们在其中不单是具有各自本己特点和差别的男人与女人，上帝自身以**自己**的一体性 (Einheit) 而成为**他们**的一体性，上帝的一体性，是他们的相遇和共性的保证，是他们可以认识和承认的。上帝对于他们**是一**；正是由于这个缘故，他们无需自己成为一个东西，也防止他们怀有**成为一个东西**的意愿。当然，事实上这只能是一个东西，一个可能处于他们作为男人与女人的存在之上的中性的它 (Es)。然而，上帝创造人，使之成为男人与女人，

创造人成为他的摹写形象，成为恩宠联盟的比喻，成为他与他的人民之间、基督与他的徒众之间关系的比喻，——这一切的目的并不是中性的它，这一切确立的并非他们作为他与她的存在之纯外在的和偶然性的秩序，而是一种内在的和本质性的秩序，这就是说，确立的并非纯暂时性的、而是恒久性的秩序：适用于一切时代，也适用于永恒。他们是男人与女人，——这并没有抵消他们是人，这也没有因他们是人而消失。他们是人，由于他们是男人与女人，而不是由于他们在人性之原初深层，不是两者中之任何一个或者同时兼为两者，也不是由于他们可以期待在人性之某一终极(Eschaton)，同时成为两者或者两者都不是。既然上帝戒律到达和关涉着他们，它便会发现他们是男人与女人并正因为如此而是人。它向他们提出的第一个要求便是：他们不要因为认识和承认他们的一体性寓于上帝之一体性之中，而将他们的人性的这一具体形态抛诸自身之后，也不要置于自身之下；也不要、尤其不要谋求成为一个无性属的，或者两性属的人；也不要、尤其不要认为，一旦男人与女人可以超越其性属，可以放弃自己性属的本己特征和差别从而达到一种包含两性并消除其分离状态的更高，更善的人性存在，这该是多么壮美，多么高雅、多么堂皇！对于这整个领域之内的人的生存该是多么富于解脱性和纯净性。对这一点的认知，人们绝不应试图超过创造者上帝，上帝的意志表现在这一方面也像在其他方面那样是简洁而明确的。人们应为探求和实现上帝的这种简洁而明确的意志——这意志本身已经足够深刻、丰富和具有活力了——而感到满足，万不可指望以自以为是的深刻内涵超过它！

在这里也应认识和尊重这条为上帝戒律所划定的界线。

对于男人与女人自身，以及在他们的相互关系中（在爱情和婚姻之内，或者在此一特殊关系之外），关键在于实现人性，而实现人性又必须在实现他们不可分割的**相互共属性**、实现他们必然的**相互补充**的过程中进行，这是毋庸置疑的。但应考虑到，在这条线上，有一个善可能突变而为恶、思想内涵可能突变而为荒谬的点，假如这个实现过程不力求顺从上帝戒律的话。只要他们认识不到人之为人正在于其为男人或者女人而非第三性并因此而没有相互对位，那么，男人与女人自身共同是人这一不可辩驳的真理便会成为谎言。只要他们**相互补充**的善举成为对一个神话的展示，而这神话的根据既不在创造者的意志之中，也不在创造者之创造物的现实之中，也就是说，它根本没有根据，那么，这一善举也便停止其为善举了，除非适时发出警告：不要亵渎神明并试图单独或共同成为一个完整体。假如人们无视不可将上帝之一体性与自己虚构和臆想的中性的一相互混淆的告诫，那么，男人与女人为了单独和共同成为真正的人而谋求唯一**上帝**的努力，也可能成为谋求一个观念、一个原则、一个偶像、一个超自然魔力（Dämon）的努力。有朝一日，在这里公理可能成为无理，高尚成为可笑，自由成为牢笼。即便在这里也不可宣称发生这一切的地方——即人应怀有的忠诚尚被保持或者已经遭到否认的地方，即为上帝戒律所划定的界线——具有普遍的约束力。但是，有一个可以用来具体确定这条界线的**标准**：只要男人与女人两者共同愿意作为人，作为独身或者受爱情与婚姻约束者的人而存在，因而完全**意识到**其各自的性属，并为此而真诚地感到和始终感到**庆幸**，只要他们能够为他们之被允许成为此一性属的人而**感激**上帝，并冷静而心安理得地

走他们为此一特点所决定的道路，一切自然都会是有秩序的。但是，假如男人和女人面对一个浮现于他们之前的更高的人之存在，而对他们的性属要么表示鄙夷，要么感到不快甚至仇恨，以致性属对他们正在成为一个根本不愿再承受的负担，于是，他们询问上帝，他们要求具有人性，希望摆脱此一负担，——假如男人或者女人抑或两者都想以这种方式获得人性，那么，一切都必定陷于无序。由此便开始逃避上帝，这本身自然是逃入非人性状态。这便是在这一方面划定的界线，这也许就是人们为确定此一界线——即确定，人们自身究竟在这条界线的此岸还是在其彼岸——而必须提出的问题……

让我们讨论第二个（仍然包括整个领域的）主要命题。我们现在从相反的方向进行考察，我们看到：在对上帝戒律的顺从中没有自我封闭、自我满足的男人生活。在对上帝戒律的顺从中，男人生活于对女人的依附（Zuordnung）、归属（Zugehörigkeit）倾注（Zuwendung）之中。同样，女人也生活于对男人的依附、归属和倾注之中。我们将这里可能言说的内容归结为前已援引的《哥林多前书》（11：11）中的话：“在主之中，既没有无男人的女人，也没有无女人的男人。”这也适用于结婚的男人与女人，但不仅适用于他们。我们曾说过：凡是说到“男人或者女人者”，他的意思——应正确地理解——恰恰是指“男人和女人”。我们一再强调的对称（Disjunktion）本身，我们曾从两个方面加以思考的忠诚于自己属性的要求，恰恰不可以被理解为：似乎存在着诸如抽象的男人性质（Männlichkeit），和与之相对应的女人性质（Weiblichkeit）之类的东西，尊重、维护和保护这类东西本身，似乎可以成为使命和目的。我们寄予关注的那个地方本身——

作为两性之具有本己特征的不同地方——对于每个男人与每个女人，不论在婚姻之内还是在婚姻之外，都是一个向着对立一方**敞开的**地方。人们如果不因此而视自己为女人的男人、男人的女人并保持此一状态，便不可能进入这个地方，也就是说，人们恰恰不可能履行那个忠诚要求。它向着对立的一方敞开着，这并非这地方之偶然的、可有可无的特征，这恰恰构成它的本质。哪怕男性的和女性的本质之其他一切规定都不可靠、都可以推倒，这一条规定却是不可动摇的，它可以立即变成一条律令并应受到认真对待：男人向着女人，女人向着男人，他们互相是对方的背景和具体方向，尽管他们两者来自对方，互相是对方的中心和本原。这种朝着**另一方**的**方向性**构成他们两者的**本质**。男人与女人以其与对立一方的关系而是他们各自之所是者。在这里必须说明：关系并非过渡，并非委身于他者，并非否认本己，并非公开或秘密地与对立一方对调。关系意味着：恒定地处于此一对方之中，当然也处于本己之中。所谓处于本己之中恰恰不是指一种蜷缩于自身之内的状态，而是对准某一方向；不是闭锁状态，而是敞开状态；不是集中状态，而是离心状态。与**女人**之在这个意义上的关系，使女人成为女人。性觉醒、性成熟、性活动对他和她而言，便意味着对这种关系的觉醒、成熟和在这种关系中活动以及对这种关系保持忠诚。只有如此，我们的第二个主要命题才与第一个主要命题前后呼应，人们只有从第二命题出发，方才能够理解第一命题。正是将两性的**本质**与此一**关系**等同起来，方才合法取代为人们所多方尝试的形态学，并证明它在此无效。

人们当不至对此提出异议，认为这种关系在双方都是完

全不同的另一种关系。这的确也是事实：男人之对于女人，和从女人方面看是不同的，女人之对于男人，和从男人方面看也是不同的。他以此一种方式依附于、归属于、倾注于她，她以彼一种方式依附于、归属于、倾注于他。对此，我们还将讨论这种关系的**秩序**的第三个主要命题中提到。这种关系的存在——即男人与女人之本质的存在——不可没有这种秩序。但并非这种秩序造成这种关系，使男人成为男人，使女人成为女人。而是凡产生这种关系、凡男人是男人、女人是女人的地方，也将是这种秩序活动和显现的所在。作为 *conditio sine qua non*（不可缺少的条件），它必将引起我们的思考，然而，它之所以能够引起我们的思考，是由于对这种关系本身的认识、对规定着它的两性之本质、特征和差别的认识、对两性之相互依附、相互归属、相互倾注的认识。正是在这种认识中，两性之**相关性**（*Reziprozität*），即它们在其关系中所**共同**拥有的东西，与实现这一关系方式的相异性（*Anderartigkeit*）相比，才可以而且必然完全处于显著地位。换言之，男人与女人以**同样**方式之所是者，对于我们可以而且必然比其存在借以共同和相互成为事件的差别更加重要，哪怕此一差别是如此具有解说价值、如此必不可少。再换一种说法：它们的相互**依附**本身，可以而且必然首先引起我们的思考，因为由此出发才可能理解其中蕴含着秩序的**价值**。

这里所涉及的是我们对“**共同体中的自由**”，尤其对男人与女人共同体之具有典范性意义的自由的整个考察和表述的核心和顶点。根据《加拉太书》（3：28）的说法，在耶稣基督之中既非男人也非女人。这句话的意思是，他们在他之中像犹太人和希腊人、自由民和奴隶一样，是一体的，立于同一双

脚上，是完全一样的，这便是在这里起作用 and 受到尊重的东西。他们在他之中是一体的，立于同一双脚上，完全是一样的，这意味着，他们以其相互依附、相互归属、相互倾注而恰恰是他们自身之所是者。正如在主之中的犹太人，**只能**在主之中，但**正因为**如此而是自由人，奴隶属于他，他自身属于奴隶，同样，在主之中的男人**只能**在主之中，但**正因为**如此而是男人，他与女人同在，女人也**只能**在主之中，但**正因为**如此而是女人，她与男人同在。在主之中，他们是一体的，这将他们凝聚在一起。这容许并要求他们在一起。这恰恰也是他们的本己特征和差别的根据。这种本己特征和差别之根、男人与女人各自特殊的本质便在于，他们被命令存在于共同体之中。因为他们的自由是来自上帝、面对上帝、为了上帝的自由，所以，它的形态只表现在他们相互所属的共同体之中，它们的人性只能具体地表现在他们作为同在人的生存之中：男人与女人同在，女人与男人同在。一切男人公理和一切女人公理都在于尊重和恪守这条准则，同样，一切男人的非理和女人的非理都是破坏这条准则的结果。

从这一方面看，这条准则是上帝戒律。在对上帝戒律的顺从之中，任何人都不能被免除尊重和恪守这条准则的义务。如果它同时必须是一个男人在与他的妻子的关系中，和一个女人在与她的丈夫的关系中的存在和行为准则的话，显然，我们在这条准则中，也涉及到爱情与婚姻的基本法则。然而，**女人也是独身**男人的伙伴，并非以一般女人的形象，并非以某一女人观念的形式，尤其不是以玛丽亚的形象，而是作为以某种方式与他邂逅的特定的、具体的女人。如事实上也会遇上他，或近或远、以种种不同的形象，同样明显地为

他而存在着，哪怕她根本不可能成为他的恋人和妻子。对他而言，她也是女人，作为母亲、姐妹、相识、朋友、同事，虽然她也是以一切可能的形象——但始终作为女人——为了一个通过爱情与婚姻联系在一起的男人而存在的。男人无疑同样如此，他也是**独身女人的伙伴**，不是（但愿绝对不是）作为纯然男性的化身，不是以男性的理想形象，而是作为现实中的、以某种具体形象出现的男人，不是作为恋人和丈夫，而是在亲属、相识、友谊和职业中完全作为男人而与她邂逅的，正如他也经常遇到受到个人婚约之特别约束的女人那样。男人与女人同在，女人与男人同在，而且他们也理应同在，这适用于所探讨的整个领域，也就是说，在这里适用的戒律之首要和基本的表述从这方面看也许是：**每一个女人和每一个男人**，不论他们各自有着恋情和婚姻关系，还是没有这类约束而走着自己的路，都应知道他们有义务自觉和心甘情愿地生活于这种关系中，不将他们的存在抽象地理解和塑造成他们自己的存在，而是理解和塑造成**共同之在**（Mitsein）。

与此相反，一切朝着男人的或者女人的隐遁生活，朝着（宗教徒或者俗人之）男人的或者女人的教团或修道院方向发展的东西，一切朝着男人的或者女人的独身和群体存在（Fürsich und Untersichsein）方向发展的东西——如果这不是一种自觉的和一时的权宜之计，如果这被看成是某种原则的话——显然只可能是公开的不顺从。一个由连队士兵构成的男人共同体应受到尊重！不过，不论男人或者女人都不可能真正愿意“独自”存在，不论男人们还是女人们都不可能真正愿意“独自成群”（用旧时代的语言说：作为“俱乐部”或者“女性聚会”）而存在。谁要求和允许他们相互分离开来？这

种作法之行不通，典型地表现在：事情本身——每一种人为造成的，或者人为规定的两性自身之分离存在（Sondersein）——通常很快而且肯定会变得乌烟瘴气，并充满蒙昧主义意味，——在男人是野蛮，在女人则是矫揉造作，两者或多或少都失去人的本性。人们最好在这个方向始露端倪的时候便小心防范。

因为循着这个方向最初迈出的几步，就可能预示出所谓**同性恋病患**的症状。当人不愿从我们在这里特别关注的意义上认识上帝戒律的作用的时候，便可能出现这种体躯的、心理的、社会的病患，这种性反常、颓废、蜕变现象。保罗在《罗马书》（1）中将它与偶像崇拜、与混淆上帝真理和谎言的行为、与以对创造物的膜拜和敬奉取代对上帝的敬拜的谬误联系起来（25）。“因此，上帝任凭他们放纵自己的情欲；女人以违犯自然的性行为取代自然的性行为，男人也放弃与女人的自然的性行为而耽于同性之间的情欲，男人与男人做出羞耻的事，结果遭受这种败行所应得的惩罚。”（1. 26、27）同性恋是最后的结果。因对上帝的错误认识而产生对人的错误认识，产生了那种“没有同在的人的本性（Humanität）”，产生了——既然作为同在人性之根的人本性，可以被理解和被塑造成男人与女人的同在——作为上述非人本性（Inhumanität）之根的脱离女人的男性，和脱离男人的女性的理想，最后便产生了（因为自然，不，应该说自然的创造者是不容许开玩笑的，因为受鄙弃的同在人的确在此，因为对他的自然追求倾向事实上并未消失，事实上还持续存在着）堕落的精神上的情欲，和最终也成为堕落的肉体上的情欲，在这种情欲中，这不是、也不可能是一种性关系，男人自以为必须在

男人身上，女人自以为必须在女人身上、寻找类似受到鄙弃的配偶的那种东西，而且，他们自以为如此能够找到这类东西。这自然是公开对抗上帝戒律！不过，假如在面临这种最后结果时，方才注意到人与上帝戒律的对立，假如到了那种病患已经明显发作的时候，假如到了最后发展成为那种违犯自然的悖逆行为的时候，方才明确指出人性的不顺从，那就毫无意义了。当然，上帝戒律对于这种悖逆行为，是一大障碍，这自不待言，无需特别加以强调。但愿基于对上帝戒律的认知，也基于对它的宽恕罪过的恩宠的认知，医生、受过精神疗法专门训练的牧师，以及为了保护受害的青年，立法者和法官都能够全力承担起他们的责任。但是，基督教伦理学的关键话语，必须时时使人警惕这整个一条最终可能以具体的同性恋为其痛苦结局的道路。众所周知，这条道路在其开始，可能放射出特有的美和细腻的智慧的光辉，甚至散发着神圣的芳香。发现它是一种奇妙的个人生活方式奥秘，并沿着它走了一段路程的人，往往并非非常坏的人。这种病患通常也不是每次都——而且也并非完全以丑恶或者甚至违法的形式——发作出来。对后果的恐惧，在这里没有多大保护作用，对它的批判，也难以防患于未然，正如对种种可怕后果的预料，不曾阻止一个人走上卖淫道路那样。上帝戒律的认识和警醒，必须在那种光辉的开端便进行干预。因为当一个人不愿再看到异性的人，即同在人之原初形态，不愿知道自身为他所诘问，不愿对其承担责任，而只想——作为独立的男人或者独立的女人——独自为自己而成为人，从自身得到快乐、享受，满足于自身的时候，本真的性反常、原初的颓废和真正的蜕变，便开始萌动，上帝戒律所反对的，恰恰

是那种 *beata solitudo*（幸福的孤独）之奇妙奥秘。显然，正是在那种奥秘之中，男人与女人（在臆想的发现真正人性的过程中）为自己画了一幅假上帝的图像，并奉侍这个上帝。可见，在这个时候必须惊醒每一个人自己，然后再结合对其他人的态度，使之感悟和对之启蒙、抵制、警告、劝戒。上帝戒律不容争辩地向他——与他自己的发现鲜明对立——阐明，他作为男人恰恰只有与女人一起、作为女人恰恰只有与男人一起才可能是真正的人。只要他接受所阐明的这个真理，不论是精致的还是粗俗的同性变，都不可能在他身上占有地盘。

我们可以用上文提到的三个词来解释这里指出的两性借以获得其本质的相互针对的倾向：他们应该互相看见、互相为对方所诘问，互相承担责任。

互相看见就是互相认知，更精确地说，即原意认知。这并不是说，人们似乎已经互相了解彼此情况，并非基于一种预先设定的一般的或甚至个人的男人，关于女人的判断或者女人关于男人的判断，而是以毫无成见的双眼，怀着一颗宽容大度的心，时刻准备发现新东西，随时学会绕过障目的拐角，以便更清楚地去看。对于男人而言，在直接的此在事件之中，最难解的谜肯定莫过于还存在着女人这一事实，这里的问题是：女人们究竟是什么，女人们原本是怎样的？反过来，这也同样适用于女人。没有人会设想，他是人而又可能不面对这个谜，而又可能不研究这个问题，没有人会设想他已经解开了这个谜！富于人性地生活意味着：不走出自己性属对于异性的惊奇状态，不超脱此一性属要求了解彼一性属的欲望。

此一性属应该、也必须知道它正在为彼一性属所诘问。彼一性属对此一性属所意味着的谜并非理论性的，而是实践性的，并非自由选择的，而是义务性的，并非事实性的，而是人性的。——这一难解的人性之谜，由于男人与女人相互对立，使两者对于自己本身也成为谜。由于男人与女人共同一起并以其对立而是人，所以无论他还是她都不可能简单地满足于自己的性属，都不可能毫无顾忌地尽情享受其特殊的、为其性属所规定的的能力、欲求、兴趣、倾向、欢乐和困厄。男人因女人，女人因男人而焦躁不安：异性的焦躁不安是不可避免的，不论男人与女人在什么地方和以什么方式相遇。这种对立向每一个男人和每一个女人发问：为什么，*quo jure*（以什么道理）你在事实上完全与我不一样？你是否能够、你是否愿意承认，即便你那种，使我感到惊奇的特点，也是人所共有的？你能否指出这一点也好让我理解？这类似于一种沉默而又尖刻的批评，这种批评没有说明，但却持续不断地以一切可能的相互关系形式，在男人与女人之间往复进行着。女人对于男人永远是一件耗神费力的事，男人对于女人也完全如此。任何人都不可摆脱这种焦躁不安、这种批评、这种耗神费力的事。富于人性地生活意味着，倾听并经受住上面的诘问，因为这种生活以两性之自我主宰（*Selbstherrlichkeit*）或者只是以囿于自身（*Insichruhen*）的方式，无论如何是不可能达到的。

正是这个诘问呼吁男人与女人互相承担责任。他们互相看见，他们知道（而且必须知道）自己为对方——他为她、她为他——所诘问，于是，他们便互相成为对方的——虽然没有成为法则（他们应该对他们各自的本己特点保持忠诚）——

尽情享受其性属特点之内在权利的准则、标准。男人只可能以男人方式存在、言说、行动，时刻意识到他必须如此对待女人，回答她的问题，这就是说，男人必须就他的人性向她作出解释。因此，假如男人思忖着他应以此——尤其当这应具有真正男性意味的时候——在一个认为他是一个如此巨大的问号的女人心中，表明自己是人，那么，便必定有许多典型男性的东西始终没有提及、没有做到，或者说得和做得都走了样。例如，男人对于女人的对立的顾忌，一旦获得它所应有的权威性，战争这种表现在他的人性上非常成问题的男人行当本身，岂不立即就成为不可能的了么？但是，只要男人消除了这种顾忌，他便更增加、而不是更分散女人对他的人性所怀有的自然疑虑。男人愈是增加她的怀疑，他们之间的同在人性的纽带愈是松散，那么，男人的人性即便在客观上也会愈加可疑，甚至一般人性和人性自身对两性而言也将愈加可疑。关于女人之女性的存在、言说、行动也同样可作如是说。她同样也受到男人的诘问、男人的自然怀疑的挑战，因而必须在他的心目中证明自己的人性。如果允许她、要求她作为女人而尽情享受生活，她也只可以、只应该时时思忖着，她必须向男人作出解释，正如他对她作出解释那样，她以他为准绳量度自己，正如他以她为比照量度自己那样。正因为如此，男人与女人的所有**这些**行动，从一开始便至少是可疑的，他们的这些行动或秘密或公开，都可能是为了摆脱相互所承担的责任。从双方看，所有一切都处于危险之中。他们不应推脱他们各自为对方所承担的责任，他们应履行他们的责任。正确地说：即便看不见对方的代表，他们也应履行责任。作为准则和标准，对方即便在不可见的情况下也是无

处不在、无时不有的。上帝关于人不宜孤独存在的决断已成定论：这不仅针对男人，而且正由于它针对男人，也同样针对女人。对于双方而言，只有一种偶然的、外在的、暂时的、过渡性的单独在和独自在（Allein-und Fürsichsein）。假如他们想逃避相互针对的倾向，想摆脱他们相互间的依附、归属和倾注，他们将是逃避自己本身。实际上，他们的存在，在一切情况下都永远是与另一个人一起的存在。在对上帝戒律的顺从，他们双方在任何时候和任何情况下都会明白自己的责任，记住并适应他们生存的这种相互关涉的性质。

现在，我们迈出（始终盯着男人与女人的关系这一整个领域）**第三步**。在这里，我们面临本文所提到的一般问题之最耐人寻味的一个问题。男人与女人之对称和连接（Disjunktion und Konjunktion）、他们双方性的独立性，和他们性的相互针对性，都循着一种特定的**秩序**。男人与女人的地位和功能不可调换、不可混淆，而只能在双方保持忠诚，在另一方面，他们也不可相互分离、相互对抗，而是应理解和实现他们的相互关联状态，同样，他们也不可简单地等同，他们的关系也不可颠倒；因为他们处于某一**顺序**（Folge）之中。在**这一顺序**中，男人有他自己的所在，女人也有她自己的所在。在**这一顺序**中，他们互相对准对方。在**这一顺序**中，他们各自是、正因为如此也共同一起是为上帝所创造的人。男人与女人并不是一个A与另一个A；其本质和关系，人们不可以用描绘一座沙钟的两半那样来表述，因为沙钟的两半之特点是：它们虽然明显地是两部分，但却是绝对相同的，是可以颠倒的。男人与女人是一个A与一个B，因此是不可以简单地等同的。在内在尊严和内在权利上，在人的尊严和人的权

利上，A 丝毫不先于 B，也丝毫不后于 B。还不止于此。谁言说 A，必须以同样的强调语气言说 B，谁言说 B，也必须以同样的强调语气言说 A。对于男人与女人的这种平等（Gleichheit），我们不仅在我们第一个而且也在第二个主要命题中，作了尽可能周详的考虑。当我们现在在第三个主要命题中，转向他们的存在，和他们的共同存在借以实现的**秩序**，并进而转向本身也尊重这一秩序的上帝戒律的要求的时候，绝不意味着可以忘却或者取消这一平等。男人与女人在上帝面前是完全平等的，而且由于在上帝面前平等，因而作为人在他们的人的生存之内涵与规定、受到的危害以及怀有的希望等方面也是完全平等的。同时，他们在他们相互关系和相互针对倾向之必然性上也是平等的。他们同时升腾，同时沉落，同时得到并保持自由或者不自由的地位。他们同时为上帝戒律所要求和神圣化。同时具有平等的严肃性，因同一自由恩宠而受到平等的恩宠，表现出平等的顺从精神，接受平等的善行。但是（其中和在此范围之内却**并非简单的相同品格**）：作为男人与女人，每一方都是独自的，每一方又都处于与另一方的关系中，各自都在其**应在**的地方。这就是说，A 并非 B，而是 A，B 并非另一个 A，而是 B。正是在这里，**秩序**介入了，在这一秩序之外，男人不可能是男人，女人不可能是女人，两者既非独自存在，也没有处于相互针对的倾向和关系之中。

如果要为这种秩序定名，任何词都容易产生误解，都是危险的。但这种秩序都存在着！如果无视它的存在，如果不将它看作上帝戒律的元素，如果将它委诸偶然性，那么，其他一切全属虚无。如果在男人与女人的存在和共同存在中

——我们说的是作为男人与女人本身和一般意义上的男人与女人，是恋情和婚姻内外都适用的规则——不是秩序在主宰着，那必定是（没有第三种可能）无序（Unordnung）。秩序这个概念之可能遭受、已经遭受和必将反复遭受到的一切误解与滥用，不会阻止我们对它、对它所指出的现实方面进行思考，并使之发挥它的影响。A 在 B 之前，B 随 A 之后，秩序意味着**顺序**，秩序意味着**前与后之序**，**上与下之序**。于是，我们便道出了为说明在男人与女人的存在和共同存在中所关涉的东西，而不可避免地要道出的那些最危险的词。如果我们将最必要的解释推向极端，那么，顺序、即前与后之序、上与下之序——只要涉及上帝、创造者在这里建立的有效秩序——也不会对那些处于这一顺序之中者之间、在那些遵从这一秩序之下者之间造成**内在的不同**。有效秩序也许显现出他们的不同，但总是立即证实他们的相同。如果它要求**臣服**，要求**顺从**，有效秩序也总是以同样方式针对它所关涉着的一切人的。有效秩序不给予任何人特权，也不给予任何人不公。有效秩序既使一切人领受义务，也给予一切人以应得权利。有效秩序不剥夺任何人的荣誉，而是给予每个人以应得的荣誉。

可见，男人并没有什么胜过女人的东西，他并没有被赐予任何优势地位和有利条件，他不会因为他在这秩序中是男人，是 A，相对于女人，先于和高于她而得到任何特有荣誉。秩序只是以此向男人指示他应在的地方，如果男人顺从行事，他只能谦卑地——客观地描述——只能如此占据这个地方：他在依附、归属和倾注于女人的过程中，走在她的前面，男人在这种他与她共同的存在和作为中，是激励者、引导者、唤醒者、采取主动者。男人并非为自己，更谈不上反

对她，并非抬高自己，更谈不上超越她和屈辱她；男人在屈尊——即怀着对于针对他与她的戒律的顺从精神——自己本身，男人首先脱离性的自我满足状态，首先认真地针对着女人，首先接受与她的共同关系，首先屈从于为男人和女人共同规定的同在人性的人性法则。只是由于男人肯定她为同在人，只是由于同她一起，男人才可能在与她的关系中是第一个，按顺序是第一个。如果在这同一个顺序中，没有女人随之而来，没有女人获得和占有她应在的地方，这第一个本身便毫无意义。对于男人之在先和在上的地位的另一种理解，即不是理解为职司的优先，这绝不是上帝的秩序，而是人类无序之特殊形态。所以，这种由男人操作的秩序——他通过这种操作而使自己凌驾于女人之上，使自己成为她的主人和教师；贬低她、凌辱她，使她不得不正视自己受压迫、受伤害的地位——与上帝的秩序肯定毫无共同之处。这种秩序遭到来自女人方面的抗议、反对，这是可以理解的，尽管她们也许立即听到忠告，在这里和其他地方的抗议和反对是一回事，但脱离无序而走上秩序的道路又是一回事。绝不可以认为，针对考虑他自己的权利的男人，女人也得到她自己的权利，关键在于，男人应该将秩序和顺序本身——男人在其中是第一个——理解为秩序和顺序本身，即理解为加在他身上的义务，男人首先恰恰不是以自己的权利妄自尊大，而是屈从和听命于共同的权利，不应因自己的利益，实际上这也对他不利——而玩忽赋予他的服务于人性共同事业的职司所应尽的动议权 (Initiative)，而是应接受和实行这个动议权。但是，通过抗议和反对，女人也并没有——哪怕她是万分正确的——肯定和尊重她所处于其下，并借以获得她的权利的秩序。谁知道，她

的抗议和反对不是同样出于男人以之给她造成许多困扰的对秩序的藐视呢？在这件事情上，她至少并没有因她对抗正在将秩序变为无序的男人而作出她本应作出的贡献，这也间接地对她自己有利的。

女人并没有由于从理论上和实践上承认，她在这一秩序中是女人、是B并因此而居于男人之后和男人之下，而与男人相比有丝毫逊色之点，女人并没有因此而放弃她的权利、尊严和荣誉，并没有失去丝毫体面。秩序将女人指向属于她的地方，她可以也应该像男人占据他的地方那样自由地占据这个地方并为这是她的地方而感到自豪。依附、归属和倾注对于她也是重要的，对女人尤其重要的是听从男人就这一方面所采取的主动动议。这事实上并不是什么低下的事。从根本上看，女人的事，她的使命和功能是实现人性，而男人在这里也只可能以激励、引导、唤醒的方式而走在她的前面。女人怎么能够单独地、怎么能够没有男人的前导、怎么能够只为自己或者甚至在反对男人的情况下实现人性呢？女人怎么能够放弃或者嫉妒男人的前导、男人作为激励者、引导者、唤醒者的使命和功能呢？假如女人要在这里排斥和取代男人，假如她要在这里与男人平起平坐，她必定是不再想当女人了。女人并没有承认男人的任何优势，即便她不仅容许他占据这种职司优势——仅此而已，他不可多于此或者是别的什么东西——而且为存在这种情况而感到庆幸：男人承担并行使着共同服务于共同人性事业的职司，他自己也只是在他所在的地方，作一个**遵从秩序者**而已。女人为什么不应在这顺序中，只在顺序中，居第二位呢？既然女人在这顺序之外、远离她应在的地方一无所是，她还有别的选择吗？既然这个地方、共

同职司中的她那一部分，确确实实有其特殊荣誉和价值、是男人在他的地方，和在他功能的界限之内，根本不可能有的荣誉和价值，她为什么还要追求别的什么东西呢？难道已经肯定——如果说就此有什么东西可以肯定的话——女人在她所在的地方的荣誉和价值，由于女人在后、在下的位置而不可能超越他的荣誉和价值吗？可以肯定，女人可能为之哀叹的她在后、在下的这个位置，绝对不是上帝秩序——女人在这一秩序中作为女人身居第二位——所规定的位置。不过，要求女人与男人处于相同位置的作法，可能会使她处的位置真正值得哀叹，也就是说，达到不可收拾的地步；因为在那种情况下，女人与男人的位置将会像悬在空中那样。即便女人占据和维持她的地方，她从根本上也会因男人占错位置过分走近她，即女人，而哀叹不已。神意秩序的善与义，对于因他人误解和滥用秩序，而不得不受难的人，不会成为恶与不义。哪怕在这种情况下，女人最好也不要从她自身方面破坏这个秩序，而是遵守它。如果说有一条呼唤男人进行忏悔的道路，这便是女人的道路，她不会因受到他的不顺从蛊惑而变得不顺从，她会不顾他的不顺从的影响，而占据和恪守她在这一秩序中的地方……

可见，我们所探讨的上帝戒律，向人所期待和所要求的始终是，人应记住和保持这一秩序，不论男人与女人在什么地方和什么情况下相遇和相聚。因为上帝在一切时代，在一切国家和一切情况下，对于一切人都是同一个上帝，但又是活的上帝和统治者，即主宰。所以，不可能指望他所要求的作为、男人与女人对他的戒律的顺从精神时时处处，在一切人类个体身上，会具有同样的形式和形态。规定的秩序是不

变的。它在上帝昨天与今天、此处与彼处、对此一人与对彼一人所要求做的事情上的运用、要求或者禁止人做的事情的内容，以及顺从或者不顺从秩序的行为的内容，则是**变化不定**的。伦理学即便在这里也不可能、不可以成为因果伦理(Kausalethik)。伦理学不可能、不可以试图将戒律，即男人与女人关系的秩序装进一个体系的框架之内，不论这个体系是陈旧的还是崭新的，是传统的还是某种进步性的。伦理学不可固定于任何机构、习惯、风尚或者甚至人的态度和作为之“进步”上，在这些方面，与在其中秩序未得到维护而是遭到破坏的其他方面相比，上述秩序表面上得到了维护。但伦理学能够并必须使人，男人与女人，注意到在婚姻内外，因上帝**戒律**绝对要求遵守他们关系中的**秩序**，而随时随地面对着的叉路。伦理学也能够并必须指出在此一秩序启示之下，借以探讨善与恶问题的观点。这些问题本身，是男人与女人就这一方面所必须回答的，在回答中将表明，他们是顺从还是不顺从。这是一项我们现在有必要加以简单说明的课题。这里自然免不了要有一些程式和描绘！

根据这一秩序，在**顺从**中与女人相对而立的**男人**，在任何情况下都是**强者**，这就是说，**男人**意识到自己对于此一秩序的作用和存在所承担的特殊**责任**，并正在履行这个责任。请注意：这指的不是他作为男人的**尊严和荣誉**，更不是男人的**愿望和兴趣**，而是他对这一秩序所应有的男人的**责任感**。顺从的男人，将在他作为男人的地方履行他对秩序的**职责**。男人不会让偶然性去决定这个秩序是否起作用 and 存在。男人也不会等待着女人，看她是否承担得起这个责任。男人宁可走在她的前面，因为这对于他只是**一个职司**，没有任何要求，也

没有得意之处，而是理所当然地、无所顾忌地走在前面。男人不会意识到自己凌驾于女人之上的优越性，也不会让她感觉到这种优越性；男人事实上只是在一点上胜过女人：他关注着他们两者之合理的、为秩序所确保的共同存在，他的关注因此而始终首先是针对她自己的。男人之为强者正是表现在：他首先将遵守和维持秩序的职司，看成他自己的事。男人是强有力的，因为男人为双方而警醒着。这可以说是“骑士风度”这个曾一度被认为可疑的概念所包含着的意味和可靠性。与在这个意义上强有力的男人相应的，是成熟的女人——如果她是顺从的话——，这样一个女人只考虑着如何置身于那种秩序之中，如何到属于她的那个地方。这个女人从其自身方面除了让秩序发挥它的力量以外别无他求。她知道，正是为了她的独立、荣誉和尊严，为了她的特殊愿望和兴趣，她自己最好深藏于这一秩序之中。这就是说，女人面对她所看到的男人，在这件事上所占有的领先地位不会自惭形秽，也不对他怀有妒意。女人会看到，她并未受到男人的攻击，而是为他所支持和承载。她会看到，他所保护的恰恰是她自己愿意看到给予保护的东西。女人没有必要通过“反对”男人而贯彻自己的主张。女人会注意到由男人提供给她的机会。女人不仅为他对于秩序和她自己的关心而感到满意，如还从中感受到作为女人而存在的欢乐与自豪，她无愧于这种关心，这就是说，与男人并列并与他一起做一个自由的人。如果一切正常，正是强有力的男人呼唤女人进入这种成年状态，而在这个意义上，成年的女人则呼唤男人成为一个强有力的男人。不过，男人与女人的顺从，并不取决于这种呼唤为对方所听知并取得成效，即并不取决于那种相关性成为现实。在这两

种形态之中，也有一种孤独的、未得到回应的、仿佛徒劳的顺从，这种顺从也许恰恰作为顺从而更加有分量，更加有内在价值。然而，不论良好的道路通向或者不通向何方，可以肯定的是，男人与女人从自身方面，首先能够在这个方向上探寻这条路。

我们立即提出与此相对立的景观，在这里更应该首先从男人说起。在秩序之光中表示不顺从者，在任何情况下都是**暴虐的男人**。人们不应立刻便想到凶残的人和狂躁易怒者。有这类人，但也有沉静、温和、笑容可掬、平易近人、使女人感到惬意的暴虐者，问题是，究竟以哪种形象出现的男性暴虐者更坏、更危险。暴虐的男人有别于强有力的男人的特点是，他不是服务于秩序，而是使秩序为他服务。秩序之使他感兴趣，只是基于一种错误认识：秩序会给予他某种东西，使他突出于群体，面对女人而处于有利地位。暴虐的男人将它变成夺取权力和行使权力的工具，以提高他臆想的男性尊严和荣誉，以满足他的男性的愿望和兴趣。在暴虐的男人看来，作为处于优势者面对女人，不是克尽义务，而是满足需求和享受。他的自我目的便是对女人处于领先地位。但是，由于根本不可能存在这种东西，即不存在自身原本优越的男人，他必然会更加竭尽全力使他，即使自己扮演主人与首领，或者至少是全知全能的角色，并将之向女人炫耀。由于秩序即便在受到误解和滥用的情况下，也始终存在着、起着作用，他便找到了进行上述表演的手段。于是，暴虐的男人虚张声势而且占有优势，即至少有条件这么做。他神气活现犹如孔雀开屏。他使尽浑身解数，以高贵的或粗鄙的、有折服力的或者令人可笑的形象扮演着“可爱男人”的角色。与暴虐的男

人相对应的则是——实在令人遗憾——百依百顺的女人，她为暴虐的男人的派头所动，她喜欢这派头，她轻信这种男性，而这种男性又恰恰在向她寻衅。她忘记了她也负有责任。她巴不得别人代她承担责任。百依百顺的女人甘心于她的这个倾听者、顺从者、追随者的地位和角色。百依百顺的女人从自身方面所扮演的，恰恰是暴虐男人所期待、他为演出自己的戏剧所需要的搭档。她预先就猜出向她所期待的东西并极其准确地满足这一期待。百依百顺的女人认为尽可能地使他感到适意是一大乐事。她认为做他的温顺小猫，做一面讨好的镜子是项美差，聪明的暴虐者，当然会支持她如此行事，她之使他感到满意，首先也是为了使她自己感到满意。百依百顺的女人同样也在做戏，这也只可能是做戏，因为她这个百般奉迎的女人，原本就什么都不是，在男人与女人的关系秩序中，根本不曾规定她的位置。百依百顺的女人也在滥用这个秩序。她也靠这个秩序的表象生活。这个秩序也是靠她变成谎言的真理，而显得强大有力。在这一个案中，两者，男人与女人，是相辅相成的不顺从形象。暴虐的男人与百依百顺的女人是互相呼唤出来的。当然，这也不是他们任何时候都能够做得到的。百依百顺的女人遇到的男人并非都是暴虐者，而暴虐的男人碰上的女人也并非都是百依百顺者。在这种情况下发生的冲突，至少比此两者相遇相知时所可能产生的和谐更有希望！但不论是孤独的还是共同的，这是此一方或彼一方抑或双方对秩序进行的破坏，这是可能成为、恰恰又不应该成为事件的不顺从之对立景观。

让我们循着这条不幸路线继续观察：首先看女人一方。男人的暴虐和女人的百依百顺，同样都是不顺从和不义。这就

决定了双方不可能恒久坚持这种立场。这种不可能性首先在女人方面：百依百顺的女人事实上无疑是——尽管她也参与其事——受打击者、吃亏者、受害者。她首先遭到无序的报复，尽管它也将男人置于一个不堪忍受的境地。不过，百依百顺的女人将首先尝试逃出无序状态。通过重返秩序而逃出无序状态？这就是说，由于她将成熟？也许如此！但是也许通过更深地陷于无序。因为在百依百顺的女人身上深藏着——不仅正待勃发而且已在行动——一个**叛逆的女人**。她以自己的方式已经在对男人行使着权力，即非法的权力。于是，百依百顺的女人便以讨暴虐男人欢心的方式——她很明白她在做什么——着手主宰他。百依百顺的女人恰如其分地表演他希望看到的形象，从而对暴虐男人的暴虐进行报复。正是用这种手段，百依百顺的女人以她造作的柔弱和礼让得到和占有他，不动声色地成为更强大者。但是，这种不动声色之举，可能而且必然会爆发、会显露出来。显然，这种表面上受到尊重，实际上已被滥用和颠倒的秩序会成为公开的问题而遭到破坏。只要这一秩序在现实中不再起作用，那么，有朝一日恰恰是女人会突然想到，对男人僭越的特权、戏剧主角、以及他的合于秩序的优先地位提出挑战，以各种形式离开她应在的地方，面对他则将各种形式的权柄握在自己手里。这场表演显然在要求换幕。以僭越对僭越，以权力对权力，以女性的暴虐对男性的暴虐。既然男人首先践踏秩序，他又有什么理由来与她对抗呢？战斗可以开始了。究竟谁将证明自己是更为强大者的决断也可以作出了。本然的基督教意义上的公理——不论决断的结果如何——不在任何一方。让我们假设，女人在反叛中——不论是以秘密的或是公开的形式进

行——取得成功。女人在事实上也许比表面上取得更多的成功，因为男人在决断中的前景并不好！于是，男人明显地便成为**柔弱的男人**。他不再是他在秩序之内理应是真正占优势者，这一点已经从下述事实得到证明：他曾经不得不如此卖力地表演占优势者，以致最终变成为暴虐者。现在事情很清楚，男人只是能够表演占优势者，同样，百依百顺的女人从本质上看也只是一个演员。于是，暴虐者的华丽外衣已被戳穿、看透。他在形式上虽然还在继续扮演他的角色，但女人却看透了他。女人不再相信，男人自己也不再相信，在他们的关系中他居第一位，而她居第二位。由于男人滥用他作为第一个的地位，由于女人不再喜欢和愿意甘居第二位，由于没有秩序再约束他们双方、将他们指向他们各自应在的地方，于是，女人便强行成为——因为这里没有正反感情并存状态（Ambivalenz）——第一个，男人则或秘密或公开地沦为惧内者。哪一个男人不怀着极度的绝望和充满义愤地拒绝承认这个事实？这肯定是不可能成为事实的。但是，只要男人的暴虐和女人的百依百顺可以变成事实，有朝一日，她的反叛，以及与之相应的他的软弱，他的依附性便必将成为事实。作为受侮辱者和受贬抑者，女人没有自己的权利，但毕竟有自己权利的表象。借这一权利的表象，并结合她的柔弱恰恰具有的超自然的恶魔般的力量，她在事实上成为比男人更加强大的部分，而男人与她相比，则成为较弱的部分，现在，男人怎么会敢于发挥他对于女人的优势呢？既然男人事实上没有体察到这个优势，既然他拒绝自己本来能够借以体察到它的那一职司，现在他却不得不要求得到这一优势，这本身便是他的一个薄弱点。无论男人的优势在或者不在，只

要他不得不保卫它，只要他不得不为争得它而奋斗，这便证明，他已经失去它或者从来不曾占有过它；这便证明，男人是一个可怜的软骨头，人们对这种男人——尽管可能百般温柔，而在绝大多数情况下，则是不大事声张，但却非常有效，这正是叛逆女人的拿手好戏——可以任意摆布，永远不再可能指望他的引导；根据秩序要求，他本应是占有引导地位的，他本应对女人——在这情况下的确是**可怜的女人**——负有引导责任的。软弱的男人因叛逆的女人而更加软弱，叛逆的女人则因软弱的男人而日趋强大。总之，秩序反复不定，愈来愈松弛，最后陷于瓦解。最糟糕的情况是：男人——为了走完这 *circulus vitiosus*（迷误怪圈）——成功地重新复活他开始时实行的暴虐统治，使这场表演又从头开始。

现在，让我们回到我们讨论的路线上来，与上述不顺从践线相反，这是一条对上帝戒律表示**顺从**，即表示遵守秩序的路线。我们曾听到成熟女人的议论。她不论与强有力的男人还是与暴虐的男人打交道，都不会扮演百依百顺的女人的角色。她将肯定强有力的男人的力量，这是他的责任、他的职司所具有的力量，她将否定暴虐男人的暴虐，不论他是否得逞。这两种行为是基于她自己是联系着男人与女人的**秩序**的一个**独立**因素。成熟的女人本身是**知足的女人**：不是对男人，而是对秩序感到满足，满足于占有和维护她**应在**的地方。她知道，在男人与女人之间，重要的不可能是妄自尊大，因而也不是权力之争，而是在两性共同走的、但又向两性分别指出的正确道路上进行的竞赛。成熟女人以男人来量度自己，但不会以他的所在和权利来量度自己的地方和权利。成熟女人也容许他向她发问，但并非问他的地位和功能，是否能够

与她的地方和功能完全一样，而是问她是否胜任她自己的地位和功能。成熟女人总是以他为准绳，但其意图不是与他同样行事，而是在与他的共同存在中做她自己的事。在这种知足感中，女人恰恰并没有放弃什么，她反而维护了她的独立，证明自己是主人，表明自己是与男人平等的。这里不会留下悲伤和宿命的阴影，因而也不会放出叛逆的火花，这是因为所面对的，确确实实也不是一个暴虐、软弱的男人。成熟的，即知足的女人面对有缺失的男人，不仅能够沉稳地把握着自己的事，而且也意识到她对于他的使命和见证。现在我们又翻开一页，成熟女人不论是否取得成功，在她的生存中都是对善良男人的呼唤。就人与人之间的关系而言，善良，意味着不屈尊俯就。善良，是自由运动，在这里一个人关心另一个人，因为他理解她，因为他对她负有责任。知足的女人向着善良的男人发出呼唤。她使他对善承担责任。人们可以，也必须讲一下反面情况；不过，女人在这里也许真的抢先一步。她有理由赢得男人的尊重。如果他有能力表示尊重，那就应尊重为自己的成年而感到满足的女人。他理解这个女人，不是屈尊俯就，不是居高临下，不是出于对她的柔顺态度的满意心情，而是怀着真诚的、不是俯视的、而是仰望的尊重，面对着以此证明着她的独立、她的主人品格、她的平等地位的女人。这个女人使男人承担责任。男人有可能、也有必要认真对待这个女人。如果有什么东西能够打破他的男性的暴虐，并进而立即消除他的男性的弱点的话，如果有什么东西能够促使和呼唤他善良地对待女人，即接纳和带领女人的话，那么，这正是与知足的女人相遇。为什么？因为在她的知足之中，流露出她年龄的成熟。当然，她为了使自己感到满足，也

可以不等待善良的男人，正如善良的男人最终也可以不等待怀有这种满足感的女人，以便使自己成为善良者有那样。诚然，善良原本属于他特有的男人责任感。但在这里，我们正站在女人事实上也可以——应强调指出：正是由于她没有逃避自己在后和在下的位置！——成为男人的教育者这一关键点之前。现在，我们论证的圆周可能已回到起点：这善良的男人，这有待通过女人的知足感教育成为他本应达到的善良品格的男人，与我们的思考开始时提到的**强有力的**男人是同一的。我们注意到，男人之强而有力，恰恰意味着男人在与女人的关系中，怀着对秩序的顺从而承担责任、握有主动权的力量，难道会是别的什么吗？作为强有力的男人，他证实着秩序：在这一秩序中，女人在她应在的地方，最终并非尾随男人之后，也不是居于男人之下，而是在男人一侧。

在此一 *circulus veritatis* (真理之循环) 和彼一 *circulus vitiosus* (谜误怪圈) 之间的界线上的某个地方，决定着善与恶的问题，这是就男人和女人与处于其上的秩序的关系而向他们提出的问题。他们必须独自地，和在他们相互之间的多种多样的关系中，通过他们的存在、行为与活动回答这些问题。

[III. 4, 166—202]

注 释

- ① 培阿尔 (Baal)，古巴比伦和腓尼基人的日神；阿斯塔苔 (Astarte)，巴勒斯坦，叙利亚主管生育和战争的女神；娥西列斯 (Osiris)，埃及神话中的太阳神，后为冥王；以西斯 (Isis)，埃及神话中的女神。——译者注



附 录



《教会教义学》一书之结构

《教会教义学》原计划写五卷。可是，至1967年（巴特逝世前）只写到第四卷第四部“洗礼是基督徒生命的建立”（残篇），第四卷第4部中论及“基督徒的生命”的残篇收入巴特全集（1976）中的遗作部分出版（1979，2版）。关于末世论（救赎教义）的整个第5卷付诸阙如。现已出版的各部分的相互关系（所有这些部分现在都有了英文版），兹略述如下：

第一卷的第1，第2部包涵一个教义学的绪言，亦即，试图说明对一般的神学及具体的教义学的任务、主题、前提、方法和知识样式的理解，其中包括对三位一体教义、基督论和圣经教义的解释。

第二卷的第1，第2部探讨狭义的上帝教义，也就是在第二卷第1部里关于上帝认识的可能性和上帝特性（爱，自由，全能，智慧，显现）的教义问题，在第二卷第2部里论述恩宠的拣选（预选说）和有关上帝指令的基本定义以及因此而有的基督教伦理学的基础。

第三卷在如下标题下讨论创造的教义：

第三卷第1部，沉思创世纪第1和第2篇的创造故事的基础；

第三卷第2部，基督教的人观（神学人类学）；

第三卷第3部，天意、虚无和天使的教义：

第三卷第4部，因人的生物性而引起的伦理问题，例如，人与动物的关系，人的性（男与女，婚姻），父母和子女，国家与超越国家的普通的人性，尊重生命（如自杀，疾病，死刑和战争），工作，天职，荣誉等等。

第四卷包括上帝与人在耶稣基督中和好的教义，过去所谈到的三大过程在这里具体地完成了。

第四卷第1部，耶稣基督是作为最后审判者的上帝的儿子的恩赐，去团契不幸犯罪落入被审的人类，人之主成为一个仆人（基督的高级祭师的职能），罪被揭露为自大并悖逆于人的称义的神圣判决，和好通过在教会的聚集和个人信仰的觉醒之中的圣灵的工作而在人身上的实现。

第四卷第2部，耶稣基督使人从堕落恢复到与上帝在一起，并为了上帝而生活，奴仆的耶稣成为人主（基督的国王职能），罪被揭示为懒惰并抵牾神圣的指导，它影响到人的圣洁化，和好通过在教会的重新建立和个人的爱的觉醒中圣灵的工作而在人身上的实现；

第四卷第3部，作为上帝——人的耶稣基督是完成了的、和好的成功启示（基督的预言职能），罪被揭示为谬误，并抵牾影响人的天职的神圣许诺，和好人身上的实现，乃凭借在团体的召唤和个人希望的觉醒中圣灵的工作。

Otto Weber 所著《教义学的导论性报告》一书对理解整个著作有帮助（1950，英译本，1953）。

Charlotte von Kirschbaum 的“巴特著作目录”，见《答复：巴特七十寿辰纪念文集》（1956），列出了直至1955年的406种巴特的著述。

巴特的其他主要著作

I. 教义学著作

《我信》(对使徒信经的解释), 慕尼黑, 1935。

《上帝认识与礼拜》(对司各脱派认信的解释), 苏黎士, 1938
(有英译)。

《教义学纲要》, 慕尼黑, 1947 (有英译和中译本, 中译本: 香港基督教辅侨版 1963)。

《海德堡教义问答之后的基督教理论》, 慕尼黑, 1949。

《福音神学导论》, 苏黎世, 1962 (有英译本和中译本: 香港基督教辅侨版 1965)。

《教会的认信》, 苏黎世, 1967。

II. 释经著作

《〈罗马书〉释义》, 第2版, 慕尼黑, 1921 (有英译, 1950;
中译本: 香港汉语基督教文化研究所版 1997)。

《死者复活》(关于林前的学术讲座), 慕尼黑, 1924 (有英译, 1933)。

《〈腓力比书〉论疏》, 慕尼黑, 1927。

《〈罗马书〉简释》, 慕尼黑, 1956 (有英译本, 1959)。

III. 布道文

《寻求上帝, 你们将改变自己的生命》(与 E. Thurneysen), 伯尔尼, 1917, 第 2 版, 慕尼黑, 1928。

《圣灵的降灵》(与 E. Thurneysen), 慕尼黑, 1924 (有英译本, 1933)。

《伟大的怜悯》(与 E. Thurneysen), 慕尼黑, 1935 (有英译本, 1933)。

《别畏惧!》, 慕尼黑, 1949。

《解缚捆绑者!》, 苏黎世, 1959。

《呼召我》, 苏黎世, 1965。

IV. 教义史论著

《寻求理解的信仰: 安瑟伦论上帝存在的证明》, 慕尼黑, 1931 (有英译本, 1960)。

《19 世纪新教神学: 其史前史和历史》, 苏黎士, 1947 (有英译本, 1959)。

V. 论文集

《圣言与神学》，慕尼黑，1924（有英译本，1928）。

《神学与教会》，慕尼黑，1928。

《来自瑞士的声音，1938—1945》，苏黎士，1945。

《论教派之争》，慕尼黑，1956。

《神学的问与答》，苏黎士，1957。

《莫扎特》，苏黎士，1956（有英译及中译本：香港汉语基督教文化研究所版 1996）。

《偶像欲望》，柏林，1961。

《最后的见证》，苏黎世，1969。

巴特的许多论文和文章登载在两套丛刊上：“神学之在”（由巴特编辑到 1936 年，然后由 K. G. Steck 和 G. Eicholz 续编，慕尼黑），和“神学研究”（巴特和 Max Geiger 编，苏黎士）。巴特所有的专著都由德国的 Chr. Kaiser 出版社（慕尼黑）和瑞士的 Evang. 出版社（苏黎士）出版。

巴塞尔的巴特档案馆编辑的“巴特全集”自 1971 年开始出版，它分为六个部分：一、布道文，二、学术著作，三、演讲文及短论，四、谈话，五、书信，六、巴特生平。

有关巴特的研究文献

巴特研究文献已经构成一个小图书馆。神学状况的显著标志之一就是，德国新教热烈讨论巴特早期著作之后，关于《教会教义学》就没有什么可说的了。德文的论述《教会教义学》最透彻的专著，是由两位瑞士天主教神学家和一位荷兰归正宗神学家提供的，这三位有关巴特的教义思想的研究都值得提请注意。他们是：

Hans Urs von Balthasar, 《巴特神学的描述和解释》(科隆, 1951);

Hans Küng, 《称义: 巴特的理论和天主教的思考》。附卡尔·巴特的一封信(爱因斯登, 1957);

G. C. Berkouwer, 《巴特神学中恩典的胜利》(1957)。

巴特著述的广阔程度在他的朋友和学生呈献的《回响: 巴特七十寿辰纪念文集》中得到了十分鲜明的体现(E. Wolf 编辑, 苏黎士, 1956)。英文著作中值得注意的是两卷为巴特六十和七十寿辰呈献的文集, 它们是: 《宗教改革运动的旧与新》(1947) 和《基督论文选: 献给卡尔·巴特》(1956)。

巴特研究的文献可谓汗牛充栋, 下列选目(至1987)当然只是冰山一角, 由 Gollwitzer 提供。

Literatur über Karl Barth (1987)

Hans Urs von *Balthasar*: Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie. Köln (1951) 1976 (4. Aufl.).

Hans *Küng*: Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Mit einem Geleitbrief von Karl Barth. Einsiedeln (1957), München 1987 (5. Aufl.).

Gerrit Cornelis *Berkouwer*: Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths. Neukirchen 1957.

Georges *Casalis*: Karl Barth. Person und Werk. Darmstadt 1960.

Kornelis Heiko *Miskotte*: Über Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Kleine Präludien und Phantasien. (Theologische Existenz heute, N. F. Nr. 89), München 1961.

Ulrich *Hedinger*: Der Freiheitsbegriff in der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths. Zürich/Stuttgart 1962.

W. A. *Willems*: Karl Barth. Eine Einführung in sein Denken. Zürich 1964.

Martin *Storch*: Exegesen und Meditationen zu Karl Barths Kirchlicher Dogmatik. München 1964.

Friedrich *Schmid*: Verkündigung und Dogmatik in der Theologie Karl Barths. München 1964.

Jürgen *Fangmeier*: Erziehung in Zeugenschaft. Karl Barth und die Pädagogik. Zürich 1964.

Eberhard *Jüngel*: Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliches Reden vom Sein Gottes bei Karl Barth. Tübingen (1965) 1976 (3. Aufl.).

- Tjarko *Stadtland*: Eschatologie und Geschichte in der Theologie des jungen Karl Barth. Neukirchen 1966.
- Friedrich -Wilhelm *Marquardt*: Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israelim Denken Karl Barths. München 1967.
- Eberhard *Jüngel*: Karl Barths Lehre von der Taufe (Theologische Studien, Heft 98), Zürich 1968.
- Wilhelm *Dantine*/Kurt *Lüthi* (Hrsg.): Theologie zwischen gestern und morgen. Interpretationen und Anfragen zum Werk Karl Barths. München 1968.
- Friedrich-Wilhelm *Marquardt*: Exegese und Dogmatik in Karl Barths Theologie. Was meint: «Kritischer müßten mir die Historisch-Kritischen sein!»? , in: H. Krause (Hrsg.): Registerband zur Kirchlichen Dogmatik Karl Barths. Zürich 1970. Jetzt auch in: Fr. -W. Marquardt: Verwegenheiten. Theologische Stücke aus Berlin. München 1981.
- Karl *Kupisch*: Karl Barth in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg 1971.
- Bertold *Klappert*: Die Auferweckung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart. Neukirchen 1971.
- Friedrich-Wilhelm *Marquardt*: Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths. München (1972) 1985 (3. erw. Aufl.).
- Helmut *Gollwitzer*: Reich Gottes und Sozialismus bei Karl

- Barth. (Theologische Existenz heute, N. F. Nr. 169), München 1972.
- Nico T. *Bakker*: In der Krisis der Offenbarung. Karl Barths Hermeneutik dargestellt an seiner Römerbrief-Auslegung. Neukirchen-Vluyn 1974.
- Eberhard *Busch*: Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten. München (1975) 1977 (3. Aufl.).
- Trutz *Rendtorff* (Hrsg.): Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths. Gütersloh 1975.
- Wolf *Krötke*: Sünde und Nichtiges bei Karl Barth. Berlin/DDR 1970.
- Hans *Prolingheuer*: Der Fall Karl Barth 1934 — 1935. Chronographie einer Vertreibung. Neukirchen — Vluyn 1977.
- Ulrich *Dannemann*: Theologie und Politik im Denken Karl Barths. München/Mainz 1977.
- Walter *Kreck*: Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik. Neukirchen—Vluyn 1978.
- Okko *Herlyn*: Religion oder Gebet. Neukirchen — Vluyn 1978.
- Gerhard *Wehr*: Karl Barth. Theologe und Gottes fröhlicher Partisan. Gütersloh 1979.
- Friedrich-Wilhelm *Marquardt*: Der Christ in der Gesellschaft 1919 — 1979. Geschichte, Analyse und ak-

tuelle Bedeutung von Karl Barths Tambacher Vortrag. (Theologische Existenz heute, N. F. Nr. 206), München 1979.

Bertold *Klappert*: Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths. (Theologische Existenz heute, N. F. Nr. 207), München 1980.

Peter *Winzeler*: Widerstehende Theologie. Karl Barth 1920–1935. Stuttgart 1982.

Dieter *Clausert*: Theologischer Zeitbegriff und politisches Zeitbewußtsein in Karl Barths Dogmatik dargestellt am Beispiel der Prolegomena. München 1982.

Eberhard *Jüngel*: Barth-Studien. Gütersloh 1982.

Friedrich-Wilhelm *Marquardt*, Dieter *Schellong*, Michael *Weinrich* (Hrsg.): Einwürfe. Bd. 3: Karl Barth: Der Störenfried?. München 1986.

Theologie zwischen den Zeiten. Zum 100. Geburtstag von Karl Barth. (Evangelische Theologie, H. 4/5), München 1986.

Zur Theologie Karl Barths. Beiträge aus Anlaß seines 100. Geburtstages. (Beiheft Nr. 6 der Zeitschrift für Theologie und Kirche), Tübingen 1986.

Helmut *Gollwitzer*: Karl Barths Theologie der Freiheit und die Theologie der Befreiung, in: L. und W. Schottroff (Hrsg.): Wer ist unser Gott? Beiträge zu einer Befreiungstheologie im Kontext der «ersten» Welt. München 1986.

Der große Radius der Barthschen Arbeit wird hervorragend deutlich in den Festschriften seiner Freunde und Schüler: *Theologische Aufsätze*. Karl Barth zum 50. Geburtstag. Hrsg. von A. Lempp und E. Wolf. München 1936.

Antwort. Karl Barth zum 70. Geburtstag. Hrsg. von E. Wolf, Ch. von Kirschbaum und R. Frey. Zollikon—Zürich 1956.

Parrhesia. Karl Barth zum 80. Geburtstag. Hrsg. von E. Busch, J. Fangmeier und M. Geiger. Zürich 1966.

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 教会教义学

作者 = B E X P

S S 号 =

加密地址 =

页数 = 3 8 5

下载位置 = [http://book4.5read.com/300-36/
diskfl1/fl97/06/!00001.pdg](http://book4.5read.com/300-36/diskfl1/fl97/06/!00001.pdg)

封面页
书名页
版权页
前言页
目录页

中译本前言 & 刘小枫

精选本导言 [德] & 戈尔维策

《教会教义学》精选

一、启示

- 1 . 上帝
- 2 . 对上帝的认识
- 3 . “自然的上帝认识”问题
- 4 . 福音与《圣经》
- 5 . 神学

二、耶稣基督

- 1 . 基督论的奠基
- 2 . “道成了肉身”
- 3 . 圣言与人的话语
- 4 . 生命之灵光
- 5 . 耶稣基督的三重再临
- 6 . 与基督契合

三、虚无

四、创造的恩泽

五、人的规定

六、世界中的教会

七、诚爱与欲爱

八、男人与女人

附录

《教会教义学》一书之结构

巴特的其他主要著作

有关巴特的研究文献

附录页