

历·代·基·督·教·学·术·文·库

女性主义神学景观

〔德〕E·M·温德尔著 刁承俊译

女性主义神学

要求：

全面改述基督宗教的基本文本，

责问：

基督神学的男性形象、

基督教会的男权结构，

是迄今对传统基督教最激进的

更改和批判，

但信仰的实质内涵仍予保守。



FRASER AND MERRILL WARDON FRASER



B 972.1

92350

历·代·基·督·教·学·术·文·库

女性主义神学景观

那片流淌着奶和蜜的土地

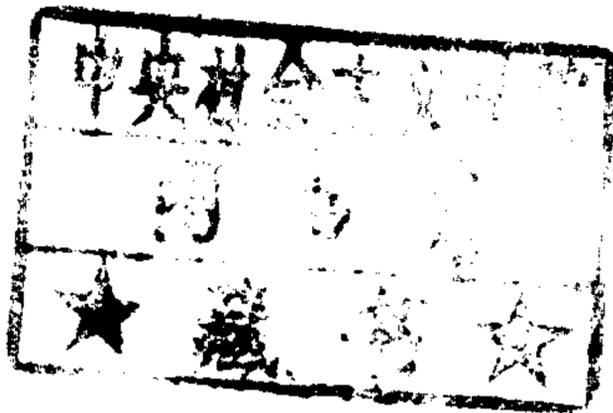
.....

[德] E·M·温德尔著

刁承俊译



200131507



生活·读书·新知三联书店

图书在版编目(CIP)数据

女性主义神学景观：那片流淌着奶和蜜的土地/(德)
温德尔著；刁文俊译. -北京：生活·读书·新知三联书店，1995.8

(历代基督教学术文库)

ISBN 7-108-00798-3

I. 女… II. ①温… ②刁… III. 女性-神学-研究IV.
B972

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (95) 第 06943 号

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

责任编辑 许医农

封面设计 宁成春

出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京朝阳门内大街 166 号)

邮 编 100706

经 销 新华书店

照 排 北京新知电脑印制事务所

印 刷 北京通县觅子店印刷厂

版 次 1995 年 8 月北京第 1 版北京第 1 次印刷

开 本 850×1168 毫米 1/32 印张 6.75

字 数 140 千字

印 数 00,001—10,000 册

定 价 9.90 元

DH91/06

总 序

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

基督教学典是西方思想文化的基本组成部分之一，然而，在百年来的西典汉译事业中，基督教学典的译述却至为单薄。四十年代，美国汉学家章文新博士创设“基督教历代名著集成”翻译计划，与我国学者谢扶雅教授等共同致力编译，至六十年代已成三十二部。《集成》开创了基督教典籍的汉译事业，但也有历史的局限：选题系统性强而译述零碎（不少典籍为节译）；汉译表达不尽人意，可读性不臻理想，对十九世纪以来的学典顾及较少，而且，《集成》未完成预定规划而告终。

本文库愿承继前辈学者汉译基督教学典未尽之业，以补百年来汉译西典文业之阙。

基督宗教的历史有社会和学术两个层面。社会层面是基

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

文库分为两个系列：Ⅰ. 古代系列（希腊化时代至中古末期）；Ⅱ. 现代系列（十六世纪至二十世纪）。选题不限于历代神学家的著述，也包括历代重要哲学家、文学家的学术著述。

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

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

刘小枫博士

一九九三年十一月于北京

中译本前言

对传统的基督教教义和教会建制的重大更改,或者现实批判,多来自于基督教内部。这些更改或批判有其历史的政治经济结构性变动的原因,是不言而喻的。值得关注的是:更改或批判仍以保守原初信仰的名义进行,实际的思想结果及其社会效力就不是基督教的衰落,反而是它的生机的表达。女性主义神学是一个例子。

女性主义神学是当代女性主义思想之一部分,它的兴起晚于知识界的女性主义,最早出现于美国神学界,基本上因美洲黑人神学(反白人神学)的刺激而生,随后飘去欧洲。八十年代以来,女性神学家纷纷涌现,以神学家的身份抨击神学,以信徒的身份抨击传统信仰,以致出现了所谓“女性主义对神学的占据”,仿佛一场攻坚战。她们要求改述基督信仰的基本文本,责问神学的男性形象和男权式的教会结构:基督教的上帝观、基督观、人观以及创造论、罪论、救赎论、信仰论、教会论,统统是父权式的言述和形构。在我看来,女性神学是迄今对传统神学最彻底的更改和批判,其主要论点有:基督教的起源有母性文化基因,但被男性神学和教会清除了;新约正典之编纂是适应父权制社会之确立;上帝是我们的母亲,而非仅是“天父”;新约关于耶稣的原始记述表明,马太、末大拉的马利

亚比耶稣的门徒更理解耶稣,而且是耶稣复活的最初见证人;在由男性记述的基督教会史后面,隐藏着一部被隐瞒的女性基督教会史和信仰经验史;女性的基督论应纠正作王的男性基督论;男性式的成义论应对女性的性负罪感负责;索菲娅的上帝之爱应代替父权式的上帝之爱;亚拿(马利亚之母)—马利亚—圣婴耶稣的三一论应取代圣父—圣子—圣灵的男式三一论。这些论点几乎要全盘废除基督教思想的传统形态,尽管基督信仰的实质内涵得到保守。

德国女神学家伊丽莎白·温德尔(Elisabeth Moltmann-Wendel 1926—)是德语女性主义神学的代表。这位图宾根的神学博士原主要做神学的出版编辑,嫁了后来在神学界广有声誉的神学家 Jürgen Moltmann。女性主义神学在美国兴起后,温德尔把势头引向德语神学界,出版了多部专著:《成为属己的人:耶稣身边的女性》(Ein eigener Mensch werden, Frauen um Jesus, 1980)《当上帝与身体相遇:女性主义对身体性的观点》(Wenn Gott und Körper sich begegnen, Feministische Perspektiven zur Leiblichkeit, Gutersloh 1987。)编著有:《神学中的女性》(Weiblichkeit in der Theologie),《女性神学辞典》(Worterbuch der feministischen Theologie)。她依据社会学和人类学的分析指出:在男权社会中,在男式的观念、思想、行为、伦理、价值的霸权话语中,女性丧失了自己的身份。由于身份问题在温德尔那里与生命价值问题是一致的,身体是一个必须重审的基点。女性要重新发现自己,必须同时重新认识身体的生存论位置。女性重新发现自我与身体问题的关联,可以通过女性主义的目标转换得到部分的说明:上世纪末、本世纪初的女性运动要求男女平等,这意味着女性

想要分有父权制社会和思想的价值尺度；随后的转变是，女性根本拒绝父权制的价值尺度，因为这些尺度本身包含着性别歧视。女性主义要推翻男性建立在其性别优势基础上的生命观、政治秩序和伦理规范，在自身(女性)的身体原则上重建世界观、生命观、政治秩序和价值观。对温德尔来说，则要在女性的身体原则上重建基督宗教及其信仰。

女性主义神学在当代欧美思想域中占有不可轻视的位置，如果人们考虑到，欧美的社会和思想之现代形态仍与基督教有紧密关联，这一点就无需多加说明。十余年来，女性主义神学已积累了相当思想和学术文献。迄今为止，汉语神学界对女性主义神学思想仍基本持抵制的态度，然而，无论从学术的立场，还是就神学思想及教会建设的角度来讲，认识女性主义神学都是必要的、有益的。本书既对女性主义神学的种种论点有较为全面的陈述，亦有作者个人的着重点，有助汉语学界的读者对女性主义神学有一整体性的了解。

刘 小 枫

1994年3月于香港隔田村

目 录

中译本前言	刘小枫	1
引言		1
1. 自我发现		14
1.1 自主		14
1.1.1 女人形象在变化		14
1.1.2 同居		18
1.1.3 职业		22
1.1.4 性		24
1.2 什么是父权制		28
1.2.1 有经验的父权制		28
1.2.2 父权制分析		30
1.2.3 父权制与神学		34
1.2.4 男人景观		37
1.3 被遗忘的女神		40
1.3.1 女人的历史		40
1.3.2 女性文化的足迹		46
1.3.3 女性社会		48

1.3.4	今日女神	51
1.3.5	母权制研究会带来什么?	54
2.	批判神学	62
2.1	女性主义神学	62
2.1.1	解放神学模式	62
2.1.2	女人们的经验	67
2.1.3	个体存在	70
2.1.4	行动与反省	72
2.2	《圣经》与女性的自我意识	74
2.2.1	《圣经》与女性运动	75
2.2.2	耶稣运动	77
2.2.3	父权制的编纂	79
2.2.4	父权制的接受	82
2.2.5	父权制的解释与传译	85
2.3	上帝——我们的母亲	88
2.3.1	摆脱父亲	88
2.3.2	寻找真正的母亲	90
2.3.3	智慧	93
2.3.4	舍金纳与女圣灵	97
2.3.5	非父权制的父亲	98
2.4	母权制的亚文化群	100
2.4.1	历史的背面	100
2.4.2	无文字记载的传统	102
2.4.3	女人与蛇	104
2.4.4	基督教中被遗忘的女神	106

3.	重新辨认耶稣与女人们的故事	117
3.1	女人们的耶稣	117
3.1.1	女性主义基督学?	117
3.1.2	女人们的主动	120
3.1.3	感官性	124
3.1.4	平行性	127
	附论:作王的基督	133
3.2	相互性	135
3.2.1	女人们发现相互性	135
3.2.2	积极与消极的相互性	137
3.2.3	对自主与发展的干扰	140
3.2.4	男性神学	142
3.2.5	充满活力的关系	144
3.3	自爱	148
3.3.1	称义和承纳	148
3.3.2	我善良	151
3.3.3	我完整	154
3.3.4	我漂亮	158
3.4	父权制的爱与母权制的爱	163
3.4.1	索菲娅之爱	163
3.4.2	爱的父权制	166
3.4.3	从爱上帝到上帝之爱	168
3.4.4	不顾一切之爱的丧失	170
3.4.5	父权式的爱的教育学	173
3.5	女性模式	176
3.5.1	三位一体	176

3.5.2	亚拿、马利亚和圣婴耶稣	180
3.5.3	三个女人	186
3.5.4	异教的来历	188
3.5.5	马利亚与不可分割的姐妹之情	191
	结尾时的想法:《圣经》与女圣灵 ...	195

引 言

那片流淌着奶和蜜的土地并非安乐国。它不是小人物对于晋升、奢侈、煎肉和懒惰的梦想。它是富饶和自然秩序之梦，是来自自然资源的生命之乡——它是对女性文化价值尺度的回忆，因为乳汁是母亲的产品，蜂蜜来自雌蜂国。在这里，生命质量所拥有的既俭朴又简单：是天然食物，不是精饲料，是母性秩序，不是父权制。这是一个知足的世界。在这个世界中，用蜂蜜来标示幸福：能够很好地生活。

然而，这个奶和蜜之乡却变成了一种《圣经》的遗产，我们下意识地携带着这种遗产走来走去。这一些人指的是儿童国、安乐国，他们把乳汁视为对母亲的依赖，视为虔诚的思想方法，这种思想方法阻碍理性和成年；另一些人说的是神话式的毫无意义的套话，这种套话只不过包括了一些毫无历史意义的天堂之梦而已。

但是，以色列人带着这种乳汁与蜂蜜之乡的景象出了埃及。留下来的是奴隶制度，真可谓是埃及煮肉的锅。“这是一个辽阔的、自由的国度，一个流淌着乳汁和蜂蜜的地方”。上帝给摩西许过愿，摩西带着这种景象通过沙漠，经历战争，经历死亡的危险和饥荒。

我们不能设想，犹太人是带着无内容的空话，愚不可及、

无法兑现的景象出埃及,所以我们就应当再一次意识到乳汁与蜂蜜的景象。以色列人的出埃及、离开古老的纽带,迄今被用来说明犹太教与基督教。我们不认为,出埃及与一种毫无意义、毫无吸引力的应许相关,所以我们就应当询问这种景象可能有的意义。乳汁与蜂蜜的魅力是什么?这种魅力是否比习以为常的煮肉锅更好?

我们正好又在开始揭开神话。这些神话帮助我们获得人类的基本常识,获得人类的基本经验。如果我们“学会阅读神话”(C. 沃尔夫)^①,不忘记我们的理性,而是让我们的理性借助神话的智慧变得成熟,我们有时就会碰到回忆,碰到其他的价值和尺度。一种“重新认出的惊恐”首先会使女人们害怕,使她们去解释自己的存在,唤起她们对于另外一种未来的种种想象。

在古代东方文化中,乳汁和蜂蜜作为神仙食品、天堂食粮、生命中介广为传播。它们是供品,直至古希腊罗马晚期被认为是成年式的象征(Initiatory symbol)。在这里,乳汁这种来自母亲身上的第一食粮既是物质的,也是转义的精神食粮。它既供养物质生命,也供养精神生命;既供养生物的生命,也供养不朽。在许多神话中,女神用它来养育英雄,养育国王,它暗示着我们的生命与安然的起源。

宗教学与宗教心理学认为,酿出蜂蜜的那种蜜蜂生活的景象,是“人类最初的、建立在母权制基础上的结合之完美的典范”。在蜜蜂当中,“自然法则比在人类身上表现得更充分、更有力”。在“亚马孙族女战士式的蜜蜂王国”中,处女似的贞洁,也就是相对说来不与雄蜂发生关系这件事引人注目;女王只受孕于一只雄蜂,而从不受孕于其他雄蜂。得墨忒耳^②被

视为纯洁的蜜蜂之母,它的蜜蜂女祭司都必须是童贞女^③。

在许多人看来,这往往都是些关于没有现实背景的天堂的想象,是关于一个从未存在过的、美好的古代的梦幻。但是这种看法并不一定正确。现在我们知道,过去很可能并不存在纯粹的母权制(女人统治),但却有过各种文化,在这种文化当中和平是可能的,那时候武器很少,侵略罕见,男女之间势均力敌。在那里流淌着乳汁与蜂蜜,是它们的优先权决定着生命。但是这些景象却遭到一种侵略文化的掩埋。在这种文化中,热爱和平被束之高阁,战争变得“必要”,武器变得重要,对男性的狂热崇拜将女性排除在共同塑造集体的大门之外。在和平的生活中,每一个社会都必须克服痛苦和死亡,但是克服痛苦和死亡又由于人类的残忍变得困难重重。某些权力总想消除对和平生活的记忆,这些权力属于人类的恐惧与侵略的历史。在通往上层,通往统治与权力的道路上,步步高升者通常都要毫不留情地将自己的根剪断。

如今,宗教心理学家在寻找人性与人类最初的形象时,又重新着手研究这一景象:按照弗罗姆的说法,乳汁是爱、是关怀和确认的首要方面的象征。在他看来,蜂蜜象征着“生活的甜蜜,对生活的热爱和生活的幸福。大多数人都能够挤出‘乳汁’,但她们当中却只有少数人还能挤出‘蜂蜜’。为了能够挤出蜂蜜,作母亲的不仅仅必须是一位好母亲,还必须是一个幸福的人……母亲对生活的热爱犹如她的恐惧一样具有传染性。”^④

当进步的信仰和绝对地设定的成就价值如今变得有问题,当我们从心理学和生态学方面探询人类生命的自然资源,乳汁和蜂蜜之乡又重新显现出来。现在,上帝的仆从摩西带

着这个非父权制生活规律之梦同以色列的子民一道出了埃及。但是所有在犹太教—基督教信仰中获得自我意识的人，却几乎没有注意到这种信仰中起相反作用的成份。犹太教—基督教传统背着父权制的包袱，打上了不管有意无意忽视女性的男人们的烙印，这种传统如今还给不少女性留下了深刻的父权制的印象。

但是，乳汁与蜂蜜的形象却深深地植根在这种传统之中，贯穿《旧约》的始终。在这种情况下，不管是哪一种古代东方文化发挥作用，在以色列人出埃及时，一种母权制（出自一种女性文化的）原始神话就变成了一种漫游目的地。但是，就像在与父权制认同的所有文化一样，这种景象甚至没有引起神学家对于过去的价值体系的联想。旧约学研究的是，游牧民或者农民的文化发展阶段是否通过乳汁和蜂蜜来达到的。乳汁和蜂蜜被视为描绘巴勒斯坦的天然富饶毫无内容的“陈词滥调”^⑤——尽管这个“陈词滥调”在《旧约》中至少出现了十九次之多，并因此应受到更多的重视！它被视为“陈腐”，视为来自古代东方的“僵死的表达式”，视为“远古时期卓越的本性的古老总汇”，视为“对一种业已失去的内心幸福的回忆和对质朴的复归的希望”^⑥。

同以色列现实的矛盾当然引人注目：在以色列，乳汁没有多大意义，只有很少一点象征内容。作为象征，至多表示“白色”和财富。如果说在周围的文化中，乳汁和蜂蜜是神仙食品，是供品和成年式象征，那么以色列就没有给国王哺乳的女神，因而也就没有作为成年式象征的乳汁。在这里，祭祀时不用天然供品乳汁和蜂蜜，而用人生产的产品，用油和面粉以及酒神节适合于男人的葡萄酒。没有人类的起源，安然无恙就

无法想象,乳汁被转换成了男性的神:“**神在喂奶**”(申,32:13),“**神那充满着爱的乳房给我们哺乳**”(克雷芒)。古老的象征按照男性的模式被收了进来,同时还改变了功能:从原始神话变成了末世论的漫游口号(Wander parole),而这句口号肯定又远远超越以色列父权制文化。那么怎样来对待这种矛盾呢?

二

在我看来,犹太教—基督教传统初期的乳汁与蜂蜜的神话形象有三个方面的特征。**第一**,这是一个在这一传统内隐藏着、现存的女人世界,这一世界——正如处处皆如此——隐藏着、看不见,从来都看不见。反抗可能留下的残余针对着一种正在显现的男人文化。女性文化遭到讥笑和歧视。尽管它具有亚文化的,很可能还是起相反作用的性质,但它也许还在思维模式和公共机构内维护着人性和人性的关系的尺度。里希特(Horst Eberhard Richter)认为,处于人类社会“业已确定的背景状况”中的女人的意义在于,限制“**可能会以普遍的毁灭而告终的男性自大狂的越轨行为**”^①,这一点对于宗教也适用。如果没有米利暗、犹底特和底波拉的《旧约》拯救歌,拯救神学会是什么情况呢?在反抗与顺从之间所有基督教式的对立中,女性起了什么作用?哪一种现实关系给这种作用打上了烙印,影响到它的决定呢?譬如说,如果没有各个女性群体的相互来往,教会的官僚作风将会是什么状况!我们意识到自己的背景状况,但我们再也不能满足这种状况了。当然,它能够成为我们的基础,能够在我们身上进行着的、摆在我们

面前的变化之内表现必要的连续性。

如今,种种女性问题在于:父权制的基督教还有希望吗?从保罗经奥古斯丁、巴特直至“梵蒂冈关于允许女性担任教士职位的声明”等实践与文献中的许多经验表明基督教是父权制的。在我本人看来,尽管有这样一些经验,尽管有颇具说服力的证明,女性现实的层面就像它在往往是无意识的、重新被读到的神话中,通过研究显现出来一样,好像被忽视了。对我来说,那流淌着乳汁与蜂蜜之乡的景象表现了犹太—基督教传统内的这种女性现实。这种现实虽然无法看见,但又是存在着的,它首先对于那些人来说是存在的,尽管有另外一些有说服力的证明和经验,但这些人却看见上帝是站在弱者、穷人、女人和被剥夺权利者一边的。上帝在绞刑架上,上帝在十字架上。上帝并非男人的梦,并非英雄史诗,并非以胜利者姿态出现的救世主。上帝就在没有教会去寻找他的地方。上帝就在女人们生活着并确立其价值之处。在那里,上帝也被当作女性,当作母亲,当作智慧来崇敬。

第二,在早期文化的形象中与女性作对的东西,我们在神话中学会读到的东西,以及帮助我们熟悉现代的东西,在心理分析与社会疗法的知识中找到了其相应物。他们的一个代表人物米勒女士(Jean Backer Miller)写道:“在尝试进入人类心灵深处时,心理分析踏入了人类(=“男性”)那些悬而未决的问题的‘非现实的世界’;在心理分析沿着其阿里阿德涅线^⑧,摸索着走过许多令人迷惘的迷宫之时,却没有认识到真正涉及到的问题是:女性世界。迄今为止,社会尚未看到的是:同‘非现实’世界的频繁接触并不一定非使女性变得虚弱不可。它可以使我们大家都变得更为强壮。”^⑨

在一个男性社会里,在该社会关于观念、思维与行为方式、语言与价值的标准中,女人们失去了她们自己的现实。如今当她们意识到自我,重新相信自己的经验,再也不讥笑这些经验时,她们就发现了另外一种现实及其价值。

对于她们来说,独立意味着什么呢?

一种脱离人性关系及其法律的独立的理想吗?很可能不会有!

对于她们来讲,自我实现又意味着什么呢?

但是这种活动自由绝不应损害他人!

什么是权力?

恐怕很难盲目实施某种东西,而是要起作用,要在自由中发挥作用!

对于女性而言,从她们自身的价值观念出发,占统治地位的种种理论和神学,也就是说连关于人、关于人的利己主义及其破坏性本能的破坏性形象,连由此产生的教育学和社会学都成了问题。一个以此为基础的社会“只能希望控制这种破坏性,把这种本能加以升华”(米勒)。

相应的事情也在神学中发生:被歪曲的人的形象与一种良善的、完美的上帝意志对立,只能导致冲突,导致屈服,导致顺从伦理,导致黑色教育学的仪式。难道就不存在与上帝意志的一致吗?难道除了顺从,除了我们“至高无上的、极其高贵的成就”^⑩之外,就没有另外的跟随——出于兴趣,出于作为博爱之基础的自爱的跟随?

回归另一维度的现实——而且这不仅仅是女人们的现实!这种现实也适用于抛弃旧生活模式的男人——它并未消除我们在深入研究另一种貌似现实的现实时的矛盾冲突。这

并非儿戏,它需要几代人的努力。但是,在我们身上以及在人类历史上出现的那种东西的现实核心却能够使我们稳定下来,能够使另一种现实性发挥作用,能够看见事实的土壤。虽然如此,它却无法在这土壤中永远扎下根来。

在我看来,还有**第三种东西**包含在流淌着乳汁与蜂蜜之乡的形象中:这是一个可以预期达到的**国度**,一个所有人的生存空间,很可能是一种母亲象征,但并非那种仅仅提供女性认同的女神形象。我想从许多女性探询其身份的这一生命攸关的问题出发,但与此同时又要超越这一问题,因为仅仅限于探询女性身份会过多地陷于死板的女性原则之中,而且大多数女人在现实中的如此探询都遭到失败。许多女人自以为正处于通向女性灵性或者虔诚的途中。这时,她们想要更加接近女神身上的女性原则,实现这种原则并举行仪式。她们看见基督教再也不会提供乳汁和蜂蜜、起源和身份、生活质量和幸福了。但是她们一退出基督教,很快就会陷入自我中心、自我满足的虔诚之中。

我想把身份问题扩展到生命价值的问题,扩展到构成生活并在一切人之间出现的我们关系的问题。什么东西在父权制文化中昙花一现,被人忽视,致使人的价值以及包含在该价值之中的人的原初关系被放到了无关紧要的地位呢?女人们在首先构成真实人性的价值方面会带来什么呢?耶稣与女性的故事作为真正的基督教范式对此又有什么贡献呢?

这些问题不仅仅涉及到女人,也涉及到那些觉察到自己的压抑和恐惧的男人。乳汁与蜂蜜之乡并非想要吞没他们,减弱他们并使他们处于从属地位。这是一种供奉,使人们能够重新体验我们的起源、我们的身份、我们的生活质量和我们

的幸福,去实现祖先在动身时的匆忙中、在估计过高的期待中、在男子汉的空想时的想象。这是一种供奉,使人们能够健康归来,朝着新的方向迈进。按照这个方向走下去,和平与公平合理的共同生活就有可能。从那里开始,紧接着就会展现出一个国度的辽阔广袤。这个国度可以给每一个人提供生存空间,可以提供给个人的成长以面包、葡萄酒和肉食。

因此,当前折磨着女人们的身份问题也并非最后一个问题。“所有拯救中最大的拯救……考虑事物本身的自由(V. 吴尔夫夫人)还没有找到。女人们视为末日希望与未来希望的东西千差万别,很难做到处处适用。吴尔夫夫人给女人们提示了方向:“我们独自走着,我们的关系应当是一种同现实世界的关系,而不应当是同男人与女人世界的关系。”真正的生活是共同的生活,并非“我们这些作为个人生活着的小人物与生活隔绝”^①。

我感到,我们在基督教语言表达法中称之为末世的东西值得强调。这不仅仅是一种过去的状况;它肯定还会决定我们的现在。对于我们这些如此急切、如此彻底地询问自己身份的人来说,“考虑事物本身的自由”也许就是自我遗忘。有时候,我们肯定会感到这种自由。但这种自由并不同我们作对,它使我们的自我意识变得完整,变得圆满。

三

我想从文化史与社会心理学的观点出发,表现女性主义神学的景观,这些观点极为出色地描述出女人们的现实和生活情趣。

女人们的现实和生活情趣是遐想。但它们能极为出色地描述在形象、象征、抵抗形式和选择性生活形式中显示的,直至当今仍然存在着的可见的生气,描述女人们在各个生活领域中对自主的寻觅。我的释义学出发点是如今从女性咨询实践中逐渐显露出来的自主观念,它对男人也能够具有意义。这种观念指的并非理性主义与个人主义的自主,而是各种联系的内在关联之中的自主。在我看来,从当今推论出的景观,譬如说把权力和性作为释义学的出发点,从一开始就含有牺牲和软弱,它们好像使视角受到了限制。

我觉得,女性主义神学中有一种趋势——由于影响史对女人起着一种消极作用,就把基督教视为毫无希望的父权制——看来是太不值钱了。当然,对基督教政治上的无数越轨行为、神学上的误导以及持续至今的男性独家代理权视而不见,也非常糟糕。我所涉及的问题既不是要使基督教具有各式各样的魔力,也不是要使神学患上神经官能症,而是要找到起源,发现歪曲,使人们意识到它们,使它们明显可见,成为可以扬弃的东西。

传统神学如今对于许多女性来说,都是一场她们希望最好能够摆脱的恶梦。因此,女性主义神学首先也就是一种具有试验性质,具有艺术、治疗和政治重点的基础运动。我自己往往在传统神学中找到了自由与自我的乐园,找到了可靠的表达形式和社会主题。因此,对我写本书的鼓励和推动首先来自美国。在那里,女性主义神学已经在同传统神学及其思维模式进行有独创性的对话。

因此,在本书第一部分中,处理了一些在我看来重要的女性自我发现的问题,并由此出发在第二部分中,批判地表现了

传统神学的组成部分——《圣经》、神学思想、上帝形象之后，我还想在第三部分中，以对我来说富有生气的新教神学的中心——《基督论》和《成义论》为出发点。我在《女人们的耶稣》和《自爱》中给它们改了名。从那时起，我就想尝试女性主义神学的一个新方向。谁想要体验到女性主义神学的某种新意，谁就应当在此上车。我恰恰在《新约全书》耶稣与女性们的故事中看到，并在同出身迥异的女人们的合作共事中遇到一种尚未充分利用、能够导致女人和男人的新思维模式和生活模式的女性故事和女性经验。这样，我就联系自己以前的作品《成为一个属己的人。耶稣身边的女人》，我想更为强烈地从神学方面来展开在该书中提出的设想。尽管本书含有种种研究，具有使继续研究成为可能的种种注释，但它并不仅仅面向学究式的读者。它面向普通女信徒和女神学家，面向普通男信徒和男神学家——面向一切有兴趣去思考新事物并去亲身体验之人。

1.2、2.2、2.3 章节按**大众汽车基金会**资助的特别研究项目《**女人与基督教**》的合同，在图宾根大学(H. 昆教授的)普世宗教研究所内写就。

在此，我谨向所有在末尾阶段用批评和创造、忍耐和专门知识伴随过这部手稿，并以其贡献给予了我多于本书所能接受的建议之人表示感谢。这些人是：雅诺夫斯基博士(C. Jauowski)、克罗巴特(E. Krobath)、瓦格纳教授(A. Wagner)、韦霍夫斯基(S. Wehowsky)以及我的丈夫。我还要感谢鲍姆米尔博士(W. Braunmühl)，是他很在行、很紧张地进行了校对。

伊丽莎白·温德尔

1984年10月于图宾根

注 释

- ① C. 沃尔夫(Christa Wolf, 1929 - , 德国女作家。——译者注):《一篇小说的前题:卡桑德拉》, 达姆施塔特, 1983, 第 57 页。
- ② 得墨忒耳(Demeter), 其意为:“谷物之母”或“母亲大地”, 古希腊的谷物女神。——译者注
- ③ 巴赫奥芬(J. J. Bachofeu):《母权》, 法兰克福, 1975, 第 86 页; 诺伊曼(E. Neumauu):《伟大的母亲》, 奥尔滕, 1956, 第 248 页以下。
- ④ 弗罗姆(Erich Fromm), 《爱的艺术》, 法兰克福, 1980, 第 61 页。
- ⑤ 《旧约神学词典》, 第 2 卷, 第 949/950 栏。
- ⑥ 格罗斯(H. Gross):《古代东方和〈旧约〉中永恒而普遍的世界和平之观念》, 特里尔, 1956, 第 74 页。
- ⑦ 里希特:《上帝情结》, 赖因贝克, 1979, 第 99 页。
- ⑧ 阿里阿德涅(Ariadne), 希腊神话中帕西淮和克里特王弥诺斯的女儿, 用小线团帮助与她相爱的雅典英雄忒修斯逃出迷宫。——译者注
- ⑨ 米勒:《女性弱点的优点》, 法兰克福, 1979, 第 113 页。
- ⑩ 施拉特尔(A. Schlatter):《基督教伦理学》, 卡尔夫, 1914, 第 345 页。
- ⑪ 吴尔夫夫人(Virginia Woolf, 1882 - 1941):《一个自己的房间》, 法兰克福, 1981, 第 46 页。



1. 抹大拉的马利亚委任拉撒路为马赛的主教

卢卑克环形圣坛 1519年

1. 自我发现

1.1 自主

只有学会或者重新学会女性的——这是人性的——自主,才能使这颗行星免遭无法居住的厄运。

莫尔格纳^①

1.1.1 女人形象在变化

对于女性主义神学来说,女性正在变化着的自我理解是根本。这种理解既有多重原因,也有多种作用。即使没有一个女人与别的女人相同,即使每个女人都在走着自己的路,我们仍然能够确定那些在前几年形成的趋势和一致。1963年出现在《神学与教会辞典》(Lexikon für Theologie und Kirche)中的那个作用分离的古代基督教的市民女性形象表明了出发点:

她(女人)是“婚姻中丈夫的另外一种、但又具有同等价值的伴侣,是家庭的核心和孩子的母亲。因此在一国之中……妇女就其意义来讲,代表文化中的女性方面,代表一切范围内的母爱……自由主义的和马克思主义意识形态的进步促使妇女愈来愈多地从事职业工作。由于机械的、错误理解的平等,有时候女性实质上的爱恋行为蜕

变成了一种虚荣,正是这种虚荣有放弃她们真正权利的危险……(《妇女》条)

引起最近二十年之变化的原因是多方面的:

1. 我们社会不断增强的民主化。作为民主化的结果,是实现在基本法所确定的、女性在各个领域内的平等权利。女人们意识到工作场所和家庭中的权利和可能性。

2. 医疗技术的发展,譬如药丸的发明,首先给女性提供了有权更多地支配自己身体的可能性。

3. 在我们的文化和社会中不断增强的个体化和多元化——等级观念的消除。这种个体化和多元化会使大家庭意识受到损害,带来探究个人认同的问题。

4. 全世界范围内的少数派运动。这个运动把有色人种、被歧视的团体、青年、残疾人、甚至女性也卷了进去,它要求自主和自我负责。

5. 但是,今日之女性运动,即包括许多上述潮流的女权主义,只想分析和改革女性的心理、社会、经济和文化的状况。

最后一点是关键,然而对很多人来说,也是最讨厌的:女权主义这个词不仅在男人当中,也会在许多女人当中引起恐惧——害怕侵略和倒退,害怕女性夺权。但是,没有一个认真研究我们文化中女人状况的人能够避开具有深刻分析的女性挑战。

我想很快地探讨一下运动的发生及其主要诉求。如果对上世纪末、本世纪初的旧女性运动来说,目标是女性的平等和她们融入父权制社会的一体化,那么新女性运动的热点则是参加围绕宪法 218 条所开展的讨论,并进而参与女性自主和

改变父权制社会的价值。许多在 1968 年反对资本主义剥削工人的学生运动中走上街头的女性,如今在国家对她们身体的支配权中,在堕胎禁令中或者在孕期三个月内人工流产的规定中,发现了渗透得更为深广的社会主要弊病——性别歧视(一种性别对另一种性别的压迫)。这种歧视在资本主义之前就已出现。女人的体态和性征被视为形成人格的主要经验与经历范围。这个范围不应再受强迫分娩的限制或者在经济上遭到剥削。这里出现了一些令人惊异的新观点,这些观点首先涉及女人本身,涉及她们历史上的、现代的和未来的作用,其次也涉及当今父权制社会被歪曲了的结构。女性们发现自己成了一种建立在男人的统治地位及其性别优势基础上的政治的牺牲品。她们阐明,她们由此得出的结论是:母亲身份仍然是她们真正的使命,是她们的职业,并由此出现了婚姻和家庭主妇。她们把自己视为多种强暴的牺牲品,这些强暴从残忍的肉体暴力,到心理上的压迫,直至政治上的软弱。如果说这些谴责的激情可以吓倒某些人的话,那么女人们染指其间的社会创伤如今已经明显可见了。在这里,我只想请大家回忆那些妇女之家。这些妇女之家近几年犹如雨后春笋般地涌现,对于它们的必要性,如今是再也没有任何地方行政首脑会怀疑的了。

女性主义挑战的另一个重要观点就是:父权制被歪曲的结构不仅仅对女人们,而且对男人们也是明显的,它促使心理学家、医生和社会学家采取行动。按旧的父权制世界秩序,男人占据着理性和意志,给女人留下的是心灵。正是这种父权制世界秩序被视为人与社会的分裂,视为引起疾病与伤害的原因。意志与理智对身体的控制与男人对女人的控制相适

应——这一点现在已经明显可见——而我们的身体则用疾病来防止这种强暴。(与此同时,甚至还可以看到对大自然的剥削!)格罗埃格尔(Guido Groeger)在母亲疗养院中观察到,妇女们如今会使解放的问题具有身体与灵魂错误答案的形式。从心身医学的角度看,她们得了病,直至被癌症毁掉,因为负担太重,发展的可能性和成长受到妨碍或者阻碍,或者说因为用于自己、用于爱情和温存的时间太少。

在平等、医疗技术、文化个性形成过程等等这些形形色色的影响当中,不管哪一些影响占了上风,女人们总是对一个在许多人的看来是解放、但对于许多人又是恐惧的新世界感到恍然大悟。然而如今还远非所有的女性都能做到意见与意识形成所必需的自主。一种新型的女性文学用大量新的知识和假说来淹没她们:譬如说,她们现在不是作为“女人”降临人世,而是将来才如此;她们对自己所生的男婴另有看法,教育这些男婴比教育她们的女儿更为自由。

另一方面,譬如说广告又继续不断地用由于眷恋家属而消瘦的家庭主妇和母亲那美丽、清洁的世界来迷惑她们——这是一种易于理解的景象,因为它使训练有素的牺牲者的角色流传下来,却又不冒损失家庭之爱的风险。

由母亲们来教育,同她们保持密切的共生关系,因为母亲们本身就有依赖性,而且往往不成熟,所以女人们要做到自主、成年和独立,就比男人困难得多。由于没有自己养成对于自我控制的自爱,因而把自己弄得非常糊涂,所以女人们在关心自己、关心自己的愿望、目的和需要方面学会的东西就比男人要少得多。那个关心研究自己的过去的提议往往使她们感到害怕。此外,那些来自激进的女权主义地区的观点会引起

来自对所谓的恨男人的恐惧,妨碍对依赖的清理。女人们的“对男人之恨”(Männerhaß)威胁着她们自身的存在,这种存在根本就不知道完全不依赖男人,也根本无法完全摆脱母亲,它寓居于相应的恐惧和依赖之中。如今,配偶死亡或者离婚在另一方面迫使女人获得一种所谓绝不情愿的独立。有些人能够建设自己充实的生活——令人惊讶的是,在她们自身之中蕴藏着多少才智!然而,在有经验的女性社会化与强迫或者希望成为一个独立的人之间,有一个对不少人来说很难填补的空白。寻找自主已经开始。不过,这却是一种首先对于女人们来说需要新的含义的自主。

我想从同居、职业和性三个经验范围来说明如今对于女性而言,展现她们自身的自主,完成女性社会化和向一个新天地迈出独立的步伐意味着什么。

1.1.2 同居

传统的女性生活范围就是婚姻与同居。但是,这种仅仅在同居当中感到身份的感情,首先把一代较为年轻的女性视为她们希望消除的那些父权制依赖性的残余物,即认为:同居是“**麻醉解放的安眠药**”,它会阻碍自我生成和自主。

如今,对于种种联系的恐惧,对害怕陷入这些联系之中的恐惧,对于当母亲、对于这种联系之原始典范的恐惧,促使她们当中的许多人去实现职业方面的自主与个性。一般说来,当一种关系先是被人接受,然后又出现裂痕时,她们当中多数人现在都是提出离婚的主动者。

然而至今许多女性的经验却是:与另一个人的同居属于她们的身份。吉利甘(Carol Gilligan)在对女性的青春心理学

研究中就这样断定：身份概念“在扩展着，以便把相互之间亲密关系的经验包括进去”。因此在她们看来，目前对于自主作为个人孤独的自决和对于自我实现作为自身利益的实现的某些要求不现实，同本身的现实不一致，令人不安。心理疗法女医生米勒这样证实道：女人们生活“在一种与他人有联系并依靠他人的关系之中”，她们以此为基础发展自己。如果女人们能够结交朋友，建立配偶关系并保持这种交往的配偶关系，她们的自尊心事实上就会活跃起来。相反，联系也可能会毁掉的威胁对许多女人来说，则不仅仅意味着失去一种关系，而是差不多意味着犹如完全失去自我”^②。

正如许多调查所表明的那样，这种心理结构可以逐渐形成，其方式是母亲拒绝给小女儿自主的时间要比小儿子长一些。这种结构也可以有一个生物学的背景，因为两个脑子，即少女感情冲动的脑可以派上不同用场。在少女身上存在着来自大脑左右两侧的审美感，即在生活之理智的与感情冲动的观点之间的一种更大的结合能力——这种能力很可能还具有其他生活范围的结论——的征兆^③。（这无论如何也不是指性别之间的生物学区分！人们若干世纪来都把社会和神学建立在这两种性别的基础之上，而这种区分又被歪曲为女性“生理上的低能”。）

只是在同居时得到自我满足的经验，现在愈来愈多地同当今社会中许多女性的生活现实发生冲突：职业要求实施能力，对孩子的教育，要求摆脱孩子的决心。妇女比她们乐于为之烹调和操劳的男人更强烈地感觉到老年的孤立。女性今天的生活现实比过去更多地要求她们去发展自己，去学会自主。

如果同居关系一旦破裂，女人们所付出的代价更大，她们

更容易受到损伤——就连经济上也是如此——她们的自我价值感比男人受到更大的伤害。非洲女士 M. 巴 (Mariama Bâ) 的抱怨表明, 这种情况也适用于欧洲文化区之外父权制社会中的所有婚姻。她说: “我试图去认识我在自己婚姻失败中的责任。我已经付出了, 但没有复算, 我所付出的比我收回的要多。我属于那种只有在与配偶共同生活中才能实现自己、发展自己的人。尽管我尊重自由女性的选择, 但我对于没有配偶之生活的那种幸福从来就不理解。我爱自己的家。你可以作证, 我把这个家变成了一个和睦之地。在那里, 每样东西都有自己的位置, 创造出一种和谐的色彩交响曲。你了解我的敏感性, 了解我所感受到的对于莫多的无限的爱。你可以作证, 我是日夜奔忙为他服务, 从他的嘴唇上看出各种愿望……我的孩子们也在成长, 而且没做傻事。他们在学校的成绩使我非常自豪, 可以说是献给我先生的桂冠。”^④

这种典型的婚姻冲突由于妻子为了那些桂冠而牺牲的精神变得特别糟糕, 它表明: 问题并不在于配偶关系, 而在于我们传统的婚姻和家庭形式, 正是这种形式给女性的自我发现造成困难(此外, 还给独身者造成一种“病弱之人”的感觉)。若干世纪来, 婚姻和家庭、繁殖和家务是女性必须在其中发展自己并证实其结合能力的唯一的生活范围。在一个愈来愈厉害地分裂成私人领域与公共领域的社会中, 对于女人们来说, 要求公开承认和自我确认这些工作, 愈来愈困难。如今集体巨大的效率压力促成职能分工, 在当代传统婚姻及其职能分工之中——巨大的起居室就是这种表现——自主和个性的发展变得特别困难。女性的才干都被家庭消耗殆尽, 而这种情况却又得不到公开承认。去找到身份与配偶并同时发挥自主

的基本需要,是当前几乎无法解决的矛盾。弗丽丹(Betty Friedan)在1963年就曾把女性的空想称之为“不可名状的问题”。如今,她又把女性怎样才能做到既不奉献自己,又使职业、爱情、家庭、孩子协调一致的问题称作“不可名状的问题”^⑤。

在很多场合,孩子会给女人们提供代替缺乏与丈夫打成一片的种种解决办法。但是孩子们也在加强自卫,他们要求女人们更加痛苦地去寻找自我。抚养孩子首先往往意味着一种自我奉献,要求一个阶段一个阶段地与他们、与他们的需要和他们的生活节奏打成一片。因此,这是一种不要成为孩子永久的保姆,而要培养他们独立生活,要献身孩子,但在关键时刻又要放手的走钢丝表演。

但是,还必须重新学会在成功的接替过程中看见某种自我实现之类的东西。“当他们(孩子们)自己手牵手地走路时,”一位东德的女讲师写道,“我有了一种放心的感觉:我生活的意义是充实的。我在孩子身上实现了自我。”^⑥如果女人们也在家庭之外经历自我满足,如果对孩子、丈夫、配偶的义务不再仅仅被视为依赖,而是被视为自愿、自觉地扩大和实现她们人生的可能性,只有在这些情况下,这种使许多女人感到如此消极,使她们充满恐惧和孤独感地作为自己积极的生活成就来经历的东西才能持久。

这个问题就是:女人们怎样才能在不损害自己或者厌恶自己的情况下回到信任和义务上来,她们怎样才能依然故我。为此,基本前提是:她们能够摆脱“这种思维模式”,“她们首先和主要是为他人的健康,为满足他人的愿望和需要”(米勒)着想。一般说来只有这样,她们才能够开始认识自我。

1.1.3 职业

在一次教会聚会中,在福音新教的社会工作会议上公开讲话的第一位妇女——屈内(Elisabeth Gnauckkühne)于1895年对济济一堂的人们大声疾呼:“先生们,不管她遇到哪一种个人的不幸,她的职业都是她的生命在其间活动的那个固定范围。这种职业使她内心保持着平静。”^⑦这种经验一直到今天都得到证实。事实上对于女人来说,职业首先看起来像是一个成为其自我的、不太成问题的领域。最近对工厂女工进行的调查表明,“生产者的骄傲”本身能抵偿孩子和家务的负担,为个性的形成作出贡献。职业本身给女人以经济上的独立,这种独立对全面的生活意识来说是稳定的。此外,还有一种社会自我价值感,一种按照此种方式不应当在家庭内并只有通过家庭才具有的价值感。社会学调查一再表明,这种社会自我价值感还要重于经济上的必要性或拥有更多钱财的愿望。1980年联邦德国调查委员会的报告表明,联邦德国女性居民中职业女性的份额从1950年起几乎没有什么变化。但是女人们的意识却改变了:1968年只有27%的已婚女工赞成妇女除家务与职业之外,还应去做其他工作。到1975年时,持这种观点的人就已经占已婚女工的75%了。

从自己的职业方面来理解自己虽然是许多女性的愿望,但并非所有女性的现实。女性的现实似乎是这样的:妇女失业现象增加,半日工作难以找到,在我们的社会中照料孩子仅仅是母亲的事。

但是,要把家务和母性视为毕生的职业是很难办的,如今比比皆是的操持家务的男子公开承认,他们只打算在有限的

时间内从事这项工作。

一位柏林的家庭主妇在谈到,要把成就带来的自我价值感同家务统一起来非常困难,她写道:“家务甚至只不过是一些要使我发疯的小事情罢了。我丈夫从来就不把空啤酒瓶放回厨房去,我什么事都得给孩子们讲,你做这样,他做那样。而我所做的事情倒是很快就白费劲。我做的饭菜在格格的笑声中被一扫而光,我洗的衣服,弄脏了,我收拾过的屋子,搞得乱七八糟,我擦过的东西,又弄脏了……我更容易喜欢上那些同我的生活联系不那么紧密的人……”^⑧。

在工作与爱情领域的这种混合中,自我价值感很难得到**持续不断**的发展。一些客观的、同时又是家庭之外的活动作为家务的主观范围的补充,赋予女人们以连续性。多数女人都遇到这种情况:这样一些同时也是尽义务的活动,要求另外的行为方式,并使这些方式变得更平衡,更稳定,更成熟。如今,要指望所有的女人都会有一个她们能够发挥自主的职业,那是徒劳。然而,并非徒劳的则是使家庭鼓起趋向灵活、趋向交换角色的勇气,或者激起女人们的想象,发现家庭之外的活动。

还有一点也很重要:职业或者家庭之外的活动赋予女人们参与社会过程和试图变革的可能性。当然,这里很可能是希望最小,失望最大。女性失业现象的不断增加以及女性人数在重要的委员会中的减少,使许多妇女产生听天由命的念头。这往往意味着向个人领域的一种退却,因而也就意味着丧失自主、社会经验和责任。女人在关键性的职位上是少数,而且随时都处于适应传统社会及其法律的危险中。至于将女性特有的结合能力带到社会中去,那更是乌托邦,而绝

非现实。

1.1.4 性

女性的自我经验在其中还极少表现出来的领域就是性的领域。迄今为止,女性能够显示一种稳定的自尊心的机会真是太少了,以致于在这一禁区内,受到传统束缚的、根深蒂固的价值观念和行爲只是在缓慢地变化着。一个正派人是不谈性的,而作为女人,那就更不会谈了。在具有弗洛伊德特征的、万能的精神分析中广泛流传的关于阴茎妒忌的理论做了剩下的一件事情,即把女性弄得晕头转向,把她们禁锢在父权制偏见的范围内。

但是恰恰在这里,许多女性看到了这种被抑制、被强暴、听任男人的种种手法摆布的自我经验真正的中心。在女性运动中,女性以惊人的坦率谈论她们的身体和她们的性愿望。她们学会自我探索,以便发现自己的身体,而且也重新发现了阴蒂就是女性真正的动情区。向所有预先设定的性角色范式宣战,因为正是在这些范式中,把一个确定的位置分配给了女性,这个位置就是作为性对象、牺牲者、毁掉男人的荡妇。甚至就连隐藏在后面的男人统治也遭到反对,露出马脚,这种男人统治在性交时靠损害女性来重复它的成就思想(Leistungsdenken),它要的是深入,而不是温存。男性的教育缺陷和功能缺陷一直被揭露到了性领域,因此取代这个性领域的便是鼓励人们去进行令人高兴的、没有成效的抚爱。这种抚爱所接受的是个人的需要,因此可以是两性之间的。

但是对于女性来说,不仅过去有,而且现在也存在着一些巨大的困难脱离昔日的、对于许多人来讲是被动的态度。“在

涉及到由自己主动引起并经历过的性激动时，”米切利希 (Margarete Mitscherlich) 如此说道，“首先就会出现女人对其性欲所感到的恐惧和羞耻。性欲——多数女性都有这种感受——只能由男人来挑起。”^⑨对女性来说，性欲往往充满一种负罪感。女性性欲往往是一块黑色的大陆，一个既是女性的、同时也是男人的发展中国家。深受同教会死板的、传统的性道德有密切联系的基督教传统影响的女性很难跟上时代节拍。另一方面，女性运动对于多维的强暴 (Vielfdimensionabe Vergenaltigung) 妇女不断的抱怨，更多的是持续地起到了威慑作用，而不是鼓励作用，它使女性的被动角色凝固。格哈德 (Marlis Gerhardt) 点出了这些结果就是：“归根结蒂，对于肉体暴力的极度性行为的描写，一般说来都有助于表现女性的牺牲角色，有助于唤起想象中女性被贬低与受侮辱的古老形象。”^⑩人们“日常关系的神经过敏”——正像美国女性运动的名人弗丽丹今天所看到的那样——这种使经验和对于歪曲的不断渲染丧失活动能力、感到厌烦的病症却无法创建新的关系。女性地图上的空白点在这里暴露得特别明显。对于当今的许多女性来说，这是一个虽然意识到正在发生的压迫和强暴(在婚姻中的强暴还不是应当惩罚的犯罪行为!)，但却要指明通向新的关系之路的问题。

在“未被潜抑的性欲”中——在这种性欲中，在实施与经历过程中，夫妻双方既采取积极态度，也采取消极态度——加姆巴罗夫 (Marina Möller - Gambaroff) 看到了一种可能形成的“自主性欲”^⑪。“主体”与“客体”的角色并不固定，而是可以一再相互交换，这本身就是非常愉快之事。当然，这种情况的前提是彻底探明自己的需要以及与此有关的恐惧——女人

害怕主动,男人更多的是害怕阳萎和被动。

对于许多女性而言,今天至少已经出现了一种新的、谈论她们肉体中的事情的坦诚。**性欲并非成就**,这种经验也传给了男人,使他们摆脱自己已经养成的、必须具有性交能力的精神压力。一个新开辟的温存的领域——一种关于接触、亲吻、拥抱的文明自由已经出现,它在古老的性欲角色及其效率压力之外,建立了新的、令人愉快的关系,提供了快感。

女性性欲的多样性,“她们情欲的地理学”(艾丽加里 Luce Irigaray)超越肉体关系,延伸到迄今我们很难把它们同性欲联系起来的领域,延伸到在其中可以产生种种力量,也就是将要引起幻想、思考、语言并进而引发自我设计和上帝问题的那些力量的领域。弗洛伊德已经在女性身上观察到的、由于性欲压抑所引起的思维的障碍,也就是进行自身价值与道德想象的障碍。

在这里,自主必须而且也能够得到发展。这里是一个能够产生社会爆炸力的中心。如今女性们希望什么呢?十年前黛勒(Dorothee Sölle)的回答是:“我们不希望像当今社会中的男人——处于效率压力下的残疾人那样,变得感情贫乏……”如今,一种特有的生活意识逐渐取代了消极的界限。对这一点,桑德尔斯(Helke Sanders)这样写道:

经济上自立
用双眼观看
感受到乐趣^⑫

我们是否天生就是妻子或者说被培养成妻子,关于这一点人们可以讨论。不过这差不多是一个次要的、学究式的问题。女性心里想着的和她们在自己人中间往往一定会见到的



2. 堪称“极端”宗教改革之唯灵论的形象化表现：
在人体内邪恶与心中灵魂所在地的斗争

(齐格勒 C. Ziegler 画于 1532 年)

目标就是一个更有人情味的集体。她们在男性效率文化中肯定会指出,一个人为了成为完完整整的人,需要两种东西:自主和集体,成就和温存。

1.2 什么是父权制

一个人可以被消灭,却不能被战胜。

海明威

1.2.4 有经验的父权制

如今,“父权制”(父权的)一词具有一种现在应当进一步研究的多层意义。一方面,“父权制”变成了一个时髦的词,许多女性抓住这个词四面出击,谴责无法忍受的男人统治。这样做的后果是,那些感到自己受到攻击的人们,或者那些害怕这种攻击现存价值和制度的人们,对这个词恐惧和抗拒。另一方面,“父权制”变成了一个常用的、描述心理社会关系的、能够与之进行辩论的概念。

既然这个概念不仅仅是在一种新的理论形成过程中发展起来的,而是主要来自女性意识的一种业已变化了的基本结构,所以我想首先从我们往往下意识地生活在其中的习以为常的父权制的特征和经验开始。

1. 通过丈夫给妻子下定义,所以人称施密特太太、牧师太太。譬如有一位工程师,他太太是位助理牧师,但很可能就几乎没有用助理牧师先生来称呼他。有人把妻子与丈夫的职业、与丈夫的社会阶层等同起来,因此女人们在寻得自身身份时就遇到愈来愈多的困难。丈夫决定着妻子的社会地位和生

活范围。妻子伴随着丈夫达到“感情上的忠诚”。她所剩下的是一颗心,但却是“随叫随到的服务”(里希特)这一意义上的心。

2. **丈夫在我们传统的自我理解中占有理性和意志。**他决定着什么是天性。妻子的性欲和体态都听命于他精神上、道德上和肉体与心理上的统治。按照弗洛伊德阴茎妒忌的理论,女性没有自己的性欲。尼采的定理是:“男人的幸福意味着:我愿意。女人的幸福意味着:他愿意。”这个定理说中了迄今占据统治地位的性别关系。不过,这种对女性的控制,同时也是对男人也有份的那些女性参与的控制。因此,就连男人的心灵、连他自己的感情世界也受控制与压抑(见图2)。如果一个人只养成抑制和自我克制的习惯,那么每个人,甚至就连男人也具有某种整体性就要失去活力。

3. **女人们得到她们母亲的自信心和自尊心。**这些母亲通过口头流传的结构使这种非身份转向内心生活,由于缺乏自我实力,缺少独自的榜样的引导,她们无法解除对自己女儿的约束,只好迫使女儿充当同样低贱的角色。儿子则相反,他们允许实现母亲未实现的生命愿望。一方面赋予他们更大的自由和自信的东西,另一方面却又促使他们通过成就来维持自我。在研究母亲同新一代妇女的关系时,加姆巴罗夫甚至把女性视为父权制文化的一个关键:“因此,父权制以某种方式创造了母子关系内部的一种特别顽固的母权制。米切利希(1975年)指出,只有在女人们意识到自己本身的压迫,因而再也不需要毫无反应地、登台表演般地传送时,她们才能放弃对自己孩子的压迫。但这也意味着,女人迫使自己面对自己的苦难……这样一来,女性也就获得了重要的社会意义。‘她

们看来就是那种有能力可以冲破毫无出路的圆圈之人,因为她们直接受到这个圆圈的摆布,亲身经历着它的破坏力’(米切利希)。”^⑬

4. **女人必须保持一种具有男性特征的成就文化**——这种文化既不按照女人们的业绩(母亲身份)来评价她们,也不接受她们的生活概念——而男人却更能够同这种文化打成一片并承认它的规则。譬如经济大肆增长的结果和生态危机——对大自然的尽量利用这样一些当代国际问题,把女性问题放到了整个社会的种种关系之中,它们从另一个方面提出了父权制文化是否已经过时,女性问题是否仅仅是一种必须改变我们生活方式的警报的问题。

1.2.2 父权制分析

父权制、男人统治在七十年代才扩展为多层面的、关于压迫的概念。这个概念最初源于社会学,“父权制”意味着“一种社会结构。在这种社会结构中,父亲就是家长”(《杜登辞典》)。这个意义迄今在我们的科学理解中占居统治地位。同时,还产生了一个宗教心理学的变种。这个变种对女性的父权制概念有影响。对这个变种,诺伊曼(Erich Neumann)于1956年作了如下描述:“从这个认为‘男人的胜利就在于精神原则’的父权制观点出发,月亮就像它所归属的女性一样,贬值了。它‘仅仅’是精神上的,‘仅仅’是某种尘世与物质发展的最高形式。这种形式与‘纯粹精神的东西’相反,因为这种东西在其阿波罗—柏拉图的和犹太—基督教的形式中已经导致现代意识孤立的抽象。但是这种现代意识却威胁着西方国家人类的生存,因为男性发展的这种片面性业已导致以整个

人类为代价之意识的膨胀过度……这种父权制意识就是从一种精神在其中即最初的、先验的永恒之物，即预先确定之物的立场出发的。”^④

两个概念在自六十年代末以来对女性运动的反省中又重新相遇，不过现在却由于女性的经验变得尖锐，得到加强了。女性经验中的基本经验是：对女性肉体的、性的剥削和歧视，是其他所有压迫的原因。“父权制”由于这种经验而充满新的内容。于是，便出现了三大父权制分析。正是这些分析把注意力集中到男性统治的性道德和文学的背景和结论，以及男性统治的宗教的以及文化史的背景和结论。

米勒特(Kate Millet)于1969年在一篇《性与统治》的文化论文中指出：“我们的社会就像其他所有历史上的文明一样(是)父权制”，性别之间的统治深深地植根于我们的社会结构之中。“这种统治比任何一种被迫隔离的方式更牢固，比阶级的形成更无情，更一致，而且毫无疑问也更长久……父权制作为制度，是一个社会常数，这个常数贯穿其他所有政治、经济和社会的形式，而不管它们是通过社会等级、还是通过阶级形式，是通过封建统治、还是通过官僚政治或者巨大的宗教团体的形式。”^⑤

性与政治之结合是异乎寻常的。因此，尽管从私生活到政治这一步暂时显得巨大无比，但性交却被认为是“**建立在最亲密的基础上之性政治的样板**”。

紧接着，在1973年出现了天主教女神学家戴利(Mary Daly)的宗教父权制分析。第二次梵蒂冈宗教会议之后，她还在其著作《教会与第二性》(1970)中希望有一次教会的改革。她在《超越父神》(1980)中，彻底清算神学的和教会的父权制：

“圣经的和一般喜爱的上帝形象是一种天上的全能父权制，他按照其无法解释的、显得专横的意旨赏罚这种上帝形象几千年来控制着人们的观念。圣父在天国的象征形象是靠父权制具有可信性特征的，这种形象是人的幻想的产物。反过来又为男性占统治地位的社会效力，其办法是：它使压迫女性的机制显得合情合理。如果说上帝在‘其’天国是统治‘其’子民的主，那么，这个社会是男性居统治地位，这也是理所当然的；这也符合神的计划和宇宙的规划。”^{①6}神学创造了一种不再为生命服务、男根式的平庸道德(eine phallische un heilige Moral)。戴利的希望寄托在这样一些女性身上，她们摧毁自己心目中的父权制形象和本身的依赖性，发现自己本身存在的权力，勇敢地迎向父权制世界所谓的现实及其恋尸癖(Nekrophilie)：“反对父权制的女性具有这种改造性的力量，她们自己就是对像她们自己这样的事物造成极大威胁的力量。”

1975年，博尔内曼(Ernest Borneman)在其经典著作《父权制》中——他把该书献给当代女性运动，对这个运动来说，它所具有的意义可能恰似马克思的《资本论》对工人阶级那样——提供了一种广泛的、性科学的、人种学的、历史学的研究。他在该著作中说明父权制如何得到实现，它又怎样打破当时居统治地位的社会与性平等的制度：“很早就由作为食物生产者的男人之优势形成的父权制氏族结构曾经劝说父亲，要想到甚至在他死后……养活自己的儿子。他作为畜牧饲养员愈是成果累累，愈能够从每一头母畜身上产出尽可能多的幼崽，那他就感到愈强壮，甚至连他的能力都会给自己的孩子们带来好处。畜牧业同农业相比，在更大的程度上使人想到了效率……就像旧大陆母系氏族社会那样，在一切财物都是公有

财产之时,还没有任何人占有他人。但是一当男人发现了私有财产之后——而这一点如今已经成了男人无可争辩的‘功绩’——他就把女人和儿童看成了自己的‘妻子’和自己的‘孩子’。人变成了财产。人性开始物化了,对性别的敌视也因此开始了。”

“父权制的悲剧”对于博尔内曼来说,“是把女性变成女奴的结果,它不仅仅是男人的自我毁灭,也是女性自我意识的毁灭。这种毁灭既然可以消除女性对父权制以前之过去的回忆,阻止对她们昔日是什么人的认识,明天也可能还会故伎重演。”^⑩

迄今为止,这三种父权制分析在其个人的独到见解方面、在其结论方面以及在其材料的充足方面都值得一读。它们彻底突破种种禁忌,重新学会观看并看到女性的处境和世世代代的性关系。但这些分析已经不起当代的详细研究。十年之后引人注目的是:这些分析全都说着启示录式的语言,它们使用宗教的表达方式,全都抱着末日的希望。它们用诸如“**文化革命**”(米勒特)、“**反革命、男人暴动**”(博尔内曼)、“**破坏圣像运动**”(戴利)这一类概念来解释历史,它们期待着变革。尽管严格拒绝基督教文化——当代的“**荒漠**”(米勒特)、“**反教会**”(戴利)的姐妹关系——但宗教语言仍在蔓延。对一个不固定性的角色的更美好的世界,一种交替的、无阶级的文化,一个完美的女性世界之末日期望,就是这种父权制分析的破坏性所感到的秘密动力。父权制是一种通往存在之深渊的魔方。在进一步的分析中,戴利在《**妇科生态学**》(1981)中,向女人们指出,她们“被魔鬼的组织控制并宣布这些组织为合法的人所占有,是他们的财产”。对付这种势力,只能用对抗力量,而为

了获得这些力量,就要使用一种宗教语言。若不召来和不动员这些力量,瘫痪和沮丧就必然会蔓延。

要结束父权制——这一点我们今天很清楚——需要迈出艰难的、小小的、痛苦的和解救的步伐。处于女性觉醒初期的伟大空想,虽然有某种功能,但它们使用其死板、激进、好斗的语言和无法兑现的幻景,却不宜反驳日常生活和掌握细节。早在1976年,尤尔赖特(Marie - Luise Janssen - Jurreit)就曾批评女人们的空想,她说:“如果女性主义作为政治力量在今后几十年中想要做成什么事情的话,就必须同这些末日观念告别。在今天活着的人中,没有一个人将来会经历自由的王国——这一点几乎是唯一我们肯定知道的。我们热衷于最后的历史观察,拒绝研究受到极大威胁的、即将来临的未来。”^⑩

然而,神学本身对针对它的这种宗教性的世界末日预言持什么态度呢?

1.2.3 父权制与神学

要理解父权制、家长制,需要补充神学的规定,我们以两部标准的神学辞典为基点。在天主教《神学与教会辞典》中只出现“始祖”(Patriarch)这个概念,它用于以色列人的祖先,譬如挪亚(Noah)和亚伯拉罕(Abraham)。后来用于晚期犹太人的教父和东方教会僧侣等级制的代表人物。此外,新教的百科全书《历史和现实中的宗教》(RGG)认为,肯定还存在着社会发展史上的“家长制”。这种家长制表示家庭内部的统治,并且是“最重要的前合理化和前官僚制的结构原则”。继社会学家韦伯(Max Weber)之后,接踵而至的是“一种大多为原始的经济与家庭联合体的原始的、传统统治类型的”家长制,这

种家长制以家庭与企业的分离而告终。引人注目的是,两部辞典都把历史的回顾与这个概念联系起来,却未找出与当代的联系,尤其是对宗教心理学关于家长制的种种观念绝口不提。就连袖珍辞典《宗教与神学》的最新版本(1983年第4版)也不例外。这种情况对于迄今为止神学同那种使它内在化的结构之间令人不快的对立难道是一种抑制?

自从出版巴霍芬(Johann Jakob Bachofen)那本尽管有争论,但却是值得一读的研究著作《母权》(1861)以来,神学本来就再也无法忽略如下事实了:父亲宗教大多是后来出现的,它们替换或者甚至破坏了早期世界大同的、民主的、“兄弟般的”团体,同迄今父权制占统治地位的社会形式融为一体(不过巴霍芬在这里使用的是父权这个词)^①。巴霍芬并非个别现象。继他的研究之后,还有其他的一些研究^②。这些研究本来应该向神学家挑战,准备与宗教史上和宗教心理学上的问题交战。但是,这种建立在——按照《旧约》的说法——批判所有女神崇拜与自然崇拜,并进而批判母权制的耶和华教义基础上的神学,在内容和结构方面同父权制模式的联系非常紧密,根本就不会出现这种“荒谬的”问题。上帝是始祖,这种传统就是始祖亚伯拉罕、以撒和雅各的传统。早期基督教教父就相信这种传统。罗马教皇(papa = 父亲^③)、东方教会中的教祖和宗教改革的君父统治着教会,一切在基督教中发现的亲如手足、具有神授能力的因素成为这些“父亲们”的牺牲品,不得不离开上述古老的大教会^④。

1934年,K. 巴特反对霍夫特(Henriette Visser't Hooft),巴特要坚决地、不容争议地捍卫父权制的神学意义。霍夫特女士从女性问题出发,提出了关键性的神学问题:不仅《保罗

书信》，而且整部《圣经》“事实上都不以母权制，而是以父权制这种男、女关系的世俗制度”为先决条件。这是“一个事实，同样，包括基督在内的选民并非迦太基人或者斯巴达人，而是以色列人”^②。1948年，巴特以启示的历史意义为理由，更进一步论证父权制的神学意义。他说：“世界史的特点……也许就是男人的行动。就连《圣经》上的启示证明都假定情况就是如此，连基督教会的反思都不迟疑地参与了这种启示证明。”接着，他区分历史与人性，“就人的本性而言，女人与男人没有分别。”^③不过在二战后的社会伦理学辩论中，神学家们同用法律形式固定下来的家长制有很大的距离。迪贝利乌斯(Dibelius)主教写信给当时的内政部长德勒(Dehler)，说在现行的立法中可以找到的“相对的家长制”不会受到教会的支持。不过“等级制度的”坡度为了支撑种种制度，却可以重新出现。但是不管怎样，在路德宗神学中，重要的是最终与种种社会制度——不管它们是父权制还是平等——保持距离，在中立的神学层面抛弃“天赋平等”：“无论是在父权制制度中，还是在权力平等的层面上，父权制都可以在天赋平等的层面上形成。”^④

不过更重要的是上面提到的宗教心理学对父权制的批评，譬如诺伊曼的批评，有相当一部分没有被重视。宗教心理学对精神原则的统治和男性胜利的分析，注意的是已贬值的、女性的、“仅仅是”精神上的尘世物质范围。这种威胁着西方社会生存的“意识父权制”，正好是神学真正的诉求，即为整个人类的灵魂和肉体担忧。这种“意识父权制”没有受到神学的注意，因此在“父权制”这一条目下也就不会收进神学辞典。

1975年，沃尔夫(Hanna Wolff)以其《耶稣其人》^⑤首先突

破了神学的理智贫乏。以后,女性学者继续进行的其他研究接踵而至^⑦。沃尔夫指出,一个男人——耶稣把男性部分与女性部分融为一体并使之成熟,“父权制的误会”会把耶稣由神变成一个“父权制的怪物”,会出现一种和解论,上帝在其中就是法官,使欠付平衡、精打细算。“只要男性不愿意一体化,背弃女性及潜意识”,这种理论就有可能出现。该书虽然吸引了那些对教会学感到厌烦的人们,但很难在传统的基督学内部坚持下去。

1.2.4 男人景观

迄今,首先是教会普世会议(ÖRK)的秘书长们研究了神学方面的女性问题:霍夫特(W. A. Visser't Hooft)于1982年探讨了《解放时代中的上帝之父亲身份》^⑧。他得出结论:必须坚持上帝的父亲身份,因为耶稣就是这样教导我们的。可是,对他来说,上帝的父亲身份却“并非封闭的或者专断的象征。这种象征向其他象征,诸如母亲、兄弟、姊妹、朋友之类的象征的改进、丰富和充实敞开大门。”这时,他仍然对那些不再用“他”来称呼上帝、使上帝失去个性、使他成为偶像或者神灵的试图心存恐惧。对他来说,困难在于:他误以为自己和女性运动还处于解放时代,不理解整个社会的父权制对当代女性运动的评价,因此主要是在同“无条件”进行论战。他劝告我们走向“那个允许我们在上帝的孩子们美妙的自由中生活的”主。可是这样一来,他的劝告依然是一种对女性帮助不大、却有助于男性个性形成过程的解决办法。

1981年,波特尔(Philip Potter)更为清楚、更为惊奇地看到父权制与神学的结合^⑨。意味着“成为仆人”的教会职务在

等级制度和父权制中看来是被颠倒了。于是，片面的观察方式、阐述和行为方式便应运而生。从女性研究报告《教会中女人与男人的团契》中可以看出，他已经认识到了三种二重性。

1. **肉体与灵魂**的完全割裂——在这里，往往把肉体划归女人，人们隐隐约约地自以为可以仅仅在男性的范畴内谈论精神——这是一种比教会生活中的邪教还要糟糕的邪教。

2. **私人范围与公共范围**的两分化。在这里，把女性理解为私人的，把男性理解为公共的，而且出现这样的信念，以为人类共有的美德都是私人的，而在公共范围内，最有善德者的末世法则却是决定性的。

3. **恭顺与权力**的割裂。按照这种划分，男人必须有权力意识，女人必须恭顺。因为我们不能将两者彼此联系起来，所以人性变得野蛮，我们遭受到由于扩充军备和战争带来的毁灭。

波特尔认识到“身份与团契之间重要的相互关系”，理解女人们当前对自己本身的生活方式的追述，强调根据上帝的启示，不存在由神的意志确定的、统一的生活方式。

父亲形象的那些糟糕透顶、四分五裂、同时又是千篇一律、毁灭生命的后果出现在神学的边缘，神学看见女人们对自己产生了怀疑，于是便把自己男性的思维和行为模式搁置一旁。如今，所有的神学家都应当仔细观察父权制结构那些病态的和使人精疲力竭的后果，应当注意到社会心理学家，首先是里希特^⑩。按里希特的看法，男人成了自恋的伟大与抑制消极的软弱的典型实例。占统治地位的、理性的自我对待包括消极的精神状态在内的外在与内在的本性的方式，就是男人控制女人，把她们逼得软弱无力、感情冲动的方式。个人的

与社会的分裂过程在同时进行。如今要“承认和恢复那些关于脆弱、软弱和痛苦的观点,这些东西在当今的父权制社会中受到男人心理上和社会上的压抑;更确切地说,在心理上受到男人借助社会压迫所施加的压力”。对里希特来说,男人避开万能的上帝形象往自恋逃遁以及无力对付受苦、痛苦和软弱,表现为上帝情结。关于创造者与被造者、男人与女人之非对称的、等级制度的典范会给关于对称与平等、关于非等级制度的爱之新的榜样造成困难。里希特的《上帝情结》是对神学的一种挑战,迄今它还没有得到反应。

父权制是大有毁灭世界之势的罪恶、不祥的力量?或者说,在父权制中并非仅仅具有破坏性的势力才变得强大?

不管人们怎样回答理论问题,只有在这样的情况下才能消除父权制的“罪恶”:人们从自己身上发现某种东西,并做好准备,忍受意识到这一罪恶的令人痛苦的过程。对男人来说,这意味着亲身懂得自己的思维与行为模式。对神学家来说,这意味着要在他们自己的人之形象中反映他们的上帝形象。

对女性来说,这意味着发现自己参与父权制并要脱离父权制,不再将恐惧与软弱投射到男人、教会和社会中去,把它们当作替罪羊。女人面临一项双重任务:在自身中和自身之外感知并消除分裂与控制。

当犹太居民从韦斯特博克被运送到奥斯威辛,当自身面临威胁时,年轻的荷兰女性希勒苏姆(Etty Hillesum)写道:**“我们每一个人都必须转向内心,必须在自己心中毁灭那种以为在别人心中必须毁掉的东西。”**^③

这听起来同刚才重新揭示出来的女性对破坏性关系的愤怒不一致,同少数派运动的口号——捣毁使你们遭到毁灭的

东西,也不一致。这种转向内心的“强求”可能使别人感到害怕,可以视为当时对周围所经历的野蛮的反应。重要的仍然是去发觉被颠倒的关系,去体会自己是整体的一个部分。整体要变化,又只能来自这个部分。这是一种成熟。我们尚未开始触及这种状况。这种状况必须发展,它应当成为我们所有人的目标。因为这就是理性的,也就是那位保护我们避免非理性和自我毁灭的智慧女神的状况。

1.3 被遗忘的女神

学会阅读神话是一种独特的冒险:这种艺术需要缓慢而独特的转变,需要致力于“实在”这一概念之另一种内涵的……决心。

C. 沃尔夫

1.3.1 女人的历史

一个要获得威望的家庭需要一部家谱。一个民族有了自我意识就谱写自己的历史。像美国黑人那样的少数民族业已发现自己在非洲的根,意识到自己的传统。醒过来,就需要过去,以便掌握自己的未来。一个人不能没有历史。在不得已时,他就改写别人的历史。人需要有一种连续性,把他们同自己的出身联系在一起,伴随他们走向未来之风险。

对于那些学会用双眼观察、脚踏实地的女人们来说,她们的历史到底在何处这一问题出现的次数愈来愈频繁。当然,在传统历史内存在着女人的历史:婚姻史、恋爱史、孩子史、服务史、眼泪史、被遗弃史、自豪史、希望史——几乎都同一个配



3. 克里特岛女蛇神

约绘于公元前 1600 年, 在克诺索斯宫发现

偶有关系,她们的生活就由这个配偶来决定,而很少由自己、由她们的计划和观念来决定。女人对于重要的历史过程无足轻重,她们以“他妻子”的身份露面。这位妻子爱他,忠实于他,并不理解他或者说甚至离开了他,给“他”生了小孩。她们的思想、行动、失望和决定消失在巨大的我们之中。或者说,她们是“另外的人”,是婚姻中的捣乱者,是诱惑者,是别的女人的影子,她们比合法的女人更微不足道。女人们“在大人物的传记中——吴尔夫这样写道——转瞬即逝,顷刻之间又变得无足轻重。我认为,她们有时在克制着,不让自己眨眼示意,不让自己发出笑声,也许还不让自己流出眼泪”^②。

正像吴尔夫用嘲讽的口气所说的那样,女人们的历史也许是一种“历史的附录”。她在这里当然用的是一个毫不起眼的名称,“因此,女人出现在该历史中丝毫没有不得体之处”。不过这种历史却被当今的年轻女性愈来愈多地理解为现代史,即对所谓的巫婆施以火刑的历史,因而也就是消灭最后的独立者。须知,这些独立者之女很可能就是替她们母亲作证的见证人,这些独立者的自我仇恨使女性那畸形的自我意识流传至现代^③。但是,除了我们“得体地”出现在其中的那部历史和我们自己毁灭的历史之外,如今女人们又揭开了人类几乎没有触及到的、被遗忘了的她们自己的古代史。这部历史很少有人讲述,几乎无人知晓,我们从未意识到;一部如今深深感动女人们,在她们内心深处同她们攀谈,把一部分业已失去的身份归还给她们,给她们展现未来远景的历史。谁献身于这一发现过程,谁就冒着而且至今当然还在冒遭到其社会阶层蔑视的风险,因为他或她同用书面形式流传下来的著作中固定下来的科学规律一刀两断。但是发现古代史需

要非传统的方法,譬如在神话当中就是如此,而古代史的发现——如谢里曼^④——能够导致特洛伊的发现。此外,它还向那些明显妨碍我们建立在男性优势基础上的世界观的领域进军,即向致使许多人感到恐惧,因而带着嘲讽的语气加以拒绝的“女人王国”进军。像希罗多德、斯特拉博、狄奥多罗斯^⑤这些古代史家所描写的那样,一些女性社会的重新发现,以已经提到过的巴塞尔贵族巴霍芬为其开端。“我们进入……一个等待开垦的领域”。巴霍芬独立研究他称之为母权制的社会形式,他根据古典作家的报告以及考古者符号手法的见证来重构母权社会^⑥。表达方式是新的,他所描写的婚姻状况也是陌生的。这与女性解放毫不相干,可是与极为钟爱他的母亲却有关。他把这本书献给她。他在该书中发现了内心大陆的原野和宽广的宫殿,“对此,那些仅仅在最表层的时间表皮上过着其两维蚜虫生活的平庸之人根本就无法预料”(加拉哈德)^⑦。迄今为止,思想开通的市民阶层都害怕“母权”或者“母权制”这个词。他们没有看到,按照巴霍芬的说法,“一切人类普遍的友爱”来自孕育的母体;这个母体原则产生了“普遍自由与平等的原则”,产生了不可伤害肉体、动物,没有暴力的和平原则,产生了取代流血的敌意的和解原则^⑧。当然,巴霍芬所属的社会阶层仍然是父权制。但他把更高的原则,把具有“精神上更高的”生活法则的“父权”与由他敏感而热情地描绘出来的、具有“物质—肉体”生活法则的女性王国对立起来。尽管如此,他毕竟是近百年来重新激起人们兴趣的女性史的第一个见证人。

他开垦的领域在 1932 年催生了第一部女性文化史。除巴霍芬外,那位自称加拉哈德先生的表现主义女作家迪内尔

(Berta Eckstein - Diener)在布里福特(R. Briffault)人种学研究的基础上,描绘了“处于历史边缘的女性在宗教、政治和经济方面占统治地位的女性年代”^⑨,这是“一种庄严郑重、形式多样、使人愉快的戏剧,它归属我们的白画范围又超越这一范围”。太初是女人,迪内尔在各不相同的世界文化中重新发现了这一命题。迪内尔接近维也纳心理分析学派,她想给女性指出传统,并提出了“心理古生物学”,“心理古生物学曾经能够做而且还在做的事情看来不是没有缘由的”。女人们自己在寻找她们的历史,但只是在五十年以后,她们才自己意识到她们的第一个德语女历史学家。

女流亡者施赖埃(Josefine Schreier)在同样的孤独中,以同样的勇气与传统历史决裂,她于五十年代在美国写出了《女神们》^⑩一书。她虽然没有受过人种学训练,但却获得了最重要的知识,并独立探讨苏梅尔人母权制文化,还第一次触及到男性文化曾经怎样和何时获得众女神的性质与功能这一问题。在她那里,“身份”问题,是她从弗洛伊德那里拾来,转用于以肯定或否定方式描写男人授权原始女性文化的问题,并把它变成主要问题。与迪内尔的表现主义历史描写不同,她走出心理古生物学,触及到男性与“女神”、神话的认同和剥夺女神权力的问题,这种认同和剥夺是以从哲学到数学的父权制文化的各种形式不断重复来完成的。

这两位女学者描写的是女性史前史的完美,对她们两人而言,这部历史是一部自我历史,是在父权制的隔离中维护女性的此在。她们的这些研究获得了其他后来的研究成果的巨大支持。

1. 在近东、在杰里科和安纳托利亚高原的发掘,揭开了早

期石器时代的文化层。这个文化层表明,在神话所证实的母亲女神之前,就已经有了女性石雕和女性工艺美术表现的女性崇拜。譬如在加泰土丘^①,一段公元前六至八千年的地层中发现小小的、用粘土做成的祖先像,一行行并排着的女性乳房,分娩的女性灰泥浮雕,还有壁画。类似的发掘物表明,母性崇拜早在真正的母性宗教开始之前就已经席卷整个地中海海盆及其腹地^②。

2. 法国的洞穴研究使认为公牛、原始牛和美洲野牛画是男人文化的狩猎画的古老命题成了问题。柯尼希(Marie König)认为它是月亮象征,即不断增减着的月相^③。因此,这些有女性外阴部画的公牛插图成了母权制宗教的文献。洞穴的公牛画或者公牛角代表伟大的母神和再生。

3. 语言是人类早期历史的记录,古代语言学(史前史人类语言研究)使人们注意到女性术语的优势。譬如在迄今影响着所有语言的 Gal.、Kal. 这些远古的词干意味着洞穴、住处、拱顶、子宫、氏族、生育,包含着女性起源,根本就不存在男人可以与之比较的东西。这种情况表明女性广泛延伸和长期连续着的社会优势^④。

4. 阿本德罗特(Heide Göttner - Abendroth)的童话与神话研究表明,童话和神话可能是远古社会、因此也可能是母权制社会综合实践的写照。母权制宇宙观仍然保持下来,一直保留在父权制社会及其大型宗教之中,而主要的又保留在社会的下层和民众之中。因此,要找“隐藏的母权制反对派”还必须到中世纪才能找到^⑤。

许多研究都是男人做的,他们对女性及其身份的探寻并没有特殊的兴趣。但是许多解释却必须由女性自己提出来,

即按她们的认识和她们的自身经验来解释。柯尼希所解释的洞穴画是从它们对生死关系的早期理解的基本移情能力中重新推断出来的。从女性研究的观点来看,语言不是如男人解释的那样,源于狩猎时的叫喊,而是源于母亲与孩子之间的交际手段。

针对迄今影响西方的教育、心理状态和性格文化的古典理论,当今正在出现的是文化的一种划时代的新定义。对迄今受父权的“更高原则”影响的人们来说,这意味着彻底转向。

1.3.2 女性文化的足迹

母权制的母亲中心文化在所有现存文化中显得领先一步。这一点可以由西藏的女性王国、由两个美洲直至斯堪的纳维亚的各个民族来说明。尽管它们迥然不同的足迹迄今已与其原始意义形成了鲜明的对比,但是女性足迹依然延续到现代;虽然聪明的男人早就决定着我们的经济和政治,但是在我们的神话中女性仍然在统治,因为在这些神话中,主宰命运、居于统治地位的势力是仙女和聪明的女性。在希腊就是如此。旅游者看到在宙斯与阿波罗圣地的表层下面是母权制文化中受人尊敬的蛇的栖身之地,是女祭司皮提亚预卜未来之处。

由男性象征和价值决定的社会,替换远古女性文化的时间,则各不相同。譬如在墨西哥文化中,男人文化很快就超过了早期母权制层面,并将它统为一体。在古代欧洲,替换大概发生在公元前 2000—3000 年间,由从北方侵入地中海地区的印度日耳曼游牧人和兵卒部落引起。

但是,克里特岛却由于其岛屿环境长期保留着自己古老

的文化,创造了一种迄今令人神往、可以重建的社会,在其中女性具有很大影响。埃及也大部分免遭这场革命之灾。其社会结构仍然为母权制,仍然由女性来决定或者仍为平等主义。这大概因为女性继承了权力,然后又把它赋予了男人吧。

在凯尔特人和爱尔兰人那里,直到中世纪还遇到女性继承权的残余以及很难加以排除的女神概念。母权制文化向父权制文化的过渡往往要经过几百年甚至几千年。长期以来,混合形式已成惯例。在打上男人烙印的社会中,母亲崇拜还能受到长期保护。或者说,在打上男性烙印之宗教的表层下面,譬如在日本的神道教中,像萨满崇拜这样一种受到“平民百姓”特殊保护的宗教亚文化群就能继续存在。但是,多数情况下宗教和社会结构都在满足自己的要求,或者说至少在培养相互适应的趋势——在这件事情上,经济势力决定着这种趋势。无论如何我们可以记下这样的情况:两千年来,在欧洲范围内可以看到一个父权制变化的过程。这些过程在不同的层面上发生,随着中世纪的终结而获得充分的机会活跃起来了。在这些过程中,那些有女性意愿,尤其是与女神有联系的文化被男性文化,尤其是与男性神灵有关的文化所取代。在这些过渡中,月亮的周期性“死亡与生成象征”被表现理性之精神与胜利的**太阳象征**所代替。

在所有按照夜晚来计算的文化当中受到优待的**左边**被**右边**(男性的、计算的一边)取而代之。**左派**变得笨拙,政治上不可靠。**右派**是正确的。那条蛇——那个正在蜕皮的动物、再生、疗效、新的生命以及以其圆形表现出来的圆满(见插图 3)变成了危险的本能,无法控制的天性,象征诱惑的、必须杀死的怪物(请参见《女人与蛇》一节)。赫拉(Hera)这位以前独立

的、统治着前希腊的女神,如今作为女战神雅典娜从宙斯的头颅中诞生出来。这个女人从崇拜的中心被挪到了崇拜的边缘,但好长一段时间仍被视为女祭司和女预言家。不过,后来尤其是随着在父权制等级制度中发展起来的基督教的出现,她就逐渐不再是狂热崇拜的对象。与天性同时出现的情况是:月亮和蛇的象征对存在的影响,在**太阳的胜利中和龙的搏斗**中先是受到控制,然后被制服。这些差不多在一切文化中都可观察到的过程当然千差万别,它们偶尔也被整合,但经常被驯化,有时还保持着双极性。只有片面按照阳光—男性地(Solar-männlich)发展起来的基督教才起着最严厉、最深刻的作用,它打破了在流传下来的母权制因素与逼进的父权制因素之间往往还保留着的平衡。

1.3.3 女性社会

同“年轻的”、仅有三千年历史的父权制相比,母权制或者母系氏族文化至少也有四千年历史。在许多研究者看来,在西方文化之前就有了母权制文化。这类文化从多瑙河、黑海和高加索往南延伸,直至地中海和波斯湾,直至新、老母权制研究专门发掘地的地区,它们包括从石器时代到铜器时代各种不同的发展阶段。

可以用寥寥数笔勾画出如下状况:女人不仅在采集食物对氏族具有重要作用的采集人时期,而且在后来可能发明了锄头、以及在锄地耕作时期处于统治地位,至少女人有与男人平等的位置。采集人时期和早期耕作时期这两个阶段颇有意思地相互转换。这两个阶段都要求女人的注意力放到土地、植物、果实、种子上面。弄到植物性食物与观察从剩下扔掉的

核中长出某种新的东西休戚相关。早期采集人的木铲,被称作“女人的权杖”(柴尔德 G. Childe)。采集人用木铲挖出块茎、蘑菇、植物,还有蠕虫,用木铲挖出放进种子的第一批窟窿。女人作为生育者和养育者是原始生产者和“文明之母”(博尔内曼)。不仅在狩猎时代,而且在开始定居时,她们的地位也是无可争辩的。

凡是女人获得和占有的东西,都属于氏族。人们还不知道私有财产,只是在以后的时代私有财产才得到证实,才当作首饰、砧板和炊具给死者殉葬。男人打鱼狩猎,他们是氏族的一员,在这种氏族中,母亲及其继承权保证了团体的连续性。

随着犁的发明,随着生产的提高和由此产生的所有权的出现,此外,还由于出现生产剩余价值的畜牧业,对男性继承权的兴趣才不断增长,早期母权(母系继承权)的和倒插门(母系居住风俗)的团体及其不成文的法律也就销声匿迹了。随着犁的出现,男人在食物供应方面占了优势,同时,与在锄地时还必须相互依赖的氏族相比,男人得到了更大的自主权。更为小型的农家式氏族单位在发展,因而可以通观如下的家庭关系:如果说在较为大型的氏族单位内,孩子的生身父亲无足轻重的话,那么现在他变得大有名气了。

在经济上占优势的同时,也开始了男人性的优势。他发现自己授精者,他意识到自己的财产和生产力。这就出现了禁止乱伦的问题。现在他的孩子要接他的宗,成为他本人的一部分,成为他的财产,而他的妻子在这种结构中则要丧失作为女祖先、赡养者和土地所有者的职能。她将依赖他对生产力的要求。在先进的农业阶段,她将成为“田庄的附属物”(汤姆森 G. Thomson)。

这里仅用寥寥数笔、粗线条式地勾勒出父权制的发展。当然,这种父权制在各个漫长的时期,在各个地区的发展情况又迥然不同^⑥。必须抓住经济与性的关联:女人在其中有巨大活动余地的那些制度衰亡了,性法律和女人受到限制的一种新型家庭制度发展起来。

父权制发展的根已经深植于农民文化之中。操印欧语系语言之人的入侵及其建立在——首先是由男人从事的——畜牧业基础上的制度,因而主要是男性的,它加速了最终失去古老的母权制文化的过程。

针对历史过程的这些过于直率的理论、母权制神话和由此产生的女性梦幻,一些学者提出了批评意见。譬如韦泽尔(Uwe Wesel)从历史考察中得知,克里特岛、埃及和吕基亚曾有过平均主义的社会,有过没有父权制的、母权制的和倒插门的社会:“在希腊罗马古典时期行将结束时出现了无论如何并非父权制的社会。”^⑦在那里,女人的经济状况比在希腊、罗马或者其余的西方国家更好。然而就是在这里,也不见得就存在过母权制这种真正意义上的女人统治。同样,他根据不同结果逐个进行的考察,怀疑有一种普遍存在的、先于比比皆是的父权制文化的女性文化。在他看来,在该文化的所有时期,都曾经有过由于妊娠、青春期(开始性成熟)以及随之而来的劳动分工所引起的对女性的歧视。因此,他把废除所有的劳动分工——不仅仅在职业和报酬方面,“而且也在家庭经济单位内部,在家务和孩子的供给方面”——视为解决女性问题的唯一办法,他这样做并非在回归母权制。可是,在他看来,历史上确实也存在过“母系中心的”(matrifocale)社会。在那里,女人处于社会宗教生活的中心;她们组织自己的劳动;孩

子被分配给她们的亲戚,居住点都按照以女性为中心的居住习俗来安排。女人们在多数情况下允许有各种祭礼,她们确实也还有自己的祭礼。霍皮—印第安人就是一个被调查的母系中心文化的实例。在那里,女人掌握着有权有势的位置,可以用独特的方式断定,种种暴行既不发生在男人之间,也不是由于男人要对付女人才引起的^⑧。因此,母权制(母权制的)这个词看来用“母系中心的”或者“女性中心的”(gynozentrisch)来描述更为贴切,这样才不致把种种浅薄的统治形象介绍给人们。尽管如此,我还是想在后面使用这个在语言方面更为简单的词——女性文化、女性传统方面的母权制。

对某些女性来讲,“母权制神话”“丝毫不像是一种把女人拴在自己位置上的工具。”^⑨“如果说女人们用这种想象来安慰自己受了持续几千年的压迫,认为她们自己在人类历史初期也一度统治过男人,”尤尔赖特(M-L. J. Jurreit)问道,“这对于她们又有何用?”^⑩

1.3.4 今日女神

然而,对不少女性来说,在她们的软弱经验中,种种关于女神的形象和想象有一种济世的,或者救治人的宗教作用。“今日女神之所以存在,并不是为了迎合或者确认男人,而是为了她自己的缘故”^⑪。她反映了人类关于生育与死亡、生存与消亡的基本经验。她是赋予生命的母亲,但同时也是地母,人们死后都要回到她的怀抱里。好些表现这种基本经验的象征都伴随着她:以增、圆、缺三种形象出现的月亮,满月在其双角之间找到自己位置的公牛,月形双斧——绝非杀人凶器!

还有罐子,这个相当于腹部的容器,新的生命就来自这里。同样,她用来蓄积食物和保存食物的这个罐子,又会变成人们——就像隐藏在母腹中那样——重又回到那里去的墓穴。这是一个人们生活在其中的世界,它受到局限,可以通观,因为“母亲的王国往往就来自这个世界”。生与死在她身上同时并存,尚未遭到罪孽经验、惩罚经验与异化经验的分裂。

与男性神灵的天堂——由于这个缘故,所以是一神掌权——不同,女神表现的是一种内心世界的原则:她就是世界,她在每个女性心中显露。“女神的形象激励女人把自己视作神灵,把自己的躯体看得神圣,把自己的生命的各个阶段奉为圣洁,把自己的侵略视为健康,把自己的恼怒当作纯洁……通过这个女神,我们可以发现自己的力量,照亮我们的心灵,掌握我们的躯体,赞美我们的感情。我们可以抛弃自己狭隘的角色,成为完人。”^⑫

当那些流传下来的、打上父权制烙印的众女神形象表现出古典的美与青春之时,这个早期女神就已包括人类生命的三个阶段了。富有魅力的维纳斯(Venus)或者正在哺乳的伊西斯(Isis)在父权制宗教中得到种种方式的支持和传播,基督教的马利亚作为年轻漂亮的母亲也从中得到了好处。可是那个有聪明才智的老妇人已近残年,阅历丰富,掌握着关于大自然及其力量的渊博知识,将智慧与知识融为一体,却仅仅出现在母权制的艺术、神话和童话层,她出面时的身份是:童话中聪明的女人、同猫头鹰这个黑夜与知识象征在一起的雅典娜、表示疗效与再现形象的女蛇神。在父权制宗教中,这些事情都掌握在男人手中,从知识变成科学,老年人的智慧在贤明的老人身上表现出来,聪明的女人最终被怀疑有巫术,被当作巫

婆烧死,被剪除。

这个安静的女神并非是对打上男人烙印的世界的反映,她本身也在构筑自己的关系。与母权制文化社会结构相应的是:并非家中的男人,而是氏族内部女人的兄弟,尤其是那种甚至把传统视为己任的妇女的女儿起着重要作用。在关于得墨忒耳和珀耳塞福涅^③的古代史诗中——在诗中,有人把女儿从母亲身边拐走,拐到冥府,母亲在女儿回来之前拒绝生育——就保存了这方面的某些关系。在埃莱夫西斯^④,这些秘密的宗教仪式被当作昔日关系的遗物,在后来还受到赞美。

相反,在我们的文化中,父子问题则是精神分析学的典范,而且就连女性问题也要归到这一典范名下。亚伯拉罕和以撒——但并非撒拉和以撒——撒拉和夏甲就是我们的关系模式。女人们在友谊、同族、劳动团体中多种多样的关系几乎没有反映出来。现代心理学表明,恰恰是对于针对独立与尊严的、积极的母女关系的排斥,给男人希望女人适应环境这一愿望后果严重的口头传统打上了烙印。

人们从各种不同的角度来观察男人与女神的关系。可以把男人视为男性生殖器的象征,视为垂死的、同大自然一道在她的怀里再次复活的英雄。这样,男性原则就被置入了女性宇宙之中(阿本德罗特)。但是,男人——正如奥古斯霍尔恩(Judith Ochshorn)所说的那样——在多神论的宗教中,不依赖女神也同样可以体现生育。从二元论的角度来理解性别只是在一神论中才出现。到那时为止,男性与女神两者本身就并不代表“男性”或者“女性”,而是表现丰富多彩的神性——这个为男人,那个为女人。这样一来,至少也会防止出于狂热崇拜而产生的对女性的排斥^⑤。

1.3.5 母权制研究会带来什么？

不管女神和回归女性社会对女性是否有助于找到她们在社会中的身份的作用，是否有一种宗教的、救治人的、尤其像在美国的女神运动中那样引起种种崇拜形式的作用——无论如何我都觉得，母权制研究对女性的自我发现和了解女性会作出重要贡献。

1. 母权制研究教会我们另外一种观察方式。这种观察方式超越我们在种种象征、形象、神话方面理智的分析能力，重新翻开人类女性史上那些必须看到的原始资料。

2. 母权制研究让我们看到在我们的文化中几乎完全被人遗忘的、本身很有价值的独立女性形象——这种女性甚至也作为女神，在无数大小雕像、神话和形象中表现出完整性、生命和创造力——看到在狂热崇拜、社会和家庭中女性史、女性关系、日常经验的影象。

3. 母权制研究促使我们注意到父权制化的过程。在这些过程中，独立的女性形象被吸收进去或者甚至被赋予魔力。阿本德罗特(Heide Göttner - Abendroth)指出了三个著名的女神——阿耳忒弥斯、阿佛罗狄忒^⑥和雅典娜身上的原始完整性方面的父权制的损失。起初，她们全都表示生命这三个同时意味着天堂、尘世和地狱的阶段。后来，这种完整性的一个方面被孤立起来，最后遭到贬低：“就这样，阿耳忒弥斯便成了宙斯贞洁的处女，阿佛罗狄忒便成了崇高的妓女，雅典娜则成了神圣的家庭主妇，而她在这时也把自己老妪的智慧转让给了宙斯。女神形象中的这种变化和有古希腊风的希腊女性社会地位的变化同时发生：她们就像女神们那样，被冠之以

‘处女’、‘妓女’、‘家庭主妇’这些男性定义。”^⑦

这一过程不仅仅在母权制社会向父权制社会过渡时可以观察到，它还潜伏在各种正在开始的平等主义运动中，它还可以在马利亚、抹大拉的马利亚和马大这三个极其重要的《新约》女性形象身上看到。直到现在，在许多反抗运动中都可以见到它。相反的过程是从来就没有的。

4. 母权制研究可以使我們意识到自己精神上的母权制，使我们对于自己身上的这些过程非常敏感。许多女性感到了一种“重新认识的震惊”（沃尔夫），她们从自己习得的、如今变得成问题的行为方式后面发现了一个曾存在过的、她们愿望与梦幻的精神世界。坚持自我批判的态度，热爱自己，有耐心地往下走，就能经历一个完整——完好的原型世界。一旦弹掉记忆上的尘土，质朴地、非理性、非科学、孩童般地让记忆不受浸染，习得的自我与自己的自我之间的造反一旦发生，就会浮现出对过去身份的回忆。

如果女人们从事这种精神上的古生物学，就会遇到女性将艺术凝聚在一起、建立各种内在联系的结合能力——一种宇宙性的能动性。但是在现代的理性化的教育过程中，我们习得的是把分析能力放在首位，而忽视其他力量。里奇（Adrienne Rich）认为，重要的是不再简单地询问受过教育、训练有素的理智，而是问道：“我自己的大脑，我自己的身体在说什么——在说我的回忆、我的性欲、我的梦幻、我的力量和能量吗？”^⑧一旦我们重新发现自己的概观与凝聚能力的基础，我们就得以发展和成熟。

另外一个领域就是我们的团契感，这种精神当初对于凝聚氏族是很合适的，现在我们必须重新充满这种精神。从别

人那里经验自己,感受自己,在团契中发展自主,这并非自主的损失,而是我们人格的扩展。

第三个领域是我们实用地贴近大地(Erdnähe)。离大地最近的是地母,我们也一样。贴近大地是对成为大事之意义图景的小事和极为细小的事物的关注。这可以变得心胸狭隘,但我们并不要变得斤斤计较,而是让自己贴近事物与人,这样,我们才能运用这个让我们更为真实地理解各种问题的贴近大地的感觉。

女人们在长时期的社会歧视中发展了一种内在价值的体系,正是这种体系长期尊重她们,赋予她们一种“完整”。她们在一种亚文化的制度中,利用其协调、组织和实用的能力,给自己“建立一个进步的、内在的,因而也是真正的价值体系”^⑨。当然,这样做并没有报偿,只有偶尔得到的赞赏。女人们借此向着人类存在的深处推进,并在父权制的异化中保留了其中的某种东西。如今,在父权制的毁灭自我、毁灭自然、轻视肉体 and 女性日益明显时,在亚文化群浮现时,女性、保护自然以及对社会必要的改变等各种价值之间的内在联系就清楚了。这并不涉及重建父权制的问题,也不是一种往后看的悲哀目光。这里涉及的是进入意味着生活的那种东西的入口,我们离这个入口还很远。女性的优势被束缚在家务的牢笼中,这种明显已成原型的优势随女性的丰富才智一旦挤进社会,就会以新的形式带来特别适合她们的东西。如今,我们正处于一个新的社会时期的开端,在这时,剥削自然的意识形态和世界观必须被否弃,一个新的社会必须消除统治和识破从属性。女性能够意识到自己是谁,能够对付自我发现中的痛苦而美妙的过程。为此,女人们如今在其感觉能力方面有

一种优势。她们有希望触及伟大的母亲身上那些被男人弄得可怕和混淆的方面,但变得软弱的母亲无法做到这一点。女性需要的是:贴近但有距离,和谐但有冲突能力,团契但能孤独。

不带有社会的高评价的母权制,不附带宗教方面过高要求的女神能够帮助女人们重新找到自己。发现神话是一部迄今看不见的历史的文献,学会阅读它——按沃尔夫的说法——这是“一种冒险”,这要以准备献身于“实在”概念的另一种内涵为前提^⑥。

注 释

- ① 莫尔格纳(Irmtraud Morgner, 1933 -), 德国女作家。——译者注
- ② 吉利甘:《另外的声音》,慕尼黑,1982,第211页;米勒:《女性弱点的优点》,同前,第121—122页。
- ③ 苏莱罗(E. Sullerot):《女人的现实》,慕尼黑,1979,第348—349页。
- ④ M.巴:《一封太长的信》,楚格,1980,第85页。
- ⑤ B.弗丽丹:《第二阶段》,《萨米特丛书》,1981。
- ⑥ 汪德尔(Maxie Wander, 1933 - 1977, 出生于奥地利的原东德女作家):《早安,漂亮的女人》,多特蒙德,1978,第32页。
- ⑦ 西蒙(H. Simon):《屈内。朝圣之行》,明兴—格拉德巴赫,1928。
- ⑧ 《关于〈教会中的男人与女人〉教会会议研究的柏林论文集》,第5页。
- ⑨ 米切利希:《在自己心灵的牢笼中》,见《埃玛》,1978年第5期,第18—19页。
- ⑩ 格哈德:《克服缄默状态》,达姆施塔特,1978,第26页。
- ⑪ 加姆巴罗夫:《解放使人恐惧》,见《行车时刻表》,第47期,第23页。

- ⑫ 参见：《埃玛》，1981年第10期，第38页。
- ⑬ 加姆巴罗夫：《解放使人恐惧》，引文出处同前，第18页。
- ⑭ 诺伊曼：《伟大的母亲》，第67页。
- ⑮ 米勒特：《性与统治》，慕尼黑，1969，第33页。
- ⑯ 戴利：《超越父》，慕尼黑，1980，第27页。
- ⑰ 博尔内曼：《父权制》，法兰克福，1975，第104—105页，第542页。
- ⑱ J. 尤尔赖特：《性别歧视》，慕尼黑，1976，第712页。
- ⑲ 巴霍芬：《母权》，法兰克福，1975。
- ⑳ 譬如布里福特(R. Briffault)：《母亲们》，纽约，1977；格拉费斯(R. R. Graves)：《白衣女神》，柏林，1981。
- ㉑ papa 一词此处为双关语，与“罗马教皇(Papste)相关。——译者注
- ㉒ 莫尔特曼：《我相信天父》，见《福音新教神学》，第43年度，第5期，第297页及以下几页。
- ㉓ 卡佩尔(G. Kaper)等：《夏娃，你在哪里？》，格尔恩豪森，1981，第15—16页。
- ㉔ K. 巴特：《教会教义学》，苏黎世，1948，第212页。
- ㉕ 拙作：《同居》，见平尔(C. Piul)等：《新路上的女性》，格尔恩豪斯，1978，第271页及以下几页。
- ㉖ 沃尔夫：《耶稣其人》，斯图加特，1975。
- ㉗ 譬如，穆拉克(C. Mulack)：《上帝的女性》，斯图加特，1983。
- ㉘ 霍夫特：《解放时代中的上帝之父亲身份》，法兰克福，1982。
- ㉙ 波特尔：《来自对〈圣经〉的一种新理解之同居》，见《通告》(巴登州基督教教会)，1981年10月，第10期，第40页。
- ㉚ 里希特：《上帝情结》，同前，第98页及以下几页。
- ㉛ 希勒苏姆：《棚屋中思考着的心》，弗赖堡，1981。
- ㉜ 吴尔夫：《一个自己的房间》，同前，第53页。
- ㉝ 戴利：《妇科生态学》，同前，第156页及以下几页。
- ㉞ 谢里曼(Heinrich Schliemann, 1822—1890)，德国考古学家。——译

者注

- ③ 希罗多德(Herodot, 前 5 世纪), 希腊历史学家;斯特拉博(Strabo, 前 63 年—公元 20 年), 希腊地理学家;狄奥多罗斯(Diodor, 前 1 世纪), 希腊历史学家。——译者注
- ④ 巴霍芬:《母权》, 同前, 第 1 页。
- ⑤ 加拉哈德(Sir Galahad):《母亲与女战士》, 法兰克福, 1981, 第 30 页。
- ⑥ 巴霍芬:同前, 第 12—13 页, 第 20 页。
- ⑦ 加拉哈德, 同前, 第 28 页。
- ⑧ 施赖埃:《女神们》, 慕尼黑, 1977。
- ⑨ 加泰土丘(Catal Hüyük), 中东最大的新石器时代遗址。——译者注
- ⑩ 博尔内曼:《父权制》, 同前, 第 82 页。
- ⑪ 柯尼希:《冰河纪崇拜中的女性》, 见费斯特尔(R. Fester)等:《女性与权力》, 法兰克福, 1980, 第 108 页及以下几页。
- ⑫ 费斯特尔:《语言的记录》, 见费斯特尔等:《女性与权力》, 同前, 第 79 页及以下几页。
- ⑬ 阿本德罗特:《女神及其英雄》, 慕尼黑, 1980, 第 22 页;此外还有格拉费斯:《白衣女神》, 同前。
- ⑭ 请参见博尔内曼:同前, 第 123 页。
- ⑮ 韦泽尔:《母权制神话》, 法兰克福, 1980, 第 52 页。
- ⑯ 韦泽尔:同前, 第 106 页。
- ⑰ 宾福特(S. R. Binford):《女神与女族长只不过是女权主义者想象的虚构故事吗?》, 见斯普里特纳克(C. Spretuak)(主编):《女人灵性的政治》, 纽约, 1982, 第 548 页。参见瓦格纳(B. Wagner):《神话与现实之间》, 法兰克福, 1982。
- ⑱ 尤尔赖特:同前, 第 148 页。
- ⑲ 里奇(A. Rich):《前家长制女性或女神形象》, 见斯普里特纳克(主

- 编):《女人灵性的政治》,同前,第33页。
- ⑫ 斯塔霍克(Starhawk):《作为女神宗教的巫术》,见斯普里特纳克(主编):《女人灵性的政治》,纽约,1982,第51页。
- ⑬ 得墨忒耳(Demeter):意为“谷物之母”或“母亲大地”,为古希腊宗教中的谷物女神。她的女儿珀耳塞福涅(Persephone)被冥王哈德斯带走。——译者注
- ⑭ 埃莱夫西斯(Eleusis):古希腊城市。在雅典以西约14英里处,为埃莱夫西斯秘密宗教的发祥地。——译者注
- ⑮ 奥克斯霍尔恩(J. Ochsorn):《女性经验与神学学者的天性》,布卢明顿,1982,第131—132页。
- ⑯ 阿耳忒弥斯(Artemis)为希腊神话中的月神和女猎神;阿佛罗狄忒(Aphrodite)为希腊神话中的爱情女神。——译者注
- ⑰ 阿本德罗特:同前,第32页。
- ⑱ 里奇:同前,第34页。
- ⑲ 米勒(J. B. Miller):《女人与男人的身份意识和当代的关键问题》,第十四次教会会议文献。
- ⑳ 沃尔夫:《短篇小说的先决条件》,见《卡桑德拉》,同前,第57页。



4. 被钉十字架的解放

G. 格瓦拉绘 (索伦蒂纳梅群岛)

2. 批判神学

2.1 女性主义神学

(成为一个女人)是一种需要很多勇气的冒险,是一种对一个人绝不会变得过分的挑战。如果你作为女人来到人世,你就必须做如此众多的事情。为了立即做这些事情,你将要为一种看法进行一场战斗:如果有上帝的话,那么上帝同样也可能是一个白发苍苍的老妪或者一位漂亮的女郎。你将要进行一场战斗,以便说明罪并不来自夏娃偷摘禁果之日——在那一天,出现了一种奇妙的美德,一种堪称不顺从的美德。你将要进行一场战斗,以便证明在你丰满健康的身体内存在着一种呼喊着要求被人们听到的才智……对你来说,要把这种情况大声讲出来将是非常困难的,而且你会经常吃亏,几乎总是吃亏。但你却不敢失去勇气。

法拉奇(O. Fallaci)

2.1.1 解放神学模式

六十年代,黑人、拉丁美洲农业工人、印第安人这些全世界少数派意识到,传统神学和教会实践涉及到他们的社会和个人状况之处是如何之少。七十年代初出现了解放神学的第一批模式。在这些模式中,受到歧视的人群试图借助基督教

的福音书重新理解自己受到的压迫以及他们对解放的期望。他们开始在为自己的独立自主斗争时,认识到白人对他们大讲特讲的上帝甚至根本就没有表达他们的生活意识、他们对解放与救赎的渴望。那个应当是他们兄弟的耶稣甚至具有一副殖民老爷的面孔。那么,他们的上帝又在哪里呢?白人压迫者的上帝难道不就是那个对他们处于从属地位负有责任、赞成他们处于受压迫境地的上帝吗?那个在反对不公平的社会情况的斗争中帮助他们的上帝,那个——正如在《路加福音》4:18 中由耶稣所传达的弥赛亚的应许那样——解放他们、把他们从牢房中释放出来的上帝在哪里?(见插图 4)

与此同时,自六十年代末起就支持反对性别歧视、反对一种性别压迫另一种性别的女权主义运动的妇女,开始提出一种女性主义神学^①。这种神学在她们反对男人统治的斗争中能够在何处以何种方式援助和伴随她们呢?神学本身在什么地方如此具有男性优势,致使它不适用于女性解放呢?一种帮助女性寻找自身身份的、宗教与政治的灵性怎样才会得到发挥呢?

美国女性见到少数派神学在本国如何发展起来,她们有别于她们的欧洲姐妹,在神学方面更训练有素、在社会上更有经验,她们已经走在前面,给人们以关键性的启发。七十年代中期,这个火花跳到了欧洲,引发了女性主义神学蓬勃发展的基础运动,这个运动在车间和独立的团体中尤其活跃。

当然,这个名称在欧洲还会引起人们长期的怀疑。同美国相比,“女性主义”这个词在我们这里竟引起了人们对侵略、无政府主义和仇恨男人的恐惧。七十年代初,这个词几乎无人知晓,它在我们初期的女性运动中只起微不足道的作用,而

在譬如盎格鲁撒克逊人的国家里,由于较为古老的民主传统,像“女性主义”一类的少数派纲领更容易为人们所接受。这个有攻击性的词如此“不严肃地”同神学这个“严肃的”词连在一起,因此欧洲神学界尝试用别的词取代它,不幸都已失败。“为了女性的女人神学”或者“女性神学”对社会状况只字不提,而如果不谈社会状况,女性主义神学则是无法想象的。

1978年在布鲁塞尔举行的第一届基督教妇女欧洲协商会议上,意识到这种矛盾冲突的妇女们试图下一个自己的定义:

对于我们来说,女性主义是一种策略,一种决定我们思考与行动的生活原则。对于西方国家的妇女们来讲,首先是要发现作为女性的自己。社会和教会千百年来规定她们是谁,她们必须做什么,她们必须放弃什么,现在正是弄清楚她们自己是谁,她们能够做什么,她们想做什么的时候了。

这一过程将与对教会的结构以及她们生活在其间的社会的批判性考察结合在一起……

我们共同的诉求是:女人们要互相鼓励,在我们的教会、我们的社团中显示和表现我们自己、我们的思想、我们的计划、我们的愿望,甚至还有我们的情绪,以达到变化的目的。变化的目的可以这样来表达:教会和神学应当变得更加完整,应当关注所有的人、尤其是被压迫者……

我们明确强调这一策略、这一生活原则并不针对男人,更确切地说,它倒是应当鼓励男人去发现与他们的性

别对应的一极。我们希望同他们友好相处,得到他们这些解放道路上的伴侣……^②

这样一来,女权主义便离开了它的绝对要求,从一种原则变成了一种生活原则,从一种世界观变成了一种策略。在此期间,“女性主义神学”也具有了国际性,在基督教界变成了一个人们再也不能放弃而必须研究的固定概念。

当然,在我们德国人的怀疑后面还隐藏着比仅仅是语言上的不快更多的东西:按照我们的传统,神学——谈论上帝,首先谈论超验的、“迥然不同的”、君主式的上帝。把上帝视为一个令人不快的女性团体中批判性辩论的对象,在某些基督教会看来,就近乎亵渎上帝。慢慢地,我们才在自己长期如此封闭的文化中意识到,少数派有哪些诉求具有自己表现形式的权利,我们还要缓慢地让井然有序的神学中各种不同的上帝形象的百花也竞相开放。残疾人、年轻人、大学生、老人、孩子——他们怎样见到上帝,他们该对神学作出何种贡献?他们的神学又在哪里?在大学里这还是些罕见的问题,但在宗教会议上和研究院里,但凡是犹太人居住区敞开大门之处,已经成了生命攸关的问题。在我们研究女性主义神学之前,应当简单地谈一谈少数派神学的原型——黑人神学的基本思想^③。

当六十年代美国的有色居民开始为他们的权利而斗争时,这种斗争往往伴随着各种帮助他们在几个世纪的奴隶制中幸存下来的、自己的宗教传统。在这种情况下,他们意识到了自己的“黑人”历史和自己的宗教灵性。从他们历史的基础上产生了关于他们的权利、他们反抗的可能性的种种观念。

忠实于主和上帝的汤姆大叔的形象被为自己的尊严以及人的尊严遭到剥夺的居民的公义辩护的黑人战士取而代之。黑人基督取代了白人的人子形象。神学走进了从属者的心里、手里和脑海里,而且发生了变化。这时,便出现了区别黑人神学与传统神学,出现了甚至在女性主义神学中也会再次遇到的三个基本特征。

1. 神学思考和行动的出发点是社会的压迫经验。

2. 神学的目的是人的尊严,是人在公正的社会制度中的个体存在。

3. 神学是实践。神学出现在正义的行动和为了一个新的社会所进行的斗争中。

一种西方的新教神学受到质疑。这种神学从有罪的个人出发,更多地注意属灵经验与世俗经验两个王国的分离,而不是社会方面。它更多关注内心的得救的可靠性,而不是政治的公义。对这种神学来说,基督教实践的斗争是一个陌生的范畴。

对许多人来讲,拉丁美洲解放神学的结果还要严重,还要令人担忧。在解放神学家看来,一个既不会读、也不会写,正在服劳役的“非一人”(Un-Person)怎么能把自己视为上帝的孩子这个问题,只有在一个获得解放的社会里才能得到解决。然而,对他们当中的许多人来说,对现代社会的分析却能够在马克思主义的社会理论中找到。马克思主义理论同我们在女权主义和女性主义神学方面也有共通点。但是它们从根本上讲却不属于基督教的解放实践。变革社会的纲领各不相同。在女性主义神学中,这些纲领可以从自由主义延伸到社会主义女性主义,直至激进的女性主义^④。

解放神学开辟了神学研究的一个新天地。尽管它们的纲领符合时代和社会潮流,但这些神学却是以被逐出者的耶稣经验、遭到上帝摒弃的经验和死亡经验为出发点的。它们表明,成为一个新的人是如何现实、具体的问题;如果没有行动,绝对不会有反省,如果没有为和平而进行的斗争,内心的平静也绝对不会实现。解放神学走出古老的父宅,进到一个新的希望之乡。我们说应许仍有意义,那是因为解放神学在变化着的、个人变得孤独、新的团体正在形成的社会中,能够提供可以继续生存的模式和救治人的行为方式,以代替社会怀疑和内心的退却。

2.1.2 女人们的经验

因此,女性主义神学**绝非教义学**。它不能用一些神学章节来表达,它在发展自己独特的教义学。它首先是一个运动。这个运动虽然有一个共同的目标,但却由各不相同的团体打上了各不相同的经验的烙印。这些团体影响着女性主义神学的问题和发展。在一开始,主要是女性神学家在促动。由于女权主义的挑战,受到压抑的性愿望和在教会中从未被讨论过的男人暴力问题咄咄逼人地提了出来。许多作为家庭妇女、单身女子和单身教育者,在以配偶—婚姻为基准的教会中找不到自己身份的女性,都来到了这里。其中,往往天主教女性占了大头,她们在天主教教会等级制度的结构中,没有希望得到平等的权利,特别具有约束性的性道德束缚了她们。这样一来,在第二个阶段时女信徒们就退出教会,参加到愤世嫉俗者、无家可归者和蔑视法律者的行列中去。因为她们感觉到在女性生活与基督教徒生活之间有一种受到很大妨碍的生

活感情,一种大有瓦解之势的紧张关系。她们拒绝极端化,善于同基督教传统紧密结合,却又在寻找新的生活方式和表达的可能性。好奇者和渴求者往往总是在场。这些人对教会从内心感到非常陌生,但他们却在寻找自己宗教的——泛神论的、人本主义的、人智学的表现形式。

但是,女性主义神学作为一种开辟了神学研究新天地的解放神学,也在研究既是科学中^⑤、也是神学实践中的新方法。它变成了一种工具,给予我们以正当性去探询在社会、教会和神学中女性遭到排斥的现实和上帝的现实。那三个将解放神学与传统神学区分开来的原则也同样适用于女性主义神学。为了便于理解女性主义神学,现在我想把这三个原则运用到女性主义神学上去。

1. 神学思考与行动的出发点是社会的压迫经验。

谁感到“压迫”一词过重,就会用限制、忽视来取代它。但是,不管我们使用哪一个词,事实依然如故:资产阶级福利社会中的女性仍然得不到应有的社会承认,仍然得不到她们在经济与法律方面的平等权利,这种情况影响了她们的心理状况。女性的痛苦——尽管千差万别——早就转向了内心,它使女人们唯命是从。在很多人看来,讨人喜欢、忍气吞声、有耐心的女性理想都来自于这一形象。但如果要明了痛苦怎样让人们失去生活的乐趣,明了有多少痛苦来自于可以消除的社会不公,就必须把女性的痛苦压力视为折磨,视为否定,就必须消除它。政治神学使基督徒注意到了社会关系。基督徒们再也不能将这些关系转让给“政府当局”和被压迫者的忍耐。教会、神学和个别基督徒再也不能回避他们要对这些社会结构承担的责任。所有的不公都与上帝的公义及其即将到

来的王国相矛盾。我们不能祈祷：“你的王国快来吧”。我们不能退回到自己的内心领域。因为我们受到接纳，在上帝面前是公正的，所以我们对当今社会中所有不公正的结构也负有责任。

问题在于：这种女性“经验”对神学具有何种意义。看来，“经验”好像首先打上了主观的、个人生平的烙印。它不具有“客观意义”，它受到嫌疑，不切实际，而且在这种情况下还表现出“女性的不可信赖”！

经验是不完全的，但它在我们的这种情况下作为一个团体的经验会获得另外的意义。如果我们认真对待处于千差万别的生活经验中的那些正在成熟的团体，那么，在我们的居民中占多数的女性所积累的那些经验，就会获得一项内容重要的职能。经验并不会总意味着“歧视”，但是，不管采取何种形式，在每一个感到自己独立的妇女这种表面现象之下，却显露出作为女人“吃了亏”的痕迹。如果不是这样，那么，其他敏感的以及遭到更大痛苦的女性就应当开始团结。因为基督徒就是——从前我们带着同情的口气所说的——已经变得敏感的人。他人的经验可以扩大和说明自己被排斥的或者以别的方法业已掌握的生活经历。

棘手的问题是：我们能否谈论来自我们经验的上帝。上帝——这个迥然不同者，在基督身上显现，他与这些痛苦有什么关系呢？他通过《圣经》、通过圣子、通过布道坛上的牧师来表示自己的想法，那么他的意思到底怎样才能通过女性来表达呢？难道与上帝相遇只同一种皈依经历相关，同上苍的一道闪电，同彼岸的一种声音，同一次与我整个“可怜的”自我的决裂相关吗？

始终存在着关于上帝的各种不同的经验。如今,女性们那些受到社会制约的经验是真正的、现实的和折磨人的。这些经验对一群在某个西方基督教国家和某个基督教教会中吃了亏的上帝的子民有影响。它是受难史的一部分,在这部受难史中,上帝在人世间的痛苦也已表现出来。在女性主义神学中经常讨论女人们身上的上帝启示,我认为,这种想法既有其意义,但又有其限度。不公的经验反映在耶稣故事中,也能够重温耶稣的故事。但是,并非女人们的每一种抱怨都具有启示性质。耶稣故事示范性地讲述了相互关系、献身精神和自我存在,这是一种标准,从这种标准出发,女人们将变得敏感,变得对人类的经验和类似的东西反应灵敏。

2.1.3 个体存在

2. 神学反省的中心是人的尊严,是人在一个公正的社会制度中的个体存在。如果我们在当代传统的基督教神学中谈论的是作为神学反省出发点的人,那他就被扭曲的——有罪的——寻神者,是反抗上帝的人或者具有双重性格的人,是作为依赖他人和只有如此才能充满人性的伙伴。女性主义神学感兴趣的是另外一个过程,即在社会性的父权制异化中妇女得到解放、变成完人的过程以及这种异化的消除。因此,并非原则上都要以罪人之人的存在为前提。这需要站在实用主义的立场来探询那些妨碍人的尊严的现实的束缚。因此在这一解放过程中,重点放在恢复在压迫人的组织中失去了的与上帝的关系上面。

如果我们坚持这种论点,那就提出一些在我们这里总是吃亏的神学观点:

我们是上帝的孩子,上帝的女儿。

我们是上帝的女伙伴,是应召在这个世界上与他合作的。

我们是上帝的杰作。

改变我们视角的是神学的作用史,即关于我们的限度的布道,首先是关于女性的限度的布道。在德语神学界中基本上不提出这一问题,因此很难有妇女们参加的神学讨论。对妇女们的说教已经成了限制性说教,它受到丈夫、孩子、各种规则的种种限制。福音被认为是义务,因而也是限制,它很少被看作解放和扩大。

如果今天谈到女人们的“自我实现”,那就会遇到整个社会的、基督教的、父权制的恐惧。恐惧边界受到侵犯,规则遭到破坏。探讨一下这一观念,探讨一下它在心理学上的意义及其普遍贬值也许是很有意义的。个体化——这里指的是自我实现——在心理学与神学范围内已被接受。不过个体化是否适用于女性呢?男人在父权制社会中试图实现自我——这往往要由女性来付出代价。现在,当女人们探询自己的身份和一种对于她们来说是有意义的、独自的、并非由他人来决定的生活时,她们的个体化行为却遭到指责,被斥为利己主义。这种情况之所以发生,很可能是出于男人害怕失去权力和特权,或许这也是传统的关照和照顾吧。不过,这种指责除此而外还找不到任何别的理由。

如果同那些敢于将遭到严厉批评的个体化用于自己身上的女人们交谈,所遇到的与其说是关于“自我扩展”的观念,还不如说是关于行为自由和孤独果敢地实现自我的观念。女人们在某种关系网中体验到她们的自我。她们的自我在这种关系网中既经历到爱情方面的自我,也经历到工作方

面的自我。“自我实现是一个比自我牺牲更崇高的义务，”出于这种自我理解，上一世纪美国的斯坦顿夫人^⑥可以这样说。各种不同的经验、各种不同的男人与女人的观念在此相互碰撞。但我觉得结症在于：如今许多女性会重新收回她们的自我，反对“自我实现”，屈服于男性的观念世界和语言文化。这就是在我们的文化中对女性产生明显影响的、循规蹈矩的思想的后果。

父权制的自我观和世界观使女性轻视肉体和自我，这是促使我们把目光转向我们上帝的女儿与伙伴关系的另一个原因。只要我们还没有把自己从夏娃传统中解放出来，只要我们在人的肉体中看到的，仍然只是否定性欲望的中心，我们就会继续蔑视自己，就不能不给自己打上许多界桩。只要神学仍不理睬心理学关于灵魂与肉体友好相处的一体之人的知识，没有看到发展心理学关于女性的自身价值观念与关系观念的知识，即便有种种神学方面的保证，也不会理解女性问题。关于“堕落的造物”的命题和教会传统中针对儿童与女性的“黑色教育学”^⑦，不仅仅是一部过去的历史。这是一种延续至今的现实。

对传统的我一你模式、伙伴模式、夫妻模式而言，在女性主义神学中，女性作为单个的个体出现，就已经具有威胁性了。对很多女性来说，这是解放，她们再也不仅仅是对象，再也不仅仅是——大多数——男性思考的对象，而是主体，甚至是神学的主体。

2.1.4 行动与反省

3. 神学是实践：行动与反省互为条件。神学出现在正义

的行动和为了一个新的社会所进行的斗争中。如果按传统模式的教育, 我们会割裂神学与实践: 神学是思考, 实践是行动。盎格鲁撒克逊神学和第三世界神学向来是实践取向的。在德语神学中, 如虔敬派中, 存在着一种虔诚的实践。这种实践看来比受到神学家们关注和照顾的思想大厦的实践更为重要。我们历史上的女人们更为偏爱的也是行动的神学态度, 而不是反省的神学态度。今天, 在教会中为女人们的具体投入往往比所有的神学思想工作更为重要。神学思想大厦似乎是看不透的, 使人感到压抑, 纯属多余。在教会中承担责任的女性们往往依靠一种最低神学 (Minimaltheologie) 存活, 但也为此而牺牲了自己。如果我们不一道思考, 我们的行动就会下降为辅助工作。如果我们割裂行动与反思的领域, 就会损害整体性, 损害我们的理性能力, 听天由命, 成为一个奉献的、失去完整个体的女性。

因此, 对于女性来说, 实践的女性主义神学令人神往, 因为女性在反思自己的处境, 因为她们意识到自己、在解放她人的行动的同时清楚地认识自己, 并作为经历到自身的解放之人在行动。行动总是同反思联系在一起: 在她们身上反思作为生命之一部分遭到怎样的压抑, 在别人的生命中也会遭到同样的压抑, 因此它应当重新复活。在女性之家的的工作、同不享有特权之人一道工作、有妇女参加的自我经验组织、为第三世界发起的香蕉行动、对南美的水果封锁都会得到确认、辩护和神学意义。

与此同时, 这也意味着感觉到的世界责任。正如我是为上帝那个美好的、完整的世界而被创造的一样, 这个社会也有一个目标和一种应许: 解放被压迫者。如今, 谁无足轻重, 处

于不负责任的地位,谁就应成为行动者和负有责任之人:被压迫者并非接受他人同情的被动对象,而是能够对付意志消沉和听天由命的活动家,有一种给自己和他人展示未来的景象。

来自宗教改革神学的、关于称义与获救之关系的古老公式,被讨论得令人疲惫不堪,如今它被取代了。在我们身上,在我们经验到的整体中,知识与行动可以取得一致,它们可以使我们明白,什么是“对的”,它去往何处。当我们“用身体去理解”时(沃尔夫),我们就是在为思考与行动确立新的准则。

如果解放神学曾经有助于把人类分裂的存在视为社会性的匮乏发展的结果,有助于从上帝方面注意到具有自己人的尊严之人,那么,伴随女性主义神学而出现的,就还有某种新的东西。

(1)重新唤起被遗忘的范围,对感觉、心理、身体、幻想的范围的感性,这些范围在理智的抽象神学中几乎没有什么地位。女性主义神学以未曾见过的方式赋予神学以人性。

(2)凡没有受到解放神学批判过的神学内容,如今却遭到责问,即责问神学的男性形象,男性外壳(《圣经》),责问神学的等级制的结构(教会)。这样,女性主义神学便开始了对神学的真正革新。

2.2 《圣经》与女性的自我意识

当他(男人)使用这种权力决定她的生活范围时,他就已经以为自己拥有耶和華的特权了,而这时,这种权力却是良心以及她的上帝之事。

他以各种方式极力破坏她对自身力量的信赖,削弱

她的自尊心,让她变得服服贴贴,过着一种依赖别人、有失身份的生活。

《感情宣言》,塞尼卡·福尔斯^⑧,1848年

2.2.1 《圣经》与女性运动

正在变化的女性形象,使西方国家的基督教社会岌岌可危,教会遇到了更为令人痛苦的挑战,因为教会的自我理解的根据,即《圣经》甚至有下述否定和贬低女性自主的内容:

妇女在会中要闭口不言,像在圣徒的众教会中一样,因为不准她们说话。她们总要驯服,正如律法所说的(《哥林多前书》,14:34)^⑨。

女人要沉静学道,一味的驯服。我不许女人讲道,也不许她管辖男人,只要沉静。因为先造的是亚当,后造的是夏娃;且不是亚当被引诱,乃是女人被引诱,陷在罪里。然而,女人……就必在生产孩子时得救(《提摩太前书》,2:11-15)。

一个不为男人喜欢的女人使男人对万事万物都烦恼。罪恶来自于一个女人,因为她的缘故,我们所有的人都必须死去(《耶稣·西拉 Jesus Sirach》,25:31-32)。

迄今为止,在基于这些圣经话语的自然状态的思考中,还没有给二十年代就已开始的、成为共同文化财富的人类学知识留下位置:譬如米德(Margaret Mead)^⑩的人类学知识。按照米德的说法,生物学基础不足以决定女性的“本质”,相反地,社会影响对我们认为“是男”、“是女”的本质打上了烙印。

米德和以这些命题为根据的女性研究者波伏瓦^①与弗丽丹不得不在教堂门前止步。男人的世界,女人的位置——这条古老的秩序至今仍然是教会的实践。在教会中,女性的位置确实是**教堂的长凳**,男人的世界确实是**教会的领导和神学**。这种秩序或者无序比教会具有妇女这个多数派更有分量。女性教会中的这个多数派受到一个少数派团体(男人)的领导(在做礼拜的人中,至少有65%为女性)。在社会中,凡以数量上的先决条件为出发点的事件,在这里都遭到了更大的歪曲,而且在宗教上正当化了。因此,女性运动指责教堂是压迫妇女的元凶。倍倍尔^②和波伏瓦^③认为,《圣经》,尤其是《保罗书信》及其使女性居于从属地位的原则是女性压迫的主要工具。美国女作家戴维斯(Elizabeth Gould Davis)^④提醒教会,她要宣布女性无罪,就像她曾经宣布过犹太人无罪一样。

但是,另一方面,自上一世纪女性运动开始以来引用自己的权利,把自己看成是完整的人的女性,也引用基督教,并在其中发现了自己的动力。彼得斯(Louise Otto - Peters)这个德国妇女运动的女指挥不愿意把自己视为“被解放者”,却以成为“那个来自伯大尼^⑤的高贵少女”的追随者自豪,所有人们的光辉榜样都在说这位少女:马利亚无可挑剔^⑥。朗格(Helene Lange)谈到“女权主义”要战胜“世界历史上的巨人”。她在福音书与拿撒勒的耶稣关于“把道德尺度变成事物的价值尺度”^⑦的观点中找到了这种女权主义。倡导欧洲取消卖淫运动的英国人巴特勒夫人(Josfine Butler)为了发动女性,引用了“人人都可理解的《圣经》”^⑧。一本经美国女权运动的领袖之一斯坦顿夫人审订的《女性圣经》(Fraueu - Bibel)始终与美国女性的觉醒结伴而行。

女权运动与基督教一再相遇。共同的基础在哪里,差别又在哪里呢?在此期间,国际女性运动中出现了一种神学研究,它赋予我们新的观察方式和认识。因此,教会和女性运动的所作所为经常相互敌视,忘记她们本是同根所生的姊妹。我想在后面说明这种关系,同时指出敌意形成的条件。

2.2.2 耶稣运动^⑩

如今,耶稣运动作为一种非苦行主义、具有魅力的漫游运动,已经尽人皆知。女性与男子都追随那个漫游传道者耶稣。这个传道者宣布上帝统治的即临,宣布重新评价所有社会与个人的价值。不过这个运动既不是像譬如施洗约翰那样的放弃与赎罪运动,也不是像库兰派(Qumrausekte)那样的男人小派。从流传下来的耶稣故事中,我们知道耶稣是一个愉快的节日庆祝者,他同各式各样处于次要地位的人群攀谈,而首先是以一种绝对的伙伴身份同女性交往。就连他最亲密的男性朋友也感到惊奇和气愤的是,他甚至更偏爱女性,从流传下来的耶稣故事中可以得知,他对任何女性从不生气(沃尔夫)^⑪。在他死后出现的早期教会中,反映这种无拘束和社会革命的故事又继续流传。

在这些故事中有两点值得注意。

1. 耶稣使女性摆脱传统的社会角色,摆脱眷属地位。他同她们个人攀谈,使她们成为独立的人。约亚拿(Johanna)为了跟随他,很可能抛弃了她的丈夫——希律王的家宰,而且是在复活节的早晨,在“国家的敌人”墓前(路 8:3;24:10)。西庇太(Zebedäus)两个儿子的母亲并没有像她的儿子那样,在耶稣被捕时逃之夭夭,而是站在十字架旁——这是一个根据

自己的决定行动的、独立的人(太 26:56;27:55)④。在我们家庭式的教会中,我们忘记了福音书首先要把人变成个体的人并赋予他们成为个体的人的勇气。

2. 耶稣打破了笼罩在东方女性头上的种种禁忌。他接受她们作为完整之人的整个血肉之躯,这一完整之人具有被认为虚弱、肮脏、不能做礼拜的身体。他治愈患有出血症的女性。这个女人由于出血,在做礼拜时和社会交往中不干不净,于是只好与世隔绝(可 5:25 及以下几节)。耶稣用手摸着病妇,摸着彼得⑤的岳母(可 1:30-31),摸着睚鲁⑥的女儿(可 5:41)④。在原稿中(路 23:2),耶稣被指控诱惑妇女和儿童。受灵魂与精神局限的拯救信仰,使我们忘记了耶稣的解放具有物质的、肉体的、温柔的、甚至是性爱(erotischen)的范围。

这样一来,这些女性就成了在耶稣被捕时唯一不逃跑之人。她们仍然是他的十字架下唯一的知己。她们参加了葬礼,成为复活的第一批见证人。如今,她们被视为耶稣死亡与复活传统的真正担当者。

早期某些按魅力(charismatisch)组织起来的教会,令当今世界感到吃惊的是,反映了偏爱女性角色。女人们担任教会的领导职务,成了使徒和主教。一位同时代人以嘲弄的口吻写道:在各种基督教会里,女性在分配职位。我们熟悉的《新约》中的女性——抹大拉的马利亚这个被误认为犯有大罪之人,马大这个只知道忠心侍候的家庭妇女,就是这样一些担任领导职务的女性。在古希腊罗马时期各种不同的文化中,女人们起着杰出的作用,人们发现了她们的能力。她们作为独立的女商人、行业家,表现了很大的独立性,得到很高的赞赏。但是这种情况却从未产生过持续不断的社会影响。对此,沃

尔夫不得不表示赞同。她说：耶稣是第一个“**突破古希腊罗马世界男性中心**”之人^⑤。看来，在他身上和他的故事中，对女性的传统敌意以及由此产生的歧视都已消除。那他是不是一个女权主义者呢^⑥？难道耶稣已经在自己身上将如此众多的男性与女性的行为方式融为一体，因而可以将他视为成熟的一体化(integrierte)之人(沃尔夫)？以后我们还会谈到耶稣。至少他创造了历史——也创造了女性的历史。这引起了从古希腊罗马时期直到当代的种种运动。各个时期伟大的宗教家对女性都持友好态度，但是伟大的、变革社会的女性运动却仅仅出现在西方基督教的关联中。

然而现在困难就出现了，女性有权问：关于女性在教会中要闭口不言的那个**沉默戒律**到底怎么会来自这种一体化的社团？关于女性先犯下罪孽，因此尤其需要拯救这一命题又是怎样从裂缝中流传下来的？这些话语不正好与如今我们所熟知的、四福音书中和早期教会中有关耶稣和女性们的故事相矛盾吗？福音书通过《**新约全书**》以父权制的形式**流传**下来，《**圣经**》是男性中心的，也就是说，是以男性为中心**进行编辑**的。在西方历史上，福音书是以父权制的方式接受下来的，至今仍然在按照父权制的方式**传译、解释和宣道**。

我想用几个实例来说明这一点。

2.2.3 父权制的编纂

《**新约全书**》由各种不同的原始资料、故事、传闻和书信汇集而成。我们所熟知的那些部分的作者都为男性。看来，在耶稣故事中，十二个男性门徒起着决定性的作用。《**新约全书**》的正典形式成形之时，教会业已适应父权制的社会形式，

因此福音书便以这种父权制的形式表现出来。但在这后面却可以看到那些仍然包含着种种原始传统的层面。当今的新约研究表明,《新约全书》的女性传统在《圣经》中只不过像“一座冰山的顶峰”^②。不过这座顶峰也是明显可见的。山峰下面的东西很可能比我们今天所预料的更大、更强,而且——如果我们考虑到冰山比喻的话——更危险。看来,有些文献似乎下落不明,已经销毁,名字已被遗忘或者已被改变。这里经历了哪些过程,只能猜测。

譬如说耶稣十二门徒的传统一再被提到,以表明基督教会原初的男性。对天主教来说,这是官方教义。对别的许多教会来说,这十二门徒也起着决定性的作用。他们被视为真正的门徒、继承人和传统的担当者。如果我们仔细一看,那就会在最古老的福音书《马可福音》中发现,还有另外一种传统:在这里,耶稣真正的继承人是女性,因为她们就像耶稣为他人服务、为他人冒生命危险那样侍候耶稣。她们是弥塞亚奥秘真正的知情人,她们预感到他的死亡及其意义。后来,她们成为耶稣死亡与复活传统的真正担当者^③。以后我还要更深入地探讨这一问题。与此相反,十二门徒的作用却非常消极:他们不继续服务,他们喜爱功名,他们并不了解耶稣,他们阻挡他的受难之路。很清楚,耶稣的十二门徒——是适应父权制状况的教会的代表,是以色列十二支部族的体现,他们给原始的耶稣故事披上了一层罩衫。在后来的福音书中,尤其是《路加福音》中,十二门徒的作用逐渐增强,成为一群精英式(elitäreu)的独身者,女性传统明显减少。

对《圣经》进行父权制编纂的另一例证是保罗那著名的闭嘴戒律:“妇女在会中要闭口不言。”这在《哥林多前书》中可以

找到(林前 14:34 - 35)。这个戒律不幸的作用史是有名的。看来,这一戒律并非出自保罗本人,因为在保罗那里,有一个早期基督洗礼信条的革命性命题:在基督之中,没有犹太人和希腊人、为奴的和自由民、男人和女人的区分(加 3:28)。他的合作者中有 1/3 是女性,她们很可能同男人平起平坐。即使保罗也许并非女性的特别支持者,这个闭嘴戒律与他的神学以及他那个时代的教会实践也是互相矛盾的。这种戒律在《提摩太前书》中(提前 2:12 - 13),在那个主教应当为男性、女人应当闭嘴的时代的一封信中可以再一次找到。这句话很可能作为“入侵者”从这一封虽然并非保罗所书、但却归于他名下的书信里跑到了《哥林多前书》中^②。这样一来,就赋予了早期平等的教会结构以父权制教会结构的特征。

但如果我们在这一编辑之后重新质疑,如果我们用新的眼光来阅读耶稣和这些女性的故事,如果我们探究女性们的行为,就会见到坚强、聪明的女辩论者,见到充满想象力的、自觉的女性,她们破除陈规旧俗,摆脱了过去在家庭中所扮演的角色。在《新约全书》的故事中,女性定义主要并非由在家庭中所扮演的角色,而由使命和自身的行动来确定。但是,在教会结构的父权制化过程中,女人们重新被训练成安安静静、听从男人的家庭主妇。^③她们已经家庭化,她们也许会在其丈夫待她们更好一些的情况下感受到耶稣给她们带来的解放。

从那时开始,基督教的父长与一家之长的形象就同基督宗教结下了不解之缘。女性和孩子都从属于这位家长,而他也是一位迎合种种社会期望的家长。女性甚至无法从她们在教会中具有魅力作用方面来了解自己,便糊里糊涂地被推回到家庭妇女这一位置上了。

2.2.4 父权制的接受

按父权制的方式编辑的《圣经》在西方传统中,以父权制的方式被接受,这是第二个不幸。这个不幸发生在公元501—1000年间,当时基督教的西方国家正在发展,基督教由受到迫害的教会变成了国教,教皇制度和等级制度也在发展之中。许多在基督教生命最初几个世纪中还具有魅力、丰富多彩多姿、多种多样和尚未确定的东西,如今已逐渐被编纂成为正典,被变得正当化。

我想借助于一个在《圣经》中还能识别的、活生生的女性传统——抹大拉的马利亚来说明这种发展^①。

《新约全书》讲到她,说她的癫痫病被治好了,她跟随着耶稣。她是一群妇女的领头人,她第一个得到使命,去向耶稣的门徒宣告耶稣基督的复活。在最初的几个世纪中,在后来的东正教各教会中,她都是耶稣高贵的朋友,被许多教父称为所有使徒中的使徒。她甚至站在一个中世纪的圣坛的侧翼确定主教的人选(参见图1)。但是,影响巨大的、按父权制方式歪曲历史早已开始。这种歪曲只是在七十年代更改罗马每日祈祷书(Brevier)时才告一段落:把抹大拉的马利亚形象(路8:2)同犯下重大罪孽之人混在一起(路7:36及以下几节)。她变成为淫荡与性罪过的原型。正如屈恩斯特勒(Karl Künstle)所说,这种变化特别受到奥古斯丁的怂恿,乃因为他自己就身陷“淫荡的囹圄”^②。这时,西方发现了尤其是在肉体与性欲中的罪,于是把它的神学问题都集中在一个女人身上。在一切教会里,在文学和造型艺术中,抹大拉的马利亚传统一直延续到现代,时至今日,不少神学家都把抹大拉的马利



5. 身着忏悔服的女圣灵抹大拉的马利亚
最后的圣餐仪式

莫泽的蒂芬布罗纳圣坛 1431年

亚视为犯下重大罪孽之人(参见图 5)。“男人们”首先把感情与性感割裂开,然后低估它们,最后把它们视为诱惑和罪。这种做法有利于阐明等级制度,把他们的信仰内容编纂成正典并使这些内容合理化。女性便成了牺牲品。

奥古斯丁非常贴切地表明了当时的这种情况:在他看来,情感是肉体,理性是灵魂;女性是肉体的化身,男性是灵魂的化身,两者相互之间的关系反映基督教的世界秩序:

凡是肉体控制、灵魂侍候之处,家庭关系就是颠倒的。女人控制男人的家庭,情况还要糟糕。然而,那种男人下令、女人服从的家庭关系却是正确的。因此,那种由灵魂控制、肉体侍候的人都是正确的。^③

男人在这一等级制度中是人类生活的最佳竞技状态。在中世纪的基督教神学中,已否认了女性是上帝的映象:女性并非上帝的荣耀和映象(托马斯·阿奎那),她被视为不完美之人(不完整之人)^④。面对十一和十二世纪蓬勃兴起的女性运动,很明显,人们骤然之间仇恨起女性来了。女性在卡特里派和韦尔多派^⑤中得到过传道权与部分圣礼权,与此相反,人们想方设法捍卫男子的父权制:就像犹太教那样,责备女性在宗教仪式方面不干不净。只有男子才贴近上帝(Huggicio),他直接成为上帝的映象。中世纪对女巫的迫害只不过是教会学的一个结果罢了。

我们必须明白,像托马斯·阿奎那这样的反常行为虽然不再在课堂讲座中散布,但女性仍往往被视为无理性的、诱惑人的东西。

时至今日,人们有时还能找到这种父权制骄傲自大的残余,譬如在1940年,帝国妇女援助委员会当时的负责人勃兰特迈尔(Adolf Brandmeyer)就劝告妇女:“耶稣基督使你们这些母亲……摆脱你们的性冲动……呼唤你们这些母亲作为快乐、听话的童贞女参加到他的教会中去……”^⑥

著名神学家施拉特尔(Adolf Schlatter)害怕站在布道坛上的女性,因为他害怕在听众中引起性激动(Sexuelle Erregung):

团契决不会消除性别特点。否则,这就意味着排除对宗教言论的公共管理,因为在传言福音时,起作用的只应是福音的内容,而不应当有女人的魅力在同时起作用,不能有想到产生肮脏的情欲的可能性,而只能想到完全自然天成的可能性,女人总带有体态的妩媚和声音的悦耳,这不是上帝用来取得信仰的手段。^⑦

迄今,在大多数基督教徒看来,抹大拉的马利亚是犯下重大罪孽的女人,而在男性中却还没有出现与此相应的罪人。我们从心理学方面得知,(与种种概念相关的)各种形象对人的意识具有何等深刻的意义。那种春心荡漾、基于情欲、柔弱、罪的女性不属于福音,而应置于福音书的父权制异化状态中。只有那种假定很了解自己全部生活的女性才应呆在福音书中。

2.2.5 父权制的解释与传译

福音的第三种父权制异化每天都在我们的教会实践中发

生。女性也许不会被贬为“夏娃”，却有人不断地向她宣扬女性的“不同性”。这是在片面地鼓吹女性的奉献能力、母爱、感情强度、与世界的僵硬形成鲜明对比的爱力量——简而言之，要使它感情冲动。如果读到对《新约全书》上某些女性故事的评论，那么女性很快就会感觉到这位神学家具有女性理念。这种理念在多数情况下都是指谦卑、谨慎、开朗和顺应环境的女性典范。与此相反，讲话冒失、能言善辩、固执任性都不可取，很快就遭到贬斥。

针对技术要求感情作为补充，针对理智要求自发性作为补充，这种感情化尤其符合工业时代的需要。正像中世纪在女性身上去找受抑制的性欲，现在男人们把尚未实现的、对感情世界的愿望集中投射在女性身上。女性再一次被男人定型，被塑造成男人需要的对象，其自主权遭到剥夺。

《圣经》翻译中也表现出同样的感情化和固定显得有性别制约的角色，我想举《罗马书》第16章的开头为例。保罗（第1节）给众教徒推荐一个名叫非比（Phoebe）的女子，他称这个女子为执事和助手（*diakonos und prostatis*）。译者将执事这个词同男性名字一起作为“助手”或者“副主祭”来译，非比对于他们来说，也就成了“女执事”（T. Flieduer 译本）^⑧，成了“教区女助手”（斑格尔特尔）^⑨，成了“教区女管理员”（J. Zink 译本）^⑩，或者干脆成了“教区的女仆”（统一译本）。由此得出，“坚革哩教会执事”（*Diakon der Kirche von Kenchreü*）并不意味着领导职位的结论。

助手这个词带有“帮助”或者“援助”的含义，因而意指典型的女性作用。菲奥伦察指出，通常并不出现在《新约全书》中的助手（*prostatis*）一词，在犹太语区具有指挥者、领导、总督

的意思。她把这个词作为动词(提前 3:4—5;5:17)说成是主教、执事和长老的事工^①。因此,非比想必就是具有领导作用的权威人士了。

保罗提到一对夫妇:百基拉(Prisca)^②和亚居拉(Aquila)(第3节)。我们的《圣经》译本,譬如说《福音》译本经常按我们世界秩序的惯例,把丈夫亚居拉放到首位,尽管根据《新约》所载,女性可能更为重要,但普丽斯卡却总要被变成娇小的百基拉。最后保罗写到两个使徒:安多尼古和犹尼亚(第7节)。这两个人在我们的《圣经》译本里被视为男子。但如今我们所知道的犹尼亚却是这样的:她是一个名叫犹尼亚的女使徒。不过这种情况却不适合基督教的世界观,所以人们把她变成了一个男子^③。

在这些解释和翻译中,由女人们和耶稣表达出来的那种“事奉”,最终失去其原始的耶稣特性。女性的事奉与耶稣的事奉是平行的,但女性的事奉变成友好的“帮助”(路德《圣经》译本),变成好公民的“关心”和“照料”(《福音》译本)或者社会“援助”(统一译本)。这样一来,女性群体的“家庭主妇化”便宣告完成,埋藏在这一群体中的动力便失去了作用。

执事——事奉是早期基督教的事工。它并非某一性别所特有的事情。耶稣来到人世间,就是为了事奉,为了奉献生命。但是,事奉与引导很快就被分开,给女人们留下的是事奉这种最漂亮的装饰品,这种表面上适合女性情感的特有任务。

这种父权制传统带来一个双重包袱:秩序思想与统治思想。它们把女人拴在某些——所谓女人的——职能上面,阻止其民主的、魅力的发展,直到家庭范围。此外,还给女人们留下了肉体异感和敌视肉体,使女性难以成为有肉体、灵魂和

精神的完人,难以发挥男性与女性的可能性,难以接受我们带有被压抑的愿望、情欲和梦幻的身体。

《圣经》,以牺牲女性为代价,以利于基督教等级制度的发展,我们必须学会生存式地、身体地、批判地对待《圣经》。

2.3 上帝——我们的母亲

我将永远是一个顽固的、反非理性的新教主义的新教徒,因为新教在天国最多只接纳一个儿子,却不接纳母亲和姊妹。我认为,对付这种新教主义,女性应当像英雄那样昂首挺胸,抗议男人们在天国中要把她们的性别贬到一钱不值。

维尔茨(J. J. Wirz)

2.3.1 摆脱父亲

男性地编辑的《圣经》极端轻视女性,就连所使用的上帝形象也是男性的。上帝是**国王、法官、统帅、银行家**。他的活动主要反映的是男性的业绩。他在**统治、掌权、审判、惩罚、酬谢、支付**。他的品质源于**实力、君权、万能的男性理念**。《圣经》与教会中的语言和观念的依据是男性的理念,并把它当作标准状况或者人类生活的最佳形式:**做基督徒就是骑士风范,信仰就是以对胜利者的祝贺告终的斗争或者竞赛**。传福音要整装待发,防御和进攻的武器**盾和矛**迄今还很难从基督教的语汇中消逝。只有当我们用现代军备的形象来代替盾和矛时,这些语汇的侵略性才清晰可见。

迄今为止,对天父的信仰在我们这里已经深深地植根于

基督教文化之中。如果有人问信仰天父意味着什么,便有两个要素明显地表现出来:人格生成与庇护。“当我念‘主祷文’时,”拉丁美洲主教弗拉戈索(Antônio Fragoso)说,“我就有了把握,想起了挑战。”据说在一个叫波旁—帕尔玛(L. von Bourbon - Parma)的妇女身上也出现相应的情况:她在念主祷文时向一位神灵请求,“我在天父那里寻求庇护,不过对他的想法我也明白,他也同样对我这个人提出要求,要求我满怀信仰,独立地走自己的路。”^④

然而如今许多女性更多的却是从她们“心理上的母权制”强加给她们的东西那里寻找身体的基本权利,也就是对自己身体的自主,自由的性欲、宇宙的联系与同契。她们过多地把人格生成视为束缚,把庇护视为困境。

上帝的父亲形象适用于父权制社会中的人格形成。在一种等级制度中,这一形象提供庇护和私人性,信任和稳妥。一个正在变化的、显得没有父亲的社会使父亲法则转向内心,取代限制性的、让女性去寻找自己位置的父亲道德的形象和想象是必不可少的。

哈尔克斯(Catharina Halkes)在她天主教会的形象中也看到父权制的限制,她甚至把启示特性也归于这些限制:“显而易见地用天父形象来形象性地表现的男性权力与女性恭顺的模式,深深地隐含在我们的思想和我们的观念之中,致使它们竟被视为上帝的启示,所以也就被视为恒定不变的。由此,女性对自己个人、对自己的身体和性所具有的独特意义茫然无知;由此,在教会中,在礼仪时,女性不能承担正式的、圣事的责任;由此,关于性的教会规定是二重性的,抽象的。”^⑤

二十年代精神分析学出现之时,女性们就已开始感觉到

基督教男性的上帝形象的片面性了。男性这个词已明确——同理性、胜利、光、联系在一起。在教会的语言与观念世界中，这种情况比比皆是。模糊的、感情的以及被贬低的领域找不到立锥之地。伦特(Dora Lent)写道：“主”这个名称将整体劈成两半，它“仅仅唤起精神，唤起人的一半”，隐瞒了上帝的女人真象(Frau-Sein)^⑥。当时有一位女性按精神分析学的理解，不愿再将光明与黑暗、生存与死亡、女人与男人分离开来，她撰写了一篇据我所知是第一篇现代德语的祈祷文。这篇祷文体现了对一个完整的上帝——“我们在天国的父母”的需求^⑦。

迄今为止，太阳—男性优势几乎毫无变化：“同以前一样，”穆拉克(Christa Mulack)这样认为，“神学并未认识到：神学并不帮助上帝，而是帮助父权制的偶像得到崇拜，因此，神学显得违背了作为神学话语基础的一部分传说。须知，在这种传说中，男人和女人只是共同作为人，作为上帝的映象表现出来的。犹太教和基督教都不重视这种关联。两种宗教都更喜欢它们男性化的上帝——绝对化的男人意志，至今仍然不敢去征询那些天赋很高的祖先……”^⑧。

2.3.2 寻找真正的母亲

七十年代第二波女性运动了解和认识到生活在父权制社会的女性注定软弱无能、注定为没有身份，这促进她们寻找母亲之神。这涉及到的不仅仅是心理上的整体经验，而是那些在其整个存在中受歧视的女性怎样从软弱状态中重新恢复力量的问题。在不是向父权制力量夺权和让女性成为强权，而是恢复热爱生活、创建一个新社会的力量；这涉及到整个社会

的“模糊”面,涉及到女性对社会的根本质问。

寻找母亲之神,寻找女性神灵就是寻找**真正的**母亲。这些母亲允许宇宙般的广袤,借用没有限制性的法则给自己的女儿呈示生活的范围。寻找作为女性、作为母亲的上帝绝非是寻找受到损害的母亲概念。这些母亲概念仍有对母亲被折磨的恐惧和依赖,并起着决定性的作用。一个全面的、代表自然与智慧的母亲不应依赖男人的需要,因此也不应当要求她的孩子们有依赖性,而是要无条件地接受他们和热爱他们。寻找女性的上帝就是寻找超越父权制范围和限制的整体生命。

这里举出几种尝试。

在戴利看来,对存在的占统治地位的理解把女性逐入非存在(Nicht- Sein)之中,因此,关键就在于在存在的边缘创造一个新的存在,勇敢地迎向非存在。她把女性的独自存在,把她们的我在(Be- ing)视为神圣的火花,但不再从人似神论的立场,而是从女性的角度来谈论女性形象中出现的这种神圣火花。女神要在这种火花里经历热爱生活的存在,经历对女性和大自然的存在的确认。

尽管在基督教内有人将“纯洁的牛奶汤质”强加在圣母马利亚头上,但戴利仍然把她视为伟大母亲所显示的超验性,它是无法摧毁的。撇开教会的语境,“这位向上升腾的马利亚”另有所言。这位业已精神化的伟大母亲现在正庆祝在反教会的姐妹之情中的复活^⑨。

对阿本德罗特笔下的今日女性而言,女神及其人类学功能变得更为明显。在女神遭到新教职业伦理和粗俗的上帝形象排斥时,阿本德罗特通过马利亚的天主教神话找到了女神

及其英雄的形象，“她在这个神话美丽的面纱后面，又遇到了严厉的、冷酷无情的教义。”她认为，在马利亚形象中可以找到母权制文化和社会。女神及其英雄是两种宇宙力量，它们作为女祭司和国王是两种社会力量。它们表现了人身上的两种精神力量：女性原则作为神性原则，就是走向整合的力量；男性原则作为英雄原则，就是趋于完美的能力。在女神及其英雄的形象中，女性无意识的男性灵魂与男人无意识的女性灵魂业已“宣告结束”，这是由男性心理学(C. G. Jung)所杜撰的观念，将出现的是在每一个人身上创造性的和自我牺牲的能力。这就是女性原始原则基础上的整体性^⑩。

克拉蒂格尔(Ursa Krattiger)试图摆脱受到限制的母亲观念，在她那里，伟大的女神、伟大的母亲、万物的怀抱带着在佛罗伦萨唾手可得的“小得墨忒耳”来临。“这是一种关于原始欲动的上帝形象，一个原型”。据说，托马斯福音(Thomasevangelium)在谈到该原型时这样说：“我的亲生母亲虽然生下了我，但我真正的母亲却赐给我生命。”如今，古代的母亲冲突可以埋葬了，新的生育已经开始：“赞美永恒的母亲吧，颂扬永恒的母亲吧。”^⑪

现代的女性教化有时表现为重新承认生育是神圣的活动的要求。经历过纳粹时代的人们感到，这与其说是包孕着未来，还不如说是法西斯主义。其他要男性对女性起有益作用的建议与无意识中的关于意识的深层心理学模式相符，对人类关系和社会变化很可能几乎毫无帮助，因为它们把已颠倒的情况又直接翻转过来：伟大的母亲重新获得的全部特征，与女性想要抛弃的伟大父亲的种种特征相似。

基督教传统决定性地参与父亲崇拜，尽管如此，对许多女

性来说,它还是自由之传统,那么,在其中是否存在着使新的整体生命概念成为可能的上帝形象呢?

· 2.3.3 智慧

“上帝是父亲,但更多地是母亲”——这是对几年前天主教教会首脑提出的女性问题作出的反应。每一个神学系学生都知道:在希伯来文里,上帝的慈爱意味着子宫。在新教教会里长大的人,至少在格哈德(Paul Gerhard)的圣歌中感受到大量上帝的母亲形象:

他用慈母般的手指引,
这双手永不停息地挥动……

这些形象的基础是《旧约全书》。在那里,上帝对待以色列的态度,他的忠诚和他的救助往往以母爱的形象表现出来:“难道一个女人可以忘记自己的孩子,一个母亲可以忘记自己的儿子吗?”这个号召他的子民去战斗的战士耶和华现在变成一个女人:“现在我要像难产的妇人一样喊叫……”(赛 42:13-14)。

但是,如今很多女性说,他最终难道就不仍是把一些女人特征放到了自己身上来的那个昔日的男性上帝?他的基本实体难道不是男性?能生育的女神们难道没有以他的名义被消灭殆尽?他在数千年间难道就不是为稳定父权制社会效力?这个雌雄同体的上帝、这个具有男性和女性特征的上帝最终难道不正是一个添上了女性特征的男性上帝?难道这就是那个虽然感觉到亏空、但却决不会允许一个以女性为中心的上

帝形象存在的男性神学的发明？在公元 675 年托莱多 (Toledo) 宗教会议上，甚至宣布子宫归上帝所有。他从这个子宫里生出自己的儿子，但是这里改变的只是适合于他的器官，而不是他的男性^②。

现在，重新发现《旧约全书》中的智慧形象比提示上帝的母性特征更为重要。这个形象并非雌雄(男女)同体，它是女性(参见图 6)。它在上帝创造的杰作中差不多是以上帝的第二形象出现：它“常常在他面前踊跃”(箴 8:30)。

智慧被描绘成上帝的女儿，描绘成他的女伴，被称为姊妹、妻子、母亲、情人和女教师。它是新路上的女向导，是一切事物的鼓动者和女工程师。它寻找人，在途中找到他们，邀请他们进餐。它给接受它的人们提供生命、安宁、知识和治疗，并把他们变成上帝的朋友。另一方面，它也为人们所寻找、所热爱，甚至还受到抵制。得罪它的，害了自己性命。仇恨它的，都喜爱死亡(箴 8:36)。但是，追随它的，却免于祸害。

同别的许多上帝概念相反，在智慧的周围首先出现的并非强制。它是“神圣的创造无可指摘的镜子以及该创造之性能的映象”。它并不支离破碎，它完好无损，它“只是一，但却能够做到一切”(《所罗门箴言》，7:27)。恶意不是它的对手。几乎没有惩罚、报复或者报应概念同它以及它所要求的或者取消的行动联系在一起。它善良，它就是善，它还使行善之人变得善良、明智。“富有”(箴言 8 及以下几章：《七十子希腊文本》，1；《所罗门箴言》，7 及以下几章。)

在智慧这一庄重的形象后面，隐藏着古代东方女性神祇崇拜的残余。在这些狂热的崇拜中，众女神被奉为生命的施主，被奉为创造者和救世者。她们既代表了社会正义，也代表

了同自然的协调。尽管它们已经同犹太人的传统融为一体，但它们仍然是一种独立的女性传统。从纪元前三世纪起——很可能首先是在埃及人的影响下——在犹太人的智慧神学中，就已崇拜索菲娅^③的形象了^④。

智慧“女神”也出现在《新约全书》中。菲奥伦察曾经指出，耶稣所宣布的、上帝那无所不包的、无条件的爱，必须从索菲娅传统为背景才能理解。这种爱决定着来自上帝的宇宙团契，就是这个作为他或她的上帝让自己的太阳升在恶人与善人头上，让雨水洒在义人与不义之人身上。它带来社会平等，这种平等在耶稣同税吏、罪人、孤癖之人和妓女共餐的宴席上可以体验到。在智慧神学的语言中使用了女神语言的基本概念，以证明上帝广泛的母系社会之爱。“神圣的索菲娅是用女性的语言和形象表现出来的以色列上帝”（菲奥伦察）。

克里斯特(Felix Christ)的研究表明，耶稣本人后来也被视为遭到拒绝和抵制的索菲娅，最古老的基督学成了索菲娅学^⑤。当然，在《新约全书》中只能找到这种东西的残余。在神学与基督教意识中占优势的是耶稣基督即圣言、即道。逻各斯基督学占居优势。然而道只不过是智慧的男性形式罢了。我们如今以多种多样的形式重新发现的智慧传统，留给了基督教的次要团体，给了两种性别的异教徒和神秘教徒。它是基督教的最初几个世纪中许多女性友好社团的重要信息。它在中世纪成为诺威奇的朱利安^⑥的信条。它给十七世纪的神秘主义打上了烙印。它在男性优势、男性理性和男性排他性的时代保留着基督教之爱的广度、可理解性和开放——对于女性如此，对男性也是如此。



6. 手持七卷经书与花形权杖的加冕智慧

十一世纪《圣经》手抄本(巴黎)

2.3.4 舍金纳与女圣灵

随着纪元的开始,在犹太教经师的神秘主义中,又有上帝女性存在的另一种形式——舍金纳^⑭取代智慧的位置。安息日庆祝会被视为上帝同其舍金纳的神秘主义婚姻生活,而这种婚姻在事先就已完成上帝同事物最后的重新结合。它是一种恰似上帝那宇宙的、和解的、伴随着以色列流亡的大地之类的东西,而这时,上帝却在愤怒中隐藏起来了^⑮。

迄今为止,圣灵/女圣灵仍然同女性和女性传统关系密切。Ruach——圣灵在希伯来语中是阴性,后来在希腊语中变成中性/普纽玛,最后变成了拉丁语的男性圣灵,成了西方的圣灵^⑯。尽管存在着这种西方的父权制化,但圣灵还是经常被视为女性,譬如在乌尔沙林(Urschalling)的三位一体画中,三位一体的第三位就是一位女性。圣灵的象征——鸽子还使人想起女性的起源。

在东正教教会中还保留着古老的母权制传统。美索不达米亚的西面(Symeon von Mesopotamien)在由阿诺尔德(Gottfried Arnold)重新出版的《布道》中,把圣灵称作“我们的圣母”^⑰。虔信派已经在研究这些想法,齐岑多夫(Zinzendorf)使它们与兄弟会联系起来:他在创建宾夕法尼亚州美国第一个兄弟与姐妹会时曾经谈到“圣灵的母亲职务”,但在后来,又对这种母亲职务在其教会中不能实现表示遗憾:“这已经变得杂乱无章,圣灵的母亲职务不是通过一个修女,而是在众修女中通过我透露出来。”^⑱

如果说在基督教的主流中,已经耽误了把女性同上帝综合起来考虑这一发展趋势的话,那么,西方三位一体说就在按

照父权制的模式充分发展自己了。但是如今,这些例外和偏差却使我们重新意识到这个体系的渗透性。尽管男性保持着真正的影响力,女性更多的是具有接受的功能,而不是积极的功能,但在神秘主义、信仰复兴运动和虔信派中,古老的传统又重新冒了出来。

2.3.5 非父权制的父亲

关键问题在于:如今女性们是否能够受到如此众多新发现的、上帝的女性、尤其是受到索菲娅的鼓舞,是否可以考虑到耶稣谈论天父和他教过他的男女门徒“主祷文”一事。但是,不用理会耶稣真正的、原始的称呼并非父亲,而是阿爸。耶雷米阿斯在谈到这个词时说:“就犹太人的情感来说,用这个亲密的词来称呼上帝是不恭敬的,因而也是不可思议的。这是一种新鲜事,一种闻所未闻之事,耶稣居然敢于走出这一步。他同上帝讲话的口气恰似孩子同自己的父亲讲话一般,是那么纯朴、那么真诚、那么坦然。”^②所以,阿爸是一个亲密的词,因此,也是对各种父权制结构的一种侮辱。它虽然失礼,但却使上帝变得亲切。当然,只有《马可福音》还保留着父亲与孩子这种直接的亲密关系,在稍晚一些的福音书中,顺从已经成为两者关系的特征。在马可那里,“实现上帝的意志”还是一种对于教会的赞同,这种赞同甚至也发生在姐妹与兄弟会中。“顺从”这个损伤性的词只有在保罗神学中才能充分发挥自己的作用。在马可那里,根本看不出这个后来产生灾难性后果的、与基督教中等级森严的父权制思想同时开始的顺从结构的蛛丝马迹。因此,如今穆拉克从宗教心理学的角度,在谈到耶稣这个原始的、非父权制的阿爸称呼时可以说:

“天父与圣母已经取得一致，他实现她，她走进他的心中并通过他来实现自己，以致于人们再也无法将他们区分开来。”^③

洛芬德(Gerhard Lohfend)对耶稣的天父理解的研究，表示同流行的天父形象的一种类似的决裂^④。耶稣使人们摆脱家庭关系，甚至不履行家庭义务。按照《旧约》法律规定，不履行家庭义务就要处以死刑：“谁实现上帝的意志，谁就是我的母亲，我的兄弟，我的姐妹。”他用这一句话来描述一个新的团契的特征。在新的团契中，那些追随上帝，胜过父亲、母亲、孩子所有这些家庭关系的人们，将重新找到他们已经抛弃的一切：“房屋、弟兄、姐妹、母亲、儿女、田地……”但奇怪的是没有谈到他们要重新找到的**父亲**(可 10:29, 30)。这个新的团契是女人和男人的团契。尽管它产生于男子的田地，却又摆脱了父系结构。“也不要称呼地上的人为父，因为你们只有一位父亲，”按照菲奥伦察的观点，耶稣的原话(太 23:9)必须如此。这是对当今教会及其信仰之父、教团之父、教会之父和教皇的挑战。“父亲—上帝耶稣，”——菲奥伦察这样写道——“否认所有父亲和所有父权制的生存权，使男子们的姐妹之情成为可能。”在《新约全书》及其父子冲突、十二男性门徒男性的表层下面，有一个层面明显可见。在这层面上，非父权制的团契从非父权制的上帝那里获得自己的生存能力。不仅教会史证明，而且《新约全书》已经证明这种突破没有坚持到底。如今重要的是重新发掘根源，并在父权制的语言和传说的结构后面看到那种非父权制的、被掩埋的遗产。

但是，处于神学兴趣中心的并非耶稣那些隐蔽的、关于索非娅上帝的观念，而是已表达的父亲上帝的观念。它们给教会和神学的命运打上了烙印。在这里，神学家们开始对男性

原型产生极其独特的兴趣。这些观念进入了《圣经》。父子冲突在三位一体论和伦理学中反映出来。对天父的信仰有益于父权制社会中的性格形成。

但是,耶稣所宣告的上帝却基于母权制的索菲娅传统。耶稣的阿爸称呼和他所传言的那种兄弟姐妹般的、非父权制的社会制度与这种上帝形象相符。不过,这些母权制的萌芽却被父权制社会吸收,仅仅在次要的基督教传统中才保留着一种有生气的、首先是给女性以自信、智慧和活命的潜力。

《圣经》中的上帝形象所包含的女性识别可能性比通常估计的还要多。它们过去和现在都可以从非父权制的角度来解释。它们过去和现在都对上帝幻想(Theophantasie)敞开大门。不过这种情况首先是在亚文化群的观念中表现出来。

2.4 母权制的亚文化群

如果不是女人们在处于给她们规定的次要位置上,为世界中人的位置和人类共同生活的原则保留着一种感情尺度,很可能男性自大狂的越轨行为就会以全面毁灭而告终。

里希特(H.E. Richter)

2.4.1 历史的背面

为了全面了解基督教女性传统,关键问题是要将没有写成的女性史包括在内。历史这一背面现在还无人知晓,因此首先必须从其整个的广度方面将它揭示出来。那么,在我们熟知的父权制传统之外,在这一背面是否还存在着别的女性

观念、上帝观念和救赎观念呢？

基督—犹太教从一开始就受到母权制，或者说部分受到母权制宗教的围浸。耶和華教义得到了发展，随着父权制的北方部族往尚受母权制影响的地中海地区的迁徙而独具特色。“在十世纪后，父权制的父亲—上帝的崇拜者大量涌入几乎所有朝拜女神的文明地区，从东方的印度河河谷，经过美索不达米亚和小亚细亚，直至西方，到达古老的欧洲……可能只有埃及人才没有被父权制的、操印欧语系语言的人所征服。”^⑥旧大陆被这个具有异样象征和异样价值的父权世界所取代。两个迥然不同的概念碰到了一起。

看来，这种古老的宗教在民众中曾长期存在。先知们对生育崇拜(Fruchtbarkeitskulte)的抗议证实，新兴的父权制宗教在对古老的母权制宗教进行一场长期的顽强斗争。这些崇拜的担当者很可能就是女性。在这些女性中，有一部分来自底层(参见创 21:10—14)，她们保留着自己的生命观、上帝观和救世观。

在欧洲，基督教在中世纪初期还曾经同凯尔特人的、具有浓厚母权制色彩的宗教相遇，它在爱尔兰和法国南部直至中世纪晚期遭到迫害。因此，在基督教与母权制文化之间曾经有过具体的共同点。阿本德罗特指出，直至中世纪的史诗中都存在着一个“母权制反对派”^⑦。那么，在基督教及其种种表现形式中是否也存在着一个相应的母权制反对派呢？

我认为，各种不同的母权制因素都汇集到了犹太—基督教中。但是我们必须学会区分这些因素，发现这些因素。首先，我们必须为神学思想和神学研究找到新的标准。

首先应当注意，犹太—基督教是一种用文字形式固定下

来的宗教。文字、教育、知识、宗教在父权统治下首先掌握在男人手中。这是一种被记载下来的宗教，而且是由那些带有统治阶级的观点和兴趣的男人写成的。迄今为止的神学勾画出一幅走了样的，或者不充分的女性状况，甚至根本就没有勾画出女性形象，我们必须将犹太—基督教信仰的书面记录——《旧约全书》、《新约全书》、教会法规、教义学——视为片面的、不充分的源泉。母权制的形象或者思想方法只不过下意识地或者顺道流入其中罢了。对这个社会问题，布洛赫(Ernst Bloch)已经向神学家们提出了一个关键问题：是否将《圣经》归为一个“神权政治的要点”，因此难以看到犹太教的颠覆性的传统^⑦。如今，我们也能够设想有一种扼杀了不少东西的父权制要点。

2.4.2 无文字记载的传统

成文的宗教往往受到过高的评价。受到为它新开辟的科学的吸引，甚至女人们也往往把这种宗教视为宗教唯一的源泉，因此也就委身于种种男性的、习得的行为模式。除了形成文字的宗教之外，还有一种活生生的宗教，这种宗教往往显得不同。譬如说，对圣灵的书面父权制化并未达到民间虔诚和民间信仰的层面。俄国女士沃洛申(Margarita Woloschin)写道，在她家乡，按照民间信仰的说法，大地母亲同圣母，同智慧是一回事。“圣灵就在地下，”一句俄国谚语这样说，或者说：“你别撒谎，大地会听见。”在这里，智慧、圣灵和圣母还是不具有任何父权制要点的宇宙力量^⑧。

这种活生生的宗教比起那形成文字的宗教来，当然要难理解得多。迄今为止，它甚至在神学科学中几乎就没有受到

重视。然而,虔诚史、文化史和艺术史却又是宗教得以重建的重要领域。科霍依斯(Helgard Balz - Cochois)在对《何西阿书》的研究中写道,“《何西阿书》业已形成文字的神学,继续流传下来,创造了传统史……但是难道民众和歌蔑(Gomer)的事件真相仅仅因为已经完结,成为过去,没有文字记载,因而毫无意义,毫无作用,也就更少真实性和现实性吗?为了纠正真理概念和现实概念的历史化,也许还需要一种当前的、牵涉体验的生活意识……不仅仅讲授传统,在书本上学到传统;还可以体验传统,传统在无文字记载的文化形态中就如此出现。”^⑨为了探究宗教生活整个的、而不仅仅是书面上那半个现实性,我们就应当学会探询有关虔诚的祭礼、艺术和文献。

除了宗教的文字记载和艺术的和崇拜的表达之外,还存在着一种更难以理解的叙事传统(叙述的传统)。许多人通过一种往往与用文字记载下来的官方宗教针锋相对的叙事传统,获得自己的信仰。这种叙事传统譬如说在中世纪的圣徒传说中就可以找到,在那些传说中,种种富于幻想、离经叛道的圣经与异教的观念在广为流传。在叙事传统中经常表现的是母亲们的传统、母亲们自己的形象和观念。譬如,母亲们不给自己的孩子讲述我主上帝,不讲述男子耶稣,而用自己的上帝经验给他们讲自己的自由和身份。

我想用一个现身说法的例证来说明:我对耶稣的第一个体会是:他是女性(也许这就是我从来不存在耶稣是不是男子这个问题的原因)。我母亲经常给我讲述耶稣圣婴,讲述一个在我想象中穿着白衣服、长着浅色长发的光辉灿烂的人。后来所有的耶稣形象都无法使这个初始形象失色或者被抹去。如果我们去探究这个“耶稣圣婴”,那就会遇到具有浪漫色彩

的市民圣诞诗。但在这后面,通过当今的、甚至还是女权主义的神话和童话研究,又展现出一种另外的面相:耶稣圣婴是关于弗赖雅^⑦或者冬天去看望孩子的风雪娘娘的日耳曼语言文学想象的纪元前残余^⑧。

就这样,我母亲尽管在自己父母那父权制的普鲁士教士家中从未听说过“这个女神”,她通过自己的、友好的、对女性友好的形象使我熟悉了福音书。这是些不但她本人,而且她女儿也能认同的形象,是一些摆脱了任何一种男性传统和反思的形象。

这种以多种形式出现的叙述传统,这种女人们与母亲们的传统是在父权制的基督教中帮助女性幸免于难的母权制亚文化群的一个活生生的明证。

如果我们从这样一些整体观点出发来研究宗教,我们就会更加接近宗教生活的现实、民众的现实,首先是女性的现实。一个亚文化群展现出来了。这个亚文化群可以同占统治地位的文化媲美,在亚文化群中,出现了母权制的成份,这些成份得以保存,并继续流传。

2.4.3 女人与蛇

从蛇或龙的象征可以看出,一种古老的、同时又是交替的获救观渗透到了常见的父权制概念之中。

蛇与龙的形象和梦幻从属于父权制文化,使我们浮想联翩,又使我们感到恐惧和厌恶^⑨。此外,我们作为基督徒在脑海里还浮现着原罪故事中的那条蛇和那条启示录的龙的影象。这两者体现着邪恶,体现着从神到人的堕落和反抗上帝的势力。可是,由这些形象形成的经文对整个《圣经》而言,却

并不具代表性。它们是父权制的缰绳,除了这些缰绳之外,还有种种其他的观念。根据这些观念,女神的古老象征——蛇也表现了生育(Fruchtbarkeit)和创新(参见图3)。譬如耶和華宗教的墮落說產生于同迦南崇拜暫時劃清界限的論戰之中,它利用母權制的蛇、生命之樹、天堂果實和古代的生命女神夏娃,以便同古代的崇拜劃清界限並指責這種崇拜。這是具有深遠影響的一步,迄今為止,父權制基督教都以此為指南。在這裡,看不到諸如《舊約》中這條被人抬高、受到尊敬、預示着生命(民 21:9)的蛇的故事以及在《約翰福音》中包含着其他傳統的故事(約 3:14):這條蛇還同母權制的觀念聯系在一起。按母權制的觀念,它就是獲救、生命、更新。不過,這却是一些具有破壞性的形象,它們在種種崇拜和團體當中受到保護,它們還具有仍然是遠古的、尚未分裂的、關於自然與精神的觀念。甚至在以賽亞先知的末世觀中(賽 11:8),又重新出現了這條失去魔力的蛇:在末世的平靜中,小孩將會把手放到它的嘴中。末世與初世相吻合。

不過,父權制文化常見的形象卻變成了龍的勝利與龍的死亡的形象,成了由對非理性之物、宇宙之物和不再能控制之物的恐懼所引起的人的侵略的例證。這是一種統治象徵,它慶祝對低賤的、引起恐懼的領域最終獲得的、值得慶賀的勝利(參見圖2)。一幅關於康斯坦丁(Konstantin)皇帝同他的兒子們怎樣戰勝巨龍的鑲嵌圖案,很可能就成了種種觀念和表現耶穌基督制伏邪惡的勝利的標準。在這一勝利之後,接踵而至的是基督教聖像學的無數巨龍勝利畫(見後)。這些畫是基督教與父權制之間,基督教的夢幻、恐懼與侵略之間悲劇性聯系的最好證明^③。每個父權制世界都把塑造自己怎樣制伏

深渊巨龙的形象看作是自己的骄傲^④。

这条巨龙,这种无意识之物、宇宙之物、感觉的中心、意志的对立面、控制与理解,在父权制世界中变成了危险的邪恶,在父权制基督教中成了人类最初的敌人。基督教犯了一个基本错误。基督教认为,在它的种种主流中,可以把“反抗神的力量”同古代的生育象征和女性象征等同,可以一劳永逸地描摹自己关于罪孽与性欲的概观。

然而,确实又继续存在着热爱宇宙的母权制传统。在(法国)欧雷克罗马式立柱上,可以看到一个被拯救之人高举双臂,他手里拿着一个苹果,拿着世界的感官性与整体性的象征,此外还有一条往上爬行的蛇,这条蛇一直往上的姿势,就是拯救信仰的象征^⑤。在(十一世纪)通厄伦一幅象牙浮雕的十字架画面上,地母神盖娅(Gäa)在给十字架右侧下面的蛇喂奶。按照父权制模式,这条蛇在一般情况下应当是在左侧(反面的一侧)!但它却归入“正确的”那一侧,归入马利亚和埃克勒西娅^⑥。盖娅和埃克勒西娅两手都拿着作为生育标志的、长着树叶的树枝或树木。这是大地、十字架、生命之树、蛇和女人的一种异乎寻常的、但又是初始的统一观^⑦。

2.4.4 基督教中被遗忘的女神

十二世纪在法国南部出现了女驯龙人(Drachenzähmerin)玛莎(Martha)的画像。这幅画来源于玛莎主动参与的、拉撒路复活的一次传奇性行动。它同洁净派(Katharer)和韦尔多派(Waldener)的女性运动一道传播开来,并持续到宗教改革时期,一部分保持到巴洛克时期。可以认为,它在女修道院里受到保护,但后来又在广泛的民间虔诚中发展。这幅在基督

教圣像学中几乎完全被人遗忘的画,在显得十足父权制的基督教中,代表了被遗忘的女神,成为整全的女性。很可能某个地方女神同《圣经》上的形象融为一体了^⑧。玛莎用自己的腰带制伏龙的方式使我们想起具有宇宙力量的、动物(母权制的)女主人。

还留下了一幅——尽管是由著名的中世纪画家们所画的——亚文化群的画。这幅高度文化的画因为同父权制的世界观与生活观相符,所以便成了屠龙者格奥尔格(Georg)的画像。

在一个把龙与蛇压低到“罪恶之源”(布洛赫)的世界上,女人腰带上的蛇或龙不像母权制中那样体现智慧、知识和救治,而是保留着生活空间。它们处于“起颠覆作用的断裂处”^⑨,因此在《圣经》中就没有。在这幅画中它却赢得自己初始的价值,女性也重新获得自己的完整性和独创性。另一位战胜巨龙的女性是神圣的玛格丽塔(Margareta)。尤其在东欧,人们往往也用腰带、十字架或者圣水来描摹她,不过有时为了表明战斗性和父权制,也用长矛,因为她的传奇表现的是对诱惑她的魔鬼的胜利。因此,这幅画再也不像玛莎画像那样,具有明确的母权制的来源。

中世纪末期,为兰斯(Rheims)大教堂的一根立柱塑造了一个夏娃。这个夏娃推翻了所有父权制的犹太基督教传统:她把一条小龙紧贴心窝抱在自己怀里,这条龙在它张开的嘴里有一个苹果。这个苹果是天堂的果子,是具有一切情欲的、整个世界的形象(参见图10)。夏娃、苹果和龙这三个群体(Dreiergruppe)虽然默然无声,却是对古老的原罪故事、对母权制的对立形象非常有力的抗议。当然,现在夏娃再也不是

一切生命之母了。她是上帝的一种创造,但却是一种安宁的、稀奇的、没有堕落的创造。这条龙也不再仅是她的生育象征。在她的后面是亚当,亚当并不像她那样异常,但却是她的丈夫。她如此钟爱的那条嘴里含着苹果的龙就是智慧、知识和性欲的世界,也就是她为之献身的世界——这种献身是自觉自愿、独立自主的,不带任何上古时期的强制。

在近代,这些画变得愈来愈珍贵,但也一再出现譬如作为智慧或者沉思的形象出现的女人与蛇这样一些古老的女性联系。这往往还只是一些比喻性的描写,但这些描写却包含着女性的力量和救治能力,包含着仅仅在女性身上才能表现出来的、成熟的人品的统一体,以及完整性的原始知识。

后来,在反宗教改革时,有一幅画流传甚广。这幅画作为纪念物,成为许多天主教占统治地位的南德意志和意大利市场的装饰品。它证明基督教父权制征服世界的最后胜利——画上是一位将蛇头踩伤的女人。她本来就是母亲教会(Mutter-Kirche)。这种教会——按照《创世纪》3:15的翻译——要踩伤蛇的头,同它一起的全是异乡人、其他人和异教徒。但与此同时,女性本身却成了残害自己的感性和性欲的杀手。在这幅画中,父权制形象本身又论证了自己是荒谬的。“纯粹的”教义与“纯洁的”女性从现在起同属一个整体。官方的清洗措施成效显著。

然而,古老的女性传统却又无法根除:在三十年战争之后,在黑林山的巴特泰纳赫,一位信奉新教的符腾堡公主让人画了一个祭坛。这个祭坛是基督教救赎的一种非父权制观照。受犹太教神秘教义的神秘主义鼓舞,她鼓起勇气,让人在她疗养地的教堂里将自己的上帝经验,将一个女人的救赎观

形象地表现出来。这些画——仔细看来——是向传统信仰观的挑衅。在黑板外部的侧翼上有94个《圣经》上的女性形象——却没有一个男人——在走向耶稣基督。如果打开侧翼，就可以看到公主本人，看见她怎样从自己的角度来观察救赎。这是一个栽培着许多可以从生物学角度准确识别的植物的园圃。那些《圣经》上的人物，那些族长和先知在其中都有自己的位置。这个整体之上盖上圆形屋顶。在这个屋顶下，隐隐约约可以看见居于幕后的圣父、圣子、圣灵三位一体。但是，清清楚楚、形象生动地居于中心位置的、却是女性三位一体——圣父、圣子、圣灵都是女人。

克特尔(Kether)是(在屋顶画中居于统治地位的)圣父的写照；科赫马(Chochma)即智慧，身穿红衣和蓝衣，同时又是对天父入迷的圣子；比拉(Binah)是用热情的语言来表现的，她说着圣灵的语言，拿着自我认识的镜子——就像克里特岛女蛇神那样——手里捉着一条蛇。这就是大地、生命、救世与女人之母权制统一的古老象征(参见图7)⑧。

这里并非像人们经常看到的那样，是给男性三位一体增加一个女性人物，这里表明上帝经验的母权制转变被接受和保持下来。

为了阐明女性的历史，仅仅指出被父权制占据的宗教中的女性成份还不够。这些成份往往只是以令人痛苦的方式显示母权制宗教向父权制宗教转变的过程。仅仅阐明反文化(Gegenkultur)也不够。女性研究一再遇到遭到破坏的女性的反文化，譬如女巫文化。我觉得，在这一方面保留下来的母权制亚文化受到的忽视。这种文化反映了女人们的一种独立的自由经验，它既没有被一体化并进而被男人吸收，也没有被



7. 克特尔、科赫马和比拉——三位一体的三个女性映象

安东尼亚(Antonia)公主的黑板

1673年, 帕特泰纳赫

消灭掉,它在画像和象征中——虽然默不作声,但却以令人信服的方式——表现出来。

出于母权制语境的观念在基督教中保留了隐藏着的人性基本价值。这些价值在父权制的掠夺欲望中已经丢失殆尽,如今又在形形色色的梦幻和画像中重新出现,它们就是:

**女性的内在价值,
本性、身体、欲望的整合,
对宇宙的和平世界的梦想。**

注 释

- ① 基本的女性主义神学导论性著作是:哈尔克斯(C. Halkes):《上帝不仅有强壮的儿子》,居特斯洛,1980;菲奥伦察(E. S. Fiorenza):《给男人世界中的女人们》,见:《荟萃》杂志,第20卷第1期,第31页及以下几页。
- ② 基督教新闻社:《文件汇编》,1978年,第25期。
- ③ 科恩(J. H. Coue):《黑人神学》,慕尼黑,1969。古蒂雷茨(G. Gutierrez):《解放神学》,慕尼黑,1973。
- ④ 请参阅门席克(J. Menschik):《女性主义。历史、理论、实践》,科隆,1977;申克(H. Schenk):《女性主义的挑战》,慕尼黑,1980。
- ⑤ 关于女性主义方法论,参见克莱因(R. D. Klein)等:《女性主义科学与女性研究》,汉堡,1982。
- ⑥ 斯坦顿(Elizabeth Cady Stanton, 1815—1902),美国女权运动领袖。——译者注
- ⑦ 鲁奇屈(Katharina Rutschky):《黑色教育学》,法兰克福,1977。
- ⑧ 塞尼卡·福尔斯(Seneca Falls),美国纽约州中西部一个村庄。1848

年7月首届女权大会在此召开。——译者注

- ⑨ 本书中《圣经》上的引文,除个别地方据德文有变动外,一般都采用《新旧约全书(和合本)》的译文。——译者注
- ⑩ 米德:《男人与女人》,汉堡,1958。
- ⑪ 波伏瓦(Simone de Beauvoir, 1908—):法国女小说家,哲学家,存在主义作家,小品文作者。——译者注
- ⑫ 倍倍尔(August Bebel, 1840—1913, 德国工人运动领袖。——译者注):《妇女与社会主义》,柏林,1973,第84页。
- ⑬ 波伏瓦:《第二性》,赖恩贝克,1960,第37—38页。
- ⑭ 戴维斯:《妇女正在开始》,慕尼黑,1977。
- ⑮ 伯大尼(Bethanien, Bethany):耶路撒冷东南的一个村庄。拉撒路、马大、马利亚家均在此。——译者注
- ⑯ 格哈德(U. Gerhard)等主编:《为了自由的王国我成为女公民》,法兰克福,1980,第37页。
- ⑰ 朗格:《回忆录》,柏林,1925,第271—272页。
- ⑱ 约翰逊(G. u. L. Johnson)主编:《巴特勒回忆录》,慕尼黑,1979,第66页。
- ⑲ 指1967年在美国青年中兴起的心醉神迷的宗教运动。——译者注
- ⑳ 沃尔夫:《作为心理疗法医生的耶稣》,斯图加特,1978,第137页。
- ㉑ 拙著:《成为一个属己的人。耶稣身边的女性》,居特斯洛,1984,第127页及以后几页,第137页及以后几页。
- ㉒ 在《新约》中,此处为西门(Simon),因彼得(Petrus, Peter)原名西门。——译者注
- ㉓ 睢鲁(Jairus)即《新约》中管会堂的人。——译者注
- ㉔ 斯威德勒(L. Swidler):《耶稣与女人们相遇:女权主义者耶稣》,见E. 莫尔特曼主编:《女性的人权》,慕尼黑,1974,第130页及以下几页。

- ②⑤ 沃尔夫:《耶稣其人》,同前,第80页。
- ②⑥ 斯威德勒:《耶稣与女人们相遇:女权主义者耶稣》,同前,第130—131页。
- ②⑦ 菲奥伦察:《女性在早期基督教运动中的作用》,见:《荟萃》,第12年度,第1期,1976,第7页。
- ②⑧ 菲奥伦察:《耶稣的十二门徒》,见斯威德勒(L. u. A. Swidler)主编:《女教士》,纽约,1977,第118—119页。
- ②⑨ 蒂恩(H. Thyen):《……不再是男和女》,见克吕泽曼/蒂恩(Crüsemann/Thyen):《作为男人和女人被创造》,格尔恩豪森,1978,第186页及以下几页。
- ③① 亦参特雷德(K. Thraede):《生气的自由》,见沙尔费诺尔特/特雷德:《在耶稣基督感召下成为朋友》,格尔恩豪森,1977,第112页及以下几页。
- ③② 拙著:《成为一个属己的人。耶稣身边的女性》,同前,第67页及以下几页。
- ③③ 屈恩斯特勒:《基督教艺术圣像学》,弗赖堡,1926,第2卷,第427页。
- ③④ 《早期基督教教父文献》,第36卷,第18页,23—26行。
- ③⑤ 参阅伯雷森(K. E. Børresen):《古典神学中男女关系的人类学基础》,见:《荟萃》,第12年度,第1期,1976,第11—12页。
- ③⑥ 卡特里派(Katharer),又名洁净派,中世纪流传于欧洲地中海沿岸各国的基督教异端教派。韦尔多派(Waldenser),亦称里昂穷人派,中世纪西欧基督教的一个派别。——译者注
- ③⑦ A. 勃兰特迈尔主编:《妇女中的教会通告》,居特斯洛,1940,第48页。
- ③⑧ 施拉特尔:《基督教伦理学》,卡尔夫,1914,第155页。
- ③⑨ 施蒂克尔(A. Sticker):《弗利德讷》,诺伊基尔兴,1961,第355页。
- ④① 斑格尔特尔(O. Bangerter):《觉醒中的妇女》,诺伊基尔兴,1971,第

28 页。

- ⑩ 《新约全书》，J. Zink 译，斯图加特，1978。
- ⑪ 菲奥伦察：《女性在早期基督教运动中的作用》，第 7 页。
- ⑫ 百基拉(Priscilla)原名普丽斯卡(Prisca)。——译者注
- ⑬ 布罗滕(B. Brooten)：《犹尼亚……使徒中的出类拔萃者》，见 E. 莫尔特曼主编：《女性解放——〈圣经〉的与神学的论据》，慕尼黑，1982，第 148 页。
- ⑭ 《荟萃》，第 17 年度，第 3 期，第 262 页，268 页。
- ⑮ 《荟萃》，第 17 年度，第 3 期，第 257 页。
- ⑯ 见拙著：《女性与宗教。父权制中的上帝经验》，法兰克福，1983，第 194 页。(在德语中，“主”(Herr)与“先生”是同一个词。——译者注)
- ⑰ 同上，第 201 页。
- ⑱ 穆拉克：《上帝的女性》，同前，第 9 页及以下几页。
- ⑲ 戴利：《超越圣父、圣子及圣灵》，同前，第 102 页及以下几页。
- ⑳ 阿本德罗特：《女神及其英雄》，同前，第 8 页。
- ㉑ 克拉蒂格尔：《珍珠母般的修女》，斯图加特，1983，第 119—120 页。
- ㉒ 登齐格尔(H. Denzinger)：《信条手册》，弗赖堡，1947，第 127 页。
- ㉓ 索菲娅(Sophia)，一译智慧。——译者注
- ㉔ 见菲奥伦察：《对她的回忆》，波士顿，1983，第 130 页及以下几页；温特尔(U. Winter)：《女性与女神》，哥廷根，1983。
- ㉕ 克里斯特：《耶稣·索菲娅》，苏黎世，1970。
- ㉖ 诺威奇的朱利安(Juliana von Norwich, 1342—1416 以后)，英格兰女奥秘神学家。——译者注
- ㉗ 舍金纳(Shekinah)：犹太教神学名词，表明上帝为永在之神。喀巴拉神秘主义认为舍金纳是上帝的女性成份。——译者注
- ㉘ 鲁埃特尔(R. R. Ruether)：《上帝的女性本质》，《荟萃》，第 17 年度，第 3 期，第 257 页。

- ⑤9 请参见康加尔(Y. Congar):《圣灵》,弗赖堡,1979;格雷莱(A. Greeley):《马利亚。论上帝的女性之维》,格拉茨,1979;斯威特勒(L. Swidler):《〈圣经〉上对女性的肯定》,费城,1979。
- ⑥0 J. 莫尔特曼:《圣灵的团体》,见:《神学文献报》,第107年度,莱比锡,1982,第10期,第711页。
- ⑥1 哈恩/赖希尔(Hahn/Reichel)主编:《齐岑多夫和亨胡特兄弟会教派成员》,汉堡,1977,第293页。
- ⑥2 耶雷米阿斯(J. Jeremias):《阿爸》,哥廷根,1964,第63页。
- ⑥3 穆拉克:同前,第333页。
- ⑥4 洛芬德:《耶稣是如何希望有团契的?》,弗赖堡,1982,第52—53页。
- ⑥5 斯威特勒(L. Swidler):《〈圣经〉对女性的肯定》同前,第22—23页;参见吉姆布塔斯(M. Gimbutas):《古代欧洲的男神与女神》,加利福尼亚大学出版社,1974,第238页;见斯通(M. Stone):《当上帝是一个女人时》,纽约,1976,第179页。
- ⑥6 阿本德罗特:《女神及其英雄》,同前,第174页。
- ⑥7 布洛赫:《基督教中的无神论》,法兰克福,1968,第102页。
- ⑥8 沃洛申(M. Woloschin):《绿蛇》,法兰克福,1982,第208—209页。
- ⑥9 科霍依斯(H. B. Cochois):《歌蔑。民间虔诚的自我理解中以色列的高级崇拜》,法兰克福,1982,第194页。
- ⑦0 弗赖雅(Freia 或 Freyja)是日耳曼神话中美与爱之女神;风雪娘娘(Frau Holle)为格林童话中的人物。——译者注
- ⑦1 施利希尔(I. Schlicher):《女性攻势》,见:《期刊》,第9期,慕尼黑,1978,第52页。
- ⑦2 埃格利(H. Egli):《蛇的象征》,奥尔滕,1983;斯特芬(U. Steffen):《龙的争斗》,斯图加特,1984。
- ⑦3 席勒(G. Schiller):《基督教艺术圣像学》,居特斯洛,1971,第3卷,第32页。

- ⑦④ 诺伊曼(E. Neumann):《大地原型对近代的意义》,见:《埃拉诺斯1953年鉴》。
- ⑦⑤ 特茨拉夫(I. Tetzlaff):《法国的罗马式立柱》,科隆,1979,第133—134页。
- ⑦⑥ 埃克勒西娅(Ecclesia),意为:公民大会。教堂大门上装饰的妇女形象。——译者注
- ⑦⑦ 席勒:《基督教艺术圣像学》,同前,第2卷,第121页;第462页。
- ⑦⑧ 拙著:《成为一个属己的人》,第52页及以下几页;《被驯服的玛莎》,见:《福音新教神学》,第42年度,1982,第1期,第26页。
- ⑦⑨ 布洛赫:《基督教中的无神论》,第232页。
- ⑧① 哈尼施费格尔(E. Haruischfeger):《巴洛克艺术风格中的神秘主义》,斯图加特,1980,第106页。

3. 重新辨认耶稣与 女人们的故事

3.1 女人们的耶稣

基督——修残补缺之人

胡赫^①

3.1.1 女性主义基督学？

女权主义运动开始以来，男性的救世主耶稣就成了被基督教挫伤的女人们潜在的、但却是一再回避的争端。此外，按照天主教的观点，耶稣的男性引导出教士身份和等级制度的教会结构。

戴利谈到神学中的“**将基督尊之为神**”。她希望，女性解放会顺理成章地导致“许多反映和促进对耶稣基督本人之盲目崇拜(偶像崇拜)的基督学公式丧失可信性。”^②在耶稣的故事、耶稣基督的位格方面，最终将要决定，对于我们来说，女性主义的宗教是否已经足够，或者说女性主义的基督教神学是否还必须给予我们某种东西。

鲁埃特尔指出，基督学已经父权制化，它已被卷入按等级制度发展起来的教会及其思维模式之中，耶稣基督本人已经变成男人，变成基督徒生活和教会引导的基本模式^③。于是，耶稣也就变成了合乎时宜的男人理念：成了茨温利的宗教改革中的一个首领，成了近代一位温柔、但又具有男子气的超级

明星,成了当代无确定方向的一位先锋^④。他变成了男人曾经成为、曾经要求、曾经希望之物。国王、法官、先知这些尊贵的头衔在这里甚至也黯然失色。社会变得更加民主了,因此耶稣也变得更加友爱、更有人性了。耶稣兄弟这个友爱的基督以存在的方式被人们体验,他——尤其是在第二次世界大战基督教的抒情诗中——同失望者一道,在大街上漫游。他成了兄弟情谊、友爱教会、友好分享的主要象征。这位兄弟不同于主,它具有同情心。但他首先却是众兄弟的兄弟,始终囿于男性精神和他们的语言世界之中。各种兄弟情谊并未变成姊妹群体。在女性当中,怀疑在增加。她们怀疑现在代表姊妹说话的伟大的兄弟取代了伟大的父亲的位置这一事实。

但是,在以父权制方式发展起来的基督学之外,已经出现了早期具有其他可能性的基督学,这些基督学试图强调被遗忘的女性方面,譬如神秘主义者的两性同体基督学,它把耶稣基督视为一个新人性的代表,把男性与女性融为一体^⑤。这种基督把男性表现为正常的人性,而女性则是其低微的方面。同体基督学试图使业已被分裂的东西和好如初,但最终却是男性中心。此外,属灵基督学首先是中世纪约阿希姆(Joachimiten)的基督学。约阿希姆们把耶稣基督视为新时代精神的体现,认为这种精神在第二次启示中或者在个别人身上以女性形式表现出来。两种模式直至现代,在亚文化群和各小群的教会史和思想史中一再出现。它们是一种重要的抗议。这种抗议表明,人们并不满足于教会的前辈思想家,自身的信仰经验和生活经验能够突破僵死的传统。它们首先象征抵抗,但它们衰落了——或许因为那些在各地共同参与的女性不断地丧失其影响力。

我们女祖先们的耶稣基督形象——就我们所见到的而言——就是一个例证，它说明自身的形象破坏了传统：就像哈马迪村^⑥的出土文物所表明的那样^⑦，在女矿冶技术人员普里西拉看来，基督就是女人：“基督作为身穿浅色衣服的女人向我走来，将智慧移植到我身上，并对我启示：这个位置是神圣的，在这里耶路撒冷从天而降。”^⑧诺威奇的朱利安谈到母亲耶稣(Jesus der Mutter)时说：“真正的母亲是我们的救星，我们在上面出生，却从未从上面掉下来。”^⑨这些例证——也来自亚文化群——任意延续下去，它们还会继续为人们所揭示。在当代女性研究中出现了种种新的尝试：男性耶稣借助精神分析学，变得更有人性，对女性来说也更有吸引力了。吴尔夫把耶稣说成是成熟的、完整的人，这种人已将男性面相(Animus)和女性面相(Anima)融为一体，而且率先“突破了古希腊罗马世界的男性中心”^⑩。对穆拉克来说，这种女性面相的完整性当然没有把耶稣放到马槽中去。耶稣不得不经历一次艰难的变化过程。穆拉克在她对迦南女人故事的解释中写道：“只有当男性认识自己和自身的影子，而且准备放弃自己的骄傲，倾听女性，考虑到她的需要，从而在其整个人的存在方面注意到她的需要，用自身的力量为她服务时，女性才能恢复健康。这时治疗的奇迹才会出现，才会重新恢复女性整个的人的尊严。而人子也就是这样学会什么叫给人带来幸福。”^⑪

经过这样分析的耶稣会制造一种人类行为的镜象，使耶稣与女人故事的新的方面变得显而易见。但是另一方面，这种方法存在着将当代女性崇拜强行塞进故事中去的危险。这些故事比起心理的获救学说所包含的女性崇拜，还要更胜

一筹。

这位女神把死去的英雄视为在其怀抱里的自然的死亡与复活之形象,女权主义母权制研究在这一形象中看到后来圣母马利亚悲哀地抱着基督尸体的画出现的形象,一个作为生命起源之女性形象。当然,这种贯穿从英雄到耶稣之生与死的生长图式的线条又细又脆^⑫;这样的阐释忽略了耶稣的故事,让耶稣在神话中失去了活力。

从具有更为强烈神学色彩的女性研究中出现了重视将耶稣视为索菲娅,以一种索菲娅学代替古老的基督学的状况。正如克里斯特所说,索菲娅学就是最古老的基督教学之一^⑬。这种智慧走上大街、将自己的孩子叫到身边,却遭人弃绝、它在万物被造之前、在上帝之前就存在;它是与尊称和兄弟神学相反的、令人神往的对立形象。

但是,《新约全书》的耶稣,女人故事中的耶稣却很难被塞进某种原则,甚至也不能塞进女性原则中去。他避开这个原则,避开分析、避开英雄化,就像他避开被尊为主和尊为兄弟。我觉得,当我们重新探询他在人类关系网中的生活时,恰好遇上了“对基督其人的偶像崇拜”。女人们怎样体验他呢?

用非传统的目光来观察《新约全书》中女人们的故事,抛弃习得的发展某某学的思维模式,就能够使我们的知觉变得敏锐,就能够觉察到:在女人们与耶稣之间究竟发生了什么?我们今天看到、觉察到、感到我们从前尚未看见的事情,因为我们过去不敢投入感觉。

3.1.2 女人们的主动

如果我们暂时忘记耶稣就是救星、拯救者、人子、圣子或

者弥赛亚,那么,从耶稣与女人故事中会产生一种巨大的能动性。我们只有在同习得的、凌驾于我们之上、迫使我们就范但使我们良心谴责的东西保持距离时,才能发挥这种能动性。我们一旦使等级制度的思维模式销声匿迹之后,就会感到,在许多女人故事中,这种能动性即刻就会在女人们身上迸发出来。她们就是使这些过程得以实现并最终达到某种目的的主动者。

有一个患了血漏的女人,杂在人群中间,从后面向耶稣走来,摸着耶稣的衣裳,要他给自己治病(可 5:25 及以后几节)。那个迦南妇人在耶稣身后喊着,众门徒都感到讨厌。她不得不以难堪的方式使得耶稣也为她女儿驱走鬼神(太 15:21 及以后几节)。

玛莎以一种在某些注经家看来是纠缠不休、多嘴多舌的方式参与了耶稣使拉撒路复活的行动。玛莎的主动态度与耶稣的被动态度对比鲜明(约 11:19 及以下几节)。

耶稣的母亲第一个发现在婚宴上酒用完了,她要求儿子去倒点酒,却受到使人沮丧的斥责:“妇人,我同你有何相干!”这就是结果(约 2:1 及以下几节)。

现在,我们从残疾人神学(Behindertem - Theologie)方面遇到类似的观察。

一位让患白血病的孩子们给耶稣画像的女牧师惊奇地看到,这些孩子把耶稣画成了一个双手下垂的被动角色,孩子们不得不请求他,让他变得主动起来。

再有,一些女人大胆地独自闯进别人家里或者别的人群中,给耶稣抹香膏,完成象征性行动。正是这些行动向耶稣暗示他的死亡、他的被葬和他的救世主角色。这位全城闻名的

妓女在一个法利赛人家里把香膏抹在耶稣脚上(路 7:36 及以下);一个陌生的女人在西门(Simon)家的宴席上把香膏浇在耶稣头上(可 14:3);总是拘谨、胆怯的马利亚为耶稣做了这件使身体受益的好事,成为对她根本就不适合的那一幕的中心(约 12:1 及以下)。在复活节早晨,这些女人又继续她们——看来几乎是毫无意义的——主动性,她们来到国家公敌的坟墓,给他的尸体抹香膏(可 16:1 及以下;路 24:1 及以下)。

因此,这些女人绝非单跟在他的后面,按市民的理解“侍候”他,对伟大导师友好,倾听他的讲话。这些女人的主动性的结果是:耶稣改变态度。耶稣——由于这个迦南女人的缘故——从只想局限于自己本国人民的民族主义者变成为异教徒迦南人的救助人和治疗者。

当患有血漏的女人摸他时,耶稣这个男人就变得不干净,就是说,在社会和文化方面被隔离。他被女人突然碰触了一下,感到自己释放出力量(可 5:30 及下页)。

这个有时显得被动、花很多时间才使拉撒路复活的优柔寡断之人,被女人的主动变成使他死去的朋友复活之人(约 11:19 及以下几节)。

在婚宴时由一个女人引起的酒的奇迹,在《约翰福音》中带起了他的治疗行动。女人们给他抹香膏,主要是那些不认识的女人给他抹香膏,向他解释他的生命和他的道路,使他意识到他在她们心目中是什么,使他准备成为他应当成为之人,使他对死亡有所准备——这种死亡虽然是失败,但它会获得理解与友谊。

女人们从他那里得到福祉、健康、生命、酒、人性。她们同

时也给予他感觉、使命、终生目标和团契,如果没有团契,使命和目的都会变得远离人类,变得抽象起来。她们获得生命力,对他寄托着希望、信任,寄托着超越他自身的景象。她们伴随他的旅程,把他变成他本应如此之人,变成为所有人服务之人,变成能够安慰所有孤独者之孤独者,变成能够给予所有的人以自信心的自信之人,变成虽然走向死亡、却并不孤单之人。

耶稣在成长,首先是借助女性并同女人一道成长。任何东西都并非他的天性。他因所受的苦难学会了顺从(来 5:8)。还有在《马可福音》中,他做什么事情,要取决于自己的处境:“他在那里不得行什么异能”(可 6:5)。据说这指的是拿撒勒的耶稣。《马太福音》已把这种人性加工成了神性。耶稣成为掌握处境的主人:“他在那里就不多行异能了”(太 13:58),这就是平行的一节。他走上与人类无关、身上拥有神的奥秘之奇迹创造者的道路,走上丧失自身人性的道路。

耶稣从与女人们的相遇中重新获得力量:他在井边请撒玛利亚的女人给他水喝。虽然他赐予她“生命之水”,但并不夺走她的身份和她所具有的,她的象征是成为水和水罐。最后他使她成了撒玛利亚的女使徒(约 4:6 及以下)。

他从玛莎的韧性,从她对兄弟、对生命的热爱中得到能量。她在同他的对话中成为耶稣基督的信仰者,同彼得的信仰相似:“你是基督,是神的儿子,就是那已经降临人世的人”(约 11:27)。

伦勃朗^④以令人难忘的方式,在一幅医治彼得的岳母的钢笔画中,画出了女人与耶稣关系的一些方面(参见图 9)。耶稣要把这个生病、发烧的女人扶起来。他抓住她的双手,这

时仿佛有一种力量从他身上转到了她身上,使得两人进入了一种力量关系中。没有谁能做到在向他人放开时,自己不跌倒。虽然那个女人从地上被扶起来,耶稣并未摔倒,但两者的力量不可避免地相互结合在一起了。这种动力和力量的相互影响、能量的交换,在别的救治同男子相遇时,是无法表现出来的。

关于神迹创造者耶稣的主流画像,掩盖了人类本身能获得神迹这一事实。具有悠久传统的关于微不足道的有罪之人的画,使我们忘记了人的主动性。对贝拉基主义(人类参与拯救)之教条主义的恐惧,妨碍我们看见以人类为出发点的救治过程。在女人故事中,对所有的救治都至关紧要的东西变得明显可见:人类的主动性,他自己走向救治和成长的步伐。当然,这并不意味着,我们去策划自己的拯救。但是,我们所获得的力量会具有救治作用,会变成我们自身的力量。

人类获得的这种力量会变成改变能量促动者的权力;通过这种力量,我们得到的信赖会变成我们对其他人的信赖。这种信赖是一种相互关系。自主就在这种相互关系中产生和发展,在这种关系中能够体验到整体存在:全部接受力和全部主动性。没有任何人会由于帮助者综合症而废除自己,奉献自己或者牺牲自己。

来自新约女人故事的相互关系经验引出很多后果。可是这种经验迄今很少受到重视。

3.1.3 感官性

我们在这些相遇中感到一种丰富的感官性(Sinnenhaftigkeit)。头、手、脚都在运动。头发和衣服带来温

暖和接近。那些毁灭生命的东西——发烧和血漏都被阻止。香膏带来凉爽和芳香，食物重新带来血液循环和生命。在新教教会中变得超强的圣言，只不过是这一感官经验的伴奏音乐罢了。发着高烧的女人，患着血漏的女人，死去的睚鲁的女儿——她们全都感到，仿佛自己又苏醒过来。在讲到男人救治时，也有几次提到耶稣摸过病人。不过，很多耶稣与男人的相遇都停留于对话、提问、讨论。它们的中心在别处，它们的能动性受到限制。

但我们还是令人痛心观察到，在《新约全书》中已经出现对接触的恐惧。在《马太福音》里，没有再详细讲述血漏的故事。在《马可福音》里，“她血漏的源头干涸了”。这个女人“便觉得自己身上的灾病好了”。耶稣再一次“立刻感到自己有一种从身上涌出来的力量”(5:29, 30)。在《马太福音》中，只是在女人的心里出现这种摸耶稣衣服的行动(9:21)。就连彼得生病的岳母之手在《马太福音》中都被认为不再具有救治作用，而只能象征性地摸一摸(参可 1:31; 太 8:15)。一个精神化/属灵化的过程开始了。许多远古的初始事物遭到这一过程的扼杀：神迹被删去尖锐的内容，然后被储存到耶稣语录中。戏剧性的场面如湖上的风暴，变得更加没有生气。那些恶魔也不再被描写得如此可怕。几乎可以认为，第二代基督徒已经为他们基本的初始经验感到羞耻。

不过《马可福音》还是接近大地的。只不过它叙述的是关于大地、关于——完全依靠自己的力量——在人睡觉时，使一些作物生长(可 4:26, 27)的地母。在那里，风和风暴就像耶稣对其发号施令的人一样。他命令他们：“沉默，别作声！”而且就连马可叙述的耶稣也是接近大地的。他枕着船上的一个

枕头睡觉(可 4:38),他悲伤、叹息、发脾气(可 8:12;3:5;10:14)。他用这种相互之间的、并非居高临下的爱,用上帝的恩典爱那个富有的少年(可 10:21;参太 19:21)。他“拥抱”孩子,不仅仅把他们当作教育人的例证(可 10:16;9:36;参太 19:15;18:2)。后来的耶稣消除了怒气(参太 12:9,10;可 3:5),使他成了毫无感情的圣子。在他身上更少悲痛,而且几乎就没有抚爱(请对比可 1:41 与太 8:3;可 10:16 与太 9:15)。甚至可以说,最初的耶稣身上有一个“污鬼”(可 3:30),他家里的人都认为他在“发疯”(可 3:21)。《马可福音》中的耶稣对自己通往客西马尼的道路恐惧万分,他卧倒在地(14:35),卧倒在后来接纳他的大地,在他临死前三个小时变得昏暗的大地,在只有《马可福音》讲述的比喻中“自动生产出一些作物来”的大地。大地忍受着这种痛苦,容纳它在《马太福音》中,它释放那些死者,有如得墨忒耳在古代母权制神话中,让人悲哀,让人抗议,直至她被冥王抢走的女儿珀耳塞福涅重新回来。还没有一种上天的解决废除过这种接近大地。在《马可福音》中,耶稣走向“深渊”是在客西马尼开始,而不是在十字架上才开始。《马可福音》的这一场面很难觉察,甚至在艺术中也几乎从未表现过。这个为了父亲被人扶起身来、为父亲受苦、最终变得顺服的儿子,挂在拯救的象征上,被钉在十字架的痛苦上,这是典型的受难形象。有两幅画表现了这种人们通常所经历到的那种压得人喘不过气来的痛苦。

在六世纪罗萨诺圣经古卷的一张狭长的软片上,耶稣基督身材矮小、恐惧万分、缩成一团,直接躺在地上,脸朝下——这种姿势使人想起许多对于罪孽深重的“罪人”抹大拉的马利亚弯下腰去,跪在耶稣面前的描写。在深蓝色的背景上,月亮

和星星明显可见。他被引渡给黑夜,在这里没有任何崇高伟大^⑤。

丢勒^⑥1521年的一幅钢笔画并没有像往常那样把橄榄山表现为“耸立的山丘”,而把它表现为梯形地。耶稣双臂伸开,呈十字状,躺在这块梯形地上,任人摆布,毫无希望。他紧贴大地,用手抓着地面,而且抱着土地,没有掉入无底的深渊之中(参见图8)。

不过,耶稣在神学传统中早已处于光辉的一面、胜利者的一面。他的人性存在的阴暗面(Nachtseite)——没有这种阴暗面,他那美好的人之形象是无法想象的——已被排斥。在接受古希腊罗马表现胜利之象征手法的加洛林王族艺术中,他站在右边,站在太阳那边。不过,一幅公元1000年的象牙浮雕却曾经“左右颠倒地”表现十字交叉口的场面:“同往常一样,太阳和月亮被分别安排在右边和左边。但在这里,月亮却表现为在圣像头上有十字架光轮的耶稣基督的容貌。因此,月亮包含着一种比太阳更深的意义:阴暗面被视为人类存在的基本经验。与此同时,它也是受到排挤的女性现实的景象。这虽是一种圣像学的例外,但却是对耶稣故事的一种有可能做出其他选择的解释。”^⑦

按照迈尔(Anton Mayer)的说法,在新约全书中由耶稣向保罗的关键性的不幸转变,是“感官经验的一个转折点”,是在“具体地抛弃眼睛,转向耳朵,并进而抛弃自由,转向顺从。”^⑧

3.1.4 平行性

耶稣与女人故事中的第三个成份是:存在着对女人和耶稣的平行说明,不过这些说明只是在《马可福音》中才清楚地



8. 丢勒：橄榄山上的耶稣基督

存在。正如前面业已表明的那样菲奥伦察注意到用来说明 diakonein——服侍——的那些人中，既有女人，也有耶稣。从社会历史的观点来看，这个居于最底层、不得不从事条件最差的工作之人的处境是用服侍来描述的！因为服侍往往被理解为在餐桌旁侍候，“在古希腊罗马时代，进餐时有种种极其严格的等级制规定。当时仆人是社会地位最低的人，他们不是奴隶，就是儿子或者女儿或妻子。”¹⁹

福音书中关于女人写道：她们追随耶稣，服侍他，同他一道上耶路撒冷（可 15:41）。彼得被治愈的岳母也这样服侍人（可 1:31）。用于女人的陈述，也用于耶稣：“因为人子来，并不是要受人服侍，而是要服侍别人，还要牺牲自己的性命，为许多人付出代价”（可 10:45）。服侍是新团契中的一种独特的行为，它取消统治和等级制度：它表明“人们之间所有强力关系的末世论颠倒”（绍特罗夫）。“你们知道，‘耶稣这样说，

“外邦人有尊为君王的，治理他们，有大臣操权管束他们。不过在你们当中不是这样。你们当中，谁愿为大，就必作你们的佣人”(可 10:42, 43)。众门徒期待着神的王国中的荣显位置，女人们体现的却是新秩序中的某些东西。

《马可福音》在谈到女人和耶稣时，谈到某种可以互换的东西，正是这种东西把他们引入一种绝无仅有的相互关系。追随——襄礼——接受处决的可能性，也就是说，不妥协地、准备冒风险地生活，这些都说得很多。上耶路撒冷，一同走受难之路，成为被钉在十字架的见证人并传言这一事件(参徒 13:31)，还担当风险。后来，她们被视为十字架事件的见证人。但是侍候——接受非等级制度及全部存在，显得成了女人和耶稣的特征^①。如今女性心理学家们观察到一种“人类关系的非等级制视野”(吉利甘)^②。因此，女人们也许在耶稣的生活方式和生活观方面起着一种重要的、影响深远的作用。她们至少使一种气氛成为可能，耶稣的生活观只有在这种氛围中才能贯彻。

为了恰切理解《马可福音》陈述的范围，我们必须意识到由《马太福音》和《路加福音》在这方面所做的削减。

《马太福音》没有，《路加福音》也没有保持像《马可福音》(15:41)中众女人所体现的这种不妥协的、有抉择的真实生活的三维性。《马太福音》把追随与服侍联系起来(太 27:55)。路加仅仅保留追随(路 23:49)，而且在他的福音书中，服侍已经逐渐变成女人特有的性职能。众女人服侍已结成精美式独身群体的耶稣和门徒。路加教会逐渐走向当今传统的角色分配的教会。

女人们与耶稣之间的相似之处还在于：在谈到耶稣在客

西马尼和众女人在空墓前时都使用——尽管只在《马可福音》中才重复出现的——同样的、强有力的表达方式：“惊恐起来”、“极其惊恐”(ekthambeisthai)(可 14:33;16:5)。这个词只是在耶稣被神化后,百姓再次见到他时,才由百姓说出来(可 9:15)。众门徒(可 10:24,32)和百姓(马 1:27)在惊讶时都同样使用“惊奇”(thambeisthai)这个语气缓和的词。

我感到,值得注意的是:两次使人们面临他们的经验之深渊时两种迥然不同的情况——空墓和客西马尼,通过相同的、带有感情的词连在一起。在耶稣与众女人痛苦、惊讶和恐惧的经验中,有某种相似之处。后来的福音书再也不敢说圣子与人有相同情感。在《马太福音》中,更加轻微的“悲伤”代替了“极其惊恐”(26:37)。在《路加福音》中,耶稣是坚强的祈祷者,再也不是绝望者、遭到毁灭之人(路 22:40 及以下)。

众女人与耶稣的密切联系,可以在钉十字架、死亡和下葬诸场面中观察到。在《马可福音》和《马太福音》中,众女人的观看用(theorein)一词来描述(太 27:55;28:1;可 15:40,47;16:4)。这并非简单的观看。这是看见、理解、认识,是在《约翰福音》中与“认识耶稣的行为和神迹”相同的全面理解(约 2:23;7:3)。观看者见到被观看者,而且从自己的角度去同情被观看者。这是一种交流式的认识。众女人就是各各他事件“真正的理论家”。

这种理解、把握并非理智的、抽象的编排、理解、获得。这是被感动、被震惊、被伤害。与逃走的众门徒相反,她们在同从远处看到的这个人的分离中,看到他的死亡。她们在自己被抛弃时经历到他那神性的孤独。她们观察到他的下葬。对她们来说,这并非事情的最终结局,而是孕育着她们希望的萌

芽：他挣脱了人类野蛮的支配权力。她们可以重新建立业已失去的关系：复活那天早上她们要用来给他抹身子的油，就是旧关系和新希望的象征。她们在他死时并未抛弃他，因此最终得知，上帝并未抛弃他（参见图 4）。她们是唯一敢于走到墓前之人，所以听到复活的消息。如果没有她们陪伴的行动，就不会有复活的消息。如果没有相互之间的、经历到和坚持到底的联系，我们就不会获得复活的希望。

在《路加福音》中，就像在观看（Theorein）中所表明的那样，全面理解耶稣之死落了空。众女人只能观看（theasthai, horan）。她们虽是旁观者，却再也不是整体性的女性理论家、神学家。

根据对残疾人的生活中的“受苦”的一次调查，女教育家舒赫哈尔特（Erika Schuchhardt）提出这样一个问题：为什么神学没有涉及这个问题，不认为受苦要比被抛弃具体得多，不反映残疾人所经历到的上帝的庇护与人类的陪伴的相互交织。

不把这两个范围的关系作为决定性经验吸收过来，能构想一种“受苦神学”吗？上帝馈赠给人类的礼物——联系能力在神学中得到了深思吗？

难道神学不该反省一下，是什么含糊的力量在不断地荒废这种能力……

作为其他科学的同伴，神学的任务难道不就是在不惧怕丧失科学性的情况下，将联系能力的不可把握的范围重新引入主题？②

平行述说耶稣与众女人、上帝与人的背景是《马可福音》的神秘论。“在神那里，万事皆能”（可 10:27）。“信神之人，万事皆能”（可 9:23）。只有《马可福音》才把上帝与信仰者这样大胆地相提并论。后来的福音书就再也不敢说上帝与人这种可能的并列。人类的可能性被削减了。当然，在上帝那里，依旧万事皆能。但是这句话立即就会同对立面联系起来：“在人这里，看来这是不可能的”（太 19:26）。那个富家少年的故事就是一个例证。就连《马可福音》也把这个故事作为拒绝的故事、作为不产生相互之爱的故事来叙述。但是除此之外，在《马可福音》中，至少有关于上帝与人的力量之相互关系的知识。

后来在圣像学中，这类观念尤其在玛莎传统中得到反映。还没有一个女人像她那样被人同耶稣相提并论，变得同耶稣言行一致：在安吉利科^②一幅画上的客西马尼^③，在死者复活和患者痊愈时复活，（意大利）波尔莱扎巴罗克玛莎教堂的油画，纽伦堡的玛莎祭坛，在所有这些地方，玛莎都让耶稣庄严地进入她的房子。耶稣在早期基督教的描绘中为了复活拉撒路所使用的魔杖转给了玛莎，后来在她手中变成十字杖，她用这根十字杖制服了龙^④。这些异乎寻常的描绘在中世纪亚文化群中大多受到保护，而在近代开始时却几乎绝迹。

在我看来，大胆并列耶稣与女性经验——在软弱中经历到的残忍，似乎还保存在这个被钉十字架的女人（der gekreuzigten Fran）那无数的中世纪形象之中。按照圣徒传说，她应当由父亲作主，嫁给一个自己并不喜爱的异教男人。她并没同那个异教男人订婚，而是同耶稣基督订婚，她请求他把她变丑——给她长上一脸胡须。紧接着，她的父王就让人

把她钉上了十字架。首先在阿尔卑斯山东部地区遇到的这个脸长胡须、身穿长袍的人物，也就是 Liberatrix = 女解救者。时至今日，人们对她仍然像对待一个传奇式的、艺术上令人难堪的错误——有如对待与此相应的现代画像！

从女性的观点来看，耶稣显示出基督学中几乎难以见到的人性；他的联系能力、与人们进行创造性交流的必要性以及在他们那里遭到失败的悲剧。很明显，他同别人——主要是同妇女们——一道在此实践一种非等级制的、建立在相互关系上的团契制度。

同样明显的是，在四福音书的产生过程中，这种共同生活方式已经被崇高的、几乎再也不需要人类关系的圣子观念掩盖了。

附 论：作王的基督

十一世纪前对耶稣基督的种种描绘表明，在基督教内部，对基督的理解在反对女性传统和适应统治模式方面，发展到了何等地步。尤其是对胜利者基督的描绘以统治者制服战败者的皇家凯旋圣像学作为蓝本。践踏、脚踢是胜利者用以庆祝其胜利的一种流行仪式。

在四世纪，政治践踏几乎同基督统治的形象不可分割地联系在一起。基督在康斯坦丁时期取代了常胜皇帝的位置。他的标志如今成了基督教的象征。古代东方的统治权力经过罗马的皇帝权力转到了基督教手中。与此类践踏相似之处在《旧约全书》的《诗篇》91:13,《创世纪》3:15,《以赛亚书》11:8中，肯定可以找到；另外，在《新约全书》的《哥林多前书》15:25中也可以遇到。

基督成为战败龙、蛇、狮的胜利者——按照父权制的理解,这些动物是罪恶、疯狂的势力,但它们实际上却是生命、福祉、更新的女性象征。他践踏它们,使它们再也没有合法要求。就连圣旗、十字杖都可以作为达到此种目的的工具!只是在十三世纪的艺术中,这些绘画才失去意义。

从八世纪起,把长矛刺进龙的嘴里成为西方和欧洲的类型学的特征。用长矛刺这一动作在米歇尔的描绘(Michaelsdarstellungen)中得到采用,这些描绘可以追溯到古典父权制战胜龙的描绘(赫拉克勒斯)。战胜对手现在形象生动地以死亡、以对手——旧世界最终完蛋告终。

但是,也存在着几个与这些战斗的基督形象不一致的地方:在博德利图书馆中(九世纪)的一本书的封面上,基督踩着一一条蛇,不过,这条蛇却从侧面爬到他拿着一本书的手上,书上刻印的文字是:居于眼镜蛇之上的基督。在洛尔希福音书(Lorcher Evangeliar,约810年)的封面上,除了被打败的那条蛇外,还有一条自由自在地在基督身边活动的蛇。母权制的“智慧”与聪明的象征同基督有着内在联系,它不仅仅被冷落一旁,还遭到毁灭^⑥。

同基督教的战斗精神不一致之处在苏格兰鲁斯韦尔(八世纪)的十字碑上可以观察到。就是在这里,基督也居于动物之上,但这些动物却伸出前爪,两爪交叉,把基督当作世界的救星来朝拜:要结合,而不要毁灭^⑦。这种似乎是来自具有母权制特征的伊罗—苏格兰观念的描写,更接近福音书及其宇宙性的力量包容的观点(譬如可1:13)。在福音书中,风、海、魔鬼这些势力都“听从”耶稣,可是人却从不听从(太8:25;可1:27)。《旧约》中那个来自上帝的势力范围的鳄鱼利维坦(约

40, 41)的形象也与这种描绘相符。一个直接在动物身上正襟危坐着的基督,和一个坐在龙座上的基督,把基督描绘成动物的主人,但并非其毁灭者^②。

不过这两种描绘方式都很罕见。西方的同统治者形象联系在一起的神学,并不希望具有宇宙的辽阔,而是希望得到胜利和消灭异己。西方的基督成了限制性的、创造男性统治文化的王。东方教会把复活理解为首先堕入地狱,然后再上升,并把这种过程当作基督形象的类型,在西方教会,获胜的基督却是取得成功。东方教会的基督用大手抓住死者过大的手,把他们拉上去,这个基督具有人性的、拯救人的形象,西方的基督是战斗性的屠龙者,更善于表达黑暗与光明、死亡与复活的统一。

3.2 相互性

一个人在自己的整个悲剧中有意识地忍受过自身命运,即使他还必须战胜痛苦,也会更清楚、更快地感受到他人的痛苦。如果他能认真对待自己的感情,那他也就不会用任何方式去嘲讽他人的感情。他再也不会去继续鄙视的恶性循环。

米勒(A. Miller)

3.2.1 女人们发现相互性

美国的女性主义神学有时已经被视为相互关系(mutuality)的神学。尽管达到该目标的道路千差万别,但相关——相互性看来要变成女性主义神学的暗语了。就我所

知,海沃德(Isabel Carter Heyward)女士是第一位在一篇 1977 年发表的论文《上帝的拯救。相互关系的神学》中,尝试过相互联系的神学^②。她也把《马可福音》视为还未开发的源泉,可用于阐明来自福音书的人类联系能力的观点。对于她来讲,耶稣并非无与伦比。但他同上帝的关系却是无与伦比的,是绝无仅有的解救关系,这种关系只有当一个人同上帝交往时才能具有。

紧接着,哈里森(Beverly Wildung Harrison)在 1981 年提出了传统基督教神学的无联系性。“我只能诚惶诚恐地想,”她回忆道,“我在攻读神学的年代,多少次从那位写过不少论述基督教伦理学的人那里得到别把基督教真正的爱同单纯的相互关系混为一谈的警告……相互的爱是……彻底表现出来



9. 耶稣基督医治彼得的岳母

伦勃朗绘于 1659 年前后

的爱……为了体验这种爱,我们必须坦诚,必须能够给予和接受。已实在化的男性基督教无法教会我们成为这种情人。这是可悲的。”^⑩她很清楚,存在着晚期资本主义不断谈论“关系”与“联系能力”的流行趋势。但在女权主义的经验中,关系不会被作为商品包装起来出卖,女人们要从对一切事物深刻、全面的社会性的认识——“万事万物都相互关系”出发。因此,“关系”也就获得了一种宇宙学的和批判的、生态学的意义。然而,神学传统把上帝想象为独立的、毫无联系的神,它必然产生无联系性,因为超验经验只能教导对关系的可能自由的决断。

鲁埃特尔同样谈到相互关系的神学,并且看到必须用动力学的观点来理解拯救人的耶稣基督与被拯救的女性之间的关系:甚至拯救者也会变为被拯救之人,恰似耶稣接受约翰的洗礼^⑪。当然,鲁埃特尔并未赋予女人们的主动性和正在引发的能动性以特殊的作用。

在我看来,《新约全书》及其耶稣故事就是“相互关系”的一个尚未开发的源泉,是它的成功与失败。除了耶稣与众女人的故事之外,与此同时,还要看一看耶稣与众门徒的故事。只有把两者放在一起,才会出现我们能够由此出发来理解早期基督教关于“相互作用”的种种观念并使它们在现代变得生动的那个源泉。

首先,当代的精神疗法的观念有助于我们更好地去把握耶稣周围的女人和门徒。

3.2.2 积极与消极的相互性

如今在精神疗法中,人们谈到“积极的”和“消极的相互关

系”^②。这在某些方面与众女人同耶稣的关系以及众门徒同耶稣的关系相符。

积极相互关系的特征是关系的运动。它的特点是对话，但又绝不局限于谈话。多层的心理范围和过程参与其间。感情把颜色与激烈、兴致与反感传达给行动与反应，它是一个重要的因素。此外，运动还指相互承认以及随之而来的相互满足需要。它与黑格尔(Hegel)所说的自我意识的倍增过程相关连：如果我们与作为我们的需要、主动性、世界取向之对象的他人发生关系，那么这个他人对我们而言就是主体，是自己的需要、主动性和世界取向的中心。有对立面，个人才能有自主，第三个重要特征是同伴们的对证(Konfrontation)。对证与冲突的空间必须保持。没有它们，就不会有真正的相互关系。我们可以在众女人与耶稣的关系中观察到积极相互关系的前两个特征：感情、行动的对话以及个人的存在、他人的自立、承认对立面中的个人。我觉得第三个特征——对证包含在复活传言之中。在《马可福音》最后一章中讲到逃离。那些女人试图避开与这个迥然不同的耶稣相遇。但在逃离之后却又相遇了：在《马太福音》中，耶稣是同众女人相遇，在《马可福音》和《约翰福音》中是同抹大拉的马利亚相遇。她把耶稣对抹大拉的马利亚讲的那句“别摸我！”的话，同一种当时尚未觉察到的矛盾冲突——耶稣再也不是老样子，再也不可把握加以对比。她不得不在没有他的情况下走自己的路。这种对证也包含在另外的复活故事中：旧的关系已经中断。众女人得到一项使命，但再也不能持续希望的接近。

我觉得，说明消极相互关系的例证是众门徒与耶稣之间的关系，这种关系在《马可福音》中还保留着。

消极的团契有三个重要特征。有情绪、感情和行动中对对话的干扰。首先,《马可福音》清楚地表明,耶稣谈到他那兄弟般的团契时说:“凡遵循神的旨意行事之人,就是我的弟兄、我的姐妹和我的母亲了”(可 3:35),但他们变成这样一群人:他们的“心麻木了”(可 6:52;8:17),变得不明智,不发展相互之间的感情和敏感性。在这里,关键场面描写得非常生动:传道和治病归来,众门徒都很累。耶稣要求他们休息,同他们一道坐船到一个偏僻的地方。他知道他们精疲力竭,顾惜他们的身体状况。晚上便出现了关键性的局面:有五千人追随他们;众门徒休息过后饥肠辘辘,他们想摆脱这些人,吃晚饭,吃他们随身带着的东西:五个饼和两条鱼。但是对耶稣来说,这种隔离是不可能的。他要分发他们随身带着的食物。最后大家都饱了。但是这些门徒并没有由于这次经验有所提高:当耶稣在海上向他们迎面走来时,他们对于他宇宙般的力量不理解:“他们不明白那分饼的事,他们的心麻木了”(可 6:52)。这种责备又重复了一次,而且语气更加严厉:“你们的心还是麻木的吗?你们有眼睛,看不见吗?有耳朵,听不见吗?也不记得我掰开那五个饼分给五千人……”(8:18)。他们都愣住了,觉察不到,也无法领会所经历的事情。他们的经验没有获得生命力。耶稣在行动和感情方面仍然是孤独的。

然而《马太福音》又是另外一番景象。它讲述的虽然是同样的故事,但却没有这些带有情绪杂音,没有这些带有情绪的推导。对疲惫不堪的门徒表示关心的耶稣不存在了。门徒的麻木和缺乏敏感性——麻木的心、他们正开始发呆都没有讲到。《马可福音》用耶稣海上散步来指出他们麻木,对《马太福音》来说并非可作例证的故事。它的问题是正在堕落的、想同

耶稣并驾齐驱的彼得的无信仰。在《马太福音》中,当耶稣感到大失所望时,再一次提到众门徒的麻木知觉。这种失望变成了一次训话,这次训话以众门徒“理解”他告终(太 16:12)。对马太来讲,积极的和消极的相互关系都并非主题。

3.2.3 对自主与发展的干扰

干扰相互关系的第二个特征是:关系变得片面。在耶稣与众门徒的共处过程中,他们之间并未出现相互确认的自主。

不过,按照《马可福音》的说法,曾经有过自主、相互关系和团契:它在谈到作为使徒使命的后果时说:“他们(众门徒)就出去传道,叫人悔改;又赶出许多鬼,用油抹了许多病人,治好他们”(可 6:12-13)。在《马可福音》中,甚至众门徒还独自同居民和文士辩论(9:14)。约翰充满自信地向耶稣打听对“那个不跟随我们的”人的认证(9:38)。从相互关系中某种独立的痕迹可以说明一种向消极发展的相互关系的种种痕迹:众门徒认为耶稣极其强大。耶稣在这里并未得到应有的重视,他无法得到另一方的认可,而众门徒也必然避开这位被视为极其强大的耶稣——陷于失望之中。在受难之路开始时,雅各和约翰两个门徒要求荣耀中的荣显位置(可 10:35 及以下)。他们对耶稣之路的认识完全错误,他们希望通过这条道路满足自己对荣显、健康、酬谢追随的需要。他们试图通过他们的“对象”耶稣使自己得到再生,但是他的道路、他的使命、他的特性却没有被他们看到,因此这一切也就无法在他们的关系中形成。耶稣被视为人与人关系上的距离,对他们来说,他就是主人,而他们则成了仆人。他们后来能够通过虚假的优势来抵消这种失败的相互关系,但是尚未经历的相互关系

的基本感情仍然在产生影响,成为许多邪门歪道的生活方式与行为方式的基础。

《马太福音》和《路加福音》肯定不想再承认这样的独立性和主动性。在《马太福音》的平行经文中笼统地谈到赋予众门徒制服污鬼和治疗疾病的力量(太 10:5 及以后)。它不再提起他们已经做过此事这一事实。《路加福音》虽然还提到这一事实,但该事实已被缩减为苍白无力的陈述:“众门徒就出去了,走遍各个集市广场,宣传福音,到处治病”(路 9:6)。现在不是众门徒,而是耶稣已经成为讨论的中心。在《马太福音》和《路加福音》中,《马可福音》使随着众门徒一百一十二文士的讨论开始的同一场面(可 9:14),被描述为耶稣和众门徒重新聚合(太 17:14;路 9:37)。耶稣同他们会合,他们成为一个群体,自发表现一点什么,这种相遇与运动的动力,再也引不起兴趣。《路加福音》把在《马太福音》中绝不会再次出现的“跟随我们”这句冒失话变换了。《马可福音》那句“我看见一个人以你的名义赶鬼,我们就禁止他,因为他不跟从我们”,在《路加福音》变成了“我们看见一个人以你的名义赶鬼。我们就禁止他,因为他不与我们一同跟从你”(路 9:49)。后面那句很可能被认作耶稣的原话是:“不敌挡你们的,就是帮助你们的”。路加也无法以众门徒为代价,为了突出耶稣而改动这句话。这种情况表明,耶稣多么平等地看待众门徒同他的关系,他给予他们同等的地位,赋予他们价值与尊严,而不把自己变成独来独往之人。

消极关系的第三个特征是没有实现对证。众门徒通过逃离避开这种对立。犹大通过出卖和自杀躲过了对证。在复活节相遇时,也许会弥补一些尚未实现的相遇。裂缝将会黏合。

但是已黏合的关系、已碎裂的相互性需要一个巨大的神学机构来保持,需要一个等级森严的教会。我们之所以时至今日才从女性的角度觉察到这些冲突,其原因在于:我们只是在《马可福音》中遇到这类关系障碍的残余。其余的福音书也像许多神学家那样,认为相互关系一文不值,对相互关系和不断增强的异化之相应段落进行了编纂加工。在《马太福音》中已经是众位母亲,而不是众门徒本人,在为她们的儿子要求荣显地位了。马太更少讲述感官经验、众门徒的感情、反应以及耶稣的恐惧和发脾气。圣子与人子之间的距离已经固定下来,它为基督徒相互之间的距离及其统治模式辩解。

3.2.4 男性神学

神学通常始于教父、门徒和兄弟的传统,重复他们的经验和负罪感:众门徒抛弃了耶稣,但同他有着在相互关系中的影响力量。他们抛弃了他,同时上帝也离弃了他。他们的罪过有两个方面:门徒的逃离和耶稣遭到上帝摒弃。保罗经验也与此相似。他的神学道路的开端是负罪经验:迫害教徒,因而对耶稣负有罪责。所以同上帝分离的失足,恰好就是男性神学的开端:“离开我,因为我是有罪之人……”,“是我,我应当赎罪……”

这种神学反思使女性自身的经验哑默。它教会我们共同的罪和同耶稣的距离。耶稣是谁,成为等级制度范畴内的神职人员、先知、国王谈论的话题。当耶稣在神秘主义的或者宗教改革的裂缝中重新为人们所了解,而且与人们同处时,他又首先是人们可以同他一道分担的痛苦、孤独、被弃,而不是力量的影响。在路德“快乐的交换”中,人们奉献自己的不幸,换

取的是福乐。在那里谈不上相互之间力量的相互影响。如果人们敢于走向十字架,那他们不是陪伴的、同苦的同伴,而是充满罪孽、仇恨自我与蔑视自我的罪人:

我要站在你一边,
你不要看不起我。

中世纪亚文化群中的玛莎在客西马尼同耶稣一道醒着,站在十字架下,支撑着虚弱的姊妹^③。她在反映人类失望的神学的主流文化中没有地位。尚未实现的陪伴、相互关系的丧失已被抵消。放弃相互关系导致对信仰斗争和骑士风的强调。耶稣必然成为主和大师:“我们需要一个主!”那些必须成为强者而且也希望成为强者之人需要一个强者,把他变成在反对软弱、肉体、身体以及反对软弱、诱惑、快感的斗争中站在他们一边的胜利者、统治者、征服者、英雄。

男性社会化的问题进入了福音书。个体化、自我维护、父子冲突成了神学的思维模式。业已养成的、对自我维护的渴望形成了冲突,要像上帝一样的愿望成了主要罪孽。

自己设立的优势同上帝的优势等同起来了。交互性——相互关系是一团乱麻,但本身仍具有一种革命的潜力。“在上帝与人之间,”巴特 1934 年在致霍夫特(Henriete Visser't Hooft)的信中写道,“并不存在相互之间的利益,只有优势……您肯定没有足够地注意到,在那里(《哥林多前书》,11),保罗关于男人优势的论点只不过是达到谈论上帝对人的优势这一目的的手段。您就按照这一论点再读一遍这篇经文吧!的确,它也许将各种相互承认都排除在外了。”^④

在人生的某些阶段,在某些社会经验和职业特点方面,女性不用太费力,就可以与之融为一体。但是现在,她们越注意到自己,她们就越感到强制她们的男性的信仰社会化成问题。她们的思维模式和生活模式没有存在的余地。

强制性的、理性化的自我维护使人们注意一种合法化的、真正的男性经验,合法化的、真正男性的神学在反思这些冲突和可能的解决办法。糟糕的只是:片面的男性经验要求成为所有人的经验。男性神学要求成为人性的神学。

是否能将女性在十字架下和墓前的经验纳入神学呢?基督教是否能用女性思维模式和生活模式代替男性思维模式和生活模式,并使两者平等呢?

3.2.5 充满活力的关系

迄今尚未看到从《新约全书》耶稣与女人的故事中积极的人性相互关系引导出神学与伦理学的结论。这是很重要的。我从女性角度出发展示的相互关系,不仅仅是感情、见解、日常经验的一种任意交流。这种关系因一种亏空经验得到增强。所谓的亏空经验主要指一种对轻视、空虚、病态、孤独、诽谤视而不见的社会经验。用神学术语,我们把它称作关于“罪”的经验和知识。当女性为相遇敞开内心、能够接受并受到救治,这种空虚通过与耶稣的相遇就得到了克服。相遇是积极的承纳,或者说得更恰切些,是承纳的主动性。从相遇中产生一种新的社会关系。当寻找关系、救治,个性的人获得另一种形态时,便出现了一种新的现实。相反的情况就会由此而出现:相遇唤起的人之力量,重新开辟了一个个性能够得到发展的自由空间。这些活力可以渗透,相互制造着新的生存

空间。

在相互关系中将会一再出现一种——即便客观地看——力量之源，即一种带有穿透力、强度和情欲的人格：耶稣、父亲、母亲、导师、还有孩子，病人都是可以设想的。譬如耶稣就处于其充满活力的彻底人性的一极，我们的活力就来自这个极，我们从这个极获得活力。在我们的关联中，重要的仅仅是：谁释放出这些力量，这就是那些从未体验过自我之人。

我们知道一种等级制关系，这是对私人关系产生影响的社会制度。权力在运行——至少显得是从上向下运行。下层人是被动的接受者。谁在上层，谁就认为自己必须紧紧抓住权力，任何取消这种权力的行动都是一种威胁。在下层，听从和距离是对这种行为的回答。要尽量避免接触。

我们还知道一种民主的、兄弟般的、在其中实现平等的制度。它们带有针对回礼的主动性的印记：Do ut des（我赠予是为了你回赠）。我们的许多关系都在这种结构内起作用。当代的社会经济学就由此确定。许多婚姻、父母与子女关系、友谊就建立在赠予与回赠的基础上。因此，这些关系中的裂缝自然是事先就已安排好的。为自己的孩子作出“牺牲”理应得到孩子回报的父母得到以怨报德时，只能愁眉苦脸。隐秘的等级差异尚未克服。“我赠予是为了你回赠”的经济学以主动的强者、赠予者为出发点：赠予形成人类关系的基本结构是一种蒙蔽。此外，人们忽视接受者的依赖。在这里，接受者只能通过“赠予”来抵消其被动性，强者的集团得以延续下去。结局是人人都在人类关系上欺骗自我。

我想把基于相互关系的关系称为充满活力的关系。这种

关系既接受,也赠予,它通过赠予来接受。它释放种种活力,这些活力在等级制和兄弟般的制度中能够发展成女性的求爱行为,发展成男性妄想(Männlichkeitswahn)或者女性妄想(Weiblichkeitwahn)。在充满活力的关系中,接受力作为人类经验的基础,将受到认真对待。归根到底,这是出于孤独、饥饿和对温饱的需要而寻找母亲及其食物的孩子般的经验。同时,在我们的社会制度中被视为“软弱”和“仅仅”只能接受之人的力量,就其爆炸性的和变化着的方面来看就是:母亲怎样从自己腹中空空、饥肠辘辘的孩子那里得到温暖和威望,所谓的弱者在满足自己需要之时,赋予他人一种自身的力量和他人的尊严,这是来自慷慨赠予的尊严。

相互关系的基本模式是母子关系。不过,这种关系同时也深植于女性经验之中。里希特分析过并正面解释过的女性在忍受能力与感情能力方面的优势地位,它可以成为正在增强和变化的力量^⑤。

我们的自主就在这种联系能力中发展起来。在这里,我们的自主不再适合于启蒙式的自主及其理性的、孤独的、维护自身的自我。这种自主从感情的基本经验中得到滋补,又不会在一个集体中瓦解,并使个性成为可能,也对集体产生有分量的影响。

这种自主也许能成为伙伴关系、友谊、对话群体,尤其是父母与子女关系的模式。它包含在具有天然性与感官性的《新约全书》早期的女性故事中,它可以引发两种爱:

1. 以感性与大地经验基础的对自身的爱;
2. 充满活力的爱、不是非等级制的、兄弟般的民主之爱,这种爱能够改变所有的关系。



10. 夏娃

兰斯大教堂
1400年前后

3.3 自 爱

我是一个女人
一个菲律宾女人
我活着
我斗争
我希望
我是按上帝的形象被造
就像世界上所有的人
我有人的价值尊严
我思考
我感受
我行动

我在大我面前
是一个小我

塔皮(E. Tapie)

3.3.1 称义和承纳

谁靠着无条件地热爱上帝的力量生活,就会承纳自己整个的存在;肤色和头发、内在和外在外在、消极方面和积极方面。谁活在上帝的生命域内,就可以说:

我善良,我完整,我漂亮。



10. 夏娃

兰斯大教堂
1400年前后

无依无靠、无能为力的孩子,而且能够信赖。

在路德神学后来的发展中,这一开端变成了法律上的赎罪论。根据这种理论,耶稣基督的牺牲是我们被上帝接纳这一法律行为(juristischen Akt)的基础。路德为复述这种上帝经验所需要的自发性和感情性的因素,被一个行审判的、要求赎罪的圣父的观念扼杀了。

精神分析,尤其是受深层心理学巨大影响的蒂利希(Paul Tillich),使古老的成义论学的“承纳”观重新活跃^⑦。一个人需要生活上必不可少的被接纳与肯定。如果没有这种经验,他就会死。因此,接受自己也就意味着与迄今被排斥、被否定的、“低贱的”个体基质融为一体,与自己的“影子”融为一体。浪子懂得自己身上的基质,接纳遭到破坏的和尚未觉察到的自己身上和上帝中的基质。

在心理治疗学中,古代的“称义”形式重新获得了现实意义。在心理治疗的交谈中,传告被上帝接纳这一古老的形式增添了个体的陪伴和对承纳的个体经验。受时代限制的律法成份已经黯然失色。初始历史(Urgeschichte)重新显露出来:即赢回自身的价值,重新恢复孩童身份和子女身份,这是一种并不毁灭人之自我的上帝经验^⑧。

这对女性意味着什么呢?

她们并非儿子,并非异教徒,并未因教会的功德而苦恼。更何况她们有时也听到过“接纳”她们自己的布道。这也许使她们对心理过程变得更加松弛、更加敏感了。但是,消极的、在社会与教会中经历到的对自我形象的贬低与平等看待女性和男性的福音书之间仍有基本矛盾,此类情况并未被触及。接纳只有在一个可信的空间内或者通过一个可信的人,才能

得到可信的传达。承纳需要的不仅仅是言词,更多的是气氛、社会环境、个人的完美。

在社会变革时期,福音书翻转一切个人价值,传言在个体身上上帝释放的力量,因此福音书始终在释放一种革命的潜力。这是否也适用于今天正在觉醒的女性呢?我感到,重要的在于回忆这些解放经验的某些成份,检验这些成份是否会给女性提供某种东西,并为了现代女性经验去扩大这些成份。

3.3.2 我善良

这是宗教改革时期的一句话,很可惜这句话在我们又遭到排斥。善良(Gut—sein)在基督教经验和神学文化中失去了适当的位置。“坏人”经验和对“罪人”的神学话语变得更为流行。我们意识到自己的过失,学会看到自己的毛病,学会从中“学习”。一种普遍罪性(eiher allgeweiuen sündhaftigkeit)的假现实主义贯穿神学、布道和教会用语,使一切都显得无望。

但正是在这里,如今要投入一切突破经验:人们在上帝的力量域中是善良的,而且也只有由此人们才能善良地行动。关于这一点,《马可福音》表述得非常清楚,它把动力、把上帝的力量也归于信仰和信赖的人。路德也如此,他发现,人天生善良、正直:“我们的事工并不使我们变得善良,而是我们的善良,甚至更多的是上帝的善良使我们和我们的事工变得善良。”^⑨

今天,我在一位黑人妇女的上帝经验中发现了这一点。女作家沃克(Alice Walker)让这位妇女讲道:“如果有朝一日我们觉得上帝爱我们,那我们就要竭尽全力使他欢乐,做这些

事也会使我们感到高兴。”她的女友塞利怯生生地反问道：“你要给我讲在你还从未为上帝做点什么时，上帝就爱你们吗？我不用进教堂，不参加合唱，不给传道士带吃的去，不用做所有这一切吗？”对此她的回答是“如果上帝爱我，我就不需要做这一切。除非我愿意。如果有大量我能够做的其他事情，如果我认为上帝喜欢这些事情……我可以干脆袖手旁观。很幸福。美滋滋的。”^④

这种善良并非道德品质。它指的是我们的存在，正当、合理、合法和充满质的生存。因此，我善良首先意味着：我本性善良。用神学语言来表述就是：我为上帝所创造——出于上帝的乐趣，我受到他的喜爱，被他解救。

其结果是，我也在上帝的力量域中，在这种善良的权力范围中行动。好树结好果。

因此，我们的存在先于我们的行动：“并非由于我们在做正当之事，我们就公正，而是由于我们公正，我们才做正当之事。”^④我本性如此，而并非由于我做某件事情才如此。并不是因为我做善事，我才善良，而是因为我善良，才做善事。

但是，在我们的文化中女性的“善良”又如何呢？

善是一个很含糊的词。我们大家都应当善良，“好心”是上了年岁之人的劝告，首先是母亲的劝告，更何况做一个“好孩子”使我们得到一颗显得好的良心，得到社会的承认。然后，从“好孩子”必然变成“好妻子”和“好母亲”——迄今为止，她们受到丈夫和孩子高度评价的原因就在于此！当然，“变成”(Werden)是一种夸张的表达法。好妻子最好必须保持这种善良，天真、好心、不引人注目，简单说来就是一帆风顺地对成年人的适应过渡到适应丈夫和孩子。（甚至在并不常见

的、谈论“好丈夫”的言论后面，往往总会有要女性无棱无角的要求！)

迄今为止，女性更容易接近这种善 = 善良的理解。很多女人都希望如此，而且依旧如此。只有这类十分的善良不断的失败，才使女人怀疑这个目标是否过高或者估计错误。

在当今社会的功利文化中，女人失去了本源，失去了善良的初始感。按照一家市立神经病医院的女心理学家的说法，对很多女性而言，“负罪感是女性生活的主要弊病”^②。她们远比男人更多地道歉、解释、请求谅解，先从自己身上找一切弊病的根源。“早在孩提时代，我就已熟悉这种负罪的感情，”一位妇女说。“在我自卫之后，我就感到自己犯下了大过。我当青春期的姑娘时，我自己的反抗是非常顽强的。”林泽尔回忆道：“整个教育的目的就在于：使我变得沉默寡言、服服贴贴，保持自卑感，老有一种不可名状的负罪感，总得请求别人原谅自己。”^③

只有当这一罪过的基本感情被消除、被清理，女性才能听到被上帝接纳的福音。如今，思考称义，就必须考虑到女性负罪感的这种混乱的基本感情。必须意识到这是一种虚构的负罪感，它最终是横在女性与上帝之间的“罪”。但上帝让“他的太阳升起”，照耀众人，他要把自己的力量在此世显明。如果没有这种反省，我们就不会重新体验到解救是什么，真正的赦免罪实际是什么。

这种混乱的女性负罪感之反面就是：女性在自己与他人面前，不得不通过更大的成就来维护自己。她们不得不用行动来自己称义，不得不证明自己存在的正当，使自己变得必不可少。

有一句古老的格言说：新东西、新善行来自新的存在。如果我们同意这一格言，就必须消除对寂静主义的牢靠和行动主义的最大成就的恐惧，去探询我们的存在究竟在何处。难道我们不是老在怀疑自己的存在，不是有人曾经对我们讲过，我们的存在是一种美好的存在吗？

预先将我们的存在置入行动之中将意味着理解、把握我们的存在本身，意味着用信任自己来取代我们习以为常的对自己的怀疑。此外，它还可能意味着获得与我们的主动性的距离，意味着学会忍受痛苦，意味着成为多余之人。

从这种信任基础出发，还可以放弃对女性的行为、最大主动性和被动性的内在化怀疑。普拉斯科夫在研究蒂利希和尼布尔对称义的理解时考虑到：“也许称义论应注意到拒绝成为自身，开启一个自我现实的过程……也许我们必须有点贝拉基主义的意味(共同参与获救)，以便正确对待女性经验。”^④

传统的称义论背弃了女性。它——甚至在现代的彻底改变中——从未被应用到女性及其自我上去，从未得到解释。“我善良”必须通过“我完整”这句话来扩充。完整(Ganzsein)已经包含了关于我们自己的特征。

3.3.3 我完整

对许多神学家而言，完整(Ganzheit)纯属虚构，但是渴望完整却贯串着十九和二十世纪的宗教女性文学^⑤。我们怎样理解这一点呢？对女性而言，完整意味着什么？它同我们的被承纳有什么关系？

一个女性团体在一次关于信仰问题的、令人痛苦的讨论之后，提出了讨论完整的建议。颇堪玩味的是：女性在多大程

度上能够亲自参加并生动地讨论完整问题。

一位女人说,完整是在南方星空下一个非洲夜晚的经历。

另一个女人说:完整是她第一个孩子出生的时刻。

第三个女人说,完整是在课后同她的学生们进行无拘无束的谈话。

这些不同的、自发的描述反映了她们的性格、她们的想象、她们的梦幻和她们的生活环境。她们虽然可以把自己觉察到、感觉到的事情表达出来,却无法正确地或者用寥寥数语令人满意地复述“信仰”。在信仰和完整之间没有丝毫联系。

在我们的文化中,“信仰”有过于教条的桎梏,言词表达过于片面,讨论则过于理性化。新约的耶稣故事所讲述的信仰只有耳朵接触到,没有别的感官;就连气味、感觉和接触也属此列。物料、酒、香膏也靠耳来听。对“自然神学”的恐惧使我们的器官萎缩,鼻子、眼睛、皮肤都被排除在外,只剩下耳朵。为了重新理解完整的上帝,我们需要自己所有的器官,我们必须尝一尝,看一看,必须感觉一下上帝是多么好,而不仅仅通过酒和饼。

对我而言,完整意味着三个方面。

1. 依靠所有的感官去生存。把感性经验(颜色、气味、感觉)也纳入信仰经验与上帝经验中去。没有感觉,就没有意义。

2. 我的身体的所谓低贱的部分在接纳,在整合。心理学曾经视为性格的“低贱”部分,完全属于我们。必须问一问,这些所谓“阴暗”面、这些污点被视为低级,被控制,是否由于男人的观点呢?在女人们当中,这种信念在增长:我们的激情、我们的愤怒、我们的感受,我们的侵略属于自己,就是自己的

性格。感觉到痛苦,就必须将这种痛苦大声地说出来。那些显得对女性也许很不相称的愤怒,就属此列。如果没有愤怒,我们就会变成平平淡淡,就会窒息我们的觉醒。我们是完整的,就是说,我们并非那种四平八稳之人,这种人最宝贵的财富就是和谐。

在四平八稳的、理性的文化中,女性学会了适应父权制的世界秩序。她们隐藏和隐瞒不适合的东西,但有时候这种东西又自发地从她们身上爆发出来,不过却带有羞耻感和负罪感。

我过于冲动。

我往往夸张。

我有些神经质。

我过于激动。

这大多是她们对自己的责备。譬如舒勒(Marianne Schuller)就曾这样断言:神经质“是一种构成女人举止行为的宣泄方法的代名词”。有人以男性的哲学的主体概念的名义,把神经质的女性说得一钱不值,因为她不算什么。她以“拒绝男性的、有生殖器痕迹的愿望组织”来表明自己^⑥。

女性开始拒绝鼓励她们冷静、理智地作出反应的那些定义和断言。自从女性意识到她们自身和下述事实,她们开始有意识地确定新的价值制度:她们用身体去理解^⑦,思想来自幻想,激动造就行动,女性从整体去领会。女性很清楚,她们既能合逻辑地思考,也能完整地领会。尽管女性迄今只是在公众中、在极少数的小组会里能决定这种风格,但她们却意识

到自己的优势地位,意识到她们敏感的能力。虽然如此,她们往往还是感到自己偏离了规范,更何况自我接纳是一个艰难而痛苦的过程。

女性只有在重新获得自己被去除的能力,重新发现完整和重新投入女性感情中令人神往的良心——那种说不上熟练的本能时,才能够变得完整。与此同时,女性将碰到许多断片和自身那些破碎的、很难重新结合的部分,但是女性将会赢得自性,将会获得、喜欢、维护自己的财富。我们这些已惯于拆消自己的女人需要自己的东西,以便稳妥恰切地感觉自己,而不会感到自己“偏离”规范。这样一来,完整就要排斥一切必须完美之规定。因为我完整,我就不再需要变得“完美”,后者只是一个不忠实的,已取代完整的补偿性的解决办法。

3. 如果我完整,变得完整,成为肉体,感觉肉体,过着有血有肉的生活,我就能够重新感觉自然,重新发现大地。这样,就可以从对我自己身上和身外的自然力的控制变成友谊。

这并非滑却到与宇宙万物表面上的和谐中去。相反,这会引入冲突,因为当我完整时,我忍受着创造的不再完整,我有权利和义务抗议这种创造的不再完整。当我们都完整时,我们就会被接纳到构成我们生命的冲突中去。

女性能够把这种将会使我们同控制风格发生冲突的“友好风格”坚持到底,但要长期坚持,就只有在女性不承认别的东西,只谈友好风格而不谈主人、国王和法官的情况下才有可能。女性要重新发现具有一切感官和能力的上帝,即包括我们的存在并在它之前就已存在的存在。

“上帝喜欢完整的感情。”黑人女作家沃克说。“这是上帝的造物中的佼佼者。要是你知道上帝喜欢这些感情,那你在

这方面就会有許多更大的乐趣。”^④

3.3.4 我漂亮

在美国的有色居民争取平等的斗争中,出现了一种口号,这种口号也许会将埋藏在内心深处的黑色、深色即劣值的自卑感颠倒过来:Black ist beautiful——黑色就是美。在一个女性群体中谈到接纳自己意味着什么时,我想起了这一句话。没有一个女性能够真正做到完全接纳自己,不管所谓好的和坏的,肤色和头发,把魅力和身体的突出之处都接受下来。女性本身就仇恨或者已经学会仇恨的这些东西仍然是外在的。这些东西是:“弱点”——一种典型的、根据“优点”诱导并充当伪造标杆的观念;“错误”——一种按照“正确”的可疑榜样提出的教育标准;“美中不足”——依男性所希望的美的理念之亏空;“疯狂”——偏离一般行为标准,这些偏离使女性变成傻瓜,变成另一种人,变成孤癖的人,变成不正常的人。弱点、错误和疯狂是女性已学会与之斗争的东西——这些东西仍然是外在的。接受或者称义同时受到社会的制约,它们的情况如何,取决于社会的和人类学的前提。男人决定了什么是低下的。

女性必须逐渐改变想法,改变生活方式。但是,只要女性还从属于男性的规范及其成见,还没有自主地按照新的价值生活,就只得在这些规范中活。

女性需要一种迷人的、有魔力的、创造性的自我感——漂亮。反对一切与此对抗的看法和经验。我们的母亲希望我们美,这是她们所希望的、尚未实现的自我的一个影象,她们希望女儿有吸引未来丈夫的魅力。母亲们不大愿意女儿们的漂

亮太有个性与常见的美的理想相悖，母亲们所希望的漂亮形象，女儿们很难实现或者说根本就无法实现，但经常萦绕在女儿们脑际。

由于不允许女性变得美，所以女性很难感到自己美。只有当某人感到我们美时，我们才变得美。“罪人是美的，因为人们爱他们。”青年路德这样说过，由此可以带来有改变效力的上帝之爱。只有当我们发现那些孩子，那些人美时，他们才变得美。不过，也只有当我们完全发现自己美时，才能发现他们美。这种相互关系影响着一切人类关系。但是，女性怎样才能突破这糟糕的循环呢？怎样才能在自己最深层的存在中接受自己呢？

如果女性试一试从消极方面来看待自己，再把这些方面颠倒过来，这个循环就可以突破，恨自我就可以变成爱自己。“我很容易激动。”最近，一位妇女声泪俱下地哭诉道。这位妇女在一个——主要受男人影响的——基督教男青年会里工作。如果这位妇女明白，这种激动就是她的活力，是这个团体中的一种重要的、必不可少的贡献，那她身上的负罪感和恐惧感就会减少。除此之外，别的承认她、支持她的女性当然也很重要。

多嘴多舌、心胸狭隘被视为典型的女性特性，女性已学会讨厌。但是，现在已经倒过来，追本溯源，这是对日常生活琐碎小事的强烈兴趣，是一种接近人的能力，教孩子说话的能力。说话是赋予生命，琐碎事是我们的生活基础。板着脸的肃静，“本质性的”、意味深长的话语看来很难建立创造生活的交往。

在具有男人“逻辑”的女性那里，往往会出现困难。她们

的蚱蜢逻辑(Grasshopper - Logik)遭到讥讽和阻止。但是这种逻辑却具有掌握更多重要东西的可能性,具有成为恰当的、想象力丰富的逻辑的可能性。如果这种逻辑为人们所接受,往往会从中培养起“另外的”逻辑能力。如果它遭到嘲笑、蔑视,就会堕入危险之中,逐渐枯萎。精神分析学家米勒夫人(Jean Baker Miller)在谈到女性弱点的优点时指出,女性做什么和怎样生活,在创造一种独特的价值体系。当然,这种体系从未得到承认,从未得到酬谢。“……过去,女性放弃了去创造性地理解灵魂,理解人的精神生活。这意味着,女性在一个否定受到自己高度评价的特性的社会中,不得不发展某种内在的意识。就是说,要成为一个有价值的人,这种意识同社会最高的价值观不一致。这样一来,从传统上讲,女性不得不一再改变她们意识中的社会价值,以便得到这个信念:促进他人的发展也许会增强自己作为人的意识……从这种意义上讲,那些过着传统生活的女性也建立了一种进步的、内在的,因而也是真正的价值体系。”^④

在当代,当务之急是将这种价值体系公诸于众,看到女性在何处才能开启隐藏着的女性文化,并把它重新建立起来。当女性放弃适应一种封闭的制度——不管它是教会的还是社会的制度——以便使自己被接纳,变化就已开始了。

当女性感到自己漂亮,将恨自我转变为自爱,女性的弱点也就会变成优点。

我可以让我那些受压抑的感情存在下去。

我的阴暗面会变得对于我和我的个体很有意义,也许甚至还会成为我的性格的基本实体。

我曾经排斥的东西,会创造性的迸发出来。

我的疯狂会变成刺激。

当我感到自己漂亮,我并未自我陶醉般地爱恋着自己。当我感到自己漂亮时,我也能够感受别的东西、别的人是漂亮的,富有魅力的。要是我不再恐惧和防御我的“阴暗”面,我就很容易不再恐惧他人和侵犯他人。这样一来,对陌生者、不明来历者、防范者的恐惧,就会变成惊奇。这样一来,我就可以感到阴暗面、消极面也讨人喜欢。我就能重新去爱。

人际关系的魔圈将女性自卑的、谨小慎微的自我传染给他人,但这个魔圈将因此突破。如果一位女人不断在自己身上寻找自己的罪过。就会在拒绝另外一位女人时,首先从对方身上找原因。譬如在女邻居的婚姻危机中,她将会怪罪她的女同胞。如果她摆脱了负罪感,她也会更宽宏大量地对待其他女性。女性要用自己的评价来评价世界。女性在这个世界上能否有一些改变,最终取决于使自己变得漂亮的自爱。

出自自爱和自我接纳的怜爱并不接纳他人。它既不依恋他人,也不管束他人。它撒手不管——它有耐心,有听其自然的耐心。

还有些别的东西也来自女性的漂亮:女性再也不会因为自己的恐惧和侵犯而需要避雷针了,再也不需要将自己无法对付的罪转嫁给别的人——男人、教会、社会。女性会成为自我,创造一个自为的、对自己负责的自我。

如今,许多女性都希望有一种能使自己变得无罪的神学。这种情况表明,解救人的福音如何迫切地从“下面”涌现出来,这意味着不再把负罪作为女性存在的主要弊病。女性仍然还是负罪的。只不过我们不仅能够学会,而且还能更加熟练地认清真正的负罪,能够在负罪中成为完整的人,更清楚地看清

自己的动机和行动,用善良、完整和漂亮这种自爱的魔法消除女性身上和女性之间的持久性的负罪。因此,女性给自己制造的并非幻觉,而是现实性,我将要描述这种现实性。

美国人戈德斯坦(Valerie Saiving Goldstein)曾经谈到,“女性之罪”是“自我之发展不全或否定”。傲慢——同上帝一样是男性的罪性,与此不同,女性的罪性是疏远自己,疏远上帝,她们从来就不可能成为自己^⑤。她们并非完美之人,并非唯一的、真正的信徒。她们在《马可福音》(16:8)中逃离。当她们找不到耶稣,该继续讲述耶稣复活时,她们是渺小的,而且还突然害怕起来。女性的罪性在于她们不再承担“我在”的风险,不再渴望持续,离开创造我们关系的自主的羊肠小道,她们隐藏在一个群体之内,闷死在一个关系当中,消失在某种团契里。

这里所描写的接纳与自我接受,已去除正在减小的恐惧和与上帝的分离。上帝的浪子就是这个醒悟过来,回到作为母亲的上帝那慈父怀抱(Vaterarme)中的女人。这种接纳可以经历,可以体验,可以言传,可以感受。它既可以来自外界,也可以是自我接受。对传统称义论极为重要的基督论之 extra - nos(我们之外)在女性经验中已经有了变化。女性过去是,现在也仍然是目睹者(theorein),即接纳耶稣事件,认同耶稣。她们在自己身上,在自己心中继续携带着他的消息,从而消除了内心与外在的分裂。女性在《马可福音》中的逃离以及女性的自我经验表明,成为耶稣事件的目光会成为何等严峻的考验。所有基督徒的共同经验表明,尽管如此,对女性又是何等的信任。对于这种经验,保罗是这样表述的:“若有人在基督里,他就是新造的人,旧事已过,都变成新的了”(林后 5:17)。

3.4 父权制的爱与母权制的爱

爱是可笑的
爱骑在一头驴上
穿过铺开的衣服
应当对爱高呼万岁
用荆棘为爱加冕
对它尽快审判
爱在我们的枪口上
请求避难
这是世界闻名的控告对象
诉讼程序依然
悬而未决

策勒(E. Zeller)

3.4.1 索菲娅之爱

种种力量、信任和信赖之相互关照的背景、可能性乃是——如前所述——索菲娅—上帝(Sophia—Gott)之爱无条件的关照,正如耶稣的山上宝训和各种比喻所传言的那样,正如在耶稣与税吏、与被逐者和异邦人同餐时人们所经历到的那样^⑤。在《新约》书简和《约翰福音》中,出现了挚爱的主要概念——Agape(挚爱)。

在对观福音书中,“爱”作为名词仅两次出现(太 24:12; 加 11:42),而且不具有确切的含义。“爱”(agapan)作为不带宾语的动词可以在犯罪的女罪人故事中找到:她爱得多(加

7:47)；“爱”作为带宾语(他人、敌人、上帝我主)的动词出现很多。这些爱的信条在对观福音书作者的消息中主要针对人而言。在这里缺少上帝之爱的概念。

在前三部福音书中，上帝的关照或“爱”的奇迹描写得更具有说服力。里面写到无条件地接受回头浪子的父亲；写到寻找丢失的硬币——仿佛那是黄金宝贝——的女性；写到给所有的人同样报酬的雇主。

这种关照的特征是：它给予所有的人。它不仅不理睬阶级、种族和性别，还推翻了所有的价值刻度。在日耳曼语中，上帝同善行联系在一起，但福音书中的上帝失去了道德上的倾斜。他也是恶棍的上帝。他让日头照好人，也照歹人，降雨给义人，也给不义的人的上帝(太 5:45)。这甚至也与《旧约》的价值刻度相违：福音书中的上帝并非止于把祸福摆在人们面前让人选择的上帝(申 30:15)。

平民与贵族、遭毁灭者与安然无恙者、歹人与善者共同的上帝是“非道德的”上帝，他/她打碎了一切道德观念。只有在自然观念中才能理解他。他或她就像太阳和雨，人们无法对付它们：“……太阳也照罪人，海洋也对海盗敞开胸怀……”塞内加(Seneca)抱怨道^②。他或她犹如赐予生命并接受新生命的母亲，不管这个生命是丑还是美，感恩还是无所谓。

上帝对所有的人都一视同仁，同样对待，以唤起人们热爱自己和彼此之间接受自己的能力：“爱他人就像爱自己……”除此之外，歹人的上帝也开辟了一个不必消除邪恶的领域：“勿抗恶！”这是一个给那些生活在索菲娅—上帝这种自主中之人开辟的无暴力领域。

在耶稣的山上圣训中，我们见到这种可经验到的关照及

其个人和社会的结论未受歪曲的表达。它的结果是：信任自己与他人，这种信任能促成团契和平等。新的团契与母权制上帝的活力紧密连在一起。“追随”是一个被滥用于苦行主义、往往被人误解的词，它并非唯命是从的行为，而是一种团体能动性的有机的结果。在这个团体中，惩罚和恐吓机构 (straf- und Drohapparat) 是不可思议的。当然，上帝的这种关照也会遭到人的否弃，不为人们接受。耶稣之死按智慧神学的说法就是这种拒绝的残忍的结果。

“挚爱”(Agape)是基督教的中心。它“优先于其他一切基督教的基本动机”。挚爱作为名词是“基督教全然的新创造”^③。如果没有这一动机基督教就会失去其特征。但我认为，挚爱有一种迄今尚未见到的**母权制**来源。在希腊世界中，“挚爱”一词在耶稣降生之前的年代并不紧要、平庸乏味。“希腊人在 agapan 这个词中感觉不到‘eran’(爱意)的力量与魅力，几乎感觉不到一点‘filein’(友爱)的温暖……其含义模糊不清，摇摆不定……”^④这个词在使用时并非英雄气概，更确切地讲，它很平凡，具有人性。它包含着有同等价值者之间的尊敬与同情，包含着他人感受到的友谊与爱的证明。我们还可以把 agapan 视为在伟大古老的、公元二世纪发现的伊西斯传说中伊西斯(Isis)^⑤狂热崇拜的名字^⑥。我们发现“为伊西斯所爱”^⑦这一说法。“挚爱”作为“基督教的基本动机”也许并非基督教的新创造，而是——尤其在其平凡与人性方面——具有伊西斯狂热崇拜生活中的一个位置。

从宗教心理学的角度看，挚爱也是母权制式的爱。自从上一世纪巴赫奥芬研究早期文化和宗教，以及在母权制文化中发现这种无条件奉献给他人之存在的爱以来^⑧，我们学会

了区分母权制的爱与父权制的爱。按照弗罗姆的说法，“父爱的本质”就在于他提出要求，他制订法律，他对儿子之爱取决于儿子是否服从他的命令。

与此相反，母爱是“无条件肯定孩子的生活与需要……这是帮助孩子获得对生活之爱的行为，是赋予孩子必须好好生活这种感情的行为。”这种母爱有两个方面：唤起生活的意志，唤起必须好好生活的感情^⑤。但是，母爱绝不仅仅局限于母亲！用父权制标准教育出来的母亲们仍然可以“按照父权制方式”，即与品行端正、社会标准和孩子的成就相适应的方式来爱。父亲们完全可以像回头浪子之父那样无条件地爱，无条件地接受。耶稣在行动中和一生中让人们见到的上帝之爱——根据诸多研究——同女性传统有明显的关系。

但是，母权制的爱在基督教中作为上帝与人交流的方式，与行动之基本概念，增加了我们迄今在其阴影下备受折磨的阴暗面：它变得等级森严，丧失了它那姊妹般的亲情性质。对许多人而言，这种基督教的爱变成了一种无法忍受的、大肆滥用的、陈腐破旧的概念。他们把“爱”置于敌视生活的结构之下，或者把爱视为灾难性的“爱的父权制”^⑥，视为僵死制度的表面上的缓和，这种缓和最终是对耶稣事业的背叛，是对耶稣事业的原本内容的扭曲。

我想用三个例子来说明挚爱的原本的、全面的彻底性发生了变化。

3.4.2 爱的父权制

无条件的挚爱在基督教的生活家政指南中已不复存在。虽然在《以弗所书》的婚姻戒言中首先写道：出于对主的敬畏，

所有的人彼此之间互为从属。但紧接着,这种平等地位便被中断:女人受到劝告,“如同顺从主”那样,还要特别顺从自己的丈夫:“你们作妻子的,应当顺从自己的丈夫,如同顺从主”(弗 5:22)。对基督和教会这是一个例证。总而言之,《以弗所书》的这一主题产生了头与肢体的形象。正如基督是头、教会是肢体,丈夫是头,妻子是肢体。两者休戚相关,密不可分。但主动性却从头开始。正如基督爱他所有的信徒,丈夫应当爱妻子。

耶稣在山上圣训中那条爱他人的戒律可以用来说明:“丈夫也应当照样爱妻子,如同爱自己的身体。谁爱自己的妻子,也就是爱他自己”(弗 5:28)。“各人都应当爱自己的妻子,犹如爱自己一样”(弗 5:33)。

这样,父权制的婚姻制度便由于这种爱的戒律变得活泼、富有人性,基督教化了。耶稣对人之爱就是引出夫妻之爱的榜样。这种榜样对僵死的制度结构曾经起过作用,有过历史意义。但这个概念还不完善,因为爱的对象——女性尚未同样受到爱的呼唤。她仍然是被动的,是肢体,同“肉体”相提并论。在这种情况下,她只能屈从,只能敬重丈夫:“各人都应当爱自己的妻子,犹如爱自己一样;妻子也应当敬重丈夫”(弗 5:33)。

爱之河流单方面地源于头、丈夫、基督。相互关系已不复存在。父权制并未改变,至多不过遭到破坏罢了。爱的革命潜力被当作礼物赠予了他人。

“爱的父权制”形式差不多已经存在了两千年。在这种形式中,原本的爱受到限制和约束。与此同时,却又借此帮助丈夫们获得这种爱的可靠施予人的意识,妻子们必须消极地、被

动地、满怀感激之情地、抱着少亦知足的态度等待着。事先并未规定要让这种爱变得有创造性,要从自身经验出发来编织这种爱。

3.4.3 从爱上帝到上帝之爱

但是,在《新约全书》中还可以找到第二种推移:如果说,在对观福音书的作者们那里,人由于受到召唤和激励,去爱自己,爱他人,因而成为爱的主体,如果说,在《路加福音》中,那个女罪人甚至可以成为自发的、无端的、无私的爱的一种典范,那么,在保罗书信中,人已失去作为爱上帝的主体的能力。

我想按照虞格仁研究的轨迹继续探索。他更多的是下意识地用保罗书信中的例子,赋予男性经验与男性思维以优秀的特性^①。

按照虞格仁的说法,挚爱的思想在保罗的宗教生涯中确定下来。这个迫害者成了门徒和使徒。他自称不配称为使徒(林前 15:9),而把自己视为“在不正常的情形下出生的人”(林前 15:8)。这种经验向他启明,“有如上帝的指引,让他看到上帝之挚爱和基督之爱,给他展示上帝之爱绝对的无端。”结果是,保罗以为,不存在一条由人到神之路。根据旧的价值秩序,存在着一条通过律法通往上帝之路。但是这种价值秩序已被否弃:“现在要重新评价,使一切都与从前大不相同。”一种新的价值尺度已经存在;当上帝的呼唤和拣选落到犯下罪过的保罗身上时,保罗听到:“这就是上帝的热爱,这就是由上帝到人之路。”

他的神学由此打下了这种经验的烙印:不存在一条由人到神之路,而仅仅只有一条由神到人之路。没有任何东西来

自人类。他在教会传统中发现的以及在对观福音书的作者那里非常清楚地被视为基督教基本动机的挚爱的现实性,如今在他那里成了一个中心主题:挚爱成了他的神学的专门术语。出于自身罪过和所经历的爱的经验,他看到,挚爱与十字架神学叠合为一:上帝的爱在此向我们证明,唯有基督在我们还是罪人时为我们死(罗 5:8)。

只是在耶稣的十字架之死中,上帝的挚爱才显露出来。只有上帝才是这种挚爱的主体。这时,上帝身上的某种绝对自发和无端启显出来:因为——谁会为罪人而死!更何况这甚至适用于远离上帝者,适用于无神论者。

如果说在一切宗教之中人的牺牲——原始宗教里的献祭品,处于升华状态中的顺从、谦卑对上帝的(以及坏心的)和解是必不可少,那么与此相反,现在对保罗而言,一切人类之路都已废除:牺牲是上帝自己的牺牲。“牺牲不再是由人到神之路,而是由神到人之路。”按照虞格仁的说法,耶稣关于上帝之父爱的福音在这里经历了一次深化。

当保罗书信中上帝的挚爱在上帝身上找到原因和中心时,那些——还在对观福音书作者那里存在着的——关于人类爱上帝的重要内容就被取消了。爱他人成了中心并被保存下来。但是人们只能胜任这种垂直的爱,而无法胜任水平的爱。爱的双重规定失去了一面。

虞格仁把在保罗书信里的爱之思想的历史视为高潮:“如果上帝的挚爱就是爱,而且就像它出现在耶稣的十字架旁,绝对自发的,纯属无端的,那么,上帝的挚爱这个概念就不宜再作为人对神的态度的标志了。与上帝相比,人从来就不是自发的。他不是独立的中心。他对上帝的奉献只是一种回报。

如果这种回报是最高等级的,那也只不过是他的爱的一种反映,可以通过它来说明行为的动机罢了。所以,它同自发与创造性是完全的对立物……”

因此,人对上帝的奉献必须寻找另外一个名称。取代爱上帝的词是 Pistis——信仰。它就是“爱”,但这种爱带有承纳的特征,而不带自发性的特征。

挚爱变成纯粹的上帝中心论,因此,它就失去了成为自爱的能力。“爱不求自己的益处”(林前 13:5)。这是一个不可思议的爱——由于这种爱,上帝牺牲了耶稣,负罪的人再也不能说出。它只可以通过圣灵浇灌在人们心里(罗 5:5)。但这时主体已不再是人,而是上帝,是他的灵,他的爱。在爱之颂中(《哥林多前书》13 章),人似乎再一次成了爱的中心,但在这里描写的是“圣爱的力量”,“不断地从上帝自己的生命中流出……人们再也不问这是对上帝之爱还是对他人之爱。这就是爱,是带有自己的欲动的挚爱生活,它并不顾及通过其对象能够得到的意义。”

3.4.4 不顾一切之爱的丧失

我们可以研究一下在保罗书信中典型的男性理论的形成:从某种个人经验引出普遍适用的理论之要求——自身的负罪经验变成上帝经验。个人内心冲突的经验被用来表述人类之事的一般性:譬如,并不存在对上帝的创造性的、自发的爱;与上帝相关的人类之本质只不过是反思、承纳而已;人自身并无独立的中心。

我们进一步考察男性神学的形成。用自身的负罪经验来阐明上帝经验,上帝变得遥远,使人难以接近,会被一道很深

的鸿沟将有罪之人分离开来。索菲娅—上帝之无条件的爱，是唤起自发性并来自自发性的一律平等、无差别的爱，在男性神学中，它失去自己的能动性和相互性。上帝成了爱的中心和出发点。福音书中深深打动人心的对上帝和对自己之爱被一笔抹杀。上帝变得遥远，变得可望而不可及。由人们造成的野蛮的死亡，耶稣成了为人之罪的殉道，成了超验的上帝做出的牺牲。正如耶稣成了上帝的爱唯一的主体，他也成了这种牺牲的主体。上帝作为绝对者成了不可把握的爱之泉源，但他在其启示中仍然是不可把握的事件之根源。

在对观福音书作者们那里，耶稣的牺牲、犹大的背叛明显可见(太 26:15)。在保罗书信中，同样的事件被提到一个更高的层面：上帝作为挚爱的发起者成了牺牲他的儿子耶稣的发起者(罗 8:32)。我觉得在这种悖论中，包含着一个行惩罚的、求报偿的上帝的种种因素。这些因素与索菲娅—上帝不再有任何关系。上帝的不顾一切之爱在保罗书信中是有条件的：这种爱并未把上帝变得不顾一切——上帝身上仍然保留着父权制的上帝形象，保留着古代的恐惧式上帝形象。

保罗反省过，“无条件的爱”如何出于自己的负罪经验。这种爱是：扬弃罪过——一种新的上帝经验，这种经验同时还划定了种种宗教界限。然而，他那等级制的思想和禁欲主义的肉体陌生感却并未包括在内。在他的经验中，许多人利用他们自己的经验，已经发现而且还会重新发现自己。但是，女性的故事，那另一种关于陪伴、同处，同苦的故事在这里并不明显，更有甚者，它还受到排挤。在女性的十字架经验和复活节经验中，上帝不再显现。**女性的相互关系的新模式并未实现。**这不仅仅是一种神学上的差别，它具有有一种社会因素，也

许还有一种社会原因：丈夫这个等级制的模式 = 保罗书信中的人等于其社会模式的丈夫——妻子。其实两者都未触及。由爱所进行的一切更动都无法弥补不顾一切之爱的损失。

如今，发展心理学的研究（譬如吉利甘）使我们注意到丈夫与妻子之间不同的感觉方式，这些感觉方式应当受神学注意：“忽视妻子们生活的与男性不同的真实性以及关注她们陈述中的差异，部分是由这种假设引起的：有一种独一无二的社会经验与阐释方式。与此相反，如果人们从两种不同的体验方式出发，就能更全面地理解人的经验世界。因为，正是这种经验世界，从妻子与丈夫的生活中发现有关分离与联系的道理，而且还承认这些道理为不同的语言和思维方式所拥有。”^②如果一方面占优势，就必然出现歪曲的现实形象，出现不正确的生命概念与获救概念。

赎罪牺牲的思想也在保罗书信中出现，它在《新约全书》中初露端倪，在后来的传统中才得到更为长足的发展，但它实与耶稣之死的原初意义和解释毫不相干。这种思想试图将求报偿的上帝与在耶稣基督身上所经历到的无条件的爱联系起来，试图把握这种“实情”，用已知的宗教观念来解释无法把握的、担罪的耶稣之死。但与此同时，“男人们”也就因此摆脱了彻底性和震惊。爱的相互性和挑战已经消失殆尽。爱之戒律之个体的与社会的结论业已支离破碎。但是殉道却变成了一种遥远的、无法在日常中实现、为当前的社会所用的模式，以便鼓励其最后的投入或者美化殉道——譬如在战争年代就是如此。

“牺牲”作为伦理学模式，甚至对女性也曾有过一种类似的催化作用：据说母亲们应为孩子“牺牲自己”；她们应为祖国

“牺牲”自己的孩子；她们应为了家庭、为了他人、为了丈夫及其飞黄腾达“牺牲自己”。

只要女性笃信这种牺牲理论，她们就会扼杀反抗精神和自身的生活经验。归根到底，难道母爱不就是自然涌流而出的身份，而如今却被美化为“牺牲”了吗？这种用母亲们的“牺牲”来加以美化并使之可以忍受的战争中的残忍，难道不就是荒谬的，不就是对生命的仇恨，不就是对母亲们真正的、充满活力生活志趣的偏离吗？这种在各个时代已纲领化的母亲牺牲作为与他人融为一体和为他人而死亡，难道不就是戴上崇高形象花冠的、毁灭性的自我瓦解吗？

耶稣的奉献和爱丧失了与他周围之人的关系，移交给男人们的头、生活经验、生存恐惧，失去自己的能动性。耶稣的爱失去了自己的爱欲和亲情、友好的一面。它被禁锢在狂热崇拜之中，在一个男人身上象征性地表现出来，并被用来维护各种结构，合理地解释无意义的事物，说明时时刻刻准备效力的动机。

不再有陪伴，只能替身式地去体验对耶稣的爱与奉献，这样一来，就产生种种关于无法去除罪过的极限经验和孤独经验。在这里，“牺牲”的思想不用引出一些充满痛苦的上帝形象和牺牲形象，就能获得一种使人得到慰藉的意义。

3.4.5 父权式的爱的教育学

1904年出版了萨珀尔(Agnes Sapper)的一本青年读物——《普费夫林一家》。该书至1966年发行75万册，至今还可以在书店里买到。它是一本最畅销的青年读物^③。它描写的是施瓦本基督教氛围中一个多子女音乐教师家庭的家庭生

活。父母双亲并非教育方面的两个极端，他们客观而真实地反映当时克服矛盾的种种情景。该书持续流传到八十年代，它表明这种教育学仍然具有现实意义。就父权制的爱来说，有一幕给人留下的印象特别深刻：爱好音乐的小儿子弗里德尔得到别人赠送的一把小提琴，他对这把提琴的喜爱胜过世上一切。他每天只准练习三个小时，多了不行。有一天，他控制不住自己的热情。有人提醒他停止拉琴，但他无法停止下来。母亲质问他：“你知道时间已过，可你还在继续拉琴吗？我没想到你会这样，弗里德尔；要是你拉琴把顺从忘得一干二净的话，那就干脆别拉琴，这样也许更好一些。你待在这儿，我想听听你父亲怎么说。”

父亲来时，弗里德尔赶忙道歉：“对不起。”

但这并未使父亲感到满意。“你当然得为这件事感到痛心，弗里德尔！”他说。“如果你仅仅因为一时兴起忘了你拉琴超过了时间，那我会很容易就原谅你。但如果有人提醒你应当停下来，而你又不想照办，如果你明知故犯，做我经常严格禁止你做的事，那么拉琴的事就此完结了……我的孩子必须服从，你从今以后不能再拉提琴，我不想说永远不能，但至少是一段时期。”

弗里德尔无法同提琴分离，他把琴紧紧抱在怀里，谁也说不动他把琴交出来。面对这种情况，父亲说道：“那你就保留自己的提琴吧，这儿还有你的弓，你想拉多久，就拉多久。但是，你把它交给我们，你才会再成为我们的孩子，”他把通往前听的门打开，大声恐吓道：“野孩子，出去！”他给女仆下令：“对这个小孩要像对一个穷叫花子。他只准待在外面的门厅里，他可以在那儿吃饭，夜里可以给他一个枕头。给他一张厨房

用的小板凳。我同情他，因为他再也没有父亲，再也没有母亲了。”接着，他又对全家人讲：“饥饿不会把他逼到我们身边来，而爱和良心却会做到这一点。”

可是，会出现何种爱？哪种爱会驱使小孩回到父亲身边来呢？

父亲普费夫林在这里所运用的就是宗教心理学家所谓父权式的爱。“父爱的本质就在于：他提出要求，他制订法律，他对孩子之爱取决于孩子是否服从他的命令。他最喜欢最像他，最听他话的孩子，这种孩子最适宜做他的接班人，成为他财产的继承者。”^④

这种爱被禁锢在父亲的观念和愿望之中。父亲作为一个群体、一个团体、一个家庭的首脑，体现着这种爱。这种爱要求从属、服从。它并不溢出，并不唤醒任何东西。它制造征服、自我毁灭，却不创造任何相互关系。

在这部小说中，有两位女性很典型，她们结束了这一荒唐的状况。母亲尽管心里不愉快，却又未表示反对，她希望所有的人都重新变“好”，但要完全屈从于家长的意志，这时，孩子的姐姐的想象尽管以牺牲弟弟为代价并也屈从于家长，但却成功地结束了这场权力之争。她们像用一块裹尸布似的把小提琴用一条围巾盖起来，弗里德尔可以把它交给父亲了。父亲的意愿实现了。弗里德尔如今又成了他的孩子，但是某种东西却遭到了破坏，受到了损伤。这个被制服的人会将这一点继续传给下一代。

回头浪子所经历的爱在基督教的西方并未成为恰切的、教育学的可能性。它并未成为人际关系的创造性力量。敏感地感觉到这一点的女性虽然学会了调解，但却未学会抗议。

早在1963年,美国女神学家戈德斯坦就已写道:“我认为,如今关于爱的神学主要是建立在男性经验基础之上的,因此,它从男性立场出发来观察人类状况。这种学说不仅对女性状况无法作出适当的解释,而且对男性——尤其是当今社会正在发生某些原则性变化的情况下——也无法作出适当的解释。”^⑥那么,与所有人类状况相适应的爱的模式到底在哪里呢?

3.5 女性模式

母亲的王国始终是这个世界的王国。

博尔内曼(E. Bornemann)

3.5.1 三位一体

现在基督教传统还能提供有益的、人性的、有选择性的模式吗?

可以从两个方面(精神疗法和女权主义)怀疑常见的原型与榜样,也可以从两个方面来怀疑到底存不存在其他形象。对里希特来说,这就是深深地植根于我们心灵之中的等级制关系模式。

“上帝与造物、父母与孩子、治人的丈夫和受治于人的妻子、赐予的乐善好施者与接受的受苦受难者之间爱的传统关系是非对称的等级制原型,一种平等之爱的形象尚未牢固地确定下来。”^⑦里希特以为,控制女性是人类关系受妨碍的一种标志,戴利认为,将女性从所有的象征中排挤出去就是世界自我毁灭之根源:战争、压迫和民族屠杀这渎神的三位一体是

基督教父权制的一种产物。关于全能、超验和统治的思维模式来自片面的男性经验。最后它们全都在父权制三位一体的基督教象征之中扎下根来。

“西方社会的思想不管是公开的还是潜在的，往往都有基督教的符号，这种状况又将其影响扩展到几乎整个世界。其系列中至高无上的符号是纯粹的男性三位一体。具有根本意义的是这样一个事实：这是来自一个圣父（不存在母亲或者女儿）的一个圣子的形象。在这种象征的意义中，圣父是第一位，他由灵创造第二位，第二位是作为其完美映象的圣子/道……他们的结合如此完整，以致相互之间的爱创造出一个被称为‘圣灵’的第三位……‘三位一体’的这个定义……是位格这一假的类概念(Pseudogattungsbegriff)的典型实例，因为这一概念排斥所有女性神话，否认宇宙中的女性现实。”⁶⁷

精神疗法和极端女权主义指出的这些实例表明，女性是无榜样的，无能的，无法获得女性为了精神与社会的生存所迫切需要的新型模式。传统的基督教以其父权制解释实际上背弃了女性。戴利以为，结果是女性离开教会和象征男根式(Phallische)的道德，转移到不再是恋尸般的、独特的女性文化的新领域。其道路就是圣像破坏运动——破坏一切现存的、压迫人的形象。难道我们已经到了文化的末日，到了没有形象、没有立足之地的境地？难道我们必须创造新的形象？但是，谁来接受这些形象，这些形象又怎样才能获得社会意义？

当这种圣像破坏运动还在全力进行之时，美国的女神学家们几年前就已开始研究著名的基督教象征的原初内容，而且怀疑仅仅适用于父权制的三位一体注释学。宗教史上的男

性三位一体之前已有一个女性三位一体。圣父、圣子、圣灵在古代神话背景下不过是一个糟糕地掩盖起来的、用父权制方式重叠起来的模式。如果说在德国神学界,三位一体说往往被怀疑为形而上学的、脱离现实的思辨,那么在美国神学家的解释中,其心理—社会的、伦理学的意义变得明显可见,具有可以在其中找到新型关系模式的可能性。

譬如苏霍基(Marjorie Suchocki)在过程神学(Prozeß-theologie)中看到结束男性心灵创伤的可能性和必要性:“如果我们清除三位一体观念中的性的支撑物,便会逐渐接近一种思想:不是简单地在人类存在中来把握上帝,人的存在大于生命……三位一体的思想也许会使我们消除习惯的人类范畴,激励我们,使我们去想象超逾人之经验之外的统一中的多样性。”^⑧

卡斯特纳(Patrica Wilson - Kastner)认为,在用舞蹈的形象表现出来的圣父、圣子、圣灵的统一与相互寓居(舞蹈、相互渗透)中,女权主义的关系与相互关系的观念得到了证实^⑨。

在法利(Margaret Farley)看来,爱的平等与相互性奠定在三位一体中:第一位与第二位“是无穷尽的主动与无穷尽的接受,无穷尽的赐予与无穷尽的接纳,他们在无穷尽的相互关系与相互作用中过着一种迥然不同的生活。”法利知道女性对男性象征性意义的反应有多么敏感,她建议在适应认为母亲起积极作用的现代生物学的情況下,用丈夫与妻子的形象来取代父亲与儿子的形象^⑩。

但是对此也有批判性评论。来自德国方面的是传统的思考:“我(还)不能设想,如何理解上帝的母与子二合一,母、子、父三合一的形象,如何理解一种已变换的、三合一的流溢说

(Emanationslehre)”。^①

安德森(Barbara Hilkert - Andolsen)根本怀疑一种包含着上帝之女性观点的宗教究竟还是不是基督教：“对基督教来说,要以其象征表现一种信仰,相信女性是完整的人,因此能够作为神权的象征,这是极端困难的。在对女性和权力的态度尚未发生根本性的转变之前,不可能有把握创立基督教教义中相互关系的伦理学。”^②

当然,回顾基督教传统三位一体的观念,可以看到其中有女性形象(参见图7)。戴利,还有法利和安德森并未触及到这一点,或者说她们对神学传统还缺乏深入的认识。在基督教会的历史上,男性三位一体亦一再受到女性成份的干扰:法利把三位一体当作夫妇的观念在科普特基督教徒传统(koptischen Tradition)中已有一个先驱——上帝与女圣灵被表现为夫妇。戴利想把“女性看作所有存在的原初根据”,这种愿望在怀抱着父与子的“敞开胸怀的少女”这一艺术品中有原型。尤其于十四、十五世纪在法国和德国出现的圣像表现的是:太初有女性。她体现着“在怜悯的母亲身上”,大慈大悲的三位一体已成肉身,并由此产生影响。但是,这种偏离父权制模式的异教很快变得明朗:热尔松(J. Gerson)强调上帝意志的无限权力,还拒绝将圣经译为日常用语,他认为将圣经保存在主教们手中更为妥当。他是一位法国基督教会学家,他在1400年前后批评有女性色彩的龛上圣母像“不虔诚”。因此,将慈母般的怜悯当作环绕我们的存在来朝拜并非虔诚。那些敞开胸怀的少女们被允许保留,她们心中有耶稣与圣灵,但让上帝与母性的起源保持距离,为上帝的意志留下余地^③。

这种女性渗入的社会与神学背景清楚可见:女性的权力

和影响可以确定。女性渗入了一个过程,这个过程又把女性排斥在主流文化之外。

两种纯粹的女性形象类型以令人难忘的方式表现的是,经过所有父权制的歪曲,女性仍保存了独特的关联能力。它们最初来自母权制的语境,在逐渐父权制化的基督教中保存下来,如今又激起对于女性——以及人类——相互之间新的交往的幻想。

3.5.2 亚拿、马利亚和圣婴耶稣^⑭

当双重关系两极化,表示一个统一体的对立性时,三合一(Triade)、三位一体就是多维团体的形象,是广泛关系的形象。三是完美的数字、无穷尽的数字,是打开世界整体的钥匙。

三位一体关系中关系之一是源于母权制文化的母亲—女儿—孩子群体,即:得墨忒耳、少女立像^⑮、厄端克透斯^⑯。它表示女性血统学,表示我们的母系传统,它让孩子,即从这种关系中出生的下一代得以成长。生育孩子、培养和教育孩子的父亲在这里无人知晓。

母权制三位一体的群体主要显露在中世纪晚期艺术中的亚拿、马利亚和圣婴耶稣圣像画中(参见图 11)^⑰。马利亚的母亲亚拿同马利亚以及孩子聚集一堂。在画像上面,亚拿被描绘成身穿绿衣(希望)和红服(爱)、上了年纪的成熟女性,马利亚就在身旁,不是把她抱在怀里,而是搂着她,不是用另一只手搂着圣婴耶稣,而是让他站在亚拿怀里。亚拿手里总拿着——有时候就连马利亚也拿着——一本书。因此,应当把她视为马利亚的施教者。



11. 先圣亚拿的中世纪圣像

尼德拉纳圣坛 H. 施纳特尔佩克绘

1503年至1510年前后

亚拿并无《新约全书》的背景。她是一个传说中虚构出来的人物。但如果我们研究一下产生这类传说的需求,那么原因可能就是:马利亚的原始神话先由《路加福音》展示,它还要求一个自身的来源。早在公元150年亚拿就已出现,在东方自公元六百年起,在西方自公元八百年起才传播开来,到十五、十六世纪,对亚拿的崇拜以爆炸性的方式显示出来。在宗教改革蔓延的地区,譬如在勃兰登堡省就出现了一大批先圣亚拿的木雕圣坛。

亚拿崇拜的发生史有正、反两个方面。其正面,也就是教会—教义史讲,对圣母马利亚的童贞女受孕不断增强的信念突出了马利亚传奇般的母亲亚拿。亚拿据说她没有情欲,仅仅只受她丈夫约阿希姆一吻便怀上了马利亚。1439年在巴塞尔宗教会议上经教会官方推荐,庆祝圣灵感孕节。1483年,西克斯图斯(Sixtus)教皇在三次圣谕中批准了这一节日。

这部历史的反面只能推测,却无法证实:为了揭示反面,我们必须以民众为出发点,从女性出发来询问,为什么亚拿崇拜会如此深入人心,蔚然成风。克莱因施密特(Beda Kleinschmidt)认为,亚拿同怀孕和生育的关系是这种崇拜的特殊理由:“正是这个被人们怀着偏爱称之为圣母亚拿的先圣——根据传说,她生了三个孩子——成了希望多子多孙或者儿孙满堂的女性千呼万唤的女庇护人。尤其是在中世纪末期这样一个多子女、爱孩子的时期,特别需要这样一个女庇护人……”^⑧

看来,马利亚这个原始的基督教母亲与妻子的形象并不适于担当此类角色。连女历史学家夏哈尔(Shulamith Shahar)也十分惊讶地观察到马利亚形象“对按正常方式怀上

孩子、抚养孩子的母亲的普通形象几乎没有影响”。^⑨容光焕发的圣母和充满痛苦、被表现得如此充分的女人并未呈现诸如爱与奉献这类基本的母性品质。但是亚拿却完成了这一任务。她并不把无法实现的关于贞洁和贞操的理念强加于人。她本身就具有某种天然、自主和普遍有效性。“她满足向她提出要求的任何人的愿望，”大约 1500 年前后采尔蒂斯^⑩这样吟唱道。另一位诗人也热情洋溢地写道：“谁处于困境，虔诚地呼唤先圣亚拿，谁就会始终冷静、平安。”

对亚拿在按父权制方式发展起来的基督教中原初的母权制作用，希腊主教阿尔戈斯(Petros von Argos)在九百年前后发表的一篇颂词中作了如下记录：

亚拿显得既是开端、又是即将来临的拯救的最后征兆，她看见月缺，看见其亮度和光辉使任何一个星球相形见绌的太阳从自己的光源中走出来……

亚拿在自己身上不仅看到一个形象，而且看到真理本身，她直接看到原型……她是上帝的天堂，这个天堂以形形色色极其辉煌的成果使我们心旷神怡。她是土质优良、奉献粮食的田地，是肥沃的、养育众生的土地……

亚拿是亚伯拉罕真正的女儿，但在声誉方面却使亚伯拉罕相形见绌……

亚拿比所有的父亲和母亲都崇高，尽管他们作为先知和始祖的巨大荣誉还受人钦佩……^⑪

尽管教会剥夺了亚拿的情欲，使她精神化，但她仍然是真正的母亲。她过着一种真正的、妻子的生活。根据传说，她结

婚三次,同三个丈夫都生了孩子,这些孩子被冒充为三个马利亚。不过即使在这里,教会也试图把她结婚的次数减少到一次,并限制过多的性生活。

但是,这种基督教群体的母权制背景仍然非常明显:孕妇们、祖母们和寡妇们的女庇护人亚拿也是矿工们的女庇护人,她还主管船夫和水,履行伟大地母的职能。在(纽伦堡)圣·雅各布教堂里的亚拿、马利亚和圣婴耶稣画像底面,1505年法伊特一施托斯作坊的一个艺术家把一张圆脸描绘成宇宙的象征、女神的象征。因此,亚拿那本“教育读物”也许不如说是智慧的、知识与经验原始统一体的读物更恰当。

亚拿是地球对于后哥特式虔诚的一种抗议,因为这种虔诚虽针对脆弱的、精神化的马利亚,却脱离了土地。她表示妇女与孩子之间一种新型的爱和善的关系。

这里出现了一种虔敬的形象。数百年间,女人们都可以融入到这一形象中去。这一形象证明了女性的价值,女性对教育的意义和女性对女性文化的投入。孩子并不听任母亲摆布,母亲也不听任孩子摆布。圣婴耶稣就教育心理学而言是必不可少的人物,他不仅扩展了这种关系,还解除了这种关系的重负。丈夫并非必不可少。必不可少的是,圣婴在不取消感情中的人类关系的情况下,体现书、知识、合理性,是即非母亲、也非孩子引发的、而是个体生成所促动的母权制的爱。

作为宗教象征,这意味着解除父亲形象,意味着无言地、但对民众来说又是显而易见地解释上帝之爱是什么。因此也就说出了潜在的传统,它经历了父权制文化及其宗教得以保存下来。亚拿、马利亚和圣婴耶稣是女性史、女性知识、女性智慧、女性关系,不管怎样解释,也不管怎样利用来反对女性,



12. 纹边的圣女们

莫扎克大教堂 十二世纪

它都保持着完美和抗争。

3.5.3 三个女人

在亚拿木雕圣坛传播开来的同时,另一种形象类型销声匿迹了。这种形象类型同样传达母权制传统,但它又具有新约的坚实基础——三个女人(见图 12)。对三个女人在墓前的描述至十四世纪还被认为是流行的复活形象。在西方,复活类型学就归入这一形象。复活类型学引导复活者显现的循环,或者说构成它的主要表现。^②但是十四世纪下半叶在意大利却出现了一个新的复活的形象类型,这一类型以飘浮的方式显示坟墓上面的救世主耶稣。紧接着,两个主题又会重新结合起来。但是反宗教改革派后来却拒绝这种结合。甚至连耶稣的母亲探望坟墓都遭到拒绝。

把复活同女性的经历和经验分开,复活就变得没有分量了。在《新约全书》中还占有很大篇幅的关于女性的恐惧与团体的各种传言,在复活的超强光亮中变得黯然失色。复活变得没有根基,阴影故事变得索然无味。胜利只有在光明之中才能看到。

在《新约全书》中,耶稣复活的人世间一面就是复活那天早上女人们的故事。这个故事——虽然经受到父权制的伤害——仍然以各式各样的方式被传颂,它是复活经验的基本成份。故事中有好几个女人,她们清晨带着抹耶稣尸体的油和药剂来到坟前,她们惊恐万分:坟墓是空的。她们听到耶稣已经复活的消息。所不同的是,在《马可福音》中,这一幕充满恐惧和惊骇,女性的经历没有明白复述出来。女人们在坟墓边经历了十字架的恐怖:最初,《马可福音》最后一幕的结尾(可

16:8)是女人们的恐慌、心醉神迷和逃离。在《马太福音》里就已经不再感到惊恐万分了。它想要女人们也欢喜。在《马太福音》中,女人们既“害怕”,又“大大的欢喜”(太 28:8)。在《路加福音》中,极少有感情:女人们先是惊慌,但紧接着便很快对耶稣已经复活这一消息作出反应。尽管她们在他那儿并未得到专门的传言使命——在《马可福音》和《马太福音》中仍然如此!——但她们还是成了优秀的传言人,在没有专门使命的情况下,对众门徒“报道”耶稣的复活。

不同之处还在于女性群体的组成:在《马可福音》中四个女人成为死亡与复活的见证人[与福音书开始的四个门徒相符,即:彼得、安得烈、雅各和约翰(可 1:16-19)],即抹大拉的马利亚、雅各的母亲马利亚、撒罗米以及约西的母亲。约西的母亲只是在耶稣死亡和安葬时提到(可 15:40,47)。但有三个女人在复活时恰恰在场:抹大拉的马利亚同复活的耶稣单独相遇(可 16:9 及以下几节;约 20:1 及以下)。此外还有两个母亲,她们在教会中以著名儿子之母著称。其中一个撒罗米,可能就是西庇太儿子们的母亲,同其母亲相反,他们在耶稣被捕时逃离了。《马太福音》也在著名的抹大拉的马利亚之外加上了另一个马利亚,这个马利亚肯定是两位母亲之一。在这些结构中,我认为重要之处在于:复活消息不仅仅同女报信人抹大拉的马利亚有关,而且最初包括两位母亲(《马可福音》),后来还有一位母亲(《马太福音》)。女人们显得比我们今天见到的早期教会中传统的代表人物更坚强。彼得、约翰、雅各、提摩太把她们称为母亲、祖母、岳母。教区主理人是母亲,而不是父亲。凡是提到父亲之处,他们在跟随方面都不起作用。女性系谱学对传言耶稣故事起着重要作用。

约翰在人们的组成与顺序中引进了一种“新的顺序原则”^③：名列第一的是耶稣的母亲和他母亲的姊妹，而抹大拉的马利亚则退居末位(约 19:25)。

路加对女人和教会的理解同我们的理解极其接近，他改变这一群体：在女报信人抹大拉的马利亚和教区之母马利亚身边，他还安置了希律王家宰的妻子约亚拿，它冒着引起丑闻的风险，将一个有声望的、但又同丈夫离婚的女人变成复活的女见证人。除了女报信人传统和公认的母亲传统之外，他还见到那个独立的女人对证实和传告福音所起的传教士般的重要作用^④，并且将女人们的三种社会生活方式彼此联系起来。

3.5.4 异教的来历

虽然有各种的数字和概念，女性群体作为三合一的群体进入了传统，尤其是进入了九世纪以来的艺术之中。

亨格尔把《新约全书》中三这个数字视为对男性历史的一种适应：“三合一群体这一倾向一方面使人想到构成十二门徒中最亲密的核心的那个三合一群体：彼得、雅各和约翰；另一方面，它也使人想到耶路撒冷原初教会中的三根柱石：耶稣之弟雅各、矶法和约翰。“还有可能使人想到证人，虽然在犹太教中女人不可能作证人，但按照《申命记》(19:15 上)的记载，证人包括两三个人。

在这里，我感到宗教史背景似乎仍然为人们所忽视。三个女人或者说一个有三副面孔的女人是一切三合一的原型。她们在许多文化中都可以找到，直至中世纪还出现在凯尔特人或者日耳曼人时代的雕塑作品中。她们来自母权制观念，代表着以三重身份显现的女性，大多数是少女、母亲和老妇。

按照阿本德罗特的说法,发达的母权制的世界概念给人的印象是:被分成三个部分的宇宙全都充满了女性的力量。上界住着透明的、飘然的青年女神。中间统治着陆地和海洋的是妇女女神。这个女神以其性爱的力量使大地和水域、动物和人变得富饶多产,并以此保持活力。在地狱住着老妪女神。这个死亡女神是一个老妇人,她在深渊消灭一切生命,与此同时又让它们从深渊中重新产生出来。这三个形象一起组成的只是一个神,因此她们绝对不能截然分开^⑤。毫无疑问,《圣经》上这三个具有三种生活方式的女人还代表着生命、大地和死亡的观点。

在凯尔特人地区,也就是在罗马帝国的下日耳曼地区,个别的直至上日耳曼南部,甚至在高卢,在较晚的时期(从二世纪起),出现了三个单独的形象,即石碑上的所谓年高望重的女人^⑥。她们有点低声下气、拘谨呆板地坐成一排,身上穿着肥大的衣服,一头一尾那两个戴着便帽。这种帽子是已婚女性的标志,但也能使人想到月盘。中间那位年轻女性头发散开。她们在怀里放着果实或者满是花果的丰饶角。她们是生命与生育的女神,后来还表示一种广泛流传的民间宗教和虔诚。

如果把凯尔特—日耳曼人对年高望重的女人崇拜同在十字架下、坟墓旁的三个女人的中世纪画像相比较,那么有一个相似之处引人注目:女帽变成了灵光,果实和丰饶角现在成了油瓶。青年女人(抹大拉的马利亚)的头发是散开的。一个故事把三个基督教女性连在一起,并开启了一个在民间牢牢扎下根来的女人故事。

这些纪元前的三合一群体在西方同基督教所输入的女圣

徒混在一起。今日，每年五月二十日至二十八日在圣马丽斯叙拉梅尔都要庆祝“海洋三马利亚”节。这是吉卜赛人的一个节日。在这一节日中，《圣经》上的三个女人同地区性传统女神崇拜不谋而合。就连三个“巴伐利亚少女”——同钟楼在一起的巴尔巴拉、同龙在一起的玛加蕾特、有轮子的卡塔琳娜也来源于这样一些异教的榜样，也许来源于三次“祈祷”或者三个“永恒”，这一切主要表示的当然是贞洁，而不是生命的阶段^⑧。

就像这三个女神一样，《新约全书》中的三个女人代表着既有联系、又有区别的生活。她们代表着各种不同社会角色的生活。她们还以某种更为深刻、更为反省的方式，成为面对空虚、死亡、孤独的女祖先。

这种所谓的“异教的(heidusche)”来源包含着女性故事。当我们重新注意到这一来源时，墓边三个女人的故事也会获得新的活力。异教的来源除了展示“十字架旁、在基督安葬时和墓边”(亨格尔)三重证人的身份外，还展示女性生命的三个阶段——青春、母亲、老年这些完整的、休戚相关的过程，在线性的父权制生活模式中，女性再也意识不到这些过程的周期了。它向女性展示形成女性生命和人类关系现实性的差异。它向女性展示复活的大地一侧，自从人们只盯住这地上的复活者，就再也未曾见到过复活的这一面。

如果说亚拿、马利亚和圣婴耶稣保留着上帝的某些索菲娅之爱，那么这“三个女人”就保留着一种非等级制的生活模式，在这一模式中，每一个女人都表示某个整体，差异引起的并非从属关系，而是存在的丰富多彩。这种上帝经验获得的是一种社会的形态。

3.5.5 马利亚与不可分割的姐妹之情

从传统上讲,圣母马利亚不属于前述三个女人之列。根据描述这一故事最可靠的三部对观福音书记载,耶稣被钉十字架和安葬耶稣时她都不在场,也不在墓边。只是《约翰福音》才把她同耶稣心爱的那个门徒一道安置在十字架旁。只是中世纪艺术才把她放到了这一女人群体之中。

按照对观福音书的描述,她对自己的儿子一定持非常怀疑的态度。但是,正如耶稣的人性随着福音书的增补而不断消失一样,持批评态度的母亲也逐渐消失了。在《路加福音》中,这个在《马可福音》中还把自己的儿子视为“爱胡思乱想之人”的母亲,已变成善解人意的圣母,她试图去理解自己这个呆在庙里的、不听话的儿子^⑧。

不过路加讲述的却是基督教会发展史上的女人故事。在基督教会发展史上,已经作出了有利于男性门徒群体而不利于侍候人的女人们的决定。他的福音书表面上看来对女性非常友好,所要达到的目的,却不是男女之间平等的同伴关系,而是使女人适应由男人规定的教会结构。除马利亚之外,他还看到其他女性模式。但是,教会把自己越多地拴在父权制的结构和思维模式上面,它就会在更大的程度上将自己固定在这种女性类型上。它忘记了其他的女性形象,而这些形象在大教会中随着时间的推移遭到愈来愈多的排斥或者歪曲,被歪曲成像抹大拉的马利亚那样的女罪人或者像玛莎那样的家庭妇女。从传统史上可以看到,在革命起义时,在独立教会里,在造反的思潮中,像抹大拉的马利亚和玛莎这样的形象变成了非传统基督教生活的象征。而马利亚却要罕见得多。她

为大教会所占有,将一切所希望的、可以设想的女性都集于一身,她从一个活生生的、持批评态度的、愤怒的、不相称的母亲凝固成为女性的一种象征。尽管如此,它在父权制基督教中却成了许多女性的秘密身份模式,意味着从感情上解除严厉的圣父形象的重荷,而且迄今还作为地母明显地代表着民族的和尘世的利益。对精神分析学来说,这位童贞圣母就是原型,“以便使我们意识到道成肉身的目的——由男与女、有意识与无意识、神圣与人世的对立紧密结合而成的完整的人”^⑧。

在女性主义神学中,马利亚被重新培养成女性表面上唯一的身份模式,被培养成新女性的象征性模式。“这个‘在不断上升’的马利亚的形象”说明了某些问题……戴利也如此以为^⑨。其他观点认为,马利亚是基督教中绝无仅有的现实,是女性原则,是“转生的年迈女神”。哈尔克斯(Catharina Halkes)也希望,“我们根据《圣经》和神学,但是还要广泛得多地——也要借助宗教学——发现一个成为强有力的、先知式的、持批评态度的形象的马利亚……”^⑩她认为,马利亚是“象征”,是“扩充、丰富和缓和我们的现实,而首先是扩充、丰富和缓和我们的信仰经验”的象征。如今我们要研究马利亚身着女权主义的长袍强有力地返回的问题。她会给我们带来什么,又会带走什么?

按照穆拉克的论点,从心理学的角度看重要的是,“人与上帝完全一样,只有通过女性原则才能显露,因为只有这种原则才能结合对立面,表现完整”。在她看来,“永恒被马利亚带入了一时性,自古以来这只有通过女性才有可能实现。物以类聚,人以群分,女圣灵(Ruach)总是同人类的女性在一起。

少女作为母亲和情人贯穿一切宗教并同基督教一起庆祝自己的复活,她的奥秘正在于此^⑫。一种宗教的、女权主义的启示理解在发展,它的出发点是天主教关于继续展开的启示的种种观念。因此,哈尔克斯希望,“从女性主义神学中听出对教会教理的抗议,上帝的启示最终同耶稣的生、死和复活一起生效,因而也一同完成……”这种“上帝的持续的道成肉身”发生在受压迫、保留着“某种声音和面貌”的女性身上^⑬。戴利所谓的上帝在女性身上的再临是女性的启示希望的极端表达^⑭。

这种女性主义宗教有这样一个问题:用这种象征表现出来的希望、期待是否肯定还会提出原则性的道德诉求?在马利亚身上揭示神性和女性原则,发现女性是神性的启示中介,在我看来总是与关于什么是“女性”的某种固定概念联系在一起,与除了儿子之外再也没有对立面的少女—女性形象联系在一起,因而与意识形态和对其他形象不宽容的态度联系在一起。

加拿大女精神分析学家戈尔登贝格(Naomi Goldenberg)促使人们注意“神话”、“象征”和“伦理学”之间的关系:“伦理学、象征以及实际上的‘女性主义原则’要能够存在,所有的女性都必须对象征的意义取得共识,否则所有不同意这一象征的女人,在涉及‘女性’身份时都会被视为有缺陷的人。要找到一个唯一的、表现所有女性之重要价值的形象是不可能的。女性主义者想要有某种‘恰当的’女性形象,这一愿望大概会使女性重新扮演一种刻板的角色,将其可能性限制在‘姐妹之情’的范围内。”^⑮

戈尔登贝格在这里暗指戴利关于姐妹之情的种种论点中

的绝对主义成份,暗指女性主义乌托邦。这种乌托邦绕过具体的社会冲突和个人冲突,在这种理想国中,有欢乐、舞蹈和欢笑,但没有黑暗,没有丝毫邪恶,没有沮丧,因为这些都是由父权制引起的:“因此戴利拒绝多元的声音。”^⑤

马利亚作为表现生育的女性象征,一种新型女性文化的典范,作为一种由此引申出来的没有皱纹、没有污点、不可分割的姐妹之情——如女性主义神学的某些女性所梦想的那样,将来绝不会成为所有女性的模式。马利亚也不可能成为一种正不断发展的女性文化的模式。愿望与意识形态中那种媚俗的僵化已经反映在象征形象中。

这种女性主义神学想给后父权制文化打上解放的烙印,重新发现——大公教的——绘画与神话文化,我们今天也许会问,是否也应该重新意识到新教文化,即意识到把握我们的整个现实的——母权制——接受原则,它不需要继续进行的启示,不知道我们的现实神性的拔高。从这一原则产生出个人的自由和行动的自由,产生出一切信徒原则上不分性别的教士身份。

期望一种新型的男、女社会就是期望多重性的人类模式。这对非父权制的基督教提出了向各种关系彻底开放的要求。耶稣的故事以其种种关系,以其失败与成功,以其死亡与复活成为这种开放的尺度和尚未充分利用的模式。在这些关系中,拿撒勒的马利亚也有一席之地——而且是作为我们的姐妹。

一种女性主义原则、一个马利亚、一种伦理、一种信仰——这不过是父权制教会的反面而已。早期圣经传统中的三个女人以更为接近现实的方式从多元的角度表达了对女性和

未来的开放。她们表示冲突、差异、姐妹之争、倾慕和结合。很难利用和滥用她们(马利亚已经过多地参与令我们产生怀疑的事情)。她们组成一个有差异的统一体。她们的形象来自女性自身的历史,符合女性最切身的利益。

结尾时的想法:《圣经》与女圣灵

如今,我们需要大量的绘画和故事,因为只有这样,我们才能采纳和伴随大量的女性构想。只有这样,我们才能对在女性身上和女性之间正在发展的事情敞开胸怀。只有这样,我们才不至于去培育抽象的女性理想,才不至于看不到女性的现实,去提出达到获救的方法论上的设想。

虽然我们很难使中世纪的亚拿们和女圣灵重新复活,但我们却应当发现《圣经》中与当今现实和女性的利益相符的女性形象,并把它们置于中心位置。这一点可以用不同的方式来实现:通过新的解释,譬如用《约翰福音》中的玛莎重新解释《路加福音》中的玛莎^⑨;通过复述我们自身影子的影子人物,譬如通过夏甲(创世 21:9 及以下);通过具挑战性的绊脚石形象,譬如喇合(Rahab),在她身后出现的不是“妓女”,而是女教士(书 2:1 及以下;6:17, 25);通过具挑战性的政治形象,譬如犹滴,她作为上帝的女英雄(Gottesheldin)不符合女性的理想,她也许会以其战胜大卫的统帅霍洛菲尔内斯(Holofernes)之业绩取代歌利亚的故事^⑩。通过对比形象,譬如瓦实提(Vasthi),她是亚哈随鲁(Ahasver)国王的第一个妻子,因拒绝服从丈夫,被以斯帖(Esther)所取代,以后在《圣经》中消逝不见,不得不通过我们的想象,通过女性自己的故事重新把她唤

回来(斯 1:9 及以下)。最后还通过涉足神话:亚当第一个神话式的妻子夜妖(Lilith)不愿听从亚当摆布,后来被赶到旷野。这个夜妖再也没有圣经背景,但是那些因夏娃负罪而背上包袱的女性却在寻找着而且也需要这样的对立形象^⑨。

圣像学改革难道能改变传统?那些新近被推向中心位置的绘画难道能改变基督教的父权制要点?提出这个问题的戈尔登贝格小心翼翼地作出了肯定的答复,使人们注意到女性主义神学文献中对传统的、敌视女性的概念所作的许多新解释,这些解释表明女性的命运和女性的抗议,是一些通向独立存在的尝试。在犹太基督教传统中有一些可以选择的女性形象,从这些形象中可以形成一种新的传统^⑩。但是如今女性必须问一问:这不是异端吗?不是偏离了基督教圣经的基本部分吗?

许多中世纪的女性画像证实,对传统的突破比比皆是。只有由于不断增强的教义化,由于不断增加的对异教的恐惧,以及由于教会利用一种纯粹的、与性歧视的女性理念相适应的学说使自己安然无恙,女性突破传统的这些独立的冲动才被遏制。

很可惜,在宗教改革时期,丰富多彩的形象世界的想象被阻止了。然而,那时也出现过一种新的机遇:《圣经》成为民间故事书,人人皆可读到,女性开始从中发现自我和被歪曲的解释。因此,抹大拉的马利亚又重新出现,可以理解,甚至成为新的女性榜样,在近代逐渐独立的各派教会中成为参与言说和宣教的女性典范。如果说宗教改革家们自己还有别的——如撒拉(Sara)和利百加(Rebekka)——忠实的家庭妇女的心爱形象,如果说这些形象仍然是在新教各大教会中占统治地

位的形象,那么在其边缘则一定会出现新的形象。基督教公谊会创始人福克斯(George Fox)于1650年前后就已经着手圣像学改革:他想用一种新的夏娃—抹大拉类型学来代替旧的夏娃—马利亚类型学,因为复活的第一个女见证人和传告人给了他关于马利亚这种一个恰当的基督教女性形象。这是修正的一个并不完美、却又值得注意的特征^⑩!

然而,这种夏娃—抹大拉类型学仍然停留在《圣经》的框架内。我们是否能拒绝《圣经》中的父权制的女性观念,同时又利用《圣经》之外的(“非基督教的”、“传说的”)观念呢^⑪?在女性主义神学中,《圣经》的位置实际上是关键。但是,当我们用宗教改革的尺度来衡量“这些书卷是否在驱赶基督(Christian treiben)^⑫”时,我们就会得到一种标准。如今,驱赶基督对许多从解放神学来重新发现耶稣的人来说,意味着促使人类得到解放,使其获得人的尊严,获得其同上帝的母子关系。因为正是这个耶稣宣告,被俘的得释放,受压制的得自由(路4:18)。路德能够从他的标准出发把《雅各书》称之为“稻草使徒书”(Stroherme Epistel),因为雅各教导因事工而不是因信仰称义。如今,女性有权从这个标准出发,拒绝或者改变圣经中敌视女性的段落,因为它们损害女性与上帝的母子关系。

除此而外,对女性来讲,还有另外一种东西也是重要的:如今我们需要梦幻与想象,以便找到有助于女性得救的形象和观念。离开《圣经》,接近作为人的可能性的夜妖,是合法的,她有圣灵的正当性——就是这个圣灵成为《圣经》之外的真理,并使女性变得真实。我们不得不考虑,这个最初本为女性的圣灵在女性主义神学中意味着什么,她——女圣灵——

会怎样具体地改变我们对圣灵的已灰暗的看法。

不管从中得出何种有关上帝形象的结论,我们都必须给爱、想象和个人经验留有余地。并非每一个同敌视女性的形象发生冲突之人都不接受圣父形象。不过,对有的人来讲,“以圣父、圣子、圣灵的名义”公式隐藏着男性的权力。如果我们开放这一形象,有一天可以用阿爸—耶稣关系来充实它,那它就会被削去权力。这样一来,它就不再包含专制强力和盲目服从的观念,尽管它并未解开人类存在之谜,但它充满着关于孤独与不离弃、痛苦与信任之深层的人类关系的形象。但在我看来,如果没有女性故事、女性画像的帮助,这种情况很难实现,因为它们包含着女性业已失去的人性。

某些女性要求破坏圣像运动,这与教会史上不幸施行过的圣像禁令一样是错误的。在女性身上、女性之中必须出现某种新东西。这时,旧事物才会自动让位,将会死去,因为它已经腐朽。投身此事比要求彻底的解决更为困难。瓦实提和以斯帖、夜妖与夏娃这些应当将我们相互减除的对比形象必须成为姐妹,必须承担冲突,建立活泼的关系。

女性以何种方式,在什么时候通过这一途径来改变神学、教会乃至社会,这个问题尚未解决。女性在自己心中、在自己的身体上、在自己的自我意识中已拥有这些形象。女性在彼此之间展示这些形象。这些形象由内向外发挥作用,然后又反过来。我们是教会,而如果我们拒绝糟糕的异教,即拒绝精神与肉体的分离——它比所有别的异教都更糟(Potter),那我们就置身于再也无法中止的过程之中。古老的漫游口号及其向大地接近已经重新变得明显可见,它可以伴随我们走向那片流淌着奶与蜜的土地。

注 释

- ① 胡赫(Ricarda Huch, 1864—1947), 德国新浪漫主义女作家。——译者注
- ② 戴利:《超越圣父、圣子及圣灵》, 同前, 第 68 页。
- ③ 鲁埃特尔(R. R. Ruether):《性别与上帝话语》, 波士顿, 1983, 第 122 及其后几页。
- ④ 霍夫特:《解放时代的上帝的父亲身份》, 同前, 第 188 页。
- ⑤ 此处及下文请参见鲁埃特尔著作, 同前, 第 127 页及其后几页。
- ⑥ 哈马迪村(Nag Hammadi), 埃及地名。——译者注
- ⑦ 帕格尔斯(E. Pagels):《认识的引诱》, 法兰克福, 1981, 第 94 页及以下几页。
- ⑧ 伊皮凡尼乌斯(Epiphanius, 约 315—403, 巴勒斯坦人, 早期基督教教士。——译者注):《面包篮》, J. 史蒂文森版, 纽约, 1957, 第 113 页。
- ⑨ 诺威奇的朱利安:(Juliana of Norwich)《神恩的启示》, 纽约, 1977, 第 186 页。
- ⑩ 吴尔夫:《耶稣其人》, 同前, 第 80 页。
- ⑪ 穆拉克:《上帝的女性》, 同前, 第 287 页。
- ⑫ 阿本德罗特:《女神及其英雄》, 同前, 第 127 页。
- ⑬ 克里斯特(F. Christ):《耶稣·索菲娅》, 第 154 页。
- ⑭ 伦勃朗(Rembrandt, 1606—1669), 荷兰画家。——译者注
- ⑮ 席勒:《基督教艺术圣像学》, 第 2 卷, 同前, 第 360 页, 图 132。
- ⑯ 丢勒(Albrecht Dürer, 1471—1528), 德国画家。——译者注
- ⑰ 席勒:《基督教艺术圣像学》, 同前, 第 366 页, 图 156。
- ⑱ 迈尔:《受审的耶稣》, 奥尔滕, 1983, 第 94 页。
- ⑲ 绍特罗夫(L. Schottroff):《抹大拉的马利亚和耶稣墓前的女人们》, 见:《福音新教神学》, 第 42 年度, 第 1 期, 第 12 页。

- ⑳ 菲奥伦察:《对她的回忆》,同前,第320页。绍特罗夫:《抹大拉的马利亚和耶稣墓前的女人们》,同前,第12页。
- ㉑ 吉利甘:《另外的声音》,同前,第82页。
- ㉒ 舒赫哈尔特(E. Schuchardt):《为什么恰好是我……残疾与信仰》,格尔恩豪森,1981,第104页。
- ㉓ 安吉利科(Fra Angelico,约1400—1455),文艺复兴前期佛罗伦萨画派著名画家。——译者注
- ㉔ 拙著:《成为一个属己的人。耶稣身边的女人》,同前,第38页。
- ㉕ 同上,第46页及以下几页。
- ㉖ 席勒:《基督教艺术圣像学》,第1卷,第427图。参见:第3卷,第71图。
- ㉗ 席勒:《基督教艺术圣像学》,第3卷,第35页。
- ㉘ 同上,第39页,注释20。
- ㉙ 海沃德:《上帝的拯救。相互关系的神学》,华盛顿,1982。
- ㉚ 哈里森:《爱情作品中愤怒的力量》,布罗滕/格赖纳赫尔主编:《男人教会中的女人》,美因兹,1982,第207页。
- ㉛ 鲁埃特尔:《性别歧视与上帝之道》,同前,第138页。
- ㉜ 施蒂尔林(H. Stierlin):《一个人的行动就是他人的行动》,法兰克福,1971,第66页及以下几页。
- ㉝ 拙著:《成为一个属己的人》,同前,第38页。
- ㉞ 转引自卡佩尔(G. Kaper):《夏娃,你在哪里?》,同前,第15—16页。
- ㉟ 里希特:《学习目的——团契》,赖因贝克,1974,第53页。
- ㊱ 弗罗姆:《爱的艺术》,法兰克福,1982,第78—79页。
- ㊲ 保克(W. u. M. Pauk):《蒂利希的生平与思想》,斯图加特,1977,第102—103页。
- ㊳ 豪斯泰恩(M. Haustein):《心理治疗学中和圣经的宗教改革的称义论中的接纳》,见:《时代的标记》,第37年度,1983年11月版,第277页。

- ③⑨ 菲克尔(J. Ficker)主编:《路德 1515/1516 关于《罗马书》的讲演》,莱比锡,1908,第 221 页。
- ④⑩ 沃克:《紫丁香色》,赖因贝克,1984,第 138 页。
- ④⑪ 菲克尔,同前,第 91 页。
- ④⑫ 《妇女通讯》,1981,第 11 期,第 7 页。
- ④⑬ 林泽尔(L. Rinser):《拥抱狼》,法兰克福,1981,第 162 页。
- ④⑭ 普拉斯科夫(J. Plaskow):《性、罪与神恩》,纽约,1980,第 157 页。
- ④⑮ 拙著:《女性与宗教。父权制中的上帝经验》,第 31 页及以下几页。
- ④⑯ M. 舒勒:《〈女性神经官能症〉与身份》,见:姆佩尔/武尔夫(Kamper/Wulf)主编:《躯体的再现》,法兰克福,1982,第 190 页。
- ④⑰ 沃尔夫:见汪德尔(M. Wander):《早安,漂亮的女人》,多特蒙德,1978,第 15 页。
- ④⑱ 沃克,同前,第 141 页。
- ④⑲ 米勒:《女性与男性身上的身份意识及其当代的关键问题》,见:《世界教会会议文献汇编(CWMC)》14,1981 年菲尔德妇女协商会议预备性文件。
- ④⑳ 戈德斯坦:《人的状况:女性立场》,见莫尔特曼:《女性解放——圣经的与神学的论证》,第 167 页。
- ⑤① 参见菲奥伦察:《对她的回忆》,同前,第 130 页及以下几页。
- ⑤② 施尼温德(J. Schniewind):《马太的福音》,哥廷根,1950,第 71 页。
- ⑤③ 虞格仁(A. Nygren)《爱欲与挚爱》,1930,第 31 页。
- ⑤④ 《新约神学词典》,基特尔(G. Kittel)主编,第 1 卷,第 36 页。
- ⑤⑤ 伊西斯(Isis),埃及的女神,即希腊的伊俄(Io)。据传,她是伊那科斯的女儿,为宙斯所爱,将她变成一只牯牛,避免赫拉察觉;她各地奔走,为牛虻所逐迫。——译者注
- ⑤⑥ 《新约神学词典》,同前,第 37—38 页。
- ⑤⑦ 同上,第 36 页,注 80。
- ⑤⑧ 巴赫奥芬:《母权》,同前,第 12—13 页。

- ⑤⑨ 弗罗姆:《爱的艺术》,同前,第60页。
- ⑥⑩ 特洛尔奇(E. Troeltsch):《基督教教会与团体的社会学说》,图宾根,1923,第67—68页。
- ⑥⑪ 虞格仁:同前,第86页及以下几页。
- ⑥⑫ 吉利甘:《另外的声音》,同前,第212页。
- ⑥⑬ 萨珀尔:《普费夫林一家》,斯图加特,1966。
- ⑥⑭ 弗罗姆:《爱的艺术》,同前,第78页。
- ⑥⑮ 戈德斯坦:《人类状况:女性立场》,同前,第154页。
- ⑥⑯ 里希特:《上帝情结》,同前,第225页。
- ⑥⑰ 戴利:《妇科生态学》,同前,第59页。
- ⑥⑱ 苏霍基(M. Suchocki):《非男性的上帝,重新思考三位一体》,见:《季刊》,1983年春,第1期,第3卷,第48页。参见德赖韦尔曼(E. Drewermann)等:《三位一体》,弗赖堡,1984。
- ⑥⑲ 卡斯特纳:《信仰、女权主义与耶稣基督》,费城,1983,第127页。
- ⑦⑩ 法利:《亲属关系的新典范:道德革命的开端》。见布尔克哈特(W. Burkhardt)主编:《女性——新维度》,纽约,1975,第51—70页。
- ⑦⑪ 格贝尔(Uwe Gerber):《女性主义神学》,见:《神学文学报》,莱比锡,1984,第8期。
- ⑦⑫ 安德森:《女权主义伦理学中的上帝的挚爱》,见:《宗教伦理学杂志》,1981年春,第1期,第9卷,第81页。
- ⑦⑬ 参见诺伊曼:《伟大的母亲》,同前,第310页。
- ⑦⑭ 此处原文为:Anna Selbdritt。——译者注
- ⑦⑮ 女像柱上的少女立像(Kore)位于希腊雅典卫城上的雅典娜神殿内,建于公元前五世纪。——译者注
- ⑦⑯ 厄瑞克透斯(Erechtheus),雅典王,该亚和赫淮斯托斯生的儿子,为雅典娜抚养成人。——译者注
- ⑦⑰ 克莱因施密特(B. Kleinschuridt):《先圣亚拿》,杜塞尔多夫,1930。
- ⑦⑱ 克莱因施密特:《先圣亚拿》,同前,第164页。

- ⑦ 夏哈尔:《中世纪的女人》,法兰克福,1983,第105页。
- ⑧ 采尔蒂斯(Conradus Celtis,1459—1508),以“大人文学者”著称的德国学者:拉丁文抒情诗人。——译者注
- ⑨ 克莱因施密特:同前,第25页。
- ⑩ 席勒:《基督教艺术圣像学》,第3卷,同前,第31页。
- ⑪ 亨格尔(M. Hengel):《作为见证人的抹大拉的马利亚与女人们》,见:《我们的父亲亚伯拉罕。O. Michel 纪念文集》,图宾根,1963,第243页及以下。
- ⑫ 参拙著:《成为一个属己的人。耶稣身边的女人》,同前,第135页及以下。
- ⑬ 阿本德罗特:《女神及其英雄》,同前,第17页。
- ⑭ 里斯托夫(G. Ristow):《罗马仙界与早期基督教》,科隆,1980,第42页。
- ⑮ 容格(E. Jung):《日耳曼的诸神与英雄》,慕尼黑,1922,第177—178页。
- ⑯ 参拙文:《是母性还是友谊?》见《:荟萃》第19年度,第10期,1983年10月,第608页。
- ⑰ 卡塞尔(M. Kassel):《马利亚与人类心理》,见:《荟萃》,第19年度,第10期,1983年10月,第658页。
- ⑱ 戴利:《超越圣父、圣子及圣灵》,同前,第108页。
- ⑲ 哈尔克斯:《上帝不仅仅有强壮的儿子》,居特斯洛,1980,第116页。
- ⑳ 穆拉克:《上帝的女性》,同前,第180页,272页。
- ㉑ 哈尔克斯:《女性主义神学。持中平衡》,见布罗滕/格赖纳赫(Brooten/Greiuacher)主编:《男人教会中的女人》,美因兹/慕尼黑,1982,第167页。
- ㉒ 戴利:《超越圣父、圣子及圣灵》,同前,第114页及以下。
- ㉓ 戈尔登贝格:《上帝的结局》,渥太华,1982,第108页。

- ⑤ 戈尔登贝格:同前,第 111 页。
- ⑥ 拙著:《成为一个属己的人。耶稣身边的女人》,同前,第 23 页及以下。
- ⑦ 见迈尔(H. Mayer):《教外人》,法兰克福,1975,第 38—39 页。
- ⑧ 胡尔维茨(S. Hurwitz):《夜妖——第一个夏娃》,苏黎世,1980。
- ⑨ 戈尔登贝格:同前,第 91 页。
- ⑩ 参拙文:《是母性还是友谊?》,同前,第 610—611 页。
- ⑪ 见拜尔豪斯(P. Beyerhaus):《神学造反中的女性》,斯图加特,1983;
豪席尔德(I. Hauschildt):《上帝是一个女人吗?》,乌帕塔尔,1983。
- ⑫ 《德语圣经》研究,第 7 卷,第 384 页,第 25 行及以下。