

智慧丛书之二十四

现代神学译丛

第五册

涂世华 主教 译



中国天主教“一会一团”研究室 编

智慧丛书之二十四

现代神学译丛

第五册

涂世华 主教 译

中国天主教“一会一团”研究室 编
2012年6月

目 录

圣经神学

- 为什么创世史会成为自然科学的报告? Clemens Scholten (2)
- 陷入困境的基督徒及其隐藏的天主 Wolfgang Fritzen (20)
- 卡尔·拉内论圣经及其它 (40)
- 牧灵汇编的文学结构 Gerd Hafner (70)

基础神学

- 基督教末世论的人类学范围 Josef Wohlmuth (92)
- 科学理论与神学 Kurt Hubner (109)
- 内在性的基础神学 Max Seckler (129)
- 生活中的空虚与心灵的不安 Thorsten Gubatz (151)
- 教授哲学还是学习哲学思考? Bernd Irlenborn (169)
- 为什么有的存在物是超自然的 Thomas Peter Fossel (180)
- 信仰与理智、当初和现在 Peter Hunermann (193)
- 宇宙的创造: 在科学时代寻找天主 John Polkinghorne (211)
- 哲学与神学: 一种有变化的关系 Harald Schondorf (226)
- 真理的要求与多元: 公会议之后教会的探索运动
..... Joachim Schmiedl (241)
- 自主与超验 Norbert Fischer (253)

教会学

- “出教”的神学问题 Alphonse Borras (277)

按公会议的精神和正式规定行事	B. J. Hilberath (294)
审判庭中的教会	Michael Theobald (310)
集体章程与正确教导	Lorenz Oberlinner (338)
教会的共融	Gustavo Gutierrez (355)
平信徒之名	Tullio Citrini (376)
有形的伙伴关系	M. S. Winters (393)
在天主教教会之外有救援吗?	E. M. Morein (398)
主教伙伴关系是一种特洛伊木马?	J. H. Tuck (410)
从教宗职务到教宗服务 (书评)	R. Radlbeck-Ossmann (444)

伦理神学

“不可忘了热情好客!” (希 13, 2)	Michael Theobald (451)
按圣经来看今天的家庭	Raniero Cantalamessa (471)
婚姻、家庭和亲属关系是宗教生活的范围和学习场所	Andreas Holzem (488)
伦理主体有一种性别吗?	Saskia Wendel (512)
所有制伦理学	Eberhard Schockenhoff (530)
义怒—天主圣爱的另一面	Jan-Heiner Tuck (566)

圣事与礼仪

论今天的礼仪学	R. F. Taft (597)
为圣言而冒风险的教会圣职人员与圣职	L. M. Saffiotti (614)
在亚尔斯堂牧的征兆中	本笃十六世 (638)
Algildas Jurevicius 论执事神学	K. Kiessling (649)

梵二公会议

梵二会议的接受标准	Peter Hunermann (656)
梵二与庇护十二世和保禄六世	H. J. Pottmeyer (678)
如何解释二十世纪	F. G. Brambilla (698)

天主教大公会议一览表	H-J. Sieben (703)
历史和教会第三时期的意义	Wolfgang Beinert (746)

对话与合一

伯多禄宣告：在信仰中合一	(762)
“交叉”对话	Peter Hunermann (767)
卡尔拉内对宗教神学的贡献	Ignazio Sanna (788)

教会法与政教关系

我们是否应当对现代教会法的出现重新考虑？	Richard Puza (809)
评 Rudolf Uertz 的《从神法到人法》	(826)
男性司铎职的教会法根据	Richard Puza (832)
论国家与宗教的关系	Lorenz Engi (850)

教会史及其它

涂有防腐剂的古代	Roland Kany (864)
中国福传事业的真正奠基人利玛窦	(877)
对美国修院的视察	(879)

圣经神学

为什么创世史会成为自然科学的报告？

Clemens Scholten

一、开始的圣经基督教宇宙观

现在明显的是，圣经在其最初创世纪的报告中，并没有在宇宙观和造世史上提出什么一直有效的看法，于是自然科学与宇宙论的正确性就不会是通过旧约的说法定下来的。即使进化论的追随者还在与代表这种看法者争论，说圣经曾对自然科学提供可理解的出路，这还是掩护退却的战斗，它改变不了一种直接进入事物之中，获得实际经验而成为一种知识，这是任何传统，即使应承认启示的尊严，也无法置疑的事。如果这种看法在新时代早期，针对教会的看法，认为通过创世记六天的工作，已经有效地确定的一种世界出现和造成的固定看法应当得到承认，这就会使以后的历史学家要问，是什么决定性的理由使得圣经应作为自然科学读本来读，而且这条路是从何时开始规定的，最终成为死胡同，使教会没有公开活动能力，损害教会权威，直到今日还留下了遗迹。

作为对此问题的回答，人们应将一种在圣经上有根据的宇宙观评定为中世纪的东西，它并非完全不正确的看法。这却主要是由直觉的反感所造成的，由于它是经过正确评定期之后，因为经过细看之后，就发现早在古代发展的基督教创世记中，从当初就是在正确运用自然科学知识解释造世报告，于是一种尽管并非未经反省，却没有问题的科学与圣经关系的决定，就导致了以下的决定性判断，即圣经六日记正确描述了自然科学关系。这

两个阶段决定性地与凯撒城的巴西略（379 年逝世）和亚历山大城的若望 Philoponos（570 年逝世）连在一起：一个力求在其六日记的文章中不带偏见，却也不是幼稚地理解造世报告的大自然现象，另一位则在其著作“论造世工程”中非常注意自然科学的正确性和同等级性，甚至一位高年的老人就能到处证明其在圣经上对凡俗知识的优势。这两种不同观点的比较于是就挑起人们在解释中去探索这种转变，此事以后就能将关于造世报告的危险决定视为基督教的宇宙观，开始作为一种固定的世界模式。事先还有两点需要说明：

二、对六日记的语言和寓义的解释

首先：不应当有这种印象，就是只有那一字一句的六日记解释，如巴西略和若望 Philoponos 所习惯的那一种，这是古代唯一的一种。自古以来就有精神和寓义性的六日记解释，尽管人们偏爱的是对造世工程现实可理解的态度——于是尤其是 Origenes 和哲学派学者如 Gregor von Nyssa，于是人们就将整个六日工程与基督和教会典型地联系起来，这才有了 Papias von Hierapolis 和 Clemens von Alexandrien 的说法。^① 此外还有些作者将造世报告，按照作者可能的意义多少概括地予以解释，于是字面的和寓意性的说明，最后还有各种程度的伦理、类型和类似的东西出现，并没有哪一种解释方式受到特别欢迎。在此值得提出的是盲人 Didymus der Blinde（四世纪末）和 Prokop von Gaza（6 世纪初）。这种理解方式处于优先地位，或者甚至认为，整个创世记都要完全按一般规律来解释。这一点不仅涉及到六日工程，甚至于也涉及到圣经的第一部分。尽管这种限制有全面发展的倾

^① 参见 J. C. M. van Winden，六日记：RAC 14（1988）1250—1269，尤其是 1255 页。

向，不过在数量方面，从 Basilius 以来却是字面解释方面的事。^①应当如何表示，这就涉及到了内容的重要性。

三、什么是古代自然科学？

第二：已经多次谈到“自然科学”这个字眼了。当人们将它用到古代世界情况之中时，不会听到由现代实验物理得到的概念内容的。人们对此应当明白，在某些现代科学，如物理学和生物学上，古代也作出了成绩，因而在严格意义上也谈得上科学知识，不过某些学科范围的成就基本上却在基督降生两千年之后，而且按现在标准来看，也没有作出什么突破性的深入。反之，理论的建立以及一种科学世界观的哲学基础，还有关于宇宙、时空和物质等假设的讨论，到 6 世纪达到高峰，而正是在新柏拉图主义时期达到顶点。亚里斯多德的世界观经过某些修改，将其与一种“包罗万象并与经验松散结合，而在某些理论上，与从早期看法结合形成理论”，^②使它成了占统治地位的学说。六日创世记的基督教解释提出的就是世俗学说，它向其开放，它也是要与学术思想打交道，在哲学理论中处理和安排自然知识。事实与模式于是就相互联系在一起，现实世界的解释就由原理的理解来掌握，如在许多个别问题上，那由柏拉图所接受的皮达哥拉学说，天上的运动都应是环形的，就可以说明了，^③这些现象只要与理论相合，就可以自由理解了。不是以现代科学的意义，而是以其为与自然哲学的对称物，教父们将它与圣经相比，重新发现它们甚至以它们为依据。接着就完全以圣经为依据，当然对许多个别动物、植物和树木也不例外，释经者当时完全如世俗自然哲学家

① 参见 F. E. Robbins, 六日记文件. . Chikago 1912。

② S. Sambursky, 古代的物理世界。Zurich-Stuttgart 1965, 11 页。

③ 参见 B. L. van der Waerden, 希腊人的天文学。Darmstadt 1988, 42—49 页。

一样进行自然观察，完全不是以现在的意义来描述自然科学规律的。

四、巴西略

经过这种前言说明之后，首先就要将巴西略与若望·菲利坡罗斯的六日记文章进行对照。^① 巴西略的六日造世记文章是唯一参加教父著作的文章。这是第一次有意识而又详细地对这段文字进行唯一的字面解释：“当我听到青草时”，他说，“我体会到青草，以及植物、鱼类、野兽、家畜及其所有的一切。”^② 尽管如此，该著作却不是什么自然哲学一类之作，或者写字台上文章，即使巴西略所关心的一直是，逐字逐句地进行说明，然而它却涉及到一种新的报告，它大约在 378 年严斋期，即巴西略的晚年。他以其所熟悉的自然哲学知识进行解释，其中他除了坚持圣经的论述之外，对生物学的个别问题，还尽量考虑各种假设的可能性数值。他所谈到的苏格拉底之前的，柏拉图，亚里斯多德或斯多伊葛的思想，既然已经如此相互纠缠在一起成了一个综合体，于是人们就能在所谓的哲学史范围内将它们编在一起，然而却有点希望将 Poseidonios 的 Timaioskommentar 作为资料的来源。^③ 而正是他知识的渊博性使其得知，巴西略处于当时哲学与博物知识的顶峰，并不是跟在考古学的后面跑，即使他自然还不算是个自然哲学家。因为当前作为新柏拉图主义而居于领先地位的高等院校哲学，所作的还是同样的事，所讲的也是这些内容。整个六日创世记都贯穿着犹太与基督教对创世智慧的惊叹，都充满了对

① 凯撒城的巴西略，关于六日创世记的讲道，作者 von E. Amand de Mendietta—S. Y. Rudberg（希腊基督教作家 NF 2）。Berlin 1997。—Joannis Philiponi 论造世一书 W. Reichardt（教内教外作家之一）第七版。Leipzig 1897。

② 巴西略，六日记 9，1；参见 3，9：“这类说法（即寓意的解释）拒绝一切空谈，是指水下深处”。

③ 如 K. Gronau，Poseidonios 与犹太基督教的创世记解释。Berlin 1914。

整体和局部和葛的喜悦，于是人们可以说，在巴西略身上第一次如此体现了一种自然美学家。^①

对于以上的要求就要问，巴西略当他将圣经原文与其当时的自然知识相比时，是在什么程度上将圣经原文作为自然科学报告来理解的。人们是否可在巴西略之后对圣经原文进行苛求，而又能符合正确对待自然科学理论的批判标准与支撑点呢？

他对此问题态度的典型例子，是当他谈到创世记头两段时，其对大地在宇宙中的形状与地位的思考。^② 大地的沉重首先吸引住他的注意力，整个大地的基础在什么东西之上，其次它是否能在太空中稳住不动。作为对第一个问题的回答，他想到了他所了解的各种可能，并且写道：“你说，空气是承载大地的基础，你却没有想到，如此柔软轻松的空气如何能受得住这等重量，而不完全分解，并让位于其上的重量，使它（大地）整个压在它身上。你却以水为大地的基础，你在这种情况下就会问，为什么沉重而稠密的物体不会沉入水下，却是这轻松之物承载着它”。^③ 他于是也完全象亚里斯多德一样，由于其可信性原因而拒绝这种苏格拉底前的理论。^④ 然而在这种假设中，一种对大地的更沉重支撑基础作为榜样，他认为都不可取，因为这种支撑的理解又需要一种支撑，如此无尽的倒退是不合理的。于是他又说，“如果你提出一个比地球更结实的物体来防止地球下沉，然而该物体也同样需要支撑，使其不致下沉。如果我们为之编造一种支撑，我们的想法又还要找支撑，我们就会消失在此无尽头之中”^⑤ 于是巴略就体会到，正是由于这种原因才决定一种悬而未决的地球，

① 参见创世记 4 章 6 节。

② 对创世记 1 章 1 节及其以下的回忆：“在起初天主创造了天地。大地还是混沌空虚，深渊上还是一团黑暗，天主的神在水面上运行。”

③ 巴西略，六日记，1 章 8 节。

④ 亚里斯多德，论天 II 13 294 a 28—b30。

⑤ 巴西略，六日记，1 章 9 节。

尽管他不得不承认，这种解决会使问题陷入更严重的困境之中。“因此”他最后说，“我们就不得不对那提出地球巨大而沉重的负荷在哪里得以支撑问题的人回答说：‘大地的界限在天主手中’（圣咏 94，4）”。^①

在地球运动的问题上他又表示，准备优待某种假定，就是说在这种情况下，准备接受地球奠基在稳定基础之上的看法，并将它视为宇宙中心不动的球体，却又将其对亚里斯多德“论天”思想的评论结合在一起，如下文所示：“如果你认为这类说法可以接受，你就会惊叹天主作出这种安排的智慧。当人们在研究这些大事发生的方式和方法时，惊叹之情更不会减少。然而在不同的情况下，信仰的纯真性却比看法的证实更为重要。”^②

认为上主的手掌握着大地界线的信仰单纯性——是否认为天主在此就是自然科学无法充分说明之物的代替人，而这种看法是否还得继续下去，直到不再需要以其为起源之时？信仰在此是否并不排斥知识，神学并不排斥科学？这是否涉及一种不正规的越界情况？

巴西略却认为这种谴责不合理。因为单纯的信仰并不在于知识不再起作用之处，而是人要根据造世的复杂与完美进行信仰，无论他是否完全理解其中的过程和规律。理解并不排斥创始者，却可以提高对其敬畏之情；理解到了头，于是才充分体现造世之主的伟大。巴西略深知，造世报告并不在于传达科学知识，而作者的目的在于却是要使人们也认识自己的创造者。第一次创世报告使人容易记住的目的是：“... 从有形事物的美好中使人们了解那突出的各种美好。我们但愿通过这种可见的有限事物，了解到那无限和不可测量者，他以其全能超越任何理解之外。”^③

① 巴西略，六日记，1章9节。

② 同上，1章10节。

③ 同上，1章11节。

当然更可能的是，当圣经基本上对自然界的实情并未提供什么明确指示，而且并未直接涉及对地球的形状和重量问题时，这就限制在原文的神学方面了。作为第二个例子，根据创世记1章6—8节，当天主创造一个穹苍，而巴西略接着谈到穹苍与第一个天空的关系，以及行星的天空数时，他完全有意将圣经作为判断的依据来请教，并且认为可能有多数天空，因为在他看来，博物学家的看法，认为存在着无数天空的说法十分荒唐，并不可取。于是他在第三个报告中写道，“但请希腊的智者不要嘲笑我们，因为他们自己也有了同样的下场。因为有人认为存在着无数天空和世界。但是当其他人以更可靠的证明反对他们的说法，并以数学结论加以解释，大自然除了一重天之外，并没有第二重天时，我们对其几何说法也感到同样可笑... 因为这种我们认为代表着重量和巨大的东西，不外乎是个空虚的小疱，当我们看到天主的伟大时，它就在喷泉中升了起来。因而不可能性的说法是可笑的。然而我们并不怀疑一种第二重天，我们甚至寻求圣保禄所赞许的第三重天（格后第十二章，2—4节）。谈到天外之天的圣咏（148篇之4），也使我们有了多重天的思想。这与大家一致认为是的第七条轨道上的行星相比，却也不觉得更加稀奇”。^①巴西略于是便满足于将圣经的言论集中在这第一次冲锋上，让它们留了下来并得到接受，因为科学没有得到一种满意的结果，而使其仍处于在困难之中。他却也对不同的诸天之间，以及其与各行星轨道之间的关系问题也放在一边，不论圣经所持的是哪种模式，因为他与其他自然研究者一样，都很少掌握自己的假定与其他人意见的正误问题。

于是对于人们在这些实例中读到的圣经论述，就有这样的要求，直到自然科学本身发现了普遍承认的解答时，也要认为它在自然科学上是正确的。至于这样一来，就要将其它说法证实为圣

^① 同上，3章3节。

经所说的模式，根本否认圣经对一种自然科学解释的合理性，而又去寻找圣经上的另一种自然科学意义的说法，这一点巴西略当时并未能看到。然而在这种情况下，圣经的说法在自然科学上行得通，这时他仍然坚持认为，圣经报告并未推动任何自然科学，而是为救世教育的目的而写的，使人们认识造物真主。于是巴西略在第三次报告之末，带着这样的愿望总结说：“天主...会使你们认识其全部真理，使你们从可见之物中认识不可见之物，并从受造物的伟大与美好中学会赞扬造物主。”^①

五、Johannes Philoponos

而 Johannes Philoponos？他的六日记报告，所谓的“造世记”在 547 至 560 年之间问世，约在巴西略的报告之后 180 年。^②至于它是否一节节地解释，这又是他的完全另一种特点。Johannes Philoponos 不作什么讲演，而是如其七卷本著作标题所说的，提供“梅瑟创世记的正确说明”。这一标题代表着它的纲要。总的说来应当看到，六日记解释在历史上第一次采取了这样的标题。在注释上，也正是在考证上，若望菲罗玻罗斯走在前面：他不仅关心七十贤士本，而且还尽力阐释 Aquila, Theodotion 和 Symmachus 的译文，使人理解。在创世记的解释中，这种作法是唯一的，尽管在其它的圣经解释中，以前也只有这种系统作法的苗头，在对圣经的一节解释前，先想到原文的根据。若望菲罗玻罗斯了解巴西略的著作，多次引用，并称赞那以圣经原文为依据的世界结构，认为他的理解正确。他象巴西略那样谨慎，最后也确认了一种对圣经描述现象的说明，或者是从原则上

① 同上，3 章 10 节。

② 作者不久之前对以下课题作了充分的研究：在 Johannes Philoponos 的造世记中古代的自然哲学与基督教的宇宙观（教父学的原文与研究 45）。Berlin 1996 发表。德语译文不久将陆续发表在“基督资料”上。

来说明，圣经是否和如何与自然保持一致，若望与其之前的 Gregor von Nyssa^①，都说明他们是适合听众薄弱精神理解力的。他并没有这种顾虑，而是根据前此的解释决定了其工作的目的：“现在许多人对此问题写下了重要的著作，其中的尤其是以各种天人智慧著称的巴西略。然而在某些方面还有疑问，所信的内容与所见的现象不符，巴西略的这些东西当然在教会内就留了下来，既然他的言论是为大众的利益而发的，却又不适于为头脑所听从和理解，于是我在天主的助佑下就尽力进行探索”。^②

与此相应的是象巴西略那样，在类似情况下所作的文明而又细致的解释：当他对这一点还在犹豫，是否能用创世记 1 章 1 节及其以下，证实地球处于世界中央，因为在他看来自然哲学的根据不是绝对有证实力的，而在创世记 1 章 2 节中似乎也不是这样说的，若望却根据其前提条件不难从圣经中推断出来。因为他看到“地”、“水”、“黑暗”、“风”这四个字指的是大地、水、空气与火这四种元质，而且可在亚里斯多德元质运动能力学说的帮助下，了解到元质的运动趋势——即较轻的向外，较重的如水和大地走向世界中心——从圣经原文中推出地球处于中心地位。这就有助于他在其以前“反亚里斯多德”著作^③中，以及未继续下去的元质运动趋势课题的完成，使它们到达其在宇宙中的地位，并对其各种运动方式进行研究。在此他将柏拉图与亚里斯多德的看法综合起来，以丰富自己的认识。结果只待他在“造世论”中予以接受。^④此外他还能从圣经原文中推导出，以前未知的地球球形证明。因为创世记 1 章 1 节及其以下都说地球看不见，地球应当是完全被水复盖着的。由此便得出其为球形，因为只有在这种形

① Gregor von Nyssa，六日记（希腊教父学 PG 44，61—124 页）。

② 若望菲罗波罗斯，著作 1 章 2 节。

③ 菲罗波罗斯反亚里斯多德的论世界永恒。由 Ch. Wildberg 译出。London 1987。

④ 参见若望菲罗波罗斯著作 2 章 1 节；4 章 10 节。

状下，根据其朝向世界中心运动的趋势，水就会从各方面复盖地面。他立足于其由哲学传统所接受的，以及对亚里斯多德气象学注释中所已经提供的几何证明之上，^① 就可以继续说：“如果有人认为，他了解到另一种形态，那水就不会从各方面包围地面。而如果水从各方面包围上来，并完全复盖着地面，难道地球因而就不会是球形的吗？... 然而约伯传‘大地悬于虚无之上’（约 26，7）的一句所证明的不是别的，而是地球应视为球形体，并处于万物之中：因为除非一切物质都趋向万有中心，大地就不能保持其稳定与平衡，除非其每一部分都趋向中心。而要具备这一特点，除非它为球形体，并处于万物的中央”。^②

第二个例子，对于天空数，若望与其前人一样谨慎而认真地进行认定。他提出了一定的解答，他从自然哲学上进行论证，并从圣经求得保证。他与巴西略不同，不认为圣经报告中有第二重天的可能，即以创世记的 1 章 1 节的穹苍为外天，而以 1 章 6—8 节的为支撑着星体的内天。他认为自己是通过最著名的天文学家 Hipparch 和 Ptolemaeus 证实了的，为了说明运行的精确性，他提出了第九个无星的最外轨道，这是在他以前除梅瑟之外—若望说—无人得知的。那通过行星所提出的外天问题，他是通过对“天空”与“轨道”的名词区别来解决的，其中他将第二重天轨道上的行星视为外壳。即使他没有最后确定一个数目—当然他是倾向于 Ptolemaeus 的周转圆理论即七个轨道理论—他却倾向于首先指出，第二重天以及人们也接受的多重轨道，只是为了不致有人会如他所说的，“由于有多重轨道而将穹苍划分为多重天，并且相信而与梅瑟对立起来”。^③ 至于保禄曾经进入第三重天的

① 参见亚里斯多德，论天之二 4 287 a30—b14；*Theon von Smyrna*, Exp. (122, 17—123, 6 Hiller)；若望菲罗玻罗斯，MetCom. 34, 12—35, 9。

② 若望菲罗玻罗斯，著作 2 章 4 节。

③ 同上 3 章 3 节。

问题，由此巴西略至少得知存在着外天，他是成功地运用以前释经学家 Gregor von Nyssa 的方法来解决的。他一般性证实了，即使在圣经上也常有将天空与大地同样称天的表示；保禄于是通过空气、穹苍与外天，而进入到纯思想范围之内。^① 至于巴西略提到圣咏“天外之天”的示意，他与 Theodoret 一样都认为，在希伯来语言中多重天是仅有的事。^②

尽管这两个实例都代表了造世报告的自然哲学解释，若望与巴西略却都相信，介绍自然科学知识并非圣经的目的。他深知，人们不会期待在那里找到所有博物学问题的解答。同样，对于以上所引圣经句子的目的，他写道：“没有人会要求梅瑟著作系统地谈论大自然... 这不是值得钦佩的梅瑟的目的，他却是天主所预定的，引人们认识天主，并且度一种与此相称的生活”。^③ 以后不久又说“如我所说的，没有人期待梅瑟攻天文学，或者系统地介绍大自然的因果关系。因为这不是神学家的目的，也不是什么领人认识天主的教导，而是从事具体工作的专业人员的任务”。^④

这些话可能是从现状出发的，并且暴露了一种划清神学与自然科学界线的明确意识。却不由得产生了以下问题：因为若望所详细证实的尽管是关于六日记的某种世界模式，基本上不就是一种而且还进一步发展了的一亚里斯多德几何模式吗？

若望本身就提供了第一个支撑点。他在亚历山大城的新柏拉图学校就受过充分的教育，而且是从最好的哲学和自然科学家庭培养出来的。其著作的课题就说明了这一点，那是在“论造世工程”之前早已安排的，而且对其中的三种也已经提到

① 同上 3 章 1 节，3 章 14 节；参见 Gregor von Nyssa 六日记（希腊教父学 PG 44, 120D—121C）。

② 若望非罗玻罗斯，著作 3 章 3 节，参见 Theodoret，创世记问题之 11。

③ 同上，1 章 1 节。

④ 同上 1 章 2 节。

了：关于亚里斯多德著作的，医药、数学几何、文法与天文学的许多评述，如测量天体高度之类，都说明是一个各方面十分渊博的学者在为六日记作注解，这本身就为博物学范围作出了突出的成绩。^① 因为关于自然科学的造世史不也是一种世界观的报告吗？

六、叙利亚—安提约基亚的六日记

六日记注释的过程自巴西略以来，就提供了决定性的暗示。当然他的讲演很快就译成了拉丁文，已经引起人们的注意^②，当时西方米兰的盎波罗削也写出他的六日记^③，而东方的 Gregor von Nyssa，巴西略的兄弟在其“对六日记的辩护”中，也涉及到其尚未解决的问题。^④ 然而在四五世纪之交，还有其他人名也占有这一领域。Diodor von Tarsus（394 年逝世），Johannes Chrysostomos（407 年逝世），Severian von Gabala（408 年逝世），Theodor von Mopsuestia（428 年逝世）及 Theodoret von Kyros（466 年逝世），以他们的创世记注释决定了“八日记问

① 参见 R. Sorabji，若望菲罗玻罗斯：菲罗玻罗斯与亚里斯多德学的放弃。E. d. R. Sorabji。London 1987，1—40 节。

② E. Amand de Mendieta—S. Y. Rudberg，Eustahius。对凯撒城巴西略的六日记新注的古拉丁译文（TU 66）。Berlin 1958。

③ 盎波罗削，六日记。Ed. C. Schenkl；CSEL 32，1（1897）1—261 页。

④ Gregor von Nyssa，六日记（希腊教父学 PG 44，61—124 页）。

题”的解释或解释传统。^①他们都出自叙利亚—安底约基亚学派，他们圣经解释传统的特点都强调字面意义。既然他们首先关心的是字面意义，巴西略认为，他们就按六日记所说的进行，于是就进一步按圣经原文的字面意义，探索更精确细致的结果，因而就将六日记加深理解为造世自然科学方面的字面论述。于是 Severian 就是第一个在创世记 1 章 1—3 节中重新发现各种元质创造的第一人。他认为，这些元质就是用“大地”、“水”、“黑暗”与“光明”等词所表示的地、水、空气与火等元质。然而安底约基亚学派的努力却是成功的一而在此巴西略与 Gregor 的影响却有所不同—都对凡俗科学的世界构造及其规律保持怀疑。这虽不意味着，在他们的著作中没有什么哲学论述，但一般都认为哲学作为非基督徒的论述基本质量较差，不宜用于描述圣经的世界观。尽管对巴西略来说，值得讨论的问题并未改变，还是要让圣经由其自身来说明，而将表面的现象视为哲学理论。

于是他们想再回到两个开始的例子中去，不将大地视为球体，它的上升就象两层楼房的建筑。它的基础是平面形的，与其上的建筑成直角，作为屋顶的天空并不是转动的球体，却是一个筒形穹顶，就象一个分节的长筒，正如依撒意亚 40 章 22 节所说的：“他固定了苍天就象穹顶”。根据巴西略博物学的需要，大地

① *Diodor*, 八日记残编 (Clavis 希腊教父学 PG 3815)。出版社: La Chaîne sur Genèse. 全文版本第一章 1 至 3 节。由 F. Petit 所鉴定的原文 (希腊解释传统之 1), Louvain 1992; 对创世记与出谷记第二部分与 Coislina 创世记集成的线索。出版社 F. Petit (CCG 15), Turnhout 1986。—*Johannes Chrysostomos*, 创世记讲道 (Clavis 希腊教父学 4409); PG 53, 21—54, 580 页; 创世记讲道 (Clavis 版希腊教父学 4410 页); 希腊教父学, 54, 581—630 页; *Severian*, 宇宙论演说: 希腊教父学 56, 429—500 页; *Theodor*, 创世记残编 () Clavis 希腊教父学 3827 页)。出版社: La Chaîne sur Genèse (见上); 叙利亚文与拉丁文残编, 同上 Clavis 希腊教父学; *Theodoret*, 八日记中的问题。N. Fernandez Marcos—A. Saenz Badillos (《Cardenal Cisneros》17 的原文与研究)。Madrid 1979。

重量要在太空中有一个基础，使之如约 26 章 7 节所说的，“使大地悬于虚无之上”成为一种释经的美德。天空象一个被深入吸进这牢牢固定基础之中的平面，而将天空与大地之间的水分开。于是就只有这两个天空，天体并不固定在轨道上，而由天使推动着在空中自由转动。太阳并不围绕地球转动，而是旋转着，通过北海逐渐再回到东海的出发点来。

曾经得益于其它圣经描述之助的造世报告中的这种世界结构，就会成为五和六世纪六日创世记的主要特征，如何在所提到作者之外还有许多其它著作，其中一部分只是不完全地涉及到此课题。^① Prokop von Gaza 的伟大创世记评述（六世纪上半叶），也提纲式地注意到了所有形式可供利用的，包括球形模式的解说，都是欢迎这种世界模式的。^②

七、Kosmas Indikopleustes

Kosmas Indikopleustes 的著作代表安底约基亚传统的顶峰。^③ Kosmas 与 Johannes Philoponos 是同时代人，他的著作“基督教地形图”与他属于同一时代，但可能是在其著作“论世界构造”之前在亚历山大出版的。他们当然在此见过面，并可能对宇宙学问题发生过争论。Kosmas 在他的著作“地形图”中只给纯六日记解释留下不大的空间，而在其整个著作中，通过引用其认为可行的部分来证实安底约基亚学派的宇宙观。他甚至走

① 例如 *Basilius von Seleukia* (Clavis 版希腊教父学 PG 6656.1); *Gemadius von Konstantinopel* (Clavis PG 5970); *Jakob von Saruq*; T. Jansma, Jacques de Sarug 的六日记; *L' Orient syrien* 4 (1959) 4—42, 129—182, 253—284 页。参见 *W. Wolska-Conus*, 地理学; *RAC* 10 (1978) 155—222, 尤其是 173—179 页。

② 针对同上的 179 页及其以下; *Prokop*, 创世记评述 (希腊教父学 PG 87, 21—1220)。

③ *Cosmas Indicopleustes*, 基督教的地形学 1—3 部分。出版者 *W. Wolska-Conus* (SC. 141. 159. 197)。Paris 1968 / 1970 / 1973; *W. Wolska*。Cosmas Indikopleustes 的基督教地形图 (拜占庭图书馆。研究之三)。Paris 1962。

得这么远，而要根据出谷记梅瑟苍穹尺寸，来推导宇宙结构楼房的大致关系。这种方法令人感到奇特，然而它对一个将圣经完全视为智慧书的古代释经者来说，并没有什么有失体统之处。这种极其细致的圣经解释却使人敬佩 Kosmas 整体概念的思想。因为这就使他得以将宇宙论、基督论和末世论协调地结合在一起。他所展示的是一种整体世界与历史统一性的视野。旧约、罪恶与法律的时代仍然限定在大地与天空之间。而随着新约时代，耶稣基督却完全以圣言开辟了一个新的领域，以及第二种形势，也就是在穹苍与第一重天之间的范围。正如旧约的大司祭是唯一进入圣殿者，基督作为新约的大司祭通过其升天，也是第一个走上升天之路的人。到末日，当诸圣与基督一起下到穹苍之下的世上时，他却上升到穹苍与第一重天之间的天堂里去见圣父。

同时 Kosmas 以圣经为依据，对当时哲学家的球形宇宙观进行猛烈抨击。他甚至怀疑这种模式追随者的基督徒性，并坚持安底约基亚的宇宙观才算真正基督教性，正如其标题所表示的。只是那没有希望进入更好境界的异教徒，才会在球形世界和多重轨道的的学说中感到满意。谁要是象哲学家们那样，认为天是球形的，不象圣经所说的那样想而是假基督徒，这种人就不属于教会之列。^① 他安底约基亚的前人，尤其是 Severian 的论述，都证明基督教传统与他的意义相合。

很显然，一个象 Johannes Philoponos 这样学识渊博的人，对这种关于球形宇宙观全面攻击的人不会没有反感地去接受，如果他在自己方面掌握着更好的专业论据。可以理解的是，他应当与巴西略接触，使他能应付反对派的传统证明。这就说明，如果他想反驳对手的论据，就要从释经的原文内在方面来进行。因为只有着重于经文原义，以更加正确的经文解释，才能使对方的武

^① 参见 *Kosmas*, Top 1, 3; Hyp. 4.

器成为一种谬论。于是就会看到，他将安底约基亚派以约伯 26 章 7 节为依据的刻板式证明，认为大地为一种自由飘动的平面，与自然科学相抵触，而将这节经文以地球处于宇宙中心为前提，就更容易进行解释，而亚里斯多德宇宙观就在造成世报告中重新出现。^① 依 40 章 22 节的“拱顶”，他继续说，说明它为圆形的，不构成什么圆周；这位先知却只在描述大地之上天空可见的部分。^② 思想上也注意将天空与其中的范围分开，并且指出，第二重天与多数天体的想法并非不可能，而是为了便于更简便更逻辑地说明行星的运动。^③ 创世记 1 章 1 节及其以下因素的重新发现，这符合 Severian 由 Kosma 所接受的心意，他必然会发现它不能令人满意的。^④

八、圣经对科学的可信性保证

至于 Johannes 对自己的行动来说，要比 Kosmas 更好地掌握了释经工具，而且写出了比其对手更为适合的创世报告，这是任何人都要承认的。尽管在将此问题向外人提出，这是否就有争论，而只是自己的宇宙观在六日记中重新发现，或者更明确地说，是为了自己的目的而在妄用圣经。

如果人们只是从神学内部立场来看这场争论，就会得出这样的结论，而在历史上却会有一种不同的结果。因为 Johannes 不仅涉及到消息灵通人士的自以为是，而是他首先感到，自己有责任对外，向那象他那样相信亚里斯多德宇宙观正确的自己新柏拉图的专业同事们证明，他们没有什么根据来讥讽基督徒，因为他们的圣经对他们科学上难解的问题含有某种思想，这是他们作为

① *Johannes Philoponos*，著作 3 章 7 节。

② 同上 3 章 10 节。

③ 同上 3 章 3 节。

④ 同上 2 章 2 节，参见 2 章 9 节。

专业人员必需承认的事。于是 Johannes 更加加关心地问道，“那些具备科学知识，而且通过观察对现象理解的人，当他们看到善良的 Theodor 或者一个与之接近的人，碰到并看到他们思想的这种单纯时，他们是否就象一群停在人体创口上的苍蝇，蜂拥着我们的尊严教导，对我们进行谩骂，且不说是在反对天主，而是使这整个教导遭到其（Theodors）思想的毁损吗？”^① 作为基督徒他为圣经可信性辩护，他却要受到虚伪地以自然科学理论为依据者的危害。当然他们的企图是要对凡俗科学进行反证，从而使基督徒在其当时科学知识较丰富者，必然要根据圣经全面为亚里斯多德派的宇宙观作证，充分利用圣经作为自然科学知识的源泉。借此今天的人或许就会满足于，将圣经经文的神学特征摆出来，承认自己的历史有限性，于是 Johannes 在当时就不应满足于，将圣经经文的神学特征提出来，并重视其历史的局限性，从而 Johannes 在当时就不会感到满足，尽管这一点还有争论，对他来说圣经的这一特征是已经证明了的。而原则上对以后来说，在圣经与亚里斯多德学派宇宙观之间，却还要将其相互联系的道岔提出来。由于他的道路是在护教关系得以解决的中世纪所发现的，而且一部分与安提约基派宇宙观甚至结合在一起，在此就无法深究了。^② 人们今天对 Johannes 的计划不免有些遗憾，然而由他与亚里斯多德和柏拉图的讨论，已经达到的自然哲学水平，通过其由新时代作家如伽利略的接受而又重建了起来。

九、结论

那么就可以如此总结说，因而创世记在古代就被视为自然

① 同上，3章8节；参见3章13节。

② 参见 J. Zahlten, 世界的创造。六日创世的描述与中世纪的自然科学宇宙观（斯图加特历史与政治的文集之13）。斯图加特 1979。

科学报告，因为一个知识渊博的学者根据他的知识，都无法将那已经过时，但仍在传播中的圣经宇宙观提升起来，圣经的自然哲学现代性是在唤起 Johannes Philoponos 来维护基督教的可信性。

译自杜宾根神学半月刊，1997 年第 1 期

陷入困境的基督徒及其隐藏的天主

Wolfgang Fritzen

文学家 Hans Robert 认为解释以往著作的关键，在于“对原文所作的解答提出问题，从而才会得知，后来的读者如何才能看清和理解著作”。^① 原文在这种观点中被视为交流活动的一部分。它被理解为考虑读者的问题，并使其答案达到一定观点和行动方式的接受预先规定。对原文所给答案中问题的发现，就使这种交流重新活现在眼前，并能有助于使过去的原文再对今日的读者说话，只要他们能将所发现的问题看作自己的问题。^②

1. 出发点问题

我们从这种观点转到马尔谷福音之中：如何才能使他给出答案的基本问题重组起来？这当然就要将其原文考虑在内；重要的标志却是首先要以特殊方式将那所描述的世界与读者的世界结合起来的这种原文因素。这在马尔谷福音中，首先是原文的这种言论超出叙述时代之外，涉及到（早期）时代，其次门徒们在其中发挥着重要作用的段落，因为门徒们有特点的叙述逻辑是

^① H. R. Jauss, 文学史是对文学的激发，此文载在：R. Warning 所编写的，接受美学，理论与实践，Munchen 1975, 126—162, 尤其是 136 页。

^② 马尔谷福音的这种看法与其相连的方法，在此只能加以说明。就连以下提出的马尔谷交流方式，在此也只能概略地予以阐明。关于学术上提出的阐明，我参考我的著作：W. Fritzen, 是天主所抛弃的吗？马尔谷福音是对陷入困境基督徒的描述交流，Stuttgart 2008, 它是作为释经讨论出现的，但从素质和措辞来看，也能谈到非释经员。

鉴于马尔谷福音的基督徒读者而形成的，第三 原文叙述的开始和结束对其接受的控制具有重要意义。

1.1 原文之外的预告

在马尔谷福音中有大量关于所描述时代结束后，即复活节早晨后时代的论述，就是所谓的外在预辩法。^① 它们在现在或较晚的过去和读者的将来，会变成什么形象？这在耶稣的告别讲话中保持着较阴暗的色彩：会出现骗子，他要骗很多人（参见 13, 5 节以下，21—23），人们会听到“战争和战争谣言”，“会有民族反对民族，国家反对国家”，此外“到处会有地震”和“饥荒”（13, 7 及其以下）。处于中心地位的却是关于门徒受迫害的言论（13, 9—13）：^② 谁承认耶稣，就会被送交公议会，在会堂里受鞭打，并被解送到总督和君王面前；于是基督徒就受到犹太人和罗马人方面的打击。仇恨的空气一直继续到家庭之中。^③ 于是最终坚持地认为：“你们为众人 所仇恨”（13, 13）。

从这一般的介绍之中，随着 14 节就会发生一些影响深刻的大事：“当你们看到那招致荒凉之物立在不应在的地方—读者应当知道—那时在犹太的应逃往山中，…”。随后的劝告都把那些日子描绘为一种“困境…就象从造世之初以来，直到现在从未有过的”（13, 19；参见达 12, 1）。它是如此冷酷无情，若不是上主缩短了那些时日，凡有血肉的人都不会得救（13, 20）。这

① 这种表达方式出自于 *Gerald Genette*，他在其著作“描述”（Munchen 1994）中提出了对所述时代（历史时代）与叙述时代之间的关系分析。

② 通过“你们自己却要谨慎”（13, 9）和通过讲话第一部分中央位置（13, 5—23）的措辞，就强调了 13, 9—13 的这一段落。

③ 在米该亚先知书 5, 7 节及其以下家庭分裂的传言中，也传出了对耶京的威胁之言，而这是犹太默示录中反复出现的因素。而家庭分裂在此却不仅是最后时期道德败坏的一般表现，而且还是回归基督教的具体命运，如路 12, 52 及其以下 / 马 10, 35 之所证实。

些话的严厉性引起了读者和听众的注意，并表示这是对他们的警告。在 13, 14 节中，作者用以在整个福音中，除其它占统治地位的交流层次之外，以特殊方式直接用于读者或朗读者的括弧（“读者知道”）表示，此处与以前在讲话中针对即将出现的个别事件的情况不同。^① 根据达 12, 11，将发生一种可怕的对天主的亵渎，带来一种破坏，它（根据达 13, 2）会关闭圣殿，而且（根据 13, 14—20）这对天主子民意味着严重的痛苦。

在马尔谷福音的另一处谈到对读者的威胁和迫害：如耶稣撒种的譬喻中谈到“为了圣言而受到的威胁和迫害”，是指那些听了圣言也接受了，却背弃了信仰的人（4, 17）。在会见富贵青年人后，耶稣对门徒们预许所有为了他和福音而放弃一切的人以百倍的偿报，却又加一句，这一切都是‘在迫害之下’得到的（10, 29）。而不久之后他又预告载伯德的儿子雅各伯和若望，说他们要象他那样饮苦难之爵和受死亡之洗（10, 39）。

当人们向这有挑衅性的读者当前预告望去时，它就会以变化无常的形象显示出来，耶稣又似乎复活起来：‘当新郎从他们之中被劫去时（参见 2, 20），家主就要离开他们而远去（参见 13, 34），他不再象在生时那样与他们在一起（参见 14, 7），而他直到所期待的末日，不会再象以前那样与他们同席（参见 14, 25）。于是门徒们见此情景不禁就会喊道：“师傅，我们要丧亡了，你不管吗？”（4, 38）。^② 然而对信仰的询问也不是什么基督论问题，因为正是由于耶稣基督是天主子，以及圣神的拥有和施予者，这个问题同时就是一个神学问题。这种神学因素也要明确

① 是否此处在最后文本的范围中，仍然还有一种真正的未来之言，尚无定论。我认为，在原文中并没有什么根据假定，此处对已发生的事件形成了一种“预言”（对事件的预言）。

② 这仍然还是一种完全片面的看法，因为在马尔谷福音中还有另一种预告。如耶稣预告门徒们，更确切地说要在他们之先到加里肋亚去（14, 28；16, 7），而且他将作为基督徒团体新的精神圣殿的基石（12, 10；参见 14, 58 和 15, 29）。

地作为课题提出来。因为天主的宰治要以光明的形象，即作为置于斗底下或床下的灯（4，21）提出来，因而现在并不明显；于是就要强调，读者的时代还是一个耐心等待天主宰治的时代（参见4，26—29）；而且它将比作那“小于世上所有种子的芥菜籽”（4，31）所有的这一切都要作为接受经验来评价，使许多人现在不能或没有相信天主宰治的成长和作用。

1.2 对门徒们的描述

关于马尔谷福音中心出发点问题的第二个比较重要的范围，是对门徒们的描述形象。门徒们在马尔谷福音中当然具有突出意义。因为完全意识到的是，“耶稣的叙述”同时几乎完全是一种“门徒叙述”。^①此外对门徒的描述不同于马尔谷对其他描述形象的描述，而具有可塑性，它们明显地突出为“灵活的特性”，^②他们“生气勃勃地”迎向读者，并促使他表态。

随后门徒与耶稣的关系就奠定基础，而构成为他们的门徒作

① 关于耶稣活动的第一批小节（按照那1，14及其以下的警句）就已经适合于耶稣以其圣言召唤（1，17）来跟随他的第一批四个门徒。而以后没有在任何小段中谈到耶稣，除非同时有门徒在场，直到他们分别地逃走和伯多禄背弃耶稣为止。在结束时甚至再次出现（至今不知名的）女门徒（见下文）；适合于他们的是福音的最后小节。还要在门徒们不在时再次谈到耶稣的活动，这是在那十二人被派出之后（6，7—13）直到返回（6，30）时所引起的。为了从叙述上造成十二人某一时期作用的印象，有意思的是，在此期间让叙述的时间填补起来。然而代替耶稣在门徒们不在时进行叙述，圣史将它用于倒叙，讲了洗者若翰的命运。我认为这种看法具有根本意义：对马尔谷福音来说，耶稣的作用只是在与门徒们的关系上才值得叙述。

② 在一种粗略但很有益和生动的模式中，英国作家 E. M. Forster 在其 1927 年问世的文章“小说的面貌”中，在“平淡”与“灵活特性”之间进行了区分（对此可参见 M. Klarer，对新文学的介绍，Darmstadt 1999，48）：当人物只是在一种概念或性质的基础上来构想，简单地分级，并在叙述的过程中始终保持一致时，“平淡”仍然是描述；“灵活”（灵活或者更好说是可塑性）当其含有多种概念和性质，而且可以有变化时，便会成为描述。“灵活特性”于是就需要更加注意，并要有一种鉴定，这对“平淡特性”来说是不可能的。

用。这一点首先在一系列互有联系的，耶稣所赋予门徒们的某种上升意义的小节中形成：第一批门徒的召唤（1，16—20），十二人的建立（3，13—19）和十二人的派遣（6，7—13）。于是就有了一种对门徒和追随者，尤其对十二人非常积极的评价。^①读者们是通过这种正面的形象，和作为耶稣追随者的共同情况^②首先被吸引到门徒的辩认中来的。这种效应于是就得以加强，从而使读者进入到门徒们与耶稣的特种联系之中，因为马尔谷的描述使他们得以参与门徒们的特殊教导。如果这种教导不断地在家庭之中定位，这就是在暗示最初在家庭中聚会的地方教会的情况。^③

然而在门徒的形象和耶稣与门徒们的联系中不断出现批判声调：耶稣在比喻讲话中批评他们的不理解（4，13），并指责他们在第一次航行中的胆怯和不信（4，40）。叙述者以全盘否定的评语描述了他们的不理解：“…他们的心是迟钝的”（6，52）。在与家庭情况有关的洁与不洁的谈话中，耶稣批评了他们，因为他们不理解（7，18）。而第三次航行活动则以耶稣与门徒们态度有关的三个问题宣告结束，它们正好涉及到那些 4，12 中的“外人”以及 3，5 中耶稣的死敌。在前往耶路撒冷的途中，门徒们又特别使自己引人注目：对耶稣预告他要受苦、死亡与复活（8，31；9，31；10，33 及其以下）之后，紧接着的一个插曲，与耶稣的话形成强烈对照，使门徒们的不理解成了话题（8，32 以其以下；9，32—34；10，35—40）。最后门徒们完全不听使唤：最

① 得出这种判断的还有 R. C. Tannehil 的分析，马尔谷福音中的门徒——一种描述形象的作用，此文载在：F. Hahn 所编写的，福音的描述人，Stuttgart 1985，52. 54—57，F. Fendler，马尔谷福音研究，Göttingen 1991，43 页及其以下，我认为批评不当。

② 我认为，马尔谷福音，正如叙述之初和对门徒们的描述所明确指出的，首先不是传教特点，而是为了基督徒读者而写出来的。

③ 首先参见 H. —J. Klauck，早期基督教中的家庭团体和家庭教会，Stuttgart 1981，60—62 页。

后晚餐沉没在背叛预告（14，17—21），背离（14，26—28）和伯多禄背叛（14，29—31）的阴影之中。在革责马尼庄园中，尽管耶稣恳切的要求（14，34），他的责问（14，37）和他明确的劝告（14，38），连续三次他们都在睡觉。接着是犹达斯的背叛（14，43—45），逮捕行动（14，46—49）和紧接着所有门徒的逃亡（14，50）。还有最后一个追随者是如此惊慌地离开了耶稣，尽管武装人员抓住了他的外衣，他还是赤身逃脱了（14，51 及其以下）。伯多禄尽管还是“远远地”一直跟着耶稣（14，54），却还是三次背叛了他（14，68.70.71）。即使那在 15，40 节及其以下作为一种“补充队伍”出现的一群妇女，也和以前所说的门徒们那样逃走了（16，8）。带着他们的沉默与恐惧，在马尔谷福音描述的世界里，就结束了对耶稣男女追随者的描述。

鉴于耶稣与门徒们的这种不幸关系的发展就会认为，这种门徒形象是福音书作者所设计的一种“精心制订的争论性的结构，就是为了贬低并揭露他们”，^① 从而与其当时的敌人相会。然而这种看法完全不恰当，因为它忽视了门徒形象的正面基础奠定，以及与之相连的对门徒们进行辩认的邀请，就是在受难史描述中并不缺乏正面形象。^② 此外还要提倡对门徒们的理解，从而首先表现为完全可以理解的，并且以强有力的形式逐渐上升到完全拒绝。于是在读者身上就会达到一种“同情距离”的态度，这最适合于指导自我反省和自我批评了。^③ 这种策略可以得出结论，就

① 见 *Th. J. Weeden*，马尔谷在撰写其福音书时所引起的异端，此文载在：*R. Pesch* 所编写的，马尔谷福音书，Darmstadt 1979，238—258，尤其是 240 页；参见该书 238—240 页。

② 关于最后形象，请参见 *Th. E. Boomershine*，马尔谷 16，8 节与宗座委员会，此文载在：*JBL* 100 (1981)，225—239，尤其是 239 页。

③ 对此概念请参见 *Boomershine*（见注 14），235 页；关于整体可参见 *Tannehill*（见注 10），52 页及其以下；以及 *P. L. Danove*，马尔谷对门徒们歧义性特征的描述修辞学，此文载在：*JSNT* 70 (1998)，21—38，尤其是 37 页。

是圣史们的意图不应理解为一种有争议性的，而是一种牧灵性的意图，^① 对门徒们的描述与全体读者的典型情况，挑战和危险都非常相近。

于是引人注目的是，在所有三次航行过程中，大张旗鼓描述的是门徒们与耶稣的特别关系，然而在所有三种情况下这种关系却难以持续下来：在第一次的航行分段（4，35—41）中小船遇到风暴，耶稣却睡着了，这对门徒们来说是个可怕的问题，他们怪耶稣不顾他们的安危；耶稣对门徒们予以严厉谴责。在第二次航行中（6，45—52）也遇到了困难；这一次门徒们遇到逆风，小船无法前进而感到烦恼。然而耶稣却再次似乎不予扶助；他一直在等待，而且在当时看来似乎在海上步行，门徒们以为他是个妖怪，于是害怕起来，这使叙述人进行了严厉的谴责。在第三次航行海面时（8，14—21），门徒担心他们只有一个饼了，没有听耶稣的话，耶稣在实应谴责的问题上批评了他们的不理解。所有这三个分段都谈到了这个感觉，就是耶稣始终都在进行扶助，也都指出了门徒们的恐惧与不信，而这时人们也可以看到，门徒们的处境正是复活后基督徒处境的明确反映。^② 于是叙述人由此出发就认为，读者在其困厄时，就要能象门徒们那样呼号说：“老师，我们要丧亡了，你不管吗？”（4，38）。

在前往耶路撒冷的途中也产生了矛盾，对耶稣的三次受难预告，及其关于追随的教导，门徒们都表现得不理解。如伯多禄反对受难的道路，门徒们彼此争论谁在他们之中为大，而载伯德弟

^① D. Rhoads / J. Dewey / D. Michie，也是从一种将读者复杂地视为门徒，以及一种与之相应的门徒课题的牧灵方向出发的，马尔谷作为历史，Minneapolis，1999年第二版，90和128页及其以下；以及E. Best，马尔谷。福音书是历史，Edinburgh 1983，51—53，93，99页。

^② 多数释经学家都反对将解释的可能性限定在复活之前的情况下，如J. Roloff，宣讲与人世间的耶稣，Gottingen 1970，165页及其以下；以及D. S. du Toit，不在场的上主，Neukirchen—Vluyn 2006，88—104页。

兄则希望，耶稣让他们在他的王国内坐在他的左右。这就说明，门徒们对耶稣的道路以及其为他们设想的追随道路产生了困难；他们无法接受的是这必然要涉及到受难与献身的道路。于是在受难的描述中就无法做到向他们要求的醒寤和祈祷，并且最后会抛开耶稣不管。关于门徒们的这种描述，在基督徒读者有经验或可预料到的追随背景下是明显可见的：对他们来说，不以他的教导和他的圣言“为耻”，从而丧失生命（参见 8, 35.39），真正的生命才会有直接的现实。因为此处所说的“为耻”（*epaischino-mai*）是宣信和声明的反面。^①

尤其是最后总结性的那从前有名的门徒，伯多禄的否认，似乎是在迫害的背景下写出来的。那三次升级描述的伯多禄讲话，使人们想起普林尼在二世纪之初致图拉真皇帝信中（参见书信集十章 96 节之 2 及其以下）所证实的一种情况，这在普林尼之前就已经是普遍的事：在对基督徒进行追究的审理过程中，要三次拷问才会使他们有可能改变自己的看法。因为对于伯多禄在最后回答中所用的动词诅咒（*anathematizein* 14, 71），似乎没有什么对象可用以代替耶稣的，因为基督徒的诅咒就是一种验证他是否为基督徒。伯多禄于是就被视为“在迫害中否认其主的基督徒典型”^② 伯多禄和其他门徒的背叛一方面意味着对这种缓刑处境的警告，另一方面对那并非生在这种处境之下的人也是一种安慰。^③

1.3 叙述的开始和结束

将原文对准读者世界的重要提示，都是叙述从头到尾最后所

① 这在罗 1, 16 和弟后 1, 8 中特别明确。

② G. W. H. Lampe, 圣伯多禄的背离与失足者的对待，此文载在：早期教会的遗产，罗马 1973 年，113—133，尤其是 119 页；参见同上 119 页及其以下。

③ 于是这一小段也成了对那在信仰受迫害时曾经失足，随后又愿回头的“失足者”的判处论证中的一个重要因素（参见 Lampe \ [见注 19 \]，127—133 页）。

期待的。马尔谷福音以一阵“军乐声”开始：从“福音书的开始”，一种愉快和对读者和听众救恩的开始，就能听到以极高的声调传达着耶稣天主尊严的话：他是“基督”和“天主圣子”。^①接下来的“开幕式”也显得非常热烈：借着先知依撒意亚的话和洗者若翰的作为宣告了耶稣的尊严和威力；耶稣受洗后天就开了，圣神升上高空，传来天上的声音称他为爱子。随后耶稣宣布时期已满，天主的国临近了，并且招收了第一批四个门徒，他们随即在他的召唤下抛开一切而跟随了他。

这样的开始引起了人们的期待。当然也会一再谈到天主的救世大能，他的圣子与其王国，以及通过门徒们的救恩关系所带来的尊严和意义。然而欢乐的声音会消失，而在和谐的声调中会越来越混进强烈的杂音：很快就出现一系列争论，其中耶稣首先就背上亵渎神明的嫌疑（参见 2, 7），最终决定杀害耶稣（3, 6）。但不仅是耶稣的死敌反对他的行为，就连自己的家人也指责他（参见 3, 21），他的门徒们对他也不理解。此外不和谐还在不断加剧：耶稣的敌人调整了他们的计划，从而吸引了大批人到他们那一边，嘲笑、折磨和杀害耶稣。门徒们离弃他直到最后一人；连伯多禄也背叛了他。然而不仅现在已经紧张的关系即将破裂；就连耶稣的天主关系也成了问题。在革责马尼园里耶稣陷入到惊恐之中，他忧伤得要死，并要求天父免去这一杯苦酒。然而这种介入并未发生；于是耶稣在十字架上喊道“我的天主，我的天主，你为什么舍弃了我？”（15, 34）。根据马尔谷福音，这是耶稣在十字架上唯一的一句话，它还在继续起作用，因为它在整个福音中也仍然是他最后的一句话。没有讲到与复活者的会见。^②

① 1, 1 节中天主圣子称号的地道性，在文体考证上虽不可靠，我却认为根据称号的意义来说，对马尔谷福音则是恰当并符合原文的。

② 在新近的释经中有一种共识，认为 16, 8 节不仅毫无疑问是我们最早所坚持的结论，而且也没有必要将原文视为未经完全理解的。

即使妇女们在墓中与天使的会见也是在不协调之中结束的：不是去宣扬复活的佳音，他们由于害怕而保持沉默（16，8）。就好像音乐由于不协调之音的干扰而突然停止，音乐家便让出自己的位置；听众继续受到干扰。^①

结束的方式不能令人满意并且使人不安。于是就对我们提出了以下问题，要到哪里去找答案，如果以这种结果作为结束之点不能令人满意，谁要将福音继承下去。直到叙述的结束似乎耶稣也好，门徒和妇女们也好，都无法为此效劳。于是就只有读者和听众了。他要决定，是否和何时象当时的历史那样继续进入生活。于是这突然终止的雄辩效应就在于，实际的读者和听众就要面对他们严峻的继承福音的任务。

人们却还要更进一步深入地提问：为什么经历这种令人烦恼的挑战对已是基督徒的人们就如此重要？其答案就在于，叙述人将妇女们对复活后团体情况的反应视为一种“时代征兆”：在她们看来，福音的宣传是与恐惧（或者更是与巨大的困难）相连

^① 马尔谷福音以独特的鲜明性阐释着敌人（以及多数人）的不理解和敌对情绪，尤其是在门徒与耶稣关系上的不协调，甚至耶稣与其天父之间的不协调。当然其他圣史们也了解这种不协调，其中当然也反映着历史性的回忆。然而就马窦、路加和若望来说，它们一部分不太强调，一部分完全被化解了。这一点在此不能详细说明，而在福音的结尾却能有一种明确的概观：如在路加福音中就与马尔谷福音不一致，写着耶稣在十字架上的最后之言“父啊！我把我的灵魂交在你手中”（路 23，46；参见圣咏 31，6），而在若望福音中也写着“完成了”（若 19，30）。而所有其它福音书在马尔谷福音结束之处，还在继续讲与复活者的会见。他们不是以不和谐与未能解决的方式，而是以和谐与隆重的和解方式结束的：在马窦福音中是以福传任务，以及天天与门徒们在一起，直到世界终结的耶稣诺言（马 28，18—20）来结束的，在路加福音中是以耶稣的降福与升天，以及门徒们的欢乐与称谢（路 24，50—53）来结束的，在若望福音中是以耶稣显现与玛利亚马达肋纳（若 20，11—17），显现与门徒们（20，19—23）和多默（20，26—29），以及在附录中详细描述耶稣在提庇黎雅海边的显现（21，1—23）来结束的。而马尔谷福音却是以耶稣在十字架上哀叹上主的遗弃，以及妇女们胆怯的沉默来结束的。

的，于是恐怖与沉默就要被视为对基督徒生存最大的危险。^①

1.4 被天主抛弃了吗？

马尔谷福音所表明的惊慌失措的末期门徒形象和叙述力度的外在预辩法，是一段应视为关于天主远去之夜信仰与追随的可能性的原文。在极端情况下可以说，马尔谷福音提出问题的挑战，是耶稣在十字架上所喊的：“我的天主，我的天主，你为什么舍弃我”（15，34）。由于原文中的这一问题并不在开始，而在原文的末尾，人们就会感到所作论断的自相矛盾，就是这种描述交流的开始问题全在于它的末尾。这意味着两个方面：

- 一方面这问题并不单纯是这种意义之下的一个“开始问题”，即它是具体向许多对象提出来，而作者正考虑着的问题。而应当是这样，即作者从基督徒的处境和观点形势出发，认为应将这种问题视为精神与神学上的结论。处境也可以作“无害性”的解释：即天主很快就会将其结束的一种暂时性的不利时期，或者完全不是那么不利的时期，只不过是人们应以必要的乐观心情来对待它。马尔谷却将其视为基督徒人生的一部分，因而就是对天主的一种合法质问。于是在马尔谷福音的过程中，就其后果一经提出问题，立即就要求“回答”是不合情理的。
- 然而从问题的结论立场出发，另一方面显然人们对此问题不能期待什么系统神学研究的“回答”，因为这种研究正应从这一问题开始。尽管如此，这个问题仍然不断地存在于叙述的背景之下。以这种方式却不能得出什么严格意义的“回答”，我认为，它是以完全另一种非常微妙而又可信的方式在工作：它使读者对这一课题敏感起来，

^① 参见 H. Paulsen, 马尔谷十六章 1 至 8 节, 载在: NT 22 (1980), 138—175, 尤其是 171—173 页; 以及 *Boomershine* (见注 14), 238 页。

从而当问题在结论中明确显示出来时，就不再需要什么“指导”，本身就能对付得了。

2. 隐藏的天主

2.1 马尔谷福音中天主的隐秘性，他的神国与其圣子

如果人们在这一出发点问题的背景下来读马尔谷福音，并相应地考虑天主亲临人间的未来时，就会发觉天主，他的神国及其圣子以特殊的方式，在马尔谷福音的世界里，被包围在隐秘的云雾中：天主作为有明确称呼而活动的人，在所描述的世界里在很大程度上是不存在的。他只出现在开始和中期（1, 2, 10—12; 9, 7）；在开始和末尾有天主的天使短时出现（1, 13; 16, 5—7）。即使在这些地方也很明确地强调他的隐秘性；于是天主即使在这少数地方也从未作为行动或发言者提到，而在读者面前始终是这样显示出来的；再者此处的对话人范围也非常小：除耶稣和读者外，当初并没有其他人察感到天主的言行；在显圣容的场合中，也只有三位特选门徒参与。即使是天主的天使在空墓的场合下，最后也没有作为这样的人来提到：那青年人是根据情况及其特征才被认作天主的天使的。此外除读者之外，只有妇女们在场，她们甚至是沉默的。

就连天国这时也还是一种隐秘事物，现在也只能以有限的力量起作用。如马尔谷的比喻第4章以值得注意的冷静性，在各种无效撒种情况下提出的当前天国情况，难以理解的生长与小小芥菜籽的情况。对天国作用的认识代表一个奥秘，它只是赐予“跟随耶稣的十二人的”（参见4, 10及其以下）。天主和他的国本来就是隐秘的事物。

耶稣，天主圣子，却是直接临在于所述世界其他人中的人。在其公开活动之中，于是就有突破天主隐秘性的危险。于是首先在对魔鬼的缄默命令中（1, 25.34; 3, 12; 参见4, 39），在论

及奇迹的保密理由（1，44；5，43；7，36；8，26；参见5，19），以及在对门徒们的缄默命令时（8，30；9，9），耶稣是如何注意隐秘性。这种保密是何等成功，从敌人和大众而首先是门徒们的不理解中就可以明确看出来。^① 积极的保密却随着进入耶京而结束。在被敌视和受迫害的背景下，在人们看来耶稣的卑下已经是如此明显，因而就耶稣本身来说，已经无助于其天主性荣耀的隐晦。于是在第三部分中基本上就没有隐秘的理由了。^②

天主，他的圣子与其神国的隐秘性无论如何都要一直注意到；不理解性的理由也一直明确地指出这一点。而这种隐秘性却是以不同的方式显示出来的。首先在第一部分中，宁可说几乎象紧包着耶稣神性光辉全权活动的披巾，是无法掩盖的。对读者来说这几乎不可思议，甚至是怪诞的，以致所描述世界的人们在这里是如此不可理解：他们怎么会忽视神性光辉？他们在这方面是何等瞎聋？在第二部分却很明确：天主的隐秘性在忧患与敌视中会如此严重和严肃，以致在这种隐秘中只能理解为失败。即使耶稣，天主圣子似乎也不是完全受到保护的。

2.2 时代层次的交替

这种隐秘题材首先是所描述世界的一种现象，而这种描述世界将随着耶稣的死，及其三天之后在空墓之中的复活而告结束。在其中将描述一种过去的经历，而读者原则上自然就意识到，他处在另一个时代层次之中。不过描述的时代层次通过描述的形象，是与读者密切相连的；他们彼此之间的界线是模糊的，于是

① 关于各种保密的原因，William Wrede 在其基本著作：*W. Wrede*，福音中的默西亚奥秘，Göttingen 1901，中已经指出来了。至于有关他的著作，以及马尔谷福音中的奥秘原因的重要而紧张的讨论，在此就无法更深入研究了；对此请参见 *Fritzen*（见注2），4.2章。

② 这个原则早就适用于第一部分的特选场合；在那里耶稣在被人敌视时就能公开讲话，参见2，1—12。

就会引起读者亲自参与到所描述的世界之中。^①

时代层次的交替在此将明确谈到隐秘性的课题。

■ 它在种子遭遇及其解释的比喻中，模范地指出了天国的隐秘性（4，3—9.14—20）：比喻和解释都是由耶稣（并不专指某一时代层次）说出来，并可用于所描述的世界和人物，同时对早期基督徒的福传体验也是透明的。凡适用于第一个比喻的，也适用于全部比喻论述：天国的体验就象某种不显眼和隐秘的事物，就象一种奥秘，将各个时代层次结合在一起。那些对“耶稣”身边人们有关奥秘的公开说明（4，10 及其以下），也是在邀请读者来进行辩认。

■ 天国的奥秘也是与时代层次连在一起的。耶稣在显圣容后对门徒们的保密命令“非等人子从死者之中复活后，不可将他们所见的事告诉任何人”（9，9），说明复活节标志着一项重大事件，而门徒们的保密就要结束了。然而根据 Wrede 以不显眼的注释所代表的解释，却是对复活所肯定的天主圣子的一种揭示，它赋予隐秘课题的是一种纯历史性的意义，从而就说明，对复活的不理解不再是什么课题了，^② 它可以作为解释的过度和不足而揭示出来。马尔谷描述作用中的隐秘因素影响，尤其是描述的事物说明，隐秘与不理解仍然是复活节之后的基本经验。

① 关于时代层次的形式交融效应的观察，请参见 N. Petersen，“文学评论”，新的文学评论与马尔谷福音，此文载在：F. van Segbroeck（及其他人）所写的，1992 年的四福音，Leuven 1992，935—948，尤其是 936—938 页，门徒形象首先不是在回顾中形成的，然而它对读者的情况，以及马尔谷福音的基本神话作用都是透明的。

② 参见 Wrede（见注 25），66 页及其以下；G. Strecker，关于马尔谷福音中默西亚奥秘理论，载在：R. Pesch 所编写的，马尔谷福音中，Darmstadt 1979，190—210，尤其是 205 页；J. Roloff，马尔谷福音作为历史描述，载在：Pesch

■ 天国与耶稣天主性的隐秘性体验，都属于天主隐秘性的体验。读者体会到，对马尔谷福音所描述世界的人们来说，主显节也是绝对的例外。除耶稣之外，只有三位特选的门徒是一种上天视听的显圣容证人，而除耶稣之外，妇女们在空墓中所会见的只是一位天使。然而就连这种经验也带着门徒们不理解和不同意的烙印，而不是他们灵性的恍然大悟。对耶稣所描述的是他从天主而来，在受洗和显圣容时得到了天主的赞许，然而就连在极端痛苦中祈祷时，也没有得到天主什么明确的回答，而最终在十字架上喊出自己被天主所抛弃。这时天主的隐秘性就相应地探测到了极端的深度：就连天主圣子也感到为其圣父所抛弃。

在这密切的结合，也就是在时代层次的交替中，这种意愿是很明显的，就是读者不仅要回顾到所描述之事，而且要注意到讲话。它的情况，它的问题和挑战都会重现在所描述的世界里，而他自己则相反包含在所描述的世界里。

2.3 谈论天主隐秘性的效应

关于天主的隐秘性，他的神国及其圣子的言论，是对处于困境之中读者是否为天主抛弃的出发点问题的回答。在这种意义上，关于隐秘性的言论就可以理解为，鉴于信仰异议而具有叙述形式和牧灵方向的神学，它在三个方面发挥作用：

隐秘性的言论是迎着其出发点问题说话的读者的感受而来的。他认真接受所察觉到的时代黑暗与宗教上的异议。它表达了以下的体会，即基督教信仰对所有其他人来说，显然是明显的。于是就抓住了与之相连的认识、信仰与追随上的困难：真正的困难不仅是自己的困难；就连所描述世界中的人物，尤其是门徒们，最终甚至耶稣自己也要与进行斗争。鉴于这种困难，马尔谷福音中谨慎的说话方式也是适当而有益的。

察觉天主、他的圣子及其宰治的困难，关于天主隐秘性的言论，于是却标志着对开始察觉遭天主摒弃的一种原则性转变：与所有眼见的情况不同的是，天主的国临近了，它随着耶稣的作为而开始成长，甚至达到天国统治的目的。而天主圣子在其复活之后，将有如一位牧羊人走在他们之前，让他们能“看到”他（14，27 及其以下；16，7）。这就表明，他们并不象为天主所抛弃的；天主就隐藏在他们附近。谈论天主隐秘性的目的最终就在于，增强那些显然却只是表面感到天主不临在的人们的信德。

描述隐秘性的第三种效应最终就在于，它本身从逻辑上就产生了察觉的问题。因为如果真理是某种隐秘，是一种奥秘时，就应当探索明显事物的背景，并对察觉的问题进行讨论。除了研究读者的困难之外，也鼓励提出关键问题。读者是否注意到，什么是象芥菜籽那样易被忽视的，是否认识到那在描述世界里大都未被理解的东西？读者会在普遍的隐秘性课题中受到挑战，在读和听马尔谷福音的过程中走上一条（更深入）领会的道路。^①

3. 觉察的途径

3.1 马尔谷福音中的一个中心课题

马尔谷福音于是对其读者们来说，他们现在不得经过的困难与受迫害的时代，并不是被天主抛弃的时代，而是天主隐身于附近的时代。原文于是对（含蓄的）读者提出另一种神学觉悟的。根据这种叙述交流的形势不会使人感到意外，似乎马尔谷福音将正确觉察的困难与意义当成了一种中心课题。引人注目而处

^① Ernst 之所以强调这种挑战，就在于是在天主，他的圣子及其神国的隐秘性中实行最后审判的。因为只有争取有正确观点的人，才会得到丰厚的报酬；其他人却会失去一切（参见 4，24 及其以下）。那由依撒意亚的使命所理解的顽固思想，用其它的话说明了这一点：那表现顽固而留在外边的，将由于隐秘性而进一步顽固下去不思悔改（参见 谷 4，11 及其以下，以及依 6，9 及其以下）。

于中心地位的，往往是谈到看和听，认识和思考。尤其是人们看了听了，却无法认识和理解（见 4，12）的困境，一再表现为耶稣的敌人、大众和门徒们的不理解。于是耶稣不断地向门徒们，大众以及读者喊道^①：要听！要小心！要醒寤！^②

在对读者所要求的正确领会的道路上，治好瞎子的两段描述（8，22—26 和 10，46—52）都有一个关键态度；它们将福音分为三部分，它们属于一种重要的领悟任务。

3.2 第一步

在领悟道路的第一步上它涉及到什么事？这首先在三次航行事件中可以说明。尽管所描述的共同点并不要求以简单的变化进行重复，但是却可以看到两种发展：一方面共同点会在以后的情景中长久持续下去；人们于是可以期待，它们通过耶稣强有力的活动而日益加深。另一方面情况的问题显然在缩小：从一种第一次航行有生命危险的紧急情况，到非常痛苦却没有生命危险的第二次航行，直到最后（只是似乎）贫困的情况。从这两种发展路线中，在门徒与读者描述形象的关系上却没有什麼变化：从而引起一种门徒与读者的描述形象关系上的变化：门徒们在第一次航行情况下给予读者的反应首先是可以理解的，使他更容易认清门徒们，似乎门徒们的态度越来越坏，于是原文就将读者引到这种地步，使门徒们的理解显然要这样来认识和否定。读者就会控制到这种程度，放弃原来的好感，而与门徒们一样恐慌和担心，而他也会鼓舞到这种程度，以一种新的眼光来看待和克服自己的恐慌和担心。因为这真正就门徒们来说，也是不理解和心硬，盲目

① 在 13，37 节中尤其明确地表达了这种关系：“我对你们说的，我也要对大家说：你们要醒寤！”

② 关于“要听”尤其见 4，3.9，关于“要小心”尤其见 13，5.9.23.33，关于“要醒寤”尤其见 13，33.35.37；14，34.38。

与麻痹的表现。

于是第一步首先就涉及到这种觉悟，就是基督徒团体尽管他们的处境危险或者困难，并没有被耶稣抛弃；他就隐藏在附近，因而恐慌和忧虑没有必要。即使还痛苦地看不到他的援助，隐藏在附近的耶稣既愿意又有能力在危难中进行救助，一如所有的灵迹描述所示；在第一和第二次航行报导中，尽管很晚最终还是带来了他的救援，而在第三次航行分段中，在似乎缺乏的情况下也能够认识到，他就是一种使大家吃饱 and 强壮的面包。于是读者就应当不象门徒那样只看耶稣的外表，不受恐慌和畏惧的诱惑，表现出勇敢和信任的精神。

在第二步中那第一次治愈瞎子的独特描述说明，随着这种眼力尽管克服了盲目性，却只是刚有了一种不明晰的视力，正如其对从盲目到初步治愈过程所说的：“我看见人们，他们好象树木在行走”（8，24）。

3.3 第二步

第一步门徒们都完成了；因为伯多禄代表大家承认了：“你就是基督”（8，29）。这种声明是正确的，然而却需要一种从不明确到明确的认识——他还需要耶稣在前往耶路撒冷途中的教导。耶稣虽是默西亚，他的道路却以服务 and 受苦为标志。天主于是可以从中辨认出来，他没有为他的圣子预备什么胜利的道路，并没有以大能将他从敌人之中救出来，却在敌人的磨难中与之相伴，最终将他从中救了出来。

描述人在说法和实际上将门徒们与耶稣的命运紧紧结合在一起（尤其参见 8，33.34—38；10，37 及其以下；13，9—12）。他看到耶稣追随者的集体，正是当他们在危难中忠于信仰，特别紧密地与耶稣在一起的时候；他理解他们的命运就是追随到十字架上。对此他却也对他的读者说，即使在危难中，天主也隐身在他们有如他自己的儿子附近。于是对他们的处境就会有一种新的看

法：他们为福音似乎失去了生命，实际上却是他们生命的救赎（8，35）。

在这两步之后就真正达到了完全的觉悟；当读者走完这段路之后，就象当初的瞎子在第二步治疗之后，看到“一切都十分清楚”（8，25）；人们在真正的意义上，就不能达到比这更高的觉悟阶段了。

3.4 第三步

但是还要另外加上超越真正意义觉悟的第三步，不过作为真正觉悟的结果，还需要对今后要走的道路有所表示：正如瞎子巴尔提买经耶稣治愈后就跟上了他的道路（10，52），于是读者就要转变其在追随上的看法。耶稣及其门徒的道路却以仇视、危险和痛苦为标志，正如在耶稣面对敌人时（第11章），在走上十字架的受难道路（第14章），以及号召门徒们要谨慎和小心时（第13章）所表示一样。

于是第三步就需要保持醒寤。这里意味着的东西，可以从看门的比喻中读出来（13，33—37）：主人会发现守门人并没有睡觉。这种劝告往往意味着要急切期待基督的再度来临。然而使家主发现看门人睡着了而感到失望的，首先并不涉及到他没有等待着给他开门；而更使他恼怒的是看门人没有履行他的看守职责，使家主发现家院没有保护好，甚至遭到洗劫，破坏甚至被敌人占据！照管于是首先就涉及到现状与其挑战。看门人的首要任务就是不使其被人入侵。看守人防止敌对的影响，并证明自己是为主人忠心服务的。^①

^① 参见 E. Lovestam, 新约中的灵性清醒, Lund 1963, 80—82 页; H. - J. Klauck, 对观福音比喻中的讽喻和讽喻式的描述, Munster 1978, 335 页; D. S. du Toit, “一个未经考验就能过关的看门人 {…}”, 载在: WuD 27 (2003), 201—215, 尤其是 205.208—213 页。

耶稣在革责马尼园中就涉及到醒寤祈祷（14，38）。在这种任务中，照圣史们的看法概括了处于困境下的团体的挑战：只有在醒寤和祈祷中，也就是在坚决防止诱人的似乎更轻松的代替道路，而且在同样坚决献身与天主之中，才能在天主隐身的黑夜里保证信仰的共融。

凡是视听正常的人，就属于那天主赐以信仰奥秘之人；凡醒寤祈祷者就能保持这种信仰。对此必要的觉悟道路并不轻松，而要求不断的努力。这种道路的目标当然不是经过一次读听马尔谷福音就能达到的。它那敞开着的结局，它那难以理解的段落，以及多种多样的内在关系，都在不断邀请人们再看再听，正如一条不断深入领悟原文的螺旋，这样才有可能领悟隐秘的天主。

马尔谷福音在近乎两千年之前，首先就代表着与处于困难与迫害之中基督徒进行联系的建议。语言上的法典和历史背景将其与我们分开了；但是所述基督徒的处境，至少与我们纬度的基督情况却大有区别：即使作为基督徒的人民教会范围条件正在消失，却不能期待一种由于基督教信仰而受到敌视甚至迫害的强烈气氛。不过今天读者得以与原文交流的成功，却与法典、背景和情况的一致性无关；“只有现在的人将涉及以往说法的答案，当作涉及现在和他的问题的答案时，”^① 他们才会成功。

然而有人要怀疑，这个问题在多种情况下和不同程度上，也是今天许多基督徒的问题时，就会说：“我的天主，我的天主，为什么弃舍我？”^②

译自神学与哲学半月刊 2008 年 2 期

① H. R. Jauss, Racines 和 Goethes Iphigenie 关于接受美学方法的偏祖性，此文载在：R. Warning 所编写的，接受美学。理论与实践，Munchen 1975，353—400，尤其是 384 页。

② 对于在这一问题联系到当今基督徒的思考上，我参考了 Fritzen（见注 2），7. 2. 2 章，以及该书整个第 7 章关于马尔谷叙述交流在当前背景下的作用。

卡尔·拉内论圣经及其它

6. 圣经作为教会之书

这也许是在我们反思之中的适当位置，起码是讨论圣经新旧约基础的可能而合法的位置。因为我们如果将圣经作为入门之书，这也许就会为我们理解教会的正规教义对此圣书所说的内容，提供最好的通道。这就会消除将圣经性质和工作“神话化”的危险。

对早期讨论的一般介绍

我们曾经在不同的标题下，在他处含蓄或附带地讨论过圣经。关于圣经实质性的基本而最后的神学问题，其内容会涉及到我们的各种反思：在超验与历史性启示之间的一致性问题。恩宠借其而赋予人们的历史，也就是天主在启示中借此而转向人们的历史中，实际上并非总是以语言形式，因而就不是一种书面语言。而总体上是救恩史，而且正如我们所说的，而且这也没有以一种明确的宗教方式，时常和到处都成为主题。而当这种历史达到其实际目的及其高峰时才成为主题，因而就成为救恩史和正常意义的启示。

那么如果圣经以一种主要的方式，被理解为天主启示对人的自我传通在历史上成为明确的主题，那么显然我们在第五和第六章中关于超验性启示与历史之间关系所说的一切，都已经涉及到了圣经的实际和基本问题。于是也就很明确的是，圣经作为天主圣言，有别于仅仅被理解为与所谓恩宠、天主的自我传通、圣神、无偿的超验启示和信仰。当然，我们不会在这一点上再涉及

这个问题。只需提出，我们以前已经谈到关于圣经的某些要点，只是没有点名而已。

再者，我们已经讨论过先知及其职务，例如在恩宠和天主特殊照顾下的一种职能，普遍启示以及普遍启示史，以一种正规和纯粹的方式在新旧约的特殊历史中的具体化。我们还谈到新旧约的相互关系，这样我们就将旧的盟约史与其圣书合为一体了。最后在第六章中我们还从基础神学的观点出发评价了新约，直到这一点也能成为这一课程的范围。我们这样做就是在回应纳匝禄的耶稣是谁，而他对我们意味着什么的问题。再者我们已经讨论过新教“唯有圣经”的格言。因而我们就在这种以及类似的情况下讨论过了圣经。

教会之书

然而我们还要以更为明确的方式，至少是简要地谈谈圣经。我们将其视为教会之书，在此书中初期教会似乎就是可接触到的具体标准。如果实际上它已经是有别于初期教会中所发现事物的标准，那就不会对我们的信仰和以后教会的生活有标准性的特点。如果每个时代的教会都坚持其初期的信仰与生活；如果教会作为信仰被钉死而复活的耶稣的团体，在其信仰与生活中都是天主决定性转变为耶稣基督世界的末世性和不可逆转的标记，没有它耶稣本身就不表明天主对此世不可挽回的来临，就不是绝对的救世主；而如果这初期教会本身至少在事实上就使圣经论证具体化，就必然要给予未来教会以历史和文化前提，那么在一切之中就会有理解圣经实质的出发点。

于是从这个出发点的观点出发，我们就能适当和正确地理解圣经的灵感和规定的书目实际上意味着什么。因为圣经有某种派生性，应从教会的实质出发对其理解，这就是耶稣基督在历史上的末世性和不可逆转的长存。应当从这种观点出发将其视为教会之中的标准。（我们在第五章中已经谈到，关于从这种观点出发，

旧约如何不仅可以理解为有关以民的典籍，它在宗教史上非常重要，而且还能理解为基督教信仰准则的一部分。)

宗徒时代

我们说圣经是宗徒时代教会的具体化，这对我们来说是准则性的。我们在其它情况下也说过，由于某些理由我们会无法确切理解宗徒时代的长短。因此就不能以十分原始的方式认为，它随着十二位宗徒和保禄的死就结束了，而不致陷入无谓的神学争论之中。我们当然不能从神学原则出发来简单推定宗徒时代的长短。然而并没有什么特殊客观困难说，根据早期教会的自我理解，这个时代随着新约最后一本著作的完成，因而就是第二世纪的初年这一年代就结束了。这当然包括一定的范围：宗徒教会的假定是准则性的，因而宗徒时代就是可以视为圣经的标准。反之，我们也在从圣经书目历史的长短来决定有效的宗徒时代。然而从这种情况本身的性质来看，这一范围属于历史现实的本质，它本身在某种程度上就决定其“起点”的作用范围。因而从这初期中的大量事实，就根本得知什么在未来应有一种准则性特点，然而这却不是能进一步以完全合理的明确性而得知的。

从这些我们只是指出的以上前提出发，我们就可以说：宗徒时代的教会在圣经中已经成为客观现实。因而这种圣经就有了这一教会在对教会未来时代关系上的特点和特征。这一点更确切地意味着什么，从我们在下文中谈到圣经书目和书目的形成，以及圣经的灵感和不能错性时就会得出来。我们将进一步从教会正规教义和各派神学的传统观点出发做到这一点。

圣经书目的形成

我们在此无法描述我们了解圣经书目的历史。这是对圣经的一种介绍工作，在此我们无法承担。进行这种工作的困难，对教义和系统神学家来说已经指出来了：事实上新旧约个别部分的正

经性与灵感，不应通过教会的承认而成立，这是梵一会议所反对的一种概念（参见 D. S. 3006）；然而圣经书目的作用范围，因而各书严格的灵感特性和神学意义，事实上只是通过教会的教导才为人所知的。然而我们从圣经书目史就可以看到，不是说通过反推到最初接受启示者（即宗徒直到最后一位宗徒之死）的明显作证，教会通过明显作证就了解到了，在宗徒时代的圣经宝库中，什么是与不是默感内容，于是就得知什么属于圣经书目。我们确实就应赞同梵一会议所说的，默感与正经性并不能通过后世教会指定书目的承认而成立，它并不是通过来自该书之外的一种认可，由它从外界强行规定其本来就有的东西。

但是如果我们将这些著作的起源视为原始教会形成的要素，视为未来时代的准则，作为教会本质在神学意义上的发展过程的要素，当然会有种时间的延续，那么从教会实质推定圣经的实质，就不会受到梵一会议的批判。在宗徒时代里，教会的神学实质是在教会达到这种实质圆满程度，并在信仰掌握这种实质时才得以构成的。这种教会实质的自我构成直至达到其圆满的历史状态时（而且直到这时才能作为未来教会的准则）才有了书面的客观性。于是这种过程也就是，但不是唯一的圣经书目形成的过程：教会使其信仰及其生活在书面典籍中客观化，并且承认这种客观化是如此纯正和成功，以致能将它献给宗徒教会作为未来时代的准则。从这种观点出发，就没有什么不可克服的困难来面对以下的事实，即这些著作的形成及其作为宗徒教会的客观化，并不可简单地与时代等同起来，而正经书目的形成也没有在后宗徒时代就结束。在这种理解之下，圣经的正经性之所以是由天主建立起来的，就在于他通过十字架和复活将教会建成为救世不可逆转的事实，而其初始的纯粹客观化就是这一教会的组成要素。

圣经的默感

从这种或者类似的观点出发，我们也能阐明教会的圣经教导

中所说的“默感”。在教会的文件中一再提到天主是圣经新旧约的作者。在教宗良十三世和庇护十二世通谕中起作用的学派神学，也一再试图以心理学理论来说明，天主本身就是圣经的书面作者。并且试图这样来形成和说明默感的道理，从而使人明白天主就是圣经的书面作者。这也并不否认（梵二会议也明确肯定了这一点），就是对天主作者性和默感的这种理解，不会将这些著作的人性作者降低到只是天主的秘书，而是赋予他们以其真正作者的资格。

对圣经默感性的只不过为描述性这种解释，当然可以这样来理解，从而即使在今天人们也不致批判它是神话性的。在这方面我们想请大家回忆第五章中，关于超验性启示与其历史具体化，在语言和著作中的一致性，以及这种具体化成功的认识所说的东西。无论如何都不能否认在天主教内，天主是新旧约的作者。但是他不能因而就被理解为这些著作的书面作者。他可以各种其它方式被理解为圣经的作者，而实际上以这种方式与圣宠和信仰之光结合起来，圣经就能真正称为天主圣言。这之所以正确尤其是因为，正如我们以前说过的，即使一句有关天主的话来自天主，它也不会因此事实就成为亲自参与的天主圣言。它不会成为这样的一种天主圣言，除非它是作为天主自我体现的具体化，它是由天主所造成并由圣宠所带来，而来到我们之中时并未降低到我们的水平，因为听取的过程是由天主圣神所带来的。

如果教会是由天主亲自通过其圣神并在耶稣基督之内所建立的，如果原始教会作为未来教会的准则，是天主以一种与其在历史过程中保存教会不同的独特方式进行作用的对象，而且如果圣经是原始教会的组织因素和未来时代的准则，这就已经很确切地并以一种正面而特有的方式意味着，天主是圣经的作者，是他默启了它。也不能在这一点上求助于某种特殊的默感心理学理论。而只能注意圣经的具体起源，它对公正的观察家来说，是从圣经各书的不同特点得出来的。圣经的人性作者与其他人性完全一

样，他们也完全不知道自己是在反思性认识中受到到默感的。如果天主愿初期教会成为一个完美的万代救世征兆，并愿她以绝对的、前定的和末世的意志留在救世史中，因而如果他愿以这种十分坚定的意志愿意组成教会的一切，并且这在一定情况下也以一种永恒的方式包括圣经在内，那么他就是圣经的默感者和作者，尽管圣经的默感“只不过”是天主作为教会原始作者的一种因素。

圣经的不能错性

从圣经为启示神学和教会的正式道理，就得出圣经不错的论点。我们当然可与梵二会议（天主圣言，第 11 节）一起说：“由于受默感的圣经作者所陈述的一切，应视为是圣神的话，因而理当承认圣经是天主为我们的得救，而坚定地、忠实地、无误地教训我的真理。”然而如果是由于圣经本身作为得救信息的性质我们才以这种笼统的方式承认圣经的不能错性的，我们就还远没有解决所有问题，并将所有关于这一论述的意义和局限性由于圣经原文的现状而产生的疑难放了下来。圣经的不能错性当然以前是以十分狭窄的意义理解的，尤其是默感在语言默感的意义上理解，而且圣经作者是作为天主的秘书看待的，并不是作为独立而历史条件限制之下的作者。这种困难在理解和确切解释教会关于圣经不能错性教义上，正如以上所引的会议文件所示，依然存在。从这段历史就得知，公会议显然是要把这一问题公开摆出来，即天主为了我们的得救而将其记录下来的有关真理的说法，究竟是要缩小句子的意义，还是要予以解释。

我们当然无法在此具体处理和回答所有的这些问题，尤其是由于我们无法深入到关于其“真理性”而引起特殊困难的具体的圣经原文之中。我们只好将它们留给入门学科和释经学。我们也无法在此涉及以下问题，即是否在近代直至庇护十二世的教宗通谕中，关于圣经不能错的教导，在此不应按一种十分狭窄和机械

化的方式理解。同时也很显然的是，在本书他处所谈到的东西，如关于基督的不能错性以及教会教导中实际信条的不能错性，都可以在这一问题上有其相应的有效性。

我们在此只想简要地谈谈：圣经在其一致性和整体性上，是天主在耶稣基督内对人对世不可逆转而胜利的恩赐，因而在其一致性和整体性上就必然不会脱离天主的真理。我们应当在这唯一的整体中来读其各个具体原文，才能正确理解其真正意义。只有这时才能理解其实际意义，只有这时才会感到它是“真的”。个别经书很不相同的文体类型应比以前看得更清楚，并要在确定各个具体论述的实际意义上进行评价。（例如，在新约史书中，不会在某种情况下发现 Midrash 的文体，于是按照圣经的本来意义，一种史书的“历史”真实性就能毫无疑问地描述出来。）圣经论述是在以历史和文化为条件的观念视野中表达出来的，如果要回答在某一原文中“真正”谈的什么的问题，那就要考虑这一点。在某种情况下完全正常的是要对叙述的“正确性”与“真实性”加以区别。我们也不可忽视以下问题，即如果某书来自正经之外的某一个人著作，然后才拿到正经著作的整体之中来，一种圣经论述的实际规定意义是否就会发生变化。

正如从情况本身的性质来说，信仰类推是正确解释教会教导中个别声明的一种解释原则，于是个别声明就只能在教会全面体会信仰的统一性下正确理解，于是在类似的意义上，或者作为这一原则的具体实例，也存在着一种圣经类推法，它是解释圣经具体经文的释经原则。如果存在着一种“真理等级”，即如果某一论述不总是具有另一论述所有的同样客观和实际的重要性时，这就应在解释圣经个别论述时予以考虑。这并不意味着该论述不如另一论述重要，甚至应视之为不正确或错误论述。

如果我们承认这些和类似原则的有效性并加以运用，认为它们是从事物的实情和人类语言的性质得出来的，并不是一种贱价“处理”原则，或者是胆怯想掩盖困难，那么我们就必然会在坚

持圣经个别论述在其实际想要和必然想要的意义上的“正确性”感到困难，尽管一种认真和正直的解释会声明，它们在否认“真理”的意义上是不对和错误的。

圣经与教导职务

至于圣经与教会教导职务之间的关系，最为重要的各点将在论教会教导职务的下一节中谈到。至于教会教导职务在以后的时代里，必然要一直坚持作为教会整体组织起点的原始教会信仰意识，而且这一意识已经以一种标准和纯粹的方式实际体现在圣经之中，教导职务并不在圣经之上。它的职务只是为圣经作证，以一种生动的方式维持这一真理，并在历史发生变化的条件下，将其重新理解为总不会变的真理。

圣经和传统

如果至今所说的一切都得到了正确的理解（并且还会变得更加明确），那就会随之正确理解圣经与圣传之间的关系。圣经本身就是早期教会信仰意识具体形成的过程，并且通过它这种意识就“传”到了后世教会。圣经书目的形成是一个过程，它的正规性不能靠圣经单独来建立，而其本身就是圣传之中的一种基本因素。反之，梵二会议就拒绝将圣传作为我们今天的第二来源，它是与圣经一起同时存在的，这个来源为某些在圣经中没有任何基础的信仰实质内容作了见证。然而圣经与圣传之间更为明确的关系还需要大量进一步的神学说明，这也许就显然可以看出，以前说过的新教的“唯有圣经”就不再是划分和离间各教会的道理了。因为新教神学也承认，圣经就是早期教会信仰生活意识的客观化结果，于是也就在早期教会的宣讲及在其中神学明显的多元化之内。这种多元化最终只能通过教会独特与生动的信仰意识把大家团结在一起。

关于圣经在教会生活和基督徒个人生活方面，可参看梵二会

议启示宪章，并将本章作为灵修阅读材料。

7. 论教会教导职务

“教会教导职务”的独特性问题

如果我们想在天主教的教会理解中来了解一种教会教导职务的实际意义，我们就要首先问问基本的神学问题，为什么根据天主教的理解，在教会里有某种权威性的教导职务。在一定的前提之下，这种教导职务对天主教的基督徒的良心甚至有一种绝对和最终有约束力的权威，尽管为了实际上对具体个人生效，就要由这位个人从良心上自由决定予以接受。

我们首先要考虑到以下事实，尽管在旧约中有天主的救恩照顾，在其中有一种真正而具体的救恩和启示史，而且还有天主规定的正式“教会集体”，然而在基督的教会之前，这种绝对的教导职务并不存在。旧约不知道什么大家承认的绝对和正式的教导权威。它的“正式”代表人本身可能并没有得到天主的启示和恩宠。基督教宣信这一点由于她一方面知道它起源于旧约，另一方面也承认在救恩史上有过一种根本性的停顿，就在于官方的旧约并不承认耶稣基督，而且抛弃了他。

这至少就表明，即使在天主教的信理教会学中，我们也不能满足于说，天主将耶稣基督教会的权力赐给了以伯多禄及其后继人为首的主教们，使他们有了基本性的正式权力。当然这本身是正确的，但它并没有从教会的内在本质上给予这种教导权威以实际的内在性理由。于是就总会有以形式主义方式误解的危险，因为这种仅以天主圣意在形式上建立的极端权威化的概念，并不会为今天的人民所认可。

教导职务的基督论理由

因而我们就要承认教会这种教导权威的一种实际基督论理

由，对它进行系统阐述。而这最终就在于耶稣基督本身是救恩史绝对的、不可逆转的、不可抗拒的顶峰。人类整个的救恩史以之为基础的天主的基本自我传通，已经在耶稣身上达到了这样一种可触摩性，以致作为在这种天主自我传通末世性时期胜利的结果，作为真理、恩赐和神圣性是不可抗拒的，在其历史性表现的范围内也是如此。耶稣基督就是使天主的自我传通作为最后之爱昭显于世的事实，于是天主爱心的真理及其真切的爱不仅赠予了人类及其历史，而且它们在此历史上也取得了胜利，并不致被人抛弃而消失。耶稣基督就是天主与受造物自由之间对话的圣言，而对话会一直继续下去直至达到其最后决定的活剧。天主将其真理和圣爱表现出来，并使之真正达到胜利。他并没有排除人们的自由，而是将它包括在其恩宠的无比威力之中，使人类的自由作为一个整体真正接受并保存这一真理，尽管这并没有在个人及其个人命运上对我们指明什么。

教会与坚持真理

现在基督的教会，就是天主在耶稣基督内这最后和胜利的天主圣言的持续存在与历史的可触摩性。如果基督真要建立末世性的时代，教会就应当参与那来自以下事实的特征，就是天主献身作为真理和圣爱是成功的，即教会最后作为一个整体，不会再失去这一真理和圣爱。这之所以正确不是由于人类的自由或其历史已经消失，而是由于天主在耶稣基督强有力的圣言内已经包容了任何摈弃，而且实际上已经赎回了人类自由，使其历史再回到天主的生活，他的真理及其圣爱之中。

正是那将基督教理解为天主对人类伟大作为的新教基督徒，他根本上就应当说，耶稣基督的教会作为一个整体，不能再失去真理和圣宠，不能再失去天主的圣爱及其救恩。这之所以正确，不是由于我们人不会继续违背真理，也不是由于我们并非说谎者，自愿带着我们人性的弱点，而不是天主那强劲而不可理解的

真理之人。而正是由于天主在其圣宠中，也在耶稣基督内战胜了
我们人性的不诚，并且由于他愿将基督的这一胜利维持在一种末
世性的救世行动之中，直至天主的真理闪耀在每个人的脸上。

因而，在新教与天主教之间理解教会的神学争论问题，实际
上就不会是耶稣基督的教会能否失去真理，而最后只能是天主如
何在教会内以其胜利的临在和真理的传达而具体取得胜利的问题。
然而如果按新约的理解和由于教会整个自我理解的历史，我们宣
信这教会具有一种教阶性的组织，而且在其中有一种按基督命令
和自己的权威性进行教导的权威，那么一个天主教的基督徒就不
能让自己陷入到或者是失去这一真理和现实，或者是抛弃在其具
体教阶性结构里的教会的两难之中。如果在教会里有一种以基督
名义，而不仅是以自己宗教身份说话的教导权威，而且是受基督
派遣正如他是受圣父派遣来说话的，并且该教导是有约束力的，
那么一个天主教的基督徒就会将它视为不可能的两难，就是他要
在失去基督的真理，与这种违背教会权威命令会使教会具体权威
被否认或被抛弃之间进行选择。如果由于教会是耶稣基督的教会，
因而就是绝对和末世性救恩的教会，如果她在关键之点上并未失
去基督的真理，而这一教会同时又有奉派的权力，有正式权力进
行教导，而这又符合新约的证言，符合宗徒们包括保禄在内的做
法，那么上述的两难就不会出现在这种末世性的情况之中。

根据天主教对教会理解的教导权威

从这种观点，这种末世性的情况即基督自己情况的观点出
发，天主教对教会的理解就说，当教会在其教导权威之中，即在
与教宗一起的全体主教之中，或这全体主教的个人领袖之中时，
人们在其教导中实际上是在面对一种以基督名义提出的最后要
求，天主的圣宠与能力不会让这一教导权力失去基督的真理。我
们以前曾经强调，教宗以及全体主教与教宗一起的教导权，并不
是由天主接受新启示的权力。而是一种以权威方式帮助人们，在

其意识上分别理解教会作为耶稣基督教会的信仰的权力，而且是在全教会中都有约束力的方式执行这一点，它在全教会中都是有效的。这一教导权威只是在各个新的历史具体情况下，解释、发挥并使基督的信息具体化，它实际上并不增加什么也不接受什么样新的启示。它不过是全教会理解信仰的历史可触摩性的具体机构和体现，而这种理解最终是通过耶稣基督的圣神并借其圣宠的胜利才得以完成的。

这种最终的基本概念仍然还是将有关天主教基督徒的一大部分留了下来。对每一种权威来说，在基督教会教导职务中的职能，有许多与具体信仰情况相当的层次。教导职务只是在很少的情况下才以其全部权力讲话。它的声明、教导、解释、指示、警告等，都只是存在于以教会信仰作为末世性现实的整个意识之中的实际权力的临时和有限的运用。于是天主教基督徒在良心上对这一教导的义务，就根据其所发挥权力的层次而大有不同。我们无法在此细谈这各种层次以及天主教基督徒对这种教导职务的具体问题。为了作到这一点我们就要涉及许多问题，包括教义发展问题，以及教会教导权威在一些具体机构和权威中的发挥问题。我们要涉及到实行这种职务时的具体权威程度问题，因而全教会的信仰意识就会得到认识和评价，以及一个天主教的教友对教导权威的不良声明能有什么批判和抗议的可能，而在一定情况下就应当由他来执行。在新教里也有类似教会教导权威的东西。在某种情况下，在教义问题上也有纪律性的诉讼。换言之，一个教会如果总没有勇气宣布谴责，如果能绝对容忍任何事情，都在基督徒中将其同样视为正确意见，一个教会就不成其为教会。其与天主教的唯一区别，就在于事实上一种绝对最终有约束力的教会教导职务的声明，在新教中被抛弃了。

“真理的等级”及其主观赞同

我们不会以一种孤立的方式开始理解教会教导的某种论述。

它们只有在一个人进入到这种信仰启示真理的整体之中时，才能在信仰上得到理解。正如前此说过的，梵二关于大公主义的法令（合一的重建，第 11 节）谈到了“真理的等级”。尽管所有这些真理都是启示的，它们对信仰的实际核心却有很不相同的关系。从而在客观和主观上它们都属于从总体来看的个别真理的实质。信仰并不是表态或接受或具体接受某些个别论述的过程，它的焦点总是在某一真理的总体上，于是就只能在整个信仰行为上来理解个别真理。就个人与自我启示的天主的关系来说，信仰掌握和肯定在个人与自我宣示的生活天主行动之中的个别论述。在一个天主教教友的信仰上，实际上就有了一定数量的在内容上相互有别的具体论述，而这就是教会的信条。然而这一总体只能在一种并未达到人类信仰论述程度的行动中来认识和占有，却达到了与天主亲密的程度。我们只能在这一总体和这种一致性中进行这种活动，因为将自己启示给我的生活的天主，对我来说也是唯一的天主。这些论述的客观总和是有内在联系的，并有一种很明确的结构，而信仰行动基本上作为个人的主观行动，也是一种单独的个人行动。

从这种观点出发，如果一位天主教教友实际理解了教会的教导职务，以及末世性真理的实质性和天主亲自进行启示的现实，他就不会面对要在作为信条以权威方式教导的教会信仰的具体启示之中进行选择的问题，似乎他可以接受其所认为正确可取而适宜的东西，而抛弃其它的东西。尽管天主教信仰从来就是对某些以权威方式形成的信仰的教会理解的入门，而并非对某些个人中意见的主观任意性选择，却还是有一种与基督教信仰的核心与实质有不同关系的，对真理等级性的主观性认可。实际上这种区别在主观信仰实践中很有可能。一个天主教教友总是靠对信仰耶稣基督的团体信仰的个人理解而生活的，而在他的教会集体中就发现这种理解。

然而这并不必然就意味着其信仰必需与其客观在历史上所遇

到的各种差异同化。基督徒个人不必关心这一切，而可生活在对教会的信赖里，尽管他是天主教徒，并且绝对接受教会的权威。并不是每个基督徒在其现实的信仰上，都要同样关心每一件事。他将某些问题留给了教会信仰意识，并且在处理那些并不涉及也不会涉及到他的具体现实生活的问题上，将其留给教会的信仰意识。我们甚至要说，基督徒最好少过问天主教要理上的某些细节，而是实际上以一种真切和深刻的方式，关注最终和决定性的问题，如天主，耶稣基督，他的圣宠，罪过，圣爱，爱主与爱人的一致性和祈祷等。如果他们这样做，他们就能带着他们并不怀疑的某些要理问题的无知而安静地生活。一个基督徒之所以生活水平在教会的整个信仰意识之中，是由于其信仰意识有赖于它，不仅是在于外在的形式权威上，而且也在其所信仰的事物内在实际上，而且其信仰的是在教会，即天主的圣宠之中。

特利腾会议之后的教义发展问题

有些新教的神学家认为，可以想象分离的西方教会在信理教导上能达到宗教改革之前的一致性。然而他们认为，在特利腾会议之后的教宗权威教导首席权，童贞圣母玛利亚无染原罪，童贞圣母升天等，罗马天主教会所宣布为当信的教义，都会遭到非天主教基督徒在原则上的抛弃。天主教教会被指控为对教会合一制造了无法超越的障碍，这在十六世纪的分离之前是没有的。现在当然我们要承认，在宗教改革之前，这些信条并不是以同样的神学反思程度存于天主教教会之内，而且并不是以同样反思和明确的方式有约束力的。那么所加的这些信条，如果一个新教基督徒想要成为天主教徒，就要接受它作为天主教的教义，这就超出了宗教改革时期关于争论问题的协议。

首席性与罗马主教的教导权

首先关于罗马主教或教宗对首席的要求，以及在一定的条件

下，其不能错的教导权威的要求，我们要说，只有那些特权是应归于作为教会有形元首教宗的，这按照天主教和宗教改革之前的信仰理解，毫无疑义都是属于教会之事。对改革之前的教会来说，毫无疑问在公会议里，教会本身就能以一种最终性的不可逆转的权威说话，它对基督徒的良心是有约束力的准则。古代的公会议就是以这种方式被视为教会决定性和不能撤消的教会教导，尽管这种教导在将来会有所发展，它们还是被视为对教友良心有约束力的准则。因而关于教宗教导权威的唯一问题，是这一权威根据宗教改革之前的信仰理解，是否也属于教宗本身。在我们说到教宗本身时，当然并不意味着是指教宗私人。而是指教宗作为在教阶性教会内的最高权威，而且他是以这种能力起作用的。这就意味着，教宗只有在圣经和圣传之中启示的解释问题上，才会以其最高权威的身份出现，并以其在教会内的能力和身份作出最后决定。

于是在这一范围内，梵一会议的信条无非是指关于教宗的一种论述，正如在教会和在公会议中所宣告的，它一直存在于天主教信仰理解之中。应当说在这一点上，将这种职能归之于教会内的个人的神学困难，并不大于归之于公会议或主教整体，前提是教宗被视为整个教会之首，并作为代表主教集体者起作用的。在这一点上引进民主思想，与教会及所说的问题不适合。关于这一被认为涉及个人良心最后决定的问题，大量的主教肯定并不代表比个别人更多的真理和不能错性。这只是假定，在公会议中的全体主教或者所谓个人的教宗，从来只是作为具体教会的实情来看的。这个教会在其末世性现实和真理中保持下来，不是靠人们的能力和悟性或者神学教育，而是靠基督的圣神。从这种观点来看上述问题，我们就能说，一个教会会议和集体的个人首领的代表性，从人性观点来看就更自然更可感受。

当然，从一种人性观点来看，教宗处于最后边缘上的这种权力，一方面处在人性软弱、有限性与历史性之中，另一方面尽管

处于人性之下，基督的圣神还在维持教会于真理之中。而这一点对整个教会来说也是真的。因为所有人的整体，并不会使其比个人更少人性化。因为我们在此并不是在讨论一种真理的集体发现，基本上从事物的情况性质来看，多数人比个人更有机会发现真理。然而我们在此谈的是圣神对教会的恩赐。正如对信仰真理作为个人自由决定的问题，最终圣神并不是必然要面对个人及其良心，尽管这一点会在教会的整体之中，因而所听到的信仰和在信仰中所接受的，就是可以权威方式教导和宣讲的信仰基础，于是在罗马教宗教导首席权之后的教导权力就不能与具体个人分开了，这是以一种适当方式指出首席内在神学理由的概念。

根据我们所采用的间接方法，我们在这一问题上并不关心从玛竇 16: 18 中通过圣经神学间接赞同的方法，来得出教宗不能错的教导权威。我们在此关心的是天主教教会是否必然会错，如果她通过其全体主教在第一屆梵一会议上宣布了教宗的这一首席和权力属于其对信仰的理解，而且它是否有损于基督教的内在实质，使一个基督徒要在基督教的名义下离开天主教教会。如果在教会内能有这种最终有约束力的教导权威，那就没有什么神学理由，以基督教的名义来抗议这种权力的个人拥有者。

这一点也是从对路德，尤其是现代新教神学的观察中得出来的，实际上并不否认，教宗在信仰问题上可能有一种绝对的良心责任，然而他们对一个公会议或任何其它有工作能力的教会权威，却予以否认。然而实际上这就将现在各基督教教会之间的区别，从只是由梵一会议引起的区别，变成为远远上溯到宗教改革以前时期的区别。因为圣经权威本身在早期的大公会议中就应予正式承认，而与其所说的内容对抗就是在毁灭教会和基督教，当新教与天主教以及东西方基督教会尚未分裂之时，这一点早就明确了。

如果教会是至一的，而且尽管有许多地方教会及其主教，这种至一性还是独特的至一性，既然如此而且因此就应有一个有行

动能力的首领，那就不会以基督教的名义，对教宗的首席权在有别于教宗教导权力的正式意义上，提出什么基本抗议。这还不是对一个具有首席权力和教会领导权的个人首领的必然结论。却仍然坚持，它与以一种具体普世教会形式存在的基督教本质实际上并不矛盾。

“新的” 玛利亚信条

这也是应在全面理解基督教信仰的情况下，来看有关“新的” 圣母信条的事例。一个人只有真正信仰我们所谓的永恒圣言以我们的肉体降生成人，并将这一点视为基督教生活的一部分时，他们对此才能正确理解。从这种观点出发，就应当按圣经的证言说，玛利亚并不只是耶稣生平中没有什么重要性的一个插曲，她的确在救恩史上有一种明显历史作用。当我读玛窦、路加和若望福音，以及在念宗徒信经祈祷中宣信，天主圣言耶稣由童贞玛利亚诞生时，就是以简单的形式在说，玛利亚不仅是耶稣的生身之母。而玛利亚被看作是在这一正式而公开的救恩史中，起了一种十分决定性和独特作用的人。玛利亚在宗教徒信经中有一种地位，而路德也不否认这种地位，尽管他相信他是在威胁和否认唯有圣宠原则的中世纪趋势下的时代来看玛利亚敬礼的。

信条中所说的无非在于玛利亚是已经获得根本救恩之人。从这种观点来看，基本思想应当得到赞同的是，一个在其个人的母亲而并非生身之母的身份上接受了救世主的信仰，玛利亚也是实现救恩，实现救恩效果与接受救恩的最高和根本的实例。一千五百年来，这一点实际上都为东西方基督教会所接受，尽管不都是以这种明确和反思性的方式。而且从这种观点出发，就相对容易理解“无玷受孕”和“被接升天”意味着什么，不必使之成为信条，它就会从外部看出来，而加到基督教的实际和最终基础上。就基督教新教的这一事例来说，今天谁说他认为，如果今天更将原罪本身看作大问题，而且正是从圣经上来看的话，我们就会理

解亚当的罪已经为天主的救世旨意和基督的救赎所超越和包容。于是我们就应当说，只要我们认为我们来源于基督，我们就总是被圣化和救赎的，正如我们如果认为我们来源于亚当，我们就是没有圣神的罪人。从这种观点出发，实在就没有什么困难声称，圣子之母从一开始就是由于天主的绝对救世旨意，愿作为在信心与爱心中接受救恩者而受孕的。

童贞圣母肉身灵魂升天，对玛利亚无非是说，我们也在宗徒信经中宣信：肉身的复活与永生。我们正要说到关于肉身复活的一些事，当我们谈到末世论时，一般要如何以更为确切的神学方式进行说明。然而在任何情况下，至少在新教神学上可能有一种意见，认为个人的兑现不一定要在其现世生活之中，对个人来说而是发生在其死亡及其末世之时。那么如果我们天主教徒宣称，玛利亚已经达到圆满境界，是由于其在救恩史上十分特殊的地位，而且因为我们宣信，她是极为成功的救恩实例，那么至少从神学的观点上，就不可能认为，这一信条为什么就要与基督教的基本实质对立起来。

进一步的神学反思可能是，关于庇护十二世是否和为何认为应规定这一信条，而且在这一点上，一个天主教徒不必对此信条坚持个人的意见。然而在任何情况下我们都会看到，在这里并没有说什么与信仰实质基本上有冲突的事。因为我们对玛利亚所宣信的正是我们大家对自己的希望所宣信的事。升天无非是天主的救世行动在个人身上的成全，只是在这人身上天主救世行动及其恩宠的成全，我们也有这种希望。那么，它的基本实质及其客观涵义都是所有基督徒所完全赞同的。

在我们初步反思的水平上，我们还无法再明确进入到玛利亚信条如何至少隐含在宗徒传统之中，尽管在圣经上和早期的明确传统中并没有什么明确的证据。我们也无法更精确地在关于圣母在救恩史上的地位上，深入到这一神学发展过程的问题之中。

8. 在教会生活之中的基督徒

关于一个基督徒的教会性质

在基督徒的信仰与人生的理解中应当有一个教会。基督教并不是一种宗教热情的理想创造，也不是个人宗教经验的产物。它倒是通过其与接受理性和灵性生活同样的道路来到个人身上的：它来自历史。没有什么人是从其实质的纯形式和前期结构之中发展和展现出来的。而是从某一个人团体、相互交往、客观精神、一种历史、一个民族、一个家庭接受的其生活的具体性，而他只是在此团体中予以发展，其中还包括有他个人特有的东西。对于救恩和基督教宗教以及个人的基督教也是如此。

显然一个基督徒是存在于其深刻神性化本质之中的基督徒。如果他不是生活在经圣宠神性化的本质中心，他也不会成为一个基督徒。然而他正处在其最为深沉及其个人一生的开始，而且由于不能脱离其管辖范围的天主圣宠，这些事实就从具体的救恩史中来到他身上，成为他的具体事实，来到基督徒的信仰声明、基督徒的敬礼、基督徒的集体生活之中，总之，来到教会之中。一种绝对个人性的基督教在其极为个人性的恩宠体验中，与集体性的基督教就不是比灵魂和肉身，比人的超验性本质及其历史性结构，比个人性之与交流更为对立的事了。这两者互为条件。这些来自于天主的东西，在历史的具体情况下，以我们所谓的教会为中介。也只是在此中介之下并借此中介，它就成了我们自己的现实和我们的全面救恩。因此教会就存在也应当存在。这一点已经为各派基督徒所接受，并将其作为基督教存在的必要因素。

再者，因而一个基督徒就可以将此教会视为其每日基督徒生活的教会。当然，也有一种关于教会的赞美诗的热情，而这也发现在新约神学之中（参见厄弗所书）。然而可以从那里体验到的是，一个基督徒不应对教会的每日朴实现实有什么幻想，也不应

对其忽视。正如对个人的父母、个人的具体历史环境的爱，以及对自己民族使命和历史性工作可能是有约束力的，实际上也应有约束力，对于一种看到自己的有限性及其家中的一种问题，承认在自己民族历史上的恐怖事件，并承认西方客观精神的一种严肃而客观的正义感，我们就应当与宗徒信经一起宣认我们对圣而公教会的信仰。正是为此，我们才要在其具体性和有限性，以及其历史负担中来看教会，并带着她的一切过失甚至错误发展，以这种方式毫无保留地接受这一具体教会，作为我们基督徒自己的生活领域：以谦虚、勇敢和严肃的精神，怀着对此教会的真正爱心，甘愿为之工作，甚至准备在我们生活中分担她的负担，而不将我们在作证上的弱点加在教会重担之上。

因为最后这是真实的，而且这是在梵二会议的天主教教会中，对教会新的体验和理解的一种因素：我们自己就是教会，我们这些贫穷、原始、胆小的民众，我们一起就代表教会。如果我们从外部来看教会，我们就没有体会到我们就是教会，而且基本上只不过是我们的不足之处从教会中被看出来。一个基督徒不仅没有权利将其教会以错误的方式理想化。他还应以其信仰承认其为天主的教会和耶稣基督的集会，在此具体教会中带有其不足之处，历史性危险，带有其历史性反驳，以及其错误的历史性发展。因为天主圣宠对我们人共为教会的胜利，正是在此以此仆人的形象，并在其主的十字架下，以及正在来临的黑暗势力的阴影下所取得的。是在其中而不是在其外所取得的。这个教会之所以始终为一生活的教会，不仅是由于她实际处在信、望、爱之中，不仅是由于举行主的晚餐并宣布他的圣死，也是由于构成教会的实事一再得以宣扬，足以使每个人以开放的心和信仰的眼来看教会。

论教会内的法律和秩序

作为一个团体，基督的身体，信友的集会，基督及其圣言和

圣宠的代表，教会就应有一种教阶性的结构。没有一种圣律，没有一种劳动和职务的分工，以及不同人之间的权利分配，没有这种在集体中的职能差别，教会就不成其为天主的子民，天主的家庭，基督的身体和信友的团体。它就会变成一种宗教个人松散的混合体。在教会里应有一种神圣的秩序和法律，因而就可能也应有一种由个人对他人有权施行的权力。而且在这一范围内，在大家都有的为真理作证的权力之外和之上，还有一种在各个地方教会和普世教会中进行领导和管理的权力。每个被称为基督教的宗教团体，从长远来看至少都采取了一种教会秩序和法律。无论这种法律的约束力在神学上如何准确而正确解释，普遍的看法都认为，基督徒个人在良心上，对教会权威及其由于情况的性质而产生的必然要求，都有一种实际义务。

显然在天主的法律或天主和基督对个人良心的要求，以及教会在其管理权力基础上对天主教教友良心的要求之间，有一种根本的区别。神性法律与教会法律不是一回事。人性权力以后者的权力讲话，尽管这按天主的旨意是合法的。它在法律、规定惯例和教会公众生活中讲话。虽然这些法规都向个人的良心提出要求，它们基本上却是可变的，与神性法律有别，而且首先还要接受教友们的批评，并按他们的愿望进行变更。教会只能将那来自人的本质，或者来自在基督内所构成的历史救恩内在实质的东西宣布其为神性法律。在可能的范围内，教会可以设法来看，这一神性法律是否实在为人所遵守。但是她自己就处在此法律之下，她不能改变它。她可以解释它，她却不是这一法律的主人。

然而有许多法律，如某些应守斋戒之日的法律，以及在教会法律上以很实际的方式涉及个人生活的法律都是教会法，而天主教教友与这种教会法的关系，根本上不同于其与神性准则和法律的关系。其直接来源，可变性或不可变性，以及这两种法律的宗教和生活意义都根本不同。如果教会法也是针对一个天主教教友良心的，其与它们的关系仍然要比一个人针对实际的天主圣意的

更为轻松和自由，尽管他是在教会的咀上与之相对的。

我们在此的工作，不可能是在这两类法律的各个具体有关情况卜划清界限。但就一种具体事例来说，关于主日弥撒的法律，不可能归之于守安息圣日的西乃山法律，从而代表一种直接的神性法律。至于在何种程度上，在此法律中含有这样一种超出教会法之外的法律，而这关系到具体实现在法律之中的精神（例如对基督徒所要求的与基督最后晚餐的关系）。大量教会法与关于婚姻的规定也是教会法而不是神性法。这对并非神学家或司铎的天主教徒，学会在这些不涉及他们生活的事上划清界限都是很适宜的，而且可将这种划分用到他们的具体生活中。在那并非直接神性法律的教会法律中，还有很多个人解释的余地。个人可以认为，在某种情况下他在良心上并不受个别教会法律或个别教会规定的约束。在这种情况下，例如爱心，而不是环境的压力都能为我们辩解，且不说自然还可能有教会权威明确宽免的事实。

法律中的相对性程度

一方面在教会有所规定和可能规定的程度上，与另一方面各个基督徒良心上的具体理解程度可能有一种差异，这种差异无法通过进一步的规定内容来解决。我们要唤起对这种事实的注意，就是我们在此并不是在谈教会的教导权威，而是教会的实际准则，教会的法律以及规定和准则，原则上当然是针对各个天主教教友，要求其诚心服从，而且是有权这样做的。然而人类生活变得更复杂了，而教会内的个人也变得更加不同了，他们也有权如此行事，往往还可能在教会有规定或可能规定的内容与个别基督徒的具体情况有差异的事例。今日受过教育的基督徒需知，这种情况确实存在。

在教会内对于她的法律有一种实际的相对性。这种教会法律的相对性有很不相同的程度和变化，就看我们是否涉及到圣事及其必然性和义务，或者涉及的是教会非圣事性法律，就看我们涉

及的是神性法律还是教会的人性法律，是成文法还是习惯法，是硬性法还是灵活性法，是完全还是不完全法。当我们在此说到法律的相对性时，这种法律的相对性是针对法律本身，即该法本身是实际针对教会社会秩序的准则，因而不是针对伦理准则，从而是指的一种启示或自然的神性法律，而代表一种唯有天主直接规定，而本身具有实际和直接救恩意义的事态。法律准则本身确实会包含一种道德要求，因而就是一种有救恩意义的要求。在这种情况下和这种范围内，在此就不会有相对性问题。然而法律只是在其为社会秩序服务，即为教会服务的情况下，才含有这种本义的道德要求。然而这种社会秩序并不涉及各种人生范围，而且它既然可能包含在普遍的物质性准则之中，就始终和在各种情况下都属于这种性质，就是它会而且应当会变得很明显，它不会与某人的其它范围、现实、权利和自由发生矛盾。

让我们以某些具体问题来说明这一点：例如，对一个已经领洗的天主教教友来说，如果长时间没有司铎和婚姻证人，是否就不能结婚？教会法律本身就规定，尽管没有司铎证人对婚姻的有效性也是必要的。这一点在任何可以想象的情况下都有效吗？另一个实例：一个在教会法庭上无法证实其以前的婚姻无效者，就无权再行结婚吗？一个已经被祝圣的司铎不能证明许多教会法典上 214 条的条件实际适用于他的情况，这些条件如果能证明其确实存在，是否就能摆脱一切司铎职务获得自由？一个流亡的司铎是否能活在流亡者之中，而这当然是一种极端情况，即使有迫切需要也没有祝圣其他司铎，而且大概长期以来是否就没有主教来进行祝圣？是否在各种铁幕后都没有允许行动的情况，甚至还要求这在质量和形式上在教会法中从未见过的东西？当然，普世法律的形式和质量准则作为人性反思的产物，事先就以适当的方式将各种可以想象的情况都包括在内，于是某种行动是否就得以在教会法庭上被认为是按照这些准则的正当行为，或者由于它与法律的原文有抵触，因而就是不道德的，就能由教会如此进行宣

布呢？

也许还有许多案情我们可在特定情况下来考虑，而且可以诉诸辩解理由，或者求助于法律的平等性或者其它的正式准则，以使用上教会的法律正文。我们承认这一点，也应当承认应当尽力这样做。不过至少在某种情况下，这种努力是可能甚至是义务时，这一形式原则的解释和应用只能通过这种形式原则的一种解释，这种解释尽管客观上正确，却至少并不是教会权威作为法律的质料和形式普世性准则的代表和监护人所批准的。大概在多种情况下也无法积极和正面地进行批准，因为形势可能就在这一点上，就是这种正式解释具体上是不可能的。根据人间知识的性质，没有什么解释能适用于所解释的各种情况。它必然和不可避免地要造成新问题，尤其是由于教会对个别个人行动所想象的批准并非不能错的。最后个人还是要由他自己决定自己负责。因为教会权威的决定仍然还是一种有关原则的决定，在这种个别情况下，就不再象已经考虑过的其它原则一样完全包括在内。

在此推行的法律的相对性，并不是如同为教会所抛弃的，由于与情况伦理类似而受到怀疑而被称为一种“情况法”。我们所说的这种法律的相对性并不在这一点上，因为如果情况属实，就可同样反对 *epikeia* 从宽解释以及关于法律的习惯势力，而这两者都是我们所接受的。这两者都与法律的字面不同，却认为立法者对它们并没有提出什么要求，也没有给予什么许可。因为这种许可会使这种事成为推脱的因由，使从宽解释和习惯势力成为一种新法律，或者至少使之成为立法者的实际特许。

我们也可以唤起人们对教义上下列情况的注意，人们一般不是从这种观点来看的：圣事可以归到教会圣律之列，尽管它们为“神性”法律，并不属于教会的具体法律。关于各个圣事有约束力的道理甚至作为救恩手段的必要性，都指向我们在此的行动方向。一个人有社会因素的行动在此要受到一定准则的约束。然而信理神学宣称，这种圣事实际上决定性的效果没有它们也可以得

到，尽管圣事并不会因而就没有约束力。成义的恩宠就是这种实例。例如特利腾公会议对灵性共融明确宣布，借着灵性共融，圣事的实质或圣体圣事的实际和最后现实就存在，即使圣事本身没有了，它依然存在（参见 *D. S.* 1648）。这在任何情况下都说明，教会的圣事性法放弃基本上而明确声称它随时随地都有效到这种程度，即只有在圣事存在并且举行之时，圣事的现实性才实际存在。

尽管至少由于某些圣事的必要性和责任，在圣事和圣事法上有这种相对性，那我们就更可能一般地说：教会法的相对性与其对于圣事的必要性与责任性所教导的是一样的。如果有人反对这一点，认为一个法律如果在某种意义上只有相对的有效性，就会失掉其准则性的能力和有效性，这是不正确的。一切内心世界的和实际有约束力的权威，无论是教会不能错的教导权，教会的牧灵权，或是一种法律，都必然先要被个人的道德良心承认为有效，才能实际生效。而在承认这种权威的约束能力的道德决定之前，这种权威并不是良心的准则，因为是良心需要承认它。那么就不能说，所有对内心世界的服从都要以这一权威为准则，它才会有效。再者，服从于一种权威同时又假定它是相对性的，而且其在某种情况下的要求没有约束力，甚至是错误的，这并不矛盾。例如很有可能，在个别情况下教会权威所命令的某事是有罪的，而个人的良心应予以拒绝。一个教会教导权威可以并应当要求的内心赞同，在某种情况下可能受到拒绝。存在着现实而又相对性的权威，而且可能它得到服从，尽管也承认它的相对性。并且在教会法律上也可这样说。

将法律托付于一个基本上准备服从的良心的相对性，并不是机会伦理。它只是意味着个人先要在自己的良心上进行检查，并应对自己采取批判态度，注意到在一种伦理和法律的自由主义中，将自己不当地摆在教会权威的合法要求之上的可能性与危险。最后我们在此所指的相对性就是从具体事例的本体事例中得

出来的，这始终不过是一种事例，决不会完全包括在人们概念里的普世法律之中，而具体情况连同其适用于普世性原则的重要因素，也决不会变为完全反思性的东西。而且除此之外，传统的教导说的都是同样的事，即承认在道德问题的许多具体情况下，尤其是在法律问题上，我们不能力图在具体范围内掌握理论的确定性，而只是或大或小的或然性程度。

如果有人要谴责人们这种无知的事实，我们就要说，我们知识的有限性不可能由于教会在许多情况下，尤其在极端重要情况下的明智就必然永远消除。如果这种想法正确，那么就会有一个准备服从法律，以及已经以这种基本态度证明了这位基督徒对教会服从的良心，而这种良心所进入的状态，不能希望教会权威作为法律的法官就能实际解决问题。而是要甚至应当针对法律文字作出决定。如果有了这种事例，那么根据作出决定者本身情况的性质，还不能希望他的决定就能在教会公开法庭上得到明确的批准，并由教会公开承认其合法性。凡要求这一点的，或者是在否认职务的权威以及普世法律的基本合法性，或者是要向教会要求，使这种无法变为完全反思性的并纳入到普世性类之中的具体现实，上升为普世性法律。例如，一个人如果相信，在很具体的环境中，一位受洗者如果在天主的眼前，尽管在没有证人的情况下结婚，他可能并不要求在他按普世性法准则进行证实之前，就得到教会的认同。

在这方面天主教的教友往往不能正确对待教会。在某种情况下他对教会某种法律正确要求一种自由，他如此行事是因为他的具体情况下，曾经在天主面前考虑此事，并认为他在在道德上并没有义务要遵守教会的普世性法，并且他就不能认为自己有此义务。如果他深信这一点，就可以完全为自己辩护，却不能同时要求教会明确批准其个人裁决的这种决定。中世纪的教会法由于注意到这种事实就经常看到有这种情况，例如有人可能由于她开除教籍的决定而受到处罚，然而即使开除教籍，他还是要接受其良

心的决定—但是在外界场合他自然也要接受这种绝罚的后果，而不反对教会及其普世性准则。在凡俗事务中也有一些不能完全解决问题的情况，而在此一种社会权威就能甚至以强力保证其对事物的看法，可能还必需如此。但这种权威也基本上假定，要为个人的道德自由决定留出余地，而且在具体的个别情况下，个人就为其反对公民权威进行了辩护。

普世性准则与具体的个人情况之间的差异，以及法律字句与违反这些字句的具体决定之间的差异，为了忠实并服从于教会法律的实际精神，就要将教会与个人之间的差异，都归之于个人与教会的旅行状态。要接受它作为这种旅行状态的特点，而这种矛盾并不能基本上通过排除这一方还是那一方来解决。但即使个人采取一种“情况法”这种情况也会发生，而这就与我们所说的法律的相对性，或者教会绝对化的情况完全不同。

这种反思非常具体和实际的意义就在于以下事实，即在教会内制订法律是教会作为一种精神团体的实际自我体现，如果法律只是保持一种谦虚和服务的精神，认为法律在天主的教会内能为他的生活与恩宠提供空间，甚至使其实际临在。然而却不可因此就将天主及其圣神与以此法律为媒介的一切都等同起来。显然这种意见与对教会法的评价，以及对教会的服从，都对教会法和对天主教徒的服从带有某种危险。不过这种危险并不会通过以错误的方式将教会法简单地绝对化来消除，也不会通过声明在一种道德上一方面“应当”或者道德上许可，另一方面教会具体法的这种规定首先在原则上就是不可能的。如果有人利用这种反思，只是为了在一种道德和法律的自由主义中将自己置于所有教会规定之上，他将基本上毫无办法。他错误地使用了正确原则，而这是由他的错误所造成的，他要为此在自己的良心上和天主面前负责。

教会是爱主爱人的场所

如果一个基督徒将教会理解为天主临在于其自我传通之中的

历史可触摩性，他就将教会体验成了爱主爱人的场所。这两种“爱”都是将其认真作为在人生中所赐与的，而不是个人自己能造成的东西。这是一个人其中而只有其中才发现自己及其实质之处，而这总还是来自他人的赐予。而且由于耶稣基督实际上是天主绝对的、不可挽回的和胜利的奉献，作为他对我们在圣爱中的绝对奥迹，教会就是我们拥有爱人的天主对我们有保证和历史预许的可触摩之处。

如果有人真正领会了这一绝对而无法理解的奥秘的自我揭示，而它并不在我们的掌握之中，而且我们所说的天主又是最奇妙和最出人意料，没有他我们就无法活下去，那他一定会希望体验天主在其本身存在奥秘的自我奉献，不仅是在我们所说的恩宠，或者是在其意识最深处的恩宠体会之中。而是作为一个历史性的、有肉体的具体的人，他希望并期待着他的这某种愿望在其一生中彰显出来，成为一种可触摩的保证，作为一种最深刻最广泛意义上的圣事。如果基督作为这种有形体的实体化的奉献，带着其所有的历史条件和临时性，出现在教会中，圣洗中以及主的晚餐之中，一个基督徒就会体验到天主爱他，只要他理解这种信仰形式。

关于人们之间的爱心也是这种情况。基本上所有单纯的人性爱心就是离了它人就无法活的东西，然而这种努力同时又一再进入死胡同，从人性观点来看成为泡影。这只是暂时消除隔阂以及分离人们的鸿沟的努力，而其本身并没有也不可能有一种最后保证和最后希望，能取得最后成功。当然这种个人之间爱心的最后成功，始终是我们一生所希望的，我们也怀着希望为之冒险。这不是什么触手可得而可干脆拥有的东西。它是在这种希望而仅在这一希望之中，我们一生唯一和全部的行动。然而以这种方式，一种最后成功才预许给了这种希望之中的爱心。

尽管这只有在信仰与希望之中才能体会得到，这种最后成功是经过保证并以圣事方式存在于教会之中的，因为个人之间的爱

只有在天主的范围内才能获得最后成功。在这一范围内，某些不同的东西被认定不同，却又被以创造方式认定他们的天主将其结合为一。因为在教会内，尤其是在主的晚餐中，这种个人爱心的神圣领域就明显起来，作为一种可能性和这种圣爱成功的保证，因而一位基督徒就能在耶稣基督内，在表面挫折以及各种离开它无生活的爱心沮丧和临时性的情况下得以坚持下来。个人之间爱心的最后胜利在其对我们的圣爱中有过预许，它已经在希望中给出，并存在于教会之中。教会当然应体现在具体的地方教会之中，以及怀着信仰和希望的基督徒之间的具体关系之中，而这又包含着每日生活的具体情况。我们不能也不应当进入问题的细节之中，以及在何等程度上，教会在这方面往往表现得不是那么可信。

基督徒奉献在一个多元化社会中的独特意义

我们生活在一个凡俗世界里。在这个凡俗世界里不仅在物质和生物范围内，而且在狭义的社会范围内有各种不同的职务。而且在人的理智和精神活动中，在其思想，对事物的观念，在其具体的生活方式，在其文化与政治派别中都有一种多元论。从这种观点来看，尽管教会也有一种社会结构，她就不过是由带有某种现世观点的不同群体之一，而且她存在于与其它类似组织及其世界观的直接竞争之中。

毫无疑问，在经验性社会现实的水平上正是如此，而且它也是由我们基督徒以这种方式所体验和接受的。然而如果一个基督徒正确理解自己，并且理解神性生活，天主圣宠，因而教会的真正现实，在最后分析中教会就以其有竞争性的群体超越这种多元性生活。这由于两种理由是正确的。首先它之所以正确基本上就在于，教会并不代表那种认为在一定的人性现实中，在人生范畴内就绝对化起来了的思想。对教会本身来说最现实的事正是人的解放，以及人生进入到天主本身奥秘的绝对范围之内。因为在其对耶稣基督，被钉于十字架上者的信仰中，一个基督徒深知，在

和通过死亡，因而即在和通过与种种可能的人世竞争隔绝与分化之后，他也死于并生活于神圣天主莫可名言与无限满盈之中。只有在他之内一切才会统一而不致进入到竞争之中。尽管有许多基督徒和教会在提出各自的声明，尽管有许多教会组织，并且有许多具体圣事，然而基本上一个基督徒和教会并不会说什么别人反对的东西。他们而是在表达他们的信仰，使那没有限度的无可言喻者不仅为一种绝对距离，却还是热爱并通传自身的一种神圣亲切性。并且通过这所意味着的本身性质，使真正竞争的“是”与“非”不致与基督教的实质，因而与教会对立起来。

除此之外还有这样的事实，就是一个基督徒不会将非基督徒理解为言行不一之人。他承认每一个人，在其良心，人格及其人生的最深程度上，那无限的、莫可名言和不可捉摸的天主是一切精神生活的真正内涵，他已将自己献出来作为这种人解放的救恩。而一个基督徒在其希望中也知道，绝对不可理解、莫可名言而无限的天主对人类解放的这种奉赠，可在人生具体而无题的体现中接受为他的成义和得救，即使此人在其历史的条件下，将其人生不负罪责地作了一种非基督徒的解释，甚至是一种无神论的解释。

因为当一个人最后和无条件地接受他的人生，而最后相信它是可以接受的，并且当一个人以最后的决心和信心让他落到其人生奥秘的深渊之中时，他就是在接受天主。他不仅是在接受一个纯自然的天主，也不是一种纯精神的自然，而是在其人生的中心和深处的种种不可理解之中，接受一个自我赠予的天主。为此一个基督徒就远远离开了这种多数派的困惑，并希望在这种远离中，在每个有善良意志者的心中藏有一种最后的“赞同”，一种不会由于反对意见而消失的“赞同”。而在这方面他将教会视为一种信众的集团，他们在明确反思与正式教会的水平上，真正而最终以信、望、爱之情宣信，绝对而生活的天主，在其创世的整个宽广度上，在其自我赠予的爱心中都是胜利者。

牧灵汇编的文学结构

Gerd Hafner

一、问题的提出及其连带关系

弟茂德前后书与弟铎书借许多共同点连在一起，这一共同点在保禄的书信中构成了这三封书信的特色：保禄单独致书与个人；在此书信中我们看到，集体生活问题在敌人影响的背景下起了重要作用；信中对收信人谈到其关于克服这种危险和取得集体生活成功的特殊责任。早就出现了该书信的真实性问题，这是最早由 18 世纪的 *Paul Anton* ^①以“牧函”的名义根据其内部关系体会到的。

根据这种判断还不能决定，这三封书信是否构成一个整体。是否它们不仅由于其类似性才摆在一起，而是作为相互有关的著作整体来看的呢？如果人们将保禄书信作为标准，那么最好是对与某种情况有关的，在其中宗徒对发生的情况与问题有所反应的书信进行考虑。因而合乎逻辑的只是，关于一种在伪铭学作品

^① 参见 *H. von Lips*，从“牧函”到“牧灵汇编”。一种赞颂式的语言创造及其对称物，是对三封新约书信的功能确定，此文载在：宗教改期与新时代。300 年的哈勒神学，作者 *U. Schnelle*，Berlin-New York 1994，49—71，尤其是 54—57 页。1726/27 年关于“保禄致弟茂德和弟铎牧函”的讲课，于 1753/55 年分两卷发表。

前提下发展起来的牧灵汇编论题^①，才是考证研究中的主要态度。^②同样不值得惊奇的是，“汇编论”的拥护者之所以占大多数，是由于他们为书信由保禄写成辩护。^③牧函是否作为三封书信的整体拟订的，由于其内部原因还是与作者的问题连在一起的。如果就其由保禄所写来说，这些书信最好还是将其作为整体来读。然而作为个别书信，至少还有就作者问题进行分别判断的可能。^④本课题涉及的不仅是一种边缘或特殊问题，它将人引到一种牧函历史编排和解释的基本问题之中。

二、对“关键共识”的评论

Luke Timothy 认为，上述研究情况主要是由习惯力量而不是论据力量形成的。这种共识是由一代释经者传与下一代的，并

① 在近代首先是 *P. Trummer* 提出了牧函的特点作为统一著作整体的一种依据（保禄著作总体是牧灵著作总体。论保禄传统在牧灵书信之中的定位，此文载在：*K. Kertelge* 所编写的，在新约后期著作之中的保禄。论保禄在新约之中的接受 [QD 89]，Freiburg 1981，122—145 页）。这一点应出现在保禄著作新版的范围之内。

② 关于这种判断请参见 *H. von Lips*，语言创造（见注 1），62 页。

③ 参见 *L. T. Johnson*，致第茂德前后书。附有序言和注释的一种新译本（An-cB 35A），New York 等地 2001；*R. Fuchs*，一种未曾料到的区别。我们应当对我们关于牧函的看法进行修正吗（圣经学专题论著 12），Wuppertal 2003；*Ph. H. Towner*，致第茂德与弟铎书（NIC），Grand Rapids-Cambridge 2006，尤其是 88 页及其以下；各书信有所不同 *J. Herzer*，与一致性告别吗？牧函的伪碑铭学是对新约学的挑战，此文载在：*ThLZ* 129（2004）1267—1282 页。所有保禄书信真实性的辩护者一般都强调各书信之间的差异，如上所述，这种态度就必然会否认牧函连成一个创作整体（参见 *B. W. D. Mounce*，牧函，WBC 46，Nashville 2000，lvi- lxxiv）。——在假碑铭学思想的前提下，*I. H. Marshall* 就怀疑这三封书信的一致性情况（参见对牧函的考证与评注 [ICC]，Edinburg 1999，1 页及其以下）。在这种观点上差异理为突出的是，*W. A. Richards*，在后保禄基督教中的差异与距离。对牧函的一种书信分析，圣经文献研究 44 期，Bern 等地 2002，将铎问世定在公元 70 至 80 年，将弟后定在公元 90 至 96 年，将弟前定在公元 2 世纪。

④ 特别强调这一点的是 *J. Herzer*，告别（见注 4）。

没有经过对其根据的充分证实。^① 各个书信的个别特征仍然不明。“一致性意义”所导致的是，一封书信中所没有的日期可由其它书信来补充。^② 然而如果有人能够指出，所有三封书信的整体观是从某个别点解释的非整体性前提出发的，或者得出的是没有根据的结果，由此才能提出一种反对整体论题的证据。必然很明显的是：“整体读法”会导致在个别看法中所涉及的困难。^③ 在这种相互关系中，有两种相关问题要加以讨论。

1. 某些书信的个别特点

a) 首先就维护其真实性的关系来说，就应当重视不允许将牧函三者之间的差异填平的指责，如果将它视为相互有关的书信整体的话。可以对各个书信的不同情况进行了解，被一种“整体读法”所忽视的弟茂德前后书与弟铎书各自特点由此就得以阐明了。^④

这种论证路线首先就反对，以牧函作为书信整体的看法可以与各书信之间的差异共存。如果这三封书信以汇编的形式出现，甚至就可以预料，在所有书信中没有同样的内容。^⑤ 否则一封书信就够了。如果作者在其汇编中所采纳的是一种遗嘱式的告诫书

① 参见 L. T. Johnson, 弟前弟后书信 (见注 4), 56 页。

② 另见 J. Herzer, 告别 1278。

③ 至于人们在三封书信为一整体的范围内从某一部分追溯到另一部分时，就相当于这种整体性质。对某一书信没有谈到之事所假定的批判，只有在证明“整体”论没有根据时，才是有根据的。因而关于这种论述具体根据的问题就是有根据的 (参见 3.)。

④ 首先参见 R. Fuchs, 差异 (见注 4); Ph. H. Towner., 牧函 (见注 4), 88 页及其以下。这两位作者都想与“牧函”概念告别。关于在此之后提出来的要求，将弟后从保禄真正书信整体中剔出去 (参见 M. Prior, 保禄书信的作者以及致弟茂德后书 [JSNTS. S 23], Sheffield 1989; J. Murphy O' Connor, 与弟前和弟铎书不同的弟后书, 此文载在: RB 98 [1991] 403—418 页), 我不能加入这一说法范围。

⑤ 关于整体范围之中的个别书信特点, 请参见 H. von Lips, 语言创造 (见注 1), 64 页及其以下。

(弟后)，它就应当不同于对受委托人的指令（弟前，弟铎书）。^① 即使在这一指示中也要考虑到其在重复基础上的差异。^② 各种相互关系中的决定性问题是，牧函三封信之间的差异事实上是否能就其中的不同情况得到说明。对此在各种情况下应如何证明的疑问是合理的。

(1) *Philip H. Towner* 在致弟铎书中发现了在克里特流行的风气，因为克里特的不良名声人所共知（1章12节及其以下），而2章1至8节的劝谕，使我们能了解到基督教福音以及与之相对的克里特价值体系。^③

这就带来了双重困难。一方面信中所认定的价值对立面得不到证实。劝谕是这样提出来的，就是所要求的关系要与社会的价值一致（2，5.8；以及2，10）。另一方面是对克里特人的全面攻击，“说谎者，可恶的野兽，贪口腹的懒汉”（1，12），在克里特简直没有什么好的东西。由于这种攻击，就几乎排除了致弟铎书会在克里特集体中达成什么目的。

(2) 至于语言和神学概念的差异在不同受教的收信人身上得到的结果，^④ 就会使检查带有种种未经证实的猜想。保禄在弟铎书中并非“完全有意识地处于不熟悉的外教初学者的水平上”，

① 关于类型决定请参见 *M. Wolter*，牧函是保禄传统（*FRIANT* 146），*Gottigen* 1988，156—202（关于弟前与弟铎书）；同上 202—241 页（关于弟后书）；*A. Weiser*，致弟茂德的第二封书信（*EKK XVI / 1*），*Dusseldorf-Neukirchen-Vluyn*，30—44 页（关于弟后）。

② 凡是在真实性争论中注意到拟人法的修辞学理想，以便推翻牧函与保禄其它书信之间体裁差异的证据时（参见 *L. T. Johnson*，弟前与弟后 [见注 4] 71 页），也要承认其他作者有可能注意到，在他所写的三封信中所分别假定的情况。

③ 参见 *Ph. H. Towner*，牧函（见注 4），40 页。

④ 参见 *R. Fuchs*，差异（见注 4）。他将弟前理解为“对在厄弗所进步的弟子的教导”，而“弟铎刚才归化，保禄又正在克里特之外”，弟后相反只是“当时最好的弟弟子茂德”（同上 31）。

也没有给他们讲授什么“课程”。^① 这种判断并不能以没有表现^②或者神学思想上极小的差异为依据。对在弟铎书中偏爱“耶稣基督”而不是“基督耶稣”，评价过高了。这一发现的根据在于，前者适用于犹太基督徒，后者适用于异族基督徒。^③ 如果说铎 1, 4 (“基督耶稣，我们的救主”)是例外，那就说明，这是犹太基督徒保禄(“基督耶稣”)对希腊人弟铎(“救主”)的祝贺，这种结构的整体力度是很明显的。与此相应的对主(仅在弟前后)与救主(在所有书信中，但最多是在弟铎书中)的证明分配，在牧函中并不得归之于收信人的不同信仰程度。至于主的提法仅用于在信仰上的先进者，而救主的提法则用于新得救的外邦人，^④ 在得前中却遇到反证，保禄将大多情况下所用的主的提法用于一个新建的团体。^⑤ 在将弟铎书归入牧函整体之后，其中不见救主 *kyrios* 字样就容易理解了。它在这种情况下并没有什么意义，因为在哪个书信中用什么名义，这在书信整体中并不重要。^⑥

(3) 牧函根据 *Luke Timothy Johnson* 的看法并未提出什么

① 如 *R. Fuchs*, 差异 43、153 页(关于课程见 153—159 页)。这种教导应当以神学、基督论与圣神论定向。至于铎 1, 5—2, 10 的神学教导怎样才算适当，还不完全清楚。

② 于是缺少祈祷词与光荣颂就以考虑到从异教新奉教者来解释(*R. Fuchs*, 差异 43)。与这种考虑是否确有依据的问题无关的是，这对一位象对弟铎书指定的作者来说，是不值得期待的。而且如果他一方面以书信对收信人“再一次以书信形式证实授权任用”(同上 18)，另一方面却还不得不将“口头教导自己同事”祈祷的话题留下来(同上 43)，信中所说的这种克制就没有意义了。

③ 参见 *R. Fuchs*, 差异 110—116 页。

④ 见同上 96 和 99 页。

⑤ 最早的保禄书信也在反驳在弟前和弟铎书中没有天主子提法的判断，因为他“也许甚至被异族的初奉教者和听众之中的非基督徒误会了”(*R. Fuchs*, 差异 143, 关于 *H. Stettler*)。此外有人根本上怀疑保禄会对犹太基督徒与异族基督徒区分教会说法。集体的一致性不允许在得救的信仰上有任何差别。

⑥ 至于保禄考虑到克里特的犹太人，才会促使他将救主名义专用于基督徒(参见 *R. Fuchs*, 差异 100、102 页)，这一点还看不出来。何以想到在克里特有过这种考虑，而不在它处还不清楚。至于这在具体情况下是否有地方根据还无法证实。

教会规定。弟后没有照顾到这个问题，弟铎书所提供的资料不多，而且也很少与弟前所读到的内容完全一致。^①实际上存在着区别，而且众所周知的是，难以从牧函中准确追述一种集体领导的结构。^②由此却不能得出反对牧函一体性的什么凭证。在这三封书信之间并不存在什么矛盾。在弟铎书 1, 6 及其以下从谈长老神秘地转到监督，这相当于在弟前所看到的情况，在那里先说的是在其集体领导职务之中的监督（3, 5），随后谈的却是“善于督导的长老”（5, 17）。^③对执事的忽视可与重视监督职务的关键集体领导联系起来，因为在弟铎书中监督驳斥敌人的任务独具风格（见 1, 9 及其以下的转折）。从这一职务的独特风格出发，不会与弟前构成什么矛盾。因为在那里监督也有教导的任务（弟前 3, 2 及其以下），而关于收信人对集体领导任务的描述也很明确。^④与弟铎书一样，与敌人斗争（弟前 4, 1—10）也属于这种任务之列。

至于在弟后中没有谈到圣职人员，从这封书信在牧函整体中的特殊作用来看，并不值得惊奇。保禄对这位收信人已经写过一封信，在其中他谈到了集体的领导问题。为什么他还要给同一个人再次写信呢？只需提醒时刻记住那不仅是收信人对集体应尽的职务就够了（2, 2；2, 24；3, 17）。

b) 即使在对牧函的伪碑铭学评论范围内，对一种整体著作

① 参见 L. T. Johnson, 弟前弟后（见注 4），63 和 75 页。

② 参见 J. Roloff, 致弟茂德前书（EKK XV），Zurich-Neukirchen-Vluyn 1988, 169 页及其以下。

③ 尽管在 3, 5 中的 *proistenai* 指的是自己的家，而不是指集体说的。然而对集体的关系的转移却很明显：紧接着的 *epimeleisthai* 应当理解为“领导”；否则在修辞学上就没有意义了。

④ 见以下 III. 1. 1. b 节。

的特点也有争论。William A. Richards 从书信的不同形式着手^①，并且承认各种特定环境。在弟铎书中他要求收信人完成他所交给的任务：通过设立长老对集体进行改组。^② 在致弟茂德后书中，保禄在受迫害的困难时期被视为应仿效的榜样。此外在一种对基督复活从而对信友复活的错误理解下，也显示出一种集体内部问题。^③ 致弟茂德前书作为宗徒书信，是前此保禄书信的一种文学总结。其所瞄准的问题主要在集体内部，而不在对外关系上。针对滥用教导权力的情况，就要实行“健全的教导”，并要委任合格的神职人员。^④

至于在类型上是否真出现了如 Richards 所说的复杂情况，人们可以怀疑。依我看这里存在着以下困难。

(1) 至于就弟铎书来说，应当涉及到一种长老规定的集体整顿，这并不说明它是内容上的重点。较之 1, 5—9 应谈得更详细的。该书信基本上显然是由对集体的劝告和敌对的争论支配的。至于敌对的争论也是直接针对集体结构问题，还无法证实。^⑤

(2) 在弟后中信友受到外部威胁的题材并不突出。只是在 3, 12 中才暗示到这一点。至于针对弟茂德同情的说法是否也涉及到信友们，并没有提到。弟茂德当然很明显地一般被定为“呼吁主名者”的负责人。由 2, 14 思想导向所决定的敌人的作用，

① 如弟铎书为“正式商谈书信”，弟后为“协商性的文学书信”，弟前为（“书信评论”）；参见 W. A. Richards, 差异（见注 4），93—96, 129—133, 177—182 页；关于伪碑铭学分类，见同上 24—26 页。

② 参见 W. A. Richards, 差异 97 页及其以下。

③ 参见同上 137、207 和 220 页。

④ 参见同上 185 页及其以下，以及 229 页。Richards 认为，在铎与弟后之间没有什么文学关系，弟前却追溯到其它两封书信（参见同上 208 页及其以下）。

⑤ W. A. Richards, 差异 94 指出，长老的任命是要替补受打击的敌人所占据的一种“先知性”结构。

在 Richards 的追述中反而模糊不清。^① 而敌人的题材正是弟后与其它两封书信的结合点。

(3) 各书信之间的差异有时被过于夸大。如 Richards 提出, 在弟铎书中曾有老年妇女执行教导和神职的职务。^② 然而却不能由此得出什么与弟前的矛盾,^③ 因为弟 2, 3 所承认的老年妇女的教导, 确实适合于弟前的妇女形象: 她们应当教导年轻妇女履行家庭中的责任 (2, 4 及其以下)。我还认为值得怀疑的是, 人们在一种伪碑铭学书信范围内, 能将保禄在铎 1, 1—3 中的详细自我介绍认为是在暗示, 保禄并不为收信人所熟悉。^④ 那么为什么恰好在实行一种新结构时要提到保禄? 而且为什么恰好在这封信的开场白之后, 保禄这人就不再在话题之内呢? 这三封信并没有对接受保禄传统者的不同信誉提供可靠的依据。

2. 没有什么可信的敌人形象

反对三封信一体论者又说, 敌人并没有形成什么可信的形象。并没有什么与三封信的异说段落都符合的异端。^⑤ 对此可有争议。我认为, 在“犹太基督教诺斯替”名义下的各种言论可能汇成一种总体形象。^⑥ Luke Timothy Johnson 针对这种说法提出, 敌人段落中的每一情节可能在保禄的其它书信中找到对应文。^⑦ 首先对他来说, 这涉及到对以下看法的一种证据, 人们可

① 参见 W>A. Richards, 差异 220。对敌人题材的编排有代表性的是, Richards 给予某些章节的题词: “与复活的耶稣一起生活” (2, 8—23); “末日的先知” (2, 24—3, .17); “庄严的最后请求” (4, 1—8; 参见同上 131 页)。

② 参见 W. A. Richards, 差异 98。

③ 参见同上 204。

④ 参见同上 99。

⑤ 见 L. T. Johnson, 弟前弟后 (见注 4), 73 页。

⑥ 见 G. Hafner, “有益于教导的” (弟后 3, 16)。牧函中在保禄被接纳范围内圣经的作用 (HBS 35), Freiburg u. a. 2000, 22—41 页。

⑦ 见 L. T. Johnson, 弟前弟后, 73 页。

从敌人段落中得出牧函的伪碑铭学特征。然而如果他的估计符合实际，也会赢得对一种一体性文献的证据。总而言之差异却占上风：牧函即使在其对敌人的个别言论中，也呈现出一种不同于其它保禄文献的形象。

Johnson 介绍了保禄文献的更多段落，未作进一步的说明，格前 7，1 虽可视为格林多集体避免两性亲近说法的一种实例，^① 其与弟前 4，1—5 的差异却是明显的：在那里有些人在某种学说欺骗下禁止嫁娶。在格前中保禄对上述之点提出质问。在该信中显然也没有弟前 4，3 中与饮食问题的关系：敌人要求戒绝饮食。这就与祭邪神祭肉的说法搞到了一块，将差异掩盖起来了：既没有出现关键的祭神概念，也没有看到保禄对那格林多争论的详细回答。即使能指出与哥 1，20—22 的一种联系，却无法看到弟前 4，3 所指出的禁止性爱与食物的联系。^② 一也不能将格前 15，17—19 与说复活已是过去的事的弟后 2，18 反面言论联系起来。所批判的格林多人说，没有什么复活（15，12）。因此保禄的反面论证（“如果我们在今生只寄希望于基督…”）并不是在反对复活的现实性。^③ 在格前 5，1—5 和 6，12—20 的原文中，即使通过 15，32—34 保持一般态度的表达，也并没有造成复活立场

① 参见 B. A. *Lindemann*，格林多前书（HNT 9 / 1），Tubingen 2000，156 页及其以下。

② 这一点却是有争议的，因为不可拿由于格前 7，1 指的是节制性欲（与此相反 *I. Maisch*，致哥罗森集体书 [新约的神学解释 12]，Stuttgart 2003，203 页及其以下）。人们可以将人的规定和教训（哥 2，22）与铎 1，14（人的规定）联系起来。却不要去考虑“犹太人的神话”（铎 1，14），“祖谱”和“关于法律的争论”（3，9；参见弟前 1，4. 7）。

③ 在弟后 2，18 中甚至还存在着对该书信孤立观察的一种复杂情况（见下文三章之 2a 节）。

与道德败坏行为之间的联系。^①

三、根据：牧函是整体性文献

在驳斥了反对“一体化论点”的论述之后，现在就涉及到其正面根据。首先就要提出，这三封信应有什么特点，使人们能将它们视为一个整体（1）。第二步就要问，这些信是否也给人一种暗示，应将它们“结合起来”读（2）。

1. 牧函的典型特征

1.1 内容方面的观察

a) 在一开始的提法中就已经提到第一个共同特点：致书于一位保禄同事。这位同事按例被称为儿子。^② 要告知收信人的内容，涉及到集体生活的形象。这一点适合于所有的三封信，即使其重点与其它课题比较起来可能有所不同。然而在所有三封信中不仅提醒收信人关于正确集体领导问题（参见 b 节）；有些劝谕还直接要求弟茂德和弟铎借其他人进行正确领导。这一点可从弟前 3, 1, 13 和 3, 14 及其以下关于监督和执事的相互关系中得出来；它也表现在弟前 5, 17—22 关于长老的问题上。

如果在弟前对这个课题作了重点安排，在其它书信中也不会或缺。在铎 1, 5—9 中就明确地要求在每一城市中设立长老，接着就列举对领导职务的种种要求。在弟后中只有一次提到这一方面，并未与一定职务联系起来，然而却是与在其余两封书信中与神职人员的教导职务一起出现的（弟前 3, 2 及其以下；5, 17；铎 1, 9）。因而就可将弟后 2, 2 中来自保禄传统的对弟茂德的

^① 与 L. T. Johnson, 弟前弟后 393 相反。——正经与牧函的接受史是否会推翻牧函一体性论点（由 J. Herzer 所提出的，告别 [见注 4] 1278 注 47，鉴于其对弟前的特殊地位），在此我就不再深入下去了。

^② 两次被称为“真子”（弟前 1, 2；铎 1, 4），一次被称为“爱子”（弟后 1, 2）。

要求，转交给能教导别人遵循指定路线的可靠之人。

b) 然而收信人与集体领导之间的联系，如上所述却更为紧密。收信人应当是集体领导的模范形象，即使并未提到他们的相应称号。但是种种任务描述相互交错。集体领导和收信人都在从事教导，^① 对讲异端道理者要进行告诫^②，他们要以模范的生活方式而著称；^③ 要对他们覆手。^④ 必须承认，上述特点并不是在每封信中都能说明按所要求的被接受了。如弟前中对讲异端道理者的评论，并不是在讲神职人员任务的段落中可以明确看到的。因而上述论证并没有失效。如果“弟茂德”按所总结的“对这些事进行安排和教导”（4，11）的要求，注意与敌人斗争；如果他继承所提醒的适合于—位集体领导的行为（4，12—16），^⑤ 这时针对收信人在集体领导上的言论的透明度在弟前中也明显可见。^⑥

在弟后中，即使没有明确涉及到集体安排时，也是在对集体领导问题进行书信交流。在 2，2 中就看到了由宗徒弟子所任命的教师。两次变换着直接对收信人谈到比较一般的规定，虽然没有提到什么集体职务，但是不难与它们联系起来（“天主的仆人”：2，24；“天主的人”：3，17）。在 4，2—5 中事物内在的相互关系通过言论的时间结构却在扩展。警告的根据就是未来的时

① 参见弟前 5，17；弟后 2，2 及其以下；铎 1，9（集体领导）和弟前 4，11—16；弟后 4，2—5；铎 2，1—15（收信人）。

② 参见铎 1，9 及其以下（集体领导）和弟前 1，3；4，1—7；弟后 2，14—21；铎 3，9 及其以下（收信人）。

③ 参见对在弟前 3，2 及其以下；3，8—11；铎 1，6—8（集体领导）和弟前 6，11；弟后 2，22；3，10 及其以下（收信人）的种种要求。

④ 参见弟前 5，22 和 4，14；弟后 1，6。

⑤ 在此首先要提出：信友在言语上的榜样；对宣告、训谕和教导的坚持；弟茂德将自己置入长老团之中；弟茂德可以通过适当行为使听从他的人得救。

⑥ 此外也要注意其与长老团的交叉关系。“弟茂德”曾经由长老团覆手（4，14），他自己也不应仓促给任何人覆手，授之以长老职权（5，22）。

刻，那时健全的道理不为人接受了（4，3）；4，2.5 要求的重要意义超出了书信的具体情况。

在这三封信中与敌人斗争都有一种重要作用，^① 这是在某种方式上而不是在神学论证上划清界线。“健全道理”与邪说相互对立。区分正道与邪说的内容标准并没有提出来，即使在正道针对无可指摘的善行和应发挥某种作用时也是如此（弟前 1，9 及其以下；2，1 10）。

1.2 语言方面的观察

a) 当人们将这三封信比作保禄汇编时，它们就表现出令人注目的一致性。在以下四种情况下，当人们将全部新约作为比较对象来考虑时，也是如此。（1）在谈到“健全的道理”时，就出现一个对牧函来说十分有特征性的观念。它在这三封信中至少分别出现一次；^② “健全的”在其它两种组合中，对牧函来说也是有特征性的：健全的语言（弟前 6，3；弟后 1，13），要在信德上健全（铎 1，13；2，2）。^③ 除牧函的三封信之外，在新约中就没有其它的转义健全说法了。^④（2）此外应提到的是确实的，值得完全接纳的说法它在新约中仅出现在弟前弟后和弟铎书中。^⑤（3）对形容词有益的也是如此。^⑥（4）至于正确信仰可能限定在“真理知识”范围之内（弟前 2，4；弟后 2，25；3，7；铎 1，1），只有在希 10，26 中才有在表达和句法安排上不同的平行文。

在保禄汇编的范围内，至少有六种引人注目的语言特点只出

① 参见弟前 4，1—11；6，3—5；弟后 2，14—3，9.13；以及 4，1—5；铎 1，10—16；3，9—11。

② 弟前 1，10；弟后 4，3；铎 2，1；参见 1，9。

③ 在铎 2，8 中也可见到“健全语言”的字样。

④ 所有其它的证据都是指病态的反面（如路 5，31；7，10；15，27；若三之 2）。对形容词健全的也是如此（马 12，13；15，31；谷 5，34；若 5，6.9.11.14 及其以下；7，23；宗 4，10）。

⑤ 弟前 1，15；3，1；4，9；弟后 2，11；铎 3，8。

⑥ 弟前 4，8；弟后 3，16；铎 3，8。

现在牧函中。(1) 对天主的正确崇拜可用虔诚一词来表达, 可以用“虔诚、敬畏、敬神”予以描述。^① (2) 由敌方挑起成为应当避免的争端称为 *zeteseis*。^② (3) 动词 *paraiteomai* 原则上用于广义范围,^③ 在牧函中一般仅在“拒绝”的意义上出现, 而且往往是以命令形式出现: *paraitoi* 拒绝 (弟前 4, 7; 5, 11; 弟后 2, 23; 铎 3, 10)。(4) 敌人的态度此外是通过神话观念来描述的, 经常是用复数 (弟前 1, 4; 4, 7; 弟后 4, 4; 铎 1, 14)。(5) 一种基本违背信仰的行为, 在保禄汇编内仅仅在牧函中是用 *arneomai* 否认来表达的 (弟前 5, 8; 弟后 2, 12; 3, 5; 铎 1, 16)。(6) 我们的这三封信也是借 *epiphaneia* 显现相互联系的, 即使在得后 2, 8 中遇到了在保禄书信范围内的一个凭证 (牧函之外的唯一新约凭证)。在弟前 6, 14 和铎 2, 13 当然也在弟后 4, 1 之中,^④ 这一观念与基督的再度显现有关 (在得后 2, 8 中也是如此)。在弟后 1, 10 中, 耶稣的人世显现却是基准点。这倒不致成为弟后的特殊作用, 因为在动词 *epiphaino* 显现即使在弟铎书中也含有回顾的特点。^⑤

① 关于该词义的宽度, 见 *P. Fiedler*, *eisebeia* ktl. 载在: *EWNT* II 212--214。一种明确的困难在于有许多例证的弟前 (弟前 2, 2; 3, 16; 4, 7.8; 8, 3.5.6.11), 而在其它两封信中不仅有名词 (弟后 3, 5; 铎 1, 1), 而且还有出自同一词源的状语 *eisebos*, 两次都是与“敬主生活”相结合的 (弟后 3, 12; 铎 2, 12)。

② 在牧函中总是复数 (弟前 6, 4; 弟后 2, 23; 铎 3, 9)。其它新约例证所提供的都是单数 (若 3, 23; 宗 15, 2.7; 25, 20)。

③ 参见 *H. Balz*, *paraiteomai* 词条, 载在: *EWNT* III 53 及其以下: 由祈祷得到, 没有由祈祷得到, 拒绝, 回避, 避开。在保禄汇编中, 该动词仅出现在牧函中。

④ 如果 *A. Weiser*, 弟后 (见注 11), 299 页, 在显现节的解释中不是逐条 (作为现在或未来) 决定的, 而是关系到现在为得救时代的认定, 于是这一点就从“牧函整体范围” (同上) 概念的语义中得出来。在 4, 1 节中 *Weiser* 认为, 甚至可以“首先想到某种未来的”情况 (同上)。

⑤ 这涉及到“最广泛意义上的基督启示; 也就是在以下的意义下, 即将其理解为永久性的, 直到现在都是‘天主恩惠’可以体验的表现” (*L. Oberlinner*, 牧函, 三卷本。[*HThK* XI /2, 1—3], *Freiburg u. a.* 1994—96, 尤其是卷三 128 页)。

b) 除了对所有三封信都适合的语言特点之外，也还有将任两封信联系起来的特点。这种共同性可以出现在所有三封信（弟前与弟后，弟前与铎，弟后与铎）的关系之中。于是任两封信之间的重合就可以视为有说服力的。至于这种交叉量不是在任何情况下都同样大，也与任两封信之间不同情况的主题性重合有关。由于篇幅限制，我只能列举调查结果，而不予以进一步说明

(1) 弟前与弟后之间的共同点：有益于今生和来生（弟前 4, 8；弟后 1, 1），纯洁的良心（弟前 3, 9；弟后 1, 3），凡俗的空谈（弟前 6, 20；弟后 2, 16），魔鬼的罗网（弟前 3, 7, 弟后 2, 26）；寄托（弟前 6, 20；弟后 1, 12.14），保禄作为教师（弟前 2, 7；弟后 1, 11），善于教导（弟前 3, 2；弟后 2, 24），离开了信仰（弟前 1, 6；6, 21；弟后 2, 18），追随（弟前 4, 6；弟后 3, 10），争论（弟前 6, 4）或者（弟后 2, 14）。

(2) 弟后与铎之间的共同点：躲避或远离（弟后 2, 16；铎 3, 9）；颠覆（弟后 2, 18；铎 1, 11）；提醒（弟后 2, 14；铎 3, 1）；背离（弟后 1, 15；铎 1, 14）；虔敬的生活（弟后 3, 12；铎 2, 12），多种多样（弟后 3, 6；铎 3, 3）。

(3) 弟前与铎之间的共同点：（）在新约中没有其它例证：不嗜酒（弟前 3, 3；铎 1, 7），不贪财（弟前 3, 8；铎 1, 7），有节制（弟前 3, 2.11；铎 2, 2），温和善良（弟前 3, 3；铎 3, 2）；虔敬端庄（弟前 2, 2；3, 4；铎 2, 7），祖谱（弟前 1, 4；铎 3, 9），不暴戾（弟前 3, 3；铎 1, 7）；过生活（弟前 2, 2；铎 3, 3），主张或坚持（弟前 1, 7；铎 3, 8）；在现世的（弟前 6, 17；铎 2, 12；参见弟后 4, 10；爱现世的）。（）在其它保禄汇编中没有平行文：不服从的（弟前 1, 9；铎 1, 6.10），好客（弟前 3, 2；铎 1, 8），虔诚的（弟前 2, 8；铎 1, 8）；控告（弟前 5, 19；铎 1, 6）；追求和听信（弟前 1, 4；3, 8；4, 1.13；铎 1, 14），装饰（弟前 2, 9；铎 2, 10）。

中期结论

以上列举的语言和内容方面的特点，说明了牧函在保禄汇编中的特殊地位。在它们之间应当有一种相互关系，使之在其余以保禄之名所写书信中突出起来。只要这些书信也在暗示它们应作为一个整体文献来读；换言之，如果这种相互有关的读法不仅表明了一种接受的可能性，而且也决定了这些书信的产生，这种相互关系就可以理解为一种统一汇编的表现。以下章节的任务就是要说明这一点。

2. 关于一种整体文献的暗示

为了使这三封信作为一个整体来读能有根据，就要进一步研究两个问题。(1) 一封信提出的言论是否就能在其它书信中得到理解？(2) 能否在各书信的言论或特点之间建立一种联系，从而指出一种通行的读法呢？由这种观察中应能弄清这些书信的顺序。

a) 如果我们对第一个问题进行调查，就要参考弟后的敌人形象。始终不明白的是，当人们读此书信时，为何要提到说复活是过去的事（2，18）的敌对学说。这不是保禄在格前 15 章中给他们写信的同一派人，^① 于是这种上下文关系就隐含着敌对学说。为什么如此冗长而被拒绝的学说，通过由保禄其它书信中所引的一句宗徒的话（哥 2，12 及其以下）提出来呢？因为这些书信的作者，否则在干脆拒绝的战略上，就要为合理争论手段所限制，如果预料到这一战略也能保持一贯，不致在某一点上中断，

^① 见上 2.2 节。

其在保禄传统范围内失体的事就很应很有争议。^①

其它令人难以理解的是，为什么要特别提到在妇女中散布邪说的结果（弟后 3, 6 及其以下）。从弟后的介绍中没有什么可以说明，何以那些邪说恰好对妇女们有吸引力。这些漏洞可以通过参考其它两封信来填补。这就说明，敌人所代表的那种妇女作用与作者的观点相反：不是在以完成家庭任务定向（弟前 4, 3 及其以下；反之弟前 2, 11—15；铎 2, 3—5 以及弟前 5, 3—16 中拒绝寡妇们的领导要求）。根据这些论述就可以理解，何以正是弟后 3, 6 及其以下有弱点的妇女会说成为敌人的追随者。

着眼于弟铎书也会提出以下问题，是否它从弟前出发早就可以理解。该信大部分由对集体的劝谕与其在 2, 1—3, 8 的依据所组成，但也谈到了集体神长（1, 5—9）与反对邪说（1, 10—16；3, 1—11）。这三个课题是如何连在一起的？至于长老（或监督）的建立应为驳斥敌人服务，这可从 1, 9 至 1, 10 的过渡中看出来。^② 不大明确的是，为什么 2, 1—15 宣讲“健全道理”的说明^③应代表敌方立场的反面。在弟铎书中我们只了解到敌人会破坏整体家庭集体的敌情（1, 11）。他们代表的是另一种作用模式吗？由弟前而来的读者在这个问题上显然要占上风。他们知道：敌人所代表的一种妇女作用，并不是按完成家庭任务定向的（弟前 4, 3）。此外他们也知道：“保禄”正是要人们牢记这一传统作用（弟前 2, 15；5, 14），并要大家离开她们，因为她们转向了撒殢（5, 15）。在对奴隶的劝谕中，同样也在 6, 1—3 中谈

① 这是从伪碑铭学草拟的观点提出来的。凡承认致哥罗森人书和牧函真实性的人，都会在处理弟后 2, 18 和哥 2, 12 及其以下时遇到更大的问题。保禄怎么能在其一封书信中找到被指控的观点时不作任何内容上的解释呢？

② 监督应当是那名证明反对健全道理者的罪责的人，而这一任务的根据就在于“反对健全道理者”的随之出现。

③ 这一段落的总结，可以从 1 至 15 节之中得出来（可参见 L. Obertinner, 牧函之三 [见注 58] 139 页）。

到了敌对立场的对立面。正是针对这两类人，妇女和奴隶，在铎 2, 1—10 中谈得最详细（2, 3—5 和 9 节及其以下），至于老人和青年人，分别只有一句谈到他们（2, 2.6）。

如果我们首先读过弟前以及监督职在其中的明显优先地位，由对长老的要求突然转到对监督的要求（铎 1, 6 及其以下）就更容易理解了。

b) 现在我们转到开始提出的第二个问题：能否在各个书信的言论和特点之间建立一种联系，从而指出一种可以通行的读法？有三种观察可以发挥作用。

(1) 在弟前与弟后之间可以看到这样的一种联系，就是弟前没有真正的书信结尾。从书信的细节来看，只有“愿恩宠与你们同在”的鼓励，以及与之紧紧相连的对弟茂德的最后劝告，对传播邪说者要保持信仰的宝藏（6, 20 及其以下）。没有任何现场情况，没有任何致候寄托或倾诉衷情，尽管“保禄”在 3, 14 及其以下表示希望不久的将来要到收信人那里去，却也提到会有推迟的可能。如果信的结尾属实，接着就应当说明发信人的情况，他的计划和想法。如果这一切没有发生，那是因为书信假定一开始就安排在第二封信中进行。于是在书信汇编范围内在弟前中在书信结尾就作一种具体定位，并没有什么有意义的的作用。凡是“保禄”要传达给弟茂德的计划，通过弟后的假定就等于是重复。因而就看不到这种书信细节了。^①

(2) 在弟前中在信中所假定的情况下，除发信人和收信人之外，只提到两个人的名字，即依默纳约和亚历山大（1, 20）。我们对他们所了解到的只是，他们属于那些背弃了信仰，并由“保

^① J. Rolloff, 弟茂德前书（见注 22），370 节及其以下也看到，虽然尖锐到可以放弃真实性证明的程度，在弟前中没有书信的结尾，“已经被看作是牧函的作者从一开始就将牧函的三封信视为一个整体的值得注意的征兆”。

禄”交给撒殢，“使他们学到不再褻渎”的人。^① 这种信息在弟前中似乎已经消失，因为在该信中不会再考虑它了。反之，这两人的名字又以不同形式在弟后中出现。现在依默纳约与非肋托一起作为否认复活的邪说的代表（弟后 2，17）；亚历山大铜匠作为保禄的敌人出现在书信的结尾中（4，14 及其以下）。于是就有一条弧线从弟前开始横跨到弟后之末：当初只是偶而提到的个别人的邪说结合，以后在两个方向上发展：一方面在内容上引证了所驳斥的言论；另一方面在人物上，亚历山大作为使保禄“受到很多苦”的敌人身份出现。此外与之有关的是反对圣道宣讲的思想。他不仅象依默纳约那样宣扬邪说，还与保禄的言论作对（4，15）。同时从弟前和弟后中还能看到保禄与这两个敌人的关系“史”。它们本来应当根据弟前 1，20 来用，不再进行褻渎。从弟后看来这一目的并未达到。通过继续的诵读当初的看法就明朗起来。

弟铎书与弟后书是通过提希苛这人相互联系起来的。根据铎 3，12 来看，提希苛与保禄一起在尼苛颇里，而保禄考虑要派他到弟铎的克里特那里去。根据弟后 4，12 将这位同事派到了厄弗所。在这两者之间并没有什么矛盾。现在又有了可能将这些书信作为保禄描述来读。保禄将这位同事放在自己身边，可以为各种目的进行安排。提希苛没有被派往克里特，而是留在保禄身边，并要完成在厄弗所的任务（对此当然没有再说什么）。只有在这一系列过程中，读这两个文件才有意义。

（3）除了人名以外，首先是这情况介绍为牧函的继续阅读提供了出发点。如果按顺序阅读弟前、铎与弟后，就会得出从东方厄弗所到西方罗马的一种行动。据弟前来看，保禄是当其前往马其顿时，要弟茂德留在厄弗所（1，3）。而且由于保禄

^① 于是有关团体开除的规定，可能是要使人悔改（参见 L. Oberlinner，牧函之一 [见注 58] 58）。

的马其顿之行是最后的地形学资料，于是就有了该书信是在该地写的印象。借弟铎书可以看出，它是由保禄从尼苛颇里发出来的（3，12），一般认为尼苛颇里是在希腊的西海岸，奥古斯都有在阿克兴取得胜利的思想就是以此为基础的。^① 由于保禄首先将弟铎留在了克里特（1，5），于是便有了他自己就在此岛上的印象。由马其顿虽然得不出什么向西的行动，却也应当完全不存心将保禄在克里特的逗留放在“叙述顺序”之中。这一逗留在所假定的保禄历史中当然还可向后推：因为保禄是从尼苛颇里写的信，于是就是从厄弗所和马其顿继续向西。^② 从弟茂德后书可以看出是从罗马写出来的（1，17）。尽管没有明说信是在那里写的；然而与保禄建立的独特地形学联系却与罗马有关。监禁地在罗马，保禄是作为囚犯写的信（1，8；2，9；参见1，12），于是就没有理由认为，所假定的地形学情况不清楚。^③ 这一点至多从收信人所在地来看是有效的。尽管人们也能只从弟后出发，将厄弗所视为目的地，^④ 然而如果人们将该信视为弟前的继续，那么这种关系就显得更为明确了。保禄想让弟茂德到厄弗所来，却考虑到实现这一计划的困难（弟前3，14及其以下）。这一点由保禄在尼苛颇里所写的弟铎书予以证实。当人们读到保禄由罗马监狱发向弟茂德的弟后书时，对读者来说很显然，信是发向厄弗所的，正如所见，其指

① 关于这种研究见解的评价，见 *L. Oberlinner*，牧函之三（见注58），194页。

② 当然不可能将克里特的逗留写进历史。保禄还能从马其顿出发，与弟铎一起来到克里特（弟前没提保禄的“个人情况”；见上文关于没有书信结尾）。

③ 如 *W. A. Richards*，差异（见注4），136页，根据 *C. Spicq*。

④ 收信人信赖其在厄弗所的关系（1，15.18），而且要通过特洛阿到罗马去（4，13）。

示也是对这座城市提出来的。^①

(4) 至于牧函应作为连续的叙述来读，这一点可以最后在时间上从提到冬季得出来。据铎 3, 12 来看，保禄计划在尼苛颇里过冬。在弟后 4, 21 中要求弟茂德在冬季之前到保禄这里来。曾在保禄身边过冬的弟铎，据弟后 4, 10 已经不在保禄身边；保禄在此期间已被监禁起来，现在要有另一位同事在冬季前到这里来。在尼苛颇里过冬的看法，并不是必然就包括冬季这就来到，因而在信中所计划的情景之下，两种冬季信息没有内在结合的可能。在格 16, 6.8 就说明，有可能提出在早春过冬的计划。在铎 3, 12 中的促然来人，则与派遣阿尔特马或提希苛的时机有关。因此 spoidason 赶快并不暗示，冬季即将来临。

运用

以上的研究从多方面说明，牧函应视为书信汇编，并按弟前一铎一弟后的顺序来读。这一顺序就弟后来说，是从其告别书的特点中得出来的，就弟前和铎来说，较短的信以较长的为前提的事实，以及保禄宗徒后半生（与其东西方之行）可知的“历史”，只有在这一顺序中才能得到有意义的解释。至于在弟铎书中详尽的规定，尽管由于其首脑地位而得到利用，^② 如果人们不仅将所有规定，而且将整个书信前言拿来，作为弟后所安排的书信结尾的对应物，这种观察就有局限性了。而且在这方面，最好是将弟前 1, 1—20 连同发信人在 1, 12—17 的自我介绍，都理

^① 不适于东西之行的唯一指示，是弟后 4, 20b 及其以下的的信息，保禄将患病的特洛菲摩留在了米勒托（在厄弗所之西）。不过这一信息在个别书信范围内并不完全适合：尤其是保禄曾有指示，厄拉斯托仍应留在格林多。于是就有了那在旅途中依次发生的结果的印象。因而米勒托在地形学上总是不幸要提到格林多。

^② 参见 J. D. Quinn, 致弟铎书 (AncB 35), New York 1990, 7 页; H. - J. Klaick, 古代的书信文献与新约。一种教导和工作手册, Paderborn 1998, 244 和 246 页。

解为与弟后 4, 9—22 的对立面。内在的相互关系和规定的诵读顺序虽不会使牧函成为真正意义上的书信体小说, 却会有这种类型的因素,^① 这样才会在此处找到最接近此处牧函所代表的观点。

译自杜宾根神学季刊 2007 年 4 期

① 属于这一类的是: 以假名起草, 建立一种历史范围, 关于名人特点的言论, 道德教育方面的计划 (关于书信体小说, 参见 R. I. Pervo, 写往往遭到冷落之石的小说。牧函与书信体小说, 此文载在: *Journal of Higher Criticism* 1 (1994) 25—47 页, 尤其是 29 页及其以下)。

基础神学

基督教末世论的人类学范围

Josef Wohlmuth

神学人类学在其存在过程中，是紧靠着创世神学定位的，于是就带有明显的创世论特征。^①“人”的话题不再以‘人类学’之名出现，而且还出现在末世论中。^②因而传统信理学至少知道，创世论和末世论中所涉及的是一个个人和人类。在进一步考虑中不难看出，即使在“中间阶段”（如在基督论、末世论和教会学中）也会谈到人生的重要问题。如果卡尔拉内强调，神学的人类学转变会带来一种释经学的指导路线，它通过各种探讨会使人生从受造直到圆满，那就不值得惊奇了。^③拉内的超验性论述

① 参见 *Ludwig Ott*，天主教信理学基本教程，Freiburg i. Br. 5 1961，114—138 页。Ott 认为，神学人类学属于“天主造物主之学”，它又分为两部分：“天主的造世行动”和“天主的造世工程”。第二部分的第一章研究基督教的宇宙论。第二章的题目是：“关于人的启示论或基督教的人类学”（114—138 页）。在此随后就要讨论三个问题范围：“一．人的本性”，“二．人在超性方面的提高”，“人在超性方面的堕落”。

② 参见 Ott 信理学的第五和最后主要部分，天主对完成者的的学说，其中一方面涉及到“一个个人的末世论”，同时也谈到“全人类”。参见 563—590 页。

③ 参见卡尔拉内，神学与人类学（神学文集之 8），Einsiedeln-Zurich-Koln，1967，43—65 页。拉内论为，人类学的基督论性反向联系尤其富有意义：“基督教的人类学，只有当她将人理解为可服从于‘位格结合’的能量时，才能达到其本来的意义。而基督论也只有从这种超验性人类学出发来推动；因为人们即使现在可以说，‘位格结合’毫无疑问，所代表的是不会成为现实的‘神话’，却需要以对人及其历史的慈祥方式，对天人的观念指出一种超验性的视野”（43 页及其以下）。拉内为此也拟定了通向末世论的连结线。参见卡尔拉内，末世论性论述释经学的神学原则（神学文集之 4），Einsiedeln-Zurich-Koln 1960，401 428 页；同上作者的，论死亡神学，Freiburg i. Br. 2 1959（1958）。

现在也许要完全以理念为中心的方式来理解,^①而基本关注点却在于,在信仰上所看到的東西始终关系到一个人及其理智。即使 Emmanuel Levinas 与拉内所理解的主体并不一致,情况也是这样。无论如何,创世论性的重点至今实质上也坚持下来了。对此却不能予以放弃。^②即使在 Erwin Dirscherl 提出的神学人类学基本教程中,神学人类学的问题也是在创世论上定位的。^③所要讨论的话题在当前定位之后,经典话题就在创世论观点(受造性、与天主的肖似性、罪恶)中进行讨论。而 Dirscherl 也在提出以下问题,是否在奥斯威辛之后能有一种以完美的方式想出来“对他人的人道主义”(Emmanuel Levinas)。^④在分析之后,“当前希望之中的人”并非偶然地出现在眼前,他从以往的希望出发奔向未来:即从末世论观点出发的人类学观点。Franz Schupp^⑤提出了以下问题,从生态学问题上看,人或人类是否应予以拯救或者值得拯救。人类学的基本问题不仅以拯救的需要为依据,而是以人值得拯救为依据。上天对这地球上独特的人有兴趣吗?在任何时刻也都有兴趣吗?我与 Eberhard Jungel 都倾向于以下论

① 也许对拉内将超验性人类学置于本体论之中要以批判态度对待,当他写道:“这本身也许只能作为人超验性的绝对目标来理解。于是这种神学就必然都是超验性人类学,每一种本体论都是实体之学”(神学与人类学,50页及其以下)。这种表达方式可能会使人很快忘记,拉内的神学前提是以基督论和恩宠神学为基础的。恩宠却只可理解为“绝对的,从天主本身的自我分施出发才有可能的,人本身超验性的行动”(54页)。

② 作为神学人类学的创世论性基本定向的经典文件,至今还是第四届拉特朗会议(1215)的 *Caput Firmiter*。参见 Josef Wohlmuth 所编写的,公会议决议之 2, Paderborn 等地,2000,230; DH 800。

③ 参见 Erwin Dirscherl, 神学人类学基本教程。着眼于他人的人的坚定性, Regensburg 2006。

④ 参见 Dirscherl, 神学人类学基本教程,27—29,272—277页。

⑤ 参见 Franz Schupp, 创造与罪恶。论对一种真诚而正义世界的希望,以及人们对破坏的拒绝和反抗, Dusseldorf 1990。

述，即“人就是对此问题还不知如何充分回答的一种答案”。^① Eberhard Jungel 将纳匝肋的耶稣理解为与天主相当的人，由此也说明，可以从末世论上谈新的人意味着什么。^② 10

当前如果在神学人类学上，将末世论与创世观点放在同样的地位上来对待，化身为人就不仅要从其起源来考虑还要从其完成来考虑，就会遇到不少问题。如果我们对人们更加了解，而且有朝一日也能处理遗产或者大大提高寿命：那时死的问题就不会那么无情了吗？为什么我们不能长期在这星球上定居？为什么要给下一代让位？至于曾经生活过是否就值得了？是否有希望大大冲破死亡对生命的限制？按我们的“生活情况”，就能象 Max Frisch 说的称为永恒吗？我们是否会维持现状，或者一切都会超过我们的想象呢？末世论一直在提出这样和类似的问题，我们越是担心人类的历史和我们自己的生活会处于何等世界条件之下时，其它问题就会接踵而来。某些这类问题我将在下文的论述中尽力回答。我先（1.）谈现世的身体与可能复活的身体的同一性问题，然后（2.）在“变动”的词汇下谈一种按末世论定位的人类学，从而（3.）作出简要的概论。

1. 现世的身体与复活的身体之间的同一性问题

在 381 年伟大的信仰声明中说：“我们期待着死人的复活”，却无法掌握更加详细的情况。思想是如何要求的，声明就是怎样表达的。在这方面至少就涉及到全人类在一个宇宙“生活空间”

^① Eberhard Jungel, 与天主相当的人，此文载在：Hans-Georg Gadamer-Paul Vogler 等所编写的，新的人类学之 6, Stuttgart-Munchen 1975, 342—372, 尤其是 349 页。

^② “对神学来说，什么是决定可以称为化身为人的人的末世论上的新人，就是那在其历史存在中天主自我定义，而且在其自我定义行动中，也对人进行定义的人：即耶稣 [...] 以这一名称称呼的人就是与天主相应的人。”（349, 350 页）——作为天主教神学家，我对‘定义’和‘自我定义’等词当然是慎重对待。

中得救的问题，然而正如默示录所说的，不再需要太阳，因为有天主的光辉照耀着新耶路撒冷，羔羊就是她的明灯（参见默 21、22）。基督教对人类问题严重关切的末世论是否为 20 世纪的哲学十分关注的死亡问题的一种回答？在 Ludwig Ott 假定个人死亡与末日普世复活的暂时分离的新士林派教科书中，坚持以下列论断为有约束力的信仰教导：“所有的亡者在末日将以其现有肉体重新复活。”^①从圣经和圣传的作证中就会注意到，自然理智不是必然就了解复活的，因为复活只有通过天主的神妙干预才能形成，因而这并不是什么自然事件。在信仰照耀之下的理智所依据的复活的适宜性，就在于耶稣基督教赎的完美性，基督奥体与头的一致性，以及人类身体经过恩宠手段尤其是圣体的圣化（583 页及其以下）。Ott 的第二种信仰论述较为明确：“亡者将带着其在世的同一身体复活”（584 页）。这一论述以 1215 年第四届拉特朗会议的决议 *Caput Firmiter* 为依据。这里只是表示：“他们大家（好人和坏人）都将带着自己的身体复活”（*qui omnes cum suis propriis resurgent corporibus*）。这就全看自己的身体指的是什么。“自己的身体”复活之体处于什么条件之下？复活之体与现世身体的同一性，由于对质料的另一种理解而提出了问题；于是整个人类学就在末世论上发生了争论。正如我们所知，我们对宇宙间的物质 80% 还不了解。对处于光荣质料状态下者复活言论究应如何？颇有意思的是，Ott 在这现代的问题上完全相反，同时也公开了解决问题的传统疑难。为了充分维持复活之体的同一性，教科书解释说，“只要现世身体有一小部分在复活之

^① Ott, 天主教信理神学基本教程, 582 页。自第 7 版起 Ott 抹掉了以下的句子。

体中保留下来也就够了”（584页）。^①关于复活之体的情况将在下一论题中去谈：“义人的身体将按基督的身体来改造，并进入光荣境界”（585页）。在此将以对耶稣复活的理解作为关于亡者复活末世性论述的标准。^②近日留传下来的神学划分出四种复活之体的特性或性能，从而就提供了一种与我们现在容易接近的质料有别的光荣质料的标准概念^③。

德国主教们的成人要理想避免要求“恢复同样质料”的一种低级唯物主义。与此相反的现实是，在我们生活中重新恢复的身体质料将会更新。却也应防止一种出世的精神论。处于这两种态度之间的可以称之为“精神现实论”“它宣称，在末日一切都将因圣神之功发生变化，并进入光荣境界。”^④人的身体要从其与同时代人的关系出发来理解。肉身的复活意味着，“与他人和世界将以一种新的全面方式恢复”（413页）。这却不是遁世

① 所要介绍的是在中世纪（就已经由 Durandus 和 Johannes von Neapel）讨论过的话题，据此灵魂正是肉体的形式，于是她就能使任意的物质形成为她的身体。不过在这方面 Ott 并不会参与。该话题带有可疑的后果，“就是死去者的骸骨可能还在此世，而他与其复活的肉体却已经在天上了”（585页）。大多数神学家，Louis Billot S. J.（1846 - 1931）除外，都代表这一论点，坚持质料的一致性。

② 参见 *Gerhard Ludwig Muller*，天主教信理神学，Freiburg-Basel-Wien 1995，154页。只是简略提到神学人类学的末世论方面的 Muller，谈到复活之体的只有一句话：“人以其真正的身体，而不是天上的形象复活起来”（552页）。并没有提到关于“死而复活”的争论。

③ 以下的细化区分应予假定：a）不会受苦，b）轻快，c）精致，d）明亮。参见 Ott 天主教信理学基本教程，585页及其以下。

④ 德国主教团编写的，成人要理。教会的信仰声明，Kevelaer 等地 1985，413页。

之举，而是号召人迎着死亡势力，走入生活之中。^①

二、一种变化的末世论性人类学概况

1. “死而复活”

Gisbert Greshake 和 Gerhard Lohfink 在一次共同声明中所推动的“死而复活”的讨论^②，在 1970 年期间的天主教神学上表现得很活跃。从其过程中走了出来，对此我们不想细说，至少在传统神学中，就使一系列人类学前提显得较为重要，有了一种显著的神哲学份量。这是有相当风险的。Lohfink 首先在此将现时与永恒的关系阐述为末世论的根本问题，^③ 而 Greshake 从一开始所主要关注的是灵肉关系问题，这在讨论的第二阶段还是明

① 1993 年的天主教要理以十分传统的方式谈到这个问题，在 997 节中问道：“什么是复活？”，答说：“在死亡中灵肉分离之际，肉体腐烂，灵魂来到天主面前，随后等待着与其光荣化的肉体重新结合。天主以其全能最终给予我们以不朽的生命，借耶稣复活之功使其与我们的灵魂重新结合”（997 节）。复活的方式问题要以下列说法来回答：我们的身体当然会变为超越现身的身体。在 1000 节中还会指出，情况将超出我们的想法和理解，这只有从信仰上才能理解。另一方面要与依莱内一起强调“复活的希望”。它是这样写着，我们“以一定的方式”已经与基督一起复活了。基督徒的生活已经借圣神参与了基督的圣死与复活。这种表现因素对一种包括着整个人生的末世性变化的神学来说，应予以充分考虑。

② 参见 *Gisbert Greshake-Gerhard Lohfink*，就近等待-复活-不朽，Freiburg-Basel-Wien 1974 [5 1986]。

③ 他借士林学派的 *aevum* 概念，将天主的永恒（*aeternitas*）与受造物的长寿（*aevum*）区别开来。不过该词是在士林学派的 Engel（译者注：1741—1802 德国哲学家）时代使用的，它有时间上的开始，却没有结尾。*Aevum* 处于时间与永恒之间。天主的永恒没有开始，也没有结尾。谁进入了 *aevum* 长寿，就参与了 *aeternitas* 永恒。尽管他作为受造物有一种开始，现在却没有先前的和后来的。Joseph Ratzinger 看到了在永恒概念的应用上，有纯灵性（天神）存在方式的余地，于是便主张，暂时性的范畴也不能避而不谈了。在讨论的关键时刻，也是由于 Ratzinger，Gisbert Greshake 将死亡与复活新争端归之于真正的起因，于是物质便没有充分地认真对待。参见 *Joseph Ratzinger*，末世论-死亡与永生，Regensburg 6 1990 [1977]，96，97 页及其以下。

确强调的。^① 人类的圆满“不能只视为灵魂的圆满”（263页）。死而复活与末日的复活不应视为两个定时事实，“而是通过一种动态渐进过程相互连接起来的”（266页）。在后半句中可以感到一种和解的特点，这是在紧张的争论中所达成的。个人的圆满不能与普世人类和整个受造物的圆满完全分离。

在圆满状态之下的灵肉关系决定，具有更大的人类学意义。这基本涉及到灵魂为肉身形式学说的新含义，它一般是在造世神学的相互关系中讨论的。Greshake 承认，人们不必在“死而复活”的定理中放弃使用‘灵魂’的概念。而这并不是人的一部分，其另一部分为肉身。“如果能在对灵魂进一步广泛理解的意义开辟空间，使她将肉身包括在内，从而就不再谈一种死后的灵魂，而是指整个的人，那在天主幸福圆满之中的人，但作为肢体还在等待‘耶稣基督妙体’的圆满”（275页）。于是可以说：“死时人的灵魂来到天主面前（在这一点上灵魂被理解为整个的人）而且：死后整个的人复活（对此还要说，这种复活要等到整个肉体回到天主面前时，才算达到其最后圆满）”（275页）。整个人的得救，他身体的、历史和社会的因素都不得少。个人的圆满只会“与其它受造之物在一起”，而对“其生命的永久性成果”来说，只有当他“自觉处于现实的生活、世界和社会的范围之中，而且在其中有责任心时，对个人来说才会达到这一点”（276页）。

对我们的话题有较大意义的是，如何具体理解肉身或灵魂。Greshake 在死者复活上提出了一种简单理解的肉体现象学，并在这种关系上重新恢复了灵魂的概念（258—271页）。“人在肉体的基础上只能如此‘处于天主面前’（‘灵魂存在’），从而使其与天主的关系在一种受造性的表现中‘肉体化’和‘现世化’，

^① 参见整个论题的删节本，载在：*Gisbert Greshake-Jakob Kremer*，亡者的复活，Darmstadt 1986，272—276页。

并从而与他人一起且为了他人而现实化。于是肉体就使人成为世上的受造物，也成为一种相互作用的集体的肢体，在此他就将其处于天主面前的本质关系具体化和现实化了”（258页）。有两种观点对 Greshake 来说很重要：一方面肉体处在我面前，同时我处于我的肉体面前，我在我的肉体中表现得主动。另一方面自己的肉体与世界之间的界线是流动的。肉体处于我与“他人”的“中间”。我从肉体上是如此表现在“他人”之中，“即我与他们以共同性与差异性彼此相连”（260页）；反之，“他人”也表现在我身上，而差异也不会不断合一过程之中消失。Greshake 力求对这种双向（从我到他人和从他人到我）的，构成肉体中间特性的运动加以进一步描绘：人体之中的精神从“他人”向我而来；于是“他人”就是“在我以外，首先是他人世界所有条件的总和”。“于是人就在身体上感受到其与他人集体的结构性联系”（261页）。一种对人的人性化，是通过对世界的占有和人性化来实现的。“因为人的精神在肉体的基础上作用于世界，世界也作用于他”（261页）。肉体是我作用于“他人”的表达媒介。人不仅自由地接受与他人的交流，而且“在其本质上总不免有与他人交流的特征”（262页）。从肉体的这种中介作用出发，对 Greshake 来说，就得出了以下两种结论：1. “现实化的精神”参与了所有他人的圆满过程；2. 每个人自己的圆满是与“作为中间

主体者肉体的圆满相连的”(263页)。^①

“死而复活”之争于是说明，它涉及到一种新的假设，它可能解决一系列问题，但也要面对新的未解决的问题，它们最好是到传统的末世论中去解决，对死后的状态来说，就没有通常的时间理解问题，与从最新物理学出发的物质观念所提的问题了。因此非常危险的是认为，“死而复活”的定理是在人类学和末世论上阐述实情，而传统想法代表的只是神话性残余。在此就要深思，何以恰好在末世论范围内要对信仰言论及其神学反思特别注意，以及它们对神学人类学整体有什么结果。它尤其涉及到时代

① Greshake 分四点概括其论述的依据：1. “死而复活”要强调，一种死后的幸福不能只限定在分离的灵魂上。历史和世界在死后不能简单地将其抛在一边，对肉体也是如此。死亡的人也就是那曾经存在于其有血肉的与历史和世界交织在一起的人。个人的复活以被接受和加入基督复活之体的形式出现，而基督之体在最后一个人加入进来之前，一直是不完全的。2. “死而复活”强调的是复活之体的新鲜性，认为一种死尸复苏的死板理解难以接受。在人性主体的圆满中，也还有物质的圆满。因而就可以谈到死而复活（267）。如果只谈末日的复活，就有危险将复活当作人纯身体部分的事。死后的生活是“复活阶段”，当然还是一种“等待阶段”，直到整个基督身体达到圆满为止。在这一范围内当然也能进一步应用一种灵魂概念。3. “死而复活”强调的是天主战胜死亡的措施，它“同样”涉及到整个的人，灵魂和肉体。在这方面就难以想象，灵魂按天主圣意，在死后的状态下不得有肉体方面的设想。4. “死而复活”也是福音宣告所教导的一种模式。如果人愿与耶稣基督一起在死时奉献与天主圣父，就难以设想这指的是与肉体无关的事件。如果人在末日普世复活时能谈到一种耶稣复活，那就不能说这种复活不是指某个别临死之人说的。死亡与复活之争当时也引起了一种德语国家信理神学家和基础神学家会议的讲座话题。如 *Wilhelm Breuning* 所写的，灵魂。基督教末世论的问题概念，Freiburg-Basel-Wien 1986。在对人大脑最新研究的情况下，又兴起了一种对灵魂的本质与灵肉关系的新争论（自然主义之争），对此德语国家的信理神学家和基础神学家 2001 年进行了研究。见 *Peter Neuner* 所写的，精神的国籍 神学的沉默无言？思想头脑之争与基督教的人物形象，Freiburg-Basel-Wien 2003。参见 *Tobias Kladen*，对于肉身和灵魂…在精神哲学与灵魂为肉身形式的多马斯阿奎纳学说之中的思想头脑之争，Regensburg 2005 (Lit.)。

与言论的关系^①，作为基本人类学问题，它本身还能以更为广泛的形式对自然科学试验发生影响。

2. 变化的奥秘

在死时发生的‘变化’一词提出问题，是否在新约中就能找到这样的依据，就是人可以象“死而复活”论题所要求的那样，放弃接受在个人死亡与末日复活之间的间隔。应当有一种包含着破裂因素与死亡的不可支配性，而又不带有一种时间指数与肉体腐烂的变化。^② 首先还要加上生命新鲜性的因素，当然尤其重要的是，种子与腐烂的通常比喻失去了它的意义。对后者的证据不难找到，只要能指出，新约中除了生-死-（腐烂）——复活过程之外，还有生（一死一）变化的过程。后者是一种在个人的死亡与复活之间，不为与肉体分离的灵魂（*anima separata*）安排时间的过程，也不必承认尸体在墓中停留和腐烂的过程。现在我认为，保禄除死亡与腐烂之外，也了解另一种模式，即发生在死亡之中的变化。保禄给格林多集体写信说：“我们不是都会死亡，但我们都会发生变化”（格前 15，51）。Helmut Merklein 曾在一篇有关保禄宗徒对先知论述的重要文章中指出，他就曾经努力深入研究死亡与复活问题的可能与限度。这首先出现在两个末世论重要论点，得前 4，13-18 和格前 15 中。^③ 在格前 15 章中 Merk-

① 参见 *Josef Wohlmuth*，变化的奥秘。一种从天主教观点出发与当代犹太人思想对话的末世论，Paderborn 等地 2005，尤其是 49-143 页。

② *Jakob Kremer* 对保禄复活章节的解释中强调，“复活的身体”是出身于天上世界的“灵性身体”，因而由此长出新的果实的种子的比较，只能看作软弱无力的比喻。即使 *Kremer* 也强调，在保禄看来这涉及到一种变化过程。这却不是必然就要假定个人的死亡。在默示录式的思想范围内，超验的侵入大都是在“瞬间”发生的。参见 *Kremer* 的文章：死者的复活。尤其是 23—40 页。参见 *Romano Guardini*，最后的事，Mainz 6 1992 [*Wurzburg* 1966 (1940)]。他对有关的章节加上的标题是“灵性身体”（65—79 页）。

③ 参见 *Helmut Merklein*，神学家作为先知。论保禄在神学谈论中先知论述的作用，此文载在新约研究 38 期（1992）402-429 页。

lein 是这样在出色的分析和与得前 4 章的比较中解释说，保禄演示了一种先知性的认识，是他新近才明白过来的一种“奥秘”，而附加到他自己负责的宣道之上的，他说：“看，我给你们宣告一件奥秘的事：我们不会全都死亡，却全都会改变”（格前 15，51 联合译本）。虽然不是都会见到死亡，却都会发生变化。紧接着就发生这一种程序：在最后的长号吹响之后一种默示录式的预兆—首先就以永恒的方式出现一批亡者；随后有生者在空中被带走，并“发生变化”。^① 于是保禄就以预言方式宣示了一种新的启示，它不是简单地从宣道的结论中得出来的。这种言论主要来自于这位宗徒要对其作出答复的一种当前的提问。先知言论有助于解决现实问题；神学作为预言出现在末世性的问题中。

就这方面来说，保禄就可以设想一种死亡的超越，严格地说，它不是与死尸、坟墓与腐烂，与死亡在流行的理解上连在一起的，就存在一种全面拯救的新约“模式”，它显然有同样的平等权利可在种子、腐烂和生长的比喻之外去应用。于是保禄在其于超出应由个人负责的宣道之外的预言中，就认识到一种他称之为“奥秘”的变化模式。^② 属于这种变化的是突然性与不可预见性的因素，它们也与死亡连在一起。保禄使用‘奥秘’一词是要表示，神学可以大胆想象预言性的新事物。如果想想致罗马人书第六章的洗礼神学，保禄对事物的看法也涉及到了受洗者的一生。不过“爱的凯歌”结论也表明，处于圆满状态之中的人逐渐认识到，他回到了“现在”，在此爱（agape）重新被视为信德和望德：“现今存在的是信、望、爱这三样，而其中最大的是爱”（格前 13，13）。

至此最后也明确了，促使以末世论定位的神学人类学与创世

① 参见格前 15，52 及其以下，以及 Merklein 的对比性提要 414 页及其以下。

② 因而我给了我的末世论以变化的奥秘之名。除了那在这些论述中所谈的问题之外，首先是对时间的理解，以及末世性言论的特点在其中起着重要的作用。

性神学人类对话的一切努力，只有当末世性的人类学不是停留在圆满观点之中，而是认识到从爱出发的人的真正超越的可能圆满时，才算保持了其全部分量。这时才突然明了，马 25, 31 及其以下的公审判，就他而言，在与那曾向其伸出施予之手的有困难者相遇的一刻，为何使他兴奋不已。在与 Emmanuel Levinas 对话时^①他曾经向我指出，首先是关于“肉体化的主体”所提出的现象学考虑，其中就含有末世论。在一种“对我来说没有希望的末世论”^②中，人类学问题仍然有它自己的分量。Levinas 就是这样从犹太人的灵感出发，认为灵肉关系的决定要比至今以来的神学思考更为重要。在激烈的谈论面前，他毫不畏缩地将再清楚不过的东西表达出来，这时他写道：“灵魂是在我之内的他人。关心他人的心理状态，可能是狂热和精神变态；灵魂已经是疯狂的萌芽”。^③灵魂是“同一性之中的不同性，是将自己提供给他人者的特征”，是“给予的可能性”（157 页）。“肉体不仅是形态或形象，它正是自我性的缩约及其爆裂本身”（241 页及其以下）。Levinas 注意到，肉体既不是阻碍也不是坟墓，而是极端的被动性，是被遗弃在痛苦与死亡之中，有它自己价值的天赋。在虚无之处主体以第四格承担着世界，“它在失去安宁和故乡中承受迫害，代表着他人”（242 页，注 12）。肉体为受赐之所，却并没有与恩赐者异化。肉体除所有本身还经常含有可能性的第一物质的希腊哲学之外，同时也是从虚无中创造之中得出的最高被动性的表现（参见 244 页）。Levinas 以无比的热情支持一个并不固定在求生的努力之上，并不怕死，只是表示其对自己继续生存的关心的人。Levinas 所关心的是无家可归者，时时都揣揣不

① 参见 Wohlmuth, 变化的奥秘, 尤其是 122—129 页。

② Emmanuel Levinas, 他人的踪迹, Freiburg-Munchen 1983, 217 页。

③ Emmanuel Levinas, 在存之外或与存在不同之事, Freiburg-Munchen 1992, 157 页, 注 3。

安，直到自我在肉体的条件下分裂... 直到“灵魂出窍”断气（387 及其以下）。正是在这一点上 Levinas 指出了梅瑟之死的犹太经师史，据此申 34, 5 的表达，是以梅瑟死“在上主的唇上”来解释的（388 页，注 1），在此神学人类学在根本意义上是从末世论上来表达的，而且最后在一切经济关系之外，应归结于将导致大量赠予的高兴相会的最后赠言。^①

3. 升天的信条是末世论变化的范例

至于“复活与死亡”之争正是在新的天主教神学之中出现的，就使人明显注意到天主教人类学从末世论上予人以启发的特色。当争论正在结束时，罗马教导当局也参与进来，并提出其与 1950 年玛利亚信理的关系。信理部于 1979 年 5 月 17 日宣布了一个文件，标题是“信理部关于某些末世论问题的信仰教导的公函”。^② 它分七点陈述他的观点，它们可以概括如下：1. 教会相信死人复活。2. 复活涉及到整个的人。3. 教会在这点上坚持认为，“‘人们的自我’继续存在，当然在此期间对此还缺乏其完整的实体性”，因而表达形式“灵魂”还不能放弃（5 页）。4. 应当拒绝一切对为亡者祈祷和殡葬礼的发言方式有碍之事。5. 教会期待着“我等主耶稣基督在光荣中显现”（天主圣言 14），这一点却要“与人们死后的直接情况区别开来”（5 页）。第 6 点要引用原文：“教会在其关于人死后命运的教导中，将那只适合于圣母玛利亚光荣升天的意义排除在外：即无玷童贞的肉身显扬是

^① 因而就有圣体圣事的赠言，借此我们宣告主的死亡，“直到他再来”（格前 11, 26）。我们能够掌握主内之人思想，并不断伸出手去，将耶稣的生命恩赐变成自己的生命时，就在自己身上体验到一种人生的形成过程，将他推向维持生命之外，而向他人伸出施予之手，以求达到一种我们无法想象的圆满。

^② 参见德国主教团秘书处所编写的，关于某些末世论问题的信理部公函，Bonno, J. [1979]；Ratzinger, 末世论，死亡与永生，211—226 页；Jacek Bolewski, 升天信条与卡尔拉内所认为的末世论意义，此文载在：神学文辑（1988）58 期，专辑 89—152 页，尤其是 146—152 页。

对所有被选者的显扬的预象”（5页）。第7点涉及到教会关于义人的幸福与恶人的永罚的信仰，以及关于地狱和炼狱的教导。此外人们就不应凭想象去谈死后的命运。圣经也好，神学家也好，都没有充分把握“正确描述死后的未来生命”（6页）因而这就涉及到在基督内坚持生命的原则性延续。否则就要清楚地说明，“在今日与未来的生命之间有一种原则性的区别”（6页）。

所有这七点终究具有人类学意义。然而我在此仍然限定在与1950年的信条关系上。信理部的原文在第6点中教导说，玛利亚是所有其他人荣召的预象。信理部以圣母蒙召的预辩法强调了玛利亚的特恩特点，并且指出由此出发，玛利亚在耶稣之外，是唯一获得肉身圆满恩宠者。就信理部所用的“预象”一辞来说，Wolfhart Pannenberg认为，对理解耶稣的复活具有结论性的作用。Pannenberg将其理解为末世论性复活的预辩法。^①与此相反，拉内在其未发表的关于升天的著作中，指出了广泛的死而复活与圣母升天之间的明确关系，对此马27，52及其以下具有很强的证明力，使他理解玛利亚并不能说是唯一获得全面救恩的人。关于该信条的另一神学依据，就拉内来说，只在于人们不能很好地想象一位容光焕发的基督。卡尔拉内在末世论与圣母学之间所建立的明确关系引起了以下问题，救恩史上的圣母特恩是否对于使她能成为唯一灵魂肉身圆满者所必需的。^②当信理部完全不假思索地谈到自我与肉体分离的中间时刻时，尽管第2点在

① 参见Wolfhart Pannenberg，论创造在天国之中的圆满，此文载在：同上作者的，系统神学之3，Göttingen 1993，569—694，尤其是564页。Pannenberg写道：“[...]由于耶稣的复活为其本身新生命的末世论性救恩现实的预辩性显示，于是耶稣所宣讲的天主之国就在其人世的工作中先开始了”。

② 参见卡尔拉内，论升天信条的意义，此文载在：同上作者的，神学文集之一，Einsiedeln-Zürich-Köln 1954，239—252页。现在见：卡尔拉内，全集之9：玛利亚，上主之母，圣母学研究，编辑人Regina Pacis Meyer，Freiburg-Basel-Wien 2004，502—511页。与我们的问题有关的还有该卷中的其它文章。

强调人在复活中所保证的完整性，这时就概括出来，在信理部的文章中也十分标准性地涉及到了，那在其中存在的“中间状态”，应在个人死亡与复活之间确定的一种时间间隔的理论。信理部文件的第7点也注意到了这一点。一种对“死而复活”论题的正式批判，我认为，不会从文件中推断出来。事后有人会惊奇，拉内在其对1950年信条的解释中，以何等近乎梦游的准确性突出了救恩的整体性，从而将耶稣复活的意义解释为天庭的开放处和交流处，使更多的荣归者能在这里“安居”。

1950年的信条因而即使在今天-也许对死亡、死后的存在与末世论性的复活在神学上和普世教会中还很不一致-对神学人类学还有其意义。在玛利亚身上教会清楚地看到那天赋的存在所代表的典范，我们将我们自身的希望放在她身上，当然不能不强调我们作为有罪之人的区别。就这方面来说，玛利亚仍然是伟大的希望形象，而关于耶稣之母圆满的教导也在末世论的文章中找到其适当的位置。同时在这方面还要注意，不得将其特恩地位拉平，将其单纯视为人间环节之一。事实上人们可以从 Emmanuel Levinas 那里得知，凡是将个人都归于某一类的人类学论断都值得怀疑。因此信仰可以与玛利亚一起向较大的圆满环节开放，而不是与其在救恩史上不可比的地位相争。如果1950年的文件最终不是谈玛利亚之死，而是讲“人间生命历程的圆满”，人们随后就能在其中看到一种说到人生变化奥秘的对死亡的理解。当人在死时到达其关键的变化点时，他就在变化的奥秘中进入到肉体神化的得救之中。

三、结论

基督教末世论一直是与所有精神化的趋势相反，在精神与物质的基本关系上存在的。卡尔拉内对灵魂全宇宙发展的论述所代表的，虽是他自己的思想和某些模糊之处，也许还代表一种基础，借着物质还要阐明死后之人存在的宇宙性关系，最终说到一

种其中还包括宇宙的变化过程。Ratzinger 的行径与拉内相近，他写道，^① 物质将变成“全新的，并且决定性地占有精神，精神与物质完全合而为一”；“那种向死亡开放的全宇宙性存在，将会导致全面的交换和全面的开放，从而克服一切异化：当这种创造的一致性实现时，就可以说‘天主是万有之中的万有’（格前 15，28）”（158 页）。仍然应当认为，我们不知道什么在现在宇宙关系之中的物质，更不用说有更明确的灵性化物质的想法了。在这种种隐喻之外什么还有价值？Ratzinger 认为那就是：“一种永恒的没有相互关系的，因而相互静止的物质和精神世界，与历史的本质意义相矛盾，与天主的造世和圣经的教导相矛盾”（159 页）。宇宙在其活力下将达到目的而导致一种情况，“其中物质与精神将相互具有新的最终的特性”（160 页）。这最终意味着什么，包括神学在内，谁也无法描述。末世逻辑处在其极限之上。Ratzinger 认为，“当天处于一种新地之上时，天才是真正和最终的天”（156 页）。

基督徒所理解的圆满人类，无论如何只能作为可能的肉身幸福，即使我们对这种幸福究竟如何的想法也还很不充分。Ratzinger 所推荐的 Adornos 关于“肉身复活”的要求（159 页）表明了一种疑难：如果基督教的复活唯物主义只不过是一种内心世界的幸福要求，这就会使人想起争取继续生存的不停斗争。反之，死人复活就会（暂时推迟）末世论的边缘现象，使血肉文化苍白无力，而种种理想主义形式泛滥，使末世论观点之中的神学人类学至多归结到灵魂的不朽之中。因而要点在于，在所有形象和所有合成时间概念之外，什么是人的灵肉关系所需要的：“既然一种静止的物质与精神世界相互关系与历史的本质意义相冲突，那就会对神学人类学带来后果，并且在整个创造的圆满过程中影响到化身为人的主体的灵肉相互关系”。

^① Ratzinger, 末世论, 死亡与永生, 159 页。

对于死亡与复活关系进行新的讨论，以及将圣母升天信条的解释理解为对一种以末世论定性，而且还需要发展的神学人类学的范例性论断，我不会退缩。以创世论定向的人类学从而就能得到重要的补充。

译自杜宾根神学季刊，2007年2期

科学理论与神学

Kurt Hubner

1. 20 世纪科学理论存在与发展的基本特点

科学理论在其今日通用的狭义意义上，是在 20 世纪上半叶出现的独立哲学学科。当实验科学处在一种经常不可估量的变化之中，而且其形式与速度是前所未有时，科学理论才会出现。然而却有可能，对以哲学自古以来所得到的理性良知的这些成果不加注意，而对所有的或所认识的事物在其精神的基础上提出问题，对任何事物都不保持沉默。当然，所有的真正知识都要留给所谓的经验知识-然而它的经验又以什么为基础？这是根本问题，科学理论就从这里开始发展。

人们首先指出，这种经验开始是通过感觉出现的。于是它们最终就要归之于感性经验，或者换句话说：所有科学经验的论述以及以此为基础的说明，最终都要在描述具体感官经验和观察的所谓基础论述中得到认证^①。不过借感官场地所得的经验只是一种支柱；另一种则存在于使这种经验相互有逻辑关系之处。由于这种原因，最终在前数百年中占统治地位的是所谓的逻辑实证主义，据此就要对附属于经验或者与之相结合的逻辑关系保持开放，使一种大大超过经典逻辑的形式逻辑，以某种形式象征语言表达出来。人们应当掌握这种象征语言，如果他们能够读懂在其严格经验性或者严格形式逻辑性形式下表达一种科学关系的文

^① 原称为“原始论述”。

件。此处作为样板的是以数学逻辑语言拟订的物理学文本，它们被认为是准确而且唯一真正科学经验性知识的典范。

至于逻辑实证论的信念，那被认为是证明经验真假的决定性经验基础的基本论述，却于 1934 年被 K. Popper 动摇了，因为他对此指出，从来就没有什么科学论述的绝对证实，因为这种证实总要以理论性的认可为前提，而这在同一情况下是不可能证实的。例如自然规律象所有论述一样，被表达为“所有物体都服从落体规律”，而实际上所有物体都服从落体规律却无从验证，而应先天接受。然而即使 Popper 在科学理论上对其真实性绝对置疑，他也就是在相信其绝对的科学虚伪性。因为 Popper 认为，对自然规律等所有论述只要有一点偏离，就足以与之对立。

以后却说明，一般性的基本论述，可能正确可能错误，或多或少，都有先天规定的理论性前提，于是 Popper 的意图，至少在错误的情况下，要想达到绝对的科学准确性，就不得不认为失败了。在这种前提下所针对的确实是一系列先天性的规定：如关于在形成基本论述时所用测量仪器的作用和功能的規定；关于如何从某些基本论述出发，通过归纳达到写成自然规律，因为正是归纳，作为一种似乎无尽止的外推，越过了所有的经验；借助于建立一种公理性次序之中的规定，那以上述方式以这些规定为基础的自然规律群，就总结成为大量的定理；而最终这些规定，现在只谈它们，正是以此为依据，才决定进行承认或否认这些定理的实验的。这就同时决定了人们对某些规定或者整个规定网的态度，它在一定情况下又会导致正确与错误的结论。^① 总起来说：在确切经验科学范围内，根本没有什么绝对的证明正确与错误的结论，只有通过经验与形式逻辑得出的正确与错误的结论。

如果认为所说的规定没有科学理论，就会失去其经验内涵，

^① 关于此处所有重要规定的系统分类整理，参见 K. Hubner，对科学理智的评论，第四版，Freiburg i. Br. 1993。

也仍然是一种错误。并不是要对此予以放弃，而是相反地使其根本明确起来。且用一个简单的例子来说明：如果象牛顿那样，从宇宙空间是欧几里得型的规定出发，就会从经验上得出在其中有重力作用的结论；而象爱因斯坦那样，从其中所涉及的是一种被扭曲的空间，就会从经验上得出在其中没有什么重力作用的结论。因而就没有什么欧几里得空间，和其中有重力作用，也没有什么空间被扭曲了，其中就没有这种力的作用等这样的经验事实，只不过经验上是这样的纯理论性论述：如果作出了这种和那种先天性的规定，就会有这种和那种经验性的结果。因而不是出现在理论上的，而是出现在以此为目的的纯理论上的现实。

关于科学的自然知识以先天性的规定为基础，尽管已有康德的教导。然而他首先将其限定于所谓经验的先天性基本论述小范围之中，其次，他认为该范围具有超验性意义，就是只有在它的条件下，才能有自我意识的一致性，才会有知识。现在由于此处不必深究的理由，对以一定先天性基本论述为基础的这种超验性规定予以拒绝，另一方面却又以上述方式提出，对于经验科学中的认识过程找到了康德没有想到的更为先天性规定的用法，于是就提出以下问题，这一切是如何奠定基础的，或者如何能在其之下进行一种选择，却没有按康德所要求的打下基础。或者再换句话讲：对于是否有一种标准，借以决定此外有哪种先天性规定可认为更为适宜，得以正确看清实情？例如，可能有一种理论能对列入其中的对象范围进行更简单或者更广泛的说明，或者是进行既更简单又更广泛的说明。然而除了人们是从这种原因出发对某种理论作出决定，而形而上的想法则以此为基础时，自然就是按简单的标准构成的，而对真理问题就没有什么决定了，因为一种理论，在对在其周围的事进行令人满意的解释时，也会有错，因为根据逻辑规律，从错误中也能得出真理（只是不会从真理中得出错误）。

这里也表明，对研究每一种理论先天性部分的根据问题，科

学史都是一种必不可少的辅助工具。尽管人们如在上世纪下半叶，在伦敦经济学院中，尤其是以 I. Lakatos 为代表的尽力开辟一种一般性严格有效的方法论领域，认为每位研究人员都要按他的理论观点进行。许多历史事例却说明，如果研究人员坚持这种方法，他们庞大而得到承认的理论计划就完全不会实现了。^① 这尤其在于，这根本性计划中不仅是其有限科学范围的想法，就连一般性的文化历史范围的想法也会参与进去了。首先这一切将会发生在下列情况之下，正如人们今天不得不指出的，就会发生所谓的范例性变化，即从在一般理论上的一种变化，到一定时期所有的大量相互有关的理论。这方面的例子，是由托勒密到哥伯尼世界观，从亚里斯多德到牛顿物理学，并由此到相对论和量子力学的跨越所提供的。而认为这一切只不过是不断向前推进纯经验性知识的结果，那完全是实证论的迷信。

现在我们只谈对相对论与量子力学产生的某些看法，也就是那时的形而上学与神学基础，暂且只提这一点，似乎完全失掉信誉，而时代精神则得到全面信仰，尤其在经验和精确自然科学上，存在着与实际唯一、十足和直接的联系。而在这种产生中已经有了形而上学与神学思想的一种决定性影响。如在特殊相对论（SR）的产生中，爱因斯坦与 Lorenz 和 Fitzgerald 的争执之所以有决定性意义，就在于爱因斯坦反对他们，关于在麦克斯韦尔光学理论上，所有惰性体系都有同等权利的经典看法，这是经典的时空概念所赋予它们的。其基础却不是什么经验性的，而一部分是宗教一形而上学的，一部分是认识理论哲学性的东西。宗教一形而上学的东西是爱因斯坦深切感受的信念，认为自然反映的是神性的和谐，因而对理性来说，也代表一种可以理解的，逻辑性的连贯关系。这种和谐也会出现在物理学上。于是在这两种如此重要和可靠的理论中，如在经典力学（所有惰力体系具有同等权

^① 参见 Hubner, 对科学理智的评论, 第 5 章。

利)与麦克斯韦尔光学理论中所能出现的矛盾,由于人们将有利于前者的原则也提供给后者而得以解除。在其特殊相对论中,他却认为这两方面应相互和解,而这才是他认为特殊相对论正确的真正原因。为此他献予经典时空观点的是认识论,并不是什么经验性的根据(这是一种关于经验,而不是以其为基础的认识论),因而绝对时间和绝对空间的概念不可能是经验的对象。然而对当前的关系来说,具有决定性意义的是,爱因斯坦对世界神性合谐的信念,来自于也曾经领导过克普勒、伽利略和斯宾诺莎的文艺复兴时期的思想世界。显然爱因斯坦也在不断对这一源泉进行参考。^①

即使在从特殊相对论到一般相对论的跨越中,实验也没有起什么关键性作用;它基本上还是停留在已经制订的形而上学一宗教与哲学一认识论的前提上,及其对已有的物理学的坚决应用的内在性和一贯性的继续上。这就说明,就象以前经典力学与麦克斯韦尔光学理论一样,现在特殊相对论与经典重力规律也不能协调一致。而爱因斯坦也认为自己面临着挑战,就在于物理学也要克服困难这种矛盾,就是在此也应符合大自然合谐的简易与一致性前提。而且他也再次将这种观念与认识论的考虑结合起来。其结果是引入非欧几里得的,被扭曲的“时空世界”,并且制订一般相对论的一般场方程,由此就能推断出,在一定物质分配下会有什么时空扭曲,而从相应坐标系统的静止点会观察到无外力的何等自由运动。于是爱因斯坦就得以使经典的重力理论按相对论体系成型,从而合谐地给它加上经典物理学的另一决定性部分。^②

总之,人们于是就能谈到特殊相对论和一般相对论的思想史的、哲学与认识论的基础,对量子力学方面也有同样情况。量子

① 参见 K. Hubner, 神话的真理, Munchen 1985, 2. 章 3 节。

② 参见同上处。

力学的基本思想，一个质点的位置与冲量是不能同时量出的（Unschärferelation 测不准关系），而 N. Bohr 为此所下的定义是，从物理学上看，这意味着它“将被测量”，于是物体就不是与测量无关的。反之爱因斯坦却坚持经典性的信念，认为物理学的物体具有位置与冲量的特性，无论对它们是否测量。仔细看来，此处谈的是一种本体论性的差异：Bohr 认为物体是通过其关系下定义的，爱因斯坦则坚持经典性（亚里斯多德式的）想法，认为这是有着相互关系的物体。此外爱因斯坦反对量子力学的静态形式主义，他的座右铭是：“天主并不冒险。”

爱因斯坦的思想史来源就已经将本体论的基本看法当作话题了。这一点却也会在 Bohr 身上得到证明。显然他与 S. Kierkegaard 和 W. James 等哲学家有关。在此我们只谈 Kierkegaard：如果他没有讲，主体的决定使之成了对象，从而如此的主体就排除了由此再回到主体地位的可能，现在将其视为对象是否就不可能了呢？当然，Kierkegaard 难道不是曾明确地指出，超越将主体当作客体的决定本身就不现实吗？如果人们认为，爱因斯坦的以天主为依据并不象 Bohr 的哲学考虑那样可信，那却就错了。于是人们就能相反地提出，Kierkegaard 所看到的在一个主体与其客体化之间的关系，不同于 Bohr 所说的测量仪器与测量对象之间的关系，因为后者即使在没有观察人的情况下也能发生。此外在测量时只涉及到量子力学一般和关键性奠基思想的特殊情况，并不是所有当时发生相互关系的任何物质性物体都在这里，而只是最终通过这种关系指定的物体。在这里并没有谈到一种主体。而在指定的相互关系中所涉及的，不是爱因斯坦或者 Bohr 的形而上学—宗教方面哲学认识论论证是否正确的问题，而只涉及到指出，甚至象量子力学这样的理论思想也发挥了一种决定性的与必不可少的作用。

在有特殊相对论、一般相对论和量子力学存在时，只涉及到一般科学史发生的形式实例。因而科学的进展不仅在于经验丰富

性的不断扩展，而且也在于先天性规定和范围条件变成了经验系统“科学”的个别基石，尽管这并不是处在新的经验知识的压力之下的结果。

然而为这种不仅不断增长，而且也在以上述方式按其先天性方案与范围条件，发展成为根本范例性变化的生物“科学”奠基的，却是对现实的一种从未改变的基本看法，因为它属于对现象“科学”定义范围，至少从 17 世纪以来就是如此。人们称这种对现实基本性的与一般性的看法为本体论，即关于事物的一般性理论。我在此只限于为自然科学奠基的本体论，并选定其中的三点：

1. 自然的物质世界与人的思想世界是严格分开的，却并不排除例如心理物理学的对应关系。
2. 物质性自然由自然规律决定。
3. 对象与思想是相互严格分开的。

如此看来，自然科学的本体论也就能称为一种经验体系；谈论它们的语言相同，而且正如 17 世纪最终的实行的，存在着一种基本的范例交换。而现在爱因斯坦的例子却说明，这种基本的范例交换，作为在其新物理学理论依据中的上述范例的重要因素，起了一种决定性的作用。为了达到这种认识，现在将科学理论作为为科学奠基必不少的关键问题提了出来：其中什么经验体系是从范例交换的意义出发的，现在对科学的自我理解还有什么意义？

2. 神话性现实思想的发现是科学理论的一种话题

在 20 世纪过程中，与现代技术科学文化出现了越来越大的重要差距，注意力逐渐转向欧洲以外具有神秘思想特点的文化。这一点首先尤其发生在民族学范围内，其中尤其要提到的是礼仪社会学上^①和结构主义的神话解释^②，却也要涉及到哲学领域，

① 此外应提到的研究者是 F. M. Cornford, G. Murray, B. Malinowski 和 M. Mauss。

② 领头的代表是 C. Levy-Strauss。

尤其是当时还很活跃的康德思想，它试图通过民族学来批判超验论观点的发现。^①在这方面起到突出作用的，还有一种新生的，尤其是由 Holderlin 的诗歌所激发的对古典欧洲神话，以及对希腊神话的兴趣。^②最后现代科学从科学理论出发所进行的自我批判，却导致了一种全新的，而与以科学思想为特征的时代精神在神话问题上的相反结果。^③

我们首先列举神话经验系统上具有特征的几点，从而就可以看出神话性与科学性本体论之间的类似关系：首先，神话使自然科学在思想与物质上形成一种密不可分的统一。思想上的一切同时都采取一种物质形态，如爱神的爱或者阿波罗有远见的智慧；反之，所有物质性的东西同样也要成为一种思想性的，使其人格化：于是土地女神得墨忒尔就在每块肥沃的田园中起作用。其次，在自然科学上属于自然规律的事，就是在神话中所谓古代即最初的事。在其中每一种有规律的，在自然现象中不断重复的过程，就变为无法确定年代的太初事件，如季节变成了地狱之后被冥王掳去的神话，当她呆在那里时就是冬天，而离开那里就是春天。于是每个自然规律的事实，都有一段历史作为依据。“神话”是指“言语”、“叙述”、“历史”，神话根本是描述性的，因而它说明一切就以描述历史为依据。第三，如人们所看到的朝霞，并不是孤立的朝霞情况，而是伊利斯彩虹女神，每当看到彩虹时她都在其中。^④（也许在此最好回忆一下，以后柏拉图要费多大气

① 参见 E. Cassirer, 象征性形式的哲学，第二部分：神话性思想，Darmstadt 1953。

② 此外还应提到的是 W. F. Otto, K. Kerényi 和 M. Eliade。

③ 参见 Hubner, 神话的真理。

④ 对于当前在许多民族学者之中的广泛看法，其中范例性近似的希腊人的神话与欧洲以外的神话根本有别，在此我不能细说，但我却认为这站不住脚。对此请参见 Th. Bargatzky [等]，民族学与初级生产社会，此文载在：Sociologia Internationalis (1999)，卷 37，91—113 页；祈祷就是劳动-原始生产社会的宗教遗言，此文载在：Erwagen-Ethik (2003)，卷 14/1，3—16 页。

力，才能将一般概念-他称之为思想-与其所代表的对象分开，而且令人理解，这在今天似乎是不言而喻的事。)

对为神话奠基的本体论的这一简明描述，初看起来，其对科学本体论精神中培养起来的人们的印象也许还有待加强，即神话所讲的是一种童话世界。这种印象的基础却是狭隘的成见，可以证明，科学本体论符合实际因而是真实的，神话的说法却纯粹是想像的产物，所以是虚假的。坚持这一点一直是思想习惯，因而未曾提出过如何证明的问题。对于这种证明却只有以下的可能：人们首先要证明，神话性的本体论与经验相矛盾，其次，这是一种理性的矛盾，第三，也是一种实际的矛盾。

首先：在神话性本体论中的经验性矛盾，并不象科学本体论的经验根据中的那么多。而在两者之中所涉及的，却都是先天性的规定范围，甚至是所有经验都要在其中进行解释的经验体系。其次：神话本体论的理性矛盾可能性仅在于，人们认为它与理性矛盾或者不矛盾。然而人们又如何断定，什么与理性相矛盾？可是在哪里能找到那已有的理性标准，从而得出对此问题的适当回答呢？是什么摆脱了这种矛盾，于是人们又徒然去力图证明神话性本体论不符合这种情况。它的根本实际描述干脆就不只是科学本体论之外的一种东西。第三，实用性的批判主要在于指出，科学应当能符合人们当初所规定的目的，而这只有在科学时代，尤其在技术范围内才能实现。这种看法不仅没有忽视，大部分通过科学所实现的目的主要是由它所唤起来的，而且首先在神话范围内所规定的目的，实质上是从与神灵的神秘关系中产生出来的。整个日常生活实际，人们彼此的来往，所有作为与行动，在城邦与文化上，都是由此而定下来的。与大自然的关系，凡是毫无顾忌单纯从现世目的出发的，都有亵渎神圣的嫌疑。如果人们要将建成一种超过神话世界的科学技术世界作为目的，到哪里去找这种标准呢？如果人们拒绝有亵渎神灵嫌疑的技术科学世界，那也就要拒绝它的根源，即神话性的本体论；如上所述，即使这也不

是经验性的，也不可能是暗指理性的。然而却有不少征兆说明，这种亵渎神圣的嫌疑与科学技术目标的泛滥越来越折磨人，即使大家还远未认识到，这种普遍思想最终会把我们引向何方。

科学本体论与神话本体论之间的科学理论性比较，现在可以得出一般性结论：上述形式的本体论原则上具有同等权利。我将这称为第一容忍原则，因为还有另一种以后我将再讲。然而即使对这一容忍原则，也有一种本体论代替另一种的问题无法答复。如上所述，对此，没有什么经验性，理论性甚至实际性的理由。凡是在历史上我们能进行解释的，一直是在一种大型经验体系中说明的。从一个这种经验体系到另一个的过渡仍然无法说明。在这方面人们可以说：历史就是这样出现的。

直到现在，上述的考虑都只是在科学理论范围内进行的——然而科学的与神话的经验体系同等权利的认识本身也是一种科学理论性的东西，因为它是以科学性与神话性本体论的比较为基础的。然而却不可对其忽视，认为这种从科学理论出发的比较只有在从外部来看神话时才有可能。只有在这种情况下，它才能体现为另一种经验体系。然而如果人们从外表观察转到内部考虑时，就会进到生活于神话之内的人们中，那就会在其理解中与神灵经验有关，它不象一种经验体系那样，只有在人们先天规定的计划范围内，而是在神灵即绝对者以某种方式出现时，才有其可能性条件。

这方面的经典性实例，在希腊神话中是一个起了这种作用的神灵显现。他在其中似乎是从隐蔽走到不隐蔽状态。于是对希腊人来说，真理不在于在一种先天规定的经验体系范围内思考的主体与实际的一致性，而在于那不隐蔽性，即希腊语的 *aletheia* 之中，在此真正现实的对象作为天主，将自己启示给主体。于是天主的知识就是绝对性的，因为这是通过他才成为知识的。正如雅典的使者从斯巴达归来时所说的，在其旅途中的一个偏僻的山区里山神对他显现出来，向他诉说他在雅典的崇拜中受到轻视，

由于无人怀疑这段历史，于是人们就如 Herodot 所说的，立即为山神建了一处圣地。如果对一种显现有所怀疑，对怀疑者来说就没有什么显现。它或者是一种绝对经验，或者没有这种事。

如果人们从科学与神话经验体系之间的科学理论性的比较，过渡到对一种神话性经验体系的内在性观察，最终给以科学思想奠基的想法所留下的，就是或多或少先天性的范围，也就是一种由人们最终拟订的经验体系，绝对经验的因素也就展示出来了。

这就说明，在科学理论性容忍原则为一方，据此只有一种相对性的即与某种先天规定的本体论有关的经验，以及真正神话经验为另一方彼此之间，就没有什么由人规定的坐标系，因而就要求有一种绝对意义。这种矛盾在人们认识到上述容忍原则的限度时就会解除。如果声称，现实既可在这种观点之下，也可在本体论的观点之下同样看待，因为它们都具有同等权利，于是也可以说，人们可以用这种观点来看，然后再以本体论的观点来看，即现实具有一种方面性特点。然而“现实具有一种方面性特点”的说法，作为关于现实的一般性说法就是如此，即使它属于一种本体论的基本论述！因而它也象所有本体论性的，即人们所想出的论述一样，并没有什么必然性的作用，而只属于那指导我们整个生活的先天性规定范围，只要我们是在科学理论范围之内活动。

于是就进行总结：第一条容忍原则强调所有本体论的权利平等，无论它们是科学性的还是神话性的。它们不能强调什么绝对性的作用。由此得出的本体论基本论述却声称，这种容忍原则本身以一种本体论，即现实的方面性特点为基础。这种本体论基本论述，作为一种本体论性的基本论述，却没有一种绝对有效性的要求。由此便得出一种第二容忍原则。这就是：在从内部观察一种经验体系所形成的神灵性因而是绝对经验时，应当在原则上予以容忍。因为对这种绝对作用要求的反对意见，只有在第一容忍原则的证明下才有可能。而它本身正如上文所述，并没有什么绝对作用，人们只有在本体论范围内，也就是在人类计划范围内活

动时才有效。

现在如果人们将为科学奠基的自体论性思想，完全视为正确思想的标准，也就是通向真理和实际的唯一正确途径，于是任何其它以及神话性的思想方式就都成了理智的牺牲，这是应当予以反对的：理智的牺牲正在于人们将科学的自体论性思想绝对化，因而就会对不以自体论为基础的神灵性经验的权利判断错误。换言之：以一种所谓唯一和绝对有效的，科学即自体论性的思想方式为依据，而一概否定一种绝对经验，这是一种附加的矛盾，因为人们就会拒绝神话所固有的认为绝对正确的经验方式，其根据就是一种据说其本身不可侵犯而绝对正确的经验方式，就是那科学的经验方式，尽管它本身按其本性来说，只能理解为一种假定有效的东西。如果不是由于现在每位科技人员都在冒险，将它的理论视为绝对和永远有效的的话，岂不是立即会遭到不科学思想的嫌疑吗？我现在说-长久以来，人们都能与康德一起认为，象牛顿的一种物理学理论，或者更好说以牛顿理论为基础的科学思想的一般性自体论，就具有超验性的因而是先天性的绝对有效地位。

现在人们也许会认为，神话性思想今天在西半球尽管有这种种科学理论性辩解，已经逐渐消失了。这却不符合实际。它仍然以这种或那种方式，举例来说，存在于艺术、音乐^①、诗歌^②之中，存在于人们彼此的关系，当前的自然保护运动^③和政治^④之中，如下文所示，在基督教启示之中起一种根本作用。

① 参见 K. Hubner, 第二种创造。在艺术与音乐之中的现实, Munchen 1994。

② 参见 K. Hubner, 神话的真理, 第1章。

③ 参见 W. Theobald, 神话自然。环境评价的精神基础, Darmstadt 2003。

④ 参见 K. Hubner, 民族的, 遭到排挤的, 不可避免的, 值得追求的东西, Graz 1991。

3. 基督教启示的发现是一种科学理论课题

科学理论作为经验科学的自我反思，首先研究神话后才研究神学令人感到惊奇。然而这方面的理由却都是历史性的。正如所指出的，兴趣首先转向在一定情况下十分新颖而耸人听闻的民俗学神话研究；然而由于神话性的东西，对科学思想有一种科学理论自我批判的特点（容忍原则），而在一种新的出人意料的形势下出现，最后旧的也接受新的东西，而且根据更为广泛的意见，自启蒙运动以来就已经有助于经验科学，因为坚持在后者与启示之间适当斗争是不可避免的。

在以科学理论解释的神话研究中可以认识到，启示的许多基本因素都具有一种神话形式。例如天主通过圣言造世的思想就是神话性的，因为正如以上所述，物质的与思想的东西以神话方式形成一体，于是上述的圣言就使之成为了现实。只有在这里才使人想到，在所有的崇拜礼仪中，无论它是神话性还是基督教的，呼求神灵就会使之降临。一种神话性形式却也有其在崇拜礼仪中所代表的对象，尤其是在感恩祭中，饼酒变成了基督的体血。在此与古老的神灵恩赐的亲缘关系就显然可见。此外，感恩祭还被认为是神话性的诺亚方舟，一种不断重复的原始事迹，在目前的情况下，就是最后晚餐的原始事迹。而在神话上，就是原罪的思想与由原罪中得到拯救的思想。保禄十分明确地谈到这一点，他说：“正如因一人的罪众人都受到诅咒，同样，因一人的正义众人都得以成义”（罗 5，18）。神话提供了许多同样结构的实例。此外，只要想想坦塔罗斯的犯罪，以及一系列的犯罪就象一种病症在其氏族中蔓延。于是违法和犯罪的思想也有了一种物质实体性的意义。于是神话也熟悉通过有关后代的一位代表赎罪的事。人们只要想想奥狄浦斯：由于他的恶行整个城镇都将遭受灾祸，由于他的赎罪牺牲，大家才得以重获解救。在神话中正如所已经指出的，最终就是一位神灵的显现，在基督的事例中，就是以人

的形象出现。（大部分神话显现都具有这种形式。）对于这种神话性的人世显现来说，天使也是一种明确的标记，他们在基督教的信仰中，接受了作为神话性神灵的信使、保护者、护卫者，以及天主圣意解释和和执行者的职责。

于是人们就能一般地说：正如天主或神灵一向在人间所指示，以及人们以感官所能感觉到的（尤其是在崇拜礼仪之中），这一切也以神话的形式体现出来。神话世界也以新的意义和形式继续生活于基督教的启示之中，而基督教之前的神话就是基督教启示的预备阶段。就这方面来说，没有神话就没有什么基督教信仰，而如希腊神话所显示的，也有一种没有信仰的神话。在所有适合的情况下，基督教启示也利用神话的语言和形式。然而它却基本上与神话有所不同。

这种不同大多可在一神教中看到，而神话却是多神论性的。然而 Schelling 却曾对此标准表示怀疑。如果神话在围绕着它的最高诸神中没有区别，如果想到圣三和诸天神，那么基督教不是至少也会有类似情况吗？关键性的最显著的区别至少另有根据，那就在于，在神话中一切都是在人世之中进行的，基督教的天主作为世界的创造者，却是绝对超然性的，一位隐藏的神，只是由于要与人类交往，才以某种方式在人间出现，在所指的这种方式上就采取了神话形式。

于是在基督教方面，对在现象世界里一般以神灵概念所概括的神话性的东西，就赋予一种与真正神话性不同的意义。于是天神尽管与神话性神灵有种种形式上的类似，却又与之有别，就在于他们同时又是一位天主绝对超然性的人间中介，或者与之同源而象亚当一样堕落的魔鬼。（大家想想引诱亚当与厄娃的蛇。）这种天神和魔鬼是神话所不了解的。尤其是神话所非常信赖的自然神灵，作为神的征兆-如阿波罗神庙前的小树林-在启示的照耀下，代表着造世之神的一种象征。正如保禄所写的：“因为天主那不可见的本质，即其永恒的威力与神性，自创世以来就借他的

工程显示出来 […]”（罗 1，20）。于是神话世界与大自然的经历就一直保持着活力，然而却获得了一种与神话不同的新的意义，在此意义下发射出一种超然造世之神的光辉。哥德说，“我们在多彩的余辉中享有生活”，^① 而当他从而也谈到一些同时在其中反映的原始现象时，其所针对的却也是某些可以理解为神话神灵性的天主。

正如绝对超然的天主是隐藏的神，救恩史也是如此，这却是基督教与神话完全不同的特色实质，之所以如此，因为她不仅以这个天主为其起源与归宿，而且还因为其中的世界就与创世神话之中的不同，它拥有一种绝对的起源与归宿。不过在此也要看到神话性的东西，这就在于救恩史也象所有神话之类一样，具有一种描述形态。（基督教并不象部分诺斯替派所理解的，是什么理论论述的教导。）然而这一历史的内容并不象天神史那样，尽管它具有神话形式。

如果撇开那已经成为科学理论考虑对象的神话性因素，启示中的科学理论新东西正是如此，那在其中出现的绝对者就会象在神话性显现的那样，展示为那种绝对性的激化。

为了说明这一点，让我们再次回忆神话性天主特有的绝对性：这就在于，对他的认识不是在任何主观先天决定的条件下出现的，因而总是象这类的其它认识一样，只是相对性的，而正相反，他对其所显示的主体从其隐蔽中走出来，于是在阴间的忘河中，所有主观的以及主要可疑认识的条件，都由于上主的尊威取消了。唯有在这神灵范围内的认识过程中，神话性认识才被理解为一种绝对的认识。尽管如此，纯粹的神话却不是固定不变的，一方面是由于与之有关的神灵与历史的遭遇，如与某一城邦有密切联系，从一开始就完全被视为方舟—试想雅典（司艺术和科学）的女神帕拉斯被视为雅典的神话性实体—另一方面是由于他

^① 浮士德，五章，4727 页。

与在其中出现的自然界有所不同-只需想想希腊神话与日耳曼自然神话之间的差异。与此有关的还有，没有哪种神话要求普遍有效，都是真的，而且在不同的神话之间（如通过战争的土地扩展）还会有一种神灵的交换。在一定的历史天然的关系上，在神话性神灵的绝对意义上，却没有什麼改变。它们从外表看来，都是纯粹神话所认定的经验体系的因素，它并不是以通过主观性及其一贯有问题的先天性计划而建立起来的本体论为基础的。

而在基督教启示范围内的情况却完全不同。超然性天主的绝对性是一种根本性的东西，因为他即使会以神话形式作神灵性的显现，而在其独特性上唯一与神话性天主不同的，却是没有种种现世变化。然而正由于这种对神话的超然性，对启示的怀疑以及与其它宗教的争论，就对信仰起了一种独特的作用。对隐蔽之神及其福音的信仰，就不象在神话性神灵的交往中所接近的可见现实之中的神灵那样容易接近。正如已经谈到的和所引证的保禄的话可能认定的，这却是它的“余辉”，当人们信仰时可以由此反推及彼，他却象神话之中的神那样直接临在。人们就已经应当相信，造世之神在其创造的万物中完全得到证明。尽管人们会相信，通过启示的有关情况与神话性显示的认识方式相同；其经过的途径据福音记载却是从客体到主体，并不象凡俗认识方式那样。基督教的启示因而同样也是绝对性的，即使在所指的意义上也是完全绝对性的经验。然而即使如此，它对信仰者来说也不是时刻都临在的，它需要不断以各种方式，尤其通过崇拜仪式来激活，当然也有可能痛苦地感到被其抛弃而陷入失望-对此基督的痛苦折磨是一种佐证：“我的天主，我的天主，为何将我弃舍？”（马 27，46）。这种怀疑却与那种理论性的无关，它是科学思想所特有的，而现在象通常那样在基督教启示中起作用。此处的这种疑虑完全是一种 *metabasis eis allo genos* 话题的转移，确切地说，是转移到与信仰无关，而且并不在上述容忍原则意义上的本

本体论之中。^① 在基督教信仰上的真正怀疑，因而也不是对从主观性出发的认识条件的消失进行抗议的表示（就象是想象中的理智牺牲），而是为天主借以进行启示的恩宠所离弃的表现。这种显现，神灵，一位神话性的神从隐蔽之中走出来，可能有根据或者没有根据-从隐蔽之中显现出来确实是绝对性天主的纯粹恩惠，而且与救恩史密切相连。

现在渗透出来的尽管是基督教启示作为对人性理智恩赐根本绝对性的东西，而由于这理智正如上文所示，只不过是未作决定的安排，具有多种形式的内涵，具体地说就是具有各种形式的广泛活动的本体论基础，于是其对天主福音的了解就不可能不受与此无关的认识形式的干扰。因此保禄说：“我们现在是通过镜子观看，影象模糊不清；到那时就要面对面地看，就象我了解自己一样”（格前 13，12）。这种干扰以各种方式反映出来：首先是当我们在新约的原文中偶尔遇到荒谬和矛盾的时候，这虽然是明白人所写的，但他们毕竟是人。其次在于，经过多少世纪启示的大事才完全考虑好，而在尼西亚和君士坦丁堡公会议中圣经文本才最终成为正经。第三就在于，理智由于它首先就没有固定态度，启示一直只能与历史上某种本体论范例相联系，并由此所决定的各种生活关系来接受。由此可以看出，基督教在每个历史时期，即使处在另一种思想环境之中，从其正经终结以来，她的基本实质，她的要理核心都应未受损害。第四就在于，即使在这方面也有变化，只要是在这种限度之内，即所谈的无疑是基督教。第五对其它宗教的存在却也可能有疑问，由于它们是基督教的宗教，就象 Lessings 的著名“连环譬喻”中所说的一样。

让我们来看看这种怀疑形式及其神学评论。首先，理智尽管只是对在一般本体论基础上的一种精神活动的一般性安排，也能以不同的方式出现并进行活动。尽管如此，它的唯一标准却是形

① 这就好像是怀疑者在将一幅山水画的实际内容与一张有关照片作比较。

式逻辑。只有与之没有矛盾时才可能得到理解。因而保禄也说：“我要以精神祈祷，也要以理智祈祷”——这是根本的逻辑思想——；“我要以精神唱圣咏，也要以理智唱圣咏。如果你以精神赞美天主，在场的语言不通者怎么能对你的祝谢辞答阿们呢？我宁愿在集会中以我的理智讲五句训诲人的话，而不愿以以语言之恩说一万句话”（格前 14，15—16，19）。其次，如果象这样一直延续下去，直到启示的正经文本来临，这就在于以已经指出的方式，灵性的理智必然要以某种方式对人性理智进行干预，同样人类的亚当式生活也通过它虽然原则上被冲破，然而直到最后一天也没有完全消除。第三，为了说明问题只需回想一下，基督教是如何在古代为古希腊文化所吸收，于是在中世纪在以后的时期直到现在，才有了基督教的独特经验方式，现在所涉及的问题是，现代的人文主义与其民主和科学技术表现形式，不是什么要取消的问题，而是在启示的理性和理智的基础上，人们从非中心论出发也可以说：要离开其所陷入的自我中心的邪路，并与基督教和解。在所有这类情况下，“基督教的解释”并不意味着就是其永恒真理的解释，至少按其本意与所有基督教会相结合，而且保持不变，而是其实际情况在一定的历史条件下的合理解释。第四，随着要理核心还能说是在基督教限度之内的话，东正教教会以及自宗教改革以来的教会，都是基督教教会，不过这里并不是如在合一运动范围内讨论这种区别的地方。最后第五，正如以上研究所指出的，应当正确理解的是其它宗教的存在，之所以不应当成为怀疑基督教信仰的理由，是在那里谈不上什么启示性宗教，因为它们实质上是以形而上学为基础的。以印度教和佛教为例，它们的核心是完全以形而上学奠基的轮回学说，就是人不断地以各种形式反复轮回，而且与其以前的生活有关。在此只需想想，这种学说的论据与莱布尼茨的形而上学非常相似。至于说到其它两个启示宗教，犹太教和伊斯兰教，可以看到基督教观点在她们之中的反映，及其在她们中所带来的注意力，由于败坏状态

的影响，她们受原罪的牵连，对这人生的悲剧及其对天主慈爱与恩惠的依赖，有了基本错误的看法。^①

然而我们还要再一次转向启示的理论疑问方面，尽管不是在其通俗启蒙的方式上，而是在科学思想所特有的，尤其是在神学范围之内出现时。

4. 关于十九和二十世纪神学上经验科学概念的信理学应用

这条错误道路的历史在此只能以某些词汇和突出的事例进行概括。^② 于是 A. von Harnack 和 E. Troeltsch 在广泛流传的经验科学的压力下，尽量将基督教理解为一种文化史现象。在同一压力下，R. Bultmann 和 P. Tillich 则尽力让基督教从其神话性因素中解放出来：Bultmann 将它们从其中完全清除，Tillich 在其中对零碎和完整的神话加以区分，在这方面他认为零碎的神话对科学也是必不可少的，而将完整的神话解释为存在哲学性象征。P. Teilhard de Chardin 德日进在自然科学的基础上发展他的神学。K. Rahner 卡尔拉内从康德的超验性知识的基础出发，争取从意识的超验状态中推导出信仰。W. Pannenberg 一方面以人类学作为现代思想的基础科学，一方面以科学理论为依据，却没有将其最后阶段视为科学概念对知识的自我批判。

在所有的这些事例中，并没有看到在经验科学范围之内的认识思想与启示范围之内的认识思想的根本区别。因为在所有这些事例中，都错误地力图从主观性的认识条件出发得出启示，或者在它们的支持下进行解释。尽管 K. Barth 与此相反，明确地为

^① 对此请参见 K. Hubner, 在世界宗教之争中的基督教, Tübingen 2003。关于基督教为启示宗教的问题, 请进一步参阅同上作者的, 信仰与思想。实际的因素, 第2版, Tübingen 2004。

^② 详细的描述见 K. Hubner, 错误的道路与神学的道路, Ausburg 2006。

启示思想的独特性进行辩护，从而也对他所指出的，要从基督教中造出一种“宗教”的企图进行批判，即使在科学理论论证上不是完全成功，依然如此。可是他在贯彻这种思想时，又重新陷入到对圣三的形而上学思维中。与此相反，J. Ratzinger，今日的教宗本笃十六世，已经完全看清了此处涉及的问题：他着重指出，启示之中主体与客体之间的关系，并不象在科学认识中的那样是从主体到客体。“对天主的认识与信仰声明，是一种主动-被动过程，它不是一种思想的构建 [···]，是一种对所遭遇事物的行为，这时思想作为行动进行回答，对此当然也可能予以拒绝。”^① 于是 Ratzinger 就将理智的两种形式作了区分，它们却又构成一种难以解开的统一体。一种涉及到主体的思想，并且不断体现在一种历史关系中；另一种涉及到对启示的理解：不过：“理智没有信仰就不能施救，信仰没有理智就不成为人性行为。”^② 于是 Ratzinger 就体会到了人们没有体会到的启蒙运动的真正深度，因为大家只满足于一种初步的理性观念。

译自神学与哲学季刊，2007年1期

① 教宗本笃十六世 [J. Ratzinger]，神学原则性理论。基本神学的奠基石，Munchen 1982，71 页。

② 同上 110 页。

内在性的基础神学

拉内著作中从“圣言倾听者”到
“基督教概念”的范式变化^①

Max Seckler

贺 Peter Neuner 65 岁诞辰

卡尔·拉内在其通常也可以炫耀的专业自我理解上，愿被视为一位平凡的耶稣会司铎和神学家。站在这种依纳爵灵性观点上似乎既平凡又简单，实际上却要求极高，他将“神学”当作他的工作范围，从而就对从神学主科推导出来的各科限制极不在意，爱在其中自由活动。总之，从学科专业上获益不浅。

我们可以忘掉他神学兴趣广泛的表现形象，按其专业发展过程及其在高等院校中的地位来看，他首先是一位信理神学家：1937年取得信理神学执教地位，在因斯布鲁克任这一专科的编外讲师七年，1945年在 Pullach 任信理神学讲师，1948年在因斯布鲁克任信理学与信理史教授，再经过三年短短间隔之后，以 Guardini 后继人的身份在慕尼黑获得基督教世界观宗教哲学教授职位（1964—1967），随后又在明斯特获得信理学教授职位

^① 本文基本上是在国际大会上的一篇讲演：卡尔拉内与人类学问题。课题与观点（2004年3月4至5日），课题是“拉内神学的基本范围”，地点在教廷拉特朗大学。

(1967—1971)。^①

从这时起这种发现也很明显。他的著作也呈现出另一种形象，它们在形式、内容和规模上也没有什么成规。在其主要传记中所包括的发表文章达 4000 篇以上，其中只有一小部分直接涉及信理学^②，而且从 1995 年开始共计 32 卷的全部著作出版将会证实这一点。^③ 情况既然如此，一位对拉内著作并不了解的读者，只要根据传记中所列的题目和题材来看，就能对拉内所代表的专业范围形成一种判断，即他为了自己的事业竟如此煞费苦心。人们就会很快相信，拉内就其所要求的自由选题而言，并不是象 Hans Urs von Barthasar 那样的自由式神学作家，却完全是一位在院校神学问题范围内活动的作者，在事务上一般虽然不受

① 关于拉内的生平，可参见 H. Vorgrimler 的，卡尔拉内和生平、思想与著作。Munchen 1963；同上作者的，理解卡尔拉内。对其生平与思想的介绍。Freiburg 1985；同上作者的，卡尔拉内。在生活与思想上体验天主。Darmstadt 2004；K. Lehmann，卡尔拉内，此文载在：R. Vander Gucht 所编写的，对 20 世纪神学的回顾一文之中。卷 4：开创性的神学家。Freiburg 1970，143—180 页；同上作者，卡尔拉内。一种肖像，载在：同上作者-A. Raffelt 所编写的，关于信仰的说明。一种卡尔拉内读本。Zurich，Freiburg 1979，13 *—53 *；同上作者的，卡尔拉内，此文载在：LThK 38 (1999) 805—808 页；K. H. Neufeld，拉内兄弟。一种传记。Freiburg 1994；B. J. Hilberath，卡尔拉内。神明奥秘的人。Mainz 1995；A. Raffelt-H. Verweyen；卡尔拉内。Munchen 1997；I. Sanna，卡尔拉内。Brescia 2000。

② 关于拉内的传记，见 R. Bleistein-E. Klinger 所编写的，卡尔拉内传记 1924—1969。Freiburg 1969；R. Bleistein 所写的，卡尔拉内传记 1969—1974；P. Imhof-H. Treziak，传记 1974—1979，载在：H. Vorgrimler 所编写的，冒险神学。卡尔拉内神学的经历。Freiburg 1979，579—597 页；P. Imhof-E. Meuser，传记 1979—1984，此文载在：E. Klinger-Wittstatt 所编写的，在过程之中的信仰。梵二对作基督徒的看法 (FS Rahner)。Freiburg 1984，854—871 页；在因特网上的现代化：www. ub. Uni-freiburg. de/referate/04 (A. Raffet)。

③ 卡尔拉内，著作全集 [= SW]，借助于卡尔拉内基金会的资助，在 K. Lehmann-J. B. Metz-K. H. Neufeld-A. Raddelt-H. Vorgrimler 领导之下出版。1995 年在 Solothurn-Zurich，Dusseldorf，Freiburg 出版，2001 年起在 Freiburg-Basel-Wien 出版。

拘束，基本上却是学校中的人，即使他着手要根除某一点。然而在这方面他并没有在课题上套上笼头和缰绳，于是读者最终总是能证实，拉内的工作范围完全就是“神学”。拉内并非偶然地对他那一部分神学著作，那放在书架上占很大地位的宏伟 16 卷本，那从远处就能看到的他的主要著作，予以并无特色的标题“神学著作”。^①

在拉内的神学成就中却有个重点范围，其中除信理学之外，首先就是基础神学。它无论是作为传统定义的专业范围，还是象过去作为基本神学任务，作为方法论问题，或者作为思考方式，在他的著作中虽不占统治地位，也占重要地位。首先是拉内在基础神学问题上，在思想评估方面他投入精力的规模与时间，要比人们一般意识到的要大得多^②，然而这也涉及到有关的小册子及其在全集中所占的百分比。^③ 如果人们说他是多面手作家，此外还发表了大量的基础神学著作，这种统计性论断虽然也许正确，可是另一方面还有对这些文章的质量（以及数量！）的衡量问题。这必然会导致以下结果，就是基础神学在拉内的神学成就中占一种核心地位。

此处所涉及的实际上是关于拉内工作和工作之中的一种发现。这方面决定性的最后不过是工作本身。因此，如果就拉内来说，固然终生只以信理学为主要学科来得出结论，就认为基础神

① 卡尔拉内，神学著作。16 卷本。Zurich, Einsiedeln, Köln 1954-1984。

② 请参见 M. Seckler, 基督神学：任务与结构，观念与名称，此文载在：W. Kern-H. J. Pottmeyer-M. Seckler 所编写的，基础神学手册。四卷本，Freiburg i. Br. 1985—1988 (= HFTTh 1)，卷四（1988）450—514 页，尤其是 460, 463—467, 478, 488, 492, 512—514 页；经过更新的是：HFTTh2（4 卷本，Tubingen 2000），卷四，331—402, 336, 347—350, 361, 364—366, 371 374, 379 及其以下，383, 399—402 页。

③ 关于拉内有关著作中基础神学概念的传记性统计、描述与评价，请参见：W. Werner, 卡尔拉内的基础神学。思考途径与范例（TSTP 21），Tubingen 2003，尤其是 29—35, 193—225, 361—366 页。

学问题的研究对他就不那么重要，那就错了。其次，这不仅是在偏重于工作，对人来说也是一种错误结论。拉内的传记说明，在其专业训练的过程中，信理学并不是他的首要选择，而且这也是他一有机会就想逃脱的问题。在其初学之末，当要对其学术性未来作出决断时（1927），是他的上级决定进修哲学专业范围，这是可以根据他的爱好和天赋作出的结论。至于弗赖堡的计划失败，拉内并没有受到伤害。使他一直更为恼火的是他的自尊心受到损失，他精神上的基本爱好遭受挫折，这也许是明摆着的问题，然而事态的进一步发展说明，后者的成份不可估计过低。

拉内在弗赖堡失败，在哲学的道路上遭到挫折之后，接着在神学的历史上就决定“转向”信理学。现正一步步走来。在其于1936年12月19日被授予博士学位半年之后，于1937年7月1日取得在大学执教资格。作为信理神学的编外讲师，他现在随即接受（1937—38冬季学期）高等院校执教的委任。然而他不是以分散的精力集中在这新的学科范围之内，就象一位新任的编外讲师和高等院校任教者自然会做的那样，而是在取得大学任教资格六周后（1937年8月10至28日），就已经带着专业中尚不熟悉的报告出现在萨尔茨堡的高校周末，在其中他按“理想的”基础神学新观念的独特要求作了讲演，讲演原文以后以“圣言的倾听者”的书名发表。^①这种对他来说在一种生疏专业范围之中的漫游，如上所述，在萨尔茨堡作为专家是如此引人注目，这本身已经十分惊人了，然而时间顺序又加上一点，不仅是时间上接近获得信理神学执教资格时萨尔茨堡的讲演，而且也是因为这一讲演的原稿与他走上的信理神学讲台（取得大学执教资格、被任为编外讲师和高等院校任教者）同时，即应在1936年秋季与1937

^① 卡尔拉内，圣言的倾听者。论一种宗教哲学的基础。Munchen1941（=SW 4，1997，2—278）。——其独特之处是原版本的页码编法。这种页码编法也用到了SW版本上。

年夏季之间。

即使拉内出现在萨尔茨堡的原因在某些方面尚不明确，^① 拉内与之有关的意图和希望可能并无疑义。回想自从人们得知他前往萨尔茨堡，却在信理神学上坚持下来，萨尔茨堡经历就有漫游于其它专业范围的特点，然而当时既还没有其它发展，就很有理由假定，拉内突然只是想以“圣言倾听者”获得基础神学专业的资格，这实际上是一种有目的的专业转换的引子。全部过程却在说明，拉内很快就准备放弃信理神学而转入基础神学。事业思想与精神爱好对此也许就不相上下了。

这最后一点究竟应估计多高，是由于拉内随后以最大的偶然性实际上放弃了信理神学，以便在慕尼黑重新转到他所钟爱的，定位在哲学学科之中的 Guardini 教席，即宗教哲学之中（从而进入基础神学），而这一次 1964 年在他看来当然是决定性的，即使三年之后又会有其它情况。在这一教席上，他开始发表其基础神学的主要和后期著作，“信仰基本教程”。^② 如果慕尼黑也是突然的中间插曲，这就说明老来的拉内还会在何处看到自己的真正使命，到何处继续满足了自己的兴趣。

这种经历不允许将拉内对基础神学问题的研究作为一种纯爱好来看，似乎是在其主要使命之外进行的，或者是作为对其专业地区之外的一种郊游，由此他也获益匪浅。正是拉内关于基础神学这两篇最重要的著作——“圣言的倾听者”和“信仰基本教程”，不仅是在扩大其信理神学理解的基础上，而且是以信理神学之外的各种形式完成其信理神学使命；在慕尼黑事实上是借一种非信理神学教席的方式（因而从职业上是在宗教哲学或基础神学之

^① 参见 *Neufeld*。拉内兄弟（见注 1），96，122，125—127，131—132 页；另见 *Werner*。卡尔拉内的基础神学（见注 6），45—54，尤其是 52 页及其以下。

^② 卡尔拉内，信仰基本教程。基督教概念介绍。Freiburg i. Br. 1976（= SW26，1999，1—442）。其独特之处是将原版的页码编法也用到了 SW 版本上。

中，将它作为体制上属于信理神学之外的学科)，在萨尔茨堡从意向性上，即从对这一学科的看法上，是将其视为使萨尔茨堡讲演获得所需资格的学科。由此对拉内来说，就可得出关于信理神学与基础神学关系的结论。如所周知，对他来说存在着一种十分复杂的关系，总之是一种相互渗透的关系。然而结论也说明，在其信理学著作中也可发现的基础神学思考方式，它不是扎根于其信理学概念之中，而是在基础神学之中，将它理解为独特的学科范围和讨论种类，它对其信理学概念产生影响，并随着时间的推移使其扩大并发生变化，从而从学科理论上讲，最后归于瓦解。对此下文再谈。

关于基础神学的爱好对拉内的神学成就在两个方面产生了影响。一方面在前专业的意义上使其著作整体上有了一种基础神学特征。在这方面具有特征性的一点，首先是经常考虑到根本和基础性问题，这就要回溯到拉内深入的问题意识及其对奠定基础的倾向。属于这一点的是他对神学任务的看法。拉内不仅将神学的决定与神学家的责任在这方面挂起钩来，将基督教的事列入到信仰范围之内，并予以描述，使其在哲学理性的范围内和凡俗意义上也得到保证。拉内基本上是一位中介性神学家。在信仰与不信仰的世界之间，在有名与无名基督徒之间，在自然与恩宠，理性与奥秘，哲学与神学，人物形象与意识之间架起桥梁，当然是他所最为关注的事。他在这种条件下拟定了他的神哲学人类学，及其对基督教信仰认真负责的基础神学性战略。拉内在这里和那里所经历的发展阶段和变化，在其自然与恩宠关系的人类学措辞上，正如在其基础神学概念上一样，都是由这种具有决定性意义与经常中介性观点从内部控制的，其中还有一种宣告性因素在起作用。由于这种观点形式变化无常，而在对待问题时却又有某种定型，于是可以说，他的著作表现出一种基础神学的基本特征，因而整个就在基础神学上有重要意义。为了指明这一著作情况的前专业性特征，还需要在此“从基础神学上”进行连字符

说明。

另一方面拉内却也直接从比较严格和专业的意义上发挥了基础神学的思想和观念。尽管他并没有以“基础神学”之名发表过什么著作，更不用说以这种名义担任过这种教席。然而对他上述两大名著-1941年的“圣言的倾听者”和1976年的“信仰基本教程”-实际上他是在专业意义上作为基础神学著作来看，而且也是这样来明确表达的。前者在其神学著作的最开始，后者在其末尾，在这两大著作之间拉内还发表了整个一系列著作，其中一部分以基础神学思想形式涉及神学内容，一部分却也是直接在观念问题上，研究基础神学的概念和特征。^①它们说明，他在这“圣言的倾听者”与“信仰基本教程”之间的四十年中，还不倦地在这块土地上耕耘。他在这方面的著作就象一所实验室，在其中不知疲倦地进行试验和反思。这种努力的成果首先在于，他的著作属于基础神学试运转的宝库之列，而且由此也成了20世纪基础神学多样化实践的一个实例。

凡是拉内在其著作的基础神学各个调查阶段所完成和留下来的东西，现在虽然本身很有价值，其工作的真正收获却要另外去找。这主要在于其晚期著作中基础神学思想所达到的最后形态，人们正确地将其描述为这种思想的总和。然而这在其晚期与早期著作之间的概念差异中也不少见，借此才能完全看清晚期著作的崭新面貌。“信仰基本教程”作为其（基本）神学思想总和的比喻因而就需要一种精确化过程。这一“基本教程”并不是作者从“圣言的倾听者”出发，以对其早期著作基础神学思想的均一连续调整所能建立起来的相加性集合，如果他一直是如此的话，而是一种思想历程的总括性结论，是拉内经过考验与失误，最后放

^① 在 *Werner*，卡尔拉内的基础神学之中（见注6），除上文已经提到的，关于有关著作基础神学观念的统计与评介，及其归纳于拉内不同的成就时期之外，还有其思想历程的一小部分追述属于这一范围。

弃对早期著作的方法论估计，而选定另一种看法，如他自己的说的，达到“新的”基础神学概念。它是一种高度概念性范例变化，从文学上看是发生在“圣言的倾听者”与“信仰基本教程”这两大著作之间的范例变化。然而这两大著作在其标题上就已经标明了各个论点的具体特征，基础神学讨论就是分别以此为基础，并由此出发找到自己的对象的。本文的副标题所指的正是这一点：不仅是从“圣言的倾听者”（书名）到“信仰基本教程”（书名），而是从圣言的倾听者（作为宗教哲学人类学体系）到基督教的基本观念（作为教义的神学论据）及其所附属的证明其为基督教信仰内容的认识任务。在下文的论述中我将分四点对此论题进行解释。

1. 拉内早期较薄的小书“圣言的倾听者”，以其独创而容易记住的书名，作为基础神学的代号就成了神学语言的公共财产，他是想借此以各种方式直接参与到基础神学的专业讨论之中，其明确意图是要开创一种基础神学讨论的典型范例。^① 11 他甚至公开而且自负地将这种计划说成为一种理想基础神学构思^②。它之所以为模范的和“理想的”^③ 既是由于它的人类学观点也在于其讨论性结构，它的理性方法及其证明目的。^④

“圣言的倾听者”的概念应当体现基础神学意识形态的要求，包含着基础神学的问题于是就从概念上决定性地解决了的思想。

① 拉内，圣言的倾听者（见注7），尤其是9—41页。

② 拉内尤其在圣言的倾听者导论性的第二章中阐明了他的观点与意图，参见同上处24—41，尤其是25—27和32页。与“圣言的倾听者”相连的崇高要求可以大致看得出来，它在1937年萨尔茨堡大学讲课中就已经提出，参见卡尔拉内，宗教哲学与神学，此文载在：G. Baumgartner 所编写的，第七次萨尔茨堡高校周，1937年8月10至28日。讲课概要与思路，课堂讨论与讲课。萨尔茨堡1937，24—32（= SW 4，285—293，尤其是286页）。

③ 拉内将“理想”一词用到其圣言倾听者的计划上（见注7），27和32，以及宗教哲学和神学（见注12），25。

④ 参见 Seckler，基础神学，此文载在：HFTh 2（见注5），卷4，336页。

于是就没有什么其它实际选择，只是还有一种对这种模式的内部精加工。拉内委之以对“圣言的倾听者”第二版进行这种精加工的 Johann Baptist Metz 所走的正是这条道路。由 Metz 加工的“圣言的倾听者”版本是 1963 年问世的。^① Metz 在此尽力使“圣言的倾听者”第一版 20 年以来，在拉内思想中在人类学与恩宠论中所提出的东西，与 1941 原版本的结合起来。拉内还是以新版本作者的面貌出现。于是人们就应当承认，拉内（a）从内容上完全赞同 Metz 所经营的新版本，而且如前一样深信，“圣言的倾听者”基本上代表一种基础神学的理想典型，从其中不可能走出其它道路。

然而这种看法却是错误的。Metz 在二版的序言中引人注目地强调，他本人承担新加工的“全部责任”，^② 这就暗示着差距问题。事实上拉内长期以来就在其基础神学思想上转入一条遥远的行程，它要在一条中间阶段的行程上，将他引到一种基础神学全新概念之中。^③

第一个征兆要回溯到很早时期。“圣言的倾听者”的文本原是 1937 年在萨尔茨堡高校周末讲课的稿本，于 1941 年以书本形式问世的。在这讲稿形式与以书本发表的四年时间内，拉内开始对基础神学的新思想进行试验。拉内这时任信理学教授，并且是从这一专业的观点来看整个神学世界。自 1939 年以来他（首先与 H. U. v. Balthasar 一起）制订一种对信理学进行全面学术表述的计划。为了达到此目的，他对这一工作作了全面安排，这就

① 卡尔拉内，圣言的倾听者。论一种宗教哲学基础。由 J. B. Metz 重新修订。Munchen 1963（=SW 4，3—281 与 1941 年版同时印刷）。

② J. B. Metz，对新修订版本的序言（见注 15），12 页。

③ 参见 Seckler，基础神学，此文载在：HFTh 2（见注 5），卷 4，336 页，注 8；参见 Werner，卡尔拉内的基础神学（见注 6），298—309 页。

是他于1954年以“一种信理学概论”之名所发表的著作。^①在这一创建计划中他将信理学划分为一般性与特殊性的两个范围。他将一般性信理学命名为“正式和基础性神学”。他与Gottlieb Sohngen一样对此所分配的任务是，制订神学的正式和基本结构，并规定它们的对象。^②

对他来说这才是真正的基础神学。对于他所轻蔑地称之为“传统的”基础神学，他只交给它根据启示事实为信仰建立前神学的理性基础的任务。“正式的”而且“基础性的”神学，才是真正的基础神学。它按其目前方法论的看法，代表一种信理神学的部分功能，并且扩展到整个神学的基础与其组织计划之中。现在这种基础神学因而就是神学（信理性的）基础科学。^③

在以后的时期中，自60年代中期以来，拉内进一步发展了这一基础科学模式。他现在还是只把信理学视为信条之学，其结果基础神学作为神学一般性的基础学科，属于信理学之外的一种方法论上的独立专科范围，（如他现在所说的）却仍在“系统神学”更大整体之内，——因而作为一种特殊形式的独立学科，在

① 卡尔拉内，一种信理学概论，载在：同上作者的，神学著作文集卷一（1954）29—47页。1939年的计划首先在SW 4，419—448中出版（关于出版日期见A. Raffelt，出版报告，同上XXXVI：“1939年夏季”；参见Neufeld，拉内兄弟[见注1]137页）。

② Sohngen曾在1960年其同名的LThK文章中，从自己的观点出发，将一种正式和基础神学题材说成为一种基础神学观念模式：G. Sohngen，基础神学，此文载在：LThK 24，452—459页；参见M. Seckler，基础神学：任务与结构，概念与名称，此文载在：W. Kern，H. J. Pottmeyer，M. Seckler所编写的，基础神学手册。四卷本，Freiburg i. Br. 1985—1988（=HFTh 1），卷4（1988）450—514，465—466，477—480页。

③ 从拉内的文章到正式的和基础的神学词目，此文载在：LThK 24（1960）205—206页得知，直到这时他（对外看来）还似乎保持在这种基础神学的概念上。这种看法的回音也可以在：卡尔拉内与H. Vorgrimler所写的，小神学词典中找到，Freiburg i. Br. 1961，112页（在以后所有版本也没有变化：从KThW 10 [1976] 128—129页）。

其中哲学与神学应以特定的方式从结构上协同作用。^① 此外其特点是，它独立自主地对信理神学的实质内容和基督教的神学概念发挥作用，而这却是以一种哲学的形式，而且在这种意义上以前信理学和信理学之外的反思方法论进行的。^② 22 拉内关于是否对此学科明确予以“基础”神学之名还犹豫不决，因为他不愿看到它与“传统的”基础神学混为一谈，而是让这一名称在各种最终形式上都符合其计划的需要。^③

拉内基础神学思想发展的最后阶段，是在其“信仰基本教程”之中并且借它来达到的，后者是于 1976 年，于萨尔茨堡高

① 这一发展在其根源上人称之为“Wiener 备忘录”，原文在德国天主教范围内，成了神学与哲学的时事问题（从 1943 年起；发表在 SW 4. 497—556 页上），一如 Wiener 所证实的（出处同上 269—298 页），与此同时有拉内关于神学原则与学术理论问题的深入研究，如其发表在普世圣事的文章中所指出的（词条信理神学，SM 1 [1967] 917—924 页；神学，SM4 (1969) 860—874 页；神学史，同上 874—884 页，以及神学认识论与方法论，同上 885—892 页）或者是在（1969）神学方法论的文章中，此文载在：神学论文集卷 9，79—126 页，或者是（1971 年）论今日哲学与神学的关系，此文载在：神学论文集卷十，70—88 页。

② 拉内在其神学研究改革的思考内详细说明了反思的阶段问题（如，在：卡尔拉内，论神学研究的改革，此文载在：StdZ 181 [1968] 1—21，尤其是 8—11，17，19 页；同上作者，关于神学研究的改革。QD41 [1969]，13—96，尤其是 64 页）。在这方面的第一次进军，他已经在方向杂志上发表出来（同上作者的，培养神学家的思想，此文载在：方向 [1954 年] 18 期 149—152 页，以及论神学家的培养，同上 165—168 页；同样见同上作者的，神学家。论今日神学家的培养问题，此文载在：同上作者的，使命与恩宠。有关牧灵神学的文章。Innsbruck 1959，339—351，352—363 页）；参见同上作者的，关于基础神学（1972 年）一种新任务的某些意见，载在：神学文集卷 12，198—112 页；关于拉内对基督教观念的著作，参见 *Seckler*，基础神学，载在：HFTTh 1（见注 5），卷 4，488 和 492 页。至于其它观点和论据，见 *Werner*，拉内的基础神学（见注 6），310—333 页。

③ 参见拉内，信仰基本教程（见注 9），20—24 页。

校周末讲课 40 年之后，以书本形式发表的。^① 与“圣言的倾听者”一样，拉内现在也将这一著作明确命名为基础神学。从实际上看，这是一部有关基督教内容观念的著作，从专业上看，却涉及那种基础神学确定的新形式，有如经过其神学思想实验室长期潜伏之后的一样。拉内在此实际上显然是想实现那种“新型”基础神学，这是他在离其早期著作越来越远之后，在其神学成就的中期就已经开始推行的类型。在其早期著作之中，他还是十分认真地在实现那“理想”形式的基础神学（而不是那一看就具有规模的传统形式），在后期著作中他却赞成一种完全不同的新型基础神学观念，甚至明确称之为“新型基础神学”。^② 并不是把“信仰基本教程”理解和表示为基础神学的一种新著作，而是作为在一种基础神学新概念基础上的著作。^③

然而从拉内的观点来看，这却是“另一种”“新的”观念类型，而且从其早期定型的思想来看，是一种“理想的”基础神学。从神学史上来看却并不那么新。为此人们只需回顾一下 Johann Sebastian Drey 或者 Friedrich Schleiermacher，拉内在一生的末期也知道予以重视，尽管他还缺乏确切的知识，只能从远方

① 见上文注 9。—N. Schwerdtfeger 在 SW 26, XIV—XXXII 版本中，其出版报告内描述了基础教程原文的形成过程；为此可参见 Werner，卡尔拉内的基础神学（见注 6），371—381 页。关于基本教程概念的形成，以及这一著作的特殊情况，见 M. Seckler，一个整体与神学。关于拉内基础教程思想的学术理论状态的基础神学思考，此文载在：E. Klinger-K. Wittstadt 所编写的，在过程之中的信仰（见注 2），826—852 页。

② 在信仰基本教程中，拉内甚至避免明确称此书为“新基础神学”。至于他仍然将这种要求与其基本教程连在一起，就说明了其与“一般的”或“传统的”基础神学的距离（参见拉内，信仰基本教程 [见注 9]，尤其是 23—25 页）。拉内在其基本教程的形成时期中，一开始就强调他是以此计划建立一种“新型基础神学”；参见卡尔拉内，关于当前对未来神职人员的理论培养（1964），此文载在：神学文集卷 6，139—167，尤其是 152—153 页。

③ 参见 M. Seckler，基督教观念介绍。卡尔拉内的最新著作，此文载在：Her-Korr 30（1976）516—521 页；同上作者的，一个整体与神学（见注 24）。

表示敬意。^① 他毕竟作到了这一点。

2. 由上文所述得知，在拉内的基础神学思想中尽管有一种持续的推进，却没有什均一的发展。他并不是将其早期的著作作为首选，并在此基础上一保持下来的，只是不断地进行建树予以扩展。尽管对他来说，也经常有些人类学的论述和超验性的方法，然而这一切都经历过观念和功方面的变化。

因而如果经常认为，“圣言的倾听者”之中的基础神学观念至少在类型学上代表着拉内的基础神学思想，这就错了。这一点也正好适用于 Metz 所证实的这一著作第二版的新思想。Metz 是希望拉内在恩宠学说领域中发挥的新思想（词目：超验性存在）能接纳到“圣言的倾听者”之中去。因而他尽力要实现这种模式的均匀继续发展。然而这种努力正如 Winfried Werner 所证实的，^② 由于系统学性原因是注定要失败的。

这方面的原因不难看出。在“圣言的倾听者”的论证结构中，正如在其第一版中所看到的，归之于圣宠的内在作用及其人

① Johann Sebastian Drey 为早期的拉内在 19 世纪令人怀疑的接近神学畸形发展，以及少数的现代主义开路先锋作担保（如在 Wiener 备忘录中 [见注 21]，此文载在：SW 4, 539；参见圣言的倾听者 91，与 Schleiermacher 37, 140 对比）。对于拉内与 Schleiermacher（以及 Drey）之间令人注目的相互关系，有 R. Stalder 的，Schleiermacher 神学的基本路线。I. 关于基础神学一文作介绍。Wiesbaden 1969，尤其是 46—66 页。Johann Adam Mohler 也曾经为征服一种启示思想作过斗争，而它只是“涉及到一种神性启示直截了当的可能性”，而“不是这种启示的实际内容”；Mohler 因而要比圣言倾听者的外来思想领先很多（J. A. Mohler, 安瑟伦，坎特布雷的大主教。一篇关于十一和十二世纪宗教道德、公开教会与学术生活知识的文章，此文载在：ThQ 9, 1827, 435—497, 585—664 页，以及 ThQ 10, 1828, 62—130 页；参见 F. Vigener, 现代天主教思想的三种形态。Mohler, Dicpenbrock, Dollinger. Munchen, Berlin 1926, 34）。一拉内早在 1969 年就找到了比对 Drey 及其 1819 年百科性著作更为友好的声调（参见论神学研究的改革，此文载在：QD 41, 56—58 页及注 42）。拉内在基本教程中表扬了 Franz Anton Staudenmaier 的百科全书，还说人们在 Drey 与 Schelling 的著作中可以找到类似的东西（信仰基本教程 16）；参见 Seckler, 基督教思想介绍（见注 26），尤其是 518—519 页。

② 参见 Werner, 卡尔拉内的基础神学（见注 6），298—310 页。

类学定位，并不带什么结构性的意义。这时拉内是要说明，正是精神性本身才使人们得以成为圣言的倾听者。而且似乎只有从哲学上指出的自然精神准则性，借此人们才能从组织上和原则上对一种天主圣言的自然音讯保持开放，只要它在历史上曾经出现在其视听范围之内。“圣言的倾听者”的关键就在于，这种基础神学论据不用通过结构性的关系，就能起一种内在恩宠的“作用”，无论这种恩宠助佑是否从本体论上、人类学上还是心理学上考虑的。

固然“圣言的倾听者”是在圣宠对人性目的问题上定位的。这一问题在1920年有了新的突破，拉内也有意以“圣言的倾听者”为此作出贡献。然而在“圣言的倾听者”中（如Henri de Lubac所说的）他所考虑的并不是精神性中所含的恩宠因素，也不是精神性中对恩宠的一种主动趋势的本体性依据，而只是涉及到（a）对天主圣言以服从潜能形式的本体性精神性开放。^①对拉内来说，“服从潜能”指的是精神的自然结构所具有的倾听能力与服从义务。“圣言倾听者”的概念在这方面建立在纯自然的观念上。拉内在这方面（b）认为重要的是，这种精神的准则性也从方法论上转到了一种基础神学奠基的讨论之中。这种讨论由于应严格合理地（按哲学理智性）进行，本身就具有一种“自然准则性”。从而当时就由他而得“基础神学”之名。对拉内来说，“圣言的倾听者”得此“基础神学”之名，就似乎是：为了一种

^① 服从潜能因素为拉内和 de Lubac 基础神学思想有教益的对比提供了条件，为此可参见 M. Seckler, 卡尔拉内（1904—1984）与 Henri de Lubac（1896—1991）的“服从潜能”，此文载在：Gregorianum 78（1997）699—718 页；增订并加上以下标题：卡尔拉内（1904—1984）与 Henri de Lubac（1896—1891）的士林派“服从潜能”。对有限精神形而上学的一种奉献，此文载在：M. Thurner 所编写的，位格的一致性。关于中世纪人类学的文章（FS R. Heinzmann）。Stuttgart 1998，301 316 页。

神学奠基目的而对一种自然对象建立的哲学性（“自然”）论据。^①

显而易见的是，象 Metz 带进“圣言倾听者”概念之中的“超性存在”，在这种概念的论证中是找不到的。它在系统论上是不合理的，与“圣言的倾听者”的逻辑无法相容。因而由 Metz 所制订的思想也决不能视为“圣言的倾听者”基础神学的均一性继续发展。它在实际上（在系统论上）也好，在拉内看来都不是拉内的东西。拉内经过一段时期的沉默之后，关于 Metz 对“圣言的倾听者”的思想进行了大量的批判，并与之保持距离。至于由 Metz 所造作的将一著作视为拉内基础神学的顶峰，这属于“圣言的倾听者”接受史上的怪事，由此也说明，这只是从“圣言的倾听者”外文译本第二版才开始有的事。^②

3. 拉内本人也看到了这一点。然而他并不是退回到“圣言的倾听者”原稿纯粹地道的概念类型之中，而是在其后期著作中走了一条完全不同的“新”路。既然他曾经将“圣言的倾听者”之类的基础神学视为“理想”，于是在其思想的继续发展中也看到了它的主要界限。它在于对这种思想的评估，而不是象 Metz 所想的，在于对恩宠因素的忽视。在“圣言的倾听者”中拉内并没有对恩宠粗心大意地予以“忽视”，而是下定决心，也就是除此之外迫切地在其论证过程中，给予它以一种建设性的任务。它

① 众所周知，拉内对圣言的倾听者曾提出重点要求，就是他在此进行的是纯哲学论证，所涉及的是纯宗教哲学。然而他同时又要求，尽管如此（或者正是因此）所涉及的是一场基础神学讨论，就会在拉内研究中引向在此是否真正涉及哲学讨论的问题。

② 1941年的圣言倾听者的原版并没有象这样翻译。全集的翻译在 J. B. Metz 对圣言倾听者的工作之后，它作为外语讨论的对话基础是围绕着这一著作形成的（法语讨论除外），并不是直接对原文本进行的。译本从 60 年代后期从意译本开始（在此选择举例）：Uditori della Parola. Torino 1967；Oyente de la Palabra. Barcelona 1967；第一与第二版对照：J. Hofbeck；L' homme a' l' ecute du Verbe. Paris 1968；Hearers of the Word. London und New York 1969。

的目的性正是在此才显示出来，即人只有通过其最终精神性的服从潜能结构才可以想象为圣言的倾听者。

拉内即使以后（在其成就的中期）将超性存在引入其神学人类学之中之后，也没有宣布放弃这种神学人类学思想形式。超自然存在属于负有实际使命之人的配备，也就是属于人的历史性活动，并不是其精神性本身。在“圣言的倾听者”中他关心的之所以只是这种精神性，就在于它凭借着这种服从潜能结构，才拥有了听取的能力以及倾听与服从的义务。早期著作的基础神学思想正是与此有关的。因而它在观念与方法上并不涉及超自然存在，而所涉及的只是人们根据拉内词汇，可将其表达为人的自然存在的那种服从潜能。

于是拉内并没有接受 Metz 的“改良”建议。而是回到了原本的纯概念形式之中，从而就可能沿着另一种方式继续发展，于是在其后期著作中就走了完全不同的道路。这并不说明，他必然会认为“圣言的倾听者”的人类学是错误的。他在其一生的过程中虽然在总体上从多方面发展了他的神学人类学，^① 却从未屏弃

① 拉内的神学人类学就象一条红线贯穿着他的全部著作，从而它也就属于拉内研究的中心课题。为此也值得一读的是 *K. P. Fischer* 的，人是奥秘。卡尔拉内的人类学。Freiburg 1974；参见同上作者的，天主对于人是奥秘。卡尔拉内的神学人类学，此文载在：ZKTh 113（1991）1—23 页；参见 *B. Nitsche*，具体历史上的天主普遍性。在与 *Richard Schaeffler* 和拉内的讨论中，对基督论的一种超然历史性的证实。Munster, Hamburg 2001。对 1984 年以来与此有关重要流派的相应研究的一种信息性概观，是由 *B. Hilberath*，*B. Nitsche* 提出的，是超验性的神学吗？对近年来拉内讨论的观察，此文载在：ThQ 174（1994）304—315 页，以及 *R. A. Siebenrock* 所编写的，在讨论中的卡尔拉内。第一和第二次因斯布鲁克卡尔拉内学术讨论会。课题—报告—成果（ITS 56）。Innsbruck 2001。

那为其处女作奠定基础的最终精神形而上学。^① 他以后也没有真正与“圣言的倾听者”的人类学分手，而是与其在此奠基的基础神学概念类型分手。而且即使在这一点上也并未将它视为完全错误的，于是他认为涉及这种看法的基础神学结果并不充分，甚至未完全达到目的。他就认为，“圣言的倾听者”从类型学上看，还完全与新士林派辩证法的外在论密切相连，而他实际上只想让这种外因论在人类学上内在化，从而有助于它的“理想形式”。于是在其成就的中期他就开始推进另一种“新的”基础神学。^② 在其“信仰基本教程”发展的终点，这是值得的。

这种“新的”基础神学与“圣言的倾听者”的基础神学比起来，是一种完全的范例性变化。在我看来，这是一种从基础神学外在论的基本范例到一种基础神学内在论“新”基本范例的变化。拉内于是甚至对“一般”基础神学外在论（连“圣言的倾听者”的也包括在内）越来越坚决地予以批判。他也意识到了，经过“基本教程”他实际上经历了基础神学内在论的一种变化。然而他对这一概念却只是持迟疑态度，甚至只是在限定的条件下运用的，而更确切地说，是因为这一概念在当时还完全带有恩宠神学的特点。不过拉内对“基本教程”基础神学概念之中的内在性因素，却有另外不同的含义。

为了对此能更正确地加以理解，现在就要看一看外在论与内在论概念的语义。它们在基础神学的背景下仍然还不习惯，而且

^① 拉内在圣言的倾听者中详细说明了一种服从潜能的形而上学观点，即他在其1936年所写著作总结之中的世界精神。论多马斯阿奎纳最终认识的形而上学（Innsbruck 1939 [由 J. B. Metz 修订，München 2 1957]；又在 SW 2 [1995] 5—305 页纲领性地表达出来；）而且在这早已被认为是拉内早期“哲学”的著作中，拉内已被公认具有世界精神及其人类学的神学特征（参见世界精神 295—296 页；Werner，卡尔拉内的基础神学 [见注 6]，50—51 页）。对他后期大量关于人类学的著作中，请参阅拉内的人类学文章，神学文章（1957），载在 LThK 2 1，618—627 页，以及关于神学与人类学的文章（1966），载在：神学文集，卷 8，43—65 页

^② 参见拉内，论今天未来神职人员的理论性培养（见注 25），151—153 页。

还有被误解的危险。当我在 20 年前在“基础神学手册”第一版中首次引进这两个概念时，是为了指明基础神学的这两种基本不同的概念类型（当然它们还是可以相互结合起来的），它们至今仍然是新天地。^① 这两个概念至今一般是按 Maurice Blondel 所给予的意义（也就是在新神学中首先考虑的）意义来理解的。Blondel 对神学外在论的批判是从人类学与恩宠论上定位的。Blondel 对神学外在论的批判是在人类学与恩宠论上定位的。他将那认为超性使命完全来自人性之外的看法称之为外在论，而他本人则尽力以内在论的方法来克服这种外在论。^②

这种对人类超性使命的人类学定位要求，以后被引入到各种内在论形式之中。人们在其中所理解的，一部分是恩宠的本体性内在性，一部分是超性使命的人类学内在性，一部分是恩宠超验性体验的心理学的内向性。拉内也是在这种背景下理解“圣言的倾听者”的，他在其中将人的精神性从本体性上理解为领受天主圣言的服从潜能，并据此从本体论和人类学上将人定义为圣言的倾听者，即使并没有种种恩宠的结构关系。

人们在“圣言的倾听者”的接受史中，认为拉内的特殊成就在于，他以这种人类学的观点创造了一种以“内在性”定位的基础神学，而超自然存在的引入加上了其它的东西。然而这种估计如上文所示却站不住脚。“圣言倾听者”的基础神学并没有满足一种基础神学内在论的条件。人类学上应用的“圣言的倾听者”的基础神学，在起作用时不仅不借恩宠助佑，甚至与启示的具体内容没有关系。拉内对“圣言的倾听者”的概念类型也是从外在方面来看的，于是他就要与此相反地利用“基本教程”的“新”

① 参见 Seckler, 基础神学（见注 5），此处的附注：关于“外在论”与“内在论”概念，此文载在：HFTh 1, 卷 4, 398—400 页。参见同上作者的，一种整体与神学（见注 24）。

② 参见 Seckler, 基础神学（见注 5），HFTh 2, 卷 4, 399 页。

基础神学创造一种内在性的概念类型。基础神学内在性的关键不在信仰的主体上，也不在信仰者的主体性上，于是就不在借其而信的信仰上，而在其所信的信仰上。因而基础神学的每一种系统观念都要从外在方面来看，在其中所信的信仰在其信理和认识内容上并没有什么重要作用，而仍然还是信理；在内在型的概念类型中，基础神学的工作相反就与基督教信仰的内容有关。对内在性基础神学特点有重要作用的，因而就是人们能称之为教导内在主义的东西。“基本教程”的“新”基础神学在纲领和概念上正是与此相合的。

4. 如果我们现在从这种区分出发，从这方面来看“基本教程”，就会产生以下的形象。拉内在这里将基础神学引进到了基督教信仰的内容之中。基本教程思想的基础神学核心，在于对基督教信仰内容超验性反思的可理解性性能，即在于核心的信仰真理与基督教的基本内容。因而拉内给予其“信仰基本教程”的副标题就是“基督教思想介绍”。^①

信仰决定对拉内来说，于是总体就在于在基础神学上能负起责任，理性上诚实可靠，信仰福音的基本内容能为人从哲学上所理解。因而“基本教程”就是为了对基督教信仰内容，在信仰思想上进行一种神哲学的理性工作。“哲学上”是考虑到此处所针对的辩证讨论类型，它没有信理上的规定也应付得了，“神学上”是由于那应归功于其基督教信仰（与基督教信理神学）在其内容上的对象，也是由于讨论所造成的主导性利害关系。

在这种基础神学类型中涉及的完全是一种信仰理解的固定形式。拉内并没有从学术理论上那么明确考虑这种反思的方法论特征，对“新”基础神学的认识论状态也只是进行了泛泛的描述。它既不是纯哲学性的，也不是（在信理神学意义上）纯神学性的，甚至在基础神学上是一种“新”形式。它是哲学与信理神学

^① 参见 *Seckler*，一个整体与神学（见注 24）。

之外的一种独特学科。拉内正如他所说的，是想使哲学与信理神学在其中“相互推进”，从而由其中形成一种“十分独特的结合”。这应当在“真正深入思考”之中进行，然而却一直是在信理神学题材之中，并从信理的内容出发的。他在其基本教程中所提出来的“全部”，不得视之为传统基础神学“论证”意义上的证明过程，似乎并没有对信理神学的题材进行深究，而是作为从人类学与启示的相互关系出发的超验哲学与超验神学的推论。对于这种会合在认识论上还需要一种特定的讨论形式，它应与纯哲学和纯信理神学区别开来。

拉内将这种利用哲学方法研究神学问题，从而从认识上在基督教的内涵观念上达到真理要求和真理境界的讨论类型，称之为“新基础神学”，并赋予以一种神学基础与核心学科的地位。它在两方面被视为奠定基础的学科。一方面它以其特殊的推论为神学在学术理论上打基础；另一方面借其基本说理（拉内称之为“前学术性的”）性能，将那教育与解释的功用也归之于它，这是一种神学“基本教程”也应能为那致力于神学研究，以及提出对信仰的理智性责任同样根本与存在性重要问题的功能。于是就不难理解，这种“信仰基本教程”的目的不仅在于有条理的神学系第一季度，而是针对提出信仰奠基问题而一般性地设置的。

值得重视的是，拉内在这方面越来越强调理智责任性的要求。而且他也以此为其一种新基础神学要求奠基。^① 尽管我不知

^① 拉内早在基本教程形成的初期，就已经引进了“理智责任性”的辞汇（暂时还是“理性信仰责任”的同义语），借此它成了基本教程的典型‘间接方法’，同时还代表基本教程‘新’基础神学的一种特色。甚至以后，直到基本教程之中，甚至在为此进行“学术理论”奠基时，拉内还经常想起这一辞汇；参见卡尔拉内的，理智责任性与基督教信仰，此文载在：StdZ 91（1966）401—417页；以及神学文集卷7，54—76页，尤其是57和59页（参见注22中所引的文章，论神学研究的新安排，8—11页；论神学研究的革新，尤其是64页；关于一种基础神学新任务和若干意见，尤其是202—210页）以及信仰基本教程（见注9），6、14、18、21页。

道以后的拉内会在理智责任性的什么程度上回顾承认其基础神学早期著作。这是一个不仅涉及到伦理与主观方面的问题，甚至也涉及到一种神学讨论的认识论状态问题。至于这位信理神学上的基础神学家，在其思想道路上有深入见解者，他对基督教信仰的理智责任，以及各种宗教信仰以及各种宗教信念的责任，都只能在信仰的内容上实行：它属于这种不平静精神的重要意义，也许就是理智责任性之所在。对他这从其神学教育时期起，一直与新士林派思想方式的结构，及其教义基础神学外在论紧密相连的人来说，也许并没有完全意识到，他从而就达到了别人在他之前早已达到的地步。自从 Henri de Lubac 自 1930 年起，在其划时代的就职后首次讲课中，态度温和实际上坚决地为一种基础神学教义内在论的转化进行辩护以来，就我所知他并没有直接参与过讨论。^①然而在他最后对 Schleiermacher 尤其是对 Drey 进行推荐的话中，还暗示着他在这一点上还有一种神学史境界的进一步发展。

我现在进行总结。我们已经看到，在卡尔拉内著作中，对基础神学的关注占关键地位。他在其一生中对于基督教信仰的真理性质和作用要求进行了深入而持续不断的研究。为此他阐明了不同的方法论战略。最终他找到了为其“信仰基本教程”奠基的那种基础神学概念类型。这是一条从外在论，即从推论的，内含之外的论证辩证性的外在论，到一种与内涵有关的注释学的道路。

于是关键性的东西并不在于拉内所用的超验性方法，最后也

^① Henri de Lubac 在其 (1929) 里昂的就职后首次讲课中，着重地以各种方式促进基础神学从外在论到内在论的范例性转化 (就职后首次讲课原文: *Henri de Lubac*, 护教学与神学, 此文载在: *NRTh* 57 [1930] 361—378 页; 上文的译文 [*K. H. Neufeld*]; 护教学与神学, 此文载在: *ZKTh* 98 [1976] 258—270 页; 参见 *Werner*, 卡尔拉内的基础神学 [见注 6], 171—188 页)。没有什么明确迹象说明拉内很清楚地认为, 他晚年所完成的基础神学从外在论到内在论的转化, 最终达到了与 de Lubac 同等的水平。

不在于人类学，而是面对基督教福音内容，对其进行解释，并对其负责，从而将基础神学的任务集中在，使基督教的事物在哲学真理问题的视野中，在认识上具有说服力。

20 世纪的基础神学如果将自己的幸福大都放在主体方面，放在对主观性程度的彻底研究，以及对借以信服的信仰所追求的存在性质上，那么拉内的思想道路就代表对客体方面的一种转向，这时真理与自由的会合固然更难，但是那指点客观真理与主体相互之间真理的自由却显得理为坚定明确。即使拉内在其基础神学著作晚期尽力作出的定向实际上并不象他想的那么“新颖”，对当前宗教情况却非常现实，依我看来它们是属于未来的。因为如果人们在宗教多元性的压力下，和后现代容忍思想的旋涡中，不愿在真理问题的客观性上放弃权利，这确实可能关系到未来基础神学的最佳途径。除非时代的顺序另有安排，拉内就会在“信仰与理智”百科全书中被尊为一位强有力的代父或主保。^①

译自杜宾根神学季刊 2005 年 4 期

^① 见教宗若望保禄二世的，通谕。1998 年 9 月 14 日的“信仰与理智”，该文件载在：AAS 91 (1999) 5—88 页；参见：M. Seckler, 理智与信仰，哲学与神学。1998 年 9 月 14 日日关于神学认识论的通谕“信仰与理智”的创新供献（附有参考资料），载在：ThQ 184 (2004) 77—91 页。

生活中的空虚与心灵的不安

Thorsten Gubatz

烦闷的观念有多种用法，而以一种角度为出发点的虽有多种观点。然而最好的还是人人皆知的奥斯丁名言“你造了我们归向你，而我们的心到归向你之前会一直不安”；^①而由此观念所能描述出来的神学本体论和人类学关系，可在下文中看得出来。^②

1. 以前的发展情况

1.1 塞内加论生活的烦恼

塞内加早就认定，“人的精神 [...] 精力旺盛，而且有兴致进行运动”。^③然而我们经历这种心灵不安，最后“既不能经受

① 奥斯丁，忏悔录/声明，发行人 *J. Bernhart*，München 1955，12 页。

② 为了能进行一种详尽的概念史陈述，在此却又无法进行。为此就要介绍专著：*M. Bouchez*，塞内加在 Moravia 的烦恼，Paris [以及它处] 1973；*L. Volker*，烦恼。对一种文字原因的史前调查，München 1975；*R. Kuhn*，中午风向之魔，西方文学的烦恼，Princeton 1976；*Bellebaum*，烦恼，厌倦与生活的意义。一种精神史和文化社会学的研究，Opladen 1990；*P. Meyer Spacks*，烦恼。一种思想状态的文学史，Chicago/London 1995；*R. Garaventa*，厌倦。这是虚无主义时代的形而上学或病态的体验吗？Rom 1997；*N. Jonard*，欧洲文学之中的烦恼。二十世纪黎明之初，Paris 1998；*F. Decher*，对中午之魔的拜访。烦恼哲学，Lüneburg 2000；*L. F. H. Svendsen*，烦恼的小哲学，Frankfurt am Main/Leipzig 2002；*J. Grosse*，烦恼的哲学，Stuttgart/Weimar 2008。

③ *Seneca*，论心灵的安宁，见：同上作者的，哲学著作；卷二，由 *M. Rosenbach* 编辑，Darmstadt 1971，101—173，尤其是 117 页。

住这种劳累，也不能长期享受这种乐趣”^① 也不能完全沉溺于一种生活的厌倦之中。这就是塞内加所说的生活的厌倦，或不满^②；作为生活的厌倦是其思想上的客套话。对他来说，只有保持自己并不退却，将我们领向安于现状的心灵平安，才是一种量与此相应的，私人隐密的为大众有益的行动。^③

塞内加认为，生活的烦恼是一种个人生活的状态，它就在于其个人的心灵不安一直得不到满足。与此相应的首先是有一种明确的、暂时的，或高或低的或真或假的真正不安的形式，其次是它明确的，最高和真正的承受，不在于它能够承受的单纯无痛苦和烦恼。只有当它面对着痛苦，而其痛苦的减轻只有面对着艰辛时，其兴致才不是那么无聊的。

1.2 奥斯丁思想上的的心灵不安

在奥斯丁的“忏悔录”中也同样可以看到这两种观点：

于是我就提出这个问题：当我们不需要死，而只是要一直生活在感性生活乐趣之中，不怕将它们失去，为什么我们还不幸福，还要想其它事物——并不感到，我的重大不幸在于，我是如此堕落和眼瞎，竟然无法看到道德之光，以及应当自爱的美好之处，这是被俗务缠住的眼所看不到，而内心才能明了的东西。^④

奥斯丁在此针对的虽是伊壁鸠鲁的一种享乐主义，它同时所涉及的却也是一种对斯多噶理想心神安宁的基督教超越，如果在“忏悔录”的开始对天主是这样说的：“你造了我们为奔向你，而

① 同上处 119 页。

② 同上处 120 页。

③ 见同上处 118—123 页。

④ 奥斯丁，忏悔录，297 页。

我们的心会一直不安，直至在你那里找到他的安宁为止”。^① 人的内心安宁不能得到满足，除非在天主那里得到最后的心灵满足。当人在犯罪离开天主时，一切苦楚都以悲痛和艰辛的形式出现；单纯的无痛苦和清闲却是保不住的，而只好让原罪的真正不安出现。而死亡的真正出缺，只会是最坏的生命无尽头性的结果，而痛苦无论以何种方式只会延续下去。

1.3 多马斯阿奎纳思想上的厌倦

如果与奥斯丁不安相应的不满或厌倦，是与天主之外的一切相应的，基督教传统此外就会将一种全面厌倦视为原罪对天主及其启示的后果。多马斯阿奎纳在 Evagrius Ponticus 和 Johannes Cassian 之后，尤其是这样解释厌倦的心灵状态的（以及希腊语中的 *acedeia* 或 *acedia*，^②，按字面理解时，它也涉及到有关人类最高层次的无忧无虑、冷漠、厌倦）：^③ “因为爱的独特作用就是关于天主的快乐 [...]；而厌倦对精神财富的哀悼，就在于它是一种神性的美好之物。因此厌倦也是一种大罪的厌倦”。^④ 多马斯象大额我略一样，对规定的以及未经许可的精神尾巴，象对家乡的土地一样“以恶毒、怨恨、怯懦、绝望、灭绝来解释。”^⑤ 而闲散就是其余一切恶习的开始，因为它也是一种厌倦。

① 同上，13 页。

② 见 R. Hauser, *Acedia*, 见: HWP; 卷一, 编者 J. Ritter, Basel/Stuttgart 1971, 73 页。

③ 见 *Theunissen*, 对现代的提前构思。古代的忧郁和中世纪的厌倦, Berlin/New York 1996, 26 页。

④ 德语的多马斯版本。完整而未加删节的德语法丁文的“神学大全”版本, 由波恩的 Walberber Albertus-Magnus Akademie 编著; 17B 版本, Heideberg [以及它处] 1966 年, 29 (S. th. II, II, qu. 35, art. 3)。

⑤ 同上处 31 页 (S. th. II, II, qu. 35, art. 4); 参见 *De malo*, qu. 11。

2. 无聊

2.1 作为原罪征兆的无聊

新时代对无聊的哲学论述，或多或少是以明确的方式与这种基督教的观念传统相连的。直到 Kierkegaard 才在或者/或者的形式下提到“无聊作为一切不幸的根源”^①，正如多马斯阿奎纳后来也涉及到厌倦；而 Blaise Pascal 早已将厌倦理解为一种原罪人的基本心理状态，它之所以如此令人不堪忍受，就好象

一种完全宁静的状态，没有激情，没有交易，没有娱乐，没有工作。于是便感到自己的空虚、孤独、不足和依赖性、无能和空虚。于是便为其心灵的烦闷、忧郁、沮丧、忧愁、失望、绝望提供了基础。^②

单纯的无痛苦和清闲不会消除犯罪之后的痛苦，反而会出现真正的原罪性不安。这种“活动”正在于“我们的本性上”^③；而真正慰藉我们痛苦的却是消遣，消除我们最大的痛苦。因为这是最妨碍我们从自身着想，使我们不知不觉迷失方向的东西。没有它们，于是 Pascal 象一个受过洗的 Seneca 一样，不然“我们都会陷入厌倦之中，而这又将促使我们，去寻找一种比较可靠的办法去逃脱它们”^④；对一个真天主的信仰，只有人心的不安，只有在他身上才能找到其最后的安宁。Pascal 在这种意义上甚至

① S. Kierkegaard, 或者/或者；卷 1，以及：同上作者的，全集；卷一，编者 E. Hirsch, Dusseldorf 1964, 304 页。

② B. Pascal, 思想，见：同上作者的，有关宗教的著作，由 H. U. v. Balthasar, 编辑, Einsiedeln 1982, 79—364, 尤其是 139 页。

③ 同上 138 页。

④ 同上 147 页。

就给予死罪厌倦一种积极的价值：面对着它不是逃避，就是真正克服它的第一步。^① 厌倦不仅是原罪的一种象征，同时也是我们得救的需要与可能的征兆。

2.2 烦闷是“修养上的加音征兆”

另一位法国伦理学家主要以人类学观点解释烦闷。正如卢梭^②和以后叔本华和尼采的情况一样，其区别来自穷人的劳苦艰辛与富人的烦闷无聊之苦，这是清闲甚至高等教育所能导致的东西，其“加音征兆”^③就是烦闷，或者除了原罪本身之外，还有它的区别标致；由于它是由教育产生出来的，就只有较高形式的解除烦闷，才能有意识地将烦闷支持下去。在这种意义上也可在凡俗的征兆下承认，只有放弃逃避厌倦才有利于它的克服。烦闷既是一种我们教育不足的一种征兆，同时却也是我们教育贫乏与能力的征兆。于是尼采就认为，“谁若没有勇气去发现自己及其工作枯燥无聊，决不是什么头等的精神，即使是在艺术或学术上。”^④ Hans Blumerberg 甚至曾对此宣称为所有献礼的最后牺牲：

当各民族受到“培养”，并在崇拜仪式上保持其重大财富时，

① 关于 Pascal 对厌倦的积极价值，请参看 A. Bianchini Fales，关于厌倦一词从 Pleiade 到 Pascal 的发展，参见：CNL 12 (1952)，225—238，尤其是 234—238 页。

② 见 J. - J. Rousseau，埃米尔，关于教育，编者 L. Schmidts，Pderborn [等地] 10 1991 379 页。

③ J. E. Erdmann，论烦恼。在学术协会上作报告，Berlin 1852，33 页。参见 M. W. Irmischer，关于 1850 年 J. E. Erdmann 的 Boredom 矛盾心理，以及作为修养的加音征兆烦闷，见 DVFLG 78 (2004)，572—608 页。

④ F. Nietzsche，人间的，太具有人情味的东西。关于自由精神的一本书，以及同上作者的著作。考证评注的全集；4/3 版，编者 G. Colli 和 M. Montinari，Berlin 1967，24 页。

烦闷就开始蔓延—随之就有了忍受它的义务。当不堪忍受的程度总是随着古老的礼仪估计而增长时，那神圣的重担就显得无法负担了。与此同时，也对那能忍受的人在诸圣会堂中进行表扬。^①

当然在这种有争议的观点下，Blumenberg 那随着圣职等级而上升的快乐也会消失，对此叔本华也承认，一种理智性的默祷生活“不仅有防止烦闷的作用，而且也是对抗其有害后果的。”^②

2.3 烦闷是人的负面性

2.3.1 康德，叔本华以及内心生活的不安

至于烦闷本身，康德将它定为一种“由于情感上的缺乏，对自己生存的不断追求就感厌倦。”^③ 叔本华也谈到一种完全类似的“内心空虚 […]，这是烦闷的真正根源，它还不断地渴望外来的刺激，使精神和情绪通过任何方式活跃起来”，^④ 因为追求或者贪图这种空虚，就已经是在行动之中。“人们都一心想想要更加幸福”，^⑤ 正如尼采所说的。叔本华又从人类学到形而上学扩展了烦闷观点的意义，因为原来的不安对他来说，根据其在这种追求中的“生活类型来说”，^⑥ 是又要退了回去，而尽量使其原来的种种计划得以解决；或者是使其以适当的激情表达出来：烦闷是从生活的深渊里产生的一种脆弱怪物—因为即使这种东西

① H. Blumenberg, , 对渡河的忧虑, Frankfurt am Main 1987, 88 页。

② 叔本华, 附录和补遗, 以及: 同上作者的, 十卷著作。苏黎世版本; 7—10 卷, 编者为 C. Schmolders, F. Senn 以及 G. Hauffmans, 苏黎世 1977, 尤其是 8 卷 370 页。

③ I. Kant, 务实主义的人类学, 见同上作者的, 著作。学院版本, 卷 7, Berlin 1917, 117—333, 尤其是 151 页。

④ 叔本华, 附录便称之为烦闷, 360 页。

⑤ F. Nietzsche, 著作。考证注释全集版本。5/1 版本, 编者为 G. Colli 和 M. Montinari, Berlin/New York 1970, 452 页

⑥ A. Schopenhauer, , 附录和补遗, 卷 9, 308 页。

“没有伸出巨大的肢体，也不会发出高声的喊叫，整个地面也将遭到毁灭，它并将张开大口将世界吞下”：“Quoiqu’ il ne pousse ni grands gestes ni grands cris, / il ferait volontiers de la terre un debris/Et dans un baillement avalerait le monde.”^①

2.3.2 Leopardi, Kierkegaard 以及出于无谓小事的讽刺

Leopardi 和年青的 Kierkegaard 根据他们的方式又重新接受了巴斯卡的基本思想。前者在其“杂录本上”将烦闷视为“生活之中的死”和“生存之中的虚无”，“感到存在之物的空虚性，及其所意识到的与其所在之处的空虚性”。^② 后者同时与黑格尔的思想相连，于是就有那绝对的空虚性存在于那讽刺之中，“在此主体就与消除自己的顽固性和片面性联系起来”。^③

烦闷被 Kierkegaard 视为讽刺家的基本心理状态，于是“那在一种个人意识中具有负面性质的东西，作为对立面就站不住了。”^④ Fernando Pessoa 的 Hilfsbuchhalter Bernardo Soares 在这种意义上，也是在谈“与众人的距离”，“人们一般称之为堕落”^⑤ 一而人们由于其不合法的漠不关心，便称之为烦闷。

2.4 烦闷作为对天主的负面因素

2.4.1 造物主以及 Galiani, Kierkegaard 和 Nietzsche 的

① C. Baudelaire, 罪恶之花，整个的双语版，由 F. Kemp 编辑，Frankfurt am Main 1997, 11 页及其以下。

② G. Leopardi, 美好幻想的理论与现代的批判，编辑人 E. Grassi, Munchen 1949, 46 页。

③ G. W. F. Hegel, 美学；卷一，以及；同上作者的，著作卷 13, 编者 E. Moldenhauer 以及 K. M. Michel, Frankfurt am Main 1970, 211 页。

④ S. Kierkegaard, 论讽刺的观念，一直顾及到苏格拉底，以及；同上作者的全集；卷 31, 由 E. Hirsch 出版 Dusseldorf/Koln 1961, 291 页。

⑤ F. Pessoa, 助理会议员 Bernardo Soares 的不安之书，编著为 R. Zenith, Zurich 2003, 13 页—论烦闷，“自命不凡”和堕落，参见 E. v. Sydow, 堕落的文化，Dresden 1922, 75—79 页。

虚无

偶尔个人烦闷的基本状态，也会在思想实验中从人性转为神性状态。院长 Galiani 虽然没注意这一点，他在给 Mayeul 院长的一封信中却尽力这样对创世如此解释：

如果说天主对自己的单独存在满意，那么虚无在其空洞之中就会感到非常无聊。由于虚无的紧急迫切要求，于是我们的世界就造了出来。^①

然而却不能对天主所接触的以外任何人，而且是最后接触的人假定什么。由此只可再前进一小步，即如此假定的空虚就在天主之内：在造世之前在他之内就有空虚，因而就是“生存之中的空虚”（Leopardi），总之是烦闷。用宫廷讲道员们“Leonce und Lena”书中的话说：“在创世之前，天主就感烦闷”。^② 在 Kierkegaard 的“Entweder/Oder”一书中有同样的说法：“诸神感到烦闷，于是造成了人。亚当烦闷，因为他独自一人，于是才造了厄娃”；^③ 而在尼采的“反基督”中写道：“年迈的天主在其乐园中散步；就在于他感到烦闷。天主对烦闷也无计可施。那么他怎么办？—他造了人，一人正在消遣…然而看吧，人也感到烦闷。”^④ 这也没有什么奇怪的，人是按天主的肖像造的，而在此天主是在按人的肖像创造。因而其结果只会是，天主的工作完成

① F. Galiani, 致 Mayeul 院长的书信, Neapel, 1771 年 12 月 14 日, 见: 同上作者的, Galiani 院长的信; 卷一, 编者 H. Conrad 和 W. Weigand, München/Leipzig 1907, 317—320, 尤其是 319 页。

② G. Buchner, Leonce und Lena. 一个喜剧, 见同上作者的, 全集, 书信和资料, 卷一, 发行人 H. Poscmann, Frankfurt am Main 1992, 93—129, 尤其是 127 页。

③ Kierkegaard, Entweder/Oder, 301—321, 尤其是 305 页。

④ F. Nietzsche, 反基督。对基督教的逃避, 以及同上作者的, 著作。评审版全集; 6/3 版, 发行人 G. Colli 和 M. Montinari, Berlin/New York 1969, 162—252, 尤其是 224 页 (48 节)。—尼采改变了 Schiller 的说法: “天主对人们的愚蠢行为也毫无办法。”参见 F. Schiller, 奥尔良的少女, 见: 同上作者的, 著作和书信; 卷五, 发行人 M. Luserke, Frankfurt am Main 1996, 149—277, 尤其是 228 页 (V. 2319)。

后，也会陷入烦闷：“对一位伟大作家的指责，是在造世第七天天主的烦闷”；^① 因而人类的自由在 Hans Blumenberg 的解释中，也属于“尼采的说法，天主并不烦闷的前提”。^② 在叔本华的著作中可以找到尼采思想的一种样本，他是如此谈烦闷的：“在市民的生活中，它们是通过星期天，就象诺厄那样通过六个工作日来表现它的”；^③ 如果康德并没有走那么远，认为天主也相信烦闷，因而在乐园中这也不可避免，而原罪是其唯一的出路：因为“如果亚当和厄娃只是生活在乐园中”，他就会按其“教育思想”，“认为烦闷也象其他生活在类似情况下者的同样的好。”^④

2.4.2 黑格尔的精神及其反面

黑格尔以抽象方式发展了这种乐园思想：而正是在乐园将会消失这一点上

就有进一步的暗示，即这种思想没有掌握真理，因为在神性历史上，根本没有什么过去，没有什么偶然性。如果现有的乐园会过去，这是有可能的事，这就是一种偶然性、任意性和喜好，一种从外界进入到神性生活之中的东西。这种乐园的损失虽然重要，而且是本质性的决定，却应视之为神性的必然

① 尼采，人性的，太具人情味的东西，215（漫游者及其影子，56节）。一所有的这些课题，在 Alberto Moravia 的自述小说“烦闷”中，当他作为一个年青人，“在烦闷的观点下采取一种世界史计划时”，他也象原罪叙述中所说的那样烦闷，结果将计划中断了；A. Moravia，烦闷，见：同上作者的，小说激情，三篇小说，Munchen [以及它处]，1972，395—615，尤其是400页。

② H. Blumenberg，玛竇的激情，Frankfurt am Main 1988，88页。

③ A. Schopenhauer，世界作为愿望和意见，以及：同上作者的，十卷本著作。苏黎士版；1—4卷，发行人 C. Schmolders，F. Semm 和 G. Hafmans，苏黎士1977，尤其是卷2，392页。

④ I. Kant，教育学，见同上作者的，著作。学院版；卷9，Berlin 1923，437—499，尤其是471页。一至于乐园思想的歧义性，请参见 C. Auffarth，在天上有什么烦恼？乐园作为理想处境及其天使居民，参见：象征；Neue Folge 13（1997），125—146页。

性，而这种损失如果被认为包含在神性必然性之中，所表现出来的乐园就是神性全面性的一瞬间，它却并不是绝对和真实性的东西。^①

由此烦闷就可以作为一种症状来解释，就是它尽管在基督教传统上属于神性全面性的一瞬间，却不是什么绝对和真实性的东西；而罪恶由于人因它而对神性美德产生烦闷，于是就成为了必然的、受到欢迎的幸福罪过。天主之名真正指的是无限的 *nois* 精神，而创造是指他的自我意识。正是通过负面性的力量，他才从其自我存在之中走出来，走上辩证法的自我矛盾道路，并在时代的真正末期消除一切矛盾——所有的负面性——进入完全自在和为自己的道路。因而天主在创世之前并不是全知的，正好相反：他曾经一无所知，因为单纯的自我存在并不是什么意识。那么他又是如何从其单纯的自我之中走出来的呢？这是由于——终将一分为二：造世的宗教说法“就是对这种观念在其绝对运动之后的言辞，或者是从绝对中说出来的单纯思想，既然它是抽象的，终究就是负面性的，或者与此相反的或其它的东西。”^② 那生动的实质——随着“精神现象学”的前言一起——即

作为主体的纯负面性，正是由于单纯的一分为二，或者分为对立的二，它既是对这种无关重要的不同性，也是对其对立论述的否定；只有这恢复过来的全一性，或者自身中别样的反映——

① G. 及 W. F. Hegel, 关于宗教哲学的报告；卷 2（指定的宗教），发行人 W. Jaeschke, Hamburg 1994, 148 页。

② 同上作者的，精神的现象学，以及：同上作者的，全集；9 卷，由 W. Bonsiepen 和 R. Heede 发行，Hamburg 1980, 412 页。

而不是原来的一致性本身，或者其直接的本身，才是真的。^①

一个人有自我意识，于是就会被其内心的不安，其内在的负面性所推动，在此基础上于是菲希特式的自我一致性的我，就会神秘地成为一根弦，而促成一个非我——于是就象 Buchner, Kierkegaard 和 Nietzsche 人形的天主一样，而从虚无之中，从其烦闷中被推向创造；而且在造世的第七天又不可避免地陷入烦闷中，于是 nois 精神在其真正的无限中成为真正的自我，从而真正的基督教天主形象，就能真正“扬弃”其内在负面性。

2.4.3 造物主与 Schelling, Suzuki 和 Cioran 的虚无

谢林在流出说与创世论的“自由文章”中，又设法要将新柏拉图派和基督教的天主一起考虑，如果他同时又将基础与爱心的两种愿望区别开来：

基础的愿望 [...] 在意义上不能自由地从属于哪种爱心愿望。它并不是什么有意识的，或者与反省相连的意愿，尽管没有什么完全无意识者，经过盲目的机械必然性而运动，起来，而是比较中间性的象欲望或兴致之类，而尽可能与一种可能性事物相比的东西，它在尽量发展，而其内在运动是不自觉的（不可能放弃），除非它自己感到被迫。^②

根据 Emil Cioran 的看法，这只能意味着，那基本的愿望就是烦闷——因为“肯定了的是一种自我的烦闷，是一种无尽头的疾

① 同上 18。——“精神现象学”并不是暗指着 Schiller 的“友谊”而结束的，其中说到：“世界大师是不友好的/感到贫乏，于是他才创造精神，殉教者是其幸福的明镜！”（F. Schiller, 著作和书信，卷 1，发行人 G. Kurscheidt, Frankfurt am Main 1992, 525—527 页）。

② F. W. J. Schelling. 关于人类自由本质的探讨，以及与之有关的对立面，发行人 T. Buchheim, Hamburg 1997, 67 页。

病一直在推动世界。”^① Cioran 当然将帕斯卡的基本想法改为一种近诺斯替意义的东西，因为人类纯无聊的烦闷，更甚于空虚对存在原来的优先地位，以及创造的明显错误。于是 Cioran “教育的加音征兆” (Erdmann) 完全无法救药的与天主的类似性：“烦闷，当人并非无意识地坚持着，要通过烦闷来表现动物就是人性的第一步时，它就是不安的第一步表现”。^② 尼采的“老天主”感到烦闷因而造人，因而就是造物主。烦闷作为生存的空虚，以我们生存的空虚为基础，因为人心的不安，只有通过宇宙返回虚无才能安静下来：于是 Cioran 在与 Frenando Saveter 交谈时说，“闷是一种普遍无意义的表现，这是确实使人惊叹，或者以最高程度预知，人不能也不应在此世或其它世界里作什么，就是世界上没有什么能适合或满足我们的东西”；^③ “烦闷是普遍无意义性的启示—它是使人困惑或者将人领向安全的最高预见性，以致人在此世或在它处，都无法作什么，或者应当作什么：即在此世没有什么能适合或满足我们的东西。”

与德国唯心主义者一直亲近，与哲学家 Kitaro Noshida，与海德格尔和其他一些西方思想家友好的禅宗大师 Daisetsu Suzuki 这样说：“也许天主本身就好奇，愿交朋友。因此他造了人，并要使自己的好奇心通过人得到满足”；^④ 然而好奇心除了因烦闷使人麻木，悲伤与喜乐，辛劳及其减轻又能起什么作用？于是 Otto Friedrich Bollnow 写道，烦闷是“在人的生活中引起好奇

① E. M. Cioran, 思想上的朦胧, Frankfurt am Main 1993, 252 页。—与 Cioran 无关，而与此相应的是，Roberto Garavanta 将谢林对天主的模糊解释说成为他的烦闷；参见 Garavanta, 烦闷, 175—179 页。

② E. M. Cioran, 错觉之书, Frankfurt am Main 1990, 32 页。

③ 同上作者，交谈, Paris 1995, 29 页。

④ D. T. Suzuki, 禅宗生活，一种佛教禅宗的介绍, Bern [等地] 1987, 11 页；参见同上 119 页及其以下。

心的真正动力”^① 而在一种将烦闷从人性到神性位格的人形传动中，也有对此的好奇心。

2.5 kierkegaard 的忧虑是烦闷与厌恶

2.5.1 Heidegger 以及忧虑就是烦闷

在 Kierkegaard 进一步的思想程序中，讽刺家的烦闷与恶心、厌烦以及绝望，会成为唯美阶段特有的不安，众所周知，这将导致恐惧不安的、斯多噶型的世界撤退，导致值得纪念的道德阶段，最后有可能通过有风险的信仰上的，即宗教阶段的“突变”，又留下不安、绝望、厌烦、恶心和烦闷。Heidegger 在“无神主义”征兆下，改变了 Kierkegaard 忧虑观念的特征。^② 就连海德格尔的存在也应感到稀罕——确实应将自己的死作为“特别的，不相关的，确实的，而且是某种不确定的，不能重复的存在可能性”，^③ 其涉及不能重复性，即所有宗教的彼岸希望，都要算作形而上学伪装之处，都要加以清除。而存在如果“以其最高的存在可能性来看时，那就是时间本身，并非在时间之内”，^④ 从而在他跑在其死亡之前时，再回到自己身边，也会以不可超越的方式赢得时间。因而海德格尔说，“人们称之为烦闷的东西不会自动损耗，自动破坏。[...] 时间不会长，因为它原来就没有什么长度”。^⑤

① O. F. Bollnow, 存在哲学, Stuttgart 3 1955, 72 页。

② 关于海德格尔的“无神主义”请参见 T. Gubatz, Heidegger, Gadamer 以及 Turner 学派。在信仰与哲学之间的对立范围内应用形而上学, Wurzburg 2009, 37—48 页。

③ M. Heidegger, 存在与时间, 以及同上作者的, 全集; 卷 2, 发行人 F. — W. v. Herrmann, Frankfurt am Main 1977, 343 页。

④ 同上作者, 时间的概念 (1924 年报告), 见同上作者的, 全集; 64 卷, 发行人 F. — W. v. Herrmann, Frankfurt am Main 2004, 105—125, 尤其是 117 页及其以下。

⑤ 同上 118 页。

海德格尔在其 1929/1930 冬季“形而上学基本概念”的报告中，尽管将其烦闷概念融化在 kierkegaard 的特色之中，现在却将那深切的烦闷突出在存在的时间性形式中，使我们正是通过它——黑格尔和海德格尔又称之为“讽刺性的”——将一切，包括自身在内都视为无关重要，都“在其整个广阔性之中”，“凡是作为有关存在全面明显的东西，越是能存在，就越是明显”。^① 这正如海德格尔在 kierkegaard 式的烦恼里，要将忧郁的基督教遗产发掘出来——或者更进一步谈到忧郁原来所指的现象。这种“深刻的烦闷”，正如海德格尔在其就职报告“什么是形而上学”里所谈到的，“在事物的深渊里，象一个沉默的星云在来回走动，将所有的事物，人们都推向奇妙的一体。这种烦闷彰显了事物的全貌。”^②

它们与忧郁没有什么区别，因为它们与 Kierkegaard 一样，都被解释成为没有具体决定的，与某些事物对立的畏惧，于是这些独特的使人感到斯多噶式宁静的东西，就似乎预示着死的提前到来，这本身也就说明，所有事物以及我们本身都将沉陷入同一

① 同上作者，形而上学的基本概念。世界—有限性—荒僻之处，以及同上作者的全集；29/30 卷，发行人 F. - W. v. Herrmann, Frankfurt am Main 1983, 215 页。参见 G. Agamben, 深度的烦闷，见：同上作者的，公开之事。人与野兽，Frankfurt am Main 2003, 72—80 页。

② M. Heidegger, 什么是形而上学？，见：同上作者的，全集；卷 9，发行人 F. - W. v. Herrmann, Frankfurt am Main 1976, 103—122，尤其是 110 页；303—312, 365—383 页。

情况之中。^① 于是 Bollnow 认为，“在烦闷中尽管缺少忧郁的直接刺人，然而它却以较为缓慢的方式朝着全一方向起作用。”^② 显然这种对立直观的名词还是反对区分，正如在 Vladimir Jankelevitch 的情况中一样。

如果焦虑是贫乏而令人厌烦的紧张，厌倦就是所有动力的松弛。生存的厌倦发生在变化，老死的焦虑之中。厌倦就其本身来说，并不是焦虑不安的。厌倦的痛苦甚至会与焦虑的折磨形成对比。因为人们不仅会对关心的缺陷、意外事件以及危险和问题感到厌倦，甚至会对焦虑的缺陷感到厌烦：一个没有风险的令人放心的偶然事件，一个日常没有紧张关系的小事，都处在厌倦的常见条件之下。^③

忧虑就是紧张—没有结果却又非常强烈的紧张；烦闷却是放松以及所有能力的放松。对生存的厌烦是与对生存、老化和死亡

① 参见同上 111 页。—Jean-Luc Marion 超过海德格尔更将烦闷与忧郁分开：后者是存在物的存在经注释现象学优化的 thaimazein 奇迹，而前者却为那种彻底的冷漠，甚至在本体性区分面前止步。这种基本同一性，一经“事物的呼唤”，便将本体论所表示的东西加以释放；参见 J. —L. Marion, 并不存在的天主, Paris 1982, 166—171 页；以及 *Garaventa*, 厌倦, 170—174 页。它之所以为动人的思想，就在于海德格尔的转折能从一种烦闷概念的基本解释来理解，而海德格尔自己却作不到；Marion 认为，形而上学的克服通过一种深刻的冷漠就能作到。这一非常重要的思想，正是以对“形而上学残余”的一种极端标榜，才从 Marion 到海德格尔的思想中，换取到其在谈烦闷时的一般和重要的“转折”。还要问问，仅仅这漠不关心就足以作到真正克服，而且通过漠不关心能作到的是否必然就是形而上学—或者形而上学的关系与克服是否又非常敏感，就象 Marion 1982 年所想的一样。至少在这 20 年内，“无形天主”的新版说明现实要复杂得多；参见 *Gubatz*, Heidegger, Gadamer 和 Turiner 学派, 381 页及其以下。

② *Bollnow*, 存在哲学, 71 页及其以下。

③ *V. Jankelevitch*, 意外事件, 厌倦, 重大事件, 见：同上作者的, 伦理哲学, 发行人 *F. Schwab*, Paris 1998, 895—990, 尤其是 873 页。

的对称物。还有为烦闷所折磨，与饱经磨难反而忧郁的情况；因为人烦闷不仅是由于缺乏关怀、冒险和危害，缺乏问题，而且它之所以发生是由于无所忧虑：一种没有险情和意外情况的未来，一种十分轻松的生涯，一种毫不紧张的日常情况，就属于烦闷最常见的情况。

确实很显然，什么是海德格尔所要回答的问题：Jankelevitch 也谈到了恐惧而不是忧虑的问题。

2.5.2 Levinas, Sartre 以及忧虑与厌恶

海德格尔在此对厌烦所追求的东西，一年以后也是 Emmanuel Levinas 和 Jean-Paul Sartre 所追求的。^① 如果拉丁语的 *taedium* 厌恶最好能译为“厌烦”——而且也指厌恶，康德也以自己的方式将厌烦译为厌恶，于是 *taedium* 和 *nausea* 在概念史上原来的近似性就被打通，而 Kierkegaard 也将忧虑说成“自由的晕眩”^②，或者据尼采说，是经过火神的“重大灾难、自寻烦恼、严重的疾病、严重的忧虑，严重的晕船病之后，为天主和道德所拯救的人”。^③ 如果厌恶在 Levinas 的王道脱险中，成了如此地道和不堪忍受的平常事的经验，甚至还超过海德格尔死前的准备阶段，^④ 那么 Sartre 他那方面在“厌恶”中，将其视为引起矛盾心理的东西，它在种种似乎重要的情况下显示其脱离真正的存在经验，这就不是什么宗教问题，而是在必要时还能在美学上予以超越的东西。这正如在 Levinas 文章中所说的，他研究“海德格尔

① 参见 T.R. Kuhnle, 对厌恶的严肃态度。介于概念史与隐喻学之间模棱两可的情况，见：ABG 39 (1996), 268—325, 尤其是 286—303 页。

② S. Kierkegaard, 忧虑的概念。对 Virgilius Haufniensis 的原罪信理学问题的一种纯心理学描述的思考，见：同上作者的，全集：卷 11/12, 发行人 E. Hirsch, Dusseldorf 1958, 1—169, 尤其是 42 页。

③ F. Nietzsche, 火神如是说。为众人 and 没有的人的书，以及同上作者的，著作。评注的全集：卷宗 6/1, 发行人 G. Colli 和 M. Montinari, Berlin 1968, 263 页。

④ 参见 Kuhnle, 厌恶的严重性, 291 页。

所说的，属于烦闷心理状态的事物全局，而集中到烦闷问题上”^①，于是 Bollnow 又将 Sartre 的烦闷说法，解释为不断增长的烦闷的最后增高。”^② 尽管 Sartre 在战争日记中将忧郁与烦闷分开：“我们现实的忧郁体验以及我们自由对烦闷的体验就是如此”^③ 当然这二者只可以抽象地分开；因为正如自由是在事实之前的烦闷，那么这就是在自由之前的忧郁。

2.6 我们在“天主之死”后最后安下心来

2.6.1 尼采与对同样的事永远重复的承诺

现在 La Rochefoucauld 已经知道，一种激化的烦闷并不算什么：“极端的烦闷有助于我们解除烦闷”^④ — “Die extreme Langeweile dient dazu, uns von der Langeweile zu befreien” — “人们甚至会通过感受全面和重大的的烦闷而解除烦闷”。烦闷的极端是厌恶，于是这种极端正如 Munchhausen-Zopf 所用过的，因为厌恶正如痛苦和忧郁一样——至少有一个优点，就是并非烦闷。以后的尼采当他处在一种真正超人的精神振奋之中，愿意承受所能想象的极度烦闷以及最令人恶心的事，甚至是同样的事永远重复时，他也要设法克服它。于是 Winfried Menninhaus 在其关于厌烦的伟大专著中写道：

争取对自己生活的一种无忧观点，并一而再地甚至要把它当

① 同上。

② Bollnow, 存在哲学, 72, 附注 3。

③ J. -P. Sartre, 日记。1939 年 9 月—1940 年 3 月, Reinbeck bei Hamburg 1996, 335 页。

④ F. de l Rochefoucauld, 反思或警句和道德格言, 见: 同上作者的, 反思或警句或道德格言。由 D. Secretan 编辑, Genf 1967, 1—200, 尤其是 169 页 (532 节)。参见 G. Leopardi, 思想杂录本, 以及: 同上作者的, 全集; 卷 2/1—2, 发行人 F. Flora, Mailand 7 1967, 254 页。

作一种艺术工作不断重复（咀嚼）它也会有助于最大限度地克服，尼采在那永远重复旧说中所宣扬的烦恼。^①

2.6.2 海德格尔与最后的天主

随着天主的死，尼采有关的保证，即人生最后将不会忧郁与烦恼，也会失效，尽管基督再度来临；同样的事会永远重复出现。人会忧郁，Hans-Georg Gadamer 如是说，“因为人没有打算。”^② 如果人考虑到了最后审判，就没有什么忧郁的。现在当然会对今后期待再度来临的解释进一步理想化复杂化，而信仰动摇者最后也将烦闷和忧郁——他对基督再度来临的期待等于期待 Godot。而以后的 Heidegger 却认为，这种等待最为重要。他甚至与尼采一起反对他，而给予旧的再度来临以一种新而且“战胜它的”变化：“不要过早忘记尼采 1886 年的话（WW. XIII, 175）：‘拒绝天主——正是拒绝道德上的天主。’这是指犯罪的思想说的：将天主视为价值，即使是作为最高价值，也不是天主”。因而天主没有死。因为他的天主性还活着。”^③

① W. Menninhaus, 恶心。关于一种强烈感受的理论和历史, Frankfurt am Main 1999, 514 页; 参见同上 262—264 页。

② H. -G. Gadamer, 关于空洞和实现了的时间, 见: 同上作者的, 全集; 卷 4, Tubingen 1987, 137—153, 尤其是 142 页。

③ M. Heidegger, 工作室的记录, 见同上作者的, 全集; 第 13 版, 编者 H. Heidegger, Frankfurt am Main 1983, 151—154, 尤其是 153 页及其以下。

教授哲学还是学习哲学思考？

Bernd Irlenborn

自十五年左右以来，在高等院校的教学中，在“从教授转向学习”的口号下，就有对这两种教授模式之间转换的原则性讨论。^① 这种标题涉及到分别判定一种高等院校教学所要求的，从一种初步指导性到初步参与性的教授风格的转变。在这种争论的背景下，在不同的教授模式之间有一种矛盾，对此可以这样来描述：一方面是有认识性特点的教授模式，它集中于教师职务，在于传授知识上，另一方面有结构方面特点的参与模式，则以学习为目的，积极参与学习过程。^② 谈到一种高等院校教学转变的理由，首先是一种通过“终身学习”^③ 要求的社会政策影响，它涉及到学习者也涉及到教授者，而且与“发挥能力”和“自我控制”的口号结合起来看，必然会导致大专院校等级与特权的拉平。不过这首先是欧洲高校领域内，经过波罗尼亚过程的标准，教授与学习的明显深刻变化，它期待着或者需要看到这样的一种

① 为此请参见 R. B. Barr/J. Tagg, 从教授到学习——大学本科教育的一种新的范例，此文载在：变化 27 (1995) 12—25 页（另见：<http://ilte.ius.edu/pdf/barrtagg.pdf>）；U. Welbers, 从教授到学习的转变。论一种范例性转变的历史性重建，此文载在：同上作者的以及他人编写的，从教授到学习的转变：一种理想的实现条件，Bielefeld 2005, 357—365 页。

② Barr/Tagg 谈到了一种“教授范例”和“学习范例”。关于这种分类，请另见 D. Kember, 对大专院校教授观念研究的再概念论，此文载在：学习与教授 7 (1997) 255—275 页。

③ 可参见德国联邦教育计划与研究促进委员会所编写的，在德意志联邦共和国终身学习的战略，Bonn 2004, 14 页及其以下。

“转化”。

我想在本文中，将讨论“哲学”专业教学的重要性和结果，放在神学的研究中进行研究。为此就要将在哲学与教学相结合的观念问题，在本人教授哲学经验下，在神学范围内进行分析。在第一部分中将简单描述哲学家在神学研究中的地位。第二部分我将概述对哲学思考的一种经典理解，它与其它教授模式有密切关系。由此出发在第三部分就要研究，对于哲学教学究竟是否需要一种教与学的交换。第四部分涉及到具体的实践体验，它们在运用中应支撑着典型的思考。在第五部分中我要人们从上述思考中看到教学的结果。在第六和最后部分中作一小结。

论哲学在神学中的地位

对哲学专业教学情况的分析，至少要以一种对哲学本身，及其在神学研究中的学术理论地位简要和流行的反省为前提。当然还有很多决定哲学实质的论述。^① 对于这种计划来说重要的并不是一种明确勾画的学说，而是哲学思考的实际：是某些一般性看法对其肤浅认识的一种批判性的质问和思考。从一开始哲学性的询问就与哲学之前的表面现象相反，以致人们所遇到的（事物、实情或者想法），与他们表面上所看到的并不一样。^② Parmenides 曾经以此极端性的课题进行挑衅，表面上有来源于哲学之前意见的未来与过去的表面现象。而苏格拉底的说法也说明：例如属于道德的事之所以存在，不仅在于人们将其列入到了道德行为之中。^③ 接受这些思想的努力因而就是一种哲学行动的表

^① 关于这种决定的困难，参见 *L. Honnefelder/M. Lutz-Bachmann*，哲学与神学。一种序论，此文载在：*L. Honnefelder/G. Krieger*，哲学入门；卷一：语言与知识，Paderborn 1994，11—52 页。

^② 这一点对神妙性思想来说也很显然；只是人们并不一定要借理智，对表面现象与其本身现实的差异，也就是对前此的口传传授，进行反问。

^③ 参见柏拉图，Menon，71e 及其以下。

现。在日常生活中一般却看不到那对上述现象的前提与其持久性进行检验的悠闲、天赋和意愿。哲学思考目的在于一种结构性的激动或者反应延缓，一种惊异与中止，在于对其自然出现之前的情况提出问题。^①

在这种情况下人们可将哲学思考直接理解为一种卓越的实际和推理的情况，而不是一种独白式的思索。凡从事这种工作的人，就会感到另一种通向现实的途径，使自己的行动又指向不同现实的新的定向。哲学问题于是就将直观想法转为有根据的知识。这种渴望可能是持久的，通向最后的问题，针对事物的基本结构，人的本质或者最高的现实。这种“最后思想”^②是不会结束的，因而至今都在哲学上引起争论和对立的讨论。

不仅是哲学上最高现实的问题，以及神学上信仰天主作为世界根源的问题的定向，将哲学与神学连结了起来。而且考虑到以上描述的不言而喻的事，哲学与神学也在相互接近：在努力中接受观念上的思想，从而坚持有关的看法，眼前事物的证实就足以使我们认识现实。根据这一点，哲学问题就属于神学研究范围：它是神学反思本身的一个重要和内在性的组成部分。^③与此并无矛盾的是，神学与哲学在其与天主的纪律关系上显然有别。哲学理性的问题能走多远，是否今天还能容许最后的问题，或者还只是经验上可验证的问题，与各种哲学的观点有关。神学的理性问

① 参见 T. Nagel, 这一切说明什么？对哲学的简短序言, New York 1987, 5 页。

② 见 D. Henrich, 有意识的生活。主观性与形而上学关系的研究, Stuttgart 1999, 194—203, 尤其是 195 页及其以下。

③ 在此处卡尔拉内与其论题是有理的，“在神学之中也应当进行哲学思考，直截了当地说：彻底地想，问和对质”（卡尔拉内，神学之中的哲学和哲学思考，此文载在：同上作者的，神学文集；卷 8, Einsiedeln 1967, 66—87, 尤其是 72 页）。一对哲学问题的这种形而上学理解在人类学上是有根据的，只要人们将哲学概念在反思理论上转化为这种看法，就是人“生来就是哲学家”（德国主教轩秘书处编写，“信仰与理性”通论, Bonn 1998, Nr. 64）。

题来自于对最后根据以往启示的回答。在对不可见的天主在可见世界中自我启示的信仰里，凡是信友所体会到的东西，并不都在他们所看到的事物之中：它们是万物而不仅是自然，是天主的踪迹而不仅是偶有的事物，是恩宠而不是单纯的幸运，一鉴于不幸之事当然也包括自然神学，而不仅是人类学问题。因为天主的启示是神学问题的起点，神学是最初的询问，而不是象哲学那样的探究。

因而研究天主教神学的人对这两者都要追求。这一点与基督教信仰的普遍性及其反思有关。首先信仰与所有可见事物有关：一切存在与可能存在之物，都可能从正面或反面与启示所指出的现实有关（神学动机）。此外，反思的信仰也与这些本身有其它解释的事物有关（哲学动机）。这就涉及到一种与所有非基督教事物解释有关的争论。对这两种因素分析的掌握基本上是一切神学学科的基本任务，首先却是对与信仰有关的理性内在哲学的探究。神学研究之中的“哲学专业”的形成来自于神学问题的哲学因素。这一点具体地在于，在神学研究中形成一定的爱好“哲学”专业的人士。这首先就涉及到使研究人士在其思想与行动之前有一定的认识，从而“能对自己的判断和决定负责”。^① 这种哲学思考的学习使神学能对自己的人生，对自己的世界和天主关系进行根本的反省。^② 为了掌握这种能力，就要在一种系统了解某种哲学态度与思想路线的意义上学习哲学。由此会对“哲学”专业的教学产生什么后果，还要进行研究。从它的效果却可以看出来：哲学教学的目的在于学习哲学思考。那么这些论题对哲学教学的反思有什么关系呢？

① 德国主教们为哲学专业所制订的研究目标就是如此，见：德国主教团秘书处所编写的，司铎培训的框架规定，Bonn 2 2004, Nr. 101。另见：德国主教团秘书处所编写的，在神学研究中的哲学研究，Bonn 1983, 7—18 页。

② 参见德国主教团秘书处编写的，司铎培训的框架规定，Nr. 101。

哲学与哲学思考

康德有一句话经常在哲学教学的反思中引用：人不能掌握哲学，“最多只能学会哲学思考”。^① 哲学作为一种普遍认可的信念体系，只存在于理想之中。因而在实际上只有哲学思考的唯一可能性与这种理想接近。“学习哲学思考”对康德来说，是指将理性的天赋“用于某些已有的活动之中”，^② 这是指历史上这种学习过程随处可见的明证。这种哲学思考的学习和运用，毫无疑问是一种高度实践性的冒险行动。其目的在于独立的考验和阐明理智的成年性，当然不用外人的监护和教导，就能掌握一种判断能力。

关于教学的问题，也就是哲学思考的适当教学问题，并不是在启蒙运动的激情中才有的，而是随着哲学从其在希腊的开始而来的。^③ 苏格拉底对话具有著名的学习哲学思考原型和典范作用。在此决定性的一点并不在于，历史性理论或原理从教授到学习者的知识转移并不处于哲学教学的中心地位，而是学习者从其现有的判断与依据的虚弱，到在哲学问题上独立表态的生动转移。希腊词语 *didaskein* 既包括教也包括学。此处涉及到的并不象苏格拉底谈话所说的，只是教授者外来的教导，而是学习者自身能力的发挥作用。他的理性不应视为非一哲学性的，而是前一哲学性的：交谈所起的作用是培养和形成理智天赋，借以克服思

① 康德，纯粹理性批判 (KrV)，B865。正是在此处提到，人不可能学会哲学，“因为它是历史性的”。

② 康德，KrV，B866。

③ 关于一种较新的概况，请参见 E. Martens，哲学教学，此文载在：A. Pieper 所编写的，哲学学科。一种教科书，Leipzig 2 2004，281—303，尤其是 281—284 页；V. Steenbloock，哲学教育。哲学教学导论与教课书；实用哲学，Munster [等处] 2002，尤其是 11—29 页。较早然而却更加可读的是：W. D. Rehfuss/H. Becker 等编写的，哲学教科书，Dusseldorf 1986。

想的懒散。在这种意义上苏格拉底就被公认为启发式问答教学法教师，被认为“助产士”，他借助于哲学提问帮助对话人，使其自己基本上已有的哲学理解能力表现出来。教学人员与哲学家尽力从苏格拉底的启发式问答教学法出发，推行自己的一种教授法这绝非偶然。^①

学习哲学思考在这种意义上就与教育，与一种能力的形成有关，对于它的结构，人本身尽管也各有不同的天赋，都要受其支配。这种信任不仅包含着将人理解为独立行动的主体，也包含着相互承认主体的思想。如果没有这种哲学，那不仅是学习者，教授者也就要一再运用自己的理智天赋，这就是说，基本上和教学上的不一致性，即教授者对学习者在知识与训练上的优势地位，就是在这两者之间鉴于同样存在的期待着认识结构教育的认识论上的一致性。

哲学与教学法：在要求与实际之间

从对一种教学转变的讨论所描述的哲学思考中会得出什么结论？如果讨论作为哲学思考的首要学习基地，将一种独白式的教导概念排斥出去，那么对哲学专业的一种高校教学转变本身就完

^① 参见 *L. Nelson*，苏格拉底法（1922），此文载在：*D. Birnbacher* 等所编写的，苏格拉底对话，Stuttgart 2002，21—72 页；*G. Heckmann*，苏格拉底对话领导人的领导任务，见同上处 73—91 页；为此请参见 Birnbacher 所发表的文章；此外还有：*R. Loska*，没有教训的教导：Leonard Nelson 的新苏格拉底对话法，Bad Heilbrunn 1995；*G. Raupach—Strey*，苏格拉底教学法：苏格拉底法在 Leonard Nelson 和 Gustav Heckmann 传统中的教学法意义，Munster 2002。一在教学改革愿望的背景下，以苏格拉底为起点，在 Nelson 和 Heckmann 看来，都有一种社会主义（和反教会的）改革愿望，而这当然是属于一种解放过程意义的事，就是要使学习者能有自己的看法和判断能力，从中帮助自己摆脱外来依据的束缚，对权威保持批判态度（参见 *Nelson*，苏格拉底对话，44 页及其以下；*Heckmann*，驾驭的任务，74 页及其以下）。一般的问题，无论是到什么程度的改革要求，即使是在一种“从教到学的转变”的意义上，与某种政治理想相连的，也要“从意识形态批判上”对其认真进行研究。

全不需要了。因为上述的“从教授到学习的转变”似乎一直是所说的哲学的自我理解，如果人们从该学科之初，所教学的并不是哲学，而只能是对哲学思考的教和学。上述的指导模式于是对教授哲学来说，在一种初步传授哲学态度和学术观点的意义上是有代表性的；参与模式代表的却是将学习哲学思考作为一种谈话过程，在这里一切不取决于知识而取决于能力，而它对教学两者之间的“工作结合”^①则是决定性的东西。在这种前提下，一种转移到参与模式的要求就是多余的，因为关于哲学教学的指导模式从苏格拉底之初就被取消了资格。

然而这种看法一从大学哲学培训作法的观点来看——我认为就好像是一种以理想和实际的混合物为基础的单纯想法。人们可以批判地问道：来源于对话性哲学思考学习的课题，是否并不是一种理想和有相应风格的想法，象人们在雅典市场上可以看到的，而不是在今天的群众高校、模块化和信贷点高校中的那种呢？关于哲学的无法教授问题参照苏格拉底、康德和韦特根斯坦有什么用，如果人们紧接着就要承认，在大学培训中事实上只有一种哲学课，而不会有什么哲学思考的学习呢？如在 Heinrich Watzka 强调哲学不可教授性的值得一读的文章中说的：“不是按这种理想来‘教’学生，而是通过‘纯粹的问题’推动他们独立寻求并且找到相应的‘关系’，这在我的授课工作中很少有能胜任的”。^②与此相连的一般性问题是：这种缺陷是系统性的还是偶然性的？

如果将哲学不可教授性的理解假定下来，随之而来的结论，

^① J. Wildt, 高等院校教与学的一种概况。高校教学的简介，此文载在：B. Berendt 等人所编写的，高校教学新课本：教与学都经过有效组织，Stuttgart 等地 2002 (A1.1), 1—10, 3。

^② 参见 H. Watzka, 哲学的不可教授性是高校教学的挑战，此文载在：M. Scheidler 等所编写的，教授神学。高校教学与神学改革，Freiburg i. Br. 2002, 138—148, 145 页。

哲学在大学中的教授就会完全成问题了，或者至少要被视为‘非哲学性的东西’？或者反过来不得不承认，一种自我判断能力的学习目的，难道只能通过学习哲学才能达到吗？如果人们只是着眼于神学专业的哲学培训，教授哲学与学习哲学思考之间的两极性是否还不致激化？因为施教的做法与爱接受学生两者相互接近，如果“哲学”专业作为神学的入门课，多数就刚好正处在学习的开始，^①只要攻读神学的首要动机不在优先学习哲学思考上面。在这种范围内我相信，以上所说的实际掌握哲学思考方面的缺陷，一般就不是偶然的，而是受体系制约的。

由此我想在本文中为之辩护的是，在教授哲学的要求与现实之间的差异，既不能过分强调，也不可一般地进行。一方面哲学思考的学习还要保持哲学教授的常规。另一方面过分强调哲学不可教授的论题，不会导致高校教学上的疑难。为了使这方面的考虑找到根据，我想首先对在神学研究范围内教授神学的经验进行研究。紧接着就要对不同的教授概念及其对哲学教学的重要关系进行讨论。

实际体验与反省

介绍个人的实践经验在此有一种纯示范性和个别的特点。它与一种严格科学有效性和可靠性相连的影响范围的详细描述和测量无关。^②起点就是以下的经验，在神学学习的开始，哲学课的教和学就提出了特别的挑战。在这方面有以下不同的象征：

^① 这种结构通过 Bologna 过程已经有了根本改变，因为哲学在研读结构上也高级课程上进行讲授。在耶稣会的“研读观”上，哲学的讲授早已被视为高级课程了；见 E. Runggaldier, 论哲学对神学课程的服务作用，见：ZkTh 119 (1997) 284—295，尤其是 285 页。

^② 关于哲学教育的真正实践基地：首先是特里尔的神学系，其次是在 Lanterhofen 的圣朗伯特教区联合修院，第三是 Paderborn 神学系。在这三个学院中都建立了这两种哲学教席。

* 缺少一种攻读哲学的内在性动机：优先选读“神学”系的动机，在于一种（不同反思程度）的基督教信仰的魅力，不在于对哲学的一种热情。

- 在学习之初由于对读“神学”系非传统性的一种热情：许多攻读者与他们的同学和学友相比，在学习的选择上显然是完全不合时宜的。

- 未知的职业前景：攻读神学的学生对学业所开辟的前景尤其心中无数；对宗教教师以及教师考生和硕士考生，根据不同情况也是如此（其中也包括神职人员考生）。

- 有限的时间容量：鉴于对许多神学学生，如神职人员考生来说，两个学期之间的假期就已经排满了好多星期的事项，并没有时间来上适当的前期预备或后期复习的哲学教学课。此外第一学期昂贵的语言课费用也大限制了紧张的哲学课程。

对学生来说，由于这种情况，在上神学课之初就有一定的环境不稳定性，这与每种课程之初的一般定向困难有所不同。“哲学”课在这种情况下，对其攻读能力就有一定的悟性试纸作用。鉴于这种刺激，在某些学生身上就可能会对这门课有一种功能性的观点，不是将它看作学习而是毕业的过程：如何能很轻松地克服学习的困难？颇有意思的是，并不排除由这种功能观点而来的，降低复杂程度的企图——“宁可是 Hannah Arendt 的而不是康德的研究班”——对哲学问题的一种直观性利害关系。只是由于个人没有把握、缺乏大学经验和时间的苛求，这种利害关系才会不显露出来。这就会导致，即使在基础课程之末，哲学课在神学之中的意义和地位对多数学生来说仍不明确，尽管在“信仰与理性”课题范围内还有老师介绍的课。这种判断对于所需的教导及其教授质量当然也会造成批判性的评论。而剩下的问题，哲学往往就被视为一种外来之物，完全在神学课程之外，而不得不在形式上结束。

这种评价以我在以下论题总结的观察为依据：对许多学生来

说，教授模式按发展趋势来看，似乎是使“哲学”课能胜任在神学课之中要求的参与模式。更确切地说，这一点适用于大多数对这门课感到困难的同学。对这种看法的依据是在我每次讲课之中和之后对我多次口头和书面反馈报告的评价。由于完全不同同学的不同反馈得知：在哲学思考的启发式问答教学法意义上的参与性因素越少，而在教授哲学的明确教授某种哲学态度的因素越多，反馈报告就越好。其波动范围不在“好”（教导性的教授风格占优势）与“坏”（参与性的教授风格占优势）之间，而一般都在更高的范围之内。因为在所有的真正教授的教育场合中，多数学生都达不到教学模式的最低标准。

当然人们紧接着在某些学习概念之后会首先碰到，那（首先并未固定的）“以学习为目的的”概念，不是将自己理解为对某些学生学习的阻力与期望态度的让步，而是作为对一种接受性的学习态度的出现与一种自我控制深入学习主动化的挑战。这种不同意见在我看来，对其所决定之事是对的，而所假定之事却不对；因为他忽视了学习的组织情况：如果人们期待着学生有一种研究与学习的战略，从而能有灵活性而避免学习时间延长，并且如果能将他们所不明确的“专业范围”标准化，还提前安排可以检验的知识，对此就会感到惊奇。当然这种不明确性还与教师们对如何理解这种专业范围说明不足有关。因为在我看来：这种专业范围越是描述得与生存相关而且超越知识能力，就越发对教师有苛求的危险。此外人们还可能对上述教师经验进行评价，从而也能为此提出依据，说明它纯粹是主观性的，有时也会表现为一种教导风格的成功演示。经验却在艰巨的讲课形式中说明：从多数学习者中会努力，使讲课的独白性和纯教导性部分，通过讨论性因素的建立（反问、简讨论、简单的资料文献阅读）得到促进，从而实现真正的理解过程而得到真正的评价。当然总有个别才华出众能正确评价这种因素的学生，使自己能正确参与进去；不过据我的经验可惜这是例外情况。

如何说明这一点呢？我认为从学生的观点出发——从战略上看——对一种参与性的教学法保持距离的态度并非不明智；因为与教授模式相连的接受态度之所以有助于表面化地完成学业，就在于它爱惜对真正事业心的暂时性资源，并且期待着教师明确描绘并且划定界线的课题范围，这是他所要正式学习而且经过考试的。学生学习比学者学习的要求更高而且更加费时：前者从时间上看分布在有限的学习科目之中，且无法测量；后者反而在外因的推动下，缺乏天赋和意志薄弱者也能完成。此外读哲学的学生很快就会明白，学会一种判断能力是学习知识的先决条件，而不是反过来；因为没有一种知识基础，考试的谈话充其量不过是关于‘天主和人世’的自由苏格拉底式对话。换言之，某些哲学教导知识的内容一直都会以培养一种哲学思考能力为目的。掌握了相当可靠的知识基础，就可以比较安全地经受考验；而对学生来说，所掌握的还不仅是并不理解的能力，同时还保证了知识基础。此外还提出了人们是否可以掌握某种能力的问题。人们可以学习它，然而——即使在哲学上——也不是与其调节的时间有关。能力有一种存在性的反身关系，而只是在学习并经过考试的基础上才会掌握它作为正常技能。在这种背景下我教学经验的结论就是：我的学生所最希望的，与其说是哲学教学，不如说是学习哲学思考。

为什么有的存在物是超自然的

Thomas Peter Fossel

信仰证实与信仰责任关系到什么

这原是美好的，并在我们的救主天主面前是蒙受悦纳的；因为他愿意所有的人都得救，并得以认识真理（弟前 2, 3 及其以下）。

就是由于基督为我们众人死了，而且实际上所有的人最后都受到一个最后神圣使命的召唤，我们就应坚持认为，圣神就会使大家有可能，以天主所知的方式共同参与这复活的奥秘（喜乐与希望 22 节）。

当经常引用的伯前 3, 15 的名句，“若有人询问你们心中所怀希望的理由，你们要时常准备答复”，以一定的理由，作为从基础神学上所确定的信仰责任正式合法化的经典性依据而提出来时，弟前的引证与梵二关键论述中对这一点的宣信反省，就是在强调应对全世界所宣告的具体内容负责，并在其中进行说明：基督徒的希望就是与救世主时时处处为众人所提供的普世性唯一救恩连在一起的。

当一种信仰责任并不想以神学的形式，通过首要和尊严的词汇适当表达天主圣言时，就假定这是一种越来越纯粹的信仰证明和宣告的深入：信仰责任因而就以一种信仰证实为基础。在具体情况下，据弟前 2, 3 及其以下和喜乐与希望 22 节，这就意味着，基础神学从基督论和恩宠论出发，要拟订一种启示理论（信仰论证），它同样也是以福音为依据的，可从理性上理解的，因

而也应当是便于交流的（信仰责任）。于是当然——这听起来也许很平常——不要忘了，启示神学并不完全等于启示现实；当然，从其自身的要求出发，总是应当与所谈到的越来越重大的事物对称，更谈不上在思想上能完全赶上了。

卡尔拉内是 20 世纪少有的，能草拟一种可靠而与福音相合的启示理论的天主教神学家之一，这种理论能正确对待时代挑战，不致使启示完全可由内容说明的关键内涵，及其在天主而人的耶稣基督身上，并经过他的历史性降生有形中介作用而受到削弱。“超自然存在”的论证，却代表了拉内启示神学的一种重要理论因素，因而对他的任何评论同时也包含着对这种理论的质询。以上取自圣经和公会议宪章的引证，在我看来，不仅构成了拉内神学探询合法性与动力的视野，同时也代表了对其神学以及现在日益热烈起来的评论标准。

拉内启示神学的结构

拉内基本上和明显地是从以下观点出发的，即启示是救恩启示，因而神学基本上就是救恩神学：

任何启示和神学所思考的内容，无非是指人的得救。^① 1

根据这一前提，只有在人不仅从理论上认识到，而且也在实际上以信、望、爱的“认识和实践态度”予以承认时，天主的启示行动才算达到了其真正目的，^② 假定一定的人类认识与自由能力的“信、望、爱”三德所突出的，不仅是认识天主的原始论证，同时也是基督教关于天主的唯一适当论述。然而如果救恩启

① 卡尔拉内，关于人类学与原型学在神学范围内的原则性思考，载在：*J. Feiner/M. Lohner* 所编的，救恩奥迹。救恩史教义学概论，卷二，Einsiedeln 等处，1967 年，406—420，409 页。

② 见卡尔拉内，在一种进化世界观之中的基督论，载在：同上作者的 *SzTh IV*, Einsiedeln 1960, 183—221, 201 页。参见拉内，信仰概论。基督教观念的引言，*Frfeiburg im Breisgau*, 1976ff., 193 [=Rahner, Grundkurs]。

示是人类借以达到其天主所定目的的看法，那么重建那人们根据其认识能力所拟订的一种启示神学，从神学上看就是合法的。这种神学在某种程度上，随后就会根据信仰主体为达到“实践信仰内容的可能条件”，^①来探询真正的认识行动（在此具体地说：信仰行动）。这种反思正好与“神学上返回到一种超验性人类学方法”相合。^②因而从拉内的启示理论来看就可以肯定：既然你实践性信仰的出发点，即对启示的看法，就是全人类在认识和自由上的行动，那么它基本上就是复制而不是创作；因而它就是神灵之学创造性的复制品，而不是人类自主性产物。^③这种原则性的思考所得出的结果，是以下的“拉内式启示神学结构”，以下将以论题形式进行描述。我将联系到它最终和完整的形式，正如拉内在1976年“基础课”第四和第五讲所提出的那样，进行评述。

认识的主体和认识的对象：拉内的启示神学尽管是从作为认识主体的人们已有的启示认识开始的；同时却也立即指出了它特定的认识“对象”：三位一体的天主，在密切相连之中并作为密切相连的神圣奥秘。^④结果这一点在拉内神学的关键论述中明确地体现出来，他自己于是就可以在这一独特的句子中进行如下

① 卡尔拉内，论当前未来司铎的理论性培训，载在同上作者的，SzTh VI, Einsiedeln 及其它处，1965，139—167，157页。

② 卡尔拉内，神学与人类学，载在：同上作者的，SzTh VIII, Einsiedeln [u. a.] 1967，43—65，61页。“根据我的理解，这种标志干脆就是以下观点，即在信仰与神学的所有论述中，为了能真正负责，就要问，人是如何和为何从自己具体的一直注定处于自我分施的天主恩宠之下的事物出发，才能够和应当如实地对待这一论述”（卡尔拉内，信仰基础课，载在：同上作者的，SzTh XIV, Einsiedeln [u. a.] 1980，48—62，54页）。

③ “正因为超验问题是由神学内部产生出来的，它就不涉及到一种唯心主义意义上的超验性推导，启示事件因而就要以信仰为前提”（L. Gruber, Johann Gottlieb Fichte 与卡尔拉内思想上的超验哲学与神学，Frankfurt am Main 1878，168页）。

④ 见拉内，基础课，70—79页。

总结：

人是天主自由的、不附加义务的、赠与性的、绝对自我分施的结果。^①

认识之源并不是人的（与神灵之学相应的再造性或复制性的学问），而是天主在其不可思议之中“诸特征之特征”。^②人类对启示认识的特有载体是“原始奥秘”^③，唯有其救世首创精神才构成了接近与证实圣爱的个人存在领域，在其中“绝对奥秘”由于恩宠和在恩宠之中，才能借此在救恩上与人对话（并在神学上再以引伸的权限“表达意见”）。^④

启示的认识基础，首先就“原始末世性”和最终末世性来看，就是天主而人的耶稣基督，他本身有限的人性，对天主关系及在其中所有人的得救具有永久性的意义。^⑤因为它彰显的是基督复活的基本真理，而且唯有它才起作用：

基督教信仰宣信耶稣基督，承认他是绝对的救世主，他是我们与天主自我分施者奥秘直接关系的具体历史性中介。^⑥

降生，即可在时空中定位的历史性天主自我显示，以及天主在此一直与历史自我结合，对其之所显示进行作用，并将其

① 拉内，基础课，122页（页边附注随正文流动）。

② 卡尔拉内，对于绝对奥秘的人性意义问题，载在：同上作者的，SzTh XIII, Einsiedeln [u. a.] 1978, 11—128, 116页。

③ 见卡尔拉内，论天主的隐秘性，载在：同上作者的，SzTh XII, Einsiedeln [u. a.] 1975, 285—305, 294页。

④ “因而恩宠就是接近永久性的奥秘，恩宠使神圣奥秘的天主成为可体验的，并且在此特征上无法估计的”（卡尔拉内，论天主教神学上的奥秘概念，载在：同上作者的，SzTh IV, Einsiedeln [u. a.] 1960, 51—99, 77页）。参见拉内，基础课，74, 135, 183页以及多处。参见拉内，从勇气到基督教教会，载在：同上作者，SzTh IV, Einsiedeln [u. a.] 1980, 11—22, 17页。

⑤ 卡尔拉内，论耶稣人性对我们与天主的关系的永久性意义，载在：同上作者的，SzTh III, Einsiedeln [u. a.] 1956, 47—60页。“耶稣基督的人性作用，作为永恒圣言的作用，始终是永恒的”（拉内，基础课，300页）。

⑥ 拉内，基础课，300页。

作用显示出来：这就是通过天主自己的历史性行动所完成的（因而从天主方面不可反悔的），天主与人世关系在历史上可见而明显的现实性和本体性的变化，以至无比亲密程度。根据这种只有以降生方式才能完成，也只有在降生中才能显示出来的现实（即认识的基础）耶稣基督可称为绝对的最高现实。^①他正如其存在所显示的，他就是整个及在其中世界与人类精神史上鼓舞人心和最后因果性的目的，它的秘密圆满实现就可能也应当是救恩史。

只要精神的普世性作用一开始就是针对着其历史媒介性作用的最高点基督事件的，换言之，是针对向世界精神传达的最后原因的，就完全可以如实地说，这种精神一开始首先就是耶稣基督，降生为人的天主圣言的精神。^②

对基督教信仰所认定的启示论述，启示事实，以及随之同样说明其为实际存在的启示实情的认识手段，是“超验性体会”。只有当人们将这些体会首先视为代表每一人性认识和自由行动实际进行的信号，并通过这种（指示性的）显示，由非主题性有意识者转到主题性认识者的状态时，才能适当地对其进行解释。其次，是当它从“超验性体会”的具体实践中概括出来，从而作为对一种动态实践的一种理论性同时又是超实际性的表现，而用到神学认识学说之中时，才被理解为随后的反思概念。不过由此得知，人们只是在与此同时提到其实质性内容时，才会完全理解“超验性体会”的形式性概念：作为事后的先天性抽象概念，它仍然停留在一直与原来后天性基准论证紧紧相连的阶段上，其中的“超验性体会”就是必然会历史现实地发生的事。从内容上看，通过“超验性体会”概念所显示出来的人类认识与自由活动

① 同上。

② 同上 309 页。

实际,^① 就可按以下方式来理解:

只要这些认识与自由活动实际给了每一后天的范畴性和历史性,也就是真实体验以先天的可能性条件,而在它来说原来^②又是主体超验性共同意识的可能性条件,^③ 那就可以而且应当谈到超验性体会。于是它就是“处身人世”并在其中具备一种可能的历史性的对天主自我分施的感知能力。

它之所以称为超验性体会,就在于它属于主体在认识和自由方面的先天性结构,而且意味着对所有对象和范畴的超越。因而它也是对“世界以外”甚至是对一种可能的天主自我分施的感知能力。

它代表超验性体验,而其中尤其还隐藏着—不同于康德超验哲学的一“一种事物关系和天主关系”^④,正如 Niko; aus Knoepffler 之所正确分析的。

主体在其中体验到一种可支配性,“由于和基于这种可支配

① 见同上处 31 页及其以下。

② “范畴性物是超验性物的媒介,反之亦然,即使这种相互条件性关系不能视为固定事物,而是各自又另有历史,因而这种关系及其历史完全不能适当地主题化”(卡尔拉内,关于“无名基督徒”问题的评论,载在:同上作者的, *SzTh X, Einsiedeln* [u. a.] 1972, 531—546, 539 页)。

③ 参见拉内,基础课,61 页。拉内在此指出,那以超验性体会为基础的对天主的超性认识,是一种后天性认识,因为“人从其自由主观性出发的超验性体会,一直都只是与世界尤其是同时代人一起产生出来的”。

④ *N. Knoepffler*, 卡尔拉内的“超验性”概念。关于其康德来源问题, *Innsbruck* 1993, 184 页。参见同上 89—103 页。另见 *E. Dirscherl*, 接近天主的意义。与卡尔拉内和 Levinas 的对话, *Wurzburg* 1995, 209—214 页 [= *Dirscherl*, 奥秘]。又见 *R. Bauerdick*, 超验主观性或主体的超验性。现代末期的拉内神秘神学,载在: *FZPhTh* 33 期 (1986 年) 291—310, 尤其是 303—305 页。Bauerdick 强调指出,与康德相反,他突破了“认识主体的内在性”(同上 303 页)。Neuhaus 指出,拉内有意识地将“康德的超验性提问倒了过来”,他在其中“看到经常在起作用的主体世界关系”(G. Neuhaus, 超验性体验是历史性失败。对拉内历史性存在概念的无主体性与一种所引伸的超验性神学观点的谴责, *Dusseldorf* 1982, 148 页)。对此完全赞同。

性，它的自我关系就应自由并有意识地实现出来”。^①

在超验性体会中，首先就会产生人类从何而来和向何处去（来源与目的）的问题。在此“就集中着原来和以非主题方式，对受造性和天主慈爱的自我分施性，在意识的主观上的感受”。^②

在超验性的体会中，总是以非主题性和无名的方式，存在一种对天主的超验性和恩赐性认识。

总之可以肯定的是，此事本身（以及每一）主体根据个人（作为自我意识关系）所看到和自由认定的“超验性体会”，属于自我关系尤其是与其它（亚精神环境）相对关系之外的，甚至更基本的其它决定性部分（人性世界）。同时在这种先天性的个人主体体验中，还有其它或完全其它的相关事物，即绝对者或天主（在世界之外）存在。这种“体验”一拉内在此处转入神学——同时也是人对位格性天主自我分施的个人体验，因而其中也有一种“超验性启示”，它本身在其中也被描述为以超然体验形式出现的人性精神的偶然性意识。^③

“超然性存在”论证最后之所以成为拉内启示理论结构之中的一种重要因素，是因为它将某些理论因素的重要基准点都集中起来了。那由他在以天主恩惠性的，因而非义务性的，自由的自我分施的相对关系之中，并作为概念性略语所表达的实际为一方，以人对该实际偶然的认识可能性与接受能力为另一方之间的关系，就可以以某种方式描述为天主对人启示事件的认识媒介。由于“超然性存在”概念指出的是，天主自我分施对每一人

① *Dirschel*，奥秘，210页。

② 同上211页。

③ 对 *Richard Schaffler* 来说，“超然性体会”尽管是一种怪论，却不是不近人情的。“‘超然性体会’概念代表的是人性超脱的份额意识反思中无法达到的一种因素”（*R. Schaeffler*，体验的能力。论天主圣言的超然性解释，Freiburg im Breisgau 等处，1982年版，51页）。

性精神活动事先提出的建议，（此外）其中还附有其为人所接受的可能性条件。对于“超然性存在”，以后将在 Hansjürgen Verweyen 评论的背景下寻求更进一步的解释。^①

如果人们回想一下拉内启示神学的五种重要支柱（认识主体）——有天赋的人，认识的泉源——三位一体的天主，认识的基础——耶稣基督，认识的手段——超验性的经验，认识的媒介——超然性存在，那么其明确的神学来源显然就是其主要的超然神学重要性，而不是其超然哲学重要性。由此而来借助于其自我拟订的超然方法所重建的启示理论，首先就是能保证其自己的认识论前提的神学，它并不以任何哲学为基础，也许还是自我创建起来的。这指的主要是“超然性体验”的概念，而它最终“不过”是对信仰中所认定的实际看法得出的超然性反省，就是有天主存在，因为他自己在历史、范畴性和有限事物领域中显示出来，从而他在其自我存在中可为人所认识。这种按神学超然认识论重述启示实际的思想体系，是一种真正意义上的特定神学形式。它本身应适于与哲学进行进行辩论，神学要尊重哲学的自主性，反之哲学也要尊重神学的自主性。因而现在神学就要就或明或暗的，尤其是近现代哲学不同的问题进行查询。哲学也同样有权就其它哲学认识论不一致之处、空白点与部分盲目性进行指点。神学可与哲学

① 鉴于以下事实，就是拉内使“超然性存在”在对其启示神学很重要的基础课第四讲中又很强调“超自然存在”时，我不明白，Rulands 为什么在其如此重要的著作中断言，“超然性存在”概念在拉内 1970 年的著作中才重新出现（参见 R. Rulands，在恩宠的条件下作人。在拉内思想上的超自然存在与纯自然概念，Innsbruck 2000，319 页 [=Rulands，作人]）。在其基准点之处，恰好在“基础课”中并没有我认为如此明确而重要的论述。（拉内的第四讲与其它段落不同，对其全集来说是重新写过的。这至少涉及到 72 年的著作，在其写作的最后八年中，我认为并未出现什么范例性的变化。）关于在拉内晚年著作与“超然性存在”问题紧紧相连的“超验性启示”概念的形成，请参见 R. Siebenrock，“超验性启示”。对卡尔拉内晚年著作中一种概念的分析，作为以科学方法进行的拉内研究的范例，载在：ZKTh 126 期（2004 年）33—46 页 [=Siebenrock，启示]。

尽力保持一种相互对称的出发点，于是神学当然要对公众表示一种哲学与历史性的理智^①，反之也要求哲学表示一种“神学性理智”。

Hansjürgen Verweyen 关于“超自然存在”及其作用史的评论

Hansjürgen Verweyen 在其著作“天主最后圣言—基础神学概论（1991年初版）”中，为一种信仰证实的基本“新结构”^②进行辩护，它与其它公会议后的，拉内的“基础课”也属于此类的基础神学相反，奠基于一种以最后奠基战略为基础 of 超然哲学之上。其目的是与一种从超然神学上着手的基础神学保持批判性距离，利用在方法上独立的理智，而并非与神学无关的手段，来查明一种“概念最后有效意义”，与此相对地证实基督教信仰论断富有意义，因而在神学上也是完全负责的。这种对信仰负责的新范例在具体实行中，此外尤其与明斯特信理神学家 Thomas Propper 有重大区别。^③

即使 Verweyen 甚至明显地是在“按卡尔拉内的足迹”定位，而且还认为通过这样将“超验性方法”进入到天主教神学之中不可避免，^④ 他仍然对其超验神学提出十分原则性的质询，而这又集中地是根本反对“超自然存在”论证的。这种评论—正如对拉内基本神学因素的重要质询一样—浸透了这位弗赖堡基本神

① 参见 H. Verweyen, 天主的最后圣言。基本神学概论, Regensburg 2000, 23; 28 等多处 [=Verweyen, GlW]。

② 见 Verweyen, GlW, 28 页。

③ 关于这两种论述的描述及其各自特定的差异，参见 Platzbecker, 考虑天主的根本自主性。在 Hansjürgen Verweyen 与 Thomas Propper 之间争论上的超验哲学性信仰责任, Regensburg 2003。

④ 参见 H. Verweyen, 今天的信仰责任。关于 Thomas Propper 的“质问”，载在: ThQ 174 (1994) 288—303, 288 页及其以下。

学家的著作，也可以从其博士论文直到最近版本的“天主最后圣言”中得到证实。^① Verweyen 于 1985 年在弗赖堡布来斯高大学就职后首次讲课中，其对拉内的神学论证所提出的基本质询具有重要意义，而且在其作用史上影响深远，其独特的论题为“怎么会有一种超自然的存在？论卡尔拉内人类学的一个基本问题”，而且借此再三表达这种批判在“天主最后圣言”的各种版本上。

即使能详细地（见下文）认真接受 Verweyen 的质询，要单方面正式接受这种批判，及其在那些对第一哲学求证程序原则上负责的，在 Verweyen 之外与其有关或无关的神学家们之中的传达，也是十分令人惊讶的。在此且举两个例子：

■ 在一个显著的位置，即新神学与教会百科词典的“超自然存在”词条中，波恩的信理神学家 Karl-Heinz Menke 在此短短 42 行而又丰富的词条里，十分详细地谈到在 Verweyen 就职后首次讲课中的批判，最后着重指出：这是“拉内在解释以下问题时最值得讨论的问题，即是否与在何种程度上，要承认一种纯哲学意义（不带基督论前提）就无法弄清一种最后有效意义的超自然存在的 [...] 形而上学（H. Verweyen）。”^② Menke 在其最近问世的恩宠神学中，在内容上现在赞同了 Verweyen 对“超自然存在”的批判，于是在由他所判定的讨论中采取

① 参见 H. Verweyen, 信仰行动的本体论前提。关于启示可能性的超验性问题, Dusseldorf 1969 [=Verweyen, 前提]。H. Verweyen (作者), Maurice Blondel, 论宗教哲学方法, Einsiedeln 1974 [=Verweyen, Blondel—方法]。H. Verweyen, 基督论的焦点, 第二扩充版, Essen 1985 (1977 年第一版) [=Verweyen, 焦点]。H. Verweyen, 如何会有一种超自然的存在物? 论卡尔拉内人类学的一个根本问题, 载在: TThZ 95 (1986) 115—131 页 [=Verweyen, 存在物]。Verweyen, GlW1/2/3/4。参见 Th. Fossel, 天主的观念与奥秘。Hansjürgen Verweyen 的基本神学及其对卡尔拉内神哲学的内源性批判。Innsbruck 2004 [=Fossel, 天主]。

② K.-H. Menke, ‘超自然存在’词条, 载在: LThK 3 版, 卷三, 1115 页 [缩写废除]。

了明确的态度，并总结说：“尽管拉内可以在转义上说是 Joseph Marechal (1878—1944) 的学生，他却并没有将其（与 Blondel 有联系的）神学与哲学，理智与启示，自然与超自然的严格分离坚持下去”。^①

■ 同样在作用史上很有影响的地方，这次是在神学与教会百科词典的“超验神学”词条上，Thomas Propper 和 Magnus Striet 在无法估计的距离上，谈到了拉内思想上的一种“在神哲学关系决定上大有影响的对超验神学的转移”，指责了其在超验神哲学上所得出的“天主存结论”，最后还批评说“超自然存在”是不足以解决自然与恩宠问题的想法。^② 正如 Menke 在其神学与教会百科词典的词条及其恩宠神学中那样，他们只是在其所征引的文献的六处提到了 Verweyen 的就职后首次讲课。

在此事例中使我感到惊讶的，当然不是上述作者们以不同方式严厉批判拉内神学论的事实（对此他们也许有相当的理由），而是在逻辑和战略上如何保证这种论证的方式和方法。作为无可置疑的标准文件现在是 Verweyenr 的一篇文章，它其实只能代表一场争论的开场白，我认为它至今绝未公开进行。相反 Verweyen 文章起的倒是正式合法根据的作用，否则其内容就会被视为反批判型的了。然而 Verweyen 确实片面性的解释路线处于十分突出（神学与教会百科词典）位置的事实情况，使一场讨论出现了不平衡的结果，大家虽然出于公心，其结果却并未决定，似

① K. - H. Menke, 作基督徒的标准。恩宠学说概要, Wurzburg 2003, 178 页。 [=Menke, Kriterium 标准]。

② 参见 Th. Propper/M. Striet, ‘超验神学’ 词条, 载在: LThK 第三版, 卷十, 188—190 页 [缩写取消]。

乎情况就是如此。^①

因而我有意帮助这种仅仅涉及到 Verweyen 对“超自然存在”论证价值的讨论，而主要不是要介入全面的，甚至停顿下来了的“超然神学对超然哲学信仰责任”之争。现在我要在下文中采取行动，以便描述 Verweyen 的论据及其论证结构，而由我分别以其与反批判的问题对照。这一点只不过说明，讨论并未结束。在此基础之上，我争取最终在拉内启示神学背景下，一种“超自然存在”的解释，在我看来，足以大大缓和对上述神学论证的误解与偏见。

根本性对立：H. Verweyen 对“超自然存在”的批判

对拉内的概念与“超自然存在”以及其所指事物的神学论证的质询，在 Verweyen 看来既沉重又复杂，因而我认为，就要将批判点加以整理，提出不同的批判范围，最后分别进行反批判考虑。不过首先还要看到 Verweyen 据以对拉内原文提出质询的根据。

限定的看法：关于“超自然存在”批判的原文根据到 1963 年为止

对神学论证的质询是如此强烈，以致结果会导致否定直接或间接与“超自然存在”有关的拉内所有理论因素。批判的强烈当然决定于，拉内从一种我认为非常错误的关系中所得出的有关

^① 参见参见反面意见：T. Licht，卡尔拉内关于‘超自然存在’的理论是基本神学上的一种问题吗？载在：G. Larcher 等所编写的，指出根据的希望。论 Hansjürgen Verweyen 的一种第一哲学信仰责任计划，Regensburg 1996，139—147 页。参见 B. Nitsche，具体历史上的神性普遍性。与 Richard Schaeffler 和卡尔拉内内讨论一种超验历史性基督论的证实，Frankfurt am Main 2001，276—286 页。参见 R. Buchholz，物体自然与历史。对一种后唯心主义神学的唯物主义推动力，Darmstadt 2001，188—199 页 [=Buchholz, Körper]。

“超自然存在”论述的原文根据。进一步的观察说明，Verweyen的批判并不固定在少数几段原文上，而且也来源于所有拉内早中期直至1963年著作。一次实事求是的调查发现，在其就职后首次讲课与在“天主最后圣言”中只是提到以下（按出版年份安排）的拉内六种著作：

圣言的聆听者（1941年初版）

神职人员的出现（1942年初版，1956年二版^①）

根据庇护十二世“基督妙身”通谕来看教会内的肢体关系（1947年初版，1955年二版^②）

论自然与恩宠的关系（1950或1954年版^③）

① 见卡尔拉内，神职人员的出现，载在：同上作者的，SzTh III, Einsiedeln 等处1956年版，285—312页=ZAM 17 (1942) 155—171页。

② 参见卡尔拉内，根据庇护十二世“基督妙身”通谕来看教会内的肢体关系，载在：同上作者的，SzTh II, Einsiedeln 等处，1955年，7—94 = ZKTh 69 (19047) 129—188页。

③ 卡尔拉内，论自然与恩宠的关系，载在：同上作者的，SzTh I, Einsiedeln 等处，1954年版，323—345页=Or 14 (1950) 141—145页 [=Rahner, Verhältni- nis]。

信仰与理智、当初和现在

Peter Hunermann

若望保禄二世的通谕“信仰与理智”发自1998年9月14日，从起初（第5节）到结束语（第100节）都是与良十三世1879年8月4日“永恒圣父”通谕相联系的。若望保禄二世的用意是对神学与哲学的关系重新进行思考。“信仰与理智—当初和现在”就是重述这一通谕的意义和目的。当初和现在人们会有不同的理解。在一种不间断的连续性和特征性意义上，却也是在一种衡量差距和强调差异的意义上，差异也完全会再以某种一致的特征暗示出来，这却是以一种新的形式，以一种新的方向提出来的。这在此通谕中意味着什么？是指的第一种还是第二种用意呢？信仰与理智通谕正是在其第二部分中提出了对这一问题的明确答案。它就是在“当初”和“现在”—在良十三世与若望保禄二世之间—针对信仰与理智在理解这种相互关系看法上的显著差异，而它则与一种新方向相连：这是进行更正和深化的指示，而且开辟了新的观点，对课题就谈到这里。

这同时也是一种暗示，以下的反思应如何划分。在开始—这就是第一章—应当很快就唤起对通谕内容和划分的回忆。接着简要描述的就是第二步“当初”：正如良十三世的信仰与理智关系，以及随后在教会教导传统中所看到的情况一样。在通谕中会明确涉及到这方面。在第一步中应当是现在，应当对若望保禄二世与现在有关的言论，即信仰与理智的关系，神哲学的关系进行分析。应强调它们相结合的方向。紧接着的是一种简要的反思，对若望保禄二世的观点进行评论。

一、对“信仰与理智”的论证：一种概观

如果人们在通谕上深入奠基，那就会有三大部分。第一部分包括1—3章，并涉及到天主智慧的启示（第一章）。耶稣将被描述为启示者，天主智慧本身，而在面对这一奥秘的理智上反映出来——奥秘在此与圣事有同样意义——。从这一基础出发，说“信仰为了理解”以及“理解为了信仰”就反映着信仰与理智的实践。

这头三章是从神学上进行描述的。这不仅表现在引用圣经进行证实上。它也表现在教导传统的基本论述上：特利腾、梵一和梵二会议，首先是引用“圣言”。在奥秘之前谈到理智时，就强调对天主圣言服从的倾听。在“信仰为了理解”的说法中，首先是从次经的智慧书开始进行描述——正如人是通过敬畏天主，接受他的圣言而学得智慧，才得以达到一种有意义的生活的。在“理解为了信仰”的反向运动的特点中，所接受和描述的却是保禄在阿勒约帕哥讲道的出发点，即人们是在寻求真理，真理虽表现为不同的形式，基本上却涉及到广泛的真理，包括个人真理，在生活的意义上阐明真理一致性的真理。

组成第二个重要论证部分的是第4和第5章。决定信仰与理智相互关系的，信仰与理智在此是在教会史中进行描述的。第4章是严格按历史划分的：在教父教会中的信仰与理智（36—42节），中世纪的信仰与理智，完全集中在多马斯阿奎纳身上（43—44节），从Ockham奥卡姆到现代的后中世纪时期则题为“信仰与理智相分离的事件”（45—48节）。第5章对第4章进行了补充，因为现在要补充的是应当规定什么教导态度，而这种态度如何表现为对真理服务，而且证明是教会和神学对思想和哲学的关心。

关于第三部分：第6和第7章是面向着当前，为神哲学所描绘的任务的。在此重要的是，在何等程度上重提到梵二文献，尤

其是“启示宪章”和“喜乐与希望”宪章。在这些章节里涉及到信仰与思想的“现在”，而前此的章节则以“当初”为主题，1—3章则代表整个问题发展的基础。这就是关于“信仰与理智”的概况。

二、当初：在良十三世及其后继人心中的信仰与理智

信仰与理智的关系，在通谕的历史部分中，是根据梵一的教导以及由此得出的良十三世的“永生圣父”的提纲来描述的。什么是这种关系中的关键点？早在进入历史描述之前，在关于天主上智的启示一章的8和9节中就引用了梵一会议：

“有两种认识级别不仅在原则上，在对象上也不相同：在原则上，因为我们在一种级别上认识的是自然理智，在另一级别上认识的是对天主的信仰；而在对象上由于我们在自然理智可以认识的真理之外，对天主提出来的隐蔽奥秘可以相信，而对天主未曾启示的却无法得知”（DH 3008）。

认识原则一方面是自然理智，另一方面是信仰。这两种相互对应的对象同时也要认真地予以分开。理性的认识“以感官感觉以经验为基础，而且仅仅在理解的条件下前进”（第9节）。信仰认识的对象则为“隐藏在天主之内的奥秘”。梵一的想法因而不在于历史叙述中引用，它也将如神学导论中的引证所示，在内容和实际上得到整合。

其次一而且现在更加详细地一将这已经征引的梵一句子用到教职人员对哲学问题的发言要求之中去了。在第53节中谈到了所引用的原文时说，梵一会议“列举了圣职人员日常向信众提出的教导，以隆重的方式进行了总结，并重新予以证实”（第53节）。于是梵一会议从一开始就作为教导传统的结果提了出来。于是就要强调，梵一会议既讲到了理智与信仰的不可分割性，也说了它们的独立性。就独立性来说，就要重新谈到在第一章中

所引证的有关两个认识等级及其不同对象的句子。关于不可分割性就要说：“然而即使信仰在理智之上，在信仰与理智之间却也不会有一种真正的不一致性：因为启示奥秘和分施信仰的天主，也以人性精神赋予了理智之光；天主也并不否认更不会反对真人真事。”这也是来自梵一会议的引言（DH 3017）。

人们读了这些论述并予以考虑之后，就会有如下的理解：存在着两种认识原则，理智和信仰，就是说：正如感性觉察能力与理智有别，感觉与理智各有不同的对象，在这里也是如此。在这两种不同类型的认识对象之间，不会“有什么真正的差异”。感觉之光与理智之光都同样来自天主。这种理解正确适当吗？

实际上梵一会议往往就是这样理解的，罗马教廷和教宗也是如此。例如：在19与20世纪之交，就开始了关于圣经及其解释的重要讨论。人们读了19到20世纪之交以教宗之名由圣经委员会所发的，关于所谓梅瑟五书的作者以及其它原始资料问题的法令，这种决定就是以下列的看法为依据的：这些书是根据犹太人和教会的梅瑟传统写出来的。因而就进行论证：此处所涉及的是一种属于传统的信仰真理。历史性的论证却行不通。它所涉及的是一种信仰对象（参见DH 3394—3397）。这种决定不仅出现在圣经委员会的答复里（参见圣经委员会关于若望福音问题的答复DH 3398—3400），它与圣职部1907年7月3日的“*Lamentabili*”法令，以及1907年9月8日“*Pascendi dominici gregis* 牧养主的羊群”通谕中的整个规定（参见DH 3401—3466；3475—3500）是完全相符的。

什么是梵一这种论断的起因，随后又达到这种解释地步的？教会在19世纪经历了一场深刻的危机和震动。在19世纪历史考证学发展了起来，出现了现代语文学；以前带有基督教特征的官方封建制度废除了；要宣布人权，宣布现代国家的自主和独立等。于是对通行的教会传统，及其显而易见的传统的持续，及其在公众生活中的权利便兴起了一股批判的浪潮。与此相对地教会

在梵一会议上肯定了，启示作为一种新时代的知识是不会轻易屈服的知识源泉，并且强调了它在这一范围内的权威。这种论断是如此重要而又合法——而且是引证梵一的论断表达出来——那就要说，在这种论断中所反映的并不是理智与信仰相互和共同关系，正如奥斯丁所说的：

“信仰无非是赞同地思考…每个信仰者就是思考者；他信仰时就在思考，而思考时就在信仰…如果信仰而不思考，那就什么也不是”（奥斯丁，论圣者的预定 2, 5；拉丁教父 PL 44, 963；*cogitare cum affirmatione* 以肯定的态度思考）。

至于 John Henry Newman 1870 年写出他的“赞同的语法”，关于教会历史上信仰与信仰声明的论著，这也并非偶然。在罗马神学上 Newman 的这种论述固然没有被接受，尽管奥斯丁的这种信仰分析传统不仅出现在他身上，而且出现在西方传统，例如在多马斯的信仰分析之中。

早在任佩鲁贾之主教职时，这位未来的教宗就已开始改变其教区修院的面貌。他看到了一种现代化的必然性，却又批判现代世界正在背弃信仰。Vincenzo Gioachino Pecci，以后的教宗良十三世就与伟大的哲学家和神学家多马斯阿奎纳站在一起，因为在此信仰与理智处在一种协调的综合之中。这种综合应重新评定，使之显而易见，从而将人类的真正文化在现代重建起来。这位佩鲁贾的主教于是在 1859 年建立了一所多马斯学院。神学生的课程完全以多马斯神哲学定向，基本上突出的是护教和神学辩论。同时这位主教又使与世界密切接触的修生不受时代精神潮流的影响，同时又要求他们作为未来的牧灵人员，参与到现代世界及其问题之中去。

Maurilio Guasco 描述这种发展的特点说：“在对修生的教育与对司铎们神职职责上也要有一种两分法。它要求大家从圣所中走出来，走到他们应召去传福音的世界，社会组织中去，更好地理解它们，即使大家的目的首先在于与现代社会的典范对立，并

尽力使一种基督教社会复兴起来。”^①

在1879年“Aeterni Patris 永生圣父”通谕（以及1893年中“Providentissimus Deus 无比关怀的天主”通谕中实行这一计划的困难，是否就在哲学范围之内，以及哲学与神学应以形而上学以及多马斯的神学综合为基础。为什么？因为人们在此，例如在天主的论证中看到了自然理智，形而上学可与信仰结合的括号，而另一方面启示与理智之间的明确区别，也是以教会独立自主及其神学与对实际的看法为基础的。

自不用说，就是要以这种强调来反对西方从中世纪到当前的整个西方发展，把它说成是思想与社会对信仰的一种异化。它的表现就在于多马斯派新士林神哲学课本中提到的一大批反对者：在此人们就会看到现代哲学史上所有伟大的名字，尤其是更为现代的哲学家休姆、康德、菲希特、谢林、黑格尔、马克斯等人。当时出现在罗马天主教教会培训机构和学院中的学院哲学家和学院神学同时是很一致的，因为多马斯派的神哲学，以及由此得出的文化和社会结果，同时也代表了将人类整个引进真理之中的计划。这就是说：这里存在着一种教会所强调的欧洲中心论。其它文化及其差异也将要随之消逝。全世界的神职人员也将投入到一种十分明显的带有以欧洲为中心的罗马特征的生活整合运动之中。^②

绝不要由于这种提示就否认，随着良十三世的多马斯学派更新，也对整个神哲学起了不少有效的推动作用，之所以如此特别也是由于多马斯事实上是神哲学精神史上的伟大人物，他在神哲学方面既丰富多彩，同时又能首先看到新士林派“多马斯主义”

^① *Maurilio Guasco*, 关于神职人员的一种培育史：问题与展望，此文载在：*Maurizio San Galli* 所编写的，*教会，修生与司铎*。意大利十六和二十世纪的神职人员和修院（*Italia sacra* 64），Rom 000, 25—38页。

^② 参见神职人员手册。

的概念，如果看不到这种思想方向，就会大受沃尔夫启蒙运动的前康德派思想影响。^①

如果我们转向“信仰与理智”通谕的这种按语说明，就会注意到在 1 章 4 和 5 节中将涉及到此处所说的教导文件与有关的批判。应当接受的全面论述，就是从中世纪开始就曾经出现一种哲学的异化和不同意见，以及一种信仰与神学上的异化。至于在现代早期从 Ockham 奥卡姆开始，而基本上在由此开始的的神学反思鼓舞下，就发展起来一种自由哲学，它基本上在欧洲和人类思想史上，并没有从巴洛克士林学派方面，如通过 Franz von Vitoria 或者使笛卡儿深受鼓舞的 Suarez 的伟大形而上学，以及借此而使哲学史的现代发展得以增强等，被视为伦理范围的巨大成就。于是第四章中现代整个发展的标题就是“信仰与理智相分离的情景”（参见第 45 节及其以下）。

Peter Henrici SJ，多年来在额我略大学教授哲学，然后任 Chur / Schweiz 的副主教，不久前还在教授哲学。他曾在其 Chur 的告别演讲的基本分析中指出，他关于康德和黑格尔对基督教信仰所提的问题所作的研究。在演讲的开始他就引用了“信仰与理智”关于信仰与理智相分离的原文。他申明这种判断不公正。应当予以纠正。在这方面他介绍了 Karl Barth 在 19 世纪关于基督教神学的早期出版物，他在这些书中明确地谈到了康德和黑格尔。然后 Henrici 继续他的论证并且指出，康德和黑格尔的基督徒激情是在哪里和如何具体表现出来的。

所提出的问题是：若望保禄二世是否单纯是在这种从 19 世纪末就已经规定的范围内写出了自己的想法，它从时间上在梵二会议之前，甚至在其得到重要的支持之后，是否就已经深入地影响了罗马的态度？这个问题之所以合法，是由于教宗并没有在这

^① 参见 Benhard Casper，晚期杜宾根学派与德国新士林学派的系统思想，此文载在：PhJ 72 (1964/5)，尤其是 173—179 页。

每种教导论断与批判中以任何方式划定界线。

三、现在：今天的信仰与理智

“信仰与理智”的第六和第七章转向了当前情况。第六章讲的是神学与哲学家的相互作用，并且首先将神学描述为信仰科学，以及今天由此而来的与哲学的参考与相互关系。这一章谈到当时哲学的不同立场的第二部分，指出了哲学如何从不同的哲学论述出发，可以而且实际上以不同方式与神学相联系。第七章讲的是从天主圣言中产生出来的现实要求与任务，这就就是神学的任务，它与理智和当前的哲学有关。

在这一部分的下文中，就不单纯地描述若望保禄二世的论证了。首先应在此阐明的问题在于，在描述对哲学和神学的当前任务和要求时，是否只有从 19 世纪提出的计划和解释范围出发才有用，或者是否在此说的是另一种语言，所展开的是另一种视野。

第六章尽管是在自己的结构中，也提出了第一批重要指示。在引言部分（64、65 和 66 节）中可以明显地看出，信仰和神学活动都参与了思想和哲学思考。这两者是分不开的。

“天主圣言”面向着每个人，地球上的每个时刻和每个地方；而人生来就是哲学家。神学在信仰光照下，作为对这些圣言理解深思的科学成果，既可以对某些人作为他们的理解方式，也是为完成一定任务不可或缺的，与哲学相联系，在历史过程中实际上制订出来的（64 节）。

属于神学的是信仰的聆听和信仰的理解。信仰来自于聆听，他应当作为聆听者来理解。信仰的聆听包括对“知识的结构”，“个人的通知”，“语言的多样形式和作用”，对传统的理解之类的适当看法。信仰的理解对信仰真理进行解释。因而不仅要正确地接受论述中的逻辑和概念结构，还要使这些论述中的救恩意义彰显出来。若望保禄二世在这种情况下，以教义学、基础神学、

伦理神学为例，介绍了哲学思考在所有这些信仰奥秘的解释中是如何参与进去的。神学解释就不可忽视，所用的这些概念是理智性的，是由理智制订出来的。

“思辩性的信理神学于是就包括有一种以客观真理为基础的人类、世界以及万物的哲学”（第 66 节）。对其它神学学科也是如此。由此若望保禄二世便将神哲学之间的关系描述为“一种环状运动形式”（第 73 节）。他写道：“对神学来说，在历史上所启示的天主圣言始终是起点和源头，而最后目的只能是一代紧接着又一代之后，对天主圣言深刻的理解。”人对真理的追求“这是指的怀着尊重之情对其规律所进行的哲学思考”，信仰者以其全部“思考能力”投入进来这就属于信仰。于是就明确地强调，思考有它自己独立的标准和规律。这种论述的结论于是就成了上文所引奥斯丁的证言，即信仰无非是同意的思考。

人们以那仅从导论和第六章的结论段落里得出的中间结果来细看前面的“当初”章节时，就很清楚地显示出梵一论述与良十三世的概念之间的一种连续性和彻底变化。至于信仰和理智，神学和哲学并不是简单的全一回事，在此也将以一种十分原则性的方式得到证实。哲学有它自己的标准，自己的规律。人们因而可以而且应当从两种认识原则出发来谈。却不可停留在这种论断上。这种论断也不可只限定在这种事实上，就是这两种不同的结果，两种认识原则的不同对象要并排地摆出来，它们只是同出于其根源一个天主，不折不扣地属于一种全面真理。要谈的倒是一种相互性的意识，一种实践的自我贯彻。这种实践的自我贯彻要在前面提到的章节中，首先要从神学思考出发来发挥。教宗却也是从实际的哲学思考来发挥这种相互通透性的。他在 75—77 节中谈到，哲学家们曾以哲学方式处理过以任何方式属于启示和信仰的问题或事件，他们却没有因而就变为神学家。他们倒是学会了在哲学范围内提出新的问题，发现实际的新领域，进行深入思考。教宗没有举出什么实例。然而人们在此倒充分有权提出奥斯

丁, Karl Jaspers 说他为了以后的哲学发展, 曾经研究过基督教的信仰教导, 得以一种全新的方式了解人的内心世界。^① 教宗以典型的方式, 通过注意到多马斯及其对教会教导的强调, 作出对哲学态度的这种反思。他强调说: “教导当局不可只限于对个别哲学问题表态, 也不是只承担对个别意见表示赞同的义务。”教导当局的目的要将多马斯提作追求真理的“模范典型”: “因为在他的思想中理智的要求和信仰力量, 都达到了思想所追求的最高综合概观”。而这究竟是怎样的呢? “他所领会到的根本新鲜事, 是为所带来的启示辩护, 又不使典型的理性途径受到屈辱”(第 78 节)。

人们除这此论述之外, 还保持着良十三世关于多马斯及“多马斯主义”的论述, 而且人们还将这些论述与 1924 年罗马研究部所发表的, 若望保禄二世关于多马斯阿奎纳正确学说的 24 个论题相对照。^② 关于第六章的论据就讲到此。

经过今天对第七章关于信仰和理智所提出来的现实要求和任务审阅之后, 得出了什么结果? 若望保禄二世在此作为为天主圣言, 天主的启示作证的信仰团体的代表和委托发言人, 谈到了哲学家和神学家。他描述了应如何接受这两类知识分子所提出的任务和要求。对信仰与理智相互关系的“当初”和“现在”问题的答复, 对于哲学尤其是对教宗的界定来说就大有关系。这种界定在一种正面的背景之下, 处在若望保禄二世以三种词语所标明的哲学思考任务与目标决定之中: 哲学应当“发现它的智慧因素,

^① 参见 *Karl Jaspers*, 伟大的哲学家, 卷一, Munchen 1959, 319—397 页: “以前没有人象这样站在自己的灵魂面前, 不是 Heraklit (‘你不象逻各斯那样深刻了解灵魂的极限’), 不是苏格拉底和柏拉图, 他们都处在灵魂的幸福中”(出处同上 327 页及其以下)。

^② 参见宗座文件 1924 年第 16 期, 383—386 页。它是遵照庇护十一世 1923 年的“*Studiorum ducem*”通谕制订的。参见庇护十世 1919 年 6 月 29 日的自动敕令“*Doctores Angelici*”以及庇护十一世 1922 年 8 月 1 日通谕“*Officiorum omnium*”。

它存在于对生活的最后和广泛意义的追求之中”（第 81 节）。只有这样它才会与天主圣言谐和起来。第二种词语：发现和审查人对“认识真理”的能力（第 82 节），尽管是在所有功能性的、形态的或功能性的实际方面之外。由此得出第三种适当哲学思考的正面特点：“需要的是一种有真正形而上学影响的哲学”（第 83 节）。显然，为了避免误解，教宗为了避免误解又明确地补充说：“我在这里说的形而上学不是某一种学派，或者一种特殊的历史流派。我只能强调，现实性和真理要超过实际性和经验性的东西。此外我还要提出人的能力，使这些超验性的和形而上学的因素真实可靠，尽管它是以不完美和近似的方式在进行认识。”

从这三种根据天主圣言提出的正面任务和决定中，对哲学思考可以得出什么结果？对决定和界线又有什么结果？哲学是在何处和如何退化了的？

教宗所明确否定的哲学上的折中主义，就是接受某种“思想”，“而不注意到它的系统性相互关系，及其进入某种历史背景的情况。”这时将“某种思想的真理成份”与其所含错误相区别的可能性就消失了（第 86 节）。

若望保禄二世接着提到的是历史主义和现代主义。他之所以明确强调历史主义，是由于过去的每种学说，只有将它放到其“历史和文化的关系中”，才能得到正确理解。而真理问题却没有就此结束。还能从历史的编排中，将这种学说“所表达的真理”或错误认识评定出来。教宗所理解的现代主义，就是指的研究那些新的言论和“流行的哲学行话”，而忽视“那根据传统应当提出的”批判性要求（第 87 节）。

如果人们将至今提到的这三种界线划分与教宗庇护九世、良十三世、庇护十世的论述进行比较，就会看到，现代主义、历史主义和折中主义应重新定断。在前此的文件中确定界线在某种方式上是笼统进行的，而且其中流行的教会神学自我理解与现代的思想方向相互对峙，从教会的自我理解来看，现代论述却应予否

定，因而现在折中主义和历史主义就要通过正式的思考规律来描述。应当指出的是，如何通过任何教导的历史性编排，才能使一种论述的真理，影响及其界线都明显起来。只有这样现代主义才能通过所缺乏的批判态度，针对现代的态度进行描述。

通过这种对折中主义、历史主义和现代主义的重新定断，若望保禄二世一方面就对教会的教导决定作了隐含的批评，同时又指出了在此教导文件中始终重要的意义。

下一个界定三类涉及到哲学思考的内容危机：若望保禄二世称唯科学主义，即一种实证论哲学方向，为“除正面科学的认识形式之外”，在宗教、美术、伦理范围就没有任何其它有效的认识方式了（第 88 节）。他提出的“实用主义”，即单方面强调言论和教导的实效，而不考虑语义学和神学内涵。他认为这种危险特别存在于将伦理问题归之于“组织机构”的结论之处（第 89 节）。最后教宗谈到了虚无主义，在其中他同时也看到了这是在否认天主圣言的权利，也是在“否认人类的人性及其特征”（第 90 节）。在这种情况下也是在指出正反两方面时，提到后现代思想的这些现象。

什么是在通谕第六和第七章中寻踪的结果？若望保禄二世在此决定信仰与理智关系的方式，与良十三世及其后继人计划中对这种关系的看法大有不同。梵一的基本论述也是良十三世及其后继人对信仰与理智的基本决定，为大家所接受，它们却是在一种新的范围中提出来的，而且得到了另一种不同的意义，这种意义是从新的定向或新的重要意义中得出来的。旧的传统说法现在是抽象的论述，它的具体化是通过理智与信仰重要选段的共同作用而得出来的。于是那往往与梵蒂冈论述相连的误解，一种以后实际决定罗马公告与法令的误解就消除了。同时就可能有完全不同的标准和措施，来对付哲学和信仰上的危机，谈到对折中主义、现代主义、相对主义重新定性和重新定义的措施。不是轻易就能在上述的“当初”范围内指出“现在”的。人们对于这种结

果当然会问，这一点为什么没有被教宗指出来。是他完全没有注意到吗？难道通谕的不同部分是由不同的秘书起草的吗？我们不知道。

我们现在开始转向结束性问题。

四、如何处身于当前的挑战以及信仰与理智关系所表现的观点之中？

在第七章：“当前的要求和任务”中，第一段的标题是：“天主圣言必不可少”的要求”。若望保禄二世在开始上述的论述时中强调，新旧约和教会传统是与这种福音相连的，它“能达到具有可观的哲学程度的一种人生形象和世界观”（第 80 节）。

教宗随后谈到了教会权威，并用英语提出了要求：这是天主圣言的要求。这种发言风格还会维持下去。第 81 节写道“为了与天主圣言保持一致，哲学首先要重新发现那在寻求生活最后广泛意义时所找到的智慧因素。”哲学也就是哲学家要负起道义责任。为了合法当然就要有一种基础要求。因为这与一种法权要求无关，只不过是一种道义要求。这些要求的话又同样在 82 节中重新出现：为了“检验人类是否达到认识真理的能力”，就需要哲学。最后提出的是关于一种“有真正形而上学影响”的哲学要求（83 节）。在第 85 节中再一次总结说：“我充分意识到，天主圣言向哲学提出的当前哲学研究环境所遇到的要求，可能是困难的。”而在这同一段内他又说：“我认为，今天作为哲学家，凡愿与天主圣言向人类思想提出的要求相适应者，他们的论证就要在这种要求的基础上，并按那由古代哲学家所创始，而由教父们和士林大师们所推行的伟大传统来制订，从而最终领会现代和当前思想的基本成就。”通过这后一段文章，那首先对哲学思考的智慧、真理和形而上学三种基本因素所提出来的要求就具体化了，由此要求出发同时也规定了一条历史性道路，哲学就要在这条道路上取得自己的成就。这种说法会引人注意。人们会提出这

样的问题：当教宗谈到这种要求时，他是如何看哲学的？尽管在通谕中，我们已经指出这一点，强调过哲学的独立性或自立性。仍然鉴于这种有约束力的要求提出以下问题：哲学的这种独立性或自主性是否会因天主圣言的名义而受到影响，如果不是完全被扬弃的话？在此是否会再次听到那曾在良十三世计划的描述中见过的话题？因为良是强调现代人的道路应在多马斯指出的路线上进行的。现在就若望保禄二世来说，在此不仅有了一种变化，今天的哲学道路是否就要在广泛的基督教哲学思考传统上进行，并将新时代的论点也包括在内？

这种想法可能与 75—77 节有关，在此若望保禄二世在第六章的范围内，描述了哲学的各种定位。教宗是这样描述哲学的第一种定位的：“首先由于哲学与启示和福音完全无关的状态：就是说，哲学处在历史上救主诞生之前的时期，而且是在福音尚未传到的地区成型的。”他又说：“在这种情况下，哲学证明一种自主性的活动是合法的努力；就是说：它按它自己的规律而且是专为理智的力量服务的。这种努力人们应当支持并予以增强”（第 75 节）。

这些话之所以引起注意力，就在于它涉及的或者是基督教之前的哲学，或者是福音尚未传到之处的哲学。当教宗描述哲学的第二种定位时，这种独特说法的影响就很明显了，他说：“哲学的第二种定位，就是他用基督教哲学的说法向大家表达的那种定位。”教宗明确地拒绝了他想要“搞一种教会官方哲学”的想法。他明确地说：“如果说到基督教哲学，人们就会将那没有基督教信仰直接间接的贡献就无法实现的哲学思想重要发展考虑进去”（第 76 节）。

如果将这两种定位总结起来，就会产生许多问题。首先是关于第一种定位：犹太教中世纪的伟大思想家，如 Moses Maimonides，或者伊斯兰的思想家，都完全是在与基督教世界接触中进行他们的哲学反思的。基督教信仰在此当然发生了影响。人

们是否因而就要将其视为一种基督教哲学，将 Maimonides 或 Averroes 称为基督教哲学家？反之这也适用于基督教的中世纪哲学家，就是说他们也考虑过 Averroes 和 Moses Maimonides 的思想方法。是否人们因而就要将他们的著作一反过来一说成是一种伊斯兰或犹太教的哲学著作？这也是荒谬的。

对当前的这种定性也是值得注意的。象 Keiji Nishitani 这样按佛教传统进行哲学思考，却基本上了解 Meister Eckhard，同时又详细地与谢林、叔本华、克尔恺郭尔、费尔巴哈、马克斯·尼采以及海德格尔等进行讨论，而与之相适应的伟大日本哲学家，是站在什么立场上的思想家呢？他是否应称为一位基督教哲学家，或者代表一种基督教哲学？在他身上完全有基督教信仰的间接影响。

而这是否最终意味着对上述分类的哲学定位，如果是由一位基督教神学家提出了一篇关于弗里德里希尼采的文章，而其题目为“弗里德里希尼采反基督教的基督论——是一种神学的重建”？^①

教宗最后提到“当神学本身以哲学为基础时”关于哲学“重要定位”的其它概念（第 77 节）。神学是否不仅在事实上，而且不必在哲学观点上以那拒绝“基督教”形容词的思想家为依据？如果有神学家以这种哲学家为依据，是否不是由于所提出的论述是明智的，所讲的是真理？

在此还有一个有助于说明问题而不引人怀疑的历史事例。多马斯阿奎纳在其“论世界的永恒性”的短文中，坚决为亚里斯多德论世界永恒性的论述辩护，由于这种论述与哲学基础没有矛盾，因而应能在大学中通行。他曾经猛烈地抨击过有意谴责这种理论作为哲学理论的其它神学家，他们仍然承认它有神学依据。

关于质询和考证就谈这些。然而教宗不是仍然有理吗？保禄岂不是在致罗马人书之首就说到天主本身：“借着他我们领受了

① Ulrich Willers (因斯布鲁克神学研究 23 期)，因斯布鲁克 1988 年。

恩宠和宗徒职务，为了以他的圣名使万民服从信仰；其中也有你们因耶稣基督而蒙召的人。”对天主圣言来说，是否还有其他“属于信仰的人”？教宗是否要以天主圣言之名使哲学和哲学家与天主圣言的要求对立？有些现代哲学家会完全支持教宗们的这种态度：教宗应当这样说，在此同时也表明了一个一神教启示宗教的不屈服不妥协性。从神学观点出发，对此应如何回答？耶稣基督的福音通过圣父的爱心所启发的至死献身“直到死在十字架上”的精神，赢得了他的可信性（斐 2,8）。从而建立起他的王国。天主圣言并不是法律。它不强制人，而使其自由。这就证实了它是其自由的标准。这对于哲学意味着什么？教宗可以也应当一当然是作为福音的证人—唤起哲学家和哲学维持其原来的本质，认真接受他们原先所提出来的问题和经验。

亚里斯多德紧接着在柏拉图之后说：“人们是由于惊奇才开始哲学思考，当初和现在都是如此”（形而上学之一，第1章，982b11页）。并因而说到，智慧的爱好的爱好促使人进行哲学思考，对所惊奇的事物的观察所带来的，就是理论。柏拉图如是说，这也包含着学会死亡。因为正是通过感觉的消逝，通过觉察驱散迷惑，维持生命的关怀才能根本维持下去（柏拉图，Phd 64a—b）。于是柏拉图认为，哲学思考就是与神相适应（Tht. 176 b），与善相适应，进入到美好之中。

然而这并不意味着教宗只会从哲学上谈哲学家。他要求他们以天主圣言之名作基督教信仰的证人，真正作哲学家，并真心进行哲学思考。天主圣言现在作为一种神学论述，使人在其最独特的真理上拥有自由，将他送上完成这一真理的道路。多马斯阿奎纳在若望福音释义中从概念上谈到了圣言的这种特征，就是天主称为第一真理，即本身就是原始的光明，同时又是所有真理，即能使所有的范畴性真理明显起来一目了然的真理。这种能使所有真实事物真实起来的真理，在天主圣子降生、受难，在耶稣基督被钉十字架时显示出来。福音的作证唤起的是人们的信仰，而不

仅在于对哲学家的一种要求。

那么在神学家看来，当前哲学家的任务是什么？就是尽其全力，奉献一切，作智慧的朋友和情人。他们不必是智者。这在柏拉图看来是对哲学家不可救药的过分要求。因为柏拉图认为，只有神的智慧是智慧的。人只能作智慧的情人。当前他们还会仍然带着他们的片面性，带着他们陈旧狭隘观点不放。

在第 92—99 节中，教宗还针对信仰与理智 的问题描述神学的任务。我们在以前的关于“现在”的章节里曾着重指出，若望保禄二世在开始谈到神哲学相互涉及，而在实行中又不可分离时，曾提到对今天神学的三大挑战。与第 1 个问题紧连着的是，神学主要是对信仰聆听 作解释的，而他由此出发，描述了在圣经和传统中应认真接受并加以理解的，所有语言表达方式，以及启示语言中历史文化条件的挑战，而在此就涉及到天主本身的一种通告，那对绝对和普世性“最后真理”的通告（第 94 和 95 节）。在此教宗指出了哲学注释和语言哲学辅助必不少的作用。

就信仰的理解 来看，人类的末世性圆满，得救的解释基本上就属于这一方面。于是在信理神学中对这种圆满的介绍和解释，就不能没有一种“形而上学的理智性”（第 97 节）。就伦理神学来说，一种“哲学的人类学和一种关于美善的形上学理论”是必不可少的（第 98 节）。教宗最后作为第三种挑战提出来的信仰宣告和要理，教会内的所有神学工作都是为它服务的。在这里“为阐明真理与生活，事件与教导真理之间的关系”，就需要一种哲学性的反思（第 99 节）。

在这种对神学在信仰 与理智 关系的任务描述中，我们所看到的事实就是，这并没有以任何方式涉及到各大宗教，他们都和基督教一样，都有一种或几种表现出一种“非凡哲学精密性的”圣经，神圣传统。这些宗教与基督启示宗教一样，都面对着那由于对真理和历史性，对语言和义务的公开哲学讨论所产生的基本问题。至于在各宗教中都有一种哲学，这不仅涉及到基督教。各

宗教都涉及一种思考。同时今天也很明显的是，哲学思考在各大文化环境下都有不同的特征。存在着民族智慧。在各个不同结构的语言中都有某种哲学。例如人们在调查班图语言神庙的过程中在进行思考。在某些文化中存在着一种高度反思的，系统形式的哲学。如果基督教神学因而就在我们希望的基础上，对信仰的聆听和信仰的理解作了公开的说明，那么在当前的情况下就会产生一种高度复杂的问题：就是应当有对不同哲学的理解，而且要制订包括这种哲学在内的对不同宗教的理解。于是就会出现有关基督教信仰以及其它宗教的核心观念的新问题。

如果人们将这实际产生的挑战摆在眼前，那在“信仰与理解”中说到的任务提出，只是“在基督教之内”来衡量的，并没有充分考虑到我们生活世界的全球开放因素。而更为惊人的是，若望保禄二世在其全部反思中都是以“信仰与希望”牧灵宪章定向的。除此之外他在出访与对其它宗教对话中，都一直是定位在教会与其它文化会晤之中的。这就说明，还没有适应这种广泛的神哲学反思的作法。

“信仰与理智”通谕看来首先在于提供一种估计，以便对在教会内一直发挥某种作用背后的问题进行评价。当前已经敞开的观点却还没有充分为人们注意到。

译自杜宾根神学季刊，2009年第3期

宇宙的创造：在科学时代寻找天主

John Polkinghorne

科学家们为追求理解世界大事的欲望所推动。他们的追求至今已经取得很大成就，将自己的目标扩大到远远超出那日常过程之上，对它的理解完全可以通过很好地发挥我们头脑的作用，来完成这一任务的进化必要性作解释。科学有助于我们理解，那远超出我们可直接接触的亚原子领域和宇宙的空间时间性质，而对其理解的特点则要求其思想方式与日常要求所要求的有所不同。

解释的层次

然而所得的科学成就是要受寻求解释领域的性质限制的。它不想对每一能合理提出的问题作答。反而局限于研究自然程序，把注意力集中在事物所发生的情况问题上。其它，如与意义和目标有关的问题，则有意识地被淘汰了。之所以采取这种科学态度，完全是一种方法论战略，一点也不影响其它可能被说成为何以的问题，完全会成为获得对问题完全理解所必要的重要东西。

然而科学即使在其自己制订的研究领域里，也不能作为一个完全自立学科，详尽透彻地回答它自己的有关如何的问题。有关因果关系的问题就说明了这一点。对因果关系进行考虑当然也是由于科学有它的发言权，然而这一争论的结果并不是由科学单独决定的。理解因果关系的性质，也要求对形而上学决定行动进行考虑。

量子理论更加明确地证实了这一点。量子世界必然会有内在性不可预测的特点，其识别途径要受海森伯格不确定性原则的限制。这一点正是之所以为物理学。然而我们可以问问，这种现象的出现，是否由于人们对某种物理现实较为确切实情的必然无知，而其隐约的实情基本上是决定无疑的，或者如果系量子世界内在性未决定性质的一种表现。我们在物理学提供的经验明显性基础上得知，这两种回答都有可能。而大多数物理学家却与 Niels Bohr 一致作出第二种回答，还继续存在一种由 David Bohm 所精心制订的理论，它证明第一种回答也是可取的。这两种意见之间的选择不可在纯科学的基础上进行，而应求助于亚科学标准，如经济、高雅和自然（不带做作痕迹）。

渴求知识的人不会只求助于科学。而某些科学工作者却对形而上学思想炫耀一种职业科学主义，实际上任何人都不能没有一种纯科学之外的前景。科学简约派所宣扬的科学知识就是我们需要的一切，这种看法并不出自真正的科学。正如文章里所说的，人类自然和必然地要以形而上学词汇来进行思考。

没有什么来自虚无，任何形而上学计划都应在未经解释和发展的基础理论上决定，它将作为以后发展的解释基础。在西方传统中有两种根本不同的形而上学教导的出发点。一种将物质世界的存在视为原则基础，并将自然律作为今后解释的基础。David Hume 是这一唯物形而上学的领军人物。另一种接近方式则将一种自给自足的神灵存在视为基础，并且将由这一神灵的意愿所控制的世界和历史看作其计划的表现。有神论是力求在将其存在理解为天主创世的范围内的形而上学的一部分。

赞成和反对这两大思想传统的论证曾经流行许多世纪。近来又对有神论态度提出一种新的支持，或者可以说是在新的理性外衣之下重新出现的旧的东西。在理智计划思想潮流之中的这一新运动，宣称它能识别我们对生物世界科学知识的面貌，而对它的存在却无法了解，除非求助于在历史过程中起作用的理智设计

者的直接干预。而对这一看法的支持者却很谨慎地宣布对这一主动理解的性质——这是他们避免用天主或造物主字样的一种策略——似乎隐约出现在理智计划中的理论，就是要对有神论形而上学提供一种特殊的掩护。在试图对这一思想运动进行评价之前，先要了解各种科学和神学背景，借此来进行必要的考察。

科学所提供的前景

我们曾经谈到物理学并不决定形而上学，却必然会予以限制，正如房屋的基础虽不决定在其之上树立起来的建筑，却将限制其可能的形式。对科学前景或现实的观点有五种，它们对当前的讨论十分重要。

片段性的描述

物理学通过对基础场面的详细分析来前进：亚原子物理学，冷凝物质物理，连续体力学等等。在每一领域中都能对有关的过程有重要的理解，然而各部分之间的关系往往很长，于是就难以对其有令人满意的理解。很坦率地说，物理学在描述世界因果关系上并不是十分稳定的。

对物理学理解片段性质的一个实例，是由量子物理学与经典物理学相互关系的复杂性所提供的，这个问题经过在计算上八十年的重大成绩之后，至今尚未能解决。我们会算总账，却完全不知发生了些什么情况。较为明显的困难与测量问题有关。量子物理学以叠加原则为基础，它允许不同状态的结合，而牛顿思想或情理却认为绝不可彼此混淆。一个电子可处于一种状态，它是处在此处和彼处的混合状态。不仅这种可能反映了量子世界的无比独特性，而且还与量子世界的或然性质有关。如果一个电子在这种叠加状态中的位置实际上可以测量，而结果有时在这里，有时在那里。公式可以无比精确地得出这两种回答的可能性，然而对何以在指定情况下会得出某种结果，一般却没有令人信服的理论

解释。这种科学疑难是测量上的问题。换言之，令物理学家困惑的是，他们不得不承认，我们并不理解，量子的黑暗世界和经典物理学的光明世界，是如何通过测量的桥梁相互联系起来的。事实上，在物理学的因果结构描述中，还存在着一大科学黑洞。

不确切的第二个实例，在于无法以一致性的方式，将量子理论与黑暗理论协调起来。黑暗体系在其情况的细节中具有如此典型的敏感性，以致要想预见到其未来状况，就会要求拥有海森伯格不确定性所拒绝的确切知识程度。这牵涉到这两种理论之间应有一种关系交错，而事实上这两种形式之间，就目前其所描述的情况来说是无法比较的。量子理论具有一种由 Planck 常数所提供的一种阶梯，而黑暗动力学的灌木林特点却指出，这里并没有什么阶梯，因为这种特点在任何尺度下都会被查出来的。这两种理论因而无法相比。

物理学无法对世界上发生的事交出前后一致的账。显然它没有在以物理学为主的基础上，最后成功地树立宇宙因果关系的印象。

不可预见性

二十世纪的科学发现了物理过程的内在不可预见性。第一批是在量子物理学的亚原子水平上表现出来的，而随后又在黑暗理论的显微镜水平下有所发现。重要的是充分解释“内在性”一词的意义。我们不是要说，在测量技术较好或计算设备能力较强时，就能解决不可预见性问题。不可预见性是一种涉及到我们能否了解到未来情况的认识论特性。在认识论与本体论之间没有什么根本的逻辑联系（我们的情况正是如此）。

正如在海森伯格不确定性原则中所说过的，应对所采取的本体论解释类型（确定的或不确定的）作出决定。这对解释物理不可预见性作为存在因果关系的标记来说，是一种完全一致而可取的策略，它允许在那组成部分的能量交换发生因果关系的作用，

这正是科学所讲的传统历史。对这种附加因果原则的明显候选人，就是有意识的人性代理人。另一种可能就是在大自然中不断在起作用的神性天意。一种正派的科学不会拒绝这两种可能。

相对性关系

牛顿思想将物理过程理解为，在绝对时间的运动进程中，运动在一绝对空间的容器之中的粒子碰撞。二十世纪在总体上更为内在的关系上代替了这种看法。爱因斯坦一般关系相对论将空间、时间和物质结合在单一的综合描述之中。物质使时空弯曲，而时空弯曲又影响物质的进程。在量子世界中，一旦两个粒子结合起来，它们就相互交织在一起，实际上成为一个体系，即使在其相互分离一段距离，对其中之一的作用，也会立即对另一粒子发生作用（这就是著名的 EPR 效应）。由此看来，就连亚原子世界也可能不是按原子方式进行的。

偶而出现的和进化性的复杂性

137 亿年之前的宇宙曾经只是一个近乎均匀的膨胀能量的小球。今天成了住有各种丰富结构的一个庞大宇宙。那能量球体已经变成圣人和科学家的安身之处。那曾造成这种难以置信丰富变化的过程，无论是考虑其变为成块稠密星体和银河的初期宇宙史，还是在地球上 35 亿年生命发展史的情况下，都属于进化性质的状态。

进化过程是可以称为“偶然和必然”的两种相反趋势相互作用的结果。必然性代表世界在定律基础上的规律性。偶然代表意外的特殊情况，发生这种而不是那种情况的事实。可能情况是如此之多，而在 137 亿年之间，在那可能发生的事件中只有一小部分实际发生了。我们可以对这两种趋势之间的共生现象举出许多实例。

科学学会了辨别真正的创新，只能出现在那可称之为“黑暗

的边缘”，那将秩序和偶然联系起来，组成偶然和必然的领域。纯粹的必然性相当于对允许出现任何创新十分严格的领域。纯粹的偶然相当于这样黑暗的一个世界，它是不允许有任何创新存在的。没有一定程度的遗传学变化，不会有任何形式的生命存在，我们就不会处于任何亚稳态种类的基础上，从而自然选择的筛子就得以发挥作用。

宇宙强有力的丰富性通过全新形式复杂性的精确显示而表现出来，其性质是在上述种种的基础上预见到的：由无生命物质产生的生命；对生命的意识；人类的自我意识（正是宇宙借以使自己体验到自己本身的仪器，使科学成为一种意外的可能）。然而并不明确的是，传统进化论思想在何种意义上构成了对所发生的一切的完全科学的描述。直到最近才得以了解到不太复杂体系所构成的整体，而不是分解为组成部分的性能。目前这种工作的大部分，都处在简单考虑样品，往往为计算机中所产生的样品的自然历史阶段。无论如何，显然复杂体系往往表现出令人难以相信的自我自动组合的力量，进而成为产生新的结构与行为的模式。完全可以想到的是，新情况的出现一部分是受自然律的 *olistici* 模式形成的影响，这是科学上没有预先考虑到的品种，而且还远没有得到完全理解。

调谐的潜力

进化意义讨论的大部分，都集中在二元论的两半之一上，却不能因而就小看其必然性。科学理解的惊人进展就在于承认，规律所代表的规律性应达到数量上十分规范的形式，认为对以碳为基础的生命来说，可以在宇宙历史的过程中到处发展。一个能成为生命居留之所的宇宙确实是一种很特殊的宇宙。生命只是在 100 亿年之前在宇宙历史上发展起来的，而我们的宇宙却从大爆炸以后就孕育着这种可能性，就是说其物理发源的子宫就已经拥有造成这一切的条件。造成这一特殊和意外结论的综合科学观

察，采用了“人类学原则”的定义。一个实例就足以指明其基本思想类型。

因为早期的宇宙非常简单，就产生出非常单纯的后果。可能产生的唯一化学元素是最单纯的两种，氢和氦。为了表现生命就要有多种化学资源。尤其有用的是碳，它能产生的长链分子是所有有生命之物的基础。在全宇宙内只有一处能产生碳：即在星球内部的核炉之中。我们正是从死星体灰中所产生的。

最早理解这种进化过程的是 Fred Hoyle。在伟大直观的一瞬间，他认识到星体碳可能以迷人而精巧的方式产生出来，因为有一种以精确能量才可进行的强化（通常我们说的是一种共振）过程，否则这只会是一种缺失的东西。

此外 Hoyle 体会到，如果核力量彼此稍有不同，就不会有什么真正的共振，于是就不会有以碳为基础的什么生命。尽管无神论经历了他的一生，他终于还是肯定了宇宙是一件“可疑之事”。换言之，Hoyle 不会相信碳的存在也许只是一种偶然的幸运。如果他对“天主”一词没有什么兴趣，他会说，应当有一个曾经规定自然律的理智，从而使宇宙以那种方式表现出来。可以说，Hoyle 已经体会到，理智性的计划就存在于世界的模式之中。

当然这会与那理智计划运动的论点有所不同，该计划能使人分辨存在于某些生物之中的详细具体结构。第一种观点与宇宙运动规律有关；而后者则与该运动的具体姿态有关。

神学的直观办法

以上讨论集中于可能在主管科学团体中，在相对的科学直观上引起大量的共鸣。然而对这种惊人发现内涵的完全理解，则要求将其置于更高可理解性的背景之中，才能有环顾四周的形而上学展望。我们已经看到，对于这种过程并没有什么逻辑性的不可避免性，或者必然的唯一性，也就是关于采用什么超科学计划，

并不会有什么普遍的共识。我的论点是，将宇宙看作天主的创造，会在理智上提供一个更加令人满意的范围。对这种论据进行探索，就要对有神论所提供的某些直观办法进行辨认，特别重要的观点有三：创造、自我贬抑和天意。

创造

将世界看作创造，就是相信天主的头脑就在它的奇妙秩序之中，而天主的意愿也在其丰富历史之中。能理解世界深刻结构的人类头脑的特殊能力，是使科学成为可能的事实，科学本身无法自我解释的事实，却可以通过古老的信念，即人类是按天主的形象造成的（创 1，26—27）来理解。于是那使科学家们能以展示在基础物理学中的理智美妙性，作为他们在其探索中所付出全部辛苦的酬报，就不再被看作幸运的偶然事件，而是被看作通过造世所奇妙安排的字模表现出来的造物主理智的纯粹反映。

对深入了解宇宙和地球史的特殊丰富性的所必要的，这种字模在人类学上的协调，被一种有神论观点看作是，造物主在其造世史上为了使造世得以完成天主计划而提供的恩赐。

这种看法是将唯物论形而上学作为基本的初步事件，都归之于自然律，而其意义性质却要求一种解释，如果真正想要满足我们对知识渴望的话。将宇宙视为创造就意味着，在其物理学字模中辨认出一种理智性的计划，在这种展望之下，天主就不再以局限于精巧和特别结构的伟大匠人的形象出现，而是作为潜力和内在秩序的伟大调节者，没有他宇宙就只能是一片混乱。

这种理解与 Hume 对十八世纪的物理神学家们，John Ray 和 William Paley 的批评是一致的，它在功能上适应有生命之物的魅力是一种课题，在有机体的水平上，它在分子力学水平上，与理智计划所认可的东西是一致的。

Hume 说由物理学神学家们提出的天主形象过于人形化，就在于认为造世行动可与一个木匠造船相比。然而要表达一个具有

能量的世界，更确切地说，却与处理能产生新形式的存在物质有所不同。在希伯来词汇上，前者称为 bara（指天主创造的专用词），而 asah（则指各种形式的一般创造）。

空虚

基督教神学将爱视为天主的本性。因而既不能将造物主描述得象无所谓自然神论者的观众，他将一切发动起来后就让它们自己行动，也不是象一位只是牵引绳子的木偶演员。

爱的恩赐应常含有赐予爱的对象以合理程度的独立性。掌握着这一点，这种观点就引起许多现代神学家，将创造行动视为造物主的自我空虚，考虑到天主的一种自我限制，是为了在方式上使事物的受造差异真是它自身，实际上就是自我产生。

由自己单独进行的创造论者概念（从物种起源 发表时起 Charles Kingsley 老的初期反映），是对进化的一种神学解释方式，它将进化视为对情况的混合探索，借此宇宙中天主的潜在性就处在使其能具体实现的状态之中。可以认为，一个具有这种进化丰富性的世界，是比一个已经完备的创造更为完美。而这种完美却会有有一种必然的代价。在进化过程中必然有一种不可避免的方面，因为偶然性的探索不仅会有新的丰富性，也会带有不规则的界限和死胡同。在一种进化的世界里，一代的死亡是为后来新一代生命的必然代价。

我们知道，生物学进化是由遗传学变化决定的，然而如果生物能够变化，产生新的生命形式，那么体细胞就能借其本身的变化过程，不时地变成大型生物。神学在此处给予我们的帮助就在于它会面对自然神学的困惑。内心折磨的痛苦现实并不是什么无缘无故的东西，似乎可以认为，如果造物主更有能力或者不那么残酷，就不难将其予以清除。这是创世的必然代价，却要让受造物来自行处理。

天意

因而我们已经看到，科学实际知识对世界因果关系的正当评价，不亚于对其过程的一种细致而灵活观点，更胜于将造世看作巨型的宇宙时钟。没有什么相应的科学理由，要求我们在历史发展进程中，抛弃那含有天意关照代理人的形而上学。

一种对变化中的宇宙对未来保持开放的概念，使人理解到在受造自然界内部起作用的天意，而不是与此相反，将其性质最后将其本身视为造物主意志的表现。有人事先提议，必然的因果机动性的可能，也许就在内在不可预见性的阴暗领域之中，这是科学已经发现了的。如果说正是如此，世界进程就不可单独来看，也不能一个一个地分别认定这些事件，似乎可以说，大自然作了这一点，人类作了那一点，而天意作了第三点。存在着一种内在的牵连关系。天意行动可以由信仰来发现，却决不是能通过实验证明的。

那么对灵迹说什么呢？基督不得不面对这个问题，因为基督的复活以这一信念为基础，而谁也不能装作相信，人从死中再生以达到一种无限光荣的新生命，是通过量子与黑暗不可预见的巧妙作用造成的一种结果。在这种情况下就应有天主史无前例的一种直接作用。自从科学注意到这些经常发生的事以来，就不能逻辑地排除某些独特事件的可能性。而神学却不肯将天主看作一位巧妙的天师，他行此幻术只是为使人惊奇。如果这些独特事迹作为灵迹实际出现，这只是由于史无前例的情况使其有了可能，而它又与天主的一贯意愿相合。如果耶稣象基督徒相信的那样是降生的天主圣子，那么他的复活实际上就能看作为与其天主性作用一致的形式，还能看作为天主在历史之中，为历史之外的全人类造成的信号和印记（见格前 15，22）。这种接近说明了灵迹问题有如在天主性较深层次上打开窗户，使人更为深入地看透日常经验所揭示的东西。这相当于若望福音所说的神迹。

一种明智的计划：一种估计

刚才提到的天意概念将天主描绘为，那利用一种天主在自然内部安排的连续作用不断对创世进行作用者。天主的特殊作用在启示揭示的特殊环境下不会没有，但所期待的是这种行动相当少见，而且是为了很有意义的原因才出现的。如果灵迹的目的实际上是要构成深刻意义的神迹，就不会轻易而慷慨地散布在整个历史上。实际上，对圣经灵迹的考查就发现，它们都集中在救世史特别重要时期中：如出谷纪，以民预言的早期，耶稣基督的一生和教会的建立等。

尽管理智计划运动所精心选择的用语避免采用“灵迹”一词，它对生命进化所提出的情景就明显地牵涉到，它受到许多断断续续的灵迹作用，有许多新东西以特殊方式产生出来。有什么其它方式可在其中假定复杂设计体系的产生，如果不是通过有理智的设计者天主直接干预完成的呢？应当问问，有什么办法能对这种非常强劲的断言予以支持。

William Dembski 曾进行研究，来辨认以何种试验类型，才能以逻辑和令人信服的方式证实一种理智计划的存在。他的关键概念是他所谓的“复杂分类标准”。有三种因素认为是使标准起作用所必要的东西：偶然性、复杂性和分类。

偶然性是表示某物注定并不是通过必然不可避免的过程而来的。在使用计算机时，按下指挥链就会得到与屏幕上出现的话完全相当的文字。任何理智都应支持原文版本，在产生一种自动版本时，不会夹带着什么其它东西。

复杂性表示事物不是这么简单通过一种纯机遇形成的。如果偶然敲打键盘上的四个字，这就很难相当于一句英语，而且很有可能在发生这种情况时，对此事也不会予以重要的意义。然而如果在机上偶然打一百个字，并且发现它们可以划分为有条理的英语，就会合理地认为此事需要进一步的解释。

分类是比定义更进一步的条件。它要求有一个模式，其特性是如此自然指出一种作用，借此就能在其形成中进行理解。如果要发现那一百个字相当于莎士比亚的一篇十四行诗，那必然有什么超然性的事情发生。一个关于分类条件的问题在于辨认所存在的意义。如果那一百个字成了乌尔都文十四行诗的译文，这也是一宗重要事件，不过它可能也会不知不觉地成为口头英语专用注释。

似乎合理的是在这件事上一致认为，一种明智的计划活动，应当在一定方式上达到复杂性分类的标准。比较有争论的是认为，满足标准是证明一个明智计划的起码条件。总之，达尔文自然选择的论题确切地提供了一种模式，在其中对环境分类选择和保护，对偶然小差异不断在起作用，而且积累了很长时间，就可能对有生之物引起适应其意外和复杂的环境的后果，就可认为在满足分类要求，并不是在目前的意义上，而是指这结果的功能在更高程度上有效。正是进化思想有解释计划表现的能力，而无需乞灵于设计者的直接干预，就推翻了物理神学家们的论证。总之在这两种情况下都更需要普遍化。更加令人信服的是对具体情况认真分析。

理智计划运动的理论家在此转向了 Michael Behe 彻底讨论的一种概念。这是其复杂性无法约简的概念，Behe 将其定义为“由各种相互作用而有助于基本功能的各部分组成的，对它来说，任何哪一部分的撤除都会使系统的功能停下来。”于是显然这种体系的进化，除非不作为单独情况对待，就不能由达尔文逐步发展的观念来解释，这时在每一阶段都达到进一步有效生存程度。Behe 认为这时正处在认定这某些体系无可约简复杂性的程度上。他特选的实例之一是能让小型器官沉浸于其中的睫毛。这种讨论是在物种起源发表后立即提出的分子类型疑难，它问的是象眼睛这样复杂的器官是如何进化的。同一达尔文对这一点反复思考，是否继续的探索能提供可取的进化途径，而眼睛是在进化史

过程中经多次单独发展起来的，这一事实就使人想到并不存在一种真正的问题。分子程度的物质是否就实在不同？

我不信 Behe 曾经认定了无可降低复杂性的确实存在。把某单一体系视为完全孤立的这并不够。进化过程是由许多复杂情节组成的，而且具有骤然增选下属体系的特性，它们为了一个目的的发展起来，接着又专用于其它完全不同的目的。结果就难以证明并不存在一种过程，经过它发展出复杂而无法降低的结构，结果就难以准确决定其进化发展的路径。在目前情况下，一种公开的判断是最可能推行的东西。然而，如果对理智计划运动的肯定真是如此重要，证验的重任当然就属于它的那些发起人。我不信这一重任还正在完成。

如果无法降低的复杂性确立起来，那就是一种无比重要一种科学成就。实际上可以认作是诺贝尔奖金的一种发明。关于理智计划掀起的频繁争论，之所以并不属于科学性质，就是因为它并不以实验为基础，这是不合理的。观察的历史科学并未涉及实验证明。它的探索只是有赖于对一系列复杂程序提出较好的说明，对其细节不过以零碎的方式才了解到的。达尔文的贡献物种起源正好有这种特点。“理智计划”理论的设计者们正提出一种重要的科学问题。问题就是他们还没有找到答案。

对这一理论的重要批判在于，其背后的神学计划是以一种错误的战略为基础的。没有在自然解释与造物主的工作之间作出必要的解释。天主的意愿同样表现在那在对潜在性不断探索所产生的进化过程中，于是就有如处在任何有天主干预的情况之中。天主临在于创造的偶然与必然性之中。

一种有神论的进化论

这最后一种论证确切地表现了将造世解释为有神论的进化论。宇宙人性协调的必然性被看作其造物主意愿的表现，而天意的工程则是在自然内部起作用的连续天意作用中得出的观点，

从宇宙历史的偶然性内部来看的。借 Arthur Peacocke 所用的一种音乐比喻，造世的“赋格曲”并不是从永远就已经写好的总谱的实践，而是一种即兴创作奇妙地展现出来，造物主与受造物都参与其中。

这种合作的过程，是由于造物主对创造的“自抑”之爱，借此受造物才能成就其自身并得以自我行动。宏伟的造世赋格曲将达到其最后和谐，因为这是一种一贯的信念，认为天主必将通过偶然的道路实现其决定的任务。在此期间，目前的对位法与神性音乐家关于其发展形式的意图相合，即使受造物在协调细节上有相当的影响。并不是从永远就决定了，明智人应以我们偶有的五指形式出现，而生为有自我意识之物，并能按天主圣意的安排理解和恭敬其造物主。

在造物主的定向与受造物独立之间达到的平衡，是一个微妙而难以确定的问题。就其为有关圣宠和自由选择的问题来说，就是一个熟知的神学问题，然而却延展到整个宇宙。我们已经看到，承认赋予受造物的独立性，就使神学能助人对付疾病与不幸的复杂情况。天主并不是直接愿意发生杀人或一种地震，然而这两者都可能发生在造世范围内，这在天主的木偶剧场中是较为微妙而灵活的事。

有神论进化论的概念此外还有助于我们理解在进化学物中观察到的计划的显然不完善之处。基本器官如人的阑尾一时并没有什么有用的功能，完全是必要功能一时带来的残余物，更确切地说是完善计划典型的多余之物。凡是有过背部病痛的人，都知道人的骨骼并不是设计得完美与合理，以便于双脚行走。

当代宗教讨论一部分激动人心的一个方面，是掌握着一些重要的话想要将一小部分据为己有。一个创世论者对信仰的真义也与其他有神论者一样，都相信天主的意愿是宇宙表现的根源，而且天意的目的就表现在它的历史上，但是对创世纪前两章的字面解释毫无保留给予的古怪意义却没有把握。我也相信在世界物理

子宫内部构成的一种理智计划，它通过其所指导的过程初步表现出来，这不仅是由天主决定的，但我不信造物主选定的是通过直接干预的突然行动，似乎创世的伟大行动需要不断地更换其结构部分。

本文作者为剑桥大学的著名神学家和教授，他也以其评论量子世界，Garzanti, Milano 1986；科学与信仰，Mondadori, Milano 1987；夸克，黑暗与基督教。对科学与信仰提出的问题，Torino 1997；在科学时代相信天主，Raffaello Cortina, Milano 2000；量子理论，Codice, Torino 2007 等著称于意大利。本文发表在 Queriniana 出版社 TeologiaInternet n. 126, 13. 1. 2009 的神学论坛上。

参考文件从略

译自意大利王国半月刊 2009 年 14 期

哲学与神学：一种有变化的关系

Harald Schondorf S. J.

1. 哲学上的不同意见

对神学来说，只会在这种讨论中来理解基督教神学，而这就在于基督教教义学属于一种系统学科形式。我从可以针对哲学与神学关系提出的不同意见开始。首先是从哲学方面出发的一种不同意见，它不仅反对基督教神学，而尤其不赞成一个基督徒能真正进行哲学思考。这种不同意见来自 Martin Heidegger 马丁海德格尔。海德格尔认为，一个有坚定信念的基督徒无法真正进行哲学思考，因为他不能或无权对其基本信念置疑。而这种疑问却是一种真正哲学所需要的。

海德格尔在其“形而上学序言”中写道：

对那在所有的问题之中，首先提出‘为什么有万物而不是虚无’的问题的人来说，圣经作为天主的启示和真理早已有了答复：万物本身既不是天主，就是由天主造的。天主本身‘就是’非受造的造物主。凡是以这种信仰为基础的，虽然能以某种方式理解和对待我们问题中的问题，作为一个信徒却无法真正提问而又逃脱这一步骤的所有后果。他只能这样做，似乎…然而另一方面，这信仰既然没有放弃永久不信的可能性，也就不是什么信仰，而是一种懒散并与自己约定，将来会作为任何一种留传记录在学说之中。这就还不是在问什么信仰，而是现在对一切，对信

仰与对问题，甚至对很重要的东西都漠不关心。^①

不久我们又会读到：

在我们的问题中真正问到的东西，对信仰来说是一种愚昧。在这种愚昧中就有哲学。一种‘基督教哲学’是一种木制的铁和一种误解。然而还是有一种对以基督教方式体验的对世界的思考询问的钻研，就是信仰。这以后就是神学。只是那不再相信神学真正任务的年代，才出现有害的思想，通过想像的更新，借助哲学才能获得一种神学，或者完全被其代替，而对时代需要产生吸引力。哲学对原始的信仰来说是一种愚昧。哲学思考就是问：‘究竟为什么有万物而不是虚无？’真正这样问那就是说：在这方面尽力要将这一问题的无尽内涵，通过所要问的东西的揭露，予以充分利用，充分质询。进行这种工作之处就是哲学。^②

显然，这一切按海德格尔的看法，对一位基督徒来说并不可能，因为对这一切他已有答案。

海德格尔的课题已经为许多人所接受，似乎它与士林学派的态度是一致的，因为哲学不应当包括在所有明显的信仰内容之中。凡是参与了对哲学彻底重新奠基要求的激情者，这一点在笛卡儿和康德身上已经发现，并由海德格尔继承了下来，它在这一点上一直而且继续是一种现代哲学，就是说，凡是不再相信一种永恒哲学传统，而要推翻以前基础者，就要建立全新的基础：难道这不是要求抛弃一切信念而怀疑一切吗？然而海德格尔的论证并没有说服力。为什么海德格尔所追溯的，为什么有了某些东西而不是虚无的这个问题，没有出现在早期苏格拉底弟子之中，

① M. Heidegger 海德格尔，形而上学介绍，Tubingen 3 1966，5。

② 同上处，第 6 页。

也不见于后古代或中世纪的哲学之中，它却来源于后士林学派对虚无的思考之中。这就涉及以基督教从虚无中创世学说为前提的一个问题，因为是对全能天主的思考出发，才导致对虚无的这种说法。换言之，海德格尔视之为各种真正哲学基础的关于虚无的说法，才奠定了海德格尔认为不可能的基督教哲学的基础。此外我也看不出，注释学循环的维护者如何能要求一种完全没有前提的哲学，而否定每一个有坚定信仰者进行哲学思考的可能性。如果海德格尔是怀疑派，我还可以理解他对一种基督教哲学的态度；然而情况并非如此。海德格尔的论点之所以无效，因为它在道德上也应当是正确的。然而毫无疑问，他这种态度是各种道德信念与伦理的破产。因而我们可以不理睬海德格尔的不同意见，而坚持哲学与神学相互关系的论点。

2. 神学上的不同意见

不过从神学方面也有—种强大的反哲学意见，就是谴责基督教的希腊化，对它的历史在此不能单独探讨下去了^①，从那时起在一定范围内就一直维持到今天。这种谴责是要尽力从教会的信理传统中取消它，而这种谴责最初来自于福音派神学家。路德就曾经谴责过亚里斯多德派的思想，说它败坏了神学。当然不久之后新教就重新考虑亚里斯多德思想，而在以后的世纪里拥有教席的福音派教授就成了所谓院校哲学的典型代表，他们表现的是士林亚里斯多德主义与笛卡尔主义的综合。作为18与19世纪历史思想的后果，那在基督教最初世纪就在进行的对教会非法希腊化的谴责，就由许多作者提出来了。根据这种谴责，人们在福音派的注释中就将传统的福音视为畸形发展，并与之对立起来。按照福音派的信念与之有关的作品，就以这种方式与历史发展中的信

^① 参见 J. Drumm, 希腊化词条, 见: LThK, 卷 4, Freiburg i. Br. 1995, 1407 1409 页。在那里还有关于这一问题的进一步资料。

理学相争而从中渔利。此外人们这时的注意力主要集中在发现圣经不同著作之间的差异而不是它们的共同点。于是便出现一种信念，认为在圣经中可能存在着不同的神学，而不是如人们以前所认为的只有一种神学。人们强调圣经或希伯来思想与希腊思想之间的差异，以便将它们对立起来。然而这种差异终究只有在哲学思想基础上才有可能。一种纯粹圣经的或希伯来的思想（如果有这种思想），几乎不可能达到这种差异。于是人们可以说，对希腊化的谴责正是在以其所批判的希腊化为前提。此外它涉及到一种不公正的谴责。因为基督教信仰并不是通过希腊式哲学或其名词的影响来起作用的。就是说，希腊哲学经过教父们修正之后，才能用到信仰论述之中。最初的神学家和公会议并不是不加考虑就接受希腊思想，而是经过对其修订之后。为了表达关于圣三或耶稣基督的信理论述，人们用了以前哲学上从未用过的新的区分。^①人们应将希腊人所不了解的位格与人性之间的区别介绍进来。那拒绝接受这种区别的是当时的错误导师，并不是正确的神学家。基督教思想家随后发展了希腊人所不了解的犹太造世思想，从而改变了希腊人对天主和世界的看法。为了对救恩史进行思考，虽然利用了普罗提诺模式；然而人们这样就能将历史因素加入到原本非历史性的一种哲学思考方式之中。通过一种普罗提诺哲学转变，就能系统地思考三一原理之中的根源和世界的创造。

此外还要想到，对异教化的批判不仅是反希腊式的也是反犹太式的，因为它涉及的著作和人物，有智慧书和生活在耶稣时代的犹太思想家亚历山大的斐洛，以及早期教会。在巴比伦流亡之后，只有一小部分被放逐的犹太人重回了巴勒斯坦。大部分人都

^① 参见：F. Ricken, 尼西亚会议的同性同体者是古代基督教柏拉图主义的危机，此文载在：B. Welte 所编写的，关于基督论的早期历史，Freiburg i. Br. 1970, 77—99。

留在了国外的散居区，这样自然就与古希腊文化结合起来了。而那里的人们就不能再用希伯来文，而希腊文翻译的旧约七十贤士本就成了多数犹太人的正常圣经。首先在旧约的后期著作中，古希腊的思想影响显而易见，而且可能看出，犹太教的某种希腊化，在当时的文化与政治情况下是不可避免的。对希腊化的总体批判既涉及到耶稣时代的犹太教以及以前的整个时期，因而就应有多种多样的评价。

3. 神学来源于信仰与哲学的相遇

哲学与神学之间的关系并不是两个互不相干的情况之间的关系。这首先适用于神学。因为基督教神学就是希腊哲学根源与基督教信仰会合的结果。这种会合在基督教时代的最初几百年里就在进行，并且有了它的早期历史，至少是旧约的晚期著作如智慧书显然就受到哲学影响。哲学在某种程度上，可以说是初期基督教感兴趣的唯一对话伙伴。与古希腊带有多神论的其它宗教和文化不同的是，伟大的哲学家们深知，所存在的万物都应由唯一的根源来说明。即使对此根源的命名有所不同，柏拉图至高美善思想，亚里斯多德或普罗提诺思想中的天主，对所指的现实情况来说，这些伟大的希腊哲学家都代表一种一神论。从这种基础出发，基督教思想家就可以而且应当与哲学而不是异教文化展开对话。另一方面哲学反思的水平也代表着对基督教思想无法回避的需要。再者：为了真正信仰内容的阐明与系统化，为了它更好的发展就要利用哲学方法，即使有一定的变化，也要接受它的思想。这样就会在基督教福音与哲学反思之间相互渗透的基础上，形成一种基督教神学。

哲学对神学一直在进行的服务还在进一步进行。神学不能仅限于解释，或者作为一种叙述性的神学或类似的东西，而需要或者现在更需要哲学反思。如何才能避免基要主义，既然只有借助于理论与系统性反思，那么不是就只有应用哲学思考才有可能

吗？民意调查说明，天主对许多人倒不如说是一种无名氏或非个人性之类，也许就象佛教的神观念所说一样。它适合于他们，这种人很难从谈论个人性天主的圣经中得到助益。他们需要进一步的哲学性说明。这时单靠圣经的阐述是不够的。只有哲学才能提供思想工具，从而使基督教教导在其各个方面，在其所有结果与涵义上，都能得到发挥和解释。是哲学形成了我们文化的理智性、反思性、学术性甚至技术性特点，然而就连我们整个时代，即使是非西方文化，无论它是否愿意，实际上都不能逃脱知识及其后果的作用和吸引力。即使今天我们基督徒愿意，也无法以一种有意义的方式避开哲学。

也许会使许多人感到惊奇的是，天主的不可知性原来并不是一种圣经性的课题，而是一种哲学性的课题。尽管在圣经中往往提到，天主思想对我们来说是深不可测的；而上主的旨意却往往与我们有关。还要强调那与我们的卑下有莫大区别的天主神圣性与崇高性，然而这与天主本质的不可知性并没有联系。而这并不值得奇怪，因为关于某人某物的本质问题，并不是祈祷者所关心的并与其得救有关的问题，而是一种典型的哲学问题。我们掌握了天主本质不可知论首先是靠柏拉图主义，即一种哲学流派，尽管许多人认为，这种学说对哲学态度来说，本应是典型的对立立场，因为哲学家本应认识和了解一切，而真正的信仰者却是崇拜深不可测的奥秘的。

基督教信仰本身就应当是真实的。不过真理最终只有一个。因而基督教信仰并不以任何其它方式表现为其它信念，它既与整个实情有关，本身又要求真理，就是说，它是承认一种科学性神学的结构的。而这种神学并不害怕人类知识的其它范围，而是寻求与它们接触，有时甚至是与它们对抗。在这种情况下神学接受批评，这就证明她没有什么伪装或其它欺骗的思想形式或欺骗行为。不过每一种有意义的对话都假定有一种基础，否则对话人各说各的，只会造成误解。于是神学与各专科的对话就无法直接进

行，因为它们只是在一种完全指定的观点下来考虑和进行研究，尽管他们也不愿经常有这种情况发生。由于这种原因，神学就需要其对话伙伴是一种全面看到这种现实的学科，而这只有哲学。为了举出例子，当前许多科学家甚至不少人都认为创世是宇宙大爆炸的结果，因为他们无法在物理学之外去设想。在这种情况下，哲学就应当发挥不同学科之间中人的作用，才能进行一种真正的对话。这种中介作用的形成当然要比以往更为困难，但它却是促成一种神学与其它学科有效接触的唯一可能性。

4. 哲学作为神学的中介

然而哲学在它那方面也为神学作中介。因为哲学寻求的并不是至今所不知的对象。这一任务应归于各个别学科。如果哲学“发现”什么，这是指的关于至今所隐含之物的反思性解释。或者说，这属于对我们一般信念的一种评论或证实。这种做法从苏格拉底开始就为大家所熟悉，用以对其同胞提出有关道德、正义、虔诚等名词意义的问题。这些名词并不是哲学家们的发现，而走在哲学之前。这一点也适用于“天主”一词以及宗教课题。众所周知的是，“神学”的希腊词最初出现在柏拉图论众神的文章中，他认为，这诸神应当从为之捏造世人和道德几乎无法接受的特征的错误神话学中清除掉。^① 柏拉图要纠正他那时描述神圣事物方面的传统错误观念。在这种态度上就体现了整个神学直到今天的特征：就是对那包含在神圣经文以及宗教福音宣讲之中，代表宗教信仰基础的内容进行思考，并很好地将其表达出来。每一种真正当得起这一名称的形而上学，都在研究这所有的内容；因而就不得不对最后的实情和一致性，以及我们整个现实的起源与目的提出问题。于是天主就成了课题，或者至少是形而上学思考的领域，尽管不是作为系列对象之中的一种对象，而是作为所

^① 柏拉图，《国家篇》，卷二，379a节。

有对象的基础，或者在它们之外的对象。

然而哲学与作为信仰学说的神学有什么关系呢？它是否就应限定在现世的界限之内，而将超出这一范围的领域让给神学？首先就要看到，这种区分从基督教早期显然是可能的。因为许多早期希腊哲学学派或希腊文化，不仅是这种世界观者的集体，而且还是按一种期待着救恩和幸福的方式生活的集体。因而他们就有许多与宗教集体共同之处，以致人们会将其看作他们的一部分。在基督教内哲学早就基本上失去了生活方式的特点，而成为纯理论性的信念，因为这种实际生活方式是以基督教信仰来定位的。当然在现代还有这种世界观，在其中人们可以争论，是否应将它视为哲学或者宗教，或者两者之间的东西，如神哲学或人哲学之类。

至少直到 19 世纪一些伟大的哲学家都承认神学，而且在他们的思想中予以重视。甚至避免与权威发生任何冲突，从而不接触任何神学问题的笛卡儿，也会不得不关心其形上学与本质转变教导的协调可能性。而德国唯心论的伟大思想家也关心神学；其中的某些人在其转到哲学方面之前，原来就愿作神学家。

5. 直到士林学派的神哲学关系

这种思考是针对哲学与神学关系的历史形式进行的。这个问题在基督教的早期似乎还不是以这种方式讨论的。基督教思想是真正的哲学，而这种基督教思想既不是与哲学对立的，或者是当外教哲学家与基督对立时，以哲学手段来与之对抗。象奥斯丁这样的思想家既研究纯哲学问题（如驳斥异端），也研究神学问题（如恩宠问题），而且根据需要将它们结合起来。他运用取自哲学中的比喻来解释神学课题，如将三一关系与记忆、理解和愿望相比。

在早期士林学派中，属于奥斯丁传统的坎特伯雷的安瑟伦明显地将信仰与理解连在一起。在其早期著作“天主为何降生成

人”中，他不引证任何圣经原文，对穆斯林和犹太人首先进行关于天主子耶稣基督降生成人与被钉于十字架上的一种理性论证。他在其主要关于天主存在的论道篇著名的理性论证中，选定了除天主之外无法想象有比他更大者的特征为起点。这种表达方式也可在教外哲学家 Seneca 和基督教神学家奥斯丁的著作中找到，在其中发现也有类似的表达方式。于是安瑟伦掌握了一种表达方式，它对一位哲学家和对一位神学家来说，都能为满足基督教天主存在纯哲学论证的一切需要提供依据。

基督教的天主与大哲学家们所想象的万有最高和最后起源，至少不是通过圣经中天主对梅瑟所表现的荆棘中燃烧的烈火就能相提并论的。^① 在英语、法语和西班牙语（以及可能的许多语言）中，这天主之词在出 3，14 中被译为，我是自有者。而在我们早期的德语圣经版本中也曾经这样翻译。早在 20 世纪下半叶，在德语释经中也接受了“我是在此者”^② 的（或类似的）译法。这种译法的基础显然是要避免与传统所依据的哲学存在概念有任何相似之处。然而七十贤士希腊译本现在却写着：我是自有者，ego eimi ho on。而多少世纪以来一般犹太人都是这样在念，因为他们不懂希伯来语，因而就读七十贤士本，并由此接受新约的圣经引文。

哲学和神学思想在士林学派中是相互结合的，同时显然却又有区别。哲学只有在提到天主的存在，或者与其它宗教以及对基督教信仰的批判者进行讨论时，才应以人性理智为依据，而不得考虑来自启示的内容。中世纪的哲学完全在神学家的手中，而他们最后的主题就是天主问题。哲学是神学家研究和教育的一部分。哲学是为神学作准备和引路的。它阐释形而上学问题，为天主的存在提供证据，它代表着唯一天主及其特征的神学讨论的基

① 参见多马斯阿奎纳，反异教大全，卷一，第 22 章。

② 天主教旧约联合译本也选用了这种表达方式。

础。这一切都假定一种超越时间或时间之外的哲学概念。此外范围就要留给神学，由它来对三位一体的天主、他的救赎及其救恩史进行论述。

6. 直到康德为止的现代新形势

随着中世纪的结束并转入近代，这种形势就有了变化。早在宗教改革时期人性达到一种有效认识的能力就受到怀疑，因而路德就反对传统的亚里斯多德哲学。而 Melanchthon 梅兰希顿和其他人却支持他，于是在以后时期，在德国近代哲学上的新教人士以及大学教授都起了领导作用。

自近代开始以来，哲学就脱离了神学的束缚：近代早期的哲学家已经不是什么神学教授了。此外还产生了一种实际上不以天主来解释世界的新世界观。于是天主便被抛到一边：所谓自然神论的天主就已经不是什么介入历史，或者对我们的实际生活有意义的生活而行动的天主。因而在 Pascal 帕斯卡尔的著作中，就发现以亚巴郎、依撒格和雅各伯历史上“具体的”天主为一方，与哲学家们的天主为另一方之间的著名对照。多马斯阿奎纳完全不理解这种对立，因为在他那时代里，哲学上还没有除基督教之外的其它天主观念。此外在帕斯卡尔的著作中还可以看到，从单纯证明天主存在出发到证明基督教宗教的需要。

此外在近代还产生了无神论。这就导致天主存在的宗教改革看法一直就作为一种信仰行动，于是哲学上的天主证明从此就日益没有基础了。而康德那时就成了为这方面提供哲学基础的大作家。

然而神学依然重要：被怀疑为无神论者的 Thomas Hobbes 在其著作海怪的最后部分关心神学问题。笛卡儿虽然将神学学排除在外，却不得不从神学方面回答批判问题，斯宾诺莎写出了他的神学政治论文，莱布尼茨一再谈到神学问题，康德理所当然地与当时的人们一样，也关心神学。启蒙运动时期至少纯理性的东

西还是有效的，于是当时的基督教就落到了一种纯理性宗教的地步。

康德哲学对其追随者来说，就是对形而上学天主证明的有效驳斥和告别。凡是接受康德论点的，那就放弃了自然的或哲学性神学。如此说来，这样理解的哲学就不能再通进神学，似乎它所证明的就是神学上所讨论的天主。

在康德哲学中拒绝以哲学论据来进行哲学上的天主证明，就象在 David Hume 戴维休姆身上发生的情况一样。康德和休姆尽管有很大区别，他们在天主存在的论证中却一致看到这是从一方到另一方的非法跨越。这种指责也许起源于一种对经典性天主证明的错误理解，它初看起来会给人一种印象，似乎所有的现世事物都仅仅只是偶有性的、相对的、有限的和依附性的，而必然性、绝对性、无限性和独立性都只是天主的特征。在这种看法下似乎就涉及到了人们称之为 *metabasis eis allo genos*，即从一种类型到另一种类型的非法跨越。为了避免出现这种误解，就要说明造世也参与了天主的必然性、绝对性和独立性，因而典型的天主证明也不会犯对那从没有相当基础之中得出结论的错误。

然而我也无法摆脱这种怀疑，就是对天主证明的这种种哲学批判中也隐含着一种神学论证。多马斯认为，天主的存在本身还不属于信仰，而属于它的前言，尽管它还代表着这种看法，即对“常人”来说还不易理解关于天主存在的哲学论证。因而对多马斯阿奎纳来说，在多种情况下，确信天主的存在是以信仰而不是以理性证据为基础的。^① 然而凡属于信仰之事，我们都归因于天主的恩宠，而不是我们仅凭人性理智的力量就能达到的。因而如果天主的存在被视为一种信条，那就不是仅仅通过人性，通过哲

① 9. 参见神学大全 S. th. I, q. 2, a. 2 ad 1: “天主的存在以及诸如此类 [...] 并不属于信仰条目，而是它的序言：[...] 然而这却与其本身可以证明和可知无关，它可以被不理解证明之人接受作为可信之事。”

学论据就能揭示出来的。

7. 在康德之后的进一步发展

在拒绝了一种理论性的天主证明的同时，康德哲学就为宗教哲学在真正的词义上开辟了道路，它代替对天主存在的形而上学理解，提出了对具体宗教现象的考虑和分析，以便将其用作对天主的提示和指引。有些经验以形而上学的身份出现，来为宗教提供依据。宗教现象的研究适于弥补因废除对天主存在形而上学论证而留下的空缺。于是 Schleiermacher 就将一切有限之物，即形而上学的典型特征都变为不折不扣的依赖性感觉。这种感觉却不象目前谈到宗教经验时所理解的任何特殊经验，而是代表我们整个人生的一种基本心境。宗教哲学与宗教现象学处在自然神学，即哲学的天主论中的事实，进一步说明现在的宗教只是停留在意识观点的视野中，而忽视了它的社会与实际方面。当人们想要将宗教奠基于所谓的宗教与神秘经验上时，到处都一直是这种趋势。

然而在康德以后时期也出现了一种哲学趋势，它不接受康德对天主论证的否定，这就是德国的唯心主义。这些思想家走在相反的方向上，并将神学奠基于他们的哲学体系之中。这当然要以一种新的哲学概念为前提。在一种象士林学派那样不受时代限制的哲学概念下，现在就出现了将历史包括在哲学体系之内的事，而这包括也允许接受启示内容，并将基督教的所有表现形式都接受到哲学反思之中。于是象 Schelling 谢林和黑格尔等哲学家就能建立一种哲学体系，它将神学也包括在内，并且与当时其它神学相比是更好的神学。

另一方面还有以宗教批判为基础的所谓黑格尔左派的无神论。它的伟大代表人，如费尔巴哈、马克思、尼采和弗洛伊德等，他们在从反面解释天人关系上是相互一致的，其根子就在晚期士林学派的绝对意志论上，早在人类自由与天主的共同作用，

即所谓的恩宠争论中，就表现出其危险的后果。19世纪的宗教批判家在天主身上看到了人的一位竞争对手，他就象一位专制主义的统治者，他不惜任何代价都要阻止人类权力的增长。对天人之间的这种错误想法来源于现代之前时期的思想，以及宗教领域内政治专制主义关系的传承。然而正如任何反抗都要看你反抗的是谁，于是这种哲学潮流也代表着神哲学之间的某种关系形式。

我们于是看到，在近代的过程中出现的是完全不同的神哲学关系，不过以正面或反面形式不断提出的天主问题，对哲学仍然起着重要作用。如果我看得对，在20世纪过程中才产生再不提天主问题的哲学方向。

8. 系统性的思考

经过这种历史性的概观之后，我们再次提出一种系统性问题，并回到那些曾经接受士林学派所提出的神哲学明确区别的哲学家方面来。这种前提是否正常？哲学家是否有责任超脱神学，置身于自然范围之内，就是说应限定在纯人类理性范围之内？为了回答这个问题，首先就要对前提条件进行考虑。是谁划定了纯自与超自然之间的界线？当然不是哲学家，因为哲学家本身并不了解自然与超自然之间的区别。当然曾经有过也一直有哲学家在考虑人性理智的界线，但是他们没有其它办法，只能从这一理智的内部出发；因为从哲学家的立场来看，他原则上不能有什么人性之外或与之对立的立场。自然与恩宠之间，人性知识与天主启示之间的区别，只能从神学上来制订。然而神学有什么权利介入哲学范围并对其划定界限呢？不过只有在人们承认哲学是神学的婢女，如现实情况一样，而哲学思考的目的就是为神学而准备的时，这一点才是允许的。而从自身来考虑其目标和对象的一种现代哲学却可以自己发展，不必操心这是否在声明，神学无权占有原应属于自己的领域。

卡尔拉内在其一生的开始，就曾考虑到哲学家的自然知识与

神学的启示知识之间的关系。随后拉内对这明显而清晰的差别产生怀疑，因为它没有考虑到人们及其思想的历史情况。因而拉内在其“信仰基础课”中放弃了士林学派立场而谈起一种“神哲学之间的交叉”。因为人们应当说：

即使最初的以其自身为基础的和超验性的人生哲学，也一直只是在历史经验中进行的。当然，它本身既是人类历史的一种因素，就不能这样来推进，似乎人类未曾有过基督教的那种经历[...]. 一种绝对与神学无关的哲学，对我们的历史情况来说是完全不可能的。这种哲学的原则独立性只能在于，对自己的历史起源进行反思，并且自问它是否应对这种历史性和恩宠性的起源继续负责，而且人类的这种经历本身直至今日仍应视为有效并应对其负责。反过来，信理神学也应当在人们作为无信仰者拒绝这种基督教福音时，告诉人们他们是什么人，而且仍然还是什么人。^①

9. 继续相互依存的关系

哲学与神学之间的关系于是在历史过程中就采取了完全不同的形式，就看每个时期是在维护哲学的什么概念，然而这也是按哲学在与神学的关系上所表现的作用而定的。当哲学为神学起准备和引导作用时，或者当它作为与其它宗教、与宗教的敌人或与慕道者对话的基础时，它自然不会带有什么明显的基督教内容。然而当哲学被理解为对人类整个经验和认识的反思时，就看不出启示真知为什么也不能包括在内，因为对它的反思也能为各种其它学术、文化或历史知识起奠基作用。

当神学有意向现代人类传达基督教的福音时，它就不得不与哲学进行对话。而当哲学对整个现实情况进行反思时，就不能将“天主与宗教”的课题干脆排除在外。由此可见，它不能拒绝与

^① 卡尔拉内，信仰基础课，Freiburg i. Br. 等地，1976，36。

神学的种种接触。若望保禄二世在其“信仰与理智”的通谕中就有理由强调说：

如果神学家拒绝使用哲学，就会面临着盲目驱使哲学，而在思考结构上陷入与信仰理解不相符的思想结构之中。而哲学家如果不肯与神学有任何接触，就会象某些现代哲学家一样，感到自己要独立掌握基督教信仰内容。在这两种情况下，都有违犯自主基本原则的危险，任何学科都有权要求这种保证。^①

随后我们在同一通谕中又读到：

如果将我们的目光首先转向西方思想史时，就不难发现，人类进步的大量财富是由于神哲学的相互结合及其各自成就的交流而得来的。天赐有一种坦诚与独创性特征，其生存权利以信仰科学为基础的神学，当然就要促使理性对天主启示所代表的根本性的新事物保持开放。毫无疑问这有利于哲学，它体会到，这样就能在进一步的意义上达到使理智深化的新境界。^②

译自神学与哲学季刊，2009年1期

① 教宗若望保禄二世，“信仰与理智”通谕（1998年9月14日），77节。

② 同上101节。

真理的要求与多元：公会议之后 教会的探索运动

Joachim Schmiedl

梵二会议的任务需要整年的组织成长过程来实现。德国主教们在 1966 年秋季，将这种任务宣布为一种新的兄弟关系，一种新的团结和一种更加活跃的参与圣祭的行动。它涉及的是教会的更新，而不是新的教会。主教们在德国教会群众中看到是焦虑和相信科学。^①主教们却尽力坚持着德国天主教的统一战线。礼仪的更新处于显著地位，对崇拜仪式和神职人员的安排也是如此，一切却尽量保持平静，因为“教会不是生活在争吵之中”。^②

在公会议结束后大半年的主教通告中透露着公会议后的不安精神。罗马教会会议在其十六个文件中，最多碰到的是关于礼仪和教会神职的看法。它们引起了一种新的思想，使教宗若望二十三世以其所说的“新降临节”作为公会议的目的，将无意识的东西作为有意识的推动起来。与圣经上降临节事迹的关系，表达了教会从一个封闭性的团体到向不同语言和文化的万民的开放。于是就象原始团体将犹太和非犹太来源的人，都从同一个地中海地区环境彼此相看，梵二会议的教会在世界的“开放”之中，也就象是以新的方式出现的语言奇迹的团体。他们不得不对时代的课题付出代价。那在公会议以前被认为不言而喻的真理要求，就不得不与 20 世纪 60 年时代的多元社会对质，对它们来说，基督教

① 参见德国主教（1966 年 9 月 30 日），公会议后的情况。

② 同上 148 页。

世界观不过是多种可能性之一。

以下就要在若干实例中展示公会议之后教会的多元化。一种世界教会的新经验，基督徒的合一运动，与无神论社团体系的对抗，以及对世界宗教的进一步体会，都要从梵二会议来判断，并将其订为天主教的任务。公会议和公会议之后的德国天主教教徒代表会议对此就要问问，究竟要在什么程度上来考虑这个问题，才能使扩展天主教思想与在一个多元化社会里的真理要求之间的紧张关系维持下来。

1964 年的斯图加特

在 1964 年 9 月 2 至 6 日斯图加特德国天主教教徒代表会议中心思想的主题词是“你们要在一种新思想中进行转变”。这是在梵二会议第三次会议前几天发生的事。在大会日程安排上规定了文件的讨论，它们涉及到教会与世界，与容忍和宗教自由，以及与非基督教宗教的关系。

保禄六世在其祝贺词中间接地谈到了这种争论：“我们生在一个多元性世界里。存在着许多宗教信仰，却只有一种真正信仰。宗教真理是没有限定的事，却不是相对性的事”^①然而在德国天主教教徒代表会议的预备阶段，罗腾堡主教 Carl Joseph Leiprecht 就在这方面指出，教会的始终不渝性在于其本质和核心上，而与其外部表现无关。一种“新的，在公会议中产生的思想”^②将基督教信仰的真理与天主子女的自由结合起来了。

斯图加特教徒代表会议的报告埋在德国和世界教会的转变过程之中。在礼仪宪章的转变之中的礼仪改革，如大型共祭对外部形象产生了影响。在公会议上为转向圣经打开局面的，在传统上是以展示圣经的形式，在合一主义上是以纪念一种天主圣言的

① 保禄六世 (1964)，KT 信息，10 页。

② ZDK (1964)，德国天主教教徒会议 Struttgart，17 页。

形式，而在神学上是在报告中通过一种在释经上负责的途径，达到礼仪宣告条文的过程来体现的。报告的主题初看起来是关注到了德国天主教一个世纪以来所思考的事。在教育和文化政策上可以以觉察到天主教的一种不足之处。对教育更为广泛的决定再不是在教会学校中坚持，而是要求在私立学校中有较大的空间，为教育性的高校辩护，欢迎新的大学的建立，对贯彻终生的学习表示支持，并提醒在媒体和艺术中富有质量重视价值的工作已经到期。

能如何具体来看“新思想”，这要在公开的集会中予以说明。著名的学者们对当前的问题提出了天主教的公开态度。现实情况虽然有很多情况值得批判，然而波恩教会史学家 Huber Jedin 却对家庭，对新的富裕，对学术活动，对新闻媒介在社会上的作用，总体上提出了一种向前看的时代分析。对公会议大家要看到“教会的前进步伐”。改革是必要的，总之，因为人类要进入一个新时代。Jedin 考虑到应当注意适应；他又想到需要更新的结构问题，他说：“教会的结构不是一成不变的；缺陷应当予以改善，建立起新的空间。通过梵二会议教会证实了她充满生机，正在向前迈进。”^①

慕尼黑的基础神学家 Heinrich Fries 在其“我们与他人”的论述中认为我们是对多元论负有责任的。他的辩护词是“通过技术得以实现，而且受工作情况限制的人们的遭遇和各民族的思想交换，将欧洲从发展趋势推向统一，鼓舞她从发展而成为一个世界”。^② Fries 通过对非天主教基督徒的看法，对非基督教宗教追随者、不信教者和无神论者的看法，扩展了其听众的思想。他根据公会议的精神强调一种开始异教性的教导可能“逐渐获得一种

^① Jedin (1964), 教会的步伐, 192 页。

^② Fries (1964), 我们与他人, 208 页。

实证性，而某些人就不再作为异教徒，而是作为信徒在其中生活了”。^① 公会议在这种意义上就在走向新教徒。作为犹太人受迫害的最令人痛心的一章，Fries 继续说，“反犹太主义是反基督教的一种形式”。^② 这位慕尼黑神学家不会用天主教的证言来为与伊斯兰教的关系论证一直接会见已经很新鲜了。然而对穆斯林和其它宗教来说：“基督教徒不是靠摧毁基督教以外的形式与实质来生活的，而是靠其内在的意向及其实践生活的。”^③ 这种超验性在无神论者中就不复存在了。如果将无神论认真地看作对现实基督教的质问，无神论体系就要被基督徒视为公开的阻力。

Heinrich Fries 在斯图加特德国天主教教徒代表大会上，在其发言中是走得最远的发言人。德国教会在 1964 年就走上了参与广泛接受多元论的道路。其基本路线是已经划定了的。

1966 年的班贝克

两年之后，1966 年 7 月 13 至 17 日在班贝克，公会议无所不在。文件人人皆知，具体的改革还不是有销路的。天主教教徒代表会议要加以扶持，德国教会处在“公会议的推动之下”。^④ 中心提纲是在教会之内和与“世界”的对话。德国地方教会得到增强的自我意识，首先可在礼仪中看出来。^⑤ 不同文化之间的对话已经与西班牙、葡萄牙和意大利的客籍工作人员中实行了。对天主教教派的界限主办人不会不考虑：“土耳其人即使在公会议

① 同上 210 页。

② 同上 216—217 页。

③ 同上 218 页。

④ *Hanssler* (1966)，开幕式，89 页。

⑤ 一个实例：“我们希望能允许我们，在主要的圣祭中，将带有面饼的圣体盒由司铎捧在手中，并在这种情况下祝圣的做法加以否定。因为按照圣礼部 66 年 6 月 28 日的通告，已将最后决定交与正权力人，我们可按我们的想法实行。”ZDK (1966)，班贝克天主教教徒代表会议，38—39 页。

之后，也不会有一种公会议之后的天主教教徒代表会议”^①，这就是根据。

公会议的转化体现在至今的结构变化之中。埃森的主教 Franz Hengsbach^②想到了教会的基本组织，就是在教会权威领导下，大家参与使徒职务与教会官方关注的统一与自由的结合。在不同的事务层次上，不论是在主教团的层次上，中间机构的建立或者各机构的合作上，还要考虑到新的组织形式。CDU 德国基督徒民主联盟的政治家 Heinrich Koppler^③考虑到公会议的词语“兄弟关系”，就得出了天主教协会进一步合作的结论。他以中央委员会的名义建议，在每个单位或者教长和教区层次的相应委员会中，建立“堂牧委员会”。这是建立堂牧理事会的起跑信号枪声。

公会议神学家 Johannes B. Hirschmann 耶稣会士^④阐释了牧灵宪章“喜乐与希望”的政治论述。他对“世界观观点的多元论”立场是：“于是我们就尽力说服他人，从而走上了也注意到其它想法者的权利，使真理令人喜欢地表现出来的道路”。^⑤随后拜恩文化部长 Hans Maier，除了“在有组织的天主教范围内澄清分歧意见”之外^⑥，还看到了德国教会面临着三种任务。宗教自由意味着从告别“强迫入教”到自愿，“将不信的自由作为最后模糊的宗教自由可能性来为之辩护”。^⑦团体总是要帮助个人考虑。对话的决心也涉及到“其它非基督教，甚至反基督教形

① 同上 45 页。

② 参见 Hengsbach (1966)，合作。

③ Koppler (1966)，我们的合作。

④ 参见 Hirschmann (1966)，基督徒的任务。

⑤ 同上 148 页。

⑥ Maier (1966)，我们的政治任务，165 页。

⑦ 同上 186 页。

式下的世界”。^① 在班贝克的讨论中，也对基督教之外的参加者表现出很强的开放性。

德国天主教教徒代表会议的第三种内容重点在教育和文化的话题上。Wolfgang Seibel 在现世体制独立自主的背景下解释喜乐与希望宪章，并且强调“承认文化与文化力量多元性”的不可避免性。^② 于是在这方面在教育范围内，波恩国务秘书 Huber Hermanns 激烈的论述，就是按学校类别对不同解决办法的特殊关系，来推动“一种世界观的转化”^③。教会学校或基督教团体学校，于是就体现为天主教在教育范围内的两种定型形式，而不再是相互排斥的形式。

当时在杜宾根任教的 Joseph Ratzinger 提出了过高的要求。他自己对公会议后天主教的想法，已经谈到那些显然部分反映他自己对德国教会公会议后的评价，而这些评价却又一再通过广泛的神学观点由他自己加以调整。对于 Friedrich Heers 所说的，天主教徒应继续全面维持拉丁礼仪的看法，Ratzinger 予以反对，称之为“将列入历史博物馆的礼仪又推上美学中立之数”。^④ 对于礼仪改革来说，“在教会内部的容忍上需要一种较高的尺度”；“在这方面不是一点不缺，就我们来说，它可能是礼仪革新的真正危机”。^⑤ 正如 Ratzinger 对教会的转向世界所说明的，一种降生论与一种末世论相互对立，这在相互的对立中还无法消除。40年后在合一运动中重新恢复教导地位的率先行动中，Ratzinger 谈到“其中的严重要求就在于，天主教教会要敢于也应敢于在所接受的多数悖论中，以一种独特的方式，从而将其归之于单一的

① 同上 167 页。

② Seibel (1966)，公会议的论断，203 页。

③ Hermanns (1966)，对教育的贡献，234 页。

④ Ratzinger (1966)，天主教，250 页。

⑤ 同上 255 页。

‘教会’”。^①

班贝克德国天主教教徒代表大会，在所有的上都与德国天主教对立，这些问题不仅出自公会议，而且也出自后阿登纳（译者注：德国联邦共和国首任总理）时代的社会背景。集会中的 Otto B. Roegele 所提出的这三个词语，不安、对话与新方向，为德国天主教的讨论提供了方向。它却并没有让人们预感到，是什么通过教会内部和整体性的变化，才有了以后的德国天主教教徒代表大会的。

1968 年的埃森

埃森的天主教教徒代表大会是“在此世之中”来看自己的。它发生在苏联部队进入捷克之后两个星期，在“人类生命”通谕发表一个月之后，在 Rudi Dutschke 谋杀事件五个月之后发生的。政治和教会形势热起来了。人们期待着在埃森，“一个愿将公会议付诸实践的德国天主教的语言能力和成年程度”^② 能爆发起来。代表会议的议题对所有的重要社会问题都进行讨论。自然科学与信仰，婚姻与家庭，文化，经济与社会，国家与民族团体都成了讨论会的议题。议会之外的对立也成了如改变司铎形象和理解的演讲话题。世界就象从来没有在一个天主教代表会议中看到过的。而它却越来越象“世界性的世界”^③，而个别文化事业范围与曾消失的天主在其中结合起来了。与之形成对照的教宗保禄六世的牧灵关怀，在德国天主教教徒代表大会前几周，就以“天主子民的信经”结束了一个“信仰年”。对于德国天主教来说，基督教信仰的可疑性及其与现代似乎无法协调占主要地位。人们应当满足于 20 世纪 60 年代的多元性，对一元论也应如此。

① 同上 262 页。

② ZDK (1968)，埃森德国天主教教徒代表大会，21 页。

③ 参见 Greinacher (1968)，正是走向世界性的世界。

其他人都将多元性视为“前进而友好社会的唯一可能性”^①，“个人财富的体现”^②，因而也是“避免思想僵化危险”^③的机会。

在埃森已经可感觉到的经过试纸检验的教会内部多元性，就是对非基督教宗教的关系。这就是说“应当有一个时刻，通过合一主义，能与非基督徒的对话，宗教自由，多元论与团结决定下来”。^④关于各宗教部分真理与基督教全面真理的关系，已经讨论过了。新教基督徒，有一种看法认为，在公会议后就不是什么传教工作对象了。然而合一主义精神，如某位拉美传教士所强调的，在美洲影响范围内并不存在。传教是否今后还算正确名称，值得怀疑。内容上的论述无论如何都要透着更强调有助于发展之事。

埃森天主教教徒代表大会所关心的，与过去的集会不同，显然不在与客籍工作人员的关系上。穆斯林和犹太人并不是讨论会工作的对象。德国天主教徒十分关心的是说明他们自己的态度。在礼仪更新之后，在相当广泛的转化之中又谈到了公会议的其它议题。一种新的更加自由的与圣经和现代解释的交往，首先是牧灵宪章的各个主题范围，却使天主教代表会议的参与者与世界潮流对立起来了：“身在此世之中”的埃森，向它提出了一种“全国议会”的要求，是“为了使基督徒在教会内和社会上的迫切问题，能根据梵二会议的精神对德国重新仔细考虑”，^⑤在德国天主教的思想开放又前进了一步。同时教会内部的问题也集中起来了。Mario von Galli 所断言的不安，会使一种带有现代多元性的缓和讨论显出矛盾心理和有限的范围。

① ZDK (1968)，埃森德国天主教教徒代表大会，508 页。

② 同上 508 页。

③ 同上 509 页。

④ 同上 580 页。

⑤ 同上 510 页。

1970 年的特里尔

1970 年 9 月特里尔的天主教教徒代表会议，还是大量集中在教会的内部问题上。德国天主教徒的中央委员会将它视为全体会议的直接准备，全体会议定于 1971 年在维尔茨堡开始。人们还记得 1968 年的讨论感到困难，于是：“在埃森之后就已经准备，将以后的德国天主教教徒代表会议放到不太大的教区里去开。”^①“绅士团体”的基本课题就为一种与堂牧团体、教长和教区理事会的合作性领导机构的初步提供了机会。借这种“团体”也可钩划出一种合一主义的桥梁。在每一种情况下，天主教教徒代表会议用 Hans Maier 的话说，“都处在埃森发生的内部转变，教会内部和教会学问题的前提之下”。^②

不过人们也会发现教会的多元论看法。如 Horst Jurgen Helle 所说的^③，基督教团体对人间世界负有一种责任。团体性的职务应表现在从基督教信仰出发，对具体问题表态，并进入到直接改变世界的行动之中。根据奥地利社会科学家 Johannes Schasching 的看法，社会变化不应只从反面去批判，而要“以个人与集体的方式在新的自由环境中”体现出来。^④ 尽管团体的功能丧失大有利于克服多元化社会中的矛盾，有助于建成一种“具有极其明显的内部特点和基本结构”^⑤ 的团体类型的结构，而它们却还能有部分相同之处。特里尔天主教教徒代表会议关于更新团体结构的斗争，从一种由理想的天主教环境的完全一致的结果出发，而期待着不同社会归属性的现实。以前集体组织的“集体

① ZDK (1970)，特里尔的天主教教徒代表会议，17 页。

② Maier (1970)，天主教的情况，100 页。

③ 参见 Helle (1970)，团体的责任。

④ Schasching (1970)，集体的转变，155 页。

⑤ 同上 163 页。

思想”^① 应当通过灵活的回答来克服，它负责回答“一切有关冲突、需要及其特殊关怀”的问题。^②

天主教教徒代表会议的一种新课题代表着政治神学。以圣经论述和教会历史事例为依据，Ernst-Wolfgang Bockenforde 对集体的政治委托进行征询。这种委托可以这样来实现，“就是在教会范围内，尽力使基督的启示成为政治行动的目标和命令，并且提了出来，使之成为集体内部或者教会大众的这种讨论对象，并由此出发，发展成为——在反对与赞同中——一种鼓励和推进的力量”。^③ Ernst Feil 赞成 Johann Baptist Metz 所提出的政治神学，因为这样在福音上的“信仰与世界、教会与社会、基督徒团体与市民团体的根本分离”^④ 就会消失了。教会根据情况也应当承担一种政治使命，当然只有经过事先考验，“看它是否与基督徒的使命和福音真正保持一致，并且能很好地做到与之相连的关心人们幸福之事。”^⑤

特里尔的聚会，正如按当地主教 Bernhard Stein 所说的，是一个“在教会内部改革影响之下的教徒代表会议”^⑥ 为与犹太人的对话开辟了道路。一种基督教徒与犹太人的集体庆典，将成为带有犹太礼仪成份的安息日准备阶段。Willehad Eckert 将这种庆典描述为“克服犹太人与基督徒相互理解进一步需要的开始”。^⑦ 该崇拜仪式显示出以下的作用：Gertrud Luckner，“弗赖堡通函”的编者建议，创建一种“犹太人与基督徒”对话的团体。德国天主教中央委员会的思想助理，当时在波鸿任教的基本

① Neisinger (1970)，少数民族居住区中的团体，181 页。

② 同上 185 页。

③ Bockenforde (1970)，政治神学，273—274 页。

④ Feil (1970)，政治神学，283 页。

⑤ 同上 289 页。

⑥ ZDK (1970)，特里尔天主教教徒代表会议，21 页。

⑦ 同上 24 页。

神学家 Klaus Hemmerle 考虑了这一倡议。自 1971 年以来，就有了这一对话团体，Hemmerle 和犹太历史学家 Ernst-Ludwig Ehrlich 担任领导。^①

多元化之中的矛盾心理

在本文开始所认定的德国天主教的四方面多元化，对于公会议及其以后年代的天主教教徒代表会议来说，证明只不过是有限的事。与多元社会进行讨论很重要。这种概念在 20 世纪 60 年代就已经在一般的语言应用范围内被接受了。对于天主教教徒代表会议的发言人和参与讨论者来说，它代表一种现象，这种现象在当前与带有社会道德环境目标及其相互开放中，是指其对立的社会性和文化影响而言的。20 世纪 60 年代下半叶的德国天主教，在这种意义上只是独来独往。因而讨论也很少围绕着与无神论对话的重要话题，而是尽力寻找一种教会所期待的对具体任务完全开放，与基督教一天主教信仰的真理要求相合的观点。合一主义运动在这种计划中非常适宜，它在象德国这样的两种信仰的国家中，每天都是眼前紧迫的任务。

适当注意非基督教宗教为时尚早。多元性的宗教神学家在 20 世纪 60 年代还不在议事日程上。其它宗教在传教国家中才被视为对基督教的挑战。即使世界教会的经验对公会议的主教们起了一种开扩视野的作用，这在地方教会的层次上首先在于集中资金。与其它各洲基督徒的接触很久才铺平道路。即使在德国，非基督教的成员，具体地说穆斯林仍然被视为“客籍成员”，他们经过几年之后就要回其本国。因而在德国天主教教徒代表会议的会见中，他们并不将他们视为讨论对象。

在公会议直接结束之后的年代里，德国天主教还处于一种划时代的探索过程之中。根据德国天主教教徒代表会议来看，新的

^① 参见 Hagemann (2008)，热恋之中的人，152—153 页。

课题可能会受到密切注视。这涉及到西德地方教会卷进梵二会议直至四次大会所达到的思想广阔程度。当前以及新暴露出来的课题都经过了考虑。对某些问题来说时间还不成熟。尽管对政治、文化和宗教的坦诚，并且感到了在自己的神学传统上可能而且无法排除的转变过程，在公会议之后的年代里正在进入议事日程，却也显然受到时间的限制。教会与世界和社会的对话，在合一主义与世界宗教的背景下，因而也只有在时代敏感下，在与“时代的征兆”（喜乐与希望宪章，3节）进行积极的讨论中才能成功。今天已经轮到了各宗教学习神学对话的历史过程。在公会议之后的年代里已经为此打下了释经学的基础。

参考资料目录从略。

译自杜宾根神学季刊，2008年4期

自主与超验

Norbert Fischer

序言

信仰与理智 通谕强调对哲学的一种开放，认为它的现代论原则上并未失去信任；它却对哲学思考提出明确要求，并从哲学动机出发指出了它的真正任务。^①

以前的保留条件对新时代哲学造成的主题，即它一般所假定的主观主义为人们所接受，就必然会导致相对主义，不可知论，最后是无神论。即使奥斯丁在其哲学问题上以寻求人的身份出现，他也不会承担什么主观主义的责任——也许是因为他在其批判问题的道路上，最终成了权威性的神学家，甚至是教父。^②因而康德起初也获得了德国天主教的大量赞同。本笃会士和哲学教授

① 以下论述是为在罗马特朗大学庆祝信仰与理智 十周年的大会而写的，提议人为校长 Rino Fischella 总主教（2008 年 10 月 16—18 日）；2008 年 12 月 9 日在 Mainz 主教管区院校又重新提出。在此稍有修订。在罗马的大会以在理智之中的的信念为纲领性主题。教宗本笃十六世在书信中鼓励了作者的努力，并对此提出希望，“能与伊曼纽尔·康德有新的成功接触”。

② 作为背景的是作者编写和出版的某些著作；尤其是：*N. Fischer*，奥斯丁的有限性哲学。关于由 Chorisimos 问题史思想的系统发展，Bonn 1987；*N. Fischer*，奥斯丁。其思想的踪迹和反映。两卷本（从其作用史的开始到现在的选编本），Hamburg 2009。还有同上作者的，关于天主的哲学问题。其发展阶段的某一段，Paderborn 1995；*N. Fischer*，康德的形而上学和宗教哲学（=KMR），Hamburg 2004；此外：康德与天主教。一种多变历史的阶段（=KuK），Freiburg i. Br. 2005。下文中的符号根据 *C. Mayer* 所编著的，奥斯丁词汇，Basel 1987 及其以后；*N. Fischer* 所编写的 KMR。

Matern Reuss 自 1788 年读过康德的著作，并于 1792 年受维尔茨堡主教的委托拜访过他之后，于 1797 年 4 月 21 日写信给康德（AA 12, 159）：“你的原则能否在天主教条顿族的土地上站住脚，对你不会无关重要。”而弗赖堡的 Leonhard Hug 于 1796 年就能写道：“对康德来说最出乎意料之外的，也许就是天主教德国对他近乎一致的钦佩。”^①

天主教世界与康德的关系，是从罕见的纯理性批判 *Critica della ragione pura* 禁书目录才突然变坏的。^② 在告发康德的不光彩高峰中，例如耶稣会士 Viktor Kolb 将康德指为叔本华、费尔巴哈、尼采以及 Eduard von Hartmann 等的开路先锋，说他是虚无主义的祖宗。^③ 5 对此狂怒的天主教康德敌人应当想想，弗里德里希尼采对康德说了什么：

当康德在由四分之三的教士和学者组成的德国学术界出现时，赞扬之声将走向何方，认为今天还能看到其反响的德国信念，即随着康德会开始一种更好的转变将走向何方？德国学者的

① 参见 *L. Hug*，人们对康德哲学原则认识的起源，Basel 1796，7。对那惊人的康德哲学与天主教关系的历史，可大概参考 *N. Fischer* 的 *KuK*；还有同上作者的，天主教徒此外还应敬畏康德吗？康德哲学是‘神学的婢女’（艾希斯施泰特大学讲话；卷 114），*Wolnzach* 2005。

② 由意大利军医 *Vincenzo Mantovani* 翻译的纯理性批判的标题正是如此，它的正文由一位以农业科学家著称的卡马杜冷斯人 *Albertino Bellenghi*，以他的鉴定为禁书目录部充当了基础；对此请参见 *C. Gobel*，康德的毒草。纯理性批判是如何走上禁书目录的（载在 *KuK*，91—137 页）。查禁没有及时发挥作用，至少是在罗马；对此请参见 *E. Naab*，1830 年关于康德在额我略大学的讲课（载在 *KuK*，351—363 页）。

③ 5 参见 *V. Kolb*，伊曼纽尔，康德，现代的开路先锋。关于有教养的男人深入了解现代的报告，*Wien* 1919；*F. X. Kiefl*，康德与天主教。载在：整个德国天主教智慧通讯和广告页面 34（1924），25f.；36，（1926），1—5；45—48；97—101。对此：*N. Fischer*，康德为形而上学和宗教所作的辩解。批判哲学是‘神学婢女’吗？（*KuK*，25）；*R. Theis*，Peter Wust 与‘康德权威’（*KuK* 391）。

神学天性又有了可能达到这种境界…。^①

尼采较之许多无知的读者更加深知，康德在纯理性批判中尽管与各种‘教条性形而上学’作斗争，却意在“为信仰争取地位”，以便清除“唯物主义、宿命论、无神论、怀疑论、甚至将幻想和迷信”予以根除。^②为了使理智信仰唯一“生活的天主”，并巩固这种有理智的信仰，就对与无神论接近的自然神论作斗争。^③

信仰与理智 通谕含蓄地谈到对康德哲学的一种真正理解，拉钦格尔在被选为教宗后出版的一本2000年的书也证明了这一点。在那里拉钦格尔枢机回答了 Peter Seewald 的问题：

圣父若望保禄二世在该通谕中，已经对其‘按自己的心意所造的’表述以不同的方式进行了考虑。于是就从康德那儿借来，而以一种新的方式予以发挥。康德说过，人是一种有自己目的，而不是其它目的的特殊受造物。教宗却说：

① 尼采，反基督。基督教的灾难，10，载在：同上作者的，全集之中。考证研究版（=KSA），由 G. Colli 和 M. Montinari 编辑出版，Berlin/Munchen 1980，这是在卷6，176页；参见：反基督 11（KSA 6，177页及其以下）。

② 参见康德，纯理性批判（=KrV）B XXX，XXXIV。

③ 参见 KrV B 660 页及其以下：“由于人在天主的概念下，不是仅以一种模糊的永恒性为事物的根源，而是一种最高本质，它经常是通过对事物的倡始者的理解和自由来理解的，而且只有这种概念才对我们重要，于是人们才会严格否定自然神论者对神的各种信仰，而只宣认一种最高事物或最高原因。而之所以如此，就是由于他不敢坚持，宁可被人指责也不愿否认，于是就心平气和地说：自然神论者相信一神，而有神论者却信一位生活的天主。”康德由于这种判断，就为一位生活的天主信仰的辩护而进行斗争。在粗略估计的纯理论研究，他可以说（KrV B 854），“我坚信一个天主”；关于康德的形而上学，关于主观明确的可能性和理论信理的信仰问题，请参见 N. Fischer，超验哲学中的超验性。关于康德‘纯理性批判’中特殊形而上学的研究，Bonn 1979，144—171页。

实际上人本身就是一种目的，而不是什么其它事物的目的。^①

在经过长时间的干扰后，又为天主教思想家与康德批判哲学的有益关系打开大门之后，就应看到通谕中的两个重要概念，它在奥斯丁的思想与康德哲学中都有重要的作用。

该通谕谈到了受造物的自主权及其自由（15），理智的自主权（16），哲学与科学的自主权（45；参考大亚尔伯和多马斯阿奎纳）；在寻求真理上自主权的来源，以及信仰与哲学家应相互尊重的自主权（48页及其以下；67）。神学论证要用到哲学概念，以及论证要注意到思想自主权的必要性（75）。通谕根据多马斯阿奎纳的思想解释了应有的信仰赞同，意志的理解并不会损害于信众接受启示的意志自由，而且会使之达到完美境界。^②

对神学一如对哲学都应承认自主权的要求；要防止相互破坏自主权的基本原则（77），当然也要防止‘自主权的幻想’，它也会被当作哲学的企图（80）。哲学也应当承认形而上学要求（*metaphisici operis pondus*），不得在其研究内中断（84）。承认天主圣言并且考虑伟大传统的哲学家，却不要象教宗以某种方式所说的，似乎还需要进一步的说明，不要疏忽证明自己是哲学思

① 教宗本笃十六世，天主与世界。我们时代的信仰与生活。与 Peter See-wald 的一次谈话（2000）。Stuttgart 2005 新版，119 页及其以下。处于次要地位的还有‘道德形而上学探本’（=GMS），例如 GMS BA 66 页及其以下（=AA 4，428 页及其以下）。

② 多马斯认为，天主的作用不会取消意志决定的自由（S. th. I 23，3 ad 3：“不会取消自由决定权”）；参见 S. th. I 1，8 ad 2：“由于恩宠不会废除本性，而是予以完善，自然理性就应当服从信仰。”此外 I 2，2 ad 1：“信仰为自然思想的前提，正如恩宠为自然的前提，为可以完美的完美。”

想自主要求的可靠支持者 (85)。^① 同样需要说明的是进一步的思想, 那认为自己有权批判地对待(篡夺)个人特权者, 自主地规定善恶的标准, 并且按其行事: 通谕为‘良心’不再作为其原来的实情来看, 不再作为个人应有的理解行动, 就是将向善的一般认识用于某种情况, 从而对正确选择的行动进行宣判 (98)。由于通谕的语言用法在此是以‘自主’的口语用法为出发点的, 人们就能赞同这种批判。在一种应正确对待康德的语言用法的哲学专业的意义上, 这种说法却并没有象通谕所说已经过时的‘神圣性’, 在康德方面明显地起重要作用。至于那合理地反对思想上诱惑人的万能妄想的批判性说法, 也是如此, 他可以作自己的绝对主人, 可以只靠自己自己的力量, 自主地决定自己的命运和未来 (107)。在康德哲学的情况下, ‘自主’一词却与通谕所归罪的种种专横完全无关。指出了这一点, 它就是以下论述的一种任务。

有说服力的是这种印象, 即哲学要求对超验有开放性, 承认天主的神圣性、超验性和最高的自由。哲学家却可能对这种外来的标准不予屈服。它早就应当是对现实的正确看法, 这固然可能是在通谕的意义上所教导的, 尤其是这种看法也是受奥斯丁和康德等思想家所鼓舞, 而得以导致他们的看法。

关于主题的历史性和系统性编排

于是通谕也承认哲学的自主权, 却要求它对超验性保持开放。^② 于是它们在与更新的哲学构思的一种真对话中, 就标志

^① ‘自主权要求’的说法并非只是从康德才感到困难, 就好像一个人能随意要什么, 在这种情况下是自主权。‘理智的自主权’并不是我们宣布理智可以拥有或者放弃的东西, 也不是理智作为判官可对其表态的事实; 参见奥斯丁忏悔录 10, 10: “对宣报感觉的判官是理智”; 参见康德, KrV B VIII。

^② 因此通谕就放下了不适宜的忧虑, 而坚持以往曾经达到信仰与理智成功结合的合理要求, 例如在多马斯阿奎纳著作上, 就应当进一步被视为更重要的基准点。

着最为需要的攀登，它暂时怀疑地观看，却很有理地将不合适的问题压了下去，这也不会不理睬与哲学相应的自我理解。至于在教会神职人员对哲学的关系中往往出现变革和新的开始，这是众所周知的，在此只需稍加说明：奥斯丁在掌握了新柏拉图哲学与其地道的思考能力，并且不无距离地与圣经信息结合之后，他就在教会内获得了广泛的重要性。^①

在关于教宗额我略九世于预的这种变革和缓和的新开始就明显地表现出来，他在 1227 年 3 月 19 日致书与巴黎的神学家们，对亚里斯多德思想的探究进行指责，因为他担心其维护者会‘放松圣教父们的’传统，而转为一种‘自然事物的哲学教导’，他认为‘这不仅是轻率的，而且还是无神的’。^② 此后不久，多马斯阿奎纳使亚里斯多德哲学许多世纪以来，对基督教神学和天主教教会都可登上大雅之堂，都是有约束力的，当然应当说明，不能追随阿拉伯的亚里斯多德解释者的足迹，他们的解释可以理解为教宗担心十分有力的原因。^③

‘超验’是通谕必不可少的核心课题，因为基督教信仰将造物主与受造物明确分开，于是双方就以爱所带来的造物主与受造物之间的关系为主题。奥斯丁在超验的意义上考虑就有所不同：在他将造世解释为从虚无之中创造，以及对人类作为超验道路进

① 参见 E. von Ivanka, 基督教的柏拉图。柏拉图思想通过教父们接受下来并改变面貌 (1964), Einsiedeln 1990; 还有 N. Fischer, 奥斯丁的有限性哲学。论其思想从 Chorisimos 问题出发的系统性发展, Bonn 1987。

② DH 824: “圣教父们天上篇章的理解受到某些论述词汇的限制，对其违背不仅是冒失，而且是凡俗的，偏向于自然哲学理论，宣扬科学的，对听众毫无益处”；参见 N. Fischer, 序言，见同上作者的 KuK, 1。

③ 参见 K. Flasch, Meister Eckhart. ‘德国神秘学’由阿拉伯哲学思想中出生, München 2006. Flasch 制止了多马斯对 Averroes 的胜利。他不考虑多马斯反对阿拉伯人关于个人位格不可代替的解释，这对基督教信仰是不可放弃的。他忽视了 Meister Eckhart 是耶稣会的伦理学者。伦理在严格意义上以位格永恒意义为前提，即使它是有限的，而且归因于天主。

行的寻求天主的反思中，却是在将我们的活动倒转过来的意义上，而不是将其解释为我们的成就，对此我们人因而始终只能是被动的。奥斯丁的超验理解使我们看到人寻求天主的合理性，却始终是在其无法理解之中看到的。

这种理解也可在康德身上找到，对它的轻视在天主教界，自从纯理性批判令人诧异的被列入禁书目录之后（纯理性批判并没有正式依法列入禁书目录！），就造成了很大的损害。^① 在他完成了他的批判大作之后，他就提出他在其编写中所追求的主题，是“要证明理智不可避免地要承认一个天主的存在”。^② 为了这种‘证明’，他就必然会看到，“要证明抽象理智既不能使其概念与其本身一致，也无法证明这一点，或者仅仅对这种观念的现实性予以说明”（反思 6317=AA 18, 623）。因为康德显然是在寻求“生活的天主”，他就与宇宙论和本体论神学的自然神论的神概念作斗争。^③ 他与奥斯丁一样也看到了对天主信仰的理智性，从而也不得不承认天主的不可思议性。^④

① 参见 *N. Fischer*, *KuK*；自从康德在天主教方面被曲解之后，实质性会见的道路就困难了。一种重要的步骤完成了 *J. B. Lotz* 所写的：康德与今日的士林学派，1955 年慕尼黑普拉赫。作为从天主教方面积极走向康德的新的工作，参见 *D. Keller*，康德方面最高美善的概念。神学解释，Paderborn 2008。

② ‘反思’ 6317 出自 1790 / 91 年（参见 AA 18, 623—632）。在 *KrV* 中早就可以找到这种看法。尽管这种计划的负面结果得到了超感觉的思维理智的帮助，康德还是回答了我们到底是否能接受“一个统一、明智、万能的世界倡议者”，早在 *KrV* 中就已经完全确信（B 725）：“毫无疑问；而且不仅是这一点，我们还要以此作为类似东西的前提。”

③ 参见 *KrV* B 660 页及其以下（见对所有从理性抽象原则出发的所有神学的批判的那一段）。

④ 多马斯阿奎纳非常自然地带有这种看法（神学大全卷一之 3，序言：“对于神我们不知道他是什么，倒是如何不是什么；我们对神无法考虑他如何是的，而是如何不是的”），但也着重地表明（*de pot.* 7, 5 ad 14：“人类对神认识最终的一点，就是知道自己无知”）。多马斯阿奎纳在思想上虽然与传统交谈，他却“从理智出发尽力创造”，于是就象康德在此处对自己所说的（序言 A3=AA4, 255）；多马斯决不是顽固的反对康德至今所描绘的一个多马斯主义者。

至于通谕将‘自主权’作为积极占有的核心主题这是一个惊人的新事，它的意义尽管也是意料之中的事，却并没有在整个行程中都得到发挥。通谕可能不重视这一词汇的哲学用法来源，而它在康德以前就局限在通谕所不重视的政治意义上。^①这时通谕积极理解了自主权的哲学概念，^②开启了与康德哲学的一种关系，而它却还可以而且需要进一步明确。康德在自主权的概念上所思考的，尤其与奥斯丁的重要意向有关。^③因为奥斯丁也看到，自己不得不寻求一种理智性的道德原则，这并不在于金科玉律之中，而是出现在一种正义的形式规定之中，它并不能局限于寻求幸福者的某种机智规律。^④

以下的思考从自主权主题开始，由此通向超验作为第二主题。这一点是在以下的看法中实现的，即没有适当理解的人类理

① R. Pohlmann, 词条：自主权，见：HWP 1 (1971), 701—719, 701页：“对希腊人来说，自主权概念是一种关键的政治范畴。”此外 702 页：“中世纪不承认自主权的概念。直至新时代的开始——在 17 和 18 世纪的过程中——这一概念才首先在法学界重新获得意义。就康德的自主权理论来说，该概念得到了一种广泛的哲学重要性，于是就为各种学科，按其由各个专业关系产生的不同意义所接受。”

② 参见‘信仰与理智’16 节：信仰“介入不是为了缩小理智自主权，或者限制它的活动范围，而只是为了使人理解，以色列的天主在这种事件中是可见的，而与之有关的”。参见‘信仰与理智’15；45；48；67；75；77；79；84；98；107。

③ 这种意向已经可在奥斯丁身上找到：他之所以称一种行动为坏行动，不是由于有一种法律禁止它，而之所以坚持应予禁止，因为它是坏的；参见自由决定 lib. Arb. 1, 6；在该处 Evodius 说：“不是由于法律禁止才说它是坏的，而法律之所以禁止，就由于它是坏的。”参见 1, 11（在此奥斯丁说）：“因为不正义的事，我就不认为是法律。”

④ 参见自由决定 lib. arb. 1, 15：“一切都非常正规这是正当的”；目的是‘非常正常的人’（参见 1, 18）；同样‘好的意志’（1, 27），这种意志只有借其自身才能达到（1, 26：“借其自身”）。

智自主权，真正的超验完全不可想象。^①第一主题是从康德发展起来的，然后在奥斯丁中进行研究；第二个主题是由奥斯丁开始提出来，而由康德接了下去。今后还要进行提示，应如何解释通谕与康德的关系，而这种解释又是如何与奥斯丁的思想协调一致的。^②

自主权与天主的诫命

在康德引入哲学用语的自主权词汇中，所想到的一种人类理智的特点，在哲学上也一直起着一种含蓄又不可避免的作用——这在奥斯丁的哲学思想中也是明显的。在这两者之中，自主权思想的改变不在于把人的理智看作受造之人的有限理智，以理智自主权为基础的道德规律同时被视为天主的诫命，意志在努力奔向其最高目的并不是只靠自己，而仍然是以协助的方式规定的，在神学上是恩宠的形式表现出来的。由于这三个主题不在奥斯丁的视野之中，而在康德的视野中也是有争议的，在此就只需要对康德提出简要的凭证。

康德认为人的理智首先对整个批判哲学的论述来说——在柏拉图传统中是作为理智的拓本——基本上不同于理智的原本，天主的理智（KU B 350 页及其以下）。其次他说明，道德规律同时应看作“至高者的命令”（KpV A 233）。只要追

① 关于奥斯丁的两个问题，可参见解答 1, 7；在康德方面例如 KrV, B 723；关于“纯理性对其有着最大兴趣的两个问题”；根据 KrV, B 831，我们“在纯理性的规范中 [...] 只与两个问题有关：是否有一个天主？是否有一种来生？”对此可参见 N. Fischer，我愿了解天主和灵魂。关于奥斯丁形而上学问题的两极性基本特点。载在：奥斯丁与奥斯丁传统。由 C. Esposito 和 P. Porro 所编写的。问题 / 形而上学史年鉴；卷 6 (2006)，Turnhout—Bari 2007，81—101 页。

② 居于次要地位的是 N. Fischer，在伊曼纽尔·康德哲学上的奥斯丁题材，载在：GM 30 (2008)，333—360 页；现在还有德语的：康德哲学中的奥斯丁题材。载在 N. Fischer 所编写的，奥斯丁的的遗迹及其思想的反映；卷二：从笛卡尔到现在，Hamburg 2009，89—110 页。

求圣善是交予有限理性事物的任务，宗教就是纯理智的一种真正而不可避免的大事（而与特定人物的‘需要’无关）。由于神圣性是以严格的意义理解的，只要我们是按自己的能力规定的，康德就认为这是无法解决的。因而他对第三主题就说（KpV A 229 页及其以下，Fn）：

当我对基督教道德就其哲学方面进行考虑，而将其与希腊学派的思想相比较时，就发现：犬儒派、伊壁鸠鲁派、斯多噶派和基督徒的思想，都是纯朴、聪明、智慧和圣洁。在考虑到达这种境界的道路时，希腊哲学家们就互有不同，犬儒派看到的是共同的人员理解，其它派别只看到学术的道路，双方却都只发现用纯自然力量就足以达到这一目的。基督教道德既然如此纯正严格地建立了自己的规章，就使人们这时有了信心，至少是在生活上与之完全适应，却也由此重新振作起来，从而尽力好好行动，我们就能希望，不在我们能力之内的事，能另外得以完成。^①

康德的理论哲学就含有一种与自主权有关的思想，它在人类有限理智的论题中，负有“一种被委任法官的资格[……]”，正如奥斯丁对理智作为法官所说的。^②然而自主权直到实用哲学中才获得令人注目的意义。在这里它之所以涉

① 参见遗著=AA 23, 395；康德认为“人应当考虑的一种立法，是其与人类类似的思想还经常实际顾及到人间通行的认识：在我们所有义务中，作为天主的诫命，还要提到其典范宗教”。

② 参见纯理性批判 KrV, B Ⅷ和报告 conf. 10. 10。参见 N. Fischer, 论人类问题和探讨的起源与意义（报告 10, 10）：“人们却可以问”。见：自我认识和寻求天主。奥斯丁：‘忏悔录’ 10。由 N. Fischer 和 D. Hatstrup 编辑出版，Paderborn 2007, 57—77 页。居于次要地位的是亚里斯多德的思想（关于 *Anaxagoras*），在此应当由灵魂统治，才能进行认识（论灵魂 429 a 19 页及其以下）。

及到一种“意志的自主权”，就在于其选择的原则同时被视为普遍规律（GMS BA 87=AA 4，440）。首先康德将它称为有效的理想，并且解释说：“意志的原则既然与自主权规律一致，它就是神圣而绝对美好的意愿”（GMS BA 86=AA 4，439 页）。

针对伪造的暗示，康德在‘意志的自主权’^①或‘理性的自主权’上，在涉及到了某些人的专横自决时^②，康德所反对的只是他治的自主权，而不是神性的立法。^③康德所想的自主权无助于人们无神性的自我授权，却促使人们屈服于一种法律，它也就是天主的诫命（KpV，A237）：

因为这一道德规律以其意志的自主权为基础，正如一种自由意愿，按其一般的规律既然应能与之一致起来，就应当屈服于它。

虽然康德只是在天主身上看到意志的神圣性，他说明：

这种意志的神圣性仍然是一种实际概念，它必然要服务于靠

① 康德谈‘意志的自主权’或者‘理智’，如在 GMS（参见 BA 74=AA 4，433 页；BA 87=AA 4，440 页；BA 97 页及其以下=446 页及其以下；BA 103=AA 4，449 页 BA 105=AA4，450 页；BA 109—111=AA 452 页及其以下）以及在 KpV A（如 58 页及其以下；72—74 页；226 页）。始终可以看出，这并没有涉及到独裁的辩护。

② 相反地参见 G. B. Sala，地上的天主之国。康德的教会理论作为“道德上的共同事物”（KMR，225—264，尤其是 235 页）。

③ 参见 GMS BA，88 页及其以下=AA 4，441 页。康德在强调原则的法制性和爱好无强制性时，经常针对“专横的他治”谈到“意志的自治”（参见 KpV，A 58 页）。康德虽然声明（KpV，A 45 页）：“好在所要求的并不是所有的理性要求，而是有限事物，也就是其追求能力不可避免的一种决定根据”。自然爱好与智慧的规律并未受到贬损，倒是有利于道德的奠基。

近无限的典范，这是所有理性事物都能达到的特点。^①

由于那将神圣性的崇高目的，作为向所有人提出的唯一任务，超出了我们的能力，而且由于我们对这一规定的正确性缺乏信心，康德就指出，通过恩宠扶助的可能，他虽然没有将其作为哲学家的课题，对此他在原则上明显易受影响。康德的自主权思想并不是靠个人的专断，靠一种贝拉基主义闭关自守的努力来支撑的。当然他对其所反对的新教宿命论则将其作为对立观和解毒药，^② 因为这就将世界大事贬低为一所木偶剧院，从而就摧毁了所有神学的理性基础。^③ 康德反而为人的意志自由论题进行辩护，并且指出，自由甚至是“纯思辩性理智整个体系的拱顶石”

① KpV, A 237; 参见报告 10, 67—70。此外康德，遗著 (AA 21, 150; 在 1800 年 12 月至 1803 年 2 月之间写成): “什么是神圣的和谁是唯一的圣者。它的典范就是至高的圣者。”此外有关于伦理神学的报告 = AA 27. 14: “伦理学是通过一种道德理论来阐明的，它是如此美好，就在于道德纯属于内心的道德法庭；然而由于道德不仅只是指出好的道德行为：它同时还是一种很大的反面可能性，因而就含有一内在的斗争，于是对此就要深刻理解，因为我们也能将伦理学（而不是道德）用到天使和天主身上：因为这在他们方面是神圣性而不是品德。”

② 参见 A. Winter, 在忏悔录之间的康德，此文载在：同上作者的，另一康德。关于伊曼纽尔·康德的哲学性神学，Hildesheim 2000, 1—47 页；同上作者的，可将康德哲学称之为‘基督教的’吗？(KuK, 33—57 页)；N. Fischer, ‘奥斯丁忏悔录’之中的恩宠论。对其问题的哲学思考。载在：恩宠—自由—成义。奥斯丁的惯用语及其作用史，由 C. Mayer, A. E. J. Grote 和 C. Muller 写成，Mainz 2006, 123—145 页。

③ 关于 Nicolai Hartmann 的伦理与宗教的自相矛盾，可参见同上作者的，伦理学 (1925), Berlin 4 1962, 199, 204 和 810 页；对此见 N. Fischer, 意义的后成论。Nicolai Hartmann 的一种普世神学的毁灭与一种哲学性神学的问题。此文载在：KanST78 (1987), 64—86 页。Hartmann 与宿命论作斗争，然而含蓄地也反对弗里德利希尼采造成的伦理及其意义的毁灭。

(KpV A 4)。^① 他认为，人类的这种有限自由与承认天主全能并不矛盾。在院校的争论中他提到这个问题（SF A 55 = AA 7, 41）：

对于圣保禄的神恩选择理论就是这样，由此就明显地看出，他的个人看法就应当是严格意义上的预定论，因而它也为大多新教教会在信仰上所接受，而随后又为多数人所放弃，或者尽可能另作解释，因为他们发现，理智与自由理论，行动的责任，因而与整个伦理互不相容。

是否康德正确解释了保禄宗徒的教导，同样奥斯丁关于预定论的论述，是否能废除他对意志决定自由的理论，也是明显的问题。无论如何，奥斯丁在谈到那对理解宗徒本人看法也很重要意图时，也很强调这一主导思想，就是谁都不应夸耀自己的功绩（Simpl. 1, 2, 2）：“首先我坚持我所赞同的宗徒在整个书信中的意向，那就是谁也不应夸耀其工作的功绩。”康德在说以下这段话时（KrV, B 579 Fn），是赞同这种意图的：

这种行为真正伦理性的功过，即使作为自己的行为，仍然完全是隐蔽的。我们的算法可能只是针对经验性质的。究竟多少要归之于纯自由的作用，多少要归之于自然以及无辜的气质缺陷与运气的好坏，都无从探索，因而都不能以它来决定完全的正义。

自主权属于康德关于个人对信仰的意义，就在于我们是为天

^① 参见 *N. Fischer*, 序言 (KMR, XV—XXXV); *W. Ertl*, 创造与自由: 对康德协调主义理解的一种宇宙论关键 (KMR, 43—76); *M. Forschner*, 自由是一种纯理性体系的拱顶石. 超验性与实际的自由 (KMR 131—159 页)。

主而造的有限理性生物，不能不自主地生活。^① 康德的信仰是由将康德视为‘独特的纯理性现实’的反感而来的，^② 是向我们启示自由，以及其它思维理智观念，如天主和永生等道德规律的意识（KpV, A 4 及其以下）。于是就能说，康德哲学也是靠一种激情生活的。^③

至于我们是由天主而来，并为到天主那里去而造的，这是奥斯丁在其探索的长途中的所有庄严信仰的希望和看法，它从头到尾一直伴随着忏悔录，对其细致刻划，使其成为一体。这一话题也在整个著作的结构和各卷的结构中得到了事

① 参见忏悔录 1, 1: “你造了我们走向你”；在这对创世记 26 节及其以后的解释中插入了一段隐含的基督论，也为康德所认同，因为康德也以天主所爱的人类为目的，参见以下的提示：N. Fischer, 奥斯丁基督论的理性要求。对奥斯丁忏悔录的哲学评述。载在：欧洲的神话。幻想中的关键人物。编写人 A. Hartmann 与 M. Neumann, Regensburg 2004, 207—227 页。参见康德论福音书中的圣者（GMS BA 29=AA 4, 408 页）。

② 因为道德规律并不是什么任意的产物，康德说（KpV A 56）：“然而人们为了无误地将它们视为规定的法律，当然就要注意到：这不是什么经验性的东西，而是纯理性的独特事实，因而也就是作为原始法定的东西（*sic volo, sic jibeo*）而宣布的。”参见 KpV A 255 页及其以下：“一种纯理性的需要在其抽象推论用法中只能推到假设，纯实用理性却要达到假定；因为在前一种情况下，我从推导上升到一系列根据中，正如我所要的是一种根据，而不是给定客观实性的什么推论（如案例的联系和世事的变换，而只是使我探索的理智看到一切而得到完全的解放。）”此外 KpV 256 页及其以下：“反之，纯实际理性的需要是以一种义务为基础的，将某种最高利益作为我意愿的对象，以便将它们尽力提升起来；对此我却要将这一切的可能性，即使在有关情况下，好要以天主、自由和不朽性为前提。因为我并不是通过我的抽象理性来证明这些东西的，尽管我也不能反对这些东西。”

③ ‘反感’也能作为‘激动’来解释；参见忏悔录 1, 1；同样也作为发展成为使我们“不断进步”的天主的呼唤（KpV, A 220）；对此可参见忏悔录 10, 38：“你曾对我的耳聋呼唤、喊叫并发出怨言，照耀并驱散我的眼瞎，你熏香并引导我的心神，我就对你喘息，对你感到兴趣，感到饥渴，你触摸我，我就在你的平安中兴奋起来。”关于所提出的康德解释，也可参见 N. Fischer / D. Hatrup, 从其他人要求中得出的形而上学。康与 Levinas. Paderborn 1999。

例的说明。^①正如天主和灵魂是奥斯丁所推动和完成的课题，康德的纯理性的注意力也归结于以下问题：“是否有一个天主？是否有一种来生？”^②

自我存在与寻求天主，正如忏悔录第七卷所明确表示的，对它的回答是奥斯丁得以回归的决定性问题。为了使每个有限个人的自我存在能为受现世事物易逝性与依赖性威胁的人所思考，奥斯丁（与康德一样）就反对外在意义上的对意志决定的因果关系说明（自由意志 2，7；3，2；3，15）。对于真正的伦理性，他也将明智的假定性命令排除在外，它们虽使之更为内在和精神化，在原则上却仍然以自然因果关系为基础（自由意志 1，6—8）。^③

宿命论在奥斯丁所提出之处，可不视为信理学命题。因为他同样坚持天主知道与人类自由，而反对天主在我们决定之前就知道的看法。^④谁如果另作解释，那就是在歪曲他的思想，或者证

① 关于忏悔录结构的模式，见：N. Fischer，序言，见：奥莱略奥斯丁，何为时间？忏悔录 XI / 声明 11。由 N. Fischer 作序，翻译和注释的拉丁德语版 Hamburg 2000，XI—LXIV，尤其是 XXXII—XLI；第十卷浓缩着整个计划；对此的计划，见 N. Fischer；序言，载在：Aurelius Augustinus，寻求真的生命。忏悔录卷十 / 声明第十节。由 N. Fischer 作序，翻译并注释的拉丁德语版，Hamburg 2006 = SwL，Ⅷ—XCI，尤其是 XIX—XXX。

② 参见 sol. 1，7；KrV，B 831；并参见 KrV，B 723 页及其以下：“因而人们也对一种超验性神学道德提问：是否有那含有世界秩序的基础及其一般规律关系的不同世界之事，回答是毫无疑问。”

③ 正如‘金科玉律’不是以财富和美德为目的，而是以争取自己的幸福为目的。参见自由意志 1，6：“凡是为别人做的，而不愿为自己做的，当然就做得不好。”在做作的相互伙伴交换中，通奸按这种规律就不算‘坏事’，尽管它们是以自私的目的出发的：有关人员中没有哪一方使另一方遭受自己也不愿遭受的损害。

④ 这从 civ. 5，10：“那是为了使我们的信仰；这是为了使我们的生活”就能很明确地得出来。

明他（或者自己）精神混乱。^① 奥斯丁偶尔谈到宿命论的原因，是关于保禄注释的思考，一方面是在禁令的情况下自嘲，一方面是在禁令的情况下与天主争论。奥斯丁此外还有一种特别提出的恩宠学说，（正如 *Flasch* 所说明的）直到 397 年才为之辩护，然而在论天主教的道德和论摩尼派的道德（参见该处 1，22 节）也曾经谈过。因为他在自由学说上都一直坚持到底，尽管有一定限度。此外可以系统地指出，自由学说与恩宠学说各有其对立性。一方面可以指出，有限事物的“自由”，没有恩宠就完全不可想象，它的存在之所以必然会有不了解和软弱之处，正在于否则财富就不是来自善良，只能出于机智（奥斯丁也考虑到，无知与困难都属于人类的第一天性；参见回忆录 1，9，6）。其次，还可指出，对于“恩宠”尤其还可以有意义地指出，如果对人们注意到有关其“自我意识”之处，对此至少在某种程度上想到他的自由（参见忏悔录 7，7；8，16）。康德也代表这两种因素，它们并没有使他背叛自由主题。^② 就连能将这些主题变为天主命令的奥斯丁，也不能背叛他自己的主旨，即使他曾为人们的实际软弱与无知承担过责任。

① 正如路德和卡尔文作为新教神学的创始人；今天（从相反的意图出发）*K. Flasch*，恐怖的逻辑。希波的奥斯丁：致辛普利奇亚书中的各种问题 I 2，Mainz 1995；*V. H. Drecoll*，奥斯丁恩宠学说的形成，Tubingen 1999；至于批判则可参见 *N. Fischer*，序言（SwL），XV，LVI，LVIII f，LXIV。对此可参见 *N. Fischer*，今日关于奥斯丁的异议。将他的著作视为财富、负担和思想上的挑战。见：奥斯丁—西方的一位导师。编写人 *C. Dittrich*，*N. Fischer* 和 *E. Naab*。Wiesbaden 2009，15—31 页。

② 关于奥斯丁参见 s. dom. 2，1. 9：“良心的唯一检查员”；en. Ps. 85，3：“内心的检查员是天主”；*mend.* 36：“人不是心灵的检查员”；关于康德，请参见已经引证的 *KrV*，B 579，Fn；之后，如在纯理性范围之内的宗教（=RGV）B 139=AA 6，99：在此康德谈到一个“共同道德问题的最高立法者”，“考虑到这一点，就应将所有的真正任务 [...] 同时 作为他的命令提出来；因而这也应当是一种心灵宣告者，使每个人都能看清它的内在意义”；对此可参见 RGV B 85=AA 6，67；遗作；AA 22，64。

4. 超验与有限之物的自我意识

超验课题在奥斯丁思想上的高度是没有争议的；在其修订中的激烈性和异乎寻常之处，却往往没有明确看出并受到充分重视。

对奥斯丁独特的超验思想注意不够的一种标记，就是对论真教有关段落大都引用不足。在该处说得很明确：“不要到外面去，回到你自己这里来。真理就在人内心之中，如果发现你的本性有变化，那就提升你本身吧。”^① 人们一般引用的只是驳斥 Plotin 的前两句，对第三句往往都没有注意到。^② 只要一注意到那离开了 Plotin 主题的第三句，奥斯丁的真正论题就指出，在人的内心就可以发现进一步意义的‘真理’，却还不是应视为天主的‘真理’。^③ 因为在内心出现的并不是人的神圣性，而是心灵的不安，它一直是这种性质，即只有在天主内才能找到安宁。

奥斯丁所想的到达真理的三级性往往被忽视了。寻求真理及其生动生活的道路是从转向外界开始的，随后又转向内部，而使其得到满足的却还在于这种看法，即所寻求的真理要比我内在之处更为内在，比我高尚之处更为崇高（忏悔录 3，11）：“你比我的内心更为内在，比我的崇高之处更为崇高”。经过其深入钻研

① 参见真教 vera rel. 72；对此 Plotin, *Enneade* I 6, 8, 3f. ; [···]。参见 N. Fischer, 时间性在奥斯丁哲学思想上的存在和意义。此文载在: ReAug 33 (1987), 尤其是 206 页及其以下。

② 提供一种简单引证实例是, E. Husserl, 笛卡儿沉思录和巴黎演讲, 见 *Husserliana* I 文集, The Hague 1973, 39; 183 页。简化引起了一种误解: “在人的内心住有真理”。因为寻求者实际上应看到其本性的不稳定性, 他本身就应当提升起来(这一点却不可能, 因为他那时不过是将其不稳定性提到了更高的层次上)。“提高你自己”的命令是以更为理智的方式提出要求: “你要对一种更高的真理保持开放”。实际上这就是奥斯丁遵从这种命令的方式: 他尽力如其在忏悔录 8, 29 或 10, 38 中所说的一种活动的反向, 坚持自己及其读者的开放态度。

③ 最高的真理同时就是‘真理的泉源’; 参见 conf. 12, 41; civ. 8, 10。

之后，奥斯丁将 Plotin 走向内部的格言再加以改变，在此他根据基督的教导，领会到下降的正面意义，在上升走向内部后又要求其转向外部，最后又使其成为人走向天主道路的重要组成部分（忏悔录 4, 19）：“下降是为了上升，并上升到天主面前。”^①

根据这种看法，即天主并不在奥斯丁所寻求的内部，它很明确地代表天主的不可思议性，使其在可以想象的要求下看到一种明确的标记，就是以天主作为思想目的的目的是不适当的（见 117, 5 节）：

当我们说到天主时，如果不理解那有什么奇怪呢？因为如果你理解，那就不是天主了。这应当是老实承认无知，而不是冒然宣扬知识。对天主有所知这是莫大的幸福：而了解却是完全不可能的。

奥斯丁认为天主是无法理解的，认为这样的天主是无法了解的。由于这种看法，他就将对更高层次有关天主的无知归之于虔诚的声明，却在通过精神与天主敬畏联系中已经看到莫大的幸福。^② 在这方面他的论述与康德关于天主问题的哲学思考非常适合：“我应当废除知识，以便为信仰让出位置。”^③ 这一论述就关系到所谓的‘形而上学对象’，即“天主、自由和永生”（KrV B XXX），他却不是将其作为‘对象’，而是作为更高生命力的现实。

① 参见 *N. Fischer*, 序言 (SwL), XXVIII, XXX; LXXXVIII; 108 (注 11), 143 页 (注 202)。

② 关于与永恒智慧的联系，参见忏悔录 9, 24：“当我们说起他并渴慕他时，我们就是在全心走向他”；关于只要可能，就在内心的上升中与天主联系，见忏悔录 10, 26：“请看我在内心中上升到你面前，我要尽我记忆的力量，到达所能到达之处，并且尽力靠近你。”

③ 关于康德在理论哲学上超验的思想，参见 *N. Fischer*, 超验哲学中的超验。对康德‘纯理性批判’中特殊形而上学的研究。

奥斯丁追求的目标并不是万有的起源，这同时就是一切；奥斯丁追求的并不是万有归一，使有限事物都归于无限者，而将其有限存在奉献于他。既然世界是由虚无之中造成的，就能将有限事物的原始因果关系归之于使其自我存在成为可想象者。只有与其自我存在相结合者，才能在其超验中与天主相会，因而寻求者们的目的并不是 Plotin 的归于一体，而是“圣民与你一起的永恒王国”，也就是自由公民与以天为王的一种永恒团体（忏悔录 11, 3），人类有限的生命在此解除了短暂性与痛苦，并保持在其财富之中（忏悔录 11, 40）：“我就站住，并以我的方式你的真理稳立在你面前。”^① 康德多次谈到这种‘天国’，就是意识到这是人类希望的目的。^②

为了使天主的超然性以及天主与有限之物之间的关系得以想象，就要有两方面的假定：首先是天主与不可能自我创造的受造物之间的区别，其次是有限理性事物的自主性。这就意味着，真天主不可想象为人性认识活动的产物，而是当其能由以理智探求的人们视为真天主时，才应当从自身出发在其天主性上进行说明。超验者应与内在者保持关系，却也要有明显的区别，从而超越意识，于是就不是本身可以认识的。

奥斯丁有充分理由在决定性的位置上代表一种有时毫无疑问的否定性神学，它的否定性是要通过一种人性活动的逆转才能克服的，这使它与天主有了一种关系，从而进一步保持超验状态。一种对天主的“超验”如在现代说法中偶尔被视为可能的，奥斯丁认为并不会存在，尽管在他的说法中在某些地方隐含着这一点

① 参见论真教 77 节；针对 Plotin ‘身上泥浆’的话（Enneade VI7, 31, 25 及其以下）奥斯丁赞同感性的美丽，如 civ. 14, 19：一旦由于情欲有意地赞同被征服，就在感性中带来了堕落；参见 civ. 22, 15—17 节。

② 康德说明（RGV B 227=AA 6, 352），认为“人应当造成一种天国，这是一种荒谬的表示 [...] 天主应是其天国的创始者。”因而康德的天主是真天主的希望，是要反对那种人要自己作天主的暗示。

(参见论真教 72 节：你也要超越你自己)。奥斯丁认为，真正的超越原则上却只能从不能到达超越地步的意识出发（参见忏悔录 10, 37：因而我在何处找到你，以便学习你呢？因为在我学习你之前，你已经就不在我记忆之中了）。只有当天主在人们活动转向而朝向寻求的人们时，从这种情况出发才能与保持超验状态的天主相会（参见忏悔录 10, 38；以及 SwL, LIII—LXIV；还有图表 SwL, XXX）。这种说法的反面是天主超验性的重要表现，它满足了寻求天主的有限之物的要求，以及有限之物对无限方面的可能性。尽管奥斯丁也曾经提出过在回顾证明天主存在时的思路，却从未将其视为数学证明的要求。^①

“有一个天主”的看法，康德早就将它称为“我们最为重要的认识”，而且在其批判哲学工作过程中一直坚持这一论点。他从神学题材出发却不是从起初就认为，这种看法“没有更为深刻的形而上学研究的帮助就会动摇而陷入危险”，因为“天命 [...] 并不是造作出来的东西”，于是“我们关于幸福最重要的观点就要有较为精确的最后基础”（BDG A3f. = AA 2, 65）。

当他达到一种思辩性证明天主存在的可能性之时，他在批判性哲学的道路上不仅有了这种看法，即这种证明会失败，而且这种失败有利于证实对天主信仰的合理性。因为“理性的独特原则”提出的任务是，“要在认识有限事物中寻求理解无限之物，从而使之完成合一”（KrV, B 364）。一种以其独特的推动力去寻求无条件者的理智，却不能将真正的无条件者视为他的产物，他把自己视为不安的心，用康德的话说，“它受到不懈奋斗的骚扰”（KrV, B XV）。她看到自己由于其自发性的有限性，要按

^① 参见自由意志 2, 4—46；忏悔录 10, 6；关于梵一会议的决定请参见 H. — U. von Balthasar: *H. — U. von Balthasar, 通向天主实际性之路*。载在：救世奥迹。救恩史心理学教程；卷二，由 J. Feiner M. Lohrer 编写，Einsiedeln 1967, 15—45 页，尤其是 30 页及其以下。

所接受的命令行事，这并不是其能以拟人化的方式预先得知的。

从对这种现象原来并无形而上学关系的有限理智实际能力的分析出发，就得出对理智的一种解释，它同时也提出一项将超验考虑进去的任务，却也可以超越超验性，既然如此就没有达到客观上可认识的范围。只有这样的一种理智才能体验到通过行动的反转而超验打开大门的一种恩赐。康德借以推开通向天主、自由与不朽的大门的这种恩赐就是道德规律的意识。由于在纯理性批判中所阐述的抽象理智的情况，就得出了谜团的解答，于是在对天主存在的思辩性证明的批判中，康德就不必谈到什么破坏性的趋势，在其中却看到这种趋势，“就是要证明，对理性来说必然要承认一个天主的存在”（沉思录 6317=AA 18, 623）。康德将以其建立在前新时代形而上学传统上的批判性形上学的奠基，作为为基督教神学服务的婢女。

5. 自主性与超验性是哲学的任务

信仰与理性 通谕着重研究了在奥斯丁与康德哲学思想上处于中心地位的超验与自主权这两种思想。在此我至少要简要地指出，康德作为一种形而上学的代表人，虽然表现出的是一种激烈批判‘教条主义形而上学’的面貌，对他的观点倒可以较为几何学的方式 来描述。他这种批判的动机，不仅正如以后的反思 6317 所表明的，从内容上看是彻底神学性的，是朝着承认天主存在看法不可避免的方向去的，尽管康德对奥斯丁的论点并没有不认可，以致我们无法掌握真正的天主概念。就是在理论哲学的范围内，他也尽力使两个“我们纯理性的主要论题：有一个天主，有一个来生”作为理性的认识肯定下来，尽管他是被迫不得已才放弃“明确证明”（KrV, B 769 页及其以下）。^① 而且他肯

^① 关于这个问题，“纯理性有其重大关系”，可参见 KrV, B 723 页及其以下；831；836 页及其以下；854 页及其以下。

定，为了达到他所说的目的，就能“甚至在这种理论关系上说，我坚信一个天主”（KrV，B 854 页）。

形而上学与其两个主要论述的保证是纯理性批判的一种中心任务，它的起草就说明他是一种批判性形而上学的奠基人，他同时也在将前新时期哲学尤其是奥斯丁的基本意向向前推进。于是就能将康德关于形而上学作为人类理智的‘天性’的解释，与奥斯丁人类不安之心的说法，将康德关于人生和时代的意义与奥斯丁在忏悔录第十一卷时代的考虑联系起来。可与之相比的是，康德的实用哲学的奠基与奥斯丁的一种形式伦理原则的发展。甚至恩宠在康德哲学中的地位，及其在理性宗教与启示信仰之间关系的决定，也不是与奥斯丁的说明没有关系的。

由于当时亚里斯多德哲学所遇到的困难，曾通过多马斯阿奎纳的解释得到解决，于是与康德进行一种根本性对话的基督教神学，能由其得到一种推动，就象亚里斯多德在多马斯阿奎纳时代所受益的那样，并不是一种不适当的看法。

在普鲁士国王在宗教问题上发布写作禁令之后，使他暂时中止了发表其宗教著作，而在国王死后就不再这样执行了，在神哲学关系上较之以前表现出更为成熟的情绪。在这种情绪下他于1798年发表了学院之争的著作，其基本内容是在（1793 / 94）宗教著作付印之前所提出的，并且曾在1794年的一封信中提到，这是“纯新闻性而非神学性的”。^①在那里他对执政职务上有些争议的神哲学关系作过声明（SF A 26=AA 7, 28）：

^① 参见1794年12月4日致Carl Friedrich Staudlin的信（AA 11, 533页及其以下，尤其是533页）；并见F. Delekat, 伊曼纽尔·康德。对其主要著作的历史评定性解释。Heideberg 1969, 343页。Delekat认为，“‘在宗教之内’的起草有两个原因：第一种是知识性的，在人们愿意时，对有文化者的牧灵服务中，他们的哲学信念在遇到宗教问题时，就会与其市民忠诚发生矛盾”。在其具体的历史情况下，康德却在信仰与理性之间寻求平衡。而真正引起冲突的似乎就在外界权力与内在真理要求之间的结合上。

还总是可以使神学院校的高傲要求其哲学婢女接受（这时仍然还有这个问题：是否她要向其夫人伸出她的火炬，或者紧闭她的口），即使她并不苛求，听其自然，却只有让真理按各学科的利益查明，从而为各上级院校任何用途服务，她还是要成为上级认为无可怀疑的，更要感到是不可或缺的。

然而在此听得出问题的声音却大大高于此处所谈到的主题。通谕一直是以某种方式将自己隶属于真理的要求之下，使哲学问题及其探索能有自己的方法和理解方式。凡愿使理性与信仰达到一种充分协调程度者，就不能忽视‘自主权’与‘超验’的主题。在进一步冷静的调查中可以指出，这两个主题既是哲学思想的任务，也属于圣经造世教导和耶稣福音的思想邻近关系。这两个主题通过奥斯丁和康德都得到了重要的推进。就连早期的康德也表现出对天主的理解，以及三方面、三一性的可以感觉可以解释的伟大天主的意识。它的声明是：

天主在我们之上，天主在我们附近，天主在我们之中，1. 权力与敬畏 2. 临在与崇拜（最真诚的敬佩）3 遵循自己的职责如影之随光。^①

译自神哲学季刊，2009年2期

^① 55 参见遗著；AA 22, 310；这以最真诚的祈祷词所记下的几行，是在 1799 年 8 月到 1800 年 12 月之间所写的。

教 会 学

“出教”的神学问题

Alphonse Borras

当我们转向出教的神学问题时，我们就要对这既代表一种德国现实，却又不会仅限于此的概念进行探索。我们的思考在信仰概念的发展中，是深藏在我们西欧的社会之中的。信仰既是个人生存也是社会生活的一种因素。之所以如此，是由于个人看法现在是交由个人负责的。在这件事上宗教归属感既不大固定，在其内容上也更加多种多样了。^① 这种现实对天主教信徒的教会归属感不能没有影响，如三十年前象 Yves Congar 这样杰出的神学家所看出来的。^② 在当前文化变化与现代快节奏的情况下，这首先以一种强烈的个人敏感性为特征，我们就是对一定的明显宗教归

① “要将从各种可自由处理的论述出发规定其生活意义的任务，交给每一个人，而这一点是在信仰体系以及制订人生规范的伟大记叙崩溃的情况下。人们处在一种所有重要参考的公开危机之下”（参见 P. Michel，信仰的现代重新组合，此文载在：F. Lenoir—Y. Tardan—Masquelier，宗教百科词典，卷二，Paris：Bayard，1997，2133 页）。

② 参见 Yves Congar，论属于教会意义的变化，此文载在：共融 1 期（1975 年）41—49 页。参见 H. Carrier，“宗教归属感”，载在：P. Poupard 所编辑的，宗教词典，Paris：PUF，1984，87—90 页，以及最近 D. Hervieu Leger，相信现代：对欧洲现代宗教现实的看法，此文载在：F. Lenoir—Y. Tardan—Masquelier，宗教百科全书，卷二，Paris：Bayard，1997，2059—2077 页。F. Martz 文章中的一种法学观点，对一种教会法规的多数归属感，此文载在：法学惯例与宗教 7 期（1990 年），13—30 页；A. Borras 的一种实际性神学观点，是归属于教会还是教会途径？此文载在：Lumen Vitae 生命之光 48 期（1993 年），161—173 页。

属性下降的证人。^① 归属感总是个人性，部分性和敏感性的东西。

“出教”概念既不存在于教导当局文献之中，也不见于普世教会法文献之中。它应在流行的放弃教会成员资格的意义上来理解。然而我们应当将这一概念放到德国国教法与德国教会特别法范围内，与教堂税结合起来看。当我们谈到出教时，也要考虑到入教思想。每个人既是从信理观点也是从俗人观点出发，通过圣洗进入教会的。人们进入教会既不是通过意向声明也不是通过信仰声明，尽管后者对施洗来说是必要的。人们也不是通过表明参与者意志的一种管理行动进入教会的。我们是借圣洗而纳入教会的。这种礼仪真是一种被动性的礼仪。不是我让自己领洗，而是我接受了洗礼。这时只有一个改信天主教的受洗者才是例外情况。

圣洗是“教会的入门礼”

圣洗礼在实践教会信仰的意义上是一种圣事，它所描述的是天主借圣神将人纳入到教会集体之中的行动。与其它圣事一样，圣洗也是天主及其教会的行动：圣三在行动，并在教会中导致一种共融。这在历史上是天主借耶稣基督，在圣神内来到人间的结果。教会是一种恩宠的团体，共有体（拉丁语 *cum - munus*）^② 它参与恩宠，并在其中为我们人类而发展。这种共有与圣三相

① 相信也意味着承认那与其并无从属关系的東西。信仰而不从属，Grae Davie 谈到英国人的宗教时，用的就是这种表示法：它着重指出，当人们谈到教会的归属性时，人们就要在更高的信仰程度上来断定英国自 1945 年以来的宗教，Oxford: Blackwell, 1994。

② *communio* 的词源学包含着一种共同的参与（拉丁语 *cum - munus*），一种“共有”更胜于一种“参与”。见 L. M. Dewailly, *Communio - Communicatio* 共有一联系。关于义素史的简介，见：哲学与神学杂志 54（1970），43—63 页。

连，并借圣子与圣神之功在实现。^①

通过教会所发出的信号，以及她借其神职人员所作的教导，就能实现教会的愿望，使人借着洗礼经历基督的死亡与复活，从而通过圣神参与天主的生命。借着这种圣洗人就会恢复其天主子女的尊严，进入兄弟状态，使其有可能由于天主子女的关系接受自己的兄弟姐妹。借着祈求天主圣三而达到与天主共名的地步。受洗者蒙召参与耶稣与天主的关系。进入这种儿子关系也是进入兄弟关系。这就又造成一种新的变化。与基督相结合就意味着愿与参与同一基督之体者相结合。圣三格式强调的是圣洗的教会性因素。^②

天主在洗礼中的行动是不容撤回的。天主无条件地自我赠予，不容撤回，从不后悔施恩。他所施予的，从不收回。换言之，他永远接纳人与之共融。从圣事上讲：圣洗的印记是不会消失的。它给人永远打上的烙印是，他已经纳入到圣三共融之中，纳入到圣神住在其中的基督奥体之中。这圣事也是不可重复的。它反映了天主对其盟约的忠诚，他那永远不朽和无误的忠诚。

当然，要求并接受洗礼的人，是从自由意志出发，而且是由于对来到他面前，陪同并支持着他的教会的信仰才这样做的。当前普遍流行的儿童洗礼，使人们在其生后受洗的自由不那么明显了。只有在儿时受洗者对受洗之恩有了个人信仰后，这一点才表现出来。只有在这种情况下才涉及到教会所规定的洗礼庆典，而且符合教会所代表的一种真正而有效洗礼的意图。这就是说，它有条件发挥它的作用，尤其在以基督为首教会内，有能力将保

^① 梵二会议（万民之光第4节）通过引用奚比廉也在强调这一点：是教会在圣父，圣子与圣神的一致性中将人们团结起来了（论天主经，23，拉丁教父，4，553）。我们也可回忆德尔图良的话：“由于信仰证言作为救恩的保证，要提到圣三，其中必然也要加上教会。因为凡是圣三，圣父，圣子与圣神所在之处，教会，圣三之体也会出现在那里”（德尔图良，论圣洗，6 [法文本译者，F. Refoules]，SC 35，75）。

^② J. Ratzinger，圣洗，信仰以及教会成员性，此文载在：Internationale，Katholische Zeitschrift Communio 国际天主教杂志共融（1976年）5期，218—234页。

证统一与活力的信仰精神组成一体。

洗礼是教会的大门 (*ianua ecclesiae*)。圣洗是圣事，人们通过它真正加入教会，加入到借其圣神所建成的教会基督妙身之中。这种加入是根本性的，具有根子的意义。另一件事是要知道，它是否完全有效：这与人们的信仰赞同，与其与天主恩宠的自由合作有关。这里要对圣洗的有效性与作用加以区分。我们下一步的思考与这种区分有关。

就公会议教父们来说，只要有了共同信仰声明，参与圣事和承认宗徒职务传承的三方面纽带 (*tria vincula*)^①，完全共融就有了保证。受洗者应拥有圣神 (*Spiritus Christi habens*; 万民之光 14b)，于是他就应拥有圣神，借此赖圣宠生活，坚持并在爱心中成长。^② 在受洗者的心中有一种神灵生命的成长。正如我们所看到的，加入是一种有生命力的隐喻：加入教会集体作为恩宠的媒介 (*medium gratiae*) 是一次而永久赢得的，因为它是天主永远所赐。然而对恩宠生活的参与却有所不同，其辉煌、强烈的程度与效果也彼此各异。受洗人只有生活于基督的圣神之中时，才是完全的基督妙身肢体。梵二有意要避免一种单纯法学性的教会归属关系（见三种纽带）的看法，而增加了一种使之加入进去的一种灵性因素。对它在法学上的评价却难以确定。^③

① 这就是由 Bellarmin 所规定的三种纽带，*tria vincula*，三种教会归属标准。在其所制订的护教情况下，它所涉及的是教会的外在归属性。参见 J. Hamer，教会是一种共融体，Paris 1962，87—91 页：“这位圣伯拉明不是不了解教会的神秘特性；只是仅仅不予陈述而已。然而阐明一种护教学计划的这种遗漏，旨在强调反对新教的可见性，却妨碍了自己的教会学，会带来不良影响”（90）。

② 参见 R. Coronelli，加入教会与共融。加入教会的神学与法学方面（额我略大学论文。教会法部分，37 篇），Rom；PUG，1999，105 - 156 页关于梵二的教导；161—205 页关于 1983 年教会法典的接受；207 - 281 页关于归属与整体共融问题。

③ 参见 Y. Congar，论转变，43—44 页。

在与恩宠相互协调上的缺陷

从人性观点来看，在教会内在教会基督妙身肢体之间，在这种恩宠共融中并没有什么相似性和相互关系。罪恶就是与天主分离，“拒绝他人而退回自身”，削弱参与恩宠的作用，因为罪人“并不”在圣神之内生活。然而罪人仍然是教会的一部分。^①天主的恩宠为他们一直是保留着的。在此以外，罪恶就无法参与教会内的恩宠。以这种方式一个儿时有效受洗者，如果说不是在教会信仰中培养起来的，就有可能达不到个人信仰程度。如果一个儿时受洗者不愿接受流传下来的传统，这种情况就越有可能。只要他们未能赢得其所信赖的东西（借以信从的信仰 *fides qua creditur*），就会拒绝接受信仰的对象（其所信从的信仰 *fides quae creditur*）。这种人并没有信仰过。因为他决定不赞成这种信仰。这就是应当一直予以尊重的自由奥秘。当天主对这人是一种空洞的概念，对此人是毫无关系的概念时，难道能谈到罪恶吗？这人也许认为有天主存在；然而并不信仰他。将神学意义上一种不道德的拒绝信仰的邪恶行为强加予他是不对的。^②

这位并未信从的人能“离开”教会吗？从对洗礼的圣事性理解来看，教会要对他们说，天主的恩宠对他们一直是有作用的。

① 参见 DS 1201, 1205—1206, 1221, 1544, 1578, 2408, 2463, 2472—2478, 2615 和 3802—3803, 万民之光宪章 8c 节, 参见 R. Coronelli, 加入教会和共融, 283—302 页。

② 在此只需指出, 传统的道理和旧经典是以何种方式评判这种情况的。他们所提出的标准仅仅在这种前提条件下起作用, 即人们出自一种社会, 在此所有的市民都崇奉基督教信仰, 或者至少认为他们借着洗礼达到了借以信从的信仰程度, 而仅仅在这种程度上进一步归属于它。当宗教的归属性被视为将宗教“市场化”的超现代化的典型表现方式时, 人们就不能轻易地运用三种纽带的道理, 因为它不考虑个人的选择, 在其推动或反对下来接受教会关系。它只是在普世教会的层次上起作用。在这里原则及其运用, 是由体制化的教会在一种坚决固定的范围内制订的, 在这里一览无遗并不认为是什么主要问题。

然而教会以宗教自由的名义就要注意受洗人的行为。这种人并没有受到信仰培训，他们并没有过什么信仰行为，他们并不感到，并不认为自己是“教会成员”。^① 经过一种有效的洗礼之后，人们就不能“脱离”教会了。从神学上讲，洗礼是通过圣事所赐予的恩宠现实。从主观上讲并不可否认，无论是从实际体验还是生活层次上说，个人并不认为自己是教会成员，而是在他们承认并接受自己受洗之后。在这种情况下，既没有信仰赞同（*fides qua*），信赖天主，也没有过对信仰内容的赞同（*fides quae*）。显然，在恩宠的客观性与接受的主观性之间的这种二分法，只有在一般流行的儿时受洗的背景下才能得到说明。

拒绝与教会结合的广泛情景

未曾在信仰中受到培训，或者未曾有过一种信仰行动的受洗者的这双重实例，却使我们注意到另一种情况，相反人们首先很乐意地接受信仰及其内容（*fides qua*）并可能谈到对信仰的职责

^① 梵二会议曾经避免谈到“教会成员”或者干脆是“教会归属”，因为它决定归属关系及其有关的标准（参见 Y. Congar, 论教会归属性的转变, 44）。在梵二所有的文献中，没有一次用过教会归属性的概念。但当我们对 *pertinere* 属于的拉丁形式时，得知它用过五次：两次用于一种普遍意义，涉及到所有基督徒（万民之光 13 节，涉及所有的人：“都隶属和归向于这一 [天主子民的大公统一体] …”；大公主义法令 3 节“所有以某种方式已经属于天主子民的人”）；一次涉及到慕道者（传教工作法令 14 节）；一次涉及到平信徒的双重从属关系，即对天主子民和对民间社会的从属关系（传教工作法令 21 节）；一次涉及到基督对天主子民的归属（稍微靠前，传教工作法令 21 节）。“成员”概念会唤起许多联系：教会，社会，家庭，主教团，部门，宗教机构，教区，各种教会团体等。这一概念并没有与天主教教会结合起来（见大公主义法令 4f）。公会议谈到基督身体成员之处有 SC 7c；LG 7b, 7c, 7g, 21a, 30, 32a, 33a, 53；PC 7a, 8b；PO 2a, 2b, 5d, 9a, 13c；GS 32d。“教会成员”概念六次提到（LG 53；PC 6c, 15a；AG 5a, 21d, 36a）。只有礼仪宪章谈到教会的成员（SC 26b）。这种表达方式往往用在公会议的文件中：SC 87；LG 36b, 37d, 44c, 53；AA 2a, 3b, 6a, 29g；AG 7b；PO 18a；GS 21e, 40c, 43f。“天主子民的成员”的表达方式六次运用（LG 13b, 13c, [2x]，32b；UR 3e；AA 30c）。

(fides quae)，以后却出现拒绝信仰，失去与离开信仰的情况。我们现在面对着不同情况：

人们拒绝的情况，要与教会联系起来。这种拒绝可能是有一系列主观原因的。这涉及到客观的信仰基础，信仰内容以及个人的教会归属感。属于这一类的如拒绝一种信理，不赞成教宗的某次访问，不同意教宗拒绝妇女接受圣职，不重视关于避孕的教导，怀疑独身制的有效性，反对政教之间的合作，反对罗马教廷政治，反对某主教关于安乐死的意见等等。

从内容的观点出发，人们可能以这种方式说明，之所以不愿与教会相结合的是，涉及到否认某项或启示真理，或者是某种定断或一种神学教导。它关系到反对信仰和道德，或者教会神职界，即教宗、主教团或某位主教，正如在公开领域对民事当局的情况一样。这种反对可能是一种绝对性的反对。于是就遇到了不可避免的问题：为此一个天主教的受洗者为何走得这远，而不得不接受其受洗的结果呢？

因此如有可能，就应当在各种情况下，经常注意出教的动机和原因。我们只能在分析背弃信仰、异说和教会分裂等罪行的条件下，对公开和明显的脱离教会，以及最后对脱离天主教的正式行动进行讨论。

背弃信仰、异说、裂教

我们从背弃信仰、异说与裂教的罪行开始。教会法典给了我们这些概念的定义（法典 751 条；参见法典 1321 条 1 项中这些罪行的概念，1364 条 1 项的惩罚措施）^① 背弃信仰就是“完全背弃天主教信仰”（法典 751 条）。其结果是完全与教会分离，因为

^① 参见 A. Borras，新教会法典中的绝罚。定义论，Paris: Desclee, 1987, 88—101 页；教会内的制裁。法典 1311—1399 条的注（新教会法典），Paris: Tardy, 1990, 159—166 页。

它包含着完全拒绝承认与教会的三方面共融纽带，即信仰声明、圣事和教阶性神职。异端被定义为“固执地否认一种天主和天主教信仰为当信的真理，或者固执地怀疑一端这样的信仰真理”（751条）。裂教被定义为“拒绝服从教宗，或者拒绝与其属下的教会肢体共融”（751条）。

我们坚持认为：在背教情况下是全面背弃，在异端情况下是固执否认，而在裂教情况下是拒绝（而不是忽视）共融。这种行动既不能在此解释，也不能进行刑法上的分析了。然而却要提到，这应当是人的行为而不仅是个人行为。它们应当在外场而不仅是在内场进行的，难以被视为法典1330条故意和预谋（诡计）意义上的行动，即第三者可察觉的行动。这种罪行在教会法上可惩罚的特殊性，在于它的公开而明显的特性。背教代表否定与教会联系的最高点，而具有一种罪行性质。它代表一种对信仰的死罪，因为这种否定，从神学上讲也意味着否定天主关系（*fides qua*）以及完全否定信仰内容（*fides quae*）。从神学上讲，背教对信仰行为和教会归属性都产生了怀疑。从主观上看，与教会没有任何联系者仍然是该团体的成员，因为圣洗的特征不可磨灭。反之，背教，裂教以及某一罪行，更加不会影响与教会的三方面纽带，它不会无条件地加重天主关系（*fides qua*）的负担，即使可能还有信仰内容（*fides quae*）。

重要的是强调，背教、异端和裂教已由教导当局正式解释了，也就要按法典18条的严格解释来运用，以便得出一种对有关事物非常重要的的道义和神学判断能力。

与此相反，其它与教会分离的形式并不是以同样的解释基础为依据的，于是人们就不能决定背弃信仰 *fides quae* 和 *fides qua* 的准确程度性质，只有后者还可衡量，究竟是在体制上还是经验层次上的出教。

公开和明显的出教

公开出教可能有一系列导致脱离教会的原因。此处行为的公开性也意味着信息的广泛传播。而“明显性”概念却只意味着“众所周知”。^① 这多少暗含着脱离教会者的注意力和完全同意。于是这就属于暗含的不属于教会，或者事实上暗地里与之保持距离，是由于缺乏教育，或者由于一种宗教上的最简单主义，或者精神上的漠不关心，即使不属于理智上的无知。所要求的也并不是一种固执或者事实上诡计意义上的一种敌意，也就是在刑法上会受到制裁的，对某种事物或信仰行动的一种拒绝。

放弃信仰可能只是由于缺乏一种对天主的关系（*fides qua*），或者由于不同意某一信仰内容（*fides quae*）。还有另一种情况，由于很普遍的儿时受洗情况，就说明它已经不可信了。这可能是非常调和派的情况，甚至是简要派的意见，尽管是从一种有神论的根据得出来的，从而却对基督教信仰的许多基本真理如降生和复活置疑。不过也可能有一种拒绝与教会结合，例如，由于一种贝壳放逐法，其对象或者是一种道德上错误的评价，或者是反对某种圣事。真正令人惊奇的是，此人反对其与教会的这种结合，而他们却接受洗礼的意义或实践福音的价值，或者从 *fides qua*，从 *fides quae* 的观点出发来解释个人与天主的关系。公开和明显的出教可能有广泛的基础，或者是在信仰行为之中，甚至就在教会归属性上。然而重要的是，这种原因及其在参与教会生活及其圣事的教会法后果，要从牧灵观点出发来反思。

^① 参见 A. Borras, 教会的制裁, 15—16 页; R. Coronelli, 加入教会和共融, 321—325 页。

出教的正式行动

在讨论出教的正式行动时，我参考 Philippe Toxe^①的一篇文章。^① 我已经说过，出教的内容非常广泛，然而也是很相对性的。它可能包括放弃与教会的任何联系，直到放弃信仰的志愿行动。这种志愿行动不是必然要否认信仰，或者对其敌对起来，而可能只是简单地证明，一个人不会象教会法规定的那样行事了。

正式行动包含着一种出教，这以放弃一种启示的或规定的或神学道理的，一种教会的伦理或政策安排或某些某些问题为依据。该依据也可能是正式改信了另一基督教会，或者参加了另一宗教团体。在一种出教或者放弃一种教会归属性的情况下，每个人的道德和神学判断能力都是决定性的。从客观上看，出教的内容可能很复杂，而且与个人的意向有关。法律条文理事会的信不仅要求公开描述个人的决定，而且要在教会当局部门进行出教登记。^② 因此我们就要决定出教的内容及其影响范围。

出教

其次我们就要象我们的同事 R. Puza 所描述的那样^③来研究

^① *Philippe Toxe*，对婚姻权利的正式缺陷行为定义的后果。此文载在：Annee canonique (2006年) 48期，53—59页。参见 *T. Lenheer*，通过一种正式行动与教会脱离。试行解释，载在：天主教教会法档案 (1983年) 152期，107—125页；*A. Borrás*，天主教特征的教会法界限。关于某些有问题的情况，此文载在：Concilium (1994年) 25期，73 - 74页；*V. de Paolis*，关于脱离教会正式行动的形式的一些说明，此文载在：Periodica (1995年) 84期，579—608页；*J. Passicos*，正式行动。关于洗礼辐射的要求和出教，此文载在：A.C. 39 (1997)，51—57；*R. Coronelli*，加入教会和共融，325—328页。

^② 教廷法律条文解释理事会，2006年3月13日信，原文记录号码 10279 / 2006。

^③ *Irchard Puza*，出教。德国的出教情况，此文载在：ACan 48 (2006)，19—33页。

出教了。目前的讨论使我们得出以下结论，出教多数是出于经济问题，而不是教义或纪律原因造成的。因为出教也与教堂税有联系。^① 在德国与奥地利政府的眼中，出教是国家的论断，即受洗人已经不属于某一公开法权团体的成员。因而出教人就不再有责任在财经上支持相关团体。

我们要在脱离教会作为信仰团体，与脱离教会作为公众法权团体加以区别。根据德国主教团的区分，应拒绝出教人士领受圣事，因为他们处在一种罪恶状态。由此得知，圣事生活是与一种民事行动交教堂税连在一起的。作为教会法学家，我不能禁止使用这种“德国解释法”^② 我们在每一出教中是否都与一种道德上无耻而应予惩处的行为有关？

出教在我看来，是一种民事当局的管理行动，它将天主教作为公众法权单位来看待。作为刑法工作者，我赞同理事会的解释意见，认为这种行动并不代表与教会分离。出教人还可继续有作天主教成员的意向。^③ 在这种意义下，就不应禁止出教人领圣事，或者禁止其进行一种教会安葬。

① 参见 A. von Campenhausen，出教与宗教团体，此文载在：E. Friesenhahn-U. Scheuner-J. Listl 等所编写的联邦德国国教法词典，卷 2，Berlin 1975，656—666 页；E. Corecco，为了财经原因而脱离教会，此文载在：Apollinaris 55 (1982)，461—502 页；R Coronelli，加入教会和共融，325—328 页；I. Riedel-Spungenberger，出教，此文载在：A. v. Campenhausen-I. Riedel-Spungenberger-R. Sebott 等所编写的，教会与国教法词典，卷 2，Paderborn-Munchen-Wien-Zurich: Schoningh, 2000，464—466 页。

② 参见德国主教团关于脱离天主教的声明，Wurzburg，2006 年 4 月 24 日。德国主教团没有什么中央出版机构。其决定的公布与各个教区主教有关。人们例如可以去看埃尔富特主教管区 2006 年公报，13—14 页。也可以去看卢森堡总主教区的教会小报（2006 年）136 期，104 页注 61。

③ 见以上注 16。

干脆要求从领洗册上除名

在出教的讨论范围内，最值得研究的途径是出教人提出的从领洗册上除名的要求。有些人直接向主教或向地方堂牧提出从领洗册上除名的要求。有时这些人只是十分一般地了解他们何以提出这种要求。在法国这种要求大都出自耶和華证人、Raelianer 或者 NetzesVoltaire^① 方面，在比利时出自俗人团体成员，或者无神论世界观团体，或者其它公认的崇拜。

显然人们应当在宗教自由的意义下诚心接受这种建议，因为这表达的是一个人的自由意志和良心的决定。^② 不过同时关于圣洗的圣事性与不可撤回性，也要对这些人说，有效施行的圣洗行为是不可撤回的。人本来就不能开出什么“洗礼除名”的证明，却有责任说明不开这种证明的原因。人们所能做的是将这种要求在领洗册上注明，并将其申报到主教办公厅。

出教与信仰行动

首先我想提及有关出教的某些神学问题。它首先涉及到三个主题组：信仰行动，教会归属性与小儿洗礼。神学与普世教会问题仍然不加考虑。

从社会学上讲，信仰是现代的一种持续性因素。宗教感情首先是个人的私事。对这种感受的体制性评价是事后才为集体所重

^① 参见 F. Martz, 脱离教会的权利, 此文载在: 法权实际与宗教 (1990年) 7 期, 169—174 页。

^② 公会议代表们曾经证实: “[人] 不能被人强迫违反自己的良心行动。但也不能阻止他按自己的良心行动, 尤其在宗教范围内” (DH 3c)。他们坚持认为, “谁也不得违背自己的意志去接受信仰。[...] 在宗教事务上, 要排除对人任何形式的强制, 这也是完全符合信仰性质的” (同上, 10 节)。

视的。^① 换言之，象天主教这样的一个宗教机构，也不能全面控制这种局面。她却应当采取措施来应付信友的个人生活想法，从而通过个人的经历，借着对话和与人对抗来表明信仰。当前的文化与我们对启示的理解带领我们，对按天主的形象和类似性所造的人（创 1，27）的自由要极为尊重。

天主教教会及其司铎应在历史上宣认天主启示的独特性。他们宣认，在耶稣身上与天主相遇不仅给了他们以一种生活上的意义，而且渗透了整个人类历史。天主作为我们信仰的对象呈现在我们面前。然而信仰的内容（*fides quae creditur*）不仅是针对理智的。它针对着爱心：信仰者涉及到在耶稣基督内，在圣神内对天主的热情、愿望与爱心。换言之，将自己所信仰的都献予了圣神所圣化的人类意愿。在经典神学上，信仰行为表现在道德行为上。人类理智不会在历史上直接领会进行启示的天主。信仰行为在于在耶稣基督身上，和在决定跟随他之中（马 10，32）赞同天主。

如此说来，信仰就是自动信任自我启示的天主（*fides qua creditur*）。它要求的是整个人的一种主动责任心，它很好地表现在典型基督教表述我信天主之中。信仰以教会为前提：我们有已经提出其信仰赞同的先行者。对耶稣基督的责任心与在其教会内的责任心，不得等价评论。如果在神学上要求精确，我们就不是信教会，因为只有天主才是我们所信仰的（我信天主）。在这

^① 个人除了通过亲属纽带，经验的共同性和证词的份量来证实个人经验之外，还要靠其经验的一种集体因素来生活，这是一种事实。这包括与其他个人的交换，却不会总是得出“我们”的形象。它们却相互合作，但当集体向他提出一种十分坚决的归属感要求时又不信任。总是在个人生活经历的相互接近中，表现出一种信仰的集体证实，甚至希望有一种体制性的证实，和集体性的实践。体制性的证实就使个人与集体得以相互承认。在经验上相互支持，并列入一种源流和继承人之中。关于这三方面的证实可参见 *D. Hervieu-Leger*，朝圣者和皈依者。在运动之中的宗教，Paris: Flammarion, 1999, 187 页。

种意义上教会就是我们信仰的对象，她是基督借其圣神所建成的妙身。

关于信仰行动的这种论断引出了其教会因素的问题。信仰来自天主的恩宠，然而却是在教会之中。人们走向信仰以教会集体的信仰宣示为基础。“脱离”教会的人并没有达到信仰行动活力的高峰，因为他们不愿或者不能做到。他们出教原因的性质是多方面的。在我们的研究中所讨论的原因，一直是一种伦理或神学判断的对象。这些出教却也在显示每个人自由的奥秘。

教会生活与个人的决定往往要比我们所能分析的更为丰富更为复杂。我们的工作曾对某些区分作过分析，这种区分是不同观点的表现。出教的原因并不能一概而论。它能使我们看到，如果否定信仰，所有的启示真理，教会定断的道理，神学教导，教会纪律，圣座的政策，或者一位主教的决定，那就要冒险了。它激励我们在信仰的教会性上看到其近似程度的多样性。

教会性上的三种层次

我很想确立我曾多次强调其特性的教会归属性问题，与我称之为信仰行动的教会性之间的一种联系。我所划分的教会性层次是：经验，体制与奥迹。这里所涉及的是一种划分而不是分离，因为每个层次都与另一层次有关，从而才能实现一种“公正的教会”。我可能是受了 Henri Bourgeois^① 一种明确划分的影响。

“公正教会”的第一个层次，代表的是作为“教会”神学家的资格，这是“由信仰活力所引起的一种可能的灵性经验，它受信仰者参加的反馈供养而得以加深”。^② 这是教会经验的层次，是 *fides qua* 的萌芽，是个人与他人分享的信任层次。教会经验

① H. Bourgeois, 与教会是什么关系? 信任与警惕, D. D. B. (Coll. Pascal Thomas - Pratiques chretiennes, 21), Paris 2000, 15 页。

② 同上。

对走同一“教会”道路者有所不同。在这第一种层次上，教会经验并没有什么体制归属性：它只不过是个人发现的道路，福音道路的部分。在这种具体和日常的按个人爱好或近似性而定的层次上，我们的同志是在争取过一种符合与尊重这种自由的生活。这种层次不是必然要列入到一种体制性层次之中的。

第二个层次在经典意义上，是对天主历史性启示，它的构思，它对我们在历史上得救的认识的奥秘。它由于得知天主临在于耶稣基督身上，在圣神之内通过接受其历史性启示，使我们获得新生。这种临在只能通过一种教会性现实来体验。这一奥迹在教会体制中表现出来，它是通过圣事作为恩宠的征兆，代表天主对我们人类的关怀。它从信友的生活中，从他们所受的神恩中，从他们的作证中表现出来。借助于圣言和圣事，由于使徒服务，天主通过基督及其圣神与我们接触，使受洗者得蒙天主恩赐。处于教会史中央的子民，采用了天主的三重形式（*Ecclesia ex Trinitate* 来自圣三的教会）。这个子民借此得以自我成形，并且通过圣子及圣神进入到与圣父的活跃关系之中，从而体验其彻底的圆满（*Ecclesia in Trinitate* 在圣三内的教会）。对于这样的人来说，确实有这种与圣三共融的生活征兆，这种结合姿态的目的，就是当“万有总归于一”（格前 15，28），完全在天主之内成义时，将要实现的未来世界。

第三个层次在于发现教会体制，在于了解历史客观的体制性事实。人们不是轻易接触到这种层次的，尽管它并非先天就与我们的经验隔绝的。这种层次对后现代的人们来说，在天主的临在及其恩赐之外。^① 经验、奥迹与体制之间的区

① 同上 21—22 页。除了要注意到体制在其建立方面的情况外，还要看到受洗者的加入，每个人的义务，大家作为一个灵性建筑物的活石对她的参与。当然是信众组成教会——她比他们更早并且培训和处理信仰——，信友却在组成教会。教会的体制性以救恩奥迹为基础，以在历史上所颁布的，而尤其是通过以神职为媒介的恩宠供应，以及所有受洗者包括神职人员在内信众的回答为基础。

分，有助于我们理解信仰行动的丰富教会因素。受洗人可在这三个层面上走他们的信仰道路，经历其信仰的教会性，在其中他们从基本信赖天主对其恩宠发现的回答出发，就向那在教会生活体制化中发展的奥迹敞开了内心。当他们走在信仰天主的道路上时，就学会了把教会理解为信仰的对象和场所。他们懂得，三种纽带的道理不足以使他们批判各种各样的“出教”，因为人们在拒绝教会体制的某种观点时，同时也深信是在遵循某种信仰经验。

在教会性三层次的这种背景下，我们可以对“出教”进行批判。在每种情况下我们都要查明，当他“出离”教会时，在什么层次上与基督徒有关。在体制层次上与之有关吗？他不是不再体验教会的某种经验了吗？或者还在奥迹层次上与之有关，因为他不能承认信仰的圣事特性呢？这是否说明，他否定了福音和一种集体经验的所有价值？他是否要与经验层次保持距离？如果事实如此，那是否说明他不愿有宗教经验，因而他就不愿接受天主在教会中的临在，更不用说在其体制性的层次之中了。我们一致感到在神学和道德上评价“出教”正义性的困难。因为这与推动人们的多种因素有关。这时我倒认为，并不是原因的复杂性在使人们出教，而是人们在后现代的环境下对“出教”作决定。

一种普遍的基督教和一种普遍流行的小儿受洗的后果

作为结论我想对我的论题进行一种最后反省：不是各种形式的出教都在各方面反映了基督徒的当前情况，他们多少是在养成一种民事宗教的习惯，对此他们是否将教会视为社会文化的奴役而“愿将其摆脱”？更确切地说：这种态度难道不是那种流行儿童受洗的社会的后果吗，在那里多数受洗者是在没有意识到复活

节奥迹的情况下受洗的。^① 27 至于我们与西欧和北美的多数主教们认识到，退回到早年的基督教去那是幻想。^② 再者，大家要吸取教训，而且要以一种信仰赞同去看待那充分摆脱了社会强制与文化决定论的东西。教理更新可能导致一种真正的教会更新，这种教会更新意识着基督教信仰的独创性。如果对洗礼的要求不仅应视为自动发展，而是对福音所提问题的回答，那么人们就会加强一种教会归属感，就会有各种机会走向一种圆满的共融（参见万民之光 14b）。

受 *Richard Puza* 和 *Monica-Elena Herghelegiu* 的委托
转载自 *ACan* 163 (2006),, 37—52 页

译自杜宾根神学季刊，2008 年 2 期

① 关于牧灵实践方面的一种反省，我参考 *A. Houssiau u. a.*，进入到基督教生活之中的洗礼，圣路易大学文章，Brussel 1983。

② 我们回忆起法国主教们的建议：“我们不要幻想返回到所谓的基督教时代”（法国主教们，在当前社会里提出信仰的建议，Ⅲ. 致法国天主教徒的信 [教会文件汇编]，Paris: Cerf, 1996, 20 页）。其他主教也有同样的态度：魁北克主教大会，在魁北克当前文化中传福音（八十年代教会文辑），Quebec: Fides, 1999；德国主教们，播种的时期。作传教型的教会，Bonn 2000。最后我回忆起若望保禄二世在其 2001 年元月 6 日宗座公函“新千年伊始”中的话：“一种‘基督教社会’的存在尽管有不少弱点是人间事物所常有的，而明确坚持福音价值，却也属于以往老的福传范围”（40 节）。

按公会议的精神和正式规定行事

Bernd Jochen Hilberath

25 年以前我取得在这所学院执教的资格。^① 我公开讲课的课题是，“以万民之光第 10 节为依据的一般铎职与专业铎职的相互关系”。在 25 年前，教宗若望二十三世宣布了合一性公会议，梵二会议。经过短期的快乐与恐怖之后就很明显，这并不是重新联合的会议，而应当是传统意义上的合一性会议：它是全世界教会的集会。当然：它邀请的只是 2000 多位罗马天主教的主教，以及与之联合的天主教教会，因而东正教的神学家并不认为这是一个合一性会议。然而毕竟合一还是会议的重大课题之一，而经多数主教们的要求定在会议日程之中的。教廷持保留态度。若望二十三世却根据基督徒集体的要求，任命德国耶稣会士 *Augustin Bea* 为新成立的秘书处领导，将他提升为枢机，最后给予秘书处以与公会议委员会同等的地位。属于 *Bea* 工作人员的布鲁日主教 *Smedt*，在讨论关于教会的第一个提案时，以多数主教们的名义抗议说：文件谈的尽是洋洋得意之论、教权主义和法权主义，却应当选择圣经和教父们的教导。在这种讨论过程中，斯特拉斯堡主教 *Elchinger* 指出了新的优先性：集体优先于个别单位；主教集体优先于个别主教；联合我们的事优先于分离我们之

^① 在为美因兹天主教神学院 2009 年庆祝会所作的报告。由于内容和形式往往是相互参照的，我就基本上保持着报告的风格。除了在此提供的证言（其目的也在于证实我本地学院神学工作的进展）之外，也请参照我珊的著作：现在正是时候。焦急的合一性中间呼唤，Ostfildern 2010。

事；关注他人优先于内心生活。^① *Frings* 和 *Alfrink* 此外还安排，将中央委员会提供的选票退回去，主教们可自行决定谁应在什么委员会中供职。

这和其它的许多“活动”引起了 *Marcel Lefebvre* 总主教的反应，对此他以后用以下的格言辩解说：“莱因河流入台伯河。”那清洁的台伯河水被荷兰、德国和法国的主教们“弄脏了”。*Lefebvre* 及其追随者至今都不愿放弃这种精神，就在于他们从不愿按公会议文件行事。其他人坚持文件要与精神相结合—反对那些口头上或行动上，以强调精神而避开文件，“使自己的教导令人耳朵发痒的人”。还有些人把精力集中在文件上，其结果往往并不明确，所带来的究竟是妥协，甚至是一种“自相矛盾多元论的相互欺骗”。^② 有些教会法学家强调，教会法典是由教宗颁发的会议最后经典，因而对会议文件的解释是诠释性的关键；主教伙伴关系在此并没有什么意义：个别主教成了教宗显眼的行政官员。^③ 台伯河流回到莱因河中去了吗？

一位六十八岁老者的思考

所有这一切夺走了这六十八岁老者的种种幻想，使他的想像始终处于理想和没有着落的思想之中。这对他来说合理吗？

首先：我在这方面对一位六十八岁的老者所体会的是什么？

① 可查阅会议文件；对此更为详尽的说明，以及在下文中会议的解释性言论，见：赫尔德尔关于梵二会议的神学解释，作者 *Peter Hunermann—Bernd Jochen Hilberath*，五卷本，Freiburg i. Br. 2004/5。

② 见 *Max Seckler*，论教导问题上的妥协，载在：在科学与教会相互冲突的领域中，Freiburg i. Br. 1980，99—109 页。

③ 关于这种地位的争论：Bernd Jochen Hilberath，教会法典是梵二会议的正式承认吗？见：ThQ 186 (2006) 40—49 页。

许多人所重视的是，同样作为一个“六十八岁的老者”，即使长期以来就没有什么感觉，也不是不想有所感觉的。另一方面我观察到：在年轻一代的多数人看来，六十八岁老者对今天所给予我们的负担是很有责任的；传统派认为，他们完全有责——他们正如会议那样，保证教会内有新的生活，而发生的却是相反的效果。

现在并没有“那六十八岁的老者”。所谓的学生革命派在美因兹也消失了，正如那在教会和社会，大学和美因兹 05 踢足球的学生一样：带着幽默的真诚。在 *Johannes - Gutenberg* 大学里，礼仪学家 *Adolf Adam* 可以冷静而有信心的方式，来对待 SDS（社会主义德国学生联盟）的全体同学。那将天主教神学班的大多数——我是 1968 年第二学期的学生和学生代表会议成员——联合起来的，是理想和信念，就是教会在这种社会里还没有什么地位，而这并不符合我们的理想。这主要是由于社会在其中还没有什么地位。凡是没有什么地位的，当然都要接到其中来，与我们合为一体。

在此粗略展示的东西，不用说是应在其一——以大白话表达的一辩证交叉之中来看的：教会这时也并不在她的本土上：她的国并不在此世，我们也不过是在世上作客。另一方面，我们在当时就曾经——从现在以神学家的大白话表达中——得知，在耶稣的天国宣讲与实践之中，就有一种“已经和尚未”因素。

在教会和世界上的天主之国，也会显得是点点滴滴的和残缺不全的。

两个 25 年之后，包括有许多司铎和主教的一代男女神学家问道，这是否真正给他们带来了他们的理想；还是一直都没有着落？除传统派之外，我们教会里没有什么人站在公会议之外，包括教宗在内。然而梵二会议今天如何能发挥作用？什么样的解释才与它适合？

教宗本笃十六世在一次教廷讲话中^①提出了两种不同的读法：连续性和不连续性的读法。在后一种情况下，他看到新的公会议既要与传统决裂，那今天就要在教会内有新的开始。教宗一方面通过恢复特利腾弥撒仪式强调连续性，另一方面又单方面强调宽宏大量对待庇护兄弟会成员。从而就对文字和精神的结合发出了誓言。

在下文中我要在所选择的中心和当前热烈讨论的梵二会议文件中指出来，在那些会议文件中表达的是什么精神。为此就要对文件起草的过程和历史进行解释。这种结果也许始终是理想。因为公会议的遗产还在，而且今天对我们有约束力，要在已经和尚未的对立之间，在教会和社会中留出一片开创之地，使我们这些理想主义者，也能与1968年的 *Ernst Bloch* 共称为“现实理想主义者”，并且相信“希望原则”。

公会议教会学要借以下三个问题：什么是教会？我们是教会吗？谁是教会？清楚明了地展示出来。

以下的解释是对这三种问题安排的。

1. 什么是教会？

基督的奥体

正如 Smedt 主教所要求的，那在“万民之光”宪章中所描绘的教会的存在与使命，就是圣经和教父的教会形象。在圣经的种种图象中，基督之体还是占较大范围，却没有上升为关键概念。这一点在会议之前时代里就已经决定，在19世纪30年代天主教杜宾根神学家们就研究过这种形象，它一直还是属于浪漫派的组织概念。对现在的主教及其神学家们来说，这种种概念并不完全适于表达他们神学与牧灵性的关怀。这种形象对于强调其主体性来说过于自然化了。此外，通过按保禄思想来区分重要与不

^① 2005年12月22日（发表在梵蒂冈内部刊物上）。

重要的肢体，以及在教会内在这方面来区分头与肢体也会有问题。尽管“奥体性的”形容词能使这可见之体起到官方教会，即作为完整社会的一种独立自主组织的作用，结果这种说法对其在教会内随后体现的作用还是有问题的，因为这就将基督与其教会的基本区别包括在内了。

天主子民

“天主子民”是公会议代表们的另一种看法，从而也成了万民之光第2章的标题。主教们以什么与这种比喻相联系？教会不是什么固定的城堡，要塞，什么固定的组织，而是正走在路上的天主子民的信仰集体。选民思想可以将许多民族对自由和自决的追求看作“时代的征兆”；由此便得出那在牧灵宪章中所谈到的“喜乐与希望，人类的悲伤与忧愁”的结合。基督之体形象的神学核心思想既然表达了教会的感恩祭基础，就阐明了天主子民的形象，即现在是一个人类的集体正走在路上，它不是被选到教会中来的，而是由天主所召唤和派遣的。教会的第一主体是天主！

教会的圣事性结构

这一思想可通过教会宪章的第二个主导形象予以加强，甚至在神学上更为重要，因为这是在“万民之光”的第一章中所定下来的：论教会的奥迹。奥迹在此不是指人还不理解的奥秘，不是指一般意义上的“奥秘”，其在拉丁形式上是指圣经上的天主救世大计，他的救世旨意，而其意义由此便扩展到了救恩史和救世措施上。拉丁作家自德尔图良（+220）起还将它译为“圣事”。于是这种概念就获得了入伍宣誓的意义（这似乎过渡到了圣洗圣事中），却也可象以前那样，也是指救世计划和救恩措施。“论教会奥迹”于是也可称为“论教会的圣事结构”。

现在新教的神学家们一般认为将教会说成圣事有问题；他们认为这似乎将教会提得过高，于是会影响天人之间的唯一中介，超等圣事耶稣基督。Otto Hermann Pesch 于是建议，将教会作

为圣事的说法暂时列入合一神学的“黑名单”之中。^①当然，经过神学说明，这种说法也会对新教神学家不成什么问题。

公会议当然不是明确地称教会为“圣事”，而说，教会是“在基督内”，因而不是凭自己“直接成为一种圣事的”。于是就以这种方式直接说明了所要说的东西：“那就是”——在万民之光第一节的文章中——所继续说的——“与天主内在结合与全人类团结的征兆和工具”。

教会于是以两种方式发生关系：她表现为天主圣三救世工程的征兆，又有助于实现天主救世计划，天主之国——在此它是作为集体的团结来看的。教会不是靠自己生活的，也不是为自己而生活的。一个不知自己从何而生的教会，就象一个不是为人而生的教会，就与其本质和使命不符。^②

教会作为旅途中的天主子民，对世界是精神上的圣事，如万民之光第8节之所示：在降生与教会之间，有一种并非无关重要的类似性（这种类似性并不是相似性，更不是相等）。教会的天主性主体却不仅仅是继续存在的基督，而且是圣神，他使人类的社会结构成为天主的教会，将她建成为救世的工具。

共 融

公会议结束20年之后，罗马主教特别会议宣称，“共融”是公会议教会学的主导范畴。它涉及到一种秘密的和含蓄的主导思想，对此我们可在意念中发现，它与说教会是天主子民和圣神的圣事有关；基本上凡与教会有关的，都是有使命和受到派遣的。这首先与民主化无关，尽管民主态度和结构完全可能与此相合。所有受洗者都参与教会使命的基础，就在于他们有份于救恩财

^① 参见 *Otto Hermann Pesch*，在断简残编中的教义学，Mainz 1987，355—367页。

^② 较为详细的是：*Bernd Jochen Hilberath*，在幻景与现实之间。关于教会道路的问题，Wurzburg 1999。

富，而这又是天主的恩赐，是其分配的结果。公会议原文上在这三方面的意义结构下来运用共融和分配的。

然而这种共融并不是一种教阶共融，象有些教会法学家所称的那样？^① 在此也值得提出的是，要注意公会议的说法，不仅要退回到它的意义上，甚至要退回到仅会议原文的字面上来。这就表明：公会议决不用教阶共融的说法来描述教会的教阶结构。在谈到这种概念时，所涉及的总是所有官员的集体，也就是主教与其司铎们，以及主教与其罗马主教教宗的集体。它涉及的就是一种在教阶制下，也就是在（主教）官员彼此之间的一种集体。因而就不否认一般铎职与专业任务之间的差异，然而教会的模式作为一种两三等级社会（修会会士—神职人员—俗人）最后告别了。于是我们就处在第二个问题之中。

2. 谁是教会？

该问题应在两个方面提出来：什么人是教会的主体？什么人属于教会之数？在这两个方面都有说明的必要。首先在两个问题上公会议文件的解释都没有争议；在此决定公会议应在“什么意义和字面上”去领会。

2.1 什么人是教会的主体？

答：每位受过洗和领受过圣神的基督徒。这些人都有一种恩赐和一种特恩，以建成为基督的身体，得以赐予参与天国的条件。在这方面在信徒中就具有一种基本的平等性。如果在这方面谈到“哥白尼转变”，在公会议上神父和修女，教宗和主教们当然是正规基督徒，他们也属于那要记得，世界基督徒都要时刻不忘其共度一种基督徒生活的使命，因而现在不用说，都是“十足的基督徒”和教会。这一点并非偶然，那么就公会议的议事日程来说，问题并不在于“什么是平信徒？”，而是“神父又是干什么”

① 主要参见 Winfried Aymans 的著作。

么的?”

公会议没有让神学轻视教会法和教会体制，而是将基督三种圣职——司祭、司训和司牧的模式整个交给了教会。现在不仅是献身的圣职人员，而是所有受洗者和领过坚振礼者，都参与了这三种圣职。什么是一个平信徒，现在再不能照词典上神职人员的说法而论。再不是借一种排他性的分离，而是通过对每一部分的特殊规定，才能对教会的这三种任务，适当描述其本质与其使命。

我以表达一般性与公职性牧职的关系为例。它们至今一直被误解和曲解，而其原文的真义却还能从种种矛盾之中查了出来。

一般性与公职性牧职的关系

在“万民之光”宪章第10节中，针对信众说：“受过洗的人，都借着重生及圣神的傅油，经祝圣为精神的圣殿及神圣的司祭，让他们把基督徒的一切行为都献作精神祭品，从而昭示从幽暗中领他们进入奇妙光辉的基督德能。”以下的词句完全是根据保禄神学路线，要求基督的男女门徒把自己奉献为神圣的、悦乐天主的活祭品。保禄在致罗马人书中（罗12.1）将它视为“合理的”敬礼。根据新约的神学和名词，司祭职占首位：耶稣基督是天人之间唯一的司祭和中保。其次就能追随这最高司祭谈到，大家都是这一司祭职天主子民的肢体，他们的任务是在耶稣，这天人之间唯一中保和最高司祭身上宣扬天主的救世工程。这种铎职却并不在于他对天主有何奉献，从而对他予以怜悯。耶稣基督的铎职却在于，天主将他献出将他牺牲，使人类怜悯自己，从而使人为其无限怜悯圣意作证，使耶稣对遵循天父救世计划予以赞同。作圣职人员于是就要冒生命的危险；献作牺牲就要为了他人的生命而奉献自己的生命。对所有信众一般铎职的说法于是就意味着，所有受洗者都是蒙召来传福音，并按福音塑造自己的一生，必要时就为他人牺牲自己的生命。Dietrich Bonhoeffer曾适当地着眼于耶稣基督谈到“为他人的生活”；追随基督就要同样相应地“为他人而生”。

现在教会宪章不仅谈到了信众的一般性铎职，却也涉及到了那些按传统被称为司铎的人。公会议文件称这种铎职为“神职性或教阶性铎职”。当所有受洗者都参与了耶稣基督的铎职时，仍然称呼圣职人员为司铎，在神学上是否适当？如果适当：那么他们参与耶稣基督的铎职，又是以什么方式与信众的参与相区别？

一种在本质上而并非单纯在程度上的区别

现在就有一种在天主教内或在普世上都曾被误解的表达方式。然而它们正如我个人对公会议文件的研究证明，在它们的意向向上都是明确的。^① 该表达方式说明，信众的铎职与公职性或教阶性的铎职，“有本质上而不仅是程度上的区别”。

本质上的表现当然是有问题的。更为错误的是将本质与程度对立起来。多数人是这样理解会议文件的，似乎它们是在说，这两种“铎职”既要按本质也要按程度加以区分。实际上在文件的初步构思中，就要对这两种铎职不仅在程度上，也要在本质上加以区别。然而这种表达方式却要有意识地予以放弃。从文件历史还是从拉丁文法上都很明确，最终告别的文件会说：它涉及到的不仅是一种程度上的差异，因而也不代表什么，也就没有什么意义，于是不涉及到高低真假铎职的划分。决定性的倒是一种本质差异。至于有些实用形式或者表达方式有助长某事的印象，即使如此，也不会有如一种程度的差异。然而在这方面，人们却不能以梵二会议的精神和文件为依据。

于是首先就要说明，这种本质区别指的是什么。非常明确的不是在指，司铎的本质不同与那并非通过祝圣得以授予这种圣职的平信徒。于是就不是指的一种个人恩宠地位的变更。如果从事

^① 按万民之光第 10 节的观点来看的一般性和公职性的相互关系：见特里尔神学报 94 (1985) 311—325 页；关于一般性神职与经祝圣所传授的铎职服务关系的课题，见教会的一体性与对世界的责任 (FS Peter Neuner)，编者为 *Christoph Böttigheimer—Hubert Filser*, Regensburg 2006, 181—194 页；现在正是其时。焦急插进来的普世性呼喊，Ostfildern 2010, 82—93 页。

物的另一方面着手，就会找到正确方向。我们首先假定这涉及到一种单纯的程度差异。那么有司铎品位的圣职人员，或者那并非圣职人员，却具有较高等级的平信徒。这就意味着铎职之中的一种提高。公会议所拒绝的正是这种误解。圣职人员本身就属于这铎职性的天主子民，而以上所提出的也正适用于此：宣扬福音和为他人服务的生活，正是铎职的象征。与此相对的是那借祝圣得授之以圣职的人，而一种本质上不同的功能，并没有对天主铎职子民中的同样任务，以任何方式提出疑问。

什么称为“铎职性的”？

不幸的是梵二会议文件在随后对铎职的描述中，又恢复了一种不是从一开始就有的观点。于是文件就前后不一致，也需要予以说明。在“万民之光”第10节中说：“公务司祭以其所有的神权，培养管理有司祭职务的民众；代替基督举行圣体祭，以全体民众的名义奉献给天主；教友们则借其王家司祭的职位，协同奉献圣体祭，在恭领圣事时，在祈祷感谢时，以圣善生活的见证，以克苦和爱德行动，来实行他们的司祭职务。”这种表达方式说明，使公会议感到痛心的是，还得将圣经所说的铎职（宣扬天主的救世工程和为他人而生）改写为公务性或教阶性的铎职。在此人们就要将“万民之光”第10节的表述置之于更大的公会议环境之中。当我们以公会议为出发点，在主教最主要的任务中，传播福音既然突出起来（教会宪章25节），那么关于奉献圣体祭及其馈赠的论述，就要从这里出发进行解释。那么司祭就不是以天主子民的名义奉献牺牲，以求得谅解，就象某些人还在根据礼仪改革所留下来的文件可能暗示的一样，而是他在宣示耶稣基督奉献终身，以其十字架上的牺牲，代替我们在圣言和圣事中的献身精神。

就信众来说，公会议最好是将司祭职作为宣道和投入终生的职务来描述。当然在教会宪章第11节所指出的趋势，就是首先以参与圣事来描述这种一般性司祭职的执行。

即使公会议未能成功地吃透圣经更新的思想，并毫无疑问地进行描述，但其意愿却很明显：除耶稣基督之外，在新约中再没有中人了。每种铎职和每种求主垂怜的奉献牺牲都成了多余的。对我来说，在这种背景下提到通过祝圣而获得铎职者，确属误解。这并不意味着，天主教徒会担心的，这种职务将会废除或者仅仅处于相对性地位。无论是谈到对司铎性天主子民的一种职务，或者是将这种以基督品位作出的行为，理解为最高司祭耶稣基督所委托的行为，人们都可将司祭称为司祭。宗教改革时期可以给我们说明，错误依然存在！

2.2 谁属于教会？

我在我的论述中，就将我限定在从开始就一再处于争议之中的解释里，耶稣基督的教会常存于罗马天主教的教会之中。“常存”正是说明哪种神学解释适合于梵二会议的典型模式。

公会议的论述

在教会宪章第8节中说：“这个在今世按社团方式组织的教会，在天主教内实现，那就是由伯多禄的继承人，及与此继承人共融的主教们所管理的教会，即使在此组织以外，仍有许多圣化及真理的要素存在，那都是基督教会向着大公统一的方向前进的本有资产。”

拉丁文的“subsistit”在此被译为“存在”。其它的译法是：“现实化”^①，或者“出现在一种历史上有限的形式之下”^②。公会议文件说明，会议代表们有意识地用 subsistit 替代了 est，就是为了使意图之中的可能性公开化，于是耶稣基督的教会就会存在于许多教会之中。如果我们现在进一步论证，存在 subsistere 一

① 在德国主教们赞同的文本正是如此，见神学与教会词典。补编本卷1，Friburg 1966，173页。

② 假如象在此处，译法偏离了小会议大全，那就是出自海德爾梵二会议神学解释卷1（译者为 Matthias Bausenhart）。

词在其用在基督论之中前，早已共同用在圣三神学之中，于是对这种解释就是一种支持，即一种存在甚至可在某一教会之外去想象的。四世纪的神学家 Marius Victorinus 在这方面曾说过，唯一天主的本质存在于圣父、圣子、圣神之中。存在这时是指一种本质的具体现实，既是一种本质，因而就有差异。两个世纪之后，神学家 Boethius 提出以存在来译希腊词本质 *hypostasis*，它是指“作载体”或“具体存在形式”。^① 该词当时就在制造困难——而我们今天所面临的的就是同样的困难：其重点可能就在一致性上，也可能在一致性的差异之中。从这里总能找到论证的可能性，于是一个耶稣基督的教会既然宣认所有宣信的基督徒，就会在许多教会内发现其具体的现实化过程。那就当然会将一个（由唯一真教会）分裂出来的合一模式列为实情！凡不愿看到这种后果者，就不要提到梵二会议及其临在其中的说法。或者就会明显地看出，这确切的解释正是公会议论述唯一可能的解释。谁承认了这一点，他就要为此提供证明，凡是公会议后在生活与近年反省中所发生的事，都与这些问题无关。

较新的梵蒂冈解释

还要暂时研究一下于 2007 年 6 月 29 日（在伯多禄和保禄节日）所签署的一份信理部文件。该文件标明系“关于教会教导某些方面问题的回答”。^② 究竟问到的谁，并没有说，从而开启推测之门。一般问的却是比较传统有某种倾向的男女基督徒，其中有些还是主教，并且想从上级权威获得一种回答，那或者没有给予他们回答，或者没有给予他们以有充分权威的回答。显然天主教徒也想在此处描述的讨论中，从他们上级教导当局获得对存

^① 详细而又带有相应的证明，见：Bernd Jochen Hilberath，在查询卡尔拉内关于德尔图良“驳 Praxean”（ITS 17）之中的圣三神学位格概念，Insbruck 1986，（我取得美因兹大学执教资格的论文）。

^② 同样（只能）在互联网上才能找到。

在的公会议解释。无论如何这种回答也要求其对所提出错误的解释，从而引起混乱和怀疑的神学家们是一种反应。至于这是否“对问题的答复”（首先是当它并非对神学家们提出的问题），对“健康神学探讨”的一种贡献时，就可以提出反问。尤其是当它要求回答作出说明时，“这种回答按其性质并不能为其提供的教导进行论证，却仅限于对上述教导当局表述的回忆”。

如果人们想“能对课题说几句安全可靠的话”，什么是一种自我理解呢？——现在我们不是在继续探讨（也是为了理解）什么释经学上有问题的作法，推荐自己，从而造成自己的传统！如果认定了，这种回答代表一种公会议的可靠表现，这就只能是由于权力观念所形成的：我们现在许下，要象梵二会议那样理解一切。一种按照天主子民教会学与一种共融神学观点的公会议接受过程，是否与其共融形式及这一名义的共融结构真正相合，显然并不一样！“权力中心人物”显然是处于高位的偏离正确路线者，枢机只是一种外交方面的出路，它声称梵蒂冈的书信是一种对话的邀请。也许会有某些使人理解之处，将让许多非天主教人（以及天主教人？）感到惊奇。^①

· 并非“本来意义的教会吗”？^②

从我的神学观点出发，对有关事件就会有如下解释：耶稣基督的教会就体现在众教会之中，而且是如此体现，以至“教会”既是“有罪的也是正义的”，“经常需要清洗”（教会宪章第8节）。当教会的合一性被破坏时，其本质也受到破坏，耶稣基督的教会现在不仅存在于地方教会的多种合一之中，而且“分裂”为分散的教会。当教会被认定为分散的教会时，它们彼此就没有

^① 参见 Bernd Jochen Hilberath，有问题的狭窄之处。信理部关于教会的新文件，见 Herderkorrespondenz 61（2007）389—393 页。

^② 关于梵蒂冈公函“主耶稣”中这种表达的争论问题，参见 M. J. Rainer（编者）的文章“主耶稣”。是有失体统的真理，还是有失体统的教会？Munster 2001。

教会共融性，在它们单独或集体之中就没有耶稣基督的教会了，于是我们就只好谈到一种“分散的存在”或“部分的存在”了。

当人们认真对待梵二会议论述的文字和精神时问道，其中所描述的“西方教会和教会集体”，在“真正的”教会性上还有什么缺陷。

“分裂的教会与西方的教会集体，与罗马天主教会会有什么共同之处？合一主义宪章（20—23节）说：

关于耶稣基督以及三位一体天主的声明

■1863130491 恭敬圣神

■1863130492 在圣神之内读圣经，它也在合一争论的对话中代表一种“突出的工具”

■1863130493 洗礼“作为圣事性的合一标记”

■1863130494 晚餐的庆典

■1863130495 私人的虔诚和公开的敬礼（“一般旧礼仪中引人注目的因素”）

■1863130496 赞美天主和爱人的服务，也包括社会方面在内

■1863130497 将福音作为“基督教道德的泉源”。

■1863130498 于是共融就涉及到礼仪、宣道和服务以及教会生活的三项实践。当然合一法令并不隐瞒差异（因而在语法上往往似乎是在从句之中一样）。

然而却首先证实了教会所承认的：“真正有一种在圣神之中的结合，它正是通过恩赐与圣宠，而在其中以其神圣化的力量发生作用，有时甚至强化到流血的程度。”

因而又一次提出问题：是否在“获救方法”范围内一直有使教会分离的障碍？当然，更进一步从罗马天主教的观点看来，是否仍然缺乏“种种获救途径”？如果是这种情况：从这种“差异”中，又会如产生什么重大意义，一如合一决定所说的差异一样。如果一致的东西大于有分歧的东西，它们又会有什么重点？那轻

视其它教会，而在基督教教会信仰的生活实际上并不走在前面的，是否就是“真正意义的教会？”对此作出适当回答反应的难道就不是罗马天主教意义的教会？处身于这种有益的合一之中，难道就不属于自我认定的众多因素（忧虑、权力）之数？

在这种情况下，教会着重转向第三个问题是确实有益的：

3. 教会在哪里？

在此我们无需多加解释，本文就在说明问题。难道它就因而会很少引证吗？

对内进行提问：教会并不在世界审判日，也不在彼得的位置上，她首先主要不是在富裕国家的体制上和组织完备的结构中。在教会宪章（8节之3）中我们读到“存在”的过程：“然而正如基督在贫穷与迫害之下，完成了救赎的工程，教会也奉命走同样的道路，从而把救赎的成果贡献给人类…同样教会为了执行自己的使命，固然也需要人为的工具，但它不是为寻求世间光荣而设立的，而是为了以身作则，宣扬谦逊与刻苦。在贫穷和受苦者身上体认其创始者贫穷受苦的真象…教会在自己的怀中却有罪人，教会既是神圣的，却又不断需要净化，走不断补赎和自新的道路。”

在万民之光宪章9，3节中，我们在谈到参与基督的职务之前，涉及到教会在同心圈子里有种种救恩资源：“教会在考验和苦难中前进，因主所许的圣宠力量而得到鼓励，使她在人性的懦弱中不失其全盘的忠贞，且要以堪当基督净配之身自处，在圣神的推动下，不断地革新自己，直到能从苦路进入不会没落的光明中。”

既然教会现在能够而且一直在努力作人间的象征和工具，追随耶稣基督为大众服务，他们也会更加体会到其作为教会所深切体会到的东西。凡是整个教会今天对人们所说的，都已经表达在两个主题之中了。

1. 基督教不是什么书面宗教和教学系统。基督教作为启示宗教来理解，自梵二以来，启示又作为天主与人会见的大事来理解了。它涉及到我你我们的关系，涉及到会见、生活、自由空间、呼吸的空气、精神性和生活质量。
2. 基督教不是什么成就宗教，而是一种恩宠宗教。这就是说，我不必进行自我辩解，不必请求原谅，也不必作这样的许诺（甚至在强力和种种情况下也是如此）。我可以走向另一端，也不必担心会有所失落。

我感谢所有的天主教徒，在此尤其是所有的非天主教的男女基督徒，使我为他人担忧，使我在自己的基督徒性中丰富起来。

杜宾根神学季刊 2010 年 2 季度

审判庭中的教会

Michael Theobald

“确实在这些无信仰者中有什么东西，而且涉及他们的事又是这么多建在岩石之上的教会，就不应震惊，更何况它们本身就愿下降！” Johann Baptist Hirscher 论教会现状的论战文章中的这些话（1849）^① 响在人们的耳中时，会争取到教会对许多人，原来只是外在属于你们基督教会的值得尊重的关怀，是在说明属于他们最为重要的任务之一。他说，“只有这些话并不明智，也不属于基督教性的”。有人说，“不信仰者即使很多，建在山崖上的城也不会动摇。不，天主教会不会动摇，德国教会也不会。是否法国教会也不会动摇？是否亚洲教会还不到时候？”^② 2 从目前的情况来看，我还可能加上：谁会对我们说，教会在其目前的情况下，总之会继续存在下去吗？

对此的回答总是如此：“地狱之门不会被征服！”教会学上的自信，福音如以下情况所示，一再违反其本意提了出来，让人震惊。它也要对广泛散播的“思想”负责，“即教会内的违法行为只应由个别罪犯负责，她本身却无可指责”。^③ 如果 Lehmann 枢

^① J. B. Hirscher, 教会的现状, Tübingen 1849, 53. 这篇论战文章早在一年之后就刊登在罗马禁书目录之上, 见 H. Wolf, 禁书目录. 梵蒂冈与所禁的书, München 2006, 262f., 此外, N. Koster, Hirscher 的情况. 一个与罗马有矛盾的“晚期宣传员”吗? (罗马宗教裁判所与禁书部, 卷 8), Paderborn 2007, 177—335 页。

^② Hirscher, 已经完成 (见注 1) 52 页。

^③ K. Kardinal Lehmann, 罪人的教会, 圣者的教会, 见 FAZ 1, 2010 年 4 月。

机最近对此非常有害教会之事指出，“梵二会议还未能明确表示，教会本身既是神圣的，也是有罪的”^①，那么，他在最近提到的，教宗、主教、神父们以及许多教友都感到混乱而未经说明的教会学问题上，都“针对着教会的现实情况”（J. B. Hirscher）作了解释。关于被列为禁忌的教会“组织罪行”的说法，也有类似情况。从大量的拒绝之中我只举两个实例：如果教会的立法在今天还会阻碍圣神召唤许多青年人参与其自由活动；^② 5 或者当普世教会在形成神学共识上未能达到较高的领导水平，以致耶稣的祈祷“使大家合而为一”（若 17, 21）在结构上就已经受阻时——这岂不是伤透了教会的心吗？

在我们现在经历的“深刻的危机中”，神学家们的任务最可能就在于，对此危机制订一种神学诊断法，新约学者在此要想到一种令人不安的圣经原文，而它对一种有圣经根据的教会形象却是不可或缺的。在此我首先想到审判的课题，它说明新约的课题并不象人们所认为的，大多只是一种个人性的，而根据圣经早期

① 4 同上。公会议“在这方面曾慎重地表示，教会在其怀中包括有罪人。她同时既是神圣的又需要不断的净化，不断地走补赎和自新的道路（教会宪章第 8 节）。这种自白是一种伟大步骤——然而还有某些重要的说法，长期以来并未在神学上和日常的神修中表达出来。我在十年之前就已经深受 Karl Rahner 与 Hans Urs von Balthasar，以及法国学者 Henri de Lubac 的影响。他们以在教父著作中发现的清教徒通奸教会情况鼓励了我，在维护其神圣性的同时，也谈到一个有罪的教会。

② 鉴于我们学院有许多读神学的学生——我并不是想正在消失的攻读神职的学生——，对于他们老师（也是根据我们的经验）知道，他们中的某些人是教会神职所要召唤的，我知道我们教区正常的作法，为神职接班人祈祷（这一祈祷显然没有得到令人满意的结果），这是令人难堪的事；对此我只想到厄弗所书 4, 30 的话，不要叫天主的圣神忧郁，因为你们是在他内受了印证，以等待得救的日子。同时圣召单位对圣召兴致下降也令人感到惋惜，鉴于目前的情况这也不足为奇；对这方面的分析，请参见：K. Rahner, 教会组织上的缺陷就是任务和机会（Herderbucherei Bd. 446），Freiburg 1972。

犹太人思想，也具有一种集体性方面。^① 6 这种之所以值得注意，是因为从其观点来看，教会的每一种形态都处在考验条件下，并不是其中的个别情况。这段经文使我们转向文章的第一部分，在第二部分就问到我们在接受它时的障碍；处于中心点的是一种完全定型的教会学。

1. 从玛窦到若望的启示录：新约关于审判的种种说法

从耶稣关于审判的标准言论中就可以看出，它的集体方面要比个人方面描述得更清楚；试想耶稣关于这些坏人审判方面的言论（玛 12, 41 及其以下/ 路 11, 31 及其以下等），以及关于加里肋亚城市，葛法翁、苛辣匝因和贝特赛达（玛 11, 21—24/ 路 10, 13 — 15）。因为在此谈的并不是耶稣在以色列和加里肋亚的使命，而是“处于审判庭上的教会”，为此所提供的就是其它的经文：玛窦福音的一段（1.1），格林多书信（1.2），以及若望默示录的公开信（1.3）还有新约第一和最后一书以及其中的保禄书信。

1.1 “盐如果失去了味 […]（玛，13）：玛窦教会学的两个方面

玛窦福音中基督对伯多禄的诺言，地狱之门不会战胜建在磐石上的教会（参见马 16, 18），事实上描述的是从最早以来—不仅是由于其著名的伯多禄预言—确实就等于有关教会的福音。支持教会的诺言对其上主多么重要，从玛窦 1, 23 到 28, 20 节贯通全书的大括号就说明了这一点。关于“基督诞生”的描述（马 1, 18）通过先知依撒伊亚的回顾而归于圆满，他的关键之言如

^① 参见 *M. Reiser*, 耶稣的审判讲道。对耶稣末世论的讲道及其早期犹太背景的研究 (NTA. NF 23), Munster 1990; 关于审判的最新神学思想, 参见 *O. Fuchs*, 最后审判。对正义的希望, Regensburg 2007, 以及圣经与教会专刊 (2008 年) 第 4 期 63 页。

下：“这一切事的发生，是为了应验上主借先知所说的话：‘一位贞女将怀孕生子，人们将称为他为厄马奴耳^①，意思是天主与我们同在’（马 1, 22 及其以下）。在旧约中常见的诺言，天主与其子民在一起中^②，可以发现其诺言在厄马奴耳身上的证实，因为升天的基督在本书结束时（马 28, 16—20）也“提到其在世上所保证的”^③：“看吧，我将一直与你们在一起，直到世界的末日”^④。天主过去支援他的子民的诺言，在将来也有效，在此也扩展到其子民教会，直至世界的终结。

如果马 1, 22 及其以下和 28, 20 节的支援诺言有一种神学或基督逻辑学的顶峰，他们就会以马 16, 18 在诸书之中的形象语言，体验到一种教会学的变化：对门徒们不是说“我们”（马 1, 23）或“你们”，而是以形象语言谈到一种“建筑”，就是基督—从斐理伯的凯撒勒亚情况出发—在将来在其升天之后，“作为天上地下拥有一切权力者，建立自己的王国”。^⑤ 他要他们将他们建树起来，在复活节向各民族派出自己的门徒，并委托他们去教导他们有关的一切。而他们也将在这磐石上建立起来—这是指的

① “他们将这样称呼他”：“这是说的在教会内集中的基督徒”，如是 *J. Gnika*，玛窦福音，第一部分（马 1, 1—13, 58）（HThK I/1），Freiburg 2 1986, 21；在我们的分段里就已经“超出以民的界限，进到了教会之中”。第三位复数（kalesoisin）就又回到了圣史身上，因为七十贤士将它读作 kaleseis，而按 *Masora* 的希伯来文则为妇女给小孩起的名。

② 参见 *H. Frankmölle*，雅威盟约与基督的教会（NTA 10），Munster 2 1984, 72—79 页。

③ *Gnika*，马 I（见注 7）21 节。

④ 参见马 26, 29：“我却对你们说，从今以后我不再喝这葡萄汁了，直到那一天我将在我父的国里，与你们在一起重喝新酒。与你们在一起是玛窦所添加的。

⑤ *W. Wiefel*，玛窦福音（THK1），Leipzig 1998, 299；有一段关于今后时期的预言，看着耶稣死亡和升天之后，在复活与升天以及再来之后的时间。

伯多禄^①，因为这是其教导的担保和保证人。^②因而他就是教会的基础，玛竇福音中耶稣并非无故称之为我的教会。^③她是自己的一是默西亚和天主子的教会——因为只有首先蒙召的伯多禄所保证的他的圣言及其教导，在其中是非常具体的：“是有权威的教导”（马7，28及其以下），这是他在圣山上有纲领性地交给他们的。至于“地狱之门”^④——“包括对人们来说不可征服的阴府”——“都不会比建在磐石上的教会更为坚固”^⑤，这就是说：“教会在其今世预言的期间不会过去，因为她的主天天与你们在一起，直到今世的终结（28，20）”。^⑥或者是另外说的：“末世的教会就是所预许给人们的，奠基于磐石之上的基督保护、他的统治就会实现”。^⑦

预许会实现——这是天主恩宠奖章的一面，另一面与支援诺言必然联一起的，是审判的诺言，它与耶稣的教导和命令是要保

① 关于建立基础的有关语言，参见 *M. H. engel*，低估了的伯多禄。两种研究，Tubingen 2006，30—39 页。

② 见 *J. Gnika*，玛竇福音，第二部分（14，1—28，20）（HThK 1/2），Freiburg 1988，64。“他是第一个蒙召的（4，18；10，2），因而是门徒之首也是教会之首”。“他作为为首者却就可以进行保证。他受到了启示”因为他作为圣史也应当“是其所传福音的保证人”（同上）。然而由此可知，“伯多禄在教会内就有一种不可替代的职责”，见 *U. Luz*，玛竇福音，两卷本马8—17（EKK 1/2），Zurich-Neukirchen—Vluyn 1990，462 页。

③ 这是与正常说法 *ekklesia toi theoi* 不一致的位格代名词（的座的 *toi Christoi* 在新经中仅见于罗16，16；参见宗20，28；另外的读法）在此是很有针对性地规定下来的。

④ 参见七十贤士本耶38，10；智16，18；咏16，2。“地狱之门”就是指这些人。

⑤ *Luz*，玛竇卷二（见注13）464页；语文学的判断（见同上463页的注75）就使 *katsichion* 不及物的解释有了占上风的意义。“于是18节的预言的目的就是一种比较，而不是一种斗争”。在谈到与教会进行斗争的黑暗势力的同时，人们也就应当变得更加谨慎。

⑥ 同上，关于 *Karl Barth*。

⑦ *Gnika*，玛竇卷二（见注13）65页。

持一致的。^① 值得注意的是，五大福音赠言都与一种末世论有关，其中审判的题材与其各自结局有重要的关系。^② 这种展望要求每一门徒都承担义务，而这些话却是针对全体门徒们说的。^③ 山中圣训的第一部分，马 5，13—20，就转到了这里，在此耶稣谈到门徒们有如“地上的盐，“世上的光”，和“建在山上的城”是无法隐蔽的。因而对他们估计和保证的关于教会性质的这种诺言是如此明显，第 13 节与审判的关系就是在强调它的重要性：“你们是地上的盐。^④”盐若失了味，可用什么使它再咸呢？它再毫无用处，只好抛在外面，任人践踏。盐不是为了教会本身，而是为了世界，而其所依据的不是她的话，只是她的“善行”。^⑤ 耶稣解释说，如果人们“看到你们的这些善行”，就会“称赞你们的在天之父”（马 5，16）。“这些善行”指的是什么，显然山中圣训的道德以爱仇为顶峰，如果门徒们只听耶稣的话而不实行（马 7，24），那他们就有如一所没有坚固基础的房屋，大风暴一来，就会被大水冲垮。人们事先就在讨论，“盐和光的作用是否指所有基督徒，或者只适合于某一部分人”，^⑥ 于是现在就要强调：“这是指生活在全世界的全体基督徒说的”^⑦ 这样的教会正

① 参见 G. Bornkamm，玛窦福音中的最后期待和教会，见同上的 /G. Barth/ H. J. Held，传说与玛窦福音的解释（WMANT 1），Neukirchen - Vluyn 6 1970，13—47 页。

② 参见 7，15—21；10，39.40—42；13，36—50；18，23—35；24，36—25，46。

③ 因而山中圣训（5—7），在同样部分的重要教导（13），集体训言（18）和最后教导（24 节及其以下）就是如此。

④ “这种称呼方式直到 7，20 节都一直是山中圣训的主要方式”（Wiefel，马 [见注 11] 95 页）。

⑤ J. Roloff，新约中的教会（NTD. E 10），Gottingen 1993，157 页：“教导与生活实践，言语与行为作证，在玛窦身上是如此直接转换，从而使其不加改变，于是门徒就能通过他们的行动使人们相信耶稣的教导”。

⑥ Gnilka，马 1（见注 7）139 页。

⑦ 同上。

如一个团体，就要按耶稣的话行事，不然他们就有如无味的盐一样毫无用处。

信史并没有如何从思想上加强教会的现实性，这可从其描述的耶稣对葡萄农的结论，马 21，43 中看得出来：，“因此我对你们说：天主的国必由你们中夺去，而交给结果子的外邦人”。他所讲的就是“大司祭和民间的长老”（马 21，23.41.45），他们正如以后所示（参见马 27，25），完全代表着全体以民。他们现在面对着由其所选出的民众，结出天主王权统治的后果，使山中圣训所要求的超级义德（马 5，20）代表着“未来审判的标准”。^① 即使谈到审判时是强调葡萄园户最终结局代表着以民，而圣史在此却同时“明显地针对着一种救恩史上财产状况的思想，即教会作为不听话的以民的继承人可以描述为不可动摇的情况。”^② 与此相应的是紧接着的是国王所办婚宴的比喻（马 22，1—14）最后带有审判的背景：“教会以召唤为背景，但她还有选择的余地。她虽处于天主的权下：迎向天主的统治，对其来临有准备，对其威力已经有所感觉。然而在此还未实现天主的统治。”^③

总之：升天的主对其教会扶持的诺言，以及通过在世的耶稣一教主教导与实践所承担的义务—玛窦认为是不能分开的，是连在一起的：没有什么诺言没有相应要求的！这是因为圣史认为教会的基本结构就在于跟随耶稣。这二者就是：从纯净恩宠出发的召唤，以及人们按山中圣训进行的效力；而这是通过耶稣与其

① *Bornkamm*，最后时期的等待（见注 19）18 页。

② *Roloff*，教会（见注 23）159 页；*Gnika*，马 II（见注 13）232 页：“经文的现实化就在于此，即不结果实的危险对教会和个别基督徒都是存在的。第 43 节是有条件的，不可从确定的意义上理解。教会如果结出预期的果实，就还是新的天主子民”；这里没有谈到“新的天主子民”。

③ *Roloff*，教会（见注 23）159 页；160 页：玛窦认为“教会并不是本身就等于最后救恩灵性现实的范围，而是从其所受的委托出发的”。

门徒结合，并“完全按照他的要求”而实现的。只是通过实行耶稣的意愿，教会才是他所说的：“你们是地上的盐”，“世上的光”，和“建在山上的城”。在此处所实现的教会现实的理解是生气勃勃的：只有这才是现实的，它也是有效的，并能从其跟随耶稣的效果中看得出来。

1.2 “如果我们先省察自己，我们就不致受罚了”（格前 11, 31）

“当你们聚会时，并不是为吃主的晚餐，因为各人先吃自己的晚餐，甚至有的饥饿，有的却醉饱（格前 11, 20 节等）^①

保禄在此以强烈的声调批评了在宴会上不团结不友爱地吃喝，从而违反圣餐本质，违反圣餐合法性的格林多人：他们在此的作为有辱圣餐的名义，“而不是其所应有的行为”。^② 因此他的批判不仅应使团体中的富有者，为此可悲情况承担责任，而且大家都要知道，他们圣餐的行为和神学意义应放在何处——应放在耶稣最后晚餐的传统上一而且正如以后的情况所示，保禄他对此作了何种安排，而且在他以后访问格林多时还要加以处理。保禄不是只给几个阶层、派别、集团写信，而总是给全体写信，因为这终究涉及大家。“如果伤害了一个肢体，就伤害了所有的肢体”（格前 12, 26）或者：如果违反福音将少数成员排除在外，就涉及到了所有的成员。于是目前的情况非常严重，因为它涉及到了格林多教会的中心：“纪念”耶稣对我们施予救恩的庆典——同样重要的是，他即将在格林多的出现也表示了天主审判的有关意义。

对于他所引的晚餐怪论（格前 11, 23—25），在第 26 节又

① 格林多的情况究竟如何，这很难说；最后请参见 *H. J. Stein*，早期基督徒的圣餐。它的形态和意义见新经文献和若望默示录（WUNT II/255），Tubingen 2008，191—150 页。

② *W. Schrage*，格林多一书（格前 11, 17—14, 40）（EKK VII/3），Zurich—Neukirchen Vluyn 1999，23。“没有与同席人的共融，就没有什么真正的圣餐”。

将其推到极端，^① 保禄在 27 节又附加了针对违法行为的一条“神圣法规”，^② 规定了这种违法行为的性质，然后以一种针对着审判的指示来促使大家自我检查（28. 29 节）。

“（27）为此，无论谁，若不相称地吃主的饼，或喝主的杯，就是干犯主体和主血的罪人。（28）所以人应省察自己，然后才可以吃这饼，或喝主的杯。（29）因为那吃喝的人，若不分辩主的身体，就是吃喝自己的罪案”。

“法律条文”将违反主的体血者列为不相称的参与者。“不相称的”或者更好说“不适当的”，并不是指参宴者本身，他的品行或崇拜态度，而是指其参宴者的“行为态度”^③，具体是指他们在格林多境内先吃先喝，而使后到的赤贫者感到难堪。这种行为之所以“不当”，是由于在此所纪念的事；这是对在十字架上献出生命和鲜血的基督的违法行为，“因而正如 8, 12 节所说的，对弱者的罪责就是对为他们而死的基督的罪责”。^④ 由此可见，每人都要看看他是否能对“肉体”加以“分辨”^⑤ 就是说，他是否在此知道，参与被钉于十字架上者的圣宴，就赋予双方由此产生的责任。否则由于他参与宴会，就要受到未来“审判”阴影的影响。为此保禄提出了一个对整个段落有影响，并使其转到下

① “的确直到主再来，你们每次吃这饼，喝这杯，就是在宣告主的死亡。”于是保禄就从复活纪念出发，设置了与之相对的欢宴！

② Schrage, 格前第三章（见注 30）48 页。

③ A. Lindemann, 格林多前书（HNT 9/1），Tubingen 2000，259 页。

④ Schrage, 格前第三章（见注 30）49 页；Lindemann, 格前（见注 33）259 页：这种违法行为使“耶稣之死的救恩意义完全无效了”。

⑤ 29 节的读法包括一种新的 *anazios*，以及所有格的 *toi kirioi*（于是联合译法）也是次要的了：“因为我们如果不适当地吃喝，不对主的身体加以区别，就是在吃喝自己的罪案”。根据这种读法，如果一个人不对主的身体与一般食品不加区别，那就涉及到圣事问题。保禄却是把重点放在圣事性参与耶稣奉献生命的社会责任上。

一程序的课题：^①

“（30）因此你们之中有许多有病和软弱的人，死的也不少。（31）但我们若先省察自己（diekrinomen），我们就不会受审判了（egkrinomeda）。（32）现在我们即使受主审判（krinomenoi），也只是受主惩戒，以免我们与这世界一起被定罪（katakridomen）”

两个问题与此有关；保禄在此对团体警告的审判有什么特点，在哪里表现出来？对这两个问题（即使我们予以认真考虑），保禄的回答也是非常惊人的：他指出了他们团体成员之中，有许多有病和软弱的人，甚至死去的人，而造成灾害者本人却没有对参宴的受害者承担责任。换言之，通过他的行动，整个团体受害了，变成了不幸之事日益增加的地方。于是整个“格林多教会”（格前 1，2）也处在天主的审判之下，而不仅是其中的某些人。这种审判有什么特点？

保禄将一种使世界堕落而最终“应受诅咒”者（32 节 b）^②，与现今正在损害集体而“应受审判者”^③ 区别开来。后者是指的已遭天主审判，其未来已经明显，而与此有关的历程，即其有关的团体是否改过自新了。如果我们先自我省察—保禄在 31 节中

^① *Lindemann*, 格前（见注 33）259 页；随着词条 *krima* 判决直到 32 节，就会得到以 *krin* 为词干的同根词群：*krima - mh diakrinon-diekrinomen-egkrinomeda-krinomenoi-kqtakridomen*；参见 *J. M. Gundry Volz*，保禄与恒心。站稳与失足（WUNT II/37），Tubingen 1990，99—112；*M. Konradt*，审判与集体。在第一主题与格前（BZNW 117）保禄教会学与道德范围内，关于审判论述的意义与作用的研究，Berlin 2003，402—451 页。

^② 参见格前 7，31：“因为这世界的局面正在消逝”。

^③ 在语言上这一点就表现在介词 *kata* 的有无上；参见罗 2，1：“所以，人啊！你不论是谁，你判断人，必无可推诿，因为你判断别人，就是定你自己的罪。因为你判断别人的，正作着同样的事（*krinon*）。因为你判断别人（*krineis*），就是定你自己的罪（*katakrineis*），因为你判断别人的（*o krinon*），正作着同样的事”；罗 8，1：“今后为那些在基督耶稣内的人（*katakrima*），已无罪可定”。在格前 3，15；5，5 节，也作了同样的区别。

以复数第一位说话，将所有的集体成员都包括在批判的自我反省中——那对他们就是一种出路；尽管这时他们要由其以后的行为来决定，却可望他们回过头来，不致与世俗一同沉沦。^①

值得惊奇的是，保禄在此毫不留情地将集体置于审判庭上——这是格林多人完全没有料到的，他们或许是将圣宴视为耶稣复活，以及自己得救的狂热庆典（参见格前 4，8）。保禄以其审判讲话是在打乱他们的心情，但不是叫他们气馁，而是要唤起他们悔改。凡是按照晚餐事件谈到的情况，现在都在隐退。违反主建立圣体圣事的意图进行欢宴，对一个团体非常有害，令人不快。反之，我们乐于谈到现在教会的正常情况。保禄却将其讲解主的圣宴的重点，完全放在纪念主的圣死，“直至其再来”之上：为我们而死的主，同时也是要来的主，既然如此，那就是集体要面对的主。正如格前 10，21 节及其以下，关于格前圣宴的另一部分所示，他对你们有危险，就象 JHWH 对以色列有危险一样——他曾指着自已说：我是一位嫉妒的天主（出 20，5；参见申 34，14）：

你们不能喝主的杯，又喝邪魔的杯。你们不能共享主的筵席，又共享邪魔的筵席。难道我们要惹主发怒吗？莫非我们比他还强吗

并不是格林多人参与教外偶像崇拜者的宴会，邪魔就维护他们，而危险却在于嫉妒的基督。他是“更强”（*ischryros*），^②教会对他也应畏惧，如果其行动标准与之不符。

① 在这种意义上，还是 *Konradt*，审判（见注 36）448 页：“惩罚不会自动推除判决，可是天主却通过惩罚来预防判决，以这种方式引导格林多人革除其不好的宴会方式”。

② 参见马 1，7 节。

“但是你既然是温的 {…}，我必要把你从我口中吐出去！”
(默 3，16)。

从若望启示录来看，他的教会学与玛竇和保禄没有区别：教会与基督的联系也经常包括着对他的服从，接受他的训言。因而启示录就非常强调教会与其主息息相关的一致性，^① 41 基督根据他们的证言，一直也是教会的主和“地上万王的元首”（默 1，5）——他给他的代表人规定了复活节，并针对一切邪恶势力和现世的统治，以贯彻他对全部受造之物的王权统治（默 5）。如果基督在此末期对世界势力的统治还是隐蔽的，那么他在教会内现在却以可见的方式赢得了他的统治。所有的团体都是他的统治范围——由他的圣“爱”承担着，通过他的圣死使我们得到“罪过的赦免”，因为“他也使我们成为国度（*basileia*），成为侍奉他的天主和父的司祭”（默 1，5 及其以下；参见 5，10；20，6）^②

然而教会就处于战场上，陷于两种战线之间——如果他们支持对人类实行全面统治的现世主宰，就会反对“全能者上主”造物主天主的权力（默 1，8；11，17；19，6），就会反对众王之王（默 17，14；19，16；参见 1，5）。他们的唯一武器是他们的“证言”（默 6，9；12，11.17；20，4 等等），他们的力量在于信赖那曾受迫害，流出鲜血，经受考验的上主（默 7），殉难最终是其可靠性的印证。

当然长期以来，并不是所有小亚细亚的基督徒对此都看得如

^① *Roloff*，教会（见注 23）117 页；他对默 14，1—5 的参考，就是当前正在西雍进行斗争和受苦的教会集会的形象，它作为天主所在的圣地，对‘羔羊’来说尚无定论：U. B. Muller，若望的启示录（OTK 19），Gutersoh 1984，261，

^② 关于规定，C. Wolff，在若望默示录中的基督团体，见 NTS 27（1981）186—197，186—189 页。

此清楚^①。他们梦想在罗马帝国能有一种安静的生活，也不相信，在他们城市中氾滥的皇帝崇拜已经在为默示录中情况作辩解，正如被逐放到巴特莫斯岛的若望在其书中描述的一样。还有些人不是在这里，参与城市之中的酒会，在其中吃教外人神庙提供的祭肉；他们还自以为开明而自命不凡（默 2，14）。先知若望却还进一步看到一而这正是一个先知的片面性和极端一：一种最后默示录对抗的征兆，那在审判邪神势力之后，和开始新创造世界之前所听到的信息。

这时根据若望的看法教会情况也有危险，她正处于其主的审判庭上。要由其来断定下一代的典型表现：他们“抛弃了以前的爱心”，从其当初信仰“高度上跌了下来（默 2，4 及其以下），并将当初遵从的坚定性换成了“冷淡”（默 3，15）。

教会与基督关系的两面性—确切地说是复数的教会^②—比得上在开始表现出来的情况（默 1，9—20）：若望在“主日”看到天上的“人子”在七盏灯之中，他代表小亚细亚的七个教会，而在其右手握着七颗星，它象征着该团体的七位天神，它们的天上代表，或者面貌相似人的一这相当于早期犹太传统的民族天神。^③ 这个形象首先说明，人子知道集体在面前，或者反之：他们在他们之中。但这在他们之中并不是什么保证，基督也可能将一个作为“灯台”的集体，当与他们与其使命不符时，“将其从其原处撤除”（2，5），而这种对集体的威胁并不是个别的，而是正常情况。因而就要考虑到“现实的可能性，即整个集体拒绝其主的召唤，不接受服从要求的，就会从获救范围

① 关于集体的城市情况，见 *M. Theobald*，“我们在此没有什么样常存的城，而是在寻求那将的城”（希 13，14）。城市是早期基督徒所在之处，见同上作者的，致罗马人书研究（WUNT 136），Tubingen 2001，538—562，尤其是 552—559 页。

② 参见以下 2.1 以下（3）。

③ 参见申 32，8 及其以下，七十贤士本；德训篇 17，17；

内跌落下来”。^①

“该书的思想完全是围着集体，而不是某些个人转的”。^② 与此相应的是发信的方式，是升天的基督在“主日”给他的仆人若望所说的，发给代表这些教会的天使的。^③ 其中的第二位说法是指的集体，而发信人却可以改为复数，或将个别人从集体中除去（默 2，10.16；2，23 及其以下；3，4）。^④ 49 总之，这七封信反映了教会实况的广阔前景；从毫无保留地承认一个集体，能关键地分清光明与黑暗（默 2，8—11）—广阔的中间范围一直到对一个真正“已死的”集体的最后威胁（默 3，1—6）。而且对此唤起大家下定决心来针对转入城市文化的基督教生活方式，和犹太教会堂的生活方式，^⑤ 50 而且对此要知道，这种在信仰唯一天主及其默西亚的决定，是在与统治社会势力对抗，从而导致殉

① *Roloff*，教会（见注 23）174 页；*Wolff*，集体（见注 42）191 页：“集体应当保证其在基督之内所有的，和借他而得的东西。”

② *E. Schweizer*，新约中的集体和集体安排（*AThANT* 35），Zurich 2 1962，120 页。

③ 同上 121 页：“这是一个没有教阶制度的集体”；*Muller*，默（见注 41）88 页及其以下。“他自己 [作者] 对集体的想法当然不承认什么体制规定的职务，从而使其得以对集体的现实关系坚持自己的态度”。

④ 关于发信的格式结构，见 *Muller*，默（见注 41）91—96 页的按语，由此可见其对忏悔讲道的解释（95）。

⑤ 参见默 2，9 节及其以下；对此 *E. Lohse*，撒旦的犹太会堂和天主的集体。根据若望默示录的犹太人与基督徒的关系（1989 年的 *Franz-Delitzsch* 讲演），Munster 1992；*F. W. Horn*，在撒旦的犹太会堂与新耶路撒冷之间。在若望默示录中基督与犹太教徒的方位规定，见 *ZRG* 46（1994）143—162 页；*M. Heemstra*，犹太国库与道路的分歧（*WUNT* II/277），Tubingen 2010，集体的情况通过近来由图密善王朝统治末期所留下来的犹太国库可以得到说明：“对基督徒的各种处罚，可以在此默示录中看到（监禁、逐放和实施），都指明了犹太国库的方向，以及其在犹太人与犹太基督徒之间的区别”（133）。

教，这种思想贯彻着整个书信。收信方回头的希望当然并未放弃，^① 51 前提是她们认真地朝向前来的基督：“你们悔改吧！”——对一个在培尔加摩的集体说——“如若不然，我将迅速临于你，并用我口中的宝剑与他们斗争”（默 2，16）。“而你们所有的东西”——在致书于提雅提拉的基督徒时说——“你们要坚持下去直到我再来”（默 2，25；参见格前 11，26）。“你要悔改”——他对撒尔德教会说——“如果你不觉醒，我将如盗贼一样来临于你，而你也不知我何时将来临于你！”（默 3，3；参见 2，5 以及 1，7）。知道主将在复活节来临，集体也不要安静下来，以为可以高枕无忧。当前的主也正在来临，他的迎面而来意味着集体的生活要对他负责。“有耳朵的，应听圣神向教会说的话！”这最后第七次基督的话，就使来信有如发出的起床号声（默 2，7. 11. 17. 29；3，6. 13. 22），它将阐明正在成长中的精神：要倾听那一再在集体中说话者，教会要为来临的基督作好准备！

2. 论审判预言和对教会的先知性批判

我们开始所引证的 J. B. Hirscher 的论战文章“当前教会的情况”，可能有助于一种使教会安静下来的战略，它当然完全是一种讽刺：地方教会可能灭亡，而在基督教的历史上也有的完全灭亡了的，然而作为整个教会呢？即使是从保禄和若望默示录的引文来看，也能以这种观点来假定，因为他们似乎是将审判观点限定在个别集体和地方教会身上。

与上述引文相反的经文，其次从一种将教会视为与基督具体和有机地共同生活，从而在实体上与之同化的教会学而来，从而

^① 除非那曾自称为先知的妇人（默 2，20—23）：“我曾给她时间悔改，而她不愿改去自己的淫行”（21 节）也许在这种象征性的名称下，隐含着可与在提雅提拉外教人行为相比的女宣传员，若望称之为依则贝尔，使他们不要相信她（参见格前 16，31；21，25 及其以下；格后 9，22）（Muller 默）[见注 41] 118 页）。

就带有一种不可动摇的信赖特征。这两点在下文中都要予以考虑。

2.1 天主对个别集体一而不是对整个教会的审判?

1. 玛竇, 大家认为, 是在公元 80 到 90 年代在叙利亚写出自己的福音——当然是在犹太人的环境下, 不过是与犹太会堂分开的^①, 显然是针对着由复活节后, 主所派往各民族教会的“十二位”或“十一位”, 以便给他们授洗, 并将他们的教导, 具体的是将山中圣训规定下来。他们从新生教会的“十一位”使命出发所讲的是他们特有的, ——这就玛竇来说是他们的基本形象——审判观点不仅有其威胁性方面, 还有一种容忍方面 (makrothymia), 它能产生悔改。教会是混合性团体, 她在其前进的道路上有时就处在“坏人与好人之间”(马 22, 10; 参见 5, 45), 这时按照野草地的解释, 她是现世的一部分, 在田间好的麦子与有害的野草共同生长, 与现世一样 (马 13, 38)^②。如此看来, 教会就是现世的一部分, 它属于人子的“国度”(马 13, 41), 其与现世的区别仅在于其委托给它的权力与任务。这种委托却也包括, 要其管理人转向世界, 并且将自己等同与贫困者和受折磨者, 正是在此来追随他。而也正是在此, “升天的主在世上造成了自己统治范围的工具”^③ 于是玛竇当然就拒绝一种纯粹完美教会的梦想, 于是同时又提出耶稣的要求: 凡是门徒们给“自己最小的兄弟”所做的, 就是给他做的。^④ 因此我们可以与 U. Luz 一同说: 教会“并没有对他们作教会的问题作规定, 而是要他们对其所派

① 在此所讨论的是 U. Luz, 玛竇福音 (马 1—7) (EKK I/1), Dusseldorf—Neukirchen—Vluyn 5 2002, 94—99 页。

② W. Trilling, 真正的以民。对玛竇福音神学的研究 (St ANT 10), Munchen 213 页及其以下。

③ Rotoff, 教会 (见注 23) 161 页。

④ 同上 161 注 44: “在此教会成员都要按同一标准与各民族同样审判, 其具体情况见马 25, 31—48”; 关于其意义, 请参见 M. Theobald, “不要忘了款待旅客”(希 13, 2)。圣经上关于一个教会学上关键课题的观点, 见: ThQ 186 (2006) 190—212, 206—208 页。

遣和委托之事一直服从”。“教会——作耶稣的门徒——并不简单，而是他们要坚持下去，使耶稣在他们中间以各种方式留在他们之中，直到世界末日，并在他们信心不足时帮助他们。教会——作耶稣的门徒并不简单，而是要如其所应当作的，当人子耶稣到其国内区分绵羊与山羊时，最后一次回忆起来，天主前来审判，只是要看什么是真正的教会。换言之，“审判思想使教会注意到，她的教会性不会不经审核而自行规定”，即使她处于其所宣布的具体情况之外，或者她处于其作为体制的具体情况之下。她只能表现其教会性能 [...]。不过对此她也没有规定，只是按对其实行的方式而行。”^①

2. 于是保禄在格前 11 章中与格林多人进入审判，他却是用这些话向他们致书：“我致书于在格林多的天主教会，就是给那些在基督耶稣内受祝圣，就是那一同蒙召为圣的人 [...]”。当然他称他们为圣，并非他们本身就是圣的，而是由于被收纳进其圣者范围。值得注意的是对格林多附加的 *ekklesia* 教会称呼。这就表明“每个集体都代表其整体的教会。在基督徒共同聚会 [...] 与生活的各处，这就是教会，因而家庭聚会也是教会”。^② 凡是看清了这一点的，就会理解格前十一章审判谈话有效范围。至于此处使一整个地方教会陷入不幸境地的，是指不少人背叛了自己的使命，破坏了教会在当地代表性！

在大多数的情况下，保禄的教会是指个别集体。^③ 不过他对

^① *Luz*, 马 II (见注 13) 160 页。“于是正确理解的审判思想，就是不可能造成行为正确性之处！”

^② *W. Schrage*, 格林多前书 (格前 1, 1—6, 11) (EKK VII/1), Zurich Neukirchen—Vluyn 1991, 103 页。

^③ 例外情况：格前 12, 28; 可能还有 10, 32 节; 格前 15, 9 关于迫害的言论; 迦 1, 13; 斐 3, 6 人们不能这么肯定。因为保禄在此可能也包括着他曾经追逐过的教外人的自信 (Lindemann, 格前 [见注 33] 26 页及其以下); 参见 *J. N. Aletti*, 论保禄书信的教会学 (EB. NS 60), Pende' 2009'。

书信规定却说明，“他将教会视为世界范围的单位，于是他就将格林多地方教会作为它的具体实例”。^① 如果他不继续追求该名词的广泛意义，不继续发展（天主子民）的含义，^② 60 那么我认为这是一种信号，在某一时刻，即在基督降生 70 年之前，曾写信和思考让犹太人教会与其它分开。“天主子民 (laos)”^③ 61 对他来说就是以民；在他身上他所看到的复数教会，是集中在耶京的耶路撒冷教会（罗 11；15，25—27）。^④ 如果有人问，对他来说什么是“整个教会”，从他的观点中就有如下答复：就是“教外人”与“犹太基督徒”回来与耶路撒冷相结合（参见迦 2，7—10）。

可以比较的是，保禄在其所用的身体比喻中，部分人与整体的关系，他将其与复数教会分开，称之为集体的基督徒一致性的基础。当他说明：“我们大家在基督内是一个身体时（罗 12，5；参见格前 10，17），他所指的并不是某些地方教会中，当初组成为一个“身体”的一个个基督徒，而是一根据依 52，13—53，12—耶稣为之而死的多数人。”^⑤ 如果他对格林多人说：“你们却也是基督的身体，是部分肢体”（格前 12，27），这话在此

① Lindemann，格前（见注 33）26 页；参见 Schrage，格前（见注 57）103 页：“教会不是通过地方性，社会学性等特征来规定的；它也不是基督徒加有个别团体的结合物。她是预先规定的，由基督建立起来的天主教恩集体”。

② Lindemann，格前（见注 33）28 页：“这种概念明确指出天主的行动，从而也包含着教会是天主子民的想法（这种观念只是间接可见于保禄书中，罗 9，25 及其以下）”。

③ 该名词他不用于教会；迦 6，16 是通过罗 9—11 过渡的，参见 M Theobald，根据罗 9—11 来看教会与发民，见同上作者的，研究（见注 43）324—349，331 页。

④ 参见 M. Theobald，在罗 9—11 中有不同的天主形象？以民章是针对保禄神学讨论一致性问题的，见：U. Schnelle 所写的，保禄致罗马人书（BETHL 226），Leuven 2009，135—177，160 页；参见同上作者的，从扫禄到保禄？从犹太人到基督徒？犹太人作宗徒这是根本的需要，见：WUB 1/2009，23—27。

⑤ 其背景可能是玛竇所传晚餐怪论的理解（关于“多数人见马 14，24），保禄对此可能是了解的。

也适用：每个地方教会都是基督的身体。同时也与所有的教会都在一起。这不是由于其一致性是由下而上，要通过建立一个网状组织或者先建立一个统一机构，它却是“在基督内”预先规定并奠定基础的，而这就叫做因那“为众人而死者”（格后 5，14）奠定基础。^①

如果人们忽视那保禄的圣神学征兆，就会一直不理解保禄的身体比喻，而它在格前 12 章的建树中（参见 1 至 3 章作为“内容提要”）。具体地说：“圣神在每个人身上（*ekasto*）的启示不同，却都是为集体有益的”（7 节），而且符合神恩表的目的：“这一切都是全一的圣神所赐，随它的心意而分配给每一个人”（第 11 节）。神恩的自由，每个人的尊严，对全体（彼此之间）的益处——这是保禄教会学的基本特征。

3. 在若望启示录中 *ekklesia* 一词遇到过 20 次，^② 总是与某些教会的现场有关。至于所致书的七个教会，就说明它代表有主在其中的全体。这基本上是保禄对小亚细亚基础的遗产，正如致书方式一开始就出自保禄传统。^③ 教会存在于地方，它的网络通过人子，在七盏金灯照耀下，在主日天各团体都来参与圣体圣宴。至于若望默示录作为书信寄给各教会，说明大家都与审判讲道有关；谁也不能认为脱离这种关系，而认为自己已经得救了。定而不移的是，谁能进入天上耶路撒冷：“谁洗净了自己的衣服，有吃生命树果实的权利，并得由门进入圣城者才是有福的”（默 22，14）。

① 保禄绝不会考虑对地方教会和全体教会的一种教阶性安排；即使是在保禄以外的格林多书和厄弗所书的作者，将教会完全理解为整个教会的，却反而不谈那处于全体教会之下的地方教会（除了在格，4，15 及其以下）。

② 除 22，16 之外，仅在 1—3 章中就有 13 次以复数出现。

③ 默 1，4 及其以下：“若望致书于在小亚细亚的七个团体；愿恩宠与平安由那……”；参见 *M. Karrer*，若望默示录作为书信。对其文学、历史和神学地位的研究（*FRLANT* 140），*Gottingen* 1986，73—82 页。

2.2 “在其教会内身着旅行装的基督!”

“基督在其教会内一直身着旅行者服装前行，赞美天主：亚肋路亚”。^① 于是到处歌唱的圣歌就解释了教会的思想：教会就是继续临在的基督，他以不同的形式出现在庇护十二世（1943年）的 *Mystici corporis* 通谕中，参与教会的正式教导，而在梵二的教会宪章万民之光中也不是没有显著的改变（LG 8, 1）。

2.2.1 “降生教会学”——为降来的基督准备的环境

U. Luz 着重指出，“当宗教改革派的教会理解处于危险之中，将现实的可见教会与真教会分开，不将其考虑在其解释之内时（‘幻影说’），天主教的教会理解还是坚持一种降生基督论”。^② 这当然是正确的，不过至少是从梵二之后就有所不同。可以与各种看法结合起来的降生教会学，只是一种模式使其场面更为丰富（天主子民，共融体）。J. A. Mohler 在其象征学（1832）中以经典方式作了描述：“之所以如此，是因为处在人世之间以人形出现的教会，在不断地更新，永远是更为年青的天主子，是不断降生为人，之所以如此，也是由于教友们对基督的身体在圣经就是这样说的”。^③ 除非 Mohler 在此将教会与

^① *Maria Luise Thurmaire* 1941年所写的，“主的圣神充满了大家的心”的圣诗，最后就是这样结束的。

^② Luz, 马 II（见注 13）159 页（按语：“今天对门徒谈话意义的解释”）。他继续说：“教会既有降生成人教的特征，也有复活者的特征。他与人子一样，既可见又不可见。既可见又不可见的教会，就有如基督的两个特性在奥秘中结合起来。结合的问题就在于，可见的教会在形式上既是直接与不可见教会一致的，就属于不变性质的。一个从复活起来基督两性出发思考的教会理解，似乎一直都有一种稳定的性质。”

^③ 引自 J. A. Mohler，根据天主教与福音教徒公开声明书所写的信理学对立面的象征或表现。在由 J. R. Geiselman 编写，作序和解释，Köln 1958，389 页（同时参见 36 节：“教会的概念。其中贯穿着天主性与人性，与其不能错性”）。— 其 1825 青年时代的作品，论教会的一致性或天主教的原则”，在此他首先讲教会精神的一致性（第一部分），然后是教会身体的一致性（第二部分），接着还有一个明确的神恩性论断。

生活的天主子等同起来，并将其视为“继续降生人间”；他就不会将在世的耶稣与复活节之后的教会留作其历史上的桥梁：“继续下去，不断更新而更年青化”，这不过是人们继续使用的词句。^① 将降生成人的词句交给教会，就可使之进入文字（“基督身体”）。

庇护十二世的神妙身体 通谕（1943），广泛理解了保禄的身体主题，通过加入一种变化而改变了一致性的思想：“基督身体的命名不仅是这样来说明的，即基督应当是其神妙身体的头，他是如此掌握着教会，而且（以某种方式）在教会内生活，于是就有如基督第二位”。^② 随后通谕又与一种错误理解划清了界限：“这一优惠称号却不应这样来理解，似乎这一不可言传的联系，随着天主子取了人性就扩展到了整个教会，而是在此打下基础，使我们的救世主既如此将其恩宠分施与教会，使后者在其整个生活方式上，无论是可见的还是不可见的，都充分表现出基督形象”。在正文中说：基督与其教会作为其“神妙身体”的密切联系却只是表现在，他本身就是通过教会授洗、教导、领导、解放、束缚、奉献和牺牲的”没有例外；这就被判为反一种泛基督教的当代代表，对此人们是这样评论的：“当他们将人转为神时，他们就征服了基督，上主，人们就征服了对错误和邪恶的爱好”。^③ 卡尔拉内在其非常著名的文章“罪人的教会”（1947）中，将加尔才东格式不加混杂

① “一种更加严格意义的教会改革，在 Mohler 看来就不可能了；只还有某些成员的改革。这位杜宾根年青神学家就坚定地实行他对教会批判和教会建设的步骤”，R. Reinhardt, 天主教杜宾根神学院早年存在情况。发展的因素与时期，见全一作者的，杜宾根神学家及其神学。关于天主教杜宾根神学院历史的资源与研究（CONTUBERNIUM. 关于 Eberhard-Karl 的杜宾根大学历史的研究，16 卷），Tubingen 1977, 1—42, 24 页。

② DH 3806（由 217 及其以下提取的号）。

③ DH 3816（NR 234），附有注中的说明。

却又密不可分地使用起来，以一种降生教会学为前提，却又不加强求。^① 如果人们继续想留在语言习惯中，就要使其不受混杂。

就连关于教会的信理宪章万民之光，在象征教会学的范围内 (LG 6f.) 内，也考虑到了保禄“基督之体”的形象范围，而给了它一段较长的圣经神学段落 (第七章。) 8 章 1 节中也以其新名词构成了“某种对位点”，^② 尤其是重新调整了神妙身体的说法。这就涉及到教会奥迹与降生成人的圣言的一种关系决定，它使用类推法：“正如采取人性的天主圣言是有生命的，也使用密切相连的救恩器官，他也同样将教会社会结构使用在基督精神上，使其身体得以成长 (参见厄 4, 16)”。其次，用这种方式可以看出一种“并非不重要的类似关系”^③ 一方面是从天主性圣言到地上的耶稣——在前置句中代表的是基督精神，在后置句中代表的是复活后的教会原则；另一方面，在此并没有采取 Johann Adam Mohler 教会一直是‘一直降生为人’的观念；^④ 关系的决定一直是比较谨慎的，因而不将教会机构随意神秘化，也不将教会与继续在此的基督等同起来。

在最近再次露面的若瑟拉钦格尔的教会文章，又成了对教会

① 卡尔拉内，罪人的教会，见同上作者的全集，卷十；在需要时刻之中的教会。对教会学与教会存在的研究 (经 J. Heilsbetz 和 A. Raffelt 改写) Freiburg 2003, 82—95, 85 页：“教会在此指的是人事，但却是与天主之事密切相连的”；92 页：“这个教会与基督和天主圣神既未混杂，却密不可分”。参见：错误的教会 (1951)，同上 96—98 页。

② 对此请参见 P. Hunermann, 对教会的教义宪章万民之光的神学解释，见：同上作者/B. J. Hilberath 所写的，HThK II. Vat., 二卷本，Freiburg 2004, 365 页及其以下，此外还有 C. Theobald, 梵二和梵一会议的接受。进入原始资料，Paris 2009, 451 页。

③ 在上句中所比较的性格刻划就是如此！

④ Hunermann, 述评 (见注 74) 366 注 47；他继续说：“这也是一种观点，即在可见的结构中来看教会的整个圣事性特点。教会的结构则属于教会圣事特点的一个更为重要的方面。”

或对罪人教会的两个批判课题，两篇文章都是 1962 年在公会议之前写的，前者不仅在一附注中提到卡尔拉内（1947 年）的文章，而且似乎还要他负责。^① 在这两篇文章中，Mohler 的课题都有一种重要作用，作者在两种情况下都有附带条件：“人们应习惯于将降生视为教会体制化的基础和根据，天主的降生成人，他进入到此世的体制之中，能有所进展，都是如此”。^② 无论这是如何正确，甚至如何错误，“将降生视为全部甚至作为结果，从而将教会就已视为圆满的天国，这就实际上否认了其末世伟大的未来，在审判之中的变化与结果，而在现世就已经将其定为完美无缺无可指摘的。其实不然，其天主性秘密是由这些尚未升天的人，即教会所操纵着的”^③ 作者往往还是强调，教会不可能与罪人分开，“正如她在人们中也有自己的客观情况”，^④ 教会仍然处于一种“长久生存张力之下”，即总不要忘记，自己生活在“由妓女改造为修女”的过程中。^⑤ “圣教会在现世同时就是罪人的教会，她作为教会就是这样祈祷：请你宽恕我们的罪过，如同

① J. Ratzinger, 坦率和服从。基督徒与其教会的关系，见：同上作者的，教会——在民众之中的征兆。关于教会学与合一问题的著作（JRGS 8/1），Freiburg 2010, 448—467（关于拉内的提示：455 页注 9）；同上作者的，对教会的批判？信仰学的注释：圣者的教会——罪人的教会，同上，482—494 页。

② Ratzinger, 坦率（见注 77）455 页。

③ 同上 456 页；完全相似的全样作者的，批判（见注 77）488 页；同上 487 页：“如果每个人都将法律条文，曾经有用的安排，和每种用途都限制起来，而置身于批判之外，就是在将这一切冒充道成肉身的一部分”；重要的一句是：“基督的奥秘是十字架上的奥秘；降生只是其征程的开始，到十字架上才达到其最高点”。

④ 同上；还是 460 页：这不涉及到，“将教会与其中的人完全分开的问题；教会的抽象完美无缺，及以这种方式将自己蒸馏出来，都没有什么现实的历史意义。”

⑤ 同上 455 页（从我起为斜体）；同上 459 页“他谈到一种信仰的基本张力，他不是靠功绩而是靠恩典活着”，而是同时“以义人和罪人的形式”作到这一点的。

我们宽恕别人的罪过一样”。^① 教会作为机构也“承担着人民的负担”，^② 因而这一点也是从思想上摆脱不了的。

1947年的卡尔拉内，受玛窦教会为一种混合体的影响，回忆到这一切之后，就提出了其精练的课题：“教会是罪人的教会。人们不能再按以前的说法认为，在教会内也象在外部的信仰团体中一样也有罪人，这个事实却不是对教会本身的说法”。^③ “教会是个罪人的教会—这是个信仰真理，并非什么原始的可由经验确定的事实”。“并没有什么信理说，教会经常拥有的圣神临在，这只限定在教会对其纯私人生活的影响上，而不应在教会正式行为上有什么表现，教会概念应在一种抽象理想上，从不可见的教会上蒸发掉”。换言之：“教会在其行动中可能是有罪的”^④ 这时以后的附录的发展会认为，“教会是一个犯错误的教会，因为她是罪人的教会”。因为我们从教会的教导中得知，没有爱心也会有信仰。然而并不能就此排除，罪恶即使阴暗和扭曲，在个人的信仰认识上也会起反作用。教会内既有罪恶，就会有信仰的暗淡。总之，既然具体的教会有错误，又没有别的教会，那么在其不涉及一种权威性的和最终信仰典型时，就是可能有错误的。^⑤ 由此对教会内的神学有什么影响？她还拥有一种先知—批判性的职能吗？Joseph Ratzinger 在其公会议之前的文章中，就提到了在教会内的“坦率与服从”。

① 同上 456 页（从我起为斜体）：这既显示了路德，现在又联系到教会！拉内，教会（见注 73）89 页，“说到一种可感觉到的罪过与隐密的恩宠一致性的矛盾”。关于宽容和要求，可参见拉钦格尔的教会的宽恕。回忆文件的想法和对国际神学委员会的谅解，见 JRGS 8/1，495—502 页；同上作者的，“只忘记现实才会使人认识罪恶”，同上 503—507 页。

② 同上 460 页。

③ Rahner，教会（见注 73）87 页。

④ 同上 88 页及其以下。

⑤ Rahner，犯错误的教会，96—98，尤其是 96 页及其以下；这一附录尤其是在荷兰版权的“罪人的教会”（Antwerpen 1951）（参见正文材料第 728 页）。

2.2.2 是对教会还是仅对其中之人的批判呢？

他在这篇给人印象深刻的文章中谈到了“说先知话的勇气”，却也提到了教会内“先知特恩的必要性”，对此还加以具体化：“今天（以及各个时代）教会所需要的，不是称颂现状，而是其勇气与服从不亚于对真理热爱的人 [...]”。^① 现在我们需要的是有勇气说，教会“所依靠的不是那在生活获胜的力量，至于她现在外在安全的掩护下，不是投靠那在自由之下生活的真理之下，根本就不需要这种防护。”^②

更加令人惊异的是，在2010年后在这句话上的脚注之中读到：“这种说法在公会议的前夜写了出来，只是部分地符合现实情况”^③ 真的吗？读者在下文中将从作者的笔下读到。全文都在说明，Mohlers 课题在 Joseph Ratzinger 的文章中是主题，“他一再与之相遇，而且往往以十分固定的形式出现”。^④ 它的埋藏形式不同，有时不引人注意。1961 年说：“天主教主要以信仰为依据，认为天主降生人间不是从 33 年开始，基督就离开了人间，而是留在人间，而且还能象当初那样，在教会内与我们亲切会见。这个教会与她的神父们，有的高傲自大，有的头脑简单，有的爱虚荣，有的多愁善感，而这个或那个或许是真正热诚或神圣的。这就使我们满意了吗？我说：是。因为这正是信仰的虔诚，

① Ratzinger, 勇气 (见注 77) 460, 465, 464; 459 页：“圣神降临后的伯多禄 [...] 仍然由于怕犹太人而否定基督徒的自由 (迦 2, 11 以其以下)；总还有山崖和失足的危险”；参见同上作者的评论 (见注 77) 494 页。

② Ratzinger, 坦率 (见注 77) 467 页；具体地说：“人们不要指责教会，说她过份关心那些公开宣布的，一再标准化的人，以致有很多规定就更加有利于，将来都留给需要救赎的无信仰者 [...]”？

③ 见同上 467 注 20。

④ G. Wenz, Joseph Ratzinger 与基督教新教。一种已往情况的回忆，见 KNA-OKI-30, 27, Juli 2010, 1—7, 4；参见同上作者的，“教会”的伟大天主概念。Joseph Ratzinger 论天主教、东正教和新教，见 MThZ 56 (2005) 449—471 页。

使我们接受天主的作为，而不是象我们曾经能接受的一样。天主降生成人现在正是他的自谦，他进入此世感受到人性尊严的时刻。我们现在刻划的并不象耶稣时代那样的情景。“冲突的方式改变了，冲突依然存在”^①

如果圣言降生为人随着教会的身体现实而继续下去^②，那就会问，“在教会内怎么会继续存在说先知话的勇气。在1962年第二次的文件中说：“这评论并不是针对教会本身，而是指教会之中的人。教会作为教会，却不在批评之中。对教会之中人的批评（以及对教会法律体制的批评），反而就有而应当有：放弃这种批评是错误的，正如肯定一种常存的先知主义同样错误，这对完成天主之国当然是需要的。”^③至于此处先知主义与合法批判之间所提出的合法批评是启发性的。谁在肯定什么是可恢复的权利？例如：当一个正在神学和教会民族中热烈讨论的，有争议的神职问题获得很好成绩时——如何通过“司铎祝圣”（1994）允许妇女进入教会圣职，这是否对离开教会怀膝先知主义的一种抗议？或者在此还需要一种象在妇女执事职所呼唤的一种勇气？是哪种神学尊严在教会群体中在神学上占有地位？并没有次要问题，而是将教会自我理解为精神领导共融体以及她的可信性。

^① J. Ratzinger, 在天主教信仰观点上重新统一（1961年），见：JRGS 8/2, 816—828页；三次818, 821以其以下，和822页的引文；关于中间的可参见同上作者的，评论（见注77）493页及其以下：“作为圣言的倾听者（这些神职人员）当然有权保护它不受草率的批评，以免由于过份提到人性软弱，而放松神性的任务[……]”；那值得特别注意的条款，由此过程可以看出的批评者与被批评者的道德风尚，至少使2010年的人另眼相看。此处对信仰恭顺的提法让人难以接受。

^② 同上820页及其以下，他谈到与耶稣到今天的一直不断的共同关系，可见性的共同关系，与基督在天主教内可见的连续性关系：这是Mohler的遗产（见以上注69）！

^③ Ratzinger, 批判（见注77）487页。

3. 教会应不断地改革：新约的问题

一种降生成人的教会学的“本质性”或“本体神学性”特征，就有免疫作用；它不考虑历史上的中断，而倾向于教会的神秘化，因为它不重视她的神灵化特征。它不接受深入的教会批评，因而也搅乱了教会在后现代世界现实的感受。圣经的发现代表着另一个方面。

保禄的谈降生与基督之体无关，它的基础是耶稣的十字架——他为众人而牺牲——，这是身体比喻的两个根子之一，它与晚餐的传统是相合的。^① 另一条根，社会组织观念在教外人城邦中，根据其立场会大有不同^② 95—在教会内提出了整体与个人的关系问题。在保禄看来，在教会内应有一种体制，使先知性言论和各种特恩都有自己的地位^③。保禄认为，体制的合法性基础，在于它以神恩为依据，使个人与整体协调起来，而事实上所赐的神恩也不会受到压抑。

保禄认为，每个地方教会都有自己的尊严，每个地方教会都在基督的身体内，在宗徒宣告的基础上，共同组成一种神经组织。^④ 教会的一致性以一个基督为基础，他曾为众人而牺牲，由此才有了一个教会的意识，而且还得到了发展（弗 4，4—6 及其以下）。

从这种新约立场出发，当前普世教会与地方教会的关系形式就是一种紧迫的任务；在事务方面一直有修会对信仰教导的规定“关于教会作为共融体的某些方面”（1962），使悬而未决的共融体教会学的基本结构，在普世教会对地方教会可生存性的历史优

① 参见以上的注 63。

② 参见 *Lindemann*，格前（见注 33）275—277 页的按语。

③ 格前 12—14；参见 *M. Theobald*，“不要轻视先知之言”（得前 5，20）.. 针对一种体制诱惑的保禄观点，见同上作者的，研究（见注 43）350—366 页。

④ 参见格前 15，11：“不拘是我或是他们：我们都这样传了，你们也都这样信了”。

先性条件下向前推进，而不是没有什么微不足道的结果的。^① 在早期教会学的意义上评价这种关系，同时也是在熟练具体的普世教会。^②

新约总是以形象来谈教会及其与基督的联系^③，这在万民之光的形象教会学上（第6节及其以下）也可看到其给人印象深刻的回响。这些形象相互解释，也可能不是都归到保禄的中央传统之下。这些形象（主要的是身体形象）相互对立，在一种静止的，本质性或本体神学性语言中，或者完全在一种教会法学体系中引了进来。

从对玛窦、保禄以及若望默示录所作观察的重要问题，却是新约基督论末世性特点的东西：默西亚基督论的教会学驯化工作如何会受到阻碍？如何才能使基督不仅成为其教会的主，而且还一直是正在来临的人子，就是说：他是否是其教会现在和将来要面对的法官，而他和世界才能进入末世天主之国的最终境界？^④ 101 审判庭上的教会，至少也是经常需要先知特恩的，因为它应以教会为本家。^⑤

译自杜宾根神学季刊，2010年四季度

① 如 *E. Schockenhoff*，与庇护兄弟会的和解吗？关于公会议的正式解释之争，见：StdZ 4/2010，219—228，222 页

② 参见如前的 *O. Cullmann*，通过多样性到一致性。奠定基础并对实现的可能性进行讨论，Tubingen 2 1990，它建议，保禄基督之体的比喻及其特恩学说（“恩赐不同却是同一圣神”）都会对合一问题有益：不同的教会有不同的特恩，但都是同一圣神！

③ 关于厄弗所书，请参见 *A. Mayer*，在厄弗所书中和在普世教会中谈合一（WUNT II/250），Tubingen 2002，首先是 125—208 页（身体比喻，建筑比喻（以及圣殿比喻），社会政治性比喻范围等）。

④ 参见 LG5，2 和 9，2；关于万民之光第一章以及末世的高潮，请参见 *C. Theobald*，接受（见注 74）第 449—451 页。——即使是若望以葡萄的形象语言谈到基督与自己人的密切联系时，都不会不提审判思想（参见 V. 6）。

⑤ 如 *Ratzinger*，坦率（见注 77）462 页。

集体章程与正确教导

Lorenz Oberlinner

已经以牧函汇编之名，作为保禄宗徒关于其两个传教工程的著作一体性，在此是以其书信以及新约经卷中知名的同事弟茂德和弟铎为前提的。作为统一书信整体的拟定可能是以近代的研究为依据，同样也是以其伪碑铭学论述为前提的。^①一位我们不熟悉的基督徒于1世纪末，以书信表达方式写了这些“书信”，^②以便以外邦人宗徒之名及其权威，来结束正在形成之中或者已有的最重要保禄函件汇编^③，来应付对基督教集体的信仰及其信仰行为新的挑战。

① 参见以下的详细根据，I. Broer，新约介绍之二。书信文献，若望的默示录与正经的形成，Wurzburg 2006，529—568页；又见U. Schnelle，新约导论（UTB 1830），Göttingen 3¹⁹⁹⁹，341—361页。对L. Fatum来说，这三封书信在课题和修辞学上也是个统一体，“它们也能作为统一体来阅读和理解”（L. Fatum，家庭化的基督徒：家庭化的牧灵神学作为政治策略，此文载在：A. Jostein所编写的，早期教会的形成，Tübingen 2005，175—205，尤其是180页）。R. Fuchs对此以考证方式表达出来，没有料到的差异。我们是否应当对我们的牧函看法进行修正？Wuppertal 2003，除对牧函的真实性维护之外，也对某些流行的牧函说法进行批判（参见175—189，222—225页）。针对同一方向的是Ph. H. Towner的问题，致弟茂德和弟铎书（NICNT），Grand Rapids 2006，88页及其以下；“向‘牧函’告别吗？”

② 此外与A. Merz一起，虚构的保禄自我解释。关于牧函目的与接受的经文研究（NTOA 52），Göttingen/Fribourg 2004，86页，“可以认为世纪之交的日期，以及对集体情况的说明是很有根据的。

③ 参见P. Trummer的下列论题的依据，保禄汇编—牧灵汇编。论保禄传统在牧函之中的定位，此文载在：K. Kertelge所编写的，在新约后期著作之中的保禄（QD 89），Freiburg i. Br. 1981，122—145，尤其是122—136页。这种解释得到了广泛的赞同；参见A. Merz，自我解释（见注2），76页及其以下。

牧函的中心议题当然是教会课题。然而它并不是在一般意义上，按传统定向的对自己信仰的证实，而是为深知基督徒集体对内巩固与对外特色形成有此需要的情况所迫。保禄在牧函弟后的所有指示与弟前和弟铎书的相比，主要持“个人态度”，而且有一种保禄以遗嘱与弟茂德告别的特点。这就决定了我们要比在弟前和弟铎书中更着重地考虑当前的教会与集体组织问题。^① 诚然保禄宗徒是如何，以何等方式教导自己的同事，并以覆手指定继承人（参见弟后 1, 6），以一种专门适合这两位的形式，指示弟茂德尤其是在与假导师斗争方面追随宗徒的相应责任，这对作者关于集体和教会的理解是一种令人难忘的根据。同样，弟后在其教会的意向确定上也与弟前和弟铎书是一致的。^②

针对一种特定的集体章程，以保禄的名义和权威所拟订的牧函如果要合理，当然一方面必然会有对保禄集体理解的连续性问题；另一方面仅从以保禄名义拟订“书信”的事实出发，在集体观点上的差异也是显然的。因为只有有这样的一种前提下，就是牧函之中的“保禄”对“集体”课题来说，与作者既为自己的集体所熟知，而应由他们承认的保禄书信又提出了新的重点相比较，这种伪碑铭学的拟订既可理解，又富有意义。^③

于是我们在以形象和概念想象构成牧函的教会与集体理解之前，首先就要谈到某些基本前提，它们在真正保禄书信的基础

① 参见 J. A. Fitzmyer, 牧函中有组织的教会神职，此文载在：CBQ 66 (2004) 582—596 页。在所有共同点之下的不同“书信概念”，弟前与弟铎书为一方，弟后为另一方，参见 J. W. Aageson, 牧函，宗徒权威，以及保禄著作的发展，此文载在：S. E. Porter 所编写的，保禄正经，Leiden-Boston 2004, 5—26, 尤其是 7—11 页，以及 J. Schroter, 紧靠着保禄的教会。在宗徒大事录与牧函中保禄受欢迎的观点，此文载在：ZNW 98 (2007) 77—104, 尤其是 81 页及其以下。

② 关于确定弟后为“以一种以友情书信形式写出的劝告书”，参见 A. Weiser, 致弟茂德后书 (EKK XV/I), Dusseldorf/Zurich 2003, 38—40 页。

③ 这些问题也在其它课题上提了出来。近年来所发表出来的研究，尤其是关于牧函基督论与赎世论方面的，都证实了以上提出的问题都是有根据的。

上，对牧函作者关于“集体”和“集体章程”课题的重新考虑是必要的。牧函的保禄在有关集体上的目的，尤其是在保禄传统中，要到那些适应和改变当时条件的特点中去找。^①

一、出发点：保禄的神恩结构性集体

根据保禄分别致书于整个集体—格林多的天主教会（格前 1, 1；格后 1, 1；同样的是得前 1, 1），“致书于斐理伯在基督耶稣内的众位圣徒”（斐 1, 1）和“致书于住在罗马，为天主所钟爱，并蒙召为圣徒的人”（罗 1, 1），就可得出结论，告诉所有集体成员牢记他们对信仰和集体生活的责任。

这一点要在两个论题上简要说明：（1）在以身体的比喻所提出的，集体的一体性与其神恩多样性的论题中（见格前 12）；（2）在提到个别人及其对集体建树的贡献上。这两个方面都着眼于牧函作者与真正的保禄书信相比，是如何提出其集体理想的问题来选择的。

1. 集体的一体性与神恩的多样性

对集体一体性的核心思想，保禄可以用不同而相互补充的方式来描述：从天主出发，或从基督大事出发，或者作为天主圣神的作用来描述。（1）所有通过其对耶稣基督内的天主大事的信仰而列入“天主的会众”之中，由全一圣神决定而产生不同的恩赐影响（格前 12, 4—11）。在多样性之中表现出来的是同一的一体性原则。神恩在集体之中发挥作用。保禄在其格前 12, 4 关于“圣神的恩赐”和“赐与”探讨的开始，就提出了神恩的统一“原则”：“同一的圣神”；并且最终在 11 节中又重新坚持了最初的思路，就是“这一切”都是“这唯一的圣神”所造成的。

这种一体性的基本思想从开始就一直有两种进一步的变化：

^① 根据 A. Merz, 自我解释（见注 2），4，所选定的例子是要指出，“牧函中虚构的保禄解释，，是想改变真正的保禄理解”。

“同一个主”与“职务的多样性”同时存在（5节），是“同一位天主”“在一切人身上行一切事”，因而“功效不同”却仍然只是天主的决定在起作用。^①

同一圣神在（8—10节所列举的）集体基督徒的多种“互惠”（7节）活动中，在不同的恩赐中发挥作用。既是同一圣神在基督徒中发挥作用，他们也就只对同一圣神负责。不是保禄或什么其他权威在进行调节。只有圣神在其中促成集体的团结。（2）文件中所讲的集体团结中作用多样化的这种思想，描绘了“一个身体”和“多种肢体”（格前12，12—30；参见罗12，3—8）的形象。在此保禄强调整个（身体）与各个（肢体）的相互关系，以及各个肢体与整体的依赖关系。着重点在于“相互”关心（格前12，25）。在对集体，对“基督之体”（参见27节）的委托中，首先在28节提到宗徒、先知和教师。这与以后与职能有关的特恩相比，又通过第一、第二、第三的排列加以强调。即使在此也可以看出是在突出某些人物，同时他们也显然是与一个身体结构形象相连的，正如从下文中明显看出的，保禄列举了天主所赐的功能：行异能的，拥有治病奇恩的，救助人的，治理人的，说各种语言的，解释语言的。

在进一步确定与宗徒、先知和教师职务名称有关的任务或工作时，可用一种基本理解作为前提：这一切都是为宣讲福音服务的。^② 而 M. Gielen 以其任务所刻划出的先知形象的建议是说，他们“通过新出现的问题所看出的传授空缺之处，借天主所赐予

① 参见 M. Gielen, 论 21 世纪之初对特恩在其教会学作用与牧灵意义上的必要重新发现。从保禄观点出发的一种释经学辩护，此文载在：R. Egger-Wenzel 所编写的，圣神与火。FS für A. M. Kothgasser, Innsbruck-Wien 2007, 263—205, 尤其是 161—173 页。保禄强调“圣神表现的多样性”，“恩赐特点”及其“集体关系”。

② 如 M. Gielen, 重新发现（见注 8），177 页强调指出：“宗徒、先知和和的职能同样最后都是以一种宣道，即赋予一种福音宣讲能力的神恩为依据的，而且各个不同方面所代表的都是这种神恩。”

的振奋人精神的启示予以以弥补，并对其加以阐明”，^① 他们更明确地进入到集体的内部范围，而且在上述的形式下更有对话特点。

人们还能在保禄于此处格前 12, 28 所列举的宗徒、先知和教师三者之中，看到安提约基亚集体结构的反映，^② 于是特恩表的整个陈述就不宜视为对集体结构的真实描述，因为除保禄作为“理想计划”作为“模式”，首先委之以福音宣讲的集体成员之外，却也要我们注意到所有其他集体成员，以及他们对其共同集体不可委托的责任的不同职能。^③

2. 保禄对集体的某些人及其成就的突出表扬

保禄所描述的“以特恩为基础的集体组织”^④ 并不排除某些特别突出的人物。除了他最亲密的同事（尤其是弟茂德 [“主内我忠实可爱的孩子” 格前 4, 17 \] 和弟铎外，还有索斯特乃 [格前 1, 1]；息耳瓦诺 [得前 1, 1] 以及其他传教人员如巴尔纳伯（见迦 2, 1.9）或阿颇罗（见格前 1, 12；3, 4—6）保禄列举了一系列男女同事，并且证实了他们适于以不同方式为集体服务，而且在这方面多所作为。^⑤

保禄证实了他身边熟悉和不熟悉的人，象他一样在福音宣讲和集体的关系上都是有功的。他以动词劳碌和名词比其他人描述了他们在各单位中所作的工作（参见格前 15, 10；迦 4, 11；得前 2, 9；3, 5）；有时他也对收信人提到他们所付出的“辛劳”

① M. Gielen, 重新发现（见注 8），176 页。谈到“宣教特恩”整体关系的还有 H. -J. Klauck, 在国与家之间的集体。保禄所说的教会，Freiburg i. Br. 1992, 89 页。

② 参见 A. Vogtle, 初期的活力。早期教会的生活与问题，Freiburg i. Br. 1988, 116 页。另见 M. Gielen, 重新发现（见注 8），175 页及其以下。

③ 参见 H. -J. Klauck, 集体（见注 10），91 页及其以下。

④ M. Gielen, 重新发现（见注 8），172 页。

⑤ 参见 W. -H. Ollrog, 对宗徒大事录及次保禄书信的描述，保禄及其同事们。关于保禄传教理论联系实际与实践的研究（WANT 50），Neukirchen 1979。

(见格前 15, 58; 得前 1, 3)。^①引人注目的是, 保禄在他的某些书信结尾中明确提到每个集体中的个别人, 说他们是与他一同致候的人, 或者是在收信集体中所强调的人; 他赞许他们“在主内的辛劳”(如罗 16, 12 的特黎费纳与特黎弗撒; 还有 16, 6 的玛利亚), 他们代表主内的“助手”(罗 16, 3): 普黎斯加和阿桂拉; 助手吴尔巴诺(罗 16, 9), 或者称之为“宗徒”为他的同囚者(16, 7: 安得洛尼科和犹尼雅)。对那为了集体, “为了你们”(为了你们罗 16, 6; 在你们之中得前 5, 12)所付出的辛劳, 在得前 5, 12 中有进一步的描述: 保禄提醒得城集体要尊重那些在你们之中劳苦, 管理你们和劝戒你们的人。至于那一般和个别对待的, 包括在性别特征上并未明确提到的, 保禄在此处所指的是, 在宣讲或在组织管理上负有责任和有此能力的人。然而关键的却是与集体的关系, 正如保禄在得前 5, 12 对基督徒所用的个别代词三次所指出的与集体的关系; 他们应当“赞许那些在他们之中辛劳, 在主内照管你们和劝戒你们的人”。因而就应当谈到那些在地方集体中从事一种特恩性领导与教导职务者, 他们还缺少关于领导的“各种正规组织和体制性的任命。”^②

牧函上对集体与在宣教和为集体服务够格者之间关系的特恩性描述, 似乎与保禄对格林多收信人的要求在一定程度上相互接近, 例如保禄劝格林多的全人要“服从”某些人, 其中如所提到的, 斯特法纳和“他的家”以他们“为圣徒们服务”所作的工作(格前 16, 15 及其以下)。但是并没有明确解释, 斯特法纳的“服务”究在何处, 从这里也无从得知, 保禄曾一度对该集体提出的要服从某些全人的要求究竟是指的什么, 即使这种服务当然

^① 关于保禄所用的劳碌和比其他人, 参见 S. Schreiber, 对集体的工作(罗 16, 6. 12)。关于妇女领导衰落的可能性, 此文载在: NTS 46 (2000) 204—226, 尤其是 209—223 页; M. Gielen, 重新发现(见注 8), 180—187 页。

^② S. Schreiber, 工作(见注 15), 219 页及其以下。参见 M. Gielen, 重新发现(见注 8), 185 页及其以下。

应列入到上述的特恩之中。^① 对这种例外情况十分可靠的释经学者的说明可在这里看到，就是斯特法纳应可算是告知保禄关于格林多不良情况以及集体方面恶劣影响的人，^② 而他（或许还有其他集体成员与他一起）也在尽力排除格林多的不利情况或者保禄与格林多人之间的误会。^③ 在此要作两种观察：（1）在“考虑到集体领导任务”或者履行集体的特殊任务时有一种可能，就是在某种情况下对集体的“服从”要求可能是合理的。^④（2）这种要求的根据就在于，所提到的这些人通过他们的“服务”，以及他们的“合作”与“努力”，说明他们的要求是合理的。^⑤

格前作为凭证的证言价值，就是“集体内部结构全程性的形成”，^⑥ 就我们方面来说是与以下问题连在一起的，即牧函的集体观念是否处在这由保禄认定的发展路线上，或者中断的因素是否占优势。

二、集体的领导是证明基督徒信仰和组织基督徒生活的权威

1. 集体领导是“保禄”指示的收信人

对此要再一次指出：“致书”于个别人虽然是众所周知的保

① 参见 E. J. Schnabel, 保禄致格林多人前书 (HTA), Wuppertal 2006, 1020—1022 页。

② 如 W. Schrage, 格林多前书。4 分册：格前 15, 1—6, 24 (EKK VII / 4) Dusseldorf—Neukirchen 2001, 453 页及其以下；E. J. Schnabel, 书信（见注 17），1022 页。

③ 如 A. Lindemann, 格林多前书 (HNT 9, 1), Tübingen 2000, 384 页。

④ 参见 M. Gielen, 重新发现（见注 8），186 页。

⑤ 参见 M. Schreiber, 工作（见注 15），216 页及其以下。

⑥ H. -J. Klauck, 格林多前书 (NET), Würzburg 1984, 126 页。见 S. Schreiber, 关于在领导地位上的，“在教导和劝告，在组织和关怀”方面的上述工作（见注 15），221 页，依我看来，要由对所应经历的途径予以指导的，“官方集体领导形式的前期结构”来补充的这一工作，并不是没有中断地一直进行下来的。

禄传统，而他们却十分明显具有集体领导地位，这就有了纲领性意义。于是与已知的保禄书信相比，宗徒与集体关系的观点就以这种方式转移到了宗徒与集体领导关系的观点上。

至于收信人弟茂德和弟铎，作为在一个“传教队伍”之中与保禄从前同时也是很重要的同事，在宗徒死后随着条件的变化继续领导着他传教工作的看法，M. Frenskowski 提出了以下假定，弟茂德（和弟铎）都认为“书信”具有“自我合法化的作用”；这就同时说明，一方面通过“保禄”对“收信人坚决授权的实际作用”，另一方面这也就定级为“古老解释关键”的事实，即弟茂德和弟铎并“不是在牧函中具有如此重要作用职务的代理人”。^①

弟茂德和弟铎并不等同于牧函中所提到的神职人员，尤其是主教与司铎，我认为这就说明，这两位宗徒弟子在牧函的描述中，不可能摆在本身有典型意义和在保禄书信中提到的事件里，而他们却又代表联系着保禄宗徒与集体领导之间的中间环节，后者在新的挑战面前与他们有别，而现在在第三代人中（参见弟后 1, 5；2, 1 及其以下；铎 1, 5），他们作为集体领导人，正在完成交给收信人对集体的任务。于是就可以区别“两种不同的传达层次”：“在文字叙述层次上保禄是在给其传教同事弟茂德和弟铎致函，而在实际层次上是牧函的作者在给集体的领导致函”。^② 对于那在书信中所提到的集体所承认的领导人物来说，在他们按“书信”的指示履行他们的职务时，就有了一种双重的合法证明：对保禄的两个弟子来说，当他们按他所指示的方向行事时，就不仅实现了宗徒的愿望，而且也在继续充当他的同事和

① M. Frenskowski, 伪碑铭不与保禄学派。关于次保禄书信，尤其是牧函作者的思想，此文载在：F. W. Horn 所写的，保禄的目标。历史的，神学的和文学史上的观点，Berlin 2001, 239—272，尤其是 258—262、263—268 页。

② S. Scholz, 复数的基督徒身份。一种乡镇自我理解的新约性比较，此文载在：A. Deeg 等所写的，身份。圣经性和神学性的考察，Göttingen 2007, 66—94，尤其是 87 页的注 64。参见 J. A. Fitzmyer, 神职（见注 4），584—587 页。

后继人。继承的思想虽然没有明确提出来，在此却显然是合法授权的原则。^①

“保禄”以超越众人的权威出现；因为只有他自称为宗徒。除了按规定自称为“基督耶稣的宗徒”之外（在铎 1, 1 再加上“主的仆人”），他在弟前 2, 7 和弟后 1, 11 中，几乎同样地将自己描述为“宣道者和宗徒”与“教师”。在序言和按良好的保禄传统自我介绍为宗徒的过程中，权力要求处于重要地位，而在其它两处则着重提到基督教信仰的中心内容，从而以这种方式将其合法化（参见弟前 2, 4—6；弟后 1, 9—10）。在此可以看出，牧函的作者也将福音内容的具体化摆在重要的位置上，即使他很少使用福音的名词。从这四项证言中于是有两种说明，“保禄”明确地提到福音，为此他得到“委任”（弟后 1, 8. 11，在 9 至 10 节中有一段强调“救世”因素的启示计划；参见弟前 2, 7，同样紧接着在 4—6 节有一段救世论的文字），或者为此他“受到委托”（弟前 1, 11）。^②

然而从总体上看，福音信息的内容关系，尤其与真正保禄的关系相比显然要退居第二位。作者可能是以一种有分寸的方式方法，将“其”保禄作为他要求的理由。于是他设想收信人以及他们所代表的集体领导，正是坚持“正确教导”并为反对“邪说”进行辩护者。^③在弟前对宗徒弟子和集体领导任务的纲领性描述

① 论“牧函的继承理解”，见 A. Weiser, 弟后（见注 5），181—185 页。

② J. Schlosser 认为，三种来源决定了牧函的信息：宗徒或保禄传统，圣经的证言和先辈的教导；牧函的教导与与其所委托的人，此文载在：RSR 59（1985）81—94，尤其是 89—93 页。

③ 关于“正确教导”一词，见 H. v. Lip 的，信仰集体与职务。关于牧函中祝圣的理解（FRLANT 122），Gottingen 1979，69—72 页；E. Schlarb，正确教导。在牧函中所反映的异端与真理（Mth St 28），Marburg 1990，尤其是 219—229 尤其是 288—299 页；G. Hafner，牧函中的圣经解释与“正确教导”。关于一种没有冲突的关系问题，此文载在：U. Busse 所写的，关于神学和教会的解释的意义（QD 215），Freiburg i. Br. 2005，171—198，尤其是 181—189 页。

中，指责那些在一般有节制因而并未明确指出的“荒谬学说”中从事“无稽传说与无穷尽祖谱”的人；同时他们也与道德败坏者处于同等地位。作者们的结论就是，他们违背了“健全的道理”即福音教导（见弟前 1，3—11）。与此处一样，作者在其它处继续讲到内容根据和论证过程时，并没有使用“健全道理”或“健全言辞”的说法（弟前 6，3；弟后 1，13；铎 1，9）。最后是宗徒及其为保持集体信仰负责所任命的代表人的权威，为“真理”的要求奠定了基础。^①

保禄在弟后中首先指出了已经发生和将来脱离真理的危险（见 2，18；3，7 及其以下；4，4；以及铎 1，14）。为此他提醒“弟茂德”要毫无顾虑地为“真理之言”辩护（弟后 2，15；参见弟前 4，3）。因为作者认定“真理”在宗徒及其追随者一边，而这种掌握真理解决了被指责背弃信仰的矛盾，于是你就有权在“真理”的字眼里看到一种“与异端进行斗争的斗争概念”。^② 于是在牧函中比对历史上的保禄更为有力强调的，除在某些段落中所列举的基督论与救赎论声明外，是以“保禄”的宗徒使命和天主特别拣选（见弟前 1，16）为依据的权力要求。因而那种自我表白具有特征性。于是与保禄有别，代表宗徒权威的集体领导人的形象也就鲜明了。^③

由于这涉及到以掌握真理为基础的权力要求，因而就一再提醒宗徒继承人，自身要坚决度“正义、虔敬、信德、爱德、坚忍

① 对健全道理的要求在所有三封书信中，都是与作为“真实信仰的代表保禄的思想连在一起的。他不仅为之辩护，而且代表着它”：J. A. Aageson，牧函（见注 4），11 页。

② T. Soding，信仰的奥秘。牧函中关于“真知”的讨论，此文载在：IkaZ 26（1997）502—524，尤其是 509 页，只是牧函中的这一概念同时“在神学上也属于高等水平”。

③ 参见 G. Hafner，圣经解释（见注 27），187 页；收信人“原则上”保证了保禄的连续性。

和良善”的模范生活（弟前 6, 11）；换言之，他们应努力度“虔敬生活”，作其他人的模范（弟前 4, 7；参见弟后 3, 12；铎 2, 12）。

交予宗徒继承人的使命就是以下列任务来描述的，他应“保管委托与他的财物”（弟前 6, 20；与此类似弟后 1, 12.14）。接受法学概念寄托^①一方面是在强调那些追随宗徒，坚持真正信仰，为之辩护反对“邪说”而被任命者的权力地位（参见与寄托和信任有关的弟前 6, 20 及其以下）。另一方面，“书信”中随着寄托一词就开始了一种集体负责人任务的描述^②；代替福音权威地位出现的，是那些被理解为突出和坚持维持保禄信仰财富者的权威。

牧函以寄托字眼及其与保禄的独特关系，也与在基督教集体中与诺斯替流派划清界线连在一起。^③

2. 家思想是牧函教会学的理想

在牧函内假想的基础上，“保禄”给予集体中的代表人弟茂

^① 此外参见 *H. v. Lips*, 信仰（见注 27），47—53. 266—270 页；*M. Wolter*, 牧函作为保禄传统（FRLANT 146），Göttingen 1988，115—130 页；*E. Schlarb*, 教导（见注 27），230—239 页；*L. Oberlinner*, 牧函。2. 弟茂德前后书解释（HTHK XI / 2），Freiburg i. Br. 1995，46—50 页；*I. M. Blecker*, 牧函上关于救世知识的寄托，此文载在：*K. Loning* 所写的，救世知识。关于早期犹太教和早期基督教智慧思想继续发展的研究（AOAT 300），Münster 2002，尤其是 237—239 页。

^② 关于寄托解释的不同重点如 *P. Trummer*, 牧函的保禄传统（BET 8），Frankfurt a. M. 1978，219—222 页（“保持传统”对牧函来说，意味着“坚持宣讲内容”与其“一贯作用和继续发展”）以及 *K. Lager*, 牧函中的基督论，Münster 1996，180 页及其以下（这涉及到“维持基督论传统并坚持保禄式的寄托”；如果放弃“基督论的现实意义”，那就会成为“现在在字面上逐渐僵化的标榜形式和信仰声明”）。

^③ 参见 *G. Lohfink*, 牧函之中神职思想的规范性，此文载在：*ThQ* 157（1977）93—106 页。关于在牧函中所批判的将基督教传统视为带有犹太基督教气质的“早期诺斯替形式”的描述，此外请参见 *G. Hafner*, “有益于教导的”（弟后 3, 16）。圣经在牧函中在保禄接受范围内的作用（HBS 25），Freiburg i. Br. 2000，18—41 页。*T. Soding*, 信德奥秘（见注 29），504 页及其以下，将牧函中所抨击的神学趋势定性为“前诺斯替性的”。

德在下列规定下的指示是，后者当宗徒迟迟不来时，应当知道“人们在天主家中该如何行事”（弟前 3，15）。

以家的形象来描绘交给集体领导的人员圈子，对早期基督徒集体甚至对保禄书信的集体来说，也带来了一种重大变化。保禄书信中所说的“家”属于一种具体的家集体，也就是广义的家集体，通过洗礼在新的信仰中组成的集体，限于家庭集体范围；这是“以家形式组成的教会”（参见罗 16，[3—]5；格前 16，19；费 2；以及哥 4，15；参见格前 1，16“斯特法纳的家”）。^①此外从福传战略上不难理解的是，保禄不论是停留在所访问的城市还是进行宣讲，都集中在一定的家庭，即家庭集体之中。为此作证的宗徒大事录的相应报导（宗 16，14 及其以下；16，29—34；17，1—9；18，7 页及其以下），原则上可以为之作证。^②

牧函中保禄意义的延续很明确地以所有格的同位语“天主之家”表现出来，对此同时在基督徒集体中的共同关系却也可看到不连续性。“保禄”在此代表一种对所有集体都有效的原则性论断。

大家一致承认，作者是与古代文献所描述的社会福利结构家的形象连在一起的。^③于是就象在古代家庭中生活的人们在其权利和义务中所指出的，在教会中也是如此。在家庭结构转到教会之中后，这些教会也在较小的集体单位中获得了明确分工机构的特征。^④根据原则性家长制决定的家庭结构，也要有一个代表该

① 参见 H.-J. Klauck，集体（见注 10），23—30 页。详见 R.W. Gehring，家庭集体与福传。从耶稣到保禄的古代家庭和集体集体的意义，Giessen 2000，220—384（275—279）页。参见 M. Gielen，关于保禄的说法按家庭方式组成的教会的解释，此文载在：ZNW 77（1986）109—125 页。

② 参见 R.W. Gehring，家庭集体（见注 34），224—238 页。

③ 对此详细的描述见 H. v. Lips，信仰（见注 27），96 页及其以下，以及 121—150 页；E. Schlarb，教导（见注 27），316—356 页；R.W. Gehring，家庭集体（见注 34），438—452 页。

④ 关于“牧函中教会的理解”参见 J. Roloff，致弟茂德前书（EKK XV），Zurich-Neukirchen 1988，211—217 页。

集体的人处于教会之首。对人的限定因而在家庭规定的方向上就已经有了依据。为了使集体领导的任务能够合理，负责人首先就要证明，他在自己家里也能达到自己的要求。于是对监督的要求就是，“他要善于管理”自己的家；他要注意“使子女们无可指责”（弟前 3，4，参见铎 1，6）。执事们也应符合这一标准（弟前 3，12）。于是服从的原则自然也适用于男女之间在家庭之中的关系，在集体生活中也是如此。除这种明确的要求之外（弟前 2，11 及其以下），这一点也表现在并非无条件地在行为方式上对妇女的和善态度，或者按作者意图的妇女任务上（参见弟后 3，6 及其以下关于愿意学习对异端却无抵抗力的妇女的负面言论；关于弟前 5，11—14 年轻的寡妇，关于铎 3，5 妇女的任务）。^① 作者以直率的说法提出了自己的意见：“如果一个人不会管理自己的家，如何能照管天主的教会？”（弟前 3，5）。

作者在弟前 3，4 和铎 1，7 中所实行的，是将家题材与集体对比与一种附加的神学合法化相结合；此处的集体领导，具体地说监督被视为“天主的管家人”。于是集体主管人的权威就获得了无可怀疑的合法化，于是其他“家庭成员”的行为性质即听命（弟前 3，4；铎 1，6.10）和服从（弟前 2，11；铎 2，5.9）就要与教会的性质相符。

除神学的保障之外，对牧灵的保禄同样重要的是，指出理想的集体领导人要符合要求，对那在政治上处于负责地位和私人团体中的领导人（要更慎重：向他们提出同样的要求），对列举监督、执事和长老所要求的正面素质（弟前 3，2—7；3，8—12；铎 1，5—9）大部分可由可比的范畴性各种要求来说明，因为这针对着的是其所代表的国家或私人机构。

牧函中所列举的集体领导的素质，与在“工作职责教导”一

^① 关于“妇女和教会神职”参见 A. Weiser，弟后（见注 5），261—266 页。

词的研究中对君主和统帅所提出要求的关系^①，依我看来可与近来 B. A. Paschke 提出的，探讨在原文中有关列举项目“历史背景”的论题联系起来，其中就谈了对罗马风化督察使的要求。^②

关于一位集体领导的素质，他“对外”也就是在非基督教世界里，“要有良好声誉”（弟前 3，7；参见与避免与恶意诽谤有关的这类论证，弟前 5，14；6，1；铎 2，5.8）。因而作者最为关切的是，基督教集体的领导人要符合对世俗领导人所要求的标准或条件。

3. 集体领导人与其在教导方面的责任

在对保禄所信赖的收信人弟茂德和弟铎的集中之后，是一种继续以及一种与集体有关的从集体中推荐人领导岗位的具体行动；这就是监督（弟前 3，2；铎 1，7），长老（弟前 5，17.19；铎 1，5）以及处于执事地位的男女（弟前 3，8.12）。他们对集体的责任此外要求他们度一种模范的生活（参见弟前 3，2—7；铎 1，5 及其以下 7—9；弟前 3，8—12）。作者所重视的却以单一主教为首的集体思想。这一方面是以作者视为集体理想提出来的家庭模式。这与其它模式的区别就在于，监督应明确具有一种特殊的权力，即“教导权”（弟前 3，2）；此外他应当是一个“掌握着教导上可靠言词者”，因而他就能表现为“以健全的道理进行劝告”“并驳斥抗辩者的人”（铎 1，9）。^③

从 didask 字源而来的 didaskalia 和 didaskein 概念，是牧函

^① 关于“工作职责教导的类型”参见 J. Roloff，弟前（见注 37），150—152 页，以及下文提供的资料，A. Vogtle，关于新约中道德与恶习范畴的释经、宗教与文史考证的研究，Munster 1936。

^② B. A. Paschke，罗马监察史的风化管理 是关于牧函中监督和执事系列描述的历史依据，此文载在：ZNW 98（2007）105—119 页。而且当 Paschke 指出，风化管理的原文“要比工作职责教导更接近于弟前 3，1—13 和铎 1，5—9 的对应文时”（107 页，参见 110 页），在决定相互关系上也还有一定的流动余地。

^③ 参见 J. Muhlsteiger 所写的关于“神职人员”的概观，教会章程。早期教会的法规形成，Berlin 2006，44—66 页。

的“中心概念”。^① 如果保禄谈自己的工作只一次用过教导的动词（格前 4, 17, 此处引人注目的是与介绍弟茂德为“我在主内亲爱和忠信的孩子”相结合），而在自我介绍为教导者时同样避免将其所传的福音说成教导，我们于是在牧函的各个时间和人员层次上就都发现这种词组：“保禄”在弟前 2, 7 和弟后 1, 11 自我介绍为“教师”，两次都与宗徒称号连在一起，从而就是要强调其“最后教会权力”的要求。^② 于是教导就被称为两位宗徒继承人的特定使命（弟前 4, 11；6, 2；属于此类的还有以其它说法提出的任务，实际上却是同样的委托，如弟后 2, 14；4, 1 及其以下；铎 2, 1.6；3, 1）。这些指示，是指名给两位收信人的也好，^③ 是通过“保禄”的直接委托也好，最后都是（以第三位格和时间）对当时牧函中的集体领导人发出的指示。“弟茂德”受到明确委托，要把由保禄所听到的传给“忠信可靠的人”，“使他们也能教导别人”（弟后 2, 2）。在弟前 5, 17 中最后对长老也要求有教导能力的证明；“出色”履行领导任务于是就肯定下来，就是长老“要认真讲道和施教”。同样如上所述，监督也要与其所在的地位相符；他应“善于教导”（弟前 3, 2），即使在与敌人争论时也经得起考验（铎 1, 9）。

这种教导的份量作为“集体领导的中心任务”^④ 因而主要就在于，它是对抗那“讲异端道理”者的堡垒（弟前 1, 3；6, 3；关于背弃信仰危险的指示，参见弟前 4, 1；弟后 4, 3 及其以

① 参见 I. M. Blecker, 寄托（见注 31），259 页及其以下和注 121。关于牧函中“教导”论述的重要意义，参见 J. Schlosser, 教导（见注 26）；E. Schlarb, 教导（见注 27），尤其是 192—195 页；H. Roose, 服务与治理：关于牧函中教导的描述，此文载在：NTS 49（2003）440—446 页。

② 参见 T. Schmeller, 这是新约的学校吗？论早期基督教在当时教育世界里的地位（HBS 30），Freiburg i. Br. 2001, 229—233 页。

③ “每位神职人员都可通过通过阅读牧函体会保禄的指示。在其中他将自己与弟茂德（和弟铎）打成一片”；T. Schmeller, 学校（见注 43），226 页。

④ H. Roose, 服务（见注 42），440 页。

下；铎 1, 10 及其以下)。对讲“健全道理”要求的关键“证据”因而就是与保禄福音的一致性。于是就有了关于讲无意义的邪说和应予避免的一种内容争论（弟后 2, 23；铎 1, 9）。

因为随着教导工作而提到集体领导的一种“主要任务”，这说明他处在对集体的一种特别权威的位置上，这就应当看到，与教导者相连的不仅是服务的职务，也还有“管理的方面”。^①在这种前提下就最后说明了，对妇女服从的要求显然是与不许她们教导的禁令是一致的（弟前 2, 11 及其以下）。

三、牧函与作用史的问题

我们并不了解曾经促使一位基督徒在主后的一二世纪之交，以保禄的名义给保禄宗徒的亲密同事写“信”的具体历史条件。（1）关于已经提到的受一种诺斯替影响而软化下来的基督论和赎世论信仰内容，以及（2）对来自有问题世界的某些集体内部发展保留条件，却有明确的指示。在这种危机的形势下^②我们的作者认为最好的保证就在于，将在关于天主全面救世行动的中心信仰声明上的基督教宣道特征，保持在弟前 2, 3—6 的耶稣基督的自我奉献上，如果集体或教会是定位在可靠的古代家庭社会结构之上，并且通过任命正式集体领导，委之以领导集体生活的权力，就没有局限在保管“有约束力的信仰宝库”的范围之内。这

① H. Roose, 服务（见注 42），446 页。

② 关于弟前 de Villiers 写道：“书信中的主要素材是冲突”；该“书信”是“对敌人及其追随者”的一种反应。Pieter G. R. de Villiers, 家中的英雄：在牧函的背景下弟前中的身份、道德与风俗，此文载在：J. G. van der Walt 所写的，新约中的身份、道德与风俗（BZNW 141），Berlin 2006，357—386，尤其是 361—369 页。与此相应的 P. Trebilco, 从保禄到依纳爵在厄弗所的早期基督徒（WUNT 166），Tubingen 2004，209—235 页。参见 I. M. Blecker, 寄托（见注 31），243 页，这却终究不应真正视为现实的危机，而是解释为修辞学概念，具体视为“形成保禄知识传授的缺陷”。然而这种“危机”难道不是最好通过参看已经存在并视为权威的保禄书信来加以克服的吗？

种决定在当前的形势下的必要性与合理性的问题，回顾起来还难以断定。不过对作用史负有责任的人也许可以提出以下问题，以后直到今天在变动的条件下，当他们还要将集体领导有限的宣讲和教导的有限权力，以及被限制和部分忽视的妇女在教会中地位的表现，作为现实与符合时代的措施进一步传下去时，^① 是否还能以牧函作者为依据。

译自杜宾神学季刊，2007年4期

^① 关于牧函集体概念的挑战，参见 *G. Lohfink*，准则性（见注 33），105 页及其以下，而关于一种“新意识”的必要性，见 *M. Gielen*，重新发现（见注 8），196—201 页。

教会的共融

Gustavo Gutierrez

去年庆祝了拉美主教（Puebla, 1979）三届大会二十五周年。这是标志着天主教在本大陆生命的一件大事，而且从长远来看，其在牧灵和神学方面的重要性还会显得更为突出。尤其是这些天来正在着手准备一届新的拉美会议，其议题根据 CELAM 对 2003—2007 年期间的整体计划，将讨论全球环境之下的共融（于 2008 年 5 月 13 至 31 日在巴西 Aparecida 召开的第五届大会，其主题是“耶稣基督的门徒和传教士，是为了使我们的人民在他之内有生命。我是道路，真理和生命力 [若 14, 6]”）：

共融和参与

面对着摆在拉美福传使命之前的挑战，经过长期的商议之后，决定面对一种可概括为“共融与参与”（Puebla 文献）“临在”（拉美教会文献，EMI, Bologna 1995, 621 节）的方向路线。

Puebla 文献 尽力要用这两个词来表达教会关于传扬天国的特征，正如保禄六世在以下的训示中所指出的：“我们认为教会今天应深化其对自身职责的意识，她为这一真理宝库的继承人和保护人，也应向全世界执行这一使命”（*Ecclesiam suam* 通谕，1964 年 8 月 6 日，19 节）。若望保禄二世在其公函 *Tertio millennio adveniente* 第三千年来临之际 中强调公会议的效力，说这是“一次针对基督奥迹及其教会并向世界开放的公会议”（第 18 节），而且在那次大会上“教会（…）对她的特征进行自问”（第

19节)。这两个分水岭，教会的实体和作为，对于理解公会议的教会学以及拉美主教团的教会学思想，都具有根本的重要性。其重点如下。

在天主圣神和公会议文件的指引下，近年来所谓的共融教会学发展起来了。^①对于这种过程，公会议（1985）结束后二十年所召开的主教特别会议，代表着一个重要时刻。它认为“共融教会学是公会议文件中的核心和基本思想”，并使人回忆起“以圣经为基础的共融在古代和东方教会里，直到今天都很受人尊重”（最后报告，1985年12月7日，II，C，1）。^②

共融是一种古老的圣经概念，并有坚实的教会传统；使它重新明确起来，有助于人们理解一种早已成为考虑教会方式之一的主题的现实和重要性。自十九世纪下半叶和二十世纪以来，许多重要著作都提到它，^③然而公会议的教会学却给予了它以一种新的活力。如所周知，梵二为了谈论教会，将天主子民的形象摆上了突出的地位（参见万民之光 宪章，第二章）；但在其反思的

① 在这一反思中有必要参考 Y. Congar 的著作。尤其是圣教会，Cerf，Paris 1963（意大利译文 *Santa Chiesa*，Morcelliana，Brescia 1967）。梵二之前不久，J. Hamer 在教会是共融体，Cerf，Paris 1962 中，提出了某些基本概念。对于当前问题的一种整体观念，可参考：J. M. -R. Tillard，教会的集会，共融教会学，Cerf，Paris 1987；J. Rigal，共融教会学。它的历史发展与基础，Cerf，Paris 1997，以及最近的，S. Dianich，S. Noceti，教会概论，Queriniana，Brescia 2002，168—204 页以及 S. Madrigal，梵二会议：回忆与实现。概况就是一种教会学，地上的盐，Santander 2002，245—270 页。

② 这一段会议原文是不久之后被引用在若望保禄二世的会后宗座教导在俗基督徒之中，1988年12月30日，第19节。关于该主教会议可参见 A. Denaux，“教会是共融体”，载在 *Nouvelle Revue Theologique* 110（1988）1期，1988年元月一二月号，16—37页，以及110（1988）2期，1988年三四月号，161—180页。

③ Y. Congar 指出，某些神学家是从这条道路上出发的：参见圣教会，37—40页。但也可向后走：参见 J. Ratzinger，“圣神就是共融：关于奥斯定思想中的圣神学与神灵性的关系”，载在共融关系。国际天主教杂志 25（1998）2，1998 夏季号。324—339 页。

许多重要段落中，也在各不相同的词义下用了共融概念。^①

因而这不是要将共融教会学与天主子民教会学对立起来的问题。^②这两种教会学都作了许多贡献。此外，神学上有一句名言说，教会现实与末世论和历史上的现实，不可能同时都由一种概念来界定，因为我们发现，我们正如公会议所说的，正面对着一一种奥秘（参见万民之光 宪章，第一章）。用以描述教会的不同概念和象征因而都是必要和互补性的。这种看法对这一问题的各种反思来说，都具有根本的重要性。

然而明确地说，互补还是可能的，只要他们每一方都考虑到教会共融的两种基本因素（超然性与历史或者不可见性与可见性）；总之，不是限定只强调两方面之一，而忽视另一方面，因为这时就不存在真正的互补了。这是要突出重点，而不是要弥补缺陷。当然，正如多次发生的情况，^③这种强调可能会有片面曲解的危险，这种情况而且也曾多次出现；然而强调的不同，正由于针对着一种无法压缩成唯一模式的现实，才得以达到丰富而完美的境界。

在共融教会学概念爆发之前几年，*Puebla* 文献就曾提出过共融和参与的课题。这两个词都很好传达了 *koinonia* 共融的涵义（也许后者传达得更为完整）。我们并不想断言大会提供了一种系统讨论教会共融的方式，却认为它为在拉美教会福传情况下提供了重要的反思机会。以下章节将用以阐述这些贡献。

① 共融一词，Denaux 认为，“教会即是共融”，在公会议的文件中出现达八十次。

② 这种说法也适用于其它教会学的概念和形象。在这方面请参见信理部针对共融概念与天主子民概念之间的关系，教会实体与教会作为圣事之间关系所作的规定，关于共融概念 致天主教主教们的信，在某些方面将教会理解为共融体，1992 年 5 月 28 日。

③ M. Galli，“拉美接受公会议的天主子民神学”，此文载在 *Medellin* (1996) 22 期 86，69—119 页，说明政治上曲解的危险有多大，天主子民一词在拉美使用的范围就有多大。

我们仍然将 Medellin 大会摆在眼前, *Puebla* 文献 宣称是在它的连续之下进行; 我们也记起循着 *Puebla* 文献 的足迹前进的 San Domingo 会议。为了完成这一任务, 我们也要利用 Y. Congar 的贡献, 来突出共融 丰富的三种圣经含义, 这是共融教会学的基本思想: 其基础在于圣三的三位共融; 它通过与基督的生死与复活的共融传到教会, 再传到兄弟共融之中。^①

让我们从谈到“一种传教的教会”, “一种服务的教会”和“一种共融圣事的教会”的 *Puebla* 文件开始,^② 这是对 *Medellin* 文献 用以下美丽的词句所表达的提议的回应与深化: “愿在拉美日益明确地现示出一个真正贫穷、福传和逾越节式的教会形象”(第五章—“青年时期”, 15 节)。^③ 为了很好地理解这句话的意

① Congar, “根据其神学和教会法学传统来看她的现世财富”, 此文载在教会与神贫, Cerf Paris 1965, 233—258 页; 此文曾经在此问题上给了我某些灵感: 参见 G. Gutierrez, 解放神学, CEP, Lima 1971, 327—329 页, 以及 Lima 1988, 383—386 页。参见 J. Dupont, 对宗徒大事录的研究, Cerf, Paris 1967; C. Bori, 共融。在近代与新约教会学中的共融思想, Paideia, Brescia 1972; 在灵修学词典中的“共融”一词, Beauchesne, Paris 1974, 57 至 58 分册, 1743—1769 页, 参见 G. Kittel 在新约神学词典 中的词条, Eerdmans, Grand Rapids 1985, 447—450 页, 以及 H. Balz, G. Schneider 在新约释经词典, Sigueme, Salamanca 1996, 2360—2367 页, 此外参见 Rigal 的评论, 共融教会学, 112—127 页。

② 那从 *Puebla* 文献 最后一部分开始的整个原文如下: “一种教会共融圣事, 在带有许多冲突的历史中, 具有能推动我们人民重新和好与精诚团结的不可代替的力量。一种教会服务通过各种圣职与特恩, 在历史上延续着基督雅威之仆(参见马 3, 17 和依 42)。一个向今日的人民愉快地宣称自己是在基督之内的天主之子; 她矢志为整个的人和所有人的解放服务(为和平和正义服务是教会的实质性职务)并且在普世教会的福传活动中, 与伯多禄的继承人紧密结合在亲密的共融之中。作传教士和宗徒是作基督徒的条件”(第三届拉美主教会议, *Puebla*, 1979 年 1 月 27—2 月 13 日, 决议文献 1302—1304 节, 见拉美教会文献, EMI, Bologna 1995, 1925 节及其以下)。

③ 这句话继续说: “摆脱了种种现世权力的束缚, 并且大胆地沉浸在整个人和所有人的解放之中”(拉美第二届主教大会, *Medellin*, 1968 年 8 月 26—9 月 7 日, 决议文献, 第五章—“青年时代”, 第十五节, 见拉美教会文件, 306 节)。

义，就应在扎根于公会议信息的论述前景中来看它：“教会首先是一种大公性共融的奥迹”（*Medellin* 文献，15 章“全面牧灵”，第 6 节，载于拉美教会文献，516 节；参见 *Santo Domingo* 文献，37 节，载在拉美教会文献 2062 节）。

为使我们的思考更为简洁，我们认为就可借机详细介绍，该文献中和在拉美神学反思中所引的某些教会学论述。此外我们认为，这也有助于清除某些误解和片面性的解释。

福传的奥秘

保禄六世说过，教会是“为了福传而存在的”（传扬福音，第 14 节）。^① 宣讲天国是教会的使命，于是也成了“她的深刻特征”（同上，参见 *Santo Domingo* 文献，第 12 节，见拉美教会文献，2037 节）。当 *Medellin* 文献谈到一种“传教的教会”时，就是暗指这一点，而当 *Puebla* 文献谈到“福传圣职”时，也是在重复同一观念（348 节，见拉美教会文献 971 节）。这些说法应当结合梵二“传教”一词全面和伟大的含义来理解，而拉美近年来的神学反思正是在它的轨迹上表达出来的。教会的使命无非是宣扬天主；这正是世界所愿听到而我们有时却似乎忘了的东西。

应当认识到，拉美主教团继承公会议的展望，正在绘制和完善对拉美福传和解放的伟大计划。为了这一精心的制作，就利用了教会普世教导的新文献，同时也似乎体验到实现这种计划的成功、困难与可能性。

圣父的主动爱心

事实上，公会议在其较好的神学文献之一，传教法令 的第一章中，就提出教会的任务为圣子和圣神使命的延续：“旅途中

^① 原文继续如下：“就是说为了进行宣扬和教导，为了成为恩宠的有形人，使罪人与天主重新和好，使基督的圣死与其光荣复活的纪念在弥撒圣祭中永久化”（保禄六世，关于现代世界福传的宗座训示宣扬福音，1975 年 12 月 8 日，第 14 节）。

的教会按其本性就是传教性的，因为按天主圣父的计划，她来源于圣子的使命和圣神的使命”（第2节）。圣三三位之间的共融是教会共融的源泉，教会的使命来自圣三的生命。因此教会的使命不可能没有一种普世性因素。

我们是蒙召来“参与天主性共融的”（伯后 1, 4）。在共融之初因而只有天主无偿的爱。与圣父的共融：“如果我们说与他共融，却在黑暗之中行走，我们就是在说谎，没有履行真理”（若一 1, 6）；关于与圣子的共融：“天主是忠实的，因为你们原是由他所召，为与他的圣子，我们的主耶稣基督合而为一”（格前 1, 9；参见若 1, 3）；关于与圣神的共融：“愿主耶稣基督的恩宠，天主的圣爱，以及圣神的共融常与你们相偕”（格后 13, 13；参见斐 2, 1）。

我们蒙召来参与这一共融，而这种召唤是一种宠惠，一种应予接受的恩赐。如果我们尽自己之所能，而且“彼此共融”（若一 1, 7），就是在积极回应这一召唤。当我们通过亲身实践共融，并宣讲与天主圣三的共融时，就是在宣扬天主圣爱的喜讯。若望在其对此课题十分重要的一书中，一再用共融之词将这两方面连在一起说：“我们将所见所闻传报给你们，为使你们也与我们相通。原来我们是与父同他的子耶稣基督相通的”（若一 1, 3）。这种宣告构成了教会的主要使命。

教会的使命与圣三的生活以及圣子和圣神的使命有关。凡是与她在人间历史上的使命有关的事，都来自于圣三共融。这种联系赋予教会使命以其更为深刻和广泛的意义；而且只有理解了这一方面之后，才能谈到教会的种种传教活动。就与圣三的共融来说，这就是传扬福音的基础和目的。通过这种宣讲“普世教会就以‘出自圣父、圣子和圣神一体性的子民’的身份出现”（万民之光，第4节）。

在另一种文件中，传教文献指明了万民之光所说的教会历史行程的含义，“默西亚子民（…）对全人类来说，是得救的

(…) 萌芽”(第 9 节)。传教工作法令说：“由于这一使命在历史过程中继承和发展基督本身的使命，其使命就是给穷人传达福音，教会在基督的圣神影响下就应遵循基督的道路前进，这就是神贫、服从、服务和终生奉献自身，由此重生起来成为胜利者的道路”(第 5 节)。

公会议所描绘的圣三展望为拉美主教会议所接受而成为自己的感受。。Puebla 文献以简洁而明快的方式对它进行了概述：“福传使我们认识到，耶稣是向我们启示圣父并使我们与祂圣神相通的主”(352 节，见拉美教会文献，368 页)。

这一切都说明，教会并非来自于人类单纯的宗教结社愿望，因为在她的出发点上有天主圣三对自身的启示。与圣三生活的共融使教会的福传使命才有了重点和呼吸。^①在差异之中联合起来的这种共融，此外又借适当的方式使福音灌输到人类的各种文化之中(参见 *Santo Domingo* 文献，230 节)。

注入在使命之中的共融^②

福音的宣讲是共融愿望的表达，因而就是共融的因素。宣讲、共融和团体这三个词的内容彼此有关，它们构成带有教会使命的情景。针对上文所说的圣三生活的基本作用，Puebla 文献指出：“福传是叫人参与圣三共融的一种召唤”(第 218 节，见拉美教会文献，841 节)。^③

① “共融与使命是密切相连的，它们相互渗透和彼此相通之处，就在于共融代表着使命的起源与结果；共融是福传性的，而福传又以共融为目的”(若望保禄二世，在俗基督徒，32 节)。

② 这种说法出自 M. McGrath 的一篇文章，“出自拉美观点的教会共融”，见 *Medellin* 刊物 23 (1997) 90，265—301 页针对所讨论课题的文章。引用部分见 283 页。

③ 前不久曾经指出：“基督曾向我们指出，天主的生活就是圣三共融。圣父、圣子和圣神在完美的圣爱，至高的一体性奥秘中生活。由此产生出对人生的伟大和崇高的种种爱心与其它共融”(Puebla 文献，212 节，见拉美教会文献，835 节)。

在另一段落中，有一段关于人性自由与整体解放（与迦 5，1 有联系的）重要论述：“为了自由基督解放了我们”，其中指出，应当构成“一种共融和参与，它们当在三个互不可分的决定性现实中去形成：在人与世界的关系中以人为主；在与他人的关系中则为兄弟；对天主则为子女”（322 节，见拉美教会文献，945 节）。

这三方面不应混淆，却要在福传任务中密切结合起来。于是在此之后不久，在认定犯罪“使人与天主关系中断，将人的地位贬低”（328 节，见拉美教会文献，951 节）之后又指出：“应当将我们从这种损害人性尊严的罪恶中救出来。我们通过参与基督带来的新生命，并在其圣死与复活的奥迹中与之共融，只要我们在上述的三方面生活在这一奥迹之中，而不将任何人排除在外”（329 节，见拉美教会文献，952 节）。^①

这种对待事物的方式使我们得以避免那歪曲在基督内求解放的福音真义。这段原文用以下的忠告结束：“因而我们既不会降为一种与天主灵性结合的非具体化垂直主义，也不会成为个人与小集体之间的个人主义存在物，更不会落到社会性经济政治的层次之中”（329 节，见拉美教会文献，952 节）。

Medellin 文献强调教会的普世性，它“首先是一种大公性共融的奥迹，对它来说，在其可见的集体之中，通过诵念天主圣言，凭借圣事尤其是感恩祭的恩赐，所有的人都能兄弟般地分享天主教子的尊严”。从而“共同承担实现共同使命的责任和工作，并为天主作证，是他救了我们，并使我们成为基督之内的兄弟”（第 15 章“共同的牧职”，第 6 节，见拉美教会文献，516 节）。

Puebla 文献重新谈到这种观点时这样说：“教会负有这种福传使命：宣讲悔改，使人得到解放，并且朝着与圣三共融和与所有兄弟共融的奥秘走去”（563 节，见拉美教会文献，1186

^① 原文请参见若望保禄二世在 *Puebla* 大会上的开幕词（1979 年 1 月 28 日）。

节)，保禄说，“这是世代以来所隐晦而如今却揭示出来的奥秘”（哥 1，26）。兄弟关系的因素成了义子关系的必然结果，在基督内完全解放的这两个不可分割的方面，就是完全的共融。^①

这两方面都向我们谈到天主的圣爱，使我们的生活远离罪恶的阴暗，它们构成了福传的内涵。对耶稣誓言的忠实性要求它们的关键特征一样都不可少；妄想将上述的有关方面缩减为某一方面，或者只图某一方面而损害另一方面，就只会是全面损失，落得两手空空。

“一个传教的教会”宣扬义子的恩赐：“她愉快地向今日的人宣告，自己因基督而为天主的义子”；也正为此“就有了解放整个人和一切人的义务（为和平和正义服务是教会的根本职责）”，^② 如 *Puebla* 文献所说。因而传教活动并不是单纯的个人任务，它属于教会团体的整体，因为“它与伯多禄的继承人保持密切共融，着实地参与到了普世教会的宗徒活动之中。”对于为完成一种使命的共存共融，任何人都不是外人：“作传教员和宗徒这是基督徒的条件”（*Puebla* 文献，1304 节，见拉美教会文献，1927 节）。

我们要强调刚才在文中所引证的词：“愉快地”。福传确实是

① “共融总是包括两个方面：垂直地（与天主共融）和水平地（与他人共融）”（信理部，共融概念，第 3 节）。沉思或神秘的因素与历史或先知因素，构成了基督教生活与论天主之学的基本特征。

② 应当着重指出，福传不限于这种服务，它却是福传“必不可少的部分”（参见若望保禄二世，第三届拉美主教大会开幕词，*Puebla*，1979 年 1 月 28 日，III，2，. 见拉美教会文献，605 节）；实际上“人的地位提升正是福传的逻辑结果，它所要求的就是人的整体解放”（若望保禄二世，对洪都拉斯到罗马述职主教们的讲话，2001 年 12 月 4 日，第 3 节，引用了他对拉美主教第四届大会的开幕词，*Santo Domingo*，1992 年 10 月 12 日，第 13 节，见拉美教会文献，1985 节）。在这种意义上国际神学委员会就可以说，即使教会没有肯定任何社会进步或体制（参见喜乐与希望，58 节），当道德价值和基本人权起作用时，也不是冷眼旁观无动于衷（参见国际神学委员会，人类的进步与基督徒的得救，1977 年 6 月 30 日，第 4 章）。

指与他人共享得知自己与他人一起为天主白白宠爱的快乐。教会的使命确切地创造和彰显了保禄所说的，“你们协助了（共融）宣传福音的工作”（斐 1, 5），愉快地参与福传使命的共融。得以重新与斐理伯人相会，对宗徒来说是感谢天主的原因（斐 1, 2）。共融一词很好地表达了 *Puebla* 文献的人类学与教会学的基本思想：共融和参与。^① 一个传教的教会就是一个“福音化和福传化的”教会，保禄六世如是说（宣讲福音，第 13 节）。

一个服务的教会

教会的服务就是宣扬福音。共融的第二种含义在圣经上和深刻联合的意义上，使我们在这一课题上得以深化：借此也就认定了与耶稣的生死及复活的相通关系，从而就达到了与圣三生活的共融。在这种展望中，教会集体的关键性庆典：感恩祭也就作为共融而展现出来。于是“教会的首要任务，就是欢欣地庆祝天主通过基督的圣死与复活赐予的救世大恩。这就是感恩祭：纪念与感恩之祭”^② 纪念首先是诚心奉献与圣父一贯而无偿的圣爱，这就是感恩的原因。

在这种思想的展望中，*Puebla* 文献谈到了通过不同的奥迹和特恩，在延长基督雅威之仆时代程度上的“教会服务”（1303 节，见拉美教会文献，1926 节）。涉及到依撒亚的那一段着重指出了耶稣的祭献在宣扬圣父无偿圣爱的极限。*Medellin* 文献结合着这种证言的意义及其所包含的问题，谈到了一种逾越节式的教会，指出十字圣架是在复活者身上战胜死亡并赐予生命的圣爱表现。

欢庆无偿性

① 参见 O. Ruiz, *Puebla* 的人类学教义。走向共融和参与的一种人道主义，CELAM, Bogota 1992。

② G. Gutierrez, 解放神学, Queriniana, Brescia 2 1922, 302 页。

分饼既是基督徒团体的起点，也是终点。正如一种具有教父传统的古老题材所说的：教会造成了感恩祭，感恩祭也造就了教会。在这里既可看到对人间痛苦的深切同情，又可欣慰地认识到赐予生命的复活者，借耶稣的言行在“教会”内重振所召集的子民的希望。*Medellin* 文献 引用公会议使大家记住，“如果不是以举行感恩祭为基础和核心，就不可能形成一个基督徒团体”（第6章“民间的牧灵”，第9节，见拉美教会文献，320节）。

在感恩祭的庆典中汇聚了对天主无偿爱心的回忆，它表现在耶稣基督的圣死与复活，及其对众人，尤其是对“无足轻重者”和被遗忘者的爱心之中；还包括信众为了宣扬福音，和忠于天主的生活计划并且团结他人而应进行的历程的回忆。感恩祭是一种重新和好，感恩与兄弟共融的庆典。它意味着教会的致一性“象家一样团聚天主子民，使其参与唯一圣宴，借此在圣祭中基督所赐予的生命就成为众人的唯一生命”（*Puebla* 文献，246节，见拉美教会文献，869节）。

在向主谢恩中表现出在基督内实现福音所要求的生命共融的信心，而我们也应当对此进行追求，因为我们还没有完全作到这一点。这一切就说明它的末世性因素，感恩祭庆典的根本性现实。这并不是什么逃避；反而是激励我们不断地净化追随耶稣基督而负起的使命，是承认人生没有哪一刻或哪一方面不涉及到复活的基督圣爱与生命。因而基督徒应当“将感恩祭庆典作为自己个人和集体对上主使命的表示”（*Santo Domingo* 文献，第43节，见拉美教会文献，第2068节）。

我们已经说过，福音中所宣告的兄弟关系和共融，都扎根于天主圣三的共融中，并受到它的启示。在感恩祭中庆祝的更好说有效地纪念和宣告的，正是这种现实之间的联系。遵循上主的命令，“作到这一点来纪念我”，表明记住了他的一生与死亡，并立志要在十字圣号与复活的希望之中生活。

生命的王国

天主圣子“取了人性住在我们中间”（若 1, 14），他来到此世是为了传扬生命的王国，圣父慈爱的表现；这是他的使命。他在这里通过“相互紧密联系的事迹和圣言”使其达到美好的目的（启示宪章，第 2 节），指出“所宣扬的王国已经临在，而且他就是天主重新临在于历史之中的有效标志”（*Puebla* 文献，191 节，见拉美教会文献，814 节）。

从一开始，这一王国宣扬的“性质（…）就是所有的人及其与天主的共融”（若望保禄二世通谕救世主使命，1990 年 12 月 9 日，第 15 节），它在一个深陷于罪恶与死亡威胁之中的世界里，遇到抵制并且引起敌视。而这王国却不断得到接纳并引起希望。逾越节是转向生命的关键过程。天主召唤我们“与其圣子耶稣基督我们的主共融”（格前 1, 9）。共融于是有了一种从罪恶到恩宠，从死亡到生命的深刻逾越性意义。保禄宣称对基督的认识使他感到“其复活的德能，参与他的苦难，与其圣死相近，而有望于由死者中复活”（斐 3, 10—11），谈到他在其信仰与其生活中的感受。

是生命的力量在战胜死亡，并使我们理解到人生的真谛不是死亡，而是生命，主的恩赐。为了接受这一恩赐，就要象耶稣那样去爱，“你们要象我爱你们那样彼此相爱”（若 15, 12）。分担他的苦难，参与基督的痛苦（格后 1, 7），在其变为爱心表现与彻底奉献的程度上，就是走向为天国和永生服务的历程。这是救世主使我们认识到我们是罪人，但也要记住我们是蒙召得到宽赦和生命之恩的人。

拉美教会的生活很好地说明了这一切。整个大陆普遍的贫困，是多数人过早和不正义死亡的前提。当 *Medellin* 文献说，这种事态构成了“一种罪恶的环境”时（第 2 章“和平”，第 1 节，见拉美教会文献，207 节），并不是不了解贫穷是由社会、经济、政治与文化因素所造成的；而是指它的根子和主要原因何在：那就是对你的兄弟关闭了你的心，锁住了你的手的个人主义

(参见申 15, 4—11)。唯有天主的宽恕使人脱免罪恶。

在感恩祭中我们回忆耶稣基督的逾越节作证。通过它我们不是在纪念埋没在过去之中的事迹，而是使上主的救世工程重新展现在我们今天的生活中。“我们所祝福的那祝福之杯，难道不就是与基督之血共融吗？我们所擘开的饼，难道不就是与基督的体共融吗？”（格前 10, 16）。与基督的圣体和圣血共融就是说，我们每个人都要将他奉献终生，而圣父予以认可的救赎意义接受到自己身上来。

与此同时，所引这段文字的感恩祭背景就如该书信的下一章一样，证实了保禄所认定的感恩祭与所参与者的兄弟关系之间的密切联系。^① 这种联系与感恩祭是在一次晚餐，逾越节晚餐中建立的事实有关。天主恩赐的饼酒变为主的体血时，就表示他圣爱的恩赐要从罪恶与死亡中拯救我们每一个人。为此晚餐就在所有参与者中产生了一种天主之家成员，子女和兄弟的团体；请记住，为感恩祭提供材料的是天主圣爱的表示，它邀请我们组成一个和平与兄弟关系的世界。如所周知，若望福音没有描述感恩祭建立的过程，我们却在洗脚的服务和兄弟关系行动中偶然发现了它。^② 这一事实是富有意义的。

若干年以前在海地，教宗若望保禄二世问起将此行动置于“建立感恩祭叙述地位”的理由，并想到圣史亲自提供了看懂此事的关键，就是将洗脚与讲论耶稣至高爱心挂钩：“他爱他们到

① 保禄六世在其于 1965 年 8 月在秘鲁 Huancayo 圣体大会上的讲话中这样写道：“分饼使所有参与者都亲如兄弟（…）。参与圣宴的事实应在社会关系的爱心与正义活动中有具体的对照”。随后他又提出一种明确的要求：“参与感恩祭盛宴就是要求改正人们、社会团体与民族之间不公的不平等。从而团结在共享来自基督我们的救世主的超性财富，共同团结，在人间团体的成员中更加公正地分配现世财物”。

② 也要使整个美洲教会记住“感恩祭与爱心之间的联系”（命题 41），早期教会将晚宴与感恩祭结合起来的一种联系（若望保禄二世的会后宗座训谕美洲教会，1999 年 1 月 22 日，35 节）。

底”（若 13, 1），并劝他们追随老师刚才所作出的榜样：“如果我为主子为老师的给你们洗了脚，你们也该彼此洗脚”（若 13, 14）教宗解释说：“凡是参与感恩祭的（…）都是被召唤效法他的圣爱，为近人服务直到洗脚”，而这一点适用于全教会：“她应当彻底为兄弟姐妹们的利益服务，尤其为穷人服务”，正由于她举行了一个“圣体大会”，于是就接着说：“感恩祭是一个爱心与服务的圣事”。^①

一种服务结果可能是非常沉重的。雅威的基督忠仆的回忆，正如我们曾经提到的，说明了教会为了忠于福传应当经过的磨难与敌视历程的意识。既然已知近年美洲发生的事件，Puebla 文件就成了历史的躯体，受难的躯体。有许多基督徒（主教、教友、会士、神父）献出了自己的生命，作为天主对每个人尤其是许多被遗忘者爱心的见证。

教会在其历程中遇到了十字架。然而对一种新生命和新希望来说，“教友的血也是种子”（传教法令，第 5 节；参见 25 节）。若望保禄二世在其宣告圣年的公函中为沉痛的事实作证，就是“在本世纪有许多往往不为人知的无名殉教者，有如天主伟大事业的‘无名士兵’又回来了”。因而要求地方教会“不要放弃对殉教人士的纪念”（第三千年来临之际的宗座公函，1994 年 11 月 10 日，37 节）。在美洲为培养这种纪念还有许多事要做。这无疑要涉及一种痛苦的经历，它使整个教会丰富起来，在为保禄作解释的同时，为在世界各地献出自己生命者的信仰真诚作证。

^① 在此之前，当谈到应当从“一种深刻的正义必要性”中产生的某些变化时，若望保禄二世说：“既然你们是基督圣身的肢体并参与了他的圣体圣宴，你们就应推动这种转变。你们就应当效法基督的榜样，彼此洗脚”（在海地 Puerto Principe 圣体大会闭幕式上的讲道，1983 年 3 月 9 日，4 节，见天主教文献 65（1893）1850，17. 4. 1983，433—434 页）。

在一个分裂世界里的共融圣事

公会议非常强调教会在世界上存在的需要。在美洲这意味着为一个复杂现实之中的共融作证，其中不仅生活着非常重要的人类与宗教价值，而且还有一种“矛盾突出的历史”（*Puebla* 文献，1302 节，见拉美教会文献，1925 节）；^① 各种使人们分裂的矛盾。^② 教会的处境在开始是需要有一段必要的社会与文化分析期间，以便更好地了解这种现实所代表的挑战，从而达到一种正常的共同生活，并完成自己的福传任务。然而其自身的特定贡献却是“推进我们民族的精诚团结”（同上），因为她是“共融圣事”。或者如公会议所说的，“是与天主密切结合并与全人类结合的标记和工具”（*万民之光* 宪章，第 1 节）。

神贫的证言

神贫在灵性幼年时期的意义上，意味着把我们的生活交与天主手中。正如耶稣所说的，这就是靠圣父的旨意生活（参见若 4，34）。与此同时，它也赋予一种清贫生活以及与此世的穷人和

① 我们在本大陆主教们提出的论述中（于 1997 年底于梵蒂冈召开的美洲主教会议的特别会议闭幕式上）也发现了类似的表示，而由若望保禄二世重新表达出来：“在一个分裂而渴望统一的世界里，需要快乐而坚定地宣告，天主，圣父、圣子和圣神就是共融的信仰”（美洲的教会，第 33 节）。

② 社会矛盾构成了人类历史上的不幸，而所引用的原文正是指它们说的。一种可悲的现实我们不能忽视，却也无法接受。因而我们要将其转变为一种政治战略；有些东西应当从人性意识上，尤其从基督徒意识上彻底予以批判。若望保禄二世针对“现实矛盾”以及“不仅用思想方法，而且首先用政治方法，通过有计划的阶级斗争”（关于人类劳动的通谕进行劳动，1981 年 9 月 14 日，第 11 节）所作的分析，起了阐明的作用。重要的是通读专论这一课题的第 11 节；参见 G. Gutierrez，“神学与社会科学”，见 *Paginas* 9（1984）63—64，4—15，并见真理使你们得以自由，CEP---IBC，Lima 1986，74—112 页。这种态度也适用于所援引的“文明冲突”。在这方面辩解和欺骗都不起作用，无论谈论这一问题的意图为何。策划暴力是非人道行为，而且会构成对基督教爱心的彻底否定。古往今来的历史经验对此都有明证。进一步肯定一种真正共融必要性的理由是以基督徒爱心的普世性为基础的。

“微与不足道者”团结的使命，以其爱心与兄弟关系的意义。对天国天主的信仰共融，正如保禄所说的，“是通过爱德行事的”（迦 5, 6）。保禄在致费肋孟书中，要求以兄弟态度对待敖乃息摩，以便“参与信仰的共融使你们认识到，在你们之中所行的一切善功都是因基督而行的”（费 6）。在信仰恩赐之中的共融里，隐含着将其转变为爱心与友情行动的要求，这是每个耶稣门徒应有的态度。

实际上追随基督，就是基督徒在宣扬其王国时为其神贫作证的基础。梵二曾以这些难忘的的话证实了这一点：“正如基督曾以神贫和受难来完成其救世工程，教会也被召唤采取同样道路，向世人分施救世的果实”（万民之光 宪章，第 8 节）。传教法令也有同样的表示：为此“教会就要在基督的圣神荫庇下，走基督所走过的道路，这就是神贫、服从、服务和奉献自己一直到死的道路”（第 5 节）。

Medellin 的主教们说，“按圣经精神”前进就要“体现一种真正的圣经神贫，它借我国人民所熟知的征兆表现在标准的行动之中”；其最后理由，正如对公会议一样，是基督论性的：“只有这样的神贫才能体现出人类的救世主基督”（对拉美人民的讲话，见拉美教会文献，第 576 节）。基督之光，参见万民之光，也在阐明神贫作证的意义，对此教会与每位基督徒都受到了召唤。

耶稣基督“把自己的教会建成为人间这种神贫的征兆”（Medellin 文献，‘教会的神贫’，第 7 节，见拉美教会文献，496 节）。在拉美的目前情况下“这么多兄弟们的贫穷在呼吁正义、团结、作证、承担义务、努力与超越，以便能全面完成基督所交与的救世使命”（见同上）。

这种使命应当朝着基督救世工程的方向努力。不接受现时代不人道的贫穷，并与穷人团结起来，是教会使命本质的一种表现，它“宣讲并体验神贫为灵性幼稚与对主开放的态度”（Medellin 文献，“教会的神贫”，第 5 节，见拉美教会文献，第 497

节)。

若望保禄二世还要说，团结“是共融的结果，它以天主三位一体以及天主降生为众人而死的奥迹为基础”（会后的宗座训谕美洲教会，1999年1月22日，第52节）。

这是关键之点，总不应不看到。在这种展望之中对每位基督徒来说，对穷人的义务首先并非来自社会方面的理由，尽管这很重要，而是来自对天主信仰的爱心，在这方面我们应当视为子女，彼此之间都是兄弟。如果这样理解，神贫的作证结果就成了“一种爱心和解放的行为。具有一种救赎性的价值。”^① 朝着彻底解放走去时，不能将任何人性因素排除在外（参见 *Medellin* 文献，“要理”章，第6节）。

共融带有一种给予和接受的相互关系（参见斐4，15和罗15，27）。这是一种适用于福音价值的相互关系，但也适用于物质财富。在这方面，宗徒大事录的原文是有象征意义的：“凡信了的人常齐集一处，一切所有皆归公用”（2，44）。在致希伯来人书中有回响着古先知原文的一段：“至于慈善和对外人施舍你们的财物（共融）也不可忘记，因为这种祭献是天主所悦纳的”（13，16）。信友之间的共融并不是什么静态的东西，而是动态的，它要求精神财富与物质财富经常共融。在这种共融中有各种神恩和在教会之中的各种责任，然而所有的教会成员都有高举与天主和与全人类结合标志的使命。

Puebla 文献提前完成了决定性与创新性的步骤，以便加深与本大陆穷人们的亲密度和团结。此外 *Santo Domingo* 文献考虑到新的福传与文化传播，在基督的榜样中看到了一种召唤，就是要“按他给我们定下的生活方式和教会结构中，为福音性的神贫进行真正的作证”（第178节，见拉美教会文献，2203节）。

① 参见 Gutierrez，解放神学，340页。

记念穷人

保禄使用丰富的词汇，将为耶路撒冷教会发起的捐助也称为共融（参见格后 8, 4 和罗 15, 26）。保禄着重指出，这并不是“一种命令”，而是“借对他人的热情来考验你们爱心的真诚”（格后 8, 8）。

捐助与新生教会的一定时刻和一种重要决定有关。我们且看看保禄与被视为“教会柱石”（雅各伯、伯多禄和若望）的会见。他们对保禄和巴尔纳伯伸出“他们的右手来表示共融”，并决定了相应的传教地区，只是给他们说了“要关心穷人”。保禄解释说：“这正是我所关心的事”（第 10 节）。尽管在这件事上我直接指的是耶路撒冷的基督徒，对象却有更大范围。关心穷人的急需属于共融作证的一部分。

在这种展望下，在大事录谈到早期教会的一段简述中，说“接受信仰的群众都是一心一意的”，其结果“没有人说他的财物是自己的，一切都归公有”，于是“他们之中就没有贫困的了”（4, 32. 34）。这些方面都是分不开的。^① 共享是一种爱心的表现。

Medellin 文献说，福音的宣扬应“实际优先对待最贫困以及由于任何原因而被排斥的人”（*Medellin* 文献，‘教会的神贫’，第 9 节，见拉美教会文献，500 节）。因而，这么多的人被排斥在全面肯定的服务之外，并不符合基督教福音的完整性。挑战就在于在生活中同时体现普世性与对穷人的优先性，因为这两者都表现了天主圣爱；这决不是容易的事，然而如果我们想忠于耶稣福音，就应当做到这一点。

^① 正如 J. Dupont, 宗徒大事录研究, 509—510 页, 这段原文让我们参见申命篇的规定: “在你们中间不会有贫困者” (15, 4), 这最终是为了认定一种默西亚征兆的价值。参见若望保禄二世为迎接 2000 年圣年的宗座公函第三千年来临之际, 1994 年 11 月 10 日, 12—13 节。

一个穷人的教会，就应当在所有层次上，都是团结和创造性共融的教会。^① 若望保禄二世的许多讲话在这方面都很明确。他在其 *Laborem exercens* (1981年9月14日) 进行劳动的通谕中说，教会“全心投入到了”失去社会尊严者的案件之中，“因为她将这视为自己的使命和工作，从而证实她对基督的忠诚，真正不失为‘穷人的教会’”（第8节）。^② 这涉及到天主子女的地位问题，该通谕的核心课题。对于在许多情况下，使今日世界的人们和民族隔离和分裂的全球化现象，教宗曾多次呼吁建立“一种团结的全球化”，在这方面教会要完成一项重要任务。^③

Puebla 文献重新提出“对圣神赋予活力的重振希望”，并重新采取“（Medellin）第二届大会的立场，对穷人作出一种明确而先知性的优先和团结性的选择”；然而同时也提请注意“偏向与某些人曲解原文精神造成的错误解释，还有误解甚至对他人的敌对态度”（*Medellin* 文献，1134节，见拉美教会文献，1757节）。^④

① 共融“包括成为其爱心根子上的目的，并且表现在整个生活之中，经济生活也包括在内”（*Puebla* 文献，215节，见拉美教会文献，838节）。

② 在这方面，两百年以前的一种观察继续有效：“从一开始，人民教会的说法指的就是穷人的教会，这种说法指的是整个教会，不仅是其一部分；为此也使用‘在圣神作用下从人民中产生的教会’的说法”（参见 *Puebla* 文献，263节）。不过这种说法‘人民教会’现在不得不坚决抛弃了（*Puebla* 文献只说这‘有点不幸’，参见 263节），这是由于它的含糊性以及夸大其意义上的异常细微变化所致。它在现代的用法中带来了无谓的混乱”（G. Gutierrez, “梵二与拉美教会”，见 *Paginas* 10 (1985) 70, 副刊，注 35；以及 G. Alberigo, J. P. Jossua, 梵二的接受, Cerf, Paris 1985, 250页，注 35）。

③ “全球化经济应在社会正义的原则下进行分析，尊重对穷人的优先选择，使它们在全球化经济中得到保护，并且尊重国际公共福利”（若望保禄二世，美洲教会，55节。这一节的标题为‘团结的全球化’）。

④ 这一点实际上发生在第三届拉美主教大会之后的年代里。坚持基督的救赎对历史和社会的影响，包括我在这方面所写的内容，在这方面有时发生一些误解，似乎这多少是教会唯一的使命。我要说清楚，这并不符合我理解天主圣言的方式。

因此，为了避免头脑简单的解释，确定优先选择穷人的意义，其目的在于“传扬那将在他们的尊严上启发他们，将帮助他们从各种匮乏中得到解放，使他们通过一种真正的福音神贫与圣父和兄弟们共融”（*Medellin* 文献，1153 节，见拉美教会文献，1776 节）。^① 它是按与基督共融定位的（参见 *Medellin* 文献，‘和平’章，14 节；*Puebla* 文献，对拉美人民的讲话，第 3 节）。*Puebla* 文献提出，为此就要在穷人的面目中看到“受难的基督形象”（*Puebla* 文献，31 节，见拉美教会文献，654 节）。这一段以后由 *Santo Domingo* 文献采用（参见 179 节）。目的是与上主会见，而采用的方法应当与之适合。

教会是应召作“共融圣事的，她在一个带有冲突的历史中，具有不可替代的力量，足以推动我们人民的和解与团结”（*Puebla* 文献，1302 节，见拉美教会文献，1925 节）。*Santo Domingo* 文献把教会说成是“福传的共融圣事”（*Santo Domingo* 文献，123 节，见拉美教会文献，2148 节）。在往往与天主圣爱生活圣意相反的情况下，它是救援的圣事，共融的有效标记，是义子与兄弟关系，和平与正义的佳音传播者。

共融教会学，我开始就提醒过，当然还有其它关节，其中包括普世教会与地方教会的关系；与其它基督教教派的关系和对话，都已经在所引用的各种文献中看到了。然而，正如一开始就说过的，我们的意图只是想借讨论 *Puebla* 会议的共融课题的机会，来从圣经的共融观念出发考虑这一课题。

我们考虑到上述会议文件的关注之点，已经在力求达到所提出的要求：就是在拉美的现实情况下宣扬福音。为了不“忘福传的首要形式就是作证（参见救世主使命，42—43 节），即通过言

^① 以下几行说“这种选择（…）应当有助于建立一种有尊严的兄弟式的人类共同生活，并构建一个正义与自由的社会”（*Puebla* 文献，1154 节，见拉美教会文献，1777 节）。

行一致来宣扬福音，从而使其降生于人间日常生活之行能达到自己的目的”（若望保禄二世，开幕词，Santo Domingo，1992年10月12日，29节，见拉美教会文献，2019节）。

这是一种必不可少的一致性，它使一个贫穷、福传和逾越节的教会具有“新式福传”的勇气和力量。

译自王国半月刊2008年17期

平信徒之名

Tullio Citrini

梵二会议在实用神学水平上，对基督教平信徒的反思有过一些进展，然而在以后的四十年中这一成就不仅未能巩固，而且应予以重新评价。

共融教会学一方面曾阐明，天主子民整体上对教会的唯一使命负责，另一方面，平信徒本有的特定使命是“俗世性的”。

神学家 Citrini 重组了这一进程中以及在现世上所负责任问题上的更新和局限性，而哲学家 Ivaldo 则阐述了平信徒在当前我们文化多元性空间中的自主性与文化中介作用的课题。

我在俗人神学课题面前之所以感到某种不满，是因为我在当前的提法中并不感到兴奋。我还要说，这种不满并不说明我对平信徒不感兴趣；甚至这还来自于对教会更大的敬爱之情，正如我们每人象上主所要求的都应成为耶稣的门徒。我这样说是因为许多可疑的人正聚集于这种混乱之中，似乎对平信徒神学的批判就是平信徒不算什么的标志。它可能反而是重要的事实标志，即他们是如此重要，于是就不能将他们局限在神学提出的计划之中，尽管还要对此表示应有的感激。我们所挑起来随后又只好放下的争论是存在的，而且非常重要：母亲、学校与生活。平信徒的经典神学也许与这种争论类似，或许也要在不同的想法之下，从母亲、学校与生活开始而投向某种未来。

在公会议之后的年代里关于平信徒之争，与其它许多事一样，在一个不平凡的文化过渡时期中，与一种更一般的教会争论混在一起。在重读大事记和重述历史的意义上来描述它，是一种

复杂的印象。

如果难以说明这争论是如何发展起来的，和如何结束的，也许就在于争论既未结束也未解决。可能会发生一种更令人不快的事，在神学与神学问题以外历史上的标志：问题没有结束就消失了。这是某些重大问题的命运。在这种情况下，就只能以新的方式，在理论与历史实际的推动下重新开始。即使在理论上消失了，因为理论未能解决所提出的问题，问题也会由现实再推出来。如果有人提出新的问题使这事重要起来，就会使我们有兴趣去重新思考。挑战是很艰苦的。似乎每个人都在走自己的路，直到无法进行一种真正的争论为止。因为争论都假定有一种共同立场，而在此往往没有，或者似乎而实际上只是表面上的一致。然而，要在语言之外决定究竟在谈什么，这往往是比面对问题更为困难的过程。

为此我尽力说明我在当年讨论现场看到了什么，而所面对的又是什么问题，会有什么具体的可能性。我尤其想说，就我这一代人而言，对平信徒的神学反思是从事神学的何等良机。教授教会学不会完全错过这一课题。近三十年来至少曾以这种名义与之相遇。于是尽管是短暂的两次，却可能成为此处所要求的神学反思的历史时期；所要讲的并不是所发生的事件和斗争，而是冲突、环境、形势、幻想、失望、中断的途径、未经探察的地区、隐秘的文化、遥远的境界。

定义的工作

与梵二平信徒神学有关的课题实际上不少。以此为题的是万民之光第四章和教友传教法令，喜乐与希望中有一点，而教会传教工作法令中也许很少。至于我们能有整个论教会结构的一章和献于平信徒的一个法令，就说明公会议确认这种言论值得赞扬。这并不是小事。1969年 Grootaers 感到教友传教法令已经“远离”我们，四年之后也陈旧了。Congar 肯定了“Grootaers

所提出的”看法，也表达了同样的印象。该法令似乎陷入到了陈旧的矛盾和神职人员的观点之中。

万民之光 中天主子民的谈法又向前进了一步。事实上在对牧灵和神修等教义的重新研究中，一般是以不同的速度在前进，只是部分地相协调。生活走在教义的前面可能相当正常，在梵二的情况下这一点只不过部分属实，因为这里有一种强劲的跃进力量，因而其承载性教会学观点，就是或应当是一种能促使旧习前进的动力。

关键之点是万民之光 中的 31 节，在翻译中漏掉了其关键词：那著名的‘此处’：公会议说“平信徒之名此处 是指...” (EV 1/632)。在这艰辛而受尽折磨的‘此处’上神学道路就分为两条。这标志着它放弃了本质性的定义，而采取所谓公会议不在乎神学时代，只重视功能的概念。这是个十字路口，于是就要有一种确切的标记。这种标记不是任何一方所独有的。没看到它或者不重视它，可能不感到惊奇。如果它不重要，就会将这小小状语放在括弧之中，好象无事般地前进。如果决定认真地对待它，整个情况就会完全变样。

这著名的“此处”标志着平信徒神学危机的基本点，这种危机在公会议里已经爆发；就是说，事先已经感到并可予以证实的对平信徒下定义的不可能性，就在于它们同时又应当是正确定义所要求的正面的、普遍的、专用性和抽象的。因为，根据在这种情况下占主导地位的某种逻辑来看，这似乎是形成正确、严格和“真实”定义的唯一方式，这种结论可能又要完全否定课题（无法定义的对象不能成为什么课题），或者要轮流地有意否定使反思处于危机之中的结论。我认为，这两种目光短浅之见都属于极端主义。

第一条道路含有一种有益的教材，就是要从决定性的变化中出发，但过于仓促：用洗澡水会冲走婴儿；第二条道路与每种唯意志论一样，基本上也不合理，而是要尽力保持那数十年来曾经

激励和唤醒人们进行反思的深沉活力。在绝境时刻，极端主义是勾引者。应如何细心地避开他们呢？当然不可离开课题离开理智，而是要摆脱那导致绝境的逻辑的单独统治。

事实上，万民之光 仅限于一种功能性的一Schillebeeckx 所说的一类型学定义。这也不是轻易做出来的。经过多种试探之后，被挡在一种本质性定义不可能性之前。那被视为实际需要的效益（“目前我们还不能作到”），即使就那在理论上尚未对其信服的人而言，我认为实际上也是可以论证的。对不存在之物的论证原则上是最困难的，不过我倒认为这种说法能克服一切挑战，正如人们所说的：“我们无法了解同时属于所有平信徒的具体特点，而只是那属于他们的具体特点”。普遍性和独特性是所有定义都应有的。不用回到所有不赞成的定义反面，才能排除神学和公会议前教会法所承认的（非神职人员和非会士）。这些因素甚至作为逻辑方面的决定性因素，也要回到公会议宪章的原文之中。

值得注意的是，如果将这段原文与在对基督徒 定义中，将这一定义的所有方面都包括进来的 1983 年教会法典相比，当然就不用排除神职人员与会士的条款了。这就是说，在定义中并不存在这种排除；而且若望保禄二世的训谕在俗基督徒 的标题中已经做到这一点，也并非没有意义的：这涉及到信友一而对信友可能作出一种并非仅仅描述性的说明一然后又加上“在俗”二字。

关于描述性和工作性的行动

在重读公会议原文之前，让我们接受这历史的第一个重要成果。公会议决定这样说，并不是因为能以自己的权力弥补一种逻辑缺陷一状语‘在此’老实承认这不可能一而不言而喻，这也是明显的实际决定。在万民之光 的教会学中谈平信徒，并谈到第四章所讲的东西，是有益的而且必要的。对所谈之事的类型学即

描述性和工作性鉴定，不会影响谈话的通情达理，不会降低所谈之事的重要性。对所谈之事的近乎全面性，我们不能说恰到好处。奥斯定是指时代说的。一种工作性的鉴定可能要比一种本质性的定义更为实用，因为从其中或者难以推定结果，而结果不是片面的就是歪曲的。这不是实用主义，而是根据客观情况行事的方式。

一种类型学的行动，是与本质性的行动而不是与神学相交替的行动。如果神学要被视为那种本质性真理的唯一本有形式，圣经就要整个被删除了。这可能吗？然而重要的是不可忘了所作的这种选择，不可回过头来，把描述性和操作性的而且这样接受下来的东西，在处于交叉路口时，用作本质性的定义。我认为这是公会议后平信徒神学大部分的关键之点，它不能再以已经决定性地与之妥协的过去的神学纯正性为自己辩护，而它之所以得救仅在于它的制订者是些好人，善良的基督徒，热爱教会的神学家。并且是从内心选择的隐密中再领受回来的。

本质主义者的逻辑这时在这方面正如对其它基督徒使命一样，也以“种类”问题折磨着我们。我们听到有人上千次地在问：“什么是种类？”。这问题有它的意义，但似乎也带有其它的危险。这以后再说。无论如何它对种类也假定一种本质论的逻辑。亚里斯多德曾经教我们分别种和类，然而在思想史上却没有给我们留下最后之言。我们也不想将它留给江湖骗子：你们要掌握我的种类，尽管我给你们的东西不多。这就提出了一个重大的真理问题。我只能向你们指出来，在最后视野上会隐约地看到什么。

一种由操作性的提示所发动的推论不一定就是实用的或者思想意识性的。在这里我们学到了一种东西：就是一种描述性的、操作性的、神学实际性的说法，与那理论和教义性的说法具有同样的尊严。我们并不了解它。老实说，我们不了解它。当我在公会议初年读神学时，我们不了解它。我们还要学习。天主将自己

赐予我们的那永恒的真理，并非寄托在不变的实质之中，而在于救世史上一天主圣言 明确地指出了这一点——，“最后时刻”就在于降生成人的基督身上。

这是信仰真理的标准，“昨天、今天和永恒的耶稣基督”。这是指一种永恒有效的说法吗？是的，然而对这一真理的作证，它在教会中的纪念一并不是耶稣，尽管它不断标志着他降世的怀念与最后的启示一而是寄托在圣神的恩赐之中的。圣神并不是耶稣，也不是新的交替轮换性的圣言，因为天主只有一位圣言，即耶稣基督。圣神也要“与圣父和圣子同受崇敬同受赞颂”：他不亚于耶稣的天主；他并非圣言，却不亚于他。在忠于这一信仰要点上，即天主圣三奥迹的结构上，我们找到了能解释和评价圣神在历史上的标志的神学形式尊严的地方，承认这不在于它们本身，而在于其所引起的与圣子和圣父同等荣誉、尊严和权力之处。

我们不得不通过这种过程来了解，神学真理的描述和实用形式并不低于理论和教义性的形式。我认为圣三奥迹就以此为基准，而不是什么实用主义。至于这一切还能用于实用占地位的现代环境之中，这既不是康德主义也不是马克思主义，而具有更为深厚的基础。

《万民之光》所讲的“平信徒”

具体地说，从万民之光的本文来看，对那些被称为“在俗者”以及“在此”亦即整个第四章所要谈的人，他们不是什么外来的不明之物，而是大家一看就知道的基督子民的绝大部分（只要说“在俗者”大家就会理解）——，然而公会议并不想让这定义含糊不清，而是决心要将其阐明，事实也正是如此。公会议将基督信徒从正面描绘为基督妙身的肢体，他们通过洗礼组成为天主子民，得以接受基督的三种职务，矢志投身于全体基督徒对教会和世界的使命。定义没有谈到圣职人员和会士，他们当然

也属于这四种特点所适合的基督信徒。

公会议说，这样描述的平信徒“从他们方面”（EV / 362）履行着基督子民的使命。这样理解很好。我认为这是唯一合理的意义：不是一部分针对着其它名义性的整体，而是一部分以“整个基督子民”使命行事，而其它人则“从他们方面”行事。并非“主教代表着全体基督子民的使命，而平信徒只代表一部分”，而是各方代表自己一方。事情并不象想的那么明显，因为庇护十一世的宗座观点此外值得称道的，是在呼唤天主教行动会参与圣统制的宗徒使命（他将其称之为‘圣统制的’而不是‘天主全体子民的’），称之为：一部分。

有产生这方面一种面貌的方式吗？公会议对平信徒谈了关于其“本有的和特定的”“凡俗性格”之处。会谈到了其本身；他的使命和特征，不仅是它将要完成的任务。公会议以其将用于司铎的词句谈到圣职以外的生活。“本有的和特定的”并不是指专有的，却是指有特性的东西。还要将这种形象与非在俗信徒的使命分开，承认他们并不在世界之外。不可能逃出世界及其凡俗之外。描述一种一直象生命那样复杂的形容词和状语还在增加。公会议又集中精力在反思与平信徒的灵修中，描述从在世平信徒方面，而且正是通过他们的努力寻求天主之国的情况。

喜乐与希望大大扩展了这一课题。值得注意的是：它将 43 节的某些重要段落明确地献给了平信徒：这是转向对教会本身更为广泛论述的小型过渡。显然教会对世界关系的绝大部分属于在俗基督徒的职权范围，这不是偶然的，而是使命问题；然而这似乎正是应予解释，理解和确切掌握的东西。

事实上，一旦教会学认真对待平信徒，并将天主子民视为共融奥迹的关键，神职人员与平信徒，或神职人员—一会士—平信徒方案就显得非常复杂。这有两个原因。第一个是在一种共融逻辑之中，所有的差异都处在先期的基本事实之下，即本质性的就是共同的东西，它各以自己的方式牵连一切。在一种共融教会学

中，不仅神职人员不能摆脱平信徒，平信徒也不能摆脱神职人员，作为神职人员或平信徒的会士也不能做到这一点。任务是有所区别的，但都属于一种唯一的使命。“共融”并不表示它是所有人的任务；至少不仅是这一点。它表示这一切都是“共同”属于大家的。正如当我们接受并要求财物共有时：就表明一切都是属于大家的。

多种召唤

第二种理由是在俗基督徒的召唤本身也是多种多样的，因而公会议所说的“凡俗特性”包括整个现实世界，而不是单义的现实。可以这样说，“从讲道台”或“从祭台”上来看，信友就象同声歌唱或答“阿门”的同一大群体；近看就显示出是圣神特恩的一种幻影。确实涉及到圣神恩赐，不仅是凡俗任务，正如有人所说的，在鞋匠与面包师行业之间的差异在教会学上无关重要，因为它只涉及到凡俗行业，商会而不是堂区。婚姻在教会学上不是无关重要的，平信徒的教会任务也不是无关重要的，关心处于与最高价值直接有关的环境下者的（极端贫困、病痛和死亡，文化教育工作；文明的重大项目）也不是无关重要的。

建设性的谈法变成了扩展到主要教会法差异之外的召唤多样性之类。而这样扩展下去，最严重的问题是否就在于，无法以公会议所用的名词来界定何为平信徒？而界定平信徒本身必要性的问题，从灵修以及牧灵和福传观点来看，可能就在于克服一种与神职人员本身重要使命不相符的错位现象。我担心这不会很快克服；不过更好是神职人员发现自己面对的是各种对话人，而不是一律的平信徒“群众”。死守这一讨论界限，在某种情况下会严重影响发展。

我认为，这是我们应当加以反省的另一一点。对付教权主义最好是一种团结一致的非信徒形象，打击力量，或者小型机动灵活的游击抵抗运动，或者连成一片的 *al Qaeda* 方式（不用举例，

这是否有点好战)?一旦接受了讨论的工作意义,就连概念类型的良好实用功能,且不说形式和实质正确性需要,都会看作是合法的系数。

共同之处

实际上公会议的教会学已经承认了,在天主子民中,大家都以不同的方式对教会的唯一使命负责;大家一起直到每一个人,都对世界的凡俗真理负责;大家通过大不相同的道路和不同的召唤誓言献身于完美的圣爱;大家莫不如此。这样轮流以许多其它流行形容词(普遍的、庄严的等等)确切命名的关于共同铎职的讲话,就是共融的讲话,它面对的是所有受洗者;那并未说明却不难得出的一点是,这种铎职要比其它“单独的”——只好如此称呼——专职性铎职更为重要。对于天国恩赐的共有,万民之光 的 32 节非常执著:“共有的”形容词以这种强烈的共同性内涵反复出现。它不应被理解为“广泛的”、“无定型的”、“不确定的”东西。

如果这有一种意义,那公会议的论述就是在说,在那更为具体的召唤之外就没有广泛的召唤了。并不是以法权名词界定和排列种种基督徒使命总是有益;没有过多的编排也能生活;重要的却是神学反思在提供工具和标准,从而使人受到启发,得以在不同情况和动力与关系中,认清召唤,使共融活跃起来。而那再无法接受的是继续谈什么,平信徒“不过是”以洗礼为基础(在坚振中成长起来)的基督徒,而圣职人员却是“进一步”通过领受圣品从事圣职的人员。这种推论方式完全没有消失,它忘掉了许多东西。让我们从内部来看看。

首先是忘了绝大部分平信徒经过了一种婚姻祝圣,这与领受圣职不同,在特征性上却毫不逊色。在入教仪式与婚姻之间,显然有实质的差异,而不是程度上的差异,这与入教仪式与领受圣职之间的差异相同;只不过教会当局没有机会以同样的词句来说

明事态。至此缺失“只不过”是资料性的，尽管在统计和神学上是重大的。

其次也忘了未领受圣品也未婚嫁的（成年）基督徒，每人也都有其与天主对话的使命，它决定在圣洗中所赋予大家的三种职务（如果可以这样来编排的话），根据“为了公众利益”而赐予的尊严和价值途径来看（格前 12，7），它与其编排的可能性和利益无关。最后是忘了对大家有效的东西对圣职人员也有效：就是那在教会内创造和激励教会内各种召唤的圣神恩赐，并不是外加于圣洗神恩的，而是处于圣洗神恩之内。正如身体的肢体，手、脚和头并不是附属于它的“外物”。

这也许不是对已知之物的忘怀，而只是对教会学上从来没有机会反思之事的理解。圣统制的确立在此事上还不明显，而尊敬的长者亚里斯多德作了其余的事。我与亚里斯多德没有什么问题；我没有什么反亚里斯多德的情绪，我发现在玫瑰花之名中最后迷人的闪光，从中认出第二千年西方文化里最有破坏性的因素。然而在这里他的哲学也进入到种类理论的讨论之中。凡属于类别的东西，在一种亚里斯多德或新士林学派的计划中，就是与同一事物最相近也最危险的翻版。它对种型的完整定义来说，就象行动之于能力一样。在圣洗神恩与每种基督徒召唤之间并不是这种关系，除非是在婴儿洗礼之上进行思考，其所赋予的能力只有多年之后，当婴儿的非神学性能力成熟时，才能成为行动。将这种思想类型颠倒过来，要比围着祭台转更为重要。不过对平信徒的思考，只不过是证实共融教会学带来的重新思考必要性的一种机会。

用新的语言来说

我们可以说，有必要继续发展一种非神职的神学。如果至今所说的都站得住，这就无关于教会学的对象，以及它的概念甚至语言结构了。而且问题不仅不是只谈神职人员，而要关心大家，

天主子民全体及其众多的组成部分。还有这一点，首先还不是这一点。也许一开始为了给一种体系松绑，这也是一种必要的过渡。

随后就要加上一种视野、观点、语言的变化。例如：词 *anglais* 在法语中指英国的；*french* 在英语中指法国的。什么东西要比这两个词更为英国和更为法国的呢？不难回答说：一种是就语言来说，一种是就内容来说。我说同样：“平信徒”是以“神职”语言来指平信徒的说法。这是教会内合法的语言，却不是唯一的语言。直到今天这还是或者事实上还是人们所用的唯一说法。直到只能用拉丁语研究神学之时，就用拉丁语来研究，否则就无法研究。然而圣神降临节的圣神却说多种语言，还能使大家相互理解。这是充实而不仅是适应。是基督奥秘无尽宝库最丰富的一个方面。

也许经典的“教权主义”并不是平信徒当然的信仰语言；如果似乎如此时，也要问这是否事实，如果平信徒不是从这种观点表态的，尽管有良好的愿望和好的声明，依然还总是神职人员的“殖民地”。必需以平信徒的信仰语言来重写神学。这将是一种长期的工作，也许不会太长，只要不忘将其发动起来。此外如果神职人员有其积习已深的缺陷，在俗的平信徒也有他们的缺陷，这就是原罪与其种种有害后果的平均分配。

我们能往哪个方向走呢？按定义是朝着未知者前去：朝着一个未知者，谁到了他那里，就会认出他是很亲密的。见到一些星天和一些风暴；很快还会惊呼“陆地，陆地”，就象哥伦布的人一样，或者“大海，大海”，象 Senofonte 的人一样。从那以后，人类尤其是教会，就不会不渴望而且开辟新的行程，不断开辟新的行程。

目前我们看到家庭神学继承了平信徒神学的一大部分。我们看到 1987 年会议留下来的尚未解决的两大章，以及在俗基督徒所刚刚指定，还没有来得及直截有大的发展的内容。这是教会圣

职和运动的一章，是彼此根本不同，但在教会的今天却很具体的两种谈话。

在圣职谈话中定向的一点，可以说为了保持航海形象而进行的职务分配，就是 Congar 的修订，其中写道，要从释职—平信徒的二项式过渡到集体—圣职的二项式。这是一种共融教会学视野的声明；是在教会内与在世界上（教会归神职人员，世界归平信徒）的职务分配，它为人们了解在唯一使命之内共同承担不同的任务（教友传教法令，第 2 节）留出了余地。尽管圣职的范畴仍然是非常教会性的，而其对世界的使用却有忽视自己责任的危险，未能重视其真正人类学俗世的性质。

平信徒多种形式的神恩

也许更为有益的是，如何想象为平信徒内部的召唤前景留出余地，当然在此不是将空间留给宏伟的地区和场面，而是在勘测中提出标准。如果在俗世的条件下并不是没有圣召，而公会议又要求神职人员看到并普遍推动“平信徒的多种神恩”（司铎职务与生活法令，第 9 节），又怎么能想象一种有意义的正确发展呢？

我们并不幻想将平信徒都编为修会，象神职人员和会士那样的团体。中世纪社会就是这样分的。也运行良好。事物可能部分起作用，而在这部分里，情况又在其与其它召唤动力之间进行交叉，正如此外发生在神职人员与会士之中的一样（传教司铎、要理讲解大娘、执教的耶稣会士、殉教的贞女等）。即使在哪里有此可能，其范围也不会覆盖全体天主子民，就象堂区覆盖整个地面一样。这只不过是教会法人员对其工作可以理解的需要的幻想。并不是所要达到的目标。

有意义的图象当然是有斑点的，象花豹子皮，象群岛一样，不是没有重迭的，尤其是在其意义构成和组合之处。每种召唤性的特征都不得不从精神上，通过一种自己的，当然与别人有所不同的逻辑自我辩解。以一种方式成婚，以另一种方式成为学者，

又以另一种方式成为三会会士，以另一种方式成为志愿者等等。

凡是自认为这样对教会是有价值的，就会发现“平信徒”的一般鉴定是紧迫的。如果在教会法上即使这是更加自觉地进入其中的，对于许多不能在这种观点中分辨左右的受洗者来说，也应当看到它本身有什么意义，又能给予其生活以什么意义。

依然现实的标准

由于我们所说的召唤性特征与描述性和操作性的标准相合，它也就应当符合操作性质的条件。还要按照所谓的性能张力即实际能力，来判断我们所要作的选择，其所指向的价值平衡。一种从其所要表达内容的理论理解出发的具体而更为严格的观点，事实上却在与其所愿推进的不同方向上起作用。就它来说，一时使人兴奋和受启发的计划，随着时间的推移就失去了重要性和意义。

应当验证他们是否知道促进教会的福传使命，并忠于圣神在各个时代的征兆；是否不断注意到平信徒的标准，并且在生命计划之中突出响应人世号召的能动性价值；是否在强调圣职工作正常关系，参与和加入教会的空间；是否在促进基督教自由的增长，对圣德号召的欢迎，以及当前比较重要的和好形式；它们在具体历史条件下是否在教育上有重要意义。

当然还要看是否重视婚姻圣事，是否尊重这种类型学之外的圣职特征，因为它们也属于教会基本结构之列；不过在“神职人员”的大本营中，还要注意一点我们所想要的运动。

对俗世性的直观

这种教会学的能动性不会是最后标准。对俗世性的召唤尽管复杂，然而多少世纪以来都带有一种负面形式（“仅仅”是俗世性的），似乎在平信徒和牧灵人员的灵性意识上，代表着一种不会消失的提示的一种直观。

可以说：“俗世性质是平信徒本身特有的特点”。即使俗世性可能指多种东西，因而属于一种不确切的概念，在其之下的直观可能不确切，其所带来的灵性认识不仅在过去的时代是在以反面意义上利用“俗世性”，而在公会议之前的几十年里及其以后，却富有一种灵性的直观内涵。

教会感到这种课题具有意义、希望和奥秘的内涵。“教会感到的东西”：从神学观点上说很多。教会意识是一件大事；如果在其很少研究之时就能认出来，就会发现这里有一种敏感性，一种意识，一种直观性，我认为就不应让其消失，因为这是教会的一种直观，这是一种信仰意识。神学应不断地注意信仰意识，因为它走在神学之前，而神学应当帮助人们理解，尽量使其不致混乱，而且都很精确。这是它的本职工作，但它来在信仰之前，因为共同性的东西要来在特种东西之前；而更重要的是信徒为神学家，同样重要的是信徒为神父或主教。

这种意识发展的关键，和对俗世机构承认的重点说明之处，是1947年的 *Provida mater* 深谋远虑的母亲和以后的 *Perfectae caritatis* 完美的爱心第11节，及一种“既在尘世之中又在尘世之外”的灵性和使徒性思想：这是号召大家将世界作为福传基地，在这里人世关系将为使徒活动提供条件，并在教会在世界的意义以及每种基督教神灵性的意义上，衡量平信徒在末世论关系上本身特有的性质。

你们还要寻求一种象征性的力量路线，在（多种形式的）俗世性上进行鼓舞，这不是指俗世的一种不可能的末世性（俗世并不是一种末世现实，旅途中的教会也并非一种末世现实，而是末世之前的：万民之光48节），而正在于信仰与爱心的绝对性。信仰与爱心显然是按耶稣基督的独特和“最后”形象来衡量的：每位信徒信仰和爱心的中心只能是耶稣基督。然而要说主耶稣尤其是要造成对他的张力，就不能没有中介作用的近乎末世性。

这一点发生在教会与尘世之间：当尘世生活在信仰、希望和

爱心之中时，当然是在现实方式上以投身天国和献身于基督为媒介（“你们是为我做的”），这样说的中介正是信仰圣言，它不是凡俗之物，是福音，是教会事物。任何尘世现实都是超性事物。天主教在超性的天国计划中创造了一切。要说这一切就需要福音。只有以信经的语言和行动来表达自己的特征和教会属性时，任何人都可以说，他根据福音教导全心全意全力在爱上主，这不仅适用于某些从特殊召唤出发的人，而且适用于每个门徒和耶稣的门徒。平信徒和非平信徒，每位信友于是就能（也应当）以宣信的教会语言，说出自己每种召唤的最后意义。近乎最后的东西不用教会语言也能说出来。

于是这里的问题，就是对不同召唤提出综合性近乎最后的决断。综合性的，因为每人都要提出自己生命的逻辑。这不会是一种完全统一的逻辑：直到我们尚未与主相会之前，我们就是分散的。我们内部决定性的团结将在主之内；只要我们旅居此世时，一直就是分散的：任何灵性思想都会指出这一点来。圣保禄说，结婚的人是分散的。其他人也是分散的，因为我们的团结在主耶稣之内。然而在等待他重新再来时，应当而且不只一次地应当作出近乎最后的决断，否则我们的自由就依然是分散的。应当决断或者争取在生活的一致性上进行决断。有的人可惜未能做到这一点；主会予以宽恕。这时问题在于最后选择的不同方式（“通过爱德实现的信德”），在综合性的近乎最后的选择中，能谦虚而实际地表达个人生活的一致性。

通情达理的假设是，这种近乎最后的决断可以围绕着一一种俗世献身来构成，它当然要结合有关因素，以便将信仰明确表达为最后鼓舞整个生活的方向（至少是圣洗、主日弥撒、带领子女学习要理等；这并非凡俗事务），而是以比较和谐方式进入一个好人家作客。我想到的是耶稣到马尔大和玛利亚家里作客的实例，他在这里是主，但不是这家的主人，而是客人，

依我看来，随后为了阐明这一点就真正需要平信徒，而我就

召唤来说却不是，这些幸福的人生活在自己的家中，在其人生、家庭与婚姻的俗世性里；他深知可以全心全意地爱妻子，丈夫，但要爱上主；他也知道这并不是交替性的，因为是主赐予了其所爱的男人、女人和子女，而他却是绝对唯一的主。知道这一点的人，就怀着感激心情生活得好。上主愿意住在他家里；主日自愿进堂，但那并不是他的家。他不象隐修院的隐修士那样说“终其一生每天都住在上主的家里”；他这样说，却是以另一种方式。

在这种前景下，在俗平信徒的“俗世特性”就能说明保禄的“就象没有”（格前第7章），它在对那正式交予我们应以感恩之心接受，并应在奉献的真情和愿望的纯结与强烈上（圣餐与性爱：在婚姻的经历上也好，在财物的拥有上也好，在创造性的机遇上也好），承认其暂时性和清醒意识到其暧昧趋势方面，对所有的人都有效。

在这一切之中，我们人类的历史处境就确实会通过对于耶稣基督的信仰，借其十字圣架而不是什么俗世的或“宗教”善行，从虚无中赎了回来。然而赎回不是为了受压，而是要发现自己的真情和自己的呼吸，因为主的圣神临在之处才有自由。

这一切的基本条件是并非专横的天主形象：正是耶稣基督在其一生，直至死于十字架上的天主形象使我们相信了他。天主的终极性和超然性愿意自我显示，而且甚至以其兄弟的面貌与我们的穷人同在，从而给我们的人性留出余地，使其得救，而不是要压制它。

此外还要注意，整个教会的近乎最终性也是暂时的，也带有不确定性：献身生活与神职献身的形式，并不能从他们保证废除的限制和危险中自动得到弥补。如果献身生活和神职人员圣职，或者平信徒本身在福音的宣讲中，宣扬的是与贫穷的耶稣基督的天主不同的一种形象，那不仅会阻碍而不是支持弟兄们的召唤，甚至干脆就不是基督徒了。阻碍将有利于反面作证，因为它会将人们推出教会圣餐之外。

天主所爱的贫穷遗民

我还有最后一件事要说。每种形象学都会留下一个未加说明的遗迹。这当然是在最原始的召唤一方，因为圣神是取之不尽的。不过可以这样说，这是相对的单方辩护。反之还应当注意较为贫穷的一方：就是他们的名字仅为在天的圣父所知者，并非由于无法表达，而是无法以弟兄的言语更好地予以说明。或者是“别名”，如果与这种隐喻有别，因为它涉及的不是个人特征，而是在一种合乎情理类型学形象之中的理想特征。这不仅是一种名称，而是对任何人都不能拒绝的一种别名。

如果最后，经过种种努力，或者在努力描绘天主子民最美而共融的灵性轮廓之时，从那为所有类型学排斥的事物之中，作为其基督教特征证件遗留下来的，无非是“平信徒”的名称（别名），而神学在解述福音时就应当说：我们曾经尽力给天主子民中的所有人命名，然而：“平信徒经常与我们在一起”，这种概念广泛应用，而在其不断翻新的界定中，对每种教会学来说，都要注意到教会的所有子女，神职人员与平信徒，平信徒 DOC 和贫穷的平信徒，贫穷的 DOC 和穷人，够了：福音中的光荣群体无非是“群众”，*ochlos*，没有他们福音就无法理解，因为没有他们，就没有主的子民，*laos*。这就是平信徒。不冒犯任何人。谁藐视其弟兄中的最后一个，就是藐视主。

有形的伙伴关系

Michael S. Winters

梵二会议结束四十年之后，观察家和记者们着重指出了会议所完成的变革。其原因不难理解：因为变革较之连续更易于使媒体了解并对其注意。教宗本笃曾对这种解释进行纠正，说公会议也应考虑从其所坚持的教会以前的传统为出发点。根据教宗的话来看，与一种“中断注释学”相应的是一种“革新的注释学”（本笃十六世，在罗马教廷的讲话，22.12.2005）。

革新注释学由于神学与历史的原因，是合乎人们愿望的。梵二的革新不是凭空而来的。从中人们得到启发的“重新发现”神学之所以注意教会早期，是为了重新唤起所丢失的观点。今天我们可以理解，庇护十世所进行的礼仪革新，和庇护十二世所推进的圣经研究，也以实质性而有意义的方式为梵二铺平了道路。

对公会议较有争议的问题之一是主教伙伴关系，即所有主教与教宗联系在一起，都对普世教会的管理负责。这也是公会议代表们尽力要从早期教会作法中吸取的一种概念：尽管教廷十分反对，它也会成功。关于伙伴关系的公会议教义，使主教们不大象梵蒂冈的子女代理人，而更是有自己实权的宗徒继位人。

可惜梵二并没有选择早期教会那使其完成主教使命的三种做法。第一种做法是礼仪性的，第二种是教会法性的，第三种可称为行政性的。重新发现这些古代做法，将有助于使会议关于伙伴关系的教导恢复活力，并突出主教作为宗徒继承人的作用。

圣事生活的泉源

主教礼仪本上谈到主教座堂时建议，“如果（…）在特殊情况下，供放圣体的圣体柜处在主教献祭的祭台上，圣体就要转到其它相应之处（49节）。目前仅在特殊情况下才这样做。当主教来到某一堂区圣堂之中时，很少将圣体由主祭台迁往它处的，除非是按特利腾礼仪在行祭。

这种做法当初的原因在历史过程中逐渐就不清楚了。这种礼仪可能是特利腾大弥撒时代的一种遗迹，当主教占有一座圣堂时，他的祭衣就放在祭台上。然而这种做法还有一种神学目的，它对当前主教的地位有重要作用。

在主教弥撒中将圣体迁走，就象征着主教是其教区圣事生活的泉源。将圣体迁到它处，就说明主教是礼仪庆典的中心。（…）

主教在礼仪中的中心地位，使人回忆起梵二关于主教牧灵职务的一段话：“主教是天主奥迹的主要分施人，同时他们也是所交给他们的整个教会礼仪生活的调节人、推动人和守护者（主基督法令，第15节）。将圣体从主教弥撒中转走，有助于将这一教导传到各堂区教友们的心中。（…）

教会在其本质上是以圣事团聚起来的群体，而不是象犬儒派所耻笑的那样“组织的宗教”。

任命

当前新主教的选择是广泛以宗座使节为首的一种责任。每三年主教们就要将其认为可能是好主教的司铎人名呈报上去。当一个主教座空缺时，宗座使节就在主教们或司铎们之中进行咨询，以取得一种主教候选人的三人名单。这三人名单送到罗马主教部后可能被接受、抛弃或予以改变。最后到教宗手中而完成其最后选择。

然而也并非总是如此。在美国1893年之前并没有一位宗座

大使或宗座代表。那时如果主教座出现空缺，法典就要求“教区的常务主持人”，一般也就是在重要堂区任职的司铎中选出三人来。一旦完成这一过程，该地区各省更广泛的团体就集合起来，另外选出三人。如果一个总主教区出现空缺，所有的总主教区就要集中起来，选出自己的三人，或者是对其他二人提出自己的评价。罗马有权要求有新的三位候选人，然而在整个十九世纪罗马使司铎们更有权参与主教的提名。

然而在1901年的一次事件的结局中，这一权力就集中到了罗马。当美国Portland城（Maine 缅因州）的主教座成为可处理的问题时，教区的司铎和较大教省的主教们就提出了自己的三人名单，提出了三个人名。

梵蒂冈的宗座代表习惯上比较信任，对这三位候选人却公开表示保留意见，而传信部则拒绝了所有的这三位候选人，而任命了罗马的北美学院院长，William O' Connel 蒙席，与罗马关系密切的一颗新星。“反面的讯息，有限的候选人，以及怕在北美教会出现恶表的担心，使罗马有机会将主教的任命掌握在自己手中”，史学家 Gerald Fogarty 就是这样写的。

三年后，当波士顿总主教寻求一位助理时，出现了类似的阴谋，于1906年传信部重新否定了已经接受的三位候选人，并任命同一 William O' Connel 为助理。旧金山总主教，Patrick Riordan 蒙席认定这一任命“为这一世纪出现在宗教中的最不幸的事件”。在1908年，美国脱离了传信部的法权范围，而1917年教宗本笃十五世颁发了天主教法典，于是主教的任命就牢牢地掌握在罗马大使和梵蒂冈圣部的手中。

教会不大可能回到十九世纪的体制中去，这也不符合人们的愿望。那种进程往往会使得行动带上政治色彩，而现实行动的秘密性又会引起种种阴谋。各种进程都会促进小集体，因为十九世纪的作风是培养地方名人，而现实的体制则优待上过罗马北美学院的学生。（…）

一种建议：恢复本地司铎和本省主教提出自己的三位候选人的基本习惯。这会为大使和罗马主教部提供有用的信息。如果在司铎和本省主教的三位候选人之间有较大差距，这应予以考察和适当对待。此外，由于三位候选人不过是建议性的，政治性往往不会象十九世纪的那样强烈。一种进一步的信息往往是正面性的；它有助于教宗选择适合他们教区的主教。

调动

现在罗马所任命的较大教区主教，一般是那曾使较小教区白手起家者，或者是较大教区的助理。其逻辑是明显的：当前一位主教要面对的任务是多种多样的，而现场的经验即候选人能否胜任就是最好的指标。

这种方法的问题是两方面的：一种是神学性的，另一种是实际性的。神学性的困难来自于以下事实，即主教是许配给自己的教区，犹如许佩给自己的妻子一样。

祝圣的礼仪包括授予新圣主教以主教戒指时，主要的祝圣人说：“请你在完整的信仰与生活的圣洁中，接受戒指，忠诚的标记，来护守圣教会，基督的净配”（罗马主教礼仪。主教的祝圣，56节）。而实际上当一位主教从某一教区调到另一教区时，教宗敕令就谈到了候选人已经解除与前一教区关系的事实。然而如果主教就象是本教区的新郎，难道不应当与自己的羊群终生相伴吗？

实际问题是流行的做法往往带有野心。一位年青主教可能会决定力图受到有权对其“予以提升”者的注意。如果相反地一位主教明知他要按他自己决定的结果生活，为什么就没有被提升的可能，而要按一种长期的看法行事呢。（…）

在某种情况下，一位主教从一个教区调到另一教区可能是适当的。以波士顿为例。在发生司铎强奸丑闻尚未平息，一位美国枢机要离开自己的教区时，Sean O' Malley 主教是唯一在那危

机时刻有行政权力与个人能力处理这一事件的人物。一个主教可以回到自己原来的教区，以其必要的经验处理财经或其它问题。而这却是一个例外，并非常规。于是一种冒险就正式结束了。

这三种变化不可能是在短时间内发生的。然而即使仅仅是反思，也会有助于天主教人回想到，主教在信仰与其教区生活上的作用。当然还会有其它途径来重新评价主教与其羊群关系的圣事特点，并结束这种冒险。关键是要将注意力集中在公会议的要求上，即主教应“被视为其羊群的大司祭，其信友在基督内的生活，在一定的方式上要靠他并由他而来”（神圣的公会议，41节）。一旦它暗淡下来，就要使它发光。

在天主教教会之外有救援吗？

Elmar Maria Morein

在过去罗腾堡教区主教 Gebhard Furst 博士曾一再要求，一个子民教会应当是一个在万民中的传教性教会。^① 这尤其在普世教会方面，也是一种重要的要求，即使是普世教会，如在堂区层次上，即在实践上，或者宗教信仰各学科之间的层次上，也就是在学术性的或者教会正式神学讨论中所推动的，由于其从教会法观点上所提出的问题是，何以教会为耶稣基督的教会，以及最后教会对万民的传教任务究竟何在。作为结论就要考虑到在标题中所选定的问题，因为这是由福音教派基督徒针对信理部 2007 年 6 月的公函所提出来的。^② 借助于上述思想，就会使普世教会性讨论重新得到一种相互接近意义上的引导。

教会怎样才是耶稣基督的教会

人们通过圣洗 圣事不仅列入到基督之中，而且成为基督的教会，天主子民的肢体。以这种身份享有法典 96 条的权利和义务，并且参与法典 204 条 1 项的教会使命，它首先是通过执行三项基督职务来说明的。

这种职务，对其内容将在第二个标题下进行探讨，不仅又指

① 最后请参见致 2008 年四旬节第 1 主日的牧函，致罗腾堡—斯图嘉特教区的教会公报（2008 年）52 期，2 页。

② 福音教派的教长 Sulz 于 2008 年 7 月是被邀在这一标题下作报告的作者。

出了每种教会职务的任务范围，借此一个法人团体对另一个法人团体，都是教会内符合宪法的单位。它们也展示了基督徒在日常生活中在自己的方式上实践其以圣洗为依据的共有的铎职。^①据此，一个基督徒的使命就在于，在教会内和在世界上为信仰作证。

教会的立法者将受洗者称为基督的信仰者，基督信徒，见法典 204 条 1 项，并且选用了一种观念，从而其它教派的基督徒也是可以理解的。^② 这种情况可能是令人高兴的理由，因为立法者从而就在教会法典中，将按圣统制立法的教会作为天主子民向普世教会宣布了。与此同时，其他人可能也会生气，因为将教会法典订为一种立法书的教会立法者，尽管不是在第 1 和第 11 条中仅仅谈到拉丁或天主教会，根据 205 条却也在为未曾与天主教会完全共融的基督徒作证。

如果人们在教会法典中读到立法者在运用教会概念 的条款时，不仅注意到对教会概念不同的准确表达，而且以这种方式也推断出教会立法者应予考虑的一种对普世教会开放性的概念。

于是全体教会，普世教会，如在法典 256 条第 2 项中，就不是只针对天主教会概念^③，不是只限于^④立法者能够理解的一种拉丁教会，而是也包括其它礼仪的，如法典在 111 条 2 项中立法者为之制订的 CCEO 东方教会法，在其中“他为 21 个天主教东

① 参见 *I. Riedel-Spangenberg*，共同铎职词条，见教会法与国教法词典，卷 2，Paderborn-Munchen-Wien-Zurich 2002，44—45 页，以及 *H. M. Muller*，普通铎职词条，同上，卷 3，2004 年，296—297 页。

② 参见 *H. Hallermann*，信仰者词条，见教会法与国教法词典，卷 2，Paderborn-Munchen-Wien-Zurich 2002，154—156，尤其是 155 页。它所根据的是公告 12 (1980) 60，也就是以那载有修订教会法典的过程中所发表的会议记录的期刊为依据。

③ 另一种观点是 *J. Kremsmair* 所写的词条，全体教会，见教会法与国教法词典，2002，92—94 页。

④ 参见为阐明所指之物有关的图表。

方教会制订自己法权的一种法权范围”^①，它将东方传统分为五个礼仪家族。

其它的“教会和教会集体”都应列入到立法者在法典 364, 6 中所说的全体教会之中，因为她们也是教会，或者教会团体，^②即使她们与天主教教会并没有完全共融，除法典 383 条 3 项之外，可参见法典 463 条 3 项，由此可知，立法者将天主教教会的合法性就放在成功的普世教会工作的范围之内。她这样做是由于深信，作为天主子民来看的基督教会就体现在圣统制式的天主教教会中，它是由伯多禄的继承人和与之共融的主教们所领导的，参见法典 204 条。

凡是在神学—法律上令人振奋的论述，就可能是借助于法学方法所得来的。因为立法者在其表达方式上，没有什么根据或标准来在尚未与天主教教会完全共融的“其它教会和教会团体”之间进行区分，就要采用神学—信理论述的方式，因为立法者往往也在信理论述的考虑下来表达法律上的实情。这种神学信理上的论述一方面是在最近信理部部长 2007 年 6 月 29 日的公函中发表的，另一方面也是在对此公函未注明日期的解释中提出来的。^③

在法典 204 条 2 项中所读到的存在于一词，在对这一公函的解释中可从多方面来说明。据此缺乏教会集体性，而完全拥有宗徒传承与有效的感恩祭的东正教教会，虽与天主教没有完全共融，却又有教会集体性。由于宗徒传承和有效的感恩祭，东

① W. Aymans, 划分与组织原则词条, 见天主教教会法词典, Regensburg 1999, 315—326, 尤其是 323 页。

② 教会立法者所用的拉丁概念集体, 应正确译为团体, 而不是共同性, 它在德语中也可能是指立法者在法典 463 条 3 项的共同思想或共同信念, 如果他所考虑的是与天主教的完全共融。对这种法律用语上的细微差异今后应加注意。

③ 部长公函的标题是“关于教会教导的某些方面问题的回答”, 解释的标题是“关于教会教导的某些方面问题回答的解释”。

正教教会又被视为教会。而她作为教会集体 便被视为独立的 局部教会，具有一种内部的独立自主性。教会也好教会集体也好，从天主教观点看来都缺乏一种局部教会的内在本质因素，即为天主教会所规定的本质，她一方面 是耶稣基督的教会^①，另一方面并不能理解为对天主教局部教会的附加物，^② 因为天主教既存在于 局部教会之中，又由其所组成，参见法典 368 条。正是应当 在这种精确而简洁的措辞中，来表达这种内在性的 而非附加性的教会本质因素。

如果人们诚恳接受公会议教父们和万民之光 8 节在 其中和由其中所奠定基础，以及立法者所引用的内容，就只有与教宗一起而且 在其领导之下才会有 一种普世教会，^③ 就象天主教主教们与之一起，并 在其领导下对普世教会所讨论的一样。^④ 借与之一起，一种独立自主和一种局部教会存在，就在人们眼中达到与其它局部教会同样的高度，这就在于天主教就存在于 局部教会之中，通过在其领导下 保持共融，教宗作为领导为此服务，就这一点来说，天主教就是由 局部教会所组成。这种思想与保留制度相符合^⑤它解除了 1917 年教会法典的许可体制，于是在其中和由其中就代表着与梵二之前不同的另一种教会理解。

① 在关于教会教导的某些方面第三个问题的回答中，会谈到了“基督教会与天主教会本质之间的实质性特征”。

② 参见关于教会教导某些方面的第二个问题的说明。

③ R. Frieling 所想要的与教宗一起，不在其领导之下的普世教会，才是真正意义上的教会。一种现实主义的普世教会的辩护人，此文载在：Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 58 (2007), 107--114, 尤其是 110 页。

④ 参见信理部关于 1992 年信仰教导的公报 14 节，其标题是“关于教会作为共融体的某些方面致天主教主教的公函”。

⑤ 参见 G. May, 保留词条，见 LThK 3, 卷 8, Freiburg-Basel-Wien 2006, 1120—1121 页。

鉴于这种天主教的教会团体模式得以实现的论述,^① 普世教会就不会遇到障碍, 而是重新回到信理部关于 2007 年信理教导的论述里, 从其中预先确定一种范围, 在此 可从天主教的观点出发瞄准普世教会。这对他们来说是一种依据, 即存在于 要象公会议代表们所理解的去理解。他们要使教会概念开放和明确起来, 使非天主教的团体中也有基督教会所特有的教会因素。^②

从这种理由出发, 就会在自己教会法的工作中去检验, 立法者在其不带任何特征运用教会 概念的法典条文中, 是否也说的是那没有与天主教完全共融的教会和其它教会集体,^③ 于是法典 205 条的三项限制通过其它特征的充实, 也能称为以这种教会概念所表达的普世教会性集体, 如法典 747 条 2 项之所示。在这种情况下, 普世教会 就是对这种拉丁概念的同义语。集体的检验范围从而就能扩大, 从而基督信徒 的概念就能在天主教法典(和东方教会法典 CCEO) 中, 以普世教会的方式来看了。

如果人们将这第一种思想总结起来, 就有充分权利和理由断言, 立法者通过教会法典制订了一部对普世教会开放, 而且邀请大家参与普世教会性讨论的法律书, 于是有志于普世教会者, 就可以借这种以法律定向的讨论, 与教会法典一起重新走上一种共识性普世教会的道路。同时教会法典上这种关于普世教会的反思并不能没有关于洗礼的论述, 借此天主子民就与立法所依据的教会学有了密不可分的关系。^④

① 参见 W. Thonissen, 教会团体词条, 见: 普世教会和教派学科词典, 编者 W. Thonissen, Freiburg 2007, 649—650, 尤其是 650 页。

② 除关于教会教导的某些方面的第三个问题的说明之外, 也请参见: H. Doring, 教会与教会团体词条, 见: 普世教会与教派学科词典, 646—648 页以及 W. Thonissen 在此处的 1287—1290 页。

③ 从今以后, 只要在条文的前后文关系上看不是指天主教的, 就是如在法典 113 条 2 项所说的情况。

④ 参见 AK 神圣的纪律性法规, 载在: AAS 75/2 (1983) 7—14, 尤其是 11 页。

在这种上下文关系中还应指出相互愉快承认的圣洗，这是2007年4月29日至少由11个德国教会所签定的，因为这些教会承认，分离的基督徒借着圣洗基本上联在一起。即借着圣洗与基督联在一起。借着圣洗她们实际上都参与了基督救恩。^①

因此耶稣基督的教会首先是以耶稣基督本身为依据的。通过皈依于他的圣洗，人们愿意信仰他，与他结合，并愿与信仰他的人共同生活。每个基督徒都在世界上和其教会或者教会团体内承担责任，并且具有与三项基督任务有关的义务与权利，见法典217条并参见213条。以下就要谈到他们，因为借此就要决定教会的使命，它就是整个教会的使命。

教会对万民的传教任务

天主教会与其它尚未与天主教完全共融的每个教会或教会集体一样，都将立法者视为法人，见法典1258条，也就是作为一种具有法人资格和某种任务的法人单位。

如果人们赞同天主教的牧灵神学家，就能提到教会的基本任务，即殉教、礼仪、服务与伙伴性，^②通过它们的行使，教会就成为不可混淆的耶稣基督教会。

头三项任务不仅将教会立法者的使徒性工作，描述为使各种教会职务的灵性目的具体化，而且还使教会使命在一种教会集体

^① 参见 R. Gebauer, 在圣洗理解上的接近与分歧。收获与观点，此文载在：在自由教派与罗马天主教观点上的信仰与圣洗，Paderborn 2005, 225-239, 尤其是232-233页。“信仰与圣洗，根据其在教会内的具体社会形式所有的获教的基督归属性，在新约上是有根据的”。H. Pree, 教会肢体词条，见：普世教会与教派学科词典，650-653, 尤其是651页。

^② 参见 D. Wiederkehr, 基本任务词条，见：LThK 3, 卷4, 2006年, 1072页。至于基本任务概念也为福音派教会所了解，说明这一点的有 A. Christophersen 的文章，服务词条，见：基督徒的信仰，卷2：一种普世教会词典，编者 E. Biser-F. Hahn-M. Langer, Munchen-Stuttgart 1999, 86—87, 尤其是86页。

的基础上编制和建立起来。^① 经过对这种使徒工作的仔细查验之后，就能对基督教的现实作一种重要的划分，即分为一种现世性的规范并皈依总结于一种灵性规范，见法典 298 条 1 项。在前者中基督徒作为人生活，在后者中作为基督教信仰的人，于是可以说，殉教、使徒性的宣教工作和礼仪^②所规定的是灵性规范，而人性规范则仅仅是借服务或者爱心的使徒工作表现出来的。

在何等程度上可能与此使徒工作不同的一种人类学因素相连，据此得以确定其特定的教会任务，而立法人可能对此在任何符合宪法的法律层次上并未想到的东西，就可在一种普世教会的对话的范围内来进行探讨。这一点之所以能得到充实，是由于这一普世教会对话之中的许多共同点，能提高考虑到教会的共同使命上去。

没有偏见的读者会很清楚，教会立法人已经指出了使徒工作上的上述三项任务，以宣教的使徒工作指出了教导的先知性任务，以礼仪的使徒工作指出了圣化的司祭任务，以爱心的使徒工作指出了王者的管理任务，^③ 见法典 519 条和 204 条 1 项。

普世教会的立法人在使用共融概念时谈到伙伴关系，它根据 J. Schmid 也可用集体精神来描述。^④ 立法人并不将共融视为使徒性工作。它并不因而就不重要，在一种神职影象体系中却有另一种地位。它在圣经上被视为发酵面块。它是生活于一个教会团体

① 见法典 145 条并参见 114 条 1 和 2 项，以及 E. M. Morein，教会职务和成员的普世性。

② 立法人没有用这种德国概念来表达两种使徒工作，而用的是牧灵概念，一方面与宣教任务相结合，见法典 757 条和 771 条 2 项，另一方面与圣化任务相结合，参见法典 922 条、986 条 1 项和 1003 条 2 项。与此近似的是 E. M. Morein，教会职务与全体人员，313—317 页。

③ A. Weiss，常设执事词条，见天主教教会法词典，300—314，尤其是 311 条，在此于王者任务中看到的是一种服务性工作。

④ 参见 J. Schmid，共融词条，见：教会拉丁文手册，Limburg 1934，49 页。

中的基督徒对内对外可信程度的标准。如果看看法典 529 条 2 项，它就会延伸到教会符合宪法的各个层次。它同时在普世教会方面也是开放的，因为堂牧也要注意将堂区成员视为普世教会的肢体，在观念上那与天主教尚未完全共融的教会和教会团体也包括在内。在普世教会手册上，集体堂牧尤其有责任促进基督徒相互之间的共同关系发展。^① 在这种背景下不难理解的是，教会团体概念最好不要译为教会关系，而要译为教会集体。借此就提高了教会团体的地位。

如果将这种思想总结起来，就要针对这第二种思想的标题说，教会对人世的成员履行其传教使命，因而不仅是专门针对基督教成员的，却也针对基督教民众，使他们在借以决定某一有基督信仰之人的现实中，在灵性和现世的规范中，充分以普世教会方式履行三项任务或使徒工作。在这种背景下，说普世教会手册上的传教概念只与福音的宣讲有关，就不可理解了。^② 教会立法人对教会使命的概念想得更远。

同时对这种即将在 R. Puza 的新教科书中，对堂区层次上具体化的格式标准奠定基础，在此基础上，各个普世教会的任务范围就可以系统地理解了，正如在普世教会手册中的那样，各个局部任务范围在此一一列举出来^③，而在其中爱心的使徒工作基本上就能描述得更为广泛，即使灵魂的得救或者灵魂的概念，在教会法典中指的仅仅是神职任务的灵性范围。教会的立法人是全面地来看基督信徒与使徒工作或教会使命的。

从这种根据出发人们也会问，与天主教教会尚未完全共融的教会和教会团体如何对待三项教会基本职能。如果人们从新教神学的一种信理权威著作出发，对得救方法就只会着眼于基督徒的

① 参见普世教会手册 DirOec/1993 55 节。

② 参见普世教会手册 DirOec/1993 205—209 节。

③ 参见普世教会手册 DirOec/1993 59—64 节。

灵性规范，^① 一如拉丁教会内之对灵性财富一样，见法典 213 条。而在基督教宗教中这却涉及到整个基督信徒，其全部的现世幸福不能省略。

经过分析综合人们就可以说：立法人将教会使命与整个人类，包括基督信仰者都联系起来。立法人借三项功能，三项基督职务描述了使徒工作的范围，从而使教会使命具体化，并使教会从非教会法人和团体中突出起来，使教会借此成为基督的教会。看来这种提示之所以重要，就在于使徒工作划定了基督徒在其生活之处积极参与教会使命的其它范围。在属于灵性规范的使徒工作中，他找到了其基督信仰团体的得救办法。

从这种观点出发，在普世教会性的讨论中，就可能使教会使命在天主子民之中并对非基督信仰者得以推动的任务，与获救办法或财富的掌握 之间的区分，就普世教会的讨论和实践来说，就会更为困难。通过这种区分，共同性的范围将会扩大，同时其界限却也明确起来。

在天主教之外就没有救援吗？

如果人们看了以上的思考，在尚未与天主教完全共融的教会集体中，关于宗徒传承和有效感恩祭的问题仍未谈到，因而仍然存在，并未解决。在普世教会的讨论中，某些其它事项却也能在普世教会问题上，与那尚未与天主完全共融的教会和教会团体着手进行，并且继续下去。

首先：标题中所提出的问题，在所拟定的背景下再明确不过了，尽管还可以这样来提：在全体教会 之外就没有救援吗？这个问题在目前的背景下无法讨论。就天主教方面而言，在各种情况下，都要注意 *Nostra aetate* 对教会与非基督教宗教关系的

^① 参见 H. G. Pohlmann, 信理学概要。一种大纲, Gutersloh 1985, 277—296 页。

声明。

其次：很显然立法人是以此为起点的，即每个因基督受洗者都将成为基督的肢体，我们的得救以他为基础。由于这一基础，每个因基督受洗者就已经在基督的救恩之中，就内容来说这是无法超越的，因为救恩就是救恩。通过每个教会或教会集体，借着圣洗展示这种救恩。各个教会或教会团体借助于各种救恩措施，给它们的成员提供种种礼仪途径，能日益证实这种救恩以及与天主和全体教会的关系，并且接受救恩。在这种背景下，每日的弥撒典礼就会在特殊的天光照耀下，聆听天主圣言，领受圣体圣事。在这种逻辑之中，这两者对所有救世恩惠进行初步处理，圣洗则为诸圣事之门，参看法典 849 条，^① 于是就不必说，救世恩惠只包括圣事。救恩与救恩措施之间的区分在其圣统制的体制及其各种作用中，就会在天主子民教会学基础上，为普世教会性对话提供新的推动作用。对这一点就要承认，天主教在普世教会内，也是其思想和自我理解的基础。

第三：人通过圣洗成为天主子民，基督教会的一种肢体。以这种身份他就要有履行教会使命的任务，如果他也愿意通过积极参与其所在之处的教会集体生活，并在那里发挥三种基本功能，这将会在其与天主及与教会肢体的个人关系中，增强救恩措施的收获。

第四：正如立法人在 AK 神圣纪律法规 中之所写的，其对教会概念上的规定，既不是从神品圣事也不是从圣体圣事出发的。在其思想上所形成概念出发点是圣洗圣事。天主子民的教

^① 至少通过部分相互承认洗礼，可能是针对救恩与各种得救措施之间的区分情况，为一种普世教会开辟的新途径，这种途径所带来的后果，却是圣职教会学上的任务，因为从授予圣职圣事出发所制订的教会学概念，与天主子民教会学并不一致。教会立法人的论述与这种考虑一致，在圣洗圣事的施行上并不以神品圣事为前提，见法典 861 条 2 项。由此可见，事实上立法人并没有将圣职教会学或者另一种与之相合的教会学视为思考的前提。

会学以此为基础，以此为出发点。也要从这里来看出拉丁教会法律书的一种普世教会宽阔性。如果立法人一直保持这种教会概念，他就应当将奠基于另一种教会学的法典条款，如法典 375 条 2 项加以修订。^① 对于代表着奠基于圣职神学教会学上的天主教神学家来说，这一点会有助于摆在面前的普教会讨论。神学信理理解上的圣职在一种天主子民教会学之内，就不再决定思想上的概念起点，而是绝对地面向那在关系上下属于圣洗的救恩措施。这种唯一性和不可更改性，从天主教方面而言，就在普世教会中创造了一种理解教会生活的共同而没有问题的基础。于是其代表人即教会团体，首先就要在圣统制与圣职和感恩祭之间进行区分，从而能够予以接受，使他们了解这也是处于教会圣统制之首的首席权力人以他的名义所宣布之事。

第五：立法人通过使徒工作，代表着基督信徒对生活的一种看法，它在其逻辑上是有吸引力的，基督徒作为人生活在一种现世规范之中，作为基督教信仰者生活于一种灵性规范之中。由于使徒工作相互之间处于平等地位，立法人对这两种规范都是重视的。然而灵魂的得救仅在于超现世的即灵性规范之中。从普世教会方面来看，考虑到教会的基本职能都应予执行，可能重要的是决定人类学的因素，才能作为基督徒在传教上发挥作用，尽管对内（教会应不断改进）与对外一样。传教概念却是通过宣教、礼仪与服务三种基本职能决定的。就新的福传来说，这不是什么与人们早年所说的同义语。在万民之中或针对他们的福传性教会，一如教区主教 G. Furst 博士之所言，只要它们注意到所有的三种基本职能，也就是属于这两种范畴的所有使徒工作，就是完整意义传教性的。救恩和人包括基督信徒的现世福利。

^① 根据教宗本笃十六世的看法，教会法典中需要修改的规范应予修订，因为教会法应明确规定下来，不能模棱两可，而应一直与教会法规保持一致，参见德语观察家报 2008 年 10 月 2 日 6 和 8 节。

都在立法人的心中。^①

第六：第四个教会基本职能 *koinonia* 伙伴关系在教会法典上并没有作为使徒工作来考虑。对立法人来说，其拉丁概念称为共融。这种共同关系精神 以其自己的方式含有一种普世教会因素，因为立法人在法典 529 条 2 项中也要求堂牧注意，集体成员要感到自己是普世教会的成员。

第七：天主教教会的在他们之中和由他们所组成，是在所讨论的普世教会中所需要的一种天主教模式。如果天主教神学家这时能成功地说明这种思考方式，使福音教的基督徒和东正教的基督徒对这种思想都毫无保留，并能按立法人的草案感到自己是整体教会的肢体，而内在的本质特征也就是朝着这方向安排的，而且与天主教尚未完全共融的教会和教会团体，正是由他们为自己在整体教会中奠定基础的。在以这种方式在普世教会内所强调的重点之中，应当注意，使天主教作为在世上实践的基督教会按内容保持自己的特征，其与整体教会的特征可在这种讨论范围内制订出来。

第八：立法人对尚未与天主教完全共融的其它教会和教会团体，由于其对教会与基督信徒的概念理解的三种限制之外，还提供了另一种可能使合一运动保持活力，因为这两种概念都对合一运动开放，且思路开阔，这就在于除相关法律条文之外不涉及相它。在这种普世教会的开放性中，也可读到普世教会的概念。不多年前很遗憾地推行的特色或差异普世教会，就要通过多年通行和良好的共聚与共识性普世教会来替换了。拉丁教会的立法人可以通过上述概念作出自己的一份贡献。

译自杜宾根神学季刊，2008 年 2 期

① 从这种基础出发就要问，在法典 1752 条中所订的上述法律是否考虑得正确。

主教伙伴关系是一种特洛伊木马？

对 M. Lefebvre 批判的教会学评注

Jan Heiner Tuck

50 年前由教宗若望二十三世以惊人的方式宣布的梵二会议^①，到不久以前在历史意识上就越来越下降了。经过一个以部分苛求的等待和兴奋的接受期之后，开始了一个幻想破灭期，最后进入到直到今天还在继续的，关于教会学领导概念和对公会议适当解释的讨论之中。^②正在增加的时间距离同时也在推动公会议过程的历史性评价，它从 20 世纪 90 年代起通过梵二会议史上大规模的计划，在 Giuseppe Alberigo 的主持下得以实行。在其五卷本巨著第一部分作者指出：“在会议期间曾经起过重要作用的所有人物几乎都已去世。就连 Lefebvre 的抗议之火也熄灭了，留下的只有忧郁的烟雾”。^③

这种情况突然发生转变。教宗本笃十六世尽管身为仅存的少数公会议神学家之一，却以 2009 年元月 23 日取消对四名传统派主教的绝罚而引起争议，反 Lefebvre 之火又重燃了

① 参见 V. Conzemius, 教宗的震耳之声 .. 50 年召开梵二会议, 见: IkaZ 38 (2009), 57—66 页。

② 参见 G. Wassilovsky, 梵二会议-被遗忘了的愤慨, 当前的调整, Freiburg i: Br. 2004。

③ G. Alberigo, 序言, 梵二之后的三十年, 此文载在: 同上作者/K. Wittstadt 等所写的, 梵二会议史; 卷一: 在一个新时代路上的天主教会, Mainz 1997, XXV。

起来。^①同时关于教宗决定的争议重新在意识上出现，即梵二会议在后现代社会有分裂的讨论国家中，并不代表天主教当前的自我理解。几乎所有参与现代争论的神学活动家都以公会议为其立场的依据。然而公会议应如何来看？在理想的方式上分三种看法：

(1) 是通过杜宾根神学家汉斯孔最近才再次突出起来的。汉斯孔强调，公会议不仅是宗教改革和现代在天主教内的范例，而且导致了与公会议之前传统的断然“决裂”。^②人们应在公会议觉醒的精神中决定进一步向前走，并将公会议文件中还带有的某些包袱留在身后。^③对于由罗马教廷所发起的对公会议的背叛，由于改革的障碍越来越多，就只好寄望于一种梵三会议。^④汉斯孔对公会议的解释似乎在证实，传统派评论家一直在指责的东西。

(2) 这第二种看法也代表一种天主教的自我现代化，却将它解释为“新现代主义”，教会的“新教化”，作为“会议历史上最

① 参见 W. Beiner 所写的，梵蒂冈与庇护兄弟。对一次危机的解剖，Freiburg i. Br. 2009；T. Galrev 所写的，在交叉火力之下的教宗。是回到庇护时代还是对会议进行调整？Munster 2009；P. Hunermann 所写的，是绝罚还是共融？教会走向梵二的道路与庇护兄弟的道路，Freiburg i. Br. 2009。

② 汉斯孔在其于 2009 年 2 月 24 日接见世界报 记者时曾表示：“教宗是以他的方式忠于公会议的。他与若望保禄二世一样，始终坚持传统的连续性”。对他来说，这种传统上溯到中世纪和异教时代。他尤其不愿承认，梵二例如在承认公会议前受到所有前代教宗攻击的宗教自由上，发起了一种决裂。汉斯孔却转了过来，认为拉钦格尔将喜乐与希望 牧灵宪章当作了一种反面禁书目录”，就是将其定性为官方教会与 1789 年以来新时代和解的一种努力。参见同上作者的，教会的世界性服务。

③ 汉斯孔在其叙事诗性的回忆录中将自己描述为天主前辈抢在前面的代言人。参见汉斯孔，有争议的真理。回忆录，München 2007。参见我的评述：真理仍有争议。神学家汉斯孔提出了其回忆录的第二卷，见 2007 年 12 月 12 日 Neue Zürcher Zeitung (Nr. 289)，27 页。

④ 参见汉斯孔，论天主教的地位，见：N. Greinacher/同上作者所写的，天主教在哪里？München/Zürich 1986，11—32，尤其是 32 页：[…]说的应当是一种梵三会议，或者更好是第二届耶路撒冷会议（有其它教会参加）。

大的不幸”。^①这两种看法都是过激的。它们并不相近，却还相互斗争：^②被称许为天主教追补的自我现代化的东西，就将其它事物指摘为“传统的背叛”。这两种看法的共同之处，就在于它们在公会议前后的教会之间加上了一种停顿，并将会议文件以一种中断的意义来解释。

(3) 在梵二的文件中甚至找到与此相反的读法指导，它们不仅介绍了更新的方向意义，还明确地突出了特利腾和梵一论述的连续性（参见 DV 1；LG 1；18 等）。Walter Kasper^③，Karl Lehmann^④ 和 Hermann J. Pottmeyer^⑤ 等神学家，他们有计划地表达了公会议的接受问题，因而就对赞成更新和超越激情的第三种看法表示了意见，同时对文件却按教会信仰传统来阅读。将公会议前后的教会按这种意义区别开来，似乎公会议之后的教会与公会议之前的不同，这就与公会议本身相矛盾，在神学上也是非常荒谬的”，^⑥ Walter Kasper 在其 1983 年的主教会议注释中就是这样写的。

教宗本笃十六世曾于 2005 年 12 月 22 日在其非常重视的圣

① *M. Lefebvre*，他们将他废黜了。从自由主义到背弃信仰。公会议的悲剧，Stuttgart 1988，III。与此相反，1985 年的特别主教会议却将梵二会议称为“本世纪最大的恩惠。参见 *W. Kasper* 所写的，由公会议力量中产生的未来。1985 年的特别主教会议，Freiburg i. Br. 1986，45 页。

② 参见汉斯孔，基督教。本质和历史，Munchen/Zurich 3 1995，877 页：“反现代主义并不是什么走出危机的道路 [...]。因为传统派首先在天主教内，首先就想固定在罗马天主教掌权而有影响的范例之中。因而它当然不仅会反对改革，而且原来就反对启蒙运动。”

③ *W. Kasper*，通过梵二会议的持续挑战。对公会议论述的注释，见：同上作者的耶稣基督的教会。教会学著作；卷一，Freiburg i. Br. 2008，200-211 页。

④ *K. Lehmann*，关于未来与公会议有关交往的注释学，见：*Wassilowsky* 所写的梵二会议，71—89 页。

⑤ 参见 *H. J. Pottmeyer*，论接受梵二的一个新时期，此文载在：同上作者 *G. Alberigo/J. P. Jossua*，梵二会议的接受，Dusseldorf 1986，47-65，尤其是 60 页及其以下。

⑥ 参见 *W. Kasper*，出自公会议之力的未来（注释），63 页。

诞节讲话中，谈到一种“破裂和中断的注释学”。针对这种情况，教宗却不是单纯在推荐一种连续性的注释学，而是如所期待的一种改革注释学。^① 将这一点记录下来非常重要，因为它的改革注释学完全评定了公会议对现代所进行的开放，于是就克服了“一直妨碍着反现代主义的神精病”。^② 当然本笃同时也强调，更新的激情是与对教会教导的忠诚连在一起的。涉及现代关系与神学教导水平连续性的调整应当一起考虑。^③ 对这种复杂的忠于传统与必要的现实化之间的复杂关系，不仅以圣神之名相信公会议文件的进步派读者会对其忽视，必然会不予理睬，甚至传统派也会这样。初看起来也会这样，而本笃十六世在其讲话中也没有对传统派的公会议解释有任何批判。^④ 当然教宗在宗教自由的事例上

① 教宗本笃十六世，2005年12月22日圣诞节招待会上对枢机团和罗马教廷成员的讲话，载在：W. Beinert 所编写的，梵蒂冈与庇护兄弟，220-231页。对于一种连续性的注释学，拉钦格尔已经有过一次谈话。参见同上作者的，论信仰的地位。与 Vittorio Messori 的一次谈话，Freiburg i. Br. 2007，27-44页。梵二之后数年，教会史学者 Hubert Jedin，拉钦格尔在波恩天主教神学院的同事指出：“形式的变化在天主教内并不是通过与传统决裂或通过革命，而是通过‘改革’通过现代化来完成的。改革将退回到原来形式称为讨厌的过时行为，不再与内容相符合的形式，是改建而不是新建，现代化将所耽搁的东西在日记本或账本上进行追补，并不是在写新书”。他还写道：“特利腾改革是新的与现有的之间的一种妥协，它既没有满足‘进步派’，也没有满足‘传统派’”。为此请参见 H. Jedin，梵二与特利腾公会议。教会史上的传统与进步，Koln—Opladen 1968，23页。

② 教宗本笃十六世，拉钦格尔，梵二的第一次会议期间。一种回忆，Koln 1963，20页。拉钦格尔在其关于启示宪章的注释中却强调，并非教会中现有的一切都是正规传统，他还指摘说，梵二“将传统的批判因素都好好地放过去了”（载在：I.ThK 2 E. II，520页）。

③ 参见 J. A. Komonchak，本笃十六世与梵二会议的解释，见：历史上的基督教 28（2007），323-337页。

④ 参见 P. Hunermann，绝罚与共融。对当前危机的一种层次分析，载在：W. Beinert 所写的，梵蒂冈与庇护兄弟，145-162，尤其是 160页：“使他 [教宗；J.—H. T.] 在中断注释的章节里决不影射着传统派，而只是指的属于公会议精神的‘进步派’”。

将它说成为对一种改革解释的事实就在暗示，他首先正如在以前的表态之中一样^①，一直是在针对传统派说的。通过庇护兄弟会来反对公会议改革却来自于一种，从额我略十六世到庇护十二世与传统等同起来的顽固的传统理解，他这样做，就好像圣神在梵二会议的开始就是这样留下来的。“人们不能将教会教导权冻结在 1962 年上-兄弟会应当十分清楚”，而本笃十六世在其 2009 年 3 月 9 日致世界主教的信中却强调并进一步说：“可是有些自诩为公会议伟大辩护人的却说，还要唤起回忆的是，梵二承担着教会整个的教导史。凡愿意服从她的，就要承认数千年以来的信仰，而不能割断树木赖以生活的根。”^②

在下文中，我想将经过适当公会议解释之后的问题，具体化在一种教会学的争论点上，这在过去的几个月里经常提到，而在神学上却没有深入下去：这就是对主教伙伴关系的传统派批判。早在公会议期间 Lefebvre 总主教就曾将伙伴关系说成是一种“特洛伊木马”，它将法国革命的三原则之一，平等，带进教会来削弱教宗权威。^③ 这种比喻我可以用于在第一步向 Lefebvre 对主教伙伴关系责难的动机提问。随后就要指出，梵二会议是如何通过回忆圣经和教父传统来克服反改革的缩小教会理解，以及

① 教宗本笃十六世 [拉钦格尔]，神学原则理论（见注 5），407-409 页；同上作者，论信仰的地位（见注 14），31—35 页。

② 教宗本笃十六世，关于取消由 Lefebvre 总主教所祝圣的四位主教绝罚问题致天主教主教们的信，见：W. Beinert 所写的，梵蒂冈与庇护兄弟，251—258，尤其是 254 页。

③ Lefebvre 认为，其余的两个原则，自由 通过承认宗教自由，兄弟关系 通过合一的新动向，都为梵二会议所认可。在 1917 年天主教法典中还称为异教和裂教即非天主教教徒，在教宗保禄六世的第二届开幕词中被称为“分离的弟兄”（*fratres separati*）（参见讲话文件，见：P. Hunermann/B. J. Hilberath，梵二会议文件：神学一瞥和观点 [HThK 5]，Freiburg i. Br. [以及其它] 2006，500-514，尤其是 503 页）—由合一主义法令“Unitatis redintegratio”公开承认的一种讲话方式（参见 UR 1；3；4 等）。

梵一的首席教导通过主教伙伴不是在削弱它而是增强它的问题。由于教宗首席论述段落与主教伙伴关系段落是并无联系地并列在一起的，于是在公会议之后的讨论中就有相互利用的可能，因而其中就有在两大系统神学之间进行解释的任务。在第三部分中我就要说明，首席与主教职务不应视为竞争的典型，而是相互承认的典型，因为教宗是主教集体之首，不能起反对它的作用。这种看法也应在庇护兄弟会的神学讨论中起作用。对此 Lefebvre 在 1988 年未经教宗委托就进行主教祝圣，这就是一种裂教行为，“它就使主教集体与教宗的合一性成了问题”。^①

一、Lefebvre 对主教伙伴关系的批判

众所周知，决定教宗教导与管理首席权的梵一会议，由于德法战争而被迫提前中断了。预先准备的关于教会的第二议题因而无法讨论和通过，于是梵一会议的首席教导在一定意义上就成了一种未完成作品，未能进入教会学范围。梵二在这种背景下就将在教会学上约束教宗首席作为一种首要任务，而通过主教伙伴关系予以补救。梵二会议大多数代表所有的这种意图，早就受到 Marcel Lefebvre 的批判。1963 年在第一阶段会议期间，他就担心会有有一种“误解的反集权主义”，并对一种教会的“民主化”提出警告。^② Lefebvre 在其学生时代就学习了法兰西行动的反现

① 教宗本笃十六世，致主教们的信（见注 19），253 页。

② M. Lefebvre，一位主教在发言。著作与谈话，1963—1974，Wien 1976，31 页。

代主义思想，并在发言中重谈一种极权的天主教国家^①，对主教们在领导整个教会中以伙伴方式共同负责上，看到的是削弱教宗权威的一种不能允许的民主化。他在一种竞争关系的意义上解释首席与主教职务的相互关系。由此他就提出，只有教宗拥有教内的全权，而“主教的全部管理权都来自教宗，都是由他在善意的范围内所赋予的”。^②

1964年，在梵二会议第二阶段之后，Lefebvre的保留态度更为激烈了。他回忆说，对教宗权威与不能错性的批判，可以提出相当多的证人：“[…]反对罗马主教，基督的代表，会引起许多异议，甚至会上升为异端。路德在Wiclif（14世纪）之后，在Waldensern（12世纪），在Michael Caerularius（11世纪）之后，成为法利塞的继承人。他们曾经攻击基督代表人的最高权

① 参见 K. Nientiedt, 迟来的反现代主义, 此文载在: HerKorr 63 (2009), 174—178 页。Lefebvre 从 1923 至 1930 在罗马法兰西修院学习, 他的精神院长 P. Henri Le Floch 与天主教的法兰西行动 相亲近, 传播反自由和反犹太人的思想。在他的书: 他们推翻了他之中 (Stuttgart 1988, 49) Lefebvre 自己写道: “当时担任修院培训主任的 P. Le Floch 在传统派中很有声望。因而人们对我就会说: 他正如人们在他修院中所说的, ‘他受了他的影响’ — 也好, 我并不否认这种影响; 我还要每天感谢天主将 P. Le Floch 给予我作为上级和导师。”在这本书中 Lefebvre 引用 Charles Maurras (1868—1952) 法兰西行动的领导人以及与法兰西行动站在一起有 Billot 枢机 (1846—1931), 他于 1927 年经过庇护十一世对运动的批判后, 只好放弃枢机职务 (同上 13, 32, 39—41, 43, 44, 77)。参见以部分代替整体的 Maurras 说法: “自然借着权威与不寻常性处于优先地位, 因而就与怪僻的自由和民主派的假设处于对立地位” (同上 43 页)。见罗 13, 2 (“没有权柄不是从天主来的, 所有的权柄都是由天主规定的。所以谁反对权柄就是反抗天主的规定”) 而良十三世的通谕 *Quod apostolici* 是赞成一种实权政治体系的 (同上 46 页及其以下)。Lefebvre 提出作为一种天主教国家的典型, 是西班牙的 Francos, 葡萄牙的 Salazars, 智利的 Pinochets。参见 Y. Congar, 总主教 Lefebvre 是“传统”的导师吗? 必要的区别, 见: Conc (D) 14 (1987), 619—624, 尤其是 621 页, 以及最近 K.—H. Menke 有教育意义的研究, 庇护兄弟会的传统派根子, 见: IkaZ 38 (2009), 297—318 页。

② M. Lefebvre, 一个主教在说 (见注 22), 38 页。

威，却始终徒劳无功”。^① 在这种批判教宗的路线上，Lefebvre 不仅指出，梵一会议的少数代表让人们注意到他们对美好的首席教导的保留态度，而且梵二的多数代表也考虑到首席的教会学内容，而对主教伙伴关系的教导担忧。通过这种批判，Lefebvre 使一种对教会新教化的谴责在内容上得以成为具体现实。“把加强伙伴关系的论证提到一种信理学论证的程度，通过对罗马教廷尤其是对圣职部的批判，迫使教宗承认一个负有责任的，被选的主教集体的天主性权力，以便能参与其教宗的管理权”。^② 受现代主义感染的媒体支持这种要求。

1965 年，在公会议的第三与第四次会议期间，Lefebvre 加强了其对媒体的批判。他说到了“社会媒体的可怕力量”，在其中他看到了想要代替教会教导权的另一种“新的教导”。正是公众的意见在传播这一论点，说什么教宗的个人权力应由一种集体权力来代替。在民主的现时代人们要改革教会，教宗要放开主教会议，因为主教们也对全教会有一种真正的管理权。主教伙伴关系的教导就是人们关心教会改革的神学工具。于是 Lefebvre 就总结说：“因而伙伴关系就以第一个‘特洛伊木马’的身份出现，这就决定了教会的传统组织要遭到破坏。”^③

Lefebvre 将教会理解为堡垒，被围困的城市，一直是在现代主义的种种病毒下通过庇护等教宗的教导防御措施坚持下来的。“天主教员的自由主义受到了庇护九世的批判，现代主义受到

① 同上 44 页。

② 同上。

③ M. Lefebvre，一位主教在讲话（见注 22），52 页。早在 1963 年在第一次会议之后，Lefebvre 就曾指出：“也要记住，那些想要在公会议这方面 [合一主义方面；J.-H. T.] 特别引起好感的人们，就要坚持教会的主教伙伴关系，并且要尽力说明，一个与教宗连在一起的，甚至传遍全世界的主教集体的普世性权力是一直就有的。他们想要引进一种与罗马教廷并列的主教代表机构，并且进一步争取能赋予各国的主教团以教导与立法的权力。这一切必然会削弱与有其它想法的教会的团结”（同上 29 页，参见 37 页）。

了良十三世的批判，Sillon 运动受到了庇护十世的批判，共产主义受到了庇护十一世的批判，新现代主义受到了庇护十二世的批判”^①，他于 1966 年写信给 Ottaviani 枢机，说他写了一本书，（于 1961 年）以堡垒的书名出版了，此外还以教宗不能错为由来反对 20 世纪“思想上的叛教行为”。^② Lefebvre 又进一步指出，公会议的中央筹备委员会以教宗宣道的这种“奇妙的警惕性”为起点，制订了一种杰出的教会模式。随后这一准备工作却“遭到可恶的批判”，“以便为教会所遇到的严重悲剧让出道路”。新教性的、民主性的、现代化的思想就在教会院墙之内传播起来，一种特洛伊木马就被偷运进公会议大厅之中来了。

为了理解这种批判，人们应当回忆，Lefebvre 作为 Dakar 的总主教以及教宗若望二十三世派往法语非洲的宗座大使，被任命为中央筹备委员会的成员。他将公会议代表多数废除所起草的教会纲要批判为“革命化行动”。^③ 而且教廷为委员会所预订的名单，这等大事，也为会议代表所否定，因为他们自己要决定，谁要在什么委员会中要占有席位，这对 Lefebvre 来说是一种“令人震惊

① 参见 *M. Lefebvre*，1966 年 12 月 20 日答 Ottaviani 枢机，见：庇护十世的庇护兄弟会，为了使教会继续保存下来。尊敬的 Marcel Lefebvre 总主教，信仰，教会与教宗的保护者，文件、讲道、路线。一种历史文献，Stuttgart 1992，36 页。

② 参见 *A. Ottaviani*，教会与城市。*M. Valuet*，*N. Lancien*，*R. Rancoeur*，梵蒂冈城 1963，97 页。

③ 参见 *M. Lefebvre*，对教宗三重冠和神职人员唱诗班白长袍的一种革命，此文载在：同上作者的，他们将推下了宝座（见注 23），163—252 页。

的阴谋”。^① 此外还有已经提到的对媒体的保留态度，它的意见引起了人们对公会议代表的一种“现代主义的”期待表现。

Lefebvre 根据情况，在两个方面表示了他的保留态度。一方面他针对教会公开教导提出警告说，代替教宗明确并有约束力的指示而出现的，是一种不明确的多数决定的分散教导：他论证说，“现在出现了一种关系到信仰与道德的问题，多数是由神学委员会提出来的，它们并没有成为一种定论，因为他们的成员各有自己的观点和方法。教导权的伙伴关系使教导职务陷入瘫痪状态。”^②

另一方面 Lefebvre 针对教会的领导，对主教与教宗的共同领导进行了批判。伙伴关系的倡导人只是想以以下的两个论点为依据：

“一是教会所有权力，绝对的所有权力都是给予伯多禄的。二是这些权力是给予伯多禄，也是给予众宗徒的。”^③

Lefebvre 认为，这种最高牧灵权力两个主体的教导是矛盾的，因为那就不得不在一种参与的意义上来解释：“如果所有的权力都给予了伯多禄，那么其他与他一起共同占有的人，就只能通过他来占有”。^④ 教宗职在此就要作为主教权的泉源来理解。

① *M. Lefebvre*, 为了使教会继续存在下去 (见注 28), 168 页。对此请参见 *A. Riccardi*, 工作乱哄哄的开始, 此文载在: *G. Alberigo/K. Wittstadt* 所写的, 梵二会议史, 卷二, Mainz 2000, 1-81 页, 它将枢机 *Lienart* 和 *Frings* 1962 年 10 月 13 日关于推迟委员会名单的表决, 不是看作一种阴谋, 而是评价为一种广泛的不快。多数公会议代表并不是单纯要将筹备委员会的计划评定为不能令人满意的计划。就公会议的实际来说, 却是要将公会议筹备委员会要批准的拒绝, 变成为主教们伙伴关系鼓舞下的一种非常成功的推进。参见 *Gantin (Benin)* 主教的回顾性评价: “要有自己的思想, 这与被迫接受别人的思想是完全不同的。[...] 这是一种对抗, 它为伙伴关系精神开辟了道路。”对 *Gantin* 枢机的访问, 见: *G. F. Svidercoshi*, 对公会议的调查, Rom 1983, 13 页。

② *M. Lefebvre*, 致不知所措的天主教徒的一封信, Wien 1986, 142 页。参见同上作者的, 一位主教在说 (见注 22), 72 页。参见同上作者的, 他们废黜了他 (见注 23), 51 页。

③ *Lefebvre*, 一位主教在说 (见注 22), 119 页。

④ 同上。

对那将首席职与主教职的关系定为互补性的选择性说法，他予以拒绝：“如果主教们与伯多禄都有一种整体管理权的一份，而这是伯多禄不能对他们承认的一份，[…]那么伯多禄就不过只有全权而已”。^① 这种看法触及到了普世性的首席管理权，并与梵一相反，它已有定断：“谁说罗马主教只有这一最高权力的较大部分，而不是这一最高权力的全权，就应受绝罚（DH 3064）。”这种脱离实情的教导，就会与 Maret 时代的一种复杂最高统治权的理论会合^②，Lefebvre 在此将它引来，是为了说明首席权与主教权在竞争意义上的相互关系。^③

在公会议期间对伙伴关系思想持保守态度的并不只是 Lefebvre 一人。公会议代表中的少数派使人们回忆到，“集体”概念在梵一会议曾遭到拒绝。在当时的教会纲领中，教会被理解为教阶形式的完整社会，将教会理解为同等社会的特征应明确排除。在当时争论的背景下，新教法学家谈到一种全教会伙伴关系结构，来表达所有基督徒原则上平等的新教思想。为了排除在教会理解上的各种平等倾向，在教会纲领的法律条文中就有了相应的谴责：“谁说教会不是什么完整社会，而是一种集体…就会受到绝罚。”为了拒绝所有信徒原则上权力一律平等，随后又补充

① 同上，参见 M. Lefebvre，对不知所措的天主教徒的一封信（见注 32）：“这种双重最高权力的教导与教会教导权的理论和实际有矛盾。它与梵一会议的定断和良十三世的通谕 *Satis cognitum*（1986）相反。只是教宗拥有最高权力，只是在非常特殊的情况下，在其认为适当的情况下他才予以分施。只有教宗才有一种遍及全球的管理权。我们体验到了教宗自由的一种限制，而这正是革命！”

② Maret 将他复合型的最高统治概括在以下论点之中：“1. 教会是一个通过贵族体制缓和的君主体制；2. 精神上的最高统治基本上是由这两个因素组织起来的，尽管后者处于前者之下；3. 这两种因素必须合作，才能产生信仰的绝对规律，才能最终组成精神最高统治的行动。”引自 Kl. Schatz，的一种“伽利甘式”对不能错信条的解释：梵一会议通过 Maret 主教的接受，见：ThPh 59（1984），499-534，尤其是 505 页。

③ Lefebvre，为了使教会继续存在下去（参见注 28），38 页：“通过承认非法让与主教团的过高权力，就使教宗无权了”（1966）。

了第 11 条：“谁说，天主规定的教会是一个完全平等的社会，就应受绝罚”。^① 这种相互关系说明，集体概念是对全教会的解释范畴，而不是对主教们的解释范畴被否定了。没有注意到这一点，对梵二少数派神学争论的思想负担就似乎是一种充分的理由，为什么要否定主教对全教会集体共同负责的学说。

这种否定没有注意到，集体概念不是在新教法学史上才出现的，这倒有一种作用史，它要上溯到 5 世纪迦太基的西比廉和教宗书信，甚至在古代教会的礼仪上还有一种根源。^② 对于那在少数代表中普遍认为，教宗会与主教领导小组一起，将一种共同领导抛在一边的担心，使公会议神学家 Joseph Ratzinger 于 1964 年提出了以下的评论：

对那用魔术召来的共同领导的恶梦，要这样说，1870 年通过主教委员会所决定的教宗在信理上的特殊地位没有以任何方式被否定，另一方面却也以某种形式有过事实上的共同领导：在那代表会议的古代，在那枢机主教会议的中世纪；在新时代贵族与教廷机构的共同领导的权力越来越大，甚至还不承认一种矛盾。至于全体主教可以宣称至少同样有权参与教宗决定的一种代表性，就象其今天应归于官方办事机构的那样，也应当是毫无疑问的。^③

① 在第 10 条中说：“如果有谁说，教会不是完整社会，而是集体，或者是这样处于公民社会或国家之中，而处于世俗统治之下的，应受绝罚。——第 11 条：“如果说教会是天主定为平等者的社会的，应受绝罚。”参见 Mansi, 51, 552 A. B.

② 参见 H. de Lubac 的论证，教会合一性的根源，Einsiedeln 1974, 70 页。——“你已经从我们的集体中或从集体的大公性中分离出去了”，教宗切勒斯定一世致书于内斯多略这样说（参见拉丁教父学 50, 477A 和 483B）。在“Sacramentarium leonianum”（编者 L. —C. Mohlberg, 156

③ 教宗本笃十六世，拉钦格尔，主教伙伴关系的具体形式，载在：J. Chr. Hampe 所写的，反改革运动的结束。公会议。文件与解释，Mainz/Stuttgart 1964, 155-163, 尤其是 160 页。

如果我们在这种情况下要问，梵二的首席与主教们的关系将如何进一步规定，而且在这种关系决定中传统证据将发挥什么作用。除了明确继续坚持梵一的教导之外-首席的论述毫无疑问要肯定下来-让回归古代教会共融教会学的改革和更新潜力得到解放，起到重新强调主教伙伴关系的作用。

二、以《万民之光》第三节为依据的主教伙伴关系教导

在教宗若望二十三世宣布公会议之后，就开始了从现在来看十分惊人的神学生产活动，它在教会的理解上转向了圣经和教父学的根子，以便克服向反宗教改革方向前进的教会学。在这方面，G. Alberigo^①，J. Beumer^②，Y. Congar^③，J. Lecuyer^④，卡尔拉内，拉钦格尔^⑤与 J. P. Torrell^⑥等神学家提出了关于主教职务神学的研究，并指出了对梵一会议首席教导进行补充的必要性。不仅是梵一会议，而且对此的大部分说明都是对主教伙伴关系的障碍。引用最多的论述情况，即教宗的决定本身，并不是由于教会的同意而不可更改（见 DH 3074）就说明，不能错性并非绝对的，而在三方面是相对性的：关于主体 应当说，并不是其本人，而是教宗作为“所有基督徒的牧者和导师以其最高宗座权力”才能规定的不能错教导的行动；2. 关于对象 应当说，不是任何无关重要的事，而是有关信仰与道德 的实情才能成为不能错教导的对象；3. 要坚

① 参见 G. Alberigo，权力教义在普世教会内的发展，Rom 1964。

② J. Beumer，以 18 世纪的神学为依据的，对整个教会的主教集体权力，载在：Gr. 45（1964），280-305 页。参见 P. Rusch，主教职务的集体性结构，见：ZKTh 86（1964），257-287 页。

③ 参见 Y. Congar/Dupuy 等所写的，主教职务与普世教会，Paris 1962，德译本，Stuttgart 1964。

④ 参见 J. Lecuyer，对主教伙伴关系的研究，Lyon 1964。

⑤ 参见卡尔拉内和拉钦格尔，主教职务与首席，Freiburg i. Br. 1961。

⑥ J. P. Torrell，梵一会议期间的主职务神学，Paris 1961。

持着眼于它是其从教宗宝座正式作出决定的行动。^① 此外当时争论的背景也说明，永恒善牧 宪章关于主教对全教会共同负责的沉默，是针对反法国天主教明确地归因于反主教性的观点的；它并不意味着反对主教伙伴关系。从信仰委员会的态度出发，永恒善牧 宪章并没有规定教宗教导和管理首席权的最高性意义。此外自 20 世纪 50 年代开始，几乎被遗忘的德国主教集体关系说明又提了起来，而俾斯麦也谈到了教宗特权近似一种绝对君主制的意义。俾斯麦 1872 年于一封致欧洲政府的秘密公函中写道，教宗通过梵一会议的决定，“已经成了一位绝对的君王，甚至以其不能错性，成为超越现世任何绝对君王的完美的绝对者”（DH 3114）。针对梵一的这种最高性说明，德国主教们于 1875 年在得知这一紧急公函后就明确提出：“根据教宗权所依据的同样天主规定，主教权也有其权利和义务，是教宗没有义务和权力予以改变的。如果有人认为[···] 主教只不过是教宗的工具，没有其自己责任的官员，这也是一种完全的误解”（DH3115）。德国主教们的这种反最大化的看法

^① 参见已经对不能错的意义和范围作出详细说明的，Gasser 主教，信仰委员会发言人，于 1870 年 7 月 11 日于公会议 84 次公会议全体集会上的讲话（Mansi；卷 52，1204—1230 页）。

得到了庇护九世的正式支持，^①从而也间接地说明，梵一会议由于外部环境而处于未完状态的首席教导，能借主教伙伴关系的教导得到一种补充。

平衡首席与主教职之间关系，与永恒司牧 宪章通过一种对教会的说明进行补充的看法，于是在梵二准备阶段就决定了教会学所期待的视野，^②与公会议大厅之中的争论。最终在万民之光的第三章中也有它的影响。由于不可能在此描述文件的复杂产生过程，或者对万民之光作深入的重述，我就只好限定在主教伙伴关系的教导是如何对教宗首席发展的，而对此又提出了什么传统凭证。^③

与那将教会看作神圣统治集团的所准备的模式不同的是，万

① 参见教宗庇护九世，1875年3月2日宗座书信“*Mirabilis illa constantia*”（DH 3117）：“可敬的弟兄们，你们将传到你们那里的教会声誉进一步传播了，将那被一种广泛传播的紧急公函以那骗人的慎重所曲解的梵二决定的真意进一步建立起来了[……]。你们声明的明确和纯正性再好没有了，使人们不想别的，只是让我们能有最大幸福的愿望，如果某些报刊诡计多端的声音还在向我们要求更为重要的证明[……]。你们的声明给予了真正天主教以及神圣的公会议和圣座的看法以令人信服和无可反证的证据。”两周之后教宗来到一次枢机主教会议上，任命了九位枢机，他提到他还要“作一种更重要的见证”。他说：“仁慈的天主领导他的教会，对她劝告，让她在其圣明的天意下得到安排，使那以其杰出的态度已经永远难忘地写进了教会史册的勇敢坚强的德国主教们，以更高的智慧反驳了借此机会提出来的谬论和钻牛角尖的东西。他们为真理树立了一座永恒的纪念碑，给教会带来了莫大的喜乐[……]。他们那与这些人的勇敢、职务与热情相称的值得注意的声明和发言，在此我们运用我们的宗座全权予以批准和证实。”引自 *J. R. Quim*，教宗体制的改革，Freiburg i. Br. 2001，72页及其以下。

② 参见 *E. Fouilloux*，在有准备之前的时期（1959—1960），以及 *J. Komonchak*，在预备期间（1960—1962）关于公会议的斗争，载在 *G. Alberigo K. Wittstadt* 所写的，梵二会议史；卷一（见注3），61—401页。

③ 参见卡尔拉内对 LG 18-27 节的注释（见：LThK 2 补编卷 1，Freiburg i. Br. [以及其它] 1966，210—246 页）以及 *P. Hunermann*（见：赫尔德尔关于梵二会议的神学注释；卷二，Freiburg i. Br. [以及其它] 2004，269—449 页）。此外一直重要的是：教宗本笃十六世，新的天主子民。教会学提纲，Dusseldorf 1969，121—224 页。

民之光 在其第一章中就提出了教会的奥迹特征，将教会定为普遍的圣化圣事（LG1；48）并回忆新约教会形象的多样化（LG 6 节及其以下），以便打破基督身体比喻的垄断。天主子民思想在第二章中的重新出现不应误解为教会的民主化，^① 也同样与所准备的模式脱离了。这就将平信徒作为信理宣讲的被动接受者安排了教阶性圣职，并首先从法权上给教会定性了。不是明确地以上主的创建活动定为教会的基础，而是通过圣经上的‘天主子民’和‘盟约’来看以民与教会在救恩史上的连续性。要强调信友的共同铎职，这对与新教神学的合一对话是重要的。然而其与特殊铎职 的差异却不是简单地就填平了的；对此应当说，它们以不同的方式都参与了基督的铎职（参见 LG 10）。首先第三章就谈到了教会的教阶体制，尤其是主教职务，^② 更确切地说：主教祝圣的圣事性，主教集体的存在与作用以及司铎、导师和牧者三种职务 的相互关系。在这里主教伙伴关系的论述特别重要，就 Lefebvre 来说，它与梵一会议教宗的教导与管理首席权的定断是矛盾的。

在论教会教阶制的第 18 节开始，有两件事特别引人注意。一方面是强调圣职的服务性特点。以一种神权 为基础的圣职，是由基督不是为了个人目的，而是为了全教会福利而建立的。另一方面，又明确地描述了其与梵一的关系说，“关于罗马主教所有首席权及其不能错教导的设立、主久性、权力和意义，本届大会再次向全体信友提出作为当信的道理。”因此梵一为梵二会议所接受，着眼于开始所提到的对决裂的说明，是值得强调指出的。一种生动的接受行为当然不能与口头重复相混淆；它经常还

^① 参见 H. Maier/教宗本笃十六世，教会之内的民主。可能性与限度，Limburg/Kevelaer 2000。

^② “万民之光”第三章的标题就很清楚了：论教会的圣统制结构而尤其是主教职。

包含着调整和补充。于是就又提到梵一会议的首席教导：“此外在继续推进已经开始的工作时，[本届公会议；J. —H. T.] 就决定要对主教们，宗徒的继承人与伯多禄的继承人，基督的代表，全教会永生天主之家的可见领导人的道理，进行宣示和说明”（18节）。首席的教导就将主教职的道理摆在一边，并没有让前者通过这种补充基本上与之接触。^①

在第19节中，当主教集体再回到“十二人”的新约话题上时，就涉及到了圣经的依据。在那里说：“主耶稣在祈求天父之后，把他所愿意的人叫到身边，决定了十二个人和他在一起，并派他们去宣讲天主之国（参见谷3，13-19；马10，1—42）。他把这些宗徒们（见路6，13）组成了一个团体，或者一个固定集体形式^②，在他们之中以伯多禄为首（参见若21，15—17）。”以后首席与主教的双重体制，并不象某些非天主教公会议观察家所认为是错误地归之于圣经的。而公会议却认为，在新约谈到十二人以及伯多禄在宗徒团体中的突出地位时，就已经看到了这双重体制。此外还要强调，十二人团体并不是自己组成的，而是以耶稣的召唤为基础的^③；其目的是为福传服务。其中公会议称十

① 值得注意的事实是，梵二在LG18中是在连续与继续的双重征兆下决定其与梵一的关系，我认为这就忽视了卡尔拉内，如果他在有关的这一节中只看到了无需进一步解释的“全章的题材宣读”（参见对LG18的解释，见：LThK 2 补编卷1，212页）。

② 指导性注释1，坚持认为，集体不应按严格的法权意义来理解，“就是说它不是一个将其权力交予其主席的平等成员集体，而是应当接受启示的结构和权力的固定的集体。因而在对修改建议12的答复中就明确说到十二人，是上主指定了他们‘按一种集体的形式组成固定的集体’”。于是就要排除集体就意味着同等团体的误解。通过头与肢体的区别就清楚地看出来，集体是按教阶制组织起来的。

③ 参见谷3，14：“就选定了十二人”——用下列的话说明了其目的：为同他常在一起，并为派遣他们去宣讲。在路6，13节中虽然也提到了，然而由于注释原因没有提到出处（“天一亮，他把门徒们叫来，由他们中拣选了十二人；并称他们为宗徒”）。人们显然是为了避免争论，是否是耶稣亲自称他们为“宗徒”。参见K. Kertelge, LThK 3 10 (2001), 1531—1532页，十二人条。

二人为“集体”，是为了强调宗徒使命的集体特点。

第20节现在谈到对后宗徒时代教会的过渡，以及首席和主教双重体制在历史上进一步的发展。根据宗徒大事录（宗20，25—27）和牧函（参见弟后4，6及其以下；弟前5，22；弟后2，2；铎1，5），然而也要强调安提约基的依纳爵，里昂的依莱内以及德尔图良等有关教父的引证，从而在罗马主教首席权上找到圣经伯多禄职务的一种合法说法。同样，在主教职务上也以某种方式在继续着十二人的使命。其中明确地教导说，“主教们根据天主的规定代替宗徒们作教会的牧人”，他们甚至因而被称为基督的代表。因而主教制就是教会的根本体制。

第21节转向了主教职的圣事性奠基问题。它明确提出，“通过主教祝圣礼授予圣秩圣事的圆满性。”圣化、训导和管理的职务是通过祈祷和覆手而传授的。于是公会议就纠正了对主教职务的一种司铎性解释，这是从耶罗尼莫^①和盎博罗削斯特^②以来，直到中世纪的神学传统所决定的。士林派神学家如 Petrus Lombardus^③，Albertus Magnus^④，多马斯阿奎纳^⑤和文都纳^⑥

① 耶罗尼莫代表着主教与司铎在语义上完全相同的看法。“一个代表职务，另一个代表年龄。基督教的初期团体是由一个司铎集体领导的。然而在宗徒时代就已经形成了派别，为了团结起见，就从司铎中选出一人为首，授以领导集体的职务，以防止未来的分裂。”L. Ott, 圣秩圣事 (HDG IV, 5), Freiburg i. Br. 1969, 24。因而耶罗尼莫代表的论点是，司铎与主教同属一个圣秩；主教衔是一种荣誉名称：“在两种牧函中，主教也好，司铎也好，在古代来说也是同样的主教司铎，因为前者只不过是荣誉名称。”书信 69, 3, 载在拉丁教父集 22, 656 页；参见书信集 146, 1 见：拉丁教父集卷 22, 1192—1195 页。

② 参见盎博罗削斯特，在弟前 3, 8—10：“然而执事是在主教之后进入圣职的。除了由于主教和司铎属于全一圣职，还有什么原因？二者都是司铎，而主教在先，于是所有主教都是司铎，而并非所有司铎都是主教” (PL 17, 470)。

③ 参见格言录 Sen. IV, d. 24, c. 14。

④ 参见 Albertus Magnus, In Sent. IV, d. 24, a. 39。

⑤ 参见多马斯阿奎纳，神学大全续集，q. 37, a. 2。

⑥ 参见文都纳，In Sent. IV, d. 24, p. 2, a. 2, q. 3。

都是从司铎职出发解释主教职，而且认为主教不过是在司铎神权上增加了一点法权而已。^① 在万民之光 宪章中相反地却将主教祝圣礼定为“首要的和最圆满的圣秩圣事”^② 于是公会议就回到了司铎解释传统上，重新提到早期教会的礼仪根源，把它作为宗徒传统，将主教职理解为司祭职的圆满，而将司祭职和执事定为对主教职的分级参与。^③ 关于主教职务的这种重新规定在圣职神学上有重要意义的是，不仅是祝圣权，而且就连教导和管理的权力也是通过覆手和祈祷而授予的。于是通过祝圣所授予的圣秩权与由教宗方面依法派遣 而来的法权 有问题的分离，就得以克服了。圣化、管理与教导的权力都是以祝圣圣事为其共同根源。

现在决定性的是 22 节中所提到的宗徒集体与主教集体之间的类似性：“正如根据主的规定，圣伯多禄与其他宗徒共属于唯一的宗徒集体，于是按照同样的方式，伯多禄的继承人，罗马主教，也与宗徒的继承人，各主教们结合在一起”（万民之光 宪章 22 节）。通过这一论断，就可以放弃历史上有问题的假定，即各位主教都可以按相应的继承名单，视为某一位宗徒的继承人。并不是每一位主教都要以哪一位宗徒继承人的形象出现，而是主教通过圣事祝圣，而被纳入在教会历史上相当于宗集体的主教集体。在随后的历史上教宗与主教们之间的关系，相当于伯多禄与其他宗徒的关系。因而就要象预先说明书 注 1 所解释的，首先要排除的是，宗徒的特殊全权都传给主教们了。实际上是在比例

① 即使就多马斯阿奎纳来说，与基督的真身 感恩祭有关的神权，也处于中心地位。因而处于次要地位的是，与基督的妙身 教会有关的法权。即使多马斯并不将主教职视为严格意义的圣品，却承认它在圣职 上有较高的地位。于是还将较大的法权，即傅坚振和祝圣主教的祝圣权保留给主教。参见多马斯阿奎纳，In IV Sent.，d. 24，q. 3 a. 2 sol. 2。

② 参见 K. Rahner，LThK 2—关于万民之光 宪章 21 节的注释，219 页。

③ 引证宗徒传统之 3，良圣事集。参见 B. Botte，在祝圣礼祈祷之后的祝圣圣事，见：J. Guyot 所编写的，宗徒圣职，Mainz 1961，13—33 页。

相似性的意义上说的，即伯多禄与其余（其它宗徒）的关系可以转为教宗与主教们的关系。正如伯多禄是原十二人集体的成员，于是教宗也不在主教集体之外，而是在其之中，即使他作为伯多禄的继承人为这一集体的“首领”，说明书也同样强调这一点（参见注 3 和 4）。

万民之光宪章除圣经依据之外，也追溯到了古代教会的共融教会学，它将教会理解为在主教领导之下的，以宗主教区为超地区联络点的地方教会网。^① 于是第 22 节就指出了“那古老的纪律，即设立在世界各地的主教们之间，以及他们与罗马主教之间，经常在合一、爱德与和平的联系下，息息相通”。^② 在教父们的教会共融范围内，主教们起到信仰的见证人与地方教会合一保证者的作用。当然地方教会并不自我封闭，而是相互团结起来，主教也与其他主教们保持共融关系。万民之光宪章在涉及从二世纪起就已经普遍的地方会议时，就提到了主教集体性的具体实行方式。至此有争议的信仰与纪律问题就是共同商议和规定的。地方会议的建立以及大公会议的实行，就是集体履行主教职务的明显标记（参见主教牧灵职务法令 CD 36）。为了证实古代教会的会议制度，在公会议正文中引用了 Eusebius, Tertullian 和 Cyprian 等的原话，来证明古代教会的

① 参见 L. Hertling, 共融与首席权。在古代基督教的教会与教宗制，见：US 17 (1962), 91—125 页。

② 参见 Eusebius, V, 24, 10。值得注意的是，Eusebius 在所引证之处谈到了复活节的争论。亚洲主教们坚持要按第十四日习惯，即犹太日历元月十四日进行庆祝，不论这一天是否在主日天。当时的罗马主教 Viktor I 曾因此将亚洲教会开除在教会之外，他因此过激行动受到其他主教们的批评。Eusebius 写道：“然而并不是所有主教们都满意 Viktor 的这种作法。他们甚至向他提出相反的要求，主张和平、团结与爱心 [这也是万民之光宪章所赞成的说法；本文作者]。他们的信也坚持对他的严厉批评。此外 [里昂的] 依莱内也以其下属弟兄们的名义致书于他”。参见教会史，VII, 5, 2（此处也涉及到 Dionysius von Alexandrien 关于异教徒受洗之争的一份报告）。

会议制度。最后还提到了公会议的礼仪传统，据此，主教至少要通过邻近的三位主教来祝圣。^① 于是祝圣礼就明确地表现了圣职的集体性特征。

在这种对教父共融教会学及其集体实践方式的回忆之后，万民之光 22 节又对首席与主教职之间的关系进行了一种系统性认定。首先应强调指出的是，主教集体的权力只能“在与罗马主教，伯多禄的继承人共融下”实行。罗马主教是根据“他基督代表和全教会牧者的职务，来证实其充分的、最高的和普世性教会权力的”。通过这种论述，就重新强调了梵一会议教导的连续性。同样现在为了确定主教们对全教会的共同责任，就又加上：“然而在训导与牧职上继承宗徒集体的主教团，一直就是宗徒集体的延续，他们与其首领罗马主教连在一起，并不分离，也就同样是对全教会拥有最高全权的主体。”这种补充正如 Lefebvre 在评论主教伙伴关系原则时所暗示的，与梵一的首席教导并无矛盾。*Pastor Aeternus* 宪章不提主教们对全教会共同负责是从战略上出发，以排除法国教会自主派或圣公会派的说法。^② 不应将它视为对教宗极权主义的一种认可，而显然是在伙伴关系上的一种调整。这显然是从梵一会议期间信仰委员会的某种表态出发的。因而在 Zinelli 主教的一份报告中，主教集体理应视为教会内最高

① 参见尼西亚公会议规定第四条，见：J. Wohlmuth 所编写的，大公会议法规，卷一：第一千年的大公会议，Paderborn 1998，7：“最好是从全省所有的主教中选定一位主教。如果由于比较困难，或者距离太远难以做到，无论如何也要同时集中三位主教。其前提条件是，不在场的主教也书面表示了同意，这才可以进行祝圣。”

② 不同公会议代表要求将主教们集体负责写进公会议文件之中的意见，由于反法国教会自主论的理由而受到拒绝。“信仰委员会以自己的名义向主教们说明了，他们曾想明确提到这种参与，是要他们不致有这种看法，当他们对此保持缄默时，是要将他们排除在外。”如 G. Dejafve，梵一会议之中的首席与主教伙伴关系，见：Y. Congar 所写的，主教职与世界教会，Stuttgart 1964，665-688，尤其是 675 页及其以下。

权力的主体。对于这种影响教宗首席地位的不难理解的异议，报告人当时就是反对的：

这两种权力的执行本可以相互协调的，如果人们不在教会内带来一种制造矛盾的混乱。如果这两种最高权力相互分离，就会出现这种情况；当头和肢体，教宗与其之下的主教们作为一个整体，或者共聚在公会议中时，出现的就是相反的情况。[...]当教宗与分散的或聚在一起的主教们‘实在地’行使首要的全权时，各种矛盾就都消散了。^①

梵一公会议代表的少数派会感到遗憾的是，在 *Pastor aeternus* 宪章中这样理解的主教伙伴关系并未发现有什么明显的影响。对教宗首席权最大性解释的误解所促成的这种空缺，由万民之光 22 节填补了起来，在此它不仅接受了梵一的首席教导，而且同时还引证了 Zinelli 的表态作为权威性的说明（参见注 63）。梵一和梵二的这种接受行动，就公会议的解释来说，对其意义不会有评价过高的危险。它说明获得和进展是相辅相成的。^② 根据

① Mansi, 1109 D—1110 C (译文: *G. Dejaifve*)。

② 万民之光 22 节回忆起伯多禄继承人的首要地位，提出了其经典的参考出处（参见马 16, 18 及其以下；若 21, 15 及其以下）。当然同时也要强调，“那给予伯多禄的束缚与释放之权（谷 16, 19），也给予了与其首领相连的宗徒集体（马 18, 18; 28, 16—20）”。与此论述一起也一字一句地接受了经 Josef Kleutgen 修订的教会格式，这自 1870 年以来，主教们对全教会集体性共同负责，就已经作为圣经和圣传形式决定下来了并没有由于公会议提前结束而未能成为讨论对象。“然而即使主教们并未体验到教导和管理普世教会的最高职务。那只给予伯多禄的束缚与释放之权，显然也给予了与其首领相连的宗徒集体，主说：我实在告诉你们，凡你们在地上所束缚的，在天上也要被束缚；凡你们在地上所释放的，在天上也要被释放（马 18, 18）。因而教会初期大公会议所作的决议和规定，理所当然地就被视为天主的规定和圣神的旨意，而以至高的敬仰与服从为信友们所接受”（Mansi, 卷 53, 310 C）。

实情却还会有在教会内如何介绍两个最高权力主体的问题。^①

现在我们中止重读万民之光，将目光转到传统的问题上：为了克服金字塔式的教阶思想，万民之光就回溯起圣经根源和古代教会的共融教会学。梵一关于教宗法权与教导上的首席权的定断要加强，然而同时也要进入到共融教会学的视野之中，并通过主教伙伴关系的思想得到平衡。当然首席与主教制的论述是互不干预地共存的，因而在公会议之后的讨论中才得以互相利用。于是 Lefebvre 总主教就只好承认梵一与梵二的首席论断应结合起来；他却以公会议的“牧灵”基本倾向为由，不认为改革的新环境可与伙伴关系的论述结合起来。在这种背景下，我们就争取接受万民之光的观点，并在系统神学上进一步决定首席与主教职的相互关系。

三、首席与伙伴关系之间的相互关系

1. 主教集体不会因教宗而失去威望，因为教宗作为罗马主教，是主教集体的成员，同时作为伯多禄的继承人，也是主教集体之首。

因而首席与主教职的关系就不应在一种竞争模式上定位。而教宗作为全权的唯一主体，主教们只是其执行机构的最大化论述，以及与此相反的教宗只是主教多数的执行者，或者各国主教团秘书长的论述，都不能与梵一和梵二的原文相协调。在谈到主教集体时，一直就意味着罗马主教是集体之首。然而正如主教集

^① 在讨论中要分清三种归类模式：一是再没有什么代表性的说法，据此，教宗就是最高权力的唯一主体。当然在此就不考虑，主教集体将被梵二真正视为主体；二是，在信理学上占主要地位的看法为，主教集体与其首领教宗一起，都是教会最高权力的主体，在这方面就要分两种不同的工作方式：a) 主教集体首领与成员共同工作的严格集体方式，b) 教宗单独行动的首席方式，尽管这时他实际上他也是集体的首领，因而也是与主教会放在一起谈的；3. 主要由法学家所代表的看法，就是存在着两个并非完全相互分离的最高牧灵主体，教宗自己以及与之在一起的主教集体。参见 G. Bausenhardt 富有启发意义的概观，在对教会大公性负责之中的“教阶性共融”，见：P. Hunermann/B. J. Hilberath，梵二会议文件（见注 20），157-177 页。

体的存在不能没有首领，没有与主教集体的组织结合，也不能成其为首领。即使教宗拥有普世性首席法权，可不经征询集体意见行事，却也要从深刻的集体思想出发来实行首席活动。在这种意义上，教宗保禄六世在通过万民之光 宪章后声明说：“我们绝不担心承认或强调你们的权威会降低或影响我们的权威。正相反。”^① 处于对伙伴关系的传统批判影响下的竞争模式，于是就被一种相互承认的模式代替了。它的首席优势并未受到影响。与一种首席与主教制相互承认的模式相应的，是教宗保禄六世签署公会议宪章、声明和法令的一种格式。^②

通过与他们在一起，这在梵一会议中从未见过的格式，^③ 教宗强调他并不代表与公会议无关的对立机构。主教职的神学评价在此是在首席体制下反映出来的，因为保禄六世是把他的行动置于教会学的关系中，并以伙伴关系的方式来处理的。如果与此相反地强调，Franz Schmidberger 在其著作梵二会议的定时炸弹中所强调的德国庇护兄弟会的超地区性，伙伴关系就会损害“教宗君主制”，^④ 那它就与竞争模式密切相连了。然而伯多禄既然

① AAS 56 (1964) 1011 页。参见 P. Hunermann/B. J. Hilberath, 梵二会议文件 (见注 20), 536 页。

② 参见礼仪宪章的注：“我们以基督所赋予的宗座权力，偕同可敬的教长们，在圣神内对此予以批准、审定和制订。——我们以基督赋予我们的宗座权力，与可敬的教长们在一起，对此予以批准、审核和规定。”

③ 梵一会议的教义宪章永恒的牧者 是以这样的话开始的：“天主众仆之仆的庇护主教，经圣公会议批准，值得永世纪念。”参见 P. Hunermann, “与之一起”。从天主教观点来看伯多禄职务的作用，见：同上作者 所写的，教宗制与合一运动，Regensburg 1997, 80—101 页。

④ F. Schmidberger, 梵二会议的定时炸弹, Stuttgart 2009: “于是伙伴关系便摧毁了教宗的王国，为建立各国的地方教会准备了道路”。此外到 19 世纪，君主制与教宗首席的近似性，在与天主规定的主教牧灵权力对照就成了问题。参见 J. A. Zollinger, 自然法权与教会法权规定，卷五，Rom 1832, 104 页：“如果我们要准确，就不能说教会地位形式仅仅是君主制的；因为主教的管理权来自天主的规定，教宗并不是其权力的唯一主体，就象在君主制之中的那样。”

处身于十二人的原始集体之中，教宗制就不能按君主制的形象理解，伙伴关系也不能按民主形象来理解。有神学方面的首席，有社会方面的首席，尽管这两方面在教会学上是有相互作用的。^①

同样现在可以也应当通过加强会议和集体结构，即使在教会内，来满足克服权威统治形式的现代要求。如果重要的最后一级决定，通过集体性的理解在准备阶段得到更多支持，也就能在多元化的世界教会里更好地流通起来。

2. 教宗作为伯多禄的继承人，在教会内拥有至高的、直接的和全面的权力，随时都可自由行使。其中梵二接受了梵一的首席教导，强调其与前此公会议的连续性，同时却将这一点奠基于一种新的改革环境之中。

万民之光 宪章确认了梵一教宗教导和管理首席权的定义。这种借预先解释注 再次强调对上届公会议的明确接受，说明对公会议文件中断的解释是不正确的。这也并不关系到，在对梵一和梵二论述的选读中，只有在教义上需加以解释，而万民之光的其它论述就不重要而可以忽视了。针对这种在传统范围内受欢迎的冲淡战略就要强调，在接受梵一和梵二的同时，还应当进行一种必要的重新解释。1870年处于劣势的少数派及其对进一步加强主教伙伴关系的要求，如果他们的意见能列入到 Zinelli, Kleutgen 和 Gasser 等正式报告的措施之中，就会通过梵二会议予以考虑。然而教宗管理与教导首席权的定义却要在进一步的基

^① 梵二会议曾以类比的关系推定教会的本质，从而走上了一条，一方面是 Scylla 海礁，一种在体制上显著可见的教会学，一方面是 Charybdis 海怪，一种在精神上不可见的显著教会概念之间的中间道路：“那按等级机构组成的社会与充满奥秘的基督身体，那可见的集会与精神的团体，现世的教会与获得天上恩赐的教会，不应看作两个不同的范围，而是形成一种由人性和神性因素共同形成的唯一复杂的现实。因此它们以一种并非无关重要的形象下，是与降生成人的圣言相似的。正如天主圣言所取的人性，不能再分解，适于为其作救世的活工具，同样教会社团性的结构，也是为赋予生命的基督之神服务，使其身体成长起来的”（万民之光宪章 8 节）。

准范围内奠基。梵一也不会非历史性地定为不可超越的首席教导表现。1870年的公会议定断上对圣经教父传统，下对教会现状教都是开放的。对古代教会共融结构的反思就普世教会来说也是有意义的，因为它使人再次想到并未分裂的教会^①，它代表从19世纪以来逐渐形成的，与罗马中央集权制平衡的力量。对一种行使首席权形式的追求“虽然基本上并未放弃它的使命，却开辟了一种新的环境”^②，它们在教宗若望保禄二世的通谕 *Ut unum sint* 为了使之合一 中是活跃的，在这种情况下就能继续前进，只需注意这两点：一方面要关心第一千年的共融教会学，强调伯多禄的继承人为信仰的证人与对教会合一的保证；同时与对第二千年首席教导的合法关注适宜的是，通过强调教宗的独立性来表明教会对外来干预的自由。在这两种模式的结合中，就会在共融首席性的意义上，有一种合乎时代精神，而在合一方面可取的伯多禄服务形象。^③

3. 宗徒集体在主教集体中有一种结构性的相应关系，这对教会体制来说，在其连续的历史中是根本性的。主教集体包括罗马主教在内，同样对教会具有至高的全权。主教通过祝圣进入主教集体，它按教阶制分为头与肢体。主教参与教会的领导与教导权力是以圣事为基础的。除在普世性公会议中完全体现伙伴关系之外，还以不同的表现形式部分地体现伙伴关系，于是就有了主教会议和主教大会。^④

① 当然对尚未分裂的教会在历史上的说法是需要准确的，如果人们想到的只是未经所谓的前卡尔西顿教会认可的451年卡尔西顿会议。

② 教宗若望保禄二世，通谕 *Ut unum sint*（宗座公告；121），Bonn 1995，95节。

③ 参见 *H. J. Pottmeyer*，第三千年的教宗职，Freiburg i. Br. 1999。

④ “其目的是通过重新强调在主教之中所代表的多样性和全面性，来纠正过份强调首席作法的片面性”。教宗本笃十六世，第三次会议期间的结果与问题，Köln 1965，75页。

主教集体是教会最高权力的主体。这一教导并不矛盾，因为主教集体并不限制教宗的权力，因为教宗同时也是这集体之首。针对一种首席性误区，担心“教宗的个人权力会被一种集体权力所代替”，梵二就重新强调了主教集体服务的充分而独特的意义。主教集体并不象是教宗权力的机构；它是由天主所建立的，并且有一种圣事性基础。任何人都可通过祝圣，以及借此建立的教阶性体制，而与主教集体的头和肢体结合起来。在罗马主教影响下贯彻主教伙伴关系的独特方式是公会议，它是由教宗召集的，而其决议则应由教宗批准、确认和公布。但它也能由分布于全球的主教们来执行，条件是要由教宗号召主教们进行一种集体行动（参见万民之光 22 节）。与此有别的是，部分体现伙伴关系的主教会议和主教讨论会。对公会议的大多数原来的顾虑来说，建立一个主教常务咨议会以限制教廷的影响，有了主教会议就不适宜了，因为它们不是教宗的常务咨议机构，没有依法实际决定的权力。在 1965 年 9 月 15 日自动敕令 *Apostolica sollicitudo* 中，教宗保禄六世在一种首席性的行动中，对主教会议的规定作了安排，却没有提到主教伙伴关系；在 1983 年的教会法典中也没有其它情况。即使主教会议在各方面都处于教宗权下（参见 1983 年教会法典，344 条）而他们实际上所起的是教宗咨议机构的作用，却也可以说是主教伙伴关系的部分体现，因为世界各地教会的主教们共聚在此进行咨询。

此外主教讨论会的法学和神学状态是有争议的。Lefebvre 的批判，各国主教讨论会使教导分散，使教宗成为集体多数决定的俘虏，在公会议后的讨论中，也由间接从某些著名神学家表达出来。如 Henri de Lubac 以及紧随其后的 Joseph Ratzinger，都代表这种论断，认为主教讨论会缺乏一种神学

依据，它们只不过是牧灵咨议机构。^① 而由 Walter Kasper 和其他神学家所产生的效果则与此相反，即主教讨论会完全代表一种主教伙伴关系的局部体现（参见万民之光 23 节；主教牧灵法令 37 节及其以下；1983 年教会法典 447—449 条），这是 Joseph Ratzinger 在公会议后所代表的一种解释。^② 1998 年的自动敕书 *Apostolos suos* 就将主教讨论会宣称为真正和严格意义的伙伴关系。^③

4. 在首席与主教职之间体现着普世教会与地方教会之间的关系。一个教会并不是单独的教会，因为它存在于地方教会之中，并由其所组成。以主教为代表的地方教会处在与其他地方教会的共融之中，它们的至一性是通过主教集体，尤其是通过教宗作为集体之首而表达出来的。

当在感恩祭的最高祈祷中，提到教宗之名以及与之共融的地方主教们之名时，这种双重关系就在礼仪中体现出来。普世教会与地方教会的相互关系，具体体现在首席与主教职的相互关系

① 参见 *H. de Lubac*，教会团结的源泉（见注 39），81—90 页；教宗本笃十六世，论信仰的形势（见注 14），59—61，尤其是 60 页：“主教们关键性的振兴受到抑制，或者一直处于主教团组织的严密包扎下，由于其慢条斯理的官僚结构，几乎会窒息而死。我们不能忘了，主教讨论会并没有什么神学基础，它并不属于基督所定的教会不可放弃的结构；它只有一种实际的具体功能。”参见：国际神学委员会，教会奥迹，Einsiedeln 1987。

② 参见 *W. Kasper*，主教讨论会的神学地位，此文载在：ThQ 167（1987），1—6 页（新近可供参考的是：同上作者的，教会与其圣职，Freiburg i. Br. 2009，438—450 页）：伙伴关系的本体论与圣事性基础是主教祝圣。这一点也适用于主教讨论会。“以这种本体论和圣事论的理由为依据，主教伙伴关系就不仅是一种法权事物，因而就不能仅限于实际上的伙伴关系。而实际上的伙伴关系也不能理解为纯集体意义的感情事物。这种感情上的集体关系之所以更在于伙伴关系的本体论圣事现实的表现，就在于它是实际的伙伴关系为基础的。”与此类似的是，*H. —J. Pottmeyer*，什么是一种主教讨论会？，本文载在：StZ 206（1988），435—446 页。

③ 参见 *G. Bier*，以 1983 年教会法典为依据的教区主教法律地位，Wurzburg 2001，318—349 页。

中。然而罗马主教既不是什么统治其下属主教的绝对君王，地方教会也不是罗马中央的下属行省。正如罗马主教“作为伯多禄的继位人，乃是众位主教与信友团结的原则与基础”，同样“各位主教们在其地方教会中，按照全教会的形象，也是其地方教会团结可见的原则与基础。一个唯一的天主教教会就在于它们之中，并由它们所组成”（万民之光宪章 23 节）。普世教会与地方教会处在相互团结的关系之中。普世教会与地方教会具体体现的形式，对普世教会有重要意义，因为非天主教教会与教会集体在此就能看得出来，接受与罗马天主教教会的完全共融在教会的作法上是何等重要。^①

后记

Lefebvre 分裂的解释导致了与天主教会的分裂，为 1976 年未经允许的执事和司铎祝圣铺平了道路，并且决定了 1988 年不合法的主教祝圣。处在分裂的解释之下，正如公会议之后教宗保

^① 信理部的文件，共融的概念（1992），众所周知曾明确地强调，普世教会“就其真正的奥秘来说，在本体论上和时间上，都在任何地方教会之前”（第 9 节）。Walter Kasper 枢机与 Joseph Ratzinger 在这一点上发生了友好的争论，对此不能继续介绍下去了。参见 A. Buckenmaier，普世教会在地方教会之前。论普世教会与地方教会的关系，Regensburg 2009。

禄六世、^① 若望保禄二世^②以及现在本笃十六世^③所一致注意到的，对传统的一种矛盾和固执的理解：说它矛盾，是由于它会以“永恒传统”之名割断其与当前传统保证人的关系。说它固执，是由于这一段从额我略十六世到庇护十二世的传统，与整个传统是完全一致的。然而梵二会议是由全一权威所托付，正如梵一和特利腾会议之与教宗和主教集体一样。随着对梵二的拒绝，前此公会议的权威也成了问题：为什么只承认到庇护十二世为止的教宗，而不承认其后继人？Lefebvre 的悲剧就在于，以教宗权威之名否认主教伙伴关系，甚至通过一种非集体性行动大大损害教宗的这一权威：以教宗权威之名损害教宗权威！而且庇护兄弟会的反现代主义似乎就是在追随现代派的指挥，因为它显然是在无条件地承认权威。随着决定性地区分真正公会议前与公会议后有异端倾向的传统，传统运动就出现在一种自我矛盾的行动之中：

① 教宗保禄六世，1976年5月24日在枢机主教会议上的讲话，记录在 Y. Congar, Lefebvre 案件，104—109，104 页及其以下之中：“有人居然在昨天以某人之名否定今天的权威，说什么梵二会议没有约束力；说经过公会议后的改革与路线，信仰也处于危险之中；说人们有义务不予服从，以保持某些传统。什么传统？这个集团自己作主，而不是由教宗、不是由主教集体、不是由公会议规定，在种种传统中应将哪些视为信仰准则？”行动上自我矛盾，一方面说愿坚决服从教宗权威，另一方面这一权威的软弱也有助于不服从，即使也提到保禄六世。参见其于 1976 年 10 月 11 日致 Lefebvre 总主教的信（同上 117—133，尤其是 120 页及其以下；123 页）。

② 参见教宗若望保禄二世，1988 年 7 月 2 日自动敕令 *Ecclesia Dei*，载在：W. Beinert 所写的，梵蒂冈与庇护兄弟，215—219 页，尤其是 216 页：“这一裂教行为的根要在一种不完全的和矛盾的传统概念中去找：不完全，是由于它没有充分注意到传统的生动特性 [...]。首先却是一种不恰当和矛盾的传统概念，它与教会所教导的关于罗马主教和主教集体的教导是相矛盾的。”

③ 教宗本笃十六世，关于撤消 Lefebvre 总主教所祝圣的四位主教的绝罚的公开信，载在：W. Beinert 所写的，梵蒂冈与庇护兄弟，249—256，尤其是 252 页：“人们不应将教会的教导权冻结在 1962 年上。”

“它们既要求现代原则，同时又予以反对。”^① 在这方面似乎 Lefebvre 没有注意到，他以之为依据的传统证人，不许他利用教宗首席来反对主教伙伴关系。无论是梵一的正式公会议报告人，还是庇护九世那批准了德国主教们赞同俾斯麦紧急公函的宗座宪章，都说明了这一点。于是以到庇护九世前辈为止传统之名，尽管这只是对传统的选择性理解，就有了分裂的依据。Lefebvre 的说法是：“不允许出现一种选择，而在今天说：我们接受这一部分，反对那一部分。选择按希腊词的原意就是异端”^②，如果以一种自我批判检查的意义加到传统的传统理解上，除非传统派可以认为，额我略十六世、庇护九世的传统思想已经受到批判（参见 DH 2751, 2811, 2841）。^③ 在分裂的道路上在任何情况下，都取消了与主教集体及其首领罗马主教的联系。为了使这种断交不致带来最终性和无可挽回的特征，为了不致在主教体制下眼看着出现一种裂教性的平行教会，通过教宗若望保禄二世所建立的天主教会委员会，就是要“一个后卫一个后卫地”^④，一步一步地退回到教会共融之中，从而还能治好分裂。

通过重新允许 1962 年的罗马弥撒经本作为（2007 年）罗马礼仪的特殊形式，以及取消（2009 年的）绝罚，本笃十六世在

① 于是切合实际的是 M. Striet 所写的，Joseph Ratzinger / 本笃十六世与现代派，见：P. Hunermann 的，是绝罚还是共融？，175—205，尤其是 179 页。

② M. Lefebvre，致没有主意的天主教徒的公开信，Wien 1986，193 页。

③ 在这方面 K. -H. Menke，指出了庇护兄弟会的传统主义根子（见注 23）。即使在 19 世纪，‘传统主义’一词也是否认天主的自然可认识性，于是教导上的指控却也是一种准确自我描述的机会。

④ 如 H. J. Pottmeyer，公会议有争议之处与传统的分裂，此文载在：W. Beinert 所写的，梵蒂冈与庇护兄弟会，207—212，尤其是 209 页之中。

纪律上大大迁就了庇护兄弟会的要求。^① 通过其开头语就发出一种纲领性信号的自动敕令 *Summorum pontificum*，因为大司祭的标题使人想起教宗普世教会性定义的高度，本笃十六世遇到了新旧弥撒“断裂”的传统论题，并且权威性地阐明了这两种合法

① 参见教宗本笃十六世关于信仰情况的解释，32节：“显然应当尽力使这种运动〔庇护十世联谊会；J. -H. T.〕不致陷入到真正的分裂之中，如果 Lefebvre 蒙席决定了要祝圣主教，就会发生这种情况，幸而他希望得到谅解，就没有发生这种情况。如果我们今天在普世教会中抱怨，人们事先没有作到，通过一种最大程度的谅解准备和对所出现团体的理解来防止发生分裂，这自然也应当是当前行动的最高纲领。无论何时和走到哪里，都要利用一切机会。”这些话有纲领性特点，而且首先就决定了负责与庇护兄弟会接触的信理部部长的行动。教宗本笃十六世在其于2005年8月29日上任之后，就曾与 Lefebvre 的继位人 Bernard Fellay 在冈多夫堡进行长谈。就此机会他就声明了愿与庇护兄弟会主教们恢复完全共融。2005年12月21日的圣诞节前要求就划定了与庇护兄弟会对话的神学范围条件，其中改革注释学就要根据公会议的要求，起反分裂注释学的作用。在2006年3月23日的枢机主教会上，本笃十六世表明了他要恢复庇护联谊会完全教会共融关系的心愿。有些德国和法国枢机们对拒绝礼仪革新以及反对梵二中心教导有顾虑。早在2006年9月6日就有一个亲罗马的庇护联谊会集体与罗马和解了，并且被承认为“教宗法权宗座生活团体”（“善牧团体”）——这可以回顾作为对四位庇护联谊会主教取消绝罚的先声。在2007年7月7日，随着 *Summorum pontificum* 自动敕书，1962年的弥撒经本又被批准为罗马礼仪的特殊形式——带着有问题的附加效果，往日有反犹太人色彩的耶稣受难日祈祷又引进到礼仪之中。新的祈祷形式通过本笃十六世虽然删去了“险恶”一词，通过将犹太人置于末世论视野之下，作为耶稣基督所承认的依据，却未能使评论家们沉默下来（参见 A. Melloni，也为犹太人祈祷。本笃十六世有争议的耶稣受难日祈祷，见：Conc 45 [2009] 221—231页）。2008年12月15日 Bernard Fellay 在一封致天主教会委员会的信中，要求取消绝罚，并且保证承认教宗首席并接受教宗的教导。在2009年元月21日的法令中就取消了对四位传统派主教的绝罚，而未明确描述获得赦免的四位主教的教会法状态，或者是否达到了恢复完全共融的具体条件。在获赦的主教中有著名的大屠杀否认者 Richard Williamson。媒体、政界和社会上对“宽赦”一个大屠杀否认者的抗议的波浪持续了几周，使教宗不得不发表声明，还是无法避免公开的影响。教宗在其3月10日致主教们的信中承认了教廷在操作过程中的缺陷，并强调在采取纪律性的措施之后，应当在尚有分歧的神学道理上进行交流，首先是要“接受梵二会议以及公会议后的教宗教导”。在2009年7月2日的自动敕令 *Ecclesiae Unitatem* 发出之后，天主教会委员会在组织上就会并入信理部之中。

形式代表的是同一种礼仪。^① 于是相互全面怀疑就被视为无理而遭到拒绝：老习惯的“爱好者”既不会被指责为公会议的背叛者，新礼仪的追随者也不致被控告为背叛传统甚至被视为异教行为。在教会的信仰共融中这两种表达方式都是许可的。通过绝罚的取消，此外本笃十六世对传统派主教的要求作出让步，当然是希望通过这种善意行动，能为阐明教义问题的进一步对话创造有利的开始条件。这一点除了对教会的理解，尤其是对宗教和良心的自由之外，还涉及到对普世教会与对犹太人需要阐明的关系。在阐明这些问题时，对梵二的关系对一切都起关键性作用，^② 因为这最后的公会议对天主教的自我理解，及其在现今世界上的探索运动是不可忽视的。文件是通过当时的世界各国主教近乎一致通过，并由公会议教宗若望二十三世和保禄六世批准和公布的。

① 参见教宗本笃十六世，自动敕令大司祭宗座公函，见：A. Gerhards 所写的，一种礼仪，两种形式。教宗本笃十六世的礼仪路线，Freiburg i. Br. 2008，12—28 页。尽管文件上的说法是 1962 年的弥撒经本“总不会废除”（同上 15 页），随着 1969 年 4 月 3 日保禄六世的罗马弥撒经本的宗座宪章，其中明显不允许有任何例外形式：“我们的安排和规定，现在和将来都应当是有效的合法的，取消前人之相反的法令和规定，以及其它的所有指示，无论它们是何种形式，即使它们需要特别提出或例外处理”（AAS 61，1969，217—222，尤其是 222 页；参见 N. Ludicke，对自动敕令大司祭的教会法解释，载在：LJ 58 [2008]，3—34 页）。教宗保禄六世也曾经对 Lefebvre 总主教明确表示：“由于你的错误思想态度，才能使你以教宗庇护五世命名的弥撒的滥用庆典保持下来。在我们的时代所进行的礼仪更新工作，已经通过公会议发动、奠基和筹办起来了 [……]。我们曾以我们的权力承认这种更新有效，并且作了安排，使所有的天主教人都能予以遵循。如果我们决定了，在此事上不会有任何迟延也不允许有任何例外，这是为了灵魂的得救以及全体教会的共融 [……]。就你的情况来说，是坚持旧的礼仪，实际上代表的是一种错误的教会学，借以与公会议及其革新进行斗争的工具”（引自 Y. Congar，Lefebvre 的案件，126 页及其以下）。J. Ratzinger 早在其自传中“就对旧弥撒经本的禁止”表示震惊，这类的事“在整个礼仪史上还没有见过”（同上作者的，对一生的回忆，Stuttgart 1998，172 页）。教宗本笃十六世以其自动敕令 *Summorum pontificum* 大司祭修订了其前任的决定。

② 参见 M. Schulz，在评价庇护兄弟会上的梵二会议，见：IkaZ 38（2009），206—216 页。

我们对这些文件的主要论述产生怀疑，就是在怀疑主教集体包括教宗在内的教导权力。它并不涉及到，那些否认宗教自由，认为天主教的合一开放虚伪，并且代表反犹太人态度的主教们，在天主教内获得了居留权，他们的观点却并未得到复生。一种同时性不仅不是不同时性的，而且即使相反的神学天主教也无法实行，如果她的信仰作证在今天的世界上还能明确而无矛盾的话。于是就要在这一点上与庇护兄弟会进行教义对话，坚持一种生动的传统理解，确实以古老的圣经教父传统为依据，而为现在和将来的更新赢得动力。梵二会议本身就是生动传统的体现与结果，是通过礼仪运动、圣经运动、教父的重新发现，通过所谓的 *Nouvelle theologie* 新神学与合一运动而准备起来的。否认包含在文件之中的这种更新动力，就等于说它可以作介绍，“使梵二能在特利腾之后的标准中分得一块墓地”，就象 Giuseppe Alberigo 在其大作最后部分所指出的一样。^① 然而正如这以前被停职处理的庇护兄弟会主教亲口承认教宗权威，既争取到了与天主教会的完全共融，同时也争取到了一种集体处理职务的方式。这并不涉及到，他们接受了非法祝圣，实际上就是再次贬低教宗权威。主教们的伙伴关系并不是影响教宗权威的特洛伊木马，而是教会本身的一种建设原则。

译自神哲学季刊，2009年4期

^① 参见 G. Alberigo，是一种时代性的过渡吗？此文载在：同上作者/G. Wassilowsky 所写的，梵二会议史，卷五：一个过渡的会议，Ostfildern 2008，655—741，尤其是 740 页。

从教宗职务到教宗服务（书评）

Radlbeck-Ossmann, Regina,

在累根斯堡作为在大学信理学上取得执教资格的上述著作，以 Wolfgang Beinert 的推荐为基础，它对首席问题与其意义及其历史实践，都提出了一种可供选择的解决途径：这不是对新约上经典首席地位的评价（因为它所提供的形象具有多方面作用，尤其是不能与其教会作用史脱离），而是可在历史上明显看到的伯多禄服务，因而当然就要在进一步的历史发展中去解释。

伯多禄（及其后继人）的服务是对教会合一的服务。所指的是何种合一，何种服务？应当是一种多样化的合一。与此有关的是交谈与相互作用的方式。有“对话式”与“独白式”（权威式的）相互作用方式。双方都不是单纯的对立面，而是相互有关的，缺了哪一方也无法对教会的合一进行有效的服务。如果对话式的相互作用方式已经普遍与前提连在一起，那么独白式方式就只能适用于信仰范围。在教会内需要注意到对话方式的多样性，合一的保证却不能没有权威式的讲话。也不能因此就说，首席只是完全用于对话，它也可用于独白式讲话，如接受和理解之类的对话形式。当然作者在此处也指出，当今在对话式与独白式讲话具体权衡整体结合的表达上，还是很有争议的。

在指明这些基本路线之后，接下来的是伯多禄历史性服务的第一主要部分（“对宗徒性起源进行衡量：伯多禄服务”）。对此作者所依据的主要是真正的保禄书信（格前与致迦拉达人书），其次是宗徒大事录与福音书，却也同时注意到，往往在发现有“独白式”或“对话式”讲话时，就发挥其想象力与解释技术。

实际上在五种情况下可以看到伯多禄服务。这就是“伯多禄宣布一种新的开始—见到了复活者”。在这一为教会合一奠基的首要作证中，独白式与对话式的因素是相互结合的。其复活作证就是“磐石”，在此磐石上“疑虑受到冲撞，最终被撞得粉碎”；或者是一种“以长时间对话开始的独白式作证”。至于伯多禄的以下作用也与此类似：如在克服团体中将扫禄视为迫害者的误解及其归正上，在决定教会是由犹太人和外邦人所组成上，在“安提约基事件”上，这从犹太基督徒的观点开始而对维持合一起了积极作用，最后是伯多禄在外邦人中的讲道，对此由于资料缺乏很少谈到。

从这种观点出发，作者就在以下章节中（“补充历史经验：教宗们的职务”）以范例方式，在所选定的问题情况下，研究了七位教宗的作用。这就是良一世及其在加尔才东公会议以及在基督论争论中的作用，额我略一世及其对“大公宗主教”名号的斗争，额我略七世及其关于教会改革的奋斗，英诺森三世及其为使清贫运动趋于完善的努力，良十世及其在赎罪券与反马丁路德上的态度，庇护九世及其对现代挑战的回答，最后是若望二十三世通过公会议实现现代化。为了将同类的结果加以概括：良一世，额我略一世和若望二十三世经受住了考验。他们所代表的是一种符合福音的公开又包容而多样化的合一，以及一种以对话式为主独白式为辅的谈话，以防止一种超越真实对话的结果。代表反面情况的是良十世和庇护九世。在这两者之间的是英诺森三世（比较偏向对话方面）以及额我略七世（比较偏向独白方面）。在额我略七世思想上有一种十分急切的合一观念，其中多样性只占次要地位，至少在西方普遍实行的罗马礼仪中尤其如此。他对待亨利四世的初年表现是一种对话式态度，但大都出于政治考虑。尽管他高度重视教会会议的价值，但是如果没有真正的舆论形成过程，和在畸形的对话形式下会议未能达到目的时，它往往就会为独白式措施所代替。至于英诺森三世及其力争将中世纪晚期的清

贫运动融入到等级教会之中的努力，一方面是承认多样性的。它的局限性当然不仅在于信仰宣认方面，也在于教会的体制等级形态方面，因而未能将瓦尔登派的大多数融合进来。它的相互作用于是就显示为“混合型的”。这一方面既是愿意和解迁就的对话式态度，当然首先还是处在“一种独白式征兆之下”；面对着并不想在他提出的条件下进行融合的这种集团，另一方面他也看到，即使是这种独白形式也要归于具体消失。

最后一章进行评价（“原始的诚意与历史现实：关于一种合一职务的合法差异性”）。就良一世、额我略一世与若望二十三世来看，可以说是伯多禄形象的继续发展，就英诺森三世来看，是明显偏离，而额我略七世则大大偏离，而良十世与庇护九世就是根本偏离了。而此处却提出以下问题：这种偏离是否并不能在历史上合法化？这也就是认清天主圣神在历史上的作用问题。在此最后和决定性的标准是，“那些提高教会内在活力并有助于增强其团结的发展，应归之于圣神的作用，而那些削弱教会的活力甚至引起分裂的发展，就不能说是圣神的作用了”。从这种标准出发，作者们考虑了有三种伯多禄服务多少是偏离的形象，或者说有四位是代表这种形象的，同样与这三种形象相应的教宗们，为了得到结果偏离了伯多禄服务，于是谈不上什么合法的发展，或者说这种服务的永恒决定性基础就在于合一。

最后的一部分是致力于合一主义的未来观点（“忠于原始奔向未来：教宗职务就是伯多禄服务”）。伯多禄服务所得出的这个结论，原则上就应当是对话性的一但也不能仅仅如此。在合一主义中一如既往，相对频繁的独白式措施，以及这种措施与教会的基本对话结构的常规性相互配合的问题，也是存在而有争议的。“在对伯多禄或教宗们的上述服务的观察中清楚地说明，某种独白式措施可能授予的特殊权力，只有在与一种基本对话式的相互作用相连，而且在相应的克制下使用时才是可靠的”。总之这种模式只能以合一主义的方式发展。当然独白式形式的相对必要性

拒绝一种“罗马式的共融理解”；另一方面，这种形式用得越少就越有效。在这种方向上达到合一主义共识的道路还很长，然而却要在这种方向上走下去，尤其是在对梵一会议的解释上。

作者们从历史上经过仔细调查，说明自己是站在最新的科学立场上的。除了以下所要提到的有“倾向性”条件的抹平，或过于简单的一律化判断之外，只有以下关于额我略七世的较小缺陷应予注意：至于在额我略时代，完全谈不上“伊斯兰教在欧洲的广泛流传”，而不过是在小亚细亚，而在西班牙人（1085年托莱多事件）与西西里人中却在后退。1054年据近年以来的现代研究，并不是“与东方教会分裂”的时期。1059年的教宗选举法令所针对的主要是罗马城市贵族的支配，其次针对的是罗马君王。

原则性的系统评论当然是适当的。至于伯多禄服务不仅要从“促进对话”上去看，正如汉斯龚所指出的，其中也应包括有“独白式”因素，这样才能有一种现实性的首席观点，并与梵一的首席定断协调一致；而要使这一点更加可信和有效，就要对它尽量少用并以补充的方式使用。历史经验同样证明了这一点。只是：问题和具体的问题也在这里开始，正如作者不止在一处之所应指出的。而尤其是：不止一处将这种评论用于具体历史事件时，在评论员看来过于俗套，硬性划分黑白，或者令人厌烦地对不合规范的历史事件加以凑合。关于历史性伯多禄服务的权利要求，如果所针对的不是新约的论述，而关系到的是历史性的伯多禄，似乎就没有多大意义，因为这是以不可靠的事实为依据，而且为种种可能的看法都留有余地。最好是问应如何按新约各书，无论是伯多禄，保禄或其他任何人的准则性论述施行权力。对于教宗史上的用法，首先要提出这样的问题：是否编者正确地将额我略七世和庇护九世等教宗确实非常极端化了，并没有十分慎重地对待那时教会内部的反抗，而尤其是它们却发挥了巨大的历史作用，从而推动并证实了教会的主流呢？其中是否有一种基本

“对话性的”因素？如果它完全应受到否定性的判决，其历史性的作用还需要解释吗？黑白对峙与尽力凑合，作为历史家只能对其感到惊异的事实，完全出现在关于若望二十三世的这一章中。于是对庇护九世至若望二十三世之间的整个时代，“孤立”当然就是最适当没有的表达了；而“庇护九世及其继位人使教会陷入到了与现代完全隔绝的境地”，乃是格外适当的一句话，它适合于庇护九世，更适合于庇护十世，而由编者基本上按以下的解释加以以修改，在某些民间小册子中流行，却不见于学术性的著作中。至于庇护十二世“只是在西方世界方面”提到，这倒是当时共产党的宣传而并非事实；至于实际情况，人们在共产党垮台后，并不会无条件地将其评价为反面精明。尽管也提到了公会议之前在教会中按梵二方向表现出来的进步性发展，但罗马教会领导首先既对它就有误解之处，因而对它也只是勉强接受的。当在传教区国家的本地主教发展几乎归之于若望二十三世，而它却涉及到由本笃十五在“夫至大”中就打下基础，而由庇护十一才予以实行的这一路线时，这一点才会完全明朗。与此有关的是若望二十三世的一种抹平调合性的表态。这是否证明，教宗郎卡利（若望二十三世）对罗马教区会议的结果“大为失望”，而在委员会中为公会议所起草的纲要“远远达不到他的期望”？可靠的明确表态却证实了它的反面，这在 Alberigo 的公会议史第一卷中也可以查到，在该处 Komochak 对这种矛盾进行解释，却不能真正予以解决。“Veterum sapientia”及由其后继人才予以撤销的反对圣经学会教授们的措施，于是就不再提了。至于若望二十三世基本上赞同“新神学”的观点，而且只应“根据其训谕去理解，就是他认为正确的是，要在一定时期内对合法多样性加上规定时间的限制，否则就会危及教会的团结”，这一点未经证实，并不可靠。这时应更加予以考虑的倒是突破、发展与学习过程，而不是一种稳定的战略。

正是在使问题深入和进一步看清“对话式”与“独白式”行

动交叉的意义上，对保禄六世公会议政策的讨论就更为适宜并应予以推进，而按教宗的意义所作的尚有争议的“附加注释”，还整个处在“对话式的”活动之中，就应避免分歧而达成共识。这种探讨大都会带来问题与活动压力，此外它与良一世在加尔才东会议中的情况，在许多方面也不一样。

至于对精神内在标准的认识（促进教会的内在活力，培植团结而不是分裂）在历史上是与环境连在一起的，因而处于末世性保留条件之下，编者也为此担保。在此还要进一步问道：是否可以根据这种标准，并按 415 页之所言认为，如果精神对发展的影响大有问题，“没有让人们看到更大的幸福”，对梵二的谴责还会轻吗？

编者们在提建议时也提了一个重要的建议，对那些在相反的方向上，稍微考虑独白式因素之后，就背离伯多禄形象的教宗们要进行调查。历史家在此处想到的是 Virgilius 和 Clemens XIV，也就是以对教会的政治权力过度迁就制造问题的教宗，一个是通过谴责三个教会会议，另一个是通过取消耶稣会。正是在这种事例中说明了：人们不可能在各方面都采取“对话”方式。一方面的迁就为另一方面的更加强硬创造条件。对这种两难选择的最后结果，任何教宗都无法回避。

译自神哲学季刊，2005 年 3 期

伦 理 神 学

“不可忘了热情好客!” (希 13, 2)

Michael Theobald

什么是古代在圣经中，耶稣时代在早期教会中的热情好客？它们属于什么等级？是谁给予谁的？又有什么期待与其参与者相连：是主人，还是当外人跨过好客之家的门限时就是客人？

为了给这五花八门的问题投上一线亮光^①，我们先看一段发生在马耳他海岛上的历史片断。它涉及到惊险海上航行搁浅之后在那里发生的遇难，然后受到一次破格的热情款待。路加给我们叙述了这段历史：

“离那地方不远有一块田园，是岛上的首领名叫颇里约的；

^① 为此提供丰富资料的是 *O. Hiltbrunner*，在古代和早期基督教里的热情好客，Darmstadt 2005；该书以作者 1972 年（与 *D. Gorce* 和 *H. Wehr*）的大 RAC 文章为基础：R. AC, 1061—1123 页；此外丰富的是由许多部分组成的文章“热情好客”载在：ERE 6 (1959), 804—820 页。此外参见 *H. Rusche*，新约圣母领报中的热情好客及其与与使命的关系 (VIMW), Munster 1957；同上作者，旧约中的热情好客，在犹太教晚期和福音书中，考虑到其与使命的关系，载在：ZMR 41 (1957) 170—186 页；*J. Koenig*，新约的热情好客：作为预许和使命的与异乡人作伴，Philidelphia 1985；*M. Puzicha*，作旅客的基督：接待异乡人（马 25, 35）在早期教会的判断中作为个人乐善好施的工作 (MBTh 47), Munster 1980；*H. Haberer*，热情好客是一种人生问题。关于一种“热情好客神学”的思考，Aachen 1997, 97—130 页；*J. Schreiner/R. Kampling*，近人，外人与敌人。旧约与新约的观点（课题之 3），Wurzburg 2000；*A. G. Oden*（编者），而你欢迎了我。早期教会有关好客的原始资料，Nashville 2001；*A. E. Arterbury*，在犹太人与早期基督徒之中的亚巴郎好客。创世纪 18：1—16 的传统历史及其对新约研究的重要性，此文载在：PRSt 30 (2003) 359—376 页；同上作者，款待天使。早期基督徒在其地中海环境之中的好客 (NTM 8), Sheffield 2005。这一圣经课题在今天起到了许多推动作用 4 (2004)。

他收留我们，款待了我们三天，很是厚道（philophronos exenis-en）^① 适逢颇里约的父亲卧病，患热病与痢疾；保禄就到他那里，祈祷以后，给他覆手，治好了他。这样一来，岛上其余有病的人也大都前来，也全被治好了。他们处处表示十分尊敬我们；当我们开船的时候，还给我们放上了急需品”（宗 28，7—10）。

与陌生人相聚总是一种例外情况。在此人有急需，为此有罗马名字的高尚人表示出宽大的胸怀。根据在古代文明中广泛传播的“三天规律”^②，他这段时间内在自己的田园里接待了搁浅者，款待了他们，然后送走他们，并且事先供给他们以进一步旅程的必需品；这也属于热情好客之列。

另一方面他的行动却也引人注目。难道人们不是可以将热情好客给予最心爱的有身份的人、志同道合者、有把握的事业同道与相互邀请者吗？而这些人却接待搁浅者三天之久，对此犹太人不应期待回报。

对一个客人来说，什么是自己与其一同遭乱者能得以留宿？他如何对自己的善意进行回报？他为自己有病的父亲祈祷，给他覆手，治好了他，而且不仅是他，还有岛上其他的病人。于是他们不仅象对一位普通客人那样地尊敬他，还无比热情，这就不言而喻了。

人们有这样的印象，就是路加借这一富有耶稣特征的历史，

① 这种说法使我们想到热情好。该词路加在哪个地方也没用过。

② 参见 Hiltbrunner, 热情好客 (2005) (见注 1) 11: “两天的客人, 第三天起为合住成员是古德国的一条法规, 它在别处也同样遵循, 此外也暗示, 新来者第二天之后就会与日常工作一起考虑了”; 参见了同上处 14. “人们今天在坦桑尼亚也相应地说: ‘第三天之后就一把锄头塞在你客人的手中’” (R. Zerfass, 热情好客—将人们接进我们的生活之中, 载在: O. H. Pesch [作者], 超出想象之外的生活, Mainz 1981, 33—46, 39 页)。——在 Homer 看来, 三天的规律 “总是要超过的。他的主人把客人长时间留在家为光荣。由此也显示出来, 家中收藏的客人赠品数量代表了主人的丰富与声望” (Hiltbrunner, 同上 31 页); 参见 II. 6, 217; Od. 4, 588; Od. 10, 14. 关于 Homer 请参见 St. Reece, 欢迎外乡人. 霍梅氏好客情节的口头理论与美学 (密执根经典古代的专题著作), Ann Arbor Michigan 1993.

以希腊人的语言传达了好客热情。这位富有同情心的颇里约，难道不仅是与那撒马里亚人观点相同的人，他在耶里哥的荒野中不仅接待了一位搁浅者，并且还进行医治，予以留宿的条件吗？^①又是谁与保禄一起来访，而此人竟有如此惊人的治疗能力？^②

新约只知道关于热情好客的三项明确指示，即罗 12, 13、希 13, 2 和伯前 4, 9^③。尽管如此，这一课题在其中仍然不是次要的，而是重要的：什么是流浪的先知耶稣，如果没有向他提供却又由他予以回报的热情好客？什么是以他的名成立的使命，如果他没有被热情接待的经历？什么是早期团体日益增强的联络网，如果没有对外地信友兄弟姐妹的坦诚？最后什么是对在此地与逗留于外地基督徒的信心，如果没有对在天主的天国中按他的标志得到热情接待的希望？

如果我们在下文中考虑到这一系列方面，就会明确地看出，描绘热情好客的道德范畴就无需多少了。它对希腊人来说，就相当于“文化的关键性标志”^④。于是客人“不仅是根据人类同情

① 参见路 10, 30—37；希腊文本。旅店 *Pandocheion* 一词并非没有缘由（见路 10, 34 及其以下），与此不同的是以后基督徒的说法，*Xenodocheion*，无偿地接待客人；见以下注 83！

② 如果岛上的本地人不久前说“他是一位神”（宗 28, 6），是由于一次毒蛇咬伤没有给他造成损害，那就证实了以后的这一幕，就是路加对神的恩赐之事十分熟悉，参见以下 1. 2！

③ 伯前 4, 8 及其以下：“最重要的是，你们应当彼此热切相爱不出怨言！”——*N. Baumert* 从 10 节出发，指出了这一指示的“转用意义”：对团体中的其他人要慷慨地分施自己的神恩！然而他对 V. 7—11 节这种妄想串连类型的句法学解释却并不适当；参见 *N. Baumert*，宗教性的热情好客（伯前 4, 7—11），载在：*A. Bilgri/M. Langner*（作者），心胸的宽阔，生活的辽阔。关于在现代社会作基督徒的文章（*FS O. Lechner*），*Regensburg* 1989，卷一，549—565，555 页及其以下。更令人信服的是 *E. G. Selwyn* 的解释，圣伯多禄的第一封信。希腊原文附有序言、注释和评论，*London* 1964 第八版，注明了时间，使团体聚会按时在室内举行，使这种“彼此间的友好热情”能坚持下去。一关于罗 12, 13 与希 13, 2 其它两种指示，参见下文！

④ *W. Stahlin, Xenos* 等词条，载在：*ThWNT V*，1—36，17 页。

心所规定的，而且处于最高神灵护佑之下，处于宙斯与朱庇特的殷勤照顾之下。因而热情好客从一开始就应归之于一种宗教基础，它首先在从前就应明确突出起来，使热情好客成为符合于一种神圣命令的固定风尚”^①。这一点也适用于犹太教与新约，并且说明了其在早期教会中的重要意义。

Elchinger 主教自 1972^② 年以来，对其 Strassburg 教区关于“感恩祭型的热情好客”的有名指示，就象是邀请全世界人士参与晚餐或感恩祭密码的讲话一样^③。那些自命不凡并以充分的理由将自己列入其中的人，却大部分没有注意到圣经关于热情好客的证言就是它的论据，其原因就在于只把“热情好客”当作所谓的纯道德范畴，而没有使其接近圣事性问题。与此相对地我们最终就要考虑，早期的基督教文化与好客神学，对普世教会如此紧迫的“感恩祭性好客热情”问题能有什么贡献。

一、天使来访！希 13, 1 及其以下以及旧约与希腊神话关于“投宿的回忆”

颇里约的故事说明，人们可能对外来客人感到惊奇。对于搁浅的犹太人保禄来说，“岛上的第一要人”将一位出乎意料的医生和治疗者请到了家中。希 13, 2 更进一步，根据旧约可以指望，甚至可能获得天使亲身来访：“兄弟之爱应当常存。不可忘了款待旅客，曾有人因此于不知不觉中款待了天使”（希 13, 1

① Puzicha, 基督（见注 1）8，参见 Hiltbrunner, 热情好客（1972）1078 页。——其一种原稿是 Platon, Nom. 729e—730a: “应进一步考虑，对宾客的义务是最神圣的；因为几乎所有的违法行为... 在同乡人都以天主为对他们的复仇者...”。

② 刊登在 R. Mumm 所写的，感恩祭式的热情好客一文之中。合一性文献，Kassel 1974, 109—119 页（1972 年 11 月 30 日“对斯特拉斯堡教区关于混合同业聚会的感恩祭型热情的指示”）。120—131 页（德语译文）。

③ 仅参见 J. Brosseder/H. —G. Link 等所编写的，感恩祭型的热情好客。新教与天主教神学家的一篇辩护词，Neukirchen 2003；

及其以下)。

至于摆在“兄弟之爱”之前的固定劝告，即对希 13，1—6 全部劝告的“重要指路明灯”也并非不重要。借此致希伯来人书的作者使人认识到，他所关照的是基督徒相互之间的兄弟之爱；他所想的并不是“一种超越集体界限的道德”。这就意味着，那处于第二位的关于“热情好客”的劝告同样具有教会学价值。因而这第一节具有一种重要观点。于是我们就要看到，教会在一世纪末决不是不可分割的一块板，而是由许多具有自己特点的集体组成的。然而有关好客热情的劝告却说：你们不可与世隔绝，而要与信仰上其他兄弟姊妹基督徒保持相通，即使他们是外乡人！这方面的根据是很值得注意的：“因为曾有人于不知不觉中款待了天使。”换言之，如果你款待了外人，就不仅是在对惊人的人间领域开放，因而还会是在向天主的体验开放！天主正是当人不仅向外人敞开大门，而且是在敞开自己的心门时，在向人们说话！

亚巴郎与其侄子和其他人

作者说，“有的人”有这种体会，却没提人名，他想到的一定是创 18 章及其以下所述的由亚巴郎及其侄子罗特款待天使之事，来访的外人在此（由七十贤士本）明确地称之为“信使”或“天使”（参见创 19，1.15）。在内容与时代上都与希伯来书相近的克来孟一书也称赞他们二人为热情好客的典范。这一点在希腊化的犹太人中间，如果想到亚历山大的 Philo 的话，就已经有了传统，他将亚巴郎的“热情好客”称为“一种更高美德的附属物”——“这种美德就是敬畏天主”（Abr. 114）——或者想到那谈到其“热情好客无限大海”的亚巴郎遗嘱（TestAbr A17）。对于教父们来说，亚巴郎简直就是热情好客的榜样，经常会提到他的。于是我们也应当顺便看看创 18 章及其以下，那“亚巴郎热情好客伟大奠基的一幕”，由此许多人都要向东方的热情好客

学习了。

亚巴郎有自己的帐篷，我们听说它安置在离 Hebron 不远的 Mamre 笃耨香树下。当他在午热时分看到三位外人走来时，“他迎上前去”，“俯伏至地”，邀请他们留下来（创 18，2）；与所有东方人一样，如果外人在此留宿，这对他是一种荣誉，是一种“垂爱”（创 18，3）。他给这些人打水洗脚——这是经常遇到的一种热情好客举动——并可在树荫之下进餐。他吩咐自己的爱人烤新鲜的饼——“正是在这以饼待客的风俗中有一种重要的象征力，一直保存到今天”——同时他亲自跑到牛群中，叫人杀了一头小牛。至于他“在树下”侍候客人享用丰盛的午餐，自己却不与之共餐，那就不用说了。他是否预知他们的神秘出身？实际上他们献给他的是一件极不平凡的礼物。他们告诉他，当他们明年再回到此地时，他虽年迈与其爱人还要生一个儿子，而撒拉在背后只好发笑。亚历山大的 Philo 注意到这一惊人的变化，就是“主人似乎在招待人，实际上是在受招待”（Abr. 167），这种变化我们在其它地方，尤其是在耶稣的历史中也曾遇见过：客人显出真相成了真正的主人，而他所接待的才是真正的馈赠者！最后亚巴郎还为客人送行（创 18，16），这是他作为主人的义务。

紧接着讲亚巴郎侄子罗特接待客人，现在只是两个人（参见创 19，1 及其以下），经过与在 Mamre 类似的情况。然而当罗特当着纠缠不休的索多玛人为了尽力保护自己房中的客人时，说他将两个未婚的女儿许给他们了，这就以一种令人惊奇的方式说明，保护客人安全的义务属于何等特殊等级；即使父亲保护自己儿女义务的准则也会相形见绌。热情好客在东方是家族存活下来的支柱，因而决不可以忽视。

1. 费肋孟与鲍西斯 - 诗人奥维德笔下的神灵馈赠描述

当斐罗说，创 18 章的“第一个伟大奇迹”在于“无形的”神灵为了取悦于亚巴郎，“取了人形”（Abr. 118），那就显示出这样的一种意见，就是他是在以希腊神灵馈赠的描述法在看圣经

史实，那就是由人来款待神灵的描述。那经常被引用的荷马关于这一课题的诗歌，也出现在奥德赛中：“这些由远方前来的客人，由种种外表来看简直是神明，他们漫游城市并观察人们放肆的行为与得当的举止”（Od. 17, 485—487 页）。

十分令人感动的神灵馈赠的事例，是年迈夫妻费来孟与包西斯的经历，他们于不知不觉中，在出游的朱庇特与墨丘利在弗里季亚到处遭到拒绝后，在自己贫寒的小屋里热情款待了他们。这一仅从奥维德的变形记的文学加工中（Met. 8, 618—724）得知的描述素材，出自于小亚细亚地区，也就是故事描述的弗里季亚地区。此外观察也说明，朱庇特与麦尔库尔别名宙斯与海尔梅斯在此地共同受到崇拜。在临近弗里季亚的吕考尼雅的一座城吕斯特纳发生的一件事（宗 14, 8—18）证实了这一点。路加在那里描述了，保禄与巴尔纳伯如何治好了一位胎生跛子，于是人们就用吕考尼雅话喊道：“神取了人形，降到我们这里了！他们称巴尔纳伯为宙斯，称保禄为海尔梅斯，因为他是主要发言人”（宗 14, 11 及其以下）。

凡是路加在这一事件上作为错误的偏见所揭露的，却被奥维德用在自己的史诗中，以便为这两位穷人树立一块永久的纪念碑。他们为这两位“带着人形的”神灵在自己熏黑了的小屋内，准备了一桌由农作物与熏制的猪脊构成的，朴素而深情调制的盛宴，而且是在那摇摆不定的小桌上让神灵们吃完的。当两位老人注意到，盛有新酒的酒杯又一次次充满时，他们感到惊恐。他们举手祈祷，求神原谅“丰盛的不足”（683）。客人们随后抚慰了老人，给予他们报酬，这是在那将平原上不好客之人灭尽的惩罚性洪水之前的和解。他们要将两位老人的茅舍变为一座殿堂，使他们直到晚年都在其中侍候神灵。然后他们也要发生变化，他们能按他们从前的愿望，在两株并立的神树下共同逝世。既然他们首先给了神灵以热情款待，那么最后在他们的圣地里，两位义人也要享受永远热情接待的权利：“由于神灵的照顾他们也要成为

神灵，而向人表示敬意的人，他们也要受到尊敬”，这是史诗的最后一行（724）！

神灵考验了人们的好客热情！D. Zeller 认为，在此有希腊语集体基督论的一种思想前提，他们在耶稣身上看到的是降生为人的圣言。如果我们将路加向我们展示的在外漫游而受人款待的先知耶稣形象向我们指出来，我们不必对其估计过高。

2. 根据路加记载，作为客人和主人的漫游先知耶稣

没有哪位圣史象路加这样，在耶稣一生中提供了这么多进餐场面，也没有哪一位象路加这样明确地将其与漫游先知耶稣联系在一起。根据路加记载，耶稣在其漫游过程中曾一再在富有人家作客：如在应召追随他的税吏肋未家中，此人曾为他的荣誉而设宴，曾三次在法利塞人家中赴宴，一次在西满家中（路 7，36—50），两次在无名的法利塞人家中（路 11，37—53；14，1—24），一次在名叫马尔大的妇女家中（路 10，38—42）；耶稣主动到匝凯家中作客（路 19，1—10；参见 V. 5）。一次他承担起主人的作用：在荒野里他以五饼二鱼招待了五千人（路 9，10—17）。除这七次招待之外（参见下页的列表）在其晚年还有与“宗徒们的”逾越节晚餐（路 22，14），在此他同样是以家长身份出现（路 22，14—38），还有在复活后与厄玛乌两位门徒的“分饼”（路 24，13—32）。我们暂且看看耶稣在上述的宴会上是如何起客人作用的！

原则上可以说，耶稣作为漫游宣道员宣讲的是“天国”福音（路 8，1）。然而当他们宴请耶稣到家中，却象 H. Schurmann 所说的那样直接感到，“他的举止不象个好客人”，这种福音对利益来说就不是没有挑战性的。如他在西满家中容许一位“城中闻名的妓女”用泪清洗不正当的性行为（路 7，37 及其以下），而在其它情况下，当其法利塞主人惊见他饭前没有按礼法洗手时，正如一位在场的法学士所指出的，他以“白雪掩盖”的警句“相讥”（路 11，45）。最后当他在上述一位法利塞首领家中，对主

人谈到安息日宴会时，他一反所有礼规说，真正应邀请的人是穷人、残废人、跛子和瞎子（路 14，12—14）。

至于耶稣是这么令人讨厌的一位客人，只是其天国福音的背面，它在虔诚的法利塞党人及其同类的宾客中会起一种炸药包的作用。这在关于肋未与匝凯这两位骗子与罪人的描述中是很明显的。在肋未的宴会上，在耶稣及其门徒与这些人用膳时，法利塞人就对门徒们抗议说：“你们为什么同税吏与罪人一起吃喝？”（路 5，30；参见路 15，2）。当耶稣到了耶里哥在税吏长匝凯家中投宿时，“他们都窃窃私议说：他竟到有罪的人那里投宿！”（路 19，7）。这两次事迹不是无故地围绕着耶稣在加里勒亚与耶路撒冷之间的七次宴会进行描述的，因为它们说明了这位天国的使者真正追求的是什么：于是耶稣对匝凯说，“人子正是为了寻找和拯救迷失了的人”（路 19，10；参见 5，32）。这会妨碍法利塞人的同桌人士，同样，耶稣关于邀请穷人、跛子、瞎子的教导（路 14，13）也深深地刺激着他们。希腊文化中的热情好客难道不是以“相互关系原则”为基础吗？而路加福音中的耶稣却以游戏破坏者的身份向接受其教导者指出：“如此你就有福了，因为他们（即穷人等）没有可报答你的；但在义人复活时你必能得到偿报”（路 14，14）。

耶稣在朝着耶路撒冷走去后论到自己说：“狐狸有穴，天上的飞鸟有巢，而人子却没有枕头的地方”（路 9，58；参见马 8，20）。他只是带着还有人接待他的希望作客人的份。于是宣告复活后作用变换的书面信号就更为惊人了：在纲领性的肋未宴会上耶稣回答进行抗议的法利塞人说：“我来是为了召罪人回头，不是来召义人的”。路加也用该词表示邀请客人参加宴会。那么耶稣岂不是真正的主人么？在荒野里招待“群众”的描述中（路 9，13），这位漫游传道者事实上仅以五饼二鱼的惊人方式就起到了这种作用。而 Kleopas 与其同伴，那将他这不认识的漫游者（试想“神性客人”的神话事迹）在晚上接到厄玛乌自己的家中

投宿，当他与他们象以前在加利肋亚荒野分饼时，显示了自己的真正身份：他在外人家中引用了家主的动作，让人家认出自己来；他显示了自己作为复活的主在复活节后在教会内所起的作用：真正主人的作用，就是那将空着手的人们接到末日宴会之上的作用！

当然路加认为，耶稣在世的宴会情景是要影响教会的聚餐特征的。他在宗徒大事录第十章所描述的情况就是一个实例，伯多禄根据一个神视将外邦人首领科尔乃略接待到其在凯撒勒亚的家中，尽管“不允许”犹太人与外邦人来往，或者“将他们接到自己的家中”（宗 10，28）。如果耶路撒冷的基督徒对此进行责问说：“你居然进了未受割损者的家，还同他们吃了饭”（宗 11，3），读者就会想到，人们曾在加利肋亚向耶稣及其门徒提出同样的谴责：“你们为什么与税吏和罪人一起吃喝？”（路 5，30；一般情况下见 15，2）。他就将体会到，在对犹太人与外邦人基督徒的教导中耶稣的原来旨意就起作用了，当然是在新的情况之下。值得注意的不过是，根据迦 2，11—21 的记载，保禄不得不“当面反对”伯多禄，因为他在耶路撒冷人的压力下拒绝了外邦人基督徒家庭的邀请。然而与人一起吃喝岂不是不属于福音的实质吗？

在这种早期教会基本冲突的情况下，信仰耶稣为默西亚的犹太人应如何对待外邦人？人们最后也将体会到，保禄在其致罗马人书 12，13 中对其收信人全部教导的影响：“对圣者的急需要分担；对客人要款待”。对罗马的基督徒来说，致罗马人书 14 章的证言写得很具体，生活在同一幢楼里的犹太人与非犹太人要相互邀请，要在基督你们的共同之主内相互容纳（罗 14，1/15，7），从而在共同的天主爱心中团结一致（罗 15，10）。保禄正是当他准备前往耶路撒冷，去帮助那里有急需的“圣者”时写这一教导的（参见罗 15，26 和 15，31）。于是他恳求他们敞开大门，慷慨热情地迎接他。尽管如此，我们就已处于我们教会学的部分

之中!

3. 早期团体网络之中的热情好客

3.1 招待漫游传教员的惯例

为了使教会团体能够存在，就需要有传教士。而什么是传教士，如果他们及其福音不能打开人们的心扉？然而要做到这一点，又应当遵循耶稣的信使规律，这对其福音的可信性是绝对必要的。事实上人们在福音书中，而且就是在马尔谷福音书（6，8—11）和原始研究资料（Q10，2—16）所记载的耶稣传教教导中，就可以发现这种规律。它以两种方式表现出来。一方面它就在于，信使的表现必然是清贫、俭朴、显然无自卫能力的！慈善的、关心人的和靠近天父的。另一方面，但愿这种规律在社会文化上能无条件地写进热情好客的惯例之中。于是就写道：“你们住进哪一家，就留在那里，直到从那里离去！”（谷 6，10）。“不可从这一家挪到那一家！”（路 10，7）。根据古代的惯例，“使以前的主人受到严重伤害的客人，而使其在群众中沦为一个声誉不良的主人，这就等于社会声誉的损失”。于是就要求：“给你们摆上什么，你们就吃喝什么！”（路 10，7；参见 V. 8），因为在要求上与主人对抗，等于失礼。最后，一位传教士能享受待遇多久而不参与工作呢？对观福音的教导对此未予指示，直到在使徒训言中才根据古老的三天惯例，提出防止滥用职权的问题：“每位来到你们中间的使徒，只能停留一天；如有必要，也可再停留一天！但若停留三天，他就是一个骗人的先知”（Did 11，4 以其以下）。难道连耶稣不是也将撒马利雅人对其在犹太和加里肋亚行程中的款待只限定为两天吗（若 4，43）？显然若望集体也有了相应的惯例！

值得注意的是，在耶稣原始教导之末对那拒绝接纳福音使者的城市的判词：“我告诉你们：在那一天，索多玛所受的惩罚，都要比这座城更易忍受”（路 10，12；参见马 10，15）。如果人们还记得创世纪 19 章罗特的事迹，就会理解其意义所在：索多

马人以可耻的方式拒绝了天主的天使以及罗特作客的权利，他们的城市为此就遭到了硫磺与火的打击。那么将人子的信使拒之门外的城市，其情况更将如何糟糕！在原始训诲中居于次要地位的就是以下判词：“谁接纳你们就是接纳我，而接纳你们的，就是在接纳那派遣我来者”（路 10，16；参见马 10，40）。而人们真正接到家中的客人是基督，人子！拒绝他必然会招致永恒的审判！

3.2 对兄弟姊妹们敞开大门

正象起初那样，现在仍然如此：敞开的大门和敞开的心不仅使福音得以在地方扎根，这也是分散在地中海地区的基督徒细胞小网络能生长起来，而不致遭到破坏的条件。新约中含有许多这种热情好客的踪迹，而且提到许多人名：在耶路撒冷我们听说有一位玛利亚，她是若望号称马尔谷者的母亲，她将团体中的一部分人接到了自己的家里；人们在那里聚集祈祷（宗 12，12）。在约培伯多禄在一个名叫西满的皮匠家里作客，他的家靠近大海（宗 9，43；10，6）。在大马士革阿纳尼雅在“直街”犹大的家中找到了皈依的保禄，给他付了洗，保禄三天没吃没喝，进食之后就有了力量（宗 9，11.17—19）。保禄第一次在格林多逗留时，首先受到了阿桂拉与普黎史拉的热情接待，并参与了他们的工作（宗 18，2 及其以下）。以后，我们由致罗马人书中得知，他曾将自己为他付洗的加约（参见格前 1，14）留宿；此人应有宽敞的房屋，因为集体曾经在他那里聚会（罗 16，23）。在罗马正如所曾经提到的，有相互热情接待的问题，因为在一长串的问候之后就是那固定的要求：“你们要以圣吻彼此请安！”（罗 16，16），它为收信人保持着一种特别的声誉。保禄希望在其到达罗马后，在其主人处“稍事休息”（罗 15，32），并且考虑与西班牙之行的随从费用，据我们看这在古代好客的情况下是不低的。

还有一些其它情况要提到的。我们对此予以放弃，而将目光只转向保禄致费肋孟的短信，如果在热情好客的观点下来诵读，

它就会给予人以惊人的判断力。在此保禄在修辞学上利用课题的方式方法是值得注意的。原始情况简单地说是这样的：保禄的同事费勒孟，可能家住在哥罗森，他的奴隶敖乃息摩从他家里逃跑了。保禄也许是在其待审的拘留地厄弗所遇到了他，使其皈依了基督。现在保禄将其连同一封短信送回到哥罗森他主人家中，要求他重新接纳曾经逃走而且在经济上也给他造成损失的敖乃息摩（而且保禄之所以将其送了回来，是因为他可能对他有用 [参见 V. 13f. 21]）。保禄宗徒是如何克服这种困难情况的？首先他向费肋孟致敬，并称赞他是“热情待客的行家”：他不仅是一个集体的主人（V. 2），他还向“所有的圣徒”表达了他的爱心，而且“使他们神清气爽”（V. 7）。这一点也有明文表示：他还经常招待过往的基督徒，并巩固他们的信德。于是保禄就有了理由（V. 5）并利用它来突出自己的要求：但愿费肋孟，这位伟大的主人，现在也能重新接纳其逃跑的奴隶，作为自己亲爱的兄弟，宗徒的信使，在书信之末也为自己要求，当他解除拘禁之后能受到热情款待（V. 22）。费肋孟是否被书信那不可抗拒的媚力所征服了呢？我们可以相信这一点，因为随后的哥罗森书谈到了“忠诚而亲爱的弟兄敖乃息摩，你们中的一员”（哥 4，9），由此得知，他永久性地与当地集体结合在一起了。数十年之后，安提约基亚的依纳爵盛赞一位厄弗所主教敖乃息摩（Ign.，Eph 41，3；2，1；6，2），然而我们并不知道，这是否就是费肋孟以前的奴隶。依纳爵不断地为我们以下各点进行提示！

3.3 主教府是热情好客之处：体制化观点

牧函的职责一览表首先对监督职位的持有人，以后主教的要求，是应当“热情好客”（弟前 3，2；铎 1，8）。当后来对牧函体系的主教形象研究注意到发展趋势时，就由“最年长者”的范围内，也许是从某些“集体”的领导成员中选出一位负责人，他应当为整个地区集体担负起“天主之家”的责任，于是就显示出对主教特别期待的“热情好客”品德，人们认为这种社会与人性

前提是其职务所应有的条件。作为家长他不仅要掌管一个庞大的家，当地的基督徒可能在此聚会，他也许要在此接待外来客人和贫困者；他还要具有人性的品德，使这种热情好客充满生气与温暖：“监督应当是无可指摘的，只作过一个妻子的丈夫，有节制，应慎重，端庄，好客 […]，善于管理自己的家 […] 谁若不会管理自己的家，如何能管好天主的教会？”（弟前 3，2—5）。

好客的要求尤其对牧函中的主教来说，在早期教会中显示了一种令人印象深刻的的作用史。例如盎博罗削在其关于亚巴郎的评论中写道：“现在我们也想谈谈亚巴郎的热情好客。这不是那种无关重要的品德！原来保禄宗徒也曾经在两封书信 [弟前 3，2/ 铎 1，8] 中教导，它首先应存在于主教身上，于是他就要准备好迎接来客，打听他们的行程，在其探问之前就予以协助，在其经过时就将他们请到府中去。亚巴郎坐在自己门前，在那里一直坐到中午时分。当别人休息时，他却在等候来客”（Abram. 1，5. 32）。

正如盎博罗削自己认真对待这一指示，奥斯定在其忏悔录中也根据自己的经验进行报道：“没有一个来访的客人，事先曾经通报却被他拒绝进入，这也是经常的事”（忏悔录 6，3，3）。众所周知，奥斯定对所有的人都是敞开大门。从公元 813 年起，圣马尔定的城市图尔关于教会聚会的要求，最终也是一种悠久的传统，这就是：“朝圣者与穷人应当是主教席上的佳宾，他们与主教一起，不仅应得到有形的饮食，而且还要得到精神食粮的补充”。

至于牧函关于主教的教导在君士坦丁后时代也有体制上的影响，对此凯撒肋亚的巴西略显然是支持的，他在其主教城的城门外建立了慈善机构，纳西盎的额我略称赞它为“新城”和“虔诚的宝库”。O. Hiltbrunner 最近对基督徒的 *Xenodocheion* 热情好客史进行了描绘，在投宿处客人们在基督徒同胞情谊之下得到无偿的照顾，这种机构的设置不仅可见于主教府，还可见于修会会

院尤其是君士坦丁堡皇宫，最后一种基本思想的分工机构，还可在朝圣大厅、患者楼、穷人楼以及寡妇楼和孤儿楼等地看到。至少概略地指出这一切，为了使人注意到其在福音中的巨大社会能量，充分说明其在后古代强大的吸引力，是绝对必要的。于是我们就已经处在玛窦 25 章之中了！

4. “我作客时，你们热情招待了我”（马 25，35）。早期教会中热情好客的准则性经文

给予饥饿者吃的，给予口渴者喝的，款待来客，给赤身露体者衣穿，看顾患病者和探望坐监者（马 25，35—39.42—44）：这就是所谓的“慈善工作”，它早已列入到旧约的先知传统之中，随后在犹太教的虔诚之中也占有重要地位。在玛窦 25 章世界审判上它被提升为关键性标准，据此“所有的人”（马 25，32）都要在人子座前为自己承担责任。这时立即引人注目的是，热情接待客人在“慈善工作”中起着何等重要作用：以下三种同时出现在无条件地接待客人之中：给饥饿者吃的，给口渴者喝的，给赤身露体者衣穿！

如果有人问到这种情景的关键，那么圣史特别强调的法官据以作出判决的事实情况，就给我们指出了正确的途径：“主啊 […]，我们何时见你作客 [和无家可归] 而收留了你？”（37—39 节）“主啊 […]，我们何时见你无家可归…而没有给你效劳？”（44 节）对此人子总是回答说：“我实在告诉你们：凡是你们曾经为我最小兄弟之中的一个所做的（或者未曾做的），就是曾经为我做的（或者未曾做的）！”（40 与 45 节）。这就是“秘密的答案”：君王与其所称呼的最小兄弟等同起来了！

在直到目前所提出的背景下所读到的东西，意味着一种出人意料之深度：当亚巴郎和撒辣得知他们所接待的宾客是什么人时，无比震惊。当人们得知，他们事实上将耶稣这位“税吏与罪人的朋友”接到家中来了，非常惊奇。他们之所以将他与他的穷人和手无寸铁的信使一起接纳，这“是他的门徒”（参见马 10，

42)。而现在审判的最大令人惊奇之处，就是君王基督隐身于贫困与作客的无名性之下，成了“最小者”之中的一员！

在希腊文化的背景下进行观察，这就好象一场革命。O. Hiltbrunner 认为，古代热情好客的观点，尽管有不少例外，总是带有两种“重要弱点”：“相互关系的责任，使一切没有钱的穷人受到歧视，他们只好以行动对受惠进行回报”。再者：“热情好客本质上是选择性的。主人对其所邀请的客人进行选择，客人随着接受邀请就同意与主人持续联系”。根据玛窦 25 章却就反过来了：由于世界君王无条件地与客人等同，热情好客现在就要按身份来衡量：“我作客时，你们热情收留了我！”——“我父所降福的，你们来罢，承受自创世以来就给你们预备的国度罢！”（马 25 章，35 和 34 节）。

玛窦 25 章在古代教会内的影响史是惊人的。人们却要注意到，教父们在基督“最小”兄弟身上看到的完全是信仰同道。至于基督将其他人作为自己的信徒与之等同起来，或者犹太人、外邦人或异端徒之中的基督徒可能与基督相遇，人们大都将其排除在早期基督徒内部道德规范之外。人们在坚持热情好客的这一限制的同时，另外又极力强调，穷人和客人都是“天主特别亲爱的人”。即使现代的玛窦注释也声称，对这第一位圣史来说，“我的这位最小的兄弟”（40 节），应与马 10，42（参见 18，6. 10. 14）中“这些小兄弟”以及耶稣的低级信使同样看待。至于“这些人”最终命运的结果只能按其对待耶稣传教士的态度而定，正如 U. Luz 有力的实际批判所指出的，是应当避免的纯教会中心论。

热情好客是教会学的自我实践。一种展望

以下七点是我们观察的集中成果，并附有进一步观点：

（1）盎博罗削按新约的精神说，“我们在现世住地的外方人（旅客），只有暂时的客居权，很快就要迁走的”，而且他由此得出结论：“我们不可以冷酷和漠不关心的态度接待来客，以免在

现世旅程结束之后，无法得到圣者的接纳”。盎博罗削所提到的这种在现世作客的基本生活，教会将它与申 10，18 及其以下的以色列连在一起：“你们也应爱外方人，因为你们在埃及也曾作过外方人！”

(2) 圣经认为，与外来客相会是一种冒险：人们可能与天使、人子的信使与基督相会。凡是给予无家可归者和饥饿者以热情接待的，他也会成为天主和基督永恒宴席上的嘉宾（参见马 25，34；路 14，14）。这种翻转也就是 *Jean Danielou* 所说的“神妙的观点翻转”：受接待者将成为真正的赠予者！这就是所谓热情好客的基本经验，它根据新约证言却要到天国里才会完全兑现。

在若望福音里，基督对自己的门徒们说，“在我父的家里有许多住处”（若 14，2）。如果他作为主人在宴席上首先为他们洗脚，那么他们凭借这种热情好客的标记，在他父家的住处也会受到欢迎。在若望团体中人们理解这种象征性的行动，因为他们对旅行传教员的环境是信赖的：人们不仅将自己的存在归功于其超出巴勒斯坦之外的作用，而且相互之间进一步表达在相互交换的好客情谊之中。如果将耶稣的福音描绘为漫游信使和天主使者的福音，它也与个人的经验境界相合。

(3) 根据新约来看，热情好客是“教会的教会性实践”，它与其公教性相合，是其本质特征的体现。它以基督的救世功能为基础，正如保禄无比确切所指出的：“为此你们要彼此接纳，犹如基督接纳了你们一样”（罗 15，7）。既然我们作为罪人在基督内无条件地为天主所“接纳”，从而从他那方面体验到“绝对的好客热情”，这就必然会使我们相互“接纳”。相互“接纳”对保禄来说，就是相互结合，这在聚餐时就会表现出来。即使原始证言没有直接说到这一点，我们也应当以此为出发点，不言而喻地将旅行传教士和信仰上的兄弟姐妹请到自己的餐桌，不用说这也是主的餐桌上：“谁若渴了，就到我这里来喝……！”（若 7，37）。

(4) 固然从总体上看，在圣经证言中也有指出热情好客界限的声音，在早期犹太人时代，人们强调接待客人并不是真正的信仰特征，并且可能危及生活方式。如息辣耶稣就提醒人注意明智和清醒：“不要引人进入你的家庭；因为诽谤者会造成许多伤痕…你若在家收留外人，他会扰乱你的生活；还会夺取你的家产”（德 11，29/34；参见 29，21—28）。犹太人的智慧提醒说，外来人可能是危险的。

人们在外邦人的事物面前划出了原则性界线：伯多禄说，“你们知道，犹太人是 不准同外邦人交接来往，或者将其接到自己家中去的”（宗 10，28）。许多犹太证言，尤其是在马加伯时代之后，都证实了这种判断。会堂相互之间的好客热情，对过往的信仰同道来说，即使在安息日也适合于内部的团结

(5) 即使早期教会，也可以对好客热情设立界限，尤其是当它会危及基督信仰时。如若望二书的作者制订了一条规定：“若有人来到你们中间，而不带着这个教导，你们就不要把他接到家中，也不要向他请安！因为谁向他请安，就是有份于他的邪恶工作！”（若二 10 及其以下）。而保禄告诫格林多人说：“若有自称为兄弟者，却放纵淫欲，贪婪，崇拜偶像，辱骂人或者酗酒，勒索人，你们就不要同他来往，一次也不可与他共餐”（格前 5，11）。凡是涉及到正当信仰与集体虔诚之处，就应当取消明显的界线。当然从总体上看，人们在暂时性的活力上，如在教会的悔改与和解工作上，往往对此也有所变通（参见马 18，12 及其以下），这却也表现了三位一体信念的一致性。

(6) 值得高度注意的是，在这种相互关系上教会未能坚持到中世纪早期的晚餐争论之中。尽管人们在感恩祭上，从一开始就有不同的方式和不同的神学着重点，而在这两方面都没有说明相互一致性任何基础。以后，随着宗教改革运动的深入，感恩祭由于多种原因陷入到教派分裂的旋涡之中，人们将主的餐桌分裂了，尽管它是不可分的。凡出现这种情况之处，教会内就出现自

我矛盾，就违背了由基督亲自培植起来的热情好客的基本特征。我所指的并不是为此而建立的感恩祭圣事性奥秘，但我却要明确指出其中的疑难，就是在参与领受全一基督圣体的圣事性庆祝中，同时总是没有对“感恩祭性好客热情”的召唤。换言之：如果按保禄的看法，参与领取基督圣体以圣洗为基础，那么在相互承认洗礼的同时，在唯一身体之首的主的餐桌上进行划分就是一个问题，首先在早期教会中，洗礼与初领圣体同属于接受入教仪式。

(7) 究竟应如何对待这种疑难？从圣经文化教育和热情好客的神学中，我们可以学得什么？从此处所看到的神学争论问题中，现在提出三个方面。

我们认为，古代的好客热情是与“外来客”范畴紧紧连在一起的。然而人们认为，在早期教会里，“外来客”首先是基督内的兄弟姐妹。尽管他们仍然是人们在问题中所提到的他人，却也是可以加以充实的。热情好客以多种多样为前提，如不同的文化特征、不一致的惯例和礼仪经验。如果现在我们想说说我们教会之间的热情好客，我们就应当积极地欢迎这种不一致性。换言之：“感恩祭式的热情好客”概念恰好就假定教派的差异；带着那种消除个别特征的一体化教会理想，对此是不会容忍的。

其次，既然我们都以圣经的热情好客为起源，我们就要谨防，将“感恩祭式的热情好客”冒失地紧缩到给其它教派基督徒送圣体的问题上。热情好客的意义更为广泛。它涉及到相互接纳与尊重，相互的了解与共同对天主的体验。一方面它所假定的是共同道路的一部分，另一方面人世间的这一规律在此也是适用的：“热情好客以现世为期限”。

第三，我们正是在古代热情好客的背景下，一再对提供和接受这种热情的具体情况提出问题。这就意味着，“感恩祭式的好客热情”首先要从牧灵观点上去看，因为它所涉及的是对个人生活道路与信仰历程的认真接受。这正是斯特拉斯堡的 Elchinger

主教数十年前对教派间结合的婚姻所要求的，正如他所正确指出的，相互之间热情的“表态”应当放在信仰历程以标准方式交叉之处。这种合一道路上的“指路碑和标志”我们今天却也可在另一种情况下来设置，首先是设在合一相互关系具体生效之处。近五十年前新约学者 Helga Rusche 就曾写道：“好客热情属于感恩祭式结合的结果。”她又加上重要的一句：“于是奥斯定就可将好客热情称为一种‘奥秘’。”

译自杜宾根神学季刊，2006 年第 3 期

按圣经来看今天的家庭

Raniero Cantalamessa

“我们不是正面对着一场关于两性、婚姻和家庭的圣经计划的全球性争论... 应如何对待这种现象吗?”，方济各加布钦会会士 Raniero Cantalamessa，教廷讲道员，为于元月 14 日开幕的墨西哥第六届世界家庭聚会的神学牧灵大会（元月 14—18）作总结报告。“第一个应避免的错误... 是把时间都用在批判对方的错误上，而不给予它们以其所应有的重要性... 另一个错误是将一切都指向国家法律，来维护基督教价值... 公会议开创了一种与世界对话而不是争执的新方法，它甚至并不排斥自我批评”。他关于“圣经的家庭关系和价值”的讲话分三部分，前两部分重温了天主对婚姻与家庭的最初计划，及其在旧约与新约中的人世实践，第三部分通过一种反思，关于圣经对我们今天的教导进行总结。

我的报告分三部分。在第一部分中我将指出天主关于婚姻和家庭的最初计划，而它们是如何在历史中实行的；在第二部分中要讲基督的扼要复述。以及它在新约的基督徒团体中是如何解释和付诸实践的；第三部分要看看，圣经的启示在哪些方面有助于解决当前的婚姻和家庭问题。

一、婚姻与家庭：旧约中的天主计划与人间的实践

1. 天主的计划

大家知道，创世纪上对人类第一对男女的创造有两种不同的

记载，它们追溯到两种不同的传统：即雅威传统（公元前十世纪），和较近（公元前六世纪）的司祭传统。

在司祭传统中（创 1，26—27）男和女是同时创造的，不是先后造的；既有男有女，又是天主的肖像：“天主按自己的肖像造了人；按天主的肖像造了他们；将他们造成为男女”。男女结合的主要目的，是要生育繁殖和充满大地。

在雅威传统中（创 2，18—25），女人是由男人身上取出来的；两性的创造被视为解决寂寞的办法（“人单独不好：我要给他造个与他相称的助手”）；除了生育因素之外，还强调结合的因素（人“要与自己的妻子结合，二人合成一体”）；每人在自己和别人的肉体面前都是自由的：“现在他们二人都赤身裸体，并不害羞”。

在这两种描述中，在犯罪之前都没有强调女人在男人之下：他们二人都处在一个绝对平等的水平上，尽管至少在雅威的描述中，男人占先。

至于这种关于两性区别的天主发现，最能说服人的解释，我是从一位诗人而不是释经员那里找到的：“人是一种傲慢的东西，没有其它办法使其理解近人，除非使其进入他的肉体之内；除非通过这与之有别的生物 [女人] 是来自于他存在事实的规律，就没有其它办法使之理解相互关系、必然性和需要”。^①

向另一性的开放，是为了向身为近人的他人开放，最后向大写的他人天主开放的第一步。婚姻是在谦虚的信号下诞生的；承认依赖性因而就是受造物的本来条件。为一个女人或男人所爱，就使谦虚的行为更加彻底。这就使之成为乞丐而向别人说：“我

^① P. Claudel, 缎子鞋, a. III, sc. 8, Gallinard, *Bibliothèque de la Pleiade*, II, Parigi 1956, 804: “这傲慢的东西，没有其它办法使之理解近人，除非让他进入其肉体之中。没有其它办法使其理解另一位对他的相互关系、必然性和需要，这另一位对他的规律，其原因无非是由于他存在着”；意大利文译者，P. Claudel, 缎子鞋, Massimo, Milano 1956。

自身尚嫌不足，还需要你的身体”。如果按 Friedrich Schleiermacher 的想法，宗教的实质在于对天主“依赖性的体会”，那么人的两性关系就是宗教的第一个学校。

到此为止是天主的计划。圣经上随后在讲到造世时，却并没有考虑到堕落的情况，尤其是关于女人所说的：“我要增加你的痛苦和妊娠，你要在痛苦中生子。你要依恋你的丈夫，却也要受他管辖”（创 3，16）。男人对女人的统治是男人罪过的一部分，并不属于天主的计划；这是天主的话所所预告的，但并不赞同。

2. 历史的实践

圣经是一本神性而又人性的书，不仅由于其作者是天主和人，而且由于它既讲天主的信实也讲人的不忠；不仅是由于所写的主体，也是由于圣经的对象。当天主对婚姻法 and 家庭的计划，与其在选民历史上的实践相对照时，这一点就特别明显。

最好将人类的缺陷和偏差记录下来，以免这些事在我们身边发生时不致于过分惊奇，而且也是由于这也证明，婚姻和家庭至少在实际上，在时间的过程中，象社会和宗教生活的各个方面一样发展起来的体制。就创世纪来说，加音的后人，拉默客违反一夫一妻制取了两个妻子。梅瑟立了离婚法；达味和撒罗满都有一个妻妾的后宫。

败坏行为却多出现在社会上层的首领之中，而不是在人民大众里，在此一夫一妻制的最初理想就应为准则而不是例外。智慧书文献 - 圣咏、箴言、德训篇 - 尤其是历史书（所讲的主要是首脑），使我们对以民的生活和思想中所考虑到的日常关系和价值，有这样一种概念：就是夫妻忠贞，教育子女，孝敬父母。这最后一点成了十诫的内容之一：“要孝敬父母”。

尤其是在一次次违法行为中，以民婚姻里在根本思想上偏离原始理想就很明显。其暗淡之处针对着两个基点。一个是婚姻由目的变成了手段。整个旧约都把婚姻视为“一种家长型的权威结

构，目的主要是使氏族永久化。在这种意义上包括娶寡嫂制（申 25，5—10），姘居（创 16）和临时的多配偶制”。^① 建立在男女个人和相互关系的生命结合之上的理想，并没有被遗忘，不过转到了有关子女福利的第二类之中。

第二种有关妇女的严重阴暗状况：从一个与男人地位相等的伴侣，越来越在男人之下而为之服务。这一点甚至也可在箴言的贤妇赞中看出来：“完美的妇女谁能找到？她的价值远胜珠宝”（箴 31，10）。这种对妇女的赞歌完全是以男人为依据而写的。其结论是：拥有这种妇女的男人是有福的！她为他编织华美的服装，为其家庭增光，使他能昂首在朋友之中来往。我不信女人们今天会对这种称赞感兴趣。

在谈到天主对婚姻的最初计划时，先知们尤其是欧瑟亚、依撒意亚、耶肋米亚会有一种重要作用。他们将男女的结合视为天主与其子民结盟的象征，反过来，他们将描述天主对以民态度的互爱、忠实与不可分离性的价值放在第一位。夫妻之爱的各个阶段和变化，都是为了这一目的而利用的：如订婚初期爱情的魅力（参见耶 2，2）；新婚之日快乐的圆满（参见依 62，5）；破裂的悲剧（见欧 2，4），以及最后充满着希望的原始关系的重新恢复（见欧 2，16；依 54，8）。

马拉基亚指出了先知关于人的婚姻，尤其是关于妇女情况的预告会一再带来的好处。他写道：“上主是你与你青年时所娶的妻子之间的证人，她虽是你的伴侣，是你结盟的发妻，你竟对她不守信义。上主不是造了他们成为一体，有一个肉身，一个性命吗？为什么要结为一体，岂不是为了求得天主的子女？所以要关心你们的性命，对你青年结发的妻子不要背信”（拉 2，14—15）。

也要根据这种传统来读雅歌。它在婚姻的形象中，作为相互

^① B. Wannenwetsch, 神学考证词典, “婚姻”条, 编者 J. - Y. Lacoste, Puf. Parigi 1998, 700 页。

吸引，作为爱情，作为男人对女人的魅力（在这种情况下也是女人在男人前的魅力），也存在于最早的造世叙述之中，代表着一种火热的重现。

然而这也歪曲了完全以人间男女爱情来解释雅歌的某种现代解释。雅歌的作者置身于自己民族的宗教史之中，在此人性之爱被先知们视为天主与其子民之间的盟约形象。欧瑟亚就曾将自己婚姻的变故视为天主与其子民关系的隐喻。怎么能设想雅歌的作者完全与这一切无关呢？以民和教会传统所钟爱的对雅歌的神秘读法，因而就不是后来的附加结构，而是以某种方式隐含在原文之中的。这根本不是要去掉宣扬人性之爱的东西，而是在赋予它以一种新的光彩和美丽。

二、新约中的婚姻和家庭

1. 基督对婚姻的简述

圣依莱内将基督“对万物的综述”（弗 1, 10）解释为“从起初重整万物使其达到完成”。这一概念同时包括继续和创新，而在这种意义上也以典型的方式，在基督关于婚姻的工作中也得以成为现实。

a. 连续性

马窦福音第 19 章本身就足以说明综述的两方面。首先让我们看耶稣是如何从开始进行综述的。

“那时有些法利塞人来到他跟前，试探他说：‘是否允许为了任何缘故休自己的妻子？’。他回答说：‘你们没有念过那创造者自起初就造成了他们一男一女 [创 1, 27] 并且说：为此，人要离开父亲和母亲，依附自己的妻子，两人成为一体吗 [创 2, 24]？’于是他们就不是两人，而是一体了。为此人不能拆散天主所结合的。”（马 19, 3—6）。

敌人从学派争论的狭隘范围出发（是否允许以任何理由休妻，或者是否还有一种特定的真正理由），耶稣回答时把问题提

到当初的根子上。耶稣在其引证过程中，谈到了建立婚姻的两种传说，然而在其中所特别强调的却是两人结合的方面。

随后在原文中谈到离婚问题时，也是在这个方向上进行的；事实上他将婚姻纽带的忠诚与不可拆散性，强调到了其子女利益之上，而在过去多配偶制、娶寡嫂制和离婚曾因而得到辩护：“他们问道：‘那么梅瑟为什么还吩咐人下休书休妻？’他回答他们说：‘是为了你们的心硬，梅瑟才允许你们休妻；但起初并非如此。然而我对你们说：无论谁休妻，除非因为姘居，而另娶一个，他就是犯奸淫’”（马 19，7—9）。

马尔谷的平行文说明，即使在离婚的情况下，据耶稣的看法，男女都处在绝对平等的水平上：“谁若休自己的妻子而另娶，就是犯奸淫，辜负妻子；若妻子离弃自己的丈夫而另嫁，也是犯奸淫”（谷 10，11—12）。

我不想只停留在“不法结合”（*porneia*）的条款下，据所周知，东正教和新教与天主教的解释并不一致。倒是要强调“耶稣的回答中“隐含的建立婚姻圣事”。^①“天主所结合的”等语是在说，婚姻并不是单纯的俗世现实，人欲结果，其中含有一种上升到天主圣意程度的神圣因素。

婚姻提升为“圣事”因而不仅在于耶稣出现在加纳婚宴上的微弱根据，以及厄弗所书 5 章的经文上；它以某种方式与人世的耶稣一起就开始了，甚至它也是其所讲最初情况的一部分。若望保禄二世将婚姻定为“最早的圣事”^②是有道理的。

b. 新颖性

连续性到此为止。不合常情的是它就在于婚姻的相对化。让

^① 参见 G. Campanini，神学考证词典上的“婚姻”条，San Paolo，Cinisello Balsamo (MI) 2002，964 页及其以下。

^② 若望保禄二世，他造了男人和女人。关于人间爱情的要理，Citta' nuova，Roma 1985，365 页。

我们接着来听马窦的原文：“门徒们对他说：‘人同妻子的关系如果是这样，倒不如不娶的好’。耶稣对他们说：‘这话不是人人都能领悟的，只有获得恩赐的人才能领悟。事实上有些阉人从母胎生来就是这样，有些阉人是被别人阉的，还有另一些阉人却是为了天国而自阉的。能领悟的就领悟罢’”（马 19，10—12）。

耶稣用这些话建立了第二种生活体制，用天国来到人间说明了它的正确性。这并没有否定另一种可能性，婚姻，而是将它置于相对地位。这就象政治领域中的国家概念一样：在揭示天国在历史上存在的同时，它并没有消失，而是彻底地处于相对地位。

自愿守贞不必因而就否定或贬低婚姻，从而使自己的有效性得到承认（有些古代作者在论及贞洁时，就陷入到这种错误之中）。它也是从当时对婚姻美好的肯定中立意的。为了天国而建立的独身和守贞体制，在将它作一种选择，一种使命，而不是一种单纯的伦理义务的意义，是对婚姻的尊重，这种义务在以民中不得取消，否则就会违犯天主诫命。

应当注意一件往往被人忘却的事。独身制和守贞意味着放弃婚姻，而不是放弃两性关系，即使是以不同的方式生活，它仍然保留着其丰富意义。独身者和守贞者仍然体验着异性的吸引力和相互关系，而正是这一点给予了其选择贞洁的意义和可贵之处。

c. 耶稣是家庭的敌人吗？

近年来在所谓的“关于耶稣第三历史发现”范围内所提出来的原文中，还有耶稣那放弃了自然家庭和种种亲属关系，以属于另一以天主为父，以弟子们为兄弟姐妹之名，给自己的弟子们提出的一种流浪生活，正如当时在以民之外，犬儒派哲学家所做的一样。^①

^① 参见 B. Griffin, “耶稣是一位犬儒派哲学家吗?”, www.oxford.op.org; C. AUGIAS, M. PESCE, 关于耶稣的问题。谁是那改变了世界的人, Mondadori, Milano 2006, 121 页及其以下。

实际上，福音上基督的话初看起来会使人感到不安。耶稣说：“如果谁来就我，而不是爱我更胜于爱他的父亲、母亲、妻子、儿女、兄弟、姐妹，甚至自己的性命，就不能做我的门徒”（路 14，26）。自然这话生硬，但圣史马窦就已经在注意解释恨字在此的意义：“谁爱父亲或母亲（…）儿子或女儿更胜于我，就不配做我的人”（马 10，37）。耶稣因而并不（象旧的 CEI 意大利主教团圣经译法那样）要求恼恨父母或儿女，而不是爱他们以致不愿跟随他。

另一件事也令人感到不安。有一天耶稣对一个人说：“‘你跟随我吧’。那人却说：‘请让我先去埋葬我的父亲’。耶稣给他说：‘让死人去埋葬自己的死人吧；至于你，却要去宣扬天主的国’”（路 9，59—60）。对于某些评论家来说，其中包括本笃十六世与之在其纳匝禄耶稣一书中与之交谈的美国经师 Jacob Neusner^①等某些评论家来说，这是一种不光彩的要求，是服从那命令我们关照父母的天主，显然违背子女义务的犯罪行为。

有一件事是要承认经师 Neusner 的：基督的这些话不说明什么，只要他还不过是人，尽管特殊。只有天主可以要求我们爱他在父亲之上，而为了跟随他甚至要放弃出席他的葬礼。对信友们来说，这等于耶稣就是天主的进一步证明；对 Neusner 来说，这就是他不能跟随他的理由。

面对耶稣这种要求的不安，也来自于没有考虑到他对所有人一致提出的要求，与只对那些被召唤参与完全献身天国，正如今今天也在教会内发生的情况之间的区别。对于放弃婚姻的问题也要这样说：他并没有不加区别地向所有的人要求或建议这一点，而

^① E. P. Sanders, 耶稣与犹太教, Marietti, Genova 1992, 324 页及其以下; J. Neusner, 与耶稣谈话的一位经师, McGill-Queen's University Press, Montreal 2000, 53—72 页; 意大利译文的作者 J. Neusner, 在一位犹太经师与耶稣之间想象中的辩论。追随哪位老师? Piemme, Casale Monferrato (AL) 1996; J. Neusner, 与耶稣交谈的一位犹太经师, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2007。

只是向那些愿意象他一样完全献身于天国的人说的（参见马 19，10—12）。

只要注意到福音的其它段落，关于耶稣对家庭和婚姻态度的所有怀疑都会消失。耶稣对婚姻的不可拆散性最为严格，他着重地重申孝敬父母的诫命，甚至谴责企图以宗教借口逃避孝敬之责的人（参见谷 7，11—13）。他行了多少奇迹正是为了解除父亲（患癫痫病者的父亲雅依洛），母亲（客纳罕母亲和纳因寡妇），以及亲人们（拉匝禄的姐妹）的痛苦，正是为了给亲属关系增光。他不只一次分担父母们的痛苦，以致与他们一起流泪。

在当前似乎一切都在共谋削弱家庭联系和价值的时刻，似乎只差将耶稣和福音也与之对立起来！耶稣降来人世却是要使婚姻恢复其原来的光彩，强化它而不是削弱它。

2. 使徒教会的婚姻和家庭

正如我们为了天主的原始计划所完成的，在关于基督所进行的简要复述中，我们就要看它是如何在教会的生活和要理讲授中被接受的，而当前又是如何存留于使徒教会之中的。保禄是我们的主要信息来源，他在他的几封书信，尤其是致格林多人前书中讨论了这个问题。

这位宗徒将那直接来自上主的，与他根据福音宣讲中新条件要求进行的具体运用分开。属于第一种情况的是对婚姻的不可拆散性的重申：“至于那些已婚的，我命令 - 其实不是我，而是主命令：妻子不可离开丈夫；若是离开了，就应该持身不嫁，或是仍与丈夫和好；丈夫也不应离开妻子”（格前 7，10—11）；属于第二种情况的，是他关于信友与非信友之间的婚姻，以及对独身者与守贞者的处理：“对其余的人，是我说，而不是主（…）。至于对守贞者，我没有主的什么命令，而只是提一种建议…”（格前 7，12. 25）。

使徒教会从耶稣那里也接受到新的因素，我们看到它就在于建立第二种生活体制：为了天国而保持独身和守贞。保禄为他们

- 他自己就没有结婚 - 写了其书信第 7 章的最后部分。以这一节为基础：“我本想大家都象我一样；可是每人都有他受自天主的恩赐（神恩），有人这样，有人那样”（格前 7，7），有人就想，保禄是把婚姻和守贞视为两种神恩。然而这并不准确；守贞的得到了贞洁的神恩，结婚的得到了其它神恩（即不是贞洁的神恩）。有意义的是，教会神学一直认为贞洁是一种神恩，并不是圣事，而婚姻是一种圣事并不是一种神恩。

在此之后，在承认婚姻圣事性的过程中，厄弗所书的经文产生了重要的影响：“为此人应离开自己的父母，依附自己的妻子，二人成为一体。这奥秘 [拉丁文，圣事] 是伟大的：我是指基督和教会说的！”（弗 5，31—32）。这与一种另外而偶然由于对“奥秘”一词的拉丁文可疑的译文圣事所造成的说法无关。婚姻作为基督与教会关系的象征，奠基在一系列的言论与比喻之上，在其中耶稣将天主通过先知所给予的新郎之名用到自己身上。

使徒团体逐渐成长巩固，整个的牧灵和灵性家庭也繁荣起来。有关这方面的重要原文是哥罗森书和厄弗所书。在其中将揭示构成丈夫和妻子以及父母和子女两种关系的基本关系。对于前者保禄写道：“你们要怀着敬畏基督之心互相顺从：作妻子的应当服从自己的丈夫，如同服从主一样（…）。正如教会服从基督，妻子也应当事事服从丈夫。而你们作丈夫的要爱你们的妻子，就象基督也爱了教会，并曾为她而舍弃自身一样”（弗 5，21—25）。

保禄劝丈夫们“爱”自己的妻子（而这对我们来说是正常的），随后劝妻子要“服从”丈夫，而这在深切而正确地感到两性平等关系的社会里，似乎无法令人接受。在这一点上，保禄至少一部分是以当时的习俗为转移的。而这一疑难如果考虑到本文开始的那一句，就可以重新评价：“在敬畏基督的精神中，你们要彼此服从”，这就定下了在服从和在爱心中的一种相互关系。

关于父母与子女之间的关系，保禄重申了智慧书的传统劝谕：“子女们，你们要在主内服从你们的父母。因为这是理所当然的。孝敬你的父母 [箴 6, 20]！这是附有恩许的第一条诫命：为使你们得到幸福，并在地上延年益寿 [出 20, 12]。而你们为父母的不要激怒你们的子女，而要用主的规范和训诫教养他们”（弗 6, 1—4）。

牧函尤其是致弟铎书为每一类人：妻子、丈夫、主教和司铎，老人与少年，寡妇、主人和奴隶，都提出了详尽的规则（参见弟 2, 1—10）。就连奴隶在扩大的家庭概念中，实际上也是其中的一部分。

即使在初期的教会中，耶稣所重新提供的婚姻理想，在实践过程中也不是没有阴影和阻力的。除格林多的乱伦事例之外（见格前 5, 1—13），宗徒们感到要在基督教生活的这方面坚持下去的需要也证明了这一点。不过在总体上，基督徒却是在这方面给世界提供了一种新的家庭模范，它体现了福传的一种主要因素。

致狄奥尼托书的作者在二世纪说，基督徒“象大家一样婚嫁并生育子女，但不抛弃新生儿；他们共同进餐，却并不共枕”（6—7 节）。儒斯定所提出的理由，我们今天的基督徒就可以用以与政府当局对话。他主要是说：你们罗马君王对家庭有不少立法，它们却未能防止家庭的离散；你们来看看我们的家庭，你们就会明白，基督徒在社会改革中是你们最好的盟友，而不是你们的敌人。最终，经过三个世纪的教难之后，众所周知，帝国还是在自己的法制上接受了基督教的家庭模式。

三、圣经的教导今天告诉我们什么

在这个并不是圣经解释员，而是牧灵工作者在家庭范围内重读圣经之时，就不能仅限于重新提出有关的启示，而要能对当前的问题进行阐明。大额我略说，“圣经随着读者在增长”，这说明随着新问题的不断提出，圣经也逐渐显示出新的含义。而今天新

的问题或挑衅就很少。

1. 争论中的圣经理想

我们正面对着一场关于两性、婚姻和家庭的整体圣经计划之争。针对着这次会议分发给各报告人的 Tony Anatrella 蒙席的研究，给予了我们一个合乎情理的概要。^① 在有关现象面前将有何种表现？

我认为应当避免的第一种错误，是把时间都耗费在批判相反的理论，最终才算给了它们以其应得的重要性。伪狄奥尼削莱奥巴吉它指出，陈述自己的真理总会比驳斥他人的错误更有效。另一种错误是完全依靠国法来维护基督教价值。我们已经看到，初期的基督徒用他们的惯例改变了国家的法律；我们今天不能等国家法律来改变我们的惯例。

公会议创建了一种对话的新方法，而不是与世俗争辩；该法甚至不排除自我批评。在她自己的文件中还说，教会也会从攻击她的批判中吸取教训。我相信，我们也应当将这种方法用到对婚姻和家庭问题的讨论之中，就象喜乐与希望在当时的做法那样。

运用这种对话方法是要看看，究竟在眼前紧张的争论中，是否还有应予接受的正面要求。这是保禄全面进行考察，接受好的东西的正面要求的老方法（参见弟前 5，21）。这种情况就出现在马克斯主义中，它迫使教会发展自己的社会教义，而且也可能发生“性革命”，而正如 Anatrella 蒙席在其研究中所指出的，它与马克斯主义有不少类似之处，而且可能也是指向同一目标的。

那对传统婚姻和家庭模式的批判导致今天令人无法接受的解构主义的建议，是从 Illuminismo 天启论和 Romanticismo 浪漫主义开始的。这两种运动带着不同的意向，共同反对传统婚姻之

^① T. Anatrella, 构成主义和两性哲学新新语言名词的定义，教廷家庭理事会编辑，Citta' del Vaticano, 2008 年 11 月。

处，就在于只看到其客观“目标”：子女、社会、教会，很少想到自身，自己和个人之间的主观价值。一切所要求于未来夫妻的，无非在于他们自由相爱和进行选择。与这种模式对立的，是把婚姻作为盟约（天启论）和夫妻之间的爱心共融（浪漫主义）。

然而这种批判符合圣经原意，与之并不抵触。梵二会议在承认婚姻的基本美妙之处，正在于夫妻之间的互爱互助时，就接受了这一要求。若望保禄二世在其星期三的要理宣讲中说：“男女两性的人体，（…）在整个自然体制中不仅是生育和繁殖的根源，而从一开始就含有表现爱情的夫妻特性；而正是在这种爱内个人成为礼品，借此礼品才得以体现其自身存在的价值”。^①

教宗本笃十六世在其通谕天主是爱中更进了一步，对婚姻之爱及天人之间关系写了一些深刻而新鲜的东西。“圣经上爱情与婚姻之间的这种密切联系，在圣经之外几乎找不到与之类似的文献。”^②

对教宗这一通谕不寻常的正面反应，证实了对基督教真理调和性的陈述，要比对反面错误的驳斥更有成效，即使它也要找到适当的时间和地点。我们决不接受某些人从这种前提中得出来的结果：如只要有任何一种爱情就足以构成婚姻，包括同性之间的爱，然而这种拒绝如果与承认这种要求的善良，并与一种正常的自我批评结合起来，就会得到另一种力量和可信性。

实际上我们不能对基督徒形成那种纯粹客观性婚姻观点的贡献保持沉默。奥斯定的权威在这一点上，在多马斯阿奎纳的支持下，就足以构成为说明夫妻肉体结合乃是原罪而非本罪传递通道的依据，它本身“至少是小罪”。据这位希波学者的看法，夫妻

^① 若望保禄二世，“1980年元月16日接见群众的讲话”，载在若望保禄二世教导之中，梵蒂冈出版社，梵蒂冈城1980年，148页。

^② 本笃十六世，关于基督教之爱的通谕天主是爱，2005年12月25日，11节；EV23/1560。

们即使不乐意也不得不采取夫妻行为，因为没有为国家输送公民，为教会输送成员的其它办法。

我们所能提出的另一个要求是妇女在婚姻中的地位。我们已经看到，这原属于天主原始计划和基督思想的中心，却总是不能如意。天主对厄娃说：“你要依恋你的丈夫，也要受他的管辖”（创 3，16），于是就有了历史上的一种不幸事件。

在所谓“性别革命”的代表中，这种要求达到了疯狂建议的程度，如消灭两性的区别，而代之以较有弹性和主观性的（男女可变的）类别，或者使妇女从“母性的奴役”中解放出来，为人类提供生育子女的其它方式（不知有谁会在这种生育子女的方式感兴趣！）。

正是对话和自我批评的选择，使我们有权谴责这种“不人道的”计划，它不仅违反天主圣意，而且对人类不利。它如果大规模地实行起来，会造成无法预料的灾难。我们唯一的希望在于人们的良好意识，它与另一性别的愿望相结合，与天主在人性中定下的母性和父性需要相结合，来与由人以后的罪恶感而来，并非来自对妇女的真正尊重和爱心的，想代替天主的这种企图相对抗（所提出的这种理论几乎完全是人的理论！）。

2. 一种重新发现的理想

其重要性不亚于维护圣经上婚姻和家庭理想的，是从基督徒方面去发现它并完全在其中生活，以行动而不仅以言语将其推荐给世界。

我们现在根据圣三的启示来读男人和女人受造的故事。根据这种叙述，“天主按自己的形象造了人；按天主的形象造了他们：将他们造成一男一女”（创 1，27），在基督之前它的用意仍然含糊不清。在“按天主的形象”和“有男有女”之间会有什么关系？圣经上的天主没有性别，没有什么男女。

其相似性就在这一点上。天主是爱，而爱又要求共融和相互交换；要求有一个“你”和“我”。只有个人的爱就不是爱；如

果只有一个主体，就不会有爱情，而只是自我主义和自我陶醉。在天主被理解为法律或绝对权力时，无需有多数位格（权力也可由个人行使！）。由耶稣基督所启示的天主是爱，他是唯一的，却不是孤独的；他是一体又有三位。在他内既有统一又有区别：在本性、愿望和意向上的统一，在特性和位格上的区别。

两个相爱的位格，即婚姻之中的男人和女人，是突出的实例，它体现了在圣三之中所发生的情况。在此父与子两位相爱，就发出（‘吹嘘出’）铸造爱情的圣神。有人将圣神定义为天主的“我们”，这不是“圣三的第三位”，而是复数的第一位。^①

正是在此人性配偶就是天主的肖像。夫妻实际上就是一体，一个心灵，尽管是不同的两性和两个位格。在配偶之中融合着一致性和差异性。夫妻相互之间就象一个“你”和“我”，而对世界其他人，从自己的子女开始，就象一个“我们”，就象一个人地相待，这却不是单数而是多数。“我们”，即“你母亲和我”，“你父亲和我”。

以此为依据，于是发现先知们对人类婚姻论述的深意，它就是天主对其子民之爱的另一种象征和反映。这并不意味着给一种纯世俗现实附加一种神秘含义。这不是在搞什么单纯的象征主义；而是在揭示造人为男女的真正面貌和最后目的：从自己和“个人主义”中走出来，向他人开放，并通过肉体结合的暂时狂欢提升到无尽止的爱心与喜乐的愿望之中。

在婚姻之内和之外，什么是使两性结合不完善和不满意的原因？为什么这种冲进总是停在原地，为什么这种无限和永恒的许诺总是令人失望？古人首创了描述这种现实的一种说法：“性交之后是沮丧的走兽”；与其它兽类一样，人在性交之后也是沮丧的。

^① 参见 H. Muhlen, 圣神作为位格。在降生和恩宠结盟之中的圣三：我 - 你 - 我们, Aschendorff, Munster 1966。

教外诗人 Lucrezio 对每次交合之后的失望留下了一段无情的描述，它在一次夫妻和家庭的盛会中，不应使人再听到丑恶的东西：“他们贪婪地抱住对方的身体，相濡以沫/气喘吁吁地口对口，用牙压向咀嚼；/然而一切都白费了；这也不能夺走什么，/就深入进去，并以整个肉体消失在另一个肉体之中”。^①

对这种失败设法挽救，却更增加失败。倒不如变换行为的性质，增加数量，从一个对象到其他对象。这就在文化和当今社会的行动上破坏了天主对两性的恩赐。

你们作为基督徒，还想对这种破坏性乱伦行为找出一种解释吗？那解释就是，这种两性行为不是按天主要求的方式和意向进行的。这种目的就是通过狂欢与爱心交融，男女双方提高理想，并对无限的爱心有某种预感；将会想起我们从何处来，正向何处去。

罪过，从圣经上亚当和厄娃的开始，都经过了这种计划；都“亵渎过”这种行为，即曾剥夺过它的宗教价值。曾以其本身为目的，局限在自身之内，因而“不能使人满意”。象征与其所象征之物脱离，没有了其内在的动力就残缺不全。只有在这种情况下才体会到奥斯丁这话的真理：“天主，你造了我们，我们的心除非寄望于你，就不会得到满足”。

就连有信仰的夫妻，有时与他人相比，由于多少世纪以来情欲和原罪思想的原因，更无法重新发现两性结合原始意义的那种丰富性。只有在那对圣神有更新体验，并按神恩方式过着基督徒生活的夫妻的作证下，才会重新找到这种夫妻行为的某种原始意义。他们曾经怀着惊喜邀请亲友和神父一起高声赞美天主，或者高声歌唱。这是天主临在的现实体验。

不难理解的是，只有在圣神内才能重新发现婚姻圣召的这种丰满性。婚姻的结构性行为是相互赠予，相互赠予自己

^① Lucrezio, 论事物的本性, 四章 2 节, 1104—1107 页。

的肉体，用圣经的话说，是将整个自我赠予配偶。作为赠予的圣事，婚姻就其性质来说，是一种对圣神作用开放的圣事，是最杰出的赠予，更好说是圣父及圣子的相互赠予。是圣神的圣化性临在，它使婚姻不仅成为履行的圣事，而且是生活上的圣事。

在配偶生活中为基督提供空间，是使基督徒婚姻到达这种辉煌境界的秘密。实际上是由于他圣神才前来而使一切面貌一新。Fulton Sheen 主教五十年代流行的书，以三位参与婚婚礼^①为题说明了这一切。

不必犹豫向某些有准备的未来基督徒夫妻介绍一种最高目标：就是在新婚之夜共同进行一会祈祷，象多俾亚和撒辣一样，正如当初亚当和厄娃裸体相对时并不感羞愧，从而借助于基督，给予天主圣父以得见其初始计划重新实现的快乐。

最后我以取自 Claudel 缎子鞋的几句话来结束本文。这是关于处在恐怖与爱心希望之间的女主角与其护守天神之间的对话：“妇女 Prouheze 说：‘那么受造物之间的这种爱情是否允许？天主当真不嫉妒吗？’护守天神说：‘怎么会嫉妒自己的所造物？’（...）妇女 Prouheze 说：‘然而人在女人怀里会忘了天主’。护守天神说：‘难道会忘了天主与他在一起，并且结合在其创造的奥秘之中吗？’”^②

2009 年元月 14 日于墨西哥

译自王国半月刊 2009 年第 5 期

① FJ. Sheen, 三位参与婚礼, Appleton Centery Crofts, New York 1951; 该书的意大利译本, Richter, Napoli 1953。

② Claudel, 缎子鞋, a. III. Sc. 8, 804; “Prouheze 夫人: ‘怎么, 这就是允许的吗? 受造物之间的这种爱情, 难道天主就不嫉妒吗?’ 护守天神说: ‘怎么会嫉妒其所造成之物呢?’ (…)。Prouheze 夫人说: ‘男人在女人怀里会忘了天主’。护守天神说: ‘难道会忘了天主与他在一起, 并且与他结合在其创造的奥秘之中吗?’”。

婚姻、家庭和亲属关系是宗教生活的 范围和学习场所

Andreas Holzem

一、当前的挑战

在西方后现代社会中无家可归之忧，可能有助于使婚姻、家庭和亲属关系重新进入到我们历史上的忘我问题境界。^① 在这方面，在我们中欧国家有一种广泛的印象，即我们西方社会尤其是德语国家正缺乏这种支撑性的主要网络。夫妇的共同生活，爱情与大量存在的两性关系，至少在社会政治谈论中，在怀念与交往的关系中是常见的事；然而

婚姻？家庭？亲属关系？在大城市中发生了大量的离婚事件，其结果是家庭关系学者往往难以指出，一个家庭究竟应当怎样才对。按以往的那种理想生活，已经不是正常情况了。而社会结构家庭所承担的亲属关系网络工作，也显然在社会上感觉不到了。它实际上也不值得重视了。

尽管如此，家庭的政治性辩论却不是围绕着家庭和亲属关系，并不是围绕着婚姻，不是围绕着感情表现、夫妇共同生活和爱情，而是围绕着子女的。我们对人口统计甚至种族十分担心：以致德

^① 本文总结了一次大会的重要结果，*Ines Weber* 和 *Andreas Holzem* 于 2008 年将其亲属关系研究发表出来：婚姻，家庭与亲属关系。在宗教和社会生活中结为伴侣，Paderborn-Munchen-Wien-Zurich 2008。在此可以见到参加研究会的所有精确论著、资料 and 发表意见。至于犹太教以及对较详尽的自身生活规律的统治与经营，则不在考虑之列。

国早衰或者自动退休，因为移民提供了较多的天赋不足的下一代。令人感到惭愧的是，在真正高雅的居住环境中有人呈递诉状，往往不是关于孩子们本身，而是对社会体制，是对技术和经济的革新能力，是直接对西方市民，开明宽容的，以教育为依据的民主的，可以讨论的文化为主。至于我们与国际化的西欧相比有较少的子女，而尤其是在大专文化的人群中，这已经成了需要救济，定而不移的信条，除非在政治、经济和社会惯例中对此认真予以改变。

在这种公开辩论中，很少关心到历史上的家庭与亲属关系研究。至于过去没有什么特别起作用的生活模式，十分深入地怀旧的田园诗，在德国报纸上很少能在家庭生活的文章中，象在“自由及其价值”中，由报纸女编辑 Sabine Ruckert 在系列文章“儿童在哪里？”发表出来：^①

“我的曾祖母生了 13 个孩子，我只是其中之一。在一张带兰色的照片上我见她坐着，是一个小妇女，由于完成任务和为男人与家庭服务而困倦的妇女。从她的孩子中有两个死在胎中，有三个早年丧生。其中有八个成长起来，他们围绕着我曾祖母的象前坐着，四儿四女。这是 1914 年最后的一张家庭照片。四个男儿有两个没有从前线回来，三个女儿在第一次世界大战的痛苦中死去。我曾祖母的十三个孩子中只有三个成为老年人。十位都离开了人世。留下来的是：我的伯祖 Wolfgang 和我的叔祖母 Johanna，他们都一直守寡无儿无女地活了下来。只有我的祖父 Bernhard 于 1914 和 1916 年，与其夫人在生命危险中生下两个儿子。小的在一次脐疝手术中死去。留下来的只有我的父亲。今天，由于我已经年过四十，经常遇到一些人，他们由于多媒体性的闲话，交际上的性别隔离，以及全球化的无关重要重新回来，使人们更认真地将他们的思想，将他们的感情更深刻地，他们的文字

^① Sabine Ruckert, 自由及其价值。我家的妇女们五代以来，一直都在为独立而斗争。因而她们总是有少生孩子，见：22. 01. 2004. 3 第 5 号报纸。

更大量地，真正成为他们完美的建筑。有一个时期，大家都会有一个计划，使孩子们都有一种前途，使每个人都有自己的价值，这时婚姻和家庭也达到了可靠的程度。这时我想我的曾祖母，在十五胎或十七胎之后是否会不知足。她们会受到其男人责备的是她们又怀孕了。她们只好忍受的是，那三岁的白喉症患者经过一阵痛苦的折磨之后死去，这是今天西欧儿童再没有遇到过的。她将自己的儿子献给皇帝了，自己服从丈夫，忍受一切，因为这是天主所赐。而我应当感谢的是我今天还活着。”

只是在不多的亲属关系计算中，现代的家庭史才能比较浓缩起来。它使人们看到一种共同生活，这时战争和皇帝将政治和男人对妇女的谴责，将社会与文化以及可能的天主赏赐都与宗教交织在一起。这一切是充分的基础，在历史的观点下，密切结合经济、政治、文化和宗教来谈婚姻、家庭和亲属关系。在从妇女史^①到基因研究^②，以及家庭和亲属关系史的道路上，^③ 是从 19

① 可参见 *Gerda Lerner*，妇女们发现了她们的过去。妇女史的基础，Frankfurt a. M. -New York 1995，9—15 页。*Ute Frevert*，在市民改良与新女性之间的妇女史，Frankfurt a. M. 1986。

② 参见 *Karin Hausen / Heide Wunder* 所写的，妇女史—性别史，Frankfurt a. M. / New York 1992，9—18 页。*Rudiger Schnell*，妇女谈、男人谈和婚姻谈。在中世纪和现代早期的语篇类型和性别概念 Frankfurt a. M. -New York 1998。*Heide Wunder*，妇女和性别史，见：*Gunther Schulz* 等人所编的，社会与经济史。工作范围—问题—观点。100 年多季度的社会与经济史，Munchen 2004，304—324 页。*Ute Gause*，教会史与性别研究。对新教观点的一种介绍，Tubingen 2006。*Margarete Hubrate* 所编著的，性别范围。在历史、文学和日常生活中的性别结构，Koln-Weimar-Wien 2001，1—6 页。*Claudia Honegger / Caroline Arni*，前言，绪论，见同上作者所写的，性别—是一种危机。历史与政治，Zurich 2001，7—17 页。*Ulinka Rublack* 所写的，在德国早期现代史上的性别。Cambridge 2002。*Claudia Opitz*，论性别的体制，性别史介绍，Tubingen 2005。

③ 参见 *Josef Ehmer / Tamara K. Hareven / Richard Wall* 等所著的，家庭的历史性研究。结果与争论，Frankfurt a. M. -New York 1997，7—15 页。作为整体介绍特别是 *André Burguiere* 等所著的，家庭史，四卷，Frankfurt a. M. -New York 1996—1998。*Andreas Gestrich / Jens-Uwe Krause / Michael Mitterauer*，家庭史，Stuttgart 2003。

世纪的民俗家庭与经济理想出发，浓缩在 Otto Brunners 的“全家”观念中，却并没有留了下来。

二、婚姻、家庭、亲属关系与宗教的作用

1. 宗教观念，标准及其解释模式

后古代的西方宗教，基督教和犹太教都将婚姻和家庭分别接受到其圣经之中，却又明确涉及并影响到 20 世纪的西方文化。在希伯莱的圣经中（大部分属于基督徒的旧约），其家族关系重要到这种程度，以民的部族是从一种家族关系而来。^① 基督教从其新约的圣经根子出发，主要还是一种敌视亲属关系的宗教，它仍然处于这种圣经文的阴影之下：信仰将在兄弟姐妹和几代人之间引起纠纷，使兄弟和儿女与父母分离，为了福音自愿授命；为了信仰自愿离开父母；将共同领洗者和并非亲属视为兄弟姐妹，凡是离开所有亲人追随基督者，不仅会有最亲密的家庭成员，而且在其生活的基础上，会受到百倍的赞扬获得永恒的生命；为了天国而不婚会受到重视，而在以后基督教的历史上，成为受到高度赞扬的根源；图腾应将图腾埋掉；保禄认为，婚姻主要是为了防止淫乱，以及折磨自己的情欲，使其得以相互脱离进行祈祷；独身并非主的命令，而是由于时间有限，而是由于眼前的急需，男人要有个女人，如果说没有的话；只有未婚者在主的事业与俗事之间才是一致的；离开家乡（离开家庭和亲属）有助于推动福传，而进入一种禁欲关键时期。^② 尽管如此，基督教西方的财产公有化结构不断地接受家庭思想的影响，即使是在投身

^① 参见 *Eckart Otto*，在希伯莱古圣经的家庭和婚姻的法制史。在家族法上家谱学与宗教法规定的辩证关系，见 *Holzem / Weber* 所写的，婚姻—家庭—亲属关系（见注 1），65—87 页。

^② 参见马 10，35—37；马 12，46—50；马 19，10—12. 27. 29；马 8，22；马 10，5—15，至于对通奸和离婚的相反强烈要求，见马 5，27—32 和 19，3—9。关于保禄的婚姻教导，尤其是格前 7 章。

于婚姻和禁欲之中的团体也是一样。于是在婚姻、家庭与亲属关系所需要的思想，与这种自我限制着的态度之间，就总是有一种基本的紧张关系。

对早期教会来说，天主之家的社会模式是一种主导比喻。早期和基督教之前的经济资料就构成了它的共同生活及其神职人员，却也描述了其与天主的关系。家长渴望负责。知人之明和领导在于应用的加强和纪律化，使那种无条件的服从有所依据，这是权威之所追求的。牧灵书信和依纳爵书信首先以天主为教会的 oikoteopotes 家庭导师；他到处都设立了主管人；他们有这种资格是通过其在个别家庭集体里所有的权威，并非借神学教育或宗教神恩而来，于是在集体中就能建立一种权威与服从的平衡。早期基督教集体的规定不承认现有新约规定中有家庭批判性段落，从而在主要指导思想可按基督教之外的古代典范进行安排。这种重要比喻的可代替性很快说明，至少从四世纪起，基督的家庭君王统治问题就已经解决了。^①

然而由于还没有一种真正的新约神学，而保禄和牧灵书信的思想没有与旧的家庭思想相对抗，基督教对婚姻思想和作法的影响，对君斯坦丁及其以后时代也都是有限的。当皇帝归向天主教之后，立法也不都是基督教的。即使在基督徒中也有些非基督教的家庭与婚姻的理解和作法在流传，尽管基督教的作家们予以拒绝。具有吸引力的新婚夫妇也要改变，统一成为一对圣棺材的形象，成为和谐的繁殖力强的男女典型。基督教的价值只有在禁欲、婚姻和无子女或节欲的共同生活中才分辨出来，在一种经受过考验的婚姻（贞洁的和谐）中才会承认其更高的价值。^②

① 参见 Georg Schollgen, 家庭与家庭的天主。一种教会学比喻的社会历史学基础，见：Holzem / Weber 所著的，婚姻—家庭—亲属关系（见注 1），89—103 页。

② 参见 Judith Evans-Grubbs, 这是婚姻的天主教化吗？在后古代的基督教和婚姻，见：Holzem / Weber 所写的，婚姻—家庭与亲属关系（见注 1），105—124 页。

由此可见，家的观念也没有将基督教的独特影响更深入地传入中世纪；它不是只代表父母及其亲生子女；而总是要加上在家中生活的亲属、被释放的奴隶、未释放或半释放的以及奴隶，总还是要加上配偶和下一代，或者—除父母和子女以外—只包括依赖性的集体。因为基督教家庭也没有自由释放之权，从不自由的道路出发，只有服从人间家长的管束。然而古代的家庭观念是在新约的家政表完善起来后，基督教的作家们这才开始发展一种家庭伦理，将家主的责任一下提高为其自由支配的权力。男子之权及其照顾是“为主服务”（哥 3，18—4，1）。此外父权统治的家庭的主导比喻，也是将天主描述为基督徒包括子女、后代甚至奴隶之父的关系。甚至主教之下的神职之家，或者隐修院院长之下的隐修士，在这种形象中的共同生活，在这种前提之下，也与世俗出身家庭完全断绝了。至于基督徒彼此之间的关系就要一致地考虑，至少在与天主的关系上，或者就彼岸生活来说，在洗礼之恩上都是一样的。^①

早期中世纪的规范性文件，加洛林王朝的会议和法令，忏悔经本，民法和仪式集录，都在神学上创造性地与创世纪、智慧书在牧灵神学上，与保禄书信，尤其是厄弗所和哥罗森书的家庭形象进行了论证。针对堕落天使的高傲，人被提到神性家长形象的高度；神性任务的诺言在婚姻中发展增加；耶稣亲自为加纳酒宴增光；保禄针对男人无节制的情欲和女人有诱惑力的吸引力，进行劝告并加以调节。这种婚姻隔离的宗教措施并没有什么圣事性的特征，却使创世史、后犹太智慧书以及保禄的体制思想都涉及到了婚姻的参与者，而不仅是未婚妻和未婚夫。恰好是在能力问题上经书在第一次创世报告中（创 1）涉及到了能力问题，这时

^① 参见 *Heike Grieser*，主人与其奴隶都是家庭集体，这是基督教家庭在西方后古代和新中世纪的家庭思想，见：*Holzem / Weber* 所写的，婚姻—家庭—亲属关系（见注 1），125—143 页。

男人有如天主的形象，而女人参与其中。^①

另一方面这种宗教基本模式，对中世纪亲属关系社会体制的意义也不可评价过高。新约和早期教会的家庭概念认为，天主观念此外就如父子关系，要看作是生殖及由此所出，而已受洗者并不是父母兄弟姐妹之间的血亲关系，他们移进到了圣经评注和信仰教导之中。由此就决定了隐修生活的说法习惯，神职人员与集体的关系，基督与教会的关系，天主与信友的关系。这种家庭名词从此首先用于神学和教会，而不是无条件地在婚姻、家庭和亲属关系上起关键作用。至于对贵族社会关系事实上的调节需要，却是以另一条道路来与基督教的理想水平的自然现状相适应的。现行的社会关系这时已经在与物种起源关系相适应：“贵族”将自己理解为在社会领域中进行斗争和统治的种族，以区别于进行祈祷的灵性和修会人员，以及劳动着的农民和市民。至于到处都有的各种亲属关系分类学很少谈到的，作为社会形式事实上在起作用，却以一种灵性休戚关系的气氛围绕着它。正是在此基督教神学影响的重点对家庭与亲属关系的一般思想发挥着重要的影响。^② 在一个直辖市的市民社会中，却有着一一种圣经饱和的婚姻神学与伦理学。15世纪和16世纪早期在欧洲广泛传播的沮丧的婚姻形象和婚姻讲道，又重提到新约的关键引文出处，和多马斯阿奎纳（及其教父保证人）的夫妻财产的这种教导。^③

① 参见 *Ines Weber*，“你们要发展和增多起来”。结婚在中世纪早期被视为一种社会照顾，见：*Holzem/同上作者所写的，婚姻—家庭和亲属关系*（见注1），145—180页。同上作者的，对男人和女人的一种法律。早期中世纪在宗教、社会与文化之间的婚姻，2卷本，*Ostfildern* 2008。

② 参见 *Joseph Morsel*，在性别与贵族之间的婚姻与统治再生关系（Franken，14—15世纪）。同时也是关于中世纪社会亲属关系的文章，见：*Holzem /Weber* 所写的，*婚姻—家庭和亲属关系*（见注1），191—224页。

③ 参见 *Gabriela Signori*，教养的责任与自私自利。在15世纪婚书上家产的支配权力，见：*Holzem /Weber* 所写的，*婚姻—家庭和—亲属关系*（见注1），181—190页。

现在人们可能在等待，在一系列后宗教改革活动中，这种神学过程和道德运动得以深化和发展。起码对天主教来说只能以此为条件：宗教改革运动被看作是背离西方基督教公开生活；而家被怀疑为秘密异端活动的场所。而这又碰到在对福音派的自我描绘中，在路德对修会人员的拒绝中，对其与 Katharina von Bora 的婚姻，以及建立一种路德学院典型家庭等级，使其在维滕贝格奥古斯丁隐修院，就象建立了一所反对中世纪教会为恶魔服务的禁欲主义的，福音派信仰的堡垒。于是天主教徒对家的虔诚就成了秘密的、宗教集会和异教性的东西。家庭的宗教安排，整个亲属关系领域，完全限定为被怀疑的边缘性地位的课题。

这可以从多方面表示：家庭的过渡性仪式，如社会地位的选择，忏悔，姻亲关系和生育，以及死的时刻和死的想法，由于其接近死的时刻，或者正要死了，于是法庭，炼狱和地狱作为道德和灵性危险之点，就是在祈祷中经常遇到的东西。尽管特利腾会议之后的圣者天堂时而新鲜，纲领性地住满了人，却没有真正的家长。从后中古时期的婚姻说明文件中，人们可以推导出恩宠神学的基本原则，就是只有在能满足基督教生活道德标准的条件下，才能实现共融。在性别等级制度为主和普遍歧视妇女的情况下，这就只好放弃，而将男女共同负责之权交出来。然而并没有什么务实以外东西。对死亡的关心在家庭中从未占同等地位；而是家庭的宗教虔诚，不带什么特点地插进特利腾教会性之中，将其圣事铎品之权强加于它。同时从中世纪的禁欲传统出发，继续支持年青妇女与基督徒结婚，却又将婚姻家庭与亲属关系的结合生于世俗而不予重视。宗教需要主要摆在经济需要之前；宗教的偏激却同样不受重视，被视为对生活不辛的迷信性大胆说法。于是一方面就有一种个人化的良知虔诚性为主，另一方面又有一种圣事教会性，其对内外生活指导应当经过一种恩宠途径。进入这种天地并且进行控制，这是应当交予家长的关键教育任务。这不仅适用于自己的儿女和仆役，而且也影响到领导关系、当事人集

体、邻居和朋友关系，^①

在新教中就不同：人文主义一方面在创世神学中赞同和从市民感情评价上重视婚姻，另一方面许多人为了基督而不结婚，或者从自然哲学歧视女人。于是早期宗教改革的神学和社会行动就有了决定性的意义。早在宗教改革运动中文化人的环境下传播着的，伊拉斯谟的拉丁婚姻著作中流传下来的价值等级观，被一种婚姻与离婚同等级制代替了；Geiler von Kaisersberg 克服了神职隐修与在俗结婚生活方式之间对立的说法，他将婚姻和家庭与处在一位神圣院长之下的隐修院相比，当然在精神纯洁与贞洁要求上，同样都规定了在造世过程中安排的两性生殖行为。更值得注意的是，在马丁路德第一次讲道中的怀疑态度。他的基本罪恶学说与其隐修纯洁的理想相结合，首先就堵住了他采取人文主义的道路。是魔鬼通过强烈的性欲在推动罪人，婚姻就不再是防止犯罪和传生后代的实用性锁链。而路德越重视对儿女的保护与教育，就越是脱离魔鬼和罪恶与性别悲观主义所控制的婚姻说法。家庭上升为基督教生活方式的重要基地。人文主义者对独身制怀疑的说法现在发挥其全部作用，因为路德在其贵族文书中，否定了神职与俗人之间的根本区别，也就是中世纪等级制本身。神职等级的小资产阶级化与所有受洗者的神职神学原来是一致的。^②

从一种可比较的婚姻神学发展起来的改革运动中，有一种好“家庭”的思想，它不象 Max Weber 所想的，不是以教派特殊方式，在早期资本主义赢利经济中经营起来的。生活必需品和家用瞄准适当的食物，以及日常的生活费用。这些社会稳定性的措施不仅是经济性的，而且也有宗教上的基础。Zwingli 和 Calvin

^① 参见 *Andreas Holzem*，在天主教信仰之中的家庭和理想。牧灵神学与社会实践，见：同上作者/Weber 合编的，婚姻—家庭—亲属关系（见注 1），243—283 页。

^② 参见 *Thomas Kaufmann*，在早期维滕堡宗教改革背景下的婚姻神学，见：*Holzem / Weber* 所写的，婚姻—家庭—亲属关系（见注 1），285—299 页。

以值得注意的方式，谴责中世纪的深重大罪表，将超越适当社会地位的贪欲视为对近人的盗窃行为；与之有关的个人和经济集体只是管理着财物，其最后的支配权和最高所有权仅为天主所有。这种理论与教会和世俗主管机关，尤其是反对那种坏主管人的滥用权力、酗酒、挥霍、好色而提出的东西是非常一致的。不良的经济管理与不和就等于是对求天父赐予日用粮的嘲笑，它与真正按社会身份分配的粮食是一致的。一个基督徒家庭对宗教和世俗的正派家庭都负有责任；尤其是家长并不掌握无限制的权力。因为每人的过犯如果不加注意，就会受到天主的惩罚，联合法庭就要对整个地区的基督徒负责；在此就谈不到 Otto Brunners 的家庭自主自足之权。^① 如果人们将天主教与新教相比，宗教改革对新时代早期家政社会实践的影响还是有限的：在所有的教派中都有可比的圣经依据和道德价值标准在起作用。

在启蒙运动与复兴时期之间，亲属关系话题的关系范围大有变化。在家庭关系范围内，不仅有婚姻及其关系环境，而是将子女的教育放在重要地位。从十诫以及遗传的道德和四末表中编出来的基督教传统价值，现在要与世俗标准竞争，究竟哪一种是以人的认识能力和理智为基础的。启蒙运动的人类学变化大大影响了教育的目的和方向：它不再是一种需要在永生方面进行教育的罪人灵魂，而是尽力将人性培育成为向更好社会前进的圣善成员。因为德国的启蒙运动不是在反对，而是与教会一起，并通过教会努力贯彻，叠加的一级和二级道德教育，以及持续的影响理论的正式变化。直到很晚教育观点才起作用，将儿童发展阶段有意识地结合到教育学说之中，而不是无情地要求，服从放弃个人意志。当这种新市民道德如友爱和敏感，个性和创造性，尤其是

^① 参见 *Heinrich Richard Schmidt*, “Nothurfft vnd Hussbruch”。家庭，团体与宗教改革时期的道德教育，见：*Holzem/Weber* 所写的，婚姻—家庭—亲属关系（见注 1），301—328 页。

19 世纪之初一般着重进行这种教育时，这种时代的特征已被新的人类学疑虑所打断，这是在法国大革命和拿破战争中发生的事。启蒙运动教育在人性与社会矛盾里进行独立和自我实现的斗争中开始怀疑起来，并按新虔信派信徒的服从、皈依和信仰复兴的计划进行过户。于是人们就不是在表面而是在内心服从，也就着重于按国际性原则自我掌握，并逐渐对孩子的天真性感兴趣，这在 19 世纪早期仍然是康德自我教育思想不可克服的遗迹。这整个时期都由一种近乎狂热的决定，要控制青年人的性欲，尤其是它的自我满足：合理地自我控制和掌握，人们认为这涉及到“多层次的，对资产阶级社会十分重要的整洁问题”。^①

工业化将基督教的婚姻与家庭模式放在完全不同的社会关系中。不同人的生活方式被放进于资本主义的经济循环之中，作为社会问题首先以道德方式，回到市民精英之中，然后以社会经济方式回到大教会的神职人员之中。尤其是天主教发展了一种超出传统社会救济之上的工作人员牧灵。其所有的理论出发点都将家庭，尤其是将妇女产业工人的后果放在重要地位。于是妇女的社会政治要求被减轻，而要她们负起其丈夫不酗酒不挥霍，成功地教育子女，反对粗野和宗教上的冷淡，最后是家庭中的和睦相处的责任。天主教的社会学说认为，反对妇女职业化然也是为男子争取荣誉的斗争，这对于一个适当有节制的生活标准的家庭荣誉来说，也应当是足够的。与在社会民主制中不同的是，妇女的家庭工作不仅受到高度重视，而且也重视其新创造价值的作用。妇女解放运动于是不仅属于解除家庭之外一般的谋生工作，而且被理解为“提高女性地位”之举。属于这一类的还有对其性别特点描述的接受，以及反对社会主义说法作为家庭妇女和母亲的“自然使命”。婚姻的圣事性尊严和教育的神圣职责，包括婚前的贞

^① 参见 *Andreas Gestrich*，18 和 19 世纪在城乡环境下家庭价值教育的目的和实践，见：*Holzem/Weber* 所写的，婚姻—家庭—亲属关系（见注 1），345—372 页。

操和婚姻培训，不用说在工业的现代化中都带有这种家庭道德的传统因素。天主教的社会形象于是将家庭嵌进一种全面“有机的”结构之中，它将扶助个人进入到社会、国家与教会的结合之中。^①

早在 20 世纪上半叶，就开始有一种人口统计超过战后提前显示出来的生产回落过程。这也是一种‘无声的革命’，它在基督教的形象上就明显丧失了对实际的影响。在市民和中等阶层不显著，而尤其在天主教的工人中，将他们归于天主教价值世界的作用也是有限的。他们与认为家庭的破裂一直在进行之中的社会民主派的争议，因而就以一种自然法权圣事性结构的婚姻—家庭与两性关系学说的辩论为中心。而社会民主派却首先批判买卖婚姻，和资产阶级的操持家务。这在争论观点上与基督教基本一致—是一种资本主义的特征。不是要将其拟定为天主教性的，强调社会主义主导思想并不是对家庭的一种压制。不过一种在经济和教育方面减轻压力的爱情婚姻，却有助于一种改进式的集体在无阶级的社会中奠基。这种争论在魏马尔共和国的家庭政策上，首先表现在中央与社会民主派关于离婚和赡养权利上，直到纳粹主义在婚姻法和家庭上占领统治地位为止。在左右两派在思想斗争陷于绝境时，天主教才逐渐提出天主教人自己的社会格式。因为当她将神职团体和与“天主教行动”有关的自然地位（年青男女和家庭），针对其团体和社团生活提了出来时，就尤其是对天主教家庭成员显然有害的东西。^②

在（1933—1945）年的专政与战争的灾难经验之后，在早期

^① 参见 *Claudia Hiepel*, 1871 至 1914/18 德意志帝国中的天主教工人家庭。计划、实践与特征，见：*Holzem/Weber* 所写的，婚姻—家庭—亲属关系（见注 1），401—420 页。

^② 参见 *Josef Mooser*, 在天主教社会民主主义环境的德国的工人家庭。在 20 世纪上半叶的紧密结合和异化，见：*Holzem/Weber* 所写的婚姻—家庭—亲属关系（见注 1），421—435 页。

联邦共和国实行的是对父权理解的深刻变化。战后共和国和社会政治教育工作天主教和新教的主要代表，通称 CDU 基督教民主联盟，需要一种适合于早期民主的家庭思想，其中的一种民主父权要以爱心与信赖为基础，而不要求盲目服从和权威性的追随。在这种争论中所涉及到的，不仅是 1950 到 1960 年关于家庭道德重新基督教化的兴奋感。而是在一种被歪曲了的父权思想中，在兵营教育和在专横独断的元首态度中，对所指定的家庭来说，是国社党政治结构和权力的真正基础，因而也应视为德国罪责和失败不可估量的因素。对父权一种新理解的渴望，也是西德对民主追求富有教育意义的一个方面，它在各大教派和 C 党派的精神与政治的精英中，同时也被理解为德国在俗化理论方面对宗教的重建。如果专政统治从右（现在通过“铁幕”更向前推），最后从左还有后启蒙运动俗化的作用，那么民主的宪法结构就会从基督教的价值世界中推导出来。在此就有基督教家庭的新教育任务。^①

这主要还是计划而更胜于实际。在可比的欧洲观点上，六十年代作为宗教史上的十年，只能与改革的变化和法国大革命相比。显然近似的尤其是对有目的的戒律，以及对传统体制毁灭性要求的准备。性革命在常规上应当是有基督教基础的家庭价值，并使性形象持续受到感动的。与此同时天主教的梵二会议的现代化也在加速进行，而新教的神学改革过程也在将其神学和教会的观点向左开放。宗教上的家庭讨论也在个人自由方面施加压力，这在欧洲社会上使人到处都明显感到一种战后的时代。而在 20 世纪 60 年代开始，一种接受公开检查的基督教文化世界观和行为典范，就将正在发展的两性关系（包括婚前和婚外）堕胎、同性恋爱等列为讨论课题；私人与公开之间的戒律保护范围开始解

^① 参见 *Till van Rahden*，宗教，父权以及在早期联邦共和国对民主的追求，见：*Holzem/Weber* 所写的，婚姻—家庭—亲属关系（见注 1），437—458。

除了。当价值变化进入媒体之中时，尽管遭到老精英的反对，亲密关系就成了选择和自由的空间。爱情现在针对传统的法制和严格的规定，一切都要熟悉自己的地位。教会和基督徒在这场争论中再没有鲜明的位置了。尤其是‘性革命的思想’就象是每种宗教建制的强敌；除耶稣作为革命家之外，或者嬉皮士作为佛教或印度教的远东抵押品，都属于反对派运动的要素。不舒服不安全感都伴随着公开的接受，以及对一种新道德慎重的一种极端保守主义。教会专心致志和负责任地参与对两性、婚姻和家庭的讨论。尽管个人选择的题材还有变化，因而不是每个成员都能掌握并予以贯彻的。对天主教来说，不接受教宗保禄六世“人类生命”药丸通谕（1968），就是这种态度变化的明显证明。尽管 20 世纪六七十年代的摆动没有 21 世纪那么明显，直到今日仍然还是可与伙伴关系和婚姻，亲人与亲属的宗教价值相比的争论问题。^①

2. 宗教与生活世界以及宗教计划与社会过程的关系

如果不是将宗教简单地提交给一种平淡的思想疑问，对一种宗教概念、规范与说明模式（II.1）变化的决定来说，就没有都说到。因为它在社会生活世界的条件关系，对婚姻、家庭与亲属还有待进一步确定（II.2）。于是也就要问，应如何使其社会现实在一种有计划的基督教观点中成型或变型。近来的发现说明，两性关系、行动的选择与象征世界，都要按社会现实的需要来定型。同时还要坚持，这不仅涉及到生存和经济以及整顿和管理，而且也与健康和平安有关。宗教在此不仅是合法化部门，而且也是促进和激励使社会的生产活动突出起来的机构。这一点要在现有的条件下来争取，也正是在其宗教的根据下，才能使圣经的某种看法在社会领域之中行得通。宗教有一种既定的准则，而在社

^① 参见 Hugh McLeod，20 世纪 60 年代在英国的性别、名词的性和宗教，见：Holzem/Weber 所著的，婚姻—家庭—亲属关系（见注 1），459—476 页。

会的条件和要求下也有改造社会的能力。

在希伯来圣经较晚的班子中，性别等级制度的情况早就有了明显的改变，男人对女人的统治，作为人性对善恶选择的自由。以及罪恶反对天主造世宗旨而表现出来。而在婚姻的忠诚中所描述的天主与其子民的关系，也是基督教主要神学原则的根据所在。^① 这一点对早期基督教的社会主义现实，甚至对集体和家庭来说都有显著的影响：一种现有的君主主教式的家务责任，是将天主及其在新旧约中写下的内容，都解释成为天主的圣旨和命令而形成的。一种基督徒的贫民教养工作也以此为依据，它在古老的家庭团结上引伸出去，因为它更广泛地认定了基督徒‘家庭’的关系范围。性别道德与天主关系的结合，如果具体移植到基督徒家庭概念范围之外，同时就会导致在一个与家庭生疏的宗教里，就可能要为家庭生活提供一种宗教预先形成的条件。基督教同时也是遗传型的，它关心新约经文总体中的泉源，以便与那没有血缘关系的人形成家庭型的社会关系。可能不算缺席的是，除古老形象的传统之外，那在基督教里继续生效的旧约，依然保持着一种重要的地位。^②

基督教的准则另一方面当然也通过其与异教的，尤其是与后期柏拉图或者斯多噶哲学，在社会生活中交叠地一起。但这并不会进行强求，并改变婚姻与家庭的关系；于是绝大多数基督徒，在基督徒婚前与婚外的家庭思想上，以及在孩子与遗产问题上都坚持认为，要准备面对独身生活，贞洁、默想，为西方隐修人员留出余地。君士坦丁的立法在此起了作用，尽管他作为开路先锋并不是有意的；而后古代的社会改造过程，国家虽有税收却较穷而没有影响，私人贵族则较富，作为附加的接触剂，易于为一种面临危机，而在精神上退出公开生活者所接受。神职人员与富有

① 参见 *Otto*，法制史（见注6），80—82页。

② 参见 *Schollgen*，*Oikos*，和 *Oikos*，*Theoi*（见注8），100页。

的青年主妇或寡妇之间的经济关系在显著扩张，而5世纪的国家立法，却由于令人担忧的国家危机的宗教原因，及其严重的国库与军事的影响，而在赞助与拒绝这种趋势中进退两难。显然主要还是神职人员，尤其是神父与主教作为中人，在有冲突的婚姻中发挥的作用；在此的根子显然是当初皇帝所赐予，以后所颁布的教会审判权。‘主教听审权’逐渐发展成为真正的另一种公开审判庭；这种道路对婚姻的基督教化来说。比皇帝的立法更为有效。教会通过特权的“掌权”，财产的赠予和法权的转让，都是进入中世纪广泛争端的国家、社会与经济改组的关键过程。^①

在一种想象与现实存在的关系编织起来的可比变化作用中，也在天主与教会关系的神学形象中，将上述的神学形象彼此结合起来。这种类比的道德推动力开始对社会生活的讨论发挥作用：从理想的较公正和善意的责任心出发，对女仆的性剥削，与对从属人员经济上的过分要求和无情的冷酷，都同样应受到批判。基督教信仰移入到主人翁身上的要求，就是改革和新时代早期，还应表现出家庭形象转入基督教统治之下的效果。基督教的禁欲理想应针对普遍的习惯，将大量的奴隶作为现状的凭证，将放弃奴隶制，解放奴隶，或者自动将他们视为天主的仆人，在整个西方被视为可喜之举。这种主要由家庭形象中产生的，以天主为众基督徒之父的末世性责任，对西方国家的虔诚性的发展，包括对文化和经济都有莫大的推动作用。^② 这种不同的成果景象扩宽了家的基督教化范围，尽管正因为并没有为有关方面带来什么临时的法权地位的改变，而对此往往还是有意的。厄娃的不服从和亚当的自负，随着犯罪而定的在上在下神学思想就更为加强，正如封建领主土地所有制的从属关系，是从古老的奴隶制传至议员财产

① 参见 *Evans-Grubbs*，基督教化（见注9），114—119；尤其是118页。

② 参见 *Grieser*，主人及其奴隶（见注10），131—134，尤其是133页。

之上的。^①

就中世纪早期的结婚来说，人们就象在一种长期的过程中要与亲属和长辈缔约一样，可能会发现一种完全可比的社会与宗教关系。这缔约的三种主要因素一同意，交出财产价值与正式公布一是在一种宗教的论证和教会环境的条件下输入进来的。与在以礼仪形式缔约的其它范围中一样，基督教对缔约的形式和方法的价值观念，与对其根据和文化意义都有同样的重要作用。这对于婚姻内部关系的解放和道德化，以及与之相近的社会关系也并非没有影响，于是圣经的理想观念就会降低冲突势力，并对广泛的协商发生影响。生活世界的需要与宗教的论证是互为依据的。^②虽然社会关系仍然是主要的，它远离宗教，而是由社会的再生产、经济和权力所控制的。在此精神理想仍然还是长期社会形式力量的推动者；正是在此亲属与非亲属，也就是团结与不团结的分界线在此悬而未决，宗教观念会对道德要求起到一种关键的承载作用。友谊漂浮不定的概念性，一直将基督徒的友爱作为教会和基督教共融的基本价值；于是原来的纯家庭或团体关系，就可能在普世性和超越性上固定下来。^③

家庭与亲属关系分类学在神学、教士与修女身上的工具性运用，此外也造成了一整套神亲系统，它不应理解为虚构的不真实的东西；“亲属与社会的界限是灵活的”；因而 Max Weber 与其之前的 Karl Marx 已开始观察到了，在中世纪基督教的关键性影响才传到新时期的自由凡俗的市民世界之中，使中世纪屈服于早期的陪审团之下。在血统关系与联盟作为社会体系的主要特征，及其各种文化意义的归宿时，人们就遇到基督教神学对一般主要亲属的相关看法影响的重点。生活中的宗教就要优先于接受神

① 同上，135 页及其以下。

② 参见 Weber，结婚（见注 11），156 页及其以下。

③ 参见 Morsel，婚姻（见注 12），206—208 页。

学、礼仪，以及社会体系之中的信仰与礼节过程，而教会本身就是要考虑和描述的内容之一。^①

这一点也适用于（帝国）城邦并使其增强。地区—市民的价值水平不仅对神学家和讲道员有影响，使其为婚姻明镜提供榜样，或者是充当作者。有组织的还进一步在负责的行为标准，以及自愿的审判权上签署了“体验书”：这两个来源都有助于社会健康，反对贪婪、浪费和对妇女和儿童的欺骗。教会与城市的生活方式及其制度都是保证一种合法经济的稳定性的。这一点如可在此表现出来的，就是人们在约书中还在寻求弥补其不正义的避难所，以逃避生后炼狱的惩罚。在城市环境下，尤其是托钵修会的讲道员和作者，根据一种道德与法权的汇合，从而按照公开的规定，在基督教的精神下融为一体。^②

这一点当然只是在 16 和 17 世纪才有条件成功的。所带来的社会关系是通过宗教谈话，尽管这是经过处罚决定而来的，也决不能拆散，即使所熟悉的社会作法在多种情况下都有害无益，例如与教会规定和社会习惯长期不合，而在这一范围内又会导致大量的私生率，不成功的家庭基础和混乱的亲属关系。另外不同与处于精神审判庭影响之下的是，当他们与集体和公众意见一致，为健康与社会和平而工作之时。宗教价值和道德标准在两性关系、婚姻、家庭和邻居友谊范围内，只是在他们不违反社会过程逻辑，而是予以支持的条件下才有效。家庭的生活方式因而并不是天主教与新教之间教派区分的特征。性别模式，好家庭的角色分配与工作伴侣关系，都是从一种各教派基本一致的基础而来的。即使天主教在婚姻圣事的圣宠作用上与新教有争议，这也与超教派的代表性理想和责任大纲有关。因而谈的主要还是一种社

① 同上 209 页。

② 见 *Signori*，教养责任（见注 13），187 页。

会性体制的基督教化。^①

条例与社会之间这种操作过程的远距离作用，还是要在其未加注意之处去找。那与特利腾有关婚姻圣事的规定，如结婚作为一对伴侣声明意志和缔约过程，是以一种令人信服的方式发表出来的，对此将来还要问，他们对那完全集中于伴侣关系和感情倾向，出现在1800年的市民浪漫婚姻模式有何贡献。对一种家庭的作用史来说，充分扩大内省和主观自我反省的范围，这在虔诚文献中，和在新时代早期的遵守纪律自我教化中，都是有训练的。即使是从与之有关的自我与对外感受的个人化和位格化来说，也会在通往现代家庭的道路上，获得有感情的伴侣关系的解放，而不是为旧的婚姻铺平道路的现实爱情关系，在此双方完全平等，没有谁是特殊参加者。难道特利腾体系在天主教徒中，这时才获得成功，难道不是19世纪早期市民资产者化，明显改变了婚姻的基础和形式，为之铺平了道路，并且对农民的家政和工人家庭的婚姻关系还有进一步的辐射作用吗？这种条例与社会结构的紧密结合，对天主教的群众来说，直到1868年的性革命一直是无疑义的。

基督教新教的信仰感到更加轻松更加成功，婚姻神学和家庭道德都没有明显的组织断线一直在起作用。而新教牧师住宅，按圣经造世神学和市民标准生活的标准形象，也同样在这种意义上，对整个社会起标准作用。教派和社会体制同样在相互促进，在将婚姻、家庭和亲属关系建成为“基督教的典范领域”。^②教会事务的新规定也包括对公众生活的补充努力，因为精神道德的标准形象，基本上也是从后中世纪的社会标准集中过程中外推出来的。这种过程的循环性保证了构思的均匀性；于是凡俗和神圣的体制才能融为一体，使凡俗者能享受到神圣的尊严。路德以这

① 参见 *Holzem*，家庭（见注14），263—271页。

② *Kaufmann*，婚姻神学（一如注15），291页。

种方式使其小要理书，成为一种“父权、农业—小资产阶级道德”的典范，如 Ernst Troeltsch 之所言。^① 而就路德的家庭虔诚的形态，阅读文化和社交来说，正统性与虔信主义同样有利于按教会比喻组织家庭的教派文化。这一点也适用于改革派的家庭和经济伦理学。那活跃的可灵活运用原则，将基督教的“日用粮”伦理学与一种“内心灵修”（Max Weber）的经济伦理学相结合。“胡斯决裂”描述了社会生活领域与宗教思想世界、概念与象征的条件与要求；于是“教会团体”就是将这一理想和主要生活基础的安全交付于她的首例——于是家庭就不是私人的，而是结合在一种公开团体宗教性要求之中的形象。当然这种来自宗教的社会生活特征，并不属于典型革新派^②，而这与天主教和路德派文化的许多研究却是一致的。然而精神与凡俗的部门在此是以不同的方式在共同起作用；在路德派为犯罪家庭提供“实物保险”中时而出现天主教徒之外，新派在这一犯罪领域中却完全处于有神学基础的罪犯教育之中。

在启蒙运动与资产阶级罗曼接受之间，对宗教与社会生活世界的关系来说，有一个特别重要的实验领域。启蒙运动的家庭形象和教育思想，出自于 18 世纪的唯理主义的伦理哲学，以及启蒙运动思想的人类学变化；它首先对基督教的道德和正教时代的末世教导表现出来。而代替它的是这二者，在根据和内容，理论和实际上都进入到一种引起矛盾心理的融合过程之中。对这种混合结构的生活力与社会适合能力来说，在城乡之间，而在其中的社会阶层与性别之间，又不是微不足道的区别：在此男人的权威就象是“君王严厉的法令”，一个父亲在“自己家里就有无限的自主权”，博物学家与自然哲学家 Gotthilf Heinrich von Schu-

① 同上，292 页。

② 参见 Schmidt，从困难中抢救出来的（见注 16），322 页。

bert 的生平回忆录就是这样说的。^① 这种发展开始还赋予母爱以特有的色彩，而人们直到 19 世纪晚期才在妇女身上具体看到的特定母亲本质。而最后是政治、社会还有经济上的彻底变革，于 1800 年后才针对社会生活里普遍存在的现代化倾向，重新与复旧的家庭形象和教育格言决裂——仍然通过启蒙运动走了过来，善于以发展心理学方式进行体会。这种半复旧在一种原则上灵活的世界里，不会再走回到现代化之前的亲属联盟之中，而是再进入到机灵的小家庭理想里，在 20 世纪的三分之二里还能发挥相当的吸引力。

对于天主教工人来说，社会神学的家庭讨论，在其社会辐射作用上也是有显著意义的，尽管在传统价值范围内，可以作为一种有神学依据和市民准则责任的东西来描述。^② 因为对工人尤其是对女工人的要求，从一开始就与在政治和经济上掌握社会改善大权的精英人物连在一起，与有组织地改善不良现状的工作，与创建更大的组织等男女工人协会，基督教工会，以及大规模组织的天主教社会运动的控股公司，如“德国天主教的民众联合会”：这些明显贯彻着基督徒准则的天主教工人团体，正如 Hiepel 所述，就使这些联合会机构成了“传达天主教思想与社会改革的传送带”。^③ 工业社会的职能与正义性的缺乏，因而就不仅是个人道德问题，而且在社会组织上也起作用。此外针对着革命性的社会民主，以及所激起的自由主义拥有竞争，作为一种真正保守主义的计划，教会也要针对新教国家全能的要求与文化斗争，表现为独立的社会政治力量。那宗教社会责任感不足的意识，也在社会民主条件下推动天主教工人，这当然也在“母爱方面”进一步增强了女性的讨论。其结果是两方面的：一方面是在第一次世界

① *Gestrich*，价值教育（见注 17），363 页。

② *Hiepel* 工人家庭（见注 18），415 页。

③ 同上，410 页。

大战之后，直到 1933 年（和 1945 之后）才向天主教民主理解展示了，妇女的选举权是有稳固基础的一在选举社会学上与男人同样稳定。另一方面天主教的工人家庭直到 20 世纪，才得以将一部分按小资产者方式生活的家庭一直列入自然之数，尽管它们是由于 1800 年左右才出现在西欧社会中的部分集体。

因而现代人不仅指出了各种不同的，甚至是完全对立的“宗教与家庭生活世界之间的相互影响”^①：一方面在 20 世纪上半叶作为长期有效的趋势，对德国工人家庭变化的危机与灾祸，显然更强于来自教会的种种维护和教导作用。而基督徒家庭的作用范围，包括其对那农民小资产阶级生活方式的文化表现方式的影响也在缩小，神职人员大都出身于此。另一方面却显然还有短期和中长期的其它负载在起作用：于是在基督徒天主教模式与社会主义模式思想争论，在一般情况下都如此激烈，双方都通过一种文化运动来克服阶级上特有的危机现象，而且使工人家庭在完全可比的观念上力求完美。天主教的集体化就会更有希望，因为教会在日常生活的标准和结构上就会更强，尤其在礼仪上将造成一种家庭史的意义。各种各样的社团组织在其性别和等级结构上，重生和优化了理论模式，并且代代相传，却也给妇女带来了一种建立在从属性与责任心上的特定自我意识——对男人来说当然更强于妇女。同时从这种理想态度辩证性重叠的敏锐组织里也产生一种怀疑，即使这种努力也会使为之如此激烈辩护的家庭，当同志们相互分离并离开之际，最终也会软化下来。这两种趋势都会导致一种“文化环境结合条例与工人家庭实际生活之间冲突的积累”；将这种分离定为罪过又通过“道义上的贬低”和“良心上的冲突”，更加推进其凡俗化过程。^② 纳粹主义的家庭计划不仅来自于文化升值，而且是要进行一场思想上的全面民族斗争，这

① *Mooser*，工人家庭（见注 19），431 页。

② 同上 426 和 428 页。

不仅破坏了德国社会之中两大群体的作用范围，而且通过精英替换、追踪和战争，再通过逃窜和驱逐，不仅是德国人的家庭经历，就是欧洲人的经历也整个翻过来了。

在早期德国会看到一些神学家、社会学家、心理学家和儿科医生所主持的交谈会，它们把以长期价值观念为基础的现状都改变了。基督教的大众传媒开始还以德国人不熟悉的步伐，在专政之后边界处的无人居住地带，与‘无父社会’支撑着相互为伴。这不仅涉及到，要证明婚姻与家庭的新思想，于是一种新的家庭实践就有了依据。甚至就等于，是要使一种联防军并未国际化的关税卡，成为一种社会生活的准许证，从而克服直到1954年普遍存在的军国主义，及其以强力训练的大男子主义。^①此外争论中还含有1968年左右和妇女运动中反强权的内容。在新的广泛讨论中困难在增长，借助于定量方法，民意测验或采访，对21世纪宗教与社会变化的关系有所了解。进堂的男女教徒在其婚前的两性关系上，与宗教上的疏远者不同，但对他们所发现的意义和相互关系却有争论。对一种新道德的公开讨论为一小部分教徒和神学家所保留，而对一种标准分界的广泛相互影响，实际需要和道义上追求运动却丢在一边。

然而社会上和社会政治学上，同时课题在文化上的进一步发展，和社会实践的普遍进步也在说明，早在20世纪60年代所发觉的“要平衡传统和当代道德价值的动荡趋势的运动”^②正在继续；德国在保守派主教与绿色政治家之间，关于家庭争论最近的激化也在表明，当人们在同性或异性伴侣关系与婚姻之间，在家庭与职业之间，在个人与团体之间，在个人退出与公众任用之间，正想进行来回运动时，这一地区是多么危险。因为一种公开的组织为之辩护的行动准则已不存在，而个人则负起重要的责

① 参见 *van Rahden*，父亲身份（见注20），451页。

② *McLeod*，性别（见注21），469页。

任，但也就此得到解放。

撮要：也许是由于怕缺乏社会基础，这是后现代的西方社会所寄托之处，于是婚姻、家庭和亲属才进入到我们的历史自我认识之中。本文首先在基督教的基础上，从古到今，描述宗教名词、条例与解释方式，从而将家庭与亲属观念定为生活与学习的基地。然而在基督教的历史过程中，宗教计划与社会过程之间的关系，本身就成了一种挑战，其中的概念化与标准化，都要在个人生活情况里的要求与圆满实现中进行。

译自杜宾根神学季刊 2011 年第 1 期

伦理主体有一种性别吗？

Saskia Wendel

一、伦理没有主体吗？

Sophie Scholl 于 1943 年在其被处决之前对其双亲说：“我们拥有一切，一切都由我们承担 (...)。这就会产生影响”^①，而在一封信中她写道：“有很多人为这一政权牺牲了，有一天每人都为之牺牲。”^② Kurt Huber 同样也是“白玫瑰”的成员，他描述这种行动的伦理基础说：“我听从我良心的声音，不得不这样行动。我根据 Johann Gottlieb Fichtes 的良言承担此事的后果：你也应如此行动，就象德国的命运完全取决于你和你的行动，而且是你的责任一样。”^③ 这时 Scholl 和 Huber 就涉及到自由主体的道德思想，即在道德冲突的情况下，要知道应如何行动：根据一种无条件的责任感行事。

女权哲学的道德反思，首先也是以自主性和自由为道德可能性条件的依据。如 Simone de Beauvoir 就是在“另一种性别”中，将对妇女的歧视归之于男人所想的主体“之外”的女人结构^④，并在自主性和自由这两种哲学基本概念普遍有效的情况

① *Inge Scholl*, 白玫瑰花, Frankfurt am Main 1955, 82 页。

② 参见 *Renate Wiggershaus*, 在纳粹主义之下的妇女, Wuppertal 1984, 134 页。

③ *Scholl*, 87 页。

④ *Simone de Beauvoir*, 之外的性别。习惯与女人的性别, Hamburg 1989, 10 页及其以下。

下，这种“之外的”女人结构有可能被突破。^① 这种观点是由以下的信念所决定的，即每个人都是自主性主体，具有选择的主权和能力，能独立作出决定，从而构成和建立其自身的存在。自由就是他还有其它的自由，并在一种相互认可的行动中与其他人交往。自我超越的可能在此突出起来：人们放弃实现其自由的指望，进行自我超越，否则就会停留在单纯的内在性之中。这种自由的实现本身就是一种道德行动，也是这种行动的可能性条件。妇女被禁止发展这种能力，她们被判定处于内在性地位，因为她们的自立主体地位被判剥夺。^② 于是她们的主体地位根据 de Beauvoir 的看法就被剥夺了，人生也在自由和超越的意义上成为现实，这是妇女的真正道德行动。与此相应地 de Beauvoir 也为妇女们在男女完全平等的标准下，拟订了一种自主性与自由的道德。

然而这种自主思想，在今后的后现代与后结构主义的主体评论者中，还要受到女权主义者的批判，一部分甚至要与之告别。如 Luce Irigaray 就通过 Jacques Lacans 的接受与批判，将妇女结构定为“另类”；妇女在男性生殖力的父性假想的象征体系中，所代表的是这一体系的“另类”，“他处”及其“之外”的东西，因而就是阴暗的、未意识到的、未经反思的、无法形容的东西。她们最终代表的不过是虚无，于是她们只能从反面象征着缺陷与“空洞”。^③ 与此相应的是，她们在男性生殖器象征体系的范围内没有发展自己的追求，因为追求结构是与象征体系相连，而且通过它来构成的。因而妇女并非主体也没有特征，因为主体性是通过镜子状态的鉴定来形成的，而它又以追求结构为依据。她们作

① 同上 21 页。

② 同上 85 页。

③ 参见 Luce Irigaray, 另一性别的镜子, Frankfurt am Main 1980, 180 页; 同上作者的, 并非一码事的性别, Berlin 1979, 99 页。

为“另类”就只能起客体，男性主体镜子的作用：“降低为同等他人之外的另类。这也可解释为使现实屈服于所说主体的假象之下。”^① 由此 Irigaray 便相信，妇女绝不能成为主体，因为主体在占统治地位的象征体系中一直具有一种男性生殖器所有特征，因而只能用男性生殖器来代表它。只有在其另类的、女性的任务之下，妇女才能成为这一体制的主体。因而妇女们不是应要求主体地位，而是要根据 Irigaray 的意见学着接受在象征性体制之内的另类地位，当然不是为了去适应这种体制，甚至是为了推翻这种体制。^② 因此妇女们可以有自己女性的特点，并且发扬一种带有自己愿望的女性自我，它好似在“妇女发言”的意义上在居于统治地位的象征性体制内登记^③，而且通过女性血统的承认^④甚至通过将女性与神圣事物并列来达到这一点，因为它所代表的无非是其经常想望的现实，而它正是构成她女性自我必不可少的东西。^⑤ 这种女性自我的思想并不是主体性思想，对 Irigaray 来说却是妇女道德实践的基础。

这另一种可能性却被激进的构成主义者如 Judith Butler 所

① *Irigaray*, 并非一码事的性别, 102 页。

② 参见同上处 78 页。

③ 参见同上处 115 页。

④ 参见同上处 117—142 页。

⑤ *Luce Irigaray*, 性别的血统, Freiburg 1989, 111 页。意大利的哲学家团体“Diotima”在女性自由的意义上进一步发挥了这种观点, 这种自由是与女性特征和愿望连在一起的。女性自由的发现, 与承认另一妇女为女性权威连在一起 (affidamento 信任), 它有助于发现自身的女性自我, 并在其中唤醒对现实的渴望。与一位“自主的”和“象征性的”母亲认同会引起一种特殊作用, 她的建议会使某位妇女自愿服从, 从而发现其自身。与此相应的是一种男性生殖器父性体制, 与一种可能象征女性愿望的母性愿望的象征体制相对立。为此请参见 *Diotima*, 维罗纳的哲学家团体所写的, 人有两种。性别差异的思想, Wien 1989; 同上作者所写的, 在相同性之外。论权力与权威的女性根源, Frankfurt am Main 1999; 同上作者所写的, 使世界出生的世界。性别差异与象征之中的工作, Frankfurt am Main 1999; *Luisa Muraro*, 母亲的象征性体制, Frankfurt am Main-New York 1993。

否定。Butler 从 Michel Foucault 的相应思考出发，认为自主性思想是通过推理方法产生出来的^①；自我不仅存在于推理之中，而是由其经历所构成和形成的。^② 于是 Irigaray 又描述了一种“女性自我”思想作为主体思想的另一种形式，那么 Butler 就干脆将这种想法放弃了。因为对一种女性自我可能性的追求，如果象性别差异理论那样，认为自我的发现与评价是由推理而来，从而用一种外在性的自我组成理论来代替的话，这种追求对 Butler 来说可能就毫无结果。在 Butler 看来，对性的理解也是如此：正如并没有什么“女性的”和“男性的”自我，性别差异本身也是如此。就连“性”也是推理活动的结果，而且身体在其性别差异的情况下，看来好象是自然的东西，也不过是文化与历史条件下命名的结果。^③ 因而就没有什么与以文化为条件的性（gender）别不同的自然性特征（sex），于是在女性特征的意义下也没有在讨论“之外”与讨论权力无关的什么东西。这种“之外”本身就是由讨论所造成的，是通过象征所产生追求的反映。在 Butler 看来，在追求女性自我或一种女性追求特征的意义，正面提到女性也没有什么意义。

这种模式的伦理结果是明显的：伦理实践并不是一种自由行动者的行动，而是在权力讨论不断变化的性能过程中形成的一种无止境和不间断的性能与结构的的活动。然而鉴于这种明显的尼采式漂流，首先就要问，这种作法是否还能以伦理的特征来定性——假定人们是以随从权力意志的“男人伦理”之外的东西来理解伦理的。另一方面也提出一个问题，是否由于主体性和自由被否定，伦理就会无形地消失，因为人类行为的伦理问题是由于自由

① *Judith Butler*, 性别上的不惬意, Frankfurt am Main 1991, 212 页。

② 参见 *Judith Butler*, 分担性的基础：女权主义与“后现代”问题，此文载在：*Seyla Benhabib* 等所写的，关于差异之争。女权主义与当前的后现代问题，Frankfurt am Main 1993, 40 页。

③ 参见 *Butler*, 性别上的不惬意，26 页。

而产生的：个人可在具体情况下，在具体的行为条件下，在多种行为可能性之中进行选择。于是才有冲突情况，伦理上的两难选择；一种行动的采取与是否许可问题，是根据对这一行动的“好坏”，“正确与错误”而定的，是与行动或许可的可能性相连的，是在人类生活的或然性范围内与这样或那样行动的可能性相连的。自由思想却是与主体思想有关，与一个认识与行动的自我，作为这种认识与行动的可能性条件，而且作为认识与行动可能性载体的独特性思想有关。怎能象 Sophie Scholl 那样，即使以自己的生命为代价来声明承担一种无条件的责任，并不以主体性和自由的基本动机假定为相互对立行动的可能性条件，而是向一个不可替代的独一无二的自我承担责任，而他又自由认识到要作（或能）作什么，并按此采取行动呢？此外关于女权观点还要强调，女权主义也要将不可转让不可忽视的尊严，以及每个人对一种肉体与精神上完好无损与社会安全的自决生活的权利突出起来，而这也正是妇女们所要求的。而对一个个人独特性的这种承认来说，没有主体思想的认可却应付不了，正如 Herta Nagel-Docekal 所指出的：“究竟应如何断定（...）对妇女甚至其他集体的歧视？如果不允许将注意对人格相应歧视的问题作为标准考虑的话，那么应在什么上面认出所控告的歧视？而且究竟为什么要与歧视作斗争，如果不是在于表达妇女在其自决上应受到与男子同等的尊重？（...）每个想使这种不同寻常之处发生作用的人，也要对此问题进行考查，如何使这种不同寻常成为现实。于是注意力便集中到这一点上，就是我们个人的生活道路（...）应与我们的决定步调一致。（...）只是由于我们有行动能力，我们才能培育出一种不同寻常的特征。”^①

^① Herta Nagel-Docekal, 女权哲学。结果、问题和观点, Frankfurt am Main 1999, 184 页及其以下。

根据这种信念，在女权伦理理论上的主体性和自由的基本动机，在此期间就又重新加强了恢复活动，这种理论与经过修改的平等范例有联系^①——它也是以这种信念为依据，就是一种“女性自我”的模式不能以激进构成主义的一种选择来代表。因为这种模式已经假定了外在性的自我结构理论，它也可由激进构成主义来代表，然后以不同于差异理论的方式，前后一致地继续发展下去。^② 不过女权伦理的主体恢复活动在这一点上是有缺陷的：尽管主体思想的要求即使对女权伦理来说也是有根据的，问题却还在于，所要求的主体思想是要看其女权或构成主义的承载能力来决定：如何才能有根据地反驳 Irigaray 的异议，使主体思想既一直将男性包括在内，另一方面又是一种一体化统治思想的结果呢？是什么能使 Butler 论述中的“主体”与“性别”只是作为讨论的结果而相互对立呢？我认为，关于主体性超然哲学承载能力的辩解提示之所以不够，是因为那种传统既没有想到“统治逻辑”的异议，也没有想到主体思想不考虑性别，而且正因如此就好似从后门将所谓的中性主体包括在内，甚至明确地将“男性”排除了。因而我认为，给以主体定向的女权伦理的任务，是对这未曾解决的问题进行反思，这种任务仅凭伦理反思的办法却是不会完成的。在此就要对主体理解的问题以及主体性与“性别”的关系，进行一种进一步的主体哲学反思。

^① 在此除 Nagel-Docekal 之外，可参阅 Herlinde Pauer-Studer 的，过独立自主的生活。对自由与平等的反思，Frankfurt am Main 2001；Beate Rossler，私人的价值，Frankfurt am Main 2001；Martha Nussbaum，爱情、愿望与照顾的结构。三篇哲学论文，Stuttgart 2002。可参考关于这种态度的概况，见：Saskia Wendel，女权伦理导论，Hamburg 2003。88—101 页。

^② 关于这种对差异女权主义的批判，可参考 Saskia Wendel 的，“...我们已经走得很远了，还要走得更远，没有尽头”（Ingeborg Bachmann）。论女权神学的未来和能力，此文载在：Margit Eckholt-Marianne Heimbach-Stein 所编写的，在觉醒之中的妇女探索神学的未来，35 页及其以下。

二、伦理主体有一种性别吗？

主体性与“性别”的相互关系决定，有待于这种相互关系所依据的主体理解的阐明——一种不是在反思理论上将主体性归之于抽象的我思的主体理解，而是尽量将情感与体态方面都写进主体思想之中，从而使主体性得以与“性别”结合，而不必包含在男性之中。这种“具体化主体”的理解既可得到 Dieter Henrich 意识理论因素的支持，又可通过接受 Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty 或者 Edith Stein 的现象论主体与体态理论来进行描述。^①

1. 自我是情感与体态的主体和位格

主体思想的女权主义批判首先涉及到“我思考”意义下的一种反思理论性的主体理解，以及主体思想的实体形而上学解释。主体思想却也能以其它方式来界定，如根据 Dieter Henrich 将意识理解为对自我在反思之前的熟悉，它先于自我的每一自我反思，从而也处在每一影象活动与自我构思之前，也理当在此之前，否则自我就无法与其自身发生关系，因为反思就假定对自身有一种认识：“对意识的熟悉决不能理解为一种计划的结果。它在意识发生之前就已经存在。”^② 这种在反思之前对自我的熟悉，与我存在而不是相反的认识意义相同。那种我存在却不是与每个自我并存或其之外的具有其自己本体论状态的什么事物、实体、存在物。它无非是我自身、我的本体、我的生命得以持续构成和成型的可能性条件；它是我生活所有基本实践的可能性条件，这

^① 对此请参见 *Saskia Wendel*，具体化的主体。在‘肉体的主导思想’下对主体思想的重新描述，此文载在：DZPh 4 (2003)，559—569 页，同时广泛参见：情感与具体化事物。德国神秘主义文章是对主体理论的挑战，Regensburg 2002，246—313 页。

^② *Dieter Henrich*，自我意识。在一种理论之中的批判性导论，此文载在：*Rudiger Bubner-Konrad Cramer-Rainer Wiehl* 等所编写的：注释学与辩证法。FS Hans-Georg Gadamer. 论文之一，Tubingen 1970，271 页。

也是我思想、感觉、愿望、行动能得以解释的不可约简的自我性 *Jemeinigkeit*。于是这种自我在一种反思前对自我熟悉的意义上就摆脱了一切影象和构思，甚至是这种影象和构思的可能性条件，因为只有当我存在时才能构思、成为影象并反映自我。

自我是在反思之前就以一种瞬时性和直观性的理解形式对自己熟悉了，而在对自身的熟悉性中有一种感性的感情成份，这却涉及到一种保障、感受和感觉，它是我具体感觉的基础，正如 Ulrich Pothast 所阐明的：“我并没有觉察到我的感觉，与那觉察类似者也没有什么关系，我就是我。”^① 正由于自我也会并不那么清楚，因为这作为经历和感受并不是什么事物和实体，而是实践和事件，其中所强调的不外乎一个个自我的特殊观点，即其唯一性与独特性：谁也不能在我死后占有我的环境和观点。这种在反思之前对自我和自我意识独特性的观点，现在也可称之为主体性：在其独特性中自我就是主体。因而“主体”指的就是在其独特性与唯一性观点之下具体存在的，以自我意识的不可约简的个体性自我。这时它在自我反思和对世界认识的意义下，又是自我认识的可能性条件。

然而自我不仅是主体，他也是位格：“我们原来既是位格又是主体，我们之所以为前者，就是由于也是后者。（...）不会骗人的位格意义可直接从主体意义中得出来。”^② 在日常的用法中，主体与位格甚至个体大都以同样的意义应用，位格观念与主体和个体观念却并不一致。自我作为位格不仅是简单和单个的，甚至是个体，而且一方面是其他单个之中的单个，而且以这种状态与其他个体发生关系；另一方面自我作为位格是其他个体之外的单

^① U; *rich Pothast*, 哲学书籍。关于从远处引来的问题的文章，什么叫以人的方式活着，Frankfurt am Main 1988, 91 页。

^② *Dieter Henrich*、自我意识与思辨性思维，此文载在：同上作者的，一条直线。哲学论文，Frankfurt am Main 1982, 137 和 142 页。

个，却又可能与其他个体有关。于是位格观念所描述的是多方面的：一方面它描述的是一种关系，是自我与其他自我的关系；对自我的位格性随之还要提出与自我有关的课题。另一方面位格观念同时还描述了自我的一种特殊能力，即与他人建立联系并可对其敞开内心。于是位格性就是在描述自我处世的观点，而这同时并且首先又是与其他人等共处和交往的观点。第三，位格性所描述的是自我对其他个体的独特之处。在某种程度上，这里就是位格性与主体性的交叉点，因为自我只有在同时又是主体时才是位格。当自我作为位格时的独特性，不可能来自其个性及其与其他人的关系，独特性怎么会从细节中产生呢？独特性还是来源于自我的独一性，也就是他的主体性。离开了主体性，自我就成了其他个体之外的孤立个体，只是某一群体微不足道的一部分。此外，自我除非对自己自信，并且对自己早就有自知之明，就不会与他人发生关系。没有自我关系与自我意识，自我也完全无法与他人发生关系和与之会见。

无论是从将主体性的理解作为对自身感情直观性的信任出发，还是从将自我作为主体与位的双重结构出发，现在都可将对主体观念“具体化”的反思附加上去，这在经典的主体理论中是空缺的。对此首先却要决定，体态或身体方面指的是什么。针对笛卡尔二元论，思考与扩张的事物的看法，身体作为一种事物，从而又与非物化的意识对立或从属于它，对此首先就要指出，身体具有一种双重性结构。它正如 Maurice Merleau-Ponty 所正确描述的，是一种“具有两种因素的存在”^①，一种“双叶瓣的事物”^②：一方面它是事物之中的事物，因而是感觉的对象，另一方面又是有触觉和视觉的事物。作为事物之中的事物，身体是可具体化和物质化的物体，可以成为反思的对象。是我可以对其命

① *Maurice Merleau-Ponty*，可见与不可见的事物，Munchen 2 1994，179 页。

② 同上，180 页。

名、定义、解剖、分析的物体。然而身体至多只是物体，因为它与生活着的自我分不开。

身体被剥夺了一种理解能力，使其降到一种事物状态的这种双重结构，可以与作为主体和位格的自我双重结构相提并论：身体一方面是认识的可能性条件，另一方面却已被允许进入世界。那种‘认识的身体先天性’就与自我世界的认识有关。Edith Stein 关于世界认识的下列论断是有效的，身体是世界的定向中心，因而也是与现象世界发生关系的可能性条件。与此相应的是，Stein 指出，身体“处在定向的零点上”^①，它属于世界，因而它不象物体那样，并不是外在世界的一部分。于是身体根据 Husserl 的看法，就与物体有别，也能视之为起作用的肉体：“起作用的身体指的是，身体参与到世界的构建之中了 (...)”^② 于是身体对世界的认识就应当有一种组建性因而属于超然性的功能，正如 Merleau-Ponty 所阐明的：“如果我真正意识到我的身体正在通过世界，而且它处于世界的中心，即使并未领会到所有的物体都要看它的脸色，那么身体就是参与到世界中来的载体，于是由于同样的理由，我的身体就是世界的核心了 (...)”^③。从本体论方面来看，说我是世界的起源与中心，这并不算什么狂妄论断。它确实涉及到身体方面的认识论意义：对事物、事件、人物的认识，甚至对世界的认识，毫无疑问都来自我自身，这也就是说：由我的感受质量、我的感觉和我的身体而来。在这种作用中，身体就可与自我的主体性相提并论。同时身体却也与世界有关，它是世界的一部分，处于世界之中。

然而主体性与身体方面之间的共同性，不仅涉及到身体对世

① Edith Stein, 关于体会的问题, Munchen 1980, 47 页。

② Bernhard Waldenfels, 身体方面的自我。关于身体现象学的讲课, Frankfurt am Main 2000, 254 页。

③ Maurice Merleau-Ponty, 感觉的现象学, Berlin 1966, 106 页。

界认识和世界体验上的作用，而且也涉及到自我认识和自我意识。因为当自我意识以直观方式进行时，其中确实有一种 *aisthesis* 感觉和感受的关系，从而也有身方面的关系，因为它与感受和感觉是紧紧相连的。感情在我的身体上并通过我的身体表现出来，使我能有切身体会。与此相应的是，作为自我意识表现出来的自我感觉，就是在身体与感情方面的自我感觉。反之，自我意识却能在身体方面见到，因为身体的感觉总是自己的：“身体 (...) 总是你我的可供经历和共同经历的身体。肉躯是可供外人观察和对待的一种肉躯。”^① 这就涉及到对我自己甚至在一切反思和讨论之前的感觉。除我以外，谁也不知道我的身体如何。因而身体在感觉和生活着的自我以下，而自我已经是一个实体性的自我；感受与身体的质量都合在一起了。身体不仅是我生活的特征；就我的生存来说我就已经是实体性的我了：“(...) 我的身体不在我之前，而我在我的身体之内，或更好说，我就是我的身体。”^② 与此相应的是，身体也可理解为存在物，因为没有它存在就完全无法理解了。

身体诚然也是生活着的自我的表现，而这一点并不是作为一种内在自我的代表，而是作为其所表现之物早已成为现实的象征，并不是单纯的映象，而是自我完全包含在其中，并已成为现实的实践：“(...) 所表现之物在表现中就已成为现实，具体化了，这是具体体现出来的意义，而不是什么外在的宣告。”^③ 身体于是在一切反思之前，在种种语言介绍之前，就是自我的一种表达方式，而且在这方面也与其象征的自我意识一样，在反思之前，同时却又可以对其进行介绍和传达。最后身体是一种资本，既是一种开放和联系，与外人交往的资本，又是我生活方式和处

① *Bernhard Waldenfels*, 行为的活动余地, Frankfurt am Main 1980, 37 页。

② *Merleau Ponty*, 感觉的现象学, 180 页。

③ *Waldenfels*, 身体方面的自我, 224 页。

世活动的资本。此外它还是表达我的生活，对我进行象征化的表达和向他人介绍的资本。

如果人们以上述方式和方法对身体进行认定，它对位格性也就有了一种意义，然而它却是自我与他人发生关系的可能性条件。身体是对世界进行开放，对所遇到的他人开放的资本，这只能借一个肉体化的自我来呈献，而他人也只有借其肉体化来接受。于是身体就是位格性的中介和实践形式，因而不仅是一种与自身发生关系的自我生存方式，而且处身人世和与他人共处的一种生存也才能实现。身体是自我与他人之间相互结合的桥梁，在此甚至在思考与言语表达之前，才会有一种联系与交流形式：我在我身体上并通过我的身体，以一种感性经验的方式，在观看、触摸和听闻中，察觉和感受到他人。

个人关系现在却要作为一种相互关系来理解^①：自我意识碰到另一个自我意识，一个自我碰到另一个都会相互成为他人的自我：“这里是一个单个的、独特的、一种前景和焦点，一个处于此时此地的此人。这里也有一个正如前者的他人。他们处于同时，在前者与后者所在的地点之间，以及围绕他们的是同一个空间：他们两个同为他人并互为他人。”^② 由于这个原因就能象 Merleau-Ponty 那样，将这种个人之间的关系描述为“人际状

① 有人也许会提出反对的理由，说相互关系的思想是一种资本主义交换逻辑的结果，并且在自我与他人假定对称的条件下，具有一种身份逻辑性基本结构，使他人与自己相适应。反面的说，并非每一种相互关系和交换关系就必然是一种交换逻辑，或者是一种“我给是为了使你给”的思想的结果：交换关系是借助于一种效益和利润思想，在承认关系之中，通过对统治和支配的愿望而产生的。自我与他人之间的对称思想同样也不是必然包括使他人与自己相适应。反之，这种思想确实会使之承认他人的主体和位格性，在此基础之上，就象对我一样，承认他人的尊严与不可支配性，唯一性与独特性。

② Ute Guzzoni, 变化。争取达到一种并非等同化的思想, Freiburg-Munchen 1982, 62 页。

态”^①，在其中我与他人相遇，并在其中与另一自我相遇，并且相互交往，一如“其他人之中相互往来并紧密结合者之一。”^②

即使身体方面可能与自我意识的先反思性有联系，它在推理以及通过一种语言和命名行动进行的构思方面却还是空白。在这种推理中身体要靠躯体；“身体”固然是先反思性的身体，“肉躯”却是使身体成为客体化对象者^③，肉躯也听命于推理行动，从而相应地形成我们由身体及其经验中所造成和说明的形象，即肉躯作用、肉躯格式、肉躯构造的形象。

如果想将主体性与“性别”相互联系起来，就可以一方面在对主体性和位格性的这种理解上，另一方面从身体与客体化肉躯的区别上建立联系。对此却要有一种进一步的反思过程，其中也包括有对要求方面的思考。

2. 主体一位格一性别^④

身体方面还可以表现为对他人敞开内心的能力。这种开放性却含有一种至今尚未说到的方面，即愿望方面。愿望固然总是按意向定向的，因而也是对某事或某人的愿望，然而要能有对某事或某人的愿望，就需要在形成愿望意念上有一种可能性条件，即愿望能力。这种愿望能力既不是在意念上形成的，在某种程度上也不是具体得到满足的。它只是可能性条件，是对具体对象具体愿望的近乎结构性的预先规定。此愿望作为这种愿望能力，与作为通向世界的能力的身体紧紧相连，从而首先象身体那样也在先反思方面决定下来。

愿望在身体之间关系上特别重要，因为如果在与他人的联系

① *Merleau-Ponty*，可见的与不可见的东西，185页。

② 同上182页。

③ 参见 *Merleau-Ponty*，感觉的现象学，131页。同上作者，可见的与不可见的，178页及其以下。

④ 关于以下方面，请参见 *Saskia Wendel*，身体上的自我是性别上的自我吗？！此文载在：属性。明斯特职工界对性别的研究；文化一性别一肉躯，Munster 1999，77—100页。

和交流之间加入一种身体方面所规定的彼此要求与彼此爱好，它就可能有一种性爱因素^①。在性爱关系中我们体验到自己或他人身体的存在，并在其中享受着性要求的强烈：“从今以后就可以参与对他人和对自己本身的活动、接触与观看之中，使之回归自己的本源，并随着有耐心的沉默的要求工作而开始表达上的荒谬。”^②于是性别就不属于什么对人实体性意义上的本质决定，而从身体上对其规定下来的自我也不是单纯的偶然性。它却属于身体存在的一种存在方式。它作为这种追求他人并能得到满足的能力，体验到性爱的魅力。正是通过这种追求，世上的他人才会对我显得有爱情上的吸引力。从而其他人可以说就性别化了，使我成为一个具有性生活存在方式的性生物，他的这种能力在其身体上扎根：“于是他就会象一个爱神或性欲那样存在了，他拥有给予外在魅力以其性别作用或意义的自己世界，并向每个主体指出，什么与其身体有关。”^③与此相应的是，性要求首先不应归于具体化的肉躯，而要归于身体，因为身体方面的意义远大于‘一种可指名的肉躯’。^④性别与身体一样有一种‘超越’，它突

① 参见 *Waldenfels*, 躯体性的自我。240 页。同时参见一种符合黑格尔要求的，将爱情与一种相互承认关系相提并论的，*Axel Honnet* 的，关于承认的斗争。论社会矛盾中的道德法规，Frankfurt am Main 1994，153 页及其以下。

② *Merleau Ponty*, 可见与不可见之物，189 页。

③ *Merleau Ponty*, 感觉的现象学，187 页。

④ 参见关于区别身体与肉躯的区别，首先对“种类”讨论的重要性：*Hilge Landweer*, 普遍性与性别。性别与种类讨论中的一种瑕疵，此文载在：*Theresa Wobbe-Gesa Lindemann* 所编写的，思想轴心。关于性别的理论与体制性说法。Frankfurt am Main 1994，147—176 页；同上作者的，男人就自命不凡吗？通过感觉进行的性结构的思考，此文载在：*Silvia Stoller - Helmuth Vetter* 等所编写的，关于性区别的现象学，Wien 1997，249—273 页；*Theresa Wobbe*, 共同性的界限与性的界限，此文载在：同上作者—*Lindemann* 所编写的，思想轴心，177—207 页；*Gesa Lindemann*, 实际的结构与结构的实际性，此文载在：*Wobbe-Lindemann* 等所编写的，思想轴心，115—146 页；同上作者的，与由性结构而来的肉体的压抑作斗争，此文载在：*妇权研究* 1993 年 2 期，44—54 页。

破又限定反思与讨论的范围：有一种在反思上并非完全可以认识的，在思想上不可思议的，而且在讨论无法说出的‘更加’。^①

身体之间关系作为个人与交流的关系，却总是与讨论的解释和活动相通的，在自我与他人会见时，是身体和在身体之内相互会见，从而成为以讨论方式说明和产生，并以社会形式构成的肉躯。于是在自我与他人身体之间的关系中，同时有自我与另一自我肉躯的相遇。^②。这种性的理解带来了后果：性爱的追求之所以使它也能称为“性特征”，就在于“性特征”无非是指的体验性爱魅力的能力。于是“性”在这种意义上首先并不是与具体化的肉躯相结合的，而是与身体与个人身体的感觉，也就是与主体性的因素相结合的。于是主体并不是没有性别的。然而在这种意义的“性”中并不包含什么性差别，因为性作为属于它的一种存在形式的主体性因素，其所说明的无非是某一个别自我的独特性。这种独特性之所以属于每个自我，就在于他拥有自信。因而主体性是普遍性的，并没有什么性别。这就意味着：在“性”与“性差异”之间之所以存在着一种重要的区别，就在于“性”作为一种与身体相连的存在物还并没有性别化。

然而性却是在它的实践中具体化的，为此就需要一种在追求的自我与被追求的他人，也就是与我所追求的每个人之间的一种个人关系。因而性不仅属于主体性，作为与他人之间的追求也属于位格性。正如位格与其所连带的追求是相互性的；我追求他人，他也在追求我，我在导致他人追求，同样他也使我能感到这种追求。于是在追求中我与他人互为他人，而这都是以身体亦即

① 对性的这种理解也见于 Landweer，它在自我身体感觉意义上的性，与该感觉的一种表现性和讨论性的象征化之间，以及在将性作为形态感受和假定身体感觉的肉躯格式之间进行区分。对此请参见 Landweer，繁殖能力与性，尤其是 159—167 页。

② 对这种群体可参见 Edmund Husserl，笛卡尔的冥想。对现象学的一种序言，此文载在：同上作者的，著作全集卷 8，Hamburg 1992，111—131 页。

身体之间关系为媒介。自我不仅作为主体，即使作为位格也是性和性化的。然而正是在这一点上，身体与肉躯的区别又重要起来，因为在与他人的关系中，我的身体也与我的肉躯发生关系。这种关系包括一种交换的交流关系，而这种交流不仅是以先语言方式进行的，而且也是对语言介绍开放的。因而对反思和讨论，对定义、描述、解释，对构思及相应的行动来说也是开放的。于是讨论也完全造成对身体的某种理解，将其理解为经过定义和这种方式所构思的躯体；它造成躯体形象、躯体格式，它确定一定的躯体行动。然而直到这时才开始躯体的讨论构思范围，性的构思与其“男性”与“女性”的区分，以及按两性决定的某种肉躯形象的相应定义，按一定性别而分的追求的定义，及其相应的性活动。在其个人的因素中，自我对各种讨论性的构思与其对自己的自我理解，从而对在“男”“女”两种法规标准下各自性方面的自我理解，都是相通的。直到这时位格性才完全是以社会和讨论方式构成的性别，与此相应地，主体也没有什么男女之分，应将这种区分视为讨论之外和讨论之前的事物。性别是在位格因素之中才出现的，然而这时它却要在其对整个位格关系范围内的意义上，也就是将其与他人之间的关系作为这种关系的基本常数来反思，尤其也是在那屈服于位格性以及有位格性和肉躯格式相连的性的多种构思意义的条件下。^①

如果性也是属于主体性的，那它却与激进构成主义论点相反就并未构成，也不能构成，它就从讨论及其构思中消失了。于是性与主体一样并不是什么结构，它应归于一种突破讨论的‘外

^① 正是这种观点忽视了差异理论，因为它既没有看到主体与位格之间的差异，也没有看到身体与肉躯之间的差异。它显然是将肉躯形象和肉躯行动解释为特征与主体性的决定，同时也是性特征的决定。自我有一个肉躯，这按性差异来说是一个解剖性特征。于是人早已就分为男人和女人了。因而“性”就与“性别”相同，而自我的特征、主体性、自由等追求，也就随之性化为“女性”和“男性”特征，主体性和自由也成为“女性”和“男性”追求了。

物’，而这种‘外物’也并不单纯是讨论的排除的结果。作为非讨论性的‘外物’，它正好也是我自身与我自身之外者具体性生活讨论性构成的可能性条件。然而如果“性”不单纯作为结构，那它原则上就是对关系活动开放的，从而也就完全应视为为社会文化结构过程的结果。追求及与它一起的性也要以讨论方式成型，并从而标准化。^①一种有感情和身体并且性化的自我及其性特征，就在多样化的谈法与肉躯活动中拟订出来。从而也拟订为男人或女人，这就意味着不单纯属于一种预订的性了。换言之：自我力求决定和说出自己的性属。于是就必然要追溯到一种，通过讨论集体而归之于他的属于肉躯的决定与分类。这就意味着：“性”并不是什么单纯构造，它也不同于一种提高到原始范畴的性别，因为性差异早已并且交织到结构过程网之中，“性”早已参加到人格因素之中。

然而从伦理主体是否有一种性别问题的这种思考中得出的是什么结果？性与性别对伦理活动来说有什么意义？一方面应当强调，主体既不是无性的也不是两性的。这就意味着：那伦理上所需要的主体思想既没有定为男性，也没有用一种“女性自我”来代替；“主体性”观念却是走在性别之前的，因而具有一种普遍性的，突破两性的特点。另一方面，主体性超越反思和讨论范围，既不能将其解释成借观念的工具支配他人的统治当局，也不能视之为纯粹讨论活动的结果。这并不是说，性别在伦理上并不重要。它却在人格性方面起作用，于是也在自我对讨论活动的紧密关系方面起作用。在这方面也会有各种伦理冲突和两难选择出现，需要作出符合现场实情的决定，这也会深受“男”或“女”工作人员经验的影响。性别的这种因素作为讨论活动的一部分，而不是‘人类原始差异的一部分’，也是始终要在所宣布的伦理

^① 对此请参见 *Andrea Maihofer*，性作为霸权性的谈法。关于一种批判性的“性”理论，此文载在：*Wobbe-Lindemann* 所编写的，思想轴心，255 页及其以下。

判决中一起考虑的。为了再回到开始的例子上来：Sophie Scholl 对此曾经在一种伦理冲突发问下决定，对恐怖制度进行抵抗。她们这样做也许是根据一种特殊情况出发的，这即使与她们的女性社会化或特殊经历相结合的，这种经历也与她们的“女性”以及其在占统治地位的性讨论中的女性结构有关。这种抵抗活动的的能力却不是来自她们的“女性”，而是与她们的兄弟 Hans 或 Kurt Huber 共同分享的，因为这种能力是普遍性的，它属于每一个人，而且在所有性别之前：“我曾经按我内心呼声的要求采取行动。我自己承担后果 (...)”

译自杜宾根神学季刊，2004 年 1 期

所有制伦理学

历史性发展与目前面临的挑战

Eberhard Schockenhoff

在社会体制方面，使人们一直能过着宁静共同生活的东西，在所有高等文化的民族中，属于所有制和资产分配状况的安排。如果对什么是我的你的没有把握，如果关于谁对什么公众和私人财物有拥有权，任何社会都不能保证生活的基本安全，而它的保障却是现代国家最重要的认证基础。基督教的所有制伦理学，直到 20 世纪都对欧洲社会与法制有着重大的影响，它以这样的信念为基础，就是说，以社会方式连接起来的私有体制，对所有其它财产分配的组织形式拥有法定的优先地位。自从至少是通过生产资料以及土地和地产的社会拥有来实现无阶级社会的政治理想失败之后，私有制在世界社会体制范围内还是无与伦比的，因为它作为民主法制国家的体制，就一直与它有着密切的相互关系。自从世界共产主义在苏维埃共和国破灭之后，中华人民共和国所实行的带有很强私有经济成分的国家资本主义的混合体制，是否会长期和不可逆转地走向一种国家行使权力的民主化，对此作一种可靠的判断目前还不可能。但仍然存在充分的历史原因，使我们假定私有制与民主政体之间的必然关系。

当然私有制与法制国家的民主的内在亲合性并不意味着，全球市场的自由竞赛到处都会走向日益富裕，因而走向西方模式的议会民主。然而至少就最近几十年来说，在亚洲和伊斯兰范围内，近似极权主义的统治形式一直存在，它们在政治上体现的只是难以归类的空想：在民族主义理想或者一种进攻性宗教基要主

义的基础上，它们将接受近似市场经济的生产形式，与严格拒绝承认不可转让的人权，以及以争取社会正义为基础的法制民主相结合。这种政治上的杂交文化证明，欧洲国家发展中有据可查的私有制与法制国家民主之间有据可查的关系，不可能完全是自动有效地认定的。1990年11月21日在巴黎签订的“新欧洲大宪章”中，KSZE 欧安会的34个国家都承认市场经济、民主与法制国家体制之间的密切关系。^①

这种相互关系应如何进一步理解，这在当前的所有制讨论中还是广泛争论的问题；尤其有争论的是，为了公共福利，关于私人对于物质与资本财富的支配权应有哪些限制，并且对民主法制国家公民所授予的私有产权有哪些侵犯。并不是象政治上的斗争雄辩家的时髦口号经常所说的，这与对社会主义与争取自由的法制之间的根本选择无关，而涉及到出现在政治上的自由主义之中的一种抉择：这种以社会福利国家定向的选择是否要继续下去，而在以道德为基础的正义原则上与所有制相结合呢？西方民主的社会制度的特色，政治上的自由主义是否要变回到经济自由的市场自由主义之中，将所有制理解为各种经济体制的一种自动诗歌式的产生，而财富的分配是否为市场调节的规律？鉴于经济过程的全球化不仅决定了社会法制的未来，而且对于未来世界共同体的全球村庄会长期实行什么财产所有制的问题，也会作出回答。

1. 天主教社会学说的基本论述

19世纪的天主教神学，除少数情况外，都坚决拒绝社会主义和共产主义的社会理想，^② 在20世纪又以社会市场经济的概

① 该大宪章刊登在：Europa-Archiv 45 (1990) 656—660 页上

② 参见 F. Beutter, 19 世纪伦理神学中财产所有的根据, Munchen [与其它处] 1971, 149 页。

念拟订了一种所有制的理想，它以极端集体公有化与无限制的个人主义之间的适当平衡为目的。其在 21 世纪的主要注意力应当针对着以下方面，就是维护以往数十年经过考验的成就模范，并使之不受可预见危险的损害。有些人在这方面暗示，真正的危险不在于福利社会国家的保证，即赋予所有制的社会功能思想以法律上的责任与社会上的作用。更大的挑战更在于，在一种新自由主义市场思想的广泛流传下看问题，据此就只能从个人的自由中得出所有制道德与法律上的合法性证明。于是所有制的社会责任根据的发展趋势就会被取消，而财富全面决定直到大家康乐的兑现，包括它们的适当分配，都有待于市场的那看不见的手（Adam Smith）。以自由竞争为基础的世界范围市场社会的想法，在商业潮流与资本运动中不因国家的侵犯而受阻，其富裕程度还不断上升，这至少在思想上要比相反的无阶级社会理想更加缺乏抵抗力。对自由市场自我控制能力的依赖，可以同样视为一种代替宗教的特征，好像凡是自由竞争的符咒都可望其解决人生最重要的问题（社会冲突策源地、政治上的不自由、战争上的争论、食粮的缺乏），并且最终克服存在于人类社会生活之中自由与平等的相互基本矛盾。^①

天主教教会的社会学说，其主要论述通过新教的伦理学（至少在溯源于马丁路德的形式下）与所有制的根据相互协调，^② 将两个相互对立的计划，给予全人类的一切受造物，与在私有财产上的实物产品所有权，生产资料和资本资产结合起来。这种私有法权在一般情况下以三方面作用的暗示为基础，这是由于注意到了人们人类学状态的一种现实性看法：私有制首先唤起固有的

^① 参见 R. Sturmer, 市场和竞争是否超越一切？社会与法权是新自由式市场思想的焦点，Munchen 2007, 87 页及其以下。

^② 参见 M. Honecker, 社会伦理学概要，Berlin / New York 1995, 431—444 和 471—487 页。

积极性，增强能力，承担起自己对其婚姻、家庭和职业幸福的责任。其次，它将明显缩小权限和负责的范围，从而就可以不受阻碍地分工合作，使处于一种计划经济氛围的现代工业社会不致受到磨擦损耗。最后第三私有制有利于保障人的自由和尊严。复杂的理论学说体系，天主教社会学说在人类学—伦理与社会理论上所提出的私有制基础，不可归之于一种独特的基本论述—例如将对私有制的辩护视为一种自由人的形象。这种“开放论述的结构”（H.-J. Wallraff）主要着眼于不同理论基础之间的一种实际平衡，它们只能在虽然但是的逻辑形式下结合起来：一方面既从实际理由出发，又从主要的人类学考虑出发承认私有权，另一方面它仍然要按公共福利的准则性要求来进行安排。

那在德语国家所有制讨论中经常说成所有制的社会责任的公益方向，决不能象长期以来在基督教道德之中那样，归之于富有者与穷人自愿团结在纯粹施舍意义上的个人道德责任。而要将所有财富的普遍决定归之于整个所有制的有义务的范围作用，从而使个人所有权的上述部分作用只在最高目的之内来发挥。这两个准则性的标准的中介作用和具体安排—所有财物对公益的辅助性实现的安排（即对所有人的物质、社会和文化需要的有效保证）以及对个人私有权利的保护—因而就不能只让其与个别的利益合作。这一任务就更需要一种国家调节权力，在这方面又有遵守辅助原则的义务，并且重新考虑有效地达到所有所有制形式规定的公益目的。国家应当借其法制与社会福利体制在这方面进行照管，看它在参与经济过程的团体（雇主、股份持有人，工会）分别追求各自的利益的同时，在其共同合作与相互影响中，私有制的准则性范围标准能否实现。作为一种大有前途的道路，作为一种前景广阔的道路，这种目标思想至少更加接近天主教社会学所推荐的一种广泛散布所有权的思想。每个人应通过参与社会性创造价值的过程得到机会，除个人住宅所有权之外还取得一部分生产资料，以便通过工作和参与资本交易，来保证自我负责与

自由的活动空间。^①

财产社会公益义务在德国也是根据宪法法律确定下来的（德国宪法，第二部分 14 条）。魏马尔宪法就已经承认了这条准则，所有权不仅是法权，而且随之也带来了义务。在第三部分 153 条中说：“所有权使我们承担义务。它的应用同时也是对公共福利的效劳。”所有权社会性限制的学说在德语国家的法学，在纳粹主义夺取政权之前就已经在贯彻了。对原则上无限制地想出来的德民法 BGB 第三部分 903 节所有权概念的广泛争论，通过国社党法学家争取在“公益在私人利益之前”的新法权原则上奠定基础，这只不过是一种修辞学上的佯攻战略。而事实上所有权的根据也好，其社会义务的内容也好，按照国家社会主义共同体的理想都没有确定。所有权的制定不应只是由于对个人与财物的抽象安排，而应为对人民整体安排的结果；人们看到新的国家社会主义所有权观念的特点在于，私人所有权是通过其在人民各自生活安排的内部限制与任务的完成相连的。由此得出的结果就是，所有权人对其所有权的支配权力只有在一种受托管理人的形式下对人民施行，而且是对其财产权施行，就是说，它的社会职能与任务就有责任行使所有权的法权。^② 于是一种国家无限制地干预私人所有权思想上的合法依据就制造出来了，这就给予了没收同国犹太人财产以合法性的假象。根据国家社会主义非法制政府的经验，所有权保证自由的作用在德意志联邦共和国的基本法中，就通过以下条文的制定而得到承认：“所有权和继承权法都有保障”（第一部分第 14 条）。宪法给予了一种基本法的保证以防止国家对所有权的侵犯，该权只应在国法与公众利益的基础上行使。那

① 纲要性方面请参见 J. Hoffner, 所有权的扩散是社会政治的目的 (1959)。此文载在: K. Gabriel/H. -J. Grosse Kracht 等所编写的, Josef Hoffner (1906—1987), 社会学说与社会政治, Paderborn 2006, 173—185 页。

② 参见 B. Ruther, 无限制的解。关于私有规定在国家社会主义之中的变化, Heidelberg 5 1997, 351—356 页。

由 20 条和 28 条社会国家原则所得出的所有权的社会道德义务是这样解释的：“所有权是负有责任的。它的运用应同时为公益服务。”于是宪法同时承认一种国家调节权限，它在法制国家保证的保留条件下，允许对私有进行干预。

在天主教社会学说中，就要追溯到对一种有社会约束力的所有制理解的初步指明未来发展方向，直到教宗良十三世 1891 年的“新事物”通谕。最初是在教会文件中将这两种论述并列，当然还没有系统联系：关于私有对社会主义的辩护，以及承认国家的义务，私人所有权与经济的关系就要这样安排，使“土地一直能为公众利益服务”。^① 四十年之后教宗庇护十一世在其“四十年”通谕中说到“所有制的两面性”，它不仅属于所有权人的个人利益，也属于公众利益；他同时也警告要防止由于否认或忽视所有权的社会功能以及个人功能所带来的“两种危险的片面性”，从而走向一种个人主义的或者集体主义的社会观与人生观。^②

从此以后，根据公共福利与社会正义的需要所安排的所有制伦理学之间的平衡要求，就属于教会教导发展的常数了。尽管某些教宗对此还确定了不同的着重点。如在教宗若望二十三世时代，对私有制的正面奠基显得十分突出，尤其是通过指出有害影响所发展的反面道路，为了消除这种影响就必须在其废除中建立起来（懒散、混乱、官僚主义的无效率、权力集中、社会断层、个人不自由等）。^③ 而教宗若望保禄二世却强调人的劳动强于资本资产，由此根据经济体制还可对私人所有权进行限制。在“两

① 边注号 [=RN] 7，以前是 RN4—6。

② 参见庇护（教宗十一世），四十年通谕 [=QA]，45—46 页。嘲讽者通常将开始的两个拉丁词译为“四十年太晚”，暗指新事物通谕所出现的年代 QA，在卡尔马克思的共产党宣言发表四十年之后才发表出来。

③ 参见 MM，109 页。

种论述”之中，既在允许私有制的同时强调对它的限制，^① 尤其强调教会的社会伦理学传统：

这种法权并没有被视为绝对和不可侵犯的权利。正相反，它们一直都被认为处于大家共同利用受造财物的广泛范围之内，换言之，私有法权是为大家共同利用和决定财物的权力^②

在工作、资本和原料等生产因素同等级的阶级学说上的一种修正，也代表着国家的首要任务是维护受到威胁的集体财物（生态资源、气候、空气、土地）的要求，它们的消耗不能只留给市场机制。^③ 没有哪位教宗象他这样谨防以下的误解，似乎教会的社会学说基本上只是想在西方工业国家中维护所有制关系，于是当共产主义失败之后它确定的目标就达到了。^④

从前德意志联邦共和国的观点不难理解的这种误解，当然已经梵二的牧灵宪章“喜乐与希望”明显纠正了。这不仅限于以明确的词句强调人类对所有财物的决定：“天主已经决定将大地及其所有的一切供全人类和各民族使用；于是这些受造物就应在一种公平的关系中惠及众人。”^⑤ “喜乐与希望”倒是从这一基本原则中引出了一种对所有私有权所有人一种社会道德要求：

因此当人们使用其合法拥有的这些外在财物时，不仅将其视为个人财物，而应同时视之为公共财物，就是它们不仅有利于自

① 参见 CA, 30 页。

② LE, 14。

③ 参见 CA, 40。

④ 参见 *M. Spieker*, 财物的普遍决定。关于基督教社会学说的所有权伦理学。此文载在：新体制 *Die Ordnung* 58 (2004) 194—221, 尤其是 194—198 页。

⑤ 喜乐与希望 69 节。

己，也应惠及他人。^①

公会议同时也强调所有权的积极人类学性质，它有助于“个人的自我体现”，使它能完

成其在社会与经济上的任务，从而列入到无条件的“国家公民自由前提”之中。鉴于对外在财物的所有权及其个人支配的必要保护作用，应归于个人人格的自由和负责的自我体现，公会议甚至由此谈到，所有权以及属于个人拥有的外在财物，都应视为“人性自由的一种延伸”。^②

尽管所引教会教导文献在这方面显然重视通过自我介绍和相互参照，来强调教会对所有制和经济体制问题上社会性宣教的连续性，也不可忽视：以基督教所有制伦理学奠基的引人入胜的两种论述联系起来的不同思想动机，它使有关其历史存在处境及其系统性适用要求，完全以不均一的方式相互对待。在这种理论基础上就可在具体情况下，向普世人类贡献所有现世财物的创世神学论述，在人生条件之下的人类学观点，一种准则性的正义要求，一种自然法权的，个人的，“在国家之前的”自由权概念，对公益原则与辅助原则的社会理论性主导思想，以及经验所支撑的现实性考虑，就要强调一种以私人成就进展来计算的经济制度，它与计划经济体制已知的缺点相互对照。在对这异类思想动机进行系统性参考之前就能提问，这是否应归之于一种对不同传统路线的历史性深入研究。象这样的一种思想史的追述可能指出，基督教各个时代的所有制伦理学是如何以接受哲学合法模式与其同时代变化为特征的。不是单方面接受古代的占领理论，谈到那在罗马法中摆着的全面支配着权力的法权形象，或者新时代所有制的工作理论，而是适当地，将这种接受过程描述为一种变

① 同上。

② 参见喜乐与希望，71节。

象继承同时代的法制传统与哲学所有制依据的努力。同时也衬托出在这种接受过程中所发生的相互施加的影响。古代民众哲学的主题，以及罗马甚至以后日耳曼法律的主题也渗透到基督教所有制伦理学之中，而且在其中与其圣经根源相竞争；另一方面这些东西也如在具体情况下所指出的，在一种修正或加强作用的意义起反作用。

2. 所有制伦理学的圣经根源

圣经上关于拥有和占有的道德指示，以及对盗窃、放高利贷和剥削穷人的警告之所以有说服力，就在于天主是一切财富的原始拥有者。因为所有的一切都出自他造世之爱与权能，“天和天上的天，地和在地上生活的一切”都属于他（申 10，14）。作为他的代表以及对其余受造物的代理人，天主已经将大地统治权交给了人（参见创 1，28），其中包括植物，而且在大洪水后与诺厄的盟约中，也将动物交给他们作为食物（参见创 9，3）。这种统治权包括对交付财物的使用与利用权限；这一切都始终与天主圣意以及人在其造主面前的责任相连。圣经上统治权的交付并不是使人成为现代科学理解上的大自然的主人和拥有者（笛卡尔），而是他负有责任按天主圣意管理万物。这种委托此外并不意味着赋予什么个人以任意使用和利用之权；这倒是借造世安排全面贡献现世财物的表现。

尽管旧约完全认可私人家庭和整个氏族占有的形式，然而这即使经过对相关持有人的所有权安排之后，也并不是由于对人类财物全面授予而来的。根据以民的盟约习俗，天主所安排的对各氏族的土地分配并不是什么绝对的所有权，而只是保证一种通过社会义务所限制的个人由继承而拥有之物的利用权（参见苏 13，1—19）。这一点在土地于第七个圣年休闲，以及所有私人占有关系在所谓圣年变回到最初原状的肋未圣律规定中（参见肋 25，2—13），表现得最为明显。

至少在四十九年之后应释放所有的奴隶，以及一切通过出卖或抵押而转让的地产，都要归还给其原来的拥有者的规定，正如对以色列早期社会史的研究得出的情况，也许不是按字面意义来理解的。^① 因而对喜年的支配权是富有启发性的，因为在这背后有一个想法，就是实现一种正当的所有权安排，通过在此期间发生的所有权关系变化，将财物退还给原来给予大家的东 西，并不是一直都不可能的。至于土地休闲和将随后生长的果实送给穷人和外方人，以及交纳什一税的法律规定（参见申 14，22—29；26，12—15）实际上也应如实遵守，从而使无地者和社会上的弱势群体保证有一种经济的生活基础。“这种规定说明了一种社会立法的开始，它代表第一个已知的社会税。”^② 根据圣经的理解一般地说，所有私有 权的责任和租赁关系，都与乐于助人以及照顾穷人和弱者，尤其是寡妇、孤儿、外方人和奴隶的特殊社会义务相连。这种未能达到由雅威所有权得出的要求的情况正在扩展，另一方面却也成了先知们激烈批判的对象。

新约对圣经的所有制理解附加了某些重要的修正。属于这方面的首先是，看到耶稣及其门徒们的生活情况而对个人清贫的高度重视。耶稣自己的生活，正如玛竊 8，20 所暗示的（“人子…却无枕首之地”），就象加里肋亚漫游异能者一无所有，他也要求那愿在更严格意义上跟随他的人，同样抛弃一切。“卖掉你们所有的一切，施予穷人！”（路 12，33）。同时耶稣也意识到，富有者要放弃其所有的财富是多么不易。当一个富人在要求他卖掉一切施予穷人，而忧郁地离去之后，耶稣

^① 参见 H. Boecker，在旧约和古代东方的法权与法律，Neukirchen-Vluyn，1976 年，77—79 页。

^② F. Crusemann，法律书。旧约法律的神学与社会史，Munchen 1992，254 页；参见 E. Otto，旧约的神学伦理学，Stuttgart [以及它处] 1994，251—253 页。

说：“有钱的人要进入天国是多么难！”（谷 10，23）。因此福音一再告诫人们要防止贪财，以及财富的多种危险。不可能同时既事奉天父又事奉钱财（参见马 6，24）。这种防止轻率的要求就是在警告，不要在现世的仓库中储存，而要将财宝储存在天上（参见马 6，19 和 26）。在救济穷人的要求上（参见谷 12，41—44；马 6，2—4 和路 14，12—14）和在警戒财富的危险上，在末世性效法耶稣的道理与中近东团体伦理中，存在着一种实质的连续性。^①

保禄及其门徒都提防无节制的贪欲与贪婪，这对基督徒在受洗时的生活转变来说，无异于退回到与得救无缘的鬼神崇拜之中（参见格前 6，10 和哥 3，5）。由于不得不参与教外人社会的商品交换以维持生计，保禄就劝格林多海港城市的公民要象购买而并不拥有似的（参见格前 7，30）。一般地说，所有暂时性的财物都带有一种保证自己的生计与支持近人的特点；一个人的暂时富裕应当有助于解除他人的贫困（格后 8，12—15）。保禄在其新建的团体中，为了帮助耶路撒冷老区穷人所组织的募捐，也有一种类似的补助作用（参见罗 15，26；迦 2，10）。然而在新约中却也可以看到不同的财富关系在基督徒团体中带来的矛盾：在团体同伴中也不应当“以貌取人”（雅 2，1），而要同时防止在一个穷人面前将上位让给富有者（雅 2，2—7；参见格前 11，17—22）。这同样也与主日主晚餐可悲的不良现象有关，最好在共同聚会之前先安排一场丰盛的宴会：“你们聚集在一起，并不是为了吃主的晚餐，因为你们吃的时候，各人先吃自己的晚餐，甚至有的饥饿，有的已经饱足了”（格前 11，20 及其以下）。

耶路撒冷的原始信友团体（参见宗 4，32—35），Johanr.

^① 参见 F. Hahn, 新约神学, 卷二, Tubingen 2002, 712 页及其以下。

Baptist Hirscher 早在 19 世纪就从中看到了天国在人世的理想体现,^① 将它与耶稣及其门徒们放弃所有连在一起; 然而这种“爱心共产主义”(Ernst Troeltsch) 的理想却没有普遍的约束力。这是由于哈纳尼亚斯的欺骗行为, 他只交出了变卖地部分所得, 尽管他假托捐赠了一切。他不是由于拥有私人地产, 也不是由于对它的变卖, 而是由于他的欺骗行为才受到惩罚的(参见宗 5, 1—11, 尤其是 5, 4: “田地留下不卖, 不还是你的吗? 既卖了价钱不还属于你权下吗?”)。在基督教初期团体道德中, 早就形成了一种在作用史上很有意义的双轨制。在放弃财物的劝谕和谨防财富的危险上, 以后又加上了基督教隐修院的神贫理想, 它尤其有利于放弃对修道院公共财物的个人所有权, 同时基督教财物伦理学中原始基督教的典型神贫精神也在此也找到了一种延续, 就是富有者应将其余物用于扶助穷人。

3. 教父神学中的所有制与所有制评论

在以全面拥有为目标的罗马与异教古代的所有权概念, 与圣经对待财产和所有制的劝谕之间矛盾, 应当对早期教会的神学家们提出了挑战。不久之后就争取为已经实行的妥协进行保险并为之辩护。在 Clemens von Alexandrien, Cyprian von Karthago 和大巴西略等的著作中, 就提到一种妥协解决办法, 它追溯圣经智慧书教导的传统, 将斯多噶伦理学的因素与新约的劝谕以及集体生活的现实需要结合起来。对私有制的严格批判将缓和下来而转向内心, 在隐修院和聚居修道的两种形式下, 就有了进一步体现绝财的可能。财富和私有虽一直受到批判, 却没有进一步在原则上予以摒弃; 而认为它在道德上是中性的无关大体之事, 在伦理上允许合法利用的。在一种人生经验的现实性观点路线上, 人们

^① 参见 J. B. Hirscher, 基督教伦理学是天国在人间体现之学, 卷三, Tübingen 2 1836, 573 页。

现在也注意到由于物质匮乏和贫困可能产生的危险。如 Clemens von Alexandrien 在其有指导性的短文“哪个富人可以得救？”中指出，外在财物的极端匮乏会使思想“屈服”，不利于精神接近灵性事物，^① 而适当的拥有则能消除担忧，给予完成爱心工作的机会。^② 这是第一次在早期基督教伦理学上明显地看到对所有权与财富的积极评价，它使信众在适当的使用之中得以保证一种负责的生活状态。这并不要求他放弃私有权，而是在防止贪婪的诱惑与慷慨支持教会集体任务上保持在一定距离之内。天主是一切财物的真正拥有者的圣经信念，并不排除承认私有制为生活预先操心的合法形式。它现在转移到了对财物正确使用的要求上，一个富有的基督徒也可通过它走向一种虔诚生活。^③

除这种乐观的接受世界的路线之外，在教父神学中却同时实行着一种悲观的看法，它在私有制中看到的是一种原罪的后果。这种消极观点，直到中世纪方济各会的神学家以及宗教改革派的 Zwingli 和 Melancthon 形成一种广泛的作用史，其早期见证可在 Gregor von Nazianz 的一篇关于爱穷人的讲道中看到。他对上层社会炫耀其富裕而不用于支持贫困者的奢侈生活方式的批判，提出了一种救恩史神学的依据：他对人的社会等级以及穷人与富人的划分，（似乎是）自由人与奴隶的分裂，都是原罪的一种后果。他支持富人的私有权要求，他要求他们有使用财物、房屋、田地、金钱资本甚至奴隶的特权，这些财物于是就退出了造物全面恩赐之列，就象耶稣对彻底改造梅瑟离婚惯例时所说的：“原先并不是这样的”（参见马 19，8）。原先的造世体制要求的是财物公有，而且无私地相互支持；由于罪恶的不正义性人类才

① 哪个富人可以得救 12，5 和 18，5。

② 参见同上 31 章 1 节。

③ 参见 M. Hengel, 早期教会中的所有权与财富。一种早期基督教的社会史观点，Stuttgart 1973，83—86 页。

有贫富之分，从此才又产生了忌妒、好斗、仇恨、战争和压迫。^①

大巴西略，凯撒城大主教也以类似的方式进行了论证，他在他本城大门前修建了照顾穷人、病人和老人的机构，以及旅客和乞丐招待所，金口若望和米兰的盎博罗削，也是如此。这位精通罗马法的主教和神学家，在其被选为米兰主教之前任罗马最高行政长官，他为使私有制在救恩史神学上归因于原罪提供了法权上的附加论证。在与西塞罗的争论中，他的文章“论职务”此外还援引了大段的复制议案，他怀疑罗马私有权的合法性。私有制不可能有什么依据，因为它是通过违法的强占而来的：于是自然就产生了公共法权，强占造成的是私有法权。^②这时他将其与原来的天主正义相对照，盎博罗削所描述的罗马法规定了每个公民的严格法律义务，重视私人的所有权，而国家只有在特别需要的情况下，作为一种强占的准法律状态才可进行干预，这时实际上暗藏着的是违背天主正义，支持了人的不正义。盎博罗削在其论证之中涉及到了西塞罗的强占理论，据此现有的所有制体制来自于三方面的强占——是通过殖民和移民的老式占领，二是通过战争的征服，三是通过签订协议与合法购买的常规占有。^③因为万物本是属于大家的，西塞罗也认为财物的私有分配并非以自然法为依据，而是按人们的规定即万民法所共同拥有的，因为在其中反映的是自然理智与人类的集体经验。

盎博罗削与西塞罗都有着古代广泛流行的看法，即人世的自然财物是大家所共有的。然而他不仅将这种原始自然状态视为早期的人类发展阶段，视为一种黄金时代，一种还原的理想，而且

① 参见 *Gregor von Nazianz*, 14. 讲道, 25—26 章 (引自 *Ph. Haeuser* 所翻译的 *BKV 59*, München 1928; PG 35); 892 页及其以下。

② 米兰的盎博罗削, 论公职人员的职务, 1, 28 (132) — 圣盎博罗削著作 13, Milano/Roma 1977, 102 页。

③ 参见西塞罗, 论职务, 第一部分, 21 页。

还是一直有效的创世神学对各时代人所提出的决定性要求。因为造物规定要求财物的共同管理，私有制代表的是一种普遍接受的不正义状态；实际上这种财物的富裕，是以非法占有应属于穷人的份额为基础的。西塞罗将其作为无主财物而为之辩护的早期占有阶段就违反天主圣意；它不是单纯的占有，而是非法的强占，因为它违反了财物的集体性规定。

“财产是偷窃”的说法，至少就其富裕部分即超越每人应得部分来说，也描述了许多教父的看法。不过他们的所有制批判并不以什么政治颠覆为目的，而是“一种道德思想的转变，尤其是着眼于穷人，意在强调所有权的社会责任”。^① 在其实际影响上，对罗马法在所有制理解上的依据理论差异，与那激烈的言辞相比最终就更小了。罗马法也承认所有制的一种社会道德义务，这种义务的履行当然有待于公民的自由判断，国家却无法以任何方式进行强制。于是在法权方面，所有制的社会义务并没有降低完整所有权的基本思想，罗马法以此为其所有制的依据。这是教父们的批判所针对的要害之处：他们将其无权改变的罗马所有制作为当前的出发点。它的社会道德要求是充分而有效地支持贫困者，使财物原来普施予众的思想，即使在现有的政法所有制的基础上也近乎受到重视。从而就有了对富有公民的道德呼吁，要自动偿还贫困者应有的合法权益。公民的这种自由判断在道德上有约束力，因为现有所有制缺乏根据，只能借富有者的自由施舍予以补偿，使其不正义性至少得以减轻。

法律保证的私有制于是就成了个人的道德问题。与个人财物的自由支配权力相应的道德责任，是对其财物的自由支配权力的适当使用，不能有效地履行这一点，即使本身合法，符合国家的所有制规定，合法的占有也会成为不法行为。至于教父神学上的

^① A. Anzenbacher, 对所有权和所有制在理解与根据上的变化, 此文载在 W. Korff 所编写的经济道德丛书, 卷一, Gutersloh 1999, 50—64, 尤其是 53 页。

所有制批判是针对富有者自己的道德责任说的，Gregor von Nazianz 的讲道对其听众的呼吁为此作证：

请你感谢天主，你属于那一切顺利，并不需要他人善行，伸手予以照顾者，而是照顾他人！你的富裕不仅在于家产和财富，而在于虔诚，不仅在于金银，也在于品德，当然也仅在于这一点！^①

教父们的所有制评论是建立在以下看法的基础之上的，即富有者之所以能保持品德完美，就在于他们与那名声不良者相比（与创造万物的决定对立）善用了财物。只有这样他们才能在力所能及影响的范围内，抵消现有所有制结构上正义性的不足之处。“以不良方式拥有者，就是那不能善用其财物之人。”在这通过格拉西盎法令传达给中世纪人的奥斯丁的名言中^②，可以看到对教父财富伦理的一种出色概括。

4. 阿奎纳的两阶段所有制依据

以上所示的圣经和教父的思想素材由多马斯阿奎纳组合成所有制的一种系统依据，对此他把亚里斯多德的伦理学和政治观点，尤其是将对柏拉图共产主义理想国思想的批判借来作为进一步的泉源。多马斯的论述首先之所以值得注意，并不是因为它们想要为一种预定的所有制关系的规定进行辩护，而是在所有制规定的依据中就已经反映出，主要的必然性与历史的偶然性之间，及其准则性参考范围与其经验性安排的活动范围之间的差异。多马斯在关于盗窃和掠夺的伦理神学讨论中所提出的所有权根据，因而就具有一种永久的社会道德意义，与在其背景下发展的封建

① *Gregor von Nazianz*, 14. 讲道 26 章, 295 页。

② 参见奥斯丁, 书信 153, nr. 26—PL 35, 665 页。

社会体制的情况无关。

对当前问题的两篇开路性文章^①分两步讨论所有制问题。多马斯首先问道，对外物的占有对人是否是自然的事。正如他经常所答复的那样，他对此分两个方面：就自然事物来说并不属于人的权下，而属于造物主天主权下。这种回答完全与圣经的所有权理解相符，即天主是所有事物的第一位和真正的拥有者。与此相反，属于人的是考虑到其对外物的使用和利用（*quantum ad usum*）的一种自然所有权（*naturale dominium exteriorum rerum*）。在这方面多马斯所依据的首先是一种哲学论证：正如比较不完美的是为较完美之物而有的，外物是为人而造的，可由人的理智和意志来使用。这种依据将神学思考放到了次要位置：既然人由于他的理智是天主的肖像，那么在天主创造行动中同时就将对其它受造之物的大地统治权交给了人。正如 Arthur Fridolin Utz 对此处的诠释所指出的，多马斯在此所看到的主要是人，由于他的理智及其作为天主肖像的地位，已经将外物的管理权交给他了。多马斯所选定的讨论起点，是通过人类本身应用万物的全面决定一并不是对某些财物拥有者个人的具体安排。至于在一种个人使用和利用权意义上财物分配问题是否有意义，合法甚至重要的问题，多马斯在第一篇文章中并没有注意到。而首先涉及到的只是财物世界本身与人作为有灵之物和天主肖像相互之间的关系。^②直到 18 世纪的自然法传统（从 John Locke 开始）才对天主的统治任务这样解释说，它针对的是通过他的双手贯彻其命令的具体的人，并以这种方式将一部分财物占为私有，使他对其单独有支配权力。^③

① 参见多马斯阿奎纳，神学大全，II—II66，1—2。

② 参见 A. F. Utz，德语多马斯版本；卷 18，Heidelberg，515 页及其以下。

③ 参见 J. Locke，关于管理的两种讨论，35 节（一种由 P. Laslett 编辑的考证版，Cambridge 1967，183 页）；参见 D. Hecker，所有权即对事物的管理权。关于一种特殊管辖权的来源与评论，Paderborn [与其它处] 1990，174 页及其以下。

在第二篇文章中多马斯问道，是否每人都可以将一定的财物据为己有。现在他才解释，财物供所有人使用的公共规定，在一种具体的所有制中如何才能贯彻得最好：究竟是通过对它作为集体所有的集体管理，还是通过将它作为私有之物分给个人。多马斯进一步靠近所寻找的答案，他将财物的公共使用分为两个方面：对于第一个方面就是他所说的对财物管理和支配的权力方面，允许人占有私有财物。这不仅与财物的普遍赐予并不矛盾，甚至有三种理由说明它的必要性：首先人们一般只对只属于他们的事比对公众的事更为关心，由于懒散与惰性宁可将后者让给别人。其次，财物管理上的明确权限有利于其明确的秩序，否则只会造成混乱。第三，如果各有自己的财物，并且对其感到满意，这要比一切公有为此经常争吵要好得多。多马斯从亚里斯多德那里接受了这三种理由，及其对柏拉图共同使用财物的理想批判。^①

财物使用的第二个方面，就是其为了众人利益的全面性规定，相反地并不允许排他性的私人利用。在这方面人们就要将身外财物视为公共财物：在这方面他与有需要者共同分享。随着所有制的一种社会义务的要求，多马斯就又引用了圣经和教父的题材。由于这种社会道德要求也出现在西塞罗的所有权伦理中，同样也是亚里斯多德所支持的，^② 所有权的社会义务就应视为古代和中世纪作家的共同财富，其中反映着关于全面赐予财物的认识。多马斯也与教父们同有以下的看法，即富有者的富裕是规定用于支持穷人生计的。尽管这在具体情况下有待于个人的判断，究竟哪位穷人可以得到他的资助，但是每位穷人在极度危险中都有权获得外来财物，否则这就应视同盗窃或掠夺。^③

① 参见亚里斯多德，论政治之二，1163节，1—40页。

② 参见同上，论政治之二，1263节，22—30页。

③ 参见多马斯阿奎纳，神学大全，II—II 66，7。

如果将多马斯的所有权依据与教父们对私有权的批判相比，就会注意到多马斯不再将这种私有权说成非法占有了。一种私有体制倒将由他表达为一种具体普遍分配财物合法的可能。它始终处于社会道德保留条件之下，即这种普遍分施财物是以一种有效形式组织的，甚至将以尽可能好的方式实行，使穷人和急需者不致得不到分给他们的财物。这种保留条件着重指出，私有权作为现代个人自由权利而为之尽力辩护的一种个人主观权力，在多马斯著作中还不可能谈到。与 19 世纪那将私有权要求作为一个个人应有的自然法权进行辩护的多数神学家们不同，一种私有体制对多马斯来说，只有在以下条件下才是合法的，就是同时承认财物共有的规定为其使用的准则性范围前提。

多马斯所有制依据地位的形成，就在于它也反映着其具体论述等级的逻辑作用状态。财物全体公有是准则性的参考体系，所有的进一步论述都在此之中。自然法上万物供众人使用而赐予并没有规定，财物的管理是应在一种私有制下还在公有制下进行。只是在所有制的准则目的性方面，也就是多马斯认为的，万物供全人类使用的方向才属于真正意义上的自然法。在这方面能借以达到这一目标决定的判断，反而要通过一种推论的理性途径才能得到，其中包含着一种实践性的经验知识。^① 某一种所有制的决定因而不属于自然法本身的范围，而是在具体法或万民法范围内经过人们的协商而来的。于是私有制就并非直接来自自然法也不与之对立；它倒是人类理智的一种发现，通过对财物的自然法规定而占据上述体制范围。^②

至于私有制之所以具有优点的根据，对多马斯来说非常重

① 参见 A. F. Utz, 对私有权的伦理学辩护, 此文载在: 同上作者的, 公有财物伦理学。1983—1997 文集, 编者 W. Ockenfels, Paderborn [等处] 1998, 125—131, 尤其是 127 页; 以及 Anzenbacher, 54 页及其以下。

② 参见多马斯阿奎纳, 神学大全 II—II66, 2 ad 1。

要，因为它涉及到人性自然的需要。虽然这些根据并非漫无限制，而是在前提条件下才能实现，从而发挥其说服力。私有权的优越地位并非来自于私有制本身的准则性前提，而是来自于具有效益论据特点的附加性考虑：“私有法权的合法性依据就在于，在现有的人类生活条件下它最有可能保证人间财物分配或其公共福利的效益。”^① 也不能不看到，私有制的具体原因就在于人性的不完美，神学上认为这是原罪的后果。多马斯毫不怀疑，在乐园里并不需要什么私有制；而是每个人都愿意所有的财物用于公共福利，于是就不会有忌妒和争论了。^② 多马斯在神贫的争论中同样也为托钵修会及其财物公有的做法辩护，将其视为一种道德理想，这与人性本身并不矛盾。^③ 一种私有制的优越性仅仅在于，多马斯的论证是以它的有效性为经验性前提的。

至于私有制是鉴于人类环境的不完善而考虑的另一类财物分配体制，人们不会以现实方式对此有何异议。就这方面来说，多马斯认为私有制是一种必要而合理的安排，它在各民族中就实行成了法律。^④ 然而是否从其论证的第二种经验性前提出发就可以说，一种私有制就可将交予它的适当使用财物的准则性规定，可靠而安全有效地付诸实行呢？从这方面来看不难想到，有利于一种私有制的经验性依据就会失去其有效性。多马斯认为，私人处理财物法权的合法性，一直与这是否为实际贯彻财物公用较为适宜的途径有关。如果没有或者没有在适当程度上达到这一点，人

① *Anzenbacher*. 55 页。

② 参见多马斯阿奎纳，神学大全 I 98, 1 ad 3。

③ 参见多马斯阿奎纳，驳斥攻击者，6—7 节。关于自愿放弃所有作为成全之德的工具的评价，参见同上作者的 *Quodlibetum* 1, q. 7, a. 2 [14] 以及神学大全 II—II 188, 7；参见 *J. - P. Torrel*, 多马斯老师。多马斯阿奎纳的生平与著作（法语：Initiation a Saint Thomas d' Aquin. Sa personne et son oeuvre），Freiburg i. Br. 1995。

④ 参见多马斯阿奎纳，神学大全，II—II 57, 3。

类的自然理智就要采取其它的预防措施，以便更好地保证所有财物的自然目的规定。

5. 个人私有在 19 世纪神学中的依据

天主教神学的经典性所有权依据，在私有权的合法性上一直坚持与其公共福利效益相结合，在 19 世纪通过一种重点转移，在实用上获得了显著的效果。私有法权日益是从一切财物公用的准则范畴中得出来的，从而得到对国家及其法定处理权限所规定的一种绝对个人自由权地位。私有制不再似乎是对人类理智的附加物，即其赋予财物自然法权的具体特点，而是使其现在得到直接的自然法特征。多马斯所认为的财物全面性规定还属于“绝对的”和“首要的”自然法权之数，它通过人的理智与历史经验和个人性安排却属于“相对的”和“次要的”自然法权，这种逻辑依据趋势现在就完全倒过来了：私有法权是这样来构想的，它是直接在人性中，作为个人理智与自由本质而奠基的。于是它就得到了一种绝对的、在国家之前的自由法权，其本身具有自然法权性质，因而其在生活与身体上不受损伤的权利应由国家予以保护。财物的全面性规定相反却是从所有权依据中得出来的，就要参照着它去看。所有权的社会关系再也不是理论结构之中必不可少的组织性支柱，不是靠它发挥其准则性的辩护作用，它不过是理论结构的一种附件，它的履行仍然是私有权人个人的责任。施予救济的道德责任在个人道德上，要通过对富有者良知的呼吁来推动；然而公共福利的效益和私有制的社会责任再也不是其社会道德辩护的内在组织成份了。^①

这种在神学上从后士林学派以来就已预告的发展，在 19 世纪通过 J. Locke, Ch. Wolff 和 G. F. W. Hegel 在所有权哲学理论上的多方传抄更为加强了。在 Gabriel Vazquez 时代（1549—

^① 参见 *Spieker*, 196 页；以及 *Beutter*, 61—63 页。

1604) 自然法权的一种个体化的趋势就是显而易见的；这包含所有由于其个人理智性质而属于个人的合法权利，与其对社会的责任无关。Francisco Suarez (1548—1619) 从正在增长的人格内在价值及其对世上物质财富的参照关系，对其在人间的分配得出了相应的结论。他认为，私有制不再是原罪的一种后果，而在人类的原始性质中是有根据的。于是人处于原始状态时，就已经能有合法权利获得经自己的劳动而占有的财物；这些财物就不再能合法地从他手中夺走了。^①

一种经过劳动获得所有权的思想随后经 John Locke (1632—1709) 的努力有了显著的发展。在其自然状态的思想中，天主所造万物原是供大家用的；他与多马斯一样却也认为，是自然理智导致了财物的私人管理和占有，因为这对大家来说是最好的安排。不过 Locke 在这创世神学与理智理论的所有权依据上附加了一种新的成份，它可以解释为古老的占领学说的进一步发展：早在一切公有的自然状态下，每个人对其人格就有一种严格的所有权，它同时包括利用自己的劳动及其收益的权利。以这种方式 Locke 就得到了一种认识，就是人对原来无主之物进行加工，从而使之提高到一种较高的价值状态，就将获得合法的而不能再予以剥夺的所有权：“他亲身的劳动及其双手的成果 [...] 真正是他自己的东西”。^② 不仅是所有权本身，就连所有权的种种分配及其分级占有关系，这样看来也是公平合理的。以这种不同的方式就真正实现了造世的财物规定，即根据不同的劳动成果与个人高低的勤奋程度，来实现符合天主圣意与自然需要的分配。由此产生的财物不同分配，就整个所有制来说，不再如 Hu-

^① 见 *F. von Suarez*, 论六天的的工程, 卷五, 18 节; 参见 *Utz* [如注 31], 519 页及其以下。

^② *J. Locke*, 论支配权, 1127 节, 307 页及其以下。译者 *A. J. Hoffmann*, Frankfurt am Main 2006。

go Grotius 和 Samuel Pufendorf 所说的，以一种协议为基础，而是以个人的具体占有行动为基础，这是通过个人身体和精神的劳动所占有的家产。^① 当然只有在人们彼此之间的关系中“通过劳动占有”的法权名义才会有效；在自然状态下对无主财物的占有，所依据的是对自己的占有唯一的处理权，排除他人的任何用法。这种私人使用财物的真正法权却来自天主，是他在圣经的授权过程中将其所有权的范围交给了个别人。对洛克占有和劳动理论的解释因而就要注意到自然法权因素的进一步作用，同时强调那洛克认为与此连在一起的时代性新事物。^② 还不是劳动作为人类创造性行为的价值创造特点在为所有权上奠定基础；这还是一洛克还是站在自然法传统上一由天主作为万物的创造和拥有者所赐予的。洛克所有权理论的现代性相反要从这里来看，即他将“所有”权原来理解为一种“国家之前的”从个人来看的所有权。在现代他还是将未经加工处于原始状态的事物视为近于无价值物质，却非常重视人类劳动的价值：这再也不是什么原罪的后果，它不仅使人们的需要得以满足，而且还相当于一种目的在于全面提高人类福利的理智命令。^③ 于是洛克原来还予以坚持的创造万物供大家使用的规定，同样也失去了价值；它实际上失去了作用，因为它已经不再用于人们彼此之间所有权关系的合法化方面了。

个人经过劳动获得自己占有财产的洛克所有权依据的看法，由 G. F. W. Hegel 进一步加以扩充。个人本身在他看来，只是其

① 参见 D. Schwab 的：“所有权”词条，历史基本概念手册（编者 O. Brunner, W. Canze 和 R. Kosechek）；卷二，Stuttgart 1975，65—115 页，尤其是 99 页及其以下。

② 参见 Hecker，178—184 页。

③ 参见 Locke，第二部分，32—34 节。对人类劳动的高度评价，也显示在洛克对其与自然比较而得出的价值数字关系上：劳动与自然和大地的价值关系达到 1：1，100：1，甚至 1000：1（参见第二部分，37、40 和 43 节）。

自由意志的纯主观性的一种抽象事物。它应当能使自己成为具体的自由，从而给予一种“其自由的外在领域”。^① 这一点一实现，它就将自己的意志放到外在的、不自由和无权的事物上了，获得了对它们的所有权。黑格尔将一种财物的占有看作是由个人造成的变化，这些财物由此便从其现在的无权状态转入到一种合理的法权状态之中，并上升为个人的所有权。“所有权的合理性部分不在于满足需要，而在于提高个人的主观作用。只有在所有财物上个人才是理智。”^② 个人、自由和所有权彼此之间的关系是如此紧密，以致个人只有在所有权中才找到其整个存在及其具体的自由，而所有权却会列入到个人存在的领域之中。^③ 如果将私有权视为“个人存在”的直接后果，^④ 它却只会是“人对所有财物的绝对占有权”。^⑤ 原则上所有财物都能成为某人所有，而没有哪个第三者——所有财物都交给它了的人类或者国家——，可以干预通过个人占有财物占有者的特权。

在法学文献中往往谈到一种“绝对的”现代所有权概念，它在黑格尔的所有权学说中被宣布为自由的外在事物。^⑥ 事实上在此所假定的所有权概念再也不受限制了。当私有权在一个理智的人身上对自然拥有意志控制权时，在那里所建立的对其所拥有财物的支配权也是不受限制的，正如精神对物质的统治，理智和意志对自然的控制一样。“因而这种所有权基本上是由自由而完整的

① G. W. F. Hegel, 法权哲学的基本路线, Hamburg 2006, 41 节。

② 同上, 41 节, 附录。

③ 参见同上 45 节：“[...] 从自由的立场出发，所有权作为它的第一种存在，本身就是它的主要目的”；52 节：“占有使事物的物质成为我的所有物，因为物质本身并不是他自己的。”个人法权与财物法权之分于是就失去了它的意义；那在其中个人创造其外在范围的财物法权，与“个人法权本身”（40 节）是一回事。参见 Schaub, 82 页。

④ 黑格尔, 51

⑤ 同上 44 节。

⑥ 参见 Hecker, 241 页及其以下。

所有权。”^① 它不再处于财物供人类公用的更高目的规定之下，而是以现有国家法制的形式出现，即私有权“本身就是根本目的”。^② 黑格尔所认为的目前所有制的合理性表明，他从自由观念出发所指出的它的必要性，就会导致这样的结果，就是公民社会的所有制关系与财物理想分配之间的差异将会消失。因为所有权与占有，不会再体现在保证全人类的物质生活基础与满足人们基本需要之上，而是直接在个人的权利及其自由意志上奠基，来掌握没有自由和理智的大自然，不再有什么所有制的限制是原来财物合理规定所要求的了。对自己财物的随意处理权（甚至允许对其销毁）在黑格尔的所有权根据中，并不是通过走在财物供全人类公用之前的什么具体所有制来排除的，而之所以排除只是由于对他来说，意志、自由和理智必然属于一个整体。^③ 基督教对理解所有制的意义，对黑格尔来说，就不在于它对其公益效益有所要求，或者是向其提出了现在所谓的它的社会义务。而是要在此看到基督教对于理解政治与社会事务的重要性，自由的思想随她一起来到此世，而在公民社会的所有制关系中形成了其具体实质。^④

为所有制奠基的现代哲学，劳动与人格学说发展起来，在19世纪的伦理神学上为人们普遍接受。这种从一种获得外来财物的个人主观自由权出发的所有制理论的影响，可以从当前天主教的种种影响中得到证实；它并不限于新士林学派运动及其个人自然法权概念。^⑤ 为了证实现代所有制理论受欢迎的广泛程度。

① 黑格尔，62节。

② 同上45节。

③ 参见 *Hecker*，243页。

④ 参见 *J. Ritter*，个人与所有权。论黑格尔的“法权的哲学基本路线”64—81节；同上作者的，形而上学与政治。关于亚里斯多德和黑格尔的研究，Frankfurt am Main 1977，256—280，尤其是276页及其以下。

⑤ 关于 *L. Taparelli* 和 *M. Liberatore* 对新士林学派以及教宗良十三世社会学说的影响，参见 *Utz* [如注31所示]，497页及其以下。

因而就要举出几位天主教神学家作为实例，他们不能列入到新兴的新多马斯学派之中。对弗赖堡的伦理神学家 Heinrich Schreiber 来说，不仅个人本身及其不受阻碍的发展是一种正义的要求，而且其所有权也应得到保护。因为所有权“以人格，即自由、独立的人性为其基础。[……] 因为人作为个人拥有占有财物的自然法权（所有权）”。^① 其在弗赖堡教席上的前任 Ferdinand Geminian Wanker 有过几乎同样的讲法：

将某物据为已有的权利，原来以人作为一种有理智和自由者对自然的统治权为基础。[……] 由此得出结论，每个人都有获得所有权的权利。^②

这种至少显示出一种个人主义倾斜性的言论，还可以进一步追溯到 19 世纪的伦理神学之中。Johann Michael Sailer 认为，私有制并不以人的生活需要为基础，也不以任何其它需要为基础；它并不来自于某种社会协议：

这种法权的原始基础仅在于人的自由，其中只有自由生物才会有法权，于是人在其中就还有对自然的控制权，这是人作为一种自由生物所应有的。^③

所有权在此是直接人作为自由生物之中推出来的，而抽象的生物论述并不是针对人类

本身，而是针对着个人的。财物的公用规定这时就看不到

① 参见 H. Schreiber, 伦理神学课本；卷二，第二部分，Freiburg i. Br. 1834, 369 页及其以下。

② F. G. Wanker, 基督教道德教导或者基督徒品德教育，以便借着品德真正成为幸福之人；命题之二，Freiburg i. Br. 1794, 234 页。

③ J. M. Sailer, 基督教伦理手册，卷二，Sulzbach 1834 年新版，210 页。

了；它不再在所有制依据中起什么作用，甚至不会在有望提到之处提到它：在道义的义务上，对他人就不能不提到对生命延续必要之事。限制所有权的这种义务，同样是来自于他人从自我保存的权利着想而来的，它包括对必不可少的生存手段采取措施，却不是从那走在你我分配之前的一切财物公用出发的。^①

在对所有制的自由个人法权概念的关系上，第一次也将所有权说成为个人的扩大，甚至可以在梵二会议的教导文献中找到它。对近人财物道义和法权上的义务，事实上也与承认其人格与保护其生命所要求的义务处于同等地位。如慕尼黑的伦理神学家 Bernhard Fuchs 说：

人们的物质所有权或财物所有权是其扩大的身体是他的社会性体现，是其社会性存在立足的基地；不得任意将它从这三撤消。^②

根据 Georg von Hertling 的看法，私有权是人们“扩大的人格”；它不仅有助于维持其物质生命，而且还能保证其个人自由。^③

所有权不仅属于外在财物范围，而且应直接列入到杜宾根学者正确评价的个人保护范围之中。他认为，由于人们的文化使命，以及每个个人所参与的社会与国民经结构的背景，在劳动与所有权之间存在着基本关系：劳动不仅有助于满足需要，而且有利于眼前需要之外的资产形成，因为每一种私有资产都不外乎是“凝聚的劳动”和“积累起来的劳动成果”。^④ 因而所有权属于一

① 同上 212 页。

② 参见 B. Fuchs, 基督教伦理教导体系, 或天主教伦理神学, Augsburg 1851, 460 页。

③ 参见 G. von Hertling, 自然法权与社会政治, Köln 1893, 421 页。

④ F. X. Linsenmann, 伦理神学教科书, Freiburg i. Br. 1878, 513 页。

种不可缺少的个人法权范围，对它的保护与对自由本身的保护同样重要：

没有所有权，任何个人自由都是虚构的。关于生活、劳动与前途的任何利害关系都以所有权为基础。没有所有权就没有任何自由。^①

劳动权与所有权在此就这样直接从“人的本质是一种精神社会性人物”中推导出来，于是人就可直接谈到一种获得所有权的使命。^②每个人一旦有了参与人类文化使命的任务，与劳动和所有权相对应的，同时就有“开垦和耕种土地，进行收获，并对其收获进行一种明智与合乎道义的应用”。^③

6. 在一种全球性世界体制与当前不良发展的情况下所有制的合法性问题

所有制根据向一种个人主义观点的重点转移，其中财物大家公用的规定降低为随个人的爱好而定的对慈善事业的道德和宗教义务，在近来的社会道德工作中理所当然地被谴责为畸形发展。因为施舍的义务基本上是根据自由衡量进行的爱心义务，而穷人极端贫困需要得到其理应得到富余财物的情况却越来越有限，^④于是就能将这种发展视为一种畸形结构，它“越来越与一个个的

① 同上 508 页。

② 同上。

③ 同上。

④ 这种趋势可在 *Hirscher*, 622 中看到，在极端困难情况下允许偷食的事非常有限，甚至实际上从未有过：他对每个人在道义和法权上都应得到生活必需品的传统教导进行解释说：“好。然而他 [急需者；E. S.] 是否就要向某个指定的人去要求呢？他是否能说：正是你占有我不可转让的那一份呢？他不能。而他甚至可能相信，不可不经他人任意地去拿他的所有财物。他当然要注意国家规章与所有权的神圣性。”

所有者对立，并为以一种基督教方式掩饰的个人主义进行辩护，使其保持完整”。^① 在新的所有权理论中同时也反映出，所有财物供大家公用的重点正向指出私有制合法性方面转移，但是还有正在增长的个人内在价值的意识，以及社会上的社会条件，只有在这些条件下，其作为理性和自由生物的抽象规定才能成为具体现实。

所指出的这种变化于是在种种无可置疑的片面性及其应予修正的情况下，不仅应评价为畸形发展。在所有权个人与保证自由意义上的看法，可能使天主教的社会学说不仅参与到现代自由讨论之中；也使其所有权依据能在人类学上深化，这实际上与基督教人生观以及重要社会道德原则（个人原则、独立自主原则）是相符的。^② 人应当是所有经济活动的“发起者、重点和目的”（喜乐与希望，63节），这一要求一方面是指他以其自由和理智高出外物世界之上，这一切都以他为目的。同时也说明，外物世界却好似个人的重要领域，它不仅一直在人们自由实践之外，却对它起到在其之前的保护领域的作用。将所有权视为扩大的自身的流行说法，一直有危险将个人人类学上必然的不会受欺的身体关系，与所有权保证自由作用之间的差异拉平。而人的物质生活确实带有和使其具有个人自由的优点，这一点甚至与其拥有外来财物的实际不相符合：人也可以通过放弃私有权与物质财富来证明自己的自由。

财物是供个人实践自由的，它本身并不要求什么固定的所有权关系；这倒也可借自愿放弃私有权的某种生活方式来实现。此外，所有权保证自由的作用，如果将它放到人类学的人们法制之中，同样也对所有的人有效。于是不仅是在准则性的有关体系之

^① *Beutter*, 134 页。关于救济何时会由一种纯爱心义务变为法律责任，而其未予履行却又给予贫困者以解除危难的权利的争论，参见同上 81—84, 136—138 页。

^② 参见 *Spiecker*, 196 页；和 *Anzenbacher*, 62 页及其以下。

外，通过财物大家公用所预定的每一种具体的所有制，就会拿来为私有制辩护，而不必同时注意到财物的有效分配。公共福利的目的和所有权的社会义务，从整个所有制的准则性基础出发，不仅会争取作为对无法避免的缺陷的事后补偿，如果仅仅着眼于其个人自由发挥的作用，这也是必然要加入进来的。所有权的个人自由方面从而就要与其社会职能相互协调，使双方互为条件，就是说，不仅都有相对性和局限性，而且相互推动相互促进。

所有权的依据不仅要从创世神学财物公用上出发，而且要在人类学上从个人出发去探讨，这种看法本身就包含着重要的提示，所要求的中介工作在什么方向上才能成功。人的位格性就不应按一种原始单子或者一种孤立实体的方式去设想，是后来才与其它同样原始孤立的单子或实体发生关系。倒是个人就其个人来说，根本就与他人的关系分不开。对他人的多种关系必然属于位格现象，于是个人的自我存在与和他人的共同存在就互为条件了。正如每个人只有在与他人有关而且与他们一起才成为位格，那么一种私有制只有在其同时认为财物供大家公用合理时，其对占有物质财富的自由保证作用才是合法的。如果所有制依据的个人自由性看法并非从一种片面的个人主义的位格理解出发的，而是将与他人共同存在理解为一种相对位格观念的内在组成部分，个人自由看法对一种具体所有制的整体社会性看法的中介工作就完全成功了。

一种合理的所有制依据不仅有助于对某些利害关系的辩护，而且看到了一种合乎理性的全面体制，不会局限于一种没有前提的私有制辩护。这当然也会避免一种相反的极端，就是认为它应对现有的一切社会不公现象负责，而且现代富裕社会值得谴责的现象，如长期高度失业和隐蔽贫困的普遍流行只有在富有居民层中去找。对全面理智决定能够提出合理依据要求的每一种具体所有制基础，仍然是“现世财物 [...] 原是规定为大家用的”^① 自

① 教宗若望保禄二世，*Sollicitudo resocialis*，42 节。

然法规定，教宗若望保禄二世在此所看到的是“具有特征的基督教社会学说原理”。^① 基督教社会伦理学以这一原则为基础的情况，当然并不说明它在教会之外就没有什么作用；而对财物供大家使用的思想倒也将许多哲学正义性的理论作为出发点。这不仅适用于所介绍的古代和现代的奠基尝试，而且就现代所有权理论来说，尤其是 John Rawls 及其“无知面纱”掩盖之下的原始情况的概念也是可以看得出来的。^② 在此私有权基本上就会得到承认，然而同时在一定前提下，也是与其实践所有财物供大家公用具体能力相连的。

在一种不仅局限于现有资产分配状况的合理所有权依据中，私有法权于是就应有一种“附属于公共福利实践之内的保证自由的部分作用”的意义，这对所有制整体是有利的。^③ 凡是对某些所有权形式有意义的这种原则性规定，其在全球化世界社会经济变化中所形成的东西，因而就还不是确定无疑的。至于私有权的一般合法性在什么程度上可用于某种具体表现形式的问题，倒是代表着目前西方经济体系之中的真正社会道德挑战。

上述经典性所有权依据的论证模式，凡是将私有制的主要合法性与其体现社会道德正义性的能力结合起来的，全都具有简单的所有权形式，如工资拥有权、住宅拥有权、退休候补资格以及小量到中等的金钱和储蓄资产，或者是相应的股票占有等。从这些传统的所有权关系来看，至今所介绍的合法性策略就大有说服力：工资拥有权代表对付出劳动的补偿，住宅拥有权保证了个人自由的最低范围，并在经济困难中提供保护，退休候补资格或开

① 同上。

② 参见 F. -J. Bormann, 在公正与参与之间的社会正义性。John Rawls 和天主教社会学说, Freiburg i. Br. 2006, 370 页及其以下。

③ Anzenbacher, 63 页。

通金融市场，就使人能够获得个人的日用品，退休权或人寿险就有助于未来的预防措施，在其中它将自己终生工作的收益与个人的估计寿命相结合。早期自由主义的所有权理论还没有看到无名的资本社会或大股东，只是着眼于一种中等的地主，他们有预见地管理自己的财产，从而保证自己与其后人的生活基础。^① 在这种简单的所有权形式中，所有权保证自由作用的说法就有了一种直接的意义；而且也不难认识到，为什么这种所有权形式应当算作“凝结的劳动”或者个人保护范围“扩大的身体”。

所有权经典依据的这种合法性形象，可以通过全面的经济转换过程转为新的所有权形式，并不是直接转换。尤其是那高度自由流动的资产（“飞行”资本），那在全球的资本市场竞赛中随时可能出现某些国家的社会福利国家的负担，在道德方面就成问题了。从一种私有制合法性本身中推导出它的合法性，并从而说明，它的合法性标准如果原则上认为有效，就应当能用于私有制的所有表现形式，这还不够。倒是要问问，究竟在什么法定范围内，流动资产可为保证公共福利作出应有的贡献，并对其予以促进。所有权的公共福利方向不可局限在部分系统的经济效益上；而只应从一种广泛的观点出发进行评价，它还要考虑到自由资本交易对一个地区或一个国家的社会、文化、经济和政治结构的影响。

于是就要承认，一种由于经济原因所需要的持续变化不是仅靠地区性的防护措施就能阻挡得了的，因为并非有利可图的生产形式无法长期顶住全欧洲甚至全世界的供应竞赛，而国内或国外的补贴资源不知什么时候也会耗尽。以下的意见同样也是合理的，对技术与经济进步的排挤不再是有利可图的生产形式，因而从长期来看，这也有利于那些暂时还与社会艰难与社会性适应约束有关的地区。

^① 参见 *Schwab*, 104 页。

然而这一点也是有问题的，即着眼于对私有产权所要求的公益效益，自由的资本市场竞争与生产对立的影响也不可忽视，它使一种公平供应竞争与长期地区性生产能力的保证直接对立。^①这一点在发生变化的作用中就看得出来，它应当在一种多国资本集中与一种全球化经济的时期中，与追求最大利润的目标相适应。而根据至今为止经营和经济道德的原则，实现利润所代表的是一种必然的却也并非足够的正义企业家行为的合法性标准，经营管理决定在股权人价值的征兆下，唯一地以股东的利润为目的。企业家的责任与追求最大利润在一种经济的部分系统合理性之中，越来越近于行动目的；资本不受阻碍的灵活性诱使人将其投到很快就有最好赢利机会之处。

至今以这种方式变化的供应竞争，给地区性的参赛者留下了作出自己（如关于利润分配）管理决定的作用余地，就成了一种只以收益为目的的纯资本竞赛。在这方面就会丧失这种意识，即企业利润仅代表企业活动的部分目的，它是为达到所有的企业目的而安排的。只有当追求最大利润也促进所有参赛者的利益时，私有产权就不仅是一种抽象的经济合理性，而且是为其社会道德辩护所要求的公共福利效益。通过持股人分红的资本积累因而就与以下条件相连，就是它的程度不会危及达到和长期保证其它企业目的（得到工作职位、生产设备的现代化、新产品的开发、地区位置的前途可能性等）。

如果企业的决定不再对全体负责，而首先着眼于持股人的利益，这又可从股票价格的目前情况看出来，从道德观点上说是在滥用企业权力，其结果在经济范围及其部分系统的合理性之外，简直可以视为不合理的自我毁灭的特征。

自由流动资本的市场力量，可以对地区社团在组织调节上，

^① 参见 R. Sturmer, 市场与竞争超过一切吗？在新自由市场思想焦点之下的社会与法权, Munchen 2007, 108—110 页。

对其社会、经济以及政治性文化形态的塑造上控制一切。^①

那片面强调私有产权人可以自由支配和利用其权力，而将其履行的社会责任交与个人随意处理，这种社会道德合法性的缺陷在此就显露出来了。

然而只是对一种将不受阻碍的世界性资本交易作为个人自由化身的理想，经济制度的极端畸形进行批判却也是矛盾的。如果国际操作的持股人康采恩，他们唯一的目的是在收购附属企业的有关转让时，尽可能获得最高分红的唯一目的，这当然就暴露出一种值得谴责的企业道德的堕落。在解雇上也有同样情况，这只有为将利润率从 10% 提高到 15%，20% 甚至 30% 时才特别明显。同样与企业共同责任的最低限度有矛盾的是，如果接受了市场上的竞争对手，随后将其有收益的生产车间关闭，以排除至今为止的竞争对手，并保证自己产品有更好的销路，不过这种经营决策遵循的只是内在的实事求是的逻辑，它在一个全球性的世界里，处于一种自由的、不规则的资本市场竞争之中。

在这种全球性体系的结构逻辑中，在资本市场竞赛中参赛的个人所发挥的，正是他们的任务授予人所设想的作用；他们的作法因而就并无不是，前后一致并且在部分系统上也是正确的。于是对所有权合法性估计得过低的，是那将个人的责任留给某些资本家，究竟他们应在什么程度上发挥他们对公共福利，也就是对一个地区性生活范围，在社会、文化和政治现实，以及最后应为生活在其中的人考虑到的处理决定的作用。倒是新的所有权形式的发展促使大家看到，通过哲学、宗教和道德的传统所有权依据，当其预防措施在履行所有权的社会义务时，往往就会发现遇到了一种极限。从个人对财物世界的优先权出发的一种所有权依据的整个看法，就将个人的自由法权地位交给了通过劳动所获得的所有权，而且一唯一与这种合法性趋势一致地一强调劳动对资

^① 同上 108 页。

本的优先地位,^①也成了空话,这时全球性作用的资产可能会使为公益服务的地区或国家防护机构实际上失去作用。在这样的一种经济体系中,资本对人的劳动以及所有其它生产因素颠倒过来的优势甚至要起作用;这只适宜于自由资本交易的本质,使其有可能超出地区和国家的界限,战胜社会道德控制或民主合法性的所有机构。^②为了使所有权及其自由的社会义务的社会道德要求,不致对所有的公益目的不起作用,因而就要有有效的调节形式和控制机构。只有这样才能使超越资本交易界限者想到其在社会道德方面,对各种所有权形式的社会义务。

对于在国际资本交易和外汇交易中引入有效补偿机构的困难,大家不要抱什么幻想。总是有那些想掌握国际政治与全球经济过程的国家,为了地区优势而要从其中退出来。然而也不是没有人建议,第一步可以朝着所要求的方向前进:为了短期接管行动而进行一种资本转移,资本持有人并不附带长期义务,或者跨国工会的建立作为康采恩领导的平衡力量,就可以限制危害公益的蝗虫侵犯影响。在这方面自由资本转移的积极方面不可忽视;外来资金的投资刺激也会导致新的工作职位的形成,从而建立现代的生产设施,并且达到对商品和服务上的更高要求。进一步调节措施的目的也许因而不仅在于使资本转移感到困难,或者使地区和国家市场不受国际竞争的影响。强化资本约束的措施倒是要

① 关于这一优先论题在教宗若望保禄二世的社会性公告中的根据,请参见 *Bormann*, 360 页及其以下。在所有权法学依据中,自 19 世纪中叶以来所广泛执行的,相反地是从个人对自然的优先地位,而不是根据所占有的财物的一种绝对占有和处理法权得出来的。所有权概念不再首先有利于将未被授权者(私人或国家)排除在对其财物范围产生影响之外,而是从一种相对分配权变为一种绝对权,它在个人的理智性质中以自然财物不受限制的控制权为基础。这时就不看天主教在创世时的财物规定,而是直接从人与自然的关系中得出所有权,它为一种财产社会公益义务所提供的,可以作为所有制的内在范围起作用,在这种依据的情况下就再也没有什么出发了。参见 *Hecker*, 259—265 页。

② 参见 *Sturmer*, 109 页。

在这方面发挥作用，使外来的投资者在促进社会和平上认识到一种财富，而他们漫无限制追求利润的片面作法就会受到阻碍。于是一种事后担保就将优点让给了事先的批准程序。可想而知，一种长期具有规模的公共福利分红也会被一种适度的反向刺激系统挤到次要地位。这并不涉及到，应一概怀疑外国投资者，也不是要通过国家对外来经济的控制来阻碍商品与资金的流通。而是要求通过辅助性调控来促进所有权的社会义务及其公益效益，这两方面都是将万物普遍赐予全人类的必不可少的表现，即使对于实践那更便于逃避本身义务的所有权形式也是如此。只有这样才能维持了以下的原则，即自由行动对大家有益，而且从长远来看也会在各个领域造成繁荣，即使在一种全球世界经济体制中也会发挥它的作用。

* * *

上述建议并不是要达到以下的目的，就是要对某种资本形式在惩罚税意义上，征收新的特种税。这种历史类推法是在凭空幻想，因为它将原因与效果搞颠倒了。并不是要建立新型的保护性障碍，来阻止全球性市场之间的自由资本交流。而是要为流动资产找到一种功能上的等价物，来补偿社会福利法费用的废止，这在某些国家的体制中是要保证所有权的公益效益。因为国际性的金融活动家在全球化的运动中会遇到所有权的社会道德义务，这在国家市场之内或者一退一步——在欧洲内部市场中是可以要求的，它们应当在其它的一种全球化世界体制中，以适当的形式提供必不可少的公共福利方向。如果流动资金的结构合法性缺陷通过国际性调控长时间不能达到平衡，社会市场经济的社会政治成功形式，在短短的几十年内就会被批判为一种历史遗迹，沦为21世纪全球化过程中的牺牲品。

译自神学与哲学季刊，2008年3期

义怒—天主圣爱的另一面

Jan-Heiner Tuck

引言：一种被压抑题材的再现

一种被人们排斥和压抑的问题并没有从人世间消失。它迟早会再由后门回来，并重新强化它的存在。Sigmund Freud 曾经在以“压抑的再现”为题从心理分析上描述这种机制。在神学上也有些被排斥和压抑的问题，然后意外地又在其它地方再现，并且获得爆炸性。在这方面有名的例子是关于天主教义怒有失体统的谈话。在当前信理学手册中几乎看不到这种题材时，最近 Peter Sloterdijk 在其政治心理学研究中，完全在基督批判观点下接受了义怒与时代^①的课题。它首先是以 Ralf Miggelbrink 的试作^②涉及天主教义怒的段落为依据，这是他很久以前与神学潮流对立，为了重谈义怒中的天主而采用的。

人们进一步阐明了这一发现，于是便得以从神学内部揭示这种题材的压抑形式：(1) 在由 Theodor Schneider 编写的信理学手册里，在讲天主的教导时，就将以色列天主的圣名启示，他的盟约意愿。

① P. Sloterdijk, 义怒与时代。一种政治心理学的探索, Frankfurt am Main 2006。对这本书的批判性讨论以后不会再进行了。参见 K. Muller, 天主的义怒, 人的热情和神学的理智。论 Peter Sloterdijk 的感情分析的天主评论, 此文载在: M. Striet 所编写的, 无神论的再现。是对神学的诅咒还是祝福?, Freiburg i. Br. 2008, 77—98 页。

② 参见 R. Miggelbrink, 义怒中的天主。一种不合体统的圣经传统的意义。Darmstadt 2002。

他在出谷记中的救世历史行动陈列出来^①；对大量有关义怒和审判的论述却略而不提。对 Leo Scheffczyk 的天主教教导^②和 Gerhard Ludwig Muller 的天主教信理学，也有类似情况，在此按系统意图概括了旧约的文献定断。^③（2）在 Gotthold Hasenhuettl 的著作没有有神话的信仰中情况又不相同，在这里抛开了将天主视为人性法官与报复者的看法，而提出了圣经上有神话嫌疑的义怒说法。^④（3）Eugen Biser^⑤最后开始一种有问题的分割，将天主作为法官和报复者的言论归之于旧约，而将拯救者和救世者的天主归之于新约。于是他就把自己算进一种从 Markion 开始，经过 Adolf von Harnack，直到我们今天人民耶稣文献的反犹太传统之中。^⑥

于是在当今的信理学手册中，就会看到一种对待圣经愤怒言论的三方面策略：一是避而不谈，二是从神话学上使之缓和下来；三是将其作为典型旧约式的加以贬低。^⑦

① *Th. Schneider/D. Sattler*，天主的教导，载在：*Th. Schneider* 所编写的，信理学手册，卷1之中，Dusseldorf（1992年之1）2006年之3，51—119，尤其是55—74页。

② *L. Scheffczyk*，启示的天主。天主教教导，此文载在：同上作者/*A. Ziegenaus* 所著的，天主教信理学，卷二之中，Aachen 1996，109—153页。

③ 参见 *G. L. Muller*，天主教信理学，Freiburg i. Br. [以及它处]（1995之1）2003之5，226—252页；参见879页（在‘义怒’的标题索引中并没有什么项目）。

④ 参见 *G. Hasenhuettl*，没有神话的信仰，Mainz 2001，卷一，451—473页，尤其是472页及其以下。

⑤ 最后 *E. Biser*，没有住所的天主，Freiburg i. Br. 2005，40，其中谈到通过耶稣“修正传统的天主形象”的问题，他“通过拒绝发怒的天主 [...] 摆脱一种矛盾心理，而走向使人得到解放与幸福的一致性。”

⑥ 只要参见 *F. Alt*，耶稣—第一位新人，Munchen 1989；*H. Geissler*，耶稣今天会说什么？福音书中的政治信息，Berlin 2003。

⑦ *G. Kraus* 则不同，他的天主言论深入研究旧约的天主证言，并提出了其独特的“论天主教义怒”的一章。参见同上作者的，天主就是现实。天主教教导的教科书，Frankfurt am Main 1994，81—178，尤其是167—169页。参见 *W. Breuning*，天主的教导，此文载在：*W. Beinert* 所编写的，信仰的理解。天主教信理学教科书，Paderborn 1995，卷一，224—227页。在此在“祝福与诅咒”、“财富与正义”、“宽容与愤怒”的标题下，以系统的观点概述了旧约天主的论述。最后 *J. Werbick*，天主是和霭的。一种天主教教导，Freiburg i. Br. 2007，376—380页，对大量的题材进行了研究。

对天主教义怒说法的评论也许有时并不真实或者是人格化的，尤其可能通过 *Kierkegaard* 的一种格言而激化起来：“于是人们便竭力反对人格化论，而并不想基督的降生就是最大而最有意义的事”^① 这位丹麦思想家在此并没有追溯人的天主肖像性，从而为人谈论天主进行辩护。他倒是回想到基督降生成人的最后效果，就是天主自己作为人来到人间，并在人类自我实践上成为话题。斐理伯书的赞歌表达了这一过程的谦抑力度（参见斐 2，7）。然而如果天主以耶稣亲身历史上的自我宣示是以“神人同形同性论”方式完成的，那么人类对天主的的言论——这是针对一种强制的否定性神学来说的——那就不仅是不真实的了。显而易见圣经的证言是多相性和多种形式的，有些人性的，十分人性的有关天主的言论还需要解释。然而这种处理方式只容许那些与一种哲学性标准相合的天主言论，甚至并不注意考虑与圣经证言对立的事实。然而天主既然亲自降生为人，并选定人神同形同性论为其自我展示的载体，那么以人的形象和想法来谈天主的人性，不仅在神学上是合法的，而且是不可避免的。不过并不是每种人性说法，每种人神同形同性论都适合于表达在耶稣基督及其圣神身上的天主降来人世。有些神学论述方式与天主自我宣示为爱的事件相合，有的与之不合。Eberhard Jungel 将适当神学论述的标准具体化如下，对天主的人神同形同性论，如果与“通过耶稣基督来到人世和最终通过圣言在十字架上发言的天主使人类得到解救”，以及天主降来人世的自由同样相合，那么人神同形同性论就是适宜和可靠的。^② 关于义怒的论述以后作为天主圣爱的另一方面，就要考虑到这种标准。

① S. *Kierkegaard*, 日记之一。由 H. *Gerdes* 重新选编和翻译, Dusseldorf-Koln 1962, 140 页。

② E. *Jungel*, 人神同形同性论是新时代释经学的基本问题, 此文载在: 同上作者的, 无价真理。论基督教信仰的特征和重要性。神学讨论之三, Munchen 1990, 110—131, 尤其是 131 页 (原文为斜体字)。

现在人们在上述的行动中，要想尽力从信理学上摆脱令人烦恼的天主教怒说法，首先就要正确评价天主最终应体现为爱心天主的意图。经过十年断断续续地以地狱作为最后烦恼与折磨的教育机构而工作的威胁 - 牧灵工作之后，这种努力就不可忽视了。固然将圣经证言一分为二的义怒与审判题材的交叉结合，即使在人们也注意到了牧灵的后果，这时也会使天主圣言惊人地乏味。它对一位爱心天主对每人每事无不原谅，与对他人的痛苦漠不关心的夸张说法并不相合，而且也与持续推卸责任的趋势无关。难道凡不熟悉这门技术的人，就不是那往往导致别人是这种人的结果的吗？^① 而那潜在的无辜妄想与推卸责任的熟练典范，就会打乱以天主教怒定向的福音。凡忽视这一福音教导的人，就会使爱心天主的圣言成为空谈。至少还不清楚，一个爱心的天主不可能始终冷淡地拒绝爱心，当犯罪人不愿无情地不理会被害者的痛苦时，他就是否应当追究其犯罪的责任。Ralf Miggebrink 于是就要求对圣经的义怒言论重新评价的权利，并且批判放弃现代神学上一种暗藏的自然神论，而强调圣经所证明的历史上的天主大能。此外他在这方面曾经指出，系统神学对有关的圣经原文的态度完全是矛盾的，一方面将它们定为信理学上的评定标准的标准，另一方面却又将其不适当的论述摆在一边。而新异教派的哲学家 Sloterdijk 却认为义怒题材大有利于时代判断，因为自 21 世纪之初以来，通过伊斯兰教的易怒集体突然又回到了政治舞台之上，而没有相应地让西方暴动文化产生有效的抵抗力。在愤怒题材的家谱史中，Sloterdijk 又谈起了圣经天主的情绪能量，他认为这属于一种“延缓报复的道德”。他对基督教感情大家庭的分析来自于，如果信仰者在现世尽力抑制对仇人的怨恨，在来世

^① O. Marquard, 历史哲学会如何不合理性? 此文载在: 同上作者的, 历史哲学上的困难. 论文, Frankfurt am Main (1973 之一) 1992 之三, 66—82, 尤其是 76 页。

就能不受阻碍地得到释放。不义者在其一生中所积累的义怒资本在一个精神的档案中如此长期聚集起来，直到在末日的审判中进行道义的结算。而基督徒却会现在就为其敌人死后的受罚而感欣慰；Sloterdijk 认为这终究也是其爱心论述的阴暗面。

于是当现代手册文献将天主教义怒摆到边缘地位时，受到压抑的“天主教是爱”（若一 4，8.16）^① 的新约最高论述的再现就暗淡下来了。于是便提出了发展一种释经学上可靠的天主教义怒说法的任务。我要这样来完成这项任务，首先我要进行一种圣经的证实工作，以便能从苗头上看出各种形式的义怒言论（1）。随后我要与 Laktanz，多马斯阿奎纳和马丁路德一起，回忆起在神学史上有意义的三种态度（2），以便最后能将标题中预示的课题解释清楚，即义怒是天主圣爱的另一方面（3）。

1. 圣经的证实

在我向圣经传统提问之前，我要简要地将主要预备性理解摆出来，从而使圣经义怒说法一目了然。主要的前导性理解要依靠日常说法，而且与人们彼此生活范围的经验有关。由此就已经能将愤怒的不同因素区别开来。^② 愤怒首先可能是一种未予控制和冲动性的情绪。一种令人讨厌或不安的不重要事件，它会引起一种暴躁的反应，上升为盲目的暴怒。愤怒在此不仅是麻木不仁的反面，而且是一种无比激动的指数。此外愤怒却也是一种违反准则的行为。在此情绪上的反应并不是过分和无节制的，而与公正的报复思想有关。与本来就想伤害他人的仇恨不同，义怒成了对他人所受的伤害能得到补偿的感情要求辅助文章。一旦要求得到

^① 参见 *Th. Soding*，‘天主教是爱’若一 4，8.16 是圣经神学的最高论述，见：同上作者的，生活的天主。新约神学研究，Munster 1996，306—357 页。

^② 关于愤怒的心理学评价的各种概况，请参见 *St. Volkman*，天主的义怒。论福音神学中天主教义怒的说法，Marburg 2004，21—39 页。

满足，愤怒就停了下来。最后在教育背景下，愤怒也会出现在更多的善意境界之中。如果孩子做了在任何情况下都不该做的事，父母的反映是非常生气，并不是因为他们不爱自己的孩子，而正是由于爱他们。这些错误行为尽管并不一致，它的反应重点却明确表示，其所作所为并非好事。在爱心的背景下，愤怒将成为改善与成熟的教育性载体。

尽管圣经经常强调天主的神圣性和超然性，而且将其突出于人性领域之外，那么现在就要研究圣经上的哪些愤怒范畴是或不是对天主说的。是否有些证言将上主描述成了无法估量的复仇者？或者天主的义怒是否与正义报复的概念相连，于是他便可以解释为对人类错误行为的愤慨？或者天主的义怒是否应从救恩教育学上被视为改善人类的工具，从而就应解释为天主圣爱的另一方面？

旧约对天主义怒的说法，一般要比系统神学的说法更为丰富多彩和有失体统。约有上千处谈到天主的义怒，而无法将其系统化——谈到天主经验之处各不相同。所用的名词已经相当细致，在表达感情的心身医学范围内，不是少数的概念在此就够用的：如冒火、激动、发火、暴怒、狂怒等。^① 在此不可能进入语文学细节，我就将天主的义怒分为四种不同的范围。^②

① 至少参见旧约中十个不同希伯来语关于愤怒的名词，见 *O. Grether / J. Fichtner / G. Stahlin* 所写的词条 *orge*，见：ThWNT 20 (1954) 392—395 页，以及 395 页及其以下。还有不同的形象是要对愤怒进行支配：首先是熊熊燃烧起来的火的形象，它代表的是雅威那爆发起来的愤怒（耶 15, 14；17, 4；依 65, 5；咏 18, 5）；其次是代表愤怒摧毁力量的风暴形象（耶 30, 23；依 30, 30；咏 83, 16）；第三是浇灌的形象（欧 5, 10；耶 10, 25；咏 69, 25；则 7, 8. 14, 19；20, 8 等处）以及应喝的义怒之杯（约 21, 20；耶 25, 15；依 51, 17. 22）。

② 参见 *W. Gross*，义怒是对圣经内容的一种神学推论，此文载在：*W. Beinert* 所编写的，天主对环人就无计可施吗？，Freiburg i. Br. 1999，47—85 页；*N. Lohfink*，天主的义怒与流亡。对申命篇历史著作的观察，此文载在：*R. G. Gratz / H. Spieckermann* 所编写的，爱心与命令。对申命篇的研究，Gottingen 2000，137—155 页；*U. Berges*，在古代东方思想背景下，在先知预言和以色列诗歌中的天主义怒，见 *Biblica* 85 (2004) 305—330 页。

首先在创世纪的大洪水描述中，有一种涉及全人类的天主惩罚与毁灭行动。人们的追求是邪恶的，因而天主后悔造了人（见创 6，5—7）。^①这不是说天主在思想上有一种改变，而是在说：“他心里担忧”时，显然情绪上有所改变。雅威的后悔与担忧不是指创造的不幸说的，而是指最高贵的受造物人的所作所为。是人类邪恶的传染性蔓延招致雅威作出无情的决定，要以大洪水进行惩处，然而义人诺厄却从洪水中得救（创 6，8 和 7，1—4），而且雅威还保证，再不会进行这种毁灭性惩罚（创 8，21—22）。值得注意的是，大洪水的描述中并没有出现明显的愤怒词句。^②

旧约愤怒言论的第二种因素涉及到以色列的盟约子民与外邦民众。上主以十足的妒意不让他的选民投向其他神明。当以民脱离天主或者忽视他的法制时，根据一种流行的解释方式，就会招致天主的义怒。典型的事例是索福尼亚书所提出的，这可以视为以色列预言的“概要”。^③在这里会看到其对自己子民的灾祸之言（索 1，2—18），与对异民的（2，4—15）的一样。索福尼亚宣告未来的主的日子就是义怒之日。不同信仰调和崇拜者与社会不义都同样受到谴责。先知批评那些“醉卧在酒槽上，而且心里在想：上主既不赏善也不罚恶的人”^④（索 1，12）。那怀疑天主

① 就是在圣经本文中以后也发现一种天主后悔的说法有问题；于是在彼耳汉括述的背景就说：“天主不象人那样能食言，不象人那样能后悔”（户 23，19）一或者象在撒慕尔纪上中所说的：“他作为以色列的光荣绝不发虚言，也不会后悔，因为他不象人那样可以懊悔”（撒 15，29 显然是作为更正撒 15，11 与 35 而插入的一种编辑记录）。参见 *J. Jeremias*，天主的懊悔，Neukirchen—Vluyn 1997 之 2。

② 如 *H. Hermisson*，论天主的愤怒与灾祸，见：*I. U. Dalferth* 等所编写的，值得纪念的奥秘，Tubingen 2003，185—207，尤其是 187 页。

③ 如 *H. Irsigler*，索福尼亚书。译文和解释（HThKAT），Freiburg i. Br. 2002，13 和 32—35 页。

④ 在这现代上流社会“实际无神论”中，*H. Irsigler* 看到了“‘以自然神论的方式’提出来，并且走遍世界的天主的一种最后结果问题，一种在我们的时代引人注目的类似与对比的问题”（同上作者的文章，35 页）。

强大视野能力而无忧无虑的奢侈生活，引起了先知们关于审判的言论。只要想到天主对选民的许诺，在愤怒之日还能得到保全，这些言论就会缓和下来（参见索 2，3）。威胁着选民生存的强烈怒火显然有个限度。对以色列遗民的救恩宣示（索 3，11—13），正如被驱散者重聚的预言一样（索 3，18—20），都在说明这一点。

第三种义怒因素涉及到圣殿的京都耶路撒冷（参见咏 79，5. 8a；44，24 及其以下）哀歌将耶京毁坏的震撼着重地描述为天主义怒的显示（参见哀 2，16）。义怒要从原因上追溯以民的罪债，同时要实践上主的计划（参见哀 2，17）。西雍的妇女将变为苦诉的寡妇，她要求维持其毁灭行动灾难性后果的上主，停止进一步的惩罚（参见哀 2，20）。

第四，圣咏首先谈到受到天主愤怒打击而处于死亡边缘者的命运（咏 6；27；30；38；77；88；102）。圣咏 88 也许是毫无考虑余地的患者令人震惊的证言，他得不到任何安慰，似乎处在天主对天主哀诉的语言交往之中一样。^①他在每次天主远离时都在寻求天主亲近，并以其被离弃的经验进行告诫，然而并没有降低哀诉的程度，并以自己的罪过作为其病痛的原由。

这种从人类到以色列和异民直到耶路撒冷和个人的类型学并不能决定什么，除非是暗示旧约在有些地方也毫不顾忌，将天主的义怒描述为个人感到受委屈，或者完全不可捉摸的天主的感情冲动。^②义怒的来源并不是任何一种决定命运的力量，而应归之

^① 参见 W. Gross，天主作为个人的仇敌。圣咏 88，此文载在：同上作者/K. — J. Kuschel，“我制造黑暗与不幸”，天主应对坏人负责吗？，Main 1992，46—59 页。

^② 试看撒下 24，1，人口统计作为不信任天主的一种罪恶，是由天主自己挑起来的暗淡之处：“上主对以色列又大发忿怒，并激起达味去难为他们，并向他说：你去统计以色列和犹太人口。”再参看出 4，24—26 难以说明的一段插曲：“梅瑟在路上住宿时，上主遇见他要想杀他。漆颇辣拿一把石刀，将他儿子的包皮割下。拿它接触梅瑟的脚说：你真是我的血郎。因为上主放过了他。”

于一位位格化的天主，他的活力有时表现出人类感情的色彩。然而将旧约的天主描绘为其情绪掌握完全不可捉摸的东方的暴君也是错误的，一会儿亲切，一会儿是愤怒获得胜利。更确切地说，愤怒也一再得到抑制，并通过雅威进一步的宽容与亲切而缓和下来。这种不对称性在圣咏中有范例性的体现：“因为他的忿怒瞬息消散；他的恩爱却终生绵延”（咏 30，6）。^① 此外还有已经宣布的惩罚被收回来的证言。如约纳书中尼尼微人突然进行忏悔，并得到怜悯，就可以视为对过激愤怒神学家在旧约之内的批判，同样欧瑟亚书令人印象深刻的，是雅威自己转变过来，以慈爱克服了愤怒的段落（欧 11，8）。即使对以色列愤怒和决定毁灭的阴暗言论也不可忽视（参见欧 13，9—14），于是上述记载如先书所说的就有一种暗示：“我要治疗他们的不忠，我要从心里再疼爱他们。因为我的怒气已经远离了以民”（欧 14，5）。^②

在新约里也有多种天主教义的言论。从语言检查上就很显然，关于天主不可调和愤怒的希腊诗歌的词汇，*menis* 愤怒与 *holos* 毁灭，在新约文献中并没有被采用。用于天主愤怒的只有 *orge* 和 *thymos* 概念。施洗者的判决宣告，在法庭上恶徒是无法逃脱的（参见路 3，7 及其以下；另见马 3，7），亚巴郎后裔关系的依据也没有作用，除非与悔改和有关行为结合起来。耶稣以施洗者为起点，却在其天国来临的福音视野中建立法庭判决基础时，建立了自己的重点。这种具体针对穷人、病人和罪人的福音，如果只是为爱心和宽恕而设置的，就会简化下来，而不必提

① 参见咏 103，8 及其以下：“上主富于仁爱宽恕，极其慈悲，缓于动怒。他决不会常常责问，也不会世世愤恨。”参见依 54，8—10。—与此相反当然也会进行哀诉：“难道上主将对我永远拒绝，难道不再回顾怜爱？[…] 难道天主忘记了他的慈悲，在盛怒之下将爱心关闭？”（咏 77，8.10，参见咏 85，6；依 64，8；耶 17，4）。

② 参见欧 11，8 及其以下：“厄弗辣因我怎能舍弃你，以色列？[…] 我的心已经转变，我的五内已经感动。我不再按我的盛怒行事，不再毁灭厄弗辣因。因为我是天主，而不是人，是在你中间的圣者，我并不喜欢毁灭。”

到唤起悔改的审判宣告。^① 耶稣的讲道对旧约论述之所以更加严厉，就在于向永远丧亡提出了要悔改的意愿。在耶稣的态度中有些因素，对于一种天主教怒神学来说，也是值得注意的。

如果有谁是从默示录难以解释的论述出发，即用整个旧约义怒象征的宝库来看问题的，首先如致罗马人书所示，那就是保禄。^② 该书的论题突出了福音对每位信仰者的救恩力量（参见罗 1, 16b—17）。在此之后所强调的依据，首先就是天主对人们的（*asebeia*）不敬和（*adikia*）不义的义怒。他们是否从可见的造世工程中认识到不可见的天主，他们对他还是并不承认。他们不恭敬天主，而将受造之物作为他的代替物，这是他们的不义。由于人们对造物主与受造物的混淆，相应地就出现了保禄所指出的人与天主在情欲上的交换。^③ 由此可见，天主所摒弃的是一种可耻的生活方式，从中可以看出一种“未来天主教怒的滋味”。^④ 然而即使是强调自己特选之权，而理当居于外邦人之上的犹太人，也处于审判的威胁之下；因为他也干他所批判之事。梅瑟法律指出他应当作什么样的人，他却不是那样的人；他听了他应作什么样的人，然而并没有按所听的去作。于是便是在为审判之日

① 在新约的耶稣传统并没有联系到 *orge* 概念时，这一点也是适用的（参见马 7. 1 及其以下；8, 11 及其以下；11, 21—24；12, 42 及其以下；13, 24—30；18, 23 及其以下；谷 9, 43—48；路 13, 2—9；16, 19—31）。参见 *M. Reiser*, 耶稣的判决训诫, *Munster* 1990；*H. Merklein*, 审判与救恩。洗者若翰、耶稣和保禄论审判的救恩作用，此文载在：同上作者的，论耶稣与保禄之二, *Tubingen* 1998, 60—81；*Th. Soding*, 烈火与刀剑。在 *Basileia* 堂耶稣讲道中的天主审判，此文载在：高校之中的宗教研究（2000 年）43 期刊 13—224 页。

② 只需参看关于 *orge* 的凭证：罗 1, 18；2, 5. 8；3, 5；4, 15；5, 9；9, 22；12, 19；13, 4. 5。

③ 与三种颠倒造物主与受造物的三种不同因素相对应的，同样是三种重复的转换形式（*paredoken* 放弃—参见罗 24. 26. 28）。天主任凭他们“随从心中的情欲”，“陷于可耻的情欲之中”，任凭他们“陷于邪恶的心思”。

④ *M. Theobald*, 天主的义怒。致罗马人书神学的一个不可忽视的方面，见同上作者的，致罗马人书研究, *Tubingen* 2001 年, 68—100, 尤其是 78 和 83 页。

积累愤怒（参见罗 2，5）。

当保禄在普世犯罪败坏中同样将犹太人与希腊人连在一起时，他就看到了旧约义怒论述的上述因素。天主正义的启示，以及其中福音的意外结尾，现在证明由于罪人们所信仰的耶稣基督的缘故，他们被天主宣告无罪成为义人，于是不会再受到不义和不敬的牵累了。因而义怒启示说法——正如 Michael Theobald 所指出的——

并不是福音的内容，也不是由此得出的天主正义性的反面，即福音有两方面，一是宣布救恩的一面，另一个是宣布丧亡的一面；福音所表明的倒是由‘义怒’中‘得救’的唯一性。^①

从丧亡到得救的决定性变化发生在十字架上，在此无罪的义人处于不义的位置上，以便后者在天主前获得正义。^②当然得救并不是自动的，它应当在信仰之中养成。那由天主展示在不义之人面前的得救可能性，说明了他那对不忠的受造物仍然保持的爱心（参见罗 3，4 及其以下；弟后 2，13）。保禄是这样表述的：

天主在此证明了他对我的爱，就是基督当我们还是罪人时就为我们死了。现在我们既因他的血而成义，更当如何借着他脱免天主的义怒（罗 5，8 及其以下）。

在保禄明确地以爱心与义怒作为课题之处，已经申明了的得救与正义之间的不对称性经过了重新调整。这是在耶稣为罪人而

① 同上处 84 页。

② 为此请参见 *Th. Soding*，赎罪就是代理。论耶稣之死在致罗马人书中的关键意义，此文载在：*J. Frey/J. Schroter* 所编写的，耶稣之死在新约中的解释，Tubingen 2005，375—397 页。

死上一次而永远地显示出来的天主圣爱。在天主身上对其爱心要战胜愤怒的两种情绪矛盾的思想，就不恰当了。而是耶稣自愿为其仇人受死的爱心还在承担救赎的责任。这种希望就以其圣死的拯救力量为基础，以避免未来的义怒审判。保禄的说法并不是以天主的义怒要发泄在罪人身上，而是在被钉十字架者身上为出发点，似乎后者正是应受惩罚和义怒的罪人。保禄关于天主教义怒的说法一方面是对人类不敬不义的相关表述，另一方面也是指从福音上更为光辉地显示出来的十字架救赎力量的暗淡对比衬托。

于是圣经的证言就以多种方式谈到一个与人建立关系的天主。他不是停留在一种无关重要的冷淡关系之中，而是与人类发生一种历史性关系。愤怒在这种背景下就是一种关系概念。它可以解释为对人类拒绝的相应关系，并具有两个方面的效果：一是与天主决裂，这表现在转向其它邪神或崇拜现世名人上，二是违犯教法，这对公共生活有影响。此外重要的是，在旧约多处都显然有一种愤怒与亲切的不对称关系。不是神性刑事法庭审判的宣告，而是救恩与自由的预告有最后决定作用。这种不对称性基本上在新约的证言中继续下来，即使对愤怒的人类感情的描述退到了次要地位。洗者若翰与耶稣关于天主教义怒审判的谈话，首先是在末世论的轮廓中来叙述的。当然保禄认为，天主对那些蔑视他及其命令者的卑鄙生活的义怒的初步形象，现在就可以看出来了。对外邦人宗徒来说，耶稣代替性的赎罪之死，就是信众能够得救，并能克服对未来惩罚义怒的畏惧的基础。

2. 神学史上的发展阶段：拉克当斯—多马斯—路德

早在异教犹太时代就有人竭力否定天主有任何情感活动。即使在他认为应当废弃庞大的古代万神庙时，也谈不上圣经中的天主有什么忧患和激情甚至罪过。当亚历山大的 Philo 将有失体统的愤怒说法，解释为在天主圣言问题上对头脑简单者有限接受力的迁就时，就对圣经上的天主形象进行了一种哲学性的净化，

他说：

有些人还相信，当他们听到这种话 [即创 6, 7] 时，会不满和愤怒起来。他们却不会为什么感情所激动。人性的软弱是会发怒，天主却没有不理智的感情，更没有肉体的部分和四肢。尽管如此，对立法者也会谈到这种事，只要它有助于那些以其它方式不能使之冷静下来的人得到初步的教训。^①

至于天主被视为并非生成的，不可变的、不朽的生物，反而不需要这种人类形象的说法。^② Origenes 在针对教外的哲学家 Kelsos 时，就对这种亚历山大解释作了救恩教育上的转变，

尽管我们谈到天主的一种愤怒，却不是指在他身上发生的一种感情，而只是指他用以惩罚那些犯有较多较重罪过者所选择和采取的一种严厉手段。^③

愤怒作为成熟与改正的教育性载体代表了爱心的严格性。人们在这一实例中看到，随着

福音传入教外人的思想领域，就对教父们提出了将圣经关于人性感情论述与希腊人的哲学天主理论结合起来的任务。对希腊诗歌中神灵故事的哲学批判的目的就在于，不对这种神灵谈什么感情。如在 Sextus Empiricus 的著作中就写道：信理学虽然也是

① *Philo von Alexandria*, 论天主的不变性—天主是永恒不变的。由 H. Leisegang, 译出, 载在同上作者的, 德译本著作卷四中, Berlin 1962 年之 72—110, 尤其是 84 页。Philo 从中等柏拉图主义出发, 认为天主是“一种独特、自给自足、单纯、纯净而不含杂质的有生之物”(见同上 85 页, 参见 88 页及其以下)。

② 参见 Pohlenz, 论天主的愤怒。关于希腊哲学对古代基督教影响的研究。Gottingen 1909, 7—9 页。

③ *Origenes*, Cels, IV, 72 页。

哲学... 却是对神灵的幻想^①，而西塞罗则将古代哲学家的共识集中在以下的论述中：所有哲学家们的共识 [...] 就是神灵既不发怒，也不害人^②根据教父们接受不动感情和没有变化的公理的程度，旧约关于天主后悔、同情和愤怒的论述就要缓和下来——这种缓和就有影响圣经为之作证的天主掌握历史的能力。^③

Laktanz 正是在 3 与 4 世纪之交（250—325 年之间）反对一种从哲学上否定圣经所证实

的天主掌握历史的强大能力的。他与其老师不同的是，他没有将天主愤怒的说法作为神灵人格化论和有罪的狂妄性而予以否

① *Sextus Empiricus*, *Pyrrh Hyp I*, 162 页。

② *Cicero*, *Off.*, III, 102 页——尽管西塞罗借哲学家们否定了神灵的愤怒，他在其理想国的法律中却为飞鸟预言家们补充了下列规定：当神灵出现时，就预见他们的愤怒（同上作者的，论法律，22 页）——而对作恶的人却坚持认为：“犯罪者不要妄想借奉献平息神灵的愤怒”（同上 22 页）。

③ 参见 *Pohlenz* 的理由说明，16—48 页。它会指出，护教者是如何使不动情的公理变为一种天主理论的普通概念的。*Kelsos* 批评了旧约的人性感情论述；诺斯替教派也有一种清醒的理解，认为天主的后悔、妒忌和愤怒与其不动感情的哲学理论无法相容。*Markions* 马西昂派的那旧约愤怒的造物主与新约善良的天主之间的二元论的暴力解决办法，是以不动感情的基本原则为依据的，于是它鉴于旧约“不会受骗”的论断就会说：如果天主发怒，好胜、好受颂扬和激怒，那他就会败坏会死亡（*德尔图良*, *adv. Marc. II*, 16 页）。依莱内相反地却认为，新约也为天主的法官严格性作证（同上作者的，*Haer. IV*, 27, 4 及其以下；28, 3；29, 1），他却不谈天主的愤怒情绪（同上 II, 13, 3）。而伪克雷门丁却反而曾一度在将愤怒作为感情与惩罚坏人的义愤进行区别，然而在其它处则不承认天主有任何情感，而且将圣经上由此出发的所有证言都视为伪造——这种解决办法最终有损于圣经的权威。*德尔图良* 既要挽救天主愤怒的正义性，又决定天主圣父：一旦有所难受，就没有了任何幸福，于是就将旧约中这难堪的地位归之于神性圣言。借着这种神灵无情感与圣言的可感受性的两分法，他就陷入到了他可能容忍的与马西昂派较为接近的地步。亚历山大派的 *Klemens* 和 *Origenes* 坚决肯定天主无情感的基本原则（神灵不发怒—*Paed I*, 8, 68, 3），并以 *Philo* 为依据，对情感作寓意性的解释。他们给予愤怒以一种教育性的目的：只是在天主要对坏人进行威慑而使其改正时。它对人以教育者和医生的形象出现。这种神灵情感的说法因而就不应当从语言上来读，而要作为寓意性的说话方式来读。

定，却在其论天主的义怒中维护了圣经上天主教在义怒中进行惩处，反对从哲学上对天主概念的歪曲。Laktanz 认为，对天主的敬畏就是宗教的起源，如果将天主教定于无情感和冷漠的状态之中，这种敬畏就没有意义了：一个不发怒的天主，也不值得敬畏。一个并不令人畏惧的天主，也不值得崇敬。而为了防止集体遭到腐朽，就应当敬拜天主。此外愤怒对于真正宗教的理解也是绝对必要的。因为天主已经使人与自己发生个人关系了。现在如果人拒绝天主圣意，天主也不会听之任之。显然 Laktanz 反对伊壁鸠鲁派的闲散的天主论，似乎他既不会发怒也不会施恩。这种天主看法说明陷入到了无神论之中：“如果这天主既不关怀也不照顾，那么他就没有思想没有感觉：因而就根本不是天主。”^① Laktanz 也反对斯多噶派认为天主慈祥而不发怒的思想。“如果天主不对不敬神者和不义者发怒，他也不会爱那敬畏天主者与正义之人。”^② Laktanz 于是反对不加批判地接受无情感的公理，并强调天主对不义之人义愤的必要性。至于他在基督徒受迫害的印象下写了一本著作^③，并将某一皇帝的被害说成为天主的惩罚，这当然是有问题的，因为在这种所谓的历史神学批判中超越了末世性的保留条件。尽管如此，他的论证之所以也不能忽视，就在于天主与人都有一种个人关系，因而对他的罪行就不能不动情地不闻不问。

正是这种天主对世界的现实关系对多马斯阿奎纳来说就值得

① Laktanz, 论天主的义愤, 由 H. Kraft 和 A. Wlosok 作序, 编辑和注释. Darmstadt 3 1974, 75 页。

② Laktanz, 论天主的义怒, 77 页。此外他又说：“因为就相互对立的事物来说，不应当对双方都有情感或者都有无情感。爱善人者，他也厌恶坏人；不恨坏人的也不会爱好人；因为对善人的爱来自于对坏人的恨，而对坏人的恨来自于对善人的爱”（同上处）。

③ 参见 Laktanz, 论迫害者之死, 由 A. Stadlele 翻译和作序, Turnhout 2003。

怀疑。^① 多马斯在 13 世纪就接受了亚里斯多德哲学，他在其神学大全的第一部分中首先就通过一种反推法从世界的影响中指出了天主的存在。于是就推断出来，天主是首要的不动的推动者，首要的作用原因，而且本身即为必然性的。^② 理智固然无法决定天主是什么以及情况如何，只能断定他不是什么和情况如何。^③ 从这种方法中就得出天主的特性，就是纯粹性、完美性和不变性。^④ 此外在决定天主对世界的关系时，关键是他只能作为纯现实，而没有什么或然性。^⑤ 多马斯认为，不可变的天主之所以与世界没有任何现实关系，是因为否则他就会变了。这种思想的特点就在于他不会通过世界而有所增长，他本身完美无缺，他自己无需其它外物，才能成其为独特的生物。这当然就提出了以下问题，是否从纯现实和靠自己存在的关键概念出发，就能适当地想象圣经所证实的天主的历史能力。虽然多马斯在其它处完全尽力在接受圣经的证言，并将天主与世人之间的关系认定为联系甚至是友谊。^⑥ 然而以他的天主理论为前提，却难以将这种联系方式

① 参见 *Thomas von Aquin*, S. Th. I, q. 13, a. 7: 既然天主在整个受造界之外，而所有受造物都以他为目的，而不是与此相反的，那么受造物就是以天主为目的的；而在天主内与受造物却没有现实关系。

② 参见同上作者的，S. th. I, q. 2a. 3。还有 *J. A. Aertsen*, 论天主：它是否存在和它是什么的问题。学术性的论述与超验性的论述，此文载在：*A. Speer* 所编写的，多马斯阿奎纳：神学大全注释之中，Berlin 2005, 1—28 页。

③ 参见 *Thomas von Aquin*, S. th. I, q. 3, a. 1: [...] 论天主我们无法得知他是什么，而是他不是什么，我们无法想象如何才是，而是如何才不是。

④ 参见同上作者的，S. th. I, q. 3 (纯粹性—作为不含形体性，并且没有什么物质与形式的任何组合)，q. 4 (完美性)，q. 9 (不可变性)。

⑤ 参见同上作者的，S. th. I, q. 3, a. 2: 天主是纯现实，没有什么或然性。S. th. I, q. 9, a. 1: 他应当是不含任何或然性的纯现实，因为或然性根本现实之后。

⑥ 参见 *M. Scheuer*, 与他人联系。论多马斯阿奎纳对启示的理解，此文载在：*B. Dorflinger* [等] 所编写的“启示是为的什么？”论宗教的神哲学依据，Paderborn 2006, 60—83 页；*E. Schockenhoff*, 天主的爱心是对人类的友情。多马斯阿奎纳爱德学说的本色，此文载在：*IkaZ* (2007 年) 36 期 232—246 页。

另外设想为“单行道”。^①对天主愤怒的说法，也要在其形而上学天主教论的范围内作为不真实的而缓和下来。如果天主由于人类行为而受到侵犯，其完美性和不变性就成问题了。于是合乎逻辑的是：愤怒对天主从来就不是按正常意义说的。^②

士林学派的天主理论在16世纪激起了马丁路德的异议，他说，整个亚里斯多德之于神学，有如黑暗之于光明。^③在抛弃了那从现世的作为中推出天主作为第一原因，而以理智从受造之物中认出造物主的存在的一种光荣神学之后，路德将十字架置于神学中央。他的十字架神学发展起来，使人们认识到在哥尔哥达一反而影晦着的天主光荣。^④在路德争取正确理解天主的正义时，天主对人类罪恶的义怒发挥了一种重要作用。于是人类作为在天

① 并非没有鲜明性的是 *J. B. Brantschen*，爱心的威力与软弱。对“天主永恒不变”论述的边缘解释，此文载在：*FZPhTh* 27 (1980) 224—246，尤其是 227 页。请参见 *W. Krotke*，天主的鲜明性。对天主“特性”学说的一种新解释，*Tubinger* 2001，49—59 页；*M. Striet*，启示的奥秘。关于否定神学的评论，*Regensburg* 2003，75—105 页。

② 参见完整段落 (*Thomas von Aquin*，*S. th. I*，q. 19，a. resp.)：[···] 于是在我们身上作为情感的标记，在天主身上就以这种情感之名而有寓意性的意义。正如在我们之中，愤怒者一般都要进行惩罚，于是惩罚本身就是愤怒的标记：为此惩罚本身用到天主身上时，就以愤怒的名义来表达。同样在我们之中作为意愿标记的东西，有时也以寓意的方式用以指天主的圣意。正如人们在有所命令时，就表示他愿某事成就：于是天主的命令有时便以寓意的方式称为意愿，如玛窦第六章所说的：‘愿你的旨意奉行在人间如同在天上’。不过这在意愿与愤怒之间却有距离，因为愤怒从来都不是按正常意义对天主说的，因为在其主要的理解中就含有情感：而意愿却是按正常意义对天主说的。参见同上作者的，*S. th. I*，q. 3，a. 2 ad 2 以及 *S. th. I—II*，q. 47a. 1 ad 1：愤怒在天主身上不是指心灵的情感说的，而是指愿对罪恶进行惩罚的正义审判说的。

③ 见马丁路德，与士林神学的辩论 (*WA* 1，226，26)：“50. Breviter，totus Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem.”

④ 参见 *R. Schwager*，愉快的交换与斗争。论马丁路德的救赎与成义学说。此文载在：同上作者的，惊人的交换。论历史与救赎论的意义，*Munchen* 1986，192—231 页；*St. Volkman*，路德神学中的天主义怒，此文载在：同上作者的，天主义怒之中，77—114 页 (*Lit.*)。

主义怒之下的罪人，而且靠自己无法获得天主的正义，就使路德的问题显得格外重要。在所谓宗教改革的突破中路德成功地看到，罗 1, 17 天主的正义并不是按赏罚来分的分配性的，而应当解释为一种使罪人成义的正义性。按照因信成义的学说，罪人并非因自己的作为和功劳，而是白白地仅凭信德成义的，这是从十字架神学基础上得出来的结论。基督为我分别为我们死在了十字架上；在此天主对人类罪恶可怕的义怒发泄在被钉十字架者身上，路德认为，他不仅是最大的义人，也是最大的罪人。^① 义人耶稣基督在十字架上成了最大的罪人于是凡信仰他的罪人，就不再应受惩罚和义怒，而应算为义人。这是使信仰者由不幸转为幸福者的“奇妙交换”。^② 成义学说的特定用词—唯有基督，唯有圣宠，唯有信仰—说明，人对这种从不幸到得救的转变无能为力，而是天主赐予了一切。

在这里无法深入讨论路德的十字架神学，而要注意到问题的倾斜，就是此处将要排除人类对得救事件的自由作用，而成义的雄辩作用似乎对人类的得救毫无效果。^③ 成义的过程—通过纯纯被动性的大力推行—将在人类自由之外进行考虑，于是路德作为代替性受罚解释的赎罪，就要在一种代替的意义上解释了。此

① 参见马丁路德，伟大的迦拉达书释义（1531/35）（WA 40/1，433）。

② 参见马丁路德，WA 40/1，442，10—12：“基督成了可咒骂的，就是作为罪人代替我处于天主的义怒之下，为我承受负担，并且说：是我犯了马尔定所犯的罪。”

③ 既然人无法给予自己救恩，便另外提出预定问题。对为何选定这人而抛弃那人，路德便指出隐藏在威严之中的天主来回答。在这里之所以显出天主概念的某种含糊性，就在于在启示出来的天主后面还似乎有一位不知道而尊严的隐藏的天主。对此请参见 E. Jungel，天主隐蔽性的启示，此文载在：同上作者的，无价的真理。论基督徒的身份与重大意义。神学讨论，卷三，Munche 1990，163—182，尤其是 171—177 和 176 页：“从一个对所有万物进行对外工作的天主，退回到一个在其尊严中恐惧而隐藏起来的天主，这在神学上是不合法的。”

外路德根据对迦 3, 13 和格后 5, 21 的单方面解释^①, 指出耶稣基督为天主所诅咒者和罪人, 并且持有这样的看法, 就是天主将基督作为最大的罪人, 以其愤怒的全力将他摧毁了。这种想法在它以天主与天主之间矛盾的意义上解释时, 就会涉及到天主概念的稳定性。“在圣三的第二位中, 天主自己也屈服于愤怒和诅咒。”^② 事实上路德在其著作的某些地方提出, 朦胧和难以捉摸的天主义怒, 最初是通过被钉十字架的耶稣基督才转变为一位慈悲的天主, 于是十字架事件就象发生在天主身上的一种转变^③——以后我们还要回到这一思想上来。

同时中间平衡也是应予坚持的: Laktanz 反对一种无条件接受无情感定理, 使天主的历史威力发挥作用, 从而维护天主的义怒作为对罪恶的正义惩罚, 同时又注意到将具体的历史事件视为天主义怒的表现。反之, 多马斯阿奎纳则强调天主的不可变性, 并明确指出, 如果受到外界历史遭遇的影响, 那就会有损于其完美

① 参见格前 5, 21: “他使不认识任何罪恶者 [特别指出了耶稣的无罪性!], 为了我们成为罪恶 [而不是罪人], 以便我们成为天主的正义”。另请参见 *Chr. Schonborn*, 天主派来了他的圣子。基督论, Paderborn 2002, 253—267 页。

② 如 *Vollkmann*, 他为路德天主概念的稳定性提供了相当的论据, 其中他通过区分本身的工作与对外的工作, 来解释天主爱心与愤怒的关系, 并在这方面指出, 愤怒之所以解释为爱心工具, 就在于消除罪人正是为使他成为义人 (同上 91—94 页)。这种解释固然可以在路德著作中站住脚 (WA 5, 63, 33—36; 36, 428, 8f.), 然而天主对所诅咒者愤怒的教导, 却难以与那论随意的仆人中论隐藏的天主的隐晦论述统一起来。

③ 参见 *O. H. Pesch* 的评价, 马丁路德与多马斯阿奎纳的成义神学。一种系统神学对话的尝试, Mainz 1967 年, 127 页: “路德事实上不容许对天主义怒的和解有任何怀疑, 尽管在这种意义上, 就好像是仅仅在基督身上才实现的天主自身的精神转变。”这位自由文化新教主义的带头人对路德的学说进行了评价。参见 *A. von Harnack*, 基督是救世主 (1899), 此文载在: 同上作者的讲话与文章选集, 由 *A. von Zahn-Harnack* 与 *A. von Harnack* 编辑, Berlin 1951, 137—148, 尤其是 146 页: “天主是爱。他一直是爱, 而且将永远如此。将天主作为永恒之爱启示给我们的福音安慰何在? 完全不存在这种思想, 似乎天主已经由愤怒转到爱心, 或者向他奉献或者交付了什么, 使他爱惜世人并予以宽恕。”

性；对天主愤怒的说法就应归之于不真实之列了。最后马丁路德又强调了人性罪恶的戏剧性，并且想到其与天主教义怒的相关性。同时他不仅将十字架视为天主教义怒发泄之所，而且将其解释为成义事件的基础。在这种背景下，义怒就成了天主圣爱的另一方面。

3. 义怒是天主圣爱的另一方面一种系统性的概况

“天主是爱”的这句话是天主历史性自我启示的一种概括性陈述。天主发现自己并不需要别人，因为他一直是自在的，天主不愿没有人类——他也不愿人类孤孤单单，因为这会颠倒自己的决定，使人类没有天主。“我们之所以在此认识了爱，是因为那一位为我们舍弃了自己的生命”（若一 3, 16）。因而天主的圣爱就在耶稣的生与死中留下了一种降生为人的说明。耶稣不仅需要天主和近人的爱，还要使它生活在对穷人、被轻视者和罪人的资助之中。通过不间断的言行一致，就能具体亲身体会到天主之国的来临。当反对其福音越来越强的阻力明显起来时，耶稣并没有予以限制或削弱，而是到死一直忠于自己的使命。在其死的前夜他对其一生前定的基本态度进行了总结，并且在感恩祭的双重行动中，给予其死以一种先行性的意义方向。他在其与门徒们的最后晚餐中，保持了这一盟约性之死的预定，在十字架上以其奉献精神“强有力的无力性”（Gotthard Fuchs 语）回答了处决的残酷暴行。代替牺牲者要消灭其仇敌的喊声的（参见咏 137, 7—9），根据路 23, 34，他至死还在为其折磨者祈祷。

“天主是爱”的这句话于是就含有耶稣生死的语义轮廓。它不会通过愤怒和审判的说法而又模糊起来，似乎对人类不容改变的天主圣爱的启示又会减弱甚至收回。^①人们之所以很想如此对待这种掩盖事实真象的危险，就在于他们要隐瞒有关愤怒的不光

^① 参见 E. Jungel, 天主是世界的奥秘。在有神论与无神论冲突之中的被钉十字架上的神学依据, Tubingen 5 1992, 429 页。

彩说法，使其非神化或者将其贬低为典型旧约性的东西：“至于天主对罪人发怒”——正如 Hans Urs von Balthasar 所正确证明的——“是圣经第一卷到最后一卷中都会见到的论述。启蒙神学反对天主‘情感’的斗争只有有限的权利”。^① 人类的罪恶不能让作为爱的天主漠不关心，他可能由此决定下来，却不会因而就无意地被征服，甚至被挑起愤怒情绪的激动。天主恒定性和无情感性的说法所有的不可放弃的意义顶峰，就在于它既不会神话般地陷入历史困境之中，也不会对人类的过错有激情反应的想法。天主不会对不义和不幸始终漠不关心，这是他自由和最高自决所前定的。这种自决的最后效果就在于，天主在耶稣之死上可由人类决定，使之将针对罪人的义怒转而对对自己发挥作用，从而也就有利于罪人。“天主反对否定天主圣爱的义怒发生 [在十字架上；J. — H. T.] 圣子的一种天主圣爱之中，它平息了这种义怒，并且使它 [...] 没有了内容。”^② 这是难以理解的。圣父对人类罪恶的一团怒火是否发泄到了十字架上的圣子身上？马丁路德^③，Johannes Calvin^④以及 Karl Barth^⑤ 事实上是坚持这难以理解的内容的。

然而爱会为所有的人牺牲吗？圣父需要圣子的牺牲，才能予以谅解吗？那么是否会在天主理论中带来一种有问题的施虐受虐狂？^⑥ 如果人们认真接受新约论述的风格，就决不会如此。天主

① H. U. von Balthasar, 神灵戏剧学之 III: 情节, Einsiedeln 1980, 315 页。

② 同上 326 页。

③ “奥古斯塔那信仰声明”第 3 节，在此教导，耶稣基督“是一个牺牲者，不仅是由于原罪，也是由于所有其它罪过的罪人，并平息天主的义怒” (BSLK 54, 10, 12)。

④ 参见 J. Calvin, 基督教课程。基督教学体制, Neukirchen-Vluyn 2 1963, 卷一, 576 页及其以下 (卷二, 16, 10 页)。

⑤ 参见 K. Barth, 教会教义, 卷四之一, Zollikon/Zurich 1953, 100 页及其以下; 280 页。

⑥ 参见 T. Moser, 天主中毒, Frankfurt am Main 1976, 20 页及其以下：“对于你自己的儿子，你就不受拘束，你的施虐狂就自由了。人们曾经要想欺骗我，说随着你在十字架上的牺牲，就要开始宣布爱的新约的来临。”

没有需要也不要求什么，他不会心情波动又平静下来。他的爱心稳定而不会波动。“天主竟这样爱了世界，甚至赐下了自己的独生子，使凡信他的人不致丧亡，反而获得永生”（若 3，16）。而且：“天主对我们的爱在这事上已显示出来，就是天主把自己的独生子打发到世界上来，好使我们借着 he 得到生命。爱就在于此：不是我们爱了天主，而是 he 爱了我们，且打发自己的儿子，为我们做赎罪祭”（若一 4，9—10）。对在这一论述中坚持下来的理论中心倡议应予绝对重视。不是人们为了他们的得救与救赎有什么要求。是天主自己由于自由爱心选择了他们，这是他们自己所无法给予的东西（参见罗 5，8；8，32）。从无救到得救的历史性转变浓缩在耶稣的苦难与死亡之中。然而圣父只能将圣子交付于人类权力之下，因为他自愿交付，并非被迫，而是自愿，服从圣父旨意，并坚持自己的初衷“直到最后”（参见若 13，1）。没有与圣父在行动和意志上的一致性——这应当活生生地发生在革责马尼园中——就不能适当地理解受难。此外没有在新约的任何地方谈到，天主圣父将自己的愤怒发泄在圣子身上，以救赎人类。无罪的圣子既没有失去天主的圣爱，也没有激起天主的义怒，而处在罪人的地位上。无罪者为有罪者解决困难，他自己并不因此而成为有罪者。

然而究竟为什么要有十字架上骇人听闻的死亡呢？不是在苦难之前，而是通过受难才实现救赎，从而人们有意掩盖着的罪恶的毁灭势力才看得出来。象这样对待不法行为，就象它没有发生过，这是不公正和违背历史的。它应当揭露出来，不能通过天主怜悯的一纸公文就简单地将其宣布无效。否则就是将正义与不正义者，作案人与受害人同样对待了。十字架不仅具有揭露作用，在它的光照下，人类罪过的阴暗与半阴暗处都会显露出来。此外值得注意的是，耶稣在其屈辱之死中与受苦的人们完全相同，而且毫无保留地与他们结为一体了。他的受难因而就能理解为天主对人类苦难的同情。耶稣自己接受了最深的屈辱，从而就与受屈

辱者亲近了。而且在他死时既处于罪人的地位上，这些人面向着他就能找到一条新的通向天主的道路。哥尔哥大就是在此天主使人类得以有其戏剧性的自由史，于是他在耶稣的受难中就与受苦的人们结合起来，并与获得救赎的罪犯结为一体。^①

耶稣的受难只有在天主亲自参与这种事件时，才会得到这种救赎力量。十字架需要一种圣三神学的解释，它说明天主在耶稣身上可以在最深刻的无神性中找到另一个自我，而不会失去自我，因为他从永恒就是一种相互另外存在的联合。最新的系统神学并非偶然地集中在这种评价中，即若望的名句“天主是爱”（若一 4，8.16）将基督教的天主理解总结起来了。它所表达的是，天主不是什么没有相互关系的单子，不是什么孤立体^②，而作为圣父、圣子和圣神却保持着一种完全生动的通透关系。天主就是这样的天主，他作为相互另外存在的联合体是完全的生命，是完全的爱。“天主并不需要现实化”^③然而属于天主自由自我实现的是也让其他人能参与他的共融。他愿泛爱他人。^④他的共融愿望是如此坚决，即使对那进行拒绝和曾经外流的人，也通过对最外部的人的赠予，使其得到自由的一致性。

然而至于天主在耶稣最外向的自我投入中坚决将自己定作爱心，而这种自我决定在连续的历史上一直在精神上存在时，这对一种可在释经上负责的天主教义说法是有关键意义的。那就是，如果将圣经上天主自我启示的义怒说法解释为爱心的另一面，那么与路德所指出的相反，除了与人类亲近的启示出来的神之外，

① 参见此处无法进一步解释的这种末世性题材，K. — H. Menke 的有关研究，代表一解放—共融。20世纪德语国家神学之中的末世论关键思想方式，此文载在：ThPh 81 (2006) 21—59页。

② 参见 DH 71（达马斯信仰）：“[...] 我们相信唯一的天主并非孤立体 [...]。”

③ Chr. Schonborn, 是目的还是偶然？出自一种理智天主观点的创造与进化，编者 H. Ph. Weber, Freiburg i. Br. 2007, 49页。

④ Duns Scotus, Opus Oxoniense, III, d. 32; q. 1, n. 6.

就没有一个不可捉摸的隐晦的神，人们在他面前应当感到害怕的。^① 而在耶稣基督身上体现出来的天主圣爱，也要看作所有末世论教导的释经原则。天主在耶稣的位格和历史上已经来到了世界上，这一点也以类似的方式联系到他威严的来临。具体地说：在十字架上为我们献身者，也是在主的日子扶起个人与万民末世性真理的法官。即使一个对末日结果的预先报告是不可能的，就应当能在关键性废除一种那对某人完全另外表态，而让来临者从语义上空缺着的反面末世论时说：那将前来审判生者死者的并不是无名之辈。^② 那在其生与死之中毫无保留地所指定的耶稣基督，复活起来的被钉于十字架上者，将要主持审判（参见马 25，31—46；宗 10，42；格前 4，5；格后 5，10）。^③

与法官个人应退到法律的意志以下的现世司法情况不同的是，与有关的眼睛连在一起的正义女神是公正裁判的象征，在耶稣基督法庭上起关键作用的正是个人亲自与救主法官对质。在他面前默示录谈到的那“象火的眼睛”（默 1，14）将揭开每一个人生的真理。那伴随着圣经义怒说法主流的炎热与火的比喻，可以进入到这种审判情况之中。这是审判之火，需要完美的人，通过它才能找到救恩与完美。为了找到真理，痛苦的再熔过程是必

① 如 K. Barth 也强调，“在天主的启示中没有什么隐瞒的天主”（同上作者的，236 页）。参见 *Schonborn* 的评论，天主派来了他的圣子，263 页及其以下：“令人难以置信的是爱心与愤怒相互对立，在这种情况下天主就隐晦起来，令人捉摸不透，他无缘无故地选定一个并且施恩，不选其他人并使之顽固不化。”

② 见 *O. Fuchs*，末日的审判。对正义的希望，*Regensburg* 2007，19—21 页。“在一种完全不容许有任何人间象征性的负面神学中，天主不是在救人，而是在杀人。”（同上 48 页）。还要予以补充的是，为了保障天主不受欺骗以及在收获上的超然性的合理要求，就要通过一种不自然的负面神学来进行，因为正是由于其语义上的不稳定性，天主作为“完全他人”的决定在意识形态的功能上就缺乏抵抗力了。

③ 基督论的审判论述在圣经上当然总是与以天主为审判长的其它论述相对照的（4 厄 7，33 及其以下；马 6，4. 15. 18；罗 2，3—11；3，6；14，10；格前 5，13；默 20，11），或者将共同审判的职务分给圣者（马 19，28；格前 6，2 及其以下）。参见 *W. Pannenberg*，系统神学，卷三，*Gottingen* 1993，659 页及其以下。

要的；它是无法越过的，否则所生活的自由史就不得不接受其一切曲折。正是审判使人看清，历史的天主是不能忽视的，因为他会满足蒙难者对正义的要求，在其义怒之下将罪犯的罪行摆在他的面前。这一点可能深不可测。成问题的技术不会总是成功，它最后是要结束的；自以为高尚的人是在自欺，因为据说他们只是在尽自己的责任，而同样显示出来的是不想看到什么的旁观者的冷酷无情。^① 审判——作为对天主留置性时间意识的一种代号（如果人们鉴于天主的永恒性终究还能说到一种时间意识的话）一就会扶起正义。对罪犯来说就确实没有回避真理的任何可能了。

天主就是正义而且创造正义。这是我们的安慰和希望。然而在他的正义中同时还有慈悲。我们看了被钉十字架上而复活起来的基督才知道这一点。正义与慈悲这两方面都要在其正确的内在结合中来看。慈悲并不排除正义。它不会使不正义变为正义。它不是擦去一切的海绵，从而使人在世上所作的一切都同样有效。如 Dostojewski 在其 *Brudern Karamasow* 中理所当然地提出了异议。作恶的人最后不会在蒙难者之外，同样列于永恒婚宴的席上，似乎什么也未发生过。^②

末世性真理的建立并不是感到惭愧者自暴自弃，或者毫不留情地自我毁灭的无情行动。因为基督既是法官，同时又是一直追随着每个浪子的救世主。然而只有通过真理的审判才能给予福祉和救赎，审判却是评价的表现：

末日审判的缺席是天主漠不关心的可怕表现；造物主对自己的受造物尤其是对其所造的人类的漠不关心。没有什么比天主对

① 参见 *K. Anglet*, 时代的限制。论完美, Würzburg 2008, 70—73 页。

② 教宗本笃十六世, 得救希望的通谕 (宗座公告 179), Bonn 2007, 44 节。

其漠不关心更为可耻的。^①

现在可以想象，人类是不愿将末世性真理的建立视为尊重的，因为他们将“自己的自我认识打入地狱”（Johann Georg Hamann 语）是忍受耻辱。他们回避所有彻底的爱心观点，因为他们不能忍受。此外可以想象，至于人们在自己的成就上自以为是，而不愿得到救赎——按尼采的发明：“‘宁可继续负着不带有我们肖像的小钱的债’——也要我们的自主权。”^② 凡是始终追求自己的自主权，拒绝接受慈爱的，就会一直由自己无情地摆布——从而使自己遭受天主圣爱的另一面——义怒。^③

然而这岂不是天主圣爱的投降，如果它对人们的拒绝不得不表现为愤怒吗？这是一个深不可测的问题。不过在十字架上就已经很明显，天主很尊重人的自由，而罪恶的势力也不是通过展示自己的威力就占压倒优势的。爱心只能令人信服地通过爱的道路达到目的^④——因而它们就以软弱无力至死来作赌注。天主的作为表明——正如 Thomas Propper 正确指出的一

他由于爱心就在尊重人类自由中而为爱心所决定。这种自我限制直到十字架上的软弱无能，如果不是耶稣的死与其复活结合证明了其天主本质，就应被视为对万能的反驳。^⑤

① E. Jungel, 审判是慈悲的行动，此文载在：同上作者的，新手。基督徒生活的来历与未来，Stuttgart 2003, 39—73. 尤其是 55 页。

② F. Nietzsche, 愉快的科学，卷三，252 节，此文载在：同上作者的著作卷 2，由 K. Schlechta 编辑，Darmstadt 1997, 157 页。

③ 参见此处所要求的在天主法官面前自我裁判员的题材，H. U. von Balthasar 的，神灵戏剧性，卷四：决赛，Einsiedeln 1983, 264—267 页。

④ 参见 J. -H. Tuck, “可信的只是爱心”。对当今神学永久的推动力，此文载在：IkaZ 34 (2005) 145—163 页。

⑤ Th. Propper, 福音与自由理智。一种神学注释的轮廓，Freiburg i. Br. 2001, 292 页。

这种死亡的末世论高潮却在于，耶稣基督自己处于其仇人绝望的位置上，以便将他从其自选的绝望中惊起，而得以将其视为朋友。Hans Urs von Balthasar 试探着涉及这种争夺绝望者的爱心的无尽可能性，并在一种生动的形象下为无望的情况带来了希望：

凡是自己选定了完全的孤独，想从而证明自己是与天主绝对性的人，就会遇到比他更加绝对的被抛弃者。人们因而就会考虑，是否天主会听任不再与之往来的罪人，在被钉十字架的形象下，与天主所离弃的弟兄们会合，更确切地说，使与之疏远者明了：这些象我一样为天主所离弃的人是为了我的缘故。人们在此不会再谈到什么强制，如果天主有意要每个只是为自己选了完全孤独的人（也许人们应当这样说），他在其孤独中会显得更为孤独。^①

是否基督，救世主与法官最终是要赢得众人，并将其引入真理就在于此。谁要知道，所有的人都要得救，并持有一种恢复原始状态的理论，^② 就要尽可能了解，并且不去渲染人类道德自由

① von Balthasar, 神性活剧之四, 284 页。关于舞台背景请参见 M. Greiner 的, 对 Hans Urs von Balthasar 末世性推进的系统性思考, 此文载在: M. Striet/J. - H. Tuck 等所编写的, 理解天主的艺术。Hans Urs von Balthasar 的神学反问, Freiburg i. Br. 2005, 226—260 页。

② 众所周知, 奥利振非常谨慎地教导说, 不仅是较重的罪人, 甚至邪神与魔鬼最终一经过长期严厉的惩罚之后一也会得救。参见同上作者的, princ. I, 6, 1—3; III, 6, 5 及其以下。除了结果总是与开始一样的定理 (I, 6, 2) 之外, 对恢复原始状态理论来说, 格前 15, 25—38 的那一段有主导意义, 这是这位亚历山大神学家以恢复一切的意义所说明的。参见 N. Brox, 在正义之外。Markion 和奥利振另辟蹊径的末世论, 此文载在: 同上作者的, 早期基督教。关于历史神学的著作, Freiburg i. Br. 2000, 385—404 页。更确切地说, 奥利振主义的普遍和解理论受到了教导当局的批判: 首先是通过 543 年查斯弟尼皇帝诏书的批判 (DH 411); 然后是 553 年通过第二届君士坦丁堡会议 (DH 433; 同时参见 519); 最后一在宗教改革的情况下一也受到了“奥古斯塔纳信仰声明”(第 17 节) 的批判。

情况；谁若相反地强调，某些甚至多数人已经丧亡，并且提出一种部分人得救论^①，就违背了末世论的保留条件，就擅自限制了上主的允诺，就是他愿意所有的人都得救，并得以认识真理（参见弟前 2，4）。

作为这种系统性神学提纲的收获，我最后总结地将以下各项作为有关天主教怒在释经上负责的一种条件：

1. 圣经上关于天主教怒的说法——这要对开始提到的信理学教科书说——只有对天主圣言一半的价值保持缄默，使其非神性化地缓和下来，或者作为典型旧约性的内容而予以贬低。

2. 本质论述“天主是爱”是读懂圣经上义怒和审判论述的释经学关键；否则就会有掩盖天主观念真相的危险，其在圣经的证言下是应归之于无条件决定的天主圣爱的。天主的义怒在这种背景下，不应作为对人类罪恶自然冲动意义上的情感，而应视为天主圣爱的方式。然而它不会动摇，因为天主的永恒不变性，按多马斯阿奎纳的看法，与他的爱心和忠实有关。这对那固执于其不法行为者，却采取了义怒的形式。按 Laktanz 的话说，天主圣爱，当它发现人类的恶意时，甚至当首恶者不固执于恶时，也不会仍然漠不关心。

3. 这种不会始终漠不关心的形式，是天主对进行拒绝者不会孤立无援达到极端的态度。如果与保禄一起，将天主教怒的论述推到一种十字架神学的背景之下，那就不仅会在爱心的光照下得出其语义性的系统化；甚至使十字架成为关注之点，在此耶稣基督去探望天主所极端离弃者，从而使顽固不化的罪人得救。比天主对罪人的义怒更大的是他对罪人的爱心，从而就能希望（而

^① 关于 Gottschalk，加尔文以及直到 20 世纪中叶的詹森主义一直所表现的西方国家末世论对被定罪人的得救悲观论：请参考奥斯丁的上帝之城，二十一章（在此有对奥利振严厉批判的一章，它的追随者以略带讽刺的口气被称为“充满同情心的心灵”）。

不是得知!)所有的人都会得救。

4. 审判是天主的一种特权。针对一种将天主教怒错用于具体历史过程,^①是要将末世性的保留条件考虑进来。凡是自信在此已经可与无神者等同的人,他关于对罪人激怒起来的天主的信仰,不难突变为对天主的粗暴激情。对天主审判权的承认—这是义怒神学说法的道义性因素—与此相反包含着对强力报复的放弃(参见罗 12, 19)。它属于一种政治敏感性神学的守卫人职务,我们还要不断地指出这一点。

结束语

天主教怒抑制性因素的再现推动着这种反思,它同样延伸到十字架神学与末世论等天主理论范围内。研究工作也许已经指出,一种抑制性的天主形象一如 Sloyerdijk 在其循环精神病的情绪分析中所认定的可能属于基督教的东西(而且对这一点认为在教会的宣告中是有根据的)—应断然与之告别。凡是在天主的义愤审判中看到被阻拦的报复情绪在彼岸得到判决执行的,或者与德尔图良一起认为,殉道者的永恒幸福会因而更为提高,使他们对其虐待者的地狱刑罚会幸灾乐祸地感到中意时,就会错误地认

^① Ralf Miggelbring 在其一篇有争议的论文“天主不愿罪人之死。为什么要谈天主的义怒”(同上作者所写,此文载在:当前的基督 7 [2005] 53—54 页)暗示,德国公民的大多数在 1945 年后,都接受“其正义审判的痛苦”,而不是看到自己“作为轰炸战的牺牲品”。显然这就要谈到一种“德国民众宗教和道德的成就”。除了在历史上已经难以弄清,德国平民的自我感觉是否在所指出的意义上下降了,也流露出神学上的不快,这种具体历史事实如同盟国对第三帝国的胜利,应理解为天主的裁判性干预。Miggelbring 的解释—在无损于其恢复天主教怒说法的公认功绩的情况下—引起了明确的异议。参见 H. Zaborowski, 在德累斯顿还是在各尔各达? 如何能谈到天主教怒,又如何不能。对 Ralf Miggelbring 的一种答复,此文载在:当前的基督徒 8 (2005) 61—62 页。参见 J. Werbick, 和 雾的天主。一种天主理论, Freiburg i. Br. 2007, 377 页, Miggelbring 一方面认为值得深为关注的事,就是应将圣经上义怒的说法视为天主正义的观点,另一方面却要从释经上掌握,天主强力打击或者漠不关心的说法应视为陈旧的观念。

为，只能相应地在天主对人不可收回的圣爱中来谈义怒。对圣经上天主圣言感到乏味和轻视的行为却反而坚持：认为凡排斥义怒和审判的严厉论断者，都把天主的圣爱说得太不值钱，把众所周知什么都能干的人性自由说得太无害。正如没有审判就没有救恩，而没有追求真理的痛苦就不会有什么谅解，同样没有对罪恶进行判决和应当进行判决的义怒，就没有什么要拯救罪人的爱心。那漠不关心地容忍拒绝爱心的爱（即是恶毒），不是什么爱心，而是缺乏历史意识的麻木不仁或厚颜无耻。然而天主的爱心却是要对有罪的罪人进行争取，从而使仇人和解，甚至转化为朋友。

译自神哲学半月刊，2008年3期

圣事与礼仪

论今天的礼仪学

Robert F. Taft, SJ

有很多因素使礼仪学的概论成了一种艰巨任务：其覆盖领域材料的广泛性及从事这一职业者人数的众多性^①——这是一个国与国，宗派与宗派，甚至个人与个人之间，都大有区别的专业。因此我不想写出一本专业范围史^②或者即使是仅仅为以往年代的工

① A. Ward—C. Johnson, 礼仪世界。当今礼仪研究中的人物介绍(Bel S 82 = Instrumenta liturgica Quarreniensia 5)。1995 年据罗马统计,全世界有 1939 位作者对不同礼仪范围写了文章。根据 1995 年的情况,国际礼仪学会有 455 位会员;StLi 26(1996)144。北美礼仪学会(=NAAL)1990 年就有会员 400 多人。在意大利的礼仪教授学者学会(=APL)达 297 人;APL 章程,会员通讯录(1996 年 7 月 31 日,Padova,S. Giustina 修女会院女秘书)。

② 一种礼仪学史由于这种原因不仅不可能,而且还缺乏出版的研究与原始资料。然而对德国来说,我们既有出色的专著:礼仪学—专业史研究,F. Kohlschein—P. Wunsche (LQF 78)。Munster 1996 年,尤其是 F. Kohlschein 著名的“在德语国家范围内天主教礼仪史”概论(1 至 72 页),以及对某些课题、专业代表或专业的专门研究;1988 年在圣母大学还有对 Anton Baumstark(+1948)的讨论;F. S. West, Anton Baumstark 在其思想范围内的比较礼仪学(Ann Arbor, University Microfilms International 1988);同上作者的. Anton Baumstark 的比较礼仪学(Alcuin Club & GROW Liturgical Study 31)。Bramcote 1995。除个别的研究和传记之外,我就不了解其它方面可比的综合情况了。写一本关于东方礼仪研究史仍然还是一种需要,如 Gabriele Winkler, 宗座东方礼仪学院在东方礼仪研究上的成就,见:宗座东方学院 75 周年纪念。大赦庆祝活动,1992 年 10 月 15—17 日。作者 R. F. Taft—J. L. Dugan(OCA 244)。Rom 1994, 115—141 页;同上作者的,亚美尼亚礼仪:对格鲁吉亚礼仪的评述和新认识,以及某些零星情况,见:东方基督徒。他的体制和思想。一种批判性的反思。作者为 R. F. Taft (OCA 251)。Rom 1996, 265—298 页。在此期间,又有某些对这一学科的新方向出现:J. Baldwin, 礼仪学: NCE 18(附录 1978—1988 页), 258—262 页; T. Berger (见注 22); P. F. Bradshaw, 礼仪研究的重新定型: AthR 72(1990)481—487 页; P. Post, Zeven notities over rituele verandering, traditie en (vergelijkende) liturgiewetenschap; Jaarboek voor Liturgieonderzoek 11(1995)1—30; M. Searle, 新工作,新方法: 牧灵礼仪研究的出现: Worship 57(1983)291—308 页; M. Stringer, 礼仪与人类学: 一种关系史: Worship 63(1989)503—521 页。

作提供一种详尽的概况。^①此外我要给我的课题在这最后十年(1986—1996)之内^②一个简单的说明,而且我之所以为一个德国报刊写作,是因为我要将我的最大注意力放在德语国家之中。

事实上我明确反对一切先天性意图,即严格限定什么应属于哪个范围,或者应当如何或者不应进行学术性讨论。^③尽管作者自己属于人们一般称之为比较礼仪学的这一代人,却完全自信,这并不是也不应是礼仪进行学术性交往的唯一道路;还有许多的活动方式与可能可供选择。

一、礼仪是神学的主体和对象

然而正是其范围的不确定性,以及由此而产生的无定型和难以到达的规定参数,才往往造成争论^④甚至某种怀疑,礼仪在神

① 因此我集中精力于我的一般总结工作,或者是此专业的全面工作,并且只提到那些我认为有划时代意义或修正意义的,那些推翻“传统理论”,改变我们的看法,开辟新的可能性的某些研究。

② 这年代数字之所以有好兆头,是因为我在十年之前也有过一种关于礼仪学的反思: R. F. Taft, 对 Berakah Award 的回答; 既往症: Worship 59 (1985) 304—325 页。

③ Stringer, 礼仪与人类学, 508—510 页, 将我描绘成了“礼仪比较化和历史化前途的辩护人”(508 页注 11), 而否定其它影响者(509—510 页)。但是 Stringer 却误解了我在: 礼仪部分的结构分析: 一种方法论概观, 见: R. F. Taft, 在东方与西方之外。论礼仪学中的理解。Washington D. C. 1984, 151—164 页之中的观点。在这些文章和其它方法论论述中(同上 11 章; 同上作者的, 对拜占庭共融性礼仪史的描述: 原理、方法与结果: EO 9 [1994] 355—377)之中, 我只是想描述, 我是如何工作的 [如 R. F. Taft, 对 Barakah 的回答; 同上作者的, 圣若望克利索斯托姆礼仪史, 卷四: 殉教圣人传记 (OCA 238)。Rom 1991, S. XXIX XXXI]。

④ 这种情况尤其在德国出现: 例如 Franz, HPBl 149 (1908); Kleinschmidt, ThRv 16 (1917); Mohlberg, ThRv 17 (1918); 同上作者的, LGF 1 (1919); Schubert, TG 19 (1927); Meyer, ZKTh 88 (1966); Neunheuser, Gr 50 (1969); Remings, Conc (D) 5 (1969); Volp, JLH 18 (1973/74); Fischer, TThZ 83 (1974); Kohlschein, LJ 34 (1984) 等; 此外还有 A. A. Haussling 的某些文章, 见 Kohlschein—Wunsche, 礼仪学, XXVI 的参考资料。

学中的地位究竟是什么。颇有意思的是在欧美在完全相反的征兆下进行的讨论。在欧洲，首先是在德国^①和法国，牧灵神学与牧灵礼仪是关系密切的学科，在某种情况下具有较长的历史，作为比较礼仪学有坚实基础的历史语文通道占有牢固的地位。在美国牧灵礼仪的维护者有时也怀疑，甚至还感到有必要在院校神学的广阔范围内，为自己的立场和特征进行辩护，将礼仪方面的科学讨论视为富有思想价值和真正大胆的神学行动，而不仅是单纯的礼仪计划与牧灵活动。^②

人们有权提出这样的问题，礼仪学为什么不得不得为其专业辩护，而其它神学专业却可毫无疑问地简单强调其公民权。礼仪学当然在神学中是较为年轻的大学学科。直到最近的一代礼仪学才在天主教神学院校中成为一种独立专业^③，而且直至（1979年4月4日）在 *Sapientia Christiana* 的“规定”中才被承认为天主教神学的“主要”（而非辅助）学科。

让我们再来看一个基本问题：礼仪学的专业研究目的是什么？礼仪是神学的对象，因为它正如传统的书面证言（教父著作、神学论述、公会议法令，甚至圣经）一样，都的确是信仰的表达。

礼仪作为教会行动，乃是基督奥体在赞美、献身与感恩中，对启示和救世的天主圣言的召唤的回应行为。事实上，感恩祭至少就我们在传统中所理解的而言，也是教会生活在这种召唤与回应的救世能动性中的关键性实践（礼仪宪章 2、7、10 节）。既然

① 见 *Kohlschein—Wunsche*，礼仪学；*Kohlschein*，关于历史。

② 见 *R. F. Taft*，礼仪就是神学：Worship 56（1982）113—117 页；同上作者的，对 Berakah 的回答，311—317 页。参见 *M. E. Johnson* 的，礼仪与神学，见对话之中的礼仪。纪念 Ronald Jasper 的论述。作者 *P. F. Bradshaw—B. Spinks*（A Pueblo Book）。Collegeville 1995，203—227 页。在美国圣母大学神学系在 70 年代为毕业生预定了一种牧灵神学专修课，它在以后各系重点的重整中被取消了。

③ 我不知道什么德国的（如 *Kohlschein*，关于历史，65—69 页）或者美国天主教神学院校，在第二次世界大战之前，拥有一种礼仪学教席或者进行礼仪学专业研究的；而巴黎礼仪高等院校于 1997 年就已经庆祝它的 40 年校庆了。

教会学确实是一种神学学科，人们当然就可以认为，教会生活中的一种基本实践自不用说，就处在这一学术研究的状态范围之内。

但是人们还能再进一步。礼仪不仅是神学的一种对象，因而我们就要有一种礼仪神学。而且还有一种十分实际的意义，就是每一种真正的基督教神学都应当是礼仪神学。^① 正如神学的每个其它严格分科都拥有礼仪对各其它分科和方法论上的作用，并且也在为我，首先而且从每种研究正规目的出发而服务：那就会理解到这一点。

二、它是一种没有参数的专业范围吗？

可是讨论并没有结束。因为甚至在礼仪专家之间，对其目的、参数和方法还有相当大的争论。这种争论有时通过地方与地方大为不同的礼仪史和学科史，甚至由于专业范围的无形参数而激烈起来。

其有关的对象包括（1）古代教会和后古代（150 到 750 年）经典教父时期的整个礼仪证言；其次（2）是东西方礼仪，那在这一时期内所产生的，多少相互交叉的东方与西方礼仪家族（东方七个和西方若干个）。在西方接着的就是（3）对圣事学说形成关键的中世纪时期；（4）新教与天主教的宗教改革时期；最后是（5）现代随着礼仪运动，现代改革，牧灵礼仪牧灵神学的解放，而最终礼仪学成为一种独立的学科范围，礼仪学与圣事神学的发展，它们通过其它现代学科与方法（语言学和语言哲学、文化人类学、比较宗教学、礼仪研究、征候学、女权研究等）相互促进的结果。所有这些范围都对礼仪学有影响，任何礼仪学者都不得

^① 在这方面请参见亡者的纪念文章，*E. J. Lengeling*，礼仪是神学上被遗忘的课题吗？作者 *K. Richter*（QD 107）。Freiburg 1986；还有 *H. B. Meyer*，礼仪学即是敬礼天主教的神学：ZKTh 86（1964）327—331 页；参见 *H. -J. Schulz* 的重要新文章，是信仰声明而不是信条。教会教导的约束力标准（QD 163）。Freiburg/Basel/Wien 1996；参见以下注 21 中所引的文章。

幻想对这一切都似乎精通。

三、实际的、历史性的、理论性的

于是就有个通道问题。礼仪学是否作为牧灵或实用神学与讲道一部分的一种实用学科？（礼仪学是与 Freiburg, Mainz, Passau, Regensburg 的以及在法兰克福圣乔治高校的某个专业有联系的）。^① 对某些人来说，一种结合就是“理所当然的”（这种字眼在正常情况下是指人所没有看到，而在修辞学的基础上应当接受的东西）。然而对许多礼仪学学者来说，就不是那么显而易见的事，似乎礼仪学只不过或者主要是一种实际学科，就象英语教授就是向其学生介绍英语基础，而不是讲授英国文学和英语历史的。还有重要的证据说明，礼仪学应象教父学一样，视之为将许多学科与历史性神学，教会史，古代教会史，甚至于拜占廷学结合起来的一种历史语言学科。我在此处只强调，在这一课题上主要并不是“显而易见的”，而理智性讨论也不得以修辞学或高校政策来代替。

问题在于专科范围的性质上。正如在音乐中那样，礼仪也分享了执行者和理论家的性质。正如作曲家和提琴手那样——研究音乐史和理论的音乐家也一样——同样也有人本身是历史和文章上的礼仪家，自己却不从事具体的礼仪准备工作，我们也不要对他们有这种期待。

我们是否会期待大学的音乐教授教学生钢琴演奏——还是在音乐史和音乐理论方面给他们授课？在某些国家里，这问题是通过区分专科或获得学位的计划^②以及专业高校来解决的。人们在音

① 指示来自：天主教德国通讯录。Paderborn 1995, 4. 4. 5. 节，高等院校与科系。

② 在美国神学院校往往将高校学习课程（MA 和 PhD）与准备从事教会服务的“专业课程”（MDiv）分开。

乐学院里完成他们的提琴练习；人们在一所大学的音乐专业里学习拜占廷的记谱法。他们在一所大学的神学系里研究圣洗和感恩祭的历史和神学；他们在一所修院里学习如何作弥撒。在有些地方将这些方面结合在同一个大学课程中，这时上述的紧张关系就会更加强烈。我个人认为，这种紧张关系在礼仪的一种如此广阔无边的范围内是不可避免的。这种紧张关系，尤其是在成熟的成年人之间进行讨论的紧张关系，会有助于其在各专业的特征上表现得更为增强。

这又使我们回到了方法论的问题上。根据上文中我所说过的就会理解到，礼仪研究包括它的历史在内，而研究它的历史并不是要复活它的过去（这是不可能的），更不是要重提（那些愚蠢的）往事，只不过是为了使当前作为全部过程的一部分完整地得到理解。总之，为了研究一种传统路线，人们就要首先重新找回那被时间的潮流所冲走的东西。更重要的是，历史对于训练一种“运动观点”，一种相对关系的意义是必不可少的，就此而言，当前总是处于过去和将来之间的动态关系之中，而不应视为一种静态“现状”。

这种类推法也可实施于在我们的研究中发挥作用的其它方法中。关于礼仪的讨论也包括它的语言。当人们研究一种文章时，当然最好是知道在其写作的地区和时代里，该语言意味着什么——这一点可借语言学整理出来。这一点也完全适用于考古学，以及其它的直到当前的学科，如牧灵神学之中。

礼仪也致力于牧灵神学——但不仅如此。因为对礼仪的学术研究不能仅以实用为方向，它不仅是一种实用学科。当前天主教礼仪情景的整体已经向其多数代表表明，他们十分关心于应用其并不真正占有的东西。

我个人认为，历史考证性的比较礼仪学对一种具有可靠结果的通道来说，不仅是历史性的，而且也是牧灵性的；我相信有一条通道成了多种可靠前进方向的出发点，是我们在对现代礼仪的

理解与改革中所造成的。其它学科，如社会学和文化人类学、牧灵神学与灵修学等，当然都各有自己的贡献。然而它们是以耐心发现传统中种种可能性为基础的，而它们都是从我们以往坟墓的堆积中暴露出来的。

我们是否发现了主日作为包围其它日子的意义？这要归功于 Willy Roldorf 的一种研究。^① 人们是否重新发现了 Jungmann 的 *Missarum Sollemnia* 在罗马礼仪改革中的作用？^② 如果没有讲授在早期资料中关于新入教者和新领洗者的历史性研究，是否可能有 1972 年一般热情欢迎成年基督徒入教仪式^③，以及至今在一直过分强调感恩祭的拉丁天主教中，是否可能重新发现洗礼的中心地位？除了历史研究之外，还有什么能使我们克服“末世论”与“时代圣化”的两分法，以及属于陈规陋习之列的时间与年代的矛盾？^④ 隐修院与主教座堂日课经的区别，对于理解全体天主子民的定时祈祷，而不仅是修会会士与神职人员的定时祈祷是非常有益的；在某些传统早年层次中很少出现的“坚振礼”；基督教入教仪式各基本因素（要理课、洗礼、坚振、感恩祭）之间的内在相互关系；我们对感恩祭作为奉献礼的意义日益增长的合一一致性；关于一种合一性理解以及相互承认基督教圣职近年来的运动；妇女在早期教会生活中地位的重新发现，以及妇女比喻在我们思想上的重要意义——这一切，每一种要素，在各方面都建筑在对我们遗产史的根源和历史的深入研究上。而我们所列举并不完全。

或许更为重要的是，进行这种工件的文章能将人们领出关于

① 主日。早期基督教的休息和礼拜日的历史 (AThANT 43)。Zurich 1962。

② 关于 Jungmann 见 ZKTh 111 (1989) 第 3 期；关于 Josef Andreas Jungmann SJ 的百年纪念。

③ 成年基督徒入教仪式，作者 R. Kaczynski, EDIL 154 (2639 节及其以下)。

④ R. F. Taft, 经过修正的历史主义，见：同上作者的，在东方与西方之外，15—30 页。

现代主义和庇护十世的研究，最终使我们不是将目光仍然放在分裂基督徒的事上。那么一个能进行合理思考的人，是否还要为开始的誓言，或者呼求圣神的献词是否为“奉献形式的”而进行斗争，然而并非不可能的是，至少最初感恩祭的某些祈祷并不是这种或那种形式的？我看不出对以往争论的神学会会有什么结果，除非是通过认真研究原文及其历史。

这并不是说，我们把历史定为模仿的模式。教会及其改革者当然并不是要由一种向后看者来领导。过去当然是有教育意义的，但决不是准则性的。

因而我拒绝，对一种神学学科，尤其是礼仪学的“实用性”和“历史性”与“理论性”方面区别的过高评价。然而正如 Thomas J. Talley 所说的：“我们现在对牧灵实践、神学意义和许多其它方面的讨论，最后都以我们知道我们在谈什么为基础；而我们之所以要知道我们在谈什么，是由于我们要有一种广泛的认识，而不能仅仅通过形成一种看法，即总是按与自己的看法有关的前提在工作的。”^①

我当然并不相信，大学研究的目的，就是制订出解决某些单位实际牧灵问题的办法或实用途径的道路。如果在这些单位工作的人们，领会到了洗礼、感恩祭、终傅、日课经、守斋、苦难主日、复活节、降临节、将临期与圣诞节在其历史上与当前的意义，他们就能够独立运用给他们所带来东西了。

以上的讨论应能指出，礼仪学作为大学学科具有一种内在一致性，然而一种人们强迫外加于他们的标准，却既不能使他们选择这种出发点，或者使用这些方法。因而我认为，礼仪在大学内应抵制那种诱惑，即通过承认各自独有的举办牧灵的、系统的、历史性或其它组织的权利，来对抗不同入门方式之间有益的对立性的做法。当然我们应当对这些不同的方法论进行

^① 对 *Taft*，在东方与西方之外，的序言。

讨论，使其相互对话。我认为，这应成为科学联合大会的一部分。

四、新认识和尚待完成的任务

尽管在此不可能，在一种如此广泛的业范围内，那怕只是肤浅地谈谈所有的问题，我却还是力争描述那我认为取得了重要新成果，并有重要研究方向的问题。对此我还要说：在我的选择中我采取主观行动，因为范围非常广泛，而且谁也不能，至少我不得宣称能综观全局。

礼仪神学尽管没有将（至今为止的）称为礼仪与圣事神学的区别，以及各个主管范围和特征的说法宣称为已经过时，却已经大大超过两者之间的严格和人为区别了。^① 天主教的礼仪神学在已往的年代里，通过某些重要的新综合而充实起来，从中还有某些人努力要超越东西方的差异^②（尽管偶尔似乎还难以填平欧洲与北美之间的鸿沟）。^③

在这种关系上，北美有明确牧灵成绩的某些研究范围值得特别注意：（1）重新发现基督教入门礼仪的一致性，与由此产生的基督教成人入门礼的大量一般性结果，在这一领域内 Aidan Ka-

① 对此请参见 A. Houssiau, 礼仪通过圣事神学的重新发现: LMD 149 (1982) 27—55 = 礼仪通过圣事神学的重新发现: StLi 15 (1982/83) 158—177 页。

② D. W. Fagerberg, 什么是礼仪神学。关于方法论的一种研究 (A Pueblo Book). Collegeville 1994; A. Kavanagh, 论礼仪神学。New York 1984, 参见 Stringer, 礼仪与人类学, 517—521 页; E. J. Kilmartin, 基督教礼仪。一. 神学。Kansas City 1988; L. Lies, 圣事神学。一种个人看法。Graz 1990; D. N. Powers, 难测的财富: 礼仪的象征性质。New York 1984; G. Wainwright, 光荣经: 在崇拜、教义与生活中赞美天主。New York 1980; Andrea Grillo, 基础神学与礼仪。在神学反思中直接与间接的关系 (“Caro Salutis Cardo”, Studi 10), Padua 1995。

③ 参见 Teresa Berger, 不同文化之间的礼仪。从美国出发的观察—对德语地区的要求: ZKTh 117 (1995) 332—334 页; 关于 Kilmartin (见注 19) 请参见 H. B. Meyer, 礼仪与圣事中的一种圣三神学: ZKTh 113 (1991) 24—38 页。

vanagh OSB 的著作得到了广泛的承认。这是在梵二之后时期中，牧灵礼仪的重大“成果史”之一。(2) 广泛恢复俗人领圣血确实是一种事实。在美国有的团体中，举行圣祭一甚至在人多的主日弥撒中，没有不大量领圣血的。关于不可领圣血的偏见，应在这古老的格言之下让位：“在运动中解决问题：从现实到可能性的推论是说得过去的”。(3) 礼仪与道德问题，尤其是与和平和社会正义的结合，在当前的美国更成了主要的研究对象。^①

其它的发展尤其从一种学院性观点出发，也值得进行探讨。也许无人知道，然而已经成为事实的是，犹太礼仪学已经包括在学院对话之中，^② 这主要是 Lawrence Hoffman 教授努力的结果。^③ 自最近以来，也有值得注意的兴趣要深入探讨具体礼拜行动对团体的作用。于是就有人们称之为“人文学”新的学科来参与这种工作：Paul Bradshaw ^④将其列举为人文科学、心理学、社会学、语言学 and 语言交际理论、通讯理论、^⑤ 征候学与现象学；对此还要加上对文化传入和妇女研究的新的努力。对集体的社会学研究，正如由礼仪中心所安排的，对这种运动具有特殊的意义。^⑥

人们称之为“Ritenkunde”的人文学分科，作为礼仪学者们

① 参见敬礼条目中的“正义”、“和平”、“社会正义”、“道德”条。

② 参见 West, Anton Baumstark 的比较性礼仪，389—392 页。

③ L. Hoffman, 在正文以外：关于礼仪的整体靠近。Bloomington 1987；同上作者的，礼仪如何表达意义：在拉比文化中和今日的割损礼；StLi 23 (1993) 78—97 页；L. Hoffman—P. F. Bradshaw 所写的，犹太教和基督教敬礼在北美的变相。New York / London 1991；同上作者的，犹太教和基督教敬礼的形成。New York / London 1991。

④ 参见 Bradshaw, 重新成形，483 页及其以下。

⑤ 参见 D. Spreber, 重新思考象征主义。Cambridge 1975；G. V. Lardner, 通讯理论与礼仪研究；Worship 51 (1977) 299—307 页。

⑥ M. Searle, 对天主教巴黎生活的圣母大学研究；Worship 60 (1986) 312—333 页。

对人文学科兴趣增长的结果，同样也具有突出的意义。^① Viktor Turner 的著作^②似乎是对这种运动真正的推动，而加拿大的 Ronald Grimes 目前则是一位受欢迎的作者。^③ 然而更早的作者，如 Claude Levi-Strauss, Clifford Geertz, Mary Douglas, Edmund R. Leach, W. Roberston-Smith, 甚至更早的如 Arnold van Gennep,^④ 都同样发表了重要的文章。^⑤ 尽管这些男女礼仪学者在上述工作中所表现的注意力说明，他们是从事人类学而不是礼仪学的学者。

一种日益受到重视的范围是人们称之为“妇女研究”的领域，它在北美要比在欧洲更为发达。^⑥ 凡是女权神学概念所要说的东西，将来都会对礼仪和礼仪学有重大影响。

在较新的变化与倡议中，对礼仪学的传统也继续提供了成果。不大引人注目的对历史考证和校勘研究的艰苦工作，以及某些同时代表现时兴的东西也在同样发展，尽管它们一直是由越来越少的学者们在推进着，因为这里所需要的语言知识逐渐没有

① 礼仪研究 23 (1993) 整个一期都从一种礼仪学的观点研究这一课题。Stringer, 礼仪与神学，在不久前宣称这是礼仪学中的一种新潮流。然而 Stringer 说我在尽力几乎要否认人类学及其它社会学科的影响，这是在误解我了（见 509 页及其以下）。

② V. W. Turner, 象征的森林。London 1967; 同上作者的，忧伤之鼓。London 1968; 同上作者的，礼仪过程：结构与反结构。London 1969; 同上作者的，礼仪的，部落的和天主教的：Worship 50 (1976) 504—526 页；参见 J. Randall Nichols, 敬礼作为反结构；Victor Turner 的贡献；Theology Today (1985) 401—409 页。

③ R. L. Grimes, 在创作，礼仪和公共场所的宣读、写作与礼仪活动：Washington D. C. 1993; 同上作者的，礼仪上的仰卧，礼仪上的直立：论礼仪权威的体现；StLi 23 (1993) 51—69 页。

④ 参见他于 1909 年发表的：已往的礼仪。ND London 1960。

⑤ 参见 Stringer, 礼仪与人类学；Bradshaw, 重新成形，483 页及其以下。

⑥ 参见 T. Berger, 妇女与敬礼：一种参考资料；StLi 25 (1995) 103—117 页；我的灵魂看到了自由领域。妇女礼仪—实践的模式。作者是 Christine Hojenski 等 (1990)。

了。然而从事我们职业的几乎每个地区，都还保留着这种传统历史性研究，其中原始资料的考证版本^①而尤其对它的类型学的研究^②以及对各种文本考证方面，都占有优势。在这一范围内新发

① 在关于早期礼仪的较新文章中，有典型的新版“基督教资料”：宗徒宪章。编者 *M. Metzger*，卷 1：一二册 (SC 320)。Paris 1985；卷 2：三四册 (SC 329)。Paris 1986；卷 3：七八册 (SC 336)。Paris 1987；*Cyrille de Jerusalem*，秘传要理。序言，*A. Piedagnel* 的考证原文和注，*P. Paris* 的译文 (SC 126bis)。Paris 2 1988；关于东方：*G. Cuming*，圣马尔谷的礼仪 (OCA 234)。Rom 1990—对此请参见 *H. Quecke* 的评注，OCP 60 (1994) 292—298 页；早期（八世纪）保存下来的拜占庭礼仪手抄本：*Barberini* 占礼祈祷经本 gr. 336 (ff. 1—263)。编者 *S. Parenti—E. Velkovska* (BEL S 80)。Rom 1995；以及 *M. Arranz*，11 世纪之初君士坦丁占礼祈祷经本。礼仪本与主教礼仪本，附加弥撒经本，两卷本。(StT 355—356)。Vatikan 1994；而对东西方来说，我们都在迫切期待 *Prex Eucharistica* 感恩祭经本的出版，它正在由编辑者 *H. Brakmann* 和 *A. Gerhards* 等在波恩准备之中。

② 再以某些引文注释为例：对西方来说，是由 *C. Vogel* 所提供的最新版本，中世纪的礼仪：由 *W. G. Storey* 和 *N. K. Rasmussen* 在 *J. K. Brooks-Leonard* 协助下所修订的和翻译的原始资料 (NPM 对教会音乐与礼仪) 的一种介绍。Washington D. C. 1986；*A. -G. Martimort*，“修会”、常规经文与礼仪。(TSMAO 56 分册，A-VI. A. 1*)。Turnhout 1991；同上作者的，礼仪宣读及其读本 (TSMAO 64 分册，A-VI. A. 1*)。Turnhout 1992，连同在我评注之下的附加参考资料，OCP 58 (1993) 280—282 页。对东方来说：*U. Zanetti*，科普特的常年读经本。Basse-Egypte (PIOL 33)。Louvain-la-Neuve 1985；*A. -A Thiermeyer*，类型学本身及其人文历史情况：OCP 58 (1992) 475—513 页；*M. E. Johnson*，Sarapion of Thmuis 的祈祷。一种文字、礼仪与神学的分析 (OCA 249)。Rom 1995；一种特别突出的 *Charles Renoux*’ 但并未写完的关于亚美尼亚读经的作品：在亚美尼亚的耶路撒冷读经本：Le Casoc I。手抄本的介绍和列表 (PO 44. 4—No. 200)。Turnhout 1989。在较新的研究中，请参见：同上作者的，在亚美尼亚礼仪中的升天占礼，载在：耶稣基督的母亲，以及诸圣在礼仪之中的共融。Conference Saint-Serge，礼仪研究的 XXX II 周，Paris 25—28 Juin 1985 (BEL. S 37)。Rom 1986，235—253 页；同上作者的，Le Casoc，标准读经本：起源与发展；REArm n. S. 20 (1986—1987) 123—151 页；同上作者的，Casoc et tonakan armeniens。依赖性与完整性：EO 4 (1987) 169—201 页；同上作者的，对圣者敬礼在亚美尼亚的最初发现，见：礼仪之中的圣者与圣德。Conferences Saint-Serge，XXXIII 礼仪研究周，Paris 22—26 juin 1986 (BEL. S. 40)。Rom 1987，291—303 页。

现的，是计算机技术在决定文本可靠性上的作用。^①

那在德国在语言学基础上发现的比较礼仪学还一直都有自己的代表人。关于研究首语重复法和东方信仰声明的新计划目前正在杜宾根开始，^② 在那里不久前（1992）建立的天主教神学院礼仪讲座，根据其持有人的贡献，在短期之内就获得了国际声望。正如它以前对定时祈祷的研究^③，以及对洗礼的研究都一直在推进历史，^④ 对以“圣哉”开始的弥撒赞美歌、祈求圣神降临诵以及主显节最新和研究，都进一步规定了同样高的标准，使之成为将来讨论的必不可少的出发点。^⑤

新近在这一范围内进行的也许是一种综合的第一步，在上一代的 Helmut Leeb 还认为它不合时宜和过分仓促，尽管不是完全不可能。^⑥ 在一般性的工作中，伟大的德意志级别的荣誉地位，无疑地应归于由 Hans Bernhard Meyer 等到人所编写的教会

① 参见 R. F. Taft, 对克利索斯多姆的首语重复法重新修订的可靠性。用计算机确定礼仪文本的可靠性：OCP 56 (1990) 5—51 页。

② G. Winkler, 亚美尼亚的首语重复法和信经：工作进展的简单概况（OCA 254）。Rom 1997, 41—55 页。

③ 同上作者的，关于东西方不同礼仪的座堂晚祷：ALW 16 (1994) 53—102 页；同上作者的，有关耶路撒冷礼仪用法未解决的某些问题：Handes Amsorya 101 (1987) 303—315 页。

④ 尤其是 G. Winkler, 亚美尼亚的入门礼。3 到 10 世纪原始资料的发展史与礼仪比较的研究（OCA 217）。Rom 1982。

⑤ 同上作者的，耶稣受洗之后的光荣显现以及三王来朝节的起源：OrChr 78 (1994) 177—229 页；同上作者的，再论首语重复法以及感恩祭中的最高祈祷圣哉的起源：ThQ 174 (1994) 214—231 页；同上作者的，进一步观察早期的首语重复法（光荣经和圣哉）。关于发现礼仪发展的伪经的意义：OrChr 80 (1996) 177—200 页。这种文章（正如 G. Winkler 在 OrChr, OCP 和 ThQ 上的许多典型的评论），都是专业的典范，而且也作为未来的讨论规定了参数：请参见这些工作不久在 M. E. Johnson 的研究，首语重复法的圣哉和圣神降临诵起源的重审；Gabriele Winkler 的贡献及其涵义（正在付印）。

⑥ 请参见其一贯有指导性研究的序言：耶路撒冷集体礼拜仪式中（5 至 8 世纪）的颂歌（WBTh 28）。Wien 1970, 21。

的崇拜仪式，礼仪手册，这是在现代礼仪学上的一大成就和最好结果。^①

对定时祈祷的起源历史和意义的广泛知识，主要是耶稣会士 Juan Mateos 的著作，^② 它是建立在隐修院与乡镇教堂定时祈祷确实区别的基础之上的，它们又作了进一步的发展，并且细致区分了，是否有哪些大致被梵二的定时祈祷改革的忽视（而引起可预见的后果^③），于是才会有这种材料的修正性组合。^④ 对拜占庭

① 第三部分：R. Berger 等，崇拜仪式的形象。语言和非语言性的表达方式。Regensburg 1987；第 4 部分：H. B. Meyer，感恩祭，历史，神学，牧灵工作。Regensburg 1989，谈到 R. Kaczynski，ZKTh 114（1992）71—75 页；第 5 部分：Hj. Auf der Mauer，按时代周期进行的庆典，I. 在主日和全年的男子庆典。Regensburg 1983，意大利译文 1990；6/1 分册：同上 II/1. Kleinheyser，圣事性庆典之一：加入教会的庆典。Regensburg 1989；7/2 部分：圣事性庆典 I/2；R. Messner，悔改与和解的典礼，R. Kaczynski，给病人敷油礼。Regensburg 1992，谈到 G. Winkler，ThQ 174（1994）329—333 页；第 8 部分：B. Kleinheyser—E. v. Severus—R. Kaczynski，圣事典礼之二：祝圣与授权—关于婚姻与家庭的礼仪—精神团体的庆典—死亡与安葬礼—降福礼与驱魔。

② 参见我在注 44 中所引研究的参考资料。

③ 参见在 R. F. Taft 对日课经的评论：是隐修院合唱队，经本，还是天主子民的礼节？对定时祈祷新礼仪在其历史背景下的评价，此文载在：对梵二的评价以及（1962—1987）25 年之后的观点。第三版。作者为 R. Latourelle。New York/Mahwah, N. J. 1989, II, 27—46 页。至于其它观点，可参见 P. F. Bradshaw 的，主教座堂与隐修院：这是定时祈祷礼仪的唯一选择吗？载在：定时与集体。纪念 Thomas Julian Talley（NPM 对教会音乐和礼仪的研究）。作者 J. Neil Alexander。Washington D. C. 1990, 123—136 页。

④ R. F. Taft，东西方定时祈祷礼仪。大日课经的起源及其对今天的意义。Collegeville 1986, 2 1993=东西方定时祈祷的礼仪。大日课经的起源及其在今天的意义（神学原文之 4）。Cinisello Balsamo (Milano) 1988=La liturgie des Heures en Orient et en Occident. Origine et sens de l' Office divin (Mysteria 2)。Turnhout 1991。参见较近的 B. D. Stuhlmann 的，拜占廷礼的晨祷：修订的马竇：StLi 19（1989）162—178 页；P. F. Bradshaw，主教座堂与隐修院。

礼仪史第一次综合的类似步骤^①，通过我在罗马学院十年之久的工作才得以完成。^②

十年这前我曾要求礼仪学研究在其社会文化范围内，不仅要从事对历史“从上到下”，即对官方原文和礼仪的研究，而且要从下到上，即对人们实际所行的事进行研究，而对社会文化背景的研究才能说明，他们为什么要这样做。某些最近的研究大多不是在礼仪上，至少部分地满足了这种要求。James C. Russel 对西方中世纪文化的“日耳曼化”所进行的研究^③考虑到 Jungmann 在其著名的文章中谈到的一个课题，这是 Jungmann 曾经在其著名的文章中谈到的问题。^④ Eamon Duffy 关于英国民间宗教的书拒绝了“传统性的观点”，于是在英国的宗教改革就清除了一种衰退的陷入到偏见之中的天主教。^⑤ Giuseppe Croce 对 Grottaferrata 隐修院令人神往的研究，对在意大利的拜占廷的礼

① R. F. Taft, 大教会的礼仪。初步的结构综合与破坏圣象运动之夜的解释: DOP 34—35 (1980—1981) 45—75 页; 同上作者的, Mount Athos: 拜占廷礼仪史的最后—章: DOP 42 (1988) 179—194 页; 同上作者的, 拜占廷礼仪。一种简史 (美国礼仪论文)。Collegeville 1993, 关于我的同事和学生们在参考资料与注释上的工作。

② 为此请参见 G. Winkler, 成就 (见注 2)。在此范围内, Stefano Parenti 和 Elena Velkovska 的工作就越来越有意义了。Parenti 的工作大大影响了我的总结 (参见 Taft 的简史, 53 页及其以下, 以及 62 页以下的重要参注), 而且 Velkovska 的著作也已经驳倒了 Yvonne Burn 关于拜占廷读经的论点; Velkovska, 对拜占廷读经的研究: EO 13 (1996) 253—271 页; 参见在 Taft, 简史, 45—51 页注 17 中所引的 Y. Burn 的著作。

③ 早期中世纪基督教的日耳曼化。与宗教转变的一种社会历史性靠近。New York/Oxford 1994。

④ J. A. Jungmann, 对日耳曼亚里安主义的防御, 以及宗教文化在中世纪早期的变革, 载在: 同上作者的, 礼仪上的遗产与牧灵性的现在。研究和报告。Innsbruck/Wien/Munchen 1960, 3—86 页; 参见同上作者的, 礼仪生活在宗教改革时期前夕的情况, 以及在巴洛克时期和礼仪生活, 见同上处 87—119 页。

⑤ 祭台的消失。在英国 1400—1580 年之间的传统宗教。New Haven/London 1992。

仪也起到了同样的效果。^① Basilius Groen 对希腊东正教终傅礼的应用（与滥用）的研究，目前对其自身的焦点来说，是从下到上礼仪的一种典型例子。^② 对希腊、罗马和闪族研究的 Belfast 学派的皇后大学中的“*Theotogos Evergetis* 计划”，对生活的各个方面，包括君士坦丁堡重要中世纪隐修院礼仪在内，都做到了这一点。^③

1985 年我写了，“礼仪学是一种年青而无定型的学科，而且我们还没有考虑好我们要做什么。我认为，无论在牧灵还是学术方面这都是切合实际的。在一个圣经解释存在着过量的竞争方法转变的时期中，我们还没理解到这话意味着什么。”^④ 当然我不会假定，礼仪工作者们在没有方法的条件下工作。每位工作者都是在有方法和目的的情况下工作的。方法论却是对方法的反思，尽管对“目的和任务”的类似呼唤，有些从长时间以来^⑤就一直很少有所作为，而对我关于礼仪形式前提和真正性质反思的呼吁始终没有回应。在各个领域内，未经探究的看法几乎不会是健康的征兆，我却担心这种情况不在少数。

然而 Paul Bradshaw 对方法论新的反思却是正确方向的一种积极行动。^⑥ 此外值得欢迎的是国际代表大会“纪念 Anton

① G. M. Croce, 意大利 Grottaferrata 的希腊隐修院与“罗马和东方”杂志。两卷本。Vatican 1990。

② B. J. Groen, >Ter genezing van ziel en lichaam<; De vierin van het oliesel in de Grieks-Orthodoxe Kerk. Kampen/Weinheim 1990; 在希腊东正教会之中的给病人傅油礼: Concilium 27 (1991) 71—82 页。

③ 圣十字希腊东正教神学院, Brookline, Massachusetts (USA) 的 John Klentos, 于圣母大学在我的领导下, 写了他对这些隐修院礼仪类型或其规定, 至今还存在的广泛拜占廷礼仪规定的论文。

④ 对 Berakah 的回答, 315 页。

⑤ F. Kohlschein, 在变化之中的礼仪学: Lj 34 (1984) 43。

⑥ P. F. Bradshaw, 关于基督教敬礼的研究。对早期礼仪研究的资源和方法。New York/Oxford 1992; R. F. Taft 的评论, CHR 80 (1994) 556—558 页。

Baumstark 逝世 50 周年（+1948）的比较礼仪学，对礼仪学及其方法的一种批判性反思”的产生，它是于 1998 年 9 月 25 至 29 日在教廷东方学院/Ezio Aletti 研究中心举行的，并由上述学院在杜宾根天主教神学系中设立礼仪学讲座。代表大会研究的课题是 Baumstark 曾对未来产生影响的“方法论”。^① 这种意图却既没有限制住一种独特的方法，也未曾想到其特殊的认可。

然而所需要的不仅是对我们所应当做，和为什么应当做和为何要做的单纯反思。如果礼仪学想要不将一种诺斯替奥秘学当作知情人，就应当发展礼仪学科与实用的评论标准。

（由 Annemarie Mayer 译自英语）

译自杜宾根神学季刊 1997 年第 4 期

^① 而该会却不是为了 Baumstark 的荣誉而举办的；他的政治态度不允许这一点。

为圣言而冒风险的教会圣职人员与圣职

Luisa M. Saffiotti.

[原编者按：现时代的圣职人员蒙召而为圣言作证，这就关系到为天主的国承担风险，要在心灵与肉体的忧患中，在不公正与脆弱以及生命的变化无常中，谦恭而一贯地表现出对十字架的屈辱希望。如何培养圣职人员，无论他们是司铎，修会会士还是平信徒，使之达到这一职务的高度？Luisa M. Saffiotti 医护心理学家，在此对目前的圣职与圣职人员培养的条件提出了一种分析。]

灾难性的内战与国际战争造成社会内部的破坏；淫乱使儿童和妇女沦为奴隶；仇恨所造成的罪恶在增加，因为当前的政治在孕育着不满与仇恨；社会与团体的赢利渴望破坏了环境，其产品污染了环境，留下的是越来越多无水可饮无地可耕的人们。自二十一世纪之初，我们就面对着一系列世界性和地方性的重要问题，需要及时予以考虑，并应以传教性与某种形式的圣职作出肯定的回答。我们还面对着一系列现代圣职候选人的典型心理学特征。圣职的现代环境与当前候选人的结合，在二十一世纪圣职人员培养水平上提出了一系列挑战。

在本文中我要提出 David Couturier, Gary Riebe-Estrella 以及其他人的著作，他们卓有成就地从事于当代圣职人员的培养，同时我作为心理学者，尤其是在培训的情况下，无论是作为心理治疗医生还是教师，也对我与从事圣职人员交往的个人经验进行反思。谈到“圣职人员”与“候选人”时，我指的是修会会

士、司铎或平信徒圣职人员。我完全意识到在这各种情况之下圣职所有差异的共同特征。有时，我会特别描述有关修会生活，或者司铎生活与平信徒圣职生活的实际情况。不过在一般情况下，我会指出贯穿于这三种圣职范畴之间的情况。在涉及“圣职培训”问题时，我会将重点放在早期培训上，即使所引起的问题也会涉及到现有圣职人员的后期培训。

本文是想引起人们对当前所面对的世界与地方戏剧性现实的注意，注意培训出能看到这种现实，并能意味深长地进行回应的圣职人员的迫切需要——他们与那些深受苦难的人们紧密团结，并且在减轻这些人的痛苦与改善其所造成条件的义务上，也能作为牧者与先知，如果希望这些圣职人员能准备提出可实际改善当前苦难世界现状的福音性回答，同时也要注意在每位候选人身上及其培训计划中所应有的某些因素。

二十一世纪的圣职环境

现在我从描述这一历史时期的世界与地方圣职情况讲起。一般说来，我们正处在优先性与挑战性都较过去所有世纪大不相同的紧张情况之下。我们正生活在一个由于民族与宗教矛盾的扩张，以及随之而来的千万人的流散，环境的破坏与艾滋病的传染而贫困日益加剧的世界里。David Couturier 心理学家，方济各卡普青会会士，非国家性国际方济各会会士驻联合国的前会长评论说：“对自身现代化有信心世界已经不存在了。她那可靠性、普世性与一致性的宗教观念，已经由关心所丢失的传统、被忽视的要求、被否定的权利、不正确的态度、受谴责的呼声与被否定的历史言论所代替了”。

二十一世纪之初，人们的注意力集中在世界的极端痛苦之上，而且以我们对这种痛苦的集体回答为转移，即是否“天主会以爱心的天主还是以其决定性的反面形象出现”。当今的圣职环境，正如 Couturier 所说的，是“边缘世界”，而且需要培养出

能与这种环境有效对话的圣职人员。目前的普遍苦难反映的是一种深刻的结构性紊乱，只能以一种体制性转变予以适当处理。更为常见的是，“有些不公正现象进到了体制之中，并且深藏在现代生活的结构里”。社会罪恶与社会道德，应当成为考虑和理解当前世界以及我们在其中使命的基础范畴。个别分析不足以考虑到与有效针对我们所面临的重要问题。然而，日益在我们社会交往中广泛传播的“市场思想”决定着我们的态度、行为与期望，这对指引我们的思想朝向更为“社会性的”方向，以及与那些受苦的人进行团结来说，是很大的挑战。这种挑战之所以加剧，是由于许多人对（他们自己与其周围文化）的这种市场思想，以及它们的后果并不自觉。

在所有的社会里，我们都看到一些人群，包括那些较为富有的人们拼命追求他们的某种生活意义，而另一些人，尤其是生活在较为艰苦环境之下的，却失去了一种较好生活的希望。在这种社会与文化转变的时期中，也可看到宗教重新认定其社会作用的尝试，这一过程由于各种精神的普遍“商业化”而变得日益艰难，同时又有不少精神上的选择，预许可立即给人以某种幸福与好处，使人轻易堕入否定自己身边重要的现实，而不以负责态度进行处理的境地。在此历史时刻，我们拥有前所未见的一切交流与合作的便利，共同掌握着各种全世性组织交流的办法，这不仅有益于少数特权阶层，也有助于那些主要在受苦和斗争之中的大多数人。

圣言会传教士，Gary Riebe-Estrella，关于圣职人员培养中各种文化挑战的专家，考虑到当前圣职培养中不同文化的挑战，他告诉我们，在美国存在的是一个被社会阶级与种族主义在思想上弄得四分五裂，从而变为对天主之国的来临进行反面作证的教会。Riebe-Estrella 明确地强调，对培训中的圣职人员指明这种分裂的现实，并教导他们理解其所代表的神学偏差的重要性。

美国教会中越来越多的非白人天主教徒（多数为移民）生活

在不稳定的经济条件下，不具备法权地位，没有移民浪潮所达到的一体化水平，大部分是上一世纪的欧洲天主教徒，他们构成了“边缘世界”在美国的形象，他们需要得到重视以及一种有意义的圣职性回答。Riebe-Estrella 认为，美国教会在二十一世纪的使命应当是一种真正的“大公化”，而不是象二十世纪所进行的那样，以“民族熔炉”模式为手段的“美国化”。

美国圣职的另一种现实是对大部分圣职人员要求的劳动负担过重，尤其是对司铎，因为圣职工作越来越紧张复杂，而承担其重载的人员却在减少。例如，司铎仅在圣职上就至少要每周工作60—70小时。此外，许多圣职人员还不得不继续生活在早已过时，并未随环境的改变而关闭和更换的旧的机构、建筑与计划之中。这种情况使大部分圣职人员很少有精力和激情，为正义与和平以及对其他人进行这方面的圣职培训贡献力量。一般说来，男修会会士与司铎们在这方面的的工作负担，要比修女和平信徒圣职人员的更重。实际上，数十年来某些女修会团体在社会正义问题上创造性的设计与实践就很出色。

当前的情况迫切需要对圣职（尤其是神品圣职）的作用与圣职候选人的培训进行深刻的反思，从而有效地保证，在充分了解其所服务世界的现实情况与其需要的条件下，履行他们的圣职。

正如大家所看到的，“如常进行”的说法不再适用了。至少不适于作为对信友急需的总体回答。我们要培训圣职人员，使之注意到我们的边缘世界，并能以有意义的方式进行回应。

二十一世纪圣职人员的特征

根据以上所述的情况，什么是当前圣职人员应有的某些特征呢？

个体与社会的活力

圣职人员应当从二十世纪的“面向个体”过渡到二十一世纪的“面向社会”。从发展的观点来看，可以说后者以前者为基础，

就是通过将着重点放在个体上（具体地说就是自觉自愿地进行个人的治疗与成长工作，既注意到在其苦难中的个人），以此作为必不可少的条件，（通过献身于面对社会总体紧迫现实的一种有重要意义的圣职），来唤起对广泛社会问题的注意。在培训上转向社会方面的这种自觉过渡，只有在其将团体可借以集体注意到其在社会正义问题上的具体义务，与最贫困而处于社会最边缘的人们和标准集体团结的过程包括在内时，才是现实的。

这种过渡构成了一种良好的心理学与心理社会学进展，它应当出现在个人与集体之中，以培养出足以应付当代现实的圣职人员与集体。重要的是，个人与集体都要将视线转向内部，以便进行治疗和推动成长工作，这为以后能走出去，起到得力圣职人员与改造干将的作用是有好处的。对当前所有圣职人员的一种挑战，是 Couturier 称之为一种新的“国际性传教文化”，其特点是以天主对普世的怜惜为核心，这是“一种祈祷与共融特征的复苏，是对边界与文化之外传教使命的重新关注，是一种理解到自己在其所处‘差异环境’之中真正作用的永久性培训”。

由于我们地方团体在民俗、敬礼与培训上跨文化的现实，造成一种“国际性的同情”感，不仅对跨越国界重要，而对所有自己团体内部推动真正兄弟关系也是如此。Riebe-Estrella 强调，圣职人员应能“赞许一种具有深刻差异特点的世界”，而且参与建成一种“由不同集体构成的团体”，这要比单纯鼓励不同团体在一个熔炉里消除差异，而无需每一个人去理解、评价和与大不相同的人构成团体来说，更需加以努力。P. Ted Keating，圣母会会士强调认为，当前的圣职人员培训，首先应当考虑如何应付处于最边缘群众的牧灵迫切需要：就是应付那些穷人，无权者，被剥削者，甚至同性恋的与离婚再娶的天主教徒，以及在一个超级性化与唯物主义社会里寻找出路的青年人的需要。因为圣职人员蒙召主要是为了协助处于边缘环境之下的群众，他们就应当掌握着使其能有效应付这种牧灵困难的手段，而无损于对圣教会的

忠诚。

蒙召为先知者

圣职人员是蒙召为先知者。他们蒙召是为了解释时代征兆，鼓励和协助人们，按 Kathleen Pruitt 圣若瑟和平修女会修女的说法，“要忍见事物保持现状，并且看到它们有一天终将变为尚未看到的事物…在天主神目中‘可能存在的’的事物”。今天的圣职人员应能大声谴责世上不平之事，即使这一点会使听到的人感到不快，并采取使现实朝着“可能”转变方向发展的原因，只要有相当多的人与之合作。圣职与先知性的领导应以与天主的默观性关系为基础。迫切需要培养一些能进行默观，并且扩大内心空间与心神宁静的人，使他们在其中与天主密切交往，维持并领导着一种富有意义的圣职，尤其是一种积极的宗徒圣职。Pruitt 认为，默观是先知性领导的核心：“一种先知性语言出自与天主相通的内心。出自默观静听天主之神而团结一致的集体”。

在完备中成长

当前的圣职人员应在成长与完备的义务中扎根，无论从个人层次还是从其履行圣职的方式来说，都是如此。洪都拉斯的枢机 Oscar Rodriguez Maradiaga 认定，二十一世纪的圣职人员应当是“以福音为基础的全面圣职人员”。圣职人员是一个具备身体与思想健康，以及精神、学识、牧灵与集体品质的人；一个集社会人类学与神学因素于一身的人；他并不将灵修和牧灵实际，福传与人类福利工作割裂开来。“圣职生活的的连贯性与透明性，是阐明那围绕着寻求我们生活处境答复问题的焦点”。

当前培训情况下可能有的心理障碍

根据当前的圣职情况和有效地回答所需圣职人员类型的问题，我们在当前的培训环境中看到的是什么？更明确地说，是否有哪些培训环境的特征会阻碍二十一世纪真正的圣职人员培训？当然有。我要对各个受训人员可能成问题的种种心理特征，以及培训的集体因素进行考虑。

在当前的许多候选人中，有六种典型的心理学实情，可能会影响他们对回答当前圣职种种需要的有效性。在我对男女受训人员进行工作的年代里，我看到的这种心理学实情在男人比女人中多，在铎职与修会生活候选人中要比进入圣职的平信徒中多。

对世界的了解

第一个心理学现实是对世界情况缺乏深刻的了解，是对这种情况，以及对这一“边缘”世界的真正国际性团结的性质与影响作出回答的迫切需要。每一天每分钟就有 22 名五岁以下婴儿，由于缺乏食物、饮水与基本药物而死去；每天每分钟，就有 350 万美元花在武器与军费上；每天有 10 亿人在寻求以不到一美元度日；如果以现在这种速度用水的话，到 2025 年就将有三分之二的人没有水用了。

这就是当前我们世界的面貌。对圣职候选人来说，面对着这种现实，还让他们深入其中意味着什么？是让这种事实铭刻在他们心中并达到一定深度吗？这种事实如果使他们对自己的习惯，对其用水与消费食物的方式以及对这一切的认识产生怀疑，那么成为一种明确与穷人站在一起，并谴责对他们进行压迫的福音圣职人员意味着什么？许多候选人就是这样在普遍唯物主义化的条件下接受培训，并如此舒舒服服地加入其中，并懒得在批判的意义上考虑自己的生活方式。

在我最近对培训单位的访问中，亲自对这方面进行了体验。有一次，一位修生从修院的账房一个月领到了一百美金，用以在外进餐和看电影。当你要求他降低消费时，他无法理解当其在高度紧张与成功的学习之后，为什么不能“享受一下”这业余时间。另外也看到，某培训基地的一些修生，经常在目录或互联网上摆弄衣服、鞋子、书籍和小玩意等，显然他根本没有想过，对真正“需要”基础上的收获与满足“单纯欲望”的收获之间，还要加以区别。

“市场宗教”是如此强劲，因而需要加以抵制才能不致迷失

方向。正如 Couturier 所说的，许多修生经历培训，却从来不曾正视（更不用说改变）他们那可笑的经济盘算。文化环境是如此强烈，致使他们“就假定了，他们在其中进行慈善活动的经济基础，及其在文化方面的感受都是正义而无可非议的”。

强有力的文化环境也使得许多人尽管专务圣职，也没有被大量群众所生活的艰苦环境所打动，从而改变他们的行径与选择。这些人往往也没有注意到其他人的痛苦（饥饿，影响到粮食生产与饮水供应的环境恶化，失业与在不人道的条件下工作等）往往与他们那不容置疑的生活与消费方式有关。了解的不够与混乱至少也是由于“我们所遇到并生活在我们范围之外的穷人，他们属于此世‘可容忍的牺牲’之列，…‘他们的生命与尊严可以而且也遭到冒犯，却很少见社会愤慨、公开报导或群众抗议’，他们尽管强烈地、连续地或者决定性地呼吁，却在我们教会与机构的大型讨论和大型道德演说中，弄得难以察觉和模糊不清”。

传统的吸引力

许多现有圣职候选人的第二种典型心理学现实，是偏爱与赞同天主教的传统方式。许多青年天主教徒都说自己有一种礼仪、圣职与修会生活的传统观点。在这些青年候选人与圣职人员中，往往可以看到一种将对“社会正义”的关注推到“梵二年代”即五十岁以上人身上的倾向。许多研究证明，青年圣职人员往往采取一种“敬礼”司祭的模式，将圣事性职务以及司铎与平信徒的区别放在最重要地位，将领导模式视为上一代人的事，这些人所强调的是卷入社会方面，以及司铎与平信徒的密切合作。

他们的圣职模式可能妨碍这青年圣职中的某些人充分评价当前世界形势的紧迫性，不利于他们以有重要意义的方式面对极端痛苦与不义的现实。培训的任务之一是使候选人睁开眼睛，看清这苦难世界，并将其视为必须予以回答的福音性推动力。

另一个任务是帮助圣职候选人，使他们不致出现将对社会正义的义务与对圣事性圣职传统的忠诚对立起来的思想状态，而鼓

励一种全面接触，其中对正义的有效工作建立在对祈祷、默观、感恩祭与教会集体的忠诚的基础之上。在许多所谓“欠发达”国家里，圣职人员老化，而圣召不多，使现有的圣职人员日益感到“困惑”，想回到保守主义道路上去寻找安全，Rodriguez Maradiaga 枢机认为，这其中包括有一种“拒绝对现代化进行讨论，不愿面对那要求以新的方式投入到社会之中，以及适于接受圣职服务的人群之中去的社会政治经济现象。在这种方式中，圣职人员尤其是有神品的圣职人员，就有自动脱离群众的危险”。

理想与行动

经常可以看到的第三种心理学现实，是圣职候选人在培训中对正义与和平所怀有的理想，与从这一理想出发一致而坚定不移地行动能力的“相互脱离”。由 Couturier 在男女修会会士之中所进行的广泛而深入的心理学研究证明，这种脱离是存在的，而且得出结论，即对这些人的大多数来说，尽管完全相信他们真正同情并且愿意帮助有需要的人们，却又受到对贫困与在贫困状态之下穷人基本矛盾心理的约束。各种研究证明，尽管他们有人服务而克己的高尚理想，许多修生与圣职人员也表现出有对他人进攻与进行统治，以及避免冲突与过分依赖的倾向。我对修生与圣职人员进行保健治疗，以及对他们进行心理治疗的经历证实了这些数据。因此，“对社会与正义问题可感觉的高尚圣召理想，并不足以假定每个修会会士与有意进入修会生活的人，都有一种与穷人团结的实际能力…。进修人员的社会幻想往往建筑在高尚的召唤性理想与个人不一致和大都不自觉的需要妥协之上”。

Nygren-Ukeritis 对修会生活的研究发现，这些团体的负责人表现出了修道生活的价值（如对穷人的同情，与穷人的团结与对社会正义的支持），然而在许多情况下，该团体并不生活在这种基础之上，培训计划也并没有传达出这一点。受训人员的信念和理想与其大多不自觉的未能解决的感情需要之间的不一致性，影响了他们以重要的方式在圣职生活中服务的能力。培训应当面

对这种心理学的矛盾情况，它是许多圣职人员难以按其理想具体生活的根子。

一种沉重的心理包袱

受训人的第四种心理学现实，是他们多数人都背着沉重的心理包袱，这会大大影响他们在其个人的问题之外，以有意义的方式与他人交往。

在这些问题中主要有以下几点：缺乏一种明确的个人性格，感情与交际上的不成熟，自尊心不足，个性问题，人与人之间的的创伤史，轻度的抑郁症，失败问题，害怕拘束与不安全，乐于随大流以免受到伤害，在他的生活上缺乏忠实坚贞的榜样，难以相信从一种正常的克己与献身服务中能够完全实现理想。

带着这些悬而未决问题来接受培训的修生，在整个培训过程中，往往还要处理人与人之间的亲密与性的关系，上级与权力以及取得其好感的问题。至于这些修生难以完全投身于培训之中，并不值得奇怪。他们之中的多数人可以完成初期培训，而未能进入圣职作好充分准备，来迎接等待着他们的挑战。此外，由于他们心理上的脆弱性，这些人可能会想，面对不公的冷酷现实与现世的极端痛苦令人难以忍受，而且往往过于“封闭”或者过多地考虑了个人的内心斗争，好在这种现实之下给自己一个有效的答复。重要的是培训者们应认真考虑，可以允许有严重心理问题的修生不能完成培训计划，并且想到轻视这些问题的影响，会给培训以及随后履行圣职的可能性所带来的后果。

有些修生在受训期间要接受一定形式的指导。在某种情况下，这种问题的严重性所要求的紧急治疗，不允许该修生继续成功地接受培训。在这种情况下，最好暂停一段时间的培训，集中治疗，以便随后更好地接受培训。

进入中等圣职阶层的人

第五种心理学挑战，是由那些来自社会经济环境非常贫苦而进入圣职或修会生活的中等阶层候选人所提出来的。这是一种

不断有许多来自发展中国家的贫苦修生，要求参加美国的培训计划和修会团体的环境。邀请这些修生接受贫穷和与穷人团结，同时将他们带进一种比他们所出生的国家真正贫穷生活更为好过和安全的的生活方式之中，会产生什么矛盾、冲突和矛盾心理？这些动力因素会以何种方式影响要求参加在该国的培训计划，他们又将带有何种动机？这些动力因素又将如何影响修生们面对其圣愿与圣职的态度？修会团体的培训者与上司应给自己提出这样的问题。

最近一位心理学同事讲了他在包括有来自极贫困国家某些青年的培训团体的工作经验。他们是在一定条件下招收的，许下可在美国学习，并未深入调查他们的圣召动机。尽管在学习语言与文化适应上有相当困难，这些青年还是将他们的培训进行了下去。

随着时光的流逝，许多人开始要求越来越多的钱，来填满贵重礼品的大包带到家中，而这正是他们作为未来的“神父”所期待的，那时他们由于在国外受训以及圣职作用，就会在本国的文化中达到较高的社会地位。尽管这些青年中的某些人显然并不想坚持其独身义务，却都声称不愿放弃不久即将达到的司铎地位，只要它能给他们和他们的家庭带来权力和和威望。在这种情况下会出现什么结果？这样的圣职候选人在进入到完全不同的文化环境之中后，如果那里的生活方式告诉他们，享受种种舒适和谋求美好事物是正常情况，而且这时也很少有事实征兆说明，福音性圣职必然会给日常生活中与穷人的真正团结带来牺牲，这时这些候选人会受到什么影响？

后现代化的培训

第六种心理学现实是受训人要达到后现代化文化培训与圣职的水平。后现代化世界是复杂和多元化的，而且还给那些来到其中的人们（在消费品问题、生活方式、精神生活、谋生方式甚至搭档方面）都提供种种不同的选择。对这种社会背景进行说明，

尤其对在这种环境下成长起来的青年人来说，可能会提高他们对差异性的容忍程度，然而也会更有助于个人品质的中心定位，培养更为灵活而不是难以或完全不能接受持久性任务的死板个性。

后现代化的精神状态往往带来一种更大的心理不安全和不稳定感，它又会使人专注于日常事务，而不太牵挂明天的事，也不对当前社会、政治与文化现实进行批判性分析。此外，尤其是在美国，存在着一种关键性的文化观点，它将个人主义奉为最高的存在形式，将个人成就视为对一种重要生活的最后认定，从而发出这种明确的信息：友谊、同情、服务至多是可以容忍甚至值得称赞的第二等重要价值（而且在大部分社会政治性讲话中当然都可以听到），但作为生活与义务方式的选择并不值得鼓励。

还应当指出，在大部分受后现代化思想影响的青年中，存在着少数的人，他们已经有了稳定的个人结构和明确的个性意识，就他们来说，对后现代化在理解与概念上的典型偏差，尤其在强调与传统体制和结构脱离上，为那应引向新的合作形式与回应世界迫切需要的行动，提供了有利的灵活性与创造性机遇

培训的集体因素

什么是培训集体性因素可能有的典型问题？当前圣职候选人都希望有在良好团体环境下生活的关系。然而他们尤其在培训环境中所实际经历的究竟是什么集体情景？他们看到的往往是肩负重担，根据圣职的要求而紧张工作的人。此外，他们看到的是为了继续管理（往往勉强可能维持的）陈旧结构，想尽办法维持现状，只好以“保持现状来代替福传了”。在这样艰难的牧灵环境下，不仅相互之间的关系容易变坏，对正义与和平的关注，尤其在团体生活的关系方面，正如 Couturier 所说的，就会成为一种“这种团体难以达到的奢望”。

不少修会会士与司铎，将正义与和平问题视为其圣召的一种可选择性方面，许多人也并不注意其个人生活方式对正义、和平以及维持良好环境问题上的冲突。这就表明，修会与圣职生活的

候选人并没有将正义与和平问题置于圣职人员共同生活的中心。当然有某些（男女修会会士尤其是修女的）修会团体自动关注这些问题，他们在重新确定团体生活标准上居于首位，因而就是实际上在为正义与和平以及宇宙万物的维护作证。可以看出，在多种情况下，修女团体的生活方式，无论是在选择与工作上，还是在较小的经济对策上，都要比男修会团体更加简单和朴实。至少许多（住在富裕地区，居住在设备齐全的高大楼房之内，配有外来的勤杂人员，有最新型的汽车，有丰富而精美的食品与饮料，还有假期与良好的保健服务等）的修会与圣职人员团体的生活方式，就会给出一种修会与圣职生活的形象，来吸引并不想真正成为二十一世纪所需要的圣职典型的这些候选人。

我最近的一次临床经验为我证实了这一点。我对一位来自发展中国家而有意参加美国某修会团体的青年进行了心理发展的评估。在他附近的某修会团体，按他的话说，“招待他随意吃喝”，让他参观修会的主楼与其它房间，领他看到了他未来的生活与圣职情境。在评估会见中我问该青年，为什么愿成为司铎。他一字一句地回答说：“为了在一所高大的房间内生活，驾驶一辆大汽车，还有一张信用卡”。当提醒他该修会是专门在穷人之中进行工作的，他立即说他不喜欢穷人。

除了在市场文化统治下进行培训的紧张工作之外，还有其它一些使许多圣职培训团体不能将正义与和平视为中心课题的其它原因。一种首要原因看来就是存在着一种“在推动我们的团体转向我们应有的国际同情方面，潜在的心理矛盾与组织性辩护”。

在对某些团体在权威与权力的相对动态进行观察时，我们注意到它们不自觉地在复制着社会上存在的非正义倾向和模式，更确切地说是在进行反面的作证。当前的培训计划，在现有许多受训人的心理问题方面，一般都集中在这些人的个人治疗与成长工作上。他们不难提供有价值的咨询与心理治疗和指导的宝贵条件。培训制度主要集中于这些人的个人转化，但很少“认识到修

会团体组织转化的理论与实际…很少有团体看到其组织性活力的前提条件，就是认识到它们共同的社会防御，而且能承认其作为团体的社会性罪恶”，还是更少有真心与其所培训对象一起面对这些问题的。

可能影响圣职受训人的另一种心理学现实是对组织方面的反感，这种情况尤其多见于修会团体之中。偏爱单独生活，不愿参与他们团体的任何组织性劳动或工作（在此我不是指那被派到远离团体而单独从事圣职，却与其团体有紧密联系，并按团体的目的进行工作的修会会士）。对组织性的反感，就集中于正义与和平并关心国际同情的圣职工作来说，是一种近迫的威胁，因为该工作的大部分（在修会团体、宗教机构与更广泛的社会机构内部）是针对着组织转化的。“那些只将注意力集中于个人或人与人之间发展的修会会士，在一定程度上难以对解决组织、机构和体制方面不足的办法进行理解、说明或者与之合作”。

最后，集体培训因素可能有问题的一个方面，是往往在同一集体之中存在着不同的“培训文化”。深入来看这一问题时，Coururier 将其又分为七种培训亚文化，他将其视为不同信念、情感、礼仪与手段而且有时相互竞争的体系。每种文化都关注着从梵二会议开始教会思想的一个主要方面，然而它们又是带有不同轮廓与不同期待体系的“不同宗教生活的文化”，它们在其差异上又变成了“不自觉地用于与二十一世纪宗教团体复兴进行竞争的社会性辩护”。这种不同的培训亚文化，可能成为某些人用以确定他们本身的特征，并且很容易借此造成他们与属于其它亚文化者之间的分歧甚至障碍。这种在亚文化基础之上的类聚，增强了一直十分广泛分布的差异，它只会引向分裂，而无助于促进这些受训人在差异中相互结合的能力，以便在当今世界上有效地履行圣职而进行一种关键性的竞争。

培训领域中的某些挑战

考虑到圣职的目前情况，对圣职人员的特殊要求以及影响当

前培训的某些心理学方面，培训领域的种种挑战就展现出来了。在这一节中，我专讲什么是一般性挑战，然后描述我们在个人与集体的培训中所看到的某些具体情况。

转变培训

一般性挑战所针对的是个人与组织层次上的转变培训。它包括后退一步观察自己，自己的选择，自己的生活方式，以及其生活在其中严加控制的体制能力。当然，针对个人与个之间问题的培训是很重要的。然而在此之后，就要实际超越这一层次，来针对往往被忽视的集体之内治疗、成长与转变的领域。培训应当帮助受训人关心自己的转变，同时指出并使之面对体制层面所必要的组织转变。一种对转变有效的培训会指出个人发展（内心深化），与（作为转变因素向外投射的）集体转变同样的重要性。

转变培养的一般性挑战包括有四种具体任务：

1) 关于世界的极端状态的现实意义及其真正原因，对受训人进行教育。正如耶稣会士 Jenriot 神父之所见，贫穷是一种“我们社会性、政治性、经济性与相互关系性结构人类的（而非神性）计划的后果…是我们所造成我们自己要忍受的一种现实”，是应当进行体制转变的培训来面对的一种体制紊乱。破坏性的冲突，环境的退化以及今天看到的广泛极端贫困，都是“某些人所采取的自觉政治与经济决定的明显后果”。并非一种不可避免的生命环境。

2) 进行一种培训谈话和一种不仅专注于不同点（文化上的差异），却也注意到区别（经济上的差异），从而协助受训人超越文化之外的经济障碍。一种新型的谈话和新型的教育，会提高我们对这一事实的认识，就是我们生活在一个“互有联系而并不相同，却又将超然性精神与正义联系在一起的相互有关的世界里…如果超越文化界限意味着以同情心进入他人语言和习俗的领域，穿过阶级界限就意味着，对其自身在社会、集体与教会中的能力与责任性水平。当前，培训的职务不仅应考虑到受训人在文化差

异上的情感，哪些东西可以接受，还要考虑到他在面对社会每一层次中越来越多的经济差异时的可适应性”。

3) 培训圣职人员，使他们有能力和意志，投身于解决冲突，从事和平建设与社会谅解，无论是作为个人，还是作为团体成员。

4) 培训圣职人员，使他们能听从、回应并发出有关转变的先知性召唤，同时承认组织、次序与明确性的体制性价值。

应当给这些受训人和团体的培训者灌注何种具体的转化能力，使他们得以完成这四项目标？培训者应当培训每个人的自觉性和进行对话，使其对转化保持开放。要培训他们有一种恢复健康的能力，并能使相互关系健康持久，而且不仅与少数亲密朋友，还与一个团体，与以外的人形成一种良好的亲密关系，克服那正在泛滥的个人主义，与正在严重障碍现行圣职生活（与一般社会生活）的交际能力的不足。还要对接受一切受造之物，包括自己的受造之身在内问题，对个人与集体的关注，对运用自然资源，对环境特点的考虑，对通过一种审慎而有节制地使用资源，达到与保持健康等问题进行培训。此外，还要在个人与集体的层次上，对责任的透明性与承担责任，对那正常关系的主要方面，以及那在圣职与培训环境中往往并未充分指明而有变化的方面，进行培训。在我对培训团体进行工作时，我往往注意到，由于培训者，随之他们的受训人，在两性、权威、权力与体制因素的问题上，难以用适当、明确而有建设性的方式进行表达的困难，因而遇到了我经常指出的透明性不足的问题。

除了对这种重要问题的适当对话之外，一种常规性的集体信仰分享，对于促进透明性、正直与转化的开放来说，都会特别有效。在培训过程中，要对信仰的共同分享加以鼓励。能使受训人获得这种能力并将其内心化的唯一方式，是由培训者方面对此言行一致而且明确的表现。

培训大家走出去，培训大家“走出自己的营地”，站到“他

人”之中家庭中心之外的能力与条件也很重要。Couturier 强调指出了方济各会在训练当代圣职会士走出去的品德的特殊重要性。在我看来，走出去的品德对所有圣职人员都很重要。“走出去要求从与文化有关的体制、感知、信念中走出去，以便‘走出营地’与无法控制的天主相遇。‘走出营地’，以便与不同的他人相遇，从而发现我们是什么人，应当作什么事”。应当培训圣职人员，不仅要能容忍，而且还要能与有差异甚至有分歧的人，在地方性、国际性与修会之间的层次上进行工作，并在这种条件下进行建树。

培训者应当训练圣职人员，使他们知道如何具体填补规定的理想，与通过与受苦者的团结有效地予以实现的能力之间的差距。仅有理想并不足以实现真正的团结，和实行有效圣职。只有直接的经验才会使转化成为可能。Keating 强调指出了直接投身于为穷人服务及有关工作的必要性。他肯定，优先选择穷人与处于边缘地位者，对培训机构的各个层次应当是显然的事。他注意到，许多受训人是在脱离其所生活环境的条件下经过受训年代的。“不幸的是，这就在圣职的未来前景中，造成了一种使我们的各个圣职培训中心脱离我们所生活的社会环境的结果”。

需要培养受训人发挥并传播一种，不仅承认现世的苦难与不义，却也提供现实性的选择，以及为在正义基础上实现进一步公共利益的实际策略。为此，就要帮助他们形成一种使他们和其他人卷入其中的观点，从而进入“使我们自然而自愿地脱离毁灭性的消费模式，与我们社会中当前的主要关系，而进入新型的生活方式”。

此外，需要训练这些候选人在各种层次上知足。使他们发现那些确已“足够”的东西，并能对需要与单纯的欲望进行区分。在当今社会中主要的挑战正是采取一种简朴的生活方式，在世界范围尤其是在地方范围严重贫困，在一个社会如此倾向于自我放纵，以致大都失去充分评价与这长期性灾难在实际上、感情上、

心理上与社会上进行斗争的意义的形势下，至少时刻都能对自己说不，略感饥饿，并借“足以度日之物”生活。

为了培训这种意识，培训者本身就要作好准备，使能看到如此投身圣职者在日常生活中接受这种起码生活的面貌。吃有营养而又简单的食品，却拒绝正餐之间的小吃；喝天然水而不用饮料；尽量走路和坐公交车而不坐小汽车；将个人的开支限于真正需要之处（分清什么是实际需要）；对所选的娱乐和次数注意节约；注意个人对使用水、电、纸张等有限资源的习惯。

对这种作法的忠诚性，会在下属的生活中逐步建立起一种正常的艰苦生活思想。这不是以贫乏与克苦肉体为基础的旧式苦修，尽管它是一种集中于内在关系，免除某些物质性联系，尽力在自己内心给天主留下较大余地的神修思想。逐步放弃某些习惯与享受“必要性”的观念之后，人们就发现有一种更大的内心自由和进一步同情与团结的能力，尤其是在国际范围内，对那些从来没有能力满足自己的基本需要，更不用说满足其愿望的人们同情与团结的能力。尤其在美国，就其福利与便利文化来说，人们尤其是圣职人员，如果愿意真正“理解”其他（处于边缘条件下）的人们，而且真正活出和实行与这些人重要的团结，就要努力从根本上注意到，并且摆脱他们的某些束缚。否则圣职人员就会与那围绕着他们的苦难现实脱离，而使其与他们进行回应的种种努力变得无关重要。

最后，培训者要给受训人提出难题，并根据方济各会神学家 Margaret Carney 的话，彻底考察他们在生活方式选择上的每日详情。Carney 记下了在采取公众态度，抗议，与支持正义和发展的一致性为一方面，以及对“朴素、节俭是否还可以说，在使用消费性社会之丰盛的实际限度”上的个人义务。请注意，某些实行这种一致性的勇敢尝试，往往引起“一种反对限制任何个人选择的强烈反应”。例如“在许多集体中生态选择被视为‘绿色党’的少数派。对这些人可以容忍或者回避，却决不可接受。”

Carney 明确地表示不想支持人们退回到往日的专横与独裁体制中去。然而他又问道，圣职人员与圣职人员培训者“我们是否也要禁止我们与该国天主教人向上流动性的‘额外报酬’进行一种正常的妥协交谈？我们是否可从任何其他公民的这一‘消费性权限’中受益并且敢于考虑这种不一致性？我们对全球有限资源的利用是否模范性的？”。

在转化范围内发挥和实用这种权限，要求具备一定程度的成熟性和完整性，知道提出倡议和坚持一定的态度。实际上，很少候选人具备这些条件，正如我们所看到的，许多人带有尚未解决的重要心理学问题。只要他们没有面对和解决这些问题，就难以发挥上述职能。因而培训者要鼓励受训人，要注意个人的心理治疗，同时指出他们在今后转化工作中应当发挥的能力。

在许多培训环境下，要将大量的精力用于解决受训人的心理与状态问题，却不同于有利于一种将正义与和平作为圣职关键因素的重要任务。即使培训环境为了解和平与正义的主题以及圣职的整体环境提供了机会，也很少尽力督促受训人在正义与和平方面热忱的进展，并评价个人在发大愿、接受神品与圣职职使命之前推进正义的能力。

培训还广泛集中在对个人和相互之间权限，以及他们个人转化能力的评价上。没有重视受训人对正义和组织性转化工作的准备，没有将其视为初步和永久性培训的“主要内容”。希望培训者发现并正视其在受训者个人及相互之间的缺陷，而不是去考虑受训者的“心理政治文化”。

这就说明了对一种新型培训活动的理论模式，一种面对受训者利益以及一个团体心灵成长各个方面模式的必要性。这应当是一种并不“忽视社会压迫情况与集体组织结构在个人和个人之间福利上的退化，而不是只用精神内部或个人之间关系来对社会压迫情况进行病态化和重新解释的影响”的模式。Couturier 提出了一种在方济各会条件下制订的模式，然而却适用于一般的培训

活动，其中包括指出心理健康的个人、相互关系上与集体性层次，并且明确了对有利于个人福利行动具体指导路线的价值。

这一模式还对培训候选人能有国际同情心的三种综合核心。“培训人首先要有能力帮助弟兄了解自己，以便能接受并且朝着自己爱心、同情与正义的宗教价值方向转变。其次，培训者应有以能力吸引地方集体理解和评价他们权力、领导与服务的相关方式…在此阶段中，地方团体按照基督既不统治也不剥夺的榜样，学会掌握自己的集体姿态。最后，地方团体走出自己的范围，接受其在现世‘和平与和解的社会试验’的责任”。该模式也确定人与人之间以及进行庇护的神学权限，这是培训者为推动个人、个人之间与体制方面的转化所应有的权限。

教育大家看到苦难

指明了个人层次培训中的各种挑战之后，还要提醒他们单独一个个人，即使具备个人与个人之间较好的能力，也不能作二十一世纪有效的圣职人员，在这里大部分的现世苦难是体制性的，以社会罪恶为基础的。“不注意集体福利的因素，个人与个人之间的转化就会受到体制性不义，体现在习惯与体制内部惯例之中的微妙而又危险因素的打击”。

正如 Riebe-Estrella 所指出的，既然阶级与种族的差异破坏了教会的集体组织，那么培训候选人只为他人服务，就注定是一种很不适当的回答。

—需要培训圣职人员和团体能面对非正义体制以及支持它的机构。Robert Bellah 断言，美国人有意识地忽视该体制在他们生活上的后果，宁愿抱着一种以个人主动选择为基础生活的幻想，而不注意这种体制（如社会交流手段、事务领域、政府、教会）对其选择与优先权的后果。重要的是培训圣职人员，使他们可以评价自己作为地方与世界团体的作用，能看到和理解围绕他们的社会性与体制性发展，唤起他们团体和个人为有效地进行回应而效力。随着就有集体层次培训上的挑战。

—需要培训候选人与团体进行二十一世纪的“社会过渡”：具有更大的集体与世界的责任心，使二十世纪发展起来的个人与个人之间的服从形式完整起来。

—需要培养他们对其所属地方或世界团体作为与不作为的影响进行评价，并且看到当前的社会现实，尤其是从体制上而不仅是从个人的态度与责任上，看到苦难与不正义的现实。

—需要培养他们勇于正视其所隶属的体制，并看到应当加以改造的“社会罪恶”领域。

—对他们要这样来进行培养，使正义与和平并不是集体在其它更重要的工作为之留出时间与精力的情况下所作的工作，也不是交予某些十分关心群体边缘者的事，而应成为每一敢于宣称之为其圣神福传作用中的一种使命的每一信仰团体的主要任务。

—各个集体在对待正义与和平问题时，都要意识到代沟与思想上的差距。

—培训者尤其要注意这种差距对受训人的影响。重要的是培养他们，使他们了解一代代人及其对正义的思想情况，协助集体倾听不同的声音，并且调和分歧，看到在构建和平的任务上也存在着命运的嘲弄。这就要求我们共同努力，来改善交流与合作的条件。

—还要集体培训候选人和团体，对同情的福音在地方与国际层次上的要求进行反思和祈祷，并且培养他们进行默祷意识的能力，同时发扬一种在其圣职需要时予以支持的积极精神。一种有效的先知性圣职的精华，就是个人与团体在种种事务与活动中，倾听、洞察和创造一种宁静而向天主开放的自由空间，在其中接受、理解和发挥关于世界种种需要的回答。

为值得注意的语言而蒙召者

我们生活在一个极端而广泛灾难的时代，它打击的不仅是个人，而是整个社会和整个大陆。由社会的不公正结构所造成的饥饿、暴力、疾病、流散、被排除在社会之外等，是那些期待着福

音是否能给他们处境一种有意义回答的许多人每天的命运。Pruitt 写道，一种有意义的回答应说出先知性的值得注意的语言。“一种同时又是完全实际而现实性的，具有创造性想象力和充满希望的语言”。我们时代的圣职人员是“由值得注意的圣言所召唤，为天主之国承担风险”，以便在贫乏与苦难中“谦恭而持续地表达其屈辱的希望”，并在一片混乱、变动与不安之处不断地呼吁成长与圆满。在目前的情况下，根据巴西女神学家 Maria Carmelita de Freitas 的看法，圣职的效力“不能从大规模行动或体制性结构基础上去看，而要在进行对话和有抵抗能力的基础上，在种种危机中始终忠诚并怀着希望，决心作卑微而富有先知精神的，反文化潮流和虚心的人”。因而不仅要培训能在地方层次对一个人发挥牧灵作用的圣职人员（这固然重要），还能进行社会分析，提出系统性思想，并将同情心延展到国家、文化和经济范围之外。要对他们进行转化培训。

当前候选人的某些心理学特征，尤其是他们对正义和对受苦人团结的理想，与其真正实行这一理想的差距，以及他们之中某些人在培训中所背负的感情包袱，除此之外，还有现行培训计划之中的某些特征，尤其是他们在关于组织转化的潜在矛盾心理，都可以说明当前许多新的圣职人员似乎无法超越地区牧灵活动之外，对现时代紧迫问题提供一种更加广泛而且先知性的福音回答。

需要在一种发展的前景中来理解这种情况：目前摆在我们面前的情况当然不是最后定局。许多人在给予他机会、成长与治疗之后，就会得到并整合成一种对自己和世界新而更为圆满的理解，达到更高的成熟度，以及与所处的环境有效回应的能力。然而不是所有受训者都有准备朝着这一方向发展。某些人的心理问题（以及上述其它因素）会显著限制他们成长与发展的可能。

培训者和上级应当准备看清受训者的“可塑性”，尤其是关于他们在稳定保持一种首先与天主的亲密关系，以及由此出发为

他人服务的能力，关于稳定保持一种健康的亲密与合作关系，将他人与集体的需要放在自己之前的慷慨精神，关于他们随时准备接受培训和指导，及其对正义和转化工作的心情和能力。

但愿本文中所述的培训内容能对将要遇到的情景有说明作用，从而培训计划就能使受训人更加适合二十一世纪圣职工作的现实和需要，并赋予现行受训人以成为我们时代合格圣职人员的能力。目前的现实促使培训人和培训计划注意到决定他们工作的前提条件，包括其所想培育的圣职人员类型，以及想让他们做到的圣职类型，如果这些圣职人员能以有意义的方式，对期待着他们的圣职现实予以有效回应的话。

为了使所有培训者大都意识到其重要工作，并且发挥效力，我提出以下要求：

一他们自身应对其培训工作有适当的准备，包括有助于他们对其培训对象同情和使其转化的特定能力，以及在受训人心理问题严重到影响培训活动时的估计能力。

一培训者要估计到他们个人与组织转化的能力，以及对他人进行转化培训的条件与义务。

一培训者要估计到，他们在自己生活中表现出来的其所宣称的理想，与其实际态度，尤其在集体和圣职生活之中的一致性。

一尤其要考察他们作培训者的适应性，是否能掌握自己个人的生活态度，以及与他人交往的正确方式，从而为其所要教授而为受训者所接受的现实有效作证。

一培训者要制订一种在培训初期，对受训者进行正义、和平与（个人和组织）转化工作能力的评估方式；还要在这一方面制订具体标准，而受训者在批准发大愿，领受神品或接受圣职任务之前，先要达到这些标准。

一最后，培训者及其组织的上级，要意识到他们在培训中所运用的模式，以及正义、和平与转化在这些模式中所占的地位。

希望这些反思能有助于培训过程中的讨论，同时就培养圣职

人员的意图来说，指明某些值得特别注意的领域，就能对现世迫切需要作出重要福音性的回答。

参考资料从略

译自 IL Regno 半月刊，2005 年 973 期

在亚尔斯堂牧的征兆中

本笃十六世

在铎职内的亲爱兄弟们，

在 2009 年 6 月 19 日，传统上为铎职人员圣化的祈祷日，我想借庆祝若望玛利亚维雅内，全球堂牧主保诞辰 150 周年之机，正式宣布一个“司铎年”。^①旨在促进所有司铎在当今世界上进行更加勇敢和坚决福音作证义务的内在更新热忱，它在 2010 年同一占礼日结束。这位亚尔斯堂牧的圣人经常说，“铎职就是耶稣圣心的爱”。^②这一动人的表达方式也使我们以亲切和感激之心，首先想起司铎们对教会和人类作出的莫大贡献。我想到那些向虔诚的基督徒和和全世界宣讲基督圣言和芳表，并力求从思想、意志、感情及其一生的作风上与之相结合的所有司铎。怎么能不强调他们的使徒活动，他们不知疲倦的隐秘的服务及其面向世界的爱心呢？对这些由基督特别召唤、选择和派遣的“基督之友”，虽然处于困难和不为人理解之中，仍然忠于他们的圣召，还能再说什么呢？

我心中还记得那陪同我作为青年司铎一起履行职务的第一位堂牧：他给我留下了毫无保留地献身于其牧职的榜样，直到最后死在给一位重病人送圣体的行动之中。此外，我还记得以后在各国的牧职旅途中所遇到的，专心致志从事其铎职日常工作的许多

① 这种圣年教宗庇护十一世曾在 1929 年宣布过。

② 亚尔斯堂牧的思想和灵魂，Gribaudo, Torino 1967。该表达方式也被天主教要理，1589 条引用。

兄弟们。然而这位圣堂牧的表达方式却使我们想起基督圣心的伤痛，以及他头上的刺冠。于是就想到许多司铎的痛苦遭遇，或者是由于他们在多种表现方式上参与了人生经历，或者是由于不为其职务对象所理解：怎能不想起其人格受到侮辱，无法履行职务，有时甚至受到迫害直至以鲜血作证的最高情景？

当然也还有值得悲叹的情况，教会不得不为其某些圣职人员的不忠而悲伤。从中可以吸取大量恶表与拒绝的原因。然而在这种事例中最能有助于教会的，并不是坚持揭露其圣职人员的弱点，而是一再衷心地体会到，那体现在慷慨的牧者，热爱天主和入灵的会士，开明而有耐心的神师等杰出人物身上的天主伟大恩赐。

若望玛利亚维雅内的榜样

在这方面，若望玛利亚维雅内的教导和榜样可以给大家提供一个有意义的参考点：这位亚尔斯堂牧很谦虚，却深知司铎对其民众是一个莫大的恩赐：“一个好的符合天主圣意的牧者是善良天主可赐予一个堂区最大的宝贝，是天主仁慈最宝贵的恩赐之一。”^① 他谈到铎职似乎使人无法相信所赐予人类受造物恩赐及其任务的伟大：“啊司铎是多么伟大！…如果他领会了就会死去…连天主都听从他：他说出两句话，我等主就应声降来，把自己关在一个小圣体饼内…”^② 他在给自己的教友讲解圣事的重要性时还说：“如果没有圣职圣事，我们就不会有主。是谁将其放到了圣体柜内？是司铎。是谁接待了你们的灵魂最初进入生命？是司铎。是谁在养育他，给予他以完成其行程的力量？是司铎。是谁将他引到天主台前，使他在耶稣基督圣血中受洗？是司铎，总是司铎。而如果这灵魂 [因犯罪] 而会死去，有谁会使之

① Nodet, 101。

② Nodet, 97。

复生，使之安定并恢复平安？依然是司铎…在天主之后，司铎就是一切…连他自己除非在天上也无法很好地理解这一切。”^①

他所来到的是一个有 230 位居民的小村庄。主教曾经预告这里的宗教危险情况说：“在该堂区内没有多少天主的爱心；要靠你去创造条件”。因而他深知他要在那里体现基督的临在，为其救世的温情作证，他说：“[我的天主]，求赐我的堂区得以转变；我自愿接受你要我终生经历的艰苦！”，他是在这种祈祷中开始他的福传的。^② 为了他堂区的转变，这位堂牧献出了他的毕生精力，将其属下群众思想的基督教教育放在第一位。亲爱的铎职弟兄们，我们要祈求主耶稣，使我们也能学会圣维雅内的牧灵方法！我们首先要学的是他完全献身于其圣职。在耶稣身上，个人与其使命是完全协调的：他整个的救世工程就是其“为子”的表现，从万世之初就在圣父面前，在行动上完全服从他的旨意。司铎也要在卑微而真实的类似性上渴望这种一致性。当然并不是要忘记圣职的基本效力与圣职人员的圣德无关；然而也不应忽视圣职的客观神圣性与圣职人员的主观神圣性相结合的特殊效果。亚尔斯的堂牧一旦投入到这平凡而需要耐心的结合圣职人员生活与受托圣职圣德的工作之后，就决定实际上“住”在他堂区的圣堂中：“他一来到，就决定以圣堂为其住处…他一清早就进堂，直到晚三钟经之后才出来。如果有事，就要到这里去找他”，他最初的传记就是这样写的。^③

传记作者好心的夸大不应使我们忽视以下的事实，就是这位圣堂牧也深知如何具体处身于其整个堂区之中：他有条理地访问病人和教友家庭；组织群众传教与庆祝活动；收集和管理用于慈

① Nodet, 98, 99.

② Nodet, 183.

③ A. Monnin, 亚尔斯堂牧。若望玛利亚维雅内传，卷一，Marietti, Torino 1870, 122 页。

善工作与传教的资金；装饰他的圣堂并配备祭礼用品；他照顾孤儿院和其中的辅育员；关心儿童教育；建立善会并号召教友与之合作。

他的榜样使我得以证实应不断向平信徒中开展的合作阵地，司铎们与之组成唯一的司祭群体^①，而在他们之中大家由于司祭职都导向爱心的合一，“作为基督兄弟彼此相亲相爱，并诚恳地相互尊重”（罗 12，10）。^② 在这种情况下，就应记住梵二会议的热情邀请鼓励司铎们，要“承认并真心提升平信徒的地位，及其在教会福传领域中的特殊作用。（…）要乐于听取平信徒的意见，以兄弟的情怀考虑他们的要求，并在人类活动的各个领域借用他们的经验和特长，从而能与他们一起认出时代的特征”。^③

这位圣堂牧主要是以生活的证言教育自己的教友。教友们从他的榜样中学习祈祷，自愿呆在圣体柜前朝拜耶稣圣体。^④ “作好祈祷无需说多少话”——这位堂牧对他们说——“既然知道耶稣就在圣体柜里：就敞开我们的心，因他的临在而欢乐。这就是更好的祈祷”^⑤ 他劝告说：“我的弟兄们，你们来领圣体，到耶稣这里来。来靠他生活，以便能与他一起生活…”。^⑥ “你们确实当不起，然而很是需要！”^⑦ 当教友们看到他举行弥撒圣祭时，对教友们关于圣体中的临在与领圣体的教育就收到莫大的效益。凡是在那里参与的人都说，“无法找到一个更好地表达崇拜之人…他以爱心瞻仰圣体”。^⑧ 他说，“所有的善工集中起来，也抵不上弥

① 参见梵二万民之光 教义宪章，第 10 节。

② 梵二司铎职务与生活法令，第 9 节。

③ 梵二司铎职务与生活法令，第 9 节。

④ “默祷就是用信德注视耶稣。”一位在圣体柜前祈祷的亚尔斯教友向这位圣堂牧说，“我注视着祂，祂也在注视着我”（天主教要理，2715 节）。

⑤ Nodet，85。

⑥ Nodet，114。

⑦ Nodet，119。

⑧ Monnin，亚尔斯的堂牧，卷二，430 页及其以下。

撒圣祭，因为前者是人的工作，而弥撒圣祭是天主的工程”。^①他深信，一位司铎的终生热忱都与弥撒有关，他说：“司铎精神松弛下来的原因是弥撒不重视！我的天主，一位司铎举行弥撒象平常事一样多么可悲呀！”^②他习惯经常献祭，在献祭时也奉献自己的一生，他说：“一个司铎每天早晨都向天主献祭多么美好！”^③

这种个人与十字架上圣祭的结合—通过同一个内心运动—将他从祭台引向了告解亭。司铎们不应让自己的告解亭荒芜，也不可让教友们对这圣事失去好感。在这圣堂牧的法国时代，告解已不再是容易事，也不再象我们往日那样频繁，革命的风暴已经将这一宗教习惯窒息很久了。然而他却尽力通过讲道和耐心规劝，使自己的教友重新发现告解圣事的美好意义，说明它是领受圣体的内在需要。他知道这是在为一种循环论证制造条件。通过长时间呆在圣体柜之前，使教友们也开始仿效他在那里拜圣体，而同时是在那里肯定能找到他们的堂牧，听他们的告解，给他们赦罪。随后就有大批来自法国各地的办告解者，使他呆在告解亭内每天达十六小时之久。据说当时亚尔斯成了“医治人灵的大医院。”^④第一部传记上说，“他引罪人悔改的圣宠是如此强烈，于是就不断地去找他们，不给他们留下一点休战的时间！”^⑤这位圣堂牧就是这样想的，他说：“不是罪人回头求天主宽赦，而是天主自己在找罪人，使他们归向自己”。^⑥“这位善良的救世主是如此富于爱心，因而就到处去寻找他们”。^⑦

① Nodet, 105.

② Nodet, 105.

③ Nodet, 104.

④ Monnin, 亚尔斯的堂牧, 卷二, 293 页。

⑤ Monnin, 亚尔斯的堂牧, 卷二, 10 页。

⑥ Nodet, 128 页。

⑦ Nodet, 50 页。

我们所有的司铎都应感到，基督口中的这些话是指我们说的：“我要我的圣职人员向罪人宣告，我时刻都准备接受他们，因为我的仁慈是无限的”。^① 我们的司铎不仅能从亚尔斯堂牧学到对告解圣事的无比信赖，从而将其置于牧灵工作的中心，而且也关心在其中发挥作用的“救援对话”方法。亚尔斯堂牧有对待各种悔改者的不同方式。那被内心深刻需要天主宽赦之情驱使来到其告解亭前者，就受到他的鼓励而沉浸在“天主仁慈洪流”之中，借它的冲击力开辟道路。如果有人为自己软弱和缺乏恒心的思想所困扰，害怕重新跌倒，这位堂牧就用动人的表达方式揭示天主的秘密说：“慈祥的天主了解一切。在你们到此进行告解之前，就知道你们还会犯罪，但也会宽恕你们。我们天主的爱心多么伟大，甚至会使之有意地忘记未来，还会原谅我们！”^② 对于那以冷淡和近乎无所谓态度告罪者，他却以自己的眼泪指出这种严酷而可悲的事实多么“可恶”，他说：“我哭是由于你们不哭”。^③ “至少如果天主不是如此善良，而他却正是如此善良的！那你们在这样的慈父面前的表现就是野蛮的了！”^④ 这就使那冷漠心中产生愧悔之情，使他们在听告解司铎的脸上亲眼看到其罪恶给天主造成的痛苦。而对于那表示愿能过一种更深刻灵性生活者，他又揭示爱心的深义，解释能在天主面前生活与之结合的无比美好：“一切都在天主眼前，都与天主在一起，一切都要取悦于天主是多么美好！”^⑤ 他还教大家祈祷：“我的天主，求你赐予我尽可能爱你的恩宠”。^⑥

这位亚尔斯堂牧在他的时代知道如何转变多数人的心灵和生

① Nodet, 131 页。

② Nodet, 130 页。

③ Nodet, 27 页。

④ Nodet, 139 页。

⑤ Nodet, 28 页。

⑥ Nodet, 77 页。

命，因为他能使他们理解上主的慈爱。在我们的时代对爱心的真理也有一种类似的宣告与类似的作证：天主是爱（若一 4，8）。借其耶稣的圣言和圣事，若望玛利亚维雅内知道如何教诲他的教友，即使他往往深感他个人的不合格，甚至多次都想卸下他感到自己不配的堂牧职务。然而由于典型的服从而一直坚守自己的职位，因为救灵的使徒热情完全将他吞没了。他力求通过一种严格的内修完全适应自己的圣召与使命，这位圣人悲叹说：“对我们堂区来说，最大的不幸是心灵的混乱”；^① 他的这些话是指牧者习惯处于危险的有罪状态，以及许多教友的满不在乎的态度说的。他通过守夜和斋戒严格控制自己的身体，以防与其铎职心灵对抗。他为了其受托的灵魂益处，甚至为给在告解中听到的罪过作补赎，还不惜克苦自己。他曾对一位司铎兄弟解释说：“我告诉你们我的作法：我给罪人小的补赎，其余的由我代他们去做。”^② 除了这位亚尔斯堂牧为自己定下的具体补赎之外，对大家起作用的还是其下列教导的核心：人的灵魂值得耶稣以其圣血来救赎，而司铎个人如果拒绝直接分担救赎的“昂贵价值”，就不可能为他们的得救献身了。

一种神修生活

在今天的世界上，正如在亚尔斯堂牧的艰难时刻一样，司铎在他们的生活与行动中，借一种强烈的福音作证而与众不同。保禄六世的观察是正确的，他说：“现代人更想听的是作证而不是老师，或者他们之所以听老师，正是由于他们的作证”。^③ 为什么没有在我们之中产生一种生存空间，我们的圣职没有产生效果，那我们就要一再去问：“我们真正吃透了天主圣言吗？它真

① Nodet, 102 页。

② Nodet, 189 页。

③ 保禄六世 1975 年 12 月 8 日关于在现代世界福传的通谕，41 节。

是我们赖以生活，超过食粮与现世之物的营养吗？我们真正了解它吗？珍爱它吗？我们之所以真心重视这句话，是否因为它实际上给我们的生活打上了一个标记，培育了我们的思想？”^①正如耶稣召唤了十二人与他在一起（见谷 3，14），以后才派他们去讲道，今天我们的司铎也被召唤效法主耶稣所创立，而由宗徒们所实行的这种“新的生活方式”。^②

而亚尔斯堂牧对圣职热忱的特点，也正是毫不迟疑地接受这种“新的生活方式”。教宗若望二十三世在其于 1959 年，为纪念圣若维雅内所颁发的通谕我们圣职的根源中，在谈到为神职人员也很重要“三项福音劝谕”时介绍了他的神修形象说：“如果为了达到这种生活圣德，福音劝谕的做法就不是按其圣职地位而加于司铎的，它对司铎也如对主的所有门徒一样，是基督徒圣化的道路”。^③这位亚尔斯堂牧知道如何按适合其司铎情况的方式，“按照福音训谕”生活。他的神贫实际上并不是一种会士或隐修士的神贫，而是一个司铎所要求的神贫：他还要处理很多钱（不少富有的朝圣者往往关心他的慈善工作），他知道这都是给予他的教会、他的穷人、他的孤儿、他所照顾的孩子、^④他那经济拮据的大家庭的。因而他“富有是为了给予别人，而自己却很穷”。^⑤他解释说：“我的秘密很简单：给出一切，毫不保留”。^⑥当他两手空空时，就会心地对面前的穷人们说：“今天我象你们一样穷，我是你们中的一员”。^⑦这样到了生命的末日，就可

① 本笃十六世，2009 年 4 月 9 日祝圣圣油弥撒讲道。

② 参见本笃十六世，2009 年 3 月 16 日在圣职部全体会议上的讲话。

③ 若望二十三世，圣人若望玛利亚维雅内逝世百周年纪念，于 1959 年 8 月 1 日发表的通谕，我们铎职的开始，第一部分之 1。

④ 这是指他所收养和教育的 60 多名被离弃的儿童。他笑着说，他为了维持这一事业而布置一切（Nodet，214）。

⑤ Nodet，216 页。

⑥ Nodet，215 页。

⑦ Nodet，216 页。

以坦然地说：“我再没有什么了。慈祥的天主现在可以随时叫我去！”^① 他的贞洁也正是一位司铎的职务所应有的。可以说，那是适合于应经常接触圣体，并经常满怀激情瞻仰圣体，而将其送给自己教友的贞洁。人们说他的“洁德闪耀在他的目光中”，教友们也注意到，他是以一种情人的眼光在瞻仰圣体柜。^② 圣人若望玛利亚维雅内的听命也体现在耐心配合其圣职的每日需要上。大家都知道，他为自己不配担任神职的思想所苦恼，并想要逃到一边‘独自哀悼自己的贫乏生活’。^③ 只是听命和救灵的热情才说服他留在自己的岗位上。他向自己和他的教友解释说：“没有两种事奉天主的好方式。只有一种：我按主所愿意的方式事奉他”。^④ 听命生活的黄金规律似乎就是：“只做那可以奉献给好天主的事”。^⑤

在福音训谕精神的启发下，我想在为你们司铎所规定的今年内给你们提出一个邀请，去接受圣神今天在我们教会内所兴起的春天，而不是最后通过教会运动与新的团体来进行。“圣神在其恩赐中是多种多样的…他要往哪里吹就往哪里吹。他以料想不到的方式，在料想不到的地方，以前人没有想到的方式行事…然而却向我们证明，他也是着眼于这唯一机体及唯一机体的团结而行动的”。^⑥ 在这方面，司铎职务与生活法令的指示就要起作用：“要想分辨什么精神来源于天主，神职人员就要以信德意识去发现和分辨教友们各种形式的神恩，无论是平凡的还是高超的，都欣然予以承认，并精心加以培养”。^⑦ 这种将不少人推向一种更高

① Nodet, 214 页。

② 参见 Nodet, 112 页。

③ 参见 Nodet, 82—84, 102—103 页。

④ Nodet, 75 页。

⑤ Nodet, 76 页。

⑥ 本笃十六世，2006年6月3日降临时望日讲道。

⑦ 梵二会议，司铎职务与生活法令，第9节。

精神生活的神恩，不仅能帮助平信徒，也有益于圣职人员。从这种圣职人员与神恩之间的交融中，实际上“在一种在向世界各个角落宣扬希望与爱心福音的作证中，可以对教会的更新使命产生有效的推动力。”^①我还要在教宗若望保禄二世我要给你们牧人的宗座训言之外，再告诉你们，神品圣职有一种基本的“共同形式”，而且只有在司铎与其主教的结合中才能完成任务。^②司铎与本主教的这种结合以神品圣事为基础，表现在感恩祭的共祭上，以不同的具体形式表现出一种有情有义的铎职兄弟关系。^③只有这样司铎们才会完全在独身神恩之中生活，并使基督群体兴盛起来，在其中不断发生当初宣讲福音的奇迹。

即将结束的保禄年将我们的思想也引向了外邦人宗徒，在他身上出现在我们眼前的是一位完全“献身”于其圣职的光辉司铎模范。他写道，“基督的爱催迫着我们，而我们也深知，既然一个人替众人死了，那么众人就都死了”（格后 5，14）。他又说：“他替众人死，是为使活着的人不再为自己生活，而是为替他们死而复活了的那位生活”（格后 5，15）。还能给一位立志要在基督全德道路上前进的司铎提供什么更好的计划呢？

亲爱的司铎们，圣若望玛利亚维雅内（1859）逝世 150 周年庆典紧随在刚结束的露德圣母显现 150 周年（1858）之后。1959 年可敬的教宗若望二十三世于 1959 年就已经看到：“在亚尔斯堂牧结束其积德累累的一生之前，无玷圣母就曾在法国的另一处显现给朴实而纯洁的少女，以传达一种祈祷与补赎的信息，对此一个世纪以来就有了广泛的精神共鸣。实际上，我们所纪念的这位有圣德的司铎的一生，早就是对 Masabielle 先见者所教导的伟大

① 本笃十六世，2007 年 2 月 8 日对家庭运动和圣埃基底约善会主教朋友们和讲话。

② 参见若望保禄二世，1992 年 3 月 25 日关于在当前情况下培训司铎的会后宗座训言。

③ 参见若望保禄二世，我要给你们牧者，第 74 节。

超性真理的生动说明。他本人对这位至圣贞女的无玷始胎无比虔诚，他于1836年就已经将自己的堂区献给了无玷圣母玛利亚，并且以无比的热诚和信仰接受了1854年的信理定断”。^① 这位圣堂牧还不断向教友们谈到，“耶稣在给了我们一切之后，还愿让我们接受他最宝贵的遗产，就是他的圣母玛利亚”^②

我将此司铎年献于童贞圣母，求她在每位司铎心中唤起慷慨投身于那完全献身于基督和教会的激情，使人们想到亚尔斯堂架圣人的思想与行动。他以其虔诚的祈祷生活，和对被钉于十字架上耶稣的热爱，培育着他对天主和教会每日的无私奉献。他的榜样可以在司铎们中唤起那在今天和时常都非常重要的，与主教相结合以及彼此和与教友团结的作证。尽管世界上还有坏事，基督在晚餐中对其门徒所讲的话还在不断地回响：“你们在世上会遇到磨难，然而你们放心，我已经战胜了世界”（若16, 33）。对这位天师的信仰使我们有勇气面对未来。亲爱的司铎们，基督在看着我们。按照亚尔斯圣堂牧的榜样，让我们为他所征服，你们也就会在今天的世界上，成为希望、和解与和平的信使！

我降福你们。

2009年6月16日发自梵蒂冈。

① 若望二十三世，我们铎职的开始，结论，第2节。

② Nodet, 244页

Algildas Jurevicius 论执事神学

K. Kiessling

永久执事职的实行，在梵二所进行的革新运动中占有重要地位。然而执事是什么人，其特定任务是什么，这种职务具有什么神学形象？会议代表们列出了永久执事的功能，却没有给予它一种特定的神学概念。在这些功能中，没有什么是执事所独有而不属于司铎或主教职位的。凡属于执事的职务，基本上也能由平信徒来执行。此外还另有其它困难：其原因在于牧灵方面，因为重新采用执事有助于弥补司铎的缺乏。在这种背景下，最近要在神学上加强永久执事研究的计划受到特别重视。Algildas Jurevicius (=J.) 计划对此在其法朗克福马因斯圣乔治神哲学院中进行讨论。作者将它理解为对立陶宛教会更新的贡献，他本人就是其中的司铎之一。我在此所展示的本书并不包括立陶宛教会的突出问题，其所针对的倒是超越地区性的，永久性执事就其可能的独立性来说，并不是为牧灵的礼仪需要服务的，于是这一点就理所当然地表达在这种职务上，而是要将一种优先服务性的神学特征宣布归它所有。此处没有提到的该讨论的另一部分，当然是由同一出版社在同一年，以“走在更新之路上的立陶宛教会”之名分别发表的（THEOS—神学研究成果系列丛书，卷 63）。J. 的上述著作广泛以这种讨论为题，又分为两部分：它从一种历史概述开始，一直到前几年永久执事的更新。第二部分记载了执事神学在公会议之后的发展。在这种关系上，作者又对当前很有争议的课题进行研究，其中包括有执事与司铎之间的关系，以及允许妇女参加执事的问题。我在描述其著作的大致情况时，开始指出

永久执事历史的基本情况，接着研究梵二的有关文件，最后再谈公会议之后的发展，以及我对这次调查的评价。

执事的行动在其圣经的多样性中，就象是以其他人的名义所进行的行动；于是“diakonos”作为圣经名词就好象男女不分了。新约中出现的耶稣——相当于天国之主——他是自愿服务的，位于人间从头到脚等级之首。希腊信徒中的七位耶京领导人，还不是以后该职务意义上的执事，路加并不称他们为执事。直到斯德望殉难之后，在牧函出现的情况下，才从七人的事实中总结出执事职务。牧函时而引证主教时而引证司铎来说明旧约的集体圣职；原来司铎与主教的分别法定形式是同时产生出来的，主教集体与司铎集体是一回事。安提约基的依纳爵在其于二世纪之初所写的书信中，为一种明确的三级神职作证。他认为，教会神职就象是一种天上原形的地上映象：主教是圣父的映象，司铎是宗徒元老院，执事是圣子的形象；如果主教代表父和执事代表子，他们彼此之间就要比司铎与主教更近了。宗徒集体与司铎们在这种圣三论的形势下，象异体一样发挥作用。再过一百年之后，Hyppolit 在宗徒传统中将主教与司铎的职务总结为“司祭职”，以区别于执事的“助理职”。同样与三世纪出现的叙利亚礼仪说明形成对照的是，进入四世纪时由“宗徒宪章”中得知，以覆手礼祝圣执事、副执事与读经员的情况。J. 指出，执事从一开始就与主教及其所委托的任务交织在一起。司铎在初期教会中倒并不显眼。

然而随后司铎职却增强起来，直到执事从固定的神职品级中被撤销：初期教会的教导任务，在宗徒传统中已经不代表一种特定职位了，它转到了主教和司铎手中，而不是执事手中。到第三世纪，执事不是属于主教权下，而是属于某些司铎权下了。于是执事就面临着旧约肋未位于司祭之下的地位。当主教首先还是要由执事选出时，在执事与司铎的对抗中执事越来越不够份量了。感恩祭与团体会餐的结合松弛下来了，直到五世纪爱宴在教

会范围内广泛消失。执事职衰落的伟大意义，有助于从四世纪开始的参与圣餐礼者独身义务的实行。执事等于陷入到了一种特征危机之中，因为它的职务已不再与执事任务连在一起，而属于教阶司铎等级之下的级别了：执事尤其在六七世纪将会成为修会济贫工作的名称，执事现在处于一种次要的礼仪地位，已经没有执事性的作用了。修会与医院的结合将具有中世纪早期服务性标志，平信徒运动将承担起中世纪晚期的教会服务工作。亚西西的方济各（1181 / 82 —1226）有一种重要作用，他放弃了司铎职务，有意识地选定了执事职。宗教改革派也决定要复活早期教会的执事职。最后特利腾公会议（1545—1563）的代表们努力要唤起执事职的新生命，然而由此却只有些死的文字，并未带来什么转变。近年来，服务机构和服务工作（自 1848 年以来）以及慈善团体（自 1897 年以来）有助于改变现实。在此执事职开始更新，它的圣事形象也为人们所熟知了。这一切通过教宗庇护十二世的宗座宪章 *Sacramentum Ordinis* 神品圣事（1947）以及卡尔拉内的神学得到了支持。他将执事职理解为独立的，特定而常设性的任务，作为圣职它早已作为无名的执事职在起作用，并且通过祝圣恰如其分地得到教会承认，巩固和发展。拉内作为公会议的神学家对它有高度评价。

对执事职的更新具有关键性作用的公会议宪章是教义宪章万民之光（LG）：给执事覆手，不是为了赋予铎品，而是赋予服务职。万民之光 29 节为此尽管提到了宗徒传统，却也使人感到混乱，因为 LG10 中用“铎品”观念来说明所有受洗者的共同尊严。由此该名词就不适用于区分执事与铎品职了。不过在 LG 中也发现有明确正面评价执事职之处，其当事人拥有圣事性尊严，而且他的服务活动可在广泛的范围内实行：执事“与主教及其司铎在一起，在礼仪、圣言与爱德工作中”为天主子民服务（LG 29）。该文件首先列举了执事的礼仪性任务，并且听任主教来决定，“是否与在何处适合为牧灵工作任命这种执事”（LG 29）。

一方面这种情况说明，补救司铎的缺乏是重新采用它的主要原因，另一方面也再没有什么执事所独有的，类似原始执事性的任务了。在重新采用执事上，一种拉内式意义上的神学依据出现在教会传教工作法令 *Ad Gentes* (AG) 之中：“…最好是让这些实际在执行执事职务的人们…通过由宗徒传下来的覆手礼肯定下来，使之与祭台的结合更为紧密，从而使他们借圣事性执事神恩，能更有效地履行他们的职务” (AG 16)。无名的执事就是以这种方式宣布自己的任命的。结果我就与 J. 一起表示：“公会议虽然将执事职从朦胧状态中解救出来了，却还没有教会面对世界的全面执事神学，并发展一种表现基督的新的非礼仪形式” (87)。

因此，J. 为了阐明执事职的秘传因素，就站到了拉内传统一边。既然耶稣的服务包含着与之关系密切的救世过程，公会议后的努力就着重于强调执事职与耶稣基督的关系；如果他“象是服事人的” (路 22, 27)，向下指出光明之路，拒绝一切主人地位，而以服事人者自居；既然祝圣时所授予的领带代表的是洗脚手巾的象征，它是若望福音代替对观福音包含在晚餐之中，并可汇入到耶稣对执事要求的内容之内：“我给你们立了榜样，叫你们也照我给你们所做的去做” (若 13, 15)；既然他在其十字架上的苦难之中，在其感情移入之中，在其内心痛苦之中，都与此世的痛苦与死亡休戚相关；既然基督在无名氏的服务中由所有服务者所代表了 (马 25, 40)，然而由于天主降生成人，他也通过服务的对象所代表了。耶稣基督的服务体现了天主对人的亲切，它是天主全面形象的解释。“服务的基督”继续活在教会的执事职内，由此出发，教会有了一种服务性的生活，却在诱惑中保持清醒，作统治者而不仅仅服务。执事职可以理解为为所有信众服务的圣事；于是执事就接受原来的服务任务，并进一步鼓舞和培养团体参与服务，而不是取消平信徒参与执事职活动的资格。J. 还谈到了婚姻与执事双重圣事性问题，因为取消独身义务就导致

了已婚圣职人员的产生；90 % 以上的永久执事是已婚男子。对 J. 的论述我想补充说，神职与婚姻都是圣事，它们对每位男女领受者来说都不是为了自己，都不是为了加强自己与天主的关系而领受的，而主要是为了有利于他人：祝圣有利于一个集体，婚姻有利于一个对象及其共同的子女。在这种意义上，婚姻与神品圣事就组成为了一个整体，并在这一点上，既与三个入门圣事又与告解和终傅有别。婚姻与神品圣事就联合成为等级圣事，因为它有益于一个等级的圣化，而且这是在无限期内，在与圣事相关的恩宠和任务相连的一种存在状态之下表现出来的：婚姻是不能拆散的，神品赋予一种不可磨灭的特征。如果特殊情况造成一种变化，这也是法权层次而不是神学层次的事。执事职从其双重圣事性的背景来说，就不能从司铎职务中推导出来，而是二者都来源于主教权力。J. 首先阐明，大家热烈讨论的允许妇女接受执事职的问题，已不同于历史上妇女接受司铎职问题。如何对待这一争论问题，他也认真对照了执事在照顾病人权限，和当前习惯做法的特征与原因，以及已经和正在改变的做法的可能与限度。

公会议所考虑的扩大执事在其礼仪作用上的权限，并不代表什么进展，因为它使执事与司铎各自的特点更加模糊而不是更加明显了。公会议通过执事来补救司铎不足的影响的意图，是在进行一种治疗，它给执事职和教会带来了不小的副作用。因为执事并不是司铎的替补或司铎代替人，而是从主教职权与其执事任务出发，独立发展自己的职务。因此执事需要有进行服务的场所，它体现着基督的服务，而与其周围有多少司铎在工作无关，用 J. 的话说：“即使有足够的司铎和积极的平信徒，执事的服务也是必不可少的”（274）。永久执事的作用不是充当平信徒与神职人员之间的桥梁，因为他们本身就属于神职人员之列。执事也许在社会学意义上是平信徒与神职人员之间的环节，因为他们借祝圣而属于神职人员，由于俗务使命又参与了平信徒工作范围。当他们直接接待近人同时又接待外人，并在其与被压迫者的团结中

使这些人得到天主的支持时，尤其是在起桥梁作用。他们尤其可在集体与社团性服务与慈善事业之中，在集体与社会中心之中，在自由的、世界观性的与地区性的代表人的教会与组织之中建立桥梁。于是就需要一种礼仪性执事的服务，因为执事往往被误认为主要是祭台上的而不是服务性的职务。整个教会职务正是通过民事服务，才赢得一种特定的生活现实性，以及进行一种作证与在工作范围内自我表现的特有会。

经过J.的研究，就有了少数领路人在这种职务的独特性上，在一种职务的服务化而不是在服务的神职人员化的意义上，所找到的一种在学术上牢固制订的永久执事图。在深入细致了解的基础上，探索者在阅读过大量材料，并为自己的定位留有余地之后，作出了十分贴切的判断；男女读者们感到亲切的，是那总是与他自己的研究成果连在一起的有条理的概述。在这方面他充分利用各种神学来源，圣经历史性，系统性和实用性以及经验性的研究。使我感到明显遗憾的是该书的价格，竟然高达89欧元。令人感到有点不快的是那副标题：“寻求自身轮廓的永久执事”。我更喜欢的是形象而不是轮廓的概念，因为描绘轮廓要靠限定和贬低其它特点来完成，这就必然要抬高自己贬低别人，而形象却是从自信出发建立起来的。而且执事决不至于牺牲神职人员，或者加重平信徒的负担来谋求自己的利益，而是发现了其服务性的基本特征，发现了其原始使命，从而将执事职在其永久性的形象上发展成为一种独立圣职。因为执事职的历史通过J.的描绘就说明，执事职正是在他将对穷人和无权者具体服务的原始任务，与以言以行恭敬天主密切结合，执事职正是在此也只有在此才会兴旺起来。就永久执事的第二次历史性兴起来说，就全看它是否能找到自己的位置。对那些从神学上体会服务与执事职的人来说，本书就是他们的永久伙伴与论据上的丰富资源。

梵二公会议

梵二会议的接受标准

Peter Hunermann

一、导论

梵二会议在公会议的各方面都表现了一种独特性：对于其文件的纯始发性，其课题提出的广泛性，对象——不仅是天主教基督徒也包括所有的人——与会的人数，及其对各大洲各种文化，及其职务地位的代表性等。这最后一点既是最后也是应最先提到的。这种职务地位的特点，通过以下相互密切联系的词表达出来：一是：“现代化”，二是“新的圣神降临”，三是“信仰谈到新的事物”，四是“一种牧灵性的公会议”。以上所谈到的公会议方向，曾在一系列神学研究中对其进行讨论。我在此讨论中就不再提到这些字眼了。

公会议的工作方式对前此的会议来说，也是不同寻常的：它借此就指出，大家应完全转向圣经和圣传上的标准信仰作证，包括整个传统，从当初的作证以及教父，直到最近教宗如庇护十二世的公告在内。这种信众集体教会的特殊公会议应如何接受？接受就是据为已有。这不是指占有——这不涉及到钱财，信息或任何事物。占有使其成为已有之物，这自然就只牵涉到他人的事。牵涉到他人：公会议处在什么情况之下？它向谁告别；又会出现在哪里？这是一种难以对付的问题。但只有从这里开始才能找到接受的标准。

不大生动的说法是：什么是决定公会议的内在而又明显的参考点？公会议的任务提出是如此辽阔，于是就不禁会产生以下问

题：如何能在这样提出的任务面前，将来自不同文化的这么多的参与者组成一个整体，表现一种高度的坚定性，将有关不同神学问题的各种文件组合起来，对来自不同文化的基督徒和非基督徒讲话呢？这种决定公会议方位和起点的参考点，将会成为公会议被认为适宜并被接受的标准。这种参考点能决定吗？

我认为这些参考点都是明确定名之点，它们都有一种双重结构：它们是历史性开始的起点，与将来在此结束的终点。这些起点和将来的终点在梵二文件中都明确指出来了。于是就明显地证实了，现代化就意味着：“现代化”包含着昨天与今天的区别。告别与开始是现代化的两个方面。告别与开始的这种点是如何决定的？我在一种中间站里指出这四点，是为了随后对它们进行定性。在一种总结反思中将提出方法论性的涵义和根据。于是对公会议的接受就有了问题和结论。

1. 分离是从有 1500 年的国教制开始的。代表觉醒明确信号的是信仰自由宣言。

2. 分离是从一千年东西方教会分裂开始的。明确的觉醒信号同样发现在东方公教会法令 与大公主义法令之中。

3. 分离是从 500 年的西方教会分裂开始的。觉醒的明确信号在大公主义法令之中。

4. 分离是从近乎一百年的迟于向现代化前进开始的，其代表是梵一会议。觉醒的信仰发现在教会现代牧职宪章之中。

如果说在以下章节中，谈到上述的四种出发点，及其分离与觉醒作用的特点时，那就是在这种要求下声明，应如何从这些分离和觉醒出发，与一种特定的历史信仰与教会生活形式告别，并如何通过梵二会议的工作，来预先确定信仰与教会生活一种新风格的轮廓。它会表现出一种现代信仰与教会生活关系的轮廓。于是就会明确地看到，从这各点出发与会议代表们的任务相配合，重谈信仰并向大家来谈，从而参与一种新的降临节，这就是一种信仰与来自信仰的生活的新态度。同时也就满足了由派遣

所带来的责任，这是教会信众集体由耶稣基督，他们唯一的牧者所交付的责任。公会议于是就证实了其为牧灵会议。

二、关于个别的起点

1. 以一千五百年的国教制为起点

觉醒的信号：信仰自由宣言

从君斯坦丁转变到逐步走来的国教制，在从美国独立宣言到弗兰哥王朝结束的时间之内，1500年的国教制意味着什么？这种国教制在其各种种类中，对信仰和教会生活来说，并不是什么纯外在的东西。它对信仰的理解以及地方与整个教会的生活方式都有影响。

不同信仰的基本特征—第一个基本特征：国教制本身所带来的，是信仰与教会体制与国家或帝国的法制基本相同。而国家的公共体制却总是与其公共法制相结合的。从尼西亚会议以来，信条就是公开的法条。阿里乌斯在公会议后自然是被禁止的。这种将信条作为法条的理解应予谴责，却一直存在于教会宣讲和教会法规之中。^① 这种排他性和信仰定界性的“定义”，与公开的法制规定相结合，体现在不同的种类之中：从管理调节的措施和发言方式，直到十字军东征，反其它宗教的斗争以及与之相连的权力要求，都是如此。

对这一时期来说，在神学与教会教导上，却同时也坚持信仰只能自由接受。在此有一种内在的对抗作用在不断生效，并在某些重要的基督教方式中表示，接受这种不同方式的对抗表示，根据历史上的表现，国教制在不同的时代对此也是认可的。^②

第二个基本特征：与国教制及其对信仰的理解相连的是，

^① 参见 Ernst Wolfgang Bockenforde, 论教宗通谕在宗教自由表述上的权威, 见: ThQ 186 (2006), 22—39 页.

^② 参见 Erasmus 在基督教远征录 中对十字军东征的批判。

干脆不加区别地否认其它宗教，非正统信仰，受批判的信仰理解，这是这在一千年以上的国教关系的第二个基本特征：一种神圣的社会和国家体制，以多种方式自不用说地，将公众权力正规化了。基督教生活于其中的国教制有了一种封建体制的特点，其基督教性就正规化了。这就导致教会的神职结构，在方式上有了一种封建的等级特征，而且已经将其付诸实施。这一点在这一时期之初，就表现在承认主教的社会特权，类似情况也出现在司铎和堂牧身上。尤其是天主子民，平信徒的地位上。

这种神职理解的发展值得注意。它在中世纪的圣事学说范围内充分发展，被结合到神职理解之中。平信徒，天主子民，被视为单纯的天主神恩接受者，这是通过圣事由神职人员所给予他们的。这种理解被卷进到庇护教宗的神职通谕，以及 Ottaviani 委员会起草的梵二文件之中。^①

觉醒的信号——以上信仰自由宣言称为觉醒的信号，通过它教会告别了一种，如一千五百年国教制所代表的信仰与教会生活形式。信仰自由宣言重返福音与理智之中，宣布了宗教自由，从而就告别了国教制。公会议代表在此所支持的神学基本原则，是人们基本上只能自由接受对天主的信仰，并予以实行。在理智上他们是以个人尊严和人性自由为其论证的基础。这种理性原则是在现代才提出来并得到承认的。这是一种思想上转变的结果。^②

一种新形象的第一个特征——在教会对非基督教宗教宣言中，教会对非基督宗教的态度说明，正好相反，哪些是通过告别要在

① 参见司铎职务与生活法令 编者的介绍，见：HThK Vat. II, 4, 342—357 页。

② 参见 Roman Siebenrock，对信仰自由宣言中宗教自由解释的神学说明，见：HThK Vat. II, 4, 125—218 页。

神学上解决的东西：那以法律形式体现出来的，否定其它宗教的“信仰定义”，应予抛弃。代替干脆否定的是一种有区别的赞同，对值得赞同之处与差异认真区别。教会对非基督宗教态度宣言只是在说明这种基本选择，它本来就应在这种交流中予以深化和发展的。

梵二会议的伟大宪章指出了许多新的观点，它是从与国教制告别之中产生出来的：

天主启示的教义宪章在“天主关于自我启示”的各章中，将天主的自我通告，说成为人类历史各个时代广泛的事实。^①

教会宪章相应地在关于教会奥迹开始的各章中谈到教会的奥迹，这是人类历史从开始就决定了的事。天主施予救恩的启示以及教会奥迹，通过与国教制的告别就可以新的方式来想象了：废除对其它宗教的根本否定，并开始各种赞同，就有可能问到天主真理在人类各宗教传统之中的存在。这不能视为应予否认的大事，因为已经有天主在耶稣基督身上的自我宣示。同时也显示了教会的奥迹可以不同的形式和象征，在人类的宗教与公众团体的形成中看到。于是通过区别人类历史上的精神，天主子民形成的事实在人类历史的过程中就可看得出来。天主的子民在人类历史中成长起来，与黑暗、有限性和死亡作斗争，而不陷入到强制性的关系，罪恶与罪责之中。^②

与国教制告别，对于教会传教概念，如在教会传教工作法令中所描述的来说，具有特殊意义。从后古代时期到 20 世纪中叶，福传的活动是与帝国以及后起的国家的政治和经济利益紧密相连的。欧洲殖民主义势力是最后的实例，他们是如何将基督教传教用作文化和社会殖民主义化的工具，而教会也曾从中得利：在多

① 参见启示宪章 2 至 6 节。

② 特别参见万民之光 第 16 节。

种情况下，它们曾警告国家的领导人，要尽责任支持传教工作。西班牙和葡萄牙王国的保教权，也是由教宗在多种情况下作为枷锁所托付的。这是一种矛盾的关系，因为即使在他们的殖民地之外，欧洲各国也将基督教传教区视为他们的保护对象，如在中国要通过毛泽东来剥削北京。^①

教会传教工作法令结束了这种情况。传教的唯一基础和模式是基督本身。他了解人心，他“通过一种真正的对话将人引向天主的光明”。^② 于是他的门徒充满了他的精神，与人们一起生活，了解并熟悉他们，与他们交往，学会尊重别人的特性，帮助他们，置身于大家共同利益之中，从而营造一种相互信任与可信性的环境。只有在这种基础上，才能进行福音的宣讲。^③

一种新形象的其它特征——与国教制告别相连的，还有教会的封建等级职务理解。代替它而以积极的职务特征出现的，是为天主子民服务的部门。服务者应当帮助全体天主子民，以及个人和团体，使他们“为了得救，自由而又有组织地朝着这一目的共同奋斗”。为了这种服务圣职人员才领受了他们的权力。就是说，此权力有它的意义，于是他们在天主子民中，就应看作是自由主动，并带有一定使命的人。^④

主教牧职法令以及司铎职务与生活法令的基本论述，证实了教会圣职的这种新形象。对于主教来说：“主教在尽其为父和牧人的职务时，在其所服务的人中，要如善牧认识自己的羊，他们也认识他，是真正的慈父以爱心关怀众人，使人乐于服从他由天

① 关于传教的发展和 19 到 20 世纪的传教思想，见 Peter Hunermann，在 HThK Vat. II, 4, 223—243 页。

② 教会传教工作法令 11 节。

③ 同上，第 12 节。

④ 参见万民之光 第 18 节。此处所引的万民之光 第 3 章关于“教会的教阶和主教职务的规定”，同样总结了服务在教会内的意义和规定。参见 Peter Hunermann，HThK Vat. II, 2, 406—408 页。

主所赐的权力”。^①

同样在教会宪章万民之光中，也在强调教会成员天主子民的积极作用，就是要执行耶稣基督的派遣使命。^②

根据礼仪宪章，礼仪和圣事的庆典应视为天主子民的共同庆典，在其中要按他们的作用来对待。礼仪不是统治敬礼，而是摆脱它而投向耶稣基督的天主恩宠的庆典。

与国教制告别并不是否定，也不是干脆反对与公众集体的关系，这在当前不仅发生在国家之中，而且发生在超国家组织之上的情况，也说明了喜乐与希望的有关论述。这就是预先规定的新观点。

2. 与东西方分裂的一千年告别

觉醒的信号：东方教会法令 14—18 节；大公主义法令 13—17 节

告别已千年之久的东西方教会分裂，是由双方提出并且决定下来的。这意味着什么？首先：告别分裂意味着告别对这种分裂的容忍。这意味着对对方的馈赠，却不是对分裂的完全清理，尽管双方对分裂的声明和屏弃，在公会议后都提了出来。从内容和

^① 主教牧灵职务法令，第 16 节。关于司铎见司铎牧灵职务法令 2 和 3 节。那对教会所委托的一种一般职务说法的改变，相当于其权力决定的改变。权力被称为“牧灵”权力。这是基督的权力，它确定了神职的基础和标准，它的权力是一种牧灵权力。梵二的这种说法和决定为 1983 年的教会法典所接受。它说到教宗与主教一样，即都是受委派的牧人。见教会法典（1983）331 条和 333 条第 2 节；375 条第 1 节。其中所说的区别，正如一般的基本法规定，是由 1917 年法典的相应说法而来的。参见 Mattheus Conte a Cottonata，教会法的规定，Marietti 1950，I，321—325，N 275—277 页。一般的权力，不论是教宗还是主教的权力，在此都被定为领导下属达成完善社会目的之权。它基本上包括了立法、审判、行政和强制性法权。就是说，将教会权力的国家权力执行都定了下来。即使是也涉及到了教会为一种完全的超自然性社会问题。重要的是连带地谈到了奥古斯塔纳宣言第二十八章，论教会权力。

^② 尤其是参见万民之光 9—17 和 33—38 节；还有教友传教法令 1—4 节；大公主义法令 90—107 节，主教职务法令 16—18 节，天主教教育宣言 3、5、7 节；礼仪宪章 7—13 节。

神学上看，千年的相互分裂说明了什么？

第一个基本特征：在西方形成了一个单一文化的教会，这是其单一文化形式的普遍有效性所要求的。^① 随后我们就描述罗马天主教会的单一文化形式，这是在这“相互平静”的世纪内所形成的东西。

这种单一文化一致性所表现的重要因素，是拉丁教会神学的完整性，具体地通过 Petrus Lombardus 的神学言论集千年之久的权威性，初步在反改革时期，通过多马斯阿奎那的神学大全定为普遍读本而具体打下的基础。教会法的一致性通过包括格拉西央法令在内的罗马法集成所奠定的基础。这是罗马法兰克形式的拉丁语礼仪，自加洛林时代以来就被视为天主统治的礼仪。它是一种带有教会与世俗臣属结构的神圣公开规定。于是在神圣与凡俗范围就有了严格的划分。隐修院与大学系统加强了这种单一文化形式，就成了其基本结构的一种重要因素。

第二个基本特征：第一千年教会有一种非常集中的接替伯多禄后继人地位的一致性。从 12 世纪的转折到反改革时期，有许多神学家宣称，耶稣只祝圣了伯多禄为主教。在圣经玛窦 16 章和若望 21 章中，可以分别看到其宣告与实行的证据。从伯多禄开始，其他宗徒也同样接受了主教圣职。随后直到梵二会议开始，庇护十二世才在妙身 通谕中说，主教是从教宗手中接受权力的。

以伯多禄为教会和宗徒之长为依据，这种启示理解的单一文化形式，是教会和神学在东西方教会少数会合中无条件的比例所要求的：这说明，从法兰克的 Filioque 及圣子，尼西亚二届会议

^① 这个问题在特利腾会议的讨论中起了重要作用。见 CT IX, 228, 22—229; III, 493, 14—494, 2。如果说教会法学者几乎都代表这种看法，在神学家中就有一些人代表中世纪和新世纪早期不同看法者。如 Cajetan (论教宗权威，第 3 章) 中说，在伯多禄以外的宗徒预先由基督接受了圣职 (论祝圣)。参见 Ludwig Ott, 圣职圣事; HDG IV, 5, 125 页。

的接受，到第二届里昂会议关于末世的争论，到费拉拉与弗乐轮沙会议，都涉及到与希腊、亚美尼亚人、雅各宾人和科普特人的联合问题。在最后罗马的会议中与其他东方人士达成协议，与美索不达米亚的叙利亚人，与迦勒底人和塞浦路斯马龙派教徒联合起来：这是在西方起作用的圣事教导对东方人所加予的义务。

公会议以这种与分裂告别展示的是什么观点呢？如果人们在这种背景下，看到东方教会文件中天主教关于东方教的以下文章，首先就会激动起来，它说：“天主教有这种决心，就是让每个地方教会，都完好无损地保持自己的传统礼仪，它们本身也会同样适应他们的生活方式，以及时代与地方的各种需要。”^①

在大公主义法令中更明确地指出了这一告别的积极意义。首先是明确承认了宗主教教会，它们的起源一部分来自宗徒，而且它们有一种“宝贵之处，即西方教会在礼仪以及精神传统和法制规定上，多受自东方教会”。然后明确地说：“而那由宗徒传下来的遗产却以不同的方式接受了，于是从教会之初在各地就有不同的解释，这也是性情与生活条件不同的结果”。于是就明确提到不同的礼仪传统，东方精神传统的财富，不同的教会体制与风俗习惯，这既不妨碍教会的一致性，却使教会更加丰富了。^②于是便明确地谈到为不同的神学与相应的生活方式。^③

一种新形象的第一个特征——那本身多样化的教会一致性将在梵二文件中多次谈到。核心论点是教会存在于各教会之中，并由各教会而组成。^④教会只能履行其为全球人民而被派遣的使命，而在多样化中也允许有不同之处。^⑤

一种新形象的第二个特征——重要的是，在大公主义法令第

① 东方教会法令，第2节。

② 大公主义法令，第16节。

③ 同上，第17节。

④ 参见万民之光，13，23节。

⑤ 参见喜乐地希望，92节。

18 节中明确宣布，“为了恢复和保持教会的共融与统一，不再加给非必要的重担”（宗 15，28）。教宗的首席权被说成牧灵管理。同时还说这些教会都同样受到尊重，其中没有谁由于其礼仪而位在他人之前，他们都有同样的责任，并享有同等的权利。

关于宗主教，也在东方教会法令中明认了他们的独立权力，而教宗被描述为一种工作人员，以及在不同教会之间发生争论时的仲裁人。教宗明确地说到东方教会，就是他可以介入，而在东方教会法令中第 4 节中，还明确地说到，教宗的作用就表现在“大公主义精神”之中，以便随时作出决定、发布公告或制定方针。^① 在论宗主教之末还强调，可在需要之处“建立新的宗主教座，它的建立是保留给大公会议和罗马主教的权力。”此处明显地表现了伯多禄服务的新特征。

3. 与 500 年前的天主教和新教分裂告别

觉醒的信号：大公主义法令 1—4 节

对西方教会与分裂告别也适用的是，告别并不是完全取消分裂，而是告别原始分裂状态及其影响。明确地说，告别是以圣神在天主教以及分裂教会之中作用为基础的。^② 这种告别意味着什么？

不同信仰形式的基本特征——在那从中世纪晚期就出现的分裂特征上，很快就形成了一种教会信仰与生活形式，它被称为“信仰形式”，“信仰教会”。这意味着什么？相互否认带来的后果是，所谈的不是基督徒，不过是天主教徒和新教徒而已。神学的深入研究信仰理解的掌握，在天主教与新教方面都表现出一种强烈的系统化劲头。这说明，在圣经和圣传的丰富教导隐退之后，就出现了一种信仰理解和基督教教会生活形式，它们从对立的观点出发，以改革的斗争为核心。这种信仰情况的实例，是 Bel-

① 关于东方宗主教的关系，参见东方教会法令 7—11 节，尤其是第 9 节。

② 参见大公主义法令，第 1 节和 19 节及其以下。

larmin 所描述的教会为“完美社会”的主要形象。而教会为奥迹的说法却处于次要地位。众信友一般铎职教导的课题，在天主教方面就不提了。在神职理解上，有某些方面明显处于等级化的中心：福音的宣讲退到施行圣事，尤其是弥撒圣祭之后。这种信仰理解的狭隘教派观点实例，是新士林派教义学手册，它对 17 到 18 世纪神学上已经带有这种教派特点的传统问题，着手研究并推到极端。卡尔拉内在其（1954 年）神学著作第一卷中写道：“人们今天可能在教义学一般的讲课中，象今天的教义学一样来讲 Billuart 或 Wirceburgenses。在那里它们作为教义学来说一并非教义史或者其可怜的蛋糕到今天的民间化—今天的一种教义学都与其 200 年前前任没有区别”。^① 同时拉内也观察到，在以后的年代里，在神学上也没有形成新的名词，来表达神学思考上新思想性的作品。“一种学科如果失去了其概念形成的力量，用‘人类生命通谕’的话说，就没有生殖能力了”。^② 这种无生育能力的教义学手册一直用到梵二会议之初。这种论证在一种完全直角的方式下，从圣经到天主教特利腾维护的基点，在改革派攻击之点中都在进行。此外，这些新士林派教义学者与特利腾会议上还能见到的多种神学态度不同。在这种教派系统化形式的基础上，对新教基督徒的完全否认就有可能。教会生活的分界风格逐渐在不同国家和宗教内不同地强调，于是天主教和新教环境就有了很强的社会性特征和专一性。人们可以虔诚谈到这种不同点，将其视为教派教会的特征。天主教徒与新教徒的分裂于是就近乎彻底了。^③

① 卡尔拉内，描述一种教义学的努力，见神学著作卷一，艾斯西德尔恩—科恩—苏黎世，1954，11。

② 同上，第 12 节。

③ 参见 Friedrich Wilhelm Graf，教派文化，见：RGG 4，IV，1551 页及其以下。—在此处所提出来的“教派化”的特点中，“教派教会”不会轻易地接受新教神学的态度和说法。“教派教会”还是要从其信仰理解的类型来决定。

觉醒的信号——什么是梵二会议所发出的与这种教派行动告别，从教派教会形象中惊起，而在一种广阔天地中前进呢？公会议的决定性信息在大公主义法令第3节中表达了出来。在此首先谈到了分裂与“不同意见”。^① 这就要谈到这种分裂的责任，它有时也是由于双方的过失所带来的。这时却会遇到一种对当时情况完全不同的说法：“然而目前在这种团体中出生而充满基督信仰的人，可能不得责以分裂之罪，而天主教会也会以兄弟的敬畏与爱心拥抱他们。这信仰基督而以正确方式接受了洗礼者，是与天主教会处在某种尽管并非完全共融之中的人。事实上，为了他们与公教会之间存在的各种分歧，有的关于教义或教律，有的关于教会机构，制造了不少有损教会圆满共融的阻碍，这些阻碍有时较为严重，大公运动正在努力加以克服。不过，在圣洗内因信仰而成义的人，即与基督结成一体，因而应当享有基督徒的名义，理应为公教徒看作主内的兄弟。”^②

新的信仰形式的特征——在下文中大公主义法令提到了天主教与之结合的许多因素。分离的教会以及共融本身，“并非在得救的奥迹中丧失了意义和重要性。基督之神并不拒绝使用分裂的教会作为得救的方法，而这些方法的力量是从托付予天主教会的圆满恩宠和真理而来的。”^③ 于是教派教会原则，及其信仰理解的教派化就在上述的意义上，受到一种原则性的拒绝。

这当然并不意味着，信仰就再得不到承认，但是信仰的承认会达到其圆满程度，因为信仰的承认以及信仰理解的程度，又要以另一种方式来评价。在上述圣神作用的说法中，分裂的教会与共融，都作为“得救的工具”包括在内，于是在此就有了基督徒生活与信仰的理解，而天主教徒也可从中进行学习。

① 这话的意义就表示出从意见分歧到对立的整个情况。

② 大公主义法令，第3节。

③ 同上。

同时——在放弃教派否认之外——还要邀请全体天主子民，包括天主教以及与之共融者，来“参与有想象力的大公主义活动”。^①对此的信号很明显：这涉及到一种对话，真正了解他人，并且有想象力和创造性地，为深入真理和团结而工作，从而克服分裂与误解。这并不意味着，各教会要放弃自己的传统，它们的特点没有什么作用。而是要使这些因素发挥作用。而要这些因素发挥作用，就要在对信仰的共同源泉和共国前途上进行思考，并且深入下去。

如果人们具体想起教派化的基本特征和教派教会的概念，就会明确地看到，在此代替一种单纯和全面否认的是，通过系统化信仰理解的教派派性的执行，就会出现一种有差异性的东西。在此就涉及到告别与觉醒，与东西方教会分裂告别的特点，这是我们首先指出来的东西。

关于特利腾的感恩祭教导，完全是由争论之点的讨论所决定的，它与关于礼仪和感恩祭典的讨论，以及在礼仪宪章和教会宪章中的讨论，都说明一种完整的逾越节观点，就是教会生活的核心和高峰。与此相应的是，放弃了对奉献型司祭职务的圣事性理解的唯一方向，并发展一种从基督徒基本任务出发的理解。基督徒使命所传达的是司祭型天主子民的教导，应广泛传播。同时神恩教导也要进一步考虑。

（一种进一步的接触点就随着上述的“参考点”一同出现了：在那里所指出的情况也整个出现在那正在进行的信仰理解与教会生活方式之中，这就是我们通过教派、教派化与教派教会等字眼所表示的东西。它在这种历史顺序中还以一种独特的形式出现：于是这种发展就从古代的国教制，一直发展到 19 世纪和 20 世纪上半叶社会形式的封闭环境形态。与此相应的是教会圣职与服务结构的形成，直到司铎的神权在教派化后期，通过庇扩十世才告

^① 同上，第 4 节。

完成。天主教会从中世纪以来，都一直强调单一式的文化教育，直到良十三世才开创教派上的现代化，它是以多马斯主义为基础的。)

如果人们尽力从梵二文件中寻找重要的教导，抛开教派性的信仰理解，而为教会生活作证，人们自然就会指出重要宪章之中的原文。在启示宪章中，以完全不同与特利腾会议之后教派教会的方式指出了圣经的意义，并对所有的教会成员强调其阅读的重要性。^① 新旧约被称为神学及其宣讲形式的灵魂。^② 教父们都尽力准确认定圣经与圣传的关系。于是圣传超圣经的情况，在天主教的教派教会中就很少见了。天主子民以其尊严被视为司铎型的天主子民。^③ 它直接分享了耶稣基督的先知使命。^④ 教会的圣职首先是以传福音的委托为特征的，^⑤ 以及其它。

最后重要的是还有另一种情况。当人们将梵二有效通过的文件之外，由梵二预备委员会起草的东西提出来时，就会有这种情况。替换教派性作法首先从起草文件的方式方法上就可以看出来：在所起草的文件中是一种严格的系统，和相应的抽象方法论，于是就广泛地引用圣经、教父、中世纪直到最近逝世教宗的通谕，并且尊重它们的特点与风格。这一点首先体现在方式方法上，各个委员会是如何接受修改意见，或者拒绝说明和辩护的。会议代表们不再是以教派性的信仰和教会理解，根据直角的轨道行事的。

4. 与百年来在现代轨道上的停滞告别

觉醒的信号：喜乐与希望

梵一与梵二分离已经近百年了。在此是否可以宣称与梵一告

① 参见启示教义宪章。21 节及其以下。

② 同上，24 节。

③ 教会宪章，第 10 节。

④ 同上，11—13 节。

⑤ 同上，第 20 节。

别呢？

梵一会议起草了两个宪章：关于天主教信仰的天主圣子宪章，和关于基督教会的永生牧者教义宪章。

信仰上告别形式的基本特征——信仰宪章考虑的是一种扣人心弦的问题，它是对现代，对现代学科的发展提出来的：信仰原则上是否应属于知识范围的最高等级和权威？会议代表们对此问题的答复是：信仰以天主的启示为基础，它在“超自然的途径上，将自己及其旨意的永恒决定启示于人”。^①同时，除了圣神的作用外，还有理智的根据在为启示的可信性说话。启示作为信仰的基础，要与理智及其安排区别开来。“这就是过去和现在都一贯强调的天主教理解，即存在着一种两面性规定的看法，它们不仅在原则上而且在情况上也有所不同，即使在原则上，因为我们在一种（规定上）是借自然理智认识的，而另一种是借对天主的信仰认识的；而与此相反，因为我们除了理智可以达到之物以外，也面对着隐藏在天主之内的奥秘，非经天主启示我们是无法认识到的。”^②带着这种区别，会议代表们对多马斯阿奎纳进行了重述。他们肯定了科学的独立自主性，并且强调，信仰与理智的认识不会相互对立，它们都来自同一个既是创造者又是完成者的天主。

为何要谈到在现代轨道上停滞不前的问题呢？因为这种从传统中获得的回答只能从两方面来看：一是作为严格从启示或信仰内容和学术方面的分界来看。这两种知识规定，信仰与理智，于是就作为感性与理性知识来对待：这两种能力是不同的，而通过感觉所认识的东西，与由理性认识对象所认识的是不同的。理性闻不到嗅觉器官逻辑所闻不到的东西。事实上梵一会议的答复完全要以这种方式来理解，明显的证据是圣经委员会的说明。犹太

① 信仰自由宣言 3004。

② 同上，3005。

人和基督徒经常谈到梅瑟所写的圣经五书，于是历史知识和一种批判性的语言学在此就毫无疑问地表态，并且提出反证。首先是庇护十二世在一个很长的过程中，以天主启示通谕为另一种观点小心地打开了大门，而启示宪章的论述则宣告了这种双轨式观点的结束，而在喜乐与希望中则宣告这种双轨式原则上，在各种科学范围内都取消了，^①在若望保禄二世的信仰与理智通谕中宣布，第二种原则—除以上宣布的原则之外—还强调第二个原则，这是信仰与思想的关系，从奥斯丁直到中世纪晚期—包括多马斯阿奎纳在内所决定的：即信仰与思想相互渗透。奥斯丁提出的这一原则是：“信仰无非就是同意某种想法…每个信仰者就是想他所信仰的东西，他想就信…如果他不想，就不是什么问题”。^②

以下由此得出的结论是：梵一的信仰宪章可以作为教派教会的信仰与形象的教派化过程的终点和顶峰来看，因为在此是以一种现代科学的形式，在一个各自分离的信仰与信仰理解的范围内表现出来的。^③在这种意义上，梵一以信仰宪章所体现的是在现代轨道上的一种停滞：这时人们注意到了现代，却完全是出于一种对现代抗议，教派化和完全否定的角度。就这方面而言，就要与梵一告别。

同时梵一在信仰宪章中的这种说法，却也要作为一种转折与觉醒点来看，只要这种说法能对信仰理解的第二种原则起补充作

① 人们还记得庇护十一世在人类生命通谕中所宣布的人类同祖论，即人类是从一对男女而来，这是原罪信条所要求的。参见信仰自由宣言 3897。

② 奥斯丁，论圣者的前生预定，2，5；教父学 44，963 页。

③ 这种看法在梵一会议准备阶段完全处于主要地位。在那未能在会议中讨论的教会宪章草案之中，提到了特利腾之后的发展：“当基督教会被人离弃，当真天主及其所祝圣者被否定之后，许多人的思想最后便滑入到泛神论、唯物论和无神论的深渊中。已经到了这种程度，他们甚至否认理性的自然以及美好与正义的任何标准，从而就是在破坏人类社会的基础”（COD3，804 页及其以下）。

用，这是从信仰的实行与思想相互渗透出发的，于是信仰与思想有种种差异，却有着一种十分紧密的相互关系。而梵二就是这样进行的。

梵一的第二个宪章其中谈到了教宗的首席权及其不错的教导，就说明其“内在结构”与信仰宪章相同。

至于从人民，从国民的自我决定出发的公众权力的新根据，梵一会议则以启示为教会权力的基础。它将教会的最高权力放在伯多禄及其后继人身上，并规定了首席权力。有典型意义的问题是，这种首席权力及其教导应如何执行，并没有谈。对首席与教导权的神学论述固然提到了这种因素，却未进一步反思，完全没有作出相应的定断和法条。^①至于这第二个文件，随后可以完全教阶意义，来解释那教派模式结束的说明，实际上也正是如此解释的，这很显然。至于教宗首席及其权力的教导也是一个新起点，梵二也是这样说的。在关于伙伴关系的论述中是这样说的。它强调，主教从其被祝圣之后起，神品的权力即广泛意义的领导权，都为其地方教会所应有。由此便说到，宗主教在其各个教会内是最高的，连大主教也有广泛的立法作用。这就说明了教宗在各个宗主教教会发生冲突时的“仲裁人”作用。它说到教宗应在各个地方教会内发挥“牧灵管理”的作用。这一切都说明，教宗的伯多禄服务应在一种新的深刻教会观点上来确定。在此也要注意，若望保禄二世在其大公通谕为使大家达到合一中明确要求分裂的教会帮助他说明伯多禄职务，使他为了众基督徒的团结能更好地履行自己的任务。在这种形式下也要与梵一告别并觉醒起来，因为首席权应如何执行要明确研究，提出观点，运动要在什么方向上进行。关于罗马主教不错的说法也有同样的情况。在梵一会议的讨论中，信仰代表团的发言人 Gasser 主教明确指出，

^① 参见信仰自由宣言 3061；3069，在那里谈到了主教职，以及他们参与教宗教导权的问题，尽管是附带谈到的。

对罗马教宗的不错性不是指的绝对不能错性能——这一点只属于天主——而是一种类似性的东西：“绝对的不能错只属于天主，这第一个本质性的真理，他不会骗人也不会受骗。由于所有的其它不能错性都是由于一定的目的所赐予的，它的界线和条件就能根据现实情况来判断。”^①

这种对罗马主教谈到的决定性判断的这种不错性的进一步特征，在梵一中是不存在的。

梵二却明确提到不同的神学根据，即体现信仰的地方：天主子民的信仰感受力，圣经，公会议，教父，神学家们的一致性教导，这就是教宗教导决定所依据的东西。对他并没有什么新的启示。这就明确地显示出，教宗论断和决定即使在最高等级上，也与坚持和正确利用它们有关。

第二个因素是从用“不能错性”一词而来的。它代表的是无法欺或欺人的真理。分析哲学指出，不能错性涉及到主观实践及与思想有关的能力。这却完全在人类思想能力之外。这是造物的智慧所设定的一种绝对的界线，即用神学的话说，天主是第一真理，所有显示出来的东西和真理都来自于他。

这却意味着，在受造的范围内，圣言只能将信仰作为信仰来认识，因为信仰作为言论的形式对象之所以相信，因为它是来自天主的第一真理，也要作为第一真理还归于他。在这种意义上，信仰就是不会错的，多马斯阿奎纳就是这样说的，^②

教宗隆重的信仰决定本身在一定的条件下是值得相信的。当信仰者将它作为信仰实行时，就只能正确地研究和理解。这时却要看，在一种圣经下属的方式上，表现出一定程度的不错性，

^① Mansi 52, 1214A: 参见 H. J. Pottmeyer, 教宗职位在第三千年的作用 (QD 179) Freiburg-Basel-Wien 1999, 81—90 页。

^② 参见 Peter Hunermann, 教义学的原则教导：信仰—传统—神学就是言论和真理的事实, Munster 2003 年, 252—273 页。

它排除了那破坏在耶稣基督真理上的稳定性的不正确基础。反之，梵二会议却也明确承认圣经上有错误和片面性。^①

于是在梵二所涉及到的不仅是教派教会狭隘看法的觉醒，它基本关系到超越那个界限，以及梵一所代表的和在现代轨道上停滞的问题。这种超越在万民之光和启示宪章中明确地表现出来。全面的超越却是在现代牧职宪章中出现的。

同样，喜乐与希望前言，也是带着教会的亲密感情和内在团结，作为信仰者“与今日的人们，尤其是贫苦困难者忧喜与共的团结之情开始的。”

在喜乐与希望的第一部分谈到了人们在今日的情况下，人们的联系，他们的工作与成绩。这就会指出，现代人类学的这种基本主题，在信仰的光照下应如何说明。信仰有助于它的理解及一种相应的生活定向。这就会说到，以社会和科学为一方，以教会为另一方相互学习的过程。^② 喜乐与希望的第二部分内容——婚姻与家庭，文化，经济与社会生活，政治联盟，群众集体的和平体制——都涉及到由信仰而来的问题、危险和各种看法。在此也应指出的是，各等级的相互渗透和不同而有区别的对话的公开。这种信号与说法与良十三世的，庇护十世，或者与庇护十一世与十二世建立天主教社会学说的教会与现代关系的看法基本有别，应视之为纯哲学学说，与教会的生活和信仰理解无关。

鉴于近几十年在人们发展中的变化，看到所有社会与经济关系的全球化，人们对原始自然研究与教育空前发展，在此遇到了教会在这正在发展之中的现代，可能并应当如何觉醒的问题。

在这种觉醒中由于对福音的新意识，却显示出来的是一种历

^① 参见启示宪章，11—13节：关于圣经上的天主启示及其解释。以及15节，该处明确地说，圣经“也带有不完美和时代条件”。公会议明确地否定了对圣经新旧约的口头启示以及绝对无误性。

^② 参见喜乐与希望，40—45节。

史性罪责，这是由一种小信德，自以为是、自我辩护与权力要求产生的结果，它来自于罪恶与罪责，是以一定的信仰理解的历史形态和教会观点而提出来的。只要带有梵二会议所宣布的告别和觉醒，就应当带有一种认罪意识的悔改特征。同时具体的觉醒就是精神和力量的明证，它在信众身上来自福音是有作用的。

三、结论的三个重点

1. 此处提出的接受梵二会议的形式特征

梵二会议的接受在各种等级和不同过程中进行：在某些信众的祈祷中，在各个教区的行政决定中，在梵蒂冈的公告和教会法的规定中，在制造公众舆论的范围内，在若望保禄二世对耶路撒冷城哀悼象征姿态中都在进行着。这种接受是一种非常复杂、公开、教会和社会方式的过程。于是在接受者中自然就有不同的看法和意见。因而其标准就应当更有社会性和教会的明显和精确性，否则就不能要求什么公开的方向。它们应当——因为它涉及到真理与这种标准的适当性——在其内容方面就要与会议文件所讨论问题的复杂性相适应。它们应当从会议的文件和实际出发。它们应当是在会议及其文件中可以指出来的，要能代表会议的实际，因为所有论述和教导的意义，都只能出自于这种现实性。

因而就要选择当前的途径，对公会议本身所实行的，历史性信仰与教会形态上的告别与觉醒提问。在这些问题中却包含着——就形成了其内在的多元性——即在教义原则性教导中作证部门所说的普通概念，以及本有的根据和外来根据，这是在决定信仰解释和解决争论问题在神学上应当考虑的东西。^① 这些不同的部门在此，以其具体而又互有联系的形式提了出来，直接按信仰理解和教会概念的历史形式提问。于是就满足了接受标准所要求的简明

^① 参见 Peter Hunermann, 教义学原则性教导, Munster 2003 年, 193—275 页。

扼要和便于操作的条件。

2. 在一些标准性的工作中涉及到什么？

正如每个人和每个历史社会性的组织和团体一样，教会在其所在的世界上也都有其历史特性：这自然是出自于耶稣基督，以及末世未来在天上耶路撒冷充满希望的终结。属于它的还有这种特点在一定历史上的具体形成，它的时代变化和重要形势。只有在这种情况下，才会有对启示的天主和对耶稣基督在历史上救赎的信仰。这就涉及到被接纳而获得基督教特征的个人，家庭和教会以及整个基督徒团体的问题。

从历史上的信仰与教会理解之争出发的告别，以及与之相连的公会议问题的觉醒，同时也说明了“梵二会议文献的宪章性特征”。^① 很显然是哪种信仰和教会理解的历史形式在支持教会，并且是向什么方向觉醒的。谈到文献的这种“宪章性特点”，因而并不等于从法律上解释公会议。^②

3. 关于教会当前的危机

在指出天主教当前的危机和同时，提出这种接受梵二会议的神学计划，也许有点大胆。当前的危机，被列在一系列自 18 世纪之末，侵袭国家代表团主要组织的拿破仑动乱之中。外在的征兆当然是精神王侯们的世俗化，教宗国的废除，环境天主教的解体。而内在危机的影响尽管在这外在象征中只是隐约地表现出来，却更深入而更为广泛，至今已经是人所共知的事实了。这完全涉及到在此所指出的告别，这不仅使人感到痛心，因为它代表着与信仰和教会生活告别的方式，今后不起什么作用了。这种告别之年以这么沉重，因为信仰与教会生活新形象的轮廓，以信仰

^① Peter Hunermann, 正文：形成一形式意义。一种注释学的反思，见：Concilium 41 期（2005 年），434—450 页。

^② 参见 Christoph Theobald 对此处提出的论题的批判性介入，见：梵二会议接受，Paris 2009 年，卷 1，435—436 页。

规定和教会的社会形式为前提，这是难以制定的。公会议却只提出了观点。要注意的是，从牛顿关于现代物理学的世界观出发的步伐，不会比一个 Robert Bellarmin 今天对信仰和教会理解的步伐更大。因而停留在前现代时期及其历史的信仰与教会生活里没有什么好处，而只有尽力一步步地推动精神上的告别与觉醒。

撮要：接受梵二会议的标准应当适合于广大群众，而不仅仅是学者们。接受在不同的水平上发挥作用，而且适用于不同的对象。因而在这里将四个文献分别开来，每一个都与历史的信仰和教会生活方式告别，开始出现新的形式。

1. 通过宗教自由宣言与已经有 1500 年历史的国教制告别。所产生的是什么新的形式？

2. 随着东方礼天主教法令法令 和大公主义法令，长达千年的东西方教会分裂结束，并宣告了对信仰与教会的同一文化理解。

3. 在大公主义法令 中，宣告了一种教派体系的完成。

4. 教会在现代世界的牧灵宪章代表着在现代道路上对迟疑的克服，梵一的这一特点持续了近 100 年。

在结束的反思中，梵二文献被认为是立宪性的文献。它标志着“教会在现代立法”的角石。现在的危机是当前重大转变的一种因素。

译自杜宾根神学半月刊，2011 年第 2 期

梵二与庇护十二世和保禄六世

Hermann J. Pottmeyer^①

在这纪念 10 月 8 日庇护十二世逝世 50 周年，和 5 月 9 日保禄六世逝世 30 周年的 2008 年，有机会回忆这两位教宗对我们当今教会极大的重要性，这是我们在梵二会议命令的基础上尽力予以重申的。庇护十二世为梵二的继续改革准备了道路，保禄六世使会议顺利结束，并且受到欢迎。在这两位伟大教宗期间，可以看到教会的梵二伟大步伐：就是从梵一的教会概念，即从将教会理解为教宗王国的最高纲领派解释，发展到梵二视教会为共融的概念。梵一的最高纲领派解释塑造了庇护十二世“最后的教宗国王”（R. Serrou 语）的统治形象。而打开教会与现代世界对话之门的梵二，塑造了保禄六世，“第一位现代教宗”（P. Hebblethwaite 语）的形象。以下的反思仅限于对两位教宗尤其是与梵二有关的“内政”方面。

庇护十二世时期

庇护十二世的管理风格

Eugenio Pacelli 1876 年生于罗马，在梵一会议后六年，教宗国之末。于 1901 年 25 岁时进入国务秘书处工作，并自 1904

① Hermann J. Pottmeyer 为 Bochum 的 Ruhr 大学基础神学的荣誉教授；他是罗马国际神学委员会的成员，自 1994 年到 2004 年他在 Brescia 的保禄六世的科学委员会中工作。他在去年 10 月在 Baviera 的 Monaco，在由巴伐利亚天主教学院组织的学术会“Pacelli 型与 Montini 型—两位教宗对比”上，发表了这篇文章，该文译自德语。

年起就是 Pietro Gasparri 枢机，现代教会法真正创造人的亲密助手。于 1904 年，庇护十世命 Gasparri 编订新的教会法典，它于 1917 年开始生效。从 1914 到 1930 年在教宗本笃十五世和庇护十一世时期内，国务卿 Gasparri 枢机完成了他关于宗座与意大利和解订立拉特朗条约（1929）的工作。Pacelli 从这个学校出身。在这个时期他也参与了本笃十五世和 Gasparri 的许多和平工作，在第一次世界大战中与其之后，从 1917 到 1929 年，担任驻巴伐利亚的 Monaco 以后是驻柏林的宗座大使。此外，在往来于欧洲、北美和南美时，对该地区的教会情况有了一定了解。在 1930 年继其老师 Gasparri 之后作庇护十一世的枢机国务卿，1939 年 3 月 2 日二次世界大战前夕，Eugenio Pacelli 被选为教宗。少有一位教宗接受过如此辉煌的准备过程，然而这却是从梵一以来所展现的与教宗形象有关的一种准备。

他选了 Maglione 枢机作自己的国务卿，后者于五年之后的 1944 年逝世。那时他亲自担起国务秘书处的领导工作，与 Tardini 和 Montini 一同担任这两方面的工作。除了他的两位私人秘书，德国耶稣会士 Leiber 和 Hentrich 之外，为了编写自己的教导文献，首先使用了额我略大学与圣经学院的某些教授，他们除一人外也都是德国耶稣会士：Hurth（伦理神学）、Gundlach（社会教导）、Tromp（教会学）和 Bea（释经学），后者也是他的神师。他倾听他们的建议，自己却也深入研究所涉及的问题。庇护十二世发布了 41 份通谕以及相当数量的宗座法令和宗座公函。此外还要加上 1400 次讲话，许多都很重要，因为他往往利用接见某些专业团体的机会，作为对现实问题表态的法庭。对此我只提他较为重要的声明。

走向梵二会议的步伐

1943 年 *Mystici corporis* 奥体通谕发表，它成了由新士林学派基本法学性的教会学到梵二教会宪章万民之光过渡的里程碑。通谕重新提出教会为基督奥体的保禄形象，将教会奥迹作为中

心，围绕着它推进基督论和圣神论的研究。以前他让神职界在拥有圣神上占垄断地位，现在断言圣神在所有教会成员身上起作用，使他们与基督结合并彼此联系，在他们的各种任务与职责中扶助他们。梵二将这种教会概念与在基督内圣神作用下的共融联系起来。

因而在奥体通谕中也如在庇护十二世的其它声明中一样，也会看到对平信徒作用的一种新的评价，尽管有某种起伏。一方面，平信徒被视为教会使命的真正负责人，神职人员的助手—公教进行会的概念，而另一方面，教宗如在 1946 年 2 月 20 日对枢机团讲话时说：“教友确切地说，平信徒站在教会生活的最前线；对他们来说，教会是人性社会的生活源头。因而他们，尤其是他们应当经常有一种明确的意识，他们不仅属于教会，而且他们就是教会…”（庇护十二世言行录，20 卷，保禄善会—保禄版本，罗马 1938—1958，VIII—1946，127—128 页）。梵二就是在尽力推动并强化这种意识，以及对平信徒世界的特种服务。

此外值得指出的是，教宗庇护十二世也对平信徒的共同责任，运用了辅助性原则，这是他社会教导的特色。如 1957 年 10 月 5 日，在平信徒传教世界大会上宣称：“教会当局也在此运用辅佐与互助的原则：将自己作为司铎可以完成，甚至更好完成的任务交予平信徒，而且在其职务或者教会公益所决定的限度内，他可以自由而且负责任地行动”（庇护十二世言行录，XIX—1954，245 页）。

1943 年 *Divino afflante Spiritu* 圣神降临通谕发表。经过在庇护十世时代现代主义争论中，对圣经进行历史考证研究的痛苦冲突之后，终于承认了这种方法的神学合法性：这是对圣经学与一般神学的真正解放，也是在走向梵二道路上，尤其是在走向其在启示上的天主圣言 宪章的一个里程碑。

对梵二的礼仪革新来说，庇护十二世针对着礼仪运动要求的 *Mediator Dei* 天主的中人通谕（1947）不愧为先驱。在此，他

与庇护十世的奥体通谕在此问题上初步进展相结合，第一次在教会教导文件中，对礼仪的本质进行了描述。通谕为许多礼仪革新创造了条件：尤其是新的逾越节前夕（1951），圣周的改革（1955），地方语言用于施行圣事和弥撒的某些部分（1947），领圣体禁食规定的更改（1953 和 1957），通过新的圣咏拉丁译文进行的大日课改革（1946）。

尽管没有发表什么社会问题的通谕，庇护十二世还是曾经多次对社会问题表态，并发展了一种以三大原则为基础的社会理论：即人格和人权主义原则；辅佐原则；团结原则，这是他早在整体的意义上，要使人类社会团结得象各民族大家庭的目的。这种社会体制以真理和正义，爱心和自由为基础。毫无疑问，梵二在其社会教导中，尤其是在喜乐与希望的牧职宪章中，就是与这些原则相结合的。

除社会问题以外，庇护十二世在其讲话中也针对着许多伦理神学与道德问题。在这种情况下，每个人的人格尊严也处于中心地位，这是对那蔑视人性尊严，造成二十世纪二次世界大战道德灾难的独裁政权的政治明确的回答。

不为人们赏识的法国开放

我们可以将对法国的相应处理归之于庇护十二时期。第一次是针对四五十年代法国的新神学潮流，所谓的新神学，庇护十二世对它发出的 *Humani generis* 人类通谕（1950），使许多人想到庇护十世反现代主义 *Pascendi* 牧灵通谕（1907）。然而人类通谕与后者有别，就在于它不是在谈错误，而是在谈神学上可能导致信理相对论的危险思想。虽然没有指出人名，通谕却提到某些知名的法国神学家，他们与当时流行的士林学派有距离，以一种历史性观点为基础，试图有新的神学接触。在他们之中有耶稣会士 Henri de Lubac, Henri Bouillard 和 Jean Danielou, 却还包括接受了进化论思想的 Teilhard de Chardin 德日进，以及也在忙于法国工人神父计划的多明我会会士 Marie-Dominique Chenu 与

Yves Congar。某些教导被查禁。

对于支持这种措施的圣职部的某些趋势，Montini 采取了一种适当的态度，因为他赞赏这些神学家的作法。事实上他将邀请其中的某些人到大会充当专家。Danielou, de Lubac 和 Congar 随后就被升为枢机。

关于法国牧灵开放的第二种措施。我们一下就意识到一直使教会与工人世界分离的巨大差距。法国是传教国家：用这种说法 Suhard 枢机建立了巴黎传教会，接着就建立了法国传教会。一百多位神父开始作为工人在工厂劳动，从而教会就临在于劳动环境之中，在神学上得到了某些多明我会士支持。工人神父以这种方式，就必然要参与到大部分由共产党控制的工会活动之中。在集体生活中必然会与资产阶级环境发生激烈冲突。对共产党的恐怖以及与传统神父形象的差距，使圣职部在庇护十二世的赞助下，一再限制工人神父的活动。

在罗马教廷承认和赞赏这种牧灵措施重要性的少数人其中之一是 Montini。事实上在 1965 年保禄六世在位时，约有 15 位工人神父得以重新恢复他们的活动。而梵二在在司铎培训法令 *Optatam totius* 中也会承认它可能是司铎职务与手工劳动之间的合法联系。

关于一次公会议和 1950 年圣年的计划

当然少有人知道，在庇护十二世时代早就提出了举行公会议的计划。这种想法早在 1948 年就已经来到了 Palermo 的枢机 Ruffini 的头脑之中，得到当时 Ottaviani 枢机的支持。根据给教宗所提的建议，公会议要谴责主要的谬论，规定教会有关的教义，此外教会还要提供机会以便宣布圣母肉身升天的教义。实际上教宗提前作了相应的准备，并将指导工作交给了圣职部。它们从 1948 年继续工作到 1951 年。这时建立了一个中央委员会，它与圣职部一起选定了讨论课题，并开始制订有关的计划。

然而很快在委员会内部就对公会议的发展产生了意见分歧。

原来的建议估计公会议只会延续三周时间。不应当出现和解决教会内部的问题，这种任务可以更好地通过圣座的教义声明与决定来解决。更应当给世界提出一种天主教团结和谐的明证。为此就要向公会议的神长们提供一种大家都能接受和作出的信仰声明，并提出一份应予谴责的谬论表。以后相应法令的制订可交予罗马教廷。与这种公议会漫画相对的，是建议按传统方式举行公会议，给予会议代表充分自由，而不致令人怀疑大会将象梵一一样为教廷方面所控制。

事实上，似乎庇护十二世赞赏这第二种建议，又乐意坚决予以放弃。然而最后考虑到自己的年纪，就放下了公会议的计划，并说将由他的继位人来举行。当若望二十三世继位后实际举行一次公会议时，圣职部立即行动起来进行准备，就象是在庇护十二世在位时开始的一样。然而公会议代表们摈弃他的计划，拒绝事先所安排的方案。

代替公会议，庇护十二世宣告 1950 年为圣年，它的顶峰为宣布圣母肉身升天为信条。教宗对圣母的敬仰此外还表达在宣布 1954 年为圣母年上，它以引进圣母后占礼为顶峰。1950 年的另一个关键时刻，是由教宗宣告在伯多禄大堂伯多禄祭台下重新发现伯多禄墓。对庇护十二世来说，这墓是这一职务权威占了他的大半生时光的历史明证。

1954 年庇护十二世患了重病。在最后的几年里（从当时到 1958 年），他的日益衰弱使教廷较有影响的五位枢机，其中包括 Ottaviani 枢机，上述的“五人团”逐渐掌握教会的领导权。他们在 1954 年 11 月终于将教宗最亲密而勇敢的助手 Montini 与他分开，将他任命为米兰总主教。对“五人团”来说，Montini 的影响一直是身旁的一根刺。庇护十二世 1958 年 10 月 9 日卒于冈多尔夫堡。在他的床头直到最后一刻，都感到总主教 Montini。

总之，从多方面看来，庇护十二世时代是一个伟大的教宗时代。根据梵二会议来看，他的领导风格是以一种教会单方面意义

的概念为基础的。然而随着妙身通谕他支持一种思想转变；此外他也赞同各种礼仪和圣经运动的要求，从而铺平了梵二的道路。他的继位人若望二十三世明确体会到，不能再以那种方式执行教宗职务了。

保禄六世时期

教廷的反抗

Angelo Roncalli 枢机，威尼斯的宗主教，以后的教宗若望二十三世完全相信，庇护十二世的继位人只能是 Giovanni Battista Montini。如果自己成了枢机，毫无疑问是他投了自己的票。当他于 1955 年谈到这一点时，他还相信庇护十二世来年将提升他为 Montini 枢机，因为这适合于米兰大主教。Roncalli 不是唯一有这种想法的人。1954 年 11 月 Montini 由国务秘书处调出，使 Roncalli 深受打击，只好默默地离去。他们二人在一种相互尊重和深切的友情中结合在一起。

实际上，教廷中的上述“五人团”不仅得以将 Montini 调走，而且阻止他被提升为枢机，于是 1958 年就不能被选为教宗。有许多假定的理由使庇护十二世不将这一提升的机会给予他最好的助手。有一种理由也许与意大利的内政有关。Montini 反对基督教民主党得到教廷支持的反共右倾活动，而他则靠近那些以后试图向左派开放（注：意大利原文）的政治家如 Aldo Moro。

更为明显的是，庇护十二世早在 1953 年的枢机会议上，就有不提升其在国务秘书处的同事 Montini 和 Tardini 为枢机的理由。用教宗自己的话说，他在 1952 年就要送给他们红帽子，但他们拒绝接受。于是他们当然就与他的愿望相反，因为教宗想继续用这一对帮手来掌握专家和亲信们。如果他们都成了枢机，就不得不任命其中之一为国务卿。于是在 1953 年就任命他们二人为副国务卿。他深信 Montini 如果被升为枢机，早在 1958 年就代替他被升为教宗了，若望二十三世在其为教宗的头一年

(1958) 就将他提升为枢机，并在使徒宫为他在大会期间安排了一套房间。

Montini 与教廷和意大利主教团势力之间的冲突，继续不让笼罩着 Montini 一生的阴云，在梵二之前与其期间也好，在他整个教宗时期也好有什么变化。在公会议的第一阶段，他们责怪他站在公会议代表的大多数方面。这并没有阻止教宗若望继续征求他们的意见。当教廷所预定的计划被拒绝之后，而要为公会议制订一个议题表和明确的工作计划时，Montini 接受 Suenens 枢机的建议，向教宗提出一份计划，以后公会议大部分都是按此实行的。

1963 年 6 月 21 日，当 Montini 作为米兰总主教的一番成功牧灵活动后被选为教宗时，他的支持者最后大部分枢机之所以不得不这样做，主要有两个原因：就是要他放弃其长期管理罗马的个人特点，以及按教宗若望的心意顺利完成公会议工作的想法。现在他走出了他长期为之服务的庇护十二世，以及他朋友若望的阴影，选择了“保禄”名号，这应能表达他的主要心愿：向万民传扬福音。

公会议与教廷之间的中人

保禄六世以其职务所担负起来的重要任务，说起来不难：就是继续和顺利结束公会议，并将它的决定付诸实行。这一切正如教宗在此之外所进行的一样，都是以某种方式与他的这一主要任务相连的。

教宗 Roncalli 留给他的继位人的几乎是无法完成的任务。若望二十三世是一个聪明而又善良的人，对人物和教会历史环境的需要有很强的判断力。他完全信赖上主可以召开一次公会议，却没有必要的组织能力。尤其是没有充分注意到，委托罗马教廷筹备梵二所带来的利益冲突。保禄六世却完全看到了这一问题，他认为自己的首要任务是说服教廷与公会议合作。

为了改善公会议的工作能力，就采用了四个调度员，这也是

为了防止教廷方面封锁的企图。实际上当教廷得知一百多位主教曾要求对圣职部进行改革，而且有 500 位主教要求成立一个主教常务会时，就紧张起来。为此，在公会议第二阶段开始前一周，教宗曾接见教廷成员，在他的讲话中强调他们工作的重要性，却同时明确指出他们并非独立机构，而是教宗管理之下的部门，并要求他们无条件服从。用这种方式来防止他们采取反公会议的态度，而是当他们在公会议第一阶段遭到失败的伤口上敷了一点油。

在其关于公会议开展第二阶段的讲话中，保禄六世指出了应当达到的目标：加深教会的自我理解及其更新；教会的普世性开放；以对话作为体现教会与现代世界之间关系的钥匙。“对话”将成为他教宗时期的关键概念。对教会内部以及教会与社会之间对话关系，为这方面的计划提出了他的第一份通谕，1964 年的 *Ecclesiam suam* 自己教会通谕。与分离的教会和基督徒的关系也应当按对话形式组织起来。他在开展公会议第二阶段，对分离教会的代表观察员所提出的，要求对天主教方面过错予以谅解时尤其引起喧闹。

在这公会议的第二阶段，主教集体与主教职务的问题就显然是争论激烈的问题。梵一会议对此无法进行讨论。占统治地位的最高纲领派对其教宗信条的解释，已经命定了一套中央集权制的作法，实际上并不容许在普世教会的领导上有伙伴合作的位置。现在这种解释很难与会议定下来的教会为共融体的观念相容。然而保禄六世与公会议的多数代表都不承认任何梵一的其它解释。只是从公会议的法德神学家如 Yves Congar 和 Joseph Ratzinger 那里才知道，伙伴关系惯例属于教会的原始传统，实际上与梵一的相应教导也并不抵触。对此毫无印象的教廷和公会议的保守势力，从这一教导中看到的只是他们所解释的对教宗首席权的威胁。

由于会议讨论没有得出一致的意见，调节员们就提议，对与

主教职务的圣事性特征和主教集体权威密切相连的问题进行定向性投票。保守势力尽量阻止投票。对教宗的压力从两方面都在增加。最终教宗批准了这不寻常的程序。投票达到了压倒一切的一致性，于是与圣职部有关的集团遭到了新的失败。

在公会议第三阶段开始，该集团又对伙伴关系的教理采取了一种新的“神经战”。在开始复会的前夕，教宗接到了多数属于教廷 25 名枢机的签名书。他们断定这种教导绝对新奇，担心它对首席和对教会的可怕后果，并且还批判教宗对会议的引导。他们建议将此问题从会议中撤除，根本不顾公会议本身，而要以自己的权威进行决定，并且借机明确肯定自己的首席权。由于教宗在此事上没有听信他们，八天之后建议书的签名者又送上来了同样的签名信。

在此问题上阻止达到决定程度的另一种企图，是所谓的“方式战”。在投票的情景下，文本的反对派提出了一系列的修改方式，使负责的委员会无法进行他们的评价。保禄六世整夜研究了伙伴关系问题，以求认清这一教导的根据与可实现性，并能与上书人分享自己的看法，也能得到他们的赞同。

于是到梵二第三阶段之末，就到了所谓的“黑色周”，黑色是指反对派的少数人无法阻止大家支持伙伴关系，也是由于多数人虽使这一教导得以顺利通过，却不得不接受一系列的文本修改，并要在教会组织一章中接受事先解释性注，它构成了来自教宗方面的重要干预。该注带有一种教宗对所发表文本的一种解释，这是为了保证教宗的首席权绝对不受伙伴关系的阻挠，这是少数派的主要关注点。只能在这种意义上投票。教宗就是以此种方式争取使投票能达到一致。很显然，教宗要介入到公会议的工作之中也好，要与以这种攻击性方式向他进攻的少数派对抗也好，都不容易。

在这方面，我们在 Giuseppe Alberigo 伟大的梵二会议史中读到：保禄六世“想要在教廷中防止流行一种与普世主教们永久

对立的派别，因为他知道，要使公会议的结论用于实际就需要教廷。在战略方面之外，保禄六世承认并且重视少数派意识的反对意见，他们的善意和神学思想。作为评判员他要听听大家的意见。事先解释性注只是保禄六世力求避免与少数派发生冲突的理由”（梵二公会议史，在 G. Alberigo 的指导下，由 A. Melloni 编辑，5 卷本，Il Mulino-Peeters, Bologna-Leuven 1995—2001, IV. 教会为共融体。第三阶段和第三交叉点 [1964 年 9 月—1965 年 9 月]，1999 年，474 页）。

保禄六世要介入时事的愿望表现在“黑色周”的三次直接干预之中：推迟对宗教自由的投票；对合一主义法令的修改；宣布圣母为“教会之母”；这最后两项不包括公会议的参与。

当然为了避免难以克服的新的冲突，教宗将三个问题的决定收归自己的权下。第一个是公会议代表们希望成立一个主教常委会，作为对全教会集体责任的表示和工具。它的成立由教宗安排在会议第四阶段之初。至于它的权限显然主要还要由许多会议代表的想法来定。一种典型蒙第尼式的解决方案：朝着多数人愿望的方向走，却不要重新引起少数派的惊慌，因为这样教宗就把缰绳掌握在自己手中了。

随后，在 1965 年 10 月，将神职人员独身问题从大会中去掉了。于是就迎合了保守集团的心愿，即使保留独身的义务当然也符合他们的愿望，正如以后 1967 年神职人员独身制通谕所说的一样。借此也是想满足于 1966 至 1970 年召开的荷兰牧灵会议所提出的，废除这种义务的要求。以后 1971 年的主教会议又表示赞同保留独身制。

从大会里撤除的第三个问题是节制生育问题，这是在牧灵宪章范围内讨论父母责任时提出来的。撤除的原因是教宗若望于 1963 年成立的研究委员会已经考虑过这一问题。与该一再扩大的，甚至加入 16 位枢机和主教的委员会的意见相反，教宗最终听了该会四位成员的意见，认为如果改变传统教导，将会有损于

教会和教宗的教导权威。这一决定的结果非常明显，也深深打动了保禄六世。随后他就没有发表什么通谕，而只是其它性质的文件。正是这一问题使他在人们的心目中，仍然还是“药丸教宗”。

教宗保禄六世的“行动”

在公会议之外，什么是教宗保禄六世更强调的重点？根据他的想法，今天的世界更需要的是作证而不是老师，保禄六世正是通过他们的行动才提出这些重点。其中当然也包括他自己的出巡。其出巡目标与目的的选择，要由一种慎重考虑的方案决定。他是第一位进行世界范围巡视的教宗。然而这本身也不应就引起喧嚣。这时世界正进入电视时代。这一点对教宗来说，就决定了一种难以充分评价的变化。今日的电视不仅借写作与无线电，而且也借形象使教宗得以临在和影响到世界各地。这一点在保禄六世的出巡中也引起了世界的注意。

他的第一次出巡是在公会议第三阶段之末，前往耶路撒冷和圣地，这是具有强大象征力量的行动。它首先应当启发公会议的改革计划：教会从根本上更新；然后在自己的计划中，使教会与其服务工作按耶稣基督定向；最后使天主教教会进入到合一运动之中。实际上，教宗在耶路撒冷三次与普世宗主教 Atenagoras 相会，也会见了其它教会和犹太教的首脑与代表。保禄六世第一次谈到了“亚巴郎的三教”。更为动人的是经过千年分裂之后，西方教会的首席与东正教普世宗主的拥抱。

在第二次出巡中保禄六世来到了印度孟买。这次出访也应表达计划的重点。首先应当引起注意的是，会议要求教会与非基督教宗教展开对话，并且决定支持对穷人的选择；其次，应当象保禄那样，明确宣示自己的使命是向万民传福音。教宗作为一个普通的旅行者，始终忠于此行的纯灵性特点，对印度文化和宗教保持高度的敏感性。他将与原始基督教会，与印度各宗教代表和穷人的会见置于中心地位。他对世界上贫困和饥饿的问题以及和平的必要性明确表态。正如第一次出巡一样，这一次也受到公众与

论和全世界媒体的欢迎。

在梵二的第四阶段之初，保禄六世宣布了他的纽约和联合国之行，这将于1965年10月进行。在这次行程前不久，也并非与之无关的是，他不顾保守势力的反抗，使大会对宗教自由的投票顺利地达到目的。此次行程的特定目的是在联合国发表讲话。正如他在讲话中提到的保禄在雅典最高法院那样，面对人民群众的最高集会，教宗有意要强调联合国维持和平的作用，号召它与世界的饥饿与贫困作斗争，并且保证天主教教会与这种机构的团结。他谈到了人性的尊严、对生命的尊重以及人们的兄弟关系，就是一种世界体制的基础，他对世界银行为了发放贷款，而对发展国家提出的节制生育计划的要求，毫无顾忌地进行了批判。于是他在联合国的讲话就是在向全世界展示，公会议有意以喜乐与希望牧灵宪章要求教会予以实现的那种计划。在这一堪称出色讲话的背后，是保禄六世三十年来与掌权者来往的外交经验。

他的下一个行程是于1967年7月访问君士坦丁堡的普世宗主教 Atenagora。在那种情况下第一次谈到“姊妹教会”。此后于同年10月间的行程是为了回答宗主教的罗马访问，它的高峰是在伯多禄大堂共同举行的典礼。这一切是在两年前，1965年12月7日进行的，双方在罗马和君士坦丁堡同时取消了1054年的绝罚。保禄六世以这种行动，就在与东正教的关系上，保证了数年之前还认为不可能的转折。他在这方面的热忱通过一种非常动人的动作表现出来：就是当东正教宗主教所派遣的大主教 Melitone 于1975年12月到罗马访问时，教宗向他下跪，并亲了他的脚。

保禄六世以其第五次行程对拉美的日益重要表示敬意，此次行程将他送到了波哥大，主持圣体大会的闭幕式，以及麦德林拉美主教大会的开幕式，该会是由拉美主教理事会所组织的（拉美主教理事会 CELAM 的创始人和第一位秘书长为 Helder Camara 主教）。此次大会是要将公会议引入拉美实际之中，它将“救援”

定义为“解放”，这在拉美教会近代史上是深入人心的事。教宗对麦德林会议表现了充分的信心，提前批准了它的决议。于是公会议所希望的地方教会自主性的增强就成了现实。

下一年（1969）教宗应日内瓦国际劳工组织与普世教会理事會（CEC）之邀来到日内瓦。通过这一访问及其在 CEC 的讲话，发出了一个强烈的合一信号。在同一年他访问了非洲大陆，到了乌干达的 Kampala，在那里受到了非洲和马达加斯加主教团（SCEAM-SECAM）新开的专题讨论会的欢迎。教宗事先早就在想要非洲主教非洲化，在那种情况下就要求他们在牧灵、礼仪和教育方面支持一个非洲基督教的诞生。他在 1970 年 11 和 12 月间更长更远的行程，将他带到了亚洲各国和澳大利亚，也想增强那些地方教会的自我意识。

最后，保禄六世一种更有意义的行动，就是在 1964 年“黑色周”前夕，当着公会议代表们的面，将他的三重冠放到伯多禄大堂祭台上，将其献予穷人。这种举动表达了他对伯多禄继承人职位的观念：就是服务于基督，并不对教会进行统治。这也与许多公会议代表们的倡议相符，他们一直是支持教会选择穷人的。从那时起，再没有教宗加冕了。在这种情况下，也应当看到教宗官庭、贵族卫队、宫殿，以及许多宫廷部门与教宗御轿等教宗官庭豪华的消失。

公会议后的改革与教导当局声明

在公会议决定的实施中，保禄六世不得不继续在需要与相反的利害关系之间进行调解。这一点已经可在礼仪改革中看出来。于 1964 年成立的礼仪宪章实施理事会是如何选了波伦亚的 Lercaro 枢机为主席，以及 Annibale Bugnini 神父为秘书，使他们都成为礼仪改革的真正设计师。教廷为他们不受欢迎的二人的被选感到不满，然而看到改革越过了礼仪部则更为愤慨。于是接着便开始了一系列干扰活动。到 1968 年底教宗撤除了 Lercaro 和礼仪部部长 Larraona 枢机，并任命了本笃会院长 Benno Gut 为该

两部门之首。在这一年新的弥撒规程也开始生效。在教宗于 1975 年也免除了 Bugnini 的职务之后，礼仪改革的创始时期宣告结束。

公会议大多数人的愿望，以及他个人对这些办公机构的痛苦经验，都促使保禄六世动手对教廷进行改革。为了使公会议的决定进入实际，就在合一秘书处和礼仪理事会的模式上创建了一些教廷办事处，它们被称为：非基督徒秘书处；非信仰者秘书处；平信徒理事会；正义与和平理事会。它们与教廷部门不同之处，就在于构成了一种新型的教廷机构。它们的任务并不属于行政性质，而在于对话并推动公会议的要求。

紧接着的就是一再受到会议代表们批评的圣职部的改革。交给它的任务不仅是发现和批判错误，而且还要推动和鼓励神学家们。此外还要承认从事有限程序的神学家有更多的权利。为了更明确地表示新的方向，将圣职部改名为信理部。为了说明神学家在公会议里的重要性，教宗建立了国际神学委员会，它由 30 位神学家组成，并属于信理部指挥。该部门的首领仍然是 Ottaviani 枢机，却给它一个外来的神学家 Charles Moeller 为秘书。实行这一改革而保留原来的部长，这是有问题的。Moeller 随后就说，这是要求黑手党改造黑手党。

对教廷改革更为重要的是 1967 年采用的限定职员年龄的一种措施。直到那时主要问题在于，各部门的主席是终身任命的，一位教宗也只能按前任教宗的框框行事。现在决定，各部门的秘书和成员的任期只有五年，所有的枢机和在位指挥的秘书长年满 75 岁就要提出辞职，而其它成员年满 80 也要退休。一位教宗逝世，教廷各部以及所有成员就都到期了。此外，国务秘书处上升为一种更为重要的机关，它要成为各部门之首。最后从那时起，根据公会议代表的意见，教区主教将到各部门任职。

关于教廷的改革，还要加上 1970 年枢机团在其国际化上的问题。自从枢机的君王豪华大大降低之后，教宗也将他们入选教

宗选举枢密会议的年龄限定为 80 岁，并规定有投票权的枢机为 120 人。再加上，按公会议的意愿，早在 1966 年就已将教区主教年限定为 75 岁。考虑到以前更恰当地按教父意义描述的形象，这就是一种重大的转折。

在公会议后的保禄六世教会权威声明之中，除已经提及的之外，值得特别指出的是那有关社会问题与福传的声明。他在其印度经验的推动下，于 1967 年发表了他的 *Populorum progressio* 人民的进步社会通谕，与其前任不同之处是将欧洲观点放在一边。他以“发展就是和平的新名”的格言，推出了一种整体发展观念，事实证明这有助于指出通向未来的道路。这在发展中的国家里受到热烈欢迎，而被某些评论家说成是过于左倾。在 1971 年的 *Octogesima adveniens* 八十年代来临的公函中，他将社会通谕更加向前推进了。他在其拉美经验的推动下，不是仍然从一种同样适用于各种关系的教宗社会学出发，而是承认不同环境的多样性，以及地方教会应当考虑的社会挑战的复杂性，此外还提出了一种对社会主义和自由主义的不同评价。

在对未来展望中值得注意的指示，是他根据 1974 年主教会议，关于他一直挂在心中福传问题的讨论，于 1975 年所作的 *Evangelii nuntiandi* 传扬福音的宗座训谕。会议难以达成令人满意的成果总结，因为其中有两种不同的意见：即经典的传教神学，与新兴的亚洲和非洲教会所采取和支持的新的交往态度。这种态度对直到当时对欧洲人所表现的家长作风和中心地位进行批判。它着重指出，福音并不是一种教导总结，而是一种生活方式，对它的宣讲要针对个人生活。此外，他还强调信仰者在与发展中国家的文化和宗教传统接触中所体验到的灵性充实，他还要求，为了使福传在他们的具体环境中成形，地方教会要有更大的自主权。他还着重指出了福传与社会发展之间的密切关系。

我无法在这里对传扬福音的丰富内容进行详尽分析。我只想援引 Domenico Grasso 神父的判断：对他来说，这种宗座训谕

“在某种意义上对教会教导方式来说，是一种真正新的文献(…)。谁看不出教宗在其中发表自己的主张的文献，以及这个其内容甚至是在地方教会的程度上，以后还在一个会议上讨论过的文献的区别？在传扬福音中进入到了1974年福传会议所面临的全部问题之中。没有什么真正重要的课题不是训谕所面对的”。实际上，如果要想象一种方式，来拟订未来教宗决定普世教会行程的文献，传扬福音在这方面就是一个很好的例子。而对这位教宗不利的是，他已经知道听从他人并与之一同前进，就会产生这样的后果。

关于在保禄六世时期的其他主教会议，只需作这种简单的解释：尽管直到今天还有人在批判他们有限的能力和他们的发展方式，主教会议却证明它是使教宗能了解他们地方教会的担心和要求，并使主教们能改变自己的看法和评价的论坛。

日益增加的对立

不能不使人想到保禄六世在其一生晚年精神上的日益忧郁，这在一个如此敏感，而在纠缠着他的种种困难中又如此有自知之明的人来说，是不难理解的。在对教廷的环境坚持批判态度，以及有关人类生命通谕的折磨，在其发表前后从两方面都成了日益增加的压力。一方面来自于Lefebvre总主教及其追随者日益众多的群体。教宗耐心的工作对引导他们退回来不是没有效果，最后到1976年他就被停止圣事。有一天保禄六世对Jean Guittou谈心说：Lefebvre是他教宗时期最沉重的十字架。他不能也不愿说，更沉重的十字架是教廷中同情Lefebvre某些要求的环境。来自另一方面的压力，是梵二会议的伟大鼓舞者Suenens枢机离他越来越远了。他公开而无情地批评教宗，没有如公会议所希望的那样给予伙伴关系以足够的余地。此外，他还直接指向人类生命通谕。他认为主教们不得不在对教宗不忠与对其地方教会不负责之间进行选择。然而随后，Suenens对神恩运动的另一种课题发生兴趣，并与教宗和好如初。

此外在公会议之后的年代里，保禄六世开始忙于制订新的教会信条的工作，以及妇女在教会内部地位的日益尖锐的问题。这方面的神学活动尤其得到荷兰要理的支持，该要理发表于1966年，随即得到广泛的传播。保禄六世在1967年宣布了一个“信仰年”，它于1968年以发表“天主子民的信经”宣告结束。重申了信条在其传统表达中的权威，得到赞同与批评。

妇女问题也引起了保禄六世的注意。于是他接受了1971年主教会议的要求，于1973年建立了一个研究妇女在社会和教会中作用的委员会。1975年该委员会得出了一个并未公开发表的结论：仅凭传统的根据不足以将妇女排除在司铎神职之外。1967年罗马圣经委员会证实，新约本身并没有提供足够可靠的依据，来回答妇女可以祝圣铎品而与传统对立。事实本身有力地说明，这是保禄六世应认真对待的问题，他也深知它的复杂性。于1976年10月发表信理部的 *Inter insigniores* 声明中，就排除了妇女祝圣铎品的可能性。在这种权威有限的回答过程中，能结束讨论的希望就证明是没有根据的。

除了教会内部日益加深的对立的负担之外，还要加上保禄六世晚年身体逐渐衰弱。在他逝世前几周，他还要在意大利参与他的好友与部长会议主席 Aldo Moro 红色纵队成员的追悼会。保禄六世于1978年5月9日逝世，享年81岁。

一种最终评价

保禄六世，“第一位现代教宗”深知，他应当将教会引进一个日益全球化的世界之中，在此欧洲失去了它的领导地位。他作为高度敏感的人，并非不了解现代世界的复杂，而且对会议代表大多数的要求持欢迎态度，他所承担的是几乎无法承担的任务：就是对保守势力的要求也坚持正义。他那哈姆雷特式的特性，在他身并不是优柔寡断，而是能以不同方式判断事物能力的表现。他极其认真地衡量每种是非，小心不要损害任何人，而是尽力使

每个人都能获得其应得的东西。

至于保禄六世在许多人的回忆中仍然主要是人类生命通谕的教宗，和使公会议的一代人的希望落空的教宗，这并非没有一定的悲剧性。教宗若望曾经使公会议以及与之有关的冲动成为可能。然而使公会议产生实效，并能在会后进行改革的却是保禄六世。请直接想想，并没有另一位教宗能做到这一点，就是没有引起更大的失望，而这正是由于他有能将改革的可支配性与对教廷和少数派要求的关注和了解结合起来的能力。我个人在这一事件中看到了天主引导教会的一种征兆，就是此人正是在这一准确时刻成为教宗。他改变了教会，在他之前少有象他这样的，而在他之后至今也没有这样的教宗：对某些人来说太多，对另一些人来说太少。作为中人，他同时既是制约者又是改革者，以便在一个如此辽阔的全球性团体里，在与新的彼岸连接与分离之间保持平衡，这是一种很少有人对完成者表示感谢的任务。

如果正如人们所说的，天主教第一次在公会议中深切体会到了她作为“世界性教会”的现实性，那也是保禄六世冲破了在他之前的欧洲中心论，使人们通过他的巡访进一步意识到其世界性的因素，有助于正确评价其文化多元性，并给予各个地方教会以某种自主权利。从这种观点来看，他确实不愧为第二个保禄。

保禄六世着眼于国际间的发展，制订了喜乐与希望中重新构思和提出的教会社会文告，在这一点上由联合国所代表的国际性团体，也承认天主教为一种有资格的对话人。在合一主义方面，保禄六世遵照公会议的使命推动一种转折，直到不仅与东正教，甚至与圣公会重新和好的极限。如果要将他与其所有前任相比，将他第一次着手或者建立的事列一个表，那会很长很长。

至于他十五年的教宗时期，有十年是在人类生命通谕的阴影下结束的，这也是事实。至于使 Suenens 枢机和其他人提防失掉威信之所以必要，是由于不确知研究这一问题的主教和神学家们的判断，这就说明它也是正确的。有人问到保禄六世之所以要听

信他身边之人的原因，对此至今也没有找到确切一致的答案。然而也不能将其后果的责任一概归之于人类生命通谕。至今人们也没有充分注意到，通谕正是在所谓的六八叛乱达到高潮之际，节育药丸所赞同的反对一切权威和庆祝“性自由”的那年发表的。这就使人们未能注意到通谕对夫妻情意的教导，以及对那种“自由”不无理由的担忧。

此外，至今人们也很少考虑到，六八叛乱与其对人生各个领域自由化的要求，大大影响了刚开始的公会议的接受。当时所有受洗者地位一律平等，与平信徒在教会使命上共同负责的公会议教导，被许多人理解为教会民主化的使命召唤。如果公会议没有那种“文化革命”而进入实行，是否就能如公会议所希望的那样，走上追求教会更深刻自觉所支持的平静轨道呢？教会事物运行的实情却是一种十分严峻的对立，它到处追随着改革的每一过程：那种对立使教宗不能使这一部分人也不能使另一部分人满意。

本笃十六世当年八月 1 日于 Bressanone 的讲话中，曾十分激动地回忆起保禄六世逝世 30 周年。他说过，只有在逐渐日益广泛并有意识地看待过去时，保禄六世在引导和胜利结束公会议，以至渡过公会议之后的运动时期，对我们来说，才显得是一种伟大的近乎超人的实践。

译自王国半月刊，2008 年 18 期

如何解释二十世纪

Franco Giulio Brambilla

作为公会议与荷兰的神学家，经过 95 年辛勤工作之后离开我们了。这是一个二十世纪神学的形象。凡是认真考虑席勒贝克斯日常与思想生活的人，都会为一种偶然而有意义的环境所打动。这位多明我会神学家生于一次世界大战（1914）前夕，并于 1989 年写出他的最后著作：人生，天主教的历史（Queriniana, Brescia 1992）。在这一年之后，他的工作经过了一段长期的沉寂。直到这最后圣诞节之前与世长辞。

有两点标志着这“短暂世纪”的开始和结束（Eric J. Hobsbawm）。说开始，因为第一次世界大战对十九世纪的政治状态和欧洲社会的市民结构有争论。从这里开始，西方的民主、革命和各种形式的极权主义，穿过了二十世纪的大部分。说结束，因为随着隔离墙的推倒、冷战的结束，以及对东西方影响范围的超越，似乎这一世纪已经提前结束。那最后的几十年看到发生一些小的冲突，有如两大集团严重分裂遗留下来的碎块。于是产生不同习俗、文化教育与宗教共存的问题，先是被控制在狂怒的思想脚下，随后发现为在一个多种宗教和多种文化世界之中的共存。

缩短与现代的距离

席勒贝克斯在不稳定而穿插于两次大战之间的时期接受教育，经历了文化战线新因素的影响，领会到其在教会范围内小心开放的迹象。这些通向现象论、存在主义、利己主义的地下发现

因素，在与对世界负责的法国文化热情相遇时，成了战后新民主运动的思想舞台。这位多明我会青年会士在巴黎（1945）的专业化，成了深刻标志着其神学思想的短暂阶段。在鲁文执教的开始（1946—1957），在多明我会当时还较为密集的职位中，可能算是第二次世界大战中最为集中的层次。然而对同会兄弟的施教不过是一种学习阶段，和对一种神学前景的巩固，使席勒贝克斯成为更受欢迎的神学家，而且与卡尔拉内那艰深的语言相比，其神学思想更加受人欢迎。

此外，这位多明我会教员能以对士林神学，尤其是多马斯神学的深刻理解自豪，不仅是由于培训的传统，而是由于其博士研究阶段养成的，对 Le Saulchoir 的神学研究，追随 M. — D. Chenu 足迹的天才阅读法。这是一种力求将一种历史意义与理论目的结合起来的读法，或者如当时所说的，将实际神学与思辨神学结合起来的读法。在这一阶段中他主要对圣事性课题进行深入研究，并且发表在论圣事性的救恩大计划（1952）和幸运的论文与天主相遇的圣事，基督（1959）之中。

然而重新研究传统不仅是象法国人一样，想通过人才计划恢复资源，而是由植根于 De Petter 的本体论现象学更为强烈的理论思念所推动，使人们相信他就象 Joseph Marechal 一样，充当卡尔拉内“人类学发展”的启示人。这是 M. Blondel, P. Rousselot, J. Marechal 等曾经影响二十世纪神学更新思潮的路线。在态度上较为隐蔽，但对欧洲神学的影响并不小的席勒贝克斯的工作，却由于其在公会议之前和会议期间的早熟神学著作而获得听众。他对所发文件的评论在会议厅中分布甚广，虽然他并未提名为会议专家，却通过大量参与会议关键问题的讨论，一直从事主教们的“神学咨询”工作。

早在 1957 年这位荷兰神学家的生活就发生了根本变化。Niméga 大学正在荷兰教会的过渡时期任命他为信理神学教授。在公会议前荷兰的十字路口，以及该国在会议后各种思潮激烈汇合

的中心，他是天主教应缩短其与现代世界距离的忧虑的特定证人。席勒贝克斯的神学，以其反思的潜力和象他这种人物对传统丰富知识的掌握，伴随着这个民族的冲劲和无节制，使每个人都感到这是从不放过谈论宗教和信仰的神学人物。他那浸透了伟大传统泉源的神学成了荷兰天主教世界转变的向导，以批判性反思的必要性激励牧灵工作的进程。

为了教会的复兴

在荷兰的成功不仅标志着这位多明我会士生活上和神学上的转折，因而在席勒贝克斯的神学历史上也分为“第一”和“第二”阶段。注释家们一致将这一转折定在 1966—1967 的美国之行中。这种变化不是立刻发生，而是有一种潜伏期，它要回溯到其在 Nimega 的执教之初（1957—1966）。从那时起他的反思就成了一种斗争神学。席勒贝克斯处在当时还带有传统形象的荷兰教会所面对的新酵素之间，以批判性中人的形象出现。只需回忆他在六十年代参与基督论、圣体之中的临在与教会独身制，以及以后的俗化和所谓“天主之死神学”阶段的激烈争论。在美国行程之后，这位荷兰神学家由于其明确使命，不仅成了文化与社会性对话新场合比较可靠的中人，而且还投身于教会革新的领域中。这一转变的关键性原文是天主，人类的未来（1968），似乎是其神学第二阶段的声明。

从这种情况开始就谈到第二个席勒贝克斯，然而舞台上过度的光彩反而更难以描绘他的轮廓。在七十年代左右他似乎正在横跨更新：例如对基督论问题 - 对此作者发表了两本著作 - ，它曾经造成一种真正的“意外”，然而这却首先使人们回忆起，其在八十年代在实际牧灵成果形象下，经过热烈讨论的关于教会圣职的文章。以致一再引起信理部的干预。事实上他的大作，纳撒肋的耶稣（1974），正是对 1972 年由明镜主编 R. Augstein 发表的抨击性文章的回答。他所写的不仅是作为对某个权威主编的回

答，而是在维护福音经文和基督教信仰的威信。就连在关于圣职的这两本书（教会的圣职，1980；和为了一个人面形象的教会。教会圣职的基督教特征，1985）的情况下，席勒贝克斯也求助于批判性和有历史根据的神学反思来控制荷兰的形势。

对席勒贝克斯，尤其是对“第二个”席勒贝克斯著作的判断，不能仅仅针对神学争论的个别课题，而要上升到其神学的根源及其著作的奠基。尤其不可能在“前者”与“后者”之间定下一种适当的停顿，在描述发展中掩饰连续性因素和所有思想的结构。如果不可否认，第二个席勒贝克斯紧跟着公会议后期活跃的课题和问题（注释学、批判理论、信仰的政治因素、基督论和末世论、教会的圣职课题、多种宗教问题），同样也不能掩饰这种印象，即伟大思潮的结束似乎减低了对这位神学家的反思推动力。而柏林墙的倒塌（1989）也正好与其有意义的最后著作发表处于同一天。于是他就似乎是二十世纪神学，“这短暂世纪神学寓言”“大胆的解释人”。凡经历过这一切的人，就会沉没在这些伟大神学思想的热情中，不仅是穿越了二十世纪，在经历新士林（或如其所说的意识派神学），经过启示神学之后，一直达到（未来、希望、解放的“专业神学”）以及政治神学之中。

基督教的实践与展望性真理

但是如果不注意到席勒贝克斯从头到尾在认识论上的重要性，就不算正确对待他的神学工作。正是在其认识论上，在对天主和对信仰的认识作用上，才会看到其长期的重要作用。这位神学家在第一和第二时期之间的认识论发展，不能只看作是从理论观点到阐明实践的认识价值的过渡，就是说，现实可以在实践中提前认识到。在“第二时期”的席勒贝克斯身上，不仅有认识有如从一种分享天主性真理（及其启示）的形象，到一种将认识视为在实践中“提前”理解未来之中真理的过程。这是比较普遍的表达方式，却也是这位 Nimega 神学家比较简单的表达方式。将

实践视为提前分享的形象，应理解为直观隐含在天主的未来之中的绝对意义的中介。

席勒贝克斯实际上相继表现出两种思想模式。De Petter 的哲学，这位多明我会老师具有现象学本体论特色的思想，参与纠正（概念与现实一致的），那支持着一种“概念表现主义”的新士林学派的典型真理模式。De Petter-Schillebeeckx 模式主张一种（神学）认识论，即一种（信仰）真理的理论，它认为，天主的真理总是以一种“前瞻性”方式来理解的。对于真理（和天主）确实有一种（具有智力/客观特点的）隐含性直观，对此概念性的理解就构成为具有文化特色的历史性中介。正如所料，这就是证明一种（圣经和传统）来源的历史性研究的同一种模式，在其中就能分清对天主的直观与其历史性表现。只有在这种模式中才会理解他是如何转入第二阶段的。

到二十世纪中叶信息论的运气下降，这是神学的同一模式，它要求注意到理解世界的新模式。文化环境在为未来设想，对它来说，就连对天主的体验，那存在于将来的对其最后真理所隐含的直观，也只有教会与现世的提前实践中进行介入。席勒贝克斯于是就恢复了对批判性理论的直观，及其关于未来首要关系的论断。他的注释学概念是通向实际因素考虑，是直接来自第一个 Habermas 直接衍生出来的。

席勒贝克斯当然是个运动之中的作者，可它并没有产生折中主义的思想。在他的神学思想中也有注意到文化变革明星的苗头。在对真理提出一种直观主义观点的同时，就有危险将意识视为单纯的文化，而使信仰真理不得不处于其历史中介之下。然而“伟大描述”的结束却似乎也在使这位荷兰神学家的光辉著作暗淡下来，甚至说明他的举手投降。于是与其他作者生后辉煌不同的是，他著作的重要性也似乎看不见了。然而作为二十世纪神学的寓言，不仅对已经过去的东西，即使对那作为值得考虑的遗产剩下来的象征性之物，也是有其典型意义的。

天主教大公会议一览表

Hermann – Josef Sieben, S. J.

由 Giuseppe Alberigo 所编的公会议文集新版^①，在此还只会看到最初几个世纪的会议被说成公会议，它在参与新版工作的宗教科学学院（Bologna）全人，以及梵蒂冈附近的人士之间曾进行热烈的讨论。^② 因为从大公会议一览表中删除第二千年的会议，对罗马天主教的自我理解来说会带来非常严重的后果，这是以后的讨论所要考虑的。以下的论述应视为关于这一争论的文章。在第一步中我们争取对上个世纪下半叶关于大公会议一览表问题有代表性的态度有一个概观，并且探索对大公会议理解的评价与观念，在第二步中我们对传统的大公会议一览表提供一种历史性的证实，第三步我们提出上述一览表的一种神学意义。

1. 要求发言

尽管 Yves Congar 早在 1950 年就已断定，不存在什么正式

① 大公会议法令。考证版，卷一，从尼西亚一届至尼西亚二届大公会议（325—787），编者 G. Alberigo, A. M. Ritter, L. Abramowski, E. Muhlenberg, P. Conte, H. – G. Thummel, G. Nedungatt, S. Agrestini, E. Lambert, J. B. Uphus (Corpus Christianorum), Turnhout 2006, XIX/373 页。——参见我们对该版本的评论，载在：Th Ph 82 (2007) 284—287 页。

② 参见无名氏对 Giuseppe Alberigo 所编的‘大公会议法令’出版的评论，载在：03.06.2007 的罗马观察家报上；以及 G. Ruggieri 的文章，比教宗还大公吗？

的大公会议表，^① 首先却还没有引起对传统一览表起源的什么探索。即使 1962 年 Hubert Jedin 也还把自己限定在安慰人心的出路上，即这种表“已经在教会知识与实践中贯彻了”。^② 他在这种立场上大概得到了 Karl Hefele 强大权威的支持，后者里程碑性的公会议史（1855—1874）是以传统的统计法为基础的。偶尔有人猜想作者是以传统统计表为基础的，^③ 然而随着于 1962 年问世的，以更确切和广泛探索为基础的 Vittorio Peri 划时代著作的问世，^④ 上述一览表的作者问题就决定性地明朗起来了。*Bibliotheca Vaticana* 的作者不仅能证明，在天主教内广泛流传的大公会议表，与 Robert Bellarmin 在其著名的 *Quarta controversia generalis: de cinciliis*^⑤ 所总结的是一致的，而且此一览表也与那包括在由教廷委员会为大公会议所计划的罗马版本（1608—1612）内容是一致的。^⑥

对进一步讨论重要的论断就是，意大利探索者尽管自己的发现此后谈到两种大公会议表，老的是由东西方教会共同接受，大致由尼西亚第二届会议所宣布的，^⑦ 而新的则由 Bellarmin 所提出，于是就有两种大公会议：尽管东西方教会都为罗马教会所认可，他却并未采取进一步措施，来对公会议与西方全体会议进行区分。Bellarmin 的表在他看来是合法的，因为它符合教会

① 参见公会议文章，载在：Cath. II (1950) 1439 1444，尤其是 1442 页。

② 公会议简史，第 8 版，Freiburg im Breisgau 1978，10 页。

③ F. Dvornik，正是这样猜想的，Photius 的异端，历史与传说，Paris 1950 (Cambridge 1948)，496 页，作者为耶稣会士 Jacques Sirmond。

④ 参见现代天主教传统中的大公会议数目，载在：Aevum 37 (1963) 430—501 页（=同上作者，来自东方和西方。从罗马帝国的基督教会到现代的欧洲，由 *Mirella Ferrari* 所编辑，Rom/Padua 2002，两卷本，卷一，118—231 页）。参见该文的其它文本：公会议与教会。对大公会议普性传统的历史性发现，Rom 1965。

⑤ 全集，Paris 1870，II，199—204 页。

⑥ 1595 年 10 月 21 日的会议。

⑦ 参见 *Mansi*，13，376—378 页。

新的要求，这却不能使意大利学者们认为旧的完全过时应予抛弃。^①

Peri 将其划时代的研究成果在梵二会议上，也就是在许多神学家在为紧张的大公会议效力的时刻提出来。两种大公会议的区别在刚才指出的意义上，对普世教会对话含有全新的观点。此处只能使人们注意某些有代表性的神学家研究上述问题的意见。

著名的拜占廷学者 Francis Dvornik 1966 年指出了 Bellarmin 表的争论神学意图。这位耶稣会士之所以将第二千年的公会议添加到第一千年的公会议之中，就是为了能将特利腾及其对新教徒的决定置于公会议之列中。^② 由于 Peri 的发现而得以分清两种大公会议之所以能迎合东正教人，是由于它只承认那些讨论信仰的公会议为大公会议，这至少在第二千年的多数西方会议来说不是这样。^③ 杜宾根教会史学家 Karl August Fink 由 Peri 的结果中得出了一种更为彻底的坚决结论。大家要放弃对公会议的计算，因为“历史和神学—教会法学的观点 [不是] 要统一起来的”。^④

在 1973 年由教廷国际神学家委员会通过的关于“信仰一致性与神学多元性”的论题中，第七论题也谈到公会议。如其中说：“在信理的表达上，早期教会的占优先地位。”^⑤ 拉钦格尔对

① 参见大公会议，59。

② 哪些会议是大公的？载在：JES 3 (1966) 324—328 页，尤其是 326 页。一可另外参见 V. Peri，特利腾为十足的西方公会议，此文载在：历史上的基督教。对 Giuseppe Alberigo 的纪念文章，由 A. Melloni 等人所编辑，Bologna 1996，213—277 页（=由东方和西方卷一，397—459 页）。

③ 参见同上 327 页。

④ 教会史的写法有变化吗？此文载在：变化之中的神学。杜宾根大学天主教神学系 150 周年纪念文章，München/Freiburg im Breisgau 1967，179—189，尤其是 188 页。

⑤ 信仰的一致性与神学多元性（文集水平，新成果；7），Einsiedeln 1973，42 页。

该论题的注释不仅介绍了古代教会公会议的不同重点^①，尤其是着眼于卡尔西顿这次会议十分有限的普世性，^②而且在第一千年与第二千年公会议之间提供了一种原则性的区别：“凡涉及到中世纪的公会议时，实际的与法学上的普世性就要在此起作用：这种公会议与首席的关系就保证了其法定的普世性；然而东方教会的缺陷同时却意味着一种实际普世性的深刻不足，它也会限制其基督教普世性的等级。只有广泛谈论传统，才能在言论上达到完全普世性的地步。”^③于是作者对以上所指出的神学家中广泛指出的趋势表示明确的拒绝说：“这并不说明，第二千年的公会议能降为单纯的局部会议：因而伯多禄职务的实情应予重视，并深深确定在其原来的基础上；这可能意味着，他的言论在普世性上有一种缺陷，于是就显著加大了内容与形式的差距”。^④正如下文中即将看到的，拉钦格尔考虑到了对“伯多禄职务现实”的提示，它在第二千年公会议中实际代替了实际缺乏的普世性，这种情况不仅在 Bellarmin 身上，而且早已在其之前的伟大西班牙神学家 Juan de Torquemada 身上也发现过。^⑤

一年之后，1974 年 Yves Congar 也对第二千年会议大公性

① 同上 46 页：“凡是从信仰的普遍性及其内容结构来考虑时，就要同时明白，古代教会的公会议彼此并不是同等的，而杰出的古代教会公会议就在中世纪的之上。如果这是从一种考古学标准出发的，这种说法就没有意义和弄颠倒了…因而如果在此谈到古代教会优先时，这也是从内在组织的标准出发的：那些形成圣三论信经及其基督论中心内容的决定，同时也是中心决定，在它面前，其它决定都是发展、现实与深化而不能再有同样等级。”

② 同上 47 页：“由此出发，就应将尼西亚和卡尔西顿视为基本的公会议。此外还要加上普世的标准，这同样是由这两大公会议而来的，即使在此会间，卡尔西顿实际上只是为讲希腊语的教会所接受，而且导致了讲希腊语与不讲希腊语教会的分裂，那还有什么意义。”

③ 同上 47 页。

④ 同上。

⑤ 参见下文，558—559 页。

问题表了态。这与拉钦格尔没有根本区别。它涉及到认清第二千年公会议的特定意义（价值）。这对罗马天主教和东正教双方都重要。^① Congar 在其文章中也强调他开始所提到的，关于缺少一份正式的大公会议表的意见。^② 在同年内恰好有保禄六世的一份表态，它解决了某些困惑。教宗这时在其致 Willebrands 的信中指出，里昂第二届公会议（1274）为“在西方召开的第六届全体会议”^③ 至于教宗在这一强调东西方教会兄弟对话必要性的书信中废除了通常的大公会议算法，^④ 当然是对这种说法的进一步解释，它已经于 1986 年由 Wilhelm de Vries 所排除了。^⑤

一种与上述意见显然有别的态度 1977 年出现在印度任教的西班牙耶稣会士 Luis M. Bermejo 身上。在一篇反对公会议不能错的文章中^⑥他将大公会议定为全教会即也为东方教会所接受的

① 1274—1974 页。在东西方关系之中的教会组织和公会议，此文载在：RSPTh 58（1974）355—390，尤其是 371—390 页，其标题为“大公会议和普世教会性问题”：“当然，不能贬低流行会议表中的拉丁会议。要承认它们的价值，而东正教人士也要细心对其进行考察，再承认它的价值，不能不承认，不能早。最后既要采取办法掌握历史和以前的大公会议，也要根据当前的思想情况和此范围内的情况，将问题曝光”（同上 379 页）。

② 同上 378 页：“确实不存在关于大公会议的算法，在罗马天主教内也没有以信理价值权威所规定的大公会议表。”

③ AAS 66（1974）620—625，尤其是 620 页：“此里昂公会议是由已故额我略十世于 1224 年在西半球召开的第六届大公会议…”

④ 参见 G. Larentzakis，大公会议性与教会集体。教宗保禄六世与罗马天主教的公会议。对未来的思考，此文载在：这一神圣会议。公会议与教会史文集，由 R. Messner 和 R. Pranzl 编辑，Regensburg 2006，285—316，尤其是 294 页：“教宗于是从西方公会议的算法出发，他指出这按旧教会意义不再是大公的了，而仅仅是在西方发生的全体会议”。

⑤ 参见 W. de Vries，大公会议权威的条件，此文载在：StZ 204（1986）16—28，尤其是 27 页。

⑥ 所谓的公会议不能错，此文载在：Bijdr. 38（1977）128—162 页（=同上作者的，走向基督徒重新联合。梵一：障碍与机遇，Anand/India 1984，10—56 页）

公会议。^① 如果中世纪西方的公会议由于没有得到东方教会的接受而成为问题，就更不用说近代罗马天主教不仅一分为二，甚至一分为三的会议了。^② Bermejo 在这篇文章中明显地拒绝了拉钦格尔所提出的事实与法学上大公性的区分，认为这是“荒谬的”和“狂妄的”。^③

在古代教会大公会议与中世纪西方会议之间的明显区别，也得到了在美国任教的法国升天会会士 Georges H. Tavard 1983 年的支持。^④ 在这同一年，拉钦格尔在与英国天主教的对话关系中，再次明确地对第二千年会议的大公性表示了态。^⑤ 出发点是他在以前的出版物中就曾参与过的“思想尝试”^⑥ 据此从东正教方面要恢复共融关系，“并非无条件地也要接受第二千年的信条”。信理部部长的这种思想“这时就发展成为以下想法，第二千年的公会议与信理定断不应视为大公性的，而是拉丁教会的个别发展，属于‘我们两种传统’意义上的特殊优点”。^⑦ 拉钦格尔枢机坚决拒绝对其当初“思想尝试”的继续发展，并且使人注意到这种继续发展不能再接受的后果说：“然而当初的思想尝试就变成了一种全新的和影响深远的论题。因为这样的看法就意味着，普世教会的存在对第二千年来说事实上就被否定了，而这传统作

① 同上 161 页：“大公性的真正标准不在于教宗的召开和随后的批准，也不在于其普遍的代表性，而是以后各世纪教会的接受。”

② 同上 161 页。

③ 同上 161 页，注 119。

④ 是什么因素决定一个公会议的大公性？此文载在：Conc (D) 19 (1983) 531—535，尤其是 533 页：“于是凡代表整个西方教会的，在西方就作为一般公会议来进行，但并不代表普世教会。”

⑤ 与英国天主教对话的问题和希望，此文载在：IkaZ 12 (1983) 244—259 页（=本笃 [教宗十六世]，教会，普世性与政治，Einsiedeln 1987，67—86 页）。

⑥ 参见同上作者的，神学原则教导，München 1982，209—211 页（取自 1976 年的原文）。

⑦ 教会，普世性与政治，81 页。

为有生命力的真理所获得的东西，在转入第二千年时就将被冻结起来。这样却接触到了教会概念与传统概念的核心，因为古代的标准，教会的使徒性权力最终也换班了，现在也没有什么声誉了。”尤其要注意，关于公会议的这种看法对特利腾和两个梵蒂冈会议有什么后果：“此外对于这种提法也要问，有什么权利可将象‘拉丁教会’这样的地方教会与这种论述连在一起。凡是作为真理提出来的，就只能视为纯粹习惯。至今所提出的真理要求现在只好视为滥用”。^① 坚持第二千年公会议的普世性并不排除对大公性对话伙伴的承认，于是“从分离时起在其言谈和思想方式上所表现的某种地方分离主义，是可以克服的，而不会有损于所谈之事的真实性”。^②

自从 Remigius Baumer 早在 1969 年就已经通过过这种想法，是否 Bellarmin 事实上可以算在新公会议计数作者的范围之内，一如 Peri 以后所提出来的，^③ 我们在 1986 年就提出了一份研究，^④ 在其中我们编制了 1586 年之前的大公会议表，也就是在 Bellarmin 的著作 *Controversiae* 第一卷问世之年，是按上述日期所编的。作为结果我们可以断言，Bellarmin 决不是象 Peri 所说的孤立的斗争者，而著称的有争议的神学家，仅仅在比较成功的同事之中，当其列表，这是指甚至 Konstanz 和 Basel 也漫游其中的，才为大公会议的罗马版所接受。我们可以指出，Bellarmin 不是只在一群追求同样目的的，即提出同样天主教大公会议一览表的神学家和历史家的洪流中漫游，而是有一位法国学者 Arnould de Pontac，在著名的耶稣会士之前 20 年就提出了一份

① 同上。

② 同上 82 页。

③ 按 15 和 16 世纪神学家看法的一般公会议的数目，此文载在：AHC 1 (1969) 288—313 页。

④ Robert Bellarmin 与大公会议的数目。此文载在：ThPh 61 (1986) 24—59 页 (= 从宗教改革到启蒙运动的天主教公会议思想，Paderborn 1988, 181—222 页)。

大公会议表，与 Bellarmin 的只在个别点上不同，它也提到了 Konstanz 和 Basel 大公会议。我们不准准备解决 Bellarmin 是否是从这法国人手中接过这张表的，或者两位研究人是偶然得到其研究的同样结果的。^① 得出同样结论的，就是说，正如 Peri 所承认的，Bellarmin 并不是第一人，就在这同一年，显然与我们自己的研究无关，是 Jose Goni Gaztambide。^② 遗憾的是 Peri 在其“二十年后。再论大公会议数目”的文章中，^③ 进一步对其以前的研究明确表态时，^④ 没有提到上述的法国研究人 Arnauld de Pontac。

以上提到的西班牙耶稣会士 Luis M. Bermejo，将信理部部长于 1992 年提出的对第二千年公会议大公性的辩护词说得一无是处。它的非大公性并不包含否认普世性教会的存在。^⑤ 况且否认她的大公性也并不意味着在第一千年结束时就挽救了基督教传统。这传统可在两个姊妹教会里继续下去，当然东西方两个教会

① 以下事实也许与一种想法相反，即 Bellarmin 与 Pontac 都不在他们的文献表上，参见，论公会议卷一之 2；全集卷二，197—198 页，已经引证。

② 大公会议数目，此文载在：战斗的教会。公会议与宗教改革史研究。献与 Remigius Baumer 70 寿辰的文章，作者 W. Brandmuller 等，Paderborn 1988，1—21。同上 7 页：“真正的大公会议表的作者并不是 Roberto Belarmino，以至 Arnaldo Pontac，而是二十年之前罗马学院的教授”。

③ 载在：RSLR 23 (1987) 289—300 (=从东方和西方卷一，232—247 页)。

④ 同上（从东方和西方）245 页：“这实际上并不要强调指出，这位神学家曾经定下一份大公会议表的事实，或者更好说是现有大公会议的第一份表。我倒是明确坚持，是他在由其本人合法提出的神学与讨论标准下，制订了明确的大公会议表”。

⑤ 不能错性在考验之中。教会，公会议性与共融，Westminster/Maryland 1992，82 页：“东正教和天主教，东西这两个姊妹教会不幸分裂了，家也分裂了，然而基督的教会还在双方生活着 subsists。这一不幸的分裂并没有将普世性致于死地，被破坏的是教会团结，教会现在分裂了。至于第二千年的公会议是否被认为真正的大公会议，或者还只是罗马天主教的公会议，这是一件与教会的普世性无关的问题。也不易看出，维持给予第二千年公会议的大公地位，如何就能保证教会的普世性。”

都不会提出普遍有效的要求。^① 这时如早已承认的那样，在两个姊妹教会之内都有单方面发展的危险。公会议就是“这种不健康发展的牺牲品”。因为第二千年的公会议既没有得到普遍认可，也没有经过普遍接受，并没有达到第二届尼西亚公会议的大公会议标准。于是第三，如果第二千年的公会议不再视为大公的，对第二千年所提的宣扬真理的要求就会被揭露为滥用，Bermejo 就能根本不谈。大公性的被剥夺就只会导致其地位要重新修订，其决定的法定特性要经过重新审查。^② 至于在这方面最后要看这位耶稣会士，取决于对第二千年公会议，即对梵一与其教宗不能错教导的重审，这是由其著作的进一步解释中得出来的。

在第二千年公会议大公性问题上顽强对抗的双方之间，于1988年提出一种值得注意的调解意见的是法国神学家和历史家 Bertrand de Margerie 耶稣会士。他的出发点在于，第一千年公会议并不是以同样方式成为大公的，正是通过这种不同的大公性才有助于对第二千年公会议大公性的理解。^③ 定语‘大公主义的’不应作单义理解，而要在一种类比的意义上理解。^④

新旧公会议大全的编者 Giuseppe Alberigo 在此问题上曾有较大的发展。在其 COD 的老版中还在谈不同的大公性层次，^⑤

① 同上 83 页。

② 同上 84 页。

③ 公会议概念大公性的类比是未来大公主义的关键，此文载在：RThom 84 (1984) 425—445 页。

④ 同上 427 页：“基督教学家当他们论及发生在历史上的公会议时，并不是以一种歧义的或完全异义或完全同义地在使用定语‘大公性的’：他们并不想要大公性完全表现在他们所说的大公会议之中。我们认为，他们是在一种类比意义上用它：该定语所指的现实，基本存在于所有号称为大公性的公会议之中，但是并不一样。一个大公性的公会议实际上可能是最低层次的，中等的，或完全的。”

⑤ COD 1973, XVI: “以大公主义精神对大公性进行的研究，就有将大公性分为不同等级的趋势 (*propensio quaedam monstrare ad singulorum conciliorum oecumenicitatem per gradus disponendam ac quasi distinguendam*)”。

而 2006 年的新大全就没有什么不同大公性层次了，而是不同类型的公会议：首先是未经分裂的基督教接受的真正大公性公会议，其次是全体性会议，即‘重要的’通常公会议，多少为各个基督教会相应教派所承认的。‘大公性’概念于是仅仅是按全球代表性来理解的。^① 德语译本的作者，Joseph Wohlmith 把这唯一归咎于对第二千年公会议大公性理解，他在其序言指出：“第二千年的公会议从拉特朗会议开始，即使按其自己的理解，也不是什么大公会议，而是全体性的公会议，它越来越转向西方基督教的问题了。”^②

也许重新看看根源有助于深入理解大公会议表的性质，这涉及到前面所提到的态度。首先要说明这一问题，怎么样能看出一个会议是大公的。第一个回答是要知道，自命为大公性的这最省事，应作为不符合实际而抛在一边。古代教会的不少会议虽以大公自命，却未能以这种身份进入历史。典型的例子是 Hiera 会议 (753)，它以大公自命，^③ 却在各种形式上被以后的尼西亚会议 (787) 剥夺了大公的名义。^④

第二种回答注重的是事实上的大公性，也就是集会主教们的普世代表性。这是有关集会大公性的最好标准。连这种解决办法也未能经受住进一步的考验。事实上的世界代表性不只一次地在旧教会的所谓大公会议中实现。人们只需想想君士坦丁堡公会

① 参见其公会议史的序言，Brescia 1990，9 页：“其历史发展似乎也表现出一种公会议大公性的逐步缩减 - 从普世性的到西方的，从西方的到罗马的 - 甚至是视野的缩减”。参见同上 8 页：“这种大公性的表达方式就表明了一种集会代表性的普世性范围…”。

② 大公会议法令，卷一，Paderborn 1998，X。 - 参见卷二，Paderborn 2000。 IX：“对于其它公会议明知其缺乏大公性的，我们应当对此尽可能知足，而料理西方教会自己的事”。

③ 参见 *Mansi*，13，208 D。

④ 参见 *Mansi* 13，208 E。

议，其中完全没有西方代表参加。^① 在此不无帮助的是不止一次地指出西方通过教宗使节的代表——这是一种辅助结构，人们通过它在东方召开的第一千年的公会议中，尽力证明事实上的地理大公性。

第三个回答是，一种大公性的公会议正如一般所想的，是得到教宗的合作（召集、接受、批准），这已经是难以反驳的事。然而却也可以不相信。至于从古代教会传下来的教会成规，不可在“没有圣座的表态”的情况下召开一种（大公性）会议^②，第二届尼西亚公会议是在教宗“合作下”作出大公会议定义的^③，至于中世纪的法令专家和教宗手谕专家将公会议订为教宗参与的会议，^④ 然而此处所谈的只不过是构成大公性的必要而非充分的条件。^⑤ 事实上在古代教会里有许多会议，在形式上是经过罗马圣座批准的，却并未因此便成为大公会议。^⑥

还不能令人满意的是对以下问题的第四种答复，一个会议之所被认为是大公性的，就在于它达到了第二届尼西亚会议提出的条件^⑦ 57，首先是得到了五大宗主教区的合作。因为即使将1054年后分裂的问题除外，五大宗主教区在开始也是一种理想，而不是一种现实事物。三大东方都市，安提约基，亚历山大和耶

① 参见 *I. O. de Urbina*，尼西亚与君士坦丁堡，Mainz 1964，159 页：该公会议“完全由东方主教组成”。

② 近似这种格言的，见 *H. - J. Sieben*，拉丁中世纪的公会议观念，Paderborn 1984，66—68 页。

③ 参见 *H. - J. Sieben*，古代教会的公会议概念，Paderborn 1979，318—319 页。

④ 参见 *Sieben* 所作的有关定义，中世纪的公会议概念，253—255 页。

⑤ 参见 *Congar*，教会组织，377 页：“然而这种批准（认可或接受）是一种必要而非充分的条件。”

⑥ 此处所指的是通过 *Indiculus* 所批准的关于恩宠教导的非洲会议。

⑦ 参见 *Mansi*，13，208E—210C。参见 *Sieben* 对这一段的注释，古代教会关于公会议的概念，318—321 页；参见 *Peri*，公会议，24—34 页。

路撒冷在伊斯兰占领之后，与君士坦丁堡相比，最多不过处于次要地位。它们并不算可与罗马或君士坦丁堡相比的现实教会代表。^①再者，五大宗主教区以拜占庭王国政治范围为前提，因而在其消失之后，也再没有什么是按二届尼西亚规定的意义成为大公会议的了。

如果对如何能认定一个公会议大公性上述问题的答复，从历史上看不能令人满意，至少还有以下事实，就是某些公会议在历史过程中已经被认定为大公性的了。就我们的目的来说，传统的大公性公会议表的历史性证明，足以使这在我们研究的第三部分暂时的东西进一步成为说明的办法：一个大公性的公会议之所以被认可，就在于它与第一届大公会议“并列”^②因而处于同一权威等级，并被称为最高等级。

为了在其后果上领会这一暂时性解决办法，当然就要从一种历史上切合尼西亚公会议情况的想法出发。属于这方面的看法，就是公会议本身并未说成大公性的。第一次给予它以这一名义的也许是338年亚历山大的亚大纳削，肯定的是335年凯撒里亚的欧塞伯。^③60真正意义上的神学内涵首先与这一名称却并无联系。因为由君士坦丁皇帝所召开的公会议，事实上大致都是来自世界各部分，这就使他有可能会给予一个名称，就象分布于世界各地的团体集会所相应拥有的一样。^④至于首先还没有什么神学内

① 为此参见 Congar, 教会组织, 375页:“五大都市的标准本身不足以与事实对抗:罗马主教与西方的宗主教不是一回事;俄罗斯的东正教教会要到了其发展甚至产生之前的状态中找到自己的位置,其他东正教教会也是一样!”

② *sunarithmein* 和 *suntattein* 是拜占庭公会议理论最佳状态时期中的技术名词:参见 Photius, Ep. Ivi, 4, 42; Ausg. Valetta 180.

③ 参见 H. Chadwick, ‘大公会议’名称的起源,此文载在:JThS23 (1972) 132—135页;以及 A. Tuilier, 在教父传统与拜占庭传统之中的定语“大公的”含义,此文载在:NRTh 86 (1964) 260—271页。

④ 参见 Chadwick, 起源, 134页:“总之,基督徒是从已有的习俗中借用了‘普世性会议’的名称,是由于世界各地的体育和艺术界人士才特别熟悉起来的。”

涵与此名称相连，也可以从以下情况里看出来，就是还要等几十年时间，直到由公会议提出的信仰声明，尼西亚信仰得到普遍承认为止。并不是从此以后，公会议的参与者尽管是第一次被派参加‘世界性的’集会，也不认为与以前的会议根本有别。

正如公会议所规定的信仰得到承认，对此作出规定的集会权威增长也超过以往的会议。^① 其权威的增长是如此广泛，以致尼西亚最终不仅被视为“伟大而神圣的公会议”，一如她自己所表示的，或者是作为“普世性的”，即作为由皇帝从普世所所召集的保持信仰的会议，而且作为一种“奇迹”（Severian von Gaballa），一种十分独特的事件，一种不可能以这种方式重复的集会。就这方面来说，就可以谈到尼西亚公会议的一种垄断地位，这在出现新的异说时是难以克服的。人们可以将克服这种垄断地位的过程称为古代教会大公会议理论的诞生时刻：随着卡尔西顿公会议就确立了这一认识，即教会不是在唯一的（尼西亚）公会议上规定真正信仰的，而在有需要时都能在其公会议中这样做。五世纪的某位作者，Virgilius von Thapsus 曾经这样描述这一认识说：“他们〔即一性派〕不了解天主教公会议的规律和习惯，此后的公会议总是根据新出现的异说需要制订新的法令，从而使以前公会议对过去异说者所宣布的东西保持不变。”^② 63 公会议是传授信仰的权威地点。它们具有以各不相同的形式保持信仰特点的能力。^③

现在于尼西亚公会议（325）与以弗所公会议（431）之间，

① 关于此处提到的发展细节，参见 *Sieben*，古代教会的公会议概念，25—67，198—305 页。

② 驳斥 Eutyche 5, 2; PL 拉丁教父 62, 135D; 关于具体情况，可参见 *Sieben*，古代教会的公会议概念，264—269 页。

③ 参见 H. -J. *Sieben*，论古代教会公会议的权威，此文载在：“Fall Kung” 神学争议问题中，编者为 L. Bertsch 和 M. Kehl, Wurzburg 1980, 24—34 页。

也有一些同样是由皇帝所召开的被称为公会议的会议；^① 其中没有一个在众所周知的公会议表之内 - 第一届君士坦丁堡公会议（381）除外。^② 至于为何表上只有这个公会议，对此问题的回答有一个过程，我们在下文的研究第三部分再来解释；我们首先研究该表本身，就是说，要列举证据，从中得知还有哪些公会议在历史过程中列入此表之中，哪些公会议与尼西亚‘并列’，被视为“伟大而神圣的会议”。因而我们有计划地只限于这种列入的明确证据上，换句话说，我们并不进入确认这些公会议的过程之中。^③

2. 历史性的证实过程

2.1 从 325 年到第一次教会分裂（1054）的扩充

列入到尼西亚“伟大而神圣会议”之数的事首先出现在东方，众所周知，第一千年所有的大公会议也都发生在那里。在东方的资料范围内有不少这种列入的原始资料，在此只能提供选择的一部分。此外这也够了，因为这种列入在东方教会范围内没有异议。在卡尔西顿公会议（451）的文件中，多处附有一张表，其中先后或同时都提到尼西亚、君士坦丁堡一届与厄弗所公会议。^④ 在 458 年的 *Codex encyclius* 中载有主教们根据皇帝的要求

① 可参见 Sardica (342), Rimini (359), Aquileia (391), Konstantinopel (382), Ephesus (449) 等会议。

② 关于它被认为大公会议的细节，参见 B. Sesboue，由尼西亚公会议接受为君士坦丁堡二届：昨天与今天在信仰上的观念分歧与一致性，此文载在：Jurist 57 (1997) 86—117，尤其是 96—100 页。

③ 关于此处所说的古代教会的大公会议，请参见以上说明中所提到的 Sesboue 的文章。

④ 当 ACO II. 3, 1; 78, 18 和 99, 4 只将尼西亚和厄弗所列入时，ACO II. 3, 2; 105, 19 和 106, 6 却将尼西亚和君士坦丁堡一届先后列入。而同上处 106, 10 则将尼西亚，君士坦丁堡一届和厄弗所会议都同时列入。

所提出的，维持卡尔西顿公会议传统的提案。在这里时而将尼西亚与厄弗所并列，时而将尼西亚与君士坦丁堡一届并列，时而将尼西亚，君士坦丁堡一届和厄弗所并列。主教们以这种方式就与皇帝保持一致，君士坦丁堡公会议就与上述会议一致起来，从而被视为正统公会议。^①

不仅要注意到那三届，而且上列的前四届公会议都含有与553年君士坦丁堡会议有关的各种文献。君士坦丁堡一届、厄弗所和卡尔西顿公会议都与尼西亚会议列在一起。^②对于以后的公会议，会看到也同样地被列入进去。于是公会议逐渐流行以序数计算。^③

在上述的凭证中主要涉及到的，是一种被认为的真正大公会议表，于是553年以后不久“关于神圣和大公而地方性会议的传授”^④就明确涉及到五个大公会议的表，在其中一届君士坦丁堡、以弗所、卡尔西顿和君士坦丁堡二届会议，与尼西亚一届并列作为同等会议。^⑤对于上述“传授”与一种文件有关，它在东方教会与西方教会有所不同，正如我们即将看到的，是广泛流传的所谓大公会议对照表。它以两种主要形式出现：既有独立的文本，又有与其它文本相结合的文本。所有这些对照表共同的一

① 参见 ACO II, 5; 62, 35; “在此我们没有听到什么新东西；因为我们也无法赞同。至于监督与圣言使者起初所传与我们的（参见路 1, 3），和三百一十八位在尼西亚的教父所赞同的，以及在君士坦丁堡的 cl 和在厄弗所此地会聚者所接受的，这一切也在我们身上并已在卡尔西顿经过我们验证了…” 参见 26, 37; 28, 30; 32, 6; 66, 22 和 89, 5. 等处，将尼西亚一届，君士坦丁堡一届和厄弗所公会议都列入表中了。

② 参见 ACO IV, 1; 239, 220—224, 235—238, 245 页。

③ 参见 *Mansi*, 11, 225AB, 588D, 632D, 700CD, 727D, 730DE, 731E, 737B. ——关于用序数计算公会议的习惯和意义，可参见 *V. Peri*, 有一个第八届公会议吗？, 此文载在：AHC8 (1976) 53—79 页（=从东方和西方，I, 311—346, 尤其是 314—321 页）。

④ *Kanoniceskij Sbornik XIV titulov*, St. Petersburg 1905, 73—79 页。

⑤ 类似分析见 *Sieben*, 古代教会的公会议概念, 357—361 页。

点，是将到编写对照表时的会议都列入到大公会议表之中，无论对每个会议的介绍是短是长。^① 一种早期‘综合的’公会议对照表，例如可见于儒斯弟年皇帝关于参加第二届君士坦丁堡会议的邀请书。该邀请书将尼西亚一届公会议与君士坦丁堡一届、以弗所、卡尔西顿等会议并列。^② 75 至今所发生的大公会议并列的类似公会议表，来自 Eulogius von Alexandrien (580—607)^③，Anastasios Sinaita (686/7)，^④ Germanus von Konstantinopel (726/7 年后不久)，^⑤ Theodor von Jerusalem (787)，^⑥ 79 Nikephorus von Konstantinopel (811/2)，^⑦ Photius (866)^⑧ 等的笔下。

使我们特别感兴趣的，不是出现在其它文本上的，而是独立的无名传授的公会议对照表。这在一定方式上是正式文本，当然不是说由教会当局或者宗主教或者某一会议所通过的。它那近似正式特点基本上以事实为依据，就在于它经过一再传抄，并且在教会课程中若干世纪以来是一直使用着的。由于这种大公会议对照表还有其绘画方面的对应物——指的就是许多拜占廷教会的公会议描述——，它们与其它文本一样，具有希腊信众意识的特点。^⑨ 至于这‘独立’对照表的特点，那就在于它的不同版本反映着大公会议表的不同情况。于是就有了四种、五种、六种和七

① 与这种对照表类似的见 *Sieben*，古代教会的公会议概念，344—377 页；同上作者的，关于公会议形式和传授的研究，Paderborn 2005，187—266 页。

② 参见 ACO IV, 1; 8, 22—9, 37 页等处。

③ 参见 *Sieben*，对形式的研究，246 页。

④ 见同上 247 页。

⑤ 参见同上。

⑥ 79 见同上 247 页及其以下。

⑦ 见同上 248 页。

⑧ 参见同上处。——关于许多其它来自教会生活不同范围的并列对照表，请参见 *Sieben* 的，关于形式的研究，213—229 页。

⑨ 与此近似的，见 *Sieben*，关于形式的研究，203—266 页。

种大公会议的对照表。^①

现在我们以一种表格来结束东方教会大公会议表的概观，所依据的事实就是它处在大公会议的关键时刻，东方教会所承认的大公会议至此告一段落，从而就具有—种特殊意义。它涉及到的是尼西亚二届大公会议对照表，该公会议是在其它六届大公会议之后举行的。^②

西方在我们时代的大公会议表就比东方的少多了。这主要在于，在这一时期内在西方教会中没有召开什么大公会议，因而其教会意识就不会象东方那么深刻了。与这一事实相对应的是，在西方也没有拟订过象公会议一览表之类的文献。^③然而在我们的这一时期却还是有某些大公会议表。例如在其基本情况上，可能溯源于383年的一次罗马会议的格拉西盎法令的第四章中，含有一张由罗马圣座批准的大公会议表。它包括尼西亚、君士坦丁堡—届、以弗所和卡尔西顿等大公会议。^④在560年之前，在文学上也活跃的政治家 Aurelius Cassiodorus 的制订神圣文献的公认的四届会议，也就证实了—种四届大公会议的表。这些‘普世性’公会议，就是尼西亚—届、君士坦丁堡—届、以弗所和卡尔西顿等公会议“强调了我们信仰的救世奥秘，使我们在对真教奥迹的认识上能避免有害的谬误”。^⑤

然后具有特别历史影响的是额我略—世（590—604）笔下列

① 至于详情请参见 *Sieben*，古代教会的公会议概念，356—365页；同上作者的，关于形式研究，205—210页。

② 参见 *Mansi*，13，376—378页。

③ 在这方面要参考12世纪—本无名名著之中的希腊文大公会议表的译本；参见 *H. —J. Sieben*，论异端教派著作及其对十二世纪公会议思想的贡献，此文载在：*AHC* 15期（1983）262—306页。

④ *Dobschutz* 版本，TU 38，4；35—36页。*Hinkmar von Reim* 在9世纪补充说：“然而如果在这四届权威会议之后，至今还有神圣教父们规定的公会议，我们已经决定这是应当维护和接受的”，同上36页。

⑤ 拉丁教父 *PL* 70，1223B。

举的大公会议。^①我们在下文中将会重新回到也可见于西方教会法汇编，格拉西央法令之中的这些文本里来。与希腊大公会议对照表的某种类似性，也可见于 620 年 Isidor von Sevilla 的词源学第二十卷的论公会议准则章之中。这里首先提到尼西亚一届、君士坦丁堡一届、以弗所和卡尔西顿公会议。然后紧接着提到上述的额我略文段：“这四个是满怀信心宣扬教义的主要会议；然而如果还有神圣教父以天主的精神所认定的公会议，在此四届的权威之后也将稳定地充满活力...”^②一种回顾希腊传统的大公会议汇编，其中也带有 680 年米兰会议致君士坦丁堡皇帝公函，其中回忆这位希腊君王继承前任的善表，召开大公会议与当时的异端作斗争。^③

可能出自 8 至 10 世纪的罗马教宗日记的不同文本中，含有教宗公事房的公文格式，其中有些可以上溯到 6 世纪中叶。其中还有教宗的信仰声明。所有这三种教宗信仰的文本都带有尼西亚一届公会议至第六次公会议，即君士坦丁堡第三届会议（680/1）的信仰声明。^④“西方的年代学大师”可敬的柏达（卒于 735 年）也提到从尼西亚一届直到君士坦丁堡三届公会议的广泛大公会议表。^⑤至于目前在这西方大公会议列举中引人注目的是，所有这

① Ep. I, 24; SC370, 154 页：“...正如神圣的四福音书那样，我宣认四大公会议也应予接受和尊重；即我对尼西亚...君士坦丁堡...以弗所一届...卡尔西顿会议虔诚拥护，全心持守，因为在此基石之上神圣信仰的建筑耸立了起来，才有了它的生命与行动。凡是对此不能坚持下去的，即使也是石块，却存在于建筑之外。第五个公会议我将同样予以尊重...凡是上述可敬公会议所抛弃的人，我也抛弃，其所尊重的人，我也拥护；因为对大家一致决定之事，无论是想要释放所捆绑的，或者是想要捆绑所释放的，都不是在毁损它们，而是在毁损自己。”

② 拉丁教父 PL 82, 243B—244B。

③ 参见 PL 87, 1261D—1264B。

④ 参见 H. Foerster 版本，Bern 1958, 148—157, 224—231, 338—351 页。

⑤ 论现世的六个年代，MGH, AA 13, 315：“第一次大公会议是在尼西亚召开的...第二次在君士坦丁堡...第三次在以弗所...第四次在卡尔西顿...第五次也在君士坦丁堡...第六次就是我们现在所说的大公会议。”

一切都属于东西方教会之间还存在着生动的交流和接触的时期。很显然这涉及到从东方接受而非自己本地的传统。

2.2 在第一与第二次教会分裂（1054—1545）之间

对于从东方教会分裂到西方教会分裂以后的时期，我们只考虑西方教会，因为东方教会除七次大公会议之外，众所周知没有将其它公会议算进去。对这种算法的第一位明确证人，在西方中世纪是著名的法学家 Ivo von Chartres。他在其（1095年前）的法令中，将四届君士坦丁堡会议（869—870）算作第一千年的第八次大公会议。作为这方面的来源他提出了教宗日记中的教宗信仰声明。^① 是否真有关于君士坦丁堡四届的这种扩充的教宗信仰声明，或者是否倒是强硬的额我略派 *Deusededit* 枢机的教会准则汇编（1087年之后）的抄写者们采取了这种扩充，也许 F. Dvornik 在这一问题的基本研究中并没有完全搞清楚。^② 上述的这位枢机在其准则汇编中尽管多次，如在其著作的序言中^③以及对第一卷的概论中^④，曾多次谈到八次大公会议，不过在其从教宗日记^⑤里所引证的信仰声明中，却只提到七次大公会议。即使 *Deusededit* 在其著作的其它处将 869/70 年的君士坦丁堡会议完全说成第八次大公会议，人们也应当将对这一问题的态度视为动摇或者没有把握的。^⑥ 他的动摇，更确切地说他的观望就与这一点有关，就是枢机汇编的文本是直接来自教宗档案中编出来

① 法令 IV, 132; 拉丁教父 161, 296B: “八次神圣的普世公会议…（尼西亚一届到尼西亚二届）。对达到一种高峰的第八次君士坦丁堡公会议，我宣誓要全面持守，并使其得到相应的尊荣。”

② 参见 *Dvornik*, Photius 的分裂, 439—449 页。

③ *Glanvel* 版本, Paderborn 1905, 3, 16—18 页。

④ 参见同上处 7, 28 页。

⑤ 参见同上处 236, 3—5 页。

⑥ 参见 *Dvornik*, Photius 的分裂, 438—440 页。

的，因而是从有关 869/70 公会议的更为确切的信息而来的，而不象那属于另一代人的 Yvo von Chartres 那样。^① 99 然而完全同样的是，是否四届君士坦丁堡会议列入大公会议表，并未得到东方宗主教们的同意，而是通过教宗来完成的，或者是由于某些抄写人的武断或错误而来的，之所以不应将列入之事归于公会议，就在于 879/80 希腊拉丁联合会议再次拒绝对 Photius 的批判，于是此会议便被宣布无效。^②

这一当初由 Yvo von Chartres 证明可靠的神圣八大会议，然后转到最重要的西方教会法汇编，格拉西盎法令（1125—1140），更确切地说，即格拉西盎对其著作所称的不同法令的一致性之中。^③ 就我们方面来看最为重要的，就是在论公会议时代标题下，在引证神圣八大之后的章节。Gratian 在此首先援引了已知的 Beda 表，其中当然只包括六次大公会议。在此之后他附加了一个其它 24 次会议的表，其中大部分取自伪依西多法令。它们与前此举行的会议是以教宗批准申请的签字连在一起的。^④ 在此涉及到的既有古代教会的会议，如 Ankira, Karthgo, Arles 等会议，也有从其中有些法令流传下来的会议。总之，Gratian 根据这些会议的权威将其分为三类。最初的四次大公会议具有最高

① 至于东方教会不接受这种西方对大公会议的继续编排，并不足怪。由于四届君士坦丁堡会议列入大公会议表的情况可疑，西方神学家们一段时间以来理所当然地就要求将该会议从此表中排除。此外请参见 H. -J. Schutz, 拜占廷帝国之中正教的形成，此文载在：东正教学词典卷一，Dusseldorf 1984，49—132，尤其是 92—93 页。

② 详情见 *Dvornik*, Photius 的分裂，230—328 页。

③ 在以下的标题神圣的八大大公会议在教宗的权威下得以巩固之下（Dist. XVI, c. 8; Ausgabe Friedberg, Leipzig 1879, 45）Gratian 从教宗日记的信仰声明中引出了八次会议，其中的第八次是君士坦丁堡会议，与上述 Ivo von Chartres 的法令一样。

④ 参见 Dist. XVI, c. 11, 47—49。在 Anselm von Lucca 的教会法汇编中，这一系列大公会议处在同样对其余会议的评注的标题之下。

权威。第二类大公会议以八大神圣为代表。最后第三类是以教宗签字而列举的会议。前两类的列表是公开完成的，第三类也为其它的公会议开辟了道路。教会在将来也会有这类的公会议。我们深知，尽管我们与 Bellarmin 的大公会议表还有较大差距，终究却已经在通向它的路上。

以上提到的格拉西盎法令的分析之所以对我们的问题也有特殊意义，就在于它们是 12 世纪法令专家的评价，而且以他们对公会议的论述为依据。首先在这一评注中出现的是，某些额我略法令正如神圣，即以上所援引的额我略一世的原文，完全未加评注，这就说明，对某些人在额我略改革之后，大公会议并不是他们特别关注的话题。这种对公会议并不关注的法学家，如 1145 至 1148r 年的 Paucapalea 和 1148 年的 Rolandus Bandinellus。Rufinus 之所以代表对前两类的进展，因为他提出了大公会议，省会议，更确切地说，与局部会议之间的区别。对此他提出了一种理论，据此教宗是这两种公会议形式的唯一法律根源。^① 对我们大公会议表问题有特殊意义的是，Stephanus Tornacensis 及其出于同一时代（12 世纪上半叶）的大全。他以较为尊严的公会议的称号，从资料里所说的会议中，突出地提出前八次大公会议。^② 许多法令专家也将第一千年的大公会议称为主要公会议。^③ 法令家们在这方面拒绝，古代本身就是第一千年公会议处于优先地位的决定性标准的说法，而决定性的一点倒是其对基督教信仰的关键性意义。^④

1188 年左右 Huguccios von Pisa 对格拉西盎法令某些分析

① 原文和细节见 *Sieben*，中世纪的拉丁公会议概念 235—237 页。

② *J. F. Schulte* 版本，Giessen 1891，24—28 页。

③ 上古时期，参见 *Sieben*，同上 259 页，注 120 页。

④ 参见 *Sieben*，同上 259—260 页。

的评注，在法令家中值得特别注意，他不愧为这一学派最著名的代表。他更确切地认定了什么是一种公会议或普世性会议，^①即一种大公会议，其普世性通过教宗的临在以及世界范围主教与神长的普世性参与表现出来，而且他也指出了大公会议之间由他所指出的等级区别的原因。在第一千年的大公会议中，对信仰问题与以后的会议相比，以更大权限进行了讨论和决定。^②至于法令派终于考虑了公会议‘列表’问题，上古时代的评注也证实了这一点。他将大公会议表与教宗和皇帝的表作了比较，并且明确地从对另一类会议的签署谈到神圣八大。^③

毫无疑问：更多的法令派尤其是其中更著名者，都对第一千年的大公会议予以高于以后公会议的地位，认为它们更为尊严，确切地说是主要会议。他们为什么这样做，我们已经看到了。第一千年的大公会议具有较高的地位，是因为它们所讨论的问题比

① 上古时期，分析之3（参见 *Sieben*，同上 239 页，注 29）：“…值得注意的是，会议中有的全面或普世性的，有的是省级性或局部性的。全面或普世性的会议，是那些有教宗或其特使在场，一般由主教及其他教会首长所举行的会议。之所以称为大公会议是由于大家都有义务，而且与会者来自世界各地。”

② 关于分析 50，28，参见 *Sieben*，同上 258，注 116：“你问为什么前四次或者说前八次大公会议比其它会议具有较高的权威。我说这是由于在此比其它处更充分地讨论了信仰问题…在古代要比现代讨论得更为充分，因为当时信友较少，教外人多，信仰不象现在如此普遍。而这正是何以很多人更为重视古代而不是现代公会议的原因。”—另外可参见 *Sieben* 所引证的 *Summa Coloniensis*，同上 257 页。注 115：“…八次主要会议并不是根据时间的前后规定的，即不是按时间的顺序规定的。因为这八次会议的规定是由于与会者较为高贵，所讨论的事更为尊严，对信友们更为重要。于是尼西亚称为第一次会议，并非由于是第一次召开的。对以后的也是如此。”

③ 关于分析 16，11 参见 *Sieben*，同上 259 页，注 120：“随后 *Gratianus* 指出了何时举行的其它大公会议，它们为教会所接受，而且还象对八次大公会议那样，根据它们来决定教会事务。他报导这些公会议时并不是以前此或此后的规定为依据，而是以其尊严地位为基础。因而他说，第一次签署是给予 *Anquiritanae synodi* 的。对会议的签署就是将其与其它公会议登记在一起。正如君王和宗徒（指教宗）之名是众所周知的，这些会议之名也许就是如此。或者对某次会议的签署就是将其与其它会议列在一起。因为八次主要的公会议也是与其它公会议列在一起的。”

‘现代’会议的更为重要。法令派对第一千年公会议与以后‘现代’不同等级的议论，事实上与教会分裂毫无关系。‘现代’大公会议的较低等级，在他们眼中显然与东方教会没有参加，普世性的因而降低无关，这却使人们除了要看到公会议参与者较高的权力之外，还要注意到他们比较广泛的代表性。然而这一点显然并未实现。^①

于是就提出了，何以法令派没有将他们时代的公会议与最初几个世纪的公会议并列，而算入其中的问题。在此人们当然就试图作出答复：即使也考虑到了教会分裂。然而只要大家还不能对其观望态度原因提出明确的证据，人们也可对此寻找其它的根据。最容易想到的是，现在它们作为他们时代相当于普世性的全体会议（1123、1139、1179、1215年的拉特朗一至四届大会），还没有人敢于如此高度评价，以致将其置于与神圣八大同等的地位。对于他们持观望态度的另一种原因可以从这里看到，就是他们作为完全集中在教宗身上的额我略教会改革的代表人，神圣八大对他们来说，是一种完全不同的教会形象。尽管人们整个接受他们作为自己信仰的基础，然而立足于一种完全不同的教会形象上来看，就不会使‘现代的’公会议与老的简单并列。^②正如西方教会以其额我略改革之后完全以教宗为中心的教会形象，还不足以理解一种基本上从会议上着想的教会体制，一再拒绝通过公

① 当 Huguiccio 提出大公会议的不同定义，而不确定自己赞成哪一种时，或许是在间接暗指教会分裂？参见 *Sieben* 在 259 页，注 119 中所引证的 1 q. 7. 4：“似乎是承认大公会议指的只是八大主要会议…其余都是地区性的（或者这都是处于普世教会中的大公会议；地区性的则不超越召开之处的省范围）。或者大公的是指教宗或其特使所参与的会议；地区性的是指首席主教或大主教或主教参加，并无教宗或其使节参加的会议…”。

② 参见 *D. Stiernon*, 君士坦丁堡四届, GOK 5, Main 1975, 251 页：“西方人在中世纪并没有特别关注着大公会议一览表。长期以来他们都一直对最初的四大公会议抱着崇敬的心情…”

会议道路，使双方教会在分裂数世纪后重新合一尤其表明了这一点^①。于是就导致了将自己在教宗主持下召开的全体会议与生疏的‘以前’所有其它大公会议亲切的并列的结果。

仍然不大自然的是法令派，他们借着格拉西盎法令还与古代教会形象站在一起，就能使后世的教宗手谕专家，以其完全以教宗为中心的教会体制，为我们所感兴趣的问题作出贡献。^②象这样过了 200 年，我们才看到在将西方的公会议与东方的并列问题上所采取的决定性步骤。^③属于康斯坦茨公会议的改革建议的是，重新恢复自额我略七世以来所废除的习惯，由新选的教宗接受一种信仰声明。为此所规定的格式中也包含一种对大公会议的声明。提出附加于神圣八大的是三个西方全体会议：四届拉特朗会议（1215），二届卢格杜农会议（1274）和维埃纳会议（1311—1312）。^④既然一般来说，不能假定在全体与大公之间有什么名词上的区别，人们就可以从这一事实出发，将前八届公会议称为大公会议，而将以后的三届西方会议称为全体会议，虽然并没有什么大的后果，却使人们也注意到名词上的差异。当然还应当注意到，表中所列的公会议还不带有什么序数。

既然以这一声明为基础并在 1378 与 1389 年之间的原文还不

① 关于具体情况，参见 H. - J. Sieben, 从宗徒公会议到梵一会议。公会议思想史研究, Paderborn 1996, 313—318 页。

② 请参见 Hostiensis, 他与四届拉特朗会议为什一税辩护有关，因而被说成是与最早的四大公会议类似，参见 Sieben, 拉丁中世纪的教会观念, 59 页，注 119 页。

③ 此处所指的也许是第四届拉特朗公会议。它在其请柬的的声明中表示“有意按教父们的传统…在适当的时候召开一次大公会议”（拉丁教父 216, 824B），英诺森三世尽管将自己的公会议计划与古代教会传统联系起来，然而既没有在会中也没有在会后将其与早年的大公会议相提并论。

④ COD（第三版），442 页：“我从内心和口头承认和宣告…我坚信并且坚持遵循按照宗徒传统，大公会议和其他神圣教父，尤其是八大神圣公会议的天主教会的信仰，即…以及拉特朗、卢格杜农以及维埃纳等大公会议的天主教信仰”。

了解三个西方会议列入的情况，^① 那么以此为起点，在 1417 年 10 月 9 日在康斯坦茨公会议的 39 次会议上提出的信仰声明，就表明了西方的全体会议与第一千年的大公会议第一次并列了。

毫无疑问，这种首次并列，是在一个完全不同于两个百年之前由公会议行动决定的时期中发生的。因而‘公会议派’不仅发现了公会议高于教宗的事实——主要是为了结束分裂的重大需要——，而且也是为了在分离的拉丁教会内，着手将第二千年的会议与第一千年的会议‘并列’，将它们置于同一水平之上。这一论断并非无足轻重，只要人们还记得所指的 16 世纪的这种并列，是在反宗教改革时期提出来的，以求结束反新教之争。西方全体会议与古代教会大公会议的并列倒是规定了一个时机，这时唯一以教宗为中心的教会形象由于西方分裂而陷于严重危机之中，西方教会就会回忆起她自己召开会议的古老传统。

进一步的官方大公会议表应归功于 1436 年 3 月 26 日巴塞尔公会议的 23 次会议——这又是在教宗所要求的信仰声明之中。康斯坦茨表现在又增加了两次会议，即康斯坦茨会议与巴塞尔会议，于是该表就一共包括 13 届公会议。^② 至于西方的会议与第一千年的会议并列的问题，在康斯坦茨公会议期间确实也使‘历史家’关心起来，编年史作者 Andreas von Regensburg（1438 年后逝世）表示，它不仅将两届西方全体会议，即拉特朗四次与里昂二次列入大公会议表之中，还明确地对其序数提出问题。^③

对于以后，实际上是一个半世纪直到大公会议的罗马版

① 关于这一原文的具体情况见 H. -J. Sieben, 关于公会议的论文和理论。从大分裂的开始到宗教改革的前夕（1378—1523），Frankfurt am Main 1983, 126 页，注 67。

② COD（第三版），496 页。

③ 编年史，载在：TAN IV, 3, 523 页：“至于这次全体会议（即 4 届拉特朗会议）我在所谓已有记录的编年史中并未读到。至于当教宗若望八世在位时于君士坦丁堡举行的全体会议，这一神圣的拉特朗会议似乎应算作第九次会议”。

(1606)的时期问题，并不在于第一千年的大公会议表是否可以扩大，而是哪些大公会议属于该表之列，并带有什么相应的序数。至于事实上还要多长时间才能在这方面达到某种令人满意的结果，当然也要看人们的历史知识，首先是大家相应地掌握和尚未掌握的原始资料知识。^①至于16世纪才随着其在了解历史上的重大进展，尤其是在大公会议列表的问题上得以达成某种共识，因而就是独特的了。

在15世纪仍然在公会议史上占重要地位的不稳定性范例，此外就是热心的教会改革家 Antoninus von Florenz，他在其于1440和1454年之间问世的神学大全中提供了一个基本上按时间顺序编制的所有全体会议一览表，它又分为两个部分。^②第一部分包括到1000年为止的全体会议，这就是在格拉西盎法令中所说的全体会议。它承认在此期间没有什么其它的报导。第二部分关于第二千年的公会议，包括有16次全体会议。此外还有八次会议以后没有列入这罗马版的大公会议表之中。在此表中此外还缺了一届拉特朗会议。该表在名词上值得注意的是，全体会议与普世会议以同样重要的意义应用。Antoninus也没有给予第二千年的会议以什么序数。公会议派的 Andreas von Escobar 在其1435年的著作公会议的掌握中，将第一千年的32个全体会议与维埃纳会议和比萨会议之间100年没有任何大公会议进行对照。^③

巴塞尔公会议的伟大神学家们相反或多或少地坚持他们对所谓的公会议的‘正式’表的说法和论证，如 Johannes von Ragu-sa 在法兰克福选举会（1438）上的讲话中，除神圣八大之外也

^① 参见我们关于现代公会议史起源的论述，它载在：从宗教改革到启蒙运动的天主教大公会议思想，223—273页。

^② Summa 大全，XXIII，2；1267B—1268E。

^③ 参见 von der Hardt 版本，223—228页。值得参考的其他作家，见 Sieben-论文，129—130页。

援引了拉特朗、维埃纳、里昂（按这种顺序！）、康斯坦茨、帕维亚和锡耶纳等会议，^① Silvio Piccolomini 他在 1441 年为了证明公会议的可靠性，将第一千年的八大会议与第二千年的四大会议，即维也纳、里昂、拉特朗和康斯坦茨对比，^② Johannes von Segovia 在 1456 年之前，在提到某些古代教会的大公会议之后，又提到“伟大的拉特朗”，“两届”里昂会议，并指出维也纳、比萨、康斯坦茨和锡耶纳等为“正式会议”^③ 而且在其它处还将东方举行的大公会议与西方的相对照。他很细致而扼要地说明了西方会议的次数，并未达到希腊人之数。^④ 那在其反公会议主义的教会大全中（在 1468 之前）直到 Robert Bellarmin 很有影响的多明我会神学家 Joannes de Torquemada 仍然坚持列举神圣八大为大公会议，而不将第二千年的会议列入其中。^⑤ 这方面的原因也许并非来自于所谈到的公会议本身的情况，而是如在下文中将会看到的两类大公会议的基本区别。

至于人们在 16 世纪上半叶，在宗教改革运动之前的年代里还不掌握西方大公会议较准确的数字，这一点从神学家兼教宗派的 Dominikus Jakobazzi 在其论公会议（1512）^⑥ 中，同样从公会议派的 Matthias Ugoni 在其著作论公会议（1511/21）^⑦ 都没有看到对西方全体公会议的次数有较精确的报导。就连象 Gasparo Contatini 这样有经验的神学家，在其 1536/7 著作中谈到神圣八

① 参见 DRTA 13, 256, 41—257, 18 与 259, 19—27。

② 参见论公会议的对话；Kollarius 版本，载在：蒙席 Vindobon 选录 II，Wien 1762, 775—776 页。

③ 参见 MCG II, 129。

④ 参见 MCG II I, 700, 21—25；“至于在希腊人或拉丁人中所举行的公会议，包括东方的八次在内，由于为数众多，而这西方的却尚未达到象东方那样，作为由教会正式规定的按天主教信仰应当信奉之数”。

⑤ 论教会 II I, 9, 威尼斯版 1561, 284r。参见同上 II I, 16; 294v。

⑥ 进一步见 Sieben, 论文, 236—238 页。

⑦ 进一步见同上处 262—264 页。

大的同时，也只是指出拉特朗四届、里昂二届、康斯坦茨、巴塞爾、佛罗伦萨和拉特朗五届为第二千年的“著名”公会议。^①

西方神学与东方的相接触是如何有促进作用和令人眼花缭乱，那出自克里特总主教和巴塞爾和佛罗伦萨公会议的参加者 Fantinus Vallaresso 笔下的论全体公会议与佛罗伦萨会议的排名书（1442）就说明了这一点。该文的第一部分就包括有一个人世间从尼西亚到四届君士坦丁堡在内的大公会议列表。公会议都逐一编号，佛罗伦萨在这种编号中是“第九次大公会议”。以这种计算法为基础的公会议概念显然属于早期教会性质。东西方教会的全体集会就是大公会议。它由于 1054 和 1437 年的大分裂就再也不可能了。在费拉拉/佛罗伦萨重新集会：于是这种会议又是一种公会议。Fantinus 尽管没有将西方第二千年的公会议算作‘大公’会议，却一直将其视为代表全教会的会议，这当然也是以教宗的召集为依据的。^②

作者只不过在口头上而不是在事实上偏离了西方神学家的看法：西方教会即使在 1054 年的分裂之后也召开了有普世性作用要求的公会议。

在 16 世纪还在进行的争论，佛罗伦萨是否应算作第八次还是 16 次公会议，说明西方教会与希腊的公会议思想的会见，对佛罗伦萨公会议有何等重大的影响。不仅是希腊方面参与佛罗伦萨集会的支持者表示，佛罗伦萨合一公会议是第八次大公会议，而且西方的神学家们，如教宗克雷芒七世致该公会议 1526 年的第一版本的通谕中，枢机 Gasparo Contarini 在其上文已经提到的 1553 年的所谓较为著名公会议大全中，枢机 Reginald Pole，

① 比较著名公会议概要，载在：著作 Paris 1571, 563C。

② 排名书，CFl II, 2, 5: “而自从那时（即第一次大公会议）直到现在，主历 1412 年，所举行的许多全体公会议都记录在案。有些是全体性代表普世教会的，由罗马教会按教会法所召集的。有些是地方性或局部性的，对此我现在还不想谈。”

教宗位临时候补人在其 1556 年的文章中^①，也都是如此。最后至高的历史家 Cesare Baronio 于 1602 年坚决拒绝了上述的计算法：第八次大公会议不是佛罗伦萨，而是四届君士坦丁堡。佛罗伦萨所得到的的是大公会议罗马版教廷筹备委员会给予的序号“第 16 次大公会议”。^②

2.3 在教会第二次分裂（1545—1606）之后

那最后通过特利腾公会议（1545—1563）最后确定下来的西方信仰分裂，在我们所关心的天主教大公会议表问题上，并不意味着什么真正的重大事件。继续下来的事，正如在这次公会议之前所发生的，是对西方大公会议的数目进行探索。人们充其量可以说，这种探索正在紧张进行之中，因为与新教徒之争完全不同于会按传统论据进行思考的希腊神学家之争。而有约束力的传统却只有大公会议。因而迫切的问题就是，什么西方公会议现在真正可以考虑。实际的进展—按当时的看法—只能由根据历史行动的多数神学家提出来。对于 1545 到 1586 时期，即 Bellarmin 提出公会议表的时机，我们首先要提到的是由某些学者所提出的建议。我们的概况既不完全彻底，而上述的表也不都是有充分依据的。

在特利腾公会议期间，就有一批神学家提出了一份公会议表。精通教会法而首先作为当时在特利腾公会议上活动积极的西班牙皇帝的大使，Francisco de Vargas y Mexia 1551 年在公会议

① 以宗座大使 Reginald Pole 枢机的法令为依据的英格兰宗教改革，Rom 1562，fol. 6v。

② 教会编年史，869 年，1868 年 Bar - le - Duc 版，卷 15，163—164 页 61—64 节)。Baronius 在此强烈地辩护说四届君士坦丁堡为大公会议，而且强调，Giuliano Cesarini 在佛罗伦萨会议上在希腊人的压力下背叛了上述公会议。关于佛罗伦萨会议序号的西方之争的进一步详情，见 *Peri*，这是第八次大公会议，326—331 页。

的计算问题上十分明确地表态。他从有教宗及其大使在场，并有全球主教参加的一种双重大公会议的概念出发，这位西班牙人除神圣八大之外，只将康斯坦茨算作第九次，将佛罗伦萨算作第十次大公会议。在这一计算中，正在举行的公会议就是第十一次大公会议。在这种算法中，当前所举行的会议就是第十一次大公会议。这位博学的大使在这方面明确指出，教宗及其使节对其算法并不赞同。^①

1555年西班牙人，在巴黎施教的 Franciscus Joverius 在其教会的规定中将东方的八次大公会议与西方的八或九次^②大公会议相对照，它们是拉特朗三届和四届、里昂一届、维也纳、康斯坦茨、巴塞尔/佛罗伦萨、拉特朗五届和特利腾。梵蒂冈图书馆馆长 Onorio Panvinio 1557年在其编年史中虽曾提到以后的所谓大公会议，却还没有在名词上将其与其它著名公会议相区别。对大公会议进行统计的重要文章，在他的编年史中都有所用资料的上述的表格。Panvinio 在此也将拉特朗一届和二届置于大公会议表之首。^③ 同样在罗马对公会议问题积极的 Tommaso Campeggio，如 Joverius 对此作证的，1561年还将里昂二届公会议加了进去。^④ 科恩的出版商 Maternus Cholinus 于 1562年在 Platina 的新版本中又编写了一个大公会议表，在神圣八大之后只提到西方的八次公会议：拉特朗四届、里昂一届、维也纳、康斯坦茨、巴塞尔、佛罗伦萨、拉特朗五届和特利腾。^⑤

提出一个大公会议表关键性的一步，早在 1567年，也就是在 Robert Bellarmin 20年之前，一位法兰西的学者 Arnould de

① 进一步的细节和和凭证见 *Sieben*，从宗教改革到启蒙运动的天主教思想，188—189页。

② 这就要看是将巴塞尔和佛罗伦萨算作一次还是两次公会议。

③ 详情见 *Sieben*，从宗教改革到启蒙运动的天主教公会议概念，184—186页。

④ 论神圣公会议的权威，*Venedig* 1561。

⑤ 关于此表进一步的详情见 *Sieben*，同上处 194—196页。

Pontac 就采取过了。他首先提出了一种这位耶稣会士未能接受在其表中^①，直到康斯坦茨大公会议的表格，而此表格与至今习用的相合。这位法国人还有另一份功绩：他引进了从尼西亚一届到特利腾的一贯性序号。Puntac 有意义的创新不仅通过巴黎大学教授 Gilbert Genebrard 所编写的 1567、1570、1572 和 1574 年编年史编纂得以推广，而且被收入到 Genebrard 的反马德堡百夫长编年史编纂卷四之中^②。值得提及的是，Puntac 甚至 Genebrard 都与这位耶稣会士有着良好的关系；之所以能起这种作用，就在于 Bellarmin 决定接受这两位法国人的表，因为他也是由于人们的多次建议才编制这种表的一当然是在删除巴塞尔和康斯坦茨公会议的条件下。

对一种大公会议表的编制作出重要贡献的还有一位当年了解公会议来源的伟大学者：西班牙的人文主义者和法学专家 Antonio Augustin。他在其学术生涯中曾多次研究大公会议之数问题，而在这方面总是得出另一种结果。他在其于 1564 年前所编制的教宗法规定中，将东方与西方共同的会议提了出来，它们又分为四次显著的和五次最高权威的，与单独拉丁公会议相对照，它们是拉特朗三至五届、里昂二届、维也纳、康斯坦茨和特利腾。一种显然带有较多拉丁全体会议的表格，在其于 1581 年致科恩出版商 Gervinus Calenius 的信中是有其意义的。实际上，所有的中世纪教会会议，凡是由教宗召开或者在其亲临之下举行的，都应视为全体公会议。在其生后所发表的以往教宗法大纲中，这位西班牙人将九次希腊大公会议与十二次拉丁全体公会议区别开来。与 Pontac 的表相比，这里还缺拉特朗一届和二届。^③

① 论大事编年史编纂，Paris 1567。

② Paris 1580 第一版。

③ 详情与依据见 *Sieben*，从宗教改革到启蒙运动的天主教公会议观念。187—188 页。

让我们来看 Robert Bellarmin, 他对大公会议表的作用和意义^①, 与以往的研究对照, 从上文来看这就要重新决定。这位著名的争论神学家独特之处, 当然就在于他将康斯坦茨和巴塞尔公会议由大公会议表中删除, 而使其降到那种部分人赞同部分人反对的公会议之中。^② 但他并不是原来编制该表者, 也不是引用西方会议编号的第一人。这两方面都是 Pontac 在他 20 年前就已经做到的。其对大公会议表的突出意义倒是一方面在于, 1595 年 10 月 21 日关于全体公会议版的集集中他所支持的表——这也就是说: 上述的删除——都是根据大公会议罗马版来接受和计划的; 另一方面就在于, 该表正是通过其争论的多次版本^③在天主教世界内流传, 并能排除各种竞争对手。人们可以说: Pontac 的表是在 Bellarmin 的争论中走进其胜利队伍里的。^④

Bellarmin 的表不仅排斥在其争论 (1586) 之前问世的竞争对手, 其中有些也曾提过, 而且也排斥在其伟大著作发表之后者。现在我们作为其余代表性的只提^⑤其他两位西班牙作家; 教会史学者 Francisco Padilla 和 Bellarmin 的同会兄弟 Juan Azor。Padilla 1587 年就提出了已于 1583 年早就完成了的所有公会议……一览表编年史编纂或概要,^⑥ 它不仅完全与 Pontac 的表相合, 也提出了康斯坦茨和巴塞尔公会议, 而且还谈到了两位法国人, Pontac 和 Genebrard。在论大公会议的数目以及其中规定了什么

① 第四次全体讨论会, 论分会议第五章; 见: 全集, Paris 1870, II, 199—204 页。

② 同上第 7 章; 205—206 页。

③ 参见 C. Sommervogel 所编写的, 耶稣会图书馆, 卷一, 新版, Brussel, 1890, 1156—1180 页。

④ 关于 Bellarmin 公会议表进一步的情况, 见 *Sieben*, 从宗教改革到启蒙运动的天主教公会议观念, 197—205 页。

⑤ 关于在 1586 年后问世, 而部分与“Bellarmin”表不一致的表格, 见 *Sieben*, 同上 205—212 页。

⑥ Madrid 1587; 关于该表的详情见 *Gaztambide*, 16—21 节。

的标题下，于1605年问世的，Juan Azor, Bellarmin 在罗马学院的同学的表，提出拉特朗（1076）和克莱孟 Clermont（1096）为第九第十次大公会议，而且并未排除康斯坦茨和巴塞尔。^①

3. 神学解释

3.1 接受与传统

我们现在要问，当前所用的词‘表’真正意味着什么，更确切地说其中还隐藏着什么。不同等级的作者、公会议、教宗、其他高官、越来越多的平信徒，最后是15和16世纪主要是著名神学家与历史家都谈到，这个或那个公会议列入到大公会议‘表’之中了。这些作者借列入大公会议表要证明什么？如果一位作者说某公会议处在大公会议表之中，这究竟意味着什么？答案只能是：他借这种列入表达自己的信心，即此教会公会议之所以称为大公会议，这就进一步表示，它在信仰和道德问题上具有最高权威。

公会议接受的概念经过了长时间的研究。^② 尽管它如 Yves

^① 伦理规定 V, 16 und 17, Ausg. Lyon 1610, 576 588。—关于当年在其他耶稣会士作者笔下的大公会议表，见 *D. Molina*，大公会议的数目与在耶稣会第一批作家笔下的情况，此文载在：教会的教父。从当初直到现代的教会思想。纪念 H. J. Sieben 70 寿辰文章，作者 *J. Arnould, R. Berndt, R. M. W. Stammberger*，Paderborn 等处 2004，945—965，尤其是 952—960 页。

^② 参见 *A. Grillmeier*，卡尔西顿在罗马天主教会中的接受，此文载在：ER 22 (1970) 383—411 页；*Y. Congar*，接受是一种教会学现实，见 *RSPHTh* 56 (1972) 369—403 页，尤其关于公会议，见同上 372—381 页；*Kl. Schatz*，大公会议在一千年中的接受—困难，克服困难的方式和拒绝接受，此文载在：信仰即赞同。关于教会接受过程的解释，编者为 *W. Beinert* 等，Freiburg im Breisgau 1991，93—112 页；*P. Scharr*，信友共识。从一种真理的共识理论来看教会的无误性，*Wurzburg* 1991，218—225 页；*Sieben*，从宗徒公会议到梵一，63—93，223—257，551—585 页；*G. Gasmann*，教会的接受。教会史的第一部分，见：TRE 29 (1998) 131—142 页。

Congar 在以上所引的文章中所说的，是一种“不易看清的事实”。^① 然而它正如这位伟大法国神学家上文所指出的“一种事实”。^② 大公会议表是有关教会会议的难以理解的实际资料。现有的表——我们提到它们尽管还有 Bellarmin 以外的表——都在证明何时何地曾经发生过这种难以理解的接受过程。在我们的历史概观中可以弄清楚：那些深入到文字资料之中的作家代表着这样的观点，即天主教即使在第一千年的公会议后经过两次分裂，即使如我们所已经看到的，经过某些拖延和停顿还是将他们的多次公会议算了进去。该表就证实了这一难以理解和想象的代表接受的事实。

在教会内参与接受公会议的不同主体中，罗马宗座起着一种十分特殊的作用。这一点从第一千年的教会中就可以看出来，^③ 然而还有许多更多的东西，在第二千年当西方教会内的拜占庭王朝，第一千年的公会议体制的宗教政治领域衰败之后，教宗就逐渐取代了皇帝的作用。从教宗早在第一千年，在东方教会分裂之前的时期中，就曾经对某些公会议的接受问题产生过突出的作用，大公会议表作为教宗应当关心之事似乎也是适当的。人们也许可以说：正如教宗自额我略改革以来就有权召集西方的大公会议，那么大公会议表实际上也是在其权威性的协助下产生的。这种协助在第一千年就已经可以清楚地看出来；在第二千年它显著地加强了，直到有一个教宗在神学家和历史家中设立的专家委员会（1595年10月21日）对大公会议数目作出最后决定。除了教宗对大公会议表存在与继续的特殊贡献之外，当然还有两大改革公会议康斯坦茨和巴塞尔的神学家们的作用，人们可能会将他

① Congar, 教会结构, 375页。同上：“它并不是法律效力的创造者，它也可在相当长的时间内展示出来。”

② 同上 376页：“然而接受是一种现实。”

③ 参见 Sieben, 从宗徒大会到梵一, 78—80页。

们一般地称为公会议派，以区别于上文所说的前者——基本上在 11 世纪关于第四届君士坦丁堡已经失败的计划之后——明确地将西方的全体公会议与第一千年的大公会议列在一起。

大公会议表如上文所述，实际上是在教宗的有力参与中产生的，它也使我们得以如实地深入理解教会的公会议体制。因为接受的神学概念与传统的神学观念是紧密相连的。早期的教会作家们在公会议中看到一种正面意义的传统过程。这种将公会议作为信仰传授的理解，早就可在尼西公会议的伟大维护者亚大纳削的著作中看出来。这在他看来，涉及到的不是什么在某方面起初就有的先天性的东西，而是一种逐渐成熟起来的知识：一届公会议根据其本质来说，就是主动和被动意义上的传统。^①

关于这种对公会议理解容易记住的格式，也就是信仰传授的过程与结果，Vinzencz von Lerin 在其劝言录中也有所发现：“这并不是其它什么……天主教会要经常地促使异教徒通过其公会议决议达到更新，使其以前由其先辈通过传授所接受的东西，以后也通过文字和证件传给后人，在其中他们用词不多而概括得不少，并且往往达到了用一种适当的新词汇，表达明确理解一种并不新颖的信仰意义的目的”。^② 将公会议的接受视为传授过程的特别明显证据，也出现在上文所提到的训谕大全 *Codex encyclicus* 的某种主教誓言之中：“这里没有什么新奇的事；否则我们也不会

① 对此进一步的内容，见 *Sieben*，早期教会的公会议概念，63 页及其以下。

② “Hoc …semper neque quidquam praeterea, haereticorum novitatibus excitata, conciliorum suorum decretis catholica perfecit ecclesia, nisi ut, quod prius a maioribus sola traditione susceperat, hoc deinde posteris etiam per scripturae chirographum consignaret, magnam rerum summam paucis litteris comprehendo, et plerumque propter intelligentiae lucem non novum sensum novae appellationis proprietate signando.”（劝言录 Com. 23, 32; A. Julicher 版本, Tübingen 1925, 36, 26—32 页）。关于公会议为纯正信仰传授之处的其它证言，见 *Sieben*，早期教会的公会议概念，223 页，注 128 (Gregor von Nyssa), 224 (Basilius), 同上 (Epiphanius), 225 (Theodor von Mopsuestia)。

同意。因为凡是亲身经历和为圣言服务者（见路 1, 3），那在尼西亚集会的 318 位教父，和在君士坦丁堡集会的 150 位教父，以及在厄弗所以值得崇敬的方式集会的教父们所传授的，我们最近在卡尔西顿对此都盖了章…”。^①

正是在其水平性上，也就是会议作为所‘列入的’时间范围内传授的主要因素，大公会议表就传授最内在的本质来说，就是一种明显的标志，这并不是上级命令下级服从的垂直性，而是在时间平面上的接受者，信众一代一代的传递。至少保禄曾经这样描述过感恩祭信仰十分特殊的传统：“因为我从主所领受的，我也传授给你们了…”（格前 11, 23）；于是他描述关于复活的信仰传授说：“因为我首先已将我所领受的也传给你们了…”（格前 15, 3）；于是他也能将道义指示的传授指出来：“我所称赞你们的是你们…象我对你们所传授的那样，也持守了那些传授”（格前 11, 2）。于是 Yves Congar 神学圣传概念的再发现人，^②就将（大写的）圣传定为教会的主要生活过程，以区别于历史文物即（小写的）传授。^③因而古代教会尤其是从神学上理解其大公会议，正如从上文中所引证的一样。

大公会议表是一种凭证，是一种可见的征兆，就在于信仰的传授不会在任何时刻，即使在两次教会大分裂之后，也不会停顿下来走到自己的终点，而是继续前进保持活力。因为大公会议的传授，我们应当明确地说，不是什么独特的传授形式：大公会议表对于公会议是有全面约束力的传授形式，是一种完全特殊的可见征兆。

① ACO II, 5; 62, 35（参见注 69）。——见 *Sieben*, 从宗徒公会议到梵一, 85—93 页, 关于公会议作为信仰传授行为的这种看法的其它凭证。

② 圣传与传统, Paris 1960。

③ 同上 207—213 页: “圣传与其历史文物之间的关系”, 同上 207 页: “圣传的文物是客观和历史的现实, 圣传是一种神学现实, 它以在此教会的生活主体, 天主子民和基督身体之中的圣神为基础”。

纵观大公会议表史此外就可以得出结论，在一定程度上绝对谈大公会议并没有多大意义。‘大公的’概念本身在当初如人们所看到的，和在其过程中大家也都能指出，并没有多少与拉丁语大公或全体相当的‘绝对’内涵：^①它涉及到的倒是一种相对性概念。它指的是那为某一基督教会作为最高会议而并非其信仰的可疑准则而接受下来的会议。在这种意义上，我们的研究就有了以下的标题“天主教大公会议表”。同样有意义的是谈到不同基督教会的大公会议，也就是古代东方人的大公会议，新教徒的大公会议，以及东正教人的大公会议，他们分别只是从该表中接受了前三次或前四次即前七次大公会议。

此外的一种结果是从纵观会议表史中得出来的：两种大公会议表的说法^②一种古代教会的和那 Robert Bellarmin 的一与历史情况不符。在神学上而不仅是在古代历史上，我们所对待的只有一种表，在天主教内即使在中世纪后期遇到了大范围的停顿，直到今天的会议都被称为大公会议，除古代东方会议之外，东正教和新教都没有将其它会议列入其中。

3.2 大小大公会议

大公会议表提到的是那伟大的历史时刻，在其中根据天主教的想法与信念，通过大公会议将一项项保持一致的信仰传了下来。这种表的伟大意义就在于对教会的自我理解与自我证实。然而随着这种表的伟大意义，是否该表中的所有的大公会议都具有同样等级、重要性和意义呢？对此问题的答案是不然。此表中的所列的公会议，其重要性大不相同——而这有两种原因：一是由于这

^① 关于全体一词在西方的用法，见 H. -J. Sieben, 局部会议。论公会议概念史, Frankfurt am Main 1990, 34—35 页。

^② Peri, 一种完全西方的公会议，见：来自东方和来自西方，卷一，396—459，尤其是 456 页，谈到“两种大公会议表”；参见同上作者的公会议的数目，228—229 页。

种公会议的内容具有多少不同的重要性，二是其大公性的等级也会完全不同。在此我们不妨再看看历史。首先让我们根据所讨论问题的不同重要性，来概括大公会议表等级的某些征兆。

多数原文在前面我们已经领教过了。开始是额我略法令，它以十分明确的言辞来强调前四大公会议更为重大的意义：“我宣认四大公会议，即尼西亚…君士坦丁堡…一届厄弗所…和卡尔西顿，要象神圣的四福音那样来接受和尊崇。我以十分尊敬的心情拥抱它们，并以充分赞同的心情保持它们；因为它们建立和存在于这神圣信仰与各种生活和行动的四角基石之上…”。^① 由于这一法令被收进格拉西盎法令之中，^② 早期四大公会议首要性的教导在中世纪就得到接受，并且得到了法令派的评价。对这种额我略法令的回响，也发现在人们认为结束教父时代的作家 Isidor von Sevilla 身上，他以主要会议之名使前四大公会议突出于其它会议之上。^③ 上文曾经谈到的另一位公会议史的伟大学者 Antonio Augustin，他以最初四大公会议的特征证实了这种卓越的传统。

然而不仅在第一千年的大公会议中有一种等级：在第一与第二千年之间的公会议中也同样有。法令派在他们从格拉西盎法令内所援引的神圣八大表，即第一千年的大公会议表的解释中，明确地强调这些公会议对第二千年会议更为重大的意义。我们也曾经援引过有关的证言。Stephanus Tornacensis 以更为尊严公会议的词汇，突出前八大公会议对资料中其它会议的地位。更多的法令派人士，如 *Summa Antiquitate* 将第一千年的公会议称为更重要的公会议。Huguccio von Pisa 此外还提出了其所认定的公会议之间等级区别的理由。在第一千年的公会议中，对信仰问题

① 见同上，注 81；以及 Y. Congar，最初四大公会议的首要地位，见：公会议与其它公会议，编写人 B. Botte，Stuttgart 1962，89—130 页。

② 分析 Dist. 15，c. 2；Friedberg，35—36 页。

③ 参见同上。

以比以后更大的权力进行了讨论和决定。

除了以上基于所讨论问题更为实际的重要性的区别之外，在大公会议之中还有一种以集会主教们代表性的大小为基础的差别。15世纪的一位较大的反公会议派西班牙神学家特别明确地强调了这一点。事实上，Johannes de Torquemada 对大公会议的两种普世性理由进行了区分。一种是当全球的主教们实际集会时就会实现的。在这方面 Torquemada 明确地谈到了五位宗主教的集会。他在宗徒大事录 1, 15—26 中看到了这第一种大公会议形式的圣经基础。^① 当公会议在教宗主持下召开时，就有了第二种普世性理由；因为教宗作为教会的全权领袖，可对全教会制订法律。在这第二种大公性的公会议中，集会的并不是全球的主教们，而只是其中的一部分；因为全部集中不是总有可能，而且也没有必要。这第二种大公性的公会议在历史上已经有过多次。这位西班牙神学家作为实例提出来的，除了 Sylvester 为了确认尼西亚公会议而召开的罗马公会议之外，还有在教宗 Symmachus 主持下的罗马会议。^②

Torquemada 认为毫无疑问，就第二种普世性理由的公会议来说，所涉及的也是真正的大公会议。^③ 对这方面他在下文中特

① 关于一种宗徒公会议多数的中世纪传统，参见 *Sieben*，有关文章，141—147 页。

② 教会大全 II 1, 3; 1561 年威尼斯版，176r 页：“以另一种方式接受的公会议的普世性理由，并非来自于集会者方面，而来自在其中主持人的权威，其权威是如此之大，足以制订法律，命令全体信友遵循。于是教宗作为全教会的首脑和主持人，以这种方式亲自或通过其特别授命的大使，为了有关全教会事务而召集教会首长，尽管并非全体，因为这不总有可能也并无必要…所举行的会议称为普世公会议。在以这种方式论及普世性公会议时，有许多由教宗只与意大利主教们所举行的会议也称为普世性公会议，正如在教宗 Sylvester 在尼西亚公会议后与 270 教父们所举行的公会议的情况一样。”

③ 同上 176v 页：“对许多其它会议也是如此，所参与者虽不是来自全球基督教的首长，他们也并没有受到邀请，而只是来自罗马宗主教区，而之所以被称为普世性会议，就是由于罗马教宗的权威，或者说，他不仅是罗马宗主教，而且也是全球宗主教。”

别指出，他以这种双重的普世性理由，将大公会议的第二种形式，关于公会议的中世纪教会教导，与宗教改革公会议时期的公会议理论放在一起而结合起来。以教宗的全权为基础的关于大公会议的第二种形式，使这位西班牙神学家在宗徒大事录 15 章中看到了其圣经基础，因为在那里在伯多禄的主持下，参与会议的不是所有的宗徒，而只有保禄、雅各伯和巴尔纳伯在场。考虑到第一种普世性理由的大公会议，在全球主教集会的基础上，Torquemada 在下文中明确地将 1054 年教会分裂前后的情况进行对比。这种大公会议形式在教会分裂之前，只是通过所有五大宗主教的集会来实现的，那么在在分裂之后，就只是通过罗马宗主教区的神长们集会来实现。^① 这位西班牙人根据学派的习惯，又提出几章的教导对异议进行辩护；^② Vittorio Peri 在对 Torquemada 的文章中进一步提出了正反面的论据。^③

如果我们的看法正确，Johannes von Torquemada 从其两种

① 同上 176v 页：“在此却应注意，在天主教信仰之光照耀着东方时，虽然说大公会议是从五大宗主教座所召集时，在信仰光辉在东方部分暗淡下来时，罗马宗主教区的基督教光辉却一直保持明亮，其所以为普世性的，不仅是由于罗马教宗涉及普世的权威，而且也是从集会者方面来说的，因为他们来自全球基督教会，而集中到了罗马宗主教区教会……”——在下文中 Torquemada 还提到了第三种大公会议类型，即在坚持正确教导的基础上，将它作为上述方面没有助益的排除在外。

② 同上 294v—295v。

③ 参见 Juan Torquemada 关于两种普世性会议的学说，载在：公会议与教会一文中，91—113 页（= 从东方和从西方，第一部分 248—268，尤其是 262—267 页）。——在这方面不可忽视，Bellarmine 对这两种普世性理由是了解的；因为 Torquemada 是他所依据的权威，他在自己关于大公会议的文章中却没有提到这一点。就他来说，并不象西班牙人那样，一方面普世公会议是要五位宗主教都到场，另一方面是以教宗的普世权力为依据，而是只要还是普世公会议：“所谓的公会议，是指全世界的主教都可以而且应当参与，除非真正受阻，而且除教宗或者他人以其名义主持以外，任何人都无权主持：因为它称为大公会议，即全球性会议”（论公会议，第一部分，4；198 页）。在另一处明确地说，为了构成一个大公会议，五大宗主教全部到场“并不需要，只是有利于事务的顺利进展”（并非完全必要，只是为了顺利；关于公会议的争论 I，17，全集版之二，Paris 1870，223 页）。

普世性理由的学说中得出的虽不是直接的结果，即重要性大小的原则相应地产生尊严性高低的大公会议，^①他却说到这种区别，说有两种大公会议：在以世界性派遣为基础的大公性，和以教宗权威为基础的会议。就这方面来说，如果人们认为第一千年与第二千年的大公会议有区别，今天就可以以此为依据。

根据传统的教导，在大公会议中有等级与差异的区别，如上文所示，这有两种原因，一方面是在其中所决定问题和对象重要性的大小为依据，另一方面是以集会的代表性大小为依据，在这种意义上就是以其大公性的大小为依据。于是第一千年的大公会议更为重要更为尊严就不单纯是由于其所决定的问题更有意义。既然这适用于前四次大会，人们就可以问，是否也可适用于以后的三四次会议。另一方面人们也不愿断言特利腾与梵一梵二就属于不重要的教会会议。换言之：如已承认的那样，第一千年公会议较大的大公性本身，不会自动地使之成为更为重要和尊严的公会议。

我们尽力指出，教会所接受的公会议都已列入到大公会议表中。现在自然还有个问题，是否有一个公会议错误地被列入到该表之中。人们当然不能原则上排除这种错误。具体摆着的正如以上我们所看到的，是关于四届君士坦丁堡的问题，对此在专家之中越来越明显，它被错误地放进大公会议表之中，因而应当从其中排除。^②有错误的问题当然也可能基本上对 16 世纪下半叶，

^① 在法学家们通常讨论的问题中，在哪些公会议中矛盾问题占优先地位（论教会之三，c. 63；351r—352v），两种普世性理由的区别并没有什么作用；他所注意的显然只是神圣八大。

^② 对此请参见 *Dvornik*，Photius 的分裂，385—580 页；*Stiernon*，四届君士坦丁堡，238—286 页；*Congar*，教会结构，383 页；*Peri*，有一个第八次大公会议，见 342—346 页。参见 *Sieben*，拉丁中世纪的公会议概念，15 页，注 2，关于耶稣会士 Arthur Lapotre 的说明，他曾经于 1882 年根据一种深入的文史资料研究，对四届君士坦丁堡公会议提出质疑。

在许多神学家和史学家参与下出现的所谓 Bellarmin 表而提出来。它当然是按实情和良知提出来的；然而就其当初所从事的历史考证来说，原则上是否含有错误？拉特朗一至三届与维也纳都是大公会议的看法，到那时已在掌握之中，不过如有一种反证提了出来，它还应留在表中吗？

最后提出以下问题，由中世纪的某些神学家在圣事学上所提出的大小圣事之间的区别，是否也能以类似的方式用到大公会议上。事实上，在 1140 年前不久问世的名言大全指出，圣洗与弥撒为主要圣事。^① 多马斯阿奎纳从基督肋旁之伤出发谈圣事，于是就以圣洗和感恩祭为首要圣事。^② 在另一处多马斯将圣洗与感恩祭称为主要圣事。^③ Yves Congar 在其提出此处所引中世纪作家证言的“较大圣事观念”的文章中^④，以明确的大公性观念研究了圣事等级的课题。“不言而喻的是，我们应当将从第一千年以来教会尚未分裂时，有关圣事及其数目的东西方共同传统的论断，忠诚地保持下来。这并不妨碍我们，按照同一传统注意主要圣事的概念。如果我们在传统的意义上做到了这一点，就不难在圣事问题上进行一次有效的合一对话。”^⑤ 这位法国人继续说：“这并不是唯一的机会，真理和大公性‘亲近’（借用若望二十三世的话）的大事都同样要求我们，在以同一名称下进行总结，而不是以不同的，也不是以模棱两可的，却也不是以单义的名称总结，从而承认一种教阶性的体制。存在着比较重要的公会议，即使在曾赋予以‘大公’之名者中也是如此... 如果我们所看到的只是事物的形式或法权方面，一种信条与另一种信条，一

① 参见拉丁教父，176，138A 页。

② 参见神学大全 II q. 62 a. 5：“作为此事的标记，从悬在十字架上的基督肋旁流出了血和水，其中之一属于圣洗，另一个属于感恩祭，它们是主要圣事。”

③ 参见驳斥异民 IV，72。

④ Conc (D) 4 (1968) 9—15。

⑤ 同上 13 页。

种‘大公’会议与另一种也都一样。相反地，如果人们注意到事物的内容，教会救世体制及其圣道的地位，人们就要承认，还存在着重要的信条，重要的‘大公’会议和主要圣事。”^①

译自神学与哲学半月刊，2007年4期

① 同上。

历史和教会第三时期的意义

Wolfgang Beinert*

2009年在很少历史学家看来，是恩宠之年。恐怖之年，危机之年。一种真正可怕的危机之年，它造成了一种惊慌恐怖之感，它给予人们的印象是，银行的危机，财经的危机，阿富汗的危机，道德的危机，气候的危机。这一列表还没有完。而神学上的史学家又将一种教会危机列入其中。

圣神的英明

在今年的春季，教宗本笃十六世曾经谈到，现在教会内还存在着“相争和吞并”。^②教宗就这样描述了由他所引起的一种事件，它同时也集中和超越了长期以来为之伤感的“不良状态”。几乎与若望二十三世于1959年元月25日宣布梵二会议50周年完全同时的是，他的第四代继位人收回了对庇护十世兄弟会主教们的绝罚，绝罚的原因就在于谴责这一集体，目的是要取消其文

* 经作者慨然同意，我们出版他于2010年元月9日在科隆卡尔拉内学院所作的报告，其题目是“教会是否真处在时间的道路上？梵二会议的价值”，登在www.theologie-und-kirche.de网页上。Wolfgang Beinert 1933年生于Breslau，是累根斯堡大学信理学和教义史的荣誉教授；是若瑟拉钦格尔的学生，先在杜宾根随后在累根斯堡作他的助教。是系统神学永生奥迹的作者之一。在其译成意大利语的作品中有：质变和圣体意义问题，Paoline, Roma 1969（与J. Ratzinger合著）；在今天谈玛利亚？圣母学简介，Paoline, Roma 1975；系统神学词典，Queriniana, Brescia 1990；基督教。自由的呼吸，Queriniana, Brescia 2003。

② 本笃十六世，为取消对莱费普尔主教们绝罚而致主教们的公函，10.3.2009；王国教义篇，7.2009，196页。

件的主要内容。在梵二期间象海礁一样，主要在法国和德国该兄弟会所在的主要地区产生了抗议和不满。

经过一段时间之后，就可以看到这一切的后果是一种圣神的英明；它最后使 2009 年成为一种恩惠之年。讨论经过一种短暂的激动之后，就实际集中在主要的问题上：由若望二十三世开始到保禄六世结束的，上世纪的公会议事件，对以往时代有何更为重要的态度和评价？

现在还活着的证人（这是指第二层次的人，因为那些主角人物都不在了）他们在各方面都被纠缠着，要对那时似乎已经沉入遗忘之中的事实进行说明。很快就达到了一种信友共识，深信教会不应当提前表态，而要坚决与梵二结合起来。正如公会议代表们所理解的，就是要追随特利腾和梵一的足迹。^① 教会为了忠于她自己，就不能将两位教宗以及当时近 3000 名主教的导师信念抛到身后；而且根据时间直线性的基本哲学观点，不能将历史看作反复循环，最后回到起点的运动。最后只有一种与信仰相符的选择。那就是在以下格言中所说的“我们向前思考”：我们向着未来思考，并继续思考。

首先应当说：要给终信守公会议的条件，其次要忠于其思想。公会议原文并不是一种咒文，只有予以重复才能得好结果。对它们倒应不断地以批判态度提问，应不断地写出来，有时还要予以修改。继续思考和思考未来，只有这样才意味着我们处于历史与公会议的活力之下，是以复合的、总体的与全面的方式在思考。总之，是按天主教的方式，按话的原意进行思考。

变化的原则

然而是否由于这种至公性，梵二会议的标志才也是公会议后

^① 参见梵二教义宪章，第 1 节；EV 1/872。类似的论述见教育宣言，第 10 节，参见多马斯阿奎纳，以及教会对非基督教宗教的态度，第 5 节，参见圣伯多禄和圣保禄。其基础都是由万民之光第 7 和 40 节以及喜乐与希望 22 节所提供的。

真正发展的标志呢？回答这一问题的关键，可在教会在现代世界牧职宪章喜乐与希望中找到。显然这一点是会议十六份文件中，唯一而完全以此教会重要集会为基础，没有事先由某筹备委员会起草，以供今后在此基础上在会议中进行讨论的。喜乐与希望是会议的实体与精神。之所以要以这种方式来研读这一丰富的文件，就是由于其中所讨论的范围和内容（有时它被戏称为公会议的诺厄方舟，因为在此可以找到各种题材）。

在接近文件之末的倒数第三节中，发现有一种在各种情况下都很重要的说法，只要考虑到其写出时所处的时代：似乎就在辩解，主教们了解他们许多论点的“一般特性”，而这是由于“情况和文化形式的巨大差异所造成的”。随后又以更加重要的声调指出：“尽管所要发表的是教会内常见的道理，由于往往涉及到不断变化的现实，此处所提出的教导也应继续有所发展”（喜乐与希望 91 节）。这在同时代人耳中似乎是某种革命性的，甚至是非天主教的和非基督教的东西。庇护十世兄弟会的成员经过半个世纪之后，还没有从当时的恐怖中恢复过来，他们今天的论断完全在反映当时的思想。

会议代表们表示赞同教义有改变的必要。关于这种态度，Otto Hermann Pesch 以下列的词句描绘 1959 年左右的感受方式：“什么也不会改变，只要改变无助于改善其在不变真光之中的状况，增强其稳定性，来支持其自身的公众有效性。对绝大多数天主教徒来说，这种态度就完全相当于所谓的天主教态度”。^①杰出的神学家，如 Sebastian Tromp 司铎，教义筹备委员会的秘书，或者 Bamberg 的助理主教，与之为邻的 Arthur Michael Landgraf，而且多卷本的早期士林派教义史^②的作者，都深信基

① O. H. Pesch, 梵二会议。前期历史、发展、结果、后期历史, Würzburg 2001 (新版), 21 页。

② 八册四卷本 (Regensburg 1952—1956)。

基督教教义是一次而永久固定下来，在实际上经过充分发展的^①，而其内在明显性就必然会被每个有理智的人所掌握。于是非天主教人士对 Trompr 的这种信念，就必然会惊奇或者心存恶意。如果意外地在教义和伦理神学问题上有什么模糊之处，还有集中在教宗手中的教导权来进行最后阐明。

当时的天主教思想，作为二十世纪之初与现代主义者冲突的结果，当然特别保守；^②然而为过去所俘虏的现象也以基督教的其它形式表现出来。它可以指为教派争论的真正原因：十六世纪的教会分裂不可避免，因为革新派指责罗马背离基督教传统，因而他们就进行改革，返回原来的形式。因而他们就必然会受到天主教徒方面更严重的指责：即为革新派，他们应回过头去，将原来的东西完好如初地重建起来。

随着现代主义的冲突，在天主教内又产生了一种历史和历史性的意识，这可由 Maurice Blondel 在当年针对广阔的实效史所编写的一本书的题目：历史与教义中看出来。^③然而这种意义却由于教导当局而失去意义。往往以生硬的方式将其代表人物调离他们的职位，或者以其它方式进行处罚。有些公会议专家，如卡尔拉内，在事发的前夕就被罗马方面看守起来。在种种情况下，由筹备委员会所制订的文件，毫无例外都带有缺乏历史理想的永恒神哲学的典型倾向。现在十分显然的是，喜乐与希望宪章 91 节之所述与此是显然对立的。

对现实性的选择

如果想消除这种对立性，就可以谈到一种对现实性的选择。

① 唯一的例外是圣母神学，对它可以适用总不会够的原则。通过经验性的总结，往往就会从圣母学之树的小果中，找到新荣誉与特恩的新头衔。

② 参见 P. Neuner, 关于天主教现代主义之争, Frankfurt a .M. —Leipzig 2009.

③ 参见 M. Blondel, 历史与教义。现代释经上的哲学空缺。Paris 1904.

这并不意味着对现代智力和文化标准的一种调整，著名的现代化；也不是指属于“时代精神”的一种效益。在这种选择中隐含的主体是教会，从其源泉传统的默想中，以其有约束力的使命而形成的，一种严密生活与教义的集体。但教会并不是一座供人参观的古物展览馆，而是历史的并处于其中的主体；正是为此教会就要对历史的挑战作出反应。从古老的泉源中要涌出新鲜的活水。^①现实性指的是教会的天主子民与天主所造世界的现实所有现象的生动而关键性接触。这是现实化的大公性，或者其本质的体现。

教会头十五个世纪都具有这种现实性。基督徒团体从希伯来教派转入希腊文化上层。当古代结束时，教会与日耳曼思想形式相结合，而浸入到中世纪后期的伟大文化之中。只是在十六世纪教会才失去这种伟大力量。出现了一诺斯替与佩拉基安的二元论空间：教会本身与其所有的一切都是圣善的，；现代与由其而来的东西都成了魔鬼。一种深沉的悲观主义成了教会生活的正常心态，这从教导当局的大量文献中都看得出来。

罪恶与救援

只要考虑公会议是以创世神学为起点的事实，就能得到答复。例如，牧灵宪章是以这样的词句描述其基本人类学态度的：“一切赋有理性灵魂并按天主的形象创造的人，都具有同样的本性和同样的起源；都是基督所救赎，都有同样的圣召和同样的使命；因而就更要承认所有的人一律平等”（喜乐与希望，29节）。只要记得西方教会不同与东方教会，几乎一律是在末世论的意义上，较晚地从奥斯丁出发的，就会体会到这段话的重要意义。折磨他们的基本上是主观存在性的问题。

^① 这一形象我是第一次在若望二十三世于圣伯多禄广场接见时的讲话中所遇到的：“教会就象一座古老的泉源，从其中不断流出新鲜的活水”。

这主要涉及的不是天主及其造世工程，而是天主的最高主权与人性自由关系的实际问题：更具体地说，是在原罪隐晦而又普遍性的基础上所解释的恩宠能力与普世。而恩宠是在耶稣基督所规定的时刻所赐予的。它可由救世体制教会来安排，于是在教会之外就没有救援。随着救援的集中就有了教会的集中。

这里所说的发展走向了一种具体“现代化”世界与胜利教会之间无法避免的中断，它于是逻辑地表现为一种顽固的反现代主义。验证对每个人来说，只需看看公会议前的新士林派教义学。其中的创世教义少得可怜，而充斥其中的内容主要是人类学，然而几乎一律处在以原罪为特征的堕落人类的观点下，在原则上都属于应受诅咒之类。

用梵二的话说，相反是早已由里昂的依莱内传达到西方的，对东方普世宇宙论和人类学的一种决定性理解。以造世为起点的历史是具有爱心天主的唯一行动，罪恶设置了可怕的条件，却无法打破其深沉的结构。于是罪恶与救援就无可挽回地相互对立下去；而罪恶也未曾为救援所消灭。于是就没有什么真正的二元论。

为此在世界与教会之间就没有什么本质性的矛盾。在这两者之中都是那些由耶稣基督所救赎的天主形象和肖像在活动。教会在世界上的活动，因而就得以牧灵的声调，在喜乐与希望的开始来描述：“今天人们尤其是贫困和受苦的人们的喜乐与希望，忧愁和焦虑，也是基督信徒的喜乐与希望，忧愁和焦虑，凡属真正人性的东西，莫不在他们心中有所反映”（喜乐与希望第1节）。万民之光有同样的含义，这一次却是以严格的信理学形式明确表达出来的：“教会是在基督内的某种形式的圣事，或者与天主密切结合以及全人类结合的标志和工具”（万民之光宪章第1节）。慰藉者应在病人身旁，圣事应具体和现实地施予所领受者，工具应放到其工作对象上。教会对世界的生动现实化没有对抗，没有距离；只有共融和参与。用圣经语言简要地说（参见马13，33

和路 13, 21): 酵母所在之处就是面团。

宇宙中心论的观点与末世论并无矛盾。依莱内坚持认为, 耶稣基督的救赎是对造世秩序的最好恢复 (*anakephalaiosis*), 因而是与之共存的事实。公会议承认这一人类学观点: “实际上只有在降生成人的圣言奥迹中, 才能找到人类奥秘的真光。(…) 身为新亚当的基督, 正是在显示圣父和他自己爱心的奥秘时, 也是人在对自己充分显示, 并向其宣示他的最高使命” (喜乐与希望, 22 节)。因而救赎就不应固定在某种历史观点上, 即使它是一种历史行动。基督教传统深信圣神在历史上的永恒作用, 将其表达为基督之神的作用。因为在创世的每一刻都是连续创造的圣三行动, 圣事性的教会只能理解为“一种在圣父、圣子及圣神的至一性下集合起来的子民”(万民之光第 4 节)。

这种以非常精练方式表达出来的复杂基本神学反思, 说明 1962 至 1965 年的集会是非常牢固地建立在基本基督教教义, 建立在天主的道理,^① 在那创世和神学人类学之上的。它与整个过去的教会保持着不断的连续性。今天我们看到这种连续性是如何由公会议前的新士林派继承下来, 现在由庇护十世兄弟会及其背后的支持者, 以绝对和唯一的方式转为干脆的“传统”。这就是它为什么要在一种荒谬的颠倒中, 将传统视为莫明其妙的创新, 它继续是不继续的现代主义。继续思考和思考未来就当然会被视为背叛。

以现实要求的名义, 忠于其使命的教会就应重新走上时代的道路。^② 在公会议中曾力求予以实行; 公会议后就要继续, 并应循此足迹前进。只有在此意义上停止下来时, 如果在其道路上止步不前, 对某些人来说那就无异于出轨一样荒唐。然而更准确地

① 天主的道理在此包括其传统的圣三论、基督论、末世论和圣神论等神学学科。

② 这种口号出自第三感恩祭祈祷, 即教会自我现实化的关键时刻。

说，今天如果教会在前进的道路上停下来会发生什么情况呢？她应如何继续思考，思考未来？我们的反思会给我们打开解决这些问题的途径。

公会议精神就是天主的精神

我们不想历数众所周知的教会局于原始状态的种种指责。教会停下来，人们就止步不前。指责的项目当然不可能在短在间内一一列举出来。当前最紧迫的是弄清“会议的精神”来自于天主的精神。当前教会的道路根本上就是一种灵性道路。因此首先就要考虑什么是她应有的精神规范。只有由此出发才能对具体行动作出指示。行动随实质而定，中世纪的哲学家们已经了解这一点。由于篇幅的关系，我们不能妄想在这里指出一切可以想象的态度。然而三种却是重要而必不可少的，应当以其与教会的关系表达出来：这就是共融结构的现实化，对话态度，末世论方向。

共融结构的现实化

梵二会议当然处于在其之前的一系列教会集会之中，而其区别就在于不是首先着眼于外部，而是着眼于内部：是关于教会的教会会议。在这种自我反思里集中的主导观念，是教会作为共融体的形象。^① 在公会议前的神学中，信仰集体主要被视为教阶形结构，而在此梵二在第一千年的基础上，却将其视为在天主圣三中有其更深存在理由的集体和共融体。表达这种观点的是万民之光中众所周知的这一段：教会是“由圣父、圣子和圣神的至一性集合起来的一种子民”（万民之光第四节）。正如该宪章有关注释所示，这一节可以理解为教会教父的教会学总结。关于圣三的基督教教义说，圣三的至一性就是多元性中的至一性，是评价价格

^① 对此请参见 W. Kasper, “教会为共融体。关于梵二会议教会学主导思想的思考”，见同上作者的，神学与教会，Mainz 1987, 272--289 页。

各自形式的一种相对性共融。与此类似，教会作为天主子民，作为基督的身体和圣神的宫殿，也是有组织的复合性。

在这种基础上，即使想初步指出公会议的新老各种观点的结果，也不可能。^①然而却不能不指出当前在现实化上的两个迫切要求。一是关于神职人员—平信徒艰难关系新的处理。如此理解的对立关系没有什么圣经根据。*Laikos* 平信徒是指属于人民的，而这人民就是天主子民，即整个教会。平信徒就是基督徒，与之对立的是非基督徒，教外人。

教会共融体因而是由平信徒组成的，不是什么其它群体；如此组成的就是教会。现在教阶原则之所提出的与之对立的名词，神职人员，因为平信徒都未受祝圣，神职人员一词不过是中世纪才新创的。由此发展出文化人，上层人士的含义，一直流传到今天，而与之相对的“平信徒”则在一定的知识范围内指愚昧无知者。

在公会议之前，平信徒主要被理解为教会的被动成员，他们应跪在圣体栏杆前领圣体，坐下来听讲道台上所讲的，此外就是把手放在钱包里，随时在真实的意义上完全听从教会所安排的教阶成员，而他们按教阶制又处于最高神职罗马教宗之下。按中世纪的说法，教宗可以说是教会：教宗就相当于教会了。

梵二会议曾经想从一种理论教义学的观点出发，尤其是在万民之光有关的段落中纠正这反传统和非圣经的教会学，^②这一点也实行得很成功。上述平信徒在教会传教使命的主要领域里，同时也充当传教员，在牧灵活动中，在圣事的筹备工作中，在陪伴临终者，和在教会生活的其它领域里，也是堂区和教区牧职参

① 共融的概念既然丰富，就必然要记住，它只会零星地出现在公会议教会学上，而这也是由于新老教阶性观念都是彼此相邻的。

② 主要选定将第二章的天主子民神学（第9—17节），放在详论“平信徒”的基督徒地位章节（30—38节）之前。

议员。

然而如果要考验平信徒的传教使命，象 Regensburg 的教会法教员 Sabine Demel 所作的那样，就会很快看到以下的情况：“对平信徒作为天主子民全衔的评价，还没有象中世纪那样成熟，它在教会的日常生活中还停留在初步阶段，已经可以看出有一种后退运动的明确标记”（大量的篇幅都在 400 页中支撑着这些既说服人又令人担心的情景）。^① 真正令人担心的是更深地影响教会声誉的争论，而尤其是她的使命，表面上是在神学和教会法上争论，而实际上其真正的动力却是对权力的渴望，施加影响的愿望和自私。

在这种趋势面前，毫无疑问应当强调，“在所有信友面前，根据他们在基督之内的重生，存在着一种地位与行动上的真正平等，由于这种平等，所有的人根据自己的条件和各自的使命，都在对基督妙体的建树进行合作”。这与对某种造反的教会运动进行斗争的计划无关，而是教会法典（CIC）的一种论述。^② 如果有一种分界线，那就划在天主与受造物之间，盟约上主与盟约子民之间，划在教会领袖与其成员之间。除此分界线之外，完全可有相关的分段和结构，而且要与不同的任务相适应。于是平等原则就不致与教阶原则发生冲突，而是支持它的；但支持并不是要使其受限制，而是使其有组织。

基督教信仰是宣认天主圣爱，它也超越了其与非天主范围的分界线。教会法典 208 条所提到的有关的特点是圣洗。在圣洗中人们领受圣神，从而就对教会内的一种自主性和原始性的一种责任进行认可。于是信友们“认清了自己的责任”（教会法典 212 条 1 款），就应当服从，与此同时，还要“以与其知识、能力和

① S. Demel, 论职责的委任。平信徒使命的职责尽饮, Freiburg-Basel-Wien 2009, 19 页。

② 教会法典, 208 条 (以“全体信友的义务与权利”为题)。

声望相称的方式(…),向圣牧人员表达其有关教会利益的思想”(教会法典,212条3款)。显然与此相应的是对牧者方面的听从;而这也适用于对他们所提出的某些难以预料的、新的和显然不可妄想的東西。^①

地方教会

与共融一词的联系就要涉及到另一种障碍。公会议共融教会学的一个重要方面是重新发现天主子民的地方教会结构。在教阶式概念中,教会似乎单纯就是一种中央集权式结构—由于实际原因一下分为非自主的子系团体。教会是普世性教会,在神学上不可能为其它事物。相反,万民之光却提出了一种不同的观点。教会既不是单一的君主制组织,也不是多少独立性的地方教会集合体。地方教会与普世教会是如此相互交织在一起,教会就只能通过它们二者一起,通过它们二者不可代替的作用进行表达。它“存在于地方教会之中,也是从地方教会出发的”。^② 后者的组织因素,因而普世教会的组织因素就是感恩祭的举行。^③ 感恩祭总是地方性地在某一处举行的。

在这方面,当我们面对着神职人员缺乏的问题时,这种关系就颠倒过来了。^④ 不是地方教会的需要在控制着神职人员服务,反而是神职人员服务的无能在窒息着地方教会的迫切需要。这种情况不是来自于伪造事实,而是直至今日的地方结构实情。当一个牧灵团体名义上还拥有七八个堂区时,各堂却只有一位堂牧,

① 参见 W. Kasper, “教会是圣神的圣事”, 载在 W. Kasper, G. Sauter (编辑出版的) 教会是圣神所在之处, Freiburg-Basel-Wien 1976, 14—55, 尤其是 50 页。

② 参见万民之光, 23 节; 26 节。

③ 标明地方教会特征的东西, 就是“宣讲福音”和举行“主的晚餐奥迹”。“在这些集体中(…)有基督临在, 因而至一、至圣、至公和传自宗徒的教会就在此集合”(万民之光 26 节)。

④ 拉丁文为 *perversio*。

这些堂区就被剥夺了他们本有的名义（多少世纪以来一直如此）。^① 现在经验已经在证实，教会在地方层次上的空缺正在使教会性逐步成为泡影。^②

那真正使人激动的显然不是没有铎职圣召，而总是应召者除了必要的神学素质之外，少有能承担进入所要求圣职条件者。于是教会就有危险由于自身的过失，在最近的将来总达不到负起其职责的程度，真正传扬天主圣言并举行圣事。于是教会就成了不忠于其使命的人。

对话的态度

在古代文化上，那超越天人之间根本区别的关键性意义，当然只应归于天主。创世神学的复苏从一方面说明了，这种超越的原因是天主的圣爱，而另一方面，是这种圣爱在天主与人所进入的对话中达到了顶峰。降生的道理在耶稣基督身上无可比拟地看到了天主圣言。而这发展成为圣神学的圣言，在历史上借着基督之神将人类引进整个真理之中（参见若 16, 13）。对基督教神学基本论述的综合反思，随后就在公会议中产生了一种对话的哲学和神学。

那处于教会内心和与之有关的事，就是宣扬和默想启示的真理。本笃十六世在其真理之中的圣爱的通谕中是这样宣告的：“真理实际上就是‘造成对话的圣言’，也就是交流和共融。真理使人们从其主观的意见和感觉中走出来，使其能跳出文化与历史的限制之外，而在评价事物价值和本质之中相互会合”（第4节）。这一点可以视为公会议关于对话的一种自我要求，正如在

^① 试想教会的重大占礼（复活节与圣诞节）都是在古代的堂区圣堂中庆祝的。地方教会的基本作用就是要体现其成员归属的意义。

^② 参见 M. Bohmke, T. Schuller, “德国牧灵上的结构问题”，见 *Herder Korrespondenz* 63 (2009), 451—456 页。

牧灵宪章中，却也在关于启示的教义宪章中，以及关于福传和大公主义法令，和在信仰自由宣言中所表达的一样。^①

从教会的日常工作中难以体现其对话的态度。也许应当在以下言辞中来表达这一问题：在此试图进行的对话是很不对称的。当其朝着教内的右派无比宽仁谅解地走去时，慈悲之手依然无形地伸向自由力量，伸向那朝着进步派运动的方向。那对庇护十世兄弟会成员已经允许的事，对自由派神学家却予以否认。

显然更重要的是教会与教外世界的关系。其核心是与其它宗教的关系。教会的基本任务总是包括福传，它由于某种包括神学在内的原因而出现危机。教会绝对必然得救的原理不能视为天主教的一种自我保证。公会议越来越认为：在人的基本权利中有宗教自由。^② 在其它宗教（尤其是在基督教教派中）存在着一种基本圣德和真理。^③ 福传概念因而就是以一种新的方式奠基的。发生变化的是道路而不是方向。而这后者是“以宗教方式”寻求真理（信仰自由宣言第3节）。1965年的代表们以一种开辟新的境地的方式宣称：“而追求真理应以符合人性尊严及其社会本性的方式来进行：就是要借助于教导或教育，经过交换与交谈，达到在追求真理上相互帮助的目的，既已发现或认为发现真理者将其传于他人；此外一旦认识真理后，就要以个人的赞同坚决服从”（信仰自由宣言，第3节）。

往往在教会内也听到这样的声音，说他们在对话中也发现某种不和谐的东西，并且很想再回到以往一致宣告的方法之中。然而其反面却是实情：天主的真理是爱心的真理，它对同伴的差异无条件地予以尊重和保留。那在时间的道路上前进的天主子民团

① 参见 R. A. Siebenrock, H. -J. Sander, O. Fuchs, 身份与对话。天主证言今日的形象。梵二会议文件—神学概观和观点, Freiburg-Basel-Wien 2006, 311—379页。

② 参见梵二会议，信仰自由宣言，第2节。

③ 参见梵二会议，我们时代宣言，第2节。

体只有维护这些基督教特征才能前进。不用再说这是一种辉煌的策略，而是必然适合与恰当的办法，它们应在所有的计划中，在各个方面和各个时代，都被视为指导原则。

末世性的目标

在教会史上直到今天讨论最多的课题，就是教会自身特征问题，一般是借传统之词来考虑的。在这一点上我们正碰上了Lefebvre问题的硬核心。传统问题早已就出现在早期教会的日程之上：应到何种程度上保持希伯来传统不变？耶路撒冷会议选定走天主教解放的道路：基督事件规定了一个基本上超越法律的新起点。这种观点属于信仰的基本内容，应当忠实地往下传。而它本身就含有变更的原则。

在以后时代的信仰声明中，这种观点也表达在基督再来的教义中。那来临者在世界末日还要再来。于是历史就一直而且永远处于天主教恩计划实现之中，处于一种积极的征兆之下，而脱离各个时代的种种罪恶：“于是所预许和希望的复兴已经在基督内开始；遗发圣神之有了冲劲，借此在教会内继续前进，而在教会内我们通过信仰深切领悟现世生命的意义，同时怀着未来幸福的希望，完成天父在现世交予我们的工作，从而实现我们的得救”（万民之光 48 节）。

因而教会的态度具有一种坚实乐观主义特征。它不来自于一种不现实的冒失，而是对信仰采取认真态度。它的来源是深信，灾祸只要充分了解了它的性质，完全理解天主的决定统治后，只要摆脱了其决定性关系，并且感到天主的照顾，这一切都会得以克服。这一切都不免有它的消极性。在此处所涉及的福音和未来救赎的情景中，甚至在十字架，灾祸本身的现实象征中都含有灾祸。

一个真正处于时代道路之上的教会就需要能分辨精神的特恩；当它们属于反面性时就予以拒绝。然而当公会议所呼唤的时

代征兆^①表明，它是按救恩史上的决定性任务定向时，教会就将以一种大公性的开放态度，犹如对一种祝福的恩赐地对待它。某些教会阶层的典型文化悲观主义不让信众参与可能的各种对话，各种净化性的竞赛^②，以及在种种现象面前分清是非的批判。这种文化悲观主义就有危险看不到（卡尔拉内在其晚年所强调指出的），教会今天所接受的召唤，是要完成进入其历史的第三伟大时期的过渡：在此期间，“她以一种伟大的职务行动”，真正地成为全球普世性教会。教会对大公性的要求和需要不可能也不应当逃避。

不少基督徒只倾向于将现时代描绘成黑色。当然这也不是没有某种原因，但这总属于一种不太正确的态度。忘却公会议甚至对其不满，可能是由于某种不正确的看法。也许是六十年代的主教们生活在革新的环境之下，是我们今天难以体会的，这也使我们对会议文献的某些段落感到生疏。但我们不要忘记，教会教导当局曾经在这些文献中，拟定了我们时代的信仰大纲，毫不停顿地忠于传统，适应时代进行正确的解释。而这基督教信息的内容却是十足的快乐。让我们继续思考，并思考未来，勇敢地毫不犹豫，毫无令人窒息的恐惧。这样，也只有这样，我们个人和信仰团体的生命，才会汇入到天主圣爱的满盈之中，这是每条时代道路的目的地。

① 参见梵二，大公主义法令，第4节；教友传教法令，第14节；喜乐与希望，第11节；司铎职务与生活法令，第9节。

② 卡尔拉内，“梵二会议的神学基本解释”，见同上作者的14卷神学著作，Zurich 1980，287—302，尤其是288页。参见全一卷的“梵二会议的永久性意义”，317页。

对话与合一

伯多禄宣告：在信仰中合一

2005年4月19日下午，在由52国115位枢机组成的第四次枢密会上第一次集会时，以九十票选出了若瑟拉钦格尔枢机为教宗。事实上从一开始他就是唯一的候选人。谈到其当选时，他用了“囚犯”的形象，来形容一个被判刑者等待自己决定性时刻到来的命运。

新教宗属于德国国籍（最后一个德籍教宗为维克多二世，1055—1057），他选用了本笃十六世的名字。这是一个写在欧洲历史上的名字：是那拉丁君主体制，欧洲大陆福音和文化宣传者的名字；是那二十世纪九十年代，人民大批丧亡，经历两次大战的检验与考验，最后在逃出集中营恐怖而平静下来的欧洲名字。然而那并未为恶所胜，而在其中从本笃十五世起，历代教宗都尽力启发人们的良知，从基督教的基础出发阐明战争的荒谬和无益，并以其为寻求国际权利手段的不合法性。

欧洲和欧洲基督教，通过这位教宗的选出，赢得了其历史使命的进一步机会。欧洲教会尚未完成其在教会内的关键责任，尽管枢密会议已经使人看到拉美新使命的曙光。

这一选择处在欧洲大陆统一，共产主义与思想斗争结束之后。正是由于在教宗沃依蒂瓦领导下取得的上述结果，这种选择才有了可能。没有波兰教宗及其欧洲联合尤其在欧洲历史上净化基督教记忆的计划，一位德国教宗是不可思议的。

在东西欧联合之后选一个西欧的名字，表明了基督教（甚至在种种基督教）中已经有了根基较为牢固的文化，而从其中随后出来的浪子离开了先进的现代文化的情况下，再传福音的计划

优先性。在东方与在西方一样，代替保禄的“真理使你们自由”的是没有任何基础完全立足于个人体验的我决定一己自由的假定。

在再传福音（即信仰的深化与多种基督教传统的复活）中，因而就体现了决定未来的关键问题，正是从欧洲开始。

重申基督教的本质就是应付新挑战的方式：当前在教旨主义恐怖爆发后，文化碰撞的早期危险再次提出了和平问题，并提供了从宗教上使暴力合理化的方式；而对人格的新定义（人类学的发挥）也随着生与死的新技术与交通的发达而到来（见本刊2005年7期，102页）。

基督教传统的复活与更新，并不意味着恢复一种强烈体制化的教会或信仰概念，以此作为一种思想，一种万能的教义体系，或者是有利于当权者的民间宗教模式，而更为关注的是，将教会概念视为接受福音对我们生活所提要求的一种共融体和子民。

拉钦格枢机的选择是一种连续性的选择。自1981年他就任信理部部长以来，就从该职位出发，为教宗若望保禄二世计划施行的主要牧灵选择，从神学层次上进行了论证。其中有许多还涉及到一些神学争论问题。然而他的职责既是部长也是宗徒。从这种观点出发，于是教宗本笃就要求大家为其初步举措祈祷，并予以信任。

纲领性的言论

由拉钦格在“选罗马教宗”弥撒讲道中所发表的枢机团长最后讲话是这样的：“近几十年来我们所遇到的是何等的教义巨风，思想和意识的浪潮……许多基督徒的思想小船为这种风浪所激荡，被其从一个极端推到另一个极端：从马克思主义到自由主义，直到极端自由主义；从集体主义到极端个人主义；从无神论到一种空洞的宗教神秘主义；从不可知论到信仰调和论等。每天都有新的教派产生，并且应验着圣保禄所说的，某些人的骗术和将人引

入迷途的阴谋诡计（弗 4，14）。按教会信经保持明确的信仰，却往往被人说成是基要主义。而相对主义，即‘随教义之风东西摇摆’的相对主义，却被视为最合时宜的唯一态度。这就造成了一种相对主义的独裁局面…”。

本笃十六世的第一次讲话是四月 20 日在西斯丁小堂中，在教宗就职典礼的开始，他所赋予其以一种纲领性意义的讲话，所表达的主要是信任而不是戏剧性：这就是：基督与伯多禄；伙伴式的共融关系；公会议是方向盘，感恩祭是传教使命的支柱；合一主义；文化对话；青年等。在其就任伯多禄职务讲话中他随后高呼：“教会是有生气的，我们看到了这一点”。

紧紧抓住伯多禄受到召唤的形象，以及基督与伯多禄之间的关系，就使我们注意到，新教宗是决心要行使伯多禄职务的权力。我们不知道他想以什么方式去行使，是否象以前的教宗们那样以连续性的方式去进行，甚至以克制的方式象若望保禄二世在‘愿大家合一起来’通谕中所要求的那样，并考虑到问题的当前程度和合一对话的结果，于是他注意到改进方法。

他的第二句话直接针对着伙伴关系，也就是主亲自为十二门徒所规定的精神职务的原始形式，这也是梵二会议所再度强调的形式（见万民之光，22 节）。他说：“这种伙伴式的共融，尽管罗马教宗与主教们的职责和作用有所不同，却都是为教会和信仰的一致性服务的，而在当前世界里的福传作用在很大程度上由它决定。因而我也想沿着我尊敬的前辈走过的道路继续前进，唯一关注的是向全世界宣扬活生生的基督临在”。

第三句话是公会议。新教宗重申了其继续执行的坚定意愿，他说：“时光一年一年地流逝，公会议文件却并未失去其现实性；其中的教导甚至显示出其与教会和整个当前社会无比紧密的关系”。拉钦格是最后一位梵二的伟大参与者。是最后一位直接证人。他以神学家的资格发挥了专家的作用。如果如许多观察家所说，当初选定拉钦格枢机并予以支持的，主要是枢机团保守和传

统派成员，那么他的当选就可能意味着，梵二已经得到教会各方面成员，包括当时持敌对态度者决定性的接受，而且扭转了前此的对立形势。“教宗若望保禄二世曾经正确地指出，梵二有如在这第三千年的汪洋中指引方向的‘罗盘’（见进入新千年之际，57—58节）。他在其精神遗嘱中还指出：‘我深信还要很久新的一代代人才会领会这一二十世纪的公会议给予我们的所有财富’（2000年3月17日）”。

对于感恩祭问题，无论就其圣事性或者虔诚性方面来说，教宗都将其保留作为关键性的段落。而这正是他任部长职务时，由于从这种言论里可能产生某些‘复旧的倾向’而受到较多的批评。2005在这方面是很有特性的一年：这是圣体年，是针对圣体而举行种种教会活动的一年：从科隆世界青年节（八月）到主教会议常规大会（十月），以及关于意大利的巴里的圣体大会（五月）。教宗说：“对这种种活动，我要求在最近几个月内，加强对耶稣圣体的爱心与热忱，并以大胆和明确的方式，尤其是以庆祝的隆重性和正确性，表达对上主实际临在的信仰”。

合一主义是头等任务

合一主义问题是比较明确强调的问题。这是从内心归依出发提出来的（数日之后他将在城外圣保禄大堂明确提到‘精神上的合一主义’；）最为紧迫的是“净化记忆”，“只有这样才能使人心接受基督圆满的真理”。从这种归依出发，教宗提出了具体的行动，历史性的探索，神学对话。教宗感到这一切关系到教会的未来，并宣布要担负起“竭尽全力重建所有基督追随者完全而明显合一的首要任务。这是他的奢望，是他不可推卸的责任”。这一许诺是严肃的，为了使之具有最终性质，就将他自己置身于米开朗启诺的最后审判之中，并说：“我们每个人都要出现在一切生灵的最高审判官面前，深知有一天要对其所有门徒完全和明显合一的大事之所作为与不作为进行交待（…）伯多禄的现世继位人

将自己置身于这种审问之中，并且准备尽其所能推动合一主义的根本事业”。

其次强调的一个重点是宗教之间的对话。主耶稣之中的计划是完全定下来了。这里的文化地理政治学范畴，是文化和哲学意义上的范畴，还不是具有标记的神学范畴：“新教宗深知，他的任务是使基督之光照耀在众人面前：不是一己之光，而是基督之光。在这种意识下我面向大众，包括那些崇奉其它宗教，或者只是寻求对人生基本问题的回答而尚未找到者在内（…）我将竭尽全力继续我可敬前辈们所开始的与不同文化富有成效的对话，因为从彼此的了解中会产生对大家的未来更为有利的条件”。这里没有先进落后文化冲突的余地，也没有和平观念多少的问题。文化所涉及的关系，当前在对伊斯兰宗教及其各种政治派别方面尤为紧张，然而对现在对天主教较为开放的中国世界也开始有了不同的理解。

在随后的访谈中，新教宗也利用比较直接的神学范畴又回到了各宗教之间对话的问题上。尤其是与以色列人对话，使他们能理解一种进一步的发展。在这方面，拉钦格枢机曾经多次而且以新的方式发表谈话，用“恩赐”和“遗产”的词汇来描绘以色列信仰与教会信仰之间的特殊关系。

本笃十六世在其所有初次谈话中，都要求大家信任和为全教会祈祷。他深知由信理部部长职位直接转到使命宗徒职位的困难。就是由于这种距离，保禄才在致格林多人书中表示，不是想“作你们信仰的主人”而是“作你们喜乐的合作者”的心意（格后 1，24）。这是本笃十六世所要跨越的距离。

译自王国半月刊 2005 年 8 期

“交叉”对话

犹太教徒、基督徒、穆斯林之间对话的反思

Peter Hunermann

基督教当初就与犹太教有一种对话。它明显地表现在新约和教父学上。自伊斯兰教出现以来，这种对话就扩大成为基督徒、穆斯林与犹太教徒之间的争论。一种较早的代表性实例是 Johannes von Damaskus 的“认识的源泉”，其中介绍了犹太教和伊斯兰教，并讲解了基督教要理。一神教的对话不是我们时代的新事物。它是与这三个一神教的历史相伴的。就这方面来说，此处提出的反思就坚决针对着 Jan Assmann 在其著作中的课题“埃及人梅瑟。在西方一神教中的埃及回忆”。^①当然，这种一神论的对话是以不同的表达形式流传的。人们试看中世纪的，新时代初期直到现代的开始，以及 19 至 20 世纪宗教间相互对话的新方法，就显示出来有不同的对话形式。

① 哈佛大学出版社，Cambridge/Massachusetts 1997，德文版：München—Wien 1998。Assmann 反对那将真教与其它宗教区别开来，从而无法进行对话的“梅瑟区分”，而推出他的多神论赞歌。他并不是唯一的以其多神论赞歌，将多神论视为促成和平的宗教的思想家。有某些先驱的作用适合于 Odo Marquardt；参见 *Odo Marquardt*，偏离原则性的东西，Stuttgart 1986；同上作者，对偶然事物的辩解，Stuttgart 1986；同上作者，个人与国家权力的分权体制，Stuttgart 2004；概论性的有：Alois Halbmayr，对多数的赞歌。对 Odo Marquardt 关于一神教方面的批判（Salzburger Theologische Studien 13），Salzburg 2000。

一、第一种对话：其它宗教是异端

Johannes von Damaskus 在其“认识的源泉”中，对伊斯兰教和犹太教并没有作什么全面的介绍。他主要是在其关于异端的较大一章中，对这两种宗教进行介绍的。他的着重点是指出它们的错误或者与基督教教导不同之处。他在注释学上的主要问题是：它与基督教教导的矛盾何在？对各种反对态度都予以蔑视，有时也加以讽刺。^①

恰好，拉丁基督教中世纪有关伊斯兰的著作，基本上是一类类型的。隐修院院长，可敬的伯多禄在拉丁族人的西方，从事古兰经的翻译工作，他热心于穆斯林的皈依，“不是靠强制而是说服”，并且制订了当时十字军运动的代替政策。伯多禄在其著作“反伊斯兰教派”中，与 Johannes von Damaskus 一样，将“无耻伊斯兰的无神论邪说”列为异端。伯多禄辩证的论调已经借其著作的这一句话定下来了。伯多禄利用反对异教和裂教的修辞学整个可能性的调色板，同时加以限制，于是就对穆斯林以理性根据尽力争取，从而就对每个人都不予冒犯或侮辱。在流传下来的两本书中的论证结构都很逻辑：在第一部分中，伯多禄尽力促使穆斯林对其论证认真思考，并且指出，他们作为理性动物的人，就应献身于天主，有责任进行对话。紧接着这位隐修院院长又借大量的历史性论据，来反对那曾伪造他的著作来诬陷他的犹太教徒或基督徒而进行自卫。伯多禄尽力指出，穆斯林将圣经也和古兰经一样接受下来。在第一卷的这两种论证过程中，最后他承认

^① 参见 *Raymond Le Coz*，载在：Jean Damascene，关于伊斯兰教的著作，由 Raymond Le Coz 注释并翻译 (*Sources Chretiennes* 383)，Paris 1992，13：“这是一篇辩论性的作品，为的是谴责和批判在基督教从来没有的东西”。请参阅东方这一类的作品：*Adel-Theodore Khoury*，拜占廷和伊斯兰神学家。（8至13世纪的）文章与作者，Louvain 1969；同上作者，拜占廷反伊斯兰教的争论（8至13世纪），Leiden 1972；同上作者，反对伊斯兰教的拜占廷辩论（8至13世纪），Altenberge 1982。

穆罕默德为先知。这时伯多禄从一种先知定义出发，象大额我略一样地写道：“预言是过去、现在和将来已知事物的信息，它不是借人的发现，而是借神性灵感得知的”。根据这种定义，可敬的伯多禄于是指出，圣经和新约就是以这种方式进行预言的，穆罕默德相反在古兰经中却没有写什么过去、现在和将来任何未知事物的信息。^① 在此首先提出自己的标准，然后再用以衡量对方。结果是预先确定的。

关于伊斯兰方面的论证究竟如何？一种非常广泛而又经过斟酌的伊斯兰对基督教教导的态度，出自于9世纪的 Abu Isa Mohammad B. Harun Al-Warrq。David Thomas 曾对他的著作“Radd’ ala al Thalaf Firac Min Al-Nasarat”进行分析。^② 尽管有种种差异，与基督教的争论文章在结构上还是有相似之处。在伊斯兰的文章中也选出了基督教的某些论点，通过概念分析加以驳斥，从而造成荒谬的结论；在这方面正如基督教的作家们所说的，有一系列基本前提未经探究或解释，而它们却不失为论证的基础。虽然 Isa Al Waraq 掌握着圣三论各种观点的详细知识，而且通晓基督论的不同基督教学派，这也没有改变其论证的基本结构。David Thomas 总结了其如下的论证分析：“我们在这种实例中看到了，前一个时期穆斯林拒绝基督教中传授的东西，就是争论主要在于抨击他们认为其基本有效性有疑问的教导，他们以那种形式所提出，当初所宣布并且成了基督教学派争论中的关键讨论之点。在这种情况下不难理解，如果基督徒有印象，就不会十分认真地对待他们的教导，而穆斯林方面则会认为，他们的论

^① 参见可敬的伯多禄：*Petrus Venerabilis*，关于伊斯兰的著作，译成德语并由 Reinhold Gleib 加以解释出版的（伊斯兰—基督教丛书），拉丁丛书之1，Altenberge 1985。

^② 参见 David Thomas，早期伊斯兰教中反基督教的争论，Abu Isa Al Waraq 的“反圣三论”Cambridge 1992；同上作者的，早期伊斯兰教中反基督教的争论，Abu Isa Al Waraq 的“反降生论”，Cambridge 2002。

据并没有为基督徒所认真接受。两方面并没有真正相互交谈。这是可悲的事，但也很难找到其它时间来基本改变这种交流情况”。^①

看了犹太教徒与西方拉丁族基督徒之间的对话，原则上就得出中世纪盛期的类似情况。在古代后期与中世纪早期较长的一段时间内，根据奥斯定的教导，犹太人即使要坚持更为重要的社会态度，^②也只好随着第一次十字军东征进行转变。从1096年随着十字军的侵略开始，通过宗教仪式谋杀的激励，首先在英国直到那时一直有效的皇帝与国王保护法被突破了。犹太人被集体屠杀和驱逐出境的，一直到西班牙的海外出征，在欧洲日益增多。

基督徒与犹太教徒之间，在巴黎、巴塞罗那与 Tortosa 的大型“对话”，以及许多小型争论都反映这种情况，而犹太人除少数之外，都被强制接受管制。他们可以发问，提出提纲，但不能自由讨论。于是 Petrus Damiani 的相关短文就十分典型地这样说：“这是在提问的犹太人与答复的基督徒之间的对话”。^③一开始结果就预定下来了：“…当你在各方面都满意时，或者是作为战败者被迫伸出手来，或者是以你可耻的不信糊里糊涂地后退”。^④ Rupert von Deutz 是一个例外。在他的对话中^⑤他解释说，他愿意等待和忍耐，当他的谈话对方邀请他赴天上盛宴时，

① David Thomas, 基督教神学家与新问题, 此文载在: *Emmanouela Grypeou-Mark Swanson-David Thomas*, 早期基督教与早期伊斯兰的会见, Leiden-Boston 2006, 276 页。

② 此外参见奥斯定, 上帝之城 4, 34; 18, 43; 圣咏释义 58, 21。一强迫犹太人归化到 7 世纪的西哥特西班牙, 这是一个例外。

③ 拉丁教父学 PL 145, 57—68 页。—“在提问的犹太人与答复的基督徒之间的对话”。

④ “…Cum tibi fuerit ex omnibus satisfactum, aut compellaris manus dareconvictus, aut cum ignominiosa tua recedas infidelitate confusus”, 同上 57 页。

⑤ 拉丁教父学 PL 170, 559—610 页。

他拒绝了。Rupert 是在等天主自己来邀请他的对方来赴此盛宴。^①

即使在中世纪以后的，如在 Abaelard 或 Ramon Llull 的对话中，与穆斯林和犹太人对话的哲学基础在扩大，从而提供了许多理解的可能性，于是基督教的论证，同样在伊斯兰教范围内，在神学和法权范围内都应有一种广泛的说服力与可理解性。于是在关于犹太人方面得出的结论是，犹太经典 Talmud 中就含有故意曲解圣经之处，因而就要被视为异端书籍。结果是在路易九世时，在巴黎公开焚毁了所有已知的犹太经典 Talmud。罗马的异端裁判所允许少数一部分经过审查的犹太经典供犹太人使用。^②

如果在这一过程中只看到权力要求和对多数人宗教的权力行使，那就估计过低了。权力的要求和权力的行使当然存在。然而只有在这种事件中如此表态的才是纯粹的统治吗？犹太经典 Talmud 的审查在神学和法律上是有根据的。对文本审查的前提是，它是在一种合理而并非不可理解的方式下论证的。有什么在此是一种神学合理性的前提，而在与犹太人和伊斯兰教徒讨论中都适用的呢？

看一看东方和西方从教父末期到 12/13 世纪的基督教神学，这种神学就显示出一种十分独特的结构。这种结构在 Johannes von Damaskus 的文章中明显可见。他生活在东方教父的末期。这时神学完全集中在文集中。人们编撰教父与公会议的引言，研究它们的可理解性与一致性。以圣经为依据的论证很快就落到教父传统的后面去了。Johannes 解释说：^③“旧约和福音中明确的‘三位一体’或者‘基本上相同的’在天主内的‘一性三位’以

① 出处同上 610 页。

② 参见 *Jeremy Cohen*，兄弟与犹太人：中世纪反犹太人的演变，Ithaca-London 1982，60—85 页。

③ 参见他的文章：“反破坏圣像者的演说”，3，11；希腊教父学 PG 94，1333 页。

及在基督内的‘一位两性’何在？然而却因为教父们以同样有效的圣经概念确定了这种观念，我们就接受了它，并批判与之对立的一切。”

能说明问题的是，人们并不了解所引原文的原来关系，一再引用同一段原文，并总是用这种概念分析行事。其构成的基础就是亚里斯多德范畴，波菲利树。而利害关系在于解决困难，阐明观念并驳斥异端。Charles Moeller 注意到了这一点：“异端在此经过‘重建’，‘重组’；它在神学史上的的实际内容完全被遗忘了；而尤其是当人们很快引用教父的文章时，情况就更是如此”。^①

当然运用这种神学工作方法的 Johannes von Damaskus 掌握着它的特点。他是少数注意引用教父的准确性者之一。他具有“清楚描绘某事轮廓”的才能，和“总结基督教教导”的天赋。^②他与 12 世纪的拉丁神学家们很要好，他们都同样以文集为基础，将教父们的言论收集起来，编成一种有系统的总汇。

并非偶然的是“认识的源泉”第三部分，于 1150 年左右以“正教信仰”为题翻译出版了，这时 Petrus Lombardus 的中世纪教科书，教义四卷本尚未问世。值得注意的是，Johannes von Damaskus 的这一著作，与 Petrus Lombardus 的四卷本有同样的划分方式。于是这一著作在拉丁人的西方往往被称为“Sententiae Damasceni 达马色尼教义”。

什么有助于这种历史性的说明成为教父学初期和中世纪开始的神学方法，使我们所研究的问题能符合神学真理的特性呢？在这里所看到的神学形象，以信仰即对天主与天主启示的信仰为前提。这种神学从这些信仰教导中得出一种信仰理解，它本身又要

^① Charles Moeller, 卡尔西顿主义与新卡尔西顿主义, 此文载在: Aloys Grillmeier S. J. -Heinrich Bacht S. J., 卡尔西顿公会议卷 1, Wurzburg 1951, 639 页。

^② 参见 Basil Studer, Johannes von Damaskus 的神学工作方法 (拜占廷教父研究之 2), Ettal 1964, 128 页。

求一种普遍而一致的理解，合理的说明，对其历史多样性与文化的多元性进行充分的研究。这种神学要求信仰以普遍可以学习的形式，以学术的形式出现。

最值得注意的是第二方面。

Louis Gardet 和 C. Anawati 曾有根据地暗示，如在 Johannes von Damaskus 身上的这种神学形式的影响，说明了正在培育之中的神学。^①

培育之中的伊斯兰神学的伴随状态充分说明了这种相互依赖关系。伊斯兰神学在知识分子环境中，与基督教在大马士格或巴格达，首先在争论中是争论的神学。作为这种神学的前提，为了具备适当的工具，穆斯林知识分子养成的那种哲学，主要是按某种新柏拉图派解释的亚里斯多德思想，他们的对手也具有这种思想。既然他们广泛地都掌握着有条理的评价，就坚决进行概念分析，并勾划出以非历史性的方式，提出一种统一普遍真理要求的论证的相互关系。

在伊斯兰教工作中的这种方法论，是一种紧急的研究缺陷，需要进一步进行探索。于是就还有三种事实情况需要查明：

不同“对话”的独白特点。一将这种独白特点仅仅归之于目光短浅或刚愎自用，那就太简单了。造成这种对话怪僻的神学系统特点，与为此而接受的哲学研究手段和形而上学思考方法有密切关系。对实体概念以及将各种实体都视为具有一成不变形式的自然现实的一种实情看法，自然就要求固定不变的事物定义。在弗里德里希二世朝廷上讨论的“西西里人问题”^② 由此便进行了动人的作证。

① 参见 Louis Gardet-M. M. Anawati, 穆斯林神学介绍, Paris 1948, 尤其见 200—207。

② 参见 *Ibn Sab' in*, 西西里人问题, 由 Anna Akasoy 翻译并作序 (中世纪哲学的 Herder 丛书 \ [Bachmann \] 卷 2), Freiburg 2005。

至于在这种哲学研究手段和形而上学思考方式，以及与之密切相关的一种伊斯兰“神学”教育，发展了一种独特的事物逻辑就不难理解了。

这种神学形式的历史作用。——在基督教方面产生了这种信理学的系统神学，它对第二千年直到现代都有影响。

Johannes von Damaskus 的“认识的泉源”，在格鲁吉亚和亚美尼亚教会中，以及在阿拉伯人和斯拉夫人中都受欢迎。它到 17 世纪一直是唯一的俄罗斯神学著作。它多少世纪以来都是信理神学。拉丁神学以这种神学思想而影响深远。尽管 Petrus Lombardus 的教父名言录作为巴洛克士林学派教本的地位，被 Thomas von Aquin 的神学大全取代了，这种神学精神却一直保持到新士林学派。

犹太人对谈的特殊地位。一在此要以另一种方式来提问和论证。当然在犹太教范围内还有一种广泛的哲学接受。Moses Maimonides 就是代表。然而同时却由于对摩西对法律的责任，一种语言可表达性、多元性、启示可表达性也在起作用，它们不允许有一种正教的“系统性真理形态”。一个突出的例子是 Jehuda Halewis 的“Kusari”。^①

如果要在“系统神学”中——在基督教和伊斯兰教方面——形成某种世纪性的基本形式，毫无疑问就要否定东西方神学的变化幅度和独创性，或者将它们予以拉平。同样在神学上也会有或大或小的差异步伐。第一步已经可在 12 世纪看到。关心西多会礼仪一致性的西多隐修院第二院长 Etienne Harding 求助于犹太学者，以便对通行本圣经经文进行修改，来与“我们文本的差异”作斗争。^② 另一位修会兄弟 Nocola Maniacutia 这时在其“论圣

① 参见 D. C. Cassel, *Kusari* 的书, Berlin 5 1922。

② 参见 *Matthieu Cauwe*, Etienne Harding 的圣经。在撒慕尔书中使用的文体考证原则，此文载在本笃会期刊 103 期（1993 年）414—444 页。

咏及某些其它著作中的曲解与纠正书”中，批评修会里的作者们，往往使用以下的座右铭，即新的文本总比旧的好，因为它更为普遍。^① 该书的某些平行文也出现在 12 世纪的 Viktoriner 与犹太经师的释经对话之中。

第二种重要的神学差异在于强调圣经对圣传的优越性。如 Abaelard——正是在与希腊人对 *Filioque* 及子进行争论时，提出，是否福音本身就完全足以使人理解信仰的问题。他问到是否有合法的神学差异，是否有不同的信仰作证机关地位的问题。在这方面他利用了他在其著作“是与不是”及其论证中所拟订的多种差异。^②

进一步的重要区分为 12 世纪的共相争论铺平了道路。有三种态度相互对立：早期以柏拉图思想为目标的态度，如在安瑟伦或在 Wilhelm von Champeaux 等著作中所看到的，那发生在事物与情况之前表现共相，又在事物与情况之中起作用的实情。第二种态度以 Roscelinus von Compiègne 为代表：共相不过是“一口气 *flatus vocis*”，是名称，别无其它。以后执行和发展的第三种态度，可在 Abaelard 著作中看到：共相是概念 *conceptus*，它具有事物基础“*fundamentum in re*”。^③

这种对进一步神哲学工作具有决定性意义的基本差异，对宗教之间的对话却没有影响。这同样是基督教思想的内部差异，不会带来外在关系的变化。尽管有了一种 Ramon Llull 具有内在精神复杂性的见证与基督教思想更为广阔天空之间的对话。至于那

① 参见 Vittorio Peri，“修改更是曲解”。罗马十二世纪的学者中对文体考证的一种评论，此文载在：中世纪的意大利与人文主义 20（1977）19—125 页，该书的版次见 99—125 页。

② Peter Abailard，是与不是。一种考证版本，编辑人 Blanche B. Boyer-Richard McKeon，Chikago-London 1976；同上作者的，辩证法，编辑人 Lambertus M. de Reijk，Assen 1956，2 1970。

③ 参见 H.U. Wohler，共相争论的原文，2 卷本，Berlin 1992—1994。

能将由其它宗教局限性出发的询问和论证，意识形态的潜在关系，完全不加考虑地把自己的学说体系中所接受的推测都能揭露出来的思想，却并未出现。然而对这种差异在 Thomas von Aquin 的著作中早就有一种转辙机构。多马斯之所以能将信仰定性，就在于他看到了对天主信仰的形式对象就是第一真理。信仰者信仰天主，一切真理的源泉，都是正确的，而他之所以相信，就在于其所信的都出自天主而归于天主。多马斯将这种信仰的形式对象与所谓的信仰的物质对象相区别，即在信仰中所接受的一切，这就是基督的人性，教会，她的圣事，总之“圣经中包含的一切”。^① 对这些许多事物多马斯明确地写道，它们是由信仰所肯定的，就在于它们在给定的观点中，是形式对象所赞成的。当然也有可能一个信仰者“由于人性推测而想错了”^②，而这种错误的想法不用说，也和那属于信仰物质对象的事物有关。这种推测却不是什么从信仰出发的推测，因为信仰基本上是通过具有特征的观点和相应的关系定下来的。多马斯并没有由此得出结论，说事实上伴随着教会传统的猜想应排除在外，于是信仰传统就需要历史上的清理与说明。

二、第二种宗教之间的对话：以其它宗教作为（基督教）信仰“尚未澄清的”一种形式

如果人们从这种中世纪的发现转向近代早期的大型对话，对它的一种特点就会感到可以理解。它们与早期中世纪的对话有所不同。不仅是理解的情况与论证形式大有发展。在此还部分地表现出一种新的精神，以及对中世纪想法进行重要调整的思想。作为一种有所发展却又严格控制精神鼓舞下的对话之作，是 Johannes de Turrecremata 的“论背信弃义的穆罕默德的主要错

① 见神学大全 II-II, 1, 1。

② 神学大全 II-II, 1, 3 ad 3。

误”，他是康斯坦茨会议与佛罗伦萨会议（1439—1445）的参加者之一。代表与此相反态度的 Nikolaus von Kues 在君士坦丁堡衰败，由此而受到震惊后所写的重要论文是“论信仰的和平”。

与那有严格限制和批判性的多明我会枢机的对话相比，von Kues 枢机的对话就具有完全不同的视野和精神。他注意到了当时世界里宗教的多样性，看到了它们不同的文化、习惯和行为方式，尊重那许多的先知和天主的使者，他们在不同宗教里都起了某种作用。同样他也了解不同宗教团体可悲的历史，他们往往陷入真神崇拜的争论之中。他看到了人类分裂的所有苦难，却也了解那准备就义，愿在各自的教内奉献本人生命的善意。

他理解人们对各种宗教难以形成一种合理判断的困难，他看到了爱将常见的显而易见之事视为真理的习惯势力。Nikolaus von Kues 却深信，只有一个生活的天主是应在种种敬礼中去寻找和崇拜的。于是他不断地谈到一种信仰和多种敬礼。

他论证的内在结构是什么？Nikolaus 把他的对话说成是对“理性之天”“理智”的一种谈话^① Nikolaus von Kues 将其反思定位于这一层次之中，他在天主之下的可感觉世界之上的神性世界的“理性”领域中活动。^②

他于是就在渊博无知的领域中，在一种超验性反思的领域中活动，有关的前提，或者世界可理解性的基础在此才能得到解释和说明。^③

Nikolaus 是如何组织其论证的呢？在（圣言或真理）智慧

^① Nikolaus von Kues, 信仰之中的和平, 此文载在: 神哲学著作, 由 Leo Gabriel 编辑并作序, Wien 1976, 卷三, 796 页 (论信仰之中的和平 XIX)。

^② 参见对三个世界的描述, 见: 论猜想, 出处同上, 卷二 66 页 (论猜想 XIV)。

^③ Nikolaus von Kues 的世界是指整个世界, 所有的一切, 包括天主, 人类和各种事物。而在天主之内所存在的世界, 与以理智作为中心所呈现出来的, 以及最后由感性所呈现出来的世界, 却应加以区别。参见以上出处。

的主持下，对话中形形色色的多神论被引向一个天主的信仰，并在紧接着的论证过程中，使一个天主的三位一体性归结为超验性体的至一性、同一性和差异性。Nikolaus 尽量不用传统的神学概念 *mia physis-treis hypostaseis*，一性三位。至于对穆斯林和犹太教徒，人们不得不否定三位，那就要由真理，圣言明确证实，其前提条件当然要这样理解，正如在两种论证中所提出的一样。它们却应当按对话各方所赞同的，在至一性、同一性以及超验性的结合上去理解。值得注意的是，Nikolaus 从其超验性的反思开始，并从至一性、同一性以及超验性的相互关系方面，对三位一体进行阐述时，并没有谈到传统圣三论的矛盾心理。并没有谈到一种批判性的评价。

此外值得注意的是，Kusaner 并没有对事物的超验性，真理和善良进行追述，尽管这一切处于背景之中，却谈到了“永恒的一致性，一致性的等同性，以及一致性与等同性的结合，或相互关系”^① 他论证的出发点是受造物的多样性及其超验性的前提条件。于是就基本上间接表明了，他是如何在三个独立体观念上进行斗争的。

在圣言降生成人的讨论中，伯多禄担任信仰证人的主席职位。对穆斯林和犹太人的异议，是通过对人的理性自然与天主的上智可交换的一致性不能估计过高的超验性反思中来回答的。万民的宗徒保禄然后在历史上，通过圣事实行救赎的中介所得出的结果进行了解释。

毫无疑问，Nikolaus von Kues 在自己对宗教对话的看法中找到了一种对不同宗教新的因素。他同时也赋予了信仰理解的基督教发展以完全决定性的推动力。此外他也拟订了实现各宗教之间对话的一种纲要。其原文以下列的话结束：“它于是就决定了各宗教以历史性的方式，在理智的天地中和睦相处的关系。众王

① 出处同上 732 页（论信仰中的和平 V II）。

之王发布命令，要智者归来，领百姓敬拜真主，从而使他们具有服务的精神，民众也得到扶持。于是他们就有全权以耶路撒冷作为总的中心召集大家，并以大众之名接受一个信仰，而在此基础建立永久的和平，从而使万物的创造者永受赞美，在和平之中受颂扬”。^①

Nikolaus von Kues 对宗教之间的对话，正如对基督教信仰理解的发展所得出的一样，当然还有一种新的出路。这位 Kues 人的要求，当然是在非常超然的形式下，仍然保持着基督教神学的“系统性特点”。在此处也是如此：这种神学从信仰教导中得出一种信仰理解，这种理解本身就要求是普遍一致性的理解，经过合理说明，而历史上的多样性对文化上的多元性也得到充分的考虑。这种神学要求具有普遍可以学习的形式，具有学术的形式。^②

信仰上的赞同尽管并不就有道义上的可靠性——因为大家都这样说——却不是以理解或有说服力的认识为基础的。^③ 这一起源于古代语言习惯用法的信仰形式特点，^④ 发展到康德。于是信仰就一直是一种历史性的赞同，它在其主要因素中都含有人的主体关系。这一点却说明，神学作为信仰理解，在其学科形态中都具有一种基本支撑性的，对信仰者和信仰集体的一种辅助作用。神学并不是信仰的学习方式。它只会不时地使信仰在现有的问题上显得可信。

这对于各宗教的会见说明什么呢？此处 Nikolaus von Kues 在基督教神学和思想史上所完成的很重要的一步，就在于他虽是从基督教信仰根子出发论证的，却是将各种宗教作为信仰形态来

① 出处同上 796 页。

② 见以上出处 249 页。

③ 参见多马斯阿奎纳的神学大全 II—II, 1, 5c。

④ 参见 *Hermannus Bonitz*, 亚里斯多德目录, Darmstadt 1960, 595 页; *Pistis* 的一说服的坚定性——到伊马努埃尔康德的, 纯理性批判 B850 页。

定性的。^① 它们作为历史形态相互有别。然而此处谈的却是信仰形态，那么他自己的神学思考就只能是一种对话建议，对话的使命，却还不是对话本身。因为对话包括，对话双方或其它信仰集体的主体关系，在其各个方面都会起作用，并能进入其中。

三、为现代三个一神论的“自由”对话铺平道路

如果人们转向现代的宗教之间对话的情况，就不禁会产生这样的印象，就是现在处于一个时代的开始。这一开始以两种因素和两种深刻的矛盾心理为特征。一方面在公众中确有一种以现代名义说话，而对伊斯兰教和犹太教非常明显的深刻贬低，显然来自欧洲教育界受人景仰的精英。同样还有一种伊斯地区和较大的居民集体殖民地化，使这种贬低有了一种可耻而真实的政治社会形象。我们生活在非人道深渊的 Shoa 集体屠杀中，它是对处于现代精神文明边缘的犹太人中燃起来的。

Ernest Renan，受到称赞的宗教历史学者，东方学学者（！）和文化哲学家，在其 1883 年巴黎大学的著名演讲中宣言：“每一位稍微了解现代消息情况的人，都会看到当前穆斯林地区的落后情况，伊斯兰教占统治地位国家的腐败，那个种族的文化和教育唯一与这种宗教有关的理智无关重要。”^②

在 20 世纪之初，法兰西王国殖民主义扩张统治的精神，非常明确地从白人教父的奠基人和阿尔及尔总主教枢机 Lavignerie 的讲道和谈话中表达出来，他是北非法国军队的主管人。法国军队是来帮助“古老的非洲民族后裔的，他们多少世纪以来都葬身

① Nikolaus von Kues 在此从中世纪普遍有代表性概念中得出结论，认为人从第一个人开始，经过各个时代和伟大的不同结盟达到同一的信仰，尽管其在包含的方式上会“有所不同”。为此请参见：多马斯阿奎纳的，神学大全 II-II，2，7。

② Ernest Renan，全集，Paris 1947，卷 1，946 页。“伊斯兰，这就是对神灵性 with 现世性之物不加区别的结合。这是教条的统治，而这种教条乃是人类从来没有承担过的最重的枷锁”。同上出处 956 页。

在野蛮和黑暗的阴影之中”。^① 这些话有如主导思想贯穿着他的讲道和谈话。^② 在所征服的领域内，“非洲的主管人”（1884）迦太基总主教 Tunesien 建立了基督教慈善事业，制订了法语课程和紧张的传教工作。为此他建立了许多机构。在他的晚年还支持全欧洲反对黑非洲奴隶制度的斗争。幸福就在于欧洲化和基督教化。

Adolf von Harnacks 的话，可以作为从现代文明中从精神上排除犹太人的实例。他是一位深有研究的宗教史和神学专家，同时精通语言为德国学术界的代表人物。他关于“基督教的本质”十分著名的演讲以及有关的著作，在犹太人的团体中，首先是在犹太宗教学者中引起了深刻的震惊。他们将他们的宗教看作完全被基督教超过和代替的序曲。Harnack 断言：“在此历史本身曾经一度以显而易见的明确性，并在最短的过程中指出，什么是果仁，什么是果壳。果壳是耶稣讲道的全部犹太局限性；果壳也是如下的话所决定的：‘我只是为了以色列家失迷的羊而被派遗的’。根据基督的精神门徒们突破了这种界限。基督自己的门徒们—不仅是第二第三代人，直到对主的记忆已经完全消失之后—都经受住了巨大的考验。这是宗徒时代最富有意义的事实。”^③ 正是革新的犹太教运动，自由派的 von Harnack 体验到，在现代的德国社会上，这涉及到革新的基督教信仰原则的发展。正如在其校长讲话一样，Harnack 在其公开谈话中也一再回响着这种态度。^④

① Ch. N. Allemand-Lavigerie, 法国在非洲的军队和传教, Alger 1875。

② 参见 Ali Merad, Charles de Foucauld 论伊斯兰教, Charlet 1974, 90 页及其以下。

③ Adolf von Harnack, 基督教的本质 (Siebenstern—Buch, Taschenbuch), Munchen Hamburg 1964, 111 页及其以下。

④ Walter Homolka 的, 犹太教在现代世界上的特点一文, 对犹太人的担忧和对 Harnack 的答复, 以及相应社会趋势, 都提供了一种概况。Leo Baeck 和德国新教有一篇 A. H. Friedlander 的前言, Gutersloh 1994。

以上的引证并没有对 Shoa 集体屠杀暗示什么直接的起因链。Harnack 从神学基础出发明确地坚持犹太教的容忍。在 Renan 和 Harnack 的文章中却表示，欧洲现代的文化和精神尽管在东方学范围内有多种学术评价，而犹太学也不能简单地等同于一种新型伟大一神教对话起动的的发展。而随之而来的对伊斯兰和犹太教的严重贬低，往往也属于欧洲现代文化和精神之列。它们构成了使欧洲现代殖民主义和 Shoa 成为可能的一种环境。

我可以举一个在现代形成的新型宗教之间对话的实例，有两种不同的方式可供选择。一种是犹太教与基督教对话的例子，另一种是基督教与伊斯兰教对话，一种是在德语地区的例子，一种是在法语地区的例子。

在 1938 德意志帝国大屠杀之夜的那一年，在那按德意志帝国宣传部的规定，应另外加上“犹太人出版社”等语的柏林 Schocken 出版社中，有 Leo Baeck，^① 犹太人高校校长的一短篇著作问世，该校按国社党的规定还只能称为学习场所。这篇著作的题目是：“福音是犹太信仰史的证书”。该书印出后即被捣毁。被禁止发行。

Baeck 指出“福音作为犹太人历史中不小的一部分，是犹太人信仰的一种见证”。^② 是从什么环境从什么耕地中于 1938 年培养出来的这本书？决非偶然的是，在这所学校里，象 Abraham Geiger 这样的人物在 19 世纪十分艰苦地铺平了道路：凡是愿在正在来临的现代里，真正按自己的传统和条件生活的人，就要通过与现代文明，以及至少在其所包含的当代基督教神学的对话来

① 参见 Albert H. Friedlander, Leo Baeck 的生平与学说, Stuttgart 1973.

② Leo Baeck, 著作 (发行人 Albert H. Friedlander, London, Berthold Klapert, Wuppertal, Werner Licharz, Frankfurt am Main, Michael A. Mayer, Cincinnati-Ohio), Gutersloh 2000, 卷四, 403 页 (序言)。

进行。Leo Baeck 就处在这种传统之中。他以一篇批判 Harnack 的“基督教本质”的文章开始了他的学术生涯。题目的选择：“犹太教的本质”在 1905 年是纲领性的。在随后的年代里 Baeck 就经常与 Wilhelm Dilthey 和新教神学家如 Troeltsch 进行讨论，并于 1922 年发表了一篇关于犹太教与基督教对话的纲要性文章，题目是“浪漫主义的宗教”，在其中他批判了 Schleiermacher 特点的基督教。他感到了“天主的命令与所需行动之间的矛盾”。^① 随后的许多文章都说明，Baeck 是如何深入和广泛执行了这条路线。他关于经师的圣经注释和讲道、天国、神秘学和宗教哲学的反思都证明，在此他从同时代的哲学，东方学，基督教神学和释经学的诚实和知识出发，以更新的纯朴和充满活力的新身份，在谈他自己的传统。

“福音书作为犹太信仰史的证书”分为三章。第一章讲的是耶稣时代“在犹太人巴勒斯坦的口头传授”。^② Baeck 评论说：“这不仅涉及到由此而组成的原始经典，也涉及到存在于其中的圣传。随后就是按这些传授的车辙的指示来执行。”

这一章是以这样的结果而结束的：“在以这种方式展开的古老福音书中，有一个人以高贵的形象出现在我们面前，在激动而紧张的时日子里生活、助人和工作，受苦而死亡，他是一个出自犹太民族，走犹太人的道路，具有犹太人的信仰和希望的人，他的精神就在圣经之中，他在其中写作和歌唱，宣讲和教导天主圣言；因为是天主派他来聆听和宣讲的。在我们面前有一个人，他在自己的民族中赢得了自己的门徒，他们在寻找所预告的默西亚，达味之子，在他身上找到了，并将他们对他的信仰肯定下来，直到他自己开始相信，他现在正处在其使命与其时代命运之中，正进入到人类历史之中。

① 出处同上，12 页。

② 同上，403 页。

他使这些门徒着迷在他死后都相信他，于是他们深信，正如先知所说的‘第三日他将从死者中复活’。[…] 犹太人的历史，犹太人的思想既不能从他身边走过去，也不能不看到他。自有了他之后，就没有任何时刻没有他而存在，就没有不以他的开始而来临的。”^①

这第二章 Leo Baeck 是献予重建耶稣事迹“最初传授”计划的，这一章是献予耶稣生平“事迹”的，它组成为一种对观福音文段的拼贴画。这些文段还包括受难，通过大司祭和公议会将耶稣移交给般雀比拉多，马窦对耶稣复活的报导，以及耶稣第三天显现给西满的消息。

第三章在“警句与比喻”的标题下，收集了耶稣的名言。大部分原文都来自马窦。Leo Baeck 在方法论上选择的依据，是可以译回到希伯来语或阿拉米语。

这本书是一种结束语：它在其发行后就被捣毁了。它的出版社在 1938 年末就被解散了。犹太人的书店都关门了，“学院”也无声无息，不久之后也关门了。而此书作为数十年来几代人劳动的最后成果，却是犹太教与基督教一种新的对话的开始。这是超越以前局限性的对话，它由于坦诚和对其它宗教的信赖，才对其展示自己传统的财富，并在自己的特征上坚持下来。人们只能感到遗憾的是，在二次世界大战之后，经过对犹太人大屠杀，这本书并没有被德语神学理解为一种新的“无拘束的”对话的序曲，而予以回答。

作为各宗教之间“无拘束”对话而呈现出来的第二个例子，现在我可以提出三位伊斯教学者，他们不仅在学术上密切合作，而且通过个人的友好班子结合起来，共同作出了重要的贡献，使伊斯兰教与基督教之间的宗教对话有了一种新形象：他们是 Louis Massignon (1883—1962)，Georges C. Anawati (1905—

^① 出处同上，46 页。

1994) 以及 N. Louis Garder (1937—2003)。^① 如此不一般人物有什么出色事迹?

首先是其典型特征的简要说明:

Louis Massignon 是一位无信仰的青年东方学者。1908 年他经历了决定其一生的一次遭遇: Massignon 称之为“不速之客的侵袭”, 一天夜间与基督作为不速之客的遭遇, 是他在美索不达米亚被逮捕, 戴上镣铐等死, 而突然经阿拉伯友人救援出狱。他承认, 他在那一夜有了信仰, 而他的祷词那时是阿拉伯语的。他经过对 Husayn Ibn Mansur Hallaj, 伊斯兰的殉教者和神秘主义者受难的划时代的研究, 在巴格达于 922 年 3 月 26 日准备被任命为法国学院教授 (1926), 并被接受为许多东方委员会和学会的成员, 同时数十年来与巴黎的穆斯林“外籍工作人员”接触; 并自愿为马达加斯加和阿尔及利亚受迫害者受谴责者流血的争论服务。

Georges C. Anawati, 出生于埃及的叙利亚人家族, 加入了法国多明我会省, 随后数十年一直领导着在埃及的多明我会东方研究学院, 并在伊斯兰世界和欧美大学里作过许多报告和讲课。*Anawati* 在梵二会议中对 *Nostra aetate* 宣言的出现有决定性的影响

Louis Gardet, 与 *Louis Massignon* 一样是法国人, 哲学家和文化人, 他是通过在 *Charles de Foucauld* 的耶稣小兄弟会任教, 找到其通向伊斯兰学和阿拉伯文化的道路的。*Massignon* 是他的导师, *Anawati* 是他某些重要作品的共同作者。除了许多研究, 在伊斯兰中心和西方世界的演讲之外, 还应提到他对罗马与

^① 关于 *Louis Massignon*, 请参阅 *Louis Massignon* 的影响: 致意与作证。由 *Daniel Massignon* 所收集的原文, 巴黎 1983 年出版, 附有一份 *Massignon* 著作和出版物目录。*Georges C. Anawati* 和 *Louis Garder* 参见: 伊斯兰学研究: 由其同学和友人所收集的 *Georges C. Anawati* 的文章 (鲁文哲学丛书 26), Louvain 1997, 分别附有 *Anawati* 和 *Gardet* 的传记。

伊斯兰世界之间关系的形成所作的贡献。

这三位在基督教信仰上都有深厚的根底，都对奥秘学和纯朴人士生活的宗教特点很有感悟。他们都对阿拉伯语言及其特点很有感情。

什么是他们关于伊斯兰学的科学工作特点？在此由 Anawati 和 Gardet 所编写的伟大著作的序言中，Louis Gardet 说：“穆斯林神学的重大问题是：天主和人的命运”^①，“自从预告此书出版的 18 年以来”：在这经过如此漫长而繁重的工作产生的作品中，“涉及到更为重要问题的一种直接研究，它通过‘Kalaam 凯拉姆学’或其它学科，与穆斯林思想的相应问题和公理有关，其中往往也要连带考虑到基督教的著作”。^②

我们现在在一种伟大工作范围内来说明如此平静的工作格言，它与这里谈到的三位伊斯兰学者的兴趣有关：即伊斯兰教的神秘学。Louis Massignon 直到他死都在修订他的第一部伟大著作，它发行了很多版，它不仅对欧洲的东方学者，而且对穆斯林也是一部标准著作，为他们铺平了一条新的通向这种重要，尽管有不同评价的伊斯兰 Sufismus 苏菲派运动的道路。在其最后一版内容丰富的前言，1962 年 10 月 31 日的前言中，Massignon 详细地描述了他自己所选择的方法论道路。这是一种高度考证和分析性的工作。Massignon 通过第二部伟大著作“穆斯林神秘派技术词汇的起源论”，同样也是于 1922 年发行的，为其关于 Hallaj 苏菲派哲学家的著作作了补充。然而通过这种分析，就澈底实现了 Louis Gardet 所概括描述的一种“生命曲线从整个内部的重建”。^③ 这种“生命曲线”，伊斯兰神秘主义者的“生命曲线”，Massignon 自己所用的话，不仅描述了一个人的外部生活历程，

① Paris 1967 (穆斯林研究 IX)。

② 同上出处，13 页。

③ Louis Gardet，绝对的人，见：Louis Massignon 的独特风格，64 页。

而且还包括了那发源于一个人内部精神源泉的伟大曲线，其深切渴望的目的，其最高献身精神的天赋与回应，从而使其一生成一种曲线——，Massignon 也非常深刻地描述了自己的一生。^①这时就在一种坦诚与专心致志的对话中，维持由分析得出的差异和特点，而正是这样才走向一种深刻的会晤。

而这种对话同样也谈到了 Anawati 和 Gardet 的伟大著作“穆斯林神秘主义”，尤其体现出其缜密性和分析的精确性，都是这种深刻赞赏和亲密关系的表现。

这种“交叉”对话同样也表现在上述作者的其它著作中。这是一种在其最高顶峰中，与“他人”，“外人”在天主的奥秘中相会的对话。

四、一种实际的最终反思

宗教之间尤其是在三大一神教之间的对话，是我们时代的一种迫切任务。有从各方面出发的纲要性论述和意图说明。而具体的论述却很少，而且很受局限。目前是在学院培训中心网络上和研究单位中组织起来的，它们与这种对话的训练和实现合作。然而这种对话应当以交叉的方式进行。而这一点就要以显著的辛勤和努力为前提。它首先需要创新的精神力量。而在目前情况下的不详之兆，却是感到需要对话的看法，如在梵二会议第一工作阶段中，保禄六世在其有关通谕中之所拟订的，很快就消失了。

译自杜宾根神学半月刊，2008年第4期

^① Francois de Laboulaye 考虑到了这句话，来为其对 Massignon 在其诞辰一百周年纪念会上的描述定性：“我找到并想到他生平的细节，并不是为了确定重要阶段的时间和地点，也不是要统计其科学工作，或者许多国家给与他的荣誉，提高他的国家待遇，或者向他敞开他们学院之门，承认他学者的权威，或者感激他们对他们的理解，以及其友谊甚至相互的了解。我主要是想按其给自己提出的‘个性化的雄心’，指明那给与这一生命曲线以特定压力的东西。” Francois de Laboulaye，一种生命曲线的轮廓，见：Louis Massignon 的独特风格，11—15，尤其是 11 页。

卡尔拉内对宗教神学的贡献

Ignazio Sanna

卡尔拉内针对基督教与非基督教宗教从课题上进行的早期思考，要回溯到梵二会议之前的时代。他第一次阐明这一课题，尽管零零星星并不系统，是在1961年在Eichsrrat的一次报告之中。^①会议之后，相应的思想首先在其1975年10月5至12日，于罗马传教学国际大会的报告中提了出来。^②于同年问世的还有他的有关文章耶稣基督与救恩的普遍性。^③这一艰难的关系决定，要结合拉内对无名基督徒得救可能性的进一步反思来看，它最后只能理解为其从每个人超性存在论题出发的推导。^④在某种程度上，信仰基本教程“第六程序”的第十点，在这方面就可视为拉内宗教神学的概要，其于1974年初次发表的论非基督教

① 卡尔拉内，基督教与非基督教宗教，此文载在：同上作者的，神学文集，卷5。较新的文集，Zurich, Einsiedeln, Koln 1962, 136—158页（初版的标题是，对非基督教宗教的一种天主教信理解释的特征，此文载在：多元论，宽容与基督教界。西欧高等院校注册社团出版物，Nurnberg 1961, 55—74页）。

② 卡尔拉内，论非基督教宗教的救恩意义（1975），此文载在：同上作者的，神学文集，卷13。天主与启示，编辑人P. Imhof, Zurich, Einsiedeln, Koln 1978, 341—352页。

③ 卡尔拉内，耶稣基督与救恩的普遍性，此文载在：同上作者的，神学文集，卷12。由精神体验出发的神学，编辑人K.—H. Neufeld, Zurich, Einsiedeln, Koln 1975, 351—282页（初版本）。

④ 关于无名基督徒的论题我就参考我的文章：I. Sanna, 无名基督徒与卡尔拉内思想上的教会传教活动，此文载在：福音，宗教与文化。纪念Pietro Rosano主教的综合研究，Cinisello Balsamo 1993, 129—149页。

宗教之中的耶稣基督文章，为此打下了基础。^①

与以后天考虑为出发点的宗教史相反，拉内在其信理反思的特殊背景下，却是从先天出发的。他的出发点问题是，“如果说，耶稣基督也存在于非基督教宗教之中”，这最终具体意味着什么。对非基督徒来说，“宣称耶稣对各个时代和所有人的一种普世救恩意义，又面对着其在时空方面的局限性，这始终是一种麻烦的事”。^②然而另一方面，就基督本身来说，在整个救恩史上和全人类中，耶稣基督的相应临在既不可否认也不能忽视。因为他相信，耶稣是众人的救赎，而天主以其慈爱，是不会让非基督徒不因耶稣而得救的。因此如果要从整个救恩史上的一种基督临在出发，那么在人们的宗教生活体验中，也会体验到他那也曾在宗教史上出现的救恩。

在国际神学家委员会关于基督教与宗教的文献中对此提到，救恩“是通过天主的恩赐在基督内 [所赐予的]，却不是没有人的回应与接受。宗教之所以也能有助于人的回应，就在于它们促使人寻求天主，按良心行事，度正当的生活（参见万民之光 16 节，以及 *Veritatis Splendor* 通谕 94 节：各民族和宗教传统的道德感受就能使圣神在那里起作用）。寻求天主说到底是一种宗教行动（参见同上 9 和 12 节）。这是人们对天主邀请的回答，人们都是在基督内并通过基督来感受的。

① 卡尔拉内，非基督教宗教之中的耶稣基督，此文载在：神学文集，卷 12，370—383 页（初版本发表在：G. Oberhammer 所编写的，启示。人的精神现实性。关于启示观念在印度的学术交流会的工作文献资料。卷 2，Wien 1974，189—198 页）；参见同上作者的，信仰基本教程。基督教概念介绍，Freiburg i. Br. 1976，303—312 页（=SW 26，1999；特别证据根据 SW 26 中所有的原本页码）。关于拉内的宗教神学，参见 R. Bernhardt 所编写的，基督教的绝对要求。从启蒙运动到多元化的宗教学，Glutersloh 1990；Schlegelberger，宗教神学。关于卡尔拉内概念的一种讨论，此文载在：M. Delgado—M. Lutz—Bachmann 所编写的，从恩宠体验出发的神学。与卡尔拉内靠近，Hildesheim 1994，95—120 页。

② 拉内，信仰基本教程（见注 5），303—304 页。

于是各宗教就能有助于其追随者得救，但是却不能将教会对基督徒得救的作用与非基督徒所感受的作用等同起来”。^①

现在如果拉内在其论著中要想对整个救恩史上基督临在的问题，因而也是对非基督教宗教的问题作出答复，他的思考首先以两种前提为基础。第一个前提在于天主普遍而有效的救世旨意。由于天主的这一救世旨意既有效又不会缺少，所有的人无疑就都会对天主有一种超自然信仰的可能。这里就提出了以下问题，这种超自然信仰是否也应在基督教之外明确针对着基督，或者只需要人们的善良意志。那么只要有一种并无基督论特点的“自然”信仰，象在各宗教群众之中所看到的那样也就够了。

拉内的第二个前提是，非基督教宗教在获得超性救恩的过程中能起一种积极作用，因为达到这一点必然是一种社会和历史性的事实，正如基督教本身也是社会性和历史性的。于是拉内认为，如果想到对亚当的“初始”启示与对梅瑟的旧约启示之间的长期距离时，就不应由此得出结论，说在这长期间隔之中根本没有过天主启示。正是在这一时期间隔中各宗教起了一种重要作用。这些宗教如果“唤起人们对其提出要求的人生奥秘之间关系的可能与责任，并使其记住这一责任，正如某些宗教一直是在对这一人生原始奥秘进行解释，并且将人与它们的关系具体化，也可能使这一关系变坏时”，^② 这种宗教就曾经是启示的工具。

然而如果基督教之前的宗教在这一漫长的间隔时期内，能满足这种具体的救世意义，那就没有什么理由不能让非基督教宗教也对那些人发挥一种类似的救恩职能，而这是基督教福传至今所

^① 神学家国际委员会，基督教与各宗教，1996年9月30日，作者德国主教团（=工作手册，136节），42（86节）。

^② 拉内，非基督教宗教之中的耶稣基督（见注5），374页。

没有做到的。由此对拉内来说就必然得出结论，非基督教宗教实际上可以代表一种通向得救或启示的道路。^①

在阐明了这些前提之后，拉内就进一步提出以下问题，人们如何能从信理观点出发，想象耶稣基督在非基督教宗教之中的可能具体临在。于是他进一步将问题具体化，就是人们在讨论这一课题时不得不回答下列问题，耶稣基督是如何临在并作用于每位基督徒的信仰上的。尽管他也许意识到了在宗教帮助下的得救与个人得救之间的不同，却还是要让位于宗教史学者的描述和后天性方法，来说明基督在非基督教宗教之中的临在。

他对这一问题的回答是从这里开始的，即基督是通过其圣神而在非基督教的信众中临在和行事的。（这也是拉内第一次在基督论中谈圣神课题。）非基督徒得救的重要信仰因而是由圣神的超性圣宠所支撑的。“这就是由圣父和圣子出发的圣神，因而他作为永恒圣言之神，至少可以也应当以这种意义，被称为降生成人的天主圣言基督之神。”^②

众所周知，某些“新”宗教神学代表人想将圣神的工作从耶稣基督的工作中突出起来，从而在一种基督论的缩减中，尽量将圣神的普世布局与基督的历史大计区别开来。^③因而就有两种平行的救世布局，对基督徒的基督大计，和对其它宗教成员的圣神大计。这两个救世大计相互无关的结果，圣神就不再是基督的圣神了。拉内始终不赞成这种过激态度；在他的著作中找不到任何

① 拉内在其关于普遍启示的文章中，并没有特别注意到其它宗教圣书可能的价值。主耶稣声明正好在这方面阐明了，“其它宗教的圣书事实上是在辅育和引导其信众的生活，[...]因而其中也含有基督奥迹的那些善良与恩宠的因素”（第8节）。

② 拉内，非基督教宗教之中的耶稣基督（见注5），375页。

③ 参见 P. F. Knitter，是一种新的圣神降临吗？此文载在：当代对话（1991）19期32—41页。

一处有象某些神学家在这方面的过激结论的证明。^① 在他所建议的一种独特的救世大计中，基督论从未与圣神论分离，这就与近来的教导当局文献更为接近了。如若望保禄二世曾在 *Dominum et Vivificantem* 主与赋予生命者中谈到圣神的普遍救世大计；而在 *Redemptoris Missio* 救世主使命中又强调圣神大计与基督大计的对应关系和不可分离性。在前一个通谕中教宗写道，人不能将自己局限在人类历史只相当于从基督降生以来的两千年之中。而要更加退回去，将圣神在基督之前对世界的作用也包括在内；意识到“圣神在其所愿之处进行吹拂”，就应将视野扩大。梵二会议在这种意义下，就在教会可见的生活“之外”也看到了圣神的功能（启示教义宪章 53 节）。在以上两大通谕中教宗又进一步阐明了，圣神功能的临在不仅涉及到个人，而且惠及社会和历史，民族和文化以及各个宗教。圣神在在礼仪和文化中播下“圣言的种子”，并且准备它们在那里成长（救世主使命通谕 28 节）。教宗又在主与赋予生命者中强调，这一圣神功能“在各个时代和各个地区出现”，虽然“按照永恒的救世大计，是通过它与降生救世大计奥迹连在一起的，却已经在对相信正在来临的基督的人们发生作用。[…] 恩宠因而具有一种基督论与圣神论的特点，它首先在那明确宣认基督的人们身上得到证实”（主与赋予生命者 53）。

在这方面可参考 Dupuis 的看法，他认为“人们应当意识到，一种圣神论性的基督论不可能来自忽视降世圣言的基督论，如果降生于一个人身上的耶稣基督不是在并通过天主圣神临在和起作用，其意义就会降低。属于其本身完整性的，一方面是要通过耶稣本身整个的历史因素，来强调一种圣神性的基督论，即圣神在其人性上的临在，另一方面是要通过复活的基督强调圣神降临到

^① 参见 J. H. P. Wong, 无名基督徒：卡尔拉内的圣神基督中心论与东西方对话，此文载在：神学研究（1994）55 期 609—637 页。

了世界上”。^① 所引证的关于基督教与其它宗教的神学家委员会文献就已在强调，基督救世行动的普世性离了圣神的普世性作用仍然会不可理解。因而“谈一种并不与降生成人，死而复活的圣子耶稣的意义相结合的圣神作用的普世性，就没有什么意义。而所有的人只有借圣神的作用，才能与那曾在某一时间某一地点生活，死去与复活的耶稣结合在一起。此外圣神的作用并不限于个人及其内心方面，却也涉及到社会方面：‘这是同一位圣神在与耶稣的降生成人、死亡与复活合作，并在教会内发挥作用。这并不是对基督的另一种选择，也不是象某些人所认为的，是在填补基督与圣言之间的一种空缺。凡是圣神在人们心中以及在各民族的历史上所做的事，都要针对基督进行宣讲准备，并结合基督予以完成’（救世主使命 29 节）”^②

经典神学至今都一直认为，圣神使人能有正确的信仰，无论何时何地都是看在基督的功劳上所赐予的。因此他理当称为耶稣基督之神。天主派出他的圣神，于是人们由于耶稣基督的功劳，就可用其它的说法来表达这一圣神道义功劳的原因。然而这种对道义功劳原因的追索，其本身并不是针对天主及其为此所带来的一切的，而从一开始在圣神对世界带来的恩赐中就带有种种特定的问题。首先这种理论并没有说明，在圣神各时各地所赐予的恩宠与十字架的历史时空性事迹之间有什么联系。如果天主的自由救世意志是先天性的，而且并不考虑天主之外的任何原因，因而从未受基督降生与被钉十字架的影响，那就很难看出基督的十字

① J. Dupuis, 基督教的普世性, 耶稣基督, 天国与教会, 此文载在: M. Farrugia 所编写的, 基督教的普世性中。与 Jacques Dupuis 对话, Cinisello Balsamo 1996, 19—57, 尤其是 31 页。论一种“圣神性基督论”必要性, 参见 W. Kasper 的, 耶稣基督, Mainz 1975, 300 页; J. Dupuis, 基督论介绍, Casale Monferrato 1993, 244—245 页; R. Del Colle, 基督与圣神。在圣三观点之中的基督论, Oxford 1994; M. Bordoni, 在圣神观点之中的基督论, Brescia 1995。

② 国际神学家委员会, 基督教与其它宗教 (见注 7), 31—32 (60 节)。

架对其他人来说，是天主救世旨意的原因，如果天主的这一救世旨意被视为基督十字架的原因，却不被视为作用由此而来之处，那么就根本无异于可以理解为是针对所有人的。

这种由旧神学所产生的疑难，只有在人们并不是将基督的降生与十字架视为道义性功劳的原因，而是将其视为救恩扩展到所有人的目的原因时，才能得出一种解答。于是这就被视为天主对世界全面自我宣告的最终原因，它仅仅是由天主自己的救世旨意决定的，不可能有在其之外的原因。降生与十字架在这种意义下，无论何时何地就只能理解为圣神宣告这一旨意的原因。“只要圣神的全面性作用从一开始就是针对其历史中介作用重点，基督事迹，即圣神对世界中介作用的最后原因的，就可以说，这位圣神无论何时何地，都是耶稣基督，降生为人的天主圣言之神。这传到世上来的圣神本身，不仅就其本身以外的天主旨意来说，对耶稣基督有一种内在性关系；后者是前者的‘原因’，即使同时也存在着相反的关系，正如这种关系也存在于作用原因与目的原因的一致与各异性之间的相互关系之中”。^①

耶稣基督，拉内继续写道，时时处处都临在于成义的信仰之中，因为这无论何时何地都是对寻求绝对救世主的一种回忆，他按定义说是通过死亡与复活完成其使命的神人。谈到一种寻求性的回忆时，却似乎是一种概念上的矛盾：在日常的说法中，回忆概念是指某种已经过去，而不是还要去寻求和找到的事。然而人们如果在超验性与历史，意识的先天与后天之间的关系决定中来看这种印象，那它就有一种全新的意义。人们对其在历史上所遇到的事上，只有在其发现和保持它们的主观上，具有一种期待、寻求与希望的先天性原则时，才能在实际上发现和保持它们。这一原则可以称之为回忆。于是回忆就不是一种纯接受性的能力，一种能接受一切，可用历史事实来填充的空洞。正相反它所具有

① 拉内，非基督教宗教之中的耶稣基督（见注5），378页。

的先天性结构，当然不是对那无法预见和无从预料的事件，也就是历史性的自由事件进行预先处理。于是这种结构所提供的可能性，就是在这一历史上注意观察，加以甄别，给予它一定的地区。“回忆是比历史性经验更为历史性的先天可能性”。^①

回忆是在历史上对寻求绝对救世主之事的预先处理。从这种回忆中找到的事迹，就是对那绝对救世主回忆的预先处理，在每一信仰流动中都有这种回忆。现在信理神学的任务就是按一种超验性研究方法来发现，在人方面是否先天地就可以寻求和期待一位绝对救世主。在宗教史上就要说明，这种愿望或者通过信仰回忆对绝对救世主的这种预先处理，是否历史上随处可见的事实，或者只能理解为纯粹的神话。“宗教史上的救世形象也完全可以视为征兆，借此随时随地为恩宠所推动的人们，都可以根据那种事件看出，他那绝对的希望将会在历史上不可逆转地象这样实现”。^②

另一方面人们还能在恩宠（作为超自然存在）的基础上，在天主对人类的一种范畴性启示与对同一人类的一种超验性启示之间进行区分。人类历史是一种独特的救恩史，因而也是一种独特的天主启示史。借福音宣讲所传播的启示，是范畴性启示。在这种范畴性启示的背景下，却还有另一种启示，它实际上是每个人在其超验性体验中所取得的，即超验性启示。天主的这种超验性自我宣示具有一种启示因素：“这种启示的超验性因素，是始终在天主作用之下对我们的超验性意识的恩宠性修改，不过这种修改实际上是针对我们人生原来变坏意识的一种原始永久性因素，而它既然通过天主的自我宣示成了我们超验性的结构因素，就已经是真正意义上的启示了”。^③ 现在超验性启示一方面在圣经的范畴性启示中，我们可以称之为天主的正式启示，有了一种适当

① 同上 380 页。

② 同上 382 页。

③ 拉内，信仰基本教程（见注 5），154 页。

而不可超越的表现，另一方面即使是以不适当和不完美的方式，却也在非基督宗教中起作用。超验性启示是与范畴性启示并存的。因而人们就要谈到对这两个层次都有作用并体验到的一种独特救恩史。这两个层次虽有区别，却不相互分离，因而人们就不能将一种包括全人类的救恩史，与一种只包括那与全人类救恩史有别和可分的一部分救恩史割裂开来。^①

借着这种对启示概念的表达，拉内对非基督宗教神学作了一种新的贡献。他将这种宗教理解为一种非正式的范畴性启示：“在每种宗教内，本身都要尽力（至少从人们方面），从历史上对原始的、未经反思的、非具体的启示进行介绍、反思和逐句解释。在所有的宗教中都有某些成功地介绍天主恩宠，以及关于人类对天主借天主的自我宣示的超自然超验性关系的自我反思因素，通过这些因素，即使在其现实环境与具体历史条件下，天主也为人类创造了一种得救的可能性。然而正如天主终究容忍人的罪过，而它对变得昏庸和败坏的人类集体和社会因素产生影响，那么在由人们对恩宠性启示自我解释的客观化历史上也是这种情况。它只是部分地成功，它一直处在一种尚未完成的历史之中，它一直混有错误、负有责任的蒙昧及其客观化结果，而这又连带地决定着其它人的宗教情况”。^② 借耶稣基督进行的一次性和不

① 这似乎是 Latourelle 的信念，他提醒人们“不要简单地将救恩史、救恩与启示史混为一团。因为由此就会产生一种印象，似乎启示首先是解救各个时代人们的救恩，而基督教的历史性与范畴性的启示，只不过是—般性启示的最重要的插曲，最紧张的时刻，它是一种部分性启示，或者超验性启示的衍生物”（R. Latourelle，启示条，载在：同上作者，R. Fisichella 所编写的，基础神学词典，Assisi 1990，1057 页）。

② 拉内，信仰基本教程（见注 5），176 页。参见上述神学家委员会文献中更详细的论述：基督教与其它宗教（见注 7），43 页（91 节）：“但是即使以各种方式照亮着人们，我们也不能保证人们正确接受和解释了这种照亮。只有在耶稣内我们才有保证完全接受圣父的旨意。圣神曾以特殊的方式协助宗徒们，解释耶稣的作证，进一步宣传他的福音；从宗徒宣讲中产生了新约，由于他们教会才接受到旧约。那使教会承认新旧约圣经的天主默感明确指出，其中所包括的都是而且只是天主所愿写的。”

可重复的启示，拉内指出，事实上其基础在于，只有在他的位格上才能进行天主至一而又三位的自我宣示。那就是在严格的意义上，人只有在这种程度上才谈得上天主的启示，因为天主是了解自己的：于是基督同时是全部启示的中介与圆满（启示宪章2节）。启示的神学概念不可与宗教现象学的弄混淆了（根据这种概念，那以一种天主启示为依据的，才算是启示宗教）。“只有在基督与其圣神之内，才完全圆满地宣示予人；只有在这种自我宣示为人所认识时，才有天主的圆满启示。天主的自我赠予与其启示是耶稣大事的两个不可分割方面”。^①

人是一种从一开始就以绝对者定向的事物，按其本性就是对超验开放的。在承认与接受这种能动性时，他不仅在使自己现实化，而且在使自己与天主会合。即使他并不自知，他已经通过赢得自由和并无义务的救恩的事实，而处在一种“超自然的”地位上。尚在他意识到这一点之前，其人生就有了恩宠的特征。因此每个人都可能定义为“无名基督徒”。然而对超验开放的隐含情况，却只有在一定的社会文化情况下才能有意识地体会到救恩，因为天主与人相会一般不是直接作用于其内心，而是通过人所生活的具体历史情况。在这种特殊方面，非基督教宗教也可视为救恩可能的中介地。

为了评价无名基督徒课题的现实性与具体价值，现在人们首先就使神学与牧灵的相互关系发挥作用。现在基督教正受到世俗思想、多元论与无神论的威胁。这种威胁尚未被克服，基本上还存在于当前社会之中，目前是以渐进的异教思想和冷淡主义的无神论形式出现的。在这种形势下，拉内的课题有助于我们拟订某种教会的自我理解，然而无名基督徒的问题之所在，无非是教会的自我理解本身。于是就作为基督徒的而不是非基督徒的问题提了出来。基督徒作为信仰者就应当问，如何才能使那些在其身边

^① 国际神学家委员会，基督教与各宗教（见注7），42—43页（88节）。

生活和工作的人获得永生，他们一直都在注意这一事实，即这是每个人的最后目的，然而没有什么人会高兴地达到其最后得救的目的，而在此途中他不信教的朋友却不幸丧亡。

拉内只是深知，对大多数无名基督徒来说，信众对他们的这种反思意义不大。然而大有理由认为，对无信仰者和非基督宗教存在的神学解释仍然是合法的，尽管这也间接含有这一“狂妄要求”，即非基督徒要求大家象他们那样更好地理解他们。另一方面神学也明确地指出，首先救恩必然是通过基督所赐予的，其次教会也不代表唯一带来救恩的团体。无名基督徒理论由于这种原因，在世俗思想、无神论和冷淡主义的重大危机中，首先就代表教会自我理解的一种重要观点。它给基督徒配置了一种思想座标，使其能对无信仰者他们的同时代人正确定位，并对他们有一种理解，即在那似乎并无天主恩宠的世界里，天主的恩宠也在起作用。

与对一种经常向无名基督徒论断提出的批评相反，它并没有贬低教会的使命任务，也没有取消这种使命任务的基础。因为它一直要求将无名基督徒作为福音的一种潜在倾听者，并且假定他就是这样的人。为了使福音的宣讲能作为天主圣言来理解和接受，就应能将他们假定为先天倾听者的主体，这至少是由恩宠所提出的主动提议，于是就形成了一种无名基督徒存在的全部超验性的可能性条件。内在的恩宠要求明确的宣讲，因为它以后者的客观化为目的，于是同时就要比后者的可能性条件先采取行动。换言之，信仰的宣讲对建立基础来说并非多余，因为超性恩赐还走在其宣讲之前，而且本来就代表着它的条件和内容。正由于它走在其宣讲之前，就要求对恩宠进行宣讲。这同时是说，无名基督教并没有使有名的基督教成为多余，而是需要她。同样明显的是，这时无名基督教就不复存在了，或者只是作为判断或判决继续存在，当她发现公开的基督教出现在自己面前时，面对着进一步的知识她就要隐退。如果人们将此普遍作用的恩宠解释为孤立和封

闭性的东西，那就误会拉内了。正相反，它要有自己的可见性与教会表达力。天主恩宠实际上以所有人的得救为目的，具有一种具体化的特征；它会在人生的各个因素中起作用，并在其中表现出来。它也力求在其历史性与集体性中，按照它的本质成为教会的组织因素。传教与传教士因而就是为恩宠的具体化活力服务的。

从这种考虑出发无疑会得出这样的结论，即传教在无名基督教的视野中包含着一种连续性与不连续性的因素。一方面她变成了已经获得恩宠邀请，并至少以非主题形式体会到恩宠的人，以致福音的宣讲对他来说并不算完全陌生，因而只是在一定的方式上表现为那可可见恩宠的外部形式。另一方面，信仰的宣讲却也有—种关键性作用，并且在其作为一种无名成义者出现之处，不仅也代表一种单纯的发挥，或者并不完全有计划的补充，而且证实为极度超越其所已经拥有的一切的一种满全。内含的基督教教导事实上既没有使基督徒由于那些尚未在福音宣讲的明确性中认识到唯一必要的真理而摆脱担忧和要求，也不是由那对天主救世爱心的“尊重”在其内心唤起的激情而来的一种爱心，使其意识到自己就是这样的人，并要由他来使其成为现实。教会的传教任务从无名基督徒理论的神学观点出发，最后体会到一种新的论据性，它证实了这种任务的完全紧迫性与永恒现实性。

无名基督徒论断在牧灵方面的意义也从这里明确起来，就是它出现在若望保禄二世的某些教导文献之中，尤其是在救世主使命通谕（1990），以及1991年教宗关于宗教之间对话与对万民福音部提出建议的公告之中，其标题是对话与宣讲。关于宗教之间对话与耶稣基督福音宣讲的反思与定向。在此文献中指明，在全人类中即使在教会范围之外，就其按福音价值生活与对圣神作用的开放来说，人们也会发现天主之国的早期现实。于是教会首先就在履行其对天主之国的特定使命，尤其是在福音宣讲中召唤所有的人悔改。然后她在建立新的地方教会以及最后在世界上扩展和提高福音的价值中实现这一点。当然天主之国的早期现实，它

的尘世表现形式还不完全，因为它还没有与存在于教会之中的基督王国及其所期待的末世性圆满结合起来。这却并未使上述事实中止，即教会为全人类的救恩圣事，而她之所以为一种圣事，就在于她借对话与传播将福音的价值传给大家。

根据若望保禄二世的教导，于是圣神不仅临在于教会的可见团体之中，并在其中以全面的方式发挥作用，而且也临在于其它宗教传统成员的生活甚至全世界之中。若望保禄二世在谈到这种一体性奥秘的相互关系时，说它是以人类在天主之内的共同起源和共同目的，以在耶稣基督之内的普遍救恩，以及圣神的普遍临在为基础的。从这种一体性奥秘得知，所有获得救恩的男女在耶稣基督内，通过其圣神都分沾了这一恩宠的奥秘，即使是借着不同的方式。基督徒是由于他们的信仰体会到这一点的；其他人却不知耶稣基督为其得救的根源。这些人却是沿着只有天主知道的道路，并通过基督之神的无形作用才了解到救恩奥秘的。

由拉内所提出的神学反思模式，经历了由赞同到反对批判的完全矛盾的不同反应。^① 这种模式实际上具有“内含性的”特

① 参见 M. Seckler, 各宗教都是得救道路吗? 此文载在: *StdZ* 95 (1970) 187—194 页; 同上作者的, 希望的追求, *Freiburg i. Br.* 1972, 13—24 页; 同上作者的, 多种宗教与唯一的救恩, 此文载在: *J. Huttenbugel* 所编写的, 天主, 人类与全世界, Graz, Wien, Koln 1973, 733—746 页; 同上作者的, 带有问号的宗教神学, 此文载在: *ThQ* 166 (1986) 164—184 页; 同上作者的, 宗教会议。“亚西西事件”及其对一种宗教神学的观点, 此文载在 *ThQ* 169 (1989) 5—24, 尤其是 18—20 页; 同上作者的, 人们在宗教神学中将漂向何方? 对一种文献的批判性观察, 载在: *ThQ* 172 (1992) 126—130 页; *J. A. Di Noia*, 宗教的差异性: 一种基督教观点, Washington 1992; *M. Crociata* 所编写的, 宗教神学。总结和观点, Milano 2001; *H. Waldenfels*, 基督与各宗教, Regensburg 2002; *P. Burke*, 重新解释拉内。对其主要论述的评注性研究, New York 2002, 174—187 页; *P. F. Knitter*, 宗教神学评介, Maryknoll 2002; *M. L. Fitzgerald*, *F. A. Machado*, 基督教的宗教神学: 一种总结, 载在: *Omnis terra*, 390 (2003) 94—103 页; *J. Ilunga Muya*, 宗教神学: 一种全面观点, 载在: *G. Lorizio* 所编写的, 基础神学之三, 背景, Roma 2005, 53—126, 尤其是 72—77 页。

征，或者用“基督在各宗教之中”的说法来表达。^① 耶稣基督并不将其它宗教排除在外，而是置身于他们之中，就是说，各宗教在天主救恩计划中连在一起，这计划在基督内实现。基督的恩宠一直在他们之中发挥作用，其它宗教的成员都以此为基础，借此他们不自觉地以基督及其教会为目的而成为无名基督徒。^②

因而人们就要承认，拉内并不是第一位涉及到非基督徒以系统批判性的方式掌握得救可能性问题的人。这一点在德国在 Otto Karrer 关于人类宗教性的研究（1934）中就已经可以看到；

① W. Kasper, 基督的唯一性与普遍性, 此文载在: M. Serretti 所写的, 耶稣基督的唯一性与普世性之中。与其它宗教对话, Cinisello Balsamo 2001, 27—28 页: “在公会议之前, 尤其自公会议起, 排他性理论就已经行不通了, 即使在某些方面有种种变化, 在天主教神学上都在贯彻一种包容性理论。在圣经和教父证言的基础上, 该理论都在尽力考虑耶稣基督以普世性的方式一次而永远带来的救恩, 从而就将真心实意存在于其它宗教之中的人都包括在内。这就是说, 这种救恩可由非基督徒获得, 只要他们按良心生活, 没有什么在耶稣基督之外和经过他的救恩, 只有经过耶稣基督与其之中的救援。这种观点从那时起大致就是天主教神学的共同意见。”

② 宗教与在耶稣基督之内得救之间关系决定的各种模式的命名, 来源于 H. R. Niebuhr (基督与文化, New York 1951)。关于广泛的课题可参见 P. E. Knitter, 处于十字路口的天主教宗教神学, 此文载在: Concilium 1 (1986) 133—144 页; R. R. Viladesau, 基督如何是绝对的? 拉内的基督论与世界各宗教的会合, 此文载在: Philosophy and Theology 3 (1988) 220—240 页; J. Dupuis, 耶稣基督与各宗教会合, Assisi 1989; A. Amato, 基督论与非基督教宗教, 此文载在: Ricerche Teologiche 1 (1990) 146—148 页; A. Bertuletti, 信仰与宗教: 基督教的独特性与普遍性的宗教经验, 此文载在: G. Colombo 所编写的, 基督教与其它宗教, Mailand 1992, 201 233 页; G. Canobbio, 在近代宗教神学之中的耶稣基督, 此文载在: G. Canobbio, F. Dalla Vecchia, G. Montini 等所编写的, 基督教与各宗教在对话之中, Brescia 1994, 79—110; J. Hick, P. E. Knitter, 基督教的独特性: 是一种神话吗? 论一种多元论的宗教神学, Assisi 1994; G. D' Costa, 多元论的宗教神学: 这是一种神话吗? 对基督教唯一性的重新考察, Assisi 1994; M. von Bruck, J. Werbick 所编写的, 这是唯一的得救之路吗? 借多元论宗教学对基督教绝对权利要求提出的挑战, Freiburg i. Br. 1995; R. Schwager 所编写的, 只有基督吗? 关于多元论宗教学的争论, Freiburg i. Br. 1996; J. Dupuis, 走向一种多元论宗教的基督教神学, Brescia 1997。

此外它在 Thomas Ohm 关于其对天主教在非基督教宗教之中的圣爱的思考 (1950) 以及在 Max Seckler 的著作中^①都是存在的。它们尤其在 Franz Konig 枢机所编写的耶稣基督与世界宗教百科全书 (1951) 中占有关键性的重要地位。在梵二之前的天主教神学上, 关于各宗教对于得救意义的问题, 首先有两种重要思想路线, 正如我们从基督教与各宗教文献总结中所得知的一样。有一种是以法国耶稣会士 J. Danielou 和 H. de Lubac 为代表的。据他们的看法, 其它宗教以诺厄盟约为基础, 它与亚巴郎的盟约有别。既然它们保持了这些宇宙性盟约的内容, 各宗教就具有积极性价值。它们是“期待的征兆”, 然而鉴于罪恶的现实却也正是“绊脚石”。卡尔拉内选定了第二条道路: 恩宠的建议在这种现实的情况下, 就传到在这方面对恩宠的作用与光照有某种意识的人们那里, 这种意识不必是反省性的。正如人类具有社会性特点, 于是各宗教有时就可以描述为人与天主关系的社会表现形式。它可以帮助其成员接受对得救必需的基督恩宠, 并且准备爱近人, 耶稣将其与爱天主连在一起。“在这种意义上, 她就会具有一种救恩重要性, 即使还含有某种无知、罪过与败坏的因素”。^②

梵二会议通过对非基督教宗教宣言承认, 在各宗教中都有“真”与“善”存在, 对她们的方式和教导也应予以尊重。在她们中也会有对人生未曾破解的奥秘回答的追求, 并在某种程度上察觉和承认那存在于世界过程与人生大事之中的秘密威力。拉内认为, 其它宗教的赎世论作用问题却并未因而得到解答。万民之光 16 节, 传教法令 7 节以及喜乐与希望 22 节仍然都在教导说, 一个尚未接触到基督教历史性福音的人也好, 一个无神论者也好, 如果为天主的救恩所感动, 都能得到救世信仰并且得救。在

^① M. Seckler, 在多马斯学派观点之中的未得闻福音者的得救, 载在: ThQ 140 (1960) 38—69 页。

^② 国际神学家委员会, 基督教与各宗教 (见注 7), 9 (第 4 节)。

这种救赎乐观主义中，内心掌握真理与真正的救恩，即使在异教之中，也被认为是可能的。这种可能性因而而在各宗教的情况下也起作用，只要其中的人按其与天主的关系生活。“然而在公会议关于非基督徒态度的法令中，并没有从公会议前提本身中得出这一结论。在这一声明中，非基督教宗教的真正神学性质并未确定”。^①

拉内的贡献在于将各宗教的救恩意义作为神学问题提了出来。而且积极地赋予她们一种真正救世意义的可能性。他以卡尔西顿公会议的基督论作为它的基础与出发条件。在这方面他也就有可能从启示神学上对非基督教宗教作解释，即使只是部分地而且并不全面。^② 由于他的反思与解答建议，于是现在不是只把重点放在个人是否和如何得救上，而始终也考虑到非基督教宗教也能有一种救恩作用。

拉内所提出的非基督教宗教也有救恩作用的新观点，在专业领域内引起了不同的反响。它包括从激烈反对到完全赞同的整个范围。在对拉内论题的关键讨论中，对他初步谈到并基本肯定之处，却也指出了有进一步阐明的必要。有一点关系到这种宗教应有的救恩功能。具体的人主观选择自由与社会文化环境之间的连带关系，不能说只是对所说的这些宗教起作用。这些宗教固然能引人作出得救行为，不过得救决定却只能在道德行为的媒介中发生。^③

① 拉内，论非基督教宗教的救恩意义（见注2），343页。参见 *J. Dupuis*，天主的救恩生活就是宗教人的表现吗？从梵二到今天对世界宗教的神学解释，此文载在：*Colombo*，基督教与宗教（见注24），100—131页。

② 在这种意义上，拉内与 *Hick* 的相对多元论有别，后者在现象学的观点下，将各种宗教都同样说成成为一种未知超验性现实的不同表现可能性。；参见 *J. Hick*，对宗教的一种解释：对超验的人性回应，New Haven, London 1989。

③ 参见 *L. Ladaria*，卡尔拉内：基督在世界各宗教之中，此文载在：*I. Sanna* 所写的，卡尔拉内的神学遗产，Roma 2005，266页。

应当说，特别有问题的一点在于，拉内不加区别地使用救恩道路的概念，并且相信可以承认非基督教宗教的整体救恩道路状态与作用。他对此似乎只是以梵二为依据。对此 Seckler 曾经指出，公会议在这些宗教中所承认的只是道路，即有时为人们所提供的礼仪、教导与生活准则（对非基督教宗教的宣言 2）。道路的比喻公会议也只是以描述的方式接受的，即使在这种情况下，它们仍然与某些具体事项相连，而后者则由一种客观的认识论来决定。这种道路或许会发挥某种救恩道路的作用，然而却不能因而将这些宗教整个说成救恩道路。“卡尔拉内对‘无名基督徒’概念在其神学基础上并无问题，尽管他对此概念的理解不太幸运，于是在此概念的作用史上就认为，应全部承认非基督教宗教的救恩重要性。事实上他从天主救世旨意的普遍性，以及所有人的实际得救可能性的神学原则出发，与在任何宗教里多数人根深蒂固的看法相结合，得出了错误的结论，于是救赎就也在这些宗教所提供的‘道路’上实现。由此人们就认为，对这所有的宗教都应承认其救世重要性，结果人们在信理上就都是按其各宗教的道路来看的。拉内本人至少还是对主观断定与客观真理加以区别，然而这种区别在其它处，在牵就附和的激情与忘记真理的情况下就越来越少了。于是尖锐地表现出来的，就不是一种在内涵性质上正式带有个人得救事实的道德行为，而是介入其中的人们未加考虑的顺应潮流思想。这些宗教被全面认作一种救世论上的能力，这在神学上是无法辩解的。于是这就带来两方面的后果，以致这些宗教简直被说成为一种救世论上的中介潜力，并且整个被视为合法的得救道路。[...] 从所有人们主观上可能获得恩宠，到于是便对所有宗教一齐假定其恩宠性，这却是一种错误结论，因为其中带有一种转向其它方面的离题问题。避免这种错误结论的主观性，在拉内受欢迎的影响控制场面的趋势下，现在

并不十分轻松”。^①

此外 Seckler 认为，拉内在另一点上也有不适当的结论。降世论的神学社会学观点本来就必然要导致他，承认所有的文化体系都同样能导致宗教行为，都应承认其潜在的救恩作用与救恩重要性，而各宗教还能妨碍或误导宗教行为。至于他只是承认这些宗教，即人们由于部分有问题的依据而称之为宗教的文化体系，具有一种救恩重要地位，这实际上是不适当的。拉内对这种范畴性的限制，并未提出“什么充分的根据。它也不在其论述的结论之中。它是由一种广泛传播的估计，以及对宗教较之对其它文化体系（如哲学、艺术、文学创作）的偏爱所造成的”。^②

我认为，各宗教（也与其它文化体系一样）当然也可在这种意义上被视为与天主会见的“合法”途径，即在其中可能含有真与善的因素，有助于人们走上得救之路，因为她通过她的结构使人察觉到恩宠的邀请，并将其具体化或者阐明通向绝对者的方向。在其中同时还可能有有救恩作用的基督临在。因而不赞成通过这种宗教观念的论证，在其特定意义上对其重新衡量的看法，如果人们由此得出结论，认为在对天主的关系上不能再要求有什么优势的话。宗教作为人类文化结构，一直具有一种重要而不可贬低的地位，即使是在一种尽力要认定人生具有这种神学性质的一种概念环境之中，她并不是其多种因素之一。^③ 如此说来，宗教就是凭借基督的一种救恩途径，而并非本身就是达到基

① Seckler, 各宗教会议（见注 22），18—20 页。参见同上作者的，带问号的宗教神学（见注 22）。

② Seckler, 人们在宗教神学中将漂向何方（见注 22），128 页。

③ 见 A. Russo, 宗教观念作为神学范畴。论一种宗教多元论的功能问题，此文载在：神学评论（1996）37 期 505—526，尤其是 518 页。他指出，拉内在其态度上达到了对宗教的一种重新衡量，这在神学传统上一直被视为，对解释人生与天主相结合的奥秘关系必不可少的范畴。

督的一种救恩途径。因而这些宗教本身并不是什么得救途径，而只是由于基督临在于其中。^① 同样正确的是，人只有借这种方式，以思想的正直与神学的依据，才能在基督教的特征与各宗教多元性之间维持正确的紧张关系。国际神学家委员会的文献指出，一种基督教的宗教神学应当保持这种态度，在神学上代表着共同因素，却也体现着在自己的信仰与各宗教团体信念之间的差异。公会议在此特定对立关系中具体提出了这一问题。一方面它看到那以人类自己的起源（对非基督教宗教的宣言 1 节），以及以造世神学为基础的人类一致性，因而“天主教绝不拒绝这些宗教之中正确而神圣的东西”（对非基督教宗教的宣言 2 节）。另一方面该教会仍然要对真理即基督自己进行宣讲：“她却在不断地宣讲也应当宣讲基督，他是‘道路、真理和生命’（若 14, 6），在他内人们找到宗教生活的圆满，在他内天主使人们与自己和好了（参见格后 5, 18—19）（同上）”。^②

总之，人们可以与 Luis Ladaria 一起得出结论说，卡尔拉内与其宗教神学成功地阐明了，所有的人即使他们并不自知，却都在将基督作为其生命的圆满来寻求。^③ 他是来到世上照耀众人的光。因而不可思议的是，除了那些把自己封闭起来，拒绝天主所提供的恩宠者之外，还有人留在这一光明之外。凡基督所遇到的人，事实基本上一直都在其心灵之中。因为“在其降生为人过程中，他就曾经在某种程度上与每个人结合起来了”（喜乐与希望

① 参见 M. Seckler, 一种和多种得救途径, 此文载在: LThK 3 (1995) 4 期 1353—1355, 尤其是 1354 页: “关于得救问题公会议却在真正神学意义上教导说, 只有基督是真理, 道路和生命 (若 14, 6) (Nae 2; 参见 AG 8, 13; LG 14), 这是向天主和人所宣示的 (DH 1); 这真教存在于大公和传自宗徒的教会内 (同上 6)。公会议决不会全面承认一种非基督教宗教作为宗教的神学救世论上的救恩特征。”

② 国际神学家委员会, 基督与各宗教 (见注 7), 47 页 (100 节)。

③ Ladaria, 卡尔拉内。基督在世界各宗教之中 (见注 29), 269 页。

22 节)。基督是与圣父会合的唯一途径，任何人都没有被排除在这一可能性之外。因而所有人的得救都与唯一的人耶稣基督有关。这一直是基督教的绊脚石。拉内在这一方面所表现出来的明确性，毫无疑问代表着其神学遗产的关键性方面。^①（译者 Markus Krienke）

① 卡尔拉内生平与其神学思想介绍，见 K.—H. Neufeld, 拉内兄弟, Freiburg i. Br. 2 2004; B. J. Hilberath, g 天主奥秘的人, Mainz 1995; A. Raffelt, H. Verweyen, 卡尔拉内, Munchen 1997; K. Kilby, 卡尔拉内, London 1997; M. Schulz, 与卡尔拉内相会, Augsburg 1999; I. Sanna, 卡尔拉内, Brescia 2000; R. Siebenrock 所写的, 在讨论之中的卡尔拉内。第一次与第二次因斯布鲁克卡尔拉内学术讨论会: 课题, 报告与结果, Innsbruck 2001; B. Sesboue', 卡尔拉内, Paris 2001; H. Vorgrimler, 理解卡尔拉内。一种介绍。新的版本, Mainz 2002; A. R. Batlog 等, 卡尔拉内的思路。来源, 发展与观点, Mainz 2003; H. Vorgrimler, 卡尔拉内。在生活与思想中体验天主, Darmstadt 2004; M. Schneider, 卡尔拉内与人类学问题, Koln 2004; 卡尔—100 年, 此文载在: StdZ (2004) 1 期; R. Siebenrock, 谁亲近天主, 天主就与之亲近。在基础神学的观点中研究卡尔拉内著作, Mainz 2004; I. Sanna 所写的, 卡尔拉内的神学遗产, Roma 2005。

教会法与政教关系

我们是否应当对现代教会法的 出现重新考虑？

Richard Puza

一、序言

教会法不仅是一种神学学科，而且是一种法学学科！这一点至今仍然适用于研究，不仅在规模上，在学说上也是如此。如在奥地利大学法学教学计划中，到 1975 年为止，罗马法及其历史，德意志与奥地利法历史，现代私法史以及教会法史的必修课等，莫不如此。留在教会法之外的是国教法。

在教学工作的罗马法中，当时的德奥多西法典完全从儒斯第连法典中排除了。在诠释课上朗读和讲解民法大全 *Corpus Juris Civilis*，尤其是其摘要。这一点并不完全适合于教会法史。在后者的情况下，这两种法典起的都是次要作用，不仅在课程内容上，而且在当时通用的 H. E. Feine 和 W. M. Ploch 所编的课本中也是如此。H. E. Feine 在 90 节之 10 的旁注中，在“教会法史”的“根源”两部法典的标题下，在“论罗马制订的教会法”一章中提到：“此外还有罗马皇帝对教会事务所制订的大量国法，它们载在德奥多西和以后的儒斯第连法典与增订部分之中，而在日耳曼统治者的教务法令，尤其是西哥特与墨洛温法兰克王国中，都有所继承。”

随着欧洲的不断组合，法学史的问题也一再展现出来。法学史对欧洲的教法关系，政教关系能说什么？它究竟能否做到这一点？有人曾经说过，欧洲建筑在各各地、希腊卫城和古罗马城堡

三个小山上。各各他代表基督教及其兄弟犹太教，希腊卫城代表西欧的哲学与民主，古罗马城堡代表罗马法。德奥多西法典是罗马法的一部分，是欧盟的基础之一。

政教关系可以从两个方面来看。首先从政府方面来看：政教法准则就是国法准则。凡涉及到其实现的事项，或者是由政府单方面颁布，或者是与有关的宗教团体商定。其次从教会方面来看：在教会法中，也有某些涉及到政教关系的准则。在天主教的教会法中，自十九世纪以来，就有其自己的纪律，Ius Publicum Ecclesiasticum 教会公法，它以政教关系为对象。它并未全部颁布，而在 1917 与 1983 年的教会法典中却可以发现它的影响。

现在可在欧盟各国，以及中欧与东欧新成员国中，从那以对话及合作为基础的体系出发。由此得出的首先是一种思考方法，它将旧的政教合一与政教分离的理想体制，扔到历史的垃圾堆上了。

政府或者文化是否还是基督教的，这一点在宪法协议的前言里，在讨论天主关系时又成了问题。凯撒的基督教帝国，国王和民主主义者，到今天终究毫无例外地都凡俗化了。然而当前那在“协议或协调”形式之下引人注目的，显然是令人惊异的辩证性题材。难道所适合的不是那十分漂亮的俗化中立或政教分离的国家，它们将所有宗教和世界观及其信从者，不论先进或落后都一律相待，至少针对着一种宗教团体，尽管政府不属于基督教，而可能属于伊斯兰教？它的追随者尽力超越纯私人范围，宗教却是私人的事，或者即使违反其所在的国家法律，是否也要遵守其宗教的生活法规？换句话说，今天的穆斯林是如何进行共同协调的？一个成为基督教帝国皇帝的公告和法令，忽然使百姓成为臣民，随后又往往使异教徒成为基督徒，然而首先却正如今天的穆斯林一样，是否在此给自己家里的外人指条出路？

在进行以下讨论之前先提两点意见：首先在德奥多西立法工作时期，当罗马帝国还处于其帝国的下半叶，在儒斯第连时代当

帝国的西半叶一直处于蛮族入侵的暴乱中时，就存在着君斯坦丁大帝在位时所采用的法律。有关政教关系的公告和法令，因而在这两种工作中，就要在不同的前提条件下，尤其是分别在其社会环境下进行分析。其次，至于处理政教关系的德奥多西法典第十六卷，却也在其它卷中找到有关的规定。

二、研究兴趣与研究方法的变化

这时在法学史上，不仅是学说，就连研究兴趣与研究方法都有了变化。尽管法学史很快就从法学课中消失了，它却还是在向前推进，即使它，包括教会法史都不再属于首要之列，而只属于体制史。它们不可在德奥多西法典中消失，实际上也并未发生这种情况。

法学史尽管自 19 世纪以来，在德国与奥地利也以其为国家目标，却并非通过此罗马法的共同继承人在单方面推进。今天它们在欧洲已经广泛地作为目标了

德奥多西法典也被列入到罗马法的共同继承人之中。早在 1665 年它就由 J. Gothofredus 以六个对开本的形式在里昂出版了。该书的新版本是由 Ritter 于 1736—1745 年在莱比锡发行的。不可忘了与此有关的 Mommsen—Kruger，柏林 1905 年出版的德奥多西法典，它不仅在德国一直都在应用之中。德奥多西法典自 20 世纪下半叶以来，一直在法学史学者中找到了新兴趣。这不仅导致了对该著作在原则上新的评价，而且也对其时代有了新的定位。为此不同国家不同学科的研究人员发表了他们的文章。于是今天就有了一系列著作，给我们提供了德奥多西法典的新面貌。

不久便也了解到，这第十六卷对法学史具有特殊的意义，因为在这一卷中某位立法者第一次着手为政教关系带来某种体制，正如 Lucio de Giovanni 在其关于德奥多西法典第十六卷的著作第二版中之所写的一样。

连教会法学史也不可能没有其相邻法学和神学的成果。于是在 19 世纪下半叶经典的古代科学就转向了后古代。德奥多西法典不仅是法律源泉，而且是伦理和道德准则的源泉。历史性的伦理神学也转向了这一源泉，于是 Vincenzo Lombino 及其老师 Angelo di Berardino 也谈起了复活节日期问题。

皇家准则列入到了构成整个教会法的准则之中，而这一点还不仅是在一种较为广泛的意义上。皇家准则乃是“一种教会事务上的世俗法”，正如国际上众所周知的法国教会法史学者 Jean Gaudemet 在生时，作为教会法东方源泉的专家之一所写的那样。^①“自从德奥多西一世于 380 年将罗马基督教定为国教之后，就出现了不少皇帝宪章来调节基督教团体生活。尽管它们并非出自教会当局之手，它们却形成了广义‘教会法’的一部分。其中的某一部分，此外还是在宗教当局的要求之下，往往还是在皇帝的基督徒参议的授意下所采取的。这些措施的大部分在德奥多西法典中，特别在第十六卷中体现出来。”

三、在法国、美国和德国所进行的较新研究

德奥多西法典的研究同时在不同的国家都有一种蓬勃发展，它在某些工作中反映出来。在这一章里将按英美、法国^②、意大利和德国文献，将那些对教会法和政教法研究有意义的一般性成果从其中总结出来

A. 关于德奥多西法典最近和最新的文献（不带词汇）

Peter E. Pieler，法律传统在拜占庭的兴起与变化，此文载在 Wolfgang Fikentscher—Herbert Franke—Oskar Kohler 等编

① *Jean Gaudemet*，教会与城市。教会法史，1994，50 页及其以下。

② 在对本文的工作结束之后，有一种拉丁法语版的德奥多西法典问世：德奥多西法典。卷十六（Sources chretiennes 497），Paris 2005。

写的，法律传统的兴起与变化，之中，1980，675 页及其以下。

Lucio de Giovanni，德奥多西法典中的教会与国家。对第十六卷的评论，Napoli 1980。“德奥多西法典第十六卷。在编写法典之初以政教关系为题”的第二版，Napoli 1985。

Vincenzo Lombino，复活节与罗马帝国的立法（313—348），神学硕士论文（PUL IP《Augustinianum》）1990。

Angelo di Berardino，第四世纪时代的基督教化：庆祝复活节的事件载在：教会的回忆之中。关于 Josef Metzler 神父 O. M. I. 编辑 *Willi Henkel* 1991，133 页及其以下。

Jean Gaudemet，教会与城市。教会法史，1994。

John F. Matthews，立法。德奥多西法典研究，2000。

Elisabeth Magnou-Mortier（编者），德奥多西法典，第十六卷，2002。

Atwssandro Saggiorno，异教与基督教在德奥多西法典中的关系与冲突，此文载在释经史编年史（ASE）20/1（2003）之中，165—181 页。

Patrick Laurence，德奥多西法典：由于蛮族入侵而受到启发的公告与法令，载在：教父与蛮族入侵 CPE n. 98（2005），44 页及其以下。

B. 从新近有关德奥多西法典的文献中得出的结果

1. 法兰克王国

正是法国研究指明，德奥多西法典进入到了一个过渡时期。尤其要将日耳曼民族的到来列入其中，或者说，要尽力对这一生活在帝国边境者的融合加以控制，因而首先要防止新入住者与罗马人混杂。如上一年在“教父知识”的某一期中（CPE n. 98 [2005]，44 页及其以下）提到了“教父与蛮族入侵”问题。在那些描述 2004 年在 Carcassonne 所召开的教父学大会的文章中，有一位 Patrick Laurence 指出，德奥多西法典中有一部分公告和

法令是由蛮族入侵所促成的。例如它们涉及到不忠与变节，罗马人与蛮族之间的婚姻或者“被俘与敌占时期行政条例的废除”。这是历史上的悲惨时期。罗马当局的反应还在于，要阻止蛮族人的融入。至于涉及到“人道”的问题，P. Laurence 证明，尽管罗马当局对自己受苦的部下有某种感受，但是由于要顾及政治现实也就会麻痹下来。然而在此法典中有的规定也会想到基督徒的对近人之爱。这就会引起，基督教及其对入道与教会的道德和教导，是否对国家的立法有过影响的问题。

以后新的当权者将会由此而采用德奥多西法典或者某些规定。德奥多西法典正如 Elisabeth Magnou-Mortier^① 所强调指出的，继续留在阿拉利齐亚的“袖珍本”之中。

E. Magnou-Mortier 的书虽以“德奥多西法典卷十六及其中世纪的接受”为书名，后面却还暗藏着其第十六卷的拉丁法语注释版本。这首次的法语翻译是由一个中世纪学学者、法学史学者与拉丁专家的多学科组所完成的。

显然德奥多西法典是西方直到 12 世纪罗马法的主要来源，而且直到今天还对欧洲文化有着显著的影响。

Michel Rouche 在其给 Magnou-Mortier 夫人的序言中，在这方面指出，1900 年由 Fustel de Coulanges 所发行的“古老的城市”一书，是从以下的讨论开始的：

“只有研究古人更为古老的信仰，才会了解他们的体制...” 有充分的理由证明，古代的宗教是政治原则、官员与国家的根源。“城市奠基于一种宗教之上，并组成为一个教会”。因而法律是“宗教的一部分”。换言之，法规是准则性的东西，宗教人士是社会的创造者。然而如果最终宣称“基督教将政教分开了”，这就需要进行考查。请读者看看德奥多西法典第十六卷。他就会

^① Elisabeth Magnou-Mortier (编者)，德奥多西法典。第十六卷及其在中世纪的接受，Paris 2002，49 页。

发现这一系列法律主要是用在政教关系上的，而政府并不是完全与过去脱节的。当德奥多西在四世纪末废除作为国教的异教时，立即以基督教来代替它。于是公共事务与基督教教会体制第一次相互结合起来了。因而对这个时代的人们来说，国家当然是宗教性的。她是信仰完整性的护卫者。基督教城市继续存在于古代城市之中。人们在这些法律之中注意到异教神圣一词的永久性：无耻之事如用于形容被视为不同于凡人的君王，就变为神圣的了。与此相反，一个新名词，基督教四次重新出现。它代表一个世界，即除犹太人之外的所有受洗者。所有体制要能得救，都应当是基督教的体制。民法在面对异端时应成为正统的护卫者。因而宗教人士对社会问题进行教导是好事。M. Rouche 只把多次重复的某些禁令作为证明。历史学家在此看到了权力无法使人对其服从。法学家自己强调，在这里起作用的基本原则，就是那应使其进入社会现实之中的原则。这种法律于是成了中世纪文化的骨架，而 Jacques Maritain 理当称之为“神圣的基督教”。德奥多西法典第十六卷之所以是首要的，就在于政教之间的协调与分歧都以它为建筑基石。这一点永远是现实的，因为它提出了以下问题：一个国家能完全与价值分离吗？

Fustel de Coulanges 太受其时代环境的影响，无法看到所有的并不是隔离，而是差异。这的确是难以了解的新事物。如果教会体制存在于国家之中，宗教和信仰却是分开的自由的。并不存在象古代国王为司祭的体制中的那种极权性的融合。信仰事件的诉讼仅属于主教管辖权范围。第十六卷的最后三条法律说明，每个对手都有自己的领域：差异之中有平等。每个人都不侵犯他人！应当完全承认这种平衡，国家援用宗教决定，教会也侵犯私人 and 公众权利，并没有什么不当之处。十一世纪在主教权力之下婚姻法的逐渐转变，就证明了这一点。不过在西方，这两位对手谁也没有吞并谁。德奥多西法典第十六卷因而就是一种文化或权力的出生证明，无论它属于哪一种，都是根据现实和理想的普遍

需要而自由并存的。

2. 美国

John F. Matthew 的著作“立法。德奥多西法典研究”^①于 2000 年问世。这是以历史学与语言学方法所写的书。该书以 Mommsen 对其法典版本的序言为基础。德奥多西法典被视为一种汇编。如果作者写道，德奥多西法典“是这类法律的第一部官方汇编，并且形成为一个世纪之后由儒斯第连所采取的更为全面和更为有名的立法计划的部分先驱”，并没有对这部法典作出适当的评价。

作者谈到此著作的目的时指出，“立法”说的是法典本身，而不是其中所反映的罗马法。所采纳的部分涉及到以后罗马帝国法律、行政、社会与宗教生活等各个领域。将法典用作资料来源的历史学家，应当对其性质与实现有真正的了解。该书以短短的一章开始，在其中描述了法典为之而进行计划、准备并在其中宣布的政治背景，“在东罗马朝廷倡议下，将帝国的东西部分的团结作为理想与实际政治事业来推动的一个时代。”

所有从事于德奥多西法典工作的人，尤其是对私法感兴趣的，应当注意到前五卷并不完全，需要通过许多其它来源，如阿拉里齐亚提要 *Breviarium Alaricianum* 或者儒斯第连法典来予以补充。在这方面也涉及传至今天的手稿问题，尤其是 Mommsens 版本。“我们在法典前五卷中所读到的，是六世纪对五世纪所搜集的四世纪材料编辑的结果。使用者还要想到，他们想将该文件作为历史明证用到其中的时期，德奥多西法典本身还不存在。对法律同时代的即四世纪到五世纪早期的理解，并不象法典本身看来的那么全面和组织完备。帝国法律对晚期罗马社会的影响一般不必怀疑，然而这并不意味着可以保证我们所了解的任何具体法律的效果。”

^① 耶鲁大学出版社，New Haven & London 2000。

作者还指出了在运用与解释上述法律来源时的其它重要规律：“还要记住，德奥多西法典是更为广泛立法的第一次分期发表的结果。根据本书开始的这一特点，该法典是皇帝所颁布的法律集成，并非对任何法律的宣告。“后来的更为有效”的原则，是对即将进行的决定性汇编的临时性定义，对此德奥多西法典及其前身，额我略与赫尔莫根法典以及法学家们，都将有所贡献。德奥多西法典应当带着编出这以后卷宗的愿望去读；我们无法确知其内容范围要到何等程度，才能通过编者的监察而获得法律的地位。至于个别条文的解释问题，读者应时刻牢记，有什么东西可能被遗漏了。这一点会关系到皇帝对于改进实际处罚之类旨意的表达；也许有人会对这往往关键性的缺失感到遗憾，然而这种缺失不会影响法律的实质。”…

四、德奥多西法典继续留在今天的教会法之中

A. 直到从 12 世纪开始教会法改革之中的教会与罗马法

“教会借罗马法生存”，或者正如 Jean Gaudemet 在多处所正确指出的：“大家都知道，教会法的基础是罗马法”。这位法国历史上的伟大法学家继续说：“处身于罗马社会之中，教会不能对法律无知。”罗马法“是用到个人和财物上的，因为教会接受罗马法，而不必每次都说是在运用它”。^① 现在的研究任务，是对罗马法尤其是德奥多西法典或其简编“阿拉里齐亚提要”，直到从十二世纪开始的教会法新编的运用，提供可靠的证明。^②

在西罗马帝国衰亡之后，皇帝的公告、法令与宪章的罗马法，在其土地上仍然留下了一种继续统治的基础。那在前罗马人

① 参见 J. Gaudemet, 教会与城市 (见注 1), 50 页及其以下。(一种有关教会问题的世俗法律)。

② Elisabeth Magnou-Mortier (见注 3), 49 页。

土地上生活的西哥特人、东哥特人与勃艮第人，与他们所遇到的管理部门、官僚制度和财经机构一起接受了法律。政教体制也属于其中。尤其是教会有了广泛的公开的社会道德性任务，甚至接受了争议仲裁权（*audientia episcopalis*）。因而尤其是法律的理解越来越带有基督教社会道德特征。可以指出，德奥多西法典中有的规定能使人想起基督教的爱近人。这就引起了以下的问题，难道不正是基督教及其关于“仁爱”的品德，以及教会与其教导对国家立法产生了影响吗。

罗马法学家法早就从这里完全消失了。留下来的是后古代教学制度与语法、修辞、逻辑的“三艺”，以及算术、几何、音乐、天文其余四种“自由艺术”。这种教学体制的载体首先是隐修院学校。法学课程本身被贬低为三艺课程的一部分，并不成其为独立的课程。教会学校之中的学科划分，在明显的范围内却有利于一种统一欧洲观念的理解，以及接受型观念在欧洲的存在与发展。

西罗马帝国的灭亡，并没有在罗马法范围内带来对日耳曼法思想的适应。正是长期以来，作为已经移居到罗马国土之上的“盟友”的民族范围内，自公元4世纪以来就有一种不成文部落法的渗透，与罗马本地居民法，以及远远超过入侵者的通俗法的出现。皇帝的法律与法令日益抵消了法律上的人文科学入侵，降低了经典教导的“抽象性”，有助于简易的思考。Stolleis由此谈到，皇帝法于是重新出现在西罗马通俗法之中，而经典的法学家法尤其出现在东罗马的“民法大全 *Corpus juris civilis*”之中。

德奥多西法典又如何呢？大家看法不一。一方面要强调，西罗马帝国晚期东西罗马之间的法律统一，通过东罗马皇帝德奥多西二世（408—450）的“德奥多西法典”（438）得以推进，尽管统一遭到失败。法典尤其在帝国西部并没有发挥所期待的作用。

另一方面，新的统治者坚持认为，法律不仅是来自民间的“习惯法”，同时也可能是创造国家权力的因素。民族法采纳了许

多原有的罗马法规。这一点适用于 500 年左右，以“德奥多西法典”和“欧里齐亚法典”为目标的“勃艮第法”。506 年由东哥特国王 Alarich II 所颁布的“西哥特人罗马法”进一步继续下去，随后作为所谓的“阿拉里齐提要 *Breviarium Alarici*”就成了南法兰克王国重要的法规来源。它不仅深受罗马人的影响，而且在采用拉丁法语版德奥多西法典方面，也被 Elisabeth Magnou-Mortier^① 称为它的“简易本”。

此外 Elisabeth Magnou-Mortier 也肯定地认为，德奥多西法典直到 12 世纪成了西方罗马法的主要来源，而且直到今天对欧洲文化也有重要的影响。

五、德奥多西法典卷十六：法律与宗教，基督教王国与基督教教会的关系

从信仰的源泉新约中可能推断出一种教会与国家，宗教与法律的二元论。这一点在保禄宗徒的致罗马人书中，尤其在玛窦福音众所周知的段落中都很明显：“凯撒的归凯撒，天主的归天主”。圣经的论述不仅在早期基督徒对世界和国家的态度上产生了影响。以后的神学家尤其是教父们，如奥斯定遵循这些论述，创建了完全不同的体系。对此就不能进一步详细说明了。

事实上，基督教教会与国家在罗马法上却形成了一种十分密切的关系，人们称之为政教合一体系，甚至称之为“*Casaropapismus* 皇帝教宗主义”。它也是欧洲法律与宗教发展的出发点，不仅是因为它还部分存在于东欧。小普林尼致图拉真皇帝书，可以作为研究多变的政教关系，法律与宗教，罗马帝国与基督教或基督教教会关系的第一源泉。在这里涉及到的还不是一种政府所面对的对已经形成为体制的教会，而所涉及到的问题是，一个异教的统治者应如何维护对其个人本身的崇拜，应如何与一个非基督

^① 同上。

教的国家亦即与“无信仰者”打交道。

让我们暂时离开一下。基督教首先是一种犹太教派，以后被查禁并受到迫害，然后成为皇帝教，成为国教。德奥多西法典出现在这一过程中。宗教与法律的关系可在该法典的各卷中看到。Vincenzo Lombino 所研究的复活节规定是一个实例。德奥多西法典对于当时宗教与法律关系的理解，却是一种很有价值的关键。它的结构就说明了这一点。在 1—3 的标题之下，根据 W. Kaiser 的看法，首先是基督教教会法（信仰，组织与等级法，修会会士法），随后在 4—10 节是关于异端教徒、叛教者及非基督徒（如犹太教徒，异教徒）的规定。德奥多西法典第十六卷第 11 章涉及的是信仰的保持。因而对于一种基本上政教合一体系之中国教法事项的安排，首先就有一些明显的问题摆在面前：一是关于基督教国教及其教会成员地位（也许就是法律地位）的法律问题，根本问题；二是关于并非和已非属于国教之人地位的法律问题（也许就是法律地位问题）；三是宗教的保护。

可以指出的是，人们今天是如何对法典第十六卷进行评价的。评价从“信息库”开始直到皇帝对法典编纂计划的整合与鉴定部分。首先新的多学科研究已经指明，这涉及到一位立法者要抓住将政教关系体制化的第一次机会（Lucio de Giovanni）。Michel Ruoche 的回答完全是以今天的问题为目标的：“因而德奥多西法典第十六卷之所以重要，正是由于政教之间的和谐与分歧就建在这块基石上。这一点永远现实，因为它提出了以下问题：一个国家能完全与价值脱离吗？”

我们且从另一种视角再转向这一问题。我们坚持认为，一位立法者首先在历史上争取在德奥多西法典第十六卷中对政教关系进行系统调整。还可以肯定，德奥多西法典在第十六卷中含有某些转折点，它们证实了对基督教宗教的现有关系，却也可以看到会妨碍这种关系的危险，也要对其加以控制。

翻开第十六卷，顺着标题来看，从德奥多西法典 CThXVI

1, 0 论天主教信仰, 到 CTh XVI 2, 0 论主教, 教会与神职人员, CTh XVI 3, 0 论修会会士, CTh XVI 4, 0 论对宗教有争议者, CTh XVI 5, 0 论异端教徒, CTh XVI 6, 0 不可重领圣洗, CTh XVI 7, 0 论背教者, CTh XVI 8, 0 论犹太教徒, 敬天者与撒玛利亚人, CTh XVI 9, 0 不要给犹太人转让基督徒财产, CTh XVI 10, 0 论外教人, 牺牲与圣殿, CTh XVI 11, 0 论宗教。

在第一个标题“论天主教信仰”XVI 1. 2pr^①之下, 是 380 年 2 月 28 日由德奥多西一世所颁布的上谕“天下万民”:

德语译文: 在我仁政治理之下全体民众, 但愿你们崇奉圣伯多禄宗徒所宣告的信仰, 这信仰一直宣讲到今天, 传给了罗马人, 传给达马斯大司祭以及亚历山大的主教伯多禄, 一位众所周知的具有宗徒圣德的人; 就是要我们按宗徒们的训诲和福音的教导, 信仰圣父圣子圣神三位一体同尊同荣是一个天主。[只有按这一规律行事的才称为天主教的基督徒; 而其余带有异教邪说者, 我们都视之为疯狂和神经错乱。他们的集会也不得称为教会。最后他们首先要遭到天主的报复, 随后还要受到我们通过天朝的裁判所施加的惩处]。

最后一章“论宗教”在第一节(11, 1)论教会的审判权 *audientia episcopalis*, 它只限于“宗教事项”。

“当涉及宗教问题时, 就可以烦劳主教; 至于属于一般认识或者公法之类的事, 就要听从法律决定。”

E. Magnou-Mortier (400) 相反地认为, 代替“*ad on [r?] dinarios cognitiones*”的应当是“*ad ordinarios cognitiones*”。因

① 格拉喜安、瓦伦提尼安和狄奥多西三位皇帝致君士坦丁堡城人民的上谕。但愿在我们仁政治理之下的所有人民, 都能崇奉圣伯多禄宗徒传与罗马人, 并且流传至今, 而且声明是追随具有宗徒圣德的达马斯主教与亚历山大城主教伯多禄的宗教, 这就是为使我们能按宗徒们的福音教导, 虔信圣父、圣子与圣神三位一体是唯一天主同尊同荣。(380 年二月 27 日)。

而译文是（401）：

“当诉讼涉及到宗教问题时，适合于主教参与起诉。如果是所有其它有关一般审判员的事由或者公法的问题，就应听从法律决定。”

在现代人们可能将以上两种准则视为管辖权的规章。在第一种情况下，皇帝亲自掌握所要求的管辖权，他决定谁是基督徒，并以上天所授之权来惩治违犯教导的基督徒。他们的集会场所不得称为教会。帝国与教会的关系在皇帝眼中，是一种协定与调合以及补充与融合的关系。

在第二种决定中要承认主教在宗教事务上的权限，处理的权限，作出决定的权限。现在我们争取在所谓的“中世纪早期法学词汇手册”的帮助下继续进行下去：宗教指的是认真、思考、宗教感情、敬畏天主、虔诚、热心、入神、信仰、忏悔、宗教、宗教罪行、神圣责任、敬神、圣地；激动指的是热情从事、推动、闲游浪荡、驾驭、驱逐、追赶、抖动、鞭打、运动、使之活跃、使之兴奋、激怒、折磨、烦扰、嘲笑、协商、维护、保持、考虑（V.）、衡量、进行工作、管理、统治、度日、居住、举止、露面；适合指的是抵达、来到、会晤、集合、遇见、选出、拜访、向法院控告、相互了解、相互适应、允诺、联合、结合、具有紧密联系。这就是说，上半段可以这样译出：“每当涉及宗教时，都要有主教来到，磋商与主持”。此外宗教既是一种如此全面的概念，那就会有某种限制。

它们出现在下半段里。开始就谈到“其它情况”。我们在这里首先就从“中世纪早期法学词汇手册”里看到：法律指的是法律建议、提案、法律、规定、决议、规章、习俗、惯例、条例、命令、性质、规律性、规章、惯用语、收费表、条款、协议、合同；听指的是听、仔细听、审讯、倾听、盘问、聆听朗诵、接见、耐心听、赞成、接受和听从，应当指的是必须、应当（V.）、应予、有益。下半段的第一句和最后一句于是译出如下：

“然而其它情况...，规律应按以下执行”。

然而由前半段广泛的宗教概念中所期待的必要限制究在何处？在此也要借用以上手册的词汇说明来开始：正常的指的是正式的、日常的、原来的、应有的、出色的；认识指的是认识、进一步熟悉、认识到、认识、学会、理解力、想法、法官调查；知情者指的是身份证人、律师、代理人、国家代理人、预审官^①；惯例指的是应用、用法、应用、使用、交往、行使、练习、实践、交往、用益权、适用性、收益、必要性、需要；公从的指的是公共的、民众特有的、国家应有的、全国人民公有的；权利指的是章程、命令、权利、法律形式、法院、优先权、特许权、特权、资产、权与势；从属指的是扩展、延续下去、蔓延、将某事进行下去、属于某物、涉及、关系到、有意图。“关于正常知情或者运用公法的情况”的一段可以这样译出：“属于真正法庭调查，或者有关运用国家有权处理之事”。

至于 E. Magnou-Mortier 在对德奥多西法典进行注释时强调，此处无需什么解释^②，这当然是错误的。而在此注释中关于全部 11 章的意义所说的（399）却更为正确：“这只包含着三条法律的最后一章，通过指明主教有限的审判作用，与皇帝维持帝国统一从而维持天主教信仰统一的作用，从而以异常的力量阐明了帝国与教会之间关系的君士坦丁概念。”

我还想更进一步。当人们想要在历史上首次力争要使政教关系体制化，而且将这位置摆在维持信仰之处，那么他们就赢得了他们给予主教亦即教会维持信仰的重要意义。而且如果在其它情况下人们能对国家法律进行补充，就应当允，并且在此还可以看到“宗教法权”与“世俗法权”范围分离的一种补充。对此二

^① E. Magnou-Mortier 著作（见注 3），400 页，对正常的知情者概念是这样定义的：这是指按指示属于有关案例部门的正常法官。

^② 同上 401 页。

者各有其法权准则。Licio de Giovanni 在其著作第二版（169）也写道，那在德奥多西法典第十六卷中所汇集的资料，如果涉及到皇帝对其内部生活的决定，就表示对教会自主性的重视。第十六卷 11, 1 节的上半段也强调，国家只把强制手段用于将天主教信仰分布到全国各地。以后的内外分开中，教会自己的事务也就在其中。当时与现在一样并无明显界限。

从德奥多西法典十六卷 1, 2 与 11, 2 节可以看出，在这以实际为目标的两极之间活动的，是德奥多西法典之中的政教关系。我认为，我的讲解唤起了令人难忘的回忆。

在这两极之间所讨论的是各种政教关系问题。我想用 Jean Gaudemet 的评论来对这一段进行总结^①。

在德奥多西法典第十六卷及其它各卷中，不必在此对其提出政教关系的全貌，却可以找到帝国对待教会的规律（可以得到布施、免除赋税、遗产的保护），神职人员的特权（司法特权，免除国税），修会会士的地位，主教的司法权及其判决对世俗法庭的权威等。

在纪律的领域之外，某些宪章声明，唯一的真正的信仰是尼西亚会议、君士坦丁堡会议、厄弗所与加尔才东会议所规定的信仰。此外还采取措施反对异端教徒，将其逐出国外，反对一切形式的犹太人布道，命令拆毁外教人神庙。

这种立法的广泛性与皇帝所采取措施的重要性是如此重大，以致它们就组成了“教会法”的主要部分。其中的一部分收集到中世纪的教法汇编中。以后它们引起了一场重大的教义争论，世俗权力的维护者，尤其是其中的法国教会人士认为，这种条例的存在证明它涉及到政权所给予的措施，因而它仍然有权进行改变甚至予以取消。而“教会法权”的维护者反驳说，这种条例只不过圣化和保证了在他们之前的权利，它属于教会所有无需任何世

^① Jean Gaudemet, 教会与城市（见注 1），50 页及其以下。

俗许可，以便其完成自己的使命。

从其它范围中只需提到以下我在我的研究中，作为与教会的法学史以及政教关系有关的内容所包括的东西，却无法进一步详加解释了：修会会士的特权，婚姻与家庭，复活节与主教的司法权（主教审理 *audientia episcopalis*），这却都能联想得到。

译自杜宾根神学季刊，2006年第3期

评 Rudolf Uertz 的《从神法到人法》

从“Quod aliquantulum”（1791）和“Mirari vos”（1832）到梵二，在对民主、人权尤其是宗教自由方面发生过一种根本变化，这是无法合理地予以置疑的。问题只是，这种变化是否基本上能理解为一种新士林主义学说对于现实历史发展的一种内在发展，同时依然坚持某些因素和深切关注之点。作者赞同 E. W. Bockenforde 反对 Arthur B. Utz 维护不连续性和根本范例性变化的论题，因为正如 Bernhard Sutor 在其序言中所概括的，从真理法权到人权的变化在新士林学说中是不可能的。

大量的著作被视为有在艾格斯泰特历史和社会学学院执教资格的事实，说明了天主教国家思想在德国 175 年来的发展，其中的重点一方面在于教宗教导，另一方面在于某些重要的德国（或在德国拥有大量读者的）作家，他们对天主教思想拥有的一种决定性地位。其他作家尤其是报纸居于次要地位。

第一部分叫做“对 1789 年思想的回答”。这基本上是对革命挑战的“传统式”回答。属于这一类的是在“Quod aliquantulum”和“Mirari vos”中的教宗国家学说，尤其是想在启示神学上为基督教王国奠定基础的，de Maistre 与 Lamennais 的传统国家学说，庇护九世的国家与社会学说（它更加强调自然理智只是在神学知识上反对信仰主义和传统思想，而国家学说还是与传统思想连在一起的），最后是德国的历史体制性思想。最后这一点上的重点一方面是 Gorres，另一方面是 Ketteler。在 Gorres 方面，如在“条顿族与革命”一书（1819）中所遇到的，是一种符合宪法精神，而在他看来显然与法兰西传统思想有别的传统主

义，而最后结果，尤其是在“亚大纳削”（1838）一书中所遇到的，正如 Huber 之所述，却又是传统式的态度，它并不适于为以后的天主教政治思想，尤其是被理解为给“宪法党派”核心提供方向。相反通过其对自由派法律态度的协调而将自己突出起来的是 Ketteler。这一点尤其适合于其以自然法为条件的宗教自由与教会自由的知识，这对他来说是以宪法式国家学说，而不是还一直以教会执政学说，以教会神俗两权和完整社会学说为基础的。新士林学派要走的当然是另一条道路。他们依靠的是那“来源于国家与基督教社会仍然按基督教体制的统一理想互为条件并相互刻划时代的”旧的体制原则。

第二部分“新士林学派”基本上从 1870 年到二次大战之后。作为天主教国家与社会思想的关键人物，尤其是在其（以“Syllabus”和“Quanta cura”为基础的）1868 年的著作“道德与法律原则”中提出的，当然是耶稣会士 Theodor Meyer。他反对历史学派以自然法的不确定性为基础的法学实证主义和和君主制的专断（这当然更适合于法律的历史性及其受形势的制约性），在怀念一种理想化的中世纪的基础上，强调自然法以及道德与法律的一致性。于是一方面便出现一种至今还属于自由体制思想原则的新意识。另一方面合理合法接受的论述与排除任何有意制造的法律依据（立法不过是已有准则的揭示），加上有选择性的多马斯解释（可能并未注意到他实际的道德学说）士林学派传统潜在的体制因素（尤其是后士林学派的人民自主学说）并没有发挥作用。于是其反专断思想事实上导致的是反立宪制和反独裁制，这时正如 de Maistre 的情况那样，只有教会或教宗才适于与滥用权力的君王作平衡力量。良十三世的国家学说一看就显示出一种两面派形象。一方面他提到自然法，又强调所有国家体制的原则合法性，以此作为解决（包括封建王位继承在内的）正统主义问题的机会。尤其是这自 1920 年以来民主合法化的解释者，还在再三引其自然法权思想作证。另一方面，不断重提“旧的法权”而

且排除有意的赞同因素，这就不会有助于一种对民主的实际真心接受。作者证明了 Mausbach 与 Tischleder 所说的，教宗良认可（后士林派的）人民自主权的解释是站不住脚的。就是在良敦促法国天主教徒接受（已经存在 20 年之后）的“共和国的” *Au milieu des sollicitudes* 在关怀之中”（1982），也有某种决定具体想法的“临时情况”；并不存在有意的赞同因素。下一章（“士林派与新时代国家与法律学说”）有点不一致。他追溯到 Bellarmin, Hobbes 和 Gratian，然后又回到良十三世，虽然一方面提到“新事物”通谕（强调它的新颖性：这并不是一种预定的体制，而是把社会问题的解决交给资产阶级手中），另一方面也提到“Graves de communi”（1901）。接下来的是（相当简单的）工会斗争介绍，最后是关于 Pesch 的“基督徒团结工会”、“四十年通谕 *Quadragesimo anno*”，以及 Gundlach 与 Tischleder 的描述。在魏马尔宪法关于判断神学家与天主教政治的 12 个方面中，作者为正统主义者 Kiefl 作证，反对 Tischleder，因为后者从自然法上为新士林派进行解释，十分鲜明地衬托出传统的正统主义态度，更进一步以新士林派教宗规定为依据。他认为 Mausbach 关于接受共和国的论证更为鲜明，而它所坚持的却是十分传统的态度。在“天主教统一战线逐渐被突破”的下一章里，也许是从未让人注意的 Robert Lindhardt，在最为重要的讨论中，以其论文“宪法改革与天主教良知”（1933）反对天主教国家学说通常以“公益”为唯一标准，尤其是此人在夺取政权之前五天，事实证明，从未对法西斯专政有过任何反抗。在他看来，现在的自然法权是以自由法为基础的基本价值，而那（在“四十年通谕”两年前由教会当局制订的）地方自主原则，是与自由型的基本法和宪法思想相通的。

第三部分的标题是“从国家学说到政治型伦理”。庇护十二世 1944 年的圣诞节讲话，对民主国家形式表示了谨慎的赞许态度，这事后被认为是对民主的纲领性声明。作者尽量要将它们列

人到纲领思想体系之中。于是一方面强调，思想因素在其中而不仅仅在其中要朝前看，这在传统的士林派思想中是新鲜事。属于这一类的有庇护十一世反共产主义的通谕“*Divini Redemptoris*”（1937），该通谕强调自然法权的个人权利，它与共产主义的集体主义处于对立地位，这在新士林学派思想中当然是一种异物。在庇护十二世自己看来，人权当然是扎根于天主创世秩序之中的结果，然而却与从以个人为法权主体出发的思想并不一致。关于上述的圣诞节讲话本身，Gundlach 他那方面，对各种国家体制都在典型中立学说意义上提出了最低限度的解释，如果人们按传统学说的意义进行解释，一方面既使人容易对其理解，另一方面却与其新着重点显然不合，而只有在人们从一种个人性社会伦理与近代教会教导的观点出发时，才能将它全面揭示出来。另一方面作者指出，庇护十二世完全处在一种始终将个人法权置于优先地位的学说之中；他尤其强调的是与一种明显新士林学派推论型伦理学说的关系，从客观准则出发通过一般原则来掌握个别情况时，如在“人类通谕 *Humani generis*”中，以其反唯意志论和唯推论式，当然依然是片面性的多马斯解释，完全听任教导当局解释，顽固拒绝个人人格主义和神学伦理性的新论述。作者无论如何还是强调，对庇护十二世关于民主、人民主权和国家权力的论述不能孤立地去看。——当然在战后尤其是在基本法上，基督教特别是天主教的自然法思想是有作用的，然而却不是在其新士林主义的狭隘性上，它来自于“一种更广泛领会的人格主义对自然法的理解，此外它也经现代宪法思想而被提纯了”。在神学思想上这种人格主义的论述来自于 Maritain，他的人格主义使人们对现代有了一种新关系，至于在德语地区并不是通过社会学者，而是通过象 Albert Auer 和 Schollgen。值得注意的是，最后一章的标题为“基督教伦理接近于自由式人权和法制国家思想”，而且讲述“地上和平 *Pacem in terris*”通谕（它的意义可在其一贯性人格主义的基本原则中看出来），牧职宪章“喜乐与希望”（其

新鲜之处当然是以决裂的代价换来的)，自然还有关于宗教自由的“人性尊严”声明。

那十分令人兴奋而思想丰富多彩，有时却使人困倦显得冗长的介绍，对天主教会与民主的关系史提供了不可或缺的贡献。然而也不禁会产生某些批判问题。它们有一部分已由 Bernhard Sutor 在引言中点出来了：如新士林派思想是否已经对上述的范例变化作过贡献，是否在坚持自然法权反对实证主义法学派，在国家面前维护某些较小团体权利上，还有，是否在此时也确实注意到了对人权、民主和宪法通俗理解的变化。对这些批判问题评论员是同意的。尤其是当人们注意到这些（本来并不一致的）通俗理解也有过变化，而且 19 世纪的自由主义与当前民主型法治国家并不一致，人们就不会单纯地在梵二谈到“基督教伦理与自由派人权和法治国家思想的接近”。那么所涉及的倒不如说是一种交往过程。那么新士林派思想对此范例性变化的贡献所涉及的，作者仍然有责任说明，在基本法时期那在当时起作用的“人格主义性的”自然法权理解骤然来自何方，如果直到那时处于主流地位的新士林派，还没有资格或者至少成为可供选择者之一，而在那时却产生了对教会教导起历史性作用的解释。尤其是对于教宗新士林派关于民主的学说的意义来说，从良十三世到庇护十一世甚至庇护十二世，确实应当分为两个层次。一个是在天主教学说上较小的民主性变化。就其大体或整体来说，这不是发生在梵二之前的事（尽管也许有其它历史因素，尤其是德国天主教思想）。如果作者一再强调在国家体制问题上“真心赞同”因素将会消失，那他当然就是针对着这一点的。属于这一类的还有范畴性和毫无例外的对一种暴力革命的谴责，它首先是通过庇护十一世 1937 年的“*Firmissimam constantiam*” 通谕（奇怪的是作者对它记不起来）而发作起来的。另一个问题是，在何种程度上使其在接受一种已有的民主制以及与其合作变得容易（当然并不是在其受到威胁时无条件地为之负起辩护的责任）。这当然要具体地

由自良十三世以来的路线来回答。

当然作者在序言中就曾经指出，教会教导当局的态度不会是孤立的，还要注意到天主教政治的实际，她经常是以教导为主，却要比官方教导“更为自由”，无论如何也不仅仅是是执行机构。……

译自神哲学季刊，2005年3期

男性司铎职的教会法根据

Richard Puza

序言

本文的题目*谈的是男性铎职，及其将重点置于男性方面的教会法依据。它与天主教当前的立场有关。在下文中它却与妇女晋升铎职问题有关。看看现行的教会法典，就可以为本文的标题正名了。尽管梵二之后 20 年颁布的 1983 年教会法典承认女人与男人在教会职务上有同等地位^②，却在两处明确提到男性关系。它与授予圣职具有一种直接和间接的关系。首先是法典 1024 条只说受洗的男人可以授予圣职。其次，却也要提到法典 230 条。在该处将读经和辅祭之职专留给男性平信徒。这两种圣职是授予铎职的台阶。

本文不讨论已婚司铎的问题。天主教的司铎是规定独身的。授予圣职是婚姻的障碍。从梵二会议以来，已婚的终身执事不包括在独身制内。与天主教共融的东方礼教会中有已婚的司铎。主教一直是规定保持独身的。在信仰上坚持圣职的男人，即所谓的 *virī probati* 经过考验的男人在二十世纪的下半叶至少经过了广泛讨论。当时我曾与同事们，信理神学家 Peter Hunermann，伦

* 这是一篇以在杜宾根 RAMSES 于 2008 年 9 月 16 至 17 日所主办的国际座谈会“他造了他们为男人和女人。地中海宗教之中的男女，及其对婚姻宗教法的影响”上的发言为基础的文章。

^② *Richard Puza*，天主教的教会法（UTB 1395）。Heidelberg 1993，212 页及其以下。

理神学家 Dietmar Mieth 编写了一期神学专刊^①。讨论也再次为大家所接受。

首先我从原则上进行说明，并从基本概念上作某些提示。然后从教会法权的两个方面，即从教会法方面，和从罗马教导当局论述方面来看这一课题。换言之，它也涉及到教导与领导职务的关系问题。自从梵二会议以来，教导职务与领导职务就是相互补充的。换句话说，1983 年法典的公开论断，也通过教会教导得到充实，从而就有了相应的教会法规定。这方面的实例是离婚者的重婚，神学家的作用与我们妇女走向圣职的问题，包括授予铎职或授予执事圣职（见 45 页的表）。

一、导论

妇女授予铎职的问题与妇女在教会法上的地位密切相关。它受到教会的高度关怀，自梵二以来就一直在教会内部的讨论之中。与此处于平行地位的，尤其是妇女在教会内法律地位的改善。公会议教宗若望二十三世，在这方面开始对外宣告妇女在教会内的地位，从而使之对内适合于上流社会。从妇女在教会法上的原则平等地位来看，现在只能顺便地说说。自从信理部在 *Inter insigniores* 的声明中宣称，教会“由于忠于上主的典范，没有授权让妇女接受铎职”，教宗若望保禄二世就在妇女接受铎职上作了最后决定。至此人们可以说，司铎的性别问题早就有了明确的回答：司铎一律是男性的。是否真是如此，这在我的论述中应当是明显的。进入铎职的前提条件应当在教会法上指出来。作为对这一问题的结论我想作出一种临时的回答，是否在天主教内在最近的将来，对妇女的授予圣职还会有什么活动。

^① Richard Puza. 已婚男人-经过考验的男人，见 ThQ（由 Peter Hunermann, Dietmar Mieth 和 Richard Puza 编写的专刊），（1992），16 - 23 页。

德语的“Priester”一词来自希腊语的 *presbyteros* 即长老。由此也引伸出许多相应的欧洲说法。

在宗教现象学和社会学上，司铎概念却处于希腊语的 *hieros* 被授予圣职者，和拉丁语的司铎的意义范围之内。司铎或司祭在大多数宗教团体中都是由群众中选出来的圣职人员，他们具有特殊的宗教或灵性素质，并以他们在崇拜仪式中的领导地位，在天人之间起中人的作用。

在罗马天主教内，男人通过司铎祝圣 *ordinatio sacerdotalis* 成为司铎。司铎祝圣处于执事祝圣与主教祝圣的中间地位。然而只有司铎与主教还在 1983 年的教会法典中被称为司祭 *sacerdos*。

这种经过祝圣的司铎，又称为专职司铎或教阶司铎，应与所有平信徒借圣洗与坚振所获得的一般司铎地位区别开来。下文中将不再谈它。然而在这种意义上平信徒也是圣职人员。

在天主教的教会内，有拉丁礼和东方礼的司铎。在圣职生活的体制中有平信徒也有司铎。

此外现在还要提到神职人员的概念。它以前包括所有的七个等级，四小品的守门员、读经员、辅祭员、副执事，以及更高的三个品级执事、司铎和主教职。然而神职人员的地位通过进入这种状态的剪发礼就已经得到了。现在当教宗保禄六世以自动敕书 *Ministeria quaedam* 某些圣职^①取消了四小品之后，通过祝圣为执事就实现了这一点。

并不是所有的三个圣职等级都一直是为男人所特有的。当前的共识认为，在教会历史上就有曾领受圣职的女执事。在 *Corpus Juris Canonici* 教会法集成中就可以看到女司祭的概念，而在罗马的神圣遗物中，在一个 13 世纪留下来的马赛克上，就有一个并非未曾提及的女主教图象。

① 保禄六世，自动敕书某些圣职，1972 年 8 月 5 日（AAS, 529-534 页）。

二、教会法

1. 方法论问题

教会法不能以纯实证论的方式来对待。它指出的不仅是与教导职务的密切关系，而且是与神学上的信仰学科，与神学本身相连的。在各个方面的法权负责人，在全教会中的教宗和各地方教会中的主教，都将立法、审判和管理之权掌握在自己手中。教宗是最高的教导掌权人。主教们单独作为教区主教，集体地在主教会议和主教团中，也执行着一种有限的教导权。教会法分析此外也应当参与到法权史与神学史发展的讨论之中。法典 1024 条是圣事权的组成部分，就是说它在此涉及到一个有相应信理神学意义的课题。如果人们想深入研究这一问题，也就应当讨论教会法与神学关系的基本问题。

此处所采用的法学方法以法律解释与法律运用的区别为依据，其中法权在具体情况下的应用，例如通过利用牧灵人员的平等权利或者在具体情况下灵活运用，就可以而且应当跳出法律的框框。我把我所研制的方法称为“灵活应用的方法”。它也可用到法典 1024 条之中。

2. 1983 年教会法典 1024 条（1917 年教会法典 968 条 1 款）的实际内容

1983 年教会法典的 1024 条重述了 1917 年教会法典 968 条 1 款的内容：“只有领过洗的男人才能有效地领受圣职”。

1917 年教会法典的法律，与大部分写在教会法集成之中的传统法有关。Ida Raming 在其“将妇女排出铎职之外。这是天主所定的传统还是歧视”^① 的书中，早在谈到 968 条 1 款的基础时就指出了这一点。第一期法典第 6 条的 2、3 和 4 款对法典之

^① *Ida Raming*，将妇女排出在教会铎职之外：对法典 968 条 1 款的一种批判性研究。Munster 1969。

前旧法的关系是这样规定的，即法典的条文是按旧法意义的规定前提来解释的。该法典接受了教会法集成的大量法律资料，它在起草过程中甚至属于“现行教会法规之列”，并采取了一种简洁扼要的形式。旧法与法典法律的一致性也出现在 1917 年教会法典 968 条 1 款之中，据此只有受过洗的男人才能领受圣职，于是受过洗的妇女也不得领受圣职。

从 Gasparri 枢机到这由教会法集成中所得出来的原始资料凭证的规定，当然都无法看出，圣职对男性的要求在旧法上有什么依据，因为有效的祝圣只涉及到对圣洗的要求。^① 在 1917 年法典上所指出的“根据”来自教会集成：C. 1 q. 1 cc. 52, 60 和 X. 3, 43 cc. 1, 3。此外，教会法集成中所引的原始资料资料凭证，并没有涉及到允许领受圣职者应有的特点。

3. 法典 1024 条是神性法的论断吗？

从教会法观点上看，这问题就等于，法典 1024 条是否可以变更还是不可变更的法，因为它涉及到了神性法。换言之：教宗在其 *Ordinatio sacerdotalis*^② 通谕中的定断意味着什么？

Heye van der Meer 可以根据 1917 年的教会法典及其历史发展，在若望保禄二世教导的发展之前对此断言，1917 年教会法典 968 条 1 款，以及与之相同的前身 1917 年教会法典 1024 条并不属于神性法，因而可以更改。与通谕 *Ordinatio sacerdotalis* 一起，连同自动敕书 *Ad tuendam fidem*，以及其中所带有的 1983 年教会法典第 750 条 2 款，教宗就通过他明确干脆的拒绝，否定了妇女晋铎，信理部对此又加以肯定。该部在一封公函的回答中^③曾经声明，铎品祝圣通谕中关于男子保留铎职的教导是不

① Richard Puza, 天主教教会法 (UTB 1395)。Heiderberg 2 1993, 208 页。

② 若望保禄二世, *Ordinatio sacerdotalis* 通谕, 1994 年 5 月 22 日 (AAS, 545-548 页)。

③ 信理部, 对祝圣问题的回答, 1996。

能错的，因而必需得到确定的赞同。于是现在至少应当承认，法典 1024 条是不可更改的，因而就是神性法。

于是就可以总结如下：

1. 教会法上坚持认为，法典 1024 条以圣职的领受人为主题。主题的内容就是只有曾经受洗的男子才是有效的领受者。教会法典 1024 条是圣事权的组成部分，就是说在此涉及到一个具有相应神学信理学意义的部分。如果人们想将这一问题深入下去，就要在此研究教会法与神学关系的基本问题。

2. 自中世纪盛期教会在圣职祝圣与司法管辖权上的权力建立起来之后，对管辖权的某些行动却需要祝圣权力时，在教会法权上为了维护其祝圣权力，就要拒绝给予妇女以教会的各种职务、地位和任务。

3. 论题：法典 1024 条条文本身虽然很明确，却只规定了现行教规，并没有指明其为神性法。于是这种说法的教权问题就尚未解决。它是通过教宗的决断才将妇女排除于授予铎职之外的。

三、教宗关于妇女授予铎职的教导言论

1. 教导职务与领导职务的相互关系^①

1.1 一种需要加以说明的关系史。——Klaus Schatz 在其梵一会议史^②于 1992 年问世的第一卷中曾经指出，通过前此政教体制及其所支持的基督教社会解体所象征的庇护九世时代的变革，在首席的形象下起了一种非常重要的重点推进作用，它首先由 de Maistre 详细介绍，最终在梵一会议中予以实行：不能错的法权首席性的重点推进。在关于 Febronianismus, Josephinismus 以及民法体制的经典争论中，教宗的法权处于中心地位。这一点与基督教社会相合，它自中世纪以来就提出了最高权力和基

^① 见“教导职务与领导职务”表，45 页。

^② Klaus Schatz, 1869—1870 梵一会议史。Paderborn 1992。

督教体制的问题。于是在教会的意识上（即使还没有在实际上）不能错性就已经出现在中心地位上，甚至由此出发制订首席权，并在它的意义下作出决定。这是一种新的思想史形势的结果，其中由于以前主要的基督教社会的崩溃而出现安全问题。只要国家、社会和教会不言而喻的统一还承担着每个人的信仰，不能错当局的问题就不在这种中心位置上。即使教宗极权主义者在梵一会议期间也可以这样论证，说教会在以前时期中还可以与限制教宗权力的 Gallikanismus 安理甘主义和 Episkopalismus 主教主义相安无事，因为它们还没有与一种全面批判和置疑的环境结合起来，因而对一般基督徒来说还不致使其信仰发生动摇。这种新的强调之所以适合，就在于革命之后的“恢复”情况，同时也是由于它假定，历史性的权威已不再是不言而喻的事了。它需要理论上的合法化。不能错性上的重点转移以法权上的必要性和权力为依据。教宗应当在一种很大的有准备的范围内不错，才能合法而且合理地负责拥有他现在终于在教会内拥有的超级权力。这一点首先在经常反复出现的论证中看到：信友们应当对教宗绝对服从；这种无条件的服从对教会的信仰和信友的永远得救却意味着莫大的风险，如果他并不具备不能错的真理保证的话。法学模式或者对教导权的服从模式的根子就在于此，它在下文中还要与共融模式或接受模式进行对照。

在 1983 年的教会法典中，教导职务第一次有了自己的专著。这是一个长期历史的终点。卡尔拉内有理由在其神学与教会词典中在“教导职务”^①的词条下强调，教导职务史自有单一主教职以来，也就有了领导职务史。公会议，教宗和主教们彼此分工。教导上的分工开始于 19 世纪中叶。在 1917 年的教会法典中继续下来，在此法权上的结合不仅在两种权力的当事人身上，而且在对信条的法定承诺义务的力量也继续保持下来：我想起了信仰规

① 卡尔拉内，教导职务，见：LThK 26, 884 - 890 页。

律的概念。如果还是在重点转移的条件下，这一切就依然在1983年教会法典中继续保持下来。我只想在此特别指出信仰的自由和基本权利的思想。现在日益与之处于相对地位的却是教导职务的法律模式。

通过梵一会议的定义似乎也可以过渡到下一步：教导职务对领导职务要占上风。在教会法学上从来就有这个问题，教导职务对法律起什么作用。换言之：通谕是一种法律来源吗？

今天可以对此提出以下的解释：正如19世纪需要教宗权威的一种支持，今天在梵二会议之后根据世界的发展，一种观点也要使人接受教导权所强加的接受或共融模式。

压迫难道因此就成了民主和宗教自由吗？教导与领导职务的相互关系还没有确定下来，因而这似乎还是一种不充分的规律。

在下文中却要证明，教导与领导职务会如何相互影响。在这方面就离婚再婚者来说，教导与领导职务之间，以及法权与领导职务之间的相互关系，就不象罗马中央机关自我介绍的那样起作用了。在第二个例子中，如神学在德国就有一种强有力的特别法，甚至由协议法所保证的，同样由中央机关对其造成障碍的事进行正常化的干预。在该表中完全不同的第三类例子，是在1983年教会法典1024条中，教导职务的论述通过法律得到有力的保证。

我的表还要加以阐明的一点，就是在领导职务的范围内，在自梵二以来法权的衰退趋势就占支配地位，而且值得希望的是这种趋势在进一步加强。然而随着自动敕书 *Ad tuendam fidem*^① 却可能加入一种趋势转变。是否因而会有对1983年教会法典915条的正式解释^②？而它就在此期间出现了。

① 若望保禄二世，自动敕书 *Ad tuendam fidem*，1998年5月18日（AAS，457-461页）。

② 关于离婚再婚者领圣体的声明，见：罗马观察报，2000年7月，第1页，Communicationes，32，2000。

1.2 法律或服从模式与共融或接受模式。——同时却还能确定另一种趋势，这就是我在我的表中作为法律模式，或者作为对教导权的服从模式所指出的优势。现在就可以确定两种模式，它们能说明教导与领导职务之间的关系。

完全为了使人服从的教导权法律模式，因而是法律性的，而且可以在法典中有关教导权的第三部分中找到。第二种模式，我可以称之为接受或者更好称为共融模式的，扎根于梵二会议的信友意识言论之中，现在似乎已经退到了次要地位。这两种模式都出自于教导与领导职务的原则性区别。共融模式以包括官员和教会成员的一种广泛教会概念开始，而后的合作至少是在其对教导权决定的必要接受中才能看到。此外还要找到一种适合解决个别情况的主观模式。在法律模式中，对教导权决定的服从是根据其信仰服从或理解服从的程度来要求的。客观的规定，如在“公开违法”的概念上占重要地位。教导权通过领导权就要占优势，而不必对这两种权力的关系进行原则性的说明。进一步的阐述会更好说明这一论点。

2. 对妇女授予铎品

2.1 信理部文件 *Inter insigniores* 中的说明。——关于对妇女授予铎品的问题，在教导权上有过一种发展，尽管在这方面教导言论有约束的力量，1983年教会法典却完全接受了旧法律的规定。在起初就有信理部的文件 *Inter insigniores*。^①

法律的发展是从男女平等的问题开始的。教宗若望二十三世在其1963年4月11日的通谕世上和平中着重指出了“妇女进入公众生活”的问题，它也许较快就在基督教群众之中实现了，并且也较慢慢地逐渐在其它传统和文化的民族中出现。同样梵二会议也在其牧灵宪章喜乐与希望中提到它，在那里将歧视的形式列入到应予以克服和战胜的人格基本法权之中。由此得到的平等

① 保禄六世，通谕 *Inter Insigniores*，1976年10月15日（AAS，98-116页）。

就有助于实现这样的一种社会，它虽然不完全平等和一致，本身却是合谐而协调的，只要人们象教宗保禄六世所指出的那样，将他们各自的才能和能动性都投入其中。公会议之后的教会法和1983年的教会法典都对此提供了要点。

给妇女授予铎职的问题，将在 *Inter insigniores* 文件中谈到其它教会内的发展时提出来。当时的合一运动对保禄六世时代激起的对妇女授予铎职的讨论起了推动作用。当妇女授予圣职问题在圣公会中提出之后，保禄六世有意维护宗徒传统，为了避免在基督徒团结的道路上产生新的障碍，就呼吁圣公会的兄弟们回忆天主教教会的立场所在：作为根据圣经已经证实了的基督典范，他只选了男人为宗徒，教会也一直仿效基督只选男人的一贯作法，而且其活跃的教导权也始终坚持着这一点，就是从铎职中排除妇女与天主对其教会的计划是一致的。

该部对此指出：“有助于阐明这一重要问题的种种论据都经过了一种考证。然而这时却涉及到一种议论，认为经典神学对此没有十分重视，有关的论证就会有忽视某些重要因素的危险。

在这种原因的基础上，该部就认为在信仰教导上，要将其由教父们所接受的使命作为她的任务重新确定下来：教会忠于其主的典范，就无权让妇女们领受铎职。同时该部还认为，在当前的形势下，最好更明确地说明教会的这种态度，因为某些人会因此而感到遗憾。从长远的观点着眼却会看到它的正面价值，因为这样一来就会有有助于更加深入理解男女各自的使命。”

2.2 作为不允许妇女进入铎职的依据，如以后在 *Ordinatio sacerdotalis* 通谕中所提到的有四种：

(1) 传统的事实。“天主教教会从来没有认为妇女能有效地领受铎职或主教职位。因而教会传统在这一点上，多少世纪以来就一直确定无疑，就是教导权从来无需干预才能确认她未曾为之进行斗争的准则，或者维护人们未曾对其提出问题的一种法律。然而每当这种传统有机会显示出来时，它们都证实教会意在追随

主所留下的芳表。”请参考东方教会的这种传统。

(2) 基督的态度。“耶稣基督从未在十二门徒中招收妇女。如果他如此行动并不是要追随其当时的习惯，那就在于他对妇女的独特态度与当时的环境断然有别。”

(3) 宗徒们的态度。“宗徒团体是忠于耶稣基督的态度的。
[...]

圣神在降临节降到了所有的男人和女人身上（见宗 2, 1; 1. 14），而且只有‘伯多禄与十一位宗徒在一起’，他高声向大家宣讲说，先知们的话在耶稣身上应验了（宗 2, 14）。

当这些人与保禄超出了犹太人世界的界限之后，福音的宣讲与基督教生活就推向了希腊罗马文化，有时甚至要痛苦地与遵守梅瑟法律告别。如果他们不是深信，在这一点上要为主保持忠贞，也会想到让妇女们参与圣职。”在罗马帝国时代，从一些运动中可以看出，人们在竭力争取妇女们的支持，而且在宗徒大事录中和保禄书信中也在证明，妇女在宣讲福音上与宗徒们通力合作（参见罗 16, 3-12; 斐 4, 3）。保禄“在其书信的最后致候词中指名提到到她们；其中的某些人往往在传教工作中起着重要影响：如普黎史拉，和里狄雅以及其他的人；尤其在这方面努力的普黎史拉，还会使阿颇罗的信仰传授进一步完善（见宗 18, 26）；福依贝在耕格勒教会服务（见罗 16, 1）。所有在宗徒教会时代的这些事实，都显然是对犹太人风尚的显著进步。然而人们却从未想到让这此妇女领受圣职。”

(4) 耶稣和宗徒们态度的永久性意义。信理部在其文件中也提出了这个问题，是否教会能将这经过整个传统直到今天被视为准则的耶稣和宗徒们的态度予以放弃。那么支持一种正面回答所提出的种种论据就要一概加以拒绝了。

信理部认为，教会的历史性作法具有一种准则性特征：“事实上，她只授予男人以铎职，是在遵守一种多少世纪一贯保持和东西方一致承认的传统，始终想着防止滥用。这一以基督的榜样

为基础的准则应当遵守，因为它被一致认为符合天主对其教会的计划。”

这种论断在若望保禄二世 1994 年的宗座文告 *Ordinatio sacerdotalis* 中进一步加强了。

2.3 *Ordinatio sacerdotalis*. - 这位教宗强调指出：“尽管关于只有男人才能保留铎职的教导，既由教会一贯和广泛的传统保持下来，也由教导当局在近来的文件中坚持予以教导，人们就认为现在仍然有些情况可以讨论，或者认为教会关于不让妇女进入铎职的决定仅仅具有纪律性的意义。因此在直接关于涉及教会的神性宪章的重要情况时，为了排除种种疑问，我就以我的职权发表声明来使兄弟们坚定（参见路 22, 32），教会没有任何权力授予妇女铎职，而且所有的教会信友都应遵照这一规定行事。同时我要为你们可敬的弟兄们以及全体基督教民众祈求天主的不断助佑，我给予大家以宗座降福。”

信理部已经指明教宗的这一教导属于信仰宝库。这是否是一种不会错的教宗定断或者仅属一种决定，暂且搁置下来。我认为按教会法的规定，教宗自己而不是信理部要指明其为不能错的决定，

3. 评价

我认为，这里呈现出来的是一种教导与领导权的相互关系。那从历史出发公开表达出来的 1983 年教会法典 1024 条通过教导权进一步得到充实。教宗在 *Ordinatio sacerdotalis* 中谈到了他决定性的最后定断，所有信友都应予以遵守。

对此决定性教导定断，他发表了自动敕书 *Ad tuendam fidem*。在这里他也对 1983 年的教会法典进行了补充。1983 年教会法典的 750 条就有了第二款。随着 *Ad tuendam fidem* 这一决定性的定断就在教会法典中引进了新的东西。

什么是按对天主的信仰应当遵守，什么是按理解服从应当遵守的区别，就重新在教会法史上确定下来。我引证以下

条款：

原来的 750 条 1 款。“天主所启示和教会所颁定的当信教义，包含在以文字记载或口头传授下来的天主圣言内，即托付给教会的信仰宝库内，同时也是由教会以郑重的训导，或者通常的普遍训导所提供的天主启示真理；对这一切信友们应在神圣的训导权领导之下，共同表示信从，因而大家都要避免与此相反的教导。”

原来的 752 条。“凡是教宗或世界主教集体所宣布的有关信仰和道德问题的内容，只要是在实行真正的训导权，虽然无意以决断的行为加以宣布，信友们无需予以信仰服从，也应小避开与之不合的说法。”

新的 750 条 2 款。“还要坚决承认和坚持教会教导当局对信仰和道德所最后规定的东西，这是为完好地保存和忠实传达信仰宝库所必不可少的；因而拒绝接受这一论断者，就是在对抗教会的教导。”

于是教宗通过他明确无误的拒绝，就设法阻止了授予妇女铎职。

这两个文件，*Inter insigniores* 和 *Ordinatio sacerdotalis* 不仅得到了大家的赞同。尤其是若望保禄二世上述关于教会不能授予妇女铎职的四项实质依据，还经受过严峻而深刻的批判。

于是在法律上就要坚持以下结论：如果人们由此出发，认为 1024 条的条文只不过规定了现行的纪律，并不是在描述天主的法律，那么以上所表述的神学问题就依然存在。

当七位妇女得以被授予铎职后，就出现了进一步的法律问题。她找到了一位被出除教籍的主教祝圣了她们的。其结果是立刻被信理部开除教籍。她们的祝圣被声明无效。还发生了祝圣一位女主教的事。

四、结论

这会如何继续发展呢？是否会象 Rik Torfs 某次所提问的：

有哪位教会法学者现在还能认真地断言，那在 1983 年教会法典 208 条中以“所有基督徒的权利和义务”^① 14 为题的名义下所保证的基本性平等，能以 1024 条来进行权衡？

或者，就象两年前我在罗马，在教廷的额我略大学的一次犹太人与基督教讨论会上，由一位德国女信理学家口中所听到而我无法理解的东西，这种平等是否完全没有由于对妇女授予铎品的禁令而受损或者受到触犯？

或者还有一种可能性，妇女至少在一定限度内，就象对已婚的男人一样，情况会有利于她们的权利？

对于妇女被祝圣为女执事，这始终是可能的。

五、祝圣妇女为女执事

以上已经说过，法典 1024 条包括三种圣职等级。灵活应用法律的方法却允许我们对各个圣职等级分别看待。这也就给我们指出一条道路，如何能让人们走向允许妇女接受执事职的问题。灵活应用法律的方法于是在允许妇女接受执事圣职的问题上，就要将神学讨论的立场，此外还有此事在法学史与神学史上的发展，都包括在讨论之中。尤其还要注意人们可能将其列为思想教育课题的论据。

如果人们如上文所示，仅仅将法典 1024 条视为现行纪律，而不将它定为神性法律，那么这样表述的神学问题就依然存在。法典来源考察也说明，1917 年教会法典 968 条 1 款是 1024 条的根源。新法典来自于 1917 年教会法典 968 条 1 款，它仅仅说圣洗是圣职的必要前提，并未涉及到性别。近年来首先涉及到妇女铎职的神学讨论已经获得了我们认为重要的成果。于是人们一方面再度关心古代东方教会的妇女执事职，另一方面专心研究那导致 1917 年教会法典 968 条 1 款之 1 的半句发展的问题。这一问

^① 14 *Ida Raming* (注 4) 162 页及其以下。

题在此就要在其法学史和神学史上以及神学方面来考虑，即使这些方面还没有特别十分明确地进行讨论。

1. 法学史上的分析

教会法权起源的分析已经说明，1917年教会法典上定下来的妇女从属地位，尤其是被排除在公职以及各种牧灵和礼仪性的作用之外，在教会法集成的法律中可以找到经典教会法的相应规定的基础。Ida Raming 在其关于妇女被排除在铎职之外的研究得出了这样的结果：“于12世纪中叶出现的格拉西盎渊源集成就已经为当前妇女的教会法权地位提供了决定性的基础；其中包括许多由过去法律集成接受下来的规定，禁止妇女在祭台范围内行使各种礼仪职务，如给病人送圣体，公开讲道以及给人付洗等。”妇女这种地位的原因估计在于妇女因性别而被歧视的看法，它基本上是通过旧约贞洁思想的继续作用，以及与之相连的礼仪超级圣化所造成的。法令派认为，法令原文学术性的制订基本上以格拉西盎为依据。而格拉西盎在妇女圣职问题上只是在说明，妇女不能领受执事职，也不能领受铎职，除非为此提出一种依据，并且注意到早期教会的女执事职，许多的法令派人尤其都在女执事职以及妇女铎职问题上表态。在这方面于是就一贯认定，尽管他们明知这种早期教会职务的存在，对这种职务的表述却很不明确，还有不正确的看法，^①

2. 神学史上的分析

信理史分析的结果就是，妇女执事的问题曾经一再提了出来。这一点也将由信理部未署名的正式说明到在 *Inter Insigniores* 之中关于允许妇女接受铎职的声明予以考虑。^② 在那里首先将谈到是否在祝圣女执事的历史上涉及过一种圣事性的祝圣。

^① 这种解释印在罗马观察家报德语版的“论妇女在教会中的使命”一文中。Kevelaer (1978)，26页及其以下。

^② 参见“妇女地位”第五部分，说明29和注36。

这个问题自 17 世纪由个别神学家暴露出来，并由那现在人们称之为 *autores probati* 公认的作家的法学家，如以后的枢机国务秘书 P. Gasparri，以及德国罗马籍法学家 F. X. Wernz 再次提了出来。他们在其教会法论据中所依据的，不允许妇女领受执事职的依据，来自 17 和 18 世纪的作家。这些人知道这一事实，向妇女们授子女执事职的 19 世纪是有依据来源的，他们却不承认这些妇女的祝圣是一种圣事。因为圣事性的祝圣基本上与感恩祭有关，显然此处谈的不是一种圣事性的祝圣。^① 这种论证首先假定，中世纪使用的“圣事性祝圣”的性质决定不包括在感恩祭之内。以这种形式进行的圣职决定，在古代没有听说过。梵二会议尤其在其对主教和司铎祝圣的论述中，涉及到圣职的内在关系，也就是在感恩祭中的祝圣与各种决定之一的内在关系。因而该法学家的论证从历史与系统方面来看就显得不充分了。同时 C. Vagaggini 的研究也表明，女执事是按拜占廷传统祝圣的，并且以其祝圣为依据，它就属于-主教，司铎，执事-三级所形成的系列。^②

3. 信理学的分析

在允许妇女进入祝圣圣事的神学信理学的可能性问题上，就可能随着学术讨论的当时状况，而对各个祝圣的等级有一种区分。由 Y. Congar, P. Hunermann 和 H. Vorgrimler 三位向全体会议提出的鉴定说明了一种趋势，应当接受妇女领受执事职的神学信理学的可能性。^③ 从这种认识出发，会议当然就要向教宗提出一种愿望。^④

① *Cipriano Vagaggini*，在希腊和拜占廷传统中的祝圣女执事，此文载在：*OrChrPer* 40 (1974) 145 - 189 页。

② 鉴定刊登在：1973 年 7 月的会刊，37 - 47 页上。

③ “在集体中的牧灵职务”决议 7.1.3。（“妇女执事职的问题应根据当前的神学认识予以审查，并根据当前的牧灵形势尽可能让妇女们领受执事职”）。

④ “妇女地位”研究汇编第五部分。

总而言之是可以得出以下结论：1917年教会法典968条1款之1的半句，作为新教会法典接受下来的1024条，体现了教会现行的纪律，并没有将其描述为神律。关于其法学和神学史发展状况的简要报告说明，女执事的圣事性职务在神学上是可能的，而在这方面的一种法律改动因而就是可能的。

4. 思想教育

公会议多年之后，关于允许妇女领受执事祝圣的一种共识就呈现出来了。在这方面有一系列事实说明，人们是支持妇女领受执事职的。这一点适合于妇女在教会内投入执事领域的广泛经验，适合于许多妇女对执事职的积极兴趣，适合于团体内中青年一代人的追求，至少要为妇女们开辟一条通向执事的途径，从而充实执事职及其多样化，这与允许妇女进入执事职是有联系的。

结束语

如果认为妇女领受执事职是可能的，却还要问，为了使她们能依法行事，是否要对法典1024条进行更改。当然这不是没有条件的。众所周知，当然这就有免守那并非神律性准则的可能性。

也许甚至在关于妇女接受铎职的可能性的整个论证过程中能更进一步，却还不涉及教导当局的决定呢？我尽力在想：教导当局关于铎职的祝圣说明，对于妇女来说，还没有过象关于祝圣女执事的类似论述出现。在神学上今天有一种共识，认为在教会近乎四分之一的历史上，都有女执事甚至已婚的女执事。难道象梵二会议所接受的祝圣一致性的论证能将妇女排除在祝圣的各级之外吗？1983年教会法典1024条是否要与1917年教会法典完全相同的前身作不同的解释？对此也许要下次再谈。

摘要：男性铎职在天主教内的教会法基础。尽管本文的标题是男性铎职在天主教内的教会法基础，文章却谈到妇女领受圣职问题。1983年教会法典从1917年法典中接受了只有受洗的男子

才能领受圣职的概念。教导当局的文件和教会法律（*Inter insigniores* 和 *Ordinatio sacerdotalis*）经过了讨论。在教导当局的论证与妇女祝圣的事实之间有矛盾：一方面似乎没有什么进展，另一方面天主教当局也承认，基督教的前几百年中也祝圣妇女为女执事。梵二会议就谈到授予圣职的一致性。如果我们知道妇女曾被祝圣为执事，而且祝圣是一致性的，为什么就不能想到重新接受执事祝圣呢？

附表从略。

译自杜宾根神学季刊 2009 年 1 期

论国家与宗教的关系

Lorenz Engi

国家与宗教的关系在一种新的方式上成了问题。尤其是通过伊斯兰教在欧洲各国的增多，我们的时代就日益迫切地提出这一问题，应如何正确决定国家权力与宗教信仰之间的关系。

这一标准词的在西方范围内的内容是“区分”。对我们来说，政教是分离的，对伊斯兰来说却并非如此。对当前的课题来说，这种思想值得考虑和反思。应予探索的是，分离的思想要以一种合乎时代精神与继续前进的方式来描绘。于是在这方面第一步就要记住，区分的模式并非针对基督教的，而是在基督教之外产生的（1.1）。下一步就应当提出区分国家与宗教的关键性观点（1.2）。紧接着的是对限制三种世俗过分要求的区分（2）。最后是以此为依据的，对分离一词合法性的探索（3）。

1. 政教分离的根源与轮廓

1.1 基督教的区分

一种流行的偏见是，所谓的政教分离是通过对基督教的斗争

所得来的。^① 与此紧紧相连的一种论证路线，是对伊斯兰所证实的一种迟延，并且期待着基督教已经经历过的这种自我后退的过程，在这方面也要予以完成。与此相对的现在就使人们注意到基督教的特征，尤其是其与国家和法律的关系。

如果有一种原理据此同样组成西方社会模式的，那当然就是以下的模式：“凯撒的归凯撒，天主的归天主。”^② 基督教从基督开始就形成了一种人世和精神的领域；对国家的责任与对天主的责任并不是一回事。通过服从现世权力并没有满足精神权力的要求。国家所要求的应予执行；这却还没有实践天主的要求。

国家的统治于是就凡俗化了。^③ 它不能再以君权神授的资格出现。它有自己的意义和价值-基督教强调这一点。然而它却失去了对至高和最终之事的权限。在基督教内这些事对国家政权一直起着一种同样的作用。^④ 众所周知的是德尔图良的说法，对基督徒来说没有什么比政治更为陌生的。^⑤ 同样 Origenes 也在提醒基督徒，不要接受国家的任务，而应关心他的团体。^⑥ 奥斯特丁在

① 只有两种声音：“可以并不夸张地说，人权思想以及与之有关的世俗政权的贯彻尽管基督教反对，却还是成功的，并不是由于这种宗教有某种优点”（D. Senghaas, 世界将漂向何方？, Frankfurt am Main 1994, 116 页）。“我们 [美国人；L. E.] 尽管维护政教分离，天主却满足了我们绝大多数美国人的私生活”（其意义是：我们虽然维护非基督教的分离，然而 却还是宗教虔诚的。- J. Rifkin, 欧洲式的梦想。一种谨慎的超级大国的幻想，Frankfurt am Main / New York 2004, 28 页）。

② 玛 22, 21。

③ 参见教宗本笃十六世，转变时期的价值，是由未来的要求所组成的，Freiburg i. Br. 2005, 136 页：“基督教信仰，从耶稣道路出发取消了神权统治的思想。它将国家的现世性树立起来了 [...]”。

④ 参见 M. Weber, 经济与社会，第 5 版，Tubingen 1972, 359 页：“将‘凯撒的归凯撒’并不意味着现代协约论所要的具体承认，而是指此世活动的绝对一致性。”

⑤ 由 H. Arendt 所引证的护教书 38，谈到了“基督教福音真正的反政治倾向”（此文载在：什么是政治？之中，Munchen 2003, 61 页）。

⑥ 驳斥 Celsus 之八，75 页。

“上主之城”中特别强调政权与信仰团体之间的对立性。他在其中说，“只要统治者不强迫在其统治下走向死亡的人们去干不敬不义之事，这又有什么关系呢？”^①

国家的政治领域从与教会对立的基督教观点来看，一直就必然是在教会之外的，它的首要任务就在于关心现世的和平与安定。这是重要的任务。然而它对灵魂的得救与救赎却没有什麼权限。国家与政治在救恩史上的责任并非来自基督教，而完全来自另一方面。^②这不是宗教思想，反而是非宗教思想，它把国家当作一种教会，并且期待着从其中排除种种困境。基督教观点正是在其局限性中对待国家，并在其俗世性中来看待它的。^③

于是首先就要看到，区分一种国家和现世范围，即政治管理的凡俗化和非神圣化以及宗教团体（教会）特殊范围的区分并非反基督教的，反而是从起初就由基督教思想中流传下来的。在这种区分中确实涉及到基督教灌输给西方国家思想的这种东西。

1.2 主导性的观点

在我们能转入一种与现实有关的政教区分意义之中以前，先要问一问这方面的主要问题。当它涉及到一种国家和宗教范围的

① 上主之城，五章 17 节。同样的倾向也出现在一位以后的作者如 S. Kierkegaard 身上：政治界和基督徒具有“一种天壤之别的不同观点”。（这种观点对我的影响有如作者一样 [文章：“个别人”]，此文载在选集卷 10，Jena 1922，77 页。）基督教重要的一类人并不是一般人，而是个别的人。“‘个别人’是精神觉醒与生活的类型，而政治则正可能与之相反”（同上作者，95 页）。

② 见 K. Marx：“我们将神学问题变为现世问题”，此文载在马克思恩格斯著作，卷一中，Berlin 1974，352 页。

③ 参见 K. Lowith，世界史与救世大事，全集之 2，Stuttgart 1983，204 页及其以下：“耶稣正是在一种世界史的情况下，作为罗马公民出生并被钉在十字架上，然而他并未想要将罗马与其帝国基督教化。一个‘神圣的罗马帝国’是个荒谬的事 [...]。而区分文明与野蛮在历史范围内却是合理的，这是‘基督教文明’，当然也是‘文明基督教’的语言组合”。

分配与归属时，什么是主要标准？这种区分又以什么为依据？

接着就是在这方面的内容观点。政权与宗教分别涉及到不同课题，对完全不同的希望和需要作出回答。在政权范围内涉及的是对现世政权的一种公共福利要求的安排，在宗教方面涉及的是其灵性的思想。国家不能也无需给予人们什么精神自由；教会不能也不必保证其现世的安全。

这种关于对象范围的局限性有很高的合理性，而且影响深远。然而它也有界限。因为宗教而教会也以组织形式关心政治问题；国家也可在一定情况下关心宗教利益。内容的决定似乎也没有能使界线划得那么清楚。

国家与宗教区分的主要观点就是另一回事：即强制与自由的问题。国家与强制分不开。这就决定了，只有它有权使用合法的强制手段。^① 反之，宗教却是以不受拘束为特征的。只有出于自由的信仰才是真信仰；强制的信仰不是信仰，这种信仰无法实行。信仰只能受人自己的推动，受个人自愿的推动，而不是命令的推动。

从国家的强制性与信仰的不强制性中因而就看出国家与宗教区别的核心。宗教与强制无法合理相融，因为宗教只有在自由中才能真正实行。反之，政府强制却没有宗教特征，因为它将有信仰者、无信仰者和其它信仰者都包括在内。为了能为大家普遍接受，它就应当采取一种宗教中立的形式。国家规定如果采取宗教形式，对那不信者来说，一种民主的特征就会变成不合法的外来强制。

国家与宗教因而首先就是相互瓦解性的，因为政府的强制不能作为一种宗教来合法执行，而宗教方面作为一种政府机构，就会丧失其最需要的自由性。

^① 参见 Weber (问题之 4)，29 页：“国家当其管理指挥部为了有效地执行它的命令，要求合法有形强制的垄断权时，它就应称为一种政治领导机构。”

2. 俗世性的过分要求

应当在基础意义上指出，政教行动范围之间的区别植根于基督教传统之中，而它又是这种区别的关键性观点。于是现在就能转到与这种区别有关的一种决定之中。而在这方面在所涉及的一定基础上，又要特别避免对区分概念的各种夸大。值得讨论的有三点，在这方面一种俗世性看法将区分观点推到了很深的地步。

2.1 宗教与国家/政权在内容上并非无关

国家与宗教的区别以原则上不同的对象范围区分着两种行动关系：国家对现世的关系承担责任，宗教关心的是形而上问题。从这种对象的差异中，就得出了政教内容完全有别的许多特点。据此在政治讨论中，宗教因素就没有什么权利。根据这种看法，宗教观在政治上就不会有政权和国家所有的什么影响。这两种行动范围彼此完全独立。在这两者之间有一种明确的界线，不能从某一范围闯入另一范围。

这种看法似乎很简单。它将一种结构不同性误认作选择性良好的界线划分，将其视为切割开来的两部分。至于这不合乎实际，看看国家的宗教中立性就清楚了，这正如人们所要指出的，它在其西方的形式下吐露着基督教的气质。然而此外我们的国家和法权生活显然也有基督教的根子：人们只需想想一夫一妻制婚姻和停止工作的星期天。

一种成功的关系决定因而就不能从政教范围内容的完全无关性出发。这要从其细微差异来看。首先就要肯定，法权和国家生活的体制本身都有一种与宗教无关的形式。例如一夫一妻制的民事婚姻不能法定下来，因为它是基督教性的；节日停工也不能作为依据，因为它是基督教的命令。这种依据对无信仰者或其它信仰者来说，自由民主国家都会视之为压制性的。这对他们是一种强制，对其理由既不能理解也不会接受。

国家要以民主法制国家的俗世认证模式为其法规的依据。它的规章之所以由此得以自我辩解，就在于以代表单位所表达的群众多数保证了对它的支持。因此国家规章如果没有这种基础也总是可能改变的。它不是直接以宗教规定为基础的。现代国家不是以天主之名，而是以民众之名行事。

在这一范围内就要按政教严格分离的思想行事。然而如果停留在这种状态下，却不会遇到其全部关系。因而其次就要问，公民和民主决定的政治家的思想又以什么为依据。对这方面又会出现世界观和宗教的观点。决定某些法案和具体政治问题的看法，来自于一种世界观，而它又是由宗教性、非宗教性或反宗教性因素共同决定的。

因而在凡俗性国家里，本身不带宗教形式的国家法规也会隐含宗教因素。它不是直接以宗教为依据的，却可能间接以宗教思想为依据。世界观上中性国家所遇到的公民并非都有一种宗教要求。然而其具体形式本身却又带有宗教或非宗教的因素。于是凡俗国家也与宗教思想财富结合在一起。^①

这都意味着，民主国家是由宗教势力、宗教因素以及思想上的自由的，社会主义的或其它因素共同成形的；这种推动对公民带有国家强制力量的特点，那就要在一种对宗教中立性的形式下来进行。

2.2 没有什么与宗教无关的社会和公众

政教范围结构不同的看法还有过分提高俗化的危险。第二种错误理解就在于将国家的宗教中立性与一种与宗教无关的公众和社团混为一团。政教的“分离”于是就意味着，宗教仅仅在私人范围内才有它的地位。

^① 因而与中性世界观国家的原则也相合的是，其中也有基督教派别。他们接受对一个国家的影响，而其本身并不是基督教的。

在这种相互关系中，国家与社团的区分就重要了。^① 在国家与私人范围之间有一个社会领域，它不是与私人，同时也不是直接与社会权力连在一起的。这一活动范围往往没有被人们正确认识，于是就认为，所有的集体和所有的公众都意味着高度的强制。由于宗教理所当然地-与这种强制无关，宗教事务在这种前提下一般出现在私人范围内。^②

然而不是只有国家和私人。还有一个集体协作，公开表达和社会自治的范围，它与这两种范围都有差距。而这一范围基本上完全是宗教事务的作用领域。宗教一直是一种公开事务。崇拜仪式是公开举行的；宗教团体及其宗教活动也不是秘密的，而是公开的和公众性的。将宗教事务排除到私人范围，就忽视了宗教事务的传统和特征。

即使国家本身并不是基督教的，社会却能够是。^③ 社会作为公民的整体，在一定领域内本身并没有什么权力强制每个人作什么。因而不会为国家的中立性所决定。它完全是根据其成员的态度，或多或少以这种或那种方式而成为宗教性的。在世界观上中

① 为此请参见 E - W. Bockenforde 和文章，国家与社会，Darmstadt 1976；从新的文献中有 W. Kahl，国家与社会区别的法学意义，此文载在：Jura 2002，721 页及其以下；H. H. Rupp，国家与社会的区别，见：J. Isensee / P. Kirzhof 所编写的，德意志联邦共和国国家法律手册，卷二：立宪国家，第 3 版，Heidelberg 2004，879 页及其以下。

② 具有示范意义的是 Salman Rushdie 的这种想法：“宗教还是象以前那样认定，道义性真理应有一种特殊通道，因而就要有一种特殊的对待和特殊的保护。它离开了其所属的私人范围（正如许多其它事物一样是可以接受的，只要它们转入到私人之中，以及相互协调一致的成人之中，而不是当他们出现在公众之中）并追求权力时”（S. Rushdie，此文载在：“Die Weltwoche” 12 [2005]，7）。只要宗教离开了私人范围，那它就在追求权势。

③ 参见 J. Kokott，在公众领域内的政教分离主义和宗教自由，此文载在：Der Staat 44 (2005)，343 页及其以下，349 页：“因而政教分离模式并不能象合作模式那样，与一种敌视宗教的社会相结合。这两种模式的哲学都是在促进宗教自由，而不是支持无神主义。”

立性的政府并不禁止这种自由社会性的宗教活动；反而通过其对宗教与集会自由的保证而予以保护。

在这种相互关系中要记住的是，政教分离在最初维护和实行它的国家美国，^① 其用意不是要将宗教从公众中排除出去，而是相反要保证其公开和社会性的发展不受阻碍。建国先辈们深信，正是一种没有政府强制的宗教，才得以完全发挥其作用。^②与此相应的还有 19 世纪早期旅居美国的 Tocqueville 的经历：宗教在美洲的权力，于是这位法国人之所以在此打下基础，就在于这不是政府规定的，而是与自由精神相结合的。^③

因而政教分离并不意味着将宗教从社会或公众中排除。宗教和宗教团体具有一种公众作用。^④ 它们应当在社会上起作用，对其产生影响，正如这一点在自由的条件下，无神论和不可知论流派也有自由。于是宗教就能作为一种非政府性的公开和社会性的团体出现。

2.3 没有什么个人信念和公开象征的禁令

政教区分是为了防止进一步变形。在国家的宗教中立中并不禁止即使是在国家范围内的个人信仰，它也并不意味着在公

① Thomas Jefferson 在其 1802 年元月 1 日致 Danbery Baptist 协会的信中，改用了“政教之间的隔离墙”的说法。参见参见关于这一问题 D. L. Dreisbach 的新作，Thomas Jefferson 与政教之间的隔离墙，New York 2002；Ph. Hamburger，政教分离，Cambridge, Mass. / London 2002。

② 对美国教会理解的基本原文是 J. Madison 的“对宗教评论的意见书和申辩”（1785）以及 Th. Jefferson 的“建立宗教自由的提案”（1786）。参见 W. Heun 的，美国政教分离的全文，载在：对 Martin Heckel 的纪念文集中，Tubingen 1999，341 页及其以下。

③ A. de Tocqueville，论美国的民主，第一部分，此文载在：同上作者的，著作与书信集中；卷一，落千丈 Stuttgart 1959，尤其是 341 页及其以下。

④ 参见 Kokott (Fn. 14)，364 页；G. Robber，国家与宗教，此文载在：德意志国家法学家协会出版物 59 (2000)，231 页及其以下，256 页。

众象征范围内，所有的宗教关系都是不允许的。

在国家中活动的是人。这些人受一定的信念指导，这种信念又会在自由的集体中公开表达出来。当这种信念还是个人性的时，不会给国家带来一种宗教特征。我认为，即使国会议员或部长也可有其个人信念，而不致违反国家世界观的中立性。如在国家生活的宗教宣誓格式中也是有相应形式的。

在美国政治家个人的宗教信仰声明具有显著的意义。尤其在总统就职仪式中具有相当明显的关系。^① 这不应理解为违反政教分离，因为其中往往涉及职员们的个人信仰。这就表明，他应当受什么价值态度的指导和影响。尽管如此政府本身还是应保持宗教上的中立性。他不是以一种宗教要求和某种宗教态度来对待公民的。

政教分离并不意味着，由政府直接或间接保护的整个公开象征就应当有一种与宗教无关的形式。西方国家在公众范围内充满了宗教象征（路口十字、顶峰十字、圣人像等）。这些象征都与强制无关。公民不会由于它们而涉及其宗教自由。因而可自由接近的公开领域不会受到宗教中立要求的影响。

关于学校范围的情况就显得更为复杂了。在这方面强制因素是明显的：孩子们被强制上学。因而这种强制与任何形式的宗教强制无关。在经常讨论的教室十字架的情况下，我认为，这种值得重视的强制以及负面宗教自由的影响是不存在的。联邦宪法法院针对这一问题的否定态度^②，即任何人都不得由于政府强制而与其宗教信仰对立，应予支持。关于对学龄儿童代表着权威人士，并与其处于一种依赖关系之中的教师的宗教态度，在这种情

^① 使 *H. Lubbe* 激动的是，文明的普世性。文化、技术和政治上的全球化，Munchen 2005，185 页：“相应提出的问题是，尽管宪法严格规定政教分离，美国总统在履行职务和宣誓就职时，还是能用圣经来满足政府规定的要求。”

^② 参见 BnerfGE 93, 1 (15 页及其以下)。

况下就很微妙。一位教师如果属于穆斯林信仰，他在讲授与宗教无关的课程时的态度当然没有矛盾。反之，由于伊斯兰信仰而戴头巾授课，我认为就有明显的宗教特征了。^① 这位戴头巾的女教师对学生们来说，即使是在授数学或地理课，却完全而明显地是在代表某种宗教，而其宗教问题上的自由就会不适当地受到影响。然而也应当承认，这方面的限制使人痛心。

反之，原则上似乎很显然，在与政府强制无关的公众领域内，完全可有一种宗教色彩。最后地方教会的画册也已在说明，西方国家有一定的宗教性。宗教的这种公开呈现与政府的强制机构没有直接联系，却是社会态度的表现，而且使每个人都有必要的个人自由去接受或拒绝某种信仰。然而即使在政府范围内，即使在只有象征性活动而强制力不起作用的范围内，宗教关系还是可能的。如许多欧洲宪法在其前言中都有一种关于天主关系的内容。^② 这与政府的宗教中立性是一致的，因为宪法的序言并没有什么直接的法权效力，因而不是什么法权或职责的依据。

3. 是“分离”吗？

在这种思考过程中会对政教“分离”一词感到某种不适。实际上这似乎走上了歧途。政教关系上的这表达方式有一定理由，因为在此所涉及的两种社会机构，在形式上是可以“分离的”。进一步观察却出现这种思想，即对象德国这种非凡俗政权来说，这种方式往往就是正确的。

政教并不是简单分开的。它们各不相同，各有不同的任务、内容和方向。然而又以多种方式彼此相互结合。有从宗教到政府

① 参见女教师 Fereshda Ludin 的事例：BverfGE 108，282 页。

② 如基本法（序言，第 1 条）：“在天主和众人面前意识到自己的责任，作为欧盟中具有同等权利的成员，就怀有要为世界自由服务的志愿，德意志民众就以其制定宪法的权力制订了本基本法。”

的思潮也有与之相反，主要是通过社会中间阶层进行的思潮。一种宗教性社会也在其意义上决定政府，尽管它本身在宗教上仍然保持中立。反之政府却决定宗教活动的条件。

宗教从中调解个人与集体的价值态度。这一点也间接流入到政府的作法之中。当人们考虑到生育繁殖医学、遗传工程或无痛苦死亡时，显然与此有关的政府做法也是由宗教或非宗教的观点所共同决定的。从根本上看，法权教育如人性尊严或人权的重要机构至少也是以宗教思想为其思想基础的。不必考虑这些内容，只要它采取政府法权的形态，就接受了一种宗教中立的形式。

在另一方面，政府也给了宗教团体能在其中行事的范围。它还特别以宗教自由的宪法保证规定了宗教生活的基本条件。在这两方面都不涉及到直接侵犯其它领域，而是一种间接施加影响：宗教团体本身并不创造法权，而是对社团和人们的形象产生影响。政府本身并不组织某种宗教习惯，只是在规定它的外在条件。

政府与宗教（教会）的关系因而并不是什么分离，而是在考虑在分别自主的情况下相互支持和正面影响。^① 西方国家的宗教团体不能保证直接对政府的执行机构进行干预。然而这并不意味着它对政府和法权没有影响。它会在最好的情况下给予启示和方向。它使社会成形并促成其价值观念。在这种基础上政府得到指示，何时应发挥作用。^②

① 参见 BverfGE 108, 282, 300：“政府所要求的宗教世界观上的中立性，因而在政教严格分离上就不是疏远性的，而应理解为一种公开而具有决定意义的对所有宗教信仰抱同样支持态度的信仰自由。”

② 参见著名的“Bockenforde 定理”：“自由而俗化的政府生活在它自己并不能保证的前提下”（E. W. Bockenforde, 政府的产生作为俗化的过程，此文载在：同上作者的，法权、政府、自由。关于法权哲学、政府理论和宪法史的研究，第 2 版，Frankfurt am Main 1992, 92 页及其以下，112 页）。

此外长期以一直在谈一种政教“分离墙”的美国高等法院，^①以后放弃了这种态度。1970年他在Lemon对Kurtzman的决定中定断说：

完全分离在绝对意义上是不可能的 [...] 反对纠缠的中止诉讼申请应当承认的是，分离线并不是一道‘墙’，而是模糊的不明确的，而根据具体关系的情况可变的界线。^②

从1984年对Lynch与Donnelly案的裁决中就写道：

政教分离‘墙’的概念是一种有用的比喻，却不是对现实存在关系的准确描述。宪法并不要求政教完全分离。^③

比政教分离更好的在这方面，是较为有节制地谈一种分离。政教在不同方面大有区别，因而理论上应加以区别。它们却不是严格分开的。

4. 摘要

在宗教要求与政府权力之间的区分对于西方社会模式特别重要。尤其在涉及与伊斯兰影响交换意见时更为重要。因而就表现出一种倾向，就是过分在一种完全俗化的方向上作解释。

本文要尽力指出，政教分离在政府对宗教中立的意义上并不

① 首先是在：Reynolds针对美国，98 U. S. 145, 164 (1879)。具有关键意义的首先是Everson针对教育部的提案具有关键意义，330 U. S. 1, 16 (1947)。

② *L. v. Kurtzman*, 403 U. S. 602, 614 (1971)。由这一决定产生出著名的“Lemon测验”，它以后在判决中起了很大作用（近来却又退到次要地位）；以后却又允许一种政府措施，即1）当其具有一种凡俗目的时，2）其主要效果不在于推进或歧视某一宗教，3）也不会带来过多的政教纠纷。

③ *L. v. Donnelly*, 465 U. S. 668, 668 (1984)。Justice Rehnquist 1985年在一篇发言中特别明显地反对了“隔离墙”的看法。第一次修订的建制条文是这样在形成史的照耀下阐述的，其目的有二：它不应造成什么国教，不应偏爱来自政府的什么宗教名称。宪法却也并要求一种严格的政教分离。“墙”的概念在历史上站不住脚也不适用：“是否由于它缺乏历史依据或者实际上无法操作，Everson‘墙’作为对正确宪法判断的指导毫无用处”（*W. V. Jafree*, 472 U. S. 38, 107 [1985]）。

意味着，

政府的规章在内容上不会有宗教含义
宗教在社会和公众中不会有什么地位
而且

个人的宗教信仰在政府范围内，或者宗教象征在公众领域内都要排除在外。

政府的现世性并不意味着一种个人、社团和公众的俗世性。针对这种过火的解释，就要确立政教分离的基本观念的界线。只是政府作为强制机构不应有什么宗教特征。个人以及由其组成的群体，可以而且也应当在西方模式下成为宗教性的，而不是什么凡俗性的。在分离概念特别明显的国家里，政府对宗教不负主管责任的意义，正是为了协助宗教能在社会上尽量不受阻碍地发展。

政府的俗世性能与社团和公众的宗教性相协调；它在某种方式上也需要这种道义方向与精神启发的源泉。政教严格分离的概念在这种相互协调之旁走过，政府与宗教互有关系，而这却假定两种体制都要发挥自己的作用。它们相互有关，否则就都会失败。于是在宗教与政府之间就存在着一种在相互独立中较有意义的相互补充关系。

译自神哲学季刊，2009年1期

教会史及其它

涂有防腐剂的古代

Roland Kany

是谁写了历史，今天可以在学术殿堂里看到。^① 因为历史从二十世纪八十年代起就处于一种灿烂的光辉之中。在此期间这光也许在那有问题的电影和电视文献中不是那么强烈，但并未熄灭。首先从法国开始照耀。在最初的年代里，由 Pierre Noras 于 1980 年创办的杂志 *Le debat* 辩论还能遵循那令人神往的程序，正如当前的意义当时正从哲学与社会学的权威大思想家手中，转到历史学家的手中。那时由法国历史学家如 Le Goff 所发表的内容，大都涉及基督教史。^② 在德国人们也好奇地阅读法国著作，并且开始发现思想史与缩微史，尤其是所有在方法上非传统性历史著作的新老作家。^③ 在文化回忆的分析中，新的历史兴趣发现

① 这篇文章有意只谈教会史学科，因为对教父学的描述是 Franz Dunzl 留下来的。对当前古代教会史研究的趋势和问题的全面总结，如其从 Oda Wischmeyer 的新约相邻学科著作（新约学的起源与局限性 [神学的新约提纲 6]）中所吸取的那一部分，似乎以前并未出版。概要大致是由 Stephan Ch. Kessler, 今天的古代教会。一种神学学科的定位，此文载在：Herder - Korrespondenz 52 (1998) 516 - 521 页；Alfons Furst, 古代教会的历史与神学-它们当前研究的基本问题与观点，此文载在：神学杂志 98 (2002) 期 371 - 380 页。我的文章详细说明了以前关于天主教神学发展的概况：世纪性的总结。从神学与教会词典中看天主教神学的变化，此文载在：神学季刊 183 (2003) 1 - 15 页。感谢 Wilhelm Geerlings (Bochum) 和 Leonard Hell (Mainz) 的指点。

② 最著名的是 Jacques Le Goff, 从炼狱中诞生, Paris 1981。

③ Ulrich Raulff, 从文化史到历史文化，此文载在：Klaus P. Hansen 所编写的，文化观念与方法。精神学科中的范例变化风格, Tübingen 1993, 133 - 148 页。

了自己的理论基础，以及一种新的历史范畴。^① 在以往 25 年的历史著作中，克服了在思想讨论中宗教脱离社会生活的状况。人们应当学会，一个社会不仅要靠科技进步和社会政策生活，而且要以约束力量为基础，它们是靠宗教、伦理、象征与回忆历史来供养的。

环境条件初看起来，对教会史工作受重视和欢迎一直还是有利的。不过问题在于：对古代教会史学科来说，她对基督教在罗马帝国管辖范围内存在与发展的知识，在发现欧洲新特征过程中，事实上是否会获得成功？这一学科是否可证实自己是社会和教会的重要对话伙伴，而这二者在回忆古代时都处于挑战者的地位，因为罗马人的多民族国家不是要加强他们的团结，而基督教也要在一个异教世界里站住脚吗？

要取得很明显的效果也不容易。我只举出一种原因：那在神学学科中定居的古代教会史尽管有许多出色的专业论文，其中却没有给广大的公众提供什么突出的经典之作。这一点从 Euseb von Casarea 就开始了，当初在他选择文种时，教会史就不是定位在一种 Herodot 或 Thukydidés 经典的描述与分析艺术之中。Euseb 偏爱的却是经常引用相当萧条的写古代哲学史常用的 Collage 方法，与使用自己语言的文献相结合，来为自己说话而取得实际效果。^② Tillemont，天主教古代教会史著作帝王门隐修院的第二代祖先，于 1700 年左右将 Euseb 的方法推进到完善地步，并将其教会史与其罗马皇帝史通过引用当时所有的古代资料装备了起来。^③ 一种与原始

^① Jan Assmann, 文化的回忆。著作，回忆与早期高等文化中的政治特点，Munchen 1992, 2 1997。

^② 参见 Roland Kany, 基督教时代。论古代基督教与历史的关系。此文载在：古代基督教杂志上。

^③ Sebastien Le Nain de Tillemont, 在教会前六个世纪中在位的皇帝和其他君王，6 卷本，Paris 1690 - 1738；同上作者，对教会前六个世纪历史的回忆，16 卷本，Paris 1693 - 1712。参见 Bruno Neveu, 帝王门学校的一位历史学家 - Sebastien Le Nain de Tillemont 1637 - 1698, Den Haag 1966。

资料接近的准确性，而不是一种精彩的描述，沿着这条道路而成为现实。无神论者的 Edward Gibbon 在其罗马帝国的衰败史中，早就提供了材料，使 Tillemont 得以将教会史与帝国史分别的材料再合起来，从而形成伟大的文献。^① 十九世纪的教会史学家也是以类似的方式走过来的，我们今天也是如此：我们整理原始资料，通过负责的解释来利用它们，最终写成有学术水平的文章，或者可靠的教科书和专业性手册—而是象 Jacob Burckhardt 或者 Peter Brown 等知道从这种和那种材料写出杰作的凡俗作家们，将教会史与凡俗史结合起来。^② 将来我们也要这样做。

于是我与 Virgils Juno 就有同感，如果我无法使上天屈服，也要撼动地狱^③：如果我不能征服文学上层，也要把下层推动起来，就下到我们学科的深井中去。古代教会史的原始资料的出版与问世的情况如何？没有什么比假想更虚伪的，在此什么淡水也不能得到。我们还得不断地从最大的沟渠 Mignes 中汲水，正如一流语言学者 Eduard Schwartz 所恼火的。^④ 不过已经一再明确指出，借助于现代原文考证本，原文史的分析及其原始资料，就能适当地解释教会史的见证。于是 1941 年已经中断的亚大纳削庞大出版计划结果又生气勃勃，这就按现代标准为第四世纪的教会

① Edward Gibbon, 罗马帝国衰落和灭亡史, 6 卷本, London 1776 - 1788; 参见 Rrosamond MacKitterick 编写的, Edward 与帝国, Cambridge 1997; Joseph M. Levine, 历史的自主性. 从 Erasmus 到 Gibbon 的真理与方法, Chicago 1999.

② Jacob Burckhardt, 君士坦丁大帝时代, Basel 1853; Peter Brown, 希玻的奥斯丁.. 一本传记, London - Boston 1967; London 2 2000.

③ P. Vergilius Maro, Aeneis, VII, 312.

④ Eduard Schwartz, 尊敬的亚大纳削论信仰的演说 (拜恩学院的大会报告. 哲学历史班, 1924 年第 6 号), Munchen 1925, 5.

史提供了关键性的原始资料。^① 第二个例子：Gunther Christian Hansen 于 1995 年将 Sokrates 的教会史和 2002 年将以后无名作家的教会史编为柏林教父文集。^② 其版本的大量信息只会是从少数古代原文版本之中得来的。最重要的古代希腊教会史学家就完全都在这些优秀的版本之中。它们通过德语初步翻译出现在 *Fontes Christiani* 基督教原始资料中，这就会使我们对前六个世纪的教会与神学史的研究工作更为轻松和更有成果。^③

Eduard Schwartz 可以将其在百年前左右出版的厄弗所和卡尔西顿公会议文件自动予以结束，然后再由以后的公会议成功地继续下来。^④ 首先 Andre de Halleux 在一系列的研究中指出，如何才能认真地利用这种资源来详细描绘参与者的处境，以及有关基督论的过程。^⑤ 自从 Hefele 在德语国家中开创这种公会议史写

① Athanasius, 著作, 卷 1, 1 部分: 信理学著作, 由德国北莱茵威斯特法伦州波鸿学院的教父工作组编写, 主编 Martin Tetz [从第三分册开始, Dietmar Wyrux], 1-3 分册编辑人为 Karin Metzler - Dirk Uwe Hansen - Kyriakos Savvidis, Berlin New York 1996—2000; 卷二和卷三由普鲁士学院的教父组负责, 卷 2, 1 部分, 1—7 分册, 卷 3, 1 部分, 1—2 分册编辑人 Hans Georg Opitz, Berlin 1934—41。

② Sokrates, 教会史, 编者 Gunther Christian Hansen (希腊基督教作家 N. F. 1), Berlin 1995; 无名教会史 (Gelasius Cyzicenus, CPG 6034), 编者 Gunther Christian Hansen (希腊基督教作家 N. F. 9), Berlin - New York 2002。

③ 已经问世的是: Sozomenos, 教会史, 四卷本, 希腊德语编者 Gunther Christian Hansen (基督教原始资料 73/1—4), Turnhout 2004。

④ 大公会议文件, 编辑人 Eduard Schwartz, 由 J. Straub, R. Riedinger 等继续编写, Berlin 等处 1914 年及其以后。

⑤ Andre de Halleux, 教父学与合一主义。研究汇编, 鲁文神学杂志图书馆 93 期, 鲁文 1990; 同上作者, 内斯多略。历史与教义, 此文载在: *Irenikon* 66 (1993) 38—51, 163—178 页。

法以来,也许在这一领域中就发现了一种可喜的范畴。^①那由 Benesevic^② 和 Turner^③ 于 1900 年着手发行的古代教会流传过程复杂的法规及其古拉丁译本的出版在二十世纪中叶停顿下来,而且应当无条件地继续推进下去。因为属于我们学科大有前途的趋势,是人们对教会法典以外的古代教会法规史的日益重视,于是便产生了团体纪律各种各样的法律规定,似乎在教外人中还没有什么同样情况。^④然而 325 年的尼西亚公会议规定却可在一种可靠的重要版本中找到。^⑤

彻底革新的重要古代全新原始资料当然在今天并不多见。往后会发现从未问世的传记和永久性纸莎草纸以及碑文。在基督教

① 可参见 *Adolf Martin Ritter* 的集体讨论,公会议史,此文载在:教会史杂志 108 (1997) 期 93 - 105 页。在此要特别提到 *Hermann Josef Sieben* 的著作;如他写的 *Christine Feld* 的著作书目,载在:教会教父。从开始到现代的教会思想 (FS H. J. Sieben), 作者 *Johannes Arnold*, Paderborn 2004, 1101 - 1142 页。

② *Vladimir N. Benesevic*, *Sinagoga v 50 titulov I*, St. Petersburg 1905, 冠以 *J. Dummer* 的序言 (*Subsidia Byzantina I*), Leipzig 1972; 同上作者的, *Kanoneskij sbornik XIV titulov*, St. Petersburg 1905, 冠以 *J. Dummer* 的序言 (*Subsidia Byzantina II a*), Leipzig 1974; 同上作者的, 十四种题目不分学派的文章汇编,附有古斯拉夫译文与希腊原文,卷一 [全部问世], St. Petersburg 1906, 冠以 *J. Dummer* 的序言 (*Subsidia Byzantina II b*), Leipzig 1974; 同上作者的,若望士林学派内容相近的文章五十篇,卷一 [全部出齐] (拜恩科学院文集,哲学历史类, N. F. 14), Munchen 1937。

③ 西方教会最古老的法规章程,编者 *Cuthbert Hamilton Turner*, 卷 1/1 - 11 3, Oxford 1899 - 1939 (卷 1/2 /2 E. Schwartz 生后的遗著)。

④ 可参见 *Andreas Hoffmann*, 伽太基的奚比廉时代的教会机构与罗马法 (*Gorres 会社法学与社会科学出版物之 92*), Paderborn 2000。对此有 *Georg Schollgen* 的办法,古代基督教杂志 7 (2003) 期 164 - 166 页,以及 *Georg Schollgen* 与 *Andreas Weckwerth* 所编写的古代教会会议目录,可在因特网上找到 (BISA)。

⑤ *Pericles—Pierre Joannou* 版本,一般古代纪律,2 卷本,分 3 部分和目录 (*Fonti. Fascicolo IX*), 只读存储器 1962 - 64, 为了第四世纪的尼西亚与其它教会会议,又重印在 *Johannes Scholastikos von Benesevic* 的犹太会堂版的正文中,它却只代表一种流派。

东方国家的语言中，还有大量的未发表过的作品。^① 1945年13日在 Nag Hammadi 发现的古手稿的研究-文字上的东西是否能与以前所知的某种文稿一起为口头所接受，还要经过讨论^②目前还是一种真正的与古代教会史学科有部分联系的范围。^③ 对于摩尼教的研究也有类似情况，还有许多初版版本至今仍睡在图书馆中等待着。Dachlah 沙漠绿洲至今尚未问世的大量文献似乎在说明，人们不是一直都能将摩尼教与基督教的思想明确分清。^④ 从而它们就增强了古代基督教具有更大多元性的趋势，而不是象 Euseb 教会史的那种写法，其中的异端被描绘成为对单义确定的正教准则的背离。

与那些活动在基督教危险边缘的人不同，大多数基督徒不必将他们的书藏起来，于是有些令人惊奇的发掘物不是在上埃及的洞穴中，而是出现在马赛和美因兹市图书馆的书架上，就象过去二十年间引起轰动的无名奥斯丁书信与讲道的著名出土物那样。^⑤ 这种发现也使我们前五个世纪教会史某些层面的形象更加丰富了：我们在其中看到的是，奥斯丁在与并非萧条的异教作斗争，

① 可参见 *Siegrid G. Richter - Gregor Wurst*, 关于科普特文献原文版本和 2000 至 2002 年证明文书的专题报告，载在：纸莎草纸研究档案 49 (2003) 期 127 - 162 页。

② 一种优秀的观点见 *Christoph Marksches* 的，诺斯替派，Munchen 2001。

③ *David M. Scholer*, Nag Hammadi 目录学，2 卷本（卷一：1948—1969；卷二：1970 - 1994）(Nag Hammadi 与摩尼教研究之 1 和 32)，Leiden 等处 1971—1997。

④ *Kocku von Stuckrad*，古代的“基督徒”与“非基督徒”，从宗教结构的限制到以讨论为基础的宗教学，此文载在：异教。献于 Karl Hoheisel 65 岁诞辰的纪念文章，作者 *Manfred Hutter - Wassilios Klein - Ulrich Vollmer* (古代与基督教年报，补编册 34)，子 Munster 2002，184 - 202，尤其是 193 页及其以下。

⑤ 圣奥斯丁，书信，1* - 29*，奥斯丁图书 46B，考证版本，由 Johannes Di-vjak 作序，Paris 1987；圣奥斯丁，对非洲人的二十六篇讲道，Paris 1996。关于其重要性的评价，可参见，*Peter Brown*，希玻的奥斯丁。一种传记。增订版，德语本编者 *J. Bernhard* 和 *W. Kumpmann*，Munchen 2000，383 - 409 页。

而且我们听到他突然象一位没有多大权威的主教，而不是主教职位的历史学家能让我们相信的那样：他不得不将讲道停了下来。他不再大声喊叫异教徒铁锤象是替罪羊，谁会相信这一点呢？

考古学也在提供新的原始资料。正是法国研究在这方面做出了惊人成果。^① 然而早期基督教重要城市如哥罗森和劳狄刻雅至今还没有一次正式发掘，而 Pilhofer 的重要著作 *Philippi* 斐理伯书才使人们预感到，需要怎样规模的工作，方能使某独特的古代城市列为古代历史学家，新约学者与教会史学者所重视的材料之一。^② 学科的发展趋势是，比以往更为精确地显示一个个地区，一个个城市的基督教情况，却也要将城市与国家分开。这时最好首先介绍某一古代城市的碑文、钱币和出土文物古迹，以便追述当地的社会与宗教现实情况。人们就不必象宗教历史学者 Christoph Auffarth 走那么远，他现在只需拟订现在十分流行的计划，就能在古代各种各样宗教群中，认出“早期基督教 [多数] 为地方宗教”。^③ 尽管如此：形势就从一般化的统一教会史转到了各种不同的地方史上，与此相应的一种研究就不能再停留在日常生活、社会史、思想感情、一般基督教中日益增强，并对基督与异教关系的适当评价的碑文与纸莎草纸上。历史学家 Robin Lane Fox 在其于 1986 年发表的著作异教徒与基督徒中，利用了二三世纪的碑文出版物，从而对异教和直到君士坦丁时代显然人数不多的基督徒，作了生动的描述。^④ 至于在此期间不仅

① 例如：Claude Lepelley，后期罗马帝国所属非洲城市，二卷本。（奥斯丁研究。古代系列 80-81），Paris 1979—81；Serge Lancel，圣奥斯丁，Paris 1999。

② Peter Pilhofer，斐理伯书，二卷本。（卷一：欧洲的第一个基督教团体；卷二：碑文目录）（关于新约的学术研究 87 和 119），Tubingen 1995—2000。

③ Christoph Auffarth，早期基督教为当地宗教，此文载在：古代基督教杂志 7（2003）期 14-26 页。

④ Robin Lane Fox，从公元前二世纪到君士坦丁皈依期间，地中海地区的异教徒与基督徒，London / New York 1986。Fox 所依据的首先是 Louis Robert 的铭文著作。

大量的异教和基督教的古代资料备有光盘，而且还有大量的铭文和纸莎草纸，此外还有优秀的拟人法参考书利用新的材料，这一切还未能解决教会史学家应如何在此广阔的原始资料中正确寻找的问题。如所有基督教希腊铭文汇编的计划正在开始。^①从根本上人们还需有一位新的 Tillemont，好将他洗劫一空。

从这些由原始资料情况里得出的趋势和未来任务中，我可以联想到更多的事。还可以加上由方法与观点的多样性所产生的更多情况。如果我的看法正确的话，1900年的某些问题的提法，要比打上二十世纪烙印的辩证神学思考方式更与我们接近。^②在我们今天看来也很明显，基督教处身于异教古代之中，而属于犹太古代世界，正如 Jacques Fontaine 曾经说过的，“基督教也是古代”。^③古代与基督教专科词典是专供这一题材使用的，但愿它能一直保证所要求的品质。1900年左右宗教历史学家的活力，认为到处的基督论都是来自阿多尼斯神话，而复活节兔子则来自古代的太阳神崇拜，它屈服于非常多样化的古代更为复杂的形象，在其中基督教也不是以统一而完美的形象出现的。当然神学也要对这种看法的后果加以思考，对这一点 Franz Overbeck 在百年之前就已指出来了。他曾经写道，在某一方面

① Christoph Marksches, 序言, 载在: *Was, ter Burkert*, 经典的古代与古代基督教。一种具有决定性意义的宗教学问题 (Hans-Liezmann 讲课之 1), Berlin - New York 1996, V - XI; 尤其是 VII。

② Roland Kany, 基督教的古代。论 1900 年左右某些历史学家的一种观点转变, 此文载在: *Achim Aurnhammer - Thomas Pittrof* 所编写的, “更象 Dionysos 而不是 Apoll”。1900 年左右反经典的仿古运动 (西方 - N. F. 30), Frankfurt 2002, 135 - 158 页。

③ Jacques Fontaine, 基督教也是古代。拉丁语中对教育与文学的某些思考, 此文载在: 古代与基督教年报 25 (1982) 期 5 - 21 页。以这种观点进行的总结性描述: Roland Kany, 希腊与基督教, 此文载在: *Salvatore Settis* 等所编写的, 希腊人。历史, 文化, 艺术, 社会。第三部分: 在希腊之外的希腊人, Titin 2001, 563 - 591 页。

可以说，“基督教是防腐剂，借着她古代来到了我们的时代”。^①对 Baseler 来说，基督教本身就是一种古代，现代的基督教本身就是一种矛盾。Overbeck 预测，随着古代从我们生活之中的消失，基督教也会消失。

Robert Markus 1900 年的著作《古代基督教的终结》指出了，我们今天可以和应当以什么方法上的确切意义来对待这个问题。Markus 以精细的线条描绘了，我们基督教与异教的矛盾是如何在四至六世纪才形成起来，而基督教区分神俗的特定方式是如何建立起来，如何才能形成一种符合基督教以及一般人要求的修辞学。^②我们领会到，我们所掌握的历史资料对于准确描绘一种稳定的实情多么不足，而宗教作为一种象征体系又显示出她是如何安排、形成和创造现实的。

已经证实许多教会史教科书的古代格式并不适当，如以前 Hyppolit 所写的 *Traditio apostolica* 整个原文就象一堆研究结构，它们似乎在逐渐分解为确定日期的资料堆积层，因而许多礼仪和神职史章节就应当以更复杂的方式重写。^③近年来的研究已经与重返第四世纪“亚里安”大规模运动的老一套脱离，然后在一种所谓日耳曼亚里安主义中将有其最后的后代：人们已经了解

① Franz Overbeck, 论我们今天神学的基督教信仰 [1873], 此文载在: 同上作者的, 著作与遗著 [卷一]。至 1873 年的著作, 参与编写的有 Marianen Stauffacher - Schaub, Ekkehard W. Stegemann 和 Nikklaus Peter, Stuttgart - Weimar 1994, 167-256, 尤其是 170 页。

② Rober A. Markus, 基督古代的终结, Cambridge 1990。参见 Averil Cameron, 基督教与基督教言谈的修辞学 (Sather 古典讲座 55), Berkeley - Los Angeles - London 1991。

③ Allen Brent, Hyppolitus 与第三世纪的罗马教会。在一位帝国主教出现之前处于紧张关系之中的团体 (基督教前夕补遗 31), Leiden 等处 1995; Christoph Markschies, 是谁写了所谓的宗徒传统? 对一种无法解决的古代教会文学史新的观察和假设, 此文载在: 同上作者 - Wolfram Kinzig - Markus Vinzent 等所编写的, 洗礼问题与信仰声明 (关于教会史的著作 74), Berlin / New York 1999, 1 79 页; Paul F. Bradshaw 等, 宗徒传统。一种评论, Minneapolis 2002。

到，人们有一部分为亚大纳削的争辩结构而受骗，这些人就还需要经过一定年数，才能对第四世纪的神学领域重新衡量。^① 有关的教义根据这种经验，只有经过两年的潜伏期，在我们的成果以可理解的方式总结之后，才会为人所接受。就五至七世纪以及对内斯多略和一性论的斗争观念来说，也有类似情况，但愿 Grillmeier 和 Hainthalers 的基督论著作不被视为一种研究计划的结束，而被证实为进入东方教会史与神学史直到早期伊斯兰时代的邀请。^② Walter Bauer 1934 年的著作早期基督教中的正宗信仰与异端，激烈地为一种非欧塞伯的古代教会史观点辩护，并以各地完全不同的特点对一种信理上的多样性进行评价，就提供了一种除最早时期外至今多方讨论的模式。^③ 在这方面人们往往不是谈古代教会史，而是谈古代基督教史。^④

欧塞伯的课题品种-国家与教会，异端与正教，大都会的主教史-都大大拓宽了，其中有一部分受到忽视，如在古代开始的罗马主教府历史。属于较新方法之列的社会史，在被接受到古代教会史编写之中时被延误了，而从这时起人们才知道，应当很准确地评价和称呼原始资料的表现力，以免陷入假学科之中。^⑤ 对于性别和妇女研究也有类似情况，此外它们最初被确定在神职问

① Rowan Williams, 亚里乌斯。异说与传统, London 1987, 2 2001; Christoph Marksches, 崇高的圣三。对古代教会圣三神学的综合研究, Tübingen 2000。

② Alois Grillmeier, 教会信仰中的耶稣基督, 卷 1 - 1 1/4, 部分的编辑为 Th. Hainthaler, Freiburg - Basel - Wien 1979—2002。

③ Walter Bauer, 早期基督教中的正宗信仰与异端 (历史神学著作之 10), Tübingen 1934, 2 1964。

④ 可参考以德语修订的著作: 从早期到今天的基督教史, 编者 Jean-Marie Mayer 等, 14 卷本, Paris 1990—2001; 以及 Hanns Christof Brennecke 和 Christoph Marksches 为古代基督教报 1 (1997) 期写的前言 3-9 页。

⑤ Georg Schollgen, 早期基督教社会史问题。对 Peter Lampes “最初两个世纪的罗马城市基督徒问题”一书抗辩, 此文载在: 古代与基督教年报 32 (1989) 期 23-40 页。

题以及所谓的受压迫的评价上，看来也许最好是克服传记性和其它的评价问题。^① 今天人们更加关注古代基督教的思想感情、日常生活、生活方式和制度，以及在这方面其与异教的区别何在。巫术不仅是异教的重要现象，而且也为基督教古代所接受和研究，它被分为宗教学的一种小专科，而作为非历史性之类遭到排除。^② 犹太教与基督教的分向漂流在最近的年代里还要多加研究；有一种趋势，就是这种过程今后会比过去更为复杂。^③ 自从那圣善男女信友的卓越行为在古代社会中为人所知以后，殉教文献与圣人传记的研究就得到了新的推动力，此外也是由于这些文献在后古代的形象与想象的世界里提供了一种独特的看法。基督教古代的修道生活与苦修，是从历史人类学观点出发才成为有吸引力的课题的。^④ 大家已经知道，肉体方面、性生活与性别并不是没有历史的事实，而正如 Berger 和 Luckmann 1969 年对我们所阐明的，属于“现实的社会性结构”。^⑤ 最后一个日益强大的基督教东方会出现在人们眼前。这与一种承认基督教多样性的趋

① Elisabeth A. Clark, 圣妇, 圣言: 早期基督教妇女, 社会史以及“语言的转变”, 此文载在: 早期基督教研究杂志 6 (1998) 期 413-430 页。

② Kocku von Stuckrad, 关于占星术的斗争。犹太教与基督教关于时代理解的文章 (宗教史上的的尝试和准备工作 49), Berlin - New York 2000 (M. Frenchkowski 对其予以接受, 古代与基督教年报 45 [2002] 期 215-219 页)。

③ Philip S. Alexander, 从经师犹太教观点出发的‘路线起点’, 此文载在: James D. G. Dunn 所编写的, 犹太人与基督徒。公元前 70 至 135 年的道路起点 (关于新约的学术研究之 66), Tübingen 1992, 1-25 页; Simon Claude Mimouni, 古代的犹太基督教。历史评论 (遗产), Paris 1998。

④ Peter Brown, 圣者的敬礼。它在拉丁基督教中的兴起与作用, Chicago 1981; 同上作者, 身体与社会。男女与早期基督教的禁欲, New York 1988; 同上作者, 权威与圣者。罗马世界基督教化的观点, Cambridge 1995。参见学术史与学术理论的编排: Mark Vessey, 基督教圣者的死亡 (1983), 此文载在: 早期基督教研究杂志 (1998) 6 期 377-411 页。

⑤ 45 Peter Berger—Thomas Luckmann, 现实的社会性结构。一种知识社会学理论, 德语本编译者 M. Plessner, Frankfurt 20 2004。

势相适应。其原因却也在于，现在多数与伊斯兰教为邻生活的有关教会，日益与全球化的征兆接近了。尤其是基督教东方日益成为研究对象，因为在这一领域中还有很多新的地区出现。人们不必在那过多的参考文献目录之中去搏斗，他也许要鉴于 27500 条奥斯丁文献课题而感到遗憾。^① 总之人们不必违反客观规定就可以说，在教会史的分科之中，古代教会史与教父学中，将真正需要的全面性眼光压缩到局部的危险最小，在拉丁教会领域中也好（如在欧洲中世纪学中经常出现这种情况），在德国、法国和意大利地区也好（如间或在近代教会史中），甚至是在各自主教府之中（如偶尔也出现在当代教会史中）。

我还可以或许甚至应当提到许多其它情况。不过在此也只能考虑一个概况。而不作更深入的考虑，只停留在 1980 年热烈开展的讨论上，教会史是否为一种神学学科。^② 当时的讨论所看到的大多还是一种凡俗历史学，它与现代教会史学所持的是同样的方法，对文献与现实关系的同样理解，对原始资料同样理想的客观分析。是否一直都是如此？在此期间，在基督教信仰前提与一种对宗教事物纯构成主义和功能作用性观点之间，是否往往明显存在着一种矛盾，正如在相邻学科的某些近代代表人所观察到的那样？^③ 再者：神学院校中的古代教会史学者，现在往往与这样的一些宗教学和历史学者竞争，他们对摧毁老谋深算，并且拒绝文献和象征与外界的一切关系，至于这是否涉及学术与创作无

① 参见 www.augustinus.de 书目。

② 如果我看得对，讨论突然停了下来。属于最后出版著作的有 *Norbert Brox* 的，关于教会史学的“思考方式”问题，载在：教会史杂志（1979）90 期 1—21 页，罗马季刊题目分册（1985）80 期，第 1 分册，以及 *Hans Reinhard Seeliger*，教会史—历史神学—历史学。对学术理论和天主教教会史神学的分析，Dusseldorf 1981。*Seeliger* 指出，以前的讨论仍然与一种过时的历史理论讨论状态有关，他却与 *Arthur S. Dantos*（1965）的历史分析哲学相联系，将重点放在历史著作的描述性上。

③ 可参见 *Jorg Rupke* 以下出色的描述，罗马人的宗教。一种导论，Munchen 2001，227—234 页涉及到早期基督教的一种宗教史观点。

关重要。他们的近现代信念是，并没有什么历史的一致性，也不存在与实际的任何关系。^① 现在主要是后现代时期，自从这种观念在八十年代里流行以来，一直就在辩论所指的这个时期是否已经过去。如果天主教神学注意某种理解方式，并且予以接受，这在二十世纪通常就是这种方式已经过去的征兆。

如果要让古代教会史学科跳上一辆后现代历史评价的列车，而此列车正朝着废料之地飞驰而去时，我认为这是给它出的坏主意。长期以来就开始了一种反向运动。然而我们的学科也许将来可以更成熟地有条理地，对宗教学和历史学的新问题进行研究，从而进入一种有学习准备而又关键性的对话之中。古代教会史作为一种一千七百年就已存在的学科，可以满怀信心地做到这一点，甚至是 Musil 在没有地位的人一书中，以稍带玩皮的表情所描绘的，君王王国中内廷参事和教授的生活感情：他在其中谈到智者隐密的兴趣，有意将高高在上者绊倒，结果遭到失败，谈到他对不抱幻想，冷静总结和进行谴责的偏爱。所有这些活动本身并不恶毒，却带有少许烧马毛的臭味，Musil 称之为

^① 参见 *Christoph Conrad / Martina Kessel* 所编写的，在近现代写历史。关于当前讨论的文章，Stuttgart 1994。*Keith Hopkins* 的以下著作作为近现代的混乱提供了一种惊人的实例，一个到处是神的世界。罗马帝国之中的异教人，犹太人和基督徒，London 1999。

中国福传事业的真正奠基人利玛窦

今天适逢利玛窦逝世四百周年，我能在此庄严的纪念会上参与讨论，深感荣幸。

最早将福音传入中国的是唐贞观九年（公元 635 年）的景教。景教传入后，译经工作受到朝廷的重视。景教士周旋于王公显贵之间，甚至在朝廷中担任要职。然而到唐武宗（公元 841 年之后）景教就在内地被禁止而流入西北边远地区。

至元代，即十三世纪中叶，流行于蒙古和中亚等地的也里可温派，随蒙古族传入内地，得到了皇室的支持，在内地有了一定的发展。另一方面，1291 年，教宗尼古拉四世派传教特使，若望·蒙高味诺到北京传教，受到元成宗铁穆耳的的礼遇和贵族的支持。教务日渐发达，被教宗封为汉八里总主教兼东方宗主教。然而直到这时，天主教只是周旋于朝廷和蒙古显贵之间，而且教会两派内部不团结，甚至互相攻击，最后随着元帝国的覆亡而归于湮灭。

西方自五世纪政教合一之后，唯一的法定宗教信仰是天主教，传教是十六世纪随着西方海外殖民运动而兴起的，因而当时借葡萄牙国的关系进入澳门传教的耶稣会士，就要求进教者葡萄牙化，这种殖民主义的传教引起了人们的厌恶。1578 年范礼安代表耶稣会总长到东方视察，在澳门成立会口时，就感到在中国传教应适应中国习俗，随后将巴范济、罗明坚和利玛窦三人调至澳门，并要他们学习中国语言文字，以便随时进入中国传教。次年利玛窦随罗明坚进入广东肇庆定居，与当地制台郭公建立了良好关系，于是在内地才有了第一个临时传教会所。制台因罗利二

公请求，承认会所为教会产业，允许他们自由传教，可自由在广州澳门之间来往，这说明只有适应而且深入中国社会，才能打开中国传教事业的大门。

为了适应中国社会习俗，深入社会内部，他们开始广泛与社会各界人士，尤其是与文人学士交往。利马窦等曾经削发着僧服，自称僧人，并名其居所为仙花寺。以后逐渐感到僧人社会地位不及儒生，于是向范礼安建议，废僧名，留须蓄发，儒冠儒服，广交学士、官员、皇族。在交往中介绍西方天文、地理、哲学，以及亚里斯多德、西塞罗、奥斯丁的思想。利马窦著有介绍教义的“天学实义”，其中援引儒家经典论证天主教。他所实行的这一适应我国环境的文化福传路线收到良好效果。于是 1597 年利马窦被范礼安任命为耶稣会中国传教会会长。在此之后，他们就争取进京，为今后在华传教进一步创造条件。

1601 年利马窦荣获皇上召见，接受其所献贡品。并获准在北京建立教堂。于是 1605 年就有了著名的“南堂”。朝廷因其天文、地理等方面的专业知识，能协助修正历法而授予官职，因而他们才得以定居北京。他们根据中国社会需要，广泛介绍西方科学成果，为促进中西文化交流而进行著述。有利马窦在肇庆绘制的“山海輿地图”，有利马窦与徐光启合译的“几何原本”前 6 卷与“测量法义”。利马窦向中国学士传授地理与历算知识，撰“浑盖通宪图说”、“圜容较义”、“同文算指”，以及介绍天体学的“乾坤体义”等。在著述的同时，他还与当时学界和政界名士广泛交往。其中不少人如徐光启、李之藻、杨廷筠等大批名士都领洗入教，而且成了利马窦福传事业的得力助手。梁启超的中国近三百年学术史也承认其影响深远。1610 年 5 月 11 日利马窦安息主怀。明万历帝颁布一项中国历史上前所未有的法令，允许一名外国传教士安葬在中国土地上，御赐二里沟坟茔与有关房屋。这说明以利马窦为代表的天主教在华传教事业已经为我国政府和社会所接受，中国福传事业从此奠定了初步基础，值得永久纪念。

对美国修院的视察

致书于负责教区和修会司铎培养的美国枢机、总主教、主教和上司们。

在对美国修院和司铎培养机构的宗座视察结束之后，天主教教育部以对你们与此兄弟创举衷心合作的感激之情作此报告，是要帮助你们大家，美国教会的领袖们，在你们的福传中，能保证给予你们的圣职后继人以一种正确的培养。

自从这一过程之初，就决定赋予宗座视察以一种全面的目标，而不考虑某些次要性问题，如修院的经济，图书的配备和建筑的物质状况等。今后凡在此报告中出现的词，都与司铎培训有关。

一个缺乏正确铎职观念的修院，开始就走错了路。一个指挥无力或者权威路线不明的修院，就无法适当控制院内的一切。录取标准考试及其给予修生的印象都很重要。人性和灵性的培训都要很强，而且只有这样才能使候选人安心地过独身生活。在智力培训中应进行明确的道德与伦理教育。

牧灵培训对候选人在具体环境下，与修院之外的其他人相互影响的方式进行考虑。在授予圣品之前对培训不断进行检查，这对保证只有合格者才能领受圣品非常重要。神品之后的继续培训也很重要，这有助于候选人忠于他的圣召。

教育部希望视察报告的叮嘱能有助于改善美国各修院的培训。然而，在视察过程中也曾不断明确地对美国的主教和修会上级讲过，现在再说，一次宗座视察不够深入，并非绝对无误的。

如果某一修院是在 2006 年 3 月 1 至 7 日经过视察的，视察

报告所说明的也只是那几天的一般情况。这是一种暂时性的东西。不能实际奢望这次视察就能弄清一切可能的问题。

更为重要的事，我们已经一再讲过，你们修院的负责人就是你们主教和修会上级自己。圣座进行这次视察，是为了给你们提供一个从外界观察者所能提供的帮助。这次视察无论如何也不会排挤、取代或跨越美国地方当局的正常和直接权限，只有他们才能在时光的进程中，描绘出他们培训体制的正确状态。为了你们的荣誉，你们主教和修会上级们已经接受了这一切，并向本教育部保证，愿继续关怀你们修院和培训机构的正常工作。

本公函以下分为三部分：一是此次视察的组织大纲，二是根据视察工作报告所提供的结论，三是一个简单的总结。

一、视察的组织

由于2002年4月以天主的仆人若望保禄二世与罗马教廷的代表为一方，与美国枢机和美国天主教主教团（USCCB）团长为另一方，相互接触的结果，天主教教育部就曾于2001年底与美国主教团接触，订下了对美国修院与修会司铎培训机构新的一次宗座视察计划。

2003年组织了两次部际之间的会晤，参加的有天主教教育部的代表，献身生活与使徒生活团体部，以及东方教会部与神职部的代表。第二次会晤也邀请了信理部以及敬礼和圣事部的代表。

各部对工作报告的草稿（即对宗座视察员视察方式的指示）以及视察员的选择和任命都很重视。

为了工作报告，有关的各部创建了一个附属委员会，它在天主教教育部的领导下，包括天主教教育部、信理部、献身生活与使徒生活以及神职部等代表，负责起草文件。美国主教团和美国修会上级组织也被邀请参与文件的审查。

宗座视察员名单基本上要经过教廷各部、美国主教团和美国

修会上级提意见。提出的名单然后送交国务处、信理部和驻华盛顿的宗座大使批准。主教部负责批准视察主教的名单，而神职部以及献身生活和使徒生活部则负责审批属于修会和在俗神职人员的视察员。

2004年末，天主教教育部曾要求东方教会部以及献身生活部和使徒生活部予以授权，使它也能对属于自己权下的机构组织视察。授权得到了相应的许可。

曾经建议任命一位美国上级，从实际观点出发来准备和安排对各修院和修会院校逐一进行宗座视察。在东方教会部以及献身生活部和使徒生活部的授权下，天主教教育部为此关键任务委任了在正常服役期之中的总主教 Edwin F. O' Brien。2005年之初，该部致书于被推荐为宗座视察员者。所联系的大部分主教和司铎都接受了这一重要职务。凡属可使用者都收到了一份工作报告，并将被邀参与在巴尔的摩在总主教 O' Brien 主持下于2005年9月举行的定向会。

在美国主教们的强烈要求下，视察员的各组都有某些在俗人员参加。他们不属于真正的宗座视察员，他们不是由圣座任命的，不得称为宗座视察员，而是顾问。他们审查各修院交来的文件，陪同各部视察员视察，给他们提供建议。他们并不参与视察员的秘密会晤，不直接干预报告的起草，也不签署报告。

各个视察都将于2005年9月至2006年5月之间进行。在报告来到后，圣座将象以下这样进行。

- 对于教区修院（包括修会所办的修院），教育部将给有关的主教寄去一封信。对于美国教区合办的修院，有关的主教们都会收到一封信。
- 对于修会修院，天主教教育部也给相应的上级寄上一封关于所进行的智力培训的信，也给当地主教该信的复印件，使其了解情况。然后献身生活部和使徒生活部也将收到视察报告全文的复印件，以及寄给各修会上级之信

的复印件。

- 对于司铎培训的研究机构，该部寄给其上级一封有关整个机构的信，并将其复印件寄给献身生活水平和使徒生生活部，以供了解情况和参考。
- 对于东方礼的修院，该部考察了该报告，然后将整个文件寄给了东方教会部。
- 对于美国唯一使用 1962 年礼仪本的修院，本部致函于其总上级、本地教区正权力人，以及教廷“Ecclesia Dei”委员会。

二、视察的全面总结

在介绍视察的结论时，本部采用工作报告中视察员完成其任务时所用的说法。除非另有说明，为简明起见，就用修院和修士来表达教区的院校和候选人以及修会的院校和候选人。

1. 铎职的概念

一种教会所教导的正确和全面的铎职概念，是所有铎职培训和办好修院必不可少的条件。因而我们高兴地看到，在绝大部分的教区修院内，有关的铎职教导都如实分发下去了。各院校和修生们都遵循教会当局的有关教导，并学习圣座对铎职的各种文件，尤其是 *Pastores dabo vobis*。^①

然而却有一种印象，就是在某些修院中修生们虽不否认铎职教义的哪一点，却不完全掌握教会在这方面的全部教导。修生们有铎职的概念，却不很了解这方面的有关教导，如神品圣事带来的神印，神权的性质，三种职能等等。这在神学上将会造成职能方面贫乏的形象。因而修院的教师们要保证修生们全面掌握教会的铎职教义。^②

① EV 13/1154—1553。

② 参见天主教要理，梵蒂冈出版社，梵蒂冈城 1992，1536—1600 节。

在某些修院中特别强调一般神职与专业神职的区别。如果修院是要给所有的人提供一种神学培育，修生与平信徒都包括在内，那就会出现这个问题，因为如果不予以适当注意，修院就会失去其大部分的目标，那就是给予教会选定走圣职道路者以特殊的神职培训。

当然男修会会有他们特定的培训方式，主要集中于修会生活的培训。事实上并不是所有这些会士都走向铎品的。在他们有关神恩的培训上并未发现什么缺陷，然而有时特定的铎职培训概念却为修会生活的概念所掩盖。因而就要更加注意铎职概念，这样才能事实上使之有别于其固有的修会生活。

大家知道，在某些由会士所主办的院校中，修生和和教师都不大愿谈铎职。他们倒是愿讲包括平信徒的各种使徒职务的广义圣职，也许一部分是幻想不触犯那些只认为神品圣事专属于男人者。

2. 修院的管理

无论是教区或者修会的修院最后负责人，自然都是有关的主教和修会上级。我们高兴地发现，视察人员几乎到处都看到，主教和修会上级对他们的修院感兴趣，并全力予以扶持，经常进行视察，并尽力亲自了解修生。一些大教区的主教和修会大省的上级都把大部分的精力花在他们的修院里。而教育部则鼓励他们尽可能置身于其管辖之下的修院中，因为在其教区或教省内，没有任何其它机构比铎职和神修生活培训中心更为重要的。

在这方面，请回忆关于主教牧职的训令 *Apostolorum successores*：“在教区的各机构中，主教将修院置于首位，将它作为其牧职最紧张而经常的关注对象，因为教会职务的连续性与成果大部分要靠修院”^① 而司铎培养法令认为：“司铎们将修院视为教

^① 主教部，关于主教牧职的训令 *Apostolorum successores*，2004年2月22日，84节；EV 22/1767。

区的核心，高兴对它提供帮助”。^①

我们意识到了有时对美国修院管理提出的评价。视察令人比较满意的结果，是发现修院的上级（院长和副院长）许多都是圣善有德之人，献身于其特定的使徒使命，尽力培养他们的修生走向铎品。教育部赞赏他们的艰苦劳动和个人牺牲。院长在修院生活中更有其不可替代的作用。正如若望二十三世有一天所指出的，“院长就象一家的慈父，修院正常生活的各方面都以他为首，而修院整个活动的效力也都有赖于他的勤奋”。^②

视察已经明确指出，如果院长有力地保证了一种强有力的、认真而着实的领导，老师和修生们就会有同样的面貌，修院就会工作正常。反之，如果院长软弱无力，不良的后果就是修院生活一连串的瓦解。主教和修会上级们在任命院长时要考虑到：候选人不仅应为模范的司铎（或会士），还要是一位能作出艰巨决定的能干领导。

另一点尽管没有由视察人员提出，就是院长要常在修院之中。本部注意到的事实，就是院长们到外地寻求经济援助之类。院长经常外出不利于教育体制生活。本部当然愿看到院长对外能有效地代表修院，而无需经常离开修院集体。一个修院之内的专职领导和教导集体正在为教会作出重要贡献，培育着未来的神职人员。大部分正在以高度的专业和服务精神从事自己的工作。我们应当对他们的作为表示感谢。

修院内的专业人员可分为两类：培育人员（院长、副院长、神师、牧灵指导员等），他们定居在修院之内，他们与走向铎品的候选人为伴，还有教务人员。培育人员应由司铎组成，而教务

① EVI/483。

② 对各修院1962院长的讲话，1961年7月29日，载在若望二十三世通谕和讲话之中，卷三，1961，保禄出版社，Milano 1962，246页。

人员则可包括会士与适当的平信徒，^① 尽管大部分应由司铎组成。^②

从历次视察中显示出来的一种课题，是培育和教务人员稳定性不足的问题。这一点是由 *Pastores dabo vobis* 提出来的，其中说：“培育群体最好具有某种稳定性”。^③ 实际上，培育人员和教务人员的频繁更换对修院不利。如果主教和修会上级将他们的大名列入到培育计划之中，并避免不断换人，修生的培育工作就会增强。

与此相连的困难是找到适当数量的培育和教务人员；视察员们也说这往往是个问题。如果这些人负担过重，包括承担修院之外的某些任务，从而占用其能用于修生培育的时间，就会显得人员不足了。这些教育人员尽管尽其所能，由于负担过重，却无法全心投身于修生的培育。未来司铎培育的质量就会受到损失。我教育部高兴地发现，许多教区修院的培育和教务人员非常团结协调。观点的统一几乎都是由于院长和上级的正确领导，它是修院的支撑点。另一方面缺乏协调几乎都是由于某一两位教务人员不忠于教会领导。因而这种人就与其他人员甚至与修生们也不协调。在司铎培训中心出现这种普遍不和的气氛——尤其多见于修会培训中心——不会是什么统一指挥的结果。

视察员们倒发现，有个别管理和教务人员虽不公开反对教会教导，却以暗示、偶尔的评论，让学生们注意到他们不同意教会当局的某些教导。在某些单位里甚至偶尔有非天主教徒在向修生施教。尽管一般是遵守了法典 833 条 6 款关于院长和教务人员应进行信仰宣誓的规定，却不是经常如此。几乎到处都有撤除不够

① *Pastores dabo vobis*，66 节，EV13/1449。

② 参见天主教教育部，司铎体制的根本原因，1985 年 3 月 19 日，33 节；EVS1/979。

③ *Pastores dabo vobis*，66 节；EV13/1471。

尽职的上司和教员的程序。然而在有关教义教导的种种问题上，似乎在所有应当出现这种程序的情况下，都还没有出现过这种程序。

许多修院甚至也卷入到平信徒的神学培育之中。大部分院校都将这两种学历分开。然而将修院活动明确区分为铎职候选人，与以平信徒神学培育为主的其它外围活动的明确区分之所以困难，或者是由于普通铎职与专业铎职没有明确区别，或者在校的在俗学生人数很多。教育部在这一点上是有严格规定的：修院是为培养铎职候选人而建立的。^① 因此俗人在正常情况下，不得接受到修生的班级之中，或者进到他们的生活环境（饭厅、圣堂、图书馆尤其是房间）之内。如果情况要求修院也培训平信徒（这实际上应在它处进行），也要使之不妨碍自己的完整性。否则修院就会丧失其大部分的必要铎品特征。

“凡是可能和适当之处，各教区都要有大修院；否则就要将预备进入圣品的学生交给其它修院，或者建立一座教区联合修院”（教会法典 237 条 1 款）。在本部解释的基础上，适当是指该修院具有必要的资源，可以配备相当数量合格的管理和教务人员。

过去在各种情况下，美国的各位主教以及美国主教团团团长，都曾要求本部评价美国修院是否过多，其人力和物力资源不太充足。本部认为这是值得提出的问题。不过也认为回答你们的适当之处是美国主教团。为此建议创建一个主教委员会，负责对美国主教们在此课题上拟订和提出建议。

3. 录取候选人的标准

视察的关键性基础是有关录取标准的东西。当然录取一位候选人入院，就等于肯定他可以接受圣品，而只有来年的观察与评定才能断定候选人是否可以接受圣品。尽管如此，录取的标准还

^① *Pastores dabo vobis*, 1985 年 3 月 19 日, 33 节; EV13/1471。

是非常重要的。因而本部高兴地看到，各院校对此所用的标准得到了近乎普遍的认可，这并不说明可以忽视那建议采取更加严格标准的建议。

在美国对教区新生几乎从未考虑 *Pastores dabo vobis* 中^①所建议的一种预备期。这是重要的一点，美国主教们应当看到和考虑外地在这方面的经验。显然修会新生在着手神品课程之前，先要经过一种前初学期和初学期，其中包括人文、灵修以及牧灵的培训因素。在此期间之前和之后，培训人员方面的评价送到上级领导手中，由他们决定候选人是否适合继续培训。

哲学培训对于没有大学毕业生一般在学院性修院中进行，或者为大学毕业生按神学预备班的计划进行。学院性修院对美国教会保证了一种关键性作用。就其大多数来说是好的，他们的工作也值得鼓励。应当注意学院式修院是全效应的修院，却并不是神学修院的“预备班”。根据教会的普世性准则，修院培训共有六年，其中包括两年的哲学。在这些年内候选人是全效应的修生，在是否适合晋铎条件上是教会的审察对象。而在美国教会对修院所要求的严格标准只适用于神学院。这种情况实际上与司铎体制的基本依据相反，它坚定地认为：“随着时间的推移，以及学生成熟性与责任感的增长，这种依据会逐渐淡薄下来，因为他们将日益学会自我领导”。^②

由此看来，学院式修院以及神学预备班的生活规律，应比神学班的更为严格，而不是更松懈。而学院式修院的院长和其他上级，应当毫不含糊地劝退显然不适合神品的学生。

关于已经大学毕业候选人的神学预备班计划，在一定情况下主要问题是学业过重的结果。为了满足法典 250 条的要求，也是为了保证候选人得到适当的哲学教育，并保证教会有充分的时间

① 该文件的 62 节；EV13/1455。

② 司铎体制的基本依据，26 节；EVS1/972。

(六年) 仔细考虑候选人的合格性, 美国主教们恰当地将进入神学的预备班最短时间定为两年。实际上认出有问题的候选人的可靠方式之一, 是有足够长的培训期限, 以便培训者有必要的时间来发现其行为的不正常性。

有时主教们在接受教区候选人的问题上, 似乎将过大的责任转到了圣召指导员身上。这一点之所以不当, 是由于毕竟还是主教应当召唤候选人领受圣品。

在正常情况下, 教区进入修院的候选人要经过两次评定: 首先是教区, 然后是修院。这是八十年代视察的结论之一。因而修院应当继续完成它自己的评价, 而不能只是以教区的评价为依据。

重要的是修院应及时接受教区或修会寄来的关于各个候选人的重要材料。视察员们已经指出, 在某些情况下这一点并没有作到, 于是就决定了离去的问题。

然而各教区和修会却要借某一修院, 尽量利用这些标准来接受和拒绝学生。本部要强调教区和修会应当在这一点上准确衡量, 看候选人是否有接受圣职的障碍。修院强调接受候选人的标准是正确的, 也是严格遵照执行的。尤其是遵照执行了教会法典 241 条 3 款的规定, 以及本部关于接受出院修生和出教会士的指示。^① 对入学过程中的心理学评价谈得不少, 谁有权来审核这种评价往往却不明确。实际上在所有情况下, 视察员们都积极评价了接受候选人的标准。

令人不安的情况是, 一些修院在压力之下接受了明显不合格的候选人, 或者要不适当地缩短候选人的培训过程, 以便尽快晋铎。显然某些地方缺少圣召而导致某种标准的下降。这种战略将会导致灾难性后果。修院院长们应在良心上坚持晋升铎品的高

^① 天主教教育部, 关于接受来自其它修院或修会候选人而发给主教团的指示 *Par la presente instructio*, 1996 年 3 月 8 日; EV15/384—394。

标准。

4. 修生们

教区和修会的候选人几乎到处都受到宗座视察员们的高度赞扬。他们慷慨、聪明、热情、虔诚、祈祷热诚。他们忠于教会当局。这是美国教会大有希望的标记。

然而这些候选人往往却也表现出当代特有的某些问题。他们大都来自一些破碎的家庭，或者出自对信仰体验不足对教会道理了解不够的环境。他们可能是过去的受压迫者，这种因素也会使他们的培训工作复杂起来。

这些候选人来自于许多不同的文化和种族。这一点丰富了修院的生活，也更好地反映了美国教会，但也要求有一种能融合各种不同文化期待的培训工作。多样性是一种积极的事物。尤其是举行各个不同民族集体所热爱的灵修活动，对整个修院来说也是一种充实。视察员们也发现，这种文化上的多样性使修院集体得以发展出一种更加“大公化的”精神。与此同时，文化上的多样性也要求培训者方面有某种程度的敏感性与共识。

宗座视察应当强调某些修生在过去几十年里在道德范围内所遇到的困难。这一般而非唯一地涉及到同性恋行为。不过几乎在所有出现这种情况的院校中，至少在教区修院中，任命较好的上级（尤其是院长），就能克服这种困难。

当然在某些地方会出现这种或那种不道德的情况，一般也还是同性恋性的。然而现在上司们一般都会很快就以适当方式处理这种事件。尽管如此，仍然还有某些地方，一般是会士培训中心，继续出现同性恋方面的暧昧事件。在这方面，本部强调其对有同性恋趋向者允许其进入修院和领受圣品的圣召分辨标准指令的重要性。^①

不幸的是在不少修院中纪律松弛，以致教育人员并不了解修

① EV23/1183—1220。

生在校园之外的行为。这种监督的缺失助长了不法行为。I seminari del Cammino neocatechumenale 新教友行径修院力求以传统的伙伴规则来避免这种危险。其它修院都要考虑如何保证修生在院外的正确行为。

5. 人文培训

几乎所有的修院都十分关注人文培训。实际上，*Pastores dabo vobis* 的观点和接受，即“没有适当的人文培训，整个司铎培训就没有其必要的基础”^①，代表了近年来司铎培训之前的重要步骤。这一点在美国也是大家所关心的。

为了便于对新生进行人文培训，美国修院采用了“培训顾问”的形象，他的工作是在外部场合作心灵指导。顾问也通过经常的交谈与新生相伴，帮助他将铎职培训的四个方面（人文、灵修、理智、牧灵）整合起来。交谈并不是秘密的；对他讲的也可以给院长和其他上司讲。司铎培训计划正确地强调了培训顾问的铎职性质。^② 参与教区司铎培训的美国人，都把培训顾问体制视为保证修生们将自己的培训内心化，并对其负责的主要道路。实际上，该体制的好处是明显的，不过其体制方面也有某些含糊之处。

有时修生们也需要更进一步的指导，以学会在培训顾问与灵修之间进行区分。有时发现在培训顾问过程中，修生们感到需要吐露属于内心场合的问题。还有时培训顾问闯入了内心场合，提出了罪过方面的问题。

根据视察的结果，许多修院都想将自己的生活规则修订得更紧凑。这有助于修生们找到一种更为铎职化和灵性化的特征，而放弃一种凡俗生活作风。应属于院规之类的问题包括适当对待

① *Pastores dabo vobis*, 43 节；EV13/1369。

② 美国天主教主教团，司铎培训计划，USCCB, Washinton DC 5 2006, 328 节。

酒类的规定，离开修院外出的许可，宵禁，修院中对外的禁区等。

现在修院不得不面对许多进一步的挑战。其中包括对修生方面用互联网的禁区。为了防止可能的问题，美国的许多修院在排除互联网计划上进行了大量投资。有的限制了互联网在修院的公开场合应用。

修院的首要任务之一，就是使修生成熟起来，达到负起自己行为责任的程度。美国的修院一般很注意这一点。交给他们各种任务，给予他们一定的自由范围（却总是在生活准则范围之内），并衡量他们的反映。视察员们在这方面并未发现大的问题。

然而责任教育是修院生活如此的重要的一个方面，因而时刻都值得对此加强注意。首先，修院不断发现，由于修生们的心理问题而未能以负责任的态度行事。其他修生随着他们的不断进步，院规“就要逐渐放松，因为他们正逐渐学会自我掌握”。^①这就使施教人员发现较成熟的修生在如何利用自己的自由，并且看到修生们将他们的培育内心化了，换言之，他们是否在遵循一种个人生活规律。

正如教宗若望二十三世在一次对神师们的讲话中所指出的，“如果这些青年不学会谨守严格的院规，使其在克服私欲和掌握意志上得到锻炼，就永远不会自我控制。如若不然，在第一次履行圣职后，就不知如何全心乐意地服从自己的主教”^②这就要求上司们进一步考查这些较为年长的修生们，看他们的培育是否扎下了根。

教区修院大都是按常规学年行事的，于是暑假就特别长。如果教区修生远离其培训中心之后的表现与在修院时的不同，这就

① 铎职体制的根本依据，26节，EV13/972。

② 对神师们的讲话：AAS54（1962），676页；以及若望二十三世的通谕和讲话，卷四，1962年，Paolin, Milano 1963，336页。

是其培训未能内心化的标志。由此可以看出，修院上级应直接关心修生度过其假期的方式。

视察员们明确指出，教区修院往往在这方面很少或完全没有发言权。因而要求主教和修院院长们参与修生们暑期计划的制订，从而保证培训的和谐继续，以免每年都要中断好几个月。

6. 灵修培训

在正常情况下修院培植着一种祈祷气氛，它成了司铎培育非常重要的一部分。在教区修院中，礼仪的规定一般都是遵照执行的，而在会士的培训中心却经常不如此。

灵修培训按常规都有一种铎职特征，并不是单纯一般性的。然而有的修院却要更进一步，以便在天主教的灵修形式和经典上教育修生。并不是都那么容易弄清，修生们是否将足够的时间用到了个人祈祷上，因为仍然很少修院规定祈祷时间。

几乎每个修院都有每日弥撒，至少是从星期一到星期五。视察员们发现，至今某些修院在周末并不举行公众弥撒，而是让神父和修生们去参与各堂口的弥撒。这种作法在教育上的原因可能是好的。不过现在根据第五版司铎培育计划^①，所有的修生都要在修院内参与每日，包括主日的弥撒。此外，愿所有的修院每天都恭念晨祷与晚祷，^②这是至今普遍的作法，尽管不是到处如此。

似乎大多数修生都至少每月办一次告解。我们要求是否最好半月一次。修院应当保证在正常与特殊听告解神父前告解的便利性。

确实可悲的是，许多修院的时间表中不包括传统的热心活动。许多人所采取的借口，是要把这些热心活动留作修生们的自由选择。在某些学院里甚至有不鼓励这种天主教虔诚活动的气

① 见司铎培训计划，116节。

② 见同上，117节。

氛，这就使人不禁要问，他们在灵修方面的思想是否符合教会的教导与传统。

如果许多修院不采用念玫瑰经、念连祷文、做九日敬礼和拜苦路等，不在善用准圣事上进行教育，就会在以这些做法为中心的教会圣职上没有准备。

还是要更好地挽救内心场合。在某些地方关于什么是内心场合还含糊不清（它只包括圣事性的告解和灵修指导；心理顾问可能是秘密的，但不属于内心场合）。在某些地方（在培训顾问，心理顾问和在公开认错时）也要求揭露罪过，这却属于内心场合。

其它修院也在削弱内心场合的秘密性质：它们向神师和修生们提出一份神修指导秘密性的“例外”情况表，（却总是强调告解的秘密是不可侵犯的）。令人感到鼓舞的是看到，各修院为宣讲为天国而实行独身制花了多少时间和精力。视察员们一般认为对独身制的贞洁培训是适当的，尽管某些英明的视察员也强调，难以从外部场合认定各位修生是否将所接受的培训内心化了。此外，使人怀疑其与铎职的联系和价值的个别教学人员，是在危害对独身制的真正培训。修院不能一边想要帮助修生们度一种独身生活，另一方面却又让某些教学人员在修生们心中散布对独身制的美好与价值的怀疑。

现在本部要求各修院尽其所能，以保证修生们都能愉快而真诚地活出独身制特有纯洁性来。

7. 智力的培育

美国修生们可以有接受其智力培训的不同形式。有的在修院中上学；有的上大学或神学院。一些修会往往将这方面的资源综合起来。有的课程被纳入到教会的神哲学科系之中；多数得到世俗委派机关的承认。

一般来说，美国修院的学院标准还是较高的。大多数的学生都很好学。他们学习努力，也乐于与当代社会交流。

实际上，视察已经认定，美国的修院和修生都很重视学习。他们将很多的人力物力资源都用到了学院的计划上。因而美国教会很可以称为支持神职人员智力工作的博览会。当然这种工作不仅对美国教会有利：一个具有大学高等水平神职人员的影响是世界性的。

修生们的教师一般都具有良好的大学品质。许多人却不具备圣座所认定的学院素质。此外，有些培训中心并没有足够的教师，结果本科的教师成员还要讲授其本科之外的材料，没有充足的时间来适应时代的要求。于是课程的规定内容就会被省去或减少。

哲学课程可以两种方式进行。年轻的修生可能进一种联合修院，上四学年的哲学和其它课程的课。在过去修生会专攻哲学；尽管现在不再这样要求，目前在哲学上最低只要求30个学分。某些修院正确地期待着在哲学上有更高的学分。

哲学课程一般都好，而有些还很优秀；修生们能读到教会哲学思想上的丰富遗产。在这种课程中，学生们以批判态度考察当代问题，从信仰与理智和真理的光辉等教会文件中得到启示。

有些课程借用教会以外的学院来教授哲学。这种课程很可能适当介绍为读神学有益的天主教哲学，而且还是由拥有教会学位的天主教教师教的。

有些修院显示出真正值得注意的神学教学水平。这些神学院院长和教授们所做的工作得到了承认和赞赏。在视察中，修生们自己就回忆起他们从其学习中得到的快乐，及对其高等学院教育水平的认可（而现在有眼光又能运用互联网的修生们，还不难将他们从培训中所学到的与别处所提供的相比）。

一般地说，神学计划都经过慎重考虑和组织。不过视察员们却都发现其中有缺陷。其中经常提到的是圣母学与教父学。在有的神院校中，修生们可以在广泛的材料中进行选择，从而将大量的基本教程漏掉。

本部也承认，要按其所有需要，将所要求的学科都纳入修院的日程之中，或者找到对各学科有准备的教员（尤其是修院显然不专属于某一教区或修会时）并不容易。尽管如此，所有的铎职候选人都要掌握神学主要科目的牢固知识。

如果为了保证这种基础教程，需要删除某些专业性很强的课程和选修科目，或者限定修生们的牧灵经验，这样行事也是值得的。可惜的是很难找到熟悉拉丁文的美国修生，它除用到礼仪之中外，要让修生们参考神学重要原始资料，这也是必不可少的。

即使在较好的修院中，也会有某些神学教授对教会当局的教导有某些方面的保留。在伦理神学上尤其如此。其它的教会教导如铎品限定于男人，也会成为讲座讨论对象。这种与教会共识的不足往往并不明显，但其信息却显然传到了修生们之中。在某些修院中，尤其是修会办的神学院校中，不同意见普遍存在。

毫无疑问，最有争议的神学场所是伦理神学。这也是牧灵职务中最起作用的一种：没有对伦理原则正确的理解，司铎就不能尽好其讲道和听告解的职务。当许多教区修院认真对待这一课题时，在不少修会学院中也经常有弥撒专讲天主教伦理的基本原则。所有的培训中心都应保证向修生们介绍天主教对伦理问题的丰富教导，使其涵盖所有的基本领域。这特别适用于生物和医药问题。

大部分科目的目的都在于展示神学思想的一致性；如果教师们不在思想和内心连成一气，就难以达到这一目的。为了候选人的全面培训，就不能将神学与神修割裂开来。我们并不期待施教人员对其教材的一种“灵性化”，他们也不应拒绝回应课堂上自然产生的神修与牧灵问题。修院的施教人员不应与司铎灵修和牧灵活动分隔开来，这也是修生的神学培训不得与俗人的智力培训没有区别的主要原因之一。

8. 牧灵培训

视察将对美国牧灵培训方面的若干关注之点突出起来了。大

部分修院都掌握着经过适当组织和评价，并充分衡量的一种规划。

本部坚信，跟在修生们牧灵培训后面的是一位明智而又有经验的司铎。非圣职人员尽管也可能聪明、有眼光也热爱教会，却不会有司铎所特有的牧灵经验，尤其是在履行圣事方面。因而牧灵培训计划就要在一位司铎指导之下进行，^① 他可能协助修生们进行神学反思。显然这并不排除有条件而合格的修道人和平信徒参与对修生们牧灵经验的计划与组织。

在少数情况下，修生们被派参加与天主教牧灵经验不相容的牧灵实践。各修院在发现它们的性质不能令人满意时，都从它们的计划中排除了这种经验。然而司铎培训中心在派修生们参与这种牧灵体验之前，先要对其加认真考察。

几乎一无例外，修生们都证实了一种真正的使徒热忱，并对教会生活有了一种“大公”观点。他们从他们的牧灵体验中得到了快乐。本部高兴地了解到，修生们参与了牧灵服务的多种环境，其中包括对外传教经验。同时，牧灵经验也应占据修院议事日程的相当部分，从而提高并照明其灵性与学院计划。

9. 晋升神品

修院上级每年都评价修生们的进步，而这种评价还比较严格。然而正如上文所示，大家的印象是，修生们只是在四年神学中才经过认真的评价；而在修院联合院校和进入神学前的预备期间却不太重视。

在某些修院中，无神品的教师甚至于非天主教人士，也不限制他们提出自己的意见，都能对某修生是否适合领受圣品提出意见。本部曾明确表示，要停止这种做法。

在某些修院里，对修生们的评价机构被认为不明确。在很少的修院里，对有时通过评判来“惩罚”修生表示怀疑。尽管任何

^① 参见司铎培训计划，340节。

人没有晋升圣品的权利，爱心和正义却要求不得对修生任意评价；要尽可能将明显的问题在其成为“评定材料”之前就将其截住；让无权转入下年或进入神职或圣品的修生，能从上级得到其决定原因的一种说法。

根据宗座赦罪部的通告，本部曾经要求各修院在培训之初，就要弄清候选人对祝圣的不规则性和阻碍，以免以后出现问题。^① 我们抓住机会重申了这一命令。

根据教会法典 1052 条，主教“对候选人的合格性经过考验”在授予圣职之前，应当有相当把握。对候选人领受圣职合格性的疑问，应当总是有利于教会的。

有时某些候选人尽管修院上级据理反对，仍然被祝圣了。要记住以下警告：“不可轻易给人覆手，以免成为他人犯罪的帮凶”（弟前 5，22）。

10. 修院为新的领受圣品者服务

当修院主要只为某一教区或省服务时，一般只保证经常给予受祝圣者以某种方式的培训。这显然不是修院使命的主要部分，也不是一种义务，当然也是值得称道的。^② 另一方面，如果修院从地理分布很广的各教区和修会接受修生，显然就很难在这方面提供一种正常的服务。

三、总结

毫无疑问，近数十年来的美国修院，包括西方世界的大部分修院都经历了深刻的变化。这就决定了成为司铎培训走不通的死路的结构消失。有时培养出一种虚伪的自由意识，以致多少世纪以来在神职培训方面取得的智慧都被阻塞了。

^① 参见天主教教育部，1992 年 7 月 27 日通报，登记册 n. 1560/90/18；同上处，1999 年 2 月 2 日通报，登记册 n. 1560/90/33。

^② 参见 *Pastores dabo vobis*，79 节；EV13/1540。

然而这次视察证明，现在从九十年代起，在美国修院中占上风的是一种稳定意识。在此期间一批英明而忠于教会的院长的任命，至少在教区修院中有助于一种逐步改善。事实上，视察员们发现，他们在报告中所讲的东西对修院上司来说并非新事，他们往往还在努力解决长期以来留在他们有关院校之中的问题（包括某些有问题的施教人员的长期存在）。

因而此次视察的总结是积极的。尽管还有某些院校仍然不能胜任，教区修院一般都是好的。主教们，上级领导和院长们，以及所有参与领导全国修院和修会培训机构的人们，都为所得到的显著改善所鼓舞，他们不惜一切精力要使这些今天勇敢献身于铎职的青年们，无论是教区的还是修会的，都能获得与其所表现的慷慨精神相当的培训。

我们愿借此机会向你们表示个人最高的敬意，我是你们在基督之内的

Zenon Grocholewski 枢机部长
+Jean - Louis Brigues op, 秘书

