



做 · 基 · 督 · 徒

上冊

輔大神學叢書之卅四

漢斯昆著

楊德友譯 房志榮校

輔大神學叢書之卅四

做基督徒 上

漢斯·昆 著
楊德友 譯
房志榮 校

光啓文化事業發行

Fu-Jen Series Theologica

Christ sein

(On Being a Christian)

by Hans Küng
translated by Yang De You

Chinese Copyright © Kuangchi Cultural Group, Taipei, Taiwan

Authorized by the author, June 1993

目 錄

(加括弧的頁碼爲英文版頁碼；它們也列於內文之左側)

編審者的話	
譯者後記	
本書爲誰而寫	(19)
A. 視野	17 (23)
I . 現代人道主義的挑戰	19 (25)
1. 轉向人	20 (26)
世俗世界	20 (26)
各教會的開放	22 (28)
2. 基督教可以出售嗎？	26 (31)
基督教喪失了它的靈魂嗎？	26 (31)
沒有退路	30 (35)
3. 不放棄希望	33 (37)
通過技術進步來實現人性嗎？	34 (38)
通過社會政治革命來實現人性嗎？	40 (43)
懷舊與改革之間	50 (51)
II . 另一維度	57 (57)
1. 接近上帝	57 (57)
超然存在？	57 (57)
宗教的前途	60 (60)
是對上帝的證實嗎？	65 (64)
超過純理性	70 (68)
2. 上帝的現實	72 (69)
假設	73 (70)
現實	76 (73)

4 做基督徒

上帝觀念的歧義性	85	(79)
神學的任務	90	(83)
III .世界各宗教的挑戰	97	(89)
1.教會之外的拯救	97	(89)
諸宗教受到重評	97	(89)
各種宗教的財富	100	(91)
2.令人驚訝的後果	106	(97)
是匿名基督教嗎？	106	(97)
高貴的無知嗎？	108	(99)
3.兩方面的挑戰	110	(100)
不能降為同一水平	110	(100)
有益的識別	115	(104)
4.不是排他性，而是獨特性	121	(110)
基督教的存在是批判催化劑	121	(110)
對真理的共同尋求	124	(112)
B. 區別	131	
I .基督教的特點是什麼？	133	(119)
1.基督	133	(119)
危險的記憶	133	(119)
接受概念的票面價值	137	(122)
2.哪個基督	142	(126)
是虔敬的基督嗎？	142	(126)
教義上的基督嗎？	146	(129)
熱忱派的基督嗎？	150	(133)
文學中的基督嗎？	157	(138)
II .真正的基督	165	(145)
1.不是一個神話	166	(146)
在時空中	166	(146)

不明之處	170	(149)
2.文獻	171	(150)
不僅僅是傳記	172	(150)
投身其中的見證	174	(153)
3.歷史與信仰的確實性	177	(155)
關於耶穌的反詰	178	(156)
可以確證的信仰	184	(161)
歷史的批評是信仰的輔助嗎？	187	(163)
III. 基督教與猶太教	191	(166)
1.過去的苦難	191	(166)
猶太人基督	192	(167)
一部血淚史	193	(168)
2.未來的機遇	195	(169)
不斷增長的理解	195	(169)
是關於耶穌的討論嗎？	198	(172)
C. 綱領	203	(175)
I. 社會背景	205	(177)
1.是國教嗎？	205	(177)
宗教—政治制度	205	(177)
既不是祭司，也不是神學家	206	(178)
不和統治者為伍	208	(179)
根本的變化	209	(180)
2.是革命嗎？	212	(183)
革命運動	212	(183)
對一個解放者的希望	215	(185)
不是一個社會革命家	216	(187)
非暴力革命	218	(189)
3.是遷居嗎？	222	(192)

非政治的激進主義	222	(192)
修道制度	224	(193)
不是宗教的	226	(195)
不是為社會精英，而是為一切人	231	(200)
4.是妥協嗎？	233	(201)
虔誠的人	233	(202)
道德妥協	236	(204)
不是一個虔敬的法家	238	(206)
反對自我稱義	242	(209)
在各方面都有挑戰性	245	(211)
II .上帝的事業	249	(214)
1.中心	249	(214)
上帝之國	249	(214)
啓示的範圍	251	(216)
解神話化不可避免	254	(218)
現在與未來之間	256	(220)
上帝在前面	259	(223)
2.是奇蹟嗎？	263	(226)
掩蓋窘迫	263	(226)
事實真象	266	(229)
傳達了什麼信息	269	(231)
基督教科學	272	(233)
是暗示，而非證明	275	(236)
3.最高的規範	277	(238)
不是自然法則	277	(238)
不是天啓律法	279	(240)
上帝的意志取代法制	281	(241)
登山寶訓的含義	284	(244)
III .人的事業	291	(249)

1. 人的人化	291	(249)
轉變了的意識	291	(249)
上帝要求什麼	293	(251)
相對化的傳統、體制和高級神職	294	(252)
2. 行動	298	(255)
上帝和人	298	(255)
此時此地需要我的人	300	(256)
甚至敵人	302	(258)
真正的激進主義	306	(262)
3. 團結	310	(265)
關懷社會底層	311	(266)
哪些窮人？	313	(267)
道德淪喪者	317	(271)
恩典的律法	320	(273)
附錄 神學文獻、注釋、索引	327	(603)

編審者的話

漢斯·昆的這《做基督徒》是一本大書。只須將目錄翻閱一下，便會發現它像是一部有關基督信仰的小百科全書。作者本人也在《神學參考書》的簡短引言中說：「像這樣的一本書必須考慮在神學的不同領域裡發表過的浩如瀚海的書、和雜誌中的數以千計的文章。」此外從作者置於德文原著書末的〈致謝〉中得知，該書的完成有賴於許多人的協助。不但圖賓根大學的天主教與基督新教兩所神學系的同事，連他瑞士家中的親朋好友，直至中國日本的學者專家都成了他寫這本書的助手。無怪乎本書的註釋就有85頁之多（英譯本）。

本書德語原文版於1974年問世以來，六年中已於1980年出了第10版。現在由山西太原山西大學的楊德友先生譯成中文，並由劉小楓教授介紹給輔大神學院出版，可謂兩岸學術交流的一件盛事。楊君是由英譯本譯為中文，需要時他參考了德文原著。筆者在校對時也採取了同樣的途徑，看中文譯文，難懂時參考英譯文，需要時再翻閱德文原作，結果發現英譯文相當忠實，但為了譯成中文，德文原來的用詞或語法反而更為接近中文的說法。這種情形在目前出版的中譯文之上冊裡就有十處之多。下面再將審閱中譯文時所作的一部分修訂略加解釋，以向譯者及讀者交代，並望如此更表達了作者的原意。

首先必須指出，作者漢斯·昆是一位天主教神父，而譯者楊德友大概連基督徒都不是。這一事實告訴我們兩件事。以楊君這樣的背景，把一位天主教學者的一部鉅著翻譯到如此程度，確實難能可貴。也可見中國文化和文字是極具彈性的，可以用來表達世界的任何思想和感受。另一件事是做這類的文化交流需要很大的毅力和耐心。筆者可以想像得到楊君在執筆時，絞了多少腦汁為將一句或多句附屬子句接到主句上，結果英文一

目了然的幾句話譯成中文反而不那麼清楚了。因此今天的趨勢是把關係句拆開來譯，寧願重複說出主詞，不要讓讀者看不清一個動詞歸屬於哪個主詞。

誤譯的地方也有。下面僅舉出幾個例子，英文後箭頭前是原譯，箭頭後是修訂。the secret designation 神秘幻象→隱密稱呼；sources 狀況→源流；produce faith 揭示真理→產生信仰；reasons for faith 真理的依據→信仰的理由；vested interest 特權階級→既得利益；faith presupposes my personal decision 信仰是我個人決斷的前提→信仰假定我個人的決斷；exclusively 突出的→全然；reduces 降低→縮減；doctrines 學說→道理；expressions 表現→表達；unbeliever 非信仰→無信仰者；creeds and feast 法規和觀念→信條和慶節；constantly upheld the special election of the people of Israel 常常舉辦以色列人民的特殊選舉→（保祿）一直維護了以色列人民的特殊選民身分；withdrew in protest to the bleak desert 以對…荒涼沙漠提出抗議→退到…荒涼沙漠以示抗議；good works 好的產品→善工；profane sphere 褻瀆領域→凡俗領域；self-righteousness 偽善→自我稱義；late 後來→晚期；faithless wife 沒有信仰的妻子→不忠的妻子；new freedom from the law 來自法律的一種新的自由→面對法律的新自由；are commended 受到了命令→受到稱讚（德文 gepriesen）等等。有的不是誤譯，但因了上下文仍得修訂，如 in his place 他本人的地方→代替他；terms 條件→說法；awareness 認識→覺醒等等。

最後還有些修訂純粹是爲了配合天主教的習慣用語，譯者根據基督新教或一般的說法譯出不能說是誤譯。例如 parable 寓言→比喻；message 福音→訊息；Community 社團→團體；Commandment 聖戒→誡命；pope 教皇→教宗；prophet 預言家→先知；proclamation 宣言→宣講；fathers 教父→祖先；scribe 法師→經師；Consummation 極致→完成；will 意志→旨意；common denominator 公分母（數學）→共同要點；group dynamics 集體力能

→群體動力；metaphor 比喻→隱喻；Conversion 改悔→悔改；inculpable (supers titution) 無可非議→無可怪咎的；the message as such, as the word of man 原樣的福音、箴言→(不只是)純訊息、人的一句話；tradition 傳說→傳統；the high priest 高級教士→大司祭。至於祭司或司祭，法律或律法，基督教或基督信仰，恩典或恩寵，聖靈或聖神，禮儀或儀禮，常常或每每，全部或所有或一切，一種或一個，拒否或拒絕等等有時修訂過，有時沒有。在這個用中文講神學的過渡時期，似乎也沒有強求一致的必要。

在結束這篇序言以前，謹向讀者建議：雖然這也許不是一本容易讀的書，但一定是一本值得讀的書。除了十分豐富的資料以外，這本書的最大特徵應該說是它開放的胸襟，積極的態度，及對耶穌基督的無止境的景仰和信靠。作者自己用了幾句不長的話撮要說出他這本書的內容：

跟隨著耶穌·基督

在今天的世界上

人就能夠按照真正的人性

生活、行動、受苦和死去；

在幸福和不幸之中，在生與死之中，

他都得到上帝支持，也樂於助人。

(楊德友譯文)

輔大神學叢書編輯

房志榮謹誌

1993年3月4日

譯者後記

本書據愛德華·奎恩英譯本（On Being a Christian, translated by Edward Quinn, Doubleday & Company, NY, 1976）並參照德文原文版（Christ sein, Piper & Co., Verlag Munchen Zurich, 10. Auflage, 1980）譯出。譯文按德文原文和英譯本體例，不做腳注。考慮到本書讀者若懂外語，則大多數人的熟悉的外語是英語，故把“神學文獻、注釋和索引”按英譯本原樣印出，以便於查閱，因而中文譯文左側附有英文譯本原頁碼。〈致謝〉一節在德文原版中置於正文之後，現按該次序，中文譯本也將其置於正文之後。

本書譯事情況如下：〈上帝和苦難〉一節為鄧曉芒先生譯；〈做人與做基督徒〉為夏鎮平先生譯，劉小楓先生校對，除此之外，全書譯者為楊德友。

本書翻譯過程中，得到本書作者漢斯·昆（Prof. Hans Küng）教授和劉小楓先生多方鼓勵和幫助，借此機會向他們二位致以衷心的感謝。本書得以在台灣首先出版，譯者對台灣朋友和同行深為感佩，向他們表示謝忱。

楊德友

1991年5月

（通訊地址：山西太原 山西大學39樓27號

電話：773222-540，住宅）

本書為誰而寫

19

本書是為一切不論出自什麼理由而想要誠懇地、真誠地了解基督教和做基督徒之真正涵義的人們寫的。

本書也是為下列人士寫的，他們
 不信教，但是提出了嚴肅的詢問；
 信教，但是對自己的不篤信不滿意；
 信教，但是覺得信仰不堅定；
 在信與不信之間搖擺，不知所措；
 對信條和疑點都持懷疑態度。

因而，本書是為基督徒和無神論者、為可知論者和不可知論者、為虔敬主義者和實證主義者、為缺乏熱情和熱情洋溢的天主教徒、新教教徒和東正教徒寫的。

甚至在教會之外，不是也有很多人不滿足於在費一生的時間借助於一般的感覺、個人的偏見和表面上看來可以樂道的解釋去研討人類生存的基本問題嗎？

現在，在所有的教會中，不是也有許多人不想滯留在他們信仰的童年階段，

他們不僅期望對聖經文字的新的闡發或者新的教派的教義問答，

他們在聖經（新教教徒）、傳統（東正教教徒）、主教職責（天主教徒）的顛撲不破的規則中再也找不到最後的避風港嗎？

所有這些人

都不願意廉價地接受基督教，不願意接受外表的順應主義、

假裝採納教會傳統主義，

都正在尋求通往基督教和基督生存不打折扣的真理的道路，而不受右邊的教會教義限制和左邊的意識形態飄忽不定變化的影響。

這並不是說這裡所提供的僅僅是傳統信仰宣誓的一種適應，或者甚至一部微型教義神學以答覆一切有爭議的新態問題；肯定這也不是宣揚一種新基督教的嘗試。如果有人能夠比本書作者更好地讓現代人理解傳統的信條，那我們極歡迎他來做。作者願意接受有助於說明自己意思的建議。通向更大真理的大門都是敞開的。本書僅僅是一位深信基督教事件之人的嘗試，他沒有勸人改宗的狂熱或神學的抒情手法，沒有陳腐的經院主義或者現代神學的無法索解的語言，而只是提出一種有關的和及時的介紹，論如何做一名基督徒：不僅介紹基督的

教導和教義，還介紹

基督徒的存在、行動、

行爲。

這只是一篇介紹：因為只有每一個人

他本人，完全是各自地

可以成爲、或不成爲一個基督徒。

這只是介紹著作之一：其他性質的

介紹著作

不應該受到排斥，

但是，另一方面，

希望對於這一篇

予以些許的耐心。

那麼，這本書的宗旨是什麼呢？事實上它不是變成了基督教信仰的微型“大全”了嗎？

在教會教義、道德和紀律劃時代的高漲時期當中，這是一個發現恆定因素的嘗試：基督教和其他世界性宗教與現代的各種人道主義的區別；同時，各派基督教會的共同點又是什麼。讀者也許會正當地期望我們以一種從歷史角度看是準確的，而同時又是最新的方式，結合最新學術成果，卻又明晰易懂地為他的基督教實踐指出基督教綱領中的決定性和特殊性的因素：

在被兩千年的灰塵和積垢遮蓋以前，這個綱領原義是什麼？

這個綱領重見光明之後，通過一種富有意義的、充實的生活能夠給每個人提供什麼？

這不是另一種福音，
而是今日重新發現的
古代的那個福音！

本書之寫作，並不是因為作者認為他本人就是一個好基督徒，而是他認為做基督徒是大好事。像這樣的一本書可能是、而且的確應該是一生的事業。一生過後，它也不可能完備。但是，如果在教會和社會目前的困難境況中它可以充當一本指南的話——可以說，充當我的那本絕不能謬誤的書的正面補充的
21 話，那麼，它就應該在現在出版，而不是在未來的三年或三十年的某天。

A.

視 野

25 I · 現代人道主義的挑戰

一個直接的問題：爲什麼一定要做一名基督徒呢？爲什麼不做人、真正的人呢？爲什麼除了做人我們還應該做基督徒呢？做基督徒比做人更爲重要嗎？這是一種上層建築嗎？是底層建築嗎？做基督徒是什麼意思？今天做基督徒是什麼意思呢？

基督徒應該知道自己需要什麼。非基督徒應該知道基督徒需要什麼。一個馬克思主義者遇到“馬克思主義需要什麼？”這個問題時候，是能夠給予一個簡潔而堅定、雖然不一定沒有爭議的回答：世界革命、無產階級專政、生產資料社會化、新人、無階級社會。但是，基督教需要什麼呢？基督徒給予的回答常常是含糊的、帶感情的、總體的：基督教需要愛、正義、給生活某種意義、作好人好事、人性……然而，非基督徒不是也需要這一切嗎？

基督教需要什麼、基督教是什麼？這個問題毫無疑問已經變得尖銳得多了。今天，其他的人不僅說其他的事，而且常常說同樣的事物。非基督徒也需要愛、正義、給生活某種意義、作好人好事、人性。而且，在這方面，他們常常比基督徒走得更遠。可是，如果其他人說出同樣的話，那麼，做基督徒的要點又是什麼？今天，基督教在所到之處都遇到了雙重的反詰：一方面是其他偉大的世界宗教，另一方面是非基督教的“世俗”人道主義。今天，甚至直截了當地向原來受到教會機構保護並在思想方面有免疫力的基督徒提出了這樣的問題：和世界其他宗教與現代人道主義相比，基督教在本質上有什麼不同、有什

麼真正特殊的地方？

對於這個問題，不能只從理論上、或僅僅一般地回答。對於這個問題，必須在我們時代的視野之內盡可能具體而實際地予以研究和回答，同時牢記我們這個世紀、我們今日的世界和社會、現代人的經歷和條件。在本書這第一部中當然不可能對我們時代進行綜合性的分析。但是，必須結合其他有競爭力的意識形態、潮流、運動，對基督教進行一番認真的研討。今日世界和社會不必就其本身進行描述和分析：在這方面文獻浩如煙海。但是，基督教的涵義是必定要在它與現代世界和社會的關係上重新加以研討和明確化的。現代世界和社會不是我們研究的直接對象，但是也並非完全無關：事實上，作為背景或我們探詢的參考點它們是經常出現的。

1. 轉向人

如果我們認為，現代世界本身的發展，它的科學、技術和文化說明了做人的問題，致使回答做基督徒的問題不是變得更加困難，而是變得更容易，那我們與一切表面現象相反是否錯了呢？

如果我們認為，在現代世界的發展過程中，宗教並不順利，人的最終的問題並沒有得到解決、更不用說消失、上帝並未死亡，還有，雖然我們不善於相信什麼，但我們依然意識到對某種信仰的新的需要，那我們與一切表面現象相反是否錯了呢？

如果我們認為，神學雖然也被人類思想的多次危機動搖，但其智慧並未窮盡、並未破滅，而且，由於二百年來幾代神學家的巨大努力，在多方面比以往更有準備對做基督徒的問題提供新的回答，那我們與一切表面現象相反是否錯了呢？

世俗世界

今天，人首先想要做人。不是超人，但同樣不是亞人。他想要完全地成為世界上的人，盡可能具有人性。人變成了世界

的標準，人大膽地躍入外層空間，又同樣深入到了自己心理的深層，這不是令人驚奇嗎？人又控制了許多事物——實際上是一切事物，而這些事物本來是超人的、超世界的力量應予負責的；人的確成熟了起來，這不是令人驚奇的嗎？

人們在談論“世俗的”、“塵世的”世界的時候，事實上就是指這一切。早先，“世俗化”¹主要是指教會財產在法律和政治的意義上轉移給個人和國家使用的手續。但是，今天，看來不僅教會財產某些項目，而且人類生活的全部重要領域——
 27 知識、經濟、政治、法律、國家、文化、教育、醫學、社會福利——都已經脫離了教會、神學和宗教的影響，而且接受人的直接負責的控制，因而人自己也變得“世俗”了。

“解放”一語也是如此：該詞原來指兒童在純粹法律意義上脫離父親的管轄，或者奴隸脫離主人的權力。但是，該詞後來在派生的、政治的意義上指過去處於依附地位的一切人的平等公民權利，即農民、工人、婦女、猶太人、黑人、拉丁美洲人、國家、宗派或文化上少數人群的自決權，而與他人的決定權對立。最後，“解放”指的是人的自決權本身，與盲目接受的權威和未經公認的統治相對立：擺脫自然力量、社會限制和對尚未找到自己身分²的人的內心壓力。

幾乎就在地球不再是宇宙的中心的同時，人就學會把自己看作是他所建立的人的世界的中心。在宗教社會學領域偉大先驅者馬克斯·韋伯³所分析過的延續數百年的複雜過程中，人進入了他的王國：原來憑基督教信仰獲得、並與這種信仰相聯繫的經驗、知識、觀念後來都受到了人類理性的控制。從一個更高的世界的出發點來看待生活各個領域的作法越來越少了。這些領域都是從它們自身角度得到理解的，從其固有規律得到解釋的。人的各種決定和計劃都漸漸地更多地以這些內在規律為依據，而不是以超世界的意志為依據。

無論我們喜歡與否，無論我們怎樣解釋，事實是：甚至在

傳統的天主教國家裡，基督教中世紀的殘餘在今天看來都已大都消散，而世俗諸領域也大都退出宗教的至高統領、教會的控制、教會的教義和儀禮以及神學的解釋。

解放的確是貫穿人類史的線索嗎？這個世界的根底的確像它表面上那樣地世俗嗎？二十世紀最後二十五年難道不是思想史上的另一個新轉折點嗎？一種新的意識、對科學和技術、經濟與教育、國家與進步的或許是較少理性、較少樂觀的態度是正在形成嗎？總之，人和人的世界不是比各個領域的專家和計劃人員以往設想得更為複雜嗎？這些問題都可以討論。我們感興趣的首先是教會與神學的地位。

令人驚異的是，教會和神學最後不僅和世俗化過程妥協，
28 而且——尤其是在第二次梵蒂岡公會議之後，竟精力充沛地參與了這個過程。

各教會的開放

這個世俗的世界——以前被看作爲“這個”世界，這個狡詐透頂的世界，一個新異教的世界——今天不僅受到了基督教界的注意，而且它的發展還得到了有意識的讚賞和協助。的確，較大的教會或者一種嚴肅的神學都莫不自稱在某種意義上是“現代的”，承認時代特徵，分擔現代人的需要和希望，並積極參與解決世界的緊急的問題。今天各教會，至少在理論上，不再願意充當落後的亞文化，充當與主導思潮脫離接觸的組織，充當禁止知識前進和多產的好奇心的機構：教會想要打破作繭自縛的狀態。神學家們都想把傳統的正統性留在身後，作出更嚴肅的努力使學術的完整性波及教義和聖經。人們對教徒寄以期望，望他們在對待教義、道德和教會秩序方面表現出這種新的自由和坦率精神。

的確，各派教會都還沒有解決它們內部的一系列的問題：克服天主教會中的羅馬專制主義、東正教的拜占庭傳統、新教

中的解體現象。的確，儘管開過沒完沒了的“交談”、有無數的委員會，它們對教會之間的一些比較簡單的問題還沒有找到明確的、實際的解決辦法：互相承認教會職務及聖餐共融、共同使用教會建築物、共同的宗教教育和“信仰與教會秩序”的其他問題。另一方面，在教會之外的問題上、在對社會提出的要求上，卻較為容易達成協議。在羅馬和日內瓦、在坎特勃雷、在莫斯科和鹽湖城，至少在理論上是一直可能批准下列的人道主義綱領的：人的整體和所有的人的發展、對人權和宗教自由的保護、消除經濟、社會和種族非正義現象的鬥爭、增進國際理解、軍備限制、恢復和維持和平、消除文盲、飢餓、酗酒、賣淫和毒品走私、醫療、衛生服務和其他社會服務、援助受苦的人們和天災（地震、火山爆發、颶風、水災）的犧牲品。

我們不應該對教會的這種進步表示高興嗎？當然應該。有時候甚至應以微笑歡迎。對於教宗通諭和普世教協文件來說，看來，古典的政治統治辦法是有效的：通過在要求於自己少於
29 他人的表面上和諧的“對外政策”中尋求成功的辦法，以解脫志趣不一，而且常常是徒勞無功的“對內政策”的負擔。儘管如此，卻也不可能完全掩蓋教會官方態度中許多首尾不一的作法：對待他人在外表上開明進步，而在自己的天地中則為保守以至反動。例如，梵蒂岡強烈保衛外部世界的社會正義、民主和人權，但是，在內部，則繼續保持權威式的管理風格，宗教裁判，使用公款而不要公眾監督。普世教協勇敢地保衛西方自由運動，卻不保衛蘇聯的自由運動；集中努力維護遠東的和平，而不創造自身內部、教會之間的和睦。

不過，我們仍然可以讚賞各教會對現代各種重大需要所持有的開放態度。各教會忽略它們作為社會道德良心的批判功能太久了，堅持王位與祭壇合一和其他具有統治權力的非神聖同盟太久了，充當政治、經濟和社會現狀保衛者太久了。教會對這種體系中更為根本性的變化持以反對或保留態度太久了；在民

主制和專制制度下，教會對人的自由和尊嚴的關注少於對其本身機構地位和特權的關注，甚至懼怕對數百萬非基督徒殘遭屠殺提出明確的抗議。不是基督教會——甚至不是宗教改革派，而是被教會和世俗歷史學家冠以諸如“膚淺”、“枯燥”、“乏味”的“啓蒙運動”最終承認了人權：思想自由和宗教自由、廢除虐待、廢除對巫師的迫害和人類的其他成就。其次，依然是啓蒙運動要求明易清晰的宗教儀式、要求更爲有效的宣講和教會的更爲新穎的牧職和管理辦法，這些改革只有在第二次梵蒂岡大公會議之後才在天主教會中推廣。如果我們必須相信教會史課本，那麼，天主教會的偉大時期都特別是反對現代自由史的時期：反改革、反啓蒙、復辟、浪漫主義、新羅馬式、新哥特式、新哥里高里、新經院主義。因此，這是人類後衛的教會，由於懼怕新事物而拖其後腿，而對現代社會發展絕不提供創造的激勵。

30 只有對照這種十分黑暗的過去，才能恰當地理解現在的發展情況。特別是保守派教會對個人生活和社會的人道、自由、正義、尊嚴提出了更高的要求，反對一切種族、階級和民族仇恨，這是一個雖然姍姍來遲、然而意義極其重大的轉向人的問題。而且，更有意義的是，要求社會更有人性不僅是通過教會領導人和神學家們的宣言提出來的。這種人性是世界上無數地方的無數默默無聞的人實踐和經驗過的。這種人性的實踐和感受符合偉大的基督教傳統，同時又結合一種新的機敏，其實踐和感受者是無數的不知名的傳播人性的基督徒，是神職人員和俗人，是各種熟悉的和甚至十分不熟悉環境中的男人和女人：在巴西東北部工業區、在意大利北部和西西里的農村、在非洲叢林的傳教點、在馬德拉斯和加爾各答的貧民窟、在紐約的監獄和猶太人住區、在蘇俄的內地和伊斯蘭教的阿富汗、在無數的醫院裡和這個世界的一切休養所裡。不可否認，活躍的基督徒在下列的鬥爭中起過帶頭作用：爭取南美洲的社會正義、越

南的和平、美國和南非黑人的權利，還有不應忘記的是：兩次世界大戰後歐洲的和解和統一。一方面，本世紀的大恐怖人物希特勒、斯大林及其代理人都是有綱領的反基督份子，另一方面，卓越的和平締造者和各民族希望的象徵都是明言信仰的基督徒：若望二十三世、馬丁·路德·金、約翰·肯尼迪、達格·哈馬舍爾德，還有至少受到基督精神鼓舞的人，如偉大的聖雄甘地。但是，對於普通人來說，他們在生活過程中與之有個人交往的真正的基督徒是要比這些大人物更為重要的。

全部這些情況和現代基督教界積極活動的許多其他表現，都已經引起並不投身於某一特別教會的許多人的注意。以基督徒為一方，以類型各異的無神論者、馬克思主義者、自由主義者、世俗派人道主義者為一方，二者之間建設性的討論和實際的合作，不再是罕見的事件。大概，基督教和教會並不是像只關心人類技術進步的某些西方未來學家所設想得那樣微不足道的因素。某些後基督人道主義者依然覺得需要論述“基督信仰的貧困”，⁴正如基督徒也已抓住機會，得意洋洋地要盡可能地多論述“人道主義的貧困”一樣。

事實上，基督信仰的貧困和人道主義的貧困是聯繫在一起的。只有淺薄的基督徒才爭辯說，基督教內部事事都是按人道主義、非常符合人道的辦法辦的。他們最多不過是嘗試掩蓋基督教界有關人的、與人極其有關的大小醜聞而已，而且很少成功。另一方面，就連後基督教人道主義者也的確不應該懷疑

31 他們仍然受著——至少是隱蔽地——基督宗教價值尺度的影響。但是，世俗化，不能像某些神學家⁵一廂情願認為的那樣，純粹被理解為基督信仰的法定後果。這種後果，也不能像哲學家⁶想要解釋的那樣，僅僅從它本身的根源那裡得到解釋。例如，關於進步的現代觀念，就不單單是基督教對歷史的末日論解釋的世俗化；這種觀念也不產生於它本身的哲學淵源。事實上，變化在於辯證的解釋。因為不僅基督教的、而且還有後基督教的

文化遺產都不是同類的。真正的人道、人性——正如現代史及其全部殘酷行爲所表明的——如果沒有背景中的基督教因素，是不易確定的。而且，只有十分淺薄的人道主義者才會懷疑這樣一個事實，即：現代後基督人道主義，除了受惠於其他傳統（特別是希臘人和啓蒙運動）之外，還大量地受惠於基督教；基督教的人道價值、規範、解釋都或多或少得到巧妙的採納和同化，卻並不總是受到應得的感謝。在西方（因而大體上也是全球的）文明和文化中、西方人和機構、需要和理想中，基督教無處不在。它是我們呼吸的空氣的一部分。世上沒有化學式純淨的世俗人道主義。

因此，我們可以提出一個暫時性的結論：**基督信仰和**人道主義**不是對立物**。基督徒可以是人道主義者；人道主義者可以是基督徒。以後我們將要說明，爲什麼基督信仰只能被理解爲激進的人道主義。但是，現在就已明確的是，後基督教人道主義（自由主義、馬克思主義或者實證主義淵源的）無論在什麼地方實踐了優於基督徒的人道主義（在整個現代時期，它們經常如此），對基督徒都是一個挑戰，不僅作爲人道主義者、而且作爲基督徒本身。

2. 基督教可以出售嗎？

基督教受到現代後基督教人道主義的挑戰不僅僅是事實，還有一個在理論和實踐上都具有破壞性後果的原則問題必須牢記。

基督教喪失了它的靈魂嗎？

如果基督教各教會至少在理論上已經變得或正想要變得如此講人性，如果它們贊同其他教會也贊同的人性價值，那麼，
32 它們爲什麼不十分公開地克服全部的宗派隔離呢？須知這是目前的潮流。爲數眾多的“天主教”工會、運動協會、大學生小

組，在公會議以後時期已經放棄了它們分立存在的作法。“天主教”黨派變成了“基督教”黨派，“基督教”黨派變成了“民主黨”派。爲什麼還存在要求在人的世界中佔有特殊地位的教會呢？如果教會現在是這樣現代、進步、主張解放，那它爲什麼還有一定程度的保守、講究傳統，或者至少還隱蔽地與過去聯繫起來？簡潔明快地說，如果現在教會這樣講究人性，還有什麼必要稱之爲基督教？

對教會中許多人來說，這是一個緊迫的問題。新教中堅定的基要主義者和神經質的虔誠派擔心基督教可能壽終正寢。保守的天主教徒，特別是屬於蒙蒂尼教宗的那一代人，對公會議以後各種潮流感到失望，已經看到了“上帝之城中的特洛亞木馬”，⁷而且在悲哀中沉思，像喬裝成爲“加隆農民”⁸的托馬斯派哲學家雅克·馬里坦一樣。但是，甚至視野開闊、博學多才的天主教神學家也已發出了警告：漢斯·烏爾斯·馮·巴爾塔薩爾溫和地、⁹路易·布耶詼諧地、冷嘲熱諷地分析了“天主教會的崩潰”。¹⁰如果說這些人的反應沒有給人留下印象，那麼應該注意到，甚至教會之外冷靜的觀察者們都在詢問今天的基督教界內部正在發生什麼事情。例如，《明鏡周刊》的主編幾乎難以算作保守派，但是在他發表他論耶穌的著作之前很久就寫過一篇社論，¹¹要點是“教會的要旨是什麼”這個問題。據他認爲，保守派們至少有一個有利的論點是無論怎樣老練的進步派也不能使之失效的：“如果最積極的革新派的主張真實，那麼基督教各教會就正在被廢棄（弗里德里希·希爾說‘消融’），其涵義是不僅失去其實體性，而且也變得多餘了。”就我所知，這個問題尚未得到任何一位改革家的圓滿回答。

因此，我們必須提出一個十分嚴肅的問題：基督教的現代化和人道化——與其鼓吹者的最佳願望相反——最終是否一定要導致基督教實體的出售。清倉廉價銷售的特點是，爲了招攬顧客，門面依然堂皇，甚至予人生意興隆的印象，雖然老底本

身正在被出售。

這會導致什麼結果呢？看起來這像一幅漫畫，但是，在思想異常開闊的教會的這幅圖畫中卻含有相當的真實內容。這些教會以行動代替祈禱，處處積極投入社會，簽署各種宣言，加入各種各樣的行業，只要有可能就投身革命，至少從某種距離上予以輿論上的支持；但是，在內部，教堂變得空曠起來，佈道有了新的功能，聖餐日益遭到遺忘，結果，集體性的禮拜非禮儀化、非神學化，演變成爲某種社會政治討論會、或行動小組、或者‘核心小組’的秘密會議。”*。考慮到這一切，教會就變樣了：依然收到奉獻——儘管數額更少，依然要支付，但是到後來幾乎沒有人來參加集會：它變成了個體基督徒的“聯合會”，每人生活不同，難以稱爲“教會”。

與這種思想開放的教會相匹配，也許還存在一種類似的進步神學？這裡，又有些漫畫成分澄清畫面。現在我們已經沒有十九世紀新學院派鄧辛格神學*，它的缺陷在第二次梵蒂岡公會議上已經闡明，但是，現在我們必須接受某種也同樣缺乏基督教實質的經過改編、更新的混合雞尾酒式的神學嗎？是一種八面出擊、不加控制、漫無計劃、干預一切、能夠把各派的感到

* 這幾個名稱一般是指個人自發組織的基督徒小組，有別於機構化的教會組織。在精神方面範圍不等，可能從嚴格的正統到匪夷所思的實驗（不可避免地可吸引極多的公眾）。但是也可能是某一個地方的教區，例如，大學的宗教輔導，在這裡，基督徒的忠誠精神一般都更爲堅定，而不僅僅是參與彌撒和聖事。（英譯者）

* 鄧辛格神學：直至近期在學校課本中所介紹的教義神學，形式爲引自H. 鄧辛格《教會訓導文獻》的一些論題，包括信經、定義和有關信仰及道德的聲明（初版1854年，不同編輯加以不斷修訂和更新，最近的一位是A. 助梅策，赫爾德出版，弗萊堡、巴塞羅納、羅馬、紐約。本英譯本所用引文爲1963年版）。

每個論題後都有文獻語錄，並有聖經和諸教父引文“證實”，有時也舉些“理由”，旨在令人信服而不是結論性的（英譯者）。

失望的基督徒團結起來的神學嗎？或許我們可以試問：天主教的新學院派，對於專注於中世紀神學家們的詮釋和教宗通諭已感到厭倦，是否想要享受一番涉足人文科學的新樂趣，以後再充當心理學家、經濟學家、還有生態學家呢？存在主義神學家們，以前被認為是新穎的，對於忘了世界和無視未來的咬文嚼字的神學感到失望，於是把自己的思想政治化，表現出自己的政治興趣，面向未來，在具右派特性的行話之後，又大講特講左派的特性的行話。而新教虔誠派的後裔們對聖經原理已經厭倦，便投身於後理想主義的思想批評，要求參加反權威社會行動和至少是口頭上的革命。

- 34 這樣的神學——顯然包括傳統神學及其用技術術語為入教者提出的論信仰和道德的稀奇古怪的建議，和現代神學及其對“世界”的關注——可以冠之以非中心化一語；如果需要標籤，那麼，“離心主義”正好是形容醜陋行為的醜陋字眼。錯誤並不在於睜大雙眼、密切考察人、世界、社會、現在或者甚至過去的傳統、歷史，但願能夠考察得更好、更透徹、更具體、更現實。危險在於人們可能看不到自己在世界上的位置、放棄批判應保存的距離、忘記自己的立場、迷失方向。在這種情況下，神學所從事的正是卡爾·巴特所說的奇異蠢事，狂歡節最後一天的大人物的舞蹈：一種（神學的）動物狂歡節，但是大部分都是缺乏聖桑（Saint-Saëns）的那種音樂幽默感的。這種神學談起話來散漫、信口開河、沒有中心，在需要談某事的時候，卻去扯別的事。它不懂為什麼要談話，談話目的是什麼。從這種談論人、世界、社會、歷史的“神學”裡冒出一種現代的或傳統的、博學的、有時甚至是天真的“神學”自由談，話題無所不包，就是不談上帝，“具體地”尋找“世界”多於真理；它對時代意識的關注多於對拯救的福音的關注，實行的不是自我肯定，而是自我世俗化。

也許很多人所猜測的是真的嗎？這是不是神學以啓蒙、現

實性、人文科學和精神科學交叉性的名義而進行的自我異化呢？是不是教會以適應、現代性、對話、交流、多元化的名義進行的自我廢棄呢？是不是基督教以世俗性、成熟、俗事、團結和入道精神的名義進行的自我消毀呢？是沒有恐怖的悠然終結嗎？

當然，情況並非如此。我們希望將來也不如此。但是，甚至漫畫也能表現出真理。但是，即使我們看不出問題真相，又擔心看起來不夠現代化或者甚至太保守，我們就應該把這些問題和類似的問題留給教宗和保守派嗎？《教會喪失了靈魂嗎？》是1971年《新聞周刊》¹²上頗有爭議的分析文章的標題。教會喪失了它的靈魂、它的身分了嗎？問題涉及到了天主教會；天主教會在若望二十三世和第二屆梵蒂岡大公會議領導下完成了現代教會史發展過程中最為大膽的變革，但是天主教會在會後時期從整體上看也面臨羅馬和主教職位上缺乏精神領導的困境，這使我們想到了宗教改革時期。但是，在這大變革的混亂時期，各派基督教會，無論是較為進步的還是較為保守的，都會面臨

35 這些問題。一個教會之所以可能喪失靈魂，是因為進步得不能在變革中保持原樣，或者是因為保守得該變不變、保持原樣。工作過多、持續運動和飽食終日毫無運動都可能損害壽命。

沒有退路

不可誤解上文的涵義。我們不收回說過的話。轉向人類、‘世界’、社會、現代科學來得太遲。甚至保守的基督徒也不能忽視教會特別是在現代日趨嚴重地損害和歪曲基督福音的方式。在以往各個時代，教會以一種批判和創造的精神協助形成和塑造時代，但是近期以來教會對各種新發展情況的反應都主要是揭露、反對，若有可能還要試圖恢復過去。因此，教會變得越來越遠離把現代史推向更大自由、理性和入道的人們：這是一種固步自封、保衛自己、反對現代觀點的教會，外表上與統治階級結合起來，骨子裡卻是傳統主義、權威主義，多次又

是極權主義。

綱領性術語“政治神學”¹³可視為不妥而棄置；從康斯坦丁時代到為元首國家鋪平道路的卡爾·施密特¹⁴時代，這個術語就在神學方面和政治方面負荷過多，而術語“社會批判神學”可以理解為功能性多於綱領性，因而受到歡迎。但是，如果“政治神學”是指揭示基督福音固有的社會涵義因而澄清這一事實，即：作為歷史、社會現象的教會在政治上是發揮作用的，它所宣稱的中立和遠離公眾輿論在許多情況下都是為了掩飾可疑的現存政治聯盟的話，那我們就必須同意“政治神學”的意圖。和人文科學進行的理論研討過去和現在都是既緊迫又實際的對社會的參與，青年神學家們不顧各方的困難在兩方面的實踐方法都堪稱楷模。教會無論怎樣努力保持它作為一個偉大的傳統中心的社會地位，它也必須放棄它就是現存秩序堡壘的觀念。天主教會和天主教神學家的許許多多的困難現在都來源於幾個世紀權威堆積所造成的問題的過度壓力。特別是在教徒中間存在的許多混亂，都不是神學批評造成的，因為這種批評僅僅揭示了實情。混亂來源於教會領導及其教廷神學家，這些人在長時期內都沒有讓教徒作好準備接受教導與實踐方面持續需要的改革，甚至系統地訓導他們反對這種改革，沒有把人民引向批判性的自由，反而時時說教、強調團結、祈禱和服從。

這個教會，即使是在最近幾十年也以教義和法律格言的名義反對人類友愛和團結，因而比別的教會罪過多；它拒絕和基督徒、非基督徒，特別是和它自己的“忠實反對派”對話；它詛咒、壓制和忽視自然科學和歷史科學的結論。但是，天主教會轉向“世界”、人、社會並不是一個偶然事件，是部分地和“好教宗若望”聯繫在一起的不幸事件，像在羅馬的一些人設想得那樣。直截了當地說，這是一種歷史的需要，根植於整整一代神學家和俗人造成的完全變化了的社會，這些人不願意苟且沮喪；這一需要得到了一個熱情人道、充滿福音熱忱有超凡

感人魅力人物的恩准，最後被一次教會會議發動起來。受神學家們指導和推動出席會議的主教們當時大談聖神感應，但是，在另一位教宗治下，他們又返回原來的氛圍，而羅馬教廷又努力改正前任教宗的錯誤，重新鞏固對於羅馬帝國搖搖欲墜的統治。

考慮到並非沒有預料到的大公會議之後的這種“反動”，如果準備和實現了這一轉變的許多人由於年事已高，不再通過進步證實自己的進步性、反而停止進步，那就太可惜了。教會史終究要前進，甚至第二屆梵蒂岡大公會議及其解釋者造就的神學也不會是最終的。然而，返回大公會議之前的教會也不再可能。今後時期的許多情況都已明朗，不可返回之點已經達到，更無取代辦法。誘惑了十九世紀的逃避之路：被浪漫地歌頌的中世紀、新羅馬、新哥特、新格列高利、新經院主義、新教宗至上論，都已不復存在。這一切都受到了檢驗，發現都已不存在。從長遠看，即使是為了新審美家和慈善家的愉快，天主教會在教會內外甚至不可能充當基督教界的博物館（其珍藏品包括作為聖事語言的拉丁文、拜占廷儀禮、中世紀儀式和立法，以及特蘭托會議後的神學）。今天已不允許教會僅僅降低成爲一個崇拜的中心。

因此，我們要堅持我們所說的話。正如我們希望在本書中所要述明的，沿著這條路線，我們需要一種毫不偏頗的**開放思想**，以對待一切現代的、超基督教的、人性的事物，以對待對我們的原則的無情的批評，以擺脫全部的教會傳統主義、教條主義和聖經主義。然而，卻沒有給毫無批判精神的教會的或神學的現代主義留下餘地。有教養階級中的基督教的熱愛者和嘲諷者們也許會賞識這一事實：從一開始，我們就要毫不含糊地說明這一原理：教會的人道化過去和現在都是必要的，但是有一個條件，即不得出售基督教的“本質”。¹⁵ 鑽石不能拋棄，而且要加以琢磨，如果可能，還要使之發出光芒。基督教實體

的意義不能因為這樣轉向人類而被模糊，而是要變得更為準確、剝切、更有決定性意義：在對待我們時代的全部運動、各種各樣世俗空想、幻想和順應態度的關係上，必須有比例感和批判分離感。因此，這一節的標題：現代人道主義的挑戰應該積極地和消極地理解：提出挑戰的現代人道主義本身也正在受到挑戰。

3. 不放棄希望

神學家們蔑視世界時期很長，如果現在他們不覺得有必要立即改正一切，那真是令人驚奇。存在著從摩尼教式對塵世的詛咒到世俗的對塵世的歌頌的擺動，二者皆為神學非塵世性表徵。非神學的“塵世之人”不是常常更有辨別力地、更現實地以塵世的積極和消極方面看待塵世嗎？這裡需要的是沒有幻想的常識，因為甚至在本世紀也有太多的神學家讓時代精神蒙住了雙眼，甚至為民族主義、戰爭宣傳、還有黑色、褐色以及最終紅色色彩的極權政黨綱領提供一種神學的底層結構。這樣，神學家也很容易變成意識形態專家或其鼓吹者。在這裡，對意識形態的理解不應該把它們看做在價值上是中性的，而應該批判性地理解為“思想”、概念和信仰、解釋標準、行動的動機和規範的體系；這一切都大部分地受到特殊利益的控制，因而以一種扭曲的形式反映世界的現實，掩遮了真正的弊端，用求諸於感情的辦法取代理性的論據。

解決辦法是只乞靈於人的因素嗎？人道主義也迅速地變化。人遭受一系列恥辱而痛感幻滅之後，文藝復興人道主義又留下了什麼？第一次是歌白尼說明人類的地球不是宇宙的中心，第二次是馬克思說明人是多麼依賴非人性的社會環境；第三次是達爾文描述了人的起源低於人類的世界；第四次是弗洛伊德解

38 釋人的意識根植於本能的非意識。在物理學、生物學、精神分析、經濟學、哲學所創造的人的不同形象中，原有的同原的形

象還剩下了什麼呢？啓蒙時期的正直人的人道主義、“文科學問”的學術上的人道主義、個體存在的存在主義人道主義都已化爲烏有：這一切皆成明日黃花。這還不算法西斯主義和納粹主義，這些主義對尼采的超人趨之若鶩，最初也自稱重人性和社會，然而卻滋生出了“人民與元首”、“血與土地”的瘋狂思想，給人類造成人類價值的空前毀滅和千百萬人生命的犧牲。

鑒於這種情況，在經歷許多失望之後，對人道主義產生一定的懷疑是可以理解的。今天，許多世俗的分析家都常把他們在哲學、語言學、人種學、社會學、個人心理學和社會心理學的研究局限在從非邏輯的、混亂的、矛盾的和無法索解的材料中尋找出某種意義來，他們並不試圖給予材料某種意義，而是像在自然科學中那樣，確定實證的數據（實證主義）和形式結構（結構主義），滿足於測量、計算、控制、設計和預測個體的系列。世俗人道主義的危機在早一些的一個時期，在解釋性的藝術、在音樂和文學中就已讓人感覺到了，而在人道主義迄今最爲強而有力並在群眾中得到廣泛支持的時候也許最爲明顯，即：在技術進步人道主義和政治社會革命人道主義之中。在無情批評了基督教會的狀況以後，如果我們對今天流行的各種意識形態同樣加以無情的批判分析以澄清我們自己的立場，那麼我們就不應該受我們有意識形態偏頗之嫌的責備。我們的意圖並不是發出一種悲觀主義的學院式批評，而是要對現存事物作一現實的評價，西方和東方的現實都包含追求更好事物的無數努力，但是，很可能還需要一個強勁的推動以實現真正是更好的人類社會。

通過技術進步來實現人性嗎？

技術進步自然引導到人性的思想看來受到了動搖。據調查，如果把人類生存最近5萬年按大約每62年爲一生時間來除開的話，那麼大約有8百個一生時間。在8百之中，足足有650個人

生是在洞穴中度過的。只有在最近70個人生時間中才有可能在一個人生和另一個之間進行有效的消息傳遞，因為發明了文字。只有在最近的6個人生時間中，廣大群眾才見到印刷文字。只有
39 在最近4個人生時間中，才得以準確地測量時間。只有在最近兩個中，才使用電動機。而我們日常生活中所使用的絕大部分器物都是在現在這第八百個人生時間中開發出來的。”¹⁶我們的人生時期因而應該被看作是人類歷史中的第二個偉大的突破，第一個是新石器時代農業的發明和從野蠻向文明的過渡。現在，在我們的時代，構成幾千年文明的基礎的農業在一個又一個國家中失去了統治地位。同時，兩個世紀以前開始的工業時代，正在成為過去。在發達國家，由於實現了自動化，體力工人正在迅速地變成少數，一種超工業化的文化正在地平線上出現，雖然只能見到輪廓。這是否意味著許多人的長期設想和希望得到了實現呢？——這就是法國百科全書派的樂觀主義和他們的歷史哲學、萊辛及其“人類教育”、康德及其“永恆和平”的觀念、黑格爾及其作為“自由意識中的進步”的歷史的理論、馬克思及其“無階級社會”的空想、德日進及其進化到“最後之點”的觀點。

現代科學、醫學、技術、工業、交通、文化的進步是無與倫比的：這種進步超過了儒勒·凡爾納和以往其他的未來主義者們的最大膽的想像。然而，這種進步看來離最後之點依然遙遠，而且常常偏離這個終點。就連不同意新左派對現在社會“體系”進行的全面批評、也不寄希望於對先進工業社會進行的全面改造的人，也是越多地考查現狀，就越不能避免令人困惑的觀感，即：在這種奇異的數量和質量的進步中包含著某種錯誤。在很短的時間內，對於技術文明的不適感已經變得普遍：許多因素——這裡不作分析——都是這種精神狀態的成因。

特別是在最發達的西方工業國家，人們對信仰已久的一個教條日益懷疑，這就是：科學技術是人類普遍幸福的關鍵，進

步不可避免地、似乎是自動地到來。這不是最令人擔憂的核武器毀滅文明的危險，雖然這種危險仍然十分真實，但是由於超級大國的政治措施已經減弱。真正令人擔憂的是國際政治和經濟的嚴重矛盾、工資與價格的螺旋上升、無論在美國還是在歐洲都無法控制的通貨膨脹、凶險而又常常是尖銳的世界貨幣危機、窮國和富國之間日益加大的鴻溝。所有這些問題，從一個國家的層次來看，都是政府解決起來力所不及的，顯示出西方民主國家缺乏穩定性，更不用說南歐和南美軍事獨裁國家了。最爲令人擔憂的是時下的問題，例如在像紐約這樣的城市，全部居民區所受到的威脅是十分明顯的：在世界上最爲壯觀的摩天樓後面顯然無限地伸展的城市風光充滿了日益加劇的空氣污染、臭水、骯髒的街道、交通堵塞、住房短缺、房租上升、車輛噪音和文明的全部喧囂、衛生問題、扶搖直上的強橫和犯罪、越來越大的猶太人住區、種族、階級和民族之間加劇的緊張關係。無論如何，這大概不是神學家們在六十年代初期所夢想到的“塵世間的城市”。

技術發展的消極後果僅僅是偶然的嗎？我們所到之處——列寧格勒和塔什干，墨爾本和東京，甚至在發展中國家，在新德里或曼谷，都存在同樣的現象。這些現象不能被簡單地作爲偉大進步的不可免的黑暗面來考慮和接受。其中有一些無疑是由於迅速的反應措施和處理不當造成的。但是，從整體來看，這一切都來源於進步本身的含義未明的性質，雖然爲取得這種進步人們懷有高度的渴望、作出計劃和勞動；這種進步如果照此發展下去，一定會同時又發展又毀滅真正的人性的。諸如“成長”、“擴大”、“進步”、“規模”、“社會產品”、和“利潤增長”等範疇曾被認爲是積極的，現在看來就顯得更爲可疑了。因爲這些範疇表現出了一種無法擺脫的“必須”，一種要求更大增長的壓力（生產、消費和浪費）。自由喪失、不安全感 and 對未來的恐懼正在蔓延，特別是在高度發達的福利國家。

只有現在，技術的進步看來才開足了馬力，而同時也要逃避任何控制，特別是通過民主體系的常常是笨拙而複雜的程序。“偉大的社會”（約翰遜總統提出）設想如果環境好，人在本質上就好；如果政府向環境投入足夠的錢，環境就會變好。這個諾言甚至在美國也證明是實現不了的，即使沒有不人道的越南戰爭，也不可能實現。“羅馬俱樂部”委託麻省理工學院一個小組¹⁷進行了計算機分析，分析內容為成長（不僅僅是線性的，還有指數的）及其後果：原料短缺、人口過多、食物不足、環境污染；分析得出的眾所周知的黯淡結果不僅提出了社會動亂和工業衰亡，而且還有至遲在2100年人類真正絕滅的前景。雖然基本數據和某些推測是有問題的，雖然新興技術的發展情況、設想的對策、特別是未來的人類行為被忽視，因而整個預測還

41 有爭議的餘地，但是，一般地說，依然可以把這正確地理解為是一個警告：厄運即使不是不可避免的，至少也是可能的。

今天，啓示錄著作標題連連出現：《世界末日書》、《計劃中的混亂》、《我們身後是石器時代》、《技術時代的終結》、《人類無立錐之地》、《自殺設計》、《地球：死亡候選者》、《通過不受控制的進步設計自殺》、《處境危險的未來》。¹⁸ 像卡爾·施泰因巴赫這樣的作者早在1968年就鼓吹一種技術福祉觀，有像《設計錯誤》¹⁹這樣的著作，而在1973年又要求《正確的價格調整》、《我們社會生活規範的諧調明確化》；可以設想，作者是想解釋說，他以此只想表明“對我們共同生活所據原則的簡明的共同見解。”²⁰ 但是，像康拉德·洛倫茨等級的人類行為研究者向我們提出《文明人的八大罪孽》；人口超生、破壞環境、人類反對自身的競爭、感覺的同一，遺傳的衰敗、與傳統的決裂、不信仰任何學說、核武器。²¹ 對於一些人來說，1973年的石油危機及其全部政治和經濟的後果，最終都證實了他們最大的憂慮，並且表明整個的西方社會經濟體系無論是在大規模上還是在小規模上都是多麼輕易地

遭到動搖，富裕社會的終結可能怎樣迅速地來臨。

對這些情況的新馬克思主義社會批評，特別是法蘭克福派的“批評理論”（T.W.阿多爾諾、M.霍克海默、赫伯特·馬庫塞），還有恩斯特·布洛赫的理論，顯然沒有因為“布拉格之春”和大學生的革命²²而廢除。正在出現的圖景²³是持續變得更富足、更偉大、更好的社會，取得成就的能力極大，生活水平不斷提高。然而，同時，也正因為如此，這也是一種消費無度、和平生產大規模毀滅手段的社會。這是一個技術世界，具有總體毀滅的可能，但依然是一個充斥著匱乏、痛苦、慘淒、貧窮、暴力和殘酷的世界。應該從這兩個方面來看待進步，對於個人的依賴已經消除，但取而代之的是對物、對機構、無名的強力的依賴。由於政治、知識、性、文化的解放，或者，更好聽一點，“自由化”，一種以消費壓力為形式的新奴役已經出現。由於生產成就增長，一個巨大的機構也完善起來。提供出售的多樣化的商品導致個人對消費品的需求增長到極點，同時這種需求又被為我們的需要作出計劃和廣告界無名的引誘者們控制起來。交通的更大的快捷把人推進更大的混亂。隨著醫學的進步，我們面臨著更多的精神病症和更長、但常常不是更有意義的壽命的前景。繁榮增長也帶來了對物品不加珍惜和浪費。⁴² 人對自然的統治意味著對自然的破壞。大眾傳播手段的完善造成了語言的功能化、削弱和貧困，及大規模的思想灌輸。隨著國際交往的增加，對國際企業（還有工會）的依賴也越增加。民主的推廣意味著社會及其統治者效率的提高和他們對社會的控制。隨著技術的完善，出現了更為巧妙的（也許甚至在發生學上）控制的可能性。伴隨細節上徹底的理性的，是在整體方面缺乏意義。

此類事物大概可以列舉無數種，而口號是耳熟能詳的：“文化是機器”、“藝術是商品”、“作家是白紙上黑字生產者”、“性有商品價值”、“技術已人格化”。這是一個“人化的”、

但絕對不是人性化的世界，是自由與壓迫、生產率與銷毀、成長與衰退、科學與迷信、歡樂與淒慘、生與死的奇特的和諧。這些簡短的論斷，每個人都能夠以其親身經驗的實例證實，也足以說明技術演進自然會引向人性的進步觀念受到了多麼大的動搖：這是一種起破壞作用的進步、一種帶有非理性面貌的理性、一種導致非人性的人道化。總之，這是一種具有未曾料到的人類非人化事實後果的進化的人道主義。

我們是否正在繪製一幅只有黑白二色的簡單圖畫呢？顯然不是。但是，的確存在著黑與白；黑與白甚至為天生並不傾向於悲觀主義的人也會混合而成為一種灰色的、捉摸不定的未來。像馬庫塞的《單面向的人》那樣的書是令人震驚的，特別是如果我們歸根結底不同意其見解、不會因革命不可能而坐而待斃的話。在進步和富足中成長起來的青年一代對該書的熱中對於某些人是不可理解的；這些人沒有讀過該書，卻加以討論（對於名作，人們往往如此），或者是在這個沒有靈魂、不可救藥的世界裡他們自己也變得十足的沒有靈魂、不可救藥，因而理解不了青年人的抗議（因此把他們本身變成馬庫塞論題的證明）。躲避到指向私密範圍、早期或晚期的海德格風格的存在哲學中去，也不能避開這種發揮有意識控訴作用的知識。藉助於想要理解一切、卻不決定、不改變任何事物的哲學理論的或歷史的闡釋學也不能避開。大概，也不能藉助於帶有自然科學或者某種“批判理性主義”（H.波佩爾，H.阿伯特）印記的實證主義，這種主義要求避免權威性的教條主義和反權威的激進思想的極端方法。但是，這種批判的理性主義完全地、教條地相信自然科學的一種普遍適用的理性，和語言分析及其形式上⁴³的“語言遊戲”並列，而語言分析顯然被譴責的是，為人類經驗單面向性負責的主要是科學因素。²⁴問題是，新左派的“批判理論”本身是否能夠超越單面向性。

然而，如果我們放棄意識形態，我們是不是也必須放棄希

望呢？絕不能把嬰兒和洗澡水一起倒掉。應該放棄的是技術進步的思想意識，因為它是受到特權階級的控制的，它注意不到世界的真正現實，而且用它的虛假理性製造世界可以治理的幻想。這並不是說我們應該放棄對科學和技術，因而對人類進步的關注。我們必須放棄的僅僅是作為對現實的整體解釋（一種世界觀）的科學的信仰，對於作為包治百病的宗教代用品的技術統治論的信仰。

因此，希望就是不放棄一種超技術的社會、一種在受控制的技術進步和免除進步轄制的人類生存之間的新的綜合；更符合人性的勞動、更接近大自然、更為平衡的社會結構，並也滿足非物質的需要，即那些能使生活變得有價值、卻又不能以金錢數量來表達的人性價值。無論如何，人類是對自己的前途負責的。那麼，是不是什麼也不得改變呢？也許要通過對社會秩序，及其代表人物和價值觀作出激進的、甚至是暴力的變革，也就是說，要通過革命嗎？

通過社會政治革命來實現人性嗎？

必然會實現人性的社會政治革命的思想看來也受到了動搖。這一判斷構成了我們上文的討論的對應觀點。正如在上一節中我們並未試圖輕視科學、技術、進步的重要性那樣，在下文中我們也不準備輕率地譴責馬克思主義，說它不民主、不人道和反基督教，因為它自稱是最有影響力的社會革命理論。

基督徒也必須承認和理解各派馬克思主義中蘊藏的是什麼人道主義潛能。一些人認為，²⁵這不僅適用於青年馬克思及其早期哲學著作²⁶，這些著作受到了黑格爾和費爾巴哈的影響並使用了人道主義術語（人、人道、異化、人的解放和發展）。也適用於壯年的馬克思，這時候他說話方式已經不同，在社會經濟著作《資本論》²⁷中避免使用沒有效力的人道主義詞句，但是依然保持著人道主義的意向。用以取代資本主義社會非人

環境的真正人道的環境還有待於創造。必須終止的是這樣一種
44 社會，在這裡人民大眾被貶低、被蔑視、遭受貧困和剝削；最高的價值是商品價值，貨幣（商品中的商品）是真正的上帝，行動的動機是利潤、一己利益、自私的目的，事實上資本主義發揮著宗教代用品的功能。在應該出現的社會中，人人都能成爲真正的人，是自由的人，昂首前進，有尊嚴、有自主權，能夠發揮其全部才智。總之，必須終止人對人的剝削。

環境、結構、社會和人本身的人道性：據馬克思認爲，只有這一點是無產階級革命的目的；這是消滅勞動分工、消滅私有財產、建立無產階級專政的涵義。只有這一點是無階級社會、馬克思謹慎地暗示和僅僅提供了一個輪廓的共產主義社會的特性。這不是地上的天堂，不是沒有生存問題的烏托邦，但是它肯定應該是自由和人類自我發展的王國；在這裡，雖然保持全部個人的特殊性，但是將沒有原則上的不平等、沒有對人的壓迫、沒有階級和國家、沒有人對人的剝削，因而國家將會失去作爲統治權力的政治功能，宗教將變得多餘。考慮到全部這些因素，這是一種社會化的和民主化的人道主義。

對於這一綱領，介紹到此爲止。²⁸關於它的實現情況，最好先不必立即觀看莫斯科或者北京。爲維護和發展馬克思本來的意向，南斯拉夫或匈牙利的一些理論家²⁹所作的事大概多於各派偉大的（馬列）正統體系；這些體系的確占主導地位，而且，作爲馬克思主義的強有力的官方代表，要發揮確定世界歷史過程的作用。今天的馬克思主義應該通過這些官方解釋者的所作所爲來評判，正如基督教現在是憑藉也在發揮決定歷史進程的偉大的基督教會各派對基督教綱領的實現情況來評判那樣。因爲綱領不能和綱領發揮功效的歷史完全分離開來，雖然可以從歷史和歷史上出現的各種機構的角度對綱領本身提出尖銳的問題。

但是，綱領實施得糟糕這一事實本身並不是對一個好綱領

提出爭論的依據。如果我們輕率地專注於消極的方面，我們就會輕易忽視俄國（和因為教會和貴族而脫離人民的沙皇制度比較）為什麼要感激列寧的恩德、中國（和革命前的中國社會制度比較）為什麼要感激毛澤東的恩德，的確，全世界為什麼要感謝馬克思。馬克思主義的社會理論的重要因素，甚至在西方，也已經被廣泛接受。現在，從人的社會性來觀察人的辦法不是和以往從自由個人主義方面考察人的方式很不相同嗎？現在，
45 我們不是有別於憑藉唯心主義思想，而專注於具體改變社會現實、人在非人環境中事實上的異化情況、專注於尋求每種理論的實際證明的必要性嗎？勞動和勞動過程現在不是被認為對於人類的發展具有實質性重要意義嗎？經濟因素對於從細節上考察的思想和意識形態的歷史的影響不也是如此的嗎？社會主義思想與工人階級的發展的關係、這一切與世界歷史的聯繫在西方不是也得到承認了嗎？甚至非馬克思主義者對於資本主義經濟制度的矛盾和結構的不公正不是也變得敏感了，而且，為了進行分析，他們不是也在運用馬克思所提供的批判工具嗎？結果，不受限制的經濟自由主義（對於它來說，最大限度的私人進益是通過滿足需求造成的）最後不是被更為社會化的經濟組織形式淘汰了嗎？

凡是存在批評自由的地方，凡是馬克思主義不作為教條系統佔上風的地方，作為對現實總體的解釋的關於歷史和社會的馬克思理論的缺點當然都得到了承認（遺憾的是，這種總體解釋在全部共產黨國家都被確認）。簡明而客觀地認為馬克思在沒有革命便不可能改善無產階級命運的基本設想上是有錯誤的，這一點並不單純地就是“資產階級的”偏見。儘管資本得到積累，但在實踐中尚未證實這種積累會導致龐大的工人後備軍的無產階級化；而且，也尚未證實，經過一種辯證的逆轉，從這支大軍中產生的革命必然演化為向社會主義、再向共產主義和自由王國的過渡。這一設想後面的剩餘價值（工人生產的，被

資本家奪走)理論,至少對大眾馬克思主義是馬克思主義經濟學的柱石,事實上仍然被正統的馬克思主義者不斷重複,但是卻被其他馬克思主義經濟學家棄置,被非馬克思主義經濟學家完全否定。兩個階級鬥爭的理論,作為對人類歷史進程的解釋、特別是對現時代的複雜的社會階級劃分的分析的公式,已證明太過簡單(無產階級已大都變為資產者,可以說是中產階級的多數)。歷史唯物主義的歷史理論在不小的程度上依靠的是虛幻的假設和接踵而來的對歷史的人為重建。

馬克思在1848年、後來又在1850年代、後來又在1870年代期待過的、恩格斯在上世紀末預言的資本主義制度的崩潰,尤其是在高度工業化的國家(英國和德國),和作為這一崩潰的結果,經過辯證的跳躍出現的共產主義生產方式的接替,並沒有出現。相反,值得注意的是,社會主義革命僅在落後的農業國取得成功。但是,資本主義證明是歡迎大規模的修正的。他不僅作出了以經驗出發的社會分析,製定了控制與修正體系,而且與此同時還實現了影響深遠的社會改革,從禁止童工到法律保障的養老金、到各種形式的產業入股。這樣,就得以促使大部分人民擺脫貧困的壓力,達到一種比較安全的、事實上是以往不可想像的物質福利水平。因此,到目前為止,無論是在西方還是在東方,無論是在科學理論中還是在政治實踐中,能夠消除資本主義缺陷卻又不產生其他更壞惡果的一種不同的社會經濟制度都沒有發展起來。無論是正統的中央計劃經濟還是某種蘇維埃式的民主、更不用說表現了激進的個人的如意算盤的非常短命、目光非常短淺的空洞經濟公式都沒有證實能夠更好地保障自由與民主、正義和繁榮。³⁰天上沒有無階級的、自由的共產主義社會來臨的跡象。相反,與西方截然不同的,存在著政府權力太大的危險:由於政府與社會的同一,社會主義集中制犧牲了勞動人民的利益。有關人類遙遠未來幸福的花言巧語把人們搪塞住了,他們必須在一種無情的制度中、艱苦的

工作條件下增加生產定額數字。

確實，一個好的綱領是不能免於被執行得很壞的命運的；結果可能是事與願違。但是，可以試問，在執行方面產生的問題是不是就也許不能歸咎於馬克思主義綱領本身。最使馬克思主義理論喪失信譽的莫過於最頻繁地向它乞靈的集權化制度，這就是蘇聯的共產主義。這種制度延續越久，蘇聯（甚至在斯大林時期就宣布了從社會主義向共產主義的過渡）就越不可能作為馬克思主義人道主義的光輝典範為左派社會批評家服務。³¹ 甚至被堅定的社會主義者視為真正原罪的行為是對等同於國家的黨及其寡頭領導集團的歌頌，而與此相聯繫的是把馬克思主義學說本體論化和教條化。現在被指控為斯大林主義（列寧要為此負部分責任）這種正統的共產主義和對社會主義“兄弟國家”的帝國主義政策揭示出了一種高度有組織的人對人的統治系統，這和人道主義社會主義毫無共同之處，還揭示出從馬格德堡到符拉迪沃斯托克（海參崴）的史無前例的對思想、言論和行動自由的鎮壓。這是對內的極權主義、官僚主義、國家資本主義的專政，對外的民族主義帝國主義。

蘇聯共產主義表現為人的一種新的異化：人對首長“新階級”³²、對宗教特徵（救世主義、絕對的犧牲）和“教會”面貌（教規般的讀物、假教禮般的規章、信條、受監視的人民、宗教裁判和事事審批）的異化；中國的毛主義亦然。在十月革命之後半個世紀，還必須保留幾百公里的死亡地帶，以防幾百萬人逃離這個“工人的天堂”（設有集中營和勞改營），而在西方——雖然存在西方的和東方的國家集權制二者之間結構上的相似點——卻絕沒有從西方向東方大規模逃亡的危險。蘇聯政府對亞歷山大·索爾仁尼琴的《古拉格群島》（1974）出版一事的反應令人困惑地證明，這個在經濟上、社會上和思想上僵死的制度，雖然在國外表演出緩和政策，但是在國內絕不考慮在近期內作出決定性的改變以增加人的自由。³³

基督教會建立獨裁或極權的權力統治、燒死活人並把他們祭獻給這種制度的時候，毫無疑問他們的行動是顯然違背基督教的綱領、違背拿撒勒的耶穌的；這一點，他們的對手承認，我們也再三強調。但是，一個共產黨如果大規模使用暴力、建立一個階級和一個政黨的專政、慘無人道地消滅一切對手、不顧犧牲很多人來打擊“反革命”，它是不是違背了它的綱領、違背了《共產黨宣言》和卡爾·馬克思本人呢？

1968年發生了“長著人臉的社會主義”的悲劇。捷克斯洛伐克建立一種人道主義多元化馬克思主義的嘗試遭到失敗，因為正統的馬列主義堅決反對，不允許這種多元化，害怕它的帝國的已經確立的權力結構瓦解。同年，由於先在美國、後在歐洲和日本發生的學生暴動，西方的新馬克思主義陷入深刻的危機。在我們所描述過的高度工業化的西方國家條件下（但是很快也變成了東方國家的條件），在越南戰爭的催化作用下，新馬克思主義開始強烈吸引對資產階級社會不滿的青年人³⁴是不足為奇的。已經得到確認的事實是：人的異化不再像是在馬克思的時代那樣簡單地來源於貧窮化，而是來源於現代福利社會的種種限制。

與此同時，學生造反領袖在頗大的程度上是受到新左派（馬庫塞、阿多爾諾、霍克海默、哈貝馬斯）理論的鼓舞的。但是，這種“批判理論”沒有能力完滿地對付這項雙重任務的兩個方面。它對人類社會中哪些事物應該改變解釋的很好，但是應該保存什麼卻語焉不詳。變革的目的也很含糊。因此，當從革命的概念向革命的實踐轉變的時刻來臨時（這是老師們沒有預料到的），老師們便覺得自己被誤解，因而必須表態，反對“在
48 業已變化了的現實中把‘批判理論’不加考慮地、教條地運用於實際。”³⁵後來，他們在著述前言、後記、腳注中，在接受採訪時，都竭力說明，他們關於“否定的辯證法”、“質量變化”、“破壞性轉變”、“實際的解放”的理論從來沒有表明

可以適用於實際，更不用說轉化為直接的革命的暴力。學生們覺得這些敷衍了事的話欺騙了自己，便控訴他們“抽象”、“前後不一”、“敵視變革”，甚至毫不遲疑地要對他們的老師施以暴力。

但是，有一個情況是明確的。新馬克思主義哲學雖然有其基本觀點，雖然嘗試從力量邏輯、從以效率為指針的社會和技術限制中尋找出路，但是走進了死胡同。它解決了理論聯繫實際、真理聯繫行動、知識聯繫決議、理性聯繫承諾、現在的事實聯繫未來種種可能性這一核心問題了嗎？測試就是使用暴力。在階級戰爭中使用暴力得到下列人士的讚賞：馬克思（在當時以作為“絕大多數”的無產階級的名義）、列寧（現在又以“發揮作用的最高類型的社會組織”的名義）、羅莎·盧森堡（但她反對列寧的恐怖政策）；最後被斯大林和毛澤東使用，造成數以千萬的人犧牲。很快，這又變成了學生運動的重大問題：暴力是對付社會制度結構暴力的反暴力嗎？是顛覆性的或者公開的暴力嗎？是反對現狀還是反對個人的暴力？他們聽從了馬克思，因為他認為革命必須使用和統治階級用以反對革命的力量相等的暴力。

由於使用暴力造成雙方第一批傷亡之時，在警察用暴力鎮壓學生造反（特別是在法國，某種程度上在美國）之時，幻滅情緒出現。大多數學生看到，在一個階級失敗以前，馬列主義理論是不承認階級的敵人的權利的，是不承認多元化或者寬容的，因此（布拉格事件證實）一種多元論的、非暴力的馬克思主義是違背馬克思和列寧的思想的。他們都同意社會反叛，贊成思想的政治化。但是大多數學生和具民主主義思想的群眾反對盲目相信權威、反多元化的不寬容、反民主的和極端極權主義的態度（這是以上層特權階層的見解——“真正的覺悟”——和教條主義黨性思想的名義要求的），正如他們反對用暴力和恐怖手段實現這些要求的嘗試那樣。只有某些小團體在絕望

中轉向恐怖主義，他們的政治信條表達得更像是米哈依爾·巴枯寧的無政府主義、南美洲的城市游擊隊、巴勒斯坦解放戰士和越共的戰略，而不像馬克思。由於受到政治錯誤和意識形態盲目性的欺騙，他們注定像罪犯一樣受到責難。但是，大多數
49 積極份子踏上了“穿過全部體制的長征”，其盡頭目前還看不到。

本節開始時我們說的關於馬克思主義重要人道主義潛力的話依然不容置疑。但是，甚至對許多忠實的社會主義者來說，上述的事態發展也已表明，不僅在東方趨於死亡的正統的馬列主義，而且還有西方新馬克思主義的“革命人道主義”（哈貝馬斯），作為對現實的整體解釋並尋求使社會革命化的辦法，都已崩潰。到目前為止，革命人道主義在任何地方也都沒有能夠實現談論已久的對沒有剝削或統治的社會和更好的世界的人道化。還有一個事實，革命人道主義為了意識形態和美學問題而忽視經濟問題，因而造出了一種有些貧乏的具體綱領。關於貫徹這些理論的經濟、社會和政治條件的問題沒有得到回答；由於革命高漲和從社會主義向共產主義演變而實現的免於統治的自由社會的思想，依然模糊不清，和當年對馬克思本人來說那樣模糊，而且，作為一種思想，受到了懷疑。

但是，我們可以對各種形式的馬克思主義理論和實踐給予更為積極的評價。當然，實現批判態度的許多可能和社會主義爭取更好社會的人道主義的許多刺激也不該低估。我們的討論（肯定是簡略的）任何人都可以以自己對政治狀況的知識來輕易補充，討論的目的在於說明，連一種強烈的社會政治革命思想，雖然以為會自然導向人性，也受到了動搖。事實上，這是一種以摧毀別人而自我抬舉的批評，一種不能實踐的理論，一種通過暴力和壓迫違背自己的目的的實踐，一種證明自己是“人民的鴉片煙”的革命，一種重又引向非人性的人性化。總之，是一場革命性的人文主義，其現實的後果造成對人的非人性化，

即使這並非其初衷。

自然，新左派的代表人物本身也會看到這些困難的。馬庫塞的分析和控訴固然在原理上絕不是反技術的，但是確實令人震驚，因為他自己在觀察了東方和西方之後，最後十分誠懇地承認，他提不出解決辦法。在他書的末尾，他以一種委順的“無望”情緒，承認他相信的是“在政治上以無能形式‘絕對拒絕’者的否定”，和“那些雖然失去希望、卻依然為偉大的拒絕已經獻出和正要獻出生命的人的忠誠”。³⁶于爾根·哈貝馬斯也是這樣，最近他放棄對革命階級鬥爭策略作出理論辯護，因為對他來說不存在從一開始就考慮革命要犧牲多少人、把人的死亡設計為計劃的一部分的理論。在涉及到可能影響人的生命的命運打擊方面，這種理論更顯示無濟於事：“在個人生命的種種危險方面，當然無法設想出一種可以解釋清楚孤獨與罪過、疾病與死亡等種種遭遇的理論。我們不得不面對這一切而生活，原則是得不到安慰的。”³⁷

然而，在這裡又出現了問題：如果我們放棄意識形態，我們也必須放棄希望嗎？在這裡也一樣：嬰兒不能和洗澡水一起倒出去。應該放棄的是革命的意識，因為它追求用暴力顛覆社會，又建立人統治人的新制度。這倒也並不是說應該放棄每一種馬克思主義或者從根本上變革社會的每一種努力。應該拋棄的是作為對現實的整體解釋的馬克思主義（一種世界觀），作為宗教的靈丹妙藥般的代用品的革命。

因此，所謂希望，就是不拋棄一種超革命的社會：要超越停滯和革命、超越不加批判地接受事實和對現存秩序的總體批判。由於布拉格的更為人道的馬克思主義的崩潰或者學生造反的結束，則把馬克思主義和新馬克思主義的觀點視為無效，這是否是膚淺和危險的呢？所謂歷史地追溯革命思想到它的精神先父那裡是不夠的，雖然西方青年正確地或錯誤地求助於他們。因為在這裡有些十分特殊的事物得到了表現：在備受稱頌的進

步中的嚴重的失望情緒、對於新舊不公正條件的社會義憤、對於技術政治制度種種限制的抗議、對於科學分析和闡明的急切欲求。這等於一種呼籲：對一種真正滿足的生存、對一個更好的社會、一個自由、平等和幸福的王國、個人生活的某種意義和人類史的某種意義的呼求。

從這一切之中產生了一個嚴肅的問題：對於先鋒派青年的偉大的拒絕是否應該報以對作出建樹的偉大的拒絕呢？對革命的回答是否是保持現狀？不滿情緒還應該繼續壓制、我們還要繼續玩弄進步嗎？制度僅僅需要稍許改良嗎？因而，自由、真理和幸福是否依然是一個發達工業社會真偽可疑商品的廣告口號呢？或許還有機會把人和社會的無意義的生活變得有意義？我們還必須尋求一種或許不再產生暴力、恐怖、破壞、無政府現象和混亂的質量的變化嗎？

明確地說：不應該從對我們時代的前面兩種批判分析中假設，熱情地主張進步的技術統治論者或者革命的馬克思主義者——更不用說社會主義者——就不能做基督徒。重要的是我們給予科學和技術的地位；我們如何評價、尤其是我們怎樣對待科學和技術。重要的是我們所說的馬克思主義（尤其是社會主義）指的是什麼。馬克思主義有時候被特殊地、簡單地理解為

51 走向積極的社會科學的傾向，或者是倫理學的、經濟學的、社區的、科學的——在這一意義上也是“革命的”——人道主義，但是這樣的人道主義絕不排除對上帝的信仰。所以，一個基督徒也許能夠成爲一個（有批判眼光的！）“馬克思主義者”，雖然並不是僅僅馬克思主義者才能成爲基督徒。³⁸再者，一個基督徒也許能夠成爲一個（有批判眼光的！）“技術統治論者”，雖然不是僅僅技術統治論者才能成爲基督徒。當然，只有嚴肅地稱自己爲基督徒的“馬克思主義者”的人才是這樣的人，即：對他來說，在對待諸如暴力的使用、階級鬥爭、和平和愛等問題上，最終起決定作用的是對基督的，而不是對馬克

思的信仰。其次，只有嚴肅地稱自己為基督徒的“技術統治論者”的人才是這樣的人，即：對他來說，在對待諸如技術、組織、競爭、運籌等問題上，最終起決定作用的是對基督的信仰，而不是科學目的論。

有許多技術統治論者並不把科學和技術當作他們的宗教。在西方和甚至在東方也有越來越多的馬克思主義者不把馬克思主義當作一種宗教。我們觀察的時間越長，便越明確，全盤拋棄或者全盤接受技術發展，正如全盤拋棄或全盤接受社會政治革命一樣，都是虛假的選擇辦法。西方和東方社會的發展不是也需要一種新的綜合嗎？在更遠的未來，這兩者不能連接起來嗎？這就是：對於一種爭取環境根本變化、爭取一個更好、更公正世界、爭取更好的生活的政治革命的人道主義的渴望，同時還有一種對爭取具體實現機會、爭取避免恐怖、爭取一種開放討論問題、不把某一特殊信仰強加於人的多元化的自由秩序的要求。基督徒難道不能為此作出某種特殊的貢獻嗎？

懷舊與改革之間

既然偉大的意識形態都已受到動搖，在現在這個充滿矛盾和經常變化的世界上我們就不容易把握方向。時尚變化迅速，人們已習慣於立即容忍一切，在軀體和精神上都一樣，所以也就難以再談什麼時尚。誰能說出明天是什麼樣子？又有誰能說出今天是什麼樣子？在這一點上，甚至接近現代場景的歷史學家——很少有人像戈洛·曼洞察入微和有時代意識——也難以辨認方向：“我們正生活在一個俯首聽命的時代。我們聽從幾個機靈傢伙的話就照辦，甚至一個伶牙俐齒的協調員的話也照辦。我已經在幾個歷史時期或者可以算作‘時期’的年代中生活過並且一直注意動向，但是沒有一個時期像今天這樣盛行膚淺的精神風尚，也沒有一個時期的人像今天這樣賣勁地破壞自

己的行業。詩人反對詩歌、哲學家反對哲學、神學家反對神學、藝術家反對藝術、歷史學家或者前歷史學家或者社會學家反對歷史課程。”³⁹

在十九世紀，浪漫主義時期接續了法國大革命。那個時期延續很久。在本世紀最後的三十多年裡，接續了造反浪潮的是懷舊的浪潮。會多久呢？到本世紀末、千年之末嗎？在這個千年之末，是否又像在上個世紀之末那樣，又要出現飲食過飽、過分講究、頹廢的懷疑主義的情緒呢？無論如何，感覺又佔了上風：敏感性排除、蕩滌了理性。對於現時代的解釋已經沒有——我們也已經膩味了——取而代之的是我們永遠更多需求的、對於往昔的歌頌。我們是不是會遇到某種程度上受到左派支持的鄙俗風尚呢？大概這更多地是一個簡單的沮喪問題。而且，甚至在批判理論代表人物當中也存在著對不復存在事物的嚮往。我們已經嘲笑過一些人，他們竭力裝扮進步，若干年前買了一張開向革命的列車車票，現在又不得不承認火車開向了與原來預想的不同的未來。

完全可以理解，在一個生活全部領域發生激烈變革的時期，許多人渴望安寧和安全，嚮往舊時顯然穩定得多的環境。可以理解的是，在一個技術統治論的、完全理性化的世界，在一個空前的情感貧乏的時代，必然地出現對於似乎是萬里無雲的“美好往昔”、尤其是“黃金般的二十年代”某種懷念：在時裝與髮式、影片和文學、插圖報紙和雜誌、廣告和住宅、傢俱和音樂，舊唱片和舊雜物上。我們放棄對種種烏托邦的想像而逃避到憂鬱心情中去，我們放棄政治上的強烈態度而陷入非政治的傷感，我們放棄纖細的技巧而熱中於舊貨，我們放棄革命的努力而拾起票友式的文藝愛好。

在越戰期間，埃里契·塞加爾的《愛的故事》就是某種反

應的第一個徵兆，它本身是可以理解的，被像《時代》和《明鏡》這樣的周刊*著意發表和欣然宣傳。我們放棄了抗議行動和平進軍，享受著個人幸福的田園生活。甚至在最現代派的文學中，舊式的愛好也重又明顯起來：敘事作品、傳記和自傳，
 53 一般的短篇小說。在污辱群眾和趕走群眾的文化革命、文化煽動和文化傷害等等之後，在戲劇和歌劇方面，偉大作者們的古老作品重又緩慢地返回，沒有人作出叫人不致恭維的嘗試讓這些作品涉及或者滑進對青少年進行社會批評式的說教。這是不是說等於克服了戲劇的危機呢？同時，一切又都經再次檢驗：從探戈、舊時髦作品和明星、某一個時期的眾多象徵物（在那個時期我們似乎都怡然自得），直到瑪麗蓮·夢露崇拜、到瑜伽和迷信、到毒品和超越的沉思。然而，首先是有宗教色彩。涉及意識的行業，自然抓緊時機在市場上宣傳這一切，感傷和對古代的嚮往；包裹在極樂之中的感情也作為商品。懷舊行業十分興盛。興盛多久呢？

可以不必過分重視全部這些時尚、浪潮，包括懷舊。雖然我們並不沉溺於保守主義，但是我們不是也不能不要一點繼承精神嗎？在學校和社會常常瘋狂地壓制歷史的時日，我們能夠不需要和往昔的更多的聯繫嗎？對於如今突出地缺乏歷史意識的現象，這不是一種平衡嗎？現在，人們正在徒勞地設法用某種過度的最新意識形態、外加一種萬能科學的幌子來彌補這種缺憾。

因此，對過去進行一番沒有浪漫情調的、嚴肅的思索有什麼不好呢？

* 《愛的故事》於1970年同時在美國和英國發表，成為暢銷書，並改編為電影。介紹文章說明了它標誌了一個轉折點的理由：“和描寫青年人的大部分現代小說不同的是，《愛的故事》不說明它的所指。它僅僅表明了愛情的感覺。”（英譯者注）

這不是可以幫助我們變得謙虛些、變得不那麼自鳴得意地現代化、不那麼永遠正確和全知全能嗎？不是可以離現時遠一點，可以審視我們到底身處何地嗎？

這不是可以幫助我們從根源上理解現在的許多現象、分辨和區別政治行動的機會和局限性、鑒別聯合和衝突的過程、具有決定意義的形勢的二重性、個人意願和客觀目標、次要的結果和長期的效果之間的區別嗎？

這不是可以幫助我們認識社會和穩定性及其反抗的能力，也認識社會不顧一切客觀的限制所具有的變異性和變革的能力嗎？這樣，我們不是可以避免僵硬無情的技術統治論的計劃和毫無效果的抗議、總體的批評和接踵而來的全面的沮喪嗎？

這不是可以幫助我們對每日的政治和政黨政治採取一種更長遠、更審慎的觀點、避開許多抓住不放的見解、看到似乎比以前壞的青年時較少感到驚奇、保持思想開放、對於新的未來不完全絕望嗎？這樣我們不是可以脫離現代社會的虛假的變通辦法和分裂現象嗎？——我們常常不由自主地被捲入這些現象，它們給我們帶來的是數不勝數的毫無必要的衝突。

總之，我們應該學習歷史和歷史知識，卻又不像在十九世紀那樣把它當作擇取方向的首要依據，更不當作有教養人士的發揮穩定作用的宗教代用品；我們要把歷史當作認識現在的重
54 要助手和充分的啓迪手段，以便我們作出具體的判斷和具體的行動，找到一種有效的辦法，按馬克思·韋伯的話說，這就是“用熱情加冷靜的判斷有力地、慢慢地穿透厚重的木板。”⁴⁰

因此，十分明顯，對往昔的反思必然不是一種出於自私目的而對歷史漠不關心的時髦新形式：這不是由於回顧過去、逃避現在而對過去發出一種感傷的回顧。從長遠的觀點看，能夠只靠吃老本生活嗎？在新的未來招喚我們的時候，我們能夠緩步步入過去嗎？即使我們對現在和未來的許多重大問題不屑一顧，這些問題也不會自行消失。我們必須接受挑戰。滿懷憂

思代替不了有勇有謀。

無論怎樣沉迷於懷舊也不能消除今天要生活和尋找控制生活的必要性。可以說，革命年代的行動方式已經不再需要。但是我們幾乎不能避免積極改革現存秩序的任務。在懷舊的、或者甚至是保守制度擁護者和充滿幻想的革命思想體系的銷毀者中間，今日社會制度改革者又一次有了發言的機會。因為某種情況必將發生。到底是什麼？

今天，不管出什麼事，大部分人都是高興的。還有人把正在發生或甚少可能發生的事匯總起來。但是，人的善意——像《未來已經開始》⁴¹一書作者以某種先見之明設想的——足以造成一種轉變、一個新社會、甚至“千福年人”⁴²嗎？我們不反對新的生活方式，雖然這些方式在共同生活、大家庭、實驗學校、建築家、戲劇家、青年電影製片人、社會工作者中間的新式專業集體、農業和工業集體中得到了檢驗。我們也不反對可以發現每個人身上蘊藏的想像力的對創造能力的研究。不反對群體動力以及其對人類交互作用的新理解，不反對教導我們抓住總體又不忽視細節的系統分析。

然而，我們要問：考慮到人迄今為止有十足的能力可以幹出規模大小不等的瘋狂和殘酷的行爲，可以說人生來是性善的嗎？我們至少可以視人的善意爲理所當然，因而人有能力改善人性嗎？個人、政府或者社會能夠提出這樣的設想嗎？或者，如果各種形式的解放運動不再誤入歧途，就能出現層次更深的變革嗎？例證是明顯的：從自然環境中的解放變成了對自然的掠奪；性解放脫化爲黃色文藝的浪潮；使社會免除統治的鬥爭變成了混亂和恐怖；公社共同生活試驗導致了精神變態、甚至未老先衰；解放了的嬉皮士的下場是隱居醫療或淪爲加德滿都街頭的乞丐。

但是，又常有妥協辦法提出。例如，可能是由於缺乏對資本主義經濟制度的令人信服的取代辦法，所以提出了傳統資本

主義與純粹民主之間的妥協辦法；用這種辦法，前者或後者的原則都不可能實現得讓人人滿意。⁴³考慮到這樣一種現實情況，無疑是正確的是：無論是對反對派意見的批判、還是更好地說明自己的立場都還不夠，針對各種極端主義的妥協是可能和必要的，甚至在工業中也必須取得資本主義和民主之間的實際可行的妥協。因此，這必定是一種公正的妥協：雖然不是百分之百的公正，卻有更多的平等；雖然不是人人參與全部事務，卻在工作地點有更為廣泛的合作；雖然不消滅私有財產，卻對其加以進一步的限制；雖然沒有生產資料的集體化，卻能更好地平衡私有制生產和公眾服務。從這一立場出發，可以設定，顧主的觀念、責任和獨特性必將改變。

但是——這是對這類妥協的決定性的反駁——這種變革的動機仍然一如既往：（從僱主方面說）這些妥協等於是利己主義。“事實上在純粹經濟功能方面是自我利益專家的那些人，在他們嚴格的經濟功能之外為他們自己利益所做的事還不充分，這倒不是因為他們不自私，而是因為教養不夠。我認為他們應該明瞭這一事實：是自我利益、而不是某種高尚的道德規範要求他們以一種對對方是公平的方式滿足對平等的要求，以實際的措施作出讓步。歷史表明，這種先發制人的防衛行動是關心自己切身利益的一種方式，而並非寬宏大量的表示。”⁴⁴因此，這裡涉及的是古老的利己主義這種傳統的人類態度，對最廣義的利潤的考慮，而利潤絕不僅限於僱主。

雖然我們十分強調社會力能論，我們在這裡不是放棄了對人的變化的希望嗎？雖然有許多改革，我們不是也僅僅在裝飾門面而未得觸及罪惡的原因嗎？看來，我們並沒有十分忙於必要的、根本的改革，而是更多地熱中於亂烘烘、鬧嚷嚷的改良主義，這種主義雖然在各方面（大學、工業、教會、教育、國家立法）造成了許多變化，但取得的改善成就很少。至少人本身沒有變化，基本態度依然如故，沒有新的人性。但是，考慮

到人在消極的欲求和徒然的改革願望之間的困境，我們能夠不得已而求其次嗎？我們不應該以某種不同的方式，不動感情地看待人類的處境，從淺薄的懷舊主義者和改革派幾乎毫無察覺的不同深度的人類經驗的角度對這一處境加以判斷嗎？

順從已經導致了戰線的多次變化。自由改革派和失望的革命派在他們種種期望的墳墓上頻頻相遇。對於一些人來說，恩斯特·布洛赫的“希望原則”已經被“絕望原則”消除，雖然形式不同、程度不同。在業已變化了的條件下，在揮霍了希望之後，在個人進行變革的成功可能證明可疑、人類進行變革證明不可能成功、結構的變革表現模糊不清之後，我們怎麼能夠還要考慮轉變、變革和反抗呢？

57 II · 另一維度

懷舊和改革都不能對技術進步和社會政治革命的偉大的意識形態提出真正的取代辦法。那麼，迷失方向就是這一切最終的餘燼嗎？“世界已經迷失方向，並不是缺乏意識形態指點方向，問題是指不出目標。”尤金·尤內斯庫，荒誕派戲劇奠基人，在1972年薩爾茨堡狂歡節開幕式上承認；¹“狂歡節是以全部舊時的華麗進行的。”人們在他們這個行星籠子裡兜圈子，因為他們忘記了他們可以仰望天空……因為我們需要的全部是生活，但是我們已經不可能生活。看看你周圍的一切吧！”²這是真的嗎？也許一半是真的。

1. 接近上帝

那麼，我們的確應該放棄一個超技術社會的希望嗎？而這個社會已經控制了進步、已經使體面的生活成爲可能，這樣的生活擺脫了進步的限制，有一種可以討論各種問題的多元化的自由秩序。³我們還必須放棄一個超革命社會的希望嗎？而這個社會正在一個自由、平等和正義的王國裡形成一種真正令人滿意的生存條件，而且給人類歷史帶來了意義。⁴

超然存在？

今天，我們不想兜著圈子轉。絕對必要的是解放我們自己，掙脫我們現代生存的“單向面性”並超越它。馬庫塞的術語“單向面性”是對現代人生存的剝切描寫，這種生存缺乏真正的選

擇餘地。技術進步人道主義由於新左派的激烈批判才認識到自身的單面向性，首先來探索這個問題，但是至今沒有提出選擇
58 辦法。社會革命人道主義顯示出了對各種問題和危機的永恆的意識，但是在東方和西方都還沒有提出切實可行的解放道路。⁵

在兩種情況下，人作為個人和社會，都依然沒有能力控制他的世界，因為他努力對付一切，卻不包括自己。雖然他似乎正在贏得整個世界，他卻面臨喪失自己靈魂的危險：在例行的雜亂活動中，在沒完沒了的談話，在喪失方向和徒勞奔波之中。這和人或特殊的個人的軟弱無關。我們已經看到，是技術統治的社會的法定限制威脅著要摧毀人的個人尊嚴、自由和責任。

為了拯救人的人性，擺脫一切教會的和神學的主導因素，擴大世俗當局的權限，把某種自主的、而不是宗教的基礎和方向賦予生活的設計和行動的標準化顯然是不夠的。在理論和實現中，都應該有**真正的超越**，應該在現存社會中脫離單面向的思維、談話和行動，真正地從質量方面上升到一種**真正的選擇辦法**。

但是，甚至它的理論家都已經服從於這樣一個事實：在目前的形勢下是沒有這種超越的前景的。事實上，近代史的進程已經表明，即使是一種線性的，也許是革命的超越也不能引導我們離開單面向性。相反，正如在其他的空想中一樣，我們的危險是把物質世界的、有限的因素當作最後的解放，結果造成人對人的極權統治。這種統治不再以“民族”、“人民”或者“種族”、更不用說“教會”的名義；但是談話總離不開“工人階級”或者“黨”，或者（因為我們不能再把自己和變成資產階級的工人階級或者一個極權主義黨同一起來）對一個知識份子上層小集團的“真正擁護”。在這裡也重複了一種經驗：人最終又變得依賴在他長大成人宣布自立時放棄的勢力和權力，因此，他的自由被他親自解放的世界及其機制禁錮了起來。在這種非自由的單面向世界裡，人，無論是個人還是集團、民族、

種族、階級，都常常被迫變得滿腹狐疑、懼怕他人、甚至自己，無窮地怨恨和感到痛苦。這不是一個更好的社會、不是正義、不是個人的自由、不是真正的愛。

因此，鑒於人的這種處境，我們是不是必須——也許還要虔誠地強調一番我們對一切形而上學的恐懼——得出結論：真正的另一維度不可能在線性的、水平的、有限的、純粹人的方面找到呢？真正的超越不是以真正的超然存在為前題嗎？對於這個問題，我們的思想現在不是更開放了嗎？

59 批判理論始於它對社會矛盾和個人生活中不可避免的痛苦、挫折、疼痛、老年和死亡的經驗，而這一切是不能夠僅從感覺上理解並“消除”的（從黑格爾哲學意義上看，例如否定的辯證法的第一階段）。這只直接點明超然存在的問題，即宗教問題；但是，甚至這一點也是在一定程度上指一種否定的神學，從對完美正義的希望出發、從不可動搖的“對另一維度的嚮往”⁶出發。

馬列主義在討論人類生活的意義、罪惡和死亡問題時開始變得更有分辨力。流行的正統回答——生活的意義、快樂、充實僅僅存在於勞動、戰鬥團結和對話生存⁷之中——不能消除東西方進步的馬克思主義者們的令人壓仰的“私人問題”：在個人的罪惡感、個人的命運、痛苦和死亡、對個人的正義和愛等諸方面，我們站在哪裡？從這一切情況看，宗教的潛在意義又被重新揭示出來。⁸

在自然科學和人文科學中，今天，有些人更好地認識到了唯物主義實證主義世界圖像和對現實的理解之不足之處，並且開始以相對的眼光看待自己方法論的絕對權利。⁹負責的科學技術活動涉及到倫理學的問題，但是倫理學反轉過來又涉及發現某種意義的問題，價值觀、模式、宗教的尺度問題。¹⁰

深層心理學已經發現了宗教對人類心理及其自我發現與復元¹¹的積極意義。現代心理學家們已經確立了宗教心理的衰落和我們時代的日益增長的迷惘、缺乏標準、意義喪失和典型精神病症之間的重大聯繫。¹²

然而，比科學和文化中新方針不見得不重要的是應該注意的青年一代的各種運動。下文我們還要談青年一代的宗教表現。在這方面，東西方是一致的。一方面，進步的馬克思主義者，例如馬霍維奇，要求於正統政黨馬克思主義的是“道德上鼓舞人心的理想、模式和價值標準”；¹³而另一方面，對資本主義也提出了要求，而且，例如，由查爾斯·A·萊奇為青年一代作出了規定。在現代美國“意識 I、II 和 III”¹⁴的聲音之間是否可以加以經驗主義的和系統的分析姑且不論，但不可否認，這些聲音代表了解決現代社會重大問題的嘗試，因為以往的解決辦法都不充分。雖然萊奇在他對“新一代”¹⁵意識的分析中可能誇大了反文化的特徵，但是他所批評的自由派和激進革命派肯定忽視了解決這些問題的決定性因素和我們時代的最重大、最迫切的要求：對超然先在的新意識。在這個技術世界的中心所需要的是通過對新生活風格的選擇自由地擺脫現在的處境：培養控制技術機制的力量、培育新的獨立性和個人的責任心、敏感性、審美感、愛的力量、共同生活和共同工作的新方式。因此，萊奇正確地要求給予各種價值觀和優先權新的定義，因而給予宗教和倫理學以新的估量，以求使真正的新人和新社會能夠誕生。“[新意識]的力量不是操縱程序的力量或者政治或者街頭戰鬥的力量，而是新價值觀和生活方式的力量。”¹⁶

宗教的前途

在十九世紀和二十世紀初，有人期待、希望、宣布宗教的終結。但是沒有一個人說明這種期待、希望和宣告有什麼基礎。

“上帝死了”的宣告並不因為經常重複而變得更真實些。相反，糾纏不休地重複這個顯然未得實現的宣告，甚至使許多無神論者懷疑起促使宗教終結的前景。在這方面，英國歷史學家阿諾德·湯恩比寫道：

我相信，科學和技術不能作為宗教的代用品。科學技術不能滿足各種宗教努力提供的精神需要，雖然科學技術可能損害所謂“高級宗教”的某些傳統教條。在歷史上，宗教是先產生的，而科學又從宗教中成長。科學從來沒有取代宗教，而且我希望永遠也不取代。那麼，我們怎樣才可能達到真正的、因而是持久的和平呢？……對於真正持久的和平來說，一種宗教革命，我深信，是一個必要條件。我所說的宗教指個人和集體克服自我中心欲，這就要和宇宙背後的精神存在交流，使我們的意志與之和諧。我認為，這是取得和平的唯一的一把鑰匙，但是我們還遠沒有拿起並使用這把鑰匙，所以，在此之前，人類的生存依然可疑。

17

許多無神論者從未擺脫宗教問題，最激進的無神論者費爾巴哈和尼采自認為因為他們公開宣布無神論而得以解脫，但是，直到他們死亡他們還一直熱中於上帝和宗教問題。雖然我們絕無幸災樂禍之意，只不過是冷靜地觀察，但這一事實、這一切看來與其說是關係到被經常宣布已經死亡的事物的死亡，不如說關係到它明顯的生命力。

但是，受到費爾巴哈啟發的馬克思及其在革命後宗教迅速消退的烏托邦，卻最明顯不過地被事態的發展否定了，尤其是在社會主義國家。

首先，蘇聯政府（其本身十分具有活力）因為對宗教自動消亡沒有信心，便把氣勢洶洶的無神論變作為它的學說的一部

分，讓宗教和教會遭受旨在將其消滅的斯大林主義恐怖活動，遭受斯大林之後的壓制。然而，在十月革命之後幾乎六十年，在教會和許多個人受到筆墨難以形容的迫害和艱辛之後，在蘇聯，基督教卻是一個正在成長、而不是消亡的因素。據最近（或許有誇張成分）的統計，成年俄羅斯人（俄羅斯人佔蘇聯國民的大約一半）的三分之一和蘇聯人口的五分之一據說都是活躍的基督徒。¹⁸

不過，在西方，有一些預測已被證明是錯誤的。世俗化過程（讀者也許能回憶起本書開篇時提到的保留意見¹⁹）是被社會學家和神學家高估了，或者是他們沒有分辨它的各種表達²⁰。無宗教的世俗派神學家們原來上演了“上帝死亡神學”的序曲，現在又一次表白信仰宗教，甚至是人民的宗教。²¹在片面的理論的背後，不僅常常隱藏著某種脫離時代精神及其種種誘惑的不完備的批評，而且還有某種十分確定的意識形態涵義：或者是對黃金時代的懷舊（衰落假說），或者是對未來時代的空想或期待（解放假說）。製造出來的常常是先驗的宏博理論，而不是精確的經驗研究。

但是，甚至是對於未來學家，推測宗教現象的發展，也被證明比研究其他領域的現象更為困難。應該衡量和說明（例如，在信仰和祈禱實踐和行為動機中）的那種能夠提供關於宗教的最終的、結論性的知識的事物是什麼？有歷史標記和在社會上對象化的宗教現實（道理與禮儀、行為模式、習俗、生活節奏、社會結構的這種整體），事實上僅僅是宗教冰山的頂端。除了宗教的全部衝動和靈感、信仰和態度、它提供的意義和凝聚的力量和使這一切成為可能的信、望、愛，“宗教的整體現實”是更要無限大的。宗教和人類本身一樣古老，數千年來，它一直重新掌握人的精神。當然，古老的禮儀和習俗可能失去其宗教意義，但是常常創造出新形式宗教行為的天地：例如，舊的美德消失，讓位給了一些最初得不到承認的美德（端莊、不偏

向、公平、責任感、批判精神、團結)。²² 因此，依據我們全部的經驗，在某些特殊形式的非宗教的前途方面，和宗教的前途一樣，是要誘導出懷疑主義的。

解釋世俗化過程的不同模式因而也證明屬於這一類型。世俗化能夠和教會成員人數的降低視為等同嗎？現在依然存在著非教會的、非制度化的宗教的廣大地盤。或者，這可以和理性化的清醒過程等同嗎？一個生活領域中的理性化並不能排除對另一領域中非理性或超理性的感知。或者，可以和非神聖化等同？宗教是不能夠被降低到神聖地步的。

今天，關於宗教的前途，原則上有三種可能的預測：²³

a. 世俗化可以被逆轉，或者通過宗教恢復，或者通過宗教革命。世俗化過程的不可逆轉性尚未得到證實；既然未來總不免許多不料之事，因此，不可證實性就不能事先排除。但是在目前情況下還不十分可能。

b. 世俗化正不間斷地進行。教會正日益變成爲法律承認的少數人組織。這種推測更爲可能，但是，我們將會看到，也存在著強有力的相反論證。

c. 世俗化會繼續下去，但是形式有所改變：它會在教會內外把宗教整體分裂爲迄今不爲人知的新的社會形式的宗教。這個推測可能包含最大的或然性。

宗教社會學的專家們，從馬克斯·韋伯和埃米爾·涂爾幹以至今其他許多人，都同意，只要藝術存在，宗教就會存在。宗教雖經種種變化，但是對人類仍然具有根本性的意義。在涂爾幹看來（涉及一個集體的成員身分）它可能是一個社會整合因素；在韋伯看來（根植於一個解釋體系）它可能是一個給予意義和使價值觀理性化的因素。從較少神聖的形式上看，它對於人際關係可能是重要的（托馬斯·盧克曼，彼得·伯格），或者，如果不放棄神聖的形式，對社會體制和結構也是重要的（塔爾科特·帕森斯，克利福德·吉爾茨）。或者，它可以通

過在多元化的世界中形成進步的上層把整合和給予意義的作用結合起來（安德魯·格里利）。

63 以往的宗教社會學研究經常關注對參加教堂和其他宗教活動人數的統計。但是，甚至表面上遠離宗教的團體，對這個科目無疑也是感興趣的：和某些設想與偏見相反，近來的統計已證實了這個情況。²⁴當然，宗教已經失去對其他領域的廣泛控制，例如，它對科學、教育、政治、法律、醫學、社會服務的直接影響越來越少。但是，從這些情況我們能夠得出結論說，宗教對於個人和作為整體的社會的影響已經衰落了嗎？和以往廣泛的控制與監督不同，它現在可能具有更為廣泛的、間接的精神影響。

例如，長時間以來，社會學家研究了宗教對美國重大經濟、政治和教育機構的潛移默化的精神影響。令不少人驚異的是教會以新的方式對第三世界民權和和平運動的影響，特別是在非洲和南美洲消滅貧窮和爭取民族獨立鬥爭中。青年文化在不小的程度上受到新的宗教意識影響的事實以後再談：對於各種耶穌運動和趨向於東方宗教意識和神秘主義的各種潮流，也是如此。消極的徵兆也揭示出了受壓抑的、被驅向地下的宗教意識：從各種無害形式的占星術、通過形形色色的迷信，直到不斷翻新的、有害的各種形式的魔鬼崇拜。

世俗主義思想意識曾努力從真正和必要的世俗化中構建出一種無信仰的世界觀；即：宗教、或至少有組織的宗教、或者無論如何基督教會的終結已經到來。由於上述的現今事態，社會學家們在他們對待世俗化過程的態度上更加審慎了。他們談宗教衰落不如談宗教的功能變化多。人們承認，社會變得日益複雜和日益變異，所以，在宗教與社會原來的深遠的等同之後，必得出現宗教和其他結構的分離。T.盧克曼談論各種機構組織脫離宗教的象徵宇宙、T.帕森斯談論各種不同機構之間發生進化變異（勞動分工）。就像一個家庭一樣，宗教（或教會）也

通過次要功能（如經濟的和教育的）的進步變異得到解放，現在可以專注於其本職的任務了。

從這個意義上看，這種世俗化、抑或變異提供了重大的機會。在人對世界和他自己的解釋體系中，基督教提出了關於人的起源和定義、關於世界和歷史的整體性的重大問題。在此之後，關於來龍去脈的這些重大問題一直沒有中斷，而且從根本上確定了以後的全部時代。這些問題的衝力和壓力在新的、世俗時代也一直延續不止。雖然答案沒有連續性，但是，問題的連續性至少保存了下來。而且，現代人類的世俗科學雖然頗為成功，但是在對這些問題所作的回答中，卻證明是顯然不完備的。²⁵在此，純理性似乎負擔過重。

即使對宗教前途不作更深入的推測，也可以說，科學消除宗教設想不僅沒有得到證明，而且在方法論上也是以不加批判的、對科學的信賴為依據，而對於未來所作的未得證實的推測而已。現在，因為對理性與科學的進步懷疑日甚，所以科學是否將可能扮演宗教代用品的角色就更成問題。

然而，這一切還遠未證實對上帝的信仰：關於上帝的問題是一個開放性的問題。對上帝的信仰，必須據理述明這一信仰種種聲言與現實的關係，不能迴避檢驗的問題。

是對上帝的證實嗎？

看來，我們似乎陷入了一個困境，一種無法逃避的處境。或者是：對上帝的信仰可以證實，然而那時還要信嗎？或者是：不能證實，那又如何理解對上帝的信仰？這是一個理性與信仰之間年深月久的難題，尤其是在關於上帝的知識的問題上；有人想要從信仰、有人想要從理性方面解決這個問題——或者根本不想解決。²⁶

a. 有些人說，如果上帝讓人認識，亦即，如果他自己顯現出來，人才能夠認識他。上帝有主動精神，上帝只是在聖經啓示

中向我顯示。因此，有罪的人如果沒有上帝恩惠的啓示，是不能認識上帝的：人不能證實上帝，只有上帝對自己的證實。對人的期望不是毫無熱情的入微詳審，而是忠實地信仰福音：“我爲知而信。”

以路德對誘惑人的“妓女式的理性”的懷疑主義爲背景，這是卡爾·巴特的“辯證神學”²⁷的立場，也是魯道夫·布爾特曼在這個問題上的立場，²⁸和他們在福音神學中廣大追隨者的立場。²⁹這種辯證神學想要保全上帝的神性和他的啓示，反對全部羅馬天主教的“自然神學”和弗里德里希·施萊馬赫風格的人類中心論新基督新教神學。在人和全然另外一體的上帝之間有一個無限的距離，這個距離只有上帝“辯證地”通過他的啓示才能消除。因此，神學不能從人的需要（Bedürfnistheologie——需要神學）來規定：不能加工上帝的話來適應人的需要。

65 但是，在這一點上，出現了幾個問題。和每一個人繼續討論關於上帝的問題在原則上難道是不可能的嗎？另外一位人士的經驗不能夠加以討論嗎？信仰上帝這一真理僅僅該是一種主張嗎？從經驗角度看，我在哪裡才能開始有能力證實上帝呢？這樣一來，不就是要或多或少魔幻地設想上帝了嗎？“啓示”不是一種未經證實的假設、也許乾脆是一種幻想或者意識形態上層建築了嗎？或者，它就是一種人無論理解與否都必須事先接受的外在法則嗎？我豈不是必須拋棄我的理性、犧牲我的理解嗎？這些問題、這些對信仰上帝一事需要證明的要求看來是有道理的：

信仰不應該是盲目的，而應是負責的。人不應該受到精神上的強制，而應該在理性上深信不疑，這樣他才能夠作出可加以辯解的信仰決定。

信仰不應該脫離現實，而應該聯繫現實。人不應該不加檢驗地獲得信仰。人的陳述應該通過與現實的接觸，在

人和社會現今經驗範圍之內加以證實和檢驗，因而得到現實具體經驗的容納。

b.另外一些人說，人只有先通過理性認識了上帝，才能信仰上帝。上帝在聖經陳述的詞語中的“超自然”顯現假定上帝在創造中的“自然地”顯現。不該先設想世界是被創造的，以求察覺造物主的存在（正如有些批評家主張的，這把我們捲入了一個惡性循環）。但是，對現存世界的反省一舉可以清晰證明上帝是一切事物的原因和目的。因此，對上帝的理性證實是來自現實的世界。

以聖托馬斯·阿奎那³⁰的神學為背景，這是天主教新經院學派“自然神學”和1870年第一屆梵蒂岡大公會³¹（有些保留）的立場。阿奎那保衛上帝可證明性的原則，³²而第一屆梵蒂岡大公會議卻只堅持上帝可知性的原則（僅為一種“可能性”，關於上帝的一種潛在的知識）。這種“自然神學”³³在把信仰縮減的為性（拒絕一切“超自然”物）的理性主義和把一切理性縮減為信仰（拒絕一切有關上帝的“自然”知識）的篤信主義之間尋求中間道路。根據這一見解，儘管上帝與人之間有許多不同，但也有相似點、類比處，這就能夠對上帝作出一種類比的論證，或肯定、或否定、或超越。因此，知識有一種二元秩序：理性所了解的“自然”範圍“上面”，有信仰所了解的“超自然的”範圍。這已被描述成爲一種“成雙故事”理論，
66 因而可以公平對待哲學（特別是宗教哲學）現象和宗教（特別是世界諸宗教）現象。這種理論排除了“自然”與“超自然”、理性和信仰之間的矛盾。而且，這裡也沒有神學適應需要的問題。人的需要必定不是統領一切的觀點，而肯定是方法論的出發點。關於人類起始的知識秩序是不等同於關於上帝起始的存在秩序的。

但是，對於這個觀念也可以提出許多問題。我們可以把神

學的專門詰難擱置一旁，諸如不考慮上帝的恩寵行動，把上帝的觀念分裂為“超自然的”和“自然的”上帝；這樣得知的不是真正的基督教的上帝，而是一個偶像，即人對世界想像圖景的映現。今天，針對上帝的種種證實提出了一般性的疑難。

a. 可以用證據來證實上帝嗎？我們可以像處理專門化的、技術的或科學的問題那樣處理現實生活的問題嗎？我們可以用純理性的思考順序處理現實生活問題，把已知的見解邏輯地連接起來去推測未知事物嗎？能夠通過邏輯推理的過程來證實上帝的存在嗎？這樣，在最後，我們對於上帝的存在就不僅有一種可能的、而且是有邏輯強制力的理解？這樣的證實，對於哲學專家和神學專家不是最多只能變成巧妙的思維結構，而對於普通人不依然是抽象、無法索解、無法控制、無說服力和沒有約束力的嗎？

b. 能夠證實的上帝還可能是上帝嗎？通過這種推理過程，上帝不是被貶低成爲一種可以通過人的一點機靈勁兒推測、發現的東西了嗎？上帝不是要變成一個客體和主體對立的事物，可以通過推理的邏輯鍊條自外部從來世誘引出來（姑且這樣說）的東西嗎？這樣地客體化的上帝還是上帝嗎？

c. 人的理性有如此大的威力嗎？自從康德提出純粹理性批判以來，我們的理論理性範圍有限這一點不是被廣泛接受了嗎？這種理性不是依然局限於人類經驗的範圍、任何超出可能的經驗範圍的嘗試不是都非法嗎？康德使用理論理性通過對本體論、宇宙論和目的論（物理神學的）對上帝的證實的方法論所作批評，不是把上帝存在的證實從我們手裡奪走了嗎？在形而上學領域之內（康德對此沒有十分否定）理性所作的超過了調節和安排功能嗎？它不是不能夠得出關於現實本身的結論嗎？事實上，關於證實上帝方法的真正問題就在這裡：這些證實方法已被柏拉圖和亞理斯多德規定，奧古斯丁在基督教神學中給予了

67 一定的地位，阿奎那加以綜合系統化，笛卡兒、斯賓諾莎、萊

布尼茨和沃爾夫（重議坎特伯雷的安瑟倫的新“本體論”方法）加以重新思考，最後，作為整體受到康德的激烈批判，又得費希特和黑格爾的思辨的闡釋。

這些疑難不可完全不理，且必須承認：

正如對虛無主義的討論所表明的那樣，³⁴構成信仰基礎的清楚理性下層建築是不存在的。疑問不僅可能在“超自然的”上層建築發生。疑問已經開始於人類生存的和作為整體的現實的不確定性。

如果上帝存在，上帝的現實是不直接參預世界的存在的。這樣參預的上帝就不是上帝。他不是我們經驗範圍內的客體之一，發現這些客體是沒有問題的。不存在對上帝的直接經驗。也沒有直接的直覺（N.馬萊勃朗什、V.吉奧貝提、A.羅斯米尼等人的“本體論”認為有）。

不求助於經驗方面的感受（＝先驗地）、僅從上帝（作為必不可少或絕對的完美存在）的概念出發，是不可能推測出他的必然存在的：對於上帝的朋“本體論的”證實（坎特勃雷的安瑟倫、笛卡兒、萊布尼茨）有意避免對自我和世界的經驗，是預設或假定觀念的秩序和真實的秩序完全等同。

在從經驗方面（＝歸納地）證實上帝這一點上，總要產生這些證實方法是否會影響從“可見”到“不可見”、到超越經驗過渡的問題。可疑的是，宇宙學的（上帝是有效的動因）或目的論的（上帝是最終的動因）對上帝的證實的各種變體是否能夠達到終極的動因或目的，不會與我、社會或者世界等同（或者，它們是否排除無限的回歸）。

如果一個人的存在組成部分被忽視、結果他不僅沒有響應信仰反而失去了它，那麼，對上帝的信仰就不能被證實。從以往的經驗看，對於上帝的存在來說是不存在可能

具有普遍說服力的純理性的證明方法的。對於第一次梵蒂岡公會議所教導的有關上帝知識的抽象“可能性”無論有什麼考慮，關於上帝的種種證實事實上也不會對每個人都具有強制力。不存被普遍接受的一項證實。

那麼，這個困境就沒有出路了嗎？在“辯證神學”意義上的對上帝的純粹獨斷主張和“自然神學”意義上純粹理性證明之間，就沒有一條中間道路嗎？

68 超過純理性

即使是關於上帝的證實的“摧毀者”康德也從來沒有認為上帝不存在。我們不是應該至少在必須尋找一條中間道路的意義上同意康德的見解嗎？在教義的肯定和理論推理證明之間必定有一條路可走，雖然按照理論推理——據康德認為——上帝的存在雖不能證明，卻也不能否定。

那麼，康德是怎樣確立上帝的存在呢？在這方面，康德原則上正確地求助不是“純粹的”、而正是表現在人的行為中的“實踐的”理性。這不是一個純粹知識的、而是人類行為的問題。康德是從作為有精神的、負責的存在的人的自我理解來論證的。因此，他的論證不同於對上帝的純理性的證實，因為他正確地拒絕在證實過程中把人的現實存在降低到一個中性的因素。因此，他談到了一種“規定”：上帝是由道德（受到無條件的支配）和對幸福（必須適應於道德）的追求“規定”的，是作為它們僅僅對實踐理性是明顯的可能性的條件“規定”的。與此相關的是，康德談到了“一種信仰”，“純粹理性信仰”。³⁵甚至在實踐理性批評中，康德當然也不是“向外”觀望，或者“向上”凝望某種彼岸（超絕事物），而是觀望他的身後，向後和向內（“先驗”）：看到了道德和幸福可能性的條件。除了自由和永恆，上帝也是三個偉大的理念之一；理性的證實

雖然不可企及這些理念，但它們依然是道德行為的本質的先決條件。

康德的先驗論證自然在兩個方面和可以得到辯解的批評相背。在他的論證的第一個理由方面：從一種無條件的“應該”、從一種無上命令出發是合法的嗎？在一個人面臨什麼行為是正確的這一問題時，無條件的道德法則適用嗎？我們內心的確必須承認規定上帝存在（＝聯結道德於幸福的至高的善）的無條件的義務事實嗎？我們內心對於某一確定無疑道德法則的承認（表現為無上命令：“你應該”）本身是道德衝動、道德問題、甚至關於道德生活的決定的前提嗎？而這一切，正如尼采所證明，也可能是消極的。因此，康德在這裡是不是在輪環論證呢？“你應該”義務本身的無條件性不是已經規定好，因而關於上帝存在的規定不是建立在另外一條規定上了嗎？

69 關於他的論證的第二個理由：追求幸福自然適用於一切人。但是，我們有什麼理由設定義務和愛好必須和諧？為什麼服從道德法則的人必定得到幸福？

“規定”本身的概念指出了沒有先決條件而求助於上帝在理論上是不可能的這一事實，而我們如果想要在道德上過有意義的生活則必須以上帝本身作為前提。在現代世俗化——和解放——過程中，上帝被理解為道德自治可能性條件這一點是康德的偉大思想。他正確地拒絕讓純粹理性的矛盾和二律相悖進入人類現實存在的範圍，或者讓人捲進荒謬的無底深淵之中。但是，難道不應該嘗試一下更遠地向後追溯和在更廣的前線上開始作起嗎？

在這裡，我們無論如何不能承認我們身上存在著一種道德義務、一種冷酷的道德法則、一種僵冷的無上命令。恰恰相反，我們要從具體感受的世界和人的整個現實出發（迄今一直如此），然後才能詢問這個從整體上看完全不能確定的現實的可能性的條件。康德消除了作為強制性論據的對上帝的證實。但

是他沒有消除這些證實的宗教內容。我們不準備嘗試通過理論推理從世界和人的這個現實的經驗中推導出上帝來，也不在某種三段論推理過程中展示上帝的現實。但是，人人可及的現實的經驗將要歸納地澄清，以便——所謂依據“實踐理性”——把人置於一種負有合理責任的決定之前，這種決定的要求多於純粹理性，事實上涉及整體的人。

因此，這不是理性的純粹理論的、而是完全實踐的功能：這是一種沉思的內省，它伴隨、打開、澄清對現實的具體感受。考慮到世界的人的這種現實，難道還不能敘述能夠經受批評的對上帝的信仰嗎？我們還不能夠從對現實的具體經驗來談論上帝、證明我們這樣的談論正確可信嗎？總之，我們還不能意識到，能夠信仰上帝、但是不能同樣地為他們的信仰作出辯護的人是不少的嗎？

2. 上帝的現實

我們在以上的思考中是一直讓上帝是否存在這個問題開放的。這個問題可以分兩個階段回答，這樣我們就可以從現在的各種問題和觀念方面來研究基督徒對上帝的特有的理解。³⁶我們不能使懷有這個問題的讀者完全解除頗費精力的概念性思考，那是因為我們必須以最簡潔而系統的形式敘述答案。但是，任何人——只要上帝的存在對他來說是信仰的確實對象——如果願意的話，都可以從容跳過這一段或多或少有哲學特點的思想評述。

今天，我們比以往更不能設想人們理解他們所說的上帝的涵義，無論是無神論者還是基督徒。首先，我們沒有其他選擇，只能從一種先見出發；這是一種關於上帝的初步概念，只能在分析本身中澄清到一定的程度：因為上帝存在這一事實、和他作什麼這兩個方面的問題是密切相關的。關於上帝的初步概念，是人民對上帝的普通理解和種種表達：（無論如何）一種有意

義的生活的神秘而不可動搖的基礎；人、人類友愛、作為整體現實的中心和內涵；一切事物所依賴的最終的、最後的權威；我們所不能控制的我們責任的對應淵源。

假設

據康德認為，總括人類理性³⁷的全部興趣的最終的問題，也是首要的、普通的問題。“我能知道什麼？”總結了關於真理的問題。“我應該作什麼？”總結了關於規範的問題。“我可以有什麼樣的希望？”總結了關於意義的問題。“功能的”和“本質的”問題、技術—理性的和整體人格的問題，雖然都可以區分開來，但是在具體的生活中又連接為一。“計算”思想——海德格認為——涉及一切可以實行、計算、精確的事物，但是在日常生活中不能和涉及意義與真理的“沉思”思想分割開來。但是，關於意義與真理、規範與價值的重要問題，尤其是在福利社會的催眠般的影響之下，可能被掩蓋和壓制下去，非等到由於思考或者大事或小事中“命運”作用的結果而重新出現。

爲了回答關於上帝存在的問題，必須假設人在原則上是把自己的生存和現實當作一個整體來接受的：正因爲如此，他事先不把這種毫無疑義地、深刻地是不確定的現實，尤其是他自己的深刻地不確定的生存看得像虛無主義強調得那樣毫無意義、毫無價值、徒勞無益；他把這種雖不確定的現實看得在原則上是有意義的、可貴的、真實的。因而，他對現實採取（他這樣作有他的自由）的不是基本的不信任態度和缺乏基本的信心，而是一種基本的信任態度，一種基本的信心。³⁸

71 即使是對於對世界與人的現實採取基本信賴態度的人，現實的完全的不確定性當然也依然在其真正存在的、智慧和倫理的方面反覆出現。對於不確定的現實的信賴不能消除現實的根本的不確定性。就在這裡產生了關於上帝的問題：現實雖然

能夠提供基本信賴態度的根據，但是它本身卻顯得神秘地未得證實；雖未得證實卻在發揮證實作用，雖然演化卻無目標。現實雖是事實，卻依然是撲朔迷離、沒有明顯的基礎、依據或目的。因此，關於現實與非現實、存在與非存在、基本信賴態度和虛無主義的問題在任何時候都可能重新出現。

這基本上可以歸結為如下的問題：在哪裡可以找到對於完全不確定的現實的解釋？是什麼使這種現實成為可能？這種不確定的現實的可能性的條件又是什麼？因而，問題不是：這種完全的不確定性的可能性條件是什麼？這種提出問題的方法忽視了雖然不確定但依然存在的現實。³⁹

如果人不想放棄理解自己和現實的任何嘗試，那麼，這些終極的問題必須得到回答，因為它們同樣是基本的，而且不可避免地要求回答。與此同時，信徒和非信徒處在競爭狀態之中，看誰能更為令人信服地解釋人類的基本經驗。

A. 從生活的不安全感、知識的不確定性和人的多重畏懼和迷失方向的十分具體的經驗（這種經驗無需在此詳論）中，總要產生一個無法迴避的問題：這種懸在存在與非存在之間、意義與無意義之間、雖然起支撐作用卻無後盾、雖然演化卻無目標的十分不確定的現實的來源是什麼？

甚至認為上帝不存在的人至少也可以同意這樣一個假設（這個假設當然不能如此決定上帝的存在或不存在）：如果上帝存在，那就可以對永恆的不確定現實之謎提供一個基本的解決辦法，對淵源問題提出基本的答案（答案會自然出現，而且需要解釋）。這種假設可簡述如下：

如果上帝存在，那麼起證實作用的現實本身最終就不會得不到證實。上帝是全部現實首要依據。

如果上帝存在，那麼起依憑作用的現實本身最終就不會得不到依憑。上帝是全部現實的首要依憑。

如果上帝存在，那麼演變中的世界最終就不會沒有目的。上帝就是全部現實的首要目標。

如果上帝存在，那麼就不會存有懸在存在與非存在之間的現實最終可能是空虛的這種懷疑。上帝就是全部現實的存在本身。

72 可以積極地和消極地更準確地表達這個假設：

a. **積極地**：如果上帝存在，就可以理解為什麼在全部混亂中可以有信心地設想出一種隱潛的統一，在全部無意義中隱潛著意義，在全部無價值中隱潛著價值：上帝是一切存在物的首要淵源、首要意義、首要價值。

為什麼在全部空虛中可以有信心地設想出一種隱潛的現實的存在：上帝是一切存在物的存在。

b. **消極地**：如果上帝存在，那麼，另一方面，就可以理解：為什麼起證實作用的現實看來得不到來自它本身的證實，起支撐作用的現實得不到本身的支撐，演化的現實沒有為本身提供目標；

為什麼它的統一受到分裂的威脅，意義受到無意義的威脅，價值受到無價值的威脅；

為什麼懸在存在與非存在之間的現實被懷疑最終是不真實和空虛的。

基本的回答永遠是一個：因為不確定的現實本身不是上帝；因為自我、社會、世界不能夠和它們的首要依據、首要依憑、首要目的，和它們的首要淵源、首要意義和首要價值，和存在本身同一。

B. 考慮到人類存在的特殊不確定性，可以這樣提出一種假設的回答：如果上帝存在，那麼，人類生存的永恆的不確定性在原則上可以得到解決。可以更準確地敘述如下：如果上帝存在

那麼，針對命運與死亡的全部威脅，我可以正確地肯定我的人類經驗的統一性和特徵：因為上帝也會是我的生活的第一依據；

那麼，針對空虛和無意義的威脅，我可以正確地肯定我生存的真理和意義：因為上帝也會是我的生活的終極意義；

那麼，針對罪與遭受拒絕的全部威脅，我可以正確地肯定我生存的善與價值：因為上帝也會成為我生活的全面的希望；

那麼，針對虛無的全部威脅，我能夠有信心地正確地肯定我的人類生存的存在：因為上帝就特別是人類生活的存在本身。

這個假設性的回答也可以被消極地檢驗。如果上帝存在，那就可以聯繫我的生存理解，為什麼人類生存的統一和特徵、
73 真實和意義、善與價值依然受到命運與死亡、空虛與無意義、罪與詛咒的威脅，為什麼我的生存的存在依然受到虛無的威脅。基本的回答永遠是一個：因為人不是上帝，因為我的人類自身不能和它的首要依據、首要意義、首要目標，和存在本身同一。

總之，如果上帝存在，那麼，這不確定的現實的可能性的條件就存在，它的“來源”（最廣義的）就可指出。但願如此！但是，從關於上帝的假設中，我們不能推斷出上帝的現實。

現實

如果我們不想匆匆得出過早的結論，我們就必須一步一步地走。應該怎樣評判各種選擇辦法、怎樣找到解決辦法呢？

a.有一件事從一開始就必須允許無神論去做：可以否認上帝。從理性上說，無神論是不能消除的。無神論雖然未得證明，⁴⁰

但它也是不可辯駁的。爲什麼呢？

每種現實的強烈的不確定性的經驗向無神論提供了充分的理由，使之認爲現實是絕對沒有首要依據、首要依憑或首要目標的。必須放棄談論首要淵源、首要意義、首要價值。我們不可能知道這些事物（不可知論）。實際上，現實大概是終極的混亂、荒謬、幻象、現象，而不是存在；是無（無神論傾向於虛無主義）。

因此，事實上，對無神論的不存在是提不出確鑿的論證的。如果有人說沒有上帝，這種斷言是不能斷然批駁的。歸根結底，針對這一論斷不能提出關於上帝的有力證據和證明。這一不可證實的斷言最終地要依靠一種和對作爲整體的現實提出的根本解決辦法相聯繫的解決辦法。對於否認上帝的言論不能從純理性上進行批駁。

b. 另一方面，無神論也不能夠確實地排除另一種選擇：既然能夠否認上帝，也就能夠肯定上帝。爲什麼呢？

具有全部不確定性的現實提供了充分的理由，不僅可以使人大膽而有信心地贊同這種現實及其特徵、意義和價值，而且也贊同一種因素，因爲沒有這一因素，現實雖然有證實作用但最終似乎未得證實，支撐一切而本身得不到支撐，雖然演化卻無目標；這一因素就是有信心地贊同不確定的現實的首要依據、首要依憑和首要目標。

因此，對於無神論的必要性沒有終結性的論據。如果有人
74 說有上帝，這一斷言也不能夠確鑿地反駁。針對現實本身提供的這種信念，無神論最終也是無用的。對於上帝的無可爭辯的肯定最終地也是依靠在這裡和對於作爲整體的現實的基本解決辦法相聯繫的解決辦法的。因此，這種肯定從理性上說也無可辯駁。當然，對上帝的肯定也不能夠用純理性的論證來證實。這不是進退維谷嗎？

c. 兩種選擇都已明確。解決上帝存在問題的本質困難就在這

裡——超越了“自然的”、“辯證的”或“有道德規定的”神學：

如果有上帝，他就是對現實的根本性不確定性的答案。

但是，有上帝這一點既不能強制地從純粹理性的證實和演示、也不能絕對地從實踐理性的道德規定方面來接受，更不用說只從聖經的見證來接受了。

有上帝這一點最終只能依靠建立在現實本身的信念來接受。

對於現實的最終依據、依憑和意義的忠實信賴本身在一般用語中被正確地標示為“信仰”上帝（“信上帝”、“信賴上帝”）。這是一種非常廣義上的信仰，因為它不一定是基督教的說明所喚起的，非基督徒也可能悟出。承認這一信仰的人——無論是基督徒與否——都被正當地稱作“上帝信徒”。另一方面，不相信上帝的無神論在一般用語中被正確地描述為“不信上帝”。

因此，面對如此的現實和面對現實的首要依據、首要依憑和首要意義，人不能避免作出雖然自由但非隨意的決定。既然現實及其首要依據、首要依憑和首要意義不是以終結的見證強加於我們，那就存有人類自由的餘地。期待於人的是作出決定，不受智慧的限制。無神論和信仰上帝都是大膽的行為，也是冒險。對於證實上帝的批評都旨在說明，信仰上帝有作出決定的性質，另一方面，關於上帝的決定又具有信仰的性質。

因此，關於上帝的問題涉及到一種決斷，這個決斷必須在比贊同或者反對現實（從虛無主義方面看是必要的）的決斷更為深刻的層次上處理。一個人一旦意識到這一終極的深度，一旦出現這一問題，這種決斷就變得不可避免。在關於上帝的問題上也是如此，不選擇事實上就是一種選擇：人已選定不去選

擇。在涉及上帝問題上的信仰投票上不投票就等於拒絕信仰。

可是，遺憾的是，真理的“深度”（或“高度”）和人接受真理的確實程度是成反比的。真理（“濫調”、“老生常談”）越平庸，確定性就越大。真理（例如，和算術比較，美75 學的、道德的和宗教的真理）越重大，確定性就越小。真理對我越“深刻”，我首先就越必須向它開放，在內心有智慧地、自願地、有感情地作好準備，調整自己，以求達到真正的“確認”，而“確認”是有別於加以肯定的“保證”的。一種深刻的真理，對我來說從表面看是不確定的，受到許多疑問的干擾，要求我拿出寬宏的忠誠態度，但是，它可能具有比某種——或者甚至某種“絕對確定的”——平庸真理⁴¹更高得多的認識價值。

但是，從可能肯定或者否定上帝一事中並不能認為這種選擇不重要。否定上帝意味著對現實的**未得終極證實**的基本信賴態度（如果不是一種絕對根本的不信賴態度）。但是，接受上帝意味著對現實的**已得終極證實**的基本信賴態度。一個肯定上帝的人知道他**為什麼**相信現實。正如下文所要說明的，這裡談不到什麼進退維谷。

d.如果**無神論**不是簡單地受到虛無主義的基本的不信賴態度的助長，也必定受到基本的信賴態度的助長，但是這種信賴態度**未得終極的證實**。通過否認上帝，人就決心反對終極的依據、依憑、現實的終極目的。在不可知論無神論中，對現實的贊同證明是沒有得到終極證實的，不連貫的：這是一種隨波逐流、無處拋錨、因而是矛盾百出的基本信賴態度。在不太膚淺、更為連貫的虛無主義無神論中，根本性的不信賴態度所贊同的是十分不能成立的現實。無論如何，無神論不能說明不確定現實的**可能性的條件**。因此，它缺乏根本的合理性，雖然這一點常常被一種對人類理性的理性的、但基本上是非理性的信賴態度所掩蓋。

無神論為它否認的態度所付的代價是明顯的。它所面臨的危險是最終缺乏依據、依憑、目的，和可能的徒勞、無價值、作為整體的現實的空虛。如果無神論者意識到的話，他親身面臨的危險是最終的棄絕、威迫和衰敗，造成懷疑、恐懼、甚至絕望。當然，這一切是指十分嚴肅的無神論，而不是一種心智的姿態、勢利小人的反覆無常或者毫無思想的淺薄行徑。

無神論者無法回答那些簡單的禁止方法壓制不下去的終極卻又直接、不斷湧現的人生問題：這些問題不僅發生在情況不明的情況中，而且出現在人的個人生活和社會生活中。康德將其規定如下：

我們能知道什麼？為什麼事物存在？為什麼無不存在？人從哪裡來，到哪裡去？為什麼世界如此？全部現實的終極依據和意義是什麼？

76

我們應該作什麼？為什麼作？我們為什麼、我們最終對誰負責？什麼應該蔑視，什麼值得愛？忠誠和友誼要點是什麼，痛苦和罪過要點又是什麼？對人來說什麼真正重要？

我們可以希望什麼？我們為什麼在這裡？這一切是為什麼？留給我們的是什麼，是最終使一切毫無意義的死亡嗎？給予我們生活勇氣和死亡勇氣的是什麼？

這些問題可謂包羅萬象，也可謂毫無內容。這不僅是行將就木之人的問題，也是活著的人們的問題。不是弱者和無知的人的問題，而恰恰是有知者和忠誠者的問題。不是無為的托辭，而是行動的激勵。世上是不是存在著在這一一切之中支撐著我們、不讓我們陷入絕望的東西呢？在一切變化中是否有某種穩定的事物、在一切受條件限制的情況中是否有某種不受條件限制的、在處處可感的相對化中是否有某種絕對的事物呢？對此，無神

論沒有給予最終的答覆。

e.對上帝的信仰受到某種得到最終證實的基本信賴態度的支持：如果人贊同上帝，他就選擇了現實的終極依據、依憑和意義。在對上帝的信仰之中，對現實的贊同會得到終極的證實，變得前後一致；基本的信賴態度在最終的深度中、在理性的理性中得到了歸宿。信仰上帝就是基本的信賴態度，因此也是指不確定的現實的可能性的條件。在這一意義上，這一信仰展示出某種根本的理性，但這不是理性主義。

信仰上帝所得裨益也同樣是顯然的。因為我出自信仰而選擇首要的依據而不是無根底、選擇首要依憑而不是無依無靠、選擇首要目標而不是毫無目的，我現在就有理由不顧一切分裂而承認世界與人的現實的統一、不顧全部毫無意義景況而承認某種意義、不顧全部無價值而承認某種價值。而且，儘管我自己的生存不確定、不安全、受到棄絕和摧毀、受到危難和沉淪，但是，從終極的首要淵源、首要意義和首要價值方面，我得到了終極的確定性、信心和穩定。這不是我和同伴隔離開來的抽象的安全，而永遠是具體地涉及到“你”的：如果一個人不為任何其他一個人所接受，他又如何認識被上帝接受的涵義？我是不能簡單地得到或為我自己創造出終極的確定性、信心和穩定性的。是終極的現實本身以各種方式另召我接受它，可以說，“主動性”就在於這一現實。終極的現實本身讓我看到，對現在的耐心、對過去的謝意、對未來的希望，儘管有懷疑、恐懼和絕望，是會得到最終的證實的。

因而，人的這些終極而又直接的宗教社會問題，不應該用簡單禁止的辦法壓制下去，我們可以在康德的總論性問題指引
77 下加以綜合；這些問題原則上至少可以得到人在今日世界生活賴以生活的回答：這回答來自上帝的現實。

f.那麼，對上帝的信仰在多大程度上可以從理性上證實呢？人面對在無神論和信仰上帝之間作出抉擇的問題，是不能漠然

視之的。他作抉擇時，頭腦裡已經有問題。從根本上說，他想要理解世界和自己，對現實的不確定性作出反應，看到不確定現實的可能性的條件；他想要認識現實的終極根據、終極依憑和終極目標。

但是，人也依然享有自由。他可以說“不”。他可以採取懷疑主義態度，可以忽視、甚至壓制住對於終極根據、依憑和目標的初始信賴。他可以也許是完全誠摯而真實地宣布他沒有認識的能力（不可知論無神論），或者甚至斷言說現實（總是不確定的）是完全空虛的，沒有根據或目標，沒有意義或價值（虛無主義無神論）。如果一個人不準備從信仰上承認上帝和這一承認的實際後果，他就永遠也不會獲得關於上帝的合理的有意識的知識。即使有人贊同上帝，他也依然面臨否認上帝的誘惑。

但是，如果人不隔離自己，而完全敞開面對向他展示出來的現實；如果他不想背離現實的終極根據、依憑和目標，而是大膽地專注於它、獻身於它，那他就會明白，通過這樣作這一事實本身，他就在作正確的事，事實上是最明理的事。因為在認識他的所見（在完成他的理性順從行爲）時，他就能感受到不能事先強制證明或展示的事物。現實是以它的最終的深刻性展示出來的。只要他明達開放，現實的終極根據、依憑、目標，它的首要淵源、首要意義和首要價值就會向他展現。與此同時，儘管有各種不確定性，他卻能夠體驗到他自己的根據的合理性；從這一角度看，對理性的最終信賴看來不是不合理性的，而是在理性上得到了證實。

這裡沒有什麼外在的理性，這種理性不能形成有保證的**確定性**。上帝的存在不是先從理性上強制地被證實或展現再被相信，好像是信仰上帝的理性因此得到了保障。並不存在關於上帝的第一理性知識，然後才有信仰上的承認。上帝的潛在的現實是不可強行付諸於理性的。

這裡的涵義是能夠形成基本確定性的固有理性。雖然有各種造成懷疑的引誘，但是，在實踐地認識對上帝現實的大膽信賴中，人經歷了他信賴態度的合理性：這一信賴態度的基礎是現實的可感知的終極本體、意義和價值，是現實的現在變得明顯的首要根據、首要意義和首要價值。因此，這是得到合理確證的信仰上帝的勇敢行爲；通過這一行爲，雖有懷疑，人能達到並且——雖有懷疑——必定保持一種最終的確定性：即使是在不明情況下，如果人不同意，則恐懼、絕望、不可知論或虛無主義、無神論都不能使人脫離這一確定性。

g. 基本信賴態度和對上帝的信仰之間的聯繫現在已經明顯。從實際出發點看，基本信賴態度與如此的現實和人的親身感受有關，而對上帝的信仰則與現實的首要根據、首要依憑和首要意義有關；但是，從形式出發點看，基本信賴態度和對上帝的信仰（“信賴上帝”）有一個類似的結構，其基礎是兩者之間的事實聯繫（儘管有區別）。和基本信賴態度一樣，信仰上帝

不僅是人類理性，而且也是全部具體的、活著的人的問題，涉及到了心智和軀體、理性和本能、他們的十分確定的歷史處境、對傳統、當局、思想習慣的依賴，他的個人興趣和對社會的干預。人不能置身問題之外來談這個“問題”；

因而是超理性的：既然沒有有邏輯約束力的證明說現實是真實的，也就不存在這樣一種對上帝的證實。對上帝的證實不比對愛的證實更具邏輯約束力。對上帝的關係是信賴的關係；

也並不是非理性的：有一種對於從人類經驗之中產生的、要求人作出自由抉擇的上帝現實的思考方法。對上帝的信仰可以面對理性批判而加以維護。這一信仰根植於對現實不確定性的感受，這一感受提出了關於現實的可能性

的條件的問題；

因此不是一種脫離現實的盲目抉擇，而是一種得到證實的、與現實有聯繫的、因而在具體感受中得理性辯護的抉擇。這一抉擇和生存需要與社會條件的關切之處從世界和人的現實來看會變得明顯起來；

會在和我們的同伴具體關係中實現。沒有被他人接受的感受，看來要感受到被上帝接受是困難的。

不能一勞永逸地取得，到處適用，而應該經常地更新實現。理論的論證不能使對上帝的信仰不受攻擊和抵禦無神論造成的危機。對上帝的信仰是持續地受到威脅的，因而在懷疑的壓力下，必須時常以一種新的抉擇來實現、堅持、感受、重獲。甚至在對待上帝關係上，人也是處於信賴與不信賴、信仰與不信仰之間的無法消除的衝突之中。

- 79 h. 回顧一下我們的思考，可以向無神論者提供什麼“幫助呢”？不是對上帝的嚴格的理性證實，不是無條件地呼喚“你應該”，不是在思想上有強制傾向的一種護教論，不是從上面發出的教義神學。而是

首先——至少在求助聖經訊息沒有直接效果的地方——依據在這些最終的首要的問題方面的共同感受，對世界和人的現實的共同思索：也就是說，不單純是讓人們離開他們現在的定足點，而是讓他們保留感受，先去考察和打開他們的世界，發現日常問題中的偉大的生活問題，不是在受教導中，而是在交流之中。

同時——也許更為重要的是——在表明信賴態度的實踐中表現出的信賴態度，作為參加同樣一種大膽行爲的活生生的勇敢行爲：跳入水中，而水在實踐中“證明”了具有養育人的力量，同時也讓別的人同樣一跳，亦即，證實由實踐所肯定的對上帝的信仰。

最後——唯一可以助人的是——我們自己的大膽的信賴活動。我們只能在游泳中學會游泳。正像其他經驗一樣，這種基本經驗只有在它的實現中才能顯現。

上帝觀念的歧義性

如果我們想要命名我們在這裡描述的首要根據、首要依憑和首要目標、首要源泉、首要意義和首要價值，我們就不能沒有“上帝”一語。正如馬丁·布伯在他對“上帝之謎”的激動人心的思考中所解釋的，上帝事實上是“全部人類詞語中涵義最深遠的。”⁴²其他任何一個詞也沒有受到如此的濫用、褻瀆和愚弄。人們把這個詞分裂為宗教的派別，爲了它而殺人、而死亡：沒有一個詞在規定最高現實方面可以與之比擬，然而，該詞又被常常用來掩蓋最惡劣的不虔誠行爲。但是，正因爲它對於人意義重大——甚至對於擯棄上帝、而並非擯棄某種無名之物的無神論者亦然——所以不能放棄它。我們可以尊重避免使用它的某一個人，因爲這詞擺脫不了涵義不明的聯想。但是，它又不能被遺忘。不過，這個詞可以被接受和重新考慮（包括它對人的全部影響），而且顯然可以用其他的詞來限定。因而，今天，取代對上帝避而不談或者以老一套方式談論上帝作法的重要事務是要以一種新的方式、極爲謹慎地談論上帝。如果一種神學不是上帝的邏各斯，而只是對人和人類情誼的談論，那麼這種神學就可以乾脆被描述成爲人類學，像路德維希·費爾巴哈那樣。

當然，即使是對於上述意義上的上帝的信仰，“上帝”一語也依然是涵義未明的。即使是就信仰而論，上帝也不會在任何地方立即、直接、客觀和清晰地顯現。上帝只能違背世界的種種表象，在表層之下、非客觀地從深層出現，在膚淺可感的現象中被信仰領悟，但是與此同時仍然是無限的。無論如何，領悟的內容不是清晰可辨和完全毫無疑義的：這種領悟不僅容

易忽視或受到疑問，而且也會得到不同的解釋。信仰即使是一種對整體的經驗直覺，這種直覺也會受到極為不同的感知的解釋。而人必須經常地努力通過感知思索來擴展、澄清和維持雖然是全然蓬勃、但可能又是膚淺而且常常為片面的信仰感受。只有在深刻的內省之中全部經驗才會得到概念性的表達，在邏輯上才變得透明，在概念上可以向他人明確地傳授。思考是靠經驗培育的。但是經驗需要批判說明和深思的肯定。

全部哲學，從前蘇格拉底派到黑格爾，甚至到以後的費爾巴哈和馬克思、尼采和海德格的反神學，都是圍繞著上帝問題轉的；正如W.威舍德爾詳細說明的，這一點構成了哲學史問題的中樞。⁴³這就表明，給予“上帝”這一名稱的各種意義肯定是非常不同的，但是又不全然是異類的或毫無聯繫的：早期希臘思想家們的‘神’是直接顯現在世界上的，和受基督教影響的哲學神學的造物主上帝不一樣。亞理斯多德所設想的神，作為現實中一切追求的最終目標，不同於康德的保證道德法和幸福的神。阿奎那或者黑格爾的上帝雖然可通過理性來理解，卻有別於退進不可言狀王國的守護人丹尼斯或者庫薩的尼古拉的神。受到尼采攻擊的普通道德上帝，不是海德格所理解的形而上學的上帝：即維護現實的最高的存在物。但是，賦予‘上帝’這一名稱的各種意義在所有的地方又永遠是相關的：潛在的命題是：上帝作為現實的普遍的和最高的原理而確定現實。”⁴⁴

關於上帝的普通概念是歧異的、模糊的。哲學史本身十分需要澄清。但是哲學史本身又對其自己提出這種澄清作法的權力提出疑問。看來，歸根結底不可確定這一點屬於哲學家們以這種方式理解的這個上帝的本性。

可見，各種宗教都曾力求顯示出比哲學更多的意義。宗教當然不是起源於對上帝的嚴格的理性證實，更不是來源於最為周全的概念探索。當然，宗教也不是從人的非理性的、下意識的心理層次出現。正如宗教心理學所表明的，宗教的基礎是認

81 識、意志和感覺的經驗的統一，這一統一不能理解為我們自己的成就，而理解為和任何一種形式的和上帝交流的反映，或者對上帝的感受。大部分宗教都力求展示上帝，而這樣的上帝是隱而不現、因此涵義不明。因此，現在我們自然要考慮對於理解上帝和理解人的問題嘗試給予理論和實踐具體回答的諸具體宗教。

在注意具體的宗教時，我們當然無須乎返回啓蒙主義以前的時代，康德把那一時期描述成爲“人從自責保護中出現”，⁴⁵我們也不能忘記應付對宗教的現代批評的後果。現在，如果我們要誠實地談論上帝，我們就必須記住現代的觀點，這種觀點使信徒和非信徒都能夠淨化和加深他們對上帝的理解；這種觀點可以以海因茨·查倫特⁴⁶所採納的形式總結如下：

a. 今天對上帝的理解是以對世界的現代科學解釋爲前提的：天氣和戰鬥的勝利、個人、團體和民族的病疫和醫治、幸運和不幸不再用上帝的直接干預，而是用自然的原因來加以解釋。這樣把上帝從世界中排除的作法提供了一個機會：顯然，上帝不是、也不可能是等同於自然和歷史過程的。我們是否承認，這種脫離次要原因的作法是和上帝進行更具個人性質、更深入的交流的可能前提條件呢？或者，在啓蒙運動剝奪了自然的諸神之後，我們是否正在努力以新形式神化有限事物呢？

b. 今天對上帝的理解是以對權威的現代理解爲前提的：任何真理都需經理性評判才能接受，依靠聖經、或傳統、或教會的權威，但是必須是在縝密的批判之後。對上帝的信仰已經不再是權威的強加，不再是傳統的或教派的事務，因而被視爲世界觀理所當然的一部分，這就提供了一個機會：適應於人的尊嚴和上帝榮耀的是，人要接受一個新的挑戰，使教父們的信仰爲己有。人們是否使用人類自治所及的能力以求像成年人那樣地活動，全心全意地信賴上帝，而不像沒有自己意志的奴隸那樣違背理性當真接受上帝呢？或者，在啓蒙主義使權威非神話化

之後，我們是否可能又投身於其他的強力呢？

c.今天對上帝的理解是以**意識形態批判**為前提的：揭露國家或教會在社會上濫用宗教，合理地揭露個人或集團的既得利益，這些人在不同程度上運用權力，卻又求助於上帝，把他當作基本上是**不公正的現存秩序的保護者和保障者**而為自己的神聖權
82 利辯解。這種使上帝免於捲入社會政治權力關係的作法也提供了一個**機會**：在上帝面前，正如在政治統治者面前那樣，人可以走自己的路，昂首闊步，而不必低三下四地曲意奉承，像同伴，而不是像臣民那樣。現代人是否理解伴隨啓蒙主義來臨的**眾神的光明**呢？這就是：上帝不是人的自私的需求的投影，而是他者。或許，人還依然在意識上把上帝包括在某種世界過程之中？

d.今天對上帝的理解的前提是**現代意識從注重來世轉向注重現在**：作為世俗化過程的結果，塵世各種體系（科學、經濟、政治、國家、社會、法律、文化）的自主性不僅在理論上日益為人所知，而且在實踐上也化為現實。但是，放棄來世許諾和更密切注視現世的作法提供了一種**機會**：生活雖然可能失去了某種深度，但是可能增加其強度。我們是否已經認識到上帝在此生中是怎樣地更加接近了人，在人的世俗性中向他提出了挑戰呢？我們是不是把世俗化簡單地轉變成了世俗主義、成了一種世界觀，而看不到上帝是我們在此生中每時每刻都要無條件地與之交往的一、即固有的超驗呢？

e.今天對上帝的理解是以**現代對未來的注目**為前提的：今天，人並不十分嚮往向上或向後注重過去的歷史，而是盡其可能地嚮往未來。有意地收入未來的維度，對未來的集積的設想與塑造這種情況提供了一種**機會**：這樣，基督教學說的未來的維度就可以重新發現，並得到嚴肅的對待。上帝受到嚴肅的對待、被視為人和世界的真正的前途了嗎？或者，我們想要完全忘記過去、放棄我們對於歷史上具有決定意義時刻的記憶，因而在

現在迷失方向嗎？

因此，現代事態的發展的危險必須加以考慮，但是，與此同時，被提供的機會也必須堅決地加以利用。如果我們認真對待人類啓蒙史，我們就必須尋求一種對上帝的未來的理解，這或多或少地表述為：

上帝不是一種天真的、人類學的映象；從字面意義和空間意義上說，作為“最高的存在”，上帝都安居在世界之“上”。

上帝不是一種“光明的”、神的映象；從某種精神的和形而上學的意義上說，作為一個客體化的、有位格的對立體，世界之“外”的上帝生活在這個世界之外的王國（“後世界”）中。

83 而是對現實的一種統一的理解：上帝在這個世界當中，這個世界在上帝之中；上帝不僅是現實的一部分——和有限事物並存的一種（最高的）有限，而且是有限中的無限，相對中的絕對。上帝是現世和來世，是超越的內在，是事物核心、人、和人類歷史中最真實的現實。

以此為背景，某些與我們以後對基督教對上帝的理解的探討有關的事物變得明確了。基督教對上帝的理解應該超過一種原始的、神人同形同性論聖經學，或者甚至超過某種表面上高超的、抽象的神學哲學，並且確認“哲學家們的上帝”和基督教的上帝並沒有被置於一種輕易而表面的和諧關係之中（像新老聖經學家和經院哲學家那樣），或者，另一方面，被分離（像啓蒙主義哲學家或者聖經學神學家那樣）。基督教對上帝的理解“取消和保存了”（“揚棄”，即黑格爾對該詞規定的最佳意義）在基督教上帝身上的哲學家們的上帝，方式是消極、積極和優異的：批判地否定、積極地抬高、優異地超過。這樣一

來，一般和在哲學上理解的上帝的完全模糊的概念，在基督教對上帝的理解中就毫無差錯地、毫不含混地變得毫不模糊了。

爲了達到這一目的，當然需要基督教神學家作出相當的努力。

神學的任務

“有一件事我要告訴神學家們，這是他們所知道、而其他人應該知道的事。他們掌握著比原子時代引以爲據的科學真理更爲深入的唯一的真理。他們掌握著比現代理性更加根深的關於人的本質的知識。我們計劃受挫而要尋求、將要尋求這一真理的時刻不可避免地總要來臨。教會現時的資產階級身分並不證明人們的確在探索基督教真理。只有感受到這一真理，它才是令人信服的。”這是物理學家和哲學家卡爾·弗里德里希·馮·威蔡克對神學家們說的話。⁴⁷

a.先讓我們回顧一下我們在神學方面迄今所走過的路。神學方法的複雜問題不能在這裡討論，但是，至少對於對神學感興趣的人來說，是可以劃出幾條分界線的。雖然我們作出了各種辯證神學說明，但是我們不能被指責實踐傳統意義上的“辯證神學”，⁴⁸所謂垂直地、自上而下。我們的方法從來就是堅持每一次盡可能“自下而上”地開始，從人的基本問題、從人類經驗出發。這一切都旨在今天對信仰作出理性的論證。因爲

84 面對虛無主義，我們不能求助於聖經以求解決作爲整體的現實和人類經驗的非確定性的基本問題；

面對無神論，我們不能求助於聖經以便確認上帝的現實。

宗教、哲學、普遍的人類先見的現象都要求得到完滿的回答。當然，這不是我們的全部回答。從人類經驗方面加以分析

的一切，在以後都可以而且必須從基督訊息方面給予神學的批判解釋。但是，在這裡我們不是一直在實踐“自然神學”嗎？當然，只有神學家們，在這一情況中特別是新教神學家們，才能提出這個問題。但是，雖然我們從人的自然問題和需要出發，我們卻沒有實踐傳統的天主教意義上的，所謂從底層上實踐“自然神學”。⁴⁹ 因為

我們不把理性的自主權視為理所當然，並認為這種自主權能夠強制地展現真理的依據，似乎這些依據與信仰本身毫無關係。相反，我們已經表明，即使是信仰的首要問題——非確定現實的現實和上帝的現實——都不能被純理性認識，而只能在一種虔信的信賴或信賴的虔信（即該詞語的廣義之中）加以認識。

因此，不存在人的持續、漸進以及理性的向上帝的“靠攏”。這是一個不斷更新和信心十足的大膽行動問題。

我們不贊成人們的高壓手段，讓人佔有上帝。相反，對人的要求是面對現實，對現實的挑戰和要求作出反應，接受現實的本體、意義和價值，承認它最終的理性、依托和目的。

因此，考慮到全部這些情況，我們並不是在討論信仰的先決條件，把它作為以純理性的理性論據為基礎的教義學理性底層結構。事實上，我們是在現代人所實際生活的地方尋找現代人，以求建立關於上帝的知識和激動人的事物之間的關係。

這樣，我們就可以公正地評判非基督徒所持的各種“世界觀”，而不加以神學的解釋：既有虛無主義無神論的立場，也有非虛無主義（不可知論）無神論的立場，最終還有非基督教的上帝信徒，無論是在世俗環境中還是世界宗教環境中。

在這裡提供的神學解釋中（可以預見到）上帝會保持其首要性，而福音依然是基督徒的決定性的標準。從基督訊息方面來看，應予明確的是

(i)因為上帝顯現自身，所以在世界的現實之中，上帝應被感受為真實的。隱匿的上帝具有能動性；因為上帝讓人認識他，所以認識上帝是可能的。無論在何時何地、無論怎樣與上帝會見，這都是上帝的賜贈。人對上帝現實的“展現”，永遠是以上帝在現實中為人而自我展現為基礎的。

(ii)期待於人的不是中性的反應，而是在上帝真理向人展現時承認對這一真理的信賴。在這個意義上，人的任何虔信的信賴態度無論在何地、無論怎樣出現，都是上帝在世界現實之中活動所造成的效果。對於人來說，這永遠是一種皈依：脫離自私行徑，轉向上帝。

(iii)福音將依然是決定性的標準。福音不僅為我們的人類問題提供答案，而且還改變這種人性的、過分人性的發問。這是對這些新形式問題的答案。在此意義上，這是對人類需要的一種批評、淨化和深入。因此，基督教神學在任何情況下都比任何一種適應於這些要求的神學意義深遠。

b.在注重現代觀點的同時，也還需要強調指出，神學不可以超越其他科學，並嘗試對現實作出整體的解釋。這恐怕就是“批判理性主義”的代表們所懼怕的，因為他們對“哲學的神學遺產”、“贖罪的理論”和作為整體的神學感到過敏。⁵⁰這些擔憂是沒有根據的，事實上，我們的神學：

絕不反對自然科學所主張的精確、縝密和效率的理想，只要自然科學不再自尋麻煩把它的方法從鐘錶和計算機上運用到人的精神上去，因為人的精神既不是一個錶，也不是一個計算機。

神學不反對科學的客觀性、中立性和不涉及價值觀，但是科學的前提和它的社會義務和所造成的後果不能被忽視，它的

承諾不能被排除。

神學不反對把各種問題數學化、數量化和公式化，但是每一個人都不應缺乏幽默感，以至揚言這些方法可以對諸如愛情和恩惠的現象作出徹底的解釋。

神學顯然不反對不僅作為技術和工業、而且也作為世界整體圖像基礎的自然科學，但是，與此同時，適用於其他科學的方法也應允許存在，例如社會科學、文化科學，也許甚至還有哲學和神學。

總之，神學不反對作為整體的科學和特別是神學中的批判
86 理性，但是這種理性所指不應為某種“批判理性主義”、一種對其自身不持以批判態度的理性：這種理性主義把合理事物變為神秘，力求解決有關政治、美學、道德和宗教的全部問題，卻僅僅使用適應於自然科學的方法；因為這個緣故，這種理性主義雖然強調個別問題的解決辦法可能不正確、需要重審，但作為整體卻代表了一種全面的教條式解釋法，這種方法聲稱具有批判性；這種理性主義卻時時刻刻要用它來責備神學，雖然這種方法本身不見得不會引起意識形態的疑問。

神學家們難道不應該意識到他們是得益於“批判思想傳統”的嗎？古代、中世紀和現代的最勇敢的神學家們針對各種神話、意識形態和愚民政策在對人類施以啓蒙方面的確發揮了不小的作用。但是他們沒有製造理性秘密的習慣。甚至按照阿多諾—霍克海默的“啓蒙辯證法”，被認為十分精明的社會技術人員事實上也不是真正的啓蒙者。他們把啓蒙主義之下的思想原則變為社會組織的工具，並且據此建立起技術控制系統，該系統卻否定了啓蒙主義通過自由、平等和幸福的方法所爭取的事物。應該提及的是，啓蒙主義的偉大創始者——哲學家有笛卡兒、斯賓諾莎和萊布尼茨，還有伏爾泰、萊辛和康德；自然科學家有歌白尼、克普勒、加里略和牛頓——是從來不會不容分說地想要否定超出自然科學——數學理性的維度的。從這點上看，

這些偉大的理性思想家（絕不是一種專業性底層結構的成員，雖然這種結構是存在的）被錯誤地稱為“理性主義者”、某種“主義”的代表、對現實的整體視而不見。

“批判理性主義”忽視現實的複雜性。“真實可以以許多方法對待，因而具有十分不同的性質。原子物理學家的現實有別於柏拉圖主義哲學家的現實，普通生活的現實有別宗教經驗的現實。就其內容而言，現實是分裂的；觀察角度的每一個變化都會帶來區別。顯然，不存在一種穩固的現實，而存在現實的許多不同的側面。但這卻又意味著我們不能、也不可以把某一特殊側面化為絕對的現實：這會引起其他側面的叛亂。”⁵²

c.顯然，世俗世界和世俗科學的發展向神學提出了巨大的挑戰：對批判神學的內省的挑戰。神學的任務是超過一代神學家的能力的，今天的任務不比二世紀和三世紀希臘和拉丁教父們的任務輕易，不比十三世紀和亞理斯多德主義對抗的經院主義任務輕易，不比十六世紀宗教改革家們的任務輕易。但是，今天，⁸⁷ 這個任務也可以有效地完成（正如我們在這裡所作的努力），但要以真實的現代世界為背景，借助於現代科學和經驗，注視著個人、教會和社會的實踐。因此，神學家通過自然科學、心理學、社會學、哲學和在今天尤其不可忘記的史學，而最重要的是通過自身的經驗，對這個世界了解得越多，他就越能夠更好地完成自己的神學任務。

嚴肅的神學不主張少數有特權人士才能認識真理，它僅僅要求成為對它的對象的一種學術反映，所借助的方法適用於這一對象，而方法的可用性要由結果來檢驗，正如在其他科學中那樣。神學永遠不能滿足於在一個領域中受到恩惠的寬容，在該領域中結論是顯然不精確和缺乏約束力的，似乎“宗教的真理”和“詩歌的真理”相似。神學科學中的比賽規則在原則上和其他科學的規則沒有區別。不應該認為這裡可以允許存在非理性、無法辯解的反應、主觀的決定：論證、信息、事實不應

被排除；現存的精神狀況和社會狀況不能被無條件地視為權威；對於某些教條、意識形態結構、甚至社會統治權的形式都不能加以黨派性的辯護。對於嚴肅的神學來說，問題不在於獎賞簡單的信仰或者鞏固某種教會的體系，而在於永遠、處處尋求整體的、完全的真理。

另外一方面，嚴肅的神學不要求全面地、徹底地掌握真理、壟斷真理。它所要求的不過是從一個特殊的觀點來對它的對象作出學術的研討，而這一觀點也是合法的觀點。神學永遠不會成爲一種綜合的、自成體系的世界觀，這種世界觀被分析到了最小的細節，同時又把社會學家、心理學家、經濟學家、法學家、醫學專家和自然科學家的進一步探討變得多餘而不足取。在神學科學中，我們不能夠求助於任何權威來躲避聽取批評論證的義務、來逃避思想的競爭、來壓制不由自主的疑問、來排除某些人或者某些情況下犯錯誤的可能性。沒有一種科學——神學也不比任何其他科學略勝一籌——能夠把人類生活和行爲的所有層面當作研究對象。但是，如果說對於其他領域中同樣關注人的學者來說，問題主要涉及數據、事實、現象、操作、程序、能量、規範的話，那麼，對於神學家來說，問題涉及的是終極的解釋、目的、價值、理想、規範、決定、態度。常常令人苦惱但可能又讓人超脫的關於最終爲何、向何方、何去何從的問題，正如我們所見，是不能夠分類爲情感反應的，因而不是我們的科學的合法對象。所以，神學的問題所要涉及的不

88 是人是什麼和作什麼問題的某一部分。神學問題涉及的是人的全部身分和作爲最基本的方面。神學就從這樣的一個方面出發去考察人類生活和行爲的全部層次；從這個基本的方面，一切都可能得到表現；從這一個方面出發，神學家必須面對一切問題。

神學家不應該允許任何人拖他離開這個任務，甚至包括他覺得必須忠誠以待的教會領導人。在遇到有爭議的問題時，一

般作法是提請天主教神學家們去請教教會的“教導處”，正如提請外交家在某些場合下去請教“外交部”發表評論一樣。事實上，這種教會“教導處”在近代是特別從羅馬接受了一種立場的（無論在求助於聖神之後，可能有誤與否），以應付一切可能的問題，但是多偏重於罪過和十分專門的教義。這個問題，我在別處探討過。⁵³但是，如果這個“教導處”總是預知一切、不多研究“什麼是不允許的”，那麼，他就大都是十分籠統和抽象地談論積極地“允許作什麼”。最近五百年來——無需更往前推溯——羅馬對下列迫切問題從未發表過嚴肅的理論闡釋；基督教的涵義是什麼，基督訊息真實涵義是什麼，就像並不會對某些國家的黑手黨或第七誠的力量加以解釋一樣。顯然，他們在羅馬對某些事的關懷比對另一些事少；這一點，我們在某人著作從一開始就大大引起當局注意之後，也許會報以憂鬱的微笑，而不是能夠注意到的。

而神學家則只能夠完成他的任務，承擔起責任，毫不含糊地進行鬥爭去尋找可在教會和社會面前加以辯護的答案。神學家應該勇敢地、自由地完成這一任務，即使這意味著從他的司令部得到的不是幫助，而是對他後背的射擊（很可能是致命的）也在所不惜。在這條路上，他並不“孤獨”，不像年長的教長們常常擔心的那樣。儘管幾隻“孤獨的狼”不能損害天主教神學，但本作者也還不至於低下到與其為伍。他要站在“先鋒隊”裡，而不充當旁觀者：他要和他的集體同心，受其偉大傳統制約、和集體的引路人和教師團結起來。他正是這樣地越來越多地參加“事業”——基督教的偉大事業，卻不能聲稱自己永不謬誤。

憑藉這一基本態度，我們現在必須再一次拓寬我們的視野：在人道主義的挑戰之後，我們想首先研討世界各宗教的挑戰，然後針對現代世界的整體面貌提出基督的訊息，以此說明今天做基督徒的涵義。

III · 世界各宗教的挑戰

基督教並不僅僅是“宗教”。基督教神學家們遵循卡爾·巴特的榜樣和“辯證神學”，強勁反對把基督教信仰當作“宗教”的概念，甚至像迪特里希·朋霍費爾那樣，要求對聖經概念¹進行“非宗教的”解釋。這一切包含著許多真理，我們對新約訊息的詳釋可以明證。但是，對神學問題我們無論採取什麼態度，從宗教的比較研究立場來看，基督教看來都是宗教之一：在這個意義上（我們大概只能複述，因為考慮到宗教的多樣性，這個概念難以清晰明確地規定），基督教是對一種絕對的意義根據、對一種絕對的終極關懷、我無條件地參與的某種事物的關係的特殊社會體現。

1. 教會之外的拯救

今天，在世界歷史上，任何宗教都第一次不可能自鳴得意地孤立存在並無視其他宗教。今天，基督教比以往更多地進入了和其他宗教的接觸、討論和邂逅。除了現代歷史開始之際宗教的地理界限的擴展之外，在當代，歷史範圍又獲得了巨大的擴展。

諸宗教受到重評

今天，在基督教內部，世界諸偉大宗教被承認為事實，至少暫時承認為永恆的事實。在以往，這一點並不是理所當然的。在亞洲具有穩固宗教的國家內的基督教傳教組織中，起決定作

用的是羅馬的災難性的、貌似永不謬誤的、遲了幾百年才得到不光彩的更正的錯誤的決定，同時也為同樣漫長的新教缺席所造成；這些傳教團的失敗直到第二次世界大戰之後才被後殖民時期從北非到朝鮮的傳教士們痛苦地理解。遺憾的是，考慮特別是在亞洲基督徒的微小比例（在中國和日本大約僅為0.5%，在印度稍多些，為2%），這種情況很可能還會延續下去。

一個國家的宗教越有意義則傳教活動的成功就越小——這是不是事實呢？從一開始起，一個國家的政治分量越大，基督教傳教活動就越困難嗎？有些亞洲人把基督教在亞洲——所有偉大宗教的故鄉——傳教的四百年只視為這些頗有才華民族幾千年來豐富歷史中的一個插曲，難道沒有道理嗎？這個插曲之成為可能，不是僅僅由於神職人員和殖民政權在政治和文化衰落時期建立了聯盟嗎？隨著（在一定程度上被教會無恥利用的）西方殖民統治的終結和基督教傳教士政治、經濟和法律特權的終結，現在，這個插曲也已成爲過去了嗎？²特別是類似基督教的重要宗教的近期發展情況，也不能讓我們期望看到在最近的將來出現轟動的進步。穆斯林和猶太人無論陷入什麼樣的政治衝突，他們也不會因此而更爲靠近基督教。尼赫魯的新印度和特別是毛澤東的中國，最後，由於石油危機，還有阿拉伯諸國所經歷的巨大的政治變革，都使在近東、中東和遠東的基督教傳教事業變得即使不是全然不可能，也變得更爲困難。

只有到現在才日益明確的是，特別是天主教會的劃時代錯誤決定（在禮拜式、神學、教會規則等方面）和錯謬事態發展（和同時期耶穌會傳教士的較好的理解力相反）是幾乎無法挽回的。如果基督教界在當時不是心胸狹隘的西方式的，如果傳教士們享有首批傳教士在希臘化時期羅馬帝國所享有的那種自由，那麼，亞洲的歷史及其宗教就可能走上稍微不同的道路。日本作家遠藤周作在他的小說《沉默》³中戲劇性地表現了十七世紀傳教團全部錯綜複雜的問題，還提及了派往日本的傳教士、

耶穌會大主教克里斯托沃·費萊拉具有歷史意義的叛教活動。結論大概是：希臘化基督教之樹不能從歐洲拔出移栽到日本的“沼澤”中來，因為日本的文化是完全不同的。日本基督徒至今仍然熱烈討論全部這些問題，真是令人驚奇的。

與此同時，由於召開了第二屆梵蒂岡大公會議⁴和普世基督教協會獲得了新的傳教意識，⁵基督教內部對於世界諸宗教的態⁹¹度變得較為積極，雖然很少表示對以往作法的悔過或者承認過失：取代以往蔑視態度的是至少在原則上的尊重；取代忽視的是理解；取代宣傳的是研究和對話。遲了幾個世紀之後，在官方的恩准下，才作出嘗試把基督教從歐美的、拉丁—羅馬的層層包裝中解出來：現在可以有各國本國人的神職和主教、更為適用的傳教方法、禮儀使用的各種現代語言、非洲彌撒、用伊斯蘭教蘇菲派的祈禱文、印度舞蹈形式進行的崇拜活動。當然，在教會裡，這一切在實踐上比在理論上取得的成功要大：到目前為止，無論是宣講還是神學，對中國人來說都還沒有變為中國的、對日本人來說都沒有變成日本的、對印度人來說都沒有變成印度的。然而，不可忽視的事實是：從羅馬和巴黎到班加羅爾、加爾各答、科倫波、東京和堪培拉，都有許多個人和活躍的團體正在努力發現和評價伊斯蘭教、佛教、印度教、儒教和道教的真正精神、偉大的關懷和財富，並且使之對基督教的宣講和神學有益。

這種再思考的神學成果是明顯的。我們正在重新評價聖經（在創世紀、羅馬人書、使徒行傳、約翰序言中）的普遍觀點：上帝是一切人的創造者和保護者，上帝在一切地方活動，上帝和一切人訂立了契約（和諾亞的“宇宙契約”），據新約所說，上帝想要拯救一切人，不管其人品如何，非基督徒因為遵從律法也可因信稱義。⁶因此，事實上，在教會之外也可獲拯救。除此之外，還可看到一種普遍的總體拯救史。⁷

其他宗教曾被認為是謊言、魔鬼的活動，最多不過是退化

了的真理。現在則被視為某種(“相對的”)啓示：通過這種啓示，古代和現代的無數的個人體驗到了和正要體驗上帝的秘密。其他宗教曾被看作是詛咒的辦法。現在則被承認為拯救的方法（是“特殊”還是“一般”方法，這是學者們的爭議），對無數的人，也許人類的大多數是這樣。因此，它們是“合法的”、在特殊社會環境下能夠成立的宗教，有各種形式的信仰和崇拜、概念和價值、象徵和儀式、宗教的和道德的經驗，這一切都有一種“相對的效用”，⁸“相對的、神授的存在權利。”⁹

各種宗教的財富

如果有基督徒——特別是嚴格意義上的福音派神學家——想要對這一點提出反駁意見，他就應該冷靜地考慮這一事實，⁹² 即：每一種具體的宗教肯定都是信仰、迷信和不信的混合物。但是，基督徒能夠忽視信仰世界諸宗教的人們不倦地尋求、並且已經找到真理時的忠誠和專注的態度嗎？所有的宗教（即使不是自然宗教，至少在倫理上也是完備的宗教）不是都來源於可見、可感物背後和超越人的有生之年的同樣的永恆問題嗎？世界及其秩序從何而來，我們為什麼生又必死，是什麼決定著個人和人類的命運，道德意識和倫理規範的存在應該怎樣解釋？全部宗教不是都在尋求不僅僅解釋世界，而是要在實踐中找到脫離生存的困境和苦難的拯救方法嗎？它們不是都把說謊、盜竊、通姦和謀殺視為罪惡，把某種“黃金法規”（“己所不欲，勿施於人”）當作普遍有效的實踐標準加以維護嗎？凡有些許世界宗教知識的人，都不會駁斥下列事實：¹⁰

不僅基督教，而且全部世界性宗教都意識到了人的異化、奴役、對贖罪的需求；亦即，它們知道人的孤獨、偏好、缺乏自由、如臨深淵的恐懼、憂患、自私的處世辦法和偽裝；亦即，它們在困擾中關懷這個未得贖罪的世界的

不可言狀的痛苦和悲慘、死亡的意義和毫無意義；亦即，它們因而期待某種新事物，渴望人和這個世界的變容、再生、贖罪和解放。

不僅基督教，而且全部世界性宗教都察覺到了神的善良、寬容和恩惠：亦即，它們知道，神雖然近在身旁，卻又是遙遠和隱蔽的，神本身必定賜予親近、顯現和啓示之特點；亦即，它們告訴人們，人不能自然而然地接近神，因爲人對自己的清白自信，人需要淨化和順從，需要爲消除罪過而作出犧牲，只有通過死亡才可獲得生命；事實上，歸根結底，人不能自我贖罪和解放，而只能投入上帝的容納一切的愛之中。

不僅基督教，而且全部世界性宗教都正確地注意到了先知們的呼籲：亦即，它們從自己的偉大先知人物——知識和行爲的楷模——接受靈感、勇氣和力量，以重新開始尋求更偉大的真理和更深刻的理解，以尋求走向傳統宗教的復興和更新的一個突破。

簡單地把世界諸宗教的偉大創建者與改革者和基督教相比是不公正的。只有把他們的成就和他們所見到的宗教狀況加以比較，才能夠恰當地看待他們的改革和復興成果。這樣，印度婆羅門教可以看作爲“經過改革的”吠陀多神教，佛教可以看作爲經過改革的婆羅門教，伊斯蘭教可以看作爲經過改革的阿拉伯萬物有靈論。因而，有一個問題又會向我們提出：佛、孔夫子、老子、查拉圖士特拉、穆罕默德是否沒有受到我們剛剛提及的偉大、終極的問題的激動呢？印度人不是可能正在梵（不是單個的神婆羅門）中、佛教徒在絕對中、中國人在道中、穆斯林在安拉中尋求秘密中的同一個祕密、同樣一個終極現實嗎？當然，每一種宗教同時都具有它自己的特性和財富，雖然基督徒常常不予注意。下列幾點說明也許有助於說明這一點。¹¹

a. 發源於**印度**的宗教，特別是印度教和佛教都滲入了這塊如此富有、卻又極為貧窮、天災人禍頻臨的次大陸的某種原始經驗和原始希望：生活即痛苦，新的生活滋生新的痛苦，但是征服苦難、解脫和贖罪必定是可能的。

印度教：這是印度“永恆的”、古代的、本地的宗教，並非由人設立，而是自發成長，沒有指派特殊的神。給人以深刻印象的是它的基本的神秘態度、它的不受限制的思想的開放和寬容，對不同思想的承認和吸收，它對無限的爭取和發展的能力，這一切——雖然並存的還有原始的、神話的多神論和大規模的儀禮——也造成了極為嚴格的禁慾主義和沉思習慣（瑜伽）和有如桑基亞的高尚的哲學。這是一個開放的、成長中的宗教體系：在觀點、形式和儀禮極大多樣性中的生動的聯合。這一切都僅以關於上帝、人和世界的堅定、普遍適用的教義學說為基礎；它沒有教堂和傳教團，但具有不曾中斷的延續性和不可摧毀的活力。通過極為不同形式的禁慾主義和沉思而尋求的目標是免除生死輪迴、把自我融合在宇宙之中，或者與絕對的統一之中。

佛教：肯定是基督教的最強有力的對應宗教。從公元前五百年就一直存在於印度，但是現在主要在印度之外，形式多樣，流行於從錫蘭（斯里蘭卡——譯者）到日本；在日本，佛教滲入了國教神道教崇拜之中。它與印度教的區別是明顯的，是極端的感官激情與自我折磨、享樂主義和苦行主義之間的“中庸之道”。佛的“四諦”，即佛在貝那勒斯說教的中心點，旨在讓人理解我們為什麼受苦，以求消除苦的業因和苦果本身。受苦的業因是貪婪、自我肯定和造生，從再生到再生的生的渴望。通過承認和熄滅這種生的渴望，我們才能夠征服造成生的痛苦。人如果不受像世界終極起源這類問題的煩惱，就應該走上八正道尋求消除痛苦，即：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。

人不應該無爲，但是應該不爲所爲或所感而動。和印度教禁慾主義不同，這裡應當探索一下虛無。這樣，解脫才有可能：解脫貪慾、自我肯定、盲目；以有意不積累生活的積極和消極依據（羯磨）的方法解脫痛苦；最後，通過寂滅和在無限中的解脫來擺脫在生命現象世界中不可窮盡的生死輪迴。這樣，甚至更古老的、古典的小乘佛教（追求完全擺脫痛苦和情慾的覺悟的“小乘載”），雖然從西方觀點被正確或錯誤地描寫成爲“無神論的”，也想要回答人的終極的問題並成爲拯救之道。可以設想，它能夠把這種拯救（在一種虔敬的消極神學中）規定爲涅槃（“寂滅”）。這是虛無，因爲其涵義是解脫一切痛苦、一切肉慾、一切限制。這是一種沒有形象、沒有慾望的空虛，在大乘佛教中又獲得了一種積極的神學內容，而且可以和絕對、和幸福認同，所以一種強烈的超絕意識、一種更豐富的崇拜、以及可能還有一種更完美的沉思形式就變爲可能。這種修行的出世思想常常變爲對世界的把握，這一點體現在印度、印度尼西亞和日本的佛教文化偉大成果之中。

b. **中國的宗教**：從本世紀初常被稱爲中國宇宙觀，因爲它強調宇宙的和諧。在公元前大約五百年，中國宗教分爲兩支，即儒教和道教，以兩位對立的哲學家孔夫子和老子爲代表，他們都可說是佛的同時代人。今天的中國宗教，在毛澤東制度下也依然保存了下來，是由儒教因素、道教因素和佛教因素構成的諸說混合主義。

儒教產生於早期中國宗教，是較爲講究實用的，注重人際關係，很少談及和超人類現實的關係，常被理解爲純粹的人道主義，只重視人類價值觀的培養，尤其是仁，但也重視榮譽、義務、機智、趣味和世俗儀禮。但是，儒教實現某種自然人性的先決條件，它的普通的理性倫理的基礎和全部道德規範的意義是，人在其全部活動中都應該適應永恆的世界秩序。人應該和諧地適應於宇宙道德法則：這是人身上的道德法則，其中可

見出天道。人在自身上統一了世界的兩極力量，即代表天地的
95 陰陽。君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友之間的五種基本人際關係受到特別重視。基本的倫理態度是孝。還有五常（仁、義、禮、智、信）和“金科玉律”等這一切早已見於基督教以前的倫理。

因此，天人合一的儒教觀念具有深刻的神學涵義。智即理解天意。高尚之士不僅應敬重偉人、敬重聖人的話，而且首先要尊重天意。因此，儒教像印度教和佛教一樣，顯示出宗教的全部外部特徵：向諸神和祖先獻祭，為人的幸福而完成諸多神聖行動。國家被視為一種宗教性的機構，君主是上天的代表（皇帝崇拜）。但是天被理解為宇宙和世界道德秩序的人格化、被理解為最高精神力量，它主宰人的命運，被描寫成爲具有人的特徵的“最高統治者”。“禮儀爭端”（比關於禮儀的爭端重大得多）中的教宗詔書禁止早期耶穌會傳教士把“天”或者“最高統治者”等同於上帝。

一方面，儒教的人道主義意識形態在實踐上強調人爲萬物判斷標準，使人高於自然，另一方面，對照起來，**道教**則強調自然在形而上學深刻性方面的優越，要求人在宇宙中統合，這一態度引出了宇宙論本體論和自然科學的問題，同時把本體論和倫理學緊密聯繫起來。道教不追求發達的文化、家長制社會和自信的知識，而主張返回到未受破壞的自然、天然、神秘主義，返回到孔夫子文明時代以前的時期的理想中去。人應該重新發現他天然的偉大或渺小，而宇宙的標準又應爲人的標準。這正是人戰勝死亡的方法。哲學思辨和養生功（氣功、飲食論、房事要旨）在這裡混合爲一。最後，人格又沉沒於無形之中，並獲得永生。道教和佛教曾在中國建立，但是在今天，和儒教一起都大規模地（最終地？）被毛澤東主義所掩蓋，而毛澤東主義是有宗教代用品的許多特徵的。

c. **伊斯蘭教**：在摩洛哥和孟加拉國、和中亞細亞草原和印

度尼西亞諸島之間無限廣闊的地域，穆罕默德的宗教佔主導地位。在世界諸宗教中，它是最年輕的、最簡明的、最少獨特性的，在耶穌之後的第七世紀建立。但是它具有任何其他宗教所幾乎沒有的信仰構成力量，把信徒塑造成一個統一的類型。（依
96 賴於猶太教的基督教的）一種簡單的信仰表白形成了伊斯蘭教義的內容：安拉是唯一的神，穆罕默德是安拉的使者。伊斯蘭教的五功構成了伊斯蘭教十分發達的法規的內容：除了念清真言（念功），還有禮功（禮拜）、齋功（齋戒）、課功（納天課）、朝功（到麥加朝覲）。服從神的意志的觀念要滲入一切，因此，作為神的不可扭轉決定的結果，痛苦也必須被接受：“伊斯蘭”原意即為對神的順服、忠誠。這一切的結果就是一切人在神面前基本的平等和超民族的穆斯林集體感：這種兄弟情誼——至少在原則上——能夠克服種族差異、甚至印度的種姓制度。

在穆罕默德逝世後一代人時間之內，伊斯蘭教分為三個教派，其中兩派保存至今（遜尼派佔大多數，少數的什葉派主要分布在波斯）；在漫長而戰亂頻繁的歷史中，和別的宗教成為對照的是，伊斯蘭教沒有遭受嚴重的分裂，也沒有面臨新建立的宗教的競爭（當然有過挫折，和其他宗教一樣；挫折主要發生在西班牙、西西里和東歐）。這些情況加強了穆斯林充當最終的、決定性的宗教的要求；這種宗教和其他宗教在一起，承認亞伯拉罕、摩西，尤其是摩西為先知，但是視穆罕默德為最後的和最偉大的先知，“先知之最”。伊斯蘭教在過去（在中世紀）神學、神秘主義、詩歌和文化諸方面也取得了偉大的成就，在現在（在中非和東非）在傳教方面取得極大的成就。伊斯蘭教沒有聖禮、聖像崇拜，沒有聖規和永不謬誤的中心權威，它易於把握，具有驚人的抵抗力（如在蘇聯）、凝聚力（在阿拉伯人當中）和擴張力（一半以上的非洲人為穆斯林）。甚至在政治上，尤其是考慮到阿拉伯國家的復興，這也是應予重視

的宗教。

這是一個具有不同宗教的世界。只有在宗教當中，我們才可真正發現“宗教”。如果我們想要談論宗教，我們就需要理解宗教。然而，在這裡，我們必須止步。如果只能用幾行字，那又該怎樣談論基督教呢？表現在諸偉大宗教無數形式、狀貌和觀念中的人類宗教經驗的深廣和豐富是不可言狀的。我們既不能固守在特殊宗教的不同階段（建立、發展、穩定、最終的解體）上，也不能（這對宗教的比較研究尤為重要）僅僅指出諸宗教的匯合、親緣、相會點、相互的影響和混合。

97 2.令人驚訝的後果

基督教的典型新式自我理解是：我們今天已有準備，要理解寬闊海洋般的宗教、要對它進行探索，在其中不僅發現通往地獄的路，而且，正如我們所見，在一定程度上也發現通往生活之路，甚至還有通往人的包羅萬象的福利、拯救之路。但是，如果其他宗教至少在某種意義上也是拯救之路的話，某些人（不僅僅是基督教傳教士）就要憂慮地問這為自認是拯救之路的基督教有何後果。這種後果豈不是混亂而危險的嗎？

是匿名的基督教嗎？

在發現美洲之前五十年，弗羅倫薩會議（1492）就早已確定了從奧利金，特別是從西普里安時代起關於“教會之外沒有拯救”的傳統教導。¹²事實上，會議使用了奧古斯丁門徒盧斯佩的福爾根修斯的強烈的言詞：“神聖羅馬教會堅定地相信、承認和宣告，天主教會之外的任何人，不僅是異教徒，而且還有猶太人、異端份子和分裂派，都不能享有永生，而要受永恆火刑，‘永恆之火已為魔鬼及其天使備好’除非他們在生命結束之前加入教會。”¹³這就是說，教會之外的一切人都是受詛咒的大眾，不得拯救。

在以後的五百年之內，當然是為時過晚，第二屆梵蒂岡大公會議才批准了宗教和信仰自由。在一項有關此題的特別宣言中，大公會議稱讚了世界諸宗教，在教會法規中承認，一切善意的人，亦即猶太人、穆斯林、其他宗教信仰者，甚至無神論者（“不應責備他們，因為他們還沒有獲得關於上帝的知識”）“都能夠取得永恆的拯救”，¹⁴至少在原則上如此。原先認為只有受洗的和活躍的基督徒得到了拯救。後來承認個別的非基督徒也有拯救的可能。現在，顯然，各種宗教都被看作是通往拯救之道。

98 如果我們比較新舊教導，我們就會注意到對“神聖羅馬教會”之外人士態度的劃時代的倒轉。發生了什麼事呢？有些天主教神學家安撫說，不算大事，不過是對古代永無謬誤的教義的新“解釋”，即：“教會”不像在弗羅倫薩會議上那樣是“神聖羅馬教會”，而“恰當地說”、“正確地理解”、“基本上”，一切善意的人都“多多少少地”屬於教會。但是，這樣一來，借助一個優雅的手勢，具有善意的整體豈不都被推過了一種神學杜撰的薄如紙張之橋而進入了“神聖羅馬教會”的後門、善意之人無一留在“門外”嗎？這樣，“教會之外得不到拯救”這一公式卻還依然正確，因為事實上一切人從一開始就是在教會之內的：不是作為正式的、而是作為“匿名的基督徒”，¹⁵或者，我們應該合乎邏輯地說，作為“匿名羅馬天主教徒。”

這能解決問題嗎？非基督宗教的群眾的確正在大踏步進入神聖羅馬教會嗎？或者這種情況只出現在神學家的想像之中？無論如何，事實上，猶太人、穆斯林、印度教徒、佛教徒和其他教徒都很明確，他們完全“不是匿名的”，但依然在“門外”。他們也不想到裡面來。任何的神學戲法也都不能強迫他們背違自己的意志和願望變作為這個教會的積極和消極成員，雖然這個教會事實上依然尋求充當自由信仰集體。這一教會之

外的那些人的意志不應該依據我們的利益加以“解釋”，而應該直接受到尊重。在世界任何地方也不可能找到一位真誠的猶太人、穆斯林或無神論者不認為說他是“匿名基督徒”的斷言不武斷。用這種辦法把伙伴拉進我們的圈子參加討論，就勢必在對話開始之前阻撓了對話。這是一種虛假解決辦法，只能讓人稍感欣慰。使用宣布非成員為“匿身”成員的辦法能夠醫治一個協會會員減少的疾病嗎？如果基督徒被佛教徒恩准為“匿名佛教徒”，那麼，基督徒又會說什麼呢？

必須承認，假正統地擴展像“教會”和“拯救”這樣的基督教概念的涵義的作法不是對於世界諸宗教挑戰的回答。這是逃避挑戰的辦法，我們會讓人從後面輕易抓住。在不知不覺中，我們為了挽救一條永不謬誤的法則不是陷入了削弱基督教現實的危險了嗎？我們雖然不願意，但是我們不是使教會等同世界、使基督教界等同於人類了嗎？這樣一來，基督教不是變成了一種宗教奢侈品、基督精神不是變得膚淺了嗎？因為這樣的觀念，耶穌最後不是要變成了印度教徒的下凡的神、佛教徒的菩薩、穆斯林的一個先知了嗎？這些都是許多老一輩傳教士提出的問題，但是先進的年輕人和他們的老師並不常予以回答。同時，這也說明了聲稱進步的見解不可不加批判地予以接受。黨性思維和服從黨綱對於關心真理的神學是不適用的。如果說教會內部的保守派的回答並不總是正確，但是他們卻常常提出正確的問題。

99 高貴的無知嗎？

挑戰依然如故。關於各種宗教的積極正確的議論不能為了一種或各種教會的威信而撤回、而改變。既然這事實上是我們的斷言，為什麼不坦率地承認呢？這是嚴肅對待其他諸宗教的唯一方法，只有以此命題為據，我們才能對這些問題採取現實主義的觀點。

無論如何，主要問題已經很清楚地提出。如果基督教宣稱（和以往不同）肯定其他宗教的財富而不是貧困，那麼基督教本身又擁有什麼？如果在所到之處它都見到了光明，那它又帶來何等的“光明”？如果一切宗教都包含有真理，那為什麼基督教還特別地就是真理呢？如果在教會之外、在基督教之外可得拯救，那麼教會和基督教還有什麼重要？

在這方面，也有虛假的解決辦法。在這裡，光作出斷言是不夠的。我們尤其不能踏著路德的足跡，像早期的巴特、¹⁶朋霍費爾、¹⁷戈加登、¹⁸和（較為不激進的）E. 布魯納¹⁹和H. 克萊默²⁰那樣，在教義的“辯證神學”中，對宗教的真實世界毫無深入的了解和分析就宣布宗教是“自然神學”，是對上帝和無信仰的自以為是的、罪惡的反叛；既然福音是一切宗教的終結，基督教就己不是宗教。作為一個整體，這個問題也不可棄置（像新教神學家那樣），傲慢地說一句“我們不知道”了事，似乎這不是他們關心的所在。如果基督教神學家對人類大多數的拯救問題不予回答，那麼，人們如果像以往那樣作出反應，他們就不該吃驚：對於教會妄稱是拯救的唯一途徑，伏爾泰嗤之以鼻；萊辛滿足於明智的信仰無差別論，推出他三個戒指的寓言，似乎每個都是真的，但也許無一屬於聖父。放棄“辯證神學”的斷言，即：世界宗教只是人類的投射，宣布基督教本身是一種純粹的投射、是絕對排他性一廂情願想法的表現，倒也再容易不過。

問題現在變得更為尖銳這一事實是無法否認的。隨著巨大新大陸的發展，世界諸宗教曾主要是對於基督教的外在的、數量上的挑戰。但是，現在，這些宗教已經變成為一種內在的、質量上的挑戰，不僅對少數理性主義者、而且對基督教各教會也是如此。問題已經不像在殖民時期那樣，在於世界諸宗教的命運。現在成問題的是基督教本身。

100 在論述這一過程中，我們已經接近了問題的另一個側面。

必須同時積極和消極地理解世界諸宗教的挑戰。因為世界諸宗教本身也受到了挑戰。

3.兩方面的挑戰

作為現代事態發展的結果，世界宗教的處境並沒有變得輕鬆一點。對這一事實必須加以十分冷靜的研討。基督教不能貶低其他宗教而抬高自己。但是，把世界諸宗教加以理想化的作法（從遠處比從近處容易）也無助於澄清情況。我們對不同宗教主要之點的系統概括不得掩蓋它們的消極的一面：它們十分具體的缺陷、弱點、錯謬；它們現在遠離本原原理；它們十分混雜、矛盾的結構（伊斯蘭教大規模地崇敬聖徒和使用護符；大眾道教的魔術、煉金術、補藥、仙丹；含有古代、儒教、道教和佛教因素的中國節慶日慶祝活動；幾乎無所不能的印度教）。

不能降為同一水平

各宗教之間的許多**平行現象**，在關於宗教現象學²¹或者世界史著作——如阿諾德·湯恩比的著作²²——中當然受到了注意：即學說、儀禮和生活方式的平行現象。例如，如果受到祈禱和祭禮崇敬的全部對象都是設定的“神”，那我們就必須承認，不僅其他宗教，而且基督教也在實行多神論。或許我們多少可以從一開始就以不同的標準來評判它們？一方面看到高尚的理想，一方面又看到脫離理想的現實的作法可以允許嗎？在阿姆利則的錫克人金碧輝煌的神廟中，在聖河恆河上的貝那勒斯、在佛教聖地康提、甚至在曼谷，基督徒會獲得深刻印象，但是未必想要皈依某種非基督宗教。但是，在另一方面，一個濕婆印度教教徒在那波里或巴伐利亞的巴洛克教堂、或者甚至在羅馬的聖彼得教堂裡有可能把加入基督教的呼籲視為“一神教革命”、²³並推翻諸舊神嗎？在撒哈拉大沙漠邊緣的北非小

清真寺裡也許倒更容易察覺到這樣的呼籲。

101 但是，雖然存在這些積極或消極的平行現象，區別卻是不能抹煞的，甚至在純現象學的層次上，儘管在宗教現代比較研究的開始有這種意願是可以理解的。即使是宗教現象學學者也從原理上區分了原始宗教和高度發展的宗教，簡單成長的宗教和建立的宗教，神話宗教和開明的宗教，特別是明顯的一神教和明顯的多神教、或者甚至泛神論宗教。由於過早地感到了發現的喜悅，在對平行現象和早期階段的具體比較中常常出現的情況是：只突出了相似點，而未突出對比。但是，可認同的概念（“聖餐”、“洗禮”、“聖經”）是引人誤入歧途的，常常令十分寬廣的意義範圍模糊。整體內部的現象的相對價值（“先知”、“聖徒崇敬”）才是決定的因素。對於不很敏感的嗅覺來說，香和檀香氣味可能同樣地愉快或者不愉快。對待聖經和古蘭經的感覺可能是一樣的，而任何形式的祭獻都也依然是一種祭獻。但是，祭獻的普遍概念是模糊的，指的是全然不相似的事物：最高貴的靈感和最可怕的錯亂行爲——對某些人來說是毫不自私的奉獻，而對其他人來說則是瘋狂的屠殺。在閱讀聖經之前我們不必洗手這一事實在我們和伊斯蘭教之間造成了一種意義重大的區別：歸根結底，基督教不是“聖書宗教”。無論對猶太教徒、還是對基督徒來說，約旦河都不是聖河，像尼羅河、幼發拉底河和底格里斯河之對於其他宗教。基督教也沒有聖城，像耶路撒冷之對於猶太人或麥加城對穆斯林之那樣神聖。基督教的十字軍東征不僅是非基督教的，而且也是不必要的。

我們透過外貌來看，各民族的“先知們”又是多麼不同：印度的苦行僧、中國的遊學思想家、希臘的哲學家、以色列的先知。關於最終解放和拯救的觀念是多麼不同：向理念的高升、進入沉思、涅槃的感受、與道的和諧、遵從上帝的意志。“對人的愛”對孔夫子和對拿撒勒的大師是不一樣的。甚至惡對於

查拉圖士特拉（瑪茲達教、印度拜火教）和在舊約與新約中也是不同的。和各種原始宗教的更大的多種區別在這裡不能盡列，但是，例如，本世紀以來，十分溫和、和平的斐濟群島人不再像十九世紀那樣吃人這個事實，至少對於到斐濟來訪的人不能說不重要。人們特別在這些方面常常忽視區別。例如，因為基督教傳教團的突出的失敗，和非洲古代部落文化的消解，²⁴他們忽視了巨大的啓蒙和擺脫對魔鬼的恐懼、擺脫奇幻的自然力量、非理性、殘酷和基督教傳教團帶來的種種非人格的、非社會的和非歷史的態度：無疑這是一種大規模的非神話化和非魔鬼化、一種神靈化和一種人道化。

因此，雖然可以承認其他宗教的真理，但是，無可爭議的是在下列事物之間存在著本質的區別：在眾神的奇妙島嶼巴厘島上的面目猙獰的神和查戈爾斯克的滿牆的東正教聖徒聖像之間，在廟宇神聖行淫和基督教對處女的敬重之間，在其象徵為林加（石雕陰莖）、而且在同一廟宇中複製一千次的宗教和象徵為十字架的宗教之間，在對敵人宣布聖戰的宗教和把愛敵人當作綱領本質部分的宗教之間，在用人祭獻（1487年在墨西哥一座主要廟宇聖禮上，在四天之內至少有兩萬人供作犧牲）的宗教和要求為他人每日作出自我犧牲的宗教之間。甚至西班牙征服者的殘酷和羅馬人對異端的火刑（事實上不符合基督教的策略，而是與之相悖；這不是基督教的，而是明顯地反基督教的）都不能勾銷這些區別。

印度總統薩維帕利·拉賈克里希南受到十九世紀歐洲神學自由主義的影響和受到吠檀多的影響一樣多，雖然他的大度寬容的經過改革的印度教備受尊重，但是萬物最終並不是一，萬物都不能簡單地同一。基督教信仰所能帶來的啓蒙和解放、非神話化和非魔鬼化、神聖化和人道化在某種程度上對於這樣的人都必定是明顯的：他了解印度的具體現實，或者閱讀過關於具體形式的印度教對次大陸災難性影響的報告：時至今日，甚

至連甘地也支持的對牛的崇拜、任何立法無法消除的種姓制度、許多印度教教師令人吃驚的迷信和欺詐等等²⁵的災難性的經濟和社會效果。考慮到諸宗教間的強烈矛盾，像在一則古老的常被引用的佛教寓言中那樣，把這些矛盾讓一群摸象的盲人來加以比較的作法太過簡單：一個人摸到腿就認為象是樹幹，另一個人摸到耳朵就認為是芭蕉樹葉，第三個人摸到尾巴認為是繩子，但是沒有人知道象的全貌。²⁶如果有人盲目地把樹幹當作大象呢？在極為不同的宗教中，在它們的觀念、形式和語言中，拉賈克里希南和其他人正確地注意到了對絕對的真正精神感受，還有一種使不同宗教間精神交流成為可能的隱匿的共識。但是，共識不能簡化、區別不能抹煞、意義完全不明的內心宗教感受不能視為絕對，似乎可以言表的宗教聲言、全部啓示和條規、¹⁰³權威、教會、儀禮與宣言和這種內在在宗教經驗相比是無足輕重的。

拉賈克里希南之所以能夠如此寬容，是因為——雖然有諸教因素混合——他的寬容是適當的、事實上是特殊的印度教的（以吠檀多的權威為依據）。像印度教和佛教這樣的東方宗教有重大的神秘傾向，其中心是專注的經驗，它們也特殊地表現出了對排他性的絕對要求：這是和預言性宗教（猶太教、基督教、伊斯蘭教）不同的：這些宗教的核心是啓示和上帝的權威，它們不排除其他宗教這一事實就包含了將其包容的要求。²⁷印度教吸收了其他一切宗教成分。佛教作為最高的拯救學說把其他宗教作為普通人的低等宗教來接受，這是一種順從的接受和寬容，而不太是準備承認與其對立的學說的效力。據認為，在以後的一種存在中，現在有錯誤的人將會恢復正確的信仰。

在歷史過程中，無疑有過一些“原型人”。據卡爾·雅斯培認為，佛、孔夫子、蘇格拉底、耶穌（沒有摩西，因為他的影響太有限；也沒有穆罕默德，因為他的獨特性太輕）揭示了人類的終極潛在機會，並以此建立了人類存在的不可反駁的標

準，結果，他們在極大的程度和極大的深度上影響了人的精神態度幾千年之久。²⁸他們的問題和答案的本質的內容無疑是一樣的。共同的特徵可見於他們的言論和生活方式、可見於他們對人與世界的態度，但是也見於涉及人的誕生、使命、誘惑的神話化，以及他們死後的“高升”。但是，同樣不可反駁的是，這些各不相同的“原型的人”還不能簡單地統合於真理的整體：“他們彼此並列，卻完全異類；他們不可能化合成為一個立即或多或少地遵循每個人的方法的單一的人。”²⁹只有對事實天真而無知的態度才有可能忽視或同化每一個人的突出特點。因此，某種決斷就幾乎不可避免了。

任何種類的廉價優越感、對各種宗教及其聲稱的細微差異的廉價超然感（可能不僅有哲學家，而且還有神學家），對於看不到信仰中心內容的人來說，都會引向完全的冷漠。任何程度的拉向同一水平、抽象化、概括化都不能為我們指明道路。把全部宗教推到一把傘下從而忽略差別的作法，迄今均未對不同的宗教產生影響。我們對個體的宗教所知甚多，因此基督教¹⁰⁴教義神學家不能冒然公開聲言說這些宗教是人類隨意的杜撰，印度教普遍論者不能說它們在本質上是一樣的，世俗人本主義者不能說它們不過是人民的鴉片煙。

我們能不能夠十分冷靜地、謙遜地免除理論的討論、不讓雙方聽取討論呢？不僅在西方諸宗教中，而且在東方諸宗教中，真理的問題都不能繞過，或者輕描淡寫。印度教和伊斯蘭教（如在印度和巴基斯坦）、印度教和佛教、佛教和新儒教之間的千百年的常常是殘酷，今天又很有害的競爭就證實了這一點。甚至在亞洲諸宗教中，也不是事事都可以漠然處之的。

當然，真理的問題和拯救的問題是不能像以往在基督教神學中那樣混合為一的。現代基督教“宗教神學”說得對：人們能夠在其他宗教中得到拯救，從這個意義上說，其他宗教可以被合理地稱為“拯救之路”。但是，拯救問題並沒有把真理問

題變為多餘。今天，如果基督教神學斷定一切人（甚至世界諸宗教中的人）都可拯救，這肯定不是說一切宗教都同樣真實。他們將得救，不是因為、而是不顧多神論、魔術、用人獻祭、自然力量。他們將得救，不是因為、而是不顧一切非真理和迷信。在這種程度上，只是在相對的意義上而不是作為整體、在每種場合下，世界諸宗教才能被稱為拯救之路。在某些方面，無論這些宗教展現了基督徒必須肯定的多少真理，它們都沒有為基督徒提供真理。基督徒大概不會同意又被人稱為佛教徒、印度教徒、儒教徒或者穆斯林。例如，如果基督徒接受瑜伽或禪宗（“基督教瑜伽”或者“基督教禪宗”），那也不是作為一種宗教或者終極信仰，而是作為一種方法或“啓發”接受的：這是一種脫離了其宗教根基的禪，對現代人具有吸引力，是因為它強調非心智，強調並不涉及逃避世界的神秘主義，強調修行與寂靜，強調有力地打開人類智慧的深層，這一切對神學家、哲學家、精神病專家和心理醫療家都是同樣有趣的。³⁰

顯而易見，我們並沒有說什麼才是基督徒的真理，但是，肯定必然存在著和世界諸宗教進行的批判性的、自我批判性的討論，其標準不應是同情，而只能是真理：旨在促進而非評判的對世界諸宗教的探索性識別。

有益的識別

今天，就這樣，世界諸宗教受到了挑戰，從湯恩比的“挑
 105 戰和應戰”意義上看，它們必須作出答覆。對於亞洲諸宗教來說，和基督教的衝突，對於批判自省、對淨化和加深他們自己的信仰基礎、對於用基督觀念來豐富自己和發展有成果的機遇，都是一種規模不可預見的刺激。通過和古典印度教的比較對新印度教的分析也類似於對其他宗教的分析：加強一神教、壓制偶像崇拜和消除低級的腐敗現象、使宗教倫理化、支持社會改革和現代教育制度、重新解釋奧義書和薄伽梵歌；甚至還有對

於耶穌形象的興趣，雖然這形象脫離了他的歷史表現（約翰福音被從神秘意義上加以解釋）和對登山寶訓中宣布的“永恆原則”的嚴肅考慮。³¹ 我們也可以回憶起基督教和平思想（雖然基督教未能實踐）對佛教的和平宣傳的影響（仰光和廣島的和平之塔）。改革和革新的全部過程意味著集中、加深、精神化，這樣，同時還意味著開放和統一，而基督教界今天在最廣泛的程度上參與了這一切；這一過程表現了對這些宗教的一種相當可觀的挑戰。這些宗教，就整體而言，雖然存在著新覺醒民族的新的自我意識、雖然開過各種的世界佛教會議、泛伊斯蘭會議、存在許多深化措施和反措施，卻不能發展任何類似的精神論動力（更不必說非洲的部落宗教了）。

如果要進行平等而有成果的討論，那就極為需要世界諸宗教發展堪與基督教神學同等的現代意義上的科學神學；不是一種向上的沉思，而是自我批判的反思。基督教神學首先開創了現代的井然有序的科學思考，事實上大大地促進了這種思考的建立。只有存在著多元的神學，才有可能進行真正的對話。但這並不是說基督教神學應該或者能夠直接提供出一種科學的印度教、佛教、儒教、道教或者伊斯蘭教的神學。然而，基督教可以通過客觀而無偏見地編寫宗教史、宗教現象學、宗教心理學、社會學和神學³²的辦法來激發認真的討論。在基督教各派之間的爭議神學上，還必須加上不同宗教之間的爭議神學。或者，更確切地說，最廣義的普世神學。

世界諸宗教都試圖通過各種辦法以精神封閉手段避免和基督教進行討論。在西方，佔主導地位的是對宗教危機的無情分析，而在東方卻依然存在著護教性的自我肯定。但是，在現代交通聯繫和通訊手段條件下，孤立和劃定界限作法就一定不十分可能嗎？亞洲偉大宗教的精神穩定和千百年之久的僵化，在
106 較為平靜的時代也許不太危險。但是，在今天，這些宗教無論願意與否，都必須不僅應付基督教，而且還得應付喧囂不止的

現代世俗事態。這些事態來自美洲、歐洲和蘇聯，千變萬化，各有其熱中所在、各有重大提示，不可抵禦地攫獲了近東和遠東的許多國家，而且，例如在中國和日本，給這些國家帶來了大量的工業、科學、文化、技術和政治影響。在許多方面，這都意味著宗教的世俗化，但是常常也意味著對世俗的新的神聖化，這是宗教代用品和偽宗教的先決條件：把民族、社會階級、或者科學、或者甚至個人提升到絕對，這種作法幾乎不能給民族或個人帶來幸福。無神論的、特別是辯證唯物主義，以傳教士般的共產主義的形式（打著“科學”標記的馬列主義或毛澤東主義）處處和基督教與世界諸宗教競爭，但也進行不無成果的對話。基督教和世界諸宗教在人的人道化、參與爭取正義、和平和自由鬥爭方面的多重失利，它們對人類整體的分裂多於團結的影響，就構成了事態整體演變的陰暗背景。

對於這些國家來說，“現代化”不僅指大量的經濟的和社會的結構變化，而且也是指全新的意識形式。在這方面，爲了適應這種事態如果必須犧牲幾頭“聖牛”或其他的宗教特殊作法（其實，就連全印度大會對此迄今也基本上無計可施）是無關緊要的。這種事態變爲災難性的地方，是有關宗教（除了改革後的印度教或日本禪宗佛教某些個別的嘗試）對涉及個人和民族前途的新而基本的、重大的問題幾乎沒有提出有說服力的答案。還是在這一方面，爲了以有益的識別方式十分具體地說明問題——顯然，我們依然不謀求在宗教史方面的完整性和徹底性——我們要指出幾個關鍵問題，這些問題至少作爲疑問應予嚴肅對待，需要和基督教進行透徹的討論。³³

a. 甚至是傾向於猶太教和基督教的伊斯蘭教，在考慮它自己的啓示時，也是取完全**非歷史的觀點**。它的根基古蘭經從第一到最後一章，據說都是由一個天使按照在天上的一部書口授給先知的：甚至每一個字（語言的靈感）都有靈，因此每一句話都永遠正確（沒有差錯、永不謬誤）。人讀古蘭經之前必須

洗手，讀聖經則可不必，其原因就在於此。古蘭經絕對不是人的話，而直接地是上帝的話。在伊斯蘭教中，這本書代替了基督：古蘭經學代替了基督學。

107 但是，問題——該問題也適用於印度教或佛教的聖書——依然存在：從長遠觀點看，伊斯蘭教能夠避開西方對古蘭經的深入研究嗎？有沒有可能承認穆斯林學者（不僅是阿富汗的）今天不能公開說出的話呢？這就是：古蘭經包含著大量較為晚近的外來材料，而且收容了人類史。如果宣稱直到電、微生物和人造衛星的現代科技成果都已在古蘭經（由於神的全能，古蘭經其實不承認自然法則）都早有論述、如果宣稱連征服月球（伊斯蘭教的神聖象徵，源於較為晚近的土耳其觀念）也已預見，那又有什麼意義？科技成果和國家權威（尤其在土耳其）從本世紀初起不是大大地剝奪了古蘭經作為法律文獻的權力、而實行接受不同層次宗教（我們只需回顧一下婦女和貧民區的狀況、作為整體的民法和刑法即可）的政策了嗎？伊斯蘭教又怎麼能夠使用一種中世紀高度發達、而今天作用甚微的神學把源於別處的現代科學、技術、經濟、文化、政治成果塞進它自己的系統中去呢？伊斯蘭教把安拉的意志或者古蘭經和世俗的法制等同起來的作法難道不應該放棄嗎？法律、自然科學、歷史科學和社會科學不應該獨立於古蘭經的依據而獨立發展嗎？即使這可能導致獨裁傳統的巨大高漲？在伊斯蘭教影響下和戴有其標誌的國家（阿拉伯國家、巴基斯坦、阿富汗）不應該在宗教上變為中立（像尼赫魯的印度）、“聖戰”不應該停止嗎？像攫獲其他宗教那樣攫獲了伊斯蘭教的內部動盪和深刻的適應危機，能不能通過保守的伊斯蘭教復興和求助於他們過去成就，從長遠觀點看，嚴格地保持警戒的辦法加以克服呢？在這裡，難道不需要作出一種新的精神努力和新的嘗試來適應它本身的歷史、西方文明整體和基督教嗎？

b. 東方的偉大宗教，尤其是印度教、佛教和印度耆那教，

都主張輪迴：他們都有一個**世界輪迴圖像**，依其原理，世界的進程和個人的生命都是先定的。

但是，這裡也出現了問題：這種信仰是不是個人宿命論和社會決定論的依據呢，因為這種觀念變成了群眾社會條件改善的主要障礙之一，尤其是在印度？亞洲各國人民，在接受和消化現代科學技術的同時，是否能夠以自我批判的精神避免服從歷史線性發展或辯證發展的觀念呢？這種觀念正是猶太——基督教傳統、後來又有伊斯蘭教、最後還有包括馬克思主義在內的作為整體的現代意識所主張的。這是一種和這些宗教不同的

108 歷史觀，它能夠絕對嚴厲地控制住獨特的個人、他的生活和他的工作嗎？今天，一種極富想像力的宇宙進化論、世界史和神話應該說明什麼呢？對於按羯磨、行動法則發生的延續的新生的觀念、自動彌補全部生活需要（佛從奧義書婆羅門教接受的學說）的觀念，應該怎麼辦呢？

c. 在印度教（實際上是諸宗教的組合）中，生死輪迴的觀念是和**宗教種姓制度**結合為一的，雖然這樣的種姓制度一直被佛教和錫克教（印度教伊斯蘭教混合的一神教）所拋棄。一個人生來（每生一次）就終生屬於某一種姓；在印度大約有三千個種姓，分為基本的四個類型。這個人的職業、配偶和全部生活方式原則上被他的種姓決定。

問題是：這一觀念不是和開始流行全世界人人生來平等的觀點直接矛盾的嗎？印度的種姓制度不是顯然是無法根除的嗎？雖然在法律上已經消除，特別是對於沒有種姓的“不可接觸的賤民”；還有在經濟和社會方面起破壞作用的、至今仍為新的民主印度最大負擔的對牛的崇拜，不是也無法根除嗎？這是不是和佛教不同的印度教，除特殊情況外，依然只限於印度的原因呢？這不是和現代職業自由的觀念矛盾嗎？這一觀念是：人在什麼地方無關緊要，包括人的原籍在內的一切都可以一再變化。迄今對宗教不同的諸教混合形式起保護和支持作用的宗教

種姓制度，在孟買、德里、馬德拉斯、加爾各答等大城市裡，不是正處於解體過程中嗎？這種情況是否對宗教意識發生不了反響呢？

d. 根據不僅由嚴格的佛教、而且也由影響最大的印度教哲學——桑基亞的古典吠檀多體系所代表的獨特修道概念（教徒集體和依附於修道院的俗人享有優先權），塵世現實、生活、歡樂、愛、個性、自我、作為整體的世界，最終都是非本質的，都是**不真實的表象（詭）**。

問題：在一個由旋轉車床、裝備流水線、實驗室、計算機、行政大樓組成的十分真實的世界中，在一種技術統治的文明中，人怎樣才能令人信服地感受關於世界非現實性的這樣的觀念呢？
 109 雙重真理的學說是否提供了逃避當今現實的辦法呢？來源於塵世萬物無常和瑣碎，又和對人的社會需要採取的崇高**冷漠態度**結合起來的佛教影響深遠的宇宙悲觀論，能夠成為東亞諸復興民族的新希望嗎？佛教在它對正義和和平的宣傳中是否不應該更多地適應世俗事件或者基督教特有的口號呢？同樣的倫理上的**消極性**不也是中國道教個人主義追求寧靜的神秘主義的弱點嗎？對於道教來說，關於自然的思辯哲學和無意深入事物本源的靜思是比一切社會美德更為重要的。東方可嘉的消極寬容是否會發展得再沒有能力否定宗教的粗俗而迷信的種種作法、否定對上帝的信仰的假冒和敗壞，否定社會罪惡和非人的環境了呢？

e. 和佛教與道教形成對照的是，中國儒教強調倫理優於形而上學的思辨。雖然欲在人身上尋求天意的新儒教（從十二世紀起）中，倫理變為形而上學的，而形而上學變而為倫理的，但是儒教大概依然是東方“最具塵世色彩”的宗教，它的興趣更多地在於人彼此的和諧和與宇宙的和諧，而不是來世或者涅槃。儒教也許就是亞洲宗教的前途吧？

但是，在這裡又可提出反詰：儒教和新儒教不是特別堅持

一種幾乎是無與倫比的**傳統主義**嗎？這就是祖先崇拜、過分重視年齡、古典教育優先、國家與社會的結構以家長制家庭模式為憑據。和中國思想獨特多元化相反，這是不是意味著對延續性獨一無二的一種僵凝的社會制度在意識形態上的支持呢？這不就是“中庸之國”、與世隔絕的古代中國的反進步的國家思想意識嗎？這是世界史上最保守的意識形態之一，被稱作服從命令的法典。中國的儒教由於1912年皇帝的廢黜而被削弱（正如基督教最有傳統性的分支俄國東正教會那樣，它和以往的政治制度關係同樣密切，但在1917年喪失了權力），在1949年受到共產主義的管轄，此後，和道教一起，被視為一切進步的障礙，在發揮影響方面受到共產黨盡可能多的限制——其原因就在於此嗎？事實上，毛澤東主義用馬克思主義內容取代了宗教內容，但是，在實踐中，對許多人來說，它不是變成了儒教的繼承者了嗎？雖然它有善意、取得了真正的成就，但是它依然接過國家正統制度，有時還接過中國古老的孤立主義，並且以一種新的形式復興了神聖的皇帝制度。³⁴

110 4.不是排他性，而是獨特性

非歷史性、輪環式思維、宿命論、非塵世性、悲觀主義、消極性、種姓精神、社會非功利性：為提出一種可能的辨識方法，向世界諸宗教提出的問題可以分為以上的標題。但是，不能把這些現象理解為對基督教起解除其本身負擔的作用。對於大部分社會學家來說，美國的種族制度，尤其是以聖經觀念十分強烈的新教為代表的種族制度，就是種姓制度的一種變體。而且，某些天主教國家的盡人皆知的社會落後面貌和這些國家對共產主義的易於接受一定不能歸因於儒教的傳統主義的。基督教的歐洲（據甘地認為，歐洲只是在名義上是天主教的，實際上是拜金的）和亞、非、南美某些基督教國家的侵略性、對權力和利潤的欲望已經很長的時間污損了基督的訊息。但是，

我們還會不斷地遇到基督教界的問題。不過，在這裡，爲了澄清情況，應該說明，現在一般公認世界偉大宗教對問題開放的程度不比基督教低，而是更高。今天，由於從前工業文化向現代工業社會的迅速過渡，亞非國家正在承受最大的壓力：這種壓力十分有別於資本主義在其早期在歐洲造成的壓力。因爲生活水平低下得令人吃驚和人口穩步上升，因爲國際競爭和民族獨立，生產水平在盡可能迅速地擴大和提高，因而工業化和技術訓練被向前推進，而前技術的種種結構都被剷除。結果必然是一種新意識，一種不可避免的世俗化，還有對宗教傳統、價值、機構的摧毀；對這一切的非神聖化事實上幾乎尚未開始。

基督教的存在是批判催化劑

這一點並不是指諸傳統宗教必定消失。它們也要經受變化，能夠逐漸適應。東方宗教的吸收力是巨大的，我們可能必須面對的情況——例如在阿拉伯諸國——是後殖民時期世界諸宗教的復興，而不會是衰落。也許我們還必須預計亞洲之外的傳教熱潮，雖然這種熱潮不一定取得比以往更大的成就。歐洲文藝復興和古典時期有一種和希臘古典古代的親緣，啓蒙主義和儒111教中國有某種親緣。今天（正如在以往的浪漫主義時期那樣），有些人覺得親近印度神聖論，有些人覺得和禪宗有親緣。但是，這種現象——部分地是爲趕時髦——的意義不應被誇大。就未來而言，更爲重要的是這樣的一個事實：世界諸宗教面臨著空前的危險：在它們的傳統主義衰落之時，受到忽視；在想要反抗時，受到攻擊；但是，無論怎樣，在內部都受到了侵蝕、在外部受到操縱（例如，伊斯蘭教被當作泛阿拉伯政策的有用工具，或者至少是反以色列的工具）。如果說在這種情況下它們起來反對對宗教的冷漠態度（特別是在像印度和埃及這樣的工業剛剛起步的國家）或內心的反感（在工業高度發達的日本，許多有教養人士如此），那麼，非基督宗教也不可避免地要從

根本上考慮它們的立場，因而和基督教展開一種更新的和更為嚴肅的討論。³⁵

作為歷史的產物，西方科學技術已經積累了來自猶太教基督教傳統的過多的因素，因而，其他民族如果不多考慮他們自己的宗教原則無法承接。我們已經看到，西方文明的影響導致了印度教和佛教方面態度的深遠的變化，尤其是對待物質財富、社會正義、世界和平和歷史的意義的態度。但是，歷史、進步、世界的重要性何在？個人、婦女、人類勞動、個人自由基本的平等、社會奉獻的意義何在？對於現在向非基督宗教提出的這些和其他許多問題，基督教神學在整個現代時期已經恰當地、系統地提出了見解。對於其現代科學神學尚處初期的其他宗教來說，這些見解對這些國家工業和文化的發展的用途不一定比西方自然科學和技術的成就小。這種可能性在本書中也許可以變得更為明確，而無需常常明確地涉及其他宗教。

依據從基督教角度作出的這一簡短分析的結果，我們所爭取的是什麼呢？

不是追求特殊使命和蔑視自由的**某一宗教的傲慢統治**。這種危險雖非有意造成，但其產生卻是卡爾·巴特和“辯證神學”對神學問題進行教義壓制的結果。我們不需要一種全然詛咒其他宗教的狹隘、自以為是、排他性的特殊論，不需要實行不公平競爭和不僅對宗教、而且對福音也持過於局限觀點的改宗主張。

112 我們不需要對全部宗教進行諸說混合，而不計它們互相有多大的矛盾，因為這樣就調和、縮減和壓抑了真理。這種危險雖非屬有意製造，卻來自湯恩比和一些比較宗教專家對宗教問題提出的自由解決法。這是一種造成創傷的、解體性的、相對主義不可知論的無差別論，不加鑒別地贊同和肯定其他宗教，初看起來似乎起解放作用並創造幸福，

但是最終會變得單調得令人痛苦，因為它放棄了全部堅定的標準和規範。

我們所努力爭取的是對信仰各種宗教的人給予一種獨立的、無私的基督教的救助。我們必須以開放的精神這樣作，這種開放精神多於保護性的熱忱，不會引導我們否認我們的信仰，但是也不強加任何特殊的反響；這種開放精神把外界的批評化為自我批評，同時接受一切積極之物，不消滅宗教中任何有價值之物，但是也不是不加批判地收容任何無價值之物。因此，在世界諸宗教中，基督教應該以承認與棄絕的辯證統一法，作為各宗教宗教的、道德的、沉思的、禁慾的、美學的價值的批判催化劑和結晶點來發揮作用。

從這一角度看，基督教傳教活動是有意義的，顯然，這不僅涉及宗教，而且涉及信徒。但是，這並不意味著傳教活動首先旨在爭取最大數量的信徒。真正的目標是和作為整體的宗教進行真誠的對話，既給予又接受，在此過程中各宗教的最深刻的意圖則可以實現。這樣，就不會和基督教自以為是地、但很不成功地試圖證明基督教優越的作法發生毫無意義、毫無結果的衝突。可能出現的是真正的、富有成果的會晤，其他宗教會受到鼓舞，獻出其最好和最深刻的東西。其他宗教的真理將會得到承認、尊重和賞識；但是，基督教的信仰表白不得被相對化，或降低為一般的真理。總之，既不存在傲慢的絕對主義，也不接受任何其他的要求，以及兼收並蓄的軟弱的折衷主義，而存在的是包容性的基督教普遍論，要求於基督教的不是排他性，而肯定是獨特性。

對真理的共同尋求

在歷史過程中處於孤立狀態的亞洲諸宗教肯定能夠從這種

批判性、建設性的接觸中學到許多東西。但是，另一方面，基督教信仰也會受益匪淺。例如，考慮到基督教教義的極端複雜性¹¹³和基督教對次要事物和甚至次要神祇經常的偏向虔敬，基督教也許可以學習伊斯蘭教的嚴格簡潔性、它對信仰的決定性現實的堅定的、不可動搖的專注：只有一個神和他的一個使節。基督教可以參照亞洲諸宗教對上帝的充滿敬畏、或多或少超位格（比“無位格”好）的理解，來改正它對天父上帝的過度擬人化的觀念。那種亞洲理解方式給歌德、德國唯心主義、叔本華、榮格、赫胥黎和赫塞留下了持久的印象——理應如此。過多關注“來世”的基督教可以學習賞識中國思想中的深厚而具體的人道精神，對人的完美性和可教育性的信賴，這種觀點從儒教滲入了毛澤東主義。它還可以學習伊斯蘭教解決種族問題的可能的的方法和謹慎處理與原始民族關係的方法。例如，在基督教關於上帝之國的觀念和佛教的涅槃之間、在我們和他們的氣質之間進行的比較，可能是頗有成果的。

基督教化肯定不再指拉丁化、羅馬化、歐洲化、美國化。基督教不僅僅是西方的宗教。在基督教會早期，存在著巴勒斯坦的和希臘的、羅馬的和非洲的、埃及的和埃塞俄比亞的、西班牙的和高盧的、阿勒曼的和薩克森的、亞美尼亞的和格魯吉亞的、愛爾蘭的和斯拉夫的基督教。根據二世紀（特別是猶斯丁）和三世紀（特別是亞歷山大城的克萊門特和奧利金）的基督教神學，神性邏格斯（“話的種籽”）從一開始就在一切地方活動。但是，如果說異教的柏拉圖、亞理斯多德和普洛丁或者甚至後來的馬克思和弗洛伊德都可能是把人引向基督的“教育家”，那麼，為什麼其他國家的哲學家 and 宗教思想家就不能這樣作呢？東方難道沒有提供思想和組織的形式、結構和模式嗎？基督教在其中不是可以和在西方方式中一樣容易地被表現和體驗嗎？³⁶正如甘地指出的，耶穌不是一個東方形象，可能更容易獲得一種東方的解釋嗎？耶穌的品格不是受到印度的重

要非基督教思想家的密切研究和重新解釋嗎？³⁷在原則上和實踐上，難道我們不應該分清在印度教、佛教、儒教、道教、伊斯蘭教的宗教方面中什麼是基督徒能夠接受的、在其文化方面什麼是完全不可接受的嗎？印度教、佛教、伊斯蘭教神秘主義某些形式不是比希臘人在更深得多的層次上（比“批判神學”還要多）把握住了新約關於上帝之愛、和平、替代受難、甚至信仰的辯護（阿彌陀佛教）的真理嗎？因而，在另外一種情況下也許是孤立、散亂、片斷、自發、受到歪曲和變形的一切，在基督教裡不是可以得到充分的體現嗎？不是以虛假的、正相反對的排他性，而是以一種創造性的重新思考，因而造成一種新的、包容性的同時也是批判的綜合？那麼，對於將來的基督教來說，要求是什麼呢？

我們需要真正印度的、中國的、日本的、印度尼西亞的、阿拉伯的、非洲的基督教。

我們需要一種普世觀念，不是狹隘的教派意義上、而是普遍基督教意義上的觀念：其基礎不是傳教士征服其他宗教，而是傾聽他們的關注，分擔他們的憂患，同時以語言和行動生動地證明自己的信仰。

我們需要的宣教團在警惕諸教混合主義的無差別主義的同時也主張寬容：在追求絕對的有效性的同時，無論在什麼地方，只要它本身的立場需要重審，都要進行重審。

因此，對於其他宗教的批評是包含著基督教的自我批評的，而這一點常常被忽視。上文提及的日本小說《沉默》的英譯者和編輯提請人們注意神學上的這種雙向的給予和索取：“如果希臘化時期基督教不適合日本，那麼它也不適合西方（許多人都這樣看）；如果上帝的概念對日本來說需要重新考慮……對西方來說也需重新考慮；如果日本的聽覺想要捕捉大交響樂中

的一個新旋律，那麼，西方的聽覺注意力也不稍差：它要尋找適應它正在甦醒的感受力的新弦。”³⁸在幾個問題上，基督教神學的自我批評內省都是十分歡迎這樣的思想交流的：例如，它對十足的希臘化時期對耶穌神子身分理解的批判。同樣還有對於罪通過自然代傳接的神話觀念的批評，這一觀念從奧古斯丁時代就流行於西方教會，也是儒教性善論所不能確切理解的。這種開放性的進一步證明就是強調“真理的等級”，讓信仰的中心作為中心論斷突出，讓次要的論斷（如梵蒂岡關於馬利亞和教宗的教義）成為次要。

因此，這樣一個事實應予強調：和非基督教對話中的許多問題就存在於基督教神學之中。當然，可以理解的是，並非伊斯蘭教、道教、高台教、耆那教、小乘佛教、大乘佛教。

佛教的全部傑出專家們、還有為數更多的印度教系統都是同樣密切地注視著基督教神學近期的、常常是迅速的發展的。但是，在一般情況下，神學家不一定是比較宗教學的專家，比較宗教學的專家也不一定是系統神學的專家；儘管有這一困難，我們卻依然必須遵從這樣的原則：在基督教和世界諸宗教的對話中，如果我們不是作滑稽問道遊戲，如果我們確想要以誠相待，那麼，在我們的全部比較和討論中，我們就必須**持續地嚴格檢驗這兩種因素**。例如，在比較“三位一體”的概念時，我們不能只固著於準確解釋印度教的“三相神”（梵天是創造者、毗濕奴是護持者、濕婆是毀滅者）或者道教的“三清”，同時我們還應該批判地對基督教的三位一體學說提出問題。我們應該追問，希臘的和尤其是拉丁的對三位一體的思辨（奧古斯丁的心理學解釋受到阿奎那論關係學說的考究，因為“一個性體”而提出的三角形象徵）是否的確像它所試圖的那樣符合聖經對父、子和神關係的論述。大概在這種相互的提問之後對一位過度寬容的印度多神教徒談話會比對一位阿拉伯嚴格一神教徒要容易些。這也適用於涉及道成肉身、處女生育、奇蹟、

永生的比較。

所以，就連基督教界在其自己的領域內也**不僅僅**停留在**保存**已知真理，而是要**尋求**更偉大的、經常是新而未知的真理；要參加討論，遵守自己的傳統，但是又不固守教義，歡迎任何好的論證。恰恰通過這一辦法，基督教界才能更容易地找到返回其訊息的簡明獨特的宏偉。起初，它曾以這一訊息令世界深信不疑，而今天，這又是要求於它的訊息。

但是，爲了理解其他宗教、爲了真正的普世基督教，我們雖然作了全部的比較、作出各種努力，但仍有一事不可忘記：這**更是關於人和人的生活經驗的問題**，而不僅是關於**概念、觀念或者系統**的問題。在實踐中，這意味著：

a. 現代的世界諸宗教不能以一種古舊的意義、僅從古典經文方面來理解或重視。它們不能被簡單地束縛在其傳統中的枯燥落後的因素上。對現代諸宗教的理解應該像這些宗教今天對自己的看法那樣，例如，大部分亞洲人對上帝的考慮都遠不像依桑基亞和其他人的古代體系考慮那樣客觀。宗教不是只能被學者借助於經文來研究和理解的歷史文獻。宗教是真實的人在宗教史過程中經常重新體驗到的活的信仰。因而應該以向前看的精神來加以解釋。它們歡迎新問題，而且本身也經常提出新問題。

b. 在研究中，不能構想出真正的印度的、中國的、日本的、
116 印度尼西亞的、阿拉伯的、非洲的基督教。如果我們認爲歐美神學的學術思考、注釋的、歷史的和系統的分析 and 比較能夠提供一種把基督訊息輸入其他文化的具體辦法，那我們就必定過高估計歐美神學的效力了。爲此，正如早先福音傳入希臘化世界那樣，就需要來自這些文化的人們的生活經驗。³⁹沒有這種經驗，創造性的重新思考是不可能的，新的普世綜合依然是純粹的理論，真正普遍的基督教也只是美好的假說而已。歐美神學當然能夠創造出這種傳輸的條件。通過對本身傳統（並參照

其他傳統)作出自我批評的、科學的思考,它可以嘗試澄清什麼就其根源而論本質上不是基督教的,什麼在本質上是基督教的。我們希望在本書以下章節中也對和其他宗教進行的討論作出這種意義上的微薄貢獻:一方面,避免教義偏見並以最大可能限度的歷史準確性顯現出耶穌的形象和原本的基督訊息;另一方面,提出建議,以激發和宗教史上其他偉大形象的比較,這種比較是常常被忽視的。

現在,在盡可能簡短的篇幅中概述了現代基督教的概貌之後,我們要轉入中心問題;我們一直都是高度認為對這個問題的回答是理所當然的:如果說在基督教和世界諸宗教之間、在基督教和現代人本主義之間應該存在區別,那麼,區別是什麼?是基督教的嗎?什麼是真正基督教的?

117

B.

區 別

119 I · 基督教的特點是什麼？

1. 基督

“基督的”一詞今天與其說是口號，不如說是催眠劑。冠以“基督的”事物數不勝數：教堂、學校、政黨、文化協會，當然還有歐洲、西方、中世紀，更不必說“最篤信基督的國王”，這是羅馬授予的頭銜；即使他們偶爾喜歡其他稱號（“羅馬的”、“天主教的”、“羅馬天主教的”、“教會的”、“神聖的”），那以後他們也可以毫不費力將其等同於“基督教的”。“基督的”概念的膨脹——像一切膨脹一樣，要導致貶值。

危險的記憶

今天，人們很少記得的一個事實是，這個詞語（據使徒行傳，¹產生於安提阿）在世界史上第一次使用是作為一個壞字眼，而不是尊稱出現的。

小普利尼大約在公元112年這樣使用，他是小亞細亞俾斯尼亞省的羅馬省長，他曾就被指控犯有各種罪惡的“基督徒”請教過圖拉真皇帝：他的調查表明，這些人事實上拒絕崇拜皇帝，但是他們卻朗讀一首聖歌（或許是一篇信條）給基督，好像是獻給一個神而且保證不偷竊、不搶劫、不姦淫、不違背信仰。²

不久之後，普利尼的朋友正在寫作羅馬帝國史的科奈留斯·塔西陀，比較準確地描述了羅馬大火，一般都把罪責歸於尼祿皇帝本人，但他卻把罪責推到“基督徒”身上：這一名稱來

源於在提比留斯統治期間被本丟·彼拉多處死的一個人，一個叫“基督”的人。這個人死後，這種“有害的迷信”像一切惡毒而可恥的事物一樣，傳到了羅馬，而且在那裡贏得了極大數量的追隨者。³

又過不久，列王傳記作家蘇埃托紐斯相當不準確地報導說，
120 克勞迪烏斯從羅馬驅逐了猶太人，因為他們在基督（挑撥者基督）煽動下繼續製造騷亂。⁴

最後，當時在羅馬逗留的猶太歷史學家弗拉維·約瑟夫在大約公元90年推出了猶太人的最早的見證。他顯然是有保留地提及了在公元62年對“耶穌，即所謂基督的兄弟”雅各的石擊。⁵

關於最早的異教和猶太教的見證就談這些。我們很可能有許多收獲，如果我們今天記住：基督教顯然不是某種世界觀，也不是一種唯心主義哲學，而是與一個叫作基督的人有某種關係。但是，記憶可能是痛苦的，政治家們在重審黨綱時已經發現了這個道理。事實上，記憶甚至可能是危險的。現代的社會批判又把我們的注意力引向了這一事實：這不僅是因為代代死人控制了我們，在確定我們所處的每一種環境時發揮他們的作用，所以在這一程度上人被歷史預先限定，⁶而且還因為對於過去的回憶會把尚未確定、尚未完成的事又洩露出來，因為每一個結構變得僵化的社會都恰恰懼怕回憶的“顛覆性”內容。⁷

基督徒，基督教教會，用不著回憶。看來，情況與此恰恰相反。各基督教會顯然是束縛在過去的一切事上的。如果它們壓制歷史，那它們要擺脫的也是永遠不吉利的未來，以求集中關注教會的現狀；據認為教會在教義、崇拜、紀律、虔敬諸方面都是永恆的。我們用對往昔的回憶安慰自己，爲了維護現在，我們在教會中培育回憶。這是一般意義上的培育：我們“珍惜”年齡、尊重古舊事物、老人、年長的人；我們崇敬特殊傳統和一切傳統；我們修復教堂、禮拜堂、雕像、圖畫、聖歌、神學。但是，也存在著特殊的“崇拜”意義上的培育：基督崇拜在本

質上是回憶。幾乎兩千年來，我們不斷地高聲朗誦一本書，原因不就在此嗎？我們永不間斷地隆重舉行同一個聖餐（這顯然是普利尼所談論的；這一聖餐從很早的時期就被稱作“追憶”、“回想”、“紀念主”），全世界億萬人每逢禮拜日還依然在參加，原因不就在此嗎？

十分奇怪的是，這種對回憶的崇拜本身卻在不小的程度上協助掃除了對往昔的記憶。聖書片段用一種無法理解的古代語言高聲朗讀、含混默念或者歌唱，卻不加解釋，這是爲了保持舊習慣，是爲了盡義務。聖餐式被舉行，但在浮華的儀式下卻常常難以辨認，這是爲了滿足宗教的需要。人們珍視過去，是爲了逃避現在和未來的挑戰。偉大的傳統受到喝采，但是卻和
121 正好應該傳接下去的思想混淆起來。老的受到尊重，少的被遺忘；古代受器重，現代世界被忽視；動輒都要復古，結果造成退化——卻又常常不爲人所見。本來該培育玫瑰，卻只給紙花除塵。

回憶本身可能是一種大的幸事，是一個跳板，有彈性、活動的一端會促成巨大的跳躍。回憶能夠復甦過去的恐怖，作爲一種警告，但是它也能夠——更危險地——喚起尚未實現的希望。回憶能夠遏止現存的過度強力，能夠分散現存事實的壓力，能夠打破現實的壁壘和已經完成的事物，能夠脫離現在，打開通向更光明未來的道路。作爲回憶，至少在短暫時刻可以發揮作用。回憶如果真的被發動起來，就可以不斷地發揮這種作用。如果不加清理，它也能夠特別頑強地發揮作用。

基督教意味著回憶的活躍化。正如J.B.梅茨——在這裡和布洛赫與馬庫塞聯繫了起來——正確指出的，這是一種“危險的、起解放作用的回憶”的活躍化。⁸這原本是閱讀新約、舉行聖餐儀式、對基督生活的摹仿、教會對世界的整體的、多方面干預等背後的意圖。回憶的是什麼？已經援引過的異教徒和猶太教徒對基督教的記述屬於後來新約諸書的時期，帶有這種顯然令

人不安的回憶的印記。但是，對這些改造世界的回憶的記述主要見於基督教見證本身。回憶什麼？從新約和作為整體的基督教史兩方面，今天，又向我們提出了這個基本的問題。

首先，收入新約中各篇文章的多樣性、偶然性和一定程度的不連貫性常常被強調指出。這是詳盡的、系統的、說教性的論著，但也是對於聽眾問題的回答，雖然安排不很妥當。它們包含有一封只有兩頁長的短信，是當時寫給一個逃亡奴隸的主人的，還有對第一代信徒行為的冗長描述。還有主要記述過去的福音書，和指向未來的預言書信。有的風格淺顯，有的不很講究；語言和觀念表明有些是猶太人寫就的，有些是希臘人寫的；有些寫作時期很早，有些幾乎在一個世紀以後。

我們肯定有理由問，是什麼把新約的二十七部十分不同的“書”真正地聯結在一起了。根據見證本身，回答是簡單得出奇。這是對一名耶穌的回憶，在新約中，希臘語為基督（Christos；希伯來語為mashiah，阿拉美語為meshiah；即彌賽亞，該詞意義為救世主）。

其次，傳統中和作為整體的**基督教界歷史**中的破綻和缺陷、
122 對照和前後不一之處，也常常被正確地強調指出。有幾個世紀，基督徒形成小團體，在後來的幾個世紀中，是一個大規模的組織；在幾個世紀之內，他們是少數派，但在漫長的時代中又變成多數派；原來受迫害，後來變得強大，還常常成為迫害者。幾百年的地下教會被幾百年的國教接替；從尼祿時代起作了幾百年犧牲品之後，從康士坦丁時代起又作了幾百年宮廷主教。有過僧侶和學者的時代和教會政治家的時代（二者常交織在一起）；有過皈依蠻族和歐洲崛起的幾個世紀，其後是新建立的、又被基督教皇帝們和教宗們毀滅的幾個世紀的神聖羅馬帝國；有過幾個世紀的教宗宗教會議，還有幾個世紀的旨在改革教宗制度的大公會議。在基督教人道主義者和世俗化文藝復興一代人之後，出現了宗教改革者們的革命，接著是幾百年的天主教

或新教的正統和福音派的覺醒。總之，有過適應的時代和反抗的時代、黑暗時期和啓蒙時期、改革時期和復舊時期、絕望的時代和希望的時代。

人們問，究竟是什麼把二千年充滿奇異對照的基督教史和傳統聯結了起來，這也是不足為奇的。對此的回答依然是：這是對一位耶穌的回憶，千百年來他被稱為“基督”，是上帝的最後的、起決定作用的使節。

這的確和對我們第一個問題的第一個答案相等，自然是臨時性的、概括的，但在涉及這個人時又相當具體。我們一直不遺餘力地批判基督教的立場，但是卻遲遲不提出我們的答案；也許人們期待著我們用關於基督教的同樣明晰而果斷的論證來完成這一任務。自我批評如果不包含相當程度的自信就沒有什麼意義，然而，許多基督徒雖然強調信仰上帝，所缺乏的恰恰就是這種自信，儘管這正是持不同觀點的人所期待於他們的態度。

接受概念的票面價值

綱要有待以後充實。但是，在神學混亂和概念含糊的時期，談話必須淺顯易懂。如果神學家不說實話、不接受概念的票面價值，那他就不是為基督徒或非基督徒服務。

我們已經看到，⁹今天的基督教要面對世界諸宗教；這些宗教同樣揭示真理，是通往拯救之道，代表“合法的”宗教，而且的確也能夠意識到人的異化、被奴役和未得補救的處境，意識到了神的存在、恩惠和寬恕。這就向我們提出了問題：如果情況如此，那基督教還有什麼特殊之處？

回答——依然簡短，但很切題——必定是：依據最早的見證和整個傳統的見證，依據基督徒和非基督徒的見證，基督教的特別面貌——最終可以表明這個回答遠不是平庸或重複的——是這位耶穌自己，他甚至到今天仍以古名稱基督聞名。難道

不是這樣嗎？其他宗教，無論大小，無論怎樣偶爾地在一座寺廟或其聖書中崇敬他，都不會在人與上帝、與同伴、與社會的關係上把他看得具有終極決定意義、限定和原型意義。基督教的特點、最基本的特徵是，它認為這個耶穌在人的這些不同維度中對人具有最終決定、限定、原型的意義。這也正是“基督”這一稱號從一開始就表達的意思。這個稱號和“耶穌”這個名字發展成爲一個專有名字不是沒有道理的。

我們還看到，¹⁰ 基督教同時還面對後基督教的各種人道主義，有進化論的或革命的，這些主義也同樣支持一切真善美，贊同一切人類價值和博愛，以及自由和平等，而且常常更爲有效地干預整個的人和一切人的發展。另一方面，各派基督教會和神學也以新方式力爭表達人性和仁愛：要成爲現代的、介入的。開明的、解放的、對話的、多元的、關注的、成熟的、入世的、世俗的——總之，人性的。問題不可避免要出現：如果是這樣，或者至少應該這樣，那麼基督教還有什麼特殊？

回答——還是很簡單，但是很準確——還應該是：根據最早的見證和整個傳統的見證，基督教的特徵還是這位耶穌本身，他不斷地得到重新的認識，被承認爲基督。在這裡也有一個反論：進化論或革命論的人道主義偶爾地無論怎樣把他當作一個人來尊敬、甚至把他當作榜樣，都不會在人的全部維度中把他視爲對人具有最終決定性的、限定性的和原型的意義。基督教的這個特徵、最基本的特點是，它認為這個基督對人與上帝、與同伴、與社會的關係具有最終決定、限定和原型的意義。依聖經的簡潔稱號，他是“耶穌·基督”。

從這兩個觀點可得出結論，即：如果基督教想要與世界各宗教中的人、與現代各種人道主義有關係、更新關係，它就不能人云亦云、做他人已做的事。這種鸚鵡學舌式的基督教不會

¹²⁴ 關切其他宗教和各種人道主義。這樣它會變得無所適從、多餘。單獨的現實化、現代化、干預不能使它適切。基督徒、基督教

會必須明瞭自己需要什麼，對自己和其他人有什麼話要說。他們雖然對其他人毫不保留地開放（這裡無需重新強調），但他們必須說明他們自己的道理，使人理解，使之生效。因而，基督教只能通過激化對作為最終原型的耶穌的回憶（像以往一樣，在理論和實踐上）最終才能夠成為適切的；這是作為基督的耶穌，而不僅是“原型人”之一。¹¹

因此，如果說今天主要關心心理學、社會學、政治學的美國神學家、身為忠誠基督徒的法國、西班牙、德國或者荷蘭的知識份子、在伊斯蘭教的雅加達的學生小教堂、在非洲或印度的傳教士，或者甚至受過天主教教育的羅馬伯爵夫人都迷惘地問，什麼才是真正的基督徒，從整體上看，區別基督教和其他宗教或假宗教、哲學或世界觀的是什麼，這是因為他們在尋求某種抽象格言、概念、原理、觀點式的回答。但是，他們從這一切當中找不到回答，因為基督教——僅其名稱就已表明——說到底是不能降低成為永恆的觀點、抽象的原理、人類的態度的。基督教如果脫離它的基礎，即這位基督，那麼它的整體就會懸在半空中。抽象的基督教對它的追隨者或者世界是無足輕重的。就事實論，基督徒應該明白這一點。但是，他們常常天真得出奇，自以為已經知道這位耶穌·基督是誰，是幹什麼的。所以他們不期待從這裡得到回答。他們在別的地方尋求答案：在某種哲學或世界觀中、在青年文化、黑人文化、在印度、在某種浪漫的第三世界或現代世界的任何一種文化或者意識形態避風港裡、在精神分析或者社會學、在控制論、語言學、行為科學、和科學最新最近的浪潮中尋找答案。但是問題依然存在：一個基督徒如何知道這位耶穌·基督是誰、作什麼呢？他也許就是基督教界內外的未知數，而且把基督教造成偉大的未知數嗎？

現在，我們可以再次簡明指出，看來，只有觀照這位基督的位格才有可能回答各方基督徒就基督教區別特徵急切提出的

問題。這個主張可舉數例檢驗。

第一：喀布爾的基督徒和穆斯林以對上帝的深刻信仰舉行聖餐禮，使用基督教和蘇非派傳統的祈禱詞，這就是舉行基督教的聖餐禮嗎？回答：這樣的餐會可能是真誠的、甚至很可稱讚的宗教儀式。但是，它必須特別是回憶這位耶穌·基督的位格，才算得上是基督教的聖餐儀式。

125 第二：如果一位信仰上帝的印度教徒在貝那勒斯恆河河水中沐浴，這是否就等於基督教的洗禮呢？回答：從一種宗教的觀點看，這種方式的沐浴當然是意義重大、有益健康的儀式。但是，只有以耶穌·基督的名義舉行，才能夠成為基督教的洗禮。

第三：在貝魯特的一個穆斯林贊成古蘭經裡說的一切關於耶穌的話（這種話很多），那他就已經是一位基督徒了嗎？回答：只要古蘭經還對他有約束作用，而他因此而得救，他就是一個好穆斯林。只有穆罕默德不再是唯一先知、而耶穌也不是他的先驅者、這位耶穌·基督卻對他有權威性時，他才能成為基督徒。

第四：在芝加哥、里約熱內盧、奧克蘭或馬德里對人道主義理想、人權和民主的保衛就是基督教的宣教嗎？回答：這是迫切要求於基督徒個人和各派基督教會的社會義務。但是，只有關於這位耶穌·基督的話在現代社會裡被實際地、具體地感受到，才能成為基督教的宣教。

我們不忘在本書第一部中所做的澄清，預期著第二、第三和第四部中將要討論的具體細節，以避免混亂和不必要的誤解，但也並不歧視其他觀點，雖然持以自信，卻不作不恰當的強調——但是，我們能夠、而且必須鼓起勇氣提出下列的淺顯分界線：

基督徒不是指一切真、善、美和人性的事物。有誰能

否認真、善、美和人性也存在於基督教之外呢？但是，凡在理論和實踐上都明確、積極提及耶穌·基督的事物，都可稱為基督的。

基督徒不只是任何具有真正信念、誠摯信仰和善良願望的人。任何人都能看到，真正的信念、誠摯的信仰和善良的願望也存在於基督教之外。但是對於一切被稱為基督徒的人來說，耶穌·基督在生與死之中都起終極的決定性作用。

基督教會不是指任何崇尚深思或行動的團體、想要體面地生活以求拯救的誠實人的集體。無可爭議的是，忠誠、行動、深思、體面的生活和拯救也存在於基督教會之外的其他團體。但是，對於任何可以被稱為基督教會的人的團體——無論大小——耶穌·基督都是具有終極的決定性意義的。

126 基督教不一定存在於非人性遭到反對、人性得以實現的地方。在基督教之外——在猶太人、穆斯林、印度教徒和佛教徒之中、在後基督教人道主義者和坦率的無神論者之中，非人性也遭到反對，人性也得到實現：這是一條簡單的真理。基督教只存在於理論和實踐上對耶穌·基督的回憶都得到活躍的地方。

首先這一切都是區別性的公式。但它們不僅是理論性的、更不是空洞的公式。為什麼呢？

它們指的是一個十分具體的位格。¹²

它們背後有基督教的本源和偉大的基督教傳統。

它們為現在和未來提出了一個明確的方向。

因而，它們有助於基督徒，而且能夠獲得非基督徒的同意，因為非基督徒的信念得到了這樣的尊重，其價值觀得到了明確的肯定，而沒有被基督教和教會通過教義走私過來。

正因為什麼是基督教的種種概念沒有被沖淡或者隨意延展，而是被準確地掌握，正因為這些概念從票面價值上得到接受，所以有兩件事就成為可能：對一切非基督教事物保持開放，同時避免一切非基督教的混亂。在這一意義上，這些區別性公式（無論暫時顯得多麼簡略）是具有重大意義的。儘管是臨時性的，卻可區分基督教的特徵。

雖然存在著對於基督教特徵的善意的延伸、混合、不確解釋和混雜，但還必須講求實際。基督徒的基督教必須保持基督教特徵。但是，基督教若要保持基督教特徵，那它就必須明確忠實於一個基督；基督不是任何原理，或者一種意向，或者進化論的目標，而是——我們要進一步地詳審——一個具有十分確定名稱的、十分確定的、不可誤解的、不可替代的位格。從這一名稱來看，基督教不能被降低、抑或“提高”成為一種無名的、亦即匿名的基督教。對於任何一個稍事思考的人來說，“匿名基督教”一語都是一種詞語矛盾，就像“木製鋼鐵”一樣。具有人性的善良，即使沒有教會的祝福或神學的肯定，也是一件好事。但是，基督教意味著對這個名字的信仰的表白。然而，基督教神學家是不能避免這個問題的：這一名稱之後隱藏著的是什麼，是誰？

2. 哪個基督？

是虔敬的基督嗎？

爲了探討蘇格拉底究竟是誰，要幹什麼，哲學家們對柏拉圖的對話所費的周折比基督教神學家爲發現耶穌·基督的名字後面蘊藏著什麼所費的周折更多。基督教神學家們認爲，基督徒理所當然了解基督的一切，而神學家們該作的事只是更深入地思考這種知識，在實踐中加以運用，使之重新適用於今天的人和社會。他們爲什麼、怎麼能夠如此天真地（我們必須這樣

說) 認為這種知識是理所當然的呢? 如果我們暫時不管未經充分思考從聖經中取得的這種理解, 那就必須設想, 關於基督的這種知識主要來源於基督教的虔誠和基督教的教義。

基督徒對基督的感受可能是非常不同的。這些感受, 對某些人來說是保持其基督教信仰的理由, 對另外一些人來說, 則是放棄這一信仰的理由。有些基督徒很早就把基督當作一個虔誠的、永遠友善的救世主來認識, 從來沒有離開過這個“親愛的耶穌”: 因此, 帕索利尼關於馬太福音影片中具有社會批評傾向的耶穌令他們不安和困惑。其他一些人, 可能是在兩次世界大戰之間青年運動中把耶穌當作一個偉大的領袖來認識的, 而且至今仍然熱情地唱著《我們的英雄耶穌說: 跟我走》, 雖然今天他們並不總是明確往哪個方向走。其他一些人被他溫柔而謙遜的心靈所感動, 所以, 對他們來說, “聖潔心靈”變成了一個專有名詞, 同時, 神學家們開始發展高尚的“位格中心”神學。對於許多人來說, 這個名字使他們聽到了聖誕節和“如此溫柔而可親的聖嬰”: 他們每年都唱這些古老的聖歌, 但最遲一到元旦就忽然把它忘得一乾二淨。還有些人想起他的名字, 簡單地想到地上的上帝, 而忽視了聖父不是聖子、聖子不是聖父這一事實。還有, 對一些人來說, 這是一位更接近我們的、更有人情味和可愛的處女母親的聖子的名字; 聖母又變得十分重要, 出現在我們的聖壇上——如在露德——甚至沒有聖子。

我們還可舉例, 但我們的確不想損傷任何人最神聖的情感。本書作者也喜歡過聖誕節, 也唱《平安夜, 聖善夜》而無諸多禁忌。他也欣賞詩歌。但他認為詩和現實不應混淆。這一點不僅適用於關於月亮的歌曲(在此宇宙時代尤為喧囂), 而且適用於關於明星、事實上是生活超星的讚歌; 這些歌, 各種各樣的歌手現在比以往唱得更多。

在過去兩千年中, 全世界用不同的語言唱過無數的頌歌, 尤其是對他, 對他超過對任何人。這個人的無數肖像被繪製、

打製、刻製和鑄造，方法很多。關於他的談論的確不算少。這
128 種眾多的形象（與佛不同，佛的形象總是一個）不能追溯到少
數的公式化基本形態，於是問題便來了：哪一個是基督的真實
形象？¹³

是早期墓窖基督教藝術中沒有鬍鬚、年輕、好心的牧童嗎？
還是長著大鬍子的皇帝和世界統治者，符合古代晚期皇帝崇拜
的形象模式，在永恆的金色背景上威風凜凜不可侵犯、儀態尊
嚴令人望而生畏？是夏特爾大教堂中的上帝代理呢，還是德國
的悲哀之人？是被安放在十字架上、羅馬式大門和圓頂形大廳
中世界之王和法官的耶穌呢，還是丟勒《哀悼基督》和保存至
今的格倫瓦爾德最後一幅被釘上十字架中得到現實主義冷酷表
現的痛苦的基督呢？是拉斐爾《聖禮爭辯》中毫無痛苦之感的
漂亮的基督呢，還是米開朗基羅的忍受人的死亡的基督呢？是
委拉斯凱茲的崇高的忍痛者呢，還是埃爾·格列柯受折磨而顫
抖的基督呢？是羅薩爾巴·卡列拉纖細的“啓蒙主義”沙龍肖象
表達的真實形象、表現文雅的大眾哲學家耶穌的弗里契的真實
形象呢，還是晚期天主教巴洛克感傷主義聖心繪畫的形象呢？
在十八世紀，是園丁耶穌呢，還是散發德性粉末的藥劑師，還
是後來托瓦爾德森因為取消了十字架醜聞而開罪於他的丹麥同
胞凱爾克加爾的古典主義救世主呢？是德國和法國基督徒、英
國前拉斐爾派和藹可親人情味的耶穌呢，還是二十世紀藝術家
指向各種維度的基督呢？這些二十世紀藝術家有：貝克曼、科
林斯、諾爾德、馬斯里爾、盧奧、畢加索、巴拉赫、馬蒂斯、
夏加爾等。

這些肖像後面的神學也同樣多種多樣。那麼，哪種基督學
是真正的呢？

在古代，是里昂的伊里奈烏主教還是他的弟子希坡律圖（反
加里斯都的主教）的基督呢，還是希臘光輝思想家奧利金或者
拉丁文風格家和法學家德爾圖良的基督？是君士坦丁宮廷主教

和史學學家尤西比烏的基督呢，還是埃及沙漠教父安東尼、還是西方最偉大的神學家奧古斯丁、還是一至五世紀最卓越的教宗利奧的基督呢？是亞歷山大城學者們的基督呢，還是安提阿、卡帕多西派、還是埃及僧侶的基督呢？

在中世紀，是新柏拉圖派思辨思想家約翰·司各脫、還是天才的辯證法家阿伯拉爾、還是彼得·倫巴爾《匯編》（許多人寫了注釋）、還是貝爾納·克萊沃關於雅歌的講道的基督呢？是托馬斯·阿奎那、還是方濟各的基督，還是強有力的教宗英諾森三世、還是他所反對的異教瓦爾登派和阿爾比派的基督？是弗洛拉的沉思啓示錄派約阿希姆、還是庫薩大膽思想家紅衣主教尼古拉、還是羅馬法典學家、還是德國神秘主義派主義者的耶穌？

129 在近代，是宗教改革派的基督呢，還是羅馬教宗們的，還是鹿特丹的伊拉斯謨或者依納爵·羅耀拉的，是西班牙宗教裁判所的還是受他們迫害的西班牙神秘主義派的？是索本神學家們和法國皇家律師的基督，還是帕斯加爾的，是巴洛克時期的西班牙經院哲學派的，還是啓蒙主義時期德國神學家的，是路德派、業經改革正統派的，還是新舊自由教會的？是德國唯心主義哲學神學家費希特、謝林、黑格爾的基督呢，還是這些哲學家的對手齊克果的呢？是圖賓根天主教歷史思辨派的呢，還是第一次梵蒂岡大公會議新學院派耶穌會神學家的，還是十九世紀新教復興運動的，還是十九和二十世紀的自由詮釋派的基督呢？是羅曼諾·瓜迪尼的還是卡爾亞當的，是卡爾·巴特的還是魯道夫·布爾特曼的，是保爾·蒂利希的，還是戴爾哈特·德·沙爾丹的，抑或比利·格萊厄姆的？

看來，基督的形象之多是和對他的見解一樣的。即使在今天，虔敬態度也對“什麼樣的基督？他對我有什麼意義？”這個問題提出十分多樣的回答。正如最近對各種可能的階級、職業、教派進行的調查表明的，¹⁴ 在教會內部有些人在祈禱和稱

讚、聖禮和教儀中承認他是上帝之子、贖罪者、回生的主和教會奠基人。對於其他人，他的面貌又像是一個普通人，在“外在”日常生活、在社會服務中的朋友、兄長、勝利者，是不安、熱情和真正人性的激發者。和個人皈依感受、自發的對他信仰表白對立的是以教義問答風格和僵化形式重述的教義公式和學說。對一些人來說，他意味著愛、意義、贊同、生活中的依傍，是在失望、絕望和痛苦中的幸福、寧靜和安慰的化身。對另外一些人來說，他是無害的，沒什麼意義，不能幫忙。如果說他激發一些人反省、沉思、進行崇敬的觀察，那麼另外一些人則作出驟然的反應，甚至感到氣惱，迴避這個問題，或者甚至束手無策。

教義上的基督嗎？

這樣的印象很可能是錯誤的：在關於耶穌的這些形象、神學、解釋、感受中，一切都同樣重要或者同樣正確。更不用說一切都不正確或者不重要了。必須說明的是，我們不能簡單而天真地認為，基督之名字之後的涵義可以從基督教的虔誠、文學、藝術和傳統中得知。同一個人的太多的、可能加以潤色過的肖像會使偵察工作困難。在很大的程度上，基督教神學就常常是偵察性的工作，常常是極端耗費精力、費盡心血的發現過程。

然而，這正是某些神學家想要否定的一點。關於基督，能發現的諸點都已一勞永逸地發現了，根本不需要私人偵探。這裡涉及的問題超過了基督教虔誠、經驗、文學、藝術、傳統。這是一個教會教導——更確切地說，是教會訓導權的官方訓導問題。¹⁵ 真正的基督是教會的基督。或許，在這裡重要的不是“羅馬說了”，而肯定是“諸大公會議說了”：回到八世紀教會的大公會為反對左右異教所宣布的、規定的、標誌出的一切。那麼，依這種情況，誰又可能是真正的基督呢？

在任何情況下，甚至據這些會議的意見，他都不簡單地是“上帝”。肯定地說，由於在教育方面進行了不完備的、膚淺的宗教教導和存在著過分讚揚他的禮儀和藝術，信徒（因而）和非信徒的答案常常很遺憾地是“耶穌＝上帝”。我們經常看到小孩指著耶穌受難像說：“那是上帝，吊在十字架上了。”但是，這些信徒無論受到強調耶穌神性的教會教義定義的影響有多大，這也是誤解：這種誤解造成了對早期會議思路縝密、可靠學說的不負責任的傳播、簡單化，甚至異教式的片面性。“上帝具人形”是基督一性說。“上帝在十字架上受難”是聖父受難說。沒有一次早期的會議簡單地把耶穌和上帝等同起來，像稍後日耳曼部落從沃坦神皈依到上帝耶穌那樣：正因為如此，在法蘭克羅馬人彌撒中耶穌的名字被從“懺悔經”中取消了，而在其他祈禱文中直接指向耶穌，而不提聖父。

連按第一屆尼西亞大公會議（325年，在皇家夏宮）意見，耶穌也僅僅是“和聖父同體的。”¹⁶ 後來，按照加彩東大公會議（451年，君士坦丁堡附近），他是“和我們人同體的”：一個位格，其中結合了兩種性體——神性和人性）——沒有混淆或變化，沒有分開或分離。¹⁷ 這是“一位二性合一”和“神——人”詞彙所表達的古典答案；自此以後，這個答案在東西方各教會無數神學課本和教義問答中一直被重覆。

然而，就這樣簡單嗎？正如尼西亞會議領導人物亞大納西所證實的，歷次大公會議在最初都無意要求詞句表達上的無誤。¹⁸ 備受敬重的會議史上是不乏波動和——在一定程度上——矛盾的。誰的知識比包括在關於第一次和第二次尼西亞公會議、第一次和第二次以弗所公會議、第一、第二、第三、第四次君士坦丁堡公會議的神學課本中的知識多一點，便不難看清，上面所說的。¹⁹ 偉大的加彩東公會議本身也是教會中第一次重大而持久的分裂場所——分裂至今尚未克服——這是加彩東諸教會和贊同第二次以弗所公會議的教會之間的分裂。加彩東公會

議沒有永久地解決問題。幾年以後，就加彩東公會議提出的問題爆發了一次特別劇烈的爭論，即基督作為上帝是否可能受苦。這次“聖父受難，天主受苦”的爭論從此佔據了整個第六世紀，在第七世紀變成了“基督一志說”的爭論（基督有一種或兩種意志，一個是神的意志，另一個是人的意志嗎？）。²⁰

今天，對我們來說，問題是更深刻的。在各次大公會議的基督形象之後，常常可以察覺到柏拉圖的上帝的安然不動、毫無熱情的儀態，這個上帝不可能受苦，被斯多亞倫理學說的一些特徵所美化。這些大公會議的名稱說明，它們全然是希臘式的。但是耶穌不是在希臘誕生的。對於這些公會議和其背後的神學而言，解釋工作必須繼續下去。且有雙重性體的全部學說都是一種用希臘語和耶穌·基督的真正涵義的希臘概念進行的解釋。這一學說的重要性不可低估。它鑄造了歷史。它表現出了基督教信仰的真正的延續性，為全部討論和將來的解釋提供了重要的綱領。但是，另一方面，我們不應該得到這樣的印象，即：今天的基督福音可以、而且應該僅僅借助於這些希臘範疇（當時雖不完整卻不可避免）、僅僅借助於加彩東大公會議雙重性體學說、僅僅借助於所謂古典基督學來陳述。從這些希臘密碼中一個猶太人、中國人、日本人或者非洲人，或者甚至今天一般的歐洲人或美國人能推論出什麼呢？天主教和新教近來對解決基督學問題的嘗試已遠遠超過了加彩東。²¹因而新約本身也更加無限地豐富了起來。

因此，加彩東公式（正如卡爾·拉納用一句精闢的話所說的）應該被看作是起始，而不是結尾。²²在這裡，我們準備簡要總結一下對加彩東大公會議問題一位兩性傳統解決辦法的各種反對意見的根源：²³

a. 使用帶有希臘語言和思維方式印記的術語和觀念的兩個性體學說，今天已不為人所理解。因而，在實踐中，在教會教導中儘可能避免使用。

b. 兩個性體學說即使在當時也沒有解決難題，這明顯地見於加彩東大公會議以後的教義史。相反，這一學說導致了新的邏輯困境。

c. 兩個性體學說，據許多注釋家認為，是不能夠等同於新約關於基督的原有信息的。有些人認為這一學說顛倒了、或者，¹³²在一定程度上，甚至敗壞了原有的信息，另外一些人認為，這至少不是唯一可能的、而且肯定不是最好的解釋。

當然，對於加爾文發展的、後來被天主教神學所接受的關於耶穌是先知、司祭和國王的新教傳統三重職務學說，也是可能提出十分類似的反對意見的。形式如此簡潔而系統的這種學說是在新約中發現的嗎？還有，這三個頭銜，對我們世俗化社會中的人還會有什麼意義嗎？²⁴

顯然，多虧了虔誠、文學和藝術中的基督教傳統，這個耶穌才依然存在，他本身沒有變成爲往昔的紀念碑，而是一再地證實和我們時代的憂患有關係。如果不存在綿延不斷的信徒集體，即使我們被迫只信仰一本書，那也不會存在基督的活的福音和對基督的蓬勃的信仰。每一代人都獲有對他的新形式的追憶。凡是忽視這一偉大傳統的神學家，都要付出沉重代價。甚至在今天，也理應尊重古代各公會議的信仰表白，因爲這既是簡短的總結，也是防衛性的界線劃分。這不是簡單的古董和稀有收藏品。這是在世事滄桑的幾百年中基督教信仰保持穩定的象徵。以後我們還要論述。

同時不應忘記，這一偉大的傳統是極爲複雜的。對於同樣一位基督的證實非常多樣、對立，多次南轅北轍，說法矛盾。在這一點上，真理和詩尤其需要精細的神學分析。就連具有傳統觀念的神學家也必須承認，在這一傳統中並非一切都同樣真實，並非一切都同時是真實的。

偉大的大公會議傳統因而也提出了問題：哪一個基督是真的？尤其是珍惜被宣佈爲特殊正統的神學與虔敬中的基督學傳

統的人，都必須自問這被安置在十分豪華的教堂之中、醫院中、家中的“正統”基督是否就是真正的基督。因為不僅是灰塵，而且太多的黃金，都可能掩蓋住真正的形象。

基督訊息旨在使人認識耶穌·基督的真實意義和對今天人類的作用。但是，如果我們簡單地從既定的三位一體學說教條地出發，這位耶穌對今天人類來說，是否就變得確可以認識了呢？如果我們簡單地承認耶穌的神性、聖子的先在，然後再問這位上帝之子怎樣獲得、怎樣具有一種人性，卻每每拋下十字架和復活作為他“變為人”的純粹結果，這樣，他就能被理解了嗎？如果我們強調上帝之子這一稱號，儘可能壓低耶穌的人性，否定他作為人的存在，那麼，現代人就理解他了嗎？如果耶穌被當作神而受崇敬甚於被當作塵世的人來模仿，現代人就會理解他嗎？如果我們像第一批門徒那樣從真實的人耶穌、從他的歷史訊息和言行、他的生平的遭遇、他的歷史現實和歷史活動出發，然後再詢問耶穌這個人和上帝的關係、詢問他和天父的團聚，那麼，這樣作不就更符合新約的見證和現代人的歷史思想方法了嗎？因此，總之，我們是不是可以少要些思辨地或者教條地“自上而下”的古典方式的基督學，而更多地要些遵從具體的耶穌、更適宜於現代人的“自下而上”的歷史基督學呢（當然不是對以往基督學的合法性提出爭議）？²⁵

熱忱派的基督嗎？

捉拿耶穌·基督

犯有煽動叛亂罪、無政府主義、游蕩、陰謀推翻當局罪。

衣著破舊。據說職業為木匠。營養不良；想入非非，與普通勞工、無業者和游手好閒者為伍。是外國人——據信為猶太人。化名：“和平王子”、“人之子”、“世界

的光明”，等等等等。職業：煽動家，紅鬍子，手腳上有傷痕，係德高望重之市民和法律機構所領導之憤怒暴民所造成。

這是美國一家地下的基督教報紙首次刊載的、現已四處馳名的“通告”。

具有超凡感人魅力的耶穌運動在各個時期、在各種制度化教會之外或邊緣都一直存在：非順從主義者呼籲本源的、真正的基督，以反對各教會據為已有的基督。這些狂熱的運動每每是極度革命、氣勢洶洶、暴烈的；每每又是溫和、內向、神秘的。甚至在早期教會中也有各種各樣相信啓示錄的狂熱份子。後來有中世紀的“靈魂派”、鞭笞派和使徒教派，改革時期的狂熱派和再洗禮派。接著又有德國的激進的篤信派，英國的獨立派、貴格派和普利茅斯教友派，美國的各種復興運動。最後是聖靈降臨運動；在第二屆梵蒂岡大公會議之後，它以十分正統的方式進入了天主教會。這一切都是神恩運動的可能形式。

26

也常常有一些孤單的個人追隨他們自己的、常常幾乎是不正統的基督：這些人在早期、中世紀和近代基督教界活動，他們出書、寫經文、小說，或者僅僅接受某種特殊的生活方式。忽視自己教會、卻又熱愛自己的基督的人名單很長：其中有十分有名的大學問家、神學家、作家、畫家。也有五花八門的耶穌的門徒、小丑、怪人、傳統叛逆者，但是，他們至少不像東方大辯論結束之後的第二個千年的正統拉丁和希臘基督學那樣枯燥乏味。在第二個千年有一個耶穌的愚人，得到了諸教會的承認：亞細亞的方濟各。

因此，凡是熟悉歷史的人都不會驚奇，甚至在今天——在大談特談世俗性、進化和革命之後——這位耶穌，看來，對世俗的進化論者和革命家都一樣，又變得受歡迎了。在美國，“上

帶死了”這句話正在迅速死亡，而耶穌在幾乎兩千年之後依然盛譽不衰，每年兩次“佔有”《時代》周刊的封面，²⁷而那些有時代意識的、總要踏著浪峰想要到達新岸的神學家們則發現風向已經又變化了：世俗性變為宗教性、公開性變為內在性、行動變為思索、理性變為感性、“上帝死了”變為對“永恆生命”的興趣。在馬克斯、弗洛伊德、尼采和給我們時代帶來拯救的其他人士之後，神學家們作為基督徒也許會發現探討耶穌依然更為重要。

現今的新方向對未來亦有教益。這些運動無論持久還是短暫，教會都不應令其反對革命運動而從中得利。革命運動常常也是對教堂中感覺不到或不能感受痛苦的馴化的石膏基督的一種抗議。革命運動並不總是常規性和教會忠誠的標記。革命運動的許多衝動都已保存下來：對專注事業成功和獲取財富、對消費者中心和講求效率的社會、對技術自動化和技術操縱的世界、對不加控制的進步、甚至對各種制度化教會的抗議態度。在某些這類運動中，我們也會發現一種表現主義的風格、一種傾向於浪漫主義、頻繁的神秘主義的傾向。因此，我們以往關於對革命人道主義²⁸的文化批評的言論並非無的放矢。

青年人遇到的首批難題在很長時間內可能依然如故：除了社會的整體形勢之外，就是涉及父母、教師、上司、常常是毫無興味的工作、各種各樣性質可疑或者並不太過可疑的娛樂、直到內心的空虛、無聊和絕望的問題。但是，對於一些人來說，探索的目的又發生了變化。在全部的困惑、表現和喧囂之後，有些人不再追求政治革命活動，而是內心的平靜、安全、歡樂、力量、愛、某種生活意義。查爾斯·萊希的“意識III”²⁹不僅
135 僅是賣花兒童的瞬時感觸和對造反夥伴的崇敬。它意味著另外一種超越了機器、高過追求解放現存條件的意識，對一種新的生活風格的選擇、對人類的新的能力的發展、一種新的獨立精神和個人的責任感；意味著對價值觀念和取捨的新的抉擇，一

種新人，因而與之俱來的新社會。但是，耶穌的狂熱份子們的要求是不像捲入意識III的那些人抽象的。這些剃光頭或者留長髮的人當中有一些已經失去對宗教的敬畏，甚至對耶穌不怕直呼其名。他們嘗試過一切——性與烈性酒、大麻精、大麻、迷幻藥和其他開擴意識範圍的毒品——之後，有些人似乎發現耶穌是“漫長的旅行”。“披頭合唱團比耶穌·基督更受歡迎”：在披頭士歌星約翰·藍儂1966年說過這句目空一切的話之後，前披頭士歌星喬治·哈里遜在1971年唱起了《我親愛的主啊，我真想認識你》。聖經、祈禱——是的，甚至還有洗禮——又時興起來，至少是暫時地。

不應該誇大這一切的重要性。其中許多都不過是渴求標新立異的大眾傳播手段和渴求利潤的經理們製造的時髦、業務、廉價作品和大事誇張。這是反對商業化的抗議本身被商業化的體系的一部分。可是，如果說毒品和以往一樣是美國警察最爲棘手的問題（侵犯財產案半數以上起源爲毒品影響），那麼，爲紐約一地幾萬名吸毒者³⁰（主要是青年人）之中某些人已經找到一種解救辦法，對此，我們大概不會惋惜的。見於耶穌位格的基督教當然不是毒品代用品，麻醉藥不應用“人民的鴉片煙”取代，一種狂喜不能被另一種取代。但是，對於某些吸毒者或對生活完全絕望的人來說，見於耶穌的基督教顯然能夠提供一種可靠的機會，以克服他們的癱瘓狀態，重新振作起來。

但是，批評家們擔心這些宗教運動中的天真、浪漫觀念、對理性的輕蔑；他們反對幼稚地相信奇蹟、傳教狂熱、政治上和社會上的消極態度和逃避主義；他們甚至去檢驗反應、復辟和反革命態度。這一切都可能被涉及到。唯一的問題是：爲什麼？爲什麼這樣的宗教運動被右派錯誤地利用，又被左派錯誤地責難？這些運動對右派和左派都是同樣地接近和同樣地疏遠的。許多革命者也一如既往地求助於耶穌。但是——這一點更爲重要——這種宗教潮流是一種跡象，即：無論是資產階級的

進步觀念、還是膚淺的社會革命批判，都滿足不了這些青年人：繁榮文化及其反文化、文明的喧囂與匆忙和毒品造成的歡快、進化論的和革命的人本主義，都滿足不了他們。即使是把“自由化”視為靈丹妙藥的膚淺的“自由派”至少也應當懂得，這些自由化的青年人現在也想明白自由化到底有什麼意義。像這樣的人認為他們已經迴避了個人在整體中的地位的問題，所以見到如下情景便大為驚奇、大為不滿：已經習慣於毫無禁忌的文學的青年人竟認為色情文學（這些作家並不是亨利·米勒或者D.H.勞倫斯）枯燥乏味，又去讀塞加爾的《愛的故事》，或者海爾曼·赫塞的《草原狼》或者《悉達多》，又因為他們敵視各種機構，卻不遠離宗教，所以在一個不同的方向上尋求幸福。

在這些時髦忽來忽去之後，除了心理和敏感性的鍛練之外，卻又不忘傾向於遠東神秘主義的潮流，在這種背景下，無論如何存在並保留了一個令人驚奇的現象：這個耶穌常常重新引起注意，顯然像以往一樣令人傾倒。不過，這不再是被特殊地視為反戰和反非人道主義鬥爭中的造反夥伴的耶穌；這個耶穌也被看作是受到人人凌辱的犧牲品，看作是純潔、歡樂、最終的降服、真正生活的最經常、最唾手可得的象徵。而且，儘管這個象徵的一部分對心滿意足的資產階級可能顯得奇異，但是，耶穌革命、上帝之旅、洗禮或者聖靈醫療不是也可能成為人類原始渴望的一種新表現形式嗎？對真正生活、真正自由、真正的愛、真正和平的渴望表現嗎？從長遠看，這一切都是壓抑不住的。

有誰能夠想到流行歌曲《頭髮》的最終的世俗訊息“生活會在你身上重新開始。讓太陽、讓陽光照進來吧。”可能正是被這樣地接受了呢？耶穌只是間接地出現的：“我的頭髮，像耶穌的頭髮一樣。阿利路亞：我喜歡它……馬利亞愛她的兒子。我母親為什麼不愛我呢？”從多次不成功的造反來看，從聚眾

喧鬧竟然得逞的嬉皮謀殺案件來看，令人驚奇的是，有些年輕人認為在那首關於太陽的歌曲中備受讚頌的“生活”，如果沒有另外一種內涵和友愛、如果沒有無私精神、心靈純潔和不僅限於性的愛，就沒有價值。關於生活意義的問題——關於成功的、創造幸福的，和幸福的、充實的因而是正當生活的意義的問題，是不能壓抑下去的，是不能通過分析精神或改變社會的作法排除的。今天，有不少人又深信，他們恰恰能夠在耶穌身上找到對《頭髮》中提出的問題的答案：

我往哪裡走？
 沿著河流。
 我往哪裡走？
 跟隨著海鷗。
 什麼事，在何處
 什麼人，在何處
 能夠告訴我
 我為何生，為何死？
 跟隨心臟的跳動。
 我往哪裡走？
 跟隨我的手。
 引我向何處？
 我能否發現
 我為何生，為何死，
 我為何生，為何死？

137

然而，儘管號召力強的各種耶穌運動有許多積極的方面，但是，把基督教的前途和任何一種時髦或“浪潮”聯繫起來，還要把它的前途建立在奔放的情感、歇斯底里或者令人迷醉的意識形態的基礎上，都是十分錯誤的。宗教狂熱運動——常常

和叛逆的反文化和保守的聖經學共生——是涵義模糊的。這些運動甚至在同一個人身上也常呈現可疑的宗教性、真正的宗教和基督教信仰（又是不同的事物）的混合形式。這些運動都名噪一時，旋即變化，最後只留下痕跡。狂熱的運動崇敬他們的基督，同時將其攫為己有。然而，無論如何，真正的耶穌·基督不是“超級巨星”，不能“被造就”、“被樹立”、“被推舉”，最後被隨心所欲地“推上舞台”，甚至再“被消費”。基督教不應該和表演行業或者毒品工業混同起來。

這倒也不是說要反對把基督教和扣人心弦的音樂聯繫起來。這種結合成果累累，可見於從格里高里聖歌到伊戈爾·斯特拉汶斯基、克席什托夫·潘代萊茨基和黑人聖歌的音樂史。也不存在特殊的理由反對把聖經題材譜上爵士樂和搖滾樂旋律。但是，其他題材可以用來判斷出現在滾石樂、披頭士樂、謝爾蓋·普羅科菲耶夫、卡爾·奧爾夫和理查德·斯特勞斯作品中顯現出的混合樂特質。即使我們受到博學多才的富爾頓·J.席恩大主教的《耶穌傳》³¹的引導，我們也無論如何不能爲了耶穌的最後一星期把福音書中的一切混合起來。如果說具有基督教虔敬精神的忠實信徒的基督和超越信奉基督學教義主義的上帝在福音書中得不到支持，那麼，狂熱派和吸毒者們的太過塵世味的偶像就更休想。也不反對歌曲作者、長時間播放的唱片作者、輕歌劇作者、最後還有影片《超級明星耶穌·基督》的作者，年輕的英國人勞埃德·韋伯和蒂姆·賴斯：他們傾倒於耶穌故事“難以置信的戲劇”的魅力，還把《頭髮》的精明而多才多藝的導演請去指導這齣有利可圖的滾石歌劇在百老匯雖然精心設計，卻依然呆頭呆腦的演出（T.奧霍甘：“鐘擺又回到超理性意識。”）。

當時有人認爲，這些人對宗教或者耶穌一無所知，但是，這就不免要引出一個問題：那些所知甚多的人是否能夠將其向
138 其他人、尤其是青年人解釋清楚。凡是說這種事是對耶穌故事

的褻瀆歪曲的人也能想到，過去的過度虔誠把故事弄得多麼瑣碎。宣稱耶穌的人性在這裡得到描述的批評家應該記得，在各教會中只有他的神性得到了頻繁的表現。有人抱怨說這些表演刪去了復活，但是可能的反駁是指出各種神學常常把被釘十字架，僅僅看作是降生與復活之間的一個不幸事件。

無論如何，《超級明星耶穌·基督》以及若干類似的表演都給許多人帶來了更多一些考慮這位耶穌的機會，這至少不劣於對《窈窕淑女》、《哈囉桃莉》或者《唐吉訶德》的思考。其次，我們也許可以帶著幾分信心，希望關於這位基督的“高超故事”強勁有力，甚至透過設計巧妙的百老匯劇場多種傳播手段的閃亮發出它本身的光輝來。但這是什麼光輝呢？

文學中的基督嗎？

“如果有人能夠向我證明基督存在於真理之外，如果真理的確排除了基督，那我情願和基督、而不是和真理同在。”費多爾·米哈依洛維奇·陀思妥耶夫斯基在出獄後不久寫道。³²不僅用陀思妥耶夫斯基的標準來衡量，而且從作為整體的現代文學對待耶穌問題的深刻性和嚴肅性來看，披頭士等派的耶穌歌曲、還有輕歌劇《超級明星耶穌·基督》，甚至具有更深刻洞察力的《上帝之言》（＝福音），看起來都是微不足道的。

現代文學對拿撒勒的耶穌的態度有什麼典型性呢？³³首先，儘管宗教遭受批評，教會被大大地忽視和否定，但是耶穌的形象顯然得到了“豁免”，結果，明確的否定（如戈特弗里德·本恩和後來的萊納·馬利亞·里爾克那樣，³⁴這是可以理解的，因為他們閱讀過先驅者尼采的書）比較少見。最要緊的是，作出了所謂迂迴接近耶穌形象的嘗試，僅僅間接地、極為小心地談到他。正如柏拉圖寓言中的洞穴人只能看到陽光投下的側影那樣，現代作家們看到的更多的是他在日光中投下的陰影而不是他本身。這是從映像中看到的耶穌。對耶穌的觀察，是從他

對他和他接觸的人產生的效果進行的。耶穌沒有被描寫、被賦予屬性、被冠以頭銜。我們是在走過他所站立的地點來接近他的，這可以被描述為十分“適度的接近”。這種情況——不應該被誤解——是對這個形象的高度尊敬、絕對獨特崇敬的證明。

139 這一新動向當然也意味著，從歷史和心理學方面對耶穌進行或多或少是正統的、常規的描述方法的時代已經成為過去。這對一些人來說可能是遺憾的事：他們在早年當學生時候閱讀過喬萬尼·帕比尼的詩體《耶穌故事》（1921），³⁵ 或者以更大的熱情讀過波蘭作家楊·多勃拉欽斯基的二十四封尼哥底姆的令人傾倒的書信，其綱領性標題為《我來分擔你們的憂患》（1952）；³⁶ 這後一本書重印次數不可勝數，從猶太經師的觀點描寫了耶穌的形象；經師本人因妻子患病而苦惱，把約伯的問題和十字架的問題結合了起來，這樣解決了兩個問題。還有些人感到遺憾，因為他們回憶起了帕爾·拉格克維斯特的《巴拉巴》（1950）：³⁷ 人痛感內疚，他困惑、尋求，卻不能擺脫代替他被釘上十字架的耶穌。情況相同的還有猶太人作家馬克斯·布羅德（卡夫卡的遺著保管人）的書《主人》（1952）。³⁸ 在這裡，是從兩個人之間先是成長而後來消退的情感角度來描寫耶穌的；這兩個人是耶路撒冷行政機構中的一名希臘行政官，虛無主義—存在主義者伊阿宋—猶大和他的義妹，酷似馬利亞的蘇珊娜。耶穌是一個具有偉大猶太先知風格的翔實可信的形象。

耶穌的全部這些文學肖像，就像早些時候世紀交替時的某些肖像一樣，³⁹ 絕不缺乏審美特質或神學深刻性。即使是教會之外或者教會外圍的作者所作，也不缺乏這些特徵。但是，作品的依據是對福音書的天真的、照字面進行的閱讀。這些作家不受近代解釋學問題和歷史問題的限制，自由使用文學想像力和現代心理學，力求在默契中更新福音書，作出不可能從中得出的解釋。在需要美化時，他們把福音書的敘述當作故事梗概，

還使用歷史、心理學和美學的一切輔助手段，最後寫出某種小說體傳記。⁴⁰從整體上看，這些作品可以被看作爲十九世紀和二十世紀初期自由派（或正統派）詮釋家寫的耶穌歷史傳記的有詩意對等物。

現代作家們這種間接接近耶穌的方式在對福音書的神學解釋中找到了根據；這種解釋表明，福音書不能提供任何類似於傳記的東西，而且，作爲歷史資料也不能加以使用而不生麻煩（我們對此還要詳論）。還有，值得懷疑的是，文學修辭手段和方法不一定能夠用詞彙來表現耶穌的生活、他的位格和事業，在一個歷史上具體的人身上集聚的神的和人的因素。

當然，關於耶穌的常規的小說本身就旨在比歷史豐富：寫耶穌是不容易四平八穩和不偏不向的。小說以這一或那一方式都證明了作者的宗教。甚至對耶穌的大部分常規的描寫都是出自這樣一種興趣：把教義、禮儀和神學中的受到神性般讚頌的、非塵世的、因而與人無涉的基督送到塵世中來，把他變得具有人性，爲“塵世”所理解，變得有要求、引人入勝，同時表現出我們自己的個人問題和社會問題。

但是，關於耶穌的常規的小說，儘管具有宗教意義，卻還有或多或少的詩意，而新的耶穌肖像則首先是批判性的。這一點尤其適用於耶穌的那些詩意的真實的肖像描述；這些描述的依據至少是遠在新約的文脈中的，而耶穌雖然被變異，但總還像一個真實的人。在這裡，耶穌的人品本身構成了對形形色色關於耶穌的廉價作品和對耶穌虛假虔誠的激烈批判。這一方式衝破了教會神聖的牆壁，竭力尋求降低作爲一個神性崇拜形象的備受讚頌的耶穌。耶穌應該擺脫僵死的教義，爲人而得到解放：應該是真實可信的人的存在的例證，即使有極度的醜陋、殘酷的粗魯也無妨。與早期作者們關於耶穌的書不同的是，在這裡，新約見證只起很小的作用。較爲近期的作者們以現代人的經驗範圍爲起點，毫無提供耶穌的真實可信形象的意圖。

在這一背景之下（也許除了1970年出版的兩本小說之外：龔特爾·赫布爾格的《耶穌在大阪》和弗朗克·安德曼的《偉大的應許》⁴¹），現在幾乎沒有以大型文學作品、小說或劇本的形式、耶穌明確地成為情節中心“英雄”的耶穌肖像描述，這是不足為奇的。另一方面，文學形式頗為多樣式：豐富的思想常常採用宗教的體裁，從內容上看大都和耶穌生平的關鍵時刻聯繫了起來：誕生、受難、死和復活。這一點特別見於詩歌：在彼得·胡切爾和保爾·塞蘭的作品⁴²裡有予人印象深刻的例證。但是，也有短篇小說，如弗里德里希·迪倫馬特和彼得·汗德克寫的；戲劇，如西班牙F.阿拉瓦爾的《自動墓園》，以及例如龔特爾·格拉斯的長篇小說《鐵皮鼓》⁴³中的散文片斷。

文學技巧是和文學形式一樣地種類繁多的。和現代文學的其他領域一樣，傳統敘述者的觀點看來可以更換，正如傳統的詩行和詩節也可以更換一樣。於是就產生了反照、疏離、折射、反諷、滑稽化、聯想、呼喚、熟悉的語言格式和觀念轉入一種不同的語境，或者，最後還有起源不同的語言形式的拼接。⁴⁴這裡有三例，就其內容而言也是重要的。

瓦爾特·嚴斯使用了多重折射法表達耶穌的存在。他從一本小說《老爺先生》中引用的一個段落（後來被作者刪去）包
141 含著小說主人翁對耶穌的分析：“你們維護過他的作法，他的汗水觸及了你們；你們嗅到了他的血痕，聽到了他極其痛苦的呻吟：呻吟聲最先是在遠處，接著逐漸逼近，又急又高，接著被街頭呼喊的人或站在自己窗口前呼叫的人聲淹沒，又慢慢地消失。如果你沒有心思觀看，如果你關在一間房裡，藏在地窖裡或庭院裡，你也一定會瞥見他的影子滑過去。陽光把十字架的形狀投到了牆上，石塊變成了眼睛，面面牆壁都拾起他的反光，一切都不會磨滅。”⁴⁵

他的位格反映在關注他的人身上的方式，在海明威的一齣短劇中可見一斑。三個羅馬士兵，稍有醉意，在一個星期五晚

上很晚時分來到一家酒店。他們記憶猶新，卻有點語無倫次地追述他們怎麼把他釘死在十字架上，又把他抬下來：“那分量壓在他們身上越來越沉，快把他們壓倒了。”“夠他們難受的。”“我沒看見他們嗎？見了不少。我告訴你們，今天他就現在那兒，挺健康。”最後這句話重複了好幾次，像一句重複歌詞那樣貫穿全劇。⁴⁶

疏異的效果是沃夫岡·博謝爾特通過向另外一種環境的轉化達到的。一個譚名叫耶穌的士兵必須在許多墳墓裡躺下，以檢驗墳墓容納死者的能力。雖有命令，但他突然拒絕執行任務，“他再也忍受不下去了。”“他們到底為什麼叫他耶穌呢？……沒有特殊的理由。首長總是這麼稱呼他，因為他樣子挺和氣。首長認為他樣子很和氣，所以他們叫他耶穌。”“‘是啊，’軍曹得令開挖下一個墳墓時說，‘我得向他報告，沒有墳墓是不行的。’”⁴⁷

最後，在現今對耶穌描述中，文學題材和主題是和文學形式和技巧一樣多樣化的。一百年以來貫穿全部文學時代的當然有耶穌歸還的主題，始於巴爾札克和陀思妥耶夫斯基、由霍普特曼和里爾克繼續、直至里卡達·胡赫和龔特爾·赫布格。⁴⁸“你為什麼要來妨礙我們呢？”陀思妥耶夫斯基的這句話實際上可用於耶穌的全部現代肖像。無論在哪裡，時間的距離都被壓縮，把耶穌描寫成爲今天教會秩序和社會秩序首要的干擾因素：在陀思妥耶夫斯基那裡，他作爲人類自由的保衛者出現；在海爾曼·赫塞、早期的里爾克和貝爾特·布萊希特⁴⁹那裡，他是窮人和被壓迫者的兄弟和朋友身分出現的。對於其他人來說——從阿爾諾·霍爾茨的自然主義、經由一個卡爾·艾因斯坦的左翼表現主義到埃里希·凱斯特納——他像是一個社會革命家。⁵⁰對安德曼，他是一個抵抗戰士；對陀思妥耶夫斯基、霍普特曼和表現主義者們來說，他是一切愚人、小丑、狂熱份子、含辛茹苦者和迷戀上帝者的模型。

由此，可以直線到達我們已經熟悉的群眾場面：耶穌是一個次要人物，被趕出了教會和社會，是一切憤世嫉俗者和嬉皮士的先驅；是夢幻形象和綜合藝術形象，由現代人對擺脫任何形式強迫、爭取沒有負擔的、幸福生活的憧憬造成（又由馬克思、弗洛伊德和馬庫塞大力鼓吹）。例如，在赫布格那裡，我們見到了一位民主派“常人”耶穌，他在各方面都得到了解放（在和一個日本團體、一位禪宗大師、教宗、電視台女神學家、資本主義社會的富人的關係上）。他代表了未來一代人的大眾氣質嗎？無論如何，這一切都不過是關於未來的含混的、空想線條而已，毫無明確成果。甚至對於達達派的雨果·巴爾來說，耶穌也是一個把成人變成兒童的人；而對於赫布格，耶穌最終地和兒童以及兒童的同伴竟同一了起來。這是一個走下十字架以求和人認同的耶穌。

十字架上受劫難者呢，還是空的？這是關於耶穌的現代文學的核心問題；這個問題很久以前就已經在讓·保爾“已死的基督從世界屋脊上說世上沒有上帝”（《七尺》，1796-97）⁵¹的恐怖夢幻中得到論述，可以設想是以一種純粹臆想的警告的形式。但是，它的影響見於上至陀思妥耶夫斯基“群魔”的一切可能的“無神論僧侶”（亨利希·海涅）的浪漫主義作品中。對於陀思妥耶夫斯基來說，這個遭受劫難和背棄的基督的形象特別體現出一種巨大的誘惑力。他從俄國逃亡到巴塞爾之後，在目睹荷爾拜因所畫慘遭死難基督畫作之時⁵²，幾乎發作起癲癇病來。這幅畫在他於三個月之後在日內瓦寫作的《白痴》第一部中起了重要作用。梅思金公爵在恐懼中驚呼：“啊，那張畫怕要讓一些人失去信仰了。”⁵³《白痴》提供了耶穌肖像描寫的早期重要典範，不是直接的，而是間接的、詩意形體轉化的；在這裡，耶穌遭遇可以說被視為在一個人、一個行動、一組情況或一個衝突之後隱藏著的一個基本類型。海因里希·伯爾在讀到這部小說時說：“我還沒有見到過對耶穌的更好的

刻畫。⁵⁴ 陀思妥耶夫斯基未及寫出他早已計劃寫作的關於耶穌的一本書。但是，在他不久於人世之際，他請他夫人隨便翻開福音書（他被釋放出獄後，這部書幾乎一直在他身邊）並為他朗讀了一頁。他把他最後的、也是最偉大的作品《卡拉馬佐夫兄弟》獻給了他的夫人。這部小說的題詞也是陀思妥耶夫斯基的遺言：

我實實在在的告訴你們，一粒麥子落在地裡而不死，
仍舊是一粒；若是死了，就結出許多子粒來。⁵⁵

在《卡拉馬佐夫兄弟》的批評者當中，有些“榆木腦瓜”，
“根本就不理解我在宗教大法官傳說和這本小說以下各章中所
143 描寫的頑強否定上帝的態度。” 陀思妥耶夫斯基針對他們說：
“在歐洲，現在和過去都沒有如此強有力地表現過無神論。因此，我是不相信基督的，我也不是像兒童一樣地表白我這一信念，但是，我的賀三納已經通過了懷疑的偉大煉獄，正如魔鬼在我這最後一本小說中說他自己那樣。”⁵⁶

在這裡，這位在心理學上和神學上都有驚人的明察秋毫能力的作者，可能比其他人更深刻地看到了耶穌的意義。當然也比安德曼更深刻，因為安德曼讓耶穌活著下了臭名遠揚的十字架（這是一個在納粹統治下和戰爭期間受過萬千苦難的猶太人的感人至深的姿態）。也比赫布格更為深刻，因為赫布格的得到解救的耶穌不願意死，從十字架上得意地爬了下來，還讓人把十字架燒毀，這樣，他就可以完全地變為一個和其他人沒有區別的人。和“空虛的十字架”這種陳詞濫調相應的是，在文學中有“我們自身的復活”或者“劫難尚未終結”這類陳詞濫調（瑪麗—路易絲·卡什尼茨、庫爾特·馬爾蒂、庫爾特·圖霍爾斯基）。⁵⁷ 這種辦法有助於說明，耶穌是怎樣演出了從根本上體驗和忍受的人類的生存的，耶穌生平的基本點是怎樣被理

解成爲我們自己生存的基本點的。例如，在尼科斯·卡贊查基斯的小說《希臘的受難》⁵⁸中，就是這樣（這位小說家的生平和創作都留有希臘宗教理論與教會實踐之間衝突的印記）：一批演員爲他們的非基督教鄉村祭司和新到來的窮困潦倒的難民們上演了一齣受難劇，演員們開始把他們自己和基督與使徒的角色同化起來，因此自己被打、被釘上了十字架。

基督與耶穌的對照常變爲耶穌與上帝的對照。作爲人 and 兄弟的耶穌一直被稱頌，以對照陰毒、殘酷、常常是無法索解的上帝。在全部激進的上帝批判和宗教批判中耶穌都受到了原諒、甚至在文學裡關於上帝死亡的議論中耶穌重又獲得新生命在這方面都十分重要，這一點我們在本節開始時已經提及。

通過上述概論，還有沒有必要堅持文學在多麼大的程度上能幫助我們理解耶穌遭遇呢？作家們不是常常比神學家們更爲機敏、具有感受能力和敏感嗎？文學展示了重新解釋、調換、並使耶穌遭遇得到理解的語言和形象的各種作用。文學提供了把我們人類經驗與這位耶穌·基督的訊息加以對比和調和的新的機會。不妨這樣說：文學讓我們採取一種旁觀者的立場，以突出一度顯得稔熟事物的奇異性、加強平凡事物中無法索解的方面。

作家當然不想爲耶穌繪製一幅客觀的、有歷史準確性的圖畫，而且包容一切有關的細節。作家的追求是突出和強調他認爲重要的一個方面，把幾個主題聚集起來，優先述明某一重點。風格是由主觀強調所在取得的。這樣的作家對於精確的歷史研究不感興趣。但是，面對不僅來自許多公會議、忠誠信徒和狂熱者、神學家和畫家，而且也來自作家的許多耶穌形象，神學家必須回答這樣一個問題：基督的哪一幅肖像是真實的呢？在實踐中，我們應以哪一幅爲憑？因此，在本章結尾，比在本章開端更爲明顯的問題是：哪一個基督是真正的基督呢？

145 II. 真正的基督

無論出自什麼原因，這樣一個事實是值得細心探討的，這就是：在本世紀，在如此眾多的神失落之後，這個人雖然被他的對手們損害得面目皆非，在各個時代又遭到他的擁戴者們的背叛。但是，對於不計其數的人們來說，他仍然是人類漫長歷史中最為激動人心的人物：在許多方面都是非同尋常和難以理解的人物。他是革命家和進化論者的希望，他令知識份子和反知識份子著迷。有能力和沒有能力的人他都需要。他經常激勵著神學家們、甚至無神論者們重新思考。對於各派教會來說，他是持續的自我提問的契機，即：它們之對於他是否就是紀念碑或者活的見證者；與此同時，他的光輝不斷地超越一切教會，並且以普世方式深入到了猶太教和其他宗教之中。甘地說：“我常常告訴印度教徒，如果他們不崇敬地研究耶穌的教義，他們的生活就會是不完美的。”¹

現在，關於真理的問題變得緊迫多了：哪一個基督是真正的基督呢？“你要好自爲之。耶穌是愛你的”這一簡單的回答是不夠的。這很可能成爲穿嬉皮士外衣的缺乏批判性的基要主義或者虔敬主義。而且，我們如果依賴感情，則名稱也可以隨意更換：取代具有耶穌外貌的切·格瓦拉，就可能有具有格瓦拉外貌的耶穌，反之亦然。在主張教條主義的耶穌和主張虔信主義的耶穌之間；在主張抗議、行動、革命的耶穌和贊同情感、感受性、幻想的耶穌之間進行的選擇，作爲一個關於真理的問題，可以表達得更爲確切：是要夢幻中的基督呢，還是要現實

的基督？要幻想出來的基督，還是真實的基督？

1.不是一個神話

能夠阻止我們遵從一個幻想出來的耶穌、一個被教條地或是篤信地、革命地或是熱情地操縱的和搬上舞台的耶穌的因素是什麼呢？在歷史上，對耶穌的擺弄、意識形態化、甚至神話化的作法已經達到了極限。基督教的基督——針對全部新老諸說混合主義，這一點再強調也不算過分——不僅僅是一個不受時間限制的觀念、一個有永恆效用的原理、一則具有深刻意義的神話。只有天真的基督徒才會因為在一座印度神廟的眾神之中看到基督的形象而高興。早期基督徒都以全力反對把他們的基督堂而皇之地安放在一座萬神殿中，常常因為這種反對態度犧牲生命。他們即使被誣蔑為無神論者也在所不惜。基督徒的基督是一個十分具體的、人性的、歷史的人：基督徒的基督只能是拿撒勒的耶穌。從這一意義看，基督教在本質上是以前歷史為依據的，基督信仰在本質上是歷史的信仰。比較對觀福音書和最有名的印度史詩《羅摩衍那》是很有趣的（在爪哇普蘭巴南神廟之前夜晚的描述，在許多廟宇壁畫中的描繪）。史詩用梵文以兩萬四千詩節描寫情懷高尚的羅摩王子（毗濕奴化身）的妻子悉多被巨人國王羅波那劫至錫蘭，羅摩在猴兵猴將協助下架起一座跨海橋樑拯救了他忠實的妻子，可是最後又拋棄了她。區別是明顯的。僅僅作為一種歷史信仰，基督教才能從一開始起就抵禦住全部的神話、哲學和神秘崇拜。

在時空中

“還有基督嗎？”卡夫卡頻頻點頭。“這是一個充滿光明的深淵。如果不想掉下去的話，我們必須閉住眼睛。”²然而，雖然有無數的人已經在耶穌身上發現了超人的、神性的現實，雖然從一開始就有許多名氣大的頭銜加到他頭上，但是，毫無

疑問，他同時代的教會和後來的教會都永遠把他視為一個**真實**的人。除了異教和猶太教為數不多、成果不大的證實（在這裡連塔爾木和米德拉西也令我們失望）之外，新約各書是我們僅有的可靠依據；對於這一切而言，耶穌是一個**真實**的人，生活在一個十分確定的時代、十分確定的環境之中。但是，他的確存在過嗎？

拿撒勒的耶穌的**歷史存在**，正如佛陀和其他顯然不可爭辯的事實一樣，也是一直受到爭議的。在十九世紀，發生過一場重大、卻毫無必要的論爭：布魯諾·鮑爾把基督教解釋為富創意的聖史的發明，把耶穌解釋為一個“觀念”。同樣，在1910年，阿瑟·德魯把耶穌解釋為純粹的“基督神話”³（英國人J. M. 羅伯森和美國數學家W. B. 史密斯持類似觀點）。不過，極端的立場也有它的長處。這些立場可以澄清情況，終於大部分消逝於無形。從那時以來，耶穌的歷史存在從未受到過一位嚴肅學者的爭議。顯然，這一情況阻止不了不太嚴肅的作者寫作關於耶穌的不嚴肅的書文（耶穌是精神病人、是占星術神話、是147 希律的兒子、是秘密結婚的，等等等等）。但是，不無遺憾的是，一位語文學家毀掉了自己的聲譽，因為他把耶穌解釋為一種令人昏眩的菌，毒蛇蕈（*Amanita muscaria*）的隱密稱呼，這種菌據信用於首批基督徒的禮儀之中。⁴我們也許可以期待將來還有某種更為獨特的發現吧？

我們所具有的關於拿撒勒的耶穌的翔實歷史知識無可比擬地要多於對亞洲各宗教偉大創始者的了解：

多於對佛陀（死於公元前約480年）的了解；佛經中佛陀的形象是奇異的、公式化的，他的生平故事在嚴格系統化傳說中顯現得更像是一種理想類型，而不是歷史；

比我們關於佛陀同時代中國人孔夫子（約死於公元前479年）的知識更為確實；孔夫子毫無疑問的真實人格是無論如何難於確切理解的，因為資料缺乏可信性，而且他的人格後來被和中

國治國思想“孔教”聯繫了起來（“孔教”英語為Confucianism，亦指儒教，儒家思想）；

最後，還多於我們對老子的了解；中國的傳統視此人物為真實的，但是從傳記方面看也難於理解，也是因為資料缺乏可信性：根據資料，可以把他的生平歸屬於公元前十四、十三、八、七、或者六世紀，視我們的選擇而定。

事實上，通過批評比較，可以見出驚人的差別：

佛陀的教導是通過在他死後至少五百年後記錄下來的資料流傳開來的，當時，原來的宗教已經經歷了意義深遠的發展。

遲至公元前一世紀，老子才被定為《道德經》的作者；《道德經》實際上是幾個世紀的論說的匯編，最後對形成道家學說起了決定性作用。

在包容儒家傳統的最重要論著當中，司馬遷的《孔子世家》是在孔子死後四百年寫就，而《論語》是在孔子死後七百年成書；二者都不太可靠。沒有孔子確鑿無疑的著作，也沒有翔實可靠的孔子傳記（《春秋》也不太可能是他寫的）。

歐洲的著作情況也大體如此。荷馬史詩最古老的手抄本屬於十三世紀。索福克勒斯悲劇的本文是以八或九世紀的單一抄本為憑據的。但是，我們所據有的新約諸種抄本在時間上更為接近原作，而且比任何古書數量多、相互更為近似。⁵ 現存有三世紀和四世紀的福音書精確抄本。在近代，尤其是在埃及的沙漠中，甚至發現了更古老的紙草本：四福音書中最後一部約翰福音的最古老的片斷現在保存在曼徹斯特的約翰·萊蘭圖書館裡，屬於二世紀初年，和我們現在印行的希臘文本一字不差。因此，四福音書在大約公元100年就已存在；神話性的增補和新的解釋（見於偽經福音書等）始見於二世紀後。顯然，路徑是從歷史走向神話，而不是神話走向歷史。

拿撒勒的耶穌不是神話人物：他的行蹤地點可查。這不是一篇可能同時出現在幾個地方的傳說，如像瑞士民族英雄威廉

泰爾的故事那樣（對瑞士人來說，這可能是一個遺憾）。耶穌的事跡發生在一個政治上微不足道的國家，羅馬帝國的一個邊遠省份。然而，巴勒斯坦的這個國家代表著“肥沃新月形地帶”中部的一種十分古老的文明。在文化政治中心對稱地遷移到新月形兩端即埃及和美索不達米亞以前，即大約在公元前第七千年，在這裡發生了冰河早期的偉大變革：狩獵和食物採集者們定居下來，進行農耕和家畜養殖。這樣，人在歷史上第一次從自然中獲得獨立，以自主生產者面貌控制自然；這一狀況幾乎延續了四千年，直到在新月形兩端埃及和美索不達米亞發生下一次的革命性進步。這就是首批先進文明的創造和文字的發明；最後，又經過五千年，我們才達到可以視為現時最近一次偉大革命性進步的階段，我們名副其實地正在向星際前進。

根據慈善的撒馬利亞人比喻命名、近期發掘出來的耶利哥，可以被認為是世界上最古老的城鎮居民地（公元前7000-5000年）。作為尼羅河、幼發拉底河和底格里斯河上諸王國之間的一個狹窄的陸橋，各大國必爭之地，在耶穌那一時代，巴勒斯坦受到了猶太人所痛恨的羅馬軍事力量和羅馬指派的半猶太人藩屬君主的統治。雖然某些國家社會黨徒竭力說耶穌是雅利安人，但是他無疑是來自巴勒斯坦的；更確切地說，來自居民不全是猶太人而為混合民族的加利利北區，但是這個地區（不像位於猶太地區與加利利之間的撒馬利亞）承認耶路撒冷及其聖殿是主要崇拜中心。無論如何，這是一個很小的活動區域：在北部宜人的根尼薩雷特湖畔的迦百農和南部山區中首都耶路撒冷之間，兩地相距直線距離為八十英哩，為當時商隊一周行程。

拿撒勒的耶穌不是一個神話人物：他的生平有年代為據。

- 149 他不是早期文明所特有的那種超時間的神話人物，不是埃及的那種有永恆生命的神話人物，不是美索不達米亞的那種控制宇宙秩序的神話人物，不是印度的那種世界輪迴的神話人物，不

是希臘的那種完人的神話人物。這裡涉及的是關於這樣的一個人的問題：他在公元初年誕生在羅馬皇帝奧古斯都治下的巴勒斯坦，在這位皇帝後繼者提庇留斯時代在公眾中露面，最後被提庇留斯的地方官本丟·彼拉多處死。

不明之處

有關地點與時間的其他更為準確的情況是可疑的，不過並不特別緊要。

a.他是什麼地方的人？福音書作者馬可和約翰沒有提及他的出生地，而馬太和路加（雖然在更小的細節上有所不同）則認為是伯利恆，這也許是出自神學的原因（大衛的世系和彌迦先知的預言），雖然有些學者提出拿撒勒。看來準確確定他的出生地是不可能的。不過，從新約整體來看，顯然真正老家“拿撒倫”就是拿撒勒，這是加利利的一個小地方。馬太福音和路加福音中的耶穌系譜匯合於大衛一身，但是在其他方面相去甚遠，不易協調。今天詮釋家們或多或少共同的觀點是，被許多傳說特色美化的關於他童年的故事，和只有路加記載下來的十二歲的耶穌在聖殿中的訓誡性故事，都具有一種特殊的文學特徵，被福音書作者們當作神學解釋的輔助材料。在一定程度上，福音書作者們並不忌諱談論耶穌的母親馬利亞，他父親約瑟以及兄弟姊妹。據這些資料可見，他家的人和拿撒勒人看來都不參與他的社會活動。

b.他生於何時？如果耶穌生在奧古斯都皇帝時期（公元前27年到公元後14年）和希律王時期（公元前27-4年），那麼他的生年則不遲於公元前4年。我們從一顆奇異的星辰（這不可等同於一個特殊的星座）作出的推斷不會多於基里紐斯時代（公元後6年或7年）的戶口登記；這一點，作為預言的實現，對於路加大概是重要的。

c.他死於何時？如果耶穌（據路加認為）是在提庇留斯皇帝

15年（亦即公元27／28年或28／29年）由洗者約翰接受洗禮，如果（據路加認為）他在這第一次參加公共活動時約三十歲，而且據整個傳統說法（包括塔西陀）被本丟·彼拉多（26-36）判刑，那麼，他一定是在約公元30年死去的。即使我們參考死
 150 海附近庫姆蘭社區的慶典日曆，也不可能確定他死去的日期：在這方面，前三位福音書作者不同於約翰（猶太曆7月15日或14日）。

如果說耶穌生平各個日期（像古代史上許多時間問題一樣）不能最終準確確定，那麼，極為可觀的是，他對歷史竟發生了如此的影響。在一段可以充分規定的時間之內，一個沒有“官方”記載、沒有墓誌銘、沒有編年紀或者宮廷檔案的人，一個在公眾中最多活動三年（據約翰記載的三次逾越節）、也可能只有一年（對觀福音書只提及一次逾越節）、甚至只有充滿戲劇性的數目的人，大部分時間在加利利，後來在耶路撒冷，這單獨的一個人如此地改變了歷史的進程，以致人們有充分的理由從他誕生之時開始記載世界的年代（這對於法國大革命的領袖們、還有十月革命和希特勒時代的領袖們自然是一件遺憾的事）。各宗教的偉大創建者們無一生活在這樣狹小的地域，無一活得時間這樣短促，無一死得這樣年輕。然而，他的影響是何等的巨大：人類的四分之一，大約十億人是基督徒。在信徒數量上，基督教在全部的世界宗教中遙遙領先。

2. 文獻

基督教信仰談論耶穌，但是，歷史學也談論他。基督教信仰對作為基督徒的“基督”的耶穌感興趣，歷史學則對作為歷史人物的耶穌感興趣。由於現代科學思維的發展和歷史意識的發展，今天的人比中世紀或古代更想要知道人性的耶穌人格的真實情況。但是，拿撒勒的耶穌在多大程度上可以及於歷史學家的提問和研究呢？歷史學家可以接近他嗎？

不僅僅是傳記

雖然以小說形式出現的關於耶穌的書不計其數，但有一件事是明確的。無論他的生平時間地點怎樣輕易確定，撰寫一本關於拿撒勒的耶穌的傳記都是不可能的。爲什麼呢？因爲缺乏先決條件。

的確存在著早期的羅馬和猶太的資料，但是——我們已經看到——除了耶穌的歷史存在的事實之外，這些資料不包含什麼有用的內容。而且，除了很久以來教會就已公開接受的福音書，還有出現得相當遲的“偽經”福音書；這些著作被各種各樣奇異傳說和對耶穌言論可疑的覆述美化，在公眾崇拜活動中沒有得到使用，除了很少的話以外，同樣沒有提供有關耶穌的任何翔實歷史說明。

因而，只有四福音書，依據早期教會教規，被收入新約供大眾使用，當作基督教信仰的明證：就像新約全書一樣，這一部分在兩千多年的歷史中已經證實了它的價值。可是，這四部“正典”福音書沒有提供分階段、按事件描述的耶穌生平過程。關於他的童年，我們確知很少，在他三十歲以前的情況，一無所知。更重要的是，單憑他只有幾個月或最多三年的公共活動，是不可能確定任何一本傳記的核心的，這就是他的經歷。

當然，我們概括地知道，耶穌從加利利家鄉到了猶太首府耶路撒冷，因爲宣稱上帝臨近而造成和官方猶太教的衝突，並且被羅馬人處死。但是，首批見證人顯然對這一發展過程的時序或所在地不感興趣。他們也不關注他的內心成長、他的宗教的和尤其是救世意識的起源、或者他的動機、更不用說耶穌的“性格研究”、他的“人格”和“內心生活”了。在這方面（僅在這方面），十九世紀自由派對歷史的耶穌的尋求，劃分耶穌生平時期和各種動因的嘗試失敗了；這一點，阿伯特·施威策在他經典性著作《尋求歷史的耶穌》⁶中已經承認。從福音書中

不可能見出耶穌外部的、特別是內心的心理成長過程，而只能附會進去。爲什麼如此呢？

甚至對非神學家來說，知道福音書是如何在五十到六十年過程中產生的，也是重要的、不無意義的。⁷路加在他的福音書起始論述中談到了這一過程。奇異的是，耶穌本人沒有留下一個字，也沒有設法讓他人忠實地覆述他的話。最初，門徒們口頭傳授他的言行。同時，正如一切敘述者那樣，他們自己改變了重點、擅自選擇、說明、解釋、增補，依各自的傾向和聽眾的需要。開始時，是可能有過對耶穌活動、教導和命運的率直敘述的。福音書作者們肯定並不都是耶穌的直系門徒，而是原使徒傳統的見證人，他們收集材料的時間晚多了：原來口傳、現在部分地記述於書中的耶穌故事和言論，不同於可能曾珍存於耶路撒冷或加利利市民檔案，而是符合於早期基督徒宗教生活、傳教、教義問答和崇拜活動中的用法。全部這些論述都產生於一種特殊的“實地情況”，有一段促其成形的歷史，已經被當作耶穌的訊息而傳播。這些福音書作者無疑不僅僅是收集者和傳播者（像有些人一度認爲得那樣），而絕對是對福音有獨立見解的原初神學家，他們按自己的計劃和自己的判斷編排了耶穌的故事和言論。他們提供了作爲連續敘述的特殊背景。四位福音書作者突出一致地講述的受難故事看來是在比較早的時期形成了一段單獨描述的。福音書作者們本人肯定積極參加了傳教工作和教義問答，爲滿足所在社區的需要而編排了傳統的記述文字。他們從復活節情節方面對這些記述加以解釋，在認爲需要的地方加以擴充和改編。因此，儘管有共同的特色，每部福音書依然只提供了同一位耶穌的一個不同的側影。

在公元70年耶路撒冷毀滅之前不久，在第一和第二代基督徒的衝突當中，據今天流傳最廣的觀點，是馬可首先寫作了一部福音書（關於馬可爲先導的這一理論是和馬太福音書首先問世的較早的傳統觀點對立的）。馬可福音代表著一種重大而獨

特的成就：這部福音書雖然不太是用文學語言寫作的，卻構成了一種全新的文學體裁，一種以前從未存在過的文學形式。

在耶路撒冷毀滅之後，馬太（可能是一個猶太人基督徒）和路加（用希臘語為受過教育的讀者寫作的人）分別為他們篇幅較長的福音書一方面使用馬可福音，另一方面使用一集（也許不止一集）耶穌語錄；這一領域的學者們通常以Q（“來源”）標示這些語錄。⁸這種古典的“雙源理論”在十九世紀形成，同時，在對具體文段的解釋中，從多方面看，都證明是成功的。這一理論設定每一位福音書作者都使用了他自己的資料，即有別於他們共同資料的資料；在比較諸福音書時，這一事實便明顯起來。比較表明，馬可、馬太和路加在整體結構設想、材料的選擇和安排、而且常常還有措辭方面都是一致的，所以他們的書可以印在一起以利比較。他們三人形成一種概略，一種“對觀”。因此，這三部書被稱作“對觀”福音書，作者被稱作“對觀福音書作者”。

153 和這三部書比較，在希臘語地區寫作的約翰的福音書則在文學意義和神學意義上都具有全然不同的性質。因為在約翰福音中耶穌說話的方式很不相同，是一種可被稱為長篇獨白的非猶太風格，又因為其內容完全集中於耶穌本人其人，所以第四福音書在十分相對的意義上為誰是歷史的拿撒勒的耶穌這一問題提供了一個答案：例如，涉及了受難史的傳統說法和受難之前的事件。從整體上看，它顯然比對觀福音書距離耶穌的生平事業更為遙遠。無疑，這也是最後的一部福音書（大衛·弗里德里希·施特勞斯在十九世紀早期發現）。可能是在公元100年成書的。

投身其中的見證

由此可見，不能把四福音書看成是速記式的報告。此四書的本意不是提供一份耶穌的歷史敘述，也不是描寫他的“發展

過程”。

這四部書自始至終都旨在從他的復活一事上宣布他是救世主、基督、主、神之子。而且，“福音”原來並不是指書面的福音，而是——見於保羅書信——口頭表達的信息：令人愉快的好消息。馬可首次寫的“神的兒子，耶穌基督的福音”意向是以書面形式表達同一信仰消息。

因此，福音書不是指公允、客觀、文件式的報告，更不是中性的、科學的歷史學。當時不可能作此設想，因為歷史事件的意義與影響當時總是和事實一起描寫的。所以，福音書也可以以這種或那種形式作為一種見證，受到作者態度的強烈影響。史學家希羅多德和修昔底德為希臘事業而奮力，正如李維和塔西陀之為羅馬事業而奮力。他們明確地表達了他們的態度，甚至常常從他們報告的事件中吸取教訓：他們的作品不僅是一篇敘述或者一篇報告，而且是具有訓誡和實用主義意義的歷史紀錄。

但是，福音書是意義深刻得多的真正的見證。正如“形式批判派”在第一次世界大戰之後通過對耶穌每一言論和故事所作的極為細緻的研究所表明的那樣，⁹福音書的方向和特點是由各個團體的宗教感受決定的。它們以信仰的眼光看待耶穌。因此，福音書是信仰的投身見證，旨在引讀者投身，不是由非參與者、而是由深信不疑的信徒寫作的文件；這些信徒想要請求
154 人們信仰耶穌·基督，因而文件採用了解釋或者甚至是表白信仰的形式。這些敘述同時也是最廣義的佈道。它們的作者們是受到這位耶穌深刻感動的見證人，人們只有憑信仰才能受到這樣的感動；他們想要傳播這種信仰。對於他們來說，耶穌不僅僅是一位昔日的人物；耶穌今天也活著，對福音的聽眾具有決定性的意義。在這一意義上，福音書的意義就不僅是報導，而且還有宣布、鼓動和喚醒信仰。福音書是忠實的見證，或者，正如常常用相應的希臘語詞彙表述的那樣，是“克里格馬”，

亦即宣教、聲明、訊息。

福音書的這一方針和特點不僅使耶穌傳的寫作不能完成，還使對本文的冷漠的、歷史的解釋更加困難。當然，嚴肅的學者今天不會認為（像福音批判初期有些人的作法那樣），這些門徒曾有意地歪曲耶穌的故事。他們的確沒有隨意編造他的言行。他們僅僅深信，他們寫作時比在耶穌生前更好地理解了他的為人和他的意義。因此，他們毫不動搖地遵從了當時的習慣，把一切該談到的關於他的事置於他的個人權威之下：把一些言論放在他的嘴裡，依據他的整體形象構思某些故事。但是，至少我們的歷史意識會十分嚴肅地提出這樣一個問題：在這些福音書中，有多少成分是對事實的敘述，有多少是解釋？我們怎樣區分耶穌自己的言行和一個社區或者福音書作者們的解釋、增補、對復活感到的歡愉或歌頌呢？

如果我們必須認為福音書首先是揭示基督教各團體對基督的復活後的信仰的憑據，那麼，福音書還依然是復活前的、塵世的、歷史的耶穌的言行紀錄嗎？作為早期自由派對歷史的耶穌探討的結論，卡爾·巴特¹⁰、布爾特曼¹¹和蒂利希¹²採取了歷史懷疑主義的態度（史懷哲不同意），並且把這種態度和齊克果的信仰概念聯繫了起來，從而保衛了作為一種真正信仰在歷史上是不確實的（或者由教條保證而反歷史的）信仰。

但是，今天，由於解釋問題呈現的新狀況，甚至在更進步的德國學者和更保守的盎格羅—薩克遜和法國學者之間，也正在出現一種意味深長的原則上一致的意見。福音書肯定是信仰的見證、是為信仰的信仰文件（在這點上，巴特·布爾特曼和蒂利希是正確的）。也肯定包含歷史信息。不過，從福音書出發，我們可以對歷史的耶穌提出反問題。雖然阿伯特·史懷哲常常被錯誤地視為懷疑論者（他只對現代化的自由派耶穌持懷疑態度，這是一種在神職人員會議上可能時時參加爭論的人），
155 但他也過問過歷史的耶穌，並相應地作出過重點的嘗試：獨特

的耶穌對於他是“首尾一致的末世論”（以後要討論）的耶穌。

3. 歷史與信仰的確實性

關於耶穌的故事常引導我們去詢問他真實的歷史：雖然的確不是連貫性的傳記，但肯定是真正發生過的事。雖有困難，可是這種研究的前提卻已變得較為容易。這是現代歷史批評方法的成果。今天，新約被描述是世界書籍中得到最多研究的著作，以大約一千五百種語言發行，這是幾代學者大約三百年綜合而極為細緻工作的結果。他們使用了本文批評和文學批評、形式批評和體裁批評，運用了概念、主題和傳統等的歷史，潛心鑽研每個句子，甚至每一個詞彙（非專家人士只要看一下繁多的註解、尤其是九卷本新約神學辭典這部巨著便可以明瞭）。

13

對於福音書的研究，本文批評取得了什麼成就呢？借助於外部批評和內部批評，緊切注意語言和內容，考察了本文歷史，本文批評以最大的準確性和精確性確定了可能達到的最古老形式的聖經本文。

文學批評呢？研究了聖經的文學整體性。這種研究澄清了作者們提出的法律、宗教和社會條件的多樣性，語言、時序和歷史資料、神學觀點和道德觀點的種種差別。通過鑒別作為淵源的口頭和書面傳統，這種批評探索了原來本文在加進新材料之前的可能的狀態。確定了新約各書的年代、淵源、接受者和文學特徵。還將其作為文學和同時代的猶太文學和希臘文學加以比較，並且描寫了其特徵。

形式和體裁批評呢？這種批評就本文在團體和個人生活中的處境、就文學形式、就更小的文學單元、就原有的形式等提出了問題，並嘗試以這種方式重新確定傳統的歷史可靠性和內容。

最後，傳統的歷史呢？這一方法檢查了成文之前的過程，

分析了最古老的聖歌、禮拜式片斷、規則等等，將其和崇拜、
156 講道、教義問答和團體的生活聯繫了起來，以此來試圖發現教會起源的決定性因素及其發展的第一階段。

關於耶穌的反詰

因為有了具有這種綜合意義的歷史批評方法，神學就獲得了一種工具，能夠以在以往幾百年之內不可能享有的方式就真正的、真實的、歷史的基督提出問題。

福音書本身是堅持這一論斷的：它們所宣稱的活的基督，就是至少有幾位福音書見證人在耶穌塵世活動期間與之一起生活過的那個人，即拿撒勒的耶穌。當然，信仰的見證不僅是記述，而是**包含著**一種記述，且以對真正耶穌的記述為**依據**。但是，在哪個方面、在多大的程度上呢？福音書讀者一定很想知道福音書中的耶穌和歷史的耶穌之間是否有、有多大的一致性：福音書是真正的見證嗎？

關於耶穌的反問對歷史學家不是毫不相關的。關注古代東方或羅馬帝國、關注猶太教或基督教的學者只有通過提出這個問題才能嘗試解釋基督教驚人發展的問題。

但是，甚至對信徒也不是毫不相關的。只有這個問題能夠讓講道者和他的聽眾知道他們的信仰最終地是以所發生的事、以歷史為依據，還是以某種神話、以傳說和假設、抑或可能單單以一種誤解為依據。因而，在今天的世界上，他的基督教忠誠態度是否得到了最終的具體體現和證實。

甚至對非信徒也不是毫不相關的。只有依憑這個問題，老牌共產黨人、新左派支持者、自由派無神論人道主義者或實證主義者才能最終理解爭論的焦點是什麼。他們所反對的是幻影，還是真正的反對派。他們所要對付的是否不僅是基督教的政治後果和社會後果，是否不僅是某種現代、

中世紀或者古代基督徒，而且還有現實、基督教本身的核心。

在今日神學中，關於歷史真實的問題還能夠教條主義地壓制下去嗎，歷史還能夠以真理的名義從原則上受到輕視嗎？學術界的風尚近年來已變換了方向，雖然某些老派勇士還想滿足於一種未經證實的“克里格馬”，而且，如有必要，滿足於某種非理性的“正因其顯得荒謬我才相信”。純粹的克里格馬神學已成明日黃花。對關於歷史的耶穌的問題作出學術上的回答在今天又被視為可能，但要以某種新的形式，在一定的界限之內：不僅僅在盎格羅—撒克森詮釋學¹⁴和法國詮釋學¹⁵中，而且又一次見於德國學派，而且，在恩斯特·凱瑟曼於1953年發出轉折信號之後，¹⁶還見於布爾特曼學派本身。¹⁷然而，參考人類生存的“歷史性”的解釋（“存在主義解釋”）和參考個人“決定”的解釋無論怎樣正當，也不能因其具有個性和內省特點而磨滅真正的歷史（因而還有“世界”、歷史、信息的社會意義、未來）。

如果我們不能十分具體地以拿撒勒的歷史耶穌為出發點，就不能理解一個團體的克里格馬，這一點已被布爾特曼的新約神學所證明。關於耶穌的宣告本身如果沒有符合團體的宣告，那就不會受到傳播或最終地記錄在福音書中。復活後的宣告事實上不表明一種絕對的新開端。在復活以前的耶穌和復活後團體的宣告之間不僅存在間隔，也存在著一種聯繫；這是非連續性中的連續性。或選克里格馬（宣告），或選歷史（報告）這樣的選擇，是虛假的選擇。在福音的信仰信息中應該見出這樣的歷史：即福音書作者們（他們本身是為這種宣告服務的）顯然是在歷史的耶穌和保羅的宣告書信之後幾十年後才予以注意的歷史：他們不僅注意耶穌的“話”、“克里格馬”、“宣告”（布爾特曼），而且也注意了他的活動、他的戰鬥和他被處死

的命運。

當然，要一個沒有批判能力的讀者假定我們可以先驗地視一段傳統的可靠性為理所當然，以致我們可以毫不費力地把福音書的內容（以及舊約的內容）全都看成是歷史事實，這恐怕是不合情理的。但是，讓一個具有高度批判能力的讀者認為可信性是先驗地例外的、福音書中的一切都不能看作是歷史事實，這也同樣是不合情理的。真理位於與迷信密切相關的淺薄的輕信和常常與不加批判地相信假設聯繫起來的那種激進的懷疑主義之間。如果我們毫無偏見地考察新約的源流，我們就可以把耶穌傳統歷史地描述為相對可信。這就意味著我們解釋新約時，新約傳統的變形、發展和矛盾排除了這樣一種圓通的假設，即：耶穌本身或聖神為準確保存和傳播他的言行作出過準備。我們必須考慮到這些傳統中觀點的變化和重點的更迭、成長和衰退、討論與結論。

158 我們已經看到，歷史的耶穌是不等同於傳統教義中的基督形象的。¹⁸ 他也不等同於看重約翰福音的德國唯心主義所提倡的關於耶穌的思辨觀念。¹⁹ 但是，他也不等同於以重視馬可福音為依據的在十九世紀對耶穌的“自由主義”描繪。²⁰ 再有，他也不等同於視其為世界末日先知的“一貫性末世論”的耶穌形象。²¹

從方法上看，亦即，如果我們現在必須作出從歷史上肯定耶穌的說明，我們也不能以他的某一特殊形象為出發點。而且，我們不能以僅在復活後通用的至高無上的稱號為出發點，如救世主、基督、主或神之子。我們只能謹慎地以耶穌個人的、肯定為翔實可信的言行為出發點。從方法上看，在這方面，這樣的批評原則佔有重要地位：在有些情況既不能從同代猶太教或原始基督教中解釋或推斷時，我們就更為肯定地真正地接觸了耶穌。這樣，就有可能積累起最低限度的關於真實耶穌的材料。但是，甚至這一實用主義原則也有其局限。如果我們忘記耶穌

是一個扎根於他自己時代、因而也與同代猶太教和原始基督教有共同之處的人，這種原則就要導致一種最低限度的壓縮。當然，如果這些共同的特徵和已經批判地確立為典型耶穌素材不相抵觸、而且符合主導特徵的話，那麼，則是可以用謹慎地歸結於耶穌的。同時，也存在著一個相對寬闊的邊界地帶，在這裡幾乎不能確切地認定是耶穌本人在說話，還是一個團體在解釋他。

這樣，通過小心剷除強加的各種顏色層是不是也不能恢復耶穌的本原輪廓呢？對福音書的綜合歷史分析可在一個廣闊的地帶上辨明屬於三個不同層次中每一個的是什麼：哪些是福音書作者的修訂（修訂史），哪些是復活後團體的闡釋、解說、甚至偶然的縮減，最後，哪些是耶穌復活之前的言行，因而，什麼是一般意義上的猶太教的、什麼是典型的耶穌的、什麼符合於整體的上下文、什麼不符合。

這意味著，必須按每句引語、每段敘述進行研討；通盤考慮，這是一項困難而細緻的工作。先決條件是相當的技巧和（像一切歷史研究一樣）盡可能避免教派的、歷史的和個人的偏見的客觀性。

數學或科學無可置疑的確定性是不能指望來源於任何歷史的辯解的。對於耶穌，和對於蘇格拉底，以及在不同程度上對於全部歷史人物一樣，常常只能達到或大或小程度的或然率。

159 我們的知識（開始於我合法的父親是否就是我的生父）當然在很大程度上以這些或然率為根據。為了得到保護，信仰所需的有保障的、顛撲不破的知識並不多於愛情。和人類全部知識一樣，關於信仰的知識也是片段性的。只有意識到這一點，信仰才能擺脫狂妄、不寬容和虛假的狂熱。

雖然困難重重，我們依然可以堅持求助於歷史的耶穌的歷史可能性和神學合法性。如果我們給大概相當脆弱的材料一些更為脆弱的說法和總結，我們就是在提出從信仰的見證到歷史

的耶穌的方法論反詰。

爲什麼是可能的呢？因爲在耶穌的教導和他的使者的教導之間，從整體上看，在歷史的耶穌和原始基督教對基督的宣教之間，雖然有種種不連續性，卻是存在著某種連續性的。爲什麼是正當的呢？因爲原始基督教對基督的宣教可能出現過，但只能從耶穌的歷史方面得到理解。爲什麼甚至是必要的呢？因爲，唯其如此，原始基督教的、因而還有現代的對基督的宣教才能得到保護、免除這種懷疑，即：這種宣教不以歷史事實爲依據，而只是一種斷言、一種對信仰的設定，或者甚至是一種純粹的神話、一種禮讚。

因此，問題集中在內容方面。如果說今天不能重建關於耶穌生活的傳記性年表、活動地域、心理描述，不能重建耶穌的“封閉的”（傳統的、思辨的、自由主義的或一貫的末世論的）形象，如果福音書被認爲是旨在規勸讀者的忠誠信仰見證，那麼，借助於一個反詰還能重建什麼呢？

首先，可以提出一個十分概括的答案：耶穌宣教、行爲和命運的典型基本特徵。對於信徒來說，這一點已經足夠，並且具有決定性意義。這樣一種重建是可能完成的，雖然我們所說的耶穌的每一句言論的確實性或者每一段個體的敘述的歷史性還沒有得到證實。福音書作者放到耶穌嘴裡的——因而是“不確實可信的”——話能夠和耶穌自己的確說過的——因而是“確實可信的”——話一樣確實可信地再現出真實的耶穌。在這方面，比一句特殊言論得到歷史證實的確實可信性更爲重要的是主導的傾向，是行爲方式、典型的基本潮流、明確佔主導地位的因素，不是擠入設想和格式的因素，而是“開放性的”整體畫面。而在這方面我們也不是沒有答案的。

這就是說，如果我們避免見樹不見林、只見意見一致不見意見分歧的危險——這是熱中於詮釋學細節的學者們有時遇到的危險——那就可能找到答案。對於詮釋細節的討論之重要或

160 不重要的問題有點類似這樣一個問題：巴赫的勃蘭登堡協奏曲原來是否是為勃蘭登堡侯爵寫的（其實不是），或者，第二首F大調協奏曲應該用小喇叭還是用圓號演奏，等等。對於音樂學者來說，這些肯定是重要的區別。但是，作品的名稱是毫無問題的，每個人都知道它的旋律，用小喇叭或者圓號演奏是無妨的。還有，雖然可以對總譜細節提出某種疑問，但是，關於作品的存在、關於總譜整體卻無法置疑。事實上，我們是能夠傾聽和欣賞勃蘭登堡協奏曲之2的，無需乎了解音樂史問題，雖然點滴的知識會幫助我們在欣賞中收獲更多些。我們還需要進一步比較各福音書及其題材嗎？

耶穌本人的歷史是在福音書的信仰見證中得到敘述的：記憶還活在拿撒勒的生前的耶穌的社區、經驗、印象、傳統、他的話語、活動和苦難中。我們不是直接地、但肯定是在福音書信仰見證中可以聽到耶穌本人的聲音。這就是說，任何人如果面對這一見證而提出非次要的、本質的問題，而且提得不是隨隨便便而是嚴肅認真，他都能夠得到特別協調、清晰而獨特的回答。這些回答不單是偶然地把各種形式的神學論述結合起來。雖然某種個別特徵的可信性從歷史方面看仍然可疑，但是在這裡聽到的是耶穌——真正耶穌本身的真言。同時，我們還必須見怪不怪。真正耶穌可能是有別於傳統的耶穌的，正如畫家的原作有別於他業經修改的畫作一樣。因而，我們可能會看到教會和神學從禮拜儀式上、教義上、政治上、法律上、教育上對這位耶穌的裝點，他們雖然對他施以種種作法，卻又毫無意識。

不過，“恢復”、“重建”都是可能被誤解的詞彙。恐怕只有某種實證主義歷史觀才滿足於觀察事實和重建偶然的聯繫。在基督教中，這不單單是“耶穌原貌”問題，不單單是存在於往昔的“歷史的耶穌”的問題。基督教所重視的是此地此時和我們會見的耶穌，是他在人和社會現今狀況下要權威地告訴我們的話。從這一意義上看，“歷史的耶穌”和“信仰的基督”

是不能作為兩種不同因素而分開的。即使是在對歷史耶穌的自由探索中、在對耶穌的歷史研究中和對基督學問題的研究中，也不能完全分開：因為我們所描述的問題的新情況，這在今天尤其不可。但是，對於耶穌今日的現實意義來說，這依然具有根本性的重要性。今天，我們比以往任何時期都更少地依憑假想和猜測。依靠代代註釋家的著作和歷史批評方法的成果，我們今天比以往任何一代——第一代除外——基督徒都能更好地認識歷史上真正的、本原的耶穌。

可以確證的信仰

對耶穌的歷史批判研究、作為整體的神學學術界能夠像某些人希望得那樣產生信仰、信仰的確實性嗎？不能，提供不出信仰的理由。因為我所信的不是研究、神學學術、學術研究的成果：這一切都常常變更。只有我所信賴的訊息才能提供信仰的理由。即使如此，這也不只是純訊息、人的一句話，而是在這訊息中得到宣揚、向我說話的人。簡而言之，首先，我相信通過這位耶穌向我說話的上帝。

但是，另一方面，對耶穌的這種研究、作為整體的神學學問，是不是像其他人所擔心的那樣，會損害我的信仰呢？不會的，不會損害信仰。有神學教養人士的自滿和沒有神學教養人士的擔心都是不必要的。既然神學不能提供信仰的理由，也就不能損害信仰。信仰的基礎不是神學，而是上帝本身。只要我堅持這種即便是有偏見的立場，虛假的批判也許可以威脅，但是卻不能損害我的信仰。在詮釋和神學的歷史上，這種批判常常被真正的、客觀的批判克服。這一情況只能有助於我的信仰。何以見得？

既具有批判思維勇氣、又尊重事實的神學學問和對耶穌的研究都會讓我們去判定信仰傳統的價值，向我們自己和他人講述我們的信仰。毫無批判精神的輕信態度和批判性懷疑主義的

虛假安全感都可能被消除。但是，信仰本身是可以擺脫無可歸咎的迷信和既得利益所啓發的意識形態而得到淨化的。因此，信仰障礙可以排除，甚至信仰的意願也可喚醒。歷史批判研究自然不能夠、也不旨在向我提供信仰的證明。信仰假定我個人的決斷。信仰如果可以證明就不復爲信仰。但這應該是依據充分的、經深思熟慮作出的負責的決斷。但是信仰無須乎以其本身淵源來確定歷史事實。信仰的確實表現不能表達爲科學的結論。對基督教信仰的陳述必須可望讓人們作出反應、讓信仰在現時得到理解。我們只能要求於某人他可以爲之負責的事物。

22

因此，純粹的“歷史真理”不是拯救的真理。學術成果不
 162 只因其歷史確實性而是拯救的真理。但是，另一方面，“非歷史的信仰”不一定是一種強勁信仰的標誌：有時候它是一種微弱思想的標誌。一個有理性的人的信仰至少不應該是非理性的。從基督教信仰的原初的見證看，這一信仰應該得到理性的理解和證實。但是，神學恰恰是對談論上帝和對上帝的談話的方法周密的、學術上的論證。²³

作爲一項具體的任務，從這位耶穌的歷史、從他的話、從他的活動和命運看，他的位格的全部要求和真正的意義能夠而且應該被解釋清楚。應該從歷史方面承認，他在當時和現在是如何以一種不同於批評和許諾的方式向個人和社會提出終極的問題的，他本人如何就是對信仰的激發、挑戰和鼓勵。

那麼，信的真實涵義是什麼呢？首先，一項問答方式的總括性描寫也許是足夠的：

基督教信仰是關於理解的問題嗎？

把信仰簡單地視爲一種理解行爲、一種理論知識、對聖經本文或教義的接受、甚至是對或多或少不可全信論斷的同意：這是知識份子式的對信仰的誤解。

基督教信仰是一種意志努力嗎？

把信仰簡單地理解為一種意志行為、面對不充分見證作出的意志決斷、一種盲目的投機、一種“因其荒謬我才相信”、甚至是一種服從的義務：這是唯意志論的對信仰的誤解。

基督教信仰是感情問題嗎？

把信仰簡單地理解為一種感情的行為、一種主觀的情感、一種沒有信仰內容的信仰行為，而信仰事實比信仰什麼更為重要：這是以感情為主的對信仰的誤解。

這都不是基督教信仰。基督信仰是整個的人以絕對信賴和全然依憑的態度，以他全部心智的力量專注於基督的訊息和它所宣稱的他本人。這同時是一種知、意、情的行為，一種包括把訊息和位格當作真實加以接受的信賴態度。

因此，我不單純地相信各種事實、真理、理論、教義：我不相信這種或那種說法。我也不單純相信某人的可信賴性：我不單純地相信這個或那個人。但是，我要信心十足地大膽投身於一種訊息、一種真理、一種生活方式、一種希望，最終地、完全親自地投身於某一個人：我相信上帝和上帝派來的那個人。

24

163 當然，在各種基督教會中，信是有不同的形式的。而各種傳統的力量也包含著不同的弱點。新教信仰的特殊危險是聖經學，東正教信仰的危險是墨守傳統，羅馬天主教信仰是獨裁。這是信仰的缺陷方面。為防止這些危險，必須明確指出

基督徒（也有新教徒）相信的不是聖經，而是聖經所證實的他；

基督徒（也有東正教徒）相信的不是聖傳，而是聖傳所傳播的他；

基督徒（也有天主教徒）相信的不是教會，而是教會所宣揚的他。

人能夠追求的在時間和永恆方面絕對可依的事物不是聖經本文、不是教會教父、的確也不是教會的訓導權，而是通過耶穌·基督為信徒們說話的上帝本身。聖經本文、教父的言論和教會的權威都旨在不多不少地成為這種信仰的一種表現，儘管重要的程度不同。

歷史的批評是信仰的輔助嗎？

我能夠**確信**我的信仰嗎？人是不能確保自己的信仰的，所謂把信仰“放在衣袋裡”。如果我下定決心相信——真正的信仰需要某種決斷——那麼，這不是一種一勞永逸的信仰決斷。如果我通過信仰加深知識——真正的信仰永遠包含著知識，即隨生活經驗而加深的知識——那麼，我的信仰知識依然處處伴隨著陰影般的疑慮。世上存在著、而且人一生中都會存在著放棄信仰的誘惑，同時也存在著排除一切干擾保持和加深信仰的挑戰。我也必須經常把我的信仰付諸實踐，實現信仰、把握信仰，克服一切疑慮、猶疑和含混。我要把握信仰，因為他把握住了我，在我周圍，他從來不強迫，而是在整個可見的世界中無形地給予完全的自由，因而人可以依憑無形的他生活，處理可見世界的各種問題。上帝的這一持續的現實不是直覺地、明確無誤地、毫無疑義地、安全地賜給我的。我時時可以作出不同的決斷，若是沒有上帝，我也可以生活。但是，我也可以憑信仰生活，即使設定它不安全，但也是全然地、完全地**確實**的。信徒像戀人一樣，得不到可以提供給他完全的安全感的最終證據。但是信徒也像戀人一樣，只要全心全意地忠實於另一方，就會完全確信另一方。這種確信是比證據所確立的安全感更強而有力的。

164 所以，上帝的終極現實只能向採取信賴態度的、忠實的信

仰顯示，顯然是不能及於歷史研究的。信仰的外在成果可以在不同的時代、不同的民族和文化中，有歷史性地確定的。但是，這樣的信仰對一個人的生活 and 對人類生活的終極意義，從深度上看，是不能比愛情更多地用統計學測量或用科學方法把握的：它只能被感受到。不過，這一情況不應該妨礙我們對與耶穌的歷史批判研究以及和基督教信仰有關的其他重要問題作出明確的答案。

a. 耶穌的歷史批判研究假定信仰嗎？不。連無信仰者也能夠進行對耶穌的客觀研究。

非信徒像信徒一樣肯定是會懷著某種先見看待耶穌的。因為耶穌對於他來說不是完全陌生的。但是，如果要客觀地進行研究，這種先見就不應該變成爲偏見。

如果一位研究人員對耶穌採取一種否定的態度，那他至少還不會把他說的“不”字視爲最後的結論。

如果他採取一種肯定的態度，他說的“是”字必定不能忽視全部的研究問題。

如果他採取一種冷漠的態度——即使這是可能的——那這種冷漠態度也不能夠被提升爲原理。

因此，歷史研究的前提不是信仰或者非信仰，更不是冷漠，而肯定是一種在原則上對來源於這一令我們頻頻困惑的人物的切持以開放態度。一種先見自然不能簡單地置於一旁。但是只要我們對它有所意識，就可以把它擱置起來。可以依據我們所要了解的這個人物糾正這種先見。

b. 另外一方面，信仰是否假定對耶穌的歷史批判研究呢？不。在耶穌研究之前就已存在信仰；今天，許多人都不顧研究的成果而保持信仰。

但是，從目前的意識狀況看，這樣的一種信仰應該被描述爲天真的。信仰問題方面的天真不是惡，但至少是危險的。天真的信仰可能使我們失去真正的耶穌，在理論和實踐上儘管我

們有最好的意圖也會把我們引向錯誤的結論。天真的信仰可能把個人或團體引向盲目、獨裁、自以為是、迷信。在起初和在今天，信仰都應該是智慧的、可以證實的信仰。但是，今天，智慧的、可以證實的信仰直接或間接地都假定歷史的研究；至少從它的總體結果看是如此。如果我們不注意這一點、或注意得太遲，那麼，未及預料的矛盾會造成不必要的信仰危機。對於無所作爲、不去啓蒙忠實信仰的教會領袖來說，把罪責推給神學家倒是輕而易舉的。但是，現代通訊工具越來越多地及於正在變成共同財富的最重要的研究成果。幸而這些成果已經不可能再保密。

- 165 c. 從這兩個答案中得出一種積極的成果。在同一個人身上，基督教信仰和歷史研究不是互相排斥的。兩個“不”字引導出一個“是”字。

基督教信仰可以向學者揭示新的深刻道理，也許是具有決定意義的深刻道理來。完全避開前提的歷史是先定地不可能的。但是內心的專注能夠促進理解。另一方面，某種歷史知識可以向基督教信徒揭示新的前景，可以給他帶來見識和滿足，以種種方式鼓舞他。正如歷史證明的，啓蒙可以防止宗教狂熱和不寬容。只有信仰和知識的結合——有見識的信仰和促進信仰的知識——在今天才能夠深而廣地理解真正的基督。在這樣一章開場白之後，現在不是到了從基督的全部具體方面、他的具體情況和他所顯示的奇異情況方面，來認識他的時候了嗎？下一節是過渡，並繼續澄清基督徒的特點。

166 III · 基督教與猶太教

耶穌絕不僅僅是一個基督教會的人物。有時候，他在教會之外比在教會之內更受歡迎。但是，無論他怎麼受歡迎，在我們審視耶穌的時候，立即明確的是他的**奇異性**。而歷史分析，對某些人來說無論顯得多麼不合時宜、艱難、或者甚至膚淺，都可能協助肯定這種奇異性是不能掩遮的：他不單純地適應於我們的個人或社會的需要、習慣、一廂情願的考慮、珍惜的思想，他不能被用於教會權威或神學家的世界觀、道德理論、法律見解，他的重要性不會在教會禮儀、信條和慶節中減弱。最重要之點是讓耶穌說話不受拘束，無論這樣妥當與否。只有這樣，他本身才能在奇異之中更加接近我們。顯然，這並不是指機械式地重複他的話、背誦儘可能多的聖經經文，而且使用耳熟能詳的譯本譯文。然而，一種名副其實的剴切的解釋只有在和他保持一段距離之時才屬可能。嚴格地說，與此同時，我必須和我自己、和我自己的思想、觀念、評價和期望保持一定的距離。只有對他當日希望什麼、他給他那時代的人民帶來了什麼希望這一點變得明確之時，才能對他要告訴現時代人民什麼、他可能為今天的人類和未來的世界提出什麼希望這一點變得明確。

1. 過去的苦難

在我們看來，這個耶穌有什麼奇異的呢？這裡，我們先來看看他的一個，但是可以說是基本的特徵。耶穌是人，這在基

督教界一向是或多或少明確肯定的。可是人們卻一直不是同樣情願地承認耶穌是一個猶太人，一個真正的猶太人。正因為如此，對於基督徒和猶太人來說，他都常常是一個陌生的人。

167 猶太人耶穌

耶穌是一個猶太人，是居住在羅馬帝國邊陲這一弱小、貧窮、政治上無權的民族的一員。他在猶太人中間為猶太人工作。他母親馬利亞、他父親約瑟、他一家人、他的追隨者都是猶太人。他的名字是猶太的（希伯來語“耶書亞”，即“耶和書亞”後來的形式＝“雅赫維是拯救”）。他的經書、崇拜和祈禱都是猶太教的。在當時的情況下，他不可能設想在非猶太人中間傳教。他的訊息是給猶太人民的，是無一例外給這個民族的全體人民的。

從這一基本事實我們可以不費周折得出結論：沒有猶太教就沒有基督教。早期基督徒的聖經是舊約。新約只是在附加於舊約之後才成為聖經的一部分。耶穌·基督的福音處處都十分有意識地假定“托拉”（法律）和“先知”。全部基督徒都認為，賜以判斷和恩惠的同一個上帝是在舊約和新約中都說話的。這種特殊的親緣性說明在上文論非基督宗教的一章中沒有討論猶太教，雖然關於作為拯救方法的這些宗教所說的全部積極的話在更大的程度上、以一種十分不同的方式適用於猶太教。和基督教有這種獨特關係的不是佛教、印度教和儒教，甚至不是伊斯蘭教（雖然基督教對伊斯蘭教有影響），而僅僅是猶太教：這是一種造成許多共同結構和價值觀的同源關係。同時也立即產生了這樣一個問題：為什麼不是猶太教（雖然是一神教）、而是始於耶穌的新運動基督教變成了一種全人類的宗教。

正是在關係最為密切的事物中間才可能存在最激烈的敵意，近兩千年歷史上最為令人痛心的特徵之一就是幾乎從一開始起便在猶太教徒和基督徒之間盛行的敵對態度。這種敵意是相互

的；新老宗教運動之間的敵意常常如此。誠然，基督教團體看來最初不過是猶太教內部的一個特殊的宗教流派，雖然宣稱和實行一種特殊的宗教觀念，但是偶然也保持了和猶太民族集團的聯繫。但是，脫離猶太民族的過程的根源在於宣稱信仰耶穌。由於脫離法律的非猶太人基督教的形成，這一過程迅速醞釀起來。非猶太人基督徒形成了壓倒的多數，他們的神學失去了和猶太教的直接聯繫。幾十年以後，這一過程隨著耶路撒冷的毀滅和聖殿崇拜的結束而完成。在這一富於戲劇性的歷史中，教會¹⁶⁸會在數量和質量上都從猶太教徒的教會，變成爲猶太人和非猶太人的教會，最後變爲非猶太人的教會。

與此同時，不想承認耶穌的猶太教徒開始對年輕的教會持以敵對態度。他們把基督徒趕出民族團體，加以迫害，這尤可見於法利賽人掃羅的故事；不過，他作爲聖徒保羅卻一直維護了以色列人民的特殊選民身分。大約早在二世紀，對“異教徒和拿撒勒人”的詛咒就已經收納在拉比的主要禱詞中每天誦讀了。總之，從很早的時期，猶太人和基督徒就相處齟齬。探索性的討論被越來越多地降低成尋求證明文句的搏鬥，以贊成或反對在耶穌身上對聖經應許的實現。

一部血淚史

剩下的主要就是一部血淚史了。¹基督徒們一旦掌握了國家權力，很快就將他們所遭受的猶太人和非猶太人發出的迫害忘得一乾二淨。基督教對猶太人的敵意最初不是種族的，而是宗教的。從整體看，這是反猶主義，而不是反閃主義（因爲阿拉伯人也是閃族人），這樣說也許更正確。在康士坦丁帝國國教中，以往的前基督教的、異教的反猶主義都被打上了一種“基督教的”印記。雖然在以後各個時代不乏基督徒與猶太教徒富有成果的合作範例，但是猶太人的整個處境變得困難得多了，尤其是在中世紀後期之後。在前三次十字軍東征期間，猶太人

遭到屠殺，巴勒斯坦的猶太人遭到滅絕。1348至1349年間，在德意志帝國有三百個猶太人社區被消滅；猶太人被趕出英國（1290）、法國（1394）、西班牙（1492）和葡萄牙（1497）。後來，年邁的路德頻頻發出聳人聽聞、充滿惡意的反猶言論。對猶太人的迫害延續到了宗教改革之後，東歐又屢屢發生對猶太人有組織的屠殺，等等。必須承認，在上述各個時期，教會殺死的殉教者大概比造就出的多。現代基督徒對這一切並不都悉數瞭解。

爲改變這一狀況作出準備並在一定程度上實現改變的不是宗教改革，而是人道主義（雷希林、斯卡利格），還有虔敬主義（岑參多夫），尤其是啓蒙主義的寬容（美國和法國大革命的人權宣言）。歐洲猶太人在獲得解放時全部同化得並不完全成功，但在美國卻幾近於此。在這裡嘗試追述猶太人民許多世紀苦難和死亡的恐怖歷史也許是不自量力的；苦難和死亡在納粹集體瘋狂和大規模屠殺達到無以復加的程度，據信全部猶太人的三分之一死去。第二屆梵蒂岡大公會議宣言（像普世基督教協的相應宣言²一樣，與其說是大功告成，不如說是一開端）中的“哀悼”對於全部這些極端恐怖來說顯得太過無力、太閃爍其詞。甚至這樣一項言論也幾乎遭到羅馬教廷禁止；羅馬教廷對霍赫胡特的問題頗多的《代理人》大爲不滿，但是十分關注政治投機和頑固的反猶情感，而不予以色列國以外交承認。

考慮到這種情況（還未得到解決），考慮到羅馬和莫斯科，遺憾的是還有紐約和其他地方的偽裝反猶主義，在這裡必須絕對明確地說，納粹的反猶主義是不信神的、反基督教罪犯們的伎倆。之所以如此，是因爲存在過“基督教”反猶主義的近兩千年的前歷史，這種反猶主義妨礙了德國的基督徒組成一個深入而有力的廣泛的抵抗陣線。

雖然有些基督徒也遭到迫害，另外一些人——尤其是在荷蘭、法國和丹麥——則給予猶太人有效的幫助，但是，爲了

更確切地說明罪責問題必須指出，納粹的反猶手段並不新鮮：特殊的區別性服裝、開除公職、禁止通婚、剝奪財產、驅逐出境、集中營、大屠殺、放火焚燒。全部這些行爲在所謂的“基督教”中世紀（例如，參見1215年規模宏大的第四次拉特蘭公會議採取的措施）和“基督教”宗教改革時期都存在過。只有種族主義論調是新的，其倡導者是法國的亞瑟·戈比諾伯爵和英國出生的休斯頓·斯圖亞特·錢伯倫，在納粹德國付諸實行，組織得極爲嚴密、技術完備，屠殺得到令人不寒而慄的工業化。在奧斯威辛集中營以後，已經再無託辭可言。基督教界不能避免承認它的過錯。

2. 未來的機遇

但是，過去的苦難必然也是未來的苦難嗎？始於啓蒙主義、特別在十九世紀的美國發揮了作用的那種覺醒給整個基督教界留下了印記。

不斷增長的理解

影響了猶太民族的最近期、最令人談虎色變的災難和以色列國家的重新出現（這是基督徒未曾料到的，也是耶路撒冷和聖殿毀滅以來猶太史上最重要的事件）震撼了反猶的“基督教”神學：這種偽神學把猶太民族的舊約拯救史解釋爲對猶太民族進行詛咒的新約史，忽視了保羅強調的這一民族的永恆被選，而把這種權利專門地賦給了作爲“新以色列”的基督徒。由於第二屆梵蒂岡大公會議的啓開，這種新覺醒在天主教會中也逐漸佔了上風。³

在涉及耶穌之死方面，當時或甚至現在的猶太民族方面負有集體罪責的觀念被公會議明確地否決了。沒有人敢於再認真地接受廣爲流傳的舊偏見：“守財奴”、“遇井投毒”、“謀殺基督”、“謀殺眾神”、“因受詛咒注定流浪”。

現在更容易察覺出反猶主義中起作用的心理動機：幫派敵意、擔心與眾不同、找替罪羊、對立的理想、人格結構混亂、受大眾情感支配。

赧顏或厚顏地提出的老一套藉口已經作廢：“猶太人也犯過錯誤”；“我們必須理解發生這些事的時代的精神”；“教會本身沒有參與”；“每個人都必須選擇較輕的罪惡”。

因此，我們已開始承認，猶太人從多方面看都是一個由共同命運聯結起來的不可思議的團體，具有一種驚人的忍耐力：一個種族、一個單一語言的團體、一個宗教團體、一個國家、一個民族；然而，又不是其中任何的一個。他們是由一種共同的命運結合起來的團體，涉及一種宗教奧秘；憑藉這種奧秘，虔誠的猶太教徒和虔誠的基督教徒都同樣承認這“上帝的人民”在世界各民族當中具有一種特殊的使命。基督徒至少必須注意到這樣一個事實：在這一背景下（雖然住在巴勒斯坦幾百年的阿拉伯人作出了痛苦的犧牲），對於許多猶太人來說，返回到他們的“福地”的運動具有一種宗教的意義。

無論阿拉伯人血統的基督徒（他們應該得到同情）對以色列國抱有什麼看法，一個像過去那樣反復鼓吹愛卻又散播恨、宣揚生卻又製造死亡的教會，是不能呼籲拿撒勒的耶穌去支持它這種態度的。耶穌是一個猶太人，全部反猶主義都是對耶穌本人的一種背叛。教會是常常站在耶穌和以色列中間的，妨礙了以色列承認耶穌。現在緊迫的是，基督教界不僅要提倡“皈依”於猶太教徒，而且本身也要“順應”一種幾乎尚未開始的會晤，順應和猶太人的不單純是人道的、而且也是神學的討論，這不僅對於某種“使命”或協議、而且對理解、互助和合作可能是一種幫助。

這甚至可能間接地有助於增加以猶太教徒和基督教徒為一方和以穆斯林為另一方之間的理解，因為我們不能忽視這樣一個事實：就其起源而論，穆斯林是和猶太教徒與基督徒二者密

切相關的；它們都信仰造物主上帝和涉及亞伯拉罕和耶穌的死者復活；這兩個人在古蘭經裡佔有重要地位。既然出現了這樣的情況，現在的條件就比以往更加有利於基督徒與猶太教徒之間的真正討論；對於他們雙方，基督教、伊斯蘭教和人類全體因其嚴格一神教信仰這一無與倫比的貺贈都是感激的。這樣的條件還必須包括毫無保留的承認無疑是嚴格而要求高的猶太教夥伴的宗教自主權。

a. 在希特勒時代以前很久，在基督教界的整體，特別是在使用德語的和盎格羅—薩克遜人國家，對舊約的自主權及其與新約的一致性樹立起了一種新的開放態度。拉比詮釋家們對於理解新約的重要性也同樣得到了承認。我們已經開始看到，希伯來思想的強而有力的方面是可以和希臘化時代希臘語世界的思想相比較的：更大的歷史活力、全面的合作、忠實而愉快地接受世界、軀體和生活、對正義如飢似渴、面向上帝的未來國家。所有這一切都有助於克服新柏拉圖主義、新亞理斯多德主義、經院哲學和新經院哲學的對基督教的包圍。對於官方的天主教會來說，第二屆梵蒂岡大公會議關於猶太人的宣言已經成爲“對猶太教和猶太人及其固有價值和對教會的意義的發現或重新發現”（J.奧斯特萊竭爾）。⁴

b. 猶太教的思想狀況，尤其是自以色列復國以來，也同樣發生了許多變化：詭辯派法家虔信主義在青年一代中間影響尤其減弱，舊約的重要性和塔木德以往的普遍效力相比較增長。本世紀偉大的猶太人思想家使基督徒明瞭了最爲典型的猶太思想：女思想家有西蒙娜·威爾和埃迪絲·斯泰因，男思想家有赫爾曼·科恩，馬丁·布伯，弗朗茨·羅森茨威格，萊奧·貝克，馬克斯·布羅德，漢斯·約阿希姆·謝普斯，更爲間接地還有西格蒙特·弗洛伊德，阿爾伯特·愛因斯坦，弗朗茨·卡夫卡，恩斯特·布洛赫。因此，今天，猶太教學者和基督教學者共同研究舊約、猶太教拉比著作和在在一定程度上還有新約（也作爲

猶太教信仰史的見證)的道路已經打開。雙方崇拜方式的更爲活躍和獨特的發展中的親緣性也已明確，這是一種超越了文學批評和語文學的親緣性。無疑，猶太人憑藉猶太教可以發現基督徒常常不易發現的新約的某些方面。考慮到這一切，儘管還存在許多禁忌和困難，人們對不僅是人道主義的、而且也是神學的共同的猶太教—基督教基礎的體認正在增長。猶太人在今天也要求“一種基督教的猶太教神學和一種猶太教的基督教神學”(J.佩圖霍夫斯基)。⁵

然而，基督徒與猶太教徒之間的神學討論已經證實是比至少還有聖經作爲共同基礎的各派基督徒之間的討論不可比擬地更爲困難的。基督徒與猶太教徒之間的衝突正好切開聖經，將之分裂爲舊約和新約；基督徒偏愛新約，猶太教徒偏愛舊約。我們能夠忽視爭論的真正要點嗎？把猶太教徒和基督徒似乎要團結起來的同一個人也把他們不可彌合地分離開來，這就是拿撒勒的猶太人耶穌。關於他，猶太教徒和基督徒能夠取得一致意見嗎？這裡涉及的不僅僅是“信仰的兩種方式”(布伯)。讓猶太教徒放棄對耶穌的不相信態度是和讓基督徒停止相信耶穌一樣地不可能的。果真如此，猶太教徒就不再是猶太教徒、基督徒也不再是基督徒了。

是關於耶穌的討論嗎？

這種爭議看來是無益的。猶太教徒和基督徒討論拿撒勒的耶穌真的有什麼意義嗎？但是，這個問題可以換一個方式提出。如果基督徒欲求理解的意願得到猶太教徒方面的響應，猶太教發起一個運動來消除不信任、懷疑主義和對耶穌形象的怨恨，取得一種更爲歷史的和客觀的判斷，傳播真正的理解和甚至對耶穌位格的敬重，那對雙方不是都有好處嗎？近來，在這方面取得了很大的進展。近來在以色列國出版的關於拿撒勒耶穌的著作及其作者可以列舉出一長串。⁶無疑有很多猶太人即使反對

「宗教的耶穌」也至少會接受「文化的耶穌」的。⁷因而，耶穌的文化的意義得到了肯定。事實上，現代猶太人很難充分享受西方文化生活而不經常遇到耶穌，例如，在巴赫、亨德爾、莫札特、貝多芬、布魯克納和西方藝術整體的偉大作品。

但是，這一情況仍然保留了關於耶穌的宗教意義的問題。在今天，如果基督徒們正在重審猶太教的宗教意義，那麼，另一方面，猶太教徒就不應該正面對待關於耶穌的宗教意義這一問題嗎？耶穌不是最後的一位猶太先知嗎？甚至早在十九世紀，就存在過一種可觀的猶太傳統，這一傳統力圖嚴肅地對待耶穌，
173 視其為一個真正的猶太人，甚至是一位信仰的偉大見證人。在兩個世紀交替之時，猶太復國運動奠基人西奧多·赫茨爾的忠實合作者馬克斯·諾爾多寫道：「耶穌是我們靈魂的靈魂，正如他是我們肉體的肉體一樣。因此，有誰會想要把他從猶太民族中開除出去呢？」⁸

在本世紀前半期，在猶太人方面出版了第一批關於基督形象的透徹的研究著作：克勞德·G·蒙特菲奧萊的各種著作⁹和特別是約瑟夫·克勞斯納的作品，¹⁰當然還有一位猶太教徒的關於耶穌的名著，還有一本因為使用了塔木德和米德拉西而可被描述為現代希伯來人對歷史耶穌探索的開端。重要思想家馬丁·布伯首次把耶穌描寫為「長兄」，「在以色列的信仰史中佔有重要地位」，「不能被劃入任何普通類別」。¹¹猶太人耶穌學者大衛·弗盧塞爾提請注意這一事實：我們在耶穌身上具體看到一個對猶太人說話的猶太人，猶太人從他那裡可以學會祈禱、齋戒、愛鄰居，懂得安息日、上帝之國和審判的意義。
¹²沙洛姆·本·喬林的書《耶穌兄弟。猶太人觀點中的拿撒勒人》中有如下的話：「耶穌當然是猶太教史和猶太教信仰史的中心人物，但他也是我們的現在與未來的一部分，並不亞於希伯來聖經的先知；而我們也不是單單地從過去的角度來看待這些先知的。」¹³

但是，在這裡，猶太人承認猶太人耶穌的**限度**也已明朗。沙洛姆·本·喬林雖然對耶穌形象有自己的理解，但他又在同書中寫道：“我感覺到他那兄弟般的手拉住了我的手，這樣我就能跟隨他，”不過他又補充說，“這不是救世主的手；這隻手布滿了傷痕。這當然不是一隻神手，而是人的手，在這手上的皺紋中刻印了最深重的痛苦……耶穌的信仰把我們團結了起來，但是對耶穌的信仰又把我們分開。”¹⁴但是，這隻有傷痕的手需要解釋、一種更深刻的解釋嗎？

在將來，更多的猶太人會面臨一場鬥爭，以求承認耶穌是一位偉大的猶太人和信仰的見證人，甚至是偉大的先知或以色列的導師。這不是不可能的。福音書對許多猶太人都具有一種獨特的吸引力。福音書向猶太人顯示出了猶太教信仰本身所包含的各種潛能。耶穌不能被理解為**猶太歷史的個人象徵**嗎？猶太人畫家馬克·夏加爾經常用被釘上十字架者的形象描繪猶太民族的苦難。也許我們可以這樣看：這個民族及其上帝、這個有眼淚和生命、悲哀和信心的民族的歷史不是在這一個人——耶穌身上達到極致了嗎，他的歷史不是可以作為歷受劫難而又復活的以色列的鮮明象徵嗎？

但是，這一切仍然包含了一個令人困惑的問題：耶穌是誰呢？不僅是先知嗎？不僅是律法嗎？他就是救世主嗎？以律法
¹⁷⁴的名義受劫難的救世主嗎？討論在這一點上必定完全結束嗎？在這裡，猶太教徒也許能夠特別幫助基督徒重新進行對耶穌的討論，像我們提議的那樣，不是自上而下，而是自下而上。這就是說，現在，我們要從耶穌同時代猶太人立場來研究耶穌。就連他的猶太教門徒們開始研究拿撒勒的耶穌也必須首先把他當作人和猶太人，而不是顯然的救世主，更不用說神之子了。只有這樣，他們才能提出耶穌與上帝的關係問題。對於他們來說，甚至在以後，這種關係也不是和上帝的簡單認同，因為那樣就可能意味著耶穌是天父上帝。也許，猶太教徒還能夠幫助

基督徒更好地理解新約關於耶穌的核心論斷，尤其是那些顯然有希伯來背景的尊稱稱號。

無論如何，在以後如果我們把作為人和猶太人的拿撒勒的耶穌當作出發點，我們就能夠和一個不受偏見左右的猶太人一起並行久遠。很可能到最後贊成或反對耶穌的最終決定會有別於漫長的猶太—基督徒爭論可能引導我們得出的決定。我們現在提出的唯一請求依然是思想的開放性；這種開放性不允許不可避免的先見（基督教的或猶太教的）變成為一種預審。在為真理而作出的效力中，我們不要求保持中立，但肯定要求客觀性。在對基督徒與猶太教徒之間關係加以重新基本確定的時候，我們對於未來的全部可能性要保持開放的態度。

但是，關於基督教的區別特徵，看來我們已經算是知無不言了。回顧之餘，究竟是什麼使基督教成為基督教的呢？我們可以找到它和現代各種人道主義、和世界諸宗教或猶太教的區別：基督教的區別因素就是這個基督，正如我們所看到的，他是可以和拿撒勒的歷史的耶穌認同的。作為具有最終權威、決定意義、原型意義的基督的拿撒勒的耶穌使基督教成為真正的基督教。

但是，我們不應該僅僅提出一個形式上的輪廓——到現在為止我們一直是這樣作的。現在，我們也要決定內容。因此，以後我們可以總結出這樣一個事實：耶穌本人就是基督教的綱領。我們在本章開端和現在在結尾處都說基督教就是在理論和實踐上激發對耶穌·基督的回憶，原因就在於此。但是，為了確定基督教綱領的內容，我們必須明瞭我們對他有什麼樣的記憶。`我們必須再次學會詳細說明這個問題：耶穌是誰？其他一切則是枝節。我們必須用他來衡量自己，而不是用我們的各種教會、教義和虔誠的教會成員來衡量他……這一切的價值完全取決於它們超越其本身和呼喚我們追隨主耶穌的程度如何。`

175

C.

綱 領

177 I · 社會背景

如果耶穌·基督本人是基督教的區別特徵，如果耶穌·基督也是基督教的綱領，那麼問題就來了：這個耶穌是誰？他要什麼？因為，不論他是誰、不論他要什麼，從我們每個人對他的位格和態度的理解來看，基督教都必定顯得不一樣。這些問題不僅在現代背景上、而且在他那個時代的整體的社會、文化和宗教背景中也提出過，這些問題最終地變成了生與死的問題。耶穌：他要什麼？他是誰？他屬於國教呢，抑或他是一個革命者？他是法律和秩序的保護者呢，還是謀求徹底變革的先鋒？他贊成純粹的內省精神生活呢？還是主張徹底的世俗精神？¹

1. 是國教嗎？

耶穌在諸教會中常常顯得已被“馴服”，幾乎被化爲宗教—政治制度的代表，爲這種制度的教條、崇拜和律法辯解：是一種十分清晰可見的宗教機器的不可見的首領，一切通過信仰、道德和紀律得以存在的事物的保護者。在基督界存在的二千年過程中，在教會和社會中，他被用以賦予權威和批准的事物是何等地多啊！教會、基督教政黨、階級、種族的基督徒統治者和王公們是怎樣地乞靈於他啊！因此，針對全部這些五花八門的馴服他的嘗試，有一點必須明確：耶穌從不屬於教會的和社會的組織。

宗教—政治制度

這是一種不合時宜的提出問題的方式嗎？絕不是。在耶穌時代存在過一種堅實的宗教—社會—政治組織，一種勢必要違背他的神權教會國家。²

178 權力和統治的整個結構都可以被理解為是經由作為最高的主的上帝授權的。宗教、司法、行政、政策是密不可分地交織在一起的。這一結構受到同一批人的管轄：由高級和低級神職人員組成的教階（司祭和利未人），他們繼承職位，得不到人民的愛戴，但是他們和其他一些團體對遠非同源的猶太人社會施行統治。他們當然受到羅馬佔領軍政權的控制，這個政權保持著作出政治決議、規定和平和秩序、而且似乎還有判處死刑的權力。

統治階級的代表有七十人，他們聽命於中央政府、行政和司法集團中的高級教士，這個集團在一切宗教事務和公民事務中享有極大權力，是耶路撒冷的最高理事會。大司祭雖然是羅馬人指定的，卻永遠是猶太人民的最高代表。

而耶穌呢？耶穌和這三個發號施令的集團都沒有關係。他和“高級的”或“首要的”司祭無關（在職的司祭，和顯然是類似宗教法庭般的退休司祭，以及大司祭辦公處的某些其他在職者）。他和“長老們”也沒有聯繫（即京城中權勢很大的非僧侶的名門望族）。最後，他也不是“猶太法學家”（即法學—神學家，他們大部分，但不是一直持有法利賽教派的觀點），這些人在幾十年的期間內也是最高理事會的成員。全部這些團體很快都變成了耶穌的敵人。顯然，從一開始他就不是他們的人。

既不是祭司，也不是神學家

歷史的耶穌不是一名祭司。在這一點上我們不應該被希伯來書引入歧途，因為在那裡耶穌被描寫成為“永恆的大祭司”；這是一種後來的、復活後的解釋。他是一個普通的“俗人”，

作為俗人運動的首領，他事先就懷疑祭司們；祭司們是脫離了這個運動的。他的追隨者都是純樸的人民。在耶穌有名的寓言中出現的許多人物中，祭司只出現一次，不是作為楷模，而是作為一個阻嚇者，因為他不像異教的助人為樂的人，他對陷入群賊中間的人不予理睬。看來，耶穌是十分有意地多從日常生活、而不是從聖事中汲取素材的。

還有，雖然神學教授可能為這一事實惋惜，但是歷史的耶穌的確不是一位神學家。關於這一點的間接證明可見於收入路179 加對他童年³敘述關於聖殿中十二歲男孩的後來的“傳說”^{*}。耶穌是一個村民，而且，正如反對他的人指出的，他沒上過學。⁴他提供不出受過神學訓練的證明；他沒有在猶太法師手下像一般人那樣學習多年，他沒有通過按手禮被任命和授權充任猶太拉比，雖然許多人出自禮貌以此頭銜這樣稱呼他。他沒有裝扮成為涉及教義、道德或律法全部問題的專家，也沒有首先把自己視為神聖傳統的捍衛者和解釋者。他雖然依靠舊約傳統，卻沒有像猶太法學者那樣對舊約加以繁瑣的闡釋；他幾乎沒有引用過祖先們的權威，而是直接和自然地提出他自己的思想，其方法和選材的自由令人驚異。

也許可以把他描繪成爲一個說書人，這樣的人甚至在今天還可以在東方城市的中心廣場上見到，對幾百個人說書。耶穌說的當然不是童話故事、史詩或者奇蹟故事。他引用自己和別人的經驗，將其化爲他的聽眾的經驗。他的興趣顯然是實際性的，他想要教導和幫助人們。

耶穌教導的風格不是職業性的，而是大眾化的，直截了當的：在必要時候，具有銳利的論爭性；雖然常常故意耍怪異和

* “傳說”：一種文學體裁，用以解釋某位聖人的起源；傳說不一定是非歷史的，但是旨在滿足讀者對人物神聖身分的興趣，而不是提供歷史的細節（英譯者）。

諷刺，但永遠是意味深長、具體而生動的。他用詞恰當，奇妙地把對事實的密切觀察、詩的意向和修辭的熱忱結合為一。他不固著於公式或教義。他不沉溺於深入的思辨或者旁徵博引的詭辯。他利用家喻戶曉的動人成語、小故事、比喻，這一切都來源於人人熟悉的日常生活的普通事實。他的許多語句都已變成各種語言中的諺語。連他的關於上帝之國的斷言也不是關於即將出現在天上的情景的秘密啓示，更不是具有多種不明因素的深奧寓言，像在他那時代以後基督教界大量產生的寓言那樣。這是敏銳清晰的畫像和比喻，把上帝之國的各種各樣的現實置入得到冷靜和現實的觀察的人類生活之中。他的見解和要求雖然果斷，卻並不以特殊的心智、道德或思想意識態度為前提。只期望人們聆聽、理解和得出顯然的結論。沒有人受到關於真實信仰或正統表白信仰問題的盤問。沒有期待理論思考，而只有緊迫的、實際的決斷。

不和統治者為伍

180 歷史的耶穌不是自由—保守政府黨派成員或同情者。他不是撒都該派信徒。大祭司一般都從這個有社會特權的階級的黨派中挑選，這個名稱或來自大祭司撒都克（所羅門時代的），或者來自形容詞“撒迪克”（即：正義的）。作為一個教會和貴族的政黨，撒都該派把對外的自由主義和對內的保守主義結合了起來。他們實行適應和緩和的“對外政策”和毫無保留地尊重羅馬的主權，但是，對內則注重保存他們自己的權力，以求維持神職的、教會的國家中一切可以維持的東西。

耶穌顯然不準備採納以一種對世界明顯開放精神為據的新的希臘化生活方式；但是他也不準備維護現存秩序，或放棄關於即將來臨的上帝之國的偉大信念。他拒絕那種自由主義和那種保守主義。

他不贊同各領導集團對律法所持的保守觀。這些集團肯定

只視摩西成文律法具有約束力，但是正因為如此而放棄了法利賽派後來的、溫和得多的解釋。他們首先想要保持聖殿傳統，因而毫不妥協地強調遵守安息日制，並堅持律法的嚴格懲罰條款。但是，在實踐中，他們卻常常必須適應法利賽派受更歡迎的律法觀。

耶穌對撒都該派祭司貴族教導的保守神學也不贊同。這種神學堅持聖經的文句，保存正統猶太教教義，認為上帝現在大大地讓人和世界隨他們的命運，視對復活的信仰為革新。

根本的變化

耶穌不關注宗教政治現狀。他的思想全然徹底地集注於更好的未來的前景，即世界和人的美好未來。他期待情況的快速的根本的變化。因此，他用語言和行動批判現存秩序，並且從根本上懷疑教會的定規。聖殿崇拜禮儀和約法的虔敬，自從以色列在五世紀從在巴比倫的流放中歸返和以斯拉經師改革以來，是猶太教和民族團體的兩個基礎；但是對耶穌來說，卻不是最高的規範。他生活於其中的世界，不同於高級僧侶和政治家的世界，這些人對於羅馬人的世俗權力和希臘文明是五體投地的。和聖殿的禮儀專家不同，他並不祇相信上帝對以色列的永恆統治，他現存的、經久的世界統治，因這統治涉及到世界創造的事實。像他那時代的許多虔誠的人一樣，他相信上帝對全世界

181 近期要到來的統治要帶來世界的末世的、最終的完成。“你的王國來臨”指神學行話中的“最後的事物”即上帝的“末世”統治：在時間結束時將到來的上帝之國。

因此，耶穌的依靠是對末日的強烈期望。對他來說，現存制度不是最終的，歷史正走向其終結。事實上，這終結近在眼前，就在此刻。他那一代人會看到：這是一切世紀和上帝末日啓示的轉折點。⁵因而，耶穌無疑是受到“啓示”運動的吸引的，這個運動從公元前二世紀往後控制了大批大批的猶太人，受到

了佚名啓示錄著作的影響，那些著作的託名作者是希諾、亞伯拉罕、雅各、摩西、巴祿、但以理和以斯拉。的確，耶穌不想用神話的思辨或占星術預言來滿足人們的好奇心。和啓示錄作者不同，他不注重上帝之國出現的日期和地點，也沒有指出啓示事件和秘密。但是他相信，很快、在他的有生之年內，上帝就會結束世界的進程。一切反上帝的、撒旦的東西都會被剷除。艱難、痛苦和死亡會被消滅；像先知所宣布的，拯救和和平將會確立。這就是世界的轉折點和對世界的審判，死者的復活、新的天和新的地，上帝的世界取代現存的、日益醜惡的世界。總之，上帝之國定會來臨。

被先知的某些論斷和啓示錄提出的期望與時俱增，而急躁心理也在增長。對於後來被稱爲耶穌先驅者的人來說，這種緊張的期待達到了頂點。他宣布正在來臨的上帝之國即審判。但是，這不是啓示錄作者們一般所理解的審判，即對他人——異教徒——的審判、對上帝敵人的摧毀和以色列的最後勝利。正如先知傳統所主張的，這是對以色列的特殊審判：亞伯拉罕的血統不是得救的保證。

約翰的先知形象代表了對鄉鎮富裕社會、對城市希臘化文化的有力抗議。憑藉一種自我批評的精神，他讓以色列面對它的上帝；而在期望上帝之國的同時，他要求一種遠遠不止於禁慾修行和禮拜行動的“懺悔”。他號召悔罪和把個人整個生命交給上帝。他進行洗禮的原因也就在此。他的特殊之處在於，這種懺悔洗禮只舉行一次，而且及於全民族，而不僅僅是少數人。這種洗禮不可能源於約旦附近庫姆蘭團體重複的贖罪浸洗，
182 也不可能源於猶太教新入教者的洗禮（律法要求的加入團體的儀式，在以後的時代才流行）。在約旦河施行洗禮成爲針對正在來臨的審判的末世論的潔淨和上帝選拔的象徵。這一形式的洗禮看來是約翰的獨特創造。他被稱爲洗者約翰實在不無道理。

據福音書的所有記載，耶穌公共活動的開始是和約翰的抗

議和喚醒運動同時的。洗者約翰（甚至在以後的新約時代，有些團體也還認為他是耶穌的競爭對手）對馬可來說構成了“福音書的開始”；如果我們不計馬太、路加關於童年的故事和約翰的序言，那麼，這一觀念是持續地保存在以後的福音書中的。

甚至耶穌也接受了約翰的贖罪洗禮。⁶ 這個事實造成了教義的問題，但是正因為如此，一般都將其當作歷史的事實接受。這樣，耶穌就證實了約翰的先知活動，而且，在約翰入獄之後，或甚至更早些，就把自己的傳道和約翰的傳道聯繫了起來。他接受了約翰的末世論贖罪號召，以無情的邏輯從中得出他的結論。耶穌在受洗時意識到了自己的天職一事不無可能，雖然那場景有末世特徵（天上的聲音），並有傳奇般美化的裝飾（聖靈“像鴿子”一樣降臨）。⁷ 不過，全部記述都一致認為，從那時以後，他就意識到他有聖靈附體，被上帝授權。洗禮運動，尤其是約翰的被捕，對耶穌來說是時期已滿的象徵。

這樣，耶穌開始在鄉下宣佈“好消息”，把自己的門徒聚集在自己周圍，其中有一些最初來自洗者約翰。⁸ 他宣佈：“神的國近了，你們當悔改，信福音。”⁹ 但是，和苦修的約翰宣稱的審判令人生畏的威脅不同，他的話從一開始就是一種友好的、令人愉快的關於正在來臨的上帝恩惠、和關於一個正義、歡樂和平之國的訊息。上帝之國的來臨並不是審判，而是對一切人的恩典。不僅疾病、痛苦和死亡、而且還有窮困和壓迫都將結束。對於窮人、不幸的人和負罪的人，這是一個解放的訊息，是諒解、正義、自由、兄弟情誼和愛的訊息。

但是，儘管這一訊息本身給人民帶來歡樂，卻又顯然不是旨在保持規定為聖殿崇拜和恪守法律的既定秩序。看來，耶穌對燔祭不僅有某些保留見解。¹⁰ 他顯然是認為在即將到來的期滿之時¹¹ 聖殿必定被摧毀，不久，他就和律法發生了衝突，因為他被猶太國教視為對其權力的特殊危險的威脅。主管機構及其法庭神學家勢必要問：事實上他是否在宣揚革命。

2.是革命嗎？

如果“革命”是指某種現存事態的根本性轉變，那麼，耶穌的訊息肯定是革命性的。當然，這個詞有時候僅僅用以推銷取代舊商品的某種新商品，於是我們就（完全不正確地）談論醫學、經濟管理、教育或者時裝的革命。然而，這種輕易、含混、籠統的談論方式在這裡是無濟於事的。我們必須更確切地規定我們的問題。耶穌是否要求驟然地、猛烈地推翻社會秩序、它的價值觀和代表人物呢？這才是嚴格意義上的革命（如法國大革命或者十月革命），不管革命是左派的還是右派的。

革命運動

像“政權”一樣，這個問題絕不是不合時宜的。“革命神學”¹不是我們時代的發明。古代强有力的啓示運動或者清潔派運動、中世紀的激進教派（特別是科拉·迪·里恩佐的政治救世主義）和宗教改革運動的左翼（尤其是托馬斯·閔澤爾）都試圖在基督教界史上實現革命神學。耶穌本身是政治—社會革命家這一命題一直有人堅持，最初是對福音書進行歷史批判研究的早期先鋒S.雷馬魯斯（+1768），²後來有奧地利社會主義領袖K.考茨基，³爾後有羅伯特·艾斯勒，⁴他的著作在現代大多被J.卡米凱爾重複，⁵最近還有S.G.勃蘭頓。⁶

無疑，耶穌的故鄉加利利對革命號召是最敏感的，而且被認為是奮銳黨革命運動（希臘語詞，意為“熱烈的”，有“狂熱”的意味）的發祥地。其次，毫無疑義的是，至少有耶穌的一個追隨者，奮銳黨人西門⁷是革命者；有人認為猶大·伊斯卡里奧這個名字就有同樣的意思，因此，約翰和雅各都被稱為“雷之子”。⁸最後，更為重要的是，應該指出，“猶太人的王”這個詞語在面對本丟·彼拉多的審判過程中起了決定性的作用，耶穌被羅馬人處以死刑是出自政治原因，他必定遭受懲罰奴隸

184 和政治造反者的死刑。依據像耶穌進入耶路撒冷和對聖殿的清潔這些事實，至少據報告這些事實的方式，¹⁰ 這些控告可能是有一定可信性的。

從對異族羅馬人統治的精神反抗和政治反抗來看，沒有一個民族像猶太人那樣頑強。羅馬人當局懼怕革命是有充分理由的。在相當長的一段時間之內，他們都一直面臨著巴勒斯坦激烈的革命形勢。和耶路撒冷教會領導不同的是，革命運動拒絕和佔領政權進行任何形式的合作，甚至拒絕納稅；它特別和法利賽黨有好幾條聯繫通道，影響日益增長。

相當多的猶太民族主義者在耶穌的家鄉特別活躍，而伊都梅人希律則被羅馬元老院指定為“猶太人國王”（在他任職末期耶穌誕生），希律被迫把他們處死。希律王統治手腕堅定而狡詐，在他死後，騷亂又起，但是被敘利亞最高統帥昆提留斯·瓦盧斯（後來對付日耳曼人部落失利）領導的羅馬軍隊無情地鎮壓下去了。一個革命黨的真正基礎是在迦瑪拉的（通稱加利利的）猶大領導下在加利利奠定的。在此之後不久，奧古斯都皇帝在公元6年派遣希律的兒子殘暴的阿契勞斯充當猶太國的屬國領袖（不再稱王）。猶太國受到了由一個稅吏領導的直轄羅馬行政機構管理，設在敘利亞的羅馬最高指揮官，這時已是蘇爾庇修斯·吉里紐斯，他令全體居民登記註冊，以施行更有效的課稅辦法（路加聯繫到耶穌的誕生隱約地提及此事）。¹¹ 加利利人民現在由希律另一個兒子希律·安提帕斯管理，僅受到了間接的影響；在加利利，造反的奮銳黨人試圖起義，但是唯一的後果是他們的領袖猶大死去，他的支持者被驅散。

然而，儘管羅馬軍事力量佔絕對優勢地位，但抵抗團體卻沒有被消滅。他們的根據地主要設在猶太國荒涼山區。為羅馬人效勞的猶太人史官約瑟福斯對他——像羅馬人那樣——稱呼的“野賊”和“強盜”頗有煩言：“所以，猶太國到處野賊橫行。任何人加入賊群當個頭子都可稱王，然後就作威作福破壞

社區，給一些羅馬人製造麻煩，接著給他們自己的人民帶來規模雖小、但極為嚴重的屠殺。”¹²

抵抗戰士組成了某種市鎮游擊隊，用匕首乾脆利落地處置敵人和敵人的同夥。因此，羅馬人稱他們為“短刀黨”。在盛大節日大群朝拜者雲集耶路撒冷之際，情況總是險峻。羅馬人
185 省長（稅吏）總要未雨綢繆，離開凱撒利亞的海邊別墅前往京都。在耶穌和猶太人當權派的衝突達到高潮時候，本丟·彼拉多就是如此。即使沒有這一情況，他赴京也有道理。因為從他在公元26年任職開始，他連續不斷的暴虐行為也已經造成了一種造反情緒，一場起義隨時可能爆發。除此之外，彼拉多還違背連羅馬人也尊重的全部神聖傳統，要把裝飾著帝國崇拜神明人物皇帝形象的軍旗送到耶路撒冷來。這引起了強烈的抗議遊行，彼拉多只好罷休。但是，他劫取了聖殿財務處的錢去修通往耶路撒冷的水道，從而把正在形成的反對派扼殺在萌芽狀態之中。還有，據路加記載，¹³在他到達耶路撒冷聖殿時，出於某種原因，他下令把一些加利利人和他們祭獻的動物一起屠殺。彼拉多頂替耶穌加以釋放的巴拉巴也參加了引起謀殺的一場起義。¹⁴

耶穌死後，彼拉多因為在公元36年的殘暴政策而被羅馬免職。直到三十年後，游擊戰最後才演變成為耶路撒冷當局無法阻止的一場偉大的民族戰爭。在這裡，又有一個加利利人，奮銳黨領袖，吉沙拉的約翰，起了重要作用；他在和其他革命軍發生長期衝突之後保衛了聖殿地區，直到羅馬人攻破三重圍牆、聖殿被大火燒毀。隨著耶路撒冷被征服，最後的抵抗團體被消滅，革命悲慘地告終。即使如此，也還有一個團體得以在希律的山中馬薩達要塞中堅守三年，反抗羅馬人的包圍。最後一批抵抗戰士在馬薩達自殺身亡，因此該地成為猶太人今日的民族聖地。¹⁵

對一個解放者的希望

無疑，對一個偉大解放者，一個“救世主”（彌賽亞，基督）、或者要來臨的國王、一位末世的使者和上帝的全權代表的期待，在革命運動中起了可觀的作用。吸引人民信仰的是猶太統治者們所要持以沉默和甚至神學家們也不想提及的某種因素。在啓示著作和觀念的影響下，對救世主的期望常常上升為熱情。任何帶著充任領導人而上場的人，都引發出他本人是否是“降臨者”或至少是否是他的先行官這一問題。

186 各種期待的細節當然很不相同。有些人期望彌賽亞是大衛的政治繼承人，另外一些人則盼望啓示錄中的人子，世界的審判者和救世主。甚至在公元132年，在反對羅馬人的第二次、也是最後一次大規模反抗過程中，奮銳黨人領袖“星辰之子”巴爾·科赫巴也受到了當時最受敬佩的猶太律法阿吉巴和其他許多律法家的歡迎，被尊為來臨的彌賽亞，後來他在戰鬥中陣亡，而耶路撒冷則在第二次毀滅之後的幾百年之內禁止猶太人進入。在此之後，律法家的猶太教很少紀念巴爾·科赫巴。

那麼，耶穌呢？他的訊息不是很接近革命的思想嗎？它對奮銳革命黨人不是曾有一種強烈的吸引力嗎？和一切政治激進派一樣，他期待情況的根本性改變，以上帝統治的早期曙光取代人類的行政制度。世界漫無秩序，需要徹底變革。耶穌也尖銳地批評統治階級和富有的地主。他大呼反對社會不義、法制失調、貪婪、狠心，他代表了貧窮的、受壓迫的、受迫害的、困苦的、被遺忘的人。他嚴厲批評王宮中身著華服的人，¹⁶辛辣諷刺號稱造福人民的人，¹⁷而且，據路加的傳統記載，他不尊敬希律，稱他是一隻狐狸。¹⁸他所宣傳的上帝不站在統治者和當權派一面，而是帶來解放和拯救。在某些方面，他把律法變得更為嚴格，期待他的追隨者們無條件地服從，毫不妥協地完成義務。手扶犁者不得回頭，¹⁹不能以私事、婚姻或葬禮為藉口。²⁰

有人指出，古巴游擊隊領袖切·格瓦拉面部特徵酷似耶穌的傳統肖像。但是，姑且不談此事，不過，耶穌對許多革命家、直至哥倫比亞的革命神父卡米洛·托萊斯都有影響，是不是令人詫異呢？無疑，福音書中的耶穌不是早期或晚期浪漫主義描述的溫文爾雅的耶穌，也不是一個十足的教士派的基督。他絕不是準備妥協和決心保持平衡的謹慎的外交家或教會人員。福音書展現給我們的是一個顯然目光明確、果斷、堅定，而且在必要時還好鬥、有衝勁和永遠無所畏懼的耶穌。他來是要把火丟在地上。²¹無需怕那些只能殺死人的肉體而不能作其他事的人。²²需要刀劍、蘊藏極大困苦和危險的時代已到。²³

187 不是一個社會革命家

然而，我們不能把耶穌認作爲一個游擊戰士、造反者、政治鼓動者和革命者，或者把他的上帝之國的訊息變爲政治——社會行動綱領，除非我們歪曲和重新解釋全部的福音書記述，完全片面地選取資料，不負責任和武斷地斷章取義——無論是耶穌的言論還是集體的創作，大大地忽視作爲一個整體的耶穌的訊息：總之，除非我們使用長篇小說作者的想像力，而不採用歷史批判方法。²⁴雖然今天的時髦是把耶穌說成造反派、革命家，就像在希特勒時代把耶穌說成是戰士、元首、指揮官，就像在第一次世界大戰期間祈禱中把耶穌說成是英雄和愛國主義者那樣，但是必須毫無疑義地澄清這一點——爲了耶穌自己的緣故，不管時代精神怎樣——他既不是某一制度的支持者，也不是政治——社會革命家。

和他那時代的革命者不同的是，耶穌不要求借助軍事或軍事行動的力量，來建立一種民族的宗教政治神權政體或者民主。跟隨他不需要有一種明確的政治的或者社會批判的傾向。他不向壓迫性體制發動攻擊的信號，他不從右方或左方促使政府垮台。他等待著上帝實現激變，宣佈已經具有決定意義的是上帝

本身對世界的不受限制的、直接的統治，這要等待，不需強力。這是一種激變，不是自下而上發動的，而是自上而下有控的，人們應該理解時代的徵兆，要作好全面徹底的準備迎接它。這就是首先必須尋求的上帝之國，而人們忙著從事的其他一切事物都將和上帝之國一起來臨。²⁵

他不熱中於政治議論和鼓動反抗羅馬統治政權。耶穌在加利利幾個農村和市鎮活動，這些鄉鎮名稱已經提出，但是，奇怪的是，其中既沒有希律的首都和他駐守的城市蒂貝里亞斯（按蒂貝里亞斯皇帝名字命名），也沒有希臘化城市塞弗里斯。顯然是爲了避免政治誤解，耶穌向“狐狸”希律指明了自己使命的真正性質。²⁶耶穌直截了當地拒絕煽動反羅馬情緒。²⁷路加提出的刀劍形象應該和耶穌放棄使用武力一事聯繫起來看待。²⁸他避免使用有如彌賽亞和大衛之子這樣的稱號，因爲這類稱號可能受到錯誤的政治解釋。在他關於上帝之國的訊息中沒有絲毫的民族主義和對非信徒的偏見。他從不談論恢復大衛王國的權力和榮譽。他從未顯示出具有政治目的行動跡象以求獲取世俗權力。相反，他沒有政治希望，沒有革命戰略和策略，不爲政治目的而爭取名譽，不巧妙周到地與特別的團體聯合，不想方設法長期周旋於各種機構，沒有積累權力的傾向。我們所看到的均與此相反（這一點有社會意義）：放棄權力、寬容、恩惠、和平；脫離暴力與反暴力的惡性循環，犯罪與懲罰的惡性循環。

如果說關於誘惑的故事²⁹雖然有聖經象徵表現法的印記但依然有一個歷史的核心的話，那麼這也僅能是一種易於理解的誘惑，三種變體都可能受其影響，這就是政治救世論的魔鬼誘惑。這是耶穌一貫抵禦的誘惑，不僅在這裡，而且在他全部的公眾生活中（這也可能就是稱彼得爲撒旦的含義）。³⁰他巍立於兩線之間，絕不被任何一派人攫爲己有而成爲他們的“王”或者頭目，他絕不願意強行預告或通過強力實現上帝之國。關

於天國通過暴力來臨和用暴力嘗試奪取天國的含義不明的話。³¹也可能是對奮銳黨革命運動的明確拒斥態度。也許表現在關於自動發芽成長的種子的寓言³²中的耐心等待上帝時辰的告誡和關於虛假先知³³的警告，都是反奮銳黨論述的證明；這些論述在災難性的公元70年之後，對福音書作者們已無關緊要了。

羅馬人對猶太人宗教論爭不太感興趣，但是對全部民族主義運動卻狐疑滿腹；對他們來說，耶穌肯定像是一個政治煽動者，歸根結底是烏合之眾頭頭和潛在的造反派。猶太人向彼拉多提出的控告是可以理解的，似乎是有道理的。但這又包含根深蒂固的偏見，而且是完全虛假的，在這一點上所有福音書見解相同。耶穌被當作一個政治革命家而定罪，但他不是。耶穌犧牲了自己，沒有反抗他的敵人。今天的嚴肅的學者們都同意這一事實：耶穌從來不是一個政治密謀領袖，不像奮銳黨人那樣談論將要摧毀以色列的敵人的彌賽亞國王和以色列對世界的統治。在所有福音書中，他出現時都是一名非武裝的、巡迴的講道者和不造成傷害而專門治病的有神力的醫生。他排憂解難，絕不利用困難達到政治目的，他不宣揚軍事衝突，而宣傳上帝的恩惠和對一切人的寬恕。即使是那頗像舊約先知的社會批評的依據也不是某種社會——政治綱領，而完全是他對上帝和人的新理解。

189 非暴力革命

耶穌騎一匹驢駒進入耶路撒冷的故事，³⁴無論在歷史上確有其事與否，都是典型的：這不是勝利者的白馬，不是象徵統治的動物，而是窮人和無權者的坐騎。對觀福音書作者們把清理聖殿和進入耶路撒冷一事³⁵聯繫了起來，馬太和約翰對這兩個事件大事渲染，有別於馬可；但是，就連馬可也爲了描寫的生動而對這兩件事十分重視。無論如何這不能被等同於造反，因爲造反會立即引起聖殿巡警和駐紮在聖殿前院西北角安東尼

亞城堡的羅馬步兵大隊的干涉。

不管這篇敘述的歷史核心是什麼（幾位釋經家對其歷史性提出疑問，但是論據不足），但是從資料方面可以見出，這不是奮銳黨人的典型行動，不是純暴力行爲，更不是公開造反。耶穌不想最終地趕走一切商人、佔領聖殿或改組聖殿和祭司，而這正是奮銳黨要幹的。當然，這是一種有意的挑戰，一個象徵性行動，一種以行動爲方式的個體先知象徵，對這些交易和得利於這些交易的高級神職的示威性譴責：爲了作爲祈禱之地的神聖性。這種譴責大概和對聖殿的威脅或者甚至對非猶太人的許諾³⁶聯繫了起來，因而不能低估。無疑這是對高級神職和在財務上看重朝覲貿易的集團是一種冒犯性的挑戰。

這再次表明，耶穌不屬於當權派。本節上文是正確無誤的。他不是一個順應者，不是現狀的辯護士，不是安寧和秩序捍衛者。他激勵人們作出決定。正是在這種意義上他帶來了刀劍：不是和平，而是偶爾甚至深入家庭內部的鬥爭。³⁷他就社會—宗教制度、對猶太律法和聖殿的現存秩序提出了根本性的問題，在這一意義上，他的訊息是有政治後果的。同時應該指出，對於耶穌來說，一場社會政治革命不是一種制度、政權、現存秩序的代用品。切·格瓦拉把暴力浪漫化，把暴力歌頌爲新社會的助產士，³⁸他或者卡米洛·托萊斯比甘地或馬丁·路德·金都更少有權利聲稱耶穌是他們的典範。

奮銳黨革命家要行動，而不僅是製造輿論。因爲反對當權派的腐敗和爭權奪利，他們就不僅想要對現實作出神學上的解釋，而且要從政治上改變它。他們想要全力以赴，憑無情的邏輯達到目的。存在與行動、理論與實踐應該互相符合。堅持不懈、首尾一致就意味著是革命的。³⁹他們想要“徹底地”、根本地把握事物，積極地承擔對世界的責任，以求把世界導入與真理的和諧。按照這種激進的精神，他們爲最終實現末世、實現上帝之國而奮鬥，如果有必要，就以上帝的名義動用武力。

耶穌既不贊成這些方法，也不贊成奮銳黨人的這種革命激進主義的目標；這派人認為推翻反上帝的羅馬國家是一項神聖義務，並尋求恢復舊秩序（大衛偉大王國的民族主義政府）。耶穌不一樣，甚至在這方面也是挑戰性的。他不宣揚來自右方或左方的革命：

沒有拒絕納稅的號召：凱撒的當歸給凱撒，神的當歸給神。⁴⁰

沒有宣揚民族解放戰爭：他接受邀請，和最勞苦的苦工一起吃飯，把遭受到比異教徒更多痛恨的民族敵人撒馬利亞人樹為典範。

沒有宣傳階級鬥爭：他和當時許多好戰的人不同，沒有把人分成敵友，分成光明之子和黑暗之子。

沒有社會革命家那種鬱悶的節制要求：耶穌在政治征服和社會困苦的艱難時勢下參加過多次節日盛宴。

沒有為了革命而取消律法：他想要助人、治病、救護，而不強迫人民以某些個人決定的方式歡樂。上帝之國先來臨，其他的一切隨之到來。⁴¹

耶穌就這樣把對殘酷地耍弄政權的統治者的嚴厲批評，和對服務而不是對謀殺暴君的號召結合了起來。⁴²他的訊息要點不是呼籲用暴力實現光明的未來：凡動刀的，必死在刀下。⁴³他號召放棄強力：不和惡人作對，⁴⁴對恨我們的人行善，祝福咒罵我們的人，為迫害我們的人祈禱。⁴⁵所有這一切都是為了未來的王國，因為有了這個王國，一切現存制度、一切條例、機構、結構和有權者與無權者、富人與窮人之間的一切區別從一開始就顯得相對不重要：這個王國的規範現在就必須應用。

如果耶穌在巴勒斯坦完成過一項激烈的農業改革，那麼他就會早已被忘記。如果他的行為像公元66年耶路撒冷的造反者

191 那樣，並且放火燒毀城市檔案和全部銀行家的債券，或者，如果他像兩年以後耶路撒冷革命領袖巴爾·喬拉那樣宣布猶太人奴隸普遍解放，那麼，他的行動就像斯巴達克斯這位英勇的奴隸解放者及其七萬奴隸和阿比安大道上的七千個十字架一樣，不過是歷史上的一個插曲。

另一方面，耶穌的“革命”——如果我們要使用這個語義不明、刺激性的詞語的話——在一種真實的和有待進一步確立的意義上是激進的，因此已經連續不斷地改變了世界。他超越了一切既定秩序的、或者社會革命的、或者順從主義、或者非順從主義的選擇。我們也可以說，他比一切革命者更為革命。讓我們更準確地看看這句話的含義；這意味著：

愛敵人，而不是消滅他們；
無條件地寬恕，而不是報復；
準備受苦，而不是使用強力；
為和平締造者祝福，而不是讚頌仇恨和復仇。

在猶太人大起義時期，首批基督徒遵循了耶穌的教導。戰爭爆發之後，他們沒有和奮銳黨革命者們共事，而是從耶路撒冷逃往約旦河對岸的彼拉。而在巴爾·科赫巴領導的起義期間，他們受到了瘋狂的迫害。但是，重要的是，羅馬人直到尼祿迫害他們之時，才開始反對他們。

當時，耶穌沒有要求、更沒有發動一場社會政治革命。他發動的是一場明確的非暴力革命：這是一場從人的內在和秘密天性、從人格中心、從人心產生並引向社會的革命。過往的世道不應繼續下去，人的思想要發生一種根本性的變化，要發生一種皈依，要脫離一切形式的自私自利，要走向上帝及其信徒。人必須擺脫的真正的異己勢力不是世俗的敵對勢力，而是惡的力量，即：仇恨、不義、紛爭、暴力、人的全部自私自利，還

有痛苦、疾病和死亡。因此，需要一種變化了的意識，一種新的思維方式，一種新的價值標準。必須克服的惡不在於制度、不在於各種結構，而在於人。應該豎立內在的自由，這樣才能擺脫外在的強力。應該通過個人的改造來改造社會。

考慮到這一切，就必定出現這樣一個問題：歸根結底，這樣的耶穌豈不是主張脫離世界、自我封閉、主張一種遠離世界的虔敬、一種離開世界的內向、一種修道士般的禁慾主義和出世思想嗎？

192 3.是遷移嗎？

有一種政治激進主義極力主張，爲了宗教的理由，在必要時用武力完全征服世界：憑藉人的努力來在世界上完全實現上帝之國。這是奮銳黨人的激進主義。但是也存在著與此截然相反的、雖然是同樣激進的解決辦法：以偉大的拒絕這一悖論取代積極的生死參預。這就是不要造反，而要否認；不要攻擊敵視上帝的世界，而是放棄這個世界；不要掌握歷史，而是退出歷史。

非政治的激進主義

這是修道士即“離群索居者”、或者隱士即“逃往沙漠者”¹的非政治的（即使是顯然反政治的）激進主義。這意味著個人或團體從世界上隔離、退出、移居；這種分離是外在方位的或內在精神的，有組織的或無組織的，通過封閉和隔絕，或者通過移居和新的定居。一般都認爲這是基督教和佛教（及其八正道）史上隱身修道的傳統，即嚴格地脫離和避開世界的傳統。屬於這一傳統的有禁欲修士個人（即隱士，其古典楷模是三世紀的埃及的“沙漠教父”安東尼；現在在希臘阿托斯山上還可見到幾位）。遵循這一傳統的還有有組織的修道團體，後來受到教會重視（其中第一個是帕科米烏在四世紀創建的）；這些

人過一種“共同的生活”。這種“出世”傳統甚至現在還有，不過有時候採取十分世俗的形式，例如在六十年代的嬉皮士和在第三意識的各種表現之中，在前往沙漠、前往印度、尼泊爾、阿富汗徒步旅行的青年人當中，和在一定程度上在耶穌運動之中。在這一切當中，人們都經常求助於耶穌的範例。他們這種作法對嗎？

肯定他們不是完全錯誤的。耶穌絕對不是一種常規的類型，他的生活方式不是一般所說的“生涯”，他的生活風格在一些方面有點像嬉皮士。我們不知道有關他在沙漠中齋戒，後來又受到誘惑的敘述是不是歷史的。但是我們知道，他的整體生活方式是非同尋常的。他肯定沒有“適應社會”。雖然他是木匠的兒子，而且本人顯然也是木匠，²但是他沒有以此為業。不僅如此，他還過著一種漂泊不定的、漫遊式的生活，在公共場所佈道和工作，常常在露天吃、喝、祈禱和睡覺。他離開了故里，甚至脫離了他的家庭。他的親屬不支持他，這不是出人意表嗎？據馬太和路加緘口不談的一則馬可傳說，他的親屬甚至想要把他拉回家去，說他發瘋了。³這個情節使一些膚淺的精神醫療家們認定他患精神錯亂，卻不去解釋他的巨大影響。但是，雖然福音書沒有考查他的心態（福音書的興趣在別的方面），卻表明，從他那時代的行為方式來看，他的外在行為是不能準確地稱為“正常”的。

耶穌不為生計操勞。據福音書記述，朋友們給他給養，一群女人照料他。顯然他不必供養一個家庭。如果我們清晰地閱讀福音書，⁴我們就必須得出結論，他沒有結婚，像他以前的約翰和他以後的保羅。人們認為結婚是一種義務和神聖的告誡；因此，對他們來說，一個成年的猶太人保持獨身是不尋常的，甚至是挑戰性的，但是——我們即將看到——不是不熟悉的。如果只有馬太記錄的為了天國變為闖人的話是真實的，⁵也只能被理解為是自我辯護。顯然，耶穌未婚身分不能為獨身法提供

論據。甚至對門徒們，他也沒有發出命令，而是相反在馬太的那僅有的一段話中，他堅持這種克己作法的自願性質：誰能領受，就可以領受。然而，耶穌的獨身，外加全部其他特徵，表明只有通過對本文的篡改，他才可能被變成爲一宣講道德教訓的有文化的城市牧師，十九世紀自由派詮釋家就是這樣看待他的。在這方面，耶穌也與眾不同。他身上是否有某種非世俗的、狂熱的、幾乎是丑角般的東西呢？幾百年以來，一大群耶穌怪人、耶穌愚人，特別是修道士、禁欲主義者、宗教教規，不是都十分恰當地把他當作楷模的嗎？

然而，必須說，耶穌不是一個苦行修道士，他沒有背離世界和生活在精神的、可能還有地方的隔絕狀態之中以求完善自身。這一點也不是一種時代錯誤的觀察。

修道制度

直到最近，人們都幾乎沒有注意到這樣一個事實，即在耶穌時代存在著一種組織良好的猶太人修道制度。從猶太史學家
194 約瑟福斯和猶太哲學家、耶穌在亞歷山大城的同時代人斐洛的著作中得知，除了法利賽派、撒都該派和奮銳黨人之外，還有一個艾賽尼派。艾賽尼派大概起源於最初支持馬加比造反派的“忠誠”或“虔誠”派的。後來，他們脫離了這些“忠誠”的人和具有較少啓示錄、而且不太嚴格傾向的法利賽派。這一分裂發生的時候，馬加比派開始尋求更多的政治權力，而約納堂則在公元前153年接管了大司祭的管理權——他不是出身查多基派，而且，作爲一名戰爭領袖常常必須進行儀禮的洗潔。據斐洛和約瑟福斯記載，這些艾賽尼派約有四千人，單獨住在鄉村，有些也住在城鎮，聚集在鞏固的團體中，其中心在死海之畔。

艾賽尼派和對歷史的耶穌的研究的真實關聯到1947年才得以澄清；在這一年，一個阿拉伯牧人在向死海傾斜的猶太沙漠陡峭東坡上偶然發現了庫姆蘭廢墟（吉爾貝特）中心的一個洞

穴，他在這裡發現了裝有幾個經卷的陶罐。此後，對幾百個洞穴進行了考察，在十一個洞穴中發現了許多本文和本文片斷。其中有聖經本文——特別是有以賽亞書的兩個經卷——這些本文比當時所具有的手抄本要古老一千年（現在和其他庫姆蘭手抄本一起展覽在耶路撒冷的希伯來大學的“抄本殿”中）。還有聖經詮釋（尤其是對哈巴谷書的詮釋）和非聖經本文，這對我們的問題具有重大意義，其中有庫姆蘭團體規章（IQS）和較短的以色列人大會章程（IQSa）。這一切組成了一個圖書館的遺址，我們也必須將其視為一個重要的修道處所。這個處所及其主要的和鄰近的建築物廢墟在1951-56年得到挖掘，同時挖掘的還有一處包含一千一百個墳墓的墓園和一個建造巧妙的供水系統（有十一個不同的貯水池）。這個圖書館和庫姆蘭團體所在地的驚動世界的發現提供了名副其實的大量文獻，⁶ 揭示了一個具有重大意義的事實。在耶穌時代存在過一個猶太教修道所，它已經具有基督教共同生活的全部特點；這種生活是埃及人帕科米烏確立的，大巴西勒賦予了它神學的根基，約翰·卡西安將其推廣到了拉丁的西方，而努西亞的本篤則以本篤會章形式使其成為全部西方隱修制度的楷模。其本質特徵是：` 1. 在一個中心共同生活，在一起居住、工作和祈禱； 2. 衣、食和苦行統一； 3. 以服從為基礎的書面會規保存這一團體。`⁷

195 這一隱修機構令人提出一個重要的問題：耶穌也許是一個艾賽尼派成員或者一個庫姆蘭修士嗎？庫姆蘭和基督教的起源之間有什麼聯繫嗎？這兩個問題必須加以區分。慶幸發現之餘，有些研究人員傾向於看到每一點上的平行現象，⁸ 但是，全部嚴肅學者現在對第一個問題的回答都是否定的。⁹ 第二個問題可能得到審慎的肯定的回答，但是影響應該被看作是更為間接的，不是直接的。洗者約翰首先特別有可能和這個團體有某種聯繫：據傳說，他是在沙漠中長大的，活躍在庫姆蘭。無論如何，以庫姆蘭團體奠基者正義教師為一方，以洗者約翰為另一方，二

者都反對官方的猶太教和耶路撒冷國教。對於他們大家來說，這種分裂已經深入以色列的人心。他們都期望末日的迅速來臨，他們認為這最後的一代人是邪惡的，審判即將到來；決定必須作出，嚴肅的道德要求是不可避免的。但是，儘管有這些共同的特徵，依然有些不可忽視的區別。

事實上，已經澄清的情況是，庫姆蘭的重複的潔淨洗禮只為選出的聖徒提供，有別於提供給全民的約翰的獨特的洗禮。約翰也沒有建立起一個遵守律法和與其餘人民分離的團體：他通過懺悔號召，想要讓整個民族迎接即將發生的事。至於耶穌，除了一些共同的用語、詞句、觀念和外在此相似情況——這對當時的人來說不足為奇——幾乎找不出什麼東西可以指明他和艾賽尼派、尤其是和庫姆蘭的直接聯繫。在新約中甚至沒有提及庫姆蘭團體和艾賽尼派運動；其次，在庫姆蘭經卷中也沒有提及耶穌。

不是宗教的

說耶穌不是一個修道士或類似的人物，這話自然太過含混。從基督教以後的發展來看，確定耶穌和庫姆蘭艾賽尼派修道士之間的具體區別具有極為重大的意義。更淺顯地說，在一個年輕的富人問，為了“完美”¹⁰應該如何的時候，耶穌為什麼沒有把他送往庫姆蘭的著名修道院去呢？還有，如果新約對庫姆蘭和艾賽尼派保持的沉默可以用公元70年猶太戰爭後二者消失來解釋，那麼耶穌為什麼沒有建立一所修道院呢？任何人——如本書作者——都不能把這個問題壓制下去；因為這些人出於不同理由都認為修道院有吸引力，都高度評價許多宗教社團，
196 都賞識修道制度在基督教傳教工作、在西方的開發、文明和文化、在教育、護理和牧師關照社會方面取得的偉大成就。在這裡，如果我們也爭取取得一種平衡的分析，那我們就應該說，雖然耶穌和修道士有共同之處，但他們之間的區別卻是大量的。

耶穌的門徒團體沒有隱修或修道因素。

a. **不和世界隔離**。爲了避開一切的不潔，艾賽尼派把自己和其他一切人隔離了開來。他們想要成爲以色列的純潔團體。這是他們的精神遷移。庫姆蘭人尤其如此。在和掌權大祭司（這大概是約納堂，因爲在文獻中他被描述爲“陰險的祭司”）發生一場嚴重的衝突之後，一群祭司、利未人和俗人離去，退到死海附近荒涼沙漠以示抗議。因此，也存在過一種位置的遷移。在這裡，他們遠離腐敗的世界，在一位現在已不知名的“正義教師”引導下，追求真正的虔誠：不受任何不潔的沾染，離開罪人，遵守上帝誠律直至最小細節，以便在沙漠中開闢上帝之路。¹¹在這裡，不僅全體祭司，而且整個團體都遵守祭司淨潔規定，每日清洗以連續保持淨潔，不僅洗手，而且洗全身：這是聖徒和走上完美之路選民的真正團體，“其處世方式無懈可擊。”¹²他們形成了一群祭司般的人民，其生活似乎經常在寺院中。

然而，耶穌不要求地點和精神的遷移。他不要求擺脫世俗事務，不要求離棄塵世的態度。對他來說，拯救不在於銷毀自己或者割斷同世界的紐帶。遠東那種無我的教誡和耶穌的思想是格格不入的。他不住在修道院或者沙漠之中。事實上，在一個片段之中，¹³他明確地否定了在曠野中找到啓示的可能性。他充分了解群眾願望，在城鄉人群中活動。他甚至和社會上名聲不佳的各種人、和法律上“不潔”的人、和庫姆蘭所拒斥的人交往；他不怕因此受到非議。對於他來說，心靈的純潔比涉及純潔的一切規章更爲重要。¹⁴他不逃避邪惡的勢力，而是就地與之鬥爭。他不迴避他的對手，而是努力和他們談話。

b. **不把現實二分**。斐洛和約瑟福斯對艾賽尼派神學的簡要敘述都多少採用了希臘的方式（尤其是在關於靈魂不死方面）。但是我們的關於庫姆蘭修道士的神學知識是相對準確的。這種神學雖然受到了舊約對造物主的一神論信仰的有限影響，卻是

197 二元論的。這個團體宣稱受到光明與真理的指引。但是，在團體之外，在異教徒和對律法並不全然忠誠的以色列人中間，黑暗勢力佔上風。在庫姆蘭之外，是沒有拯救的。光明、真理和正義的兒子們正在和黑暗、謊言和不義的兒子們鬥爭。光明之子是要互愛的，但是也要痛恨黑暗之子。從一開始，上帝就為人造出了兩種命運，賦予他們兩種靈魂，因而整個歷史都是真理或光明的靈魂和不義或黑暗的靈魂之間的不斷的鬥爭；而後者甚至可能擾亂光明之子。只有在時間的終點，上帝才可能終止這一紛爭。兩種靈魂的鬥爭不存在於舊約之中，這種觀念可能來源於波斯的二元論及其善惡這兩個永恆原則。

然而，耶穌是不知道這種二元論的：甚至據約翰福音也不是這樣，雖然光明與黑暗的對立在約翰福音中起了重要作用。不存在先決的二分法，從一開始就把人分成好壞：每個人都必須悔改，而且能夠悔改。和庫姆蘭的、甚至和洗者約翰傳道不同，耶穌對救贖的講道不是始於上帝的憤怒，而是始於上帝的恩惠。耶穌宣講的不是對罪人和不敬上帝的人的審判。那上帝的寬容是無限的。對一切人給予寬恕。正因為如此，我們才不應該恨敵人，而是愛他們。

c. 沒有對律法的狂熱。艾賽尼派提倡極嚴格地遵守律法。事實上，他們認為法利賽派太過鬆弛而脫離他們，其原因就在這裡。他們對律法的執著尤其在於他們對安息日的嚴格遵守方面。飲食預先準備好。連最輕鬆的工作——甚至是調養性質的——都不允許。在庫姆蘭修道士方面，也可見出對律法的類似的遵從。皈依、悔改意指回歸到摩西律法。這指的是全部律法及其全部條款，毫無妥協或減輕餘地。在安息日一切都要停止，甚至包括醫療；母牛不能照料小牛，連野獸也不能出穴。出於對律法的忠誠和表示反對耶路撒冷的祭司，庫姆蘭人甚至保存舊的日曆而廢棄了新引進的月曆（塞魯瑟曆）。因此，他們的安排自然和耶路撒冷聖殿中節日順序發生衝突。在修道院中習用

的聖事語言，即希伯來語則是律法語言。因為不能夠在聖殿中供奉祭獻，他們就通過祈禱和對律法不妥協的遵守為人們贖罪。

然而，對耶穌來說，對律法的這種熱中是完全陌生的。與此相反，在全部福音書中，他對律法表現出一種令人驚異的自由的態度。對於艾賽尼派來說，他無疑是違法者——特別是在安息日問題上——因此理應受罰。如果他當時在庫姆蘭，他肯定會被開除教籍並遭驅逐。

d. **沒有禁欲主義**。艾賽尼派實行禁欲主義，這是他們追求純潔活動的一部分。為保證避免因和女人進行房事變得不潔，上層人物放棄婚姻。當然，結婚的艾賽尼派成員是有的。他們在三年試婚之後得允結婚，僅僅是爲了生兒育女，但在懷孕期間禁止房事。艾賽尼派把個人財產都交付給團體，團體中實行某種共產主義。他們吃飯不多，僅爲防止飢餓。在庫姆蘭修道院，法規就是嚴格的道德觀。只有通過這種方式，反對黑暗之子的鬥爭才能繼續下去。在這裡，在參加團體之時，個人財產交付出來由一位監督管理。遵守團體法規（IQS）的修道士——亦即至少是在修道院居住的成員——必須是獨身者。只有按短式修會章程（IQSa）已婚成員才受到考慮（這一規章代表了早期或晚期庫姆蘭歷史、還是時間終了時以色列團體的一項準備呢？）。庫姆蘭的禁欲主義也由朝拜的需要所決定。正式成員要在一起守夜（一夜的三分之一）讀聖經（《書中之書》）、學習律法和讚美上帝。

然而，耶穌不是禁欲主義者。他不要求爲作犧牲而作犧牲，爲了克己而克己。即使是爲了在彼岸的更大幸福，他也不強求附加的道德要求或者特別的禁欲功德。他保護他那些沒有禁食的門徒。¹⁵ 他認爲面帶愁容的虔敬可厭；他反對嘩眾取寵的忠誠。¹⁶ 耶穌對犧牲不著迷，也不要求殉身。他分享一般人的普通生活，吃喝照常，受請赴宴。從這一層意義上說，他肯定不是一個局外人。和洗者約翰不同，他不得不面對好吃好喝的（無

疑是歷史的) 指控。¹⁷ 對他來說，結婚毫無不潔之嫌：這是造物主的意願，造物主的計劃應該受到尊重。他沒有對任何人強加獨身法。放棄婚姻是自願的，這是個人的例外作法，而不是給門徒們的規定。為追隨他，無需放棄物質財產。和庫姆蘭的更為陰鬱的教導、和約翰對嚴格苦行的號召比較，耶穌的信息在許多方面都顯得是歡樂和解放的信息。

e. 沒有教級順序。艾賽尼派有四等或四級嚴格的區分，每級都與其餘三級截然不同：祭司、利未人、俗人成員和申請人。後來者甚至在最小的細節上都要依從即使早一天加入的成員，每個人都必須遵守團體領袖的指令。庫姆蘭的修道團體也嚴格地組織為四級。在討論會上（祭司必按組出席）和進餐時，等級區別必須受到尊敬。即使在彌賽亞聚餐上，祭司的優越地位也很明確。低級成員對高級成員的服從被灌輸，並以重罰推行。例如，飯食被減少四分之一：虛報個人財產受罰一年，因無必要而赤裸一次受罰半年，說一句胡話受罰三個月，在全體大會上打瞌睡或高聲蠢笑受罰一個月，打斷講演人受罰十天。特別嚴厲的措施是逐出團體，被逐者只好顯然像洗者約翰那樣在曠野中謀求生計。

然而，耶穌沒有任何什麼懲罰條例。他沒有號召他的門徒追隨他，以便建立一個機構。他號召服從上帝的意志，在這種意義上，服從就是脫離其他一切牽累。他反覆譴責見異思遷的作法。他或多或少地倒置了習慣的等級秩序：下級應成為最上級，而最上級應為眾人的僕人。服從應為雙向的，表現為相互的服務。

f. 沒有修道規章。艾賽尼派一天活動安排嚴格：先是祈禱，然後是田間勞動，中午是洗澡和集體午餐，然後又是勞動，晚上是集體晚餐。社團集會時要保持安靜。一個成員加入之前，必須經過兩年或三年的預備期。入會時，向他莊嚴宣布遵守規章的義務。他要發誓保持忠誠，尤其是對他的長上。特別是在

集體進餐時，不僅祭司，而且全體成員都必須穿代表純潔的祭司服裝白袍。在庫姆蘭，全部生活都遵循類似的嚴格規章：祈禱、進餐和沉思都集體進行。儀式嚴格的進餐和淨潔沐浴都具有某種宗教意義。禮拜式很嚴格。自然，在成員脫離了聖殿及其曆法後就不再祭獻。但是祈禱是經常性的，各有自己的聖歌，可以說這是教會每日祈禱的基礎。

在耶穌那裡沒有這一切：沒有預備期，沒有入會宣誓，沒有規定的按期忠誠顯示，沒有關於聖事的誠律，沒有冗長的祈禱，沒有按禮儀的進餐或洗淨，沒有特別的服裝。和庫姆蘭比較，取而代之的是罪過的不規則性、個案的不確定性、自發性和自由。耶穌沒有製訂法規和條款。代替人管理人的法規（經常裝飾有精神化的修整），耶穌講出關於上帝統治的比喻。他要求經常不斷的、不倦的祈禱，¹⁸但這不是某些修道團體中實行的連續的祈禱事奉（“永恆的朝拜”）；他指的是一個人時時刻刻從上帝那裡期待一切的經常的祈禱態度。人可以而且應該常常向上帝提出請求。但是他不必多費口舌，似乎上帝一無所知似的。祈禱既不應該成為對他人的虔誠顯示，也不應成為對上帝的一種艱苦功績。¹⁹

不是為社會精英，而是為一切人

顯然，在這裡耶穌也是與眾不同的。他不屬於當權派，也不屬於革命黨，可是他也不想脫離普通的生活，不想充當禁欲的修道士。顯然，他沒有接受一個聖徒或神聖身分追求者、或甚至一個先知經常期望要扮演的那種角色。他的衣著、飲食習慣、總體行為方式都太平常，不能扮演。他與眾不同，但不是通過某種秘教般的虔敬生活方式。他的真正突出的地方是他的訊息。而這一點正好和關於“光明之子”的排他性的、為少數人的思想相反。人與人之間的區分不能由人來劃定。只有洞察人心的上帝能夠作到這一點。耶穌沒有宣稱要對世界的、黑暗

的孩子作出報復審判，也沒有許諾給達到完美的少數帶來一個王國。他所宣稱的是保持無限善意和無條件恩典的王國，尤其是爲了被遺棄和歷經劫難的人。和庫姆蘭的十分陰暗的學說與洗者約翰對苦行的嚴厲號召比較，耶穌的信息顯得特別令人愉快。現在難以確定耶穌本人是否的確使用過“福音”這個詞。20 但是，他要說的話肯定不是一種威脅性的信息，而是——從最綜合的意義上看——歡樂的信息。這信息尤其是發給非社會精英的、深明信息的人的。

那麼，仿效基督是什麼意思呢？結論不可避免地是：後來的隱修傳統，從其脫離世界、從其生活方式和組織看，可能是以庫姆蘭修道團體爲範例的。但是不太可能以耶穌爲典範。耶穌沒有要求精神的抑或肉體的遷移。我們所說的作爲一種生活方式的“福音勸導”——把財產交付團體（“貧困”）、獨身（“貞潔”）、無條件地依從上級的意志（“服從”）、一切以誓言作保證（“發誓”）——是在庫姆蘭，而不是在耶穌門徒中存在。現在，既然這些聯繫和特點已比以往更多地得到理解，那麼，每一個基督教修會都要面對是否可以把庫姆蘭比把
201 耶穌更多地當作典範的問題。甚至在今天，在基督教界，具有某種專注的各種團體和基本的小組也肯定都還有依從耶穌的而不是庫姆蘭的精神的餘地。

庫姆蘭修道院的嚴肅而虔誠的禁欲派應該聽說過耶穌，至少聽說過他受劫難。從先知們的言論來看，他們甚至期待過在時間的終結出現兩個救世主：一個是祭司般的，一個是王權的；一個是精神的，一個是世俗的拯救團體的領袖；依據他們的規章，他們甚至安排好了在救主餐上的座位次序。他們就是這樣準備耶穌的來臨的，但最後又忽視了他。他們一直在酷熱的沙漠中生活，大約在四十年後走向死亡。在大戰爆發時，奮銳黨人的政治激進主義和隱修派的非政治極端主義匯合爲一（正好印證了“極端的兩頭相接觸”這句話）。這些修道士在孤寂中

當然是一直準備進行最後的戰鬥的；當時也發現的“戰爭經卷”（IQM）提供了聖戰佈署的指令。因此，修道士們也參加了革命鬥爭，將其視為末世論衝突。韋斯帕西安（後來的羅馬皇帝）統率的羅馬第十軍團從凱撒利亞一直推進到死海，並在公元68年逼近庫姆蘭。勢必是在這個時候，修道士們包紮起他們的手抄本將其藏入洞穴之中的。他們未得回來收取。他們必定是在當時死亡的。第十軍團的一個哨站一度設在庫姆蘭。在巴爾·科赫巴起義期間，在猶太人部隊又一次佔領殘餘的建築物之後，庫姆蘭最後被毀滅了。

這一切之後遺留下來的是什麼？如果一個人不接受國教，而且也不投身於政治激進派進行暴力革命和虔誠遷移派的非政治激進主義，那麼，看來只有一種選擇了：妥協。

4.是妥協嗎？

社會政治革命派和修道“移民”都十分嚴肅看待上帝的統治並接受其後果。他們的激進主義就在於這種走向底層的嚴厲決心，在於這種對整體性、不可分割性的追求。因而，他們需要一種整齊劃一、毫不含糊、絕對鮮明和最終的解決辦法——無論是政治的或非政治的，這就是世界革命或者逃避世界。與這樣一種解決辦法相對立的一切可能辦法都是模稜兩可、虛實不明、二重性格、不徹底的措施：這都是在現存秩序和各種激進主義中間縱橫捭闔，都是放棄對真理保持忠誠、按一個標準

202 安排生活、實實在在達到完美的嘗試。

虔誠的人

這是雖然歡快但不持久的作風、按律法的和諧化、外交式的適應和道德妥協的方式。所謂妥協，就是共同承諾，作出某種安排。人不是一定要在神的絕對告誡和人的具體情況中間爭取某種妥協嗎？不是存在著所謂環境的力量嗎？政治——無論

是大規模的還是小規模的——不都是實現某種可能事物的藝術嗎？當然，“你應該這樣作”，不過一定要在可能的範圍之內。這不是耶穌的道嗎？

道德妥協方法是法利賽派的方法。¹法利賽派被說成比它原來的面貌更差。甚至在福音書中，從後來的爭論看，法利賽人也常常不分青紅皂白地被說成是虛偽典型，是虔誠的偽君子。我們可以看到這一情況的原因。法利賽人是唯一經過反對羅馬人重大革命而生存下來的黨派，而國教和激進派（政治的和非政治的）都已被清除殆盡。法利賽派為以後的塔木德猶太教和現代正統猶太教提供了基礎。因而，正是法利賽派作為早期基督教界唯一的猶太反對派留存了下來，這一事實見於公元70年後寫成的福音書。另外一方面，弗拉維尤斯·約瑟福斯——他的姓名就是一個活生生的妥協——的著作充滿了對法利賽人的稱讚：在他後期親猶太人的著作《猶太古代史》中，他想補償他的親羅馬人的《猶太戰爭史》。

所以，不能簡單地把法利賽人和猶太法學者等量齊觀。祭司國教也有它神學的和法學的（事實是薩都該派的）有關法律問題闡釋的專家，也有它宮廷的神學家。“法利賽人”原意不是“偽君子”，而是“分離派”。他們也喜歡被人稱作虔敬、正義、敬畏上帝、窮人。大概是外邦人首先使用的“分離派”這一稱呼，也曾應用於艾賽尼派和庫姆蘭修士。可以設想，這些派別只是代表了法利賽運動的激進的一翼。正如已經說明的那樣，全部“虔誠者”在確立以後都在早期脫離了權力政治和馬加比自由戰士的世俗習俗，脫離了馬加比王朝；該王朝的後裔馬利安尼後來成為新希律黨人統治家族的奠基人。虔誠派想要依據律法書安排生活。但是有些人卻不願贊同他人的激進主義，因而，虔敬派分裂為艾賽尼派和法利賽派。在和第一個又想稱王的馬加比人亞歷山大·楊紐斯（公元前103-76）進行過一場流血鬥爭之後，法利賽派放棄了一切靠武力改變現狀的圖謀。

他們願意通過祈禱和虔誠的生活準備迎接上帝將要實現的轉折。這場俗人的運動約有六千人參加，但是在大約五十萬的全部居民中可能很有影響：他們形成了堅實的團體，但是又和其他居民在一起生活。他們大部分人是工匠和商人，在猶太經師領導下組成“行會”。在政治上，即使是在耶穌的時代，法利賽派也是穩健的，雖然其中有些人同情奮銳黨人。

不應忘記，耶穌提出的典型法利賽人不是一種偽君子。²他真誠、虔敬，說樸素的實話。他言行一致。法利賽人模範地遵守道德，因而享有那些不能達到他們的標準的人的尊敬。在執行律法方面，他們認為兩件事特別重要：清潔制度和交什一稅。

雖然事實上他們之中較少的人是祭司，但是他們要求全體成員甚至在日常生活中也要遵守為祭司規定的清潔制度。這樣，他們讓人知道，他們是自視為終結時代的祭司般的人民。³因而，他們洗手不是為了衛生和禮節，而是為了聖潔。某些動物、血液、和屍體的接觸、人體排泄物等都會導致聖潔的喪失。一次沐浴或者甚至一段等待的時期可以重獲聖潔。他們在祈禱之前必須洗手，每次就餐之前必須洗手之所以重要，原因就在於此。這也是他們堅持保持飲水用具和餐具清潔的原因。

為供養利未人有祭司的部落和寺廟而交十分之一所得收入的什一稅規定一般沒有受到人民的重視。因此，法利賽派更加重視。一切適宜的物品，甚至蔬菜和調味品，都必須留出十分之一，以供給祭司們和利未人。

法利賽派認為這一切都是規定。但是他們自願承擔的比要求的還多。沿用法利賽派觀念的基督教道德神學後來把這種自願的行為描寫為超額奉獻：不是嚴格需求的善工，而是那些附加性的、多餘的，因為這些可能被認作是在偉大的最後清算中按照一個人的罪愆加以計算的，所以上帝正義的尺度將會依從於善事多少而定。苦行工夫、自願齋戒（一星期兩次，在星期一和星期四，以抵銷人們的罪過）、施捨（令上帝高興的慈善

行爲）、準備遵守每日三次祈禱安排（無論是在什麼地方），都顯然有利於保持結算單平衡。這一切的確十分有別於基督教界（尤其是天主教）後來宣稱的具有明確的“基督教”特點的作法嗎？處於國教與各種激進主義之間的耶穌能夠不同意這個派別、即真正虔誠派嗎？

道德妥協

十分奇異的是，看來耶穌對這種虔誠道德觀持有異議。妥協是它的典型特徵。但是上帝的聖誡得到了十分嚴肅的遵守。事實上，人們遵守得超過了要求和命令。他們遵守得不厭其煩，在上帝聖誡上又附加了一大堆規定，以便對付無所不在的罪惡的威脅，還把律法使用到日常生活中最爲瑣碎的細節，以求在一切發生疑惑的場合下決定什麼是罪，什麼不是罪。人們必須確切知道怎樣作才算守法：在安息日他們可以步行多遠，手裡可以拿什麼東西，可以作什麼工作，是否可以結婚，是否可以吃在安息日下的蛋。在一條規定之中又能織出一整套細小的規定來。例如，洗手也不簡單：要在規定好的時間，只能洗到手腕，手的姿勢要正確，水要注兩次（第一次洗去污物，第二次沖去第一次注水已變髒的水珠）。

他們就是這樣學習絕對潔淨的：這是一種虔敬的細緻入微的技巧。條款成堆，規定成堆：這種道德制度能把個人和社會的生活全部囊括進去。這是對律法的熱中，但是另一方面也是對處處隱藏的罪的懼怕。在聖經中，狹義的律法（＝據認爲是摩西寫的五卷書＝五經＝托拉）被認爲比先知重要，雖然聖經中的道德規誡和禮儀規定被認爲具有同等的價值。而成文法，即律法書，又被增補了口頭傳說，即“祖先們的傳統”，亦即猶太經師的著作。這種傳統和聖經同樣地要受到尊重：正如特蘭托公會議後來所說的：以同等的虔敬。⁴ 這樣，就有可能形成一種針對撒都該派的關於復活的翔實學說。在这一切當中，經師們教誨作用的重要性增長，因爲他們專注於紛繁運用個別的

規章，說明普通人在每種場合下應該作什麼。在每種可能的場合下使用律法的這種技巧後來被稱為“決疑論”，而且，基督教道德神學家們的大部頭著作中充滿了這種技巧。從晨至暮的全部日常生活都被分割，又被納入律法細目中。

205 在許多法利賽人的眼中，這看起來偶爾也像是對人類的友愛服務。猶太經師們是誠心地要助人的。他們把律法變得切實可行，並將其應用於他們自己那個時代的情況。他們想要安撫人的良知，給人以安全感。他們想要確切指出，作事到什麼程度就不算犯罪，提供對於特殊困難情況的解決辦法。用若望二十三世教宗對天主教法典學者講的話說，他們在人和上帝之間堆積的規戒大山中間開闢了一條隧道。這樣，嚴厲就和寬容結合起來，死板的傳統作法就和實際的現實作法結合起來。這樣，就可以既堅持律法，又提供諒解的理由和豁免。律法從條文本身得到了理解，但是字義卻得到了一種靈活的解釋。律法的大道可走，但是小路也被標出。因而律法被遵從，罪得避免。安息日禁止工作（經師列出三十九種被禁止工作的清單），但是可能有某種例外，即如果出現生命危險，安息日可被褻瀆。在安息日，不能在室外搬運物品，但是某幾所房屋的庭院可被當作公房的管區（室內）。在安息日跌入坑中的公牛可以被救出（在庫姆蘭這是被禁止的）。很容易理解人們對這種解釋的感激之情，因為這種解釋緩和了不斷堅持遵守安息日規定的聖殿祭司的嚴厲的撒都該律法。法利賽派不像住在遙遠聖殿中的撒都該高級教士，而是接近城鄉人民、接近猶太人會堂；他們或多或少地像是人民黨的領袖。他們認為自己不是保守的反動派（這些人住在聖殿之中），而是代表了一種道德革新運動。

他們只對那些不懂律法或者不想懂律法的人表現出嚴厲的態度。因此，“隔離”是不可避免的。這是必要的，不僅對於希臘化時期耶路撒冷政權如此，而且對於“農民們”也是如此；他們不諳熟律法，因而不去遵從律法，或者，作為勞苦工作的

人民，他們幾乎不可能去關注聖禮的純潔。尤其是應該和一切不願遵守律法的各種公眾罪人“隔離”開來；當然有妓女，但同樣也有納稅農民。佔領政權當局把稅務交給出價最高的人，他們課稅超過官方稅官從而招致譴責。“收稅官”變成了地痞和騙子的同義詞，他們是一些不可共事的人。所有這類不虔誠份子都被視為妨礙上帝之國和救世主來臨。如果整個民族都忠誠地遵守律法，準確地保持純淨和神聖，像法利賽派那樣，那麼，救世主就會來臨，把離散的以色列部落聚集起來，並建立上帝之國。律法是選民的標記，是恩典。

不是一個虔敬的法家

206 耶穌看起來接近於法利賽派，但實際上是截然不同的。他把律法收得很緊，這見於登山寶訓中的對照：憤怒已意味謀殺，⁵淫意已是犯淫。⁶但是，這是決疑論嗎？另外一方面，耶穌又散漫得令人詫異。他讓一個被遺棄和名聲狼藉的兒子最後和父親過得比留守在家的規矩兒子更好，⁷這看上去是他違背了道德。同樣還有課稅騙子，他在上帝面前竟比有別於他人、尤其是有別於這些騙子和通姦者⁸的忠誠的法利賽人更為重要。這種談話，包括關於丟失的羊和錢⁹的故事，看起來在道德上對每一個體面的以色列人都是破壞性的、反常的和令人反感的。

因為雙方之間共同之處頗多，所以和法利賽派的衝突必然尖銳化。和法利賽人一樣，耶穌也脫離了耶路撒冷的祭司當局，不贊成奮銳黨革命和地點的或精神的“遷移”。和法利賽人一樣，他要在全世中間表現虔誠；他在人們中間生活、工作和討論問題，在猶太教會堂進行教誨。他是否像一名拉比那樣，常到一個法利賽人家去作客，¹⁰而且就是法利賽人警告他注意希律的陰謀？¹¹像法利賽人一樣，在原則上他是遵守律法的，或者，無論如何，他沒有正面攻擊律法，要求消除或廢止。他來不是要廢掉律法，而是要成全它。¹²他也許乾脆就是——像一

切猶太學者今天想要證明的那樣，¹³——一個特別持自由思想的法利賽人，基本上是一個虔誠的道德學家，忠於律法，雖然在觀點上特別寬宏？在拉比言論中沒有和他的話平行的現象嗎？可是這裡出現了反問：為什麼甚至在法利賽人當中對耶穌的敵意持續增長呢？

他的言論事實上常常平行地出現在猶太教、有時也出現在希臘文化中。但是，一花不成春，一個拉比的一句話代表不了整個情況。這是顯而易見的，尤其是在一個論斷和其他人一千個論斷形成對照的時候，例如在關於安息日的問題上。對於我們來說，知道誰在什麼時候說了什麼話並不十分重要。重要的是要知道依據什麼前提、在什麼樣的整體環境中說了怎樣激進的話，對說話人及其聽眾有什麼後果。正是這一位耶穌創造了歷史，從根本上改變了世界歷史的進程和猶太教的地位，這不可能是偶然的。

無論如何，爲了區分他的信息和猶太教或者重新猶太教化²⁰⁷的基督教的信息，必須明確無誤地說，耶穌不是一個虔誠的法家道德家。無論歷史的耶穌從整體上看是如何完全地忠實於律法，毫無疑義的是，在看起來是必要的時候，他都毫不遲疑地起來反對律法。如果他沒有廢除律法，事實上他也是把自己擺在律法之上的。我們必須注意最爲嚴格的釋經家們所承認的三個事實。¹⁴

他不承認禮儀的禁忌。他說過，外界潛入人心的東西不能使人不潔；使他不潔的是他自身的東西。¹⁵這樣說不只是一要批評（例如，像庫姆蘭修道士批評過的那樣）那非來自人心的外在化的清潔實踐。他沒有加強清潔規定，像庫姆蘭那樣。他所說的在猶太教中沒有對應，肯定會被理解爲對一切注重禮儀精確性的人的一種嚴重攻擊。即使是他在某種特殊場合下說話而且不是在論述某種政策（更多

地針對關於潔淨的傳統，而不是針對律法書本身的潔淨條規），他也視一切潔淨條規毫無意義而棄置，他還廢棄了舊約中關於淨潔和不淨潔動物和食物之間的區別。耶穌不重視敬禮的淨潔和禮節的正確性。對於他來說，在上帝前的淨潔就是指心靈的淨潔。在這裡，歸根結底，有一種在舊約敬禮中及整個古代世界的諸宗教中被視為理所當然的區別的挑戰：即凡俗領域和神聖領域之間的區別。¹⁶

他不主張齋戒苦行。洗者約翰不到處吃喝，但是耶穌是這樣；指控他貪吃貪喝的作法與齋戒問題有關。他從未被指控在贖罪日和其他哀悼日不守齋戒。但是，他沒有像法利賽人那樣，像約翰的門徒們明確地實行自願的私人的齋戒：他說，在婚禮上，只要新郎和人們在一起，人們就不齋戒。¹⁷ 這句謎一般的話是說，現在是歡樂的時候，而不是齋戒的時候；齋戒變成了歡宴，因為時間終結時到來的歡宴已經開始。因此教導，耶穌必定會引起強烈不滿。顯然，他不太重視這類苦行、自我克制和作為獲得上帝恩惠和賺來功績的手段。因此，這是對超額善工的公開抨擊，耶穌在關於法利賽人和收稅官的比喻中表明這種作法不能使一個人成義。¹⁸

208

他不嚴格遵守安息日制度。在這方面比在其他違反律法方面證據要多。這變成了一種考驗：耶穌顯然地破壞了安息日的休息。他不僅允許他的門徒們在安息日去掐麥穗，¹⁹ 而且自己在安息日還多次給人治病。²⁰ 因此，他違背了誡命，對於這種誡命，甚至在今天，虔誠的猶太人也是極為敏感的，而在當時，聖殿當局和奮銳黨人、艾賽尼派和庫姆蘭的修道士們也都是堅決遵守的。這是區別以色列和異教世界的標誌。但是，他侵犯了誡命，不僅在病人生命面臨危險之際，而且在他本來可以輕易改變作法的時候：他的醫療都可以輕易地在次日完成。在這裡，耶穌也不注

重特別的解釋，無論嚴格或隨意的解釋，或者決疑論中的一切假設和推論。這不僅是承認規則的例外問題，而是規則本身受到了挑戰。在涉及安息日方面，他使人確認了自由原則，他的確說了一句真話：安息日是為人設立的，人不是為安息日設立的。²¹

在猶太人聽來，這樣的論斷一定是顯得極端地不得體的。他們認為遵守安息日制度是崇高的崇拜行爲：安息日不是為人、而是為上帝而設；耶穌的同時代人認為，上帝自己和他全部的天使都在天上以禮儀的準確性遵守安息日制度。如果在某時某地，有某些拉比說過安息日是賦給猶太人，而不是把猶太人賦給安息日，那麼，這也只是不能形成春天的孤零花朵之一；這不是原則的論斷，它的目的也不一樣，還談不到對安息日的批判態度。但是，對耶穌來說，安息日本身不是一種宗教目的；人才是安息日的歸宿。問題不在於在安息日不作事，而在於作正確的事：如果連野獸都能得到救助，人就更應該得到。²²但是，在原則上要由人來決定什麼時候遵守、什麼時候不遵守安息日。這一點對於遵守其他誡律也是重要的。律法肯定不應反對，但是，實際上人是律法的尺度。對於正統的猶太人來說，這似乎等於本末倒置。

傳統的歷史核心大致如此。對於傳統的虔敬作法耶穌從整體態度表現出的反感，可以從傳統對待他關於安息日的言論的方式上來評價。有些言論已被刪除：馬太和路加對安息日是為人而設這一革命性論斷持以緘默。次要的論據被加了進來，如被加到舊約例證上的引文和參考情節，但這些沒有證實旨在證實的東西。²³或者本文被添加了一種基督學意義：馬可已經指出，人之子、而非人才是安息日的主。²⁴

反對自我稱義

209 現在難以決定反對法利賽人的指控有多少是耶穌本人作出的。25 法利賽人被指責雖交出十分之一的蔬菜，卻忽視上帝對正義、寬容和忠誠的重大要求；他們濾出蠔蟲，但是吞下駱駝。26 他們在最小的細節上執行清潔規定，但是內心依然不潔：是粉飾得好看的墳墓，但是裡面堆滿了死人的骨頭。27 其次，他們表現出傳教熱情，但是毀壞了他們所皈依的人：新入教者變成了地獄之子，比他們自己還壞一倍。28 最後，他們給窮人錢，細心注意祈禱的時間，但是他們的虔敬只為他們得到承認和虛榮的渴望服務：這是一種已經得到報償的嘩眾取寵。29 在很大的程度上，耶穌譴責文士時也把法利賽人包括進去了：他們強加給人重擔，卻不施一舉手之勞以助人。30 他們尋求榮譽、頭銜和奉承，把自己擺在上帝的位置上。31 他們為以往的先知樹碑，卻殺死現在的先知。32 總之，他們有知識，但是不身體力行。

比這些具體譴責更為重要的是其後的思想態度。耶穌實際上反對這種虔敬有什麼緣故呢？他沒有宣佈一個通過嚴密執行律法和更好的道德來建立、實現、構建、形成的上帝之國。沒有一種道德裝備能夠實現它。耶穌所宣布的王國是由上帝的解放和歡愉行為創造的。上帝之國是上帝的創作，他的統治帶來解放和歡愉。耶穌對於道德努力嚴肅性絕對不僅是嘲諷的。的確，他顯然很少使用“罪”、“犯罪”這些用語。他不是一個悲觀主義的傳教師，像聖加辣的亞伯拉罕那樣揭露罪。但他也不是像盧梭那樣的自由派樂觀主義者，認為人是性善的，並且輕視罪的全部意義和道德努力的必要性。與此相反，耶穌認為他的對手們輕視了罪。有兩種方式：33

他們憑藉他們的決疑論把個別的罪孤立了起來。要服從上帝這一要求，被分裂成為細節的、個人的行為。他們

首先關注的不是錯誤的基本態度、基本傾向、基本意向，而是個人的道德墮落，是列出罪惡的清單。這些個人的行爲被登記和分類：針對每一條誡規，都列出了嚴重的和輕微的違誡行爲，癖好之罪和怨恨之罪。而罪的根底的一面卻未得揭示。

210 耶穌對待決疑論的態度是尋找根源：不僅注意謀殺的行爲，還注意惱怒的心緒；不僅注意通姦的行爲，還注意通姦的慾望；不僅注意虛誓，還注意假話。他指出，使人不純潔的是言語之罪，連他的對手們也要輕蔑的言語之罪。他沒有劃定罪的範圍，而在這範圍之外，就無需乎懼怕罪。他提出事例，但是沒有劃定出特別的情況讓我們在其中這樣或那樣地去作。他不注重開列罪的清單，甚至不去區分輕罪和重罪，遑論可原諒罪和不可原諒罪的區分。有些拉比認爲謀殺、不貞潔、背教、蔑視律法書等爲不可原諒之罪，而耶穌只承認一種罪不可原諒，即反對聖神之罪。³⁴全部不可原諒的就是放棄對人的原諒。³⁵

對於法利賽人來說，罪可以用功績來彌補。功績的分量可以和罪的分量平衡，甚至可以把罪勾銷。不僅我們自己的功績，而且他人（祖先們、團體、整個民族）的功績都可以毫無困難地加以利用。既然這樣地對待得與失，那麼，重要的就是避免見到最終的赤字，並且儘可能地爲天鄉堆積功績的資本。

對於耶穌來說，根本不存在什麼功績問題。³⁶如果說他談到了獎賞——他採用了當時的習慣用法，常常談到——那他所指的不是人的所得，不是人依據功績要求得到的對成就的獎賞，而是上帝依據自己的意志賜給人的恩典獎賞，但對人是無所求的。正如關於付給葡萄園裡全部工人同等工資的故事生動表明的那樣，³⁷在這裡，重要的不是對功績的計算法，而是上帝恩惠的尺度；上帝的恩惠——

和全部資產階級法權相反——給予每個人全資數額，不計他工作時間的長短：是超過了應得的。因此，人應該滿意地忘記自己所作的好事。³⁸上帝的確是報答人們的：談論獎賞的意義也就在此。甚至連被忘記的一杯水的貺贈也有其獎賞。一個談論功績的人是注重自己的成就的；談論回報則是看重對上帝的忠誠。

凡是依靠決疑論和對功績的考慮而看輕罪惡的人，對自己都是不嚴格的：他們自滿、自信、自以為是。這也意味著對其他與己不同的人，“罪人”持超高要求、不公正、粗暴和不友愛的態度。他把自己和這些其他的人比較。他想要成為他們的模範，讓他們承認自己忠誠有德；他脫離了這些人。一般對法利賽人的指責、批評他們虛偽的原因就在這裡，而且不是表面的。沒有自我批評精神的人都太過看重自己，太過看輕自己的同伴，尤其是上帝。留在家裡的兒子就是這樣地和他父親疏遠起來的。⁴⁰法利賽人西門也見識過寬恕，但是他卻不懂得寬恕⁴¹是什麼。⁴¹

在這裡，上帝和人之間究竟存在著什麼呢？奇怪的是，存在著人自己的道德觀和虔敬：他的巧妙設計的道德法和選擇性強的虔敬技巧。覺得悔罪困難的人不是收稅的騙子們（當時人們認為是他們），雖然他們記不清他們欺騙過的人，應該補償多少錢物。覺得悔罪困難的人是虔敬派，他們十足地自信，認為自己無需悔改。他們變成了耶穌的最兇惡的敵人。福音書中關於審判的大多數的話都適用於他們，而不是大罪人。最終地決定了耶穌命運的人不是謀殺犯、說謊者、詐騙犯和姦淫者，而是高度強調道德的人。他們認為這樣作才是為上帝効力。

法利賽派的精神被保持了下來。在重大的衝突之中，羅馬是軍事上的勝利者。奮銳派破滅，艾賽尼派被根除，撒都該派失去了聖殿或聖殿祭司團。但是法利賽派度過了公元70年的大

事變。只有經師們留了下來充當受奴役民族的領袖。就這樣，從法利賽派中演化出來了後來的、規範的猶太教；雖然它面對各方敵意，卻由於它的“分離性”而得以存在下來，在世界上受到很大的改變和調整，並且在幾乎兩千年之後重新建立了猶太人的國家。但是，法利賽派思想在基督教中也保留了下來，而且有時候還頗多。然而，這是違背了耶穌本人的精神的。

在各方面都有挑戰性

國教、革命、遷移、妥協：看來耶穌不能從這四者之中尋出路。而且，這四種情況在今天，甚至在絕對不同的歷史條件下，仍然保留了其意義。甚至神學家們也不能抽象地談論社會的相對性，儘管這種情況在聯繫到耶穌時常常發生，尤其是在嘗試強調基督訊息的社會意義之時。因而，從社會環境、在很短的篇幅中儘可能具體地看清真正的拿撒勒的耶穌曾是怎樣重要的。但是，同時，我們必須看出他現在怎樣：亦即，儘管他奇異，他在今天我們的社會背景上是怎樣變得富有意義的。這樣一個有系統的定位可避免兩種錯謬：把它置於毫不相關的歷史環境之中，或者不顧歷史情況，竭力將他變得相關。從積極方面說，這樣的定位考慮到了時間上的歷史距離和一切時代的歷史相關性。這樣就可能不計一切變數而發現重要的常數。

212 看來我們已經得出了幾項奇異的結論。耶穌顯然到處格格不入：既不能和統治者、又不能和造反者合流；既不能和道德家們、也不能和沉默的禁欲者合流。他顯出了挑戰性，對右派和對左派都一樣。他沒有黨派作後盾，卻向各個方面提出挑戰，是“不合乎任何規範的人”。⁴² 他既不是一個哲學家，也不是一名政治家；既不是祭司，也不是社會改革家。他是一個天才、一個英雄、一個聖徒嗎？或者是一名宗教改革家？但是，他不是比想要改革、重新塑造萬物的人更為激進嗎？他是先知嗎？但是，一個不能超越的、“最後的”先知，是否還是先知呢？

規範的類型學在這裡看來要失效了。看來，他具有極不相同的各種類型的特點（也許比其他人更是先知和改革家），然而，正因為如此，他不屬於任何類型。他立足於一個不同的水準上：顯然他比祭司們更接近上帝，在對待世界的態度上比禁欲主義者更自由，比道德家們更講道德，比革命家更革命。因而他具有他人所缺乏的深度和廣度。朋友和敵人顯然都難以理解他，更不用說全然洞察他的人格。耶穌與眾不同這點一再變得明顯。雖然有許多人在細節上與耶穌相同，但是就其整體而言，他顯然是完全獨特的——在他那個時代和我們的時代都是如此。

作為本章的一個次要結論，應該指出，把全部“宗教奠基人”置入一個系列，似乎他們基本上都可以互相換位、互相取代，這是多麼膚淺。姑且不計拿撒勒的耶穌無意創造一種宗教這一事實，現在必須明確的是，歷史上的耶穌是既不能和摩西、也不能和佛；既不能和孔子、也不能和穆罕默德互相替換的。

簡單而概括地說，耶穌不是像摩西那樣顯然是在宮廷中長大成人的人，也不是像佛那樣是一個太子。可是他也不是像孔子那樣的學者和政治家，又不像穆罕默德那樣的富有商人。他出身低微這一事實本身使他經久不衰的重要性變得更為令人驚異。耶穌的信息的確截然不同於

持續擴展的成文律法的絕對效力（摩西）；

按照一個宗教團體的法規苦修靜思（佛）；

通過討伐非信徒和建立神權國家對世界進行猛烈的革命征服（穆罕默德）；

依據保持貴族倫理的永恆宇宙法規對傳統道德和原定社會的復興（孔子）。

顯然，這是一個問題，不僅僅涉及某些或多或少是可能的
213 機遇，而且涉及某些極為重要的基本選擇或者基本見解。在耶

耶穌時代向耶穌開放的各種機遇範圍之內，有幾項普遍的基本宗教見解得到了反映，這些見解或者保持原來面貌，或者作為世俗化的基本見解而在形式上得到了改變，一直保持到現在。

其他宗教的真理必定在基督教中得到了某種地位，甚至被重新強調。這一切都不可能再消除。總之，基督教從柏拉圖、亞里斯多德和斯多噶哲學，甚至從希臘化時期秘密崇拜、從羅馬國教學到了一些東西，但是，從印度、中國和日本幾乎什麼也沒有學到。然而，沒有一個向這位耶穌祈求的人會證實宗教混合現象。在這方面，我們必須證實我們以前說的話。偉大的個人形象是不能互換的：他們各自的道不是來源於同一個人的，不是同時地預見到人生“無常”（佛）、世界變遷（孔子）、世界統治（穆罕默德）和世界危機（耶穌）。⁴³拿撒勒的耶穌不可能是一切種類宗教的圖記；他不能被當作古代或現代諸教混合現象的標籤。

然而，從我們迄今的敘述中出現的僅僅是耶穌形象的消極外廓。積極意義的問題的論述則多少是間接的。現在我們要問：是什麼推動了他？他的中心思想是什麼？

214 II · 上帝的事業

在這裡，我們所討論的不是耶穌的意識或心理。我們在幾處已經強調過，資料沒有揭示出這方面的情況。但是，就他的宣教和他的行為的中心提出問題是可能的。他代表了什麼呢？他究竟要作什麼呢？

1. 中心

這些問題是多麼重要，以後才會得知。耶穌是從不宣講自己的。他沒有奔向前台。他沒有說過：“我是上帝之子，請相信我吧。”他不像塞爾索所描寫的那些巡迴傳教士和神人，這些人直到三世紀還出現，說：“我是上帝（或神之子，或聖靈）。我來了。世界正在毀滅……只有現在崇拜我的人才有福！”¹耶穌其人是服從於他所代表的事業的。這是什麼事業呢？可以用一句話來描寫：耶穌的事業就是上帝在世間的事業。流行的說法是耶穌是全心全意關懷人的。這是真的。但是，他全心全意關懷人是因為他首先全心全意關懷上帝。

上帝之國

他是把這一事業當作正在來臨的上帝之國來談論的。²這個詞語是他的宣教的中心，但是沒有得到界定。但是，在他的比喻中——這是福音傳統的基石——他常以各種方式描述它，讓人人理解。從各文中明顯見出，他談的是上帝之國，而不是教會。馬太福音中的“天上之國”是一個次要用語，之所以被採

用是因為猶太人不喜歡使用“上帝”這個詞，但意義是一樣的：
215 “天上”即指上帝。在這裡，“國”不是指一塊領土或統治範圍。它指的是上帝的統治，上帝承擔的統理活動：“上帝的統治”。因此，“上帝之國”變成“上帝事業的指稱”。³

這個說法在耶穌時代極為流行，而在用於反駁耶穌對手時則獲得了更為準確的意義。上帝之國對耶穌來說是什麼呢？參考我們已經說過的話，可簡要歸納如下：

這不僅是正如耶路撒冷宗教領袖所理解的、從創世開始存在的上帝的延續的統治，而且還是未來的末世的上帝之國。

這不是奮銳革命黨人要用強力建立的宗教政治神治或者民主，而是無需求諸暴力而要等待的上帝本身對世界的直接而不受限制的統治。

這不是為了十全十美的社會上層而作出的報復性判斷、像艾賽尼派和庫姆蘭修道士所理解的那樣，而是上帝無限的善意和無條件恩惠的欣悅信息，尤其是對於被遺棄和處境悲慘的人。

這不是人通過準確遵守律法構建的國家，不是法利賽人所理解的更高的道德，而是上帝的自由行動所創造的國家。

更積極地說，這會是什麼種類的國家呢？

在這個國家裡，按照耶穌的祈禱，⁴上帝的名字真正被奉為神聖，他的意志在地上得到實現，人的所需都很豐饒，一切罪將得到原諒，一切邪惡都被克服。

在這個國家裡，按照耶穌的許諾，⁵窮人、飢餓的人、痛哭的人和遭蹂躪的人將最終有權得到一切應得的；而痛

苦、苦難和死亡將終止。

這個國家是不可描述的，只能從隱喻得知：這是新的聖約，是萌發的種子，是成熟的莊稼，是盛大的宴會，是無上的歡會。

因此，恰如先知們所預言的，在這個國家裡，盡是絕對的正義、不可超越的自由、大膽的愛情、普遍的和解、持久的和平。由此可見，這將是拯救、預言實現、極致、上帝出現的時代：是絕對的未來。

這種未來屬於上帝。對於上帝諾言的預言性的信仰由耶穌
216 變得完全具體而強化了。上帝的事業將在世界佔上風。這是包含著上帝之國訊息的希望。它和認為上帝屬於彼岸、世界史過程不可改變的忍從情緒對立。這種希望不是來自對現在痛苦和絕望的憤怒情緒，從而把一個完全不同世界的形象映入一種美麗的未來。這種希望來自這樣的信心：上帝是這充滿矛盾世界的創造者和隱在的主，將來他要履行他的話。

啓示的範圍

他的國家會來臨的：和那整整一代注重啓示的人一樣，耶穌期待在最近的將來上帝之國、正義之國、自由、歡樂和和平來臨。我們從一開始就看到，他對上帝之國的理解是多麼不同於聖殿祭司和其他人的死板的解釋：⁶ 現在的制度不是最終的，歷史正向著終點走近；這一代人是最後一代，將會真實地經歷世界的恐怖末日及世界的新生。但是這一切都必定是不同的，十分不同。

依據資料，我們可以詳盡探索（但不一定達到任何肯定的結論）耶穌是否預期過在他臨死時或在死亡之後上帝之國的來臨。十分明確的是，他期望上帝之國在近期來臨。我們如果簡單行事，把最困難和最令人困惑的段落從耶穌聲言中除去，並

且放心大膽地認為是後來的影響所致，那麼這在方法上是錯誤的。

耶穌不是用上帝之國指上帝對以色列和世界的統治，而總是指將來的、在世界達到極致時的統治。有許多話都明確宣佈或假定（將來的）上帝之國的臨近。⁷的確，耶穌沒有指出準確的日期。⁸但是，耶穌的話沒有一句把末日事件推遲到遙遠的未來。相反，從最古老層次的對觀福音傳統可以確定，耶穌是期待上帝之國在近期來臨的。涉及這種“近期前景”⁹的古典文段對下一代人是如此難懂，致使不太可能懷疑這些文段的可信性。這些文段抵抗任何努力使之變得無害。耶穌和同耶穌談話的原始教會，顯然還有使徒保羅，都預計上帝統治會在他們的有生之年來臨；看來，在這一點上，主要的注釋家們的見解是大體一致的。

顯然，隨著時間的過去，甚至在新約中也可見出對這些論斷加以緩和和取代的不容誤解的過程。在這一傳統形成史的最早階段，正是“這一代人”，¹⁰而在後來，只有耶穌聽眾¹¹中的“數人”想要看到上帝之國的到來。在更晚的時候，第三位福音書作者把耶穌出場置於中心位置，將他的出場視為拯救時刻的實現；¹²他和以往的福音書作者們不一樣，沒有談及活著見到人之子來臨¹³的耶穌的猶太人法官觀點。這種變遷的最後階段可見於新約後期諸書之中。尤其是在約翰福音中，除了某些人認為是添加進來的論最後審判的幾段文字之外，¹⁴末日事件被認為已經來到：聽到審判的話，審判即已完成；現在是從死亡向復生的過渡。另一方面，在彼得的第二封書信中，這大概是新約中最後一篇著作，用詩篇中的一段引文解釋了主到來日期何以令人困惑地推延：對於主，一天就是一千年，一千年就是一天。¹⁵因此，在新約本身之中，已可見出一種自我解釋和自我解神話化的過程。

新約中的這種變化簡要強調了這一事實：耶穌自己沒有以

某種“先知的強烈口氣”談論上帝統治的迫近，而是的確相信上帝之國的近期到來的。僅此信仰就可以解釋他特別急切的話，這些話的內容是不必關注生命的安全、食物和衣著，¹⁶ 是關於聽到的祈禱、¹⁷ 關於移動大山的信仰、¹⁸ 關於不能延遲的決定的；¹⁹ 還有大歡宴、甚至還有我們的天父和八福等圖像。

關於上帝之國的比喻證實了這一解釋。一般認為，大部分比喻屬於耶穌傳說的基本內容，因為它們不可能來源於後來的猶太教或者復活後的團體。這些比喻不是旨在意義不明，而是為了即將來臨的上帝之國作好準備。為了這個國值得放棄一切，正如為了珍珠或田裡珍寶²⁰ 放棄一切一樣；這樣的國永遠是未來的國，這已在關於魚網²¹ 和莠子的比喻中表達。關於自動萌發的種子²⁸ 的畫面不僅說明上帝之國已經出現而且正在發展，而且說明它是“自動”到來的。關於芥菜種子²⁴ 和酵母²⁵ 的兩則比喻的要點不是成長的自然過程，而是微小的開端與奇異結果之間的巨大區別。因此，這些比喻不是指發展，而是指對比。²⁶ 耶穌關於天國全部聲言的完全奇異性質是不可否認的。

因此，問題變得更為尖銳：對於上帝之國的這種聲言，歸根結底，是晚期猶太啓示錄的一種形式嗎？耶穌最終地不是一位啓示狂嗎？他是否承受著一種幻景？總之，他沒有錯誤嗎？嚴格地說，我們不需要在某種情況下關於承認這一情況的教義
218 禁令。人都會犯錯誤。如果拿撒勒的耶穌是一個人，他也會犯錯。當然，有些神學家對於這方面的錯誤的懼怕勝過罪、死亡和魔鬼。對錯誤的這種懼怕竟然造成對聖經詞句的修改，尤其是在眼下這個問題上。第二屆梵蒂岡大公會議神學預備會歪曲了致希伯來人書信的說明，認為耶穌“也曾凡事受過試探，與我們一樣；只是他沒有犯罪”²⁷ 含義幾乎適得其反：“沒有罪或者沒有愚昧。”²⁸ 在最後的文本中，這句話被完全刪除。因此，如果有人覺得還要就耶穌對於即將來臨的末日談論“錯誤”，那就違便。在宇宙學知識上，這原是一個錯誤。然而，

問題依然是：“錯誤”這個詞在這方面是否完全得體。²⁹

解神話化不可避免

爲解決這個問題不能簡單地說原始教會要對甚至早期馬可啓示錄中末日事件的描述負主要責任，³⁰這些事件是：對聖殿的褻瀆、假先知的出現、戰爭、自然災害、飢餓、對耶穌門徒的迫害、審判。當然，不可忽視的是，“對觀啓示錄”（不在約翰福音中）包含了啓示傳統和對後來經驗的解釋的材料（例如，猶太戰爭，尤其是在路加的修訂本中）。製訂細節儘可能詳盡的某種啓示時間表——這是由於啓示錄對文學結構的影響——的傾向可見於“讀這經的人，需要會意”³¹這樣的詞句。一般都認爲，耶穌不像啓示錄作者們那樣，他不重視滿足人們的好奇心、不重視指明上帝之國出現的時間和地點、揭示啓示事件和秘密，或者預告啓示戲劇的準確程序。他的聲言專注於具有決定意義的事這一點是明確無疑的。然而，問題依然是：從無疑是可信的材料中似乎可見，如果他期待世界的末日，他是否事實上是錯誤的呢？

但是，爲了比較，另一個問題可能又被提出：敘述人和世界在六天之內被創造的人，因爲受到後來關於萬物起源的科學論述的反駁，是否是錯誤的呢？然而，這種新論述雖然在許多基督徒第一次聽到時感到迷惑，但他們大多數人今天又認爲是理所當然的。這種事實上的“非神話化”過程是否保存了現實，而思想意識外衣的剝除是否又使其變得更爲明晰了呢？這現實
219 才是作者曾經關注的：上帝是萬物之源，沒有受到邪惡原理的競爭，被創造的萬物的善，人的偉大。

我們的星球和我們人類是有始有終的這一事實已被自然科學許多結論證實，這一點對我們理解世界和我們自己絕非不重要。因此，“錯誤”這個詞顯得太過含混，甚至不妥。

聖經一開始就是創世，把結束看成是上帝創世工作的完成。無論是“最初事物”還是“最末事物”、無論是時間的開始還

是時間的結束，都不是經驗可以直接感受的。沒有人的見證。世界的創造和世界的完成只能用圖像來描寫和記述：用詩的形象和記述代替基本上是不可名狀的事。既然聖經的原型不可能是關於在最初發生的事件的報告或者歷史，那麼聖經末日論也不能是對末日會發生的事件的預期報告或者預測。而且，既然聖經對上帝創世工作的敘述來源於作者時代的環境，那麼，對上帝最後工作的敘述也就來源於同代的啓示。當然，今天沒有人會天真地認為對觀福音對世界末日的敘述是對將要發生事情的科學敘述：眾星從天上墮落，太陽變黑，天使吹起喇叭。藉助於當時熟悉的圖像宣告的是對上帝統治的末日論的、確定的揭示；上帝的統治只靠上帝的力量實現，而且，這種統治，正如我們今天更好地理解的那樣，是超越了我們的全部觀念和想像的。

因此，在涉及“最初事物”和“最末事物”方面，我們都不能缺少非神話化，不是要加以消除，而是要加以解釋，即：把當時環境下的信息、對現實的理解和神話的世界圖像從我們今天的情況、現在對現實的理解、現今世界圖景來加以解釋。³²這一切都是爲了今天的人和訊息本身。新約本身中業已開始的解釋和非神話化必須明確，必須不斷地發展。我們必須再堅持說，這些敘述和圖像不應被消除，或者降低爲精確的概念或觀念，以便現在宣講。但是，它們應該得到正確的理解。最爲重要的是，要區分理解或者觀念的框架和現在必須得到重新理解的所描述的現實。

耶穌自然是使用了他那時代的啓示圖像和觀念的。正如我們指出的，即使他明確地放棄了對末日極致情況的精確計算，而且——和早期猶太人啓示錄比較——極度地局限於對上帝之

²²⁰國的圖像描述，在原則上他也依然停留在對近期期望的範圍之內（這在我們今天看來顯得奇怪），停留在啓示觀念範圍之中。歷史的發展已經把這種理解的方式廢棄，啓示的範圍已被消除：

這一點必須明確承認。從今天的觀點看，我們必須說，涉及到這種近期期待的不太是一種錯誤，而更是耶穌和他同時代人都具有的一種受時間局限的、受時代制約的世界觀。這種世界觀是不能夠人爲地復活的。也的確無需乎試圖爲了我們的非常不同的經驗範圍而將其復活，雖然在所謂的“啓示時代”總有人想要這樣辦。那個時代的觀念和悟性的啓示框架對我們的思維是陌生的，而在今天，則只能掩蔽和歪曲其後的現實。

在今天，重要的是，耶穌的基本思想，他在宣告未來的上帝之國時所關注的現實，在人們已經完全改變的範圍之中是否還有意義；因爲人們原則是同意世界史依然在繼續發展這一事實的——至少在現在。或者，我們可以正確地問，甚至在耶穌死後，雖然世界還沒有走到末日，他的訊息怎樣保持了如此的鼓舞力量。的確，爲什麼只有在他死後這訊息才變得鼓舞人心呢？事實上，這和他的死有關，他的死代表了一種十分確定的終點。但是，也和他的生平與教誨有關。在這裡，必須引導出幾種新的區分。

現在與未來之間

比喻的特殊形式無論怎樣鮮明，都包含著一種奧秘：“上帝之國的奧秘”。³³這些話只是說給耶穌門徒，而不是一般人的（他們必定依然視而不見）這一見解，是福音書作者們後來的解釋。³⁴比喻本身證實了相反的情況。甚至福音書作者後來也明確地說，耶穌是用許多這類的比喻，以人們能夠理解的方式向他們說話的。³⁵那麼，以比喻宣告的上帝之國的秘密是什麼呢？

我們在上文關於生長的比喻談到了對比，但我們只說明了一半真理。有一點是確定的：耶穌沒有關於上帝之國某種有機發展的觀念，更不用說將上帝之國與教會同一起來。上帝之國是憑上帝的行動來臨的。雖然微小的開始和宏大的結尾之間存

在著對比，但是，在一粒細小種子之中包含著一棵大樹的前景，在一小團酵麵中包含著供給許多人麵包的前景，在不引人注目的種子中包含著巨大的收穫：在細小的開始中包含著光輝的結尾。開端如果不在耶穌本身，又在哪裡？事實上，誰是把一點種子撒在肥沃土地上又得到百倍收穫的播種人呢？³⁶ 在耶穌樸實無華的言談和行動中，在他對窮苦、飢餓、痛哭、飽受蹂躪的人們說的話中，在他對病人、落難之人、瘋癲的人、為罪惡所累的人、無望的人的幫助之中，已經出現了上帝之國的前景：在這裡，罪、痛苦、苦難和死亡必將結束；這是絕對的正義、自由、愛、和解和永恆和平的王國，是上帝的絕對的未來。在耶穌那裡，上帝的名字已經變為神聖，上帝的意志已經在地上實施，一切罪已得到寬恕，一切惡已被克服；在他那裡，完滿、拯救、贖罪的時刻在當時當地已經來臨，上帝之國本身已經降臨，“就在你們中間”。³⁷ 因此，在他那裡，就已建立了用比喻宣告的“上帝之國的奧秘。”他本身就是目的。有了他，世界的完成、上帝的絕對的未來已經來臨，甚至就在現在。有了他，上帝就無所不在。

如果我們的確嚴肅對待耶穌對上帝之國提前來臨的期待，我們因此則必須承認，開端與結尾、現在與將來是不能分離開的。因為如果我們只依從對觀福音宣告中的一個流派，而認為其他一切不可信而加以排除，或認為微不足道而棄置，上述幾方面就被分離。純粹未來主義的“徹底的”或者“連貫的”末日論（A. 史懷哲）對現在閉口不談，而純粹現在主義的“實現”末日論（C.H. 杜德）又忽視重要的未來：兩者都不能代表整體的耶穌。耶穌的宣告不僅僅是只關注未來現實情況，而對現在沒有要求的晚期猶太啓示錄的一種形式。更不是僅僅對現在和此時此地生活的解釋而與啓示和絕對的未來無關。

關於未來與現在（二者均見於福音書）的言論必須嚴肅對待，並以各種方式聯結起來。這些言論不能（從心理學上）被

理解為耶穌精神上的各種情緒（W.布塞），也不能（以傳記觀點）被理解為耶穌生平的不同“階段”（P.韋恩勒，J.魏斯）；但是，正如我們已經看到的（在傳統的歷史方面），二者也不僅代表對觀福音傳統的不同“層次”（C.H.杜德）。如果我們想要避免隨意的條規和杜撰，那麼，現在和未來則必須從不能得到緩和的本質的張力上來看待。正是由於有了對末日的這種近期期待的背景，“尚未”和“甚至現在”的兩極性才能成立：這無疑是未來的上帝之國；通過耶穌上帝之國是一種力量，並且開始甚至為了現時代發揮某種影響。耶穌說的關於未來的話
222 不應被理解為啓示的報導，而應理解為末日論的諾言。³⁸ 因此，對於現今社會沒有影響的未來的上帝之國是無從談起的。但是，不注重決定現在及其問題的絕對的未來，也無法談論現在及其問題。凡是想要以耶穌的精神談論未來的人，都應談到現在，反之亦然。原因是明確的。

上帝的絕對的未來把人拉回到現在。不能犧牲現在，又把未來孤立起來。上帝之國不可能僅僅是對未來的撫慰性許諾、對未來的虔敬好奇心的滿足、對未得實現的許諾和恐懼的具體映象（費爾巴哈、馬克思和佛洛依德的看法）。正是因為考慮到未來，人才應該被引入現在。正是憑藉著希望本身，現在的世界和社會才不僅應該得到解釋和變革。耶穌不想提供關於時間終結的消息，而是有見於正在來臨的末日而提出對現在的號召。

啓示錄作者們從人和世界的現狀出發詢問關於上帝之國、絕對的未來。因此他們十分關心上帝之國來臨的日期。耶穌採取的是相反的路線：他是從上帝未來之國方面就人和世界的現狀提出問題的。因此他不注重上帝之國來臨的時間或者方式。但是他相信近在眼前的完成的絕對確實的事實。正因為注重未

日，我們才能清晰地看到下一步到來的情況。未來就是上帝對現在的號召。甚至在現在，生活也應該從絕對的未來的角度加以塑造。

現在把人引向上帝的絕對的未來。不能犧牲未來而視我們的現時代為絕對。不能因為我們專注於現在而把上帝之國全部的將來破壞。現在及其貧窮和罪惡是、而且以後還是太悲慘、太不諧調，因而不能成為上帝之國。現在的世界和社會太不完滿、太不人道，遠非事物的完美、確立狀態。上帝之國不會總保持起始狀態，它最後總要完全實現的。隨耶穌開始的一切也必定隨耶穌而完成。近期期望沒有實現。但這並不構成排除一切期望的理由。

整個新約（在這方面，約翰福音中的未來主義插入語是重要的，如果僅僅是插入語的話）雖然十分關注耶穌身上出現的上帝統治的開端，卻依然堅定地固守重要的未來的完成。耶穌的事業即上帝的事業，因而永遠不會喪失。既然原初的神話應該和原初的創世事件區分開來，那麼末日的神話也應該和完成的末日事件區分開來。正如舊約把原初神話置入歷史背景、並將其與歷史聯繫起來那樣，新約對待末日事件也是如此。即使歷史超越了受時間限制的近期期待，它也並不因此棄置對未來的全部期待。“尚未”和“甚至現在”的兩極性構成了人類生活和人類歷史的張力。

上帝在前面

耶穌關於上帝之國的訊息保持了它的吸引力。世界的末日沒有來臨。但是訊息保存了它的意義。訊息的啓示範圍消失。但是末日論的訊息本身、耶穌所關注的事業甚至在理解力和各種觀念的範圍之中依然有效。無論末日在明天或者很久以後到

來，都會投出光明和陰影。對這一事實，我們能夠閉目不視嗎？世界不會永恆存在下去。人類的生命和人類歷史是有終結的。但是耶穌的訊息告訴我們，在這末日，不是一無所有，而是有上帝。上帝既是開始，他也是終結。上帝的事業在任何情況下都佔主導地位。未來屬於上帝。我們應該慎重考慮的就是這種未來，即上帝的未來；我們無需計算時日。我們必須憑藉上帝的這種未來來塑造現在，個人和社會的現在。在此時此地。

因而，這不是一種空洞的未來。而是一種應予展示、應該實現的未來。這不僅僅是一種未來的偶然事件，有待來臨的事；雖然未來學家們通過對過去和現在的歷史推論構建這種未來，但是他們卻不能夠排出其意外事件的效果。這是一種末日事件，是未來的最終現實，是完全不同的，在質量上是全新的，顯然預告了其來臨。因此，我們不僅關懷未來學，而且也關心末日論。一個末日論沒有真正的、卓越的、絕對的未來，會是一種沒有有待實現的希望末日論。³⁹。

這意味著不僅僅存在著人們可以加諸於每個特殊情況的臨時意義。還存在著向人自由提供的人和世界的最終的意義。全部的異化都可消除。人和世界的歷史不會因為永遠復歸到同一事物而耗盡（像尼采所想的），也不會最後化為某種模糊的、荒誕的虛無。不會的。未來是上帝的，因此，最後會實現圓滿。

224 在這方面，「新」範疇（E.布洛赫）的重要性日益增長。一種不同的未來的希望不僅把以色列和基督教各派教會聯合起來，而且也把基督徒和馬克思主義者聯合起來。這種真正不同的、絕對的未來是不能夠（像在單面技術的思維中那樣）和社會的自動技術文化進步、甚至和教會的有機進步和成長認同的。更不能夠（像海德格等人的存在主義闡釋那樣）和向個人開放的存在的機遇與個人決定的持續更新的前景認同。這種未來在性質上是全新的，同時激勵現代各種條件的根本變革。當然，這種未來也不能夠和某種正在到來的社會主義社會認同。

在全部這些錯謬的認同中被忽視的事實是：這是一個關於未來、關於上帝之國⁴⁰的問題。中世紀和反宗教改革時期天主教的機構嚴密的教會不是、加爾文的日內瓦神權派也不是上帝之國；像托馬斯·閔采爾那樣的革命的、啓示派狂熱份子的啓示國家也不是。神學理想主義和自由主義也錯把上帝之國和具有完美道德和完備的資產階級文化的某種現存秩序同一起來。當然，這不是建立在民族與種族思想意識上的千年政治帝國，像國家社會黨宣傳的那樣。最後，它也不是共產黨迄今力求實現的無階級的新人國度。

從耶穌的教導來看，以全部這些早熟的認同為背景，我們必須指出：上帝之國，即完美境界，不是通過社會（思想的或技術的）進步或者（右派或左派的）社會革命來實現的。完成是由於上帝的行動到來的，而他的行為是不可預見或推測的。這是一種必然的行動，它不排除、而是包括了此時此地、個人和社會環境中的人的行為。與此同時，正如以往對上帝之國的虛假的“神秘化”應予避免那樣，今天也不能允許將上帝之國錯誤地“世俗化”。

這樣，這就是一個真正不同維度的問題：神的維度。我們談的是超越，但是這不是在舊時物理學和形而上學中首先從空間意義上理解的超越；在那裡，上帝是在世界之上或之外的。另一方面，這肯定地不是指理想主義的或存在主義的神秘化：上帝就在我們心裡。對超越的理解應該和耶穌的談論一樣，首先是在暫時意義上：上帝在我們前面。⁴¹上帝不單純地是希臘哲學所特別理解的那樣的在來者與去者、現在與將來慣常流逝後面的不受時間限制、永恆的現實；他是未來的現實，他將來臨，他給予希望，從以色列對未來的許諾和耶穌本身那裡能夠認識他。他的神性被理解為使我們的現在以一種新面貌出現的未來的力量。未來是上帝的：這就是說，一個個人無論走到哪

225 裡，生還是死，上帝都在那裡。作為整體的人類無論向哪個方

向發展，上升或衰落，上帝都在那裡。他作為最初和最後的現實，就在那裡。

這對於人意味著什麼呢？意味著：人不能認為這個世界和社會上現存的事物是**最終的**。對於人來說，世界和人自己都不是最先和最後的。像目前這樣的世界和人自己都完全是相對的、不可靠的、不穩定的。因此，人生活在一種緊急的情況之中，無論人怎樣想要不去正視。人被迫要作出最後的決定，接受投身於上帝的現實的邀請，這一現實就在人的前面。這是關係到一切的決定：是對上帝承認與否、贊成與否的決定。

啓示的前景雖然消失，但是呼籲並沒有失去其迫切性。一種改變向人強烈地提出。迫切要求他採取新的思維和行動的方式。這是一種絕對的最終的選擇：對生活的新穎解釋，對生活的新態度，整個生活的更新。凡是提問自己不要上帝而生活、拖延皈依的時間還有多少的人，都正在失去未來和現在，因為失去上帝他也就失去了自己。最終明確決定的時候就是此時此地，而不是在人或人類的——可計算或不可計算的——終結時間。而且，對於每一個人來說，這完全是個人自己的事。一個人如果不能領悟自己的行為、無需面對道德要求，那他是不會滿足的（雖然在精神分析方面常常滿足）。他也不能把決定和責任推給社會及其缺陷很多的結構和腐敗的機構。在這裡，他必須親自投身，貢獻自己。從隱喻手法上說，關於珍珠、⁴²關於田野中珍寶⁴³的問題對他來說完全是個人性質的。因此，即使在現在，一切——生和死——都是被涉及的。即使是現在，他也能通過自我犧牲而獲得自我。即使在現在也的確是這樣：凡想要保全生命的，必喪掉生命；凡喪掉生命的，必救活生命。
44

只有深信不疑地依靠福音、依靠上帝本身，憑藉不能推延、被稱作信心的深信不疑態度，這種皈依才是可能的。這是一種能夠搬動大山⁴⁵的信仰，但是這種信仰甚至在一粒種子的最細

小的形式中分享到許諾，因此，人總是可以說：“我信，但我信不足，求主幫助。”⁴⁶ 這種信仰不會變成單純的資財，而總是一件禮物。從未來看，這種信仰有希望的維度。信仰在希望之中達到其目的；另一方面，希望在信仰中有其永恆的基礎。

這種對於上帝的未來的希望必定不僅有助於解釋世界及其歷史和闡釋個人的存在，而且有助於批判現在的世界，因而改變社會和存在。因此，永恆地保持現狀的作法是不能夠從耶穌教導方面加以維護的。然而，不惜代價的社會的全面、強烈的動盪也不能得到辯護。通過信而皈依的含義在下文中可能變得
226 更爲明晰。假定在今天這一點在某種程度上得到理解，那麼，在這裡引用最早福音書作者的話即已足夠；當然，這是他自己的結論，是對耶穌福音的簡要總結：“日期滿了，上帝的國近了；你們當悔改，信福音。”⁴⁷

2. 是奇蹟嗎？

耶穌不僅說話，他還行動。他的行爲和他的話一樣激勵人心。事實上，他的許多事蹟比他全部的話更使現代人困惑。奇蹟傳統比話的傳統受到的爭議更多。奇蹟，即歌德所說的“信仰的最親愛的孩子”，在自然科學和技術的時代變成了信仰的最瘦弱的孩子。我們應該如何緩和對世界的科學理解與對奇蹟的信仰之間、理性與技術的世界的組織觀與奇蹟經驗之間存在的緊張關係呢？眾所周知，甚至教父們和現代護教論者都認爲奇蹟實際上僅限於教會起源時期。J.S.塞姆勒當時所說的“經濟原則”今天被參考用於教會史中的奇蹟。在對待現時代的奇蹟方面，人們似乎總是比在對待過去的奇蹟時候懷有更多的禁忌。然而，這只表明他們對這樣的奇蹟感到窘迫。¹

掩蓋窘迫

“奇蹟”一詞幾乎和“革命”一樣：含義模糊。我們可以

談論“經濟奇蹟”和技術奇蹟，原子能奇蹟和深海探索奇蹟：所有這些奇蹟都是人（或者“自然”）、但是肯定不是上帝造成的。這一點可能方便了神學家們。奇蹟的概念可能被賦予了廣泛的意義，而使其變得完全無害。因此，有些人認為，因為他們到處看到奇蹟，所以可以迴避奇蹟問題。對於他們來說，世界上發生的一切都是、或者都會變成奇蹟，因為一切發生的事情都充滿了神的活動，或者被認為如此。但是，在一起礦坑災禍中，由於被埋礦工的得救常被形容為奇蹟，那麼幾十名礦工即使遇難也能算是奇蹟嗎？這樣看來，為什麼上帝只與得救有關而與遇難無關呢？我們有什麼權利在化險為夷時把功勞歸於上帝、而在災禍致命時卻不譴責他呢？因為我們把宗教意義賦予了世界上發生的一切，而致使奇蹟的概念失去了意義。

然而，這種作法為掩蓋新約奇蹟的真正問題研究開了方便之門，問題是：就本文而言，認定是耶穌的奇蹟是否違反自然規律，是否是歷史事實。認為奇蹟無處不在的現代宗教言論也好，以陳舊的、同樣含義不明方式談論上帝的“偉大業績”或“威力功績”也好，甚至直截了當地“敘述”奇蹟故事也好，都擺脫不了大衛·休謨和約翰·斯圖亞特·密勒提出的問題：如果奇蹟——超自然的發明不是被含混地，而是從嚴格的、現代意義上被理解為上帝對自然規律的違反，那麼奇蹟還是可以想像的嗎？作為基督徒，我們必須相信這樣的奇蹟嗎？對於自然科學所視為不可能的事物，批判性歷史科學又能作出什麼評論？

如果我們說必須相信，那是有錯的。我們可以相信福音。但是，福音書中的全部奇蹟故事又該如何判斷呢？關於治病奇蹟（熱病、癱瘓、肺病、出血、聾啞、失明、麻瘋、畸形、水腫、治癒大祭司僕人的耳朵）、關於驅逐魔鬼、為三個死人回生、七件自然奇蹟（在水上行走、平息暴風雨、彼得打魚、魚嘴裡的銀幣、詛咒無花果樹、在荒地中給大眾供食、變水為酒）

能作出什麼評論？

對於一些人來說，上述者甚至在今天也不構成問題。在全部教會中都有虔誠的人；對於他們來說，耶穌就是一切，而科學和技術的世界圖景和全部歷史難題都幾近於無，因此，他們毫無禁忌地接受一切奇蹟，書上怎麼說他們都信以為真。這樣的讀者可以跳過下面幾頁，直接讀下一章。但是也有人對新約中奇蹟故事感到費解。萊辛在很久以前就已指出，奇蹟故事現已不再是“精神和力量的證明”；這不是今天的奇蹟。提問到底發生了什麼事情、而又不能被當作理性主義者而置之不理的那些人應該得到完全是歷史的和神學的實際情況的幫助。因為：

a. 具有批判精神的人在今天可能幾乎得不到神學家們的幫助；這些神學家雖然不以基要主義精神確認奇蹟故事的歷史性是一種信仰問題，卻認為自己能夠在每種個別情況中從護教學上予以證實。有不少人認為自己可以證實耶穌在湖水水面上行走的可能性——這樣的時代應該是一去不返了。

b. 具有批判精神的人也不會得到只談訊息而閉口不談耶穌奇蹟的神學家的幫助。作為整體的奇蹟故事（不是每一篇個別的故事）事實上屬於福音傳統的最古老的因素。從文學批評的觀點看，對於耶穌這位奇蹟製造者來說，就和對於傳道士耶穌一樣，證據是可靠的。凡是想要被嚴肅地看作是歷史學家的人，都不能把馬可福音視為思想偏見的成果而消除哪怕一半。

c. 最後，具有批判精神的人也得不到這樣一些神學家的許多幫助；這些神學家糾正了自己對奇蹟故事的全部解釋，認為耶穌曾反覆拒絕用奇蹟證實他的訊息。²事實上，從原則上說，耶穌對奇蹟沒有採取批判的態度。耶穌是拒絕神蹟的，不是要表明奇蹟是不可能的，而是因為奇蹟令人迷惑。他沒有拋棄對奇蹟的信仰，而是對奇蹟的要求和渴望：不是這樣的奇蹟，而是壯觀的奇蹟。人應該相信耶穌的話，甚至不要奇蹟的證明。

無論如何，耶穌時代的人，包括福音書作者在內，是不重

視現代人，即理性和技術時代的人所十分重視的要點的，即自然法則。當時的人沒有從自然科學方面考慮問題，因而不把奇蹟視爲對自然規律的違反，或視爲對在其他方面未被中斷的因果關係的破壞。甚至在舊約中，也沒有在符合自然規律的奇蹟和違反自然規律的奇蹟之間劃出界限。雅威顯示力量的任何事件都被看作是奇蹟，一個標誌，是雅威的偉大或全能行爲。世界第一理性和造物主，是無處不在的。人在處處都可感受到奇蹟：從世界的創造、保存和完成，在大事和小事上，在民族的歷史中，在個人由大災難的得救之中。

在新約時期和在異教的古代，到處都可能有、而且的確有奇蹟這一事實被簡單地視爲理所當然。奇蹟被理解爲不是違背自然法則的，而被理解爲引人欽羨、超越常人力量、對人來說無法解釋的現象；在它的後面隱藏著另外一種力量——上帝的力量，或者甚至邪惡的力量。耶穌也創造奇蹟這一事實對福音書作者和他們的時代都是重要的。可是，在當時，歷史科學和自然科學都不發達。爲什麼像史詩和頌歌、神話和英雄故事等表達方式和表現手段就不宜於證實活的上帝的活動呢？在那時候，沒有人想到要對奇蹟進行一種科學的解釋或隨後的研究。福音書從未描述奇蹟事件的由來。沒有對病症的診斷，也沒有關於醫療辦法的介紹。有什麼必要呢？福音書作者們都不想深究他們報導的事件。他們高舉這事件。他們不是解釋，而是讚頌。奇蹟敘述本意不是提供描述，而是引起敬佩：這是上帝通過一個人完成的大事。沒有人想要要求他人相信這樣的奇蹟的存在，或者去相信這個或那個事件的確是一個奇蹟。期待於人的是信仰讓這個人作這些事的上帝，而奇蹟事項則是上帝行動的象徵。

事實真相

因而，解釋福音書中奇蹟故事的出發點應該是這一事實：

奇蹟故事不是目擊者的報告，不是經科學檢驗的文獻，不是歷史的、醫學的或者心理學的紀錄。只是旨在喚起崇景信仰的純樸民間故事。這樣，它們就全然服務於耶穌的宣告。

然而，在這種情況下，還能夠期待歷史學家們就耶穌的奇蹟事項給予評論嗎？他們能夠理解民間故事背後隱藏的現實嗎？個別的奇蹟故事看來是不能夠提供充分的消息以便使文學的、歷史的分析及於真正的“事件”。然而，也不存在或者皆有或者皆無的問題：一切皆為神話，或一切皆非神話。沒有必要以一種不加批判的、基要主義的精神把全部奇蹟故事當作歷史事實加以接受，而且不顧各種矛盾而“相信”它們，或者，另一方面，以一種狹隘的理性主義精神拒絕認真對待任何奇蹟故事。

草率的結論是把一切奇蹟故事置於同一水平的結果。最近的形式批評研究十分仔細地考察了奇蹟故事的文學形式。在新約中發現的變體包括：舊約模式（特別是走出埃及的各種奇蹟和先知以利亞和以利沙的奇蹟）、猶太教、希臘和新約奇蹟故事共有的敘述風格、增大奇蹟因素（尤其在約翰福音中），或者偶爾地限制這種因素（在馬太福音中，和馬可福音比較）的某些傾向。因此，新約中的奇蹟故事本身要求一種辨別性的研究，要密切注意每個故事，而不能受到福音書作者們編輯總結（收集的故事）的干擾，³這些總結造成耶穌不斷進行廣泛創造奇蹟活動的印象。

無論最具批判精神的釋經家們對於個別的奇蹟故事採取何種的懷疑態度，他們在今天也同意，作為整體，奇蹟故事記述法是不能被當作非歷史的而不屑一顧。雖然在細節上有許多傳說特徵，但有些事實是大家都接受的：

a. 當時一定有治療各種疾病的方法，這些方法至少對於當時
230 的人是奇異的。在某種程度上，有可能存在著精神發生學的痛苦，其中一定有某些精神發生學皮膚病在古代可能被列入“麻瘋病”名下。對魔術的譴責（魔鬼長別西卜對魔鬼的驅逐）常

常也用於耶穌，因為魔術令人不快，所以譴責不無道理；這種譴責只有由於真實事件引起才可以想像。歷史上關於安息日的不可爭辯的衝突也和治療有關。沒有理由把醫療因素從傳說中排除出去。

甚至在今天，有些病歷在醫學上也依然得不到解釋。現代醫學比以往更多地承認了許多疾病的身心關係性質，認識到了出人意表的療效是突出的心理影響、無限的信賴、**“信仰”**的結果。另一方面，最早的福音聖傳中包含了耶穌不能創造奇蹟的情況，如在他的家鄉拿撒勒，因為缺乏信仰和信賴。⁴只有信徒才能接受這樣的醫治。耶穌的醫療和魔術與巫術無關，因為那種辦法強迫人違背自己的意願。他的療法是求助於信，⁵而信仰和具有次要意義⁶的治療相比，有時顯得是真正的奇蹟。新約中治病的故事應該被理解為信仰的故事。

b.對於**“著魔的”**人的治療一定出現過。沒有理由從傳統中排除驅邪的因素。疾病常和罪有聯繫，而罪又和魔鬼有聯繫。特別是那些造成人格嚴重紊亂的疾病、症狀十分明顯的精神病（例如癲癇口吐白沫），在當時和以後的千百年都被歸因為魔鬼附在病人身上。但是，在缺乏精神病院的情況下，人們更多地在公共場合下遇到精神病患者，這些人顯然是不能控制自己的。對這類病——例如猶太人會堂中的瘋子⁷或者癲癇病人——的治療被認為是對控制住病人的魔鬼的勝利。

不僅以色列，而且整個古代世界都信鬼而且怕鬼。上帝顯得越遙遠，就越需要天與地之間的中介物——有善有惡的中介物。人們常常想到在撒旦、貝里亞爾或別西卜領導下的整個鬼怪體系。在全部各種不同宗教中，都有致力於驅邪和趕鬼的巫師、祭司和醫師。舊約在信鬼方面一向是慎重的。但是，在公元前538年和331年之間，以色列屬於波斯帝國，該帝國的宗教是二元的，有作一切好事的善神和萬惡之源的惡神。這種信仰的影響是明確無誤的，因此，在雅威宗教中信鬼顯然是後來的

一種次要組成部分；不過，在後來的、尤其是現代猶太教中這已經不再起作用。

耶穌本人雖然生活在這一堅信魔鬼的時期，卻沒有表現出上帝和魔鬼同樣為世界和人鬥爭的隱蔽的波斯二元論的跡象。他傳播的是上帝統治的歡樂訊息，而不是撒旦統治的陰沉消息。他顯然不重視撒旦或魔鬼的形象，不重視關於天使罪惡和墮落的思考。他沒有創建什麼關於魔鬼的學說。在他那裡看不到嘩眾取寵的手勢、特殊的禮儀、咒語或手腕，像當時猶太人和希臘人驅邪者那樣。他把疾病和著魔現象，而不是一切可能的惡和罪、世界政治權力及統治者和魔鬼聯繫起來。耶穌驅邪和驅鬼是表明上帝的統治已快來臨，而魔鬼的統治行將告終。據路加認為，耶穌看見撒旦像閃電一樣從天而落的原因就在於此。⁹如果這樣理解，那麼驅鬼和人擺脫魔鬼符咒就不是任何神話的行爲了。這構成了人的世界非魔鬼化和非神話化，和真正造物性與人性的一種解放。上帝之國是恢復了健康的創世。耶穌排除了著魔者們的精神限制，打破了精神錯亂、魔鬼宗教和社會排斥的惡性循環。

c.最後，其他奇蹟故事可能至少也是**歷史事實**形成的。例如，平息暴風雨的故事可能來源於一次在祈禱和求助呼籲之後海上救難的事。魚嘴中有銀幣的故事可能是以耶穌請求捕魚以前往聖殿納稅的事為據。顯然，這僅僅是猜測。因為敘述者不感興趣，實際情況已無法重現。敘述者認為重要的是見證，對耶穌·基督來說最能給人造成印象的見證。

傳達了什麼信息

從這一立場出發，真正發生過的事情在四十到七十年的口頭傳說中都被延展、美化、提高了，這一點不是令人驚奇的嗎？在故事經過反覆傳播情況下，這種現象不僅在東方是正常的。

a.幾乎不可懷疑的是，原有的傳說有了**進一步的發展**。對於

已經傳播的故事本文加以比較（在這裡不能進行¹⁰）就會揭示出這類發展的情況：故事被重複（兩次奇蹟般的捕魚，人群在兩處得到食物）、數目增加（一個盲人——兩個盲人；一個瘋子——兩個瘋子；四千人、後來是五千人得到食物，先是剩下七籃，後是十二籃）、奇蹟被擴大（比較對觀福音的不同敘述並和約翰福音中平行故事加以比較，或比較起死回生的三個故事），最後，耶穌的奇蹟被概括起來（集體的敘述）。耶穌常常顯得是被賦予神奇力量的希臘“神人”。很可能出現過語言學上的誤解：阿拉姆語的ligyona可以指“團隊”（一夥魔鬼）或“團隊的、同夥的”（一個魔鬼有這樣的名稱），在希臘語裡這個詞語用來指“在湖畔行走”或“在湖上”。其他特徵可以歸因於美化和提高效果的愉快，例如，在舊約中提及以色列人穿過紅海：據馬可記載，在逮捕耶穌時，大祭司僕人的耳朵被割掉；據路加記載，耳朵又立即被復原。神奇捕魚的故事很可能是對“漁船”的最先象徵描寫；無論如何，這件事被路加覆述為召叫門徒的故事，被約翰福音附錄的一章的作者覆述為一種復活顯現的故事。

b.當然，原始基督教團體是具有它們同時代人的對奇蹟的熱情的，他們很有可能把基督教以外的題材和素材加諸給了耶穌，以求強調他的偉大和權威。這種事情發生在所有的偉大的“宗教奠基人”身上，奇蹟故事增進了他們的聲譽。無論如何，我們不能簡單地區分以異教和猶太教的奇蹟為一方和以新約奇蹟為另一方這二者，並且強調說後者是歷史的，而前者不是。埃庇道羅斯的阿斯克萊皮烏斯神龕和其他地方的許願牌（甚至今天還有）證實了許多神療法。關於醫療、變形、驅鬼、使死者復活和平息暴風雨的拉比的、尤其是希臘的奇蹟故事一直廣為流傳。

當然是有重大區別的：在耶穌那裡沒有自助奇蹟、壯觀奇蹟、懲罰奇蹟，沒有獎賞酬勞或利潤的奇蹟。但是，類似之處

也同樣重大。魚嘴含銀幣（或真珠）是猶太教和希臘文化中寓言的廣泛傳播的主題（例如波利克拉特斯之環）。水變成酒（奇怪的是只在約翰福音中有記載）是狄奧尼索斯神話和崇拜的著名特徵。塔西陀和蘇托紐斯都記載過韋斯帕西安用唾沫治癒一名盲人的故事。¹¹ 琉善還談到一個人治好病後搬走自己的床的故事。¹² 在據說是耶穌同時代人迪阿納的阿波羅紐斯寫的一個年輕新娘在羅馬城門前¹³起死回生，和拿因¹⁴的一個青年人的起死回生之間，甚至在細節上都有突出的相似性。猶太人也許都喜歡奇怪的驅逐魔鬼“萊吉昂”的奇異故事，據說一位主人花費了兩千頭（“不潔的”，被禁止的！）豬的巨大代價呢。但是幾乎不能相信是耶穌創造了這樣的奇蹟。這個情節很可能是以關於一個猶太人奇蹟創造師在不潔的非猶太人鄉村裡的故事（以及關於欺人或被欺魔鬼的主題）為依據的。

看透人心的天賦——約翰福音的一個突出特徵——在庫姆蘭也同樣出現。由此可見，這似乎不是神話式全能，而是救世主權威的表現：這不是給予懷欽佩心情的公眾的一種權威，而是對有關的人的“評判”。¹⁵ 有些奇蹟故事看來更多地源於希臘的“神人”或“神性的人”的類型，而不是舊約人物如摩西和約書亞、大衛和索羅門、以利亞和以利沙。

c. 然而，超出這一切之上的，是應該記得福音書是考慮到已經復活並受到歌頌的主寫成的。因此，不能排除這樣的可能性：有些奇蹟故事提供了預期的、對已復活的基督的描寫：主顯故事常常要旨明確，而且對於團體來說具有一種象徵的意義（從災難的“暴風雨”中得到解救，等等）。這些奇蹟預示了復活的基督的光榮。其中可以包括耶穌在山上變形的故事¹⁶和在湖水上行走¹⁷，以及為五千（或四千）人供食¹⁸的故事。其中特別應該包括睚魯女兒起死回生¹⁹和（雖然效應轟動，卻引人注目地為路加和約翰記載）拿因的青年²⁰和拉撒路²¹起死回生的故事。所有這些記述都旨在把耶穌表現為生死的主，上帝之子。

基督教和非基督教的主題交叉出現在同一個故事裡。細緻的分析表明，許多敘述，尤其是關於暴風雨和湖水上行走、麵包變多和起死回生的敘述，都已按照舊約主題（尤其是詩篇中的）得到發展和固定。

基督教科學

即使歷史研究的出發點能避免對奇蹟不可能性的先驗認定，它也不能揭示更多的情況。在這裡，我們不關注作為整體的奇蹟的可能與否。但是，凡是想要嚴格接受奇蹟的人都有責任加以證實。從嚴格的現代意義上看，打破自然規律的奇蹟在歷史上是不能證實的。因此對大多數人來說，今天最好避免使用“奇蹟”（miracle）這個含義模糊的詞語。結果人就會非常同意新約的說法：希臘語詞“奇蹟”（thauma）雖然從荷馬與赫希俄德時代就一直使用，卻一次也沒出現；而拉丁文本聖經在新約中也沒有使用拉丁文詞“奇蹟”（miraculum）。所以，依據新約，特別是約翰福音，還是用“記號”或“偉績”好。這是一個具有象徵性質的神恩（不是醫學的）醫療驅邪的行為，但是又不能明確地把耶穌和其他類似有神恩才能者分開。在宗教史上，這些行為表現得不可能沒有類似現象。不可能獨一無二地、不可比擬地、正確無誤地只歸於耶穌而不歸於他人。然而，這些行為至少對耶穌時代的人是出人意表的。因為感到驚奇，所以他們認為耶穌還能作更多的事，一切事情，尤其是在他死後，由於時間距離增加，他們對他的讚揚也日益增長。

那麼，耶穌是不是一位把某種學說、某種醫療科學付諸實踐的開業醫生呢？“基督教科學”運動認為拿撒勒的耶穌事實上是基督教科學的第一教師和實踐者。耶穌被描繪成爲憑藉信仰力量進行醫療新方法的典範。那麼，這是不是通過思想和精神、不加外部干預來征服一切不完美、一切涉及疾病和痛苦的事物（最終被看作是幻覺）呢？

這可能是對耶穌神恩才能行爲的誤解。醫療和驅鬼絕不是日常的事件，更不遵循某個計劃。耶穌常常離開人們，讓接受醫療的人得享寧靜。²²耶穌不是奇蹟演示人，不是要給儘可能多的人治病的希臘“神人”。形式批評分析表明，更早的巴勒斯坦社會階層是避免使用作爲異教奇蹟故事特點的那種希臘風格的。這種風格固定的奇蹟故事的主題和技巧表現出了下列的公式化特徵：展示疾病的可怕和醫治的徒勞，對醫治（手勢、言語、唾沫等）的描寫，最後是情況敘述（殘廢人搬走自己的床等）和見證人的反應（最後的合唱：哭泣、驚異、目擊者的恐懼）。而舊巴勒斯坦的奇蹟故事敘述，例如對彼得岳母的醫治，²³都很簡短，沒有文字的修飾。避免了美化和世俗的主題。風格特徵滲入得很緩慢。²⁴

原有的簡明扼要的敘述把耶穌的神性權威當作中心。耶穌看到，他的神命、他的充沛的聖神、他的訊息都在他神賦才能行動中得到了證實，因此，他和他的家庭、和神學家們發生了衝突。²⁵重要的不是消極的、而是積極的方面。福音書對違背自然法則不感興趣，感興趣的是在這些行爲中上帝的力量本身
235 突兀出現這一事實。耶穌憑神賦才能的治療和驅鬼本身不是目的。這都是服務於稱頌上帝之國的。這些行爲解釋或者證實了耶穌的話。治癒一個癱瘓病人是爲了證明耶穌赦免罪惡的正當。²⁶這些事並不經常發生，更不是經過組織安排的：世界的轉變依然是上帝的事。這些事只是例證、是記號：上帝正在把對人類生存的詛咒轉化爲祝福。

比醫治、驅鬼和奇異行爲的數量和程度更爲重要的是這一事實：耶穌對其他人所不予理睬的人寄予了同情和熱忱，這些人是虛弱、患病、得不到關懷的人，被社會遺棄的人。人們對他們總是不聞不問。弱者和殘疾人是負擔。人人都遠遠躲避麻瘋病人和“著魔的人”。庫姆蘭的虔誠修士（在一定程度上拉比也是）忠於他們的規則，從一開始就把幾種人排斥在外：

瘋人、狂人、痴愚、傻子、盲人、殘廢、跛子、聾子、未成年者不得進入該團體，因為神聖的天使和團體同在。²⁷

耶穌不躲避這些人，不拋棄他們。他不把病人當成罪人，而是把他們引向自己身邊予以醫治。“為健康的年輕力壯的人掃清道路”不是耶穌的話。他不崇拜健康、青春或成就。他愛一切處境中的人，而且有能力幫助他們：他給軀體和精神患病的人以健康，給體虛和年老者以力量，給無所適從者以能力，給生活貧困和失去希望的人以希望、新生活和對未來的信心。雖然全部這些行為沒有違背自然法則，但是它們不也是十分非同尋常、超乎一般、令人驚喜、神奇光輝的嗎？洗者約翰在獄中不知道該怎樣解釋耶穌。據傳統，耶穌的回答是一幅上帝之國的圖景；這幅圖景採取了詩歌的形式，但展現的不是對奇蹟的精確羅列（有些可能是在報信人在場時發生的），而是一曲救世主讚歌，和庫姆蘭形成鮮明對照：²⁸

就是瞎子看見，瘸子行走，長大麻瘋的潔淨，聾子聽見，死人復活，窮人有福音傳給他們。

這表明，上帝之國的奇異效果甚至現在就可見出，上帝的²³⁶ 未來甚至對現在也產生了影響。但是，這並不是說世界已經改變，因為上帝之國將先到來。然而，上帝之國的力量已經從耶穌、耶穌的言語行動中映射出來；他就是開端。既然他為病人治病、用上帝的聖神驅鬼，那麼，上帝之國就已經在他身上、和他一起來臨。²⁹ 耶穌沒有在當時當地通過自己的行為確立上帝之國。但是，他的確提出了記號，來臨的上帝之國在其中已經閃爍出光明。這些記號是對我們所說的“拯救”，即身心的確定和綜合健全的重大、全面、典型的預期描述。在這一層意

義上，他能夠說：「上帝的國就在你們中間。」³⁰

是暗示，而非證明

耶穌的重大行動不是其本身就足以證實信仰的可靠而明確的論據。單獨的奇蹟什麼也不能證明，甚至對耶穌的同時代人來說，奇蹟也是含義不明的。每一個人對耶穌及其人格的態度決定了同樣一個行為是上帝力量的效果還是魔鬼的詭計。這一態度決定他是允許自己深信不疑還是逃避挑戰，是崇敬還是詛咒。因此，奇蹟的歷史性對基督教信仰不是緊要的問題。承認歷史性本身不是信仰的證明，正如拒絕歷史性不是非信仰的證明一樣。基督教信仰的重要問題是涉及基督本身的問題：你對他有什麼看法？我們還要問：你怎樣看待上帝？

耶穌神恩才能的行動僅僅是暗示，是指點，全因為完成這些行動的人才變得可信。這些行動不是本身就能夠驗證啓示的現實和真理的證明。面對對手，耶穌自己放棄了對自己力量的展示和對自己權威的證明。他拒絕了法利賽人所要求、啓示錄作者也期待於救世主³¹的那些「記號」。正如約翰福音（按照對觀福音的誘惑故事的精神）所特別清晰地表明的，³²這樣的要求是對上帝的一種挑戰，因此是真正信仰的反面。耶穌關懷的是人的拯救，而不是宣傳。

超自然的奇蹟概念的（違背自然法則的神的干預）和一般的宗教性解釋（世界上的一切都 and 自然法則處於和諧之中，都是奇蹟）中的真正的糟糕處在於論述奇蹟時背離了耶穌和他的話。理解新約奇蹟故事的關鍵不是打破自然法則（這在歷史上不能證實），也不是上帝對世界的普遍治理（這是不能置疑的），而是耶穌本身。只有參照他的話，他的神賦才能行動才能獲得明確的意義。因此，在對約翰的回答中，對上帝之國來臨記號的列舉以宣講福音達到高峰，³³並最後宣告沒有因他而絆倒的人是有福的。³⁴神賦才能的行為澄清了耶穌的話，但是，

另一方面，這些行爲也需要耶穌的話來進行解釋。只有參照耶穌的話，這些行爲才獲得可信性。

耶穌的話和他的行爲都不可與他的位格分開。這一點可見出於約翰福音的奇蹟敘述；這些敘述儘管生動，然而歸根結底是象徵性的，大概來自一個特殊的源流：麵包塊的增加是耶穌的“生命之糧”³⁵的記號，醫治盲人是耶穌爲“世界之光”³⁶的記號，起死回生是耶穌“復活在我，生命也在我”³⁷的記號。他用話和行動宣佈上帝之國，他本身的確是正在給予人們的、正在來臨的上帝之國的獨特記號。隨著科學的進步，被認爲是奇蹟的東西是否已經找到、或者仍然可能找到科學解釋，這全部地、整個地是一個次要的問題。耶穌自己依然是記號，他用話和行動宣佈未來和支撐信仰。所要求的不是對奇蹟的信仰，而是對耶穌的信仰和對耶穌所顯示的人的信仰。在這一層意義上，又正如約翰福音所表現的，信徒可以完全不要奇蹟：“那沒有看見就信的，有福了。”³⁸

那麼，我們從新約奇蹟故事學到了什麼呢？

如果耶穌被看作是一個開業醫生和一個奇蹟專家，從方法上負擔起人的全部弱點，那他就被誤解了。他的活動不應被從科學方面錯誤地解釋。

如果耶穌被簡單地看作是一個牧師或聽懺悔的神甫，只關注人的靈魂和精神，那他就被誤解了。他的活動不應被從唯靈論意義上錯誤地解釋。

可見，上帝之國的訊息指向人的各個方面，不僅指人的靈魂，也指在精神和物質存在中的、整個具體的、痛苦的世界中的整體的人。它還指向全部的人：不僅有世人喜歡讚揚的強壯、年輕、健康、能幹的人，還有世人易於忘記、忽視、蔑視的虛弱、患病、老年、失去工作能力的人。耶穌不僅說話，而且還

干預疾病和不義的領域。他不僅具有傳道的權威，而且還具有治病的神賦才能。他不僅是傳道士和參謀，同時他還是醫生和援助者。

甚至在這方面，他也有別於神父和神學家、游擊戰戰士和
 238 隱修士：他像有權柄的人那樣教導人。³⁹這是什麼呢？是一種充滿權力的教導嗎？據馬可記載，這是在第一件奇蹟之後人們的提問。⁴⁰在他身上出現的情況被某些人強烈地否定，甚至被指責為魔術。但是給其他人的印象是和神力的接觸：上帝之國，它不僅包括寬容和皈依，而且還包括贖罪和軀體的解放，包括世界的改變和完成。因此，耶穌就不僅作為傳教士、而且還在話和行動上作為即將來臨的上帝之國的保障人出現。但是，現在我們要問，它的規範是什麼呢？

3.最高的規範

無論我們在處理基督教現實上加上什麼限制，我們依然要遇到一個問題：人到底必須堅守什麼？如果某一個人不想依附於國教，或者，另一方面，不想支持革命事業，如果他不想要進行地點的或精神的遷移，卻又放棄道德的妥協，那他到底想要什麼？有四種可能。正如一個四邊形的四個角那樣，看來不可能有第五個。他應該向哪個方向走呢？應該遵從什麼法則？這裡的規範是什麼呢？最高的規範是什麼？這在當時是一個具有根本意義的問題，今天亦然。對耶穌來說，什麼又是最高的規範？

不是自然法則

最高的規範不是自然道德的一種法則：不是一種自然道德法則。在一件教宗通諭借用耶穌基督權威宣稱“人工”避孕不道德的理由可見於這種自然法則之時，至少簡要地澄清這一點不是完全不重要的。耶穌沒有認為團結了一切人而確實可以識

別而且不變的本質的自然出發而為自己的要求辯解這一事實，不能簡單地歸因於缺乏神學的思考。他的確不關注抽象的人性，而關注具體的、個體的人。他談論人的世界十分自如，而且同時予人印象頗深：談到空中的鳥、田中的百合、葡萄和無花果、荊棘和蘇草、播種和收穫、太陽和雨水、天氣、莠菌和蛾子……沒有貶低、也沒有把任何東西浪漫化；一切都是按原樣接受的。他也十分具體地談到了塵世間的人，生活現實中的人：市

239 集上的孩子們、和家人在一起的父親、在家的女人、葡萄園裡的工人、趕羊群的牧人、田間的農民、法官和被告、國王和奴隸。誰也沒有被看得面目漆黑，但是也沒有被看成是玫瑰色，人是被現實地看待的，而且，我們可以輕易從字裡行間看到，人是常常被機智而帶嘲諷口氣地描寫的。

因此，在耶穌看來，世界和人是上帝的世界和人。對於人應該在行動上遵循的永恆宇宙法則的信仰沒有影響耶穌（例如，影響了孔子）。他幾乎沒有使用“創造”、從未使用過“自然”這些詞語；“自然”一語來源於希臘思想。普遍的、不變的人性概念對他來說無關緊要。和斯多噶派不一樣的是，他不是從人的理念出發，似乎人是某種神聖物。尤其是他沒有考慮到要從永恆不變的人性結構中推斷出有普遍約束力的、不變的行動基本準則：其他原則或多或少地直接從這些基本準則中推斷出來，而這些基本準則又對道德神學中一切可能的情況（涉及私有財產、家庭、國家、性、離婚、死罪等等）提出明確的答案。

世界和人對耶穌來說當然重要。對他來說，創世講的是讓太陽為善人與惡人升起、讓雨水落在正義和非正義人身上的造物主。田野中的草和麻雀證實了上帝的關懷，因此，人對自己的憂慮就顯得多餘。播種、生長和收穫令人想到上帝的許諾；閃電雷雨想到他的判斷。對耶穌來說，全部造物都沐浴著上帝的光明，而且變成了指明全部造物的造物主和完成者的一種象徵。但是耶穌沒有從造物中推究上帝的存在，也沒有通過自然

理性從自然及其結構中推斷出一種可作為其他每種律法基礎的有本體論內容的規範體系和學說。

如果說耶穌沒有保衛經院哲學意義上的“自然法則倫理學”（受希臘哲學影響），那麼，另一方面，他也沒有保衛後來康德詳釋過的“形式義務倫理學”。甚至康德利用過的登山寶訓的“黃金規則”（“你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人”¹）也不是一切具體倫理要求可以從中推斷出來的正式原則和絕對命令。最後，耶穌沒有提出一種後來特別為馬克斯·謝勒所發展的“物質價值倫理”。他沒有制訂出價值尺度，也沒有為固有價值觀通過生活的、美學的和智力價值觀向道德的和宗教的價值觀過渡辯護。甚至正義的概念（通過馬太福音的修訂在耶穌宣告中變得重要）也不旨在成為最高的價值，而是和其他同樣重要的普遍觀念並列。甚至愛也不是作為其他一切從²⁴⁰中推斷出來的最高價值發揮作用的。耶穌完全不重視完滿。他幾乎沒有提及國家，而且對於經濟、文化、教育和其他許多事情隻字未提。顯然，有許多事情是在他那時代的考慮範圍之外的。但是這一情況說明不了什麼。這些局限性不是當時的條件造成的，而是當時存在著一種有意的限制和集中。有許多事物在其他方面可能是重要的，但是顯然對他來說並不重要。那麼，什麼是重要的呢？在我們提出正面的答案之前，還應該劃出第二條分界線。

不是天啓律法

最高規範也不是真正的天啓律法：這不是上帝的天啓律法。耶穌不像摩西、查拉圖士特拉和穆罕默德，他不是一種典型的法制宗教的代表。對他來說，普通生活中的決定性因素不是一種永恆的宇宙法規（如在中國人思想或斯多噶派思想中），也不是伊斯蘭教在先期存在於上帝在場時的一本書（古蘭經）中所發現的控制生活各個方面的天啓法則；而這種天啓法則是穆

罕默德以前的其他先知告知各民族的，但是形式被扭曲，直到耶穌以後，穆罕默德這最後一位先知——作為“諸先知的印章”——恢復原始的啓示。

的確，在教會史中耶穌常常被表現為“新立法者”，而福音書被定為“新律法”。而耶穌在攻擊法利賽人（早期猶太人）法制時並沒有棄置這樣的舊律法。即使是在當時，法制虔敬也不應等同於廣泛傳播的法制主義。²律法本身表現出了上帝的統治意志。它本身表現出了上帝的善和忠誠，是他對他的人民恩惠和愛的文獻和證明，不僅要求單個的行動，而且要求真心。耶穌不想用他自己的訊息來取代。正如我們之所見，他來是爲了完成，而不是取消。他不是保衛無政府的無法狀態的。

然而，對他來說，律法不是不允許豁免的最高規範。不然他就不可能把自己置於其上。但是，我們也已看到，事實上很明顯，耶穌的確把自己置於律法之上：不僅在傳統、祖先的口頭傳統、哈拉卡之上，而且在聖經本身、上帝的神聖律法、記載在摩西五經之中的律法書之上。³他完全拋棄了口頭傳統的約束力。在言語和行動中，他攻擊了崇拜純潔性、齋戒、特別是安息日的條規。我們已經解釋過，這一切招致了法利賽人對他的強烈敵意。但是，他們的敵意也有另一解釋，即：棄置口頭傳統也涉及律法書本身即摩西律法，而祖先們的傳統是應該解釋這律法的：我們只要回憶一下律法書對潔淨和非潔淨食物⁴或
241 安息日的規定就知道了。⁵但是耶穌是直接反對摩西律法的，他禁止離婚、⁶作誓言、⁷報復、⁸並提出要愛仇敵。⁹

耶穌對律法的批評因了他對聖殿崇拜的批評而進一步加強。耶穌認爲聖殿不是持久的、像他的大多數同胞所想的那樣。他期待著它的消失，¹⁰上帝的新的聖殿現在已經備好，在拯救的時候將取代舊聖殿。¹¹這期間，耶穌不祇一般地強調祭祀的次要意義，¹²在獻祭以前，還必須和解。¹³

我們不能輕視耶穌對舊約律法的批評。他不僅在某些要點

上對律法作出不同的解釋：法利賽人也這樣作過。他不僅在某些要點（使憤怒等同於謀殺、淫欲等於犯淫）使律法變得更為嚴格或更為激進：庫姆蘭修道院中的“正義導師”也這樣作過。耶穌的作法是在他認為正當的時候，以一種令人為難的獨立性和自由置其自身於律法之上。即使耶穌沒有使用精確的公式（只有某種極端懷疑主義的批評可能對此提出疑問），在登山寶訓的對句中的“但是我告訴你們”和“阿門”（其他人從未在一系列陳述之前用過）都精確表達了他對律法的激進化、批評、甚至補償性的再度活躍。同時，這一切引起了涉及他所要求的權威的問題：這種權威看來要超過法制神學家或甚至先知的權威。甚至如果有人接受認定來自上帝的整部律法書，但是斷言一、兩行文字來自摩西而不是來自上帝，時人也會認為該人蔑視雅威的話。到底有沒有勝過律法的義呢？¹⁴ 在最早的福音書開篇之處我們就得知，耶穌的聽眾因為他沒有像猶太法師那樣地教導而感困惑。¹⁵

上帝的旨意取代法制

那麼，耶穌要什麼呢？這一點已經明確：保衛上帝的事業。這就是他的上帝之國來臨訊息的含義。但是，在馬太關於“我們的父”的文本中，對上帝名字應予崇敬和他的國來臨的要求又附加了這樣的話：“你的旨意要實現。”上帝在天上的要求應在地上實現。如果把這一點理解為此時此地對人的要求，那麼這就是上帝之國來臨的含義：貫徹上帝的旨意。即使這要造成耶穌的受難，對他也依然是真實的：願他的旨意成全。¹⁶ 上帝的旨意是尺度。這也適用於他的追隨者們：凡遵行上帝旨意的人，就是他的弟兄姊妹和母親。¹⁷ 我們得以進入天國不是憑呼喊“主啊主啊”，而是憑遵行天父旨意。¹⁸ 正如整部新約所證實的，無疑最高的規範就是上帝的旨意。¹⁹

對於許多虔誠的人來說，“成全上帝的旨意”已經變成了

虔敬的條規。他們將其和律法同一了起來。如果我們看到上帝的旨意不能和成文律法同一，更不能和解釋律法的傳統同一，那麼，這是一種十分激進的口號這一點就明確了。儘管律法能夠宣揚上帝的旨意，但它也可以被用為躲避上帝旨意的避風港。這樣，律法就要輕易地引向一種法制的態度；這種態度在耶穌時代廣為流傳，雖然拉比論斷說律法表現了恩惠和上帝的旨意。

法則提供安全，因為我們準確地知道我們該遵從什麼：僅此而已，不能更少（這有時可能令人生厭），但也不能更多（這有時令人愉快）。我應按指令行事。凡不禁止的，都是得到允許的。在和法律發生衝突之前，我們在特殊情況下可以作或者避免很多事情。沒有一種法律能夠預見全部可能性、注意到全部情況、填補一切空白。的確，我們常常給一度有某種含義但現在已經失去的、從前的法規（關於道德或學說的）以某種人工的扭曲，讓它們適應新的條件或者從中引出適用於已變化環境的結論。如果律法的文字被和上帝旨意同一，這看來是唯一的辦法：在我們積累了許多法律以前，不斷地解釋和闡明法律。在舊約中據說有613條規定（在羅馬天主教教規中有2414條規定）。網織得越細，孔眼越多。規戒和禁令越多，主要的問題越被隱匿。最主要的是，很可能是作為整體的法律或甚至特別的法律得以保存僅僅因為它們已被制訂，人們懼怕違反它們的後果。我們都不願意去作未經規定而被要求的事情。另外一方面，也很可能有許多該作的事沒有作，僅僅因為沒有關於這些事的法律，沒有人能夠約束我們去作。就像比喻中的祭司和利未人一樣，我們看見了遭難者而不聞不問。這樣，權威和服從都被規定了下來；因為法律要求才作某事。從這一層意義上看，每種告誡或禁令在原則上都是同等重要的。無需分別什麼重要、什麼不重要。

在當時和現在，法制的優越性都是巨大的。很容易理解為
243 什麼很多人在他們和他人的關係中，願意憑藉法律而不願意作

出個人的決斷。我還會更願意作沒有規定好的事情嗎，會取消不受禁止的事嗎？法律至少規定了明確的界限。在特殊情況下，總是有討論的餘地的：是不是真的違法了呢？到底什麼是私通呢？這是真正的偽證嗎？是真正的謀殺嗎？雖然法律禁止私通，但這不是造成私通的每一件事的情況。如果偽證違法，那麼這並不包括一些更為無害的謊話。謀殺可能非法，但是並非全部邪惡思想都非法，因為，眾所周知，這樣的思想是不承擔義務的。我的所作，我心裡的想法、欲望和需求都是我個人的事。

很多人甚至在涉及上帝自身的時候也喜歡依從某種法律，這是容易理解的。因為這樣我才知道我是否完成了我的任務。如果我有什麼成績，我就可以期望得到相應的獎勵；如果我超額完成了任務，甚至還可指望超額獎金。因此，我的借貸雙方的帳目是可以精確計算的，道德缺失可用特別功德補償，最後，懲罰也許可以用獎掖勾銷。帳目清楚，我們知道我們在什麼地方和上帝站在一起。

但是，正是對這種法制態度，耶穌給予了致命的一擊。²⁰他瞄準的不是法律本身，而是法制，而法律必須和法制分開：他瞄準的是這種法制虔敬所特有的妥協。他打穿了人的保護牆；牆的一面是上帝的律法，而另一面則是人對法律的遵從。²¹他不允許人在法制中逃避律法，他把人的優越點從人手中打落。他用上帝的旨意衡量律法的文字，這樣就把得到解放、歡天喜地的人直接置於上帝面前。人和上帝的關係不是由律法條文確定而不涉及個人人格的。他必須服從上帝，而不單純是法律，亦即：接受上帝對他個人的要求。

正因為如此，耶穌才不想旁徵博引地談論上帝、宣揚普遍的、包羅萬象的道德原則、向人提供一種新的體系。他沒有對生活各個方面發號施令。耶穌不是一個立法者，也不想充當。他沒有把人民重又縛束在舊律法體系上，也沒有頒發一種包羅生活一切方面的新法。他沒有制定道德神學或者行為準則。他

沒有頒發道德或禮儀規章，教導人應該如何祈禱、齋戒、注重神聖時日和神聖地點。甚至“我們的父”，雖然未得最早福音書記載，但也沒有以一種單獨的、起約束作用的話的形式重現，而只是以不同措詞出現在路加福音（大概是原作）和馬太福音中。耶穌不注重用同樣的話重複同一個祈禱。而關於愛的誡命尤其不應變為一種新律法。

- 244 耶穌十分具體地抓住個人，鼓勵他服從上帝，因為上帝會擁抱他整個的生活，耶穌採用非常規方法，目標明確，不用決疑論或法制。這些都是簡潔、透明、解放人的呼籲，沒有引自權威或傳統的論據，但是提供了改變人的生活的例證、記號、和象徵。這都是偉大的、助人的誡命，常常採取有意的誇張形式，從不轉彎抹角：如果你的目光向惡，就挖出它來！希望你只說“是，是”和“不，不”！先和你的兄弟和解！每一個人都必須找到對自己生活的用途。

登山寶訓的含義

馬太和路加在登山寶訓²²中收集了耶穌的倫理要求，這是主要來源於耶穌語錄Q的簡短話語和成組的言論；寶訓旨在絕對嚴肅地對待上帝的旨意。它經常向基督徒和非基督徒提出一種新的挑戰，如法國大革命時的雅各賓黨人和社會主義者考茨基，以及托爾斯泰和阿爾貝特·史懷哲。登山寶訓的主旨是什麼呢？

從一開始就可以排除一種可能性。登山寶訓肯定不是要成為一種更嚴格的法制倫理。它有時候被錯誤地描述為“基督的律法”。但是，登山寶訓所討論的事情是不能成為法制調整的對象的。關於“更多正義”或“完美”的談論不意味著在數量上增加要求。登山寶訓中的對句已經表明，耶穌沒有實踐馬太所引用過的²³一個猶太人基督教語錄所要求的對律法文字的細緻規定的服從。這可能意味著取消服從的威力，不是對自由派，

而是對極度保守派而發。²⁴他的福音絕不是規戒大全。摹仿他不是指實施許多條規。登山寶訓開篇就為不幸的人提出幸福的許諾，這是有充分的道理的。贈物、禮品、恩惠先於規範、要求、指令。每一個人都得到號召，向每一個人提出了拯救，無需事先的功績。而規戒本身則是他的上帝之國訊息的後果。他的反應只用例證和記號表達。但是這些都不足以明確表現登山寶訓的意義。

這是一種二級的倫理嗎？這是否意味著對所有的人都是一種以誠命為依據的最低限度的、正常的正義、而對門徒們或少數入選者是一種“更高級的正義”或“完美”呢？這曾是第二屆梵蒂岡大公會議以前的傳統的天主教教義。245 但是登山寶訓不是一種修道條規。我們所知的“勸諭”或者“福音勸諭”是給一切人的。不能準確地實行這更高的正義的人，都不能進天國，因此，甚至據馬太認為，這是對每個人²⁵的要求。

這是一種無法完成的悔罪倫理嗎？登山寶訓乾脆就是一種苦行悔罪號召嗎？是否列出過錯的清單，我們應參照檢查自己，而且旨在把我們拉出我們有罪處境的無力狀態並向善嗎？這是馬丁·路德的見解。肯定地說，登山寶訓給人提供一面鏡子，向人映出他的面目。但是，它要求的是在新情況下的全新行為方式。不實行上帝的旨意、不作好工作、沒有愛的行動，就不可能悔過。我們從未被告知耶穌是代替我們完成登山寶訓的絕對要求的。

這是一種純粹的意向倫理嗎？只有好意，只要心好就夠了嗎？這是康德，過去幾個世紀哲學理想主義和自由派神學的觀點。當然，在登山寶訓中，行為本身只具有相對的意義，而動機是具有最終決定性意義的，方式和原因比事實更為重要。然而，只盼望善是不夠的。登山寶訓強調

行動。行動絕不是無關緊要的。意願固然被認作為行為，但服從必須在具體行為中堅持。情感和行動不可分隔。

這是一種新的社會倫理學嗎？這是否是一種應該細緻遵從的新的社會秩序、一種愛和和平、基督在地上的國度的秩序，而不需要政權和法律制度、警察和軍隊了呢？在教會史上，許多（和平的或革命的）狂熱份子、在本世紀又有列夫·托爾斯泰伯爵和相當多宗教社會主義者們持此見解。的確，登山寶訓不能從純私人方面被理解為只關注個人的和家庭的關係。現存的不正義的、壓迫性的、非人化的條件必須揭露，並且從登山寶訓精神上予以抨擊，同時讓愛發揮作用。然而，上帝之國不是建立在人的道德行為之上的。而且，登山寶訓從未被當作一個新社會的基本法，並借助於它讓世界擺脫一切惡。因為登山寶訓不能局限於個人的和家庭的關係，它也不能被推廣而形成某種社會綱領。

246 這是一種短期的過渡性的倫理嗎？是否代表終結時間的“應急立法”呢。它的激進要求是否在世界末日來臨之前可以短時間地實現，而現在已變得毫無意義了呢？這是J. 魏斯和A. 史懷哲的見解。無疑登山寶訓是限制在關於即將到來的上帝之國的福音範圍之內的。但是，寶訓不能只憑藉正在到來的末日的啓示之光來解釋。耶穌的要求——例如對鄰居的愛——不僅以正在到來的世界末日為動機，而在原理上是上帝的旨意和性質限定的。所要求的不是特殊的英雄事蹟（放棄財產、殉教），而是十分普通的愛的行動。正是通過實現上帝的旨意才得證明我們對正在來臨的上帝之國的經常準備。當然，上帝的旨意將明確而純粹地出現在“最後的日子”裡，並且脫離全部“人間規章”。上帝的臨近賦給了耶穌的要求一種特殊的迫切性，但是同時也給予了歡樂和信心，即這些要求能夠實現。

登山寶訓的共同要點是：要成全上帝的旨意！把上帝旨意相對化的時代已成過去。所要求的不是虔誠的熱情或純潔的心靈，而是在意向和行動上的服從。人面對臨近的上帝必須接受自己的責任。只有堅決的、毫無保留的對上帝旨意的成全，人才能分享上帝之國的許諾。但是上帝的解放要求是嚴格的。它不允許詭辯性的妥協。它超越而且打破了世俗的限制和法律體系。登山寶訓的挑戰性例子²⁶並不是意在強加一種法律的界限，好像是說；“只轉過左臉去，只走二里路，只給你的外衣：這就是高尚友誼的界限。”上帝的要求是訴諸於人的寬宏的，是一種無止境的要求。的確，它要達到絕對、無限、完整境界。上帝能夠滿足於一種局限的、有條件的、形式上的服從——僅限於特殊的要求或禁止的服從嗎？這就意味著要排除一個最終的現實——這種現實不能在任何數量的細節法律條規和規誡控制下實現，卻決定著人的態度。上帝要求得更多：他要求的不是半意志，而是全部。他不僅要求可以觀察、可以控制的外在行爲，而且還要求不能控制或檢查的內在反應。他要求的是人心。他不僅需要好的果實，而且還有好的樹：²⁷不僅要行動，而且還要本體；不僅要一點什麼，且要我本人，而且是完整的、全部的自我。

登山寶訓把律法和上帝旨意對立的令人驚嘆就在於此。不僅姦淫、偽誓、謀殺違反上帝旨意，而且不能以律法衡量的事物——甚至連姦淫的意向、不真實的思想和言論、敵視的態度也是如此。在解釋登山寶訓時從任何意義上使用“僅僅”這個²⁴⁷詞都意味著削弱上帝的無條件的旨意。根本談不到“僅僅”是更好地遵守法律、“僅僅”是一種新的意向，“僅僅”是依據唯一正義的耶穌之光來考察罪，“僅僅”是爲了那些蒙召奔向完美的人，“僅僅”是爲了那個時代，“僅僅”是爲了一段短暫的時間。

後來的教會堅持耶穌的重大要求有多麼困難這一點甚至見於馬太（巴勒斯坦—敘利亞的？）團體對這些要求的折扣。²⁸ 耶穌認為，任何怒火都應壓制下去；²⁹ 而馬太認為，至少某些罵人的話，如“沒腦子”和“目無上帝”是不應使用的。³⁰ 耶穌認為，我們完全不必發誓，在生活中只簡單地說“是”或“不是”即可；³¹ 而馬太認為至少某些誓言應該避免。³² 耶穌認為，我們應該指出我們鄰人的過錯，如果他不再犯，就應該原諒他；³³ 而馬太認為，應該採取適當的司法程序。³⁴ 耶穌認為，爲了保護在律法方面處於不利地位的妻子，應嚴禁丈夫離婚；³⁵ 而馬太認為，至少在妻子有淫亂罪過時，可以例外。³⁶

這些嘗試都是要削弱律法嗎？我們至少可在其中看到一種維護耶穌絕對要求持久效用的努力，因爲普通的生活沒有受到對未來上帝之國的直接期待的影響，仍在繼續發展。以離婚爲例，³⁷ 耶穌採取了一種十分非猶太教的方式，和家長制的摩西律法相反，³⁸ 嚴禁離婚，其明確理由是：上帝讓男女結婚，就不允許人們拆散他賜予的結合。Shammai派和希勒爾派對這一問題進行了熱烈的討論：一個妻子可能被趕走，僅僅是因爲性的過失（Shammai）呢，還是因爲別的理由，例如把飯燒焦（希勒爾：據斐洛和約瑟福斯認爲，他的觀點反應了一般的實際情況）。對耶穌來說，這些辯論不重要。他關心的是實質。顯然，由於萬物終結到來的拖延而變得緊迫，而耶穌又沒有予以回答的問題現在必須回答了：儘管有上帝的絕對要求，如果一件婚姻失敗、生活還要繼續下去，那該怎麼辦呢？耶穌對保持婚姻穩定的無條件要求現在幾乎被理解爲一個法律的規定，因此需要更爲準確的定義。禁止休妻和再婚的禁令，從希臘化時期法制環境來看，又被附加了禁止妻子離婚的禁令，還有關於混合婚姻³⁹的特別規定和禁止雙方再婚的禁令；⁴⁰ 然而，通姦也必須被承認是離婚的特殊理由。⁴¹ 這樣一個問題可能被提出：在不再使用決疑論和就特殊事項制訂法律的情況下，是否能夠找

到一種解決辦法。

248 耶穌本人雖然不是律師，但是擬訂了他的無條件要求，而且留待他人在特殊場合下加以實現。這也見出於關於財產的一例。我們以後會看到，耶穌沒有為每個人規定放棄資財或採用公有制。有人可能為窮人⁴²貢獻出一切，另外一些人可能把一半資產給人，⁴³第三種人可能以借貸助人。⁴⁴有人為上帝事業貢獻出全部所有，⁴⁵另外一些人在幫助和關懷窮人方面很活躍，⁴⁶更有人表面上愚蠢地浪費。⁴⁷沒有一件事是法律規定的。因而不需要法律的破例、推託、特權或豁免。

登山寶訓絕不是要成為一種表面的環境倫理，似乎僅僅現實環境的律法才可能是主導的因素。環境不能決定一切。在特殊情況下起決定作用的是上帝本身的絕對要求，上帝要全面地管理人。從最終的、確定的現實——上帝之國看，對人的期望是根本性的改變。

249 III · 人的事業

所期望的是人的一種根本性的改變：像是人本身的一種新生，只有積極參與這改變的人才能理解的新生。因而，這種改變不會僅僅通過爲了正確的行動而在正確思考方面取得的進步來實現（蘇格拉底）或者通過對性善的人的教育來實現（孔子）。也不是通過覺悟達到的改變，像苦修的悉達多·喬答摩憑藉靜思通過菩提成佛那樣，而且以此達到對痛苦的理解，最終進入涅槃境界。耶穌認爲，根本的變化是通過人遵從上帝的旨意達到的。

1. 人的人化

耶穌期望的是一種不同的、一種新人：意識得到根本改變，具有根本不同的態度、在思想和行動上採取全新的方向。

轉變了的意識

耶穌所期望的是人將生命徹底的、全然的指向上帝，不多也不少。說到底是爲一個主人，而不是兩個主人服務。人在塵世中間、在同胞之間等待上帝的統治，歸根結底應該把心只交給上帝：不是交給金錢和財產，¹不是交給權利和榮譽，²甚至不是交給父母和家庭。³在這方面，耶穌認爲，我們不能簡單地談論和平：在這裡統治者是刀劍。和這一基本的決心相比，甚至連最緊密的紐帶都應因爲次要而放置一旁。如此效法基督甚至重於家庭的紐帶：凡想要成爲基督門徒的人，都必須“厭棄”

父母兄弟姊妹妻子兒女甚至自己。甚至自己！我從經驗中知道，
250 這樣一種改變的真正敵人就是我自己。因此，馬上可以得知，
凡是竭力保存自己生命的人都會失掉生命，而失掉生命的人將會
會得到生命。⁴這話費解嗎？這是內容豐富的諾言。

我們已經遇到、而且意義重大的一個詞語的意義現在明確了，這就是“回頭”⁵或者——像以往誤譯的那樣——“悔改”。這不是一個表面上深刻“懺悔”的問題。這不是一種由智慧決定的、或者具有強烈情感的宗教經驗。這是意志的決定性變化，一種從根基向上發生變化的意識，一種新的根本的態度，一種不同的價值尺度。因此，這是整個人的一種強勁的再思考和再轉變，一種對生活的全新態度。不過，耶穌沒有期待想要改變自己的人認罪、告過。他對這樣的人的過去的問題不感興趣，雖然這樣的過去應予拋棄。重要的是更好的未來，上帝許諾並給予人的未來，人必須不可逆轉地和毫無保留地轉向這一未來，絕不回頭，他的手已經扶著犁。⁶人可以依靠寬恕生活。這是回頭，其依據是對上帝和對祂的話抱有的不可動搖的、堅定不移的信心，舊約中已稱這為**信仰**⁷。它涉及的是一種信仰的信賴和信賴的信仰，這很不同於佛的悟性（以印度哲學為依據），或者蘇格拉底的辯證思想（希臘哲學所理解的）或孔子的仁（中國傳統）。

上帝本身通過福音書和寬容，使受信仰鼓舞的轉變，即一種新的開始，成為可能。對人的要求不是英雄行為，人可以懷有在田野找到珍寶、接受珍珠⁸的那個人所具有的信賴性**感激**之情。人不應該受到新的法制壓力或被迫完成新業績。人當然要完成自己的義務，但不必因此⁹想到自己。但是他的典範是一個兒童，而不是忠實的僕人：不是因為兒童應有的純真應該被變成一種浪漫的理想，而是因為兒童幼小不能自立、認為理所當然的是他應該得到幫助、得到禮物，他必須全心全意地服從，而且充滿信心。¹⁰因此，這裡要求的是赤子的感激之情，不是

尋求獎掖，甚至不是恩典，不像是留守家中多年尋求而最後迷誤的那個兒子。¹¹ 人不應該爲了獎賞或懲罰而活動。獎懲不應成爲道德行動的動機：康德對原始的幸福論的反應是有道理的。但是，人在行動中一定要意識到自己的責任，這就是：人以他全部的思想、話語和工作不斷地靠近上帝的未來、上帝的最終的決定。一個人所作的一切事情，即使是給乾渴的人一杯水，¹² 說一句閒話，¹³ 儘管已經是過去的事，對上帝也是永存的。

承擔這種責任和忠誠遵守法律的人那種陰鬱面目毫無共同之處。耶穌對回頭的呼喚是對**歡樂**的呼喚。不應認爲登山寶訓一開始就是一張義務的清單。實際上那是一系列的祝福。¹⁴ 對耶穌來說，臉帶愁容的聖人不是真實的聖人。¹⁵ 因爲上帝是慷慨的，葡萄園裡的工人被告知，這不是嫉妒的理由。¹⁶ 浪子的規矩的兄弟本來應該是歡喜快樂的。¹⁷ 告別罪惡的過去，全然歸返到上帝那裡，這對上帝和人都是一件愉快的事。而對於有關的人來說，這是真正的解放。因爲沒有新的律法強加於他。如果人遵從上帝的旨意，那麼重量就是輕的，負擔就是容易的¹⁸，人會樂於承受它。

但是，我們因此又一次面臨的問題是迄今常常出現的；雖然我們就作爲人類行動和生活最高規範的上帝旨意談了這麼多，這個問題依然應該明確表達和回答：上帝的旨意到底是什麼？上帝到底要求什麼？

上帝要求什麼

上帝的旨意是不動搖的。也不能加以操縱。從我們到目前爲止的談論、從耶穌本人的具體要求應該業已明瞭：上帝不爲他自己、不爲他自己的利益、不爲他更大的光榮要求什麼。上帝要求的僅僅是人的利益、人的真正的偉大和最終的尊嚴。因而，上帝的要求是**人的幸福**。

從聖經的第一頁到最後一頁可以見出，上帝的旨意在於求

得人的各種層次上的幸福、人的最終的和全面的善：用聖經的話來說，即一個人和所有的人的拯救。上帝的旨意是助人的、醫治的、解放的、拯救的旨意。上帝要求生命、快樂、自由、和平、拯救、人的最終的偉大幸福：包括個人和整個人類。這就是耶穌所宣布的上帝的絕對的未來、他的勝利、他的國度的意義：人的全面解放、拯救、滿足、福祉。耶穌從上帝臨近出發點論述的上帝旨意和人的幸福這種高度的同一化表明，這裡談不到什麼舊衣加新補釘或者舊皮酒囊裝新酒。在這裡，我們面臨的是新的事物，它對舊事物是一種危險。

有些人可能認為這是耶穌擅自隨意使用自由，但是現在已經明確，這是一種偉大而有力量的始終如一的作法。不能離開人去看上帝，也不能離開上帝去看人。我們不能爲了上帝而反對人。如果我們要虔誠，我們的行爲就不能是非人的。這一點以前是明顯的嗎？現在明顯了嗎？

耶穌當然不是從人類情誼方面來解釋上帝的，上帝沒有被降低到同伴情感。把人當作偶像的作法就是對人的非人化，不亞於對他的奴役。但是人對人的友愛是以上帝對人的情誼爲基礎的。因此，普遍的和最終的標準一定是：上帝要求人的幸福。

因此，許多事物都與以往不同。因爲**涉及到了人本身**，

所以儘管耶穌一般來說是完全忠實於律法，但他毫不遲疑地反其道而行之；

所以他否定禮儀的正規性和禁忌，要求心的純潔，而不是外在的、法制上的純潔；

所以他放棄齋戒的苦行，而且作爲眾人一員情願被人叫作貪吃貪喝之徒；

所以他不注意遵守安息日規定，但是他宣布人本身是律法的準繩。¹⁹

相對化的傳統、體制和高級神職

這一切對於一個虔誠的猶太人都可能顯得是**不得體的**，這不是明顯的嗎？這是一種無限的相對化。有一個人竟對民族的最神聖的傳統和體制漠不關心。單單這一事實不就可以解釋，特別是祭司和神學家們的不可調和的懷疑和憤恨了嗎？這裡有一個人正在使法制系統和崇拜儀式相對化，從而從根基上動搖了**教階制度**。

耶穌把律法相對化，這就意味著整個宗教—政治—經濟秩序，整個社會制度。甚至律法也不是上帝要求的全部。甚至律法也不是目的本身，不是上級法院。

因此，再也不應該存在舊式的法制度敬。有法和正確執法不能保證拯救。歸根結底，律法在拯救方面沒有決定性意義。這種自立法制宗教已經廢除，雖然不能否定律法是上帝的高尚贈。但是，現在，重要的是本身明確，但對於傳統觀點來說又具有革命性的見解：誠命是為人的，人不是為了誠命。²⁰

這其中的含義是：**為人服務優先於對法的遵從**。任何規範
253 或體制都不能被視為絕對。為了某種硬被說成是絕對的規範或體制，是不能犧牲人的。規範和體制不能簡單地廢除或取消。但是，全部的規範和體制、全部的法律和規定、通告和條款、法則和制度、教義和敕令、總則和規章，都必須用它們是否為人而存在這一標準來評判。人是法的尺度。以此為依據，還不能夠嚴格劃分什麼是錯誤與正確、本質與無關、建設性與破壞性的、什麼是好和壞的秩序嗎？

上帝的事業不是律法，而是人。因此，人本身要取代被視為絕對的法制體系。**人道**要取代法制、制度、司法和教條等諸主義。的確，人的旨意不能取代上帝的旨意。但是，在人和他的同伴的具體環境中，上帝的旨意才得到具體的表現。

耶穌把聖殿相對化，這就意味著崇拜、禮儀、嚴格意義上對上帝禮拜的整個秩序。甚至聖殿也不是上帝要求的全部。甚至聖殿也將消失，它不是永恆的。

因此，再也不應該存在舊式的聖殿虔敬。有聖殿和正確遵守崇拜秩序不能保證拯救。歸根結底，聖殿在拯救方面沒有決定意義。這種自我滿足的聖殿已經廢除，雖然不能否定聖殿是上帝的高尚贖贈。但是，現在，重要的是本身明確、但對於傳統觀點來說又具有革命性的見解：先和你的兄弟和解，然後再拿出你的禮品。²¹

這其中的含義是，**和我們同伴的和解和每日為他們的服務優先於奉事上帝和按時禮拜**。同樣，崇拜、禮儀、奉事上帝不能被視為絕對。為了某種硬被說成是絕對的義務性儀式或虔敬習慣，是不能犧牲人的。崇拜和禮儀不能簡單地廢除或取消。但是，全部的崇拜和禮儀、儀式和習慣、習俗與禮節、宴會與慶祝，都必須看它們是否為人而存在這一標準來評判。人甚至是奉事上帝的尺度。以此為依據，還不能夠嚴格劃分崇拜與儀禮中什麼是正確和錯誤、重要和不重要的、什麼是對上帝的好的和壞的服務嗎？

上帝的事業不是崇拜，而是人。因此，人本身要取代被視為絕對的禮儀。人道取代形式主義、禮儀、禮拜、聖事等主義。的確，為人的服務不能取代為上帝的服務。但是，對上帝的服務不脫離對人的服務：在對人的服務中證實了對上帝的服務。

254 如果說上帝、因而還有為上帝的服務對於人是具有決定意義的事，那麼我們立即可以想到人及其世界對上帝也是具有決定意義的事。上帝的指令旨在幫助人和為人服務。因而，如果我們不同時嚴肅對待人和人的幸福，我們就不能嚴肅對待他的旨意。人的人道是上帝本身的人道所要求的。傷害人的人道關

閉了真正地服務於上帝的道路。人的人性化是真正服務於上帝的前提。因此，的確為上帝服務不能簡單地降低為為人的服務，而為人的服務也不能簡單地等同於為上帝的服務。但是，能夠而且必須說，真正的為上帝服務已經是為人服務，而真正的為人服務也已經是為上帝服務。

如果我們深思這裡已經作出的關於已發生變化的意識、上帝的旨意和對最為神聖的傳統和體制的革命性相對化的論證，那麼我們就會明白，對於耶穌的性格來說這種**戰鬥性的**²²因素是多麼重要——這是符合於舊約先知們的傳統的。耶穌絕對不能被簡單地理解為一個軟弱、和藹、不反抗、性格好和低眉順眼的人物。甚至方濟各的耶穌形象也有其局限性，更不用說十九和二十世紀的虔敬派的、和在某種程度上教階組織的耶穌形象了。尼采是一位牧師的兒子，他就正確地反對過青年耶穌的柔弱形象，因為他不能夠把這個形象和關於耶穌是對教主和神學家的激烈批評家的福音書論述聯繫起來。因而他在他的《反基督》中武斷地（沒有依據）把這位言詞激烈的耶穌解釋為原始基督教好鬥團體的創造品，因為它需要一個強力的楷模。但是文獻本身表明，耶穌在多大的程度上把無私和自信、謙恭和嚴厲、溫和和強勁結合了起來。這裡也談不到什麼絲絨手套中包藏著鐵腕。就連耶穌的語調也常常是極為嚴厲的。我們幾乎沒有見到他使用甜言蜜語，但是他能把話說得十分激烈。每當耶穌必須面對權勢——人、機構、傳統、教主——強調上帝的旨意時，他的言詞都十分激烈，毫無保留。他之所以如此說話，都是為了人；對於人，沒有必要強加沉重的負擔。²³正因為如此，他才把最神聖的體制和傳統**及其代表人物**相對化：為了願人得到全面幸福和拯救的上帝。

耶穌的訊息和尼采所厭惡的頹廢的軟弱關係極小，這一點會明確的：我們只需提出一個尼采所懷疑的、我們——和歷史上的耶穌保持完全的一致——迄今用得很少的詞語，這個詞語

一直被基督徒和非基督徒誤用、被虔誠的人和虔誠的人降低了價值，這個詞語就是：“愛”。

255 2.行動

除了引自舊約的對主要誠命的講述之外，耶穌在對觀福音書中從愛鄰人意義上使用“愛”和“愛護”、像使用“鄰人”那樣，是很有節制的。然而，對自己同胞的愛卻處處出現在耶穌的宣教之中。顯然，凡是在涉及愛的地方，行動都比言語更為有力。不是言論，而是行動使愛的性質明確。實踐是標準。那麼，據耶穌所見，愛是什麼呢？

上帝和人

據耶穌認為，第一個回答是：愛在本質上是對上帝和人的愛。耶穌遵從了律法，使上帝的旨意佔主導地位，而上帝的旨意指向人的幸福。所以他說全部的誠命都可總結為這種二元的愛的誠命。猶太教已經零散地談到過這種二元的愛。但是耶穌簡潔而具體地達到了無與倫比的提煉和集中，把全部誠命簡約成為這種二元的誠命，把對上帝的愛和對人的愛不可分解地結合為一。在此之後就不可能讓上帝和人對立了。這樣，愛就成為一種能夠毫無限制地包容人的全部生活、並且又因人而異的需求。這樣，愛變成了虔敬和一個人全部行為的標準，這是耶穌的典型特徵。

但是，對耶穌來說，對上帝的愛和對人的愛卻不是一回事，因為對他來說上帝和人顯然不是一樣的。無論是上帝被人化還是人被偶像化，受損失的都不是上帝，而是人。上帝依然是上帝，上帝依然是世界和人的主，人的情誼不可能取代他。人在什麼地方會免除局限性和缺點而變成我的上帝、變成一種完全無條件的愛的對象呢？浪漫主義或神秘主義的愛可以構想另外一個人的理想化的肖像，可以掩遮或推托、但是不能消除衝突。

然而，從對擁抱一切的上帝的愛出發，我們的同伴儘管有局限性和缺點，也仍然能夠被強烈地愛。無疑耶穌是把絕對的權力交給上帝的，這恰恰是為了人的利益。因此，他要求人是一個整體，包括他的全部意志、他的情感、他的內心、他的人格。

256 因此，在一個人皈依、以信賴的信仰回到他身邊時，他所期望的不多不少正是愛，全心全意的、不可分割的愛：你必須全心全意地、以你整個的靈魂和全部心思愛你的主上帝；這是首要的和最偉大的誠命。¹

但是，這種愛不是指和上帝的神秘的匯合，從而可以嘗試和世界隔絕、和人們隔絕，只和上帝為一。歸根結底，沒有對人的愛的對上帝的愛完全不是愛。如果上帝必須保持不可讓與的權力，如果上帝的愛不能變成對人的愛的手段或象徵，那麼，對人的愛也不能變成對上帝的愛的手段或象徵。我必須愛我的同伴，這不僅是為了上帝，也是為我自己。在我注意我的同伴時，我不應該時時回顧上帝；在我應該助人時，我也不能沉溺於虔敬的言談。那個撒瑪利亞人在助人時沒有高談宗教理由：落入賊群中的人的需要對他來說已經充分，在那個時刻他的全部注意力都集中到受難者身上了。²在末日審判時被宣布有福的那些人，並不知道在他們曾經給予吃喝、曾經供給住處、衣裝、看望過的人身上，他們實已見到了主。另一方面，那些被詛咒的則盡力表明，他們是願意為了主而愛同伴的。³這不僅是對上帝的虛假的愛，也是對人的虛假的愛。

但是，對人的愛依然是一種太過籠統的描述。我們當然是在談論普遍的人性，但我們必須再準確些。在耶穌的談論中，甚至沒有絲毫的暗示要“擁抱幾百萬人”、“親吻整個世界”，這是席勒的詩，由貝多芬在第九交響樂之中譜曲成為歡樂頌。這樣的吻是不費力氣的，根本不像親吻一個患病、被監禁、權利受損、挨餓的人。人道主義越多地指向全人類、越少地旨在接近個人及其需求，就越一錢不值。懇求遠東的和平比懇求自

己家庭或一個人影響所及範圍之內的和睦容易。講求人道的歐洲人和美國黑人與南非黑人認同比和本國的外籍移民工人認同容易。我們的同伴離得越遠，我們越容易口頭上表達我們的愛。

在此時此地需要我的人

但是，耶穌對普遍的、理論上的或詩意的愛不感興趣。對他來說，愛首先不在於言談、溫情或者情感。對他來說，愛首先是偉大的、勇敢的行動。他要求實際的、因而是具體的愛。

257 因此，我們對有關愛的問題的**第二個**答案必須論述得更為精確：耶穌認為，愛不僅是對人的愛，而且本質上是對鄰人的愛。這不是對一般人、對我們個人毫無接觸的人的愛，而是十分具體地對近鄰的愛。對上帝的愛在對鄰人的愛中得到證實，事實上，對鄰人的愛是對上帝的愛的精確碼尺。我愛上帝的程度和愛鄰人一樣。

我應該給我鄰人**多少**愛呢？耶穌想到了舊約中一條孤立的公式⁴——雖然那只是指一個人自己民族的全體成員——並直截了當、不加修飾地作出了回答：像愛你自己一樣。⁵這是一個明確的回答，而且，對耶穌來說，立即輕易地概括了一切：這個回答沒有留出藉口或逃脫的餘地，而且同時指出了愛的方向和程度。一般都認為人是愛自己的。正是人對自己的這種明確態度應該成為對鄰人的愛的尺度——而實際上是超過了這個尺度的。我確知我該對自己作什麼，也同樣知道他人該對我作什麼。我們在我們所思、所說、所感、所作和所受的一切事情中，都十分自然地傾向於保護、防衛和提高自己，珍重自己。而現在期待於我們的是我們把同樣的關懷和注意也準確地給予我們的鄰人。這樣，就要打破全部的保留。對於本性是利己主義者的我們來說，這就意味著根本性的轉變：接受他人的立場，把我們認為該歸於我們的給予他人，對待他人像我們希望他對待我們那樣。⁶正如耶穌所表明的，這當然不是指佛教或據信亦為基

督教精神中的柔弱或軟弱、放棄自信心、在虔誠沉思默想或嚴格苦修中消除自我。但是，這肯定地指我們對待他人的態度：對我們同伴的注意、坦誠和接受，時刻準備毫無保留地進行幫助。這是指不爲自己、而爲他人生活：從愛他人的觀點看，根植於此的是對上帝的不可分割的愛和對鄰人無限的愛的密不可分的統一。

因此，對上帝的愛和對鄰人的愛的**共同點是放棄自私、是自我犧牲的意願**。只有在我不再爲自己活著之時，我才能對上帝坦誠，並對我的同伴毫無保留地坦誠，因爲上帝像接受我那樣地也接受他。愛我同伴還不能完成我愛上帝的任務。我依然是直接對上帝負責的，我的同伴不能替代我承擔這一責任。但是，上帝不會特殊地會見我，而是首先在我同伴身上會見我，因爲我自己是人，上帝還期望我在這一點上捨己爲人。他不是從雲端中、也不是間接地在我的意識中呼籲我，而首先是通過我的鄰人：這個呼籲從不沉寂，而是每天在我世俗活動中重新及於我。

258 但是，**誰是我的鄰人呢？**耶穌的回答不是一個定義或者準確的表達，更不是一項律法，而是——常常如此——一個故事，一段警戒性敘述。據此，我的鄰人不僅是從一開始就和我親密的人：我的家庭、朋友圈子、同一階層、同黨、同一民族的成員。我的鄰人也可能是一個陌生人，一個完全陌生的人，在這一特殊時刻出現的陌生人。誰會是我的鄰人，這也是不能未卜先知的。這就是關於落入群賊當中的人的故事的含義：我的鄰人是**此時此地需要我的人**。⁷在比喻的開始就提出這個問題：“誰是我的鄰人呢？”但在結尾處問題被意味深長地反轉過來：“我是誰的鄰人呢？”比喻的要旨不是“鄰人”的定義，而是在具體場合下、具體需要中要求於我的愛的緊迫性，這是和常規的道德規則很不同的。需要總是存在的。馬太在討論審判時四次重複至今仍然有效的愛的六種功效。⁸這不是說應該有一種新的

法制體系。正如在撒瑪利亞人一例中那樣，所期待的是依據特殊情況，在每一具體事例中採取一種積極的、創造性的辦法，外加豐富的想像和決斷的行動。

因而，上帝的真正要求在愛中變得明確了。誠命中包括的事物也明確了。無論如何，這不僅僅是一種歸順地“服從”（＝伊斯蘭）在律法中揭示的上帝的旨意（如在伊斯蘭教中那樣）。從愛的角度看，誠命獲得了一種統一的意義，但是誠命也是**有限制的**，有時甚至**被廢除**。從律法上、而不是從愛的方面來理解誠命的人常常面臨義務的衝突。但是，愛結束了決疑論；人不再或多或少機械地遵從誠命或禁令，而是適應現實本身的要求和可能性。因此，每種誠命或禁令的固有標準都在對鄰人的愛之中。奧古斯丁的大膽的話：“先愛再為所欲為”的依據就在於此。對鄰人的愛就要達到這一程度。

甚至敵人

這一程度是否太高了呢？如果我的鄰人是此時此地需要我的任何人，我能夠不予理睬嗎？據耶穌認為，我當然不能。現在，在我們對愛的問題提出前兩個回答之後，我們必須使**第三個**也是最後一個回答更為明晰。據耶穌認為，愛不僅是**對鄰人的愛**，而且本質上也是**對敵人的愛**。這種對敵人的愛，而不是對人或甚至對鄰人的愛，**對耶穌是典型的**。

259 我們只在耶穌那裡看到把對敵人的愛當作一種綱領的一部分。孔子雖然沒有談到“愛鄰人”，至少談到了“仁”，不過他指的是溫、良、恭、儉、讓。我們已經說過，在舊約中也散見關於愛鄰人的言論。和大多數偉大的宗教一樣，猶太教也有其“黃金規誡”，很可能源於希臘羅馬異教，採用了否定的和肯定的形式（如在離散異邦的猶太人中間）：對待同伴像希望他人對待自己一樣。偉大的拉比希勒爾（約公元前20年）把這條黃金規誡描述為幾乎是成文律法大全（大概是以消極的方

式)。但是，這條規誡也可以理解成爲一種精明而自私的適應方法，因爲鄰人被理解爲同胞、同黨成員，而對鄰人的愛則成爲一大堆其他宗教性的、道德的和禮儀規定之一。甚至孔子也是從消極方面認知這條黃金規誡的，但他明確拒斥了對敵人的愛，認爲這不公正：我們應該以德報德，而對錯應報以正義，不能報以德。在猶太教中，仇恨敵人被認爲是多少可以允許的：私人仇敵對於愛的義務是例外。庫姆蘭的虔誠修士們甚至要求明白無誤地憎恨外邦人，即黑暗之子。

這一切不是又一次表明，在耶穌宣告中的命題和猶太先賢文獻與拉比的言論之間存在許多平行現象，而這些現象必須在它們對律法和拯救、人及其同伴的相應理解範圍之內加以考察嗎？耶穌的優越性已經明朗，不但在常常完全可比的個別命題中，而且在整體教導的確定無疑的獨特性之中。綱領性的“愛你的敵人”是耶穌自己的話，對他的確沒有界限⁹的對鄰人的愛具有典型意義。

能夠代表耶穌的是**不承認一己集團與集團之外之間的那種根深蒂固的藩籬和疏異**。我們說過，他的確把他的使命限於猶太人：¹⁰不然就不可能產生對原始團體之內非猶太人傳教問題的如此激烈的爭論。可是耶穌表現出的開放性，事實上打破了不同民族和宗教之間的藩籬。對於他來說，重要的不是同胞或者教友，而是以各種身分和我們對抗的鄰人：甚至以政治或宗教對手、競爭者、對立者、敵手、敵人的身分。這是耶穌具體的**實踐的普救論**。這是一種開放的態度，不僅是針對自己所在社會團體、世系、民族、種族、階級、政黨、教會等的成員，而且也是無限的開放，要消除任何地方劃出的分界線。實際打破現存藩籬——猶太人與非猶太人之間、近處和遠處的人之間、好人和壞人之間、法利賽人和收稅官之間的藩籬，而不僅是孤立的成績、善事功績、“撒瑪利亞人業績”之間的藩籬，這就是關於善良撒瑪利亞人故事的目的。在指明猶太統治階級祭司

和利未人的失敗之後，它樹立了一個典範，這不是耶穌聽眾可能期望的猶太教俗人，而是遭到痛恨的民族敵人、野蠻和異教的撒瑪利亞人。猶太人和撒瑪利亞人在宗教禮儀中當眾互相咒罵，而且不接受對方的幫助。¹¹

在登山寶訓的最後對句中，耶穌明確地**改正了舊約誡命**“當愛你的鄰人”和庫姆蘭的規誡“恨你的仇敵”。作為取代，他宣布：“但是我告訴你們，‘要愛你們的仇敵；為那逼迫你們的禱告。’”¹²據路加認為，這也適用於那些遭到痛恨、咒詛和侮辱的人：“恨你們的要待他好，咒詛你們的要為他祝福，凌辱你們的要為他禱告。”¹³這一切沒有被誇大太多嗎？對於常人來說，這樣對待事物不是太過分了嗎？耶穌**為什麼**要這樣說話呢？這也許是因為我們共同的人性吧？這是不是一種甚至在困苦中也見出某種神性的慈善事業的結果呢？也許這表現出了對一切受苦人的某種普遍的同情，目的在於安慰飽受世上無盡苦難攪擾的良心吧。或者他正在解說一種普遍的道德完美的理想？

耶穌的動機與此不同，這就是完美地模仿上帝。上帝只可以被正確地理解為父，他不區分友與敵，讓太陽照射和雨水落在好人和壞人身上，把他的愛甚至賦給不可取的人身上（又有誰不是不足取的呢？）通過愛，人應當證明自己是這位父的兒女，在互相為敵之後變為兄弟姊妹。因此，上帝對一切人的愛之對於我就是愛他派到我這裡來的人、愛這一個鄰人的理由。因此，**上帝對敵人的愛其本身也是人愛敵人的理由。**

因此，另一方面，也可以問：**真正的愛的本質**是否只有面對一個對手時才能明晰見出呢？真正的愛不考慮報答，不用一種行為平衡另一種行為，不期望什麼獎掖。它是擺脫了盤算和隱蔽的自私的：**它不是利己的，而是完全面對他人的。**

那麼我們是否可以說：這不是**愛欲**、而是**博愛**；不是**情愛**、而是**情誼**呢？不這麼簡單。的確，神學家們費盡力氣來區分希

臘語詞愛欲（eros）和博愛（agape），即耶穌所用之意義。¹⁵ 在這方面，神學家們從十分明顯的詞彙見證中得出結論：在世俗的希臘文獻中名詞agape幾乎不出現，而動詞agapan（愛）僅少量出現。另一方面，eros在新約中完全沒有出現，而在希臘
 261 語舊約中也只出現過兩次，在箴言中，¹⁶而且意義是消極的。顯然，因為在希臘語用法中，這個詞和病態情欲與同樣表現在異教崇拜中的本能性欲有聯繫，所以該詞語的名譽受損。

顯然，在只尋求一己目的的愛欲和貢獻自己尋求他人利益的博愛之間存在著區別：也就是說，這是自私的愛欲和耶穌心中的真正的愛之間的區別。然而，**自私的愛和真正的愛之間的區別是不能和“愛欲”與“博愛”之間的區別同一的**：似乎只有博愛、而非愛欲才能是真正的愛。一個人對另外一個人有愛欲同時就不能貢獻自己嗎？另一方面，貢獻自己的人就不能得允對另外一個人有愛欲嗎？在愛人的人和被愛的人身上就沒有可愛之處、值得愛的地方嗎？舊約中的上帝，例如，不是熱情地、“嫉意十足地”愛以色列人，像先知們說的，像一個愛他不忠的妻子的人嗎？這樣上帝和他的人民的盟約不是藉象徵表現在作為婚姻的**愛欲**和作為姦淫的人民墮落中嗎？愛欲情歌集——雅歌不是被收入舊約正典中嗎？新約中的上帝之愛不是具有很人性的特徵嗎：父親的愛不是要求他的浪子回頭嗎？

顯然，希臘語舊約很自然地談到了丈夫對妻子、丈夫和妻子對孩子的**博愛**。而耶穌，據希臘語新約記載，是使用這一個動詞來表示對朋友的愛和對敵人的愛的。¹⁷在福音書裡，耶穌表現出十分的人性，他撫摸小孩，¹⁸讓女人為他塗油，¹⁹深知他自己和拉撒路及其姊妹們之間的“愛”的紐帶：²⁰顯然，這種“愛”不排除愛欲。耶穌稱他的門徒為“朋友”。²¹顯然，舊約和新約都對“天上的”愛和“塵世的”愛之間的區別不感興趣。上帝的愛得到人性的、令人愉快的描寫，而人的基本的愛卻絕沒有被損害。夫婦、父母、子女的真正人性愛沒有和上

帝之愛對立，而是置於上帝之愛範圍之中的。但是，如果認為愛欲和博愛不僅有別，而且互相排斥，那麼這是有損於愛欲和博愛的。²²

後來，**愛欲**受到貶損和詛咒。爲自己而對他人的熱烈愛欲僅限於性，因此愛欲和性都被貶低。因而，愛欲受到懷疑，即使它並不以可怕的、強力的、盲目的肉慾激情出現，而是——例如在柏拉圖的《會飲》中——以一種對美的追求和創造力出現，也是如此；而這種創造力正在變成崇高的、神性的善（在普洛丁努斯那裡是一種與上帝匯聚的切望）的指針。仇視**愛欲**的教育和反對**愛欲**與性的更爲特殊的宗教態度已經造成大量的危害。但是，爲什麼愛的渴望和愛的服務、愛的遊戲和愛的忠誠應該是互相排斥的呢？

但是，在**愛欲**被貶低之時，**博愛**又被估價過高和非人化了。它被抽去情愛內容並精神化（於是被錯誤地稱爲“柏拉圖式的愛情”）。活力、情感、感人因素被強行排斥，留下來的愛是完全沒有魅力的。如果愛僅僅是一種意志的決定，而不是情感的旅程，那它是缺乏真正的人性。它缺乏深度、熱情、親密、溫柔、誠摯。基督教的仁慈往往給人印象不深，就是因爲缺乏人情。

一切人性的東西不是都應該在對人、對鄰人、甚至對敵人的愛中得到迴響嗎？這種愛不會變得自私自利，而是變得強有力、真正富於人性，以身心、言行尋求有益於他人的一切的。在真正的愛中，一切欲望都不是轉化爲獲取，而是給予。

真正的激進主義

在把上帝的事業和人的事業、上帝的旨意和人的幸福、爲上帝的服務和爲人的服務等同起來之時，在由此而來的對律法與崇拜、對神聖傳統、體制和教主的相對化過程中，就可能明確看出在國教、革命、遷移和妥協這個**四邊形**中耶穌站在哪裡。

還可以明確看出，他為什麼不能被歸在統治階級、或政治造反派、或道德家或選擇孤獨苦思道路的人一類。他不屬於左派或右派，也不在其間斡旋。他的確超越了他們，超越了一切變通態度；他連根拔除了這些態度。這是他的激進態度：這種愛的激進態度憑藉其直率的現實主義，是和某一種意識形態的激進態度根本不同的。

把這種愛僅僅和偉大的業績和偉大的犧牲聯繫起來是完全錯誤的：例如，在特殊情況下，和親屬的必要決裂，在特殊場合下放棄財產，甚至可能還有殉教的號召。首先，這大部分是日常生活中的行為問題：誰先向另外一個人問好，²³在宴會上坐在什麼位置上，²⁴我們是否敏銳地作出譴責或同情的判斷，²⁵我們是否追求絕對的真實。²⁶愛特別在是日常生活中有多大的表現可見於以下三項；這三項有助於以十分具體的方式確定這種激進的愛，而這種愛是應該存在於個人之間，或社會團體、民族、種族、階級、政黨和教會之間的。

a. **愛是寬恕**：和自己兄弟的和解先於對上帝的崇拜。不和
263 自己兄弟和解就沒有和上帝的和解。因此，「我們的天父」要求的是：寬恕我們的罪過，如同我們寬恕得罪我們的人一樣。²⁷這不是說上帝期待人作出特別的努力以得到寬恕。只要人滿懷信心地轉向上帝、相信和接受對上帝的信仰的全部結果就已經夠了。如果人本身依賴寬恕並接受了寬恕，他就應該成為這種寬恕的見證人，把寬恕傳遞下去。他不可能得到上帝大量的寬恕而對同伴一點寬恕也不給，正如寬宏的國王和他毫無寬恕之情的僕人的比喻清楚說明的。²⁸

代表耶穌特點的是，寬恕沒有止境：不是寬恕七次，而是七十個七次，亦即，是經常地，沒有終結地。²⁹對一切人，無一例外。同樣，在這種背景下，代表耶穌特點的是禁止審判，³⁰這又和猶太教的理論與實踐形成對照。其

他人不是我審判的對象。一切人都要聽上帝的審判。

耶穌認為我們應該寬恕的要求不能從司法上解釋。耶穌的意思不是說存在著一種要求我們寬恕七十七次、而不是七十八次的法律。這是對人的愛的呼籲：從一開始就要寬恕，而且要經常重複。

b. **愛是服務**：謙恭具有服務的勇氣，因而是通向真正偉大風度的道路。這就是婚宴比喻的意義：自高的必降為卑，即降低的困窘；自卑的必升為高，即高升的光榮。³¹

代表耶穌特點的是要求忘我的**服務**，**不管級別**。意義深遠的是，耶穌論服務的這句話是以各種形式記載的（門徒之間的辯論、最後的晚餐、洗腳等之時）：為大的應是僕人（桌旁侍者）。³²因此，在耶穌門徒中間，不可能存在僅憑法和權，並按照國家掌權者的官職而確立的官職；也不可能存在僅憑知識和財富、按照文士公職而確立的公職。

耶穌的服務要求不能被理解為某種禁止他的追隨者佔有上級或下級地位的法律。但是，這甚至是對上級為下級、亦即一切人互相服務的果斷的呼籲。

c. **愛是克己**：提出了反對盤剝弱者的警告。³³要求堅決放棄一切有礙於服務上帝和鄰人的因素。極而言之，這甚至是指
264 砍斷引向誘惑的手。³⁴但是耶穌期待著克己，不僅棄絕消極事物，如情慾和罪惡，而且棄絕正面事物，如權力和強權。

代表耶穌特點的是自願**克己**，**不接受任何回報**。這可見於具體事例：

為了他人而放棄權利：和要求我和他一起走一里的人

走二里。35

自己吃虧而放棄權益：把我的內衣送給已經拿走我外衣的人。36

放棄反擊：誰打我右臉，我也把左臉伸出去。37

這些事例比以往更清楚地表明，耶穌的要求不應被理解為法律。耶穌的意思不是說因為左臉挨打不得報復，所以在肚子挨打之後反擊就是正確的。當然，這些事例不說明可以只從象徵意義上理解。這些例子是十分典型的邊緣事例（常常以某種誇張的東方風格敘述），隨時都可能變為事實。但是又不能從法律意義上去理解，因為法律要求這樣作，而且經常地作。放棄強力不是指先決地放棄任何抵抗。據福音書記載，耶穌肯定沒有伸出另外一側面頰去，而是在挨打後提出了抗議。克己不能混同於軟弱。就耶穌的要求而言，這不是倫理的、更不是苦行成果的問題，好像它們本身具有什麼意義，而是在每種特殊場合為了我們同伴的利益從根本上遵從上帝旨意的直率要求的問題。一切克己都僅僅是一種新的積極實踐的消極方面。

從這一觀點出發，甚至舊約中的十誡看來——在黑格爾的三重意義上——也要“被取消”了：通過耶穌在登山寶訓中宣布的根本性的“更高的義”³⁹十誡被放棄、卻又被保存、被提升到一個更高的水平。

我們不僅不應該除他之外擁有其他的神，而且還應該以全心、全意和全部智慧去愛他、愛我們的鄰人，甚至敵人，像愛我們自己一樣。

我們不僅不應該無的放矢地使用上帝的名字，而且甚至也不應該以上帝起誓。

我們不僅不應該通過休息來使安息日保持神聖，而且

在安息日要積極作好事。

我們不僅應該敬重父母以期在塵世享受長壽，而且，為了真正的生存，還應該在離開他們之時示以敬重。

我們不僅不應該殺人，而且必須抑制憤怒的念頭和言語。

我們不僅不應該犯淫，而且應該避免淫意。

我們不僅不應該盜竊，而且應該放棄因我們遭受委屈而索取賠償的權利。

我們不僅不應該作偽證，而且應該絕對以真實為據，堅持“是”就是“是”，“不是”就是“不是”。

我們不僅不應該覬覦鄰人的房產，而且甚至應該容忍惡。我們不僅不應該覬覦鄰人的妻子，而且應該甚至避免“合法的”離婚。

使徒保羅要求愛就是遵從律法⁴⁰不是正確的嗎（在這裡也是和歷史的耶穌鮮明地一致的）？還有，據奧古斯丁認為，這話可以說得更為有力：“先愛，然後再為所欲為。”沒有新的律法，只有面對律法的新自由。

但是，正是因為考慮到這一切，就產生了這樣一個問題：耶穌自己是否滿足於話語和呼籲呢？他是否較之實際行動更傾心於一種適意的、不確定的、不計後果的純粹理論呢？歸根結底，耶穌作了什麼？他是否把他自己的理論付諸實踐了呢？

3. 團結

甚至耶穌的話也顯然是行動。他的話本身要求完全的忠實執行。正是通過他的話，才發生了具有決定意義的事件：**情況得到了根本性的改變**。人和機構、教主和規範沒有一樣再和以往一樣。上帝的事業和人的事業在他使人解放的話裡都得到了表達。這樣，他就為人開闢了全新的機遇、一種新生活和新自

由、新的生活意義的可能性，即：爲了人的幸福、享有愛的自由、除去一切法制，按照上帝旨意的生活。這意味著一切形式法制的終結：既定的事物秩序（律法和秩序）的法制，猛烈的革命的或苦行的、脫離世界的極端主義法制，最後還有遵循中庸之道的決疑論道德法制。

因此，耶穌的話不等於任何純粹“理論”：事實上，他對理論不特別感興趣。他的宣教是全部關於、指向實踐的。他的要求期望著一種自由的反應，但是也提出了新的義務，而且，
266 我們還將看到，還有涉及生死的結果，爲他自己，也爲別人。然而，事情到此並未結束。

關懷社會底層

耶穌的話的確顯然就是行動。但是這不是說他的所作可以歸結到他的話、實踐歸結爲講道、生活歸結於宣教。對耶穌來說，理論與實踐是以一種更富綜合性的意義匯合爲一的：他的**全部行爲**都符合他的宣教。¹他的言論充實並證實了他的行爲，他的實際行爲從實踐方面澄清了他的宣言，使之無懈可擊：他言行一致，這一點爲他爭取到了他的聽眾的心智理念。

我們已經看到，這一點表現在他一小部分生活行爲中。²耶穌從言行上接近**弱者、病人和遭輕蔑的人**。這不是軟弱、而是力量的記號。他把作人的機會提供給了爲當時的社會標準所冷落的人：弱者、病人、下等人、遭輕蔑的人。他從肉體和靈魂方面幫助了他們，給許多軀體或精神有病的人帶來健康，給許多弱者帶來力量，給一切無所適從者帶來希望。所有這一切都是正在來臨的上帝之國的記號。他是爲**整體**的人生存的：不僅爲了人的精神生活，而且爲人的物質的和世俗的利益。他是爲**全部**的人生存的：不僅爲強壯的、青年的、健康的人，也爲虛弱的、老年的、患病的、殘廢的人。就這樣，耶穌的行爲述明了他的話，他的話也解釋了他的行動。但是，這一情況本身不

太可能造成事實上已經造成的那種大量的非議。此中還牽涉到其他的事。

他決心接待病人和“著魔者”這一事實是不同尋常的，但是下面的一點可以容忍：在一切時代都需要奇蹟創造者來滿足人們對奇蹟的渴求。然而，甚至連這種興趣也造成了問題。與此同時，病人被認為應對自己的不幸負責，疾病是對罪的懲罰：著魔者受到魔鬼的驅使；麻瘋病人身戴死亡徵兆，已不屬於活人。無論這是命運、罪或乾脆他們所屬時代的偏見，原因都不重要：他們都是被社會遺棄的人。但是耶穌對他們採取了本質上是積極的態度，從原則上拒絕了罪和疾病、和社會排斥之間的任何偶然性聯繫（在這方面我們可以信賴約翰福音³）。

除此之外（儘管這不是決定性的因素），還必須指出，姑且不論姿態與習俗，因為他所陪伴的人，他已經遭到懷疑。

267 女人在當時的社會裡無足輕重，應該避免在公開場合下有男人陪伴。當時的許多猶太文獻都充滿了對婦女的厭棄；據約瑟福斯認為，女人在每一方面都遜色於男人。⁴男人都被告誡甚至和自己的妻子也要少說話，更不用說其他女人。女人當時都儘可能不在公共場合露面；在聖殿中，她們只能到女人前院去，而在祈禱義務方面，她們被列入奴隸一類人。無論傳記細節的歷史地位如何，福音書作者們在談論耶穌和婦女的關係時是沒有禁忌的。據他們記載，耶穌離開了不和女人交往的習俗。他不僅沒有表現出對婦女的輕視，而且和她們極為融洽：女人們陪伴他和他的門徒從加利利來到耶路撒冷；⁵她們對他的個人情感自然形成；⁶在他彌留之際，婦女們看護他，並為他送葬。⁷在當時社會裡在律法和人際關係上婦女的低下地位因為他的禁止離婚令而得到相當的提高；而在當時，只要丈夫寫一紙休書，便可離婚。⁸

兒童沒有權利。耶穌優先治療他們，保護他們（不同於他的門徒），撫愛和祝福他們。⁹他們被用一種十分非猶太的方式表現為成年人的楷模，因為他們接受禮物不計其價值，沒有隱藏的動機。¹⁰

對宗教一無所知的人，眾多的小人物不能或不願意過問律法問題。這些“簡單”的人受到稱讚；他們沒受教育、落後、不成熟、沒有宗教修養，他們既不聰明也不精明，¹¹是“小人物”或“下層”，¹²甚至是“末流”或者“最卑微者”。¹³

正因如此，這不是貴族道德，不是為脫離普通人的“上層”人物而設（例如，孔子就為他們設禮）。也不是為可能適宜於佛教僧侶的“智者們”所設的上層僧侶道德。當然也不是印度教意義中的高級“種姓”的道德，這種道德允許社會最低級種姓者遍遭百般歧視。

哪些窮人？

窮困、卑微的人：耶穌以挑戰性的方式宣布他的信息是給窮人的福音。他的第一批呼籲、鼓勵、對拯救的呼喚，首要的祝福，都是為窮人的。這些窮人是誰呢？

這個問題不易回答，因為甚至對觀福音書對首要祝福的理解也是各式各樣的。馬太¹⁴顯然是從宗教意義上理解的：“精神上的”窮人、心靈上的窮人是和受第三福的卑微者們同一的，這些人知道自己靈魂貧困，知道自己在上帝眼裡是乞丐。但是
268 路加¹⁵取消了馬太的評定，而從社會學意義上理解這個詞語：真正的窮人。耶穌本人很可能指的就是這個意義：至少像在較短和可能更為原始的路加敘述中，¹⁶而馬太的擴展敘述中的第一、第二和第四祝福¹⁷是起源於路加。這裡涉及的是**真正的窮人**、悲慘的、挨餓的人，遭受虐待的人，那些身處社會低層的

人，在這個世界上喪失權利、被遺棄、被壓迫的人。

耶穌本人就是窮人。無論歷史學家們對伯利恆的馬廄作何解釋，作為一個象徵，那是能說明問題的。恩斯特·布洛赫說得好：「馬廄、木匠兒子、卑微者中的狂熱、結局時的刑架，這一切都是歷史素材，而不是鍍金的故事。」¹⁸當然這不是說耶穌屬於無產者，屬於社會最下層廣大群眾，因為甚至在那時手工藝者也多少是上層階級，是小資產階級。但是，在公共活動中，耶穌是完全樸實無華的，無疑過著一種自由、流浪的生活。他的教導是給一切人的，尤其是最下層階級。我們已經得知，他的追隨者都是「小人物」¹⁹或者「普通人」，²⁰沒受過教育、無知、落後，他們的宗教知識和他們的道德行為一樣很不完善，和「文質彬彬而又聰穎的人」形成對照。但是耶穌的對手都特別屬於小資產階級中產階級（法利賽人）和少數的（主要是撒都該人）上層階級，這些人不僅在宗教意識上、而且在社會意識上也對他的訊息感到困惑。²¹

多少討論也不能掩蓋這一事實：耶穌是窮人支持者，是挨餓、失敗、無權、卑微者們的支持者。富人為自己積攢的財寶可受蟲咬、銹蝕、賊偷，把心思全用在財產上，耶穌從他們的慳吝中舉出令人震驚的例子。²²成功、社會地位升揚對他一錢不值：凡自恃者必定受辱，反之亦然。²³他不看重那些安然享清福、專注塵世之物者。我們應該選擇，我們不可能有兩個神。對於大小財主來說，凡是在財產擋在上帝和人之間之時，凡是在人成為金錢的奴隸和視金錢為偶像之時，²⁴「富人招禍」都是現實，而路加本人則把這一點和給窮人的祝福相對比。²⁵耶穌的警告是極為明確的：駱駝穿過針眼比富人進入上帝之國容易。²⁶一切修改這句話的人為嘗試（用窄門代替針孔，用纜繩代替駱駝）都無濟於事。對於拯救來說，財富是極為危險的。貧窮毫不邪惡。耶穌在原則上是站在窮人一邊的。

但是，耶穌不主張剝奪富人的財產，不主張某種「無產階

級專政”。他所要求的不是對剝削者的報復，不是剝奪剝奪者，
 269 不是鎮壓壓迫者，而是和平和放棄權力。而且，他也不同於庫
 姆蘭修道院，他不要求把財產交給團體。對於要放棄財產的人
 的期望是他們不將其交給團體，而是送給窮人。可是他沒有要
 求他的追隨者放棄財產。我們已經看到，在這方面也是沒有律
 法的。他的幾位追隨者（彼得、利未、瑪麗和馬大）都談到了
 他們的房子。耶穌贊成撒該把自己財產分出一半。²⁷有一個青
 年富人想要追隨他，²⁸他對該青年有要求；但是他沒有向不同
 情況下的每一個人同樣地、嚴格地提出同一要求。當然，每
 個想要跟他走的人都必須放棄一切，但是不能生計無著。事實
 上，耶穌和他的門徒在流浪中靠什麼生活呢？福音書對此沒有
 保密。他得到了他那些有錢的信徒、尤其是追隨他的婦女的給
 養。²⁹有時候他接受邀請，包括富有的法利賽人和富有的收稅
 官的邀請。但是，後來路加把原始團體的條件理想化了，並且
 引證耶穌說得嚴厲、堅決反對財產的話來證實這些條件，而且
 將其記載了下來（見於和馬可與馬太的比較）。實際上，即使
 是在原始團體中，也是不存在放棄財產的。³⁰

因而，耶穌在經濟問題上不是一個天真的熱心人，把被迫
 的事當成自願，再給貧窮加上宗教的點綴。貧窮可以教人去祈
 禱，但也教人去咒罵。耶穌不讚頌貧窮，和不讚頌疾病一樣；
 他不提供鴉片。貧窮、痛苦和飢餓是災難，不是福祉。他沒有
 宣揚一種熱情的靈性來壓制一切關於非正義的見解，或者提供
 一種廉價在來世得到安慰的許諾。另一方面，他也並非狂熱的
 革命派，想要憑暴力在一夜之間消滅貧窮，因而極可能製造出
 更多的貧窮。雖然富人在當時的東方十分殘酷，他卻沒有表現
 出對他們的敵意。他不屬於那種向人民提供幸福的人，這種人
 只不過是給暴力與反暴力的陀螺增添新的旋轉力，而不去打破
 它。他當然是不贊成當時的社會條件的。但是他以另一種方式
 看待最終的解決辦法。他對處境艱難的貧窮、忍受痛苦和飢餓

的人說：「你們將得拯救，」 「你們有福，你們會幸福的。」

窮人會幸福？不幸的人會幸福？祝福不應該被理解為一個普遍的原理，對人人都明顯，處處時時有效，好像一切貧窮、一切痛苦、一切苦難都會自動地保證天堂、甚至人間天堂一定來臨似的。祝福應該被理解為一種許諾：這種許諾是為不僅以漠然態度傾聽、而且有信心將其變為為自己祝福的人實現的。

270 對於他來說，上帝的未來已經注入他的生活，而且甚至現在就已帶來了安慰、享有和滿足。他無論到哪裡去，上帝都在前面：他就在眼前。由於他信賴他面前的上帝，他的處境已經變化。即使是現在，他也可以改變生活方式，變得有能力以新的方式行動，能夠毫不動搖地助人，而不考慮錢財更多的人的特權或感覺到對他們的嫉羨。愛不等於純粹的消極等待。

正因為信徒知道他的上帝就在前面，因而他能夠積極奉獻，同時在全部活動和奉獻中能夠表現出一種驚人的高尚超然態度：因為不用心計——像天上的鳥和地上的百合花一樣，又因為信賴天意並仰望幸福的未來，他就不為衣食焦慮，不為明天焦慮。³¹正是耶穌的這個方面，這種「儉樸」生活，甚至給予亨利·米勒深刻印象。當然，在耶穌自己的國家和他的時代，這是有某種稍有不同的意義的。因為在那種農業文化和氣候條件下，不需要許多服裝，找個住處也不太難，必要時可在田地中找到食物。當時生活名副其實可以不用積蓄，可以祈禱：「我們日用的飲食，今日賜給我們。」³²方濟各和他的第一批兄弟們曾嘗試名副其實地這樣作。

但是，如果從廣義上理解這句話（像馬太那樣），這就是對每個人提出的要求，雖然世界的末日還不指日可待。對「精神上的」貧窮的要求是一種基本的態度：**儉樸和信賴，滿足於簡單食物，擺脫憂慮。**這種態度旨在消除一切奢望、傲慢不遜和終日憂慮，因為這一切也見於物質上貧窮的人。精神上的貧窮是指從內心上脫離財產束縛，但這一點，在不同情況下應有

不同理解。不過，無論如何，經濟價值觀不可能保持至高無上，而一種新的尺度已加諸於我們。

耶穌的話不是說給某一團體或階級的，當然也不是說給那些獲得宗教榮譽稱號“窮人”（詩篇和先知們稱其為“謙恭的人”）的團體的。他令他的嚴格要求滲入每一社會階層，及於每一個人，包括貪心的富人和嫉妒心強的窮人。他同情人們，卻不僅出自經濟上的理由。只靠餅生活對每個人都是一種誘惑。似乎人是沒有另外的、完全不同的需求的。在約翰福音中——正如在麵包變多的故事中一樣——正是只要麵包這一錯誤要求引發了嚴重的爭議，爭議結果，大多數人離開了耶穌；群眾尋找的不是他，而僅僅是麵包和滿足。耶穌沒有希求福利社會或者施粥場式的共產主義。他的信息不是布萊希特那句話：“先給飯吃，再講道德”，³³而是“先求上帝之國，再求其他。”³⁴甚至對於被塵世遺棄的人，他也教導說，還有更重要的道理，
271 即使他們的經濟需要得到了滿足，從更為深刻的意義上看，他們也依然是貧窮、淒慘、被剝削和所缺甚多的。

總之，在上帝和世人面前，每個人都經常是一個“貧窮的罪人”、一個需要寬恕和原諒的乞丐。連一個低微的僕人也能像大國王那樣鐵石心腸。³⁵幾個世紀以前，對以賽亞（耶穌在回答洗者約翰時引用了他的話）來說，窮人所受的壓迫是綜合性的：受欺凌、體罰、不獨立、絕望、淒慘。耶穌把在物質需要方面困頓艱難的人（路加）或精神方面困頓的人（馬太），事實上把一切有憂患和負擔的人，甚至有罪惡負擔的人叫到自己身邊。他是全部這些人的律師。正因為如此，才引起真正的物議。

道德淪喪者

絕對不可容忍的事不是他對病人、殘疾人、麻瘋病人、著魔者的關懷；也不是他放任女人和兒童在他周圍的方式；甚至

不是他對窮人、卑微的人的支持。真正的麻煩是他捲入了**道德喪失事件**，和顯然**不信宗教和不道德**的人來往：這是在道德上和政治上可疑的人；在每一個社會的邊緣，作為一種無法根除的邪惡，都存在許多可疑的、來路不明的、被遺棄的、毫無希望的人的類型。這是真正遺憾的事。難道他必須作到如此的程度嗎？這種實踐的態度是顯然有別於信仰宗教人們的總體行為的：特別有別於東方諸宗教的上層（修道院的、貴族的或種姓的）倫理，尤其有別於嚴格法制宗教的嚴格道德（猶太教、祆教、伊斯蘭教）。

作為事後思考的結論，也許是團體提出了這樣一個總體性和綱領性的公式：耶穌要尋找拯救失喪的人，³⁶不是召義人，而是召罪人。³⁷但是，無論個別的言論有什麼歷史價值，就連最嚴格的釋經家對他和道德喪失者、不信宗教或不講道德的人交往這一事實也是沒有爭議的：人們對這類人嗤之以鼻，他們的可怕標記是“罪人”。已經提及的侮辱性諱名雖被耶穌對手使用，卻不是團體製造的：“貪食好酒”，但此語又被嚴厲得多的譴責取代：“稅吏和罪人的朋友”。³⁸

稅吏：他們是十足的真正罪人，從事一種不受歡迎的行業，是可惡的騙子，靠為佔領政權効勞發財，因為充當民族事業叛徒和敵人同謀而被打上永恆骯髒的標記，又因為他們記不清坑害過多少人或者詐騙多少錢財而無法懺悔。這些職業騙子就是

272 耶穌不得不與之交往的人。在這裡沒有必要從細節上確定一些故事的歷史準確性；這些故事描寫的是和主要稅吏撒該的頗受物議的遊宴，³⁹或是接受稅吏利未為耶穌的門徒。⁴⁰雖然不能先決地接受這些故事，但也不能先決地排斥（特別是馬可已經記錄的對阿爾法優斯之子利未的召喚）。突出的一點是，福音書不少於三次指名提及了耶穌門徒中的三個稅吏。無論如何，他的對手們指責他接待罪人並和他們一起吃喝這一情況，被公認為是一個歷史事實。⁴¹

他沒有拒絕接待罪人、目無法紀和破壞法律的人，雖然義人也去找他。他和稅吏、和臭名遠揚的罪人相處。“這人若是先知，必知道摸他的是誰，是個怎樣的女人”：要確定關於城裡這有名的罪人（很可能是一個妓女）完全不同一般的崇敬態度故事的性質，現在是不可能的；在她給耶穌的腳塗香膏⁴²時，耶穌沒有迴避她。約翰福音中有一個動人的故事也是如此：一個女人在犯淫時被發現，耶穌救了她，使她免遭律法保衛人的捉拿。⁴³這些故事可能是傳說、或追憶，或二者兼有，表現成爲典型的敘述。

這種傳說中最可靠的因素之一是這一事實：耶穌表現出了對罪人的某種刺激性的偏袒，還把自己和不信宗教、沒有道德的人混同起來。對他來說，無用的人和無業游民都有前途。同樣還有受到性蹂躪——因而受到輕蔑的女人，和“義人”社會的全部犧牲品。在這類情況下，他都說出正確的話：“她許多的罪都赦免了，因爲她愛的多。你們中間誰是沒有罪的，誰就可以先拿石頭打她。”⁴⁴

這樣，就不能否認耶穌“交壞朋友”。⁴⁵形跡可疑的人、罪犯在福音書中不斷出現，體面的人對於他們是都要退避三舍的。和耶穌同時代人對他這位宣講上帝之國者的全部期望相反，他拒絕扮演虔敬苦修士的角色——逃避宴請，不和某些類型的人交往。當然，把耶穌的不可否定的“眼睛朝下傾向”浪漫化是不妥當的。根本談不到什麼“臭味相投”。耶穌沒有表現出對花天酒地生活的欲求和對煙花柳巷的偏好。他沒有爲“環境”辯護，他從不推託罪。但是，從福音書的敘述無疑可以見出，面對社會偏見和保守輿論，耶穌放棄了取消某些團體或少數不幸的人社會資格的作法。

小說家龔特爾·赫布格爾把耶穌描寫成爲大阪的移民工人是正確的嗎？耶穌背後的種種議論、種種公開的批評都妨礙不
273 了他，他依然和社會邊緣各種人、社會局外人、宗教淪落者、

喪失權利和被貶低的人來往。他和他們共事，他坦然接待他們。他不僅宣揚愛一切人，而且身體力行。他當然沒有去投其所好，絕對沒有參與聲名狼籍團夥的活動。他沒有降低到他們的水平，而是把他們提高到自己的水平。但是，他不僅和這些臭名遠揚的壞人討論問題，而且名副其實地和他們懇談。許多人感到惱怒：他被看成是捉摸不定的人。

他是否不明白他在幹什麼嗎？他是否不知道吃一頓飯（當時和現在一樣）可能毀掉一個人的名譽嗎？在我們受到邀請時，我們都會細心考慮是誰發出的邀請，和無論如何也要避開誰。這一點對於一個東方人來說尤其明確：**同桌進餐**的意義超過了禮貌和友誼。這意味著和睦、信賴、和解、兄弟情誼。而且，虔誠的猶太人還要補充說，不僅一般人這樣看，上帝也是這樣看的。甚至在今天的猶太人家庭裡，在一餐開始之時，父親也要掰下一塊麵包，同時口中祝福，每個人都吃一小塊這塊麵包，以領祝福。上帝能夠贊成和罪人共同進餐嗎？正是如此。似乎律法沒有提出人們可以和誰交往、誰屬於虔誠信徒團體的最明確的標準。

對耶穌來說，和虔信者所排斥的人同桌進餐不僅是自由寬容和人道情感的表現。這還是他的使命和訊息的表現：毫無例外地給予一切人、甚至道德淪喪者以和睦和和解。德高望重之士覺得這是對全部常規道德規範的違反，事實上是對道德本身的破壞。果真如此嗎？

恩典的律法

猶太教的上帝也講寬恕。但是他寬恕什麼人呢？那些已經改變作風、完成償還、作完苦行、憑努力（遵守律法、起誓、祭獻、施捨）彌補罪過之債務、表明現在生活得較好的人。總之，寬恕給予曾是罪人、但已變為義人的人。但是，寬恕不能給予依然是罪人的人：罪人面臨審判和懲罰。這是正義。

罪人必須首先努力苦行贖罪然後接受恩典這一規則不再適用了嗎？全部這種制度都要喪失效力了嗎？已不應該完全指明（像在舊約申命紀和歷代誌中那樣）忠於律法受上帝獎掖、而
 274 違反律法則受懲罰嗎？按照稅吏和罪人的這位朋友的見解，上帝，神聖的上帝應該寬恕罪人正因為是罪人和不虔誠的人嗎？然而，這樣的上帝就會是罪人的上帝：這個上帝愛罪人勝過義人。

在這裡，顯然**宗教的基礎本身**正在受到動搖。叛徒、騙子和通姦者和虔誠者與義人對比反而被認為是正當的。⁴⁶墮落的飯桶和他在家中辛勤工作的兄弟相比反而得到偏愛。⁴⁷遭到痛恨的外邦人——而且是一個異教徒——反而被樹立成為本國人的楷模。⁴⁸到最後，一切都得到同樣的獎賞。⁴⁹有利於這些敗類的宏論要表明什麼用意呢？⁵⁰罪人應該比義人更接近上帝嗎？在天上對於一個悔改的罪人感到的愉快如果多於對九十九個無需悔改的人，那是不公正的。⁵¹對於正義來說，這似乎是本末倒置。

如果有人如此同情法外逍遙和違反法律的人，那他自身不是在破壞法律嗎？他不會不違背禮儀和紀律的規定嗎？須知這些規定是按照上帝誠命和祖先的傳統制訂的。好一個心靈的高度純潔！以宴會代替齋戒！人成了上帝誠命的準繩！以慶祝取代懲罰！在這種情況下，妓女和騙子比虔誠者、⁵²各地非信徒比上帝之國之子⁵³應該先進入上帝之國，那就不足為奇了。事實上消除了一切神聖標準、把一些秩序級別顛倒、使最後的變成第一、第一變成最末的這種正義，是何等不可思議的正義啊！⁵⁴這種沒有限制的愛是多麼天真、危險：在本國人和外邦人之間、在黨員和非黨員之間、在近鄰和身處遠地的人之間、在可尊敬的和不可尊敬的職業之間、在有道德的和無道德的、好人和壞人之間，竟沒有界限。似乎分離不是絕對必要的。似乎在這些情況下我們不必作出判斷。似乎在這些情況下我們都永遠

能夠寬恕。

是的，耶穌的確作到了這樣的程度：**我們可以寬恕**，無限地寬恕，七十個七次。⁵⁵寬恕一切罪——除了反對聖神、反對上帝本身的現實之罪，因為這時候罪人已不想得到寬恕。⁵⁶顯然，對**所有的人**來說，機會是均等的，與社會的、種族的、政治與宗教的劃分無關。甚至在罪人懺悔之前，就已被接納。首先是恩典，其次才是成就。應受嚴懲的罪人得到了自由的寬恕：他只需對恩典行為認知。寬恕是賜給他的，他只需接受贈禮和悔改。這是真正的無條件的大赦。我們只需要對這種恩典抱以信心。因此，**恩典先於律法**。或者，最好是說：恩典的律法有效。只有如此，一種新的、更高的義方為可能。這樣的義始於
275 無條件的寬恕：唯一的條件是受信仰或信賴性的信仰所鼓舞的信賴；應得出的唯一結論是慷慨地給予他人寬恕。任何人因為在大事上得到寬恕而得以生活，都應該在小事上不拒絕寬恕他人。⁵⁷

當然，凡是理解自己緊急處境的人也知道決定是不允許拖延的。在他的生存受到道德淪亡的威脅之時，在一切都處於緊急狀況之時，應該作出勇敢的、果斷的和謹慎的行動。無論有多麼令人厭倦和富有刺激性，在那個沒有幻想、在剩下的一點時間之內儘可能肥己的不義管家一例中⁵⁸這一點是明顯的。這不是一種機遇，而是一生都有的機會。想要得到生命的，會失去生命，而那失去生命的，將會得生命。⁵⁹門是窄的。⁶⁰被召的人多，選上的人少。⁶¹人的拯救依然是恩典的奇蹟，只有上帝能創造出；在上帝凡事都能。⁶²

所以，大筵席已經備好，是為一切人準備的，甚至包括岔路口上的乞丐和殘廢，更不必說大路上的人了。⁶³耶穌的那些餐會，凡想參加的人都可參加，包括那些被關在體面之家門外的人；有什麼象徵比這些餐會能夠更清楚地表明寬恕是給予一切人的呢？所以，這些在其他地方遭到排斥的人接到邀請是十

分欣喜的；在這裡，他們受到器重，而不是通常的詛咒。慈愛的開釋取代即刻的有罪判決。恩典奇異地取代普遍的欺辱。這是真正的解放！真正的救護！這十分實際地展現了恩典。正因為如此，耶穌的這些餐會才留在早期基督教團體的記憶之中，而且，在他死後，得到了更深層次的理解：這是令人驚喜的圖景，可以說是諸比喻中宣布的末日歡宴的預演、預報。⁶⁴

然而，問題仍然存在：怎樣才能為提供給罪人的這種**恩典**、寬恕、解放和救助**辯解**呢？耶穌的各種比喻解釋得很清楚。他的辯護首先是反擊。無需悔改的義人真如此正義嗎？虔誠者真如此虔誠嗎？他們不是因為驕傲地宣揚他們的道德和虔敬而變成罪人了嗎？⁶⁵他們懂得什麼是寬恕嗎？⁶⁶他們不是對犯過錯的兄弟毫不慈善嗎？⁶⁷他們不是陽奉陰違嗎？⁶⁸他們不是拒絕對上帝的呼喚作出反響嗎？⁶⁹即使是無罪的人如果認為他們自己再無其他感謝上帝之處，也是不免過錯的。而罪人如果放棄自己，在放棄自己同時完全投身於上帝，也會變得無罪。這表明，因為罪人不掩蓋他們的罪，所以比虔誠的人更真實。和那些不肯承認自己罪過的人相比，耶穌認為罪人是在正路上。

但是，耶穌的真正辯解和回答與眾不同。我們為什麼可以²⁷⁶以寬恕取代譴責、為什麼恩典先於律法呢？因為上帝本身不譴責，而是寬恕。因為上帝本身自由選擇恩典先於律法，行使了他施以恩典的權利。所以，在所有比喻中，上帝以經常更新的形體出現，十分寬宏大量：是寬大慈善的國王，⁷⁰是慷慨勾銷債務的貸方，⁷¹是尋找亡羊的牧羊人，⁷²是尋找失落錢幣的女人，⁷³是急忙出門迎接兒子的父親，⁷⁴是傾聽稅吏祈禱的法官。⁷⁵我們再三看到他是無限寬宏、善良得不可超越的上帝。⁷⁶可以說，人應該在自己的給予和寬恕中摹仿上帝的給予和寬恕。只有從這裡我們才能理解我們天父的要求：“免我們的債，如同我們免了人的債。”⁷⁷

耶穌一如既往地以一種非神學方式宣布了這一點，並沒有

制訂出一種深奧的恩典神學。“恩典”一語既沒有出現在對觀福音書中（除了路加福音，但在多數場合下不是在原來的行文之中）也沒出現在約翰福音中（除了序文）。“寬恕”大部分是作為與洗禮有關的規則出現的，而“慈善”作為一個名詞在福音書中則完全沒有。對於表示行為的動詞“寬恕”、“開釋”、“賦予”情況就不一樣了。這表明了一個具有決定性的因素：耶穌主要是從完成階段的意義上來談論“恩典”與“寬恕”的。對於浪子沒加審判、父親打斷了他的悔罪、擁抱了他、讓人拿來了華服、戒指和鞋並屠殺了小肥牛，備好筵席：這是完成階段的恩典。那僕人、貸款人、稅吏、迷失的羊也是這樣感受到慷慨、寬恕、同情和恩典的。接納是絕對的，不問過去經歷、沒有特殊條件，這樣，得到解放的人就可以再度生活，可以適應：這一點是最難的事，不僅僅對於稅吏。這是恩典：生活的新機會。

因此，耶穌的比喻不僅僅是關於一位慈愛天父上帝這一永恆觀點的象徵。這些比喻用話表現出了耶穌在行動中接納罪人時所發生的情況：寬恕。上帝對罪人的寬恕性和解放性的愛在耶穌的話和行動中變成了事實。**不要對狡詐者的懲罰，而要對罪人的辯護**：這已經是上帝之國的開端，上帝正義的臨近。

通過自己的全部教導和實踐，耶穌認為所有雖然虔誠但是
277 不如他自己寬宏、富有同情心和善良的人是有過錯的。對於這些不太寬宏的、虔誠的人來說，有一件事是讓他們大感窘迫的：耶穌不僅一般地宣布了恩典、慈愛和寬恕，而且發動了上帝的力量；上帝的愛給予了罪人，上帝偏愛罪人勝過義人；耶穌還大膽地預示了上帝使用恩典的權利。甚至連最嚴格的釋經家也承認了這樣一個歷史事實：⁷⁸耶穌承擔了責任，**直接向罪人個人保證他得到寬恕**。

據最早的福音書記載，耶穌和他對手的第一次典型對抗發生在他提出寬恕保證之時：“小子，你的罪赦了。”⁷⁹虔誠的

猶太人也相信上帝赦罪。但是，這個人竟在此時此地十分明確地對這個特殊的個人許諾赦罪。他親自許與並保證赦罪。憑什麼權利？憑什麼權威？反應是快速的：“這個人爲什麼這樣說呢？他說僭妄的話了！除了神以外，誰能赦罪呢？”⁸⁰

無疑耶穌是持有這一見解的。只有上帝給予寬恕。傳給我們的這種保證的被動形式（“你的罪〔被〕赦了”）含義也就在此。但是，對於他的同時代人來說，確鑿的是：有人竟敢作迄今沒有人敢作的事；連摩西或者先知們都不敢。他不僅像大祭司依據上帝指定的高度詳細的和解秩序在贖罪日向全體人民宣告上帝的寬恕，他還敢於親自在具體情況下——“在塵世”，可以說，在街上——向道德喪失者保證了寬恕：因此，他不僅宣講恩典，而且還在此時此地有權威地使用了恩典。

因而，這是否表明，作爲一種專斷私刑法的反面，現在又有一種專斷的恩典法了呢？看來，似乎有一個人正在這裡預示上帝的審判。和以色列的一切傳說相反，有人正在作只有上帝才能作的事，干預和侵犯了上帝的最重要的權利。即使上帝的名字沒有被詛咒，這也依然是褻瀆：驕傲造成的褻瀆。這個人把自己看成是什麼人？他的要求在其他方面已是空前的，現在已到達高峰，這必定會引起憤怒和強烈的抗議：他說他能夠赦罪。衝突已是不可避免：這是和他認爲錯誤、並提示了其錯誤態度的那些人的生死衝突。在很早的時期——在關於赦罪的言論之後、在和稅吏們的筵席之後、在輕視齋戒、侵犯安息日休息之後——馬可福音⁸¹立即記載了耶穌的對手們、律法、權利和道德捍衛者們商討如何清算耶穌。

附 錄

神學文獻、注釋、索引

Basic Theological Literature

A book like this must take account of an immense amount of published work in the different fields of theology: not only books, but many thousands of articles scattered in a variety of specialist reviews.

To enable the reader to keep his head above water in this flood of literature, here is a brief survey of the more important recent works which can be regarded as fundamental at least for consultation and which have been used frequently in the present book, their titles being given mostly in an abbreviated form. For this edition the author has added a number of titles of books likely to be particularly useful to English-speaking readers.

1. *Dictionaries and Encyclopedias*

Bibellexikon, edited by H. Haag, Einsiedeln/Zürich/Cologne, 1968 (=BL).
Catholicisme. Hier--aujourd'hui--demain, edited by G. Jaquet, Paris, 1948ff.
Concise Theological Dictionary, edited by Karl Rahner and Herbert Vorgrimler, London/New York, 1965.

Dictionary of the Bible, by J. L. McKenzie, Milwaukee/London, 1968.

Dictionnaire de la Bible, Supplement, Vols. I-VIII, edited by L. Pirot, continued by A. Robert, Paris, 1928ff. (=DBS).

Dictionnaire de Théologie Catholique, Vols. I-XVI, edited by A. Vacant and E. Mangenot, continued by E. Amann, Paris, 1903ff.

Encyclopedia of Biblical Theology, edited by J. B. Bauer, New York/London, 1970.

Evangelisches Kirchenlexikon. Kritisch-theologisches Handwörterbuch, edited by H. Brunotte and O. Weber, Göttingen, 1955ff. (=EKL).

Lexikon für Theologie und Kirche, Vols. I-X, edited by J. Höfer and K. Rahner, Freiburg, 1956ff. (=LThK).

New Catholic Encyclopedia, Vols. I-XV, New York, 1967.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Vols. I-VI, edited by K. Galling, Tübingen, 1957 (=RGG).

Sacramentum Mundi. An Encyclopedia of Theology, Vols. I-VI, edited by A. Darlap, London/New York, 1968-70.

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Vols. I-VIII, edited by G. Kittel, continued by G. Friedrich, Stuttgart, 1933ff. (=ThW). This work,

with the title of *Theological Dictionary of the New Testament*, is now available in English in ten volumes, Grand Rapids/London, 1971ff.

2. Bible Commentaries

The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament, edited by S. R. Driver, A. Plummer and C. A. Briggs, Edinburgh, 1895ff.

The Jerome Bible Commentary, edited by R. E. Brown, J. A. Fitzmeyer and R. E. Murphy, Eaglewood Cliffs, 1968/London, 1969.

A New Catholic Commentary on Holy Scripture, edited by R. C. Fuller, L. Johnston and C. Kearns, London/New Jersey, 1969.

Peake's Commentary on the Bible, edited by M. Black and H. H. Rowley, London/New York, 1975 (latest edition).

The Anchor Bible, Vol. Iff., edited by F. M. Cross, R. E. Brown and J. C. Greenfield, Garden City, 1965ff.

The Interpreters' Bible, edited by G. A. Bullrick, New York, 1951.

The New Century Bible, Vol. Iff., edited by R. E. Clements and M. Black, London, 1967ff.

The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible, Vol. Iff., edited by P. R. Ackroyd, A. R. C. Leancy and J. W. Packer, London, 1965ff.

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, started by H. A. W. Meyer, 16 volumes, frequently revised, Göttingen, 1932ff. (*Meyers Kommentar*).

Handbuch zum Neuen Testament, edited by H. Lietzmann, continued by G. Bornkamm, 22 sections in different editions, Tübingen, 1906ff. (*Lietzmanns Handbuch*).

Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, edited by P. Althaus and J. Behm, 12 volumes in different editions, Göttingen, 1932ff. (*NT Deutsch*).

Das Neue Testament, übersetzt und kurz erklärt, edited by A. Wikenhauser and O. Kuss, 9 volumes with an index volume in different editions, Regensburg, 1938ff. (*Regensburger NT*).

Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, edited by A. Wikenhauser and A. Vögtle, Freiburg, 1953ff. (*Herders theologischer Kommentar*).

Études Bibliques, Paris, 1907ff.

Commentaire du Nouveau Testament, edited by P. Bonnard and others, Neuchâtel/Paris, 1949ff.

3. New Testament Theologies and Christologies

R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, 2 vols., London/New York, 1951-55.

H. Conzelmann, *Outline of the Theology of the New Testament*, London/New York, 1969.

- J. Jeremias, *New Testament Theology*, Part I, London/Philadelphia, 1971.
 W. G. Kummel, *Theology of the New Testament According to Its Major Witnesses, Jesus—Paul—John*, Nashville, 1973/London, 1974.
 K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments*, 4 vols., Düsseldorf, 1968ff.
 O. Betz, *What Do We Know About Jesus?*, London, 1968.
 O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, London/Philadelphia, 1963.
 R. H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology*, New York, 1965.
 F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen, 1963.
 J. Knox, *The Humanity and Divinity of Christ*, Cambridge, 1967.
 W. Pannenberg, *Jesus—God and Man*, Philadelphia/London, 1968.

4. Works on Dogmatics and Systematic Theology

- H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edited by A. Schönmetzer, Barcelona/Freiburg/Rome/New York, 1963 (=DS). This work was first published in 1854 and has gone through more than thirty editions since then.
 P. Althaus, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh, 1962 (sixth edition).
 K. Barth, *Church Dogmatics*, 4 vols., Edinburgh/Naperville, 1936–69.
 E. Brunner, *Dogmatics*, London, 1949–52.
The Common Catechism. A Christian Book of Faith, edited by J. Feiner and L. Vischer, London/New York, 1975.
 H. Diem, *Theologie als kirchliche Wissenschaft*, 3 vols., Munich, 1951ff.
Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, 5 vols., edited by J. Feiner and M. Löhrer, Einsiedeln/Zürich/Cologne, 1965ff.
 H. Ott, *Die Antwort des Glaubens*, Stuttgart/Berlin, 1972.
 K. Rahner, *Theological Investigations*, 14 vols., London/vols. 1–6, Baltimore, 1961–69; vols. 7–14, New York, 1972–76.
 M. Schmaus, *Dogma*, 4 vols., New York/London, 1968–72.
 P. Tillich, *Systematic Theology*, 3 vols., Chicago, 1951–63/London, 1968.
 O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, 2 vols., Neukirchen/Moers, 1959–62.

5. Introductions to Christianity or to the Apostles' Creed

- H. U. von Balthasar, *Who Is a Christian?*, London, 1968.
 G. Ebeling, *The Nature of Faith*, London/Philadelphia, 1961.
 A. Harnack, *What Is Christianity?*, London, 1901/Philadelphia, 1908.
 W. Kasper, *Einführung in den Glauben*, Mainz, 1972.
A New Catechism. Catholic Faith for Adults, commissioned by the Hierarchy

of the Netherlands (The "Dutch Catechism"), London/New York, 1967; second edition, New York, 1969.

K. Barth, *Credo*, London, 1964.

W. Pannenberg, *The Apostles' Creed in the Light of Today's Questions*, London/Philadelphia, 1972.

Joseph Ratzinger, *Introduction to Christianity*, London, 1969.

6. Books by Hans Küng (cited with abbreviated titles)

Justification. The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection, New York, 1964/London, 1965.

Structures of the Church, New York, 1964/London, 1965.

Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie, Freiburg/Basle/Vienna, 1970.

Why Priests? A Proposal for a New Church Ministry, New York/London, 1972.

Notes

EDITOR'S NOTE: A superior number after the year of publication indicates the edition of the work.

A I: *The Challenge of Modern Humanisms*

- 1 On the history of the concept see H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Munich, 1965. Basic reading on the problematic is provided by F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart, 1953; H. Cox, *The Secular City*, New York/London, 1965; H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, 1966.
- 2 M. Greiffenhagen, art. "Emanzipation" in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. II, Darmstadt, 1972, Coll. 448-49; the same author, "Ein Weg der Vernunft ohne Rückkehr. Ist die Emanzipation in eine neue Phase getreten" in *Die Zeit*, 22 June 1973.
- 3 M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, 1958/London, 1967.
- 4 J. Kahl, *Das Elend des Christentums oder Plädoyer für eine Humanität ohne Gott*, Reinbeck bei Hamburg, 1968; cf. the more recent work of C. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Hamburg, 1972.
- 5 For instance, F. Gogarten, op. cit., and H. Cox, op. cit. On the discussion, see D. Callaghan (ed.), *The Secular City Debate*, New York/London, 1966.
- 6 H. Blumenberg, op. cit.
- 7 D. von Hildebrand, *The Trojan Horse in the City of God*, Chicago, 1970.
- 8 J. Maritain, *The Peasant of the Garonne. An old man questions himself about the present time*, New York/London, 1969.
- 9 H. U. von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln, 1966.
- 10 L. Bouyer, *The Decomposition of Catholicism*, Chicago/London, 1970.
- 11 R. Augstein, "Das grosse Schisma" in *Der Spiegel* (1969), No. 18; cf. also R. Altmann, "Abschied von den Kirchen" in *Der Spiegel* (1970), No. 28.
- 12 *Newsweek*, 4 October 1971.
- 13 The concept became popular as a result of the publications of J. B. Metz, J. Moltmann, D. Sölle (see discussion in D III, 1).
- 14 C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Munich/Leipzig, 1922, 1934².

- 15 Our analysis and basic conclusions largely coincide with what Jürgen Moltmann says about the identity and relevance of the Christian faith ("Identity-Involvement Dilemma"). Cf. J. Moltmann, *The Crucified God. The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, London, 1974, Ch. I, 1-2, pp. 7-25.
- 16 A. Toffler, *Future Shock*, New York/London, 1970, p. 15.
- 17 D. L. Meadows, *The Limits to Growth*, New York, 1972.
- 18 G. R. Taylor, *The Doomsday Book*, London, 1970/New York, 1971; S. Kirban, *Die geplante Verwirrung*, Wetzlar, 1972; G. Fahrensvärd, *Nach uns die Steinzeit. Das Ende des technischen Zeitalters*, Bern, 1972; D. Widener, *Kein Platz für Menschen. Der programmierte Selbstmord*, Frankfurt, 1972; E. E. Snyder, *Todeskandidat Erde. Programmierter Selbstmord durch unkontrollierten Fortschritt*, Munich, 1972; M. Lohmann (ed.), *Gefährdete Zukunft*, Munich, 1973.
- 19 K. Steinbuch, *Falsch programmiert*, Stuttgart, 1968.
- 20 K. Steinbuch, *Kurskorrektur*, Stuttgart, 1973, p. 9.
- 21 K. Lorenz, *Civilized Man's Eight Deadly Sins*, New York/London, 1974.
- 22 Out of the extensive work of all these authors, cf. especially the basic studies: M. Horkheimer/T. W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, London/New York, 1974; T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt, 1966; M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt, 1967; the same author, *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Frankfurt, 1968; H. Marcuse, *The One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of the Advanced Industrial Society*, Boston/London, 1964; E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, 1959. A. Schmidt provides a good introduction to the above in a special issue of *Nachrichten aus dem Kösel-Verlag*, Munich, 1970: "Die 'Zeitschrift für Sozialforschung.' Geschichte und gegenwärtige Bedeutung."
- 23 Cf. especially Marcuse, op. cit., on the one-dimensional society and one-dimensional thinking.
- 24 On the discussion with critical rationalism cf. H. Küng, *Existiert Gott?*, Munich, 1975.
- 25 Cf. the French Structuralists' interpretation of Marx: L. Althusser, *For Marx*, New York, 1970/London, 1972; L. Althusser/E. Balibar, *Reading "Capital,"* London, 1970/New York, 1971.
- 26 K. Marx, *Early Writings*, New York/London, 1963. Among these *The German Ideology* (also published separately London, 1965/New York, 1970) and *Theses on Feuerbach* are particularly important.
- 27 K. Marx, *Capital*. English translations published by Encyclopedia Britannica, Chicago, 1952/London, 1954-59.
- 28 Basic for orthodox Marxism (Marxist-Leninism) are K. Marx/F. Engels, *Communist Manifesto*, New York, 1968/London, 1969; F. Engels, *Anti-Dühring*, London 1955/New York, 1966; W. I. Lenin, "Materialism and Empirio-Criticism" in Lenin, *Selected Works*, London, 1936-39, Vol. xi, part 2; J. Stalin, *Dialectical and Historical Materialism*, New York, 1940/London, 1940.
- 29 Particularly informative are S. Stojanović, *Between Ideals and Reality. A Critique of Marxism and Its Future*, New York/London, 1973; P. Vran-

- icki, *Geschichte des Marxismus*, Frankfurt, 1972-74. Notable among Hungarian publications are those of Andreas Hegedüs and Agnes Heller, representatives there of the New Left.
- 30 Cf. H. Pross, "Überleben des Kapitalismus? Mitwirkung der Unternehmer an der Verbesserung der Wirtschaftsverfassung" in the report of the annual conference of the study group of independent employers in Munich, 31 May to 2 June 1973, published under the title *Der Angriff auf den Unternehmer-Herausforderung und Chance*, pp. 15-20.
- 31 At an early date H. Marcuse produced his *Soviet Marxism. A Critical Analysis*, New York/London, 1958. On the conditions in the Soviet Union, Eastern Germany, Czechoslovakia, Cuba and North Korea, see likewise the five reports of the left-wing socialists R. Rossanda, B. Rabehl, S. Plogstedt, G. Maschke, H. Kurnitzky and K. D. Wolff, in *Kursbuch*, edited by H. M. Enzensberger, Berlin, 1972, No. 30.
- 32 M. Djilas, *The New Class*, New York, 1957/London, 1966. The same author, *The Unperfect Society*, New York/London, 1970. Djilas had been Tito's comrade in arms for many years and from 1945 to 1954 general secretary of the Communist Party of Yugoslavia, deputy prime minister and authoritative theorist of the party. His book brought him six years of captivity. In 1962 he was condemned to a further nine years in prison because of his book *Conversations with Stalin* (New York, 1962).
- 33 Cf. the publications of prominent Russian critics of the regime, which have become known in the West, especially the letter of the professors A. D. Sakharov, W. F. Turtshin and R. A. Medvedev in 1968 to the Central Committee of the Communist Party of the Soviet Union, printed in the *Neue Zürcher Zeitung*, 22 April 1970; A. D. Sakharov, *Wie ich mir die Zukunft vorstelle*, Zürich, 1969; the same author, "Ein Memorandum an den General-Sekretär der KPdSU, L. I. Breschnew," 1971, printed in *Die Zeit*, 21 July 1972; the same author, interview in *Der Spiegel*, 1973, No. 28; A. Amalrik, *Will the Soviet Union Survive until 1984?*, London, 1970/New York, 1971; P. I. Jakir, *Kindheit in Gefangenschaft*, Frankfurt, 1972; A. Solzhenitsyn, *Letter to Soviet Leaders* (5 September 1973), London, 1974/"Live Not by Lies," 12 February 1974, in Leopold Labetz (ed.), *Solzhenitsyn: A Documentary Record*, London/Baltimore, 1974, pp. 375-79. Also informative is the investigation by R. Bernheim, formerly Moscow correspondent of the *Neue Zürcher Zeitung*, *Die sozialistische Errungenschaften der Sowjetunion*, Zürich, 1972.
- 34 Cf. the book by some of the participants, U. Bergmann, A. Dutschke, W. Lefevre, B. Rabehl, *Rebellion der Studenten oder Die neue Opposition. Eine Analyse*, Hamburg, 1968. For a critical treatment see E. K. Scheuch (ed.), *Die Wiedertäufer der Wohlstandsgesellschaft*, Cologne, 1968; W. Fikentscher, *Zur politischen Kritik an Marxismus und Neomarxismus als ideologische Grundlage der Studentenunruhen 1965/69*, Tübingen, 1971. On the controversial identification of "brown" and "red" see H. Grebing, *Linksradikalismus gleich Rechtsradikalismus. Eine falsche Gleichung*, Stuttgart, 1971; M. Greiffenhagen, R. Kühnl, J. B. Müller, *Totalitarismus. Zur Problematik eines politischen Begriffs*, Munich, 1972.

- 35 M. Horkheimer, preface to his miscellany, *Kritische Theorie*, Frankfurt, 1968.
- 36 H. Marcuse, *One-Dimensional Man*, Boston/London, 1964, pp. 253, 255, 257.
- 37 J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt, 1973; cf. the same author's postscript to *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1973.
- 38 On the relations between Christianity and Marxism, first from the Christian side: J. L. Hromádka, *Evangelium für Atheisten*, Berlin, 1957; H. Gollwitzer, *Christian Faith and the Marxist Criticism of Religion*, New York/Edinburgh, 1970; E. Kellner (ed.), *Christentum und Marxismus—heute* (especially the contributions by W. Dantine, G. Girardi, J. B. Metz, K. Rahner, M. Reding, D. Schreuder and G. A. Wetter), Vienna/Frankfurt/Zürich, 1966; R. Garaudy (Introduction by K. Rahner, Epilogue by J. B. Metz), *From Anathema to Dialogue: The Challenge of Marxist-Christian Cooperation*, New York, 1966/London, 1967; M. Stöhr (ed.), *Disputation zwischen Christen und Marxisten*, Munich, 1966; G. Girardi, *Marxism and Christianity*, New York, 1968; F. J. Adelman, *From Dialogue to Epilogue. Marxism and Catholicism Tomorrow*, The Hague, 1968; W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, Munich, 1969; J. Fetscher/W. Post, *Verdirbt Religion den Menschen? Marxistischer und christlicher Humanismus. Ein Interview*, Düsseldorf, 1969; J. Kadenbach, *Das Religionsverständnis von Karl Marx*, Munich/Paderborn/Vienna, 1970; H. Aptheker, *The Urgency of Marxist-Christian Dialogue*, New York, 1970; J. M. Lochman, *The Church in a Marxist Society. A Czechoslovak View*, New York, 1970; D. Sölle, "Christentum und Marxismus. Bericht über den Stand des Gesprächs" in *Das Recht ein anderer zu werden*, Neuwied/Berlin, 1971; F. v. d. Dudenrijn, *Kritische Theologie als Kritik der Theologie. Theorie und Praxis bei Karl Marx—Herausforderung der Theologie*, Munich/Mainz, 1972; J. P. Miranda, *Marx y la Biblia Crítica a la filosofía de la opresión*, Salamanca, 1972.
- On the relations between Christianity and Marxism, from the Marxist side: E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, 1967; the same author, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Frankfurt, 1962; the same author, *Atheism in Christianity*, New York, 1972; M. Machovec, *Marxismus und dialektische Theologie. Barth, Bonhoeffer und Hromádka in atheistisch-kommunistischer Sicht*, Zürich, 1965; the same author, *Jesus für Atheisten*, Stuttgart, 1972; R. Garaudy, *Marxism in the Twentieth Century*, New York/London, 1970 (especially the chapter on "Marxism and Religion," pp. 106–63); V. Gardavsky, *God Is Not Yet Dead*, Baltimore/London, 1974; L. Kolakowski, *Geist und Ungeist christlicher Traditionen*, Stuttgart, 1971; cf. also in the above-mentioned volume, *Christentum und Marxismus—heute*, the contributions of R. Garaudy, R. Havemann, L. Lombardo-Radice.
- 39 "Ohne Geschichte leben?" Opening address at the 29th Conference of German Historians before the Association of the History Teachers of Germany in Regensburg, in *Die Zeit*, 13 October 1972.

- 40 M. Weber, "Politik als Beruf" (October 1919) in *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen, 1971, pp. 505-60 (quotation, p. 560).
- 41 R. Jungk, *Die Zukunft hat schon begonnen*, Stuttgart, 1952.
- 42 R. Jungk, *Der Jahrtausendmensch. Bericht aus den Werkstätten der neuen Gesellschaft*, Munich/Gütersloh/Vienna, 1973.
- 43 H. Pross, op. cit., p. 17.
- 44 H. Pross, op. cit., p. 19.

A II: *The Other Dimension*

- 1 E. Ionesco, "The Threat to Culture." Address at the opening of the Salzburg Festival, 1972. French original and German translation, Munich, 1972, p. 22.
- 2 E. Ionesco, op. cit., pp. 21-22.
- 3 Cf. A I, 3: "Humanity through technological evolution?"
- 4 Cf. A I, 3: "Humanity through politico-social revolution?"
- 5 For the discussion with nihilism, omitted here because of pressure of space, see H. Küng, *Existiert Gott?*, Munich, 1975.
- 6 M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. An interview with commentary by H. Gumniot, Hamburg, 1970, esp. pp. 67-69.
- 7 H. F. Steiner, *Marxisten-Leninisten über den Sinn des Lebens. Eine Studie zum kommunistischen Menschenbild*, Essen, 1970; cf. esp. the documents, translated from Russian, on the discussion in Soviet periodicals, pp. 309-63.
- 8 A. Schaff, *Marxismus und das menschliche Individuum*, Vienna/Frankfurt/Zürich, 1965; M. Machovec, *Jesus für Atheisten*, Stuttgart/Berlin, 1972, pp. 15-30; cf. the same author, *Vom Sinn des menschlichen Lebens*, German translation from Czech (original, 1965), Freiburg, 1971; E. Bloch, *Religion im Erbe* (a selection from his writings on the philosophy of religion), Munich/Hamburg, 1967.
- 9 P. Berger, *Invitation to Sociology. A Humanistic Perspective*, New York, 1963, pp. 174-75/London, 1966, p. 197; the same author, *A Rumor of Angels*, New York, 1969/London, 1970, esp. Chapter 3.
- 10 W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*, Munich, 1969, pp. 116-30; cf. also pp. 279-95; the same author, "Naturwissenschaftliche und religiöse Wahrheit," Address on the occasion of the award of the Guardini prize, in *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern* 3 (1973), No. 3/4. Cf. also P. Jordan, *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. Abbruch einer Mauer*, Oldenburg/Hamburg, 1963.
- 11 Cf., outside the school of Freud, particularly C. G. Jung, *Psychology and Religion*, Princeton, 1970/London, 1970. On the problems: J. Rudin, *Psychotherapy and Religion*, Notre Dame, 1968. See also the founder of logotherapy, V. E. Frankl, *The Doctor and the Soul: From Psychotherapy to Logotherapy*, New York, 1965/London, 1969; the same author, *The Will to Meaning*, New York, 1969/London, 1971; the same author, *Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion*, Munich, 1974².

- 12 Within the Freudian school, cf. especially E. H. Erikson, *Identity and the Life Cycle*, New York, 1957; the same author, *Insight and Responsibility*, New York, 1964; the same author, *Identity: Youth and Crisis*, New York, 1968/London, 1971; R. May, *The Meaning of Anxiety*, New York, 1950; the same author, *Man's Search for Himself*, New York, 1953; the same author, *Power and Innocence*, New York, 1972.
- 13 M. Machoveč, op. cit., p. 25.
- 14 P. Nobile (ed.), *The Con III Controversy: the Critics Look at the Greening of America*, New York, 1971.
- 15 T. Roszak, *The Making of a Counter Culture. Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, New York, 1968/London, 1970.
- 16 C. Reich, *The Greening of America*, New York, 1971, p. 327/London, 1971, p. 223.
- 17 A. J. Toynbee, *Surviving the Future*, London/New York/Toronto, 1971, pp. 44-45, 66-67. Cf. also M. Mead, *Twentieth Century Faith. Hope and Survival*, New York, 1972, esp. p. 3.
- 18 Cf. the evidence given by the patriarchy of Moscow, *Der Spiegel*, 1974, No. 17.
- 19 Cf. A I, 1: "Secular world."
- 20 Cf. on the criticism of the secularization thesis and on the whole complex of the endurance of religion, A. M. Greeley, *Religion in the Year 2000*, New York, 1969; the same author, *The Persistence of Religion*, New York, 1972/London, 1973; O. Schatz (ed.), *Hat die Religion Zukunft?*, Graz/Vienna/Cologne, 1971, with contributions from A. Toynbee, P. Berger, T. Luckmann, A. Gehlen, K. Löwith, M. Horkheimer, E. Bloch, H. Cox, O. Schatz, among others; G. Baum, *New Horizon*, New York, 1972; finally the issue of *Concilium*, January 1973, edited by Gregory Baum and A. M. Greeley, with contributions by M. Marty, J. Brothers, W. and N. McCready, J. Remy, E. Servais, B. van Iersel, D. Power, J. Shea, F. Kennedy, D. Tracy, R. Ruether, R. Laurentin. Among earlier publications on the sociology of religion see E. A. Tiryakian (ed.), *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change, Essays in Honor of P. A. Sorokin*, London, 1963, particularly the contributions by T. Parsons and T. F. O'Dea; likewise, D. R. Cutler (ed.), *The Religious Situation: Nineteen Sixty Eight*, Boston, 1968, especially the contributions by H. Smith, J. Campbell, C. Geertz, T. Parsons, G. E. Swanson.
- 21 H. Cox, the author of *The Secular City*, has now written *The Seduction of the Spirit. The Use and Misuse of People's Religion*, New York, 1973/London, 1974. Particularly illuminating as evidence of the new trend is Chapter 5, "Beyond Bonhoeffer," with the sentence: "In short, the question of the future of religion is open again." The question was never really closed.
- 22 O. F. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, Frankfurt/Berlin, 1958.
- 23 Cf. T. Luckmann, "Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen in der modernen Gesellschaft?" in O. Schatz (ed.), op. cit., pp. 69-82.
- 24 A. M. Greeley, *Religion in the Year 2000*, Chapter 3: "The Data."
- 25 H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, 1966, pp. 41-42.

- 26 On the problem of God as discussed in recent *philosophy*: K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, Munich, 1948; W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen, 1957; M. E. Marty, *Varieties of Unbelief*, New York/Chicago/San Francisco, 1964; W. Strolz, *Menschsein als Gottesfrage. Wege zur Erfahrung der Inkarnation*, Pfullingen, 1965; E. Fontinell, *Toward a Reconstruction of Religion. A Philosophical Probe*, New York, 1970; E. Coreth/J. B. Lotz (eds.), *Atheismus kritisch betrachtet*, Munich, 1971; W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2 vols., Darmstadt, 1971-72; G. Hasenhüttl, *Gott ohne Gott. Ein Dialog mit J.-P. Sartre*, Graz/Vienna/Cologne, 1972; G. D. Kaufman, *God the Problem*, Cambridge, 1972; J. Splett, *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*, Freiburg/Munich, 1973; R. Schaeffler, *Religion und kritisches Bewusstsein*, Freiburg/Munich, 1973; the same author, *Die Religionskritik sucht ihren Partner. Thesen zu einer erneuerten Apologetik*, Freiburg/Basle/Vienna, 1974. On the history of atheism see particularly F. Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland*, 4 vols., Stuttgart, 1921-23; H. Ley, *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, 3 vols., Berlin, 1966-71. On the proofs of God in particular: W. Cramer, *Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft*, Frankfurt, 1967; K. Riesenhuber, *Existenzerfahrung und Religion*, Mainz, 1968; Q. Huonder, *Die Gottesbeweise. Geschichte und Schicksal*, Stuttgart, 1968; Hans Küng, *Menschenwerdung Gottes*.
- 27 Emil Brunner and Karl Barth, *Natural Theology*, London, 1966, containing Emil Brunner's "Nature and Grace" and Karl Barth's reply "No"; K. Barth, *Church Dogmatics II*, 1, Edinburgh, 1957 (on Vatican I, see especially pp. 79-85); but see also how Barth corrected himself in his theology of creation in *Church Dogmatics III*, 1-3, Edinburgh, 1958, especially III, 3 §69, 2.
- 28 R. Bultmann, *Faith and Understanding. Collected Essays I*, London, 1969, pp. 28-52, 53-65, 313-31.
- 29 On the lines of Barth, see recently H. Gollwitzer in discussion with W. Weischedel, *Denken und Glauben. Ein Streitgespräch*, Stuttgart, 1965; J. Moltmann, *The Crucified God. The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, London, 1974, especially Chapters I, 3 and VI, 2. On the lines of Bultmann, see especially G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen, 1959; the same author, *Wort und Glaube*, Tübingen, 1960.
- 30 St. Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles I*, 3-14; *Summa Theologiae I*, q. 2.
- 31 First Vatican Council, Dogmatic Constitution, *De fide catholica*, especially DS 3004, 3015-20; cf. Pius XII, encyclical *Humani generis*, 12 August 1950 in *Acta Apostolicae Sedis*, 42 (1950), pp. 561-78 (excerpts in DS 3875-99).
- 32 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae I*, q. 2, aa. 1-2.
- 33 A discriminating renewal of "natural theology" can be found in W. Panenber, *Was ist der Mensch?*, Göttingen, 1962; the same author, *Reve-*

- lation as History, New York/London/Sydney, 1969; the same author, *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen, 1967; the same author, "Brief an W. Weischedel" in J. Salaquarda (ed.), *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, Berlin, 1971, pp. 176–80, with W. Weischedel's answer, pp. 180–81.
- 34 Cf. H. Küng, *Existiert Gott?*, Munich, 1975.
- 35 *Kant's Critique of Practical Reason*, translated by T. K. Abbott, Longmans Green, London/New York/Toronto, 1909, Book II, Chapter II, 5, pp. 220–29, especially 223.
- 36 There is an enormous *theological* literature on the *question of God*. Among the manuals and comprehensive works on dogmatics on the *Catholic* side may be mentioned Michael Schmaus, *Dogma*, 6 vols., New York/London, 1970–74; J. Feiner/M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis*, 5 vols., Einsiedeln/Zürich/Cologne, 1965ff.; Karl Rahner, *Theological Investigations*, Baltimore/London (the first volume of these collected essays and articles appeared in 1961, others at frequent intervals afterwards and further volumes will appear in the coming years: at the time of writing twelve volumes have been published, corresponding to nine of the *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln/Zürich/Cologne). On the *Protestant* side are Karl Barth's *Church Dogmatics*, Edinburgh, 1955ff. and the works of E. Brunner, H. Ott, H. Thielicke, P. Tillich.
- Monographs include H. U. von Balthasar, *The God Question and Modern Man*, New York, 1967; H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Paris, 1956; H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, Munich, 1963; J. A. T. Robinson, *Honest to God*, London, 1963; J. C. Murray, *The Problem of God. Yesterday and Today*, New Haven/London, 1964; E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen, 1965; S. M. Ogden, *The Reality of God and Other Essays*, New York, 1966; H. Engelland, *Die Wirklichkeit Gottes und die Gewissheit des Glaubens*, Göttingen, 1966; H. Zahrnt, *The Question of God. Protestant Theology in the Twentieth Century*, New York/London, 1970; the same author, *What Kind of God?*, London, 1972; F. Leist, *Nicht der Gott der Philosophen*, Freiburg/Basle/Vienna, 1966; C. H. Ratschow, *Gott existiert. Eine dogmatische Studie*, Berlin, 1966; J. Macquarrie, *God and Secularity*, Philadelphia, 1967/London, 1968; J. B. Cobb, Jr., *God and the World*, Philadelphia, 1969; F. Cogarten, *Die Frage nach Gott*, Tübingen, 1968; G. Ebeling, *Wort und Glaube*, Vol. II, Tübingen, 1969; E. Schillebeeckx, *God the Future of Man*, New York/London, 1970; E. Balthazar, *God Within Process*, New York, 1970; W. Kaspar, *Glaube und Geschichte*, Mainz, 1970, especially pp. 101–43; R. G. Smith, *The Doctrine of God*, London, 1970; H. Ott, *God*, New York/London, 1973; W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen, 1972; E. Biser, *Theologie und Atheismus*, Munich, 1972; J. Moltmann, *The Crucified God*, London, 1974.

From the aspect of linguistic philosophy the following should be noted: F. Ferré, *Language, Logic and God*, London/Glasgow, 1961; P. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel. Based on an Analysis of Its Language*.

New York/London, 1963; A. Gilkey, *Naming the Whirlwind. The Renewal of God-language*, Indianapolis/New York, 1969; E. Castelli (ed.), *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*, Paris, 1969.

- Finally, among volumes of collected essays on the question of God, the following should be noted: A. Schaefer (ed.), *Der Gottesgedanke im Abendland*, Stuttgart, 1964; N. Kutschki (ed.), *Gott heute. Fünfzehn Beiträge zur Gottesfrage*, Mainz/Munich, 1967; H. Zahmt (ed.), *Gespräch über Gott*, Munich, 1968; T. C. de Kruijf and others, *Zerbrochene Gottesbilder*, Freiburg/Basle/Vienna, 1969; H. J. Schultz (ed.), *Wer ist das eigentlich—Gott?*, Munich, 1969; A. Grabner-Heider (ed.), *Gott*, Mainz, 1970; J. Blank and others, *Gott-Frage und moderner Atheismus*, Regensburg, 1972; J. Ratzinger (ed.), *Die Frage nach Gott*, Freiburg/Basle/Vienna, 1972; J. Kopperschmidt (ed.), *Der fragliche Gott. Fünf Versuche einer Antwort*, Düsseldorf, 1973; K. Rahner (ed.), *Ist Gott noch gefragt? Zur Funktionslosigkeit des Gottesglaubens*, Düsseldorf, 1973.
- 37 *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kemp Smith, Macmillan, New York/Toronto/London, 1964 (first edition, 1929; revised, 1933), III, ii, 2, p. 635.
- 38 We cannot discuss here the basic problems of the emptiness of reality and the free but not arbitrary choice which it involves between basic mistrust and basic trust, between nihilism and trust in being, which are presupposed in the question of God. They are discussed particularly with reference to Nietzsche in H. Küng, *Existiert Gott?*, Munich, 1973.
- 39 W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt, 1971–72, Vol. II, §127. He is consistent in reaching God only as a “whence of uncertainty” (*Vonwoher der Fraglichkeit*): §128–31.
- 40 It was possible to discuss here only the argument from philosophy of history on the necessary emergence of atheism and the replacement of religion by science (cf. A II, 1). The refutation of the psychological argument for atheism—God as projection of man or illusion of the psyche—would require a discussion of Ludwig Feuerbach's humanistic atheism, Karl Marx's social revolutionary atheism, Friedrich Nietzsche's nihilistic atheism and Sigmund Freud's psychoanalytical atheism. On all this, see Hans Küng, *Existiert Gott?*
- 41 Cf. H.E. Hengstenberg, “Wahrheit, Sicherheit, Unfehlbarkeit: zur ‘Problematik’ unfehlbarer kirchlicher Lehrsätze” in H. Küng (ed.), *Fehlbar? Eine Bilanz*, Zürich/Einsiedeln/Cologne, 1973, pp. 217–31.
- 42 M. Buber, “Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie” in *Werke*, Vol. I, Munich/Heidelberg, 1962, pp. 509–10.
- 43 W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Vol. I.
- 44 *Ibid.*, Vol. II, pp. 494–95.
- 45 Answer to the question: “What is Enlightenment?” in *Werke*, edited by W. Weischedel, Vol. VI, Darmstadt, 1964, p. 53.
- 46 The very informative books by H. Zahmt, already quoted, are related to the modern horizon of the question of God: *Die Sache mit Gott* (English translation: *The Question of God*, New York/London, 1969); *Gott kann nicht sterben*; and the source book, *Gespräch über Gott*. In what follows we are making use of *Gott kann nicht sterben*, Chapter 1.

- 47 C. F. von Weizsäcker, *Die Verantwortung der Wissenschaft im Atomzeitalter*, Göttingen, 1957, pp. 11-12.
- 48 Cf. the bibliographical data under A II, 1: "Proofs of God?"
- 49 Cf. the bibliographical data under A II, 1: "Proofs of God?"
- 50 Cf. H. Albert, *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, Munich, 1971. On the basic discussion see H. Küng, *Existiert Gott?*, Munich, 1975.
- 51 H. Albert, *op. cit.*, pp. 11-15.
- 52 W. Weischedel, "Was heisst Wirklichkeit" in G. Ebeling/E. Jüngel/G. Schunack (eds.), *Festschrift für Ernst Fuchs*, Tübingen, 1973, pp. 343-44.
- 53 Cf. H. Küng, *Infallible? An Inquiry*, New York/London, 1971, Chapter IV, 11: "A teaching office?" Cf. also H. Küng (ed.), *Fehlbar? Eine Bilanz*, Chapter E VII: "Die Chancen eines fehlbaren Lehramts."

A III: *The Challenge of the World Religions*

- 1 D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, London, 1973, pp. 359-62.
- 2 K. M. Panikkar, *Asia and Western Dominance*, New York/London, 1959².
- 3 Shusaku Endo, *Silence*, Rutland, Vermont/Tokyo, 1969.
- 4 Second Vatican Council, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, 1965; *Declaration on Religious Freedom*, 1965.
- 5 Cf. H. J. Margull and S. J. Samartha (eds.), *Dialog mit anderen Religionen. Material aus der ökumenischen Bewegung*, Frankfurt, 1972. The Addis Ababa document of 1971 is particularly important: "Der Ökumenische Rat der Kirchen und der Dialog mit Menschen anderer Religionen und Ideologien."
- 6 See the short collection of texts in H. Küng, *Christenheit als Minderheit*, Einsiedeln, 1965.
- 7 On this point see the pioneer work of Karl Rahner, "History of the World and Salvation-History," "Christianity and the Non-Christian Religions," in *Theological Investigations*, Vol. V, London/Baltimore, 1966, pp. 97-134.
- 8 J. Neuner, "Missionstheologische Probleme" in *Gott in Welt*, Vol. II, Festschrift für Karl Rahner, Freiburg/Basel/Vienna, 1964, pp. 401-2.
- 9 H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer "Theologie der Religionen,"* Freiburg/Basel/Vienna, 1963, p. 39; cf. the same author, *Colloquium salutis—Christen und Nichtchristen heute*, Cologne, 1965.
- 10 As against the Christian exclusiveness of Karl Barth (together with R. Bultmann and K. Heim), which is to be understood in the light of the history of theology, the truth content of the world religions is acknowledged also by Protestant theologians: on the one hand, on the basis of conclusions from the history of religion, especially by E. Troeltsch (and other theologians in the field of history of religion, belonging to the school of Ritschl); on the other hand, in the light of the Old and New Testament.

by A. Schlatter (and W. Lütgert), and—later—P. Tillich, P. Althaus, C. H. Ratschow, W. Pannenberg. For a useful survey of the problems see P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, especially §5 and 16. On recent trends cf. P. Knitter, “What is German Protestant Theology Saying About the Non-Christian Religions?” in *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 50 (1973), pp. 38–64. We have already explained that none of this involves a “natural theology” (cf. A II).

- 11 For information about the world religions, out of the vast literature on the subject, a number of recent encyclopedias may be mentioned: M. Gorce/R. Mortier (eds.), *Histoire générale des religions*, Vols. I–V, Paris, 1947–52; C. Clemen (ed.), *Die Religionen der Erde*, Munich, 1949²; F. König (ed.), *Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte*, Vols. I–III, Vienna, 1951; C. M. Schröder (ed.), *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart, 1960ff. (36 volumes planned).

Less extensive but useful studies include A. Berthelot/H. von Campenhausen, *Wörterbuch der Religionen*, Stuttgart, 1952; H. von Glasenapp, *Die nichtchristlichen Religionen*, Frankfurt, 1957; G. Günther (ed.), *Die grossen Religionen*, Göttingen, 1961; H. Ringgren/A. V. Ström, *Die Religionen der Völker. Grundriss der allgemeinen Religionsgeschichte*, Stuttgart, 1959; R. C. Zaehner, *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*, Boston, 1959/London, 1971; E. Dammann, *Grundriss der Religionsgeschichte*, Stuttgart, 1972; E. Brunner-Traut (ed.), *Die fünf grossen Weltreligionen*, Freiburg/Basle/Vienna, 1974. All these works provide abundant bibliographies on the individual religions.

Larger works include P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Vols. I–II, Tübingen, 1925⁴; G. Mensching, *Allgemeine Religionsgeschichte*, Heidelberg, 1949²; J. Finegan, *The Archeology of World Religions*, Princeton, 1957; H. von Glasenapp, *Die fünf grossen Religionen*, Düsseldorf/Cologne, 1951/1952.

The most important non-biblical texts—especially of Indian and Chinese wisdom—have been translated into several languages and are mostly available in paperback.

- 12 On the history of the axiom, “No salvation outside the Church,” see H. Küng, *The Church*, New York/London, 1967, D II, 2; the same author on the modern interpretation of the formula, *Truthfulness*, London/New York/Sydney, 1968, B VIII.
- 13 DS 1351. Cf. Fulgentius of Ruspe, *De fide, ad Petrum*, Chapters 37–39, nn. 78–80 (PL 65, coll. 703–704).
- 14 Second Vatican Council, Constitution on the Church, 1964, art. 16.
- 15 K. Rahner, “Anonymous Christians” in *Theological Investigations*, Vol. VI, London/Baltimore, 1969, pp. 390–98. Cf. A. Röper, *Anonymous Christians*, New York/London, 1965. In regard to this theory, which has become very popular, and to R. Panikkar’s views in *The Unknown Christ of Hinduism* (London, 1964), H. J. Margull (op. cit., p. 85) has recently expressed some critical reservations, based on his concrete experiences of conversations with Hindus, Buddhists and Muslims.
- 16 K. Barth, *The Epistle to the Romans*, London, 1933, Chapter 7; the same

- author, *Church Dogmatics*, Vol. I, pt. 2, Edinburgh, 1956, §17; but see his modifications in Vol. IV, pt. 3, Edinburgh, 1962, §69, 2.
- 17 D. Bonhoeffer, *op. cit.*, pp. 279–82.
 - 18 F. Gogarten, *Despair and Hope for Our Time*, Philadelphia, 1970.
 - 19 E. Brunner, *Philosophy of Religion*, Cambridge, 1958; the same author, *Die Christusbotschaft im Kampf mit den Religionen*, Stuttgart/Basle, 1931; the same author, *Revelation and Reason. The Christian Doctrine of Faith and Knowledge*, London, 1947, especially Chapters 14–17.
 - 20 H. Kracmer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, Grand Rapids, 1961; the same author, *Religion and the Christian Faith*, London, 1956.
 - 21 On the *phenomenology* of religion, in addition to earlier important works by R. Otto, H. Pinard de la Boullaye and N. Söderblom, cf. G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1933, 1956²; the same author, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, Haarlem, 1948/Darmstadt, 1961²; G. Mensching, *Vergleichende Religionswissenschaft*, Heidelberg, 1949²; the same author, *Die Religion. Strukturtypen und Lebensgesetze*, Stuttgart, 1959; H. von Glasenapp, *Die Religionen der Menschheit. Ihre Gegensätze und Übereinstimmungen*, Vienna, 1954; M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, New York/London, 1971; J. Wach, *The Comparative Study of Religions*, New York, 1958; K. Guldammer, *Die Formenwelt des Religiösen*, Stuttgart, 1960; F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart, 1961; G. Lanczkowski, *Begegnung und Wandel der Religionen*, Düsseldorf/Cologne, 1971.
 - 22 A. J. Toynbee, *An Historian's Approach to Religion*, London, 1956; the same author, *Christianity Among the Religions of the World*, London, 1958.
 - 23 J. Ratzinger, "Der christliche Glaube und die Weltreligionen" in *Gott in Welt* (Festschrift for Karl Rahner), Freiburg/Basle/Vienna, 1964, Vol. II, pp. 287–305, especially 294–95.
 - 24 Chinua Achebe's novel, *Things Fall Apart*, London, 1958, is informative in this respect.
 - 25 Cf. the recent series of articles—admittedly one-sided, but informative—in *Der Spiegel*, 1973, Nos. 39–43, "Asiens kranker Riese" ("Asia's Sick Giant").
 - 26 S. Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought*, London, 1939, pp. 308–9. Cf. the criticism of Indian Christian theologians in M. M. Thomas, *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*, Naperville, 1969/London, 1970, Chapter VII.
 - 27 Cf. G. Lanczkowski, *op. cit.*, pp. 111–12, 115–16; cf. G. Mensching, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, Munich/Hamburg, 1966².
 - 28 Cf. K. Jaspers, *Die massgebenden Menschen*, Munich, 1971⁴ (reprinted from *Die grossen Philosophen*, Vol. I, Munich, 1964).
 - 29 K. Jaspers, *op. cit.*, p. 206.
 - 30 Cf. H. Dumoulin, *History of Zen Buddhism*, New York/London, 1963; the same author, *Östliche Meditation und christliche Mystik*, Freiburg/Munich, 1966. There is a good summary comparison in P. Kreeft, "Zen

- Buddhism and Christianity: An Experiment in Comparative Religion" in *Journal of Ecumenical Studies* 8 (1971), pp. 513-38.
- 31 Cf. Adelheid Krämer's study, *Christus und Christentum im Denken des modernen Hinduismus*, Bonn, 1958.
- 32 An excellent example of this is provided by a work produced by Christian and Buddhist experts, edited by H. Dumoulin, with contributions by E. Benz, H. Bechert, H. Dumoulin, A. Fernando, A. M. Fiske, H. Hoffmann, J. M. Kitagawa, H. Nakamura, Y. Raguin, F. Reynolds, D. K. Swearer, Vu Duy-Tu, H. Welch, *Buddhismus der Gegenwart*, Freiburg/Basel/Vienna, 1970. For fruitful Hindu-Christian discussion in India, in addition to the book by M. M. Thomas already mentioned, see especially K. Baago, *Pioneers of Indigenous Christianity*, Bangalore, 1969; the same author, *Bibliography of Indian Christian Theology*, Madras, 1969; R. H. S. Boyd, *An Introduction to Indian Christian Theology*, Madras, 1969; Robin Boyd, *What Is Christianity?*, Madras, 1970. Among Indian Christian theologians the following should be mentioned: Joshua Marshman, Nehemiah Gerch, M. C. Parckh, C. F. Andrews, S. K. Rudra, P. D. Devanandan, P. Chenchiah, D. G. Moses, J. R. Chandran, Sujit Singh, M. Sunder Rao.
- 33 See again note 11 above, on information about the world religions.
- 34 Cf. W. Schilling, *Einst Konfuzius—Heute Mao Tse-tung. Die Mao-Faszination und ihre Hintergründe*, Weilheim, Upper Bavaria, 1971.
- 35 On the relations between Christianity and the world religions, in addition to the works already mentioned by K. Barth, E. Brunner and H. Krämer as also by K. Rahner, H. R. Schlette, H. Küng, see E. Troeltsch, *The Absoluteness of Christianity and the History of Religion*, Richmond, 1971/London, 1972; O. Karrer, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*, Frankfurt, 1934; F. Heiler, "Die Frage der 'Absolutheit' des Christentums im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte" in *Eine heilige Kirche* 20 (1938), pp. 306-36; W. Holsten, *Das Evangelium und die Völker. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Mission*, Berlin, 1939; the same author, *Das Kerygma und der Mensch*, Munich, 1953; T. Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*, Munich, 1950; the same author, *Asiens Nein und Ja zum westlichen Christentum*, Munich, 1960²; H. H. Farmer, *Revelation and Religion. Studies in the Theological Interpretation of Religious Types*, London, 1954; E. Benz, *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, Mainz, 1960; S. Neill, *Christian Faith and Other Faiths. The Christian Dialogue with Other Religions*, London, 1961; R. C. Zaehner, *At Sundry Times. An Essay in the Comparison of Religions*, London, 1958; the same author, *The Catholic Church and World Religions*, London, 1964; P. Tillich, *Christianity and the Encounter of World Religions*, New York, 1963; J. A. Cuttat, *Hemisphären des Geistes. Der spirituelle Dialog von Ost und West*, Stuttgart, 1964; the same author, *Asiatische Gottheit—Christlicher Gott. Die Spiritualität der beiden Hemisphären*, Einsiedeln, 1971 (new, revised edition); R. Panikkar, *Religionen und die Religion*, Munich, 1965; G. Thils, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Tournai, 1966; J. Heislbetz, *Theologische Gründe der nichtchristlichen*

Religionen, Freiburg/Basle/Vienna, 1967; G. Rosenkranz, *Der christliche Glaube angesichts der Weltreligionen*, Berne/Munich, 1967; J. Neuner (ed.), *Christian Revelation and World Religions*, London, 1967; O. Wolff, *Anders an Gott glauben. Die Weltreligionen als Partner des Christentums*, Stuttgart, 1969; U. Mann, *Das Christentum als absolute Religion*, Darmstadt, 1970; M. Seckler, *Hoffnungsversuche*, Freiburg/Basle/Vienna, 1972, pp. 13-46; W. Kasper, "Der christliche Glaube angesichts der Religionen. Sind die nichtchristlichen Religionen heilsbedeutsam?" in H. Feld and J. Nolte (eds.), *Wort Gottes in der Zeit. Festschrift für K. H. Schelkle*, Düsseldorf, 1973, pp. 347-60.

Further literature up to 1960 may be found in E. Benz/M. Nambara, *Das Christentum und die nichtchristlichen Hochreligionen. Begegnung und Auseinandersetzung. Eine internationale Bibliographie*, Leyden, 1960. In addition to the work of G. Rosenkranz already cited, recent summaries of the solutions of Protestant and Catholic theology are provided by P. Beyerhaus, "Zur Theologie der Religionen im Protestantismus," and W. Bühlmann, "Die Theologie der nichtchristlichen Religionen als ökumenisches Problem" in *Freiheit in der Begegnung. Festschrift für Otto Karrer*, Frankfurt/Stuttgart, 1969, pp. 433-78.

- 36 A particularly informative comparison from the morphology of cultural groups is provided by W. S. Haas, *The Destiny of the Mind*, London, 1956.
- 37 Cf. the book by M. M. Thomas (n. 26 above), in the chapters on Ram-mohan Roy, Keshub Chunder Sen, P. C. Mozoomdar, Brahmabandhav Upadhyaya, Vivekananda, Radhakrishnan, Mahatma Gandhi.
- 38 W. Johnston in his introduction to Shusaku Endo, *Silence*, p. 16.
- 39 I am grateful to Professor Julia Ching (National University of Australia, Canberra/Columbia University, New York) for important suggestions with regard to the whole of this chapter.

B I: What Is Special to Christianity?

- 1 Acts 11:26; cf. 26:28; 1 Pet. 4:16.
- 2 Pliny, *Letters* X, 96 (English translations of these and other early documents will be found in either Henry Bettenson (ed.), *Documents of the Christian Church*, London/New York, 1943, or C. K. Barrett (ed.), *The New Testament Background. Selected Documents*, London, 1956, or both).
- 3 Tacitus, *Annals* XV, 44.
- 4 Suetonius, *Claudius* XXV, 4.
- 5 Cf. Josephus, *Antiquities* XX, 9 n. 1.
- 6 P. L. Berger, *Invitation to Sociology*, New York, 1963, pp. 85-87, London, 1966, pp. 101-4.
- 7 H. Marcuse, *One-Dimensional Man*, Boston/London, 1964, p. 98.
- 8 J. B. Metz, "Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft" in *Die Zukunft der Kirche* (Report of the Concilium Congress, 1970), Zürich/Einsiedeln/Cologne, 1971, pp. 86-96. Cf. the same author, *Reform und*

- Gegenreformation heute. Zwei Thesen zur ökumenischen Situation in den Kirchen*, Mainz, 1969, pp. 40–41, and “Glaube als gefährliche Erinnerung” in A. Exeler/J. B. Metz/K. Rahner, *Hilfe zum Glauben*, Zürich/Einsiedeln/Cologne, 1971, pp. 23–37.
- 9 Cf. A III.
 - 10 Cf. A I.
 - 11 K. Jaspers, *Die massgebenden Menschen*, Munich, 1964, 1971⁴.
 - 12 It is only in this way that an unequivocal answer can be given to the question of the “essence of Christianity” in the new form in which it has been raised since the Enlightenment. Otherwise, as emerges indirectly from the work of H. Wagenhammer, *Das Wesen des Christentums. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung* (Mainz, 1973), the essence of Christianity “can never be absolutely concretely grasped” (p. 256).
 - 13 On what follows cf. H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, Freiburg/Basle/Vienna, 1970, Chapter II, 5: “Das Christusbild der Modernen.”
 - 14 H. Spaemann (ed.), *Was ist Jesus von Nazareth—für mich? 100 zeitgenössische Zeugnisse*, Munich, 1973. A. M. Carré (ed.), *Pour vous, qui est Jésus-Christ?*, Paris, 1970, served as a text for Spaemann’s survey.
 - 15 On the concept of the teaching office see H. Küng, *Infallible? An Inquiry*, New York/London, 1971, Chapter IV, 11.
 - 16 DS 125.
 - 17 DS 302.
 - 18 Cf. H. Küng, *Fehlbar? Eine Bilanz*, Zürich/Einsiedeln/Cologne, 1973, Chapter E VI: “Die wahre Autorität der Konzilien” (with reference to the studies of H.-J. Sieben).
 - 19 As an introduction to the historical and theological problems see H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, Excursus I–IV. In addition see the great works on the history of dogma by L.-J. Tixeront, T. de Régnon, J. Lebreton, J. Rivière, etc., and, on the Protestant side, by A. Harnack, R. Seeberg, F. Loofs, W. Koehler, M. Werner, A. Adam. On the Christological problems see especially A. Grillmeier, “Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon” in *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Vol. I, Würzburg, 1951, pp. 5–202; A. Gilg, *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie*, Munich, 1955²; B. Skard, *Die Inkarnation*, Stuttgart, 1958; J. Liébaert, “Christologie. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon” (with a biblical-Christological introduction by P. Lamanche) in M. Schmaus/A. Grillmeier, *Handbuch der Dogmengeschichte*, Vol. III, 12, Freiburg/Basle/Vienna, 1965; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, New York/London, 1965.
 - 20 Cf. especially H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, Excursus II: “Kann Gott leiden?” Also W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte*, Berlin, 1957.
 - 21 Cf. H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, Excursus V: “Neuere Lösungsversuche der alten Problematik” (especially K. Rahner, H. U. von Balthasar, K. Barth, E. Jüngel, D. Bonhoeffer, J. Moltmann). Important for the

- discussion on traditional Christology is P. Schoonenberg's recent book, *The Christ*, New York/London, 1971, especially Chapter II.
- 22 K. Rahner, "Current Problems in Christology" in *Theological Investigations*, Baltimore/London, 1961, p. 150.
- 23 The classic formulation of the objections is to be found—even before the histories of dogma which followed on the work of A. Ritschl (especially A. Harnack)—in F. Schleiermacher, *Christian Faith*, New York/London/Edinburgh, 1928 (German original, Berlin, 1831), §96, pp. 391–98. Recent formulations are found—on the Protestant side—in W. Pannenberg, *Jesus: God and Man*, Philadelphia/London, 1968, §8, and—on the Catholic side—P. Schoonenberg, *op. cit.*, pp. 50–105.
- 24 Cf., for example, W. Pannenberg, *op. cit.*, 6, I.
- 25 It is good to see this plea confirmed by J. Ratzinger in his *Introduction to Christianity* (London, 1969) where he caricatures dogmatically "from above" the conclusions of the modern quest for the historical Jesus (cf. especially pp. 157–59: "A modern stock idea of the 'historical Jesus'"). More recently however Ratzinger has expressed a wish for a book "which takes account of the present state of our knowledge as a whole of Jesus of Nazareth, of the Jesus tradition of the New Testament and of the development of the Christological dogma, and in it makes clear today the presence of Jesus Christ, the positive content of our faith in him. In saying this, I assume that the Christ in whom the Church believes and the Jesus of history, the Jesus newly discovered today (as long as it is a question of an authentic discovery), are really one and that it must be possible in principle also to describe the connection" ("Im Dienst der Durchsichtigkeit des Glaubens" in *Notwendige Bücher. Heinrich Wild zum 65. Geburtstag*, Munich, 1974, p. 134). In the same volume Karl Rahner—with a somewhat different orientation—asks for a "small catechism for adults" (pp. 129–32). I cannot entirely agree with the arguments of H. R. Schlette, who asks for a book "providing reasons or motives, at the present level of scholarship, to explain why Jesus—particularly Jesus—as distinct from others is still of interest" ("Warum gerade Jesus," *op. cit.*, pp. 136–39).
- 26 On Enthusiasm historically and in principle see H. Küng, *The Church*, London/New York, 1967, C II, 4.
- 27 "The Jesus Revolution" in *Time*, 21 June 1971; "Jesus Christ Superstar" in *Time*, 25 October 1971; likewise as front-page story "Jesus im Schauspielgeschäft" ("Jesus in Show Business") in *Der Spiegel* (1972), No. 8. Out of the immense flood of articles and books in different languages the following particularly have a documentary value: H. Hoffmann, *Gott im Underground. Die religiöse Dimension der Pop-Kultur*, Hamburg, 1971; *Jesus People Report*, Wuppertal, 1972²; W. von Lojewski, *Jesus People oder die Religion der Kinder*, Munich, 1972²; W. Kroll (ed.), *Jesus kommt! Report der "Jesus-Revolution" unter Hippies und Studenten in USA und anderswo*, Wuppertal, 1972². G. Adler attempts a discriminating analysis in *Die Jesus-Bewegung. Aufbruch der enttäuschten Jugend*, Düsseldorf, 1972.
- 28 Cf. A I, 3: "Humanity through technological evolution?"

- 29 C. Reich, *The Greening of America*, New York, 1970/London, 1971, especially Chapters XI–XII.
- 30 J. Frenzel, “Killer Nummer eins” in *Die Zeit*, 27 August 1971.
- 31 F. J. Sheen, *Life of Christ*, New York/London, 1959.
- 32 *Letters of Fyodor Michailovitch Dostoevsky to His Family and Friends*, New York/London, 1962, p. 71.
- 33 I am grateful to Walter Jens, my colleague in Tübingen, for his firm grasp of the problems raised in this chapter and for numerous suggestions in detail. I obtained important information from K.-J. Kuschel, my collaborator in the Institute for Ecumenical Studies, who is preparing a dissertation on the image of Jesus in recent literature; cf. also P. K. Kurz, “Der zeitgenössische Jesus-Roman” in F. J. Schierse (ed.), *Jesus von Nazareth*, Mainz, 1972, pp. 110–34. Also K. Marti, “Jesus—der Bruder. Ein Beitrag zum Christusbild in der neueren Literatur” in *Evangelische Kommentare* 3 (1970), pp. 272–76.
- 34 Cf. G. Benn’s poems “Requiem” and “Gedichte” in *Gesammelte Werke*, edited by Dieter Wellershoff, Vol. I, Wiesbaden, 1960, pp. 10 and 196; R. M. Rilke, “Der Brief des jungen Arbeiters” in *Sämtliche Werke*, Vol. 6, Frankfurt, 1966, pp. 1111–27 (for an English translation see “The Young Workman’s Letter” in *Rainer Maria Rilke, Selected Works*, Volume I Prose, translated by G. Craig Houston, with an introduction by J. B. Leishman, published by The Hogarth Press, London/Clarke, Irwin and Co., Toronto, 1954, pp. 67–77).
- 35 G. Papini, *The Story of Christ*, London, 1923.
- 36 J. Dobraczyński, *Listi Nikodema*, 1952 (German translation: *Gib mir deine Sorgen. Die Briefe des Nikodemus*, Freiburg, 1962).
- 37 P. Lagerkvist, *Barrabas*, London, 1952/New York, 1968.
- 38 M. Brod, *Der Meister*, Gütersloh, 1952.
- 39 J. Schlaf, *Jesus und Mirjam. Der Tod des Antichrist*, 1901; G. Frenssen, *Hilligenlei*, 1905; G. Hauptmann, *Der Narr in Christo Emanuel Quint*, Berlin, 1910.
- 40 Cf. L. C. Douglas, *The Big Fisherman*, New York, 1948/London, 1949; R. Graves, *King Jesus*, London, 1960²/New York, 1967.
- 41 G. Herburger, *Jesus in Osaka*, Neuwied/Berlin, 1970; F. Andermann, *Das grosse Gesicht*, Munich, 1970.
- 42 P. Huchel, “Dezember 1942” in K. Marti (ed.), *Stimmen vor Tag. Gedichte aus diesem Jahrhundert*, Munich/Hamburg, 1965, p. 31; P. Celan, “Tenebrae” in *Sprachgitter*, Frankfurt, 1959, p. 23.
- 43 F. Dürrenmatt, “Weihnacht” and “Pilatus” in *Die Stadt 1952*, Zürich, 1962, pp. 11 and 169–93; P. Handke, “Lebensbeschreibung” in A. Gräbner-Haider (ed.), *Jesus N. Biblische Verfremdungen-Experimente*, Zürich/Einsiedeln/Cologne, 1972, pp. 14–15; G. Grass, *The Tin Drum*, London, 1962 (especially the chapter on the imitation of Christ); F. Arrabal, *Autofriedhof* (produced in Tübingen, 1973; no published text yet).
- 44 Cf. especially K. Marti (ed.), *Stimmen vor Tag*; J. Hoffmann-Herreros (ed.), *Spur der Zukunft. Moderne Lyrik als Daseinsdeutung*, Mainz, 1973.

- 45 W. Jens, *Herr Meister. Dialog über einen Roman*, Frankfurt/Berlin/Vienna, 1974, p. 58; cf. also pp. 291-96.
- 46 "Today is Friday" in *The Short Stories of Ernest Hemingway*, New York, 1954, pp. 357-58; E. Hemingway, *Men Without Women*, London, 1961, pp. 198-204, especially p. 201.
- 47 W. Borchert, "Jesus macht nicht mehr mit" in *Das Gesamtwerk*, Hamburg, 1959, pp. 178-81.
- 48 H. de Balzac, *Jésus-Christ en Flandre*, 1831; F. M. Dostoevsky, *The Brothers Karamazov*, Chapter 5, 5: "The Grand Inquisitor"; G. Hauptmann, "Hanneles Himmelfahrt" (1893) in *Das gesammelte Werk* 1st Section, Vol. II, Berlin, 1942, pp. 253-300, and *Der Narr in Christo Emanuel Quint*, Berlin, 1910; R. M. Rilke, "Christus. Elf Visionen" in *Sämtliche Werke*, Vol. III, Frankfurt, 1966, pp. 127-69; R. Huch, *Der wiederkehrende Christus. Eine groteske Erzählung* (1926). G. Herburger, *Jesus in Osaka*, Neuwied/Berlin, 1970.
- 49 H. Hesse, "Jesus und die Armen," quoted by K. Marti, *Jesus der Bruder*, p. 273; cf. R. M. Rilke, *Das Stundenbuch* III, *Das Buch von der Armut und vom Tode*, 1903 (English translation; Rainer Maria Rilke. *Selected Works*, Vol. II Poetry, translated by J. B. Leishman, The Hogarth Press, London/Clarke, Irwin and Co., Toronto, 1960, pp. 88-104); B. Brecht, "Maria" in *Bertolt Brecht. Selected Poems*, edited by K. Wölfel, Oxford University Press, 1965, p. 64.
- 50 Cf. A. Holz, who in his *Buch der Zeit* (1885) called Jesus the "first socialist"; E. Kästner, "Dem Revolutionär Jesus zum Geburtstag" in *Das Erich Kästner Buch*, edited by R. Hochhuth, Zürich (n.d.); C. Einstein, "Die schlimme Botschaft" (1921) in *Gesammelte Werke*, edited by E. Nef, Wiesbaden, 1962, pp. 353-419.
- 51 J. Paul, "Siebenkäs" in *Werke*, Vol. II, edited by G. Lohmann, Munich, 1959, pp. 7-565; pp. 266-71: "Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei."
- 52 *The Diary of Dostoevsky's Wife*, edited by R. Filop-Miller/F. Eckstein, London, 1928, p. 419.
- 53 F. M. Dostoevsky, *The Idiot*, Heinemann, London, 1913, p. 212.
- 54 H. Böll, "Blick zurück in Bitterkeit" (on R. Augstein's book, *Jesus Menschensohn*) in *Der Spiegel* (1973), No. 15.
- 55 John 12:24.
- 56 Cf. the ideas noted down from the years 1880 and 1881, shortly before his death: F. M. Dostoevsky, *Tagebuch eines Schriftstellers*, Munich, 1972², p. 620.
- 57 M. L. Kaschnitz, "Auferstehung" in *Stimmen vor Tag*, pp. 74-75; K. Marti, "Ihr fragt wie ist die Auferstehung der Toten" in *Leichenreden*, Neuwied/Berlin, 1969, p. 26, and in *Spur der Zukunft*, p. 82; cf. also the text by K. Tucholsky printed in K. H. Deschner (ed.), *Das Christentum im Urteil seiner Gegner*, Vol. II, Wiesbaden, 1971, p. 220.
- 58 N. Kazantzakis, *The Greek Passion*, New York, 1954.

B II: *The Real Christ*

- 1 Mahatma Gandhi, *Freiheit ohne Gewalt*, introduced, translated and edited by K. Klostermeier, Cologne, 1968, p. 118.
- 2 G. Janouch, *Gespräche mit Kafka*, Frankfurt/Hamburg, 1961, p. 111.
- 3 A. Drews, *The Christ Myth*, London, 1910.
- 4 J. M. Allegro, *The Sacred Mushroom and the Cross*, New York/London, 1970.
- 5 Cf. the Introductions to the New Testament by Paul Feine, first revised by J. Behm, then re-edited by W. G. Kümmel (English trans., Nashville/London, 1966); A. Wikenhauser (English trans., London/New York, 1958); W. Marxsen (English trans., Oxford/Philadelphia, 1968); originally in English, A. H. McNeile, *An Introduction to the Study of the New Testament*, Oxford, 1953; R. Heard, *An Introduction to the New Testament*, London, 1951; T. Henshaw, *New Testament Literature in the Light of Modern Scholarship*, London, 1952/New York, 1966.
- 6 Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus. A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*, London/New York, 1911².
- 7 See the Introductions to the New Testament above-mentioned.
- 8 The main methodical defect of R. Augstein's book on Jesus lies in the fact that Mark alone is assumed to be authentic and thus the greater part (including among other things the Sermon on the Mount) of Matthew and Luke are considered—without any sort of argument (cf. pp. 59–60)—as not authentic. See the criticism of this book in R. Pesch/G. Stachel (eds.), *Augsteins Jesus. Eine Dokumentation*, Zürich, 1972.
- 9 Cf. K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesus-Überlieferung*, Berlin, 1919; M. Dibelius, *From Tradition to Gospel*, London, 1934; R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, Oxford/New York, 1963. On form-criticism see G. Lohfink, *Jetzt verstehe ich die Bibel*, Stuttgart, 1973.
- 10 Cf. especially the published correspondence with A. von Harnack in K. Barth, *Theologische Fragen und Antworten*, Zollikon/Zürich, 1957, pp. 7–31.
- 11 R. Bultmann, "Liberal Theology and the Latest Theological Movement" in *Faith and Understanding*, New York, 1968/London, 1969, pp. 28–52.
- 12 Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. II, Chicago, 1957/London (three vols. in one), 1968, Chapter II A.
- 13 First published in German, edited by G. Kittel and G. Friedrich, the *Theological Dictionary of the New Testament* in nine volumes plus an index volume is now available in English (Eerdmans, Grand Rapids/SCM Press, London).
- 14 C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, London/New York, 1961²; *The Interpretation of the Fourth Gospel*, London/New York, 1953; *The Founder of Christianity*, New York, 1970/London, 1971; W. Manson *Jesus the Messiah*, London, 1943; T. W. Manson, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels According to St. Matthew and St. Luke* ar

- ranged with *Introduction and Commentary*, London/Naperville, 1949; *The Servant-Messiah. A Study of the Public Ministry of Jesus*, Cambridge, 1953; the same author, "Some Tendencies in Present Day Research" in the *Festschrift* for C. H. Dodd, *The Background of the New Testament and its Eschatology*, Cambridge, 1956, pp. 211-21; R. H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus. An Examination of the Presuppositions of New Testament Theology*, London/Naperville, 1954; V. Taylor, *The Life and Ministry of Jesus*, London/Nashville, 1954; *The Person of Christ in New Testament Teaching*, London/New York, 1958; *The Names of Jesus*, London/New York, 1953; *The Cross of Christ*, London/New York, 1956; *Forgiveness and Reconciliation. A Study in New Testament Theology*, London/New York, 1956²; J. L. McKenzie, *The Power and the Wisdom*, Milwaukee/London, 1965; N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, London/New York, 1967; A. Greeley, *The Jesus Myth*, New York, 1971/London, 1972; J. A. T. Robinson, *The Human Face of God*, London/Philadelphia, 1973.
- 15 X. Léon-Dufour, *The Gospels and the Jesus of History*, London/New York, 1968; L. Cerfaux, *Jésus aux origines de la tradition. Matériaux pour l'histoire évangélique*, Louvain, 1968; L. Evely, *L'Évangile sans mythes*, Paris, 1970, provided an occasion for further discussion.
- 16 E. Käsemann, "The Problem of the Historical Jesus" in *Essays on New Testament Themes*, London/Philadelphia, 1964, pp. 15-47; but see also, at an earlier date, E. Fuchs, "Jesus Christ in Person," published in the *Festschrift* for Rudolph Bultmann (1949), pp. 48-73; more recently "Zur Frage nach dem historischen Jesus" in *Gesammelte Aufsätze*, Vol. II, Tübingen, 1960, pp. 21-54. For the subsequent development cf. J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, London/Naperville, 1959; J. Roloff, "Auf der Suche nach einem neuen Jesusbild" in *Theologische Literaturzeitung*, 98 (1973), pp. 561-72; P. Grech, "Recent Developments in the Jesus of History Controversy" in *Biblical Theology Bulletin*, I, 2 (1971), pp. 190-213. On the recent discussion as a whole, see the extensive collection of essays in H. Ristow and K. Matthiae (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin, 1960.
- Among recent books produced in the English-speaking world, see L. E. Keck, *A Future for the Historical Jesus*, Nashville, 1971/London, 1972.
- 17 The basic works on Jesus are R. Bultmann, *Jesus and the Word*, New York, 1934/London, 1958, and M. Dibelius, *Jesus*, New York, 1939/London, 1963. Works by authors of the Bultmann school include G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, New York/London, 1960; H. Conzelmann, art. "Jesus Christ" in RGG III, Tübingen, 1959, pp. 619-53; H. Braun, *Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, Stuttgart/Berlin, 1969; E. Fuchs, *Jesus. Wort und Tat*, Tübingen, 1971.

The following deal with the question as formulated by Bultmann: E. Schweizer, *Jesus*, London/Philadelphia, 1971; K. Niederwimmer, *Jesus*, Göttingen, 1968; R. Schäfer, *Jesus und der Gottesglaube*, Tübingen, 1970.

The following deal with the subject in their own way: E. Stauffer, *Jesus*

and His Story, New York, 1960; the same author, *Die Botschaft Jesu damals und heute*, Berne, 1959; M. Craveri, *Das Leben des Jesus von Nazareth*, Stuttgart, 1970.

Recent Catholic books on Jesus include J. Gnilka, *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*, Munich, 1970; G. Schneider, *Die Frage nach Jesus. Christus-Aussagen des NT*, Essen, 1971; J. Blank, *Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz*, Freiburg/Basle/Vienna, 1972; H. Zimmermann, *Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung*, Stuttgart, 1973.

The following are openly opposed to R. Bultmann: *Theology of the New Testament*, 2 vols., New York/London, 1951 and 1955; H. Conzelmann, *An Outline of the Theology of the New Testament*, Philadelphia/London, 1969; W. G. Kümmel, *The Theology of the New Testament According to Its Major Witnesses, Jesus-Paul-John*, Nashville, 1973/London, 1974; J. Jeremias, *New Testament Theology*, Vol. I, Philadelphia/London, 1971; K.-H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments*, Vols. I-III, Düsseldorf, 1968f. Among New Testament Christologies the following are important: G. Seventer, *De Christologie van het Nieuwe Testament*, Amsterdam, 1948²; the same author, "Christologie im Urchristentum" in RGG I, Tübingen, 1957, pp. 1745-62; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, Philadelphia/London, 1963²; and particularly F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen, 1963.

The following are more pastoral-instructive in character: K. Schäfer, "Rückfrage nach der Sache Jesu" in N. Greinacher and others (eds.), *In Sachen Synode*, Düsseldorf, 1970, pp. 150-69; R. Baumann, *2000 Jahre danach. Eine Bestandsaufnahme zur Sache Jesu*, Stuttgart, 1971; M. Müsle (ed.), *Die Humanität Jesu*, Munich, 1971; N. Scholl, *Jesus—nur ein Mensch?*, Munich, 1971; J. Schierse (ed.), *Jesus von Nazareth*, Mainz, 1972; A. Läpple, *Jesus von Nazareth. Kritische Reflexionen*, Munich, 1972; F. Kerstiens, *Der Weg Jesu*, Mainz, 1973; R. Schwager, *Jesus Nachfolge*, Freiburg/Basle/Vienna, 1973; H. Spaemann (ed.), *Wer ist Jesus für mich? 100 zeitgenössische Zeugnisse*, Munich, 1973.

From the philosophical standpoint the figure of Christ is examined closely in K. Jaspers, *Die massgebenden Menschen*, Munich, 1971⁴, pp. 165-207; E. Brock, *Die Grundlagen des Christentums*, Berne/Munich, 1970;

and from the Marxist standpoint in E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Vol. III, Frankfurt, 1971, pp. 1482-1504; the same author, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt, 1968, pp. 115-243; V. Gardavský, *God Is Not Yet Dead*, Baltimore/London, 1973, pp. 34-52; E. Kolakowski, *Geist und Ungeist christlicher Traditionen*, Stuttgart, 1971; M. Machoveč, *Jesus für Atheisten*, Stuttgart/Berlin, 1972.

A certain amount of sensation was created by J. Lelmann, *Jesus-Report. Protokoll einer Verfälschung*, Düsseldorf, 1970; A. Holl, *Jesus in Bad Company*, New York/London, 1972; R. Augstein, *Jesus Menschensohn*, Munich/Gütersloh/Vienna, 1972.

18 Cf. B I, 2: "The Christ of dogma?"

- 19 Cf. H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, II, 3 (Kant), IV, 1-3 (Fichte/Schelling), VIII, 3 (Hegel).
- 20 Cf. A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, London/New York, 1911².
- 21 For a criticism of "consistent eschatology" (J. Weiss, A. Schweitzer, M. Werner, F. Buri) see for example J. M. Robinson, op. cit., and more recently W. Trilling, "Geschichte und Ergebnisse der historisch-kritischen Jesus-Forschung" in F.-J. Schierse (ed.), *Jesus von Nazareth*, Mainz, 1972.
- 22 E. Jüngel, "Thesen zur Grundlegung der Christologie" in his collection of essays, *Unterwegs zur Sache*, pp. 274-95.
- 23 H. Ott, *Die Antwort des Glaubens*, Stuttgart/Berlin, 1972, p. 82.
- 24 Cf. Augustine on the distinction between *Crede Deum, Deo, in Deum: In Joannem* 29, 6; 48, 3 (*Corpus Christianorum, Series Latina*, Vol. 36, pp. 287, 413).

B III: Christianity and Judaism

- 1 The range of Christian-Jewish literature is immense. Worthy of mention are the series of specialist works (*Judaica, Studia Delitzschiana, Studia Judaica*) and periodicals (*Freiburger Rundbriefe, Der Zeuge, The Bridge, The Hebrew Christian, Cahiers sioniens*). Particularly important are the collections: *The Christian Approach to the Jew. Addresses Delivered at the Pre-Evanston Conference at Lake Geneva, Wisconsin*, New York, 1954; H. J. Schultz (ed.), *Juden-Christen-Deutsche*, Stuttgart/Olten/Fribourg, 1961; W. D. Marsch/K. Thieme (eds.), *Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute*, Mainz, 1961; D. Goldschmidt/H. J. Kraus (eds.), *Der ungekündigte Bund. Neue Begegnung von Juden und christlicher Gemeinde*, Stuttgart, 1962; O. Betz, M. Hengel, P. Schmidt (eds.), *Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel* (Festschrift for O. Michel), Leyden/Cologne, 1963; W. P. Eckert/E. L. Ehrlich (eds.), *Judenhass—Schuld der Christen? Versuch eines Gesprächs*, Essen, 1964; K. T. Hargrove (ed.), *The Star and the Cross. Essays on Jewish-Christian Relations*, Milwaukee, 1966; K. H. Rengstorf/S. von Kortzfleisch (eds.), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen*, 2 vols., Stuttgart, 1968, 1970; W. Strolz (ed.), *Jüdische Hoffnungskraft und christlicher Glaube*, Freiburg/Basle/Vienna, 1971; C. Thoma (ed.), *Judentum und Kirche. Volk Gottes*, Zürich/Einsiedeln/Cologne, 1974. The October issue of *Concilium*, 1974 (No. 10, vol. 8) is devoted to the theme of Christians and Jews, with an introduction by H. Küng and parallel contributions from Jews and Christians: L. Jacobs-W. D. Davies, J. Heinemann-C. Thoma, R. Gradwohl-P. Fiedler, S. Sandmel-J. Lochman, A. Neher-A. T. Davies, J. J. Petuchowski-J. Moltmann, D. Flusser-B. Dupuy, U. Tal-K. Hruby.

Recent works on the problems: K. Barth, *Church Dogmatics*, Edinburgh/New York, II, 2, 1957, §34, pp. 195-305; III, 3, 1961, pp.

210-28; IV, 3, 1962, pp. 876-78; C. Journet, *Destinées d'Israël*, Paris, 1944; H. Schmidt, *Die Judenfrage und die christliche Kirche in Deutschland*, Stuttgart, 1947; J. M. Oesterreicher, *The Apostolate to the Jews*, New York, 1948; J. Jocz, *The Jewish People and Jesus Christ*, London, 1949/Naperville, 1954; *A Theology of Election. Israel and the Church*, London, 1958; P. Démann, *La catéchèse chrétienne et le peuple de la Bible*, Paris, 1952; G. Dix, *Jew and Greek*, London/Chester Springs, 1953; W. Maurer, *Kirche und Synagoge. Motive und Formen der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Laufe der Geschichte*, Stuttgart, 1953; L. Goppelt, *Christentum und Judentum im 1. und 2. Jahrhundert*, Gütersloh, 1954; G. Hedenquist and others, *The Church and the Jewish People*, London/Edinburgh, 1954; F. Lovsky, *Antisemitisme et mystère d'Israël*, Paris, 1955; E. Sterling, *Er ist wie Du. Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus*, Munich, 1956; H. U. von Balthasar, *Einsame Zwiesprache. M. Buber und das Christentum*, Cologne/Olten, 1958; H. Gollwitzer, *Israel—und wir*, Berlin, 1958; G. Jasper, *Stimmen aus dem neureligiösen Judentum in seiner Stellung zum Christentum und zu Jesus*, Hamburg, 1958; F. W. Foerster, *Jews—A Christian View*, New York, 1962; W. Sulzbach, *Die zwei Wurzeln und Formen des Judentums*, Stuttgart, 1959; E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg, 1959; M. Barth, *Israel and the Church*, Richmond, 1969; K. Kupisch, *Das Volk der Geschichte*, Berlin, 1960; H. Diem, *Das Rätsel des Antisemitismus*, Munich, 1960; D. Judant, *Les deux Israël*, Paris, 1960; *Israel en de Kerk* (a study commissioned by the general synod of the Dutch Reformed Church), Gravenage, 1959 (German translation: *Israel und die Kirche*, Zürich, 1961); G. Dellinger, *Die Juden im Catechismus Romanus*, Munich, 1963; G. Baum, *Die Juden und das Evangelium*, Einsiedeln, 1963; W. Seiferth, *Synagoge und Kirche im Mittelalter*, Munich, 1964; Augustine Cardinal Bea, *Die Kirche und das jüdische Volk*, Freiburg, 1966; F.-W. Marquardt, *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths*, Munich, 1967; C. Thoma, *Kirche aus Juden und Heiden*, Vienna, 1970; J. Broseder, *Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten*, Munich, 1972; P. E. Lapse, *Ökumene aus Christen und Juden*, Neukirchen/Vluyn, 1972. Cf. also the numerous manuals and books on the history of the Jews and the works of Jewish authors outstanding for their interpretation of the Jewish position (L. Baeck, S. Ben-Chorin, M. Buber, H. Cohen, F. L. Ehrlich, A. Gilbert, J. Klausner, F. Rosenzweig, H. J. Schoeps, P. Winter); finally the articles on Judaism and Judaeo-Christianity in the encyclopedias. On the whole question of the relationship between the Church and the Jews see the author's *The Church*, C I, 1 and 4.

Memorandum of the First Assembly of the World Council of Churches on the Christian Approach to the Jews, Amsterdam, 1948; since then the World Council has repeatedly expressed its views on the Jewish question.

- 3 Second Vatican Council, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, 1965. A declaration of the French Bishops' Committee for relations with Judaism on the position of Christians in

- regard to Judaism (1973) goes much further. It was published with a commentary by Kurt Hruby in *Judaica*, 29 (1973), pp. 44–70.
- 4 J. Oesterreicher, *The Rediscovery of Judaism*, South Orange, New Jersey, 1971.
 - 5 J. J. Petuchowski, in an introduction to the German translation of Oesterreicher's book, *Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche*, Meitingen/Freising, 1971, p. 34.
 - 6 Cf. P. E. Lapse, *Jesus in Israel*, Gladbeck, 1970; W. P. Eckert, "Jesus und das heutige Judentum" in F. J. Schierse (ed.), *Jesus von Nazareth*, Mainz, 1972, pp. 52–72. See also the work by G. Lindeskog, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum*, reprinted Darmstadt, 1974 (especially the postscript to this reprint); R. Gradwohl, "Das neue Jesus-Verständnis bei jüdischen Denkern der Gegenwart" in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 20 (1973), pp. 306–23. A survey of the image of Jesus in Jewry over the ages is given by Schalom Ben-Chorin in *Jesus im Judentum*, Wuppertal, 1970.
 - 7 S. Sandmel, *We Jews and Jesus*, New York, 1965, p. 112; cf. the same author, *A Jewish Understanding of the New Testament*, Cincinnati, 1956.
 - 8 Cited as in S. Ben-Chorin, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, Munich, 1967.
 - 9 C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels*, London, 1927²; revised edition, two vols., New York, 1968.
 - 10 J. Klausner, *Jesus of Nazareth* (originally in Hebrew), London, 1925.
 - 11 M. Buber, *Zwei Glaubenswesen*, Zürich, 1950, p. 11.
 - 12 D. Flusser, "In what sense can Jesus be a question for Jews" in *Concilium*, 1974, No. 10, Vol. 8; cf. the same author, *Jesus*, New York, 1969.
 - 13 S. Ben-Chorin, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, p. 14.
 - 14 *Ibid.*, p. 12.
 - 15 E. Käsemann, *Perspectives on Paul*, Philadelphia/London, p. 53.

C I: The Social Context

1. Establishment?

- 1 On the different religious movements in Judaism at the time of Jesus see: E. Schürer, *History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, Edinburgh, 1973; H. L. Strack and P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I–VI, Munich, 1922–61; J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1950; E. Stauffer, *Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi*, Berne, 1957; M. Simon, *Les sectes juives au temps de Jésus*, Paris, 1960; K. Schubert, "Die jüdischen Religionsparteien im Zeitalter Jesu" in *Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens*, Vienna/Freiburg/Basle, 1962, pp. 15–101; J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, Naperville/London, 1969; J. Leipoldt/W. Grundmann, *Umwelt des Christentums* Vol. I: *Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters*, Berlin, 1965, Vol. II: *Texte zum neutestamentlichen Zeitalter*, 1967, Vol. III: *Bilder zum*

neutestamentlichen Zeitalter, 1966; B. Reicke, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Berlin, 1968; W. Foerster, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Hamburg, 1968; J. B. Bauer, *Die Zeit Jesu. Herrscher, Sekten und Parteien*, Stuttgart, 1969; E. Lohse, *Umwelt des Neuen Testaments*, Göttingen, 1971; G. Baumbach, *Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung*, Berlin, 1971.

2 In addition to the above works by G. Baumbach, J. Bonsirven, J. Jeremias, E. Lohse, E. Schürer, M. Simon, cf. especially J. Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadduzäer*. Hanover, 1924, new impression Göttingen, 1967; R. Meyer, art. "Sadduzäer" in *ThW* VII, 1964, pp. 35-54; J. de Fraine, art. "Sadduzäer" in *Bibel und Liturgie*, pp. 1502-3; J. Le Moyne, *Les Saducéens*, Paris, 1972; K. Müller, "Jesus und die Sadduzäer" in H. Merklein/I. Lange (eds.), *Biblische Randbemerkungen* (Festschrift for R. Schnackenburg), Würzburg, 1974, pp. 3-24.

3 Lk. 2:41-52.

4 Mk. 6:2; cf. Jn. 7:15.

5 Mk. 9:1 par.; 13:30 par.; Mt. 10:23.

6 Mk. 1:9-11 par.

7 Mk. 1:10.

8 Cf. Jn. 1:35-51.

9 Mk. 1:15 par.

10 Mk. 12:33-34.

11 Mk. 13:2 par.

2. Revolution?

1 In addition to the Lexicon articles and the works above-mentioned by G. Baumbach, J. Bonsirven, J. Jeremias, E. Lohse, E. Schürer, M. Simon, cf. especially M. Hengel, *Die Zeloten*, Leyden/Cologne, 1961; the same author, *Was Jesus a Revolutionist?*, Philadelphia, 1971; S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, Manchester, 1967; O. Cullmann, *Jesus and the Revolutionaries*, New York, 1970; G. Baumbach, "Zeloten und Sikarier" in *Theologische Literaturzeitung* 90 (1965), pp. 727-40; the same author, "Die Zeloten—ihre geschichtliche und ihre religionsgeschichtliche Bedeutung" in *Bibel und Liturgie* 41 (1968), pp. 2-25; Baumbach rejects the connection asserted by Josephus between the Zealots and the *sicarii* and seeks to establish a connection between priestly Zealots and Essenes. Against Baumbach see M. Hengel, *op. cit.*, pp. 30, 32; cf. O. Cullmann, *op. cit.*, pp. 3f. See also the discussion with S. G. F. Brandon in Hengel's and Cullmann's books.

2 H. S. Reimarus, *Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger*, edited by G. E. Lessing, Brunswick, 1778.

3 K. Kautsky, *Der Ursprung des Christentums*, Stuttgart, 1908.

4 R. Eisler, *Jesous basileus ou basileusas*, Vols. I-II, Heidelberg, 1929-1930.

5 J. Carmichael, *The Death of Jesus*, London, 1963.

6 S. G. F. Brandon, *op. cit.*

7 Lk. 6:15; Ac. 1:13.

8 Mk. 3:17; Lk. 9:51-56.

- 9 Cf. Mk. 15:2, 9, 12, 18; Mt. 27:11, 29, 37; Lk. 23:3, 37, 38; Jn. 18:33, 37, 39; Jn. 19:3, 12, 14-15.
- 10 Mk. 11:1-11 par.; Mk. 11:15-19 par.; cf. Jn. 2:12-17.
- 11 Lk. 2:1-2.
- 12 Josephus, *Jewish Antiquities*, 17:285. Loeb translation: Heinemann, London/Harvard University Press, 1963.
- 13 Lk. 13:1.
- 14 Mk. 15:7 par.; cf. Jn. 18:40.
- 15 Y. Yadin, *Masada. Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand*, London/New York, 1966.
- 16 Mt. 11:8.
- 17 Lk. 22:25.
- 18 Lk. 13:32.
- 19 Lk. 9:62.
- 20 Lk. 14:18-20; Mt. 22:5; 8:21-22; Lk. 9:59-60.
- 21 Lk. 12:49.
- 22 Lk. 12:4; Mt. 10:28.
- 23 Lk. 22:35-38.
- 24 Cf. M. Hengel, *op. cit.*; O. Cullmann, *op. cit.*
- 25 Mt. 6:33; Lk. 12:31.
- 26 Lk. 13:31-33.
- 27 Lk. 13:1-5.
- 28 Lk. 22:35-38, 49-53; 6:29-30.
- 29 Mk. 1:12-13 par. On the story of the temptations cf. P. Hoffmann, "Zur Versuchungsgeschichte in der Logienquelle. Zur Auseinandersetzung der Judenchristen mit dem politischen Messianismus" in *Biblische Zeitschrift* NF 13 (1969), pp. 207-23.
- 30 Mk. 8:33.
- 31 Mt. 11:12.
- 32 Mk. 4:26-29.
- 33 Mk. 13:22 par.
- 34 Mk. 11:1-10 par.
- 35 Mk. 11:15-19 par.; cf. Jn. 2:12-17.
- 36 Cf. Is. 56:7: "My house shall be called a house of prayer for all peoples."
- 37 Mt. 10:34-37; Lk. 12:51-53.
- 38 Che Guevara, *Brandstiftung oder Neuer Friede*, Hamburg, 1969, pp. 147, 160.
- 39 Cf. J. Elull, *L'autopsie de la révolution*, Paris, 1969, p. 325.
- 40 Mk. 12:13-17 par.
- 41 Lk. 12:31.
- 42 Mk. 10:42-45 par.
- 43 Mt. 26:52.
- 44 Mt. 5:39.
- 45 Mt. 5:44; cf. Lk. 6:27-28.

3. Emigration?

- 1 On political and "unpolitical" radicalism see the Hungarian theologian,

E. Vályi-Nagy, "Lob der Inkonsequenz. Über Glauben und Radikalismus" in *Evangelische Kommentare* 4 (1971), pp. 509-13.

Mk. 6:3; Mt. 13:55.

Mk. 3:21; cf. Jn. 10:20.

W. E. Phipps spreads himself over 239 pages in *Was Jesus Married?*, New York, 1970.

Mt. 19:12 may well be—like Rv. 14:1-5—a late construction.

In addition to the works above-mentioned by G. Baumbach, J. Bonsirven, J. Jeremias, E. Lohse, E. Schürer, M. Simon, cf. especially S. Wagner, *Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion*, Berlin, 1960; H. Kosmala, *Hebräer, Essener, Christen*, Leyden, 1961; A van den Born, art. "Essener" in *Bibel und Liturgie*, pp. 439-40.

Out of the enormous amount of Qumran literature—for which there are several extensive bibliographies and study reports and, since 1958, a special periodical, *Revue de Qumran*—the following may be mentioned: H. Bardtke, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer*, Vols. I-II, Berlin, 1953; M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, New York, 1955/London, 1956; M. Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls*, New York/London, 1958; F. Bruce, *Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls*, London, 1961; Y. Yadin, *The Message of the Scrolls*, London/New York, 1957; K. Schubert, *The Dead Sea Community*, London, 1959; A. Dupont-Sommer, *The Jewish Sect of Qumran and the Essenes*, London, 1954; E. Sutcliffe, *The Monks of Qumran*, London, 1960; O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, Tübingen, 1960; J. Hempel, *Die Texte von Qumran in der heutigen Forschung*, Göttingen, 1962; J. Jeremias, *Die theologische Bedeutung der Funde am Toten Meer*, Göttingen, 1962; H. Haag, *Die Handschriftenfunde in der Wüste Juda*, Stuttgart, 1965; G. R. Driver, *The Judean Scrolls*, Oxford, 1965; C. Rabin and Y. Yadin, *Aspects of the Dead Sea Scrolls*, Jerusalem, 1965; J. van der Ploeg, art. "Qumran" in *Bibel und Liturgie*, pp. 1430-40 (with additional bibliography).

The texts have been translated into a number of languages. English translations are found in T. H. Gaster, *The Scriptures of the Dead Sea Sect*, Doubleday, New York/Secker and Warburg, London, 1957; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, Penguin Books, Baltimore/Hannondsworth, 1962 (frequent reprints); and in E. Sutcliffe, *The Monks of Qumran*, Burns Oates, London, 1960.

Particularly important for the connections between Qumran and the New Testament are: J. Carmignac, *Le Docteur de justice et Jésus-Christ*, Paris, 1957; J. Daniélou, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*, Paris, 1957; H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte*, Vols. I-II, Tübingen, 1957; the same author, *Qumran und das Neue Testament*, Vols. I-II, Tübingen, 1966; H. H. Rowley, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, London, 1957; K. Stendahl and others, *The Scrolls and the New Testament*, New York, 1957; E. Stauffer, *Jesus und die Wüstengemeinde am Toten Meer*, Stuttgart, 1957; A. Vögtle, *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der*

- Qumranbewegung*, Freiburg, 1958; J. van der Ploeg, *La secte de Qumran et les origines du christianisme*, Paris, 1959; M. Black, *The Scrolls and the Christian Origins*, Edinburgh, 1961; A. Steiner, *Jesus—ein jüdischer Mönch?*, Stuttgart, 1971.
- 7 K. Baus, art. "Koinobitenum" in *LThK* VI, p. 368.
- 8 Among them A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1950, p. 121.
- 9 Cf. especially M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, pp. 246f., 273f., and *More Light*, pp. 64-73. Dupont-Sommer corrected the views he had formerly expressed: *The Jewish Sect of Qumran and the Essenes* (translation of *Nouveaux Aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1953), London, 1954, pp. 160-63. The journalists continued as before: E. Wilson, *The Scrolls from the Dead Sea*, London, 1955; J. Lehmann follows Wilson in *The Jesus Report. The Rabbi J revealed by the Dead Sea Scrolls*, New York, 1971/London, 1972. A number of criticisms of this book appeared soon after its original publication in German: E. Lohse, "Protokoll einer Verfälschung?" in *Evangelische Kommentare* 3 (1970), pp. 652-54; K. Müller/R. Schnackenburg/G. Dautzenberg, *Rabbi J. Eine Auseinandersetzung mit Johannes Lehmanns Jesus-Report*, Würzburg, 1970. See also the special issue of *Bibel und Kirche* 26 (1971), No. 1, on the theme "Jesus von Nazareth und der Rabbi J."
- 10 Mk. 10:17-22 par.
- 11 Isaiah 40:3 is quoted in the Rule of the Community 1 QS VIII, 14.
- 12 IQS IV, 22.
- 13 Mt. 24:26.
- 14 Mk. 7:14-23 par.
- 15 Mk. 2:18-28 par.
- 16 Mt. 6:16-18.
- 17 Mt. 11:18-19.
- 18 Lk. 18:1.
- 19 Mt. 6:5-8 par.
- 20 Cf. Mk. 1:15.

4. Compromise?

- 1 In addition to the works already mentioned on the Sadducees and the lexicon articles in *BL* (J. de Fraine), *DBS* (A. Michel/J. Le Moynes) and *ThW* (R. Meyer/H. F. Weiss), see the monographs: R. Herford, *Die Pharisäer*, Leipzig, 1928; D. C. Ridelle, *Jesus and the Pharisees*, Chicago, 1928; L. Baeck, *Die Pharisäer*, Berlin, 1934, reproduced in *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament*, Frankfurt/Main, 1961, pp. 39-98; L. Finkelstein, *The Pharisees*, Philadelphia, 1938; the same author, *The Pharisees and the Men of the Great Synagogue*, New York, 1950; S. Zeitlin, *The Pharisees and the Gospels*, New York, 1938; W. Beilner, *Christus und die Pharisäer*, Vienna, 1959; A. Finkel, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth*, Leyden, 1964; H. F. Weiss, *Der Pharisäismus im Lichte der Überlieferung des Neuen Testaments*, Berlin, 1965; R. Meyer, *Tradition im antiken Judentum. Dargestellt an der Geschichte des Pharisäismus*, Berlin, 1965.

- 2 Cf. Lk. 18:12.
- 3 Cf. Ex. 19:6.
- 4 DS 1501.
- 5 Mt. 5:21-22.
- 6 Mt. 5:27-28.
- 7 Lk. 15:11-32.
- 8 Lk. 8:10-14.
- 9 Lk. 15:4-6, 8-9.
- 10 Lk. 7:36; 11:37; 14:1.
- 11 Lk. 13:31.
- 12 Mt. 5:17.
- 13 Cf. especially D. Flusser's contributions to the study of the historical Jesus.
- 14 Cf. K. Niederwimmer, *Jesus*, pp. 66-70; H. Braun, *Jesus*, pp. 72-75, 78-83.
- 15 Mk. 7:15; Mt. 15:11.
- 16 Cf. E. Käsemann, "The Problem of the Historical Jesus" in *Essays on New Testament Themes*, Naperville/London, pp. 15-47 (especially p. 39).
- 17 Mk. 2:19 par.
- 18 Lk. 18:12, 14.
- 19 Mk. 2:23 par.
- 20 Mk. 3:1-6 par.; Lk. 13:10-17; 14:1-6.
- 21 Mk. 2:27.
- 22 Mk. 3:4 par.; cf. Lk. 14:5.
- 23 Mk. 2:25-26 par.; Mt. 12:5.
- 24 Mk. 2:28 par.
- 25 Especially in the great "Woes discourse" Mt. 23:13-36; cf. Lk. 11:37-52.
- 26 Mt. 23:23-24.
- 27 Mt. 23:25-28.
- 28 Mt. 23:15.
- 29 Mt. 6:1-18.
- 30 Mt. 23:1-4.
- 31 Mt. 23:5-12.
- 32 Mt. 23:29-36.
- 33 Cf. J. Jeremias, *New Testament Theology*, Pt. I, Philadelphia/London, 1971, pp. 147-51.
- 34 Mk. 3:28-29.
- 35 Cf. Mt. 11:20-24.
- 36 Lk. 17:10.
- 37 Mt. 20:1-15.
- 38 Mt. 6:3-4.
- 39 Mt. 25:37-40.
- 40 Lk. 15:11-32.
- 41 Lk. 7:36-50.
- 42 This is the title of Chapter II of E. Schweizer, *Jesus*, London/Philadelphia, 1971, p. 13.
- 43 Cf. K. Jaspers, *Die massgebenden Menschen*, Munich, 1964, p. 203.

C II: God's Cause

1. The center

- 1 Origen, *Contra Celsum* VII, 9. English translation: Origen, "Contra Celsum" translated with an introduction and notes by Henry Chadwick, Cambridge University Press, 1953, p. 402.
- 2 In addition to the books on Jesus and works on New Testament theology quoted above, cf. the lexicon articles on the Kingdom of God (*Reich Gottes*) in *LThK* (H. Fries, R. Schnackenburg), *RGG* (H. Conzelmann, E. Wolf, G. Gloege), *EKL* (L. Goppelt, J. Moltmann), also in *BL* (P. van Imschoot) and *ThW* (H. Kleinknecht, G. von Rad, K. G. Kuhn, K. L. Schmidt). More recent monographs include O. Cullmann, *Königsherrschaft Christi und Kirche im NT*, Zollikon/Zürich, 1941; K. Buchheim, *Das messianische Reich. Über den Ursprung der Kirche im Evangelium*, Munich, 1948; H. Ridderbos, *De komst van het Koninkrijk*, Kampen, 1950; A. N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus*, New York, 1950²; R. Morgenthaler, *Kommendes Reich*, Zürich, 1952; W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, Zürich, 1953²; T. F. Glasson, *His Appearing and His Kingdom*, Naperville/London, 1953; R. H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus*, Naperville/London, 1954; H. Roberts, *Jesus and the Kingdom of God*, London, 1955; J. Bonsirven, *Le Règne de Dieu*, Paris, 1957; E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlin, 1957; R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom*, Edinburgh/London, 1963; H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen, 1960³; T. Blatter, *Die Macht und Herrschaft Gottes*, Fribourg (Sw), 1961; F. Mussner, *Die Botschaft der Gleichnisse Jesu*, Munich, 1961; W. Trilling, *Das wahre Israel*, Munich, 1964; H. Flender, *Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes*, Munich, 1968; R. H. Hiers, *The Kingdom of God in the Synoptic Tradition*, Gainesville, 1970; A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf, 1970. On the development of the idea of the kingdom of God in the Church's tradition see the work in several volumes by F. Staehelin, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi*, Basle, 1951 foll.
- 3 M. Dibelius, *Jesus: A Study of the Gospels and an Essay on "The Motive for Social Action in the New Testament,"* Philadelphia/London, 1963, p. 60.
- 4 Mt. 6:9-13 par.
- 5 Lk. 6:20-22; Mt. 5:3-10.
- 6 Cf. C I, 1.
- 7 Cf. especially Mk. 1:15 par.
- 8 Mk. 13:4-6, 32 par.; Lk. 17:20-21.
- 9 Mk. 9:1 par.; 13:30 par.; Mt. 10:23.
- 10 Mk. 13:30 par.; Mt. 10:33.
- 11 Mk. 9:1 par.

- 12 Lk. 4:18-21.
 13 Cf. Lk. 22:29 with Mk. 14:62 and Mt. 26:64.
 14 Jn. 5:25-29; 6:39-40, 44-54; 12:48.
 15 2 P. 3:8-10.
 16 Mt. 6:25-34.
 17 Mt. 7:7-8 par.
 18 Mt. 17:20.
 19 Lk. 9:62.
 20 Mt. 13:44-46.
 21 Mt. 13:47-50.
 22 Mt. 13:24-30; cf. 13:36-43.
 23 Mk. 4:26-29.
 24 Mk. 4:30-32.
 25 Mt. 13:33.
 26 The following are the more important works on the parables of Jesus: A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2 vols., Tübingen, 1910; P. Fiebig, *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters*, Tübingen, 1912; T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, London, 1957; C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, London/Glasgow/New York, 1961²; J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, London, 1963²/New York (revised edition), 1971; E. Linnemann, *Parables of Jesus: Introduction and Exposition*, Naperville/London, 1966; G. Eichholz, *Gleichnisse der Evangelien*, Neukirchen/Vluyn, 1971.
 27 Heb. 4:15.
 28 "Per omnia nobis assimilari voluit praeter peccatum (cf. Heb. 4:15) et ignorantiam" *Schema Constitutionis Dogmaticae de Fontibus Revelationis*, Vatican City, 1962, Cap. IIn. 14 (p. 14). A later version has only "absque peccato (Heb. 4:15)." A still later version omits all reference to Hebrews.
 29 Cf. K. Rahner (-W. Thüsing), *Christologie—systematisch und exegetisch*, Freiburg/Basle/Vienna, 1972, pp. 28-30.
 30 Mk. 13.
 31 Mk. 13:14.
 32 The basic contribution to the *demythologizing* debate was R. Bultmann's "The New Testament and Mythology" in H.-W. Bartsch (ed.), *Kerygma and Myth*, Vol. I, London, 1953, pp. 1-44. Further contributions will be found in later volumes of *Kerygma and Myth* (Vol. II, London, 1962), in the miscellanies of E. Castelli (ed.), *Il problema della demitizzazione*, and of C. A. Braaten and R. A. Harrisville (eds.), *Kerygma and History*, Nashville, 1962. Important monographs include K. Barth, "Rudolf Bultmann. An Attempt to Understand Him" in H.-W. Bartsch (ed.), *Kerygma and Myth*, Vol. II, pp. 83-132; E. Buess, *Die Geschichte des mythischen Erkennens. Wider sein Missverständnis in der "Entmythologisierung"*, Munich, 1953; F. Gogarten, *Entmythologisierung und Kirche*, Stuttgart, 1953; H. Ott, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. Bultmanns*, Tübingen, 1955; R. Maré, *Bultmann et l'interprétation du NT*, Paris, 1956; L. Bini, *L'intervento di Oscar Cullmann nelle discussioni Bultmannia*, Rome, 1961; G. Hasen-

hüttl, *Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit R. Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis*, Essen, 1963; C. Greshake, *Historie wird Geschichte. Bedeutung und Sinn der Unterscheidung von Historie und Geschichte in der Theologie R. Bultmanns*, Essen, 1963; E. Hohmeier, *Das Schriftverständnis in der Theologie R. Bultmanns*, Berlin/Hamburg, 1964; A. Anwander, *Zum Problem des Mythos*, Würzburg, 1964; F. Vonessen, *Mythos und Wahrheit. Bultmanns "Entmythologisierung" und die Philosophie der Mythologie*, Einsiedeln, 1964; R. Bultmann, "Zum Problem der Entmythologisierung" in *Glauben und Verstehen*, Vol. IV, Tübingen, 1965, pp. 128-37. Subsequently, in addition to a variety of articles, there appeared K. Prümm's *Gnosis an der Wurzeln des Christentums? Grundlagenkritik der Entmythologisierung*, Salzburg, 1972. A critical notice of this was published by H. Häring, "Autoritativ verfasste Kirche?" in *ThQ* 154 (1974).

33 Mk. 4:11-12.

34 On what follows cf. G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, London /New York, 1960, pp. 69-75.

35 Mk. 4:33.

36 Mk. 4:3-8 par.

37 Lk. 17:21.

38 Cf. W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment*, London/Naperville, 1957.

39 After the shock of the new discovery by J. Weiss and A. Schweitzer of the strange *basic eschatological feature* in Jesus' proclamation, it was K. Barth who gave theology once again an appreciation of the eschatological element. After the Second World War, presentist eschatology in the form of Bultmann's existential interpretation was dominant. Then in the sixties in different fields there was a great reevaluation of the future: thinking in terms of the future, prognoses, planning, futurology. In addition to P. Teilhard de Chardin and under the influence of E. Bloch, it was mainly J. Moltmann with his *Theology of Hope*, London, 1967, who made the theological breakthrough to a new understanding of futurist eschatology. On this discussion and for further details of the literature on the subject see H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, VII, 6.

40 On the history of the diverse interpretations of the kingdom of God in antiquity, the Middle Ages and modern times, cf. H. Küng, *The Church*, B III, 2.

41 J. Moltmann, "Die Zukunft als neues Paradigma der Transzendenz" in *Internationale Dialog-Zeitschrift* I (1969), pp. 2-13.

42 Mt. 13:45.

43 Mt. 13:44.

44 Lk. 17:33; Mt. 10:39.

45 Mt. 17:20; cf. Lk. 17:6.

46 Mk. 9:24.

47 Mk. 1:15.

2. Miracles?

1 On the state of the problem of *miracles* cf. M. Seckler, "Plädoyer für Ehrlichkeit im Umgang mit Wundern" in *ThQ* 151 (1971), pp. 337-45.

This article reviews recent books on miracles, in particular R. Swinburne, *The Concept of Miracle*, London/New York, 1971, and R. Pesch, *Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage*, Freiburg/Basle/Vienna, 1970. The problem was examined in two articles in *ThQ* 152 (1972): "Zur theologischen Bedeutung der 'Machtat' Jesu. Reflexionen eines Exegeten" by R. Pesch (pp. 203-13) and "Die Gretchenfrage des christlichen Glaubens? Systematische Überlegungen zum neutestamentlichen Wunder" by H. Küng (pp. 214-23). The latter article served as a basis for the present chapter.

In addition to the New Testament commentaries see the lexicon articles by A. Vögtle in *LThK* X, 1255-61, and by E. Käsemann in *RGG* VI, 1835-37. The books on Jesus are particularly important, outstanding among them being those by R. Bultmann, M. Dibelius, G. Bornkamm, E. Schweizer, K. Niederwimmer, H. Braun, E. Fuchs, C. H. Dodd, J. Blank. There are also important discussions of the question in the New Testament theologies of J. Jeremias (§10, 1) and K. H. Schelkle (Vol. II §6).

Indispensable among the older works are O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, 1909, new impression Berlin, 1969, and P. Fiebig, *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters*, Tübingen, 1911. The works on form-criticism by M. Dibelius and R. Bultmann should be consulted and especially the articles in Kittel's *Theological Dictionary of the New Testament* (on miracles, devils, cures). Recent monographs include R. H. Fuller, *Interpreting the Miracles*, London/Naperville, 1963; L. Monden, *Signs and Wonders*, New York, 1963; H. van der Loos, *The Miracles of Jesus*, Leiden, 1965; G. Schille, *Die urchristliche Wundertradition*, Berlin, 1966; F. Mussner, *The Miracles of Jesus*, Notre Dame, 1969/Shannon, 1970; K. Tagawa, *Miracles et Évangile. La pensée personnelle de l'évangéliste Marc*, Paris, 1966; K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*. Munich, 1970; O. Böcher, *Christus Exorcista*, Stuttgart, 1972; E. and L. M. Keller, *Miracles in Dispute*, Philadelphia, 1969; A. Fridrichsen, *The Problem of Miracle in Primitive Christianity*, Minneapolis, 1972.

- 2 Cf., e.g., Mk. 8:12; Lk. 11:29-30.
- 3 Mk. 1:32-34; 3:7-12; Mt. 9:35.
- 4 Mk. 6:5a; in both the supplement of 6:5b and the recasting of Mt. 13:58 the offensive character of the text is toned down.
- 5 Cf. Mk. 5:34; Lk. 7:50.
- 6 Cf. Mk. 9:14-29.
- 7 Mk. 1:26 par.
- 8 Mk. 9:18 par.
- 9 Lk. 10:18.
- 10 Cf. the material in R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, Oxford/New York, 1963; M. Dibelius, *From Tradition to Gospel*, London, 1934/New York, 1935; L. J. McGinley, *Form-Criticism of the Synoptic Healing Narratives*, Woodstock, 1944; H. van der Loos, op. cit.; E. Käsemann, op. cit.; J. Jeremias, *New Testament Theology*, Pt. I, §10, 1.

- 11 Tacitus, *Historia* 4, 81; Suetonius, *Vespasianus* 7.
- 12 Lucian, *Philopseudes* 11.
- 13 Philostratos, *Vita Apollonii* 4, 45.
- 14 Lk. 7:11-17.
- 15 Cf. 4 Q Mess ar. My colleague in Tübingen, O. Betz, drew my attention to this.
- 16 Mk. 9:2-9 par.
- 17 Mk. 6:45-52 par.
- 18 Mk. 6:34-44 par.; 8:1-9 par.
- 19 Mk. 5:21-43 par.
- 20 Lk. 7:11-17.
- 21 Jn. 11:1-44.
- 22 Mk. 1:35-38, 44.
- 23 Mk. 1:30-31.
- 24 The sober, factual account of the healing of the blind man in Mark 10:46-52 should be compared with the stylized account in Mark 8:22-26.
- 25 Mk. 3:20-21, 22-30 par., 31-35 par.; also Jn. 7:20; 8:48, 52; 10:21.
- 26 Mk. 2:1-12 par.
- 27 4 Q Dam b; cf. 1 Q Sa 2:3-9. The translation is from G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, Penguin Books, Harmondsworth/Baltimore, 1962, p. 109.
- 28 Mt. 11:5.
- 29 Cf. Mt. 12:28.
- 30 Cf. Lk. 17:21.
- 31 Mk. 8:11-12 and frequently elsewhere.
- 32 Cf. Jn. 2:23-25; 4:48; 20:29.
- 33 Mt. 11:5.
- 34 Mt. 11:6.
- 35 Jn. 6:27, 35.
- 36 Jn. 9:5.
- 37 Jn. 11:25.
- 38 Jn. 20:29.
- 39 Mk. 1:22.
- 40 Mk. 1:27.

3. *The supreme norm*

- 1 Mt. 7:12; Lk. 6:31.
- 2 Cf. H. Limbeck, *Die Ordnung des Heils. Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums*, Düsseldorf, 1971; R. J. Zwi Werblowski, "Tora als Gnade" in *Kairos* (N.F.) 15 (1973), pp. 156-63.
- 3 J. Jeremias, *New Testament Theology*, Pt. I, London/Philadelphia, 1971, §19, 1 (pp. 204-11).
- 4 Cf. Lv. 11; Dt. 14:3-21; cf. Mt. 15:11-20.
- 5 Dt. 5:12-14; cf. Mk. 2:27 par.
- 6 Mk. 10:2-9, 11-12 par.; cf. Dt. 24:1-4.
- 7 Mt. 5:33-37.
- 8 Lk. 6:28.
- 9 Mt. 5:44 par.

- 10 Mk. 13:2 par.
- 11 Cf. Mk. 14:58 par.
- 12 Mk. 12:33.
- 13 Mt. 5:23-24.
- 14 Mt. 5:20.
- 15 Mk. 1:22.
- 16 Mt. 26:42; cf. Lk. 22:42.
- 17 Mk. 3:35 par.
- 18 Mt. 7:21; cf. the parable of the obedient and the disobedient son (Mt. 21:28-32).
- 19 Cf. the bibliography on God's rule (C II, 1, n. 2).
- 20 For an interesting account of Jesus' understanding of the law from the standpoint of a jurist see P. Noll, *Jesus und das Gesetz. Rechtliche Analyse der Normenkritik in der Lehre Jesu*, Tübingen, 1968.
- 21 Cf. R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, Vol. I, London, 1952, pp. 11-22; G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, London/New York, 1960, pp. 96-100; K. Niederwimmer, *Jesus*, Chapter VII.
- 22 On the Sermon on the Mount see G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, pp. 100-17, 222-26; H. Conzelmann, *An Outline of the Theology of the New Testament*, London, 1969, §15, pp. 115-27. I am particularly grateful to my colleague in Zürich, Eduard Schweizer, for his generosity in putting at my disposal the manuscript of his commentary on Matthew 5-7, shortly to appear in the Göttingen series of commentaries on the Bible, *Neues Testament Deutsch*. In addition to H. D. Wendland, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen, 1970, Chapter I, 4, and other works on the ethics of the New Testament, a number of recent monographs may be consulted: J. Staudinger, *Die Bergpredigt*, Vienna, 1957; E. Thurneysen, *The Sermon on the Mount*, Atlanta, 1964/London, 1965; W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge, 1964; G. Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt*, Neukirchen, 1965; H.-T. Wrege, *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt*, Tübingen, 1968; P. Pokorný, *Der Kern der Bergpredigt. Eine Auslegung*, Hamburg, 1969; G. Miegge, *Il Sermone sul Monte. Commentario esegetico*, Turin, 1970.
- 23 Cf. Mt. 5:18-19.
- 24 Cf. W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangelium*, Munich, 1964, Chapter 9: "Die Gesetzesfrage nach Mt. 5: 17-20."
- 25 Mt. 5:17-20.
- 26 Mt. 5:39-41.
- 27 Lk. 6:43-44; Mt. 7:16, 18.
- 28 Cf. H. Braun, *Jesus*, Chapter 7.
- 29 Mt. 5:22a.
- 30 Mt. 5:22b.
- 31 Mt. 5:34a, 37.
- 32 Mt. 5:34b-36.
- 33 Lk. 17:3.
- 34 Mt. 18:15-17.
- 35 Lk. 16:18; Mk. 10:11.

- 36 Mt. 5:32; 19:9.
- 37 Cf. H. Braun, *Jesus*, Chapter 8.
- 38 Dt. 24:1-4; cf. Mk. 10:9.
- 39 1 Co. 7:10-16.
- 40 Lk. 16:18; Mk. 10:11-12.
- 41 Mt. 5:32; 19:9.
- 42 Mk. 10:21.
- 43 Lk. 19:8.
- 44 Lk. 6:34-35.
- 45 Mk. 12:41-44.
- 46 Mk. 15:41.
- 47 Mk. 14:3-9 par.

C III: Man's Cause

1. Humanization of man

- 1 Mt. 6:19-21, 24-34; Mk. 10:17-27.
- 2 Mt. 5:38-42; Mk. 10:42-44.
- 3 Lk. 14:26; Mt. 10:34-37.
- 4 Lk. 17:33; Mt. 10:39.
- 5 Mk. 1:15 par. Cf. on *metanoia* in the New Testament, among the New Testament theologies, particularly R. Bultmann, pp. 4-22; J. Jeremias, pp. 151-58; K. H. Scheikle, Vol. III, §5. Among the books on Jesus, especially G. Bornkamm, pp. 82-89; H. Braun, §5; J. Blank, B V; also A. Hulsbosch, *De bijbel over bekering*, Roermond, 1963 (German translation, *Die Bekehrung im Zeugnis der Bibel*, Salzburg, 1967). Among the lexicon articles, see especially J. Behm/E. Würthwein, art. "metanco" in *ThW* IV, 972-1004.
- 6 Lk. 9:62.
- 7 Cf., on faith in the New Testament, in addition to the above-mentioned New Testament theologies and books on Jesus, particularly A. Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament*, Stuttgart, 1927, new impression Darmstadt, 1963; R. Bultmann/A. Weiser, "pisteuo" in *ThW* VI, 174-230; E. D. O'Connor, *Faith in the Synoptic Gospels*, Notre Dame, U.S.A., 1961; H. Ljungman, *Pistis*, Lund, 1964.
- 8 Mt. 13:44-46.
- 9 Lk. 17:10.
- 10 Mk. 10:15 par.
- 11 Lk. 15:29.
- 12 Mt. 10:42.
- 13 Mt. 12:36.
- 14 Mt. 5:3-12.
- 15 Cf. Mt. 6:16-18.
- 16 Mt. 20:15.
- 17 Lk. 15:32.
- 18 Mt. 11:30.

- 19 Cf. especially K. Niederwimmer, *Jesus*, Chapter 7, and J. Blank, *Jesus*, B VI.
- 20 Cf. Mk. 2:27.
- 21 Mt. 5:23-24.
- 22 Cf. K. Jaspers, *Die massgebenden Menschen*, pp. 178-80.
- 23 Lk. 11:46.

2. Action

- 1 Mt. 22:37-38.
- 2 Lk. 10:30-35.
- 3 Mt. 25:31-46.
- 4 Lv. 19:18.
- 5 Mt. 22:39.
- 6 Mt. 7:12 par.
- 7 Lk. 10:29-37.
- 8 Mt. 25:31-46.
- 9 Cf. the recent detailed treatment of the history of the transmission by D. Löhmann, "Liebet eure Feinde (Lk. 6:27-36/Mt. 5:39-48)" in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 69 (1972), pp. 412-38.
- 10 Cf. Mt. 15:24.
- 11 How much discussion—theological, philosophical and literary—can be stimulated by a parable is evident from W. Jens (ed.), *Der barmherzige Samariter*, Stuttgart, 1973, with contributions from C. Amery, G. Bornkamm, H. Braun, T. Brecher, W. Dirks, I. Fetscher, W. and R.-E. Schulz, among others.
- 12 Mt. 5:43-44.
- 13 Lk. 6:27-28.
- 14 Cf. Mt. 5:45.
- 15 On *eros* and *agape*—apart from philosophers like M. Scheler—see A. Scholz, *Eros und Caritas. Die platonische Liebe im Sinn des Christentums*, Halle, 1929, and especially A. Nygren, *Agape and Eros*, Philadelphia, 1953, which gave rise to an intensive discussion and roused severe criticism. Cf. K. Barth, *Church Dogmatics*, Vol. III, 2, Edinburgh, 1960, §45, 2, pp. 279-80; IV, 2, 1958, §68, 1, pp. 727-51; G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, pp. 115-17; K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments*, Vol. III, §8-9 (which lists earlier works on love of God and neighbor in the Old Testament by J. Ziegler and N. Lohfink, in the New Testament by K. Rahner, C. Spicq, W. Warnach and R. Völkl). In addition, see the corresponding articles in *ThW*: "agapao" (G. Quell/E. Stauffer), "plesion" and "phileo" (H. Greeven/J. Fichtner). An important theological work on the subject is H. U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln, 1963.
- 16 Pr. 7:18; 30:16 (Septuagint).
- 17 Mt. 5:43-46.
- 18 Mk. 10:13-16.
- 19 Lk. 7:36-50; Mk. 14:3-9; cf. Jn. 11:2; 12:1-8.
- 20 Lk. 10:38-42; cf. Jn. 11:3-5, 28-29, 36; on John, who rested on Jesus'

breast, Jn. 13:23, and whom Jesus loved, Jn. 19:26; 20:2; 21:7, 20: the words *agape* and *philia* are used as synonymous.

- 21 Lk. 12:4; cf. Jn. 15:13-15; also the question addressed to Peter about his love, Jn. 21:15-17.
- 22 Cf. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, pp. 115-17. Bornkamm rightly rejects an overrigid separation.
- 23 Mt. 5:47.
- 24 Lk. 14:7-11.
- 25 Lk. 6:36-37; Mt. 7:1.
- 26 Mt. 5:37.
- 27 Mt. 6:12; cf. Lk. 11:4.
- 28 Cf. Mt. 18:21-35.
- 29 Mt. 18:22; cf. Lk. 17:4.
- 30 Mt. 7:1 par.
- 31 Lk. 14:11 par.
- 32 Mk. 10:43-44 par.
- 33 Mt. 23:25 par.; Mk. 12:40.
- 34 Mk. 9:43 par.
- 35 Mt. 5:41.
- 36 Mt. 5:40.
- 37 Mt. 5:39.
- 38 Ex. 20:1-17.
- 39 Mt. 5:20.
- 40 Cf. Rm. 13:8-10.

3. Solidarity

- 1 Jesus' way of acting as the real framework of his proclamation forms a key concept for the understanding of Jesus in E. Fuchs (as opposed to R. Bultmann), *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen, 1960, pp. 155-56.
- 2 Cf. C II, 2: "Miracles?"
- 3 Cf. Jn. 9:1-3.
- 4 *Against Apion*, 2, 201; cf. J. Jeremias, *New Testament Theology*, Vol. I, London, 1971, pp. 225-26.
- 5 Mk. 15:40-41 par.; Lk. 8:1-3; cf. Ac. 1:14.
- 6 Lk. 10:38-42; cf. 11:3, 5, 28-29, 36.
- 7 Mk. 15:40-41 par.; 15:47 par.
- 8 Lk. 16:18.
- 9 Mk. 10:13-16 par.
- 10 Mk. 10:15.
- 11 Cf. Mt. 11:25 par.; 21:16.
- 12 Cf. Mk. 9:42 par.; Mt. 18:10, 14; Mt. 10:42.
- 13 Cf. Mt. 25:40, 45; Mt. 11:11 par.; Lk. 9:48.
- 14 Mt. 5:3. Jesus' position in regard to the "poor" and poverty is thoroughly discussed in all the books about him. Particularly illuminating are G. Bornkamm, pp. 75-81, and H. Braun, Chapter 9; also the New Testament theologies of J. Jeremias, §12, pp. 108-21, and K. H. Schelkle, Vol. III, §23.

- 15 Lk. 6:20.
- 16 Lk. 6:20-23.
- 17 Mt. 5:3, 4, 6.
- 18 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, 1967, p. 1482.
- 19 For example, Mk. 9:42; Mt. 10:42.
- 20 Mt. 11:25 par.
- 21 On this see the interesting comments in M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Vol. III, "Das antike Judentum," Tübingen, 1920, especially the appendix, "Die Pharisäer," pp. 401-42.
- 22 Mt. 6:19-21 par.
- 23 Lk. 14:11 par.
- 24 Mt. 6:24.
- 25 Cf. Lk. 6:24.
- 26 Mk. 10:25 par.
- 27 Lk. 19:8.
- 28 Mk. 10:17-22 par.
- 29 Lk. 8:1-3; cf. Mk. 15:40-41 par.
- 30 Cf. H. Braun, *Jesus*, pp. 104-13; M. Hengel, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte*, Stuttgart, 1973, Chapter 3.
- 31 Mt. 6:25-34 par.
- 32 Mt. 6:11 par.
- 33 B. Brecht, *Die Dreigroschenoper*, Interlude (between Acts II and III): "Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral."
- 34 Cf. Mt. 6:33.
- 35 Mt. 18:23-35.
- 36 Lk. 19:10.
- 37 Mk. 2:17 par.
- 38 Mt. 11:9. On sin and grace (forgiveness) see the books on Jesus and the New Testament theologies, *passim*, especially H. Braun, Chapter 11, and K. H. Schelkle, Vol. III, §3. On the theological notion of grace as graciousness see H. Küng, *Justification. The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection*, New York, 1964/London, 1965, Chapter 27.
- 39 Lk. 19:1-10.
- 40 Mk. 2:13-17 par.
- 41 Lk. 15:2; cf. Mk. 2:16 par.
- 42 Lk. 7:36-50, probably identical with the woman of Mk. 14:3-9 and Mt. 26:6-13, but—despite Jn. 12:1-8, where the name "Mary" occurs—scarcely the same as Mary Magdalene.
- 43 Jn. 7:53-8:11.
- 44 Lk. 7:47; Jn. 8:7.
- 45 For all its one-sidedness, A. Holl's book, *Jesus in Bad Company*, London, 1972, brings out a very important point.
- 46 Lk. 18:10-14.
- 47 Lk. 15:11-32.
- 48 Lk. 10:30-37.
- 49 Mt. 20:1-16.
- 50 Lk. 15.

- 51 Lk. 15:4-7, 8-10.
52 Mt. 21:31.
53 Mt. 8:11-12.
54 Mt. 20:16.
55 Mt. 18:21-22.
56 Mt. 12:31.
57 Cf. Mt. 18:21-35.
58 Lk. 16:1-9.
59 Mt. 10:39 par.; 16:25; cf. Jn. 12:25.
60 Mt. 7:13-14; Lk. 13-24.
61 Mt. 22:14.
62 Mt. 19:26.
63 Lk. 14:15-24; Mt. 22:1-10.
64 Mk. 2:15-17, 19; Mt. 8:11; 22:1-14; Lk. 14:16-24.
65 Lk. 18:9-14.
66 Lk. 7:47.
67 Lk. 15:25-32.
68 Mt. 21:28-31.
69 Lk. 14:16-24.
70 Mt. 18:23-27.
71 Lk. 7:41-43.
72 Lk. 15:1-7.
73 Lk. 15:8-10.
74 Lk. 15:11-32.
75 Lk. 18:9-14.
76 Mt. 20:1-15.
77 Mt. 6:12 par.
78 Cf., for example, H. Braun, *Jesus*, p. 145.
79 Mk. 2:1-12 par.
80 Mk. 2:7.
81 Mk. 3:6.

Index

- Abelard, Peter, 128
 Abraham, 96, 181, 296, 451
 in the Koran, 171
 Paul and, 403, 409
 Absolute, the, 102
 Buddhism and, 93, 94
 Acts of the Apostles, 119
 the Holy Spirit and, 470
 Jesus Christ and, 353-56, 374, 386
 Mary and, 458
 Pentecost and, 354, 355, 458
 Adam, Jesus Christ and, 457
 Adam, Karl, 129
 Adorno, T. W., 41, 47, 414, 428
 Africa
 Christianity and, 110, 114, 115
 Church authority in, 568
 missions in, 90, 91
 problems of rapid transitional
 growth, 110
 secularization and, 110
 theology of liberation, 565
 underdeveloped countries in, 562
Agape, 260-62
 Agnosticism
 atheism and, 73, 75, 77
 God and, 73
 Akhenaton, Jesus (historical) and,
 296
 Alexander the Great, 354, 454
 Allah, Islam and, 93
 Amida Buddhism, 301
 Amithaba Buddhism, 301
 Amos, 321, 334
 Anabaptists, 133, 559
Analects, 147
 Audermann, Frank, 140, 141, 143
 Animism, Arabic, 93
 Anselm of Canterbury, 67
 on Jesus (historical), 420-23, 426
 Anthony, Father, 128, 192
Antichrist (Nietzsche), 254, 402
 Antichrists, 392
 Anti-communism, Christianity and,
 557
 Anti-Judaism, 168-70
 Anti-Semitism. *See* Anti-Judaism
 Anti-socialism, Christianity and, 557
 Antony, Mark, 438
 Apocrypha, the
 resurrection and, 376
 virgin birth in, 453
 Apollonius of Tyana, 233, 354
 Apostles' Creed, the
 Jesus Christ's descent into hell,
 366-70
 virgin birth in, 453
 Aquinas, St. Thomas, 65, 67, 115,
 128, 454, 455
 God and, 80
 on Jesus (historical), 422
 predestination and, 395
 the Trinity and, 474
 Arabs
 Islam and, 93, 96, 111
 Israel (state of) and, 170
 Jews and, 170
 Aristotelianism, Scholasticism and, 86
 Aristotle, 66, 113, 474
 Christianity and, 213
 God and, 80, 305, 306
 Arrabal, Fernando, 140
 Art, Jesus Christ and, 128

- Asia
- Buddhism in, 93-94
 - Christianity and, 110, 114, 115
 - Confucianism and, 109
 - missions in, 89-91
 - problems of rapid transitional growth, 110
 - secularization and, 110
- Atheism
- agnosticism and, 73, 75, 77
 - the Bible and, 79, 84
 - Christianity and, 125
 - death and, 358
 - dialectic materialism and, 106
 - God and, 59-60, 73-79, 84, 301, 443
 - human suffering and, 431
 - Jesus (historical) and, 145, 156
 - nihilism and, 73, 75, 77
 - U.S.S.R. and, 61
- Augustine, St., 66, 114, 115, 128, 258, 367-68, 408, 420-22, 426, 429, 454
- on love, 265
 - predestination and, 395
 - Stoicism and, 556
 - the 'Trinity and, 474, 475, 477
- Augustus, Emperor, 149, 184, 452-54
- Auto Cemetery* (Ariabal), 140
- Bach, Johann Sebastian, 160, 172, 326, 461
- Bakunin, Michael, 48
- Balthasar, Hans Urs von, 32
- Balzac, Honoré de, 141
- Barabbas, 185, 333
- Barabbas* (Lagerkvist), 139
- Barlach, Ernst, 128
- Barnabas, 285
- Barth, Karl, 34, 64, 89, 99, 111, 129, 154, 309, 389, 403
- National Socialism and, 408
 - predestination and, 395
 - the 'Trinity and, 476
- Baruch, 181
- Basil the Great, 194, 472
- Bauer, Bruno, 146
- Bayle, Pierre, 428
- Beatles, The, 135, 137, 138
- Beckman, Max, 128
- Beethoven, Ludwig van, 172, 246
- Bellarmino, Robert, 367, 474
- Benedict VIII, Pope, 475
- Benedict XIV, Pope, 474
- Benjamin, 285
- Benn, Gottfried, 138
- Berger, Peter, 62
- Berlioz, Hector, 396
- Bernard of Clairvaux, 128, 454, 460
- Bernold of Constance, 421
- Bhagavadgita, 105
- Bible, the
- atheism and, 79, 84
 - the Christian message of, 590-602
 - cross of Christ and, 397-98
 - God and, 81, 83-85, 91, 304, 310-12, 314, 444, 464-67
 - proofs of, 64-65
 - Hinduism and, 105
 - historical-critical study of, 155-65, 464-65
 - interpretations of, 411-62
 - the Koran and, 101, 106, 463
 - on love, 257-60, 261, 264
 - mythology and, 412
 - the New Testament
 - baptism in, 355
 - Christology, 385-89
 - the Church and, 466, 478-99
 - creation of man and the world, 218-19
 - death of Jesus (historical), 423-26
 - Easter and, 349, 361, 370-81
 - ecumenical translations, 408-9
 - the God-man formula, 448-50
 - God's will and, 251-53
 - hell and, 369-70
 - honorific titles for Jesus Christ, 384-85
 - Jesus Christ and, 121, 131-33, 147-48, 347, 359, 366-70, 375, 376, 380-81, 392-96
 - judgment of mankind, 395-96
 - the kingdom of God, 217-26
 - Mary and, 454-59
 - miracle stories in, 346-47, 375
 - resurrection vs. raising, 349-50

- the Trinity, 473-76
 virgin birth in, 454, 455
 vocation stories, 376-79
 the Old Testament
 ascension stories in, 353
 Moses in, 451
 vocation stories in, 376-79
 Yahweh and, 377, 542
 origins of, 463-66
 the Petrine ministry and, 502
 Vatican II and, 218
See also the Gospels; John; Luke;
 Mark; Matthew
Biography (Szu-ma Chien), 147
 Birth control, the Roman Catholic
 Church and, 527
 Bloch, Ernst, 41, 56, 121, 171, 223-
 24, 268, 583
 Böll, Heinrich, 142
 the Roman Catholic Church and,
 518
 Bonaventura, 574
 Bonhoeffer, Dietrich, 89, 99, 551, 569
 Borchert, Wolfgang, 141
 Bousset, W., 221, 429
 Bouyer, Louis, 32
 Brahma, 115
 Hinduism and, 301
 Brahman, Hinduism and, 93, 301
 Brahmanism, 301
 Buddhism and, 93
 Hinduistic, 93
 Upanishad, 108
 Vedic polytheism and, 93
Brandenburg Concertos (Bach), 160
 Brandon, S. G. F., 183
 Brecht, Bertolt, 141, 418
 Brod, Max, 139, 171
*Brother Jesus. The Nazarene from
 the Jewish Viewpoint* (Ben-
 Chorin), 173
Brothers Karamazov, The (Dostoev-
 sky), 142-43
 Bruckner, Anton, 172
 Brunner, E., 99
 Brutus
 Caesar and, 329, 335
 Dante and, 329
 Judas Iscariot and, 329
 Buber, Martin, 79, 171, 172, 173
 Büchner, Georg, 431
 Buddha, 93, 103, 146, 147, 249, 250
 birth of, 437
 Buddhism and, 93
 Christianity and, 345
 evil and, 437
 Jesus (historical) and, 212-13, 267,
 279, 281, 283, 286, 300, 334-
 35
 Jesus Christ and, 436, 437
 Kung Fu-tse and, 94
 Lao-tse and, 94
 Maya and, 437
 miracles and, 437
 nirvana and, 301-2
 world religion and, 436
 Buddhism, 100
 the Absolute and, 93, 94
 Amida, 301
 Amithaba, 301
 anchorite-monastic tradition, 193
 in Asia, 93-94
 Brahmanism and, 93
 Buddha and, 93
 Christianity and, 91, 93, 103, 104,
 113, 114, 125, 300, 397
 Confucianism and, 95, 109
 goal of, 93-94
 God and, 300-1, 434
 the God of, 301
 Hinayana, 94, 301
 Hinduism and, 93-94, 103, 104,
 108
 in India, 93
 influence of Western civilization
 on, 111
 Islam and, 103
 Jesus (historical) and, 397
 Jesus Christ and, 98
 Judaism and, 167
 karma and, 94
 love and, 257
 Mahayana, 94, 301
 Maoism and, 95
 Neo-Confucianism and, 108-9
 nirvana and, 94, 301
 polytheism in, 302
 predetermination of, 107

- the Roman Catholic Church and, 98
 theology and, 105
 weakness of, 108-9
 Zen, 104, 111, 397
- Bultmann, Rudolf, 64, 129, 154, 157, 351, 352, 378, 403, 404
- Burckhardt, Johann, 429
- Caesar, Julius, 334, 418, 438
 Brutus and, 329, 335
 Caligula, Emperor, 392
 Calixtus II, Pope, 128
 Calvin, John, 132, 224, 420, 496, 555, 584
 God and, 446
 Jesus Christ and, 368
 predestination, 395, 446
- Camara, Helder, 570
- Camus, Albert, 431
- Caodaism, Christianity and, 114
- Capitalism
 advantages of, 566
 Christianity and, 557
 collapse of, 45
 democracy and, 55
 Engels and, 45
 humanism and, 583-86
 Latin America and, 565
 Marx and, 45
 Marxism and, 43-44, 45
 the Reformation and, 583-84
 socialism and, 566
 true, 55
 youth and, 59
- Carmichael, J., 183
- Carriera, Rosalba, 128
- Cassian, John, 194
- Celan, Paul, 140
- Chagall, Marc, 128, 173
- Chalcedon, Council of, 130-31, 476
 on consubstantiality, 448
- Chalcedonian Churches, 131
- Chamberlain, Houston Stewart, 169
- Cherubini, Maria Luigi, 396
- Chile, 566
- China, 566
 Chinese Universism and, 94
 Christianity and, 213
 communism and, 44
 Mao Tse-tung and, 44
 Maoism and, 47
 Taoism and, 93
- Chinese Universism, 94
- Christian faith
 action and, 555
 the Church and, 481-84, 524-25
 coping with the negative side, 571-81
 in Easter, 370-410
 historical criticism, 163-65
 historical faith and, 161-62
 Jesus (historical) and, 426, 434-36
 meaning of, 162
 miracles and, 227, 230
 new need of, 26, 513-17
 prayer and, 444
- Christian message, the
 of the Bible, 590-602
 the cross of Christ and, 576-81
 humanism and, 590-602
 for Latin America, 562-70
 love and, 560-61
 of neighbors, 562
 modern man and, 554-55, 570-71, 590-602
 non-violence of, 570
 political theology, 556-57
 for problems of today
 economic growth, 595-97
 economic power, 593-94
 education, 598-601
 peace vs. war, 590-93
 social relevance of, 554-70
 social-critical theology, 557-58
 the theology of liberation, 563-66, 570-71
 the Third World and, 562
- Christian Science
 Jesus (historical) and, 234-36
 miracles and, 233-34
- Christianity
 Africa and, 110, 114, 115
 Church authority in, 568
 anchorite-monastic tradition of, 192, 194
 anonymous, 97-98, 126
 anti-communism and, 557

- anti-Judaism and, 169
 anti-socialism and, 557
 Aristotle and, 213
 Asia and, 110, 114, 115
 atheism and, 125
 Buddha and, 345
 Buddhism and, 91, 93, 103, 104,
 113, 114, 125, 300, 397
 Caodaism and, 114
 capitalism and, 557
 care for the suffering as, 577-78
 China and, 213
 Christmas and, 436
 Confucianism and, 91, 103, 104,
 113, 114
 Confucius and, 345
 the cross of Christ and, 396-410,
 437
 cruelties of, 101, 102
 death and, 357
 double confrontation of, 25
 ecumenicalism and, 105, 115-16
 fate of, 99-100
 Gnosticism and, 411, 441, 445
 goals of, 25
 Greek philosophers and, 305-7
 Greek theology and, 440-42
 guilt for the death of Jesus, 339
 Hinduism and, 91, 102-5, 113,
 114, 124-25
 history of, 121-22
 humanism and, 30-31, 37, 116,
 123, 174, 410, 530-53
 India and, 213
 Islam and, 90, 91, 95-96, 104, 106,
 107, 113, 114, 124, 125, 171
 Jainism and, 114
 Japan and, 114, 213
 Jesus (historical)
 following of, 541, 545-56, 551-
 53
 as model of a new life, 546-53
 Jesus Christ and, 123-44, 152, 172,
 361, 366, 372, 381-84, 443,
 446, 450-53, 502-9
 honorific titles for, 384-89
 as judge of the world, 395
 Jesus movements and, 137
 Jews and, 90, 125, 167-74
 Judaism and, 166-74
 the kingdom of God and, 224
 in Latin America and, 110, 562-70
 Church authority, 568
 communism and, 566
 military dictatorships and, 566
 the theology of liberation, 563-
 66, 570
 the theology of revolution, 570
 love and, 257
 Maoism and, 113
 martyrdom and, 389
 Marx on, 558
 Marxism and, 50-51, 566
 Mary and, 459-62
 monotheism and, 296, 357
 Muhammad and, 345
 music and, 137
 mythology and, 413
 Neo-Aristotelianism and, 171
 Neo-Platonism and, 171
 Neo-Scholasticism and, 171
 Nietzsche and, 397
 non-Christians and, 30-31, 447,
 530
 norms of, 541-44, 561-62
 origin of the word, 119-20
 pagan religions and, 102
 Paul and, 399-410
 the Petrine ministry and, 497
 Pharisees and, 211
 Plato and, 213
 political theology and, 556-57
 polytheism and, 100, 302
 post-Christians and, 30-31
 poverty of, 30-31
 primitive religions and, 101-2
 radical humanism and, 554-602
 resurrection and, 357
 the revolutionary movement, 183
 Russian Orthodox Church and, 109
 Scholasticism and, 171
 self-criticism of, 114-16
 the Sermon on the Mount and, 244
 social relevance and, 554-70
 socialism and, 557, 567
 Stoicism and, 213
 Taoism and, 91, 113, 114
 technocrats and, 51

- the Ten Commandments and, 541-43
 trends toward humanity, 29-30, 35-37
 the Trinity and, 115, 302, 473, 474
 true meaning of, 601-2
 in U.S.S.R., 61
 virgin birth and, 454, 456
 without Jesus
 as Grand Inquisitor, 559
 matrimonial legislation and, 559
 oppression and, 559
 world religion and, 90-92, 104-6, 111-16, 123-25, 150, 174, 410, 411
- Christmas, 355
 Christianity and, 436
 commercialization of, 452
 Easter and, 442
 God and, 443
 the Gospel of Luke, 450-53
 the Gospel of Matthew and, 450-52
 historical criticism of, 452
 Mary and, 452, 458-59
 as the origin of Jesus Christ, 443, 446, 450-53
 secularization of, 452
 social-critical implications of, 452-53
- Christology, 439, 448
 ecumenical councils and, 448, 450
 the God-man formula and, 448-50
 the New Testament and, 385-89
 the Trinity and, 474, 476-77
 virgin birth and, 453
- Christus im Elend* (Dürer), 128
- Chronicle of the State of Lu*, 147
- Chronos, 310
- Church, the
 apocalypses, 392-94
 baptism and, 322
 the cause of Jesus Christ and, 503-4, 517
 charism in, 485-86, 488-89
 Christian faith and, 481-84, 524-25
 the Church year, 355
 civil rights movements and, 63
 clerical system in, 484
 as a community of faith, 481-84, 524-25
 conflicts in, 484-85
 criticism of, 517-21
 defined, 478
 derivation of name, 478-80
 division in, the Petrine ministry and, 492-502
 the domestication of Jesus Christ by, 177
 Easter and, 347, 381, 478
 the ecclesia of Jesus Christ and, 479-84
 the Enlightenment and, 29
 extra-Church problems, 28
 future of
 Jesus Christ and, 529
 measures to be taken, 529
 the Gospel of John and, 490
 the Gospel of Matthew and, 490
 the Gospels and, 285, 393-94
 the Holy Spirit and, 468
 humanization of, 36-37
 increasing integration of, 525
 inter-Church problems, 28
 Jesus movement and, 129
 the Last Supper and, 322, 325
 in Latin America, 562-63
 political parties and, 568-69
 local vs. universal, 480
 ministry of leadership in, 486-94
 missions and, 89-90, 101-2, 492
 modern man and, 513-17, 521-25
 National Socialism and, 389
 the New Testament and, 466, 478-99
 opening out of, 28-32
 ordination in, 493
 on original sin, 454
 Paul and, 403, 485-86, 488-90
 peace movement and, 63
 the pluriform of, 478-502
 progressive theology and, 33-35
 Protestantism and, 480-81
 reformism and, 55
 the second coming of Jesus Christ and, 353-54
 secularization of, 27-28, 62

- sinners and, 507-8
 social justice in, 582-83
 social relevance and, 554-70
 society and, 567-70
 Stalin and, 61
 the Third World and, 63
 virgin birth and, 454
Church Dogmatics (Barth), 476
 Church year, the, 355
 Cicero, Marcus Tullius, 396
City of God (Augustine), 556
 Civil rights movements, the Church and, 63
 Claudius I, Emperor, 119
 Clement of Alexandria, 113, 367
 Club of Rome report, 40-41
 Cohen, Hermann, 171
 Colonialism, Latin America and, 564
 Colonna, Vittoria, 495
 Communism
 China and, 44
 dangers of, 46
 Hungary and, 44
 Jesus (historical) and, 156
 the kingdom of God and, 224
 Marx and, 44, 47, 49
 missionary, 106
 Russian Orthodox Church and, 109
 science and, 105
 Stalinism and, 46
 Taoism and, 109
 U.S.S.R. and, 44, 46-47
 Yugoslavia and, 44
Communist Manifesto (Marx and Engels), 47
 Comte, Auguste, 429
 Condorcet, Marquis de, 429
 Confucianism, 100
 in Asia, 109
 Buddhism and, 95, 109
 Christianity and, 91, 103, 104, 113, 114
 Confucius and, 101, 147
 the Enlightenment and, 110-11
 goal of, 94-95
 Hinduism and, 95
 Judaism and, 167
 Kung Fu-tse and, 94
 Maoism and, 95, 109
 Neo-Confucianism and, 109
 Taoism and, 94, 95, 109
 theology of, 105
 yang and yin, 94-95
 Confucius, 93, 103, 147, 249, 250
 birth of, 437
 Christianity and, 345
 Confucianism and, 101, 147
 Jesus (historical) and, 212-13, 239, 267, 279, 283, 300, 334-35
 on love, 259
 miracles and, 437
 Consciousness, transcendence and, 59-60
 Consciousness III, 59, 134-35, 192
 Constantine I, Emperor, 35, 122, 396, 556
 Constantinople, ecumenical councils, 130, 469
 Contarini, Gasparo, 495
 Copernicus, Nicolaus, 37, 86, 464
 Corinthians, Paul and, 399-400, 404, 484, 537
 Counter-Reformation, 29
 Mary and, 461
 theologians of, 367
 virgin birth and, 454
 Cross of Christ, the
 the Bible and, 397-98
 a child of God and, 401-2
 Christian faith in Easter, 397, 399-410
 the Christian message and, 576-81
 Christianity and, 396-410, 437
 Goethe on, 397
 Greeks (ancient) and, 397
 hierarchs and misuse of, 572-73
 Jews and, 397, 424, 425
 Judaism and, 397
 medieval Gothic and, 396
 misunderstanding of
 cultic adoration, 573-74
 cult of the wounds and stigmata, 575
 ethical imitation of Jesus, 575-76
 mystical absorption, 574-75
 modern man and, 576-81
 Nietzsche and, 572

- Paul and, 398-410, 572-76
 Romans (ancient) and, 397
 Suzuki on, 397
 theology and, 398
 understanding of
 bearing suffering, 577
 fighting suffering, 577-78
 freedom in suffering, 579-81
 utilizing suffering, 578-79
 victory of, 397
 Crucifixion, stigma of, 396
 Cuba, 566
 Cyprian, St., 97, 421, 475
 Cyril of Alexandria, 448, 459, 460
 Czechoslovakia
 Marxism and, 47, 50
 Marxist-Leninism and, 47
- Daniel, 181, 289
 Dante, 412
 Brutus and, 329
 Judas and, 329
Danton's Death (Büchner), 431
 Darwin, Charles, 37
 David, King, 186-88, 233, 389-90, 451
 Jesus (historical) and, 287, 290
 Jesus Christ as son of, 451, 453, 455
 Dead Sea scrolls, the Essenes and, 194
 Death
 atheism and, 358
 Christianity and, 357
 God and, 358-61
 Islam and, 358
 Jews and, 358, 383
 man and, 358-61
 Utopia and, 343
 Denis the Areopagite, 282
 God and, 80
 Denzinger, H., 33
Deputy, The (Hochhuth), 169
 Descartes, René, 67, 86
 "Dialectic of Enlightenment"
 (Adorno-Horkheimer), 86
Disputa (Raphael), 128
Divine Comedy (Dante), 412
 Dobraczynski, Jan, 139
 Dodd, C. H., 221
- Dostoevsky, Fyodor Mikhailovitch,
 138, 141-43
 God and, 431, 434
 Drews, Arthur, 146
 Duns Scotus, John, 461
 Dürer, Albrecht, 128
 Durkheim, Emile, 62
 Dürrenmatt, Friedrich, 140, 357
 Dutch Catechism, 456
- Easter
 appearances of the resurrected Jesus
 Christ, 370-81
 the ascension of Jesus Christ, 354
 Christian faith in, 370-410
 Christmas and, 442
 the Church and, 347, 381, 478
 the disciples and, 352
 discrepancies and inconsistencies,
 347
 the empty tomb, 363-66
 God and, 352, 384-410
 Good Friday and, 400
 Jesus (historical) and, 289, 291
 Jesus Christ and, 346, 353
 the message of, 356-61, 381-82
 the New Testament and, 349, 361,
 370-81
 Pentecost and, 354-55
 theology and, 346
 Eastern Orthodox Church, 28
 the Petrine ministry and, 494-502
 Pius XII and, 461
 the Roman Catholic Church and,
 494-502
 Economy, the, Christian message and,
 593-97
 Ecumenical councils
 Chalcedon, 130-31, 476
 on consubstantiality, 448
 Christology and, 448, 450
 Constantinople, 130, 469
 Ephesus, 130, 131, 448, 459
 Jesus Christ and, 130-31
 Nicea, 130, 476
 on consubstantiality, 448
 Vatican I, 65, 67, 129, 498, 500
 compared to Vatican II, 495
 Marian devotion, 461

- papal primacy and infallibility, 495
 Vatican II, 29, 33, 34, 36, 90, 97, 497, 498
 the Bible and, 218
 compared to Vatican I, 495
 hopes aroused by, 519-20
 Jews and, 169-71
 John XXIII and, 34, 36
 Marian devotion, 461-62
 papal primacy and infallibility, 495
 Paul VI and, 520
 post-conciliar backlash, 36
 salvation and, 97
 settlement of, 526
 world religion and, 90-91, 97
 Ecumenicalism, Christianity and, 105, 115-16, 492
 Education
 the Christian message and, 598-601
 reformism and, 55
 the Roman Catholic Church and, 567
 Einstein, Albert, 171
 Einstein, Carl, 141
 Eisler, Robert, 183
 Elijah, 229, 233, 234, 299, 354, 370
 God and, 372
 resurrection and, 353, 372
 Elisha, 229, 233
 Emmanuel, Jesus Christ as Son of, 454
 Empedocles, 354
 Endo, Shusaku, 90
 Engels, Friedrich
 capitalism and, 45
 Jesus Christ and, 545
 Enlightenment, the, 464
 the Church and, 29
 Confucianism and, 110-11
 the French Revolution and, 168, 429
 God and, 81, 82, 83
 historical knowledge and, 53-54
 humanism and, 29
 Jesus Christ and, 370
 Jews and, 168, 169
 Kant and, 81
 the Lisbon earthquake and, 429
 Mary and, 461
 natural science and, 86
 optimism of, 429
 philosophy of, 86, 429
 political theology of, 556
 recognition of human rights, 29
 theology of, 414
 U.S. and, 168, 169
 Enoch, 368, 370
 God and, 372
 resurrection and, 353, 372
 Ephesus, ecumenical councils, 130, 131, 448, 459
 Erasmus, Desiderius, 129
 Erigena, John Scotus, 128
 Erikson, E. H., 585
 Eros, 260-62
 Essenes, the, 215
 asceticism of, 198
 the Dead Sea scrolls and, 194
 destruction of, 201, 211
 hierarchical order of, 198-99
 isolationism of, 196
 Jesus (historical) and, 194-201, 269, 284, 288, 325, 507
 Jewish society and, 194-201
 John the Baptist and, 195, 199
 the law and, 197-98
 the Maccabees and, 202
 monastic rule of, 199-200
 the Pharisees and, 259, 260
 Sabbath observance of, 208
 theology of, 196-97
 Eusebius, Caesarea, 128, 556
 Eve, Mary and, 458
 Evil
 Buddha and, 437
 God and, 428-29, 434-36
 Satan and, 369
 Zarathustra and, 437
 Existentialism, 42
 Heidegger and, 414
 Jesus (historical) and, 417
 theology and, 33
 Ezra, 180, 181, 297

- Faust* (Goethe), 373, 412
 Ferreira, Christovao, 90
 Feuerbach, Ludwig, 43, 60, 61, 79, 80, 222, 296, 304, 428
 God and, 313
 Jesus Christ and, 343
 Fichte, Johann Gottlieb, 67, 129
 Florence, Council of (1442), 97
 Flusser, David, 173
 Fortunatus, Venantius, 460
 Fourth Eclogue (Virgil), 438
 Fourth Lateran Council (1215), 169
 "Fragments by an Anonymous Person" (Reimarus), 346
 France, student revolts, 48
 Francis of Assisi, 128, 270, 460, 575, 576
 Jesus Christ and, 134, 254
 mythology and, 413
 Free Churches, Jesus Christ and, 501
 French Revolution, the, 150, 183
 the Enlightenment and, 168, 429
 Freud, Sigmund, 37-38, 113, 134, 142, 171, 222, 296, 427
 Freudians and, 345, 545
 God and, 312, 313
 Greek mythology and, 412-13
 Jesus Christ and, 345
 Freudians, Freud and, 345, 545
 Frisch, Max, 418
 Fulgentius of Ruspe, 97
Future Has Already Begun, The (Jungk), 54

 Galatians, Paul and, 400-1, 484, 538
 Galileo, 86
 Gandhi, Mahatma, 30, 102, 110, 189, 570
 on Jesus Christ, 113, 145
 Geertz, Clifford, 62
 Genseric, 494
 Germany, 113, 566
 National Socialism and, 389
 Gioberti, V., 67
Give Me Your Cares (Dobraczynski), 139
 Gnosticism, 387
 Christianity and, 411, 441, 445
 God and, 297, 446
 the Holy Spirit and, 470
 Jesus Christ and, 343, 441, 457
 pre-existence and, 445¹
 Gobineau, Count Arthur, 169
 God
 as *abba*, 314-16
 agnosticism and, 73
 ambiguous concept of, 79-83
 approach to, 57-69
 Aquinas and, 80
 Aristotle and, 80, 305, 306
 atheism and, 59-60, 70, 73-79, 84, 301, 443
 being a child of, 401-2
 the Bible and, 81, 83-85, 91, 304, 310-12, 314, 444, 464-67
 Buddhism and, 300-1, 434
 of Buddhism, 301
 Calvin and, 446
 Christmas and, 443
 death and, 358-61
 death of, 60, 61
 Denis the Areopagite and, 80
 Dostoevsky and, 431, 434
 Easter and, 352, 382-410
 Elijah and, 372
 the Enlightenment and, 81, 82, 83
 Enoch and, 372
 evil and, 428-29, 434-36
 as Father, 310-18
 Feuerbach and, 313
 Freud and, 312, 313
 Gnosticism and, 297, 446
 Greek philosophers and, 305-7
 Greek theology and, 440-42
 in the heaven of faith, 352
 Hegel and, 429
 Heidegger and, 80
 Heraclitus and, 306, 307
 Hinduism and, 301
 of Hinduism, 301
 as the Holy Spirit, 468-72
 Homeric gods and, 306
 human suffering and, 428-36
 as a human term, 79-80
 humanism and, 249-54
 ideological criticism and, 81-82
 Islam and, 171
 of Islam, 296

- Jesus (historical) and, 287-91,
 295-318, 420-36
 raising of, 349-50, 357-58, 366
 Jesus Christ and, 127, 130-33, 174,
 441-44, 446-48
 cause of, 352, 382-410
 as judge of the world, 392-96
 Jews and
 monotheism, 252
 will of, 252
 Job and, 298, 431-32, 434, 571
 Judaism and, 300-18
 Kant and, 66-70, 75, 76, 80, 535
 the kingdom of, 214-26, 235-36,
 238, 239, 392, 393, 395
 Leibniz and, 429, 434
 Marx and, 312, 313
 meaning of God's cause, 253-54
 meaning of God's will, 251-53, 292
 miracles and, 226-29
 modern man and, 538-40
 modern outlook on, 81-83, 295
 money and, 44
 Moses and, 299, 313
 Mother-Goddess and, 310
 Nicholas of Cusa and, 80
 Nietzsche and, 80, 312, 313, 427,
 428
 nihilism and, 67, 70, 73, 74, 84
 non-Christians and, 74, 84, 91, 447
 Parmenides and, 306, 307
 as *pater*, 314
 Paul and, 403-10, 435, 438, 440,
 443, 455
 Philo and, 445
 Plato and, 305, 306
 Plotinus and, 305, 306
 political theology and, 557
 pre-existence of the Son of, 445-47
 proofs of
 the Bible, 64-65
 cosmological approach, 66-67
 faith, 65
 hypothesis, 70-73
 man's reason, 66
 objections to, 66-67
 ontological approach, 66-67
 teleological approach, 66-67
 prophets of, 299-300
 reality of, 69-88
 resurrection and, 359-61, 372, 377,
 378
 Satan and, 304
 secularization and, 69, 82
 sinners and, 273-77
 Stoicism and, 310, 315-16
 theologians and, 83-88
 the Torah and, 241
 transcendence and, 82
 as transpersonal, 303
 the Trinity and, 302
 truth and, 74-75
 virgin birth and, 454
 will of
 Jesus (historical) and, 397-98
 the New Testament and, 251-53
 world religion and, 80-81, 92
 Xenophanes and, 306
 Yahweh and, 296, 300, 308, 310,
 311, 316
 God-man formula, 448-50
Godspell, 138
 Goethe, Johann Wolfgang von, 113,
 226, 351, 373, 412
 on the cross of Christ, 397
 Gospels, the
 apocalypses in, 393-94
 the Church and, 285, 393-94
 criticism of, 155
 defined, 153
 demythologization of, 411-15
 as dramatic presentation of history,
 417
 the Form-Critical School, 153
 history of tradition, 155-56
 interpretations of, 411-62
 Jesus (historical) in, 149-61
 death of, 319-42
 as the Son of Man, 289
 Jews and, 173
 on John the Baptist, 182, 193
 miracles and, 227-29, 232-37
 on the Pharisees, 202
 Protestantism and, 414
 Ramayana compared to, 146
 Synoptic, 150, 152, 153, 189, 218,
 255, 267, 276, 281, 282, 288,
 293, 313, 319, 322

- as testimonies of faith, 153-55
See also John; Luke; Mark;
 Matthew
 Graham, Billy, 129
 Grass, Günter, 140
Great Countenance, The (Andermann), 140
 Greco, El, 128
Greek Passion, The (Kazantzakis), 143
 Greeley, Andrew, 62
 Gregory I, Pope, 420, 421, 498, 499
 Gregory of Nazianzen, St., 472
 Gregory of Nyssa, St., 472
 Grünewald, Matthias, 128, 347
 Gschwind, K., 368
 Guardini, Romano, 129
 Guevara, Ernesto (Che), 145, 186, 189
Gulag Archipelago, The (Solzhenitsyn), 47

 Habermas, Jurgen, 47, 49
 Hadrian VI, Pope, 498
Hair, 136-37
 Hammar skjöld, Dag, 30
 Handel, Georg Friedrich, 172
 Handke, Peter, 140
 Harrison, George, 135
 Hauptmann, Gerhart, 141
 Hebrew University (Jerusalem), 194
 Heer, Friedrich, 32
 Hefele, Karl Joseph, 129
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 39, 43, 59, 67, 80, 83, 264, 309, 448
 God and, 429
 the Trinity and, 476
 Heidegger, Martin, 42, 70, 80, 224, 309
 existentialism and, 414
 God and, 80
 Heine, Heinrich, 142
 Hemingway, Ernest, 141
 Henoeh, 181
Henry V (Shakespeare), 416-18
 Heraclitus, God and, 306, 307
 Herburger, Günter, 140-43, 272
 Hercules, 354, 381, 454

 Herod Antipas, King, 149, 184, 186, 187, 206, 319, 333, 372, 451
 Jesus (historical) and, 341
 John the Baptist and, 321
Herr Meister (Jens), 140
 Herzl, Theodor, 173
 Hesiod, 234
 Hesse, Hermann, 113, 136, 141
 Hilary of Poitiers, 475
 Hinayana Buddhism, 94, 301
 Hinduism, 100
 the Bible and, 105
 Brahma and, 301
 Brahman and, 93, 301
 Buddhism and, 93-94, 103, 104, 108
 Christianity and, 91, 102-5, 113, 114, 124-25
 Confucianism and, 95
 goal of, 93
 God and, 301
 the God of, 301
 India and, 93, 102, 107-8
 influence of Western civilization on, 111
 Islam and, 103, 104
 Jesus (historical) and, 98, 105, 113, 145, 267
 Judaism and, 103, 167
 Neo-Confucianism and, 104
 Neo-Hinduism and, 105
 nirvana and, 301, 358
 polytheism in, 302
 predetermination of, 107-8
 reformed, 102
 the Roman Catholic Church and, 98
 Sankhya philosophy and, 93, 301
 Sikhism and, 108
 theology and, 105
 "Trimurti," 115
 Vedanta and, 102-3, 108
 weakness of, 108
 Yoga and, 93
 Hinduistic Brahmanism, 93
 Hitler, Adolf, 30, 150, 171, 187, 395, 569
 Hobbes, Thomas, 556
 Hochhuth, Rolf, 169

- Holbein, Hans, 142
- Holy Spirit, the
- Acts of the Apostles and, 470
 - baptism and, 471
 - the Church and, 468
 - concept of, 468-72
 - freedom and, 471-72
 - Gnosticism and, 470
 - God as, 468-72
 - the Gospel of Luke and, 470
 - Jesus Christ as, 468-72
 - Nicene Creed and, 469-70
 - Paul and, 470
 - Reformation and, 468
 - theology and, 468
- Holz, Arno, 141
- Homer, 147, 234, 306, 307, 454
- Horkheimer, M., 41, 47, 86
- Hosea, 276n
- Huch, Ricarda, 141
- Huchel, Peter, 140
- Humanae Vitae*, 527
- Humanism, 25-26
- capitalism and, 583-86
 - changes in, 37-38
 - the Christian message and, 590-602
 - Christianity and, 30-31, 37, 116, 123, 174, 410, 530-53
 - the Enlightenment and, 29
 - God and, 249-54
 - Jesus (historical) and, 249-54
 - love and, 256
 - man and, 249-77, 442-44
 - Marxism and, 43-51
 - Marxist-Leninism and, 59
 - the New Left and, 57
 - non-Christian, coping with the negative side, 571-81
 - opening out of the Church, 28-31
 - politico-social revolution and, 43-56
 - poverty of, 30-32
 - radical, Christianity and, 554-602
 - the Renaissance and, 37
 - secularization and, 26-28, 37, 38
 - social-revolutionary, 58
 - technological evolution and, 38-43, 51, 57
 - trends toward, 29-30
- Hume, David, 227
- Hungary, communism and, 44
- Huxley, Thomas Henry, 113
- Idiot, The* (Dostoevsky), 142
- Ignatius of Antioch, St., 440, 441
- Immaculate conception. *See* Virgin birth
- India
- Buddhism in, 93
 - Christianity and, 213
 - Hinduism and, 93, 102, 107-8
- Indian Jainism, 107
- Indian Parseeism, 101
- Innocent III, Pope, 128
- Institutio* (Calvin), 555
- Ionesco, Eugène, 57
- Iranaeus of Lyons, Bishop, 128
- Isaac, 296, 455
- Isaiah, 271, 321, 325
- virgin birth and, 454, 455
- Islam, 100, 101
- achievements of, 96
 - Allah and, 93
 - Arabs and, 93, 96, 111
 - Buddhism and, 103
 - Christianity and, 90, 91, 95-96, 104, 106, 107, 113, 114, 124, 125, 171
 - death and, 358
 - extent of, 95, 107
 - goal of, 95-96
 - God and, 171
 - God of, 296
 - Hinduism and, 103, 104
 - Jesus Christ and, 98, 441
 - Jews and, 90, 171
 - Judaism and, 95-96, 106, 167, 171
 - the Koran, 106-7, 240
 - love and, 257
 - Mecca and, 96, 101
 - missionaries of, 96
 - monotheism and, 296
 - Muhammad and, 95-96
 - Ramadan and, 96
 - the Roman Catholic Church and, 97, 98
 - strict morality of, 271

- theology and, 105, 107
 weakness of, 107
 Israel (ancient)
 Jewish society in
 Essene monks and, 194-201
 Jesus (historical) and, 291, 320-21, 328, 330-34, 336-39
 the Pharisees and, 202-11
 power structure, 178-80
 resistance to Roman rule, 184-88
 revolutionaries in, 184-88, 190-91
 ruling classes, 178
 the Sadducees, 179-80
 monotheism in, 297-98
 Yahweh and, 296, 298
 Israel (state of)
 Arabs and, 170
 Jesus Christ and, 173
 the Roman Catholic Church and, 169-70
 Ivo of Chartres, 421

 Jacob, 181, 296
 Jacobins, Sermon on the Mount and, 244
 Jainism, Christianity and, 114
 James (apostle), 183, 283
 the Protoevangelium of, 453
 James (brother of historical Jesus), 120, 285, 455
 Jesus Christ and, 347, 349, 356
 Paul and, 588
 Peter and, 455
 Janneus, Alexander, 202-3
 Jansenism, 495
 Japan
 Christianity and, 114, 213
 missions in, 90, 91
 Jaspers, Karl, 103
 Jens, Walter, 140, 418
 Jeremiah, 299, 321, 325
 Jesuits
 Marian devotion and, 461
 missions and, 90, 95
 Jesus (historical)
 Akhenaton and, 296
 ancestry of, 149
 the apocalyptic movement and, 181-83
 arrest of, 328, 330-31
 atheism and, 145, 156
 baptism of, 322, 323
 betrayal of, 329
 birth of, 149
 Buddha and, 212-13, 267, 279, 281, 283, 286, 300, 334-35
 Buddhism and, 397
 burial of, 342
 Christian Science and, 234-36
 Christianity and
 as followers of, 541, 545-46, 551-53
 as model of a new life, 546-53
 communism and, 156
 Confucius and, 212-13, 239, 267, 279, 283, 300, 334-35
 counterquestions about
 Christ vs. history, 158-61, 174
 the Gospels vs. history, 156-57, 160
 crucifixion and death of, 149-51, 333-34
 Anselm of Canterbury on, 420-23, 426
 Aquinas on, 422
 Buddhism and, 397
 Christian faith and, 426, 434-36
 God and, 420-36
 as God's will, 397-98
 in the Gospels, 319-42
 interpretations, 419-36
 the Last Supper and, 426-27
 man and, 428-36
 Mary and, 458
 Middle Ages and, 420-21
 New Testament on, 423-26
 Paul on, 396, 419, 420
 as redemption, 421-24
 resurrection and, 433-36
 as sacrifice, 424-28
 as sign of victory, 397
 stigma of, 333, 339, 342
 theology and, 420, 440-42
 David and, 287, 290
 deeds as miracles, 226-38

- disciples of
 calling of, 279-81, 283
 description of, 283-85
 destiny of, 281
 Easter and, 352
 flight of, 330, 340, 373
 as founders of the Church, 283-86
 the kingdom of God and, 324
 the Last Supper, 282, 321-25, 329
 modern man as, 590-602
 promise of, 281
 symbolism of the number, 284-85
 tasks, 281, 283
 Easter and, 289, 291
 education of, 179
 the Essenes and, 194-201, 269, 284, 288, 325, 507
 existentialism and, 417
 faith in, 161-63
 family of, 149, 167
 on fasting, 207
 forsaken by God, 341-43
 God and, 286-91, 295-318, 420-36
 raising of, 349-50, 357-58, 366
 God's will and, 397-98
 the Gospel of John, 149, 150, 152-53, 189, 197, 293, 316
 trial and crucifixion, 320-42
 the Gospel of Luke, 149, 151, 152, 184, 185, 187, 189, 208, 218, 268, 269, 271, 285, 417
 trial and crucifixion, 284, 323-42
 youth, 287, 451-52
 the Gospel of Mark, 149, 152, 153, 158, 189, 208, 218, 238, 269, 272, 277, 285, 291, 316, 417, 419
 the Last Supper, 282
 trial and crucifixion, 319-42
 the Gospel of Matthew, 149, 152, 189, 193, 208, 214, 241, 243, 267-71, 276n, 285, 287, 316
 trial and crucifixion, 322-42
 youth, 374, 451
 in the Gospels, 149-61
 as the Son of Man, 289
 Herod Antipas and, 321
 Hinduism and, 98, 105, 113, 145, 267
 humanism and, 249-54
 Jesus Christ and, 287, 390-92
 as a Jew, 166-67
 Jewish society and, 291, 320-21, 328, 330-34, 336-39
 Jews and, 172-73
 Job and, 298
 John the Baptist and, 182, 197, 198, 200, 207, 235, 271, 279, 311, 321-23, 451
 Judas and, 325, 330
 as "King of the Jews," 332, 337, 387
 the kingdom of God and, 214-26, 235-39, 324, 328
 the Last Supper and, 321-25, 329, 426-27
 the Gospel of John and, 282
 the law and, 239-48, 252, 292, 317, 320, 339, 559-60
 laxity of, 206
 on love, 255-65
 as the Messiah, 173-74
 messianic titles for, 287-91
 monastic life and, 193-201
 Moses and, 212-13, 240, 286, 292-94, 334, 383
 Muhammad and, 212-13, 240, 279, 283, 286, 300, 335
 Neo-Scholasticism and, 417
 the New Left and, 156
 as a non-violent revolutionary, 183-92, 278, 318, 338
 as an ordinary layman, 178-79
 as partisan for the handicapped, 266-67, 292, 317
 as partisan for moral failures, 271-73, 292, 317
 Paul and, 403, 406, 580
 Peter and, 321-22, 326, 330-31, 334, 373
 the Pharisees and, 203-11, 240, 260, 268, 269, 284, 288, 321, 331, 509, 558, 587
 Pilate and, 325, 329-33, 338-39

- practical universalism of, 259-60
 on prayer, 315-16
 as a prophet of God, 286-91, 294, 300
 the purification of the temple, 189, 321, 328
 radicalism of, 262-65
 as a realist, 238-39
 the Reformation and, 325
 the religio-political establishment and, 177-86, 291-93, 317, 338, 555
 the resurrection of, 320, 321, 326, 335, 340
 ritual taboos, 207
 on Sabbath observance, 207-8, 240-41, 291-92, 320
 the Sadducees and, 268, 331, 361
 Satan and, 231, 284, 322
 the Sermon on the Mount and, 244-48, 280, 344, 556
 Simon of Cyrene and, 333
 sinners and, 209-10, 274-77, 292, 317, 340
 Socrates and, 158, 219, 341
 Solomon and, 296
 as the Son of Man, 289-90, 300
 Stoicism and, 239, 240, 330
 as the supreme norm, 238-48
 as a symbol of Jewish history, 173
 teaching style of, 179
 theology and, 156-57, 160, 420, 440-42
 trial of, 331-33
 uniqueness of, 211-13
 women and, 266-67, 269, 292, 317, 340, 342
 words as deeds, 265-71
 world religion and, 436
 Yahweh and, 300, 338
 Zarathustra and, 240, 286
 the Zealots and, 189-90, 206, 288, 332-33, 338, 505
- Jesus Christ
 Acts of the Apostles and, 353-56, 374, 386
 of antiquity, 128, 150
 as an archetypal man, 103
 art and, 128
 Buddhism and, 98
 Christianity and, 123-44, 152, 172, 174, 344-47, 361, 366, 372, 381-84, 443, 446, 450-53, 502-9
 honorific titles of, 113, 384-89
 as judge of the world, 395
 Christianity without, 559
 the Church and
 the cause of, 503-9, 517
 as the ecclesia of, 479-84
 the second coming of, 353-54
 the Church's domestication of, 177
 commercialism of, 135-38
 of culture, Jews and, 172
 descent into hell
 Apostles' Creed and, 366-70
 Peter and, 367, 369
 ecumenical councils and, 130-31
 Engels and, 545
 the Enlightenment and, 370
 Francis of Assisi and, 134, 254
 Free Churches and, 501
 future of the Roman Catholic Church and, 502-9, 513, 517, 529
 Gandhi on, 113, 145
 Gnosticism and, 441
 God and, 127, 130-33, 174
 cause of, 352, 382-410
 as judge of the world, 392-96
 the Gospel of John, 223, 232-37, 266, 270, 276, 288, 348, 353, 355, 356, 359, 362, 364, 382, 386, 387, 410
 as God, 437-38, 440, 443, 456
 the Gospel of Luke, 232, 233, 243, 276, 348, 353-57, 362-65, 374, 386
 the Gospel of Mark, 228-30, 288, 348, 353-56, 362, 364-66
 the Gospel of Matthew, 229, 353, 355, 356, 361-65, 386
 as the Holy Spirit, 468-72
 Islam and, 98, 441
 Israel (state of) and, 173
 Jesus (historical) and, 287
 Jesus movements and, 344
 Jews and, 119-20, 440-41

- the Koran and, 125, 171
 literature and, 138-44
 on love, 560-62
 Marx and, 545
 Marxist-atheism on, 558
 of the Middle Ages, 128, 150
 miracles and, 226-38, 375
 modern man and, 129, 132-38,
 150, 513-17, 521-25, 541,
 546-53
 as a disciple, 590-602
 Muhammad and, 96
 National Socialism on, 148
 the New Testament and, 121, 131-
 33, 147-48, 347, 359, 375,
 376, 380-81, 392-96
 Nietzsche on, 254
 origins of
 Adam and, 457
 born of woman, 450-57
 Buddha and, 436, 437
 Christmas and, 443, 446, 450-53
 Gnosticism and, 457
 God in, 441-44, 446-48
 God-man formula, 448-50
 Greek theology on, 440-42
 interpretations, 436-62
 Joseph and, 451
 the Koran and, 436
 as Logos, 441-42, 457
 Mary and, 451, 452, 457-62
 miracles and, 436
 Moses and, 451, 453
 pre-existence, 445-47
 reality of the cross, 446
 sex and, 454
 as Son of David, 451, 453, 455
 as Son of God, 437-42, 456
 virgin birth and, 437, 453-57
 Paul and, 348, 351-59, 362, 363,
 370, 371, 383-86, 393-410,
 438, 445, 446
 Pentecost and, 354-55
 pre-existence of
 the Gospel of John, 445, 446
 as prophet of non-violence, 570
 Protestantism and, 132, 502-9
 resurrected
 the apostles and, 344-48, 376
 appearances of, 370-81
 the ascension of, 354
 Calvin and, 368
 the descent into hell, 361, 366-
 70
 direct evidence, 347
 the disciples and, 347, 349, 364-
 66, 370-71, 372-76, 378
 Easter and, 346, 353
 the Emmaus disciples, 347, 365
 the empty tomb, 361, 363-66,
 370, 371, 375, 379
 exaltation of, 352
 Feuerbach and, 343
 Freud and, 345
 Gnosticism and, 343
 in the heaven of faith, 352-53
 honorific titles for, 384-89
 James and, 347, 348, 356
 Jesus (historical) and, 390-92
 as judge of the world, 392-96
 Luther and, 368
 Marx and, 345
 Mary and, 364
 Mary Magdalene and, 347, 362,
 364
 the meaning of, 356-61, 378-
 410
 Nietzsche and, 402
 the other Mary and, 347
 Paul and, 347, 349, 356, 374-76
 Peter and, 347, 348, 356, 362-
 64, 374, 378, 498-500
 as Son of David, 451, 453, 455
 as Son of Emmanuel, 454
 as Son of God, 387, 389-91
 Thomas and, 362
 Satan and, 398
 Scholasticism and, 367
 as Son of God, Peter and, 398
 the Ten Commandments and, 561
 two-nature doctrine of, 131-32
 universality of, 145
Jesus Christ Superstar, 137-38
 Jesus movements
 Christianity and, 137
 the Church and, 129
 drugs and, 135
 history of, 129

- Jesus Christ and, 344
 in the Middle Ages, 133
 in the Reformation, 133
 "retreatism" in, 192
 youth and, 134-38
Jesus in Osaka (Herburger), 140
Jewish Antiquities (Josephus), 202
 Jewish monasticism, 194-211
Jewish Wars (Josephus), 202
 Jews
 Arabs and, 170
 Christianity and, 90, 125, 167-74
 collective guilt of, 170, 339
 the cross of Christ and, 397, 424, 425
 death and, 358, 383
 emancipation of, 168
 the Enlightenment and, 168, 169
 God and
 monotheism, 252
 will of, 252
 the Gospels and, 173
 Islam and, 90, 171
 Jesus (historical) and, 172-73
 Jesus Christ and, 119-20, 440-41
 the Jesus Christ of Western culture and, 172
 law and the temple, 383-84
 Paul and, 402, 404
 persecution of
 in Eastern Europe, 168
 in Western Europe, 168-69
 the promised land, 170
 the Reformation and, 168
 the Roman Catholic Church and, 97, 98, 171
 Vatican II, 169-71
 Joachim of Flora, 128, 429
 Joan of Arc, 326
 Job, 356
 God and, 298, 431-32, 434, 571
 Jesus (historical) and, 298
 man and, 431-32
 Joel, 469
 John, Gospel of, 183, 217, 283
 the Church and, 490
 German idealism and, 158
 great apocalypse of, 394, 395
 Jesus (historical), 149, 150, 152-53, 189, 197, 293, 316
 trial and crucifixion of, 320-42
 Jesus Christ, 223, 232-37, 266, 270, 276, 288, 348, 353, 355, 356, 359, 362, 364, 382, 386, 387, 410
 as God, 437-38, 440, 443, 456
 pre-existence of, 445, 446
 Mary and, 458
 oldest fragment of, 148
 Peter and, 498, 499
 John XXII, Pope, 473, 498
 John XXIII, Pope, 30, 205
 Joseph and, 460
 the Petrine ministry and, 495, 497, 499
 Vatican II and, 34, 36
 John the Baptist, 149
 baptism and, 323
 beheading of, 321
 birth of, 455
 disciples of, 279
 the Essenes and, 195, 199
 the Gospel of Luke and, 455
 the Gospels on, 182, 193
 Herod Antipas and, 321
 Jesus (historical) and, 182, 197, 198, 200, 207, 235, 271, 279, 311, 321-23, 451
 martyrdom of, 370
 resurrection of, 372
 John of the Cross, St., 574
 John the Evangelist, 484
 John of Gischala, 185
 Jonathan, 194, 196
 Joseph (father of historical Jesus), 149, 167
 the Gospel of Matthew and, 459
 Jesus Christ and, 451
 John XXIII on, 460
 Joseph of Arimathea, 342
 Josephus, Flavius, 120, 184, 193-94, 196, 247, 267, 332
 on the Pharisees, 202
 Joshua, 233
 Judah, 285
 Judaism
 belief in devils, 231

- Buddhism and, 167
 changing mental situation of, 171
 Christianity and, 166-74
 Confucianism and, 167
 the cross of Christ and, 397
 disciples in, 279
 God and, 300-18
 Hinduism and, 103, 167
 in interpreting the Testaments, 171
 Islam and, 95-96, 106, 167, 171
 judgment of the dead, 392
 the kingdom of God and, 224
 love and, 259-60
 monotheism and, 296, 357, 440-41
 Paul and, 543-44
 the Pharisees and, 202, 211
 resurrection and, 356-57, 372
 Sabbath observance, importance of, 208
 sinners and, 273-77
 the Son of Man and, 386
 the Spirit and, 469
 strict morality of, 271
 the Talmud and, 171
 the Torah and, 167
 virgin birth and, 454
 Judas of Gamala, 184
 Judas Iscariot, 183, 283, 284
 Brutus and, 329
 Dante and, 329
 Jesus (historical) and, 325, 330
 the Zealots and, 329
 Jung, Carl Gustav, 113
 Greek mythology and, 412-13
 Jungk, R., 54
 Junias, 285
Justification of God or Theodicy
 (Leibniz), 429
 Justin, St., 113, 339

 Kafka, Franz, 139, 146, 171
 Kant, Immanuel, 39, 86, 250, 360, 429
 the Enlightenment and, 81
 God and, 66-70, 75, 76, 80, 535, 536, 540
 on modern man, 535
 secularization and, 69
 the Sermon on the Mount and, 239, 245
Kapital, Das (Marx), 43
 Karma, Buddhism and, 94
 Kaschnitz, Marie-Louise, 143
 Käsemann, Ernst, 157
 Kästner, Erich, 141
 Kautsky, Karl Johann, 183
 the Sermon on the Mount and, 244
 Kazantzakis, Nikos, 143
 Kepler, Johannes, 86
Kerygma, 154, 157
 Kierkegaard, Sören, 128, 129, 154, 309
 King, Martin Luther, 30, 189, 570, 575
 Kingdom of God, the
 Christianity and, 224
 communism and, 224
 the Gospel of Matthew and, 280
 Jesus (historical) and, 214-26, 235-39, 324, 328
 Judaism and, 224
 man and, 225-26, 392, 393, 395
 Marxism and, 224
 National Socialism and, 224
 the New Testament and, 217-26
 Paul and, 407
 the Sermon on the Mount, 244-48
 transcendence and, 224
 Utopia and, 413
 Klausener, Joseph, 173
 Koran, the
 Abraham in, 171
 the Bible and, 101, 106, 463
 Islam and, 106-7, 240
 Jesus Christ and, 125, 171, 436
 world religion and, 436
 Kraemer, H., 99
 Kung Fu-tse
 Buddha and, 94
 Confucianism and, 94

 Lagerkvist, Pär, 139
 Lanfranc, 421
 Lao-tse, 93, 147
 Buddha and, 94
 Taoism and, 94

- "Last Judgment" (Michelangelo), 394
- Last Supper
the Church and, 322, 325
Jesus (historical), 282, 321-25, 329, 426-27
the Middle Ages and, 323
Passover and, 324, 329
- Latin America
bishops' conference (1968), 562
capitalism and, 565
Christian message for, 562-70
Christianity in
Church authority and, 568
communism and, 566
military dictatorships and, 566
theology of liberation, 563-66
theology of revolution, 570
the Church and, 562-63
political parties and, 568-69
Marxism in, 564
the Roman Catholic Church and, 564
socialism and, 565-66
structural inhumanity in, 562-64
underdeveloped countries in, 562-63
- Latin American bishop's conference (1968), 562
- Lawrence, D. H., 136
- Lazarus, 233, 261, 358
- Left, the
socialism and, 565
See also the New Left
- Leibniz, Baron Gottfried Wilhelm
von, 67, 86, 298
God and, 429, 434
- Lenin, Nikolai, 44, 46
class war and, 48
Luxemburg and, 567
Stalinism and, 46
U.S.S.R. and, 44
- Lenin in the Heart of the People* (Shchedrin), 352
- Leo I, Pope, 128, 448, 494
- Leo X, Pope, 500
- Lessing, Gotthold Ephraim, 39, 86, 99, 227, 345-46
- Life of Christ* (Sheen), 137
- Life of Jesus* (Strauss), 448
- Litany of Loreto, 413
- Literature
Jesus Christ and, 138-44
- Livy, 153
- Loci communes* (Melancthon), 555
- Logos, 113
Jesus Christ as, 441-42, 457
- Lombard, Peter, 128
- Lorenz, Konrad, 41
- Love
Augustine on, 265
the Bible on, 257-60, 261, 264
Buddhism and, 257
the Christian message and, 560-61
Christianity and, 257
Confucius on, 259
eros vs. *agape*, 260-62
as forgiving, 262-63
humanism and, 256
Islam and, 257
Jesus (historical) on, 255-65
Jesus Christ on, 560-62
Judaism and, 259-60
of neighbors, the Christian message and, 562
Paul on, 265
Plato on, 261-62
as renunciation, 263-64
as self-sacrifice, 257-58
the Sermon on the Mount and, 260, 264
as service, 263
the Ten Commandments and, 258, 264
- Love Story* (Segal), 52, 136
- Löwith, K., 428-29
- Loyola, St. Ignatius of, 129
- Lucian, 232
- Luckmann, Thomas, 62, 63
- Luke, Gospel of
Christmas and, 450-53
the Holy Spirit and, 470
Jesus (historical), 149, 151, 152, 184, 185, 187, 189, 208, 218, 268, 269, 271, 285, 417
trial and crucifixion, 284, 323-42
youth, 287, 451-52

- Jesus Christ, 232, 233, 243, 276, 348, 353-57, 362-65, 374, 386
 John the Baptist and, 455
 Mary and, 446, 458, 459
 the annunciation, 439
 Peter and, 498, 499
 the Sermon on the Mount, 244, 260
 virgin birth and, 453-56
 Luther, Martin, 64, 99, 168, 496, 500
 Jesus Christ and, 368
 Lutherans and, 582-83
 Mary and, 461
 predestination and, 395
 the Sermon on the Mount and, 245
 Lutherans, 129, 582
 Luxemburg, Rosa
 class war and, 48
 Lenin and, 567
 Maccabees, the, 194
 the Essenes and, 202
 the Pharisees and, 202-3
 Machiavelli, Niccolò, 556
 Machovec, Milan, 59, 558
 Magnificat (Bach), 461
 Magnificat of Mary, 452, 459, 461
 Mahayana Buddhism, 94, 301
 Malebranche, Nicolas de, 67
 Man
 capacity to improve human nature, 54-55
 as the center of the human world, 27
 the Club of Rome report and, 40-41
 conversion of, 250-51
 death and, 358-61
 dehumanization of, 41-42, 49, 58, 443
 extinction of, 40
 God's cause and, 253-54, 292, 391
 God's will and, 251-53, 292
 history of suffering, 428-36, 581
 humanism and, 249-77, 442-44
 Jesus (historical) and, 428-36
 Job and, 431-32
 as judge of the world, 392-96
 the kingdom of God and, 225-26, 392, 393, 395
 lifetimes of, 38-39
 Marxism and, 430
 modern
 achievement of, 583-90
 alienation of, 585-86
 capitalism and, 583-86
 Christian faith in Easter, 379-81
 the Christian message and, 554-70, 590-602
 the Church and, 513-17, 521-25
 the cross of Christ and, 576-81
 as a disciple of Jesus Christ, 590-602
 God and, 538-40
 Jesus (historical) and, 590-602
 Jesus Christ and, 129, 132-35, 150, 513-17, 521-25, 541, 546-53
 Kant on, 535
 norms and, 530-42, 561-62
 social relevance and, 554-70
 theonomy of, 534-36
 Platonism and, 351
 predestination and, 395
 redemption of, 430-36
 salvation of, 395
 self-determination of, 27
 technological evolution and, 41-42, 430
 transcendence and, 57-60
 world religion and, 92, 106
 Manichees, the, 475
 Mann, Cole, 51
 Mao Tse-tung, 44, 48, 90
 China and, 44
 class war and, 48
 Maoism
 Buddhism and, 95
 China and, 47
 Christianity and, 113
 Confucianism and, 95, 109
 missionaries of, 106
 Taoism and, 95
 Marcionism, 428
 Marcuse, Herbert, 41, 42, 47, 49, 57, 121, 142
 the New Left and, 49

- Marian devotion
 ancient sources of, 459-60
 development of, 459
 ecumenical agreement on, 461
 excesses of, 461-62
 Jesuits and, 461
 papalism and, 461
 Pius XII and, 461
 Protestantism and, 462
 the Roman Catholic Church and,
 457, 458-62
 Vatican I and, 461
 Vatican II and, 461-62
- Marian invocations, 413
- Mariology, virgin birth and, 453
- Maritain, Jacques, 32
- Mark, Gospel of
 Jesus (historical), 149, 152, 153,
 158, 189, 208, 238, 269, 272,
 277, 285, 291, 316, 417, 419
 the Last Supper, 282
 trial and crucifixion of, 319-42
 Jesus Christ, 228-30, 288, 348,
 353-56, 362, 364-66
 Mary and, 458
 the Passion story of, 398
- Martha, 269
- Marti, Kurt, 143
- Marx, Karl, 37, 39, 43, 44, 47, 48, 80,
 113, 134, 142, 222
 capitalism and, 45
 on Christianity, 558
 class society and, 530
 class war and, 48
 communism and, 44, 47, 49
 God and, 312, 313
 Jesus Christ and, 345, 545
 Marxism and, 345, 544, 545
 religion and, 61
- Marxism, 51, 59
 capitalism and, 43-44, 45
 Christianity and, 50-51, 566
 class society and, 539
 Czechoslovakia and, 47, 50
 economics and, 45
 goals of, 25
 humanism and, 43-51
 the kingdom of God and, 224
 in Latin America, 564, 565
 man and, 430
 Marx and, 345, 544, 545
 Marxist-Leninism and, 59
 mythology and, 413
 reality and, 50
 U.S.S.R. and, 46
 Utopia and, 413
 Western society and, 44-45
 world religion and, 107
- Marxist-atheism, Jesus Christ and,
 558
- Marxist-Leninism, 44, 59
 Czechoslovakia and, 47
 humanism and, 59
 missionaries of, 106
 student revolts and, 48
- Mary, 149, 167, 269
 Acts of the Apostles and, 458
 apparitions of, 461
 Christianity and, 459-62
 Christmas and, 452, 458-59
 Counter-Reformation and, 461
 the Enlightenment and, 461
 Eve and, 458
 the Gospel of John and, 458
 the Gospel of Luke and, 446, 458,
 459
 the annunciation, 439
 the Gospel of Mark and, 458
 the Gospel of Matthew and, 458
 honorific titles of, 459
 Jesus (historical) and, 458
 Jesus Christ and, 364, 451, 452,
 457-62
 Luther and, 461
 Magnificat of, 452, 459, 461
 the Middle Ages and, 459, 460
 as Mother of God, 460
 the New Testament and, 454-59
 original sin and, 454
 Paul and, 458
 Pius IX on, 454, 461
 Protestantism and, 461, 462
 the Renaissance and, 461
 the Roman Catholic Church and,
 460-62
 Scholasticism and, 461
 sex and, 454
 virgin birth and, 454, 457, 461-62

- Mary Magdalene, Jesus Christ and, 347, 362, 364
- Master, The* (Brod), 139
- Matisse, Henri, 128
- Matthew, Gospel of .
 Christmas and, 450-52
 the Church and, 490
 Jesus (historical), 149, 152, 189, 193, 208, 214, 239, 241, 243, 267-71, 276n, 285, 287, 316
 trial and crucifixion, 322-42
 youth, 374, 451
 Jesus Christ, 229, 353, 355, 356, 361-65, 386
 Joseph and, 459
 the kingdom of God and, 280
 Mary and, 458
 Peter and, 498, 499
 the Sermon on the Mount, 244-45, 247, 258
 virgin birth and, 453-56
- Matthias, 283
- Maya, Buddha and, 437
- Mazdaism, 101
 strict morality of, 271
- Mecca, Islam and, 96, 101
- Melanchthon, 496, 555
- Meteor* (Dürrenmatt), 357
- Metz, J. B., 121
- Micah, 149, 321
- Michelangelo, 128, 394, 495
- Middle Ages
 the Church year and, 355
 Jesus (historical) and, 420-41
 Jesus Christ of, 128, 150
 Jesus movements in, 133
 the Last Supper and, 323
 Mary and, 459, 460
 monasticism in, 575
 the Roman Catholic Church and, 494-95
- Midrash, 146, 173
- Mill, John Stuart, 227
- Miller, Henry, 136
- Milton, John, 412
- Miracles
 Buddha and, 437
 Christian faith and, 227, 230
 Christian Science and, 233-34
 Confucius and, 437
 devils and, 230-31
 God and, 226-29
 the Gospels and, 227-29, 232-37
 as historical facts, 231
 Jesus Christ and, 226-38, 375, 436
 Muhammad and, 437
 nature's laws and, 228
 the New Testament and, 346-47, 375
 the sciences and, 227-28
 sickness cures as, 229-30
 the tradition of, 226
 Yahweh and, 228
 Zarathustra and, 437
- Missionaries
 of Islam, 96
 of Maoism, 106
- Missions, Christian
 in Africa, 90, 91
 in Asia, 89-91
 failure of, 89-90, 101-2
 in Japan, 90, 91
 Jesuits and, 90, 95
 in the Middle East, 90
 Protestantism and, 89-91
 the Roman Catholic Church and, 89-91
 world religion and, 112
 World War II and, 89-90
- Möhler, Johann Adam, 495
- Monophysitism, 457, 460
- Monothcism
 Christianity and, 296, 357
 Islam and, 296
 in Israel (ancient), 297-98
 Jews and, 252
 Judaism and, 296, 357, 440-41
- Montefiore, Claude G., 173
- Moses, 96, 103, 181, 197, 204, 233, 240, 241, 277
 God and, 299, 313
 Jesus (historical) and, 212-13, 240, 286, 292-94, 334, 383
 Jesus Christ and, 451, 453
 in the Old Testament, 451
 Paul and, 403
 the Pentateuch and, 297

- Mozart, Wolfgang Amadeus, 172,
396, 549-50
- Muhammad, 93, 103
birth of, 437
Christianity and, 345
Islam and, 95-96
Jesus (historical) and, 212-13, 240,
279, 283, 286, 300, 335
Jesus Christ and, 96
miracles and, 437
- Münzer, Thomas, 183, 224, 583
- Music
Christianity and, 137
- Mythology
the Bible and, 412
Christianity and, 413
Francis of Assisi and, 413
Greek
Freud and, 412-13
Jung and, 412-13
influence of, 412-13
Marxism and, 413
Utopia and, 413
virgin birth and, 454-55
- National Socialism, 557, 583
Barth and, 408
the Church and, 389
Germany and, 389
on Jesus Christ, 148
the kingdom of God and, 224
Nazism and, 38, 169, 539
political theology and, 556
Utopia and, 413
- Nehemiah, 297
- Nehru, Jawaharlal, 90
- Neo-Aristotelianism, Christianity and,
171
- Neo-Confucianism
Buddhism and, 108-9
Confucianism and, 109
Hinduism and, 104
- Neo-Hinduism, 105
- Neo-Marxism
dangers of, 48
social criticism of, 41
student revolts and, 47-48, 50
Western, 49
youth and, 47
- Neo-Platonism, Christianity and, 171
- Neo-Scholasticism, 29
Christianity and, 171
Jesus (historical) and, 417
- Nero, Emperor, 119, 122, 191, 338,
392, 409
- New Left, the, 39, 43
critical social theory of, 414
humanism and, 57
Jesus (historical) and, 156
Marcuse and, 49
student revolts and, 47-48
- Newsweek, 34
- Newton, Isaac, 86
- Nicea, ecumenical councils, 130, 476
on consubstantiality, 448
- Nicene Creed, the Holy Spirit and,
469-70
- Niceno-Constantinopolitan Creed,
475
- Nicholas of Cusa, Cardinal, 128
God and, 80
- Nicodemus, 139
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 38,
60, 68, 134, 138, 223, 423
Christianity and, 397
the cross of Christ and, 572
God and, 80, 312, 313, 428
Jesus Christ and, 254, 402
Paul and, 402
- Nihilism
atheism and, 73, 75, 77
God and, 67, 70, 73, 74, 84
- Ninth Symphony* (Beethoven), 256
- Nirvana
Buddha and, 301-2
Buddhism and, 94, 301
Hinduism and, 301, 358
- Noah, 367
- Nolde, Emil, 128
- Non-Christians
Christians and, 30-31, 447, 530
goals of, 25
God and, 74, 84, 91, 447
humanism and, 571-81
the Sermon on the Mount and, 244
- Nordau, Max, 172-73
- Northern Ireland, 567
- Nostalgia, 51-53

- Octavius, Gaius, 438, 439
 October Revolution, 47, 61, 150, 183
 Oesterreicher, J., 171
 Oil crisis (1973), 41, 90
 One, the, 261
One-Dimensional Man (Marcuse),
 42
 Origen, 97, 113, 128
 predestination and, 395
 Orosius, Paulus, 429
- Pachomius, St., 192, 194
 Paine, Thomas, 431
 Papini, Giovanni, 139
Paradise Lost (Milton), 412
 Parmenides, God and, 306, 307
 Parsons, Talcott, 62, 63
 Pascal, Blaise, 129, 309
 Pasolini, Pier Paolo, 127
Passions (Bach), 326
 Passover, the Last Supper and, 324,
 329
 Paul, 168, 170, 216, 265, 282, 283,
 285, 289, 322-25, 550
 Abraham and, 403, 459
 Christianity and, 399-410
 the Church and, 403, 485-86, 488-
 90
 Corinthians and, 399-400, 404,
 484, 537
 the cross of Christ and, 398-410,
 572-76
 death of, 409
 the Galatians and, 400-1, 484, 538
 God and, 403-10, 435, 438, 440,
 443, 455
 the Holy Spirit and, 470
 James and, 588
 Jesus (historical) and, 396, 403,
 419, 420, 580
 Jesus Christ and, 348, 351-59, 362,
 363, 370, 371, 383-86, 393-
 410, 438, 445, 446
 resurrected, 347, 349, 356, 374-
 76
 Jews and, 402, 404
 Judaism and, 543-44
 the judgment of mankind, 395
 the kingdom of God and, 407
- the law and, 404-8, 560-61, 585
 letters of
 to the Colossians, 446, 543
 to the Corinthians, 348, 361-64,
 374, 399, 402, 404, 409
 to the Ephesians, 543
 to the Galatians, 402, 404, 405,
 408
 to the Philippians, 404, 445, 446,
 543
 to the Romans, 405, 408, 409
 to the Thessalonians, 399, 404
 on love, 265
 Mary and, 458
 Moses and, 403
 Nietzsche and, 402
 Peter and, 501
 the Pharisees and, 404
 salvation history of, 403-10
 the Sermon on the Mount and, 408
 Stoicism and, 543-44
 theology and, 402, 406, 587-88
- Paul, Jean, 142
 Paul VI, Pope, 32
 Vatican II and, 520
 Peace, the Christian message for,
 590-93
 Peace movements, 63
 Pelagianism, 408
 Pendercecki, Krzysztof, 137
 Pentateuch, 204, 240
 Moses and, 297
 Pentecost
 Acts of the Apostles and, 354, 355,
 458
 Easter and, 354-55
 Jesus Christ and, 354-55
 Pentecostal movements, 133
 the Roman Catholic Church and,
 133
 Perseus, 454
 Peter, 217, 227, 234, 269, 284, 288,
 319
 Gospel of, 347
 the Gospel of John and, 498, 499
 the Gospel of Luke and, 498, 499
 the Gospel of Matthew and, 498,
 499
 James and, 455

- Jesus (historical) and, 321-22, 326, 330-31, 334, 373
 Jesus Christ and, 347, 348, 356, 362-64, 374, 378, 498-500
 the descent into hell, 367, 369
 as Son of God, 398
 the papacy and, 494-502
 Paul and, 501
 the Petrine ministry and, 496-502
 Satan and, 499
 temptations of, 499-500
 Peterson, Erik, 556
 Petrine ministry, the
 the Bible and, 502
 Christianity and, 497
 division in the Church and, 494-502
 the Eastern Orthodox Church and, 494-502
 future of, 500-2
 John XXIII and, 495, 497, 499
 the papacy and, 494-502
 Peter and, 496-502
 power and, 497
 Protestantism and, 494-502
 the Roman Catholic Church and, 494-502
 Petuchowski, J., 172
 Pharaoh, 451, 454
 Pharisees, the, 194, 215
 Christianity and, 211
 the Essenes and, 259, 260
 the Gospels on, 202
 Jesus (historical) and, 203-11, 240, 260, 268, 269, 284, 288, 321, 331, 509, 558, 587
 Jewish society and, 202-11
 Josephus on, 202
 Judaism and, 202, 211
 the Levites and, 203
 the Maccabees and, 202-3
 Paul and, 404
 purity regulations of, 203
 the Sadducees and, 204-5
 sinners and, 210
 survival of, 211
 works of supererogation, 203, 207
 the Zealots and, 203
 Philo, 194, 196, 247, 387, 437, 457
 God and, 445
Philosophy of World History
 (Hegel), 429
 Picasso, Pablo, 128
 Pictists, 584
 Pius IX, Pope
 on Mary, 454, 461
 on virgin birth, 454
 Pius XII, Pope, 461
 Plato, 66, 113, 126, 131, 138, 445, 454
 Christianity and, 213
 God and, 305, 306
 on love, 261-62
 Platonism and, 544
 Platonic-Stoicism, 442
 Platonism
 man and, 351
 Plato and, 544
 Pliny the Younger, 119, 120
 Plotinus, 113, 261
 God and, 305, 306
 Plutarch, 335-36
 Polycrates, 232
 Polytheism
 in Buddhism, 302
 Christianity and, 100, 302
 in Hinduism, 302
 Pontius Pilate, 119, 149, 183, 185, 291
 Jesus (historical) and, 325, 329-33, 338-39
 Popper, K., 42
 Post-Christians, Christianity and, 30-31
 Postumus, Rabirius, 396
 Predestination, 395-96
 Buddhism, 107
 Calvin and, 395, 446
 Hinduism, 107-8
 Indian Jainism, 107
 Pre-Socratics, 80
 Prokofiev, Serge, 137
 Prometheus, 431
Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, The (Weber), 583

- Protestantism
 the Church and, 480-81
 demythologization in, 414
 disintegration in, 28
 extra-Church problems, 28
 the Gospels and, 414
 idealist-humanist, 408
 inter-Church problems, 28
 Jesus Christ and, 132, 502-9
 Marian devotion and, 462
 Mary and, 461, 462
 missions and, 89-91
 opening out of, 33
 Paul and, 501
 the Petrine ministry and, 494-502
 Pius XII and, 461
 the Reformation and, 581-82
 the Roman Catholic Church and,
 494-503, 525
 Tillich and, 414
 virgin birth and, 456
 Proudhon, Pierre Joseph, 429
 Pseudo-Dionysius, 487
 Puritans, 584
 Pythagoras, 454
 Pythia, 464

 Quakers, 133
Quest of the Historical Jesus, The
 (Schweitzer), 151
 Quirinius, Sulpicius, 149, 184, 452
 Qumran monastic community, 149-
 50, 181, 194-201

 Radhakrishnan, Sarvepalli, 102-3
 Radical humanism, 554-602
 Rahner, Karl, 131
 Ramadan, Islam and, 96
Ramayana, 146
 Raphael, 128
 Reformation, the, 34, 169
 capitalism and, 583-84
 the Holy Spirit and, 468
 Jesus (historical) and, 325
 Jesus movements in, 133
 Jews and, 168
 Protestantism and, 581-82
 the Roman Catholic Church and,
 34, 494-95, 527, 581-82

 Reformed Church, 584
 Reformism, 55-56
 Reich, Charles A., 59-60, 134
 Reimarus, Hermann Samuel, 183, 246
 Renaissance, the
 humanism and, 37
 Mary and, 461
 Resurrection
 the Apocrypha and, 376
 Christianity and, 357
 corporeal, 351
 death and, 359
 Eastern thinkers and, 351
 Elijah and, 353, 372
 Enoch and, 353, 372
 exaltation and, 352
 God and, 359-61, 372, 377, 378
 of great men from antiquity, 354,
 381
 Judaism and, 356-57, 372
 meaning of, 359
 as a metaphor, 350
 the New Testament and, 349-50
 Yahweh and, 377
 Reuchlin, Johann, 168
 Rienzo, Cola di, 183
 Rilke, Rainer Maria, 138, 141
 Robertson, John Mackinnon, 146
 Rolling Stones, The, 137
 Roman Catholic Church, the
 anti-Judaism of, 170
 baptism, 355
 birth control and, 527
 Böll and, 518
 Buddhism and, 98
 Christian faith in Easter, 379-410
 confirmation, 355
 criticism of
 crisis of leadership and confi-
 dence, 34, 88, 520-21, 527
 post-conciliar backlash, 36, 519-
 20
 Dutch Catechism and, 456
 the Eastern Orthodox Church and,
 494-502
 education and, 567
 extra-Church problems, 28

- future of
 Jesus Christ and, 502-9, 513, 517, 529
 measures to be taken, 527-29
 Hinduism and, 98
 humanization of, 35-37
 inter-Church problems, 23, 88
 Islam and, 97, 98
 Israel (state of) and, 169-70
 Jews and, 97, 98, 171
 on Joseph (father of the historical Jesus), 460
 Latin America and, 564
 Marian devotion, 457, 458-62
 Mary and, 460-62
 the Middle Ages and, 494-95
 missions and, 89-91
 Northern Ireland and, 567
 the papacy
 inconsistencies in policies of, 28-29
 Leo X on, 500
 the Petrine ministry, 494-502
 services rendered by, 494-95
 stubbornness of, 494-95
 Vatican I and, 495
 Vatican II and, 495
 as a world power, 497
 Pentecost and, 133
 the Petrine ministry and, 494-502
 Pius XII and, 461
 Protestantism and, 494-503, 525
 the Reformation and, 34, 494-95, 527, 581-82
 reforms required in, 526-27
 salvation and, 89-96, 97, 99, 104
 secularization of, 27
 social justice and, 582-83
 social relevance of, 554-70
 society and, 567-70
 virgin birth and, 456
 Roman Empire
 Jewish society
 Christian community in, 338
 the Essenes and, 194-201
 Jesus (historical) and, 291, 320-21, 328, 330-34, 336-39
 the Pharisees and, 202-11
 power structure of, 178-80
 resistance to Roman rule, 184-88
 revolutionaries in, 184-88, 190-91
 ruling classes, 178
 Rosenzweig, Franz, 171
 Rosmini, Antonio, 67
 Roualt, Georges, 128
 Rousseau, Jean Jacques, 209
 Rubinstein, R. L., 428
 Russian Orthodox Church
 Christianity and, 109
 communism and, 109
 Solzhenitsyn and, 518
 Ryland, John, 148
 Sabellianism, 444
 Sadducees, the, 179-80, 194, 202, 204
 destruction of, 211
 Jesus (historical) and, 268, 331, 361
 Jewish society and, 179-80
 the Pharisees and, 204-5
 Sabbath observance of, 205
 theology and, 179-80
 Samson, 455
 Samuel, 455
 Sanhedrin, the, 330-32, 336
 Sankhya philosophy, 108, 115
 Hinduism and, 93, 301
 Saoshyant, Zarathustra and, 437
 Sarah, 455
 Satan
 evil and, 369
 God and, 304
 Jesus (historical) and, 231, 284, 322
 Jesus Christ and, 398
 mythology of, 369
 Peter and, 499
 the source of all evil, 230
 Saul the Pharisee, 168
 Scaliger, Joseph Justus, 168
 Scheler, Max, 239
 Schelling, Friedrich Wilhelm von, 129
 Schiller, Johann Christoph von, 256, 418

- Schleiermacher, Friedrich, 64
 Schmitt, Carl, 35, 556
 Schoeps, Hans Joachim, 171
 Scholasticism, 421
 Aristotelianism and, 86
 Christianity and, 171
 Jesus Christ and, 367
 Mary and, 461
 Schopenhauer, Arthur, 113
 Schweitzer, Albert, 151, 154-55, 221
 the Sermon on the Mount and, 244, 245
 Science
 communism and, 105
 God and, 81, 350
 miracles and, 227-28
 Secularization
 Africa and, 110
 Asia and, 110
 of the Church, 27-28, 62
 God and, 69, 82
 humanism and, 26-28, 37, 38
 Kant and, 69
 piety of works, 408
 religion and, 62, 63
 theology and, 61-62, 86-87
 Sedulius, Caelius, 460
 Segal, Erich, 52, 136
 Semler, Johann Salomo, 226
 Seneca, Marcus Annacus, 543
Sentences (Lombard), 128
 Sermon on the Mount, the, 206, 241, 251, 419
 Christianity and, 244
 the Gospel of Luke and, 244, 260
 the Gospel of Matthew and, 244-45, 247, 258
 the Jacobins and, 244
 Jesus (historical) and, 244-48, 280, 344, 556
 disciples and, 280
 Kant and, 239, 245
 Kautsky and, 244
 the kingdom of God and, 244-48
 the law and, 560, 592
 love and, 260, 264
 Luther and, 245
 the meaning of, 244-48, 550
 non-Christians and, 244
 Paul and, 408
 Schweitzer and, 244, 246
 socialism and, 244, 245
 Tolstoy and, 244, 245
 Vatican II and, 245
 Weiss and, 246
 Sex
 Jesus Christ and, 454
 Mary and, 454
 youth and, 135
 Shakespeare, William, 336, 416-18
 Shaw, George Bernard, 418
 Shchedrin, Rodion, 352
 Sheen, Archbishop Fulton J., 137
Shemoneh Esreh, 168
Siddhartha (Hesse), 136
Siddhartha Gautama, 249, 437
Siebenkäs (Paul), 142
 Sikhism, Hinduism and, 108
Silence (Endo), 90, 114
 Silvanus, 285
 Simeon, 452
 Simon from Cyrene, 327
 Jesus (historical) and, 333
 Simon the Pharisee, 211
 Simon the Zealot, 183, 283, 284
 Sin, original, 454
 Sinners
 the Church and, 507-8
 God and, 273-77
 Jesus (historical) and, 209-10, 274-77, 292, 317, 340
 Judaism and, 273-77
 the Pharisees and, 210
 Siricius, Pope, 454
 Sistine Chapel, the, 394
 Sisyphus, 431
 Siva, 115
 Smith, William Benjamin, 146
 Socialism, 46, 565-66
 capitalism and, 566
 Christianity and, 557, 567
 Latin America and, 565-66
 the Sermon on the Mount and, 244, 245
 Socrates, 103, 126, 249, 250
 Jesus (historical) and, 158, 219, 341
 Stoicism and, 341

- Solomon, 233
 Jesus (historical) and, 292
- Solzhenitsyn, Alexander, 47
 the Russian Orthodox Church and, 518
- Sophocles, 147
- Spartacus, 191, 335
- Spiegel, Der*, 32, 52
- Spinoza, Baruch, 67, 86
- Spitta, Friedrich, 368
- Stalin, Joseph, 30, 46, 48, 395
 the Church and, 61
 class war and, 48
- Stalinism, 46
- Stein, Edith, 171
- Steinbuch, Karl, 41
- Steppenwolf* (Hesse), 136
- Stoicism, 131, 213, 543
 Augustine and, 556
 Christianity and, 213
 God and, 310, 315-16
 Jesus (historical) and, 239, 240, 330
 Paul and, 543-44
 Socrates and, 341
 suffering and, 577
- Story of Christ* (Papini), 139
- Strauss, David Friedrich, 153, 448
- Strauss, Richard, 137
- Stravinsky, Igor, 137
- Student revolts, 47-48, 50
- Suetonius, 119, 232
- Suzuki, D. T., 397
- Symposium* (Plato), 261
- Synoptic Gospels. *See* Gospels
- Szu-ma Chien, 147
- Tacitus, Cornelius, 119, 149, 153, 232
- Talmud, the, 146, 173
 Judaism, 171
- Tao Tê Ching* (Lao-tse), 147
- Taoism, 100, 101
 China and, 93
 Christianity and, 91, 113, 114
 communism and, 109
 Confucianism and, 94, 95, 109
 goal of, 95
 Lao-tse and, 94
- Maoism and, 95
- tao* and, 94
- theology of, 105
- the Trinity and, 115
- weakness of, 109
- Technical evolution, 38-43
 humanism and, 51, 57
 man and, 41-42, 430
- Technocrats, Christianity and, 51
- Technological progress, 43
 transcendence and, 60
 world religion and, 107-8, 111
- Teilhard de Chardin, Pierre, 39, 129
- Ten Commandments, the
 Christianity and, 541-43
 Jesus Christ and, 561
 love and, 258, 264
 Yahweh and, 542-43
- Teresa of Avila, St., 574
- Tertullian, 128, 472, 475, 516
- Thaddaeus, 283
- Theodoric the Great, 478
- Theology
 anti-Jewish "Christian," 170
 Buddhism and, 105
 canon law and, 421
 of Confucianism, 105
 critical rationalism and, 86-88
 the cross of Christ and, 398
 demythologization and, 413-14
 dialectical, 64, 67, 74, 83, 89, 99, 111, 309
 ecumenical, 105, 115-16, 492
 of the Enlightenment, 414
 existentialism and, 33
 Hinduism and, 105
 the Holy Spirit and, 468
 incarnation, 439
 Islam and, 105, 107
 Jesus (historical) and, 156-57, 160, 420, 440-42
 of liberation, 563-66, 570-71
 predestination and, 395-96
 of revolution, 570
 the Sadducees and, 179-80
 secularization and, 27-28, 61-62, 86-87
 the task of, 83-88
 the Trinity and, 472-76

- Theonomy of man, 534-36
 Theophilus of Antioch, 472
 Therese of Konnersreuth, 575
 Third World, the
 the Christian message and, 562
 the Church and, 63
 technological evolution and, 40
 Thomas, Jesus Christ and, 362
 Thorwaldsen, Bertel, 128
 Thucydides, 153
 Tiberius, Emperor, 119, 149, 187
 Tillich, Paul, 129, 154
 Protestantism and, 414
Time, 52, 134
Tin Drum, The (Grass), 140
 Tolstoy, Leo, 575
 the Sermon on the Mount and, 244,
 245
 Torah, the, 202, 204, 210, 240-41,
 445
 God and, 241
 Judaism and, 167
 Torres, Camillo, 186, 189
 Toynbee, Arnold, 60, 100, 104, 112
 Trajan, Emperor, 119
 Transcendence
 consciousness and, 59-60
 the Critical Theory and, 59
 God and, 82
 the kingdom of God and, 224
 man and, 57-60
 technological progress and, 60
 Transcendental meditation, 53
 Trent, Council of, 204, 583
 "Trimurti" Hinduism, 115
 Trinity, the
 Aquinas and, 474
 Augustine and, 474, 475, 477
 Barth and, 476
 Christianity and, 115, 473, 474
 Christology and, 474, 476-77
 God and, 302
 Hegel and, 476
 liturgy of, 473
 the New Testament and, 473-76
 theology and, 472-76
 World Council of Churches and,
 476
 Tucholsky, Kurt, 143
 Turgot, Anne Robert Jacques, 429
 Union of Soviet Socialist Republics
 atheism and, 61
 Christianity in, 61
 communism and, 44, 46-47
 Lenin and, 44
 religion in, 61
 socialism and, 46
 Unitarians, 476
 United States of America
 the Enlightenment and, 168, 169
 the Great Society and, 40
 religion in, 63
 student revolts and, 48
 theology of liberation and, 563-66,
 570-71
 Upanishad Brahmanism, 108
 Upanishads, 105
 Utopia, 58, 61, 413
 death and, 343
 Varus, Quintilius, 184
 Vatican I, 65, 67, 129, 498, 500
 compared to Vatican II, 495
 Marian devotion and, 461
 papal primacy and infallibility, 495
 Vatican II, 29, 33, 34, 36, 90, 97, 133,
 497, 498
 the Bible and, 218
 compared to Vatican I, 495
 hopes aroused by, 519-20, 526
 Jews and, 169-71
 John XXIII and, 34, 36
 Marian devotion and, 461-62
 papal primacy and infallibility, 495
 Paul VI and, 520
 post-conciliar backlash, 36
 salvation and, 97
 the Sermon on the Mount and, 245
 settlement of, 526
 world religion and, 90-91, 97
 Vedanta, 102
 Hinduism and, 102-3, 108
 Vedic polytheism, Brahmanism and,
 93
 Velázquez, Diego, 128
 Verdi, Giuseppe, 396

- Vespasian, 201, 232
 Vico, Giovanni Battista, 429
 Vietnam War, 40, 47, 48, 52
 Virgil, 438
 Virgin birth
 in the Apocrypha, 453
 Apostles' Creed and, 453
 Christianity and, 454, 456
 Christology and, 453
 the Church on, 454
 Counter-Reformation and, 454
 Dutch Catechism and, 456
 God and, 454
 the Gospel of Luke and, 453-56
 the Gospel of Matthew and, 453-56
 Isaiah and, 454, 455
 Jesus Christ and, 437, 453-57
 Judaism and, 454
 legend vs. reality, 415
 Mariology and, 453
 Mary and, 454, 457, 461-62
 mythology and, 454-55
 in the New Testament, 454, 455
 Pius IX on, 454
 Protestantism and, 456
 the Roman Catholic Church and, 456
 Vishnu, 115
 Voltaire, 86, 99, 429

 War, the Christian message and, 590-93
 Weber, Max, 27, 54, 62, 583
 Weil, Simone, 171
 Weischedel, W., 80
 Weiss, J., the Sermon on the Mount and, 246
 Weizsäcker, Carl Friedrich von, 83
Weltanschauung, 43, 50, 63
 Wernle, P., 221
 Wolff, Baron Christian von, 67
 Women
 Jesus (historical) and, 266-67, 269, 292, 317, 340, 342
 the Roman Catholic Church and, 526-27
 World Council of Churches, 90, 169, 525

 inconsistencies in policies of, 28-29
 the Trinity and, 476
 World religion
 Buddha and, 436
 Christianity and, 90-92, 104-6, 111-16, 123-25, 150, 174, 410, 411
 God and, 80-81, 92
 Jesus (historical) and, 436
 Koran and, 436
 man and, 92, 106
 Marxism and, 107
 missions and, 112
 technological progress and, 107-8, 111
 Vatican II and, 90-91, 97
 Xenophanes, God and, 306
 Yahweh, 241, 338
 belief in devils, 230-31
 God and, 296, 300, 308, 310, 311, 316
 Jesus (historical) and, 300, 338
 Jewish society and, 296, 298
 as Lord, 387
 miracles and, 228
 in the Old Testament, 377, 542
 resurrection and, 377
 Son of, 389
 the Ten Commandments and, 542-43
 Yang and yin, 94-95
 Yoga, 53, 104
 Hinduism and, 93
 Youth, 59, 135
 Jesus movements and, 134-38
 Neo-Marxism and, 47
 "retreatism" of, 192
 a search for meaning of life, 136-37
 student revolts and, 48
 Yugoslavia, communism and, 44
 Zacchaeus, 269, 272
 Zahrnt, Heinz, 81
 Zarathustra, 93, 101
 birth of, 437
 evil and, 437
 Jesus (historical) and, 240, 286

- miracles and, 437
- Saoshyant and, 437
- Zealots, the, 183-85, 188, 192, 194,
201, 215, 283
- destruction of, 211
- Jesus (historical) and, 189-90, 206,
288, 332-33, 338, 505
- Judas and, 329
- the Pharisees and, 203
- Sabbath observance of, 208
- Zechariah, 321, 326, 329, 452
- Zen Buddhism, 104, 111, 397
- Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von, 168

輔大神學叢書

書號	書名	著 (譯) 者
10746	耶穌基督史實與宣道 (1)	齊墨曼著，樂英祺譯
10128	第二依撒意亞 (2)	詹德隆、張雪珠等合著
10140	福音新論 (3)	張春申著
10747	耶肋米亞先知 (4)	劉家正等編著
10748	保祿使徒的生活書信及神學 (5)	房志榮編著
10750	神學—得救的學問 (6)	拉徒萊著，王秀谷等譯
10150	約伯面對朋友及天主 (7)	劉家正等編著
10148	絕妙禱詞—聖詠 (9)	喬治著，房志榮、于士錚合譯
30209	創新生活的心理基礎 (10)	朱蒙泉著
10761	聖事神學 (11)	劉寶盾編著
10151	箴言—簡介與詮釋 (12)	胡國楨等編著
10757	教會本位化之探討 (14)	張春申等著
10771	原罪新論 (15)	溫保祿講述
10156	聖詠心得 (16)	魯益師著，黃懷秋譯
10830-1	與天主和好 —談告解聖事 (新版) (17)	詹德隆著
10831	病痛者聖事 (18)	溫保祿講述，李秀華筆錄
10772	救恩論入門 (19)	溫保祿講述，李秀華筆錄
10773	基本倫理神學 (20)	詹德隆著
10774-1	白首共此心 (21)	徐可之著
10775	基督的啟示 (22)	張春申著
205145	天主教基本靈修學 (23)	陳文裕著
10159	宗徒書信主題介紹 (24)	羅德剛主編，穆宏志著
10777a	神學中的人學—天地人合一 (25)	谷寒松著
10778	天主恩寵的福音 (26)	溫保祿講述，龐麗娟筆錄
10780	基督的教會 (27)	張春申著
10777b	天主論上帝觀—天地人合一 (28)	谷寒松、趙松喬合著
10781	耶穌的名號 (29)	張春申著
10782	耶穌的奧蹟 (30)	張春申著

輔大神學叢書

10783	解放神學－脈絡中的詮釋 (31)	武金正著
30121	重讀天主教社會訓導 (32)	卡里耶著，李燕鵬譯
20917	神學簡史 (33)	張春申著
20232	做基督徒 (上) (34)	漢斯·昆著，楊德友譯
20233	做基督徒 (下) (35)	漢斯·昆著，楊德友譯
10784	落實教會的屬靈觀 (36)	蘇立忠著
10777c	基督信仰中的生態神學－天地人合一 (37)	谷寒松、廖湧祥合著
10786	教會的使命與福傳 (38)	張春申著
10164-1	舊約導讀 (上) (39)	房志榮著
10164-2	舊約導讀 (下) (40)	房志榮著
205201-1	中華靈修未來 (上) (41)	徐可之著
205201-2	中華靈修未來 (下) (41)	徐可之著
10834	主愛之宴－感恩聖事神學 (42)	溫保祿講述
10790	道教與基督宗教靈修 (43)	楊信實著
10166	十字架下的新人－厄弗所書：導論與默想 (44)	黃懷秋著
A10791	神恩與教會－從格林多前書十二章談起 (45)	王敬弘著
10793	可親的天主 －清初基督徒論「帝」談「天」(46)	鍾鳴旦著，何麗霞譯
205222	當代女性獨身教友－時代意義及聖召分享(47)	張瑞雲著
10167-1	若望著作導論 (上) (48)	穆宏志著
10167-2	若望著作導論 (下) (48)	穆宏志著
10837	傳報喜訊－天主教彌撒禮儀中的講經 (49)	王春新著
10796	人與神會晤－拉內的的神學人觀 (50)	武金正著
10797	基督啟示的傳遞 (51)	朱修德著
10798	信神的理由－基本神學之宗教論證 (52)	溫保祿著
10799	基督信仰中的末世論 (53)	張春申著
20919	衝突與融合－佛教與天主教的中國本地化 (54)	金秉洙著
107100	維護人性尊嚴－天主教生命倫理觀 (55)	艾立勤著述，許郡珊、陳美玲撰寫
10777b	天主論·上帝觀－天地人合一 (增修版) (56)	谷寒松著

做基督徒（上）／漢斯·昆（Hans Küng）著；楊德友 譯

--初版-- 臺北市：光啓文化，1993〔民82〕

面；公分（輔大神學叢書：34）

譯自：On Being a Christian

ISBN 957-546-140-1（一套：平裝）

ISBN 957-546-141-X（上冊：平裝）

1. 基督教

240

82003579

輔大神學叢書之卅四

做基督徒（上）

中華民國八十二年七月初版

中華民國九十一年七月初版三刷

◎版權所有·翻版必究◎

作者：漢斯·昆

譯者：楊德友

准印者：台北總教區總主教 狄剛

出版者：光啓文化事業

地址：台北市(100)辛亥路一段24號

電話：(02)2368-4922

傳真：(02)2367-2050

郵政劃撥：0768999-1（光啓文化事業）

登記證：行政院新聞局局版北市業字第94號

發行者：鮑立德

E-mail：kcpress@seed.net.tw

中文網址：<http://www.tec.org.tw/kc>

英文網址：<http://www.tec.org.tw/english/kc>

承印者：永望文化事業有限公司

地址：台北市師大路170號3樓之3

電話：(02)2336-3627 2368-0350

定價：320元

20232

ISBN 957-546-140-1（一套：平裝）

ISBN 957-546-141-X（上冊：平裝）



ISBN978-957-546-141-6 \$320



9 789575 461416 00320

光啓書號 20232
定價 320元

封面設計 成文