



GLAUBE IN GESCHICHTE UND GESELLSCHAFT

# 历史与社会中的信仰

〔德〕J.B.默茨 〔法〕S.薇依著

朱雁冰 杜小真 顾嘉琛译

奥斯维辛之后的基督神学，  
应是具有社会批判和教会批判能力的神学，  
默茨的这一构想是对基督教基本神学的重大修正。  
它向全世界神学界提出了质询和挑战！

生活·读书·新知 三联书店



# 历史与社会中的信仰

〔德〕J.B.默茨 〔法〕S.薇依著  
朱雁冰 杜小真 顾嘉琛译



生活·读书·新知 三联书店

## 图书在版编目(CIP)数据

历史与社会中的信仰:对一种实践的基本神学之研究/(德)  
J.B. 默茨著;朱雁冰译. - 北京:生活·读书·新知三联书店,  
1996.11 (2003.8 重印)

ISBN 7-108-00957-9

I . 历… II . ①默… ②朱… III . 神学-研究 IV . B978  
中国版本图书馆 CIP 数据核字(96)第 12093 号

在期待之中/(法)薇依著;杜小真,顾嘉琛译.

I . 在… II . ①薇… ②杜… ③顾… III . 基督教-研究  
IV . B97

中国版本图书馆 CIP 数据核字(94)第 03395 号

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

**责任编辑** 许医农

**封面设计** 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

**印 刷** 北京市松源印刷有限公司

**版 次** 1996 年 11 月北京第 1 版

2003 年 8 月北京第 2 次印刷

**开 本** 850×1168 毫米 1/32 印张 16

**字 数** 344 千字

**定 价** 16.00 元

# 总目录

历史与社会中的信仰 ..... (1 - 262)

在斯待之中 ..... (1 - 211)



# 历史与社会中的信仰

——对一种实践的基本神学之研究

[德]J.B. 默茨著

朱雁冰译

# 中译本前言

神学思想及其学术,与历史的社会处境和知识状况有无可否认的实际关系,如何理解和把握这种关系,在思想学术界一直有争议。知识社会学认为,历史的社会处境对神学思想的建构有决定性的影响。这一分析原则并不是说,社会处境的影响是直线性的,和结果单一的,换言之,在一个共同的历史社会处境中,不同的神学家会有不同的思想反应和思想建构。

近二百年来,欧洲的历史社会的处境和知识状况发生了很大变化,此称之为现代性语境。神学思想在把握自身与现代性语境的关系时,百年来基本上有两个主要的模式:或拒绝神学思想与现代知识状况的认同,坚持神学言述的纯粹性(巴特 K. Barth),主张信仰与社会政治的宗教性距离(布尔特曼 R. Bultmann);或倡导神学思想与现代知识状况的有条件的同一,改变神学言述的样式,使教会性的神学向人文—社会科学的神学转型(特洛尔奇 E. Troeltsch),主张信仰与社会政治的宗教性批判的交织(尼布尔 R. Niebuhr、戈尔维茨 H. Gollwitzer)。这两种不同的神学思想模式恰是基督神学在现代性语境中的不同反应。

七十年代末出现的所谓“新政治神学”,在新教方面以莫尔特曼(J. Moltmann)为代表,天主教方面以默茨为代表,致



力于揉和上述两种神学思想的现代样式。“新政治神学”的兴起,与六十年代末的欧美学生运动以及新马克思主义的社会批判理论的效力扩张有关:神学家们不得不考虑,神学是否应该并如何具有社会批判的参与能力。在德语思想界,当今最富有社会批判效力的思想,仍是以霍克海默(M. Horkheimer)、阿多尔诺(T. W. Adorno)、布洛赫(E. Bloch)和哈贝马斯(J. Habermas)为代表的新马克思主义。面对这种价值论立场和信仰立场的社会批判之学术言述,基督神学是否应该把自己局限在教会论域或神学院之内,把参与建构公共知识和思想域的话语权利转让出去。但如果基督思想要进入公共知识和思想域,就要求自己必须改变言述样式和知识学的基础,以便与知识界的公共性取得一致,这样一来,基督神学是否还能维持自己独特的言述样式,就成了一个问题。

默茨的“新政治神学”比莫尔特曼的构想更富理论建设的旨趣,他力图解决上述困难:寻求一种既能参与公共知识域的社会批判、又能保有基督思想的独特语式的神学范式。默茨(J. B. Metz 1928—)早年攻读哲学和神学,分别获得博士学位,是拉纳的高足,但他并未走拉纳的先验神学路线,而是开辟自己的实践神学路线,提出了政治的实践神学构想,成为当代天主教神学最富活力的思想家之一。

需要着意指出的是:政治神学的“政治性”,与我们所理解的,有语境差异,它指的首先是社会的共同事务。政治神学实际上是社会批判的神学,它是作为新马克思主义的社会批判理论在社会话语中的竞争对手出场的。作为社会批判的神学,政治神学的批判既指向内部(神学和教会传统本身),又指向外部(社会历史域)。无论如何,政治神学显示出基督思想在现

代性语境中的反应能力。这对汉语神学界也是一个不可回避的挑战：汉语神学思想是否过于贫乏、偏狭。

当默茨在基本神学的框架内提出政治神学的构想，已然涉及到对神学基本形态的修改。正是这一点使他的构想具有重大的理论意义。本书为他的代表著作，可见其神学构想的概貌。令人遗憾的是，其文风与其宗师拉纳(K. Rahner)的文风，同样的涩而无味。

本书中译本的审校工作，承道风山基督教中心提供支援，谨致谢意。

刘小枫

一九九四年五月于香港隔田村



## 第五版序

本书初版于十五年前(1977年)问世。新的增订必将因补充和改动而超过初版的容量。所以,本书第五版便不作任何改动,而且,即便在今天它仍然有必要单独存在;因为在这里,滥觞于六十年代的新的政治神学构想<sup>①</sup>在基本神学方面的重大命题得到了充分阐发。

在“神学界”,新的政治神学所关注的是什么?对此,我尝试在这篇序文中——简洁地、并不奢望完美无缺地——作一次回答,这个回答将超越本书范围而论及目前对这一类型的基本神学至关重要的论点。在援引文献时,我仅限于自己的(以德语发表的)作品,对此,我想我可望得到谅解;最后,我想说明本书在我自己思考中的形成过程,以及我是如何尽力对其不足和简略之处进行修正的<sup>②</sup>。

假如新政治神学最终所要抵达到的无非是神学,即谈论上帝,那么,它所关注的究竟是什么?新政治神学是作为一种修正而出现的,是一种对脱离具体处境的神学的修正,对一切企求唯心主义地达至完整或者一再趋于完整的神学体系的修正。在这层涵义上它是“后唯心主义的”<sup>③</sup>。新政治神学吸取了某种不安、甚至某种惊异情绪,吸收了某种非身份的经验。关于后者我还将进一步说明。首先,具体处境进入神学的逻辑

斯,并检验其责任能力。具体处境可以通过范围极其广阔的(因而几乎不可能没有误解的)三段式表述来加以说明:其一是尚未完成的对启蒙过程的分析,其二是奥斯维辛灾难的经验,其三是“神学界”中非欧洲的、即第三世界的当前状况<sup>①</sup>。这样一种“处境化”是否会将一切神学陈述引向可悲的相对化呢?不会的,当然,处境化会使神学有义务将它自身,即将具体处境纳入神学良知之中,以理智的真诚来对待它,并借助它构成自己的神学概念。新政治神学从一开始便着手完成这项使命;这说明新政治神学作为基本神学所应关注之所在。

这种新的处境至少表明三种突破或者中断,即三种对神学构想中的非同一性的经验。

一、社会与实践提出的问题突破了系统神学,这原本发生在以实践理性的优先来对待形而上学问题的欧洲启蒙运动的过程之中。这种突破具体化为自上个世纪以来的意识形态批判和宗教批判。“谁——何时和何地——为谁和以什么着眼点从事神学?”这已经不再是可以从分工上加以对待的附加问题,而是系统神学的架构问题。神学自身——作为关于上帝的言说——采纳了主体、实践和可变性的优先原则<sup>②</sup>。只有如此才能够——比如——构成自我、生存和个体化的神学内涵,简而言之,即构成信仰的生存之神学内涵<sup>③</sup>。

神学并没有因它提出的这类问题而放弃一种针对真理的、理性上的信仰及其传统所承担的责任。神学并没有避开信仰与理性的关系这一经典问题。相反,神学在认真考虑下述事实:有一个问题自从启蒙运动以来便必须在一个新的水平上来讨论,即信仰必须在理性面前验证自己,并通过一种作为主体性自由的理性来传达自己,这种理性同时又总是要求作为



他人的自由、因而作为公义实践性地返归自己本身。基督信仰怎样才能在这层意义上成为寻求理智的信仰(*fides quaerens intellectum*)呢?这个问题针对的是所谓信仰论证的“政治”形象,它说明了新政治神学的基本神学构想的本质。这一构想并不诡称它超越了启蒙运动,而又没有昂着头经历其整个过程。与具有先验性或者沟通性的理性相比,基本神学的构想强调具有回忆秉赋的、即有既往症的理性之优先地位;没有这种理性的惦念性认知,不仅真实的(即对上帝的)宗教意识,而且自由认知和正义思想最终都会沦于空泛<sup>⑦</sup>。因此,这一基本神学构想试图以批评的态度对待矛盾,对当今在启蒙运动之具体的社会与思想文化过程中的扭曲现象作出反应,这些扭曲便是:主体面临丧失的危险、从属的未成年状态、对神话的重新喜爱和没有上帝的宗教<sup>⑧</sup>。

二、新政治神学很晚(过分晚了?)才意识到,它是“奥斯维辛以后的神学”,这场灾难属于基督教的上帝言说的内在处境。奥斯维辛绝不应因此而被染上消极的神话色调。完全相反!承受“奥斯维辛后”的内在处境无非是最终接受具体历史突破神学逻各斯,接受与之相联系的对非同一性现象的神学经验。面对奥斯维辛,神学已无力自持,它本身——作为关于上帝的言说——不可能保持其历史清白,不论它通过什么手段:按照分工将此一论题剔除出去归入教会史,或通过抽象的、因而不致令人惊异的关于人的历史性的寻常论述(作为一种人类学上的恒定特点),或通过一种没有面颊的、可以说空无一人的历史大同主义,即通过一种对于他人的不幸,对历史性灾难和沦亡非常冷漠的历史唯心主义。

作为“奥斯维辛以后的神学”,政治神学构想试图使人注

意到在基督教成为神学的方式上日益沦落在遗忘之乡的东西<sup>⑧</sup>；基督神学的逻各斯绝非是一个无主体和无历史的理念，它植根于一种思念之中（“危险记忆”成为政治神学的核心范畴，绝非偶然），这种思念不可能消除、忘却或者从理念上抵消人的受难史。一种新的神义论的感觉——对此以后将予讨论——乃是神学言述日程上的论题。也许可以说，我们的政治神学意愿在基督教神学之中，在政治神学之中，永远不忘奥斯维辛遇难者的惨叫，以此作为向理念上自我封闭的神学及其——在我看来——寓于这种神学中的真理和上帝概念中的遗忘之遗忘告别的标志。

我在一系列文章中讨论了“奥斯维辛后的神学和教会”这个主题，以及由此而产生的对基督教神学、对所探求的基督教中的犹太教遗产的新态度，对潜在的形而上学的排犹主义的质疑<sup>⑨</sup>。在这里只强调一点：假如谈到的是“宗教”（不论它在我们这个喜爱神话、因此也对宗教有着友善情感的后现代的世界上叫什么名字），人们尽可以不理会以色列和犹太教传统。但是，只要关涉到“上帝”和“祈祷”，那么便不能不理会犹太教的遗产，不仅对犹太教徒而言，对我们基督教徒也是如此。圣经上记载的受唾弃、遭迫害的以色列，对我们基督徒，对伊斯兰教徒是，并且永远是根。因此，“奥斯维辛”是，并且永远是一场对我们认为神圣者的一切所犯下的暴行<sup>⑩</sup>。

三、政治神学在试图考虑所谓第三世界以及非欧洲世界之渗入“神学界”的情况，不仅从牧灵角度，而且在严格神学意义上，这都是对上帝言说的挑战。一方面，世界上的社会和经济纠纷，即所谓南北冲突（它并未因所谓东西冲突的停息而得以消除，而且它贯串于教会之中）正在成为神学界关注的中



心。一些与福音书直接矛盾的情况(诸如褻渎人的尊严、剥削、种族主义)成为对福音核心的挑战,这些情况要求以反抗和变革的范畴表述基督教的上帝言说。因此,政治神学早就称教会是一个“具有社会批判的自由的信仰建制”和一种与此神学构想一致的变革伦理学<sup>⑫</sup>。这种“变革”(在解放神学中,它就是“解放”<sup>⑬</sup>)当然包括着对一切历史主体的知罪能力和皈依必要性的理解。这无需走向远离政治的浪漫化,而只要求清除政治变革中的仇恨和暴力的基础。

另一方面,新的文化世界(一个文化上或多或少单一中心的欧洲教会正向文化上多中心的世界教会过渡<sup>⑭</sup>)正渗透进神学本身,政治神学试图对这种非同一性的经验,对上帝言说丧失人种—文化上的无罪(Unschuld)作出估计。讨论教会之新的、植根于多种人种—文化基点之处境的所谓非文明状态,政治神学力图建立一种后唯心主义的诠释学的上帝言说文化,即承认他者之他在的文化和在对其可变性的经验中揭示“上帝的踪迹”<sup>⑮</sup>,与此相联系的是力图以一种以承认为主导的人类学,取代以统治为主导的人类学<sup>⑯</sup>。当然,为了使这种承认思想最终不至流于某种模糊的文化相对主义,绝不可以——按上述第一点所说的意义上——放弃诸文化世界的真实性与植根于欧洲传统之中的理性(和以之为基础的人权的大同主义)之间的张力。必须考虑这种“为他者的欧洲中心主义”,它最终使“欧洲”这个论题重新受到政治神学的关注<sup>⑰</sup>。

最近几年,我曾尝试对这整个设想的某些个别成份进行某种“神学上的还原”。这有些操之过急?太牵强?太笼统?这个整体从经验和分析上看,难道本来不就是营养不良?新政治神学果真高于、也不同于某种政治形而上学?“政治”这个词在

这里具有多大的表达力和分辨力？对这些问题，我不愿置之不理。除了我在本书第一章所提示的思考，即对现代科学界的神学的思考以外，对此，我仍想提请人们慎重考虑：只要神学以其表述所要求代表的不仅仅是一种心理审美的灵魂施魅的后现代的宗教，只要它不要求宗教成为失去的超验的补偿，只要它仍在坚持圣经传统<sup>⑧</sup>所规定的上帝言述，它便会在知识和知识学上陷入困境。处在此一困境之中，我曾尝试，使人们注意那种（以既往症型的理性为基础的）思念性知识（Vermis-sungswissen）范畴<sup>⑨</sup>。这种思念性认知在神学上主要源于否定神学传统。在我看来，它是在本文开头曾提及的那种惊异感的影响之下形成的，所惊异者是：人们通常从基督教的上帝言述中，很少看出和听到令人震惊的创世受难史。神学中丝毫没有不和解的气息！丝毫没有经验到非同一的情况，在这种情况下，上帝言述一变而成为对上帝的无可奈何的诉说！我知道，这种否定神学与广为传播的我们心灵的后现代主义相抵牾，因为我们的心灵总是倾向于直接的肯定，而且将论题世界地域化。然而，没有惊异感，没有对创世中的矛盾所感到的痛苦，本书所表述的神学的基本活力便很难再现出来。它的特点是一种特殊的神义论感觉（Theodizee -Empfindlichkeit）<sup>⑩</sup>。它知道，它在所有关于上帝、基督和世界的陈述中都受到末世论的约束，这种末世论仍然没有失去期限的时间观念，——既没有因受到科学文明催化的进化论，也没有因像尼采那样将无限时间奉为在之主宰而失去这种时间观念<sup>⑪</sup>。

谨以本书献给所有那些从我开始动笔时便想以之敬奉的人们，当然再次献给永存于我记忆中的良师和益友卡尔·拉纳，哪怕在我从神学上开始提出异议的时候，我仍然在向他学

习并从他那里获得鼓励。

J. B. 默茨  
1991/92 年冬

### 注 释

- ① 参阅拙著《论此世神学》，书中首次概括提出新政治神学的思考；另请参阅波依克特(H. Peukert)主编的文集《“政治神学”讨论集》(Mainz/München 1969)。
- ② 在这里，我感激同时收入席勒贝克斯(E. Schillerbeeckx)所编《神秘主义与政治——为争取历史和社会地位而搏斗的神学》(Mainz 1988)一书中的作品，在共同履行的神学使命中，它们有许多不谋而合之处，另外也给人以极大启发。
- ③ 从这层意义出发，我在《走向后唯心主义神学的中途》载：鲍威尔编：《神学设想》(Graz 1985)209—232 页一文中谈到当今天主教神学中三个互相竞争着的类型——后经院哲学的、先验—唯心主义的和后唯心主义的构想——，而且将新政治神学以及解放神学之神学核心归于后唯心主义倾向之内。另请参阅我为古铁雷茨(G. Gutiérrez)的《解放神学》(Mainz 1992)一书写的新版序。
- ④ 在《走向后唯心主义神学》(注②)一文中，也曾明确谈到马克思主义对神学的挑战。关于政治神学与马克思主义基本观点的论争，除该文外尚可参阅拙文：《再论马克思主义的挑战》载：莫尔特曼(J. Moltmann)：《上帝之未来——世界之未来》(München 1986)412—422 页；《政治神学与马克思主义的挑战》载：洛特兰德(P. Rottlander)编：《解放神学与马克思主义》(Münster 1987)175—186 页。
- ⑤ 我在《超越市民宗教之彼岸》(München/Mainz 1980)，《中断——神学政治纵横谈》(Gütersloh 1982)和与考夫曼(E. X. Kaufmann)合编



的文集《未来的能力——论基督教中的探索运动》(Freiburg 1987)中的思考,以不同的侧重点特别研究了这里所概述的问题提法,尤其在主体相关性和处境有关的方面。关于教会领域内的主体问题,参阅拙文:《宗教会议——“一次开端之开端”?》载:里希特(K. Richter)编:《宗教会议是真正开端》(Mainz 1991)11—24页;和我为拉纳(K. Rahner)的《使命与机遇——教会的结构变化》(Freiburg 1989)写的引言。

- ⑥ 关于“在他人身上以及与之一起成为自己”是(后唯心主义)神学之人类学前提,自我感知和感知他人、自我接纳和接纳他人有同一本原。总之,自我认同依靠他人理解,这些问题可参阅我和彼特斯(T. R. Peters)的《上帝受难》(Freiburg 1991),39 ff,——在这里还论及人类学前提与超验神学构想的差别:在拉纳对人类学的基础反思中不存在主体之间或者可变性命题。“绝对的邻人之爱”在拉纳的基督学中方才出现,但即便在这里也还不是在他以无与伦比的推断力所阐发的上帝成人的神学构想之中。拉纳虽然也谈到他者,即那个“不变的上帝本身借以成为可变性的他者”,然而,此一“他者”(这不仅从术语上使人想到黑格尔)从拉纳论证的内涵上看,恰恰不可以被设想为位格上的他在(Anderssein),不可以被设想为上帝之主体上的可变性!
- ⑦ 参阅拙文:《既往症型的理性》载:昂内特(Honneth)等编:《启蒙运动过程中的中期观念》(Frankfurt 1989),733—738页;《神学在人文科学危机中的责任》载:穆勒(M. P. Müller)编:《认知即责任》(Stuttgart 1991),113—126页;《共同一致的自由》载:《宗教会议文献》,1992/2。
- ⑧ 关于这方面的文献,其主要者如下:《上帝向何处去,人向何处去?》载:考夫曼(Kaufmann)等人编:《适应未来之能力》;《驳第二次未成年状态》载:吕森(Rüssen)等人编:《启蒙运动之未来》(Frankfurt 1988),81—87页;《以神学对抗神话》载:《赫尔德通讯》(April 1988),187—193页;《上帝受难》,22 ff.

- ⑨ 关于早期的“基督教精神之一分为二”以及与之相关的所谓“基督教希腊化”的问题,除拙文〈既往症型理性〉以外,另请参阅:〈请不要熄灭犹太教精神之光〉载:克吕格勒(Krügler)等人编:《请不要熄灭犹太教精神之光》,(München 1991),59—64页;与基督教的神学生成时的内在危害有关的问题,可参阅注⑧所列诸文献。
- ⑩ 首先请参阅科功(E. Kogon)和本人编的文集《奥斯维辛以后的上帝》(Freiburg 1979);其次是〈面对犹太人——奥斯维辛后的基督教神学〉载:《宗教会议文集》,1984/H. 5,382—389页和《奥斯维辛后的教会》(Freiburg 1991),110—122页(节录)载:《教会与以色列》,1990/H. 2。宗教会议的文献《我们的希望——对当今信仰的认信》已指出奥斯维辛灾难对教会的和神学的意识具有的深刻意义。
- ⑪ 除《上帝受难》(注⑥)以外,另可参阅〈为争取犹太教传统在基督教的上帝言述中的地位而斗争〉载:《教会与以色列》,1987/H. 1,14、23页;《犹太教堂——上帝宣讲者》载:绍特洛夫/梯尔(Schottroff/Thiele)编:《上帝宣讲者》(Stuttgart 1989),15—22页。
- ⑫ 参阅注①所列文献。
- ⑬ 关于我所认为的政治神学与解放神学之间的关系,除了注③所引的《解放神学》新版序以外,另请参阅拙文〈论解放神学在神学中的场所〉,载 J. B. Metz (Hrsg.),《解放神学——教会的希望还是危险?》(Düsseldorf 1987);本人收入 P. Rottlauder(注④)所编文集的论文;为 J. B. Metz/P. Rottlauder (Hrsg.)《拉丁美洲与欧洲》(München/Mainz 1988)所写的引言;J. B. Metz/H.-E. Bahr,《关注他人——作为神学经验的拉丁美洲》(München 1991)中的有关段落。
- ⑭ 参阅收入《适应未来的能力》(注⑧)中文章以及《宗教会议——“开端之开端”?》(注⑤)。
- ⑮ 除注⑭所列文献外,首先请参阅:〈单一和多样——之间文化的问题和前景〉载:《宗教会议文献》1989/H. 4,337—342页;〈单一世界

- 对西方基督教的挑战》载：《神圣的一体》，1989/H. 4, 314—322 页。
- ⑯ 参阅《欧洲神学家心目中的拉丁美洲》载：《宗教会议文献》，1990/H. 6, 519—523 页；另参见注⑬。
- ⑰ 参阅：《一致的自由——欧洲精神的危机和任务》（注⑦）；《欧洲精神——基督教精神》载：诺伊纳/瓦格纳（P. Neuner/H. Wagner）编：《对信仰承担的责任——基本神学与普世教会思想论文集》（Freiburg/Wien/Basel 1992）。
- ⑱ 圣经的（1）一神论不应被理解为权力政治的一神论，而更应被看成是受苦的一神论，而且从一开始便必须维护它，使它不至因受到称得上是内在结构上的（“诺斯替的”）一再诱惑而成为拯救与时间、创世与解救的二元论，关于这种一神论请首先参阅：《以神学反神话》（见注⑧），论述更详者是：《以神学对抗多神论——圣经一神论的简明辩护》载：马尔夸特（O. Marquard）编：《一与多——德国第十四届哲学会议文集》（Hamburg 1990），170—186 页。另请参阅《上帝受难》（见注⑥），尤其两篇神义论文献（见注⑳）中的有关段落。
- ⑲ 首先请参阅《神学在人文科学危机中的责任》（见注⑦和注㉑）所列文献。
- ⑳ 在这里不是从以理性为上帝进行辩白的意义上，而是从怎样面对着世界受难史、面对着“他的”世界的受难史来谈论上帝这个问题的角度理解神义论。关于这个问题，参阅《神学即神义论？》载：欧尔穆勒（W. Oelmüller）编：《神义论——上帝面临审判？》（München 1990），103—108 页；《神学中应更多一些神义论感觉》载：欧尔穆勒（Oelmüller）编：《人们对之不可保持沉默——评近来关于神义论问题的讨论》（München 1992）。关于大众传播媒介中具有神义论感觉的上帝言述，参阅《关于上帝的言述发生了些什么？》载：《赫尔德通讯》，1991, 9 月号, 418—422 页。
- ㉑ 问题的核心在于大都为神学所排除的时间论题（因为一切来自圣



经的关于在的表述——仔细地加以观察——都有纪年),关于这一点,主要请参阅《以神学对抗多神论——圣经一神论的简明辩护》与《以神学反神话》(注⑱)。关于尼采的讨论,另请参阅《上帝向何处去?人向何处去?》(注⑧),以及——其中包括关于时间论题的讨论——〈没有化为乌有的结局——无限时间的统治与畏惧〉,此文是在1991年法兰克福的罗迈尔伯格座谈会上的讲话记录,首先登载于1991年7月13日的《法兰克福汇报》。

# 目 录

中译本前言	刘小枫
第五版序	1

## 上编 构想

### 一、演化与辩证法之间：当代基本神学由之

出发的处境	3
1. 确认处境的必要性和特殊性	3
2. 当代基本神学的“护教”的实践品格	5
3. 圣经的护教学	8
4. 针对体系的治外法权	10

### 二、通向实践的基本神学的弯路：

试从历史上确认自我	16
1. 护教的阵线	18
2. 护教阵线在新神学中的解体	24
3. 对启蒙运动的皮洛士式的胜利： 在神学中被秘密加冕的市民主体	29

### 三、政治性的主体神学：对市民宗教的神学批判

1. 私人化	37
2. 传统危机	39

3. 权威危机 ·····	42
4. (形而上的)理性危机 ·····	45
5. 危机中的宗教 ·····	48
6. 政治性的主体神学之必然性 ·····	50
<b>四、作为实践的基本神学的政治神学之构想 ·····</b>	<b>55</b>
1. 基督神学的实践基础:何谓“实践优先”? ·····	55
a. 基督教神学说的逻各斯之实践质素 ·····	56
b. 实践性的基督教诠释学 ·····	60
c. 神学的主体与功能问题 ·····	65
d. 在“实践优先”原则下询问真理 ·····	66
2. 争取主体的斗争:作为政治性的主体神学 之实践的基本神学 ·····	66
a. 建构主体的、构成同一的上帝思想 ·····	67
b. 反对无主体的主体神学 ·····	68
c. 作为拯救范畴的“回忆”与“讲述” ·····	72
d. 为了一切人的主体之在 ·····	73
3. 为人而进行着历史性斗争的宗教 ·····	76
4. 基督徒在历史与社会中的信仰 ·····	79
a. 天启的芒刺 ·····	80
b. 生者与死者的上帝 ·····	80
c. 共同一致的希望 ·····	82
d. 再论实践 ·····	83

## 中编 论题

### 五、对耶稣基督的自由之危险回忆:

论教会和社会中的临在 ·····	94
------------------	----

1. 论题在神学上和教会中的位置 . . . . .	94
a. 就神学的处境与使命而言 . . . . .	94
b. 就教会而言 . . . . .	95
2. 神学基础 . . . . .	96
3. 实践的批判意向中的选择 . . . . .	100
<b>六、受难记忆所铸造的未来：论进步辩证法 . . . . .</b>	<b>106</b>
1. 社会政治的语境 . . . . .	106
2. 自然与历史 . . . . .	112
3. 受难记忆所铸造的未来 . . . . .	115
4. 上帝，历史之末世论的主体？ . . . . .	121
<b>七、解救与解放 . . . . .</b>	<b>126</b>
1. 论题的侧重点 . . . . .	126
2. 普遍的和整体性的解放 . . . . .	127
3. 解救史—自由史—受难史 . . . . .	130
a. 作为罪过史的受难史与抽象 —整体性解放的开脱机械论 . . . . .	132
b. 作为败者历史的受难史与解放者 的进步意识形态 . . . . .	136
c. 受难史是论证性救援论的危机 . . . . .	138
4. 回忆的—讲述的解救神学 . . . . .	141
<b>八、教会与人民：论被遗忘的信仰主体 . . . . .</b>	<b>145</b>
1. 关于一场“分裂”之情况概述 . . . . .	145
2. 一个人民的教会与人民的受难史： 正统派的代价 . . . . .	148
3. 人民教会的范例？ . . . . .	155



- 4. 神学与人民 ····· 158
- 5. 作为新人民之教会的世界教会的设想 ····· 162

## 九、先验唯心论的抑或讲述—实践性的基督教？

——神学面临当代基督教的身份危机 ····· 166

### 1. 基督教的历史性身份危机？

——理论、特征、反应 ····· 166

### 2. 关于基督教现状的诸神学理论：

种种立场的论断 ····· 169

### 3. 对匿名基督教理论提出的首要问题 ····· 171

### 4. 一个童话——反其意而用之 ····· 173

### 5. 揭穿刺猬诡计：对先验唯心主义维护

身份的构想之批判 ····· 174

### 6. 为讲述的—实践性的基督教辩护 ····· 176

## 十、希望即临近期待或夺回失去的时间：

论不合时宜的天启论命题 ····· 183

### 1. 无时间性之症候 ····· 184

### 2. 无时间性作为体系 ····· 186

### 3. 在无时间性禁锢之中的神学 ····· 188

### 4. 反抗无时间性的禁锢：对天启的回忆 ····· 191

### 5. 反对基督教末世论中的错误抉择 ····· 193

## 下编 范畴

### 十一、回忆 ····· 200

#### 1. 问题域的概述：回忆是基本概念？ ····· 201

#### 2. 理解回忆的两个传统及其中介形态 ····· 203

3. 诠释学与批判的氛围中的回忆 . . . . .	206
4. 回忆是作为自由的理性成为实践的媒介： 特点与后果 . . . . .	212
附论：作为危险回忆的教义 . . . . .	216
十二、讲述 . . . . .	225
1. 讲述与经验 . . . . .	226
2. 讲述之实践性和演示性意义 . . . . .	228
3. 讲述之牧灵的和批判的意义 . . . . .	230
4. 讲述之神学意义：讲述作为获救与 历史的媒介 . . . . .	232
5. 实践的批判理性之讲述性深层结构 . . . . .	236
6. 询问与问题视角 . . . . .	237
附论：神学即生平描述？ . . . . .	240
1. 论题 . . . . .	240
2. 典范 . . . . .	245
十三、共同一致 . . . . .	253
1. 与实践的基本神学有关的一般规定 . . . . .	253
2. 共同一致只存在于理性中吗？ . . . . .	257
3. 世界范围的共同一致？ . . . . .	258

上编

---

构 想





# 一、演化与辩证法之间：当代基本神学由之出发的处境

任何一种基督神学的目的和使命都可以被规定为“为一个希望辩护”<sup>①</sup>。“时刻准备着，对每一个向你们询问你们的希望的理由的人作出解释”（彼前 3. 15）。这里说的是什么希望？——是对生者和死者的上帝，对呼唤每个人进入面对上帝之主体在 (Subjektsein) 的上帝的共同一致的希望。在为这一希望辩护时，并不在于诸无主体的理念和构想之间的争执；毋宁说，更在于诸主体之具体的社会-历史处境，在于其经验、受苦、斗争与矛盾。

## 1. 确认处境的必要性和特殊性

因此，预先提出一个要求<sup>②</sup>：确认处境，即一种对当前与对时代的分析，但我们既不能从神学，也不能从某种标准哲学方面预先规定或者预先进行这种分析。本书第二、三两章将讨论这种确认的历史范围，第四章将较详尽地讨论基本神学由之出发的当前社会处境的主要特征。为了使对处境的说明与神学的反思不至人为地分割开来，这种处境分析的具体因素被放在专题论述之中（中编）。在这里，只是一般地指出这种环

境分析,或者说得随便点,这种处境确认所具有的两个影响深远的特征。

(a)对基督教为希望辩护由之出发的社会处境和状况的确认,在当今只能**在世界范围内**实行。由于社会政治和经济状况日益增长的互相依赖性,若不从“全球”视角出发,根本无法正确确定一种处境。一切不顾这种全球性联系而希望获取具体情况的尝试都是抽象而可疑的。

因此,假如我们向拉丁美洲教会和神学推荐一种不同于我们为自己、即为所谓北半球所制定的处境分析方法,并相应得出的不同结果,那是不正确的。今天广为讨论的北南冲突,不可能从地区范围上下定义和得到解决;神学和教会也不可能将之中立化,看成是“纯政治经济的”冲突,因为它作为影响深远的冲突贯串于统一的世界教会之中。这一点的具体内涵,将随着我们思考的展开——尤其在第四章得到详尽地阐释。

从这一方面看,欧洲神学最好莫过于接受因“解放神学”的出现而早已面临着的挑战<sup>③</sup>。问题在于,再也不可能简单地将欧洲神学出口到那些国家;在那里几乎不再有买主和对它感兴趣者。在我看来,重要的是,我们欧洲神学正试图在世界范围的联系之中进行自我反思,并由此在中欧市民社会的具体情况之中严肃对待其自身处境上的制约条件。

(b)对我们而言,重要的是从一开始便应注意到,我们在这种分析中所要确认的、习惯上称之为我们的经验世界的世界本身已经是一种“第二性世界”(“Sekundäre Welt”),在某种程度上可以说是一种后设世界(Meta-Welt),这就是说,这个世界自体(Ansich)、这个世界的现实本身已经被理论和体系所浸透,因此它也只有在这些理论和体系之中以及通过这

些理论和体系才能够被经验和改变。忘记这一点,就会不加分辨地轻信“实践”概念。不考虑世界以及世界体系的复杂性、不考虑作为“第二性世界”的世界之结构的实践,必然停留在幼稚状态,而且是不起任何作用的;这种实践充其量只是对所探索的新现实具有象征意义,而不可能造成现实本身,因为它被占主导地位的世界体系和理论吸收了。

世界理论以及在其中得以经验世界的世界体系和世界解释,都将在下文详加讨论。在这里可以首先概括地说:第一、关于世界和现实的演化论的或者进化逻辑的解释体系,其历史之根一方面在启蒙运动,另一方面在西方资产阶级文明之中;第二、唯物主义的历史辩证法,从历史上看,完全可以被理解为实现启蒙运动思想的特定形式<sup>④</sup>,其历史—社会的表现首先是东方社会主义的社会形式。

## 2. 当代基本神学的“护教”的实践品格

这种对为当今神学的给定处境之形式上的说明具有广泛效力。与形而上学时代和受宗教的终极目的限定的社会时代不同,关心基督信仰之理论基础的基本神学不可能将今天行之有效和起作用的理论命题简单地接受下来,并用它们来解释自己。因为一切当今行之有效的理论,或多或少可以直接作为依据的理论构想,在与宗教和基督教的关系中以及进而与神学的关系中,绝非清白而中立的。它们自认为——只是程度不同——是宗教和神学的所谓后设理论(Meta-theorie),这就是说,在这种理论看来,宗教是可以复制描述或者取消的,

因而也是可以根据一个无所不包的理论体系进行透彻观察的<sup>⑤</sup>。

于是,基督教为希望进行的辩护一方面会面对着种种尝试,即试图在原本贯穿于一切以分析方法为手段的科学理论、行为理论和语言学的演化论世界观的土壤之上描述宗教原貌,近乎按照进化逻辑那样准确地确定其地位并限定其公开的适应范围。在这里,“演化论”并非具有有限的——如局限于自然科学的——重要性的主导认识的象征;毋宁说,它作为认识与逻辑的基本象征,处于一种在其进行合一化的倾向中,尚未澄明的理论地位而发挥其作用。因此,相对而言——这一点应特别加以说明——不可从寻常用语的含义来理解“发展”。这里所说的发展,绝非目的论意义上的“有既定目的的”发展,它指的绝对不是人类前进过程中的非辩证的阶段行程。“发展”是一种无需证明自身合法性的技术合理性的基本假设,在此一假设之内,虽然可能表现和分辨出结构与倾向,以及复杂性高低不同的现象,但它作为完整的假设却不能得到进一步阐明;因而从本然意义上看,它只是科学认识的准宗教性的象征<sup>⑥</sup>。这种“进化意识”更为广泛的影响表现在,它作为一种“生命感”已经沉淀于前科学意识之中,并影响着“现代人”日常自我经验的形式。在“进步”的行程中,现代人的同一性意识日益衰减而且易于受到损害。他面对着斑斑暗点的宇宙,被关进失去惊异的时间的无限连续体之中,他感到自己被裹挟入一种莫名的进化巨浪中,这一巨浪毫无怜悯之心,从后面汹涌而来吞没一切人,目睹这种对脆弱的同一感的经验,一个新的“文化”应运而生;它的名字叫作冷漠,叫作麻木不仁。重要的是,应正视这种渗透和承载着整个世界理论的进化意识之



深层影响。

另一方面,与基督宗教相对立的历史—辩证的唯物主义,则力求洞察作为上层建筑的基督教之严格的宗教内涵,并成功地(以世俗的乌托邦形式)继承其解放意向。当然,假如这种辩证唯物主义最终只能将它的解放旨趣,将它的普遍的解放意向,建立在强加于物质或者自然本身的自由目的论之上,它本身也将成为无主体的进化论逻辑的俘虏。对这一批判性的评价,下文还将论及<sup>⑦</sup>。总之,宗教和辩证法至少在一点上是颇为接近的,那就是它们有一个共同的论敌,这就是具有进化论倾向的意识,它最终逐渐窒息作为真实现实的历史、主体和解放。关于这一点,下面将展开更加详尽和直观的讨论<sup>⑧</sup>。这里应该把握住两个对当代基本神学的形式和建构至关重要的论点:

(a)自认为是神学基础研究的基本神学之辩教的特点并非附带性的,更不可以被当作历史陈迹,而是本质性的。与那些将自己理解为对神学之后设理论(Metatheorie)的理论体系相反,它必须为神学、为宗教的真实性“辩护”,“说明其存在理由”,它必须为之“作出答辩”,这就是说,它必须一丝不苟地做“辩解”这个词的本文所意味着的事<sup>⑨</sup>。

(b)面对这些全面的理论,基本神学为了能够莫立自己和解释自己存在的理由;它无需从自身方面重新提出一种全面的理论,即所谓对那些世界理论之神学上的后设理论。它必须在回归于主体及其实践的过程中——如果它不想冒险回归于不确定状态的话——完成这种对神学的存在理由的解释,并使之具有合法性。这就是说,它必须将自己看成是一门实践论证性学科:即**实践**的基本神学。作为这样一门学科,它必须

面对和描述一种实践,这种实践既与力图复归的种种进化逻辑对立,也对抗希望“取消”作为独立实践的宗教实践、“取消”作为唯物主义历史辩证法过程中之真实主体的宗教主体的企图。

从这两个论点可以得出下述结论:正是一种因执着于论证而具有理论深度的神学必然是护教性的,而且必然保持这种性质,所以它不可能为了解释其自身的内容而简单地屈从于占主导地位的理论类型。一种执着于论证而具有理论深度的神学必然是实践性的,它为一种新的理论—实践—辩证法所引导,所以它只有使自己与一种突破此一解释体系的实践相联系才能够粉碎以进化逻辑重建宗教并使之达到社会性的整合的尝试。因此,基本神学正是作为论证性神学才从本质上具有护教的实践品格。只有如此,它才能够拯救它所代表和宣布的信仰事业的真实,并扩展它的事业的影响<sup>⑩</sup>。

### 3. 圣经的护教学

谁想当一个护教者?谁想当一个教会的准义务辩护士?这种行为不是早就被怀疑为手段不正、刚愎自用、意识形态上的偏狭、论证上的形式主义吗?不是早就被怀疑为缺乏学习能力和学习意愿、因而面对自发性的批评问题和新情况的挑战而采取呆板的僵化态度吗?然而,基本神学的实践的护教特征,并没有使护教失去对理论的接受敏感和批判精神。相反,没有什么——这一点下面还将详尽地加以讨论——比坚持“纯理论”更缺乏批判精神的了!因此,强调基本神学的护教的实践特征,不会使神学成为疲软无力的花架子,成为对占统治地位

的理论构想采取一种非理性的自我僵化和刚愎自用的态度。实践的基本神学为解决这些构想的疑难竭尽全力，它试图从自身方面说明，这些全面的理论体系无法实现它试图对宗教作出后设理论性的解释的要求，它们的活动前提是未经证明的，说明这一点的明显例证，便是进化论象征所占有的非理性的主宰地位<sup>①</sup>。

信仰绝不能以纯理论方式加以辩护，宗教不经过“护教的实践”便不可能得到拯救，这恰恰符合圣经关于“辩护”的记载。在这里，有必要阐明这种辩护在新约记载中所表现出的两个基本特点，它们证明辩护是一个实践理性概念。

(a)重要的是应注意到，在新约语境中出现的辩护，原本出自法律用语<sup>②</sup>。法律语源是辩护，与另外一些重要的神学概念如赔罪、解放、自主或者成年所共有的。这个来源使人注意到，辩护这个词在新约中指的是当时基督徒一再被卷入，因而不得不在实践上为自己的希望进行辩解和特殊的诉讼处境。这种辩护具有就基督徒的希望公开“承担责任”、进行答辩的性质。这样的法庭辩护词完全有可能成为一件生死攸关的事，这在早期基督教史上已有记述。例如，查斯丁是辩护士，同时又是殉道者。这不免使我们有理由设想，辩护——也许无需从语言史上去寻找确凿证明——总是接近新约上所说的“追随”（“Nachfolge”）<sup>③</sup>。而且，福音书也记载着耶稣本人所处的类似的诉讼环境：福音书谈到耶稣及其证人与世俗的政治国家及其机构的对立。他在自己的受难中并通过自己的受难进行答辩<sup>④</sup>。

圣经的辩护概念的根源便在于斯，尽管还鲜为人知，尽管对辩护和追随的同义用法还无法直接加以证明。让我们借用

虔敬派的话说明这一点：在一场血腥的排犹运动中，当一位年迈的拉比作为最后一个犹太人被带到法庭时，人们责问他：“你用什么来为你的宗教实践辩护？”他最后回答说：“既然所有这些苦难都无法说服你们，要我怎样说服你们呢！”<sup>18</sup>

(b)在新约中，辩护处在末世一天启的背景之前。从原初意义上看，这种辩护最终指的是人在基督的末日审判法庭之前所进行的辩护。“因为我们都必须站在基督面前，接受他的审判。每一个人会按照自己在世上的行为，或善或恶，接受报应。”(林后 5:10)因此，辩护被译为“责任”显然是最可取的<sup>19</sup>。这里指的却不是一种对希望之纯理智性的解答，而是一种实践。“责任”，近似称义(Rechtfertigung)、答辩(Rechenschaft)之类的词，是一个实践的理性概念。

然而，在末世一天启论的背景之下承担责任，究竟可能意味着什么呢？这种使历史和社会整体得以显现出来的末世一天启论背景的广延是否从一开始便使每一个具体责任感都陷于麻木不仁？难道不会产生危险的混乱？这种具有普遍视域的概念不是先验地被证明对实际目的毫无用处吗？另一方面，正是在当今人类和世界的处境中可以清楚地看到，这个概念以其独有的普遍性特点反映了具体处境之中的社会和政治现实。今天，不是有许多普遍性的使命，即所谓世界范围的使命吗？人们对这些使命的描述和称谓可以说已经相当清楚，但它们似乎(还)没有明确的责任主体<sup>20</sup>。

## 4. 针对体系的治外法权

假如基本神学认真对待这一实践的护教特征，就是说，假



如它作为实践的基本神学而成为一种政治性的主体神学,那么这便会对这门学科之神学上的自我理解产生后果。它便不可能简单地作为无主体的论证体系得到发展;它便不可能从其自己本身提出论题,而且也不可能从一开始便系统地估计到考验之严峻和挑战之难以对付。它的验证领域对预先形成的神学体系享有“治外法权”(exterritorial)。这是由历史—社会环境(及其所有充满痛苦的矛盾)所“决定”的。这种神学自始至终与一种实践联系在一起,这种实践抵制一切力图对宗教进行彻底的社会限制或者对之进行抽象的理论描述的尝试。这是一种具有神秘性和政治性双重机制的信仰实践。

从这层意义上说,基本神学必须能够容许这种实践中断自身的体系。因此,它便不能,也不可以在本然意义上成为纯书本神学(Buch—Theologie)和纯学院神学(Kollegen—Theologie),——这正是由于要满足其论证要求的缘故。它必须吸取新经验和新实践,以免使自己成为说明以往经验和以往实践的概念之复制品。

在这里并非任何一种内在于神学的连续性都被弃置不用,实践的基本神学维护和利用内在于神学的连续性的途径是,它将自己理解为修正现存神学的构想和体系,而且以自己对它们的批判修正态度拯救和传播其实质和意图。而且,修正的形式本来就可能是今天准许和要求我们所应采用的方式,神学正是以这种方式才得以具有“纯神学上的”连续性<sup>⑩</sup>。

在下面的第二章将首先说明,这种实践基本神学如何从基督教之神学史、教会史和社会史的环境中产生。在第三章中

将证明这种神学是对私人化的资产阶级宗教的批判。正是此一私人化的宗教将宗教所理解的主体推入危机之中。最后在第四章,将剖析这种作为政治神学之实践的基本神学的总体构想,并将之作为神学工作的基础加以阐释。

**注 释:**

- ① “为我们的希望辩解”,这似乎已经成为当今基督教信仰的口号之一。德国主教区宗教会议以《我们的希望》为题发表了“当今信仰声明”并开宗明义地将“为我们的希望辩解”视为“教会的使命”。大公会议(Der Ökumenische Rat)正在以“为希望辩解”为口号拟订一份关于基督徒信仰的文件。
- ② 在这里仍然没有提到从对“辩护”的这种理解所产生的另一个要求:即审慎考查谁进行这种辩护的问题,考查谁为进行这场护教性辩护的合适主体的问题以及考查“职业神学家”在这种护教过程中的职能问题,这个过程并非在无主体的理念之间,而是在人类历史的经验和苦难之中展开的。关于这一点,更加详细的论述,见本书第四章第一节。
- ③ 在本书思考的过程中,将揭示政治神学与解放神学之间进行批判性交流的接触点和条件。我认为,这不仅有利于共同坚持在世界范围内作处境分析,而且可适用于本书将阐明的神学构想的重要方面:譬如实践优先、作为基本范畴的共同一致感以及主体政治神学,后者的主导思想是一切人在上帝面前共同一致地成为主体。从这层意义上看,阐明一种其本身不仅对环境和基点情势,而且对其关切之点和载体提出问题的政治性实践基本神学不啻为一种尝试,即设法超越中欧神学活动的内层结构而又比以往任何时候都更加清楚地把握这种活动的界限和受制约的状态。作为在政治神学中严肃对待并实施这一世界范围的尺度的尝试,仍然具有重要性的是吕蒂(L. Rütli):《论宣教神学》(Mainz/München 1972)。关

于力图在政治神学范围内解释和评价“解放神学”的意向的论著，有卡斯蒂洛(F. Castillo)编：《来自人民实践的神学》(Mainz/München 1978)，其中载有阿尔梅达-孔哈(R. Almeida-Cunha)、德波尼(La De Boni)、卡斯蒂洛(F. Castillo)、舒斯(G. P. Süss)等人的论文；舒斯：《巴西的人民天主教》(Mainz/München 1978)。关于解放神学与政治神学的关系，重要的有：费奥伦萨(F. P. Fiorenza)：《政治神学与解放神学——对其基本涵义的研究》，载麦克法顿(Th. M. Mc Fadden)编：《解放、革命与自由：神学展望》(New York 1975)，3--29页。

- ④ 参阅戈尔德曼(L. Goldmann)：《作为基督徒的市民和启蒙运动》(Neuwied 1968)。
- ⑤ 关于对(分析性)后设理论与神学的深入分析，并由此引入政治神学的意向，参阅波依克特(H. Peukert)：《科学论——行为理论——基本神学》(Düsseldorf 1976)。
- ⑥ 因此，举例来说，一种——以进化逻辑为基础的系统论(人们从这一种理论的影响之广泛程度看，完全可以将之视为一种准形而上学)，完全可以将具有严格私人化形态的宗教按其系统功能纳入社会进程之中，以便吸收有可能危害(最终是无主体的)社会进程运作的矛盾和失望。
- ⑦ 关于进化论对解放辩证法的分解，参看哈贝马斯(J. Habermas)最近完成的力图在发展逻辑的土壤之上“重建”历史唯物主义的文章。
- ⑧ 关于“生命感”的“进化”影响现代意识以顺从和冷漠，参阅第四、第十章的论述。
- ⑨ 参阅下一节新约中“辩解”的含义以及第二章中神学史的规定。
- ⑩ 在拙文《护教学》载：《世界圣事》(Freiburg 1967)，266—276页中，这两个论点尚未占主导地位；不过，其中也谈到护教学并非适应。它也不是被用来将基督信仰塞进一个现成的、尽管形式化的普遍适用的理解模式之内，不论这种模式是宇宙论—形而上学的、先验

的、生存论上的,还是人格主义的。它怀着信仰的责任感试图批判性地同时解放并冲破对这种信仰的一切理解模式——目光紧紧盯着十字架和耶稣基督复活之‘反逻各斯’(‘Gegenlogos’,朋霍费尔语),耶稣基督在这里并非作为纯理念,而仅仅是在一种追求其末世希望的(历史)行为之中才得到证实的。

- ⑪ 重点参阅第十章以及第六章。
- ⑫ 参阅埃伯林(G. Ebeling):《对新教基本神学的思考》最初载:ZTHK 67 (1970),其中包含就此一概念在神学史上的发展所提出的重要观点。
- ⑬ 关于“追随”在“护教实践”意义上的内涵可以参照我在《教团时代? ——论追随之神秘性和政治性》(Freiburg 1977)一书中提出的看法。
- ⑭ 参阅施里尔(H. Schlier):《新约的思考》(Freiburg 1964),193页。
- ⑮ 实际上,这里提出的实践的基本神学构想也怀有一种意图,即有意地继承受到排斥的犹太教遗产(这是对旧约的注疏式研究所绝不可能完成的)并使之从体系上发挥影响。参阅本书第十章引言。
- ⑯ 参阅皮希特(G. Picht):《真理、理性、责任》(Stuttgart 1969),318—342页。
- ⑰ 参阅上文所引皮希特的著作。关于作为主体之世界教会参阅本书第八章。
- ⑱ 所以我认为,人们“连续性地”继承卡尔·拉纳的先验神学的途径,只能是从迄今为止的体系中所不可能推导出的经验和实践中补充营养,并对之进行批判性的修正。最终,只要先验神学自身具有修正作用,这就是说,只要它竭力研究自己的神学上的对手,它在其自身方面便具有戏剧性,而且在任何方面都不会有同义重复之嫌。这个对手在先验神学的构想中叫作“新经院哲学”。先验神学的同一性危机之所以出现,在我看来是由于这个对手在先验神学强有力的怀抱之中最终变得疲软以至崩溃……即便卡尔·巴特(Karl

Barth)早期严肃的圣言神学(Deus-dixit-Theologie),从根本上讲也是修正神学。他那种毫不妥协的“在上帝之前参与”(“Einsetzen bei Gott”)——他本人强调,这是任何神学必然而又不可能做到的——之所以并非隐蔽拙劣的启示实证主义,只是由于它对自由神学的主宰局面采取了批判修正的态度。

## 二、通向实践的基本神学的弯路：试从历史上确认自我

辩护在本然意义上是而且始终是任何一种真正基督神学的基本特征：作为整体，它是为基督教的希望承担责任的活  
动，因此它与基督信仰以及反对这种信仰的历史同样古老<sup>①</sup>。在基本神学上，神学理性的一般特征表现得尤其清楚：它关涉的经验、认识 and 理论所表现出来的神学品格并非先验地确定下来的，也并非可以确定的，它总是新的，必须在一种历史—实验性的整合之中去探求。基本神学总包含一些认识上的外来规定，看来这绝非偶然。只要它在表述神学理性的这种实验，可以说，它便在体系上处于变革之中。

基本神学之经典法则的三部分（宗教、耶稣基督和教会），与诸部分的内在结构清楚地表现在它的历史环境之根之中。例如，教会传教文献的布局与结构，一直到当今仍然带有宗教改革后时代的论战神学争论的印记；文献中关于宗教和耶稣基督的大多数问题，仍然是对启蒙运动时代否认基督教之形而上学和历史的基础这一现象所作的反应；基本神学迄今所讨论的经典性问题和概念，最终还是来自那个时代以及那个时代提出的疑问：不论是宗教概念，还是与之相联系的宗教与启示的区别，抑或与之相关的“自然神学”问题。在所谓非历史的、恰恰又是无主体的合理性的土壤之上，还将讨论一般启示



之可能性和条件问题。这条非历史的或者超越历史的合理通道是受历史制约的,而且也是可以限制的;但是,沿着这条通道恰恰不会到达——虽然它迄今仍然在构架着基本神学——当代基本神学所面临的问题的重点。

一般而言,“护教学”作为属己的神学学科,是在启蒙运动时代即将结束的时候方才产生的,是对当时所引发出来的问题作出反应的神学现象。在宗教改革后时代和巴洛克时代所发生的论争,几乎完全是在教派之间进行的,即具有所谓论战神学性质,(与“异教”进行大辩论的时代,如托马斯·阿奎那的《反异教大全》中所写的情况,已成过去!)也就是说,是在一个共同承认的基督教世界之内进行的<sup>②</sup>,而启蒙运动时代却在教会基督教和神学的处境中引起两个影响深刻的变化。其一,以前一直没有多大问题的基督信仰与宗教意识之间的同一崩溃了,基督信仰发现与自己对立的是一个普遍的、批判性的宗教观念,它面对这一观念必须承担责任、进行辩护。其二,在此以前——其实在法国启蒙运动早期已露端倪——一直理所当然的宗教与社会的统一、宗教生存与社会生存的统一瓦解了。基督教在与它的社会环境的关系中第一次被表现为局部性的,它成为世界之普遍的、愈来愈决定着普遍意识的社会和历史联系中的一个因素。

这样便为直到今天仍起主导作用的宗教批判、宗教讨论和宗教怀疑形式创造了前提:这种形式第一次成为意识形态批判,这就是说,它特别试图将基督宗教置于与社会进程的限定性联系之中,并揭示宗教是特定关系、特定社会主体的功能——后来又叫作:意识形态性质的上层建筑。宗教主体则被揭示为尚未充分意识到其自身的社会主体,换言之:即具有虚假

意识的社会主体。

下面将考察神学认真对待和批判地接受作为划时代事件的启蒙运动的能力。第一步将做类型式的考察,讨论第一届梵蒂冈公会议开始和终结时的神学如何接受,或者如何拒绝启蒙运动反思过的一些论题:传统、权威、理性。第二步将讨论——同样怀有类型的意图——现代神学借德国唯心主义和某一“世俗化命题”克服启蒙运动的种种尝试。前两步尝试论述护教神学和近代神学,第三步将从总体上再次考察这些论点,也就是说,从批判的角度分析神学和教会(既指第一届,也指第二届梵蒂冈公会议时的神学和教会),是否真正充分实现了自启蒙运动以来事实上和政治上已经发生的一切;它们是否有能力不仅接过启蒙运动本身反思过和作为论题提出过的问题,而且认识到这些问题植根于上升的一代“新人”(即资产阶级或者资产阶级主体),植根于这个主体对宗教和信仰的态度。这第三步骤在实践的基本神学的构想中特别重要,它将引导我们在某种意义上重新评估现在流行的对护教思想和对现代神学所下的断语;其中包括在某些方面修正我们自己迄今为创建政治神学所提出的设想。这一步骤还将着手重温启蒙运动的分析,这表现在第三章以〈政治性的主体神学:对市民宗教的神学批判〉为题所进行的尝试。因此,这两章,即本章和已提到的第三章,应被作为一个论证整体来理解和评价。

## 1. 护教的阵线

与下文提到的神学之自我表述相比,天主教范围内最早

而且理论上也许是最有成就的护教学——杜宾根学派是某种例外的情况<sup>③</sup>。这个在十八世纪行将结束时产生的早期护教学派(如德莱[J. S. Drey]、希尔舍[J. B. Hirscher]、莫勒[J. A. Möhler]和库恩[J. E. Kuhn])是地道的回答神学(antwortende Theologie):它还没有(像后来发生的那样)与神学中追求系统和历史的整个努力隔绝开来。毋宁说,它从其中受到推动:“其精神之直接的自我表述是基督教唯一真正的护教学”(施陶顿迈耶 F. A. Staudenmair 语)。这个护教学派并没有与当时的哲学和科学隔绝开来。相反,这个采取攻势的和“跨越科学的”护教学派的弱点恰恰在于那种处于当时科学进步巅峰之上的看法:启蒙运动的问题已为唯心主义和浪漫派所克服,或者行将被它们所克服。换言之,它很少考虑那个首先为康德发其端,继之在马克思主义中成为影响特别深远的论题的启蒙运动之核心问题:实践理性之优先原则。

(a)当第二次否定基督教基本态度的大事开始时(表现在费尔巴哈、马克思、尼采等人的著作中),当宗教批判首先以意识形态批判的形式展开时,基督教、尤其神学的答覆力量和真正意义上的护教力量看来恰恰在这个时代渐渐消失,或者形式上成为一种孤立的纯护教神学。人们可以将这种情况称作神学史上的一个悲剧。这就是我们通常在“新经院学(Neuscholastik)”的名义下所研究的那个时代。它的支配地位从十九世纪下半叶一直延续到本世纪三十年代。

这种新经院学的护教形式一直到今天仍然影响着护教神学和一切力图从神学上回答时代问题的尝试。新经院学的功绩和伟大声名不容轻易忽略,这将在下文着重加以讨论。但它是回归性的,这一点表现得很明显;它退出了现代哲学、现代

知识和生活形式的问题的讨论。在这个神学的根基岌岌可危的时代，它试图从过去、从向着前现代传统的复归中寻求牢靠的立足之地。这种神学在克洛琴\*的代表作《前时代神学》中得到经典性的表述，这颇具背叛意味。

在新经院学中所形成的认识上和思想政治上的孤立是与——从社会学的角度看——天主教基督徒生活领域的自我隔绝状态一致的：天主教徒的自我封闭构成了一个牢固并颇具政治性的天主教群体(*corpus catholicum*)——一个对中世纪的基督教群体(*corpus christianum*)的微弱模仿。所以，护教成为一场具有全面的、一直渗透到社会实际之中的意义的论战(文化斗争!)。在护教学第一阶段中教派之间所存在着的完全富于创造性的关系<sup>④</sup>也沦为孤立的防守，部分则成为否定性的进攻。目的似乎只有一个：为重新获得稳定而进行自我隔绝和免疫。

“隔绝”成了护教活动的特点，即使对总体神学而言也是如此。新经院学之护教已经到达信仰意识与信仰学说的“边缘”，变成为信仰入门理论。它并非中介性构想，而是辩护性构想。其后果是，整个神学面临着自身分裂为信仰性思想和辩护性思想的危险。教义学和辩护学互相并立而又互不相关：前者放弃了对信仰责任所承担的义务，后者则看不到信仰之活生生的内容，因而不能据实，即不能借助其内在领悟力量为之辩护。由于新经院学首先以客观主义的态度提出内容，然后再以其僵死的辩护学武器为之进行庇护，以对付时代提出的批判性问题，后果便尤其严重。

---

\* 克洛琴(J. Kleutgen)，德国新经院派神学家，他的代表作《前时代神学》在1860年出版，标志着新经院学在德国的开始。——译者注

这样一种以纯然的辩护机制为其特色的护教学,最终是没有能力从基督教信仰出发不断进行真诚的自我批判和自我修正的。因此,它总是更乐于、也更多地在“他人”身上去寻找造成神学和教会不幸的原因。

(b)由于宗教和社会因启蒙运动而分离开来,而且距离愈来愈大,教会和神学便丧失了它们的社会可信性、普遍性和规范性。与社会的关系(以前包括在教义学之中并在其中同时解决了)现在则不可避免地成为专门问题,而且其前提恰恰在于,“基督教教义”或者“大公教义”不再是认可一种社会态度和行为的可靠基础了。对这种规范性和普遍性的丧失,教会试图通过在十九世纪开始发展起来的“教会的社会学说”加以弥补。证明这一点的是十九世纪教皇的通谕,以及罗马教廷就当时社会和政治问题所颁布的文告<sup>⑤</sup>。

即便这种教会的社会学也属于那些(像新经院学那样)在这里试图称之为护教综合症(apologetisches syndrom)的东西之列。正如新经院学之护教为教义构筑一道围墙,使之免受历史、哲学和一般科学的凌辱和责难那样,社会学说则发动一场牵制性进攻,以对抗时代的政治挑战。换言之:重新在前沿战场,即在所谓纯社会伦理学中,与资产阶级民主、自由主义以及最终也与马克思主义进行论辩。神学的和教义的基督信仰实质再次被置于社会分析批判之外。它试图间接地使信仰与神学之基本论题(往往又是“政治性的”!)和基本问题绕过时代的否定而得到解救。

应该密切注意的是,与任何政治经济制度、与任何理论的体系的论辩,不可以简单地从护教学角度,即在边缘上通过新经院学和教会社会学进行,而只能从基督信仰的实质出发展



开。至少,本书所谋求的政治神学是建立在这一认识之上的<sup>⑨</sup>。

(c)对整个迄今所讨论的护教阵线最具典型意义的,最终是在“传统主义”这个历史概念之下,而为人所熟知的那个政治的以及神学史与教会史的现象。

传统主义是十八世纪末和十九世纪初,即法国大革命后这段时期内在法国产生的,它主要是一个国家与社会理论的思潮。它逐渐发展成为对启蒙运动这种政治革命形式的批判,甚至否定。最突出的代表人物,除德波纳(de Bonald)以外,主要为拉蒙乃(Lamennais)和德麦斯特尔(de Maistre)。传统主义运动的代表主要是一些非教会学者,不仅在法国是这种情况,而且英国国家理论学者伯克(Burke)、西班牙的科特茨(Donos Cortez)、德国的格勒斯(J. Görres)、巴德尔(F. von Baader)和青年时代的皮尔格拉姆(Pilgram)也是如此。

与新经院学和教会社会学学说不同,传统主义者普遍认识到并坚持:人们对基督宗教的同一性,如果脱离它所处的社会环境,是绝对不可能进行反思的,更无从进行挽救了。因此,经由社会中介而传播信仰内容(原罪、上帝权威、预定)同时便意味着挽救这些信仰内容的实质。

传统主义者怀疑自然理性的认识力量(他们一再指出日益削弱的原罪力量),并强调指出,它对从自身达到上帝和启示思想毫无用处(在这里,他们一再提到所谓原初启示的必要性),这样,他们便成为十九世纪的神学和第一届梵蒂冈公会议时期的教会内部的反对派(adversarii)。公会议在其关于理性与信仰的关系,以及关于启示与对启示的认识的学说中特别强调是针对他们的。



下面(第三步)——根据我们在概述基本神学论题的历史沿革的结尾提出的问题——将有可能认识到传统主义思潮所包含的合法的东西,即神学和教会绝对不可放弃的东西,并在更加明晰的背景下,看到它所成就的护教功绩。现在让我们首先解释我们对作为护教之社会政治形式的传统主义综合症的批判。

贬抑理性以及鄙夷普遍而公开地使用理性,这在传统主义者是直接的政治利害关系之所在。这是为了压抑理性对国家统治权威及其代表所提出的批判,为了从体系上瓦解人的自治思想,他们认为,这种思想是法国大革命的深重罪孽,这种作法颇为成问题,因为这包含着危险,而且在许多方面还包含着为复辟既往政治制度,而将基督宗教及其教义内容功能化这一显而易见的事实。传统主义对理性的贬抑,并非从原初上便出于神学上的利害关系,它几乎仅仅是为了抵制以植根于人类理性之中的一切人的自治为其基础的资产阶级民主制度,以便恢复君主极权观念的权威。于是,为恢复政治观念和制度,为便于统治那些自身感到尚未成年的群众(原罪!),便不惜利用和割裂神学内容。

在这里更具原则性的东西是:政权之实体化;政治权威被归结为宗教权威,以便使前者分享一般宗教的免疫性和稳定性。这再次表明,这里原本并非政治权威对上帝权威所提出的,要求采取什么态度的神学问题。毋宁说,这是力图通过证明权威乃神圣的上帝秩序的表现,从而复活、确保一种完全确定的政治权威观念,即君主政体的权威观念,并使之不可侵犯。

这种极权理论显然对第一届梵蒂冈公会议上的教皇特权

和教皇无谬说的实际观念并非没有影响,尽管这届公会议谴责了传统主义那些直接可以从教义得到证实的言论(原初启示、贬抑自然理性)。在这里,上文提到的神学(作为教义神学)和社会学说之间的分工所包含着的灾难性后果是很清楚的:一方面,神学教义上的传统主义受到谴责;另一方面,国家与社会理论上的传统主义在(最高)教会权威之实际的自我理解中却又发挥着影响。

## 2. 护教阵线在新神学中的解体

本节将简单地、部分则是极其概略地回顾一下新神学(die Neuere Theologie)所走过的道路。新神学打破以及拆除僵死的护教阵线,试图以建构性的方式对待现代传统从而维护基督信仰。如果说第一步是阐述在第一届梵蒂冈公会议的背景下展开的、在神学上曾发挥过影响的思潮,现在则是说明最近一届公会议前后的神学开端阶段。

这个阶段大约发端于本世纪的二、三十年代,尤其在法国和德国的神学中。其形成则主要在第二次世界大战之后。

(a)新经院学的领地及其防守思想与免疫倾向被冲破,新经院学的护教对现代哲学和科学传统原则上纯然取守势或者特别重防守的态度已被放弃。人们开始冷静地认识到,现代意识所表达的正是历史上传承下来的我们这个世界的整体。如果人们怀着一种责任感讨论上帝及其与人的历史,人们对此一整体便必须有一个神学的批判概念。所以,自杜宾根学派以来,或多或少断然中止了的与现代思想的伟大传统的对话恢

复了,而且不再取守势,而是怀着以往时代基督神学所具有的那种以批判和创造精神进行兼容的意志。

最足以说明问题的是,新神学尝试开始的地方,几乎紧接着为新经院学所中断的所在:即从与唯心主义哲学的论辩开始,尤其从其所谓先驱康德及其纯理性批判开始。这就是说,开始的所在是先验哲学家的康德,而不是——这一点应在此给予评注——历史哲学家康德,不是其思想处在实践理性优先原则的影响之下的康德。德国唯心主义的思想财富循着完全特定的(右翼黑格尔派的)传统所形成的一条线被接受了下来:这条线经过现象学、存在主义和新人格主义。唯心主义的传统似乎迄今仍在以这些思维形式决定着系统神学和护教学,甚至、或者说正是在它很少对此进行反思的地方。

这里勾勒的发展轮廓,不仅指狭义上的护教学,尤其包括整个系统神学。这并非偶然,因为对本世纪神学的起步具有典型意义的是,护教学本身以其本然的神学品格再度兴起:作为更为狭义上的神学学科,而不是——像新经院学的防守思想那样——作为教义学的先锋,并担负着分工所承担的任务。这就是说,护教学成为基本神学,它研究的是信仰本身的基本问题,而不仅仅是辩护战略。

标志着这里所论及的二十世纪神学起步阶段的是所谓内在护教学(Immanenzapologetik)。它尤其盛行于法国,直接继承布隆德尔(Blondel)哲学,在与法国现代主义诸流派进行论辩的过程中得到发展。在德语国家,基本神学被理解为研究神学原则,甚至被径直理解为神学的基础学科<sup>⑦</sup>。护教学的和基本神学的传统之复归于神学之内这个现象,在拉纳身上表现得尤其清楚,其影响也最持久。他将神学区分为“形式上的”和

“基本性的”神学，在他对教义的概述中，从一开始便同时考虑到了这种区分。在他看来，在基本神学中应讨论教义信仰的形式结构，基本神学在某种程度上即形式上的教义学；反之，只有当教义学成为物质性的基本神学的时候，就是说，只有当它对其所表述的教义内容总是与时代问题联系起来加以强调的时候，它才是有价值的。因为一个人只有同时倾听时代客体，并关心他生活于其中的世界的问题，他才是“圣言的倾听者”。在这个与公会议同时的起步阶段，拉纳的名字具有典范意义<sup>⑧</sup>。在此阶段，基督信仰的内容被用来承担对此一信仰本身的批判责任，这就是说，被用来承担神学之本然意义上的护教使命。

(b)尚需指出的是，此一起步阶段的普世教会意义，尤其是下述事实：护教学之回归神学，开始使教派之间的对立，和关于神学之护教使命理解方面的论战，退居于次要地位<sup>⑨</sup>。

在这里，应强调的是护教神学的另一个方面的发展。当在新神学中成功地突破新经院学阵线之后，当毫无保留地重新开始与现代思想的论辩之后，启蒙思想再次成为神学关注的中心，不过是以怀疑的形式：启蒙思想并没有为唯心主义和浪漫派以及它们在现象学、存在主义和人格主义方面的后继者们所充分理解。这个为杜宾根学派和当今神学所遗忘或者搁置的论题开始影响着基本神学的使命。

在这个方面一直未得到完全解决、而且在许多层面上从未得到讨论的、至少直到今天仍然没有把握住的东西，便属于对形而上学和基督教所进行的非唯心主义批判的论题范围，这个论题范围自启蒙运动以来一直是咄咄逼人的。当前，这一批判以形形色色的实证主义或者马克思主义的宗教批判动摇

着神学、乃至宗教本身的基础<sup>⑩</sup>。

然而，人们首先却应设法解决所谓“世俗化命题”中的理性与世界之自主性问题。这种自主性在启蒙运动中已经达到对其自身的历史意识。世俗化神学必须在对基本神学论题史的历史性考察过程中受到特殊重视，这不仅因为它纵横向上延伸于各教派，并由此而强调了上文提到的新护教学的普世教会思想维度，而且首先是由于它——根据上文所讨论到的先验的、生存论的和人格主义的神学——也许是得到最充分讨论，并以某种方式得到相当广泛认可的现代神学的当代理论现象。

当前有这样一种世俗化神学，在这里基督教不再以牺牲者和对手的形象出现，而是成为世俗化过程的发起者，例如，道成肉身说，即世界经由上帝而体现于圣子身上的假设，恰恰解释为世界被绝对地退还给其自身，因而道成肉身原则便成为世俗化原则<sup>⑪</sup>。在这里，基督信仰将世界退还给世界自身，使之摆脱宗教传统之直接的规范性要求，由此造成其基本的世俗性<sup>⑫</sup>。它为此而付出的代价是一种特殊的丧失世界状态。它之所以与世界形成过程仍然保持着联系，这是由于它从作用史上参与构成了这些过程。

在《论此世神学》一书中，我再次讨论了我自己针对这个方面的思考；但就在这同一著作中，也明确指出了世俗的政治神学对此一世俗化命题的批判。在这里提出的问题是，世俗化命题是否果真以上述形式莫立了现代状况下的神学理性，还是毋宁说，它造成了神学理性的解体和唯个人利益的任意性；在信仰之丧失世界状态，恰恰成为世俗化之前提的地方，基督教所具有的某种批判—解放力量，在与历史和社会的关系中，



是否并非强制性地被推入遗忘之乡，或者至少被隐蔽起来。于是，现代政治神学的命题（对我而言），便获得日益增强的可信性，一种被设想为绝然丧失世界的信仰遭到怀疑，被认为它在通过它唯个人利益的孤立，而构成对世界任何一种历史—社会过程的破坏，或者对之进行象征性改变；它是一种克服当今的走向此地建构（ad-hoc-konstruktion），而又不可能对当今之现实变化产生丝毫影响；从根本上讲，这种信仰之果敢的世俗性，无非是对基督信仰的新型免疫处理，也就是说，是一种地道的蹩脚护教学<sup>⑬</sup>。

有别于这种形式的世俗化神学，从十九世纪自由神学传统中衍生出另一种——同样是自由的——“世俗神学”样式，它大大超越传统的“自由神学”追随者所设定的范围，至今仍在新教中广为流传<sup>⑭</sup>。对它而言，凡是在启蒙运动及其“批判时代”的进程中，被认为具有理性的东西，都是基督教性质的。在这里，基督教的和神学的兴趣，与历史上现代之对解放、成年、自由的明确兴趣是一致的。基督品质（das Christliche）便在于对现代过程本身的认定。世俗化被理解为基督化。

在我看来，这种激进的前进护教学（Vorwärts-Apologetik）将导致（并已经导致！）神学理性的自我解体并成为现代抽象的解放理性。它的信经的基础，是现代启蒙运动史之事实上的发展，和实际倾向的神圣化。所以，神学对启蒙运动的克服，似乎只是在于最终容忍启蒙运动对基督教会的胜利，即容忍由启蒙运动取代基督教。

解放、启蒙运动和世俗化之间存在着一种内在辩证法，也就是说，启蒙运动提出论题时，超越了它自身使之成为论题的



东西,超越了它自身使之作为疑问,强行列上日程并有能力对之进行反思的东西,对于这一点,几乎还没有人注意到。当然应该承认,这是一个艰难的、即便在现代政治神学中,也并非从一开始便达到的认识。表述这个认识是本书的重要目的之一。

### 3. 对启蒙运动的皮洛士式的胜利\*： 在神学中被秘密加冕的市民主体

(a)新经院学、教会的社会学说和传统主义与护教学共同构成反启蒙运动和现代思想的阵线,与这种护教学相反,上文所讨论的进步自由主义的基督教护教学却揭开了全新的一页:启蒙运动不再是对教会和神学进行挑衅之象征,而是神学的林苑(*locus theologicus*)\*\*,即基督教自身从中获得普遍理性,并由此而具有世界史普遍意义的所在。一切被视为进步的或者现代的神学都以某种形式或多或少地表露出对这一迟到的胜利的满足感:现在都以启蒙运动所曾有过的那副克服的激情反传统和权威,为民主、公开性、正直、良知、自由、教会中的言论自由和成年权利而辩护,而这一切的确也是有道理的!但是,作为基督教的自由主义的护教者们,在使用启蒙运动的武器的同时,也接受了它的不可解决的难题。

看来似乎可以考虑以旧的、反启蒙运动的护教学曾经采

---

\* 皮洛士式的胜利:指古希腊伊庇鲁斯国王皮洛士(Pyrrhus,公元前319—前272年)于公元前280年与罗马军队交战付出巨大代价所取得的两次胜利,被后人喻为得不偿失的胜利。——译者注

\*\* *locus theologicus*,一般意译为神学知识的来源;这里为与下文相呼应,仍按其字面含义译为:神学的林苑。——译者注

用过的手段,来对抗当代神学的解放阵线。不过,经由这个被认为错误和灾难性的途径,恰恰无法阻挡神学理性自由化的自我解体!为此,需要重新经历启蒙运动本身,需要对启蒙运动进行一场激进的启蒙,需要对现代现实过程进行一场政治神学上的启蒙。这种现实过程与启蒙运动借以进行反思,尔后在现代进程中继续流传,并得到精确涵义的新概念并不完全同一。比新概念和新准则本身更重要的是,它们植根于一代新人的自我理解之中;比概念更重要的是,以这些概念所表述和维持的主体。

下面第三节将提出并在各种不同的联系中详加解释的命题所要强调的是:在启蒙运动中实现,并在现代过程中持续进行,和被绝对化了的正是一代新人的上升,即市民的上升;随之,市民主体(*das bürgerliche Subjekt*)在越过现代神学对启蒙运动进行自由主义迎合的道路上,便在现代神学之中扎下了根;最后,而且尤其重要的是,市民关于实践的特定概念,将原初基督教的社会批判实践和自由的概念,排挤到次要地位,即将之归结为在社会中毫无问题地生存着的个人主体以及此一主体之正义的道德品格。

针对这条基督教护教学道路,便要求有一种实践的基本神学,后者将以其基督教的激进性,重建实践概念,并将之用于尚未形成的(市民)主体,即用于一切人的主体之在和主体生成(*Subjektwerden*)。

(b)从实践的基本神学的这个视角看问题,最终便会对那些可以说以保守性幻想之真正本能进行活动的护教士们,产生全新的认识,他们的确觉得启蒙运动和市民阶层,是基督教信仰的敌人并与之进行斗争。当然,他们的行为是不自觉

的,因而也缺乏应有的彻底性,于是,他们便成为其市民敌手唾手可得的掠获物。市民敌手对这种失败的护教学的嘲讽,使人看到导致这些护教士们低估启蒙运动和市民主体给基督教所造成的同一性危机的天真想法。在这里,人们不妨想像一下,可以被定义为社会中的统治主体和需求主体的市民这一代新人,对基督教信仰所提出的怀疑的实际规模;这个主体占统治地位的知识,几乎还没有具备领悟性便已着手征服一切——自然和历史,它对实践的理解,几乎完全以统治自然和满足需求的模式为依据,以致主体在和实践的其他行为形式所得到的,只是逐渐消失的此在,至少正在失去其权力范围。所以,如果设想一下这场挑战的严重性<sup>⑧</sup>,人们便不得不对——举例来说——新经院学表示认可,他们至少曾经作过对抗的尝试,尽管他们没有成功地在这个领域之内进行批判性中介。无论如何,他们进行免疫的倾向是可以理解的,这正如他们下述行为之不可理解那样:在教会和神学中,面对市民的全能而孤注一掷,而且,可以说,根据市民的接受程度为基督教经典下定义。这便是新经院学失败之原因,直到今天,这仍然是护教神学的中心问题。

从教会的社会学说,至少从利奥十三世和庇佑十一世以来发表的教皇通谕,人们完全可以看到:为反市民主体给基督宗教的一切所带来的全面私人化而进行的反抗。为人所惋惜者,并非与市民和自由派相对抗的力量发展,也不是对基督信仰之社会实践的解体,并成为信奉基督的资产者之纯然私人的道德实践的反抗,而是这种反抗绝少出自基督信仰本身的核心和根本部分。因而基督教社会科学最终对教会社会学说的反抗产生误解,以致后者对前者而言(至少在德国!)便沦

为晚期资本主义市民的充满失败情绪的辩护术<sup>⑩</sup>。

犀利的观察力和易受迷惑的盲目性,在十九世纪好斗的护教士们身上,明显地同时存在着,这在法国传统主义代表人物身上,表现得特别清楚,后者作为世俗神学家在当时发展了最具有反思性质和对社会问题最敏感的神学形式。假如人们认为,这种神学形式是对启蒙思想的刚愎自用和不负责任之简单摒弃,那便低估了这场神学运动之神学上和政治上的重要性。它毕竟嗅出了在膜拜抽象理性和无主体传承合理性的行为之中所包含着的危险。它对因政治屈从于无主体和抽象的自由和理性概念而出现的政治权力的败坏也有所察觉。鉴于市民理性之历史状态和抽象性,传统主义——举例来说——使人们注意到,拒绝或者破坏回忆和传统联系,并非必然意味着自由和成年性的增长,这也可能是愚昧、听任他人操纵,甚至易受蛊惑的新形式。

传统主义者的错误并不在于,他们反对市民宗教,而是他们认为,以倒退方式,即通过古色古香的乌托邦便可以克服市民宗教。神学不可以以先人之见降低传统主义对启蒙运动和市民主体的批评水平,同样,自己也不能落在资产阶级革命之后!

只有以此(在十九世纪护教阵线的反抗上也曾看到的)提出问题的方式,对启蒙运动进行修正,神学最终才能够面对马克思主义以其争取“新主体”的斗争提出的挑战。作为政治主体神学的实践的基本神学试图接受这场挑战,这大大超出了它与后唯心主义宗教和意识形态批判的论争,而在此以前,这种论争往往是以过分无主体、过分抽象的形式进行的。

## 注 释

- ① 参阅默茨:《护教学》,载《世界报》;《论作为神学学科的基本神学的历史》,参见维尔泰(B. Welte):《追踪永恒者》(Freiburg 1965);此外,新教神学方面的埃伯林的著作,参见第一章注⑫。
- ② 在这种论战神学的论战中,论题既非基督信仰的基础,也不是基督学,更不是三位一体说,而是教会。因此,第一基本神学教科书并非从本然意义上作为系统学,而是作为教会法学的分支,这并非偶然。它讨论的是教会;众所周知,它的作者是柏拉明。\* 柏拉明(Robert Bellarmin, 1542-1621),意大利耶稣会士,圣者。——译者注
- ③ 请特别参阅盖泽曼(J. R. Geiselman)的有关论文;另外参阅:弗里斯(H. Fries)/施威格(G. Schwaiger)合编:《德国十九世纪天主教神学》,卷二(München 1973)。
- ④ 例如杜宾根学派(Drey)便在某种程度上依赖施莱马赫尔(Schleiermacher)并有意识地谋求与他的“哲学神学”——它无非是“神学之基础科学”——进行对话。参阅施塔尔德(R. Stalder):《施莱马赫尔神学概论》,卷一(Wiesbaden 1969)。
- ⑤ 请特别参阅:马特(R. Mate):《无神论——一个政治问题》(Salamanca 1973)。
- ⑥ 这一点在我即将出版的《基督徒的信仰》一书中,除了就本书论题范围(第二章)中所论及的基督信仰内容以外,还就整个基督信仰进行了讨论。
- ⑦ 参阅(侧重点各不相同的)基本神学论文,尤其索恩根(G. Söhngen)、维尔特(B. Welte)和弗里斯(H. Fries)的论著。
- ⑧ 在这里不可忽视,拉纳始终同时坚持古典护教学之合法功能及其理性——历史性的论证。关于对拉纳先验神学的分析讨论,见本书本编第四章以及中编第九章。
- ⑨ 针对这个普世教会方向为文者,主要是弗里斯(H. Fries)。自现代以来,便产生种种关于新教基本神学的考虑和尝试,这并非偶然。参



阅读①援引的埃伯林的著作以及约斯特(W. Jost)的《基本神学》(Stuttgart 1974)。

- ⑩ 参阅默茨、莫尔特曼、欧尔穆勒(Metz/Moltmann/Oelmüller):《启蒙运动过程中的教会》(Mainz/München 1970)关于形而上学理性的危机,参阅本书第三章。
- ⑪ 在《信仰中的世界理解——论当今世界世俗性中的基督教倾向》,载《精神与生活》(“Geist und Leben”35,1962),165-184页一文中,我首次阐发了这个观点。另请参阅《论此世神学》,11-45页。拉纳、弗里斯和施莱特(H. R. Schlette)的神学和宗教哲学著作中也表现了类似看法。
- ⑫ 戈加尔顿(F. Gogarten)在他的《近代的灾难和希望——作为神学论题的世俗化》(Stuttgart 1958)一书中根据宗教改革运动之对律法与福音的区别,阐发了这种世俗化命题,并提出应将世俗化和世俗主义(Säkularismus)区分开来,这一点为人们所广泛引用。参阅考克斯(H. Cox)继戈加尔顿和朋霍费尔之后所阐发的世俗化命题,这尤其表现在《没有上帝的城市》(Stuttgart 1969)一书中。
- ⑬ 本来便不难理解,在世俗化命题优先的情况下,为什么“世俗神学”比批判形式的政治神学更易于为某种教会观念所接受,因为在与前者相联系的情况下,有可能使教会进行往往是暗自渴求的脱离社会的逃亡并将信仰建立在容易进行辩护的隔离区内,而不致受到已经具有世俗性的世界的游说的影响。但是,环境与职司的“纯洁性”,却并非基督教的,甚至圣经的范畴。从圣经上看,它毋宁说是“彼拉多范畴”:一种抚慰范畴。
- ⑭ 在伦多尔夫(T. Rendtorff)的所谓基督教论中,可以见到这种神学论证上最精致的世俗化命题形式。
- ⑮ 下面第三章将对此作更加详尽的表述。
- ⑯ 参阅亨斯巴赫(F. Hengsbach)所编“教会和解放”学界的文集——即论战文集。

### 三、政治性的主体神学： 对市民宗教的神学批判

启蒙运动远远不是当代神学的对立极，或者甚至是可怕的对手。它在当代神学中获得了一项被认可而同时又模糊和难以洞察的居留权。这并非绝对地意味着，启蒙运动所有有关神学和教会批判的问题，现在已经为人所理解，更谈不上得到了认真听取；这也不是说，它在当今神学中已经成为一个得力的讨论对手。许多为启蒙运动所怀疑的问题仍然有待神学去研究。但是，启蒙运动和现代思想却以其形式原则，即“主体”原则，而存在于当今神学之中，即存在于各个教派和各种神学观念之中。目前，即便神学也自认为可以在这一原则中找到自己的依据。因此，神学试图远远追溯到启蒙运动之前——不论是经由宗教改革运动，还是经由中世纪神学——恢复现代“主体”的原貌，使之再现为“宗教的主体”。由此可以看到，“主体”在神学中的抽象统治地位，并没有因此而变得更加清楚。

难以辨认清楚者，是“主体”之抽象影响，即在启蒙运动自身之中便已存在的关于“人”及其“理性”、“自主性”、“自由”等等的谈论。事实上，在这里从未存在过对在“人”身上、在“主体”之中曾主张和辩护过的具体主体之真正的和批判性的清楚认识，也就是说，从未存在过对发挥强烈影响的社会现实的清楚认识。

研究问题不可以无主体,不可以离开其社会和政治背景,这是在对宗教和意识形态批判的讨论中所达到的认识。这是一直所要求的“对启蒙运动启蒙”<sup>①</sup>的一个因素,没有这样一种启蒙,不论近代思想,还是接受近代思想者都不会保持理性,最终主体也不可能保持其为主体。

当今神学认为,启蒙运动和现代一般可以作为纯理论性的反思过程,在无主体的情况下加以克服和吸收。首先应从这个角度对当今神学发问,它以抽象概念“人”、“生存”、“位格”、“主体”等究竟指的是哪些具体的社会主体;它是否知道,假如它将现代的主体(它并没有考虑,这个主体之社会载体有时是很成问题的)作为宗教主体而为之辩护会发生什么事情。

让我们简略说明下文将(主要与第二章相比)详细加以讨论的问题:这毕竟并非哥白尼式震动,将神学和教会推入深重危机之中,虽然那也是一场危机,但是一场被认识,而且最终被克服了的危机。也就是说,从根本上讲它已不再是危机。而这场对神学和教会的真正危机并没有从实际上被把握住,更谈不上被克服,因而继续存在着:这场危机表现在一代新人——市民(*der Bürger*)——脱颖而出,并在各个层面上发挥影响;表现在市民及其对教会的一种可以说有保留的劳动分工性的关系。市民集中表现在启蒙运动中,他是“主体”中之主体,他隐身于现代“成年的”、“自主的”、“理性的”人的背后<sup>②</sup>。他最终也是人们几乎作为市民生活庆典的纹饰和背景,而私自无偿(*privatissime et gratis*)使用的那种“宗教”(这将作进一步表述)的创造者,这种“宗教”早已广为流行,哪怕是在正常的基督信仰中。自认为必须将现代主体不加批判地作为宗教主体而为之辩护的神学,最终无非是这种市民宗教或者市

民的这种宗教的迟到的反射。这种宗教绝不应因如此过分自我渲染而受到轻视。应该解释的只是下述论断的涵义：宗教在这里不再属于，而是参与主体同一性之社会结构。

下面将设法就这一点从神学上进一步澄清启蒙运动及其后果，不是以一种自以为是的方式，尤其我们德国人自认为可以以这种态度克服启蒙运动那个时代——这在事实上是政治上的复辟，而在精神上则退守过时的、前现代的意识阶段<sup>③</sup>——，而是以一种对启蒙运动及其主体市民进行神学启蒙的形式。应该强调的是，市民并非从本原上便在神学上有问题而需要加以批判。他的问题和值得批判之点在于，他的绝对化和精致的自我维护方式，——正如任何解放过程，最终都在它渐次演变为无意识的和机械的自我辩护行为时而中断那样。启蒙运动的辩证法也说明了这一点。

可见，问题应重新与启蒙运动联系起来。然而，这并非为了更详尽、更富于批判性地描述神学或教会之护教的反弹，而是为了能够更精确地把握住由于启蒙运动和市民，更清楚地说：由于启蒙运动的渐次消失而存在于市民之中的危机本身，尤其就神学和教会方面而言。

为此，将描述和从神学上探讨启蒙运动所带来的危机的基本因素：1. 私人化、2. 传统的丧失、3. 权威的丧失、4. 理性被归结为理性状态、5. 宗教被归结为私人宗教心理。最后将概述对政治性的主体神学所得出的最初几个结论。

## 1. 私人化

私人化过程应作为启蒙运动之首要和关键性的危机因

素加以对待，其根源也许在教会与国家之间的冲突之中，这场冲突开端于中世纪晚期，后来，尤其在教派战争和教派分裂时代趋于激化。两大分裂而又并立的教派并未成为私人宗教，这完全是它们所处的那个时代的社会生活的高贵表达。这场冲突在那些无法强制性地达到宗教和教派一体化的地区，尤其不可能使国家的政治统一建立在宗教基础之上。从这层意义上说，国家本身必须——为了确保它继续生存的机会和为了能够胜任作为建立统一和维护和平的机构的使命——使自已从宗教影响之下解放出来。这便是——在私人化后来作为启蒙运动的全面过程开始之前——所谓“家庭自制的”基督教私人化<sup>④</sup>。

如果不想对私人化之真正启蒙性质提出疑问（在启蒙运动中完成的公与私的差别，毕竟属于任何一种人类社会的基本前提），在这里应立即考察在我们看来是进一步探求此一私人化的主体问题。

市民的生活形式可以为“私人性”这一概念所涵盖。市民知道他们不再为无所不包的传统，更不会为宗教的传统有所担当。从许多方面看，他们的形成是一场经济和政治斗争的结果，这场斗争所反对的恰恰是那些为宗教所神圣化了的社会体制和经济制度，即封建主义和极权主义。市民认识到，他们所遵从的是一个支持和调节一切社会关系的新原则：交换原则。生产、流通和消费都由这一原则确定。一切其他曾经影响社会性质和并非直接有助于此一市民交换社会运作的价值，愈来愈退居于次要地位而进入私人领域，即进入个体自由的领域之内。

从经济上看，市民的财产奠定和确保了他支配财物、劳



务、技术过程等的自主地位。由此不仅在政治上产生自决和自治的要求,而且也造成了公私分开的难题。宗教成为人们根据文化上的需求和实用性标准而加以“利用”的“私事”,人们为了要成为主体,本来是不(再)需要这类东西的。

宗教不再是原初需求的表现。帕斯卡尔(B. Pascal)曾预见到这一代新人的上升,并对之进行了激烈的抵抗。并非由于这些人找到了不同于基督教迄今为止所提供给他们的方法的另一种方法,而是由于他们对此根本没有,甚至根本不去探求一种确定信念,这使帕斯卡尔觉得他们是无法理解的,这个尚未为帕斯卡尔所认识,这个刚刚出现的市民主体在他看来便是他所谓之“怪异者”<sup>⑤</sup>。

因此,在这里应立即纠正一种并不罕见的神学上的错误论断:宗教改革运动似乎就是现代市民及其“私人”原则的开端。我认为,路德恰恰不是承载和影响启蒙运动进程的市民;他所提出的探求救恩确定信念(Heilsgewißheit)的问题,完全不同于市民提出的问题。在宗教改革运动中也许出现了一个前市民的主体,但它肯定不具有导致教会和基督信仰危机的市民—私人性的主体品格。所以,对后者不应不假思索地便匆忙赋予神学殊荣。

## 2. 传统危机

上文已经论及的因启蒙运动而使传统陷于其中的危机,有其非常重要的和合法的方面。启蒙运动恰恰是:人在其对抗传统的直接束缚的自由中,最终成为实践的过程。



传统在启蒙运动中丧失了它决定行为和指导生活的力量,它成为历史认识的对象,这就是说,最终成为满足启蒙理性之资料和信息需求的资料库。在“历史主义”一词中,这种对历史和传统进行的技术性处理,得到其科学表述。在作为传统之媒介的历史理性中,已经不可能解释义务和准则,因为历史认识是使历史相对化,是使历史失去其重要性的一种手段。后果便是,在本原与当前为历史所中介的宗教要求之间、尤其与基督宗教要求之间出现了“一条可怕的鸿沟”(莱辛)<sup>⑥</sup>。

莱辛特别注意到,传统丧失了指导行为的力量,丧失了决定行为弃取的力量,对这种情况,人们的确可以从神学内部加以研究。从克尔凯戈尔(S. Kierkegaard)开始,中经巴特(K. Barth)的悖论神学(Paradoxtheologie),一直到生存论的或者先验的诠释学的代表人物,神学一直都在进行这方面的尝试。然而,为了从神学上解决我们所讨论的这个问题(在诠释学中,神学一再证明了自己的软弱无力),必须不断作出新的、更大胆的努力,这个事实有着更为深刻的理由:莱辛所提出的难题之所以一直具有新意,只是因为它根本不可能从纯神学上加以把握和解决。毋宁说,它迫使教会和神学去剖析历史理性的主体,即去剖析市民社会。

启蒙运动所提出的尖刻的传统批判,只能从一代新人的产生,从市民以及受其影响的交换社会的产生这个视角才有可能得到真正理解,即将它理解为对不具备交换价值者的威胁<sup>⑦</sup>。

市民所具有的危险在于,将一切不听命于冷漠运算的理性和不屈从于市场法则,即利润和成功法则的东西全委诸个人的私人爱好和不受约束的行为的裁定<sup>⑧</sup>。正如市民将宗教

变成他私人求助的服务性宗教那样,他也使传统成为他私人应用的价值。文化工业这个词所表达的便是这个滥觞于启蒙运动的过程。

虽然市民通常被认为爱历史、热衷于传统,并从这个意义上说具有保守倾向;然而,假如本文所作的分析尝试是正确的,而且,有理由认为这是一个市民主体返归自我的过程,那么便必定会以怀疑的目光看待这一流行的先入之见,至少必须以下述理由对之进行纠正:市民只是在某种非常有限的、局部性的和私人至上的意义上是保守的,因为他最终将使一切,包括臆断的他对传统的爱和对所有既往者的偏爱,都服从交换的游戏规则。这一点应使在这一方面恰恰认为市民为可信赖者的教会认真加以思考。这种无视传统的实质,也许在对死者的关系上表现得最为清楚。对于死者,不存在任何交换关系,不存在“do ut des”(“我给你为了你给我”)。对死者所怀有的哀伤的爱,无法归入一种纯交换和需求社会的价值关系中的爱的(按照克尔凯戈尔的说法:唯一)形式之中。这是克尔凯戈尔批判当时市民基督教的本意。因此,与死者的意义团契愈来愈退居于次要地位;这种共性受到干扰,失去重要性并逐渐私人化。某些没有相应交换价值、人们为之真正一无所得的“徒劳的”传统行为,诸如友善、感激、对死者的关注、哀悼等等,日益失去其社会力量和社会价值。在现有的社会主义社会中,也并没有真正实践一种共同一致的新型的人之在(Menschsein),而是市民社会及其内在矛盾被永恒化了,其表征在我看来便是下述事实:即便在那里,人们也被置于不许哀悼和忧伤的禁令之下,这些禁令从未公开颁布,但恰恰因此而更加强烈地具有社会绝罚的意味。

对这种论断,人们往往持一种天真的(而又错误的)态度,他们认为,现代传统概念之根远在宗教改革运动之中;甚至认为,启蒙运动的传统批判在路德的批判中已露端倪。虽然重新把握圣经在路德思想中已经成为对教会和神学传统的批判,但批判的前提却是,传统包含着规范基督徒生活和行为的力量。依据圣经的作法本身,最终便是依据某种完全确定的传统。

可见,传统只是自启蒙运动以来,自市民社会上升以来,才有一个明显消失着的此在,而且从根本上仍然属于宗教。因此,神学必然有兴趣超越市民主体之无历史状态,并从这层意义上超越启蒙运动。

最先作为解放进程而预示着来临和开始的东西,摆脱在其中尚未表露出新的自由向往的莫名力量,和传统之莫名压力的过程,其背面便已包含着一种极度的危险,这不仅威胁着传统宗教的存在和同一,而且也危及人及其主体之在自身的直观同一。

不论在启蒙运动中开始的对传统的批判性考察,多么言之有据、合法和绝对必要,这个过程(假如我们将它一直追踪到当前)仍然使人不得不认为,回忆不仅是(缓慢地自行瓦解为客观性的)对象,而且一直是试图辨明其批判旨趣和方向的批判意识本身之内在因素。这一点将进一步加以说明<sup>⑥</sup>。

### 3. 权威危机

权威与传统一起陷入危机:这是不可能从理性衍生的权

威。康德在他 1784 年发表的著名论文《对“什么是启蒙”的答覆》中下了一个经典性定义：“启蒙就是人走出他自己造成的未成年状态。未成年状态即在缺乏他人指引的情况下，没有能力使用他自己的理智。既然未成年的原因，并非在于缺乏理智的决断和勇气，这种未成年状态便是自己造成的。”关于启蒙的这个定义的批判矛头，显然是指向不受任何检验、不受任何关于其合法性的疑问的权威所进行的监护。这种权威与启蒙的平等原则是对立的；它必然会被怀疑在不停地制造，或者重复制造不平等和未成年状态。

宗教—教会权威所受到的启蒙运动这一自发批判的伤害尤甚。而且，顽固坚持一种不再具有普遍说服力并丧失其社会可信性的权威这种做法很容易带有强迫、专断的性质，因而必将招致更激烈的批判<sup>⑩</sup>。

在这一方面，教会和神学总想试图以纯理论论证的方法，反驳对宗教权威的批判，但其前提却是保存教会中经常有的专断和神学中的裁决。这时它们大都忽视了一种情况，即在启蒙运动的权威批判背后，隐蔽着市民主体、市民社会。假如神学要卓有成效地反驳启蒙运动的权威批判，便必须全面考察其固有特点。

在恪守市民交换原则的情况下，也就是说，为了交换社会的顺利运作，至少从倾向性上看，应以对手之间的平等为前提。在这种情况下，作为不平等和隶属关系原则的权威，自然失去了社会可信性。它被视为封建社会及其宗法等级结构的残余，市民正是由于对抗这种结构而成功地确立自己的地位的。权威中所保留下来，而又可能为市民理性所敬重的东西，是权限、即作为认识形式的权威<sup>⑪</sup>。

在权威逐渐演变为(冷漠运算的、善于权衡利害的)理性的过程中,消失着的却不仅是封建的权威残余,也不仅是权威所具有的专断性,而且还有——正如传统那样——解救性,因为权威与传统是不可分割的。可以说,权威是传统的重心,权威就是传统必然为之被回忆和受到指控的固执性和急迫性。但是,只要传统参与奠立批判理性,那么理性便总是带有权威的某些特征。缺乏这些特征,理性便不可能具有解放性。

在市民社会中,受到威胁的是作为批判—解放理性之前提和内在因素的权威,在肯定这种权威的过程中,人也在肯定着他自己的主体之在,以及能成为他者的主体之在。这便是提出要求的自由和正义权威,这便是通过指控实现其要求的受难权威。这种权威永远不会有过高的交换价值。所以,它在冷漠运算的理性法庭之前,几乎不再被认为是什么权威。

这种应从神学上为之辩护的权威,这种从意识形态批判上恰恰不再可能解释为认识之异化形式的权威,正在陷入危机;而且,此一危机——如果宗教主体理所当然地解体而成为现代主体,这就是说,它证明自己对自己对市民幻想所具有的局限性游说,没有抵御能力的话——便会导致宗教主体本身的危机。

在这里还应提及的是对教会—宗教权威所得出的几点结论,这虽然更加偏离正题,但与上文关于启蒙运动之权威批判的论述并不乏内在关联。我认为,今天教会权威的问题首先在于,教会权威在它不具有专断性特征的地方,便表现出市民所容许和所造成的权威形式的特征,而后者对宗教的危害尤甚。这种特征便是例行公事、官僚体制;权威表现为无人接近、行政程序繁冗的机构;权威表现为没有社会根基的真理管理机构。



教会权威不可能完全避免这类危险。然而，它也不可以消溶于权威的这类表现形式之中。因此，在教会的权威实践中，必须形成某种启蒙运动曾经完全合理要求过的东西：由权限所构成的权威。这种权威并不是由市民社会中占主导地位的法律或者行政权限构成的；也不是简单地由以悄然取消认识中的权威为前提的认识权限构成的（这也许正是市民自由神学的伪启蒙运动准则！）。这是由宗教权限构成的权威。只要它证明自己**具有权限**，它便在效法合法的启蒙运动；然而，只要它证明自己不仅具有功能性，而且具有宗教性，那么它至少在开始时便克服了权威因启蒙运动和市民而最终陷入其中的可怕危机<sup>②</sup>。

这种由宗教权限构成的权威可能成为一种在当今市民社会中具有批判—解放性的权威。因为政治—社会生活愈是接近高度综合性的行政机构模式，一切重要实施进行得愈是富于结构主义性质、愈是具有无主体的不具名性质，最终各种责任关系愈是趋于消失，那么，一种新的、更多建立于权威之在、更少建立于权威占有之上的权威的重要性便愈是增长。它在某些情况下也许是某些重要地点之一，在这些地方，提出绝对要求的自由与正义权威，和通过指控实现其要求的受难权威，有可能持久地被表述出来，并为众多人所听知；在这些地方，启蒙的理性有可能得到挽救而免受愚蠢和群体蒙蔽的侵害。

#### 4. (形而上的)理性危机

启蒙运动创造了犹如一种新的一致共同体(Konsensge-



meinschaft)之类的东西,其基石已不再是形而上的理性。后者是对封建社会之黯哑的、未经详尽考察的一致基础(Konsensgrundlage)。从这个意义上看,启蒙运动之成为对经典形而上学的批判,完全是顺理成章的。

固然,宗教改革运动也曾进行过形而上学批判,即批判作为经院学的形而上学。不过,这种批判是在一种彻底基督教的一致共同体土壤上进行的,而理性之社会分化过程——这便是启蒙运动意义上的形而上学批判——则尚未开始。

在启蒙运动中开始的,同时以“理性”、“主体”和“实践”为依据的做法,预示着一个新的过程:(开始)不再从无主体的角度理解理性,不再与其实践层面割裂开来。以往对“理性”的形而上用法,掩盖了理性的社会与政治处境问题,而现在则在澄清这类抽象的理性用法的背景,这就是说,揭示形而上的理性之被滥用,而为某种躲在幕后并作为整个社会的主体运作的权力服务的状况。具体地说就是,揭示一般理性一方面为教会,另一方面又为政治统治所收纳的情况。

根据康德关于“启蒙”的定义,达到成年是指那些拥有“在一切方面公开使用其理性”的自由的人。康德的这种思想(下文将进一步详细论述)具有原初性道德呼吁性质。它并非呼吁创造自由之新的社会条件,而是面向现存者:即面向那些已经(潜在地,部分则公开地)具有达到成年的社会力量的人,只需要提醒他们将这种力量释放出来:“懒惰和怯懦是造成一大部分人在天性已经脱离外来引导之后,却依然终生未达到成年的原因;这也是使另一些人如此轻而易举地自命为他们的监护者的原因。保持未成年状态甚至是很惬意的。”(康德)在这里,应该达到成年并非整个未成年的人类,而是指一个完全确

定的、真正甘心处于“懒惰”、“怯懦”、“惬意”的危险之中的主体，即市民，他们缺乏道德力量，缺乏运用自己的理智，在政治上成为他们在社会中和经济上已经达到的东西之道德力量。

固然，启蒙的激情完全在于使一切人成为使用理性的成年主体：毫无差别地宣扬着知识与更丰富的知识，教养与更高的教养；百科全书出现了；“人类的教育”（莱辛）恰恰可以被认为是启蒙的纲领。但是，启蒙的语言却掩饰不了下述事实：它的目的最终是使市民上升为政治理性的载体。启蒙运动所提出的成年状态，指的恰恰并非无资产者、乡下人、农民的成年状态，这些人在人们编纂浩繁的百科全书的时代几乎全是文盲。所以，主张批判形而上的理性者，以激越言词奢谈“成年”和“主体”，最终只是一群新的精英，是一个新的贵族阶层，这就是说，正如在方位颠倒的镜子中所看到的那样，他们正是他们所反对的东西。

这一群市民精英们的特征，也渗入了所谓经过启蒙洗礼的理性本身，及其关于实践和主体的概念之中。在这种理性的逻辑中，实践不是从根本上发展为解放实践，而是成为统治实践——在这里，不再是统治之旧的直接涵义，而是对自然的统治：即服务于市场利益。

所以，在反映于启蒙运动之中，并达到觉醒的市民社会里，一种在控制自然方面有效地支持着主体的理性，是一个普遍的论题；也就是说，这是一种技术理性，它在其最初的干预中，便将一切都物化了，即使之符合市场要求，并能够带来利润。神学在接受这类思想时却忘记了这一点，它只是抽象地运用“理性”、“主体”和“实践”，而没有同时反思这些概念中所表达的市民交换和利润社会，最终便可能意味着：暗自地、不为

人所察觉地给予市民那种开始时曾出于更合理的本能而拒绝给予他们的神学的、宗教的和教会的荣誉，这帮助他们为自己作迟到的辩解。

## 5. 危机中的宗教

凡是宗教和形而上学互相制约的地方，启蒙运动所开始的对形而上学理性的批判，必然会变成对宗教的批判；如果形而上学的无主体理性，在启蒙运动的光芒中丧失其（政治上的）清白，那么，利用这种抽象理性，以便使其一揽子要求合法化的宗教，便陷入受怀疑的境地。在启蒙运动中，最初在完全另一种标题（传统批判、权威批判）之下进行的宗教批判，其深刻的根源便在这里。

可见，在启蒙运动中，宗教批判从一开始便是意识形态批判，这一点在法国启蒙运动中比在德国启蒙运动中表现得更加清楚。例如，“无神论者”将宗教归结为一种自私自利的“教士骗术”；又如，伏尔泰一方面自己本人鄙弃宗教，另一方面却又由于其有益于社会的功能——作为社会现状的稳定因素以及有利于维护私有财产制度——而倡导宗教<sup>③</sup>。

启蒙运动不仅在意识形态批判的意义上是发育不全的宗教批判，而且它还构成了关于宗教的肯定概念。不过，这个概念已经不同于基督教中的实证宗教概念。前者的形成也并没有得益于宗教改革运动的宗教批判！毋宁说，启蒙运动的宗教（以其批判而远离启示思想）是“自然宗教”、是理性宗教。这种“自然宗教”最初被强调为符合一切人的、从人类历史上可以

取得合法依据的，亦即“合理性的”宗教。这些强调提法为某些自由神学所接受。在这类神学中，关于宗教的论述（目前仍然如此）更加一般，要么将宗教说成是绝对依附性的情感（施莱尔马赫），要么视之为神圣不可测及的此在深层的表现（蒂利希）。

然而，启蒙运动的宗教概念中的这种一般性内涵却带有欺骗性：正如启蒙了的理性本身那样，自诩为一切人的自然宗教或理性宗教也是精英性质的。它事实上属于作为理性之主体的启蒙运动的一代新人，即市民。因此，它是极端私人化的，适于市民家用的宗教，它是一种情感和内在性宗教。从这种宗教不会产生任何危险、任何反抗、任何抗议，从而危及市民交换和成功社会中通用的关于现实、内涵、真理等等的定义。它提高在没有它的参与下已经通用的东西。

可见，自然宗教概念绝不是清白而中立的，也并非没有历史斑痕。它像市民主体本身那样，极少中立性。因此，无论对圣经宗教的，还是对非圣经宗教的自我经验和自我证明，它都表现得过分封闭。作为表达诸宗教之相遇和争论的种属概念，自然宗教实际上几乎没有用处。

在这里表露出在“辩证神学”（尤其巴特和更加激进的朋霍费尔）的宗教批判中所包含的真理因素。虽然出于某些理由，我觉得他们将信仰和宗教区分开来的做法有问题，但这种作法却（这也许违背其本意）挽救了它在其术语中所混淆了的宗教概念；它首先认识到了宗教的过分市民性质，并使人警惕基督教因可能开始解体和进入宗教之自由化衰颓阶段（这正是启蒙运动和市民所经历过的一个阶段）而陷入危险<sup>①</sup>。在只承认基督教之“自然性”和“合理性”的当今神学中，至少在德

国似乎与市民宗教高度同一的当今教会中,某些迹象表明,这一解体过程已经开始<sup>⑮</sup>。

## 6. 政治性的主体神学之必然性

启蒙过程可以概括地被理解为宗教之私人化和市民化过程,对启蒙过程的这一评价被融入作为政治性的主体神学的实践的基本神学的宗旨和构想之中。政治性的主体神学强调,不可以抽象地接受或者甚至继承启蒙,不可以不加批判地将“主体”、“生存”、“位格”作为现代及其私人化过程的结果纳入神学。市民—私人性作为近代启蒙运动过程的结果,恰恰不同于具有重要宗教和神学内容的主体(生存、位格)。在这里毋宁说是政治神学所描述和为之提起指控的伫立上帝面前的主体之在的衰颓、退化,政治神学将此一主体之在,描绘为一切人之共同一致的主体之在,而这种共同一致只有当宗教不再是事后参与主体的社会构成的时候,才有可能实现。

当然,如果要借助私人性和公众性、内在和外在外、理论和实践、神秘性和政治性的直接对立来解释政治性的主体神学,而且或多或少以恩赐者的身份使公众、外在、实践、政治领域隶属于自己名下,这便是一种误解;因为这种区别本身已经是政治神学所试图对之形成一种批判意识的启蒙过程之结果。取消这种批判,神学将继续贩卖无主体的理念和内容,或者——其结果完全一样——以一种非常一般而又精炼的关于“主体”或者“现代主体”的议论掩饰所有那些从具体的具有社会差别之现代主体史产生的、触及基督教同一性神经的矛盾。



这样一来,它几乎不会以批判的敏感注意到:在当前情况下,市民主体(表现于启蒙运动之中的基督教同一性危机的根源)正在作为“本真”宗教性主体而受到辩护。

对市民宗教的这种神学上的批判——这一点在本章已加以强调,在下面应给予系统表述——绝不会导致对个体,甚至对市民个体的抽象否定。它只是从批判的角度提出怀疑,市民个体性原则**独自**是否有能力履行宗教所担负的使命:维护一切人的共同一致的主体之在、反抗暴力压迫、反对以强制性的群体化和怀着结构化的仇恨扭曲共同一致性。神学对市民宗教的这种批判,目的也绝不在于抽象地贬低市民的价值<sup>⑥</sup>。它只是从批判的角度提出怀疑,这类价值**单独**以市民原则是否有可能作为人类的价值而得到挽救和辩护<sup>⑦</sup>。

### 注 释

- ① 关于这点,克莱斯特(Kleist)曾称之为“第二次从认识之树上采食”(见《论木偶戏》一文)。
- ② 关于对启蒙运动的这种解释,参阅戈尔德曼(L. Goldmann):《基督教市民与启蒙运动》(Neuwied 1968)。
- ③ 关于“德国思想”与启蒙运动的特殊困难(区别于启蒙运动在英国实用主义、法国实证主义和社会主义中的表现形式),参阅皮希特(G. Picht)和萧尔德(K. Scholder)的有关著作。
- ④ 参阅博肯佛德(E. W. Böckenförde):《教会使命与政治决断》(Freiburg 1973)。
- ⑤ 参阅格鲁瑟森(L. H. Groothuysen)的文章,载谢龙(D. Schelling)编:《市民制与基督宗教》(München 1975),17页。
- ⑥ 这里所针对的神学基本论题,在莱辛(G. E. Lessing)的《论精神与力量的证明》(1777)一文中,有着经典性的表述。在这里还有那个广

为援引的名句：“偶然性历史真理，绝不可能成为对必然性理性真理的证明。”

- ⑦ 参阅霍克海默(M. Horkheimer)和阿多尔诺(Th. W. Adorno):《启蒙的辩证法》(Nijmegen 1944 中译本,重庆出版社 1990)。
- ⑧ 阿多尔诺说:“传统本质上是封建性的。”松巴特(W. Sombart)完全持同一观点,称封建经济是“传统主义的”。科泽莱克(R. Kosellek)在他的文章中指出,传统,乃至历史在后封建的资产阶级社会,尤其在工业社会的发展进程中逐渐失去可信性,甚至完全丧失它作为当代范例的品格。参阅本书第十一章。
- ⑨ 请着重参阅第五和第十一章。
- ⑩ 接受这样一种几乎是赤裸裸的权威要求,这种做法本身便带有盲目决断的特点,即带有裁决特点。因此,信仰神学自启蒙运动以来愈来愈明显地成为决断神学,成为将信仰解释为“跳跃”的神学,这也就毫不为怪了。在这一点上,悖论神学、生存神学和位格神学是一致的。
- ⑪ 在这里如果试图将宗教改革运动的权威批判,理解为“启蒙运动”的特征,便会再次误入歧途;因为路德的冲突恰恰(还)不是权威与认识之间的冲突,而只是权威与权威之间的一种冲突:“作为一个基督徒的自由”之发展依据是圣经所具有的不容争议的权威。
- ⑫ 在这里,绝不应将权威和魅力(Charisma)混为一谈。但是,应反对那种寻常的、可以被视为合法形式的职务与魅力之互相分离。好像不会存在权威本身的魅力这类东西似的!当然,教会权威在私人涵义上证明其宗教性,证明其“虔诚”,这还不足以说明上述问题。毋宁说,恰恰是它的权威可能具有魅力性质、具有宗教性质。关于见证权威(Zeugnisautorität)这个概念,参阅默茨:《启蒙运动进程中的教会》,79页。
- ⑬ 伏尔泰在他的《哲学辞典》的“宗教”条下写道,对地狱苦难和上帝的信仰,应当说在政治功能上是完全有益的东西。是的,甚至是维护私有财产制度和行使当时已经合法化的统治所不可缺少

的。——这是为在马克思主义中掉转伏尔泰这个立场的批判方向而迈出的一小步,但却是坚定的一步。

- ⑭ 因此,在朋霍费尔“无宗教性的基督教”的主张中,可能预示着后资产阶级的基督“宗教”之兴起。参阅皮特斯(T. R. Peters):《朋霍费尔神学中的政治因素》(Mainz/München 1976),79 ff. 195 ff.
- ⑮ 参阅第八章诸论题。
- ⑯ 在我看来,法兰克福学派的代表人物霍克海默和阿多尔诺的《启蒙的辩证法》似乎便是这种情况。参阅第四章注④。
- ⑰ 我认为,只有当现实的基本价值讨论不再排除本章和下面第四章所阐发的问题提法的时候,这种讨论才有可能在德国从神学方面以论证性的区别和定位力量进行下去。

## 四、作为实践的基本神学的政治神学之构想

每一种新神学对许多人似乎都不是神学。它有一个是否合法的问题。新政治神学过去和现在也有这个问题<sup>①</sup>。可以作为神学的合法性和真实性之标准（用为此而加以改造的本亚明〔W. Benjamin〕的一句来说）是：一种政治神学的政治倾向，只有当它的神学倾向正确的时候才会正确，而非相反。因为没有任何神学（只要它不自甘于迷误和自我欺骗）可以自认为是政治上清白的，或者无倾向性的。所以，一种始终遵从此一标准并将之推荐给一切神学的政治神学所揭露和反对的，自然也是那种在神学和教会实践中最有影响的偏见，这种偏见认为，只有当神学思想表露出一种政治上或多或少偏右的，至少（在通常意义上）保守的倾向时，它才是“正确的”。

本章将政治神学解释和阐发为实践的基本神学。实践的基本神学所要阐述的是基督教的基本问题，这就是在第一章中作为当代神学由之出发的处境；在第二章中通过历史的系统反思作为论题的预先规定而加论述的那些问题；在第三章中，已在具体运用这种实践的基本神学批判：对市民宗教的神学批判、对（至少在神学圈子内）一再默认市民主体和宗教主

体之同一的行为的批判。

本章是论证的核心,将描述这一构想的神学内涵,以及它与以往政治神学思考<sup>②</sup>相比,所具有的显著差别和重大修正。“实践”和“主体”是实践的基本神学的主导概念。因此,首先应加以解释的是关于“实践优先”,或者关于一切神学之实践基础的讨论的内容和影响。这种实践的基本神学将作为政治性的主体神学来表述,而且其构想还应经受验证,既要在神学内的辩论中与直接的主体神学对垒,也要面对世界范围内争取所有人之“能为主体之在”的角斗。然后,将从这一构想直接推断宗教主体在为人而进行的历史性斗争中所具有的意义。最后,在〈历史与社会中的信仰〉这一标题下,提出一个由此一构想产生的具有神学内容的“信仰定义”,在这个定义中,基督徒的信仰将简洁地表述为:基督信仰之神学上的一致并非通过隐去那些使它今天“被取消”或者使它消失的社会反衬经验和反衬意见达到的。

## 1. 基督神学的实践基础: 何谓“实践优先”?

从“实践的基本神学”这一非同寻常的,对许多人而言甚至奇特的构词,人们便会注意到,理论和实践在这里并非一般的后续关系,即实践在这里并非某一预先设定的理论之实施、运用或者“具体化”。实践的基本神学反对将实践从属于理论和理念这种非辩证的作法。它从理论—实践—辩证法的意义



上强调实践本身的领悟力。从这一点看，它在“实践优先”的原则下推动着神学。<sup>③</sup>

然而，在这里是否有过分强调、至少过分合法化地、因而又是极度抽象地使用“实践”之嫌呢？或者：一种神学在“实践优先”的原则之下，不会被怀疑为非批判性的行为主义和相应的无理论性吗？但是，这里所说“理论性的”和“批判性的”又是什么意思呢？实践的基本神学的出发点至少是：那些设法以“纯理论”或者“绝对反思”论证神学的种种尝试，恰恰应当被视为是非批判性的和伪理论性的。它所根据的首先并不是外在于神学的、今天广为传布的对理论和批判的理解，根据这种理解，一切“纯理论”都处于一种无所不包的交际和行为关联之中，以致它们没有实践，根本不可能具有实践性。它所根据的是基督神学的逻各斯之基本实践质素。

#### a. 基督教神学说的逻各斯之实践质素

基督教上帝思想，从其本身看是一种实践性思想。上帝根本不可能被思，假如这种思没有激励和伤害那个设法对它思的人的直接旨趣的话。上帝之思是修正我们的直接旨趣和需求而产生的。悔改、皈依以及出走埃及，不仅是纯道德的和教育的范畴，而且也完全是思维论的范畴。所以，皈依和出走埃及的故事，并非用作一种预先设定的神学之戏剧性装饰：它属于神学本身的基本进程。上帝思想的这种实践质素，也足以说明：关于上帝的言述并非事后附加的，也不是在某种程度上为了范畴—图案式的修饰，而是在本质上，并且不容放弃地，具有回忆和叙述结构（Erinnerungsund

Erzählstruktur)\*<sup>①</sup>。

**基督论知识**<sup>②</sup>的这种基本的实践质素,表现得特别清楚。追随的实践从构成上便属于基督学说,只要这种基督论的和基督教的逻各斯最终并没有与希腊人之纯观察性的逻各斯混为一谈;对后一种逻各斯而言,基督最终只可能是“愚拙”。对任何一种基督论至关重要,必须一再地有如从未思过基督那样去思基督。任何一种基督论——为了达到其自身的真实——都从实践,即以追随的实践吸取营养。它本质上表达的是一种实践知识。从这层意义上讲,任何一种基督论都遵从实践优先原则。人们可以将之称为“基督论的辩证法”或者“追随的辩证法”。它不同于唯心主义的概念辩证法。后者表达的是两个(无主体的)思维内容的张力关系;前者则是一种理论—实践—辩证法,是一种主体—客体—辩证法:只有追随基督,基督徒才知道,他们遵从的是谁,拯救他们的是谁。在《新约》的追随故事中,已清楚地显示出这种基督论的辩证法。在这里,在讲述和训诫之间,没有相应的差别,听者似乎可以根据这种差别首先聆听耶稣讲的故事,然后再考虑,他可以为自己从中得出或不得出哪些结论。这些追随故事之中,包含有呼吁和律令;它们试图在讲述故事的过程中改变倾听着的主体,并进而使之产生追随的意向。基督论知识原初并非在概念中,而

---

\* 作者在提及记忆、回忆时用了 Erinnerung、Gedächtnis, memoria 三个词。Erinnerung 意为回忆、回想; Gedächtnis 意为记忆、记忆力; memoria 为拉丁文词,兼有前两个词的含义。因此,对 memoria,译者根据上下文有时译为回忆,有时译为记忆。在论及讲述时,作者用 Erzählen, Erzählung,前者为动名词,意为讲述,后者意为讲述,讲述的东西、故事。他还用了拉丁文词 narrativ (讲述的,讲述性的)和 Narrativität (讲述,讲述性)。作者在使用这些不同的词时似乎不太强调其含义的细微差异而更注意其修辞效果。——译者注

是借这类追随故事形成和流传的；因此，它本身，正如基督徒的一般性神学议论那样，便有一种叙述实践的(narrativ-praktisch)特征<sup>⑥</sup>。它在其实践性议论中(与神学议论本身的程度相适应)，在多大程度上是和必然是政治性的议论，这从我们下面的思考中将会得到明确的解答。

现在，至少可以明白，诸如“追随”或者“皈依”和“出走埃及”这类实践性概念，对神学之为神学的质素具有哪种结构性品格。这自然便立即产生探求在基本神学中，实践所占的地位和特殊的理论—实践关系的问题。

我在以往关于政治神学构想的思考中，是以“时间优先”为出发点的。这种优先原则以及其中所表达的理论—实践关系，正是这一神学构想的纲目性的词。就神学之基本讨论而言，这意味着：“所谓神学之诠释学上的基本论题，从根本上讲并非系统神学与历史神学、教义与历史的关系，而是理论与实践、信仰观念与社会实践的关系问题。”<sup>⑦</sup>当然，这里的“实践”概念尚未加区分，涵盖面过广，以致造成一些误解和一词多义现象。因此，这里将指出“**实践**”概念中的差异。

与在康德先验哲学（及其探求一般认识之可能性条件的问题）影响之下形成的拉纳的神学不同，关于新政治神学的最初的一些思考，更侧重遵从实践性的历史和社会哲学传统，遵从主张实践理性优先的康德哲学，和遵从马克思的理论—实践辩证法<sup>⑧</sup>。政治神学以往的出发点一直是：哲学中向实践优先原则的转折（康德、启蒙运动——马克思）应被看作是哲学上之真正哥白尼式的转折；因此，具有关键意义的便是，不求单纯地“在唯心主义的此岸”解决神学理性之结构问题，而是设法“在唯心主义的彼岸”推动神学，从而保持神学之

为神学。

康德所关注的实践，从其领悟力建构起实践理性之实践是道德实践——这一点在前几章已经较为详细地解释过了。也正是由于这个缘故，他的实践性的历史和社会哲学，首先便被表述为伦理学<sup>⑨</sup>。从此以后，便不再有哪一种批判的逻各斯不是作为伦理而具有实践性的。然而，这里仍然没有出现道德实践和社会实践之间的差别。换言之，社会实践（按前两章的论述）与在社会上已经取得权力的主体之道德实践，即与市民的道德实践是同一的。个人道德律令——在康德哲学中——取代了对社会行为的探求，并掩盖了一个事实：达到成年不仅是个体的道德努力问题，而且也是社会结构和社会关系问题。只有马克思方才说明了，个人的道德实践在社会上绝非中立性的，政治上也并不清白，因此对社会实践的“纯伦理的”解释，总与代理者相伴。这种解释谈论的是“人”，而意之所指则是在社会上已经立稳脚跟的主体。这一点在康德的“绝对律令”所涉及的领域也很清楚，在这里无需详细说明了。

正是实践概念中的这种差别，即道德实践与社会实践之间的差别，在我的政治神学的最初构想中，并没有足够清楚地加以说明。因此，康德和马克思的观点，也在极大程度上被置于同一层面之上<sup>⑩</sup>；所以，这种神学的政治内容往往具有“纯呼吁—警醒的”性质，于是便可能毫无防范地被用于各种各样的环境。

道德实践从社会上看，并不是清白的，政治上也不中立，这一认识对神学影响至为深远。所以，严肃对待神学中的实践优先问题，不仅关系到狭义的道德实践，而且也涉及社会实

践。对此,让我们再次借康德的成年假设来解释:康德可以将成年过程描述为道德使命,因为他盯住的仅是那些在社会上和经济上已经达到成年的人,这就是说,这些人已经作为社会上有权力的和被赋予权力的主体而生存着。但是,显然也有一种未成年状态,一种无权状态,和一种被压迫的生活,这种生活不单单是由那些未成年、无权和受压迫的人的道德上的软弱造成的。谁会怀疑,这种受社会制约的未成年状态,这种无权状态和被压迫之在,这种“贫困”必然会成为基督徒实践之重要对象呢?谁会否认,基督徒的实践不仅必须关注自己伫立于上帝之前的主体之在,更要关心的是,来自苦难和受压迫状态的人,也能够成为主体,也能够作为主体而生活<sup>①</sup>?

上文简洁勾勒的神学的实践质素,不仅包括道德的,同时也包括社会的实践;也就是说,对上帝之思和对基督论—末世论知识所采取的悔改、出走以及在一切方面永远追随等这些基本行为方式,完全具有社会—政治性的结构。这种认识揭示了关于“政治神学”议论的深刻涵义<sup>②</sup>。

### b. 实践性的基督教诠释学

当然,基督徒的实践作为社会实践,尚需作进一步规定。它必须以**一种实践性的基督教诠释学**的形式加以讨论——对这种**实践性的诠释学**,人们也可以审慎地名之曰**实践—辩证的诠释学**,因为——假定——它之拥有它的对象,即基督徒的实践,不单单在自身之外。

这种诠释学首先需要进一步加以界定,以便与**说明实践性的基督教其他神学**尝试区别开来:如与**普泛史诠释学**、**末世论诠释学**和**先验诠释学**区别开来。



潘能伯格(W. Pannenberg)提出的普泛史诠释学构想可谓功德无量,但它必然会受到这里所阐明的构想的质疑:他对历史之总体意义的预先把握,是否经常为那些在天启传统中被视为普遍的意义灾难(Sinnkatastrophe)者(被视为反基督教者的统治)所中断或者激励。“实践”在这里要么是第二位的、从属的,或者它因面临危险而成为一种预先设定的意义整体(Sinntotalität)\*为准则的实践。然而,历史果真如此走它的逻辑之路吗?而且,假如它“不中断地”走这条路那么它究竟(正如霍克海默有理由对此提出怀疑那样)还会完成它的人的规定性吗?

由于莫尔特曼(J. Moltmann)关于末世论的基督教实践诠释学的设想与我们的政治神学构想互相非常接近,便更应使人注意到其间的差别。尤其自《被钉十字架的上帝》这部在许多方面都非常伟大的著作出版以来,“实践”在莫尔特曼的著述中,日益成为一种在三位一体说之内,确立圣子和世界受难史的神学的修饰词。唯一能够在这种构想中避免长于假说的诺斯替的危险是实践,而实践本身却不再是这种神学的理解原则。与之相反,在基督论和救赎论<sup>③</sup>中的讲述实践性构想的种种尝试中,以及在实践的基本神学本身的设想中,倒应该宣扬这种理解。

拉纳是人们所应师从的人,哪怕在人们自认为不得不坚

---

\* 整体,在德文中为 Totalität,它的形容词为 total,意为:完全的、整体的、合一的。这两个词在本书中经常出现。所谓整体,是一种抹煞一切个性、个体、独立思想存在的整体,或者说使这一切都服从于一个整体。total 的另一个派生词 Totalitarismus,是一个政治学概念,一般译为极权主义。也许可以由此体味出 Totalität、total 的含义。本书中的这两个词,分别译为整体、整体的。译者未取“整合”、“整合的”译法以便与 Synthese(意为:诸命题或正反命题的整合、综合)的译法区别开来。——译者注

决反对他的时候。他提出的先验的基督教实践诠释学将在下面,以及在回答“先验—唯心主义的,还是讲述—实践性的基督教?”这个问题时,详加讨论。

这种基督教的实践诠释学,也可以在与外在于神学的行为理论对比的情况下,得到清楚说明。经过对后者的观察,一方面可以说,一切分析性的行为理论,甚至科学理论和语言学,概括看来都是社会理论,这种理论之所谓的自律性,来自尚未在分析性认识构想之中得到反映的社会劳动分工<sup>⑭</sup>。因此,从神学上看,它们必须在神学的历史和社会理论的框架之内加以讨论。另一方面,在我看来,这种理论模式带有非辩证性展开逻辑的特点,其理论上的地位,应在我们思考的过程中,尤其在“天启之现实性命题”中不断地从批判的角度加以探讨和限制。

所以,在这里只能提到这种实践性的辩证诠释学的几个最重要的观点,它们对下面第二和第三节也具有至关重要的意义,在这两节将说明这种实践作为共同一致的解放性实践而使一切人成为主体的特点。

(1)基督教的实践作为社会实践总具有伦理上的规定性,即便考虑到上文对于康德所作的论述。因为要求考虑道德行为之社会条件和处境的目的并非在于将道德实践简单地揭示为社会实践,并进而断然限制道德主体。对道德行为之社会从属性的考虑,对说明基督教的实践虽然是一个必要的、但却并非充足的条件<sup>⑮</sup>。从对基督教社会实践的伦理规定可以得出结论,这种实践不可能导致对个体的抽象的或者强制性的否定。对社会实践的这种恒久的道德规定,保证了使实践付诸实施的可能,以便作为对暴力的批判,以及对以暴力和仇恨逻辑

不断调节暴力强度的批判,而按照这种逻辑,暴力永远只能以暴力来加以消除。

(2)基督教的实践作为社会实践,总是为过多的历史规定所限定,这种历史规定并非占统治地位的社会整体之派生功能。回忆作为“危险性回忆”,作为颠覆与反叛,其绝对必要的诠释地点便在这里。每一个动摇着和冲破着占统治地位的可靠性的解放乌托邦,最终植根于这类回忆之中,可见,这类回忆并不单单是当前社会经济决定因素的反映与复现。不然,从哪里才能够获得对现存状况进行实际批判的旨趣和标准呢?一种严格以经济决定论进行思考的唯物主义,原本就不可能成为革命者,除非它要求物质本身成为一种自由目的论<sup>⑩</sup>。

只要“叙述”以“危险的故事”解释实践,那么,它的诠释地点便也在这里。这类危险的故事,对限制着人的行为之社会上层决定(Überdetermination)提出质问,并且反对一种“历史学”,在这种“历史学”中,从没有过的、而且任何人也不可能估计到的主体,在纯结构和体系之中消失了<sup>⑪</sup>。正是这种过多的以回忆—叙述方式传达的历史规定,方才能够保护新的实践,使它不致停留于自发状态,使它不致只是新现实的象征,而又不能开创新现实本身,使它不致因此而轻易地再次为现存体系所吸收。可见,革新的实践必然伴随着一种群体历史记忆的现实化。

(3)基督教的实践作为社会实践,始终为某种考虑到这种实践的情感质素之实践观念所引导:在这里,实践不仅作为行为(作为对自然进行征服和控制的原型),而且也作为“受难”而运作。人的实践的这类情感质素,可以被视为针对蔓延开来的麻木状态的对抗形式。属于这类质素的是悲伤——作为对

一个功利和成功者社会的悲伤和忧郁禁忌之对抗范畴；是欢乐——作为对日益无力进行毫无确定内容的喜庆活动的状态之对抗范畴。属于这方面的还有易于接受以往痛苦的一致感(Solidalität)，可以说，这是一种向后的、对死者和被战胜者的一致感<sup>18</sup>。反对社会实践之情感表达形式的极端内向化和私人化的斗争，几乎贯串于本书所有论题。在“源于受难记忆的未来”这个论题中，对社会实践的情感质素要求作了提纲挈领的表述。同时，在这里明确指出：对人类实践的情感质素的强调，并不是为了平息政治行为或者使之陷于瘫痪。它只是要将实践从其完全恪守一种人类学模式的情况中解放出来；按照这种模式，人片面地被设想为对自然的统治主体，人的历史被设想为非辩证的进步和成功者的历史；结局总是使人复归自然，使人停止其作为主体的活动，因为行使对自然的统治，最终是借助一种其本身遵从无历史的自然过程的知识与行为模式完成的<sup>19</sup>。

显然，“回忆”范畴以受难回忆的形式（与“叙述”范畴一样）在本书占有重要地位，以便从语言上认同被进步或成功者的历史体系删除了的人类受难史。同样，共同一致范畴也占有重要地位，它向追思性的共同一致感推移，成为对历史牺牲者的回忆的共同一致感。因此，这些范畴在本书的个别论证中，被用来反驳演化论或者辩证法的受难史解释，反对只从行为，而不是同时从受苦来规定主体的一切尝试<sup>20</sup>。

在关于“实践优先”的讨论中，如果这被认为是在“实践”概念中，第一次作出的说明和区分的话（在下面第二节还将进一步解释），那么，关于基督神学之实践基础的讨论，还有两个问题需要在这里特别加以说明：

### c. 神学的主体与功能问题

除了应立即详细讨论的主体与实践的关系这一原则问题之外，还有一个神学或者从事神学之合宜的、有权能的主体问题需特别给予注意。因为，实践的基本神学必须意识到：神学不是单纯地承传和提出无主体的论题，它必然有时为实践和经验所“中断”。所以，难道它没有必要提出这样一个问题：谁在哪里（即与谁一起）以谁的利益（即为谁）从事神学？在这里，仅指出教会内部的分工就能令人满意吗？仅依靠标准化的主体（教授、“专家”）和地点（大学、学院），依靠通常的交际形式（书本神学、讲座神学）和需要（教会的教学和传播任务）就够了吗<sup>②</sup>？我觉得重要的是，神学向自己提出这些问题，而不仅仅是外部（大都怀有意识形态批判的意图）强加于它的。

在这里，简单谈一下很久以前针对与这一揽子问题有关的新政治神学而提出的一个指责。这个指责过分看重“政治”这个词，它认为，政治神学所怀的企图很可疑，它想通过一种“官方神学”(Amtstheologie)从政治上监护教会中的业余学者。这种指责没有注意到(姑且不说其他方面)这种政治神学构想本来便包含着对一个新的神学主体的预先推定。这个主体从一开始便不单单是职业神学家，即所谓“官方委任的上帝专家”，他在这里被想像和被假定为合宜的代表。与政治神学的宗旨比较，官方和业余神学之间的区别可以略过不提，可以说，消除这些差异在某种程度上属于这一构想的科学理论之前提。从其宗旨上看，政治神学超越了职业神学的圈子，不论它是官方的还是民间的神学！



#### d. 在“实践优先”原则下询问真理

最后,还应谈一个非常重要的问题:什么是实践理性之优先原则下的“真理”?换言之,在实践的基本神学之内,真理问题的地位如何?在这里,真理是否绝对地从属于“实践”?“真理”是否被解释为“事关紧要”?解释上的这一改变(即:语义上的骗术!)岂不掩盖了真正发生的事,即消灭真理概念?因为一种以实践为目的的真理已不再是真理了。

就实践的基本神学而言,区分真理和事关紧要绝非任意的。然而,既然它认为无主体真理的概念偏离正题并具有危险性,那么,当真理成为关涉一切主体的紧要性时,真理和紧要性便互相接近:真理对一切主体(包括死者和败者)都是紧要的。这种真理观念如何与神学的主体观念沟通,将在下面说明。

如果从一开始便将真理理解为纯理论理性的关联物,甚至理解为绝对反思的产物,就会持有上述对实践的基本神学的疑虑。最后说不定也会对圣经传统产生疑虑。在讨论“回忆”和“讲述”这两个范畴时,将解释有关真理知识的讲述——实践的基本质素——与上帝思想的实践质素相类比<sup>②</sup>。

## 2. 争取主体的斗争:作为政治性的 主体神学之实践的基本神学

如果作为实践的基本神学的政治神学不想无主体地表述其基本实践的话,它必须使自己成为主体神学。这需要进一步解释和详尽表述,其原因一方面在于,政治神学通常都被怀疑为了突出历史和社会而过分隐匿“主体”;而另一方面,政治神

学所批判的神学又被认为是特别明显的主体神学(先验的、生存论的、位格主义的或者悖论—辩证的神学)。如果系统地详尽表述在第三章就这种政治性的主体神学所揭示的东西,究竟有哪些内容呢?

#### a. 建构主体的、构成同一的上帝思想

圣经宗教的历史,是一部一个民族和这个民族中的个别人,面对其上帝成为主体的历史<sup>23</sup>。“主体”在这里并非孤立的个别人,并非只是事后才确知自己与其他客体共存的单子(Monade)。共同一致地对抗的经验,解放地惊恐的经验,从一开始便属于宗教主体的建构,探求个别主体与其他主体关系的问题,现在尚属过分的要求,这是以后抽象的产物。因此,“普遍的共同一致”,作为政治性的主体神学的基本范畴,指的不是诸个别宗教主体事后被归属在一起,它是这些主体(在上帝面前和通过上帝)生存的形式<sup>24</sup>。

旧约和新约的信仰故事,并没有附加于已经确立其主体之在的人类,它们不是上层建筑或者高贵的附加物。它们是人的主体之在的具有戏剧结构的故事,这正是它与上帝的关系所造成的。人们被从远古社会的羁绊和恐惧中呼唤出来;他们应成为新历史的主体。说明他们主体之在的规定具有动态品格:在危险中被呼招,从惊恐中被呼唤出来,出走,悔改,昂首,追随……宗教并非附加现象,而是参与了主体之在的建构。从旧约看,以色列人走出埃及成为主体的过程便清楚地说明了这一点。

上帝关系并没有表现奴隶之被征服,和弱者之归顺,并没有屈辱人的主体之在,而是促使人的此在,迎着巨大的危害进

入主体之在：于是，祈祷促使祈祷者保持其主体品格，正视自己的罪过，不推卸自己的责任；促使人在面对敌人和身处失去自己的名字、尊严、和自身的恐惧时成为主体<sup>28</sup>。

上一节已解释，圣经—基督教的上帝思想，是一种实践性质的思想。它并不是说明主体及其预先设定的共同一致如何被种种不可理解的、外来的和异化的力量所克服。这种思想也不是一种受远古恐惧控制的投射（即将受害的主体的幻想投向摆脱危险和灭亡的“彼岸”）的结果。它根本不是主体之已经形成的共同一致的上层建筑思想，而是一种构成共同一致的思想，它一直渗透到生存的基础。它阻止以占有为目的的主体之共同一致的构成，而是建构共同一致的主体。

这种上帝思想绝不无视或压迫人的历史—社会的主体之在；恰恰相反，它在其处于极度威胁的环境和时刻要求和促成这种主体之在。正如这种上帝思想要求人们承担罪过，以便保持主体品格，它同样希望人们抵抗压迫和反对藐视人的尊严，以便成为主体。或者，说得更富于戏剧性一些：为上帝而斗争，与为一切人的自由的能为主体之在而斗争并行不悖<sup>29</sup>。当然，政治性的主体神学的这种构想，必须进一步加以解释，也就是说，不仅在神学中，与所谓直接的（在我看来即：抽象的）主体神学的反衬下，而且在世俗范围内来解释这种构想，这意味着面对关于主体的历史论争，实际批判“仇恨文化”和“麻木文化”。

#### b. 反对无主体的主体神学

我关于政治神学的早期思考便反对形形色色的、甚至在很大程度上主宰着当今神学舞台的主体神学。当时阐明的“非私人化命题”，并不想以公众—社会与私人—主体之间，直接

的、从这层涵义上又是抽象的对立来远离主体,进而进入甚至可能是无主体的社会。它从一开始便一直受到这种印象的影响:神学“恰恰由于所称的私人化倾向而陷于危险:错过为它所召唤的个人的生存……今天,任何一种生存论的和位格的神学,只要它不是将生存理解为最广义的政治问题,它对个人的生存处境而言,便仍然是抽象的”<sup>②</sup>。因此,非私人化命题试图通过对主流神学(生存论的非神话神学、位格神学、先验神学)的批判而远离唯私人主义范畴和远离凝固化的“主体”与“历史—社会”之间的抽象对立,从而走向一种新的主体神学,虽然,应当承认,这并没有完全成功,疑问和问题依然存在。

历史和社会,就其在无主体的主体神学中的重要性而言,只是以其人类学的还原形式出现的。它们只被认为是一个主体或者一种人类学的变量(Variable),这种人类学试图通过衰微的晚期形而上学,近乎先验地使主体脱离历史—社会之争取共同一致的斗争,并通过关于主体历史性的疲软的议论,消除丧失历史性的嫌疑。但正是由于这个缘故——我在这里从批判角度坚持和重新提出命题——人的神学理解在面临时代赋予他的成为其历史—社会过程的主体角色时,必然愈来愈失去活力。

也许不难揭示,伴随着在神学中从人类学角度对历史和社会进行还原,针对世界的时代、社会 and 历史的所谓普遍的末世论愈来愈退居次要地位,甚至几乎完全为所谓个体末世论所遮蔽。天启似乎已经个体化了,其内容只是集中于个人死亡中的个体灾难处境<sup>③</sup>。那些深深触动着天启的问题(世界属于谁?其苦难属于谁?其时间属于谁?其主宰是谁?)似乎在任何地方都不像在神学自身内部那样嘎然沉寂下来。这些问题

每天都以世俗的形式出现在我们这个世界的社会—历史的权力争斗中,在这类争斗中,应强调说明,人的主体之在以及宗教主体的命运恰恰处于危险之中!我们所批判的历史与社会之人类学上的还原也发生在这种地方。譬如,对问题的探讨并非从主体的先验经验,并非从人的“开放性”,也并非从生存的本真性,或者从意义与受难的悖论着手,而是从主体之间的我—你—经验开始的:这种探讨的构想,最终将充满痛苦的历史生活谜团,还原为在人际邂逅之中的晦暗的“你”的问题。今天几乎所有神学的构想,似乎都以无历史的抽象主体为依据,这种神学所造成的后果的问题清单,还可以列得更长<sup>29</sup>。

政治性的主体神学,反对在规定人面对上帝的主体之在时的历史与社会的还原。然而,这并非意味着,它要使主体成为一种变动不定的功能,成为历史—社会过程的一个变量。毋宁说,它企图坚持一种始终完整的双重结构,坚持一种主体与历史—社会之相互的优先原则。但是,只有当它将主体神学表述为历史与社会理论,以对抗通常在系统神学与神学社会学之间所作的分工,只有当它将这种理论作为实践性理论加以把握和阐发的时候,它才能实现这一企图。对它而言,首先值得怀疑的是一种同一化(Identifizierung),这种同一化事实上产生于“无主体的”、即对其社会主体大都无意识的系统神学之中,对此,本书第二和第三章的历史思考已经加以批判:即市民主体与宗教主体的同一化。

最经得起时间检验者,当属融贯各教派的我的老师拉纳的先验的主体神学,从论证方法上看再没有与之伦比者。在它的启迪下产生了政治性的主体神学的问题;对它而言,这些问题始终未从矛盾中解脱出来。拉纳的作为人类学之神学<sup>30</sup>的



基本命题,虽然并没有直接在政治性的主体神学中重见,但却有可能从历史与社会的角度获得明确表述。

我不想再重复以前对先验的主体神学构想的批判性质疑,也不再预先说明关于“先验—唯心的抑或讲述—实践的基督教?”<sup>⑩</sup>的论争,让我们简单谈一下先验神学所表述的人类学基本规定。这个规定可以用最简洁的形式说明如下:人之生存是对上帝的在先把握(Vorgriff auf Gott),这种在先把握是人之认识和行为之可能性条件。姑且不去说,政治性的主体神学不难在这种“人”的规定性中,认识到一个根本上仍然为宗教目的所规定的社会人类学;相对地看来,这种人类学也只有在这样的社会条件之下才具有认可能力(Konsensfähig)。应提出的问题只是<sup>⑪</sup>,这种在先把握本身,究竟是否也有时间结构?换言之,先验人类学是否考虑到,具有在先把握性的人,作为完整者(Ganzer)而在历史上生存着<sup>⑫</sup>?

在先验的主体神学中形成的经验概念,不具备历史经验的结构。因为它使那些从中产生痛苦历史经验的、从中建构历史主体的社会矛盾和对抗,在一种预先已知的“先验经验”之无对象状态中消失了:在这种经验中,那些矛盾已经非辩证地互相和解了<sup>⑬</sup>。因此,先验的、即超然的主体神学,犹如面对着人的历史苦难的宗教主体同一性之超合法化(Überlegitimation)<sup>⑭</sup>。

如果人们放弃这种先验的同一保证,即便会产生一些问题:从哪里得到衡量为争取人的主体在,而进行的历史性斗争的尺度?从哪里得到拯救人的同一性的准则和灵感?在愈来愈丧失主体的历史—社会过程的波涛之中,既然这个过程不再经过形而上学、也不再经过迟到的在先把握,它又从哪里

才能得到立足之地？

### c. 作为拯救范畴的“回忆”与“讲述”

为确认宗教上的同一和确保同一准则而应用的范畴本身，是历史意识的范畴，即“回忆”与“讲述”。与先验的主体神学的构想中的情形不同，回忆与讲述在政治的主体神学的构想中具有基本性的意义，而非派生的、即所谓“纯范畴上”的意义。它们不是用来对一种预先设定的人的“理念”进行雕塑般的填充和修饰。在人们从中作为主体经验和建构自我而经受的历史性斗争和危害中，它们是肯定和拯救同一的基本范畴。这里所指的回忆（和讲述）并非失败主义一听天由命的、而是危险的回忆。作为后者，它将在本书中编和下编一再出现。

由此可见，应从这一方面来解释关于作为拯救受到威胁的同一之范畴的回忆的一般观念。从负面看，破坏记忆便是系统地阻挠同一，阻挠主体生成，甚至阻挠在诸历史—社会的关联中保持主体品格。迫使奴隶失去根基、放逐他们，这都有助于破坏他们的记忆，而且正是以卓有成效地使他们固守其奴隶生存，从体制上使他们处于无权状态，从而完全征服他们。从正面看，同一的形成则在于唤醒记忆。

一个民族、一个种族或者一个阶级形成主体的历史过程，在实践中总是首先冲破“官方的”历史意识的禁锢，揭露其为当权者和统治者的宣传的本质。此一历史意识在本书的各个有关章节被称为“成功者历史”，因为在这种历史中根本没有对败者和被压迫者的记忆。于是，农民在其编年史中、市民以其艺术生动地展示出对他们苦难的回忆，并从中获得反对危及其身份的抵抗力量；于是，工人开始发现统治者的历史著作

避而不谈他们的苦难,他们再也不甘心于这种状况了。回忆在这里始终是历史认同的范畴,是解放的范畴<sup>44</sup>。

#### d. 为了一切人的主体之在

一种政治的主体神学以回忆——作为确定回忆,即作为人面对上帝形成主体的回忆——为其基础,这种神学将批判神学通常关于“人”和“主体”的论点,如果这些论点十分清楚地表明,它原本只是某一特定主体,如果它原本是中欧的人的主体的伪装的话,或者,如果关于“现代主体”的议论使神学明显地避开了所有那些在近两百年才产生的问题的话。

尽管如此,政治的主体神学借助其历史身份概念,并怀有对这些抽象概念之具体来源的意识,仍然严格维护着关于“人”和“主体”的论说。因为它而言,重要的可能并不是与任何历史的阶级主体的简单认同。

政治的主体神学在其所代表的回忆的名义之下,不可能简单地使市民主体成为主体本身,也不可能简单地使同志成为同志,这就是说,它也不可能使追求社会主义的人物简单地与它所代表的主体认同。政治的主体神学以其既不是在占统治地位的社会关系的体制中消失、也并非在其中产生的回忆呼唤着一个主体,人们不可简单地以阶级社会的对抗性模式通过否定某个敌手来描述此一主体。从政治的主体神学的回忆中取得力量的反抗,以人尚未达到的主体之在为目标,它不仅反对封建主义和资本主义,也反对一切压迫和制度化的仇恨。这种冒险的回忆中的上帝并没有悄悄地成为承诺普遍解放的政治乌托邦。毋宁说,上帝之名将保证使一切人成为具有人格尊严的主体之解放乌托邦不致成为纯然的投影;假如只有乌托邦而没有上

帝,乌托邦便只能是,并永远是一片投影而已。

当然,从这层意义上说,上帝思想不可避免地具有政治性,这不仅表现在意识形态批判的意念中——为此,它必须不断地避免与个别错误的权力利益同流合污,而且也表现在其自身:作为一种选择权的表达,即为了一切人之能成为主体之在和必须成为主体(Subjektwerdenmüssen)。因此,基督徒对现存状况的回忆之自由,并不意味着它(像艺术那样)在想像出一个空幻的对立世界。毋宁说,它在呼唤伫立于上帝面前的人的主体史,并试图促使基督徒处于这种历史的实际挑战之下。一切人从其实践上应显示出,他们都被呼唤出来成为他们所敬奉的上帝面前的主体之在<sup>69</sup>。

关键在于,基督徒是否能够成功地使这种宗教主体之在,生动地社会化,使之具有可见的人形,将之展现在为人及其历史而进行的论争漩涡中。有些人始终自认为知道,什么是具有基督教实践的合宜主体,因而看不到问题,这些人必然面对他人的盘诘;他们莫非径直将市民主体假定为所要求的基督教主体?他们对于对付这场恰恰由市民主体所掀起的危机是否并不悲观?这种对付危机的方式至少迄今为止收效甚微。在这半个世界内,教会生活日益解体,成为一个带有自由色彩的教会;这就是说,一方面成为装点市民生活庆典的服务性教会,另一方面则成为惶惶不可终日的传统主义的教派教会。面对广大信众本身内在的、可经受极端考验的信仰认信的日益丧失,建制教会生活中一筹莫展的窘况正在加剧。一股恐惧未知力量和过程的暗流愈来愈猛烈地冲击着教会生活,于是,采取新步骤、倡导基督教实践可供选择的新形式,进行新的宗教—政治实验的勇气丧失殆尽<sup>70</sup>。这股恐惧暗流至少迫使人们

转而采取稳定后方的措施。

上述思考的出发点是，宗教和个人之成为主体是互相依存、不可割裂的。在这个思考过程中，不可能求助于先验的主体神学；它先验地将人视为具有绝对超验性的生命。但我们至少可以跨越所阐明的思想，接受一种宗教史的历史人类学。它完全能够证明下述思想：在作为宗教史的人类史上，并非人将其主体之在交付上帝，并在（尤其当面临死亡时）未受到危险的“彼岸”使之变成两个主体，而是人通过宗教（在与上帝的关系中）才达到主体上的同一，进而成为自己历史的主体<sup>98</sup>。

今天，这种相互关联的现象因宗教的基本危机与主体的社会危机的同步发生，而重新为人所确信<sup>99</sup>。正当人类的普遍史不再被理解为宗教史的时候，出现“历史已告终结”的议论是偶然的吗？还有，当宗教语言日渐衰微的时候，出现语言解体和死亡的疑虑；与宣称“上帝死了”的言论接踵而至的是“人死了”的言论，这些都是偶然的么？“个体的终结”——至少市民个体的终结，早在几十年前阿多尔诺就宣布了，虽然他同时也写到：“但令人不寒而栗的是，市民没有后继人。”<sup>100</sup>这是不是说主体随之也死了呢？至少对坚定的结构主义者而言，“主体已死”是确定无疑的，在这里“人”本身被看成是“神似人论”（Anthropomorphism），这是奇异的“十八世纪发明”<sup>101</sup>。

尽管当前已经因投合结构主义（至少在其西方流派中）而迷失方向<sup>102</sup>，与这种对待历史主体的态度对立的，当然是为争取被压迫阶级的主体之在、为争取“新人”而斗争的马克思主义的社会主义。当前，这场斗争在哪里取得了成功？我们在哪里可以在这种“新人”身上看到包含于一切人之自由主体之在/中的身份和共同一致？人们也许更同意马尔库塞的看法：“共



同一致、共体并不是放弃个体：它来自自主的个体决断；它是诸个体的、而非群体的共同一致。”<sup>44</sup>

不过，造成新的而又不依靠压制他人而达到的个体化的力量从何而来？与一种为群体化或者仇恨所制度化地扭曲了的共同一致相抗衡、同时又不放弃真正共同一致的力量从何而来？真正的共同一致无条件地命令我们，不强行以个体的身份、本己的主体之在去反对他人、去反对更弱小者、去反对被社会剥夺权力的团体和阶级，而是与他们一起。

### 3. 为人而进行着历史性斗争的宗教

这里所指的是带宗教色彩的主体吗？是的，假如它最终将对他人之能成为主体的关切，即对生活于压迫之下和集体蒙蔽之中的人之能成为主体的实际关切，理解为他上帝面前的本己的主体之在虽不充足、但却必要的条件的話。这就是说，这个主体传告一切人在上帝面前的主体之在，并为此而付出代价，从而使基督福音具有政治性并承担政治义务；它为实现这一上帝面前的主体之在所付出的代价，不低于为克服阻碍着全世界各地区的人民，成为主体的敌视和压迫而进行的斗争所付出的代价<sup>45</sup>。

人们当会记得本书开始时曾提及的北部富裕工业国家与南部贫穷国家之间的北南对立。由于这些南部地区的居民传统上多信奉天主教，这一全球性的北南对立便渗透进统一的世界教会，如中欧—北美地区的教会与拉丁美洲次大陆教会的关系。教会所证实的福音愈来愈成为对社会和政治生活的

挑战,北南对立就会刺激和要求教会:它作为统一教会究竟如何对付包括它自身的世界北部地区和南部地区之间的阶级对立?这种对立与教会的活的统一怎样才能够相容?这种对立怎样与教会达到协调一致?这种对立怎样与作为圣餐台上的共体、作为“被呼唤出来”、“高昂起他们的头”、成为一部新历史的主体的人们之共体的教会达到协调一致?我们怎样对付统一的教会中的某些民族完全生活于集体蒙蔽雾障中的状况?在这种状况下,北部的富裕教会对南部的贫穷教会单单用施舍便能够补偿当前被认为是剥削和结构不平等的机制吗?要是当前所进行的(“为解放神学”所极力要求和从事的)通过分析世界形势来确认其出发处境的神学,尝试被批评为“全球性的,被怀疑为在为外来利益打掩护,那么,在教会中便不会有人意识到这些问题的深远影响。”

这些思考虽然并非想不假思索地将上帝之国当成政治和经济目标,但却坚持认为,宗教之罪过莫过于试图以对争取一切人的能成为主体之在的斗争,采取漠然态度来获取其政治上的清白。只要以上政治神学的思考,(怀有强烈的意识形态批判的意图)首先而且完全在于批判教会和基督徒的这种臆断的清白和中立,那么,它便是一种选择的表达,即选择一切人的共同一致的能成为主体之在。

诚然,即使在被压迫者的生活中,也有真正的宗教,因为福音的上帝最终并非成者的上帝,毋宁说更是奴隶的上帝,它不容许市民神学家们以这种认识来为其将人与事严格隔离开来的行为辩解,其目的在于从中推导出一种人在上帝面前之完全内在的主体之在,然后又几乎免费地将之赠给一切人,尤其是奴隶<sup>④</sup>。

只要基督徒怀有这种意念，他便能够面对各条战线令人信服地代表着强有力的宗教个体化原则；他便能够将为上帝而进行的斗争看成是争取一切人的主体之在的斗争，从而克服对新的共同一致所作的集体主义的误解，从而正视个体在受进化论影响的世界所面对的悄然接近的死亡。

于是，人们共同一致的能成为主体之在的问题与宗教主体的问题走到了一起。现在比任何时候都更需要挽救同一的宗教后备力量。显然，这种对抗冷漠态度、对抗无主体的、为集体主义所扭曲的生活的后备力量并不是无限的。它取决于曾经生存过的宗教的历史抵抗能力，取决于对一切人在上帝面前的主体之在的信仰。上帝面前的主体之在始终是共同一致的，这是就普遍意义而言的：即不仅针对被压迫者和受冷遇的主体，不仅针对处于困境者，而且也针对败者，针对世界受难史上的死者。

这种共同一致感的不可缺少的表达形式之一（让我们加以强调）便是祈祷。这一点始终是宗教与任何纯然的乌托邦的分野之所在。众所周知，没有人对乌托邦祈祷，它只不过是未来的企望，它只知道“成者的天堂”，而绝不为在死亡中蒙冤受难者描绘天堂。一个丧失对保持其主体品格的关注，并完全放弃了与死者之躯体上的关注共性的社会，也会逐渐在为生者的主体之在而进行的斗争中失去活力，并成为带有进化论色彩的冷漠情感的俘虏<sup>④</sup>。生者和死者的上帝是普遍正义的上帝，他粉碎我们交换社会的准则，拯救在死亡中蒙冤的受难者。他**因此而**呼唤我们**成为**主体，或者面对敌视人的压迫而无条件地帮助他人成为主体，他**因此而**呼唤我们**维护**主体品格，正视罪过并反对群体化和冷漠情感。

有谁比所谓“现代人”的身份更加脆弱呢？他必须适应错综复杂的、甚至几近于无主体运作着的社会体制，因而总是处于日益丧失他的尊严和（用圣经的话来说）名字的危险之中；他的梦幻和想象已经落在后面，已经变得平庸；在进化和技术进步的名义下，他逐渐倒退而将自己培养成一个善于适应环境的狡诈动物，培养成一台轻柔运转的机器。他有时试图凭藉文化工业之人为的“大主体”（对面临极度威胁的主体之在最可怜的摹仿），重建他的主体之在。

责任感，这是种种结构和体系永远不会承担的，它正在逐渐消失。共同一致的主体之在很脆弱。受到维护的是推脱罪过和义务的艺术。政治——不论在什么地方——日益蜕化为行政机构，蜕化为权力机构的事务。冷漠时代？对于人的共同一致的主体生成而言，冷漠犹如仇恨，同样坏，同样是致命的。

#### 4. 基督徒在历史与社会中的信仰

当本编即将结束的时候，让我们试对从作为实践的基本神学的政治神学构想得出的基督徒信仰的“定义”作一次表述：**基督徒的信仰是历史与社会中的一种实践，这种实践自然是对上帝耶稣(Gott Jesu)之共同一致的希望，上帝耶稣是生者和死者的上帝，他是呼唤一切人进入其面前的主体之在的上帝。**在这种完全处于天启张力的（追随<sup>④</sup>）实践之中，基督徒经受着为了人而进行的历史性斗争的考验：他们支持一切人共同成为主体；他们在这种实践中，制止进化论暗中瓦解人的主体史的危险，他们为了塑造一个新的，可谓后市民的人的形

象,而制止否定个体的危险。

这一定义尝试,至少应在这里简单加以解释,以便从神学上归纳一下以前的思考,并为中编所作的单一论题思考提出重点和视角<sup>49</sup>。

#### a. 天启的芒刺

这里所提出的构想及其神学的解释,在神学上带有末世论优先说的印记:信仰从原初之时便是作为共同一致的希望而发挥影响的。关于末世论神学的合法性与内容,我在以前关于政治神学的思考中已经作过讨论,本书不再赘述<sup>50</sup>。但是,这种末世论的天启印记,在这里却是作为新论点出现的。一种带有天启印记的末世论在神学上的优先地位,对神学和实践性基督教有多方面的后果。它首先影响到基督教希望的实践质素,影响到这种希望的时间结构:希望在这里被传扬为期待近临(Naherwartung),人们只能通过对圣经传统进行(客观性的)语义上的欺骗,使这种期待失去时间性,并将之解释为基督徒之在的无时限的生存状态(即期待恒久)<sup>51</sup>。本书第十章将进一步阐释,基督教面对当前的挑战时重新使用在基督教末世论中早已销声匿迹的天启论所可能造成的影响。我还将说明,基督徒的希望作为期待近临,在多大程度上成为批判进化论的时间观的实际基础。在这种时间观中,上帝愈来愈不肯定,最后甚至变得不可思议;在这种时间观中,正酝酿着历史的终结和人类主体之在的死亡。

#### b. 生者与死者的上帝

根据天启末世论(apokalyptische Eschatologie)之神学的优先原则,基本的神学表述(它自身包含着关于上帝的所有一切



其他表述,如上帝的创世者之在)是:上帝是生者和死者的上帝,是普遍正义和唤醒死者的上帝<sup>29</sup>。对生者与死者的上帝的信仰,一方面像马克思主义和社会主义一样,关注人的、尤其受歧视者和受压迫者的共同一致的主体形成,反对一种制造冷漠感的科学技术文化,因为这种文化已经从理论上预先设定了“主体的死亡”、语言的解体、历史的停滞。但是,另一方面,这种信仰又从批判的角度对历史辩证唯物主义提出质疑:什么是为普遍正义和一切人的共同一致的主体之在而进行的历史性斗争的动机的基础?最终依靠自然或者依靠物质的自由辩证法的根基不是比任何宗教更纤弱吗?将历史理解为辩证的解放史的观念,无论如何都不可能(只要它自认为不需要而且反对宗教)从演化论思想的漩涡中脱身。这一点,在我看来,在理论上已经从结构主义的马克思主义这一奇怪的混杂形式中显示了出来<sup>30</sup>。在这里,不是已经酝酿着一个(最终未经校正的)演化论对作为自由历史之历史的胜利吗?不是已经开始揭示出辩证唯物主义是一种进化论唯物主义吗?那制造冷漠感的进化论的生活感不是已经开始使共同一致的意识陷于麻木不仁了吗?历史主体不是已经开始消失在它所管理的机构之中了吗?

信仰生者与死者的上帝,对后神学的历史与社会理论提出下述疑问:它是否,以及在多大程度上断然使历史“一分为二”,并因此而使之陷于停顿?后神学的历史与社会理论虽然在坚持(以其辩证的表述形式)人类所具有的特殊的历史统一,但同时却限制使这种统一得以可能实现的普遍正义的思想。因为如果确实需要这种普遍正义的思想,它也只是将之用于未来的世代,而不是用于死者,而不是用于历史的牺牲者,尽管后者也同样属于普遍的、共同一致的人类共同体<sup>31</sup>。

然而，忘记和排除探求死者生命的问题，是极其不人道的。因为这意味着忘记和排除以往的苦难，并使自己顺从地承认这类苦难之毫无意义。最终，子孙辈的幸福补偿不了父辈的苦难，社会的进步抵销不了死者所受的冤屈。如果我们过分长久地承认死亡之毫无价值和死者采取冷漠态度，我们最后对生者也只将作空洞乏味的许诺而已。不仅我们经济潜力的增长（正如人们再三提醒我们的那样）是有限的；而且思想的潜力好像也是有限的，看来其储备在日益枯竭，而且还存在着一种危险：最终我们用以促进我们自己的历史的那些大话——自由、解放、正义、幸福——的思想意义已经消耗殆尽。<sup>⑧</sup>

只要基督徒对生者与死者的上帝、对普遍正义的上帝的信仰，以批判态度参与为一切人的共同一致的主体生成而进行的社会斗争，他便会立即遇到反诘：满足基督徒成为这种不可分割的普遍正义的辩护者的诉求之历史与社会的基础在哪里？在基督教中，具体的解放史在哪里？基督教传扬的唤醒死者、实现普遍正义的许诺是否只是没有力量、没有主体的理念？果真如此，那它岂不成为鸦片？成为平息争取一切人之主体生成的历史性斗争的安抚剂？从这些问题，人们足以清楚地看到，基督教今天的危机，根本不是信仰内容和许诺的危机，而首先是主体和建制的危机，它们没有正视对上述信仰所提出的种种挑战。

### c. 共同一致的希望

我们提出的信仰“定义”谈到了共同一致的希望。它是从最为普遍的意义上来理解“共同一致”的：这种共同一致不仅

必须面对生者和未来世代,而且也要面对死者。怀着这种希望的基督徒不仅为自己,而且也为其他人并在他们身上为自己而希望着。基督徒对生者与死者的上帝,对它唤醒死者的力量的希望,是在希望一场有利于一切人的革命,是在希望一场解救冤屈的受难者、被忘却者、甚至死者的革命。这种希望不会削弱历史的主动精神和为一切人之主体在而进行的斗争;它反而将确保人们的行事准则的可靠性,使他们面临正义者日益深重的苦难,不断反抗占统治地位的非正义状况。

#### d. 再论实践

宗教不仅不会消融于现存关系中(正如艺术也不会消融),而且也不会消融于任何关系之中。上帝并不是说明“无超验之超越”(布洛赫[E. Bloch]),并不是说明对现存状况之常新不衰的超越的早期神话的名字。上帝的名字在于说明,“超越”不仅仅是象征性提高或者无力反映本来所发生着的东西——即它最终所应是者和所应保持者,如果它真正只是“无超验之超越”的话。当然,这种论断有它自己的价值。为了使这一神学命题不致一成不变地永远是一个纯粹的(始终有意识形态之嫌的)论断命题,神学便必须有能力和呼吁一种基督徒在其中将冲破社会的(历史的、心理学上的)互相制约关系的实践:一句话,一种表现于神秘性—政治性追随中的信仰实践<sup>①</sup>。

#### 注 释

- ① 这一点也表现在(举例来说)政治神学的善意批评者们的倾向中,他们想使政治神学“回归”熟悉的体系或试图在预先设定的体系设想之内“使用”它。关于这一点可参阅鲍威尔(G. Bauer):《基督教的

希望与人类的进步——论默茨的政治神学：关于基督徒社会责任感的神学论证》(Mainz 1976)；近期还有施庇尔贝克(V. Spülbeck)：《新马克思主义与神学》(Freiburg 1977)。甘诺奇(A. Ganoczy)在《当今社会中关于上帝的议论——“政治神学”的进一步发展》(Freiburg 1974)一书中，试图将我的构想与他所偏爱的“相互关联审理”联系起来；对此，我从自身方面在为该书写的序言中提出了批评性的问题——这是一场尚未结束的论辩。

- ② 从我自己提出的政治神学构想的涵义上看，对这种构想的最早阐述是以《世界圣事辞典》以及后来的《赫尔德袖珍神学辞典》和《政治神学讨论文集》(编者：波依克特[H. Peukert]，Mainz-München 1969)为标志的。到此时为止关于政治神学特点的表述几乎一成不变地影响着以后几年对这一神学尝试的论争。正是由于这个缘故，从批判的角度进一步完善当时那些零星的构想使之达到统一，便显得特别重要，这正是本书上编试图做到的。(本条注释所列近年发表的关于政治神学的文献，从略。——译者注)
- ③ 在对政治神学进行了初步阐释之后不久，我的一些学生的论文从批判的角度使我注意到纯理论性“批判神学”之实践上的局限。关于这个问题，请着重参阅沙豪夫莱尔(M. Xhaufflaire)：《费尔巴哈与世俗化神学》(Mainz-München 1972，法文原版出版于1972年)；欧顿林(F. van Oudenrijn)：《作为神学批判之批判神学》(Mainz-München 1972)；杜拉特(L. Dullaart)：《教会与教会学》(Mainz-München 1975)。下面的思考将注意到这些批判。——对于下面的理论—实践—辩证法的讨论具有重要意义的是兰普(Matthew L. Lamb)的独到见解，参阅：《当代基督教神学中的理论与实践的关系》(in The CTSA Proceedings 31, 1967)，第149—178页。
- ④ 参阅第十一和第十二章。
- ⑤ 请首先参阅拙著《教团时代？——论追随之神秘性与政治性》(Freiburg 1977)一书中有关基督论的章节。
- ⑥ 没有任何(尤其在德语国家)有影响的基督论，是以基督论的这种

基本的实践质素为其立论依据的。从这层意义上说,它们全都是“唯心主义的”,其特点是理论与实践之非辩证关系。参阅影响最大的拉纳之先验基督论(对此,下文将进一步说明),以及卡斯帕(W. Kaspar)、昆(H. Küng)和席勒贝克(E. Schillebeeckx)的近期基督论著作。——在昆的《作基督徒》(München 1974)一书中,政治神学(尽管有着接受它的某些概念和范畴的意愿)遭到系统的曲解,因为关于政治神学构想的讨论所遵从的是昆本人对“实践”和“应用”的现实理解,而不是根据“实践”在政治神学本身中所占有的论证地位。

- ⑦ 参阅《论此世神学》同前 104 页。
- ⑧ 关于根据对康德的不同理解,对当前系统神学概貌的阐明和描述,参见默茨:《启蒙运动过程中的教会》(Mainz München 1970),63A. 23。
- ⑨ 关于向实践理性优先原则转折在哲学史上的地位以及关于以人类学—认识论或以历史哲学—伦理学为立论基点的哲学的差别,参阅马尔夸德(O. Marquard):《历史哲学的困难》(Frankfurt 1973)。
- ⑩ 参阅:《论此世神学》,103 页以下。
- ⑪ 详细论述参阅下一节和第八章。
- ⑫ 在此以前,我根据追随之神秘性—政治性的双重质素对这一涵义作了详尽的解释。参阅:《教团时代? ——论追随之神秘性和政治性》。在这里也说明了这种政治性的追随基督论的独特之点:它不同于某些基督论构想,这些构想尽管也强调(如克尔凯郭尔和朋霍费尔)作为基督论本身因素的追随实践(以反对纯理念的基督论),但却认为追随只具有个体道德实践的形式。
- ⑬ 参阅第七章以及《教团时代?》一书中有关基督论的章节。
- ⑭ 参阅波依克特的著作(见第一章注⑤)和菲斯尔(K. Füssel)的《语言分析理论和科学理论关于真理概念的讨论对系统神学的重要性》(Münster 1975[Diss. ])中的有关章节。
- ⑮ 参阅第四章和第六章。不可以简单地将“责任”推给社会的整个主



- 体,个别主体必须始终面对他的罪过,关于这一点,参阅默茨:《罪的赦免》,载《时代之声》(Februar 1977)。
- ⑩ 关于回忆的地位,参阅下文将回忆作为挽救同一性的范畴的论述;然后参阅第十一章以及第五章。在这一方面,重要的文献还有菲斯尔:《回忆与批判——论政治神学的宗旨与问题》(in IDZ, 1972), 335-344 页。
- ⑪ 参阅第十二章。
- ⑫ 着重参阅第十三章。
- ⑬ 参阅我为罗尔夫(H. Rolfe)的《生命在马克思思维中的涵义》(Düsseldorf 1971)所写的序言。关于这个问题与资产阶级主体的特殊关联,参阅第三章。——关于受难范畴,特别是受难记忆(memoria passionis),着重参阅欧赫施塔芬(J. Hochstaffl):《否定神学》(München 1975)。
- ⑭ 参阅第六、七、八章以及下一节关于主体概念的思考。
- ⑮ 参阅第八章、第十二章的附论以及《教团时代?》43f,这里着重讨论了神学的交际形式问题(这里指:一种追随生活之神秘性—政治性记录)。
- ⑯ 当前关于真理概念的讨论的科学理论方面,请参阅注⑭所引菲斯尔的文章。
- ⑰ 关于此一命题,详见第八章。
- ⑱ 对此,参阅第十三章;另外,关于信仰“定义”中的“共同一致的希望”参阅本章下文。
- ⑲ 关于祈祷是人在上帝之前争取主体之在的斗争,参阅拙文,载默茨/拉纳:《论激励祈祷》(Freiburg 1977)。
- ⑳ 如果认为,在这里应按照一个中欧的主体标准为宗教性主体下定义,这也许已偏离正题。神学上的主体概念在圣经的主体形成史中已有明确表述。对此,可参阅第八章。
- ㉑ 参阅《论此世神学》,102 页。
- ㉒ 在这里起作用的抽象人类学的形成,本来便得益于一种在这种神

学内部没有得到反思的哲学史环境。马尔夸特曾提示人们,注意人类学的这种优先地位之产生方式和途径,以及为得到它而付出的代价:“成为并自称为‘人类学’者,并非任何一种哲学人论,而是这种哲学人论:此一人论通过背弃传统的学院形而上学,和以数学为基础的自然科学,即通过‘转向生命世界’才得以成立,并通过‘转向自然’即通过历史哲学的命定论,才得以奠立其基础的”。(参阅上引马尔夸特著作,138页)。

- ②⑨ 关于这个问题的波及面,我们将在第十章详细加以陈述。
- ③⑩ 可参阅(以提纲挈领形式概括叙述的)《神学与人类学》,载《神学文集》VIII(Schriften zur Theologie VIII,1967),43 ff.。另外,可参阅我在《基督教人类学》,(München 1962)一书中的观点。
- ③⑪ 参阅第九章。
- ③⑫ 这个问题也可向潘能伯格的预先推定人类学(Antizipativ Anthropologie)提出来。
- ③⑬ 众所周知,拉纳的构想,包含着一种曾在马勒沙尔<sup>\*</sup>影响下进行过的尝试,即接受康德对于人类认识可能性的条件的问题提法,但同时又“从神学上”通过在先把握的设想对之进行攻击。像对任何先验的(探讨认识可能性的条件的)问题提法那样,对拉纳的构想也必须提出一个问题:先验方法是否考虑到下述事实:在一个正在变化的世界上,在重新把握中所得到的认识条件本身也在变化着,这就是说,这些条件不可能只是简单地(作为“现存者”或者“已发生者”)以纯反思的方式被揭示出来。

\* 马勒沙尔(Joseph Marechal 1878-1944),比利时哲学家,他试图将康德的先验方法与托马斯·阿奎那的经院哲学的认识形而上学结合起来。——译者注

- ③⑭ 与先验经验的设想相反,应该肯定的是,历史经验的确定并非由于使主体与客体之痛苦的辩证法消失,而是将它表述出来(关于这一点,首先应参阅阿多尔诺的《否定辩证法》)。——只有深刻认识到,历史经验带有一种主体—客体—辩证法的特点,才可能给予比

如乌托邦式思维逻辑以恰如其分的地位。这种乌托邦式思维,至少不可以被如是设想:主体似乎在“挖空心思地想”什么,盯住某个目标并力求能够实现这个(在预先推定的幻想中所描绘的)“乌托邦”。这是对乌托邦式思维的一种庸俗而又流传颇广的误解。真正乌托邦式思维的出发点恰恰是,主体在向着一种乌托邦本身的实际奔驰之中自行变化着,因此,乌托邦式的构想也在变化着。这足以论证乌托邦之不可直观、不可描绘的东西,同时也说明乌托邦思想本质的实践性质素。

- ⑤ 在论述“先验唯心论的抑或讲述一实践性的基督教?”这个问题时(即第九章),将结合基督教的同一危机讨论先验神学的这种合法功能。
- ⑥ 显然,在此应提出一个问题:在基督宗教和教会的历史内,是否就没有给某些集团和“阶层”(非教徒!)设置的障碍呢?——这就是说,不许他们知道自已的历史。当然,在这里需要更加详细地解释一下作为拯救身份之范畴的“讲述”。今天,“讲述”被怀疑为是一种针对纯主体历史的、纯保守性历史思维的范畴。只要我们的历史观遵循这样一种纯主体历史,它便是一种享受特权的主体历史,这正是当权者历史、成者历史。结构分析主义的历史观有理由反对这样一种作为“大主体”(“Großsubjekt”)的历史、作为纯人物史的历史。如果说,我们在这里仍然对“讲述”概念坚持批判态度,那么,这并不意味着,我们又从一种结构史退回到纯人物史,甚至退回到纯统治者史,而是为抵制那种通过历史结构主义的途径完全化解主体历史的企图。假如从结构上对历史的把握,与纯人物史,纯统治者史相比,具有解放性质,那么,这种解放却并非最终消灭历史主体本身,而只是使之扩大。这就是说,作为历史主体出现者不仅是某些人物集团,而是一切人。为此,讲述性是必不可少的,而且,在此一普遍涵义上,它始终是拯救同一的范畴。
- ⑦ 参阅本章第四节 d。
- ⑧ 关于这个问题可以考察一下教会官方意见中,对“解放神学”的判

断的命运,以及对不同国家内新的、政治上积极的基层团体,和“支持社会主义的基督徒”运动的评价。——关于具有宗教—政治意图的反对派生活(alternatives Leben)的特征,参见近期出版的巴塞洛(J. C. Balceló):《巴塞洛那地区基督教会现状与教会改革的重要性》(Münster 1977[Diss-J])。

- ③⑨ 潘能伯格在他的许多文章中将这种论证作为宗教史论证加以运用并进行了说明。
- ④⑩ 关于此一关联现象,参阅哈贝马斯(B. J. Habermas):《晚期资本主义中的合法性问题》(Frankfurt/m 1973)。
- ④⑪ 第一段引语出自《最低限度的道德》;第二段见《棱镜》(München 1963),267页。在阿多尔诺看来,争取主体的斗争似乎已成败局;他看到了市民主体的衰亡,他不可能将社会主义主体看成是后继主体,而宗教主体在他看来则是不真实的。因此“启蒙的辩证法”这个思维形式对他而言本质上仍然是应该放弃的。
- ④⑫ 这类以及相似的说法均出自法国重要的结构主义者福科(M. Foucault)。
- ④⑬ 这里无法确定,某些结构主义的影响对阿尔杜塞(L. Althusser)起了多大作用,在多大程度上影响了他的“反人道主义”,及其反对主体概念的论战。这方面的讨论像通常讨论阿尔杜塞的作品那样,也是很有争议的。参阅阿尔杜塞:《自我批判的因素》(West-Berlin 1975)、《意识形态与意识形态的国家机器》(West-Berlin 1977)以及他的论文,载:阿伦茨(H. Arenz)、比绍夫(J. Bischoff)、耶济(W. Jaeggi)编:《何谓革命的马克思主义?》(WBerlin 1973)。
- ④⑭ 参阅马尔库塞:《艺术的永恒性》(München 1977)46页。
- ④⑮ 更详细的描述参阅第八章。
- ④⑯ 我认为,云格尔(E. Jünger)在他与索勒(D. Sölle)就“基督教与社会主义”而进行的论战中,必须考虑这个问题。参阅:《基督徒必定是社会主义者吗?》(Hamburg 1976,111ff. )。
- ④⑰ 关于祈祷之作为在极度危险中主体形成过程的表现,作为对冷漠

情感的反抗,参阅本章注②⑤所列拙文。

- ④⑧ 关于将基督徒的实践阐发为追随的问题,参阅注②所列拙文。其中解释了追随之神秘性和政治性的双重质素,并说明:只有“待人友善”的实践—政治态度方才会彻底澄清追随的本质。
- ④⑨ 本来对这一“定义”的详细解释只能是基督教信条的内容构成,这应是本丛书(指“神学世界”丛书,本书为该丛书中的一卷。——译者)的《基督徒的信仰》一卷的内容。
- ⑤⑩ 参阅拙文:《我们面对的上帝》(in Bloch-Fest-schrift 1965);详细论述见:《末世论视域中的教会与世界》和《从政治神学看教会与世界》,两文有着内在联系,载:《论此世神学》,75ff., 99ff.。在结构和概括性上更具重要性是凯斯廷斯(F. Kerstiens):《信仰之希望结构》(Mainz 1969)。
- ⑤⑪ 姑且不说,像“期待恒久”(“Stetserwartung”)这样一个概念本身便是矛盾的,经不起任何语义上的推敲。
- ⑤⑫ 有些人也许会从这种信仰表述中觉察出一种“基督论缺陷”,关于这个问题以及关于基督论与天启末世论的关系问题,参阅第十章。
- ⑤⑬ 在我看来,结构主义的马克思主义,并不意味着马克思主义辩证法的构想与美、英分析主义思想之间的和解;从效果上看,这是以演化论遏制辩证法。
- ⑤⑭ 参阅第六、第七章的论证。
- ⑤⑮ 摘自主教会议文献《我们的希望》。
- ⑤⑯ 这里指的是完全处于天启张力之中的实践,关于这一点参阅“追随与期待近临”的思考,见《教团时代?》,78ff.。



中编

---

论 题



如果坚持上编所阐明的实践的基本神学的自我理解,那么,便不会期待本编出现一个通常的“完整体系”。毋宁说,这里是一些从教会和社会所处的时代(其主宰并非神学!)所必然产生的论题:当然,论题本身会远远超出本编将讨论的范围。

然而,这些论题可以被看成是从内容上意识到一种舍此实验便不存在的设想和进行检验的阶段,它们之间的相互关系具有内在的结构和稳定性。论题范围从范例性的尝试(其中包含的神学思想并非事后以例证表现出来,而是自己达到的),到关于这种神学思路的主体和实践基础的急迫问题,最后以关于基本论题(上编第一章已约略提及),借以获得其观察视角的天启—末日论的时间,与演化论的时间的关系问题结束。

基于以前的思想而完成的论文,在这里也并非事后“作为证明”来引用,当今实践的基本神学是进入基督教现实的邀请形式,以前的论文在这种神学的政治神学的构想中具有重要地位。

## 五、对耶稣基督的自由之危险 回忆：论教会在社会中的临在

本章为 1970 年写成的一篇文稿，现根据总体构想加以修订；最初在 1970 年 9 月布鲁塞尔国际神学家会议上宣读；第一次发表时的标题为《论教会在社会中的临在》，载：《宗教会议专集》(1970/71)。

### 1. 论题在神学上和教会中的位置

关于教会在社会中的临在(Präsenz)问题是神学和教会的当前处境问题。经常会遇见这样一种意见，认为这里指的仅是不触及神学真理实质和教会本质的应用问题和实践之具体化问题。我认为这种意见是灾难性的、后果严重的误解。

#### a. 就神学的处境与使命而言

当前，后唯心主义的意识形态批判和知识社会学对所有理念和概念，包括上帝理念和概念，都按其社会旨趣和社会历史联系来规定和解释，在这样一个时代，要令人信服地揭示末

世论的上帝福音具有不可推导性和超验性,只能使福音所具有的对这类社会学解释者的批判—解放性力量不断地重新释放出来。希望从这个意义上承担基督信仰及其传统之批判责任的神学,在其核心不能无视这一“社会的”和“实践的”方面,神学理论不能容许对舆论、法律、自由等问题抽象化,简而言之:不能容许对政治上的多方面关联的问题抽象化。神学只有做到这一点才可能而且必定会成为“政治神学”,——这里姑且不论在规定基督徒之末世论希望时如何具体地考虑政治论题的问题。

#### b. 就教会而言

在这里必须注意到,教会就其历史—社会形象而言,总是作为政治价值而发挥其影响的,这就是说:它在明确表示政治态度之前,进而面对任何关于现实政治态度的标准的问题,总具有政治性而且发挥着政治影响。通常关于教会之先验的“中立”和“政治清白”的假设,要么是缺乏批判精神,要么则是有意地掩饰现存的政治联盟。为了防止教会未经检查地和不加批判地,与某种政治意识形态认同,并恰恰因此而沦为纯政治宗教,便有必要建立一种批判—政治的教会诠释学。

因此,“政治神学”所要索回的,并非任何当今神学所担负的地域性使命,而是其基本使命。它不是为失意的基督徒提供一个新的活动领地,即政治这个领地。相反,它在着手履行基督教神学的一项古老而永远又是相同的使命:讨论上帝耶稣,它力图揭示基督福音与当今世界的联系,并将福音在这个世界上的传扬表述为尚未清偿的、危险的回忆。同时,它不可不加批判地无视和贬低当代与圣经记载的不可重视的处境之间



的历史差距,即它不可简单地将圣经记载的内容和意图当成已知的前提,而现在只是在探求其“运用”。它必须估计到,这一历史和社会差距,将使人不断地重新提出疑问:圣经记载本身的内容和意图是什么?从这层意义上讲,“政治神学”不单是基督福音之事后运用的理论,而且也是这一福音的真理在指向当前的实践一批判意向中的理论。

## 2. 神学基础

论题之神学基础,可以说是下述命题:教会必须理解并证明,自己是解放社会“体制”中,危险的、自由回忆的公开见证和承传者。这一命题的基础是作为基督信仰基本表达形式的回忆和自由在这一信仰中的中心的特殊意义。在信仰之中,基督徒实现对耶稣基督之受难、死和复活的回忆;他们怀着信仰回忆他的爱的遗言,在这种爱中,上帝的统治,通过下述方式显现于众人之中:人与人之间的统治开始停止,耶稣承认自己属于遭蔑视者、被逐出者和被压迫者,他进而宣告,上帝的统治作为充满无保留的爱的解放力量正在来临。对耶稣基督的回忆,并不是一种以欺骗方式避开未来冒险的回忆。它也不是与希望相对应的市民形态。相反,它包含着对未来的某种预先推定,预言未来是丧失希望者、失败者和陷于困境者的未来。所以,它是一种危险的而又具有解放性的回忆,这种回忆威逼当今,并对之提出疑问,因为它并不是回忆任何一种公开的未来,而只是上述那种未来,因为它迫使信仰者为适应那种未来不断地改变自己。

这种回忆冲破了统治意识的魔圈，它之索回历史并不是仅仅将历史当成当今利益的投影屏幕。它将传统作为危险的传统，并进而作为对那些“随时都方便”（约 7.6）的人的一维性（Eindimensionalität）和安全感的解放潜力动员起来。它总是不断地重新提出怀疑，认为一个社会的“可信结构”，完全可能是“蒙蔽网络”。它拒绝以“一个午餐后有些睡意的年老商人”认为理所当然和重要的东西为尺度，而以经常被用作合理性和现实感的秘密标准的东为尺度，来衡量其批评的重要性。我认为，基督信仰可以而且必须被看成是这种有破坏作用的回忆，教会在某种程度上是这种回忆的公开形式。从这个意义上看，可以说，教会的传言与忏悔的表达语，可以被理解为公开表述这一挑战性记忆的套语。这类用语之纯真基督品质的标准，则是解放性的，而同时又是拯救性的危险状态，它们以此将回忆起来的耶稣的自由，引入当今社会及其意识形态和生活实践之中。<sup>①</sup>

教会是我们解放性社会“体制”下对耶稣的自由的公开回忆：教会在回忆着已经获得的自由，在回忆着被移入耶稣之十字架与复活的末世论的上帝解放史，这个历史既不会融解成为市民启蒙运动史的成年理想，也不可能成为革命解放史之神化。然而，它并不推卸对自由历史所承担的责任，而是进入这种责任：“其实，一切都是你们的：保罗、亚波罗、彼得、这个世界、生或死、现在或将来，这一切全是你们的；你们却是基督的，而基督是上帝的。”（林前 3.21—23）可见，末世论的上帝解放史，是一种解放性回忆，它摆脱了对宇宙和政治力量的任何偶像化和绝对化倾向。在这种回忆的光芒照耀下，一切政治制度都（原则上）表现为自由制度，给定秩序的政治伦理在它

的引领之下扩展开来,成为自由变化和改革的政治伦理。在这一回忆中,一切先于人的自由和自由冲突而存在的,达到完美、和解与和平的全能,将保留给上帝,为上帝所独有。

教会可能而且必须从这种“末世论的保留条件”的回忆中,吸取其对一切专制统治体制,和对一切直线性、单维性的解放意识形态的批判力量。因为当自由历史(这一点将在下面(第六章)详细加以说明)是在没有这种末世论保留条件的回忆的情况下进行时,便好像一再陷于困境,不得不使一个内在于世界的主体,参与自由的总体历史,而这一主体将以潜在方式强制性在造成人对人的专制统治。丧失末世回忆的自由史,最终将把自己解释为非辩证的、带有几分抽象的解放史,在这种解放史中,已获得的自由所包含的冲突和灾难受到忽视,而成年理想,在没有保留下来的和解的情况下,也岌岌可危,将沦为单纯活命或者动物般狡诈的迎合这类陈腐观念。

这种冲破我们的认识和实践体制之末世论的自由记忆,将在哪里活跃起来呢?谁促使人们去争取那些在解放社会里往往被忘却或者受到压抑的种种自由?谁促使人们去争取为他人的受难而受难,并关注外来苦难之预言的自由,尽管否定苦难似乎总是不可强求,甚至是受到嘲弄的?谁促使人们去争取成为老年的自由,尽管公众否认老年并根据自己的感受将之视为“隐秘的耻辱”?谁促使人们去争取沉思冥想的自由,尽管许多人把最后一点意识空间似乎都给了劳动、工作和谋划的睡眠状态?谁促使人们去争取向自己展示自己的有限性和可疑性的自由,尽管公众都处于愈来愈可能得救的、和谐的生活之中?谁回答过去的苦难和希望的自由要求?谁回答死者的挑战?谁激励良知去满足死者尚未得到报偿的正义要求?谁

尊重与我们自己明天也属于其中的死者的共同一致？最后，谁能够与那些并非在革命解放斗争的最前线壮烈捐躯，而是极度平庸地死去的人共享他们关于自由的理解？

一个不理睬并且贬抑自由史的这些方面的社会，将为此而付出代价：日益丧失自己的直观自由。它的末世是百无聊赖，它的神话是计划的可信性，它的秘而不宣的合理性之旨趣，是废除作为障碍的世界，以便不再被迫去经历这个世界。于是，我们现在“在西方是一个恩赐的多元化的百无聊赖，在东方是一个指令性的、受压抑的、磐石般的百无聊赖……这种情况看起来像是一次日偏蚀：所有一切都呈怪异的灰色，鸟儿不再歌唱或者调门变了。总像出了点事。超验性的品质太弱。”（布洛赫语）或者说：危险的回忆似乎已经熄灭，末世的记忆似乎已经枯竭。

基督教不再起历史作用了？作为这一基督教及其回忆之载体的教会，已经从历史上告退？人们只能以世俗乌托邦和密码来确定人类自由的未来？一切“外界的”论断，和许多“大墙之内”的论断，都倾向此一说法。在现代社会理论中，经典性的宗教批判，首先集中在教会本身：教会往往被着力渲染为一个具有不同时间意识的组织，一个从机构上为知识和创造欲设置禁区者；它被看作是反对解放的残余实在——只是假惺惺地关注自由、关注人的“正直行为”而已，在充满痛苦和不公正的状况下，它是麻醉剂。除此之外，绝大多数社会理论提到，教会在现代社会中，日益失去其功能。因此，激烈的批评逐渐消退，代之以冷淡或者善意的礼貌，这犹如一幅表现人们寄予濒于死亡者的怜悯的漫画。甚至共产党人在反对完全私人化的教会的斗争中，也愈来愈有所克制，而在生机勃勃的西方未来学中，教会实

实际上已被排除在外,或者只是作为可忽略不计的量。

所有这一切只是现代的老生常谈,只是体制所造成的片面性吗?或者:在这些判断中记载了教会在世界上永远受攻击的状况?记载了每个信徒都必须冷静估计到的、被钉十字架的上帝的教会濒死挣扎的处境?我认为,不可唐突地作出这种神学回答。因为它忽略了主流的教会批判的立场的深刻根源:对**教会的历史经验**、对这个教会所造成的失望的回忆、世世代代的历史良知,这种良知了解教会与权势的可疑联盟,了解作为一个不再被信仰,而是在替代自己的宗教之教会有时给予人的矛盾印象。这种回忆应在考虑之列,它比人们所设想的更不易消失。正是这种回忆(而不是教会创建和使徒传承的历史证明),是当今教会学的头号历史诠释学问题。要解决这个问题,不是“更高明”或者“更巧妙”地解释教会的既往,而是通过一种崭新的实践之“精神和力量的证明”,通过痛苦的转变。

教会改革的伦理准则之根便在于此<sup>②</sup>。就此而言,重要的绝非盲从主流的幻想之廉价的现代性和现实性,而是教会及其所信仰的使命之历史的同一性和连续性。教会首先就是:我们基督徒,我们这些想方设法从耶稣基督的记忆中,获取生命之源的基督徒;在我们看来,不可幻想这种记忆,可以在完全脱离建制、没有教会、以私人个体为唯一回忆载体的情况下传扬。

### 3. 实践的批判意向中的选择

因此,在这里应补充说明实践—批判的意向。

(a)重要的是属灵(Spiritualität)问题,是教会属灵的完



善问题,教会的属灵应作为一种解放了的自由之属灵,它在传扬社会批判之自由的过程中得到证明和检验。这种自由的证明,因不同的社会关联阈而带有不同的特征。鉴于西方福利社会的体制,首先必须实践和索回上文曾论及的那些受贬抑和被遗忘的自由。根据所谓南部地区的情况,最重要的是,证明这是一场克服社会贫困的无畏斗争。在这里尤其清楚地表现出:自由见证与政治现实的相互干扰现象。在这种情况下,如果根据政治现实之原则上的多元涵义,而为教会回避表明态度的行为开脱,并使教会的斋戒合理化,那么,这在客观上便是不诚实的。主教和神学家尤其容易成为这样一个教会的官僚:它在教会中立和“政治清白”的幌子下,推行旧的一体化,稳定已有的政治同盟,毫不考虑具体苦难和现实压迫。

基督徒所拥有的已经解放的自由之属灵,在社会批判之自由中得到验证,而这种社会批判之自由,并没有一种纯心智上的表征。它的批判没有“整体批判”的特征,它自身忍受着力不从心、坚持、烦躁和耐心所带来的痛苦,而这正是作为“追随耶稣”的基督徒之自由回忆所要求的。因此,它并非主流的社会批判的简单翻版,也不会被迫在祈祷和行动之间作抉择。从祈祷中,它将力求摆脱社会机构和偏见自诩的可信性,从而争得自由和力量,借以达到一个为了他人、为了“弟兄之中最卑微者”的利益,而采取的解放行动所要求的无我状态。在这一行动中,祈祷将洗去纯粹的“人民鸦片”之嫌,也不再被怀疑说,所呼唤的上帝之名不过是代替未知命运的抚慰性字眼,最终,每一个人的自由希望,都将消失于命运之中的。所以,解放了的自由之属灵,更加不容许被局限在纯粹的祭拜经验上,不容许卸下日常的冲突、压迫和挑战的重负,使自己与之隔离开



来。今天，这条进入纯祭拜的属灵之路，一再为人所称道，这也许客观上的需要，尤其是那些受教育的市民的需要。但是，这却是一条歧路，最后，秘传的崇拜教会只是作为“知识分子的鸦片”而存在。

相反，假如为他人的受难而受难的意愿日益增强；假如人们不仅对施于人或勿施于人有良知，而且也对慨然容许他人之施感到心安理得；假如人们不是（按照交换规则）视其同道为“弟兄”，将所有其他人贬之为有眼无珠的群氓，那么，这里所要求的解放了的自由之属灵力量，便会得到加强。只有鄙薄权力的犬儒主义者，才将社会批判之自由的这些方面，看成是纯然的自由浪漫主义。

无权者并不拥有重于爱的权力的权力，他们除了未得报偿的自由希望之危险回忆外，别无其他同盟者。统一的、不可割裂的自由事业不是始终也要依靠他们吗？教会本应成为这类自由之建制化的、权威性的利益，并在面临自由史本身之中出现的极度威胁和灾难时合时宜、不合时宜地代表这种利益。只有当关于解放了的自由之教会，见证永远与那种沿着外来苦难的踪迹，探寻自己通过历史之路的爱的利益，联系在一起时，它才可能获得（来自宗教权限的！）权威性。只有当教会有一双耳朵听得见他人的苦难、他人的贫穷和他人的困窘的含混预言时，它才真正听见了基督的话；只有如此，可见的教会才是不可见的耶稣精神的教会。因此，它必须拥有新的见证领域，它必须具有新的形式，以表达解放了的自由之灵赐（Charismus）。

（b）教会由内部开始的多元批评之公开化进程，从申述自由到撰述自由的过渡，以及教会内部的“自由文化”进程，必

须大胆地从结构上继续推行。教会内的批评自由，不可被贬低为纯心理学或者社会学动机，不可成为无可奈何地抗议的口头禅。一个触及教会的根本问题是，它是否乐于并成功地与批评自由所引起的冲突共存，并将之理解为自身的一个要素。这不只是对教会中少数挑剔的知识精英的要求，这看来愈来愈成为一个一般教徒的生死攸关的问题。因为明天的教会问题，从根本上来讲，并不在爱批评的知识分子，而毋宁说在所谓普通教友，即通常说的“基督的牧群”。他们今天的谜误似乎最深，这首先不是来自批判神学，而是来自教会机构本身。在这里，引发混乱和身份危机的是教会之事实上的变化<sup>③</sup>。

在教友中经常引起混乱，其原因在于，人们从教会方面毫无爱心地强制基督徒经受一场变化，又没有以批判态度向他们公开表露对教会本身的这种可变性的看法。那些“普通信徒”与他们的教会不是批评关系，而只有这种批评关系，才有可能使人在转变之中看到连续性，而且最终知道，这种转变恰恰属于这个统一的始终在改革的教会(*ecclesia semper reformanda*)的身份，既然如此，应该怎样让他们理解处于转变之中的统一教会的身份呢？应该怎样让他们不至感到惶惑呢？并非教会内批评过多，而是基本和训练有素的批评自由少得可怜，才是造成当今教会危机的原因之一。正是这个缺陷使“基督的牧群”成为明日教会危机的中心策源地。即便在教会中，“沉默的多数”也是令人疑虑重重的阶层。万不可低估“普通教友”的宗教认同危机，因为，谁将救助他们免受正在教会机构和信徒之间造成一条愈来愈宽的死亡地带的信仰无差别论(*Indifferentismus*)，或者可疑的宿命论之影响呢？

那些自我感觉在代表教会的人正日益减少，尽管大谈信

徒的普遍教士化,大谈教会即上帝的子民;尽管大事宣扬俗众在教会内的重要性。凡是群体的认同感分崩离析的地方,便容易产生群体惊恐。如果为此而追查那些有认同困难的人的罪责,并仓促依靠“小牧群”的教会,便不会使教会有一条出路——除非是通向教派分裂的出路<sup>④</sup>。

(c)因此,最后作为另一项使命应提到的是:教会应保持对日益高涨的小群情绪(Sektenmentalität)的清醒意识。教会的处境在发出紧急信号。当教会对自身的界定不再能施展影响时,教会很容易陷于困境,要么形成小群的自我闭锁状态,要么采取现代主义的迎合态度。显然,这里存在着一种危险:基督福音将完全迎合时代,教会的基督信仰沦为现代世界进程中可有可无的宗教变体。与这一因主动迎合而产生的丧失自我的危险相反,被动迎合造成的是另一丧失自我的危险,后者还没有处在当前注意力的焦点上,但也绝对不可掉以轻心,因为这关系着教会在今天和明日的社会中所走的道路。当前,教会自身面临着在神学意义上成为小群的危险:即在教会中产生传统主义小群的正统信仰和自我闭锁的小群情绪的危险。

小群情绪抬头的一般征兆似乎是:没有传统资源的维护传统,此即纯传统主义;对创造新经验并在有鉴别的吸收过程中将之用于教会及其法理的自我理解,日益表现出力不从心或者缺乏意愿。在我看来,基督教内部各教派之间持续不断的论争,许多方面都带有宗派性特征。此外,宗教迷狂般的尖刻语言,和教会内部论争时重新表现出来的好斗姿态,混淆了教会与缺乏欢乐感、缺乏幽默感的宗教狂热之间的区别。

教会是圣子的教会,不能面对尚未理解的历史世界的“外

来者”而将自己闭锁起来，并试图在这种闭锁状态中维持自己的存在。因为这种“外来规定性”(Fremdbestimmung)并非事后加给教会的，它是教会构成的因素，它属于教会之“基督品质的特征”。不论就“人性”方面而言，还是在某种完整的和确定的意义上就“基督性”而言，教会都不可能预先不经历历史和论争的实验，便达到清楚的认识。只要它忘记这一点，它便会在神学上面临沦为小群宗派的危险。

警惕这种小群宗派的危险，并不意味着忽视教会在今天和来日社会中日益增长的少数派(Minorität)。但从神学上界定小群宗派的不是少数派，而是情绪。对少数派本身，教会最终既无需害怕，也不必为此而感到羞赧，除非教会将自己看成是解放了的自由在历史世界之中的执行人，并误以为自己是代替自由希望的意识形态。少数派也可能成为一场机遇：它可能为教会注入更多活力，使之更接近社会中受忽视和受排挤的少数，它可能更果断地将教会从其准国家机构中解放出来。它可能成为炼狱，耶稣的自由，将在教会的生活方式中得到更生动的体现，而自由的未来不可能放弃对耶稣自由的危险记忆。

#### 注 释

- ① 参阅本书第十一章附论：《作为危险回忆的教义》。
- ② 参阅默茨：《当今的改革与反宗教改革》(Mainz 1969)；《教团时代》。
- ③ 参阅第八章。
- ④ 参阅第八章中关于这方面进一步思考。

## 六、受难记忆所铸造的未来： 论进步辩证法

本章为 1971 年写成的一篇文稿，现按总体构想修订；最初在 1971 年 11 月纽约国际神学家会议上宣读；初次发表时的标题为〈受难记忆所铸造的未来〉，载：《宗教会议文集》(1972, Heft 6/7)。本章也包含作为上述报告依据的论文：《受难回忆：评目的—技术论的未来概念》，载《福音神学》(1972, Heft 4)。

### 1. 社会政治的语境

“未来再也不是它过去之所是。”在这个介乎平庸与智慧之间的句子里，以箴言形式表达了对我们的生活和我们的世界已经改变了的处境的独特认识。对技术文明的所谓阶梯式进程的信赖在日渐消失。“进步”（如果还有的话）只存在于对它的天真概括（如在某些有活力的未来学中）之对抗之中。那股曾承载过我们意识的目的论暖流愈来愈枯竭。对人与自然将增进和解的目的论信念已经粉碎，目前，当它正在消失的时候，我们方才注意到，它对我们的限定曾经是多么深刻而持



久，一直渗透进我们对未来的哲学和神学解释。现在，突然之间，西绪福斯走近普罗米修斯，尼采走近马克思，加缪走近夏尔丹，莫诺走向怀特海\*。

我们愈来愈清楚地意识到，技术与经济过程所遵循的固有规律性，和我们的政治与社会的操纵体制已失灵，由此产生了危险和对抗：城市濒临死亡、环境体系遭到破坏、资源遭到毫无限制的开采、人口爆炸、信息混乱、愈来愈怀有敌意、愈来愈尖锐的北南冲突，这场冲突最终可能以新的形式成为东西方的实际权力冲突<sup>①</sup>。

此外，还有日益提高的心理和遗传控制能力，对人的直观认同和自由的威胁。人们不由疑虑重重：人依靠自己提出的人类未来的技术经济规划将制造出完全适应的人，这种人的梦想和想像已经不再发展，完全在技术装置的功能中窒息了。纯然以技术和经济的手段规划的人类未来之生产，似乎在毁灭依靠其自由的历史品质而生活的人，即毁灭在一切迎合的处境中，仍力图掌握抉择权力的人。因此，今天不乏继尼采宣布“上帝已死”之后而发出“人已死”的惊呼，这就是说，人的自发性已遭阉割，人已经被埋葬在技术经济结构主义的坟墓中；人们担心，人的思维将丧失其对现存者的辩证张力，逐渐消失于包罗一切的、不具名的生产过程。

人的当今处境及其与未来的关系的一个特点是，人正面临从技术文明过程之主体变成这个过程之产品的危险。对技术与科学的巨大支配力量，也在开始战胜做规划的主体自身。

---

\* 夏尔丹(Teilhard de Chardin, 1881-1955),法国古生物学家、哲学家、神学家。莫诺(J. L. Monod, 1910-1976),法国生理化学家。怀特海(A. N. Whitehead, 1861-1947),英国哲学家。——译者注

在这种处境中,我认为不可能用发展、进步或者甚至“过程”这类无主体的范畴来讨论未来。更应该问一下:发展、进步、过程——谁的? 发展、进步、过程——向何处? 工艺文明的未来问题,首先并非技术问题,而是对技术及其材料、对于工艺经济过程的支配问题;它从原初上并非技术问题,而是目的以及规定优先与优先权的问题。这意味着:它首先是一个政治问题,基本上则是一个社会问题。

那么,政治怎样才能成为技术社会中未来问题的主线呢? 独立于工艺与经济的政治不是处于濒死状态吗? 不具名的结构与过程之专政(与之相比,个人或政党的专政也许显得相对无害了)不是在日益增强吗?“一个尚在利用民主政府形式的、不可见的专政世界并不是不可思议的。”(鲍尔丁 K. Boulding 语)政治理性不是在日益失去活力,沦为工艺和经济过程及其不具名的“胁迫”之工具理性吗? 控制这一“胁迫”并将之从正在显现的矛盾和灾难中引导出来的政治在哪里?

在这里,激进的政治专业化还会有帮助吗? 诚然,政治生活愈来愈不可能放弃科学认识的中介和运用。但是,科学并没有奠定和保证政治意识与技术胁迫相比所具有的可靠性。因为,现代科学本身是有倾向性的,在某种程度上也是工艺性的,这一背景是其成功的前提之一,它的基础便在它特殊的知识形式,一种最终被揭示为对自然的统治知识。这样一来便引发出一系列问题,对此本书不可能一一加以考察。在这里只说明一点:政治远远不只成功地迎合了技术和经济进步所带来的种种胁迫,它的基础不仅在(如我们今天所认识 and 理解的)科学,而是较之更加宽厚。

显然,只有当政治生活从根本上得到改变,才会有这样一

种政治。将政治变成控制论和计算机管理,对我们并没有什么帮助,后者无法克服、而只是减少所出现的疑难;同样,古老的契约论,即马基雅维利主义也于事无补,这是一种廿世纪的石器时代政治。从长远着想,现在要求一种新型的政治生活和政治结构。只有实现这一要求,将来才会有人类文化。从这个意义上讲,政治事实上是文化的新名称;从这个意义上讲,任何试图以世界上相互关联的问题为背景反思基督教传统,推动上帝之国与社会这两者之间的过渡进程的神学,都是“政治神学”。

面对如何才能达到为一切人的自由生活所必要的意识变化这个问题,政治神学主张从实践理性传统上确保人的身份。它提倡历史人类学和启蒙教育学,此两者不大可能陷入非非之念,妄图通过遗传控制,和非凡的计算机意识形态,达到未来的得救。下面谨就这一政治意识的准则和框架的几个方面加以说明:

(a)今天,历史已经进入这样一个阶段:任何人类共同生活的关键问题,都具有**世界范围**(全球性)的意义。政治成为一件以新的方式关涉一切人的事情,因为一切人的未来,都系于它的**活动**。全球性的互相影响,在目前成为政治行为的具体主题。所以,政治不可以仅限于国家及其通常具有意识形态动机的安全利益的行为框架之内,它必须从中走出来,为**所有人的生活和来生承担普遍责任**<sup>②</sup>。

(b)我们的处境有必要使政治与道德重新结合,这种结合不可能仅限于最终属于平庸之流的市民的福利道德,后者始终坚持政治与道德的自由区分。有种种根据说明,消灭作为解决冲突之合法手段的战争、消除普遍贫穷和经济发展的不平衡,这属于或者即将属于先进社会制度的重要的国际性使

命。即便这种制度开始并没有解决这些全球性问题的足够动机,但总可以看到,如果在公众领域内不实行那些在此之前只是私下考虑的普遍准则,要解决问题几乎是不可能的。假如人们仍沿用习惯的范畴,人们也可以将此称作政治的道德化。不过,这类思考却不可因此而被贬为天真的精神迷狂。(哈贝马斯语)

(c)这一政治与道德的新结合,靠自上而下的指令无法实现;它既不可倒退为某一道德体系之政治上的经典化,也不可试图成为政治与伦理实践之“整体”巧合。它要求通过社会的下层建筑的激进民主化,来动员精神和道德力量,要求自下而上建立自由和有效的责任。

(d)政治生活是技术经济过程中的自由文化的条件,它不可放弃在当今的次文化(Sub-kultur)和对立文化(Gegenkultur)中所发展的种种政治和道德观念。在这类“青年文化”中,表达的内容大大超过通常的两代人冲突。它在某种程度上是西方式的文化革命,是对技术进步社会的种种胁迫所作的选择实验。如果只是等待这些越轨者怀着悔恨重新返回现存体制,便既不理解这种文化,也不理解他自身的处境。在这类思潮中,莫非没有表露出西方福利社会面临的自由理念的危机之明显征兆?可以说,西方社会正以其自由多元论培植着一种愈来愈形式化、内容愈来愈空泛的自由。这类青年文化难道不是正在尝试,企图在与我们社会直接对抗失败之后又“从头开始”,以表示社会同一的新象征,以实现自由内容的创造性楷模,来修复这个社会吗?这个问题似乎言之成理;也就是说,这个尝试是想预先设定:假如人类社会不再屈从于一种纯然的生产和功效精神,它会怎样呢?

当然,这一新的政治方向所设想的目标,并非只是以技术经济体制的可靠性为基础的,其目标也绝不是从根本上排除技术和经济。在这里,既没有技术抉择,迄今也没有抉择性的技术。人们探索和要求的是,重新使这种技术和这种技术与经济过程丧失其主宰地位,重新使之成为工具。首先应防止的是:政治想像和政治行为解体而成为单纯的规划事务。因为只有政治层面的独立才会开创人类未来的可能性。

本亚明(W. Benjamin)描写对弈木偶的著名短篇可以改编为两个巨人决斗的故事:那个弱者、几乎已被战胜,仍在突然攻击,最后终于挣脱强者的如钳双臂。他之所以能够做到这一点,是由于在他的巨耳内有一个驼背侏儒,为他鼓劲,不停地悄悄告诉他新的对抗方式。这场决斗可以比作技术与政治、纯技术经济规划与未来政治构想之间的角力。只要政治幻想保持着历史积累下来的受难记忆铸造的道德—宗教幻想和反抗力量,它便不至完全为技术胁迫所消蚀。侏儒象征着受难记忆,因为在进步论的社会体制之下,受难总被看成又小又丑的东西,它不可能有更美的形象。

政治意识来自受难记忆,政治行为来自人类受难史记忆:这可能已暗示出对政治的理解,从这种理解便产生支配技术工艺和经济过程的新可能性和新标准。它诱发新的共同一致形式、新的广泛责任形式,因为受难的历史像“第二天性”一样,将所有的人团结起来。它防止人们对自由与和平作纯技术的理解,不允许以其他民族和群体之受压抑的受难史为代价,建立自己的自由与和平。

人的受难历史提供了批判计划理性(planende Vernunft)的尺度:对责任感的启蒙与教育,代替对遗传性本质的干预,



以改变意识代替扩充大脑,以人之文化的天性代替试管人,以可能的死代替绝望的生<sup>③</sup>。

受难记忆迫使人们不仅从成者的立场,而且以败者和牺牲者的观点观察公开的世界舞台,这在某种程度上是往昔国王宫廷丑角之严格的政治(绝非“纯美学”)视角:在其统治者的政治中,丑角总是偏袒那些失败的或者受遏制的不利选择。他的政治可以说即反马基雅维利式的统治者的政治,从受难记忆中产生的政治。今天的问题在于,要消除当权者与“丑角”及其软弱的受难想像这两者之间在政治生活中的“分工”。这是一种新的、非平庸的政治与道德结合的意义:一种政治生活与政治责任的形象。如果人们从根本上把握住这个形象的意向,也许便能够动员起人类之伟大的道德和宗教传统。

## 2. 自然与历史

在上述思考中,未来的政治和社会行为所遵循的方向、“准则”,并非来自普遍的自然理论,而是来自历史的论证联系。这样一来,未来是否又被置于一块动摇不定的、不可靠的土壤之上?如果社会和政治行为规定了技术、科学、经济发展的优先地位,如果这种行为自身又以历史意识加强和限定自己,那么,未来岂不面临着历史利益和历史党派的对抗?人们难道不应该永远停止翻腾那些消耗殆尽的历史秘密?未来难道不可以实验性地以普遍的自然理论来规定?

然而,如果人们认真对待环境保护、资源维护,和了解自己的未来的种种问题,便会明白,并非历史必须由一种自然理

论来支持,而是恰恰相反,自然必须由一种对我们历史性责任感的反思来维护,以避免受毫无节制的掠夺。这也说明,“政治即文化的新名称”这一论断,是一条含义多么深远的规定。因为在将自然作为合理性的未来的前提而加以保护这一使命之下,文化证明了其原初含义及其克服野蛮状态的诉求之真实性。对自己的行为、对他人与对自然的这一范畴表明,文化必须以政治来验证自己。种属本身要求以此意识到其生命的自然生长过程。这种意识使我们有可能将理性与现实之统一,理解为应达到的自然与历史之和解。

人与自然之间的每一和解尝试,其核心都具有乌托邦的、甚至历史辩证的性质。因为超然于自然生长之上的人的精神,总企图以控制自然的形式使它对自然的恒久依附状态客观化。如果说,这一作为历史的精神是有别于自然的它者,因为它预先指出了摆脱自然胁迫并进而使自然和解的状态,那么,一旦它作为技术以日益扩大的规模掠夺和控制自然,进而继续自然胁迫的时候,它便不再是它者了。在此一张力场中,种属将自己组织起来,成为一部分超越自己的自然;因此,这部分自然便与自己争斗,并一直不断地伤害自己。由此可见,人的生成过程,永远带有受难的印记,自然与人之间,不存在任何目的论终极意义上的中介。

现在,自然科学中的人类学的部分(如生物学),似乎极其清楚地证明了这一点。试读一下莫诺反驳夏尔丹和怀特海的文章!莫诺企图以极端强调偶然来取消一种由连续性与变化的整合构成的发展概念,以便同时取消人是必然的进化顶端的观念。人是自然之“偶然幸运儿”,人是一场宇宙“事故”。我们姑且不再去讨论莫诺这一命题的时代背景。在这里只强调

一点：对已经习惯于不再以一种闭锁而又毫无惊人之举的宇宙模式来思考现实的历史神学而言，自然中的偶然并不是吓人的恶魔。

受难对抗人和自然之间和解的肯定理论。每一次和解尝试，最终都蜕变为对人的受难之蹩脚的本体论化。受难使自然与历史、目的论与末世论形成鲜明对照。两者之间不存在任何“客观的”和解，不存在任何可窥见的和可支配的统一。每一次这类尝试都因无法逾越人类受难这一层面而遭失败。这一点特别清楚地表现在将人类受难理解为自然中“行为”与“受难”之间普遍的相互作用之特殊形式的尝试上。可以说在双重否定的意义上，这正是一种受难经院学！在经验世界中，最微小的无目的的受难，都将证明整个肯定本体论（affirmative ontologie）和整个目的论纯系谎言，都将暴露其现代神话的本质<sup>④</sup>。

人的受难反对一切从自然出发解释历史和历史过程，将自然诠释为这一历史过程的主体。当然，前提始终是，在受难中一种同一意识以否定形式出现，这种同一意识不可被归结为坚持自然时间性的平庸同一。在这种意识中清楚表露出来的并非针对自然的权力和统治的人类中心论，而是与任何宇宙中心论相对立的受难的人类中心论。因此，如果说人们试图从历史出发理解自然（即以辩证的、而非目的论的观点，解释自然与历史的联系），并将自然时间的亿万年，与人的受难时间相比而称为“膨胀时间”（布洛赫语），那么，这也并非唯心主义的傲慢，而是尊重历史上累积的受难之庄严地位。

所以，历史的培养基并不是作为发展或者无主体过程的自然。人的自然史在某种程度上就是人的受难史。后者对自

然与人之间的不和解状态不是避而不谈，而是保留它，使之免受任何目的论的投影，使之免受本体论上的概括。因为受难史并没有目的，而只有（如果说它有个什么的话）未来。并非目的论，而是“受难轨迹”创造了可以达到的这一历史的连续性。基本的历史动力学是受难记忆：它是未来自由的否定意识，是在此一自由的背景之下为克服受难而行动的激励者。可见，在人与自然处于陌生状态的前提之下，自由史只有作为受难史才可以成立。任何一种遵循非辩证的阶梯行程“前进”的自由史的构想，都被证明是抽象的、意识形态性质的。因此，社会和政治行为与历史意识根本上联系起来，既不允许以斯多亚方式退出种种历史对抗，也不能容忍对历史矛盾进行目的论的优化处理。

### 3. 受难记忆所铸造的未来

基督教并非事后将上帝作为“填补空缺者”引入关于未来的论争；它力图回忆被钉十字架的主，使这种确定的受难记忆作为危险的自由记忆临在于技术文明时代的社会体制之中。这一在实践的基本神学中居中心地位，并包含于本书所有思考之中的论断，需要进一步的阐述和说明。

(a)“回忆”<sup>⑤</sup>好像是与以欺骗方式，使我们远离未来冒险的希望相对立的市民用词。它在什么意义上才可能具有实践的批判性质，即危险的解放性质呢？

对某些回忆，人们往往轻易地用在与过去的关系上：在某些回忆中，既往成为不受侵扰的天堂，成为当前失望的庇护

所,既往即“美好的旧时代”。在这里,回忆将一切既往者浸入一片柔美、和解的光明之中。这就是所谓“回忆有美化作用”。例如,当老战士们坐在他们原来的老座位交谈战争经历时,这一点就非常清楚:战争地狱在他们的回忆中渐渐隐去;保留着的(看来是如此)只是曾经受过的冒险!回忆为无害的口头禅所过滤:一切危险与磨难、一切挑战性的东西都已过去;一切未来似乎都从回忆中被夺走了。于是,回忆便轻而易举地,成为对既往之“错误意识”,成为当今的鸦片。

然而,也有另一种形式的回忆:危险的回忆、富有挑战的回忆。在这种回忆中,以往的经验闪现出来,同时又浮现对当今的新的危险认识。它在瞬间射出耀眼的光芒,暴露我们早已甘心接受了的东 西之可疑性和臆想中的“现实主义”之平庸。它冲破主流的、具有可信性结构的正典信条。正是由于这个缘故,它带有颠覆的特征。这类回忆犹如一场对既往进行危险的和突然的大搜查。这是一些人们必须估计到的回忆,即所谓具有未来内容的回忆<sup>⑥</sup>。破坏回忆是极权统治的典型措施,此一说法并非无理。对人的奴役,是从夺取其回忆开始的。一切殖民占领所遵奉的原则全在于斯。任何一场反抗压迫的起义,都从受难回忆的颠覆性力量中得到支持。受难记忆总是重新面对政治权力的现代犬儒主义者。

今天,显然存在着一种危险:一切凭藉回忆确定的东西,一切不听命于技术—实用理性之运算的东西,全然被与迷信等同起来,并被归之于私人爱好。但这样一来,人,恰恰并没有变得更自由和“更启蒙”。他只是更容易陷入占统治地位的幻想,更容易被以新的方式引上歧路。所以,受难记忆要不断地重新面对处于现代无历史状态的先知们。这种记忆,不容许只



将历史理解为偶尔对此在作堂皇解释的背景，或者历史批判的冷漠材料。作为受难史回忆，历史保持着“危险的传承”的形态，这一形态既不可能因对既往最终采取一种纯肯定的态度（如在一些诠释学理论的构想中），也不可能以一种对既往的纯然批判态度（如在意识形态批判的构想中），而被“扬弃”和终止。它的“中介方式”无论如何都具有实践性质。它的运作永远不会以纯论证方式，它总是具有“讲述性”，即包含在危险的解放故事之中。

(b) 这里所讨论的回忆（按照上文所述的一切）是一种 *memoria passionis*，即**受难回忆**。在社会生活中，存在着一种“魔力”、一种迷惑网络，它妨碍或者甚至干扰深刻理解受难之原初认识和实践性地位。

现在科学知识（第二节关于〈自然与历史〉的种种思考即其另一种形式的表述）明显地带有统治自然的知识模式的特点。在这个模式中，人首先从人类学上将自己理解为对自然的统治主体。“知识和权力合而为一”。培根的这句话说明了现代科学知识之为统治知识的特点。因此，在一个一切都为这种科学知识所规定的社会里，人的另一类行为和知识形式（受难、痛苦、悲伤以及欢乐与嬉戏）从一开始便只具有功能和次要意义，其认识上的批判地位一直被低估。所以，重要的是，在这里形成了一种由受难回忆而来的**反知识**，在这种反知识中，即使“实践”与“统治自然”的永恒同一也被认为是荒唐的。

同样，现行的历史观念，也是以排除受难的重要性为其特点的。历史被自觉或不自觉地定义为成功者、成就卓著者和发迹者的历史。几乎避而不谈历史此在之被战胜，和失败的、受贬抑和被忘却的希望。史学领域也被一种达尔文主义控制。因

而,具有关键意义的也许是,从受难记忆中,“讲述”一种反历史。这是一种始终考虑到被战胜和被破坏的抉择的历史观:来自受难记忆的历史是败者的历史。关于这一点将在其他场合较详细地讨论。

(c)基督信仰表现为耶稣基督的受难、死与复活的回忆。处于这个信仰中心者是回忆被钉十字架的主,这是一种**确定的受难回忆**,是一切人对未来自由的希望的根据。在其受难记之中,自由的未来被回忆着:这是一种末世论论断,任何事后的迎合,都不可能使之更可信或者得到普遍证明。它永远是有争议的、可疑的;这种不可靠属于它可告知的内容。因为在“上帝”名义下所回忆到的耶稣受难,和人类受难史的真理,可以被做如是想:它始终在破坏着试图对之进行思考者的意图。应当明白,末世论的受难回忆之真理,并不是从某一历史的、社会的和心理的胁迫中推导出来的。正是这一点使它成为解放性真理,但也决定了它在现行认识体系内部所表现出的结构上的异质性。

神学被要求成为对末世论的变化作出合于人、实事和时代要求之解释的诠释学。它的使命是,使末世论的变化概念,与一种在极大程度上规定着技术发展和社会转变模式的技术上合理的变化形式协调起来。末世论对现存者的批判,不可能以**直接的批判方式**来使用变化范畴,因为从合于目的的意义上看,现存者已经成为持续不断的变化者。上帝的末世统治之“新”,必须从有根据的和有针对性的变化目的来表述,如果不致使这个“新”超越目的,即超越缩小已有的非人性,与可能的人性之间的差别这一目的的话。一旦神学开始就世界变化,与人文科学、技术和政治展开论争,它就必须寻找那些具有建立

对话作用的范畴。一方面受难，另一方面是成功的、有生活价值的生活，此两者也可以是这样一对范畴；耶稣受难和复活、受难回忆和复活回忆则是这对范畴之神学上的关联词。在变化的方向问题上，这种回忆具有决定性力量。并非向“新人”的末世生存之整体跳跃，而是具体的人类受难的反思，才是宣布耶稣复活时曾预言过的那种值得生活的新生活的起点。从受难记忆中产生一种关于未来的知识，这种知识不再意味着空洞的预先设定，而是从体现于基督身上的人的重新创造的经验出发，去探索更富于人性的生活形式。

基督的回忆所坚持的是，人类受难史不仅属于自由前史（Vorgeschichte der Freiheit），而且它也是并且永远是自由史的一个内在因素。未来自由的想像从受难记忆获取养分，当受难者或多或少因陈词滥调的讨论而遭贬抑时，自由就被败坏了。但与此同时，基督的回忆将成为一种从与技术社会的“事实”和“倾向”的匆忙和解行为中惊醒的回忆。它成为一种对抗统治意识的胁迫和机械论及其抽象解放理想<sup>7</sup>之危险的解放回忆。

一个在自由史和自由观念中排除这一层内涵的社会将为此而付出代价：日益丧失直观自由。它无法确定一些目标和优先原则以阻止自由逐渐适应愈来愈不具名、愈来愈无主体的社会的发展倾向。

对此尚有两点需要补充说明：

其一，也许应指出，在这一构想中，基督记忆被片面地简化为受难记忆，而**耶稣基督复活的记忆**却退居次要地位，甚至被略去了。显然，受难记忆与复活记忆是不应截然分开的。没有哪一种复活观念不经由受难记忆便可能得到阐述，也没有

哪一种对复活的荣耀景象的理解会摆脱人类受难史的黑暗和威胁。一种自认为并非受难记忆的复活记忆纯粹是神话。

那么,在信仰中将自己本身理解为复活记忆的受难记忆是什么意思?经由受难记忆而使“复活”易于理解,这又意味着什么?这种复活信仰,可以用具有批判—解放力量的社会传播符号给予表述吗?在我看来,这种复活信仰表现在,它“与事实对立地”(“Kontrafaktisch”)、自由地重视既往的受难与希望,面对死者的挑战。对它而言,不仅会发生一场改变明天事物的、为了未来世代的革命,而且也会有一场重新决定死者及其希望的意义的革命(本亚明语)。经由受难记忆传扬的复活意味着:死者、败者和被遗忘者所具有的意义尚未得到报偿。历史之意义潜力不仅在幸存者、有作为者和成者身上,“意义”绝非成者专有的范畴。

这正是其中心为“受难记忆”的教会和神学所应重视的。只有如此,它们才会使自己不致各以其自己的方式沦为一种成者教会,或者一种成者神学,进而成为一种(君士坦丁意义上的)政治宗教。尽管如此,对死者复活的信仰具有彻底政治性的涵义。它顽强地坚持记住历史上产生的受难,以便从中对行为和希望作出规定。

此外,这样一种对受难记忆和复活记忆之统一的理解,也抵制那种从通常涵义上区别世界之内的受难史与超世界的荣耀史、世俗史与救恩史。世俗史与救恩史既非两个可以通过神学推断而达到某种涵盖等同的值,也不可能而且不应该以悖论方式形成反衬。毋宁说,救恩史是给予受忽略、受贬抑的希望和受难以意义的世俗史,在这种世俗史中,人的此在之被战胜和被遗忘的可能性(我们称之为“死亡”),可望得到一种不

至因未来历史进程而被否定和取消的意义。

其二，应进一步规定“受难”的具体内容。一般地谈论“受难”不是非常危险的么？这样一来，“受难记忆”岂不丧失其批判的、特别是社会批判的和政治的分量？受难岂不完全被私人化、内在化了么？每个人不是都在以某种方式受难吗？为了被压迫者及其苦难而应具有的批判意识之标准和构想何在？没有这些标准和构想，社会的和政治的义务岂不成为单调的、不确定的灰蒙蒙的一片？今天，世界基督教和教会的形象不是大都表现为这副样子吗？所有的人不都是在急于得到那种佯装以同样方式安慰一切人而最终安慰不了任何人的安慰吗？

但是，基督受难记忆的光芒使人清楚地看到，社会权力和政治统治不可能简单地被接受下来，它们必须面对具体苦难而不断地重新为自己辩解。富人和统治者的社会和政治权力必须回答下述质问：它们本身造成了多少苦难？它们不可以因富人和当权者自己的苦难而回避责任。对统治地位和财富的这种批判性质问，恰恰属于福音所要施予富人和统治者的那种安慰。基督教意义上的受难记忆，并不是退避而成为灰濛濛的社会与政治的任意状态，而是使社会与政治的良知为他人的苦难而更明确、清澈。它将阻止苦难之私人化、内在化及社会程度的一律化。在这种受难记忆中，受难史和社会压迫史虽然并非简单的同一，但具体看来却不可割裂。

#### 4. 上帝，历史之末世论的主体<sup>⑧</sup>？

在我们的思考开始之时曾经谈到，未来的问题从原初看



是一个政治问题，从基础上看是一个社会问题。现在，应重新回到这一论断并提出问题：基督受难记忆究竟怎样和以什么理由与政治生活联系起来？两者之间是什么关系？如果它们之间相互发生关系，岂不会两者皆毁？虽然曾强调指出，问题不在于将基督受难记忆引入现存的政治生活形式，而是应使这种受难记忆发挥其影响，以改变政治生活及其结构，因为这种改变是作为未来问题的关键要求而产生的。虽然如此，仍然存在着一个原则性问题：如果政治生活与基督受难记忆联系起来，它岂不会以反动方式而陷入普世论准则的胁迫之下？须知，这种基督受难回忆作为末世回忆，最终包含着对整个历史意义和主体的确定解释！

从整体看，历史意义和主体问题与政治生活是什么关系？每一次关于普遍历史意义的讨论，不都是以其政治词语导致全权主义或者陷入盲从、狂热的乌托邦主义吗？一切社会和政治生活的实证主义理论都坚持认为有这种危险。但从其本身看，这种观点必须面对下述问题：由于它对意义问题的严厉谴责，它最终是否使政治生活屈从于纯工具论思想，并进而使之听凭技术官僚的摆布呢？首先它必须回答：由于它禁止和忽视意义问题，它是否盲目支持那些被奉为总体历史之主体和意义载体，并由此而危害社会和政治生活的意识形态呢？

在经典马克思主义及其政治生活理论中，完全包含着总体历史之意义和主体的问题：作为对革命实践之内容与目的的规定。（马克思主义非常清楚地认识一个政治上同一的历史意义载体，即在其政治实践中为实现此一意义而登台的无产阶级。）当然，很难理解，这样一种历史意义与政治实践的结合

怎样才能够(在不实行全权主义的情况下)实现为自由的未来而谋求的政治生活之转变。

经典唯心主义在其政治生活的“自由”理论中,也保留着历史意义与主体问题。它的立场与马克思主义相左之点在于,它否认一个社会上可以指称的、政治上可以认同的总体历史主体,它甚至反对任何从政治上认同此一主体的尝试。总体历史主体,黑格尔称之为“世界精神”,另有一些人称之为“自然”,再有一些人称之为“普遍的人性”……这全是一些非政治性概念,在这些概念的主导之下,关于历史意义与主体的议论本质上必然是抽象的。但这毕竟表明,关于历史的这种抽象议论总的说仍然有可能具有非常明显的实践的、政治意义:政治生活被引上纯实用主义的轨道;政治被置于“实事本身”的专断之下。而这种“实事性的结构”是不同于技术经济过程之事实上的结构和倾向的东西么?如果不是通过纯然的决断主义(Dezisionismus),从哪里会产生一种支持对这一过程及其准结构主义的不具名性作出抉择的“与事实对立的”意识?虽然政治生活的自由见解中的反全权特点是重要的;但在其实证性的论断中,它似乎并没有包含多少动力以促进政治生活的转变。

如果人们观察一下基督受难记忆与政治生活的联系,便可看到,在此一受难记忆中,上帝在其末世论的自由中,是以整个历史的主体与意义的形象出现的。这首先意味着:即便对于这种记忆而言,也不存在可以从政治上认同的总体历史主体。总体历史的意义和目的毋宁说更是处于(极而言之)“上帝之末世条件”之下的。基督记忆使上帝(作为总体受难史的主体)回忆起耶稣的受难,并反对从政治上造成这样一个主体,

进而将之拥上主宰地位。不论在哪里，只要有一个政党、一个种族、一个国家或者一个从陀斯托耶夫斯基的宗教裁判大法官意义上被误解的教会，企图将自己规定和表现为此一主体，基督记忆必将反对并揭露此一企图的本质：它是政治上的偶像崇拜，是具有全权倾向的，或者用启示录的语言来说，“动物”倾向的政治意识形态。所以，在基督受难记忆的光芒之下，政治生活也将得到自由和保护，不致受到全权主义的侵害。然而，与自由的唯心主义不同，自由并不是不确定的，而是具有乌托邦倾向的。

基督受难记忆，在其神学意义上是一种预先推定的回忆：它包含着对一个确定的人类未来的预先推定，即预先推定未来是地球上的受难者、失望者、被压迫者、受伤害者和毫无用处者的未来。为此，这种受难记忆不会只是冷漠地使那些遵循它行事的人，参与诸社会利益和力量的以冲突为前提的角逐，这种角逐总是对有权势者而非对和善者有利，它使人道主义发挥影响的程度，恰恰是人们为实现自己的利益所必须的。相反，受难记忆却将新的道德幻想带进政治生活，这是一种新的对他人受难的想像，由此将产生一种对弱者和没有代言者的过分的、不计得失的偏袒态度。可见，基督受难记忆可能会成为我们为人类未来而谋求的那种新政治生活的催化剂。

#### 注 释

- ① 参阅引起轰动的考察报告：梅阿道斯(D. Meadows)：《增长的界限——罗马俱乐部关于人类形势的报告》(1972)。这篇报告在这里为说明当前历史特征而加以引用，其事实上的(和企图达到的?)政治

估计则略过不提。

- ② 关于普遍责任的结构以及与此相关的“基督教权限”的范围问题，参阅默茨：《罪的赦免》(1977)，119-128 页。
- ③ 本书曾经暗示过，得到启蒙的理性低估并排除了这类批评。详见第七章。
- ④ 这里参考了阿多尔诺的意见及其对受难本体论化的批判。请着重阅读：《否定辩证法》，201 页。
- ⑤ 参阅第十一章以及该章附论。
- ⑥ 参阅马尔库塞(H. Marcuse)《单面人》(Neuwied 1967)117f.。
- ⑦ 关于从神学上对这种解放理想所作的批评，参阅下一章。
- ⑧ 目前我已经——正如构想部分(上编)所清楚表明的那样——对下文关于上帝之作为历史主体的论证作了某些修改，以便更明确地阐述时代所赋予人的历史上的主体的这一角色，参阅《罪的赦免》一文中的论证。

## 七、解救与解放

本章为 1972 年写成的一篇文稿，现根据总体构想修订：最初在 1972 年 12 月慕尼黑德语信理学家和基本神学学者会议上宣读；第一次全文发表时的标题为《解救与解放》，载：舍夫齐克（H. Scheffczyk）编：《解救与解放》（Freiburg 1973）。

### 1. 论题的侧重点

在我看来，如果某一神学立场所采纳的，恰恰是另一神学立场身上所缺少，或受到忽略的（反之亦然：如果在研究“解救与解放”这一论题时，一个“政治神学学者”不回避对基督教解教学说之实质的讨论；另一方面，如果一种悉心思考“基督教独特”的、“纯粹的”（假如真有的话）解救神学，真诚地面对解放论题提出的挑战；那么，神学多元论便形成。它表示不盲目屈从神学当前所处的窘境，并日益变得比在它的名义下所要克服的一切体系更灵活、更充满活力，使被贬低为立场问题的真理问题重新受到注意。最终，基督教的要点在于，人们不仅绝不可在它的名义下将神圣者，而且也不可以将世界及其



受难史弃之如敝屣。

可见，论题的侧重点早已给定。它不应因基本神学学者过分回避信理学家的的工作而被取消。两门学科(根据上编所说)最终是紧密相关的，是交融在一起的。

## 2. 普遍的和整体性的解放

本书所理解的解放，是一个时代性的、说明当今的世界经验的词语，是一个普遍的、具有某种历史哲学意味的范畴，这个范畴用来说明现代世界及其自由和启蒙过程，基督的解救福音必须在这一过程的背景之下(而不是在它的条件之下)得到表述和辩护。解放一词的这种普遍用法，并非理所当然的和毫无歧义的。在这里潜伏着意识形态化的危险<sup>①</sup>。似乎还没有哪个词在当今的讨论中，被如此超合法化，被如此过量使用，被如此有效地移值于任何情况之中；关于这一点，人们不妨浏览一下教育文献，尤其是宗教教育文献<sup>②</sup>。

虽然如此，如果将解放局限于它原初在法律中的应用范围，如说明恩赐于奴隶和农奴的自由或者父亲恩赐于儿子的自由<sup>③</sup>，这似乎并没有多大意义，而且也无助于我们的讨论。因为只有威严的恩赐退居其次，并突出解放行为中的自治，也就是说，只有将解放理解为现代革命和启蒙运动史上人的集团和阶级的自我解放，才会将上述矛盾和对立引入我们的思考所针对的解救与解放的关系之中。所以，解放是普遍性的，被用作现代自由史之基本的准历史哲学范畴，这一范畴应在解救的历史神学中加以讨论。

这一规定影响很大，它首先迫使神学冷静思考我在这里称之为如此理解的解放自由史之整体性和不妥协性的东西。这一点在马克思著作中第一次得到纲领性的表述，其一般性原则也为其他完全不同色彩的解放论者所首肯；马克思说：“一切解放都是使人类世界、使诸关系回归于人自身。”<sup>④</sup>这种解放史在某种程度上不仅是范畴性的，而且也是先验性的；它涉及到人的自由观念之根，并最终将其革命化。在受监护、享受有限权利和遭受社会压迫的个别集团和阶级的自我解放过程中，开始了“普遍人性的解放”<sup>⑤</sup>，这种解放在马克思主义中坚决反对任何形式之恩赐的、被施予的、解救的自由，因为这种自由的假象，诱惑人们不再去争取真正的自由。

在现代历史的进程中，那些在普遍的人类自我解放的历史之内出现的矛盾日益明显。可以看到，革命历史有可能蜕变而成为新的暴力与压迫的历史；解放的社会在产生新的受难史：工业化和技术工艺使一种新的、直达行星的适应性和未成年状态之机械论运作起来<sup>⑥</sup>。布洛赫说：“在法国大革命的公民身上孕育着市民；上帝赐给我们蕴含于同志中的东西”<sup>⑦</sup>。

这在解放的历史与自由理论中并没有导致取消一个设想过高、过分抽象的解放概念，而是造成了本书简略地称之为“解放辩证法”的东西，这种辩证法在法兰克福学派的圈子内尤其流行。它并没有削弱解放概念的整体性和不妥协性；相反，它想方设法将解放过程中出现的矛盾本身重新纳入这一进程之中，从而使解放概念更不可冒犯、更不可渗透、更不受外在争议的影响。对于这一点，我希望一切将解放辩证法看成是基督教的解救史的一个未设防的侧翼的人们务必审慎地加

以思考。除非有人将这种解救史贬低为对延误了的解放史的补救药物,或者将解救史理解为对解放史的双倍强调。在解放辩证法中所阐发的劳动与相互作为、技术与实践、经验与预先设定之间的区别,并非神学上的差异,而是为了达到整体解放,而对社会矛盾进行辩证处理的工具。这一辩证法中出现的神学概念也是如此,如本亚明和阿多尔诺所用的“解救”<sup>⑧</sup>,布洛赫、马尔库塞和哈贝马斯用的“衰亡自然的复苏”<sup>⑨</sup>,以及也许是布洛赫在晚年所提出的建立新的恶魔学(Dämonologie)和撒旦论(Satanologie)的要求<sup>⑩</sup>。

在解放史的这种辩证法中间,是不容神学插足的,它作为整体,固然可以加以讨论,但却不可能为神学所分享。如果人们认为,可以通过肯定基督教的解救史,对之加以补充,那就没有从根本上认识到这一解放辩证法的否定和批判性质。这种表面的和解,低估了辩证解放史的(以否定和批判所传达出的)整体性,同样也低估了基督教的解救之不可放弃。在我看来,种种值得重视和“将(耶稣)事件纳入解放过程”<sup>⑪</sup>,并将解救史解释为解放史之升华、超越和完美<sup>⑫</sup>的尝试之所以失败便在于此。解放恰恰不是解救的内蕴(Immanenz),而解救也并非如一个众所周知的和解公式所承认的那样<sup>⑬</sup>,是解放的超验。它之失败如果不是因为别的什么,那么肯定是因为那将自由的超验性之根纳于自身之内的辩证的解放史之整体性。它之失败于此,类似于一切希望公正和平地将解救史与受难史分离开来的神学尝试的失败——不论从始终抽象的两个国度论的意义上看,还是从源于超验或生存的悖论救援论(Paradoxsoteriologie)的意义上看。这两者以其极端的无历史性,并没有破解,而只是(不情愿地)证实了似乎施于现代自由

史的解放整体的魔咒。

可见,一种解救神学之所以具有批判性,并非由于他径直接受了“批判理论”,使自己隶属于它或者(自以为)凌驾于它之上。如果是这样,它仍然会缺乏批判,意识不到现代解放史构想之整体性。只有当它将这一构想作为完整的构想来考察,认识其前提与意向,认识其辩证的甚至演进论的形式时,才能进行剖析。只有这样,它才不致重新消除差异,退回到现代问题提法之前,因抽象的、无历史的品格从一开始便在其解救观念中避开解放史的种种诱惑,它也不致简单地使解救的逻各斯屈从于解放理性的逻各斯<sup>④</sup>。证明现代解放史在基督教中的合法性也许是一个重要前提<sup>⑤</sup>;但这一证明代替不了自身之内关于解救与解放之间关系的规定,也没有消除下述嫌疑:基督的解救福音在其活动史上似乎参与造成了一种最终使自身多余并使解救被解放所代替的状况。

### 3. 解救史—自由史—受难史

体现于耶稣基督身上和通过耶稣基督而实现的解放性解救与人的解放—革命—批判性的自我解放,即救援性的与解放性的解放史,在讨论此两者的过程中应考虑到我从广泛意义上不无疑虑地称之为人的受难史的东西,——同时,我非常清楚,它原本只是以多数形式出现的:作为突然中断和陡降的受难史,人们对此总是吃惊地讲述,而无法从根本上系统论证。关于这一点,还将更为详细地讨论。受难史在这里被看成是解救性和解脱性的解放史之中介,似乎有些唐突。人们的目

的应首先在于将确定性和差异注入经由解救的解放，与经由解脱的自我解放，这两者之间的关系之中，而不是为了将它们拖进歧义的漩涡：当前，在这一漩涡之中，人们企图摆脱不确定的自由和解放概念这层薄薄的覆盖物，迅速取得解救与解放之间的和解（或者分裂）——这对两者都有害。

在这里，受难史应是普遍的，正如它事实上在诸受难史中可能经验到的那样。这就是说，它并非从一开始便局限于社会压迫史和政治暴力上；后两者也是解脱性的解放史的论题。它更应不容割裂地包括作为罪过史，和作为有限性与死亡之命运的受难史。只有如此，它才会从整体上成为受难史，对于这种受难史，基督的解救可以表现为解放：一方面作为摆脱人的罪过、人的罪孽的堕落所造成的苦难之恩赐的解放，这尤其为十字架救赎说的（救赎的）救援论所倡导；另一方面作为摆脱有限性、必死性、内在消蚀性的生命虚无主义所造成的苦难之恩赐的解放，这首先为道成肉身的救援论（inkarnatorische Soteriologie）所主张。我看不出，人们怎么可以将基督的解救说成是解放，而且使这种恩赐的解放脱离受难史（作为罪过和导致死亡的有限性的历史），或者对受难史视而不见。

这么说并不是为了便于“区分恶魔”，在解放时代应怎样谈论解救，与这种区分毫不相干。相反，这么说的目的是，由此而打开视野，看到完全现实的历史和社会进程，看到事实上的和普泛的受难史，此一受难史正是使辩证的和演进论的解放整体性概念一再搁浅的所在<sup>⑥</sup>，它证明具有历史哲学普遍性的现代解放理论是抽象的，是非理性的半吊子自由史理论；我认为，任何纯论证性的救援论，也正是因受难史而陷入危机。



## a. 作为罪过史的受难史与抽象——整体性

### 解放的开脱机械论

众所周知,只要上帝被视为历史主体,具体受难史便是一切神义论的十字架;在现代历史和自由理论中,上帝被推离历史的中心地位,进而解放者取代拯救者上帝成为普遍的历史主体,出现这种情况,具体受难史最终是关键性的推动力之一。

然而,受难史提出指控的关节点并未因人将其历史命运掌握在自己手中而消失:灾祸与困苦、弊与恶、压迫与受苦依然存在、加剧,而且有时加剧到殃及行星的程度。这是谁之罪?谁对这一切负责?面对这个问题,在解放历史理论中产生一种与神义论类似的人义论,它以其精致的称义与开脱机械论使经典神义论的一切论证方略相形见绌。既然上帝作为责任主体不再有用,现在面对受难史,一切罪过似乎都归诸作为历史行为者的人自己身上。

解放者(人)本来必须因他作为负责任的历史行为者,应承担的罪过和失误而为自己“辩白”。解放者(人)必须作为有罪者而生活并对自己作如是理解。但是,由于他们非常害怕那臆想的罪过他律(Heteronomie der Schuld),于是,他宁可自己创造新的他律。他将自己的历史责任推掉一半,他并不想完全认真对待自己之为历史主体的品格。面对受难史,他悄然逃离历史主体的宝座,以种种狡诈手法施展出“一套从不曾为主体的技巧”<sup>⑧</sup>。这一称义机械论,在当前主流的历史哲学的解放理论中,得到生动体现,不论这种理论来源于唯心主义——自由论,还是马克思主义,抑或实证主义<sup>⑨</sup>。

在自由主义的以及自由马克思主义的解放和启蒙理论<sup>⑩</sup>中,人们看到一种无主体的历史过程理论,更清楚的说:在这

里,作为一般历史主体被称道者,追随黑格尔的说法是“世界精神”,用谢林的说法是“自然”,这些尤其为法兰克福学派的解放理论家们所使用,他们对此愈来愈明显地怀有偏爱<sup>②0</sup>。这类以及相似的本质体所起的作用犹如超验的历史主体,人们在某种程度上可以将解放的负面,即罪过史,算在这类主体的名下,而成功、胜利、进步则仍留在“尘世间”,计入人的解放性历史行为之内。因此,不包含解救史的解放史,暴露出自己是一种抽象的成功史、抽象的成者史,即所谓半吊子的自由史,这种自由史具有一种作为历史主体之解放者称义和开脱的完美的机械论。

与此相反,经典马克思主义的解放史观点,并不羞于公开称道这一解放行为之完全具体的确定主体,即无产阶级。然而即便如此,这里所说的解放史(让我们简而又简地说),仍旧是(只要它属于这一具体的历史主体)纯然的成功史、纯然的成功者史,一部以一种非现实、非人性的方式表现出的穿清洁背心的历史。因为应对面临受难史所表现出的无能、罪过承担责任者,完全是另一些人,是这一历史主体的对手、敌人。在这一方面起作用的也是称义机械论。不在场者总是敌人及其残余的控制历史的力量。他们作为不在场主体被宣布丧失权力。即便不包括救援论的革命解放理论,也被迫为自己辩解;这表现在迫使人与人之互相敌对上<sup>②1</sup>。当然,即便在新马克思主义的历史与社会理论内部,也一再出现令人不安的探求能力丧失、自由斗争与罪过的关系的问题。人们逐渐意识到,困苦与罪过,不仅在于环境,而且也可能在于我们自身。

这种看法不容许将自由史当作纯然的成功史与成者史;它迫使人注意到自由史与罪过史持续存在着的悖论。斗争与

罪过之内在的相互交织既不简单地为革命的自由斗士辩解，也不会将革命的自由史拔高为纯然的成功史，关于这种情况从布莱希特的著名流亡诗《致后来人》中可以听出一点儿回音：“啊，我们这些曾经想为友善准备园地者，自己却友善不起来。你们，一旦那人人互助的时刻到来，请怀着宽容回忆我们。”——在这里，解放意志至少似乎被作为开脱意志而受到激励<sup>22</sup>。

这种面对受难史的强迫辩解，即便在实证主义—技术统治的历史和自由观念中（其中关于历史意义和主体问题被认为具有意识形态性质，因而完全可以略去），最终并没有中断，毋宁说，它在以其最阴暗的形态运作。解放过程在这里与技术经济的进步过程同步进行。但是，在这些过程中，行动的力量愈来愈具有无主体性，愈来愈不具名，自由史以新的方式变成“自然史”，变成技术进步之强迫机械论，变成为“第二等命运”，变成为后历史，变成具有无主体解放目的论的社会结构主义。称义机械论在这里导致有责任能力的历史行为主体本身之解体。正如某种启蒙神义论面对人的受难史，试图通过径直否定上帝生存而为他“辩白”那样，人义论的称义机械论，则在抽象的解放史中面对受难史而为人辩白和称义，其途径是，暗示或者甚至（像以前习以为常的那样）<sup>23</sup>宣布人的死亡即自由责任的主体。

这一过分简洁的提示性描述，首先要解释的是：具有通史整体性的解放，是抽象的和自相矛盾的，而且是以危险方式表现出来的。一个不包含救援论的普遍的解放理论，仍然从属于非理性的称义和开脱机械论。不包含解救史的解放史，使历史主体面对具体受难史而屈服于新的非理性的胁迫：要么被迫

通过超验免除自己的历史责任,要么被迫采取敌对态度,或者最终否定自己本身的主体品格。在拒绝承担罪责的过程中,发展起来的并非确定的直观自由,而是精心掩饰起来的他律。整体解放之自律和成年状态充满内在矛盾。它的基础是部分或者最终全部中断的行为主体之同一性,结果是,当这种自律和成年状态凭靠推卸的罪责而生活并成为不在场主体的负担时,当他们因此而处在丧失追求解救与和解的向往的状况下时,它们便恰恰是阿多尔诺满怀焦虑预见到的:平庸。这是抽象的半吊子的自由之表现,自由之终极历史,成为崇拜平庸!

与此相反,基督教救援论径直进入作为罪过史之受难史视野,它总是包含着(如拉纳所表述的那样)“指教,即以宣示奥秘的方式指教人承认其有罪处境”<sup>②</sup>。这当然并非为了施行新的压迫,并非为了通过灌输有罪感而冷酷地实现或者稳定人的统治利益,并非为了使无权势者更有罪,使有权势者的权势更无罪,并非为了通过有罪说教,更有效地为那些享有特权者和正在赋予自己以特权者辩解,将罪过奥秘作为难以捉摸的剥削的一个思考因素而加以利用;所有这一切并不是抽象的危险,它们在基督教史中屡见不鲜,而且一度成为现实,任何一种救援论,不论是多么真诚、多么确定无疑,都以一种迄今未知的敏感,经受有关的意识形态与宗教批判的怀疑;它不可能径直讨论和使用作为罪过史的受难史,而不顾及压迫史和权力史机械论。所以,救援论作为政治的解救神学加以讨论,可能更有意义。但正是作为政治的解救神学,它却不可能、也不可以避开这个不受欢迎的、对许多人而言早已是陈词滥调的论题:“罪过”,不可能、也不可以将它牺牲于抽象的解放理想的祭坛之下。当救援论论及“解救”时,它会讨论别的什么

呢？它怎么会有能力完成在现代解放史中可能完成的批判解放工作呢？这一项工作在于，抵制抽象的整体解放之称义机械论，揭露伴随这一机械论的秘密的开脱狂想之本来面目：这是整体解放者面临具体的和普泛的受难史而提供的新鸦片<sup>⑤</sup>。

#### b. 作为败者历史的受难史与 解放者的进步意识形态

在基督的解救记忆中处于显著地位的事实上的和普泛的受难史，包含着有限和死亡的苦难、既往的苦难、死者的苦难。与这些苦难相对者则是基督的解救福音之解放性和赐予意义的品格。受难史的这一方面，绝非事后附加于可经验的受难史的，也不曾设想为基督教的救援论用作杠杆。毋宁说，自由史在任何时候都同时是受难史<sup>⑥</sup>。痛苦、悲伤、忧郁是恒久存在的，尤其对过去未曾得到安抚的痛苦、对死者的痛苦之往往无言的忍受，是恒久存在的，因为即便未来世代的更大自由，也无法补偿和消除过去的痛苦。内在世界对自由状况的任何改善，也不足以公正地对待死者，也改变不了既往苦难的不公和悖理<sup>⑦</sup>。一部掩饰或者贬抑受难史的这一形式的解放者之自由史本身，将成为半吊子的抽象自由史；其“进步”之实现，最终只是向着非人性迈进而已。

抽象的自由史，再次表现为纯然的成功史、纯然的成者史。历史的自由意义，在这里是一个为成者、为成功者所保留的范畴：Vae Victis！（败者遭殃！）但是，Vae Victis并非自由史的价值原则，而是自然史中达尔文主义的精确定义。因此，这类抽象自由史最终无非是自由史的翻版。不论前者还是后者，行其道者都是强者的公理，都是适者生存原则；这类自由的扩大和前进，都是在死者这群受谴责的人的脊背上进行的。



父辈的苦难总在孙辈的幸福中得到慰藉,既往的苦难,培育着未来的和谐,正如伊凡·卡拉马佐夫所表述的那样<sup>28</sup>;这里起主导作用的是第二级达尔文主义,是对既往苦难和对死者与败者的自由的客观犬儒主义。但是,由于对自由论题之罕见的二等分法,自由史本身最终也将解体。

基督教以其解救的福音所给予人的,并非一种对未曾得到补偿的既往苦难之消耗殆尽的意义;它在讲述某一确定的自由史:从体现于耶稣十字架的上帝所赐予的解救性的解放中获得自由。这一解放史之所以包含着下地狱的内容,绝非偶然,这并不是人们可以很快排除,或者作为事后加于基督的解救记忆的内容,而加以限制的神话场景,因为它本来就不属于耶稣。人们以这种方式拔除了基督教的救援论的一切天启的棘刺;但这样一来,人们也便遮蔽了它关键的自由意义。这种下降,这种“(被钉十字架者)与死者的同在)”<sup>29</sup>,表现了解救史之本然的解放行动;没有这种解放行动,任何自由史都将回归为自然史,并在其中失去其倾向性;自由的终极史即自然之神化!

这种说法并非为了安抚,并非麻痹当今苦难的鸦片。解救史并非要从历史上的生存者的共同一致中取走什么,相反,它要赋予这一共同一致一个受贬抑的形象。它所主张的解放也是为了尊重既往的苦难和希望。在解救史光芒的照耀下,不仅产生“向前的共同一致”,即与未来世代的共同一致,而且也产生“向后的共同一致”,即与已经死去的沉默者和被遗忘者之实际的回忆共同一致<sup>30</sup>。它从败者和牺牲者的立场来观察世界历史舞台。然而,它所揭示出来的,不仅是与成者的生机勃勃的乐观主义格格不入的历史之非意义。对它而言,自由史之

潜在意义不仅取决于幸存者、成功者和经受住考验者。它在讲述着解救之对立意义。解救的这一对立意义已经过时的说法，只是对理性而言，理性出于对他律的恐惧，拒绝尊重历史上累积下来的苦难，进而为了抽象的自律，甚至破坏“受难者的权威”<sup>60</sup>。

### c. 受难史是论证性救援论的危机

面对事实上的和普泛的人类受难史，任何纯论证性的救援论都将陷入危机。对此可简洁加以概述，以便同时说明，我们迄今为止所作的一切思考都不是将受难史理解为与解救和解放并立的“第三者”。问题是：神学关于拯救和解放的讨论真正能够经受得起这一受难史，和其中所表现出来的痛苦的历史生活之非同一性吗？它通过讨论确立于耶稣基督身上的拯救，和必然发生在他身上的解救与和解，不会从一开始便让人避开历史生存之非同一性所造成的大胆行为、冒险和苦难吗？它不是在那些因其受难史而卑躬屈膝、遭受侮慢、陷于毁灭的人的头上进行一种无历史的并因此总是被怀疑为神话的活动吗？它面对历史上累积的苦难最终不会与客观的历史犬儒主义合流吗？在解救与因作为一般受难史而获得其历史特点的历史之间，是否会发生一种神学“中介”？如果这种神学“中介”没有陷入一种与受难史骤然达成的雄心勃勃，但最终又纯系自我欺骗的空想和解，或者如果它面对受难史而又未能中止解救行为，它还会发生吗？在我看来，任何纯论证性神学都会因这一被轻易看作当代神学中心问题的中介问题而失败。

当前，神学在尝试解决这个问题时主要有三种趋势。第一种趋势，表现在从生存上和超验上解释拯救与历史的关系。这

里存在着一个目前经常出现的问题：人们通过将历史简化为“历史性”，即走出历史生活之非同一性，回归生存和主体之奥秘的、不可支配又不可言说的同一性之点，是否会达到所谋求的和解？

第二种趋势，是面对受难史为拯救与解救设定条件。拯救与解救被极端未来化，两者始终对作为受难史的历史之非同一性保持尊重，即“处于危险境地”。但是，一种处于危险之中的解救，最终无非是解救乌托邦，对此人们在人类自由史的进程中，至少可能从启迪学上加以使用，它难道还会是别的什么吗？所谓有条件的拯救，如果不是那种谋求人类自我解放和自我解救的密码（它再次陷入曾经讨论过的疑难），又会是什么呢？这种条件救援论（Konditionalsoteriologie），最终将解体为某些形式的实践的的历史哲学，这类形式的实践的的历史哲学，尽管继承了基督的解救理念，从而吸收了（自启蒙运动以来的）乌托邦的和政治的成份，但有人（如哈贝马斯）却证明它们没有能力“像宗教拯救的期待所起的作用那样，以安慰和信念来掩饰（或者：克服？）非必然性死亡、个体受难、私人幸福的丧失所造成的事实上的无价值状态，即掩饰（或者：克服？）对生平历史之生存危险的否定”<sup>④</sup>。

第三种趋势当前主要在德语神学界非常引人注目，因此更应在这里详细而具体地加以说明。这一趋势从一开始便不是纯然专门地讨论救援论，也就是说，它并不将解救看成上帝在耶稣基督身上进行的确定的（范畴性的）“劳作”。它更牢固地将解救（并非没有道理地）重系于神学中心，不仅系于道成肉身神学，不仅系于末世论，而且系于基督教的上帝观本身所持有的规定之中，即系于三位一体神学。于是，受难成为“上帝

与上帝之间的受难”<sup>③</sup>；人的受难史之非同一性被纳入——鉴于上帝自我舍弃于耶稣的十字架——三位一体的上帝史。

在新教神学中，这类尝试所依据的是巴特的学说，如云格尔，尤其莫尔特曼论述“被钉十字架的上帝”的著作<sup>④</sup>。在天主教方面，这类思考源于拉纳关于内在的与救援行动的三位一体之统一的提法；它也表现于汉斯·昆以他对黑格尔基督论的解释<sup>⑤</sup>（所有这些人都是“右翼”黑格尔信徒！）为根据所提出的关于上帝之历史性的构想；给人印象最深、又最有说服力的，据我所知，则是巴尔塔萨及其以三位一体说的上帝自我舍弃史为背景对复活奥秘所作的解释<sup>⑥</sup>。

对这些以及类似构想<sup>⑦</sup>理应大加称道，但有个中心问题令人颇费思忖，现在当然只能概略地、以极端程式化的形式表述如下：人的受难史之非同一性，即便在三位一体救援论的神学辩证法中，也不可能在保持其历史品格的情况下被“扬弃”。因为这种从痛苦中经验到的受难之非同一性，与属于辩证历史过程的否定性，恰恰是不同一的，除非这是三位一体的上帝史的过程。不论从哪个方面尝试，不论从哪个方面力图使在耶稣基督身上完成的解救史，与人的受难史（尽管并非径直无历史地）佯谬对立，或者在这一个中 *sub contrario*（相对立地）坚持另一个，都意味着再次以三位一体的上帝史之辩证法，来解释和理解人类受难史本身的分裂，在这种情况下，受难的否定，与以辩证方法为中介的受难概念的否定之间，会产生上述混淆情况。我认为，从概念论证上达到已发生的、有效的解救与人的受难史这两者之间的中介与和解似乎是不可能的。它要么以二元的知识论使受难在上帝身上永恒化，要么将受难贬低为受难概念；第三种可能是不存在的。在我看来，这一难

题的解决,不是通过一种更为精致的推断论证,而只能采用另一种方式:用语言表述在受难时间之非同一性中已经发生的有效解救。

## 4. 回忆的一讲述的解救神学

解救论(这是命题)既不可限制或者中止解救事实,也不可不理睬或者以辩证方式忽略受难史之非同一,这样一种救援论,无法以纯论证方式,而必须以讲述方式得到确认;从根本上看,它是回忆的一讲述的(memorativ-narrativ)救援论<sup>①</sup>。它试图在我们这个所谓解放世界的诸种体系之中,以讲述方式清醒地保持并从论证上维护基督的解救记忆:作为已经得到解救的自由之危险的解放性记忆<sup>②</sup>。

在另一些地方将论述神学之讲述性的基本质素,实践理性之讲述性的深层结构,以及讲述与实践的内在联系——这些思考将详细论述在这里以命题形式表达的论点<sup>③</sup>。

### 注 释

- ① 施佩曼(R. Spaemann):《自治、成年、解放》(Stuttgart-Berlin 1971),94-102页。
- ② 参阅有关宗教教育文献目录,载:《基督教教义之页》(Dez. 1971);欧菲勒(W. Offele)编:《解放与宗教教育》(Einsiedeln 1972)。
- ③ 关于此一概念的形成史,参阅:《历史哲学词典》(R. Ritter 编) I 448 f. “解放”条。
- ④ 《论犹太人问题》,载《早期论著集》([ed. Landshut], 199)。



- ⑤ 同上,500页。
- ⑥ 参阅阿多尔诺:《成年的培育》(Frankfurt/M<sup>2</sup> 1972),146页。
- ⑦ 参阅布洛赫:《轨迹》(Frankfurt/M 1959),30页。——应注意到,在下一段中对那些与上编的思考不完全协调的历史辩证法的构想,采取了一种严肃主义的态度。这是为了澄清立场,而且为了启发人进一步思考——甚至不厌其详地——一直坚持这一态度。但是(为了与上编保持一致),仍然批判了在这一辩证法中所表现出的那种整体化的、无主体的倾向。
- ⑧ 我认为,阿多尔诺所使用的“解救”,尤其本亚明的历史哲学思考当然值得神学进一步注意。
- ⑨ 参阅哈贝马斯:《技术与作为“意识形态”的科学》(Frankfurt/M 1968, 54f.)。
- ⑩ 参阅布洛赫:《启蒙与魔鬼信仰》载:沙茨(O. Schatz)编:《宗教有未来吗?》(Graz-Wien-Köln 1971),120-134页。
- ⑪ 凯斯勒(H. Kessler):《作为解放的解救》(Düsseldorf 1972),115页。
- ⑫ 同上 114 f.,122页。
- ⑬ 莫尔特曼(J. Moltmann):《神学面观》(München/Mainz 1968),207页。莫尔特曼比这个公式所表现出的疑虑更细微地看待解救与解放之间的关系,这一点清楚地表现在他的《被钉十字架的上帝》(München 1972 中译本,香港 1994)一书中。
- ⑭ 人们可以从这个观点来揭示神学与现代独有的问题提法的关系,对此,我曾试图作一说明,见:《政治神学的功能基础》载:《神学杂志》(Tijdschrift voor Theologie 12[1972]),159-170页。
- ⑮ 参阅潘能伯格(W. Pannenberg):《上帝思想与人的自由》(München 1962)和《自由史诉求中的教会权威》载:默茨等编:《启蒙过程中的教会》(Mainz/München 1970)。
- ⑯ 关于这方面的问题,参阅第十章。
- ⑰ 马尔夸特(O. Marquard):《历史哲学何以如此非理性?》(1972),246页。

- ⑮ 在考虑到历史主体问题的情况之下,如何从神学上对这一解放的历史理论作出解释,参阅上一章。
- ⑯ 关于自由主义的观点,可参阅吕伯(H. Lübbe):《历史哲学与政治实践》载:吕伯编的《理论与决断》(Freiburg i. Br. 1971),111-133页。
- ⑰ 参阅托尼森(M. Theunissen):《社会与历史》(Berlin 1966)。
- ⑱ 参阅上引马尔夸特的论文,248页。
- ⑲ 这里对新马克思主义的评论,(几乎逐字)引自我的《罪的宽恕》一文。
- ㉑ 参阅福科(M. Foucault):《词与物》(Paris 1966)。对于福科而言,被理解为自由责任的主体的人本身是一个似人论(Anthropomorphismus),是“十八世纪的一项发明”。
- ㉒ 拉纳:《世界圣事辞典》(Freiburg i. Br. 1967),1162页的“解救”词目。
- ㉓ 这里可以提出一系列即便在神学之外的领域内也被论及的一些问题,如弗洛姆(E. Fromm):《对自由的恐惧》(Zürich 1945);米彻利希(A. Mitscherlich):《无力悲伤》(München 1967)等。
- ㉔ 即便自由史有朝一日与一种社会的和经济的无命运状态,与一切人的政治上的丧失环境状态合流,情况依然如此,因为也许恰恰到那时,我们今天通过劳作和社会斗争(还能够)成功地摆脱开的潜在的绝望、“死亡的颌骨”(布洛赫语)使我们察觉到,它们在啮食着我们的灵魂。
- ㉕ 参阅阿多尔诺:《否定辩证法》,376页。
- ㉖ 参阅陀斯妥耶夫斯基:《卡拉马佐夫兄弟》(Frankfurt/M1971),281ff.。
- ㉗ 参阅巴尔塔萨(H. U. V. Balthasar):《复活之奥秘》(in: *Mysterium Salutis* ■/2),185ff.。
- ㉘ 关于回忆的共同一致这个概念,参阅下文第十一、十三两章。为了保持论证上的统一,本段与上文(第六章)有些重复之处。
- ㉙ 关于这里所论及的“回忆的听知”(作为实践理性的基本特点)的详

细论证,参阅第十一章。

- ③② 哈贝马斯:《哲学政治概论》(Frankfurt/M 1971),35 页。
- ③③ 莫尔特曼:《受难的变化》载:《福音评论》(Evangelische Kommentare 5, 1972),713-717 页。
- ③④ 见注⑬。
- ③⑤ 汉斯·昆(H. Küng):《上帝成人》(Freiburg-Basel-Wien 1970)。
- ③⑥ 载:《救援奥秘》133-326 页。
- ③⑦ 如缪伦(H. Mühlen):《作为未来基督论背景的上帝之可变性》(Münster 1949)。
- ③⑧ 如巴尔塔萨以及莫尔特曼的有关论述(见上文注③⑥和③④)的有些段落,犹如论证上简化了的暗语性讲述过程,看来这也并非偶然。
- ③⑨ 参阅第五章的有关论述。
- ④⑩ 参阅本编第九章以及下编第十一章和第十二章。

## 八、教会与人民： 论被遗忘的信仰主体

本章为 1974 年写成的一篇文稿，现根据总体构想修订；最初发表时的标题为《教会与人民——正统学说的代价》，载：《时代之声》(Stimmen der Zeit, Dez. 1974)。

本章的思考也可以加上这样一个标题：被遗忘的民众。被遗忘的人民？所有的人，包括神学，也包括教会，不是都(又)在谈论人民吗？这究竟是什么意思？

### 1. 关于一场“分裂”之情况概述

与罗曼—拉丁语国家不同，“人民”这个概念当前在德国较少使用。它在长时间内被禁止。首先，这有其历史原因。对“人民”这个概念的谨慎使用是由于纳粹时代对此一概念的滥用造成的。诚然，如果我们没有看错，现在之所以通常愈来愈不大使用“人民”这个概念，也有社会学上的原因。在所谓晚期技术社会(它具有高度多变性，日益增长的无历史性，和愈来愈丧失相互间的关系)之中，愈来愈难以将“人民”这个概念作

为集体同一性模式加以理解和应用。(对于这种情况,下文将设法通过交替使用“人民”[“Volk”]和“人们”[“Leute”]来区别。)虽然如此,“人民”是,而且永远是完全以圣经为基础的中心神学范畴。此外,通过第二届梵蒂冈公会议教会法,它更加明确地再次进入教会的和神学的意义。众所周知,在《人民之光》的圣谕中,教会明确地称为和解释为“上帝的人民”。可见,“教会与人民”的问题有其神学上的合法性;它在某些方面具有其特殊的现实性<sup>①</sup>。

德国的宗教处境似乎被一种隐秘的、教会与人民之间的“分裂”所决定。看起来,教会总还有一个气氛强烈的环境,但却愈来愈不再拥有人民。教会面临着它的人民、它的“普通的人们”愈来愈强烈的怀疑;这种怀疑比它的神学家和知识分子的怀疑更为严重。无声的背离在蔓延,人民与教会的认同感不是增强,而是在减弱。

人们在寻找责任者,“现代神学”遭到公开谴责。它使人们陷于惶惑。“人民不再知道,他们的头生在何处。”假如问题是由一种丧失良知的神学造成的,那还是无害的,但是,危机却要深得多。最近一次宗教会议并没有造成,而只是揭示了这场危机。教会在为对人民所采取的似乎过分保护主义的态度而付出代价;它因人民以前绝少成为教会中的主体而付出代价;它因人民的个人史和受难史绝少在教会语言中得到表达,而付出代价;它因**教会虽然想成为“为人民的教会”,但却绝少是“人民的教会”,而付出代价。**

只“在别人身上”,只在神学家或者众人身上寻找造成这场危机的原因,是于事无补的,这只会扩大教会与人民之



间的鸿沟。面对这一倾向，人们往往会主张实行断然的封闭战略，即一种脱离关系并无幽默感的新基要主义。“小牧群”这个词得到最广泛的应用，它作为防范机械论、作为维护市民的环境教会(Milieukirche)的手段所起的作用，远远超过它作为对耶稣曾谈到过的“小人物教会”的危险和解放性的回忆所起的作用。宗教基础并没有迅速变得宽厚坚实，宗教的次文化和反文化被引进来，但仍旧与人民隔绝开来，隔绝的程度至少与它自以为为其修正和对手的大教会是相当的。

神学又怎样呢？它的几乎独一无二的主体是神学教授或者职业神学家。但是，他们很难发展一种“为人民的”神学，更谈不上去确切表述一种“人民的”神学、去撰写众人的神秘个人史了。神学，哪怕是进步的、具有社会与政治倾向的神学，首先是书本神学、教育神学。在这种神学中，人们从同事的见解或者反对意见中所经验到的，远远超过从宗教生活和受难史，从自己大多不甚了解的基督教人民的奥秘中所得到的东西。标准化的科学理想在神学中传播对通俗化的恐惧，这是神学家们对人们的无言怀疑所怀有的接触恐惧。最近一次主教公会议关于“上帝的人民”这个教会学用词被引入（至少在德国）罕有的渠道；它首先导致一场关于教会职务的讨论；“人民”这个为会议列入议程的论题，实际上被取消了。关于“为人民的教会”虽然议论颇多，尤其在牧灵神学中，但是“作为人民之教会”、甚至“人民的教会”一说，却极少为人所注意。然而，最终所有一切都取决于“为人民的教会”是否能够成为“人民的教会”这个问题。

## 2. 一个人民的教会与人民的 受难史：正统派的代价

人民的教会显然并不是无需解释便可以理解的，如果对照一下那些具有教会与人民之间的实质上的同一（主要在拉丁语系国家），因而明确是人民教会（Volkskirche）的教会，这一点便尤其清楚。为此，下面的思考，首先针对这些国家的教会状况，并非以一种自以为是的态度，也不是怀有批判的意图，而是真正地满怀希望，因为某些在其他教会状况下也许不再可能或者几乎不再可能出现的東西，在这里还在起作用。众所周知，在统一的天主教世界教会的巨大整体中，某些个别的局部教会，经受过特殊的历史与社会的命运，它们由此而承担了关系着整体教会历史道路的任务与使命。

今天，许多地区教会，正处在最大规模的过渡和转变的境况之中。从最一般的意义上看，这至少表现在迄今为止的“人民教会”的转变上。在法国以及在德语国家的教会中，这一过渡过程的前景，在我看来不容乐观。在拉丁美洲国家，一场从传统的人民教会，向发展的人民教会的改造过程，也许还正在进行之中，它的目标，绝不是一个没有权威、没有神职的教会，而是一个人民在其中将更坚定、更有活力地成为教会这个希望共同体之主体的教会。

有时，“教会人民”（“Kirchenvolk”）的境况，颇近似人民这个词：那些口头上最常用这个词的人，往往对它知之最少，无视它所受到的深刻侵害和损害。人民性并不能保证有一个

对人民的友善态度。领受过洗礼的人民,这是否在任何情况下,理所当然地便是教会自诩为其代表的“上帝的子民”了呢?这便是以耶稣基督之名为自己下定义的教会吗?教会并非自然生长的人民,而是一个被呼唤出来的人民,是一个成为闻所未闻的上帝与人的新历史之主体的新的人民,它之达到自我认同,在于它讲述这一救恩史,试图依此而生活。人们若没有成为这一新历史之共同载体,便不可能建立教会,便不可能成为“上帝的人民”。建立一个教会,这是一场运动:是“被呼唤出来”、“出走”、“昂首”、“心灵皈依”、“追随”、在巨大希望之光的指引下“接受”生活及其受难史。教会不可以没有这场人民在其中成为一个新历史主体的运动。所以,它在历史上是作为一场伟大的自由运动(摆脱远古民族的胁迫)而发端的。早期教会史表明,为摆脱当时社会的本邦主义(Populismus),曾使成为一个“新的人民”付出了多么大的代价。这个新人民的成员,曾作为“无神论者”而遭到它周边地区的宗教的谴责和反对。

教会人民(Kirchen-Volk)便是这样一个新历史的主体,并在这一意义上而是教会吗?我们在谈论人民教会、人民宗教、人民天主教,——所有这一切与教会、与耶稣基督的教会真正有什么关系?当前,我们比以往更清楚地了解人民的实际信仰与教会的正式信仰、人民的宗教与教会的正统派之间存在着巨大裂口。人民往往将这类正统派贬之为教士宗教,它与这种宗教毫无关系,因为它自己的生平历史似乎在这种宗教中很少或者根本没有得到表达。谁会否认这种陌生感、这种“分裂”?例子不胜枚举。让我们就拉丁美洲的人民天主教举几个例子<sup>②</sup>,在我们这里,似乎也有相类似的情况。

巴西人民天主教的许多例证说明,耶稣信仰并非被经验为呼唤性的信仰,并非被经验为转变心灵与精神、赐予希望与欢乐的信仰,而是被视为自己亲身遭到痛苦破坏的生存的一种神秘复苏<sup>③</sup>。关于危地马拉的教会:“在复活节前的一周,玛雅人的继承者们,集体的受虐狂式的可怕表演游行:拖着沉重的十字架;在无尽头的队列登上各各他山岗的过程中,人们不停地鞭笞耶稣;在痛苦哀嚎声中,耶稣的死和安葬成为自己的死和安葬的崇拜仪式,成为遥远的美丽生命的毁灭。危地马拉印地安人的复活节前的一周,并不是以复活而告终的。”当我读到这段解释时,我自己不免思忖再三;我感到这具有明显的“中欧特点”。但由于这出自一个拉丁美洲人的手笔<sup>④</sup>,才加以援引。另一些来自巴西人民天主教的例证说明,人们对皈依运动、悔改激情、进入新生活、进入上帝面前的新历史,实际一无所知。与此相应的是,对圣事这种教会生命的象征,采取了明显的巫术礼仪形式<sup>⑤</sup>。对教会的理解也存在着类似问题:

教会在人民心目中不再作为可见的教堂建筑物而存在,它成为属于主教和教士的、以之满足人们的某些需求的实务活动。在这样一种观念之下,认为自己是这一教会成员的思想,当然就是绝对格格不入的东西了。因为教会是‘一家超级市场,人们在这里可以购买神性的商品’。人们购物并付出要价,自然与商店本身并没有什么关系。因此,人们便乐于支付所预订的仪式(正如必须支付某一官方机构的任何一种办事手续)。甚至在礼仪领域的某些革新措施,已经深深扎下根的今天,人们仍然不断听到施洗、订婚礼或一次弥撒应付多少钱这类问题。可见,从自

己本身和从责任感上看,这里缺少对教会的从属意识。<sup>⑨</sup>

应注意的是:这些批评性的描述所遵循的标准并非完全有别于“异教”传统的“纯基督教”理念。我认为,恰恰从天主教的基督教传统看,完全存在着上帝所要求的异教这类东西;存在着一种对人们可以概括地称之为“典型抗议派”的异教所怀有的“接触恐惧”。这里的批评则是另有所指:为人民的教会并非人民教会,还不是人民在其中将自己理解为新上帝史的参与载体的教会,还不是人民在其中举行礼仪的教会。

谁为官方教会与人民之间的这种分裂而感到不安?谁对人民中蔓延开来的异端思想感到愤慨?对此,神学的典型反应是人民的“含蓄信仰”论,和“良善信念”说:一切按正统学说不可解释者,全被计入良善信念之列。但是,这类解释并没有弥合教会与人民之间存在裂隙,并没有补偿正统学说所付出的代价。这种以及类似的种种尝试,最终无非是替代旧的异教本邦主义之新的“基督教本邦主义”的象征,无非是为了人民而使宗教工具化的新形式。然而,基督教尽管垂顾人民,但却并非本邦主义,而是(如果应该是个什么的话)一种人道主义,这就是说,它为人民之成为人、它为人民之成为教会中的主体而斗争。当然,这并非出于一种纯人道主义的思想,而是由于知道为人民的正统信仰而应付出代价;它希望,人民成为教会而且就应该是教会,而非仅仅是宗教的消费者,不仅仅是被关心的客体,而且也是教会以及其中所代表的人类与上帝同在之新历史的主体,简而言之:人民是上帝的人民。

就这里首先应着重讨论的国家教会的情况而言,可以说:人民之所以没有以上帝面前的新历史之主体的形象出现,其



原因根本不是缺乏宗教知识,缺乏神学教育或者信息。这是一种人民受难史的形式,这种受难史使他们丧失其同一性,不容许他们成为“新人民”,在某种程度上将他们排除于交往之外,即排除在正统信仰的可能性以外。人们在某种非人的环境中,不可能有“正确信仰”,这证明了基督信仰之人道性质。反之,假如基督教教人容忍这种非人性,那便是基督教之本然上的非人道性质了。在基督教中,不仅可以得到安慰,而且还必然会得到拯救;生活条件本身也必然发生变化。

这绝不是说,基督教耽于一个企望完全摆脱苦难世界的幻想。基督教自由的理念,不同于一个骤然和抽象设定的整体解放的理念,后者不再想看到任何苦难,而将受难史只看成是人类自由之绝对的前历史。基督教并不是一种麻木不仁的意识形态<sup>⑦</sup>,在意识形态中一切受难都被物化为可以消除的痛苦。因此,它反对种种政治和社会乌托邦,因为后者以为受难史将毫无问题地与可以消除的压迫史同时崩溃。基督教知道,即使那种希望一切人不遭厄运、不分阶级的社会理想,也绝不可能意味着:一个完全摆脱苦难的世界,这种理想的结局只是对纯然陈腐的观念的神化。所以,基督教以社会批判方式,反对在所谓“进步”社会中不具名施行的受难禁令和悲伤禁令,不是以一种与之相对的受难崇拜,而是使人们通过自己的受难能力,而有能力去为他人之受难而受难,而且正是由此,而接近耶稣受难之奥秘<sup>⑧</sup>。

而就教会方面说,它必须同样坚定地以此为出发点:它的人民在受难,对此它不可不予理会、不可从宗教上加以美化,而是必须克服和改变它。这不是一种陌生的政治意识形态的

诫条,而是人民正统信仰的代价,这代价是为了使人民完全成为教会,成为上帝的人民,成为与上帝同在的新历史之主体。因为有一种人民的受难史,一再阻止人民在教会身上谋求新的、活的统一,妨碍它学会以耶稣基督的受难记忆,解读它自己的受难史的记忆和语言,妨碍它将圣经作为自己生活史的神秘生平记述来理解。这里指的是那种使人默默沉缅于“世俗悲伤”(正如保罗所称,以便与基督徒的悲伤区别开来)的受难,那种毁灭人、使人面目全非、以致使人似乎不再是“人之子”<sup>⑥</sup>的受难。如果注意到南部地区国家的状况,谁还敢于否认存在着这样一种受难,它因已经破坏了任何承纳能力、已经破坏了任何主体之在,而根本不可能从基督教义上被“接纳”?谁还敢于否认,这不仅是极端的个案、极端的私人不幸,而且是同时遮蔽着一个个民族或者集团的受难境况(而这又是在统一的教会之内发生的)?的确存在着这种人民的受难史,存在着这种甚至为了宗教的利益也不可将其工具化的受难;只有身为贵族和享受特权者的犬儒主义者才可以解释这种受难;这种受难造成自我否弃、自我仇恨;它迫使整个人民过一种不肯定的生活,在任何情况下都谋求迷狂般的肯定、表象上的身份;这种受难不是对上帝的回忆<sup>⑦</sup>,它根本不包含回忆,因而也没有希望。

在这里怎么可能有教会,怎么可能有自知是“被呼唤出来”的人,怎么可能有出走的人、皈依的人、“高昂着头”的人……?当然,即便在危难之中,也必须想到和赞颂上帝;当然,即便在受到社会伤害的人民之中,也萌生着一种宗教的向往,这种向往不单单是麻痹自己的莫可名状的伤痛的鸦片。当然,

即便在基督教的希望中,也表达出一种向往,而这种向往无限地超越一切欲求以及对这些欲求的满足。不然的话,最终便只有那些达到其圆满的社会人性的人们,才有可能被看成是这一希望的载体了,而希望便成为后来者、成者、社会和政治发展的最后胜利者的特权了<sup>11</sup>。让我们重复一下:这里所要求的具体的社会努力并不受一种外来政治意识形态的指令。它是为人民的正统信仰、为他们成为教会的过程所付出的代价。所有的人都必须承担这笔费用。帕古厄说:“我们必须负担经济的、社会的、工业的耗费,即时间上的耗费。没有谁能够避开此项责任,哪怕是永恒者、神圣者,哪怕是内在的生活都无法避开此项责任。”<sup>12</sup>

正统信仰的代价问题,不仅是应用基督教义、基督教义之事后验证和证实,或者教会的爱的实践的问题,而且它也是教会的一块基石,是正统信仰的发展。在这里可以发掘出就“正统信仰”所作的不倦讨论之教会的和神学的意义。“正统信仰”这个词(如果正确理解的话)并非呼吁人们走向盲目的行动主义;也不是轻率地使一切基督教实践服从一个纯需求社会的牵强解释,在这种社会里,任何对公众有意义的实践,都被与(直接或间接的)满足需求的行为等同起来。“正统信仰”这个词首先使人回忆到正统信仰付出的代价。

当前,正统信仰的代价是否过高了?“正统信仰的历险”(彻斯特顿[Chesterton]语)是否太危险了?究竟是否存在着认真地将正统信仰看成是关系一切人的事情的意愿?是否还有以为尊奉“正确信仰”是某种令人感到幸福、使人得到解放的东西的认知?如果有,那么,为此而付出某种代价会过高吗?

这个问题针对全世界的教会。教会不可以简单地在自身之内复制世界上存在着的社会对立,否则,它只会轻率地推动本来便单纯地将宗教解释为特定社会环境的“上层建筑”和功能的宗教与教会批评者。不能允许教会在世界的这一半球日益成为市民宗教,成为幸福者、摆脱苦难者或者麻木不仁者的宗教,而在另一半球却以不幸者宗教,或者直截了当地说,以奴隶宗教的形象出现。令人愤愤不平的事实,并不是基督教像一个不幸者宗教,像一个奴隶宗教,而是教会在自身之内集合了不幸者与不幸之看客,许多受难者与许多回避受难者,而且它将这一整体称之为信徒之统一团契<sup>⑬</sup>。难道这一统一教会的成员无需承受下述思想的检验:他们都愿意与危地马拉的印地安人一起成为上帝的人民?在这里,谁会认为自己没有责任、未受到触动呢?为使一切人真正成为一个“新的人民”,成为一个超越自然命运之共体的人民,所有的人不都应责无旁贷地付出代价吗?但是,有人最终不是早已达成共识降低代价吗?是的,在灾难性的“心灵现代主义”(“Modernismus der Herzen”)(按照:帕古厄的说法)的主张中,不是本来就可以不付出任何代价而一致承认“庄严、荣耀的机构”吗<sup>⑭</sup>?这里所谈到的问题可以说恰恰触及到了基督教教会观的基础。

### 3. 人民教会的范例?

探讨、至少提示性地探讨所谋求的人民教会的历史范例问题,也属于这里讨论的范围。假如将大教会原本就是为人民

的教会这种情况,仅仅归结为教会代表机构之不圣洁的权力意志,或者仅仅归结为古代本邦主义对教会生活及其结构之持续不断的影响,是不公正的。也许本来就可以<sup>⑤</sup>在统一的教会之内发展不同形式的人民教会,在每一种人民教会中,所有的人都以自己的方式比以往更明确地知道自己被召唤,和被接纳而融入总体教会的命运。如果注意到教会的历史,人们便绝对不可能断言,以往从未存在过一种人民教会的形式或者雏型。当然,引人注目的是(其原因仍有待思考),这种人民教会以前毋宁说只是表现于教会的少数派运动之中,而且往往表现在最后成为教派的集团和运动之中<sup>⑥</sup>。

在这类运动中,福音——如方济各和多明我所表述的,“不是骑马,而是步行”走向人民的<sup>⑦</sup>,也就是说,降低到了人民自己的水平上。这种运动在大教会中往往像治疗性的休克,像一种危险回忆:说明并未忘记人民在教会中应该成为主体。这类运动的特点往往非常缺乏神学性。他们不是从根本上将圣经理解为一部诠释者的书,而是认为它首先是人民书,是人民的神秘的生平描述,在这里,他们的受难和希望得到神性的解释。追随主题,尤其是十字架追随主题,在这类运动中占主导地位。虽然对他们而言,耶稣在大多数情况下既不是傻瓜,亦非造反者,但它们知道,他显然酷似此两者而令人难以分辨;因为他最终曾被希罗德斯(Herodes)讥讽为傻瓜,又作为煽动动乱者而被罗马士兵钉上十字架。所以,对这类运动而言,追随便意味着准备为这种难以分辨的情况而献身。在这类运动中,比在大教会中更加清楚的是贫穷的耶稣和贫穷的教会的主题。他们强调,穷人和小人物在耶稣那里是享有特权



者,他们要使穷人和小人物成为耶稣教会的享有特权者。他们预感到,教会宁可忍受有权势者的迫害和聪明人的歧视,而不会忍受小人物和无权势者怀有的疑虑。

人们也许会有一种印象:将这样一些在大教会中早已不可能实现的分散的运动作为依据是无益的,而且这本来在神学上也是不合法的。不过,一场运动、一种思潮由于它存在时间短暂、转瞬即逝,由于它为其他思潮所战胜而死亡、而被遗忘,由于有关它的一切证明受到成者的排挤而鲜为人知,它的真实性、它的范例性因此便从神学上和在教会中被否定了吗?鉴于上帝之精神力量和作用,人们不是更有必要以这种精神不仅广布于它所愿在的地方,而且弥漫于它所愿在的时间这种情况为出发点吗?那些始终无动于衷地观望着、等待着的人们,最终看到一场新的、也许给人造成麻烦的运动,一种新的、为人所不理解的~~经验~~完全失去气息,这些人有什么理由洋洋得意?那些未曾受到伤害而幸存下来的人们之更为持久的气息,果真在任何时候都明确无误的是神圣精神的气息吗?在上帝之人民的历史上,精神的活动原则也是“败者贼”吗?精神的活动原则就是我们据以对世界史(有时包括教会史)的意义和进步优先作出评价的原则吗?精神的历史是纯然的成者历史吗?——这些都是很值得怀疑的。因此,人们可以而且必须听取和承纳教会史上这类受贬抑和被遗忘的运动。当然,这并非为了将这类运动尊奉为典范,而是为了重新对待这类运动的“福音”和意向。从这层涵义上看,我认为,对所描述的点滴构想的回忆,必然永远是一种危险的回忆,一种着眼于未来的回忆。然后,它便有可能成为解放性的回忆,而这正是着眼于教

会的使命：在其自身构成日益具有活力的人民教会的形式。

## 4. 神学与人民

与我们的论述相关者，还应有神学与人民的关系问题。神学与教会神学是什么关系？它的正统信仰何在？神学对于教会，对于人民之为教会和之成为教会，对于从为人民的教会转变为人民教会的过程意味着什么？

谁是教会神学之当之无愧的主体？学者、教授？职业神学家？上帝专家和“行家”？宣教士、牧灵辅导者？以自己的生存作演示的神秘主义者？或者表现自己在上帝面前的生平历史的个别基督信徒？抑或正为自己撰写集体宗教生平历史的新人民团契、新人民共体本身，——正像新约某些重要章节中的以色列、早期基督教会那样？果真是后一种情况，神学便是那种在教会中自觉意识到其自身历史，并作为教会而达到在上帝面前的新的集体身份之人民的语言了。由此看来，如果人们不愿像古代那样将神学之当前使命和功能加以神化和简化，或者将之归诸秘传的职业神学，那么，在这里便不可以作出非此即彼的回答。

那么，从哪一层涵义上看，神学即教会神学，神学即上帝之子民的上层建筑？首先，它应是培训神学：它为教会，为教会民众培训教士。这是表现出与人民最初的间接接触。应附带指出，它同时是开导教会民众之教会教职的诠释者。它在某种程度上发挥着正式发言人的功能：它说明教会权威之学说和

意图并使之与总体论证背景联系起来。这些使命也许是没有多大争议的。但是,其中是否已完全道尽了神学之教会身份?其中是否已得出正统信仰的定义?难道神学在为了教会的利益的同时没有必要直接为人民代言,即从人民的角度说话吗?它是代理而同时(如托马斯·阿奎那所认为的)又是上帝的子民之内的某种分工。这项使命也是教会神学所一直设法注意完成的。神学的历史提供了说明这类代理神学的有力证据<sup>⑩</sup>。虽然如此,假如可能再迈出一步(不是走极端,而是由于我认为在教会神学中必须迈出这一步),那么,还应继续提出一些问题。神学家没有必要随时让众人开口讲话吗?他无需成为教会的人民助产士吗?他无需承认,人们可以“临场”、“参与”,可以自己发言、成为教会中的主体?他无需承认,所有这一切并非启蒙,并非教育和信息辅助,而是为了神学之正统信仰?因为在我看来,神学所需要的几乎没有什么东西比记载于人民的象征符号,和讲述中的宗教经验更重要的了。它无需更多的东西,除非它想单靠自己的那些很少表达新的宗教经验、而只是复制以往经验的概念而饥饿致死。

“Fides ex auditu”(“信道来自听道”)始终包括对小人物“所擅长的”语言的倾听。这就是说,不仅人民需要神学,神学更需要人民的自我表述。人民的象征符号和讲述一旦遭到彻底破坏或者讲述的长河一旦断流枯竭,回忆一旦完全消逝,那是任何东西都补偿不了的。

看来,这种立场与那种今天正在无情批判神话、批判象征符号、批判人民的讲述和神秘纪事的批判神学很难相容。它与纠缠于纯粹论证并从理论上鄙夷一切讲述内容的神学很难相

容。因为，这类神学自觉或不自觉凭靠的是两种很成问题的区别。其一是信仰与宗教之间的区别：有信仰的人仿佛是抽象的生存，而不是溶入其经验和故事之中的、在以象征符号表达经验和讲述这些故事的过程中，重新达到宗教上认同的主体。其二是人民教会与志愿教会、选择基督教(Wahlchristentum)与传统基督教之间的区别：教会似乎可以没有人民、没有人民的群体回忆而存在，一个单纯建立于个体自由之上的教会，似乎可以没有人民、没有人民的群体回忆而存在，一个单纯建立于个体自由之上的教会，似乎不会完全陷于虚空，因为它最终似乎可以在没有传布个体决断内容的规范传统的情况下存在<sup>⑨</sup>。于是，这两种区别代表着一种具有市民社会之无历史状态的、宗教的神学立场。

重新返归于这种从认知社会学上看，堪为市民宗教代表的批判神学的前提之中的，还有那种试图以社会学弥合神学与人民之间裂隙的神学。这是一个从根本上与一切精英式启蒙构想伴生的错误！社会学——这原本是一个平庸命题，至少与神学一样远离民众的生平史和受难史。将神学变成社会学绝对补偿不了社会与人民在神学中的损失。好像在社会学中所表述的是民众本身的经验，而不只是关于他们的行为的经验似的！所以，假如在某些现代进步神学(间或也包括“解放神学”)中，关于(其他人的)社会学的理论超过人民的生平史和受难史的话，倒是不值得大惊小怪的。

有人也许会对此提出异议，认为这里在对“人民”进行浅显易懂的、浪漫主义复归性的美化，它最终所做的无非是诋毁批判神学所成就的事。然而，本意绝非如此！在这里，最终，重

要的仍然是批判神学,只是其批判的兴趣所遵循的原则始终是:对一种不愿堕入无底深渊的神学而言,人民在教会中的象征符号、讲述和集体回忆是绝对必要的。因此,它的批判态度不可以导致对这一人民象征世界的**直接**批判,而是必须尽力使人民自己逐渐成为其象征世界的**主体**。这样一来,这类象征符号便不会成为异化符号。对它们进行批判者,同时也是使用它们的人。可见,这一切努力的目的又是主体形成,又是人民在教会中的临场可能(包括语言上的临场可能)。

当然,神学对此必须就讲述语言作出另一种神学评价:谋求讲述性的努力(正如本书多次强调的那样)完全属于批判性政治神学的范围之内,而绝非从神学上复归于前批判意识的表现<sup>②</sup>。

最终,神话和意识形态批判不会由于这一神学立场而遭到摒弃,它因此而更精确并更具有针对性:批判神学的主导使命并非消灭、而是正确针对和防止宗教的象征符号世界之错误评价环境。它的出发点是,宗教知识和宗教行为,在政治上和社会上并不是清白无辜的。它的神话和意识形态批判,正是由于这个缘故而从根本上不可以反对人民及其象征符号世界。相反,它必然反对那些滥用、剥削人民的象征并使之屈从于外来目的的人。这里正是神学之意识形态批判对峙的原初地点!可见,并非象征符号、并非神秘主义、并非集体回忆及其图象,而是将所有这一切用于外来利益,并最终用来反对人们的宗教认同的可能方式使宗教腐败并剥夺着人民之自主地位。

所以,这样一种批判神学的严谨性便在于,它不断地在启



迪自己、了解自己,并时刻顾及到自己“在生活中的位置”:这就是说,它反躬自问,它的“靠背椅位置”是否和在多大程度上抵及那凝聚于这类象征符号中的种种经验联系,究竟哪种合法地位使它可以在“现代人”这种写字台结构的名义之下,贬抑这些符号,视之为悖理并使之“摆脱神话性质”。

现在,存在着一个从神学上接近人民之受难的极限,这一极限最终也限制着“与”人民一起从事神学和成为其受难语言之助产士的企图。面对神学不再可能分担的受难,这条极限便显现了出来。面对这种受难,神学论证必然自行中断。这时,神学只能够在实践中,即在它同时准备起拯救作用的情况下,继续讲述救恩史。

## 5. 作为新人民之教会的世界教会的设想

最后,让我们谈一下一个世界教会的设想:这种教会已在极大程度上成为人民教会;在这里,人民已经走出其自然的群体身份模式,走出民族、种族和阶级;在这里,人民也从历史上成为“新人民”,并达到上帝面前的新身份;在这里,“教会是为一切人的”这句话不再令人想到,这似乎是对弱者和无言者之毫无内容的收纳,因为在这里一切人都已经成为主体。

这样一种教会的成功实现,对教会的未来,甚至对宗教的未来都将是极其重要的。因为,威胁教会生活同一性的危险是巨大的,哪怕在基督宗教尚无可争议地占有一席之地之社会体制之下。因为这一席之地日益严格地被从体制功能上来解

释。宗教之被容忍是为了吸收社会中痛苦的失望,为了和缓未知的恐惧,为了安抚社会生活之内的危险回忆和执着的希望,一言以蔽之:是为了以多少受欢迎的方式稳定整个社会。凡是宗教和教会的这种功能化臻于完美的地方,宗教和教会也便死亡。只有当教会作为一切人在其中都成为主体,也就是说,在其中形成一种并非从上而来、而是产生于人本身的宗教经验之同一性的宗教共同体而存在的时候,它方才可能恒久地抵抗这一危险的威胁。

不过,这种世界教会的成功实现,即便对社会生活的未来,也将是至关重要的。当前,世界上的问题和苦难,早已波及全球范围。克服那使一个个民族深陷于其中,并因此而不可能获得身份和自在的种种社会苦难的努力,不再可能在一个民族的范围之内奏效。此外,在世界范围内,还存在着另一个危及同一性的社会威胁:这便是主体正在悄然消逝、个体在一个为冷漠理性所设计的世界之种种胁迫和结构中死亡。因此,这个世界在散布认同的厌倦,和灵魂的回忆与无意识状态。克服这种种危险,便要求形成同一,这种同一不可能简单地脱胎于以往的群体身份模式。面对这类窘境和冲突,教会是一种无力的希望吗?或者:作为世界教会之教会,和作为新人民的教会之世界教会,最终会成为这种同一之富于创造力的楷模吗?应该说明:这是一种设想!但仅仅限于一种设想?

#### 注 释

- ① 对于“人民”这个概念的不同内涵的解释,可参阅:《新教国家辞典》(Stuttgart 1966),2442—2447页。关于“上帝的人民”这个概念,可

参阅有关神学辞典和宗教会议评论。德语国家关于所谓“人民教会”的讨论,参阅《赫尔德通讯》(Feb. 1974)这里所称“教派分裂”是意识社会学的和描写性的,而不是有关教义和法律的。

- ② 我下述举证所依据的是迄今尚未发表的巴西人德波尼(L. A. De Boni)的博士论文:《走在条条新路上的教会》(Münster 1974)。
- ③ 同上,383页。
- ④ 迦郎诺(E. Galeano):《敞开的拉丁美洲的血管》(Wuppertal 1973),63页。
- ⑤ 参阅德波尼 384 ff.。
- ⑥ 德波尼 391页。
- ⑦ 参阅莫尔特曼:《被钉十字架的上帝》;索勒:《受难》;默茨/莫尔特曼:《受难史》(Freiburg 弗赖堡 1974)。
- ⑧ 参阅注⑦所列本人所撰论文。
- ⑨ 这里借用布莱希特的《凯旋门下的无名士兵》一诗中的一个词。
- ⑩ 借用帕维泽(C. Pavese)的说法。
- ⑪ 详细论述参阅第七章。
- ⑫ 帕古厄(Ch. Péguy):《我们都在前线》(德文选集)(Einsiedeln<sup>2</sup>1952),97页。
- ⑬ 关于这一点,参阅薇依(Simone Weil):《不幸与上帝之爱》(München 1953),47 ff.。
- ⑭ 帕古厄,98页。
- ⑮ 尽管存在着将在本章第五节加以解释的情况。
- ⑯ 关于(当然并非没有问题的)大教会与教派的区别,参阅目前已具有经典性的特洛尔奇(E. Troeltsch)和韦伯的著作。就我们这里的情况而言,这种区别并没有原初意义上的规范性,它只具有描写性。其次,尚可参阅索勒和斯特芬斯基(Steffensky)的个别论述,见:《从基督教的边缘群体和教派中的欢乐主题看基督教》(in: Concilium 10[1974]),359—365页。

- ⑰ 这是反对当时主教教会的论战中的说法。
- ⑱ 参阅附录：“神学即生平描述”。
- ⑲ 当然，“传统”并非为历史理性所恢复的历史，至少当我们的历史理性蕴含着其讲述性和记忆性结构的时候，参阅第十一章。
- ⑳ 参阅第十二章的思考。

# 九、先验唯心论的抑或讲述—— 实践性的基督教？——神学 面临当代基督教的身份危机

## 1. 基督教的历史性身份危机？ ——理论、特征、反应

没有任何一种宗教，甚至也几乎没有任何一种世界观像基督教那样具有如此的世界范围的普遍性。尽管如此，当人们不仅从思想上，而且在现实历史进程中，日甚一日地作为人类出现的时候，它在今天却似乎陷入了一场来势咄咄逼人的历史性的身份危机。关于后宗教时代、关于后基督教世界的议论日益传布开来。关于基督教之“扬弃”、消失或者在一个无权势的隔离世界中，被置于边缘地位之种种理论都已被提上日程。

其一是**新马克思主义理论**，它主张历史一辩证地继承基督教，继承基督教的批判和解放潜力、继承基督教的自由解放之思想内核。在这里，与通常精致的马克思主义宗教批判不同的是，基督教仍然发挥着历史作用，甚至迄今仍然是未被取代的，不过，它不再作为宗教，而是以其贯穿于自由革命传统中的、彻底世俗化了的乌托邦形式<sup>①</sup>。

其次是主张对基督教从进化论逻辑上进行“扬弃”，这就



是说,在发展逻辑学的土壤之上,从理论上恢复基督宗教在人类发展史上的(广义的)文化功能<sup>②</sup>,关于这种发展逻辑学,本书在不同章节都作过讨论,说明了其理论现状和社会意义<sup>③</sup>。

再次是两种在德语地区得到特殊发展的关于基督教历史命运的观念,一是关于基督教与现代的当今(为了证明“现代之合法地位”<sup>④</sup>)之间的历史的不连续性的理论;一是关于**一般宗教意识之悄然萎缩**的观念,关于宗教的身份性保证在广大居民阶层日趋解体的观念<sup>⑤</sup>。

针对建制化宗教的处境,尤其针对基督教会的处境,曾产生过一种理论,精确地说,这是作为“有认知能力的少数派”之教会的窘境:

关于基督教,人们可以有几分把握地说,西方近几个世纪的历史发展使它曾一度有过的‘理所当然’丧失殆尽……其主要后果表现在下面简略加以概括的进退维谷的窘境:教会,作为基督教之社会的‘可信结构’,要么竭力使自己适应周围世界的现实规定,要么作为有认知能力的少数派面对这一世界而‘固守自我’。然而,就基督教之内在本质而言,这两种选择都会有巨大的困难。第一种选择,将大大危害基督教的精神内容,因为它只能在某种程度上,在不完全丧失其品格的情况下去适应环境。第二种选择,则与基督教会作为开放的、与社会整体从多方面交织在一起的建制所具有的理所当然发生冲突<sup>⑥</sup>。

这种情况至少自康斯坦丁以来便存在着。

对于这类非基督教的,或者说非神学的理论,本书不可能深入广泛地讨论,并且不考虑客观情况和主体便径直加以批

驳<sup>⑦</sup>。可以肯定的是，它说中了基督徒和教会生活的危机意识中的某些情况。思想恐惧和怀疑情绪在加剧，不仅在知识分子中间，而且在教友中。比较起来，后者的情形更严重。人们今天难道没有（至少从东欧的现状中）第一次观察到那种内在化了的、极富承受力的信仰认信的普遍消失？当前，在一切阶层中除了经常提到的“没有能力悲伤”以外，难道不存在诸如日益增长的“没有能力领受安慰”，以及将安慰仅理解成软弱无力的安抚这类情况？此类以及另外一些<sup>⑧</sup>征兆似乎表明，在基督教生活中存在着理论上已肯定的历史性的基督教身份危机。

教会的反应（至少在德语国家）更多的似乎是恐惧。在我看来，教会当前所处的这个过程的特点便是“通过恐惧达到稳定”。其实，这种稳定靠一个卓有成效的教会管理机构的组织，便有可能完全达到。危险是很明显的：通过恐惧而实现的稳定没有前途，而且对危机缺乏任何抵抗力；未被控制住的情况所造成的无名压力，并未被抵销，而只是受到遏制。

在这种情况下，如果神学反应只是试图指出，每个基督徒都需要冷静估计到基督教所处的持久的受攻击状态和垂危处境，进而解释基督教所面临的这种历史的身份危机，那是无济于事的。这种办法对具体的历史危机处境，对这种毋宁说是基督教本身内部的危机处境，仍然是抽象的；而且，它很容易陷入只“从外在在上”寻找原因的开脱机械论，未引导基督徒进行新实践。在这里我们不再去讨论其他对已认知和感知的危机（如新基要主义的倾向，不是向激进的，而是向具有小群宗派语义学的“纯基督教”的败退等）的直接的（并从这个意义上看堪称）“典型的”护教反应。我们的注意焦点着重放在神学

所提出的关于基督教现状的种种理论上。

## 2. 关于基督教现状的诸神学理论： 种种立场的论断

首先是不同形式的神学世俗化理论：现代的所谓（最广义上的）“世俗化”历史要么被解释和评价为基督教的衰微史（即天主教神学中的传统形式），要么被解释和评价为基督教的作用史或者甚至基督教的完成史。第二章已经评述过这些神学世俗化理论和命题<sup>⑧</sup>，下面将提到的两个神学构想还将间接地予以讨论（除了传统形式），在这里只是提出而不再作赘述。

从论证角度提出而且比较有影响的关于基督教现状的神学理论，在这里都归纳在“先验唯心论”这个脆弱无力的密码之下。它将涵盖诸如“普泛史性的”和“先验的”构想这类不同的或者有着细微差异的构想。人们当会谅解我在说明这些构想时所采用的“无所顾忌的”概括方法，这只是为了至少能够以粗略轮廓说明准后唯心主义的、讲述一实践性的构想的特点。

在这里（批判性地）被赋予“唯心主义”特征的普泛史性的构想仅指潘能伯格根据黑格尔哲学提出的影响深远的历史与意义本体论，在这种本体论看来，“历史意义”并非实践理性范畴，而是（根据唯心主义传统）一个反思范畴<sup>⑩</sup>。我觉得，普泛史—唯心主义的构想，从通过末世论的弥赛亚论，在基督教中达到整合的人类自由史阶段行程的层面上看，最终似乎也存在于给人以深刻印象的莫尔特曼的尝试中：他力图从自由的革命史出发解释基督教现状<sup>⑪</sup>。而在某些其他前提之下，伦多

夫(T. Rendtorff)以自由传统为基础的基督教理论也属于此列。在他的理论中,一言以蔽之,基督教现状被解释为市民自由史之实施和保证形式。所有这些理论,尽管个别看来存在着种种差别,有个共同特点,即它们都在竭尽全力而又极缜密地将历史作为基督教身份危机之所在来研究,当然其基调是普泛史—唯心主义的构想。

与之相对立的是作为天主教界(其影响远远超出这一教界)唯一始终如一的神学当代理论的拉纳之匿名基督教理论<sup>⑫</sup>,这种理论以先验论为其构想和方法。如果说,它在这里被赋予先验—唯心主义构想的特点,那么,这只是从实践的基本神学构想的角度而言的,第四章曾将它作为对先验主体神学的批判而加以阐发。这种做法的目的是,希望这种批判性的探讨能够拓展视野,以便从一种准后唯心主义的讲述—实践的角度理解基督教和基督信仰的身份。“回忆”和“讲述”作为挽救身份的实践理性范畴所具有的重要性,不仅已经在第四章,而且还将在下篇进行讨论。

匿名基督教理论,首先将历史的身份危机看成是两难形式,这种两难窘境产生于日益明显的社会性的教会分裂割据和教会使命及其所代表的上帝拯救意志之普遍性这两个方面。在我看来,这种理论最终所遵循的,一方面,是不可克服的上帝之普遍拯救意志这个中心神学理念,另一方面,是人对人类生存之奥秘深渊的崇敬,这种生存之奥秘深渊,是绝对反思不可达到的,而且在其中,人在某种程度上对自己也保持着“匿名性质”。拉纳在他的匿名基督教理论中,原本只是将他关于人的先验构成说加以推延;在他看来,人具有进入上帝而摆脱自己的

本质,具有所谓“注定倾向超验的本质”,他“始终”(即便在每一否定上帝的行为中)“在上帝身边”,他的自由(仅仅)在于,当他是信徒时便接纳他的这一本质,或者当他不是信徒时“抑制”他的这一本质;同时,在对这种自由进行反省表述时,应完全估计到,明确说出者与事实上完成者之间、自由行为与反省性自我确认,或者与反省性论题之间存在着的的不和谐甚至矛盾。在这里,不可能详尽讨论拉纳著作中深刻而又缜密阐发的这种先验信仰理论,它明显地受到唯心主义认识论的影响,而同时又可能以传统的隐含信仰(*fides implicita*)说和良知说为依据。在这里应特别注意的只有一点:这一构想对着眼于建立一种当前基督教神学理论的拉纳所造成的结果。

应当区别开反省性地自我把握并在教会正统信仰中建制化了的基督教与一种匿名基督教;在匿名基督教中,人们完全可以对上帝作出自由的基本决断,而这种决断却又无需或者不可能反省性地把握住自己本身;这种决断甚至可能(在前个体的、某种程度上具有社会结构性的“无神论”的无名压力之下)使自己“从无神论上”立论。教会在今天已经联系不到许多人,而且,它为了未来不得不冷静地考虑到,它不再可能使许多人和群体成为明确的基督徒,对这样一个教会而言,这便意味着,它可以看到,这些人的得救在一种匿名基督教中也是可能实现的。

### 3. 对匿名基督教理论提出的首要问题

让我们不再重复上文已论及的问题<sup>①</sup>,径直对之提出几



点批评意见。首先让我们以提问题的形式来批评,因为这些批评本身没有把握能够达到被批评者的水平(也因为至少还缺少一种可供选择的同等程度的构想)。

1. 作为匿名基督教理论之基础的先验信仰学说,是不是带有过多精英唯心主义灵知论(Gnoseologie)\*的特点?因为,人的“群体”之得救是借助其隐含信仰、借助其良知态度的力量。“本真的”关联只为少数具有“高度智者秉赋”<sup>10</sup>的人所认知。不过,从其整个神学人格上看,拉纳几乎比其他任何人都厌恶精英,所以这一指责最终是针对自己本身。然而,他关于适用于一切人,但又只为少数人所知晓的“美学、逻辑学、伦理学等方面的精深认识”中的类似“精英的”特征的论述<sup>11</sup>,却是无法令人(令我)信服的。归根结底,完美而又隐含的(!)信仰知识本身是一种实践性知识;它的固有特点与哲学唯心主义的纯科学的知识形式不相容<sup>12</sup>。假如人们将“完美的”信仰知识视为一种奥秘知识,那么,这种奥秘便不会是一种哲学智慧的奥秘,一种精英唯心主义的奥秘,而只能是实践知识的奥秘,不是苏格拉底的奥秘,而是耶稣的奥秘,简言之:它是追随之实践性的奥秘知识<sup>13</sup>。

2. 面对基督教身份所受到的日益加剧的历史性威胁,“先验基督教”这种形式,难道不是基督教之超合法化、超身份的形式吗?在这里,基督信仰之历史身份不是被牢牢固定在人的人类学基本结构之上了吗?因为,正是由于具有这种基本结

---

\* 灵知论是一种认识论,按照哈特曼(N. Hartmann)的说法,它除了研究认识过程的逻辑和心理条件之外,更着重研究认识过程的形而上条件。——译者注

构,人方才“始终”(不管愿意与否)伫立在上帝身边。当然,假定人们要坚持认为拉纳的先验神学只是事后将基督信仰注入人的先验结构之中,那对它也是彻底的误解。拉纳所阐明的先验方法恰恰相反:基督信仰中的具体的历史经验,在其自身方面被一般化了,它成为将人理解为具有绝对超验本质的“范畴性”前提。尽管如此,仍然存在一个问题:一个历史经验(如基督信仰的经验),它因其历史品格的缘故而一直受到危害,其身份始终受到威胁,它的一般化究竟是以纯思想推断的方式完成的,还是通过从神学上无法得到先验反思的补充、因而必须由人们“回忆”和“讲述”的实践才有可能实现呢?

为了更清楚地阐明这里所提到的讲述—实践性的基督教,首先应将批评推向深入,既针对拉纳的先验唯心主义理论,而且也(至少概括地)针对普泛史唯心主义的构想。我们批评的矛头同时指向主导这类构想的、最终力求以纯思辨唯心主义解释基督教的历史身份的企图,因为此一企图丝毫不考虑基督教实践之结构性功能,这种实践之认识上的称谓即“讲述”和“回忆”。

#### 4. 一个童话——反其意而用之

为了说明这一批评的意图,我想提请人们回忆一个童话,它在我们这里是最著名、最受人喜爱的童话之一:《兔子与刺猬》,即关于那种四肢向外弯曲但却无比狡诈的“刺猬”的故事。一个星期天的早晨,他在田野上散步时,向又在嘲笑他那

“四条弯腿”的兔子建议，在田垄间举行一场赛跑。然后他便回家（他说，他去进早点，因为空着肚子不好跑步……）叫他的刺猬太太——“大家都知道，她长的样子与她丈夫完全一样”——并将她安置在田垄远远的另一端，而他自己则在田垄的这一端与兔子并排站着准备起跑。大家都知道，兔子上了刺猬的圈套：它沿着田垄里跑来跑去，而刺猬，不论在这一端或者那一端，总是“已经先到”，兔子跑到最后便倒在田垄里死了。

这个童话是为鼓励那些在生活中吃了亏，和“行动迟缓”的“小人物”而写的。他们也许会允许我从他们自己非常合理的意向的反面来解读这个美丽的童话，即暂时站在兔子一边。它跑来跑去，最后在比赛中倒地而死，而刺猬则以诡计取胜，他根本就没有跑。偏袒兔子，这便意味着主张进入历史的田野，人们只有在奔跑之中、在争辩之中、在飞翔之中（这正是保罗神学传统为基督徒之历史的、末世论的生活所描绘的一幅幅画面），才有可能穿越这片田野；偏袒兔子，同时也意味着从批判的角度揭露维护受到威胁的基督教身份的唯心主义：它放弃了实践（奔跑）所具有的挽救身份的力量，可以说，这是神学上的刺猬诡计，它无需奔跑经验（也就是说，无需受威胁和可能灭亡的经验）便保证了身份和胜利。

## **5. 揭穿刺猬诡计：对先验唯心主义 维护身份的构想之批判**

应区别两种刺猬诡计，由此可以解释以普泛史的或者以

先验的方式欺骗历史的企图。

**第一种**刺猬诡计,可用来说明普泛史—唯心主义的构想。正如两只刺猬那样,人们牢牢盯住历史的长街。由于人们是从两端观察,对长街一览无遗,他们便根本不必高抬贵足去走一遭了。兔子在奔跑,而刺猬则以诡诈的两个身影坐在总体历史的两个控制点上。历史成为一览无遗的客观精神,或者其他任何东西的运动。而神学则成为一个世界历史的谘询处,当然日渐受到冷落,与公众的交往也愈来愈稀少。

最终,许诺的历史拯救之意义在这里并非从根本上“在奔跑之中”被展示开来的;它不是作为实践性的感性经验在历史生活之中被呼唤、被回忆、被(对一切人)转达讲述;它已经僵化而成为反思规定,这种反思规定不可能因受到集体的历史恐惧和咄咄逼人的意义灾难的刺激而活动起来,所以,它也不需要包含着期待的希望。临在的感官,一直到最后的角落,都被完全整理平顺,摆脱了一切矛盾:可以说它成为“完全无望的”盘石一块。对于威胁和危险以及对于“时代的困厄”所应具有的末世—天启意识是很微弱的;它似乎早已成功地被从历史神学贬入个体历史之中<sup>18</sup>。

**第二种**刺猬诡计,可以用来解释先验唯心主义构想,即“先验基督教”的结构框架。兔子在奔跑,而两只刺猬总是“已经到达终点”：“我无时不在”,刺猬先生和刺猬太太在低地德语的童话中轮流大声叫喊着。它们以其先验的无时不在(Omnipräsenz),将兔子驱赶致死。在这里,为了先验地稳定和维护受到威胁和伤害的基督教之历史身份,岂不是要付出高昂的、过分高昂的代价吗?岂不是要付出混淆身份和同义重复的代

价吗？两只刺猬（“大家都知道，刺猬太太长的样子与她丈夫完全一样”）代表同义重复，奔跑的兔子代表历史身份之**可能性**。“奔跑”（这时，人们甚至也可以静卧不动）及其受危害的境况，属于维护身份的方式，这是不可能先验地予以抵销的。在我看来，其他一切最终都导致同义重复：此一刺猬犹如彼一刺猬，开端如终结，天堂如终极时间，创造如完成，在终结之中重复着开端。在这些东西之间，历史本身（及其始终受到威胁的、可以制服的、至少受到危害的身份形式）是根本不会出现的。先验的魔圈已经闭合，它（犹如那两只刺猬）是不可战胜的<sup>98</sup>。于是，人们不由顿生怀疑，基督教主体之先验化可能由于某种辩解与免疫倾向所致。先验化岂不赋予基督教一种最终使之在历史的田野上避开任何极端威胁的无时不在的品格？基督教主体之先验化岂不锉去了基督教及其身份之历史一天启性斗争的锋芒？这场斗争岂不因此而尚未展开便告中断？

## 6. 为讲述的一实践性的基督教辩护

现在，理应首先注意一个也许是关键性的问题：基督教神学的出发点难道只可能是，历史的普遍意义以及其中所包含的基督教之历史身份已经“确定无疑”？对它而言，普泛史意义怎么可能仍处在危险之中？对它而言，历史不是早已从定义上确定了，并在上帝体现于耶稣基督的末世行动中得救了吗？换言之：神学不**必要**像受到批判的先验构想和普泛史构想那样讨论和论证吗？从这个意义上看，基督教神学不必具有历史唯



心主义性质吗？人们责难神学，说它最终并不认真对待历史及其所包含的矛盾与对抗、奋斗与受难，而且把它变成一个似是而非的问题；对这些责难，它为了自己本身的缘故而强制忍受下来岂不更好？因为任何其他尝试岂不都会造成关于有条件的拯救的矛盾观念，都会造成拯救与乌托邦的混淆吗？

所以，人们便将矛盾、非同一性、可能的失败和能力的丧失等经验，将灾祸的经验移入个别人的历史性之中，试图以此（在上述构想中）拯救“历史”。处于危险之中者，只是个体历史；个体可以将末世论意义上的救恩史加于自己本身，也可以从中脱身。救恩史在某种程度上是在无主体的情况下存在的；它只有作为个体之应用的历史，和丧失能力的历史才是“历史的”。

这类“解决办法”怎样避免将作为拯救史之历史（超越为其受难史所压服的人们的头脑），设想为近乎无主体的整体的危险呢？这种统一的、普遍的、从基督身上得到证明的救恩史，难道不是发生在主体之得救和灾祸的历史之中吗？难道不是发生在主体历史之中吗？如果如此，那又是怎样发生的？假如人们在研究救恩史时丧失对无主体历史的想像能力，那么又该怎样讨论它呢？最后，总体历史之预言的末世的救援在神学上是无害的吗？它可以成为一种为目的论所平庸化了的意义史吗？在意义史中，这一历史的灾难因素甚至是不可思议的，更不用说从神学上有意识地进行估计了<sup>20</sup>。

面对这些问题，我想为基督教及其历史身份，和关于末日拯救的言论之讲述的一实践性的基本质素进行辩护。与（个体的）历史有关联者，不正是讲述吗？所以，对从讲述上与基督教身份之认同的强调，不是重又遵从个别人在其中可以应用或

者拒绝普遍拯救史之个体史方向了吗？

在这里应指出关键的一点：讲述与纯讨论、与纯论证不同，在讲述中可以讨论历史整体和普遍的历史意义，使关于普遍意义的议论，不致落入逻辑上的强制胁迫，不致落入一种先验的必然性之中。因为这种先验的必然性，会使个别人的命运、个别人的实践意义史（与总体历史之“必然的”拯救意义相比）不由自主地成为第二性的东西，而且只能在事后被纳入这一终极救恩史之无主体框架之内。在基督拯救的讲述性结构之内，历史与故事、统一的救恩史与个别人之众多的得救，和灾祸故事交织在一起，并互相溶合而又没有互相削减对方的内容<sup>①</sup>。个别历史离不开预先讲述的救恩史；但救恩史则完全可以将个别历史纳入自身之内。因为已讲述（和回忆的）历史意义之普遍性与终极性不会使反抗无意义状态和灾祸的历史实践由于可以从先验上或普泛史上得到补偿而成为多余，它是不可缺少的。

基督教中的拯救意愿之普遍性，并不具有先验的或者普泛史的普遍性概念品格。它具有“邀请”性质。基督教的邀请逻各斯没有强制性，它原初便具有实践—解放意向的讲述结构。用基督论的说法就是：“为一切人”奠立于基督身上的拯救，并非通过一种理念而具有普遍性，而是通过一种实践的领悟力量，即通过追随实践。然而，基督教的这种领悟性（Intelligibilität）在神学上并非以纯推理的方式，而是通过讲述加以传输的：讲述的一实践性的基督教<sup>②</sup>。

人们在这里将（再次<sup>③</sup>）清楚地看到，基督教的所谓历史身份危机，并非信仰内容的危机，而是那些拒绝这一内容之实

践意义、拒绝追随的基督教主体与建制的一场危机。

追随对于那种每天都以形形色色的宗教批评,和意识形态批判呈现于基督教之前,并在当前(在基督教内部)以“耶稣嘛,可以,教会嘛,不必”的口头禅而得到广泛传布的基督教身份危机具有重大意义。在这场危机中,主要是重复沉积于前论证意识之中的怀疑:晚期基督教已经丧失它与耶稣之富于生命力的同一,它早已脱去其“基督形体”,而耶稣的许多意念也早已为其他种种历史运动继承了下来。消除这一怀疑,不可简单地通过对基督教历史行为之更精确、更缜密的解释,也不可通过对它自身历史之更深奥的诠释和更富于批判性的描述,而最终只能通过始终如一的追随所包含的精神和力量的证明,即通过实践性的“基督形体”。对基督徒之丧失能力的回忆、对此所感受到的深刻失望(表现在个人以及整个群体和阶级中),不可能以纯粹解释的方式来克服和消除。因为即便那些在历史细节上有正当理由反对集体受难回忆的人,面对受难回忆在长时间内仍然会被认为是没有道理的。所以,即便这一变形的基督教身份问题也迫使人们进入追随实践,并证明了讲述的一实践性的基督教构想的紧迫性。

本书不同章节(尤其第七、八、十一、十二诸章)讨论了一系列与这里粗略提及的“后唯心主义的”讲述的一实践性的基督教有关联的原则问题。所有这种种思考,可以有力地批驳和消除下述怀疑:以讲述的一实践上使基督教获得身份这种作法,可能是确定历史身份时的一种逃遁和复归形式。在这一怀疑中对实践之领悟地位<sup>④</sup>以及同样对作为拯救身份的范畴的讲述(和回忆)之实践地位<sup>⑤</sup>所作出的错误判断,最终将反弹

回去,落在批判者本人头上。

### 注 释

- ① 在这里,宗教虽然没有像在市民社会中那样达到极端的私有化,但显然是被彻底世俗化了。它在这种情况下怎样才能保持其身份(至少对我而言)是难以预料的。这种身份最终(即便从纯历史的、社会的角度看)不是可以简单地加以支配的!例如,祈祷和神秘主义便属于它不可放弃的身份特征。谁如果想废止它们,并强调它们只是已被揭穿的“错误意识”,而同时却又继续以肯定态度讨论宗教,他便是在进行语义上的欺骗。毋宁说,他是在讨论乌托邦,因为众所周知,本来就不会有人对乌托邦祈祷。这一点特别在这里加以强调说明,因为对于市民社会中宗教之极端私有化所进行的无情批判(参阅第三章),不可以无视新马克思主义对宗教的世俗化所包含着的危险。
- ② 可参阅塞法特(C. Seyfarth)、斯普伦特尔(W. Splondel):《“宗教与发展”研讨班》(Frankfurt 1973)。
- ③ 参阅第一、四、十章。
- ④ 参阅布伦姆伯格的有关著作。
- ⑤ 哈贝马斯近年来在不同场合便发表过这种看法;当然,他的这些本来便属于即席而发的看法,并没有在此一判断之下归纳成为论题。
- ⑥ 伯格(P. L. Berger):《有认知能力的少数派的社会学》(in IDZ 2 (1969)H. 2.)。
- ⑦ 读者当不难看到,本书在其上、中两编多次,至少间接地剖析过这类理论。
- ⑧ 关于另外一些危机征兆以及下文提及的教会反应,参阅默茨:《教团时代?》,27 ff.。
- ⑨ 在这里,“理论”这个词是从更加广泛的意义上用的,即它通常作为神学构想的自我说明所具有的涵义。

- ⑩ 对潘能伯格构想所提出的质疑,参阅第四章。
- ⑪ 参阅莫尔特曼:《自由的革命》(München 1968),189—211页。
- ⑫ 在他的《神学文集》(Schriften zur Theologie)中,首先应参阅第八至十卷中的有关论文。关于拉纳神学的讨论,参阅克林格(F. Klinger)编:《教会内外的基督信仰》(Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche, Freiburg 1976)。
- ⑬ 参阅第四章第二节。
- ⑭ 参阅《神学文集》卷九中的有关论述,(1972),192页。
- ⑮ 同上190页。
- ⑯ 关于上帝思想之实践性质素,参阅第四章第一节。此一问题提法表现出先验神学与实践基本神学之间在神学认识论上的差别。
- ⑰ 只有如此,人们才会避免将完美的信仰知识,即“正统信仰”,变成一种精英正统信仰的危险;精英正统信仰永远不会真正成为人民的正统信仰,——最多是封建主义的“为人民的教会”之照管性正统信仰,而不是人民本身在其中成为宗教身份之成年主体的“人民教会”之照管性正统信仰。
- ⑱ 参阅第十章诸论题。
- ⑲ 当然,我并不认为拉纳的神学(同时包括巴特的神学)会导致同义重复。参阅本书第十二章附论。
- ⑳ 目前在神学中往往轻率地使用“意义”(“Sinn”)这个范畴(尤其“历史的意义”),这是很值得探讨的。“意义”已经成为神学家的宠儿,像一切宠儿那样被溺爱着,而且一时身价百倍。假如神学无法放弃此一范畴(包括其一般含义),便不可忘记,这并非一个在人们需要以基督教行为本身的理解力量加以引用和“描述”时,便可轻易地从本体论之钢甲珍宝室内取出的完好无损的意义。还需要进行一次从先验上和普泛史意义上都无法加以补偿的实践性的意义认定!——因此,神学解决意义问题的方法,不应诱惑人们使意义接近于物化,甚至对意义的拯救问题以及意义潜力所受到的历史性



威胁的问题熟视无睹,并且(在天启的无意识的情况下)忘记,基督教的意义期待所针对的人不仅以上帝天国的完成者,而且也以反基督教的战胜者的身份重新出现。所以,基督徒恰恰必须密切注意布洛赫以改写的荷尔德林名言提醒人们记住的一句话:“拯救临近时,危险亦随之增加。”

- ⑳ 我认为,这种“讲述性中介”对于基督教宗教神学,似乎也具有重大意义。因为讲述—实践性的基督教在与其他宗教相遇时,仍然能够保持其末世—普遍的意义史,却又不致因此而必须“以意义强制手段”吸收其他宗教的历史。
- ㉑ 关于基督论之讲述的—实践性的基本质素的详细论述见默茨:《教团时代?》,40 ff.。
- ㉒ 参阅第四章第一节。
- ㉓ 参阅第四章第一节。
- ㉔ 参阅第四章第二节。

## 十、希望即临近期待或夺回 失去的时间：论不合时 宜的天启论命题

下述“命题”(有的只是观察和提示)首先是出于校正意图提出的。在这里,校正被有意夸大,便于揭示被感觉和被看作危险或者困厄的东西。这一点是在判断这些“命题”时所不应忘记的。其中“天启(Apokalyptik)被用作神学反思概念,以便将神学和基督教中的“时间”因素作为论题来阐述。强调基督教希望的期待品格是为了使基督徒的实践,简言之即追随,处于时间压力之下。因为,我们思考的出发点(在这里应再次强调),是基督教的历史危机,原本并非其福音和信仰内容的危机,而是它过分脱离这些内容的绝对实践性意义的主体和建制的危机。

我想以提出这些“命题”的方式怀念已故的布洛赫,怀念贯串于他著作中的那种恰恰是犹太教传统所赋予他的“天启智慧”,而这些传统在基督教中却是(在我看来)早已中断了。一直到他给我的最后一封信,他还在“怀着一种对最后事态之真诚的瞬间期待”,表示他“对艰难生活”的看法:“这样的当前,尽管以如此阴险的方式整修过,却依然是,始终为天启所昭示的显明的临在的对立面。”基督教神学家们只有在与他的矛盾之中才能够向他学习,绝对如此。

# 1. 无时间性之症候

## 命题 I

无时间性的时代：没有谁有时间，没有谁从容支配时间。这是否有可能使一切人的超负担成为失败主义的表现、成为一种为无时间的时代的经验所产生的特殊形式的宿命论表现？

## 命题 II

时间通胀的时代(Zeitalter der Zeitinflation)：“孪生兄弟进入永恒，”1977年8月19日的《南德意志报》写道：“旅行者 I 号和旅行者 II 号的空间旅行，据估计将永远不会结束。两者将离开太阳系。它们最早在四万年以后才会从另一个星体旁边飞过。”（人们知道，开明的普鲁士国王弗里茨老头认为，世界——大概与圣经的说法一致——大约已有五千岁。）

## 命题 III

据说，今天流行一种制造崇拜：一切都是可以制造的。不错，但同时也有一种命运崇拜：一切都是可能过时的。“制造意志”受到顺从天命的暗流的冲刷。一方面是对全能的命运征服的崇拜，一方面是对冷漠和（干练的技术官僚将公之于世的）非政治性生活的崇拜：此两者同属一体，犹如一枚铜板的两面。为科学技术控制自然论主宰的、制造崇拜从中吸取其后备力量的现实理解之特点表现在一种时间观念上，这种观念将

时间设想为虚空的、以进化方式向着无限生长的连续体，一切东西都被无情地囊括于其中；它排除任何实质性期待，制造出啮食现代人灵魂的宿命论。于是，现代人在社会以“实用合理性”为口号，成功地训练他顺从命运之前便已经顺从命运了。

#### 命题 IV

贝克特的《等待戈多》\*：不是一出可以简单地改编为期待上帝的末世论戏剧的戏。不过，这也许是一出等待的戏，或者更精确地说，一出时代性的“没有期待能力”的戏。

#### 命题 V

广播电台在两个音乐节目之间报导灾难消息，音乐随后继续播放着，犹如可以听得见的“时间脚步”，它残忍地轧过一切，任何东西都无法使它在中途停息下来。“当暴行如雨幕般降临，没有人会再喊：停下来！”（布莱希特）

#### 命题 VI

最简短的宗教定义：中断。

#### 命题 VII

首要的中断范畴：“从容”不迫的爱、共同一致（托尼森）；回忆，不仅使成功者，而且也使被破坏者，不仅使实现者，而且

---

\* 贝克特(Samuel Beckett, 1906--?)爱尔兰戏剧家，他的代表作《等待戈多》写两个瘪三在荒凉的乡间土路上等待戈多的情景，戈多是谁，为什么要等待他，剧中未作交待。——译者

也使已消失者回忆,进而反对既成事实和现存者的必胜信念:这是危险的回忆,它以此挽救“基督教连续体”。

## 2. 无时间性作为体系

### 命题 VIII

现在有一种形而上学的代替品,一种新的准形而上学,其名曰:进化逻辑。在这里,时间之可有可无的性质开始了对一般意识之系统统治。在它的土壤上,一切都将无时间性地、连续地得到“修复”:无论宗教意识,还是宗教批判—辩证的意识。

### 命题 IX

这种发展逻辑的“发展”绝非有既定目的之发展。它是一种技术合理性的基本设想,其自身无需再加以合法化。在这一基本设想之内,虽然结构与倾向、高一级与低一级的多元性形式可以得到显示和分类,但它本身作为整体却永远逃避进一步的澄清。从这层涵义上说,发展逻辑不仅从功能上以变换交替的辅助性象征运作,它自身也遵循着一个基本象征,即进化象征。但这绝对不会比宗教之时间象征更合理,只是更令人捉摸不透罢了。“发展不要幸福,只求发展,别无他求。”(尼采)

### 命题 X

这里的问题并不在于从经验—自然科学上或者直接从政



治上利用“发展”，而是从意识形态上利用它，这就是说，使一种无目的的进化象征达到荒谬程度的一般化。因此，对整体进化逻辑的批判，恰恰有利于澄清和限制进化之理论地位。

### 命题 XI

用于理解时间的象征早已发生变化。关于时间之中断与终结的天启象征论，被伪宗教的进化象征所取代，这种进化象征以其不可捉摸性，深深地浸润着一切人，一直到他们的意识末梢，以致它的非理性的统治，和它的准宗教的整体性，几乎再也无法为人所察觉。“发展”这个词在一切生活领域中的广泛应用，明确显示出这种非理性的优势地位。

### 命题 XII

处于进化论无时间性之禁锢中的革命意识：马克思称颂革命为世界历史的火车头。“对他而言，也许完全是另一种情况。革命也许是乘坐这班列车旅行的人类扳动紧急刹车装置的手柄。”（本亚明）

### 命题 XIII

总之，现代世界及其科学技术文明不仅是一个“理性的万有”。它的神话是进化。它的合理性之隐而不宣的兴趣是时间的幻想，即将时间设想为一个将一切人和一切东西都无情地包容于其中的虚空、单调的无限。它的社会信号难以一览无余：这一面是蔓延开来的麻木不仁，另一面则是盲目的仇恨；这一面是宿命论，另一面是信仰迷狂。

### 3. 在无时间性禁锢之中的神学

#### 命题 XIV

“临近期待”一再从新约中心章节中被提到神学和基督教的日程上，它作为强烈的非分要求、作为远古时代的神话呈现于意识之前。而对于意识而言，时间早已变成因进化性延展而被粉碎了的空虚无限。尽管如此，从神学上改变“临近期待”的原义，将它解释为“恒久期待”（或者“恒久意愿”，简言之即：一种无时间性的生存目的），这仍然是对基督教时间性之基本质素的语义上的欺骗；基督教的核心并不是无时间性的，它恰恰具有时间内核；这种解释间接证实了，神学本身已经深深处于进化的时间意识或者更精确地说，进化论的时间解体观的无名压力之下。而且还远不止此，这似乎也可以用来解释那些认为临近期待问题早已解决的人们的坚定的真诚态度，在他们看来，基督重临尚未发生，时间毋宁说（正如每个具有理性者都可能认识到的那样）“在延续着”。但是，一种神学如果不加批判地接受主张时间即连续不断的时间过程的进化论历史主义的时间观念，它将会（与“临近期待”一起）丧失其他一切东西。

#### 命题 XV

“神话中的末世论从根本上讲，是由于一个简单事实而得以解决的，这便是基督重临并没有像新约期待的那样很快发生，世界史继续行进着，正如每个神智清醒的人所确信的那

样,将继续行进。”(布尔特曼语)出于明显的对“神智迷误”的恐惧,神学早已投入进化论、尤其历史进化论之温柔的怀抱中去了。然而,这种拥抱对它却是致命性的。因为,进化逻辑便是在思想中,已经确定的死亡之对历史的统治:对它而言,像对死亡一样,所有一切最终都无关紧要。没有任何曾存在过的东西,能够得救而避免它无情、冷漠的连续性。这种进化逻辑并不是清白的;它不仅具有(以方法论上的无神论形式出现的)不可知论性质。在它看来,上帝——生者和死者的上帝,甚至使既往者、使死者也不得安宁的上帝——简直不可思议。它比任何激进的、在其否定之中仍然与被否定者密切相关联的无神论,更有过之而无不及,它是地道的、毫不动情的无神说。

### 命题 XVI

在无时间性禁锢之中的神学:即便基督教的时间品格,集中于生存时间,也冲不破这种禁锢;因为这种集中又陷入时间与永恒的悖论思维形式之中。而“永恒”作为与人的时间相对的他者却并非上帝,而是自然,精确地说:上帝或者自然。圣经认为,上帝并非与时间相对的他者,而是时间之终结、时间之限制、时间之中断,正因为如此才是时间之可能性。

### 命题 XVII

当代末世论的一切主要形式(不论是“现在的”还是“未来的”形式)似乎都已经成功地适应了与之格格不入的进化论时间观念,这迫使它将一切近临期待(如果它没有从一开始便被放弃的话),加以极端的私人化——从个别人的死亡状况方

面，并且诱使它要么从严格的非时间性上思考上帝之未来，要么借助先验的或者普泛史性的神学将上帝之未来投影于进化模式之上。

### 命题 XVIII

神学迷误的深层，即对时间问题之深刻的、程式化的丧失意识状态，特别清楚地表现在神学与基督教中的“水平”与“垂直”之间、“水平论者”与“垂直论者”之间的差别上。作为末世意识之标准——瞄准的十字线：以便造成对手！

### 命题 XIX

在进化论时间理念的统治之下，上帝之国的思想被一些人严格地消除了时间性（按照上帝之国——此世之国、超验性——内在性的模式），被另一些人置于进化模式之上，在这种模式里，完美范畴已经从过程——进化上加以审慎思考，于是，上帝之国成为沿着“渐进”路线实现的纯然的乌托邦。两种构想都吞噬了上帝之国的福音特有的时间内核。

### 命题 XX

总之，时间的界线和终结究竟是否可能？或者：对时间终结的期待难道没有成为神话末世的表现？因为对我们而言，时间本身已经成为一个平庸的均匀连续体，成为蹩脚的无限，在这一无限之中，所有一切和任何东西都可以通过，唯独一个东西例外，这就是：使一秒钟“成为弥赛亚借以通过而进入历史的大门”（本亚明论犹太教的弥赛亚信仰），在这一秒钟之内，

对时间而言,时间**因此**而到了。

### 命题 XXI

“时间将到的时间到了;时间到了。”(策兰\*)

## 4. 反抗无时间性的禁锢:对天启的回忆

### 命题 XXII

粉碎无时间性禁锢者并非乌托邦思想,而是不允许进化论拔除其天启棘刺的末世意识。假定只有乌托邦思想而无上帝(在他面前,即便既往者也并不可靠),那么,它最终被证明是最后的一着“进化论狡计”。

### 命题 XXIII

天启:从宗教史上看,只要它一味进行数字游戏和救恩史—唯心主义的预先估计,它自然便陷于枯竭和退化。天启是对所经验的政治现实之神秘性表述。不论这种政治现实曾经属于哪一类,宗教史、尤其新约在教人注意:这是危机时代,是遭受迫害、巨大的不公和敌视人的仇恨的时代。

### 命题 XXIV

如果人们在有理由被视为“基督教神学之母”(凯泽曼\*\*)

---

\* 策兰(Paul Celan, 1920—1970),奥地利诗人。

\*\* 凯泽曼(E. Käsemann, 1906—?),新教神学家。——译者注



的犹太—基督教天启论中,从原初上并没有看到,时间被神话的魔咒禁锢于僵死的世界模式之中,而是相反,看到了世界的绝对时间化,那么,天启论的灾难时刻的意识,根本上便是一种时间意识,也就是说,它不是关于灾难时刻的意识,而是关于时间之灾难性质、关于时间之非连续性、中断和终结品格的意识。时间的这种灾难性质,使未来成为问题。但正因此,未来成为“真正的未来”,它本身获得时间结构,并失去它之作为当前可以任意投影,和外延于其中的无时间的无限性之品格。(天启论之灾难图象,主要是禁止就未来进行想像,即禁止将未来简单地设想为空白的投影屏幕。)

#### 命题 XXV

没有天启论的基督论,将成为成者的意识形态。犹太人,即以其天启传统极其成功地将基督教排除出去的犹太人,对这一点的痛苦经验还少么?

#### 命题 XXVI

基督论之追随思想和天启论之近临期待思想绝对同属于一个整体。“如果时间不缩短”,绝对,即从根本上,追随耶稣便不可能具有生命。耶稣呼唤道:“跟随我!”基督徒祷告说:“主耶稣,来吧!”此两者是紧密相联不可分割的。

#### 命题 XXVII

近临期待中的追随:天启意识就是,它不是造成苦难,而是承受苦难;既反对冷漠,也反对仇恨。

## 命题 XXVIII

对“主日”的热烈期待，既不会导致使一切实践上的追随要求遭到诅咒和忘却的伪天启论的梦幻舞蹈，也不会将之推向盲目的极端主义。在这种极端主义看来，向往和期待的祈祷可能只是已被看穿的拒绝或者自我欺骗的形式。近临期待不允许推延追随。使人冷漠者并非天启的、而是进化论的生存意识！使追随瘫痪者正是进化的时间象征；相反，近临期待却赋予被进化论安抚和诱惑的希望以期待和时间视角。它将时间和行为压力带进基督徒生活，这就是说，它不是麻痹、而是奠定责任感。天启意识原初并不处于威胁和麻痹性的灾难恐惧之下，而是面临着一场挑战：达到与（正如马太福音的小天启论所称的）“最卑微的弟兄们”的实际上的共同一致。

## 命题 XXIX

这里所回忆的天启意识，动摇了在神学中相当牢固的无时间性的时间观念，正是这一时间观念，允许神学自认为是一种从建制上受到保护的恒久反思，不为任何近临期待所激励和中断，没有行为压力，在消除有能力承受失望的、也许是本真的期待的过程中经受了考验，抵御了意外侵扰。

## 5. 反对基督教末世论中的错误抉择

## 命题 XXX

从原初看，重要的并不在于当前的与未来的末世论之间

的关系(更不在于两者均衡的交织关系),而是末世的与进化的时间意识的关系,而且,“进化”在这里恰恰被某些神学家误解了,认为它是解开承载着意义的目的论之密码。

### 命题 XXXI

从原初看,重要的并不是我们“已经”得到多少拯救,我们“尚未”得到多少拯救这类(似乎“为基督教所独有的”)问题(这里究竟在哪个时间水平线上,区分“已经”和“尚未”、当今和未来?),而是我们究竟(还)会有多少时间的问题。这便是那与时间之非进化本质相当的末世论时间问题。

### 命题 XXXII

重要的也不在于区分世界时间与生存时间,以便面对个人的死亡时间仍维持着的天启与时间上的近临期待。因为,为了能够从非进化论上理解个人的死亡和死亡时间,也就是说,恰恰不是将之理解为被进化之无名汹涌巨浪所淹没者,时间便必须可以以不同于进化论的方式来解释。只要人们从根本上不(再)理解或者不允许理解时间之灾难性和不连续性的本质,个人之丧失类比的灾难经验在面临死亡时,便更具有灾难性,而死亡可以说更具有致命性。一个缺少基督教末世论的社会,使死亡更具有致命性!

### 命题 XXXIII

可见,关键并不在于在末世论的和天启的时间之间作出抉择。通常与这一区分相关联的对末世时间之人类学上的还

原,在基督教神学中加速了一个进程,遵循此一进程,所谓针对世界时间的普遍末世论逐渐后退,它几乎为专门针对生存时间的个体末世论完全遮蔽。那些深深触及天启的问题(世界属于谁?其受难属于谁?其时间又属于谁?)似乎在任何地方都不像在神学自身内部那样,被如此成功地中止。

#### 命题 XXXIV

最后,在信仰时间与理性时间之间作出抉择,也很令人思忖。这种对时间观念之信仰主义的还原必须能够解答下述问题:“在‘消除’具体末世论的时候,终极的未来,以及与其相关的一般未来,在信仰中不仅敞开着,并以信仰方式被预先推定,而且也将被把握住和被抵销,因为它总是在信仰中作为一般未来而存在着的,这样一种‘消除’具体末世论的独特方式……还有那种由此发生的时间与躯体的沉没,那种广延面与伸展面之被吞没,那种……距离之在点状的、从根本上来讲即理想点状的信仰事件中的消失,难道不正是与哥林多属灵人的信念之最接近的类比吗?此一信念的名句即:‘没有死者的复活’。”(施里尔[H. Schlier]语)

#### 命题 XXXV

在这里,不仅需要在使用过多的“基督教独特性”担心,对那种不放过任何机会强调已经在基督身上恩赐的拯救之基督教身份担心,而且也可能是对身份表示厌倦的特殊方式,也可能是过早老化危险临近的征兆,在这种情况下,一切信号都针对安全和防护,宁肯屈服于既成者的专断,也不愿踏上尚可期

待的希望之路。“我们一直在宣称,我们警醒地等待着主。但是,如果让我们说老实话,我们便会承认,我们根本不再期待什么。”(夏尔丹语)

下编

---

范 畴





本编所讨论的一些范畴(“范畴”一词是从一个更具有包容性的意义上来使用的),互相有着内在的联系。只有在一起,回忆、讲述和共同一致,才是实践的基本神学的基本范畴:回忆与讲述的实践品格,不可没有共同一致,而共同一致没有回忆与讲述,也达不到它在认识上的独特地位。

重要的是,时刻注意到这些范畴在上编《构想》体系中的位置,这样便可以理解,“主体”、“实践”、“社会”和“历史”为什么没有作为此一神学构想的范畴规定而加以列举:它们在此一构想本身之中具有价值论上的临在性和实效性。在中编《论题》中,这里将予阐发的范畴以其不断变化的功能和运用环境而发挥作用,这样才有可能在本编中超越个别描述和解释的范围再次纵观总体构想。

当然,这里表述的三个基本概念,都无一例外地同时涵盖了实践的基本神学的许多范畴规定(爱、相互作用、劳动、受难、斗争、悲伤,以及理性、语言、时间等):这些范畴在论证和阐述此一神学的个别段落中已经出现,而在“回忆—讲述—共同一致”这些章节中第一次成为范畴体系,尽管在许多方面尚不成熟。

## 十一、回忆

本章原为 1973 年写成的一篇文稿，现根据总体构想修订；最初作为词典条目发表在：《哲学基本概念手册》卷二，编者为克林斯（H. Krings），鲍姆加特纳（H. M. Baumgartner）和维尔德（Ch. Wild），1973 年于慕尼黑出版。

在对“回忆”作为实践的批判理性的基本概念进行解释之前，在这里首先应简单说明（部分重述）一下“回忆”在作为实践的基本神学的政治神学构想中具有的神学地位和神学意义。

在本章，正如在迄今为止进行的思考的论述场合所已经表明的那样，“回忆”并非被用作与“希望”相对立的命定性的或者传统主义的概念，而是（在“危险的回忆”的名义下）被视为在其历史与社会的中介中所造成的末世希望的形式。<sup>①</sup>

在这一背景之下，“回忆”以其作为“向后的共同一致”（“Solidalität nach rückwärts”）的形式，以其作为冲破一种（进化论的或者辩证的）历史，即成者历史之禁锢，而与死者和

败者的回忆性的共同一致的形式,对神学具有奠基性的中心意义。<sup>②</sup>

“回忆”超越局部应用范围,而具有重大教会学意义,这是由于它有助于为教会下定义:教会即一种危险记忆在社会生活体制中的公开传承者<sup>③</sup>。

与此相关联的是,回忆(下面的附论将作详细解释)对于从非静态地、而是动态地理解教义信仰,是至关重要的:教义即危险回忆之表述程式。

而且,基本神学构想中的“回忆”(作为“受难回忆”),也是一般历史与社会的神学理论的主导概念<sup>④</sup>,因而也是“批判时代”神学的基本概念<sup>⑤</sup>。

与此相联系的是,“回忆”成为从神学上理解人的主体之在的基础:“回忆”作为拯救同一性的范畴<sup>⑥</sup>。

最后,“回忆”作为“中断范畴”、作为对抗(进化论的)时间长河的范畴,以及在这个意义上作为天启意识的器官而成为这一历史与社会的神学理论的核心<sup>⑦</sup>。

对于“回忆”在实践的基本神学中的地位 and 用途的粗略综述表明,进一步讨论此一概念的形成过程,及其当前在神学外的影响有紧迫性。因此,下文试图将“回忆”作为一种以实践批判理性优先为原则的哲学的基本概念加以历史的、系统的表述。

## 1. 问题域的概述:回忆是基本概念?

就一种哲学论证而言,对论证和相互参照的历史联系的

考虑,并不直接属于业已洞察的前理性认识史,这种哲学论证可以从两个方面描述作为基本概念之回忆:一方面,在“回忆”的标题下说明理性与历史之间的中介联系;另一方面,在回忆这个范畴中清楚地描述希腊哲学与犹太—基督教思想传统的基本特征。这里所指的柏拉图为了以预先认知的真理对理性认识进行论证而提出的回想说(Anamnesislehre)与犹太—基督教对历史与自由的强调,这两者之间的联系可以使两者都在回忆这一概念中,探求其现代所独有的中介范畴形式:先验的理性真理与自由史之间的中介范畴形式。

回忆概念的其他形式之表述和用途——如从人类学、心理学上探索人的感知特点的问题,而在人的感知中以时间联系“保存”着种种观念,只有在主导认识优先条件之下,才会使同一个基本问题起作用。与此相比,即便一些差别,诸如“回忆”与“记忆”之间的差别,最终仍然是第二位的;所以,试图通过这样一种概念上的分类以方便回忆问题展开的作法,并没有多大帮助。因为“回忆”与“记忆”的差别不论从用词上,还是从概念史方面,都无法得到确切而一致的证明<sup>⑧</sup>。例如,如果人们将“记忆”作为心理能力而从作为历史器官的“回忆”完全区分出来,立即便会与伽达默尔的要求对立起来:将记忆“从其能力心理学上的平均化之中解放出来,将之作为有限历史性的人之在的一个基本特点来认识”<sup>⑨</sup>。同时,诸如先验性、真理、传统、权威、理论与实践、自由……这类概念说明了借以确定回忆这样一个概念的问题域之广。所有这一切再次告诉我们,这个概念在现代的形成过程应该首先(尽管不是专一)到实践哲学、历史哲学和诠释学的传统之中去寻找。

最后还有一个问题,这就是回忆是否以及在多大程度上可以(在我们这个“无历史的”科学与技术的世界)在单一的涵义上被当成哲学论证的基本概念,也就是说,它是否以及在多大程度上可以要求具有“彻底的”而不只是局部性的、派生的含义。解决这个问题的关键在于,哲学在多大程度上在实践理性优先的条件之下讨论在“回忆”中触及到的“理性与历史”这个问题,以致它在解决作为自由的理性之成为实践的问题时,又以改变的形式面对关于预先认知的理性真理的老问题。这样一来,回忆便有可能成为一种自认为是理性(它作为自由而要求在历史媒介中具有实践性)之理论形式的哲学所需要的基本概念。

## 2. 理解回忆的两个传统及其中介形态

作为理性与历史关系的问题论证,对回忆概念的讨论首先出现于柏拉图回想说(a),与基督教末世论记忆(b)的影响史中,此两者在黑格尔哲学中成为恒久地影响着这一概念之所有其他表述的中介(c)。

(a)回想(Anamnesis)是柏拉图哲学的关键概念。它几乎作为〈斐多篇〉理念论的认识论述语和对应词而被用于〈美诺篇〉。回想之所以对柏拉图具有奠基性意义,是由于他将它理解为形式化“理性”认识之可能性根据,也就是说,将之作为结构性论题加以论证。从预先认知的真理对理性认识进行的论证(以遗忘方式预先认知,因而须借助对话的认识方式进行



“回想”<sup>⑩</sup>),是“先验的”理性与认识形而上学的前导。“然而,如果先验认识的‘回想’忘记,它的本源在缪斯所赐予的荷马式诗人的灵感之中的话,这‘回想’便是不完整的”<sup>⑪</sup>。

在讲述中引入关于回想之神赐的灵感根据(在这里,关于出生前的灵魂生存的典型神话主题,和关于在彼岸饮用回忆之泉的神秘观念也在起作用),在柏拉图的论证域中保存了下来:理性认识来自预先认知的神授真理。

相反,亚里士多德则以他的抽象论和能力学说(Abstraktions-und Vermögenslehre)为背景讨论回忆这个论题。于是,他造成一种为能力心理学和经验论为主导的倾向,在这种倾向中,回忆突出地被作为意识在时间中的感知,和统一的问题加以讨论<sup>⑫</sup>。尽管如此,柏拉图回想说的构想仍然(以不同的形式)发挥着影响:从新柏拉图主义的种种修正(如普罗提诺,他试图将这一传统更密切地与亚里士多德联系起来,并因此而使“灵魂”成为记忆之根据<sup>⑬</sup>),通过托马斯的先验的“理性之光”说(根据《论真理》<sup>⑭</sup>的论断,“理性之光”可能在记忆知识中放射出来),一直到笛卡儿和莱布尼茨。笛卡儿以回忆性认知的形式,至少作为“认识方式”来表述天赋的上帝理念<sup>⑮</sup>。莱布尼茨以柏拉图的回想说,反对贯串着亚里士多德回忆传统的英国的感觉论,为先验的认识论辩护。最后,康德则破坏了作为认识基础的内容上的先验性之为认识奠定基础的地位,以致在这种先验中,遇见的只是理性本身按照自己的概念产生的东西。当然,康德的这一后果严重的破坏不可避免地会面临一个问题,即这种破坏是否能够毫无问题地与他的实践哲学和历史哲学中的论证背景协调起来。众所周知,他在这

里继承的是以变化形式保存着柏拉图回想说回忆传统，即基督教的回忆传统。

(b)总的说来，基督教的影响史对回忆概念的中心地位是关键性的：基督教作为回忆与讲述之共同体充盈于希腊**逻各斯**及其形而上学的空间。它知道它的回忆关涉到一次历史上独一无二的事件，它相信在这一事件中必定开始上帝对人的末世解救与解放。从形式上看，回忆因此而进入历史与自由问题的论证域，它同时也不再是克尔凯郭尔提到柏拉图回想说时所称的纯考古学上的“后顾重复”。它成为(以其末世方向)重复性的“前瞻回忆”<sup>16</sup>。

奥古斯丁从柏拉图回想说出发，在他的《忏悔录》第十卷的中心段落<sup>17</sup>中，阐明了他的回忆理论。他在这里摒弃了灵魂转世说和希腊人的循环思想，以一种**记忆**取代对预先已知理念和预先已知真理的回想；在这种记忆中，灵魂在神赐领悟之光的照耀下，洞察着自己，并处在自己展示于眼前的生活道路上。于是，回忆在奥古斯丁这里获得诠释学范畴的地位，足以解释处于上帝面前的生平历史。在这一点上，波拉文图拉(Bonaventura)以其《理智在上帝之中的旅行》、帕斯卡尔(Pascal)以其《追思》(《Memorial》)而成为他的后继者。

但是，正如保罗承认自己是希腊人和非希腊人的欠债人那样<sup>18</sup>，每一个基督教神学家也应如此。所以，在历史行进的过程中，在哲学反思的不同层面上便表现出一种介于希腊形而上学与基督教传统之间的创造性的相反类型，其概念上的表述，在回忆问题方面，导至如黑格尔所提出的那种影响深远

的理性与历史的调和。

(c) 无论人们如何评价黑格尔就回忆所发表的明确言论(在次要的“人类学”段落;更全面者、恰恰作为客观精神之自我认知运动的表现者,则在《精神现象学》的结尾部分),他的哲学著作几乎绝无仅有地充分展示了他对回忆所作的艰辛剖析:在他所分析的回忆中,经典形而上学之预先认知的(“先验的”)真理,与人类精神的教育和自由史调和起来。在黑格尔的意图中,这种回忆首先与“历史意识”中的纯观念性的历史态度相对立。但它已经摆脱了柏拉图回想说的禁锢。因为它而言,历史上的特殊,并没有成为单纯的“例证”,并没有成为预先认知的一般之任意性“个案”。回忆并非以对历史状况的陡然抽象来回忆真理;毋宁说,它迫使哲学在其中介之历史水平上思考真理,在某种程度上“从历史先验性”出发理解真理的一般性。所以,它也会成为(现时)批判的回忆,至少作为“对任何形式的压低已经达到的水平的作法之灵敏反应”<sup>⑨</sup>,并与之一起共同作为对一切盲目屈从于预先规定状态的行为的抗议。从这层涵义上看,最终可以认为,这种回忆集形而上学与历史、“考古学”与“末世论”于己身<sup>⑩</sup>,并要求作为解放性批判而具有实践性。它的实践在倾向上,既非前启蒙的,也不是反启蒙的,它首先试图使用一种非平庸形式的启蒙。

### 3. 诠释学与批判的氛围中的回忆

今天,回忆作为论证理性与历史关系的方式,首先出现于

两种哲学思潮的视野之中。这两种哲学思潮都明确承认,以不同方式或多或少受到黑格尔式“中介”的影响,在其实施过程中始终将自己理解为对历史理性的批判。

(a)其一是**诠释哲学**,它反对历史主义及其对生活与历史关系的折构,反对历史主义把“作为回忆的历史”与“作为科学的历史”抽象地对立起来。根据这种历史的对立必然会断然认为,“不仅科学的历史不能在其延续中成为‘回忆’,而且历史的‘回忆’从其所在出发,也没有自我实现之事实上的和逻辑上的前提”<sup>②1</sup>。对“既往”之纯历史性关系,“不仅以这一既往已经过去为前提,它显然还要着力巩固和最后确定已成过去者的非现实性。历史踏上传统的位置,这就是说:它占领了此一位置”<sup>②2</sup>。深受科学影响的生存世界表现于历史主义,并上升为理论之无回忆与无传统状态,诠释哲学在致力打破这种状态的过程中,首先在生命哲学的氛围中,发现了自己的先驱。

狄尔泰(W. Dilthey)便属于这一氛围中的人。他以其关于“历史世界在人文科学中的架构”的思考,确认和阐发了德罗伊申(J. G. Droysen)的下述观点:回忆应是历史研究的可能性条件,历史的具体化不可能是无限的。狄尔泰力图以体验范畴奠定回忆概念的基础,但他仍然无法使之摆脱历史心理主义之嫌。

尼采批判将历史与生活对立起来的作法也属于此。当然,尼采的批判成为反对回忆而支持遗忘的辩护,将这种辩护视为直接使生活得以存在的能力。他径直将回忆作为“一种载入分类栏目和装入匣篋的行为”<sup>②3</sup>,归之于孤立的历史意识;他

力图证明,这种历史意识是“某种程度的失眠、某种程度的对历史内涵的反刍”,它使“有生命者受到伤害”<sup>21</sup>。由于尼采既低估遗忘之安抚性和“谦卑态度”,同样也忽视受难记忆的批判力量,他便拒绝从“回忆受难史”意义上理解历史连续性的公式,这个公式表现在“凡是造成痛苦者,便保存于记忆中”这个命题中。他认为,这一公式是“受虐狂”<sup>22</sup>。属于生命哲学背景的还有柏格森的记忆说,它(与感知有严格区别)被发展成为人格、自我的精神生活之统一和连续性的动力理由;按哈尔普瓦克斯的论证,它被推延到社会历史学和社会心理学领域。<sup>23</sup>最后,舍勒也属于这个圈子,他试图将回忆从心理学观念中解放出来,并认为,回忆是对在位格体验中心自然地、前理性地起作用的根据,是与“历史决定论”相对立的、自由的批判态度。<sup>24</sup>。

这类生命哲学的构想,与诠释学的回忆论题非常接近,这是由于某些生命哲学是隐蔽形式的历史哲学:“生命”在这里是以整体历史之主体和意义背景的形象出现的,犹如“自然”在一系列自然哲学中扮演的角色是历史形成过程的主体那样。在这种情况下,回忆以不同方式占据中心地位:要么(如在谢林哲学中)是,“一切哲学论证都在于一种对我们在其中曾与自然同为一体的状态的回忆”<sup>25</sup>;要么回忆伴随着(如在布洛赫以及较少论及的法兰克福学派<sup>26</sup>哲学中)一种乌托邦的历史哲学,是为“死亡自然的”全面“复活”而劳作的“地下鼯鼠”:<sup>27</sup>“前进即向深层的退返”<sup>28</sup>。

应注意的是,在当代诠释哲学的历史理性批判之中,起作用的除了生命哲学传统以外,主要则是回忆理解所具有的内



在动力,这种理解是从**生存本体论之诠释学**中的存在问题发展而成的。所以,在海德格尔看来,再回忆是“作为形而上学基石的此在形而上学之基本本体论的基本行为”。但是,由于“真正的回忆……任何时候都是使被忆及者内在化,即必须使之逐渐在其最内在的可能性之中再次呈现出来”<sup>①</sup>,所以,相应的在之思(Seinsdenken)便一面思念着,一面迎向语言回忆“在”这个词中作为尚属外在—未来者而保存着的東西。于是,在回忆中传达的历史永远是“命运”。这一点也可以用来说明,回忆将历史当作既往者之临在,而呈现出来的情况。“我们,”皮希特强调说,“经验着既往者之现实影响,但却不知道这于我们是怎样发生的。历史发生的方式便是,我们不知道这于我们是怎样发生的;历史虽然在被经验着,但我们却大都并未察觉这种经验。可见,既往者之临在,是有别于回忆的另一种东西,它是呈遗忘方式的回忆。”<sup>②</sup>

(b)与对回忆的这种诠释学用法(主要在生命哲学和生存本体论背景下)相对立的,是侧重以启蒙思潮为依据的哲学范围内的“批判的”用法。这些哲学谋求继续推动启蒙思潮的进程,即理性之成为实践的进程。然而,它们并非要简单地为了促进抽象和无历史的理性,而缓和理性与历史、批判与传统等等的关系,或者将这种关系作为方向错误、有意识形态之嫌或危害实践的东西而加以取消。这里主要指的是在康德的实践哲学和(马克思主义与精神分析的)意识形态批判传统的影响下,产生的形形色色的**实践批判性的历史与社会哲学**。

这类哲学也可以(鉴于引入和应用回忆)被概括为对历史批判与对意识形态批判(事实上,历史批判以其对权威、机构



和未得到启蒙的传统关系的批判,过去和现在都证明自己同时也是意识形态批判)所进行的剖析:与这种批判之无中介性和直接性相比,这些剖析所探讨的是批判的旨趣和动机,并提出(自康德以来便流行的)“批判之批判”的问题,后者将抽象的批判意志再次变成论题,并揭示出这一意志是一种意识形态,这种意识形态过分轻率地使自己遵从臆想的批判意识进程中的阶段性行程。在这种情况下,这种“批判之批判”并非——从分析性理论体系的涵义上看——被理解为形式上的无批判,(这种无批判应该在纯理论层次上以一种返归于无限的倾向继续讨论和受理这一问题),而是被理解为在其实现过程中总处于某些社会历史的论证和对照关系之中的实践理性之理论与实践的问题。从这一扩展的意义上看,历史(并非作为“历史学”,而是作为规范行为的传统关系)是而且始终是内在的,它通过解放性的批判才成为实践理性的。这种关于理性与实践有不可取代的关系的观点,很接近诠释学的立场,它并不是事后附加给启蒙思想的。但是,不论在启蒙运动时代开始的,对传统及其“权威”的批判性审查多么有根据、多么合法、多么不可缺少,这一过程仍然迫使启蒙运动认识到,回忆不仅是每一种力图启迪自己对自己的理解的批判意识之对象,而且也是这一意识之内在的、提供可能性的因素。从这层意义上讲,批判性启蒙的实现,也在于它抵制将一切在意识中为回忆和传统所决定的东西,以及一切不听命于科技理性的冷漠运算的东西,统统贬为迷信的倾向,在于它抵制将所有这一切都归于个人的私人好恶和无约束或者使之遭受无理论的主观性的怀疑的倾向。这种批判性启蒙的理解恰恰从当代启蒙理论

中,主要从法兰克福学派的有关理论和论点中,得到了证实。这些当代启蒙理论,原初并非在诠释学的历史哲学传统的影响下产生的。所以,在这里(近似从实践哲学传统产生的其他论点)<sup>⑧</sup>也可以发现从实践理性的结构性论题中批判地应用回忆的情况。

这一点早已——以指明方向的力量——表现在本亚明的“历史哲学命题”中。在本亚明的命题中,“世界受难史”的回忆成为实现理性与自由的媒介,这种实现方式以批判态度进行自卫,反对一种未经反思的荒谬的、非辩证性的“理性之进步”<sup>⑨</sup>的思想。马尔库塞首先在一种精神分析的关系框架中阐明了一种认识:“重新发现的过去……”提供了“批判的尺度”,“回忆能力的恢复……伴随着与认识性幻想内容的恢复”,于是,“寻求失去的时间……成为解放的手段”<sup>⑩</sup>。这种认识也成为原则性的诉求:“使回忆重新获得其作为解放手段的权力,是思维最崇高的使命之一。”<sup>⑪</sup>将这一论点用于社会与历史理论则意味着:“对既往的回忆可能会产生危险的认识,而稳定的社会则似乎惧怕具有颠覆作用的记忆内容。回忆是一种摆脱既成事实的方式,是一种在短时间内冲破既成事实之无所不在的力量的‘中介’方式。记忆将既往的惊恐与既往的希望唤入回忆中……在个体记忆里重新复苏的私人事件中,人类的畏惧与向往,在以强力实现着,一般寓于特殊之中。”<sup>⑫</sup>

阿多尔诺从认识论的意向强调指出,“认识传统本身作为其对象之中介因素是内在性的。认识一旦借助静止的客体化力量造成白板,便会改变其对象的外形。它本身(以其对内容保持的独立形式)具有作为不自觉回忆的传统;凡是可能提出

的问题,无不保存着并继续躁动着对既往的认知”<sup>⑧</sup>。但是,如果理性认识以批判的态度放弃回忆内容之直接规范性的胁迫,那么,它怎样以变化了的形态保存回忆,使之最后不致(作为不确定者和不自觉者)沦为一种无历史的理性之伴生现象呢?阿多尔诺在回答这个问题时指出一个难题,这个难题在他的《关于传统的论纲》一文中是这样提出的:“传统在今天面临着一个不可解决的矛盾。没有哪一种传统是临在的、召之即来的;但是,只要有一种传统消失,世界便开始进入非人性状态。”<sup>⑨</sup>。

即便在实践的历史哲学构想之内,也产生返归回忆的现象。哈贝马斯试图用这种哲学在主导认识的解放旨趣推动下,来理解人的族类历史,并确定当前行为的方向:“反思经验……回忆着族类史的解放阈限。”<sup>⑩</sup>当然,以复原和自我反思概念对回忆问题作进一步研究,将会再次遮蔽回忆中显现的,使交往行为返归历史的对比关系的情况;看来,主导认识的旨趣(解放、成年状态)似乎在很大程度上“被自然化”,成为无历史的语言结构,以致其中的回忆过程也被中止。

这样一来,对回忆的批判性论述“从后面”触及到未获解决的诠释学问题。在两者的相交点上,可以描述作为基本哲学概念的回忆所具有的特征,这些特征包含着某些迄今一直未曾考虑到的回忆哲学之诸因素。

#### 4. 回忆是作为自由的理性成为实践的媒介:特点与后果

在已经确定的论题范围内逐渐凸现出来的回忆概念,将

回忆过程理解为作为自由的理性成为实践的媒介。在这一基本规定中,回忆即自由回忆,它作为受难回忆成为与自由相关的行为之遵循原则。它的讲述结构使它成为对丧失回忆的历史工艺学的批判,使它与希腊哲学的回想与基督教的记忆这两种传统重新相遇。

(a)内在于批判理性的回忆形式,是自由回忆;从自由回忆中,理性获得引导它成为实践的旨趣。这时,这种自由回忆是确定的回忆。与不确定地使用自由的情况相反,即与在相互矛盾的前提下任意复制自由概念的情况相反,这种回忆关涉传统,即那些从其中产生自由旨趣的传统。这些传统以其讲述性的基本特点,即作为讲述出来的自由史,并非通过论证性理性批判来复制历史对象,而是这种复制的前提。

自由回忆以其实践性意向,原本是一种受难回忆(*memoria passionis*)。作为这样一种回忆,它中介一种自由的实践形式,这种自由的实践,拒绝公开地或者隐秘地认同一种自认为和自己表现为进步的“统治自然”之实践。因此,遵循受难记忆而又怀有实践意向的历史哲学,始终不会仅仅用“统治历史”的种种范畴来解释作为自由历史的历史,哪怕这种统治属于抽象的并因此一抽象性而荒谬的“成年状态”。它绝不会在引入任何历史哲学都不会放弃的(历史之)完整概念时,暗示的却是(统治实践之)整体性概念。

对“历史上累积下来的苦难”怀有的尊敬,使理性以一种在抽象的“权威与认识”的对立中,无法得到表达的方式“倾听”,尽管理性的自主问题大都通过这种对立来讨论,而且,将解放理解为先验理性的旨趣,似乎也是借此而得到确定表述

的。在这一“倾听”中,历史(作为回忆起来的受难史)呈“危险传统”的形态,后者既不可能因对既往采取一种纯然的征服态度(如在诠释学的理性理论的某些构想中),也不可能因对既往采取一种纯意识形态批判的态度(如在批判的理性理论的某些构想中),被“扬弃”和中止;它的“中介方式”,始终具有实践性质;它发生在“危险故事”之中,在这里,自由的旨趣以讲述方式引入、认同以及表现着自己。

(b)可见,这种回忆具有必不可少的**讲述结构**。它是通过批判一种衍生于抽象的自我意识之同一观念的回忆概念而形成的,这种观念自康德及其先验的统觉综合概念以来,便一直决定着回忆学说,尤其决定着胡塞尔的现象学回忆学说<sup>①</sup>。与之对立的(以不同的前提)既有维特根斯坦的《哲学研究》<sup>②</sup>提出的批判,也有沙普(Schapp)的后期现象学的批判<sup>③</sup>,后者以一种“交织于历史中的意识”作为现象学主体之抽象统一的基础,这种“交织于历史中的意识”以讲述方式表现出来,并在使意识的历史性返归而与“历史中的意识”(吕贝<sup>④</sup>)相联系的过程中,暗示讲述的回忆之认识上的优先地位。

(c)讲述的回忆具有的这种认识优先地位,蕴含着种种后果,在这里指出其中最重要的几个后果作为本章的结语。

它使哲学面临将讲述与论证过程互相联系起来起来的使命。它使哲学有责任(比如除了丹托(Danto)的分析性讲述理论<sup>⑤</sup>以外)创建一种诠释学的批判的讲述理论;在这种理论中,必须反映哲学与文学,以及与文学中所讲述的受难的反历史的相近点。实践的哲学理性,绝对不是通过科学经应用而在其中变成“实践”的自然统治技术而发挥作用的。在历史学“教职”



遭到罢黜，“历史即生活教师”<sup>④</sup>这一论证形式陷于解体，讲述艺术在历史学中被荒疏之后<sup>⑤</sup>，讲述的回忆在认识上的优先地位迫使哲学对种种日益变成后顾技术工艺学的历史理性形式的批判。在这种历史工艺学中，自由旨趣不再可能被作为主题来论证：这是一个过程，这个过程的特征表现在从纯控制论上使用回忆和记忆<sup>⑥</sup>，而且，它似乎愈来愈依靠在资料库中经过合理分类的“历史”，愈来愈依靠不会遗忘、因而自然也无需回忆的计算机记忆。在这一过程中，出现全面具体化的倾向，进而出现使历史以及生活于历史中的人陷于停滞的倾向：这便是后历史的标记。讲述的回忆针对抽象批判占有认识上的优先地位，这迫使那种既不可能通过全面批判放弃真理问题、也不容许将之贬为解放性整体反思的历史前阶的哲学，与尼采的下述推断论争：“即便我们这些今天的认识者，我们这些不信神者，和反形而上学者，我们的火也取自千百年之久的信仰所点燃的熊熊烈焰，这信仰即基督信仰，这信仰也曾是柏拉图的信仰：神即真理，真理是神性的。”<sup>⑦</sup>讲述的回忆和“交织于历史中的意识”这种认识上的优先地位，针对意识之抽象统一和在其中“无条件”地形成的怀疑与批判形式，归根结底，它不是从一开始便使回忆在神学上应用于主体之间不可能达到的特殊领域之内的。这种神学上的应用将回忆及其社会的对应者，即传统，看成是上帝启示之绝对实在及其承纳者之间的中介<sup>⑧</sup>。可见，基督信仰从范畴上将自己解释为**耶稣基督的受难、死亡与复活的回忆**，并且试图以解放性回忆的讲述和论证形式（作为确定的希望形式）说明自己在现代状况下的责任，这绝非偶然<sup>⑨</sup>。



## 附论：作为危险回忆的教义

本文写于1968年，现根据总体构想修订；最初在拙文《“政治神学”讨论》之内发表，载：波依克特编：《“政治神学”讨论》（Diskussion zur “Politischen Theologie”）。

基督信仰可以被理解为一种行为，在这种行为中，人回忆曾经抵达的应许，回忆面对这种应许而存在过的希望、将自己维系在这一回忆之上，并以此决定自己的一生。在这里，处于信仰的解释之主导地位的，既非赞同信条的主智论模式，也不是不可支配的生存决断的生存论模式，而是末世回忆的图示<sup>②</sup>。

让我们将以往所说的区别开来：这里所指的不是在澄明的光照下观察一切既往者的回忆；也不是指通过与一切既往中存在的危险和挑战性的东西的和解而最后确认其既往之在（Vergangen-Sein）的回忆；更不是指（这一点将随后说明）既往的“幸福”与“拯救”被涂上个性色彩的回忆<sup>③</sup>。这里指的是一种危险的回忆，它困扰着当前，并对之提出质疑，因为它在回忆着尚未经历的未来。

这样一种回忆冲破主导意识的禁锢，索回尚未解决的、受遏制的冲突和没有得到补偿的希望。它反对当前占统治地位的认识，高扬以往的经验，从而使当今之理所当然性失去

保障。

作为回忆的信仰回答的是：神学家们一再讨论的，关于在耶稣基督身上保证的，末世拯救之“已然”与“尚未”之间的中介问题。广为传布的神学界关于“已然”和“尚未”之间的“张力”的议论，最终仍是言之无物。一切全取决于此，如果人们不愿使拯救理解失去历史性，使之在历史上静止于一种“理念”的话：“已然”被设定和被理解为处在“尚未”之中，即拯救的既成事实恰恰被设定和理解处在希望之中。因为，只要“尚未”的诉求多于和有别于“未然”或者甚至“无”，那么，“已然”也许就是“尚未”之特定形式<sup>30</sup>。

在当代神学中，目前正进行着种种尝试，力图根据世界与历史处境为基督信仰下定义。这类定义有一点似乎或多或少是共同的：首先将信仰解释为信仰行为，即 *fides qua creditur*（因信而信），尽可能没有内容，解释为人的自由、无对象的决断形式。只要以这种形式解释基督信仰，它便可能在事实上顺应时代潮流。然而，这种解释同时却处于一种危险之中，即它将逐渐削弱基督信仰的内容和信念中的社会批判力量，并将之贬低为现代意识的象征性修饰，却无助于改变这种意识<sup>31</sup>。

与此相反，作为回忆的信仰却说明，基督信仰何以是一种有固定内容的、即所谓“教义式的信仰”、一种 *fides qua creditur*，它何以能够实现基督徒在末世福音的光照下所禀受的、针对社会自由史的批判自由。圣经传统以及由此所产生的基督信仰的尊奉，和传授的表述程式，在这一解释的光照下表现为回忆程式，在这种程式中，已经发出的应许和既往的、曾一度存在过的希望，和经受过的惊恐被唤回记忆，以便破解当前

的统治意识以其工具性和片面意义所施的禁锢魔咒，从而随时重新摆脱直接发生者，和易于理解者的强迫机械论，冲破现存者和只有从现存者之中才可以呼唤出的未来之平庸状态。

假如考虑一下当今社会中基督信仰的承传所处的特殊环境，对基督教的信仰和尊奉程式作的这种也许非同寻常的解释当会更令人信服。这是一个日益变得无历史和无回忆的社会，在这种社会中，传统要得到巩固，并植根于当代，只能通过教会建制及其所表述的自我理解，即通过所表述的信仰声明。个别人作为个体愈来愈陷于无回忆状态。今天，如果一个基督徒要完全脱离建制而生活，他（也许）在自己这一代还能够凭依基督信仰的实质。但是，第二代人将从根本上不会再与这一传统有任何关系了。他们将愈来愈受到当今时代的无回忆状态和无历史状态的危险的威胁。

可见，回忆过程，即一种超越当前、冲破当前的记忆的现实化，在今天完全不可能、甚至原本就不可能只是为个别人所承载和唤醒的。在这里，教义似乎作为表述出来的集体记忆，扮演着一个崭新的角色：它“强迫”我在当前将某些我在个人经验和感知的狭窄基础之上完全无法领悟和实现的东西，唤入我的回忆；这就是说，它防止把我自己的宗教经验仅仅当作某一主导意识的功能。

教义信仰或者认信信仰是联系教条的纽带，即联系可能和必须被理解为受遏制、未被征服、具有颠覆性和危险的人类记忆之回忆表述程式的教条的纽带。这些教条之先天基督性的标准便是批判—解放性的、同时又具有解救性的危险状态，它们以此将回忆的福音带入当前。这样“人们对之便感到震

惊,却又为其巨大力量所征服”<sup>26</sup>。如果在这些认信和教义程式中,回忆的内容根本不再显示这种(对社会与教会的)危险状态;如果这种危险状态在其建制中介的机械运作之下消失,如果这类程式因此仅仅为传承它们的宗教,用来维持自我和为权威性的教会建制用来复制自我,这一建制作为基督记忆的公开传承者本身,不再处于这一记忆之危险诉求之下,那么,这类认信和教义程式便是“死的”,它因其言之无物而是“虚空的”,这就是说,它不再胜任以所表述的集体记忆来挽救基督教的身份和传统之使命。

这一点可以根据信经和讲授程式来详细表述<sup>27</sup>。譬如,在彼得森谋求从政治上理解一神论的努力中<sup>28</sup>,可以看到,他试图从批判统治者的角度运用三位一体这一信仰表述程式,并以此来揭示这一程式所包含着的解放和解救的危险性,——尤其当人们将包含于这一三位一体表述程式中的对专制统治概念的批判(对这一点,彼得森忽略了)转而联系到教会本身的情况的时候。耶稣基督的记忆就是上帝统治在耶稣遭抛弃的爱中降临的记忆,这一理解也可能体现为这类对**古典基督论**表述程式的危险—解放性的运用。我认为,这是一个广阔而诱人的神学研究领域。

只要能够对基督信仰的表述程式成功地作出这一种解释,而且相应地实现基督信仰,只要在信仰中传承下来的教义表述程式被理解为回忆标识、被理解为人类危险记忆的拼写:那么,这种信仰理解肯定不致被怀疑为只是在使一种僵死的权威信仰、一种未成年者的信仰、甚至作为“人民的鸦片”的信仰合法化。也不致被误解为人的斗争性自由处境的诠释学和

处于直线的、单一意义的人类自由史的矛盾之中的救助性回忆(这种自由史自以为可以超越**既往**的苦难和希望,可以超越死者的挑战,或者可以对所有这些不予理会而又不丧失自由本身)。为了不致以浪漫和复辟的方式搁置现代自由史的这份遗产,为了不致将之出卖给脑满肠肥的小市民,或者专断的进步理念,恰恰永远需要“教义性”回忆所具有的力量。

这种“教义性”回忆,即**确定的**回忆,永远不可能放弃被回忆者,它不会从中只是将那些经过批判反思方才可以中介的东西加以改变而保留下来。这一点本书已经多次强调。作为确定的回忆,它总带有一种经批判加以肯定和占有的过程的特征,这一点在历史中介的基督信仰之形态中也可以见到。诚然,这种确定的回忆,在我们社会的广阔背景下是局部性的。但是,只要它是基督信仰的回忆,它便永远针对一切人——当他们的自由和希望处于威胁状态的时候。

即便如此,基督教的教义性回忆(作为确定的回忆)具有的批判和解放力量绝不会是纯心智的或者纯神学的。它的批判力量的特点在于其回忆的确定性:在这种回忆中,它力图认知上帝的应许与那种由异化了的愿望和旨趣所推动的历史之间存在着的“致命”冲突。它的批判并没有“整体批判”的特点,它自身有着自我放弃、坚持、不安和(作为“追随耶稣”的基督回忆所要求的)忍耐的痛苦。从这个意义上说,教义性信仰和追随实践永远不可分割、互相关系<sup>①</sup>,因为教义即实践性的回忆。

#### 注 释

① 参阅拙文:《政治神学讨论》载:波依特(H. Peukert)编:《政治神学讨论》;另请参阅本书第五、六章。

- ② 参阅本书第五、六、尤其第七章的有关思考。就此一问题尚可参阅第十三章的论证。与死者的回忆性共同一致一说的立论，依据之一是宗教会议文献《我们的希望》(“Unsere Hoffnung”)中的论证，尤其13(死者的复活)。
- ③ 参阅本书第五章以及第十二章中教会之为讲述与回忆团体的规定。
- ④ 参阅拙文，载：默茨、奥尔特曼、奥尔穆勒编：《启蒙运动过程中的教会》；另请参阅本书第六章。
- ⑤ 参阅拙文《“批判时代”中的神学》载：《教会中的神学事奉》，138-148页。
- ⑥ 参阅第三、四章有关段落。
- ⑦ 参阅第十章。
- ⑧ 关于“回想”(Anamnesis)参阅：汉霍夫(L. Oeing-Hanhoff)：《柏拉图回想说的影响》(Basel 1965, 240—271页)。关于“回忆”参阅鲍尔曼的论述见：《哲学史词典》II636ff.。
- ⑨ 伽达默尔(H. G. Gadamer)：《真理与方法》(Tübingen<sup>2</sup>1965), 13页。
- ⑩ 参阅柏拉图：《美诺篇》(Menon)81d, 86b。
- ⑪ 皮希特：《真理、理性、责任》，42页。
- ⑫ 参阅：《不列颠百科全书》“记忆”(“memory”)条。
- ⑬ 普罗提诺：《九章集》IV6。
- ⑭ 托马斯·阿奎那：《论真理》IV6。
- ⑮ 笛卡儿：《形而上学的沉思》III13。
- ⑯ 《重复》，希尔施(E. Hirsch)编，全集卷三写道：“……重复是说明希腊人所称为‘回忆’者的具有关键性的一个词。希腊人教导人们说，一切认识皆回忆；同样，近代哲学也将说明，整个生活即重复。重复与回忆是同一种运动，只是方向相反而已；因为人们正在忆及者已成过去，却又正在后顾地重复着；与之相反，本真的重复却正在前瞻地回忆着。



- ⑰ 奥古斯丁:《忏悔录》X6-27 页。
- ⑱ 《新约·罗马书》1·14。
- ⑲ 马尔夸特:《黑格尔与应然》,载:《哲学年鉴》72(1964),118 页。
- ⑳ 参阅托尼森:《黑格尔的作为神学-政治论的绝对精神说》(Berlin 1970),325ff.。
- ㉑ 豪斯(A. Heub):《历史之丧失》(Göttingen 1959),68 页。
- ㉒ 克吕格(G. Krüger):《传统对于哲学研究的意义》(in:studium Generale 4(1951),322ff. )。
- ㉓ 尼采全集(德文 Edition Schlechta 版),卷三,859 页。
- ㉔ 同上,卷一,213 页。
- ㉕ 同上,卷二,802 页。
- ㉖ 哈尔普瓦克斯(M. Halbwachs):《记忆及其社会条件》(Berlin/Neuwied 1966)。
- ㉗ 舍勒:《懊悔与重生》(中译见舍勒:《爱的秩序》,香港 1994。)载:《舍勒全集》(德文版),卷五,35 页。
- ㉘ 《谢林全集》,K. F. A. 谢林编。
- ㉙ 参阅托尼森:《社会与历史》(Gesellschaft und Geschichte)。
- ㉚ 布洛赫:《主体——客体》(Subjekt——Objekt)《布洛赫全集》卷八,476、474 页。
- ㉛ 海德格尔:《康德与形而上学问题》(Frankfurt<sup>2</sup> 1951),211 页。
- ㉜ 皮希特:《真理、理性、责任》,288 页。
- ㉝ 例如可参阅欧尔穆勒:《失望的启蒙》(Frankfurt 1969)。
- ㉞ 本亚明:《暴力批判文集》(Frankfurt 1965),78-94 页。
- ㉟ 马尔库塞:《冲动结构与社会》(Frankfurt 1968),24 页。
- ㊱ 同上,228 页。
- ㊲ 马尔库塞《单面人》,117f.。
- ㊳ 阿多尔诺《否定的辩证法》,60 页。
- ㊴ 阿多尔诺:《关于传统的论纲》(Frankfurt 1967),34f.。

- ⑩ 哈贝马斯:《认识与旨趣》(Frankfurt 1968),31f.。
- ⑪ 参阅胡塞尔:《内在时间意识现象学讲稿》载《胡塞尔全集》卷四(Den Haag 1952);《笛卡尔沉思》载:《胡塞尔全集》卷一(Den Haag 1950 中译本,台北 1992)。
- ⑫ Oxford 1958。
- ⑬ 夏普:《交织于历史之中》(Hamburg 1953);《历史哲学》(Leer 1959);关于沙普,参阅哈贝马斯:《社会学科之逻辑学》(Tübingen 1967)和吕贝(H. Lübke):《“语言游戏”与“历史”——新实证主义与晚期现象学》载:《历史中的意识》(Bewußtsein in Geschichten, Freiburg 1972)。参阅第 12 章注⑩。
- ⑭ 参阅注⑬所引同名著作。
- ⑮ 丹托:《分析性历史哲学》(Cambridge 1965)。
- ⑯ 参阅科泽莱克(R. Koselleck):《自然与历史》(Stuttgart 1967)。
- ⑰ 参阅万利希(H. Weinrich):《为读者的文学》(Stuttgart 1972)。
- ⑱ 参阅多伊奇(K. W. Deutsch):《政治上的控制论》(Freiburg 1967)。
- ⑲ 《尼采全集》(Edition Schlechta, Bd. 2),208 页。
- ⑳ 参阅皮培(J. Pieper):《论传统》(München 1970);索勒姆(G. Scholem):《启示与传统:犹太教中的宗教范畴》(Judentum),载:《论犹太教的几个基本概念》(Frankfurt 1970),90—120 页。
- ㉑ 参阅本书第六章。
- ㉒ 值得研究的是,记忆怎么会深入圣事神学,而且——有害于回忆和圣事——在其中被隔绝并往往从无主体的礼仪上遭到误解。
- ㉓ 关于以下的思考,除本书有关章节外,可参阅默茨:《技术、政治、宗教》(Technik-Politik-Religion),载:海内(W. Heinen)/施莱纳(J. Schreiner)编:《期待、应许、完成》(Erwartung-Verheißung-Erfüllung, Würzburg 1969)与《当今的改革与反宗教改革》(Reform u. Gegenreformation heute, mainz/München 1969)。
- ㉔ 参阅本书第十章。

- ⑤⑥ 在《改革与反宗教改革》一文中,我曾试图提出作为一种危险记忆程式的教义所具有的普世救恩意义。
- ⑤⑦ 朋霍费尔:《狱中书简》(München 1970 中译本,成都 1992),328 页。
- ⑤⑧ 人们可以从这层涵义上对宗教会议文献《我们的希望》加以评估:它试图以其关于社会的确定性和危险性来解释基督信仰的中心表述程式。我将以《基督徒的信仰》为题沿着此一方向继续进行探讨。
- ⑤⑨ 彼得森(E. Peterson):《一神论:一个政治问题》载:彼得森编:《神学散论》(Theologische Traktate, München 1951),45—147 页。
- ⑥⑩ 关于“追随”对于教义性基督论之基本意义,参关默茨,《教团时代?——论追随的神秘主义和政治》。

## 十二、讲述

本章为 1972 年写成的文稿，现根据总体构想修订；最初以《为讲述性神学与基督论恳求恩典》，（参见《新教神学》[*Evangelische Theologie*], 1973, 340 页以下）为题在 1972 年 10 月间于克拉夫拉特举行的《新教神学》杂志编辑会议上宣读；第一次以《简明讲述辩护学》为题发表在《宗教会议会刊》1973 年第 5 期。

中编的思考曾多次指出神学之讲述的一实践性基本素质：譬如末世一天启论的讨论（第十章）和就拯救与解救而作的救援论讨论（第七章）。不过，这原则上仍然是基督论的讨论<sup>①</sup>。总的来说，最终人们讨论的（鉴于神学今天所面对的同性问题）是一种讲述的一实践性的（神秘性—政治性的）基督教，它有别于先验—唯心主义的基督教（第九章）。这一切使下面的“简明的讲述辩护学”易于理解，甚至被认为是急迫需要的，其中一个原因便是，人们发现，在德语国家的任何一部新的神学和哲学工具书中都查不到“讲述”这个词条。辞书暴露出真实情况，尤其通过它们所忽略的东西。

在文学理论家万因利希的影响之下<sup>②</sup>，我想从神学上提

出简洁的讲述辩护,主要原因在于,上文讨论过的“危险回忆”这个对我至关重要的范畴具有讲述性的深层结构。

这里就“讲述”这个论题所可能谈到的一切,相当散乱,集中于最初关于(各不相同的)对这一论题有意义的观点和特性的阐述,并没有奢求其完整,也不成“体系”。本文绝非试图从语言学分析的角度讨论讲述这一论题,这不仅因为明显的欠缺语言系统知识,而且最终也是由于下述印象:在神学中,关键问题归根结底不可能在于以分析方法将基督教的讲述潜势分类,并批判地纳入语言理论之中(以便最后将之作为前科学的转达形式而搁置起来),而是在于保护讲述过程,至少为了它的批判责任的缘故而使之中断,并进而引向合于其能力的讲述,没有这种讲述,信仰的经验以及任何原初性经验,都将止于无言的沉寂。

## 1. 讲述与经验

“讲述者(这名字听起来虽然是如此熟悉)并没有完全以其生动的感染力出现在我们面前。他对我们而言是已经离去者,而且还在远远离去……仿佛是一种我们不可转让的能力,那可靠者中之最有保障者,从我们身上被夺去了似的。这就是交流经验的能力。”<sup>③</sup>讲述能力萎缩、衰退的危险尤其威胁着神学与基督教。一种失去讲述范畴或者将讲述作为前批判的表达形式,而从理论上予以唾弃的神学,只可能将“本真的”和“原初的”信仰经验,打入不具体和无言状态,进而对信仰的一切语言表达形式作出相应评价,将这类形式完全看成是范畴

的客体化,看成是对不可言说者之变动不定的密码和符号。但这样一来,信仰经验本身便会变得不确定,其内容全然被固定于礼仪与教义语言之中,以致其中成为表达程式的讲述内容却不再具有交流经验的力量了。

旧约中先知们的讲述,预言一个上帝即将降临,他推倒旧的,重新创造一切,使新的东西痛苦地成长着,对抗一切理所当然者和已知者,从这些先知们一直到被钉十字架的耶稣复活的不容虚构的新经验,神学必须面对不可推导的、其语言表达方式明显地具有讲述特征的原初经验。即便创世主题,不论是展示泰初,还是开辟观看新天地的视域,都是以讲述的方式展开的。从无之中产生的世界、由尘土塑造成形的人、耶稣预言降临的新国度、新人、作为经由死进入生的通道的复活、作为新起点的终点、未来壮丽的生活,所有这一切都冲破了论证性推理,不容许完全解析或者变换其讲述形式。它们使神学逻各斯(只要它隐匿着它的讲述性质)陷入窘境,这正是理性在向自己提出初始与终结问题,提出新的、从未存在过的东西的定义问题时所面临的窘境。

希腊人的逻各斯的初始(*arché*)问题,冲破神话中纯粹讲述禁锢,一再将思维拉回到讲述。“初始”和“终结”只能分别以讲述和预先讲述的方式来讨论。与此相关的是,康德明确谈到任何论证方式都无法复原的“思维之叙事歌谣式的开端”。尤其是新的和从未存在过的东西,它只能以讲述方式来表述和设想。理性如果拒绝以讲述方式交流这类新事物的经验,或者以其自主和批判性质使这种交流全然中断,它便为复原仿制而精疲力竭,最终仍然是(如阿多尔诺在他的《最低限度的道



德》一书的结尾所说的那样)一点技术。下面将详细讨论这一点。

## 2. 讲述之实践性和演示性意义

有许多例子证明,存在着一个讲述传统。它对抗我们臆断的后讲述时代的禁锢。如《虔敬派故事集》、赫贝尔(J. P. Hebel)和布莱希特(B. Brecht)的《日历故事集》,再如布洛赫,除了他的《踪迹》以外,他的主要作品《希望原则》犹如一部巨大的希望故事百科全书。还有其他许多人的作品都值得在这里提出来作为例证。从中可以看到,讲述如何急切要求通过实践传达它所累积的经验,讲述者与倾听者解放性地被引入所讲述的经验之中。本亚明在他的《讲述者》一文中记载了这个特点:“指向实践的旨趣,是许多天生的讲述人的一个特点……这一切都针对每一真实叙述所处的情况。故事总是或公开或隐蔽地,随时注意达到自己的效果。这种效果也许在于宣教一条道德,或给予实际的指教,或寓以一句箴言或者一条生活准则。不论在哪一种情况下,讲述人都是一个善于给听者以忠告的人……讲述人所讲述的都取自经验:取自自己的或者听闻的经验。而讲述人又使之成为听他讲述的人的经验。”<sup>④</sup>

马丁·布伯在他为《虔敬派故事集》写的序言中确认了这一特点,他同时注意到其他重要的讲述特点。“讲述本身便是发生的事件。它具有神圣行为的庄严……讲述多于反映:其中所证明的神圣本质在故事中继续生存。人们所讲述的奇迹重新变

得强而有力……人们请求一位其祖父曾为巴尔舍姆\*门生的拉比讲一个故事。‘讲一个故事’他说,‘应该这么讲,使故事本身成为助力。’他讲道:‘我的祖父是个瘫子。有一次有人请求他讲他的老师的故事。于是,他讲了圣巴尔舍姆总爱在祈祷时跳跃和舞蹈的事。我的祖父站起来讲,讲述如此使他着迷,他不由自主地雀跃并跳起舞来,正如他的先师那样。从这一时刻开始,他的患疾痊愈。我认为,人们应如此来讲故事。’”(5)

这段引文主要有两个方面值得一提。其一是,它给后讲述时代具有批判精神的听众,提供了一个成功的例证,足以说明讲述宣教法,何以能够与作为讲述过程基础的旨趣之讲述性自我启蒙联系在一起。在这里,讲述的故事并没有以有意识形态之嫌的方式,不自觉地与引导它的旨趣相对立。它将这一旨趣本身推到前面,在讲述过程中加以“验证”。它证实、也歪曲自己,但没有将此委诸于一个外在于讲述过程的,关于它自己的讨论。这一观点对从认识论上讨论讲述可能是至关重要的;但在这里不可能作进一步的探讨。

其二,布伯的引文指出了讲述与圣事之间的内在联系,指出讲述在某种程度上即 *signum efficax*(有效标记),相反也指出了具有救援作用的标识的圣事之讲述性基本特点。不难看出,圣事的标识是一种“言语行为”,在这一行为中表达了在同一言说过程中,作为功能性话语的故事与实际作用之统一性。但是,通过圣事过程的礼仪方面,也许还不能立即说明圣事同时也是救援叙述的宏观标记。不过,如果进一步观察,便会发

---

\* 巴尔舍姆(Balschem 或 Baal Schem)意为:神名之主,犹太教神秘主义者以色列·本·爱里塞(Israel Ben Elieser, 1699-1760)的译号。波兰和俄罗斯犹太教宣教师和行奇迹者,犹太教虔敬教派创始人。——译者注

现,圣事过程中的言语表达程式,不仅是语言学中被称为“演示性”表述的范例<sup>⑥</sup>,而且它本身也在讲述,如正典中说的“在他被出卖的那个夜晚……”,或者它被纳入讲述情节的更大的框架之内,如在忏悔圣事中。进一步明确地表述圣事过程之讲述性基本质素,看来是至关重要的。这样一来,不仅对话语与圣事的关系的神学讨论,而且对基督教实践本身,结果便可能是:圣事行为会被纳入生活与受难史,并在其中作为拯救叙述得到明确解释。

### 3. 讲述之牧灵的和批判的意义

教会和社会中的边缘群体、边缘性的“运动”和“小群宗派”总是以新的面貌出现,本书对此已作过讨论,它们犹如一阵阵具有挽救作用的文化休克。正如历史所表明的那样,假如大教会一开始便对这类次文化及其信息采取中立或排斥态度,那是极其成问题的(虽然我并非没有看到这类运动表现出极端的多义性,这种情况至少不容许人们不加批判地将它吸收下来,或者轻率地作为基督教生活的革新机遇而加以颂扬)。

边缘群体和“运动”大都不作论证,而是讲述,或者更精确地说:试图讲述。它们讲述劝诫皈依的故事,复述圣经故事,往往采取莫可奈何和易于看透、易于驾驭的方式。难道这只是表达一种心理上的返归,这只是一种对宗教生活中的幼稚行为和拟古行为充满痛苦的展示?只是反复出现的狂热的伪宗教心态的幻像,只是以无精神的和无概念的方式,表现出的对神学的合理性和论证方法之严肃性的鄙视?或者,在这里难道没

有显示出在基督教公共的和正式生活中过分受到贬抑的东西？难道不正是这些边缘群体在呼唤着基督教那隐蔽的、极大程度上枯竭了的讲述潜能？它们莫非没有以自己的方式使人们回忆到：基督教原本就不是一个论证和诠释共同体，而是一个讲述共同体？莫非这没有使人回忆到：信仰经验的交流，像任何原初的“新”经验的交流一样，所具有的形式并非论证性的，而是讲述性的？

由此出发，首先在基督教牧灵的和布道的范围之内，萌动着—个重要的倾向。布道与牧灵之陷于危机，似乎并非是由于讲述太多，而是因为几乎不再可能怀有危险的而又有解放性的意念正确地讲述，并由此产生实践批判性的效果。基督教的讲述潜能，因羞于外露而隐藏的时间太长了，最多只是用于怀有虔诚信仰的童叟，虽然也许任何地方都不会像学校和养老院那样，对错误的讲述、纯粹的讲述之低廉替代物、对欺骗性的经验交流如此易于接受，同时后果又是如此严重。因此，这里对讲述所作的说明尤其有必要避免—种误解，似乎这为通常在布道时和教义问答中的“故事讲述”提供了新的合法证明；在要求论证时，便可讲述轶闻趣事。须知，既有讲述时间，也有论证时间！如何确认这一差别，似乎也是必须首先学会的—门学问。

强调在布道和牧灵中运用讲述，还必须避免另—个误解：这好像是在退缩到纯私人性、任意性和审美性范围。假如基督教叙述唤起这种印象，这便表明，基督徒已经忘记了如何真实地讲述和复述他自己的事情！固然有一些故事是抚慰性的、令人感到轻松的（如在叙述—种专制制度时讲—些政治笑话）。但也有一些故事是“善于劝诫的”，它们蕴含着自由思想，并推

动人们去“追随”。讲述这类故事者，既有未成年者，也有那些“第二次从认识之树上采摘过食物的”智者(克莱斯特\*)。“小人物”以及被压迫者讲述它们：这些故事恰恰不单单诱惑他们给自己所受的压迫和自己的未成年状态染上庄重色彩；也就是说，这是危险的、谋求自由的叙述！

自由和启蒙，即从未成年向成年的过渡并非简单地在于，人们完全放弃讲述语言，转而采用一种为启蒙者和那些对此享有特权者所使用的精英语言。那个老问题(即工人和知识分子因之而难以互相接近的问题)，也许部分是由于知识分子对讲述语言之解放性品格的误解造成的。神学家们也往往轻率地低估触及基督教“根基”的讲述语言。

这类叙述具有的批判的解放力量，即无法先验地加以证明，也不可能复现出来。人们必须去邂逅、去听知，只要可能便去转述它。在今天，在所谓后讲述时代，不是也有形形色色的“讲述人”么？他们使人认识到“叙述”在今天所可能是者：它不仅是人为的东西，带有任意性、私人性，而且是具有某种程度的社会批判的公开感应效果的叙述。当前，耶稣故事是否还可以如此复述和(如“次经”般地[apokryph])转述呢？

#### 4. 讲述之神学意义：讲述作为 获救与历史的媒介

这里强调的讲述之牧灵意义仍然可能(虽然上文已经指出种种情况)造成一种印象，似乎又重新使人关注讲述之教育

---

\* 克莱斯特(H. V. Kleist, 1777-1810), 德国作家, 其思想深受康德和费希特的影响。——译者注



上的和教义问答上的意义,似乎使人关注作为“例证”的讲述,以及进而关注作为“应用神学”之不可放弃的辅助手段的讲述,而同时却又不致使“讲述”触及神学本身的质素。这种观念正是这里要批驳的东西!布道要讲述、神学要论证,这种区别看来过分轻率,过分欠考虑,它掩盖了神学之讲述性的深层结构。所以,在这里应从原则上讨论一下讲述之神学意义和讲述与论证之(事实上不可分割的)联系。当然,在进入这个问题时也许不无独断意味。

获救与历史生活怎样才能够在互不受损的情况下发生关系的问题,可以径直被看成当代系统神学的中心论题。历史是处于矛盾与冲突之中的现实之经验。神学意义上的获救,意味着这些矛盾与冲突,经由上帝体现于耶稣基督身上的行为而达到和解。不可避免地属于历史生活者,是非同一性经验,是彼此不和的经验,是并非一切皆善的经验,这些已经为事实所证明。属于历史生活者还有暴力和压迫、不公正和不平等所造成的非同一性之充满伤痛苦难的经验,但也包括因罪过、因有限与死亡的命运而产生的非同一性的经验。从这层涵义上讲,历史永远是普遍意义上的受难史。(看来即便在一个普遍机会平等的时代,在一个没有社会和经济命运的时代,似乎也不难将人类历史仍旧设想为受难史;因为永远都会存在着——可能现在才真正表现出来——那种向内啮食着的生命虚无主义、绝望、单调无聊或者如布洛赫所称的“满足之忧郁症”。)<sup>⑦</sup>

在我看来,提出讲述性的获救回忆,似乎很少表示以回归方式消除这一论题的差别,所以,它首先提供一种以永远同时是受难史的历史在互不受损的情况下表述获救的可能性:讲述性回忆这个范畴,既不会使解救论题归入纯悖论之无历史



状态,也不会将之置于一种解救史与救恩史的“辩证性”中介之同一性的逻辑胁迫之下。与此相比,讲述的作用是“微小的”和平凡的。它并不握有、也未曾从上帝手中获得借以开启所有阴暗的历史通道的锁钥——还在人们踏进和通过这些通道之前——而进入光明。然而,它也并非没有光亮。当帕斯卡尔在他的《札记》中,一再确认讲述中的“亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝”与纯论证的理性的上帝,即“哲人的上帝”之间的区别时,他要提请人们注意的(万因利希也曾指出这一点)正是这种光亮。

为神学的讲述质素的间接辩护,产生于下述观察:一切自认为可以纯论证方式揭示救恩史与受难史之间联系的尝试,最终都被证明是隐蔽的、对其自身也隐而不露的讲述。譬如(让我们从当代神学举几个重要例子)极力避免同义重复的先验神学便是如此,因为它(如拉纳神学)反复在生存生平描述的框架之内,讲述救恩史与受难史之间的关联;又如所有一切指出救恩史与受难史之貌似矛盾之统一的神学,但是,当这种种外观上的矛盾,坚持以论证方式无法达到和解者之讲述性的联系;并从认识上使之发挥作用时,它们却并没有陷入纯粹的矛盾;再如一切普泛史性的构想,它们在其力求使救恩史与受难史和解的尝试中,只有坚持预先可以讲述的历史之终极思想才能够避免危险的“意义极权主义”;最后,如新近复苏的使受难史返归并联系于内三位一体论的上帝史之中的种种尝试:即便这类构想也能够成功地避开推断性秘传知识的危险,因为最终可以证明它们是以论证方式进行的大型讲述。只要神学鄙薄其讲述性的基本性质,或者将之故意隐而不露,最后只会有害于两者,既损害神学中的“论证”,也损害神学中的

“讲述”。

可见,应用讲述性回忆,和强调它在神学中认识上的优先地位,并非 ad-hoc-Konstruktion(倾此建构)。毋宁说,它起着在基督信仰的见证,和证明中所见到的救恩史与人类受难史之间的中介作用。

基督教作为信奉基督耶稣的团契,并非一开始便是原初性的解释和论证团契,而是带有实践意向的回忆和讲述团契:对耶稣受难、死亡和复活之讲述一呼吁性的回忆。十字架和复活的逻各斯具有不容摆脱的讲述结构。对历史解救和对“新人”的信仰,面对人类受难史而在危险的、解放性的叙述中流传下来,在这些叙述影响之下,为之所动的倾听者,成为“话语之实行者”。

只要神学将这种讲述性回忆,贬低为在它内部起作用的基督逻各斯之神话的前阶,它便证明自己不再具有特殊的批判性;从某种特定涵义上讲,它对于在历史生活之非同一性经验中,肯定地表达基督的拯救福音的可能性和局限,便是非批判性的、丧失意识的。批判神话是有充足理由的;但这种批判很容易忘记,讲述最终也是寓于神学的一切批判论证之中的,——作为其内容的中介因素。对神学中的历史批判,也应牢记这一点! 所不同者在于,人们将历史问题,以及从属于它的“历史真理”,看成是一种现代强加于基督教,并因此而不可避免的论题形式呢? 还是将它视为基督教及其拯救福音的真理,在其中原初地得到表达和认同的媒介?

因此应牢牢记住:一种纯论证性的、没有不断地在讲述性回忆中重新确认其本原的神学,面对人类受难史在其论证中造成了千百种变化,在这类种种变化之下,任何可以认同的基

督拯救内容都悄然消失了。这些话并不是反对在神学中进行的论证——“以回忆—讲述反对论证”，这种立场是纯然以复归方式消除差异的立场！这里指的是论证性神学之相对性和局限性。它具有有一种原初性的护教学功能：在这个科学的世界中保护讲述性的获救回忆，在论证中断的状况下，批判地运用它，并不断地重新将它引向讲述，没有这种讲述，获救经验永远是沉寂的。

## 5. 实践的批判理性之讲述性深层结构

我们迄今为止所展开的思考，最终是否因非批判性地消除差异，而落在批判和批判理性时代的前提之后了呢？尤其关于受难史之应用，难道对于历史批判的意识水平没有专断与失当之处？讲述与批判怎样才能互相建立关系<sup>⑥</sup>？

由于历史主义的胜利，一切（即便以回忆—讲述方式传承下来的）传统都变为历史，即变为历史理性批判复制的对象。现在，这种历史理性的批判已经得到发展，它不再将表现于历史主义之中的科学世界之无回忆和无传统状态，作为理所当然者和普遍适用者接受下来。尤其在现代诠释学和实践批判的历史与社会哲学领域，已经形成了一种历史理性的批判。

历史理性批判，遵循“认识与旨趣”的区别这一原则，探求历史批判的动机与旨趣。也就是说，它并非某种在纯理论层面上继续讨论和（在倾向上无限地）继续替代论题的形式上的元批判。毋宁说，它是将它的批判作为处于某种历史回忆和讲述传统之中的历史理性的论题而加以展开的。

讲述和回忆论题不可避免地会出现于这一语境之中，它针对历史理性的批判层面，因为历史理性没有任何讲述性，因而也不知作为认识原则的回忆和遗忘为何物。“遗忘是非人性的，因为累积下来的苦难将被忘却；因为事物、言语、色彩、音响之历史踪迹始终是既往苦难的踪迹”<sup>④</sup>。

这迫切要求在我们的批判意识中重新尊重受难史。对保持这种尊重感的理性而言，历史便呈现出一种传统所具有的形态，这种传统的承传是以“讲述方式”，即在“危险的叙述”中进行的，它永远不会以论证方式进行。这类叙述冲破了以抽象的工具性理性对历史进行整体复制的禁锢。它们表明，我们的意识是一种“交织于历史之中的意识”，它总是被要求以讲述方式达到同一；这就是说，在罢黜历史的“事奉”之后，仍然不能放弃叙述的“事奉”。特律福(F. Truffaut)在他的影片《华氏451》中，富有感染力地，将这种从(书籍)累积的讲述潜能中，吸取营养的“寓于历史中的意识”，描绘成进行对抗的庇护所，描绘成对抗一个被整体操纵和不自由的世界之唯一选择。

## 6. 询问与问题视角

当然，这种“讲述辩护学”提出了一系列问题。在这里将一些我认为最重要者提出来作为神学的问题视角加以表述，以此结束本章的讨论。

讲述的应用对于研究“历史上的耶稣”的问题有什么意义？耶稣历史与耶稣叙述之间是什么关系？难道旧约和新约的正典地位，没有提出一个几乎阻碍因应具体环境的故事转

述,并进而阻碍有效复述的“讲述禁令”?正典的和伪经的讲述之间的区别意义不需要重新研究吗?一种讲述性的神学,无法成功地消除目前因僵化而陷于几乎毫无结果的窘境之中的“历史上的耶稣与传言的基督”的区别吗?

基督论如果不以讲述方式,又能以其他什么方式对它的对象(基督)之“新”和“独特性”以语言表述,并使之产生影响呢?从外部引进的(形而上学的或者准形而上学的)理解模式无法“中介”这一对象。讲述不正是体系中断情况下的语言<sup>⑩</sup>,不正是一切摆脱我们(相当复杂的、元理论的)认识体系的把握和解析的东西的语言吗?基督教最终不正是(必然地)将自己本身理解为唯一的偏离体系者,并在这个意义上对一切提供给它或者强加于它的认识模式和解释体系保持“颠覆性”吗?假如要使这种“颠覆性”不致简单地沦为无言的任意状态,那么,它不是更有必要以讲述方式表达吗?

基督论以追随实践和经验为其逻各斯之基本因素,它必然带有讲述性特征,这一点已在其他地方作过解释<sup>⑪</sup>。

既然“讲述”作为范畴不可以径直当成(历史的)“传达”的同义语使用,而非历史的认知和传达形式恰恰又具有基本的讲述结构(如童话、传说、传奇),那么,应怎样进一步确定“讲述”范畴呢?讲述本文的虚构性和真实性之间是什么关系?一个故事是真实的,——这是什么意思?人们可以从哪一层意义上讨论以讲述方式揭示真理的问题<sup>⑫</sup>?讲述时间与物理学的时间是什么关系<sup>⑬</sup>?

讲述与讲述者之间是什么关系?从哪一层意义上看,讲述与讲述者的区别不容许将讲述(从结构主义角度)看成纯粹的本文问题?



在诸学科中,是否就没有讲述成份?如果有,那么,它是否都是次要的、最多只具有启迪学价值?譬如,一种“研究逻辑”难道就不必以讲述模式阐明科学过程中的变化、连续性和非连续性?

对神学之讲述结构的强调,难道没有以新的方式提出其科学品格问题,提出神学命题之认识性特点,提出约束性和权限范围问题?诚然,神学的语言不可能像语言学家和社会学家之使用元语言(Metasprache)那样,以同样方式在自身之外和在自己之前占有人民的讲述语言,以及这种语言之宗教的和社会的符号世界,难道这不是神学必然的出发点吗?

神学没有必要更认真地注意到,它原本与诗学特别接近<sup>⑭</sup>,至少不可以不假思索地便屈从于一种标准化了的(禁绝讲述的)科学理念吗?

正如本书已经强调过的那样,基督教归根结底并非解释与论证团契,而是带有实践意向的回忆与讲述团契。因此,基督教的语言内容,从原初上应被理解为巨型故事讲述,后者自身之内同时包含并从自身产生论证性成份和结构,而不是相反(以致讲述被用来描绘和阐明一种“为人民”的崇高理念)!

一种神学如果考虑到这一点,便绝不会从一开始便退出科学的和社会的讨论。与此相反,它恰恰可能以其跨学科和社会批判的性质而具有魅力。它可能(而且必定会!)要求注意“主体”,要求注意面对科学意识而产生的无主体的实践的危险,因为这一意识面临愈益丧失主体的威胁,并且已经在冷静计算着“人的死亡”。譬如,它必须对一种因遏制其讲述成份所特有的领悟性,而沦为纯结构性、过程性和系统性科学的历史科学提出这个要求;它必须对一种纯分析性的语言学提出这



个要求,在这种语言学中,“讲述”作为过程已经中止(正如蝴蝶之被分类收集在标本册中),讲述者(主体)在这里仅仅是以其“性格”出现的。在这样一场跨学科的论辩中(在这里,神学自然可能、也必定会学到许多东西),便有可能在创新性的语言行为之理论框架内<sup>18</sup>,形成一种从中考虑到讲述特性的批判的实践性理论<sup>19</sup>。

## 附论：神学即生平描述？

本文于1974年写成,现根据本书总体构想修订;原为献给拉纳七十寿辰的贺辞:全文以《卡尔·拉纳——神学学者的一生,论神学之为当今一个基督徒的神秘生平描述》为题发表在1974年出版的《时代之声》,后经删节发表于1976年5月出版的《宗教会议文献》,标题改为《神学即生平描述》。

### 1. 论题

现代天主教神学似乎在很大程度上带有神学体系与宗教经验之间、信理编纂学(Doxographie)与生平描述之间、教义学与神秘论之间的深刻分裂的印记。当然,这一论断并不意味着,在现代天主教神学中个别神学家不仅虔诚,甚至具有神秘倾向。但是,这里重要的并非这种私下调和学说与生平历史的作法,而是这种调和本身并没有成为神学,并没有在某种程度

上(在广泛的神学思潮中)取得公开的、可以传授的、有重大历史意义的成功。只要整个社会遵循一个终极的宗教目的,只要神学理性被视为关键理性,被认为有能力得到普遍称许,那么,为这种分裂所造成的神学之身份危机,便仍然有可能勉强地被掩饰起来。Supplet societas!(社团有弥补作用!)然而,这种分裂最终还是日益显露出来。

宗教经验,在上帝面前的生平史的表达、神秘性的生平描述,日益远离信理编纂学,因而便愈来愈偏重从主观主义和印象主义的角度支解其经验内容,因而也就愈来愈没有能力将这些内容注入公共的教会与社会生活之中。相反,“本真的”神学,即教义学,则逐渐成为客观上衰微的学说,看起来往往像已经成为体系的、对不理解的生活的接触恐惧。我在这里指的主要是那种也许能够“证实”个别例外情况的学院派神学规则。我们时代弥合这一分裂的一般尝试,毋宁说更像是在证明这一分裂之恒久的主宰地位。所以,人们今天经常并从多方面探讨教义学说的“重要性”,探讨它“在生活中的位置”、它的虔诚价值、它的实践的牧灵意义。所以,人们无异于间接承认,这种学说与所有这一切没有或者几乎没有什么关系,因此也不会决定性地以救助或者以改变的方式干预宗教的生活世界。

一种成功地结束教义学与生平描述之间的这种分裂状态,并以创造性的中介力量使长期被分割者重新合一的神学应是怎样的呢?

为了说明我的意图,我试图称这种神学为生平历史性的教义学(*Lebensgeschichtliche Dogmatik*),即一种神学上的生存性生平描述(*Existentialbiographie*)。“生平描述”在这里指的不单是主体品格之文学反映,以便(如歌德一度所定义的那

样)在这种反映之中获得解释世界和生活本身的象征。这种神学应被认为是生平描述性质的,因为对宗教经验、对在被遮蔽的上帝仪容面前的生活历史之神秘性的生平描述,将被载入信理编纂学。只要它不是一种最终以同义反复为代价,换取其一致性和不可辩驳性的偏执狂般的派生神学,而是一种对在上帝面前的生活历史之言简意赅的讲述,它实际上便也是生平描述性的。

生平历史性的神学,使“主体”升华而进入神学之教义学意识。但是,这绝非在为一种新的神学之主体主义代言;须知,“主体”并不是一个可交换的任意性规定。主体是一个交织于自己的经验和历史之中并反复在其中重新得到认同的个人。因此,将主体引入教义学便是使个人的宗教生平历史和经验历史上升为客观的教义学论题,这就是说,使教义学与生平历史互相和解;这最终意味着:使神学的义理编纂学与神秘性的生平描述结合。

所有这一切并不是为一种不自然的局外人神学(Aussenseitertheologie)代言,而是应当一方面有助于学院神学及其系统的实现,另一方面则服务于“普通”基督徒之生平历史的教义学。神学反思清楚地表现在神学与实践之生平历史性中介之中,它表现为一个来自信仰的生命之神秘性的生平描述,表现为这一生命之日常行为的历史——没有巨大的变化和转折、没有特殊的领悟和信仰转变。在这一神学反思之中恰恰可以看到,人民的生平历史、宗教性的日常和平庸经验、即天主教徒群体的寻常经验都可以在学说经典本身之中得到精确解读。无需以特殊的天赋或者不测事件作为前提,也无需借助突兀的神秘主义——当然,那种缺之则永远不再有信仰的神秘

主义例外。正是由于这个缘故,也许可以说,生平历史性神学正是适用于一切人的宗教奥秘解释(Mystagogie),它没有害怕通俗化的戒心,没有对日常的、单调的“正常”生活及其几乎无法揭示的宗教经验的接触恐惧。

有谁比那些很难真正“瞩目于”为神学所传达的学说的基督徒,那些很难为这种学说所触动的基督徒,那些很难在其中得到解读并且以其对自己大都不解的神秘主义得到解释的基督徒更需要这种生平历史性神学呢?基督徒在哪里比在当今社会中更需要它呢?众所周知,在当今社会中,已在为人的脆弱的身份哀伤,已经预言“主体的死亡”和“个体的终结”;在当今社会中,来自生平历史的个体经验和幻想,日益无法与一个由冷酷无情的合理性构成的世界之机械论和胁迫保持同步。这类生平历史经验,愈来愈被封闭在一个稳定合符体制的期待的世界之中,而这个世界恰恰在消除叛逆性希望和梦想,或者使之平庸化。在这样一个社会里,一切生平历史的模式,仿佛都是预先生产、制造出来的,因而对同一性的厌倦或者单调寂寥时时在啮噬着灵魂。

在生平历史性的神学中,必然会重新提出神学之科学性问题。在研究这一问题时应当具体设想到,神学和教会史中的最重要的成就,始终来自科学上“不纯的”的神学,在这种神学中,生平描述、幻想、累积的经验、皈依种种景象、祈祷紧密地交织于“体系”之中。

即便在今天,神学也不单单是教授们的神学,也不等同于职业神学。所以,生平历史性的神学更有理由不受一种精确、规范的科学语言之表述程式的约束。生活中的信仰和讲授的信仰经验,单靠分析论证的元逻辑规则是不可能得到充分解

释的。因此,它甚至不得不禁止自己无条件地使用精确语汇。神学绝不是(而且从哪个方面看都不是)一门关于神性的自然科学。

所以,这里所遇到的学说与生活、理论性的教义与实践性的生平历史之间的统一,绝非不合时代潮流的、属于远古时代的和复旧性的,除非以为,神学已经屈从于一种标准化的科学概念,驯化了自己的思想,几乎不再知道自己的脑袋长在什么地方。神学好像不放弃身份便可能从理论上完全摈斥来自生活的诚笃信仰或者诚笃的生活之直接性、幼稚性似的!神学的语言顾及这个方面,不是太富于诗意、太抒情或者甚至是太具杜撰性了吗?不是太具有表白信仰的意味、太富于激情了吗?以致无法使神学有为人普遍理解和得到普遍赞许的能力。

与此相反,必须提出的问题是,讲述一生平描述性的神学为什么要以语言批判的低调否认自己,而没有勇气坚定果断地使用另一种自己的与语境和论题相适应的语言呢?

谁如果不愿相信伯尔(H. Böll)和汉特凯(P. Handke)有着自己的语言,他可以听听克洛卜斯多克(F. G. Klopstock)的话:“有一些思想几乎只能够用诗来表达;或者说,某些东西的本性便要求以诗的形式思考和表述,如果以其他方式,它们便损失太多。我觉得,关于上帝之无所不在的观察尤其属于此列。”<sup>①</sup>

在德语地区,这种看法是尤其难能可贵的,这是由于存在着我们的“德意志意识形态”,由于我们之具有约束力的单一文化,在这种文化中,被视为可靠者和摆脱了任意性的原本,只是可以自称为“科学”的东西。因此,“科学”这个词在我们这



里所涵盖的,自然就比世界其他任何地方都要多。假定我们像在盎格鲁撒克逊国家、像在斯拉夫和罗曼语系国家中那样,拥有一种诗的、哪怕只是散文式的,具有公众约束力的文化,那么,不致于动辄便以“浅薄”进行责难了。但精确地讲,所谓浅薄者毋宁说是指那些轻易地和毫无顾忌地以一种标准化的科学语言来规范神学言论的人们之无知状态。

在下面,假如拉纳的著述被理解为一种生平历史的教义学的举措,一个当今笃信基督的人的神秘的生平描述,假如赋予他以说明本书所代表的讲述一生平描述性的神学的典范地位,那并非因为他的思路留下了此一构想所具有的特别显明和易于确认的踪迹。其实,完全可以举出另一些更能够说明生平历史性的神学的例子!拉纳的先验神学之所以被视为典范,那是因为它可以被理解为非同义重复性的主体神学,具体地说,只是因为它的神学上的一致性和明显性之所以能够得到理解(只是被理解!),乃由于它是作为通过讲述方式,即通过讨论宗教经验而引入的生存论上的生平描述的形式出现的。从这一方面看,正是这种以严格教义学形式出现的神学在重要的构想上成功地克服了教义学和生平历史之间的分裂,而且,达到这一步所凭藉的是一种创造性的中介力量,是一种令人想到西方神学史上发生的种种伟大中介举措的容纳和征服力量。

## 2. 典范

在专家范围内似乎不难对拉纳神学作初步分类、定位和



评价,即便人们感觉到并承认他的神学业绩之非同寻常、博大精深和史无前例。它本身往往径直自称为是对传统学院神学的继承,是对部分被湮没和受到遏制的直感和意念、对内在动力的解放——其手段是先验的反思。

那么,在拉纳思想中,“先验神学”是什么意思呢?这种神学为了“主体”冲破了学院神学体系。它凿开将学院神学团团包围于其中的经院客观主义的山岩,将“主体”解放出来。所谓“主体”并非其本身可以重又任意客观化的纯反思规定。它指的是人,是处于他那只有借助讲述成份才能被证实和传达的经验史之中的人。从这个意义上看,拉纳将宗教的生平历史提高为教义学的客观论题。

最引人注目,因而也最为人们广为称道的,是他的著作的论题之空前的多样性。掀开拉纳著述目录的任何一页稍加浏览,便可以证实这一点。同时还可以注意到,问题不仅在论题的多样性,而且还在于贯串于神学、教会和公众生活各个领域的论证方式和表述形式的多样性。我认为拉纳的著述可归结为:一部来自当代基督教的具有神学实质的生平言述。在这里起主导作用的,不是一部经典性的问题集录,这里不仅讨论体系允许提出的问题。经典即生活,并非经过选择的,而是被强加的、令人感到不舒服的生活。

拉纳不仅对有趣者感兴趣,而且也乐于为了需要,为了他人的问题承担义务,这是没有先例的。因此,他的著述的多样性并非一时心血来潮,或者带有赶时髦、慕虚名的任意性,它本身是有体系的:他的著述所蕴含的伟大还原运动,并非如人们经常认为的那样,企图将此一神学学说归结为另一种神学学说,而毋宁说是以独特的方式力求在当前处境之下迫使学

说和生活结合在一起。所以,对他而言,即便科学的生活也成为神学,而不是像人们通常所认为的那样,神学成为一种预先已经说明的、为他人所规定的意义上的科学。他认为,即便日常生活归根结底也会成为神学问题。(这使那些为了教义学的所谓科学性的缘故,从所有这些问题中解脱出来,仅限于讨论“经典性问题”的人感到大惑不解,自然,“经典性的问题”始终是前天的生命攸关的问题,这些问题来自那个教义学尚未局限于仅仅表述以往经验的概念,而是以这些概念传达和承传新经验的时代。)正如拉纳在说明他为生活的问题和经验所承受的过重负担时所指出的,这些问题是相宜的、不相宜的、科学的或者“浅薄的”;然而,在这里,究竟谁是浅薄者呢?

生平历史的教义学,是生平描述性的、讲述性的、宣信性的,在所有这些方面几乎没有第二种神学转向教育—客观性:这不由使人揣测,拉纳神学有着完全不同的师祖和历史原型,而不是通常所说的那些来自托马斯主义和先验哲学的人物。我立即想到奥古斯丁、波纳文图拉\*、纽曼\*,也许还有帕斯卡尔、克尔凯郭尔,也许还有朋霍费尔。当然,在这里并不是要找出可以证明的确凿来源(虽然拉纳将有价值者和重要者归之于教父传统,虽然他认为托马斯更接近奥古斯丁而不是托马斯主义者,虽然他更喜爱陶勒\*而不是苏阿雷茨\*、莫林纳\*),而是推断在神学著述之结构、特点和地位上的亲缘关系。像拉纳神学这样一种神学,不仅有不同的、往往互相对立而同时又

---

\* 波纳文图拉(Bonaventura, 1221[?]-1274),是与托马斯·阿奎那并立的经院哲学代表人物。纽曼(J. Neumann, 1801-1890)英国神学家。陶勒(J. Tauler, 1300-1361)德国神秘主义者。苏阿雷茨(F. Suarez, 1548-1619)晚期经院哲学家和神学家。莫林纳(L. d. Molina, 1535-1600)耶稣会教士,他的学说在神学界引起了思典之争。——译者注

都有理由以他为师的后继者；而且也大都有不同派别的、甚至互相矛盾的师祖；经典作家很少是纯属一派的，不论在他们形成以前，还是在形成之后。拉纳神学作为宗教的生存的生平描述，恰恰又是神学的信理编纂学，它将两者合而为一，又保持其各自的完整性，所以，它完全接近它在体系史上实际上从未被列入其中的一种神学类型，即伟大的生平历史的神学。

对一种生平历史的教义学适用的原则是：在无数多样性之中同时结晶着统一性。谁如果将自己局限在拉纳的神学“原则”的研究上，他最终所获得的也许只是崇高的同义重复。拉纳著述的高音，即主题，只有在变奏之中才可以听到。换言之，体系如果没有故事，学说如果没有传达的经验，信理编纂学如果没有神秘性的生平描述，便是不可理解的。

在这里不可能、也许并不必要以详细的神学命题和文章证明拉纳毕生所研究的生平历史的教义学的特征。我认为，揭示他的基督论、救援论、末世论、历史神学著作中所包含的讲述性的、与宗教性生平历史有关的神秘性—生存论的生平描述性的成份并不困难，更无需提神学其他领域的论题了。

对生平历史的论证方式提出最强烈的挑战者，是三位一体神学。有鉴于此，让我们至少引用一下拉纳在《三位的上帝是拯救史之超验的原初根据》一文序言中说过的一段话作为说明：“三位一体奥秘，是我们自己的现实之终极奥秘，它正是在这一现实之中被经验到的……但由此出发可以获得一项说明整个三位一体信理的方法论原则。三位一体是一个奥秘，这一奥秘的貌似矛盾的品格，来自人的此在的品格。所以，避开这一品格，通过牵强附会的细腻的概念，和概念区别来掩饰它……是荒唐的。这类细腻的概念和概念区别只会继续似是而

非地阐明这一奥秘,而在事实上仅仅提供了一套词语,这套词语对机敏而幼稚的头脑犹如麻醉药,足以免除他们因不得不敬拜未洞察的奥秘而产生的剧痛。”<sup>18</sup>

“奥秘”是生平历史的教义学的一个基本的和关键的词。在这个词里,两者,即不可理喻的上帝概念和离开自己本身而进入这一不可理喻状态之中的人,千丝万缕地联系在一起。在这里,令人感觉到上帝无所不在、“上帝在世上”这种伊格纳爵\*式的神秘主义。信理编纂和生平描述互相交织在一起。拉纳对神学的自我理解(神学即修练、即传授、即宗教奥秘解释、即“指引生命径直进入奥秘经验”)证实了这种合二而一的联系。

在一点上,拉纳的生平描述的教义学与其原型有着本质的、关键性的区别。拉纳神学是普通的(我敢冒昧说:平凡的)笃信基督的人的生平历史性结构的教义学,是一个非戏剧性生命的神秘性生平描述。拉纳的生平描述的教义学是一个明确的反生平描述类型的教义学。在这一点上,他的神学与奥古斯丁、纽曼或者朋霍费尔的生平历史的神学区别开来。然而,这一区别不可简单地被看成是一个缺点;它说明了拉纳神学的特点和出众之处。从精神与宗教社会学的视角看,它在一个特殊的层面上使神学具有“当今性”、现实性。

拉纳一方面努力为一切人从事学院神学,从事寻常的神学而“别无他求”,另一方面,他又使寻常的基督徒的、在某种意义上即人民的宗教性生平历史发挥教义作用,这两个方面完全是相辅相成的。在他的某些神学绪论中,也许表现出“精英性”的东西,如他将隐含的信仰加以推延,如他对善意原则

---

\* 伊格纳爵(Ignatius von Loyola, 1491-1556),耶稣会创始人。

的运用,如他的“匿名基督教”说的某些东西,这至少在意图上是由与“精英性”相对立的那些东西决定的。拉纳对于一切精英性和秘传性的东西怀有一种无产者般的厌恶情绪。他从未以准贵族般的煞有介事态度,炫耀宗教奥秘。因此,他接近(虽然其语言“晦涩难解”)众多人,而不是只接近神学内、教会内的精英们。因此,他(不靠迎合手法)洞察和满足了广泛的要求。

诚然,针对生平描述的神学的这一个案,仍然可以再次提出今天与直接的神学“主体”原则和任何形式的生平描述的神学相对立的批评性问题;这些问题不承认人类学在神学中对历史和社会所占的主导地位。尤其在实践的基本神学的总体构想中,这种生平历史的结构可以打破教义神学,并使之遵循基督教神学的生平描述,在这种神学的生平描述中,神秘性—政治性的双重质素,即承担社会责任的基督信仰形式将始终受到应有的关注,并成为神学反思的动力<sup>①</sup>。

现在,拉纳这个典范也许充分说明了,哪种类型的神学符合基督信仰之讲述性的基本质素。这是从新经院哲学脱胎而来的,这就是说,将教义学设想为以概念形式加以简化,和浓缩的对于在上帝面前的生平历史的讲述,这便是一段任何人再也不可能退回于其后的现代神学的身份历史:怀有教义学意图的神秘性的生平描述。

#### 注 释

- ① 参阅拙著《教团时代?》的有关基督论的章节。
- ② 参阅万因利希(H. Weinrich):《讲述性神学》(in: Concilium 9 [1973]), 329-334 页。



- ③ 本亚明：《讲述者》载：《启迪》(Frankfurt/M 1961), 409 页。
- ④ 同上, 412 页以下。
- ⑤ 《马丁·布伯全集》卷三(München 1973), 71 页。索勒姆(G. Scholem)在他的《犹太教的神秘主义》一书中转述了一个犹太故事, 这个故事与布伯的故事意向不同, 但是仍将故事说成是 *signum efficax* (有效标记): “当巴尔舍姆需要办一件困难的事情, 一件秘密的、有益于常人的事情的时候, 他便走到森林中的某个地方, 点燃一堆火, 在神秘的默想中祈祷着, 于是一切便如他所想的那样得到实现。当一代人以后, 麦塞里茨的马吉德要做同一件事情的时候, 他仍然走到森林中的那个地方说: ‘我们无法再点火, 但是我们可以祈祷’。于是, 一切便按照他的意愿实现。又过了一代人, 当来自萨索夫的拉比莫舍·莱普应完成同一行为时, 他也走进森林说: ‘我再也点不成火, 我们也不熟悉给祈祷以生命力的秘密沉思; 但我们知道这一切所从属的森林中的那个地方, 这想必也够了。’ 这的确够了。但是, 又过了一代人之后, 当里辛的拉比以色列必须完成同一个行为的时候, 他便在他的宫殿中坐在黄金宝座上说: ‘我们不可能再点火, 也说不出祈祷文, 甚至也找不到那个地方了, 但是, 我们能够讲述有关这一切的故事。’ 于是, 讲述人便补充说, 他的讲述与另外那三个人的行为同样有效。”
- ⑥ 关于演示性表述的理论, 主要参阅奥斯汀(J. L. Austin): 《论以言行事》(Cambridge/Mass., 1962)。
- ⑦ 在这里本应更加详细地说明, 救恩史与受难史在多大程度上可以, 而且必须经由讲述这个媒介被以语言进行中介; 也应指出, 一种论证尝试的失败, 不论是先验存在主义的, 还是“辩证”佯谬的, 或者通史性的论证尝试的失败, 在多大程度上是由于没有完成此一中介使命的缘故。但这些在第七章概述回忆—讲述性的救援论构想的段落, 已经详加表述, 所以, 这里可以略而不论。
- ⑧ 在下文的思考中, 我将援引第十一章的有关论证。
- ⑨ 阿多尔诺: 《关于传统的论纲》。



- ⑩ 可见,宗教性的讲述为了达到真实,必须与可以根据体系要求加以整合的“历史”区别开来。
- ⑪ 参阅注①所引拙文。
- ⑫ 关于“先验的”真理知识的讲述结构,参阅第十一章。
- ⑬ 关于作为神学之基本问题的“时间”,参阅第十章。
- ⑭ 参阅本章附论:《神学即生平描述?》,关于这方面的问题主要参阅索勒:《论实在化》(Darmstadt-Neuwied 1973)。
- ⑮ 参阅波依克特的新著:《科学理论——行为理论——基本神学》。
- ⑯ 关于神学研究之跨学科倾向的详细论述见默茨/伦多夫:《神学之跨学科研究》。
- ⑰ 转引自索勒:《论现实性》的序言。
- ⑱ 参阅《被敬拜的奥秘》(Einsiedeln 1967),346页。
- ⑲ 在《教团时代?——论追随的神秘性和政治性》一书中,比较详细地讨论了基督教和神学生存的双重结构。关于生平历史的神学的设想和与此相关联的诠释学问题,参阅佩特斯(T. R. Peters):《朋霍费尔神学中的政治性》。

## 十三、共同一致

### 1. 与实践的基本神学有关的一般规定

在本书上编,实践的基本神学被规定为遵循一切人在上帝面前皆成为主体的思想而建立起来的,在这种政治性的主体神学中“共同一致”处于中心地位。它以与死者和被战胜者的达到回忆性共同一致的形式(作为胜利者与失败者、成功者与灭亡者的危险回忆)以不断变化着的功能贯串于中编展开的整个论题:历史的共同一致在这里不仅被理解和推延为“前瞻的”共同一致,即着眼于未来世代,而且也被理解和广延为“回顾的”共同一致,以便强调基督教与神学在人的规定和人性的保留方面的特殊性,而且正是以这种“特殊性”参与历史—社会的论争<sup>①</sup>。

鉴于主体所受到的急迫威胁和苦难,作为实践的基本神学范畴的共同一致,是一个救助、支援和建立主体的范畴。像回忆和讲述那样,它是神学和教会的基本规定之一,因为神学和教会在人们的受难史中,不应使其解救和解放力量置人于不顾,不应略过他们充满苦难的非同一性而发挥其影响。基督

徒自认在基督身上已经克服了死与罪痛苦，这绝没有使他们卸去一项义务，继续以共同一致的责任感克服压迫和（尚未或者不再可能的主体之在）所造成的痛苦。拯救的回忆与讲述在这种共同一致中，赢得其特殊的神秘—政治性的实践。回忆与讲述没有共同一致便不再是实践性的神学范畴，这正如共同一致没有此两者，便表现不出它的实践性人道主义的基督教形象。回忆、讲述和共同一致，只有在一起才能够成为实践的基本神学的范畴。

神学作用的共同一致，似乎首先出现在人格主义或者生存论神学的体系中，虽然并非绝对使用这个词，但在强调我一你关系或者人际时，已经蕴含着而且始终同时意味着这层意思<sup>②</sup>。

政治神学的一些最初思考，曾对这一构想本身作过分析评价，并揭示出它在实践的基本神学之中，必然被视为一种私人化的神学形式，对于这种形式而言，“人际性的一切现象……从一开始便理所当然地以其私人的、非政治化的形态发挥着影响”，即“作为我一你关系，作为人际相遇关系或者作为邻人关系”<sup>③</sup>。政治神学从神学中的这种我一你邻人关系的综合征兆上，证实了一种野村浪漫意识持续占据的主导地位，在这种意识中，共同一致（假如它被想到的话）要么可能被设想为天然的同情关系，要么可能被视为一种几乎为城市社会复杂的交际关系、尤其孤立关系所达不到的面对面的生活。政治神学从私人的主导地位，首先认识到神学所复制的、标志着晚期资产阶级交换社会的私人性，它从一开始便将基督教共同一致的思想半途而废<sup>④</sup>：在一个以交换过程为特点的社会之内，共同一致（如果它尚可成为论题）只有作为同值的同伴同

盟的(他们要么已经成为同伴,要么在谋求成为同伴)共同一致才是可能的:“我支持你的利益,你支持我的利益。”共同的等值关系便称为权限范围,利益便在于以互相成功和前进为目的而进行的交换。共同一致的参与不仅是“徒劳的”,而且也可能包含着损失;在共同一致的义务中,恰恰不存在共同的等值关系。可见,共同一致从品质上便大于平等同伴之有目的的同盟,人道主义始终大于怀着某种目的的人道主义,这便是在受损伤的生活中的不计得失的参与:这样一些基督教思想在这里正日益退居次要地位。

现代以进化论为基调的合理化过程,和以爱的诫条为基础的基督教似乎很难或者根本不相容的,正如社会学分析、尤其韦伯的分析所明确指出的,也正如在交换世界上“爱的禁止”这个词所断然强调的那样<sup>⑤</sup>。至少,不仅与富有理性者,而且与(说得极端一点)陷于困境者的共同一致的此在,在合理化的交换社会中日渐衰败。

如果考虑到交换原则与共同一致之间的对抗性,那么,便会明白,实践的基本神学为什么对任何以田园般宁静一肯定的方式,使用共同一致思想的行为采取批判和抵制的态度。它将(正如它就回忆和讲述所作的那样)指出这一思想的挑战性质:不仅对遵从这一思想的人而言,而且也针对系统地反对(或者说:假如反对)这种思想的人。在将共同一致只作为同盟者中的同情接触以及作为貌似保护主义的利他主义而付诸实施的人看来,从基督教的共同一致思想的逻辑之中会产生一种反同盟,这种反同盟体现于追随的偏袒性。而且,始终值得人们思考的是,只有当教会(正如本书所一再要求的那样)从对人民具有保护主义意味的教会转变为“人民教会”的时候,

它方才成为共同一致的教会。

与此相应,共同一致对实践的基本神学,仍然具有一种严格的普遍性。它也延伸到失败者和“长跑中”的落伍者,甚至延伸到在前进的阶段行程中原则上总被抛在后面者,延伸于死者。神学上的共同一致范畴,表现出它作为对死者的回忆性、共同一致之神秘性—普遍性的价值。共同一致正是在实践的基本神学的背景下才具有天启论的芒刺<sup>⑥</sup>。

当然,对神秘性—普遍性的和经验—偏袒的共同一致之间存在的张力关系,神学已经无法以纯论证方式加以解决。因此,以伪普遍性的整合和斟酌性的比例缓和基督教的共同一致之偏袒性(并从语义上排除具体的共同一致)的种种尝试,是不可信的,同样,那些从一开始便肯定共同一致之局限性,并不再因普遍的共同一致之事实上的不可能而受到激励的种种构想,也不可信。

实践的基本神学力图坚持共同一致,及其不可分解的神秘性—普遍性的和政治—局部性的双重结构,这种结构将保护普遍才有不致变成冷漠,将保护共同一致的偏袒性不致变成遗忘和仇恨。它不断重新将问题提上日程:与谁共同一致?什么形式的共同一致?

基督教与死者的回忆性共同一致并不是由某一抽象利益所决定的,原初也并不关心“什么东西在死亡中‘与我一致’?”这就是说,这是与他人,尤其与受难者的共同一致(而且只有与此相联系才会关心自己在死亡中的同一性)。所以,共同一致是以其神秘性—政治性的双重结构作为拯救主体的范畴而产生的;它产生于主体遭受威胁的地方:即遭遗忘、压迫、死亡威胁的地方。同时,它也是作为人之成为主体和保持主体品格

所承担的义务的范畴而产生的。

为了赋予这个思想以更为精致的形态,至少应该(作为设想)考察两类共同一致,并使之与实践的基本神学构想联系起来:当代科学理论与行为理论中所包含着的一致原理和世界范围的一致性的政治倾向。

## 2. 共同一致只存在于理性中吗?

在这里提到(非常简略,因而不无简化的危险)一系列关于共同一致的种种科学理论构想,它们都与从基本神学角度对共同一致所进行的批判确认有关联<sup>⑦</sup>。

这种构想的背景可以说始终是(与一种精致的进化逻辑相联系的)黑格尔唯心论,它先验地假定主体之符合理性,并在它察知被触及者的不平等状态时,以反思方式对之进行补偿,并使之升值:先验地模拟同伴的平等地位!在我看来,不论哈贝马斯的“普遍实用论”,还是阿佩尔(Apel)的“交际共同体”,最终都包含着这种唯心主义,其方式是,两者都以在其普遍规则中所针对的主体之“互相承认”为前提。一切在此类和相近的交往行为理论中阐述的关系,不论是假设的无限交往共同体,还是谋求达到的一致,都具有(从倾向上看)交换关系的品格。

所以,实践的基本神学批判一切当今重要的科学理论和行为学说围绕普遍的一致性的自由进行的理性和平等权利的讨论,它认为,这种讨论与从一开始便伴随着一致性的行为之客观的人类受难史相比是虚假的一致:“一种交往行



为理论为诸主体的身份和为一个社会结构所确定的种种规范内容,在人们试图思考一体的、共同一致的人类之历史建构的情况下,都将有不可解的难题。”<sup>⑧</sup>

与相互性的共同一致相反,实践的基本神学主张一种为危险的回忆与讲述范畴所伴生的基督教的一致。在这种共同一致之中,构成言行背景和校正标准者,不应是以极度凝缩形式存在于黑格尔的理念、尤其存在于当今科学思维的进化逻辑之中的成者历史,而更应是人的受难史。基本神学之表现为实践性的科学批判就在于:它力图冲破“握有论证权限的精英圈”。它从基督逻各斯的追随思想中得出的逻辑在于:“构成承认他人之主体性的前提”,不仅是“合理性的状态”,而更是“陷于困境的状态”<sup>⑨</sup>。

### 3. 世界范围的一致?

不论本书第一章所提出的将处境分析当作世界分析的要求,即考虑到今天决定着人的“具体”命运的种种“全球性的”联系,还是第四章详尽阐明的基本的神学陈述,即关于上帝之言,上帝呼唤一切人进入在他面前的主体之在:两者今天都给予神学以世界性的视域。(它宁肯容忍对它提出的概然性和不谦逊的指责,也不愿使自己对使人们通过无视这种种联系而获得具体性和全貌的抽象作法承担罪责。那些拒绝采取这种世界性视域,并继续将他们的——也可能是中欧的——立场视为神学的和基督教的立场的神学,不正表现出不谦逊和不确定,不愿学习和不愿经验的危险倾向吗?)

即便神学的共同一致范畴,也是在这一世界视域中获得其影响范围的。譬如,只有在人们愈来愈作为人类整体(不仅在思想上,而且在其依附性,在其需求和受难方面)出现的今天,才令人直观地看到了责任所达到的范围,这个范围表现在一个貌似理所当然的原则之中,如:一切人作为上帝的造物一律平等。本书中编的思考,不容许将关于一切人皆为造物和上帝映象这一神学真理,严格地内在化,不容许不顾现存的、使许多人不可能走出苦难和压迫而成为主体的深刻的不平等,不容许使此一真理孤立地发挥影响。这些思考要求神学从实践上批判一切以关于所有人一律平等的不负责任的言论,而十分明显地掩饰和谋求局部性利益的平等思想。

一种与这些观点不可分离的神学看到自己面临着种种挑战,尤其“工人阶级国际性的团结一致”的社会主义基本思想,和经由这条途径最终实现世界范围的一致一致的尝试所提出的挑战。在这里无需重新讨论这种思想的内在危险和对抗,这些危险和对抗表现的一个方面,便是关于谁在政治上代表着这种团结一致的争论。基督徒本来就无需简单地抄袭这种共同一致形式,或者在他们已经(或似乎)产生影响的地方验证这种形式。他们的共同一致的实践必须永远遵循唯一的追随原则。当然,这种实践假如要避开政治挑战的偏袒,或者简单地将追随行为的极端性内在化<sup>⑩</sup>,便会暴露出其自身的神秘主义。因此,基督教并非以无选择的中立主义的态度置身于争取受伤害者和陷于困境者的世界性共同一致的斗争之外,或者凌驾于其上。它以一切人在上帝面前共同一致成为主体的口号,以拒绝将已经在社会上取得权势的主体装扮成“宗教”主体<sup>⑪</sup>的立场,参与这场斗争。

这类问题和课题不容长期被搁置——成为被粉碎的教会中的左翼团体的“典型的”思想财富。世界教会的处境(本书已经从多方面强调过这一点)使它们成为基督教和神学头等重要的议题。譬如,统一的世界教会怎样就“它的”阶级问题,即南北教会的对立作出反应?因为它必须使这种对立与它的自我理解(将自己理解为主的唯一的圣餐团契,理解为末世统一的象征)取得一致<sup>①</sup>。只要教会对这类问题麻木不仁、无所作为,满足于在自己身上反映世界上的社会对立,它便在不负责任地为本来就视宗教和教会为纯然上层建筑的人推波助澜<sup>②</sup>。

尤其对德国教会而言,它是否能够克服它(在宗教会议决议《教会与工人群众》中所哀叹的)自上个世纪以来便耽误了的事情;在劳工世界“不是随增长而进入教会之内,而是大部分离开教会”之后,它是否会成功地“植根于劳工世界之中”<sup>③</sup>,这两个问题的解决,主要将取决于它是否和在多大程度上准备接受世界(教会)中的工人问题所提出的挑战,而且,不再像以前那样,片面地立足于我们北部世界的理论和现实。

只有当基督教自身参与世界社会的形成过程,它才能够在这个社会之中和为了这个社会使自己的关于没有仇恨和暴力的共同一致的观念发挥影响。然而,对敌人之爱、对仇恨和暴力的反抗,不会使基督教放弃它为争取一切人的主体之在而进行的斗争。否则它便有负于它的使命:成为希望之乡——成为那种期待生者和死者的上帝、期待呼唤一切人进入其面前的主体之在的上帝的希望之乡。

#### 注 释

① 在关于政治神学的讨论中,历史的共同一致的这种推延形态,第一

次使我感到其重要性,是在政治神学讨论集(1969)中对批判此一构想的人们所作的分析论辩,后来,它日益具有体系上的意义,这表现在本书第五章以下的论述(主要参阅第七章,这里强调指出,这种普遍的历史的共同一致,是批判抽象—整体性解放的基础)。

- ② 因此,关于政治神学的思考,总是以一种以“主体间的状态”为背景批判先验神学开始的。关于这一点参阅《作为神学问题的非信仰》(Concilium 1956,H. 6/7)一文中的说明。
- ③ 参阅《论此世神学》,101页。
- ④ 对这种(市民的)“半吊子”的批判,与政治性的主体神学对后市民的社会主义所提出的,将历史与公正“之割裂”的指控是一致的,这种社会主义尽管要求坚持一种普遍的共同一致和公正的思想,但却认为,标志着这种普遍性的“对死者公正”的思想之确立,可以不放弃人性的负面。参阅本书上编有关章节。
- ⑤ 参阅:霍克海默/阿多尔诺:《启蒙的辩证法》,91页。
- ⑥ 参阅第十章。
- ⑦ 对此应特别参阅波依克特:《科学理论、行为理论、基本神学》(Frankfurt/M 1978)。
- ⑧ 同上,283页。
- ⑨ 菲塞尔(K. Füssel):《信条的实践基础》载:《秩序与冲突—阿尔巴赫高校周文献集》(Wien 1978)。如果神学上使用的共同一致概念,与回忆和讲述处于一种不可分割的联系之中,如果这是阻止将历史规定为成者史的范畴,那么,这种联系便会要求力图挽救被遗忘的主体之神学诠释学,反对将“主体死亡”收纳于内的进化论和反对作为“成者天堂”的乌托邦。这也许是政治学与唯物主义诠释学的对抗者们进行论辩的重要立足点之一。
- ⑩ 关于追随论题,参阅默茨:《教团时代?》。
- ⑪ 请首先参阅本书第三章关于神学对市民宗教的批判的论述。
- ⑫ 神学和教会始终面对着这个问题,这说明它们不畏怯理论工作,如在关于所谓依附理论的讨论中。

⑬ 参阅宗教会议决议《我们的希望》。

⑭ 参阅宗教会议决议《教会与工人群众》，尤其第一部分。