

历·代·基·督·教·学·术·文·库

论基督徒

ON
BEING
A

〔瑞士〕汉斯·昆著 杨德友译 房志荣校

CHRISTIAN

本书为基督徒

和无神论者

为可知论者

和不可知论者

为一切不论出自什么理由

要真诚地了解基督教的人们而写

辨数百年来围绕基督宗教

神学的各种争议

探讨基督教思想的

基本信理问题





历·代·基·督·教·学·术·文·库

论 基 督 徒

上



〔瑞士〕汉斯·昆著

杨德友译 房志荣校

生活·读书·新知三联书店
035008

图书在版编目(CIP)数据

论基督徒(上) / (瑞士) 汉斯·昆著; 杨德友译.
北京: 生活·读书·新知三联书店, 1995.8

(历代基督教学术文库)

ISBN 7-108-00712-6

I. 论… II. ①汉… ②杨… III. 基督教-研究 IV. B978

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (94) 第 03393 号

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

责任编辑 许医农

封面设计 宁成春

出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京朝阳门内大街 166 号)

邮 编 100706

经 销 新华书店

照 排 北京印刷一厂

印 刷 北京通县兔子店印刷厂

版 次 1995 年 8 月北京第 1 版北京第 1 次印刷

开 本 850×1168 毫米 1/32 印张 13.25

字 数 287 千字

印 数 00,001—10,000 册

定 价 19.00 元

总 序

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

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

本文库愿承继前辈学者汉译基督教学典未尽之业，以补百年来汉译西典文业之阙。

基督宗教的历史有社会和学术两个层面。社会层面是基

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

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

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

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

刘小枫博士

一九九三年十一月于北京

中译本前言

汉斯·昆(Hans Kung, 1928—)教授是本世纪最有影响的神学家之一,出生于瑞士,在意大利和巴黎受哲学和神学教育,1960年迄今任德国图宾根大学天主教神学系基础神学教授、普世宗教研究所所长。《论基督徒》是他的主要著作之一,也是其最有影响力的著作。该书初版于1974年,至1980年已印行十版,并已译成英、法、意、西、韩、日等文字。

本书被神学界称为当代的 *Summa theologica* (神学大全),这意味着,该书讨论了基督信仰的全部基本信理,讨论的语境是现代的文化和社会。因此,这部近六十万字的著作的中心论题可以概括为:基督信仰在现代的文化思想和社会生活中,是否还有生命力,如果回答是肯定的,那么根据是什么。

从神学的角度看,本书讨论了上帝论,基督学、信仰论、教会学、圣经学等神学的传统题域;但是,本书的特点是,把传统的神学主题放在整个现代人文语境中来讨论,作者尽可能地搜罗了近代人本主义产生几百年来出现的种种批判基督宗教及其信仰的论点,以及百余年来神学在现代转变中出现的争论点,详加辨析。作者的思想具有的开放性和穿透力,得到思想界的称誉,本书的学术严谨作风(注释达85页之多),也令学术界称道。

山西大学外语系杨德友教授接受了本书中译的工作。杨教授知识面广,通晓英、法、俄、德、西、波兰诸语种。中译据德文原版(1988袖珍本)和英译本互参译出。辅仁大学神学院房志荣教授审校了全书译稿,订正了诸多神学和宗教术语的中文译法。

本书注释基本保留原文,仅作指点性汉译,这是考虑到,对一般读者,文献注释并无必要非查阅不可,对专业读者,则原文检索更为方便。

本书卷帙浩瀚,论域宽广,文献丰富,中译讹误之处,在所难免,译、校、编者诚盼学界识者不吝指正。

刘 小 枫

1994年2月

本书为谁而写

本书是为一切不论出自什么理由而想要诚恳地、真诚地了解基督教和做基督徒之真正涵义的人们写的。

本书也是为下列人士写的，他们
不信教，但是提出了严肃的询问；
信教，但是对自己的不笃信不满意；
信教，但是觉得信仰不坚定；
在信与不信之间摇摆，不知所措；
对信条和疑点都持怀疑态度。

因而，本书是为基督徒和无神论者、为可知论者和不可知论者、为虔敬主义者和实证主义者、为缺乏热情和热情洋溢的天主教徒、新教教徒和东正教徒写的。

甚至在教会之外，不是也有很多人不满足于耗费一生的时间借助于一般的感觉、个人的偏见和表面上看来可以乐道的解释去研讨人类生存的基本问题吗？

现在，在所有的教会中，不是也有许多人不想滞留在他们信仰的童年阶段，

他们不仅期望对圣经文字的新的阐发或者新的教派的教义问答，

他们在圣经（新教教徒）、传统（东正教教徒）、主教职责（天主教徒）的颠扑不破的规则中再也找不到最后的避风港吗？

所有这些人

都不愿意廉价地接受基督教，不愿意接受外表的顺应主义、假装采纳教会传统主义，

都正在寻求通往基督教和基督生存不打折扣的真理的道路，而不受右边的教会教义限制和左边的意识形态飘忽不定变化的影响。

这并不是说这里所提供的仅仅是传统信仰宣誓的一种适应，或者甚至一部微型教义神学以答复一切有争议的新老问题；肯定这也不是宣扬一种新基督教的尝试。如果有人能够比本书作者更好地让现代人理解传统的信条，那我们极欢迎他来做。作者愿意接受有助于说明自己意思的建议。通向更大真理的大门都是敞开的。本书仅仅是一位深信基督教事件之人的尝试，他没有劝人改宗的狂热或神学的抒情手法，没有陈腐的经院主义或者现代神学的无法索解的语言，而只是提出一种有关的和及时的介绍，论如何做一名基督徒：不仅介绍基督的

教导和教义，还介绍

基督徒的存在、行动、

行为。

这只是一篇介绍：因为只有每一个人

他本人，完全是各自地

可以成为、或不成为一个基督徒。

这只是介绍著作之一：其他性质的

介绍著作

不应该受到排斥，

但是，另一方面，

希望对于这一篇

予以些许的耐心。

那么，这本书的宗旨是什么呢？

在教会教义、道德和纪律划时代的高涨时期当中，这是一个发现恒定因素的尝试：基督教和其他世界性宗教与现代的各种人道主义的区别；同时，各派基督教会的共同点又是什么。读者也许会正当地期望我们以一种从历史角度看是准确的，而同时又是最新的方式，结合最新学术成果，却又明晰易懂地为他的基督教实践指出基督教纲领中的决定性和特殊性的因素：

在被两千年的灰尘和积垢遮盖以前，这个纲领原义是什么？

这个纲领重见光明之后，通过一种富有意义的、充实的生活能够给每个人提供什么？

这不是另一种福音，

而是今日重新发现的

古代的那个福音！

本书之写作，并不是因为作者认为他本人就是一个好基督徒，而是他认为做基督徒是大好事。像这样的一本书可能是、而且的确应该是一生的事业。一生过后，它也不可能完备。

但是,如果在教会和社会目前的困难境况中它可以充当一本指南的话——可以说,充当我的那本绝不能谬误的书的正面补充的话,那么,它就应该在现在出版,而不是在未来的三年或三十年的某天。

目 录

(上)

中译本前言	刘小枫	1
本书为谁而写		1
A. 视野		1
I. 现代人道主义的挑战		3
1. 转向人		4
世俗世界		5
各教会的开放		7
2. 基督教可以出售吗?		11
基督教丧失了它的灵魂吗?		12
没有退路		16
3. 不放弃希望		19
通过技术进步来实现人性吗?		21
通过社会政治革命来实现人性吗?		27
怀旧与改革之间		37
II. 另一维度		44
1. 接近上帝		44
超然存在?		45
宗教的前途		48
是对上帝的证实吗?		53
超过纯理性		59
2. 上帝的现实		61
假设		62

现实	66
上帝观念的歧义性	75
神学的任务	81
III. 世界各宗教的挑战	90
1. 教会之外的拯救	90
诸宗教受到重评	91
各种宗教的财富	93
2. 令人惊讶的后果	100
是匿名的基督教吗?	101
高贵的无知吗?	103
3. 两方面的挑战	105
不能降为同一水平	105
有益的识别	111
4. 不是排他性,而是独特性	118
基督教的存在是批判催化剂	119
对真理的共同寻求	122
B. 区别	129
I. 基督教的特点是什么?	131
1. 基督	131
危险的记忆	131
接受概念的票面价值	136
2. 哪个基督?	142
是虔敬的基督吗?	142
教义上的基督吗?	146
热忱派的基督吗?	151
文学中的基督吗?	158
II. 真正的基督	168
1. 不是一个神话	169
在时空中	170

不明之处	174
2. 文献	176
不仅仅是传记	176
投身其中的见证	179
3. 历史与信仰的确实性	182
关于耶稣的反诘	183
可以确证的信仰	190
历史的批评是信仰的辅助吗?	193
III. 基督教与犹太教	197
1. 过去的苦难	198
犹太人耶稣	198
一部血泪史	200
2. 未来的机遇	202
不断增长的理解	202
是关于耶稣的讨论吗?	206
C. 纲领	211
I. 社会背景	213
1. 是国教吗?	213
宗教—政治制度	214
既不是祭司,也不是神学家	215
不和统治者为伍	217
根本的变化	218
2. 是革命吗?	221
革命运动	221
对一个解放者的希望	224
不是一个社会革命家	226
非暴力革命	229
3. 是迁移吗?	233
非政治的激进主义	233

修道制度	235
不是宗教的	238
不是为社会精英,而是为一切人	244
4. 是妥协吗?	246
虔诚的人	246
道德妥协	249
不是一个虔敬的法家	251
反对自我称义	256
在各方面都有挑战性	259
II. 上帝的事业	263
1. 中心	263
上帝之国	264
启示的范围	266
解神话化不可避免	268
现在与未来之间	271
上帝在前面	275
2. 是奇迹吗?	279
掩盖窘迫	280
事实真相	283
传达了什么信息	287
基督教科学	289
是暗示,而非证明	293
3. 最高的规范	295
不是自然法则	296
不是天启律法	298
上帝的旨意取代法制	300
登山宝训的含义	303
III. 人的事业	310
1. 人的人化	310
转变了的意识	310

上帝要求什么	313
相对化的传统、体制和高级神职	314
2. 行动	317
上帝和人	318
在此时此地需要我的人	320
甚至敌人	322
真正的激进主义	327
3. 团结	331
关怀社会底层	332
哪些穷人	334
道德沦丧者	339
恩典的律法	342
注 释(Notes)	348

A.

视野



I. 现代人道主义的挑战

一个直接的问题：为什么一定要做一名基督徒呢？为什么不做人、真正的人呢？为什么除了做人我们还应该做基督徒呢？做基督徒比做人更为重要吗？这是一种上层建筑吗？是底层建筑吗？做基督徒是什么意思？今天做基督徒是什么意思呢？

基督徒应该知道自己需要什么。非基督徒应该知道基督徒需要什么。一个马克思主义者遇到“马克思主义需要什么？”这个问题时候，是能够给予一个简洁而坚定、虽然不一定没有争议的回答：世界革命、无产阶级专政、生产资料社会化、新人、无阶级社会。但是，基督教需要什么呢？基督徒给予的回答常常是含糊的、带感情的、总体的：基督教需要爱、正义、给生活某种意义、作好人好事、人性……然而，非基督徒不是也需要这一切吗？

基督教需要什么、基督教是什么？这个问题毫无疑问已经变得尖锐得多了。今天，其他的人不仅说其他的事，而且常常说同样的事物。非基督徒也需要爱、正义、给生活某种意义、作好人好事、人性。而且，在这方面，他们常常比基督徒走得更远。可是，如果其他人说出同样的话，那么，做基督徒的要点又是什么？今天，基督教在所到之处都遇到了双重的反诘：一方

面是其他伟大的世界宗教，另一方面是非基督教的“世俗”人道主义。今天，甚至直截了当地向原来受到教会机构保护并在思想方面有免疫力的基督徒提出了这样的问题：和世界其他宗教与现代人道主义相比，基督教在本质上有什么不同、有什么真正特殊的地方？

对于这个问题，不能只从理论上、或仅仅一般地回答。对于这个问题，必须在我们时代的视野之内尽可能具体而实际地予以研究和回答，同时牢记我们这个世纪、我们今日的世界和社会、现代人的经历和条件。在本书这第一部中当然不可能对我们时代进行综合性的分析。但是，必须结合其他有竞争力的意识形态、潮流、运动，对基督教进行一番认真的研讨。今日世界和社会不必就其本身进行描述和分析：在这方面文献浩如烟海。但是，基督教的涵义是必定要在它与现代世界和社会的关系上重新加以研讨和明确化的。现代世界和社会不是我们研究的直接对象，但是也并非完全无关：事实上，作为背景或我们探询的参考点它们是经常出现的。

1. 转向人

如果我们认为，现代世界本身的发展，它的科学、技术和文化说明了做人的问题，致使回答做基督徒的问题不是变得更难，而是变得更容易，那我们与一切表面现象相反是否错了呢？

如果我们认为，在现代世界的发展过程中，宗教并不顺利，人的最终的问题并没有得到解决、更不用说消失、上帝并

未死亡,还有,虽然我们不善于相信什么,但我们依然意识到对某种信仰的新的需要,那我们与一切表面现象相反是否错了呢?

如果我们认为,神学虽然也被人类思想的多次危机动摇,但其智慧并未穷尽、并未破灭,而且,由于二百年来几代神学家的巨大努力,在多方面比以往更有准备对做基督徒的问题提供新的回答,那我们与一切表面现象相反是否错了呢?

世俗世界

今天,人首先想要做人。不是超人,但同样不是亚人。他想要完全地成为世界上的人,尽可能具有人性。人变成了世界的标准,人大胆地跃入外层空间,又同样深入到了自己心理的深层,这不是令人惊奇吗?人又控制了许多事物——实际上是一切事物,而这些事物本来是超人的、超世界的力量应予负责的;人的确成熟了起来,这不是令人惊奇的吗?

人们在谈论“世俗的”、“尘世的”世界的时候,事实上就是指这一切。早先,“世俗化”^①主要是指教会财产在法律和政治的意义上转移给个人和国家使用的手续。但是,今天,看来不仅教会财产某些项目,而且人类生活的全部重要领域——知识、经济、政治、法律、国家、文化、教育、医学、社会福利——都已经脱离了教会、神学和宗教的影响,而且接受人的直接负责的控制,因而人自己也变得“世俗”了。

“解放”一语也是如此:该词原来指儿童在纯粹法律意义上脱离父亲的管辖,或者奴隶脱离主人的权力。但是,该词后来在派生的、政治的意义上指过去处于依附地位的一切人的

平等公民权利，即农民、工人、妇女、犹太人、黑人、拉丁美洲人、国家、宗派或文化上少数人群的自决权，而与他人的决定权对立。最后，“解放”指的是人的自决权本身，与盲目接受的权威和未经公认的统治相对立：摆脱自然力量、社会限制和对尚未找到自己身分^②的人的内心压力。

几乎就在地球不再是宇宙的中心的同时，人就学会把自己看作是他所建立的人的世界的中心。在宗教社会学领域伟大先驱者马克斯·韦伯^③所分析过的延续数百年的复杂过程中，人进入了他的王国：原来凭基督教信仰获得、并与这种信仰相联系的经验、知识、观念后来都受到了人类理性的控制。从一个更高的世界的出发点来看待生活各个领域的作法越来越少了。这些领域都是从它们自身角度得到理解的，从其固有规律得到解释的。人的各种决定和计划都渐渐地更多地以这些内在规律为依据，而不是以超世界的意志为依据。

无论我们喜欢与否，无论我们怎样解释，事实是：甚至在传统的天主教国家里，基督教中世纪的残余在今天看来都已大都消散，而世俗诸领域也大都退出宗教的至高统领、教会的控制、教会的教义和仪礼以及神学的解释。

解放的确是贯穿人类史的线索吗？这个世界的根底的确像它表面上那样地世俗吗？二十世纪最后二十五年难道不是思想史上的另一个新转折点吗？一种新的意义、对科学和技术、经济与教育、国家与进步的或许是较少理性、较少乐观的态度是正在形成吗？总之，人和人的世界不是比各个领域的专家和计划人员以往设想得更为复杂吗？这些问题都可以讨论。我们感兴趣的首先是教会与神学的地位。

令人惊异的是，教会和神学最后不仅和世俗化过程妥协，

而且——尤其是在第二次梵蒂冈公会议之后，竟精力充沛地参与了这个过程。

各教会的开放

这个世俗的世界——以前被看作为“这个”世界，这个狡诈透顶的世界，一个新异教的世界——今天不仅受到了基督教界的注意，而且它的发展还得到了有意识的赞赏和协助。的确，较大的教会或者一种严肃的神学都莫不自称在某种意义上是“现代的”，承认时代特征，分担现代人的需要和希望，并积极参与解决世界的紧急的问题。今天各教会，至少在理论上，不再愿意充当落后的亚文化，充当与主导思潮脱离接触的组织，充当禁止知识前进和多产的好奇心的机构：教会想要打破作蚕自缚的状态。神学家们都想把传统的正统性留在身后，作出更严肃的努力使学术的完整性波及教义和圣经。人们对教徒寄以期望，望他们在对待教义、道德和教会秩序方面表现出这种新的自由和坦率精神。

的确，各派教会都还没有解决它们**内部**的一系列的问题：克服天主教会中的罗马专制主义、东正教的拜占庭传统、新教中的解体现象。的确，尽管开过没完没了的“交谈”、有无数的委员会，它们对**教会之间**的一些比较简单的问题还没有找到明确的、实际的解决办法：互相承认教会职务及圣餐共融、共同使用教会建筑物、共同的宗教教育和“信仰与教会秩序”的其他问题。另一方面，在**教会之外**的问题上、在对社会提出的要求上，却较为容易达成协议。在罗马和日内瓦、在坎特勃雷、在莫斯科和盐湖城，至少在理论上是一直可能批准下列的人

道主义纲领的：人的整体和所有的人的发展、对人权和宗教自由的保护、消除经济、社会和种族非正义现象的斗争、增进国际理解、军备限制、恢复和维持和平、消除文盲、饥饿、酗酒、卖淫和毒品走私、医疗、卫生服务和其他社会服务、援助受苦的人们和天灾（地震、火山爆发、飓风、水灾）的牺牲品。

我们不应该对教会的这种进步表示高兴吗？当然应该。有时候甚至应以微笑欢迎。对于教宗通谕和普世教协文件来说，看来，古典的政治统治办法是有效的：通过在要求于自己少于他人的表面上和谐的“对外政策”中寻求成功的办法，以解脱志趣不一，而且常常是徒劳无功的“对内政策”的负担。尽管如此，却也不可能完全掩盖教会官方态度中许多首尾不一的作法：对待他人在外表上开明进步，而在自己的天地中则为保守以至反动。例如，梵蒂冈强烈保卫外部世界的社会正义、民主和人权，但是，在内部，则继续保持权威式的管理风格，宗教裁判，使用公款而不要公众监督。普世教协勇敢地保卫西方自由运动，却不保卫苏联的自由运动；集中努力维护远东的和平，而不创造自身内部、教会之间的和睦。

不过，我们仍然可以赞赏各教会对现代各种重大需要所持的开放态度。各教会忽略它们作为社会道德良心的批判功能太久了，坚持王位与祭坛合一和其他具有统治权力的非神圣同盟太久了，充当政治、经济和社会现状保卫者太久了。教会对这种体系中更为根本性的变化持以反对或保留态度太久了；在民主制和专制制度下，教会对人的自由和尊严的关注少于对其本身机构地位和特权的关注，甚至惧怕对数百万非基督徒惨遭屠杀提出明确的抗议。不是基督教会——甚至不是宗教改革派，而是被教会和世俗历史学家冠以诸如“肤浅”、

“枯燥”、“乏味”的“启蒙运动”最终承认了人权：思想自由和宗教自由、废除虐待、废除对巫师的迫害和人类的其他成就。其次，依然是启蒙运动要求明易清晰的宗教仪式、要求更为有效的宣讲和教会的更为新颖的牧职和管理办法，这些改革只有在第二次梵蒂冈大公会议之后才在天主教会中推广。如果我们必须相信教会史课本，那么，天主教会的伟大时期都特别是反对现代自由史的时期：反改革、反启蒙、复辟、浪漫主义、新罗马式、新哥特式、新哥里高里、新经院主义。因此，这是人类后卫的教会，由于惧怕新事物而拖其后腿，而对现代社会发展绝不提供创造的激励。

只有对照这种十分黑暗的过去，才能恰当地理解现在的发展情况。特别是保守派教会对个人生活和社会的人道、自由、正义、尊严提出了更高的要求，反对一切种族、阶级和民族仇恨，这是一个虽然姗姗来迟、然而意义极其重大的转向人的问题。而且，更有意义的是，要求社会更有人性不仅是通过教会领导人和神学家们的宣言提出来的。这种人性是世界上无数地方的无数默默无闻的人实践和经验过的。这种人性的实践和感受符合伟大的基督教传统，同时又结合一种新的机敏，其实践和感受者是无数的不知名的传播人性的基督徒，是神职人员和俗人，是各种熟悉的和甚至十分不熟悉环境中的男人和女人：在巴西东北部工业区、在意大利北部和西西里的农村、在非洲丛林的传教点、在马德拉斯和加尔各答的贫民窟、在纽约的监狱和犹太人住区、在苏俄的内地和伊斯兰教的阿富汗、在无数的医院里和这个世界的一切休养所里。不可否认，活跃的基督徒在下列的斗争中起过带头作用：争取南美洲的社会正义、越南的和平、美国和南非黑人的权利，还有不应

忘记的是：两次世界大战后欧洲的和解和统一。一方面，本世纪的大恐怖人物希特勒及其同类人都是有纲领的反基督分子，另一方面，卓越的和平缔造者和各民族希望的象征都是明言信仰的基督徒：若望二十三世、马丁·路德·金、约翰·肯尼迪、达格·哈马舍尔德，还有至少受到基督精神鼓舞的人，如伟大的圣雄甘地。但是，对于普通人来说，他们在生活过程中与之有个人交往的真正的基督徒是要比这些大人物更为重要的。

全部这些情况和现代基督教界积极活动的许多其他表现，都已经引起并不投身于某一特别教会的许多人的注意。以基督徒为一方，以类型各异的无神论者、马克思主义者、自由主义者、世俗派人道主义者为一方，二者之间建设性的讨论和实际的合作，不再是罕见的事件。大概，基督教和教会并不是像只关心人类技术进步的某些西方未来学家所设想得那样微不足道的因素。某些后基督人道主义者依然觉得需要论述“基督信仰的贫困”，^④正如基督徒也已抓住机会，得意洋洋地要尽可能地多论述“人道主义的贫困”一样。

事实上，**基督信仰的贫困**和**人道主义的贫困**是联系在一起的。只有浅薄的基督徒才争辩说，基督教内部事事都是按人道主义、非常符合人道的方法办的。他们最多不过是尝试掩盖基督教界有关人的、与人极其有关的大小丑闻而已，而且很少成功。另一方面，就连后基督教人道主义者也的确不应该怀疑他们仍然受着——至少是隐蔽地——基督宗教价值尺度的影响。但是，世俗化，不能像某些神学家^⑤一厢情愿认为的那样，纯粹被理解为基督信仰的法定后果。这种后果，也不能像哲学家^⑥想要解释的那样，仅仅从它本身的根源那里得到解释。例

如,关于进步的现代观念,就不单单是基督教对历史的末日论解释的世俗化;这种观念也不产生于它本身的哲学渊源。事实上,变化在于辩证的解释。因为不仅基督教的、而且还有后基督教的文化遗产都不是同类的。真正的人道、人性——正如现代史及其全部残酷行为所表明的——如果没有背景中的基督教因素,是不易确定的。而且,只有十分浅薄的人道主义者才会怀疑这样一个事实,即:现代后基督人道主义,除了受惠于其他传统(特别是希腊人和启蒙运动)之外,还大量地受惠于基督教;基督教的人道价值、规范、解释都或多或少得到巧妙的采纳和同化,却并不总是受到应得的感谢。在西方(因而大体上也是全球的)文明和文化中、西方人和机构、需要和理想中,基督教无处不在。它是我们呼吸的空气的一部分。世上没有化学式纯净的世俗人道主义。

因此,我们可以提出一个暂时性的结论:**基督信仰和人道主义不是对立物**。基督徒可以是人道主义者;人道主义者可以是基督徒。以后我们将要说明,为什么基督信仰只能被理解为激进的人道主义。但是,现在就已明确的是,后基督教人道主义(自由主义、马克思主义或者实证主义渊源的)无论在什么地方实践了优于基督徒的人道主义(在整个现代时期,它们经常如此),对基督徒都是一个挑战,不仅作为人道主义者、而且作为基督徒本身。

2. 基督教可以出售吗?

基督教受到现代后基督教人道主义的挑战不仅仅是事

实,还有一个在理论和实践上都具有破坏性后果的原则问题必须牢记。

基督教丧失了它的灵魂吗?

如果基督教各教会至少在理论上已经变得或正想要变得如此讲人性,如果它们赞同其他教会也赞同的人性价值,那么,它们为什么不十分公开地克服全部的宗派隔离呢?须知这是目前的潮流。为数众多的“天主教”工会、运动协会、大学生小组,在公会议以后时期已经放弃了它们分立存在的作法。“天主教”党派变成了“基督教”党派,“基督教”党派变成了“民主党”派。为什么还存在要求在人的世界中占有特殊地位的教会呢?如果教会现在是这样现代、进步、主张解放,那它为什么还有一定程度的保守、讲究传统,或者至少还隐蔽地与过去联系起来?简洁明快地说,如果现在教会这样讲究人性,还有什么必要称之为基督教?

对教会中许多人来说,这是一个紧迫的问题。新教中坚定的基要主义者和神经质的虔诚派担心基督教可能寿终正寝。保守的天主教徒,特别是属于蒙蒂尼教宗的那一代人,对公会议以后各种潮流感到失望,已经看到了“上帝之城中的特洛伊木马”^⑦,而且在悲哀中沉思,像乔装成为“加隆农民”^⑧的托马斯派哲学家雅克·马里坦一样。但是,甚至视野开阔、博学多才的天主教神学家也已发出了警告:汉斯·乌尔斯·马·巴尔塔萨尔温和地^⑨、路易·布耶诙谐地、冷嘲热讽地分析了“天主教会的崩溃”^⑩。如果说这些人的反应没有给人留下印象,那么应该注意到,甚至教会之外冷静的观察者们都在询问今

天的基督教界内部正在发生什么事情。例如,《明镜周刊》的主编几乎难以算作保守派,但是在他发表他论耶稣的著作之前很久就写过一篇社论^①,要点是“教会的要旨是什么”这个问题。据他认为,保守派们至少有一个有利的论点是无任怎样老练的进步派也不能使之失效的:“如果最积极的革新派的主张真实,那么基督教各教会就正在被废弃(弗里德里希·希尔说‘消融’),其涵义是不仅失去其实体性,而且也变得多余了。”就我所知,这个问题尚未得到任何一位改革家的圆满回答。

因此,我们必须提出一个十分严肃的问题:基督教的现代化和人道化——与其鼓吹者的最佳愿望相反——最终是否一定要导致基督教实体的出售。清仓廉价销售的特点是,为了招揽顾客,门面依然堂皇,甚至予人生意兴隆的印象,虽然老底本身正在被出售。

这会导致什么结果呢?看起来这像一幅漫画,但是,在思想异常开阔的教会的这幅图画中却含有相当的真实内容。这些教会以行动代替祈祷,处处积极投入社会,签署各种宣言,加入各种各样的行业,只要有可能就投身革命,至少从某种距离上予以舆论上的支持;但是,在内部,教堂变得空旷起来,布道有了新的功能,圣餐日益遭到遗忘,结果,集体性的礼拜非礼仪化、非神学化,演变成为某种社会政治讨论会、或行动小组、或者‘核心小组’的秘密会议。”*。考虑到这一切,教会就

* 这几个名称一般是指个人自发组织的基督徒小组,有别于机械化的教会组织。在精神方面范围不等,可能从严格的正统到匪夷所思的实验(不可避免地可吸引极多的公众)。但是也可能是某一个地方的教区,例如,大学的宗教辅导,在这里,基督徒的忠诚精神一般都更为坚定,而不仅仅是参与弥撒和圣事。(英译者)

变样了：依然收到奉献——尽管数额更少，依然要支付，但是到后来几乎没有人来参加集会：它变成了个体基督徒的“联合会”，每人生活不同，难以称为“教会”。

与这种思想开放的教会相匹配，也许还存在一种类似的进步神学？这里，又有些漫画成分澄清书面。现在我们已经没有十九世纪新学院派邓辛格神学*，它的缺陷在第二次梵蒂冈公会议上已经阐明，但是，现在我们必须接受某种也同样缺乏基督教实质的经过改编、更新的混合鸡尾酒式的神学吗？是一种八面出击、不加控制、漫无计划、干预一切、能够把各派的感到失望的基督徒团结起来的神学吗？或许我们可以试问：天主教的新学院派，对于专注于中世纪神学家们的诠释和教宗通谕已感到厌倦，是否想要享受一番涉足人文科学的新乐趣，以后再充当心理学家、经济学家、还有生态学家呢？存在主义神学家们，以前被认为是新颖的，对于忘了世界和无视未来的咬文嚼字的神学感到失望，于是把自己的思想政治化，表现出自己的政治兴趣，面向未来，在具右派特性的行话之后，又大讲特讲左派的特性的行话。而新教虔诚派的后裔们对圣经原理已经厌倦，便投身于后理想主义的思想批评，要求参加反权威社会行动和至少是口头上的革命。

这样的神学——显然包括传统神学及其用技术术语为入教者提出的论信仰和道德的稀奇古怪的建议，和现代神学及

* 邓辛格神学：直至近期在学校课本中介绍的教义神学，形式为引自 H. 邓辛格《教会训导文献》的一些论题，包括信经、定义和有关信仰及道德的声明（初版 1854 年，不同编辑加以不断修订和更新，最近的一位是 A. 勋梅策，赫尔德出版，弗莱堡、巴塞罗纳、罗马、纽约。本英译本所用引文为 1963 年版）。每个论题后都有文献语录，并有圣经和诸教父引文“证实”，有时也举些“理由”，旨在令人信服而不是结论性的（英译者）。

其对“世界”的关注——可以冠之以**非中心化**一语；如果需要标签，那么，“离心主义”正好是形容丑陋行为的丑陋字眼。错误并不在于睁大双眼、密切考察人、世界、社会、现在或者甚至过去的传统、历史，但愿能够考察得更好、更透彻、更具体、更现实。危险在于人们可能看不到自己在世界上的位置、放弃批判应保存的距离、忘记自己的立场、迷失方向。在这种情况下，神学所从事的正是卡尔·巴特所说的奇异蠢事，狂欢节最后一天的大人物的舞蹈：一种（神学的）动物狂欢节，但是大部分都是缺乏圣桑（Saint-Saëns）的那种音乐幽默感的。这种神学谈起话来散漫、信口开河、没有中心，在**需要**谈某事的时候，却去扯**别的事**。它不懂为什么要谈话，谈话目的是什么。从这种谈论人、世界、社会、历史的“神学”里冒出一种现代的或传统的、博学的、有时甚至是天真的“神学”**自由谈**，话题无所不包，就是不谈上帝，“具体地”寻找“世界”多于真理；它对时代意识的关注多于对拯救的福音的关注，实行的不是自我肯定，而是自我世俗化。

也许很多人所猜测的是真的吗？这是不是神学以启蒙、现实性、人文科学和精神科学交叉性的名义而进行的自我异化呢？是不是教会以适应、现代化、对话、交流、多元化的名义进行的自我废弃呢？是不是基督教以世俗性、成熟、俗事、团结和人道精神的名义进行的自我销毁呢？是没有恐怖的悠然终结吗？

当然，情况并非如此。我们希望将来也不如此。但是，甚至漫画也能表现出真理。但是，即使我们看不出问题真相，又担心看起来不够现代化或者甚至太保守，我们就应该把这些问题和类似的问题留给教宗和保守派吗？《教会丧失了灵魂

吗?》是1971年《新闻周刊》^⑫上颇有争议的分析文章的标题。教会丧失了它的灵魂、它的身分了吗?问题涉及到了天主教会;天主教会在若望二十三世和第二届梵蒂冈大公会议领导下完成了现代教会史发展过程中最为大胆的变革,但是天主教会在会后时期从整体上看也面临罗马和主教职位上缺乏精神领导的困境,这使我们想到了宗教改革时期。但是,在这大变革的混乱时期,各派基督教会,无论是较为进步的还是较为保守的,都会面临这些问题:一个教会之所以可能丧失灵魂,是因为进步得不能在变革中保持原样,或者是因为保守得该变不变、保持原样。工作过多、持续运动和饱食终日毫无运动都可能损害寿命。

没有退路

不可误解上文的涵义。我们不收回说过的话。转向人类、“世界”、社会、现代科学来得太迟。甚至保守的基督徒也不能忽视教会特别是在现代日趋严重地损害和歪曲基督福音的方式。在以往各个时代,教会以一种批判和创造的精神协助形成和塑造时代,但是近期以来教会对各种新发展情况的反应都主要是揭露、反对,若有可能还要试图恢复过去。因此,教会变得越来越远离把现代史推向更大自由、理性和人道的人们:这是一种固步自封、保卫自己、反对现代观点的教会,外表上与统治阶级结合起来,骨子里却是传统主义、权威主义,多次又是极权主义。

纲领性术语“政治神学”^⑬可视为不妥而弃置;从康斯坦丁时代到为元首国家铺平道路的卡尔·施密特^⑭时代,这个

术语就在神学方面和政治方面负荷过多,而术语“社会批判神学”可以理解为功能性多于纲领性,因而受到欢迎。但是,如果“政治神学”是指揭示基督福音固有的社会涵义因而澄清这一事实,即:作为历史、社会现象的教会在政治上是发挥作用的,它所宣称的中立和远离公众舆论在许多情况下都是为了掩饰可疑的现存政治联盟的话,那我们就必须同意“政治神学”的**意图**。和人文科学进行的理论研讨过去和现在都是既紧迫又实际的对社会的参与,青年神学家们不顾各方的困难在两方面的实践方法都堪称楷模。教会无论怎样努力保持它作为一个伟大的传统中心的社会地位,它也必须放弃它就是现存秩序堡垒的观念。天主教会和天主教神学家的许许多多的困难现在都来源于几个世纪权威堆积所造成的问题的过度压力。特别是在教徒中间存在的许多混乱,都不是神学批评造成的,因为这种批评仅仅揭示了实情。混乱来源于教会领导及其教廷神学家,这些人在长时期内都没有让教徒作好准备接受教导与实践方面持续需要的改革,甚至系统地训导他们反对这种改革,没有把人民引向批判性的自由,反而时时说教、强调团结、祈祷和服从。

这个教会,即使是在最近几十年也以教义和法律格言的名义反对人类友爱和团结,因而比别的教会罪过多;它拒绝和基督徒、非基督徒,特别是和它自己的“忠实反对派”对话;它诅咒,压制和忽视自然科学和历史科学的结论。但是,天主教会转向“世界”、人、社会并不是一个偶然事件,是部分地和“好教宗若望”联系在一起的不幸事件,像在罗马的一些人设想的那样。直截了当地说,这是一种**历史的需要**,根植于整整一代神学家和俗人造成的完全变化了的社会,这些人不愿意苟且

沮丧；这一需要得到了一个热情人道、充满福音热忱有超凡感人魅力人物的恩准，最后被一次教会会议发动起来。受神学家们指导和推动出席会议的主教们当时大谈圣神感应，但是，在另一位教宗治下，他们又返回原来的氛围，而罗马教廷又努力改正前任教宗的错误，重新巩固对于罗马帝国摇摇欲坠的统治。

考虑到并非没有预料到的大公会议之后的这种“反动”，如果准备和实现了这一转变的许多人由于年事已高，不再通过进步证实自己的进步性、反而停止进步，那就太可惜了。教会史终究要前进，甚至第二届梵蒂冈大公会议及其解释者造就的神学也不会是最终的。然而，返回大公会议之前的教会也不再可能。会后时期的许多情况都已明朗，不可返回之点已经达到，更无取代办法。诱惑了十九世纪的逃避之路；被浪漫地歌颂的中世纪、新罗马、新哥特、新格列高利、新经院主义、新教宗至上论，都已不复存在。这一切都受到了检验，发现都已不存在。从长远看，即使是为了新审美家和慈善家的愉快，天主教会教会内外甚至不可能充当基督教界的博物馆（其珍藏品包括作为圣事语言的拉丁文、拜占廷仪礼、中世纪仪式和立法，以及特兰托会议后的神学）。今天已不允许教会仅仅降低成为一个崇拜的中心。

因此，我们要坚持我们所说的话。正如我们希望在本书中所要述明的，沿着这条路线，我们需要一种毫不偏颇的开放思想，以对待一切现代的、超基督教的、人性的事物，以对待对我们的原则的无情的批评，以摆脱全部的教会传统主义、教条主义和圣经主义。然而，却没有给毫无批判精神的教会的或神学的现代主义留下余地。有教养阶级中的基督教的热爱者和嘲

讽者们也许会赏识这一事实；从一开始，我们就要毫不含糊地说明这一原理：教会的人道化过去和现在都是必要的，但是有一个条件，即不得出售基督教的“本质”^⑮。钻石不能抛弃，而且要加以琢磨，如果可能，还要使之发出光芒。基督教实体的意义不能因为这样转向人类而被模糊，而是要变得更为准确、割切、更有决定性意义：在对待我们时代的全部运动、各种各样世俗空想、幻想和顺应态度的关系上，必须有比例感和批判分离感。因此，这一节的标题：现代人道主义的挑战应该积极地 and 消极地理解：提出挑战的现代人道主义本身也正在受到挑战。

3. 不 放 弃 希 望

神学家们蔑视世界时期很长，如果现在他们不觉得有必要立即改正一切，那真是令人惊奇。存在着从摩尼教式对尘世的诅咒到世俗的对尘世的歌颂的摆动，二者皆为神学非尘世性表征。非神学的“尘世之人”不是常常更有辨别力地、更现实地以尘世的积极和消极方面看待尘世吗？这里需要的是没有幻想的常识，因为甚至在本世纪也有太多的神学家让时代精神蒙住了双眼，甚至为民族主义、战争宣传、还有黑色、褐色以及最终红色色彩的极权政党纲领提供一种神学的底层结构。这样，神学家也很容易变成意识形态专家或其鼓吹者。在这里，对意识形态的理解不应该把它们看做在价值上是中性的，而应该批判性地理解为“思想”、概念和信仰、解释标准、行动的动机和规范的体系；这一切都大部分地受到特殊利益的控

制，因而以一种扭曲的形式反映世界的现实，掩遮了真正的弊端，用求诸于感情的办法取代理性的论据。

解决办法是只乞灵于人的因素吗？人道主义也迅速地变化。人遭受一系列耻辱而痛感幻灭之后，文艺复兴人道主义又留下了什么？第一次是哥白尼说明人类的地球不是宇宙的中心，第二次是马克思说明人是多么依赖非人性的社会环境；第三次是达尔文描述了人的起源低于人类的世界；第四次是弗洛伊德解释人的意识根植于本能的非意识。在物理学、生物学、精神分析、经济学、哲学所创造的人的不同形象中，原有的同原的形象还剩下了什么呢？启蒙时期的正直人的人道主义、“文科学问”的学术上的人道主义、个体存在的存在主义人道主义都已化为乌有：这一切皆成明日黄花。这还不算法西斯主义和纳粹主义，这些主义对尼采的超人趋之若鹜，最初也自称重人性和社会，然而却滋生出了“人民与元首”、“血与土地”的疯狂思想，给人类造成人类价值的空前毁灭和千百万人生命的牺牲。

鉴于这种情况，在经历许多失望之后，对人道主义产生一定的怀疑是可以理解的。今天，许多世俗的分析家都常把他们在哲学、语言学、人种学、社会学、个人心理学和社会心理学的研究局限在从非逻辑的、混乱的、矛盾的和无法索解的材料中寻找出某种意义来，他们并不试图给予材料某种意义，而是像在自然科学中那样，确定实证的数据（实证主义）和形式结构（结构主义），满足于测量、计算、控制、设计和预测个体的系列。世俗人道主义的危机在早一些的一个时期，在解释性的艺术、在音乐和文学中就已让人感觉到了，而在人道主义迄今最为强而有力并在群众中得到广泛支持的时候也许最为明显，

即：在技术进步人道主义和政治社会革命人道主义之中。在无情批评了基督教会的状况以后，如果我们对今天流行的各种意识形态同样加以无情的批判分析以澄清我们自己的立场，那么我们就应该受我们有意意识形态偏颇之嫌的责备。我们的意图并不是发出一种悲观主义的学院式批评，而是要对现存事物作一现实的评价，西方和东方的现实都包含追求更好事物的无数努力，但是，很可能还需要一种强劲的推动以实现真正是更好的人类社会。

通过技术进步来实现人性吗？

技术进步自然引导到人性的思想看来受到了动摇。“据调查，如果把人类生存最近 5 万年按大约每 62 年为一生时间来除开的话，那么大约有 8 百个一生时间。在 8 百之中，足足有 650 个人生是在洞穴中度过的。只有在最近 70 个人生时间中才有可能在一个人生和另一个之间进行有效的消息传递，因为发明了文字。只有在最近的 6 个人生时间中，广大群众才见到印刷文字。只有在最近 4 个人生时间中，才得以准确地测量时间。只有在最近两个中，才使用电动机。而我们日常生活中所使用的绝大部分器物都是在现在这第八百个人生时间中开发出来的。”^{①⑥}我们的人生时期因而应该被看作是人类历史中的第二个伟大的突破，第一个是新石器时代农业的发明和从野蛮向文明的过渡。现在，在我们的时代，构成几千年文明的基础的农业在一个又一个国家中失去了统治地位。同时，两个世纪以前开始的工业时代，正在成为过去。在发达国家，由于实现了自动化，体力工人正在迅速地变成少数，一种超工业化

的文化正在地平线上出现,虽然只能见到轮廓。这是否意味着许多人的长期设想和希望得到了实现呢?——这就是法国百科全书派的乐观主义和他们的历史哲学、莱辛及其“人类教育”、“康德及其“永恒和平”的观念、黑格尔及其作为“自由意识中的进步”的历史的理论、马克思及其“无阶级社会”的空想、德日进及其进化到“最后之点”的观点。

现代科学、医学、技术、工业、交通、文化的进步是无与伦比的:这种进步超过了儒勒·凡尔纳和以往其他的未来主义者们的最大胆的想像。然而,这种进步看来离最后之点依然遥远,而且常常偏离这个终点。就连不同意新左派对现在社会“体系”进行的全面批评、也不寄希望于对先进工业社会进行的全面改造的人,也是越多地考查现状,就越不能避免令人困惑的观感,即:在这种奇异的数量和质量的进步中包含着某种错误。在很短的时间内,对于技术文明的不适感已经变得普遍:许多因素——这里不作分析——都是这种精神状态的成因。

特别是在最发达的西方工业国家,人们对信仰已久的一个教条日益怀疑,这就是:科学技术是人类普遍幸福的关键,进步不可避免地、似乎是自动地到来。这不是最令人担忧的核武器毁灭文明的危险,虽然这种危险仍然十分真实,但是由于超级大国的政治措施已经减弱。真正令人担忧的是国际政治和经济的严重矛盾、工资与价格的螺旋上升、无论在美国还是在欧洲都无法控制的通货膨胀、凶险而又常常是尖锐的世界货币危机、穷国和富国之间日益加大的鸿沟。所有这些问题,从一个国家的层次来看,都是政府解决起来力所不及的,显示出西方民主国家缺乏稳定性,更不用说南欧和南美军事独裁

国家了。最为令人担忧的是时下的问题，例如在像纽约这样的城市，全部居民区所受到的威胁是十分明显的：在世界上最为壮观的摩天楼后面显然无限地伸展的城市风光充满了日益加剧的空气污染、臭水、肮脏的街道、交通堵塞、住房短缺、房租上升、车辆噪音和文明的全部喧嚣、卫生问题、扶摇直上的强横和犯罪、越来越大的犹太人住区、种族、阶级和民族之间加剧的紧张关系。无论如何，这大概不是神学家们在六十年代初期所梦想到的“尘世间的城市”。

技术发展的消极后果仅仅是偶然的吗？我们所到之处——列宁格勒和塔什干，墨尔本和东京，甚至在发展中国家，在新德里或曼谷，都存在同样的现象。这些现象不能被简单地作为伟大进步的不可免的黑暗面来考虑和接受。其中有一些无疑是由于迅速的反应措施和处理不当造成的。但是，从整体来看，这一切都来源于进步本身的含义未明的性质，虽然为取得这种进步人们怀有高度的渴望、作出计划和劳动；这种进步如果照此发展下去，一定会同时又发展又毁灭真正的人性的。诸如“成长”、“扩大”、“进步”、“规模”、“社会产品”、和“利润增长”等范畴曾被认为是积极的，现在看来就显得更为可疑了。因为这些范畴表现出了一种无法摆脱的“必须”，一种要求更大增长的压力（生产、消费和浪费）。自由丧失、不安全感和对未来的恐惧正在蔓延，特别是在高度发达的福利国家。只有现在，技术的进步看来才开足了马力，而同时也要逃避任何控制，特别是通过民主体系的常常是笨拙而复杂的程序。“伟大的社会”（约翰逊总统提出）设想如果环境好，人在本质上就好；如果政府向环境投入足够的钱，环境就会变好。这个诺言甚至在美国也证明是实现不了的，即使没有不人道的越

南战争,也不可能实现。“罗马俱乐部”委托麻省理工学院的一个小组^{①7}进行了计算机分析,分析内容为成长(不仅仅是线性的,还有指数的)及其后果:原料短缺、人口过多、食物不足、环境污染;分析得出的众所周知的黯淡结果不仅提出了社会动乱和工业衰亡,而且还有至迟在 2100 年人类真正绝灭的前景。虽然基本数据和某些推测是有问题的,虽然新兴技术的发展情况、设想的对策、特别是未来的人类行为被忽视,因而整个预测还有争议的余地,但是,一般地说,依然可以把这正确地理解为是一个警告:厄运即使不是不可避免的,至少也是可能的。

今天,启示录著作标题连连出现:《世界末日书》、《计划中的混乱》、《我们身后是石器时代》、《技术时代的终结》、《人类无立锥之地》、《自杀设计》、《地球:死亡候选者》、《通过不受控制的进步设计自杀》、《处境危险的未来》^{①8}。像卡尔·施泰因巴赫这样的作者早在 1968 年就鼓吹一种技术福祉观,有像《设计错误》^{①9}这样的著作,而在 1973 年又要求《正确的价格调整》、《我们社会生活规范的谐调明确化》;可以设想,作者是想解释说,他以此只想表明“对我们共同生活所据原则的简明的共同见解。”^{②0}但是,像康拉德·洛伦茨等级的人类行为研究者向我们提出《文明人的八大罪孽》;人口超生、破坏环境、人类反对自身的竞争、感觉的同一,遗传的衰败、与传统的决裂、不信仰任何学说、核武器。^{②1}对于一些人来说,1973 年的石油危机及其全部政治和经济的后果,最终都证实了他们最大的忧虑,并且表明整个的西方社会经济体系无论是在大规模上还是在小规模上都是多么轻易地遭到动摇,富裕社会的终结可能怎样迅速地来临。

对这些情况的新马克思主义社会批评,特别是法兰克福派的“批评理论”(T. W. 阿多尔诺、M. 霍克海默、赫伯特·马库塞),还有恩斯特·布洛赫的理论,显然没有因为“布拉格之春”和大学学生的革命^②而废除。正在出现的图景^③是持续变得更富足、更伟大、更好的社会,取得成就的能力极大,生活水平不断提高。然而,同时,也正因为如此,这也是一种消费无度、和平生产大规模毁灭手段的社会。这是一个技术世界,具有总体毁灭的可能,但依然是一个充斥着匮乏、痛苦、惨凄、贫穷、暴力和残酷的世界。应该从这两个方面来看待进步,对于个人的依赖已经消除,但取而代之的是对物、对机构、无名的强力的依赖。由于政治、知识、性、文化的解放,或者,更好听一点,“自由化”,一种以消费压力为形式的新奴役已经出现。由于生产成就增长,一个巨大的机构也完善起来。提供出售的多样化的商品导致个人对消费品的需求增长到极点,同时这种需求又被为我们的需要作出计划和广告界无名的引诱者们控制起来。交通的更大的快捷把人推进更大的混乱。随着医学的进步,我们面临着更多的精神病症和更长、但常常不是更有意义的寿命的前景。繁荣增长也带来了物品不加珍惜和浪费。人对自然的统治意味着对自然的破坏。大众传播手段的完善造成了语言的功能化、削弱和贫困,及大规模的思想灌输。随着国际交往的增加,对国际企业(还有工会)的依赖也越增加。民主的推广意味着社会及其统治者效率的提高和他们对社会的控制。随着技术的完善,出现了更为巧妙的(也许甚至在发生学上)控制的可能性。伴随细节上彻底的理性的,是在整体方面缺乏意义。

此类事物大概可以列举无数种,而口号是耳熟能详的:

“文化是机器”、“艺术是商品”、“作家是白纸上黑字生产者”、“性有商品价值”、“技术已人格化”。这是一个“人化的”、但绝对不是人性化的世界，是自由与压迫、生产率与销毁、成功与衰退、科学与迷信、欢乐与凄惨、生与死的奇特的和谐。这些简短的论断，每个人都能够以其亲身的经验的实例证实，也足以说明技术演进自然会引向人性的进步观念受到了多么大的动摇：这是一种起破坏作用的进步、一种带有非理性面貌的理性、一种导致非人性的人道化。总之，这是一种具有未曾料到的人类非人化事实后果的进化的人道主义。

我们是否正在绘制一幅只有黑白二色的简单图画呢？显然不是。但是，的确存在着黑与白；黑与白甚至为天生并不倾向于悲观主义的人也会混合而成为一种灰色的、捉摸不定的未来。像马库塞的《单面向的人》那样的书是令人震惊的，特别是如果我们归根结底不同意其见解、不会因革命不可能而坐而待毙的话。在进步和富足中成长起来的青年一代对该书的热中对于某些人是不可理解的；这些人没有读过该书，却加以讨论（对于名作，人们往往如此），或者是在这个没有灵魂、不可救药的世界里他们自己也变得十足的没有灵魂、不可救药，因而理解不了青年人的抗议（因此把他们本身变成马库塞论题的证明）。躲避到指向私密范围、早期或晚期的海德格风格的存在哲学中去，也不能避开这种发挥有意义控诉作用的知识。借助于想要理解一切、却不决定、不改变任何事物的哲学理论的或历史的阐释学也不能避开。大概，也不能借助于带有自然科学或者某种“批判理性主义”（H. 波佩尔，H. 阿伯特）印记的实证主义，这种主义要求避免权威性的教条主义和反权威的激进思想的极端方法。但是，这种批判的理性主义完全

地、教条地相信自然科学的一种普遍适用的理性,和语言分析及其形式上的“语言游戏”并列,而语言分析显然被谴责的是,为人类经验单面向性负责的主要是科学因素。^{②①}问题是,新左派的“批判理论”本身是否能够超越单面向性。

然而,如果我们放弃意识形态,我们是不是也必须放弃希望呢?绝不能把婴儿和洗澡水一起倒掉。应该放弃的是**技术进步的思想意识**,因为它是受到特权阶级的控制的,它注意不到世界的真正现实,而且用它的虚假理性制造世界可以治理的幻想。这并不是说我们应该放弃对科学和技术,因而对人类进步的关注。我们必须放弃的仅仅是作为**对现实的整体解释(一种世界观)的科学的信仰**,对于作为包治百病的**宗教代用品的技术统治论**的信仰。

因此,**希望就是不放弃一种超技术的社会**、一种在受控制的技术进步和免除进步辖制的人类生存之间的新的综合;更符合人性的劳动、更接近大自然、更为平衡的社会结构,并也满足非物质的需要,即那些能使生活变得有价值、却又不能以金钱数量来表达的人性价值。无论如何,人类是对自己的前途负责的。那么,是不是什么也不得改变呢?也许要通过对社会秩序,及其代表人物和价值观作出激进的、甚至是暴力的变革,也就是说,要通过革命吗?

通过社会政治革命来实现人性吗?

必然会实现人性的社会政治革命的思想看来也受到了动摇。这一判断构成了我们上文的讨论的对应观点。正如在上一节中我们并未试图轻视科学、技术、进步的重要性那样,在

下文中我们也不准备轻率地谴责马克思主义,说它不民主、不人道和反基督教。

基督徒也必须承认和理解各派马克思主义中蕴藏的是什
么人道主义潜能。一些人认为^{②5},这不仅适用于青年马克思及其
早期哲学著作^{②6}(这些著作受到了黑格尔和费尔巴哈的影响并使用了人道主义术语:人、人道、异化、人的解放和发展),
也适用于壮年的马克思。这时候他说话方式已经不同,在社会
经济著作《资本论》^{②7}中避免使用没有效力的人道主义词句,
但是依然保持着人道主义的意向。用以取代资本主义社会非
人环境的真正人道的环境还有待于创造。必须终止的是这样
一种社会,在这里人民大众被贬低、被蔑视、遭受贫困和剥削;
最高的价值是商品价值,货币(商品中的商品)是真正的上帝,
行动的动机是利润、一己利益、自私的目的,事实上资本主义
发挥着宗教代用品的功能。在应该出现的社会中,人人都能成
为真正的人,是自由的人,昂首前进,有尊严、有自主权,能够
发挥其全部才智。总之,必须终止人对人的剥削。

环境、结构、社会和人本身的人道性:据马克思认为,只有
这一点是无产阶级革命的目的;这是消灭劳动分工、消灭私有
财产、建立无产阶级专政的涵义。只有这一点是无阶级社会、
马克思谨慎地暗示和仅仅提供了一个轮廓的共产主义社会的
特性。这不是地上的天堂,不是没有生存问题的乌托邦,但是
它肯定应该是自由和人类自我发展的王国;在这里,虽然保持
全部个人的特殊性,但是将没有原则上的不平等、没有对人的
压迫、没有阶级和国家、没有人对人的剥削,因而国家将会失
去作为统治权力的政治功能,宗教将变得多余。考虑到全部这
些因素,这是一种社会化的和民主化的人道主义。

对于这一纲领,介绍到此为止。²⁸关于它的实现情况,最好先不必立即观看莫斯科。为维护和发展马克思本来的意向,南斯拉夫或匈牙利的一些理论家²⁹所作的事大概多于各派伟大的(马列)正统体系;这些体系的确占主导地位,而且,作为马克思主义的强有力的官方代表,要发挥确定世界历史过程的作用。今天的马克思主义应该通过这些官方解释者的所作所为来评判,正如基督教现在是凭借也在发挥决定历史进程的基督教会各派对基督教纲领的实现情况来评判那样。因为纲领不能和纲领发挥功效的历史完全分离开来,虽然可以从历史和历史上出现的各种机构的角度对纲领本身提出尖锐的问题。

但是,纲领实施得如何这一事实本身并不是对一个好纲领提出争论的依据。如果我们轻率地专注于消极的方面,我们就会轻易忽视俄国(和因为教会与贵族而脱离人民的沙皇制度比较)为什么要感激列宁的恩德,中国(和革命前的中国社会制度比较)为什么要感激毛泽东的恩德,的确,全世界为什么要感谢马克思。马克思主义的社会理论的重要因素,甚至在西方,也已经被广泛接受。现在,从人的社会性来观察人的办法不是和以往从自由个人主义方面考察人的方式很不相同吗?现在,我们不是有别于凭借唯心主义思想,而专注于具体改变社会现实、人在非人环境中事实上的异化情况,专注于寻求每种理论的实际证明的必要性吗?劳动和劳动过程现在不是被认为对于人类的发展具有实质性重要意义吗?经济因素对于从细节上考察的思想和意识形态的历史的影响不也是如此的吗?社会主义思想与工人阶级的发展的关系,这一切与世界历史的联系在西方不是也得到承认了吗?甚至非马克思主

义者对于资本主义经济制度的矛盾和结构的不公正不是也变得敏感了,而且,为了进行分析,他们不是也在运用马克思所提供的批判工具吗?结果,不受限制的经济自由主义(对于它来说,最大限度的私人进益是通过满足需求造成的)最后不是被更为社会化的经济组织形式淘汰了吗?

凡是存在批评自由的地方,凡是马克思主义不作为教条系统占上风的地方,作为对现实总体的解释的关于历史和社会的马克思理论当然都得到了承认。简明而客观地认为马克思在没有革命便不可能改善无产阶级命运的基本设想上是有错误的,这一点并不单纯地就是“资产阶级的”偏见。尽管资本得到积累,但在实践中尚未证实这种积累会导致庞大的工人后备军的无产阶级化;而且,也尚未证实,经过一种辩证的逆转,从这支大军中产生的革命必然演化为向社会主义、再向共产主义和自由王国的过渡。这一设想后面的剩余价值(工人生产的,被资本家夺走)理论,至少对大众,马克思主义是马克思主义经济学的柱石,事实上仍然被正统的马克思主义者不断重复,但是却被其他马克思主义经济学家弃置,被非马克思主义经济学家完全否定。两个阶级斗争的理论,作为对人类历史进程的解释、特别是对现时代的复杂的社会阶级划分的分析的公式,已证明太过简单(无产阶级已大都变为资产者,可以说是中产阶级的多数)。

马克思在1848年、后来又在1850年代、后来又在1870年代期待过的、恩格斯在上世纪末预言的资本主义制度的崩溃,尤其是在高度工业化的国家(英国和德国),和作为这一崩溃的结果,经过辩证的跳跃出现的共产主义生产方式的接替,并没有出现。相反,值得注意的是,社会主义革命仅在落后的

农业国取成功。但是,资本主义证明是欢迎大规模的修正的。他不仅作出了以经验出发的社会分析,制定了控制与修正体系,而且与此同时还实现了影响深远的社会改革,从禁止童工到法律保障的养老金、到各种形式的产业入股。这样,就得以促使大部分人民摆脱贫困的压力,达到一种比较安全的、事实上是以往不可想像的物质福利水平。因此,到目前为止,无论是在西方还是在东方,无论是在科学理论中还是在政治实践中,能够消除资本主义缺陷却又不产生其他更坏恶果的一种不同的社会经济制度都没有发展起来。无论是正统的中央计划经济还是某种苏维埃式的民主、更不用说表现了激进的个人的如意算盘的非常短命、目光非常短浅的空洞经济公式,都没有证实能够更好地保障自由与民主、正义和繁荣。^⑩相反,存在着政府权力太大的危险。

确实,一个好的纲领是不能免于被执行得很坏的命运的;结果可能是事与愿违。但是,可以试问,在执行方面产生的问题是不是就也许不能归咎于马克思主义纲领本身。最使马克思主义理论丧失信誉的莫过于最频繁地向它乞灵的集权化制度,这就是**苏联的共产主义**。这种制度延续越久,苏联(甚至在斯大林时期就宣布了从社会主义向共产主义的过渡)就越不可能作为马克思主义人道主义的光辉典范为左派社会批评家服务。^⑪甚至被坚定的社会主义者视为真正原罪的行为是对等同于国家的党及其寡头领导集团的歌颂,而与此相联系的是把马克思主义学说本体论化和教条化。现在被指控为斯大林主义这种正统的共产主义和对社会主义“兄弟国家”的帝国主义政策揭示出了一种高度有组织的人对人的统治系统,这和人道主义社会主义毫无共同之处,还揭示出从马格德堡到

符拉迪沃斯托克(海参崴)的史无前例的对思想、言论和行动自由的镇压。

苏联共产主义表现为人的一种新的异化：人对首长“新阶级”^⑳、对宗教特征(救世主主义、绝对的牺牲)“教会”面貌(教规般的读物、假教礼般的规章、信条、受监视的人民、宗教裁判和事事审批)的异化。在十月革命之后半个世纪,还必须保留几百公里的死亡地带,以防几百万人逃离这个“工人的天堂”(设有集中营和劳改营),而在西方——虽然存在西方的和东方的国家集权制二者之间结构上的相似点——却绝没有从西方向东方大规模逃亡的危险。

基督教会建立独裁或极权的权力统治、烧死活人并把他们祭献给这种制度的时候,毫无疑问他们的行动是显然违背基督教的纲领、违背拿撒勒的耶稣的;这一点,他们的对手承认,我们也再三强调。但是,一个共产党如果大规模使用暴力、不顾牺牲很多人来打击“反革命”,是不是违背了它的纲领,违背了《共产党宣言》和卡尔·马克思本人呢?

1968年由于先在美国、后在欧洲和日本发生的学生暴动,西方的新马克思主义陷入深刻的危机。在我们所描述过的高度工业化的西方国家条件下(但是很快也变成了东方国家的条件),在越南战争的催化作用下,新马克思主义开始强烈吸引对资产阶级社会不满的青年人^㉑是不足为奇的。已经得到确认的事实是:人的异化不再像是在马克思的时代那样简单地来源于贫穷化,而是来源于现代福利社会的种种限制。

与此同时,学生造反领袖在颇大的程度上是受到新左派(马库塞、阿多尔诺、霍克海默、哈贝马斯)理论的鼓舞的。但是,这种“批判理论”没有能力完满地对付这项双重任务的两

个方面。它对人类社会中哪些事物应该改变解释得很好,但是应该保存什么却语焉不详。变革的目的也很含糊。因此,当从革命的概念向革命的实践转变的时刻来临时(这是老师们没有预料到的),老师们便觉得自己被误解,因而必须表态,反对“在业已变化了的现实中把‘批判理论’不加考虑地、教条地运用于实际。”³⁵后来,他们在著述前言、后记、脚注中,在接受采访时,都竭力说明,他们关于“否定的辩证法”、“质量变化”、“破坏性转变”、“实际的解放”的理论从来没有表明可以适用于实际,更不用说转化为直接的革命的暴力。学生们觉得这些敷衍了事的话欺骗了自己,便控诉他们“抽象”、“前后不一”、“敌视变革”,甚至毫不迟疑地要对他们的老师施以暴力。

但是,有一个情况是明确的。新马克思主义哲学虽然有其基本观点,虽然尝试从力量逻辑、从以效率为指针的社会和技术限制中寻找出路,但是走进了死胡同。它解决了理论联系实际、真理联系行动、知识联系决议、理性联系承诺、现在的事实联系未来种种可能性这一核心问题了吗?

本节开始时我们说的关于马克思主义蕴藏人道主义潜力的话依然不容置疑。但是,甚至对许多忠实的社会主义者来说,上述的事态发展也已表明,到目前为止,革命人道主义没有能够实现谈论已久的对没有剥削或统治的社会和更好的世界的人道化。还有一个事实,革命人道主义为了意识形态和美学问题而忽视经济问题,因而造出了一种有些贫乏的具体纲领。关于贯彻这些理论的经济、社会和政治条件的问题没有得到回答;由于革命高涨和从社会主义向共产主义演变而实现的免于统治的自由社会的思想,依然模糊不清。

但是,我们可以对各种形式的马克思主义理论和实践给

予更为积极的评价。当然,实现批判态度的许多可能和社会主义争取更好社会的人道主义的许多刺激也不该低估。我们的讨论(肯定是简略的)任何人都可以以自己对政治状况的知识来轻易补充,讨论的目的在于说明,连一种强烈的社会政治革命思想,虽然以为会自然导向人性,也受到了动摇。总之,这是一场革命性的人文主义,其现实的后果造成**对人的非人性化**,即使这并非其初衷。

自然,新左派的代表人物本身也会看到这些困难的。马库塞的分析和控诉固然在原理上绝不是反技术的,但是确实令人震惊,因为他自己在观察了东方和西方之后,最后十分诚恳地承认,他提不出解决办法。在书的末尾,他以一种委顺的“无望”情绪,承认他相信的是“在政治上以无能形式‘绝对拒绝’者的否定”,和“那些虽然失去希望、却依然为伟大的拒绝已经献出和正要献出生命的人的忠诚”。^{③6}于尔根·哈贝马斯也是这样,最近他放弃对革命阶级斗争策略作出理论辩护,因为对他来说不存在从一开始就考虑革命要牺牲多少人、把人的死亡设计为计划的一部分的理论。在涉及到可能影响人的生命的命运打击方面,这种理论更显示无济于事:“在个人生命的种种危险方面,当然无法设想出一种可以解释清楚孤独与罪过、疾病与死亡等种种遭遇的理论。我们不得不面对这一切而生活,原则上是得不到安慰的。”^{③7}

然而,在这里又出现了问题:如果我们放弃意识形态,我们也必须放弃希望吗?在这里也一样:婴儿不能和洗澡水一起倒出去。应该放弃的是追求用暴力颠覆社会,又建立人统治人的新制度。这倒也并不是说应该放弃每一种马克思主义或者放弃从根本上变革社会的每一种努力。

所谓希望,就是不抛弃一种超革命的社会:要超越停滞和革命,超越不加批判地接受事实和对现存秩序的总体批判。由于布拉格的更为人道的马克思主义的崩溃或者学生造反的结束,则把马克思主义和新马克思主义的观点视为无效,这是否是肤浅和危险的呢?所谓历史地追溯革命思想到它的精神先父那里是不够的,虽然西方青年正确地或错误地求助于他们。因为在这里有些十分特殊的事物得到了表现:在备受称颂的进步中的严重的失望情绪、对于新旧不公正条件的社会主义愤、对于技术政治制度种种限制的抗议、对于科学分析和阐明的急切欲求。这等于一种呼吁:对一种真正满足的生存、对一个更好的社会、一个自由、平等和幸福的王国、个人生活的某种意义和人类史的某种意义的呼求。

从这一切之中产生了一个严肃的问题:对于先锋派青年的伟大的拒绝是否应该报以对作出建树的伟大的拒绝呢?对革命的回答是否是保持现状?不满情绪还应该继续压制,我们还要继续玩弄进步吗?制度仅仅需要稍许改良吗?因而,自由、真理和幸福是否依然是一个发达工业社会真伪可疑商品的广告口号呢?或许还有机会把人和社会的无意义的生活变得有意义?我们还必须寻求一种或许不再产生暴力、恐怖、破坏、无政府现象和混乱的质量的变化吗?

明确地说:不应该从对我们时代的前面两种批判分析中假设,热情地主张进步的技术统治论者或者革命的马克思主义者——更不用说社会主义者——就不能做基督徒。重要的是我们给予科学和技术的地位;我们如何评价,尤其是我们怎样对待科学和技术。重要的是我们所说的马克思主义(尤其是社会主义)指的是什么。马克思主义有时候被特殊地、简单地

理解为走向积极的社会科学的倾向，或者是伦理学的、经济学的、社区的、科学的——在这一意义上也是“革命的”——人道主义，但是这样的人道主义绝不排除对上帝的信仰。所以，一个基督徒也许能够成为一个（有批判眼光的！）“马克思主义者”，虽然并不是仅仅马克思主义者才能成为基督徒。^{③⑧}再者，一个基督徒也许能够成为一个（有批判眼光的！）“技术统治论者”，虽然不是仅仅技术统治论者才能成为基督徒。当然，只有严肃地称自己为基督徒的“马克思主义者”的人才是这样的人，即：对他来说，在对待诸如暴力的使用、阶级斗争、和平和爱等问题上，最终起决定作用的是对基督的，而不是对马克思的信仰。其次，只有严肃地称自己为基督徒的“技术统治论者”的人才是这样的人，即：对他来说，在对待诸如技术、组织、竞争、运筹等问题上，最终起决定作用的是对基督的信仰，而不是科学目的论。

有许多技术统治论者并不把科学和技术当作他们的宗教。在西方甚至在东方也有越来越多的马克思主义者不把马克思主义当作一种宗教。我们观察的时间越长，便越明确，全盘抛弃或者全盘接受技术发展，正如全盘抛弃或全盘接受社会政治革命一样，都是虚假的选择办法。西方和东方社会的发展不是也需要一种新的综合吗？在更远的未来，这两者不能连接起来吗？这就是：对于一种争取环境根本变化、争取一个更好、更公正世界、争取更好的生活的政治革命的人道主义的渴望，同时还有一种对争取具体实现机会、争取避免恐怖、争取一种开放讨论问题、不把某一特殊信仰强加于人的多元化的自由秩序的要求。基督徒难道不能为此作出某种特殊的贡献吗？

怀旧与改革之间

既然伟大的意识形态都已受到动摇，在现在这个充满矛盾和经常变化的世界上我们就不容易把握方向。时尚变化迅速，人们已习惯于立即容忍一切，在躯体和精神上都一样，所以也就难以再谈什么时尚。谁能说出明天是什么样子？又有谁能说出今天是什么样子？在这一点上，甚至接近现代场景的历史学家——很少有人像戈洛·曼洞察入微和有时代意识——也难以辨认方向：“我们正生活在一个俯首听命的时代。我们听从几个机灵家伙的话就照办，甚至一个伶牙利齿的协调员的话也照办。我已经在几个历史时期或者可以算作‘时期’的年代中生活过并且一直注意动向，但是没有有一个时期像今天这样盛行肤浅的精神风尚，也没有一个时期的人像今天这样卖劲地破坏自己的行业。诗人反对诗歌、哲学家反对哲学、神学家反对神学、艺术家反对艺术、历史学家或者前历史学家或者社会学家反对历史课程。”³⁹

在十九世纪，浪漫主义时期接续了法国大革命。那个时期延续很久。在本世纪最后的三十多年里，接续了造反浪潮的是怀旧的浪潮。会多久呢？到本世纪末、千年之末吗？在这个千年之末，是否又像在上个世纪之末那样，又要出现饮食过饱、过分讲究、颓废的怀疑主义的情绪呢？无论如何，感觉又占了上风：敏感性排除、荡涤了理性。对于现时代的解释已经没有——我们也已经腻味了——取而代之的是我们永远更多需求的、对于往昔的歌颂。我们是不是会遇到某种程度上受到左派支持的鄙俗风尚呢？大概这更多地是一个简单的沮丧问题。而

且，甚至在批判理论代表人物当中也存在着对不复存在事物的向往。我们已经嘲笑过一些人，他们竭力装扮进步，若干年前买了一张开向革命的列车车票，现在又不得不承认火车开向了与原来预想的不同的未来。

完全可以理解，在一个生活全部领域发生激烈变革的时期，许多人渴望安宁和安全，向往旧时显然稳定得多的环境。可以理解的是，在一个技术统治论的、完全理性化的世界，在一个空前的情感贫乏的时代，必然地出现对于似乎是万里无云的“美好往昔”、尤其是“黄金般的二十年代”某种怀念：在时装与发式、影片和文学、插图报纸和杂志、广告和住宅、家具和音乐、旧唱片和旧杂物上。我们放弃对种种乌托邦的想象而逃避到忧郁心情中去，我们放弃政治上的强烈态度而陷入非政治的伤感，我们放弃纤细的技巧而热中于旧货，我们放弃革命的努力而拾起票友式的文艺爱好。

在越战期间，埃里契·塞加尔的《爱的故事》就是某种反应的第一个征兆，它本身是可以理解的，被像《时代》和《明镜》这样的周刊着意发表和欣然宣传*。我们放弃了抗议行动和平进军，享受着个人幸福的田园生活。甚至在最现代派的文学中，旧式的爱好也重又明显起来：叙事作品、传记和自传，一般的短篇小说。在污辱群众和赶走群众的文化革命、文化煽动和文化伤害等等之后，在戏剧和歌剧方面，伟大作者们的古老作品重又缓慢地返回，没有人作出叫人不敢恭维的尝试让这

* 《爱的故事》于1970年同时在美国和英国发表，成为畅销书，并改编为电影。介绍文章说明了它标志了一个转折点的理由：“和描写青年人的大部分现代小说不同的是，《爱的故事》不说明它的所指。它仅仅表明了爱情的感觉。”（英译者注）

些作品涉及或者滑进对青少年进行社会批评式的说教。这是不是说等于克服了戏剧的危机呢？同时，一切又都经再次检验：从探戈、旧时髦作品和明星、某一个时期的众多象征物（在那个时期我们似乎都怡然自得），直到玛丽莲·梦露崇拜、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。涉及意识的行业，自然抓紧时机在市场上宣传这一切，感伤和对古代的向往；包裹在极乐之中的感情也作为商品。怀旧行业十分兴盛。兴盛多久呢？

可以不必过分重视全部这些时尚、浪潮，包括怀旧。虽然我们并不沉溺于保守主义，但是我们不是也不能不要一点继承精神吗？在学校和社会常常疯狂地压制历史的时日，我们能够不需要和往昔的更多的联系吗？对于如今突出地缺乏历史意识的现象，这不是一种平衡吗？现在，人们正在徒劳地设法用某种过渡的最新意识形态、外加一种万能科学的幌子来弥补这种缺憾。

因此，对过去进行一番没有浪漫情调的、严肃的思索有什么不好呢？

这不是可以帮助我们变得谦虚些、变得不那么自鸣得意地现代化、不那么永远正确和全知全能吗？不是可以离现时远一点，可以审视我们到底身处何地吗？

这不是可以帮助我们根源上理解现在的许多现象、分辨和区别政治行动的机会和局限性、鉴别联合和冲突的过程、具有决定意义的形势的二重性、个人意愿和客观目标、次要的结果和长期的效果之间的区别吗？

这不是可以帮助我们认识社会的稳定性及其反抗的能力，也认识社会不顾一切客观的限制所具有的变异性和变革

的能力吗？这样，我们不是可以避免僵硬无情的技术统治论的计划和毫无效果的抗议、总体的批评和接踵而来的全面的沮丧吗？

这不是可以帮助我们对每日的政治和政党政治采取一种更长远、更审慎的观点、避开许多抓住不放的见解、看到似乎比以前坏的青年时较少感到惊奇、保持思想开放、对于新的未来不完全绝望吗？这样我们不是可以脱离现代社会的虚假的变通办法和分裂现象吗？——我们常常不由自主地被卷入这些现象，它们给我们带来的是数不胜数的毫无必要的冲突。

总之，我们应该学习历史和历史知识，却又不像在十九世纪那样把它当作择取方向的首要依据，更不当作有教养人士的发挥稳定作用的宗教代用品；我们要把历史当作认识现在的重要助手和充分的启迪手段，以便我们作出具体的判断和具体的行动，找到一种有效的办法，按马克斯·韦伯的话说，这就是“用热情加冷静的判断有力地、慢慢地穿透厚重的木板。”^④

因此，十分明显，对往昔的反思必然不是一种出于自私目的而对历史漠不关心的时髦新形式：这不是由于回顾过去、逃避现在而对过去发出的一种感伤的回顾。从长远的观点看，能够只靠吃老本生活吗？在新的未来招唤我们的时候，我们能够缓步步入过去吗？即使我们对现在和未来的许多重大问题不屑一顾，这些问题也不会自行消失。我们必须接受挑战。满怀忧思代替不了有勇有谋。

无论怎样沉迷于怀旧也不能消除今天要生活和寻找控制生活的必要性。可以说，革命年代的行动方式已经不再需要。但是我们几乎不能避免积极改革现存秩序的任务。在怀旧的、

或者甚至是保守制度拥护者和充满幻想的革命思想体系的销毁者中间，今日社会制度改革者又一次有了发言的机会。因为某种情况必将发生。到底是什么？

今天，不管出什么事，大部分人都是高兴的。还有人把正在发生或甚少可能发生的事汇总起来。但是，人的善意——像《未来已经开始》^④一书作者以某种先见之明设想的——足以造成一种转变、一个新社会、甚至“千福年人”^⑤吗？我们不反对新的生活方式，虽然这些方式在共同生活、大家庭、实验学校、建筑家、戏剧家、青年电影制片人、社会工作者中间的新式专业集体、农业和工业集体中得到了检验。我们也不反对可以发现每个人身上蕴藏的想像力的对创造能力的研究。不反对群体动力以及其对人类交互作用的新理解，不反对教导我们抓住总体又不忽视细节的系统分析。

然而，我们要问：考虑到人迄今为止有十足的能力可以干出规模大小不等的疯狂和残酷的行为，可以说人生来是性善的吗？我们至少可以视人的善意为理所当然，因而人有能力改善人性吗？个人、政府或者社会能够提出这样的设想吗？或者，如果各种形式的解放运动不再误入歧途，就能出现层次更深的变革吗？例证是明显的：从自然环境中的解放变成了对自然的掠夺；性解放脱化成为黄色文艺的浪潮；使社会免除统治的斗争变成了混乱和恐怖；公社共同生活试验导致了精神变态、甚至未老先衰；解放了的嬉皮士的下场是隐居医疗或沦为加德满都街头的乞丐。

但是，又常有妥协办法提出。例如，可能是由于缺乏对资本主义经济制度的令人信服的取代办法，所以提出了**传统**资本主义与**纯粹**民主之间的妥协办法；用这种办法，前者或后者

的原则都不可能实现得让人人满意。^{④③}考虑到这样一种现实情况,无疑是正确的是:无论是对反对派意见的批判、还是更好地说明自己的立场都远不够,针对各种极端主义的妥协是可能和必要的,甚至在工业中也必须取得资本主义和民主之间的实际可行的妥协。因此,这必定是一种公正的妥协:虽然不是百分之百的公正,却有更多的平等;虽然不是人人参与全部事务,却在工作地点有更为广泛的合作;虽然不消灭私有财产,却对其加以进一步的限制;虽然没有生产资料的集体化,却能更好地平衡私有制生产和公众服务。从这一立场出发,可以设定,顾主的观念、责任和独特性必将改变。

但是——这是对这类妥协的决定性的反驳——这种变革的动机仍然一如既往:(从雇主方面说)这些妥协等于是利己主义。“事实上在纯粹经济功能方面是自我利益专家的那些人,在他们严格的经济功能之外为他们自己利益所做的事还不充分,这倒不是因为他们不自私,而是因为教养不够。我认为他们应该明了这一事实:是自我利益、而不是某种高尚的道德规范要求他们以一种对对方是公平的方式满足对平等的要求,以实际的措施作出让步。历史表明,这种先发制人的防卫行动是关心自己切身利益的一种方式,而并非宽宏大量的表示。”^{④④}因此,这里涉及的是古老的利己主义这种传统的人类态度,对最广义的利润的考虑,而利润绝不仅限于雇主。

虽然我们十分强调社会力能论,我们在这里不是放弃了对人的变化的希望吗?虽然有许多改革,我们不是也仅仅在装饰门面而未得触及罪恶的原因吗?看来,我们并没有十分忙于必要的、根本的改革,而是更多地热衷于乱烘烘、闹嚷嚷的改良主义,这种主义虽然在各方面(大学、工业、教会、教育、国家

立法)造成了许多变化,但取得的改善成就很少。至少人本身没有变化,基本态度依然如故,没有新的人性。但是,考虑到人在消极的欲求和徒然的改革愿望之间的困境,我们能够不得已而求其次吗?我们不应该以某种不同的方式,不动感情地看待人类的处境,从浅薄的怀旧主义者和改革派几乎毫无察觉的不同深度的人类经验的角度对这一处境加以判断吗?

顺从已经导致了战线的多次变化。自由改革派和失望的革命派在他们种种期望的坟墓上频频相遇。对于一些人来说,恩斯特·布洛赫的“希望原则”已经被“绝望原则”消除,虽然形式不同、程度不同。在业已变化了的条件下,在挥霍了希望之后,在个人进行变革的成功可能证明可疑、人类进行变革证明不可能成功、结构的变革表现模糊不清之后,我们怎么能够还要考虑转变、变革和反抗呢?

II. 另一维度

怀旧和改革都不能对技术进步和社会政治革命的伟大的意识形态提出真正的取代办法。那么,迷失方向就是这一切最终的余烬吗?“世界已经迷失方向,并不是缺乏意识形态指点方向,问题是指不出目标。”尤金·尤内斯库,荒诞派戏剧奠基人,在1972年萨尔茨堡狂欢节开幕式上承认:^①“狂欢节是以全部旧时的华丽进行的。”人们在他们的这个行星笼子里兜圈子,因为他们忘记了他们可以仰望天空……因为我们需要的全部是生活,但是我们已经不可能生活。看看你周围的一切吧!^②这是真的吗?也许一半是真的。

1. 接近上帝

那么,我们的确应该放弃一个超技术社会的希望吗?而这个社会已经控制了进步、已经使体面的生活成为可能,这样的生活摆脱了进步的限制,有一种可以讨论各种问题的多元化的自由秩序。^③我们还必须放弃一个超革命社会的希望吗?而这个社会正在一个自由、平等和正义的王国里形成一种真正令人满意的生存条件,而且给人类历史带来了意义。^④

超然存在？

今天，我们不想兜着圈子转。绝对必要的是解放我们自己，挣脱我们现代生存的“单向面性”并超越它。马库塞的术语“单向面性”是对现代人生存的割切描写，这种生存缺乏真正的选择余地。技术进步人道主义由于新左派的激烈批判才认识到自身的单面向性，首先来探索这个问题，但是至今没有提出选择办法。社会革命人道主义显示出了对各种问题和危机的永恒的意识，但是在东方和西方都还没有提出切实可行的解放道路。^⑤

在两种情况下，人作为个人和社会，都依然没有能力控制他的世界，因为他努力对付一切，却不包括自己。虽然他似乎正在赢得整个世界，他却面临丧失自己灵魂的危险：在例行的杂乱活动中，在没完没了的谈话，在丧失方向和徒劳奔波之中。这和人或特殊的个人的软弱无关。我们已经看到，是技术统治的社会的法定限制威胁着要摧毁人的个人尊严、自由和责任。

为了拯救人的人性，摆脱一切教会的和神学的主导因素，扩大世俗当局的权限，把某种自主的、而不是宗教的基础和方向赋予生活的设计和行动的标准化显然是不够的。在理论和实践中，都应该有**真正的超越**，应该在现存社会中脱离单面向的思维、谈话和行动，真正地从质量方面上升到一种真正的选择办法。

但是，甚至它的理论家都已经服从于这样一个事实：在目前的形势下是没有这种超越的前景的。事实上，近代史的进程

已经表明,即使是一种线性的,也许是革命的超越也不能引导我们离开单面向性。相反,正如在其他的空想中一样,我们的危险是把物质世界的、有限的因素当作最后的解放,结果造成人对人的极权统治。这种统治不再以“民族”、“人民”或者“种族”、更不用说“教会”的名义;但是谈话总离不开“工人阶级”或者“党”,或者(因为我们不能再把自己和变成资产阶级的工人阶级或者一个极权主义党同一起来)对一个知识分子上层小集团的“真正拥护”。在这里也重复了一种经验:人最终又变得依赖在他长大成人宣布自立时放弃的势力和权力,因此,他的自由被他亲自解放的世界及其机制禁锢了起来。在这种非自由的单面向世界里,人,无论是个人还是集团、民族、种族、阶级,都常常被迫变得满腹狐疑、惧怕他人、甚至自己,无穷地怨恨和感到痛苦。这不是一个更好的社会、不是正义、不是个人的自由、不是真正的爱。

因此,鉴于人的这种处境,我们是不是必须——也许还要虔诚地强调一番我们对一切形而上学的恐惧——得出结论:**真正的另一维度**不可能在线性的、水平的、有限的、纯粹人的方面找到呢?真正的超越不是以真正的超然存在为前题吗?对于这个问题,我们的思想现在不是更开放了吗?

批判理论始于它对社会矛盾和个人生活中不可避免的痛苦、挫折、疼痛、老年和死亡的经验,而这一切是不能够仅从感觉上理解并“消除”的(从黑格尔哲学意义上看,例如否定的辩证法的第一阶段)。这直接点明超然存在的问题,即宗教问题;但是,甚至这一点也是在一定程度上指一种否定的神学,从对完美正义的希望出发、从不可

动摇的“对另一维度的向往”^⑥出发。

马列主义在讨论人类生活的意义、罪恶和死亡问题时开始变得更有分辨力。流行的正统回答——生活的意义、快乐、充实仅仅存在于劳动、战斗团结和对话生存^⑦之中——不能消除东西方进步的马克思主义者们的令人压抑的“私人问题”，在个人的罪恶感、个人的命运、痛苦和死亡、对个人的正义和爱等诸方面，我们站在哪里？从这一切情况看，宗教的潜在意义又被重新揭示出来。^⑧

在**自然科学和人文科学**中，今天，有些人更好地认识到了唯物主义实证主义世界图象和对现实的理解之不足之处，并且开始以相对的眼光看待自己方法论的绝对权利。^⑨负责的科学技术活动涉及到伦理学的问题，但是伦理学反转过来又涉及发现某种意义的问题，价值观、模式、宗教的尺度问题。^⑩

深层心理学已经发现了宗教对人类心理及其自我发现与复元^⑪的积极意义。现代心理学家们已经确立了宗教心理的衰落和我们时代的日益增长的迷惘、缺乏标准、意义丧失和典型精神病症之间的重大联系。^⑫

然而，比科学和文化中新方针不见得不重要的是应该注意的青年一代的各种运动。下文我们还要谈青年一代的宗教表现。在这方面，东西方是一致的。一方面，进步的马克思主义者，例如马霍维奇，要求于正统政党马克思主义的是“道德上鼓舞人心的理想、模式和价值标准”；^⑬而另一方面，对资本主义也提出了要求，而且，例如，由查尔斯·A·莱奇为青年一代作出了规定。在现代美国“意识 I、I 和 II”^⑭的声音之间

是否可以加以经验主义的和系统的分析姑且不论,但不可否认,这些声音代表了解决现代社会重大问题的尝试,因为以往的解决办法都不充分。虽然莱奇在他对“新一代”^⑮意识的分析中可能夸大了反文化的特征,但是他所批评的自由派和激进革命派肯定忽视了解决这些问题的决定性因素和我们时代的最重大、最迫切的要求:对**超然先在**的新意识。在这个技术世界的中心所需要的是通过对**新生活风格**的选择自由地摆脱现在的处境,培养控制技术机制的新力量,培育新的独立性和个人的责任心、敏感性、审美感、爱的能力、共同生活和共同工作的新方式。因此,莱奇正确地要求给予**各种价值观和优先权新的定义**,因而给予宗教和伦理学以新的估量,以求使真正的新人和新社会能够诞生。“新意识的力量不是操纵程序的力量或者政治或者街头战斗的力量,而是新价值观和新生活方式的力量。”^⑯

宗教的前途

在十九世纪和二十世纪初,有人期待、希望、宣布宗教的终结。但是没有一个人说明这种期待、希望和宣告有什么基础。“上帝死了”的宣告并不因为经常重复而变得更真实些。相反,纠缠不休地重复这个显然未得实现的宣告,甚至使许多无神论者怀疑起促使宗教终结的前景。在这方面,英国历史学家阿诺德·汤因比写道:

我相信,科学和技术不能作为宗教的代用品。科学技术不能满足各种宗教努力提供的精神需要,虽然科学技术

可能损害所谓“高级宗教”的某些传统教条。在历史上，宗教是先产生的，而科学又从宗教中成长。科学从来没有取代宗教，而且我希望永远也不取代。那么，我们怎样才能达到真正的、因而是持久的和平呢？……对于真正持久的和平来说，一种宗教革命，我深信，是一个必要条件。我所说的宗教指个人和集体克服自我中心欲，这就要和宇宙背后的精神存在交流，使我们的意志与之和谐。我认为，这是取得和平的唯一的一把钥匙，但是我们还远没有拿起并使用这把钥匙，所以，在此之前，人类的生存依然可疑。^⑰

许多无神论者从未摆脱宗教问题，最激进的无神论者费尔巴哈和尼采自认为因为他们公开宣布无神论而得以解脱，但是，直到他们死亡他们还一直热衷于上帝和宗教问题。虽然我们绝无幸灾乐祸之意，只不过是冷静地观察，但这一事实、这一切看来与其说是关系到被经常宣布已经死亡的事物的死亡，不如说关系到它明显的生命力。

但是，受到费尔巴哈启发的马克思及其在革命后宗教迅速消退的乌托邦，却最明显不过地被事态的发展否定了，尤其是在**社会主义国家**。

首先，苏联政府（其本身十分具有活力）因为对宗教自动消亡没有信心，便把气势汹汹的无神论变作为它的学说的一部分，让宗教和教会遭受旨在将其消灭的斯大林主义恐怖活动，遭受斯大林之后的压制。然而，在十月革命之后几乎六十年，在教会和许多个人受到笔墨难以形容的迫害和艰辛之后，在苏联，基督教却是一个正在成长、而不是消亡的因素。据最近（或许有夸张成分）的统计，成年俄罗斯人（俄罗斯人占苏联

国民的大约一半)的三分之一和苏联人口的五分之一据说都是活跃的基督徒。^⑮

不过,在西方,有一些预测已被证明是错误的。世俗化过程(读者也许能回忆起本书开篇时提到的保留意见^⑰)是被社会学家和神学家高估了,或者是他们没有分辨它的各种表达^⑱。无宗教的世俗派神学家们原来上演了“上帝死亡神学”的序曲,现在又一次表白信仰宗教,甚至是人民的宗教。^⑲在片面的理论的背后,不仅常常隐藏着某种脱离时代精神及其种种诱惑的不完备的批评,而且还有某种十分确定的意识形态涵义:或者是对黄金时代的怀旧(衰落假说),或者是对未来时代的空想或期待(解放假说)。制造出来的常常是先验的宏博理论,而不是精确的经验研究。

但是,甚至是对未来学家,推测宗教现象的发展,也被证明比研究其他领域的现象更为困难。应该衡量和说明(例如,在信仰和祈祷实践和行为动机中)的那种能够提供关于宗教的最终、结论性的知识的事物是什么?有历史标记和在社会上对象化的宗教现实(道理与礼仪、行为模式、习俗、生活节奏、社会结构的这种整体),事实上仅仅是宗教冰山的顶端。除了宗教的全部冲动和灵感、信仰和态度、它提供的意义和凝聚的力量和使这一切成为可能的信、望、爱,“宗教的整体现实”是更要无限大的。宗教和人类本身一样古老,数千年来,它一直重新掌握人的精神。当然,古老的礼仪和习俗可能失去其宗教意义,但是常常创造出新形式宗教行为的天地:例如,旧的美德消失,让位给了一些最初得不到承认的美德(端庄、不偏向、公平、责任感、批判精神、团结)。^⑳因此,依据我们全部的经验,在某些特殊形式的非宗教的前途方面,和宗教的前途一

样,是要诱导出怀疑主义的。

解释世俗化过程的不同模式因而也证明属于这一类型。世俗化能够和教会成员人数的降低视为等同吗?现在依然存在着非教会的、非制度化的宗教的广大地盘。或者,这可以和理性化的清醒过程等同吗?一个生活领域中的理性化并不能排除对另一领域中非理性或超理性的感知。或者,可以和非神圣化等同?宗教是不能够被降低到神圣地步的。

今天,关于宗教的前途,原则上有三种可能的预测:^{②③}

a. 世俗化可以被逆转,或者通过宗教恢复,或者通过宗教革命。世俗化过程的不可逆转性尚未得到证实;既然未来总不免许多不料之事,因此,不可证实性就不能事先排除。但是在目前情况下还不十分可能。

b. 世俗化正不间断地进行。教会正日益变成为法律承认的少数人组织。这种推测更为可能,但是,我们将会看到,也存在着强有力的相反论证。

c. 世俗化会继续下去,但是形式有所改变:它会在教会内外把宗教整体分裂为迄今不为人知的新的社会形式的宗教。这个推测可能包含最大的或然性。

宗教社会学的专家们,从马克斯·韦伯和埃米尔·涂尔干以至今天其他许多人,都同意,只要艺术存在,宗教就会存在。宗教虽经种种变化,但是对人类仍然具有根本性的意义。在涂尔干看来(涉及一个集体的成员身分)它可能是一个社会整合因素;在韦伯看来(根植于一个解释体系)它可能是一个给予意义和使价值观理性化的因素。从较少神圣的形式上看,它对于人际关系可能是重要的(托马斯·卢克曼,彼得·伯格),或者,如果不放弃神圣的形式,对社会体制和结构也是重

要的(塔尔科特·帕森斯,克利福德·吉尔茨)。或者,它可以通过在多元化的世界中形成进步的上层把整合和给予意义的作用结合起来(安德鲁·格里利)。

以往的宗教社会学研究经常关注对参加教堂和其他宗教活动人数的统计。但是,甚至表面上远离宗教的团体,对这个科目无疑也是感兴趣的:和某些设想与偏见相反,近来的统计已证实了这个情况。^{②4}当然,宗教已经失去对其他领域的广泛控制,例如,它对科学、教育、政治、法律、医学、社会服务的直接影响越来越少。但是,从这些情况我们能够得出结论说,宗教对于个人和作为整体的社会的影响已经衰落了吗?和以往广泛的控制与监督不同,它现在可能具有更为广泛的、间接的精神影响。

例如,长时间以来,社会学家研究了宗教对美国重大经济、政治和教育机构的潜移默化的精神影响。令不少人惊异的是教会以新的方式对第三世界民权和和平运动的影响,特别是在非洲和南美洲消灭贫穷和争取民族独立斗争中。青年文化在不小的程度上受到新的宗教意识影响的事实以后再谈;对于各种耶稣运动和趋向于东方宗教意识和神秘主义的各种潮流,也是如此。消极的征兆也揭示出了受压抑的、被驱向地下的宗教意识:从各种无害形式的占星术、通过形形色色的迷信,直到不断翻新的、有害的各种形式的魔鬼崇拜。

世俗主义思想意识曾努力从真正和必要的世俗化中构建出一种无信仰的**世界观**;即:宗教、或至少有组织的宗教、或者无论如何基督教会的终结已经到来。由于上述的现今事态,社会学家们在他们对待世俗化过程的态度上更加审慎了。他们谈宗教衰落不如谈宗教的**功能变化多**。人们承认,社会变得日益复杂和日益变异,所以,在宗教与社会原来的深远的等同之

后,必得出现宗教和其他结构的分离。T. 卢克曼谈论各种机构组织脱离宗教的象征宇宙,T. 帕森斯谈论各种不同机构之间发生进化**变异**(劳动分工)。就像一个家庭一样,宗教(或教会)也通过次要功能(如经济的和教育的)的进步变异得到解放,现在可以专注于其本职的任务了。

从这个意义上看,这种世俗化、抑或变异提供了重大的机会。在人对世界和他自己的解释体系中,基督教提出了关于人的起源和定义、关于世界和历史的整体性的重大问题。在此之后,关于来龙去脉的这些重大问题一直没有中断,而且从根本上确定了以后的全部时代。这些问题的冲力和压力在新的、世俗时代也一直延续不止。虽然答案没有连续性,但是,问题的连续性至少保存了下来。而且,现代人类的世俗科学虽然颇为成功,但是在对这些问题所作的回答中,却证明是显然不完备的。^{②5}在此,纯理性似乎负担过重。

即使对宗教前途不作更深入的推测,也可以说,科学消除宗教设想不仅没有得到证明,而且在方法论上也是以不加批判的、对科学的信赖为依据,而对于未来所作的未得证实的推测而已。现在,因为对理性与科学的进步怀疑日甚,所以科学是否将可能扮演宗教代用品的角色就更成问题。

然而,这一切还远未证实对上帝的信仰:关于上帝的问题是一个开放性的问题。对上帝的信仰,必须据理述明这一信仰种种声言与现实的关系,不能回避检验的问题。

是对上帝的证实吗?

看来,我们似乎陷入了一个困境,一种无法逃避的处境。

或者是：对上帝的信仰可以证实，然而那时还要信吗？**或者是：**不能证实，那又如何理解对上帝的信仰？这是一个理性与信仰之间年深月久的难题，尤其是在关于上帝的知识的问题上；有人想要从信仰、有人想要从理性方面解决这个问题——或者根本不想解决。^{②6}

a. **有些人说**，如果上帝让人认识，亦即，如果他自己显现出来，人才能够认识他。上帝有主动精神，上帝只是在**圣经启示**中向我显示。因此，有罪的人如果没有上帝恩惠的启示，是不能认识上帝的：人不能证实上帝，只有上帝对自己的证实。对人的期望不是毫无热情的人微详审，而是忠实地信仰福音：“我为知而信。”

以路德对诱惑人的“妓女式的理性”的怀疑主义为背景，这是卡尔·巴特的“辩证神学”^{②7}的立场，也是鲁道夫·布尔特曼在这个问题上的立场，^{②8}；和他们在福音神学中广大追随者的立场。^{②9}这种辩证神学想要保全上帝的神性和他的启示，反对全部罗马天主教的“自然神学”和弗里德里希·施莱马赫风格的人类中心论新基督新教神学。在人和全然另外一体的上帝之间有一个无限的距离，这个距离只有上帝“辩证地”通过他的启示才能消除。因此，神学不能从人的需要（Bedürfnistheologie——需要神学）来规定：不能加工上帝的话来适应人的需要。

但是，在这一点上，出现了几个问题。和每一个人继续讨论关于上帝的问题在原则上难道是不可能的吗？另外一位人士的经验不能够加以讨论吗？信仰上帝这一真理仅仅该是一种主张吗？从经验角度看，我在哪里才能开始有能力证实上帝呢？这样一来，不就是要或多或少魔幻地设想上帝了吗？“启

示”不是一种未经证实的假设,也许干脆是一种幻想或者意识形态上层建筑了吗?或者,它就是一种人无论理解与否都必须事先接受的外在法则吗?我岂不是必须抛弃我的理性,牺牲我的理解吗?这些问题、这些对信仰上帝一事需要证明的要求看来是有道理的:

信仰不应该是盲目的,而应是负责的。人不应该受到精神上的强制,而应该在理性上深信不疑,这样他才能够作出可加以辩解的信仰决定。

信仰不应该脱离现实,而应该联系现实。人不应该不加检验地获得信仰。人的陈述应该通过与现实的接触,在人和社会现今经验范围之内加以证实和检验,因而得到现实具体经验的容纳。

b. 另外一些人说,人只有先通过理性认识了上帝,才能信仰上帝。上帝在圣经陈述的词语中的“超自然”显现假定上帝在创造中的“自然地”显现。不该先设想世界是被创造的,以求察觉造物主的存在(正如有些批评家主张的,这把我们卷入了一个恶性循环)。但是,对现存世界的反省一举可以清晰证明上帝是一切事物的原因和目的。因此,对上帝的理性证实是来自现实的世界。

以圣托马斯·阿奎那^{③①}的神学为背景,这是天主教新经院学派“自然神学”和1870年第一届梵蒂冈大公会^{③②}(有些保留)的立场。阿奎那保卫上帝可证明性的原则,^{③③}而第一届梵蒂冈大公会议却只坚持上帝可知性的原则(仅为一种“可能性”,关于上帝的一种潜在的知识)。这种“自然神学”^{③④}在把信

仰缩减为理性(拒绝一切“超自然”物)的理性主义和把一切理性缩减为信仰(拒绝一切有关上帝的“自然”知识)的笃信主义之间寻求中间道路。根据这一见解,尽管上帝与人之间有许多不同,但也有相似点、类比处,这就能够对上帝作出一种类比的论证,或肯定,或否定,或超越。因此,知识有一种二元秩序:理性所了解的“自然”范围“上面”,有信仰所了解的“超自然的”范围。这已被描述成为一种“成双故事”理论,因而可以公平对待哲学(特别是宗教哲学)现象和宗教(特别是世界诸宗教)现象。这种理论排除了“自然”与“超自然”、理性和信仰之间的矛盾。而且,这里也没有神学适应需要的问题。人的需要必定不是统领一切的观点,而肯定是方法论的出发点。关于人类起始的知识秩序是不等同于关于上帝起始的存在秩序的。

但是,对于这个观念也可以提出许多问题。我们可以把神学的专门诘难搁置一旁,诸如不考虑上帝的恩宠行动,把上帝的观念分裂为“超自然的”和“自然的”上帝;这样得知的不是真正的基督教的上帝,而是一个偶像,即人对世界想像图景的映现。今天,针对上帝的种种证实提出了一般性的疑难。

a. 可以用证据来证实上帝吗?我们可以像处理专门化的、技术的或科学的问题那样处理现实生活的问题吗?我们可以用纯理性的思考顺序处理现实生活问题,把已知的见解逻辑地连接起来去推测未知事物吗?能够通过逻辑推理的过程来证实上帝的存在吗?这样,在最后,我们对于上帝的存在就不仅有一种可能的、而且是有逻辑强制力的理解?这样的证实,对于哲学专家和神学专家不是最多只能变成巧妙的思维结构,而对于普通人不依然是抽象、无法索解、无法控制、无说服力和没有约束力的吗?

b. 能够证实的上帝还可能是上帝吗？通过这种推理过程，上帝不是被贬低成为一种可以通过人的一点机灵劲儿推测、发现的东西了吗？上帝不是要变成一个客体和主体对立的事物，可以通过推理的逻辑链条自外部从来世诱引出来（姑且这样说）的东西吗？这样地客体化的上帝还是上帝吗？

c. 人的理性有如此大的威力吗？自从康德提出纯粹理性批判以来，我们的理论理性范围有限这一点不是被广泛接受了吗？这种理性不是依然局限于人类经验的范围、任何超出可能的经验范围的尝试不是都非法吗？康德使用理论理性通过对本体论、宇宙论和目的论（物理神学的）对上帝的证实的方法论所作批评，不是把上帝存在的证实从我们手里夺走了吗？在形而上学领域之内（康德对此没有十分否定）理性所作的超过了调节和安排功能吗？它不是不能够得出关于现实本身的结论吗？事实上，关于证实上帝方法的真正问题就在这里：这些证实方法已被柏拉图和亚理士多德规定，奥古斯丁在基督教神学中给予了一定的地位，阿奎那加以综合系统化，笛卡儿、斯宾诺莎、莱布尼茨和沃尔夫（重议坎特伯雷的安瑟伦的新“本体论”方法）加以重新思考，最后，作为整体受到康德的激烈批判，又得费希特和黑格尔的思辨的阐释。

这些疑难不可完全不理，且必须承认：

正如对虚无主义的讨论所表明的那样，^{③④}构成信仰基础的清楚理性下层建筑是不存在的。疑问不仅可能在“超自然的”上层建筑发生。疑问已经开始于人类生存的和作为整体的现实的不确定性。

如果上帝存在，上帝的现实是**不直接参预**世界的存

在的。这样参预的上帝就不是上帝。他不是我们经验范围内的客体之一，发现这些客体是没有问题的。不存在对上帝的直接经验。也没有直接的直觉(N. 马莱勃朗什、V. 吉奥贝提、A. 罗斯米尼等人的“本体论”认为有)。

不求助于经验方面的感受(=先验地)、仅从上帝(作为必不可少或绝对的完美存在)的概念出发，是不可能推测出他的必然存在的：对于上帝的“本体论的”证实(坎特勃雷的安瑟伦、笛卡儿、莱布尼茨)有意避免对自我和世界的经验，是预设或假定观念的秩序和真实的秩序完全等同。

在从经验方面(=归纳地)证实上帝这一点上，总要产生这些证实方法是否会影响从“可见”到“不可见”、到超越经验过渡的问题。可疑的是，宇宙学的(上帝是有效的动因)或目的论的(上帝是最终的动因)对上帝的证实的各种变体是否能够达到终极的动因或目的，不会与我、社会或者世界等同(或者，它们是否排除无限的回归)。

如果一个人的存在组成部分被忽视、结果他不仅没有响应信仰反而失去了它，那么，对上帝的信仰就不能被证实。从以往的经验看，对于上帝的存在来说是不存在可能具有普遍说服力的纯理性的证明方法的。对于第一次梵蒂冈公会议所教导的有关上帝知识的抽象“可能性”无论有什么考虑，关于上帝的种种证实事实上也不会对每个人都有强制力。不存在被普遍接受的一项证实。

那么，这个困境就没有出路了吗？在“辩证神学”意义上的对上帝的纯粹独断主张和“自然神学”意义上纯粹理性证明之间，就没有一条中间道路吗？

超过纯理性

即使是关于上帝的证实的“摧毁者”康德也从来没有认为上帝不存在。我们不是应该至少在必须寻找一条中间道路的意义上同意康德的见解吗？在教义的肯定和理论推理证明之间必定有一条路可走，虽然按照理论推理——据康德认为——上帝的存在虽不能证明，却也不能否定。

那么，康德是怎样确立上帝的存在呢？在这方面，康德原则上正确地求助不是“纯粹的”、而正是表现在人的行为中的“实践的”理性。这不是一个纯粹知识的、而是人类行为的问题。康德是从作为有精神的、负责的存在的人的自我理解来论证的。因此，他的论证不同于对上帝的纯理性的证实，因为他正确地拒绝在证实过程中把人的现实存在降低到一个中性的因素。因此，他谈到了一种“规定”：上帝是由道德（受到无条件的支配）和对幸福（必须适应于道德）的追求“规定”的，是作为它们仅仅对实践理性是明显的可能性的条件“规定”的。与此相关的是，康德谈到了“一种信仰”，“纯粹理性信仰”。^⑤甚至在实践理性批评中，康德当然也不是“向外”观望，或者“向上”凝望某种彼岸（超绝事物），而是观望他的身后，向后和向内（“先验”）：看到了道德和幸福可能性的条件。除了自由和永恒，上帝也是三个伟大的理念之一；理性的证实虽然不可企及这些理念，但它们依然是道德行为的本质的先决条件。

康德的先验论证自然在两个方面和可以得到辩解的批评相背。在他的论证的第一个理由方面：从一种无条件的“应该”、从一种无上命令出发是合法的吗？在一个人面临什么行

为是正确的这一问题时,无条件的道德法则适用吗?我们内心的确必须承认规定上帝存在(=联结道德于幸福的至高的善)的无条件的义务事实吗?我们内心对于某一确定无疑道德法则的承认(表现为无上命令:“你应该”)本身是道德冲动、道德问题、甚至关于道德生活的决定的前提吗?而这一切,正如尼采所证明,也可能是消极的。因此,康德在这里是不是在轮环论证呢?“你应该”义务本身的无条件性不是已经规定好,因而关于上帝存在的规定不是建立在另外一条规定上了吗?

关于他的论证的第二个理由:追求幸福自然适用于一切人。但是,我们有什么理由设定义务和爱好必须和谐?为什么服从道德法则的人必定得到幸福?

“规定”本身的概念指出了没有先决条件而求助于上帝在理论上是不可能的这一事实,而我们如果想要在道德上过有意义的生活则必须以上帝本身作为前提。在现代世俗化——和解放——过程中,上帝被理解为道德自治可能性条件这一点是康德的伟大思想。他正确地拒绝让纯粹理性的矛盾和二律相悖进入人类现实存在的范围,或者让人卷入荒谬的无底深渊之中。但是,难道不应该尝试一下更远地向后追溯和在更广的前线上开始作起吗?

在这里,我们无论如何不能承认我们身上存在着一种道德义务、一种冷酷的道德法则、一种僵冷的无上命令。恰恰相反,我们要从具体感受的世界和人的整个现实出发(迄今一直如此),然后才能询问这个从整体上看完全不能确定的现实的可能性的条件。康德消除了作为强制性论据的对上帝的证实。但是他没有消除这些证实的宗教内容。我们不准备尝试通过理论推理从世界和人的这个现实的经验中推导出上帝来,也

不在某种三段论推理过程中展示上帝的现实。但是，人人可及的现实的经验将要归纳地澄清，以便——所谓依据“实践理性”——把人置于一种负有合理责任的决定之前，这种决定的要求多于纯粹理性，事实上涉及整体的人。

因此，这不是理性的纯粹理论的、而是完全实践的功能：这是一种沉思的内省，它伴随、打开、澄清对现实的具体感受。考虑到世界的人的这种现实，难道还不能叙述能够经受批评的对上帝的信仰吗？我们还不能够从对现实的具体经验来谈论上帝、证明我们这样的谈论正确可信吗？总之，我们还不能意识到，能够信仰上帝、但是不能同样地为他们的信仰作出辩护的人是不少的吗？

2. 上帝的现实

我们在以上的思考中是一直让上帝是否存在这个问题开放的。这个问题可以分两个阶段回答，这样我们就可以从现在的各种问题和观念方面来研究基督徒对上帝的特有的理解。³⁶我们不能使怀有这个问题的读者完全解除颇费精力的概念性思考，那是因为我们必须以最简洁而系统的形式叙述答案。但是，任何人——只要上帝的存在对他来说是信仰的确实对象——如果愿意的话，都可以从容跳过这一段或多或少有哲学特点的思想评述。

今天，我们比以往更不能设想人们理解他们所说的上帝的涵义，无论是无神论者还是基督徒。首先，我们没有其他选择，只能从一种先见出发；这是一种关于上帝的初步概念，只

能在分析本身中澄清到一定的程度：因为上帝存在这一事实和他作什么这两个方面的问题是密切相关的。关于上帝的初步概念，是人民对上帝的普通理解和种种表达：（无论如何）一种有意义的生活的神秘而不可动摇的基础；人、人类友爱、作为整体现实的中心和内涵；一切事物所依赖的最终的、最后的权威；我们所不能控制的我们责任的对应渊源。

假 设

据康德认为，总括人类理性^③的全部兴趣的最终的问题，也是首要的、普通的问题。“我能知道什么？”总结了关于真理的问题。“我应该作什么？”总结了关于规范的问题。“我可以有什么样的希望？”总结了关于意义的问题。“功能的”和“本质的”问题、技术—理性的和整体人格的问题，虽然都可以区分开来，但是在具体的生活中又连接为一。“计算”思想——海德格尔认为——涉及一切可以实行、计算、精确的事物，但是在日常生活中不能和涉及意义与真理的“沉思”思想分割开来。但是，关于意义与真理、规范与价值的重要问题，尤其是在福利社会的催眠般的影响之下，可能被掩盖和压制下去，非等到由于思考或者大事或小事中“命运”作用的结果而重新出现。

为了回答关于上帝存在的问题，必须假设人在原则上是把自己的生存和现实当作一个整体来接受的：正因为如此，他事先不把这种毫无疑义地、深刻地是不确定的现实，尤其是他自己的深刻地不确定的生存看得像虚无主义强调得那样毫无意义、毫无价值、徒劳无益；他把这种虽不确定的现实看得在原则上是有意义的、可贵的、真实的。因而，他对现实采取（他

这样作有他的自由)的不是基本的不信任态度和缺乏基本的信心,而是一种**基本的信任态度**,一种**基本的信心**。³⁸

即使是对于对世界与人的现实采取基本信赖态度的人,现实的完全的不确定性当然也依然在其真正存在的、智慧和伦理的方面反复出现。对于不确定的现实的信赖不能消除现实的根本的不确定性。就在这里产生了关于上帝的问题:现实虽然能够提供基本信赖态度的根据,但是它本身却显得神秘地未得证实;虽未得证实却在发挥证实作用,虽然演化却无目标。现实虽是事实,却依然是扑朔迷离、没有明显的基础、依据或目的。因此,关于现实与非现实、存在与非存在、基本信赖态度和虚无主义的问题在任何时候都可能重新出现。

这基本上可以归结为如下的问题:在哪里可以找到对于完全不确定的现实的解释?是什么使这种现实成为可能?这种不确定的**现实的可能性的条件**又是什么?因而,问题不是:这种完全的**不确定性的可能性条件**是什么?这种提出问题的方法忽视了虽然不确定但依然存在的现实。³⁹

如果人不想放弃理解自己和现实的任何尝试,那么,这些终极的问题必须得到回答,因为它们同样是基本的,而且不可避免地要求回答。与此同时,信徒和非信徒处在竞争状态之中,看谁能更为令人信服地解释人类的基本经验。

A. 从生活的不安全感、知识的不确定性和人的多重畏惧和迷失方向的十分具体的经验(这种经验无需在此详论)中,总要产生一个无法回避的问题:这种悬在存在与非存在之间、意义与无意义之间、虽然起支撑作用却无后盾、虽然演化却无目标的十分**不确定的现实的来源**是什么?

甚至认为上帝不存在的人至少也可以同意这样一个假设

(这个假设当然不能如此决定上帝的存在或不存在):**如果上帝存在,那就可以对永恒的不确定现实之谜提供一个基本的解决办法,对渊源问题提出基本的答案(答案会自然出现,而且需要解释)**。这种假设可简述如下:

如果上帝存在,那么起证实作用的现实本身最终就不会得不到证实。上帝是全部现实**首要依据**。

如果上帝存在,那么起依凭作用的现实本身最终就不会得不到依凭。上帝是全部现实的首要依凭。

如果上帝存在,那么演变中的世界最终就不会没有目的。上帝就是全部现实的首要目标。

如果上帝存在,那么就不会存有悬在存在与非存在之间的现实最终可能是空虚的这种怀疑。上帝就是全部现实的存在本身。

可以积极地和消极地更准确地表达这个假设:

a. **积极地:如果上帝存在,就可以理解为什么在全部混乱中可以有信心地设想出一种隐潜的统一,在全部无意义中隐潜着意义,在全部无价值中隐潜着价值:上帝是一切存在物的首要渊源、首要意义、首要价值。**

为什么在全部空虚中可以有信心地设想出一种隐潜的 realistic 存在:上帝是一切存在物的**存在**。

b. **消极地:如果上帝存在,那么,另一方面,就可以理解:**

为什么起证实作用的现实看来得不到来自它本身的证实,起支撑作用的现实得不到本身的支撑,演化的现实没有为本身提供目标;

为什么它的统一受到分裂的威胁,意义受到无意义的威胁,价值受到无价值的威胁;

为什么悬在存在与非存在之间的现实被怀疑最终是不真实和空虚的。

基本的回答永远是一个:因为不确定的现实本身**不是上帝**;因为自我、社会、世界不能够和它们的首要依据、首要依据、首要目的,和它们的首要渊源、首要意义和首要价值,和存在本身同一。

B. 考虑到**人类存在**的特殊不确定性,可以这样提出一种假设的回答:**如果上帝存在,那么,人类生存的永恒的不确定性在原则上可以得到解决。可以更准确地叙述如下:如果上帝存在**

那么,针对命运与死亡的全部威胁,我可以正确地肯定我的人类经验的统一性和特征:因为上帝也会是我的生活的**第一依据**;

那么,针对空虚和无意义的威胁,我可以正确地肯定我生存的真理和意义:因为上帝也会是我的生活的**终极意义**;

那么,针对罪与遭受拒绝的全部威胁,我可以正确地肯定我生存的善与价值:因为上帝也会成为我生活的**全面的希望**;

那么,针对虚无的全部威胁,我能够有信心地正确地肯定我的人类生存的存在:因为上帝就特别是人类生活的**存在本身**。

这个假设性的回答也可以被消极地检验。如果上帝存在，那就可以联系我的生存理解，为什么人类生存的统一和特征、真实和意义、善与价值依然受到命运与死亡、空虚与无意义、罪与诅咒的威胁，为什么我的生存的存在依然受到虚无的威胁。基本的回答永远是一个：因为人不是上帝，因为我的人类自身不能和它的首要依据、首要意义、首要目标，和存在本身同一。

总之，如果上帝存在，那么，这不确定的现实的可能性的条件就存在，它的“来源”（最广义的）就可指出。但愿如此！但是，从关于上帝的假设中，我们不能推断出上帝的现实。

现 实

如果我们不想匆匆得出过早的结论，我们就必须一步一步地走。应该怎样评判各种选择办法、怎样找到解决办法呢？

a. 有一件事从一开始就必须允许无神论去做：可以否认上帝。从理性上说，无神论是不能消除的。无神论虽然未得证明，^④但它也是不可辩驳的。为什么呢？

每种现实的强烈的不确定性的经验向无神论提供了充分的理由，使之认为现实是绝对没有首要依据、首要依凭或首要目标的。必须放弃谈论首要渊源、首要意义、首要价值。我们不可能知道这些事物（不可知论）。实际上，现实大概是终极的混乱、荒谬、幻象、现象，而不是存在；是无（无神论倾向于虚无主义）。

因此，事实上，对无神论的不存在是提不出确凿的论证的。如果有人说没有上帝，这种断言是不能断然批驳的。归根

结底,针对这一论断不能提出关于上帝的有力证据和证明。这一不可证实的断言最终地要依靠一种和对作为整体的现实提出的根本解决办法相联系的**解决办法**。对于否认上帝的言论不能从纯理性上进行批驳。

b. 另一方面,无神论也不能够确实地排除另一种选择:既然能够否认上帝,也就能够**肯定上帝**。为什么呢?

具有全部不确定性的**现实**提供了充分的理由,不仅可以使人大胆而有信心地赞同这种现实及其特征、意义和价值,而且也赞同一种因素,因为没有这一因素,现实虽然有证实作用但最终似乎未得证实,支撑一切而本身得不到支撑,虽然演化却无目标;这一因素就是有信心地赞同不确定的现实的首要依据、首要依凭和首要目标。

因此,对于无神论的**必要性**没有终结性的论据。如果有人说有上帝,这一断言也不能够确凿地反驳。针对现实本身提供的这种信念,无神论最终也是无用的。对于上帝的无可争辩的肯定最终地也是依靠在这里和对于作为整体的现实的基本解决办法相联系的**解决办法**的。因此,这种肯定从理性上说也无可辩驳。当然,对上帝的肯定也不能够用纯理性的论证来证实。这不是进退维谷吗?

c. 两种选择都已明确。解决上帝存在问题的本质困难就在这里——超越了“自然的”、“辩证的”或“有道德规定的”神学:

如果有上帝,他就是对现实的根本性不确定性的答案。

但是,有上帝**这一点**既不能强制地从纯粹理性的证

实和演示、也不能绝对地从实践理性的道德规定方面来接受,更不用说只从圣经的见证来接受了。

有上帝**这一点**最终只能依靠建立在现实本身的信念来接受。

对于现实的最终依据、依凭和意义的忠实信赖本身在一般用语中被正确地標示为“信仰”上帝(“信上帝”、“信赖上帝”)。这是一种非常广义上的信仰,因为它不一定是基督教的说明所唤起的,非基督徒也可能悟出。承认这一信仰的人——无论是基督徒与否——都被正当地称作“上帝信徒”。另一方面,不相信上帝的无神论在一般用语中被正确地描述为“不信上帝”。

因此,面对如此的现实和面对现实的首要依据、首要依凭和首要意义,人不能避免作出虽然自由但非随意的**决定**。既然现实及其首要依据、首要依凭和首要意义不是以终结的见证强加于我们,那就存有人类自由的余地。期待于人的是作出决定,不受智慧的限制。无神论和信仰上帝都是大胆的行为,也是冒险。对于证实上帝的批评都旨在说明,信仰上帝有作出决定的性质,另一方面,关于上帝的决定又具有信仰的性质。

因此,关于上帝的问题涉及到一种决断,这个决断必须在比赞同或者反对现实(从虚无主义方面看是必要的)的决断更为深刻的层次上处理。一个人一旦意识到这一终极的深度,一旦出现这一问题,这种决断就变得不可避免。在关于上帝的问题上也是如此,不选择事实上就是一种选择:人已**选定**不去选择。在涉及上帝问题上的信仰投票上不投票就等于拒绝信仰。

可是,遗憾的是,真理的“深度”(或“高度”)和人接受真理

的确实程度是成反比的。真理(“滥调”、“老生常谈”)越平庸,确定性就越大。真理(例如,和算术比较,美学的、道德的和宗教的真理)越重大,确定性就越小。真理对我越“深刻”,我首先就越必须向它开放,在内心有智慧地、自愿地、有感情地作好准备,调整自己,以求达到真正的“确认”,而“确认”是有别于加以肯定的“保证”的。一种**深刻的真理**,对我来说从表面看是不确定的,受到许多疑问的干扰,要求我拿出宽宏的忠诚态度,但是,它可能具有比某种——或者甚至某种“绝对确定的”——**平庸真理**^①更高得多的认识价值。

但是,从可能肯定或者否定上帝一事中并不能认为这种选择不重要。否定上帝意味着对现实的**未得终极证实**的基本信赖态度(如果不是一种绝对根本的不信赖态度)。但是,接受上帝意味着对现实的**已得终极证实**的基本信赖态度。一个肯定上帝的人知道他**为什么**相信现实。正如下文所要说明的,这里谈不到什么进退维谷。

d. 如果**无神论**不是简单地受到虚无主义的基本的不信赖态度的助长,也必定受到基本的信赖态度的助长,但是这种信赖态度**未得终极的证实**。通过否认上帝,人就决心反对终极的依据、依凭、现实的终极目的。在不可知论无神论中,对现实的赞同证明是没有得到终极证实的,不连贯的:这是一种随波逐流、无处抛锚、因而是矛盾百出的基本信赖态度。在不太肤浅、更为连贯的虚无主义无神论中,根本性的不信赖态度所赞同的是十分不能成立的现实。无论如何,无神论不能说明不确定现实的**可能性的条件**。因此,它缺乏根本的合理性,虽然这一点常常被一种对人类理性的理性的、但基本上是非理性的信赖态度所掩盖。

无神论为它否认的态度所付的代价是明显的。它所面临的危险是最终缺乏依据、依凭、目的,和可能的徒劳、无价值、作为整体的现实的空虚。如果无神论者意识到的话,他亲身面临的危险是最终的弃绝、威迫和衰败,造成怀疑、恐惧、甚至绝望。当然,这一切是指十分严肃的无神论,而不是一种心智的姿态、势利小人的反复无常或者毫无思想的浅薄行径。

无神论者无法回答那些简单的禁止方法压制不下去的终极却又直接、不断涌现的人生问题:这些问题不仅发生在情况不明的情况中,而且出现在人的个人生活和社会生活中。康德将其规定如下:

我们能知道什么?为什么事物存在?为什么无不存在?人从哪里来,到哪里去?为什么世界如此?全部现实的终极依据和意义是什么?

我们应该作什么?为什么作?我们为什么、我们最终对谁负责?什么应该蔑视,什么值得爱?忠诚和友谊要点是什么,痛苦和罪过要点又是什么?对人来说什么真正重要?

我们可以希望什么?我们为什么在这里?这一切是为什么?留给我们的是什麼,是最终使一切毫无意义的死亡吗?给予我们生活勇气和死亡勇气的是什麼?

这些问题可谓包罗万象,也可谓毫无内容。这不仅是行将就木之人的问题,也是活着的人们的问题。不是弱者和无知的人的问题,而恰恰是有知者和忠诚者的问题。不是无为的托辞,而是行动的激励。世上是不是存在着在这一切之中支撑着

我们、不让我们陷入绝望的东西呢？在一切变化中是否有某种稳定的事物、在一切受条件限制的情况中是否有某种不受条件限制的、在处处可感的相对化中是否有某种绝对的事物呢？对此，无神论没有给予最终的答复。

e. 对上帝的信仰受到某种得到最终证实的基本信赖态度的支持：如果人赞同上帝，他就选择了现实的终极依据、依凭和意义。在对上帝的信仰之中，对现实的赞同会得到终极的证实，变得前后一致；基本的信赖态度在最终的深度中、在理性的理性中得到了归宿。信仰上帝就是基本的信赖态度，因此也是指不确定的现实的**可能性的条件**。在这一意义上，这一信仰展示出某种根本的理性，但这不是理性主义。

信仰上帝所得裨益也同样是显然的。因为我出自信仰而选择首要的依据而不是无根底、选择首要依凭而不是无依无靠、选择首要目标而不是毫无目的，我现在就有理由不顾一切分裂而承认世界与人的现实的统一、不顾全部毫无意义景况而承认某种意义、不顾全部无价值而承认某种价值。而且，尽管我自己的生存不确定、不安全、受到弃绝和摧毁、受到危难和沉沦，但是，从终极的首要渊源、首要意义和首要价值方面，我得到了终极的确定性、信心和稳定。这不是我和同伴隔离开来的抽象的安全，而永远是具体地涉及到“你”的：如果一个人不为任何其他一个人所接受，他又如何认识被上帝接受的涵义？我是不能简单地得到或为我自己创造出终极的确定性、信心和稳定性的。是终极的现实本身以各种方式另召我接受它，可以说，“主动性”就在于这一现实。终极的现实本身让我看到，对现在的耐心、对过去的谢意、对未来的希望，尽管有怀疑、恐惧和绝望，是会得到最终的证实的。

因而,人的这些终极而又直接的宗教社会问题,不应该用简单禁止的办法压制下去,我们可以在康德的总论性问题指引下加以综合;这些问题原则上至少可以得到人在今日世界生活赖以生活的回答:这回答来自上帝的现实。

f. 那么,对上帝的信仰在多大程度上可以从**理性上证实**呢?人面对在无神论和信仰上帝之间作出抉择的问题,是不能漠然视之的。他作抉择时,头脑里已经有问题。从根本上说,他想要理解世界和自己,对现实的不确定性作出反应,看到不确定现实的可能性的条件;他想要认识现实的终极根据、终极依凭和终极目标。

但是,人也依然享有自由。他可以说“不”。他可以采取怀疑主义态度,可以忽视、甚至压制住对于终极根据、依凭和目标的初始信赖。他可以也许是完全诚挚而真实地宣布他没有认识的能力(不可知论无神论),或者甚至断言说现实(总是不确定的)是完全空虚的,没有根据或目标,没有意义或价值(虚无主义无神论)。如果一个人不准备从信仰上承认上帝和这一承认的实际后果,他就永远也不会获得关于上帝的合理的有意识的知识。即使有人赞同上帝,他也依然面临否认上帝的诱惑。

但是,如果人不隔离自己,而完全敞开面对向他展示出来的现实;如果他不想背离现实的终极根据、依凭和目标,而是大胆地专注于它、献身于它,那他就会明白,通过**这样作**这一事实本身,他就在作正确的事,事实上是最明理的事。因为在认识他的所见(在完成他的**理性顺从行为**)时,他就能感受到不能事先强制证明或展示的事物。现实是以它的最终的深刻性展示出来的。只要他明达开放,现实的终极根据、依凭、目

标,它的首要渊源、首要意义和首要价值就会向他展现。与此同时,尽管有各种不确定性,他却能够体验到他自己的根据的合理性;从这一角度看,对理性的最终信赖看来不是不合理的,而是在理性上得到了证实。

这里没有什么**外在的理性**,这种理性不能形成有保证的**确定性**。上帝的存在不是先从理性上强制地被证实或展现再被相信,好像是信仰上帝的理性因此得到了保障。并不存在关于上帝的第一理性知识,然后才有信仰上的承认。上帝的潜在的现实是不可强行付诸于理性的。

这里的涵义是能够形成基本确定性的**固有理性**。虽然有各种造成怀疑的引诱,但是,在实践地认识对上帝现实的大胆信赖中,人经历了他信赖态度的合理性:这一信赖态度的基础是现实的可感知的终极本体、意义和价值,是现实的现在变得明显的首要根据、首要意义和首要价值。因此,这是得到合理确证的信仰上帝的勇敢行为;通过这一行为,虽有怀疑,人能达到并且——虽有怀疑——必定保持一种最终的确定性:即使是在不明情况下,如果人不同意,则恐惧、绝望、不可知论或虚无主义、无神论都不能使人脱离这一确定性。

g. 基本信赖态度和对上帝的信仰之间的联系现在已经明显。从实际出发点看,基本信赖态度与如此的现实和人的亲身感受有关,而对上帝的信仰则与现实的首要根据、首要依凭和首要意义有关;但是,从形式出发点看,基本信赖态度和对上帝的信仰(“信赖上帝”)有一个类似的结构,其基础是两者之间的事实联系(尽管有区别)。和基本信赖态度一样,信仰上帝

不仅是人类理性,而且也是全部具体的、活着的人

的问题，涉及到了心智和躯体、理性和本能、他们的十分确定的历史处境、对传统、当局、思想习惯的依赖，他的个人兴趣和对社会的干预。人不能置身问题之外来谈这个“问题”；

因而是超理性的：既然没有有逻辑约束力的证明说现实是真实的，也就不存在这样一种对上帝的证实。对上帝的证实不比对爱的证实更具逻辑约束力。对上帝的关系是信赖的关系；

也并不是非理性的：有一种对于从人类经验之中产生的、要求人作出自由抉择的上帝现实的思考方法。对上帝的信仰可以面对理性批判而加以维护。这一信仰根植于对现实不确定性的感受，这一感受提出了关于现实的可能性的条件的问题；

因此不是一种脱离现实的盲目抉择，而是一种得到证实的、与现实有联系的、因而在具体感受中得到理性辩护的抉择。这一抉择和生存需要与社会条件的关切之处从世界和人的现实来看会变得明显起来；

会在和我们的同伴具体关系中实现。没有被他人接受的感觉，看来要感受到被上帝接受是困难的。

不能一劳永逸地取得，到处适用，而应该经常地更新实现。理论的论证不能使对上帝的信仰不受攻击和抵御无神论造成的危机。对上帝的信仰是持续地受到威胁的，因而在怀疑的压力下，必须时常以一种新的抉择来实现、坚持、感受、重获。甚至在对待上帝关系上，人也是处于信赖与不信赖、信仰与不信仰之间的无法消除的冲突之中。

h. 回顾一下我们的思考,可以向无神论者提供什么“帮助呢”?不是对上帝的严格的理性证实,不是无条件地呼吁“你应该”,不是在思想上有强制倾向的一种护教论,不是从上面发出的教义神学。而是

首先——至少在求助圣经讯息没有直接效果的地方——依据在这些最终的首要的问题方面的共同感受,对世界和人的现实的**共同思索**:也就是说,不单纯是让人们离开他们现在的立足点,而是让他们保留感受,先去考察和打开他们的世界,发现日常问题中的伟大的生活问题,不是在受教导中,而是在交流之中。

同时——也许更为重要的是——在表明信赖态度的**实践中表现出的信赖态度**,作为参加同样一种大胆行为的活生生的勇敢行为:跳入水中,而水在实践中“证明”了具有养育人的力量,同时也让别的人同样一跳,亦即,证实由实践所肯定的对上帝的信仰。

最后——唯一可以助人的是——**我们自己的大胆的信賴活动**。我们只能在游泳中学会游泳。正像其他经验一样,这种基本经验只有在它的实现中才能显现。

上帝观念的歧义性

如果我们想要命名我们在这里描述的首要根据、首要依凭和首要目标、首要源泉、首要意义和首要价值,我们就不能没有“上帝”一语。正如马丁·布伯在他对“上帝之谜”的激动人心的思考中所解释的,上帝事实上是“全部人类词语中涵义最深远的。”^④其他任何一个词也没有受到如此的滥用、亵渎

和愚弄。人们把这个词分裂为宗教的派别,为了它而杀人、而死亡:没有一个词在规定最高现实方面可以与之比拟,然而,该词又被常常用来掩盖最恶劣的不虔诚行为。但是,正因为它对于人意义重大——甚至对于摈弃上帝、而并非摈弃某种无名之物的无神论者亦然——所以不能放弃它。我们可以尊重避免使用它的某一个人,因为这词摆脱不了涵义不明的联想。但是,它又不能被遗忘。不过,这个词可以被接受和重新考虑(包括它对人的全部影响),而且显然可以用其他的词来限定。因而,今天,取代对上帝避而不谈或者以老一套方式谈论上帝作法的重要事务是要以一种新的方式、极为谨慎地谈论上帝。如果一种神学不是上帝的逻各斯,而只是对人和人类情谊的谈论,那么这种神学就可以干脆被描述成为人类学,像路德维希·费尔巴哈那样。

当然,即使是对于上述意义上的上帝的信仰,“上帝”一语也依然是涵义未明的。即使是就信仰而论,上帝也不会 anywhere 立即、直接、客观和清晰地显现。上帝只能违背世界的种种表象,在表层之下、非客观地从深层出现,在肤浅可感的现象中被信仰领悟,但是与此同时仍然是无限的。无论如何,领悟的内容不是清晰可辨和完全毫无疑义的:这种领悟不仅容易忽视或受到疑问,而且也会得到不同的解释。信仰即使是一种对整体的经验直觉,这种直觉也会受到极为不同的感知的解释。而人必须经常地努力通过感知思索来扩展、澄清和维持。虽然是全然蓬勃、但可能又是肤浅而且常常为片面的信仰感受。只有在深刻的内省之中全部经验才会得到概念性的表达,在逻辑上才变得透明,在概念上可以向他人明确地传授。思考是靠经验培育的。但是经验需要批判说明和深思的肯定。

全部哲学,从前苏格拉底派到黑格尔,甚至到以后的费尔巴哈和马克思、尼采和海德格尔的反神学,都是围绕着上帝问题转的;正如 W. 威舍德尔详细说明的,这一点构成了哲学史问题的中枢。^{④③}这就表明,给予“上帝”这一名称的各种意义肯定是非常不同的,但是又不全然是异类的或毫无联系的:早期希腊思想家们的‘神’是直接显现在世界上的,和受基督教影响的哲学神学的造物主上帝不一样。亚理士多德所设想的神,作为现实中一切追求的最终目标,不同于康德的保证道德法和幸福的神。阿奎那或者黑格尔的上帝虽然可通过理性来理解,却有别于退进不可言状王国的守护人丹尼斯或者库萨的尼古拉的神。受到尼采攻击的普通道德上帝,不是海德格所理解的形而上学的上帝:即维护现实的最高的存在物。但是,赋予‘上帝’这一名称的各种意义在所有的地方又永远是相关的:潜在的命题是:上帝作为现实的普遍的和最高的原理而确定现实。”^{④④}

关于上帝的普通概念是歧异的、模糊的。哲学史本身十分需要澄清。但是哲学史本身又对其自己提出这种澄清作法的权力提出疑问。看来,归根结底不可确定这一点属于哲学家们以这种方式理解的这个上帝的本性。

可见,各种宗教都曾力求显示出比哲学更多的意义。宗教当然不是起源于对上帝的严格的理性证实,更不是来源于最为周全的概念探索。当然,宗教也不是从人的非理性的、下意识的心理层次出现。正如宗教心理学所表明的,宗教的基础是认识、意志和感觉的经验的统一,这一统一不能理解为我们自己的成就,而理解为和任何一种形式的和上帝交流的反映,或者对上帝的感受。大部分宗教都力求展示上帝,而这样的上帝

是隐而不现、因此涵义不明。因此，现在我们自然要考虑对于理解上帝和理解人的问题尝试给予理论和实践具体回答的诸具体宗教。

在注意具体的宗教时，我们当然无须乎返回启蒙主义以前的时代，康德把那一时期描述成为“人从自责保护中出现”，^{④⑤}我们也不能忘记应付对宗教的现代批评的后果。现在，如果我们要诚实地谈论上帝，我们就必须记住现代的观点，这种观点使信徒和非信徒都能够净化和加深他们对上帝的理解；这种观点可以以海因茨·查伦特^{④⑥}所采纳的形式总结如下：

a. 今天对上帝的理解是以**对世界的现代科学解释**为前提的：天气和战斗的胜利、个人、团体和民族的病疫和医治、幸运和不幸不再用上帝的直接干预，而是用自然的原因来加以解释。这样把上帝从世界中排除的作法提供了一个**机会**：显然，上帝不是、也不可能是等同于自然和历史过程的。我们是否承认，这种脱离次要原因的作法是和上帝进行更具个人性质、更深入的交流的可能前提条件呢？或者，在启蒙运动剥夺了自然的诸神之后，我们是否正在努力以新形式神化有限事物呢？

b. 今天对上帝的理解是以**对权威的现代理解**为前提的：任何真理都需经理性评判才能接受，依靠圣经、或传统、或教会的权威，但是必须是在缜密的批判之后。对上帝的信仰已经不再是权威的强加，不再是传统的或教派的事务，因而被视为世界观理所当然的一部分，这就提供了一个**机会**：适应于人的尊严和上帝荣耀的是，人要接受一个新的挑战，使教父们的信仰为己有。人们是否使用人类自治所及的能力以求像成年人

那样地活动,全心全意地信赖上帝,而不像没有自己意志的奴隶那样违背理性当真接受上帝呢?或者,在启蒙主义使权威非神话化之后,我们是否可能又投身于其他的强力呢?

c. 今天对上帝的理解是以**意识形态批判**为前提的:揭露国家或教会在社会上滥用宗教,合理地揭露个人或集团的既得利益,这些人在不同程度上运用权力,却又求助于上帝,把他当作基本上是不公正的现存秩序的保护者和保障者而为自己的神圣权利辩解。这种使上帝免于卷入社会政治权力关系的作法也提供了一个**机会**:在上帝面前,正如在政治统治者面前那样,人可以走自己的路,昂首阔步,而不必低三下四地曲意奉承,像同伴,而不是像臣民那样。现代人是否理解伴随启蒙主义来临的众神的光明呢?这就是:上帝不是人的自私的需求的投影,而是他者。或许,人还依然在意识上把上帝包括在某种世界过程之中?

d. 今天对上帝的理解的前提是**现代意识从注重来世转向注重现在**:作为世俗化过程的结果,尘世各种体系(科学、经济、政治、国家、社会、法律、文化)的自主性不仅在理论上日益为人所知,而且在实践上也化为现实。但是,放弃来世许诺和更密切注视现世的作法提供了一种**机会**:生活虽然可能失去了某种深度,但是可能增加其强度。我们是否已经认识到上帝在此生中是怎样地更加接近了人,在人的世俗性中向他提出了挑战呢?我们是不是把世俗化简单地转变成了世俗主义、成了一种世界观,而看不到上帝是我们在此生中每时每刻都要无条件地与之交往的一、即固有的超验呢?

e. 今天对上帝的理解是以**现代对未来的注目**为前提的:今天,人并不十分向往向上或向后注重过去的历史,而是尽其

可能地向往未来。有意地收入未来的维度,对未来的积极的设想与塑造这种情况提供了一种**机会**:这样,基督教学说的未来的维度就可以重新发现,并得到严肃的对待。上帝受到严肃的对待、被视为人和世界的真正的前途了吗?或者,我们想要完全忘记过去、放弃我们对于历史上具有决定意义时刻的记忆,因而在现在迷失方向吗?

因此,现代事态的发展的危险必须加以考虑,但是,与此同时,被提供的机会也必须坚决地加以利用。如果我们认真对待人类启蒙史,我们就必须寻求一种对上帝的未来的理解,这或多或少地表述为:

上帝不是一种天真的、人类学的映象;从字面意义和空间意义上说,作为“最高的存在”,上帝都安居在世界之“上”。

上帝不是一种“光明的”、神的映象;从某种精神的和形而上学的意义上说,作为一个客体化的、有位格的对立体,世界之“外”的上帝生活在这个世界之外的王国(“后世界”)中。

而是对现实的一种统一的理解:上帝在这个世界当中,这个世界在上帝之中;上帝不仅是现实的一部分——和有限事物并存的一种(最高的)有限,而且是有限中的无限,相对中的绝对。上帝是现世和来世,是超越的内在,是事物核心、人、和人类历史中最真实的现实。

以此为背景,某些与我们以后对**基督教**对上帝的理解的探讨有关的事物变得明确了。基督教对上帝的理解应该超过

一种原始的、神人同形同性论圣经学，或者甚至超过某种表面上高超的、抽象的神学哲学，并且确认“哲学家们的上帝”和基督教的上帝并没有被置于一种轻易而表面的和谐关系之中（像新老圣经学家和经院哲学家那样），或者，另一方面，被分离（像启蒙主义哲学家或者圣经学神学家那样）。基督教对上帝的理解“取消和保存了”（“扬弃”，即黑格尔对该词规定的最佳意义）在基督教上帝身上的哲学家们的上帝，方式是消极、积极和优异的：批判地否定、积极地抬高、优异地超过。这样一来，一般和在哲学上理解的上帝的完全**模糊**的概念，在基督教对上帝的理解中就毫无差错地、毫不含混地变得**毫不模糊**了。

为了达到这一目的，当然需要基督教神学家作出相当的努力。

神学的任务

“有一件事我要告诉神学家们，这是他们所知道、而其他人应该知道的事。他们掌握着比原子时代引以为据的科学真理更为深入的唯一的真理。他们掌握着比现代理性更加根深的关于人的本质的知识。我们计划受挫而要寻求、将要寻求这一真理的时刻不可避免地总要来临。教会现时的资产阶级身分并不证明人们的确在探索基督教真理。只有感受到这一真理，它才是令人信服的。”这是物理学家和哲学家卡尔·弗里德里希·冯·威蔡克对神学家们说的话^{④7}。

a. 先让我们回顾一下我们在神学方面迄今所走过的路。神学方法的复杂问题不能在这里讨论，但是，至少对于对神学感兴趣的人来说，是可以划出几条分界线的。虽然我们作

出了各种辩证神学说明，但是我们不能被指责实践传统意义上的“辩证神学”，^{④⑧}所谓垂直地、自上而下。我们的方法从来就是坚持每一次尽可能“自下而上”地开始，从人的基本问题、从人类经验出发。这一切都旨在今天对信仰作出理性的论证。因为

面对虚无主义，我们不能求助于圣经以求解决作为整体的现实和人类经验的非确定性的基本问题；

面对无神论，我们不能求助于圣经以便确认上帝的现实。

宗教、哲学、普遍的人类先见的现象都要求得到完满的回答。当然，这不是我们的全部回答。从人类经验方面加以分析的一切，在以后都可以而且必须从基督讯息方面给予神学的批判解释。但是，在这里我们不是一直在实践“自然神学”吗？当然，只有神学家们，在这一情况中特别是新教神学家们，才能提出这个问题。但是，虽然我们从人的自然问题和需要出发，我们却没有实践传统的天主教意义上的，所谓从底层上实践“自然神学”。^{④⑨}因为

我们不把理性的自主权视为理所当然，并认为这种自主权能够强制地展现真理的依据，似乎这些依据与信仰本身毫无关系。相反，我们已经表明，即使是信仰的首要问题——非确定现实的现实和上帝的现实——都不能被纯理性认识，而只能在一种虔信的信赖或信赖的虔信（即该词语的广义）之中加以认识。

因此,不存在人的持续、渐进以及理性的向上帝的“靠拢”。这是一个不断更新和信心十足的大胆行动问题。

我们不赞成人们的高压手段,让人占有上帝。相反,对人的要求是面对现实,对现实的挑战和要求作出反应,接受现实的本体、意义和价值,承认它最终的理性、依托和目的。

因此,考虑到全部这些情况,我们并不是在讨论信仰的先决条件,把它作为以纯理性的理性论据为基础的教义学理性底层结构。事实上,我们是在现代人所实际生活的地方寻找现代人,以求建立关于上帝的知识和激动人的事物之间的关系。

这样,我们就可以公正地评判非基督徒所持的各种“世界观”,而不加以神学的解释:既有虚无主义无神论的立场,也有非虚无主义(不可知论)无神论的立场,最终还有非基督教的上帝信徒,无论是在世俗环境中还是世界宗教环境中。

在这里提供的神学解释中(可以预见到)上帝会保持其首要性,而福音依然是基督徒的决定性的标准。从基督讯息方面来看,应予明确的是

(i)因为上帝显现自身,所以在世界的现实之中,上帝应被感受为真实的。隐匿的上帝具有能动性;因为上帝让人认识他,所以认识上帝是可能的。无论在何时何地、无论怎样与上帝会见,这都是上帝的馈赠。人对上帝现实的“展现”,永远是以上帝在现实中为人而自我展现为基础的。

(ii)期待于人的不是中性的反应,而是在上帝真理向人

展现时承认对这一真理的信赖。在这个意义上,人在任何虔信的信赖态度无论在何地、无论怎样出现,都是上帝在世界现实之中活动所造成的效果。对于人来说,这永远是一种皈依:脱离自私行径,转向上帝。

(iii)福音将依然是决定性的标准。福音不仅为我们的人类问题提供答案,而且还改变这种人性的、过分人性的发问。这是对些新形式问题的答案。在此意义上,这是对人类需要的一种批评、净化和深入。因此,基督教神学在任何情况下都比任何一种适应于这些要求的神学意义深远。

b. 在注重现代观点的同时,也还需要强调指出,神学不可以超越其他科学,并尝试**对现实作出整体的解释**。这恐怕就是“批判理性主义”的代表们所惧怕的,因为他们对“哲学的神学遗产”、“赎罪的理论”和作为整体的神学感到过敏。^{⑤⑩}这些担忧是没有根据的,事实上,我们的神学:

绝不反对自然科学所主张的精确、缜密和效率的理想,只要自然科学不再自寻麻烦把它的方法从钟表和计算机上运用到人的精神上去,因为人的精神既不是一个表,也不是一个计算机。

神学不反对科学的客观性、中立性和不涉及价值观,但是科学的前提和它的社会义务和所造成的后果不能被忽视,它的承诺不能被排除。

神学不反对把各种问题数学化、数量化和公式化,但是每一个人都不应缺乏幽默感,以至扬言这些方法可以对诸如爱情和恩惠的现象作出彻底的解释。

神学显然不反对不仅作为技术和工业、而且也作为世界整体图像基础的自然科学,但是,与此同时,适用于其他科学

的方法也应允许存在,例如社会科学、文化科学、也许甚至还有哲学和神学。

总之,神学不反对作为整体的科学和特别是神学中的批判理性,但是这种理性所指不应为某种“批判理性主义”、一种对其自身不持以批判态度的理性;这种理性主义把合理事物变为神秘,力求解决有关政治、美学、道德和宗教的全部问题,却仅仅使用适应于自然科学的方法;因为这个缘故,这种理性主义虽然强调个别问题的解决办法可能不正确、需要重审,但作为整体却代表了一种全面的教条式解释法,这种方法声称具有批判性;这种理性主义却时时刻刻要用它来责备神学,虽然这种方法本身不见得不会引起意识形态的疑问。

神学家们难道不应该意识到他们是得益于“批判性思维传统”的吗?古代、中世纪和现代的最勇敢的神学家们针对各种神话、意识形态和愚民政策在对人类施以启蒙方面的确发挥了不小的作用。但是他们没有制造理性秘密的习惯。甚至按照阿多诺—霍克海默的“启蒙辩证法”,被认为十分精明的社会技术人员事实上也不是真正的启蒙者。他们把启蒙主义之下的思想原则变为社会组织工具,并且据此建立起技术控制系统,该系统却否定了启蒙主义通过自由、平等和幸福的方法所争取的事物。应该提及的是,启蒙主义的伟大创始者——哲学家有笛卡儿、斯宾诺莎和莱布尼茨,还有伏尔泰、莱辛和康德;自然科学家有哥白尼、克普勒、伽利略和牛顿——是从来不会不容分说地想要否定超出自然科学——数学理性的维度的。从这点上看,这些伟大的理性思想家(绝不是一种专业性底层结构的成员,虽然这种结构是存在的)被错误地称为“理性主义者”、某种“主义”的代表、对现实的整体视而

不见。^{⑤1}

“批判理性主义”忽视现实的复杂性。“真实可以以许多方法对待,因而具有十分不同的性质。原子物理学家的现实有别于柏拉图主义哲学家的现实,普通生活的现实有别于宗教经验的现实。就其内容而言,现实是分裂的;观察角度的每一个变化都会带来区别。显然,不存在一种稳固的现实,而存在现实的许多不同的侧面。但这却又意味着我们不能、也不可以把某一特殊侧面化为绝对的现实:这会引起其他侧面的叛乱。”^{⑤2}

c. 显然,世俗世界和世俗科学的发展**向神学**提出了巨大的**挑战**:对批判神学的内省的挑战。神学的任务是超过一代神学家的能力的,今天的任务不比二世纪和三世纪希腊和拉丁教父们的任务轻易,不比十三世纪和亚理士多德主义对抗的经院主义任务轻易,不比十六世纪宗教改革家们的任务轻易。但是,今天,这个任务也可以有效地完成(正如我们在这里所作的努力),但要以真实的现代世界为背景,借助于现代科学和经验,注视着个人、教会和社会的实践。因此,神学家通过自然科学、心理学、社会学、哲学和在今天尤其不可忘记的史学,而最重要的是通过自身的经验,对这个世界了解得越多,他就越能够更好地完成自己的神学任务。

严肃的神学不主张少数有特权人士才能认识真理,它仅仅要求成为对它的对象的一种学术反映,所借助的方法适用于这一对象,而方法的可用性要由结果来检验,正如在其他科学中那样。神学永远不能满足于在一个领域中受到恩惠的宽容,在该领域中结论是显然不精确和缺乏约束力的,似乎“宗教的真理”和“诗歌的真理”相似。神学科学中的比赛规则在原则上和其他科学的规则没有区别。不应该认为这里可以允许

存在非理性、无法辩解的反应、主观的决定：论证、信息、事实不应被排除；现存的精神状况和社会状况不能被无条件地视为权威；对于某些教条、意识形态结构、甚至社会统治权的形式都不能加以党派性的辩护。对于严肃的神学来说，问题不在于奖赏简单的信仰或者巩固某种教会的体系，而在于永远、处处寻求整体的、完全的真理。

另外一方面，严肃的神学不要求全面地、彻底地掌握真理、垄断真理。它所要求的不过是从一个特殊的观点来对它的对象作出学术的研讨，而这一观点也是**合法的**观点。神学永远不会成为一种综合的、自成体系的世界观，这种世界观被分析到了最小的细节，同时又把社会学家、心理学家、经济学家、法学家、医学专家和自然科学家的进一步探讨变得多余而不足取。在神学科学中，我们不能够求助于任何权威来躲避听取批评论证的义务、来逃避思想的竞争、来压制不由自主的疑问、来排除某些人或者某些情况下犯错误的可能性。没有一种科学——神学也不比任何其他科学略胜一筹——能够把人类生活和行为的**所有**层面当作研究对象。但是，如果说对于其他领域中同样关注人的学者来说，问题主要涉及数据、事实、现象、操作、程序、能量、规范的话，那么，对于神学家来说，问题涉及的是**终极的**解释、目的、价值、理想、规范、决定、态度。常常令人苦恼但可能又让人超脱的关于最终为何、向何方、何去何从的问题，正如我们所见，是不能够分类为情感反应的，因而不是我们的科学的合法对象。所以，神学的问题所要涉及的不是人是什么和作什么问题的**某一部分**。神学问题涉及的是人的**全部**身分和作为最基本的**方面**。神学就从这样的一个方面出发去考察人类生活和行为的**全部**层次；从这个基本的方面，一

切都可能得到表现；从这一个方面出发，神学家必须面对一切问题。

神学家不应该允许任何人拖他离开这个任务，甚至包括他觉得必须忠诚以待的教会领导人。在遇到有争议的问题时，一般作法是提请天主教神学家们去请教教会的“教导处”，正如提请外交家在某些场合下去请教“外交部”发表评论一样。事实上，这种教会“教导处”在近代是特别从罗马接受了一种立场的（无论在求助于圣神之后，可能有误与否），以应付一切可能的问题，但是多偏重于罪过和十分专门的教义。这个问题，我在别处探讨过。^⑤但是，如果这个“教导处”总是预知一切、不多研究“什么是不允许的”，那么，他就大都是十分笼统和抽象地谈论积极地“允许作什么”。最近五百年来——无需更往前推溯——罗马对下列迫切问题从未发表过严肃的理论阐释；基督教的涵义是什么，基督讯息真实涵义是什么，就像并不曾对某些国家的黑手党或第七诫的力量加以解释一样。显然，他们在罗马对某些事的关怀比对另一些事少；这一点，我们在某人著作从一开始就大大引起当局注意之后，也许会报以忧郁的微笑，然而能够注意到的。

而神学家则只能够完成他的任务，承担起责任，毫不含糊地进行斗争去寻找可在教会和社会面前加以辩护的答案。神学家应该勇敢地、自由地完成这一任务，即使这意味着从他的司令部得到的不是帮助，而是对他后背的射击（很可能是致命的）也在所不惜。在这条路上，他并不“孤独”，不像年长的教长们常常担心的那样。尽管几只“孤独的狼”不能损害天主教神学，但本作者也还不至于低下到与其为伍。他要站在“先锋队”里，而不充当旁观者：他要和他的集体同心，受其伟大传统制约、和集

体的引路人和教师团结起来。他正是这样地越来越多地参加“事业”——基督教的伟大事业，却不能声称自己永不谬误。

凭借这一基本态度，我们现在必须再一次拓宽我们的视野：在人道主义的挑战之后，我们想首先研讨世界各宗教的挑战，然后针对现代世界的整体面貌提出基督的讯息，以此说明今天做基督徒的涵义。

III. 世界各宗教的挑战

基督教并不仅仅是“宗教”。基督教神学家们遵循卡尔·巴特的榜样和“辩证神学”，强劲反对把基督教信仰当作“宗教”的概念，甚至像迪特里希·朋霍费尔那样，要求对圣经概念^①进行“非宗教的”解释。这一切包含着许多真理，我们对新约讯息的详释可以明证。但是，对神学问题我们无论采取什么态度，从宗教的比较研究立场来看，基督教看来都是宗教之一：在这个意义上（我们大概只能复述，因为考虑到宗教的多样性，这个概念难以清晰明确地规定），基督教是对一种绝对的意义根据、对一种绝对的终极关怀、我无条件地参与的某种事物的关系的特殊社会体现。

1. 教会之外的拯救

今天，在世界历史上，任何宗教都第一次不可能自鸣得意地孤立存在并无视其他宗教。今天，基督教比以往更多地进入了和其他宗教的接触、讨论和邂逅。除了现代历史开始之际宗教的地理界限的扩展之外，在当代，历史范围又获得了巨大的扩展。

诸宗教受到重评

今天,在基督教内部,世界诸伟大宗教被承认为事实,至少暂时承认为永恒的事实。在以往,这一点并不是理所当然的。在亚洲具有稳固宗教的国家内的基督教传教组织中,起决定作用的是罗马的灾难性的、貌似永不谬误的、迟了几百年才得到不光彩的更正的错误的决定,同时也为同样漫长的新教缺席所造成;这些传教团的失败直到第二次世界大战之后才被后殖民时期从北非到朝鲜的传教士们痛苦地理解。遗憾的是,考虑特别是在亚洲基督徒的微小比例(在中国和日本大约仅为0.5%,在印度稍多些,为2%),这种情况很可能还会延续下去。

一个国家的宗教越有意义则传教活动的成功就越小——这是不是事实呢?从一开始起,一个国家的政治分量越大,基督教传教活动就越困难吗?有些亚洲人把基督教在亚洲——所有伟大宗教的故乡——传教的四百年只视为这些颇有才华民族几千年来丰富历史中的一个插曲,难道没有道理吗?这个插曲之成为可能,不是仅仅由于神职人员和殖民政权在政治和文化衰落时期建立了联盟吗?随着(在一定程度上被教会无耻利用的)西方殖民统治的终结和基督教传教士政治、经济和法律特权的终结,现在,这个插曲也已成为过去了吗?②特别是类似基督教的重要宗教的近期发展情况,也不能让我们期望看到在最近的将来出现轰动的进步。穆斯林和犹太人无论陷入什么样的政治冲突,他们也不会因此而更为靠近基督教。尼赫鲁的新印度和特别是毛泽东的中国,最后,由于石油危

机,还有阿拉伯诸国所经历的巨大的政治变革,都使在近东、中东和远东的基督教传教事业变得即使不是全然不可能,也变得更为困难。

只有到现在才日益明确的是,特别是天主教会的划时代错误决定(在礼拜式、神学、教会规则等方面)和错谬事态发展(和同时期耶稣会传教士的较好的理解力相反)是几乎无法挽回的。如果基督教界在当时不是心胸狭隘的西方式的,如果传教士们享有首批传教士在希腊化时期罗马帝国所享有的那种自由,那么,亚洲的历史及其宗教就可能走上稍微不同的道路。日本作家远藤周作在他的小说《沉默》^③中戏剧性地表现了十七世纪传教团全部错综复杂的问题,还提及了派往日本的传教士、耶稣会大主教克里斯托沃·费莱拉具有历史意义的叛教活动。结论大概是:希腊化基督教之树不能从欧洲拔出移栽到日本的“沼泽”中来,因为日本的文化是完全不同的。日本基督徒至今仍然热烈讨论全部这些问题,真是令人惊奇的。

与此同时,由于召开了第二届梵蒂冈大公会议^④和普世基督教协会获得了新的传教意识,^⑤基督教内部对于世界诸宗教的态度变得较为积极,虽然很少表示对以往作法的悔过或者承认过失:取代以往蔑视态度的是至少在原则上的尊重;取代忽视的是理解;取代宣传的是研究和对话。迟了几个世纪之后,在官方的恩准下,才作出尝试把基督教从欧美的、拉丁—罗马的层层包装中解放出来:现在可以有各国本国人的神职和主教、更为适用的传教方法、礼仪使用的各种现代语言、非洲弥撒;用伊斯兰教苏菲派的祈祷文、印度舞蹈形式进行的崇拜活动。当然,在教会里,这一切在实践上比在理论上取得的成功要大:到目前为止,无论是宣讲还是神学,对中国人来

说都还没有变为中国的、对日本人来说都没有变成日本的、对印度人来说都没有变成印度的。然而，不可忽视的事实是：从罗马和巴黎到班加罗尔、加尔各答、科伦波、东京和堪培拉，都有许多个人和活跃的团体正在努力发现和评价伊斯兰教、佛教、印度教、儒教和道教的真正精神、伟大的关怀和财富，并且使之对基督教的宣讲和神学有益。

这种再思考的神学成果是明显的。我们正在重新评价圣经(在创世纪、罗马人书、使徒行传、约翰序言中)的普遍观点：上帝是一切人的创造者和保护者，上帝在一切地方活动，上帝和一切人订立了契约(和诺亚的“宇宙契约”)，据新约所说，上帝想要拯救一切人，不管其人品如何，非基督徒因为遵从律法也可因信称义。^⑥因此，事实上，在教会之外也可获拯救。除此之外，还可看到一种普遍的总体拯救史。^⑦

其他宗教曾被认为是谎言、魔鬼的活动，最多不过是退化了的真理。现在则被视为某种(“相对的”)启示：通过这种启示，古代和现代的无数的个人体验到了和正要体验上帝的秘密。其他宗教曾被看作是诅咒的办法，现在则被承认为拯救的方法(是“特殊”还是“一般”方法，这是学者们的争议)，对无数的人，也许人类的大多数是这样。因此，它们是“合法的”、在特殊社会环境下能够成立的宗教，有各种形式的信仰和崇拜、概念和价值、象征和仪式、宗教的和道德的经验，这一切都有一种“相对的效用”，^⑧“相对的、神授的存在权利。”^⑨

各种宗教的财富

如果有基督徒——特别是严格意义上的福音派神学

家——想要对这一点提出反驳意见，他就应该冷静地考虑这一事实，即：每一种具体的宗教肯定都是信仰、迷信和不信的混合物。但是，基督徒能够忽视信仰世界诸宗教的人们不倦地寻求、并且已经找到真理时的忠诚和专注的态度吗？所有的宗教（即使不是自然宗教，至少在伦理上也是完备的宗教）不是都来源于可见、可感物背后和超越人的有生之年的同样的永恒问题吗？世界及其秩序从何而来，我们为什么生又必死，是什么决定着个人和人类的命运，道德意识和伦理规范的存在应该怎样解释？全部宗教不是都在寻求不仅仅解释世界，而是要在实践中找到脱离生存的困境和苦难的拯救方法吗？它们不是都把说谎、盗窃、通奸和谋杀视为罪恶，把某种“黄金法规”（“己所不欲，勿施于人”）当作普遍有效的实践标准加以维护吗？凡有些许世界宗教知识的人，都不会驳斥下列事实：^⑩

不仅基督教，而且全部世界性宗教都意识到了人的异化、奴役、对赎罪的需求；亦即，它们知道人的孤独、偏好、缺乏自由、如临深渊的恐惧、忧患、自私的处世办法和伪装；亦即，它们在困扰中关怀这个未得赎罪的世界的不可言状的痛苦和悲惨、死亡的意义和毫无意义；亦即，它们因而期待某种新事物，渴望人和这个世界的变容、再生、赎罪和解放。

不仅基督教，而且全部世界性宗教都察觉到了神的善良、宽容和恩惠；亦即，它们知道，神虽然近在身旁，却又是遥远和隐蔽的，神本身必定赐予亲近、显现和启示之特点；亦即，它们告诉人们，人不能自然而然地接近神，因为人对自己的清白自信，人需要净化和顺从，需要

为消除罪过而作出牺牲，只有通过死亡才可获得生命；事实上，归根结底，人不能自我赎罪和解放，而只能投入上帝的容纳一切的爱之中。

不仅基督教，而且全部世界性宗教都正确地注意到了先知们的呼吁：亦即，它们从自己的伟大先知人物——知识和行为的楷模——接受灵感、勇气和力量，以重新开始寻求更伟大的真理和更深刻的理解，以寻求走向传统宗教的复兴和更新的一个突破。

简单地把世界诸宗教的伟大创建者与改革者和基督教相比是不公正的。只有把他们的成就和他们所见到的宗教状况加以比较，才能够恰当地看待他们的改革和复兴成果。这样，印度婆罗门教可以看作为“经过改革的”吠陀多神教，佛教可以看作为经过改革的婆罗门教，伊斯兰教可以看作为经过改革的阿拉伯万物有灵论。因而，有一个问题又会向我们提出：佛、孔夫子、老子、查拉图士特拉、穆罕默德是否没有受到我们刚刚提及的伟大、终极的问题的激动呢？印度人不是可能正在梵（不是单个的神婆罗门）中、佛教徒在绝对中、中国人在道中、穆斯林在安拉中寻求秘密中的同一个秘密、同样一个终极现实吗？当然，每一种宗教同时都具有它自己的特性和财富，虽然基督徒常常不予注意。下列几点说明也许有助于说明这一点。^①

a. 发源于**印度**的宗教，特别是印度教和佛教都渗入了这块如此富有、却又极为贫穷、天灾人祸频临的次大陆的某种原始经验和原始希望：生活即痛苦，新的生活滋生新的痛苦，但是征服苦难、解脱和赎罪必定是可能的。

印度教：这是印度“永恒的”、古代的、本地的宗教，并非由人设立，而是自发成长，没有指派特殊的神。给人以深刻印象的是它的基本的神秘态度、它的不受限制的思想的开放和宽容，对不同思想的承认和吸收，它对无限的争取和发展的能力，这一切——虽然并存的还有原始的、神话的多神论和大规模的仪礼——也造成了极为严格的禁欲主义和沉思习惯（瑜伽）和有如桑基亚的高尚的哲学。这是一个开放的、成长中的宗教体系：在观点、形式和仪礼极大多样性中的生动的联合。这一切都仅以关于上帝、人和世界的坚定、普遍适用的教义学说为基础；它没有教堂和传教团，但具有不曾中断的延续性和不可摧毁的活力。通过极为不同形式的禁欲主义和沉思而寻求的目标是免除生死轮回、把自我融合在宇宙之中，或者与绝对统一之中。

佛教：肯定是基督教的最强有力的对应宗教。从公元前五百年就一直存在于印度，但是现在主要在印度之外，形式多样，流行于从锡兰（斯里兰卡——译者）到日本；在日本，佛教渗入了国教神道教崇拜之中。它与印度教的区别是明显的，是极端的感官激情与自我折磨、享乐主义和苦行主义之间的“中庸之道”。佛的“四谛”，即佛在贝那勒斯说教的中心点，旨在让人理解我们为什么受苦，以求消除苦的业因和苦果本身。受苦的业因是贪婪、自我肯定和造生，从再生到再生的生的渴望。通过承认和熄灭这种生的渴望，我们才能够征服造成生的痛苦。人如果不受像世界终极起源这类问题的烦恼，就应该走上八正道寻求消除痛苦，即：正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定。

人不应该无为，但是应该不为所为或所感而动。和印度教

禁欲主义不同,这里应当探索一下虚无。这样,解脱才有可能:解脱贪欲、自我肯定、盲目;以有意不积累生活的积极和消极依据(羯磨)的方法解脱痛苦;最后,通过寂灭和在无限中的解脱来摆脱在生命现象世界中不可穷尽的生死轮回。这样,甚至更古老的、古典的小乘佛教(追求完全摆脱痛苦和情欲的觉悟的“小乘载”),虽然从西方观点被正确或错误地描写成为“无神论的”,也想要回答人的终极的问题并成为拯救之道。可以设想,它能够把这种拯救(在一种虔诚的消极神学中)规定为涅槃(“寂灭”)。这是虚无,因为其涵义是解脱一切痛苦、一切肉欲、一切限制。这是一种没有形象、没有欲望的空虚,在大乘佛教中又获得了一种积极的神学内容,而且可以和绝对、和幸福认同,所以一种强烈的超绝意识、一种更丰富的崇拜、以及可能还有一种更完美的沉思形式就变为可能。这种修行的出世思想常常变为对世界的把握,这一点体现在印度、印度尼西亚和日本的佛教文化伟大成果之中。

b. **中国的宗教**:从本世纪初常被称为中国宇宙观,因为它强调宇宙的和谐。在公元前大约五百年,中国宗教分为两支,即儒教和道教,以两位对立的哲学家孔夫子和老子为代表,他们都可说是佛的同时代人。今天的中国宗教,在毛泽东制度下也依然保存了下来,是由儒教因素、道教因素和佛教因素构成的诸说混合主义。

儒教产生于早期中国宗教,是较为讲究实用的,注重人际关系,很少谈及和超人类现实的关系,常被理解为纯粹的人道主义,只重视人类价值观的培养,尤其是仁,但也重视荣誉、义务、机智、趣味和世俗仪礼。但是,儒教实现某种自然人性的先决条件,它的普通的理性伦理的基础和全部道

德规范的意义是，人在其全部活动中都应该适应永恒的世界秩序。人应该和谐地适应于宇宙道德法则：这是人身上的道德法则，其中可见出天道。人在自身上统一了世界的两极力量，即代表天地的阴阳。君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友之间的五种基本人际关系受到特别重视。基本的伦理态度是孝。还有五常（仁、义、礼、智、信）和“金科玉律”等这一切早已见于基督教以前的伦理。

因此，天人合一的儒教观念具有深刻的神学涵义。智即理解天意。高尚之士不仅应敬重伟人、敬重圣人的话，而且首先要尊重天意。因此，儒教像印度教和佛教一样，显示出宗教的全部外部特征：向诸神和祖先献祭，为人的幸福而完成诸多神圣行动。国家被视为一种宗教性的机构，君主是上天的代表（皇帝崇拜）。但是天被理解为宇宙和世界道德秩序的人格化、被理解为最高精神力量，它主宰人的命运，被描写成为具有人的特征的“最高统治者”。“礼仪争端”（比关于礼仪的争端重大得多）中的教宗诏书禁止早期耶稣会传教士把“天”或者“最高统治者”等同于上帝。

一方面，儒教的人道主义意识形态在实践上强调人为万物判断标准，使人高于自然，另一方面，对照起来，**道教**则强调自然在形而上学深刻性方面的优越，要求人在宇宙中统合，这一态度引出了宇宙论本体论和自然科学的问题，同时把本体论和伦理学紧密联系起来。道教不追求发达的文化、家长制社会和自信的知识，而主张返回到未受破坏的自然、天然、神秘主义，返回到孔夫子文明时代以前的时期的理想中去。人应该重新发现他天然的伟大或渺小，而宇宙的标准又应为人标准。这正是人战胜死亡的方法。哲学思辨和养生功（气功、饮

食论、房事要旨)在这里混合为一。最后,人格又沉没于无形之中,并获得永生。道教和佛教曾在中国建立,但是在今天,和儒教一起都大规模地被毛泽东主义所取代。

c. **伊斯兰教**:在摩洛哥和孟加拉国、和中亚细亚草原和印度尼西亚诸岛之间无限广阔的地域,穆罕默德的宗教占主导地位。在世界诸宗教中,它是最年轻的、最简明的、最少独特性的,在耶稣之后的第七世纪建立。但是它具有任何其他宗教所几乎没有的信仰构成力量,把信徒塑造成一个统一的类型。(依赖于犹太教的基督教的)一种简单的信仰表白形成了伊斯兰教义的内容:安拉是唯一的神,穆罕默德是安拉的使者。伊斯兰教的五功构成了伊斯兰教十分发达的法规的内容:除了念清真言(念功),还有礼功(礼拜)、斋功(斋戒)、课功(纳天课)、朝功(到麦加朝觐)。服从神的意志的观念要渗入一切,因此,作为神的不可扭转决定的结果,痛苦也必须被接受:“伊斯兰”原意即为对神的顺服、忠诚。这一切的结果就是一切人在神面前基本的平等和超民族的穆斯林集体感:这种兄弟情谊——至少在原则上——能够克服种族差异、甚至印度的种姓制度。

在穆罕默德逝世后一代人时间之内,伊斯兰教分为三个教派,其中两派保存至今(逊尼派占大多数,少数的什叶派主要分布在波斯);在漫长而战乱频繁的历史中,和别的宗教成为对照的是,伊斯兰教没有遭受严重的分裂,也没有面临新建立的宗教的竞争(当然有过挫折,和其他宗教一样;挫折主要发生在西班牙、西西里和东欧)。这些情况加强了穆斯林充当最终的、决定性的宗教的要求;这种宗教和其他宗教在一起,承认亚伯拉罕、摩西,尤其是摩西为先知,但是视穆罕默德为

最后的和最伟大的先知，“先知之最”。伊斯兰教在过去（在中世纪）神学、神秘主义、诗歌和文化诸方面也取得了伟大的成就，在现在（在中非和东非）在传教方面取得极大的成就。伊斯兰教没有圣礼、圣像崇拜，没有圣规和永不谬误的中心权威，它易于把握，具有惊人的反抗力（如在苏联）、凝聚力（在阿拉伯人当中）和扩张力（一半以上的非洲人为穆斯林）。甚至在政治上，尤其是考虑到阿拉伯国家的复兴，这也是应予以重视的宗教。

这是一个具有不同宗教的世界。只有在宗教当中，我们才可真正发现“宗教”。如果我们想要谈论宗教，我们就需要理解宗教。然而，在这里，我们必须止步。如果只能用几行字，那又该怎样谈论基督教呢？表现在诸伟大宗教无数形式、状貌和观念中的人类宗教经验的深度和丰富是不可言状的。我们既不能固守在特殊宗教的不同阶段（建立、发展、稳定、最终的解体）上，也不能（这对宗教的比较研究尤为重要）仅仅指出诸宗教的汇合、亲缘、相会点、相互的影响和混合。

2. 令人惊讶的后果

基督教的典型新式自我理解是：我们今天已有准备，要理解宽阔海洋般的宗教、要对它进行探索，在其中不仅发现通往地狱的路，而且，正如我们所见，在一定程度上也发现通往生活之路，甚至还有通往人的包罗万象的福利、拯救之路。但是，如果其他宗教至少在某种意义上也是拯救之路的话，某些人（不仅仅是基督教传教士）就要忧虑地问这被认

为是拯救之路的基督教有何后果。这种后果岂不是混乱而危险的吗？

是匿名的基督教吗？

在发现美洲之前五十年，佛罗伦萨会议（1492）就早已确定了从奥利金，特别是从西普里安时代起关于“教会之外没有拯救”的传统教导。^⑫事实上，会议使用了奥古斯丁门徒卢斯佩的福尔根修斯的强烈的言词：“神圣罗马教会坚定地相信、承认和宣告，天主教会之外的任何人，不仅是异教徒，而且还有犹太人、异端分子和分裂派，都不能享有永生，而要受永恒火刑，‘永恒之火已为魔鬼及其天使备好’除非他们在生命结束之前加入教会。”^⑬这就是说，教会之外的一切人都是受诅咒的大众，不得拯救。

在以后的五百年之后，当然是为时过晚，第二届梵蒂冈大公会议才批准了宗教和信仰自由。在—项有关此题的特别宣言中，大公会议称赞了世界诸宗教，在教会法规中承认，一切善意的人，亦即犹太人、穆斯林、其他宗教信仰者，甚至无神论者（“不应责备他们，因为他们还没有获得关于上帝的知识”）“都能够取得永恒的拯救”，^⑭至少在原则上如此。原先认为只有受洗的和活跃的基督徒得到了拯救。后来承认个别的非基督徒也有拯救的可能。现在，显然，各种宗教都被看作是通往拯救之道。

如果我们比较新旧教导，我们就会注意到对“神圣罗马教会”之外人士态度的划时代的倒转。发生了什么事呢？有些天主教神学家安抚说，不算大事，不过是对古代永无谬误

的教义的新“解释”，即：“教会”不像在弗罗伦萨会议上那样是“神圣罗马教会”，而“恰当地说”、“正确地理解”、“基本上”，一切善意的人都“多多少少地”属于教会。但是，这样一来，借助一个优雅的手势，具有善意的整体岂不都被推过了一种神学杜撰的薄如纸张之桥而进入了“神圣罗马教会”的后门、善意之人无一留在“门外”吗？这样，“教会之外得不到拯救”这一公式却还依然正确，因为事实上一切人从一开始就是在教会之内的：不是作为正式的、而是作为“匿名的基督徒”，^⑮或者，我们应该合乎逻辑地说，作为“匿名罗马天主教徒。”

这能解决问题吗？非基督宗教的群众的确正在大踏步进入神圣罗马教会吗？或者这种情况只出现在神学家的想像之中？无论如何，事实上，犹太人、穆斯林、印度教徒、佛教徒和其他教徒都很明确，他们完全“不是匿名的”，但依然在“门外”。他们也不想到里面来。任何的神学戏法也都不能强迫他们违背自己的意志和愿望变作为这个教会的积极或消极成员，虽然这个教会事实上依然寻求充当自由信仰集体。这一教会之外的那些人的意志不应该依据我们的利益加以“解释”，而应该直接受到尊重。在世界任何地方也不可能找到一位真诚的犹太人、穆斯林或无神论者不认为说他是“匿名基督徒”的断言不武断。用这种办法把伙伴拉进我们的圈子参加讨论，就势必在对话开始之前阻挠了对话。这是一种虚假解决办法，只能让人稍感欣慰。使用宣布非成员为“匿身”成员的办法能够医治一个协会会员减少的疾病吗？如果基督徒被佛教徒恩准为“匿名佛教徒”，那么，基督徒又会说些什么呢？

必须承认，假正统地扩展像“教会”和“拯救”这样的

基督教概念的涵义的作法不是对于世界诸宗教挑战的回答。这是逃避挑战的办法，我们会让人从后面轻易抓住。在不知不觉中，我们为了挽救一条永不谬误的法则不是陷入了削弱基督教现实的危险了吗？我们虽然不愿意，但是我们不是使教会等同世界、使基督教界等同于人类了吗？这样一来，基督教不是变成了一种宗教奢侈品、基督精神不是变得肤浅了吗？因为这样的观念，耶稣最后不是要变成了印度教徒的下凡的神、佛教徒的菩萨、穆斯林的一个先知了吗？这些都是许多老一辈传教士提出的问题，但是先进的年轻人和他们的老师并不常予以回答。同时，这也说明了声称进步的见解不可不加批判地予以接受。党性思维和服从党纲对于关心真理的神学是不适用的。如果说教会内部的保守派的回答并不总是正确，但是他们却常常提出正确的问题。

高贵的无知吗？

挑战依然如故。关于各种宗教的积极正确的议论不能为了一种或各种教会的威信而撤回、而改变。既然这事实上是我们的断言，为什么不坦率地承认呢？这是严肃对待其他诸宗教的唯一方法，只有以此命题为据，我们才能对这些问题采取现实主义的观点。

无论如何，主要问题已经很清楚地提出。如果基督教宣称（和以往不同）肯定其他宗教的财富而不是贫困，那么基督教本身又拥有什么？如果在所到之处它都见到了光明，那它又带来何等的“光明”？如果一切宗教都包含有真理，那为什么基督教还特别地就是真理呢？如果在教会之外、在基督

教之外可得拯救，那么教会和基督教还有什么重要？

在这方面，也有虚假的解决办法。在这里，光作出断言是不够的。我们尤其不能踏着路德的足迹，像早期的巴特、^{①⑥}朋霍费尔、^{①⑦}戈加登、^{①⑧}和（较为不激进的）E. 布鲁纳^{①⑨}和 H. 克莱默^{②⑩}那样，在教义的“辩证神学”中，对宗教的真实世界毫无深入的了解和分析就宣布宗教是“自然神学”，是对上帝和无信仰的自以为是的、罪恶的反叛；既然福音是一切宗教的终结，基督教就已不是宗教。作为一个整体，这个问题也不可弃置（像新教神学家那样），傲慢地说一句“我们不知道”了事，似乎这不是他们关心的所在。如果基督教神学家对人类大多数的拯救问题不予回答，那么，人们如果像以往那样作出反应，他们就不该吃惊：对于教会妄称是拯救的唯一途径，伏尔泰嗤之以鼻；莱辛满足于明智的信仰无差别论，推出他三个戒指的寓言，似乎每个都是真的，但也许无一属于圣父。放弃“辩证神学”的断言，即：世界宗教只是人类的投射，宣布基督教本身是一种纯粹的投射、是绝对排他性一厢情愿想法的表现，倒也再容易不过。

问题现在变得更为尖锐这一事实是无法否认的。随着巨大新大陆的发展，世界诸宗教曾主要是对于基督教的外在的、数量上的挑战。但是，现在，这些宗教已经变成成为一种内在的、质量上的挑战，不仅对少数理性主义者、而且对基督教各教会也是如此。问题已经不像在殖民时期那样，在于世界诸宗教的命运。现在成问题的是基督教本身。

在论述这一过程中，我们已经接近了问题的另一个侧面。必须同时积极和消极地理解世界诸宗教的挑战。因为世界诸宗教本身也受到了挑战。

3. 两方面的挑战

作为现代事态发展的结果，世界宗教的处境并没有变得轻松一点。对这一事实必须加以十分冷静的研讨。基督教不能贬低其他宗教而抬高自己。但是，把世界诸宗教加以理想化的作法（从远处比从近处容易）也无助于澄清情况。我们对不同宗教主要之点的系统概括不得掩盖它们的消极的一面：它们十分具体的缺陷、弱点、错谬；它们现在远离本原原理；它们十分混杂、矛盾的结构（伊斯兰教大规模地崇敬圣徒和使用护符；大众道教的魔术、炼金术、补药、仙丹；含有古代、儒教、道教和佛教因素的中国节庆日庆祝活动；几乎无所不能的印度教）。

不能降为同一水平

各宗教之间的许多平行现象，在关于宗教现象学^①或者世界史著作——如阿诺德·汤恩比的著作^②——中当然受到了注意：即学说、仪礼和生活方式的平行现象。例如，如果受到祈祷和祭礼崇敬的全部对象都是设定的“神”，那我们就必须承认，不仅其他宗教，而且基督教也在实行多神论。或许我们多少可以从一开始就以不同的标准来评判它们？一方面看到高尚的理想，一方面又看到脱离理想的现实的作法可以允许吗？在阿姆利则的锡克人金碧辉煌的神庙中，在圣河恒河上的贝那勒斯、在佛教圣地康提、甚至在曼谷，基督徒会获得深刻

印象,但是未必想要皈依某种非基督宗教。但是,在另一方面,一个湿婆印度教教徒在那波里或巴伐利亚的巴洛克教堂、或者甚至在罗马的圣彼得教堂里有可能把加入基督教的呼吁视为“一神教革命”、^{②③}并推翻诸旧神吗?在撒哈拉大沙漠边缘的北非小清真寺里也许倒更容易察觉到这样的呼吁。

但是,虽然存在这些积极或消极的平行现象,区别却是不能抹煞的,甚至在纯现象学的层次上,尽管在宗教现代比较研究的开始有这种意愿是可以理解的。即使是宗教现象学学者也从原理上区分了原始宗教和高度发展的宗教,简单成长的宗教和建立的宗教,神话宗教和开明的宗教,特别是明显的一神教和明显的多神教、或者甚至泛神论宗教。由于过早地感到了发现的喜悦,在对平行现象和早期阶段的具体比较中常常出现的情况是:只突出了相似点,而未突出对比。但是,可认同的概念(“圣餐”、“洗礼”、“圣经”)是引人误入歧途的,常常令十分宽广的意义范围模糊。整体内部的现象的相对价值(“先知”、“圣徒崇敬”)才是决定的因素。对于不很敏感的嗅觉来说,香和檀香气味可能同样地愉快或者不愉快。对待圣经和古兰经的感觉可能是一样的,而任何形式的祭献都也依然是一种祭献。但是,祭献的普遍概念是模糊的,指的是全然不相似的事物:最高贵的灵感和最可怕的错乱行为——对某些人来说是完全无私的奉献,而对其他人来说则是疯狂的屠杀。在阅读圣经之前我们不必洗手这一事实在我们和伊斯兰教之间造成了一种意义重大的区别:归根结底,基督教不是“圣书宗教”。无论对犹太教徒、还是对基督徒来说,约旦河都不是圣河,像尼罗河、幼发拉底河和底格里斯河之对于其他宗教。基督教也没有圣城,像耶路撒冷之对于犹太人或麦加城对穆斯

林之那样神圣。基督教的十字军东征不仅是非基督教的，而且也是不必要的。

我们透过外貌来看，各民族的“先知们”又是多么不同：印度的苦行僧、中国的游学思想家、希腊的哲学家、以色列的先知。关于最终解放和拯救的观念是多么不同：向理念的高升、进入沉思、涅槃的感受、与道的和谐、遵从上帝的意志。“对人的爱”对孔夫子和对拿撒勒的大师是不一样的。甚至恶对于查拉图斯特拉（玛兹达教、印度拜火教）和在旧约与新约中也是不同的。和各种原始宗教的更大的多种区别在这里不能尽列，但是，例如，本世纪以来，十分温和、和平的斐济群岛人不再像十九世纪那样吃人这个事实，至少对于到斐济来访的人不能说不重要。人们特别在这些方面常常忽视区别。例如，因为基督教传教团的突出的失败，和非洲古代部落文化的消解，^②他们忽视了巨大的启蒙和摆脱对魔鬼的恐惧、摆脱奇幻的自然力量、非理性、残酷和基督教传教团带来的种种非人格的、非社会的和非历史的态度；无疑这是一种大规模的非神话化和非魔鬼化、一种神灵化和一种人道化。

因此，虽然可以承认其他宗教的真理，但是，无可争议的是在下列事物之间存在着本质的区别：在众神的奇妙岛屿巴厘岛上的面目狰狞的神和查戈尔斯克的满墙的东正教圣徒圣像之间，在庙宇神圣行淫和基督教处女的敬重之间，在其象征为林加（石雕阴茎）、而且在同一庙宇中复制一千次的宗教和象征为十字架的宗教之间，在对敌人宣布圣战的宗教和把爱敌人当作纲领本质部分的宗教之间，在用人祭献（1487年在墨西哥一座主要庙宇圣礼上，在四天之内至少有两万人供作牺牲）的宗教和要求为他人每日作出自我牺牲的宗教之间。

甚至西班牙征服者的残酷和罗马人对异端的火刑(事实上不符合基督教的策略,而是与之相悖;这不是基督教的,而是明显地反基督教的)都不能勾销这些区别。

印度总统萨维帕利·拉贾克里希南受到十九世纪欧洲神学自由主义的影响和受到吠檀多的影响一样多,虽然他的大度宽容的经过改革的印度教备受尊重,但是万物最终并不是一,万物都不能简单地同一。基督教信仰所能带来的启蒙和解放、非神话化和非魔鬼化、神圣化和人道化在某种程度上对于这样的人都必定是明显的:他了解印度的具体现实,或者阅读过关于具体形式的印度教对次大陆灾难性的影响的报告:时至今日,甚至连甘地也支持的对牛的崇拜、任何立法无法消除的种姓制度、许多印度教教师令人吃惊的迷信和欺诈等等^{②5}的灾难性的经济和社会效果。考虑到诸宗教间的强烈矛盾,像在一则古老的常被引用的佛教寓言中那样,把这些矛盾让一群摸象的盲人来加以比较的作法太过简单:一个人摸到腿就认为象是树干,另一个人摸到耳朵就认为是芭蕉树叶,第三个人摸到尾巴认为是绳子,但是没有人知道象的全貌。^{②6}如果有人盲目地把树干当作大象呢?在极为不同的宗教中,在它们的观念、形式和语言中,拉贾克里希南和其他人正确地注意到了对绝对的真正精神感受,还有一种使不同宗教间精神交流成为可能的隐匿的共识。但是,共识不能简化、区别不能抹煞、意义完全不明的内心宗教感受不能视为绝对,似乎可以言表的宗教声言、全部启示和条规、权威、教会、仪礼与宣言和这种内在宗教经验相比是无足轻重的。

拉贾克里希南之所以能够如此宽容,是因为——虽然有诸教因素混合——他的宽容是适当的、事实上是特殊的印度

教的(以吠檀多的权威为依据)。像印度教和佛教这样的东方宗教有重大的神秘倾向,其中心是专注的经验,它们也特殊地表现出了对排他性的绝对要求:这是和预言性宗教(犹太教、基督教、伊斯兰教)不同的:这些宗教的核心是启示和上帝的权威,它们不排除其他宗教这一事实就包含了将其包容的要求。^⑲印度教吸收了其他一切宗教成分。佛教作为最高的拯救学说把其他宗教作为普通人的低等宗教来接受,这是一种顺从的接受和宽容,而不太是准备承认与其对立的学说的效力。据认为,在以后的一种存在中,现在有错误的人将会恢复正确的信仰。

在历史过程中,无疑有过一些“原型人”。据卡尔·雅斯培认为,佛、孔夫子、苏格拉底、耶稣(没有摩西,因为他的影响太有限;也没有穆罕默德,因为他的独特性太轻)揭示了人类的终极潜在机会,并以此建立了人类存在的不可反驳的标准,结果,他们在极大的程度和极大的深度上影响了人的精神状态几千年之久。^⑳他们的问题和答案的本质的内容无疑是一样的。共同的特征可见于他们的言论和生活方式、可见于他们对人与世界的态度,但是也见于涉及人的诞生、使命、诱惑的神话化,以及他们死后的“高升”。但是,同样不可反驳的是,这些各不相同的“原型的人”还不能简单地统合于真理的整体:“他们彼此并列,却完全异类;他们不可能化合成为一个立即或多或少地遵循每个人的方法的单一的人。”^㉑只有对事实天真而无知的态度才有可能忽视或同化每一个人的突出特点。因此,某种决断就几乎不可避免了。

任何种类的廉价优越感、对各种宗教及其声称的细微差异的廉价超然感(可能不仅有哲学家,而且还有神学家),对于

看不到信仰中心内容的人来说,都会引向完全的冷漠。任何程度的拉向同一水平、抽象化、概括化都不能为我们指明道路。把全部宗教推到一把伞下从而忽略差别的作法,迄今均未对不同的宗教产生影响。我们对个体的宗教所知甚多,因此基督教教义神学家不能冒然公开声言说这些宗教是人类随意的杜撰,印度教普遍论者不能说它们在本质上是一样的,世俗人本主义者不能说它们不过是人民的鸦片烟。

我们能不能够十分冷静地、谦逊地免除理论的讨论、不让双方听取讨论呢?不仅在西方诸宗教中,而且在东方诸宗教中,真理的问题都不能绕过,或者轻描淡写。印度教和伊斯兰教(如在印度和巴基斯坦)、印度教和佛教、佛教和新儒教之间的千百年的常常是残酷,今天又很有害的竞争就证实了这一点。甚至在亚洲诸宗教中,也不是事事都可以漠然处之的。

当然,真理的问题和拯救的问题是不能像以往在基督教神学中那样混合为一的。现代基督教“宗教神学”说得对:人们能够在其他宗教中得到拯救,从这个意义上说,其他宗教可以被合理地称为“拯救之路”。但是,拯救问题并没有把真理问题变为多余。今天,如果基督教神学断定一切人(甚至世界诸宗教中的人)都可拯救,这肯定不是说一切宗教都同样真实。他们将得救,不是因为,而是不顾多神论、魔术、用人献祭、自然力量。他们将得救,不是因为、而是不顾一切非真理和迷信。在这种程度上,只是在相对的意义之上而不是作为整体、在每种场合下,世界诸宗教才能被称为拯救之路。在某些方面,无论这些宗教展现了基督徒必须肯定的多少真理,它们都没有为基督徒提供真理。基督徒大概不会同意又被人称为佛教徒、印度

教徒、儒教徒或者穆斯林。例如,如果基督徒接受瑜伽或禅宗(“基督教瑜伽”或者“基督教禅宗”),那也不是作为一种宗教或者终极信仰,而是作为一种方法或“启发”接受的:这是一种脱离了其宗教根基的禅,对现代人具有吸引力,是因为它强调非心智,强调并不涉及逃避世界的神秘主义,强调修行与寂静,强调有力地打开人类智慧的深层,这一切对神学家、哲学家、精神病专家和心理医疗家都是同样有趣的。^{③⑩}

显而易见,我们并没有说什么才是基督徒的真理,但是,肯定必然存在着和世界诸宗教进行的批判性的、自我批判性的讨论,其标准不应是同情,而只能是真理:旨在促进而非评判的对世界诸宗教的探索性识别。

有益的识别

今天,就这样,世界诸宗教受到了挑战,从汤因比的“挑战和应战”意义上看,它们必须作出答复。对于亚洲诸宗教来说,和基督教的冲突,对于批判自省、对净化和加深他们自己的信仰基础、对于用基督观念来丰富自己和发展有成果的机遇,都是一种规模不可预见的刺激。通过和古典印度教的比较对新印度教的分析也类似于对其他宗教的分析:加强一神教、压制偶像崇拜和消除低级的腐败现象、使宗教伦理化、支持社会改革和现代教育制度、重新解释奥义书和薄伽梵歌;甚至还有对于耶稣形象的兴趣,虽然这形象脱离了他的历史表现(约翰福音被从神秘意义上加以解释)和对登山实训中宣布的“永恒原则”的严肃考虑。^{③⑪}我们也可以回忆起基督教和平思想(虽然基督教未能实践)对佛教的和平宣传的影响(仰光和广岛的和

平之塔)。改革和革新的全部过程意味着集中、加深、精神化,这样,同时还意味着开放和统一,而基督教界今天在最广泛的程度上参与了这一切;这一过程表现了对这些宗教的一种相当可观的挑战。这些宗教,就整体而言,虽然存在着新觉醒民族的新的自我意识、虽然开过各种的世界佛教会议、泛伊斯兰会议、存在许多深化措施和反措施,却不能发展任何类似的精神论动力(更不必说非洲的部落宗教了)。

如果要进行平等而有成果的讨论,那就极为需要世界诸宗教发展堪与基督教神学同等的现代意义上的科学神学;不是一种向上的沉思,而是自我批判的反思。基督教神学首先开创了现代的井然有序的科学研究,事实上大大地促进了这种研究的建立。只有存在着多元的神学,才有可能进行真正的对话。但这并不是说基督教神学应该或者能够直接提供出一种科学的印度教、佛教、儒教、道教或者伊斯兰教的神学。然而,基督教可以通过客观而无偏见地编写宗教史、宗教现象学、宗教心理学、社会学和神学^②的办法来激发认真的讨论。在基督教各派之间的争议神学上,还必须加上不同宗教之间的争议神学。或者,更确切地说,最广义的普世神学。

世界诸宗教都试图通过各种办法以精神封闭手段避免和基督教进行讨论。在西方,占主导地位的是对宗教危机的无情分析,而在东方却依然存在着护教性的自我肯定。但是,在现代交通联系和通讯手段条件下,孤立和划定界限的作法就一定不十分可能吗?亚洲伟大宗教的精神稳定和千百年之久的僵化,在较为平静的时代也许不太危险。但是,在今天,这些宗教无论愿意与否,都必须不仅应付基督教,而且还得应付喧嚣不止的现代世俗事态。这些事态来自美洲、欧洲和苏联,千变

万化,各有其热中所在、各有重大提示,不可抵御地攫获了近东和远东的许多国家,而且,例如在中国和日本,给这些国家带来了大量的工业、科学、文化、技术和政治影响。在许多方面,这都意味着宗教的世俗化,但是常常也意味着对世俗的新的神圣化,这是宗教代用品和伪宗教的先决条件:把民族、社会阶级、或者科学、或者甚至个人提升到绝对,这种作法几乎不能给民族或个人带来幸福。无神论的、特别是辩证唯物主义,处处和基督教与世界诸宗教竞争,但也进行不无成果的对话。基督教和世界诸宗教在人的入道化、参与争取正义、和平和自由斗争方面的多重失利,它们对人类整体的分裂多于团结的影响,就构成了事态整体演变的阴暗背景。

对于这些国家来说,“现代化”不仅指大量的经济的和社会的结构变化,而且也是指全新的意识形态。在这方面,为了适应这种事态如果必须牺牲几头“圣牛”或其他的宗教特殊作法(其实,就连全印度大会对此迄今也基本上无计可施)是无关紧要的。这种事态变为灾难性的地方,是有关宗教(除了改革后的印度教或日本禅宗佛教某些个别的尝试)对涉及个人和民族前途的新而基本的、重大的问题几乎没有提出有说服力的答案。还是在这一方面,为了以有益的识别方式十分具体地说明问题——显然,我们依然不谋求在宗教史方面的完整性和彻底性——我们要指出几个关键问题,这些问题至少作为疑问应予严肃对待,需要和基督教进行透彻的讨论。^③

a. 甚至是倾向于犹太教和基督教的伊斯兰教,在考虑它自己的启示时,也是取完全非历史的观点。它的根基古兰经从第一到最后一章,据说都是由一个天使按照在天上的一部书

口授给先知的：甚至每一个字(语言的灵感)都有灵，因此每一句都永远正确(没有差错、永不谬误)。人读古兰经之前必须洗手，读圣经则可不必，其原因就在于此。古兰经绝对不是人的话，而直接地是上帝的话。在伊斯兰教中，这本书代替了基督：古兰经学代替了基督学。

但是，问题——该问题也适用于印度教或佛教的圣书——依然存在：从长远观点看，伊斯兰教能够避开西方对古兰经的深入研究吗？有没有可能承认穆斯林学者(不仅是阿富汗的)今天不能公开说出的话呢？这就是：古兰经包含着大量较为晚近的外来材料，而且收容了人类史。如果宣称直到电、微生物和人造卫星的现代科技成果都已在古兰经(由于神的全能，古兰经其实不承认自然法则)中早有论述，如果宣称连征服月球(伊斯兰教的神圣象征，源于较为晚近的土耳其观念)也已预见，那又有什么意义？科技成果和国家权威(尤其在土耳其)从本世纪初起不是大大地剥夺了古兰经作为法律文献的权力、而实行接受不同层次宗教(我们只需回顾一下妇女和贫民区的状况、作为整体的民法和刑法即可)的政策了吗？伊斯兰教又怎么能够使用一种中世纪高度发达、而今天作用甚微的神学把源于别处的现代科学、技术、经济、文化、政治成果塞进它自己的系统中去呢？伊斯兰教把安拉的意志或者古兰经和世俗的法制等同起来的作法难道不应该放弃吗？法律、自然科学、历史科学和社会科学不应该独立于古兰经的依据而独立发展吗？即使这可能导致独裁传统的巨大高涨？在伊斯兰教影响下和戴有其标志的国家(阿拉伯国家、巴基斯坦、阿富汗)不应该在宗教上变为中立(像尼赫鲁的印度)、“圣战”不应该停止吗？像攫获其他宗教那样攫获了伊斯兰教的内部

动荡和深刻的适应危机，能不能通过保守的伊斯兰教复兴和求助于他们过去成就，从长远观点看，严格地保持警戒的办法加以克服呢？在这里，难道不需要作出一种新的精神努力和新的尝试来适应它本身的历史、西方文明整体和基督教吗？

b. 东方的伟大宗教，尤其是印度教、佛教和印度耆那教，都主张轮回：他们都有一个**世界轮回图像**，依其原理，世界的进程和个人的生命都是先定的。

但是，这里也出现了问题：这种信仰是不是个人宿命论和社会决定论的依据呢，因为这种观念变成了群众社会条件改善的主要障碍之一，尤其是在印度？亚洲各国人民，在接受和消化现代科学技术的同时，是否能够以自我批判的精神避免服从历史线性发展或辩证发展的观念呢？这种观念正是犹太——基督教传统、后来又有伊斯兰教、最后还有包括马克思主义在内的作为整体的现代意识所主张的。这是一种和这些宗教不同的历史观，它能够绝对严厉地控制住独特的个人、他的生活和他的工作吗？今天，一种极富想像力的宇宙进化论、世界史和神话应该说明什么呢？对于按羯磨、行动法则发生的延续的新生的观念、自动弥补全部生活需要（佛从奥义书婆罗门教接受的学说）的观念，应该怎么办呢？

c. 在印度教（实际上是诸宗教的组合）中，生死轮回的观念是和**宗教种姓制度**结合为一的，虽然这样的种姓制度一直被佛教和锡克教（印度教伊斯兰教混合的一神教）所抛弃。一个人生来（每生一次）就终生属于某一种姓；在印度大约有三千个种姓，分为基本的四个类型。这个人的职业、配偶和全部生活方式原则上被他的种姓决定。

问题是：这一观念不是和开始流行全世界人人生来平等的观点直接矛盾的吗？印度的种姓制度不是显然无法根除的吗？虽然在法律上已经消除，特别是对于没有种姓的“不可接触的贱民”；还有在经济和社会方面起破坏作用的、至今仍为新的民主印度最大负担的对牛的崇拜，不是也无法根除吗？这是不是和佛教不同的印度教，除特殊情况外，依然只限于印度的原因呢？这不是和现代职业自由的观念矛盾吗？这一观念是：人在什么地方无关紧要，包括人的原籍在内的一切都可以一再变化。迄今对宗教不同的诸教混合形式起保护和支持作用的宗教种姓制度，在孟买、德里、马德拉斯、加尔各答等大城市里，不是正处于解体过程中吗？这种情况是否对宗教意识发生不了反响呢？

d. 根据不仅由严格的佛教、而且也由影响最大的印度教哲学——桑基亚的古典吠檀多体系所代表的独特修道概念（教徒集体和依附于修道院的俗人享有优先权），尘世现实、生活、欢乐、爱、个性、自我、作为整体的世界，最终都是非本质的，都是**不真实的表象**（谄——此为佛教用词，译者注）。

问题：在一个由旋转车床、装备流水线、实验室、计算机、行政大楼组成的十分真实的世界中，在一种技术统治的文明中，人怎样才能令人信服地感受关于世界非现实性的这样的观念呢？双重真理的学说是否提供了逃避当今现实的办法呢？来源于尘世万物无常和琐碎，又和**对人的社会需要采取的崇高冷漠态度**结合起来的佛教影响深远的宇宙悲观论，能够成为东亚诸复兴民族的新希望吗？佛教在它**对正义和和平的宣传中是否不应该更多地适应世俗事件或者基督教特有的口号**

呢？同样的伦理上的**消极性**不也是中国道教个人主义追求宁静的神秘主义的弱点吗？对于道教来说，关于自然的思辨哲学和无意深入事物本源的静思是比一切社会美德更为重要的。东方可嘉的消极宽容是否会发展得再没有能力否定宗教的粗俗而迷信的种种作法、否定对上帝的信仰的假冒和败坏，否定社会罪恶和非人的环境了呢？

e. 和佛教与道教形成对照的是，中国儒教强调伦理优于形而上学的思辨。虽然欲在人身上寻求天意的新儒教（从十二世纪起）中，伦理变为形而上学的，而形而上学变而为伦理的，但是儒教大概依然是东方“最具尘世色彩”的宗教，它的兴趣更多地在于人彼此的和谐和与宇宙的和谐，而不是来世或者涅槃。儒教也许就是亚洲宗教的前途吧？

但是，在这里又可提出反诘：儒教和新儒教不是特别坚持一种几乎是无与伦比的**传统主义**吗？这就是祖先崇拜、过分重视年龄、古典教育优先、国家与社会的结构以家长制家庭模式为凭据。和中国思想独特多元化相反，这是不是意味着对延续性独一无二的一种僵凝的社会制度在意识形态上的支持呢？这不就是“中庸之国”、与世隔绝的古代中国的反进步的国家思想意识吗？这是世界史上最保守的意识形态之一，被称作服从命令的法典。中国的儒教由于1912年皇帝的废黜而被削弱（正如基督教最有传统性的分支俄国东正教会那样，它和以往的政治制度关系同样密切，但在1917年丧失了权力），1949年后，和道教一起，被视为一切进步的障碍，在发挥影响方面受到相当多的限制——其原因就在于此吗？事实上，马克思主义内容取代了宗教内容，但是，在实践中，对许多人来说，它不是变成了儒教的继承者了吗？虽然它有善意、取得了真正的成

就,但是它依然接过国家正统制度,有时还接过中国古老的孤立主义,并且以一种新的形式延续了旧传统。^{③4}

4. 不是排他性,而是独特性

非历史性、轮环式思维、宿命论、非尘世性、悲观主义、消极性、种姓精神、社会非功利性:为提出一种可能的辨识方法,向世界诸宗教提出的问题可以分为以上的标题。但是,不能把这些现象理解为对基督教起解除其本身负担的作用。对于大部分社会学家来说,美国的种族制度,尤其是以圣经观念十分强烈的新教为代表的种族制度,就是种姓制度的一种变体。而且,某些天主教国家的尽人皆知的社会落后面貌和这些国家对共产主义的易于接受一定不能归因于儒教的传统主义的。基督教的欧洲(据甘地认为,欧洲只是在名义上是天主教的,实际上是拜金的)和亚、非、南美某些基督教国家的侵略性,对权力和利润的欲望已经很长的时间污损了基督的讯息。但是,我们还会不断地遇到基督教界的问题。不过,在这里,为了澄清情况,应该说明,现在一般公认世界伟大宗教对问题开放的程度不比基督教低,而是更高。今天,由于从前工业文化向现代工业社会的迅速过渡,亚非国家正在承受最大的压力:这种压力十分有别于资本主义在其早期在欧洲造成的压力。因为生活水平低下得令人吃惊和人口稳步上升,因为国际竞争和民族独立,生产水平在尽可能迅速地扩大和提高,因而工业化和技术训练被向前推进,而前技术的种种结构都被铲除。结果必然是一种新意识,一种不可避免的世俗化,还有对宗教传

统、价值、机构的摧毁；对这一切的非神圣化事实上几乎尚未开始。

基督教的存在是批判催化剂

这一点并不是指诸传统宗教必定消失。它们也要经受变化，能够逐渐适应。东方宗教的吸收力是巨大的，我们可能必须面对的情况——例如在阿拉伯诸国——是后殖民时期世界诸宗教的复兴，而不会是衰落。也许我们还必须预计亚洲之外的传教热潮，虽然这种热潮不一定取得比以往更大的成就。欧洲文艺复兴和古典时期有一种和希腊古典古代的亲缘，启蒙主义和儒教中国有某种亲缘。今天（正如在以往的浪漫主义时期那样），有些人觉得亲近印度神圣论，有些人觉得和禅宗有亲缘。但是，这种现象——部分地是为赶时髦——的意义不应被夸大。就未来而言，更为重要的是这样的一个事实：世界诸宗教面临着空前的危险：在它们的传统主义衰落之时，受到忽视；在想要反抗时，受到攻击；但是，无论怎样，在内部都受到了侵蚀、在外部受到操纵（例如，伊斯兰教被当作泛阿拉伯政策的有用工具，或者至少是反以色列的工具）。如果说在这种情况下它们起来反对对宗教的冷漠态度（特别是在像印度和埃及这样的工业刚刚起步的国家）或内心的反感（在工业高度发达的日本，许多有教养人士如此），那么，非基督宗教也不可避免地要从根本上考虑它们的立场，因而和基督教展开一种更新的和更为严肃的讨论。^⑤

作为历史的产物，西方科学技术已经积累了来自犹太教基督教传统的过多的因素，因而，其他民族如果不多考虑他们

自己的宗教原理则无法承接。我们已经看到，西方文明的影响导致了印度教和佛教方面态度的深远的变化，尤其是对待物质财富、社会正义、世界和平和历史的意义的态度。但是，历史、进步、世界的重要性何在？个人、妇女、人类劳动、个人自由、基本的平等、社会奉献的意义何在？对于现在向非基督宗教提出的这些和其他许多问题，基督教神学在整个现代时期已经恰当地、系统地提出了见解。对于其现代科学神学尚处初期的其他宗教来说，这些见解对这些国家工业和文化的发展的用途不一定比西方自然科学和技术的成就小。这种可能性在本书中也许可以变得更为明确，而无需常常明确地涉及其他宗教。

依据从基督教角度作出的这一简短分析的结果，我们所争取的是什么呢？

不是追求特殊使命和蔑视自由的**某一宗教的傲慢统治**。这种危险虽非有意造成，但其产生却是卡尔·巴特和“辩证神学”对神学问题进行教义压制的结果。我们不需要一种全然诅咒其他宗教的狭隘、自以为是、排他性的特殊论，不需要实行不公平竞争和不仅对宗教、而且对福音也持过于局限观点的改宗主张。

我们不需要对全部宗教进行诸说混合，而不计它们互相有多大的矛盾，因为这样就调和、缩减和压抑了真理。这种危险虽非属有意制造，却来自汤因比和一些比较宗教专家对宗教问题提出的自由解决法。这是一种造成创伤的、解体性的、相对主义不可知论的无差别论，不加鉴别地赞同和肯定其他宗教，初看起来似乎起解放作用

并创造幸福,但是最终会变得单调得令人痛苦,因为它放弃了全部坚定的标准和规范。

我们所努力争取的是对信仰各种宗教的人给予一种独立的、无私的基督教的救助。我们必须以开放的精神这样作,这种开放精神多于保护性的热忱,不会引导我们否认我们的信仰,但是也不强加任何特殊的反响;这种开放精神把外界的批评化为自我批评,同时接受一切积极之物,不消灭宗教中任何有价值之物,但是也不是不加批判地收容任何无价值之物。因此,在世界诸宗教中,基督教应该以承认与弃绝的辩证统一法,作为各宗教宗教的、道德的、沉思的、禁欲的、美学的价值的**批判催化剂和结晶点**来发挥作用。

从这一角度看,基督教传教活动是有意义的,显然,这不仅涉及宗教,而且涉及信徒。但是,这并不意味着传教活动首先旨在争取最大数量的信徒。真正的目标是和作为整体的宗教进行真诚的对话,即给予又接受,在此过程中各宗教的最深刻的意图则可以实现。这样,就不会和基督教自以为是地、但很不成功地试图证明基督教优越的作法发生毫无意义、毫无结果的冲突。可能出现的是真正的、富有成果的会晤,其他宗教会受到鼓舞,献出其最好和最深刻的东西。其他宗教的真理将会得到承认、尊重和赏识;但是基督教的信仰表白不得被相对化,或降低为一般的真理。总之,既不存在傲慢的绝对主义,也不接受任何其他的要求,以及兼收并蓄的软弱的折衷主义,而存在的是包容性的基督教普遍论,要求于基督教的不是排他性,而肯定是独特性。

对真理的共同寻求

在历史过程中处于孤立状态的亚洲诸宗教肯定能够从这种批判性、建设性的接触中学到许多东西。但是,另一方面,基督教信仰也会受益匪浅。例如,考虑到基督教教义的极端复杂性和基督教对次要事物和甚至次要神祇经常的偏向虔敬,基督教也许可以学习伊斯兰教的严格简洁性、它对信仰的决定性现实的坚定的、不可动摇的专注:只有一个神和他的一个使节。基督教可以参照亚洲诸宗教对上帝的充满敬畏、或多或少超位格(比“无位格”好)的理解,来改正它对天父上帝的过度拟人化的观念。那种亚洲理解方式给歌德、德国唯心主义、叔本华、荣格、赫胥黎和赫塞留下了持久的印象——理应如此。过多关注“来世”的基督教可以学习赏识中国思想中的深厚而具体的人道精神,对人的完美性和可教育性的信赖,这种观点从儒教渗入了毛泽东主义。它还可以学习伊斯兰教解决种族问题的可能的方法和谨慎处理与原始民族关系的方法。例如,在基督教关于上帝之国的观念和佛教的涅槃之间、在我们和他们的气质之间进行的比较,可能是颇有成果的。

基督教化肯定不再指拉丁化、罗马化、欧洲化、美国化。基督教不仅仅是西方的宗教。在基督教会早期,存在着巴勒斯坦的和希腊的、罗马的和非洲的、埃及的和埃塞俄比亚的、西班牙的和高卢的、阿勒曼的和萨克森的、亚美尼亚的和格鲁吉亚的、爱尔兰的和斯拉夫的基督教。根据二世纪(特别是犹斯丁)和三世纪(特别是亚历山大城的克莱门特和奥利金)的基督教神学,神性逻格斯(“话的种籽”)从一开始就在一切地方

活动。但是,如果说异教的柏拉图、亚理士多德和普洛丁或者甚至后来的马克思和弗洛伊德都可能是把人引向基督的“教育家”,那么,为什么其他国家的哲学家和宗教思想家就不能这样作呢?东方难道没有提供思想和组织的形式、结构和模式吗?基督教在其中不是可以和在西方方式中一样容易地被表现和体验吗?³⁶正如甘地指出的,耶稣不是一个东方形象,可能更容易获得一种东方的解释吗?耶稣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释吗?³⁷在原则上和实践上,难道我们不应该分清在印度教、佛教、儒教、道教、伊斯兰教的宗教方面中什么是基督徒能够接受的、在其文化方面什么是完全不可接受的吗?印度教、佛教、伊斯兰教神秘主义某些形式不是比希腊人在更深得多的层次上(比“批判神学”还要多)把握住了新约关于上帝之爱、和平、替代受难、甚至信仰的辩护(阿弥陀佛教)的真理吗?因而,在另外一种情况下也许是孤立、散乱、片断、自发、受到歪曲和变形的一切,在基督教里不是可以得到充分的体现吗?不是以虚假的、正相反对的排他性,而是以一种创造性的重新思考,因而造成一种新的、包容性的同时也是批判的综合?那么,对于将来的基督教来说,要求是什么呢?

我们需要真正印度的、中国的、日本的、印度尼西亚的、阿拉伯的、非洲的基督教。

我们需要一种普世观念,不是狭隘的教派意义上、而是普遍基督教意义上的观念;其基础不是传教士征服其他宗教,而是倾听他们的关注,分担他们的忧患,同时以语言和行动生动地证明自己的信仰。

我们需要的宣教团在警惕诸教混合主义的无差别主义的同时也主张宽容：在追求绝对的有效性的同时，无论在什么地方，只要它本身的立场需要重审，都要进行重审。

因此，对于其他宗教的批评是包含着基督教的自我批评的，而这一点常常被忽视。上文提及的日本小说《沉默》的英译者和编辑提请人们注意神学上的这种双向的给予和索取：“如果希腊化时期基督教不适合日本，那么它也不适合西方（许多人都这样看）；如果上帝的概念对日本来说需要重新考虑……对西方来说也需重新考虑；如果日本的听觉想要捕捉大交响乐中的一个新旋律，那么，西方的听觉注意力也不稍差：它要寻找适应它正在苏醒的感受力的新弦。”³⁸在几个问题上，基督教神学的自我批评内省都是十分欢迎这样的思想交流的：例如，它对十足的希腊化时期对耶稣神子身分理解的批判。同样还有对于罪通过自然代交接的神话观念的批评，这一观念从奥古斯丁时代就流行于西方教会，也是儒教性善论所不能确切理解的。这种开放性的进一步证明就是强调“真理的等级”，让信仰的中心作为中心论断突出，让次要的论断（如梵蒂冈关于马利亚和教宗的教义）成为次要。

因此，这样一个事实应予强调：和非基督宗教对话中的许多问题就存在于基督教神学之中。当然，可以理解的是，并非伊斯兰教、道教、高台教、耆那教、小乘佛教、大乘佛教。

佛教的全部杰出专家们、还有为数更多的印度教系统都是同样密切地注视着基督教神学近期的、常常是迅速的发展的。但是，在一般情况下，神学家不一定是比较宗教学的专家，

比较宗教学的专家也不一定是系统神学的专家；尽管有这一困难，我们却依然必须遵从这样的原则：在基督教和世界诸宗教的对话中，如果我们不是作滑稽问道游戏，如果我们的确想要以诚相待，那么，在我们的全部比较和讨论中，我们就必须**持续地严格检验这两种因素**。例如，在比较“三位一体”的概念时，我们不能只固着于准确解释印度教的“三相神”（梵天是创造者、毗湿奴是护持者、湿婆是毁灭者）或者道教的“三清”，同时我们还应该批判地对基督教的三位一体学说提出问题。我们应该追问，希腊的和尤其是拉丁的对三位一体的思辨（奥古斯丁的心理学解释受到阿奎那论关系学说的考究，因为“一个性体”而提出的三角形象征）是否的确像它所试图的那样符合圣经对父、子和神关系的论述。大概在这种相互的提问之后对一位过度宽容的印度多神教徒谈话会比对一位阿拉伯严格一神教徒要容易些。这也适用于涉及道成肉身、处女生育、奇迹、永生的比较。

所以，就连基督教界在其自己的领域内也**不仅仅停留在保存已知真理，而是要寻求更伟大的、经常是新而未知的真理**；要参加讨论，遵守自己的传统，但是又不固守教义，欢迎任何好的论证。恰恰通过这一办法，基督教界才能更容易地找到返回其讯息的简明独特的宏伟。起初，它曾以这一讯息令世界深信不疑，而今天，这又是要求于它的讯息。

但是，为了理解其他宗教、为了真正的普世基督教，我们虽然作了全部的比较、作出各种努力，但仍有一事不可忘记：**这更是关于人和人的生活经验的问题，而不仅是关于概念、观念或者系统的问题**。在实践中，这意味着：

- a. 现代的世界诸宗教不能以一种古旧的意义、仅从古典

经文方面来理解或重视。它们不能被简单地束缚在其传统中的枯燥落后的因素上。对现代诸宗教的理解应该像这些宗教今天对自己的看法那样,例如,大部分亚洲人对上帝的考虑都远不像依桑基亚和其他人的古代体系考虑那样客观。宗教不是只能被学者借助于经文来研究和理解的历史文献。宗教是真实的人生在宗教史过程中经常重新体验到的活的信仰。因而应该以向前看的精神来加以解释。它们欢迎新问题,而且本身也经常提出新问题。

b. 在研究中,不能构想出真正的印度的、中国的、日本的、印度尼西亚的、阿拉伯的、非洲的基督教。如果我们认为欧美神学的学术思考、注释的、历史的和系统的分析和比较能够提供一种把基督讯息输入其他文化的具体办法,那我们就必定过高估计欧美神学的效力了。为此,正如早先福音传入希腊化世界那样,就需要来自这些文化的人们的生活经验。³⁹没有这种经验,创造性的重新思考是不可能的,新的普世综合依然是纯粹的理论,真正普遍的基督教也只是美好的假说而已。欧美神学当然能够创造出这种传输的条件。通过对本身传统(并参照其他传统)作出自我批评的、科学的思考,它可以尝试澄清什么就其根源而论本质上不是基督教的,什么在本质上是基督教的。我们希望在本书以下章节中也对和其他宗教进行的讨论作出这种意义上的微薄贡献:一方面,避免教义偏见并以最大可能限度的历史准确性显现出耶稣的形象和原本的基督讯息;另一方面,提出建议,以激发和宗教史上其他伟大形象的比较,这种比较是常常被忽视的。

现在,在尽可能简短的篇幅中概述了现代基督教的概貌之后,我们要转入中心问题;我们一直都是高度认为对这个问

题的回答是理所当然的：如果说在基督教和世界诸宗教之间、在基督教和现代人本主义之间应该存在区别，那么，区别是什么？是基督教的吗？什么是真正基督教的？



B.

区别



I. 基督教的特点是什么？

1. 基督

“基督的”一词今天与其说是口号，不如说是催眠剂。冠以“基督的”事物数不胜数：教堂、学校、政党、文化协会，当然还有欧洲、西方、中世纪，更不必说“最笃信基督的国王”，这是罗马授予的头衔；即使他们偶尔喜欢其他称号（“罗马的”、“天主教的”、“罗马天主教的”、“教会的”、“神圣的”），那以后他们也可以毫不费力将其等同于“基督教的”。“基督的”概念的膨胀——像一切膨胀一样，要导致贬值。

危险的记忆

今天，人们很少记得的一个事实是，这个词语（据使徒行传，^①产生于安提阿）在世界史上第一次使用是作为一个坏字眼，而不是尊称出现的。

小普利尼大约在公元 112 年这样使用，他是小亚细亚俾斯尼亚省的罗马省长，他曾就被指控犯有各种罪恶的“基督徒”请教过图拉真皇帝：他的调查表明，这些人事实上拒绝崇拜皇帝，但是他们却朗读一首圣歌（或许是一篇信条）给基督，

好像是献给一个神而且保证不偷窃、不抢劫、不奸淫、不违背信仰。^②

不久之后，普利尼的朋友正在写作罗马帝国史的科奈留斯·塔西陀，比较准确地描述了罗马大火，一般都把罪责归于尼禄皇帝本人，但他却把罪责推到“基督徒”身上：这一名称来源于在提比留斯统治期间被本丢·彼拉多处死的一个人，一个叫“基督”的人。这个人死后，这种“有害的迷信”像一切恶毒而可耻的事物一样，传到了罗马，而且在那里赢得了极大数量的追随者。^③

又过不久，列王传记作家苏埃托纽斯相当不准确地报导说，克劳迪乌斯从罗马驱逐了犹太人，因为他们在基督（挑拨者基督）煽动下继续制造骚乱。^④

最后，当时在罗马逗留的犹太历史学家弗拉维·约瑟夫在大约公元90年推出了犹太人的最早的见证。他显然是有保留地提及了在公元62年对“耶稣，即所谓基督的兄弟”雅各的石击。^⑤

关于最早的异教和犹太教的见证就谈这些。我们很可能有许多收获，如果我们今天记住：基督教显然不是某种世界观，也不是一种唯心主义哲学，而是与一个叫作基督的人有某种关系。但是，记忆可能是痛苦的，政治家们在重审党纲时已经发现了这个道理。事实上，记忆甚至可能是**危险的**。现代的社会批判又把我们的注意力引向了这一事实：这不仅是因为代代死人控制了我们，在确定我们所处的每一种环境时发挥他们的作用，所以在这一程度上人被历史预先限定，^⑥而且还因为对于过去的回忆会把尚未确定、尚未完成的事又泄露出来，因为每一个结构变得僵化的社会都恰恰惧怕回忆的“颠覆

性”内容。^⑦

基督徒,基督教教会,用不着回忆。看来,情况与此恰恰相反。各基督教会显然是束缚在过去的一切事上的。如果它们压制历史,那它们要摆脱的也是永远不吉利的未来,以求集中关注教会的现状;据认为教会在教义、崇拜、纪律、虔敬诸方面都是永恒的。我们用对往昔的回忆安慰自己,为了维护现在,我们在教会中培育回忆。这是一般意义上的培育:我们“珍惜”年龄、尊重古旧事物、老人、年长的人;我们崇敬特殊传统和一切传统;我们修复教堂、礼拜堂、雕像、图画、圣歌、神学。但是,也存在着特殊的“崇拜”意义上的培育:基督崇拜在本质上是回忆。几乎两千年来,我们不断地高声朗诵一本书,原因不就在于此吗?我们永不间断地隆重举行同一个圣餐(这显然是普利尼所谈论的;这一圣餐从很早的时期就被称作“追忆”、“回想”、“纪念主”),全世界亿万人每逢礼拜日还依然在参加,原因不就在于此吗?

十分奇怪的是,这种对回忆的崇拜本身却在不小的程度上协助扫除了对往昔的记忆。圣书片段用一种无法理解的古代语言高声朗读、含混默念或者歌唱,却不加解释,这是为了保持旧习惯,是为了尽义务。圣餐式被举行,但在浮华的仪式下却常常难以辨认,这是为了满足宗教的需要。人们珍视过去,是为了逃避现在和未来的挑战。伟大的传统受到喝彩,但是却和正好应该传接下去的思想混淆起来。老的受到尊重,少的被遗忘;古代受器重,现代世界被忽视;动辄都要复古,结果造成退化——却又常常不为人所见。本来该培育玫瑰,却只给纸花除尘。

回忆本身可能是一种大的幸事,是一个跳板,有弹性、活

动的一端会促成巨大的跳跃。回忆能够复苏过去的恐怖,作为一种警告,但是它也能够——更危险地——唤起尚未实现的希望。回忆能够遏止现存的过度强力,能够分散现存事实的压力,能够打破现实的壁垒和已经完成的事物,能够脱离现在,打开通向更光明未来的道路。作为回忆,至少在短暂时刻可以发挥作用。回忆如果真的被**发动起来**,就可以不断地发挥这种作用。如果不加清理,它也能够特别顽强地发挥作用。

基督教意味着**回忆的活跃化**。正如J. B. 梅茨——在这里和布洛赫与马库塞联系了起来——正确指出的,这是一种“危险的、起解放作用的回忆”的活跃化。^⑧这原本是阅读新约、举行圣餐仪式、对基督生活的摹仿、教会对世界的整体的、多方面干预等背后的意图。回忆的是什么?已经援引过的异教徒和犹太教徒对基督教的记述属于后来新约诸书的时期,带有这种显然令人不安的回忆的印记。但是,对这些改造世界的回忆的记述主要见于基督教见证本身。回忆什么?从新约和作为整体的基督教史两方面,今天,又向我们提出了这个基本的问题。

首先,收入新约中各篇文章的多样性、偶然性和一定程度的不连贯性常常被强调指出。这是详尽的、系统的、说教性的论著,但也是对于听众问题的回答,虽然安排不很妥当。它们包含有一封只有两页长的短信,是当时写给一个逃亡奴隶的主人的,还有对第一代信徒行为的冗长描述。还有主要记述过去的福音书,和指向未来的预言书信。有的风格浅显,有的不很讲究;语言和观念表明有些是犹太人写就的,有些是希腊人写的;有些写作时期很早,有些几乎在一个世纪以后。

我们肯定有理由问,是什么把新约的二十七部十分不同

的“书”真正地联结在一起了。根据见证本身，回答是简单得出奇。这是对一名耶稣的回忆，在新约中，希腊语为基督(Christos；希伯来语为 mashiah，阿拉美语为 meshiah；即弥赛亚，该词意义为救世主)。

其次，传统中和作为整体的**基督教界历史**中的破绽和缺陷、对照和前后不一之处，也常常被正确地强调指出。有几个世纪，基督徒形成小团体，在后来的几个世纪中，是一个大规模的组织；在几个世纪之内，他们是少数派，但在漫长的时代中又变成多数派；原来受迫害，后来变得强大，还常常成为迫害者。几百年的地下教会几百年的国教接替；从尼禄时代起作了几百年牺牲品之后，从康士坦丁时代起又作了几百年宫廷主教。有过僧侣和学者的时代和教会政治家的时代(二者常交织在一起)；有过皈依蛮族和欧洲崛起的几个世纪，其后是新建立的、又被基督教皇帝们和教宗们毁灭的几个世纪的神圣罗马帝国；有过几个世纪的教宗宗教会议，还有几个世纪的旨在改革教宗制度的大公会议。在基督教人道主义者和世俗化文艺复兴一代人之后，出现了宗教改革者们的革命，接着是几百年的天主教或新教的正统和福音派的觉醒。总之，有过适应的时代和反抗的时代、黑暗时期和启蒙时期、改革时期和复旧时期、绝望的时代和希望的时代。

人们问，究竟是什么把二千年充满奇异对照的基督教史和传统联结了起来，这也是不足为奇的。对此的回答依然是：这是对一位耶稣的回忆，千百年来他被称为“基督”，是上帝的最后的、起决定作用的使节。

这的确和对我们第一个问题的第一个答案相等，自然是临时性的、概括的，但在涉及这个人时又相当具体。我们一直

不遗余力地批判基督教的立场,但是却迟迟不提出我们的答案;也许人们期待着我们用关于基督教的同样明晰而果断的论证来完成这一任务。自我批评如果不包含相当程度的自信就没有什么意义,然而,许多基督徒虽然强调信仰上帝,所缺乏的恰恰就是这种自信,尽管这正是持不同观点的人所期待于他们的态度。

接受概念的票面价值

纲要有待以后充实。但是,在神学混乱和概念含糊的时期,谈话必须浅显易懂。如果神学家不说实话、不接受概念的票面价值,那他就不是为基督徒或非基督徒服务。

我们已经看到,^⑨今天的基督教要面对世界诸宗教;这些宗教同样揭示真理,是通往拯救之道,代表“合法的”宗教,而且的确也能够意识到人的异化、被奴役和未得补救的处境,意识到了神的存在、恩惠和宽恕。这就向我们提出了问题:如果情况如此,那基督教还有什么特殊之处?

回答——依然简短,但很切题——必定是:依据最早的见证和整个传统的见证,依据基督徒和非基督徒的见证,基督教的特别面貌——最终可以表明这个回答还不是平庸或重复的——是这位**耶稣自己**,他甚至到今天仍以古名称基督闻名。难道不是这样吗?其他宗教,无论大小,无论怎样偶尔地在一座寺庙或其圣书中崇敬他,都不会在人与上帝、与同伴、与社会的关系上把他看得具有终极决定意义、限定和原型意义。基督教的特点、最基本的特征是,它认为这个耶稣在人的这些不同维度中对人具有最终决定、限定、**原型的意义**。这也正是“基

督”这一称号从一开始就表达的意思。这个称号和“耶稣”这个名字发展成为一个专有名字不是没有道理的。

我们还看到，^⑩基督教同时还面对**后基督教的各种人道主义**，有进化论的或革命的，这些主义也同样支持一切真善美，赞同一切人类价值和博爱，以及自由和平等，而且常常更为有效地干预整个的人和一切人的发展。另一方面，各派基督教会和神学也以新方式力争表达人性和仁爱：要成为现代的、介入的。开明的、解放的、对话的、多元的、关注的、成熟的、入世的、世俗的——总之，人性的。问题不可避免要出现：如果是这样，或者至少应该这样，那么基督教还有什么特殊？

回答——还是很简单，但是很准确——还应该是：根据最早的见证和整个传统的见证，基督教的特征还是这位**耶稣本身**，他不断地得到重新的认识，被承认为基督。在这里也有一个反论：进化论或革命论的人道主义偶尔地无论怎样把他当作一个人来尊敬、甚至把他当作榜样，都不会在人的全部维度中把他视为对人具有最终决定性的、限定性的和**原型的意义**。基督教的这个特征、最基本的特点是，它认为这个基督对人与上帝、与同伴、与社会的关系具有最终决定、限定和原型的意义。依圣经的简洁称号，他是“耶稣·基督”。

从这两个观点可得出结论，即：如果基督教想要与世界各宗教中的人、与现代各种人道主义有关系、更新关系，它就不能人云亦云、做他人已做的事。这种鹦鹉学舌式的基督教不会关切其他宗教和各种人道主义。这样它会变得无所适从、多余。**单独的现实化、现代化、干预不能使它适切**。基督徒、基督教会必须明了自己需要什么，对自己和其他人有什么话要说。他们虽然对其他人毫不保留地开放（这里无需重新强调），但

他们必须说明他们自己的道理,使人理解,使之生效。因而,基督教只能通过激化对**作为最终原型的耶稣的回忆**(像以往一样,在理论和实践上)最终才能够成为适切的;这是作为基督的耶稣,而不仅是“原型人”之一。^①

因此,如果说今天主要关心心理学、社会学、政治学的美国神学家、身为忠诚基督徒的法国、西班牙、德国或者荷兰的知识分子、在伊斯兰教的雅加达的学生小教堂、在非洲或印度的传教士,或者甚至受过天主教教育的罗马伯爵夫人都迷惘地问,什么才是真正的基督徒,从整体上看,区别基督教和其他宗教或假宗教、哲学或世界观的是**什么**,这是因为他们在寻求某种抽象格言、概念、原理、观点式的回答。但是,他们从这一切当中找不到回答,因为基督教——仅其名称就已表明——说到底是不能降低成为永恒的观点、抽象的原理、人类的态度的。基督教如果脱离它的基础,即这位基督,那么它的整体就会悬在半空中。抽象的基督教对它的追随者或者世界是无足轻重的。就事实论,基督徒应该明白这一点。但是,他们常常天真得出奇,自以为已经知道这位耶稣·基督是谁,是干什么的。所以他们不期待从这里得到回答。他们在别的地方寻求答案:在某种哲学或世界观中、在青年文化、黑人文化、在印度、在某种浪漫的第三世界或现代世界的任何一种文化或者意识形态避风港里、在精神分析或者社会学、在控制论、语言学、行为科学、和科学最新最近的浪潮中寻找答案。但是问题依然存在:一个基督徒如何知道这位耶稣·基督是谁、作什么呢?他也许就是基督教界内外的未知数,而且把基督教造成伟大的未知数吗?

现在,我们可以再次简明指出,看来,只有观照这位基督

的位格才有可能回答各方基督徒就**基督教区别特征**急切提出的问题。这个主张可举数例检验。

第一：喀布尔的基督徒和穆斯林以对上帝的深刻信仰举行圣餐礼，使用基督教和苏非派传统的祈祷词，这就是举行基督教的圣餐礼吗？回答：这样的餐会可能是真诚的、甚至很可称赞的宗教仪式。但是，它必须特别是回忆这位耶稣·基督的位格，才算得上是基督教的圣餐仪式。

第二：如果一位信仰上帝的印度教徒在贝那勒斯恒河河水中沐浴，这是否就等于基督教的洗礼呢？回答：从一种宗教的观点看，这种方式的沐浴当然是意义重大、有益健康的仪式。但是，只有以耶稣·基督的名义举行，才能够成为基督教的洗礼。

第三：在贝鲁特的一个穆斯林赞成古兰经里说的一切关于耶稣的话（这里话很多），那他就已经是一位基督徒了吗？回答：只要古兰经还对他有约束作用，而他因此而得救，他就是一个好穆斯林。只有穆罕默德不再是唯一先知、而耶稣也不是他的先驱者、这位耶稣·基督却对他有权威性时，他才能成为基督徒。

第四：在芝加哥、里约热内卢、奥克兰或马德里对人道主义理想、人权和民主的保卫就是基督教的宣教吗？回答：这是迫切要求于基督徒个人和各派基督教会的社会义务。但是，只有关于这位耶稣·基督的话在现代社会里被实际地、具体地感受到，才能成为基督教的宣教。

我们不忘在本书第一部中所做的澄清，预期着第二、第三和第四部中将要讨论的具体细节，以避免混乱和不必要的误解，但也并不歧视其他观点，虽然持以自信，却不作不恰当的

强调——但是，我们能够、而且必须鼓起勇气提出下列的浅显分界线：

基督徒不是指一切真、善、美和人性的事物。有谁能否认真、善、美和人性也存在于基督教之外呢？但是，凡在理论和实践上都明确、积极提及耶稣·基督的事物，都可称为基督的。

基督徒不只是任何具有真正信念、诚挚信仰和善良愿望的人。任何人都能看到，真正的信念、诚挚的信仰和善良的愿望也存在于基督教之外。但是对于一切被称为基督徒的人来说，耶稣·基督在生与死之中都起终极的决定性作用。

基督教会不是指任何崇尚深思或行动的团体、想要体面地生活以求拯救的诚实人的集体。无可争议的是，忠诚、行动、深思、体面的生活和拯救也存在于基督教会之外的其他团体。但是，对于任何可以被称为基督教会的人的团体——无论大小——耶稣·基督都是具有终极的决定性意义的。

基督教不一定存在于非人性遭到反对、人性得以实现的地方。在基督教之外——在犹太人、穆斯林、印度教徒和佛教徒之中、在后基督教人道主义者和坦率的无神论者之中，非人性也遭到反对，人性也得到实现：这是一条简单的真理。基督教只存在于理论和实践上对耶稣·基督的回忆都得到活跃的地方。

首先这一切都是区别性的公式。但它们不仅是理论性的、

更不是空洞的公式。为什么呢？

它们指的是一个十分具体的位格。^⑫

它们背后有基督教的本源和伟大的基督教传统。

它们为现在和未来提出了一个明确的方向。

因而，它们有助于基督徒，而且能够获得非基督徒的同意，因为非基督徒的信念得到了这样的尊重，其价值观得到了明确的肯定，而没有被基督教和教会通过教义走私过来。

正因为什么是基督教的各种概念没有被冲淡或者随意延展，而是被准确地掌握，正因为这些概念从票面价值上得到接受，所以有两件事就成为可能：对一切非基督教事物保持开放，同时避免一切非基督教的混乱。在这一意义上，这些区别性公式（无论暂时显得多么简略）是具有重大意义的。尽管是临时性的，却可区分基督教的特征。

虽然存在着对于基督教特征的善意的延伸、混合、不确解释和混杂，但还必须讲求实际。基督徒的基督教必须保持基督教特征。但是，基督教若要保持基督教特征，那它就必须明确忠实于一个基督；基督不是任何原理，或者一种意向，或者进化论的目标，而是——我们要进一步地详审——一个具有十分确定名称的、十分确定的、不可误解的、不可替代的位格。从这一名称来看，基督教不能被降低、抑或“提高”成为一种无名的、亦即匿名的基督教。对于任何一个稍事思考的人来说，“匿名基督教”一语都是一种词语矛盾，就像“木制钢铁”一样。具有人性的善良，即使没有教会的祝福或神学的肯定，也是一件好事。但是，基督教意味着对这个名字的信仰的表白。然而，基督教神学家是不能避免这个问题的：这一名称之后隐藏着的是什么，是谁？

2. 哪个基督？

是虔敬的基督吗？

为了探讨苏格拉底究竟是谁，要干什么，哲学家们对柏拉图的对话所费的周折比基督教神学家为发现耶稣·基督的名字后面蕴藏着什么所费的周折更多。基督教神学家们认为，基督徒理所当然了解基督的一切，而神学家们该作的事只是更深入地思考这种知识，在实践中加以运用，使之重新适用于今天的人和社会。他们为什么、怎么能够如此天真地（我们必须这样说）认为这种知识是理所当然的呢？如果我们暂时不管未经充分思考从圣经中取得的这种理解，那就必须设想，关于基督的这种知识主要来源于基督教的虔诚和基督教的教义。

基督徒对基督的感受可能是非常不同的。这些感受，对某些人来说保持其基督教信仰的理由，对另外一些人来说，则是放弃这一信仰的理由。有些基督徒很早就把基督当作一个虔诚的、永远友善的救世主来认识，从来没有离开过这个“亲爱的耶稣”；因此，帕索利尼关于马太福音影片中具有社会批评倾向的耶稣令他们不安和困惑。其他一些人，可能是在两次世界大战之间的青年运动中把耶稣当作一个伟大的领袖来认识的，而且至今仍然热情地唱着《我们的英雄耶稣说：跟我走》，虽然今天他们并不总是明确往哪个方向走。其他一些人被他温柔而谦逊的心灵所感动，所以，对他们来说，“圣洁心灵”变成了一个专有名词，同时，神学家们开始发展高尚的“位格中心”神学。对于许多人来说，这个名字使他们听到了圣诞

节和“如此温柔而可亲的圣婴”：他们每年都唱这些古老的圣歌，但最迟一到元旦就忽然把它忘得一干二净。还有些人想起他的名字，简单地想到地上的上帝，而忽视了圣父不是圣子、圣子不是圣父这一事实。还有，对一些人来说，这是一位更接近我们的、更有人情味和可爱的处女母亲的圣子的名字；圣母又变得十分重要，出现在我们的圣坛上——如在露德——甚至没有圣子。

我们还可举例，但我们的确不想损伤任何人最神圣的情感。本书作者也喜欢过圣诞节，也唱《平安夜，圣善夜》而无诸多禁忌。他也欣赏诗歌。但他认为诗和现实不应混淆。这一点不仅适用于关于月亮的歌曲（在此宇宙时代尤为喧嚣），而且适用于关于明星、事实上是生活超星的赞歌；这些歌，各种各样的歌手现在比以往唱得更多。

在过去两千年中，全世界用不同的语言唱过无数的颂歌，尤其是对他，对他超过对任何人。这个人的无数肖像被绘制、打制、刻制和铸造，方法很多。关于他的谈论的确不算少。这种众多的形象（与佛不同，佛的形象总是一个）不能追溯到少数的公式化基本形态，于是问题便来了：哪一个基督的真实形象？^⑬

是早期墓窖基督教艺术中没有胡须、年轻、好心的牧童吗？还是长着大胡子的皇帝和世界统治者，符合古代晚期皇帝崇拜的形象模式，在永恒的金色背景上威风凛凛不可侵犯、仪态尊严令人望而生畏？是夏特尔大教堂中的上帝代理呢，还是德国的悲哀之人？是被安放在十字架上、罗马式大门和圆顶形大厅中世界之王和法官的耶稣呢，还是丢勒《哀悼基督》和保存至今的格伦瓦尔德最后一幅被钉上十字架中得到现实主义

冷酷表现的痛苦的基督呢？是拉斐尔《圣礼争辩》中毫无痛苦之感的漂亮的基督呢，还是米开朗基罗的忍受人的死亡的基督呢？是委拉斯凯兹的崇高的忍痛者呢，还是埃尔·格列柯受折磨而颤抖的基督呢？是罗萨尔巴·卡列拉纤细的“启蒙主义”沙龙肖像表达的真实形象、表现文雅的大众哲学家耶稣的弗里契的真实形象呢，还是晚期天主教巴洛克感伤主义圣心绘画的形象呢？在十八世纪，是园丁耶稣呢，还是散发德性粉末的药剂师，还是后来托瓦尔德森因为取消了十字架丑闻而开罪于他的丹麦同胞凯尔克加尔的古典主义救世主呢？是德国和法国基督徒、英国前拉斐尔派和蔼可亲人情味的耶稣呢，还是二十世纪艺术家指向各种维度的基督呢？这些二十世纪艺术家有：贝克曼、科林斯、诺尔德、马斯里尔、卢奥、毕加索、巴拉赫、马蒂斯、夏加尔等。

这些肖像后面的**神学**也同样多种多样。那么，哪种基督学是真正的呢？

在古代，是里昂的伊里奈乌主教还是他的弟子希坡律图（反加里斯都的主教）的基督呢，还是希腊光辉思想家奥利金或者拉丁文风格家和法学家德尔图良的基督？是君士坦丁宫廷主教和史学学家尤西比乌的基督呢，还是埃及沙漠教父安东尼，还是西方最伟大的神学家奥古斯丁，还是一至五世纪最卓越的教宗利奥的基督呢？是亚历山大城学者们的基督呢，还是安提阿、卡帕多西派，还是埃及僧侣的基督呢？

在中世纪，是新柏拉图派思辨思想家约翰·司各脱，还是天才的辩证法家阿伯拉尔，还是彼得·伦巴尔《汇编》（许多人写了注释），还是贝尔纳·克莱沃关于雅歌的讲道的基督呢？是托马斯·阿奎那，还是方济各的基督，还是强有力的教宗英

诺森三世,还是他所反对的异教瓦尔登派和阿尔比派的基督?是弗洛拉的沉思启示录派约阿希姆,还是库萨大胆思想家红衣主教尼古拉,还是罗马法典学家,还是德国神秘主义派主义者的耶稣?

在近代,是宗教改革派的基督呢,还是罗马教宗们的,还是鹿特丹的伊拉斯谟或者依纳爵·罗耀拉的,是西班牙宗教裁判所的还是受他们迫害的西班牙神秘主义派的?是索本神学家们和法国皇家律师的基督,还是帕斯加尔的,是巴洛克时期的西班牙经院哲学派的,还是启蒙主义时期德国神学家的,是路德派、业经改革正统派的,还是新旧自由教会的?是德国唯心主义哲学神学家费希特、谢林、黑格尔的基督呢,还是这些哲学家的对手齐克果的呢?是图宾根天主教历史思辨派的呢,还是第一次梵蒂冈大公会议新学院派耶稣会神学家的,还是十九世纪新教复兴运动的,还是十九和二十世纪的自由诠释派的基督呢?是罗曼诺·瓜迪尼的还是卡尔亚当的,是卡尔·巴特的还是鲁道夫·布尔特曼的,是保尔·蒂利希的,还是戴尔哈特·德·沙尔丹的,抑或比利·格莱厄姆的?

看来,基督的形象之多是和对他的见解一样的。即使在今天,虔敬态度也对“什么样的基督?他对我有什么意义?”这个问题提出十分多样的回答。正如最近对各种可能的阶级、职业、教派进行的调查表明的,^⑭在教会内部有些人在祈祷和称赞、圣礼和教仪中承认他是上帝之子、赎罪者、回生的主和教会奠基人。对于其他人,他的面貌又像是一个普通人,在“外在”日常生活中、在社会服务中的朋友、兄长、胜利者,不安、热情和真正人性的激发者。和个人皈依感受、自发的对他的信仰表白对立的是以教义问答风格和僵化形式重述的教义公式和

学说。对一些人来说，他意味着爱、意义、赞同、生活中的依傍，是在失望、绝望和痛苦中的幸福、宁静和安慰的化身。对另外一些人来说，他是无害的，没什么意义，不能帮忙。如果说他激发一些人反省、沉思、进行崇敬的观察，那么另外一些人则作出骤然的反应，甚至感到气恼，回避这个问题，或者甚至束手无策。

教义上的基督吗？

这样的印象很可能是错误的：在关于耶稣的这些形象、神学、解释、感受中，一切都同样重要或者同样正确。更不用说一切都不正确或者不重要了。必须说明的是，我们不能简单而天真地认为，基督之名字之后的涵义可以从基督教的虔诚、文学、艺术和传统中得知。同一个人的太多的、可能加以润色过的肖像会使侦察工作困难。在很大的程度上，基督教神学就常常是侦察性的工作，常常是极端耗费精力、费尽心血的发现过程。

然而，这正是某些神学家想要否定的一点。关于基督，能发现的诸点都已一劳永逸地发现了，根本不需要私人侦探。这里涉及的问题超过了基督教虔诚、经验、文学、艺术、传统。这是一个**教会教导**——更确切地说，是教会训导权的官方训导问题。^⑮真正的基督是教会的基督。或许，在这里重要的不是“罗马说了”，而肯定是“诸大公会议说了”：回到八世纪教会的大公会议为反对左右异教所宣布的、规定的、标志出的一切。那么，依这种情况，谁又可能是真正的基督呢？

在任何情况下，甚至据这些会议的意见，他都不简单地是

“上帝”。肯定地说，由于在教育方面进行了不完备的、肤浅的宗教教导和存在着过分赞扬他的礼仪和艺术，信徒（因而）和非信徒的答案常常很遗憾地是“耶稣=上帝”。我们经常看到小孩指着耶稣受难像说：“那是上帝，吊在十字架上了。”但是，这些信徒无论受到强调耶稣神性的教会教义定义的影响有多大，这也是误解：这种误解造成了对早期会议思路缜密、可靠学说的不负责任的传播、简单化，甚至异教式的片面性。“上帝具人形”是基督一性说。“上帝在十字架上受难”是圣父受难说。没有一次早期的会议简单地把耶稣和上帝等同起来，像稍后日耳曼部落后沃坦神皈依到上帝耶稣那样：正因为如此，在法兰克罗马人弥撒中耶稣的名字被从“忏悔经”中取消了，而在其他祈祷文中直接指向耶稣，而不提圣父。

连接第一届尼西亚大公会议（325年，在皇家夏宫）意见，耶稣也仅仅是“和圣父同体的。”^{①⑥}后来，按照加彩东大公会议（451年，君士坦丁堡附近），他是“和我们人同体的”：一个位格，其中结合了两种性体——神性和人性）——没有混淆或变化，没有分开或分离。^{①⑦}这是“一位二性合一”和“神——人”词汇所表达的古典答案；自此以后，这个答案在东西方各教会无数神学课本和教义问答中一直被重复。

然而，就这样简单吗？正如尼西亚会议领导人物亚大纳西所证实的，历次大公会议在最初都无意要求词句表达上的无误。^{①⑧}备受敬重的会议史上是不乏波动和——在一定程度上——矛盾的。谁的知识比包括在关于第一次和第二次尼西亚公会议、第一次和第二次以弗所公会议、第一、第二、第三、第四次君士坦丁堡公会议的神学课本中的知识多一点，便不难看出，上面所说的。^{①⑨}伟大的加彩东公会议本身也是教会中第

一次重大而持久的分裂场所——分裂至今尚未克服——这是加彩东诸教会和赞同第二次以弗所公会议的教会之间的分裂。加彩东公会议没有永久地解决问题。几年以后，就加彩东公会议提出的问题爆发了一次特别剧烈的争论，即基督作为上帝是否可能受苦。这次“圣父受难，天主受苦”的争论从此占据了整个第六世纪，在第七世纪变成了“基督一志说”的争论（基督有一种或两种意志，一个是神的意志，另一个是人的意志吗？）。^{②①}

今天，对我们来说，问题是更深刻的。在各次大公会议的基督形象之后，常常可以察觉到柏拉图的上帝的安然不动、毫无热情的仪态，这个上帝不可能受苦，被斯多亚伦理学说的一些特征所美化。这些大公会议的名称说明，它们全然是希腊式的。但是耶稣不是在希腊诞生的。对于这些公会议和其背后的神学而言，解释工作必须继续下去。且有双重性体的全部学说都是一种用希腊语和耶稣·基督的真正涵义的希腊概念进行的解释。这一学说的重要性不可低估。它铸造了历史。它表现出了基督教信仰的真正的延续性，为全部讨论和将来的解释提供了重要的纲领。但是，另一方面，我们不应该得到这样的印象，即：今天的基督福音可以、而且应该仅仅借助于这些希腊范畴（当时虽不完整却不可避免）、仅仅借助于加彩东大公会议双重性体学说、仅仅借助于所谓古典基督学来陈述。从这些希腊密码中一个犹太人、中国人、日本人或者非洲人，或者甚至今天一般的欧洲人或美国人能推论出什么呢？天主教和新教近来对解决基督学问题的尝试已远远超过了加彩东。^{②②}因而新约本身也更加无限地丰富了起来。

因此，加彩东公式（正如卡尔·拉纳用一句精辟的话所说

的)应该被看作是起始,而不是结尾。^②在这里,我们准备简要总结一下对加彩东大公会议问题一位两性传统解决办法的各种反对意见的根源:^③

a. 使用带有希腊语言和思维方式印记的术语和观念的两个性体学说,今天已不为人所理解。因而,在实践中,在教会教导中仅可能避免使用。

b. 两个性体学说即使在**当时**也没有解决难题,这明显地见于加彩东大公会议以后的教义史。相反,这一学说导致了新的逻辑困境。

c. 两个性体学说,据许多注释家认为,是不能够等同于新约关于基督的**原有信息**的。有些人认为这一学说颠倒了、或者,在一定程度上,甚至败坏了原有的信息,另外一些人认为,这至少不是唯一可能的、而且肯定不是最好的解释。

当然,对于加尔文发展的、后来被天主教神学所接受的关于耶稣是先知、司祭和国王的新教传统三重职务学说,也是可能提出十分类似的反对意见的。形式如此简洁而系统的这种学说是在新约中发现的吗?还有,这三个头衔,对我们世俗化社会中的人还会有什么意义吗?^④

显然,多亏了虔诚、文学和艺术中的基督教传统,这个耶稣才依然存在,他本身没有变成为往昔的纪念碑,而是一再地证实和我们时代的忧患有关系。如果不存在绵延不断的信徒集体,即使我们被迫只信仰一本书,那也不会存在基督的活的福音和对基督的蓬勃的信仰。每一代人都获有对他的新形式的追忆。凡是忽视这一伟大传统的神学家,都要付出沉重代价。甚至在今天,也理应尊重古代各公会议的信仰表白,因为这既是简短的总结,也是防卫性的界线划分。这不是简单的古

董和稀有收藏品。这是在世事沧桑的几百年中基督教信仰保持稳定的象征。以后我们还要论述。

同时不应忘记,这一伟大的传统是极为复杂的。对于同样一位基督的证实非常多样、对立,多次南辕北辙,说法矛盾。在这一点上,真理和诗尤其需要精细的神学分析。就连具有传统观念的神学家也必须承认,在这一传统中并非一切都同样真实,并非一切都同时是真实的。

伟大的大公会议传统因而也提出了问题:哪一个基督是真的?尤其是珍惜被宣布为特殊正统的神学与虔敬中的基督学传统的人,都必须自问这被安置在十分豪华的教堂之中、医院中、家中的“正统”基督是否就是真正的基督。因为不仅是灰尘,而且太多的黄金,都可能掩盖住真正的形象。

基督讯息旨在使人认识耶稣·基督的真实意义和对今天人类的作用。但是,如果我们简单地从既定的三位一体学说教条地出发,这位耶稣对今天人类来说,是否就变得的确可以认识了?如果我们简单地承认耶稣的神性、圣子的先在,然后再问这位上帝之子怎样获得、怎样具有一种人性,却每每抛下十字架和复活作为他“变为人”的纯粹结果,这样,他就能被理解了吗?如果我们强调上帝之子这一称号,尽可能压低耶稣的人性,否定他作为人的存在,那么,现代人就理解他了吗?如果耶稣被当作神而受崇敬甚于被当作尘世的人来模仿,现代人就会理解他吗?如果我们像第一批门徒那样从真实的人耶稣、从他的历史讯息和言行、他的生平的遭遇、他的历史现实和历史活动出发,然后再询问耶稣这个人 and 上帝的关系、询问他和天父的团聚,那么,这样作不就更符合新约的见证和现代人的历史思想方法了吗?因此,总之,我们是不是可以少要些思辨

地或者教条地“自上而下”的古典方式的基督学，而更多地要些遵从具体的耶稣、更适宜于现代人的“自下而上”的历史基督学呢(当然不是对以往基督学的合法性提出争议)?^{②5}

热忱派的基督吗?

捉拿耶稣·基督

犯有煽动叛乱罪、无政府主义、游荡、阴谋推翻当局罪。

衣着破旧。据说职业为木匠。营养不良；想入非非，与普通劳工、无业者和游手好闲者为伍。是外国人——据信为犹太人。化名：“和平王子”、“人之子”、“世界的光明”，等等等等。职业：煽动家，红胡子，手脚上有伤痕，系德高望重之市民和法律机构所领导之愤怒暴民所造成。

这是美国一家地下的基督教报纸首次刊载的、现已四处驰名的“通告”。

具有超凡感人魅力的**耶稣运动**在各个时期、在各种制度化教会之外或边缘都一直存在；非顺从主义者呼吁本源的、真正的基督，以反对各教会据为己有的基督。这些狂热的运动每每是极度革命、气势汹汹、暴烈的；每每又是温和、内向、神秘的。甚至在早期教会中也有各种各样相信启示录的狂热分子。后来有中世纪的“灵魂派”、鞭笞派和使徒教派，改革时期的狂热派和再洗礼派。接着又有德国的激进的笃信派，英国的独立派、贵格派和普利茅斯教友派，美国的各种复兴运动。最后是圣灵降临运动；在第二届梵蒂冈大公会议之后，它以十分正统

的方式进入了天主教会。这一切都是神恩运动的可能形式。^{②6}

也常常有一些孤单的个人追随他们自己的、常常几乎是不正统的基督：这些人在早期、中世纪和近代基督教界活动，他们出书、写经文、小说，或者仅仅接受某种特殊的生活方式。忽视自己教会、却又热爱自己的基督的人名单很长：其中有十分有名的大学问家、神学家、作家、画家，也有五花八门的耶稣的门徒、小丑、怪人、传统叛逆者，但是，他们至少不像东方大辩论结束之后的第二个千年的正统拉丁和希腊基督学那样枯燥乏味。在第二个千年有一个耶稣的愚人，得到了诸教会的承认：亚细亚的方济各。

因此，凡是熟悉历史的人都不会惊奇，甚至在今天——在大谈特谈世俗性、进化和革命之后——这位耶稣，看来，对世俗的进化论者和革命家都一样，又变得受欢迎了。在美国，“上帝死了”这句话正在迅速死亡，而耶稣在几乎两千年之后依然盛誉不衰，每年两次“占有”《时代》周刊的封面，^{②7}而那些有时代意识的、总要踏着浪峰想要到达新岸的神学家们则发现风向已经又变化了：世俗性变为宗教性，公开性变为内在性，行动变为思索，理性变为感性，“上帝死了”变为对“永恒生命”的兴趣。在马克思、弗洛伊德、尼采和给我们时代带来拯救的其他人士之后，神学家们作为基督徒也许会发现探讨耶稣依然更为重要。

现今的新方向对未来亦有教益。这些运动无论持久还是短暂，教会都不应令其反对革命运动而从中得利。革命运动常常也是对教堂中感觉不到或不能感受痛苦的驯化的石膏基督的一种抗议。革命运动并不总是常规性和教会忠诚的标记。革

命运动的许多冲动都已保存下来：对专注事业成功和获取财富，对消费者中心和讲求效率的社会，对技术自动化和技术操纵的世界，对不加控制的进步，甚至对各种制度化教会的抗议态度。在某些这类运动中，我们也会发现一种表现主义的风格、一种倾向于浪漫主义、频繁的神秘主义的倾向。因此，我们以往关于对革命人道主义^⑳的文化批评的言论并非无的放矢。

青年人遇到的首批难题在很长时间内可能依然如故：除了社会的整体形势之外，就是涉及父母、教师、上司、常常是毫无兴味的工作、各种各样性质可疑或者并不太过可疑的娱乐、直到内心的空虚、无聊和绝望的问题。但是，对于一些人来说，探索的目的又发生了变化。在全部的困惑、表现和喧嚣之后，有些人不再追求政治革命活动，而是内心的平静、安全、欢乐、力量、爱、某种生活意义。查尔斯·莱希的“意识III”^㉑不仅仅是卖花儿童的瞬时感触和对造反伙伴的崇敬。它意味着另外一种超越了机器、高过追求解放现存条件的意识，对一种新的生活风格的选择，对人类的新的能力的发展，一种新的独立精神和个人的责任感；意味着对价值观念和取舍的新的抉择，一种新人，因而与之俱来的新社会。但是，耶稣的狂热分子们的要求是不像卷入第三意识的那些人抽象的。这些剃光头或者留长发的人当中有一些已经失去对宗教的敬畏，甚至对耶稣不怕直呼其名。他们尝试过一切——性与烈性酒、大麻精、大麻、迷幻药和其他开扩意识范围的毒品——之后，有些人似乎发现耶稣是“漫长的旅行”。“披头合唱团比耶稣·基督更受欢迎”：在披头士歌星约翰·蓝侬1966年说过这句目空一切的话之后，前披头士歌星乔治·哈里逊在1971年唱起了《我亲爱的主啊，我真

想认识你”。圣经、祈祷——是的，甚至还有洗礼——又时兴起来，至少是暂时地。

不应该夸大这一切的重要性，其中许多都不过是渴求标新立异的大众传播手段和渴求利润的经理们制造的时髦、业务、廉价作品和大事夸张。这是反对商业化的抗议本身被商业化的体系的一部分。可是，如果说毒品和以往一样是美国警察最为棘手的问题（侵犯财产案半数以上起源为毒品影响），那么，为纽约一地几万名吸毒者^{③①}（主要是青年人）之中某些人已经找到一种解救办法，对此，我们大概不会惋惜的。见于耶稣位格的基督教当然不是毒品代用品，麻醉药不应用“人民的鸦片烟”取代，一种狂喜不能被另一种取代。但是，对于某些吸毒者或对生活完全绝望的人来说，见于耶稣的基督教显然能够提供一种可靠的机会，以克服他们的瘫痪状态，重新振作起来。

但是，批评家们担心这些宗教运动中的天真、浪漫观念、对理性的轻蔑；他们反对幼稚地相信奇迹、传教狂热、政治上和社会上的消极态度和逃避主义；他们甚至去检验反应、复辟和反革命态度。这一切都可能被涉及到。唯一的问题是：为什么？为什么这样的宗教运动被右派错误地利用，又被左派错误地责难？这些运动对右派和左派都是同样地接近和同样地疏远的。许多革命者也一如既往地求助于耶稣。但是——这一点更为重要——这种宗教潮流是一种迹象，即：无论是资产阶级的进步观念，还是肤浅的社会革命批判，都满足不了这些青年人：繁荣文化及其反文化、文明的喧嚣与匆忙和毒品造成的欢快、进化论的和革命的人本主义，都满足不了他们。即使是把“自由化”视为灵丹妙药的肤浅的“自由派”至少也应当懂

得,这些自由化的青年人现在也想明白自由化到底有什么意义。像这样的人认为他们已经回避了个人在整体中的地位的问题,所以见到如下情景便大为惊奇、大为不满:已经习惯于毫无禁忌的文学的青年人竟认为色情文学(这些作家并不是亨利·米勒或者 D. H. 劳伦斯)枯燥乏味,又去读塞加尔的《爱的故事》,或者海尔曼·赫塞的《草原狼》或者《悉达多》,又因为他们敌视各种机构,却不远离宗教,所以在一个不同的方向上寻求幸福。

在这些时髦忽来忽去之后,除了心理和敏感性的锻炼之外,却又不乏倾向于远东神秘主义的潮流,在这种背景下,无论如何存在并保留了一个令人惊奇的现象:这个耶稣常常重新引起注意,显然像以往一样令人倾倒。不过,这不再是被特殊地视为反战和反非人道主义斗争中的造反伙伴的耶稣;这个耶稣也被看作是受到人人凌辱的牺牲品,看作是纯洁、欢乐、最终的降服、真正生活的最经常、最唾手可得的象征。而且,尽管这个象征的一部分对心满意足的资产阶级可能显得奇异,但是,耶稣革命、上帝之旅、洗礼或者圣灵医疗不是也可能成为人类原始渴望的一种新表现形式吗?对真正生活、真正自由、真正的爱、真正和平的渴望表现吗?从长远看,这一切都是压抑不住的。

有谁能够想到流行歌曲《头发》的最终世俗讯息“生活会在你身上重新开始。让太阳、让阳光照进来吧。”可能正是被这样地接受了呢?耶稣只是间接地出现的:“我的头发,像耶稣的头发一样。阿利路亚:我喜欢它……马利亚爱她的儿子。我母亲为什么不爱我呢?”从多次不成功的造反来看,从聚众喧闹竟然得逞的嬉皮谋杀案件来看,令人惊奇的是,有些年轻人

认为在那首关于太阳的歌曲中备受赞颂的“生活”，如果没有另外一种内涵和友爱，如果没有无私精神、心灵纯洁和不仅限于性的爱，就没有价值。关于生活意识的问题——关于成功的、创造幸福的，和幸福的、充实的因而是正当生活的意义的问题，是不能压抑下去的，是不能通过分析精神或改变社会的作法排除的。今天，有不少人又深信，他们恰恰能够在耶稣身上找到对《头发》中提出的问题的答案：

我往哪里走？
沿着河流。
我往哪里走？
跟随着海鸥。
什么事，在何处
什么人，在何处
能够告诉我
我为何生，为何死？
 跟随心脏的跳动。
我往哪里走？
跟随我的手。
引我向何处？
我能否发现
我为何生，为何死，
我为何生，为何死？

然而，尽管号召力强的各种耶稣运动有许多积极的方面，但是，把基督教的前途和任何一种时髦或“浪潮”联系起来，还

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识形态的基础上,都是十分错误的。宗教狂热运动——常常和叛逆的反文化和保守的圣经学共生——是涵义模糊的。这些运动甚至在同一个人身上也常呈现可疑的宗教性、真正的宗教和基督教信仰(又是不同的事物)的混合形式。这些运动都名噪一时,旋即变化,最后只留下痕迹。狂热的运动崇敬他们的基督,同时将其攫为己有。然而,无论如何,真正的耶稣·基督不是“超级巨星”,不能“被造就”、“被树立”、“被推举”,最后被随心所欲地“推上舞台”,甚至再“被消费”。基督教不应该和表演行业或者毒品工业混同起来。

这倒也不是说要反对把基督教和扣人心弦的音乐联系起来。这种结合成果累累,可见于从格里高里圣歌到伊戈尔·斯特拉汶斯基、克席什托夫·潘代莱茨基和黑人圣歌的音乐史。也不存在特殊的理由反对把圣经题材谱上爵士乐和摇滚乐旋律。但是,其他题材可以用来判断出现在滚石乐、披头士乐、谢尔盖·普罗科菲耶夫、卡尔·奥尔夫和理查德·斯特劳斯作品中显现出的混合乐特质。即使我们受到博学多才的富尔顿·J.席恩大主教的《耶稣传》^③的引导,我们也无论如何不能为了耶稣的最后一星期把福音书中的一切混合起来。如果说具有基督教虔敬精神的忠实信徒的基督和超越信奉基督学教义主义的上帝在福音书中得不到支持,那么,狂热派和吸毒者们的太过尘世味的偶像就更休想。也不反对歌曲作者、长时间播放的唱片作者、轻歌剧作者、最后还有影片《超级明星耶稣·基督》的作者,年轻的英国人劳埃德·韦伯和蒂姆·赖斯:他们倾倒于耶稣故事“难以置信的戏剧”的魅力,还把《头发》的精明而多才多艺的导演请去指导这出有利可图的滚石

歌剧在百老汇虽然精心设计,却依然呆头呆脑的演出(T. 奥霍甘:“钟摆又回到超理性意识。”)。

当时有人认为,这些人对宗教或者耶稣一无所知,但是,这就不免要引出一个问题:那些所知甚多的人是否能够将其向其他人、尤其是青年人解释清楚。凡是说这种事是对耶稣故事的亵渎歪曲的人也能想到,过去的过度虔诚把故事弄得多么琐碎。宣称耶稣的人性在这里得到描述的批评家应该记得,在各教会中只有他的神性得到了频繁的表现。有人抱怨说这些表演删去了复活,但是可能的反驳是指出各种神学常常把被钉十字架,仅仅看作是降生与复活之间的一个不幸事件。

无论如何,《超级明星耶稣·基督》以及若干类似的表演都给许多人带来了更多一些考虑这位耶稣的机会,这至少不劣于对《窈窕淑女》、《哈啰桃莉》或者《唐吉河德》的思考。其次,我们也许可以带着几分信心,希望关于这位基督的“高超故事”强劲有力,甚至透过设计巧妙的百老汇剧场多种传播手段的闪亮发出它本身的光辉来。但这是什么光辉呢?

文学中的基督吗?

“如果有人能够向我证明基督存在于真理之外,如果真理的确排除了基督,那我情愿和基督、而不是和真理同在。”费多尔·米哈依洛维奇·陀思妥耶夫斯基在出狱后不久写道。^③不仅用陀思妥耶夫斯基的标准来衡量,而且从作为整体的现代文学对待耶稣问题的深刻性和严肃性来看,披头士等派的耶稣歌曲、还有轻歌剧《超级明星耶稣·基督》,甚至具有更深刻洞察力的《上帝之言》(=福音),看起来都是微不足道的。

现代文学对拿撒勒的耶稣的态度有什么典型性呢？^{③③}首先，尽管宗教遭受批评，教会被大大地忽视和否定，但是耶稣的形象显然得到了“豁免”，结果，明确的否定（如戈特弗里德·本恩和后来的莱纳·马利亚·里尔克那样，^{③④}这是可以理解的，因为他们阅读过先驱者尼采的书）比较少见。最要紧的是，作出了所谓迂回接近耶稣形象的尝试，仅仅间接地、极为小心地谈到他。正如柏拉图寓言中的洞穴人只能看到阳光投下的侧影那样，现代作家们看到的更多的是他在日光中投下的阴影而不是他本身。还是从映像中看到的耶稣。对耶稣的观察，是从他对他和接触的人产生的效果进行的。耶稣没有被描写、被赋予属性、被冠以头衔。我们是在走过他所站立的地点来接近他的，这可以被描述为十分“适度的接近”。这种情况——不应该被误解——是对这个形象的高度尊敬、绝对独特崇敬的证明。

这一新动向当然也意味着，从历史和心理学方面对耶稣进行或多或少是正统的、常规的描述方法的时代已经成为过去。这对一些人来说可能是遗憾的事：他们在早年当学生时候阅读过乔万尼·帕比尼的诗体《耶稣故事》（1921），^{③⑤}或者以更大的热情读过波兰作家杨·多勃拉钦斯基的二十四封尼哥底姆的令人倾倒的书信，其纲领性标题为《我来分担你们的忧患》（1952）；^{③⑥}这后一本书重印次数不可胜数，从犹太经师的观点描写了耶稣的形象；经师本人因妻子患病而苦恼，把约伯的问题和十字架的问题结合了起来，这样解决了两个问题。还有些人感到遗憾，因为他们回忆起了帕尔·拉格克维斯特的《巴拉巴》（1950）；^{③⑦}人痛感内疚，他困惑、寻求，却不能摆脱代替他被钉上十字架的耶稣。情况相同的还有犹太人作家马克

斯·布罗德(卡夫卡的遗著保管人)的书《主人》(1952)。³⁸在这里,是从两个人之间先是成长而后来消退的情感角度来描写耶稣的;这两个人是耶路撒冷行政机构中的一名希腊行政官,虚无主义—存在主义者伊阿宋—犹太和他的义妹,酷似马利亚的苏珊娜。耶稣是一个具有伟大犹太先知风格的翔实可信的形象。

耶稣的全部这些文学肖像,就像早些时候世纪交替时的某些肖像一样,³⁹绝不缺乏审美特质或神学深刻性。即使是教会之外或者教会外围的作者所作,也不缺乏这些特征。但是,作品的依据是对福音书的天真的、照字面进行的阅读。这些作家不受近代解释学问题和历史问题的限制,自由使用文学想像力和现代心理学,力求在默契中更新福音书,作出不可能从中得出的解释。在需要美化时,他们把福音书的叙述当作故事梗概,还使用历史、心理学和美学的一切辅助手段,最后写出某种小说体传记。⁴⁰从整体上看,这些作品可以被看作为十九世纪和二十世纪初期自由派(或正统派)诠释家写的耶稣历史传记的有诗意对等物。

现代作家们这种间接接近耶稣的方式在对福音书的神学解释中找到了根据;这种解释表明,福音书不能提供任何类似于传记的东西,而且,作为历史资料也不能加以使用而不生麻烦(我们对此还要详论)。还有,值得怀疑的是,文学修辞手段和方法不一定能够用词汇来表现耶稣的生活、他的位格和事业,在一个历史上具体的人身上集聚的神的和人的因素。

当然,关于耶稣的常规的小说本身就旨在比历史丰富:写耶稣是不容易四平八稳和不偏不向的。小说以这一或那一方式都证明了作者的宗教。甚至对耶稣的大部分常规的描写都

是出自这样一种兴趣：把教义、礼仪和神学中的受到神性般赞颂的、非尘世的、因而与人无涉的基督送到尘世中来，把他变得具有人性，为“尘世”所理解，变得有要求、引人入胜，同时表现出我们自己的个人问题和社会问题。

但是，关于耶稣的常规的小说，尽管具有宗教意义，却还有或多或少的诗意，而**新的耶稣肖像**则首先是批判性的。这一点尤其适用于耶稣的那些诗意的真实的肖像描述；这些描述的依据至少是远在新约的文脉中的，而耶稣虽然被变异，但总还像一个真实的人。在这里，耶稣的人品本身构成了对形形色色关于耶稣的廉价作品和对耶稣虚假虔诚的激烈批判。这一方式冲破了教会神圣的墙壁，竭力寻求降低作为一个神性崇拜形象的备受赞颂的耶稣。耶稣应该摆脱僵死的教义，为人而得到解放：应该是真实可信的人的存在的例证，即使有极度的丑陋、残酷的粗鲁也无妨。与早期作者们关于耶稣的书不同的是，在这里，新约见证只起很小的作用。较为近期的作者们以现代人的经验范围为起点，毫无提供耶稣的真实可信形象的意图。

在这一背景之下（也许除了 1970 年出版的两本小说之外：龚特尔·赫布尔格的《耶稣在大阪》和弗朗克·安德曼的《伟大的应许》^④），现在几乎没有以大型文学作品、小说或剧本的形式、耶稣明确地成为情节中心“英雄”的耶稣肖像描述，这是不足为奇的。另一方面，文学形式颇为**多样式**：丰富的思想常常采用宗教的体裁，从内容上看大都和耶稣生平的关键时刻联系起来：诞生、受难、死和复活。这一点特别见于诗歌：在彼得·胡切尔和保尔·塞兰的作品^④里有予人印象深刻的例证。但是，也有短篇小说，如弗里德里希·迪伦马特和

彼得·汗德克写的；戏剧，如西班牙F.阿拉瓦尔的《自动墓园》，以及例如龚特尔·格拉斯的长篇小说《铁皮鼓》^{④③}中的散文片断。

文学技巧是和文学形式一样地种类繁多的。和现代文学的其他领域一样，传统叙述者的观点看来可以更换，正如传统的诗行和诗节也可以更换一样。于是就产生了反照、疏离、折射、反讽、滑稽化、联想、呼唤、熟悉的语言格式和观念转入一种不同的语境，或者，最后还有起源不同的语言形式的拼接。^{④④}这里有三例，就其内容而言也是重要的。

瓦尔特·严斯使用了多重折射法表达耶稣的存在。他从一本小说《老爷先生》中引用的一个段落（后来被作者删去）包含着小说主人翁对耶稣的分析：“你们维护过他的作法，他的汗水触及了你们；你们嗅到了他的血痕，听到了他极其痛苦的呻吟：呻吟声最先是在远处，接着逐渐逼近，又急又高，接着被街头呼喊的人或站在自己窗口前呼叫的人声淹没，又慢慢地消失。如果你没有心思观看，如果你关在一间房里，藏在地窖里或庭院里，你也一定会瞥见他的影子滑过去。阳光把十字架的形状投到了墙上，石块变成了眼睛，面面墙壁都拾起他的反光，一切都不会磨灭。”^{④⑤}

他的位格反映在关注他的人身上的方式，在海明威的一出短剧中可见一斑。三个罗马士兵，稍有醉意，在一个星期五晚上很晚时分来到一家酒店。他们记忆犹新，却有点语无伦次地追述他们怎么把他钉死在十字架上，又把他抬下来：“那分量压在他们身上越来越沉，快把他们压倒了。”“够他们难受的。”“我没看见他们吗？见了不少。我告诉你们，今天他就出现在那儿，挺健康。”最后这句话重复了好几次，像一句重复歌

词那样贯穿全剧。^{④⑥}

疏异的效果是沃夫冈·博谢尔特通过向另外一种环境的转化达到的。一个诨名叫耶稣的士兵必须在许多坟墓里躺下，以检验坟墓容纳死者的能力。虽有命令，但他突然拒绝执行任务，“他再也忍受不下去了。”“他们到底为什么叫他耶稣呢？……没有特殊的理由。首长总是这么称呼他，因为他样子挺和气。首长认为他样子很和气，所以他们叫他耶稣。”“‘是啊，’军曹得令开挖下一个坟墓时说，‘我得向他报告，没有坟墓是不行的。’”^{④⑦}

最后，在现今对耶稣描述中，文学**题材和主题**是和文学形式和技巧一样**多样化的**。一百年以来贯穿全部文学时代的当然有耶稣归还的主题，始于巴尔扎克和陀思妥耶夫斯基，由霍普特曼和里尔克继续，直至里卡达·胡赫和龚特尔·赫布格。^{④⑧}“你为什么要来妨碍我们呢？”陀思妥耶夫斯基的这句话实际上可用于耶稣的全部现代肖像。无论在哪里，时间的距离都被压缩，把耶稣描写成为今天教会秩序和社会秩序首要的干扰因素：在陀思妥耶夫斯基那里，他作为人类自由的保卫者出现；在海尔曼·赫塞、早期的里尔克和贝尔特·布莱希特^{④⑨}那里，他是以穷人和被压迫者的兄弟和朋友身分出现的。对于其他人来说——从阿尔诺·霍尔茨的自然主义，经由一个卡尔·爱因斯坦的左翼表现主义到埃里希·凯斯特纳——他像是一个社会革命家。^{⑤⑩}对安德曼，他是一个抵抗战士；对陀思妥耶夫斯基、霍普特曼和表现主义者们来说，他是一切愚人、小丑、狂热分子、含辛茹苦者和迷恋上帝者的模型。

由此，可以直线到达我们已经熟悉的群众场面：耶稣是一个次要人物，被赶出了教会和社会，是一切愤世嫉俗者和嬉皮

士的先驱；是梦幻形象和综合艺术形象，由现代人对摆脱任何形式强迫、争取没有负担的、幸福生活的憧憬造成（又由马克思、弗洛伊德和马库塞大力鼓吹）。例如，在赫布格那里，我们见到了一位民主派“常人”耶稣，他在各方面都得到了解放（在和—一个日本团体、一位禅宗大师、教宗、电视台女神学家、资本主义社会的富人的关系上）。他代表了未来一代人的大众气质吗？无论如何，这一切都不过是关于未来的含混的、空想线条而已，毫无明确成果。甚至对于达达派的雨果·巴尔来说，耶稣也是一个把成人变成儿童的人；而对于赫布格，耶稣最终地和儿童以及儿童的同伴竟同一了起来。这是一个走下十字架以求和人认同的耶稣。

十字架上受劫难者呢，还是空的？这是关于耶稣的现代文学的核心问题；这个问题很久以前就已经在让·保尔“已死的基督从世界屋脊上说世上没有上帝”（《七尺》，1796—97）^⑤的恐怖梦幻中得到论述，可以设想是以一种纯粹臆想的警告的形式。但是，它的影响见于上至陀思妥耶夫斯基“群魔”的一切可能的“无神论僧侣”（亨利希·海涅）的浪漫主义作品中。对于陀思妥耶夫斯基来说，这个遭受劫难和背弃的基督的形象特别体现出一种巨大的诱惑力。他从俄国逃亡到巴塞尔之后，在目睹荷尔拜因所画惨遭死难基督画作之时^⑥，几乎发作起癫痫病来。这幅画在他于三个月之后在日内瓦写作的《白痴》第一部中起了重要作用。梅思金公爵在恐惧中惊呼：“啊，那张画怕要让一些人失去信仰了。”^⑦《白痴》提供了耶稣肖像描写的早期重要典范，不是直接的，而是间接的、诗意形体转化的；在这里，耶稣遭遇可以说被视为在一个人、一个行动、一组情况或一个冲突之后隐藏着的一个基本类型。海因里希·

伯尔在读到这部小说时说：“我还没有见到过对耶稣的更好的刻画。^{⑤4}陀思妥耶夫斯基未及写出他早已计划写作的关于耶稣的一本书。但是，在他不久于人世之际，他请他夫人随便翻开福音书（他被释放出狱后，这部书几乎一直在他身边）并为他朗读了一页。他把他最后的、也是最伟大的作品《卡拉马佐夫兄弟》献给了他的夫人。这部小说的题词也是陀思妥耶夫斯基的遗言：

我实实在在的告诉你们，一粒麦子落在地里而不死，
仍旧是一粒；若是死了，就结出许多子粒来。^{⑤5}

在《卡拉马佐夫兄弟》的批评者当中，有些“榆木脑瓜”，“根本就不理解我在宗教大法官传说和这本小说以下各章中所描写的顽强否定上帝的态度。”陀思妥耶夫斯基针对他们说：“在欧洲，现在和过去都没有如此强有力地表现过无神论。因此，我是不相信基督的，我也不是像儿童一样地表白我这一信念，但是，我的贺三纳已经通过了**怀疑的伟大炼狱**，正如魔鬼在我这最后一本小说中说他自己那样。”^{⑤6}

在这里，这位在心理学上和神学上都有惊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稣的意义。当然也比安德曼更深刻，因为安德曼让耶稣活着下了臭名远扬的十字架（这是一个在纳粹统治下和战争期间受过万千苦难的犹太人的感人至深的姿态）。也比赫布格更为深刻，因为赫布格的得到解救的耶稣不愿意死，从十字架上得意地爬了下来，还让人把十字架烧毁，这样，他就可以完全地变为一个和其他人没有区别的人。和“空虚的十字架”这种陈词滥调相应的是，

在文学中有“我们自身的复活”或者“劫难尚未终结”这类陈词滥调(玛丽—路易丝·卡什尼茨、库尔特·马尔蒂、库尔特·图霍尔斯基)。^{⑤7}这种办法有助于说明,耶稣是怎样演出了从根本上体验和忍受的人类的生存的,耶稣生平的基本点是怎样被理解成为我们自己生存的基本点的。例如,在尼科斯·卡赞查基斯的小说《希腊的受难》^{⑤8}中,就是这样(这位小说家的生平和创作都留有希腊宗教理论与教会实践之间冲突的印记):一批演员为他们的非基督教乡村祭司和新到来的穷困潦倒的难民们上演了一出受难剧,演员们开始把他们自己和基督与使徒的角色同化起来,因此自己被打、被钉上了十字架。

基督与耶稣的对照常常变成耶稣与上帝的对照。作为人和兄弟的耶稣一直被称颂,以对照阴毒、残酷、常常是无法索解的上帝。在全部激进的上帝批判和宗教批判中耶稣都受到了原谅、甚至在文学里关于上帝死亡的议论中耶稣重又获得新生命在这方面都十分重要,这一点我们在本节开始时已经提及。

通过上述概论,还有没有必要坚持文学在多么大的程度上能帮助我们理解耶稣遭遇呢?作家们不是常常比神学家们更为机敏、具有感受能力和敏感吗?文学展示了重新解释、调换、并使耶稣遭遇得到理解的语言和形象的各种作用。文学提供了把我们人类经验与这位耶稣·基督的讯息加以对比和调和的新的机会。不妨这样说:文学让我们采取一种旁观者的立场,以突出一度显得稔熟事物的奇异性、加强平凡事物中无法索解的方面。

作家当然不想为耶稣绘制一幅客观的、有历史准确性的图画,而且包容一切有关的细节。作家的追求是突出和强调他

认为重要的一个方面,把几个主题聚集起来,优先述明某一重点。风格是由主观强调所在取得的。这样的作家对于精确的历史研究不感兴趣。但是,面对不仅来自许多公会议、忠诚信徒和狂热者、神学家和画家,而且也来自作家的许多耶稣形象,神学家必须回答这样一个问题:基督的哪一幅肖像是真实的呢?在实践中,我们应以哪一幅为凭?因此,在本章结尾,比在本章开端更为明显的问题是:哪一个基督是真正的基督呢?

II. 真正的基督

无论出自什么原因,这样一个事实是值得细心探讨的,这就是:在本世纪,在如此众多的神失落之后,这个人虽然被他的对手们损害得面目皆非,在各个时代又遭到他的拥戴者们的背叛。但是,对于不计其数的人们来说,他仍然是人类漫长历史中最为激动人心的人物:在许多方面都是非同寻常和难以理解的人物。他是革命家和进化论者的希望,他令知识分子和反知识分子着迷。有能力和没有能力的人他都需要。他经常激励着神学家们、甚至无神论者们重新思考。对于各派教会来说,他是持续的自我提问的契机,即:它们之对于他是否就是纪念碑或者活的见证者;与此同时,他的光辉不断地超越一切教会,并且以普世方式深入到了犹太教和其他宗教之中。甘地说:“我常常告诉印度教徒,如果他们不崇敬地研究耶稣的教义,他们的生活就会是不完美的。”^①

现在,关于真理的问题变得紧迫多了:哪一个基督是真正的基督呢?“你要好自为之。耶稣是爱你的”这一简单的回答是不够的。这很可能成为穿嬉皮士外衣的缺乏批判性的基要主义或者虔敬主义。而且,我们如果依赖感情,则名称也可以随意更换:取代具有耶稣外貌的切·格瓦拉,就可能有具有格瓦拉外貌的耶稣,反之亦然。在主张教条主义的耶稣和主张虔

信主义的耶稣之间；在主张抗议、行动、革命的耶稣和赞同情感、感受性、幻想的耶稣之间进行的选择，作为一个关于真理的问题，可以表达得更为确切：是要梦幻中的基督呢，还是要现实的基督？要幻想出来的基督，还是真实的基督？

1. 不是一个神话

能够阻止我们遵从从一个幻想出来的耶稣、一个被教条地或是笃信地、革命地或是热情地操纵的和搬上舞台的耶稣的因素是什么呢？在历史上，对耶稣的摆弄、意识形态化、甚至神话化的作法已经达到了极限。基督教的基督——针对全部新老诸说混合主义，这一点再强调也不算过分——不仅仅是一个不受时间限制的观念、一个有永恒效用的原理、一则具有深刻意义的神话。只有天真的基督徒才会因为在一座印度神庙的众神之中看到基督的形象而高兴。早期基督徒都以全力反对把他们的基督堂而皇之地安放在一座万神殿中，常常因为这种反对态度牺牲生命。他们即使被诬蔑为无神论者也在所不惜。基督徒的基督是一个十分具体的、人性的、历史的人：基督徒的基督只能是**拿撒勒的耶稣**。从这一意义看，基督教在本质上是**以历史为依据的**，基督信仰在本质上是**历史的信仰**。比较对观福音书和最有名的印度史诗《罗摩衍那》是很有趣的（在爪哇普兰巴南神庙之前夜晚的描述，在许多庙宇壁画中的描绘）。史诗用梵文以两万四千诗节描写情怀高尚的罗摩王子（毗湿奴化身）的妻子悉多被巨人国王罗波那劫至锡兰，罗摩

在猴兵猴将协助下架起一座跨海桥梁拯救了他忠实的妻子，可是最后又抛弃了她。区别是明显的。仅仅作为一种历史信仰，基督教才能从一开始起就抵御住全部的神话、哲学和神秘崇拜。

在 时 空 中

“还有基督吗？”卡夫卡频频点头。“这是一个充满光明的深渊。如果不想掉下去的话，我们必须闭住眼睛。”^②然而，虽然有无数的的人已经在耶稣身上发现了超人的、神性的现实，虽然从一开始就有许多名气大的头衔加到他头上，但是，毫无疑问，他同时代的教会和后来的教会都永远把他视为一个**真实的人**。除了异教和犹太教为数不多、成果不大的证实（在这里连塔尔木和米德拉西也令我们失望）之外，新约各书是我们仅有的可靠依据；对于这一切而言，耶稣是一个真实的人，生活在一个十分确定的时代、十分确定的环境之中。但是，他的确存在过吗？

拿撒勒的耶稣的**历史存在**，正如佛陀和其他显然不可争辩的事实一样，也是一直受到争议的。在十九世纪，发生过一场重大、却毫无必要的论争：布鲁诺·鲍尔把基督教解释为富创意的圣史的发明，把耶稣解释为一个“观念”。同样，在1910年，阿瑟·德鲁把耶稣解释为纯粹的“基督神话”^③（英国人J. M. 罗伯森和美国数学家W. B. 史密斯持类似观点）。不过，极端的立场也有它的长处。这些立场可以澄清情况，终于大部分消逝于无形。从那时以来，耶稣的历史存在从未受到过一位严肃学者的争议。显然，这一情况阻止不了

不太严肃的作者写作关于耶稣的不严肃的书文（耶稣是精神病人、是占星术神话、是希律的儿子、是秘密结婚的，等等等等）。但是，不无遗憾的是，一位语文学家毁掉了自己的声誉，因为他把耶稣解释为一种令人昏眩的菌，毒蛇蕈（*Amanita muscaria*）的隐密称呼，这种菌据信用于首批基督徒的礼仪之中。^④我们也许可以期待将来还有某种更为独特的发现吧？

我们所具有的关于拿撒勒的耶稣的翔实历史知识无可比拟地要多于对亚洲各宗教伟大创始者的了解：

多于对佛陀（死于公元前约 480 年）的了解；佛经中佛陀的形象是奇异的、公式化的，他的生平故事在严格系统化传说中显现得更像是一种理想类型，而不是历史；

比我们关于佛陀同时代中国人孔夫子（约死于公元前 479 年）的知识更为确实；孔夫子毫无疑问的真实人格是无论如何难于确切理解的，因为资料缺乏可信性，而且他的人格后来被和中国治国思想“孔教”联系起来（“孔教”英语为 *Confucianism*，亦指儒教，儒家思想）；

最后，还多于我们对老子的了解；中国的传统视此人物为真实的，但是从传记方面看也难于理解，也是因为资料缺乏可信性；根据资料，可以把他的生平归属于公元前十四、十三、八、七、或者六世纪，视我们的选择而定。

事实上，通过批评比较，可以见出惊人的差别：

佛陀的教导是通过在他死后至少五百年后记录下来的资料流传开来的，当时，原来的宗教已经经历了意义深远的发展。

迟至公元前一世纪，老子才被定为《道德经》的作者；《道

德经》实际上是几个世纪的论说的汇编，最后对形成道家学说起了决定性作用。

在包容儒家传统的最重要论著当中，司马迁的《孔子世家》是在孔子死后四百年写就，而《论语》是在孔子死后七百年成书：二者都不太可靠。没有孔子确凿无疑的著作，也没有翔实可靠的孔子传记（《春秋》也不太可能是他写的）。

欧洲的著作情况也大体如此。荷马史诗最古老的手抄本属于十三世纪。索福克勒斯悲剧的本文是以八或九世纪的单一抄本为凭据的。但是，我们所据有的新约诸种抄本在时间上更为接近原作，而且比任何古书数量多、相互更为近似。^⑤现存有三世纪和四世纪的福音书精确抄本。在近代，尤其是在埃及的沙漠中，甚至发现了更古老的纸草本：四福音书中最后一部约翰福音的最古老的片断现在保存在曼彻斯特的约翰·莱兰图书馆里，属于二世纪初年，和我们现在印行的希腊文本一字不差。因此，四福音书在大约公元100年就已存在；神话性的增补和新的解释（见于伪经福音书等）始见于二世纪后。显然，路径是从历史走向神话，而不是神话走向历史。

拿撒勒的耶稣不是神话人物：他的行踪地点可查。这不是一篇可能同时出现在几个地方的传说，如像瑞士民族英雄威廉泰尔的故事那样（对瑞士人来说，这可能是一个遗憾）。耶稣的事迹发生在一个政治上微不足道的国家，罗马帝国的一个边远省份。然而，巴勒斯坦的这个国家代表着“肥沃新月形地带”中部的一种十分古老的文明。在文化政治中心对称地迁移到新月形两端即埃及和美索不达米亚以前，即大约

在公元前第七千年，在这里发生了冰河早期的伟大变革：狩猎和食物采集者们定居下来，进行农耕和家畜养殖。这样，人在历史上第一次从自然中获得独立，以自主生产者面貌控制自然；这一状况几乎延续了四千年，直到在新月形两端埃及和美索不达米亚发生下一次的革命性进步。这就是首批先进文明的创造和文字的发明；最后，又经过五千年，我们才达到可以视为现时最近一次伟大革命性进步的阶段，我们名副其实地正在向星际前进。

根据慈善的撒马利亚人比喻命名、近期发掘出来的耶利哥，可以被认为是世界上最古老的城镇居民地（公元前7000—5000年）。作为尼罗河、幼发拉底河和底格里斯河上诸王国之间的一个狭窄的陆桥，各大国必争之地，在耶稣那一时代，巴勒斯坦受到了犹太人所痛恨的罗马军事力量和罗马指派的半犹太人藩属君主的统治。虽然某些国家社会党党徒竭力说耶稣是雅利安人，但是他无疑是来自巴勒斯坦的；更确切地说，来自居民不全是犹太人而为混合民族的加利利北区，但是这个地区（不像位于犹太地区与加利利之间的撒马利亚）承认耶路撒冷及其圣殿是主要崇拜中心。无论如何，这是一个很小的活动区域：在北部宜人的根尼萨雷特湖畔的迦百农和南部山区中首都耶路撒冷之间，两地相距直线距离为八十英里，为当时商队一周行程。

拿撒勒的耶稣不是一个神话人物：他的生平有年代为据。他不是早期文明所特有的那种超时间的神话人物，不是埃及的那种有永恒生命的神话人物，不是美索不达米亚的那种控制宇宙秩序的神话人物，不是印度的那种世界轮回的神话人物，不是希腊的那种完人的神话人物。这里涉及的是关

于这样的一个人的问题：他在公元初年诞生在罗马皇帝奥古斯都治下的巴勒斯坦，在这位皇帝后继者提庇留斯时代在公众中露面，最后被提庇留斯的地方官本丢·彼拉多处死。

不明之处

有关地点与时间的其他更为准确的情况是可疑的，不过并不特别紧要。

a. 他是什么地方的人？福音书作者马可和约翰没有提及他的出生地，而马太和路加（虽然在更小的细节上有所不同）则认为是伯利恒，这也许是出自神学的原因（大卫的世系和弥迦先知的预言），虽然有些学者提出拿撒勒。看来准确确定他的出生地是不可能的。不过，从新约整体来看，显然真正老家“拿撒伦”就是拿撒勒，这是加利利的一个小地方。马太福音和路加福音中的耶稣系谱汇合于大卫一身，但是在其他方面相去甚远，不易协调。今天诠释家们或多或少共同的观点是，被许多传说特色美化的关于他童年的故事，和只有路加记载下来的十二岁的耶稣在圣殿中的训诫性故事，都具有一种特殊的文学特征，被福音书作者们当作神学解释的辅助材料。在一定程度上，福音书作者们并不忌讳谈论耶稣的母亲马利亚，他父亲约瑟以及兄弟姊妹。据这些资料可见，他家的人和拿撒勒人看来都不参与他的社会活动。

b. 他生于何时？如果耶稣生在奥古斯都皇帝时期（公元前 27 年到公元后 14 年）和希律王时期（公元前 27—4 年），那么他的生年则不迟于公元前 4 年。我们从一颗奇异的星辰（这

不可等同于一个特殊的星座)作出的推断不会多于基里纽斯时代(公元后6年或7年)的户口登记;这一点,作为预言的实现,对于路加大概是重要的。

c. **他死于何时?** 如果耶稣(据路加认为)是在提庇留斯皇帝15年(亦即公元27/28年或28/29年)由洗者约翰接受洗礼,如果(据路加认为)他在这第一次参加公共活动时约三十岁,而且据整个传统说法(包括塔西陀)被本丢·彼拉多(26—36)判刑,那么,他一定是在约公元30年死去的。即使我们参考死海附近库姆兰社区的庆典日历,也不可能确定他死去的日期:在这方面,前三位福音书作者不同于约翰(犹太历7月15日或14日)。

如果说耶稣生平的各个日期(像古代史上许多时间问题一样)不能最终准确确定,那么,极为可观的是,他对历史竟发生了如此的影响。在一段可以充分规定的时间之内,一个没有“官方”记载、没有墓志铭、没有编年纪或者宫廷档案的人,一个在公众中最多活动三年(据约翰记载的三次逾越节)、也可能只有一年(对观福音书只提及一次逾越节)、甚至只有充满戏剧性的数目的的人,大部分时间在加利利,后来在耶路撒冷,这单独的一个人如此地改变了历史的进程,以致人们有充分的理由从他诞生之时开始记载世界的年代(这对于法国大革命的领袖们、还有十月革命和希特勒时代的领袖们自然是一件遗憾的事)。各宗教的伟大创建者们无一生活在这样狭小的地域,无一活得时间这样短促,无一死得这样年轻。然而,他的影响是何等的巨大:人类的四分之一,大约十亿人是基督徒。在信徒数量上,基督教在全部的世界宗教中遥遥领先。

2. 文 献

基督教信仰谈论耶稣，但是，历史学也谈论他。基督教信仰对作为基督徒的“基督”的耶稣感兴趣，历史学则对作为历史人物的耶稣感兴趣。由于现代科学思维的发展和历史意识的发展，今天的人比中世纪或古代更想要知道人性的耶稣人格的真实情况。但是，拿撒勒的耶稣在多大程度上可以及于历史学家的提问和研究呢？历史学家可以接近他吗？

不仅仅是传记

虽然以小说形式出现的关于耶稣的书不计其数，但有一件事是明确的。无论他的生平时间地点怎样轻易确定，撰写一本关于拿撒勒的耶稣的传记都是**不可能的**。为什么呢？因为缺乏先决条件。

的确存在着早期的罗马和犹太的资料，但是——我们已经看到——除了耶稣的历史存在的事实之外，这些资料不包含什么有用的内容。而且，除了很久以来教会就已公开接受的福音书，还有出现得相当迟的“伪经”福音书；这些著作被各种各样奇异传说和对耶稣言论可疑的复述美化，在公众崇拜活动中没有得到使用，除了很少的话以外，同样没有提供有关耶稣的任何翔实历史说明。

因而，只有**四福音书**，依据早期教会教规，被收入新约供大众使用，当作基督教信仰的明证：就像新约全书一样，这一

部分在两千多年的历史中已经证实了它的价值。可是，这四部“正典”福音书没有提供分阶段、按事件描述的耶稣生平过程。关于他的童年，我们确知很少，在他三十岁以前的情况，一无所知。更重要的是，单凭他只有几个月或最多三年的公共活动，是不可能确定任何一本传记的核心的，这就是他的经历。

当然，我们概括地知道，耶稣从加利利家乡到了犹太首府耶路撒冷，因为宣称上帝临近而造成和官方犹太教的冲突，并且被罗马人处死。但是，首批见证人显然对这一发展过程的时序或所在地不感兴趣。他们也不关注他的内心成长、他的宗教的和尤其是救世意识的起源、或者他的动机、更不用说耶稣的“性格研究”、他的“人格”和“内心生活”了。在这方面（仅在这方面），十九世纪自由派对历史的耶稣的寻求，划分耶稣生平时期和各种动因的尝试失败了；这一点，阿伯特·施威策在他经典性著作《寻求历史的耶稣》^⑥中已经承认。从福音书中不可能见出耶稣外部的、特别是内心的心理成长过程，而只能附会进去。为什么如此呢？

甚至对非神学家来说，知道福音书是如何在五十到六十年过程中产生的，也是重要的、不无意义的。^⑦路加在他的福音书起始论述中谈到了这一过程。奇异的是，耶稣本人没有留下一个字，也没有设法让他人忠实地复述他的话。最初，门徒们口头传授他的言行。同时，正如一切叙述者那样，他们自己改变了重点、擅自选择、说明、解释、增补，依各自的倾向和听众的需要。开始时，是可能有过对耶稣活动、教导和命运的率直叙述的。福音书作者们肯定并不都是耶稣的直系门徒，而是原使徒传统的见证人，他们收集材料的时间晚多了：原来口传、现在部分地记述于书中的耶稣故事和言论，不同于可能曾

珍存于耶路撒冷或加利利市民档案,而是符合于早期基督徒宗教生活、传教、教义问答和崇拜活动中的用法。全部这些论述都产生于一种特殊的“实地情况”,有一段促其成形的历史,已经被当作耶稣的讯息而传播。这些福音书作者无疑不仅仅是收集者和传播者(像有些人一度认为得那样),而绝对是对福音有独立见解的原初神学家,他们按自己的计划和自己的判断编排了耶稣的故事和言论。他们提供了作为连续叙述的特殊背景。四位福音书作者突出一致地讲述的受难故事看来是在比较早的时期形成了一段单独描述的。福音书作者们本人肯定积极参加了传教工作和教义问答,为满足所在社区的需要而编排了传统的记述文字。他们从复活节情节方面对这些记述加以解释,在认为需要的地方加以扩充和改编。因此,尽管有共同的特色,每部福音书依然只提供了同一位耶稣的一个不同的侧影。

在公元70年耶路撒冷毁灭之前不久,在第一和第二代基督徒的冲突当中,据今天流传最广的观点,是马可首先写作了一部福音书(关于马可为先导的这一理论是和马太福音书首先问世的较早的传统观点对立的)。马可福音代表着一种重大而独特的成就:这部福音书虽然不太是用文学语言写作的,却构成了一种全新的文学体裁,一种以前从未存在过的文学形式。

在耶路撒冷毁灭之后,马太(可能是一个犹太人基督徒)和路加(用希腊语为受过教育的读者写作的人)分别为他们篇幅较长的福音书一方面使用马可福音,另一方面使用一集(也许不止一集)耶稣语录;这一领域的学者们通常以Q(“来源”)标示这些语录。^⑧这种古典的“双源理论”在十九世纪形成,同

时,在对具体文段的解释中,从多方面看,都证明是成功的。这一理论设定每一位福音书作者都使用了他自己的资料,即有别于他们共同资料的资料;在比较诸福音书时,这一事实便明显起来。比较表明,马可、马太和路加在整体结构设想、材料的选择和安排、而且常常还有措辞方面都是一致的,所以他们的书可以印在一起以利比较。他们三人形成一种概略,一种“对观”。因此,这三部书被称作“对观”福音书,作者被称作“对观福音书作者”。

和这三部书比较,在希腊语地区写作的约翰的福音书则在文学意义和神学意义上都具有全然不同的性质。因为在约翰福音中耶稣说话的方式很不相同,是一种可被称为长篇独白的非犹太风格,又因为其内容完全集中于耶稣本人其人,所以第四福音书在十分相对的意义上为谁历史的拿撒勒的耶稣这一问题提供了一个答案:例如,涉及了受难史的传统说法和受难之前的事件。从整体上看,它显然比对观福音书距离耶稣的生平事业更为遥远。无疑,这也是最后的一部福音书(大卫·弗里德里希·施特劳斯在十九世纪早期发现)。可能是在公元100年成书的。

投身其中的见证

由此可见,不能把四福音书看成是速记式的报告。此四书的本意不是提供一份耶稣的历史叙述,也不是描写他的“发展过程”。

这四部书自始至终都旨在从他的复活一事上宣布他是救世主、基督、主、神之子。而且,“福音”原来并不是指书面的福

音,而是——见于保罗书信——口头表达的信息:令人愉快的好消息。马可首次写的“神的儿子,耶稣基督的福音”意向是以书面形式表达同一信仰消息。

因此,福音书不是指公允、客观、文件式的报告,更不是中性的、科学的历史学。当时不可能作此设想,因为历史事件的意义与影响当时总是和事实一起描写的。所以,福音书也可以以这种或那种形式作为一种见证,受到作者态度的强烈影响。史学家希罗多德和修昔底德为希腊事业而奋力,正如李维和塔西陀之为罗马事业而奋力。他们明确地表达了他们的态度,甚至常常从他们报告的事件中吸取教训:他们的作品不仅是一篇叙述或者一篇报告,而且是具有训诫和实用主义意义的历史纪录。

但是,福音书是意义深刻得多的真正的见证。正如“形式批判派”在第一次世界大战之后通过对耶稣每一言论和故事所作的极为细致的研究所表明的那样,^⑨福音书的方向和特点是由各个团体的宗教感受决定的。它们以信仰的眼光看待耶稣。因此,福音书是**信仰的投身见证,旨在引读者投身**,不是由非参与者、而是由深信不疑的信徒写作的文件;这些信徒想要请求人们信仰耶稣·基督,因而文件采用了解释或者甚至是表白信仰的形式。这些叙述同时也是最广义的布道。它们的作者们是受到这位耶稣深刻感动的见证人,人们只有凭信仰才能受到这样的感动;他们想要传播这种信仰。对于他们来说,耶稣不仅仅是一位昔日的人物;耶稣今天也活着,对福音的听众具有决定性的意义。在这一意义上,福音书的意义就不仅是报导,而且还有宣布、鼓动和唤醒信仰。福音书是忠实的见证,或者,正如常常用相应的希腊语词汇表述的那样,是“克

里格马”，亦即宣教、声明、讯息。

福音书的这一方针和特点不仅使耶稣传的写作不能完成，还使对本文的冷漠的、历史的解释更加困难。当然，严肃的学者今天不会认为（像福音批判初期有些人的作法那样），这些门徒曾有意地歪曲耶稣的故事。他们的确没有随意编造他的言行。他们仅仅深信，他们写作时比在耶稣生前更好地理解了他的为人和他的意义。因此，他们毫不动摇地遵从了当时的习惯，把一切该谈到的关于他的事置于他的个人权威之下：把一些言论放在他的嘴里，依据他的整体形象构思某些故事。但是，至少我们的历史意识会十分严肃地提出这样一个问题：在这些福音书中，有多少成分是对事实的叙述，有多少是解释？我们怎样区分耶稣自己的言行和一个社区或者福音书作者们的解释、增补、对复活感到的欢愉或歌颂呢？

如果我们必须认为福音书首先是揭示基督教各团体对基督的复活后的信仰的凭据，那么，福音书还依然是复活前的、尘世的、历史的耶稣的言行纪录吗？作为早期自由派对历史的耶稣探讨的结论，卡尔·巴特^⑩、布尔特曼^⑪和蒂利希^⑫采取了历史怀疑主义的态度（史怀哲不同意），并且把这种态度和齐克果的信仰概念联系起来，从而保卫了作为一种真正信仰在历史上是不确实的（或者由教条保证而反历史的）信仰。

但是，今天，由于解释问题呈现的新状况，甚至在更进步的德国学者和更保守的盎格鲁—萨克逊和法国学者之间，也正在出现一种意味深长的原则上一致的意见。福音书肯定是信仰的见证、是为信仰的信仰文件（在这点上，巴特·布尔特曼和蒂利希是正确的）。也肯定包含历史信息。不过，从福音书出发，我们可以对历史的耶稣提出反问题。虽然阿伯特·史

怀哲常常被错误地视为怀疑论者(他只对现代化的自由派耶稣持怀疑态度,这是一种在神职人员会议上可能时时参加争论的人),但他也过问过历史的耶稣,并相应地作出过重点的尝试:独特的耶稣对于他是“首尾一致的末世论”(以后要讨论)的耶稣。

3. 历史与信仰的确实性

关于耶稣的故事常引导我们去询问他真实的历史:虽然的确不是连贯性的传记,但肯定是真正发生过的事。虽有困难,可是这种研究的前提却已变得较为容易。这是现代**历史批评方法**的成果。今天,新约被描述是世界书籍中得到最多研究的著作,以大约一千五百种语言发行,这是几代学者大约三百年综合而极为细致工作的结果。他们使用了本文批评和文学批评、形式批评和体裁批评,运用了概念、主题和传统等的历史,潜心钻研每个句子,甚至每一个词汇(非专家人士只要看一下繁多的注解、尤其是九卷本新约神学辞典这部巨著便可以明了)。^⑬

对于福音书的研究,**本文批评**取得了什么成就呢?借助于外部批评和内部批评,急切注意语言和内容,考察了本文历史,本文批评以最大的准确性和精确性确定了可能达到的最古老形式的圣经本文。

文学批评呢?研究了圣经的文学整体性。这种研究澄清了作者们提出的法律、宗教和社会条件的多样性,语言、时序和历史资料、神学观点和道德观点的种种差别。通过鉴别作为

渊源的口头和书面传统，这种批评探索了原来本文在加进新材料之前的可能的状态。确定了新约各书的年代、渊源、接受者和文学特征。还将其作为文学和同时代的犹太文学和希腊文学加以比较，并且描写了其特征。

形式和体裁批评呢？这种批评就本文在团体和个人生活中的处境、就文学形式、就更小的文学单元、就原有的形式等提出了问题，并尝试以这种方式重新确定传统的历史可靠性和内容。

最后，**传统的历史**呢？这一方法检查了成文之前的过程，分析了最古老的圣歌、礼拜式片断、规则等等，将其和崇拜、讲道、教义问答和团体的生活联系了起来，以此来试图发现教会起源的决定性因素及其发展的第一阶段。

关于耶稣的反诘

因为有了具有这种综合意义的历史批评方法，神学就获得了一种工具，能够以在以往几百年之内不可能享有的方式就真正的、真实的、历史的基督提出问题。

福音书本身是坚持这一论断的：它们所宣称的活的基督，就是至少有几位福音书见证人在耶稣尘世活动期间与之一起生活过的那个人，即拿撒勒的耶稣。当然，信仰的见证不仅是记述，而是**包含着**一种记述，且以对真正耶稣的记述**为依据**。但是，在哪个方面、在多大的程度上呢？福音书读者一定很想知道福音书中的耶稣和历史的耶稣之间是否有、有多大的一致性：福音书是真正的见证吗？

关于耶稣的反问对**历史学家**不是毫不相关的。关注古代东方或罗马帝国、关注犹太教或基督教的学者只有通过提出这个问题才能尝试解释基督教惊人发展的**问题**。

但是,甚至对**信徒**也不是毫不相关的。只有这个问题能够让讲道者和他的听众知道他们的信仰最终地是以所发生的事、以历史为依据,还是以某种神话、以传说和假设、抑或可能单单以一种误解为依据。因而,在今天的世界上,他的基督教忠诚态度是否得到了最终的具体体现和证实。

甚至对**非信徒**也不是毫不相关的。只有依凭这个问题,老牌共产党人、新左派支持者、自由派无神论人道主义者或实证主义者才能最终理解争论的焦点是什么。他们所反对的是幻影,还是真正的反对派。他们所要对付的是否不仅是基督教的政治后果和社会后果,是否不仅是某种现代、中世纪或者古代基督徒,而且还有现实、基督教本身的核心。

在今日**神学**中,关于历史真实的问题还能够教条主义地压制下去吗,历史还能够以真理的名义从原则上受到轻视吗?学术界的风尚近年来已变换了方向,虽然某些老派勇士还想满足于一种未经证实的“克里格马”,而且,如有必要,满足于某种非理性的“正因其显得荒谬我才相信”。纯粹的克里格马神学已成明日黄花。对关于历史的耶稣的问题作出学术上的回答在今天又被视为可能,但要以某种新的形式,在一定的界限之内:不仅仅在盎格罗—撒克森诠释学^⑭和法国诠释学^⑮

中,而且又一次见于德国学派,而且,在恩斯特·凯瑟曼于1953年发出转折信号之后,^⑩还见于布尔特曼学派本身。^⑪然而,参考人类生存的“历史性”的解释(“存在主义解释”)和参考个人“决定”的解释无论怎样正当,也不能因其具有个性和内省特点而磨灭真正的历史(因而还有“世界”、历史、信息的社会意义、未来)。

如果我们不能十分具体地以拿撒勒的历史耶稣为出发点,就不能理解一个团体的克里格马,这一点已被布尔特曼的新约神学所证明。关于耶稣的宣告本身如果没有符合团体的宣告,那就不会受到传播或最终地记录在福音书中。复活后的宣告事实上不表明一种绝对的新开端。在复活以前的耶稣和复活后团体的宣告之间不仅存在间隔,也存在着一种联系;这是**非连续性中的连续性**。或选克里格马(宣告),或选历史(报告)这样的选择,是虚假的选择。在福音的信仰信息中应该见出这样的历史:即福音书作者们(他们本身是为这种宣告服务的)显然是在历史的耶稣和保罗的宣告书信之后几十年后才予以注意的历史:他们不仅注意耶稣的“话”、“克里格马”、“宣告”(布尔特曼),而且也注意了的活动、他的战斗和他被处死的命运。

当然,要一个没有批判能力的读者假定我们可以先验地视一段传统的可靠性为理所当然,以致我们可以毫不费力地把福音书的内容(以及旧约的内容)全都看成是历史事实,这恐怕是不合情理的。但是,让一个具有高度批判能力的读者认为可信性是先验地例外的、福音书中的一切都不能看作是历史事实,这也同样是不合情理的。真理位于与迷信密切相关的浅薄的轻信和常常与不加批判地相信假设联系起来的那种激

进的怀疑主义之间。如果我们毫无偏见地考察新约的源流，我们就可以把**耶稣传统**历史地描述为**相对可信**。这就意味着我们解释新约时，新约传统的变形、发展和矛盾排除了这样一种圆通的假设，即：耶稣本身或圣神为准确保存和传播他的言行作出过准备。我们必须考虑到这些传统中观点的变化和重点的更迭、成长和衰退、讨论与结论。

我们已经看到，历史的耶稣是不等同于传统教义中的基督形象的。^⑮他也不等同于看重约翰福音的德国唯心主义所提倡的关于耶稣的思辨观念。^⑯但是，他也不等同于以重视马可福音为依据的在十九世纪对耶稣的“自由主义”描绘。^⑰再有，他也不等同于视其为世界末日先知的“一贯性末世论”的耶稣形象。^⑱

从方法上看，亦即，如果我们现在必须作出从历史上肯定耶稣的说明，我们也不能以他的某一特殊形象为出发点。而且，我们不能以仅在复活后通用的至高无上的称号为出发点，如救世主、基督、主或神之子。我们只能谨慎地以耶稣个人的、肯定为翔实可信的言行为出发点。从方法上看，在这方面，这样的批评原则占有重要地位：在有些情况既不能从同代犹太教或原始基督教中解释或推断时，我们就更为肯定地真正地接触了耶稣。这样，就有可能积累起最低限度的关于真实耶稣的材料。但是，甚至这一实用主义原则也有其局限。如果我们忘记耶稣是一个扎根于他自己时代、因而也与同代犹太教和原始基督教有共同之处的人，这种原则就要导致一种最低限度的压缩。当然，如果这些共同的特征和已经批判地确立为典型耶稣素材不相抵触、而且符合主导特征的话，那么，则是可以谨慎地归结于耶稣的。同时，也存在着一个相对宽阔的边界

地带,在这里几乎不能确切地认定是耶稣本人在说话,还是一个团体在解释他。

这样,通过小心铲除强加的各种颜色层是不是也不能恢复耶稣的本原轮廓呢?对福音书的综合历史分析可在一个广阔的地带上辨明属于三个不同层次中每一个的是什么:哪些是福音书作者的修订(修订史),哪些是复活后团体的阐释、解说、甚至偶然的缩减,最后,哪些是耶稣复活之前的言行,因而,什么是一般意义上的犹太教的、什么是典型的耶稣的、什么符合于整体的上下文、什么不符合。

这意味着,必须按每句引语、每段叙述进行研讨;通盘考虑,这是一项困难而细致的工作。先决条件是相当的技巧和(像一切历史研究一样)尽可能避免教派的、历史的和个人的偏见的客观性。

数学或科学无可置疑的确定性是不能指望来源于任何历史的辩解的。对于耶稣,和对于苏格拉底,以及在不同程度上对于全部历史人物一样,常常只能达到或大或小程度的或然率。我们的知识(开始于我合法的父亲是否就是我的生父)当然在很大程度上以这些或然率为根据。为了得到保护,信仰所需的有保障的、颠扑不破的知识并不多于爱情。和人类全部知识一样,关于信仰的知识也是片段性的。只有意识到这一点,信仰才能摆脱狂妄、不宽容和虚假的狂热。

虽然困难重重,我们依然可以坚持求助于历史的耶稣的历史可能性和神学合法性。如果我们给大概相当脆弱的材料一些更为脆弱的说法和总结,我们就是在提出从信仰的见证到历史的耶稣的方法论反诘。

为什么是可能的呢?因为在耶稣的教导和他的使者的教

导之间,从整体上看,在历史的耶稣和原始基督教对基督的宣教之间,虽然有种种不连续性,却是存在着某种连续性的。为什么是正当的呢?因为原始基督教对基督的宣教可能出现过,但只能从耶稣的历史方面得到理解。为什么甚至是必要的呢?因为,唯其如此,原始基督教的、因而还有现代的对基督的宣教才能得到保护、免除这种怀疑,即:这种宣教不以历史事实为依据,而只是一种断言、一种对信仰的设定,或者甚至是一种纯粹的神话、一种礼赞。

因此,问题集中在内容方面。如果说今天不能重建关于耶稣生活的传记性年表、活动地域、心理描述,不能重建耶稣的“封闭的”(传统的、思辨的、自由主义的或一贯的末世论的)形象,如果福音书被认为是旨在规劝读者的忠诚信仰见证,那么,借助于一个反诘还能重建什么呢?

首先,可以提出一个十分概括的答案:耶稣宣教、行为和命运的典型基本特征。对于信徒来说,这一点已经足够,并且具有决定性意义。这样一种重建是可能完成的,虽然我们所说的耶稣的每一句言论的确实性或者每一段个体的叙述的历史性还没有得到证实。福音书作者放到耶稣嘴里的——因而是“不确实可信的”——话能够和耶稣自己的确说过的——因而是“确实可信的”话一样确实可信地再现出真实的耶稣。在这方面,比一句特殊言论得到历史证实的确实可信性更为重要的是主导的倾向,是行为方式、典型的基本潮流、明确占主导地位的因素,不是挤入设想和格式的因素,而是“开放性的”整体画面。而在这方面我们也不是没有答案的。

这就是说,如果我们避免见树不见林、只见意见一致不见意见分歧的危险——这是热中于诠释学细节的学者们有时遇

到的危险——那就可能找到答案。对于诠释细节的讨论之重要或不重要的问题有点类似这样一个问题：巴赫的勃兰登堡协奏曲原来是否是为勃兰登堡侯爵写的（其实不是），或者，第二首 F 大调协奏曲应该用小喇叭还是用圆号演奏，等等。对于音乐学者来说，这些肯定是重要的区别。但是，作品的名称是毫无问题的，每个人都知道它的旋律，用小喇叭或者圆号演奏是无妨的。还有，虽然可以对总谱细节提出某种疑问，但是，关于作品的存在、关于总谱整体却无法置疑。事实上，我们是能够倾听和欣赏勃兰登堡协奏曲之 2 的，无需乎了解音乐史问题，虽然点滴的知识会帮助我们在欣赏中收获更多些。我们还需要进一步比较各福音书及其题材吗？

耶稣本人的历史是在福音书的信仰见证中得到叙述的：记忆还活在拿撒勒的生前的耶稣的社区、经验、印象、传统、他的话语、活动和苦难中。我们不是直接地、但肯定是在福音书信仰见证中可以听到耶稣本人的声音。这就是说，任何人如果面对这一见证而提出非次要的、本质的问题，而且提得不是随随便便而是严肃认真，他都能够得到特别协调、清晰而独特的回答。这些回答不单是偶然地把各种形式的神学论述结合起来。虽然某种个别特征的可信性从历史方面看仍然可疑，但是在这里听到的是耶稣——真正耶稣本身的真言。同时，我们还必须见怪不怪。真正耶稣可能是有别于传统的耶稣的，如画家的原作有别于他业经修改的画作一样。因而，我们可能会看到教会和神学从礼拜仪式上、教义上、政治上、法律上、教育上对这位耶稣的装点，他们虽然对他施以种种作法，却又毫无意识。

不过，“恢复”、“重建”都是可能被误解的词汇。恐怕只有

某种实证主义历史观才满足于观察事实和重建偶然的联系。在基督教中，这不单单是“耶稣原貌”问题，不单单是存在于往昔的“历史的耶稣”的问题。基督教所重视的是此地此时和我们会见的耶稣，是他在人和社会现今状况下要权威地告诉我们的话。从这一意义上看，“历史的耶稣”和“信仰的基督”是不能作为两种不同因素而分开的。即使是在对历史耶稣的自由探索中、在对耶稣的历史研究中和对基督学问题的研究中，也不能完全分开：因为我们所描述的问题的新情况，这在今天尤其不可。但是，对于耶稣今日的现实意义来说，这依然具有根本性的重要性。今天，我们比以往任何时期都更少地依凭假想和猜测。依靠代代注释家的著作和历史批评方法的成果，我们今天比以往任何一代——第一代除外——基督徒都能更好地认识历史上真正的、本原的耶稣。

可以确证的信仰

对耶稣的历史批判研究、作为整体的神学学术界能够像某些人希望的那样产生信仰、信仰的确实性吗？不能，**提供不出信仰的理由**。因为我所信的不是研究、神学学术、学术研究的成果：这一切都常常变更。只有我所信赖的讯息才能提供信仰的理由。即使如此，这也不只是纯讯息、人的一句话，而是在这讯息中得到宣扬、向我说话的人。简而言之，首先，我相信通过这位耶稣向我说话的上帝。

但是，另一方面，对耶稣的这种研究、作为整体的神学学问，是不是像其他人所担心的那样，会损害我的信仰呢？不会的，**不会损害信仰**。有神学教养人士的自满和没有神学教养人

士的担心都是不必要的。既然神学不能提供信仰的理由,也就不能损害信仰。信仰的基础不是神学,而是上帝本身。只要我坚持这种即便是有偏见的立场,虚假的批判也许可以威胁,但是却不能损害我的信仰。在诠释和神学的历史上,这种批判常常被真正的、客观的批判克服。这一情况只能有助于我的信仰。何以见得?

既具有批判思维勇气、又尊重事实的神学学问和对耶稣的研究都会让我们去判定信仰传统的价值,向我们自己和他人**讲述我们的信仰**。毫无批判精神的轻信态度和批判性怀疑主义的虚假安全感都可能被消除。但是,信仰本身是可以摆脱无可归咎的迷信和既得利益所启发的意识形态而得到净化的。因此,信仰障碍可以排除,甚至信仰的意愿也可唤醒。历史批判研究自然不能够、也不旨在向我提供信仰的证明。信仰假定我个人的决断。信仰如果可以证明就不复为信仰。但这应该是依据充分的、经深思熟虑作出的负责的决断。但是信仰无须乎以其本身渊源来确定历史事实。信仰的确实表现不能表达为科学的结论。对基督教信仰的陈述必须可望让人们作出反应、让信仰在现时得到理解。我们只能要求于某人他可以为之负责的事物。^②

因此,纯粹的“历史真理”不是拯救的真理。学术成果不只因其历史确实性而是拯救的真理。但是,另一方面,“非历史的信仰”不一定是一种强劲信仰的标志:有时候它是一种微弱思想的标志。一个有理性的人的信仰至少不应该是非理性的。从基督教信仰的原初的见证看,这一信仰应该得到理性的理解和证实。但是,神学恰恰是对谈论上帝和对上帝的谈话的方法周密的、学术上的论证。^③

作为一项具体的任务，从这位耶稣的历史、从他的话、从他的活动和命运看，他的位格的全部要求和真正的意义能够而且应该被解释清楚。应该从历史方面承认，他在当时和现在是如何以一种不同于批评和许诺的方式向个人和社会提出终极的问题的，他本人如何就是对信仰的激发、挑战和鼓励。

那么，信的真实涵义是什么呢？首先，一项问答方式的总括性描写也许是足够的：

基督教信仰是关于理解的问题吗？

把信仰简单地视为一种理解行为、一种理论知识、对圣经本文或教义的接受、甚至是对或多或少不可全信论断的同意：这是知识分子式的对信仰的误解。

基督教信仰是一种意志努力吗？

把信仰简单地理解为一种意志行为、面对不充分见证作出的意志决断、一种盲目的投机、一种“因其荒谬我才相信”、甚至是一种服从的义务：这是唯意志论的对信仰的误解。

基督教信仰是感情问题吗？

把信仰简单地理解为一种感情的行为、一种主观的情感、一种没有信仰内容的信仰行为，而信仰事实比信仰什么更为重要：这是以感情为主的对信仰的误解。

这都不是基督教信仰。基督信仰是整个的人以绝对信赖和全然依凭的态度，以他全部心智的力量专注于基督的讯息和它所宣称的他本人。这同时是一种知、意、情的行为，一种包括把讯息和位格当作真实加以接受的信赖态度。

因此,我不单纯地相信各种事实、真理、理论、教义:我不相信这种或那种说法。我也不单纯相信某人的可信赖性:我不单纯地相信这个或那个人。但是,我要信心十足地大胆投身于一种讯息、一种真理、一种生活方式、一种希望,最终地、完全亲自地投身于某一个人:我相信上帝和上帝派来的那个人。^④

当然,在各种基督教会中,信是有不同的形式的。而各种传统的力量也包含着不同的弱点。新教信仰的特殊危险是圣经学,东正教信仰的危险是墨守传统,罗马天主教信仰是独裁。这是信仰的缺陷方面。为防止这些危险,必须明确指出

基督徒(也有新教徒)相信的不是圣经,而是圣经所证实的他;

基督徒(也有东正教徒)相信的不是圣传,而是圣传所传播的他;

基督徒(也有天主教徒)相信的不是教会,而是教会所宣扬的他。

人能够追求的在时间和永恒方面绝对可依的事物不是圣经本文、不是教会教父、的确也不是教会的训导权,而是通过耶稣·基督为信徒们说话的上帝本身。圣经本文、教父的言论和教会的权威都旨在不多不少地成为这种信仰的一种表现,尽管重要的程度不同。

历史的批评是信仰的辅助吗?

我能够确信我的信仰吗?人是不能确保自己的信仰的,所谓把信仰“放在衣袋里”。如果我下定决心相信——真正的信

仰需要某种决断——那么，这不是一种一劳永逸的信仰决断。如果我通过信仰加深知识——真正的信仰永远包含着知识，即随生活经验而加深的知识——那么，我的信仰知识依然处处伴随着阴影般的疑虑。世上存在着、而且人一生中都有着放弃信仰的诱惑，同时也存在着排除一切干扰保持和加深信仰的挑战。我也必须经常把我的信仰付诸实践，实现信仰、把握信仰，克服一切疑虑、犹疑和含混。我要把握信仰，因为他把握住了我，在我周围，他从来不强迫，而是在整个可见的世界中无形地给予完全的自由，因而人可以依凭无形的他生活，处理可见世界的各种问题。上帝的这一持续的现实不是直觉地、明确无误地、毫无疑义地、安全地赐给我的。我时时可以作出不同的决断，若是没有上帝，我也可以生活。但是，我也可以凭信仰生活，即使设定它不安全，但也是全然地、完全地**确实的**。信徒像恋人一样，得不到可以提供给他完全的安全感的最终证据。但是信徒也像恋人一样，只要全心全意地忠实于另一方，就会完全确信另一方。这种确信是比证据所确立的安全感更强而有力的。

所以，上帝的终极现实只能向采取信赖态度的、忠实的信仰显示，显然是不能及于历史研究的。信仰的外在成果可以在不同的时代、不同的民族和文化中，有历史性地确定的。但是，这样的信仰对一个人的生活和对人类生活的终极意义，从深度上看，是不能比爱情更多地用统计学测量或用科学方法把握的：它只能被感受到。不过，这一情况不应该妨碍我们对与耶稣的历史批判研究以及和基督教信仰有关的其他重要问题作出明确的答案。

a. 耶稣的历史批判研究假定信仰吗？不。连无信仰者也能

够进行对耶稣的客观研究。

非信徒像信徒一样肯定是会怀着某种先见看待耶稣的。因为耶稣对于他来说不是完全陌生的。但是，如果要客观地进行研究，这种先见就不应该变成为偏见。

如果一位研究人员对耶稣采取一种否定的态度，那他至少还不会把他说的“不”字视为最后的结论。

如果他采取一种肯定的态度，他说的“是”字必定不能忽视全部的研究问题。

如果他采取一种冷漠的态度——即使这是可能的——那这种冷漠态度也不能够被提升为原理。

因此，历史研究的前提不是信仰或者非信仰，更不是冷漠，而肯定是一种在原则上对来源于这一令我们频频困惑的人物的一切持以开放态度。一种先见自然不能简单地置于一旁。但是只要我们对它有所意识，就可以把它搁置起来。可以依据我们所要了解的这个人物纠正这种先见。

b. 另外一方面，信仰是否假定对耶稣的历史批判研究呢？不。在耶稣研究之前就已存在信仰；今天，许多人都不顾研究的成果而保持信仰。

但是，从目前的意识状况看，这样的一种信仰应该被描述为天真的。信仰问题方面的天真不是恶，但至少是危险的。天真的信仰可能使我们失去真正的耶稣，在理论和实践上尽管我们有最好的意图也会把我们引向错误的结论。天真的信仰可能把个人或团体引向盲目、独裁、自以为是、迷信。在起初和在今天，信仰都应该是智慧的、可以证实的信仰。但是，今天，智慧的、可以证实的信仰直接或间接地都假定历史的研究；至少从它的总体结果看是如此。如果我们不注意这一点、或注意

得太迟,那么,未及预料的矛盾会造成不必要的信仰危机。对于无所作为、不去启蒙忠实信仰的教会领袖来说,把罪责推给神学家倒是轻而易举的。但是,现代通讯工具越来越多地及于正在变成共同财富的最重要的研究成果。幸而这些成果已经不可能再保密。

c. 从这两个答案中得出一种积极的成果。在同一个人身上,基督教信仰和历史研究不是互相排斥的。两个“不”字引导出一个“是”字。

基督教信仰可以向学者揭示新的深刻道理,也许是具有决定意义的深刻道理来。完全避开前提的历史是**先定地**不可能的。但是内心的专注能够促进理解。另一方面,某种历史知识可以向基督教信徒揭示新的前景,可以给他带来见识和满足,以种种方式鼓舞他。正如历史证明的,启蒙可以防止宗教狂热和不宽容。只有信仰和知识的结合——有见识的信仰和促进信仰的知识——在今天才能够深而广地理解真正的基督。在这样一章开场白之后,现在不是到了从基督的全部具体方面、他的具体情况和他所显示的奇异情况方面,来认识他的时候了吗? 下一节是过度,并继续澄清基督徒的特点。

III. 基督教与犹太教

耶稣绝不仅仅是一个基督教会的人物。有时候，他在教会之外比在教会之内更受欢迎。但是，无论他怎么受欢迎，在我们审视耶稣的时候，立即明确的是他的**奇异性**。而历史分析，对某些人来说无论显得多么不合时宜、艰难、或者甚至肤浅，都可能协助肯定这种奇异性是不能掩蔽的：他不单纯地适应于我们的个人或社会的需要、习惯、一厢情愿的考虑、珍惜的思想，他不能被用于教会权威或神学家的世界观、道德理论、法律见解，他的**重要性**不会在教会礼仪、信条和庆节中减弱。最重要之点是让耶稣说话不受拘束，无论这样妥当与否。只有这样，他本身才能在奇异之中更加接近我们。显然，这并不是指机械式地重复他的话、背诵尽可能多的圣经经文，而且使用耳熟能详的译本译文。然而，一种名副其实的**剖切**的解释只有在和他保持一段距离之时才属可能。严格地说，与此同时，我必须和我自己、和我自己的思想、观念、评价和期望保持一定的距离。只有对他当日希望什么、他给他那时代的人民带来了什么希望这一点变得明确之时，才能对他要告诉现时代人民什么、他可能为今天的人类和未来的世界提出什么希望这一点变得明确。

1. 过去的苦难

在我们看来,这个耶稣有什么奇异的呢?这里,我们先来看看他的一个,但是可以说是基本的特征。耶稣是人,这在基督教界一向是或多或少明确肯定的。可是人们却一直不是同样情愿地承认耶稣是一个犹太人,一个真正的犹太人。正因为如此,对于基督徒和犹太人来说,他都常常是一个陌生的人。

犹太人耶稣

耶稣是一个犹太人,是居住在罗马帝国边陲这一弱小、贫穷、政治上无权的民族的一员。他在犹太人中间为犹太人工作。他母亲马利亚、他父亲约瑟、他一家人、他的追随者都是犹太人。他的名字是犹太的(希伯来语“耶书亚”,即“耶和书亚”后来的形式=“雅赫维是拯救”)。他的经书、崇拜和祈祷都是犹太教的。在当时的情况下,他不可能设想在非犹太人中间传教。他的讯息是给犹太人民的,是无一例外给这个民族的全体人民的。

从这一基本事实我们可以不费周折得出结论:没有犹太教就没有基督教。早期基督徒的圣经是旧约。新约只是在附加于旧约之后才成为圣经的一部分。耶稣·基督的福音处处都十分有意识地假定“托拉”(法律)和“先知”。全部基督徒都认为,赐以判断和恩惠的同一个上帝是在旧约和新约中都说话的。这种特殊的亲缘性说明在上文论非基督宗教的一章中

没有讨论犹太教,虽然关于作为拯救方法的这些宗教所说的全部积极的话在更大的程度上、以一种十分不同的方式适用于犹太教。和基督教有这种独特关系的不是佛教、印度教和儒教,甚至不是伊斯兰教(虽然基督教对伊斯兰教有影响),而仅仅是犹太教:这是一种造成许多共同结构和价值观的同源关系。同时也立即产生了这样一个问题:为什么不是犹太教(虽然是一神教)、而是始于耶稣的新运动基督教变成了一种全人类的宗教。

正是在关系最为密切的事物中间才可能存在最激烈的敌意,近两千年历史上最为令人痛心的特征之一就是几乎从一开始起便在犹太教徒和基督徒之间盛行的敌对态度。这种敌意是相互的;新老宗教运动之间的敌意常常如此。诚然,基督教团体看来最初不过是犹太教内部的一个特殊的宗教流派,虽然宣称和实行一种特殊的宗教观念,但是偶然也保持了和犹太民族集体的联系。但是,脱离犹太民族的过程的根源在于宣称信仰耶稣。由于脱离法律的非犹太人基督教的形成,这一过程迅速酝酿起来。非犹太人基督徒形成了压倒的多数,他们的神学失去了和犹太教的直接联系。几十年以后,这一过程随着耶路撒冷的毁灭和圣殿崇拜的结束而完成。在这一富于戏剧性的历史中,教会在数量和质量上都从犹太教徒的教会,变成为犹太人和非犹太人的教会,最后变为非犹太人的教会。

与此同时,不想承认耶稣的犹太教徒开始对年轻的教会持以敌对态度。他们把基督徒赶出民族团体,加以迫害,这尤可见于法利赛人扫罗的故事;不过,他作为圣徒保罗却一直维护了以色列人民的特殊选民身份。大约早在二世纪,对“异教

徒和拿撒勒人”的诅咒就已经收纳在拉比的主要祷词中每天诵读了。总之，从很早的时期，犹太人和基督徒就相互齟齬。探索性的讨论被越来越多地降低成寻求证明文句的搏斗，以赞成或反对在耶稣身上对圣经应许的实现。

一部血泪史

剩下的主要就是一部血泪史了。^①基督徒们一旦掌握了国家权力，很快就把他们所遭受的犹太人和非犹太人发出的迫害忘得一干二净。基督教对犹太人的敌意最初不是种族的，而是宗教的。从整体看，这是反犹主义，而不是反闪主义（因为阿拉伯人也是闪族人），这样说也许更正确。在康士坦丁帝国国教中，以往的前基督教的、异教的反犹主义都被打上了一种“基督教的”印记。虽然在以后各个时代不乏基督徒与犹太教徒富有成果的合作范例，但是犹太人的整个处境变得困难得多了，尤其是在中世纪后期之后。在前三次十字军东征期间，犹太人遭到屠杀，巴勒斯坦的犹太人遭到灭绝。1348至1349年间，在德意志帝国有三百个犹太人社区被消灭；犹太人被赶出英国（1290）、法国（1394）、西班牙（1492）和葡萄牙（1497）。后来，年迈的路德频频发出耸人听闻、充满恶意的反犹言论。对犹太人的迫害延续到了宗教改革之后，东欧又屡屡发生对犹太人有组织的屠杀，等等。必须承认，在上述各个时期，教会杀死的殉教者大概比造就出的多。现代基督徒对这一切并不都悉数了解。

为改变这一状况作出准备并在一定程度上实现改变的，不是宗教改革，而是人道主义（雷希林、斯卡利格），还有虔敬主

义(岑参多夫),尤其是启蒙主义的宽容(美国和法国大革命的人权宣言)。欧洲犹太人在获得解放时全部同化得并不完全成功,但在美国却几近于此。在这里尝试追述犹太人民许多世纪苦难和死亡的恐怖历史也许是不自量力的;苦难和死亡在纳粹集体疯狂和大规模屠杀中达到无以复加的程度,据信全部犹太人的三分之一死去。第二届梵蒂冈大公会议宣言(像普世基督教协的相应宣言^②一样,与其说是大功告成,不如说是一开端)中的“哀悼”对于全部这些极端恐怖来说显得太过无力、太闪烁其词。甚至这样一项言论也几乎遭到罗马教廷禁止;罗马教廷对霍赫胡特的问题颇多的《代理人》大为不满,但是十分关注政治投机和顽固的反犹情感,而不予以以色列国以外交承认。

考虑到这种情况(还未得到解决),考虑到罗马和莫斯科,遗憾的是还有纽约和其他地方的伪装反犹主义,在这里必须绝对明确地说,纳粹的反犹主义是不信神的、反基督教罪犯们的伎俩。之所以如此,是因为存在过“基督教”反犹主义的近两千年的前历史,这种反犹主义妨碍了德国的基督徒组成一个深入而有力的广泛的抵抗阵线。

虽然有些基督徒也遭到迫害,另外一些人——尤其是在荷兰、法国和丹麦——则给予犹太人有效的帮助,但是,为了更确切地说明罪责问题必须指出,纳粹的反犹手段并不新鲜:特殊的区别性服装、开除公职、禁止通婚、剥夺财产、驱逐出境、集中营、大屠杀、放火焚烧。全部这些行为在所谓的“基督教”中世纪(例如,参见1215年规模宏大的第四次拉特兰公会议采取的措施)和“基督教”宗教改革时期都存在过。只有种族主义论调是新的,其倡导者是法国的亚瑟·戈比诺伯爵和英

国出生的休斯顿·斯图亚特·钱伯伦，在纳粹德国付诸实行，组织得极为严密、技术完备，屠杀得到令人不寒而栗的工业化。在奥斯威辛集中营以后，已经再无托辞可言。基督教界不能避免承认它的过错。

2. 未来的机遇

但是，过去的苦难必然也是未来的苦难吗？始于启蒙主义、特别在十九世纪在美国发挥了作用的那种觉醒给整个基督教界留下了印记。

不断增长的理解

影响了犹太民族的最近期、最令人谈虎色变的灾难和以色列国家的重新出现（这是基督徒未曾料到的，也是耶路撒冷和圣殿毁灭以来犹太史上最重要的事件）震撼了反犹的“基督教”神学：这种伪神学把犹太民族的旧约拯救史解释为对犹太民族进行诅咒的新约史，忽视了保罗强调的这一民族的永恒被选，而把这种权利专门地赋给了作为“新以色列”的基督徒。由于第二届梵蒂冈大公会议的启开，这种新觉醒在天主教会中也逐渐占了上风。^③

在涉及耶稣之死方面，当时或甚至现在的犹太民族方面负有集体罪责的观念被公会议明确地否决了。没有人敢于再认真地接受广为流传的旧偏见：“守财权”、“遇井投毒”、“谋杀基督”、“谋杀众神”、“因受诅咒注定流浪”。

现在更容易察觉出反犹主义中起作用的心理动机：帮派敌意、担心与众不同、找替罪羊、对立的理想、人格结构混乱、受大众情感支配。

赧颜或厚颜地提出的老一套借口已经作废：“犹太人也犯过错误”；“我们必须理解发生这些事的时代的精神”；“教会本身没有参与”；“每个人都必须选择较轻的罪恶”。

因此，我们已开始承认，犹太人从多方面看都是一个由共同命运联结起来的不可思议的团体，具有一种惊人的忍耐力：一个种族、一个单一语言的团体、一个宗教团体、一个国家、一个民族；然而，又不是其中任何一个。他们是由一种共同的命运结合起来的团体，涉及一种宗教奥秘；凭借这种奥秘，虔诚的犹太教徒和虔诚的基督教徒都同样承认这“上帝的人民”在世界各民族当中具有一种特殊的使命。基督徒至少必须注意到这样一个事实：在这一背景下（虽然住在巴勒斯坦几百年的阿拉伯人作出了痛苦的牺牲），对于许多犹太人来说，返回到他们的“福地”的运动具有一种宗教的意义。

无论阿拉伯人血统的基督徒（他们应该得到同情）对以色列国抱有什么看法，一个像过去那样反复鼓吹爱却又散播恨、宣扬生却又制造死亡的教会，是不能呼吁拿撒勒的耶稣去支持它这种态度的。耶稣是一个犹太人，全部反犹主义都是对耶稣本人的一种背叛。教会是常常站在耶稣和以色列中间的，妨碍了以色列承认耶稣。现在紧迫的是，基督教界不仅要提倡“皈依”于犹太教徒，而且本身也要“顺应”一种几乎尚未开始的会晤，顺应和犹太人的不单纯是人道的、而且也是神学的讨论，这不仅对于某种“使命”或协议、而且对理解、互助和合作

可能是一种帮助。

这甚至可能间接地有助于增加以犹太教徒和基督教徒为一方和以穆斯林为另一方之间的理解,因为我们不能忽视这样一个事实:就其起源而论,穆斯林是和犹太教徒与基督徒二者密切相关的;它们都信仰造物主上帝和涉及亚伯拉罕和耶稣的死者复活;这两个人在古兰经里占有重要地位。既然出现了这样的情况,现在的条件就比以往更加有利于基督徒与犹太教徒之间的真正讨论;对于他们双方,基督徒、伊斯兰教和人类全体因其严格一神教信仰这一无与伦比的馈赠都是感激的。这样的条件还必须包括毫无保留地承认无疑是严格而要求高的犹太教伙伴的宗教自主权。

a. 在希特勒时代以前很久,在**基督教界**的整体,特别是在使用德语的和盎格鲁-萨克逊人国家,对旧约的自主权及其与新约的一致性树立起了一种新的开放态度。拉比诠释家们对于理解新约的重要性也同样得到了承认。我们已经开始看到,希伯来思想的强而有力的方面是可以和希腊化时代希腊语世界的思想相比较的:更大的历史活力、全面的合作、忠实而愉快地接受世界、躯体和生命、对正义如饥似渴、面向上帝的未来国家。所有这一切都有助于克服新柏拉图主义、新亚理斯多德主义、经院哲学和新经院哲学的对基督教的包围。对于官方的天主教会来说,第二届梵蒂冈大公会议关于犹太人的宣言已经成为“对犹太教和犹太人及其固有价值和对教会的意义的发现或重新发现”(J. 奥斯特莱姆尔)。^④

b. **犹太教**的思想状况,尤其是自以色列复国以来,也同样发生了许多变化:诡辩派法家虔信主义在青年一代中间影响尤其减弱,旧约的重要性和塔木德以往的普遍效力相比较

增长。本世纪伟大的犹太人思想家使基督徒明了了最为典型的犹太思想：女思想家有西蒙娜·威尔和埃迪丝·斯泰因，男思想家有赫尔曼·科恩，马丁·布伯，弗朗茨·罗森茨威格，莱奥·贝克，马克斯·布罗德，汉斯·约阿希姆·谢普斯，更为间接地还有西格蒙特·弗洛伊德，阿尔伯特·爱因斯坦，弗朗茨·卡夫卡，恩斯特·布洛赫。因此，今天，犹太教学者和基督教学者共同研究旧约、犹太教拉比著作和在一定程度上还有新约（也作为犹太教信仰史的见证）的道路已经打开。双方崇拜方式的更为活跃和独特的发展中的亲缘性也已明确，这是一种超越了文学批评和语文学的亲缘性。无疑，犹太人凭借犹太教可以发现基督徒常常不易发现的新约的某些方面。考虑到这一切，尽管还存在许多禁忌和困难，人们对不仅是人道主义的、而且也是神学的共同的犹太教—基督教基础的体认正在增长。犹太人在今天也要求“一种基督教的犹太教神学和一种犹太教的基督教神学”（J. 佩图霍夫斯基）。^⑤

然而，基督徒与犹太教徒之间的神学讨论已经证实是比至少还有圣经作为共同基础的各派基督徒之间的讨论不可比拟地更为困难的。基督徒与犹太教徒之间的冲突正好切开圣经，将之分裂为旧约和新约；基督徒偏爱新约，犹太教徒偏爱旧约。我们能够忽视争论的真正要点吗？把犹太教徒和基督徒似乎要团结起来的同一个人也把他们不可弥合地分离开来，这就是拿撒勒的犹太人耶稣。关于他，犹太教徒和基督徒能够取得一致意见吗？这里涉及的不仅仅是“信仰的两种方式”（布伯）。让犹太教徒放弃对耶稣的不相信态度是和让基督徒停止相信耶稣一样地不可能的。果真如此，犹太教徒就不再是犹太教徒、基督徒也不再是基督徒了。

是关于耶稣的讨论吗？

这种争议看来是无益的。犹太教徒和基督徒讨论拿撒勒的耶稣真的有什么意义吗？但是，这个问题可以换一个方式提出。如果基督徒欲求理解的意愿得到犹太教徒方面的响应，犹太教发起一个运动来消除不信任、怀疑主义和对耶稣形象的怨恨，取得一种更为历史的和客观的判断，传播真正的理解和甚至对耶稣位格的敬重，那对双方不是都有好处吗？近来，在这方面取得了很大的进展。近来在以色列国出版的关于拿撒勒耶稣的著作及其作者可以列举出一长串。^⑥无疑有很多犹太人即使反对“宗教的耶稣”也至少会接受“文化的耶稣”的。^⑦因而，耶稣的文化的意义得到了肯定。事实上，现代犹太人很难充分享受西方文化生活而不经常遇到耶稣，例如，在巴赫、亨德尔、莫扎特、贝多芬、布鲁克纳和西方艺术整体的伟大作品。

但是，这一情况仍然保留了关于耶稣的**宗教意义**的问题。在今天，如果基督徒们正在重审犹太教的宗教意义，那么，另一方面，犹太教徒就不应该正面对待关于耶稣的宗教意义这一问题吗？耶稣不是最后的一位犹太先知吗？甚至早在十九世纪，就存在过一种可观的犹太传统，这一传统力图严肃地对待耶稣，视其为一个真正的犹太人，甚至是一位信仰的伟大见证人。在两个世纪交替之时，犹太复国运动奠基人西奥多·赫茨尔的忠实合作者马克斯·诺尔多写道：“耶稣是我们灵魂的灵魂，正如他是我们肉体的肉体一样。因此，有谁会想要把他从犹太民族中开除出去呢？”^⑧

在本世纪前半期,在犹太人方面出版了第一批关于基督形象的透彻的研究著作:克劳德·G·蒙特菲奥莱的各种著作^⑨和特别是约瑟夫·克劳斯纳的作品,^⑩当然还有一位犹太教徒的关于耶稣的名著,还有一本因为使用了塔木德和米德拉西而可被描述为现代希伯来人对历史耶稣探索的开端。重要思想家马丁·布伯首次把耶稣描写为“长兄”,“在以色列的信仰史中占有重要地位”,“不能被划入任何普通类别”。^⑪犹太人耶稣学者大卫·弗卢塞尔提请注意这一事实:我们在耶稣身上具体看到一个对犹太人说话的犹太人,犹太人从他那里可以学会祈祷、斋戒、爱邻居,懂得安息日、上帝之国和审判的意义。^⑫沙洛姆·本·乔林的书《耶稣兄弟·犹太人观点中的拿撒勒人》中有如下的话:“耶稣当然是犹太教史和犹太教信仰史的中心人物,但他也是我们的现在与未来的一部分,并不亚于希伯来圣经的先知;而我们也不是单单地从过去的角度来看待这些先知的。”^⑬

但是,在这里,犹太人承认犹太人耶稣的**限度**也已明朗。沙洛姆·本·乔林虽然对耶稣形象有自己的理解,但他又在同书中写道:“我感觉到他那兄弟般的手拉住了我的手,这样我就能跟随他,”不过他又补充说,“这不是救世主的手;这只手布满了伤痕。这当然不是一只**神手**,而是**人的手**,在这手上的皱纹中刻印了最深重的痛苦……耶稣的信仰把我们团结了起来,但是对耶稣的信仰又把我们分开。”^⑭但是,这只有伤痕的手需要解释、一种更深刻的解释吗?

在将来,更多的犹太人会面临一场斗争,以求承认耶稣是一位伟大的犹太人和信仰的见证人,甚至是伟大的先知或以色列的导师,这不是不可能的。福音书对许多犹太人都具有一

种独特的吸引力。福音书向犹太人显示出了犹太教信仰本身所包含的各种潜能。耶稣不能被理解为**犹太历史的个人象征**吗？犹太人画家马克·夏加尔经常用被钉上十字架者的形象描绘犹太民族的苦难。也许我们可以这样看：这个民族及其上帝、这个有眼泪和生命、悲哀和信心的民族的历史不是在这一个人——耶稣身上达到极致了吗，他的历史不是可以作为历受劫难而又复活的以色列的鲜明象征吗？

但是，这一切仍然包含了一个令人困惑的问题：耶稣是谁呢？不仅是先知吗？不仅是律法吗？他就是救世主吗？以律法的名义受劫难的救世主吗？讨论在这一点上必定完全结束吗？在这里，犹太教徒也许能够特别帮助基督徒重新进行对耶稣的讨论，像我们提议的那样，不是自上而下，而是自下而上。这就是说，现在，我们要从耶稣同时代犹太人立场来研究耶稣。就连他的犹太教门徒们开始研究拿撒勒的耶稣也必须首先把他当作人和犹太人，而不是显然的救世主，更不用说神之子了。只有这样，他们才能提出耶稣与上帝的关系问题。对于他们来说，甚至在以后，这种关系也不是和上帝的简单认同，因为那样就可能意味着耶稣是天父上帝。也许，犹太教徒还能够帮助基督徒更好地理解新约关于耶稣的核心论断，尤其是那些显然有希伯来背景的尊称称号。

无论如何，在以后如果我们把作为人和犹太人的拿撒勒的耶稣当作出发点，我们就能够和一个不受偏见左右的犹太人一起并行久远。很可能到最后赞成或反对耶稣的最终决定会有别于漫长的犹太—基督徒争论可能引导我们得出的决定。我们现在提出的唯一请求依然是思想的开放性；这种开放性不允许不可避免的先见（基督教的或犹太教的）变成为

一种预审。在为真理而作出的效力中，我们不要求保持中立，但肯定要求客观性。在对基督徒与犹太教徒之间关系加以重新基本确定的时候，我们对于未来的全部可能性要保持开放的态度。

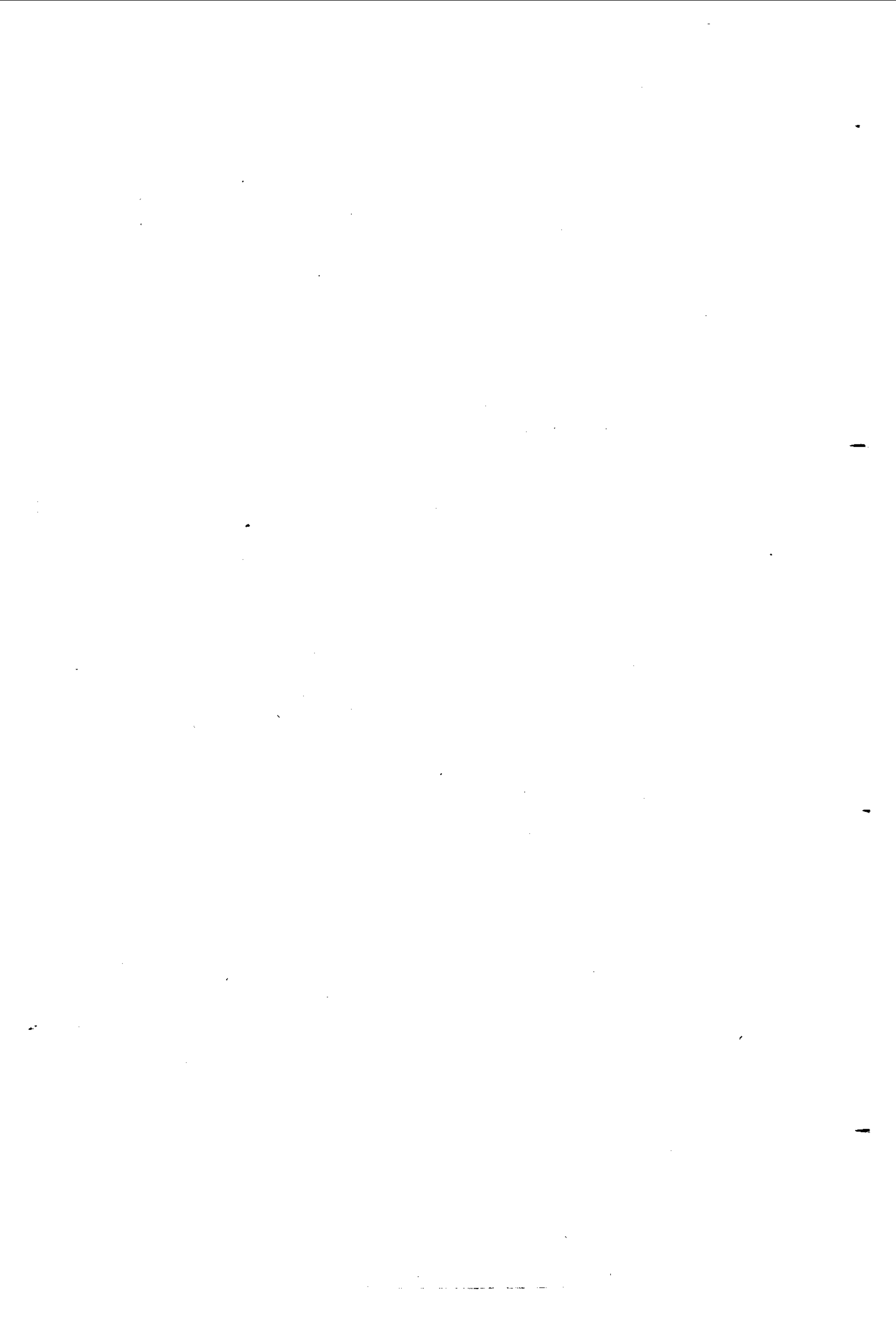
但是，关于基督教的**区别特征**，看来我们已经算是知无不言了。回顾之余，究竟是什么使基督教成为基督教的呢？我们可以找到它和现代各种人道主义、和世界诸宗教或犹太教的区别：基督教的区别因素就是这个基督，正如我们所看到的，他是可以和拿撒勒的历史的耶稣认同的。作为具有最终权威、决定意义、原型意义的基督的拿撒勒的耶稣使基督教成为真正的基督教。

但是，我们不应该仅仅提出一个形式上的轮廓——到现在为止我们一直是这样作的。现在，我们也要决定内容。因此，以后我们可以总结出这样一个事实：耶稣本人就是基督教的**纲领**。我们在本章开端和现在在结尾处都说基督教就是在理论和实践上激发对耶稣·基督的回忆，原因就在于此。但是，为了确定基督教纲领的内容，我们必须明了我们对他有怎样的记忆。“我们必须再次学会详细说明这个问题：耶稣是谁？其他一切则是枝节。我们必须用他来衡量自己，而不是用我们的各种教会、教义和虔诚的教会成员来衡量他……这一切的价值完全取决于它们超越其本身和呼唤我们追随主耶稣的程度如何。”



C.

纲 领



I. 社会背景

如果耶稣·基督本人是基督教的区别特征,如果耶稣·基督也是基督教的纲领,那么问题就来了:这个耶稣是谁?他
要什么?因为,不论他是谁、不论他要什么,从我们每个人对他的
位格和态度的理解来看,基督教都必定显得不一样。这些问题
不仅在现代背景上、而且在他那个时代的整体的社会、文化和
宗教背景中也提出过,这些问题最终地变成了生与死的问题。
耶稣:他要什么?他是谁?他属于国教呢,抑或他是一个
革命者?他是法律和秩序和保护者呢,还是谋求彻底变革的
先锋?他赞成纯粹的内省精神生活呢?还是主张彻底的世俗
精神?^①

1. 是 国 教 吗?

耶稣在诸教会中常常显得已被“驯服”,几乎被化为宗教—
政治制度的代表,为这种制度的教条、崇拜和律法辩解:是
一种十分清晰可见的宗教机器的不可见的首领,一切通过信
仰、道德和纪律得以存在的事物的保护者。在基督界存在的二
千年过程中,在教会和社会中,他被用以赋予权威和批准的事

物是何等地多啊？教会、基督教政党、阶级、种族的基督徒统治者和王公们是怎样地乞灵于他啊！因此，针对全部这些五花八门的驯服他的尝试，有一点必须明确：**耶稣从不属于教会的和**
社会的组织。

宗教—政治制度

这是一种不合时宜的提出问题的方式吗？绝不是。在耶稣时代存在过一种坚实的宗教—社会—政治组织，一种势必要违背他的神权教会国家。^②

权力和统治的整个结构都可以被理解为是经由作为最高的主的上帝授权的。宗教、司法、行政、政策是密不可分地交织在一起的。这一结构受到同一批人的管辖：由高级和低级神职人员组成的教阶（司祭和利未人），他们继承职位，得不到人民的爱戴，但是他们和其他一些团体对远非同源的犹太人社会施行统治。他们当然受到罗马占领军政权的控制，这个政权保持着作出政治决义、规定和平和秩序、而且似乎还有判处死刑的权力。

统治阶级的代表有七十人，他们听命于中央政府、行政和司法集团中的高级教士，这个集团在一切宗教事务和公民事务中享有极大权力，是耶路撒冷的最高理事会。大司祭虽然是罗马人指定的，却永远是犹太人民的最高代表。

而耶稣呢？耶稣和这三个发号施令的集团都没有关系。他和“高级的”或“首要的”司祭无关（在职的司祭，和显然是类似宗教法庭般的退休司祭，以及大司祭办公处的某些其他在职者）。他和“长老们”也没有联系（即京城中权势很大的非僧侣

的名门望族)。最后,他也不是“犹太法学家”(即法学—神学家,他们大部分,但不是一直持有法利赛教派的观点),这些人在几十年的期间内也是最高理事会的成员。全部这些团体很快都变成了耶稣的敌人。显然,从一开始他就不是他们的人。

既不是祭司,也不是神学家

历史的耶稣**不是一名祭司**。在这一点上我们不应该被希伯来书引入歧途,因为在那里耶稣被描写成为“永恒的大祭司”;这是一种后来的、复活后的解释。他是一个普通的“俗人”,作为俗人运动的首领,他事先就怀疑祭司们;祭司们是脱离了运动的。他的追随者都是纯朴的人民。在耶稣有名的寓言中出现的许多人物中,祭司只出现一次,不是作为楷模,而是作为一个阻吓者,因为他不像异教的助人为乐的人,他对陷入群贼中间的人不予理睬。看来,耶稣是十分有意地多从日常生活、而不是从圣事中汲取素材的。

还有,虽然神学教授可能为这一事实惋惜,但是历史的耶稣**确不是一位神学家**。关于这一点的间接证明可见于收入路加对他童年^③叙述关于圣殿中十二岁男孩的后来的“传说”^{*}。耶稣是一个村民,而且,正如反对他的人指出的,他没上过学。^④他提供不出受过神学训练的证明;他没有在犹太法师手下像一般人那样学习多年,他没有通过按手礼任命和授权充任犹太拉比,虽然许多人出自礼貌以此头衔这样称呼他。

* “传说”:一种文学体裁,用以解释某位圣人的起源;传说不一定是非历史的,但是旨在满足读者对人物神圣身分的兴趣,而不是提供历史的细节(英译者)。

他没有装扮成为涉及教义、道德或律法全部问题的专家，也没有首先把自己视为神圣传统的捍卫者和解释者。他虽然依靠旧约传统，却没有像犹太法学者那样对旧约加以繁琐的阐释；他几乎没有引用过祖先们的权威，而直接和自然地提出他自己的思想，其方法和选材的自由令人惊异。

也许可以把他描绘成为一个说书人，这样的人甚至在今天还可以在东方城市的中心广场上见到，对几百个人说书。耶稣说的当然不是童话故事、史诗或者奇迹故事。他引用自己和别人的经验，将其化为他的听众的经验。他的兴趣显然是实际性的，他想要教导和帮助人们。

耶稣教导的风格不是职业性的，而是大众化的，直截了当的：在必要时候，具有锐利的论争性；虽然常常故意耍怪异和讽刺，但永远是意味深长、具体而生动的。他用词恰当，奇妙地把对事实的密切观察、诗的意向和修辞的热忱结合为一。他不固着于公式或教义。他不沉溺于深入的思辨或者旁征博引的诡辩。他利用家喻户晓的动人成语、小故事、比喻，这一切都来源于人人熟悉的日常的普通事实。他的许多语句都已变成各种语言中的谚语。连他的关于上帝之国的断言也不是关于即将出现在天上的情景的秘密启示，更不是具有多种不明因素的深奥寓言，像在他那时代以后基督教界大量产生的寓言那样。这是敏锐清晰的画像和比喻，把上帝之国的各种各样的现实置入得到冷静和现实的观察的人类生活之中。他的见解和要求虽然果断，却并不以特殊的心智、道德或思想意识态度为前提。只期望人们聆听、理解和得出显然的结论。没有人受到关于真实信仰或正统表白信仰问题的盘问。没有期待理论思考，而只有紧迫的、实际的决断。

不和统治者为伍

历史的耶稣不是自由—保守政府党派成员或同情者。他不是撒都该派信徒。大祭司一般都从这个有社会特权的阶级的党派中挑选，这个名称或来自大祭司撒都克（所罗门时代的），或者来自形容词“撒迪克”（即：正义的）。作为一个教会和贵族的政党，撒都该派把对外的自由主义和对内的保守主义结合了起来。他们实行适应和缓和的“对外政策”和毫无保留地尊重罗马的主权，但是，对内则注重保存他们自己的权力，以求维持神职的、教会的国家中一切可以维持的东西。

耶稣显然不准备采纳以一种对世界明显开放精神为据的新的希腊化生活方式；但是他也不准备维护现存秩序，或放弃关于即将来临的上帝之国的伟大信念。他拒绝那种自由主义和那种保守主义。

他不赞同各领导集团对律法所持的保守观。这些集团肯定只视摩西成文律法具有约束力，但是正因为如此而放弃了法利赛派后来的、温和得多的解释。他们首先要保持圣殿传统，因而毫不妥协地强调遵守安息日制，并坚持律法的严格惩罚条款。但是，在实践中，他们却常常必须适应法利赛派更受欢迎的律法观。

耶稣对撒都该派祭司贵族教导的保守神学也不赞同。这种神学坚持圣经的文句，保存正统犹太教教义，认为上帝现在大大地让人和世界随他们的命运，视对复活的信仰为革新。

根本的变化

耶稣不关注宗教政治现状。他的思想全然彻底地集注于更好的未来的前景，即世界和人的美好未来。他期待情况的快速的根本的变化。因此，他用语言和行动批判现存秩序，并且从根本上怀疑教会的定规。圣殿崇拜礼仪和约法的虔敬，自从以色列在五世纪从在巴比伦的流放中归返和以斯拉经师改革以来，是犹太教和民族团体的两个基础；但是对耶稣来说，却不是最高的规范。他生活于其中的世界，不同于高级僧侣和政治家的世界，这些人对于罗马人的世俗权力和希腊文明是五体投地的。和圣殿的礼仪专家不同，他并不只相信上帝对以色列的永恒统治，他现存的、经久的世界统治，因这统治涉及到世界创造的事实。像他那时代的许多虔诚的人一样，他相信上帝对全世界近期要到来的统治要带来世界的末世的、最终的完成。“你的王国来临”指神学行话中的“最后的事物”即上帝的“末世”统治：**在时间结束时将到来的上帝之国。**

因此，耶稣的依靠是**对末日的强烈期望**。对他来说，现存制度不是最终的，历史正走向其终结。事实上，这终结近在眼前，就在此刻。他那一代人会看到：这是一切世纪和上帝末日启示的转折点。^⑤因而，耶稣无疑是受到“启示”运动的吸引的，这个运动从公元前二世纪往后控制了大批大批的犹太人，受到了佚名启示录著作的影响，那些著作的托名作者是希诺、亚伯拉罕、雅各、摩西、巴禄、但以理和以斯拉。的确，耶稣不想用神话的思辨或占星术预言来满足人们的好奇心。和启示录作者不同，他不注重上帝之国出现的日期和地点，也没有指出

启示事件和秘密。但是他相信，很快、在他的有生之年内，上帝就会结束世界的进程。一切反上帝的、撒旦的东西都会被铲除。艰难、痛苦和死亡会被消灭；像先知所宣布的，拯救和平将会确立。这就是世界的转折点和对世界的审判，死者的复活、新的天和新的地，上帝的世界取代现存的、日益丑恶的世界。总之，上帝之国定会来临。

被先知的某些论断和启示录提出的期望与时俱增，而急躁心理也在增长。对于后来被称为耶稣先驱者的人来说，这种紧张的期待达到了顶点。他宣布正在来临的上帝之国即审判。但是，这不是启示录作者们一般所理解的审判，即对他人——异教徒——的审判、对上帝敌人的摧毁和以色列的最后胜利。正如先知传统所主张的，这是对以色列的特殊审判：亚伯拉罕的血统不是得救的保证。

约翰的先知形象代表了对乡镇富裕社会、对城市希腊化文化的有力抗议。凭借一种自我批评的精神，他让以色列面对它的上帝；而期望上帝之国的同时，他要求一种远远不止于禁欲修行和礼拜行动的“忏悔”。他号召悔罪和把个人整个生命交给上帝。他进行洗礼的原因也就在此。他的特殊之处在于，这种忏悔洗礼只举行一次，而且及于全民族，而不仅仅是少数人。这种洗礼不可能源于约旦附近库姆兰团体重复的赎罪浸洗，也不可能源于犹太教新入教者的洗礼（律法要求的加入团体的仪式，在以后的时代才流行）。在约旦河施行洗礼成为针对正在来临的审判的末世论的洁净和上帝选拔的象征。这一形式的洗礼看来是约翰的独特创造。他被称为洗者约翰实在不无道理。

据福音书的所有记载，耶稣公共活动的开始是和约翰的

抗议和唤醒运动同时的。洗者约翰(甚至在以后的新约时代,有些团体也还认为他是耶稣的竞争对手)对马可来说构成了“福音书的开始”;如果我们不计马太、路加关于童年的故事和约翰的序言,那么,这一观念是持续地保存在以后的福音书中的。

甚至耶稣也接受了约翰的赎罪洗礼。^⑥这个事实造成了教义的问题,但是正因为如此,一般都将其当作历史的事实接受。这样,耶稣就证实了约翰的先知活动,而且,在约翰入狱之后,或甚至更早些,就把自己的传道和约翰的传道联系起来。他接受了约翰的末世论赎罪号召,以无情的逻辑从中得出他的结论。耶稣在受洗时意识到了自己的天职一事不无可能,虽然那场景有末世特征(天上的声音),并有传奇般美化的装饰(圣灵“像鸽子”一样降临)。^⑦不过,全部记述都一致认为,从那时以后,他就意识到他有圣灵附体,被上帝授权。洗礼运动,尤其是约翰的被捕,对耶稣来说是时期已满的象征。

这样,耶稣开始在乡下宣布“好消息”,把自己的门徒聚集在自己的周围,其中有一些最初来自洗者约翰。^⑧他宣布:“神的国近了,你们当悔改,信福音。”^⑨但是,和苦修的约翰宣称的审判令人生畏的威胁不同,他的话从一开始就是一种友好的、令人愉快的关于正在来临的上帝恩惠、和关于一个正义、欢乐和和平之国的讯息。上帝之国的来临并不是审判,而是对一切人的恩典。不仅疾病、痛苦和死亡、而且还有穷困和压迫都将结束。对于穷人、不幸的人和负罪的人,这是一个解放的讯息,是谅解、正义、自由、兄弟情谊和爱的讯息。

但是,尽管这一讯息本身给人民带来欢乐,却又显然不是旨在保持规定为圣殿崇拜和恪守法律的既定秩序。看来,耶稣

对燔祭不仅有某些保留见解。^⑩他显然是认为在即将到来的期满之时^⑪圣殿必定被摧毁，不久，他就和律法发生了冲突，因为他被犹太国教视为对其权力的特殊危险的威胁。主管机构及其法庭神学家势必要问：事实上他是否在宣扬革命。

2. 是 革 命 吗？

如果“革命是指某种现存事态的根本性转变，那么，耶稣的讯息肯定是革命性的。当然，这个词有时候仅仅用以推销取代旧商品的某种新商品，于是我们就（完全不正确地）谈论医学、经济管理、教育或者时装的革命。然而，这种轻易、含混、笼统的谈论方式在这里是无济于事的。我们必须更确切地规定我们的问题。耶稣是否要求骤然地、猛烈的推翻社会秩序、它的价值观和代表人物呢？这才是严格意义上的革命（如法国大革命或者十月革命），不管革命是左派的还是右派的。

革 命 运 动

像“政权”一样，这个问题绝不是不合时宜的。“革命神学”^①不是我们时代的发明。古代强有力的启示运动或者清洁派运动、中世纪的激进教派（特别是科拉·迪·里恩佐的政治救世主义）和宗教改革运动的左翼（尤其是托马斯·闵泽尔）都试图在基督教界史上实现革命神学。耶稣本身是政治—社会革命家这一命题一直有人坚持，最初是对福音书进行历史

批判研究的早期先锋 S. 雷马鲁斯 (+1768),^② 后来有奥地利社会主义领袖 K. 考茨基,^③ 尔后有罗伯特·艾斯勒,^④ 他的著作在现代大多被 J. 卡米凯尔重复,^⑤ 最近还有 S. G. 勃兰顿。^⑥

无疑,耶稣的故乡加利利对革命号召是最敏感的,而且被认为是**奋锐党革命运动**(希腊语词,意为“热烈的”,有“狂热”的意味)的发祥地。其次,毫无疑义的是,至少有耶稣的一个追随者,奋锐党人西门^⑦是革命者;有人认为犹大·伊斯卡里奥这个名字就有同样的意思,因此,约翰和雅各都被称为“雷之子”。^⑧最后,更为重要的是,应该指出,“犹太人的王”^⑨这个词语在面对本丢·彼拉多的审判过程中起了决定性的作用,耶稣被罗马人处以死刑的是出自政治原因,他必定遭受惩罚奴隶和政治造反者的死刑。依据像耶稣进入耶路撒冷和对圣殿的清洁这些事实,至少据报告这些事实的方式,^⑩这些控告可能是有一定可信性的。

从对异族罗马人统治的精神反抗和政治反抗来看,没有一个民族像犹太人那样顽强。罗马人当局惧怕革命是有充分理由的。在相当长的一段时间之内,他们都一直面临着巴勒斯坦激烈的革命形势。和耶路撒冷教会领导不同的是,革命运动拒绝和占领政权进行任何形式的合作,甚至拒绝纳税;它特别和法利赛党有好几条联系通道,影响日益增长。

相当多的犹太民族主义者在耶稣的家乡特别活跃,而伊都梅人希律则被罗马元老院指定为“犹太人国王”(在他任职末期耶稣诞生)。希律被迫把他处死。希律王统治手腕坚定而狡诈,在他死后,骚乱又起,但是被叙利亚最高统帅昆提留斯·瓦卢斯(后来对付日耳曼人部落失利)领导的罗马军队无

情地镇压下去了。一个革命党的真正基础是在迦玛拉的(通称加利利的)犹太领导下在加利利奠定的。在此之后不久,奥古斯都皇帝在公元6年派遣希律的儿子残暴的阿契劳斯充当犹太国的属国领袖(不再称王)。犹太国受到了由一个税吏领导的直辖罗马行政机构管理,设在叙利亚的罗马最高指挥官,这时已是苏尔庇修期·吉里纽斯,他令全体居民登记注册,以施行更有效的课税办法(路加联系到耶稣的诞生隐约地提及此事)。^①加利利人民现在由希律另一个儿子希律·安提帕斯管理,仅受到了间接的影响;在加利利,造反的奋锐党人试图起义,但是唯一的后果是他们的领袖犹太死去,他的支持者被驱散。

然而,尽管罗马军事力量占绝对优势地位,但抵抗团体却没有被消灭。他们的根据地主要设在犹太国荒凉山区。为罗马人效劳的犹太人史官约瑟福斯对他——像罗马人那样——称呼的“野贼”和“强盗”颇为烦言:“所以,犹太国到处野贼横行。任何人加入贼群当个头子都可称王,然后就作威作福破坏社区,给一些罗马人制造麻烦,接着给他们自己的人民带来规模虽小、但极为严重的屠杀。”^②

抵抗战士组成了某种市镇游击队,用匕首干脆利落地处置敌人和敌人的同伙。因此,罗马人称他们为“短刀党”。在盛大节日大群朝拜者云集耶路撒冷之际,情况总是险峻。罗马人省长(税吏)总要未雨绸缪,离开凯撒利亚的海边别墅前往京都。耶稣和犹太人当权派的冲突达到高潮时候,本丢·彼拉多就是如此。即使没有这一情况,他赴京也有道理。因为从他在公元26年任职开始,他连续不断的暴虐行为也已经造成了一种造反情绪,一场起义随时可能爆发。除此之外,彼拉多还违

背连罗马人也尊重的全部神圣传统,要把装饰着帝国崇拜神明人物皇帝形象的军旗送到耶路撒冷来。这引起了强烈的抗议游行,彼拉多只好罢休。但是,他劫取了圣殿财务处的钱去修通往耶路撒冷的水道,从而把正在形成的反对派扼杀在萌芽状态之中。还有,据路加记载,^⑬在他到达耶路撒冷圣殿时,出于某种原因,他下令把一些加利利人和他们祭献的动物一起屠杀。彼拉多顶替耶稣加以释放的巴拉巴也参加了引起谋杀的一场起义。^⑭

耶稣死后,彼拉多因为在公元36年的残暴政策而被罗马免职。直到三十年后,游击战最后才演变成为耶路撒冷当局无法阻止的一场伟大的民族战争。在这里,又有一个加利利人,奋锐党领袖,吉沙拉的约翰,起了重要作用;他在和其他革命军发生长期冲突之后保卫了圣殿地区,直到罗马人攻破三重围墙、圣殿被大火烧毁。随着耶路撒冷被征服,最后的抵抗团体被消灭,革命悲惨地告终。即使如此,也还有一个团体得以在希律的山中马萨达要塞中坚守三年,反抗罗马人的包围。最后一批抵抗战士在马萨达自杀身亡,因此该地成为犹太人今日的民族圣地。^⑮

对一个解放者的希望

无疑,对一个伟大解放者,一个“救世主”(弥赛亚,基督)、或者要来临的国王、一位末世的使者和上帝的全权代表的期待,在革命运动中起了可观的作用。吸引人民信仰的是犹太统治者们所要以沉默和甚至神学家们也不想提及的某种因素。在启示著作和观念的影响下,对救世主的期望常常

上升为热情。任何带着充任领导人而上场的人，都引发出他本人是否是“降临者”或至少是否是他的先行官这一问题。

各种期待的细节当然很不相同。有些人期望弥赛亚是大卫的政治继承人，另外一些人则盼望启示录中的人子，世界的审判者和救世主。甚至在公元132年，在反对罗马人的第二次、也是最后一次大规模反抗过程中，奋锐党人领袖“星辰之子”巴尔·科赫巴也受到了当时最受敬佩的犹太律法阿吉巴和其他许多律法家的欢迎，被尊为来临的弥赛亚，后来他在战斗中阵亡，而耶路撒冷则在第二次毁灭之后的几百年之内禁止犹太人进入。在此之后，律法家的犹太教很少纪念巴尔·科赫巴。

那么，耶稣呢？他的讯息不是很接近革命的思想吗？它对奋锐革命党人不是曾有一种强烈的吸引力吗？和一切政治激进派一样，他期待情况的根本改变，以上帝统治的早期曙光取代人类的行政制度。世界漫无秩序，需要彻底变革。耶稣也尖锐地批评统治阶级和富有的地主。他大呼反对社会不义、法制失调、贪婪、狠心，他代表了贫穷的、受压迫的、受迫害的、困苦的、被遗忘的人。他严厉批评王宫中身着华服的人，^{①⑥}辛辣讽刺号称造福人民的人，^{①⑦}而且，据路加的传统记载，他不尊敬希律，称他是一只狐狸。^{①⑧}他所宣传的上帝不站在统治者和当权派一面，而是带来解放和拯救。在某些方面，他把律法变得更为严格，期待他的追随者们无条件地服从，毫不妥协地完成义务。手扶犁者不得回头，^{①⑨}不能以私事、婚姻或葬礼为借口。^{②⑩}

有人指出，古巴游击队领袖切·格瓦拉面部特征酷似耶稣的传统肖像。但是，姑且不谈此事，不过，耶稣对许多

革命家、直至哥伦比亚的革命神父卡米洛·托莱斯都有影响，是不是令人诧异呢？无疑，福音书中的耶稣不是早期或晚期浪漫主义描述的温文尔雅的耶稣，也不是一个十足的教士派的基督。他绝不是准备妥协和决心保持平衡的谨慎的外交家或教会人员。福音书展现给我们的是一个显然目光明确、果断、坚定，而且在必要时还好斗、有冲劲和永远无所畏惧的耶稣。他来是要把火丢在地上。^⑲无需怕那些只能杀死人的肉体而不能作其他事的人。^⑳需要刀剑、蕴藏极大困苦和危险的时代已到。^㉑

不是一个社会革命家

然而，我们不能把耶稣认作为一个游击战士、造反者、政治鼓动者和革命者，或者把他的上帝之国的讯息变为政治—社会行动纲领，除非我们歪曲和重新解释全部的福音书记述，完全片面地选取资料，不负责任和武断地断章取义——无论是耶稣的言论还是集体的创作，大大地忽视作为一个整体的耶稣的讯息：总之，除非我们使用长篇小说作者的想像力，而不采用历史批判方法。^㉒虽然今天的时髦是把耶稣说成造反派、革命家，就像在希特勒时代把耶稣说成是战士、元首、指挥官，就像在第一次世界大战期间祈祷中把耶稣说成是英雄和爱国主义者那样，但是必须毫无疑问地澄清这一点——为了耶稣自己的缘故，不管时代精神怎样——他既不是某一制度的支持者，也不是政治—社会革命家。

和他那时代的革命者不同的是，耶稣不要求借助军事或军事行动的力量，来建立一种民族的宗教政治神权政体或者

民主。跟随他不需要有一种明确的政治的或者社会批判的倾向。他不向压迫性体制发动攻击的信号，他不从右方或左方促使政府垮台。他等待着上帝实现激变，宣布已经具有决定意义的是上帝本身对世界的不受限制的、直接的统治、这要等待，不需强力。这是一种激变，不是自下而上发动的，而是自上而下有控的，人们应该理解时代的征兆，要作好全面彻底的准备迎接它。这就是首先必须寻求的上帝之国，而人们忙着从事的其他一切事物都将和上帝之国一起来临。²⁵

他不热中于政治议论和鼓动反抗罗马统治政权。耶稣在加利利几个农村和市镇活动，这些乡镇名称已经提出，但是，奇怪的是，其中既没有希律的首都和他驻守的城市蒂贝里亚斯（按蒂贝里亚斯皇帝名字命名），也没有希腊化城市塞弗里斯。显然是为了避免政治误解，耶稣向“狐狸”希律指明了自己使命的真正性质。²⁶耶稣直截了当地拒绝煽动反罗马情绪。²⁷路加提出的刀剑形象应该和耶稣放弃使用武力一事联系起来看待。²⁸他避免使用有如弥赛亚和大卫之子这样的称号，因为这类称号可能受到错误的政治解释。在他关于上帝之国的讯息中没有丝毫的民族主义和对非信徒的偏见。他从不谈论恢复大卫王国的权力和荣誉。他从未显示出具有政治目的行动迹象以求获取世俗权力。相反，他没有政治希望，没有革命战略和策略，不为政治目的而争取名誉，不巧妙周到地与特别的团体联合，不想方设法长期周旋于各种机构，没有积累权力的倾向。我们所看到的均与此相反（这一点有社会意义）：放弃权力、宽容、恩惠、和平；脱离暴力与反暴力的恶性循环，犯罪与惩罚的恶性循环。

如果说关于诱惑的故事²⁹虽然有圣经象征表现法的印记

但依然有一个历史的核心，那么这也仅能是一种易于理解的诱惑，三种变体都可能受其影响，这就是政治救世论的魔鬼诱惑。这是耶稣一贯抵御的诱惑，不仅在这里，而且在他全部的公众生活中（这也可能就是称彼得为撒旦的含义）。^{③①}他巍立于两线之间，绝不被任何一派攫为己有而成为他们的“王”或者头目，他绝不愿意强行预告或通过强力实现上帝之国。关于天国通过暴力来临和用暴力尝试夺取天国的含义不明的话。^{③②}也可能是对奋锐党革命运动的明确拒斥态度。也许表现在关于自动发芽成长的种子的寓言^{③③}中的耐心等待上帝时辰的告诫和关于虚假先知^{③④}的警告，都是反奋锐党论述的证明；这些论述在灾难性的公元70年之后，对福音书作者们已无关紧要了。

罗马人对犹太人宗教论争不太感兴趣，但是对全部民族主义运动却狐疑满腹；对他们来说，耶稣肯定像是一个政治煽动者，归根结底是乌合之众头头和潜在的造反派。犹太人向彼拉多提出的控告是可以理解的，似乎是有道理的。但这又包含根深蒂固的偏见，而且是完全虚假的，在这一点上所有福音书见解相同。耶稣被当作一个政治革命家而定罪，但他不是。耶稣牺牲了自己，没有反抗他的敌人。今天的严肃的学者们都同意这一事实：耶稣从来不是一个政治密谋领袖，不像奋锐党人那样谈论将要摧毁以色列的敌人的弥赛亚国王和以色列对世界的统治。在所有福音书中，他出现时都是一名非武装的、巡回的讲道者和不造成伤害而专门治病的有神力的医生。他排忧解难，绝不利用困难达到政治目的，他不宣扬军事冲突，而宣传上帝的恩惠和对一切人的宽恕。即使是那颇像旧约先知的社会批评的依据也不是某种社会——政治纲领，而完全是

对他对上帝和人的新理解。

非暴力革命

耶稣骑一匹驴驹进入耶路撒冷的故事，³⁴无论在历史上确有其事与否，都是典型的：这不是胜利者的白马，不是象征统治的动物，而是穷人和无权者的坐骑。对观福音书作者们把**清理圣殿**和进入耶路撒冷一事³⁵联系了起来，马太和约翰对这两个事件大事渲染，有别于马可；但是，就连马可也为了描写的生动而对这两件事十分重视。无论如何这不能被等同于造反，因为造反会立即引起圣殿巡警和驻扎在圣殿前院西北角安东尼亚城堡的罗马步兵大队的干涉。

不管这篇叙述的历史核心是什么（几位释经家对其历史性提出疑问，但是论据不足），但是从资料方面可以见出，这不是奋锐党人的典型行动，不是纯暴力行为，更不是公开造反。耶稣不想最终地赶走一切商人、占领圣殿或改组圣殿和祭司，而这正是奋锐党要干的。当然，这是一种有意的挑战，一个象征性行动，一种以行动为方式的个体先知象征，对这些交易和得利于这些交易的高级神职的示威性谴责：为了作为祈祷之地的神圣性。这种谴责大概和对圣殿的威胁或者甚至对非犹太人的许诺³⁶联系了起来，因而不能低估。无疑这是对高级神职和在财务上看重朝觐贸易的集团是一种冒犯性的挑战。

这再次表明，耶稣不属于当权派。本节上文是正确无误的。他不是个顺应者，不是现状的辩护士，不是安宁和秩序捍卫者。他激励人们作出决定。正是在这种意义上他带来了

刀剑：不是和平，而是偶尔甚至深入家庭内部的斗争。^⑳他就社会—宗教制度、对犹太律法和圣殿的现存秩序提出了根本性的问题，在这一意义上，他的讯息是有政治后果的。同时应该指出，对于耶稣来说，一场**社会政治革命**不是一种制度、政权、现存秩序的代用品。切·格瓦拉把暴力浪漫化，把暴力歌颂为新社会的助产士，^㉑他或者卡米洛·托莱斯比甘地或马丁·路德·金都更少有权利声称耶稣是他们的典范。

奋锐党革命家要行动，而不仅是制造舆论。因为反对当权派的腐败和争权夺利，他们就不仅想要对现实作出神学上的解释，而且要从政治上改变它。他们想要全力以赴，凭无情的逻辑达到目的。存在与行动、理论与实践应该互相符合。坚持不懈、首尾一致就意味着是革命的。^㉒他们想要“彻底地”、根本地把握事物，积极地承担对世界的责任，以求把世界导入与真理的和谐。按照这种激进的精神，他们为最终实现末世、实现上帝之国而奋斗，如果有必要，就以上帝的名义动用武力。

耶稣既不赞成这些方法，也不赞成奋锐党人的这种革命激进主义的目标；这派人认为推翻反上帝的罗马国家是一项神圣义务，并寻求恢复旧秩序（大卫伟大王国的民族主义政府）。耶稣不一样，甚至在这方面也是挑战性的。他不宣扬来自右方或左方的革命：

没有拒绝纳税的号召：凯撒的当归给凯撒，神的当归给神。^㉓

没有宣扬民族解放战争：他接受邀请，和最劳苦的苦工一起吃饭，把遭受到比异教徒更多痛恨的民族敌人撒

马利亚人树为典范。

没有宣传阶级斗争：他和当时许多好战的人不同，没有把人分成敌友，分成光明之子和黑暗之子。

没有社会革命家那种郁闷的节制要求：耶稣在政治征服和社会困苦的艰难时势下参加过多次节日盛宴。

没有为了革命而取消律法：他想要助人、治病、救护，而不强迫人民以某些个人决定的方式欢乐。上帝之国先来临，其他的一切随之到来。^{④①}

耶稣就这样把对残酷地耍弄政权的统治者的严厉批评，和对服务而不是对谋杀暴君的号召结合了起来。^{④②} 他的讯息要点不是呼吁用暴力实现光明的未来：凡动刀的，必死在刀下。^{④③} 他号召放弃强力：不和恶人作对，^{④④} 对恨我们的人行善，祝福咒骂我们的人，为迫害我们的人祈祷。^{④⑤} 所有这一切都是为了未来的王国，因为有了这个王国，一切现存制度、一切条例、机构、结构和有权者与无权者、富人与穷人之间的一切区别从一开始就显得相对不重要：这个王国的规范现在就必须应用。

如果耶稣在巴勒斯坦完成过一项激烈的农业改革，那么他就会早已被忘记。如果他的行为像公元66年耶路撒冷的造反者那样，并且放火烧毁城市档案和全部银行家的债券，或者，如果他像两年以后耶路撒冷革命领袖巴尔·乔拉那样宣布犹太人奴隶普遍解放，那么，他的行动就像斯巴达克斯这位英勇的奴隶解放者及其七万奴隶和阿比安大道上的七千个十字架一样，不过是历史上的一个插曲。

另一方面，耶稣的“革命”——如果我们要使用这个语义

不明、刺激性的词语的话——在一种真实的和有待进一步确立的意义上是激进的，因此已经连续不断地改变了世界。他超越了一切既定秩序的、或者社会革命的、或者顺从主义、或者非顺从主义的选择。我们也可以说，他比一切革命者更为革命。让我们更准确地看看这句话的含义；这意味着：

爱敌人，而不是消灭他们；
无条件地宽恕，而不是报复；
准备受苦，而不是使用强力；
为和平缔造者祝福，而不是赞颂仇恨和复仇。

在犹太人大起义时期，首批基督徒遵循了耶稣的教导。战争爆发之后，他们没有和奋锐党革命者们共事，而是从耶路撒冷逃往约旦河对岸的彼拉。而在巴尔·科赫巴领导的起义期间，他们受到了疯狂的迫害。但是，重要的是，罗马人直到尼禄迫害他们之时，才开始反对他们。

当时，耶稣没有要求、更没有发动一场社会政治革命。他发动的是一场明确的**非暴力革命**：这是一场从人的内在和秘密天性、从人格中心、从人心产生并引向社会的革命。过往的世道不应继续下去，人的思想要发生一种根本性的变化，要发生一种皈依，要脱离一切形式的自私自利，要走向上帝及其信徒。人必须摆脱的真正的异己势力不是世俗的敌对势力，而是恶的力量，即：仇恨、不义、纷争、暴力、人的全部自私自利，还有痛苦、疾病和死亡。因此，需要一种变化了的意识，一种新的思维方式，一种新的价值标准。必须克服的恶不在于制度、不在于各种结构，而在于人。应该树立内在的自由，这样才能摆

脱外在的强力。应该通过个人的改造来改造社会。

考虑到这一切,就必定出现这样一个问题:归根结底,这样的耶稣岂不是主张脱离世界、自我封闭、主张一种远离世界的虔敬、一种离开世界的内向、一种修道士般的禁欲主义和出世思想吗?

3. 是 迁 移 吗?

有一种政治激进主义极力主张,为了宗教的理由,在必要时用武力完全征服世界:凭借人的努力来在世界上完全实现上帝之国。这是奋锐党人的激进主义。但是也存在着与此截然相反的、虽然是同样激进的解决办法:以伟大的拒绝这一悖论取代积极的生死参预。这就是不要造反,而要否认;不要攻击敌视上帝的世界,而是放弃这个世界;不要掌握历史,而是退出历史。

非政治的激进主义

这是修道士即“离群索居者”、或者隐士即“逃往沙漠者”^①的非政治的(即使是显然反政治的)激进主义。这意味着个人或团体从世界上隔离、退出、移居;这种分离是外在方位的或内在精神的,有组织的或无组织的,通过封闭和隔绝,或者通过移居和新的定居。一般都认为这是基督教和佛教(及其八正道)史上隐身修道的传统,即严格地脱离和避开世界的传统。属于这一传统的有禁欲修士个人(即隐士,其古典楷模是

三世纪的埃及的“沙漠教父”安东尼；现在在希腊阿托斯山上还可见到几位）。遵循这一传统的还有有组织的修道团体，后来受到教会重视（其中第一个是帕科米乌在四世纪创建的）；这些人过一种“共同的生活”。这种“出世”传统甚至现在还有，不过有时候采取十分世俗的形式，例如在六十年代的嬉皮士和在第三意识的各种表现之中，在前往沙漠、前往印度、尼泊尔、阿富汗徒步旅行的青年人当中，和在一定程度上在耶稣运动之中。在这一切当中，人们都经常求助于耶稣的范例。他们这种作法对吗？

肯定他们不是完全错误的。耶稣绝对不是一种常规的类型，他的生活方式不是一般所说的“生涯”，他的生活风格在一些方面有点像嬉皮士。我们不知道有关他在沙漠中斋戒，后来又受到诱惑的叙述是不是历史的。但是我们知道，他的整体生活方式是非同寻常的。他肯定没有“适应社会”。虽然他是木匠的儿子，而且本人显然也是木匠，^②但是他没有以此为业。不仅如此，他还过着一种漂泊不定的、漫游式的生活，在公共场所布道和工作，常常在露天吃、喝、祈祷和睡觉。他离开了故里，甚至脱离了他的家庭。他的亲属不支持他，这不是出人意表吗？据马太和路加缄口不谈的一则马可传说，他的亲属甚至想要把他拉回家去，说他发疯了。^③这个情节使一些肤浅的精神医疗家们认定他患精神错乱，却不去解释他的巨大影响。但是，虽然福音书没有考察他的心态（福音书的兴趣在别的方面），却表明，从他那时代的行为方式来看，他的外在行为是不能准确地称为“正常”的。

耶稣不为生计操劳。据福音书记述，朋友们给他给养，一群女人照料他。显然他不必供养一个家庭。如果我们清晰地

阅读福音书，^④我们就必须得出结论，他没有结婚，像他以前的约翰和他以后的保罗。人们认为结婚是一种义务和神圣的告诫；因此，对他们来说，一个成年的犹太人保持独身是不寻常的，甚至是挑战性的，但是——我们即将看到——不是不熟悉的。如果只有马太记录的为了天国变为阉人的话是真实的，^⑤也只能被理解为自我辩护。显然，耶稣未婚身分不能为独身法提供论据。甚至对门徒们，他也没有发出命令，而是相反在马太的那仅有的一段话中，他坚持这种克己作法的自愿性质：谁能领受，就可以领受。然而，耶稣的独身，外加全部其他特征，表明只有通过对本文的篡改，他才可能被变成为一宣讲道德教训的有文化的城市牧师，十九世纪自由派诠释家就是这样看待他的。在这方面，耶稣与众不同。他身上是否有某种非世俗的、狂热的、几乎是丑角般的东西呢？几百年以来，一大群耶稣怪人、耶稣愚人，特别是修道士、禁欲主义者、宗教教规，不是都十分恰当地把他当作楷模的吗？

然而，必须说，耶稣不是一个苦行修道士，他没有背离世界和生活在精神的、可能还有地方的隔绝状态之中以求完善自身。这一点也不是一种时代错误的观察。

修道制度

直到最近，人们都几乎没有注意到这样一个事实，即在耶稣时代存在着一种组织良好的**犹太人修道制度**。从犹太史学家约瑟福斯和犹太哲学家、耶稣在亚历山大城的同时代人斐洛的著作中得知，除了法利赛派、撒都该派和奋锐党人之外，还有一个**艾赛尼派**。艾赛尼派大概起源于最初支持马加比造

反派的“忠诚”或“虔诚”派的。后来，他们脱离了这些“忠诚”的人和具有较少启示录、而且不太严格倾向的法利赛派。这一分裂发生的时候，马加比派开始寻求更多的政治权力，而约纳堂则在公元前 153 年接管了大司祭的管理权——他不是出身查多基派，而且，作为一名战争领袖常常必须进行仪礼的洗洁。据斐洛和约瑟福斯记载，这些艾赛尼派约有四千人，单独住在乡村，有些也住在城镇，聚集在巩固的团体中，其中心在死海之畔。

艾赛尼派和对历史的耶稣的研究真实关联到 1947 年才得以澄清；在这一年，一个阿拉伯牧人在向死海倾斜的犹太沙漠陡峭东坡上偶然发现了库姆兰废墟（吉尔贝特）中心的一个洞穴，他在这里发现了装有几个经卷的陶罐。此后，对几百个洞穴进行了考察，在十一个洞穴中发现了许多本文和本文片断。其中有圣经本文——特别是有以赛亚书的两个经卷——这些本文比当时所具有的手抄本要古老一千年（现在和其他库姆兰手抄本一起展览在耶路撒冷的希伯来大学的“抄本殿”中）。还有圣经诠释（尤其是对哈巴谷书的诠释）和非圣经本文，这对我们的问题具有重大意义，其中有库姆兰团体规章（1QS）和较短的以色列人大会章程（1QSa）。这一切组成了一个图书馆的遗址，我们也必须将其视为一个重要的修道处所。这个处所及其主要的和邻近的建筑物废墟在 1951—56 年得到挖掘，同时挖掘的还有一处包含一千一百个坟墓的墓园和一个建造巧妙的供水系统（有十一个不同的贮水池）。这个图书馆和库姆兰团体所在地的惊动世界的发现提供了名副其实的大量文献，^⑥揭示了一个具有重大意义的事实。在耶稣时代存在过一个犹太教修道所，它已经具有基督教共同生活的全

部特点；这种生活是埃及人帕科米乌确立的，大巴西勒赋予了它神学的根基，约翰·卡西安将其推广到了拉丁的西方，而努西亚的本笃则以本笃会章形式使其成为全部西方隐修制度的楷模。其本质特征是：“1. 在一个中心共同生活，在一起居住、工作和祈祷；2. 衣、食和苦行统一；3. 以服从为基础的书面会规保存这一团体。”^⑦

这一个隐修机构令人提出一个重要的问题：耶稣也许是一个艾赛尼派成员或者一个库姆兰修士吗？库姆兰和基督教的起源之间有什么联系吗？这两个问题必须加以区分。庆幸发现之余，有些研究人员倾向于看到每一点上的平行现象，^⑧但是，全部严肃学者现在对第一个问题的回答都是否定的。^⑨第二个问题可能得到审慎的肯定的回答，但是影响应该被看作是更为间接的，不是直接的。洗者约翰首先特别有可能和这个团体有某种联系：据传说，他是在沙漠中长大的，活跃在库姆兰。无论如何，以库姆兰团体奠基者正义教师为一方，以洗者约翰为另一方，二者都反对官方的犹太教和耶路撒冷国教。对于他们大家来说，这种分裂已经深入以色列的人心。他们都期望末日的迅速来临，他们认为这最后的一代人是邪恶的，审判即将到来；决定必须作出，严肃的道德要求是不可避免的。但是，尽管有这些共同的特征，依然有些不可忽视的区别。

事实上，已经澄清的情况是，库姆兰的重复的洁净洗礼只为选出的圣徒提供，有别于提供给全民的约翰的独特的洗礼。约翰也没有建立起一个遵守律法和与其余人民分离的团体：他通过忏悔号召，想要让整个民族迎接即将发生的事。至于耶稣，除了一些共同的用语、词句、观念和外在相似情况——这

对当时的人来说不足为奇——几乎找不出什么东西可以指明他和艾赛尼派、尤其是和库姆兰的直接联系。在新约中甚至没有提及库姆兰团体和艾赛尼派运动；其次，在库姆兰经卷中也没有提及耶稣。

不是宗教的

说耶稣不是一个修道士或类似的人物，这话自然太过含混。从基督教以后的发展来看，确定耶稣和库姆兰艾赛尼派修道士之间的具体区别具有极为重大的意义。更浅显地说，在一个年轻的富人问，为了“完美”^⑩应该如何的时候，耶稣为什么没有把他送往库姆兰的著名修道院去呢？还有，如果新约对库姆兰和艾赛尼保持的沉默可以用公元70年犹太战争后二者消失来解释，那么耶稣为什么没有建立一所修道院呢？任何人——如本书作者——都不能把这个问题压制下去；因为这些人出于不同理由都认为修道院有吸引力，都高度评价许多宗教社团，都赏识修道制度在基督教传教工作、在西方的开发、文明和文化、在教育、护理和牧师关照社会方面取得的伟大成就。在这里，如果我们也争取取得一种平衡分析，那我们就应该说，虽然耶稣和修道士有共同之处，但他们之间的区别却是大量的。耶稣的门徒团体没有隐修或修道因素。

a. **不和世界隔离**。为了避开一切的不洁，艾赛尼派把自己和其他一切人隔离了开来。他们想要成为以色列的纯洁团体。这是他们的精神迁移。库姆兰人尤其如此。在和掌权大祭司（这大概是约纳堂，因为在文献中他被描述为“阴险的祭司”）发生一场严重的冲突之后，一群祭司、利未人和俗人离

去,退到死海附近荒凉沙漠以示抗议。因此,也存在过一种位置的迁移。在这里,他们远离腐败的世界,在一位现在已不知名的“正义教师”引导下,追求真正的虔诚:不受任何不洁的沾染,离开罪人,遵守上帝诫律直至最小细节,以便在沙漠中开辟上帝之路。^⑪在这里,不仅全体祭司,而且整个团体都遵守祭司净洁规定,每日清洗以连续保持净洁,不仅洗手,而且洗全身:这是圣徒和走上完美之路选民的真正团体,“其处世方式无懈可击。”^⑫他们形成了一群祭司般的人民,其生活似乎经常在寺院中。

然而,耶稣不要求地点和精神的迁移。他不要求摆脱世俗事务,不要求离弃尘世的态度。对他来说,拯救不在于销毁自己或者割断同民办的纽带。远东那种无我的教诫和耶稣的思想是格格不入的。他不住在修道院或者沙漠之中。事实上,在一个片段之中,^⑬他明确地否定了在旷野中找到启示的可能性。他充分了解群众愿望,在城乡人群中活动。他甚至和社会上名声不佳的各种人、和法律上“不洁”的人、和库姆兰所拒斥的人交往;他不怕因此受到非议。对于他来说,心灵的纯洁比涉及纯洁的一切规章更为重要。^⑭他不逃避邪恶的势力,而是就地与之斗争。他不回避他的对手,而是努力和他们谈话。

b. 不把现实二分。斐洛和约瑟福斯对艾赛尼派神学的简要叙述都多少采用了希腊的方式(尤其是在关于灵魂不死方面)。但是我们的关于库姆兰修士的神学知识是相对准确的。这种神学虽然受到了旧约对造物主的一神论信仰的有限影响,却是二元论的。这个团体宣称受到光明与真理的指引。但是,在团体之外,在异教徒和对律法并不全然忠诚的以色列人中间,黑暗势力占上风。在库姆兰之外,是没有拯救的。光

明、真理和正义的儿子们正在和黑暗、谎言和不义的儿子们斗争。光明之子是要互爱的，但是也要痛恨黑暗之子。从一开始，上帝就为人造出了两种命运，赋予他们两种灵魂，因而整个历史都是真理或光明的灵魂和不义或黑暗的灵魂之间的不断的斗争；而后者甚至可能扰乱光明之子。只有在时间的终点，上帝才可能终止这一纷争。两种灵魂的斗争不存在于旧约之中，这种观念可能来源于波斯的二元论及其善恶这两个永恒原则。

然而，**耶稣**是不知道这种二元论的：甚至据约翰福音也不是这样，虽然光明与黑暗的对立在约翰福音中起了重要作用。不存在**先决的二分法**，从一开始就把人分成好坏：**每个人都必须悔改，而且能够悔改**。和库姆兰的、甚至和洗者约翰传道不同，耶稣对救赎的讲道不是始于上帝的愤怒，而是始于上帝的恩惠。耶稣宣讲的不是对罪人和不敬上帝的人的审判。那上帝的宽容是无限的。对一切人给予宽恕。正因为如此，我们才不应该恨敌人，而是爱他们。

c. 没有对律法的狂热。艾赛尼派提倡极严格地遵守律法。事实上，他们认为法利赛派太过松弛而脱离他们，其原因就在这里。他们对律法的执著尤其在于他们对安息日的严格遵守方面。饮食预先准备好。连最轻松的工作——甚至是调养性质的——都不允许。在**库姆兰修道士**方面，也可见出对律法的类似的遵从。皈依、悔改意指回归到摩西律法。这指的是全部律法及其全部条款，毫无妥协或减轻余地。在安息日一切都要停止，甚至包括医疗；母牛不能照料小牛，连野兽也不能出穴。出于对律法的忠诚和表示反对耶路撒冷的祭司，库姆兰人甚至保存旧的日历而废弃了新引进的月历（塞鲁瑟历）。因

此,他们的安排自然和耶路撒冷圣殿中节日顺序发生冲突。在修道院中习用的圣事语言,即希伯来语则是律法语言。因为不能够在圣殿中供奉祭献,他们就通过祈祷和对律法不妥协的遵守为人们赎罪。

然而,对**耶稣**来说,对律法的这种热中是完全陌生的。与此相反,在全部福音书中,他对律法表现出一种令人惊异的自由的态度。对于艾赛尼派来说,他无疑是违法者——特别是在安息日问题上——因此理应受罚。如果他当时在库姆兰,他肯定会被开除教籍并遭驱逐。

d. 没有禁欲主义。艾赛尼派实行禁欲主义,这是他们追求纯洁活动的一部分。为保证避免因和女人进行房事变得不洁,上层人物放弃婚姻。当然,结婚的艾赛尼派成员是有的。他们在三年试婚之后得允结婚,仅仅是为了生儿育女,但在怀孕期间禁止房事。艾赛尼派把个人财产都交付给团体,团体中实行某种共产主义。他们吃饭不多,仅为防止饥饿。在**库姆兰修道院**,法规就是严格的道德观。只有通过这种方式,反对黑暗之子的斗争才能继续下去。在这里,在参加团体之时,个人财产交付出来由一位监督管理。遵守团体法规(IQS)的修道士——亦即至少是在修道院居住的成员——必须是独身者。只有按短式修会章程(IQSa)已婚成员才受到考虑(这一规章代表了早期或晚期库姆兰历史、还是时间终了时以色列团体的一项准备呢?)。库姆兰的禁欲主义也由朝拜的需要所决定。正式成员要在一起守夜(一夜的三分之一)读圣经(《书中之书》)、学习律法和赞美上帝。

然而,**耶稣**不是禁欲主义者。他不要求为作牺牲而作牺牲,为了克己而克己。即使是为了在彼岸的更大幸福,他也不

强求附加的道德要求或者特别的禁欲功德。他保护他那些没有禁食的门徒。^⑮他认为面带愁容的虔敬可厌；他反对哗众取宠的忠诚。^⑯耶稣对牺牲不着迷，也不要求殉身。他分享一般人的普通生活，吃喝照常，受请赴宴。从这一层意义上说，他肯定不是一个局外人。和洗者约翰不同，他不得不面对好吃好喝的（无疑是历史的）指控。^⑰对他来说，结婚毫无不洁之嫌：这是造物主的意愿，造物主的计划应该受到尊重。他没有对任何人强加独身法。放弃婚姻是自愿的，这是个人的例外作法，而不是给门徒们的规定。为追随他，无需放弃物质财产。和库姆兰的更为阴郁的教导、和约翰对严格苦行的号召比较，耶稣的信息在许多方面都显得是欢乐和解放的信息。

e. **没有教级顺序。**艾赛尼派有四等或四级严格的区分，每级都与其余三级截然不同：祭司、利未人、俗人成员和申请人。后来者甚至在最小的细节上都要依从即使早一天加入的成员，每个人都必须遵守团体领袖的指令。库姆兰的修道团体也严格地组织为四级。在讨论会上（祭司必按组出席）和进餐时，等级区别必须受到尊敬。即使在弥赛亚聚餐上，祭司的优越地位也很明确。低级成员对高级成员的服从被灌输，并以重罚推行。例如，饭食被减少四分之一：虚报个人财产受罚一年，因无必要而赤裸一次受罚半年，说一句胡话受罚三个月，在全体大会上打瞌睡或高声蠢笑受罚一个月，打断讲演人受罚十天。特别严厉的措施是逐出团体，被逐者只好显然像洗者约翰那样在旷野中谋求生计。

然而，耶稣没有任何什么惩罚条例。他没有号召他的门徒追随他，以使建立一个机构。他号召服从上帝的意志，在这种意义上，服从就是脱离其他一切牵累。他反覆谴责见异思迁的

作法。他或多或少地倒置了习惯的等级秩序：下级应成为最上级，而最上级应为众人的仆人。服从应为双向的，表现为相互的服务。

f. **没有修道规章。**艾赛尼派一天活动安排严格：先是祈祷，然后是田间劳动，中午是洗澡和集体午餐，然后又是劳动，晚上是集体晚餐。社团集会时要保持安静。一个成员加入之前，必须经过两年或三年的预备期。入会时，向他庄严宣布遵守规章的义务。他要发誓保持忠诚，尤其是对他的长上。特别是在集体进餐时，不仅祭司，而且全体成员都必须穿代表纯洁的祭司服装白袍。在库姆兰，全部生活都遵循类似的严格规章：祈祷、进餐和沉思都集体进行。仪式严格的进餐和净洁沐浴都具有某种宗教意义。礼拜式很严格。自然，在成员脱离了圣殿及其历法后就不再祭献。但是祈祷是经常性的，各有自己的圣歌，可以说这是教会每日祈祷的基础。

在耶稣那里没有这一切：没有预备期，没有入会宣誓，没有规定的按期忠诚显示，没有关于圣事的诫律，没有冗长的祈祷，没有按礼仪的进餐或洗净，没有特别的服装。和库姆兰比较，取而代之的是罪过的不规则性、个案的不确定性、自发性和自由。耶稣没有制订法规和条款。代替人管理人的法规（经常装饰有精神化的修整），耶稣讲出关于上帝统治的比喻。他要求经常不断的，不倦的祈祷，^⑭但这不是某些修道团体中实行的连续的祈祷事奉（“永恒的朝拜”）；他指的是一个人时时刻刻从上帝那里期待一切的经常的祈祷态度。人可以而且应该常常向上帝提出请求。但是他不必多费口舌，似乎上帝一无所知似的。祈祷既不应该成为对他人的虔诚显示，也不应成为对上帝的一种艰苦功绩。^⑮

不是为社会精英，而是为一切人

显然，在这里耶稣也是与众不同的。他不属于当权派，也不属于革命党，可是他也不想脱离普通的生活，不想充当禁欲的修道士。显然，他没有接受一个圣徒或神圣身分追求者、或甚至一个先知经常期望要扮演的那种角色。他的衣着、饮食习惯、总体行为方式都太平常，不能扮演。他与众不同，但不是通过某种秘教般的虔敬生活方式。他的真正突出的地方是他的讯息。而这一点正好和关于“光明之了”的排他性的、为少数人的思想相反。人与人之间的区分不能由人来划定。只有洞察人心的上帝能够作到这一点。耶稣没有宣称要对世界的、黑暗的孩子作出报复审判，也没有许诺给达到完美的少数带来一个王国。他所宣称的是**保持无限善意和无条件恩典的王国，尤其是为了被遗弃和历经劫难的人**。和库姆兰的十分阴暗的学说与洗者约翰对苦行的严厉号召比较，耶稣的信息显得特别令人愉快。现在难以确定耶稣本人是否的确使用过“福音”这个词。^{②①}但是，他要说的话肯定不是一种威胁性的信息，而是——从最综合的意义上看——欢乐的信息。这信息尤其是发给非社会精英的、深明信息的人的。

那么，仿效基督是什么意思呢？结论不可避免地是：后来的隐修传统，从其脱离世界、从其生活方式和组织看，可能是以库姆兰修道团体为范例的。但是不太可能以耶稣为典范。耶稣没有要求精神的抑或肉体的迁移。我们所说的作为一种生活方式“福音劝导”——把财产交付团体（“贫困”）、独身（“贞洁”）、无条件地依从上级的意志（“服从”）、一切以誓言作保证

（“发誓”）——是在库姆兰，而不是在耶稣门徒中存在。现在，既然这些联系和特点已比以往更多地得到理解，那么，每一个基督教修会都要面对是否可以把库姆兰比把耶稣更多地当作典范的问题。甚至在今天，在基督教界，具有某种专注的各种团体和基本的小组也肯定都还有依从耶稣的而不是库姆兰的精神的余地。

库姆兰修道院的严肃而虔诚的禁欲派应该听说过耶稣，至少听说过他受劫难。从先知们的言论来看，他们甚至期待过在时间的终结出现两个救世主：一个是祭司般的，一个是王权的；一个是精神的，一个是世俗的拯救团体的领袖；依据他们的规章，他们甚至安排好了在救主餐上的座位次序。他们就是这样准备耶稣的来临的，但最后又忽视了他。他们一直在酷热的沙漠中生活，大约在四十年后走向死亡。在大战爆发时，奋锐党人的政治激进主义和隐修派的非政治极端主义汇合为一（正好印证了“极端的两头相接触”这句话）。这些修道士在孤寂中当然是一直准备进行最后的战斗的；当时也发现的“战争经卷”（IQM）提供了圣战布署的指令。因此，修道士们也参加了革命斗争，将其视为末世论冲突。韦斯帕西安（后来的罗马皇帝）统率的罗马第十军团从凯撒利亚一直推进到死海，并在公元68年逼近库姆兰。势必是在这个时候，修道士们包扎起他们的手抄本将其藏入洞穴之中的。他们未得回来收取。他们必定是在当时死亡的。第十军团的一个哨站一度设在库姆兰。在巴尔·科赫巴起义期间，在犹太人部队又一次占领残余的建筑物之后，库姆兰最后被毁灭了。

这一切之后遗留下来的是什么？如果一个人不接受国教，而且也不投身于政治激进派进行暴力革命和虔诚迁移派的非

政治激进主义,那么,看来只有一种选择了:妥协。

4. 是 妥 协 吗?

社会政治革命派和修道“移民”都十分严肃看待上帝的统治并接受其后果。他们的激进主义就在于这种走向底层的严厉决心,在于这种对整体性、不可分割性的追求。因而,他们需要一种整齐划一、毫不含糊、绝对鲜明和最终的解决办法——无论是政治的或非政治的,这就是世界革命或者逃避世界。与这样一种解决办法相对立的一切可能办法都是模棱两可、虚实不明、二重性格、不彻底的措施:这都是在现存秩序和各种激进主义中间纵横捭阖,都是放弃对真理保持忠诚、按一个标准安排生活、实实在在达到完美的尝试。

虔 诚 的 人

这是虽然欢快但不持久的作风、按律法的和谐化、外交式的适应和道德妥协的方式。所谓妥协,就是共同承诺,作出某种安排。人不是一定要在神的绝对告诫和人的具体情况中间争取某种妥协吗?不是存在着所谓环境的力量吗?政治——无论是大规模的还是小规模的一一不都是实现某种可能事物的艺术吗?当然,“你应该这样作”,不过一定要在可能的范围之内。这不是耶稣的道吗?

道德妥协方法是法利赛派的方法。^①法利赛派被说成比它原来的面貌更差。甚至在福音书中,从后来的争论看,法利

赛人也常常不分青红皂白地被说成是虚伪典型，是虔诚的伪君子。我们可以看到这一情况的原因。法利赛人是唯一经过反对罗马人重大革命而生存下来的党派，而国教和激进派（政治的和非政治的）都已被清除殆尽。法利赛派为以后的塔木德犹太教和现代正统犹太教提供了基础。因而，正是法利赛派作为早期基督教界唯一的犹太反对派留存了下来，这一事实见于公元70年后写成的福音书。另外一方面，弗拉维尤斯·约瑟福斯——他的姓名就是一个活生生的妥协——的著作充满了对法利赛人的称赞：在他后期亲犹太人的著作《犹太古代史》中，他想补偿他的亲罗马人的《犹太战争史》。

所以，不能简单地把法利赛人和犹太法学者等量齐观。祭司国教也有它神学的和法学的（事实是萨都该派的）有关法律问题阐释的专家，也有它宫廷的神学家。“法利赛人”原意不是“伪君子”，而是“分离派”。他们也喜欢被人称作虔敬、正义、敬畏上帝、穷人。大概是外邦人首先使用的“分离派”这一称呼，也曾应用于艾赛尼派和库姆兰修士。可以设想，这些派别只是代表了法利赛运动的激进的一翼。正如已经说明的那样，全部“虔诚者”在确立以后都在早期脱离了权力政治和马加比自由战士的世俗习俗，脱离了马加比王朝；该王朝的后裔马利安尼后来成为新希律党人统治家族的奠基人。虔诚派想要依据律法书安排生活。但是有些人却不愿赞同他人的激进主义，因而，虔敬派分裂为艾赛尼派和法利赛派。在和第一个又想称王的马加比人亚历山大·杨纽斯（公元前103—76）进行过一场流血斗争之后，法利赛派放弃了一切靠武力改变现状的图谋。他们愿意通过祈祷和虔诚的生活准备迎接上帝将要实现的转折。这场俗人的运动约有六千人参加，但是在大约五十万的全

部居民中可能很有影响：他们形成了坚实的团体，但是又和其他居民在一起生活。他们大部分人是工匠和商人，在犹太经师领导下组成“行会”。在政治上，即使是在耶稣的时代，法利赛派也是稳健的，虽然其中有些人同情奋锐党人。

不应忘记，耶稣提出的典型法利赛人不是一种伪君子。^②他真诚、虔敬，说朴素的实话。他言行一致。法利赛人模范地遵守道德，因而享有那些不能达到他们的标准的人的尊敬。在执行律法方面，他们认为两件事特别重要：清洁制度和交什一税。

虽然事实上他们之中较少的人是祭司，但是他们要求全体成员甚至在日常生活中也要遵守为祭司规定的**清洁制度**。这样，他们让人知道，他们是自视为终结时代的祭司般的人民。^③因而，他们洗手不是为了卫生和礼节，而是为了圣洁。某些动物、血液、和尸体的接触、人体排泄物等都会导致圣洁的丧失。一次沐浴或者甚至一段等待的时期可以重获圣洁。他们在祈祷之前必须洗手，每次就餐之前必须洗手之所以重要原因就在于此。这也是他们坚持保持饮水用具和餐具清洁的原因。

为供养利未人有祭司的部落和寺庙而交十分之一所得收入的**什一税**规定一般没有受到人民的重视。因此，法利赛派更加重视。一切适宜的物品，甚至蔬菜和调味品，都必须留出十分之一，以供给祭司们和利未人。

法利赛派认为这一切都是规定。但是他们自愿承担的比要求的还多。沿用法利赛派观念的基督教道德神学后来把这种自愿的行为描写为**超额奉献**：不是严格需求的善工，而是那些附加性的、多余的，因为这些可能被认作是在伟大的最后清

算中按照一个人的罪愆加以计算的，所以上帝正义的尺度将会依从于善事多少而定。苦行工夫、自愿斋戒（一星期两次，在星期一和星期四，以抵销人们的罪过）、施舍（令上帝高兴的慈善行为）、准备遵守每日三次祈祷安排（无论是在什么地方），都显然有利于保持结算单平衡。这一切都的确十分有别于基督教界（尤其是天主教）后来宣称的具有明确的“基督教”特点的作法吗？处于国教与各种激进主义之间的耶稣能够不同意这个派别、即真正虔诚派吗？

道 德 妥 协

十分奇异的是，看来耶稣对这种虔诚道德观持有异议。妥协是它的典型特征。但是上帝的圣诫得到了十分严肃的遵守。事实上，人们遵守得超过了要求和命令。他们遵守得不厌其烦，在上帝圣诫上又附加了一大堆规定，以便对付无所不在的罪恶的威胁，还把律法使用到日常生活中最为琐碎的细节，以求在一切发生疑惑的场合下决定什么是罪，什么不是罪。人们必须确切知道怎样作才算守法：在安息日他们可以步行多远，手里可以拿什么东西，可以作什么工作，是否可以结婚，是否可以吃在安息日下的蛋。在一条规定之中又能织出一整套细小的规定来。例如，洗手也不简单：要在规定好的时间，只能洗到手腕，手的姿势要正确，水要注两次（第一次洗去污物，第二次冲去第一次注水已变脏的水珠）。

他们就是这样学习绝对洁净的：这是一种虔敬的细致入微的技巧。条款成堆，规定成堆：这种道德制度能把个人和社会的生活全部囊括进去。这是对律法的热中，但是另一方面也

是对处处隐藏的罪的惧怕。在圣经中,狭义的律法(=据认为是摩西写的五卷书=五经=托拉)被认为比先知重要,虽然圣经中的道德规诫和礼仪规定被认为具有同等的价值。而成文法,即律法书,又被增补了口头传说,即“祖先们的传统”,亦即犹太经师的著作。这种传统和圣经同样地要受到尊重:正如特兰托公会议后来所说的:以同等的虔敬。^④这样,就是可能形成一种针对撒都该派的关于复活的翔实学说。在这一切当中,经师们教诲作用的重要性增长,因为他们专注于纷繁运用个别的规章,说明普通人在每种场合下应该作什么。在每种可能的场合下使用律法的这种技巧后来被称为“决疑论”,而且,基督教道德神学家们的大部头著作中充满了这种技巧。从晨至暮的全部日常生活都被分割,又被纳入律法细目中。

在许多法利赛人的眼中,这看起来偶尔也像是对人类的友爱服务。犹太经师们是诚心地要助人的。他们把律法变得切实可行,并将其应用于他们自己那个时代的情况。他们想要安抚人的良知,给人以安全感。他们想要确切指出,作事到什么程度就不算犯罪,提供对于特殊困难情况的解决办法。用若望二十三世教宗对天主教法典学者讲的话说,他们在人和上帝之间堆积的规戒大山中间开辟了一条隧道。这样,严厉就和宽容结合起来,死板的传统作法就和实际的现实作法结合起来。这样,就可以既坚持律法,又提供谅解的理由和豁免。律法从条文本身得到了理解,但是字义却得到了一种灵活的解释。律法的大道可走,但是小路也被标出。因而律法被遵从,罪得避免。安息日禁止工作(经师列出三十九种被禁止工作的清单),但是可能有某种例外,即如果出现生命危险,安息日可被褻渎。在安息日,不能在室外搬运物品,但是某几所房屋的

庭院可被当作公房的管区(室内)。在安息日跌入坑中的公牛可以被救出(在库姆兰这是被禁止的)。很容易理解人们对这种解释的感激之情,因为这种解释缓和了不断坚持遵守安息日规定的圣殿祭司的严厉的撒都该律法。法利赛派不像住在遥远圣殿中的撒都该高级教士,而是接近城乡人民、接近犹太人会堂;他们或多或少地像是人民党的领袖。他们认为自己不是保守的反动派(这些人住在圣殿之中),而是代表了一种道德革新运动。

他们只对那些不懂律法或者不想懂律法的人表现出严厉的态度。因此,“隔离”是不可避免的。这是必要的,不仅对于希腊化时期耶路撒冷政权如此,而且对于“农民们”也是如此;他们不谙熟律法,因而不去遵从律法,或者,作为劳苦工作的人民,他们几乎不可能去关注圣礼的纯洁。尤其是应该和一切不愿遵守律法的各种公众罪人“隔离”开来;当然有妓女,但同样也有纳税农民。占领政权当局把税务交给出价最高的人,他们课税超过官方税官从而招致谴责。“收税官”变成了地痞和骗子的同义词,他们是一些不可共事的人。所有这类不虔诚分子都被视为妨碍上帝之国和救世主来临。如果整个民族都忠诚地遵守律法,准确地保持纯净和神圣,像法利赛派那样,那么,救世主就会来临,把离散的以色列部落聚集起来,并建立上帝之国。律法是选民的标记,是恩典。

不是一个虔敬的法家

耶稣看起来接近于法利赛派,但实际上是截然不同的。他把律法收得很紧,这见于登山宝训中的对照:愤怒已意味谋

杀，^⑤淫意已是犯淫。^⑥但是，这是决疑论吗？另外一方面，耶稣又散漫得令人诧异。他让一个被遗弃和名声狼藉的儿子最后和父亲过得比留守在家的规矩儿子更好，^⑦这看上去是他违背了道德。同样还有课税骗子，他在上帝面前竟比有别于他人、尤其是有别于这些骗子和通奸者^⑧的忠诚的法利赛人更为重要。这种谈话，包括关于丢失的羊和钱^⑨的故事，看起来在道德上对每一个体面的以色列人都是破坏性的、反常的和令人反感的。

因为双方之间共同之处颇多，所以和法利赛派的冲突必然尖锐化。和法利赛人一样，耶稣也脱离了耶路撒冷的祭司当局，不赞成奋锐党革命和地点的或精神的“迁移”。和法利赛人一样，他要在世人中间表现虔诚；他在人们中间生活、工作和讨论问题，在犹太教会堂进行教诲。他是否像一名拉比那样，常到一个法利赛人家去作客，^⑩而且就是法利赛人警告他注意希律的阴谋？^⑪像法利赛人一样，在原则上他是遵守律法的，或者，无论如何，他没有正面攻击律法，要求消除或废止。他来不是要废掉律法，而是要成全它。^⑫他也许干脆就是——像一切犹太学者今天想要证明的那样，^⑬——一个特别持自由思想的法利赛人，基本上是一个虔诚的道德学家，忠于律法，虽然在观点上特别宽宏？在拉比言论中没有和他的话平行的现象吗？可是这里出现了反问：为什么甚至在法利赛人当中对耶稣的敌意持续增长呢？

他的言论事实上常常平行地出现在犹太教、有时也出现在希腊文化中。但是，一花不成春，一个拉比的一句话代表不了整个情况。这是显而易见的，尤其是在一个论断和其他人一千个论断形成对照的时候，例如在关于安息日的问题上。对于

我们来说,知道谁在什么时候说了什么话并不十分重要。重要的是要知道依据什么前提、在什么样的整体环境中说了怎样激进的话,对说话人及其听众有什么后果。正是这一位耶稣创造了历史,从根本上改变了世界历史的进程和犹太教的地位,这不可能是偶然的。

无论如何,为了区分他的信息和犹太教或者重新犹太教化的基督教的信息,必须明确无误地说,耶稣不是一个虔诚的法家道德家。无论历史的耶稣从整体上看是如何完全地忠实于律法,毫无疑义的是,在看起来是必要的时候,他都毫不迟疑地起来反对律法。如果没有废除律法,事实上他也是把自己摆在律法之上的。我们必须注意最为严格的释经家们所承认的三个事实。^⑭

他不承认礼仪的禁忌。他说过,外界潜入人心的东西不能使人不洁:使他不洁的是他自身的东西。^⑮这样说不只是要批评(例如,像库姆兰修道士批评过的那样)那非来自人心的外在化的清洁实践。他没有加强清洁规定,像库姆兰那样。他所说的在犹太教中没有对应,肯定会被理解为对一切注重礼仪精确性的人的一种严重攻击。即使是在某种特殊场合下说话而且不是在论述某种政策(更多地针对关于洁净的传统,而不是针对律法书本身的洁净条规),他也视一切洁净条规毫无意义而弃置,他还废弃了旧约中关于净洁和不净洁动物和食物之间的区别。耶稣不重视敬礼的净洁和礼节的正确性。对于他说,在上帝前的净洁就是指心灵的净洁。在这里,归根结底,有一种在旧约敬礼中及整个古代世界的诸宗教中被

视为理所当然的区分的挑战：即凡俗领域和神圣领域之间的区别。^⑯

他不主张斋戒苦行。洗者约翰不到处吃喝，但是耶稣是这样；指控他贪吃贪喝的作法与斋戒问题有关。他从未被指控在赎罪日和其他哀悼日不守斋戒。但是，他没有像法利赛人那样，像约翰的门徒们明确地实行自愿的私人的斋戒：他说，在婚礼上，只要新郎和人们在一起，人们就不斋戒。^⑰这句谜一般的话是说，现在是欢乐的时候，而不是斋戒的时候；斋戒变成了欢宴，因为时间终结时到来的欢宴已经开始。因此教导，耶稣必定会引起强烈不满。显然，他不太重视这类苦行、自我克制和作为获得上帝恩惠和赚来功绩的手段。因此，这是对超额善工的公开抨击，耶稣在关于法利赛人和收税官的比喻中表明这种作法不能使一个人成义。^⑱

他不严格遵守安息日制度。在这方面比在其他违反律法方面证据要多。这变成了一种考验：耶稣显然地破坏了安息日的休息。他不仅允许他的门徒们在安息日去掐麦穗，^⑲而且自己在安息日还多次给人治病。^⑳因此，他违背了诫命，对于这种诫命，甚至在今天，虔诚的犹太人也是极为敏感的，而在当时，圣殿当局和奋锐党人、艾赛尼派和库姆兰的修道士们也都是坚决遵守的。这是区别以色列和异教世界的标志。但是，他侵犯了诫命，不仅在病人生命面临危险之际，而且在他本来可以轻易改变作法的时候：他的医疗都可以轻易地在次日完成。在这里，耶稣也不注重特别的解释，无论严格或随意的解释，或者决疑论中的一切假设和推论。这不仅是承认规则的例外

问题,而是规则本身受到了挑战。在涉及安息日方面,他使人确认了自由原则,他的确说了一句真话:安息日是为人设立的,人不是为安息日设立的。^{②1}

在犹太人听来,这样的论断一定是显得极端地不得体的。他们认为遵守安息日制度是崇高的崇拜行为:安息日不是为人、而是为上帝而设;耶稣的同时代人认为,上帝自己和他全部的天使都在天上以礼仪的准确性遵守安息日制度。如果在某时某地,有某些拉比说过安息日是赋给犹太人,而不是把犹太人赋给安息日,那么,这也只是不能形成春天的孤零花朵之一;这不是原则的论断,它的目的也不一样,还谈不到对安息日的批判态度。但是,对耶稣来说,安息日本身不是一种宗教目的;人才是安息日的归宿。问题不在于在安息日不作事,而在于作正确的事:如果连野兽都能得到救助,人就更应该得到。^{②2}但是,在原则上要由人来决定什么时候遵守、什么时候不遵守安息日。这一点对于遵守其他诫律也是重要的。律法肯定不应反对,但是,实际上人是律法的尺度。对于正统的犹太人来说,这似乎等于本末倒置。

传统的历史核心大致如此。对于传统的虔敬作法耶稣从整体态度表现出的反感,可以从传统对待他关于安息日的言论的方式上来评价。有些言论已被删除:马太和路加对安息日是为人而设这一革命性论断持以缄默。次要的论据被加了进来,如被加到旧约例证上的引文和参考情节,但这些没有证实旨在证实的东西。^{②3}或者本文被添加了一种基督学意义:马可已经指出,人之子、而非人才是安息日的主。^{②4}

反对自我称义

现在难以决定反对法利赛人的指控有多少是耶稣本人作出的。^{②⑤}法利赛人被指责虽交出十分之一的蔬菜,却忽视上帝对正义、宽容和忠诚的重大要求;他们滤出蠅虫,但是吞下骆驼。^{②⑥}他们在最小的细节上执行清洁规定,但是内心依然不洁:是粉饰得好看的坟墓,但是里面堆满了死人的骨头。^{②⑦}其次,他们表现出传教热情,但是毁坏了他们所皈依的人:新入教者变成了地狱之子,比他们自己还坏一倍。^{②⑧}最后,他们给穷人钱,细心注意祈祷的时间,但是他们的虔敬只为他们得到承认和虚荣的渴望服务:这是一种已经得到报偿的哗众取宠。^{②⑨}在很大的程度上,耶稣谴责文士时也把法利赛人包括进去了:他们强加给人重担,却不施一举手之劳以助人。^{③⑩}他们寻求荣誉、头衔和奉承,把自己摆在上帝的位置上。^{③⑪}他们为以往的先知树碑,却杀死现在的先知。^{③⑫}总之,他们有知识,但是不身体力行。

比这些具体谴责更为重要的是其后的思想态度。耶稣实际上反对这种虔敬有什么缘故呢?他没有宣布一个通过严密执行律法和更好的道德来建立、实现、构建、形成的上帝之国。没有一种道德装备能够实现它。耶稣所宣布的**王国是由上帝的解放和欢愉行为创造的**。上帝之国是上帝的创作,他的统治带来解放和欢愉。耶稣对于道德努力严肃性绝对不仅是嘲讽的。的确,他显然很少使用“罪”、“犯罪”这些用语。他不是一个悲观主义的传教师,像圣加辣的亚伯拉罕那样揭露罪。但他也不是像卢梭那样的自由派乐观主义者,认为人是性善的,并

且轻视罪的全部意义和道德努力的必要性。与此相反，耶稣认为他的对手们**轻视了罪**。有两种方式：^⑳

他们凭借他们的**决疑论**把个别的罪**孤立了起来**。要服从上帝这一要求，被分裂成为细节的、个人的行为。他们首先关注的不是错误的基本态度、基本倾向、基本意向，而是个人的道德堕落，是列出罪恶的清单。这些个人的行为被登记和分类：针对每一条诫规，都列出了严重的和轻微的违诫行为，癖好之罪和怨恨之罪。而罪的根底的一面却未得揭示。

耶稣对待决疑论的态度是寻找根源：不仅注意谋杀的行为，还注意恼怒的心绪；不仅注意通奸的行为，还注意通奸的欲望；不仅注意虚誓，还注意假话。他指出，使人不纯洁的是言语之罪，连他的对手们也要轻蔑的言语之罪。他没有划定罪的范围，而在这范围之外，就无需乎惧怕罪。他提出事例，但是没有划定出特别的情况让我们在其中这样或那样地去作。他不注重开列罪的清单，甚至不去区分轻罪和重罪，遑论可原谅罪和不可原谅罪的区分。有些拉比认为谋杀、不贞洁、背教、蔑视律法书等为不可原谅之罪，而耶稣只承认一种罪不可原谅，即反对圣神之罪。^㉑全部不可原谅的就是放弃对人的原谅。^㉒

对于法利赛人来说，罪可以用功绩来弥补。功绩的分量可以和罪的分量平衡，甚至可以把罪勾销。不仅我们自己的功绩，而且他人（祖先们、团体、整个民族）的功绩都可以毫无困难地加以利用。既然这样地对待得与失，那么，重要的就是避免见到最终的赤字，并且尽可能地为天

乡堆积功绩的资本。

对于耶稣来说,根本不存在什么功绩问题。³⁶如果说他谈到了奖赏——他采用了当时的习惯用法,常常谈到——那他所指的不是人的所得,不是人依据功绩要求得到的对成就的奖赏,而是上帝依据自己的意志赐给人的恩典奖赏,但对人是无所求的。正如关于付给葡萄园里全部工人同等工资的故事生动表明的那样,³⁷在这里,重要的不是对功绩的算法,而是上帝恩惠的尺度;上帝的恩惠——和全部资产阶级法权相反——给予每个人全资数额,不计他工作时间的长短:是超过了应得的。因此,人应该满意地忘记自己所作的好事。³⁸即使他认定自己一无所获,他也是得到了报偿的。³⁹上帝的确是报答人们的:谈论奖赏的意义也就在此。甚至连被忘记的一杯水的馈赠也有其奖赏。一个谈论功绩的人是注重自己的成就的;谈论回报则是看重对上帝的忠诚。

凡是依靠决疑论和对功绩的考虑而看轻罪恶的人,对自己都是不严格的:他们自满、自信、自以为是。这也意味着对其他与己不同的人,“罪人”持超高要求、不公正、粗暴和不友爱的态度。他把自己和这些其他的人比较。他想要成为他们的模范,让他们承认自己忠诚有德;他脱离了这些人。一般对法利赛人的指责、批评他们虚伪的原因就在这里,而且不是表面的。没有自我批评精神的人都太过看重自己,太过看轻自己的同伴,尤其是上帝。留在家里的儿子就是这样地和他父亲疏远起来的。⁴⁰法利赛人西门也见识过宽恕,但是他却不懂得宽恕是什么。⁴¹

在这里，上帝和人之间究竟存在着什么呢？奇怪的是，存在着人自己的道德观和虔敬；他的巧妙设计的道德法和选择性强的虔敬技巧。觉得悔罪困难的人不是收税的骗子们（当时人们认为是他们），虽然他们记不清他们欺骗过的人，应该补偿多少钱物。觉得悔罪困难的人是虔敬派，他们十足地自信，认为自己无需悔改。他们变成了耶稣的最凶恶的敌人。福音书中关于审判的大多数的话都适用于他们，而不是大罪人。最终地决定了耶稣命运的人不是谋杀犯、说谎者、诈骗犯和奸淫者，而是高度强调道德的人。他们认为这样作才是为上帝效力。

法利赛派的精神被保持了下来。在重大的冲突之中，罗马是军事上的胜利者。奋锐派破灭，艾赛尼派被根除，撒都该派失去了圣殿或圣殿祭司团。但是法利赛派度过了公元70年的大事变。只有经师们留了下来充当受奴役民族的领袖。就这样，从法利赛派中演化出来了后来的、规范的犹太教；虽然它面对各方敌意，却由于它的“分离性”而得以存在下来，在世界上受到很大的改变和调整，并且在几乎两千年之后重新建立了犹太人的国家。但是，法利赛派思想在基督教中也保留了下来，而且有时候还颇多。然而，这是违背了耶稣本人的精神的。

在各方面都有挑战性

国教、革命、迁移、妥协：看来耶稣不能从这四者之中寻出路。而且，这四种情况在今天，甚至在绝对不同的历史条件下，仍然保留了其意义。甚至神学家们也不能抽象地谈论社会的相对性，尽管这种情况在联系到耶稣时常常发生，尤其是在

尝试强调基督讯息的社会意义之时。因而，从社会环境、在很短的篇幅中尽可能具体地看清真正的拿撒勒的耶稣会是怎样重要的。但是，同时，我们必须看出他现在怎样：亦即，尽管他奇异，他在今天我们的社会背景上是怎样变得富有意义的。这样一个有系统的定位可避免两种错谬：把它置于毫不相关的历史环境之中，或者不顾历史情况，竭力将他变得相关。从积极方面说，这样的定位考虑到了**时间上的历史距离和一切时代的历史相关性**。这样就可能不计一切变数而发现重要的常数。

看来我们已经得出了几项奇异的结论。耶稣显然到处格格不入：既不能和统治者、又不能和造反者合流；既不能和道德家们、也不能和沉默的禁欲者合流。他显出了挑战性，对右派和对左派都一样。他没有党派作后盾，却向各个方面提出挑战，是“不合乎任何规范的人”。^④他既不是一个哲学家，也不是一名政治家；既不是祭司，也不是社会改革家。他是一个天才、一个英雄、一个圣徒吗？或者是一名宗教改革家？但是，他不是比想要改革、重新塑造万物的人更为激进吗？他是先知吗？但是，一个不能超越的、“最后的”先知，是否还是先知呢？规范的类型学在这里看来要失效了。看来，他具有极不相同的各种类型的特点（也许比其他人更是先知和改革家），然而，正因为如此，他不属于任何类型。他立足于一个不同的水准上：显然他比祭司们更接近上帝，在对待世界的态度上比禁欲主义者更自由，比道德家们更讲道德，比革命家更革命。因而他具有他人所缺乏的深度和广度。朋友和敌人显然都难以理解他，更不用说全然洞察他的人格。**耶稣与众不同**这点一再变得明显。虽然有许多人在细节上与耶稣相同，但是就其整体而

言,他显然是完全独特的——在他那个时代和我们的时代都是如此。

作为本章的一个次要结论,应该指出,把全部“宗教奠基人”置入一个系列,似乎他们基本上都可以互相换位、互相取代,这是多么肤浅。姑且不计拿撒勒的耶稣无意创造一种宗教这一事实,现在必须明确的是,历史上的耶稣是既不能和摩西、也不能和佛;既不能和孔子、也不能和穆罕默德互相替换的。

简单而概括地说,耶稣不是像摩西那样显然是在宫廷中长大成人的人,也不是像佛那样是一个太子。可是他也不是像孔子那样的学者和政治家,又不像穆罕默德那样的富有商人。他出身低微这一事实本身使他经久不衰的重要性变得更为令人惊异。耶稣的信息的确截然不同于

持续扩展的成文律法的绝对效力(摩西);

按照一个宗教团体的法规苦修静思(佛);

通过讨伐非信徒和建立神权国家对世界进行猛烈的革命征服(穆罕默德);

依据保持贵族伦理的永恒宇宙法规对传统道德和原定社会的复兴(孔子)。

显然,这是一个问题,不仅仅涉及某些或多或少是可能的机遇,而且涉及某些极为重要的**基本选择**或者**基本见解**。在耶稣时代向耶稣开放的各种机遇范围之内,有几项普遍的基本宗教见解得到了反映,这些见解或者保持原来面貌,或者作为世俗化的基本见解而在形式上得到了改变,一直保持到现在。

其他宗教的真理必定在基督教中得到了某种地位，甚至被重新强调。这一切都不可能再消除。总之，基督教从柏拉图、亚里斯多德和斯多噶哲学，甚至从希腊化时期秘密崇拜、从罗马国教学到了一些东西，但是，从印度、中国和日本几乎什么也没有学到。然而，没有一个向这位耶稣祈求的人会证实宗教混合现象。在这方面，我们必须证实我们以前说的话。伟大的个人形象是不能互换的：他们各自的道不是来源于同一个人的，不是同时地预见到人生“无常”（佛）、世界变迁（孔子）、世界统治（穆罕默德）和世界危机（耶稣）。^④拿撒勒的耶稣不可能是一切种类宗教的图记；他不能被当作古代或现代诸教混合现象的标签。

然而，从我们迄今的叙述中出现的仅仅是耶稣形象的消极外廓。积极意义的问题的论述则多少是间接的。现在我们要问：是什么推动了他？他的中心思想是什么？

II. 上帝的事業

在这里，我们所讨论的不是耶稣的意识或心理。我们在几处已经强调过，资料没有揭示出这方面的情况。但是，就他的宣教和他的行为的中心提出问题是可能的。他代表了什么呢？他究竟要作什么呢？

1. 中 心

这些问题是多么重要，以后才会得知。耶稣是从不宣讲自己的。他没有奔向前台。他没有说过：“我是上帝之子，请相信我吧。”他不像塞尔索所描写的那些巡回传教士和神人，这些人直到三世纪还出现，说：“我是上帝（或神之子，或圣灵）。我来了。世界正在毁灭……只有现在崇拜我的人才有福！”^①耶稣其人是服从于他所代表的事业的。这是什么事呢？可以用一句话来描写：**耶稣的事业就是上帝在世间的事业**。流行的说法是耶稣是全心全意关怀人的。这是真的。但是，他全心全意关怀人是因为他首先全心全意关怀上帝。

上帝之国

他是把这一事业当作正在来临的上帝之国来谈论的。^②这个词语是他的宣教的中心,但是没有得到界定。但是,在他的比喻中——这是福音传统的基石——他常以各种方式描述它,让人人理解。从各文中明显见出,他谈的是上帝之国,而不是教会。马太福音中的“天上之国”是一个次要用语,之所以被采用是因为犹太人不喜欢使用“上帝”这个词,但意义是一样的:“天上”即指上帝。在这里,“国”不是指一块领土或统治范围。它指的是上帝的统治,上帝承担的统理活动:“上帝的统治”。因此,“上帝之国”变成“上帝事业的指称”。^③

这个说法在耶稣时代极为流行,而在用于反驳耶稣对手时则获得了更为准确的意义。上帝之国对耶稣来说是什么呢?参考我们已经说过的话,可简要归纳如下:

这不仅是正如耶路撒冷宗教领袖所理解的、从创世开始存在的上帝的延续的统治,而且还是未来的末世的上帝之国。

这不是奋锐革命党人要用强力建立的宗教政治神治或者民主,而是无需求诸暴力而要等待的上帝本身对世界的直接而不受限制的统治。

这不是为了十全十美的社会上层而作出的报复性判断、像艾赛尼派和库姆兰修道士所理解的那样,而是上帝无限的善意和无条件恩惠的欣悦信息,尤其是对于被遗弃和处境悲惨的人。

这不是人通过准确遵守律法构建的国家，不是法利赛人所理解的更高的道德，而是上帝的自由行动所创造的国家。

更积极地说，这会是什么种类的国家呢？

在这个国家里，按照耶稣的祈祷，^④上帝的名字真正被奉为神圣，他的意志在地上得到实现，人的所需都很丰饶，一切罪将得到原谅，一切邪恶都被克服。

在这个国家里，按照耶稣的许诺，^⑤穷人、饥饿的人、痛哭的人和遭蹂躏的人将最终有权得到一切应得的；而痛苦、苦难和死亡将终止。

这个国家是不可描述的，只能从隐喻得知：这是新的圣约，是萌发的种子，是成熟的庄稼，是盛大的宴会，是无上的欢会。

因此，恰如先知们所预言的，在这个国家里，尽是绝对的正义、不可超越的自由、大胆的爱情、普遍的和解、持久的和平。由此可见，这将是拯救、预言实现、极致、上帝出现的时代：是绝对的未来。

这种未来属于上帝。对于上帝诺言的预言性的信仰由耶稣变得完全具体而强化了。上帝的事业将在世界占上风。这是包含着上帝之国讯息的希望。它和认为上帝属于彼岸、世界史过程不可改变的忍从情绪对立。这种希望不是来自对现在痛苦和绝望的愤怒情绪，从而把一个完全不同世界的形象映入一种美丽的未来。这种希望来自这样的信心：上帝是这充满

矛盾世界的创造者和隐在的主，将来他要履行他的话。

启示的范围

他的国家会来临的：和那整整一代注重启示的人一样，耶稣期待在最近的将来上帝之国、正义之国、自由、欢乐和和平来临。我们从一开始就看到，他对上帝之国的理解是多么不同于圣殿祭司和其他人的死板的解释：^⑥现在的制度不是最终的，历史正向着终点走近；这一代人是最后一代，将会真实地经历世界的恐怖末日及世界的新生。但是这一切都必定是不同的，十分不同。

依据资料，我们可以详尽探索（但不一定达到任何肯定的结论）耶稣是否预期过在他临死时或在死亡之后上帝之国的来临。十分明确的是，他期望上帝之国在近期来临。我们如果简单行事，把最困难和最令人困惑的段落从耶稣声言中除去，并且放心大胆地认为是后来的影响所致，那么这在方法上是错误的。

耶稣不是用上帝之国指上帝对以色列和世界的统治，而总是指将来的、在世界达到极致时的统治。有许多话都明确宣布或假定（将来的）上帝之国的临近。^⑦的确，耶稣没有指出准确的日期。^⑧但是，耶稣的话没有一句把末日事件推迟到遥远的未来。相反，从最古老层次的对观福音传统可以确定，耶稣是期待上帝之国在近期来临的。涉及这种“近期前景”^⑨的古典文段对下一代人是如此难懂，致使不太可能怀疑这些文段的可信性。这些文段抵抗任何努力使之变得无害。耶稣和同耶稣谈话的原始教会，显然还有使徒保罗，都预计上帝统治会

在他们的有生之年来临；看来，在这一点上，主要的注释家们的见解是大体一致的。

显然，随着时间的过去，甚至在新约中也可见出**对这些论断加以缓和和取代的不容误解的过程**。在这一传统形成史的最早阶段，正是“这一代人”，^⑩而在后来，只有耶稣听众^⑪中的“数人”想要看到上帝之国的到来。在更晚的时候，第三位福音书作者把耶稣出场置于中心位置，将他的出场视为拯救时刻的实现；^⑫他和以往的福音书作者们不一样，没有谈及活着见到人之子来临^⑬的耶稣的犹太人法官观点。这种变迁的最后阶段可见于新约后期诸书之中。尤其是在约翰福音中，除了某些人认为是添加进来的论最后审判的几段文字之外，^⑭末日事件被认为已经来到：听到审判的话，审判即已完成；现在是从死亡向复生的过渡。另一方面，在彼得的第二封书信中，这大概是新约中最后一篇著作，用诗篇中的一段引文解释了主到来日期何以令人困惑地推延：对于主，一天就是一千年，一千年就是一天。^⑮因此，在新约本身之中，已可见出一种自我解释和自我解神话化的过程。

新约中的这种变化简要强调了这一事实：耶稣自己没有以某种“先知的强烈口气”谈论上帝统治的迫近，而是的确相信上帝之国的近期到来的。仅此信仰就可以解释他特别急切的话，这些话的内容是不必关注生命的安全、食物和衣着，^⑯是关于听到的祈祷、^⑰关于移动大山的信仰、^⑱关于不能延迟的决定；^⑲还有大欢宴、甚至还有我们的天父和八福等图像。

关于上帝之国的比喻证实了这一解释。一般认为，大部分比喻属于耶稣传说的基本内容，因为它们不可能来源于后来的犹太教或者复活后的团体。这些比喻不是旨在意义不明，而

是为了即将来临的上帝之国作好准备。为了这个国值得放弃一切,正如为了珍珠或田里珍宝^⑳放弃一切一样;这样的国永远是**未来**的国,这已在关于鱼网^㉑和莠子^㉒的比喻中表达。关于自动萌发的种子^㉓的画面不仅说明上帝之国已经出现而且正在发展,而且说明它是“自动”到来的。关于芥菜种子^㉔和酵母^㉕的两则比喻的要点不是成长的自然过程,而是微小的开端与奇异结果之间的巨大区别。因此,这些比喻不是指发展,而是指对比。^㉖耶稣关于天国全部声言的完全奇异性质是不可否认的。

因此,问题变得更为尖锐:对于上帝之国的这种声言,归根结底,是晚期犹太启示录的一种形式吗?耶稣最终地不是一位启示狂吗?他是否承受着一种幻景?总之,他没有错误吗?严格地说,我们不需要在某种情况下关于承认这一情况的教义禁令。人都会犯错误。如果拿撒勒的耶稣是一个人,他也会犯错。当然,有些神学家对于这方面的错误的惧怕胜过罪、死亡和魔鬼。对错误的这种惧怕竟然造成对圣经词句的修改,尤其是在眼下这个问题上。第二届梵蒂冈大公会议神学预备会歪曲了致希伯来人书信的说明,认为耶稣“也曾凡事受过试探,与我们一样;只是他没有犯罪”^㉗含义几乎适得其反:“没有罪或者没有愚昧。”^㉘在最后的文本中,这句话被完全删除。因此,如果有人觉得还要就耶稣对于即将来临的末日谈论“错误”,那就遵便。在宇宙学知识上,这原是一个错误。然而,问题依然是:“错误”这个词在这方面是否完全得体。^㉙

解神话化不可避免

为解决这个问题不能简单地说原始教会要对甚至早期马

可启示录中末日事件的描述负主要责任，^⑩这些事件是：对圣殿的亵渎、假先知的出现、战争、自然灾害、饥饿、对耶稣门徒的迫害、审判。当然，不可忽视的是，“对观启示录”（不在约翰福音中）包含了启示传统和对后来经验的解释的材料（例如，犹太战争，尤其是在路加的修订本中）。制订细节尽可能详尽的某种启示时间表——这是由于启示录对文学结构的影响——的倾向可见于“读这经的人，需要会意”^⑪这样的词句。一般都认为，耶稣不像启示录作者们那样，他不重视满足人们的好奇心、不重视指明上帝之国出现的时间和地点、揭示启示事件和秘密，或者预告启示戏剧的准确程序。他的声言专注于具有决定意义的事这一点是明确无疑的。然而，问题依然是：从无疑是可信的材料中似乎可见，如果他期待世界的末日，他是否事实上是错误的呢？

但是，为了比较，另一个问题可能又被提出：叙述人和世界在六天之内被创造的人，因为受到后来关于万物起源的科学论述的反驳，是否是错误的呢？然而，这种新论述虽然在许多基督徒第一次听到时感到迷惑，但他们大多数人今天又认为是理所当然的。这种事实上的“非神话化”过程是否保存了现实，而思想意识外衣的剥除是否又使其变得更为明晰了呢？这现实才是作者曾经关注的：上帝是万物之源，没有受到邪恶原理的竞争，被创造的万物的善，人的伟大。

我们的星球和我们人类是有始有终的这一事实已被自然科学许多结论证实，这一点对我们理解世界和我们自己绝非不重要。因此，“错误”这个词显得太过含混，甚至不妥。

圣经一开始就是创世，把结束看成是上帝创世工作的完成。无论是“最初事物”还是“最末事物”、无论是时间的开始还

是时间的结束,都不是**经验可以直接感受的**。没有人的见证。世界的创造和世界的完成只能用**图像**来描写和记述:用诗的形象和记述代替基本上是不可名状的事。既然圣经的原型不可能是关于在最初发生的事件的报告或者历史,那么圣经末日论也不能是对末日会发生的事件的预期报告或者预测。而且,既然圣经对上帝创世工作的叙述来源于作者时代的环境,那么,对上帝最后工作的叙述也就来源于同代的启示。当然,今天没有人会天真地认为对观福音对世界末日的叙述是对将要发生事情的科学叙述:众星从天上堕落,太阳变黑,天使吹起喇叭。借助于当时熟悉的图像宣告的是对上帝统治的末日论的、确定的揭示;上帝的统治只靠上帝的力量实现,而且,这种统治,正如我们今天更好地理解的那样,是超越了我们的全部观念和想像的。

因此,在涉及“最初事物”和“最末事物”方面,我们都不能缺少**非神话化**,不是要加以消除,而是要加以解释,即:把当时环境下的信息、对现实的理解和神话的世界图像从我们今天的情况、现在对现实的理解、现今世界图景来加以解释。^⑩这一切都是为了今天的人和讯息本身。新约本身中业已开始的解释和非神话化必须明确,必须不断地发展。我们必须再坚持说,这些叙述和图像不应被消除,或者降低为精确的概念或观念,以便现在宣讲。但是,它们应该得到正确的理解。最为重要的是,要区分**理解或者观念的框架**和现在必须得到**重新理解**的所描述的现实。

耶稣自然是使用了他那时代的启示图像和观念的。正如我们指出的,即使他明确地放弃了对末日极致情况的精确计算,而且——和早期犹太人启示录比较——极度地局限于对

上帝之国的图像描述,在原则上他也依然停留在对近期期望的范围之内(这在我们今天看来显得奇怪),停留在启示观念范围之中。历史的发展已经把这种理解的方式废弃,启示的范围已被消除:这一点必须明确承认。从今天的观点看,我们必须说,涉及到这种近期期待的不太是一种错误,而更是耶稣和他同时代人都具有的一种受时间局限的、受时代制约的世界观。这种世界观是不能够人为地复活的。也的确无需乎试图为了我们的非常不同的经验范围而将其复活,虽然在所谓的“启示时代”总有人想要这样办。那个时代的观念和悟性的启示框架对我们的思维是陌生的,而在今天,则只能掩蔽和歪曲其后的现实。

在今天,重要的是,耶稣的基本思想,他在宣告未来的上帝之国时所关注的**现实**,在人们已经完全改变的范围之中是否还有意义;因为人们原则上是同意世界史依然在继续发展这一事实的——至少在现在。或者,我们可以正确地问,甚至在耶稣死后,虽然世界还没有走到末日,他的讯息怎样保持了如此的鼓舞力量。的确,为什么只有在他死后这讯息才变得鼓舞人心呢?事实上,这和他的死有关,他的死代表了一种十分确定的终点。但是,也和他的生平与教诲有关。在这里,必须引导出几种新的区分。

现在与未来之间

比喻的特殊形式无论怎样鲜明,都包含着一种奥秘:“上帝之国的奥秘”。^③这些话只是说给耶稣门徒,而不是一般人的(他们必定依然视而不见)这一见解,是福音书作者们后来

的解释。³⁴ 比喻本身证实了相反的情况。甚至福音书作者后来也明确地说,耶稣是用许多这类的比喻,以人们能够理解的方式向他们说话的。³⁵ 那么,以比喻宣告的上帝之国的秘密是什么呢?

我们在上文关于生长的比喻谈到了对比,但我们只说明了一半真理。有一点是确定的:耶稣没有关于上帝之国某种有机发展的观念,更不用说将上帝之国与教会同一起来。上帝之国是凭上帝的行动来临的。虽然微小的开始和宏大的结尾之间存在着对比,但是,在一粒细小种子之中包含着一棵大树的前景,在一小团酵面中包含着供给许多人面包的前景,在不引人注目种子中包含着巨大的收获:在细小的开始中包含着光辉的结尾。开端如果不在耶稣本身,又在哪里? 事实上,谁是把一点种子撒在肥沃土地上又得到百倍收获的播种人呢?³⁶ 在耶稣朴实无华的言谈和行动中,在他对穷苦、饥饿、痛哭、饱受蹂躏的人们说的话中,在他对病人、落难之人、疯癫的人、为罪恶所累的人、无望的人的帮助之中,已经出现了上帝之国的前景:在这里,罪、痛苦、苦难和死亡必将结束;这是绝对的正义、自由、爱、和解和永恒和平的王国,是上帝的绝对的未来。在耶稣那里,上帝的名字已经变为神圣,上帝的意志已经在地上实施,一切罪已得到宽恕,一切恶已被克服;在他那里,完满、拯救、赎罪的时刻在当时当地已经来临,上帝之国本身已经降临,“就在你们中间”。³⁷ 因此,在他那里,就已建立了用比喻宣告的“上帝之国的奥秘”。他本身就是目的。有了他,世界的完成、上帝的绝对的未来已经来临,甚至就在现在。有了他,上帝就无所不在。

如果我们的确严肃对待耶稣对上帝之国提前来临的期

待,我们因此则必须承认,开端与结尾、现在与将来是不能分离的。因为如果我们只依从对观福音宣告中的一个流派,而认为其他一切不可信而加以排除,或认为微不足道而弃置,上述几方面就被分离。纯粹未来主义的“彻底的”或者“连贯的”末日论(A. 史怀哲)对现在闭口不谈,而纯粹现在主义的“实现”末日论(C. H. 杜德)又忽视重要的未来:两者都不能代表**整体**的耶稣。耶稣的宣告不仅仅是只关注未来现实情况,而对现在没有要求的晚期犹太启示录的一种形式。更不是仅仅对现在和此时此地生活的解释而与启示和绝对的未来无关。

关于未来与现在(二者均见于福音书)的言论必须严肃对待,并以各种方式联结起来。这些言论不能(从心理学上)被理解为耶稣精神上的各种情绪(W. 布塞),也不能(以传记观点)被理解为耶稣生平的不同“阶段”(P. 韦恩勒, J. 魏斯);但是,正如我们已经看到的(在传统的历史方面),二者也仅代表对观福音传统的不同“层次”(C. H. 杜德)。如果我们想要避免随意的条规和杜撰,那么,现在和未来则必须从不能得到缓和的本质的张力上来看待。正是由于有了对末日的这种近期期待的背景,“尚未”和“甚至现在”的**两极性**才能成立:这无疑是未来的上帝之国;通过耶稣上帝之国是一种力量,并且开始甚至为了现时代发挥某种影响。耶稣说的关于未来的话不应被理解为启示的报导,而应理解为末日论的诺言。^⑧因此,对于现今社会没有影响的未来的上帝之国是无从谈起的。但是,不注重决定现在及其问题的绝对的未来,也无法谈论现在及其问题。凡是想要以耶稣的精神谈论未来的人,都应谈到现在,反之亦然。原因是明确的。

上帝的**绝对的未来**把人拉回到**现在**。不能牺牲现在，又把未来孤立起来。上帝之国不可能仅仅是对未来的抚慰性许诺、对未来的虔敬好奇心的满足、对未得实现的许诺和恐惧的具体映象（费尔巴哈、马克思和佛洛伊德的看法）。正是因为考虑到未来，人才应该被引入现在。正是凭借着希望本身，现在的世界和社会才不仅应该得到解释和变革。耶稣不想提供关于时间终结的消息，而是有见于正在来临的末日而提出对现在的号召。

启示录作者们从人和世界的现状出发询问关于上帝之国、绝对的未来。因此他们十分关心上帝之国来临的日期。耶稣采取的是相反的路线：他是从上帝未来之国方面就人和世界的现状提出问题的。因此他不注重上帝之国来临的时间或者方式。但是他相信近在眼前的完成的绝对确实的事实。正因为注重末日，我们才能清晰地看到下一步到来的情况。未来就是上帝对现在的号召。甚至在现在，生活也应该从绝对的未来的角度加以塑造。

现在把人引向上帝的**绝对的未来**。不能牺牲未来而视我们的现时代为绝对。不能因为我们专注于现在而把上帝之国全部的将来破坏。现在及其贫穷和罪恶是、而且以后还是太悲惨、太不谐调，因而不能成为上帝之国。现在的世界和社会太不完满、太不人道，远非事物的完美、确立状态。上帝之国不会总保持起始状态，它最后总要完全实现的。随耶稣开始的一切也必定随耶稣而完成的。近期期望没有实现。但这并不构成排除一切期望的理由。

整个新约(在这方面,约翰福音中的未来主义插入语是重要的,如果仅仅是插入语的话)虽然十分关注耶稣身上出现的上帝统治的开端,却依然坚定地固守重要的未来的完成。耶稣的事业即上帝的事业,因而永远不会丧失。既然原初的神话应该和原初的创世事件区分开来。那么末日的神话也应该和完成的末日事件区分开来。正如旧约把原初神话置入历史背景、并将其与历史联系起来那样,新约对待末日事件也是如此。即使历史超越了受时间限制的近期期待,它也并不因此弃置对未来的全部期待。“尚未”和“甚至现在”的两极性构成了人类生活和人类历史的张力。

上帝在前面

耶稣关于上帝之国的讯息保持了它的吸引力。世界的末日没有来临。但是讯息保存了它的意义。讯息的启示范围消失。但是末日论的讯息本身、耶稣所关注的事业甚至在理解力和各种观念的范围之中依然有效。无论末日在明天或者很久以后到来,都会投出光明和阴影。对这一事实,我们能够闭目不视吗?世界不会永恒存在下去。人类的生命和人类历史是有终结的。但是耶稣的讯息告诉我们,在这末日,不是一无所有,而是有上帝。上帝既是开始,他也是终结。上帝的事业在任何情况下都占主导地位。未来属于上帝。我们应该慎重考虑的就是这种未来,即上帝的未来;我们无需计算时日。我们必须凭借上帝的这种未来来塑造现在,个人和社会的现在。在此时此地。

因而,这不是一种空洞的未来。而是一种应予展示、应该

实现的未来。这不仅仅是一种未来的偶然事件，有待来临的事；虽然未来学家们通过对过去和现在的历史推论构建这种未来，但是他们却不能够排出其意外事件的效果。这是一种**末日事件**，是未来的最终现实，是完全不同的，在质量上是全新的，显然预告了其来临。因此，我们不仅关怀未来学，而且也关心末日论。一个末日论没有真正的、卓越的、绝对的未来，会是一种没有有待实现的希望的末日论。³⁹

这意味着不仅仅存在着人们可以加诸于每个特殊情况的临时意义。还存在着向人自由提供的人和世界的**最终的意义**。全部的异化都可消除。人和世界的历史不会因为永远复归到同一事物而耗尽（像尼采所想的），也不会最后化为某种模糊的、荒诞的虚无。不会的。未来是上帝的，因此，最后会实现圆满。

在这方面，“新”范畴（E. 布洛赫）的重要性日益增长。一种不同的未来的希望不仅把以色列和基督教各派教会联合起来，而且也把基督徒和马克思主义者联合起来。这种真正不同的、绝对的未来是不能够（像在单面技术的思维中那样）和社会的自动技术文化进步、甚至和教会的有机进步和成长认同的。更不能够（像海德格尔等人的存在主义阐释那样）和向个人开放的存在的机遇与个人决定的持续更新的前景认同。这种未来在性质上是全新的，同时激励现代各种条件的根本变革。当然，这种未来也不能够和某种正在到来的社会主义社会认同。

在全部这些**错谬的认同**中被忽视的事实是：这是一个关于未来、关于上帝之国⁴⁰的问题。中世纪和反宗教改革时期天主教的机构严密的教会不是、加尔文的日内瓦神权派也不是

上帝之国；像托马斯·闵采尔那样的革命的、启示派狂热分子的启示国家也不是。神学理想主义和自由主义也错把上帝之国和具有完美道德和完备的资产阶级文化的某种现存秩序同一起来。当然，这不是建立在民族与种族思想意识上的千年政治帝国，像国家社会党宣传的那样。最后，它也不是共产党迄今力求实现的无阶级的新人国度。

从耶稣的教导来看，以全部这些早熟的认同为背景，我们必须指出：上帝之国，即完美境界，**不是通过社会**（思想的或技术的）**进步或者**（右派或左派的）**社会革命**来实现的。完成是由于**上帝的行动**到来的，而他的行为是不可预见或推测的。这是一种必然的行动，它不排除、而是包括了此时此地、个人和社会环境中的人的行为。与此同时，正如以往对上帝之国的虚假的“神秘化”应予避免那样，今天也不能允许将上帝之国错误地“世俗化”。

这样，这就是一个**真正不同维度的问题：神的维度**。我们谈的是**超越**，但是这不是在旧时物理学和形而上学中首先从空间意义上理解的超越：在那里，上帝是在世界之上或之外的。另一方面，这肯定地不是指理想主义的或存在主义的神秘化：上帝就在**我们心里**。对超越的理解应该和耶稣的谈论一样，首先是在暂时意义上：上帝在**我们前面**^④。上帝不单纯地是希腊哲学所特别理解的那样的在来者与去者、现在与将来惯常流逝后面的不受时间限制、永恒的现实；**他是未来的现实，他将来临，他给予希望**，从以色列对未来的许诺和耶稣本身那里能够认识他。他的神性被理解为使我们的现在以一种新面貌出现的未来的力量。未来是上帝的：这就是说，一个人无论走到哪里，生还是死，上帝都在那里。作为整体的人类

无论向哪个方向发展,上升或衰落,上帝都在那里。他作为最初和最后的现实,就在那里。

这对于人意味着什么呢?意味着:人不能认为这个世界和社会上现存的事物是**最终的**。对于人来说,世界和人自己都不是最先和最后的。像目前这样的世界和人自己都完全是相对的、不可靠的、不稳定的。因此,人生活在一种紧急的情况之中,无论人怎样想要不去正视。人被迫要作出最后的决定,接受**投身于上帝的现实的邀请**,这一现实就在人的前面。这是关系到一切的决定:是对上帝承认与否、赞成与否的决定。

启示的前景虽然消失,但是**呼吁并没有失去其迫切性**。一种**改变**向人强烈地提出。迫切要求他采取新的思维和行动的方式。这是一种绝对的最终的选择:对生活的新颖解释,对生活的新态度,整个生活的更新。凡是提问自己不要上帝而生活、拖延皈依的时间还有多少的人,都正在失去未来和现在,因为失去上帝他也就失去了自己。最终明确决定的时候就是此时此地,而不是在人或人类的——可计算或不可计算的——终结时间。而且,对于每一个人来说,这完全是个人自己的事。一个人如果不能领悟自己的行为、无需面对道德要求,那他是不会满足的(虽然在精神分析方面常常满足)。他也不能把决定和责任推给社会及其缺陷很多的结构和腐败的机构。在这里,他必须亲自投身,贡献自己。从隐喻手法上说,关于珍珠、^{④②}关于田野中珍宝^{④③}的问题对他来说完全是个人性质的。因此,即使在现在,一切——生和死——都是被涉及的。即使是现在,他也能通过自我牺牲而获得自我。即使在现在也的确是这样:凡想要保全生命的,必丧掉生命;凡丧掉生命的,必救活生命。^{④④}

只有深信不疑地依靠福音、依靠上帝本身，凭借不能推延、被称作信心的深信不疑态度，这种皈依才是可能的。这是一种能够搬动大山^{④⑤}的信仰，但是这种信仰甚至在一粒种子的最细小的形式中分享到许诺，因此，人总是可以说：“我信，但我信不足，求主帮助。”^{④⑥}这种信仰不会变成单纯的资财，而总是一件礼物。从未来看，这种信仰有希望的维度。信仰在希望之中达到其目的；另一方面，希望在信仰中有其永恒的基础。

这种对于上帝的未来的希望必定不仅有助于解释世界及其历史和阐释个人的存在，而且有助于批判现在的世界，因而改变社会和存在。因此，永恒地保持现状的作法是不能够从耶稣教导方面加以维护的。然而，不惜代价的社会的全面、强烈的动荡也不能得到辩护。通过信而皈依的含义在下文中可能变得更为明晰。假定在今天这一点在某种程度上得到理解，那么，在这里引用最早福音书作者的话即已足够；当然，这是他自己的结论，是对耶稣福音的简要总结：“日期满了，上帝的国近了；他们当悔改，信福音。”^{④⑦}

2. 是 奇 迹 吗？

耶稣不仅说话，他还行动。他的行为和他的话一样激励人心。事实上，他的许多事迹比他全部的话更使现代人困惑。奇迹传统比话的传统受到的争议更多。奇迹，即歌德所说的“信仰的最亲爱的孩子”，在自然科学和技术的时代变成了信仰的最瘦弱的孩子。我们应该如何缓和世界的科学理解与对奇

迹的信仰之间、理性与技术的世界的组织观与奇迹经验之间存在的紧张关系呢？众所周知，甚至教父们和现代护教论者都认为奇迹实际上仅限于教会起源时期。J. S. 塞姆勒当时所说的“经济原则”今天被参考用于教会史中的奇迹。在对待现时代的奇迹方面，人们似乎总是比在对待过去的奇迹时候怀有更多的禁忌。然而，这只能表明他们对这样的奇迹感到窘迫。^①

掩盖窘迫

“奇迹”一词几乎和“革命”一样：含义模糊。我们可以谈论“经济奇迹”和技术奇迹，原子能奇迹和深海探索奇迹：所有这些奇迹都是人（或者“自然”）、但是肯定不是上帝造成的。这一点可能方便了神学家们。奇迹的概念可能被赋予了广泛的意义，而使其变得完全无害。因此，有些人认为，因为他们到处看到奇迹，所以可以回避奇迹问题。对于他们来说，世界上发生的一切都是、或者都会变成奇迹，因为一切发生的事情都充满了神的活动，或者被认为如此。但是，在一起矿坑灾祸中，由于被埋矿工的得救常被形容为奇迹，那么几十名矿工即使遇难也能算是奇迹吗？这样看来，为什么上帝只与得救有关而与遇难无关呢？我们有什么权利在化险为夷时把功劳归于上帝、而在灾祸致命时却不谴责他呢？因为我们把宗教意义赋予了世界上发生的一切，而致使奇迹的概念失去了意义。

然而，这种作法为掩盖新约奇迹的真正问题研究开了方便之门，问题是：就本文而言，认定是耶稣的奇迹是否违反自然规律，是否是历史事实。认为奇迹无处不在的现代宗教言论也好，以陈旧的、同样含义不明方式谈论上帝的“伟大业绩”或

“威力功绩”也好，甚至直截了当地“叙述”奇迹故事也好，都摆脱不了大卫·休谟和约翰·斯图亚特·密勒提出的问题：如果奇迹——超自然的发明不是被含混地，而是从严格的、现代意义上被理解为上帝对自然规律的违反，那么奇迹还是可以想像的吗？作为基督徒，我们必须相信**这样的**奇迹吗？对于自然科学所视为不可能的事物，批判性历史科学又能作出什么评论？

如果我们说**必须相信**，那是有错误的。我们可以相信福音。但是，福音书中的全部奇迹故事又该如何判断呢？关于治病奇迹（热病、瘫痪、肺病、出血、聋哑、失明、麻疯、畸形、水肿、治愈大祭司仆人的耳朵）、关于驱逐魔鬼、为三个死人回生、七件自然奇迹（在水上行走、平息暴风雨、彼得打鱼、鱼嘴里的银币、诅咒无花果树、在荒地中给大众供食、变水为酒）能作出什么评论？

对于一些人来说，上述者甚至在今天也不构成问题。在全部教会中都有虔诚的人；对于他们来说，耶稣就是一切，而科学和技术的世界图景和全部历史难题都几近于无，因此，他们毫无禁忌地接受一切奇迹，书上怎么说他们都信以为真。这样的读者可以跳过下面几页，直接读下一章。但是也有人对新约中奇迹故事感到费解。莱辛在很久以前就已指出，奇迹故事现已不再是“精神和力量的证明”；这不是今天的奇迹。提问到底发生了什么事情、而又不能被当作理性主义者而置之不理的那些人应该得到完全是历史的和神学的实际情况的帮助。因为：

a. 具有批判精神的人在今天可能几乎得不到神学家们的帮助；这些神学家虽然不以基要主义精神确认奇迹故事的

历史性是一种信仰问题，却认为自己能够在每种个别情况中从护教学上予以证实。有不少人认为自己可以证实耶稣在湖水水面上行走的可能性——这样的时代应该是一去不返了。

b. 具有批判精神的人也不会得到只谈讯息而闭口不谈耶稣奇迹的神学家的帮助。作为整体的奇迹故事（不是每一篇个别的故事）事实上属于福音传统的最古老的因素。从文学批评的观点看，对于耶稣这位奇迹制造者来说，就和对于传道士耶稣一样，证据是可靠的。凡是想要被严肃地看作是历史学家的人，都不能把马可福音视为思想偏见的成果而消除哪怕一半。

c. 最后，具有批判精神的人也得不到这样一些神学家的许多帮助；这些神学家纠正了自己对奇迹故事的全部解释，认为耶稣曾反复拒绝用奇迹证实他的讯息。^②事实上，从原则上说，耶稣对奇迹没有采取批判的态度。耶稣是拒绝奇迹的，不是要表明奇迹是不可能的，而是因为奇迹令人迷惑。他没有抛弃对奇迹的信仰，而是对奇迹的要求和渴望：不是这样的奇迹，而是壮观的奇迹。人应该相信耶稣的话，甚至不要奇迹的证明。

无论如何，耶稣时代的人，包括福音书作者在内，是不重视现代人，即理性和技术时代的人所十分重视的要点的，即自然法则。当时的人没有从自然科学方面考虑问题，因而不把奇迹视为对自然规律的违反，或视为对在其他方面未被中断的因果关系的破坏。甚至在旧约中，也没有在符合自然规律的奇迹和违反自然规律的奇迹之间划出界限。雅威显示力量的任何事件都被看作是奇迹，一个标志，是雅威的伟大或全能行为。世界的第一理性和造物主，是无处不在的。人在处处都可

感受到奇迹：从世界的创造、保存和完成，在大事和小事上，在民族的历史中，在个人由大灾难的得救之中。

在新约时期和在异教的古代，到处都可能有、而且的确有奇迹**这一事实**被简单地视为理所当然。奇迹被理解为不是违背自然法则的，而被理解为引人钦羨、超越常人力量、对人来说无法解释的现象；在它的后面隐藏着另外一种力量——上帝的力量，或者甚至邪恶的力量。**耶稣也创造奇迹这一事实**对福音书作者和他们的时代都是重要的。可是，在当时，历史科学和自然科学都不发达。为什么像史诗和颂歌、神话和英雄故事等表达方式和表现手段就不宜于证实活的上帝的活动呢？在那时候，没有人想到要对奇迹进行一种科学的解释或随后的研究。福音书从未描述奇迹事件的由来。没有对病症的诊断，也没有关于医疗办法的介绍。有什么必要呢？福音书作者们都不想深究他们报导的事件。他们高举这事件。他们不是解释，而是赞颂。奇迹叙述本意不是提供描述，而是引起敬佩：这是上帝通过一个人完成的大事。没有人想要要求他人相信这样的奇迹的存在，或者去相信这个或那个事件的确是一个奇迹。期待于人的是信仰让这个人作这些事的上帝，而奇迹事项则是上帝行动的象征。

事实真相

因而，解释福音书中奇迹故事的出发点应该是这一事实：奇迹故事不是目击者的报告，不是经科学检验的文献，不是历史的、医学的或者心理学的纪录。只是旨在唤起崇景信仰的纯朴民间故事。这样，它们就全然服务于耶稣的宣告。

然而,在这种情况下,还能够期待历史学家们就耶稣的奇迹事项给予评论吗?他们能够理解民间故事背后隐藏的现实吗?个别的奇迹故事看来是不能够提供充分的消息以便使文学的、历史的分析及于真正的“事件”。然而,也不存在或者皆有或者皆无的问题:一切皆为神话,或一切皆非神话。没有必要以一种不加批判的、基要主义的精神把全部奇迹故事当作历史事实加以接受,而且不顾各种矛盾而“相信”它们,或者,另一方面,以一种狭隘的理性主义精神拒绝认真对待任何奇迹故事。

草率的结论是把一切奇迹故事置于同一水平的结果。最近的形式批评研究十分仔细地考察了奇迹故事的文学形式。在新约中发现的变体包括:旧约模式(特别是走出埃及的各种奇迹和先知以利亚和以利沙的奇迹)、犹太教、希腊和新约奇迹故事共有的叙述风格、增大奇迹因素(尤其在约翰福音中),或者偶尔地限制这种因素(在马太福音中,和马可福音比较)的某些倾向。因此,新约中的奇迹故事本身要求一种**辨别性的研究**,要密切注意每个故事,而不能受到福音书作者们编辑总结(收集的故事)的干扰,^③这些总结造成耶稣不断进行广泛创造奇迹活动的印象。

无论最具批判精神的释经家们对于个别的奇迹故事采取何种的怀疑态度,他们在今天也同意,作为整体,奇迹故事记述法是不能被当作非历史的而不屑一顾。虽然在细节上有许多传说特征,但有些事实是大家都接受的:

a. 当时一定有**治疗各种疾病的方法**,这些方法至少对当时的人是奇异的。在某种程度上,有可能存在着精神发生学的痛苦,其中一定有某些精神发生学皮肤病在古代可能被列入

“麻疯病”名下。对魔术的谴责(魔鬼长别西卜对魔鬼的驱逐)常常也用于耶稣,因为魔术令人不快,所以谴责不无道理;这种谴责只有由于真实事件引起才可以想像。历史上关于安息日的不可争辩的冲突也和医疗有关。没有理由把医疗因素从传说中排除出去。

甚至在今天,有些病历在医学上也依然得不到解释。现代医学比以往更多地承认了许多疾病的身心关系性质,认识到了出人意表的疗效是突出的心理影响、无限的依赖、“信仰”的结果。另一方面,最早的福音圣传中包含了耶稣不能创造奇迹的情况,如在他的家乡拿撒勒,因为缺乏信仰和依赖。^④只有信徒才能接受这样的医治。耶稣的医疗和魔术与巫术无关,因为那种办法强迫人违背自己的意愿。他的疗法是求助于信,^⑤而信仰和具有次要意义^⑥的治疗相比,有时显得是真正的奇迹。新约中治病的故事应该被理解为信仰的故事。

b. 对于“着魔的”人的治疗一定出现过。没有理由从传统中排除驱邪的因素。疾病常和罪有联系,而罪又和魔鬼有联系。特别是那些造成人格严重紊乱的疾病、症状十分明显的精神病(例如癫痫口吐白沫),在当时和以后的千百年都被归因为魔鬼附在病人身上。但是,在缺乏精神病院的情况下,人们更多地公共场合下遇到精神病患者,这些人显然是不能控制自己的。对这类病——例如犹太人会堂中的疯子^⑦或者癫痫病人^⑧——的治疗被认为是对控制住病人的魔鬼的胜利。

不仅以色列,而且整个古代世界都信鬼而且怕鬼。上帝显得越遥远,就越需要天与地之间的中介物——有善有恶的中介物。人们常常想到在撒旦、贝里亚尔或别西卜领导下的整个鬼怪体系。在全部各种不同宗教中,都有致力于驱邪和赶鬼的

巫师、祭司和医师。旧约在信鬼方面一向是慎重的。但是，在公元前 538 年和 331 年之间，以色列属于波斯帝国，该帝国的宗教是二元的，有作一切好事的善神和万恶之源的恶神。这种信仰的影响是明确无误的，因此，在雅威宗教中信鬼显然是后来的一种次要组成部分；不过，在后来的、尤其是现代犹太教中这已经不再起作用。

耶稣本人虽然生活在这一坚信魔鬼的时期，却没有表现出上帝和魔鬼同样为世界和人斗争的隐蔽的波斯二元论的迹象。他传播的是上帝统治的欢乐讯息，而不是撒旦统治的阴沉消息。他显然不重视撒旦或魔鬼的形象，不重视关于天使罪恶和堕落的思考。他没有创建什么关于魔鬼的学说。在他那里看不到哗众取宠的手势、特殊的礼仪、咒语或手腕，像当时犹太人和希腊人驱邪者那样。他把疾病和着魔现象，而不是一切可能的恶和罪、世界政治权力及统治者和魔鬼联系起来。耶稣驱邪和驱鬼是表明上帝的统治已快来临，而魔鬼的统治行将告终。据路加认为，耶稣看见撒旦像闪电一样从天而落的原因就在于此。^⑨如果这样理解，那么驱鬼和人摆脱魔鬼符咒就不是任何神话的行为了。这构成了人的世界非魔鬼化和非神话化，和真正造物性与人性的一种解放。上帝之国是恢复了健康的创世。耶稣排除了着魔者们的精神限制，打破了精神错乱、魔鬼宗教和社会排斥的恶性循环。

c. 最后，其他奇迹故事可能至少也是**历史事实**形成的。例如，平息暴风雨的故事可能来源于一次在祈祷和求助呼吁之后海上救难的事。鱼嘴中有银币的故事可能是以耶稣请求捕鱼以前往圣殿纳税的事为据。显然，这仅仅是猜测。因为叙述者不感兴趣，实际情况已无法重现。叙述者认为重要的是见

证,对耶稣·基督来说最能给人造成印象的见证。

传达了什么信息

从这一立场出发,真正发生过的事情在四十到七十年的口头传说中都被延展、美化、提高了,这一点不是令人惊奇的吗?在故事经过反复传播情况下,这种现象不仅在东方是正常的。

a. 几乎不可怀疑的是,原有的传说有了**进一步的发展**。对于已经传播的故事本文加以比较(在这里不能进行^⑩)就会揭示出这类发展的情况:故事被重复(两次奇迹般的捕鱼,人群在两处得到食物)、数目增加(一个盲人——两个盲人;一个疯子——两个疯子;四千人、后来是五千人得到食物,先是剩下七篮,后是十二篮)、奇迹被扩大(比较对观福音的不同叙述并和约翰福音中平行故事加以比较,或比较起死回生的三个故事),最后,耶稣的奇迹被概括起来(集体的叙述)。耶稣常常显得是被赋予神奇力量的希腊“神人”。很可能出现过语言学上的误解:阿拉姆语的 *ligyona* 可以指“团队”(一伙魔鬼)或“团队的、同伙的”(一个魔鬼有这样的名称),在希腊语里这个词语用来指“在湖畔行走”或“在湖上”。其他特征可以归因于美化和提高效果的愉快,例如,在旧约中提及以色列人穿过红海:据马可记载,在逮捕耶稣时,大祭司仆人的耳朵被割掉;据路加记载,耳朵又立即被复原。神奇捕鱼的故事很可能是对“渔船”的最先象征描写;无论如何,这件事被路加复述为召叫门徒的故事,被约翰福音附录的一章的作者复述为一种复活显现的故事。

b. 当然,原始基督教团体是具有它们同时代人的对奇迹的热情的,他们很有可能把基督教以外的题材和素材加诸给了耶稣,以求强调他的伟大和权威。这种事情发生在所有的伟大的“宗教奠基人”身上,奇迹故事增进了他们的声誉。无论如何,我们不能简单地以异教和犹太教的奇迹为一方和以新约奇迹为另一方这二者,并且强调说后者是历史的,而前者不是。埃庇道罗斯的阿斯克莱皮乌斯神龛和其他地方的许愿牌(甚至今天还有)证实了许多神疗法。关于医疗、变形、驱鬼、使死者复活和平息暴风雨的拉比的、尤其是希腊的奇迹故事一直广为流传。

当然是有重大区别的:在耶稣那里没有自助奇迹、壮观奇迹、惩罚奇迹;没有奖赏酬劳或利润的奇迹。但是,类似之处也同样重大。鱼嘴含银币(或真珠)是犹太教和希腊文化中寓言的广泛传播的主题(例如波利克拉特斯之环)。水变成酒(奇怪的是只在约翰福音中有记载)是狄奥尼索斯神话和崇拜的著名特征。塔西陀和苏托纽斯都记载过韦斯帕西安用唾沫治愈一名盲人的故事。^①琉善还谈到一个人治好病后搬走自己的床的故事。^②在据说是耶稣同时代人迪阿纳的阿波罗纽斯写的一个年轻新娘在罗马城门前^③起死回生,和拿因^④的一个青年人的起死回生之间,甚至在细节上都有突出的相似性。犹太人也许都喜欢奇怪的驱逐魔鬼“莱吉昂”的奇异故事,据说一位主人花费了两千头(“不洁的”,被禁止的!)猪的巨大代价呢。但是几乎不能相信是耶稣创造了这样的奇迹。这个情节很可能是以关于一个犹太人奇迹创造师在不洁的非犹太人乡村里的故事(以及关于欺人或被欺魔鬼的主题)为依据的。

看透人心的天赋——约翰福音的一个突出特征——在库

姆兰也同样出现。由此可见,这似乎不是神话式全能,而是救世主权威的表现:这不是给予怀钦佩心情的公众的一种权威,而是对有关的人的“评判”。^⑮有些奇迹故事看来更多地源于希腊的“神人”或“神性的人”的类型,而不是旧约人物如摩西和约书亚、大卫和索罗门、以利亚和以利沙。

c. 然而,超出这一切之上的,是应该记得福音书是考虑到已经复活并受到歌颂的主写成的。因此,不能排除这样的可能性:有些奇迹故事提供了**预期的、对已复活的基督的描写**:主显故事常常要旨明确,而且对于团体来说具有一种象征的意义(从灾难的“暴风雨”中得到解救,等等)。这些奇迹预示了复活的基督的光荣。其中可以包括耶稣在山上变形的故事^⑯和在湖水上行走^⑰,以及为五千(或四千)人供食^⑱的故事。其中特别应该包括睚鲁女儿起死回生^⑲和(虽然效应轰动,却引人注目地为路加和约翰记载)拿因的青年^⑳和拉撒路^㉑起死回生的故事。所有这些记述都旨在把耶稣表现为生死的主,上帝之子。基督教和非基督教的主题交叉出现在同一个故事里。细致的分析表明,许多叙述,尤其是关于暴风雨和湖水上行走、面包变多和起死回生的叙述,都已按照旧约主题(尤其是诗篇中的)得到发展和固定。

基督教科学

即使历史研究的出发点能避免对奇迹不可能性的先验认定,它也不能揭示更多的情况。在这里,我们不关注作为整体的奇迹的可能与否。但是,凡是想要严格接受奇迹的人都有责任加以证实。从严格的现代意义上看,打破自然规律的奇迹在

历史上是不能证实的。因此对大多数人来说,今天最好避免使用“奇迹”(miracle)这个含义模糊的词语。结果人就会非常同意新约的说法:希腊语词“奇迹”(thauma)虽然从荷马与赫希俄德时代就一直使用,却一次也没出现;而拉丁文本圣经在新约中也没有使用拉丁文词“奇迹”(miraculum)。所以,依据新约,特别是约翰福音,还是用“记号”或“伟绩”好。这是一个具有象征性质的神恩(不是医学的)医疗驱邪的行为,但是又不能明确地把耶稣和其他类似有神恩才能者分开。在宗教史上,这些行为表现得不可能没有类似现象。不可能独一无二地、不可比拟地、正确无误地只归于耶稣而不归于他人。然而,这些行为至少对耶稣时代的人是出人意表的。因为感到惊奇,所以他们认为耶稣还能作更多的事,一切事情,尤其是在他死后,由于时间距离增加,他们对他的赞扬也日益增长。

那么,耶稣是不是一位把某种学说、某种医疗科学付诸实践的开业医生呢?“基督教科学”运动认为拿撒勒的耶稣事实上是基督教科学的第一教师和实践者。耶稣被描绘成为凭借信仰力量进行医疗新方法的典范。那么,这是不是通过思想和精神、不加外部干预来征服一切不完美、一切涉及疾病和痛苦的事物(最终被看作是幻觉)呢?

这可能是对耶稣神恩才能行为的**误解**。医疗和驱鬼绝不是日常的事件,更不遵循某个计划。耶稣常常离开人们,让接受医疗的人得享宁静。^②耶稣不是奇迹演示人,不是要给尽可能多的人治病的希腊“神人”。形式批评分析表明,更早的巴勒斯坦社会阶层是避免使用作为异教奇迹故事特点的那种希腊风格的。这种风格固定的奇迹故事的主题和技巧表现出了下列的公式化特征:展示疾病的可怕和医治的徒劳,对医治(手

势、言语、唾沫等)的描写,最后是情况叙述(残废人搬走自己的床等)和见证人的反应(最后的合唱:哭泣、惊异、目击者的恐惧)。而旧巴勒斯坦的奇迹故事叙述,例如对彼得岳母的医治,^{②③}都很简短,没有文字的修饰。避免了美化和世俗的主题。风格特征渗入得很缓慢。^{②④}

原有的简明扼要的叙述把耶稣的神性权威当作中心。耶稣看到,他的神命、他的充沛的圣神、他的讯息都在他神赋才能行动中得到了证实,因此,他和他的家庭、和神学家们发生了冲突。^{②⑤}重要的不是消极的、而是积极的方面。福音书对违背自然法则不感兴趣,感兴趣的是在这些行为中上帝的力量本身突兀出现这一事实。耶稣凭神赋才能的治疗和驱鬼本身不是目的。这都是**服务于称颂上帝之国的**。这些行为解释或者证实了耶稣的话。治愈一个瘫痪病人是为了证明耶稣赦免罪恶的正当。^{②⑥}这些事并不经常发生,更不是经过组织安排的:世界的转变依然是上帝的事。这些事只是例证、是记号:上帝正在把对人类生存的诅咒转化为祝福。

比医治、驱鬼和奇异行为的数量和程度更为重要的是这一事实:耶稣对**其他人所不予理睬的人**寄予了同情和热忱,这些人是虚弱、患病、得不到关怀的人,被社会遗弃的人。人们对他们总是不闻不问。弱者和残疾人是负担。人人都远远躲避麻疯病人和“着魔的人”。库姆兰的虔诚修士(在一定程度上拉比也是)忠于他们的规则,从一开始就把几种人排斥在外:

疯人、狂人、痴愚、傻子、盲人、残废、跛子、聋子、未成年者不得进入该团体,因为神圣的天使和团体同在。^{②⑦}

耶稣不躲避这些人，不抛弃他们。他不把病人当成罪人，而是把他们引向自己身边予以医治。“为健康的年轻力壮的人扫清道路”不是耶稣的话。他不崇拜健康、青春或成就。他爱一切处境中的人，而且有能力帮助他们：他给躯体和精神患病的人以健康，给体虚和年老者以力量，给无所适从者以能力，给生活贫困和失去希望的人以希望、新生活和对未来的信心。虽然全部这些行为没有违背自然法则，但是它们不也是十分非同寻常、超乎一般、令人惊喜、神奇光辉的吗？洗者约翰在狱中不知道该怎样解释耶稣。据传说，耶稣的回答是一幅上帝之国的图景；这幅图景采取了诗歌的形式，但展现的不是对奇迹的精确罗列（有些可能是在报信人在场时发生的），而是一曲救世主赞歌，和库姆兰形成鲜明对照：²⁸

就是瞎子看见，瘸子行走，长大麻疯的洁净，聋子听见，死人复活，穷人有福音传给他们。

这表明，上帝之国的奇异效果甚至现在就可见出，上帝的未来甚至对现在也产生了影响。但是，这并不是说世界已经改变，因为上帝之国将先到来。然而，上帝之国的力量已经从耶稣、耶稣的言语行动中映射出来；他就是开端。既然他为病人治病、用上帝的圣神驱鬼，那么，上帝之国就已经在他身上、和他一起来临。²⁹ 耶稣没有在当时当地通过自己的行为确立上帝之国。但是，他的确提出了记号，来临的上帝之国在其中已经闪烁出光明。这些记号是对我们所说的“拯救”，即身心的确定和综合健全的重大、全面、典型的预期描述。在这一层意义上，他能够说：“上帝的国就在你们中间”。³⁰

是暗示，而非证明

耶稣的重大行动不是其本身就足以证实信仰的**可靠而明确的论据**。单独的奇迹什么也不能证明，甚至对耶稣的同时代人来说，奇迹也是含义不明的。每一个人对耶稣及其人格的态度决定了同样一个行为是上帝力量的效果还是魔鬼的诡计。这一态度决定他是允许自己深信不疑还是逃避挑战，是崇敬还是诅咒。因此，奇迹的历史性对基督教信仰不是紧要的问题。承认历史性本身不是信仰的证明，正如拒绝历史性不是非信仰的证明一样。基督教信仰的重要问题是涉及基督本身的问题：你对他有什么看法？我们还要问：你怎样看待上帝？

耶稣神恩才能的行动仅仅是暗示，是指点，全因为完成这些行动的人才变得可信。这些行动不是本身就能够验证启示的现实和真理的证明。面对对手，耶稣自己放弃了对自己力量的展示和对自己权威的证明。他拒绝了法利赛人所要求、启示录作者也期待于救世主^{③①}的那些“记号”。正如约翰福音（按照对观福音的诱惑故事的精神）所特别清晰地表明的，^{③②}这样的要求是对上帝的一种挑战，因此是真正信仰的反面。耶稣关怀的是人的拯救，而不是宣传。

超自然的奇迹概念的（违背自然法则的神的干预）和一般的宗教性解释（世界上的一切都和自然法则处于和谐之中，都是奇迹）中的真正的糟糕处在于论述奇迹时背离了耶稣和他的话。理解新约奇迹故事的关键不是打破自然法则（这在历史上不能证实），也不是上帝对世界的普遍治理（这是不能置疑的），而是耶稣本身。只有**参照他的话**，他的神赋才能行动才能

获得**明确的意义**。因此，在对约翰的回答中，对上帝之国来临记号的列举以宣讲福音达到高峰，^{③③}并最后宣告没有因他而绊倒的人是有福的。^{③④}神赋才能的行为澄清了耶稣的话，但是，另一方面，这些行为也需要耶稣的话来进行解释。只有参照耶稣的话，这些行为才获得可信性。

耶稣的话和他的行为都不可与他的位格分开。这一点可见出于约翰福音的奇迹叙述；这些叙述尽管生动，然而归根结底是象征性的，大概来自一个特殊的源流：面包块的增加是耶稣的“生命之粮”^{③⑤}的记号，医治盲人是耶稣为“世界之光”^{③⑥}的记号，起死回生是耶稣“复活在我，生命也在我”^{③⑦}的记号。他用话和行动宣布上帝之国，他本身的确是正在给予人们的、正在来临的上帝之国的独特记号。随着科学的进步，被认为是奇迹的东西是否已经找到、或者仍然可能找到科学解释，这全部地、整个地是一个次要的问题。耶稣自己依然是记号，他用话和行动宣布未来和支撑信仰。所要求的不是对奇迹的信仰，而是对**耶稣的信仰**和对耶稣所显示的人的信仰。在这一层意义上，又正如约翰福音所表现的，信徒可以完全不要奇迹：“那没有看见就信的，有福了。”^{③⑧}

那么，我们从新约奇迹故事学到了什么呢？

如果耶稣被看作是一个开业医生和一个奇迹专家，从方法上负担起人的全部弱点，那他就被误解了。他的活动不应被从科学方面错误地解释。

如果耶稣被简单地看作是一个牧师或听忏悔的神甫，只关注人的灵魂和精神，那他就被误解了。他的活动不应被从唯灵论意义上错误地解释。

可见，上帝之国的讯息指向人的各个方面，不仅指人的灵魂，也指在精神和物质存在中的、整个具体的、痛苦的世界中的**整体**的人。它还指向**全部**的人：不仅有世人喜欢赞扬的强壮、年轻、健康、能干的人，还有世人易于忘记、忽视、蔑视的虚弱、患病、老年、失去工作能力的人。耶稣不仅说话，而且还干预疾病和不义的领域。他不仅具有传道的权威，而且还具有治病的神赋才能。他不仅是**传道士**和**参谋**，同时他还是**医生**和**援助者**。

甚至在这方面，他也有别于神父和神学家、游击战战士和隐修士：他像有权柄的人那样教导人。^{③⑨}这是什么呢？是一种充满权力的教导吗？据马可记载，这是在第一件奇迹之后人们的提问。^{④⑩}在他身上出现的情况被某些人强烈地否定，甚至被指责为魔术。但是给其他人的印象是和神力的接触：上帝之国，它不仅包括宽容和皈依，而且还包括赎罪和身体的解放，包括世界的改变和完成。因此，耶稣就不仅作为传教士、而且还在话和行动上作为即将来临的上帝之国的保障人出现。但是，现在我们要问，它的规范是什么呢？

3. 最高的规范

无论我们在处理基督教现实上加上什么限制，我们依然要遇到一个问题：人到底必须坚守什么？如果某一个人不想依附于国教，或者，另一方面，不想支持革命事业，如果他不想要进行地点的或精神的迁移，却又放弃道德的妥协，那他到底想要什么？有四种可能。正如一个四边形的四个角那样，看来不

可能有第五个。他应该向哪个方向走呢？应该遵从什么法则？这里的规范是什么呢？最高的规范是什么？这在当时是一个具有根本意义的问题，今天亦然。对耶稣来说，什么又是最高的规范？

不是自然法则

最高的规范不是自然道德的一种法则：**不是一种自然道德法则**。在一件教宗通谕借用耶稣基督权威宣称“人工”避孕不道德的理由可见于这种自然法则之时，至少简要地澄清这一点不是完全不重要的。耶稣没有认为团结了一切人而确实可以识别而且不变的本质的自然出发而为自己的要求辩解这一事实，不能简单地归因于缺乏神学的思考。他的确不关注抽象的人性，而关注具体的、个体的人。他谈论人的世界十分自如，而且同时予人印象颇深：谈到空中的鸟、田中的百合、葡萄和无花果、荆棘和苏草、播种和收获、太阳和雨水、天气、莠菌和蛾子……没有贬低、也没有把任何东西浪漫化；一切都是按原样接受的。他也十分具体地谈到了尘世间的人，生活现实中的人：市集上的孩子们、和家人在一起的父亲、在家的女人、葡萄园里的工人、赶羊群的牧人、田间的农民、法官和被告、国王和奴隶。谁也没有被看得面目漆黑，但是也没有被看成是玫瑰色，人是被现实地看待的，而且，我们可以轻易从字里行间看到，人是常常被机智而带嘲讽口气地描写的。

因此，在耶稣看来，世界和人是上帝的世界和人。对于人应该在行动上遵循的永恒宇宙法则的信仰没有影响耶稣（例如，影响了孔子）。他几乎没有使用“创造”、从未使用过“自

然”这些词语；“自然”一语来源于希腊思想。普遍的、不变的人性概念对他来说无关紧要。和斯多噶派不一样的是，他不是从人的理念出发，似乎人是某种神圣物。尤其是他没有考虑到要从永恒不变的人性结构中推断出有普遍约束力的、不变的行动基本准则；其他原则或多或少地直接从这些基本准则中推断出来，而这些基本准则又对道德神学中一切可能的情况（涉及私有财产、家庭、国家、性、离婚、死罪等等）提出明确的答案。

世界和人对耶稣来说当然重要。对他来说，创世讲的是让太阳为善人与恶人升起、让雨水落在正义和非正义人身上的造物主。田野中的草和麻雀证实了上帝的关怀，因此，人对自己的忧虑就显得多余。播种、生长和收获令人想到上帝的许诺；闪电雷雨想到他的判断。对耶稣来说，全部造物都沐浴着上帝的光明，而且变成了指明全部造物的造物主和完成者的一种象征。但是耶稣没有从造物中推究上帝的存在，也没有通过自然理性从自然及其结构中推断出一种可作为其他每种律法基础的有本体论内容的规范体系和学说。

如果说耶稣没有保卫经院哲学意义上的“自然法则伦理学”（受希腊哲学影响），那么，另一方面，他也没有保卫后来康德详释过的“形式义务伦理学”。甚至康德利用过的登山宝训的“黄金规则”（“你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人”^①）也不是一切具体伦理要求可以从中推断出来的正式原则和绝对命令。最后，耶稣没有提出一种后来特别为马克斯·谢勒所发展的“物质价值伦理”。他没有制订出价值尺度，也没有为固有价值观通过生活的、美学的和智力价值观向道德的和宗教的价值观过渡辩护。甚至正义的概念（通过马太福音的

修订在耶稣宣告中变得重要)也不旨在成为最高的价值,而是和其他同样重要的普遍观念并列。甚至爱也不是作为其他一切从中推断出来的最高价值发挥作用的。耶稣完全不重视完美。他几乎没有提及国家,而且对于经济、文化、教育和其他许多事情只字未提。显然,有许多事情是在他那时代的考虑范围之外的。但是这一情况说明不了什么。这些局限性不是当时的条件造成的,而是当时存在着一种有意的限制和集中。有许多事物在其他方面可能是重要的,但是显然对他来说并不重要。那么,什么是重要的呢?在我们提出正面的答案之前,还应该划出第二条分界线。

不是天启律法

最高规范也不是真正的天启律法:这不是上帝的天启律法。耶稣不像摩西、查拉图士特拉和穆罕默德,他不是一种典型的法制宗教的代表。对他来说,普通生活中的决定性因素不是一种永恒的宇宙法规(如在中国人思想或斯多噶派思想中),也不是伊斯兰教在先期存在于上帝在场时的一本书(古兰经)中所发现的控制生活各个方面的天启法则;而这种天启法则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,直到耶稣以后,穆罕默德这最后一位先知——作为“诸先知的印章”——恢复原始的启示。

的确,在教会史中耶稣常常被表现为“新立法者”,而福音书被定为“新律法”。而耶稣在攻击法利赛人(早期犹太人)法制时并没有弃置这样的旧律法。即使是在当时,法制度敬也不应等同于广泛传播的法制主义。^②律法本身表现出了上帝的

统治意志。它本身表现出了上帝的善和忠诚，是他对他的人民恩惠和爱的文献和证明，不仅要求单个的行动，而且要求真心。耶稣不想用他自己的讯息来取代。正如我们之所见，他来是为了完成，而不是取消。他不是保卫无政府的无法状态的。

然而，对他来说，律法不是不允许豁免的最高规范。不然他就不可能把自己置于其上。但是，我们也已看到，事实上很明显，耶稣的确把自己置于律法之上：不仅在传统、祖先的口头传统、哈拉卡之上，而且在圣经本身、上帝的神圣律法、记载在摩西五经之中的律法书之上。^③他完全抛弃了口头传统的约束力。在言语和行动中，他攻击了崇拜纯洁性、斋戒、特别是安息日的条规。我们已经解释过，这一切招致了法利赛人对他的强烈敌意。但是，他们的敌意也有另一解释，即：弃置口头传统也涉及律法书本身即摩西律法，而祖先们的传统是应该解释这律法的：我们只要回忆一下律法书对洁净和非洁净食物^④或安息日的规定就知道了。^⑤但是耶稣是直接反对摩西律法的，他禁止离婚、^⑥作誓言、^⑦报复、^⑧并提出要爱仇敌。^⑨

耶稣对律法的批评因了他对圣殿崇拜的批评而进一步加强。耶稣认为圣殿不是持久的、像他的大多数同胞所想的那样。他期待着它的消失，^⑩上帝的新的圣殿现在已经备好，在拯救的时候将取代旧圣殿。^⑪这期间，耶稣不只一般地强调祭祀的次要意义，^⑫在献祭以前，还必须和解。^⑬

我们不能轻视耶稣对旧约律法的批评。他不仅在某些要点上对律法作出不同的解释：法利赛人也这样作过。他不仅在某些要点（使愤怒等同于谋杀、淫欲等于犯淫）使律法变得更为严格或更为激进：库姆兰修道院中的“正义导师”也这样作过。耶稣的作法是在他认为正当的时候，以一种令人难为的独

立性和自由置其自身于律法之上。即使耶稣没有使用精确的公式(只有某种极端怀疑主义的批评可能对此提出疑问),在登山宝训的对句中的“但是我告诉你们”和“阿门”(其他人从未在一系列陈述之前用过)都精确表达了他对律法的激进化、批评、甚至补偿性的再度活跃。同时,这一切引起了涉及他所要求的权威的问题:这种权威看来要超过法制神学家或甚至先知的权威。甚至如果有人接受认定来自上帝的整部律法书,但是断言一、两行文字来自摩西而不是来自上帝,时人也会认为该人蔑视雅威的话。到底有没有胜过律法的义呢?^⑭在最早的福音书开篇之处我们就得知,耶稣的听众因为他没有像犹太法师那样地教导而感困惑。^⑮

上帝的旨意取代法制

那么,耶稣要什么呢?这一点已经明确:保卫上帝的事业。这就是他的上帝之国来临讯息的含义。但是,在马太关于“我们的父”的文本中,对上帝名字应予崇敬和他的国来临的要求又附加了这样的话:“你的旨意要实现。”上帝在天上的要求应在地上实现。如果把这一点理解为此时此地对人的要求,那么这就是上帝之国来临的含义:贯彻上帝的旨意。即使这要造成耶稣的受难,对他也依然是真实的:愿他的旨意成全。^⑯上帝的旨意是尺度。这也适用于他的追随者们:凡遵行上帝旨意的人,就是他的弟兄姊妹和母亲。^⑰我们得以进入天国不是凭呼喊“主啊主啊”,而是凭遵行天父旨意。^⑱正如整部新约所证实的,无疑最高的规范就是上帝的旨意。^⑲

对于许多虔诚的人来说,“成全上帝的旨意”已经变成了

虔敬的条规。他们将其和律法同一了起来。如果我们看到上帝的旨意不能和成文律法同一,更不能和解释律法的传统同一,那么,这是一种十分激进的口号这一点就明确了。尽管律法能够宣扬上帝的旨意,但它也可以被用为躲避上帝旨意的避风港。这样,律法就要轻易地引向一种法制的态度;这种态度在耶稣时代广为流传,虽然拉比论断说律法表现了恩惠和上帝的旨意。

法则提供安全,因为我们准确地知道我们该遵从什么:仅此而已,不能更少(这有时可能令人生厌),但也不能更多(这有时令人愉快)。我应按指令行事。凡不禁止的,都是得到允许的。在和法律发生冲突之前,我们在特殊情况下可以作或者避免很多事情。没有一种法律能够预见全部可能性、注意到全部情况、填补一切空白。的确,我们常常给一度有某种含义但现在已经失去的、从前的法规(关于道德或学说的)以某种人工的扭曲,让它们适应新的条件或者从中引出适用于已变化环境的结论。如果律法的文字被和上帝旨意同一,这看来是唯一的办法:在我们积累了许多法律以前,不断地解释和阐明法律。在旧约中据说有 613 条规定(在罗马天主教教规中有 2414 条规定)。网织得越细,孔眼越多。规戒和禁令越多,主要的问题越被隐匿。最主要的是,很可能是作为整体的法律或甚至特别的法律得以保存仅仅因为它们已被制订,人们惧怕违反它们的后果。我们都不愿意去作未经规定而被要求的事情。另外一方面,也很可能有许多该作的事没有作,仅仅因为没有关于这些事的法律,没有人能够约束我们去作。就像比喻中的祭司和利未人一样,我们看见了遭难者而不闻不问。这样,权威和服从都被规定了下来;因为法律要求才作某事。从这一层

意义上看,每种告诫或禁令在原则上都是同等重要的。无需分别什么重要、什么不重要。

在当时和现在,法制的优越性都是巨大的。很容易理解为什么很多人在他们和他人的关系中,愿意凭借法律而不愿意作出个人的决断。我还会更愿意作没有规定好的事情吗,会取消不受禁止的事吗?法律至少规定了明确的界限。在特殊情况下,总是有讨论的余地的:是不是真的违法了呢?到底什么是私通呢?这是真正的伪证吗?是真正的谋杀吗?虽然法律禁止私通,但这不是造成私通的每一件事的情况。如果伪证违法,那么这并不包括一些更为无害的谎话。谋杀可能非法,但是并非全部邪恶思想都非法,因为,众所周知,这样的思想是不承担义务的。我的所作,我心里的想法、欲望和需求都是我个人的事。

很多人甚至在涉及上帝自身的时候也喜欢依从某种法律,这是容易理解的。因为这样我才知道我是否完成了我的任务。如果我有什麼成绩,我就可以期望得到相应的奖励;如果我超额完成了任务,甚至还可指望超额奖金。因此,我的借贷双方的帐目是可以精确计算的,道德缺失可用特别功德补偿,最后,惩罚也许可以用奖掖勾销。帐目清楚,我们知道我们在什么地方和上帝站在一起。

但是,正是对这种法制态度,耶稣给予了致命的一击。^{②①}他瞄准的不是法律本身,而是法制,而法律必须和法制分开:他瞄准的是这种法制度敬所特有的妥协。他打穿了人的保护墙;墙的一面是上帝的律法,而另一面则是人对法律的遵从。^{②②}他不允许人在法制中逃避律法,他把人的优越点从人手中打落。他用上帝的旨意衡量律法的文字,这样就把得到解

放、欢天喜地的人直接置于上帝面前。人和上帝的关系不是由律法条文确定而不涉及个人人格的。他必须服从上帝，而不单纯是法律，亦即：接受上帝对他个人的要求。

正因为如此，耶稣才不想旁征博引地谈论上帝、宣扬普遍的包罗万象的道德原则、向人提供一种新的体系。他没有对生活各个方面发号施令。耶稣**不是一个立法者**，也不想充当。他没有把人民重又束缚在旧律法体系上，也没有颁发一种包罗生活一切方面的新法。他没有制定道德神学或者行为准则。他没有颁发道德或礼仪规章，教导人应该如何祈祷、斋戒、注重神圣时日和神圣地点。甚至“我们的父”，虽然未得最早福音书记载，但也没有以一种单独的、起约束作用的话的形式重现，而只是以不同措词出现在路加福音（大概是原作）和马太福音中。耶稣不注重用同样的话重复同一个祈祷。而关于爱的诫命尤其不应变为一种新律法。

耶稣十分具体地抓住个人，鼓励他**服从上帝**，因为上帝会拥抱他整个的生活，耶稣采用非常规方法，目标明确，不用决疑论或法制。这些都是简洁、透明、解放人的呼吁，没有引自权威或传统的论据，但是提供了改变人的生活的例证、记号、和象征。这都是伟大的、助人的诫命，常常采取有意的夸张形式，从不转弯抹角：如果你的目光向恶，就挖出它来！希望你只说“是，是”和“不，不”！先和你的兄弟和解！每一个人都必须找到对自己生活的用途。

登山宝训的含义

马太和路加在登山宝训^②中收集了耶稣的伦理要求，这

是主要来源于耶稣语录 Q 的简短话语和成组的言论；宝训旨在绝对严肃地对待上帝的旨意。它经常向基督徒和非基督徒提出一种新的挑战，如法国大革命时的雅各宾党人和社会主义者考茨基，以及托尔斯泰和阿尔贝特·史怀哲。登山宝训的主旨是什么呢？

从一开始就可以排除一种可能性。登山宝训肯定不是要成为一种**更严格的法制伦理**。它有时候被错误地描述为“基督的律法”。但是，登山宝训所讨论的事情是不能成为法制调整的对象。关于“更多正义”或“完美”的谈论不意味着在数量上增加要求。登山宝训中的对句已经表明，耶稣没有实践马太所引用过的^{②③}一个犹太人基督教语录所要求的对律法文字的细致规定的服从。这可能意味着取消服从的威力，不是对自由派，而是对极度保守派而发。^{②④}他的福音绝不是规戒大全。摹仿他不是指实施许多条规。登山宝训开篇就为不幸的人提出幸福的许诺，这是有充分的道理的。赠物、礼品、恩惠先于规范、要求、指令。每一个人都得到号召，向每一个人提出了拯救，无需事先的功绩。而规戒本身则是他的上帝之国讯息的后果。他的反应只用例证和记号表达。但是这些都不足以明确表现登山宝训的意义。

这是一种**二级**的伦理吗？这是否意味着对所有的人都是一切以诫命为依据的最低限度的、正常的正义、而对门徒们或少数入选者是一种“更高级的正义”或“完美”呢？这曾是第二届梵蒂冈大公会议以前的传统的天主教教义。但是登山宝训不是一种修道条规。我们所知的“劝谕”或者“福音劝谕”是给一切人的。不能准确地实行这更

高的正义的人,都不能进天国,因此,甚至据马太认为,这是对每个人²⁵的要求。

这是一种无法完成的**悔罪**伦理吗?登山宝训干脆就是一种苦行悔罪号召吗?是否列出过错的清单,我们应参照检查自己,而且旨在把我们拉出我们有罪处境的无力状态并向善吗?这是马丁·路德的见解。肯定地说,登山宝训给人提供一面镜子,向人映出他的面目。但是,它要求的是在新情况下的全新行为方式。不实行上帝的旨意、不作好工作、没有爱的行动,就不可能悔过。我们从未被告知耶稣是代替我们完成登山宝训的绝对要求的。

这是一种纯粹的**意向**伦理吗?只有好意,只要心好就够了吗?这是康德,过去几个世纪哲学理想主义和自由派神学的观点。当然,在登山宝训中,行为本身只具有相对的意义,而动机是具有最终决定性意义的,方式和原因比事实更为重要。然而,只盼望善是不够的。登山宝训强调行动。行动绝不是无关紧要的。意愿固然被认作为行为,但服从必须在具体行为中坚持。情感和行动不可分隔。

这是一种新的**社会**伦理学吗?这是否是一种应该细致遵从的新的社会秩序、一种爱和和平、基督在地上的国度的秩序,而不需要政权和法律制度、警察和军队了呢?在教会史上,许多(和平的或革命的)狂热分子、在本世纪又有列夫·托尔斯泰伯爵和相当多宗教社会主义者们持此见解。的确,登山宝训不能从纯私人方面被理解为只关注个人的和家庭的关系。现存的不正义的、压迫性的、非人化的条件必须揭露,并且从登山宝训精神上予以抨击,同时让爱发挥作用。然而,上帝之国不是建立在人的道德

行为之上的。而且，登山宝训从未被当作一个新社会的基本法，并借助于它让世界摆脱一切恶。因为登山宝训不能局限于个人的和家庭的关系，它也不能被推广而形成某种社会纲领。

这是一种短期的**过渡性**的伦理吗？是否代表终结时间的“应急立法”呢。它的激进要求是否在世界末日来临之前可以短时间地实现，而现在已变得毫无意义了呢？这是J. 魏斯和A. 史怀哲的见解。无疑登山宝训是限制在关于即将到来的上帝之国的福音范围之内的。但是，宝训不能只凭借正在到来的末日的启示之光来解释。耶稣的要求——例如对邻居的爱——不仅以正在到来的世界末日为动机，而在原理上是上帝的旨意和性质限定的。所要求的不是特殊的英雄事迹（放弃财产、殉教），而是十分普通的爱的行动。正是通过实现上帝的旨意才得证明我们对正在来临的上帝之国的经常准备。当然，上帝的旨意将明确而纯粹地出现在“最后的日子”里，并且脱离全部“人间规章”。上帝的临近赋给了耶稣的要求一种特殊的迫切性，但是同时也给予了欢乐和信心，即这些要求能够实现。

登山宝训的共同要点是：**要成全上帝的旨意！**把上帝旨意相对化的时代已成过去。所要求的不是虔诚的热情或纯洁的心灵，而是在意向和行动上的服从。人面对临近的上帝必须接受自己的责任。只有坚决的、毫无保留的对上帝旨意的成全，人才能分享上帝之国的许诺。但是上帝的解放要求是严格的。它不允许诡辩性的妥协。它超越而且打破了世俗的限制和法

律体系。登山宝训的挑战性例子²⁶并不是意在强加一种法律的界限,好像是说:“只转过左脸去,只走二里路,只给你的外衣:这就是高尚友谊的界限。”上帝的要求是诉诸于人的宽宏的,是一种无止境的要求。的确,它要达到绝对、无限、完整境界。上帝能够满足于一种局限的、有条件的、形式上的服从——仅限于特殊的要求或禁止的服从吗?这就意味着要排除一个最终的现实——这种现实不能在任何数量的细节法律条规和规诫控制下实现,却决定着人的态度。上帝要求得更多:他要求的不是一半意志,而是全部。他不仅要求可以观察、可以控制的外在行为,而且还要求不能控制或检查的内在反应。他要求的是人心。他不仅需要好的果实,而且还有好的树:²⁷不仅要行动,而且还要本体;不仅要一点什么,且要我本人,而且是完整的、全部的自我。

登山宝训把律法和上帝旨意对立的令人惊叹就在于此。不仅奸淫、伪誓、谋杀违反上帝旨意,而且不能以律法衡量的事物——甚至连奸淫的意向、不真实的思想 and 言论、敌视的态度也是如此。在解释登山宝训时从任何意义上使用“仅仅”这个词都意味着削弱上帝的无条件的旨意。根本谈不到“仅仅”是更好地遵守法律、“仅仅”是一种新的意向,“仅仅”是依据唯一正义的耶稣之光来考察罪,“仅仅”是为了那些蒙召奔向完美的人,“仅仅”是为了那个时代,“仅仅”是为了一段短暂的时间。

后来的教会坚持耶稣的重大要求有多么困难这一点甚至见于马太(巴勒斯坦—叙利亚的?)团体对这些要求的折扣²⁸。耶稣认为,任何怒火都应压制下去²⁹;而马太认为,至少某些骂人的话,如“没脑子”和“目无上帝”是不应使用的。³⁰耶稣认

为,我们完全不必发誓,在生活中只简单地说:“是”或“不是”即可;³¹而马太认为至少某些誓言应该避免。³²耶稣认为,我们应该指出我们邻人的过错,如果他不再犯,就应该原谅他;³³而马太认为,应该采取适当的司法程序。³⁴耶稣认为,为了保护在律法方面处于不利地位的妻子,应严禁丈夫离婚;³⁵而马太认为,至少在妻子有淫乱罪过时,可以例外。³⁶

这些尝试都是要削弱律法吗?我们至少可在其中看到一种维护耶稣绝对要求持久效用的努力,因为普通的生活没有受到对未来上帝之国的直接期待的影响,仍在继续发展。以离婚为例,³⁷耶稣采取了一种十分非犹太教的方式,和家长制的摩西律法相反³⁸,严禁离婚,其明确理由是:上帝让男女结婚,就不允许人们拆散他赐予的结合。Shammai派和希勒尔派对这一问题进行了热烈的讨论:一个妻子可能被赶走,仅仅是因为性的过失(Shammai)呢,还是因为别的理由,例如把饭烧焦(希勒尔:据斐洛和约瑟福斯认为,他的观点反应了一般的实际情况)。对耶稣来说,这些辩论不重要。他关心的是实质。显然,由于万物终结到来的拖延而变得紧迫,而耶稣又没有予以回答的问题现在必须回答了:尽管有上帝的绝对要求,如果一件婚姻失败、生活还要继续下去,那该怎么办呢?耶稣对保持婚姻稳定的无条件要求现在几乎被理解为一个法律的规定,因此需要更为准确的定义。禁止休妻和再婚的禁令,从希腊化时期法制环境来看,又被附加了禁止妻子离婚的禁令,还有关于混合婚姻³⁹的特别规定和禁止双方再婚的禁令;⁴⁰然而,通奸也必须被承认是离婚的特殊理由。⁴¹这样一个问题可能被提出:在不再使用决疑论和就特殊事项制订法律的情况下,是否能够找到一种解决办法。

耶稣本人虽然不是律师，但是拟订了他的无条件要求，而且留待他人在特殊场合下加以实现。这也见出于关于**财产**的一例。我们以后会看到，耶稣没有为每个人规定放弃资财或采用公有制。有人可能为穷人^{④②}贡献出一切，另外一些人可能把一半资产给人，^{④③}第三种人可能以借贷助人。^{④④}有人为上帝事业贡献出全部所有，^{④⑤}另外一些人在帮助和关怀穷人方面很活跃，^{④⑥}更有人表面上愚蠢地浪费。^{④⑦}没有一件事是法律规定的。因而不需要法律的破例、推托、特权或豁免。

登山宝训绝不是要成为一种表面的环境伦理，似乎仅仅现实环境的律法才可能是主导的因素。环境不能决定一切。在特殊情况下起决定作用的是上帝本身的绝对要求，上帝要全面地管理人。从最终的、确定的现实——上帝之国看，对人的期望是根本性的改变。

III. 人的事业

所期望的是人的一种根本性的改变：像是人本身的一种新生，只有积极参与这改变的人才能理解的新生。因而，这种改变不会仅仅通过为了正确的行动而在正确思考方面取得的进步来实现（苏格拉底）或者通过对性善的人的教育来实现（孔子）。也不是通过觉悟达到的改变，像苦修的悉达多·乔答摩凭借静思通过菩提成佛那样，而且以此达到对痛苦的理解，最终进入涅槃境界。耶稣认为，根本的变化是通过人遵从上帝的旨意达到的。

1. 人 的 人 化

耶稣期望的是一种不同的、一种新人：意识得到根本改变，具有根本不同的态度、在思想和行动上采取全新的方向。

转变了的意识

耶稣所期望的是人将生命彻底的、全然的指向上帝，不多也不少。说到底是为一个主人，而不是两个主人服务。人在尘世中间、在同胞之间等待上帝的统治，归根结底应该把心只交给上帝：不是

交给金钱和财产，^①不是交给权利和荣誉，^②甚至不是交给父母和家庭。^③在这方面，耶稣认为，我们不能简单地谈论和平：在这里统治者是刀剑。和这一基本的决心相比，甚至连最紧密的纽带都应因为次要而放置一旁。如此效法基督甚至重于家庭的纽带：凡想要成为基督门徒的人，都必须“厌弃”父母兄弟姊妹妻子儿女甚至自己。甚至自己！我从经验中知道，这样一种改变的真正敌人就是我自己。因此，马上可以得知，凡是竭力保存自己生命的人都会失掉生命，而失掉生命的人将会得到生命。^④这话费解吗？这是内容丰富的诺言。

我们已经遇到、而且意义重大的一个词语的意义现在明确了，这就是“回头”^⑤或者——像以往误译的那样——“悔改”。这不是一个表面上深刻“忏悔”的问题。这不是一种由智慧决定的、或者具有强烈情感的宗教经验。这是意志的决定性变化，一种从根基向上发生变化的意识，一种新的根本的态度，一种不同的价值尺度。因此，这是整个人的一种强劲的再思考和再转变，一种对生活的全新态度。不过，耶稣没有期待想要改变自己的人认罪、告过。他对这样的人的过去的问题不感兴趣；虽然这样的过去应予抛弃。重要的是更好的未来，上帝许诺并给予人的未来，人必须不可逆转地和毫无保留地转向这一未来，绝不回头，他的手已经扶着犁。^⑥人可以依靠宽恕生活。这是回头，其依据是对上帝和对它的话抱有的不可动摇的、坚定不移的信心，旧约中已称这为**信仰**^⑦。它涉及的是一种信仰的信赖和依赖的信仰，这很不同于佛的悟性（以印度哲学为依据），或者苏格拉底的辩证思想（希腊哲学所理解的）或孔子的仁（中国传统）。

上帝本身通过福音书和宽容，使受信仰鼓舞的转变，即一种新的开始，成为可能。对人的要求不是英雄行为，人可以怀有在田野

找到珍宝、接受珍珠^⑧的那个人所具有的依赖性感激之情。人不应该受到新的法制压力或被迫完成新业绩。人当然要完成自己的义务,但不必因此^⑨想到自己。但是他的典范是一个儿童,而不是忠实的仆人:不是因为儿童应有纯真应该被变成一种浪漫的理想,而是因为儿童幼小不能自立、认为理所当然的是他应该得到帮助、得到礼物,他必须全心全意地服从,而且充满信心。^⑩因此,这里要求的是赤子的感激之情,不是寻求奖掖,甚至不是恩典,不像是留守家中多年寻求而最后迷误的那个儿子。^⑪人不应该为了奖赏或惩罚而活动。奖惩不应成为道德行动的动机:康德对原始的幸福论的反应是有道理的。但是,人在行动中一定要意识到自己的责任,这就是:人以他全部的思想、话语和工作不断地靠近上帝的未来、上帝的最终的决定。一个人所作的一切事情,即使是给干渴的人一杯水,^⑫说一句闲话,^⑬尽管已经是过去的事,对上帝也是永存的。

承担这种责任和忠诚遵守法律的人那种阴郁面目毫无共同之处。耶稣对回头的呼唤是对**欢乐**的呼唤。不应认为登山宝训一开始就是一张义务的清单。实际上那是一系列的祝福。^⑭对耶稣来说,脸带愁容的圣人不是真实的圣人。^⑮因为上帝是慷慨的,葡萄园里的工人被告知,这不是嫉妒的理由。^⑯浪子的规矩的兄弟本来应该是欢喜快乐的。^⑰告别罪恶的过去,全然归返到上帝那里,这对上帝和人都是一件愉快的事。而对于有关的人来说,这是真正的解放。因为没有新的律法强加于他。如果人遵从上帝的旨意,那么重量就是轻的,负担就是容易的^⑱,人会乐于承受它。

但是,我们因此又一次面临的问题是迄今常常出现的;虽然我们就作为人类行动和生活最高规范的上帝旨意谈了这么多,这个问题依然应该明确表达和回答:上帝的旨意到底是什么?上帝到底

要求什么？

上帝要求什么

上帝的旨意是不动摇的。也不能加以操纵。从我们到目前为止的谈论、从耶稣本人的具体要求应该业已明了：上帝不为自己、不为他自己的利益、不为他更大的光荣要求什么。上帝要求的仅仅是人的利益、人的真正的伟大和最终的尊严。因而，上帝的要求是人的幸福。

从圣经的第一页到最后一页可以见出，上帝的旨意在于求得人的各种层次上的幸福、人的最终的和全面的善：用圣经的话来说，即一个人和所有的人的拯救。上帝的旨意是助人的、医治的、解放的、拯救的旨意。上帝要求生命、快乐、自由、和平、拯救、人的最终的伟大幸福：包括个人和整个人类。这就是耶稣所宣布的上帝的绝对的未来、他的胜利、他的国度的意义：人的全面解放、拯救、满足、福祉。耶稣从上帝临近出发点论述的上帝旨意和人的幸福这种高度的同一化表明，这里谈不到什么旧衣加新补钉或者旧皮酒囊装新酒。在这里，我们面临的是新的事物，它对旧事物是一种危险。

有些人可能认为这是耶稣擅自随意使用自由，但是现在已经明确，这是一种伟大而有力量始终如一的作法。不能离开人去看上帝，也不能离开上帝去看人。我们不能为了上帝而反对人。如果我们要虔诚，我们的行为就不能是非人的。这一点以前是明显的吗？现在明显了吗？

耶稣当然不是从人类情谊方面来解释上帝的，上帝没有被降低到同伴情感。把人当作偶像的作法就是对人的非人化，不亚于对他的奴役。但是人对人的友爱是以上帝对人的情谊为基础的。因

此，普遍的和最终的标准一定是：上帝要求人的幸福。

因此，许多事物都与以往不同。因为**涉及到了人本身**，

所以尽管耶稣一般来说是完全忠实于律法，但他毫不迟疑地反其道而行之；

所以他否定礼仪的正规性和禁忌，要求心的纯洁，而不是外在的、法制上的纯洁；

所以他放弃斋戒的苦行，而且作为众人一员情愿被人叫作贪吃贪喝之徒；

所以他不注意遵守安息日规定，但是他宣布人本身是律法的准绳。^{①9}

相对化的传统、体制和高级神职

这一切对于一个虔诚的犹太人都可能显得是**不得体的**，这不是明显的吗？这是一种无限的相对化。有一个人竟对民族的最神圣的传统和体制漠不关心。单单这一事实不就可以解释，特别是祭司和神学家们的不可调和的怀疑和愤恨了吗？这里有一个正在使法制系统和崇拜仪式相对化，从而从根基上动摇了**教阶制度**。

耶稣把**律法相对化**，这就意味着整个宗教—政治—经济秩序，整个社会制度。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，不是上级法院。

因此，再也不应该存在旧式的法制虔敬。有法和正确执法不能保证拯救。归根结底，律法在拯救方面没有决定性意义。这种自立法制宗教已经废除，虽然不能否定律法是上帝的高尚馈赠。但是，现在，重要的是本身明确，但对于传统观

点来说又具有革命性的见解：诫命是为人的，人不是为了诫命。^{②①}

这其中的含义是：**为人服务优先于对法的遵从**。任何规范或体制都不能被视为绝对。为了某种硬被说成是绝对的规范或体制，是不能牺牲人的。规范和体制不能简单地废除或取消。但是，全部的规范和体制、全部的法律和规定、通告和条款、法则和制度、教义和敕令、总则和规章，都必须用它们是否为人而存在这一标准来评判。人是法的尺度。以此为依据，还不能够严格划分什么是错误与正确、本质与无关、建设性与破坏性的、什么是好和坏的秩序吗？

上帝的事业不是律法，而是人。因此，人本身要取代被视为绝对的法制体系。**人道要取代法制、制度、司法和教条等诸主义**。的确，人的旨意不能取代上帝的旨意。但是，在人和他的同伴的具体环境中，上帝的旨意才得到具体的表现。

耶稣把圣殿相对化，这就意味着崇拜、礼仪、严格意义上对上帝礼拜的整个秩序。甚至圣殿也不是上帝要求的全部。甚至圣殿也将消失，它不是永恒的。

因此，再也不应该存在旧式的圣殿虔敬。有圣殿和正确遵守崇拜秩序不能保证拯救。归根结底，圣殿在拯救方面没有决定意义。这种自我满足的圣殿已经废除，虽然不能否定圣殿是上帝的高尚馈赠。但是，现在，重要的是本身明确、但对于传统观点来说又具有革命性的见解：**先和你的兄弟和解，然后再拿出你的礼品**。^{②②}

这其中的含义是，**和我们同伴的和解和每日为他们的服务优**

先于奉事上帝和按时礼拜。同样，崇拜、礼仪、奉事上帝不能被视为绝对。为了某种硬被说成是绝对的义务性仪式或虔敬习惯，是不能牺牲人的。崇拜和礼仪不能简单地废除或取消。但是，全部的崇拜和礼仪、仪式和习惯、习俗与礼节、宴会与庆祝，都必须看它们是否为人而存在这一标准来评判。人甚至是奉事上帝的尺度。以此为依据，还不能够严格划分崇拜与仪礼中什么是正确和错误、重要和不重要的、什么是对上帝的好的和坏的服务吗？

上帝的事不是崇拜，而是人。因此，人本身要取代被视为绝对的礼仪。人道取代形式主义、礼仪、礼拜、圣事等主义。的确，为人的服务不能取代为上帝的服务。但是，对上帝的服务不脱离对人的服务：在对人的服务中证实了对上帝的服务。

如果说上帝、因而还有为上帝的服务对于人是具有决定意义的事，那么我们立即可以想到人及其世界对上帝也是具有决定意义的事。上帝的指令旨在帮助人和为人服务。因而，如果我们不同时严肃对待人和人的幸福，我们就不能严肃对待他的旨意。人的人道是上帝本身的人道所要求的。伤害人的人道关闭了真正地服务于上帝的道路。人的人性化是真正服务于上帝的前提。因此，的确为上帝服务不能简单地降低为为人的服务，而为人的服务也不能简单地等同于为上帝的服务。但是，能够而且必须说，真正的为上帝服务已经是为人服务，而真正的为人服务也已经是为上帝服务。

如果我们深思这里已经作出的关于已发生变化的意识、上帝的旨意和对最为神圣的传统和体制的革命性相对化的论证，那么我们会明白，对于耶稣的性格来说这种**战斗性的**^②因素是多么重要——这是符合于旧约先知们的传统的。耶稣绝对不能被简单地理解为一个软弱、和蔼、不反抗、性格好和低眉顺眼的人物。甚至方济各的耶稣形象也有其局限性，更不用说十九和二十世纪的虔

敬派的、和在某种程度上教阶组织的耶稣形象了。尼采是一位牧师的儿子，他就正确地反对过青年耶稣的柔弱形象，因为他不能够把这个形象和关于耶稣是对教主和神学家的激烈批评家的福音书论述联系起来。因而他在他的《反基督》中武断地（没有依据）把这位言词激烈的耶稣解释为原始基督教好斗团体的创造品，因为它需要一个强力的楷模。但是文献本身表明，耶稣在多大的程度上把无私和自信、谦恭和严厉、温和和强劲结合了起来。这里也谈不到什么丝绒手套中包藏着铁腕。就连耶稣的语调也常常是极为严厉的。我们几乎没有见到他使用甜言蜜语，但是他能把话说得十分激烈。每当耶稣必须面对权势——人、机构、传统、教主——强调上帝的旨意时，他的言词都十分激烈，毫无保留。他之所以如此说话，都是为了人；对于人，没有必要强加沉重的负担。^{②③}正因为如此，他才把最神圣的体制和传统及其代表人物相对化：为了愿人得到全面幸福和拯救的上帝。

耶稣的讯息和尼采所厌恶的颓废的软弱关系极小，这一点会明确的：我们只需提出一个尼采所怀疑的、我们——和历史上的耶稣保持完全的一致——迄今用得很少的词语，这个词语一直被基督徒和非基督徒误用、被虔诚的人和不虔诚的人降低了价值，这个词语就是：“爱”。

2. 行 动

除了引自旧约的对主要诫命的讲述之外，耶稣在对观福音书中从爱邻人意义上使用“爱”和“爱护”、像使用“邻人”那样，是很有节制的。然而，对自己同胞的爱却处处出现在耶稣的宣教之中。显

然，凡是在涉及爱的地方，行动都比言语更为有力。不是言论，而是行动使爱的性质明确。实践是标准。那么，据耶稣所见，爱是什么呢？

上帝和人

据耶稣认为，**第一个回答是：爱在本质上是对上帝和人的爱。**耶稣遵从了律法，使上帝的旨意占主导地位，而上帝的旨意指向人的幸福。所以他说全部的诫命都可总结为这种二元的爱的诫命。犹太教已经零散地谈到过这种二元的爱。但是耶稣简洁而具体地达到了无与伦比的**提炼和集中**，把全部诫命简约成为这种二元的诫命，把对上帝的爱和对人的爱不可分解地结合为一。在此之后就不可能让上帝和人对立了。这样，爱就成为一种能够毫无限制地包容人的全部生活、并且又因人而异的需求。这样，爱变成了虔敬和一个人全部行为的标准，这是耶稣的典型特征。

但是，对耶稣来说，对上帝的爱和对人的爱却不是一回事，因为对他来说上帝和人显然不是一样的。无论是上帝被人化还是人被偶像化，受损失的都不是上帝，而是人。上帝依然是上帝，上帝依然是世界和人的主，人的情谊不可能取代他。人在什么地方会免除局限性和缺点而变成我的上帝、变成一种完全无条件的爱的对象呢？浪漫主义或神秘主义的爱可以构想另外一个人的理想化的肖像，可以掩遮或推托、但是不能消除冲突。然而，从对拥抱一切的上帝的爱出发，我们的同伴尽管有局限性和缺点，也仍然能够被强烈地爱。无疑耶稣是把**绝对的权力交给上帝的**，这恰恰是为了人的利益。因此，他要求人是一个整体，包括他的全部意志、他的情感、他的内心、他的人格。因此，在一个人皈依、以信赖的信仰回到他身边

时,他所期望的不多不少正是爱,全心全意的、不可分割的爱:你必须全心全意地、以你整个的灵魂和全部心思爱你的主上帝;这是首要的和最伟大的诫命。^①

但是,这种爱不是指和上帝的神秘的汇合,从而可以尝试和世界隔绝、和人们隔绝,只和上帝为一。归根结底,没有对人的爱的对上帝的爱完全不是爱。如果上帝必须保持不可让与的权力,如果上帝的爱不能变成对人的爱的手段或象征,那么,对人的爱也不能变成对上帝的爱的手段或象征。我必须爱我的同伴,我不仅是为了上帝,也是为我自己。在我注意我的同伴时,我不应该时时回顾上帝;在我应该助人时,我也不能沉溺于虔敬的言谈。那个撒玛利亚人在助人时没有高谈宗教理由:落入贼群中的人的需要对他来说已经充分,在那个时刻他的全部注意力都集中到受难者身上了。^②在末日审判时被宣布有福的那些人,并不知道在他们曾经给予吃喝、曾经供给住处、衣装、看望过的人身上,他们实已见到了主。另一方面,那些被诅咒的则尽力表明,他们是愿意为了主而爱同伴的。^③这不仅是对上帝的虚假的爱,也是对人的虚假的爱。

但是,对人的爱依然是一种太过笼统的描述。我们当然是在谈论普遍的人性,但我们必须再准确些。在耶稣的谈论中,甚至没有丝毫的暗示要“拥抱几百万人”、“亲吻整个世界”,这是席勒的诗,由贝多芬在第九交响乐之中谱曲成为欢乐颂。这样的吻是不费力气的,根本不像亲吻一个患病、被监禁、权利受损、挨饿的人。人道主义越多地指向全人类、越少地旨在接近个人及其需求,就越一钱不值。恳求远东的和平比恳求自己家庭或一个人影响所及范围内的和睦容易。讲求人道的欧洲人和美国黑人与南非黑人认同比和本国的外籍移民工人认同容易。我们的同伴离得越远,我们越容易口头上表达我们的爱。

在此时此地需要我的人

但是，耶稣对普遍的、理论上的或诗意的爱不感兴趣。对他来说，爱首先不在于言谈、温情或者情感。对他来说，爱首先是伟大的、勇敢的行动。他要求实际的、因而是具体的爱。因此，我们对有关爱的问题的第二个答案必须论述得更为精确：耶稣认为，爱不仅是对人的爱，而且本质上是对邻人的爱。这不是对一般人、对我们个人毫无接触的人的爱，而是十分具体地对近邻的爱。对上帝的爱在对邻人的爱中得到证实，事实上，对邻人的爱是对上帝的爱的精确码尺。我爱上帝的程度和爱邻人一样。

我应该给我邻人多少爱呢？耶稣想到了旧约中一条孤立的公式^④——虽然那只是指一个人自己民族的全体成员——并直截了当、不加修饰地作出了回答：像爱你自己一样。^⑤这是一个明确的回答，而且，对耶稣来说，立即轻易地概括了一切：这个回答没有留出借口或逃脱的余地，而且同时指出了爱的方向和程度。一般都认为人是爱自己的。正是人对自己的这种明确态度应该成为对邻人的爱的尺度——而实际上是超过了这个尺度的。我确知我该对自己作什么，也同样知道他人该对我作什么。我们在我们所思、所说、所感、所作和所受的一切事情中，都十分自然地倾向于保护、防卫和提高自己，珍重自己。而现在期待于我们的是我们把同样的关怀和注意也准确地给予我们的邻人。这样，就要打破全部的保留。对于本性是利己主义者的我们来说，这就意味着根本性的转变：接受他人的立场，把我们认为该归于我们的给予他人，对待他人像我们希望他对待我们那样。^⑥正如耶稣所表明的，这当然不是指佛教或掳信亦为基督教精神中的柔弱或软弱、放弃自信心、在虔诚沉思默

想或严格苦修中消除自我。但是,这肯定地指我们对待他人的态度:对我们同伴的注意、坦诚和接受,时刻准备毫无保留地进行帮助。这是指不为自己、而为他人生活:从爱他人的观点看,根植于此的是对上帝的不可分割的爱和对邻人无限的爱不可分的统一。

因此,对上帝的爱和对邻人的爱的共同点是**放弃自私、是自我牺牲的意愿**。只有在我不再为自己活着之时,我才能对上帝坦诚,并对我的同伴毫无保留地坦诚,因为上帝像接受我那样地也接受他。爱我同伴还不能完成我爱上帝的任务。我依然是直接对上帝负责的,我的同伴不能替代我承担这一责任。但是,上帝不会特殊地会见我,而是首先在我同伴身上会见我,因为我自己是人,上帝还期望我在这一点上舍己为人。他不是从云端中、也不是间接地在我的意识中呼吁我,而首先是通过我的邻人:这个呼吁从不沉寂,而是每天在我世俗活动中重新及于我。

但是,谁是我的邻人呢?耶稣的回答不是一个定义或者准确的表达,更不是一项律法,而是——常常如此——一个故事,一段警戒性叙述。据此,我的邻人不仅是从一开始就和我亲密的人:我的家庭、朋友圈子、同一阶层、同党、同一民族的成员。我的邻人也可能是一个陌生人,一个完全陌生的人,在这一特殊时刻出现的陌生人。谁会是我的邻人,这也是不能未卜先知的。这就是关于落入群贼当中的人的故事的含义:我的邻人是**此时此地需要我的人**。^⑦在比喻的开始就提出这个问题:“谁是我的邻人呢?”但在结尾处问题被意味深长地反转过来:“我是谁的邻人呢?”比喻的要旨不是“邻人”的定义,而是在具体场合下、具体需要中要求于我的爱的紧迫性,这是和常规的道德规则很不同的。需要总是存在的。马太在讨论审判时四次重复至今仍然有效的爱的六种功效。^⑧这不是说应

该有一种新的法制体系。正如在撒玛利亚人一例中那样，所期待的是依据特殊情况，在每一具体事例中采取一种积极的、创造性的办法，外加丰富的想象和决断的行动。

因而，上帝的真正要求在爱中变得明确了。诫命中包括的事物也明确了。无论如何，这不仅仅是一种归顺地“服从”（=伊斯兰）在律法中揭示的上帝的旨意（如在伊斯兰教中那样）。从爱的角度看，**诫命**获得了一种**统一的意义**，但是**诫命也是有限制的**，有时甚至被**废除**。从律法上、而不是从爱的方面来理解诫命的人常常面临义务的冲突。但是，爱结束了决疑论；人不再或多或少机械地遵从诫命或禁令，而是适应现实本身的要求和可能性。因此，每种诫命或禁令的固有标准都在对邻人的爱之中。奥古斯丁的大胆的话：“先爱再为所欲为”的依据就在于此。对邻人的爱就要达到这一程度。

甚至敌人

这一程度是否太高了呢？如果我的邻人是此时此地需要我的任何人，我能够不予理睬吗？据耶稣认为，我当然不能。现在，在我们对爱的问题提出前两个回答之后，我们必须使**第三个也是最后一个回答更为明晰**。据耶稣认为，爱不仅是对邻人的爱，而且本质上也是对敌人的爱。这种对敌人的爱，而不是对人或甚至对邻人的爱，**对耶稣是典型的**。

我们只在耶稣那里看到把对敌人的爱当作一种纲领的一部分。孔子虽然没有谈到“爱邻人”，至少谈到了“仁”，不过他指的是温、良、恭、俭、让。我们已经说过，在旧约中也散见关于爱邻人的言论。和大多数伟大的宗教一样，犹太教也有其“黄金规诫”，很可能源于希腊罗马异教，采用了否定的和肯定的形式（如在离散异邦的

犹太人中间):对待同伴像希望他人对待自己一样。伟大的拉比希勒尔(约公元前 20 年)把这条黄金规诫描述为几乎是成文律法大全(大概是以消极的方式)。但是,这条规诫也可以理解成为一种精明而自私的适应方法,因为邻人被理解为同胞、同党成员,而对邻人的爱则成为一大堆其他宗教性的、道德的和礼仪规定之一。甚至孔子也是从消极方面认知这条黄金规诫的,但他明确拒斥了对敌人的爱,认为这不公正:我们应该以德报德,而对错应报以正义,不能报以德。在犹太教中,仇恨敌人被认为是多少可以允许的:私人仇敌对于爱的义务是例外。库姆兰的虔诚修士们甚至要求明白无误地憎恨外邦人,即黑暗之子。

这一切不是又一次表明,在耶稣宣告中的命题和犹太先贤文献与拉比的言论之间存在许多平行现象,而这些现象必须在它们对律法和拯救、人及其同伴的相应理解范围之内加以考察吗?耶稣的优越性已经明朗,不但在常常完全可比的个别命题中,而且在整体教导的确定无疑的独特性之中。纲领性的“爱你的敌人”是耶稣自己的话,对他的确没有界限^⑨的对邻人的爱具有典型意义。

能够代表耶稣的是不承认一己集团与集团之外之间的那种根深蒂固的藩篱和疏异。我们说过,他的确把他的使命限于犹太人:^⑩不然就不可能产生对原始团体之内非犹太人传教问题的如此激烈的争论。可是耶稣表现出的开放性,事实上打破了不同民族和宗教之间的藩篱。对于他来说,重要的不是同胞或者教友,而是以各种身分和我们对抗的邻人:甚至以政治或宗教对手、竞争者、对立者、敌手、敌人的身分。这是耶稣具体的**实践的普教论**。这是一种开放的态度,不仅是针对自己所在社会团体、世系、民族、种族、阶级、政党、教会等的成员,而且也是无限的开放,要消除任何地方划出的分界线。实际打破现存藩篱——犹太人与非犹太人之

间、近处和远处的人之间、好人和坏人之间、法利赛人和收税官之间的藩篱，而不仅是孤立的成绩、善事功绩、“撒玛利亚人业绩”之间的藩篱，这就是关于善良撒玛利亚人故事的目的。在指明犹太统治阶级祭司和利未人的失败之后，它树立了一个典范，这不是耶稣听众可能期望的犹太教俗人，而是遭到痛恨的民族敌人、野蛮和异教的撒玛利亚人。犹太人和撒玛利亚人在宗教礼仪中当众互相咒骂，而且不接受对方的帮助。^①

在登山宝训的最后对句中，耶稣明确地改正了旧约诫命“当爱你的邻人”和库姆兰的规诫“恨你的仇敌”。作为取代，他宣布：“但是我告诉你们，‘要爱你们的仇敌；为那逼迫你们的祷告。’”^②据路加认为，这也适用于那些遭到痛恨、咒诅和侮辱的人：“恨你们的要待他好，咒诅你们的要为他祝福，凌辱你们的要为他祷告。”^③这一切没有被夸大太多吗？对于常人来说，这样对待事物不是太过分了吗？耶稣为什么要这样说话呢？这也许是因为我们共同的人性吧？这是不是一种甚至在困苦中也见出某种神性的慈善事业的结果呢？也许这表现出了对一切受苦人的某种普遍的同情，目的在于安慰饱受世上无尽苦难搅扰的良心吧。或者他正在解说一种普遍的道德完美的理想？

耶稣的动机与此不同，这就是完美地模仿上帝。上帝只可以被正确地理解为父，他不区分友与敌，让太阳照射和雨水落在好人和坏人身上，把他的爱甚至赋给不可取的人身上（又有谁不是不足取的呢？）通过爱，人应当证明自己是这位父的儿女，在互相为敌之后变为兄弟姊妹。因此，上帝对一切人的爱之对于我就是爱他派到我这里来的人、爱这一个邻人的理由。因此，上帝对敌人的爱其本身也是人爱敌人的理由。

因此，另一方面，也可以问：真正的爱的本质是否只有面对一

个对手时才能明晰见出呢？真正的爱不考虑报答，不用一种行为平衡另一种行为，不期望什么奖掖。它是摆脱了盘算和隐蔽的自私的：它不是利己的，而是完全面对他人的^⑭。

那么我们是否可以说：这不是爱欲、而是博爱；不是情爱、而是情谊呢？不这么简单。的确，神学家们费尽力气来区分希腊语词爱欲(eros)和博爱(agape)，即耶稣所用之意义。^⑮在这方面，神学家们从十分明显的词汇见证中得出结论：在世俗的希腊文献中名词agape几乎不出现，而动词agapan(爱)仅少量出现。另一方面，eros在新约中完全没有出现，而在希腊语旧约中也只出现过两次，在箴言中，^⑯而且意义是消极的。显然，因为在希腊语用法中，这个词和病态情欲与同样表现在异教崇拜中的本能性欲有联系，所以该词语的名誉受损。

显然，在只寻求一己目的的爱欲和贡献自己寻求他人利益的博爱之间存在着区别：也就是说，这是自私的爱欲和耶稣心中的真正的爱之间的区别。然而，自私的爱和真正的爱之间的区别是不能和“爱欲”与“博爱”之间的区别同一的：似乎只有博爱、而非爱欲才能是真正的爱。一个人对另外一个人有爱欲同时就不能贡献自己吗？另一方面，贡献自己的人就不能得允对另外一个人有爱欲吗？在爱人的人和被爱的人身上就没有可爱之处、值得爱的地方吗？旧约中的上帝，例如，不是热情地、“嫉意十足地”爱以色列人，像先知们说的，像一个爱他不忠的妻子的人吗？这样上帝和他的人民的盟约不是借象征表现在作为婚姻的爱欲和作为奸淫的人民堕落中吗？爱欲情歌集——雅歌不是被收入旧约正典中吗？新约中的上帝之爱不是具有很人性的特征吗：父亲的爱不是要求他的浪子回头吗？

显然，希腊语旧约很自然地谈到了丈夫对妻子、丈夫和妻子对

孩子的**博爱**。而耶稣，据希腊语新约记载，是使用这一个动词来表示对朋友的爱和对敌人的爱的。^{①7}在福音书里，耶稣表现出十分的人性，他抚摸小孩，^{①8}让女人为他涂油，^{①9}深知他自己和拉撒路及其姊妹们之间的“爱”的纽带；^{②0}显然，这种“爱”不排除爱欲。耶稣称他的门徒为“朋友”。^{②1}显然，旧约和新约都对“天上的”爱和“尘世的”爱之间的区别不感兴趣。上帝的爱得到人性的、令人愉快的描写，而人的基本的爱却绝没有被损害。夫妇、父母、子女的真正人性爱没有和上帝之爱对立，而是置于上帝之爱范围之中的。但是，如果认为爱欲和博爱不仅有别，而且互相排斥，那么这是有损于爱欲和博爱的。^{②2}

后来，**爱欲**受到贬损和诅咒。为自己而对他人的热烈爱欲仅限于性，因此爱欲和性都被贬低。因而，爱欲受到怀疑，即使它并不以可怕的、强力的、盲目的肉欲激情出现，而是——例如在柏拉图的《会饮》中——以一种对美的追求和创造力出现，也是如此；而这种创造力正在变成崇高的、神性的善（在普洛丁努斯那里是一种与上帝汇聚的切望）的指针。仇视**爱欲**的教育和反对**爱欲**与性的更为特殊的宗教态度已经造成大量的危害。但是，为什么爱的渴望和爱的服务、爱的游戏和爱的忠诚应该是互相排斥的呢？

但是，在**爱欲**被贬低之时，**博爱**又被估价过高和非人化了。它被抽去情爱内容并精神化（于是被错误地称为“柏拉图式的爱情”）。活力、情感、感人因素被强行排斥，留下来的爱是完全没有魅力的。如果爱仅仅是一种意志的决定，而不是情感的旅程，那它是缺乏真正的人性。它缺乏深度、热情、亲密、温柔、诚挚。基督教的仁慈往往给人印象不深，就是因为缺乏人情。

一切人性的东西不是都应该在对人、对邻人、甚至对敌人的爱中得到回响吗？这种爱不会变得自私自利，而是变得强有力、真正

富于人性,以身心、言行寻求有益于他人的一切的。在真正的爱中,一切欲望都不是转化为获取,而是给予。

真正的激进主义

在把上帝的事业和人的事业、上帝的旨意和人的幸福、为上帝的服务和为人的服务等同起来之时,在由此而来的对律法与崇拜、对神圣传统、体制和教主的相对化过程中,就可能明确看出在国教、革命、迁移和妥协这个**四边形**中耶稣站在哪里。还可以明确看出,他为什么不能被归在统治阶级、或政治造反派、或道德家或选择孤独苦思道路的人一类。他不属于左派或右派,也不在其间斡旋。他的确超越了他们,超越了一切变通态度;他连根拔除了这些态度。这是他的**激进态度**:这种爱的激进态度凭借其直率的现实主义,是和某一种意识形态的激进态度根本不同的。

把这种爱仅仅和伟大的业绩和伟大的牺牲联系起来是完全错误的:例如,在特殊情况下,和亲属的必要决裂,在特殊场合下放弃财产,甚至可能还有殉教的号召。首先,这大部分是**日常生活中的行为问题**:谁先向另外一个人问好,^{②③}在宴会上坐在什么位置上,^{②④}我们是否敏锐地作出谴责或同情的判断,^{②⑤}我们是否追求绝对的真实。^{②⑥}爱特别在是日常生活中有多大程度的表现可见于以下三项;这三项有助于以十分具体的方式确定这种激进的爱,而这种爱是应该存在于个人之间,或社会团体、民族、种族、阶级、政党和教会之间的。

a. **爱是宽恕**:和自己兄弟的和解先于对上帝的崇拜。不和自己兄弟和解就没有和上帝的和解。因此,‘我们的天父’要求的是:宽恕我们的罪过,如同我们宽恕得罪我们的人一样。^{②⑦}这不是说上

帝期待人作出特别的努力以得到宽恕。只要人满怀信心地转向上帝、相信和接受对上帝的信仰的全部结果就已经够了。如果人本身依赖宽恕并接受了宽恕，他就应该成为这种宽恕的见证人，把宽恕传递下去。他不可能得到上帝大量的宽恕而对同伴一点宽恕也不给，正如宽宏的国王和他毫无宽恕之情的仆人的比喻清楚说明的。^⑳

代表耶稣特点的是，宽恕没有止境：不是宽恕七次，而是七十个七次，亦即，是经常地，没有终结地。^㉑对一切人，无一例外。同样，在这种背景下，代表耶稣特点的是禁止审判，^㉒这又和犹太教的理论与实践形成对照。其他人不是我审判的对象。一切人都要听上帝的审判。

耶稣认为我们应该宽恕的要求不能从司法上解释。耶稣的意思不是说存在着一种要求我们宽恕七十七次、而不是七十八次的法律。这是对人的爱的呼吁：从一开始就要宽恕，而且要经常重复。

b. **爱是服务**：谦恭具有服务的勇气，因而是通向真正伟大风度的道路。这就是婚宴比喻的意义：自高的必降为卑，即降低的困窘；自卑的必升为高，即高升的光荣。^㉓

代表耶稣特点的是要求忘我的**服务，不管级别**。意义深远的是，耶稣论服务的这句话是以各种形式记载的（门徒之间的辩论、最后的晚餐、洗脚等之时）：为大的应是仆人（桌旁侍者）。^㉔因此，在耶稣门徒中间，不可能存在仅凭法和权；并按照国家掌权者的官职而确立的官职；也不可能存在仅凭知识

和财富、按照文士公职而确立的公职。

耶稣的服务要求不能被理解为某种禁止他的追随者占有上级或下级地位的法律。但是，这甚至是对上级为下级、亦即一切人互相服务的果断的呼吁。

c. **爱是克己**：提出了反对盘剥弱者的警告。³³要求坚决放弃一切有碍于服务上帝和邻人的因素。极而言之，这甚至是指砍断引向诱惑的手。³⁴但是耶稣期待着克己，不仅弃绝消极事物，如情欲和罪恶，而且弃绝正面事物，如权力和强权。

代表耶稣特点的是**自愿克己，不接受任何回报**。这可见于具体事例：

为了他人而放弃权利：和要求我和他一起走一里的人走二里。³⁵

自己吃亏而放弃权益：把我的内衣送给已经拿走我外衣的人。³⁶

放弃反击：谁打我右脸，我也把左脸伸出去。³⁷

这些事例比以往更清楚地表明，耶稣的要求不应被理解为法律。耶稣的意思不是说因为左脸挨打不得报复，所以在肚子挨打之后反击就是正确的。当然，这些事例不说明可以只从象征意义上理解。这些例子是十分典型的边缘事例（常常以某种夸张的东方风格叙述），随时都可能变为事实。但是又不能从法律意义上去理解，因为法律要求这样作，而且经常地作。放弃强力不是指先决地放弃任何抵抗。据福音书记载，耶稣肯定没有伸出另外一侧面颊去，而是在挨打后提出了抗议。克己不能混同于软弱。就耶稣的要求而言，这不是伦理的、更不是

苦行成果的问题，好像它们本身具有什么意义，而是在每种特殊场合为了我们同伴的利益从根本上遵从上帝旨意的直率要求的问题。一切克己都仅仅是一种新的积极实践的消极方面。

从这一观点出发，甚至旧约中的十诫³⁸看来——在黑格尔的三重意义上——也要“被取消”了：通过耶稣在登山宝训中宣布的根本性的“更高的义”³⁹十诫被放弃、却又被保存、被提升到一个更高的水平。

我们不仅不应该除他之外拥有其他的神，而且还应该以全心、全意和全部智慧去爱他、爱我们的邻人，甚至敌人，像爱我们自己一样。

我们不仅不应该无的放矢地使用上帝的名字，而且甚至也不应该以上帝起誓。

我们不仅不应该通过休息来使安息日保持神圣，而且在安息日要积极作好事。

我们不仅应该敬重父母以期在尘世享受长寿，而且，为了真正的生存，还应该在离开他们之时示以敬重。

我们不仅不应该杀人，而且必须抑制愤怒的念头和言语。

我们不仅不应该犯淫，而且应该避免淫意。

我们不仅不应该盗窃，而且应该放弃因我们遭受委屈而索取赔偿的权利。

我们不仅不应该作伪证，而且应该绝对以真实为据，坚持“是”就是“是”，“不是”就是“不是”。

我们不仅不应该觊觎邻人的房产，而且甚至应该容忍

恶。我们不仅不应该觊觎邻人的妻子,而且应该甚至避免“合法的”离婚。

使徒保罗要求爱就是遵从律法^④不是正确的吗(在这里也是和历史的耶稣鲜明地一致的)?还有,据奥古斯丁认为,这话可以说得更为有力:“先爱,然后再为所欲为。”没有新的律法,只有面对律法的新自由。

但是,正是因为考虑到这一切,就产生了这样一个问题:耶稣自己是否满足于话语和呼吁呢?他是否较之实际行动更倾心于一种适意的、不确定的、不计后果的纯粹理论呢?归根结底,耶稣作了什么?他是否把他自己的理论付诸实践了呢?

3. 团 结

甚至耶稣的话也显然是**行动**。他的话本身要求完全的忠实执行。正是通过他的话,才发生了具有决定意义的事件:**情况得到了根本性的改变**。人和机构、教主和规范没有一样再和以往一样。上帝的事业和人的事业在他使人解放的话里都得到了表达。这样,他就为人开辟了全新的机遇、一种新生活和新自由、新的生活意义的可能性,即:为了人的幸福、享有爱的自由、除去一切法制,按照上帝旨意的生活。这意味着一切形式法制的终结: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、脱离世界的极端主义法制,最后还有遵循中庸之道的决疑论道德法制。

因此,耶稣的话不等于任何纯粹“理论”:事实上,他对理论不特别感兴趣。他的宣教是全部关于、指向实践的。他的要求期望着

一种自由的反应,但是也提出了新的义务,而且,我们还将看到,还有涉及生死的结果,为他自己,也为别人。然而,事情到此并未结束。

关怀社会底层

耶稣的话的确显然就是行动。但是这不是说他的所作可以归结到他的话、实践归结为讲道、生活归结于宣教。对耶稣来说,理论与实践是以一种更富综合性的意义汇合为一的:他的**全部行为**都符合他的宣教。^①他的言论充实并证实了他的行为,他的实际行为从实践方面澄清了他的宣言,使之无懈可击:他言行一致,这一点为他争取到了他的听众的心智理念。

我们已经看到,这一点表现在他一小部分生活行为中。^②耶稣从言行上接近**弱者、病人和遭轻蔑的人**。这不是软弱、而是力量的记号。他把作人的机会提供给了为当时的社会标准所冷落的人:弱者、病人、下等人、遭轻蔑的人。他从肉体 and 灵魂方面帮助他们,给许多躯体或精神有病的人带来健康,给许多弱者带来力量,给一切无所适从者带来希望。所有这一切都是正在来临的上帝之国的记号。他是为**整体**的人生存的:不仅为了人的精神生活,而且为人的物质的和世俗的利益。他是为**全部**的人生存的:不仅为强壮的、青年的、健康的人,也为虚弱的、老年的、患病的、残废的人。就这样,耶稣的行为述明了他的话,他的话也解释了他的行动。但是,这一情况本身不太可能造成事实上已经造成的那种大量的非议。此中还牵涉到其他的事。

他决心接待病人和“着魔者”这一事实是不同寻常的,但是下面的一点可以容忍:在一切时代都需要奇迹创造者来满足人们对

奇迹的渴求。然而，甚至连这种兴趣也造成了问题。与此同时，病人被认为应对自己的不幸负责，疾病是对罪的惩罚：着魔者受到魔鬼的驱使；麻疯病人身戴死亡征兆，已不属于活人。无论这是命运、罪或干脆他们所属时代的偏见，原因都不重要：他们都是被社会遗弃的人。但是耶稣对他们采取了本质上是积极的态度，从原则上拒绝了罪和疾病、和社会排斥之间的任何偶然性联系（在这方面我们可以信赖约翰福音^③）。

除此之外（尽管这不是决定性的因素），还必须指出，姑且不论姿态与习俗，因为他所陪伴的人，他已经遭到怀疑。

女人在当时的社会里无足轻重，应该避免在公开场合下有男人陪伴。当时的许多犹太文献都充满了对妇女的厌弃；据约瑟福斯认为，女人在每一方面都逊色于男人。^④男人都被告诫甚至和自己的妻子也要少说话，更不用说其他女人。女人当时都尽可能不在公共场合露面；在圣殿中，她们只能到女人前院去，而在祈祷义务方面，她们被列入奴隶一类人。无论传记细节的历史地位如何，福音书作者们在谈论耶稣和妇女的关系时是没有禁忌的。据他们记载，耶稣离开了不和女人交往的习俗。他不仅没有表现出对妇女的轻视，而且和她们极为融洽：女人们陪伴他和他的门徒从加利利来到耶路撒冷；^⑤她们对他的个人情感自然形成；^⑥在他弥留之际，妇女们看护他，并为他送葬。^⑦在当时社会里在律法和人际关系上妇女的低下地位因为他的禁止离婚令而得到相当的提高；而在当时，只要丈夫写一纸休书，便可离婚。^⑧

儿童没有权利。耶稣优先治疗他们，保护他们（不同于他的门徒），抚爱和祝福他们。^⑨他们被用一种十分非犹太的方

式表现为成年人的楷模，因为他们接受礼物不计其价值，没有隐藏的动机。^⑩

对宗教一无所知的人，众多的小人物不能或不愿意过问律法问题。这些“简单”的人受到称赞；他们没受教育、落后、不成熟、没有宗教修养，他们既不聪明也不精明，^⑪是“小人物”或“下层”，^⑫甚至是“末流”或者“最卑微者”。^⑬

正因如此，这不是贵族道德，不是为脱离普通人的“上层”人物而设（例如，孔子就为他们设礼）。也不是为可能适宜于佛教僧侣的“智者”们所设的上层僧侣道德。当然也不是印度教意义中的高级“种姓”的道德，这种道德允许社会最低级种姓者遍遭百般歧视。

哪些穷人

穷困、卑微的人：耶稣以挑战性的方式宣布他的信息是给穷人的福音。他的第一批呼吁、鼓励、对拯救的呼唤，首要的祝福，都是为穷人的。这些穷人是谁呢？

这个问题不易回答，因为甚至对观福音书对首要祝福的理解也是各式各样的。马太^⑭显然是从宗教意义上理解的：“精神上的”穷人、心灵上的穷人是和受第三福的卑微者们同一的，这些人知道自己灵魂贫困，知道自己在上帝眼里是乞丐。但是路加^⑮取消了马太的评定，而从社会学意义上理解这个词语：真正的穷人。耶稣本人很可能指的就是这个意义：至少像在较短和可能更为原始的路加叙述中，^⑯而马太的扩展叙述中的第一、第二和第四祝福^⑰是起源于路加。这里涉及的是**真正的穷人**、悲惨的、挨饿的人，遭受虐待的人，那些身处社会低层的人，在这个世界上丧失权利、被遗弃、被

压迫的人。

耶稣本人就是穷人。无论历史学家们对伯利恒的马厩作何解释,作为一个象征,那是能说明问题的。恩斯特·布洛赫说得好:“马厩、木匠儿子、卑微者中的狂热、结局时的刑架,这一切都是历史素材,而不是镀金的故事。”^⑮当然这不是说耶稣属于无产者,属于社会最下层广大群众,因为甚至在那时手工艺者也多少是上层阶级,是小资产阶级。但是,在公共活动中,耶稣是完全朴实无华的,无疑过着一种自由、流浪的生活。他的教导是给一切人的,尤其是最下层阶级。我们已经得知,他的追随者都是“小人物”^⑯或者“普通人”,^⑰没受过教育、无知、落后,他们的宗教知识和他们的道德行为一样很不完善,和“文质彬彬而又聪颖的人”形成对照。但是耶稣的对手都特别属于小资产阶级中产阶级(法利赛人)和少数的(主要是撒都该人)上层阶级,这些人不仅在宗教意识上、而且在社会意识上也对他的讯息感到困惑。^⑱

多少讨论也不能掩盖这一事实:耶稣是**穷人支持者**,是挨饿、失败、无权、卑微者们的支持者。富人為自己积攒的财宝可受虫咬、锈蚀、贼偷,把心思全用在财产上,耶稣从他们的怪吝中举出令人震惊的例子。^⑳成功、社会地位升扬对他一钱不值:凡自恃者必定受辱,反之亦然。^㉑他不看重那些安然享清福、专注尘世之物者。我们应该选择,我们不可能有两个神。对于大小财主来说,凡是在财产挡在上帝和人之间之时,凡是在人成为金钱的奴隶和视金钱为偶像之时,^㉒“富人招祸”都是现实,而路加本人则把这一点和给穷人的祝福相对比。^㉓耶稣的警告是极为明确的:骆驼穿过针眼比富人进入上帝之国容易。^㉔一切修改这句话的人为尝试(用窄门代替针孔,用缆绳代替骆驼)都无济于事。对于拯救来说,财富是极为危险的。贫穷毫不邪恶。耶稣在原则上是站在穷人一边的。

但是，耶稣不主张剥夺富人的财产，不主张某种“无产阶级专政”。他所要求的不是对剥削者的报复，不是剥夺剥夺者，不是镇压压迫者，而是和平和放弃权力。而且，他也不同于库姆兰修道院，他不要求把财产交给团体。对于要放弃财产的人的期望是他们不将其交给团体，而是送给穷人。可是他没有要求他的追随者放弃财产。我们已经看到，在这方面也是没有律法的。他的几位追随者（彼得、利未、玛丽和马太）都谈到了他们的房子。耶稣赞成撒该把自己财产分出一半。^⑲有一个青年富人想要追随他，^⑳他对该青年有要求；但是他没有向不同情况下的每一个人都同样地、严格地提出同一要求。当然，每个想要跟他走的人都必须放弃一切，但是不能生计无着。事实上，耶稣和他的门徒在流浪中靠什么生活呢？福音书对此没有保密。他得到了他那些有钱的信徒、尤其是追随他的妇女的给养。^㉑有时候他接受邀请，包括富有的法利赛人和富有的收税官的邀请。但是，后来路加把原始团体的条件理想化了，并且引证耶稣说得严厉、坚决反对财产的话来证实这些条件，而且将其记载了下来（见于和马可与马太的比较）。实际上，即使是在原始团体中，也是不存在放弃财产的。^㉒

因而，耶稣在经济问题上不是一个天真的热心人，把被迫的事当成自愿，再给贫穷加上宗教的点缀。贫穷可以教人去祈祷，但也教人去咒骂。耶稣不赞颂贫穷，和不赞颂疾病一样；他不提供鸦片。贫穷、痛苦和饥饿是灾难，不是福祉。他没有宣扬一种热情的灵性来压制一切关于非正义的见解，或者提供一种廉价在来世得到安慰的许诺。另一方面，他也不是狂热的革命派，想要凭暴力在一夜之间消灭贫穷，因而极可能制造出更多的贫穷。虽然富人在当时的东方十分残酷，他却没有表现出对他们的敌意。他不属于那种向人民提供幸福的人，这种人只不过是给暴力与反暴

力的陀螺增添新的旋转力，而不去打破它。他当然是不赞成当时的社会条件的。但是他以另一种方式看待最终的解决办法。他对处境艰难的贫穷、忍受痛苦和饥饿的人说：“你们将得拯救，”“你们有福，你们会幸福的。”

穷人会幸福？不幸的人会幸福？祝福不应该被理解为一个普遍的原理，对人人都明显，处处时时有效，好像一切贫穷、一切痛苦、一切苦难都会自动地保证天堂、甚至人间天堂一定来临似的。祝福应该被理解为一种许诺：这种许诺是为不仅以漠然态度倾听、而且有信心将其变为为自己祝福的人实现的。对于他来说，上帝的未来已经注入他的生活，而且甚至现在就已带来了安慰、享有和满足。他无论到哪里去，上帝都在前面：他就在眼前。由于他信赖他面前的上帝，他的处境已经变化。即使是现在，他也可以改变生活方式，变得有能力以新的方式行动，能够毫不动摇地助人，而不考虑钱财更多的人的特权或感觉到对他们的嫉羨。爱不等于纯粹的消极等待。

正因为信徒知道他的上帝就在前面，因而他能够积极奉献，同时在全部分活动和奉献中能够表现出一种惊人的高尚超然态度：因为不用心计——像天上的鸟和地上的百合花一样，又因为信赖天意并仰望幸福的未来，他就不为衣食焦虑，不为明天焦虑。^①正是耶稣的这个方面，这种“俭朴”生活，甚至给予亨利·米勒深刻印象。当然，在耶稣自己的国家和他的时代，这是有某种稍有不同的意义的。因为在那种农业文化和气候条件下，不需要许多服装，找个住处也不太难，必要时可在田地中找到食物。当时生活名副其实可以不用积蓄。可以祈祷：“我们日用的饮食，今日赐给我们”。^②方济各和他的第一批兄弟们曾尝试名副其实地这样作。

但是，如果从广义上理解这句话（像马太那样），这就是对每个

人提出的要求,虽然世界的末日还不指日可待。对“精神上的”贫穷的要求是一种基本的态度:俭朴和信赖,满足于简单食物,摆脱忧虑。这种态度旨在消除一切奢望、傲慢不逊和终日忧虑,因为这一切也见于物质上贫穷的人。精神上的贫穷是指从内心上脱离财产束缚,但这一点,在不同情况下应有不同理解。不过,无论如何,经济价值观不可能保持至高无上,而一种新的尺度已加诸于我们。

耶稣的话不是说给某一团体或阶级的,当然也不是说给那些获得宗教荣誉称号“穷人”(诗篇和先知们称其为“谦恭的人”)的团体的。他令他的严格要求渗入每一社会阶层,及于每一个人,包括贪心的富人和嫉妒心强的穷人。他同情人们,却不仅出自经济上的理由。只靠饼生活对每个人都是一种诱惑。似乎人是没有另外的、完全不同的需求的。在约翰福音中——正如在面包变多的故事中一样——正是只要面包这一错误要求引发了严重的争议,争议结果,大多数人离开了耶稣;群众寻找的不是他,而仅仅是面包和满足。耶稣没有希求福利社会或者施粥场式的共产主义。他的信息不是布莱希特那句话:“先给饭吃,再讲道德”,^{③③}而是“先求上帝之国,再求其他。”^{③④}甚至对于被尘世遗弃的人,他也教导说,还有更重要的道理,即使他们的经济需要得到了满足,从更为深刻的意义上看,他们也依然是贫穷、凄惨、被剥削和所缺甚多的。

总之,在上帝和世人面前,每个人都经常是一个“贫穷的罪人”、一个需要宽恕和原谅的乞丐。连一个低微的仆人也能像大国王那样铁石心肠。^{③⑤}几个世纪以前,对以赛亚(耶稣在回答洗者约翰时引用了他的话)来说,穷人所受的压迫是综合性的:受欺凌、体罚、不独立、绝望、凄惨。耶稣把在物质需要方面困顿艰难的人(路加)或精神方面困顿的人(马太),事实上把一切有忧患和负担的人,甚至有罪恶负担的人叫到自己身边。他是全部这些人

的律师。正因为如此，才引起真正的物议。

道德沦丧者

绝对不可容忍的事不是他对病人、残疾人、麻风病人、着魔者的关怀；也不是他放任女人和儿童在他周围的方式；甚至不是他对穷人、卑微的人的支持。真正的麻烦是他卷入了**道德丧失事件**，和显然**不信宗教和不道德的人**来往：这是在道德上和政治上可疑的人；在每一个社会的边缘，作为一种无法根除的邪恶，都存在许多可疑的、来路不明的、被遗弃的、毫无希望的人的类型。这是真正遗憾的事。难道他必须作到如此的程度吗？这种实践的态度是显然有别于信仰宗教人们的总体行为的：特别有别于东方诸宗教的上层（修道院的、贵族的或种姓的）伦理，尤其有别于严格法制宗教的严格道德（犹太教、袄教、伊斯兰教）。

作为事后思考的结论，也许是团体提出了这样一个总体性和纲领性的公式：耶稣要寻找拯救**丧失的人**，^{③⑥}不是召义人，而是召罪人。^{③⑦}但是，无论个别的言论有什么历史价值，就连最严格的释经家对他和道德丧失者、不信宗教或不讲道德的人交往这一事实也是没有争议的：人们对这类人嗤之以鼻，他们的可怕标记是“罪人”。已经提及的侮辱性诨名虽被耶稣对手使用，却不是团体制造的：“贪食好酒”，但此语又被严厉得多的谴责取代：“**税吏和罪人的朋友**”。^{③⑧}

税吏：他们是十足的真正罪人，从事一种不受欢迎的行业，是可恶的骗子，靠为占领政权效劳发财，因为充当民族事业叛徒和敌人同谋而被打上永恒肮脏的标记，又因为他们记不清坑害过多少人或者诈骗多少钱财而无法忏悔。这些职业骗子就是耶稣不得不

与之交往的人。在这里没有必要从细节上确定一些故事的历史准确性；这些故事描写的是和主要税吏撒该的颇受物议的游宴，^{③⑨}或是接受税吏利未为耶稣的门徒。^{④⑩}虽然不能先决地接受这些故事，但也不能先决地排斥（特别是马可已经记录的对阿尔法优斯之子利未的召唤）。突出的一点是，福音书不少于三次指名提及了耶稣门徒中的三个税吏。无论如何，他的对手们指责他接待罪人并和他们一起吃喝这一情况，被公认为是一个历史事实。^{④①}

他没有拒绝接待罪人、目无法纪和破坏法律的人，虽然义人也去找他。他和税吏、和臭名远扬的罪人相处。“这人若是先知，必知道摸他的是谁，是个怎样的女人”：要确定关于城里这有名的罪人（很可能是一个妓女）完全不同一般的崇敬态度故事的性质，现在是不可能的；在她给耶稣的脚涂香膏^{④②}时，耶稣没有回避她。约翰福音中有一个动人的故事也是如此：一个女人在犯淫时被发现，耶稣救了她，使她免遭律法保卫人的捉拿。^{④③}这些故事可能是传说、或追忆，或二者兼有，表现成为典型的叙述。

这种传说中最可靠的因素之一是这一事实：耶稣表现出了对罪人的某种刺激性的偏袒，还把自己和不信宗教、没有道德的人混同起来。对他来说，无用的人和无业游民都有前途。同样还有受到性蹂躏——因而受到轻蔑的女人，和“义人”社会的全部牺牲品。在这类情况下，他都说出正确的话：“她许多的罪都赦免了，因为她爱的多。你们中间谁是没有罪的，谁就可以先拿石头打她。”^{④④}

这样，就不能否认耶稣“交坏朋友”。^{④⑤}形迹可疑的人、罪犯在福音书中不断出现，体面的人对于他们是都要退避三舍的。和耶稣同时代人对他这位宣讲上帝之国者的全部期望相反，他拒绝扮演虔敬苦修士的角色——逃避宴请，不和某些类型的人交往。当然，把耶稣的不可否定的“眼睛朝下倾向”浪漫化是不妥当的。根本谈

不到什么“臭味相投”。耶稣没有表现出对花天酒地生活的欲求和对烟花柳巷的偏好。他没有为“环境”辩护，他从不推托罪。但是，从福音书的叙述无疑可以见出，面对社会偏见和保守舆论，耶稣放弃了**取消某些团体或少数不幸的人社会资格的作法**。

小说家龚特尔·赫布格尔把耶稣描写成为大阪的移民工人是正确的吗？耶稣背后的种种议论、种种公开的批评都妨碍不了他，他依然和社会边缘各种人、社会局外人、宗教沦落者、丧失权利和被贬低的人来往。他和他们共事，他坦然接待他们。他不仅宣扬爱一切人，而且身体力行。他当然没有去投其所好，绝对没有参与声名狼藉团伙的活动。他没有降低到他们的水平，而是把他们提高到自己的水平。但是，他不仅和这些臭名远扬的坏人讨论问题，而且名副其实地**和他们愚谈**。许多人感到恼怒：他被看成是捉摸不定的人。

他是否不明白他在干什么吗？他是否不知道吃一顿饭（当时和现在一样）可能毁掉一个人的名誉吗？在我们受到邀请时，我们都会细心考虑是谁发出的邀请，和无论如何也要避开谁。这一点对于一个东方人来说尤其明确：**同桌进餐**的意义超过了礼貌和友谊。这意味着和睦、信赖、和解、兄弟情谊。而且，虔诚的犹太人还要补充说，不仅一般人这样看，上帝也是这样看的。甚至在今天的犹太人家庭里，在一餐开始之时，父亲也要掰下一块面包，同时口中祝福，每个人都吃一小块这块面包，以领祝福。上帝能够赞成和罪人共同进餐吗？正是如此。似乎律法没有提出人们可以和谁交往、谁属于虔诚信徒团体的最明确的标准。

对耶稣来说，和虔信者所排斥的人同桌进餐不仅是自由宽容和人道情感的表现。这还是他的使命和讯息的表现：毫无例外地给予一切人、甚至道德沦丧者以和睦和和解。德高望重之士觉得这是

对全部常规道德规范的违反，事实上是对道德本身的破坏。果真如此吗？

恩典的律法

犹太教的上帝也讲宽恕。但是他宽恕什么人呢？那些已经改变作风、完成偿还、作完苦行、凭努力（遵守律法、起誓、祭献、施舍）弥补罪过之债务、表明现在生活得较好的人。总之，宽恕给予曾是罪人、但已变为义人的人。但是，宽恕不能给予依然是罪人的人：罪人面临审判和惩罚。这是正义。

罪人必须首先努力苦行赎罪然后接受恩典这一规则不再适用了吗？全部这种制度都要丧失效力了吗？已不应该完全指明（像在旧约申命纪和历代志中那样）忠于律法受上帝奖掖、而违反律法则受惩罚吗？按照税吏和罪人的这位朋友的见解，上帝，神圣的上帝应该宽恕罪人正因为是罪人和不虔诚的人吗？然而，这样的上帝就会是罪人的上帝：这个上帝爱罪人胜过义人。

在这里，显然宗教的基础本身正在受到动摇。叛徒、骗子和通奸者和虔诚者与义人对比反而被认为是正当的。^{④⑥}堕落的饭桶和他在家中辛勤工作的兄弟相比反而得到偏爱。^{④⑦}遭到痛恨的外邦人——而且是一个异教徒——反而被树立成为本国人的楷模。^{④⑧}到最后，一切都得到同样的奖赏。^{④⑨}有利于这些败类的宏论要表明什么用意呢？^{⑤①}罪人应该比义人更接近上帝吗？在天上对于一个悔改的罪人感到的愉快如果多于对九十九个无需悔改的人，那是不公正的。^{⑤①}对于正义来说，这似乎是本末倒置。

如果有人如此同情法外逍遥和违反法律的人，那他自身不是在破坏法律吗？他不会不违背礼仪和纪律的规定吗？须知这些规

定是按照上帝诫命和祖先的传统制订的。好一个心灵的高度纯洁！以宴会代替斋戒！人成了上帝诫命的准绳！以庆祝取代惩罚！在这种情况下，妓女和骗子比虔诚者、⁵²各地非信徒比上帝之国之子⁵³应该先进入上帝之国，那就不足为奇了。事实上消除了一切神圣标准、把一些秩序级别颠倒、使最后的变成第一、第一变成最末的这种正义，是何等不可思议的正义啊！⁵⁴这种没有限制的爱是多么天真、危险：在本国人和外邦人之间、在党员和非党员之间、在近邻和身处远地的人之间、在可尊敬的和不可尊敬的职业之间，在有道德的和无道德的、好人和坏人之间，竟没有界限。似乎分离不是绝对必要的。似乎在这些情况下我们不必作出判断。似乎在这些情况下我们都永远能够宽恕。

是的，耶稣的确做到了这样的程度：**我们可以宽恕**，无限地宽恕，七十个七次。⁵⁵宽恕一切罪——除了反对圣神、反对上帝本身的现实之罪，因为这时候罪人已不想得到宽恕。⁵⁶显然，对所有的人来说，机会是均等的，与社会的、种族的、政治与宗教的划分无关。甚至在罪人忏悔之前，就已被接纳。首先是恩典，其次才是成就。应受严惩的罪人得到了自由的宽恕：他只需对恩典行为认知。宽恕是赐给他的，他只需接受赠礼和悔改。这是真正的无条件的大赦。我们只需要对这种恩典抱以信心。因此，**恩典先于律法**。或者，最好是说：恩典的律法有效。只有如此，一种新的、更高的义方为可能。这样的义始于无条件的宽恕：唯一的条件是受信仰或信赖性的信仰所鼓舞的信赖；应得出的唯一结论是慷慨地给予他人宽恕。任何人因为在大事上得到宽恕而得以生活，都应该在小事上不拒绝宽恕他人。⁵⁷

当然，凡是理解自己紧急处境的人也知道决定是不允许拖延的。在他的生存受到道德沦亡的威胁之时，在一切都处于紧急状况

之时,应该作出勇敢的、果断的和谨慎的行动。无论有多么令人厌倦和富有刺激性,在那个没有幻想、在剩下的一点时间之内尽可能肥己的不义管家一例中⁵⁸这一点是明显的。这不是一种机遇,而是一生都有的机会。想要得到生命的,会失去生命,而那失去生命的,将会得生命。⁵⁹门是窄的。⁶⁰被召的人多,选上的人少。⁶¹人的拯救依然是恩典的奇迹,只有上帝能创造出;在上帝凡事都能。⁶²

所以,大筵席已经备好,是为一切人准备的,甚至包括岔路口上的乞丐和残废,更不必说大路上的人了。⁶³耶稣的那些餐会,凡想参加的人都可参加,包括那些被关在体面之家门外的人;有什么象征比这些餐会能够更清楚地表明宽恕是给予一切人的呢?所以,这些在其他地方遭到排斥的人接到邀请是十分欣喜的;在这里,他们受到器重,而不是通常的诅咒。慈爱的开释取代即刻的有罪判决。恩典奇异地取代普遍的欺辱。这是真正的解放!真正的救护!这十分实际地展现了恩典。正因为如此,耶稣的这些餐会才留在早期基督教团体的记忆之中,而且,在他死后,得到了更深层次的理解:这是令人惊喜的图景,可以说是诸比喻中宣布的末日欢宴的预演、预报。⁶⁴

然而,问题仍然存在:怎样才能为提供给罪人的这种恩典、宽恕、解放和救助辩解呢?耶稣的各种比喻解释得很清楚。他的辩护首先是反击。无需悔改的义人真如此正义吗?虔诚者真如此虔诚吗?他们不是因为骄傲地宣扬他们的道德和虔敬而变成罪人了吗?⁶⁵他们懂得什么是宽恕吗?⁶⁶他们不是对犯过错的兄弟毫不慈善吗?⁶⁷他们不是阳奉阴违吗?⁶⁸他们不是拒绝对上帝的呼唤作出反响吗?⁶⁹即使是无罪的人如果认为他们自己再无其他感谢上帝之处,也是不免过错的。而罪人如果放弃自己,在放弃自己同时完全投身于上帝,也会变得无罪。这表明,因为罪人不掩盖他们的罪,

所以比虔诚的人更真实。和那些不肯承认自己罪过的人相比，耶稣认为罪人是在正路上。

但是，耶稣的真正辩解和回答与众不同。我们为什么可以以宽恕取代谴责、为什么恩典先于律法呢？因为上帝本身不谴责，而是宽恕。因为上帝本身自由选择恩典先于律法，行使了他施以恩典的权利。所以，在所有比喻中，上帝以经常更新的形体出现，十分宽宏大量：是宽大慈善的国王，^{⑦⑩}是慷慨勾销债务的贷方，^{⑦⑪}是寻找亡羊的牧羊人，^{⑦⑫}是寻找失落钱币的女人，^{⑦⑬}是急忙出门迎接儿子的父亲，^{⑦⑭}是倾听税吏祈祷的法官。^{⑦⑮}我们再三看到他是无限宽宏、善良得不可超越的上帝。^{⑦⑯}可以说，人应该在自己的给予和宽恕中摹仿上帝的给予和宽恕。只有从这里我们才能理解我们天父的要求：“免我们的债，如同我们免了人的债。”^{⑦⑰}

耶稣一如既往地以一种非神学方式宣布了这一点，并没有制订出一种深奥的恩典神学。“恩典”一语既没有出现在对观福音书中（除了路加福音，但在多数场合下不是在原来的行文之中）也没出现在约翰福音中（除了序文）。“宽恕”大部分是作为与洗礼有关的规则出现的，而“慈善”作为一个名词在福音书中则完全没有。对于表示行为的动词“宽恕”、“开释”、“赋予”情况就不一样了。这表明了一个具有决定性的因素：耶稣主要是从完成阶段的意义上来谈论“恩典”与“宽恕”的。对于浪子没加审判、父亲打断了他的悔罪、拥抱了他、让人拿来了华服、戒指和鞋并屠杀了小肥牛，备好筵席：这是完成阶段的恩典。那仆人、贷款人、税吏、迷失的羊也是这样感受到慷慨、宽恕、同情和恩典的。接纳是绝对的，不问过去经历、没有特殊条件，这样，得到解放的人就可以再度生活，可以适应：这一点是最难的事，不仅仅对于税吏。这是恩典：生活的新机会。

因此，耶稣的比喻不仅仅是关于一位慈爱天父上帝这一永恒观点的象征。这些比喻用话表现出了耶稣在行动中接纳罪人时所发生的情况：宽恕。上帝对罪人的宽恕性和解放性的爱在耶稣的话和行动中变成了事实。**不要对狡诈者的惩罚，而要对罪人的辩护**：这已经是上帝之国的开端，上帝正义的临近。

通过自己的全部教导和实践，耶稣认为所有虽然虔诚但是不如他自己宽宏、富有同情心和善良的人是有过错的。对于这些不太宽宏的、虔诚的人来说，有一件事是让他们大感窘迫的：耶稣不仅一般地宣布了恩典、慈爱和宽恕，而且发动了上帝的力量；上帝的爱给予了罪人，上帝偏爱罪人胜过义人；耶稣还大胆地预示了上帝使用恩典的权利。甚至连最严格的释经家也承认了这样一个历史事实：^{⑦⑧}耶稣承担了责任，**直接向罪人个人保证他得到宽恕**。

据最早的福音书记载，耶稣和他对手的第一次典型对抗发生在他提出宽恕保证之时：“小子，你的罪赦了。”^{⑦⑨}虔诚的犹太人也相信上帝赦罪。但是，这个人竟在此时此地十分明确地对这个特殊的个人许诺赦罪。他亲自许与并保证赦罪。凭什么权利？**凭什么权威**？反应是快速的：“这个人为什么这样说呢？他说僭妄的话了！除了神以外，谁能赦罪呢？”^{⑧⑩}

无疑耶稣是持有这一见解的。只有上帝给予宽恕。传给我们的这种保证的被动形式（“你的罪〔被〕赦了”）含义也就在此。但是，对于他的同时代人来说，确凿的是：有人竟敢作迄今没有人敢作的事；连摩西或者先知们都不敢。他不仅像大祭司依据上帝指定的高度详细的和解秩序在赎罪日向全体人民宣告上帝的宽恕，他还敢于亲自在具体情况下——“在尘世”，可以说，在街上——向道德丧失者保证了宽恕：因此，他不仅宣讲恩典，而且还在此时此地有权威地使用了恩典。

因而,这是否表明,作为一种专断私刑法的反面,现在又有一种专断的恩典法了呢?看来,似乎有一个人正在这里预示上帝的审判。和以色列的一切传说相反,有人正在作只有上帝才能作的事,干预和侵犯了上帝的最重要的权利。即使上帝的名字没有被诅咒,这也依然是**亵渎**:骄傲造成的亵渎。这个人把自己看成是什么人?他的要求在其他方面已是空前的,现在已到达高峰,这必定会引起愤怒和强烈的抗议:他说他能够赦罪。冲突已是不可避免:这是和他认为错误、并提示了其错误态度的那些人的生死冲突。在很早的时期——在关于赦罪的言论之后、在和税吏们的筵席之后、在轻视斋戒、侵犯安息日休息之后——马可福音^①立即记载了耶稣的对手们、律法、权利和道德捍卫者们商讨如何清算耶稣。

注 释(Notes)

EDITOR'S NOTE: A superior number after the year of publication indicates the edition of the work.

A I: 现代人道主义的挑战

- ① 有关这一概念的历史见 H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Munich, 1965. 有关或然性的基础研究见 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 见下述辞书中 Emanzipation 条: M. Greiffenhagen, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. II, Darmstadt, 1972, Coll. 448 - 49; 同上作者, "Ein Weg der Vernunft ohne Rückkehr. Ist die Emanzipation in eine neue Phase getreten" 载于 *Die Zeit*, 22 June 1973.
- ③ M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, 1958/London, 1967.
- ④ Kahl, *Das Elend des Christentums oder Plädoyer für eine Humanität ohne Gott*, Reinbeck bei Hamburg, 1968; 参看 C. Amery 新作, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Hamberg, 1972.

- ⑤ 例如, F. Gogarten, 前引书, 和 H. Cox, 前引书。有关讨论见 D. Callaghan 编, *The Secular City Debate*, New York/London, 1966.
- ⑥ H. Blumenberg, 前引书。
- 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”载于 *Der Spiegel* (1969), No. 18; 参看 R. Altmann, “Abschied von den Kirchen”载于 *Der Spiegel* (1970), No. 28.
- ⑫ *Newsweek*, 4 October 1971.
- ⑬ 这一概念的流行得益于以下几位的著述, 他们是 J. B. Metz, J. Moltmann, D. Sölle(见 D III, 1 中的讨论)。
- ⑭ C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Munich/Leipzig, 1922, 1934².
- ⑮ 我们的分析和基本结论大多符合 Jürgen Moltmann 关于基督教信仰的本性和关联的论述 (“Identity - Involvement Dilemma”)。参看 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. Ehrensviird, *Nach uns die Steinzeit. Das Ende des technischen Zeitalters*, Berne, 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.
- ① K. Steinbuch, *Falsch programmiert*, Stuttgart, 1968.
- ② K. Steinbuch, *Kurskorrektur*, Stuttgart, 1973. p. 9.
- ③ K. Lorenz, *Civilized Man's Eight Deadly Sins*, New York/London, 1974.
- ④ 在所有这些作者的著作中特别参看其基础研究: 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; 同上, *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 在 *Nachrichten aus dem Kösel - Verlag* 特刊中对上述研究作了详尽的介绍, Munich, 1970: "Die 'Zeitschrift für Sozialforschung.' Geschichte und gegenwärtige Bedeutung."
- ⑤ 特别参看 Marcuse, 前引书有关单面社会和单面思维的论述。
- ⑥ 有关批判的理性主义的讨论参看 H. Küng, *Existiert Gott?*, Munich, 1975.
- ⑦ 参看法国结构主义者关于马克思的阐释: L. Althusser, *For Marx*, New York, 1970/London, 1972; L. Althusser/E. Balibar, *Reading "Capital,"* London, 1970/New York, 1971.
- ⑧ K. Marx, *Early Writings*, New York/London, 1963. 其中 *The German Ideology* (有单行本出版 London, 1965/New York, 1970) 和 *Theses on Feuerbach* 尤为重要。
- ⑨ K. Marx, *Capital*. Encyclopedia Britannica 出英文版, Chicago, 1952/London, 1954 - 59.
- ⑩ 正统马克思主义(马列主义)的基本著作作为 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 z; J. Stalin, *Dialectical and Historical Materialism*, New York, 1940/London, 1940.

- ② 资料特别丰富的有 S. Stojanovic, *Between Ideals and Reality. A Critique of Marxism and Its Future*, New York/London, 1973; P. Vranicki, *Geschichte des Marxismus*, Frankfurt, 1972 - 74. 在匈牙利出版的著作中较为著名的有那里的新左派代表人物 Andreas Hegedüs 和 Agnes Heller 的著作。
- ③ 参看 H. Pross, "Überleben des Kapitalismus? Mitwirkung der Unternehmer an der Verbesserung der Wirtschaftsverfassung" 载于 1973 年 5 月 31 日至 6 月 2 日在慕尼黑召开的独立雇主研究团体年会的报告中, 出版时名为 *Der Angriff auf den Unternehmer - Herausforderung und Chance*, pp. 15 - 20.
- ④ 早些时候 H. Marcuse 写了 *Soviet Marxism. A Critical Analysis*, New York/London, 1958. 有关苏联、东德、捷克斯洛伐克、古巴和朝鲜的状况, 又见左翼社会主义者的 5 份报告, 他们是 R. Rossanda, B. Rabehl, S. Plogstedt, G. Maschke, H. Kurnitzky 和 K. D. Wolff, 载于 *Kursbuch*, H. M. Enzensberger 编, Berlin, 1972, No. 30.
- ⑤ M. Djilas, *The New Class*, New York, 1957/London, 1966. 同上, *The Unperfect Society*, New York/London, 1970. Djilas 与铁托是多年的老战友, 从 1945 年到 1954 年曾任南斯拉夫共产党总书记, 代总理, 并且是权威的党内理论家。他的书使他遭受六年监禁。1962 年他被判九年监禁, 原因是他的另一本书 *Conversations with Stalin* (New York, 1962)。
- ⑥ 参看已为西方所知的苏联批评家的著述, 尤其是 A. D. Sakharov, W. F. Turtshin 和 R. A. Medvedev 3 位教授在 1968 年致苏共中央委员会的信, 载于 *Neue Zürcher Zeitung*, 22 April 1970; A. D. Sakharov, *Wie ich mir dir Zukunft vorstelle*, Zürich, 1969; 同上, "Ein Memorandum an den General - sekretär der KPdSU, L. I. Breschnew," 1971, 载于 *Die Zeit*, 21 July 1972; 同上, 见 *Der Spiegel* 访谈, 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, 见 Leopold Labetz 编, *Solzhenitsyn: A Documentary Record*, London/Baltimore, 1974, pp. 375 - 79. 另外可参阅 *Neue Zürcher Zeitung* 前驻莫斯科记者 R. Bemheim 的调查 *Die sozialistische Errungenschaften der Sowjetunion*, Zürich, 1972.

- ⑳ 参看部分参与者的著述 U. Bergmann, A. Dutschke, W. Lefevre, B. Rabehl, *Rebellion der Studenten oder Die neue Opposition. Eine Analyse*, Hamburg, 1968. 有关批判性的论述见 E. K. Scheuch 编, *Die Wiedertäufer der Wohlstandsgesellschaft*, Cologne, 1968; W. Fikentscher, *Zur politischen Kritik an Marxismus und Neomarxismus als ideologische Grundlage der Studentenunruhen*, 1965/69, Tübingen, 1971. 有关对“红”和“黑”的识别的争议见 H. Grebing, *Linksradikalismus gleich Rechtsradikalismus. Eine falsche Gleichung*, Stuttgart, 1971; M. Greiffengagen, R. Kühnl, J. B. Müller, *Totalitarismus. Zur Problematik eines politischen Begriffs*, Munich, 1972.
- ㉑ M. Horkheimer, 杂集 *Kritische Theorie* 前言, Frankfurt, 1968.
- ㉒ H. Marcuse, *One - Dimensional Man*, Boston/London, 1964, pp. 253, 255, 257.
- ㉓ J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt, 1973; 参看同上, *Erkenntnis und Interesse* 跋, Frankfurt, 1973.
- ㉔ 首先从基督徒的立场, 有关马克思主义与基督教的关系的著述有: J. L. Iltoemelka, *Evangelium für Atheisten*, Berlin, 1957; H. Collwitzer, *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, C. Ciardi, J. B. Metz, K. Rahner, M. Reding, D. Schreuder and G. A. Wetter), Vienna/Frankfurt/

Zürich, 1966; R. Garaudy, *From Anathema to Dialogue: The Challenge of Marxist - Christian Cooperation*, New York, 1966/London, 1967; M. Stöhr 编, *Disputation Zwischen Christen und Marxisten*, Munich, 1966; G. Giardi, *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 Marxs*, 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. Dudenriijn, *Kritische Theologie als Kritik der Theologie. Theorie und Praxis bei Karl Marx - Herausforderung der Theologie*, Munich/Mainz, 1972; J. P. Miranda, *Marxy la Biblia Critica a La filosofia de la opresipón*, Salamanca, 1972.

从马克思主义者的立场,有关基督教与马克思主义的关系的著述有: E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, 1967; 同上, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Frankfurt, 1962; 同上, *Atheism in Christianity*, New York, 1972; M. Machovec, *Marxismus und dialektische Theologie. Barth, Bonhoeffer und Hrodvádka in atheistisch - kommunistischer Sicht*, Zürich, 1965; 同上, *Jesus für Atheisten*, Stuttgart, 1972; R. Garaudy, *Marxism in the Twentieth Century*, New York/London, 1970(特别是有关“Marxism and Religion 的章节,” pp. 106 - 63); V. Gardavsky, *God Is Not Yet Dead*, Baltimore/London, 1974; L. Kolakowski, *Geist und Ungeist christlicher Traditionen*,

Stuttgart, 1971; 参看前引书目中, *Christentum und Marxismus - heute*, R. Garaudy, R. Havemann, L. Lombardo - Radice 的来稿。

- ⑳ “Ohne Geschichte Leben?” 这是 29 日在累根斯堡德国历史学家大会上对德国历史教师协会所致的开幕辞, 载于 *Die Zeit*, 13 October 1972.
- ㉑ M. Weber, “Politik als Beruf” (October 1919) in *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen, 1971, pp. 505 - 60(引文, p. 560).
- ㉒ R. Jungk, *Die Zukunft hat schon begonnen*, Stuttgart, 1952.
- ㉓ R. Jungk, *Der, Jahrtausendmensch. Bericht aus den Werkstätten der neuen Gesellschaft*, Munich/Gütersloh/Vienna, 1973.
- ㉔ H. Pross, 前引书., p. 17.
- ㉕ H. Pross, 前引书., p. 19.

A II: 另一维度

- ① E. Ionesco, “The Threat to Culture.” 这是在萨尔茨堡狂欢节开幕式上的致辞, 1972. 法文原版和德文版, Munich, 1972, p. 22.
- ② E. Ionesco, 前引书, pp. 21 - 22.
- ③ 参看 A I, 3: “Humanity through technological evolution?”
- ④ 参看 A I, 3: “Humanity through politico - social revolution?”
- ⑤ 有关民粹主义的讨论因篇幅所限, 在此省略, 可参见 H. Küng, *Existiert Gott?*, Munich, 1975.
- ⑥ M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. 这是一个访谈, 有 H. Gumnior 做的评论, Hamburg, 1970. esp. pp. 67 - 69.
- ⑦ H. F. Steiner, *Marxisten - Leninisten über den Sinn des Lebens. Eine Studie zum kommunistischen Menschenbild*, Essen, 1970; 特别参看由俄文译出的文件, 原文见于 Soviet periodicals 上的讨论, pp. 309 - 63.
- ⑧ A. Schaff, *Marxismus und das menschliche Individuum*, Vienna/Frankfurt/Zürich, 1965; M. Machoveč, *Jesus für Atheisten*, Stuttgart/Berlin, 1972, pp. 15 - 30; 参看同上, 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; 同上, *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; 同时参看 pp. 279 - 95; 同上, "Naturwis - senschaftliche und religiöse Wahrheit," 这是在 Guardini 奖的颁奖式上的致辞载于 *Zur Debatte, Themen der Katholischen Akademie in Bayern* 3 (1973), No. 3/4 同时参看 P. Jordan, *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. Abbruch einer Mauer*, Oldenburg/Hamburg, 1963.
- ⑪ 除了弗洛伊德学派之外, 特别参看: C. G. Jung, *Psychology and Religion*, Princeton, 1970/London, 1970. 有关问题的论述见: J. Rudin, *Psychotherapy and Religion*, Notre Dame, 1968. 同时参看词语疗法的奠基人的著述: V. E. Frankl, *The Doctor and the Soul; From Psychotherapy to Logotherapy*, New York, 1965/London, 1969; 同上, *The Will to Meaning*, New York, 1969/London, 1971; 同上, *Der unbewusste Gott, Psychotherapie und Religion*, Munich, 1974².
- ⑫ 弗洛伊德学派的著述中特别参看 E. H. Erikson, *Identity and the Life Cycle*, New York, 1957; 同上, *Insight and Responsibility*, New York, 1964; 同上, *Identity: Youth and Crisis*, New York, 1968/London, 1971, R. May, *The Meaning of Anxiety*, New York, 1950; 同上, *Man's Search for Himself*, New York, 1953; 同上, *Power and Innocence*, New York, 1972.
- ⑬ M. Machovec, 前引书, : 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. 同时参看 M. Mead, *Twentieth Century Faith. Hope and Survival*, New York, 1972, esp. p. 3.
- ⑱ 参看莫斯科主教提供的证据: *Der Spiegel*, 1974, NO. 17.
- ⑲ 参看 A I, 1: "Secular world."
- ⑳ 参看有关世俗化论题的辩论和宗教的持久性的综合问题的著述: A. M. Greeley, *Religion in the Year 2000*, New York, 1969; 同上, *The Persistence of Religion*, New York, 1972/London, 1973; O. Schatz 编, *Hat die Religion Zukunft?*, Graz/Vienna/ Cologne, 1971, 作者有 A. Toynbee, P. Berger, T. Luckmann, A. Gehlen, K. Löwith, M. Horkheimer, E. Bloch, H. Cox, O. Schatz, 等等; G. Baum, *New Horizon*, New York, 1972; 最后参看 *Concilium*, January 1973, Gregory Baum 和 A. M. Greeley 编, 作者有: M. Marty, J. Brothers, W. 和 N. McCready, J. Remy, E. Servais, B. van Iersel, D. Power, J. Shea, E. Kennedy, D. Tracy, R. Rutherford, R. Laurentin. 在早期的宗教社会学著作中参看 E. A. Tiryakian 编, *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change, Essays in Honor of P. A. Sorokin*, London, 1963, 特别是以下几位的文章: T. Parsons 和 T. F. O'Dea; 同时参看 D. R. Cutler 编, *The Religious Situation: Nineteen Sixty Eight*, Boston, 1968, 特别是以下几位的文章: H. Smith, J. Campbell, C. Geertz, T. Parsons, G. E. Swanson.
- ㉑ H. Cox, *The Secular City* 的作者, 现著有 *The Seduction of the Spirit. The Use and Misuse of People's Religion* New York, 1973/London, 1974. 特别是第 5 章中出现了新的潮流的证据, 第 5 章 "Beyond Bonhoeffer," 其中有一句话: "简言之, 宗教的未来这个问题又成了悬

而未决的问题了。”这个问题其实从未有过定论。

- ② O. F. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, Frankfurt/Berlin, 1958.
- ③ 参看 T. Luckmann, “Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen in der modernen Gesellschaft?” 见 O. Schatz 编, 前引书., pp. 69 – 82。
- ④ A. M. Greeley, *Religion in the Year 2000*, Chapter 3: “The Data.”
- ⑤ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, 1966, pp. 41 – 42.
- ⑥ 有关上帝的问题的讨论见于最近的 *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 编, *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. Hasenhüttel, *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; 同上, *Die Religionskritik sucht ihren Partner. Thesen zu einer erneuerten Apologetik*, Freiburg/Basle/Vienna, 1974. 有关无神论的历史特别参看 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. 有关“上帝的证实”特别参看: 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, *Menschwerdung Gottes*.
- ② Emil Brunner 和 Karl Barth, *Natural Theology*, London, 1966, 内载 Emil Brunner's "Nature and Grace" 和 Karl Barth 的答复 "No"; K. Barth, *Church Dogmatics* H, 1, Edinburgh, 1957 (有关梵蒂冈一世, 特别参看 pp. 79 - 85) 有关 Barth 在其创造神学中自我纠正的方法参看 *Church Dogmatics* III, 1 - 3, Edinburgh, 1958, 特别参看 III, 3/69, 2.
- ③ R. Bultmann, *Faith and Understanding. Collected Essays* I, London, 1969, pp. 28 - 52, 53 - 65, 313 - 31.
- ④ 有关 Barth 的方法, 参看 H. Gollwitzer 最近和 W. Weischedel 的讨论, *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, 特别参看 Chapters I, 3 和 VI, 2. 有关 Bultmann 的方法, 特别参看 G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen, 1959; 同上, *Wort und Glaube*, Tübingen, 1960.
- ⑤ St. Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles* I, 3 - 14; *Summa Theologiae* I, q. 2.
- ⑥ First Vatican Council, Dogmatic Constitution, *De fide catholica*, 特别参看 DS 3004, 3015 - 20 参看 Pius XII, 通谕 *Humani generis*, 12 August 1950 in *Acta Apostolicae Sedis*, 42 (1950), pp. 561 - 78 (excerpts in DS 3875 - 99).
- ⑦ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 2, aa. 1 - 2
- ⑧ 有关“自然神学”的区别性的更新可以参见 W. Pannenberg, *Was ist der Mensch?*, Göttingen, 1962; 同上, *Revelation as History*, New York/London/Sydney, 1969; 同上, *Grundfragen systematis Theologie*, Göttingen, 1967; 同上, "Brief an W. Weischedel" 载于 J. Salaquarde 编, *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, Berlin 1971, pp. 176

- 80, 附带 W. Weischedel 的答复。

- ② Cf. H. Küng, *Existiert Gott?*, Munich, 1975.
- ③ *Kant's Critique of practical Reason*, T. K. Abbott 译, Longmans Green, London/New York/Toronto, 1909, Book, II, Chapter II, 5, pp. 220 - 29, 223.
- ④ 有关上帝的存在问题有大量的神学文献, 在天主教的立场上论述教义学的手册和综合性著作中, 可以参看的有 Michael Schmaus, *Dogma*, 6, vols, New York/London, 1970 - 74; J. Feiner/M. Löhrer 编, *Mysterium Salutis*, 5 vols., Einsiedeln/Zürich/Cologne, 1965ff.; Karl Rahner, *Theological Investigations*, Baltimore/London 这些文集的第一卷出版于 1961 年, 其余的在今后几年陆续面世。预计出齐共十二卷, 与 *Schriften zur Theologie* 的九卷相应, Einsiedeln/Zürich/Cologne)。从清教徒立场出发的著作有 Karl Barth's *Church Dogmatics*, Edinburgh, 1955ff. 和以下几位的作品: E. Brunner, H. Ott, H. Thielicke, P. Tillich.

Monographs 包括 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. Jünger, *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. Zahmt, *The Question of God. Protestant Theology in the Twentieth Century*, New York/London, 1970; 同上, *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. Gogarten, *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; 特别是 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.

从语言哲学的角度出发, 以下著作值得一读: 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. Gikey, *Naming the Whirlwind. The Renewal of Godlanguage*, Indianapolis/New York, 1969; E. Castelli (ed.), *L'analyse du langage théologique, Le nom de Dieu*, Paris, 1969.

最后, 有关上帝的问题的文集中值得一读的有: A. Schaefer 编, *Der Gottesgedanke im Abendland*, Stuttgart, 1964; N. Kutschki 编, *Gott heute. Fünfzehn Beiträge zur Gottesfrage*, Mainz/Munich, 1967; H. Zahnt 编, *Gespräch über Gott*, Munich, 1968; T. C. de Kruijf 等, *Zerbrochene Gottesbilder*, Freiburg/Basle/Vienna, 1969; H. J. Schultz 编, *Wer ist das eigentlich - Gott?*, Munich, 1969; A. Grabner - Heider 编, *Gott*, Mainz, 1970; J. Blank 等, *Gott - Frage und moderner Atheismus*, Regensburg, 1972; J. Ratzinger 编, *Die Frage nach Gott*, Freiburg/Basle/Vienna, 1972; J. Kopperschmidt 编, *Der fragliche Gott. Fünf Versuche einer Antwort*, Düsseldorf, 1973; K. Rahner 编, *Ist Gott noch gefragt? Zur Funktionslosigkeit des Gottesglaubens*, Düsseldorf, 1973.

⑤ *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, Norman Kemp Smith 译,

Macmillan, New York/Toronto/London, 1964 (第一版 1929; 修订版, 1933), III, ii, 2, p. 635.

- ⑳ 在此我们无法讨论上帝存在问题的先决条件,即有关空虚的现实的
基本问题,以及在基本的不信任与信任之间,在虚无主义和存在的信任
之间如何作出自由而非任意的选择的问题。这些问题我在谈到尼采
时作了特别论述,见 H. Küng, *Existiert Gott?*, Munich, 1973.
- ㉑ W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt, 1971 - 72, Vol. II,
[127. 他坚持只将上帝作为一个“不确定的根源”来理解 (*Vonwoher
der Fraglichkeit*): [128 - 31.
- ㉒ 在此仅可能从历史哲学的角度论述无神论出现的必然性以及科学对
宗教的替代(参看 A II, 1)。关于无神论的心理学论证的反驳(上帝是
人的映像或心理的暗示)需要讨论费尔巴哈的人本主义无神论,马克
思的社会革命无神论,尼采的虚无主义无神论和弗洛伊德的精神分析
无神论。上述讨论见 Hans Küng, *Existiert Gott?*
- ㉓ 参看 H-E Hengstenberg, “Wahrheit, Sicherheit, Unfehlbarkeit: zur ‘Problematik’
unfehlbarer kirchlicher Lehrsätze” 载于 H. Küng 编, *Fehlbar? Eine Bilanz*,
Zürich/Einsiedeln/Cologne, 1973, pp. 217 - 31.
- ㉔ M. Buber, “Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie” 载
于 *Werke*, Vol. I, Munich/Heidelberg, 1962, pp. 509 - 10.
- ㉕ W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Vol. I.
- ㉖ *Ibid.*, Vol. II, pp. 494 - 95.
- ㉗ 对于“什么是启蒙运动?”的回答载于 *Werke*, W. Weischedel 编, Vol.
VI, Darmstadt, 1964, p. 53.
- ㉘ 查伦特的已被引用的著作颇具参考价值,它们与现代关于上帝存在问
题的看法有关: *Die Sache mit Gott* (英译本: *The Question of God*, New
York/London, 1969); *Gott kann nicht sterben*; 以及原始资料, *Gespräch
über Gott*. 下文我们引用的是 *Gott kann nicht sterben*, Chapter 1.
- ㉙ 参看 von Weizsäcker, *Die Verantwortung der Wissenschaft im Atomzeitalter*,
Göttingen, 1957, pp. 11 - 12.

- ④ 参看文献目录 A II, 1: "Proofs of God?"
- ⑤ 参看文献目录 A II, 1: "Proofs of God?"
- ⑥ 参看 H. Albert, *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, Munich, 1971. 基本讨论见 H. Küng, *Existiert Gott?*, Munich, 1975.
- ⑦ H. Albert, 前引书, pp. 11 - 15.
- ⑧ W. Weischedel, "Was Heisst Wirklichkeit" in G. Ebeling/E. Jüngel/G. Schunack(eds.), *Festschrift für Ernst Fuchs*, Tübingen, 1973, pp. 343 - 44.
- ⑨ 参看 H. Küng, *Infallible? An Inquiry*, New York/London, 1971, Chapter IV, 11: "A teaching office?" 同时参看 H. Küng 编, *Fehlbar? Eine Bilanz*, Chapter E VII: "Die Chancen eines fehlbaren Lehramts."

A II: 世界各宗教的挑战

- 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 参看 H. J. Margull 和 S. J. Samartha 编, *Dialog mit anderen Religionen Material aus der ökumenischen Bewegung*, Frankfurt, 1972. 1971 年亚的斯亚贝巴的文件尤其重要: "Der Ökumenische Rat der Kirchen und der Dialog mit Menschen anderer Religionen und Ideologien."
- ⑥ 参见《圣经》经文短集, 载于 H. Küng, *Christenheit als Minderheit*, Einsiedeln, 1965.
- ⑦ 在这一点上参见 Karl Rahner 的先锋性的著作, "History of the World and Salvation - History," "Christianity and the Non - Christian

Religions,”载于 *Theological Investigations*, Vol. V, London/Baltimore, 1966, pp. 97-134.

- ⑧ J. Neuner, “Missionstheologische Probleme”载于 *Gott in Welt*, Vol. II, Festschrift for Karl Rahner, Freiburg/Basle/Vienna, 1964, pp. 401-2.
- ⑨ H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer “Theologie der Religionen,”* Freiburg/Basle/Vicnna, 1963, p. 39; 参看同上, *Colloquium salutis - Christen und Nichtchristen heute*, Cologne, 1965.
- ⑩ 与 Karl Barth 的基督教排外性相对(包括 R. Bultmann 和 K. Heim), 按照神学史理解, 世界宗教的真实内容亦为新教神学家所认识: 一方面, 基于宗教史的结论, 尤指 E. Troeltsch(及其他宗教史领域的神学家, 属于里敕尔学派); 另一方面, 基于新、旧约全书, 如 A. Schlatter(和 W. Lütgert) 以及后期的 P. Tillich, P. Althaus, C. H. Ratschow, W. Pannenberg。这个问题的有价值的研究参见 P. Althaus, *Die Christliche Wahrheit*, 特别是 5 和 16. 新近的趋势参看 P. Knitter, “What is German Protestant Theology Saying About the Non-Christian Religions?”载于 *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 50 (1973), pp. 38-64. 我们已经解释过这里不牵涉“自然科学”(参看 A II).
- ⑪ 在有关世界宗教这一主题的大量文献中, 值得一提的有: M. Gorce/R. Mortier 编, *Histoire générale des religions*, Vols. I-V, Paris, 1974-52; C. Clemen 编, *Die Religionen der Erde*, Munich, 1949²; F. König 编, *Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte*, Vols. I-III, Vienna, 1951; C. M. Schröder 编, *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart, 1960ff. (预计 36 卷)

范围较窄然有意义的研究包括 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 编, *Die fünf grossen Weltreligionen*, Freiburg/Basle/Vienna, 1974. 所有这些著作提供了各个宗教的丰富文献资料。

更大的著作包括 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.

最有价值的非《圣经》文本(特别是有关印度和中国的智慧的)已被译成几种文字,并且其纸皮本多有面世。

- ⑫ 关于“教会之外没有拯救”这句格言的历史,参见 H. Küng, *The Church*, New York/London, 1967, D II, 2; 同上,论述对会议的现代阐释的有: *Truthfulness*, London/New York/Sydney, 1968, B VIII.
- ⑬ DS 1351. 参看 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”载于 *Theological Investigations*, Vol. VI. London/Baltimore, 1969, pp. 390 - 98. 参看 A. Röper, *Anonymous Christians*, New York/London, 1965. 有关这个广为流传的学说以及 R. Panikkar 的观点见 *The Unknown Christ of Hinduism* (London, 1964), H. J. Margull (前引书, p. 85) 基于他与印度人、佛教徒和穆斯林的对话的具体经验。他已提出了一些批评性的保留。
- ⑯ K. Barth, *The Epistle to the Romans*, London, 1933. Chapter 7; 同上, *Church Dogmatics*, Vol. I, pt. 2, Edinburgh, 1956, 17; 但要参见他的修

改: Vol. IV, pt. 3, Edinburgh, 1962, 69, 2.

- ⑰ D. Bonhoeffer, 前引书 pp. 279 - 82.
- ⑱ F. Gogarten, *Despair and Hope for Our Time*, Philadelphia, 1970.
- ⑲ E. Brunner, *Philosophy of Religion*, Cambridge, 1958; 同上, *Die Christusbotschaft im Kampf mit den Religionen*, Stuttgart/Basle, 1931; 同上, *Revelation and Reason. The Christian Doctrine of Faith and Knowledge*, London, 1947, 特别是 Chapters 14 - 17.
- ⑳ H. Kraemer, *The Christian Message in a Non - Christian World*, Grand Rapids, 1961; 作者同上, *Religion and the Christian Faith*, London, 1956.
- ㉑ 有关宗教现象学, 除了以下几位的早期重要的著作: R. Otto, H. Pinard de la Boullaye 和 N. Söderblom, 参看 G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1933, 1956²; 同上, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, Haarlem, 1948/Darmstadt, 1961²; G. Mensching, *Vergleichende Religionswissenschaft*, Heidelberg, 1949²; 同上, *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. Goldammer, *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; 同上, *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. H, pp. 287 - 305, 特别是 294 - 95.
- ㉔ Chinua Achebe 的小说, *Things Fall Apart*, London, 1958, 在这方面有

参考价值。

- ② 参看以下系列文章, 虽有偏重, 但仍有价值, 载于 *Der Spiegel*, 1973, Nos. 39 - 43, "Asiens kranker Riese" ("Asia's Sick Giant").
- ③ S. Padhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought*, London, 1939, pp. 308 - 9. 参看印度基督教神学家的批评: M. M. Thomas, *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*, Naperville, 1969/London, 1970, Chapter VII.
- ④ 参看. G. Lanczkowski, 前引书, pp. 111 - 12, 115 - 16; 参看. G. Mensching, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, Munich/Hamburg, 1966².
- ⑤ 参看. K. Jaspers, *Die massgebenden Menschen*, Munich, 1971⁴ (重印自 *Die grossen Philosophen*, Vol. I, Munich, 1964).
- ⑥ K. Jaspers, 前引书, p. 206.
- ⑦ 参看. H. Dumoulin, *History of Zen Buddhism*, New York/London, 1963; 同上 *Östliche Meditation und christliche Mystik*, Freiburg/Munich, 1966. 一个出色的概括比较见于 P. Kreeft, "Zen Buddhism and Christianity: An Experiment in Comparative Religion" 载于 *Jornal of Ecumenical Studies* 8 (1971), pp. 513 - 38.
- ⑧ Adelheid Krämer 的研究, *Christus und Christentum im Denken des modernen Hinduismus*, Bonn, 1958.
- ⑨ 基督教与佛教专家们的著作提供了一个典范: H. Dumoulin 编, 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 撰文, *Buddhismus der Gegenwart*, Freiburg/Basle/Vienna, 1970. 有关在印度的基督教讨论的成果, 参看 M. M. Thomas 的著作, 上面已提及, 特别参见 K. Baago, *Pioneers of Indigenous Christianity*, Bangalore, 1969; 同上 *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. 在印度基督教神学家中以下几位值得一提: Joshua Marshman, Nehemiah Geree, M. C. Parekh, C. F. Andrews, S. K. Rudra, P. D. Devanandan, P. Chenchiah, D. G. Moses, J. R. Chandran, Surjit Singh, M. Sunder Rao.

- ③ 参见前注 11 条, 有关世界宗教的资料。
- ④ 参看 W. Schilling, *Einst Konfuzius - Heute Mao Tse - tung. Die Mao - Faszination und ihre Hintergründe*, Weilheim, Upper Bavaria, 1971.
- ⑤ 有关基督教与世界宗教的关系参见以下几位的著作: K. Barth, E. Brunner 和 H. Kraemer, K. Rahner, H. R. Schlette, H. Küng, 参见 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; 同上, *Das Kerygma und der Mensch*, Munich, 1953; T. Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*, Munich, 1950; 作者同上, *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; 同上, *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; 同上, *Asiatische Gottheit - Christlicher Goot. Die*

Spiritualität der beiden Hemisphären, Einsiedeln, 1971 (最新修订版); 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 编, *Christian Revelation and World Religions*, London, 1967; O. Wolff, *Anders and 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?" 载于 H. Feld and J. Nolte 编, *Wort Gottes in der Zeit. Festschrift für K. H. Schelkle*, Düsseldorf, 1973, pp. 347 - 60.

至 1960 年的其他文献可查阅 E. Benz/M. Nambara, *Das Christentum und die nichtchristlichen Hochreligionen. Begegnung und Auseinandersetzung. Eine internationale Bibliographie*, Leyden, 1960. 除 G. Rosenkranz 已经引用的著作外,近期的有关新教和天主教神学的研究概要有: P. Beyerhaus, "Zur Theologie der Religionen im Protestantismus," 和 W. Bünlmann, "Die Theologie der nichtchristlichen Religionen als ökumenisches Problem" 载于 *Freiheit in der Begegnung. Festschrift für Otto Karrer*, Frankfurt/Stuttgart, 1969, pp. 433 - 78.

- ⑥ 有关从文化集团的形态学出发的特别有价值的比较参见: W. S. Haas, *The Destiny of the Mind*, London, 1956
- ⑦ 参看 M. M. Thomas 著述(上注第 26 条), 主要见论 Rammohan Roy, Keshub Chunder Sen, P. C. Mozoomdar, Brahmabandhav Upadhyaya, Vivekananda, Radhakrishnan, Mahatma Gandhi 的章节:
- ⑧ W. Johnston 对 Shusaku Endo 的介绍, *Silence*, p. 16.

- ⑨ 我感谢 Julia Ching 教授 (National University of Australia, Canberra/Columbia University, New York) 对本章提出了重要的建议。

B I : 基督教的特点是什么?

- ① Acts 11:26; cf. 26:28; 1 Pet. 4:16.
- ② Pliny, *Letters X*, 96 英译本及其他文件可参看 Henry Bettenson 编, *Documents of the Christian Church*, London/New York, 1943; 或 C. K. Barrett 编, *The New Testament Background. Selected Documents*, London, 1956。
- ③ Tacitus, *Annals XV*, 44.
- ④ Suetonius, *Claudius XXV*, 4.
- ⑤ 参看 Josphus, *Antiquities XX*, 9n. 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. 参看同上, *Reform und Gegenreformation heute. Zwei Thesen zur ökumenischen Situation in den Kirchen*, Mainz, 1969, pp. 40 - 41, 及 "Glaube als gefährliche Erinnerung" 载于 A. Exeler/J. B. Metz/K. Rahner, *Hilfe zum Glauben*, Zürich/Einsiedeln/Cologne, 1971, pp. 23 - 27.
- ⑨ 参看 A. III.
- ⑩ 参看 A I.
- ⑪ K. Jaspers, *Die massgebenden Menschen*, Munich, 1964, 1971⁴.
- ⑫ 只有用这一方法才能以启蒙时代以来的新形式给“基督教的本质”问题给予一个明确的回答。否则, 正如下书中间接表示的, H. Wagenhammer, *Das Wesen des Christentums. Eine begriffsgeschichtliche*

Untersuchung (Mainz, 1973), 基督教的本质“无法被彻底地牢牢抓住”。(p.256).

- ⑬ 下文参看 H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, Freiburg/Basle/Vicnna, 1970, Chapter II, 5: “Das Christusbild der Modernen.”
- ⑭ H. Spaemann 编, *Was ist Jesus von Nazareth - für mich? 100 zeitgenössische Zeugnisse*, München 1973. A. M. Carré 编, *Pour vous, qui est Jésus - Christ?*, Paris, 1970, 作为 Spaemann 调查的文本。
- ⑮ 有关官方训导的概念参看 H. Küng, *Infallible? An Inquiry*, New York/London, 1971, Chapter IV, 11.
- ⑯ DS 125.
- ⑰ DS 302.
- ⑱ 参看 H. Küng, *Fehlbar? Eine Bilanz*, Zürich/Einsiedeln/Cologne, 1973, Chapter E VI: “Die wahre Autorität der Konzilien” (参考 H. J. Sieben 的研究)。
- ⑲ 有关历史和神学的问题的介绍参见 H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, Excursus I - IV. 此外参见以下几位有关教义史的巨著: L. J. Tixeront, T. de Régnon, J. Lebreton, J. Rivière, 等等, 从新教立场出发的有以下几位: A. Harnack, R. Seeberg, F. Loofs, W. Koehler, M. werner, A. Adam. 有关基督学的问题特别参看 A. Grillmeier, “Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon” 载于 *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” (包括一个圣经基督学的介绍, 作者是 P. Lamanche) 载于 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 特别参看 H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, Excursus II: “Kann Gott

leiden?”又见 W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte*, Berlin, 1957.

- ① 参看 H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, Excursus V: “Neuere Lösungsversuche der alten Problematik”(特别是 K. Rahner, H. U. von Balthasar, K. Barth, E. Jüngel, D. Bonhoeffer, J. Moltmann)。对传统的基督学问题的讨论尤为重要的有 P. Schoonenberg 的近著, *The Christ*, New York/London, 1971, 特别是 Chapter II.
- ② K. Rahner, “Current Problems in Christology”载于 *Theological Investigations*, Baltimore/London, 1961, p. 150.
- ③ 有关反对意见的古典的系统阐述甚至在 A. Ritschl(特别是 A. Harnack)所著的教义史之前就可见到, 参看 F. Schleiermacher, *Christian Faith*, New York/London/Edinburgh, 1928(German original, Berlin, 1831), §96, pp. 391 - 98. 新近的系统阐述, 从新教的立场出发的有 W. Pannenberg, *Jesus: God and Man*, Philadelphia/London, 1968, §8, 从天主教的立场出发的有 P. Schoonenberg, 前引书, pp. 50 - 105.
- ④ 参看, 例如 W. Pannenberg, 前引书, 6, I.
- ⑤ 很高兴这一要求得到 J. Ratzinger 的确认, 见 *Introduction to Christianity*(London, 1969), 书中他武断地“从高层”讽刺了对历史上的耶稣的现代需求这一结论。然而最近 Ratzinger 表示希望写一本书“描述我们关于拿撒勒的耶稣的全部知识的现状, 描述新约中的耶稣传统和基督教教义的发展, 以此澄清今天耶稣基督的面目和我们对他的信仰的肯定内容。为此我设想教堂信仰的基督、历史上的耶稣和今日新发现的耶稣实为一体, 从原则上有可能描述这种联系”。 (“Im Dienst der Durchsichtigkeit des Glaubens”载于 *Notwendige Bücher. Heinrich Wild zum 65. Geburtstag*, Munich, 1974, p. 134). 在同一著作中 Karl Rahner 从一个有点不同的角度要求有一本“成人教义问答手册”(pp. 129 - 32)。我不能完全同意 H. R. Schlette 的观点, 他主张有一本书“在现有的学术水平上提供理由或动机, 以解释为什

- 么耶稣(特别是耶稣)与他人有别,依旧使人感兴趣”(“Warum gerade Jesus,”前引书, pp. 136 - 39).
- ② 从历史和原则上对狂热派的论述见 H. Küng, *The Church*, London/New York, 1967, CII, 4.
- ③ “The Jesus Revolution”见 *Time*, 21 June 1971; “Jesus christ Superstar”见 *Time*, 25 October 1971; 扉页文章“Jesus im Schaugeschäft”(“Jesus in Show Business”)见 *Der Spiegel* (1972), No. 8. 不同语言撰写的大量文章、著作中, 以下的几种尤其具有文献价值: 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 所作的区别分析见 *Die Jesus - Bewegung. Aufbruch der enttäuschten Jugend*, Düsseldorf, 1972.
- ④ 参看 A I. 3: “Humanity through technological evolution?”
- ⑤ C. Reich, *The Greening of America*, New York, 1970/London, 1971, 特别是 Chapters XI - XII.
- ⑥ J. Frenzel, “Killer Numuner eins”见 *Die Zeit*, 27 August 1971.
- ⑦ F. J. Sheen, *Life of Christ*, New York/London 1959.
- ⑧ *Letters of Fyodor Michailovitch Dostoevsky to His Family and Friends*, New York/London, 1962, p. 71.
- ⑨ 我感谢蒂宾根的同事 Walter Jens, 他紧紧把握住本章的问题并提了许多具体的建议。我从我在全基督教研究所的合作者 K. J. Kuschel 处得到许多资料, 他正准备撰写一篇论耶稣在近代文学中的形象的论文。参看 P. K. Kurz, “Der zeitgenössische Jesus - Roman”载 F. J. Schirer 编, *Jesus von Nazareth*, Mainz, 1972, pp. 110 - 34. Also K. Marti, “Jesus - der Brude. Ein Beitrag zum Christusbild in der neueren Literatur” in *Evangelische Kommentare* 3 (1970), pp. 272 - 76.
- ⑩ 参看 G. Benn 的诗 “Requiem” 和 “Gedichte” 见 *Gesammelte Werke*, Dieter

- Wellershoff 编, Vol. I. Wiesbaden, 1960, pp. 10 和 196; R. M. Rilke, "Der Brief des jungen Arbeiters" 载于 *Sämllliche Werke*, Vol. 6, Frankfurt, 1966, pp. 1111 - 27 (英译文见 "The Young Workman's Letter" 载于 *Rainer Maria Rilke, Selected Works*, Volume I Prose, G. Craig Houston 译, 引言作者为 J. B. Leishman, The Hogarth Press 出版, London/Clarke, Irwin and Co., Toronto, 1954, pp. 67 - 77).
- ⑤ G. Papini, *The Story of Christ*, London, 1923.
- ⑥ J. Dobraczynski, *Listi Nikodema*, 1952 (德译本: *Gib mir deine Sorgen. Die Briefe des Nikodemus*, Freiburg, 1962).
- ⑦ P. Lagerkvist, *Barrabas*, London, 1952/New York, 1968.
- ⑧ M. Brod, *Der Meister*, Güntersloh, 1952.
- ⑨ J. Schlaf, *Jesus und Mirjan. Der Tod des Antichrist*, 1901; G. Frenssen, *Hilligenlei*, 1975; G. Hauptmann, *Der Narr in Christo Emanuel Quint*, Berlin, 1910.
- ⑩ 参看 L. C. Douglas, *The Big Fisherman*, New York, 1948/London, 1949; R. Graves, *King Jesus*, London, 1960²/New York, 1967.
- ⑪ G. Herburger, *Jesus in Osaka*, Neuwied/Berlin, 1970; F. Andermann, *Das grosse Gesicht*, Munich, 1970.
- ⑫ P. Huchel, "Dezember 1942" 载于 K. Marti 编, *Stimmen vor Tag. Gedichte aus diesem Jahrhundert*, Munich/Hamburg, 1965, p. 31; P. Celan, "Tenebrae" in *Sprachgitter*, Frankfurt, 1959, p. 23.
- ⑬ F. Dürrenmatt, "Weihnacht" 和 "Pilatus" 载于 *Die Stadt 1952*, Zürich, 1962, pp. 11 and 169 - 93; P. Handke, "Lebensbeschreibung" in A. Gräbner - Haider 编, *Jesus N. Biblische Verfremdungen - Experimente*, Zürich/Einsiedeln/Cologne, 1972, pp. 14 - 15; G. Grass, *The Tin Drum*, London, 1962 (特别是基督模仿的章节); F. Arrabal, *Autofriedhof* (创作于 Tübingen, 1973: 仍未付梓)。
- ⑭ 特别参看 K. Marti 编, *Stimmen vor Tag*; J. Hoffmann - Herreros (ed.), *Spur der Zukunft. Moderne Lyrik als Daseinsdeutung*, Mainz, 1973.

- ⑤ W. Jens, *Herr Meister. Dialog über einen Roman*, Frankfurt/Berlin/Vienna, 1974, p. 58; 同时参看 pp. 291 - 96.
- ⑥ "Today is Friday" 见 *The Short Stories of Ernest Hemingway*, New York, 1954, pp. 357 - 58; E. Hemingway, *Men Without Women*, London, 1961, pp. 198 - 204, 特别是 p. 201.
- ⑦ W. Borchert, "Jesus macht nicht mehr mit" in *Das Gesamtwerk*, Hamburg, 1959, pp. 178 - 81.
- ⑧ H. de Balzac, *Jésus - Christ en Flandre* 1831; F. M. Dostocvsky, *The Brothers Karamazov*, Chapter '5, 5: "The Grand Inquisitor"; G. Hauptmann, "Hanneles Himmelfahrt" (1893) 见 *Das gesammelte Werk* 第一部, Vol. II, Berlin, 1942, pp. 253 - 300 和 *Der Narr in Christo Emanuel Quint*, Berlin, 1910; R. M. Rilke, "Christus. Elf Visionen" 见 *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.
- ⑨ H. Hesse, "Jesus und die Armen," K. Marti 引, *Jesus der Bruder*, p. 273; cf. R. M. Rilke, *Das Stundenbuch III, Das Buch von der Armut und vom Tode*, 1903 (英译本: *Rainer Maria Rilke. Selected Works*, Vol. II Poetry, J. B. Leishman 译, The Hogarth Press, London/Clarke, Irwin and Co., Toronto, 1960, pp. 88 - 104); B. Brecht, "Maria" 见 *Bertolt Brecht. Selected Poems*, K. Wölfel 编, Oxford University Press, 1965, p. 64.
- ⑩ 参看 A. Holz, 在他的 *Buch der Zeit* (1885) 中称耶稣为"第一个社会主义者"; E. Kästner, "Dem Revolutionär Jesus zum Geburtstag" 见 *Das Erich Kästner Buch*, R. Hochhuth 编, Zürich (n. d.); C. Einstein, "Die schlimme Botschaft" (1921) 见 *Gesammelte Werke*, E. Nef, Wiesbaden 编, 1962, pp. 353 - 419.
- ⑪ J. Paul, "Siebenkäs" 见 *Werke*, Vol. II, G. Lohmann 编, Munich, 1959, pp. 7 - 565; pp. 266 - 71; "Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei."

- ⑳ *The Diary of Dostoevsky's Wife*, R. Fülöp - Miller/F. Eckstein 编, London, 1928, p. 419.
- ㉑ F. M. Dostoevsky, *The Idiot*, Heinemann, London, 1913, p. 212.
- ㉒ H. Böll, "Blick zurück in Bitterkeit" (评 R. Augstein 的著作, *Jesus Menschensohn*) 见 *Der Spiegel* (1973), No. 15.
- ㉓ John 12:24.
- ㉔ 参看自 1880 年和 1881 年后至他逝世前的主张: F. M. Dostoevsky, *Tagbuch eines Schriftstellers*, Munich, 1972², p. 620.
- ㉕ M. L. Kaschnitz, "Auferstehung" 见 *Stimmen vor Tag*, pp. 74 - 75; K. Marti, "Ihr fragt wie ist die Auferstehung der Toten" 见 *Leichenreden*, Neuwied/Berlin, 1969, p. 26, 并见 *Spur der Zukunft*, P. 82; 同时参看 K. Tucholsky 的文章, 见 K. H. Deschner 编, *Das Christentum im Urteil seiner Gegner*, Vol. II, Wiesbaden, 1971, p. 220.
- ㉖ N. Kazantzakis, *The Greek Passion*, New York, 1954.

B II: 真正的基督

- ① Mahatma Gandhi, *Freiheit ohne Gewalt*, 引言作者、译者、编辑者是 K. Klostermeier, Cologne, 1968, p. 118.
- ② G. Janouch, *Gespräche mit Kafka*, Frankfurt/Hamburg, 1961, p. 111.
- ③ A. Drews, *The Ghrist Myth*, London, 1910.
- ④ J. M. Allegro, *The Sacred Mushroom and the Cross*, New York/London, 1970.
- ⑤ 参看新约中 Paul Feine 撰写的引言, J. Behm 第一次修订, W. G. Kümmel 重编(英译本, Nashville/London, 1966); A. Wikenhauser(英译本 London/New York, 1958); W. Marxsen (英译本., Oxford/Philadelphia, 1968); 英文原著: A. H. McNeile, *An Introduction to the Study of the New Testament*, Oxfordt 1953; R. Heard, *An Introduction to the New Testament*, Oxford 1953; Heard, *Introduction to the*

- 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 参见上注所说新约的引言。
- ⑧ R. Augstein 的书中主要的不足在于仅仅将马可认定为真实的,而毫无根据地认定占更大篇幅的马太和路加为不真实的。参见 R. Pesch/G. Stachel 编, *Augsteins Jesus. Eine Dokumentation*, Zürich, 1972.
- ⑨ 参看 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. 有关形式批评见 G. Lohfink, *Jetzt verstehe ich die Bibel*, Stuttgart, 1973.
- ⑩ 特别参看他与 A. von Harnack 的通信, K. Barth, *Theologische Fragen und Antworten*, Zollikon/Zürich, 1957, pp. 7 - 31.
- ⑪ R. Bultmann, "Liberal Theology and the Latest Theological Movement" 见 *Faith and Understanding*, New York, 1968/London, 1969, pp. 28 - 52.
- ⑫ Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. II, Chicago, 1957/London(三卷合订本), 1968, Chapter II A.
- ⑬ 初版于德国 G. Kittel 和 G. Friedrich 编, the *Theological Dictionary of the New Testament*, 九卷正文加一卷索引, 英文版已出 (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* 包括序言和评论, London/Naperville, 1949; *The Servant Messiah. A Study of*

the Public Ministry of Jesus, Cambridge, 1953; 同上, “Some Tendencies in Present Day Research” 见 the *Festschrift* for C. H. Dodd, *The Background of the New Testament and its Eschatology*, Cambridge, 1956, pp. 121 – 21; R. H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus. An Examination of the Presuppositions of New Testament Theology*, London/Neperville, 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, 为更深入的讨论提供了前提。
- ⑯ E. Käsemann, “The Problem of the Historical Jesus” 见 *Essays on New Testament Themes*, London/Philadelphia, 1964, pp. 15 – 47; 同时参看早些时候 E. Fuchs, “Jesus Christ in Person,” 见 the *Festschrift* for Rudolph Bultmann(1949), pp. 48 – 73; 稍近 “Zur Frage nach dem historischen Jesus” 见 *Gesammelte Aufsätze*, Vol. II, Tübingen, 1960, pp. 21 – 54. 以后的进展参看 J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, London/Naperville, 1959; J. Roloff, “Auf der Suche nach einem neuen Jesusbild” 见 *Theologische Literatur – zeitung*, 98(1973), pp. 561 – 72; P. Greeh, “Recent Developments in the Jesus of History Controversy” 见 *Biblical Theology Bulletin*, I, 2(1971), pp. 190 – 213. 有关近期讨论的

全部材料见 H. Ristow 和 K. Matthiae 所编文集, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin, 1960.

英语国家出版的近作有: L. E. Keck, *A Future for the Historical Jesus*, Nashville, 1971/London, 1972.

- ⑰ 有关耶稣的基本著作有 R. Bultmann, *Jesus and the Word*, New York, 1934/London, 1958, M. Dibelius, *Jesus*, New York, 1939/London, 1963. 布尔特曼学派的著作有 G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, New York/London, 1960; H. Conzelmann, "Jesus Christ" 见 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.

布尔特曼系统阐述了以下著作对问题的处理: E. Schweizer, *Jesus*, London/Philadelphia, 1971; K. Niederwimmer, *Jesus*, Göttingen, 1968; R. Schäfer, *Jesus und der Gottesglaube*, Tübingen, 1970.

以下著作以其自己的方式处理了这一问题: E. Stauffer, *Jesus and His Story*, New York, 1960; 同上, *Die Botschaft Jesu damals und heute*, Berne, 1959; M. Craveri, *Das Leben des Jesus von Nazareth*, Stuttgart, 1970.

有关耶稣的天主教近作包括: J. Gnilka, *Jesus Christus nach friihen 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.

以下著作公开反对 R. Bultmann: *Theology of the New Testament*, 2 vols, New York/London, 1951 和 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. 在新约基督教学著作中重要的有: G. Seventer, *De Christologie van het Nieuwe Testament*, Amsterdam, 1948²; 同上, "Christologie im Urchristentum" 见 RGG I. Tübingen, 1957, pp. 1745 - 62; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, Philadelphia/London, 1963²; 尤其是 F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen, 1963.

以下著作在性质上更具精神指导的特点: K. Schäfer, "Rückfrage nach der Sache Jesu" 见 N. Greinacher 等编, *In Sachen Synode*, Düsseldorf, 1970, pp. 150 - 69; R. Baumann, *2000 Jahre danach. Eine Bestandsaufnahme zur Sache Jesu*, Stuttgart, 1971; M. Müssle 编, *Die Humanität Jesu*, Munich, 1971; N. Scholl, *Jesus nur ein Mensch?*, Munich, 1971; J. Schierse 编, *Jesus von Nazareth*, Mainz, 1972; A. Läßle, *Jesus von Nazareth. Kritische Reflexionen*, Munich, 1972; F. Kerstiens, *Der Weg Jesu*, Mainz, 1973; R. Schwager, *Jesus Nachfolge*, Freiburg/Basle/Vienna, 1973; H. Spaemann 编, *Wer ist Jesus für mich? 100 zeitgenössische Zeugnisse*, Munich, 1973.

从哲学的角度出发对基督形象做了彻底研究的有: K. Jaspers, *Die massgebenden Menschen*, Munich, 1971⁴, pp. 165 - 207; E. Brock, *Die Grundlagen des Christentums*, Berne/Munich, 1970;

从马克思主义立场出发的有: E. Bloch *Des Prinzip Hoffnung*, Vol. III, Frankfurt, 1971, pp. 1482 - 1504; 同上, *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.

引起一定程度轰动的著作有: J. Lehmann, *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 参看 B I, 2: "The Christ of dogma?"
- ⑲ 参看 H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, II, 3 (Kant), IV, 1 - 3 (Fichte/Schelling), VIII, 3 (Hegel).
- ⑳ 参看 A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, London/New York 1911².
- ㉑ 有关“一贯性末世论”的批评见 (J. Weiss, A. Schweitzer, M. Werner, F. Buri) J. M. Robinson 前引书, 和 W. Trilling, "Geschichte und Ergebnisse der historischkritischen Jesus - Forschung" 载于 F. J. Schierse 编, *Jesus von Nazareth*, Mainz, 1972.
- ㉒ E. Jünger, "Thesen zur Grundlegung der Christologie" 载见他的文集, *Unterwegs zur Sache*, pp. 274 - 95.
- ㉓ H. Ott, *Die Antwort des Glaubens*, Stuttgart/Berlin, 1972, p. 82.
- ㉔ 参看 Augustine 论有关 *Credere Deum* 和 *Deo* 的区别, 见 *Deum: In Joannem 29, 6; 48, 3* (*Corpus Christianorum, Series Latina, Vol. 36*, pp. 287, 413).

B II: 基督教与犹太教

- ① 基督教—犹太教的文献极为丰富。值得一提的有专家著作 (*Judaica, Studia Delitzschiana, Studia Judaica*) 和期刊 (*Freiburger Rundbriefe, Der Zeuge, The Bridge, The Hebrew Christian, Cahiers sioniens*). 尤为重要的是文集: *The Christian Approach to the Jew. Addresses Delivered at the Pre - Evanston Conference at Lake Geneva, Wisconsin, New York, 1954*; H. J. Schultz 编, *Juden Christen Deutsche*, Stuttgart/Olten/Fribourg, 1961; W. D. Marsch/K. Thieme 编, *Christen und Juden. Ihr*

Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute, Mainz, 1961; D. Goldschmidt/H. J. Kraus 编, *Der ungekündigte Bund. Neue Begegnung von Juden und christlicher Gemeinde*, Stuttgart, 1962; O. Betz, M. Hengel, P. Schmidt 编, *Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel* (Festschrift for O. Michel), Leyden/Cologne, 1963; W. P. Eckert/E. L. Ehrlich 编, *Judenhass - Schuld der Christen? Versuch eines Gesprächs*, Essen, 1964; K. T. Hargrove 编, *The Star and the Cross. Essays on Jewish - Christian Relations*, Milwaukee, 1966; K. H. Rengstorff/S. von Kortzfleisch 编, *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen*, 2 vols., Stuttgart, 1968, 1970; W. Strolz 编, *Jüdische Hoffnungskraft und christlicher Glaube*, Freiburg/Basle/Vienna, 1971; C. Thoma 编, *Judentum und Kirche. Volk Gottes*, Zürich/Einsiedeln/Cologne, 1974. *Concilium* 十月号, 1974 (No. 10, vol. 8) 专门讨论了基督徒和犹太人的问题 H. Küng 作序, 犹太人和基督徒撰写了文章: 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.

有关这一问题的近作有: 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. Joz, *The Jewish People and Jesus Christ*, London, 1949/Napeerville, 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 等, *The Church and the Jewish People*, London/Edinburgh, 1954; F. Lovsky, *Antisémitisme 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 Judenhasses*, 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*, Gravenage, 1959 (德译本: *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. Brosseder, *Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten*, Munich, 1972; P. E. Lapide, *Ökumene aus Christen und Juden*, Neukirchen/Vluyn, 1972. 同时参看大量论犹太人史与犹太作家出色地论述犹太人地位的著作和册子。(L. Baeck, S. Ben – Chorin, M. Buber, H. Cohen, E. L. Ehrlich, A. Gilbert, J. Klausner, F. Rosenzweig, H. J. Schoeps, P. Winter); 最后参见

百科全书有关犹太教和犹太-基督教的词条。有关教会与犹太人的关系的全面论述见著者的 *The Church*, C. I, 1 and 4.

- ② *Memorandum of the First Assembly of the World Council of Churches on the Christian Approach to the Jews*, Amsterdam, 1948; 此后世界公会频频对犹太人问题发表见解。
- ③ Second Vatican Council, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, 1965. 法国主教委员会 1973 年发表的以基督徒立场对犹太教的关系的宣言走得更远。Kurt Hruby 的评论见 *Judaica*, 29(1973), pp. 44 - 70.
- ④ J. Oesterreicher, *The Rediscovery of Judaism*, South Orange, New Jersey, 1971.
- ⑤ J. J. Petuchowski, Oesterreicher 的德译本前言 *Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche*, Meitingen/Freising, 1971, p. 34.
- ⑥ 参看 P. E. Lapidé, *Jesus in Israel*, Gladbeck, 1970; W. P. Eckert, "Jesus und das heutige Judentum" 见 F. J. Schierse 编, *Jesus von Nazareth*, Mainz, 1972, pp. 52 - 72. See also the work by G. Lindeskog, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum*, reprinted Darmstadt, 1974 (特别是重印本的补充说明); R. Gradwohl, "Das neue Jesus - Verständnis bei jüdischen Denkern der Gegenwart" 见 *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 20(1973), pp. 306 - 23. 有关耶稣在犹太人聚居区中多年的形象的调查见 Schalom Ben Chorin, *Jesus im Judentum*, Wuppertal, 1970.
- ⑦ S. Sandmel, *We Jews and Jesus*, New York, 1965, p. 112; 参看同上, *A Jewish Understanding of the New Testament*, Cincinnati, 1956.
- ⑧ S. Ben - Chorin 引, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, Munich, 1967.
- ⑨ C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels*, London, 1927²; 修订版, 两卷本, New York, 1968.
- ⑩ J. Klausner, *Jesus of Nazareth* (originally in Hebrew), London, 1925.

- ① M. Buber, *Zwei Glaubenswesen*, Zürich, 1950, p. 11.
- ② D. Flusser, "In What sense can Jesus be a question for Jews" 见 *Concilium*, 1974, No. 10, Vol. 8; 参看同上, *Jesus*, New York, 1969.
- ③ S. Ben - Chorin, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, p. 14.
- ④ 同上, p. 12.
- ⑤ E. Käsemann, *Perspectives on Paul*, Philadelphia/London, p. 53.

C I: 社会背景

1. 是国教吗?

- ① 有关耶稣时代犹太教的不同宗教运动的论述见: E. Schürer, *History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, Edinburgh, 1973; H. L. Strack 和 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" 见 *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 上述 G. Baumbach, J. Bonsirven, J. Jeremias, E. Lohse, E. Schürer, M. Simon 的著作之外, 特别参看 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" 见 *Bibel und Liturgie*, pp. 1502 - 3; J. Le Moyne, *Les Saducéens*, Paris, 1972; K. Müller, "Jesus und die Sadduzäer" 见 II. Merklein/I. Lange 编, *Biblische Randbemerkungen (Festschrift for R. Schnackenburg)*, Würzburg, 1974, pp. 3 - 24.

- ③ 路加福音, 2:41 - 52.
④ 马可福音, 6:2; cf. Jn. 7:15.
⑤ 马可福音, 9:1 par; 13:30 par; Mt. 10:23.
⑥ 马可福音, 1:9 - 11 par.
⑦ 马可福音, 1:10.
⑧ 参看约翰福音, 1:35 - 51.
⑨ 马可福音, 1:15 par.
⑩ 马可福音, 12:33 - 34.
⑪ 马可福音, 13:2 par.

2. 是革命吗?

- ① 上述 G. Baumbach, J. Bonsirven, J. Jeremias, E. Lohes, E. Schürer, M. Simon 的词典条目和著作外, 特别参看 M. Hengel, *Die Zeloten*, Leyden/Cologne, 1961; 同上, *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" 见 *Theologische Literaturzeitung* 90 (1965), pp. 727 - 40;

- 同上, “Die Zeloteu – ihre geschichtliche und ihre religionsgeschichtliche Bedeutung” 见 *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*, G. E. Lessing 编, 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, 前引书。
 - ⑦ 路加福音, 6:15; Ac. 1:13.
 - ⑧ 马可福音, 3:17; 路加福音, 9:51 – 56.
 - ⑨ 参看马可福音, 15:2, 9, 12, 18; 马太福音. 27:11, 29, 37; 路加福音 23:3, 37, 38; 约翰福音 18:33, 37, 39; 约翰福音 19:3, 12, 14 – 15.
 - ⑩ 马可福音, 11:1 – 11 par; 马可福音. 11:15 – 19 par; 约翰福音. 2:12 – 17.
 - ⑪ 路加福音, 2:1 – 2.
 - ⑫ Josephus, *Jewish Antiquities*, 17:285. Loeb 译本: Heinemann, London/Harvard University Press, 1963.
 - ⑬ 路加福音, 13:1.
 - ⑭ 马可福音, 15:7 par; cf. Jn 18:40.
 - ⑮ Y. Yadin, *Masada. Herod’s Fortress and the Zealots’ Last Stand*, London/New York, 1966.
 - ⑯ 马太福音, 11:8.
 - ⑰ 路加福音, 22:25.

- ⑬ 路加福音, 13:32.
- ⑭ 路加福音, 9:62.
- ⑮ 路加福音, 14:18 - 20; 马太福音, 22:5; 8:21 - 22; 路加福音, 9:59 - 60.
- ⑯ 路加福音, 12:49.
- ⑰ 路加福音, 12:4; 马太福音, 10:28.
- ⑱ 路加福音, 22:35 - 38.
- ⑲ M. Hengel, 前引书; O. Cullmann, 前引书.
- ㉑ 马太福音, 6:33; 路加福音, 12:31.
- ㉒ 路加福音, 13:31 - 33.
- ㉓ 路加福音, 13:1 - 5.
- ㉔ 路加福音, 22:35 - 38, 49 - 53; 6:29 - 30.
- ㉕ 马可福音, 1:12 - 13 par. 关于诱惑的故事参看 P. Hoffmann, "Zur Versuchungsgeschichte in der Logienquelle, Zur Auseinandersetzung der Judenchristen mit dem politischen Messianismus" 见 *Biblische Zeitschrift* NF 13(1969), pp. 207 - 23.
- ㉖ 马可福音, 8:33.
- ㉗ 马太福音, 11:12.
- ㉘ 马可福音, 4:26 - 29.
- ㉙ 马可福音, 13:22 par.
- ㉚ 马可福音, 11:1 - 10 par.
- ㉛ 马可福音, 11:15 - 19 par.; 参看约翰福音, 2:12 - 17.
- ㉜ 参看以撒亚书, 56:7: "因我的殿必称为万民祷告的殿。"
- ㉝ 马太福音, 10:34 - 37; 路加福音, 12:51 - 53.
- ㉞ Che Guevara, *Brandstiftung oder Neuer Friede*, Hamburg, 1969, pp. 147, 160.
- ㉟ J. Elull, *L' autopsie de la révolution*, Paris, 1969, p. 325.
- ㊱ 马可福音, 12:13 - 17 par.

- ① 路加福音, 12:31.
- ② 马可福音, 10:42 - 45 par.
- ③ 马太福音, 26:52.
- ④ 马太福音, 5:39.
- ⑤ 马太福音, 5:44; 参看路加福音. 6:27 - 28.

3. 是迁居吗?

- ① 有关政治的和“非政治的”激进主义参见匈牙利神学家 E. Vályi - Nagy 的文章, “Lob der Inkonsequenz. Über Glauben und Radikalismus” 见 *Evangelische Kommentare* 4 (1971), pp. 509 - 13.
- ② 马可福音, 6:3; 马太福音. 13:55.
- ③ 马可福音, 3:21; 参看约翰福音. 10:20.
- ④ W. E. Phipps, *Was Jesus Married?*, New York, 1970.
- ⑤ 马太福音, 19:12 可能很像启示录, 14:1 - 5 一个晚期的建设。
- ⑥ G. Baumbach, J. Bonsirven, J. Jeremias, E. Lohse, E. Schürer, M. Simon 的上述著作之外, 特别参看 S. Wagner, *Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion*, Berlin, 1960; H. Kosmala, *Hebräer, Essener, Christen*, Leyden, 1961; A van den Born, art. “Essener” 见 *Bibel und Liturgie*, pp. 439 - 40.

在大量库姆兰文献中以下几种值得一读: 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).

这一文本已被译成多种文字。英文本有: 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/Harmondsworth, 1962 (frequent reprints); and in E. Sutcliffe, *The Monks of Qumran*, Burns Oates, London, 1960.

特别论述库姆兰和新约之间联系的有: 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; 同上, *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 等, *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. "Koinobitentum" 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 特别参看 M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, pp. 246f, 273f, 和 *More Light*, pp. 64 - 73. Dupont 在 1953 年修正了他以前的观点: *The Jewish Sect of Qumran and the Dead Sea Scrolls* (translation of *Nouveaux Aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1953), London, 1954, pp. 160 - 63. 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. 该书德文本出版后引起了一些批评: 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. 参见 *Bibel und Kirche* 26(1971), No. 1, "Jesus von Nazareth und der Rabbi J."
- ⑩ 马可福音, 10:17 - 22 par.
- ⑪ 以赛亚书 40:3 在 the Rule of the Community 1 QS VIII, 14 中被引用。
- ⑫ IQS IV, 22.
- ⑬ 马太福音, 24:26.
- ⑭ 马可福音, 7:14 - 23 par
- ⑮ 马可福音, 2:18 - 28 par
- ⑯ 马太福音, 6:16 - 18.
- ⑰ 马太福音, 11:18 - 19.
- ⑱ 路加福音, 18:1.
- ⑲ 马太福音, 6:5 - 8 par.
- ⑳ 马可福音, 1:15.

4. 是妥协吗?

- ① 除上述已经提到的有关撒都该人的著作和 BL (J. de Fraine), DBS (A.

Le Moyne), *ThW* (R. Meyer/H. F. Weiss) 的词典中的
 参看 R. Herford, *Die Pharisäer*, Leipzig, 1928; D. C. Richardson,
The Pharisees, Chicago, 1928; L. Baeck, *Die Pharisäer*, Berlin,
 1961, introduced in *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament*,
 Göttingen/Main, 1961, pp. 39 - 98; L. Finkelstein, *The Pharisees*,
 Englewood Cliffs, 1938; 同上, *The Pharisees and the Men of the Law*,
 New York, 1950; S. Zeitlin, *The Pharisees and the Gospels*,
 New York, 1938; W. Beilner, *Christus und die Pharisäer*, Vienna, 1959;
 J. Sittler, *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 参看路加福音, 18:12.
- ③ 出埃及记, 19:6.
- ④ DS 1501.
- ⑤ 马太福音, 5:21 - 22.
- ⑥ 马太福音, 5:27 - 28.
- ⑦ 路加福音, 15:11 - 32.
- ⑧ 路加福音, 8:10 - 14.
- ⑨ 路加福音, 15:4 - 6, 8 - 9.
- ⑩ 路加福音, 7:36; 11:37; 14:1.
- ⑪ 路加福音, 13:31.
- ⑫ 马太福音, 5:17.
- ⑬ 特别参看 D. Flusser 有关历史上的耶稣的研究论文。
- ⑭ 参看 K. Niederwimmer, *Jesus*, pp. 66 - 70; H. Braun, *Jesus*, pp. 72 - 75,
 78 - 83.
- ⑮ 马可福音, 7:15; 马太福音, 15:11.
- ⑯ 参看 E. Käsemann, "The Problem of the Historical Jesus" 见 *Essays on*

New Testament Themes, Naperville/London, pp. 15 - 47(特别是 p. 39).

- ⑰ 马可福音, 2:19 par.
- ⑱ 路加福音, 18:12, 14.
- ⑲ 马可福音, 2:23 par.
- ㉑ 马可福音, 3:1 - 6 par; Lk. 13:10 - 17; 14:1 - 6.
- ㉒ 马可福音, 2:27.
- ㉓ 马可福音, 3:4 par.; 参看路加福音, 14:5.
- ㉔ 马可福音, 2:25 - 26 par; 马太福音, 12:5.
- ㉕ 马可福音, 2:28 par.
- ㉖ 参看“Woes discourse”马太福音, 23:13 - 36; 参看路加福音. 11:37 - 52.
- ㉗ 马太福音, 23:23 - 24.
- ㉘ 马太福音, 23:25 - 28.
- ㉙ 马太福音, 23:15.
- ㉚ 马太福音, 6:1 - 18.
- ㉛ 马太福音, 23:1 - 4.
- ㉜ 马太福音, 23:5 - 12.
- ㉝ 马太福音, 23:29 - 36.
- ㉞ 参看 J. Jeremias, *New Testament Theology*, Pt. I, Philadelphia/London, 1971, pp. 147 - 51.
- ㉟ 马可福音, 3:28 - 29.
- ㊱ 马太福音, 11:20 - 24.
- ㊲ 路加福音, 17:10.
- ㊳ 马太福音, 20:1 - 15.
- ㊴ 马太福音, 6:3 - 4.
- ㊵ 马太福音, 25:37 - 40.
- ㊶ 路加福音, 15:11 - 32.
- ㊷ 路加福音, 7:36 - 50.

- ④ 这是 E. Schweizer, *Jesus* 中第二章的标题, London/Philadelphia, 1971, p. 13.
- ⑤ 参看 K. Jaspers, *Die massgebenden Menschen*, Munich, 1964, p. 203.

C II:上帝的事业

1. 中心

- ① Origen, *Contra Celsum* VII, 9. 英译本: Origen, "Contra Celsum" 译者、前言作者和注释者为 Henry Chadwick, Cambridge University Press, 1953, p. 402.
- ② 在上面引用的论耶稣和新约神学的著作之外参看 Kingdom of God (*Reich Gottes*) 上的词条, 见 *LThK* (H. Fries, R. Schnackenburg), *RGG* (H. Conzelmann, E. Wolf, G. Gloege), *EKL* (L. Goppelt, J. Moltmann), 又见 *BL* (P. van Imschoot) 和 *ThW* (H. Kleinknecht, G. von Rad, K. G. Kuhn, K. L. Schmidt). 新近的专著包括 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. Vögle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf, 1970. 有关教会传统中上帝之国思潮的发展见 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 马太福音, 6:9 - 13 par.
- ⑤ 路加福音, 6:20 - 22; 马太福音, 5:3 - 10.
- ⑥ 参看, C I, 1.
- ⑦ 特别参看马可福音, 1:15 par.
- ⑧ 马可福音, 13:4 - 6, 32 par; 路加福音, 17:20 - 21.
- ⑨ 马可福音, 9:1 par; 13:30 par; 马太福音, 10:23.
- ⑩ 马可福音, 13:30 par; 马太福音, 10:33.
- ⑪ 马可福音, 9:1 par.
- ⑫ 路加福音, 4:18 - 21.
- ⑬ 参看路加福音, 22:29, 马可福音, 14:62, 马太福音, 26:64.
- ⑭ 约翰福音, 5:25 - 29; 6:39 - 40, 44 - 54; 12:48.
- ⑮ 2 P. 3:8 - 10.
- ⑯ 马太福音, 6:25 - 34.
- ⑰ 马太福音, 7:7 - 8 par.
- ⑱ 马太福音, 17:20.

- ① 路加福音, 9:62.
- ② 马太福音, 13:44 - 46.
- ③ 马太福音, 13:47 - 50.
- ④ 马太福音, 13:24 - 30; cf, 13:36 - 43.
- ⑤ 马可福音, 4:26 - 29.
- ⑥ 马可福音, 4:30 - 32.
- ⑦ 马太福音, 13:33.
- ⑧ 以下为论述耶稣寓言的比较重要的著作: 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, 1957²; G. 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.
- ⑨ 希伯来书, 4:15.
- ⑩ “Per omnia nobis assimilari voluit praeter peccatum (参看《希伯来书》4:15) et ignorantiam” *Schema Constitutionis Dogmaticae de Fontibus Revelationis*, Vatican City, 1962, Cap. II n. 14 (p. 14). 稍后的文本中只剩下“absque peccato (Heb. 4:15).”更后的文本中删除了有关《希伯来书》的一切参考。
- ⑪ 参看 K. Rahner (W. Thüsing), *Christologie - systematisch und exegetisch*, Freiburg/Basle/Vienna, 1972, pp. 28 - 30.
- ⑫ 马可福音, 13.
- ⑬ 马可福音, 13:14.
- ⑭ 有关“非神话化”争论的基本论文有 R. Bultmann 的 “The New Testament and Mythology”, 见 H. W. Bartsch 编, *Kerygma and Myth*, Vol. I, London, 1953, pp. 1 - 44. 另外的论文见 *Kerygma and Myth* (Vol. II, London, 1962), E. Castelli 编的论文杂集, *Il problema della*

demitizzazione, C. A. Braaten 和 R. A. Harrisville 编, *Kerygma and History*, Nashville, 1962. 重要的专著包括 K. Barth, "Rudolf Bultmann. An Attempt to Understand Him" 见 H. W. Bartsch 编, *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. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du NT*, Paris, 1956; L. Bini, *L'intervento di Oscar Cullmann nelle discussioni Bultmanniane*, Rome, 1961; G. Hasenhüttl, *Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit R. Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis*, Essen, 1963; G. 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" 见 *Glauben und Verstehen*, Vol. IV, Tübingen, 1965, pp. 128 - 37. 最后, 在许多论文之后, 出现了 K. Prümm 的 *Gnosis an der Wurzeln des Christentums? Grundlagenkritik der Entmythologisierung*, Salzburg, 1972. 批判性的短评由 H. Häring 出版, "Autoritativ verfasste Kirche?" 见 ThQ 154(1974).

③ 马可福音, 4:11 - 12.

④ 以下内容参看 G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, London/New York, 1960, pp. 69 - 75.

⑤ 马可福音, 4:33.

⑥ 马可福音, 4:3 - 8 par.

- ⑳ 路加福音, 17:21.
- ㉑ 参看 W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment*, London/Naperville, 1957.
- ㉒ Weiss 和 A. Schweitzer 发现了耶稣宣告中的末世论特点之后, K. Barth 再一次给神学注入了带有末世论因素的评价。第二次世界大战过后, 以布尔特曼的存在主义的阐释为形式的现代主义末世论占据了统治地位。六十年代, 在许多领域出现了对未来的重新评价: 以未来、预测、规划和未来学的方法来思考问题。P. Teilhard de Chardin 之外, 在 E. Bloch 的影响下, J. Moltmann 和他的 *Theology of Hope*, London, 1967, 在神学上取得了以新的眼光理解未来主义末世学的突破。有关这一问题的讨论和更为详尽的文献参见 H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, VII, 6.
- ㉓ 有关古代、中世纪和现代对上帝之国的不同阐释的历史参看 H. Küng, *The Church*, B III, 2.
- ㉔ J. Moltmann, "Die Zukunft als neues Paradigma der Transzendenz" 见 *Internationale Dialog - Zeitschrift I* (1969), pp. 2 - 13.
- ㉕ 马太福音, 13:45.
- ㉖ 马太福音, 13:44.
- ㉗ 路加福音, 17:33; 马太福音, 10:39.
- ㉘ 马太福音, 17:20; 参看路加福音, 17:6.
- ㉙ 马可福音, 9:24.
- ㉚ 马可福音, 1:15.

2. 是奇迹吗?

- ① 有关“奇迹”问题的情况参看 M. Seckler, "Plädoyer für Ehrlichkeit im Umgang mit Wundern" in *ThQ* 151(1971), pp. 337 - 45. 这篇文章评论了有关奇迹的近著, 特别是 R. Swinburne, *The Concept of Miracle*, London/New York, 1971, 和 R. Pesch, *Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage*, Freiburg/Basle/Vienna, 1970. 有两篇文章对这一问

题进行了考查, 参见 *ThQ* 152 (1972): “Zur theologischen Bedeutung der ‘Machttaten’ Jesu. Reflexionen eines Exegeten”, R. Pesch 著 (pp. 203 - 13), 和 “Die Gretchenfrage des christlichen Glaubens? Systematische Überlegungen zum neutestamentlichen Wunder” H. Küng 著 (pp. 214 - 23). 后一篇文章可以在作者那里找到。

新约评论之外参见 A. Voigt 在 *LThK* X, 1255 - 61, 和 E. Käsemann 在 *RGG* VI, 1835 - 37 年的词来。有关耶稣的书尤为重要, 其中突出的有; R. Bultmann, M. Dibelius, G. Bornkamm, E. Schweizer, K. Niederwimmer, H. Braun, E. Fuchs, C. H. Dodd, J. Blank, J. Jeremias (I, 10, 1) 和 K. H. Schelkle (Vol. II, I 6) 的新约神学中也有这个问题的 重要讨论。

在更早的著作中必不可少的有: O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, 1909, new impression Berlin, 1969, 和 P. Fiebig, *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters*, Tübingen, 1911. 重点参考 M. Dibelius 和 R. Bultmann 的有关形式批评的著作和 Kittel 的 *Theological Dictionary of the New Testament* 中有关奇迹、魔鬼和 治疗的文章。近期的专著包括 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 和 L. M. Keller, *Miracles in Dispute*, Philadelphia, 1969; A. Fridrichsen, *The Problem of Miracle in Primitive Christianity*, Minneapolis, 1972.

② 参看马可福音, 8:12; 路加福音, 11:29 - 30.

③ 马可福音, 1:32 - 34; 3:7 - 12; 马太福音, 9:35.

- ⑩ 马可福音, 6:5a; 见 6:5b 的补编和 马太福音. 13:58 的改写部
分。令人讨厌的个性已被扭转。
- ⑪ 马可福音, 5:34; 路加福音, 7:50.
- ⑫ 马可福音, 9:14-29.
- ⑬ 马可福音, 1:26 par.
- ⑭ 马可福音, 9:18 par.
- ⑮ 马可福音, 10:18.
- ⑯ 参看 R. Baltmann 中的材料, *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, 前引
书; E. Kasemann, 前引书; J. Jeremias, *New Testament Theology*, Pt. I,]
10, 1.
- ⑰ Tacitus, *Historia* 4, 81; Suetonius, *Vespasianus* 7.
- ⑱ Lucian, *Philopseudes* 11.
- ⑲ Philostratos, *Vita Apollonii* 4, 45.
- ⑳ 路加福音, 7:11-17.
- ㉑ 参看 4 Q Mess ar. 我在蒂宾根的同事, O. Betz, 把我的注意力引向这
里。
- ㉒ 马可福音. 9:2-9 par
- ㉓ 马可福音, 6:45-52 par.
- ㉔ 马可福音, 6:34-44 par; 8:1-9 par.
- ㉕ 马可福音. 5:21-43 par.
- ㉖ 路加福音, 7:11-17.
- ㉗ 约翰福音, 11:1-44.
- ㉘ 马可福音, 1:35-38, 44.
- ㉙ 马可福音, 1:30-31.
- ㉚ 对于盲人的治愈的清醒, 客观的描述见马可福音 10:46-52, 比较马
可福音 8:22-26 中的程式化描述。

- ②⑤ 马可福音, 3:20 - 21, 22 - 30 par, 31 - 35 par; 约翰福音. 7:20; 8:48, 52; 10:21.
- ②⑥ 马可福音. 2:1 - 12 par.
- ②⑦ 4 Q Dam b; 参看. 1 Q Sa 2:3 - 9. G. Vermes 译, *The Dead Sea Scrolls in English*, Penguin Books, Harmondsworth/Baltimore, 1962, p. 109.
- ②⑧ 马太福音, 11:5.
- ②⑨ 马太福音, 12:28.
- ③⑩ 路加福音, 17:21.
- ③⑪ 马可福音, 8:11 - 12 和其他一些地方。
- ③⑫ 参看约翰福音, 2:23 - 25; 4:48; 20:29.
- ③⑬ 马太福音, 11:5.
- ③⑭ 马太福音, 11:6.
- ③⑮ 约翰福音, 6:27, 35.
- ③⑯ 约翰福音, 9:5.
- ③⑰ 约翰福音, 11:25.
- ③⑱ 约翰福音, 20:29.
- ③⑲ 马可福音, 1:22.
- ④⑩ 马可福音, 1:27.

3. 最高的规范

- ① 马太福音, 7:12; 路加福音, 6:31.
- ② 参看 H. Limbeck, *Die Ordnung des Heils. Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums*, Düsseldorf, 1971; R. J. Zwi Werblowski, "Tora als Gnade" 见 *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 参看律法书, 11; 申命记, 14:3 - 21; 参看马太福音, 15:11 - 20.
- ⑤ 申命记, 5:12 - 14; cf. 马太福音, 2:27 par.
- ⑥ 马可福音, 10:2 - 9, 11 - 12 par; 参看 24:1 - 4.

- ⑦ 马太福音, 5:33 - 37.
- ⑧ 路加福音, 6:28.
- ⑨ 马太福音, 5:44 par.
- ⑩ 马可福音, 13:2 par.
- ⑪ 参看马可福音, 14:58 par.
- ⑫ 马可福音, 12:33.
- ⑬ 马太福音, 5:23 - 24.
- ⑭ 马太福音, 5:20.
- ⑮ 马可福音, 1:22.
- ⑯ 马太福音, 26:42; cf. 路加福音, 22:42.
- ⑰ 马可福音, 3:35 par.
- ⑱ 马太福音, 7:21; 参看遵行和不遵行的儿子的寓言(马太福音, 21:28 - 32).
- ⑲ 参看有关上帝的法则的文献目录(C II, 1, n.2).
- ⑳ 关于耶稣从法理学家的立场对法律的理解的有趣的描述参见 P. Noll, *Jesus und das Gesetz. Rechtliche Analyse der Normenkritik in der Lehre Jesu*, Tübingen, 1968.
- ㉑ 参看 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. Niedcrwimmer, *Jesus*, Chapter VII.
- ㉒ 有关登山宝训参见 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. 我十分感谢我在苏黎世的同事, Eduard Schweizer, 他容我使用他有关马太福音 5-7 的评论手稿, 这篇文章不久收入哥廷根圣经评论集, *Neues Testament Deutsch*. H. D. Wendland, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen, 1970, Chapter I, 4 及其他论述新约伦理的著作除外, 新近专著中可供参考的有: 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. Pokorny, *Der Kern der Bergpredigt. Eine Auslegung*, Hamburg, 1969; G. Miegge, *Il Sermone sul Monte. Commentario esegetico*, Turin, 1970.

- ⑳ 参看马太福音. 5:18 - 19.
- ㉑ 参看 W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus Evangelium*, Munich, 1964, Chapter 9: "Die Gesetzfrage nach Mt. 5:17 - 20."
- ㉒ 马太福音, 5:17 - 20.
- ㉓ 马太福音, 5:39 - 41.
- ㉔ 路加福音, 6:43 - 44; 马太福音. 7:16, 18.
- ㉕ 参看 H. Braun, *Jesus*, Chapter 7.
- ㉖ 马太福音, 5:22a.
- ㉗ 马太福音, 5:22b.
- ㉘ 马太福音, 5:34a, 37.
- ㉙ 马太福音, 5:34b - 36.
- ㉚ 路加福音, 17:3.
- ㉛ 马太福音, 18:15 - 17.
- ㉜ 路加福音, 16:18; Mk. 10:11.
- ㉝ 马太福音, 5:32; 19:9.
- ㉞ 参看 H. Braun, *Jesus*, Chapter 8.
- ㉟ 申命记. 24:1 - 4; 参看马可福音, 10:9.
- ㊱ 哥林多前书. 7:10 - 16.
- ㊲ 路加福音, 16:18; 马可福音. 10:11 - 12.
- ㊳ 马太福音, 5:32; 19:9.
- ㊴ 马可福音, 10:21.
- ㊵ 路加福音, 19:8.

- ④ 路加福音, 6:34 - 35.
- ⑤ 马可福音, 12:41 - 44.
- ⑥ 马可福音, 15:41.
- ⑦ 马可福音, 14:3 - 9 par.

C III: 人的事业

1. 人的人化

- ① 马太福音, 6:19 - 21, 24 - 34; 马可福音, 10:17 - 27.
- ② 马太福音, 5:38 - 42; 马可福音, 10:42 - 44.
- ③ 路加福音, 14:26; 马太福音, 10:34 - 37.
- ④ 路加福音, 17:33; 马太福音, 10:39.
- ⑤ 马可福音, 1:15 par. 参看新约神学中有关新约中“回头”的论述, 尤其是 R. Bultmann, pp. 4 - 22; J. Jeremias, pp. 151 - 58; K. H. Schelkle, Vol. III, § 5. 论耶稣的著作中特别参看 G. Bornkamm, pp. 82 - 89; H. Braun, § 5; J. Blank, B. V; also A. Hulsbosch, *De bijbel over bekering*, Roermond, 1963 (德译本, *Die Bekehrung im Zeugnis der Bibel*, Salzburg, 1967). 在辞典词条中, 特别参看 J. Behm/E. Würthwein, 词条“metanco”见 ThW IV, 972 - 1004.
- ⑥ 路加福音, 9:62.
- ⑦ 除上述新约神学著作和论耶稣的书籍外, 有关新约中的信仰特别参看 A. Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament*, Stuttgart, 1927, Darmstadt 新版, 1963; R. Bultmann/A. Weiser, “pisteuo”见 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 马太福音, 13:44 - 46.

- ⑨ 路加福音, 17:10.
- ⑩ 马可福音, 10:15 par.
- ⑪ 路加福音, 15:29.
- ⑫ 马太福音, 10:42.
- ⑬ 马太福音, 12:36.
- ⑭ 马太福音, 5:3 - 12.
- ⑮ 参看马太福音, 6:16 - 18.
- ⑯ 马太福音, 20:15.
- ⑰ 路加福音, 15:32.
- ⑱ 马太福音, 11:30.
- ⑲ 特别参看 K. Nicderwimmer, *Jesus*, Chapter 7, 和 J. Blank, *Jesus*, B VI.
- ⑳ 参看马可福音, 2:27.
- ㉑ 马太福音, 5:23 - 24.
- ㉒ 参看 K. Jaspers, *Die massgebenden Menschen*, pp. 178 - 80.
- ㉓ 路加福音, 11:46.

2. 行动

- ① 马太福音, 22:37 - 38.
- ② 路加福音, 10:30 - 35.
- ③ 马太福音, 25:31 - 46.
- ④ 律法书, 19:18.
- ⑤ 马太福音, 22:39.
- ⑥ 马太福音, 7:12 par.
- ⑦ 路加福音, 10:29 - 37.
- ⑧ 马太福音, 25:31 - 46.
- ⑨ 参看新近有关传送的历史的详细论述 D. Löhrmann, "Liebet eure Feinde (Lk. 6:27 - 36/Mt. 5:39 - 48)" 见 *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 69(1972), pp. 412 - 38.

- ⑩ 参看马太福音, 15:24.
- ⑪ 关于寓言所能激起的神学、哲学、文学上的讨论的论述见 W. Jens 编, *Der barmherzige Samariter*, Stuttgart, 1973, with 撰稿人有 C. Amery, G. Bornkamm, H. Braun, T. Brecher, W. Dirks, I. Fetscher, W. 和 R. E. Schulz, 等等。
- ⑫ 马太福音, 5:43 - 44.
- ⑬ 路加福音, 6:27 - 28.
- ⑭ 参看马太福音, 5:45.
- ⑮ 有关“爱欲”和“博爱”, 除 M. Scheler 外参见 A. Scholz, *Eros und Caritas. Die platonische Liebe im Sinn des Christentums*, Halle, 1929. 特别是 A. Nygren, *Agape and Eros*, Philadelphia, 1953, 本书引起了深入细致的讨论和激烈的批评。参看 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 (书中列举了论述新、旧约中上帝之爱和邻人之爱的早期著作, 作者分别是 J. Ziegler 和 N. Lohfink, K. Rahner, C. Spieq, W. Warnach 和 R. Völkl). 除此之外的相关的文章见 *ThW*: “agapao” (G. Quell/E. Stauffer), “plosion” and “phileo” (H. Greeven/J. Fichtner). 论述这个问题的重要的神学著作有 H. U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln, 1963.
- ⑯ 箴言. 7:18; 30:16 (七十子希腊文本圣经).
- ⑰ 马太福音, 5:43 - 46.
- ⑱ 马可福音, 10:13 - 16.
- ⑲ 路加福音, 7:36 - 50; 马可福音. 14:3 - 9; 参看约翰福音. 11:2; 12:1 - 8.
- ⑳ 路加福音, 10:38 - 42; 参看约翰福音. 11:3 - 5, 28 - 29, 36; 关于躺在耶稣胸膛上的约翰, 约翰福音 13:23, 也是耶稣所爱的约翰, 约翰福音. 19:26; 20:2; 21:7, 20:“博爱”和“爱”两个词被当作同义词使用。
- ㉑ 路加福音, 12:4; 参看约翰福音 15:13 - 15; 向彼得提出关于他的爱的

问题, 约翰福音 21:15 - 17.

- ⑳ 参看 Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, pp. 115 - 17. Bornkamm 正确地否定了刻板的分隔。
- ㉑ 马太福音, 5:47.
- ㉒ 路加福音, 14:7 - 11.
- ㉓ 路加福音, 6:36 - 37; 马太福音, 7:1.
- ㉔ 马太福音, 5:37.
- ㉕ 马太福音, 6:12; 参看路加福音, 11:4.
- ㉖ 参看马太福音, 18:21 - 35.
- ㉗ 马太福音, 18:22; 参看路加福音, 17:4.
- ㉘ 马太福音, 7:1 par.
- ㉙ 路加福音, 14:11 par.
- ㉚ 马可福音, 10:43 - 44 par.
- ㉛ 马太福音, 23:25 par; 马可福音, 12:40.
- ㉜ 马可福音, 9:43 par.
- ㉝ 马太福音, 5:41.
- ㉞ 马太福音, 5:40.
- ㉟ 马太福音, 5:39.
- ㊱ 出埃及记, 20:1 - 17.
- ㊲ 马太福音, 5:20.
- ㊳ 参看罗马书, 13:8 - 10.

3. 团结

- ① 作为耶稣的宣教形式的真正框架的行为方式是理解耶稣的关键概念, 参见 E. Fuchs (针对 R. Bultmann), *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen, 1960, pp. 155 - 56.
- ② 参看 C II, 2“是奇迹吗?”
- ③ 参看约翰福音, 9:1 - 3.

- ④ *Against Apion*, 2, 201; 参看 J. Jeremias, *New Testament Theology*, Vol. I, London, 1971, pp. 225 - 26.
- ⑤ 马可福音, 15:40 - 41 par; 路加福音, 8:1 - 3; 参看 Ac. 1:14.
- ⑥ 路加福音, 10:38 - 42; 参看 11:3, 5, 28 - 29, 36.
- ⑦ 马可福音, 15:40 - 41 par; 15:47 par.
- ⑧ 路加福音, 16:18.
- ⑨ 马可福音, 10:13 - 16 par.
- ⑩ 马可福音, 10:15.
- ⑪ 参看马太福音, 11:25 par; 21:16.
- ⑫ 参看马可福音, 9:42 par; 马太福音, 18:10, 14; 马太福音, 10:42.
- ⑬ 参看马太福音, 25:40, 45; 马太福音, 11:11 par; 路加福音, 9:48.
- ⑭ 马太福音, 5:3. 耶稣对“穷人”和贫困的立场在所有关于他的书中都有论及。特别富有启发性的有 G. Bornkamm, pp. 75 - 81, 和 H. Braun, Chapter 9; 新约神学著作中有 J. Jeremias, § 12, pp. 108 - 21, 和 K. H. Schelkle, Vol. III, § 23.
- ⑮ 路加福音, 6:20.
- ⑯ 路加福音, 6:20 - 23.
- ⑰ 马太福音, 5:3, 4, 6.
- ⑱ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, 1967, p. 1482.
- ⑲ 例如马可福音, 9:42; 马太福音, 10:42.
- ⑳ 马太福音, 11:25 par.
- ㉑ 有关这个问题的有趣的评论见 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Vol. III, “Das antike Judentum,” Tübingen, 1920, 特别是附录, “Die Pharisäer,” pp. 401 - 42.
- ㉒ 马太福音, 6:19 - 21 par.
- ㉓ 路加福音, 14:11 par.
- ㉔ 马太福音, 6:24.
- ㉕ 参看路加福音, 6:24.

- ②⑥ 马可福音, 10:25 par.
- ②⑦ 路加福音, 19:8.
- ②⑧ 马可福音, 10:17 - 22 par.
- ②⑨ 路加福音, 8:1 - 3; 参看马可福音, 15:40 - 41 par.
- ③① 参看 H. Braun, *Jesus*, pp. 104 - 13; M. Hengel, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte*, Stuttgart, 1973, Chapter 3.
- ③② 马太福音, 6:25 - 34 par.
- ③③ 马太福音, 6:11 par.
- ③④ B. Brecht, *Die Dreigroschenoper*, 插入部分 (Acts II 和 III 之间): “Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral.”
- ③⑤ 参看马太福音, 6:33.
- ③⑥ 马太福音, 18:23 - 35.
- ③⑦ 路加福音, 19:10.
- ③⑧ 马可福音, 2:17 par.
- ③⑨ 马太福音, 11:9. 有关罪恶和宽恕的问题参见论耶稣和新约神学的著作, *passim*, 特别是 H. Braun, Chapter 11, 和 K. H. Schelkle, Vol. III, § 3 有关神学上将宽恕视为仁慈的论述见 H. Küng, *Justification. The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection*, New York, 1964/ London, 1965, Chapter 27.
- ④① 路加福音, 19:1 - 10.
- ④② 马可福音, 2:13 - 17 par.
- ④③ 路加福音, 15:2; 参看马可福音, 2:16 par.
- ④④ 路加福音, 7:36 - 50, 也许和马可福音 14:3 - 9 和马太福音 26:6 - 13 中的妇女相同, 但约翰福音, 12:1 - 8 除外, 当“玛丽”这个名字出现时很少有“改邪归正”的字样。
- ④⑤ 约翰福音, 7:53 - 8:11.
- ④⑥ 路加福音, 7:47; 约翰福音, 8:7.
- ④⑦ 因为它的片面性, A. Holl, *Jesus in Bad Company*, London, 1972, 这本书引

出了一个非常重要的论点。

- ④⑥ 路加福音, 18:10-14.
- ④⑦ 路加福音, 15:11-32.
- ④⑧ 路加福音, 10:30-37.
- ④⑨ 马太福音, 20:1-16.
- ⑤① 路加福音, 15.
- ⑤② 路加福音, 15:4-7, 8-10.
- ⑤③ 马太福音, 21:31.
- ⑤④ 马太福音, 8:11-12.
- ⑤⑤ 马太福音, 20:16.
- ⑤⑥ 马太福音, 18:21-22.
- ⑤⑦ 马太福音, 12:31.
- ⑤⑧ 参看马太福音, 18:21-35.
- ⑤⑨ 路加福音, 16:1-9.
- ⑥① 马太福音, 10:39 par.; 16:25; 参看约翰福音 12:25.
- ⑥② 马太福音, 7:13-14; 路加福音, 13-24.
- ⑥③ 马太福音, 22:14.
- ⑥④ 马太福音, 19:26.
- ⑥⑤ 路加福音, 14:15-24; 马太福音, 22:1-10.
- ⑥⑥ 马可福音, 2:15-17, 19; 马太福音, 8:11; 22:1-14; 路加福音, 14:16-24.
- ⑥⑦ 路加福音, 18:9-14.
- ⑥⑧ 路加福音, 7:47.
- ⑥⑨ 路加福音, 15:25-32.
- ⑦① 马太福音, 21:28-31.
- ⑦② 路加福音, 14:16-24.
- ⑦③ 马太福音, 18:23-27.
- ⑦④ 路加福音, 7:41-43.

- ⑫ 路加福音, 15:1 - 7.
- ⑬ 路加福音, 15:8 - 10.
- ⑭ 路加福音, 15:11 - 32.
- ⑮ 路加福音, 18:9 - 14.
- ⑯ 马太福音, 20:1 - 15.
- ⑰ 马太福音, 6:12 par.
- ⑱ 参看例如, H. Braun, *Jesus*, p. 145.
- ⑲ 马可福音, 2:1 - 12 par.
- ⑳ 马可福音, 2:7.
- ㉑ 马可福音, 3:6.

目 录

(下)

C. 纲领

IV. 冲突	417
1. 决定	417
赞同他的人	418
是一个教会吗?	424
没有官职或高位	428
辩护人	435
2. 关于上帝的辩论	440
不是一个新上帝	441
具有人的面貌的上帝	448
有特质的上帝	453
对上帝的理解上的革命	460
不是一种明显的称呼方式	466
3. 终结	472
面对死亡	472
最后的一餐	477
阶段	481

为什么?	492
是徒劳吗?	499
V. 新生	504
1. 开始	504
引论	504
澄清	511
终极的实体	521
是传奇吗?	528
信仰的根源	540
2. 标准	554
因信称义	554
荣誉的称号	558
代表	565
最终的标准	569
3. 最终的区别	574
重新评价	575
超越狂热和严厉	578
只凭信仰	582
没有其他的事	587
VI. 阐释	595
1. 辨别性阐释	596
非神话化的局限	596
真理不单纯是事实	600
叙述表现与批判性思考	602
2. 对死亡的阐释	606
没有一个统一的学说	606

为我们受死	608
是牺牲吗?	612
上帝与苦难	617
3. 对起源的解释	630
成为人	631
神化还是人化?	636
真上帝和真人	640
为女子所生	649
马利亚	658
VII. 信仰的团体	666
1. 受默感和默感人的话	666
默感?	666
上帝的话?	670
2. 一个圣神	673
非圣的神和圣的神	673
三位一体	678
3. 形式多样的教会	686
会议、会众、教会	687
自由、平等、博爱的团体	690
神恩、职位、职务	694
不同的机构	699
一个彼得职务?	706
4. 伟大的委托	717
天主教——新教	717
临时教会	720
服务性的教会	721

自觉有罪的教会	723
有决断的教会	725
D. 实践	729
I. 教会的实践	733
1. 信仰抉择	733
是个人的抉择	734
对教会的批评	737
2. 决定选择教会?	743
为什么留下来?	743
实际的建议	748
反对沮丧	751
我们为什么抱有希望?	754
II. 做人 与 做基督徒	755
1. 人的规范	755
人的自律	757
人的神律	760
有条件性中的无条件性	763
规范的疑问性	766
2. 辨别基督性的标准	769
特殊的基督教规范?	770
以具体的人代替抽象原则	774
伦理学中独特的基督因素	780
基本模式	783
III. 做基督徒即“从根本上做人”	787
1. 对社会的中肯性	787

没有政治捷径	788
社会后果	792
投身于解放	798
切忌没有批判性的辨认	802
2. 克服消极面	809
被误用的十字架	809
被误解的十字架	812
得到理解的十字架	816
3. 得解放为自由	823
成义还是社会正义?	824
最后不重要的是什么?	826
最后重要的是什么?	830
4. 提示	835
法律制度中的自由	836
权力斗争中的自由	839
摆脱消费压力的自由	842
服务的自由	846
人的生存提升为基督徒的生存	851
注 释 (Notes)	853
致 谢	918
译者后记	920
附 录 神学文献(Basic Theological Literature)	921

IV. 冲 突

绊脚石：可能绊倒人的一小块石头。耶稣因其言行已经变成了一块绊脚石，一个持续的障碍。他奇异而强劲地把上帝事业和人的事业同一了起来：这在理论和实践上都造成了多么巨大的后果啊。他在各方面都很强劲，却也受到了各方面的攻击。他没有扮演期待他扮演的任何角色：对于那些支持律法和秩序的人来说，他变成了对制度的危险挑战者。他以其非暴力爱和平的主张令积极的革命派失望。另一方面，他又以无牵无挂的尘世作风得罪了消极厌世的苦行者们。对于那些顺应世事的虔诚者来说，他太缺乏妥协精神。对于沉默的大多数人，他太喧闹；对喧闹的少数人他又太沉静；对严格的人来说他太温和；对温和的人来说他太严格。在极度危险的社会冲突中他是一个明显的局外人；他反对占主导地位的时局，却又反对反抗这种时局的人。

1. 决 定

要求巨大，但是依靠很小；出身低微，没有家庭支援，没受过特殊教育。他没有钱，没有任何公职，没有荣名，没有随从，没有

任何党派的支持,没有传统给予的权威。一个没有权力的人怎么能够企求这种权威呢?到底有谁赞同他呢?然而,显然他的教导和全部行动令他遭到致命攻击,但也有人自然地向他表达信任和爱。总之,对许多人来说,他代表了一条岔路。

赞同他的人

站在他一边的是人民,但不易确定,经常变化。耶稣在故乡加利利曾造成相当的轰动。虽然福音书作者们让个体叙述适应公式,以符合他们自己的意图,但是这些叙述无疑仍然包含涉及群众注意、惊异和赞扬的历史资料。这样的人民是没有牧人的羊群,感觉到既被国教又被造反派误解,同时受到城乡虔诚的法利赛人和沙漠隐修士的轻蔑,对圣殿或军役都无用,不能够准确遵守律法,更不可能取得重大的苦行成绩;耶稣寄予同情的就是这样的人们。^①这些地位低下、朴实无华、受教育不多的人,各种各样处境凄惨的人,这些受到祝福却没有权利的人,时时可能遭到当权政党和权威人士忽视和虐待的人——这些人一定觉得耶稣是理解他们的,他们赞成耶稣。但是,他们有多少人、赞成多长时间呢?

他**最亲密的追随者**无疑是赞成他的。这些人人数也不多,这些男人和女人跟着他漫游,离开了家庭,放弃了职业和田产,日夜和他在一起,经常是在露天之下:他们名副其实地“追随”他。他正是觉得和这些人,而不是自己的家庭联系在一起,比结了婚的佛、孔子、苏格拉底或穆罕默德和他们的联系更紧密,虽然婚姻和家庭只在穆罕默德的活动中起过某种作用。跟随耶稣的青年人,“信徒”、“门徒”,不单是那些听取和接受耶稣的话并

偶然出于好奇心或其他原因而追随他的人。门徒们在耶稣周围形成一个狭小的圈子,这在当时以色列的每一位优异教师是常例。但是,一个没有受过训练的人怎能训练他人呢?耶稣组成门徒小组的时间特别地短,例如,和佛或者穆罕默德比较就是这样。

名气更大的拉比也有追随自己的门徒。“拉比”(大师、师长)、“门徒”(学子)、“追随”等词语在犹太教中是常用的。^②但是耶稣周围的小组是不同一般的。这里没有任何“学校”性质的因素;约翰小组也没有。但是他们又不像某些加入耶稣小组的约翰门徒;这里也没有苦修成分。尽管困苦,但这是一种非强迫的、自由的、流浪的生活,在欢乐福音的旗帜之下。但是,这一门徒小组和其他小组之间的区别在于别的方面。

召集门徒的许多故事^③(无疑经编写者修订以适应他们自己的纲领)没有谈及个人心理的先决条件,更不用说群体动力程序。这些故事表现了这样的事实(这对一般门徒资格都有典范意义):是老师挑选学生,而不是像在拉比学校中那样由学生挑选老师。^④因此,这不是门徒方面的自由选择,而是老师的主导召集;老师保留主动权。门徒不是被引入一种师徒关系,而是得到号召进入一个有共同目标的生活团体。他们不是被引导去理解律法,而是得到启发施行上帝的旨意。这不是一段时间的训练,而是一生的定向。只有一人为夫子,其余的人均为兄弟:因此,在马太社团中,就连采纳拉比称号(同样还有称呼形式,如父或师尊)都被严格禁止。^⑤

这又一次表明,耶稣没有考虑训练一个苦修高层。耶稣的许多话——如登山宝训——都不能让人认定是说给狭小的门徒小组还是所有的人的;显然,不仅福音书作者,而且连耶稣和初

期团体都不太注重这种区分。为什么呢？

上帝之国将为**一切人**来临，而对赎罪、对新的思维方式、对生活新态度、完成上帝旨意、爱、宽恕、服务、忘我等的要求，在原则上对**一切人**都是一样的。只有这才是决定性的因素。

耶稣不期望**每个人都**放弃家庭、职业和故乡，来和他漫游并完成特别的任务；原则上，他并不排拒家庭、职业和故乡。如果只有马太^⑥记载的为上帝之国而充当阉人的话源于耶稣，就表示不是所有追随耶稣的人都该放弃婚姻；只在例外情况下，为了自由从事由于世界末日即将来临而引起的特殊需要和工作，才有此要求。

因此，特殊门徒小组的成员资格不是拯救的条件。福音书中许多听而信他的话的人，许多受他医治的病人，许多罪人和税吏等被他感化的人都成了他的见证人，但是依然完全停留在自己生活范围之内。耶稣无论在哪里宣讲福音，都留下了许多支持者。这些人和家里人一起等待上帝之国，接待他和他的门徒。这些人当中没有人因为可能决心不够或不完美而遭谴责，更没有被排斥出上帝之国。他们都赞成他。

“不与我相合的，就是敌我的。”^⑦这句话是说给那些没有坚决而明确地起来支持耶稣及其福音，因而以分散代替团结的人的。但不是说给没有加入狭小的门徒小组的人的。这条真理可能有点像一个悖论。可是事实如此。

“不敌挡我们的，就是帮助我们的。”^⑧这是对于他的门徒要

求建立排他性社团要求的反驳。他保护门徒圈子之外——似乎是“教会之外”的一个人，这个人以耶稣的名义行动，颇有感召力，他不应该受到禁止。据某一记载，耶稣甚至明确禁止他治愈的一个人跟随他，而让他回家到故里去宣讲福音。^⑨

因此，追随基督不是门徒小组的特权。这一点很重要。充当一名门徒并不等于隶属某一特殊阶层；他们放弃一切并不是为了苦修。他们**可能**放弃一切，是为了某一特殊任务。这是一种特殊的任务，特殊的目标，特殊的许诺；这是一个因为富有而不能追随耶稣的青年人所错过的特殊机遇。

三部对观福音书^⑩中记载的**遣送门徒的故事**尤其明确说出这种任务、目标和许诺。这些故事在基督之后虽经加工和修订，但其巴勒斯坦色彩一定是具有某种基督前的核心的。突出的一点是，他们的宣教训令不包括宣讲基督。现在已经不可能追溯对门徒的描述、对他们被遣送、他们对圣神力量的需要和他们归来的描述中有多少是得到原始社团类似经历的补充的。但是，这样一种可能性又不能排除：历史的耶稣曾让他的门徒分享他自己传教、治病和助人的权威。在这一意义上，耶稣——和佛不一样——的所作不止于指路。

门徒们有一种**特殊的任务**：要得人如得鱼；正如在联系到首批门徒使命所生动明确表述得那样，^⑪得人一事在路加福音中是和关于奇异得鱼传说叙述联系在一起的。^⑫他们是以耶稣的名义为正在来临的上帝之国而要得人的。^⑬因此，他们要积极地站在他一边，“和他同在”，不仅得到福音，而且还要将其传播开去，要分享来临天国的佳音和天国的和平，要让天国的治病救人力量在现在就发生奇异效力。^⑭这一愉快的福音只对那些拒绝它的人才变为审判。

门徒们有一种**特殊目标**：和耶稣在一起意味着放弃一切，和他一起漫游，由一地到另一地。这意味着挣断旧的纽带，进入向他位格的新的投身。这意味着——像他那样——一无所有，没有放枕头的地方，^⑮得不到保护，不能自卫，和他一起分担贫穷和困苦。^⑯学生不能高过老师，仆人不能高过主人。^⑰这样的作法必须深思熟虑，正如建一座楼或打一场战争必须细致考虑一样。^⑱这里的要求是全心全意，无论如何不能反顾：“任凭死人埋葬他们的死人。”^⑲

门徒们有一种**特殊的许诺**：没有许诺等级荣誉，没有在右侧或左侧的座位。^⑳这是一种不同的许诺：凡在尘世认耶稣的，耶稣在审判之时也必认他。危险与许诺匹配。^㉑

后来的基督社团认为自己在跟随耶稣的门徒身上反映出来，就不足怪了。每个走自己路的信徒不是都被号召走上耶稣所走的路吗？不是每个人都有他宣教的任务、和耶稣共同的目标，及他的许诺吗？从这里就可以理解，“门徒”这一称号应该就是信徒的称号。从这里就可以理解，马太为什么把平息暴风雨看作是追随基督和门徒身分的象征，^㉒特别是在约翰的告别言论中，为什么门徒在耶稣之前和之后的情况被看成一件事。^㉓

门徒身分是**等级的反面**：等级意味着“神圣的统治”，门徒身分意味着毫无圣仪可言的服务。“等级制”这个不佳的词语来自一个在新约时代之后约五百年的隐名氏作家，他使用了保罗门徒假名丹尼斯·阿勒约帕奇的名字写作；但是，他对这个词语的理解不仅涉及官吏，而且涉及整个教会及其全部等级（作为上天等级的反映）。然而，新约社团一贯避免把任何与世俗或宗教官吏有关的头衔给予耶稣的门徒。这些用语都是用来规定统治者和被统治者之间的关系的。而这恰恰不是门徒身分。门徒身分

不是律法和权力规定的；它和掌握国家权力之辈的官吏身分毫无共同之处。^②当然门徒身分也不涉及知识与财富，它跟那些意识到自己知识的文士的职分毫不相干。^③不是的。门徒身分的召唤不是为了统治，而是为了**服务**。

因此，这一事实绝非偶然：初期的社团没有使用普通的“官职”术语，而是选用一个完全“不神圣”的词语来规定个人在社团中的特殊功能。希腊语词 *diakonia*，意指世俗间所见的“伺候”。主仆之间的区别在进餐时表现得最为生动：高贵的主人穿着长袍坐在桌旁，而仆人则身穿制服伺候。耶稣说的话则揭示了角色的重大颠倒：“你们中间，谁愿为大，就必作你们的庸人；在你们中间，谁愿为首，就必作众人的仆人。”^④耶稣的这段话一定给门徒们留下了深刻的印象，因为这话在对观福音书中出现过三次，而约翰福音在一段取代关于最后晚餐故事的叙述中又十分强调伺候进餐的话题。^⑤耶稣为他的追随者们洗肮脏的脚，这是对他人的最为低贱的服务，而不是——例如——具有宗教色彩的、程式化的屈尊敬礼行动；这种行动，那些平时总是高贵大人的人一年只做一次。

因此，门徒身分的含义和人对人的管辖（经常被虔敬地描写为“教牧职责”）相反。门徒身分指人对人的不需张扬的服务，这是积极的在小事务上，在十分平常繁琐的日常生活中的服务。当然这不是那种不真实的、没有服从或引导的生活：在人类社会，这两种关系都是必要的和有益的，只要这两种关系不是以头衔和地位为目的，而是面向个人的各种才能和任务，面向社团的利益。但这是没有统治或奴役的、摆脱了偏见的生活：互相谈话、行动，同甘共苦，摆脱了统治，为了上帝的国。

但是，耶稣的门徒身分仅仅是一切人与一切人的毫不牵强

的合作,只是一种集合、一项运动吗?耶稣没有创建一个教会吗?佛建立了一个修道团体,孔子兴学,穆罕默德建立了一个强大的、扩张主义的国家。耶稣呢?

是一个教会吗?

耶稣所宣告的上帝之国对他来说是不能等同于一个教会的。一直有人提问,耶稣本人是否正好从门徒中挑选了十二个人。^②但是,从保罗在公元55年或56年^③所引用过的一种古代法则可以见出,这十二个人在耶稣死后不久是存在的。福音书本身提供了最为明显的解释,虽然现在无法就时间或情况的准确历史细节多作评论:这十二人是历史上的耶稣本人所召选的,“制造的”。^④

如果情况不同,那么犹大·以斯加略是否还会被当成十二人之一呢?这个事实对早期教会是一个特殊的难题(对耶稣亦然,看来他受到犹大严重的欺骗)。这个叛徒是否会得允分享十二人将坐在王位上审判以色列部落这一许诺呢?^⑤当时是否为马提亚要举行一次“补缺选举”呢?使徒行传中对此事的叙述一定是有历史依据的。^⑥这些消极的事实证实,这十二个人是耶稣自己召集的。更为周全的解释尝试,都不能就十二人小组在何时、何地、怎样在如此短促时间之内形成这些问题,提供有说服力的回答。

对于后世,这十二个人作为个人当然是面目模糊的。连他们的姓名也不绝对肯定:几个名单^⑦互不相同,特别是达太和西门。福音书作者看样子对史前史和每个人的性格不感兴趣。显然,他们当中有几个很不重要的人:渔夫,一个税吏(马太,大概

和利未混同了^②)和一个奋锐党人(迦南人西门^③),这些人身分如此,原是死敌;可能还有几个农民或工人。只有两个人突出(而两个“雷之子”约翰和雅各依然是概略的人物):犹大·以斯加略和西门,浑名(可能是耶稣本人给的)叫“赛法斯”或“彼得”(石头)。④彼得是伯赛大的渔夫,在迦百农结婚,原热情忠实于耶稣,但在最后动摇,无疑是其他门徒的代言人;虽然他的作用后来被程式化,但终于因为作为复活基督的第一见证人和原始社团的领袖而举足轻重。彼得的好坏兼有的形象特别明显地说明,至少前两部福音书没有试图把门徒理想化:他们是正常的、有错误的、有罪的人,不是英雄或者天才。他们不明事理、胆小怕事、不可靠、最后的逃跑,都不加折扣地予以描述。只有路加(他还把原始社团当作楷模加以理想化)缓和,而且有时甚至删除消极的特征。他没有提及彼得宣信后耶稣将他和撒旦并列向他说的话,缩短客西马尼园的一幕,以保护门徒们的光彩,取消了关于他们逃跑的叙述,对彼得和其他门徒说了积极得令人吃惊的话。⑤

但是,比关于这个小组个别成员更为重要的是关于这个小组的意义的问題。耶稣是否预见到彼得和这十二个人就是他所想要建立的教会的基础呢?当然,没有人会对这一事实提出争议:新约教会源于作为基督的耶稣(“耶稣基督的教会”),使徒们对于这一教会具有根本性的意义。然而,这些联系却不可简单化,其日期尤其不可被提前。下文我们还要讨论这些联系。

我们已经看到,历史的耶稣是预期在他有生之年内看到世界及其历史的完成的。他肯定不想通过建立一种有别于以色列的、具有自己信条、崇拜方式、规章、神职人员的特殊社团来迎接上帝之国的来临。在他全部的宣讲和活动中,耶稣从未仅仅面

向某一特殊团体,而把它和人民分离开来,例如,他没有效法安色尼派、库姆兰隐士或者法利赛人。他不像库姆兰或其他某些分离派团体那样称呼自己,就是从未谈到过会成为上帝选民纯粹社团的以色列“神圣遗民”。耶稣不赞成孤立或分离。他认为他不是被派往“正义”、“忠诚”、“纯粹”人士的团体,而是被派往整个以色列的团体的;这个团体必须包括被忽视的人、底层的人和穷人,包括被遗民团体开除的罪人;这是一个伟大的**集体末日运动**。他反对先期分离好鱼和坏鱼,良麦和莠麦。^⑩他虽然连连失败,却依然重新面向整个以色列。他看到了以色列的这一整体性,而不仅看到了有资格充当末日之时上帝选民的神圣遗民团体。

而这十二个人正是末日之时上帝这一选民的象征。他们象征着以色列的十二个部落,^⑪表明门徒们都是末日之时的上帝选民。面临上帝之国的早期到来,他们被选中以代表即将从可悲地缩小状态恢复的以色列的全民(从公元前722年北部王国被征服之时起,只有两个半部落——犹大、便雅悯和利未人的一半——组成以色列的人民)。小组的门徒和准备赎罪的以色列人没有被组织成为一个封闭的团体。在最早的福音书中,这十二个人在开始使命时都没有得到使徒的称号。^⑫在这里,也是路加首先提及耶稣本人称这十二人为“使徒”。^⑬但是,在保罗书信中,除这十二人之外,其他人也被称为“使徒”(安多尼古、犹尼亚安、巴纳巴,也许还有西瓦奴,和主的兄弟雅各)。因此这十二人不能先验地和使徒等同起来。

这一切均表明,耶稣生前**没有建立教会**。^⑭这说明了传承的忠实性(显然是没有被原始的教会美化的传承):福音书都没有提及耶稣向一般听众说过什么要纲领式地号召人们参加一个选

民团体,或宣布创立一个教会或一个新盟约。关于鱼网和酵母、播种和成长的比喻描述了未来的上帝之国,而这是不能等同于教会的。耶稣从未要求教会成员的资格为进入上帝之国的条件。服从和接受他的福音,即刻和根本地顺从上帝旨意就已足够。

“教会”这一词语在福音书中只出现过两次,而且只有一次意指完整的教会:“你是彼得,我要把我的教会建造在这磐石上。”^④这是新约中争议最多的文段之一。各派教会首要学者现在意见才逐渐趋于一致。今天,连天主教释经家也承认,只奇异地见于马太福音十六 17—19(在马可福音和路加福音中均不见)的耶稣的这段话,尽管具有犹太民族特征,却不符合耶稣的言论,虽然他的言论预示末日早期到来。这是巴勒斯坦团体或者马太提出的十分古老的后耶稣构想,认定某种教会在体制上已得到巩固,并享有教诲和司法的权力。^④

但是,耶稣的这一段话(几乎每一个词都有争议)在细节上无论得到怎样的理解,即使它来源于真正的耶稣,它也不是说给一般公众听的,它明确指出建立教会不是在现在,而是在每一个别陈述上都指向未来。无论是那些准备忏悔的耶稣支持者或得到号召特别跟随他的门徒们,即十二人,耶稣都没有把他们与以色列分开当作“上帝的新子民”或“教会”而和上帝的旧子民对立。只是在耶稣死去和复活之后,原始基督教界才谈论“教会”。意义上有别于以色列的这一特殊社团的“教会”显然是一个后耶稣因素。

因此,耶稣不是一般所理解的一种宗教或一种教会的创始人。他没有考虑要创造一个由他自己奠基和组织的大型宗教组织。从一开始他就认为自己是仅仅被派遣给以色列的孩子们

的。^④他没有考虑过自己或自己门徒在异教民族中间的使命：传教的要求是后耶稣的。^⑤但是，他似乎的确想过异教民族到上帝之山的末日朝觐，正如先知们所描述的。^⑥据一则奇异而富古风的说法，大概正是在外邦人的这一时刻，无名的人们从东方和西方涌入上帝之国坐下欢宴，而上帝之国的孩子们反而被赶出屋外。^⑦然而，上帝的许诺必先实现，以色列才得拯救。这一切顺利吗？

无论耶稣怎样经常面向一切人，无论他怎样经常向整个以色列说话（法理的普遍），无论他怎样少地排斥外邦人于上帝之国之外（事实的普遍），他的整个表现都引起了痛苦的分离。他说的话，他完成的作为，他提出的要求，都使人们面对一种最后的决定。耶稣没有让任何人保持中立。他本身就成了一个大问题。

没有官职或高位

对于这种福音、这种行为、这种要求，归根结底，对这个人应该采取什么态度呢？这个问题，在过去和现在都不能避免。作为一个逾越节前的问题，它又贯穿了逾越节后的福音书，而且，一直到现在，还不断被提出。你对他有什么看法？他是谁？是先知之一吗？还是不止于此？

在他与他讯息的关系上，他扮演什么“角色”？他对他的“事业”持什么态度？他是谁呢？他在任何情况下都不是一时装扮成一个人的天神，而是具有完备人性的、脆弱的、在历史上可知可感的人，作为一群门徒的领袖他不无道理地被称为“拉比”、“夫子”。作为正在临近的上帝之国的传道者，对某些人他像是

一位“先知”，甚至可能是人们在时间终点所期待的一位先知，但是，关于他，在他的同代人之间也是见解各异的，^⑨他是这样的人吗？很明显，在福音书中没有提到他被称作先知的确实经历（像摩西和先知们那样，或者甚至像查拉图斯特拉，或穆罕默德），也没提及像佛那样的顿悟。

对于一些基督徒来说，耶稣是上帝之子这个论断看来是基督教信仰的中心。但是，我们必须更深入地探讨这一点。耶稣本人把上帝之国，而不是他自己的角色、位格或尊严当作他宣讲的中心。有一个事实不容置疑：后基督社团虽然经常强调拿撒勒的耶稣的十足的人性，却给予了这个人“基督”、“救世主”、“大卫之子”、“上帝之子”等称号。这一事实是可以理解的，而且后来得到了解释：他们尽力寻求并把他们犹太的和后来希腊环境中最重要、最有意义的称号赋予了他，以求这样表达他对信仰的意义。从我们资料的性质来看，不能认为耶稣理所当然地接受了这些称号。这是很有问题的，必须毫无成见地加以考察。

我们关注基督教信仰的中心，关注作为基督的耶稣——这一事实要求我们加倍地谨慎，因而一厢情愿的想法不能取代批判性判断。特别应该牢记的是：福音书不纯粹是历史文献，而是实际宣讲信仰的书面记录：旨在启发和确证对作为基督的耶稣的信仰。正是在这里，划定历史事实与对历史的解释之间、历史记述与神学思考之间、逾越前的言论与逾越节后的知识之间的界线是十分困难的。

但是，早期基督徒团体，他们的崇拜方式和宣讲，他们的纪律和传教，还有福音书的修订者们可能不仅对已复活并受到举扬的主的话，而且对尘世间的耶稣的话，尤其是关于他自己的基督学言论也产生了某种影响。对于阐释者来说，这就意味着最

正统的神学家不是那些把福音传承中**尽可能多**的耶稣的话视为纯正的人。但是也不是把**尽可能少**的福音中耶稣的话视为纯正的神学家是最具批判性的。不加批判的信仰和怀疑主义的批判都同样与这一中心问题无涉。我们已经说过,真正的批评不会摧毁信仰,而真正的信仰也不会阻拦批评。^⑩

信仰的告白和团体的神学特别影响了关于**默西亚**的故事,这种可能性,我们不应该考虑吗?

例如,在已经提及的**各种族谱**中,这是可能发生过的,这些族谱企图宣布耶稣是大卫之子和许诺的孩子,但是这些族谱显然没有出现在最早的福音书中,而且,除了在大卫身上相合之外,马太和路加彼此很不协调。

或者发生在按传说形式编排的**圣婴故事**中;这些故事描写了这一来历的奥秘,但是也同样只见于马太福音和路加福音,同时很难得到历史的验证。

或者发生在**洗礼和诱惑**的故事中,这些故事同样有一种特殊的文学性,力求以训诫故事形式表现耶稣的使命。

或者发生在**变形故事**中;连在马可福音中这个故事也包含传承的不同层次,而且使用各种主显的主题来澄清耶稣的末日救世主的角色和威仪。

显然,不应该说全部这些故事都仅仅是传说或者神话。这些故事常常和历史事件有联系,例如耶稣的洗礼。但是,经常的情况是几乎不能确证历史的因素;无论如何不能简单认定救世主式论断本来是和受洗有联系的。这些关于救世主的故事有其意义,但是,如果我们想要将之当作历史报告逐字逐句地理解,那我们就错过其意义而陷入重重矛盾。

今天,每位严肃的释经家都强调这一事实,原始基督教界的

信仰和神学特别对于**各种救世主的称号**都发生过某种影响。更深入的研究(在这里只能在重述其成果^①)可以揭示出如下事实:

在对观福音书两种依据之一,即耶稣语录或资料 Q 之中,完全没有救世主称号。

在叙述资料中,耶稣允许他人使用对他的救世主称谓,但是不明确赞成或反对。彼得的告白(“你是救世主”^②)和大祭司对耶稣的质问(“你是那当称颂者的儿子不是?”^③)应该视为后来的团体对基督告白的反映,正如对观福音两个独特的文段那样;文段谈“儿子”^④的方式很像约翰福音,而不像历史的耶稣。

因而,据对观福音书记载(约翰福音自然不一样,是从神学见解方面谈“儿子”和“上帝之子”的),耶稣本人没有取用弥赛亚之名或其他的救世主称号。

最早的福音书作者还把耶稣的救世主张看作是对一般公众保密的奥秘:天堂和地狱(魔鬼)都熟知这一点,但是这些人物和受到医治的人、告白后的彼得和目击耶稣“变形”的人都被要求持守缄默,虽然实际上保持沉默显然不太可能;只有复活节才使理解耶稣隐蔽救世活动成为可能。

耶稣的宣讲和实践在任何情况下也不会符合一般对救世主的期待(法利赛人、奋锐党人,安色尼派)。

依据这些发现(可以轻易在细节上证实),这连最保守的阐释家也得出结论,认为耶稣自己没有取用任何表示救世品格的称号:“救世主”、“大卫之子”、“子”、“上帝之子”。^⑤但是,在复活

节之后,在回顾中,全部耶稣传承都在救世之光下看待——这是正当的,以后会明朗——在此光下,对救世主的告白才用于展现耶稣的故事中。福音书修订者们也在逾越节信仰之光下回顾和谈论,对这一信仰而言,救世主身分(现在得到十分不同的理解)不再是一个问题。但是在以往的确是一个问题,一个真实的问题。

只有一个称号耶稣是否用过尚在严肃的讨论。神秘的、启示录式的称号“人之子”意义确实多于“人”,这个称号首次出现在但以理书中:在四兽和他的异象中,他驾着天云而来,像是一个“人子”,得了权柄、荣耀、国度、各族人都在永恒之国中事奉他,这个国永不败坏。^⑤在其他启示录书中,^⑥人子(不像在但以理书中被理解为以色列人民,而是被理解为一个个人)也起了重要的作用。从这一立场出发看待新约,有两点十分明确:

一方面,保罗以前的希腊语教会和保罗本人都避免了这一称号,显然是因为存在误解的可能性(作为一个指人的称号),甚至在原始基督教教义中他们也不使用。

另一方面,只有在四福音书中这个称号才保留下来。共出现了 82 次,但不是在他人的关于耶稣的言论中,而总是在他自己的话中。除了下面的事实,岂能有其他解释:这个称号从一开始就不可动摇地根植于关于耶稣言论的传承中,因此,至少有一些关于人子的最早说法(将各福音书彼此对比,只得承认其他资料是次要的)本质上可追溯到耶稣;耶稣运用它们可以设想是取其犹太启示录意义的。^⑧

然而,这些见解又变得异常复杂,原因是耶稣谈论人子的方式经常是超然的,用第三人称;有些话谈正来临的尘世人子,另一些谈受难的尘世人子,其余的谈现时的尘世人子:这三种不同

的话彼此几乎不能联系起来。现在还看不到讨论的终结。^⑨

对于某些释经家来说,人子称号直截了当地就是团体神学。但是,这种理论太过轻易地忽视了本文的明确见证:“人子”一直是耶稣的自我称呼,不曾是一种讲演形式、一种告白或者一个简单的声明。

对另外一些人来说,耶稣本人使用这一神秘的称号是为了指示他的救世主张。但是,是否存在一些文段指出耶稣想要用这个含义模糊的秘密名字引发思考,而这个名字也可以被简单地理解为毫无救世含义的“人”呢?

对第三种人来说,耶稣没有把自己看作是现在的,而是看作将来的人子和世界的审判人。然而,在对观福音书中什么地方提及这样的定义或者称号、提及他被接受或歌颂为前来审判的人子呢?

最后,对于第四种人来说,耶稣所谈的是他所期待的作为人子的另一个人。据说,他使用这一启示录观念是为了使来自上天的人子作最后审判的判决取决于人现时对他的信仰告白。^⑩但是,文本中什么地方暗示耶稣曾把他自己看作是一个先导者呢?而他和这个据说有别于他自己的人子的关系为什么又不见确定呢?

在这里,我们不能作出十分明确无疑的论断。大概耶稣没有把自己描述为大卫之子、救世主(基督)或者上帝之子(子)。很可能他对自己没有使用“人子”一语,至少没有在对他那时代明确的救世主这一意义上使用。现在可以确定的是:对于后基督社团来说,耶稣是和人子等同的:对他们而言,耶稣是末期的人,他要来审判并救赎他的追随者。这是一种消极的结果吗?是的,这很可能;在耶稣本人使用这些称号方面可能如此。然

而,考虑到耶稣的主张,又不是,当然不是的。因为显然**他的主张和他这些称号并不一同升降**,连“人子”这一称号亦然。恰恰相反,这一确定没有解决他是什么人、是谁这些重大问题,反而使之尖锐化。这个人是什么身分、是谁呢?他没有特别的出身、家庭、教育、侍从、政党作后盾,他很可能不注重特别的称号和地位,然而——正如我们所见——他提出了石破天惊的主张。

不应忘记,这些称号都各不相同地受到不同传统和他同时代人的或多或少的政治期望的影响。这个耶稣并不是一般意义上所期望的那种“救世主”、“大卫之子”、“人子”。而且,从全部迹象看,他肯定没有要求其中任何一种。看来,耳熟能详的概念、流行的思想、传统的官职、一般的称号都不能恰当地表达他的主张、确定他的位格和使命、揭示他本性的奥秘。这些尊严的救世主的称号本身比祭司和神学家、革命家和苦行僧、信宗教或不信宗教的小人物所赋予救世主的人性的、过于人性的角色更清晰地表明:这个耶稣与众不同。

正因为如此,他使每个人都不得无动于衷。他变成了一个知名人物,激起与环境的冲突。由于他的激发,一般人,尤其统治阶级面临一种不可避免的最终选择。他激发人作出最后的**决定**;但这不是对一个特殊称号、特殊地位、特殊职务、甚至特殊教义、礼仪或律法的肯定或否定。他的福音和社团提出了关于一个人生活最终目标和目的的问题。耶稣要求就上帝事业和人的事业作出最后决定。在这种事业中,他全力以赴,不为自己寻求什么,不使自己的作用或地位成为他的信息的主题。关于他的**位格**的重大问题仅是**间接**提出的,而因为他放弃所有的称号,这种神秘性愈益加深。

辩 护 人

福音书对拿撒勒的耶稣受审的叙述很少援引说明判处他死刑的动因,这是一直令人惊奇的。因为,如果说他的生平故事有什么是确定的话,那就是他的横死。但是,即使有人不把大祭司关于耶稣救世主身分的问题看作是一种后基督的解释,他只须读受难的故事,耶稣被处死一事对他来说也依然是不大容易了解的。有些人曾声言有救世主身分,但是没有一个因为有此想法而被处死。

这也许又是司法的悲剧性错误吗?像一些好心的基督徒和犹太人现在希求的那样,这个错误通过复审本来不是可以避免的吗?这是否是一个顽固民族故意耍弄狡猾手段,要承担道义罪责而使无数犹太人在二千年中牺牲了生命?这是不是应承担最后责任的罗马当局闻名的随意行为之一而让犹太人免罪呢?或者,这可能是犹太教领袖们煽动无辜人民(福音书作者提议要为罗马的那位代表免去责任)并把深信耶稣无辜的罗马人当作违心的工具来利用的一项别有用心计划?据马可记载,对于彼拉多的问题“他作了什么恶事呢?”的回答是反复的呼喊:“把他钉十字架!”^①

但是,我们也可以从另一方面看,可以提问:他到底可能作了什么恶事竟造成了处死他的充足原因。在受难故事中,对判处耶稣的辩解十分简略,这是否是因为福音书作为一个整体对此事提供了综合的、真正充实的解释了呢?由此看来,似乎不难说明这件**诉讼案**。

或许有必要再重复一次:这个人违反了**这个民族、这个社会**

及其代表人物视为神圣的一切：他不顾统治阶级，在言行上对崇拜禁忌、斋戒风俗，尤其是安息日规戒不屑一顾；他不仅为反对律法的某些解释（“长老传说”）、而且为反对律法本身而斗争（在禁止离婚、禁止镇压，在关于爱自己的敌人诫命中很明确）；他不仅对律法作出不同的解释，不仅在某些要点上加以紧缩，而且改变律法，在他认为为了人而显得正确之时以令人震惊的独特性和自由事实上高踞于律法之上；他宣讲一种比律法之义“更高的义”，似乎这种办法可行，似乎上帝的律法不是最终的权威。

即使他没有宣布犹太律法现存秩序和全部社会制度是他的纲领的一部分，那么，在实践方面，他难道没有对它提出问题吗？即使他没有要求废除这一切，难道事实上他没有彻底破坏了现存的规范和体制、占上风的规章和教义、仪式和法规吗？他不是通过强调这一切的存在是为了人而不是人的存在是为了这一切这一点，而对其绝对效力置疑的吗？问题自然出现：这个人比为我们立法的摩西还更伟大吗？^②

其次，尽管作为整体的崇拜即仪礼也不是他的纲领的一部分，难道事实上他没有对仪礼提出疑问吗？而且，即使他无意废除全部仪礼和习俗、节庆和礼节，但实际上他难道没有把为人的服务置于为上帝服务之前而损害了仪礼吗？这个问题可以更简洁地提出：这个人比建造圣殿的所罗门更伟大吗？^③

最后，他难道没有把上帝事业和人的事业、把上帝旨意和人的福利等同起来，从而使人成为上帝规诫的准绳吗？这样一来，他难道没有强制主张对人、对邻人、对敌人的爱吗，而这种爱是无视家族成员与非成员、同胞与外邦人、党派成员与非成员、友与敌，近邻与远地的人、好人与坏人之间的自然分界线的？他难道没有把家庭、民族、党派、甚至律法和道德的重要性相对化吗？

他不是必定要激起统治者和造反派、沉默的大多数和喧嚣的少数人的敌视吗？宣扬无止境的宽恕、不顾级别的服务、不要补偿的放弃权利，这不等于弃置一切公认的分、有用的常规和社会界线吗？结果，他势必——与一切常理相悖——偏袒弱者、病人、穷人、丧失权利的人，因而势必反对强者、健康的人、富人和享有特权的人；甚至——与全部道德律法相悖——姑息真正不信宗教和不道德的人、逍遥法外和违反律法的人、基本上不信上帝的人，袒护这些人而反对笃信上帝的虔诚、有道德、遵从律法的人。男女社会罪人的这位朋友不是十分放肆，宣扬对于狡猾奸诈之辈和甚至此时此地的傲慢嚣张之徒的宽厚而非惩罚，直接向个人作出宽恕其罪恶的保证吗？似乎上帝之国已经出现，似乎他就是法官，人的最终法官吗？最后，我们必定面临这一问题：这个人比宣讲悔改的约纳，^④比先知们更伟大吗？

这样，耶稣就动摇了教权的全部基础、全部神学和思想。在这里又可以注意到一个悬殊的**对照**；拿撒勒的一个普通人（这地方没有出过什么好东西^⑤），出身低微，家庭平凡，有一群青年男子和几个女人追随；这个人没受过教育，没有金钱、官职和地位，未得当局授权，未得传统特批，没有党派支持——却提出了如此无与伦比的**主张**。这是一个革新者，把自己摆在律法和圣殿、摩西、国王和先知之上，使用“我”字频繁得令人起疑，不仅在约翰福音中，而且也在对观福音书中；从这些文段中，文学批评是不能将其除掉的。即使有人可能持高度批评态度，不向耶稣，而向团体推溯，和前述呼应的还有登山宝训的“我告诉你们”和奇怪地用于许多句话的开端的“阿门”，表示他表现的权威超过拉比，甚至一位先知。

在哪里他也没有证实这一要求，因此在福音书中引起有关

他所言所行的问题。事实上,在关于权柄的讨论中,他没有作出任何辩解。^⑥他直截了当地使用权柄。他有权柄并使其生效,依据这种权柄谈话和行动,毫不求助于更高的权柄。他行使一种完全独创的、高度个人的权柄。他不单纯是一个专家和专业者,像祭司和神学家那样,而是不求助于任何依据或对自己权柄的争辩,独立地以言行宣讲上帝的旨意(=人的福利),把自己等同于上帝的事业(=人的事业),并完全忠诚于这一事业,却又不要求称号或权柄,而成为上帝和人的高度个人化的、公众的辩护人。

上帝和人的辩护人吗?“凡不因我跌倒的,就有福了。”^⑦但是,我们也不一定跌倒吧?

一个反对摩西的律法教师不是一个虚假教师吗?

一个不属于摩西谱系的先知不是一个说谎的先知吗?

一个声称高于摩西和诸先知,甚至想要发挥判罪最终法官,因而侵犯仅属于上帝禁脔的人,难道不是——这一点必须明确指出——一个亵渎者吗?

难道他不是在一个顽固民族的无辜牺牲品,确实是一个狂热分子和异教徒,因此是极为危险的、严重威胁教权的地位、扰乱现在秩序、煽起骚动、蛊惑人心的人吗?

只有从这个背景上来看,耶稣要求特殊称号与否一事的绝对次要意义才能明确。在他死亡和失败之后,这些称号并不当然地加在他身上,但却相当适合他的全部活动。他所作或允许的一切已经提出了一种超过拉比或先知并完全等同于救世主的要求。正确与否另当别论,但实际上他在言行两方面都发挥了

上帝派遣他为了这个世界的人作辩护的作用。同时可见,简单地否认关于耶稣故事的救世主特性和说这种性质是以后添加的说法是多么荒谬。耶稣的要求和影响表现在他的宣讲和行动唤起了对救世主的期望,并且被相信,而门徒们在前往以马忤斯路上所说的话清晰地表达了这一点:“但我们素来所盼望要救赎以色列民的就是他。”^⑧唯其如此,才能理解追随他的重大号召,对门徒的呼吁、对十二人的挑选和对整个民族的激励,当然还有他的对手们的强烈反应和经久的不妥协态度。

作为上帝和人的公开辩护者,耶稣本人已经变为时代的伟大象征。他以其全部存在要人作出抉择:赞成或者反对他的福音、行动和他的位格。跌倒或者改变、信或不信、依然故我或是悔过图新。无论一个人说“是”或“不是”,都已经为来临的上帝之国、为上帝的最后审判在自身上作出标记。在耶稣身上,上帝的未来为人提前投出影像、射出光芒。

如果他宣称是上帝和人的辩护者,那么,旧的时代就的确已成过去,新的时代已经开始。新的、更好的世界就会来临。但是,有谁能够说他是否正确呢?他是作为一个无力的、穷困的和不足道的人,带着这样的主张、这样的权威、这样的重要性登上舞台的,同时在实践中闲置了摩西和先知的权威,而且声明自己要求上帝的权威。对于虚假学说、谎言的预言、亵渎和引导信徒误入歧途的指责,为什么也没有能够得到辩解呢?

他在一切言行中当然是求助于上帝的。但是,如果他是正确的,那这又是什么上帝?耶稣的全部宣讲和行动都提出了一个关于上帝的最终而不可避免的问题:他像什么和不像什么,他作什么和不作什么。归根结底,全部冲突是围绕着上帝的。

2. 关于上帝的辩论

我们应该追忆当时^①关于上帝的辩论情况,但是我们也应该赋予辩论以一种新貌。现在,我们必须从各种不同的假设角度来看待这种辩论。对世界的新的科学解释、关于权威的不同概念、意识形态批评、意识从彼岸向现世的转化、人对未来的向往等,对于我们对上帝的理解都发生了巨大的影响,在今天已不能仅仅通过求助于耶稣的话而逆转了。

本书早已说明:现代对上帝的理解必须从对现实的连贯性理解出发;这世界中的上帝和体现在上帝之中的这个世界。这个上帝不仅是现实的一部分,是与有限并存的(最高)有限,而且是有限中的无限、相对中的绝对、隐蔽的封闭、现世—来世、超越—内在,是事物核心、人和人类历史的最终现实。这个上帝的活动不仅在于某种“超自然”领域或者只在拯救史各个时期:在历史紧急关头是一个危难中的帮手或宇宙中的临时替代物;亦即,只在人的自然能力不济,在人不能再图进步之时。上帝是最真实的现实,在全部现实中活动:处处时时给世界和一切人提供一个最终的指示要点、一种统一性、价值观和意义。上帝的行动并非和世界历史**并列**,而只是**寓于**世界历史和人活动的历史之中。

面对现代这种视野理解耶稣的上帝难道是不可能的吗?在这种视野内择取耶稣观点中具有决定意义的因素难道是不可能的吗?另外一方面,对于人对上帝的总体的或哲学的理解中必定依然存在的(正如我们所见)模棱两可、模糊、未得解决的一切作出回答,而且是明确无疑的回答,尤其是依据耶稣的观点,这

难道是不可能的吗？^②我们不可能避免对这个问题进行范围更广泛的研究。

不是一个新上帝

当然，耶稣是不想宣扬一个含义不明的隐私上帝或者对上帝的一种不明确的假现代信仰的：资产阶级凡夫俗子们的这个谦逊上帝准确地适应我们有选择性的、颇合胃口的道德观点，没有令人困惑的特征，没有令人不便的要求；这个上帝简单地接受人的现状，放任他们继续自私自利；只要我们承认他的存在，他就心满意足；因为他理解一切、进而原谅一切，所以他从不伤人。总之，这个上帝对人无害，但也无用，因此就可能制造一种不牵动任何事物，也不提出义务的“宗教”。^③

这个上帝是一种家庭上帝吗？不是。耶稣宣讲的不是这样一种如意算盘的空洞产物，这种产物实际上可能是费尔巴哈和弗洛伊德投射理论的模型。他宣扬的上帝就是旧约中不太友善的上帝。^④耶稣完全没有创建一种新宗教或宣扬一个新上帝的愿望。他也没有作埃及第十八王朝国王阿肯纳顿所作的事：这个“异教”国王是著名美女奈费蒂蒂的丈夫，是一个理想主义者，卷入了一场没有先例的一神教革命，要用主神阿顿取代埃及国家主神阿慕恩，阿顿的外观据说就是太阳；因为激起祭司的痛恨和人民的敌意而失败。

耶稣谈论上帝时，他指的是亚伯拉罕、以撒和雅各等先祖的古代上帝，即雅威，以色列人民的上帝。对于耶稣来说，这是唯一的上帝，除了他以外，不仅没有更大的、同等的或更小的神，而且——这是摩西宗教的特点——完全没有其他的神。这唯一的

上帝不仅像异教神那样有能力管理某些生活领域，如田地丰收之神、夺取胜利的战神亚力斯、爱情女神阿芙罗迪特。这唯一的上帝主管一切领域：他赐给一切、全部生命、全部的善。按照以色列的第一诫命，耶稣证实了对这唯一上帝的严格信仰；这个上帝没有形象，他可以要求人的全心全意忠诚，完全的爱。^⑤

信仰一神对**犹太教徒、基督徒和穆斯林**都是一样的。活跃于历史，在旧约和新约以及古兰经中为亚伯拉罕所证实的对一神的信仰构成了犹太教、基督教和伊斯兰教的共同点。这一点可以构成这三大宗教集体之间更好地互相理解和取得更深入团结的基础；而在过去，三者常常是相互敌对的。任何一方如果不参照其他两方都不能理解自己的性质，因此，不能把其他两方看作是“不忠分子”、“背教者”或者“过时分子”，而应该看作是受同一个神的引导的“父亲”和“儿子”、“兄弟”和“姊妹”。

这种对同一个神的信仰虽然没有提供社会纲领，却形成了鲜明的社会成果：它使尘世间的神圣势力非神话化，因而有利于这一个神。它可以防止神化政治权力和统治者，防止把自然力量偶像化，这样就突破了宇宙间反复出现的生生死死。它意味着彻底放弃其他众多的神，这些神虽然没有被称作神，但是，甚至在我们明显的无神论时代，也有人崇拜；它抛弃了世间带有神性功能的一切机构，而一切都被认为是依赖这些机构的，人们对这些机构寄以希望，却又惧怕它们，超过对任何其他事物的惧怕。他们唱道：

神圣的上帝啊，我们赞颂你的名字；
统治万物的主啊，我们对你膜拜顶礼。

这类话说给谁听(有时是一神教派说的,有时候是多神教派说的)无关紧要;可能是说给神圣的财神,或说给神圣的性欲神,说给神圣的权力之神或神圣的科学之神,说给神圣的民族这个神,或说给神圣的党派这样的神。

因此,对以色列和对耶稣来说,这一个上帝、而不是众多的神,才是对我们大家面临的那些人生迫切问题的**明确答复**;人类思维,尤其是哲学思想都不能轻易避开这些问题,但是又无法提出明白的答案。显然他不是第一动因,因为这第一动因说到底可能是像不可知论者所臆测的黑暗劫难深渊;也不是第一感知,因为说到底那是巨大的荒谬。但是,他显然是善意的、拯救的上帝。

以色列从漫长的**历史**中认识了这唯一的上帝、有些人数不多的小群奴隶,可能是牧人,被当作法老建筑工程的廉价劳力扣留在埃及,他们渐渐相信许诺解救他们的唯一的上帝——从这一时期起始。他们信赖他引导他们穿过沙漠,后来定居下来。代代新人——集团、民族、个人——再三再四认识到他是解放者和拯救者。这样,这个上帝和他的作用在历史过程中就被十分具体地感受到、被证实;通过无数的故事,最后通过叙述极为漫长历史时期的历史著作。我们都记得,“五经”(创世记、出埃及记、利未记、民数记、申命记——在很长时期内都被认为是摩西撰写的)起源于不同的传统,经历了延续几百年的编改过程,还可以想到申命记史书(约书亚记、士师记、撒母耳记上、下、列王记上、下),最后还有编年记作者的史书(历代志上、下,加上以斯拉记和尼希米记)。^⑥

因此,在以色列,历史逐渐被理解为上帝及其人民之间交互影响的事件记录。因此,表现上帝对人活动的个人和团体,甚至

整个民族的某些感受，在宗教仪式和其他方面得到叙述和歌颂：父母对子女、祭司对朝觐者、说书人和行吟歌人对听众述说。这样，随着时间的延续，在以色列就形成一种独特、广泛、普遍的历史思维方式。过往世代现今犹存，帮助人们忍受现时，又洞察未来。以色列的信条不是哲学思辨性的，而是历史的信条，以“领我们出了埃及”^⑦的解放上帝为中心，上帝对持中立态度的、超然的史学家来说是不可感知的，但对在历史事实中看到上帝发挥作用的人来说则可知可感。雅威信仰和崇拜社团在以后很久才变为一个政治社团，而他们的这种原始的告白是一种赞颂的告白。就整体而论，旧约是充满了对上帝及其壮举的赞颂的：从对把埃及的马和战车投入海中^⑧的雅威也许是最古老的颂歌，直到在巴比伦流放^⑨期间许诺解救的第二以赛亚颂歌，还有民族或个人的赞颂圣咏和对造物主上帝的大赞美诗。

但是，这难道不仅仅是图景的一面吗？以色列和耶稣对上帝的理解是不应该被乐观地平庸化的。旧约里没有空洞的喜悦。除赞颂之外，也常有怨言的。现代人对上帝的困惑——他的无形、不易理解、静态——也可见于旧约。民族和个人的痛苦——对上帝和他的善意的重大反论——是反复出现的，而且常常向苍天发出呼吁。当最早的一部福音书告诉我们耶稣以一种含义不明的呼吁向上帝说出最后的几句话时，^⑩那些话里包含着一个经常感受痛苦，受压迫又罪孽深重民族全部呼吁的回声。他们对上帝还几乎一无所知的时候，就在埃及向他呼吁了。民族和个人定居在福地，后来流放巴比伦，最后又遭受异族罗马的统治——在全部可能的苦难和罪恶之中，都向上帝呼吁过。

人在每种情况下都向他呼吁这一事实几乎就等于这个上帝

的定义了。在古代,除了在世界文学伟大作品之一、写于公元前五至二世纪的关于完全孤单十分凄惨的约伯故事中,这种呼吁在哪里还更为动人心魄呢?——约伯是耶稣的对应人物,上帝的另一受苦仆人,他不断受到颠簸,在反叛和顺从之间受到无尽却又没有缘由的苦难。在约伯身上,比在任何其他地方都更为深刻显现出旧约中人对这个上帝的基本态度。这个备受苦难、满腹疑问、濒临绝望的人颇为近似面对虚无主义和无神论的现代人,没有用纯粹理性的钥匙找到自己最后的依托,虽然他一直试图解开痛苦与邪恶之谜。他没有在心理学、哲学或者道德论据中找到依托,那些论据总在寻求把黑暗的痛苦和邪恶化作光明,而且过分抽象、过分空泛,无助于减轻具体的痛苦。他在理性护教论和“为上帝的辩护”(从伟大的莱布尼茨时代起以“护神论”著称)的乐观的逻辑中也没有找到,这种逻辑寻求满足好奇心理和探清上帝的秘密和世界计划。

痛苦、怀疑、绝望的人只有在坦诚承认自己无力找到痛苦与邪恶之谜底之时,才能找到最终的依凭。他满足于弃绝一切充当对上帝和上帝的世界作出评判的中立和也许又清白检察官的要求。他果断地放弃了甚至最轻微的、未曾出口的不信任态度、任何认为好上帝对人并不真好的看法。他确实依靠这种诚然没有保证、却又有解救意义的作法:直截了当地、绝对地、毫不保留地信赖难以理解的上帝,而且是在一切情况之下:在怀疑、痛苦和罪恶中,在一切精神苦闷和一切肉体疼痛之中,在一切恐惧、忧虑、困乏、诱惑之中,在一切空虚、缺乏慰藉和愤怒之中。即使饥渴难忍、精疲力尽,即使身陷最绝望处境,一切祈祷竭尽、嘴里再无话可说之际,他也紧紧依靠上帝。这是一种最为彻底的基本信赖态度,这一态度不是肤浅地缓和,而是要包容和收纳恼怒

和义愤,而且能承受上帝永恒的不可理解性。

只有通过明言或暗说“阿门”(“心愿如是”)而不计一切,痛苦才能够忍受,即使不能解释也罢。“阿门”是旧约中名词“信”(heemen)的音译。世界及其众多的谜,其邪恶和痛苦,皆因有上帝,才能肯定。只能如此。不可理解的上帝的奥秘,在其善中也包括了我们的痛苦惨境。

这样一个绝对的、不可动摇的信仰和信赖真是那么容易吗?在新约中,是以新光来看待这一点的。然而,依然真实的是,这是唯一的上帝,这也是耶稣以他自己民族的多变历史为依据对这上帝的信仰;耶稣的民族一直在怨言与赞颂、罪过和宽恕、衰落与复兴、愤怒与恩惠中间徘徊。这是在各种极不相同的言语形式和风格中得到证实的上帝:在诗歌和散文中,在自述和历史论述中,在法规和教仪中,在预言的威胁和许诺中,在颂歌和艾怨中,在史诗和传说中,在故事和比喻中,在神谕、箴言和神学见解中。所有这些不同的文学类型都带有其相当具体的“生活状况”的标记,而且是在相当确定的地方形成的:在较大的家庭圈子里,在礼拜或法律实践中,在法庭上、战争中或者在神学院校中。不管这可能是怎样地和在什么地方出现的,上帝都日益明确地证实他就是如此,而且以后仍将如此;他是解救的主和世界的统治者,是立法者,是世界创造者,最终还是世界的审判者和完成者。

然而,这个民族总是达不到他的上帝的要求。在上帝召唤下,调解者不断出现,以便在上帝和他的人民之间活动。首先是摩西,跟随摩西的是民族中有神恩的领袖(“民长”)。其次是先知,在体制健全的王国时代,直到北国和后来南国的灭亡,圣殿的毁灭和流放到巴比伦。这些先知孤单、无力、没有听众、显然

未得成功，没有追随者，也没能开展一个热烈的运动。从以利亚到耶利米等先知的哀歌充分地证明了上帝这些遭人误解、精疲力尽使者们的孤单、疲惫和绝望。在他们的人类弱点和加诸于他们身上的委托之间，在缺乏能力和说话义务之间的矛盾，有把他们撕碎的危险。

耶稣属于这些先知的传统。在他那时代，先知们所激发出来的精神被认为已经消失。人们期待着体现为救世主或人子的一个新的、最终的调解人出现。同时，在巴比伦，第二以赛亚正在编与关于“上帝仆人”的惊人歌曲；“上帝仆人”代替许多人所受的痛苦（这一特征和先知没有关系）会导致他的死亡，但在死后也会受到上帝的奖掖。^①

耶稣不想创立新的宗教。他谈到上帝之国和上帝旨意时，都是遵循着旧约对上帝的理解的。他对这上帝的神学证明不比先知们多。他也没有把上帝变成一种道德“要求”。他所作的仅仅是认为上帝的现实实际上是理所当然的，并且常常以新的方式谈论上帝。他不像当时许多犹太人那样在使用“上帝”这个词语时犹疑不定，他甚至不可避免使用像“至高无上者”或“王”这样的称号。在耶稣宣告上帝近在眼前和上帝之国的福音时，他并没有提供关于上帝本性的新启示和新概念。他没有反映或者论述上帝的内在性。正像旧约那样——但也像佛、孔子、穆罕默德——耶稣没有表现出对自然知识或形而上学思辨的兴趣。他不关注于上帝“自身”是什么的理论或者关于神性本质和属性的神学假设。正如我们所见，耶稣是用比喻谈论上帝的：上帝之对于他，不是寻求万物独一根源和目的的思辨、沉思或论证性思考的“对象”，而是他充实的信仰和忠诚服从的具体伙伴。对于人所要全心全意热爱的雅威的信仰告白，耶稣在主要诫命中已经明

确认可。

这一点当然是以以色列和耶稣为一方和以亚洲伟大宗教与甚至希腊宗教为另一方，二者之间的关于上帝的概念之间的根本区别。探讨一下这些区别也许是值得的，当然，对宗教史和宗教哲学不太感兴趣的读者可以跳过下一节。

具有人的面貌的上帝

无论古希腊和东方宗教中关于上帝的观念中有多少因素——尤其是佛教，在这方面和基督宗教是一宗教的对立极——无论从它们那里可以学习到多少东西，那些宗教依然是不完备的，甚至在今天，区别也很重要。

以色列和耶稣的上帝不同于东方宗教不具位格的神，印度教和佛教也接受一种最高的实体。然而，至少是在它们较高级的思考方面，它们大都不关注世界的具有位格的创造者。最高的实体梵高于梵天神，而据婆罗门教神学认为，梵神创造了世界并因此而炫耀。

这个最高的实体，例如在印度古典数论哲学中，常常是作为存在的绝对统一得到理解的。无神论只相信世界而不信上帝，一般有神论信上帝和世界，而以哲学为指南的印度教和佛教则超神论地只信上帝。然而，这个绝对的、不具位格的神在这里绝对不是没有内容的无，而事实上是纯粹的存在。人的品质，即使是最高尚的，也仍然太过微弱和不完备，不能成为描述这一存在的方法。因此，这一绝对物依然是不可论说的：无法用明确划定的神人同形同性论概念界定。对于这一绝对物之所以有大量的真正的宗教论点、态度和崇拜方式，原因就在于此。

耶稣许诺进入上帝之国,许诺个人和世界得救,而印度教和佛教则许诺进入涅槃,进入一种没有欲望、没有痛苦、没有意识永恒安息的寂灭状态。据佛自己认为,涅槃的原义是难以准确理解的,但是,没有一派佛教把它理解为虚无。小乘佛教对涅槃的理解较为消极,认为这是消除一切痛苦(和再生),是一种不可描述、不可知、不变的状态;与此对照的是,较为发达的大乘佛教获得了对涅槃积极得多的定义,涅槃被理解为绝对的福祉。可是,即使在这里,我们也看不到一个世界创造者、世界统治者、世界完成者,我们发现各佛形象带来的拯救都是原佛的种种体现。事实上,在有影响的净土宗佛教中——在日本,净土宗是流传最广泛的佛教一派——甚至提及个人福祉的天堂“净土”;我们进入净土,不是通过早先佛教中那样的自我努力,而是凭借信赖佛的许诺和力量、光明与慈悲的佛。

因此,较为注重个人和较为不具位格的宗教特征之间的张力也遍及佛教史上下。但是,尽管涅槃对佛教一般不具有宇宙论功能——世界不是神的世界,而是通过人的贪婪和愚蠢生成——“在另一方面,我们却得知,涅槃是永恒、稳定、不灭、不动、永存、不死、不生和不变的;涅槃是力量、祝福和幸福、稳妥的去处、避难所、安全万无一失的地方;涅槃是确实的真理和最高的实体;涅槃是善、是最高的目标、是我们生活唯一和仅有的极致,是永恒的、潜在的和不可理解的平和境界。同样,佛似乎就是涅槃的个性体现,变成了我们习惯称之为宗教情感的全部情感的对象。”^⑩

这样,礼仪和宗教表现的一个完整系统就和得到如此理性理解的绝对物联系了起来。没有得到多少逻辑表达的因素在实践上数世纪之久发挥了功能。因而,佛教和印度教也容忍多神

教；崇拜各种各样的神。这样，在受哲学导向的宗教中被忽视的位格因素，在具体的宗教中得到了充分的表现。

另一方面，这一切也向**基督教**提出了严肃的问题：例如，基督教对圣人的敬礼事实上是否也大体上等同于多神教。但是，更重要的是，我们必须问：上帝是否被正确理解为具有位格的，是否甚至被正确地称为“位”（person）。耶稣没有用这个词语，圣经也未把此语用于上帝。这可能太强调人性了吗？希腊语 *prosopon*（拉丁文为 *persona*；英语 *person* 源于拉丁文）原指演员戴的面具、他所扮演的角色，更广泛地说，扮相。不管这个概念在古代对戏剧具有什么含义，但是对古代哲学却含义不多。只有早期基督教三位一体和道成肉身的教义赋予了它新的意义。

在希腊语和拉丁文中，争议一直不休，在解释这些术语过程中，争议变得越来越面目不清，问题是：位格（*persona*, *prosopon*, *hypostasis*）（现在日益被理解为智慧的个性）是否、和在多大的程度上可以用于上帝。根据正统的三位一体神学，有一点最终已占主导地位，即：上帝不是一个位格（*person*），而是有三个位格（圣父、圣子、圣神）的独一神。另一方面，耶稣基督是具有两种性体（神和人）的一个（神圣的）位格。但是，近年来，这种术语变得日益引起误解，甚至意义不明。其原因绝不是因为“位格”不再得到本体论方面的理解，而主要是得到了心理学方面的理解：位格是自我意识和人格，位格是在他作为一个个人在他的历史过程中由他的行为构成的。从这一切看来，“人”、“人格的”、“人格”获得了多重意义。关于三个位格的传统教导在群众的理解中大都是指一种关于三个神的道理（三神论）。以后我们还要回到这一点来。

因此，我们不必和印度教徒、佛教徒或现代不可知论者——

或甚至和基督徒争论这些词语。上帝肯定不是像人是位格的那种位格：这包罗和充满一切的上帝不是人可以脱离以便作出对他的评论的。决定每一个体存在的全部现实的第一原因、第一依据和第一意义不是一般人中的一个个人，也不单纯地是一个超人或超我。他当然不是和有限事物并列或者超乎其上的一种无限，更不是有限。他是一切有限之中的无限，是一切存在中的他的自我。东方诸宗教和近期一些思想家由于对神性奥秘表示崇敬而坚持这个事实，反对关于上帝的太富人性的“神的”观念。基督教神学家也承认这一点，他们谈论上帝，把他当作神，最高的善、真理、德性、爱本身、太阳、海洋。就连人的最积极的属性事实上对上帝也是不完备的。因而凡是这些属性被肯定时，同时也被否定，被升为无限。所以，上帝甚至不能被局限在位格之内：上帝是超过一种位格的。

但是，这也意味着，如果人类积极属性是在这些属性的有限性被排除在外的情况下得到肯定，如果这些属性被提高到无限，那么，它们就可以被归属于上帝。只有如此，上帝之对我们才不会是一种没有内容的无。那我们也必须说，如果上帝不仅是一个人，无论如何不比一个人差，那上帝也不是一个“物”；他不是显而易见的、可控制的、可以随便摆布的；他不是没有个性的、不是准人性的。或者，我们是否要说：没有心智和理解力、没有自由和爱的上帝依然是上帝呢？这样的上帝能够解释世间和人的悟性和理解力、自由和爱吗？向人而不向自身提供意义的上帝还是有个性的吗？以色列人说的话“造耳朵的，难道自己看不见吗？造眼睛的，难道自己不看见吗？”^③难道不对吗？

上帝不是一个对我们冷漠又令我们冷漠的最终实体，而是无条件地关注我们、解救我们并向我们提出要求的终极实体。

物理学家或数学家借助特殊而有限的办法发现的、服从于自然法则必然性的、与感情无涉的宇宙几何学,是解释不了整体的。上帝不仅是一种普遍的理性、广阔而无名的意识、针对自己的自我思维、宇宙的纯粹真理或者历史的盲目正义。上帝不是中立者,而是人的上帝,他引发出信仰或非信仰的决定:他是精神、创造性的自由、真理和爱的首要标志,包含和建立一切人际关系的伙伴。我们如果依据东方或西方的各种宗教哲学想要称他为存在本身,那就是以一种无限要求和无限理解力亲自显现本身的存在本身。如果我们注意措辞,那最好不把他描写成为有个性或无个性的,而描写成**超越个性的、个性之上的**。^⑭

我们无论用什么字眼,具有决定意义的都是:上帝不低于我们的水平。即使我们只能借助于类似的概念、比喻、形象、象征谈论上帝,我们依然是能够用人的用语恰当地向他说话的。在思想上,我们不必把终极实体置于自己面前,但是我们应该把自己置于它的前面。人不应被剥夺对它说话的权利,恰恰相反,人应该做具有典型人性的事,应该站起来对上帝说话。

从圣经的第一到最后一页,都不仅有谈及和论述上帝的话,而且常有对上帝和同上帝的谈话,有赞颂和怨艾、请求和抗议。从圣经第一到最后一页——费尔巴哈无疑正确地理解这一点——上帝都是主词,而不是宾词:爱不是上帝,但上帝是爱。圣经从始至终都说上帝是一个真正的伙伴,对人友爱,绝对可靠;不是一个物体,不是沉默的无限,不是一个空虚而无反响的宇宙,不是诺斯替教义中的一种不可名状、无名的高深莫测之物,不是可以和虚无交替的黑暗而不可确定的空旷状态,尤其不是一种易于混同于人及其(十分脆弱的)爱的、某种无以定名的人际关系。都不是。在其他地方只见一片无限寂静的地方,以色列

听到了一个声音。以色列得允发现可以得到上帝的声音和向他说话，上帝来到人们当中，说“我”字并且让人称他为“你”：这个“你”向他们说话，他们也可以对他说话。当这个“你”向人说话的时候，人就在自我身上发现世俗人道主义不可能保证的一种尊严：这种尊严不允许人被当作炮灰、当作实验材料或推动进化的肥料来滥用。

对于上帝的理解虽然有过历次更正，但是在这一点上，在圣经中是没有发展的过程的。在这里，“神灵化”就意味着挥发为无，就会取消真正祈祷和崇拜的具体依据。不论圣经怎样谈论上帝，神话地或非神话地、想象地或凭概念地、散文式地或诗歌般地，和作为一个可亲近的伙伴、作为一个“你”的上帝的关系——不论这个“你”被称为位格与否——都是圣经对上帝信仰的基本的、常在的因素；这一因素虽然应该经常与以新的解释，但是却永远不能背弃。

有特质的上帝

耶稣自然也谈论上帝，也向上帝说话。对他来说，这个上帝不是含义不明，“没有特质的上帝”：上帝毫无疑义是善，而不是恶。他也没有和自身竞争的恶的原理。在犹太教早期受波斯影响出现的撒旦，是十分明确地隶属于他的。上帝对人不是冷漠，而是友好的。耶稣说他善良，只有他善良、宽容。但是这些特质作为客体谓词不起什么作用。这是他为人和世界活动的特质：这使上帝成为上帝，不是内在或独立的，而是为了人和世界，这些特质解释了他如何对人和世界工作。这些特质是谓词，不是“自身的”存在，而是他和我们的关系。上帝的实在性只显现在

上帝的行动之中：在对人和世界的活动之中，所以在谈上帝时，我们必须同时也谈人。

对耶稣来说，上帝不单纯是在“超自然的”领域中活动，而是在世界上进行统治，考虑人的大世界和小世界。因此，上帝的关怀使人对自己的忧虑关注变为多余。耶稣不是凭推理过程从世界上接近上帝的，而是以上帝的眼光看待世界：世界是一个指标，把我们同时引向世界创造者和完成者。因此，如果把因果关系或者自然概念置之一旁，对世界的理解就是：正如在历史上所听说的那样，实际上，我们是在上帝的话的引导下才能生活在世界上；他的话带领我们理解这个世界是上帝的世界；这世界本身很好，但被人破坏。^⑮

a. 以色列和耶稣的上帝有别于希腊古典哲学中的遥远的上帝。确实，他靠近我们不是早期希腊思想家们想象的那种靠近，作为一种根源和形式原理直接出现在世界上的神。他也不像后来的斯多噶派，以泛神论为据把神和世界同化。他不是简单地属于这个世界，他不是世界的一部分：既不是世界的自然基础，也不是世界的力量或世界律法。他不是现实的形式、形象和秩序。他是、以后永远是完全的他者(Other)。

以色列和耶稣的上帝虽然不同于世界，但是也不像给基督教神学留下印记的希腊古代哲学的上帝那样游离于世界。他不像柏拉图的善的理念(和作为整体的理念世界)。那种理念明确地游离于感觉和邪恶物质的现象的、不真实的世界，因而不可避免地^⑯对物质和物体怀有一种致命的敌意。他也不像亚里斯多德的上帝，这个上帝作为只思考自己的活动的思维而永远活于世界之外，既不知道、也不热爱这个世界，没有因果效能、眷顾或道德权威。最后，他也不像普罗丁努斯的神，他游离于世界，而世

界则从它原本统一体中流出,因而正在衰落:这就是邪恶的物质,人必须摆脱。

以色列和耶稣的上帝虽然有别于人和世界,但他不是遥远的,而是**近在眼前**。他首先作为创造意志出现。他是世界强有力而且持续有效的创造者,通过他的意志从虚无中(后来犹太教不断地发展了这个观念)创造了好的世界。他是人的有主权的主,期望着他的受造物的服从,这受造物本身是好的,但受其自身邪恶意愿的损毁;他所期望的是全人的服从,不分理智与感情。他是历史的明智主人,从一开始就把他的人民和人类整体的历史引向一个目标:不是随意地,而是按照他的计划,因而每一个细节,甚至痛苦和死亡,在拯救史上都有其地位和意义;拯救史是向人说话并向人提出教导和告诫的。最后,他是正义的法官,把世界历史引向完结,作出审判和建立他的王国。这一切都已在旧约中述明,其形式不是宇宙论或神学理论,而是一篇或更好说多篇历史叙述,其宗旨不是向人提出哲学的深思,而是叫人认识自己完全有赖于上帝,并唤起人信仰的勇气。

因此,这个上帝在这里和来世,既远又近,在世界之上又在世界之中,既是未来又是现在。上帝是指向世界的:没有世界就没有上帝。世界完全听命于上帝:没有上帝就没有世界。所以,矛盾不是像在希腊人那里那样在精神的上帝和如此的物质世界之间,而是在上帝和背离上帝的罪恶世界之间。我们期待救赎,不把救赎看作是克服柏拉图的上帝与世界、精神与物质的二元论,而是看作世界摆脱罪恶、凄惨和死亡,看作是和上帝的同在。

b. **以色列和耶稣的上帝不同于希腊古典哲学的冷漠的神**。当然他受感动不会像早期希腊思想家例如赫拉克利特所理解的那样,他不是一个作为世界灵魂和世界理性的上帝,像生命火焰

那样把永恒流动的宇宙及其互相冲突的原素和全部谜一般的、含义不明的现象一一渗透。他也不像神话所描写的那样受到感动：荷马笔下的那些有人性——人性十足的众神，他们互相冲突，受人批评，尤其受到色诺芬尼和柏拉图的严厉批评。

然而，尽管常在、永恒和具有自己的特征，以色列和耶稣的上帝又不像古典哲学的上帝那样的不为所动。古典哲学产生于对神话学和准哲学的反对态度，而多次过分为基督教神学所模仿。他不像柏拉图的太阳那样（受赫拉克利特的对手帕尔梅尼德的影响而设想的）不为所动，可理解，存在于历史之外，超越空间与时间：是善的最高理念，高踞永恒不变理念世界等级之上，作为一个永恒、绝对不动、不变第一原理而自足。他不像亚里斯多德的神圣理性那样不为所动：这不可动的第一推动者僵凝不动、不可变动，只知道自己，而不能忍受针对他人的任何行动。他也不像普罗丁努斯的神那样不受感动，这个神作为存在的流动和多样化等级体系中的最高存在，本身固守在绝对凝滞不变状态之中，所以不能被认为是活的。因此，为这三派古典哲学来说，上帝不仅不生不灭，而且是绝对不动、不变的：帕尔梅尼德针对赫拉克利特把这些属性尚未归于上帝，而归于存在之为存在。

虽然以色列和耶稣的上帝事实上是不生不灭的，但是他绝不显得不动不变，而是以一个活的上帝出现。我们不要被圣经每每是天真、神话般、神人共性、人性的语言风格所欺骗。这不单纯是一种较原始的、迟缓的对上帝的理解。可以肯定，甚至在旧约中也有一种使上帝神灵化的倾向，而七十子希腊文本尤其重新解释了原始的本文，试图尽可能修改，甚至删除某些神人共性的、人性风格的论述。但是，包含神人共性内容的部分绝不仅仅像人们一度认为的那样属于一种较原始传统的层次。这类内

容也见于后来的先知。这是标记,表现的不是一种不发达的、幼稚的思维方式,而是一种十分准确,因而是成熟的思维。

以色列和耶稣的这个上帝既不是一种起码的第一原理,也不是一个形而上学实体;既不是一种无声的力量,也不是一种无名的权力。他是活的造物主上帝。他当然不是一个生性欢快人情味十足的上帝,而是一个自由上帝,创造并引导世界的历史,他熟知、热爱世界和历史并使之向善,直到最为细小的细节。

他的**永恒**不应被理解为柏拉图的无时间性,而应理解为和一切时代共存的强而有力的活的现象;

他的**普遍性**不是在宇宙中不活跃的延伸,而是对全部空间的统领;

他的**灵性**不是对被视为邪恶的物质所持的特殊反对态度,而是比一切造物都无限高超的力量;

他对世界和人的**善**,不是善的自然辉照,而是自由地饱含着爱和恩惠的关注;

他的**不变异性**不是一种僵滞、执拗、死板的不变性,而是在他永恒生命中对他自己的本质的忠诚;

他的**正义**不依据永恒秩序观念来分配奖赏和责难,而是一种宽容的、实现拯救的正义,这种正义根植于对人的盟约的忠诚;

他的**不可理解性**不是指我们无法预测的生存之无名“缘由”抽象地缺乏属性,而是指表现在他的活动中的他性,不可控制性、不可预见性。

希腊人通过对现存世界的推理过程归纳出的这些属性,在圣经中没有被无理地抛弃,而是被具体地超过了。上帝超过了最高级的人性和人类潜力。

因此,不能设想上帝是一种远离人的抽象理念,而是对人绝不冷漠、绝对涉及人并对人提出要求的具体的实体。他不是在一个活动世界之内(或之外)保持不动的上帝,他这个上帝在人类历史范围之内活动,在人类各种事件中体现,以人的方式显现自己,促成和他本身的会晤、谈话和沟通。因此,他不是一个人避开一切、超然于世界痛苦之上仍然得意洋洋的上帝,而是积极参与并深入这种恼人历史的上帝。他不是一个人孤独上帝,而是一个注重伙伴关系、注重盟约的上帝。他不是一个人冷漠、无情、麻木的,而是一个有同情心的、慈悲的上帝。总之,他是一个**具有人的面貌**的上帝。

旧约中从创世记以后记录的雅威的全部言行表明,这个上帝恰恰是冷漠无情的反面。这个上帝说话、下令、许诺、发怒、寻求、让步、宽恕。这个上帝感受着欢欣和悲哀、愉快和恐惧、爱和愤怒、激情和痛恨、报复和懊悔;他提出要求,实施仁慈,他允许自己悔恨,也为自己的悔恨而懊悔。即使是他**消极地**具有的属性也不应从原始的意义上被理解为人性的、人情味十足的热情和感受。

上帝的**忌妒**不是忌恨和疑惧的结果,而是他不允许自己旁边有其他神这一特性的表现,是他绝对坚持他为了人的幸福而发指令这一旨意的结果。

上帝的**愤怒**(痛恨、疑惧、报复)不是一种非理性的爆发、自私自利不听劝解的表现,而是他的爱、他的神圣旨意的另一方面,表现了他对一切邪恶的反感和对罪人的不悦。

上帝的**懊悔**不是无知和后来醒悟的结果,而是一个事实的表征:人不是屈服于一个不可变的命运的,对上帝来说,人的历史不是一种空洞而无生气的景观,上帝面对业已变化的情况不

坚持保持不变,在表现出愉快或不悦时不是盲目的和随意的,而是正义的。

全部这些**神人共性表现**^⑥都绝不是要把上帝降低到人的状态。上帝依然是上帝。旧约也强调上帝不是人、无需懊悔这一事实。而神人共性表现旨在使活的上帝更靠近人。这些表现是要发挥和保存对上帝的真正人性情感、思想和意愿。要激发人作出真正的聆听、回答、发问、信赖、服从、祈祷、赞扬、感谢。有关神性的抽象哲学定义令人冷漠。神及其全部热情必须进入人的意识,这样,人才能够像在遇到另一个人时那样深切而具体地见识上帝:这是在我们走近时变得亲切的一张脸,一只引导我们的手。但是,人为了找到通向——像已经解释过那样的——发挥肯定、否定、超越作用的上帝,还能支配哪些比人所具有的更优异、更伟大、更深刻的形象、法规、象征、思想、概念呢?只有这样,才显出上帝不仅是超出一切事件的终极原因,而且是一个确定人的全部具体现实的力量。

现在越来越明确得多的是,哲学家们的上帝和以色列与耶稣的上帝是不能肤浅地协调起来的。^⑦和全部“自然神学”对立的帕斯卡、凯尔克加尔和卡尔·巴特对这一点的观点是正确的。但是,由于伟大的天主教传统一直正确地反对“辩证神学”,所以区分也不是完全简单的。事实上,这种关系必须真正辩证地看待:“哲学家的上帝”,以黑格尔的正确意义来说,是在“以色列和耶稣的上帝”中积极地、消极地和崇高地“被扬弃又被保存的”。

因此,今天,如果我们想要理解耶稣和他的上帝,那么,重要的是要认真对待现代对上帝理解的发展和对上帝历史性新理解中圣经对上帝信仰的决定性因素。^⑧和以一种非历史方式存在的上帝(世界的超尘世统治者或者历史的超时间舵手)比较,这

个上帝是一个活的上帝,他具有、而且创立了一种历史,他作为首要的历史性和统治历史的力量显现在世界和人的面前。因而,对上帝的这种理解不是依据圣经术语,以求避开希腊哲学和现代哲学的结论。然而,这也不是要设定一个我们可以和海德格尔在一起报以怨言的抽象的上帝:“这是一个人不可向之祈祷、或作出奉献的上帝。面对他的案件,人不能诚惶诚恐地下跪,也不能对这个上帝唱歌跳舞。”^{①9}

对上帝的理解上的革命

关于这唯一上帝的知识是来自以色列的历史,并来自听到他的声音并在回答与设问、祈祷与诅咒中向他呼吁的人的经验。没有必要(在今天,在犹太人和基督徒之间也没有必要)争论这一事实,即:这个上帝亲近我们,是一个有着人的面貌的活的上帝。甚至可以说,耶稣的确把握住了以色列对上帝理解的最纯粹的形式及其全部结果。仅此而已吗?

当然,耶稣的独特性是不应该夸大的:今天在和犹太人进行讨论时,这一点很重要。人们常常设想,而且依然会设想,是耶稣首先称上帝为“天父”,称人为他的孩子的。似乎在各种极不相同的宗教中上帝没有被称为“父亲”,甚至我们刚刚提及的希腊人也没有,但是,早在荷马史诗中的神谱里,克罗诺斯之子宙斯就以众神家族之父出现。在斯多噶派哲学中,上帝的概念得到了宇宙论的阐释:神被看作是贯穿着理性的宇宙和人之子们的父亲,而人是赋有理性的,与神有关、受神关照。

然而,正是宗教史的这一证据本身表明,特别是在妇女解放时代,把“父亲”这一称谓用于上帝是很有问题的。我们应该无

所顾忌地把一个表示性别区分的称谓用于上帝吗？上帝是一个男性的、刚强的人吗？我们不是用人的形象塑造上帝、使之更确切地成为一个男人吗？在宗教史上，众神一般都以不同的性别出现，虽然起初也许有两性的或中性的神，甚至后来还依然表现出两性的特征。但是，在下列事实中存在着思考的依据：在母系制文化中，万物出于并归于“伟大母亲”之腹；她取代了父神。历史学家还在争论这个问题，但是，既然母系制证明比父系制更古老，那么，对母神的崇拜（例如，在小亚细亚，这对后来对玛利亚的敬礼有过一定的影响）在时间上就是先于为父神的崇拜了。

无论这个历史问题如何解决，认定上帝为父一事不仅仅是由雅威的独特性决定的。此事看来也受社会学方面的制约，标有男性为主的社会印记。无论如何，上帝本来不是男性的。甚至在旧约先知书中，上帝也有女性的、母性的特征。然而，从现代观点看，需要一个更明确的看法。认定上帝为父一事，如果不是从象征意义（类比意义）上，而是从和“母亲”对比意义上看待，那就可能被误解：“父亲”是一个超人性、超性别的终极实体的父系制家长象征（也有母亲制家长特征）。今天，这个上帝应比以往任何时候都更少地在男性父系制框架中看待，不应像男性中心论神学过去一贯看待这个问题那样。上帝身上女性母性因素也应该得到承认。称上帝为父的现象不能再当作对社会家长政治的宗教性辩护词来使用，以致牺牲妇女，尤其不能成为对教会中（或职务上）对女性成员不断压制的辩护。^②

上帝在旧约中出现的方式不同于其他宗教。他不是众神、半神和英雄们的生父。但是，他也不干脆是一切人的父亲。雅威是以色列人民的父亲，以色列人是上帝的长子。^③他尤其是国王的父亲，而国王优先地被认为是上帝的儿子：“你是我的儿子，

我今日生你。”^②这是某人继承王位时遵守的“雅威命令”，其含义不是指尘世间什么人奇迹般的诞生，而是指定某人为王，以他儿子的身分承接权利。在后来的犹太教中有一许诺，上帝是末世时期忠诚的个人^③和选民的父亲：“他们要遵守我的诫命，我将是他们的父亲，他们将是我的孩子。”^④从这一切之中可以见出，就其不可缺少的积极方面来看，父亲的象征没有性别的标记，也和宗教父权主义无关：这是一个表示权力，同时也表示亲近感、保护、关怀的用语。

但是，在这里，在耶稣谈论天父的方式中出现了重要的差异。就记录看，耶稣说的许多话本身是可以列入智慧文学的。情况常常是难于确切证明那就是耶稣本人的话。然而，无论那是否是耶稣自己的话，从上下文整体来看，那些话是具有特殊的色彩的。首先，显然耶稣从来没有把上帝的父亲身分和人民本身联系起来。对他来说，和对洗礼者的约翰一样，选民的成员资格不是得救的保证。更为突出的是，和约翰不一样，耶稣把这种父亲身分和恶人与不义的人联系起来，并且从上帝这种完美的父亲身分来证实他的教导所特有的对敌人的爱。^⑤这是怎么回事呢？

当然，对天父的谈论首先总是指上帝积极旨意和对一切事物的关怀：他关怀每一只麻雀和我们头上的每一根头发，^⑥不等我们请求，他就理解我们的需要，^⑦使我们的忧虑显得多余。^⑧他是天父，他知道这完全未得救赎世界上的一切，没有他就没有一切：这是对于神义论关于世界上生活之谜、痛苦、不义、死亡问题的实际回答。他是我们能够绝对信赖的上帝，我们甚至在痛苦、不义、罪恶和死亡中也可以完全依赖他。他不是一个超然、可望而不可及的上帝，而是亲近善良的，虽然其善不可理解。这

个上帝不对来世作空洞的许诺，也不轻蔑现时的黑暗、空虚和毫无意义；而是在这黑暗、空虚和毫无意义中亲自邀请我们去追求希望。

但情况不止于此。在这里突出的情况和那个比喻中无与伦比的描写一样：主要角色不是儿子，也不是儿子们，而是父亲。这个父亲让他的儿子为所欲为，不打扰他、不追逐他或尾随他，但是后来，在儿子游荡回来之时向儿子迎面跑去，主动去见他，不让他悔过，接纳了他，不要求他作出解释，不作考验观察或有什么先决条件，而且还为他设大宴接风，使他留在家中的那个规矩儿子大为不满。^④

那么，“父亲”在这里有什么含义呢？显然，如果我们认为我们必须避开他为了保护我们的自由，那我们就不仅误解了上帝；上帝的统治和人的活动、神治和自治不仅不是互相排斥的；不仅神的先定和人的自由和解、神的意志和人的意志的汇合的问题（已经由神学家们多方讨论）不是一个真实的问题。这正好表明这位“税吏和罪人的朋友”认为他应该去寻找和拯救被遗弃的和声名狼藉的人，这一点他也在其他比喻中表达过；正如我们所见，他谈到上帝像女人(!)或牧人那样，像宽宏大度的国王、慷慨的借贷者、公正的法官那样对失而复得物感到欢欣。因而，他自己就和道德失落者、不信宗教和不道德的人相处，优先给他们医疗，并立即保证他们得到宽恕。这一切如果不是说明耶稣十分明确地把上帝表现为“浪子”之父，被遗弃者之父，那又说明什么呢？

所以，对耶稣来说，这是唯一的真正的上帝，除他之外，不可能有其他的神，无论多么神圣。这是得到更好理解的旧约中的上帝。这个上帝显然不仅仅是应予毫无疑问接受的律法的最高

保障者, 尽管律法可能被巧妙地加以处理。这个上帝也不仅仅是自上而下发号施令指挥一切, 为完成自己的计划而不择手段, 甚至通过大、小“圣战”和永远诅咒对手的全能全知的神。这个天父上帝绝不是马克思、尼采和弗洛伊德所害怕的上帝, 从人的儿童时代起就让人备感恐惧, 感到忧虑和罪恶, 经常说教并威迫人; 这样的上帝事实上不过是灌输恐惧感、统治人类、权力欲、傲慢和报复的投射而已。这个天父上帝不是一位主张神政的上帝, 不能成为极权制度代表者的口实(即便间接地也不是), 无论这些制度是虔诚的信教者或者是不虔诚的无神论者。想要取代他, 并实施他主权的这些人变成了正统教导和绝对纪律、法律和秩序、专政和计划的神圣或不神圣的众神, 而对其他人的需求则置之不理。

这个天父上帝作为以爱来救赎的上帝是以此姿态会见人的。他不是具有随意权力或律法的咄咄逼人的神。他不是以帝王和暴君、高僧和教师的形象创造出来的上帝。他是善良的上帝(难以找到更为平凡的信条了), 他和人在一起, 知道他们的需要和希望。他不索取而给予、不压迫而扶持、不伤害而治愈。他宽恕那些谴责他神圣律法因而攻击他的人。他以谅解取代责难, 以解放取代惩罚, 允许无限制的恩惠统治取代律法。因此, 他是一个转向非义人而不是转向义人的上帝。他是偏袒罪人的上帝: 他袒护浪子, 而不袒护留在家里的兄弟, 袒护税吏而非法利赛人, 袒护异教徒而非正统教徒, 袒护妓女和通奸者而非其法官, 袒护违法者和逍遥法外者而非律法卫士。

是否依然可以说这里使用的天父这一称谓不过是反映了我们这个世界中对父亲资格的体验呢? 这是否是一种投射简单地用以转化尘世间父亲身分和统领作用的呢? 非也。这个天父

上帝是不一样的。他不是一个靠牺牲此时此地、牺牲人而只管彼岸的上帝(费尔巴哈)。他不是统治阶级的,给予空洞许诺和一种被歪曲的意识的上帝。不是愤恨的产物,不是可怜的懒汉们的善恶道德的保卫者(尼采)。不是一个暴君般的超我,不是建立在童年早期虚幻需要基础上的一厢情愿想法的产物,不是源于某种负疚感和父亲情结的强制性礼仪的上帝(弗洛伊德)。

为了对自己不妥的言行提出辩护,耶稣求助于一个十分不同的上帝和天父:一个独特的,甚至是危险的、一个的确不可思议的上帝。我们真的能够接受这一切吗?上帝竟自己为违背律法辩护?他竟无情地置身于律法正义之上,并且有一种“更高的正义”要宣扬?因而竟允许现有法律秩序,因而还有整个社会体制——甚至包括圣殿和全部圣礼——受到怀疑?他不是把人当成他的诫命的准绳了吗?通过宽恕、服务、弃权,通过爱,他不是勾消了同伴与非同伴、陌生人和邻人、友与敌、善与恶之间的自然界线,因而自己也站在弱者、病人、穷人、丧失权利者、受压迫者,甚至不信宗教、不道德和不信神的人一面了吗?这肯定是一个新上帝:这个上帝自己摆脱了自己的律法,这不是忠实守法者,而是违法者的上帝,事实上(我们必须夸张措词,以突出矛盾和丑闻)不是敬畏上帝者的,而是不信上帝者的上帝。这确实是对上帝的理解的一次真正无与伦比的革命。

看来,这里要发生一场“对上帝的反叛”,固然的确不是古代与现代无神论主张的反叛,但是确实是针对虔诚信徒的上帝的反叛。事实上,我们是否可以设想、是否的确相信,在这样一个前所未有的革新者背后是上帝自己,是真正的上帝呢?这个革新者比一切革命者都更加革命,凌驾律法、圣殿、摩西、国王和先知之上,甚至充任对罪和宽恕的法官。如果上帝有这样一个律

师,那他岂不是自相矛盾的吗?这样的一个人能够正当地反对着上帝的律法和圣殿而要求上帝的权威和旨意吗?他能够正当地获取这种言行的权利吗?会不会有不信上帝者的一个上帝,而且把一个亵渎神明者当作自己的先知呢?

不是一种明显的称呼方式

耶稣不倦地尝试采用各种办法表明,上帝的确是这样的,他的确是被遗弃者的父亲,的确是道德沦丧者和不信神者的上帝。这一点对于承受烦恼和罪过之重担的人岂不是一种巨大的解放吗?他所宣称的不是一个新的上帝:他永远是盟约的上帝。但是,这是获得断然的新貌的老的盟约上帝。这不是另一个上帝,但是他又有所不同之处。他不是律法的上帝,而是恩惠的上帝。反之,从恩惠的上帝方面看,甚至连律法的上帝也可能得到更好的、更深刻的、事实上更剀切的解释:律法本身就是恩惠的表现。

对人来说,这一切当然是不明显的。因此需要一种重思及其一切成果,需要一种真正的新意识,一种真正的内在皈依,这种皈依建立在被称作信仰的那种不可动摇的信心之上。耶稣的全部福音是一项简明的呼吁:不是担心,而是皈依,要依靠他的话,要信赖恩惠的上帝。他的话是提供给人的唯一保证,即:上帝的确是这样的。凡是不相信他的话的人,都要怀疑他的作为是魔鬼的伎俩。如果没有他的话,那他的作为也就含义不明,只有他的话才使之明确。

然而,凡是听取耶稣福音并以他为友的人都会认识到他称之为“我的天父”的对象是谁。由于他使用了他所理解的“天父”

这一词语(不是和“母亲”对立的),他就碰到了全部争议的核心。语言学的证明为此提供了一个确切的证据。^⑩

虽然古代犹太教称呼上帝的方式很多,但令人惊奇的是耶稣只选用“我的父亲”这一形式。关于上帝是父亲的个别论断见于希伯来旧约。^⑪但是,迄今在古代巴勒斯坦犹太教文献中一直找不到称呼上帝为“我的父亲”的希伯来语形式。只有在希腊化时期,肯定地是在希腊影响之下,才有用希腊语 pater(父亲)一语称呼上帝的约略证明。

但是,使用阿拉美语语词 abba 表示“父亲”的证据较为突出。从已有的证据^⑫看,耶稣是经常称上帝为 abba 的,后世使用称呼上帝的这一不同寻常的阿拉美语语词的情况,只有这样才能得到解释。^⑬另一方面,在从古代到中世纪犹太教的繁浩祈祷文献(礼仪的和个人的)中,却没有使用 abba 作为称呼上帝语词的一个例证。这该如何解释呢?迄今只找到了一个解释:abba——就像我们的“阿爸”一样,原来是一个幼儿词语,但是,在耶稣的时代也用作成年子女对父亲的称呼,用作一般对值得尊敬的长者的敬语。但是,使用这个表示亲切的不太成人化的、取自儿童语汇的词,这种平淡无奇的敬语,用它来称呼上帝,在耶稣同时代人听来一定是不适当的、熟稔得令人生厌,就好像我们今天要用“爹”这个词称呼上帝一样。

不过,对耶稣来说,这个词不比儿童用来称呼父亲的一般作法更缺少敬意。因为熟稔不排斥敬意。虔敬依然是理解上帝的基础,而不是理解的核心。正如儿童称呼他们尘世间的父亲那样,耶稣认为人也应该称呼他们的天父:满怀敬意,时刻服从,但首先要确定、要具有信赖。耶稣也教导他的门徒称呼上帝时要具有这种信赖态度,其中包含着敬意:“我们在天上的父”。^⑭称

上帝为“父”，是表达这种绝对信赖的最大胆，最简单的方式；我们以这样的信赖态度把好的、一切好的归给上帝，信赖他和把我们自己托付给他。

“我们在天上的父”是完全用日常生活非神圣语言表现的祈祷词，流传给我们的有两种异文，一个短些，^⑤一个长些。^⑥没有必须用同样词句的要求，无需使用特殊的形式。这不牵涉任何神秘的浸礼或净化仪式，当然也不需求奖掖（除了在个人愿意宽恕的条件下）。^⑦在犹太教的祈祷中，容易发现类似个人请求的情况，例如，在十八祝福中。但就整体而言，“我们在天上的父”就其简洁性、准确性和直接性来说，是独特的。这是一种新的、非神圣的祈祷，用的不是神圣的希伯来语，而是阿拉美俗语，没有对上帝的习惯性礼仪称谓和敬式。这是一种很有个人色彩的祈祷，却在开端的话“我们在天上的父”中把祈祷者聚集在一起。这是一种很简单的祈祷，但是完全集中在本质，集中在看来与人的问题（躯体需要、罪、诱惑和恶的势力）密切相关的上帝的事项（让他的名称保持神圣、让他的国家来临、他的旨意实施）。

这一切都示范性地印证了耶稣对冗长祈祷的评论：不要喋喋不休争取垂听，好像天父不知道我们的需要似的。^⑧不是要求我们删削祈求，并且——像斯多噶派从上帝的全知和全能中得出的结论那样——只限于赞扬和歌颂上帝。我们受请在意识到上帝近在的同时，以全然人性的方式，凭借不可动摇的信赖态度，不倦地坚持我们的需要，就像那在夜间纠缠不休的友人，^⑨就像法官面前那个大胆的寡妇^⑩一样。从来没有祈祷得不到倾听的问题，倾听是有保证的。^⑪如果有祈祷好像未被倾听，这不应导致沉默，而应导致重新祈求。但常常假定，应该贯彻的是他的，而不是我们的旨意。^⑫祈祷之所以被听取，秘密就在此。

耶稣主张祈祷避开众人耳目,甚至在普通的内屋中进行。^{④3} 耶稣自己就是这样祈祷的。即使对观福音书中这类性质的文段是路加对马可福音的增补,^{④4} 马可福音也说耶稣是在规定礼仪祈祷时间之外一连几小时单独祈祷的。^{④5} 耶稣本人表达出了感激之情。即使关于父与子相互认识的颇具约翰福音特征的结论在信度上不无争议,前面紧接着的感恩祈祷却是不能怀疑的。他赞颂天父(尽管有许多挫折)对聪明、谨慎者隐蔽“这些事情”,却将之揭示给幼儿、未受教育者、卑微者和谦恭者。^{④6}

但是,在这里可以察觉到一个新的、令人惊奇的现象。耶稣常常谈到“我的(天)父”,又谈到“你们的父”。但是,在四福音书中耶稣在任何一段中也没有用“我们的父”把自己和自己的门徒联系起来。“我的”父和“你们的”之间的这一根本区分是这团体的基督学风格吗?^{④7} 至少可以认为,这一特殊的语言用法在全部新约中使用如此频繁,是因为——正如各福音书明确暗示的那样——这是耶稣本身的特点:这是他的使命的表现。^{④8} 过度的作法是我们认为马太福音十一 27(及平行文)带着不少约翰福音风格(还没有人解释“约翰天空上的惊雷”怎么能够降落到对观福音中的)是指一个独特的启示事件(可能在耶稣受洗之时),即便这事件被十分随意地解释:“我的父给了我一切(=充分的启示),正如知子莫过于父,知父亦莫过于子,及子愿意向之启示父的人。”^{④9} 但是,另一方面,是否能够否定耶稣关于上帝之国和旨意的全部福音是指向为“父”的上帝呢?

考虑到这个词语的熟悉用法,我们可不必过多地把 abba 解释为称呼上帝的一种方式。耶稣肯定地从未单称自己是“儿子”。事实上他绝对地、直截了当地弃绝了和上帝直接认同的这种神化作法:“你为什么称我是良善的?除了单独的神以外,再

没有良善的。”^⑤但是,另一方面,他从来没有像旧约先知那样说过:“说话的是主”或“雅威的话”。反之,他说话时强调“我”或甚至“但是我告诉你们”,这在他那时代的犹太人世界中是没有先例的,所以可以正当地归属于复活前的耶稣。以这些依据为凭,是否可以否认天父上帝的这个报信者是依靠和他的一种不寻常的亲密关系而生活和工作的呢?我们是否能够否认,他关于上帝之国和旨意的福音是依靠一种和上帝的特殊经历支持的呢?如果没有一种对上帝,即他的父和我们的父的十分特殊的亲密关系,那么他的巨大要求,他的最高的实在性和自然直接性是可以想象的吗?

显然,耶稣不仅在一种外在的法律意义上是上帝的**律师**,不仅是上帝的代表、代办或者代言人。他还是某种深刻的密切存在意义上的**律师**,是上帝的个人使者、受托者、知己和友人。在他身上,人要毫不勉强地、不可避免地和直接地,面对最终的现实,这一现实推动人作出决定最终地寻求什么,最终地走向哪里。看来,耶稣在全部生活和行动中都是受到这最终的现实推动的:在宗教政治制度及其上层方面,在律法、崇拜和教阶方面,在体制和传统、家庭联系和党派纽带方面;还在这种制度的牺牲品方面,即各种各样忍受痛苦、被弃置、被践踏、卷入罪恶和沉沦的人们;他以同情态度保护他们。

这一最终现实似乎贯穿了他的生活:他宣布上帝为天父,他超越了他那时代的宗教忧虑和偏见,他和对宗教一无所知的人站在一起。同样,他拒绝视病人为罪人,或者拒绝看到天父上帝被怀疑为生活的敌人,他使着魔者摆脱精神强迫症,打破了精神紊乱、相信魔鬼和被社会摒弃的恶性循环。看来他是完全地、彻底地依凭这种现实生活的:他宣布这个上帝的统治,不是简单地

接受人的统治的现状,他可能不允许妇女在婚后遭受男人的肆虐,他保护儿童不受成年人侵犯、穷人不受富人侵犯、小人物不受大人物侵犯。同样地,他甚至保护不同宗教的人、政治上受到污损的人、道德沦丧的人、在性方面遭到蹂躏的人、被挤向社会边缘的人,并向他们提出宽恕的保证。因此,在度着这一现实生活的同时,他对各种团体都是平易近人的,并不简单地接受官方宗教代表人物及其专家们所宣布为绝对正确或错误、好或坏的东西。

因此,正是在这种最终现实——他称其为上帝、他的父和我们的父——中,根植了他的基本态度,这种态度可以用一个词语描述:他的**自由**。这自由是有感染性的,在个人和社会的单向面性中为他们开辟了一个**真正不同的向面**,一种具有不同价值观、规范和理想的真正选择对象。这意味着朝着一种新的意识、新的目标和生活方式,因而还有享有自由与正义的新社会的真正质量方面的上升。

耶稣对他的父的关系问题使我们接近了耶稣的终极奥秘。文字资料不能让我们洞察他的智慧和灵魂。在这里,心理学或精神哲学都是无用的。我们只能说:虽然耶稣本人没有明确希求“儿子”称号,虽然某种复活后神之子基督学不能强加到复活前的本文上,但是,复活后指定耶稣为“上帝之子”一事在复活前的耶稣那里已经具有真正依据这一事实却是不能忽视的。耶稣一直以其言行解释着上帝,但是,以耶稣如此与众不同地宣扬的上帝的观点看,耶稣本人岂不是也一定要以一种与众不同的面貌出现吗?凡是以不可动摇信赖态度忠于耶稣的人都会发现自己迄今所理解的“上帝”以一种不可置疑的和令人宽心的方式发生了变化。但是,如果有人通过耶稣忠诚于这个天父上帝,那

么,他迄今所知道的“耶稣”这个人岂不也一定要发生变化吗?

的确如此。把上帝特殊新颖地宣布并称呼为天父这一作法也给以这种特殊新颖方式宣扬并称呼他的人带来一种新貌。而且,正如在谈论耶稣时不谈到上帝和天父是不可能的那样,当然在谈到这个上帝和天父时不谈耶稣也是困难的。如果存在着关于一个真正上帝的问题,那么,关于信仰的决定就不是集中在名称和称号上,而是集中在这个耶稣身上。一个人接受耶稣的方式决定了他是如何和上帝站在一起、把上帝变为什么、有什么样的上帝的。耶稣是以以色列的这一个上帝的名义说话和行动的。而且正是为了这个上帝,他最终被人杀害。

3. 终 结

在几乎全部重大问题上——婚姻、家庭、民族、与权威的关系、与其他个人和团体的交往方面,耶稣的想法都有别于普遍接受的想法。各种争论,即关于制度、律法和秩序、崇拜和习惯、思想和实践、主流的规范、应予尊重的界限和应该避免的人的冲突,关于律法、圣殿、民族的正式上帝、关于耶稣的要求——这一切都应该终结。曾经在宽宏程度、自发性和自由方面如此无与伦比的战士现在变成了沉默的受难者。

面 对 死 亡

全部福音书都从一开始就预兆了死亡。这一现象原因是否在于要把历史变为苦难史的后基督倾向呢? 针对以往对耶稣生

平的想象力十足的历史论争和心理学研究,现在在一点上取得了一致见解。在耶路撒冷劫难之前,耶稣不享有事事成功的“加利利之春”。任何一种的“青春浪漫主义”都可能被他的对手要把他处死的决心所搅扰,这一点已记录在最早一部福音书的开端。^①但是,各福音书开端记录的受诱惑故事也表明,耶稣的生活和活动从来没有摆脱诱惑、艰难和疑虑。

而且,已经发现,甚至马可福音描写的时间范围和地理范围^②——在加利利的活动、从迦百农开始、在外邦人地区的短暂逗留、彼得的忏悔、通往耶路撒冷之路的开端、进城、逗留和遇难——都有某种文学功能,这些细节不能先验地认定是历史的。绝大部分的叙述都可以变换位置,这一点可见于马可福音和路加福音中稍有不同的安排。彼得的忏悔不能认为在历史上是确实的,暂时逃离希律·安提帕斯进入腓尼基的推罗地区,北上进入凯萨利亚——非利比和罗马军团直接控制下的“十城区”(在革尼撒勒湖彼岸,接近现今的哥兰高地)在历史上也未必真实。当然,通过外邦地区而经记载的旅行是可能的。不过,无疑加利利是耶稣活动的主要中心;他生平中的转折点发生在他前往耶路撒冷之时(据对观福音书记载,只有一次)。福音书说耶稣从一开始就经历了赞同和反对、有力的支持和强烈的敌意,这一点也可以认为在历史上是准确的。

如果耶稣想要对整个民族宣布他的福音,那他首先必须在宗教中心扎下根来:在以色列的命运之城、上帝的圣城和大王的京城。^③在这里,在最后的时刻,全民族才可面对关于上帝之国和上帝旨意的福音。正如路加所多次讲述的,^④门徒们希望耶路撒冷之行会导致上帝之国的出现,因此要作出决定。

认为耶稣到耶路撒冷去仅仅是为死在那里的看法很可能是

后来的一种解释。这也见于古代巴勒斯坦犹太—基督教宣布的“人子”受难和复活，在马可福音中重复三次，^⑤而第三次就等于是对受难和复活的真实总结。在编写过程中，这一切都被有意地安排在整个故事之中，用以表达上帝的奥秘计划、耶稣的奇异预见，最终还有他自愿的受难和对圣经的依从态度。按犹太教启示录风格，这是**以事实为据的预言**：以预言的实现为依据的预言，事后依据事实编制。这个技巧术语用于一种文学体裁，这种体裁经常出现在旧约和一般古代文学之中。这类的宣讲都是对宣扬、对**福音传播**的辅助，因而不是严格意义上的预言或预告。这些“福音传播公式”使耶稣的十字架之路被看作为上帝拯救计划的实施，而并非盲目命运的后果。这不是耶稣自己的聪明预测，而是后基督基督教界对受难的解释。

这是否意味着耶稣从来没有考虑到他可能丧失生命呢？这是一个不同的问题。他可能天真得对他最终的遭遇没有一点预感吗？对于各福音书的每个地方当然可以感觉到某种基督学的兴趣，但是历史怀疑主义可能变得没有批判性。为了承认**悲惨结局的危险**，是不需要超自然的知识的，只需对现实的清醒估计。他的重要福音，对个人和社会的虔敬自立态度和作为整体的传统宗教系统提出了疑问，从一开始就引起反驳。因此，耶稣必定预计到了严重的冲突和宗教界人士可能还有政治权威者的激烈反应，尤其是在权力中心。应该认真对待对侵犯安息日、蔑视律法、亵渎神明的指控。这位异端“先知”从外省来到首都，搅扰并打乱了轻信的人民的思想，这对统治阶层无论如何都是一种挑战。我们最晚在约翰福音中都可看到：“你且去查考，就可知道加利利没有出过先知。”^⑥莅临耶路撒冷一事，得到了象征性解释，并因在这种情况下使用的和平坐骑（小驴——译者）而

获得传奇的色彩,但是大概没有后来补加给它的胜利性质。然而,凡是被人怀疑依凭恶魔力量制造奇迹,被怀疑是假先知或亵渎者的人,都必须考虑到被定死罪的可能性。在有证人在场情况下得到一次警告之后,只要有意违反安息日规定,就足以招致死罪(这明显见于马可福音;在第一次侵犯安息日之后已有警告,还有在第二次侵犯之后立即处死他的计划)。^⑦

看来,在犹太和撒玛利亚,一个犹太法庭是不能执行死刑判决的(虽然有人对此提出争议):死刑执行权显然掌握在罗马占领当局手中。但是,尽管事实上犹太领导阶层和罗马人在某些情况下有共同利益,例如在对付民众煽动家和人民起义方面,因而绝不会不愿意彼此合作,可是,至少在加利利,情况是不同的。那里的犹太人统治者受到罗马特许,可以宣布并执行死刑判决。在历史上确有其事的是,希律·安提帕斯下令逮捕洗礼者约翰并在马加鲁斯堡垒将其处死,或者是因为约翰不赞成希律和他妻妹希洛迪亚的婚事,^⑧或者更可能是因为希律认为约翰的行动有政治性,担心造成谋反。^⑨

对于当局,甚至一场非政治性的群众运动在政治上都可能是危险的。希律正谋求杀害他^⑩这一警告(显然被推诿到了法利赛人身上)的背景是很真实的。而耶稣引起轰动的莅临耶路撒冷只能增加这种危险。清查圣殿的先知性行动当然有某种历史真实的核心,也同样把他的生命置入危险之中,因为这是在圣殿中心的一种僭越行为。先知们的命运必定促使耶稣思索:^⑪至少以赛亚、耶利米、阿摩司、弥迦和撒迦利亚被认为是殉道者,在他那时代为补偿他们被杀正在建立纪念碑。同样的还有以赛亚书中上帝仆人的命运,他为许多人牺牲了。^⑫如果说耶稣必须预期惨死的可能性,那他也可能寻求过对这种死亡的解释。因

此,有些人认为关于人子来不是让人为自己服务,而是服务于人,为救赎众人而献出生命的话^⑬基本上是耶稣的原话,这些话也得到了有关最后晚餐传统的证实。^⑭

考虑到这些事实,很难严格地除去关于耶稣必定遭受痛苦的全部材料:这不仅包括关于受苦的预言,而且还包括针对上帝使者谋杀者、针对先知坟墓建造者、针对谋杀先知的人、针对作为先知谋杀者的耶路撒冷、针对叛徒的许多威吓和控告。同样,还有关于耶稣命运,他无家可归、日后的分离、洗礼者约翰和先知们的命运、逾越节羔羊、杯爵和罪犯坟墓(事实并非全如此)的话。最后,还有一切隐喻和谜一般的话,谈论被谋杀的牧人和散失的羊群、被拐走的新郎、赎金、杯爵和洗礼、圣殿基石、未来的刀剑时代……^⑮即使我们持批判性保留态度,我们也不能够否认关于受难预言的历史核心,它们也许是最简短、最含混、在语言学上是最古老的变体:^⑯耶稣将要被交到人手里。而对彼得说的关于撒但的话^⑰在宣布受难的上下文中不太可能是编造的。

我们对任何特别话语的真实性无论持什么态度,我们都可以肯定,耶稣既然在言行上冒着生命危险,他也必定考虑到了残酷的结局。这不是说他直接地招惹或愿意死亡,而是他活着**正视死亡**。他坦然自由地接受了死亡,这种自由把对自己的忠实和对诫命的忠实,把责任和服从结合了起来,因为他在其中见出了上帝的旨意。这不仅是忍受死亡,而且是服从和牺牲生命的问题。我们必须经常记住这一点,才能去观看他被处死前夜的场景,整整两千年来基督宗教所保持的特殊仪式所追溯的就是这一场景:最后的晚餐。

最后的一餐

批判性注释今天一般都接受这一事实：耶稣至少像他的几个门徒一样是**受过洗的**，但是他本人和（据对观福音书记载^⑧）他的门徒都不是在复活节前受洗的；复活的主的洗礼命令不包含什么历史可信性。^⑨但是，今天一般都承认，教会不曾有过没有洗礼的初级阶段，洗礼是在复活节之后不久始于初期团体的。这里是不是有矛盾呢？解释在于这一事实：尽管没有确定的教导，更没有某种洗礼仪式“规定”，但是团体能够相信在他们施行洗礼时他们完成了耶稣的意愿。他们可能回顾耶稣对约翰洗礼的赞同。他们也可能回顾耶稣及其门徒的洗礼。因此，这不是对耶稣训导的话的反应，而是对他的福音整体的反应：福音号召皈依和信仰，并许诺赦罪和拯救。因而，团体是依据耶稣的信念和精神施洗的：为实现他的意愿，为了对他的福音作出反应，因而是以他的名义。^⑩

这也许和**最后的晚餐**有类似之处吗？是不是可能耶稣自己并没有重视这一餐，而后基督团体凭借耶稣的心愿和精神，因而依据耶稣的诫命“为了纪念他”而庆祝这一餐的？因此，教会庆祝圣餐可以得到和举行洗礼相同的解释。但是，在这里，证据是更为复杂的。在历史上，洗礼和圣餐不能简单地同等处理。当然，耶稣是否“建立”了晚餐是可以争议的。在保罗那里出现的重复两次回忆这晚餐的命令，甚至在马可福音中也没有。然而，从记载方面来看，又不能轻易怀疑耶稣曾和他的门徒一起**庆祝**了一次告别餐会——最后的晚餐。

耶稣曾和门徒们共进一餐一事有四种不同记载。^⑪保罗在

第一世纪四十年代在哥林多开始传教活动时就已明确证实。^②但是与此同时他也曾求助过一则传说：他认为该传说可追溯到主那里去；他是在大马士革、耶路撒冷或者最后在安提阿听到这一传说的，也就是说，直接或间接地得自原始的团体，这一传说的见证人还健在于世。这一传说的第二种主要脉络包含在马可和后来的路加的叙述中——从个别的闪语语句来看可能更为近似原本，但最后的版本当然更富当时时代风格——在语言上偏离源于同一希腊文本的保罗叙述太大。另一方面，马可的叙述实质上十分接近保罗，因而二者必定是依据了共同的阿拉美语或者希伯来语原作的。关于最后晚餐传说的时代、范围和确定性——路加叙述是取自保罗和马可编排形式的混合体——无论如何是不允许对耶稣及其门徒共进最后一餐的确实性提出任何程度的怀疑的。真正的问题（由于各种叙述被附加了祈祷形式，而使问题变得更为困难）在于确定这最后一餐的意义。

有一件事应当是明确的。我们不能够毫不顾忌地把原始团体、希腊化时期团体，更不用说教会中晚近教条主义神学团体所持的关于最后晚餐的观念加诸于耶稣本人。在关于起源于中世纪圣餐的争论中，对于耶稣晚餐的理解都大大地受到阻碍，因为争论者们都对被认为与最后晚餐无关的面包与酒的解释性词语出发。共同进餐对耶稣启示整体的根本意义一直被忽视：由于甚至不排除那些遭受痛苦和贬损的人，如何这些进餐，作为即将来临上帝之国和预先提供的恩惠和宽恕的象征，获得其意义。对施洗者约翰来说，悔过洗礼是一种典型的行动象征；对耶稣及其福音来说，这一象征的形式是气氛欢愉的会宴；在这里，人们庆贺他们在未来王国中的共同的成员资格。面包增多与故事也直接证明了这一点。^③耶稣的这一餐，告别欢宴，只有参照长长

一系列欢宴的背景,才能得到恰当的理解,甚至在复活节后,门徒们也继续举行这种会餐。

以此为据,可以见出耶稣没有想把这种会餐变成某种新礼拜式的基础,和那些同他一起巡行、吃喝的人的共享杯盘的情谊应再一次重温。耶稣在预期王国来临和自己归去的同时,想要和自己的追随者共享这一餐。如果说关于最后晚餐的叙述有一种可追溯到耶稣本人的说明,那就是:等到他和他们在上帝之中共饮新酿时喝葡萄美酒。²⁴后来的祈祷式故事都没有重提这一说明,连保罗的叙述中也未提及。

这一餐一定是逾越节礼仪餐(马可这样说,但只是在叙述范围之内,而不是在对这一餐本身的叙述之中)或不是(约翰的见解)的意义是次要的。两种看法都有其道理。但是,这里主要表现出证据的不充分,在逾越节召集法庭会议和执行死刑似不可信;这就使约翰确定的日期更为可能,并表明逾越节日期的规定是团体所为,因为他们想要把耶稣最后晚餐理解为取代逾越节圣餐。但是,即使这一餐不是前一夜晚举行的,那它也是受到了逾越节的影响。

无论这是否是逾越节餐,耶稣的特殊话语也不像脱离其他的话来解释这些话的那些人一度认为的,是作为涉及体制的神圣话语从天上掉下来的。这些话可轻易适用于为犹太教餐会制定的礼仪——现代犹太人家庭中,在一定程度上至今还遵守这种礼仪。在主菜之前的谢恩之后家长对着面包说这些话,对圆而扁的面包道出颂词,把面包掰开,把一个面包的小块分发给客人。会餐结束说过感恩之后又对酒说话,家长让酒杯依次传递,每个人喝一口。在古代,每个人都理解这种表达友谊的动作,甚至不需要附加的语词。

因此,耶稣没有必要发明一种新的仪式,而只是要把一种新的宣告和新的解释与旧的仪式结合起来。他参照自己的情况解释了面包和(至少据马可记载)酒。面对即将来临的死亡,他把面包和酒——可以说——解释为死亡的预兆性象征,解释为他的全部为人、所作和意愿:全部牺牲、献出生命的预兆性象征。他的身体像这块面包一样要破碎,他的血像这红酒一样要洒出;这是我的身体、我的血。在两种情况下,这指的是整个的人和他的牺牲,全然如此,完全如此。一家之长以面包和酒的形式把一份会餐祝福给予进餐的人,同样,耶稣给予他的追随者一份他在死亡时献出的身体(“身体”或“肉”在希伯来语或阿拉美语中常指整个的人)和为“众人”(具有“包容性”意义=由许多人组成的整数)洒出的血。

就这样,门徒们分担了耶稣的命运。会餐变成耶稣及其追随者们的一种新的、永恒神交的象征:一种新的盟约被确立。保罗(是更原始的吗?)的说法:“这杯是用我的血所立的新约”^⑤比马可的说法更好地表达了新约的思想。这是西奈盟约^⑥中预先展示(用洒血和一餐饭封起)的盟约,这盟约是耶利米为拯救时期预言的,^⑦在耶稣时代也在库姆兰起过重要作用;在库姆兰当时每日都有会餐,以面包和酒祝福。所以,耶稣洒的血、献出的躯体是上帝和他的人民之间的一个新约的象征。

可能有一种后基督的解释认为耶稣把自己的死理解为为许多人的代偿赎罪:这一见解见于以赛亚书五十三章中^⑧上帝仆人无辜的、耐心忍受的、自愿的受苦和死亡,这是上帝的旨意,因而是代偿赎罪。无辜者的死,无辜地流血就是赎罪,这一理念在当时犹太人思想中当然不是没有的。

宗教改革时期就“是”的意义问题进行的争论当然与此无

关,因为团体和耶稣自己都没有我们关于本质的概念。人们不问某物是什么,只问某物是为了什么;不问它由什么组成,只问它的功能是什么。奇妙的是,阿拉美语原句在构成方面极为可能没有使用“是”字,虽然就这个字已进行了几百年的争论。原来的语言中,耶稣很可能是这样说的:“这——我的身体”。^②

因此,会餐的言行证实了**古老的团体**,同时一种**新的团体**也在酝酿之中:和耶稣与彼此间的**共享**。主的离去被向门徒宣布,但与他的和彼此的神交已经确定,等到在上帝之国中再重温同桌进餐的情谊。即使耶稣不在场,他们也要保持团结。所以,教会的概念后来和耶稣最后的晚餐联系在一起不是没有道理的。^③

阶 段

在这里,我们无意发表一篇关于**受难故事**的论文。在福音书中很容易查找这个故事,首先大概是在马可福音中,^④看来约翰是使用了一篇较为古老的叙述的,在事件次序方面和三篇对观福音一致:犹大的背叛,在最后晚餐中叛徒被识别,逮捕和审问,彼拉多的审判和被钉十字架。除了这些同样出现在约翰福音中的段落,还有客西马尼园的场景和彼得的否认及其预告。

团体对于有关逮捕、审判和处刑这类的事实最感兴趣,这是可以理解的。因此,对受难故事的讲述比对以往的事详细。马可甚至把故事扩展到前历史中去,所以他的福音被描写成为“有背景介绍的受难故事”也不是完全不正确的。受难的意义在此明确见出,又因叙述方式平稳而不动感情而被突出。从一开始,故事就一定是按有密切联系的个别阶段讲述的,以用于宗教仪

式、教导,有时候可能也附加一些片段。但是,马可在十字架上并在接受被天主遗弃上看到了真真实实的启示,而马太则强调耶稣的尊严和权威,路加看到作为门徒榜样的义人的痛苦。同时,在全部福音书中,又可见出使用受难故事保护团体避免诱惑和背教的明显倾向。^②

然而,这一切表明,我们面前摆着的不是有关审判的警察局报告或一份记录,像关于贞德的审判卷宗那样。从未有过就这次审判编制一份态度中立、不置可否报告的意图。各作者都相信走上了这条荆棘丛生之路的人,而这种信赖态度在叙述中作为对信仰的一种呼吁是表达得十分明确的。历史的回忆和后基督的信仰感受是不可分开的,正因为如此,作者们才毫不犹豫地甚至引入传奇资料、奇异事件、医疗情节、天使出现,甚至无限的启示奇迹,总之,引入一切可能使这个故事的意义变得明显的一切:在这些惊人事件中,尤其是在这里,上帝是起了作用的。在这些事件中,占主导地位的是上帝的计划和旨意。人虽然误入歧途、有罪,但的确依然是上帝的工具。而且,最主要的是,通过这条充满耻辱的道路,耶稣没有被驳倒,反而被确立为弥赛亚。

加强这种对信仰的呼吁的还有故事叙述的朴实风格、向旧约看齐的特殊、高尚庄重而又富现实主义特色的语言,这种语言就和约·赛·巴哈的受难曲一样,使事件的意义甚至在普通的、粗暴、非人性的细节上也明确可感。引自旧约中的许多典故和明显语录——尤其引自诗篇 22、31 和 69 和仆人之歌的那些——也有助于这种对信仰的呼吁。^③他进入耶路撒冷和撒迦利亚对君王朴实地骑驴驹到锡安女儿面前^④的描写联系起来,从这时起一直到众人抽签分抢他的衣服和在十字架前遭受侮辱(引用了诗篇 22),耶稣都被表现成为在自己身上实行了上帝的劝

告、完成圣经使命的人,这是符合这样一句箴言的:“人子必要去世,正如经上指着他所写的。”^⑤因此,这整个荒诞故事看作上帝奥秘的最高指示就变得可以理解了,正如复活的基督(据路加所记)向前往以马忤斯的门徒们所解释的“凡经上指着他的话,都给他们讲明白了”;“基督这样受害,而进入他的荣耀,岂不是应该的么?”^⑥对旧约的这些不断的引证大大地帮助了初期的团体承受关于他们的主和师傅的几乎不可容忍的故事。

叙述的程式化虽然展现出了作者的敏感和参与,对读者产生了同样的效果,而且可能有助宣道者。但是给历史学家造成了更多的困难:有多少是报导,有多少是解释呢?在这些叙述中,什么是历史,什么是宣讲,我们怎样才能区分历史记载及其神学的解释呢?我们对于得到如此周全和连贯叙述的耶稣生平这最后阶段的确切理解,比我们首次阅读福音书时所想象的要少。另一方面,认为宣讲已完全包括了历史,我们对已发生的事了解得不可能更多,这也可说是教条主义的随意见解。在这里,严肃的解释者也不能避免作出区分二者的努力。

在某些情况下,只要比较一下本文就可见出一段叙述是如何增添了传奇特征的。据马可记载,站在旁边的一个人拔刀割去了那大祭司仆人的耳朵。据路加记载(一般地说,他比其他人对奇迹现象更感兴趣),耶稣治好了这受伤的人。最后,约翰甚至指出了那门徒和仆人的名字。^⑦还有,据马可和马太记载,在客西马尼花园中的苦难时刻,没有天使出现。据路加记载,是有天使的,而耶稣的汗水滴下变成血点落在地上。^⑧还有其他例子。

但是,另一方面,有一些无关紧要的小细节表明,在某种程度上叙述最终推溯到了叙述人依然认识的某些目击者。例如,

有一个青年男子在耶稣被捕时不得不脱去衣服裸体逃跑这种不雅观景象——不为举例，这实在不值得提及。^⑨还有指出亚力山大和鲁孚的名字，他们是古利奈的西门的儿子；西门被迫去背那受判处的人的十字架(大概是横木)，^⑩马太和路加却认为不值得再提及他。^⑪站在十字架旁的加利利女人们的名字也被指出，但奇怪的是没有耶稣母亲的名字。^⑫甚至旧约语录也可能间接地指历史事实。在十字架下抓阄瓜分耶稣的衣服是取诗篇廿二 19 的意思，^⑬但这也可能是符合处决时的常规的。由于借助以赛亚书的五三 12 中的一段，耶稣死在两名罪犯中间的耻辱变得可以容忍；不过，事实可能的确如此的，因为耶路撒冷的罗马总督在场可能提供一个一起解决几个悬案的机遇。^⑭点头嘲笑耶稣的人是按诗篇廿二 8 描写的，可是从心理学上看，他们的行为是完全可以理解的。^⑮因此，援引旧约不是一种先验地反对历史性的论据。

提及这些细节仅仅是为了表明，可以谨慎地和凭识别力从被宣讲的历史方面对历史事实提出问题。即使扣除全部传奇加工、叙述差异、对旧约的引用和后来的基督学解释，也至少能够概略地知道在各个阶段发生了什么事，这对我们的目标来说已经足够。我们还可以常常发现不同见证人关于耶稣与犹太和罗马当局之间，甚至耶稣与其门徒之间各种冲突情况的描写，有令人惊奇的一致性。

冲突的爆发。据全部的证明，逮捕的直接原因是耶稣在逾越节大宴会之前不久引人注目地**进入耶路撒冷**；这是庆祝以色列摆脱埃及奴役的欢宴。加利利的这个异端分子期望上帝之国出现，来到耶路撒冷的时刻，不是也有大群大群的朝覲者从加利利来到京城，罗马总督不是也带着维持治安的军队来了吗？就

在上帝之国来临和摆脱罗马统治的民族末期希望正在复活和事件频繁发生之时,他和他的一伙人是不是应该接受大群行迹可疑追随者的欢迎呢?他是不是应该要求甚至——极为可能——在圣殿管区内享有权威并冒昧地清扫圣殿以备迎接上帝之国的来临呢?他是不是应该以“冲突故事”^{④⑥}中描写的方式来尝试保卫他的要求和权威(“故事”的时间和地点排列顺序有所不同^{④⑦})并且显然在同时还宣布摧毁耶路撒冷和圣殿呢?^{④⑧}这一切都等于是对当时制度及其代表人物的公开挑战,因而引起强大的实力考验。

我们不知道耶稣特别期待什么。据内文证明,有些人认为他没有区分开上帝之国的来临、复活和圣殿的重建;而复活、升天和二次来临作为前后事件,是后基督的一种系统安排。^{④⑨}但是,耶稣在这宗教中心的出现全部过程证明他正在寻求他的事业的解决办法。另一方面,他的对手们则企图把他揭露成为一个异端分子,或者假先知、律法和圣殿的、或甚至罗马统治者的敌人。

背叛。在已经十分紧张的气氛中,犹太(可能还有罗马)当局认为必须采取迅速行动,应该一劳永逸地对付他。考虑到可能发生人民起义,事情应当在**庆节之前**了结。马可福音中这一重要说明澄清了两件事:^{⑤①}

a. **约翰福音的时间顺序**大概是正确的,因为按此顺序,案件才能在庆节之前了结。这可能表明,最后晚餐在逾越节(=礼拜四)前夕的前一天整天举行,而处决是在逾越节前夕进行的,这时羔羊正在圣殿被屠宰(在犹太历尼散月14日=礼拜五),而逾越庆节在处决后的一天举行(=礼拜六)。总之,马可和约翰一致把耶稣处决放在尼散月(差不多是我们今天的4月)犹太逾

越节一周的礼拜五,或者是逾越节庆日(尼散月 15 日)或者是其前夕(尼散月 14 日)^①。天文学测算约翰指出的一天是公元 30 年 4 月 7 日。

b. **犹太人民及其领袖**之间的区别原本是重要的。对观福音书作者按耶稣对手们所属的团体来区分他们,而约翰福音则以一种十分概括和极为消极的方式谈论“犹太人”。“犹太人”这个词在约翰福音中出现七十一次,而在其他三部福音书中一共才出现十一次。

“用奸计”捉拿耶稣,所谓在深夜突然袭击他,根据全部证明,使一个人的提议得以实行;关于这个人,我们一无所知,但只有一个重要的事实,即:他是耶稣的门徒,甚至是十二门徒之一。只有马太^②认为贪婪是**犹大**的动机,而且在撒迦利亚书中的话启发下,甚至提及三十枚银币。^③有人认为“加略人”,不是指“由加略来的人”;“加略人”是拉丁文 *sicarius* 的变体,意指“刺客”或“谋杀凶手”。有人断定,犹太人受到奋锐党人情绪煽动,感到失望,于是和耶稣的敌人串通,以强迫他就范。但是,这样解释纯属猜测,而其他的解释出现在杜撰的耶稣生平中,则纯属想象。使犹大成为魔鬼代理人的传奇附笔可见于后来的福音书,^④而但丁又发展了这种观念;但丁把他和凯撒的谋杀者布鲁图斯一起置入地狱最底层。在晚餐中指出叛徒可能是史实,^⑤但是情景整体、耶稣的预知和马可不寻常地强调门徒们缺乏悟性等可能是神学的解释。

逮捕。逮捕是在庆节前进行的,据各记载,在城外凯德隆山谷尽头橄榄山的**客西马尼园**。耶稣的忧虑和他在祷告中的痛苦没有见证人;^⑥因此无法发现历史事实。但是这对教义史非常重要,耶稣的恐惧和惊骇得到了清晰的描写,描写方式很不同于

犹太教和基督教的殉难故事。在这里,受难者不是一个超然的斯多噶派,更不是一个超人。他是一个十足的人,受到了诱惑和考验,但是他最亲密的朋友都不理解他,在他极为痛苦之时睡觉去了。

夜间,一伙敌人在熟悉耶稣习惯的犹大的带引下通过袭击行动逮捕了耶稣。犹大在以门徒方式口呼“拉比”同时的亲吻在历史上是难以解释的,这一直是最卑鄙背叛的象征。谁下令或谁参加了逮捕是不清楚的。几乎可以确定的是圣殿祭司们派来一支队伍,因为他们受到和公议会有联系的大祭司的压力。但是,犹太当局和罗马当局之间可能有事先的安排。这可解释约翰为什么要提及罗马步兵队(可能和犹太圣殿守卫队在一起),他在其他方面是不大重视罗马人的干预的;还可解释彼拉多的从速判决,但他的共谋活动是不明显的。犹太当局和罗马当局后来无疑是合作的。但是,据全部记载认为,耶稣首先是被犹太人官员逮捕的。

值得注意的是,耶稣或他的门徒在逮捕耶稣时没有任何反抗。一个陌生人笨拙而荒诞无效地挥刀和治愈受伤耳朵的传说只能强调毫不反抗的事实。自此以后,耶稣就被完全隔离,没有任何追随者伴同。门徒的逃离和逮捕一事本身一样,报导得很简单,没有说明原因。只有路加想要掩饰这痛苦的事实,起初沉默不语,后来只提到站在远处观望的朋友们。约翰出自护教理由夸大了耶稣自愿接受这一切的性质,把故事几乎变成神话:差役们似乎因神明出现而退后倒在地上,在耶稣打发走门徒之后才捉拿他。^⑦

耶稣的忠实(在法庭前)和那个甚至到死都强调自己忠诚的门徒(对一个女孩)的不忠实形成了特别明显的对照。在全部福

音书中直率而可信地讲的关于彼得否认的故事,原来大概是为其本身缘故而讲述的一篇完整传说,可能是圣徒本身向团体传达的。无论如何,除了可能是马可附加的戏剧性结尾:公鸡叫第二遍(在耶路撒冷显然禁养母鸡)之外,它可能是符合历史事实的,因为没有团体对彼得反感的证据。

审判。虽然进行过最周密的研究,^⑧但是因为我们既没有官方记录也没有目击者的证实,所以无法重建审判耶稣的细节。

有几件事仍然不清楚。他是依据撒都该的律法还是更新的法利赛律法(载入后来的密西拿中)被审判的?公议会开过两次会议(一次在夜间,第二次在清晨),还是一次,在白天(是路加说的,更为可能)呢?涉及耶稣说的关于圣殿的话,诉讼见证人说实话了吗?公议会得到宣判和执行死刑的许可了吗?这样的宣判能够在夜间通过,而且是在一天之内通过吗?犹太当局因论说救世主主张罪判处过什么人死刑吗?在亵渎罪案(在耶稣时代不仅是盗用上帝名义)中,惩处不是石击致死而是钉十字架吗?是宣布了官方死刑判决(路加暗示,却未明说)呢,还是一致同意把他交给彼拉多了呢?当时事实上是经过正规审判呢,还是在罗马总督面前有过一次更准确确定起诉原因的听证呢?

无论如何,有一点是**明确**的:面对公议会——而据约翰记载,更多地是面对彼拉多——的全部审讯过程是以**团体对基督信仰告白**的形式安排的,据许多证人的供词,耶稣本人的救世见证是核心,结果以亵渎罪被判处死。^⑨

福音书中常常强调的耶稣的沉默,被认为是表现了他忍受痛苦的意志,他对天父旨意的服从态度。在“许多”指控背后(其中只有一项被援引,但这一事实常常得不到注意)的情况必须由作为整体的福音书中搜集(我们也都尝试这样作)。考虑到“上

帝之子”不是救世主称号这一事实,关于**神之子身分**的直接问题就不一定是可能提出的。除了认为是耶稣的回答外,^⑩受举扬和末日再来也从未一起出现过。“坐在”(上帝右面)和(随天上云彩)“降临”的奇异结合可能来源于把旧约中两段叙述混合为一。^⑪就我们所知,没有人只因为宣称是弥赛亚而被控告:这里必定涉及到了其他。在这方面,当然,耶稣自己可能说过的摧毁(和重建)**圣殿**^⑫的话大概起了作用。约瑟福斯也谈到过一个先知,阿纳尼亚斯的儿子耶稣,这个耶稣宣布圣殿倒塌,因而被犹太人送交罗马人,罗马人鞭笞了他,把他释放。^⑬耶稣这句话给团体造成多少困窘,可见于这句话被说成无害的方法:马可认为这不过是一个错误的见证,马太认为这不过是说圣殿可能被毁,路加干脆略而不提,约翰将其解释为寓言。全部福音书作者都绝对表明:耶稣是无辜被判的。关于审判的叙事中心点上连连出现的庄重的称号:弥赛亚、上帝之子、人子,则是团体对这位被定罪的人的信仰告白。

其次,审讯过程细节无论怎样,有一件事是明确而不可辩驳的:耶稣被犹太当局交给了**罗马总督本丢·彼拉多**;耶稣没有按犹太习惯被石块砸死,而是按罗马习惯被钉上十字架。全部记载都一致认为^⑭是犹太人领袖——大祭司和长老——把他作为政治嫌疑犯送交罗马人的。在听证会上(无论它是什么形式的),起诉无疑得到调查,才使罗马当局作出判决。考虑到罗马当局经常惧怕群众起义和示威,它是会对起诉迅速作出反应的;这个人在政治上危险的,而且,正如他进入耶路撒冷和清扫圣殿二者所表明,他有救世野心。相比之下,不太重要的是,死刑正式判决是否是公议会宣布的,是否仅仅同意把他交给彼拉多(包含全部后果),是否这只能表明耶稣冒名提出救世要求因而是

一个危险分子，因而是一个潜在的谋反者。

“犹太人的王”^⑥虽然后来没有被团体当作救世主称号使用，但是，据全部叙述认为该称号在审判中起了重大作用。罗马人执行酷刑时提出说明被告罪恶的罪名这种无疑的历史事实证实了这一点：“犹太人的王”以希腊—罗马形式再现出了犹太人原告对他指控的意义，因为罗马人彼拉多只是从政治方面理解救世宏图的。我们看到，虽然耶稣从未提出过如此的政治要求，但是局外人要以这个模式解释他却是自然的。

耶稣被判处死是宗教当局和政权当局共谋的结果。据各种记载，这一指控给彼拉多造成一些困窘，因为虽然他把耶稣看成为奋锐党首领，却几乎找不到这种指控的事实依据。即使我们考虑到福音书作者想要举出罗马代表们为耶稣清白的见证人，从而免去他们的罪责这种倾向，但十分可能的是彼拉多想要赦免耶稣，以特别案情对待，因为这不是每年的常规。但是，最后，他在受其领袖煽动的人民要求下，释放了奋锐党革命家巴拉巴（“阿爸之子”）。各种记载至少在报导这一点方面是一致的；只有马太^⑦提及彼拉多妻子的说项，只有路加^⑧提及面对希律·安提帕斯的听证，只有约翰^⑨提及面对前任大祭司亚纳的听证和彼拉多的盘问。但是，在指控这个耶稣——他从来没有希求过救世主称号——为“犹太人的王（=弥赛亚）”的同时，奇怪的是，彼拉多使他在一般公众眼中成为一个受劫难的弥赛亚。这一点对后基督信仰及逾越节前的耶稣的理解都是重要的。罗马人可能有意制造出十字架上那罪名的讽刺意味。关于这一罪名的争议表明，这是犹太人的理解：对于他们来说，被钉在十字架上的弥赛亚是奇耻大辱。^⑩

处决。类似的历史记载证实，耶稣在被处决之前遭受到罗

马士兵的讽刺和嘲弄。把耶稣当作冒充的王来嘲笑证实了他因覬觐救世主资格而受处罚的观点。用镶入金属块的皮鞭鞭笞是被钉上十字架之前惯用的。^⑩耶稣在十字架横梁重压下倒在路上和北非古利奈的西门被迫协助(除了还提及西门的儿子们)是极为可能的。十字架之路当然不是今天熟知的“悲痛之路”。更为可能的是,这条路从希律的宫殿——不是彼拉多驻守耶路撒冷的安托尼亚城堡——通往当时城墙外一个小山上的法场,称作各各他的(“骷髅地”),这大概是来自山的形状。

福音书作者对处决的描写再简洁不过:“于是将他钉在十字架上。”^⑪当时人人都熟知罗马(可能是波斯人发明的)这种处决奴隶和政治谋反者的残酷方法。被判处的人被钉在十字架横木,而横木是固定在一根埋在地上的竖梁木上的;双脚被钉或用绳子捆住。固定在十字架上的罪名牌由犯人一路背到刑场,说明处决理由,叫人人看见。在很长时间(有时是在次日),在血腥的敲钉和绞勒之后,犯人才因失血而死或闷塞而死。这种处决方式又残酷、又有歧视意味。罗马公民被处决方式是斩首,而不是钉上十字架。^⑫

福音书中没有任何润饰。甚至马可记载的十字架上的六小时(和约翰的计时不一致),因为是在三小时三倍范围之内,可能多多少少象征性地指这一死亡的意义和其背后的上帝计划。这更适用于马可援引,而约翰没有提及的两种**启示征兆**。太阳黑了(在春季满月之时不可能),这一象征也见于凯撒之死时和古代其他重大事件,特别见于先知阿摩司宣布“这场悲哀如丧独生子”之时。^⑬第二个是殿里的幔子断裂,这大概是和耶稣死亡同时完结的殿内仪式象征。在像拿撒勒福音和彼得福音这些后期著作中,这些象征变得更为奇异。这就是圣殿巨大楣石破碎,白

昼暗如黑夜，遗体下葬时群众战栗，在太阳重现时看到自己错误的数千犹太人皈依。

这一切显然都不是史实，而是神学论断，借以理解这种本来是极为平淡、不动感情的叙述。这里没有描写痛苦或拷问，没有引起感情的激动或者愤怒。无意描写耶稣经受死亡时的行动。反之，通过一切办法——旧约引用语和典故、奇迹般的象征——所表明的是这一死亡的意义：这一个人死了，他曾唤起许许多多的希望，现在却受到敌人的嘲弄和残害，被朋友和甚至上帝本身完全置于死地。同时，在马可福音中，这一切又引出一个信仰问题：在这一恐怖而耻辱的死亡中，人们是否像那些嘲弄者一样，看到的是一个徒劳地呼吁以利亚拯救自己的、误入歧途的、屡经失败的笃诚信徒的死亡呢？或者，像目击他的第一个外邦人罗马百夫长那样，见出了上帝之子的死呢？

为 什 么？

看来，福音书所展现的拿撒勒的耶稣尘世生活的目标和完成，对于耶稣同时代人来说一定像是一切的终结。世人有谁的许诺比他更多呢？然而，现在却以奇耻大辱之死、彻底地失败了！

凡是认为一切宗教及其“创建者”都一样的人，如果比较一下这些人的死，就会看出区别。摩西、佛、孔子都是在老年死去的，都成功地渡过了许多失意关口，死在门徒和支持者中间，他们像以色列的族长那样“享尽天年”。据传说，摩西在他的人民中间死去时已看到福地，活了一百二十岁，眼不昏花，精力不减。佛在他巡游讲经过程中召集了许多僧侣、尼姑和俗人支持者之

后,安详死去之时有门徒守护他,享年八十。孔子在任司寇时被赶出鲁国,老年又重返故里;在返乡之前的数年中,他得以教导一批主要出身贵族的弟子以继续他的事业,又编修了古代经典,使之以其编订本传诸后世。穆罕默德在十足地享受阿拉伯政治统治者的晚年生活之后,在爱妻闺房里死于她的怀抱之中。

另一方面,我们看到了一个三十岁的青年人,最多活动过三年,也可能只有几个月。他遭到社会排斥、遭到门徒和支持者的背叛和否认,受到敌人的嘲弄和讽刺,被人,甚至被上帝遗弃,而他所通过的死亡仪式是人类固有残忍性格发明的最残酷、最不可思议的一种。

和这个最终地涉及的现实比较,关于走向十字架之路的历史问题其重要性就是次要的了。无论公开冲突爆发的直接情况如何,无论叛徒动机如何,无论逮捕的确切情况和审判程序如何,无论个别的罪犯是谁,无论这条路的几个阶段在何时何地出现,耶稣的死都不是一个偶然事件,都不是法律的悲剧性错误或者纯粹的随意行为,而是一种历史的必然——包括负责人的罪责。只有一种全面的反思,受到损害的那些人的真正追悔,一种新的意识,放弃热衷于自己的行为态度,放弃全部依凭法律的自信和自我辩护,恢复对于具有耶稣所宣布的无条件的恩惠和无限的爱的上帝的信赖,才有可能避免这一灾祸。

耶稣的悲壮结局是**他宣教和行为的逻辑结果**。耶稣的受难是律法卫士、司法和道德对他的行为的反应。他不单消极忍受了死亡,而且是积极地引发了死亡。只有他的宣教才能解释对他的判处,只有他的行动才能澄清他的苦难,只有他整个的生平和工作才能说明这一个人的十字架,和罗马人在耶稣死后几十

年内在被困首都城墙之外为犹太人抵抗战士竖立的大批十字架之间有什么区别。他的生命区分开了他的十字架和斯巴达克斯(没有被钉上十字架,在战斗中阵亡)起义失败后沿阿皮安大道上竖立起来的七千罗马奴隶的十字架;事实上还区分开了他的十字架和有史以来一切受折磨和压迫的人的无数大大小小的十字架。

耶稣的死是他生命的收据(凭证)。但是这非常有别于布鲁图斯在凯撒称王失败之后对这位政治家的谋杀;普鲁塔克以历史和诗歌的鉴别力记录了此事,莎士比亚又将其写成戏剧。拿撒勒的耶稣不反抗、不寻求政治权力,但是仅仅维护上帝及其旨意,他的死是另一种水准的。福音书中的受难故事无需变成为戏剧或者历史,其本身依其庄严和崇高即可引出这样一个问题:为什么正是这个人注定要忍受这种无限的痛苦。

但是,如果我们不仅把受难故事,而且把四福音书都视为一个整体(受难故事只有以福音书提供的背景才能得到真正理解),那才能完全明确为什么结果会是如此,为什么耶稣没有死于心脏病发作或事故,而是被谋杀。或者,在权者应该允许这个基要分子随意宣讲天主的旨意,却不提出理由或辩护词?

这个**异端教师**,他把律法和全部宗教秩序和社会秩序视为无关紧要,搅乱了不懂宗教或者政治的人们的思想?

这个**假先知**他预言圣殿倾覆,轻视全部圣殿崇拜,特别是把传统上虔诚的人推入最深沉的徬徨状态?

这个**亵渎者**他以无限的爱为名,接纳不信宗教和道德上靠不住的人为其追随者和友人;因此,以其对律法和圣殿潜在的敌对态度,贬损了这一律法和圣殿的崇高而正义的上帝,把他变成这些不信上帝和无可救药的人的上帝;他又傲慢放肆,甚至侵犯

上帝最本质的主权,擅自在此时此地许诺、保证宽恕?

这个**人民诱惑者**,他亲自对整个社会制度提出史无前例的挑战,向当局发出挑战、反抗其神学,这一切不仅可能造成混乱和动荡,而且可能造成真正的动乱、示威,甚至一场新的人民起义,造成和罗马占领军发生重大冲突、罗马皇帝政权武装干涉的经常性的危险?

从神学和政治观点看,律法的敌人也是人民的敌人。约翰对大祭司该亚法在公议会决定性一次会议上所作干涉的精辟观察不是夸张的:“你们不知道什么。独不想一个人替百姓死,免得通国灭亡。就是你们的益处。”^④

因此,罗马当局对作为政治犯的耶稣的政治审判和处决绝对不是**一种误解或无的放矢事件**,不是一种诡计或言过其实诉讼的结果。当时的政治、宗教和社会环境为这一政治控告和处决提供了某种理由。在那种环境下,**宗教和政治的某种简单的分离是不可能的**。当时没有没有宗教的政治,也没有没有政治的宗教。凡在宗教领域里造成动荡的人,也搅乱了政治秩序。耶稣对于宗教当局和政治当局都是安全的威胁。然而,如果耶稣的生死不被错误地解释的话,那么,**政治因素也不应该被置于和宗教同等的水准上**。和罗马当局的政治冲突仅仅是和犹太教阶宗教冲突的结果(而且不可避免)。在这里,我们必须区别开宗教控告和政治控告。

宗教控告:耶稣擅取了一种针对律法和圣殿的自主性自由,对传统的宗教体系提出疑问,而且企求一种绝对空前的权威,宣扬天父上帝的慈悲,亲自保证对罪过的宽恕;这一指控是**真实的**。据全部福音书,这看来得到了解释。从律法和圣殿传统宗教的观点看,犹太教阶如果不准备经受根本性的变革并信仰福

音及其全部后果,那他们势必要反对这个异端教师、假先知、亵渎者和人民的宗教诱惑者。

但是,政治控告:耶稣谋求政权,号召人民拒绝给占领军政权上税和造反,又把自己看成是犹太人的政治上的王和弥赛亚;这一控告是**错误的**。据全部福音书,这采用了找借口和中伤的办法。论耶稣与革命的一节^⑦中每一细节都表明,以下各章都已证实:耶稣不是一个积极的政治家,不是鼓动家或者社会革命者,不是罗马政权的好斗的对手。尽管他不是政治革命家,却被以此论处。如果耶稣更是一个政治家,那么他成功的可能性会更大些。

政治控告掩饰了教阶及其御用神学家们的宗教仇恨和嫉妒。据当时的犹太律法,妄称救世主行为甚至不构成犯罪,问题取决于其成败。但是,对这种作法的解释可以使罗马人轻易将其歪曲为对政治统治的要求。这样的一项控告在彼拉多看来,一定是可以赞同的,而且在当时环境下显然得到辩护。然而,这不仅仅受到深刻的偏见左右,而且本质上是错误的。因此,“犹太人的王”这个称号在团体中就不能当作崇高的基督学称号使用。从罗马政权角度,本丢·彼拉多绝没有理由反对这个“犹太人的王”,一般报导的这位总督的拖延策略就是证据。据各项记载,即使在政治冲突中,也谈不到耶稣故事中有什么连续性的政治“向面”。显然,罗马当局卷入事件是在最后时刻,而不是从一开始:据各福音书记载,这是犹太教阶指责和串通一气的政治阴谋造成的后果。

因此,耶稣与律法、圣殿和教阶的宗教冲突(基督或者律法传统),在复活节以前不可能被提升到与罗马皇帝或帝制的罗马和平世纪的一种大幅度政治冲突的水平(基督或者凯撒):这不

可能为某种“政治神学”^⑥不费周折、直截了当地提供得出结论的依据。耶稣的福音尤其不是“高度政治性的”，当然，从它只关注严格的个人的宗教意义上看，也不是“非政治的”。耶稣没有直接的政治的，但是有一种彻底的“宗教的”福音和使命，这在后来当然具有刺激性的“政治”含义和后果。准确地说，耶稣的福音和使命是**间接地政治性的**，这一点可能给“政治神学”带来依据。

这位被钉死者的历史影响证实了这一点。年轻的基督教团体由于宗教问题很快受到犹太当局的迫害，但是在尼禄时代之前罗马人却对他们宽容——在尼禄时代还有其他的迫害理由。显然，犹太人的信仰和罗马人的信仰之间是一直存在着宗教对立的。在这一层意义上，“雅威或凯撒二者必选其一”，自然得到耶稣（和后来的基督徒所证实）的这一命题依然有效。不仅对基督的信仰，还有对雅威的信仰，从宗教观点上都对罗马精神，尤其是被神化的皇帝提出怀疑，而这种怀疑可能是具有政治含义的。然而，对罗马人来说，这种宗教怀疑似乎不一定成为反对犹太教阶的理由。正如耶稣的福音和行动所清晰表明的，犹太（基督教）信仰和罗马信仰之间的宗教对立不一定演变成为犹太政权和罗马政权之间的政治对立。在政治领域内，对耶稣来说，重要的不是奋锐党人“非此即彼”的政治激进主义，而是有差别的“凯撒的物当归给凯撒，神的物当归给神”。^⑦只是在凯撒从基督徒那里索求属于上帝的物时，和罗马国家及其诸神的冲突才产生，基督与罗马皇帝、教会与罗马之间对立才出现。

认定谁对基督的死负有更大的罪责，的确是多余的。犹太当局和罗马当局都被卷入。当时本来不应该谈论什么犹太人民

的集体罪责(为什么不谈罗马人民的罪责呢?),今天更不该谈什么犹太人民(还有罗马人民吗?)的集体罪责。早期诸福音书谈论确实负有责任的当局、官员、领导阶层、个别团组其准确性绝对优于约翰福音所爱用的“犹太人”这种泛泛之称。负有责任的是一小撮人,他们当然认为自己代表了人民。从当时的情况和两个政权之间的关系来看,罗马皇帝是犹太教阶的一个工具。就其审讯和执法狂热来说,犹太教阶是律法的工具。

导致他死亡的是律法,而不单纯地是个别的祭司或者大祭司,长老或文士。即使下一论断不是严格的史实,但是在约翰记载的犹太人对彼拉多所说的话里也有客观真理:“我们有律法,按那律法,他是该死的。”^⑧因此,律法杀了他,后来基督徒得出这一明确结论。自那时起,以法的名义被钉死的这个人就把犹太人和基督徒分离了开来。但是,同时他又把他们不可分割地联系成一个团结的历史,任何一方都不应该加以否认。在今天,指责犹太人负有耶稣之死的罪责是荒诞的;这种指责已经给犹太民族造成巨大的苦难。难道现代社会或者教会更容易地处理像耶稣这样的一个人物吗?今天,他们处理他本身更容易吗?然而,永世长存的不是罪责,而是恩惠的许诺。被钉死的耶稣在任何时候都可以得到依然身为选民的犹太人的深刻理解,而不是致其惨死的犹太律法的理解。除了被钉死的那个犹太人——拿撒勒的耶稣之外,有谁更酷似在尘世间惨遭迫害、被迫忍受无穷痛苦的这个犹太人民的原型呢?无论是犹太人还是基督徒,凡是不落于当时律法(有那么多操作的形式)代表人物之后的人,在今天都应该认为自己对耶稣的被钉和死亡负有罪责。他们再一次钉死耶稣。

是徒劳吗？

对于那个时代而言，耶稣之死意味着律法得胜。耶稣对律法提出强烈质疑，律法就加以报复，把他杀死。律法的正义再一次得到确认。它的力量占了上风。诅咒生效。“因为被悬挂的人是在神面前受咒诅的。”关于罪犯在被处决后吊在木头上的这一旧约格言^⑨可能适用于他。^⑩因为受此酷刑，他就是被上帝诅咒的人。正如犹斯丁和犹太人特里风的对话^⑪所表明的，为任何一个犹太人，这都是反对耶稣救世主身分的一个具有决定性意义的论据。他在十字架上的死是律法诅咒的实现。

他为了自己敌人，甚至朋友备受诅咒和屈辱，他不加反抗地受苦和悲惨地死去，这是一个不可误解的象征，即：他已经灭亡，他与真正的上帝无关。从他的信息、他的行为、他的整个存在来看，他是彻头彻尾地错误的。他的要求已被否定，他的权威丧失，他的道被表明是错谬的。这个异端教师被判刑，这个先知被否认，这个人民诱惑者被揭露，这个亵渎者被抛弃：有谁能忽视这一事实呢。律法战胜了这种“福音”。这种“更高的义”一无所有，因为它的基础是一种与建立在正义行为上的律法的义相对立的信仰。人必须无条件地服从的律法和圣殿就是、而且将来还是上帝的事业。

处在两个被钉罪犯中间的这个被钉者显然是非法、非义、不承认上帝的体现：“他被列在罪犯之中。”^⑫“成为罪”，^⑬是位格化的罪。他名副其实地就是一切违法分子和逍遥法外者的代表，他保护过这些人；这些人的确只配得到同样的命运；他的确是最坏的罪人的代表。他敌人的轻蔑态度，他友人的逃离看来

是正当的。对于他的友人来说,这种死亡就等于终结了寄予他的希望,是对他们信仰的否决,是空虚的胜利。

这是失败的图景;这种失败即非偶然,却不可避免。**他的死是徒劳的吗?**这个问题势必要提出。即使我们可以设定耶稣预计到了这种横死,我们也不确知在死亡迫近时他想些什么、有何种感触。据马可记载,当时没有一个耶稣追随者站在十字架脚下,他们不可能转达耶稣最后的话;只有几名加利利妇女站在远处观望,没有耶稣的母亲。这又一次证实了门徒们的逃遁。^④用犹太和基督教关于殉道者传奇风格的给人深刻印象或感人至深的细节,来填补我们所得信息中的空白,必定是理所当然的。这种情况后来果然出现,而且方式十分合宜:在路加福音里,为不知自己所为的敌人祈祷,同他一起被钉罪犯之一的皈依,同一天要和他一起进入乐园;^⑤在约翰福音中,以关怀之爱和母亲和亲爱门徒辞别。^⑥

在早期受难故事中没有这些。没有含教化的美化、没有动情的话或姿态、没有提及内心不可动摇的委顺。对他的死描写简短,真率得出奇:“耶稣大声喊叫,就断气了。”^⑦这种高声但不清晰的喊叫符合三位对观福音书作者提及的死前的恐怖和挣扎,^⑧而路加^⑨则予以缓和,提及天使的显现,作为上帝临近的象征。这是一个有信心地进行祈祷者的喊叫,还是对上帝痛感失望的人的呼叫?

突出的一点是,这一惊心动魄呼叫在后来的传统中被慰藉和得胜的言辞抵销。路加借用诗篇中的诗句明确了这含义不明的呼叫:“我将我的灵魂交在你手里。”^⑩约翰则用低头和好听的词“成了”^⑪取代呼叫。和这些形容词语比较,马太和马可使用的诗篇诗句(用阿拉美语或希伯来语引用,以解释耶稣之死)可

能更接近实际情况：“我的上帝！我的上帝！为什么离弃我？”^②这不是某些人因为从诗篇后来的诗句出发简化本文而认为的那种“信赖颂歌”。但是，这也不是另外一些人因为否认这就是对上帝的呼吁这一事实而认定的“绝望的呼喊”。这不单是在忍耐中接受的，而且也是向上帝尖叫而强忍的死亡：在死亡时，上帝依然是最后的依靠，然而，这种依靠对于无依无靠地被判定遭受痛苦的这个人又是不可理解的。

这就是这一死亡的特点。耶稣死时不单单（在路加福音和约翰福音中被缓和）被人离弃，而且也绝对地被上帝离弃。也只有在这里，这一死亡的最深刻意义得到了表现：他的死有别于（常常拿来与之比较的）苏格拉底的“优美的死”（他被指控拥护无神论和毒害青年）或者某一位斯多噶派贤哲的死。耶稣完全听任痛苦摆布。福音书中都没有提及心灵的静穆、内在的自由、超越和崇高。这不是一种人间的死亡——在七十岁以后，在圆满和安宁中随毒酒发挥效力而渐近的死亡。这是一种飞来横祸的死亡，中断了一切，剥夺了一切尊严，受尽了几乎无法忍受的痛苦和折磨。这一死亡的特征不是高尚的顺从，而是绝对的、空前的离弃。然而，正因为如此，还有比这种忍受无限痛苦的、人为的无限不人道的死更强烈地震撼了、同时也颂扬了漫长历史中人类的死吗？

这个异端分子和亵渎者、假先知和人民的政治上可疑的引诱者的死，可能是一种需要以一种斯多噶式英勇态度忍受的死。具有决定意义的情况（不是心理学上的，而是公开的事实）是相当不同的。耶稣发现他自己不仅被他的人民离弃，而且被他比以往任何人都更多地向之呼吁的上帝离弃。绝对地孤独。再重复一遍，我们不知道耶稣死时想些什么，有何感触。但是，全世

界都知道，他宣布过上帝会及早莅临于他的王国，但这个上帝没有来。这个上帝是人的朋友，深知人的需要，接近人，但是这个上帝没有出现。这个天父无限嘉善，无微不至，关怀最卑微的人，多有恩惠，同时又威力无比，但是这个天父不显形影，不显奇迹。这的确是他的天父：他比任何人都更熟稔地对他说说话，他和他以超凡的一致性生活和工作过，他以直截的信心体验了他的旨意，并依据这一旨意大胆地保证每个人的罪可得宽恕。然而，这个天父一语不发。他所见证过的上帝把他这位见证人置于苦境。以各种方式报导的在十字架脚下对他的嘲笑生动地强调了这一无言的、孤苦无依的、没有奇迹的，甚至无上帝的死。

看来他所享有的和上帝的独特神交只能使他的被离弃事实更为独特。^⑧直到临终他都一直与之认同的上帝，在最后却没有和这位受难者认同。一切都似乎未曾存在过：一切都是徒然。他曾向全世界公开宣布他的天父上帝的亲近和来临，但是他被上帝离弃而死，从而在全世界面前被公开揭示为不敬上帝者：受到上帝的审判，被一劳永逸地排除。既然他为之生活和奋斗的事业和他的人格密切相关，所以事业也随他的人而失败。脱离了他本身，就无所谓事业。在他被迫沉默和惨死之后，还有谁相信他的话呢？

他被钉死之后不像被处决的犹太人那样被留下来以土埋葬。罗马习俗允许把遗体交给朋友或亲属。我们得知，在这关键时刻出现、并且在自己私人墓地掩埋了遗体的不是一个门徒，而是一个有同情心的个人，他后来显然也不是团体的成员，他就是议士，亚利马太的约瑟。目击者只有几名妇女。^⑨马可很早就已重视官方的讣告，^⑩不仅马可，而且保罗^⑪所转述的古代信

仰告白也强调了不可怀疑的埋葬事实。然而,在当时,虽然对犹太人殉道者和先知的坟墓普遍怀有一种高度的宗教兴趣,但奇怪的是在拿撒勒人耶稣的这座坟墓上却从未有人顶礼膜拜。

V. 新 生

我们已经达到了对拿撒勒的耶稣的研究中最困难的地方。甚至一直抱以同情态度审视这一讨论的某些人到现在、在这里也可能疑惑起来。有这种感触的理由就是我们自身存在的最困难的问题也被涉及。

1. 开 始

在这里，一切预测和计划、解释和鉴定、行动和热情都遇到了一条绝对的、不可逾越的界限；死亡，即一切的终结。

引 论

一切的终结吗？或者，也许耶稣的死不是一切的终结吧？在这里，我们必须特别谨慎。我们不应该遵从费尔巴哈的怀疑论，即：我们仅仅是在映射我们自己的需要：复活不过是对人渴望得到个人永生直接保证想法的满足。我们也不可以凭借某种神学手法否认拿撒勒的耶稣的确是像常人一样地死去。他在被上帝离弃中的死亡不应该被重新解释、被转化成为某种奥秘或

某种神话，似乎他的死是半真实的。对于耶稣神圣不朽的关注使早期诺斯替派提出对任何一种真实死亡的怀疑；出自类似理由，中世纪经院哲学家们提出圣经上没有的同时享见上帝之福，因而或多或少地排除了上帝在他死时对他的离弃；今天，有些释经家又依据教条的假定仓促地把耶稣的死解释为与上帝同在，把他死时的呼叫解释为一曲信赖的颂歌。因此，死这个乌托邦的对立面^①本身变成了乌托邦。然而，耶稣的死是真实的，人和上帝对他的离弃是明显的，他的话和行动被贬损，他的失败是彻底的，这是一种只有死亡才能给人的生命和工作造成的全然的

中断。

现在，就连非基督徒的历史学家也不再争议这一事实：**只有在耶稣死后，凭借他的名字的运动才真正开始。**至少在这一意义上，他的死就不是一切的终结：他的“事业”继续前进。凡是想理解世界历史进程，以求解释一个新时代的开始，以说明被称为基督教的这一世界历史运动根源的人，都会面临这些不可避免，又互相关连的问题：

在这种灾难的结局之后，一个新的开端是如何形成的？耶稣死后，这种耶稣运动怎样生成，而且给全世界以后的命运造成如此重大的结果？以一个被钉死之人的名义怎样出现了一个团体，这个团体怎样取得了基督教“教会”的形体？

更确切地说：

这个被判处的异端教师是怎样变成以色列的弥赛亚、基督的？这个被否认的先知怎样变成了“主”，这个被揭露的人民诱惑者怎样变成了“救世主”，这个被否决的褻渎者怎样变成了“上帝之子”的？

在离弃这个人使之在全然孤独中死亡之后，他的追随者们又怎样不仅在他的“人格”影响下紧紧依靠他的福音，他的言行，不仅在灾祸之后一段时间内鼓起勇气继续宣扬他的上帝之国的福音和上帝的旨意——例如“登山宝训”——而且立即把这个人本身变成了福音的本质内容？

因此，他们怎样进而不仅宣扬耶稣的福音，而且把耶稣作为福音来宣扬，无意中把这宣扬者本身化为宣扬的内容，把上帝之国的福音化为作为上帝的基督的耶稣的福音？

这个耶稣，这个被吊起来的人，不是不管他的死，而是恰恰因为他的死，而变为了他们宣扬的主要内容——这一事实怎样解释呢？他的全部要求不是被他的死不可挽回地损害了吗？他不是要求最伟大的东西却又完全没有得到所求之物吗？而且，在当时的政治—宗教环境下，还可能形成比在当众受辱受欺之后悲惨的死亡更为严重的对继承他的事业的心理和社会障碍吗？

为什么竟有可能把任何一种希望和这种毫无希望可言的结局联系起来，把受上帝审判的这个人 and 上帝的弥赛亚联系起来，把耻辱的绞刑架解释为拯救的象征，把运动的明确破产化为运动的引人注目的复现呢？既然他的事业和他的人联系在一起，他们为什么没有视之为失败而放弃呢？②

他们是在哪里汲取了力量呢？这些人在这样一次毁灭，他的计划完全失败之后立即作为他的门徒前进，他们不遗余力，不畏艰辛和死亡，以求在人间，甚至在罗马帝国前哨传播他的“好”消息？

和这位大师的联系为什么十分有别于其他运动对其创始人人格的联系呢，例如马克思主义者对马克思，或者热情

的弗洛伊德信徒对弗洛伊德？为什么耶稣作为多年以前生活过的奠基人和教师现在不仅受到崇敬、研究和追随，而且，特别是在信教团体中，还被宣称他还活着，并且知道他现在还很活跃？他是通过他的神领导他的追随者和他的团体，这种不同寻常的观念是怎样产生的呢？

总之，我们面临的是**基督教产生、开始、来源的历史之谜**。这和成功的贤哲佛和孔子逐步的、和平的传播其学说是何等不同，也和胜利的穆罕默德相当强硬的传播学说是何等不同啊。而这一切都是在创建者们生前进行的。而在耶稣完全失败和屈辱死去之后，以这位惨遭失败领袖的名义自发地出现和几乎爆炸性地宣传他的福音和团体的作法，又是何等地不同。在他的生命于灾祸中完结之后，是什么首先推动了世界史上这种独特的事态发展呢：一种真正改变世界的宗教从一个人屈辱死于其上的绞刑架上产生？

心理学能够解释世界上的许多事情，但不是一切。占主导地位的环境条件也不能够解释一切。无论如何，如果我们想要从心理学上解释基督教的初始阶段，我们不可以只作臆测、猜想、制定直率的假设而除去偏见，必须就教于那些发起这一运动的人，他们最重要的证明材料保存至今。从这些证明材料可以见出，这个结局悲惨的**受难故事**（为什么竟进入了人类的记忆之中呢？）之所以能够流传下来，就是因为还有一个**复活故事**使受难故事（及隐藏于其背后的行动故事）以一种全然不同的面貌出现。

然而，**困难**尚未终止，而是由此开始。因为如果有人愿意从字面上以纯朴的信仰接受熟知的复活故事，而不去寻求心理学

的解释,那也不是故事的终结。少许的思考,某一种推理,都会使他遇到几乎不可逾越的障碍。历史批评的释经方法只能增加困惑,在德国古典文学最为激进的评论家戈特荷德·埃夫拉因·莱辛之后一直如此;莱辛在二百年前让震惊的公众注意到了《无名氏著作断片》(由汉堡理性主义者H.S.莱马卢斯所撰,他死于1768年),其中包括《耶稣及其门徒的目标》和《论复活故事》。我们二十世纪的人,如果不是三心二意地、问心有愧地,而是诚挚地、深信不疑地要相信某种复活,那就要消除信仰或非信仰的偏见,^③光明正大地面对这些困难。但是,正是在这一点上,困难的另一面显露了出来。这些是不可克服的困难。^④

困难之一。适用于福音书整体的情况也特别适用于复活故事:复活故事不是中立的观察家们所作的**毫无偏颇的报告**,而的确确是感觉高度兴趣和态度忠诚的人所作的有利于耶稣的证言。因此,与其说是历史文献,不如说是神学文献;不是审讯记录或纪实,而是信仰的明证。复活信仰从一开始就规定了耶稣传统的特征,显然也确立了关于复活的叙述本身的性质,因而,从一开始也给历史的研究造成极度困难。我们必须在复活故事中探索复活信息。

这一困难的另一面是:复活信仰对原始基督教界的核心意义正是以这种方式变得明确的。至少对于原始基督教界来说,基督教信仰是以耶稣复活的证据成立与否的;没有耶稣的复活就没有基督教教义或甚至信仰的内容。这样,复活就显得不仅是一个基本的单元,而且也是基督教教义的恒久的、本质的核心——无论适合或不适合。甚至保罗书信中最早的简洁基督学信条,如果不仅仅是一种标题的话,也是以耶稣的死和复活为中心的。

困难之二。我们努力理解新约中的许多奇迹故事,而没有设想对自然法则的“超自然的”干预(这是无法证明的)。如果我们现在突如其来地要假定对复活奇迹的这种超自然“干预”,那就有返回被弃置不用的观念之嫌:这会是与科学思维和一切普通信念与经验相悖的。如果这样理解,那么,对现代人来说,复活就会像是对信仰的障碍,类似于处女生育、进入地狱或者升天。

另一面。很可能复活具有一种特殊的性质,使其免于被毫无顾忌地放置于和原始基督教传统中其他奇迹因素或甚至传奇因素同样的水准上。处女生育、进入地狱和升天事实上在“使徒信条”中是和复活一同列举的,信条来源于公元四世纪的罗马传统;但是在新约本身中,与复活不同的是,那些信条仅以零散的片段和毫无例外地在后来的文学层次上出现。新约的最早见证人保罗使徒没有提及处女生育、下地狱或升天,而是坚定认为被钉死者的复活是基督教布道的中心。复活信息不是几个热衷人士的特殊经验,不是某些使徒的特殊教诲。相反,它属于新约的最古老层次。无例外地是全部新约著作共有的。已证明它是基督教信仰的核心,同时又是信仰进一步的全部论断的基础。因此,至少可以提出这样的问题:在复活一事中,我们是否面对某种绝对终极的事物,某种末世论因素(不是在处女生育、下地狱或升天中我们所面临的事物),在这里谈论在超自然体系之内干预自然法则就不恰当了。这个问题我们还要详审。

困难之三。没有复活的直接证明。在全部新约中,没有一个人宣布自己是复活的目击者。哪里也没有描写复活。唯一的例外是不真实的(伪经的)彼得启示录^⑤,该书成书于公元150年,最后提出一篇复活故事,方式天真,有戏剧性,借助于传统细

节：这些，就像许多伪经因素一样，进入了教会复活经文、复活纪念活动、复活圣歌、复活弥撒、复活绘画，因而以许多不同方式和群众对复活的信仰混合为一。甚至像格伦瓦尔德在伊森海姆祭坛之上对复活无与伦比的描绘那样的独特艺术杰作，在这方面都可能是使人误入歧途的。

另一面。新约福音书和书信在对待复活方面的谨慎态度引发起信赖。复活没有被描写或讲述。次典所特有的对夸张的兴趣和对展示的热衷使其不可相信。新约复活文献不是为证实复活，而是为证实已复活和复生的耶稣。

困难之四。对复活叙述的密切分析揭示出了不可排除的**差异和前后不一**。人们的确常常作出把它们结合起来，使之谐调成为一篇统一传统的努力。但是，概括地说，下列几点是无法谐调的：1. 人物：彼得、马利亚·抹大拉、另一个马利亚、门徒、使徒、十二人、以马忤斯的门徒、五百兄弟、雅各、保罗；2. 发生事件的地点：加利利，那里的一座山或者提比里亚的湖，耶路撒冷、耶稣的墓地或聚会地；3. 现象顺序：复活礼拜日的早晨和晚上，八天和四十天之后。如果我们不准备接受各文本的变化并且把差别压缩到最低限度，那么，在每一点上谐调都是不可能的。

另一面。显然，当时没有人需要或者想要一种统一的格式或者一种井然的和谐，更不用说已复活的耶稣的某种传记。新约作者们都不重视任何种类的完美或者某种确定的顺序，尤其不重视对不同篇章内容的批判性历史研究。从这一点见出，在每一个别篇章中，都有一些应予强调的更为重要的东西：对保罗和马可来说，是门徒的召集和使命；对路加和约翰来说，更多地是复活的耶稣与逾越前的耶稣的真正认同（通过展现他的形体和他分享食物感知他的身分并最后确证他的身分，同时经常更

多地强调消除门徒的疑团)。与此同时,还可看清,叙述的方式、时间或地点,如果和复活的事实(各种资料中都对此无疑)比较,是次要的;而复活在每种文段中都是和死与埋葬明显地不等同的。在这里,需要的是集中注意力于信息的真正内容,而这一点反过来使得对这些历史差异进行的重审成为可行的。

澄 清

我们必须先撇开复活故事,探讨一番复活的信息。空坟墓的故事仅见于各福音书。而新约其他各书则证实门徒们遇见活的耶稣的故事。福音书作者们的复活故事以传说形式叙述,而新约其他证实则采取信条的形式。没有直接目击者讲述坟墓故事,在保罗书信(比福音书早几十年)中有保罗本人的说明,谈到了已复活耶稣的“显现”、“启示”。上文提到的信条被保罗明确“接受”,在哥林多团体成立时又被“传播”到那里;从它的语言、权威性和所涉及的人物(可能源于早期耶路撒冷团体,无论如何出自公元35年和45年之间)来看,信条前后援引了同时代人可以核查的一系列复活见证人:他们“见到”复活的耶稣,耶稣在他们面前“显现”、“揭示出来”,他们遇见了他;这封书信在以弗所写作时,^⑥他们大部分人都还在世,可以询问,那是公元55年到56年。

在权威性见证人名单(是反映了原始团体的历史吗?)中,彼得名列第一,但奇怪的是用了他阿拉美语名字塞法斯。正因为他是复活的耶稣的第一个见证人,所以他也能被说成“磐石”,^⑦“坚固你的弟兄”,^⑧“牧养我的羊”。^⑨但是全部这些显现——发生在十二人面前(耶路撒冷的中央管理集体)、雅各(耶稣

的兄弟)面前、全部门徒(较大范围的传教士)面前、五百多位兄弟面前、保罗面前——缩减到给彼得的一次显现,似乎以前的全部都是为了确定这一次显现似的,这一情况没有得到任何文本的证实。人和事、时间和地点过于分散;而宣扬基督的形式也过于多样化,尤其是跟彼得、雅各和保罗。

但是,在探讨复活信息真正内容之前,最好尝试作出一些澄清,也许可以从一开始就得以避免对信息的不必要的误解。因为用于说明复活事件的各种格式和思想如果得到正确理解的话,是可能有助于解决正在讨论中的问题的:“起死回生”和“复活”,“举扬”和“归荣”,“上升”和“升天”。这一切都应该怎样理解呢?

复活还是起死回生?今天,我们谈“复活”也许总是滔滔不绝地将其说成是耶稣凭自己力量完成的行动。但是,在新约中,“复活”被正确地理解为“上帝给予的回生”。这的确是上帝对被钉、死去、又被埋葬的耶稣所完成的业绩。因此,耶稣的“回生”(被动态)在新约中更为独特,自然是比耶稣的“复活”(主动态)更为普遍的。^⑩“回生”置上帝对耶稣的全部行动于重心。只有通过上帝创造生命的行动,耶稣死之后的消极状态才变成成为一种新的、有生命的积极状态。只有作为得到(上帝的)起死回生的人,他才是自己复活的人。在整部新约中,复活都不仅仅被理解为耶稣的行动,而且在回生的意义上也是天父的业绩。^⑪这在一个古老的格式中表达出来:“神却将死的痛苦解除了,叫他复活。”^⑫这里对“提升”(救助,使复活)和“被提升”的强调不是要排除其他的语词,而是要避免会轻易潜入的神话性的误解。

复生是一个历史事件吗?既然据新约信仰认为提升是上帝计划范围内的上帝的一个行动,那就不可能是一个严格意义上

的**历史事件**：这不是历史科学借助历史学方法可以检验的事件。因为耶稣的提升不是一个违背自然法则、在现在世界上可以检验的奇迹，不是一种可以在空间上定位，在时间上定点的超自然的干预。既不可描绘，也无法记录。在历史上可以检验的是耶稣的死和他死后的复活信仰，以及门徒们的复活信息。但是凭借历史学方法不能理解和体现提升本身和被提升的人。在这方面，这个问题对历史科学的需求过多（历史科学像化学、生物学、心理学、社会学或神学等诸科学一样，仅仅看到复合实体的一个方面），因为，以它自己的前提为基础，它有意地排除了涉及复活、创世和完成的唯一实体本身，即上帝的实体。

但是，据新约信仰，正是上帝的行动涉及了复活，所以复活不可能是杜撰或想象出来的，而是最为深刻意义上的**真实事件**。所发生的事不是无。所发生的事突破并超越了历史的界限。这是一个脱离人的死亡进入上帝的包罗万象维度的超越性事件。复活引发出在上帝全然不同存在方式中的一种全新的存在形式，以视觉形象体现，需要解释。从人的观点看一切都已完结时上帝进行了干预，这一事实（尽管保持着自然法则）才是复活的真正奇迹：一种超越死亡的新生活开始的奇迹。这不是一个历史知识的对象，而肯定是对信仰的一个呼唤和提供，只有这一信仰才能触及被复活者的实体。

复活是可以想象的吗？人们太容易忘记，“复活”和“提升”是隐喻的、视觉术语。这一图景来自从睡眠中的“苏醒”和“起来”。但是，作为一个形象、象征、隐喻，用以表现在一个死人身上该发生的事，这是易于理解也易于误解的。这和从睡梦中苏醒返回以往的状况、原有的尘世的、人的生活这种事实截然对立。这是向一种全然不同状态，向另一种新的、前所未有的、确

实的、永恒生命的根本性转化：一种截然不同的生活。

对于人们常常要问的一个问题：我们应该怎样想象这种截然不同的生活呢？回答是简明扼要的：不必想象！在这里是不能进行描绘、想象和实体化的。如果我们能够用来源于我们现在生活的概念和观念来描述这种生活，那就不是截然不同的生活。在这里，观察和想象都无济于事，只能令我们迷惘。因此，复活现实本身是完全**无法捉摸**和**无法想象**的。复活和提升是图画、图形表现形式，是形象、隐喻、象征，适应于那个时代的思维形式，当然是可以扩展的，因为它本无法捉摸、不可想象，我们对于它——就像对于上帝本身一样——没有任何直接的知识。

当然，我们可以尝试述说这种不可捉摸、不可想象的生活，不仅用图形，而且用智力（同样，例如，物理学设法用公式述说光的性质，光在原子场中既是波又是微粒子，因而难以捉摸和想象）。在这里，我们遇到了语言的局限性。可是，这里无法可想，只有用悖论表达：为了这种全然不同的生活，把在现在生活中互相排斥的概念联系起来。福音书对各种显现的叙述就是这样的，达到了可想象物的最大极限：不是一种影像，却也不可能摸，是可感知和又不可感知、可见而又不可见、可以理解又不可理解、物质而又非物质、在时间和空间维度之内和之外的。

耶稣自己用犹太传说的语言说：“像天上的使者一样。”^⑬保罗用自相矛盾的词语谈这种新生活，这些词语本身就揭示出了可谈之事物的界限：“灵性的身体”，^⑭“荣耀的”身体，^⑮这身体要通过可朽坏的肉体的根本性“改变”出现。^⑯保罗在这里不是简单地指希腊哲学意义上的灵魂（从肉体束缚中释放的），这是现代人类学不能够孤立地设想的。保罗从犹太哲学意义上指整个有形体的人（由上帝创造生命的神转化并渗透），这更大大地

符合关于人的现代整体概念,符合于人的形体的基本意义。因此,人不是按柏拉图的概念意义从自己的形体中释放出来的。人和他现在被歌颂的、神灵化的形体在一起,又在其中释放出来:是一种新的创造,一种新人。

形体的复活吗? 如果我回顾一下和鲁道夫·布尔特曼的一次私人谈话,回答就是:既是,又不是。如果“形体”指生理学上的躯体,那就不是。如果“形体”从新约的“体魄”意义上指同一的人格实体,即具有全部历史的同一个本体,那就是。换言之,不是躯体的延续性:不是自然科学的问题,如分子的稳固性问题。而是人格的特征:问题来源于人全部生活和命运的持久意义。因此,无论如何不是减缩的,而是完成的存在。东方思想家的观点:人生苦短,业绩永存。死亡意味着向不同于空间与时间的维度转化,从这一意义看,上述观点自然是值得重视的。但是这个观点不完备。如果上帝是终极的实体,那么死亡就不是毁灭,而是变形,不是缩减,而是完成。

所以,如果耶稣的复活不是人类空间和人类时间^⑦中的一个事件,那它也就不能被看作是表达他的死的意义^⑧的一种方式。显然,这不是一个历史事件(可通过历史研究方法检验),但一定(对信仰)是一个真实的事件。因而,复活不可能仅仅意味他的“事业”^⑨继续前进,并和他的名字历史性地联系在一起,但他本身已不复存在、不再生活,而是死了,一去不返。这不像埃菲尔先生的“事业”,虽然他已死去,而他的“事业”继续活在埃菲尔铁塔中;也不同于歌德,他还活在他的作品之中,“甚至今天还在讲话”。对于耶稣来说,是这个活着的人的问题,因而才有事业的问题。因此,复活的耶稣的现实不能不加以考虑。耶稣的事业——虽然他的门徒视其为失败而加以放弃——在复活节时

已被上帝决定。耶稣的事业是有意义的,正在继续,因为他本身虽然失败,却没有死亡,而是得到上帝完全的辩护,继续生活下去。

因此,复活不**单单**对门徒和他们的信仰是一件要事。耶稣不是**通过**他们的信仰生活的。复活信仰不是门徒们的信仰的功能。他不像某些人所想的因为伟大而不死;他确实死了。但是复活首要地是为耶稣自身的事件:耶稣**通过上帝**——为了他们的信仰而复生。新生的先决条件是上帝的行动,这种行动不是在时间上,而是客观上先于新生,在新生之前。因此,这一信仰是先形成、确立的,凭借这种信仰,活的耶稣证实自己活着。甚至布尔特曼也认为,“耶稣复活起来而入初传”^⑩这个格式很容易被误解。甚至布尔特曼也认为,这格式不是指耶稣因为被传扬所以才活着;而是因为他活着才被传扬。因此,罗吉昂·谢德林的清唱剧《列宁活在人民心中》的情况就十分不同,剧中的红卫兵在列宁灵柩旁唱道:“不,不,不! 这不可能! 列宁活着,活着,活着!”在这里,仅仅是“列宁的事业”延续着。

是举扬吗? 在新约比较早的文段中,对耶稣的“举扬”或者“提升”只是表现耶稣复生或复活的一种形式,侧重点有所不同。在新约中,耶稣复活的事实不过意味着他因为得到复生而提升到上帝那里去:举扬是复活的完成。^⑪

但是,举扬不意味着升天吗?事实上,我们可以比喻地谈“升天”。与此同时,明确的是蓝色穹苍现在不像在圣经时代那样被理解为上帝所在大厦的外侧。但是,当然还可以被理解为上帝的不可见领域(“活的空间”),即真正的天的可见象征或形象。信仰中的天不是太空航员的**天**,虽然太空航员在外层空间朗读圣经中创世记述时是这样说的。信仰的天是上帝的**隐蔽**

的、不可见、不可理解的领域，航天旅行永不可及。那不是—一个地方，而是一种存在的形式：不在地球领域之外，但在上帝身上使—切臻于完美，并分享上帝的统理。

这样，耶稣就被升入天父的荣誉之中。如果把复活和举扬和旧约词句联系起来，^②那就意味着征服了死亡的他掌权（称王）：因为他被引入上帝的生活领域，他分享上帝的统治和荣誉，因而也可以行使对人进行普遍统理的要求。耶稣是主，他号召人们跟随他。因而他得到了他在天上的、神性的尊严，这种尊严在一个提及统理者之子和代表的比喻中得到传统的表达：“坐在神的右边。”这就是说，在权威上，他仅次于天父，并且以同等的尊严和地位来代理行使权威。在最早的基督学信条中，例如在使徒行传中使徒的弥撒中，耶稣的确是地位低下的人，但是上帝使他复活之后，就把他变成了主和弥赛亚。^③弥塞亚身分和神子身分只是赋予被提升的，而不是赋予地上的耶稣。^④

这对于复活**显现**是重要的，无论这些显现最终得到了怎样的理解。正是从这种上天的神性权力和荣耀出发，他才“显现”在他将之变作为自己“工具”的那些人面前：这是保罗所得知的，^⑤也是马太福音、约翰福音中显现所十分自然地指示的，还有马可福音的补充，这里没有提及显现的耶稣从哪里来到哪里去。复活显现是已经被提升的耶稣的表现。从上帝那里来而显现的总是被提升的耶稣，无论这是保罗听见的从—天上呼唤他的耶稣，还是——如马太福音和约翰福音所记——在—地上显现的复生的耶稣。

所以，在新约中——除了一个即将讨论的例外——死而复生和提升到上帝身边是一件事。提及其一，即指其二。复活信仰是对作为已复生的主（=升到上帝右边）耶稣的信仰。他既是

体现在圣神之中的他的教会的主,又是世界的隐蔽的主;上帝的确定性统治始于他的统治。

是一种复活吗? 在最早阶段的教会中,没有门徒们目睹的耶稣的可见的上升。^⑧但是有一个例外,从一开始,路加就比他人更重视展现复活耶稣的有形实体和作为证人的使徒:**和其他证人不同的是,在时间上他分开了复活和上升。**只有他提及在伯大尼的单一升天,这就结束了耶稣在地上显现的时期(在由天显现于保罗之前),同时确切开始了一直延续到耶稣第二次来临^⑨的教会向世界传播的时期。在继续路加福音(公元70年之后)的使徒行传中这一点尤为明显;使徒行传大概最初写于公元80到90年之间。在源于二世纪,后来附加于马可福音的结尾中,关于这单一升天的观念被接受,这是由于受了描写以利亚升天^⑩词句和诗篇中关于坐在天父右边语句^⑪的影响。

显然,耶稣不是到太空中去旅行的。他上升到哪个方向、速度如何、费时多长呢?对于现代人来说,从这些方面看的升天是不可想象的,但是对当时的人来说却很熟悉。我们不仅听说过旧约中以利亚和以诺克的升天,而且还有古代其他伟人的升天,如海格力斯、恩佩多克勒斯、罗穆卢斯、亚历山大大帝和蒂安纳的阿波罗纽斯。这是被提升上天,不是“到天上旅行”,上天之路和抵达天上都没有被描写,只有从地上的消失。在这方面,云表示着上帝临近,却又不可接近。因此,在路加手里提升就是一种理想的典型和一种叙述方式。

可以设想他本人把传统的提升叙述变化成为一种提升故事,在更早的关于坟墓和显现故事存在着全部重要的结构因素。为什么呢?路加很可能不仅仅关注使一种非直观的提升形象化。正如他整部福音书所示,他决意改正当时依然广为流传

耶稣会很早地第二次降临的期望：取代消极等待的应是向整个世界传教。耶稣自己已经升天，把任务留给了门徒。现在，圣神要来装备即将来临的传教时代——继续与耶稣时代共存的教会时代——的门徒们，直到时间终结时耶稣返回，像以往一样可触可感。路加想说，只有那些不昂首惊奇地观望上天，而是在世界上见证耶稣的人^④才算理解复活。

所以，升天的故事——特别是在使徒行传后来有云和天使的叙述中——看来几乎像是一个反转的耶稣末世降临的故事。在路加福音中，正如在马可的附加说明中一样，复活的显现和升天似乎都发生在复活的同一天。只有较迟出现的使徒行传（显然受到圣经中四十这个数字的影响：以色列在沙漠中四十年，以利亚和耶稣斋戒四十天）提及复活与升天之间的四十天：这是受恩时间的象征性数字。升天不可被当作复活之后的一个**第二次“拯救事实”**来理解或纪念，而是当作得到特殊强调的**同一复活事件的一个层面**。

五旬节吗？ 我们还是从较迟的路加的使徒行传得知基督教节日五旬节的。五旬节^⑤（=第五十天）原是犹太人的丰收节。路加从犹太历中摘取这一节日，引入拯救史中许诺与实现的脉络中。对于他来说，这显然是所许圣神的赠予和普世教会诞生的节日。发现其背后的历史事实是不容易的。在耶稣死后的第一个第五十天，许多朝觐者一定是来到耶路撒冷的；在这一天很可能举行了耶稣追随者（主要从加利利返回）的第一次聚会和建立了他们作为末世团体的组织（并有同时出现的热情而具超凡魅力的种种表现）。路加可能使用了在第一个五十天时在耶路撒冷受圣神影响第一次群众狂喜活动的传说。奇怪的是，保罗、马可和马太看来都对基督教五旬节一无所知。对约翰来说，复

活节和五旬节(圣神的礼物)^②明显地吻合。

在全部新约中追忆复活节的**洗礼**,除了路加的使徒行传^③中证实这一惯例的两个例外之外,都有接受圣神的圣事。但是,几百年以后,罗马所特有的洗礼之后的第二次涂油作为接受圣神的一种特别仪式在西方教会中独立发展起来,因为西方主教们实际上为自己保留了这一仪式:**坚振礼**。为维护法规的这一发展,不仅使徒行传的这两段文字(指教会的统一,而不是一种特殊圣事),而且路加对复活节和五旬节的区分(虽然甚至在五旬节叙述中新皈依者接受圣神是和洗礼相连的)也曾被援引。从现代观点来看,我们不能承认坚振礼是一种单一、自主和独立的圣事。但是,这当然可以被看作是入教仪式(在得允参加圣餐以前)的最后阶段(适用于儿童洗礼):洗礼的展开、确认和完成。^④

教会年吗? 在开始的三个世纪,五十天不规定特殊的五旬节日,而是延续五十天的节庆时期,始于复活节前夜:可以说,是主的持续性节日,以歌颂复活的基督,在节期中人们只站着,而不是跪着祈祷,其时没有斋戒,只在礼仪中频频歌唱阿里路亚。

但是,路加提及的,在新约中很独特的五旬节庆在教会意识中变得十分牢固,以致从第五世纪以来,除了复活节和节后五十天,也开始举行单独的一个五旬节日。不久,复活节后的单独四十天升天节日也确定了。取代这庆祝复活、升天和圣神赠予的五十天欢乐庆祝的是一种新的**对节庆的历史论方法**逐渐占主导地位。依据圣经的计时法,又由于把复活节庆扩展到全年,“教会年”的观念终于形成(该词首次用于十六世纪):由主的节庆日构成的全年仪礼周期,后来又添加了圣徒纪念节日。迟至中世纪,年始于各个不同的时间:复活节、天使报喜节,特别是圣诞节

(作为一个节日,从四世纪起一直庆祝),只有到了现代,将临期的第一个礼拜日才逐渐被接受为一年的开始。

经过这些澄清说明之后,也许现在我们可以总括地问,虽然有全部这些发展和偶然的混乱,但是,使基督教信仰和崇拜存在两千年,既是基督教信仰历史源头又是其客观依据的这种信息的真正内容是什么呢?

终 极 的 实 体

这信息虽然有许多难题、有时代决定的各种表现方式和夸张说法、加工和重点的转移,但是其基本关注的事却很简单。而且,尽管各种不同传统在地点和时间、人物和事件顺序等方面有差异和不连贯之处,但是,不同的原始基督教见证人彼得、保罗和雅各,书信、福音书和使徒行传都一致同意:**被钉上十字架的耶稣作为对我们的义务和我们的希望永远和上帝生活在一起。**新约的人受到这样一个信念的支持,甚至鼓舞:那被害的人没有死,而是还活着,凡依靠他的人也同样活下去。这个人的新生、永生对一切人都是一个挑战和真实的希望。

因此,这就是复活节信息和复活节信仰的意义,这意义是完全明确的,虽然有关复活节的各种叙述和概念有含义不明之处。这是一种真正革命的信息,但在当时,甚至在今天都很容易遭到拒绝:“我们再听你讲这个吧”,据路加记载,^⑤在雅典的亚略巴古有几个怀疑的人对保罗说。当然,这没有阻止得了福音的胜利传播。

福音早在**犹太教**中就有所酝酿。在巴比伦流放后的波斯时代,人们越来越不满意古代的这一答案:从恰当的奖惩方面看,

一切帐目都在今生、在生与死之间算清。这是约伯友人们的论点。不论是在人民，还是在个人一生中，善恶看来都没有得到充分的报应。因此，在基督以前的二百年内，这样一种期望(受到圣经中论上帝可能干预一切困苦和危险的文段影响)开始越来越明显地占上风：全面的结算将会来临：上帝的正义会在最后的审判中清算一切。

这种期望第一次出现在旧约中，可能是受到了波斯的影响，出现在基督以前第二世纪中期的但以理书^⑥和全部启示文学中，特别是出现在非经典的以诺克书中；在这一背景下，死者或至少正义者普遍复活的信仰被激发起来。复活被看作是完成最后审判和完成世界历史的先决条件。这些见解不直接涉及死者的命运，关于死者的命运，有许多非常不同的看法。重要的是上帝为了这个非常不正义的世界上的人民和个人的案件上的成功：复活被看作是上帝自我辩护的一部分，是神正论的证据。虔诚的犹太人一日三次重复十八祝福中第二祝福“啊，主啊，你使死者苏醒，你该受赞颂”，就是本着这一含义的。

作为整体的新约认为这种犹太教信仰及其启示背景是理所当然的。另一方面，基督教信仰(当然必须摆脱纯粹以时间为条件的启示观念)包括最后集中起来的这种犹太教信仰。犹太教徒和基督徒都相信复活。犹太教徒和基督徒的信仰所依据的事实是：对他们来说，上帝是**不可动摇的、忠实的上帝**，正如我们在以色列历史上所常见到的他那样。无论发生什么情况，他都是和他的造物和伙伴保持忠信的造物主。他不会收回对生活的肯定，但是在决定性的临界点他在第一个肯定加上另一个肯定。对于死亡和超越死亡，他都是忠诚的。

然而，犹太人对一切人前途的期望，对**基督徒**来说，已经出

现在作为一切人义务和希望记号的耶稣身上。因此，犹太教对普遍复活的信仰和对耶稣复活的特殊信仰是相互关连的。首批基督徒是从这一背景和从犹太人对死者普遍复活的希望上看耶稣的复活。但是，与此同时，耶稣的复活确认了犹太人对普遍复活的信仰，因而耶稣对人来说的独特意义变得明确：耶稣的复活是死者普遍苏醒的开端，是新时代的开端，是现世终结的开端。^⑩因此，基督徒不仅会说：“因为死者普遍的复活，这一个人也一定已经复活。”而且还和保罗一起说：“因为这个人已经复活，所以死者也普遍苏醒。”因为这个人活着，而且具有得自上帝的、对一切人都是独特的意义，因此，凡是忠实于他的人也都活下去。一切分担耶稣命运的人，也都分享上帝对死亡的胜利：因此，耶稣是“睡了之人初熟的果子”，^⑪是“从死里首先复生的”。^⑫

被钉上十字架的活着。在这里“活着”是什么含义？新约用以描写此事的各种受时代限制的理想类型和叙述方式背后隐藏着什么？我们尝试用两个消极和一个积极的意义来探索这一生命的意义。

不是在空间和时间上返回这一生命。死亡不是被取消，而是被征服。在佛里德里希·迪伦马特的剧本《流星》中，一具尸体（当然是假想的）复生，回到了毫无变化的尘世生活，这和新约所示复活的含义正好相反。耶稣的复活不应该和散见于关于奇迹创造者（即使是得到医生的验证）的古代文学中的和耶稣三例（睚鲁的女儿、^⑬拿因的青年、^⑭拉撒路^⑮）中的死者复活混为一谈。姑且不谈这类传奇记述的历史可信性如何（例如，马可就没谈到拉撒路轰动一时的起死回生），耶稣的复活并不是指一具尸体的再生。甚至在路加的记述中，耶稣也不是简单地返回到生

物学意义上的尘世生活,以便将来再度死亡——像那些起死回生的人一样。不是这样;根据新约观点,他在身后确实有最终的死亡界限。他已进入一种全然不同的、不朽的、永恒的“上天”生活:进入了上帝的生活,关于这一点,我们已经看到,新约使用了各种不同的格式和观念。

不是此生在空间和时间中的延续。甚至谈论死“后”的生活也是会引起误解的:永生无所谓“以前”和“以后”。这指的是一种摆脱了空间与时间维度的新生活,在上帝不可见、不可消失、不可理解的统领下的生活。这不单纯地是一种“下一步”：“下一步的生活”，“继续下去”，“向前发展”。而是某种确定的“新”事物:新的创造、新生、新人和新世界。它最终地打破永恒的单一“生生死死”的复现。其含义是确定地和上帝同在,因而有确实的生命。

升入终极实体。如果我们不想用比喻谈论,那么,复生(复活)和举扬(提升、升天、归荣)都应该被看作是一个同等的、单一的事件。的确是在上帝严密隐匿状态中与死有关的事件。复活信息虽然说法不尽相同,但都指一事:耶稣没有死而变成虚无。在死亡中和他所进入的死亡状态中,他被那不可理解、又可理解的**终极实体提升**,我们赋给这一实体以上帝这一称谓。^④当人达到生命绝对的终点时,等待着他的的是什么呢?不是相信涅槃的人所说的空。而是对犹太教徒、基督徒和穆斯林来说的上帝。死是向上帝的过渡、是隐入上帝的隐匿状态,是进入他的光荣。严格地说,只有无神论者才可能说死是一切的结束。

因为死亡,人就脱离了围绕和控制他的种种条件。从世界的观点看,亦即从外界看,死亡意味着脱离一切关系。但是,从上帝的观点看,亦即从内部看,死亡意味着一种全新的关系:对

人来说,这是终极的实体。在死亡中,展现给人,给完整的、不被分割的人的是一种新的和永恒的未来。这种生活有别于一切可能感受的情况:这是在上帝的不灭的维度中。因此,不是在我们的空间和我们的时间之中,不是“此时”、“此地”、“在这里”。但也不单纯是在另一种空间和另一种时间之中:不是“超越”、“远在天边”、“外方”或“上方”、“在那里”。人最终的、决定性的、截然不同的道路不是引向外层宇宙或超越宇宙。我们可以比喻来说,这条路通向最为内在的根本基础、根本依据、世界和人的根本意义:由死到生,由可见到不可见,由死亡的黑暗到上帝永恒的光明。耶稣死后归返上帝那里,他抵达上帝那里:他所进入的领域超出了全部的想象,那领域人眼不可见,超过了我们的把握、理解、思考或幻想。信徒只知道等待他的不是无,而是天父。

从这种消极和积极定义中可以见出。

死亡和复活形成一种变异的统一。如果我们想要解释新约的见证,而又不违背其原意,我们就不可单纯地把复活变成为一种解释性的策略,信仰用以表现十字架意义的一种手段。^{④④}

复活意味着死后回归上帝那里:死亡和复活是极为紧密地联系在一起的。复活是同死亡一起、在死亡中、从死亡中出现的。这一点最鲜明地表现在前保罗的圣歌中;在圣歌中,耶稣的提升看来紧随被钉上十字架之后。^{④⑤}在约翰福音中,耶稣的“提升”既意味着十字架酷刑,又意味着对他的“称颂”,^{④⑥}二者形成了向天父那里的同一项归返。^{④⑦}但是在新约其余部分中,提升是在十字架上受辱之后。

“死后回归上帝那里”不是应被视为理所当然的,不是一种自然发展,不是人性中应以任何代价求得的欲求。必

须把死亡和复活看成是有区别的,不一定在时间上,而是客观上。古代一则看来历史意义少于神学意义的旁注也强调了这一点:“第三天他复活了”,“第三天”不是日历上的一个日期,而是作为拯救日的拯救日期。死亡是人的事,而复活只能是上帝的事。上帝作为不可理解的、又可理解的终极实体把人提升、召唤、带回家,因而最终地接纳他、拯救他。在死亡中,或者,说得更好一些,从死亡中,人被提升,这一事件本身是根植于上帝的行动和忠诚之中的。这是使无变为有的^⑧造物主的一个隐匿的、不可想象的、新的行动。因此,这虽然不是违反自然法则的超自然的“干预”,却是一种真正的馈赠和真正的奇迹。

那么,我们是否还必须明确坚持这一事实,即:人涉及终极实体——上帝本身的新生活**先验地**是一个**信仰**问题呢?这是一个关于新创造的事件,它打破了作为最后界限的死亡,因而也打破了作为一个整体的我们的世界和思想的范围。因为它意味着单向面的人决定性地深入了真正的另一维度:上帝的明确实体和被钉者的统理,他召唤人们跟随他。对这一点提出疑问是轻而易举的。肯定“纯粹理性”在这里遇到了一条不可逾越的界限。在这一点上我们只能同意康德的见解。历史的论证也不能证实复活;传统的护教说无济于事。因为人在这里接触的是上帝,而从定义上看这是指接触不可见、不可捉摸、不可控制者,因而只有一种态度是适当的、是需要的:信仰的信赖,信赖的信仰。撇开信仰就没有通向已复活的耶稣和永生的路。复活不是确证信仰的奇迹,它本身是信仰的对象。

但是,复活的信仰(为指明和一切非信仰与迷信的对照,必

须谈论这一点)不是信仰除了其他一切我们必须信仰的某种无法检验的奇闻怪事。复活的信仰也不是信仰复活的事实或者被孤立看待的已复活的耶稣:从根本上说,这是信仰已复活的耶稣与之为一的上帝。^④

复活的信仰不是对上帝信仰的附加物,而是对上帝信仰的彻底化。这种对上帝的信仰不能半途止步,而是要坚定地把路走尽。凭借这一信仰,虽然没有严格的理性证明,但肯定有全然合理的信赖态度,人要依靠这一事实:开端的上帝也是终结的上帝,他是世界和人的创造者,所以也是世界和人的完成者。

因此,复活的信仰不应被解释为存在的内省或社会变革,而是对造物主上帝信仰的彻底化。复活意味着造物主上帝对死亡的**真实的**征服;对于上帝,信徒则要交托一切,甚至终极、甚至对死亡的征服。终结也是新的开端。凡以信仰“全能造物主上帝”开始其信条的人,一定能够以信仰“永生”终结信条。上帝既然是始端,就也是终端。使无变为有的全能造物主也能叫人死而复活。^⑤

正是在面对死亡之时,上帝在世界上隐匿的力量才显示出来。人是不能为自己设计从死亡中的复活的。但是,在任何情况下,人都可以依靠这个上帝,他实际上能够被界定为生者,而不是死者^⑥的上帝,甚至在面对不可避免的死亡之时,人也可以绝对信赖上帝的高超力量,可以有信心地走近死亡。甚至在死亡时,或我们在弥留之际,宇宙和人的创造者和保护者都是可以信赖的。这超越了迄今一切的经验,上帝还有一句话要说:这是

最后的话,正如他说过第一句话一样。对于这个上帝,唯一合理和现实的态度是信赖和信仰。这种从死亡向上帝的过渡是不能从经验上或理性上检验的。不可期待、不可证明,只能凭信仰寄以希望。人做不到的事只有上帝能够做到。任何真正信仰活的上帝的人因而也信仰死者的复生,信仰在死亡时得以证实的上帝的力量。正如耶稣在反驳持怀疑态度的撒都该人时所说:“你们所以错了,岂不是因为不明白圣经、不晓得神的大能么?”^②

对复活的耶稣的基督教信仰,只有作为对生命创造者和保护者的上帝的信仰,才有意义。但是,另一方面,对造物主上帝的基督教信仰的决定性特征是上帝使耶稣起死回生这一事实。^③“叫耶稣从死里复活的”实际上变成了基督教上帝的标志。^④

是传奇吗?

凡是认识到复活信息要点的人都会认为某些激烈争议的问题是无关宏旨的。只有让信仰依附于历史细节的人才会受到历史批评的困惑。但是,指向耶稣和上帝一起和通过上帝得到新生的信仰是能够承认诸历史问题的相对性的。因此,凡是对诸如复活叙述演变、空的坟墓、下地狱和复活的耶稣的显现等历史问题不感兴趣的人,都可以跳过以下两节不读。历史分析不能够确证核心的信仰,但是可以针对非信仰和迷信解释和澄清信仰。^⑤

a. 复活传统的历史揭示出了有问题的**扩充、加工**和甚至偶然的**空白**。新约中**最古老的复活见证**:已提过的^⑥哥林多前书的古老信仰格式,和保罗的其他格式一样,都是记录简洁,报导

数量达最低限度,没有描写,没有指出显现的时间地点。甚至福音书中最早的复活记述(在文字形式上晚于保罗书信,但本身却是对更早传说的加工)也是极为枯燥无味的。马可福音中的这种叙述^⑤(应该和马可与路加所不知道的马可福音附录^⑥区别开来;附录后来也以目录形式收集了到处流传的关于复活的传说)除了空坟墓的传说(原来可能是独立的)和提示(不是叙述)耶稣在加利利的显现之外,别无新意。

两篇较长的福音书,部分地出自护教原因,却表现出可观的变化和扩充。马太就耶稣在坟墓上显现于几个女人面前和在加利利的显现作出持续的叙述;马太福音还有几个新特点:地震;坟墓上守卫者的故事,执行天使和耶稣叫他们去加利利的命令;耶稣在加利利山上显现在十一个门徒面前,发出到万民中间去传教和施洗的指令。路加干脆删去了去加利利的命令,略去了在加利利的显现,把全部复活事件从时间和地点上集中于耶路撒冷,对他来说该城在神学和教会学上都很重要;在路加福音中还追加叙述:关于以马忤斯门徒的经艺术加工的记载,一场简短的告别演说和一段关于耶稣升天的记述;这在路加使徒行传中重又提及并得到相当的增补。

在后来的福音书中,教会长时期的实际作法被归属于复活的耶稣的行动和命令:马太福音中对外邦人的传教和洗礼;路加福音中的擘饼(以马忤斯场景中这情节一定会使读者想到主的晚餐);约翰福音中彼得的身分和宽恕罪过的权威(为每个信徒)。在保罗的复活见证中没有提到天使,在马可福音和马太福音中有一个,在路加福音和约翰福音中甚至有两个。在保罗书信和马太福音中复活的耶稣的显现是为了宣讲福音的使命,而路加福音和约翰福音则强调复活真实性。路加福音还常有物

化倾向。保罗吊诡地谈及“精神的”、不可想象的复活躯体，而路加大概是为了护教的理由和反对对复活的唯灵论解释，坚持认为复活的耶稣不是鬼，他有血有肉，吃烤鱼。复活的耶稣的真正实体性，出自护教理由，得到越来越坚定的强调，而克服疑团的主题也是如此。

成书晚得多的约翰福音虽然和路加福音有许多衔接点，却也含有新的因素和主题：和抹大拉的马利亚的谈话，彼得的保证和耶稣所爱的无名门徒，复活日在耶路撒冷一室的聚会及圣神的礼物，不信教的多马和得到特别强调的怀疑主题的故事。后来又增补了一章，还是为了体现他的身分，耶稣出现在革尼撒勒湖上，奇迹般的打了一网鱼，给彼得的一餐和命令。在这里竞争主题又出现，一方是彼得，耶稣首先显现给他，他的优先地位已得确证，另一方是耶稣钟爱的门徒，在第四福音书中他显然是作为传统真正的保证人被描写的。

复活传说的发展本身揭示出了某些重要细节。在历史上，复活信仰很可能是出现在加利利的；耶稣追随者们在逃散后又聚集在那里，以便从那里前往耶路撒冷，以期待已被提升的人子归返。但是，这些记述的状况本身排除了对复活信息不同的扩充、调位和加工先决地要求其历史性：这一切很可能具有相当的传奇性质。叙述的多样性是团体、传统保留者和传统背景（传教宣讲、教义问答、礼拜）的多样性造成的。决定性的因素在不同叙述的各不相同的个体特性、在想象力丰富的描绘或者文献、作者和编者的不同意向和神学中，是找不到的。具有决定意义的是全部见证人所肯定的耶稣从死亡中通过上帝和与上帝一起的新生活：这是超越了一切论断、观念、形象、描写和传奇的上帝的生活。

b. 但是, 应该怎样对待关于**空坟墓**的叙述呢? 已经提到过的语句也见于保罗书信并用作为一种信条, “在第三天”可能是指妇女们发现空的坟墓或者耶稣第一次复活显现给彼得; 但是也可能就像犹太启示文学那样, 是指最后灾祸和最后拯救出现之间的时间; 在启示语言中, 十字架和复活被标定为终结事件, 第三天是拯救日。⁵⁹ 这个文句, 正像路加所说复活与升天之间的四十天一样, 可能是一个神学密码⁶⁰用语, 用以指明死亡与复活之间的客观的(不一定是时间顺序上的)区别。无论如何, 礼拜五死后的这“第三天”(不再指安息日)变成了基督徒聚会的重要日子: 礼拜日要成为纪念主复活的日子。

奇异的是, 在哥林多前书⁶¹中复述的最古老的复活证明没有提及空坟墓, 也没有提及见证人中的妇女, 也许是因为她们的见证在律法上没有被接受吧。保罗像四福音书之外的其余犹太作者一样, 从未提及空坟墓见证人或者空坟墓本身。他只重视耶稣向自己的追随者“揭示”自己这一事实。⁶² 保罗可能想象复活的意思是像穿衣一样穿上一个新的肉体而在天上等待我们,⁶³ 因而, 在已复活耶稣一例中他很可能认为那躯体仍然在坟墓中。

在犹太人的巴勒斯坦, 人们当然普遍是从物质方面来考虑复活的。但是, 对于希腊化时期犹太人来说, 这一观点至少是奇怪的, 而对希腊人来说, 几乎是不可思议的。保罗是在耶路撒冷受过教育的希腊化时期犹太人, 具有躯体和赋予生命的精神统一的观念; 即使他不能够想象一种没有空坟墓的复活, 他的复活信仰也不是依据空坟墓或者复活日早晨的某些事件的。对于他的宣讲来说, 有决定性意义的不是空坟墓, 而是耶稣是一个活人的证据。

然而,下列二者之间的区别是直接的、明显的:关于**显现**的论说,据保罗的哥林多前书,这些论说可以追溯到原始基督教的最古老阶段,但对保罗来说,还可以进行验证;另一方面是**关于坟墓的故事**,这些故事在大约公元70年,即保罗之后几十年,在马可福音中获得一种文学形式,在当时是无法检验的。^④坟墓故事原来只涉及妇女而不涉及门徒,而显现论说则只涉及门徒不涉及妇女。坟墓故事描述天使的出现,而不是基督的出现,显现论说则又一次与此相反。坟墓故事是关于感到惊讶听众的叙述(有些艺术加工),可能用于感恩礼的朗读;显现论说的最古老说法是教义问答形式的总结,用于背诵(可能用于教义问答)。宣布基督信条^⑤的天使发挥了进行启示解释的天使的作用,他们的出现和活动是从当时启示录文学得到描写的。也许原来的一系列见证人可以归结为一位妇女,全部福音书都把她表现为唯一的见证人,而约翰则视她为唯一的原见证人,这就是抹大拉的马利亚(奇怪的是耶稣母亲马利亚在复活诸见证人中间没有起作用)。

因此,反驳坟墓故事是**对福音和复活的传奇加工**这一见解是不太可能的。这些故事彼此很不相同,在后来的福音书中又得到相当的扩充(马太福音中的坟墓、守卫、路加和约翰福音中彼得跑向坟墓、马太福音中耶稣显现给妇女们、约翰福音中显现给抹大拉的马利亚)。作为天使信息的复活信息形成了它们的核心,是按照旧约上主显现故事的风格形成的。无论如何,这类叙述的中心不是那空的,或者说得更准确些,那打开的坟墓,而是复活信息。即使是在马可福音那谜一般的简洁原文中,用意也是宣讲,尽管形式有传奇性(坟墓奇迹般的开启,妇女在天使出现时逃散)。

难道在耶路撒冷传达的复活信息也不能确定空坟墓的事实吗？不一定。按照路加可能夸张和理想化估计，^⑥为数不过一百二十名的门徒（从加利利返回？）并没有立即宣扬复活的基督，而是在耶稣死后几个礼拜之后（根据路加五旬节日的排定有五十天）。这一切都增加了检验的困难，尤其因为宣扬在最初未必能造成轰动局面，或者在可能只有两万五千到三万居民的城市中未必需要维持公共秩序。因此，空坟墓故事无需被视为对事实的承认。可以将其理解为对以往关于包含在一个或几个天使报信中的复活的信息以叙事形式所作的可能相对较早的表达，和某种传奇式的铺陈。

然而，至今还有若干有影响的释经家认为这空坟墓在历史上是可能有的：妇女的见证在当时律法上无效，在护教方面可能无用，因而不大可能是编造的，所以可以得出这样的结论（无论其价值如何）：当时确有一个空的坟墓，无论理由是什么。不过，应该同意的事实是，甚至就故事而言，这空坟墓是**不能提供复活的证明的**，也不能维护对复活的希望。据路加记，以马忤斯的门徒们明确确认了这一点。^⑦即使有关空坟墓的叙述有一个历史核心，也不能使对已复活的耶稣的信仰变得更为容易，而且，对于今天某些人来说，还可能变得更为困难。关于空坟墓的简单事实是含义不明的，可能受到错误的解释。对于这空坟墓，有许多可能的解释，其中有一些已被福音书作者们提及，显然是为了反驳有偏见的犹太人谣言：门徒的欺骗、盗尸、替换、假死。但是，据我们所知，犹太人的争议没有反驳空坟墓的事实。

空坟墓的简略事实提供不出复活的证据。作为一个论据，它会引起疑问。空坟墓传达的消息是：他“不在这里”。^⑧我们要补充说：“他已经复活了。”^⑨这绝不是不言自明的。但是即使不

提及空坟墓,也可作出如上论断。引导妇女们信仰的也不是那空坟墓。据马可的最早记述(显然被其他福音书作者修改过),空坟墓没有引发信仰和理解,而是惧怕和恐怖,所以妇女们都紧闭双唇。^⑩没有提及这次遭遇造成的结果。但是马太给妇女的恐惧加添了“大大的欢喜”,把她们的沉默变成“跑去要报给他的门徒”。^⑪马可原来较为简短的结尾部分^⑫的那个奇怪的最后句子也是问题,这句话在几百年内都从礼仪朗读复活佳音中被删去。突然的结尾:“因为她们害怕”,使一些释经家认为原来的收尾部分遗失:这一见解虽不能证实,却也不能先决地否定,因为这种遗失常常见于写在纸草叶子或写成卷册的书籍。这个结尾,就像马太的结尾一样,很可能提及已复活的耶稣在加利利的显现。

总结我们关于空坟墓的各种结论:

甚至根据新约,空坟墓也没有引导任何人去信仰已复活的耶稣。既然没有人说复活时自己^⑬在场,或者认识复活的目击者,也就没有人说那空坟墓曾引导自己去信仰已复活的耶稣。门徒们从来没有求助于空坟墓的证据来加强教会的信仰,或者去反驳或者说服对立者。

因此,对已复活的耶稣的信仰是独立于空坟墓的。空坟墓不是复活事件的一个条件,最多不过是一个说明而已。它不是信仰的一个对象,也不是复活信仰的依据或者对象。依据新约本身,我们无需乎**因为**空坟墓而信仰,更不必去信仰空坟墓。基督教信仰不招唤我们去空坟墓,而是要去会见活的基督本身:“为什么在死人中找活人呢?”^⑭

至少,在当时,可能独立于其他的关于空坟墓的叙述可

能完成了某种功能：是一种解释和证实象征，即已复活的人正是被钉上十字架的拿撒勒的耶稣。至少对于那个时代这是一个雄辩的身分标记。复活的人不是他人，例如天上的人，而是被埋葬在这个坟墓中的那个人——拿撒勒的耶稣。他绝对没有变成一个模糊的、隐约的实体，和上帝与宇宙混合为一：即使和上帝一起生活，他也一如既往依然是同一个特殊的、独一无二的人。

但是，今天，历史批评把空坟墓变成了性质不明的因素，而自然科学的结论把它变得可疑。为保持身分，上帝不需要耶稣尘世生存的遗骸。我们不必执着于关于复活的生理学观念。在尘世的躯体与“天上的”、“属灵的”躯体之间即使没有连续性，人的身分依然可能存在。复活和下层（先决地经常变化）或这一特殊躯体的原素并不连结在一起。复活的实体性不需要坟墓是空的。上帝使这个人升入一种崭新的、不同的、不可想象的“精神实体”。上文已经解释过，决定性的因素是在我们称之为上帝的那个终极的、隐藏的实体中的新的永生。

c. “被钉上十字架、埋葬、下地狱。”在使徒信条中，在有关十字架上死亡的叙述和关于复活的叙述中间，有关于耶稣下地狱的论说。该文作为一项很迟的增补，首次出现在四世纪下半期。^④信条中恐怕没有其他论说如此清晰地表明，在解释传统教义时援引孤立的文章是无用的，和需要谨慎。

新约证据问题，由于其讲述不当，从一开始就常常受到损害。“下地狱”的含义是什么呢？歧义来源于该词的双重意义：地狱或“阴间”（像直到中世纪早期西欧文学中的“地狱”）首先意

指死者的国度(希伯来语 Sheol, 希腊语 Hades)。但是,在经院哲学兴起之后,一般都认为一切虔诚的人在死后或经炼狱之后都达到最后的境界(天堂)。因而,地狱变为没有获得永恒幸福的人该去的地方:首先是因为受到最终诅咒(希伯来语 Gehenna)而不会获得永恒幸福的人;但是阴间还有其他三个区域:炼狱是为洗净已得救但还不完美的人的灵魂、地狱边缘是为了旧约中的义人(圣祖界)和为了未经洗礼而死的婴儿(幼儿界)。使徒信条大部分版本中保留至今的论说的歧义便由此而来:“下地狱”(最近说法为“进入死者之国”)。进入死亡境界是没有问题的,因为这不过是确证耶稣的死。但是,奇异的是这为什么变成“死和埋葬”之后的信条。显然,这里一定不仅是涉及了耶稣的死、前往死者之国的路途。这一定是指死与复活之间的一个特殊行动:地狱之行,无论这得到了怎样的理解。然而,这样的行程能够得到新约的证实吗?

只有在后来,不确实的彼得前书中有一文段可以援引说明耶稣在死亡与复活之间的适当行动:文段谈到死去的基督借着神去向狱中那些在洪水时期不信从的灵传道。^⑥但是,在教会史上,对这一文段一直没有前后一致的解释。

红衣主教贝拉明和反宗教改革神学家们(对炼狱感兴趣)认为,耶稣的灵(灵魂)在死亡与复活之间向圣祖和旧约的义人宣布了福音(圣祖界?)。但是,希腊人主张的“肉体”与“灵魂”之间的区别绝不等同于新约中“肉体”与“灵魂”之间的对立。这里也没有提及圣祖,只提到诺亚时期不信从的人。

在贝拉明以前很久,在从奥斯丁时代到中世纪经院哲学期间的几百年之内,拉丁神学都一直认为前在的基督依其神性已通过诺亚之口在洪水之前向罪人们传过道。可是,这种解释离

开本文太远,是现代释经家们所不接受的。

亚历山大城的克雷芒(他首先把文段和耶稣下地狱联系起来)以后的希腊教父和奥斯丁以前的西方教会认为,耶稣之所以在阴间传道是为了给后者一个皈依的机会。但是这里也出现了不符合圣经含义的肉与灵的对立。奥斯丁本人的理论旨在排除死亡和审判后的皈依,这都得不到新约的确证。认定旧约义人确得拯救是完全可以成立的;这些人怀着信仰熟睡,没有想到耶稣的特殊地狱之行。

路德和加尔文认为,耶稣的死本身应该被理解为一感受被判入地狱者的折磨的历程,一段感受在死界的愤怒的经验和一种绝望的诱惑。可是,这样的解释最多不过是以述及耶稣十字架之死的文段为据的。但十字架之死并未谈及他死后的地狱之行。

本世纪初前后,有两位作者可能发现了研究这一文段的更为有效的方法。新教释经家 F. 斯皮塔认为基督对其传道的“灵”是反叛的天使,^⑥天主教徒 K. 葛什汶认为传道是已复活的基督的一种活动。^⑦启示录文学,尤其是两种以诺书中都有类似的说明;以诺书认为最有说服力的解决办法是:本段所说,是被圣神转变而复活的耶稣,像一个新以诺在去天堂路途中对天堂下层堕落的天使宣布对他们的最终判决。^⑧在希腊思想影响下,在基督教早期,世界图景已开始变化。三层宇宙(天、地、阴间)的图像被另一图像取代:地在空中自由运转,周围有行星层,月亮以上的区域留给众神,月亮以下的区域留给人的灵魂和恶魔。古斯拉夫文本以诺书大约属彼得一书同一时期,它的这种形式很可能是受到了基督教的影响;据该书记,堕落的天使受罚被监禁在这“第二层天”中。^⑨新约中别的地方也提及在天上与恶魔

的争战。^⑩

参考这些释经结论,应该怎样对待这一信条呢?只能提出几点参考见解。

新约中没有明确无误的耶稣(或他的灵魂)死后下地狱的证据,如果这不仅是指耶稣死去,因而——按当时犹太教观点——一定要去“阴间”的话。

新约完全没有谈到耶稣在死亡与复活**中间期间**的活动:没有谈到死后的最终受辱(地狱之行示其受苦),也没有谈到复活以前的初始提升(地狱之行示其胜利)。如上文所示,如果死亡被理解为死后回归上帝、复活被理解为从死亡中提升进入上帝的生活,那么,提问“中间”发生了什么事就没有意义。

证实人类在基督教以前或以外得救的可能性(旧约中的义人、不为福音所及的人和未经洗礼的幼儿)可以不必求助于关于耶稣在地狱边缘传道的神话观点。十字架上替代受难的普遍意义不取决于耶稣前往先决地不可设想的阴间和无法证实的苦难抑或胜利之旅。

但是,如果“下地狱”就是耶稣死亡之时遭上帝离弃的真实表现,那么这已在新约中讲述,^⑪无需乎再变为有别于死亡和埋葬的信条。仅仅依靠这些论述几乎不可能对耶稣内心痛苦作出心理分析,或者对他的作为在复活之前战胜地狱的精神痛苦作出思辨性解释。

在新约中,耶稣的行动一般是在一场反击恶魔的胜利战斗的**神话框架中**被看待的,^⑫这在彼得一书中有生动的描绘,因为复活的耶稣走过天堂上升到天父那里时遇到

了人类的古代敌人。早期基督教教父关于魔鬼权利、或叛逆、或正义者从撒旦权力中获释的观念，都属于这一神话框架。

恶作为势力，表现在对耶稣生死的危险之中，这种恶在两个方面被平淡化了。一方面，恶被人格化为一支由个别神灵组成的大军（这是关于撒旦有魔鬼军团的神话观念；这些观念从巴比伦神话渗入早期犹太教，继而渗入新约）。^③另一方面，恶变成了个人的纯粹私事。从新约（“权威与权力”）和现代社会学的发现（“无名的权力和体制”）来看，作为力量的恶在本质上是大于个人狡诈的总和的。^④

地狱在任何情况下都不能按神话那样理解成为阴间上部或下部的一个地方，而能按神学理解成为被排除与作为最后的、终极的实体的活的上帝交流之外的状态（展现在许多非视觉的画面中）。新约对地狱的论断不是要提供信息以满足对来世的好奇心和幻想。这些论断旨在在此时此地向我们展示上帝要求的绝对严肃性和人悔过的紧迫性。许多新约比喻确证的地狱痛苦（“火”）的永恒性依然服从于上帝及其旨意。新约中有些没有得到其他文段均衡的文段认为，结局将会促成一切人的和解和对每个人的宽恕。^⑤

这些要点比其他地方的论说都更清晰地指明这样一个事实：在这里我们无意提出一部袖珍教义手册和对一切神学问题的答案。为了论说地狱、死亡和魔鬼，不仅可以写数页文章，而且可以写出卷帙浩繁的著作。^⑥但是，我们希望，这里已经给读者提供一个方向，让他对在本绪论中可能未曾遇到的一些主题进行思考，尽管这些题目是不能详尽讨论的。

信仰的根源

既然关于空坟墓的福音故事不能毫无顾忌地当作史实来接受,那么,在福音书表达为门徒后来信仰复活的基督所依据的显现,是否也会出现同样的问题呢?从福音书中显现故事及其众多传奇特征来探索信仰的根源大概不那么容易吧?这些也许不仅仅是些确认性的经验吗?保罗最早对复活的见证不是一种确认形式吗?显现问题当然也常以一种较根本的方式提出关于基督教复活信仰根源的问题。从原则上看,有两种可能的解释,但是反对意见也必须加以考虑。

a. 信仰来源于门徒们的反思吗?从启蒙运动时期以来,这个问题就被以各种形式经常提出:即使不假设显现曾经发生,从心理学和历史上看,复活信仰是否是有道理的。

近来有一种特别要退回到犹太人复活期望的倾向。关于殉道和终结时期的先知人物(以利亚、以诺)被提升及其应用在洗者约翰命运上的犹太传说,据认为,可能提供了耶稣门徒或耶稣本人一些他们不是不熟悉的范畴:借助这些范畴,门徒们在耶稣死后可能把他们大师的命运理解并解释为殉道和神性的称义,解释为死和复活。对拿撒勒的耶稣复活的信仰可能起源于门徒们的思考,这些思考以当时宗教史资料为依据,尤其以耶稣本人为依据:他的活动、他的命运、他的死、他的人格、他所创建的信仰。谈论他的复活就是他们坚持信仰的表现,就是他们对耶稣的决定性意义、使命和权威的信仰告白,虽然他已死去。^⑩

对复活信仰根源的这种解释不可轻易弃置不理。有两点需要考虑。

(1)即使从这一出发点考虑,信仰的对象也不仅仅就是耶稣事业的延续。这是对被从死亡中提升进入上帝生活的活的耶稣的信仰,这种提升是其他义人或殉道者的提升不可比拟的。即使依据这种解释,门徒们也没有发明复活的信仰。是耶稣本身以他整个命运确立的。在全部门徒的思考中,上帝行动的优先地位得到了保证。门徒们所考虑的耶稣的新生是上帝固有的现实,而不仅仅是破灭了希望的投射。因此,仅仅是复活信仰根源的问题。为避免无谓的争论,注意这一点很重要。

(2)归根结底,和耶稣复活的确实性比较,不仅空坟墓,而且还有显现,都是次要的。复活信仰既不针对空坟墓,也不针对“显现”,而是针对**活的耶稣本身**。甚至不相信空坟墓和某些复活“显现”,而只相信作为活的基督的耶稣本身的人,也应该被看作是基督徒。这个活的基督和通过他体现的、使他起死回生的活的上帝,就是复活信仰的对象。有生命者的上帝没有让耶稣死,而是将其提升到自己的生活之中,对这上帝的信仰为宣扬基督、为确立信仰团体、为开始基督教传教使命都是不可少的前提。以此信仰为基础,号召人们信仰的一位变成被人信仰的,而耶稣对上帝之国的宣扬变为教会对基督的宣扬。在这一层意义上,据保罗认为,基督教信仰本身成立与否取决于对复生耶稣的信仰,而不是取决于对某些显现的信仰。

b. **反驳心理学和宗教史方面的重建**。这些反驳意见在显现问题上比在空坟墓问题上必定更有分量。[⊗]有几点需要考虑。

(1)考虑到作为对复活信仰所作的心理学和历史推断的结果,即一系列大多是假设性的结论(这一作为当然是允许的),这个问题首先可以逆转过来。对于原始团体来说,不宣扬耶稣复活,而只宣称他是**殉道先知之一**岂不是更容易吗?——在耶稣

时代,这些人的坟墓正因为他们的身分而被重建、而被照拂,是被尊为调解者的。^⑨为什么要逆反当时时代潮流,不崇拜耶稣的坟墓呢?宣扬耶稣坟墓的崇拜不是比宣扬某人在死者总体复活之前复活更容易为当时的人所理解吗?——一个人提前复活在上述事件之后必定从一开始就令人怀疑的。

(2)据旧约某些文本,上帝拯救并提升虔诚的受难者,^⑩但是没有谈及受到这种提升的人的“显现”。旧约从未提及作为发生在末日复活之前事件的某人的起死回生。在耶稣时代,以诺和以利亚被认为是复活现实的见证人,因为传说认为他们未经死亡和埋葬^⑪就被提升到了上帝那里。旧约本身中没有提及的后来的一种期望:以利亚在时间终结以前会再来临、要忍受先知们的惨死,然后复活。这种期望看来证实不足、时期太有争议、重建太不确切,不能提供建立耶稣复活信仰的坚实论据。新约中也没有一例使用过以诺、以利亚或者甚至洗者约翰的例子为耶稣复活的论据。也没有给以诺和以利亚指定当拯救的末日中保角色,而我们都该属于他们,因为他们是首批复活者。

(3)关于**洗者约翰**^⑫的复活的颇受欢迎的见解马可虽然提及,却不同意;这一见解是没有历史依据的,尤其是因为被归于完全希腊化,而且在罗马受过教育的希律。这可能是马可编写的,大概是要和耶稣的复活形成对照。这可以被充分地解释为对耶稣本人活动的民间见解,而不久前被处死的洗者是以耶稣的形象继续工作。

(4)**弥赛亚**——一位被离弃的弥赛亚更如此——复活的概念在犹太传统中是一件绝对的新事,打破了启示录的形象,甚至在今天也依然是犹太教所不能接受的,尽管存在着对死者复活的信仰。据新约记载,只有耶稣的复活得到明确证实,因此,他

的复活、被定为弥赛亚、主、上帝之子等是不能和其他义人和殉道者可能的提升比拟的。在犹太教中，义人的复活是正义行为的结果，而在基督教中则是耶稣复活和因为属于耶稣的结果。

考虑到对复活信仰根源进行的心理学和历史解释的这一初步尝试，我们势必得出结论：对复活的本源基督教信仰显然有一种十足的犹太教性质。显然，犹太教传统给予了首批门徒在理解方面许多帮助。因而，对于门徒们是从犹太教信仰方面来考虑耶稣的死这一见解，显然就不可能有什么反对看法了。但是，迄今至少还没有最终地证实门徒们对耶稣福音和命运的思考已引导他们直接从犹太教信仰中推断出他们对耶稣复活的信仰。我们无法避免这个不仅涉及新的思考，而且也涉及新经验的问题。下一个问题很可能是最重要的：对于复活信仰根源的某种历史的和心理学的重建能够有权利宣称找到了新约见证的“真实”历史意义，如果新约见证常说出的恰恰相反？能够允许经常以一种与其真实意图相反的方式加以解释吗？忽视全部新约文本中已得证实的“新”因素是再容易不过的。

c. **信仰是来源于门徒们的新经验吗？** 如果我们不沉湎于历史思辨，而是严格遵循见证本身，那么，对于新约各书的一致见解就不会有怀疑，即：门徒们不是从耶稣复活之前的命运得出结论，而事实上是在他死后**感受到他是活人的事实的**。

有几点必须考虑。

(1) 无论是门徒在复活之前不可争议的逃跑，^⑧还是他们在复活之后信仰的同样不可争议的新品质，都不能因为阐释学的巧妙而被弃置、代之以几乎被耶稣之死中断的若断若续的信仰。只有在现在，信仰才承认他是复活的弥赛亚、被提升的主、正在来临的人子、上帝之子。没有提及耶稣死后他的事业的直接延

续,而是强调了**非延续性**。文献谈到了彼得的哭泣,但没谈到他在复活日前的悔悟;④门徒们无疑在精神上受到他们大师之死的震撼并逃亡,但是后来变为他的见证人和使徒;然而,这里没有谈到他们的孤立的思考。

(2)新约的全部复活见证的特点都是门徒所作所为和上帝在耶稣身上并通过耶稣的所作所为之间的、不可消除的**对立**。门徒从未自视为和上帝与耶稣在一起的或多或少的同伴式的战士,而是自视为信仰沦丧,又被上帝通过耶稣征服。这与歌德在《浮士德》中对复活的解释截然相反:

他们将沐浴着阳光四处行走,
以维护主的复活持久,
因为他们自己复活了。⑤

(3)复活信仰是一个新的开端,新约诸书一致地不将其归结于任何类型的原型,或门徒自己的结论,或对信仰的秘密坚持,而是归结于也显然得到过体验和解释的**新经验**,归结于和被钉上十字架,现在又已复活的耶稣的真正会晤。见证人报告并解释了已复活的耶稣的情况,这些情况引导了以彼得为首的困惑而星散的门徒去悔悟,当然也去作新的思考。

(4)这些情况当然从**犹太教旧约经验方面**、并借助于当时的、有时候是更为古老的术语得到解释的。在希腊文本旧约中,例如,上帝的显露、他的启示,被描写为“显现”、“揭示”。⑥即使是在保罗迫害基督徒时,他也是知道复活信仰的,虽然他没有接受这一信仰。他皈依之后,曾诉之于基督的启示,即十分个人的启示,在其中复活的基督“被见到了”,“让人看见”,“显现出来”,

“揭示了自己”。^⑦在那启示中保罗“看见了”复活的基督。^⑧这种“显现”和与之相应的“看见”不能批判地消除或不予重视。保罗使用旧约中先知蒙召时的神视所用的语言,在此谈到一个经验,这经验为基督徒迫害者提供了成为耶稣基督使徒惊人神召的依据,他并使之和给其他使徒们的显现谐调起来。

(5)这些显现——很不同于马太福音或使徒行传中的那些显现——不是发生在夜间、在睡梦之中,而是在**白昼、在人醒着的时候**。保罗独特而基本的遭遇和经验^⑨——显然不同于保罗个人所有的“主的显现和启示”,^⑩而这些显现并不构成他传道的内容^⑪——得到路加以幻想传奇风格的详尽描述。^⑫

(6)在哥林多前书中的这一古老信条当然援引这些“显现”并使用了主显公式“他显现了”,以确认那里提名的见证人也成为他们蒙召去宣讲的见证人。但是,他们之所以被确认并有义务宣告复活信息是因为耶稣事实上显现给他们了。这种见证程式所具有的历史分量要多于一纸确认证书。这不仅是对某些权威及其信息有效性的一种宣讲,而且表明显现应该被解释为福音所由产生的依据。保罗援引他所认识的主要见证人和其他依然在世的见证人一事表明,他所谈论的事态既是神学的、也是历史的。从这一依据可以看得十分明显,门徒们获得他们的信仰不是由于他们自己的思考,而是由于他们接触已复活的耶稣的(任何种类的)经验。由此可知,不是他们的信仰为他们复活了耶稣,而是上帝复活的耶稣把他们引向了信仰和信仰的告白。他不是靠门徒的恩典生活的,而是他们依靠他生活。既然**复活见证是真实的**,这些见证就可能也是**确证的证据**。复活的信息是信仰的一种见证,而不是信仰的产物。因此,如果我们要坚持新约的证据,那么,无论我们加以怎样的解释,我们都必须以某

种方式从活的耶稣和他的门徒的会见出发：这是和活的、被钉上十字架的耶稣的重逢，同时又是新的会见，其创始来自上帝，而非来自门徒；保罗的经历标志着会见的结束。

d. **对接受新经历的反驳。**对于门徒们接受复活的耶稣的新经历的反驳事实上可归结为一点。在这里，我们是在说明一种超自然的干预吗，我们在奇迹^⑩和空坟墓方面^⑪不是力求避免这种事吗？有三点可以考虑。

(1)如果我们首先想要不运用无法证实的假设，即不假定对自然法则的“超自然的干预”来理解新约的许多奇迹故事，然后又终于要求对复活奇迹有这样一种与科学思维和普通人信念与经验相违背的超自然干预，那么，这在事实上就是先决而可怀疑地退到已废置的观念中。如果我们再谈论门徒们在耶稣死后的新经历，那么这种经历就不能被看作是超自然的、人人易于理解的取消自然法则的奇迹，公众只因偶然缘故而没看见。就连新约文本也不认为这是一般公众可能于惊异之中观望的可见奇迹。

(2)另一方面，虽然存在着不可争议的、传奇般的、生动的、戏剧式的美化和夸张，存在着由时间和环境决定的解释，但是历史批判并不要求我们把显现只看成是与耶稣之死有关的对耶稣的决定性意义、使命和权威的信仰的表达。根据全部记载，逃亡而离弃的门徒变成不畏死亡的信徒的原因不单纯地是耶稣的宣讲、生命和死亡，而是对已复活耶稣的**切实经验**。开展这一宣讲的不是耶稣的死——他的死没有显示上帝对死亡的胜利——而是新的**经验**。新约通过心理现象所作的证实，清晰地排除了作为后来证实是世界历史转折点的基督教信仰始发星火的某种心理转化：门徒们的不可争议的衰退、离弃，他们之中有一人背叛，

另一人否定并诅咒他，全部的人在他被捕后都背离了他并可耻地逃亡；接踵而来的是悲哀、惊愕、恐惧、不承认、怀疑、非信仰。这里的描写不是指发展，而是指诧异：一种不是在理性思考中开端的，而是与另外一人启示性相遇开始的亲密关系。全部看来十分实际，却又平淡无奇的心理学术解释都和文本所顽强坚持的相悖：被钉上十字架的耶稣活着，作为主显现在他的门徒面前，世界的一个新时代随着他而开始，他的事业和他的位格没有成为过去而是有效地存在着，门徒们之所信仰和传道的原因就在于此。我们无论从哪一段文本出发，都会反复遇到门徒们在耶稣死后和耶稣相遇的崭新的经验：在这些经历中，受难的耶稣作为一个活的人，依据他作为主提出的一贯主张和他们相遇。^⑩

(3)但是，这里显现出的**难题**能够克服吗？我们是否应该接受门徒们和死后的耶稣的经历，而同时又放弃一切消除了自然法则的全部超自然的干预呢？

e. **显现涉及圣召**。“显现”自然表明复活和复活的基督已为人知。但这不是全部。对保罗、同样对其他使徒们来说，显现和圣召、会见和使命显然是不可分开的。这应该怎样懂呢？

(1)在新经历中，这不单纯是一个认定耶稣而且也是个人的圣召、传扬的使命问题，与其说回顾，不如说向前看的问题：让一个人**全然具体地赞助这一福音**，这需要信仰的忠诚，显然也留下了提出怀疑的余地。^⑪这意味着约束少数人为多数人服务。正如保罗的使徒生活所证实，这种独特的“启示”的后果是对生与死的全然控制和利用，是圣召和使命。古代信条和保罗本人最为简洁而且对神秘现象示以默然敬意地记录下来情况，在福音书复活故事中得到虔敬传奇形式的描述，前后很不连贯，但是，例如，若和伪经比较，则又见出十分的节制。叙述越古老就

越平淡。因此,复活信息所指并非神话般的遥远未来,而是指历史上某一明确确定的地方。^⑩

(2)面对这种圣召,全部心理学的抑或思辨性的解释都会很快停止。圣召采用的形式没有决定性意义。具有决定性意义的当然是新约诸书中一致地、强调地肯定的事实。第一批证人即使徒们的这些圣召在每一情况下都是独特的并限于某一确定的时间,是和可以随意重复的经历毫无关系的,例如唯灵论的现形(死者的灵魂)或者通人论(anthroposophical)的灵魂幻景(属于活着的人不可见的更高级的物质性)。

(3)这些圣召如果和旧约先知的使命比较,则可以得到最好的理解;而这种使命,正如圣召现象那样,是不能作为幻觉弃置的。根据保罗的说明,正如和对待先知圣召神视那样,我们必须将这些圣召看作是不能被持中间立场的观察者所验证的经验;这些圣召只能由一些见证人的作证,而后者又受到其他见证人的证实才得到保证,特别是通过他们生活被转变的途径——但是圣召只能被信仰确证。我们的关于灵性经验、出神、神视、意识的膨胀、“神秘”经验的知识还太有限,不足以澄清最终地隐藏在新约圣召故事背后的现实。

旧约圣召故事背后的先知经历也是如此,这些故事为了公众能够接受后来都被或多或少地程式化了:我们不能说明这种经验,但是我们也不能对这种经验采取一种理性的、怀疑主义的态度。这些故事在公元前九世纪谈到雅威之神的临在,在公元前八世纪和七世纪谈到雅威直接接近个人,给有关的人创造一种全新的身分,招募他全心全意去完成一种特殊工作:这是另外一个位格的神视和声音,自发而又不可预计地从精神上 and 肉体上激动了受其影响的人,并装备他去完成任务。对于这些故事

来说,“出神”这个字是会造成误解的,因为先知的自我意识和自由决定不仅没有被排除,反而以一种整个古代东方从未经历过的方式被要求。^⑩

(4)一切都将取决于我们不把上帝在超自然系统中的呼唤想象为从上面或从外界来的一种神性的干预。如果上帝是不可理解、又可理解的终极实体,如果人在上帝之中、上帝在人之中,如果人的历史在上帝历史中被提升,如果上帝的历史在人的历史中得到确定,^⑪那么,在派遣或圣召的话中就可能存在着作用和相互作用、上帝和人的一种经常性的交流、自由的赠予和被赠予的自由的一种经常性交流,这一切都绝不会侵犯自然法则,但也绝不会被理实胜过。如果历史科学借用其哲学预想认为只有人才是人的历史的创造者,并且从方法论上先决地排除上帝,并必须排除上帝,那它显然就不能历史地检验上帝的行动。如果能够加以历史的检验,那也就不会是上帝的行动。上帝在世界和个人的历史上发挥作用这一事实,不是历史批评所展示的一种观感,而是信赖和信仰的问题——这一点必须经常强调。

f. **圣召引发信仰。**如果显现意指圣召,那就不能被单纯地认作为历史的事实:对于圣召来说,必须有信仰的信赖,虽然这不排除怀疑。这些圣召既然和复活有联系,就要求一种把一切委托给上帝的信仰,甚至包括、特别是最后的事,即战胜死亡。

(1)从性质上看,这些圣召在**体验信仰**中达到了极点。在这类的体验中,有关的人都自主地投身于追随和宣讲这位被钉上十字架,但依然活着的基督。这是一种自发性的事,不能强迫,却要克服阻力。只有凭信仰接受召唤,召唤才充分有效。然而,信仰既不先于、也不等同于召唤。事实上,召唤提供信仰的依据和机遇。因此,复活不光是即使脱离复活信仰也可以被理解为

有意义的一种“客观”事实。复活不能被看作为一件简单而具体的事实,是不能“客观化”的。复活的经历和复活的信仰不只是在外表上互相关连:不像电话线路,话一说完就可切断。复活经历和复活在本质上是密不可分的:没有给客观的、持中间立场观察者的余地。

圣召特别不是一种魔术式的或机械的事件,从而超过人力、自动地排除一切怀疑。只有依凭信仰,这一事件才不再是含义不明的:在诱人的、挑战性的召唤被接受之时。如果,而且只要门徒依靠复活的基督,他就会知道他正受到引导,正如只要把眼睛凝望着主,而不是波浪的翻滚,他就能有信心地在水上行走一样。^⑩这种信仰的经历因而的确等于**凭信仰接受的圣召**。在这一层意义上——针对一种从具体、实在、客观的现实方面设想的复活——布尔特曼是正确的,虽然他的论断可能引起误解:他说耶稣升入他门徒们的信仰、升入宣道的话、升入初传。^⑪但是我们不是因为信才得召唤。我们信是因为得到了召唤。

(2)又如旧约中的先知情况那样,上帝虽然对他的人民说了新的话,却没有求助于现有的机构,而是启迪个人的心智。这一点说明了那种一再重复的陈腐异议的谬误:“显现”为了变得在历史上可信,应该出现在持中间态度观察者面前。显现的确发生过,但不是在“信仰者”,而是在“非信仰者”在场的地方,非信仰者由于这些奇异的经历而自由地变为信仰者,一种认知即一种承认,因而确立了一种延续性。正如他们自己证实的,虽然他们恐惧、尽管怀疑,但是由于上帝的行动,他们终于信了。

(3)一种孤立的复活如果不是**为我们的复活**,则没有什么意义。这一事件的启示的内容如果对**一切人**没有意义,则是无的放矢。耶稣的复活是一切信仰他的人对复活所寄予的希望依

据。既然他已复活，他们也将会复活，他们自己的希望得到了充实和保证。但是，同时，他们追随他这一义务也是明确的。一种意义纳入了他们的生死，排除了一切听天由命的无望情绪，这一情绪表现在表面上兴高采烈的话：“我们就吃吃喝喝吧，因为明天要死了。”^⑩因此，在复活中，现实和意义是一体。复活信仰不是科学或者意识形态，而是依据复活的、被钉上十字架的耶稣形成的一种信赖和希望的态度：这一态度必将在全部个人的、还有社会政治的决定中得到表现，而且能够穿过一切犹疑和绝望保持下去。

g. 今日的信仰。和复活信息的意义问题比较，关于空坟墓和复活经历的全部问题就不再有什么意义。

(1) 我们现代人没有作为我们信仰依据的空坟墓或者复活经历。第一批见证人的经验，正如先知们的经验那样，都是独特的圣召。我们不能期待一种宗教的启示和呼唤对我们来说就是首批门徒们那种独特经历的重复。我们被引向首批基本见证人的见证——无论坟墓和复活经历如何——这种见证极为明确地宣告耶稣没有死，而是活着，通过并与上帝在一起实行统治。我们永远被引向宣道的话。

复活故事的意义就是如此，我们现在应以其原貌讲述。凡是不可见的——作为完成开端的复活，就像创世一样，即是如此——都不能使其在观念上变得可见，而只能用说故事的图画方式使其如此。像第一批见证人圣召经验那种新经验是不能够纯粹通过论证变得易解的，而必须以形象化描述变得如此。像“提升”、“复活”这些词语也是形象的、比喻的词语。甚至在今天，大部分人也不愿意放弃视觉形象和感受。因此，复活故事不该从宣道中消除，而该以分辨性批评加以解释，使其不只对私人有建

树作用,而且鼓励人在个人和社会生活中去追随基督。

(2)这种间接性对我们现代人更难理解吗?我们已经看到,甚至连第一批见证人的使命都显得含义不明,引起怀疑,只有凭借信仰被接受之后才变得明确。就连首批门徒没有信仰也是不行的。充任信仰的传道士没有给予他们以直接的洞察力,也没有使他们避开信仰问题,无论是在开始,还是——更不用说——在以后。对他们的期待不是单纯的观察,而是可以同时付诸实用的对信仰的感动。对我们现代人的要求**不多也不少**——也是信仰:接受我们自己的圣召,这不是提供首批证明,而是在通过宣教得悉的首批证明基础上接受我们对信仰的圣召,充满信心地忠实于上帝和活的耶稣的福音,并考虑这在实践中应有的意义。什么也没有强迫我们去信仰,但是引导我们的事物很多:上帝业已确证的基督的话、他的作为和命运。这样,每个信徒都蒙召,依靠使徒的见证,让自己在语言上、更重要的是在行动上,成为已复活的基督的见证人。

(3)比有关复活事件的顺序和解释的争论更为重要的是依靠复活故事中叙述的这个耶稣生活的有效力量、依靠对他的信仰塑造一个人自己的生活。如果有人对如何对待复活奇迹和新生不理解或者不太理解,但是把这个耶稣看作是自己尘世生活和有定限死亡的最终标准、看成是活的,那么,不可否认的是,他就是**一个基督徒**。他就有别于视耶稣复活为伟大奇迹,但是不能从中为自己的生死得出结论的人。复活是信仰的根源和目标,但是不应被变作为信仰的某种法则。一个人的基督教精神的最终标准不是理论,而是实践:不在于他对教导、教义、各种解释有何见解,而在于他在日常生活中的行动。保罗严厉谴责了早期否定复活的人,并请他们深入思考,但是他没有革除他们的

教籍。^⑩做一个基督徒的决定性因素是在人性的可能范围内模仿耶稣,而不是疏远作为主的耶稣。^⑪

(4)在这里又一次表明,耶稣的位格和他的事业是多么紧密地联系在一起。凡是不通过追随耶稣而赏识耶稣事业的人都是不信仰耶稣的。另外一方面,如果不以某种方式加入他追随者的行列,也不可能支持他的事业。因此,只有遵循复活信仰所指出的方向深入实际,才能令人信服地谈论耶稣的位格和事业。

对本章开端时提出的问题的答案也就在这里。据新约的一致证明,只有已为人知和被承认是活的拿撒勒的耶稣、对信仰的新的经历、凭信仰接受的圣召、凭信仰对拿撒勒的耶稣的认识,才能解释为什么他的事业继续前进:为什么在他死后形成了耶稣运动并取得极大成果,在耶稣失败后形成新的开端,在门徒逃亡后形成信徒团体。这就解释了为什么这个异端教师、假先知、人民的诱惑者、亵渎者,虽被上帝离弃和审判,却被——几乎可以说急如星火地——宣布为弥赛亚、基督、主、救世主、上帝之子。说明为什么可耻的刑架会被理解为胜利的象征,为什么首批见证人依靠最终的信心,面对轻蔑、迫害和死亡而无所畏惧,把有如执行死刑的坏消息当作欢乐信息带给人们。因此,还说明为什么耶稣作为奠基人和导师不仅受到崇敬、研究和追随,而且以现在依然活跃而著称,为什么上帝的奥秘被认为和他的短促而紧张、谜一般的历史有联系,而耶稣本人变成了他们宣教的真正内容、上帝之国福音的要略。

基督教起源之历史之谜看来在这里以一种挑战性方式得到解决。根据我们仅有的见证,门徒们的信仰经历、凭借信仰所得的圣召和关于活着的拿撒勒的耶稣的信仰认识形成了这种世界历史上独特发展情况的星星之火;在这一发展过程中,一种“世

界宗教”和可能比这更多终能由刑架上出现一个被上帝和人离弃的人惨死其上的刑架。基督教以承认拿撒勒的耶稣为活着而且强劲有效的基督这一点来说,是始于复活那一天的。没有复活日,新约就没有福音书、没有一篇叙述、没有一封书信。没有复活日,在基督教界就没有信仰、没有宣道、没有教会、没有礼拜、没有传教活动。^⑬

2. 标 准

宣讲已复活、被提升、活着的基督曾是一个巨大的挑战。但是,应该注意的是,不是这一复活本身的宣讲。在希腊宗教和其他宗教中,也有许多人据说曾复活。这包括被提升升上奥林帕斯山的像海格力斯那样的英雄,像狄奥尼索斯那样的死而复活的众神和救星。他们的命运变成虔信他们的人的楷模和原型,在神秘地参与希腊神秘宗教时经常重新得到崇敬。这是新形式的自然崇拜:其形成依据播种和生长、日出和日落、出生和死亡的自然节奏,是人渴望永生的愿望和欲望映射出来的。在这里,神话处处都是基础,而且(有点像旧约)被赋予一种历史形式。而耶稣的情况则恰恰相反。

因 信 称 义

对耶稣来说,历史是在开端。当然,历史常常得到神话的解释,但是在这里,一粒麦子的死生^⑭不是出发点,而只是隐喻。对基督教信仰具有决定意义的不是作为众人楷模的一个死人的

复活。具有决定意义的是被钉上十字架的人已经复活这一事实。如果复活的人不是被钉上十字架的这个人，那么他最多是一种符号、一种标记、一个象征。

因此，不能孤立地考虑复活事件。这件事迫使我们对于耶稣、他的信息、他的行为、他的命运提出新的问题，也提出关于我们自己和我们的命运会是如何的重大问题。“第一个从死者中诞生的”不应得允压制备受艰辛困苦者的弥赛亚。复活不是使十字架失去效力，而是确认它。因此，复活信息不是号召崇拜一个把十字架留在身后的天上神明。它号召模仿：全心全意信赖这位耶稣和他的福音，按照耶稣的标准塑造自己的生活。

这就是说，复活信息揭示了不能被预期的事：这位被钉上十字架的耶稣无论如何是**正确的**。上帝站在完全投身于他、为上帝和人的事业献身的人的一面。上帝承认的是他，而不是犹太教教阶。他赞同他的宣道、他的行为、他的命运。

具体地说，无论什么时候，为了人的总体福利，因而符合上帝旨意，耶稣超越某些习俗、告诫、规定都是正确的。他还正确地对于现存律法制度、全部宗教和社会制度提出疑问，并在实践上使现存规范和体制、既定教义、仪式、命令相对化，因为这一切不是旨在为人服务，而是迫使人为它们服务。他也同样正确地对于既定礼仪和全部礼拜活动提出疑问，在实践上破坏了现存的仪礼和习俗、庆节和典礼，使为人的服务先于为上帝的服务。

因此，他等同上帝事业和人的事业、上帝旨意和人的总体福利的作法是正确的。他正确地以他对人、对邻人、对敌人的爱打破了同胞与外邦人、同党成员与非党成员之间的藩篱。他对无限宽恕的恳求是正确的，服务不计级别，走出家门而不归返。他也正确地站在弱者、病人、穷人、权利丧失者一面，甚至站在道德

沦丧者、不信教者和不信上帝者的一面。他主张以宽宥取代惩罚是正确的，他还保证在个别具体场合中的宽宥。最后和最重要的是，他在自己生命的投注上、在坚持不懈地把他的路走到底方面，是正确的。

这一切都蕴含在复活信息之中。他的主张、他对上帝亲近我们的信仰、他的服从态度、他的自由、他的欢乐、他的全部行动和痛苦都得到了确证。他被上帝离弃而又被上帝确认。对于他全部持以轻蔑态度的对手和逃散的友人来说，对于他的家庭来说，对于当局来说，对于革命派来说，对于一切党派来说，这个在人间显然遭受失败、却又被置于上帝右侧的人征服成功了。耶稣升入上帝的天国意味着上帝承认他，而这种承认——正如通篇约翰福音所经常表明的——世人拒绝给予他。

他所走过的路是正确的，虽然这条路变成了——不得不变成——十字架之路。他出身低微、家庭平庸；我们已经看到，他似乎没有受过教育、没有资财、没有官职或头衔；当局不理睬他、传统不承认他、党派不支持他。然而，通过他的死亡，他的无与伦比的主张以一种震撼世界的方式得到了确认，最终得到认可。这位革新者高踞于律法与圣殿之上，高踞于摩西、国王、先知、家庭之上，把婚姻和民族相对化，现在看来是一位伟大的实践者。这位异端的教师证明是给人们指出正确道路^②的有权威的教师。这位假先知现在被看作是一位真正的先知。^③这位亵渎者现在是上帝的圣者。^④人民的这位诱惑者将是人民的末世审判官。^⑤因此，他确是得到认证的上帝的律师和人的律师。

因而，耶稣升入上帝的生活一事没有带来附加性真理的启示，而是耶稣本身的启示：现在他获得了最终的可信性。得到如此确认的耶稣以全新的方式变成为激发人们作出决定的象征。

他的要求是：决定接受上帝统治一事变成了为自己作出的决定。虽然有中断，但在非连续性中有连续性。早在耶稣在世上活动期间，赞成或反对上帝统治的决定就维系于为了他自己或反对他自己的决定。现在两种决定吻合了。因为在升入上帝生活中的耶稣的身上，上帝的存在、统治和天国已经实现，已经出现。在这一意义上，直接的期望已经实现。

号召人们信仰的这个人变成了信仰的内容。上帝永远地赞同那个赞同上帝的人。对未来的信心现在取决于他，和上帝最后生活在一起的希望也取决于他。上帝之国即将来临的福音重又响起，但方式更新：因为耶稣以其死亡和新生进入了上帝之国，现在他就构成了这天国的中心。提升到上帝那里的耶稣变成了上帝之国福音的化身，上帝之国的象征性摘要、具体的核心。人们不再笼统地谈论“宣扬上帝之国”，而是开始更为具体地谈论“宣扬基督”。凡信他的人都会被简洁地称为“基督徒”。这样，福音和福音发送者、“耶稣的福音”和“耶稣基督的福音书”就变成一个整体。

这样，信徒就越来越清晰地感受到，上帝原来期望中的新世界已经进入以罪和死亡为标志的世界。他的新生打破了死亡的普遍统治。他的自由占了上风，他的道得到证实。而且，不仅死亡的、而且还有律法和圣殿的全部相对性都越来越明确地显现出来，而基督教徒团体——起初是希腊—犹太人团体，后来是保罗和外邦基督徒——都得出范围日益增长的结论：蒙耶稣之召得生，被解放获得自由。^⑥从这限定的世界的全部势力、从法律、罪和死亡中得到解放。律法和圣殿对犹太人的意义，正被保卫上帝和人的事业的基督越来越明确地为基督徒表现出来。就在犹太人等待完成的时候，完成已体现在这一个人身上。而对于

这一个人来说,这意味着什么呢?

荣誉的称号

在复活日之后,对于人对其他人、对社会和上帝的关系来说,耶稣的位格变成了上帝之国的具体标准。因而耶稣的事业不能再和他的位格分离。从一开始,基督教就没有涉及单独的永恒有效的思想这类问题。只有完全地、真实地关于永远有效力一个具体的人的问题,即耶稣基督。持续前进的耶稣的事业,首先是耶稣的位格;耶稣以一种独特的方式,对于信徒来说是一直有意义、活着、有效力、有关系和有效果的。是他揭示了这一事业历史的奥秘,从而使对这一事业的信仰告白成为可能:在洗礼和圣餐、宣讲和教导中的表白,礼拜时的称颂和对世界的宣教。不久之后,这一表白就在法庭上进行:基督徒在被要求表白“主子凯撒”时,他们就说:“主耶稣。”对基督的全部信仰简洁明确地表达在“耶稣是主”这一句话里。

这是对**作为标准的耶稣**一种被引发出、有挑战性的信仰告白。对于首批基督徒来说,没有什么荣誉称号过高而不能用来表达耶稣独特、决定性和确定性的意义;虽然耶稣本身极可能没有要求任何称号——正如我们所见到的那样。正因为如此,团体才试探性地、犹疑地渐渐接受了这些称号。在这方面,个别的称号无关紧要。紧要的是全部这些称号表达这一事实的方式,这些事实是:这个被处死但依然活着的人是、而且永远是**标准**:在他的宣讲、行为、全部命运、生活、工作和品格上有权威;对于人、人与上帝、世界和他人的关系、对人的思想、行动、痛苦和生死有权威。

全部个别的称号,虽然具有不同的色彩,却大体上可以互换、互相补充。每种信条,无论怎样简短,都不是信条的一部分,而是信条的整体。只有在耶稣本身身上,各种不同的称号才具有一种明确的共同的所指点。^⑦据统计,在新约中有大约五十个不同的名字用于指示尘世的和复活的耶稣。今天在一定程度上依然使用的庄重称号不是早期基督徒发明的,而是——在早期巴勒斯坦原始团体、在希腊犹太人基督教和后来希腊外邦基督教中——从当地取来又转用于耶稣的:耶稣是正在来临的“人子”、急切期望中的“主”、时间终结时确立的“弥赛亚”、“大卫王子”、代人忍受痛苦的“上帝的仆人”、最后还有现在的“主”、“救世主”、“上帝之子”(“子”)和“上帝的话”(“逻各斯”)。

这些是用于耶稣的最重要的称号。其中有一些——例如神秘的、启示录的称号“人子”(尤其用于 Q)——甚至在保罗以前的希腊语团体中、尤其是在保罗那里都逐渐不用(同样还有“大卫之子”),因为在新环境中可能含义不明或易于误解。其他的称号,如“上帝之子”,在希腊语地区意义扩大,获得某种更大的重要性;或者被连接为一,如“弥赛亚”被译成“基督”,和“耶稣”这个名字形成一个专有名字:“耶稣·基督”。新约大约有二十次提及大卫之子,七十五次提及上帝之子(子)、八十次提及人子;主用于耶稣约三百五十次,基督约五百次。

这样,一种明确的新约基督学就从耶稣本身的潜在的基督学言论、行为和苦难中产生出来。或者,更可以说,各种十分不同的新约“基督学”出现,因不同的社会、政治、文化、思想背景各异而不同,因听众类型不同而不同,因作者个性不同而不同。没有唯一的规范的基督形象,而有强调重点不同的许多不同的基督形象。耶稣的标准和“基督学”意义有待于澄清:他是什么,他

对人的决定性意义是什么。

在新约书信中,尤其是在保罗书信中,这一点主要是借助于被钉上十字架而又复活的耶稣表现出来的;但是在这些密切涉及特殊场合,又常常是片段性的书信中,我们几乎不能见出有多少属于保罗的基本教导和教义问答,因为他的教导本身必定包含着耶稣传统的重要因素。^⑧在福音书中——最后书写大约由公元70年始,但使用了很古老的资料,我们已经谈到过资料来源^⑨——耶稣的意义主要是参考了他人间的生活方式表现出来的。同时,人间的耶稣又被从已复活的耶稣方面看待,所以——我们也已看到^⑩——甚至在福音书中,被称颂的耶稣(=福音传播的基督)也许是不能等同于有待被称颂的耶稣的(=历史的耶稣)。甚至最早的福音书作者也宣布了他要宣告“上帝之子耶稣·基督的拯救福音”。^⑪福音书都试图宣告耶稣是这样一个人:上帝本身在他身上发挥作用,因而人的拯救可在他身上实现。

然而,与此同时,不同的新约作者因为环境不同、神学概念各异,因而从十分不同的角度看待同一个耶稣。马可把他看成是过尘世生活的隐藏的上帝之子,马太把他看成是旧约中预期的上帝的和以色列的弥赛亚,来解释并实现律法,路加把他主要看作为穷人和丧失权利者的救星,最后,约翰把他看作为从一开始就和上帝和人子共存的道,显现在尘世生活中,并显示天父。保罗可能把他理解为一个顺从的新亚当和确实的人,希伯来书理解为结束古代礼拜式的伟大祭司,使徒行传理解为通过圣神治理这一个教会的被提升的主,约翰诸书理解为以肉身出现者,约翰启示录理解为上帝的胜利者。^⑫

在我们的论述范围之内,无需乎努力确定新约中每个荣誉称号的复杂历史和意义应该怎样理解。^⑬由于这些称号都适用

于耶稣，所以最后不仅变得可以互换，而且已经发生了**根本性的变化**。借助于这些称号，曾作出尝试把以往的信仰感受归结为人类语言形式。同时，还必须消除犹太教、希腊式称号现存形式引起的宗教和政治误解：由于异教影响渗入，这些称号被添加了某种外来特征，所以这个任务变得更加困难。可是，无论如何，耶稣不是从这些意义不明、造成误解的称号中得到他的权威的。作为复活的被钉上十字架者和被钉上十字架而已复活者，他本身赋予了这些称号以权威和确实的明晰性。这些称号不单单被移用，而且被改造。这些称号不能确定他本身的资格。他自身、他具体的历史的存在、他的死和新生确定了这些称号必须被重新理解，而且给予了这些称号某种新的意义。

“人子”。早期犹太教期望看到人子将来来临进行审判。耶稣摆脱了这个词语，谈到他时总是用第三人称。很可能不应该把他和人子等同起来，虽然他宣布承认他本身会具有决定性意义，他自身将由来临作最后审判的人子^⑭所发出的判决确证。然而，对于原始基督教团体来说，耶稣无疑是等同于人子的，因为在他被提升到“天父右侧”之后，那里已经没有除他之外任何人的位置。^⑮因此，早期犹太教中来临的人子变成了已经来临的人子和(很快)又将来临、在世界未来完成中充任审判的人子。

“弥赛亚—基督”。这是在时间终结时带来预期拯救的受托者称号，可能指很多事物。在流传最为广泛，常常混有人子启示概念的政治概念和犹太民族概念中，“上帝的弥赛亚”指时间终结时的威力强大的战争英雄和人民的忠实解放者。但是，通过耶稣，弥赛亚这一称号获得了一种全新的

解释，现在指的是一个非暴力的、非武装的、因而受到误解、迫害、最后在苦难中死亡的弥赛亚；这个称号，就流行的犹太人的理解，一定是像完全与其符合的那个在十字架上的称号“犹太人的王”那样是恶劣的。而在这种经过彻底改造的意义上，据新约认为，基督的称号对于基督教界来说，至今依然是最频繁地用于拿撒勒的耶稣的庄严称号。

“主”。许多有发号施令权威者都被以此称呼。这是每种上层人士(雇主、军官、奴隶主)，尤其是有最高命令权和立法权的人的称号：在希腊语犹太教中指雅威本身，在希腊异教中指皇帝。如果说复活的耶稣被称为“主”，那么，这个称呼则旨在表现这被提升者的独特权威和他的临近，因为他即将来临，同时又出现在礼拜之中。但是，这个主不同于其他的主，不同于众法老和众凯撒，这个主又是**奴隶、仆人、友人、兄弟**，而且，既然被提升到上帝的右侧，现在必然被看作和上帝常在：作为主，他十分明确地不能容忍其他的主——政治的或宗教的主——与其并列。随着时间的推移，这一主张必定引起和罗马国家的冲突，因为罗马国家越来越忠诚于对皇帝的崇拜。

“上帝之子”。在古代东方，国王可以如此被指定。在希腊宗教中，许多英雄和半神被这样命名。耶稣的身分不可能是由这样的“上帝之子”词语中推断出来的。相反，通过和希腊诸宗教混合神殿中全部神之子的对比，通过和全部生来神圣的国王和皇帝、英雄和天才的对比，信徒应该从耶稣位格和历史得知“上帝之子”真正的、具有决定性意义的、无可比拟的意义：这上帝之子也像我们一样受到诱惑，是顺从的，**被钉上了十字架。**

“逻各斯”。旧约和希腊哲学家一样地强调谈论神性的“道”，犹太—希腊贤哲文学和斐洛与诺斯替教赫尔梅斯文集也是如此。具有决定性意义的不是这个含义不明的词“逻各斯”用于耶稣——在约翰的序文中强调使用，在其他地方例外地使用——有决定性意义的是这个词特殊地用于耶稣，并且从耶稣那里获得一种全新的精确性和一种完全独特的“逻辑”：上帝的道成为肉身。

这样，当时许多尊严的称号和神话象征可以说受到耶稣之名的洗礼，虽然内容不同，但和他的名字联系在一起，为他所用，使他独特、具有决定性意义的重要性为他那时代——不仅他那时代的——人们所理解。这些名称不是先验的认同手段，而是他的方向指针。不是先验的颠扑不破的定义，而是后来对他是什么、有什么意义这一点作出的解释。

然而，这些名称还有更多的意义，这正见于我们对每一个称号的研讨。这些名称不仅从神学和理论上确定和解释耶稣的存在、个性和位格。这些名称不仅是严肃的礼拜式公式和无害的传教用语，而且还是具有高度批判性和论争性的称颂和宣告。这些名称是沉默的、或甚至明确无疑的挑战，是针对这样一些人的：认为自己的权力和智慧是绝对的的人，企求原属于上帝的事物的人，自己想要制订终极标准的人：他们是犹太教阶大老、希腊哲学家或者罗马皇帝，他们是大大小小的主、统治者、独裁者、弥赛亚、神之子。最终的、决定性的权威都没有赋给这些人，而是授予了那个不是为自己、而是为上帝事业和人的事业而生存的人。从这一意义上看，后基督的、基督学的、荣誉的称号具有一种直接社会和政治的意义。各色各样的众神之破产已经确

定。由于皇帝们日益要求最终的权威，和罗马国家的生死冲突变为现实，延续了几个世纪。无论在什么时候凯撒要求属于上帝的东西，基督徒们都面临着这一重大选择：“基督或凯撒，二者必选其一。”

因此，显然，**这类称号不是决定性的因素**。信徒和信仰团体不应该固守这些称号，而应该在信仰和行动中固守作为确定标准的**耶稣**。用什么称号来表示耶稣的权威性过去是、甚至今天也是一个次要的问题，而且，彼时与此时都取决于社会文化环境。重复和诵读当时的全部称号是没有必要的。这些称号是一个十分特殊的世界和社会一劳永逸地标示的，那个社会对我们来说已经消失，而同时称号的意义也已发生变化——只要语言保存下来，总有这样的情况。没有必要从这些不同的称号以及与其相关的观念中来构建一种单一的基督学。情况并不是我们只有一部福音书，而不是四部，只有一种新约神学，而不是许多使徒书信。对耶稣的信仰允许作出关于他的许多信仰论断。只有一种对基督的信仰，但有许多种基督学。同样，只有一种对上帝的信仰，但有许多种神学。

这不是一种毁坏偶像的号召——形象和称号都不必毁弃——这是一种把往日称号和观念**转化**为我们现在观点和语言的号召。事实上，这正是我们在本书中所致力要作的事。对基督的信仰一如既往，但是难于理解或甚至造成误解的语词和观念在今天最好不要使在今天接受和体验基督的福音变得更加困难或者甚至不可能。这种转化并不意味着消除古代的称号和信条，不意味着忽视长期的基督学传统，更不必说这一切的圣经渊源。相反，任何优良的转化都必须以原来的文本为准，吸取以往解释的教训和优点。但是，任何优良的转化不是机械的重复，而

必须创造性地感受和捕捉新语言的种种潜力。对于关于耶稣的新指称我们不必比对旧指称标更为犹疑，因为新指称常常不坏，甚至极为成功地把握住了真正的意义。

在德国，在纳粹制度下，凡是当众宣布和以往一样在教会中只有一个有权威的“领袖”的人，都和几乎两千年前面对罗马法庭宣称“耶稣是主”的人一样，这是可以得到理解的：即使天主教或路德派主教团不理解，无论如何，卡尔·巴特、“告白的教会”和巴门会议是理解的。在行动或在言语上作出这样的宣称，不仅在殉道时期，而且在基督教昌盛时期，都是要付出常常是昂贵的代价的。任何时候，如果我们祈求基督并拒绝顶礼膜拜一些时代偶像——这种偶像多如牛毛，我们都必须付出代价。为基督学的称号和宣告、公式和主张，基督徒不需付出痛苦的代价，更不用说生命代价，但是，为了这位耶稣本身和耶稣全权代表的事物：上帝的和人的事业，他必须付出代价。

代 表

人们是逐渐认识清楚耶稣的全部重要意义的。同时，在团体的虔敬用法中，古代的某些称号形成自己的历史，并发展出自身的可观动力，给现代人的思考方式造成不少困难。尤其是“上帝之子”这一称号，不仅在希腊宗教中使用，也在旧约中使用。在以色列的登基仪式中，国王被尊为“雅威之子”，被接受为子。^{①⑥}人们期待大卫的继承人，他将以神之“子”的资格登上祖先王位，建立大卫对以色列的永恒统治。^{①⑦}这个称号现在被用于耶稣。通过复活和提升，他被承认为地位已经确立，是有权力的上帝之子——正如在致罗马人书开始^{①⑧}的古代信条所说，或者，用

诗篇作者的话^①说,他“诞生”于复活之日。

然而,这样一个问题仍不可避免:复活的耶稣不是和尘世的耶稣一样吗?我们对已复活的耶稣的谈论难道不适用于尘世的耶稣吗?尘世的耶稣不已经是上帝之子了吗?即使他的主权还是潜在的?所以,在新约其他诸书中,耶稣升入上帝之子资格的时期更早:在他在公众中活动开始时的受洗之时^②或者他诞生之时,^③或者甚至在诞生之前,和上帝一起永存之时。^④

因此,“上帝之子”这个号称原来**和耶稣的出身无关,而只和他的法律和权威身分有关**。这是一个涉及功能、而非性质的问题。原来这个号称不表示躯体上的上帝之子身分,而表示一种神性的入选和受权,表示这个耶稣现在替上帝治理他的人民。因此,“上帝之子”所指的耶稣不是作为超人的、神性存在的以色列国王的耶稣,而是由于上升到上帝右侧而被指定的统治者:可以说是上帝的全面的全权代表,应该像上帝本身一样受到全部臣民的崇敬。

尘世的、历史的拿撒勒的耶稣通过言行^⑤宣称上帝之国和上帝旨意,已经以上帝对公众的律师出现。与此同时,他又不仅是法律意义上的上帝的委托人、全权代表、律师和代言人。他没有称号或官职,靠所言所行以十足的存在意义上的律师出现:是个体的福音传播者、受托者,事实上是上帝的知己和朋友。他凭借对上帝的最终无法言说的感受、凭借上帝的临在、上帝的确实性、以及允许他称上帝为天父的与上帝的某种特殊的一体性而生活、受难和斗争。在团体中他首先被称为“子”这一事实可能是从他所宣称的天父上帝那里所来的回光返照。自此以后,过渡到使用“上帝之子”的传统就可以理解了。

对于当时的人来说,这个称号比其他称号更清晰地表明,拿

撒勒的耶稣这个人是多么密切地属于上帝，他多么紧密地站在上帝身帝而面对团体和世界，他只顺从于上帝而绝非任何他者。因为最终被提升到上帝那里，现在，在确定和综合的意义上，他“一劳永逸地”成为上帝对人的代表。像上帝的“受托人”、“全权代表”、“律师”、“发言人”、“代表”、“代理”、“特派员”这些称号，对许多人来说，现在也许比旧的名称更为鲜明地表达了那些名称所竭力表达的内容，那些旧名称是“王”、“牧人”、“救世主”、“上帝之子”，甚至传统道理所说的耶稣·基督三职(王、先知、祭司)。

但是，既然对耶稣来说上帝的事业即人的事业，那么，就连尘世的耶稣也是人的公众律师，因为有了他就是上帝律师的事实。他通过他的一生、言语、行动和受难实现上帝的旨意，是为了人的全面的福利，为了人的自由、欢乐、真正的生活、与上帝的机遇、为了爱。他全然倾心于上帝的，因而也是人的事业。而且绝对地坚持不懈，始终如一。在死亡中，他只是结束了他从一开始就宣讲过的，就活出来的。他死不单是为他的“信念”。也不单是为了一般意义上的“事业”，而事实上他是在完全具体条件下死去的，为了被弃置、受轻蔑的人、为了违背法律者、逍遥法外者、各种罪人；他曾和他们结伴、为友、认同——因而遭到对手们的耻笑——这些人的确得到和他一样的命运。他接受了他们的命运和他们遭受的诅咒。他作为罪人的代表，甚至如保罗坚持说的，作为位格化的罪^②而死。他死不是按其最恶劣的意义(如他的敌人所认为)，而是按其最崇高的意义(正如他的门徒凭借复活越来越明确地体会到的)。他的死把自我疏异、自满、自以为是的虔敬者和义人作为真正有过错者和罪人揭示出来，吊诡式地他也是为他们而死。正如随着时间的推移逐渐明显那样，

他是“为众人”而死的，不分民族、阶级、种族或文化：他“为大家”、“为我们”而死。所以，拿撒勒的耶稣这个人确实是上帝的代表，而且，从最综合和最彻底的意义上，“一劳永逸地”，超越时间与空间地，被证实是人在上帝面前的特派使节、代理人、代表。

然而，只是在那场灾祸之后，耶稣才被证实、被确认为上帝和人的代表。为了从根本上打破律法、为促成新的自由、新的生存、新人，他必须首先付出死亡的代价。只有这样，他才被逐渐承认是人子和上帝之子，是拯救者和和解者，是上帝与人之间新盟约的唯一中介者和大祭司，事实上是道，是上帝给人的真理和生命。他不是凭某种魔术般的或机械的办法成为这一切的。他不是自己占据某一职位而不向他人开放的代理人。^⑤虽然他是上帝和人的代表、使节、代理人，但他不压制上帝，也不压制人。他尊重上帝的旨意和人的责任。他号召人争取自由，期待他们的同意。他走在前面，投入自身和上帝，激发人们模仿。

即使是被提升到上帝那里，耶稣也是宣扬上帝之国，而不是自己；他自己没有变成目的本身。正因为他是上帝之子、代表、使节、代理人，他才在每一件事上都是天父上帝的活生生的指示者，因为上帝比他大。^⑥在上帝自身及于人之前，对人他是上帝的“先行者”。^⑦同时，对上帝他又是人的“先行者”，和那些追随他的人或裹足不前的人融为一体。他的统治还不是确定的、最终的状态。只是暂时的、临时的。他的统治的特点是“尚未”和“但是已经”，是在满全和完成之间，时间与永恒之间的。因此，正如耶稣所宣告的，历史的目标没有因为宣告者变为被宣告者这一事实而发生变化。目标是、而且将永远是上帝之国；在这里，上帝的事业占主导地位，绝对的未来变成了现在，代表把自己的统理权归还给了他所代表的上帝，这样，上帝就不仅在万物

之中,而且为万物之主。^②

最终的标准

在整部新约中,耶稣都是被期待作为来审判死者和活人的**世界审判者**,他是在上帝之国完成其统治时出现的。虽然这一观念坚实地根植于信仰中,但为我们有些现代人却是奇怪的。参照上面刚说过的,也许比较容易了解。

甚至在当时就广为流传的审判死者的观念,在早期犹太教和波斯宗教中,是和对末日的期待联系在一起的:这种审判不仅针对刚刚死去的个人,而且针对时间终结时的全人类。联系到耶稣的直接期待,我们已经看到,对完成的这种期待如何表现为早期犹太教的启示录,在解释人类历史的开端与结尾时又如何需要使用一种有辨别力的非神话化方法。^④我们必须稍微具体地探讨一下这个问题。^③

从第一到第二世纪的教会史指出,期待末日早来的历史是一部充满常常反复出现的失望感的历史,尤其是在所谓的“启示录”时代。但是,即使是像帖撒罗尼迦后书(大概不是保罗所写)、^⑤最终积累的恶、末日前的严重背教和体现为末日“逍遥法外的敌手”、或者——按照约翰书信^⑥——一个或几个“反基督分子”(个人或集体)等等的概念,都不是像所设想的那样,并不是有关时间终结的特殊天示。这些概念来源于犹太启示文献,^⑦部分地使用了古代神话主题,部分地使用了历史经验(安提奥古斯·伊皮法尼斯四世国王曾被尊为可见的神;复活的尼禄卡里古拉皇帝)。这些“启示录的”形象不能相互谐调——不管它们这些称号怎样——无论如何,现在也不能被理解为有关世

界历史终结之时“最后事物”时间顺序的揭示或信息。它们没有构成人类悲剧最后一幕的某种脚本。虽然至今还保留着流传极为广泛的好奇心,但是人并未得知自己将遇到什么,将来会发生什么事。全人类几十亿人大集会以待审判的图景不过是一种图景而已。

关于人类确切的前途,现在既没有明确的科学推测,也没准确的先知般的预计。在关于自由的历史中,我们必须经常作好准备迎接某种不可从旧事物中推断出来的、全新事物的出现。结尾不可从开始预定。人不应当坐等这个终结,而应该在世界上和历史中承担起自己的角色。在自己给予和所得自由交织为一的情况下,人是不可取代的参与者,人应该赋予宇宙不可阻遏的进化以某种意义,并加上自己的印记。上帝之国的来临不要求人消极被动,而是要求人在信仰的鼓舞下为了他人的利益大无畏地行动。不可在未来之中寻求逃避,而要顶住一切流行的怀疑主义和宿命论,在希望的鼓舞下于此时此地行动起来。在看到正在来临的正义、自由和和平王国之时,应该为正义、自由和平作出不懈的斗争:反对一切恶、奴役、荒芜、没有爱心、死亡的势力。这里没有必要再重复我们就把相对化为绝对、就上帝的未来和人的现在的两极所说过的话。^④

人类历史的结束和开端,人的终极未来和终极起源都是信仰的问题。在圣经中,这一切的意义是以易记,但自然是受时代制约的诗歌形象表达的;这些形象旨在唤起警觉和信心,以发现其本质信息。这些形象的目的不是描述末日事件的序列,而是指明上帝本身的末日行动和人在末日时的相应责任。但是允诺的结局不应被随随便便地等同于某种宇宙的灾难和人类历史的断绝。虽然这是旧事物和恶的结束,但是应该被理解为是一种

玉成和完成的结束。这是上帝对人类历史的玉成，而上帝是忠诚的，是创造者和新创造者，犹如在进餐、庆节、婚姻、新天新地新世界等比喻中所传达的。对新世界的持续的将来信仰不加可否。在任何情况下，这都不意味着僵化的概念，而是永恒生活的动力：“未来世纪的生活”，即将要到来的世界的生活，这是信经的胜利结尾所表达的。

福音书，而不是**启示录**（也在原始基督教团体中广泛地传播）变成早期教会的特有文献形式，也就不足为怪了。小启示包容在——可以说被驯服于——福音书中（而归给约翰的大启示录进入了新约的整体中）。^⑤这只能意味着应该从福音书方面理解启示录，而不是相反。^⑥众所周知，在某一特殊的精神气氛中，启示录表现出某种理解方式和观念的框架，这框架应当和所涉及的事物、和信息本身明确区别开来。福音书中的启示录指的是什么呢？毫无歧义地指向现在已明确无疑等同于人子的**耶稣的显现**：预期在上帝统治完成之时出现的被举扬的耶稣的功能和形象，最晚在这里已经和预期在最后审判时出现的启示录的人子的功能和形象融合为一。世界的审判者正是耶稣，这一事实本身对于一切忠诚于耶稣的人都是希望的伟大标记。

米开朗基罗在西斯廷教堂制作的宏伟壁画给人留下了人类“最后的审判”不可磨灭的印象。但是，艺术天才不是对有疑问的信仰所提出问题的答案：在这神话般地描绘的一切民族集合受审的图景中，有什么在今天依然**有意义**呢？姑且不谈这幅杰作，而谈论集合于造物主和完成者上帝那里的全部的人岂不更好吗？不过，有几点还是有意义的。可以以多少有些否定的形式列举出来。

归根结底,我不能审判我自己,我也不能把这一审判交付给其他的人间法庭。

我含义不明、又好又坏的生存,就像作为整体的不谐调的人类历史一样,要求某种最终的清晰性和对某种确定意义的揭示。

一切存在——包括宗教传统、机构、权威,都具有临时的性质。

真正的完成和真正的幸福,只有在全人类得以分享,而不是最后一代人享有的情况下,对人类来说才存在。

享有和平、自由和正义的圆满社会的更好的未来是人只能够争取的:认为这样的未来可以完全实现就是充当某种幻想、甚至名不副实的、人民的强暴造福者造成的恐怖的牺牲品。

其他特征可以用更积极的形式罗列。

只有通过和上帝明确的终极实体相逢,我的生活才能获得充分的意义,人类的历史才能变得明晰,个人和人类社会才能达到其真正的满全。

在通往完成的路上,对于在个人生活和在社会中积极地和痛苦地实现真正的人的存在来说,被钉上十字架,但还活着的耶稣是最终的审判者,是可靠的、永恒的、终极的、确定的标准。^⑩

他是人类根本存在的楷模,是量度一切人、基督徒和非基督徒的标准,而在这方面受到同样对待的非基督徒常常比基督徒

更符合这些标准。^⑧这个标准将仅在上帝之国的未来确立,但是现在就已要求作出决定,所以约翰福音才能够坚持认为审判已经进行。^⑨世界审判的思想把基督徒有力地拉回到这终极的标准之中,使他们意识到现在每一时刻的暂时性,能够抵挡占主流地位环境的压力和时代精神的诱惑,并且按照上帝旨意以人的全面的精神和躯体福利为行动指针(这就是福音书有关审判叙述^⑩中的“肉体上的慈善工作”所指的)。

这一切的结局会是什么呢?应该立即指出,这整体的结局是不明显的。不仅全部这些观念和见解不足以说明创世和新的创世,而且看来也不可能回答有如全人类的拯救这样的终极问题(全人类包括历史上的全部大恶棍)。

神学中最伟大的思想家,从奥利振和奥斯丁,经过阿奎那、路德和加尔文,直到巴特,都一致竭尽全力探索有关人和人类最后命运、被上帝选拔、先决、预定等等奥秘问题,却不能够揭开奥秘的面纱。现在我们所知道的只是:借助于新约或者现代问题的简单解决方法,我们是不能够公正对待上帝之道的始末的。凭借人类的一部分受到诅咒的断然先定——加尔文的“双重先决”思想——或者一切人享有永恒幸福的断然先定——奥利振的“普遍众生复位”都不可能。说上帝必定拯救一切人(普遍和解)和必定排除人最后由他面前撤离(地狱)的可能性,都和他的赐福和仁爱的主权自由相矛盾。但是,设定上帝不能拯救一切人和——姑且说——放空地狱^⑪也同样是错误的。

新约中的审判叙述宣告一个明确的人类划分。但是,其他的叙述——尤其是保罗的——则指出一切人都得宽恕。^⑫新约中前一类叙述和后一类叙述是不谐调的。因此,正如现在许多

神学家所说,问题只能**继续讨论**。但是,应该指出,考虑到某种可能的双重结果的征兆,任何人也不应该轻视自己个人责任的无限的严肃性。但是,这种个人责任的无限严肃性不应使个人感到绝望:个人在上帝的宽恕没有止境这一事实中,在每一个人都得有得救机会的情况下得到鼓舞。我们的同伴,受压迫和受艰难人们的朋友——耶稣这个人被宣布为审判者,这一事实本身表明,人不必像在中世纪为死者所作的乐段中那样战战兢兢地等待“愤怒之日”(切鲁比尼、莫札特、白辽士和威尔第等人安魂弥撒曲中的戏剧性高潮),而可以在古代基督教的“我们的主,你来吧”的愉快和安详中等待与他会晤,和一切人与上帝的会晤。

我们无需从认识上掌握这一问题高度复杂的思辨细节。^④但是我们也不能够满足于个人主义唯灵论的口号:“拯救你的灵魂。”对于我们的要求是和其他人在一起为更好的人类世界而斗争,为将要来临的上帝之国作好准备,在实践中遵循被钉上十字架的耶稣的标准。遵循被钉十字架者的标准?

3. 最终的区别

“阿列克撒梅诺斯崇拜他的上帝。”这是现存最古老的十字架下面的铭文:这段讽刺性的文字把被钉上十字架者表现得长着驴头,大概是第三世纪所作,在罗马皇帝故居帕拉亭发现。这个事实在这里表现得最为明确:被钉十字架的耶稣的信息看来绝不是教导,却更像是一个拙劣的玩笑,或者像保罗在哥林多书所说:“在犹太人为绊脚石,在外邦人为愚拙。”^①

重新评价

“十字架名称本身永远也不应该接近罗马公民的躯体，甚至不应进入他的思想和视听范围。”这是西塞罗在罗马法庭上为拉比留斯·波斯图穆斯演说中所作的论断。^②西塞罗认为，如果波斯图穆斯曾在外省下令把罗马公民钉上十字架的指控属实，那么就不能为他辩护。他认为，钉上十字架这种刑法是最残酷、最令人厌恶、最令人恐怖的处死方法。^③在罗马皇帝君士坦丁取缔这一作法之后很久，一直到五世纪，基督徒在描述耶稣在十字架上受难方面仍然迟疑。大规模的这类描绘迟至中世纪哥特式教堂建立才成为通例。

因此，十字架是一件野蛮而残酷的事实，绝不是一个超时间的神话，更不是一个宗教象征或者装饰品。这是歌德从内心不喜欢的东西：“一种又轻又小的荣誉性十字架总是增加生活的欢快：有理性的人却不应该不厌其烦地去挖掘和移植髑髅地这个阴森森的十字架，这实在是太阳光下最为令人厌恶的东西。”^④歌德谈的是世俗人道主义，而佛教禅宗大师铃木大拙则说过类似的关于世界宗教的话“每当我看到基督被钉在十字架上的形象之时，我都不由自主地想到基督教与佛教之间的鸿沟。”^⑤犹太人、希腊人或者罗马人——谁也没有想到要把一种积极的、宗教的意义和这个逍遥法外者的受刑架联系起来。**耶稣的十字架对有教养的希腊人来说，必定像是一件野蛮而愚蠢的物件，对罗马公民则像纯粹的耻辱，对虔诚的犹太教徒则像是上帝的诅咒。**

正是这个耻辱的行刑木桩子现在以一种全然不同的面貌出现。当时人人不可思议的东西凭借对虽被钉上十字架却依然活

着的耶稣的信仰达到：这个耻辱的象征以一个胜利的象征出现。奴隶和起义者的这种蒙辱的死亡现在可以被理解为赎罪和解放的救人救世的死亡。基督的十字架，使十字架不可避免的那加给生命的血腥印记，变成为弃绝沉溺于自私自利生活的呼吁。正如尼采在他对基督教的严厉谴责中所正确指明的：在这里宣告了对一切价值观的重新评价。这不意味着像基督徒有时所设想的和尼采正确地担心的那种压制和虚弱自卑感。这意味着无数人采取的勇敢地生活的态度，甚至面临致命危险也无所畏惧：通过斗争、受苦、死亡，对真正的自由、爱、人道、永生寄以坚定的信赖和希望。而那侮辱、那纯粹的厄运则变成了一种非凡的拯救经验、进入生活最佳之道的十字架之路。^⑥

显然，早期的基督教团体不是一蹴而就地认识了被钉上十字架的弥赛亚的奇耻大辱的——虽然这对于确立耶稣的权威极为重要。复活日没有消除这种困惑。对十字架的讨论贯穿了新约各书（在这里不必分析所有的层次），而受难故事是最老的关于耶稣的完整故事这一点不是没有道理的。只有在时间进程中，十字架才被逐渐承认为基督教信仰和生活的核心和总体。然而，团体内部的讨论和团体之外的护教都需要一种更深刻的思考，以便确知十字架是如何标志着对基督教团体和犹太教、希腊宗教和罗马宗教，事实上还有信仰和非信仰之间的区分的。

借助于复活体验，取代最初沮丧和沉默的是，首先出现了坚强的信念：按照上帝的指令，一切都要发生；按照上帝的旨意，耶稣“必须”走这条路。旧约中的许多事例——受迫害的先知、上帝无辜地替代许多人受苦的仆人、象征性地承担罪过的祭献动物——逐渐地给十字架残酷而无意义的事件带来一种积极的意义。据说，一切都是“按照圣经”发生的。这最初是指旧约整体，

因为耶稣是弥赛亚，旧约是一定处处谈到他的。为发现谈指耶稣之处，必须作出特殊的注释。犹太传统没有预见受苦，甚至在以赛亚仆人之歌^⑦中也没谈到被钉上十字架的弥赛亚。但是，这样，从十字架方面，旧约就日益得到理解，而十字架也从旧约方面日益得到理解，因而上帝——旧约的上帝在耶稣身上行动这一事实也就日益明确。这样发展起来的“十字架神学”就大规模地一方面见于四福音书最早的一部，另一方面见于保罗书信。由此看来，显然就连常常被从“道成肉身”方面理解的，像“上帝之子”这样的称号，也只能从十字架方面得到正确理解。

马可没有提及圣婴故事，但在他的福音书中表明受难故事作为神之子身分的启示事实上取代了圣婴故事。^⑧耶稣是上帝之子，这是马可福音记载的第一句话；可能是马可的话。但是马可没有以奇异的诞生或者概念作为他的主张的依据，他甚至没有提及这些。他的依据是上帝的委托，叫耶稣在洗礼时遵从一种特殊的道。^⑨据马可认为，耶稣是弥赛亚和上帝之子这一事实一直没有向大众揭示。只有魔鬼^⑩，最后还有彼得知道——他是表白了信仰的门徒——但他们都被迫保持缄默。彼得宣告他是弥赛亚之后，旋即出现了第一次的受难通告：弥赛亚之路要通过十字架，凡追随他的人都不能避开自己的十字架。这样，彼得的误解就得到了强烈的更正：“撒旦！退到我后边去吧！”^⑪只有从十字架方面，才能正确理解耶稣的弥赛亚秘密；这秘密是马可本人引入福音书的。据马可认为，耶稣从未使用过“上帝之子”这一称号，只是在受难时他人使用时才接受了它。只有在他死后，才有人——一个异教徒——能够自发地承认这个人上帝之子。只有在耶稣死（和复活）之后，他的秘密才得为人知并得到宣告。

但是,早在马可之前,保罗(他也同样没有提及圣婴故事)就认为圣子身分是完全地、全部地指向耶稣的十字架和复活的。

超越狂热和严厉

使徒保罗^⑫认为自己是被选择出来在非犹太人中间宣讲福音的;对他来说,基督的福音本质上是**被钉上十字架耶稣的福音**,而这被钉上十字架的耶稣则又是作为整体的地上耶稣的——姑且说——精华。简洁地、扼要地说:基督的福音就是十字架的道。^⑬不应该取消或者抽空这话的意义,也不应该压制或神话化。如果我们比较致帖撒罗尼迦人较早的第一书信和他后来很不相同的作品,那么,看来,他的对手们——尤其是在哥林多和加拉太的那些,他们对福音大事削减和窜改——迫使保罗把自己的宣告变得更为集中和简练。正是依据那被钉上十字架的,保罗的神学才逐渐获得显然有别于他人的那种尖锐的批评特征。凭借这一核心——甚至对保罗来说这也不是全部——他对付了全部情况和问题。因此,同时,他能够对左派和右派都作出了极为恰当、又很连贯的思想批评。

a. 一方面是人人皆知声名狼藉希腊海港**哥林多**^⑭的那些进步的、属灵的热衷者们,因为他们接受了洗礼和圣神,参加了圣餐,所以就想象自己已确保得救,甚至十全十美。他们认为地上悲惨的耶稣是过去的事,想要祈求升天的主和战胜命运势力的胜利者。他们从获得圣神、从他们“高超的”知识中推断出一种自作保证的自由;这种自由允许他们沉溺于形形色色的自吹自擂、傲慢自大、毫不仁爱、刚愎自用、动用暴力,甚至大吃大喝,甚至和圣妓通奸(所谓“哥林多化”)。保罗提请这些放纵、空想、

淫荡的复活幻想者、这些想要在地上预见天堂的人，转向被钉上十字架的耶稣。

从一开始，他就想要宣告耶稣，仅耶稣一人。面对这在困境中为弱者死去的耶稣，一个人怎么能够夸耀自己的宗教才能和力量，或者吹嘘自己的高度智慧和宏伟作为呢？他怎么能够不择手段地去实现目的、滥用自由、在上帝面前摆架子，以求凌驾于弱者之上和上帝本身的爱心之上呢？正是在被钉上十字架者的懦弱和愚痴中——上帝本身的懦弱和愚痴似乎也在这里显现出来——上帝起死回生的能力和他压倒一切的智慧最终地占了上风。在十字架上特别明显的上帝的懦弱，证明比人的强力更强。他的愚痴表现得比人的智慧更为智慧。从新生方面来看，的确是十字架才对全部凭信赖忠诚于它的人表现出上帝的智慧和力量的。凭借对被钉上十字架者的信仰，人才能够不作为一个放荡之辈，而是为了他人使用自由：才能够为了团体的利益运用圣神赋予个人的才能，才能够通过积极的爱大胆行事。这被钉上十字架的和活的耶稣因而对信徒来说就是已经确立、不可取代的依据。活着的被钉上十字架者是信仰的基础。他是自由的准绳，他的确是所谓基督徒的核心和规范。

十字架是重大的问题，而复活就是答案。通过保罗，十字架本身变成了重要的答案，并对有关复活的虚假概念提出疑问。针对全部假进步者对复活和自由的激情，十字架依然是一个警告性标志，它迫使人面对它的实体，并号召人跟随被钉上十字架者。保罗针对否定论者强有力地加以保卫的基督福音的核心绝非其他，而正是被钉上十字架者；对于基督教团体来说，他没有死而一去不返，而是现在依然活着，活到未来。复活的基督实行统治，是为被钉上十字架者服务。复活不取消十字架。复活确

认十字架,但不是通过赞同它的侮辱性,而是通过把这种侮辱性变成善和有意义。因此,复活的信息一刻也不会使十字架的信息变得含糊。^⑤十字架不仅仅是通向荣誉之路上的“转运站”,不仅是通向奖赏之路,不仅仅是一个“拯救事实”,加在其他事实上。它是活着的基督的永存的签字。如果没有被钉上十字架,这个基督又会成为什么样子呢?被举扬的基督一直与尘世基督的伤痕正确地描写在一起。只有耶稣受难日的重担和苦难不被忘记,复活日才能得到正确的理解。唯其如此,永生的观念才可能不仅仅是对现代十字架、个人痛苦和社会问题的一种安慰。我们不能够沉溺于对死后生活的一厢情愿的梦想,而应该在死亡以前、在此时此地改变生活和社会环境。

b. 然而,另一方面,还有右翼的反对者,他们是小亚细亚加拉太省那些保守虔敬的**道学家**,^⑥被犹太化的传教士们搅混了头脑;他们所不同于哥林多热衷派的是,他们不预期未来,而是面向过去。他们认为脱离律法的自由是一种荒唐。除了洗礼和对基督的信仰之外,他们还认为犹太人的礼仪、割礼、安息日、年历、犹太人生活的其他诫命,甚至“自然因素”都是重要的。他们认为,通过宗教实践、道德成就、虔诚工作就可面对上帝。他们把上帝的许诺视为自己的特权,把上帝规诫视为他们自我圣化的手段。

保罗也把这些律法虔敬派和被钉上十字架者对照,他们要归返到古代仪礼的和道德的律法论去,而耶稣无需乎到他们那里去,为他们而死。他指出,这个被钉上十字架的耶稣并没有要使虔敬者更虔敬,而是转向了那些被遗弃者、不信宗教者、违反律法者、不信上帝者;

自己是服从律法的,但是使律法根本性地相对化了,他在自

己的宣教中使爱和宽恕的上帝和律法的上帝对立起来；因此，对于律法和秩序的卫士来说，他就像是罪和罪人的仆人，因而以法律的名义被当作罪犯钉上了十字架；

为违法者和不信上帝者承担了律法的谴责，这样，在赋予生命的上帝针对律法对他加以维护之后，最终地使人摆脱了律法的谴责而去争取自由和真正的人性。

保罗认为，人们如果尊重这被钉上十字架的耶稣，他们就可以不再受制于犹太人的律法或礼仪，或任何其他宗教习俗。他们只能成为**真正自由的基督的人**，把自己和自己整个命运托付给上帝，是“在基督里的”人，因而是“基督徒”。这是信赖的信仰之道，对于犹太人和非犹太人、主人和奴隶、受过教育和没受过教育者、男人和女人、甚至信宗教者和不信宗教者，都是切实可行的。因为这不需要特殊的先决条件、专门的传统、宗教的谄熟、虔诚的见证、礼仪活动或者先期的道德修养。遵从耶稣所要求的一切就是这样简单地把自己托付给上帝，可以不计我们全部的弱点和过失，但是也不计我们的特权、优点、成就或主张。

真正地成为上帝的孩子和真正具有人性又是指什么呢？

这是指放弃一切虔诚的梦想，摆脱幻想，承认我们的努力在涉及最后决定时都无济于事；承认遵从礼仪词句和道德法（这些永远不能完全实现，因而不断地制造出新的负罪感）我们是不能在上帝那里取得进步的；我们全部的道德努力和虔诚实践都不能理顺我们和上帝的关系，我们的成就都不能得到上帝的爱。

这是指完全依赖这个基督并相信，上帝特别想要帮助那些被遗弃、不信宗教、违法、不信上帝的人，他出自纯粹友好之情亲自理顺我们和他的关系。

这是指在十字架的深邃秘密中看到上帝的恩典和爱：上帝

不是按照人的行为以人的方式评审人,而是从一开始就直截了当地接受、赞同和爱人的。

凡是承认这一切的人,就不再是一个受律法、礼仪,因而还有人的统治下的奴隶。他就真正地是上帝的孩子,因而具有真正的人性。

作为这位天父的成年子女,具有信仰的依靠态度,但是不受律法的约束或做出成绩的压力,这样的人就会享有完全的自由而又能够服从上帝,并忠诚于人。他能够避免全然龟缩在自身之内(这是罪),能够为了他周围的人生活,而且通过积极的参与、凭着爱,事实上充分地实现旨在为人的幸福而服务的律法。

这一切均可更为详细地见于保罗致哥林多人和加拉太人的书信。但是,细心的读者不会注意不到保罗和耶稣之间的可观的区别的。

只 凭 信 仰

有时候**保罗**被描述为基督教的真正创建者。或者,像尼采发展自由神学思想(F. 欧伟伯克的?)时在《反基督》中所提出的,他是基督教的主要曲解者吗? 尼采表达了对耶稣的同情:“实际上只有一个基督徒,他是在十字架上死去的。‘福音’死在十字架上。”^①但是他严重地误解了保罗,谴责他是“非福音书作者”、“凭着恨编造”、“好消息报告者的反面”、“一个凭借仇恨、仇恨幻觉、仇恨的顽固逻辑的天才。”^②甚至有些基督教神学家也很肤浅和愚蠢,异口同声地把“回到耶稣那里去”的喊声作为和保罗决裂的一项要求。

保罗及其神学对世界历史的意义是毫无疑义的。他开辟了

非犹太人在神学方面和实践方面绝对自由地接近基督福音的道路。他们不必变为犹太教徒,不必受割礼,不必受犹太教数不尽的洁净禁忌、有关食物和安息日规定的约束和外邦人所不熟悉的条规的限制。只是通过保罗,对有别于希腊犹太人的外邦人的基督教传教才得到成功。只是通过他,巴勒斯坦和希腊的犹太人才成为一个由犹太人和外邦人组成的集体。只是通过他,一个小小的犹太人派别最后才发展成为一个世界性宗教。显然——但是这一点值得进一步研究——在关于耶稣的死亡和复活、关于与耶稣有关的事件方面,在耶稣本身的福音和犹太—希腊教的解释之间是存在着本质性区别的。

然而,只有无视于耶稣本身极彻底的意愿、生活和痛苦,或者保罗强力的要求,用犹太——希腊术语来说,他像耶稣那样依据万物即将终结的前景所作出的提议:只有无视这一切,才能够掩盖这一事实:“回到耶稣那里去”的号召贯穿着保罗书信,挫败了要把福音变为犹太教或者希腊宗教思想的一切企图。保罗思想的核心不是人(人类学),也不是教会(教会学),甚至不是总体的拯救史,而是被钉上十字架而已复活的基督(被理解为耶稣救世学的基督学)。这是一种在总体上为了人的利益的基督中心论,以神中心论为依据并在其中达到顶点:“上帝通过耶稣·基督”——“通过耶稣·基督走向上帝”。因为圣神渐渐被置入这种两位一体的公式中——上帝和耶稣·基督在个人和团体中都出现并且活跃于圣神之中——这些公式在这一早期阶段就已被保罗化为三位一体的公式,即三位一体说后来发展的基础;三位一体的上帝是圣父、圣子和圣神。

保罗从创世、通过给亚伯拉罕的诺言和摩西律法、直到教会和世界即将面临完成的**拯救史**全部观念——即亚伯拉罕——基

督线索^①和基督——亚当线索,^②以及教会即犹太人与外邦人团体和基督的身体,^③这一切表达的是同一事物,其一成不变的重要中心就是被钉上十字架后又复活的耶稣。这个中心可以被称为“基督学”、“初传”、“十字架神学”,或者“成义的福音”。^④只有以这个中心为依据,我们才能正确理解保罗对基督传统的加工和对旧约的使用;他对律法与信仰、上帝的愤怒和恩典、死与生、罪与上帝之义、精神与文字、以色列和外邦人等所作的全部划时代的神学评论;还有他关于宣教、教会、圣神馈赠、洗礼和圣餐、在自由中的新生和希望满全^⑤的论断。

有些自由派释经家认为保罗对历史上的耶稣不感兴趣,在第一次世界大战之后,辩证神学(K. 巴特)和福音传播神学(R. 布尔特曼)接受了这种观点;但是近期的讨论表明这一观点是不能成立的。在保罗叙述中没有故意贬低耶稣传统的情况。但是,难道保罗没有说 he 不想“凭着肉体认识基督”吗?^⑥然而,他说这话却也不意味着尘世的耶稣有别于升天的耶稣,被钉上十字架的耶稣有别于复活的耶稣,历史研究发现的“历史上的耶稣”当然不是和作为信仰对象的基督对立的。他指的是他曾理解(或误解)的耶稣,当时他正在以一种自然的方式、没有信仰,亦即“凭着肉体”来迫害基督徒。这个耶稣是和他现在(皈依之后)以一种神灵的相信方式,亦即“属灵的”方式所认识(承认)的耶稣·基督相对立的。因此,这里谈不到什么另一个耶稣·基督,而只是和他的关系发生了根本性的变化。^⑦

保罗的书信,我们已经看到,大部分是片断性的零散著述,包含着对基督信仰的基本教义问答式的介绍;在这些书信里,保罗只是偶尔求助于耶稣的福音传统。但是他对主的态度无疑是积极的。在保罗确实可信的著述中,至少可以引证出二十段,他

在其中是明显地以耶稣福音传统为依据的。^⑥我们可以正确地推断,除了他十分偶然得到的这一切之外和之上,他还有很多可告诉团体的,即他在耶路撒冷、大马士革、安提阿和其他地方听到的关于这个尘世和历史的耶稣的信息、行为和命运。例如,在哥林多十八个月的讲道和传授要理的过程中,保罗不大可能只用一些新的变通说法不断重复着被钉十字架和复活的耶稣的这种抽象福音。

在一定程度上,旧约在保罗书信中也只起了很小的作用(事实上,在帖撒罗尼迦前书、腓立比书和哥林多前书与后书的大部分中,都没有起作用),然而,旧约是经常出现在保罗这位以往的法利赛人神学家思想中的。只有在必要的时候,由于和犹太人或犹太教基督徒进行争论,旧约才明显地出现,例如,在加拉太书和罗马书中。因此,保罗在涉及历史的耶稣,因而涉及十字架和复活时如果强调上帝的活动,那么,这必然是因为他知道,而且设想他的读者也知道耶稣诸传统。这些传统虽然没有表现在他的书信中,但是其范围则不应低估。然而,这些资料的确提供了某些十分重要的信息。

显然,基督徒团体的这位原来的迫害者是有能力讲述耶稣为什么被判处钉上十字架,他自己为什么认为他不得不迫害这团体的。按他自己的说法,他这样做是因为“就律法说,我是法利赛人”,^⑦“为我祖宗的传统满怀热心”。^⑧保罗这个塔尔苏斯地方的希腊犹太籍基督徒,很可能是在和耶路撒冷团体的犹太籍基督徒希腊人发生冲突时起来反对耶稣对律法的批评的。由于律法(律法书和哈拉卡)受到质疑^⑨的方式非凡,他对上帝及其律法的真正法利赛人的热情受到挑战,所以他决心积极斗争反对这团体,“极力”地,甚至把它“残害”。^⑩一个被钉上十字架

的弥赛亚在律法谴责下给任何犹太人造成的羞辱都只可能会强化他强烈的迫害狂热。^①

这一切都很好地说明了这个法利赛人律法虔敬楷模是如何变成基督徒团体和信仰的迫害者的。然而基督徒的这个狂热迫害者又是怎样变为**被钉上十字架者的使徒**的呢？迄今还没有人从心理学或历史上加以解释。保罗本人没有把这一根本性变化原因归结为人的教导、新的自我理解、英雄般的努力或者通过自己的办法达到的皈依。相反，他谈到了被钉上十字架而现在又已复活的基督的“启示”（“看见”），这一点他没有描述，也不易解释，^②而“启示”的结果就是彻底的皈依。^③在这里也有一种圣召。但是，只有在他的见解或者他的福音受到争议时，他才三言两语地谈及作为他使徒身分和使徒自由依据^④的这一事件。人，而不是律法，才是上帝的事业，归根结底，上帝只承认这一点。现在，保罗理解了十字架上的死是律法造成的。但是，与此同时，因为上帝自己认为耶稣反对律法正当，所以他把十字架看作是脱离律法谴责的象征。^⑤如果上帝和人（义）之间的正确关系是以律法为依凭的，那么耶稣就算死得徒劳了。^⑥

保罗一生所理解的“恩宠”，作为完全不应得的上帝的情谊，是以这种对于作为活的、真正的主向他显现的耶稣的活的体验为依据的。自此以后——除了在考虑受困扰弟兄的良心时^⑦——保罗不妥协地保卫信仰基督的基本意义，凭借纯粹的恩宠，反对使用“和”字的倾向：通过耶稣凭借信仰和通过犹太（或其他）律法效用获拯救？他在一封最长、最严谨、最概括的书信中详述了这一福音，信是在他认识**罗马**基督徒团体之前写给他们的。^⑧依据从创世到完成的拯救史全过程，从犹太人和外邦人^⑨的普遍的罪出发，他解释了人最终的幸福、拯救怎样才能只

依靠对耶稣·基督的信仰^⑩达到：在这一信仰基础上，他又鲜明地勾勒出了享有自由和希望^⑪的源于圣神的新生活和上帝拯救犹太人和外邦人的伟大计划，^⑫并且推断出基督徒生活的最重要成果。^⑬

正如在早些时候给加拉太人的一封信中那样——虽然指出上帝的律法本身是好的，但是不能引向拯救，这种提法更为平衡，较少辩证性质——保罗单只求助于耶稣和上帝的恩宠否认还有其他条件用以建立人和上帝的正确关系。人的拯救不取决于任何规定的律法著作、虔诚的礼拜和道德上的努力。这单独取决于对耶稣·基督的信赖的信仰。正如保罗用他那时代具有司法色彩语言所说的，有罪责的、有罪的人“被释罪”、“被宣布正义”、“被维护”，是面对着上帝和他的审判的，不是以律法本身的良好作用为依据，而是通过上帝的恩宠和情谊，只依据信仰。^⑭罗马书中常被引用的文句可以以现代形式复述为：“我们认为，只要人委身于上帝，因而接受上帝想要赋给他的东西，人就能够和上帝建立起正确的、良好的关系，而无需满足任何宗教要求。”^⑮

没有其他的事

这样，和律法以及律法对上帝的理解的冲突造成了耶稣的死亡，这也成了保罗的冲突和对他的致命威胁。他关于律法的教导——这里有一种基本的连续性——代表了耶稣宣教的延续。从耶稣的死来看，这当然是一种**激化的延续**：在这一意义上，耶稣和保罗之间不存在简单的延续性，而仅是非延续性中的一种延续性。在历史的耶稣和保罗的宣教之间存在着耶稣的死

亡：对律法的置疑造成的死亡——其意义被复活揭示，保罗在这死亡中见出了上帝在耶稣身上的行动。保罗在十字架上的死亡中看到历史的耶稣所带来、所经受和忍受到底的一切，原因就在于此。被钉上十字架的耶稣显然是可以和历史的、尘世的耶稣认同的，因此，历史的、尘世的耶稣也是保罗信仰必不可少的先决条件和组成部分：这样，对被钉上十字架和复活的耶稣的信仰就可免于被降低为幻觉或者非历史的神话。借助于十字架，保罗就把握住，并经常地维护住了耶稣尘世存在的现实和意义。

对于保罗来说，“十字架的话”的确说出了关于耶稣宣教、行为和命运所该说的全部的话。凭着为信者而活着的这个人的十字架，保罗作为神学家就能够表明耶稣实际所做、和往往仅含蓄地说出的种种。保罗没有提出一个综合性的神学纲领。即使是在罗马书中，他的神学——以被钉十字架和复活的基督为依据、而本质上只以很少几项基本的、主要的主题为依据——也是关系到这一团体的整个具体状况的。但是，在特殊的文段中，保罗明确地坚持以神学词语从死和复活方面思考和发展在耶稣宣教中以非神学词语表述的一切。为此，他使用了他的文士知识，尤其是经典注释，和希腊环境中的许多术语和观念。因此，对于任何从耶稣福音传统观点来研究福音的人，保罗对耶稣福音的解释都必定首先是以一种十分不同的面貌出现的：重塑为十分不同的展望、范畴和概念。然而，通过较为深入的研究就不难发现，耶稣宣讲的成分要比由个别词语或句子所体现的多得多，宣教的“实质”已经完全进入保罗的宣讲。

像耶稣一样，保罗也生活在一种对**即将来临上帝之国**的迫切期待状态之中。但是耶稣向往的是未来，而保罗则

回顾死与复活中的转折点。他认为复活和未来的完成(与普遍的复活)之间的过渡时期是在被举扬的基督现今的统治之下。

像耶稣一样,保罗的出发点也是人的**罪**,甚至是义人、虔敬的人、守法的人的罪。但是,保罗是从神学上发展这种见解的,使用了旧约资料,特别是用亚当和基督的对比。

像耶稣一样,保罗所带来的福音也把人投入**危机**、唤醒**信仰**、要求**皈依**。但是,在保罗那里,上帝之国的福音集中在十字架的话中,而十字架造成了耻辱,从而使犹太式和希腊式的自负陷入危机。这就是遵从律法态度的**终结**和人类智慧的**终结**。

像耶稣一样,保罗也不重视有关魔鬼的理论或者驱邪的实践,而是从事于和**恶魔势力**的斗争,这一势力的统治正在结束。但是对保罗来说,即使这种势力依然有效,通过耶稣的死和新生,在原理上它们已丧失了力量。

像耶稣一样,保罗也请求**上帝**承认他的工作。但是保罗这样做是以耶稣的十字架和复活为依据的;他认为在这一点上,上帝的行为造成了一种确实的突破:从耶稣含蓄的、以事实为据的基督学之中,在他死亡和复活之后出现了团体的明确而显著的基督学。

像耶稣一样,为了人,保罗也从根本上使律法及其全部洁净禁忌、关于食物和安息日的条规相对化了:现在,以色列的信仰明显地集中于律法的中心和本质因素上,律法被简约成为很少几项有效的、明确的基本要求。但是对于保罗来说,律法判处的死亡意味着作为一种拯救方式的律法本身的**终结**和凭借信仰耶稣·基督得到拯救的新方法。

像耶稣一样,保罗也从纯粹的恩宠出发维护赦罪:**罪人**的成义。但是保罗对罪人、对不信上帝者(犹太人或外邦人)的成义信息是以耶稣在十字架上的死为前题的,耶稣的死被理解为是为罪人、为不信上帝者的死。

像耶稣一样,保罗也超越了律法的界限,以十分实际的方式对待穷人、被遗弃、被压迫的人、局外人、逍遥法外者、违法者,在语言和行动上保卫了一种**普救论**。但是耶稣对以色列理论上的普救主义和他对外邦人世界的实际的普救主义,对保罗来说,考虑到被钉十字架和复活的耶稣,就以色列和外邦人世界来说,变成了一种原则上正式的普救主义,使得对外邦人的传教成为可能。

像耶稣一样,保罗也把对上帝和邻人的爱宣布为对律法的实际遵从,并且以彻底服从上帝的态度、在为同伴、甚至为敌人大公无私地生存中体验这种爱。但是,保罗在耶稣的死亡本身中洞察到了上帝和耶稣本身的这种爱的最深刻启示;对他来说,这一启示变成了人自己爱上帝和邻人的基础。

因此,可以说,保罗所特有的、作为他关注中心的这一成义信息,早已出现在耶稣的比喻故事和登山宝训中,但是耶稣的死和复活给这一信息增添了一种决定性的新面貌。所以,保罗的启示信息被正确地称为“应用基督学”。这样,它自然变成了正确应用基督学的批评规范,而与一切使其琐碎化、抽空其意义或者甚至使其理想化或加以改头换面的企图对立。

在教会史全过程中,每当作为人与上帝、人与人关系楷模的被钉十字架和活着的耶稣的本质重要性变得模糊时,仅凭对耶

稣·基督的信仰成义的问题就会骤然获得一种新的意义,并导致一种神类分辨。在这样的时刻,保罗的致罗马人书和致加拉太人书就又发挥出一种真正的爆炸性力量。在奥斯丁时代,贝拉基主义也是这样。同样的还有通过工作达到圣洁的中世纪观念和尤其是宗教改革家时期罗马人对权威的滥用。同样的还有变为理想主义—人道主义的文化新教主义和卡尔·巴特在第一次世界大战之后激烈反对的国家社会党思想。在今天,以按成果付酬原则为依据的对工作的世俗化虔敬态度难道不是也如此吗?

这一切并不是说“只凭信仰”——这是“仅凭基督”或“仅凭恩宠”的一种回声——意味着排除善工。但是,求助于任何种类的善工都永远不能成为做一名基督徒的基础和在上帝前成义的标准。重要的是以信仰的信赖态度绝对坚定地通过基督耶稣依靠上帝;人类的失败和任何善工都不能胜过这一点,但是这一点明显地引导出爱的工行。这是一种具有非凡慰藉作用的信息,为充满不可避免失败、错误和绝望的人生提供出一个坚实的基础。它使人生摆脱完成虔敬工作的压力,即使在最恶劣的情况下也使人生保持自由、智慧、爱和希望。

这一信息不再应该是天主教神学和新教神学之间争论的对象。^④在长期争论“只凭信仰”之后,对于圣经的几种较为近期的普世神学解释明确表现了特别是对罗马书中一个重要段落的共同理解:“所以我们看定了,人称义是因着信,不在乎遵行律法。”^⑤当然,个别的语句和观念在“成义道理”中是不重要的。我们已经看到,保罗在哥林多书中说的就不一样,他用了像上帝和人的“智慧”和“愚痴”这样的词语,这些词语可以说没有什么律法含义。重要的是现实,每个时代都必定用自己的话来表达。

因此，保罗——一个不讲恨，但讲爱的人，“喜讯”的真正传递者——没有创建一种新的基督教。他没奠定新的基础。据他自己说，他是在已有的基础上建设的：^⑧耶稣·基督是保罗宣教、和他传播福音的根源、基础、内容和规范。从耶稣死亡和复活之后根本不同的情况方面看，他保卫的不是某种不同的、而是同一个事业：**耶稣的事业正是上帝的事业和人的事业**——只是在现在，在死亡和复活之后，才被理解为耶稣·基督的事业。^⑨保罗谦虚而自豪地把自己描写为耶稣·基督的“使徒”。这样，作为一位被授以全权的使节，他不过是从最初在耶稣宣道、行为和命运中勾勒出来的讯息得出一些逻辑结论。但是，在这具有决定性的问题上，他表现出了有节制的激情、活力、独立性与独特见解，使用了各种语言形式、不同的范畴和不同的概念。就这样，他使福音为以色列之外的普世，即当时已知的世界所理解。在以后的世世代代，除了耶稣之外，他对基督教界一直是一种经常性的鼓舞，让他们在基督教中发现真正的——却又远非明显的——基督，并且追随他。

不仅由于神学思考，而且还由于最具体、往往是最残酷的模仿耶稣的经历，^⑩甚至最后在同样的惨死（在尼禄统治下，约公元66年）中，保罗都比任何其他人更成功地表现了基督教的**终极区别特征**。就我们而言，在本书中这条线路已经完成。

我们在本书前文^⑪已确认，对于古代其他世界性宗教和现代各种人道主义来说，基督教的**区别特征就是这个基督本身**。但是，有什么能够防止我们把这个基督混同于其他宗教的或政治的基督式人物呢？

接着，我们更深入地把和古代其他世界性宗教和现代

各种人道主义相对立的基督教的区别特征确定^②为基督，他同于现实的、历史的拿撒勒的耶稣，确定为在具体条件下就是这个基督的耶稣。但是，有什么能够防止我们把这个历史的耶稣·基督混同于虚假的耶稣形象呢？

和古代其他世界性宗教和现代各种人道主义相对立的基督教的区别特征——在本章结束之际，在深入探讨了耶稣的宣道、行为和命运之后，我们现在可以提出答案了——基督教的**终极**区别特征，就是保罗所说的、一字不改的“这个耶稣·基督，钉在十字架上的耶稣基督。”^③

这个耶稣·基督的确不是作为复活、升天、活着的、神性的耶稣，而是作为被钉十字架的耶稣才明确无误地有别于许多复活、升天、活着的神、被神化的宗教创建者，有别于世界史上的凯撒们、天才们和英雄豪杰们的。因而，十字架不仅是范例和楷模，而且是基督教信仰的根据、力量和规范：这一伟大的区别性实体在世界市场上把这种信仰和它的主和各种宗教的和非宗教的意识形态、与其他竞争的宗教和空想及其主要人物区别了开来，同时扎根于具体生活及其冲突的现实之中。十字架把基督信仰和非信仰与迷信分离开来。十字架自然承受复活的光明，但是复活也在十字架的阴影之中。

没有对十字架的信仰，对复活的耶稣的信仰就缺乏区别性的特征和决定性。

没有对复活的信仰，对被钉十字架耶稣的信仰就缺少确证和权威性。

约翰虽然使用非常不相同的术语,但是却像保罗一样地谈论同一基督的区别特征:约翰称耶稣为道、真理和生命,^④又用基督的形象加以说明,说基督是生命的粮,^⑤世界的光,^⑥门,^⑦真葡萄树,^⑧是为羊舍命的好牧人。^⑨在这里,耶稣显然不是一个必须常常挂在嘴上的名字,而是必须付诸实践的生活真理之道。基督教的真理不是“供观察”、“加以理论化”的,而是应予“实行”、“实践”的。基督教的真理概念——与希腊的不同——不是观照——理论性的,而是操作——实践性的。这种真理不仅需要追求和寻求,而且应该遵循、实践、在真实中加以检验和测试。这一真理旨在实践,指明道路,赋予并创造一种新生活。

VI. 阐 释

被钉上十字架、却又活着的基督是基督信息和基督信仰的具体总结。他本身是基督教全然的具体真理。正是他的历史位格和命运的具体的、活的现实赋予了早期基督教以优越性,使它优越于当时各种关于拯救的哲学理论、诺斯替教景观,优越于奥秘崇拜及其不受命运触动的比较抽象的形体。“作为基督的耶稣的形象通过具体实体的力量征服了他们。”^①即使是在今天,他的位格的具体的历史个性依然是基督教信仰的力量,这种信仰和普遍的宗教世界观、抽象的哲学体系与社会政治意识形态是对立的——他们当然也倾向于依赖一个奠基人、一位领袖(国家的、政党的)、一位学校首长、一位大师、一个宗教奥秘解释者或者宗教师一类具体的英雄豪杰。

但是,有些人也许会问:应该怎样对待不同的基督教“真理”、信仰条规、教义呢?因为这一切都和耶稣的具体形象不同,是难于理解和谐调的。这一切和基督教的这一个具体的真理——这就是耶稣·基督本身,有什么关系呢?可以把这些“真理”理解为对这一真理作出的尝试解释。

1. 辨别性阐释

凡是注意到例如关于空坟墓、下地狱、升天、世界审判和第二次来临故事,还有——我们以后会看到——圣婴故事的历史和系统的巨大困难的人,都会想到,真正的拿撒勒的耶稣的讯息是否变成了“有关众神故事”的叙述,亦即某种“神话”。因此,让福音书为现代人理解的最简单和最好的办法难道不是某种彻底的非神话化、亦即从根源上除去一切神话的和传奇的因素吗?各福音书不是应该去掉这一切并加以合理的重述吗?

非神话化的局限

当然,福音书如果被净化和重述,就不再是福音书,正如但丁的《神曲》、法国的《罗兰之歌》、弥尔顿的《失乐园》或歌德的《浮士德》那样。这不仅是一个从头到尾删去福音书一大部分(圣婴和复活与审判故事)的问题。但是,从头到尾,例如在奇迹和显现故事中,信息都交织着神话和传奇的成分。旧约对创世造人的叙述,尤其是福音书,如果被减缩到其“本质性”论断,那还能剩下什么呢?我们可以想象在做弥撒时高声朗读这样的片段吗?人们朗读这些“本质性主题”会比朗读苏格拉底以前哲学家们在从神话走向逻各斯时所提出的论题更多吗?

事实上,福音书是在神话思维时代为用神话思维的人们写作的,虽然事实上——由于它的一神教信仰和异教的多神信仰发生了冲突——非神话化和历史化过程在新约中比在旧约中更

为先进。在这里,我们不能考察神话对人类进化和个体民族演化的巨大作用,无论这是古代东方或圣经的神话、印度神话或荷马神话、古罗马或中世纪神话,或甚至现代的代偿性神话。宗教、人类学、心理学和社会学的比较研究从许多方面揭示了神话确定意义和促成社会整合的力量:这不仅指神话在宗教对世界的解释或在礼拜中的功能,而且也指在个人的和社会整体发展中的功能。

显然,在福音书编写完成之时,是绝对需要一种使用神话、传奇、象征进行宣教的生动的叙述形式的。如果不采用说故事的形式,新的感受、尤其是信仰的新感受又怎么传达出来呢?显而易见,圣经圣诞故事和复活日故事比关于圣子身分和由死复生的抽象论证更为综合、更容易记忆。即使在今天,在理性因果和功能技术思维的时代、对宣教的生动叙述形式难道不依然是绝对必要、某些最广义的古代神话程式难道不依然是有用的吗?宗教比较研究^②和文化心理学研究^③的结论在这里应该探讨一番。甚至在弗洛伊德被认为是高度理性的精神分析中,在解释科学分析时,希腊神话也起了可观的作用;在个人心理成长方面,卡尔·荣格广泛地使用了神话。

对于弗洛伊德使用神话——例如俄底普斯情结——或荣格的集体无意识理论、作为对生活的超个人意义表现的原型和他对神话和象征的心理学重新使用(甚至洛莱托的圣母祷文),我们无论有什么看法,难道对于人的持续需要会有什么疑问吗?难道现代人(及其传播媒介)不是不仅依靠论证,而也依靠故事,不是不仅依靠概念,而且也依靠形象——常常是十分原始的形象的吗?现代人不是的确经常需要可以重述的有效形象和故事吗?例如,上帝之国的理想国,即使从其世俗形式看,在德国国

家社会主义时期以前,在马克思主义中(方式虽然十分不同,但依然是严肃的),也已证明是有很大的吸引力的。以一个孤立、暴露而被展现为儿童出现的弥赛亚救赎者依然战胜他的敌人,不仅显然鼓舞了方济各和中世纪的爱贫运动,而且鼓舞了现代各种解放运动。圣经原型学(protology)和末日论的形象至今引人入胜。

那么,在本书中理所当然应有一定地位的非神话化就应该放弃吗?不是的。但是,在承认非神话化的**必要性**时,也必须承认它的局限性。以各种方式提及的情况现在应予系统的处理。基督福音不是神话,我们不是生活在神话般的古代世界,而是生活在带有针对未来而非过去的科学技术印记的现代世界上。这里不是要把神学事实、传教或教义问答、圣经事件和观念表述成为历史,因为这一切都已被证明是神话、英雄故事、传说、象征、形象;更不是要把这一切当作信仰的真理强加给信徒,永远把他们束缚住。从这一意义上看,历史批评不应在神学研究象牙之塔中持守缄默,而必须向宣教和教会实践扩展其影响,并予以批评性阐释。关于**神话、传说、形象和象征**,有三点应予注意。

a. **不应该按字面意义接受**神话、传说、形象和象征。在很长一段时期内,天主教神学、教会和宣教的典型作法是或多或少巧妙地避免非神话化——尤其是在南欧天主教中,甚至用一切可能的圣经和后圣经的形式和程式培育神话,结果造成普通人民的无知和愚昧,造成广泛的非基督教化和有教养阶级缺乏信仰。因此,如果**简单地保存神话因素**,就会牺牲基督信息,因为被混同于神话,使信仰脱化为迷信。这里必须重申:非神话化势在必行。

b. 另一方面,不能仅仅因为神话、传说、形象和象征是**神话、**

传说、形象和象征就应该受到批评。这对于**新教神学、教会和宣教**不是一种危险吗,尤其是在经常太过于不假思索、匆忙和随意地实践非神话化的诸德语国家中?在很大程度上,图示的、神话的、象征的和圣礼的因素都从教会中简单地排除了。似乎人们只有耳朵,而没有眼睛。似乎只须求助于智慧和理性批判的论断,而不必求助于幻想、想象力、情感、自发性、创造性和革新精神。似乎基督教信仰仅是悟性问题,而不必激发整个的人。似乎激发可以被悟性理解取代,形象可被概念取代,故事可被抽象观念取代,叙述可被宣教和呼吁取代。保罗·蒂里希不断提醒新教,随着时间的过去,新教的理性福音会只对知识分子有效力。^④结果是教会人数减少,这在某些地区已经很严重,而这又常常是和对新的神话化的感受性联系在一起。因此,即使**神话因素被简单地删除**(这在启蒙神学和自由主义神学中已日益明显),也是以牺牲基督信息为代价的,因为福音便和神话一起被抛弃了。**这样一来,信仰僵化成为一种理性的宗教。**

c. **真正的批判性解释**要避免传统主义和理性主义的极端:它要摆脱一切形式的迷信(其中也包括理性宗教)。今天的批判神学看到了非神话化的必要性和局限。正如布尔特曼在理论上承认的,它既不寻求保存、也不寻求消除神话因素。正如我们反复坚持的,它寻求以**辨别办法阐释神话因素**。与此同时,如果我们想要避免压缩或不恰当地减少福音,我们就不能够赞同任何单方面的先入之见:无论这是早期海德格的存在主义哲学,还是新左派的社会批评理论。介绍福音,必须避免教条主义(存在主义的、社会主义的等等)偏见,避免“真实性的行话”(阿多诺)或“非真实性的行话”,而要依靠尽可能周全的对实体的理解。

依靠这样一种分辨性的阐释,神话显然是不能从字面上来

理解的,但是也不能简单地予以排除。因此,重要的是这样一条原则:神话应当被理解为神话,传说被理解为传说,形象和象征被理解为形象和象征。^⑤这并不是说一切神话传说对现代人的涵义和过去一样。神话、传说,还有形象与象征都可能消亡,偶尔——当然不是随意地——还可能被取代,如果在一个新时代它们再没有表现应该表现的事物的力量,就可能如此。即使对于新约中的人们,也不是旧约中的一切都具有对以色列以往世世代代人们所具有的那种含义的。为了某一实体而放弃某种形象或象征完全不等于放弃实体。例如,如果有人要把处女生子(关于这一点以后还要多谈)看作是神之子身分的传说,那么,他在放弃处女生子不以之为一事实时,就不一定非放弃神之子身分这一事实不可。

真理不单纯是事实

这样一个事实常常被忽视:不仅我们的想象,而且连我们最为精心制定的概念,也永远不能完全把握住我们称之为上帝的终极实体。归根结蒂,这些将永远是象征性、类比、类似又不类似的概念,只指向实体:我们只能希望这些不致过于狭窄而不能指向那不可理解、不可构想、明察一切的上帝,或者不能开辟一条通向他的活的路径。这样一种可能性肯定是不能排除的:在任何特殊情况下,一个表面上模糊的形象或者简单的叙述,可能比一个表面上精确,因而十分固定、没有弹性、严格限制的概念,比一种据认为明晰、确定,因而十分单方面和毫无色彩可言的论据或论证也许更能揭示出那不可言状的事物,显示出实体的更多的深层结构。有时候诗歌正是如此地更为接近自然和人的奥

秘,超过了最准确的描写或摄影。

在这里应该记得,真理并不就是事实,尤其不等同于历史的真实。正因为存在着现实的各种形式和层次,所以也存在着各种形式的真理:而且,在同一个现实中,常常存在着不同层次的真理。例如,关于某一实事的故事可能令我们无动于衷,而另一方面,我们有时候会被关于历史上没有的某事的杜撰故事深深感动。关于一位在从耶路撒冷到耶利哥路上遭劫旅行者的新闻报导,也许会让我们无动于衷,尽管这是真实的,有历史真实性。另一方面,关于同一条路上善良撒马利亚人的杜撰故事却立即感动了我们,因为它包含着更多的真实。第一篇故事告诉我的真实与我无关,或至少看起来与我无关,对我没有什么意义:那只是一个纯粹的事实,纯粹的历史真实。另一篇故事告诉我的实情虽然不是事实,却深深地打动了我:这对于我是有意义的、有关系的(“存在的”)真实。涉及像善良撒马利亚人或浪子的故事,历史学家的问题“到底发生了什么事?”是不合时宜的。在历史上什么是真是假的问题是不完备的,索然无味的。诗歌、寓言或传说都有其合理性。它强调、重视、提供、赋予具体的形态:被宣扬的真理可能比包含在一种历史叙述中的真理更为真切。圣经首先重视的不是历史的真实,而是与我们的福利、我们的拯救有关的真理,“拯救真理”。

正如我们在每一步都看到的那样,尤其是在关于耶稣的全部叙述中,至少在今天甚至每个儿童都必然提出这个问题:像在湖面上行走、变形和升天这些事件是像报导的那样发生过吗,是史实吗?这个问题不仅仅对科学神学,而且也会对当今的宣道提出。然而,另一方面,现在已经明确的是,即使是关于耶稣的故事也不应该被分解成为不同的传统,再去检验各传统叙述的

历史性——虽然历史批判神学常常只关注这一任务。甚至连一篇表面上直截了当的叙述也是旨在表达一个以上的真理的。这些故事的目的不在于提供单纯的信息,让听众或读者感到困惑。这些故事包含着一种福音,还带有一种许诺或威吓。

特别是在圣诞、奇迹、复活和审判故事中,其重要意义不在于确实发生了什么事或在那一时刻会发生什么事——关于这一情况我们常常一无所知——而在于**这对我们有什么意义**这个实际的问题:在这里,在每一种个别情况和每种社会情况下,都永远存在着重新批判性思维的余地。这类故事对于某一特殊事件对人们的作用的揭示常常多于对事件本身的揭示。这种情况特别出现在事件和有关记载相隔几十年的场合,如新约(例如有关耶稣诞生和复活的圣召经验),或相隔几个世纪,如旧约(例如有关走出埃及或者占领福地)。对于历史事实我们所知较少,但是关于事实的效果和以色列或基督教团体如何对待事实却所知颇多。这些故事讲述了以色列或团体所经历史的道路及其基本历史经历;这对今天的基督徒也是有意义的。

叙述表现与批判性思考

这样,我们又返回到**文学形式**问题上来。^⑥宣教、讲道、教义问答是与科学有所不同的,无论是神学还是史学。虽然二者也常常经受学术的检验,不然就会受损,但是其目的和语言却都是不同的。像莎士比亚《亨利五世》那样的历史剧目的就不同,因而其文学形式也不同于对这位君主的历史叙述。我们的福音书——尽管有本质性的差别——更近似莎士比亚的一个剧本,而不太近似于一篇纪事或历史传记。福音书和剧本一样,所提供

的一切不是尽可能准确详实的历史,但是关于主要人物和事件的重要实质则必须尽可能忠实地再现出来。在这两种情况下,应该尽可能有说服力地传达出一个信息(关于古代英国或者耶稣·基督与上帝之国),并且向一个新时代宣讲。在两种情况下,都不是要给几位学者指出一个客观的方向,而是要感动和激发背景极为不同的大群观众或读者。福音书和剧本的叙述必须简洁:甚至路加福音也可以在两小时之内读完。为了这一目的,在莎士比亚戏剧和福音书中,只有在必要时才考虑时序和地点位置,重点时有变化,人和事被选择,而且在必要时甚至可以自由创造。为此目的,有时把一切压缩在一起,很长一系列事件总结为一个句子。或者,另一方面,从一句话中构思出整整一场戏来。

用“更精确的”重述来取代莎士比亚的剧本《亨利五世》或者马可福音这种尝试难道不是荒唐可笑吗?时至今日,马可福音和莎士比亚戏剧不是被广泛阅读、演出(在教堂或戏剧院)并得到自发的理解(尽管不常正确)吗?而那些更为精确的纪事和历史著作不是最多在图书馆里只得到专家的研读吗?就福音书和莎士比亚来说,问题都不是表现这种史实,而是**用戏剧表现历史**,这种表现方式有其自己的风格,可以比抽象思想和教条更有效地达成其目标。福音书和莎士比亚虽然有区别,但是都有一种许多层次(涉及空间、时间和观众)的复合、交错行动,具有史诗的、戏剧的、甚至抒情的特征,这种行动把一个整体活生生地置于我们面前。

从这一观点看,新近作为一个纲领提出的“叙事神学”^⑦尽管对过多的抽象思考提出正确的论争,但所采用的方法则太过狭隘。当然,基督教神学在谈及耶稣及其事业时不能不采用某

种叙事风格；这个问题不仅被新经院神学、而且也被存在神学和政治神学所长期严重忽视。但是，即使从文学观点看，福音书也绝对不是纯粹的叙事，而是——正如已经解释过的——以戏剧手法编写的历史重现，具有各种各样的叙述成分。当然，历史理性和“论据”神学的相对性又被重新强调，叙述的重要性又受到重视。然而，如果宣教神学讲述圣经或后圣经的故事而不计事件本身的真实性，那么，从文学或神学方面来看，勤于思考的人不重视这种神学也是理所当然的。结果大概会是一种“叙述式”圣经学或甚至是一种毫无标准、漫无目的的闲谈。

文学学者、尤其是神学家认真探索过问题的这个方面吗？历史真实性问题对**文学学者**^③是较为次要的。因为文学学者不“信仰”亨利五世，甚至亨利八世、裘力斯·凯撒或者威廉泰尔，并不视其为生死问题。谈不到追随他们。文学家们主要关注文本及其文学质量，其次才关注文本所谈的内容。文学家们认为无关紧要的是威廉·泰尔是否的确有其人(席勒)，还是不过是一个传奇人物(弗里奇)；凯撒的谋杀是不是由他的谋杀者们违背他的意志策划的(莎士比亚)，还是凯撒为确保激流勇退而激发起来的(詹斯)，应该从席勒、萧伯纳还是布莱希特的观点来理解贞德。文学家很少理会真实的文献。

对信徒来说情况就不同了。对于信仰耶稣并把耶稣作为自己行为典范的人来说，这个耶稣是不是一个历史人物、是不是一个传说或者神话，耶稣是以一个高僧、僧侣还是社会革命者的身分活动的，他的死是不是正义的处罚等，就不可等闲视之。也许，对信徒来说，耶稣是否真为处女所生、他是否违背自然法则完成奇迹、是否确立了洗礼和圣餐制、是否建立了教宗制、是否真真实实地升天等，就不是无关紧要的。信教的人——甚至是

身为信徒的文学家——首先感兴趣的不是文本及其文学性，而是事实本身，是以文学形式描写的这个人、他的命运，和这一命运对他本人和社会的影响。他想要知道他的信仰是否、和在多大程度上是以幻想或者历史现实为依据的。凡是建立在幻想基础上的信仰都不是真的信仰，而是迷信。

然而，确实的情况依然是：宣道神学（无论是以经院哲学或非经院哲学、存在主义或政治为指针）把全部传统故事尽其可能地转变成为概念、观念、原则、系统，因而会忘记其自身起源，而不能真正地感动人们，并引导他们去追随耶稣。无论怎么样，它的后果都将会是教条主义，往往也是礼仪主义。因此，**叙述表现和批判性思考**在基督教神学和宣道中必须结合为一。

对于神学具有决定性意义的不是死守在实践中遭到误解的某种含义不明的口号。实践的、神学的行为必须遵循纲领性的号召。显然，只叙事、只重温记忆是不够的。我们必须不厌其烦地返回到圣经叙事本身，对其加以历史批判探索，才能以批判的精神重温记忆。但是，在这方面无论已经做了什么，我们自己努力的依据就在于此。这篇做基督徒的引论——尽管有必要的系统化和批判性思考，而且在下文还要继续下去——已经尽可能多地“阐述”了关于基督的事、关于他受难和死亡的故事，而且不仅仅对基督教和做基督徒进行了抽象的推理、议论、讨论和理论分析。如果有尽可能多的读者，尤其是上帝之道的传扬者能够受到这篇引论的激发而又重新谛听新约和旧约的本文的声音、加以思考并在生活中遵行，那么这对作者来说就是鼓舞的源泉。因为，除了其他因素之外，假如没有对马可福音、登山宝训和旧约大部分的持续宣讲，这本书是写不出来的。或者，无论如何不会采取现在这种形式。

2. 对死亡的阐释

考虑到开端和收尾,考虑到耶稣·基督的生和死,既然这一切都超越感觉经验,所以神话的形成是可以预期的。正是在这些要点上——祭献的死亡和弥撒的祭献,先存和处女生子——这个问题变得重要起来:我们必须相信这一切吗?但是,如果我们说应该相信,是不是又有什么不对了?就像问我们是否应该享受一番?

事先提出一个小小的警告也许是恰当的,不是为了震撼,而是为了激励。在这里我们必须认真探索一个已有两千年历史的神学传统,这一传统至今依然决定着每礼拜日的讲道和每次的宗教课。我们一方面尽力将其阐明,一方面又号召读者认真对待一种更为复杂的神学。当然,我们已经探索过一些要点。但是还得考虑各种后果。这倒不是说这一神学——或者任何其他神学——一定是枯燥乏味的。

没有一个统一的学说

不仅使徒保罗、而且还有整个早期基督教界的思索,都是持续地以耶稣在十字架上的死为中心的。怎么能够不是这样呢?甚至在保罗之前,我们就已见到阐释的尝试,这些尝试因宣道环境的不同而不同,因团体和作者的性质不同而不同。问题一直是:怎样从耶稣的新生方面来更好地理解耶稣的痛苦、令人反感和屈辱的死亡呢?怎样才能不把他的死亡理解为灾祸、而理解

为一个救世事件呢？把握这一问题的努力都是试探性的，这一点可以理解。像在中世纪以后的神学和教义史中常见的情况那样，认定这些解释之中任何一种是最终结论的作法是正确的吗？各个时代不同种类的解释，往往还有神话图象都被用来向人们、“向我们”说明这一死亡，尤其是它永恒的意义和效力。

无论是新约，还是教父的著作中都没有特殊规范的的阐释模式。**解释是多样的，互相影响，层次很多。**对耶稣之死的司法型解释是需要的，因为——我们已经看到——他的死被理解为对罪人之义的宣告。但是，为把耶稣之死解释为代偿的、为牺牲和奉献，又需要礼仪型解释。也有财务型的，因为耶稣之死被视为偿付赎金。最后甚至有军事型的，如果耶稣之死被描写成为和邪恶势力的战斗。

和这一切相应的是，又可以以非常不同的方式看待耶稣：被看作是（被遗弃的）教师、（被误解的）先知、（被背叛的）见证人、（受审判的）法官、（做出自我牺牲的）大司祭、（戴荆冠的）国王、（被钉上十字架的）胜利者。描写十字架事件**成果**的方式也相应地是多种多样的，例如：救赎、解放、赦罪、净洁、奉献、和解、成义。

某些概念——例如救赎、表现、牺牲（逾越、盟约、赎罪祭）之间的区别是模糊的。可是，在新约中，以不同方式接受的不同主旨是互不融合的。无论是在新约中，还是在以后的教父神学中，都没有关于十字架或耶稣之死的统一学说。只是在中世纪以后，从坎特伯雷的安瑟伦时代（+1109）以后，才在天主教神学和后来——以一种变换形式——在新教神学中发展出一种明确的理论。迟至加尔文时代以后，才出现了关于耶稣三职、即国王、先知和祭司^①的系统的理论的发展，但同样也不是没有问题的。

这是出人意表的吗？这些概念或想象虽然旨在以不同方式表达耶稣之死对我们的拯救的意义，但在今天并非全部同样易于理解。当时的某些概念模式对我们来说已经变得不可思议，有些会直接造成误解。

这一点必须记取，尤其是在主要由奥斯丁和教宗格列高利在拉丁西方地区传送给中世纪的关于耶稣之死的两种古代教父的概念方面。第一个概念视耶稣之死为通过付给魔鬼（可理解为人）赎金（耶稣的血或他的死）来购买拯救（“救赎”）。第二个视耶稣之死为献给上帝的赎罪（和解）祭品，似乎是为邀宠上帝。这两种观念在中世纪必定刺激神学的发展，尤其是在忏悔式和弥撒献祭方面。但是问题是：某一个别时代的传奇神话观念或思想体系有时候是不是要和对基督的信仰混淆起来。

为我们受死

拉丁西方神学——朝向罗马及其思维方式——和东方神学更具哲学、形而上学特色世界观不同，更为关注实际生活的安排和教会纪律。因此，司法神学家和司法思想从很早时期，从拉丁神学创建者德尔图良开始，就造成了非同寻常的强大影响。通过奚普里安和格列高利一世到经院哲学先驱者们、到安瑟伦的教师兰弗朗克、到安瑟伦的同时代人——建立了神学与成文法之间联系的康斯坦斯的贝尔诺和沙特尔的伊沃，这一影响连绵不断。这样一种神学倾向于使**律法关系**成为上帝与人之间关系的楷模，依据“我给予是让你也给予”这句格言。双方都明确确定了权利与义务：“各得应得”。

十字架事件在早期也曾一度借助于与早期犹太教中道德法

制潮流的关系比与保罗的成义观点更为密切的**司法概念得到解释**。得到使用的有司法色彩的主导思想,包括律法、负罪、惩罚、奖赏、忏悔、赎罪、赎身、和解、偿还。在这派神学中,对耶稣的偏好称号是“新立法者”,考虑到他对律法的批评,确实有些奇妙。福音书以“新律法”之名著称。这种以成就为依据、十分讲道德的和严格的救赎理论在理论上和实践上都等同于以基督教之名行再犹太化之实,还有什么可怀疑的吗?

早期拉丁神学家们著作中的不一致因素受到奥斯丁零散而无系统的讨论,到十一世纪才被坎特伯雷的安瑟伦综合成为一种严谨的**赎罪理论**。^②实际上这已变成为中世纪特兰托的和宗教改革家们救赎学说的规范,至今在教会教理问答上还留有印记。安瑟伦作为坎特伯雷大主教在写作第一部论救赎专著^③时受到了牧灵和护教动机的影响,这一事实不容忽视。他想要按新时代的精神尽可能理性地解释道成肉身、死和救赎,这不仅符合理性,而且在理性上是必要的。由于他强烈意识到旧学说在新时代不再被理解,他便摆脱了允许魔鬼依法对人和对上帝的提出要求的教父救赎观念。于是,在司法研究盛行的时代,他想要大规模地,显然是严密地从理性上**证实道成肉身和特别是救赎的必要性**。他是怎样论证的呢?

安瑟伦不是从十字架上的死和我们自己的处境出发的;所谓自下而上。他大胆地自上而下地论证,似乎是从上帝的观点出发解释为什么道成肉身和十字架上的死亡必定出现。人通过罪——安瑟伦救赎理论的问题——扰乱了上帝正义和理性的世界秩序(从奥斯丁到阿奎那的主导论题),应该责罚。因此上帝的荣耀被无限地损害。有绝对必要恢复上帝的荣耀,作出赔偿,原因就在于此。安瑟伦认为,通过纯粹的恩宠,在法律上这是不

可能做到的,必须通过妥当的**赎罪方式**。但是,人的赎罪,无论有多伟大,能够抵销人对上帝无限威仪的无限罪责吗?只能通过一个神人不应得的、自愿的、具有无限价值的死亡来补偿,也就是说,通过上帝之子在死亡中的自我牺牲;上帝之子正因为如此才变成人,他的功绩也适用于他的同伴。

这种救赎理论形式鲜明、具有司法的连贯性和体系的严谨性,在当时无疑是引人入胜的。但是,它顺应了具有客观等值性的非个人的法律的格式:罪责和赎罪、成就和反成就、损害和弥补。除此之外,对安瑟伦来说,上帝是“任何可想象物都不比他伟大的”,^④或者“比任何可想象物都更伟大”。^⑤但是在他的理论中没有提及上帝的不可理解性和上帝的自由(自由已全然固着于一劳永逸地确立的世界秩序之中)。

后来阿奎那稍事修正和重新解释了安瑟伦赎罪理论中受理性限制、把眼光局限于十字架上之死的作法和对司法的——礼拜的强调。他没有像安瑟伦那样先决地推断出一种理性的必要性,而是归纳地探索一种理性的恰当性。但是,借助于现代神学方法,这种通过安瑟伦司法体系来疏离圣经信息的作法可以得到更为清晰的分辨。^⑥关于这一点有什么问题呢?

a. 这种救赎理论的前提本身是有问题的。关于**原有天堂般未遭损害的世界**、人类第一对夫妇原罪的观念,尤其是奥斯丁关于代代相传**世袭之罪恶**(可以说属于一个种族)的理论,今天看来都是有问题的。^⑦圣经开篇的几页不能够、也不是要历史地和科学地解释世界、男人和女人、罪是如何产生的。这几页旨在宣告他们——世界、男人和女人、罪与上帝的关系中,从神学上看,存在着和应该存在着什么。对原初天堂般状况的描写本身并不是目的,而是作为堕落故事的背景以解释为什么世界和人

现在面貌如此。这是关于人的崇高与苦难、命运与责任的永恒问题。被讨论的主题——在古代雅威创世故事中以较为通俗形式,在后来祭司式故事中以更深刻的层次——包括上帝对人的关怀、人对自然的控制、男人对女人之爱的力量,但也包括人对上帝的罪责、人在他人前的耻辱、人每天的辛劳。^⑧关于初始黄金世纪的梦想不过是梦想而已。这些叙述不关注某种虚构——这对我们是全然不重要的——也许是整整五十万年以前的人类第一对夫妇。关注的是“亚当”,亦即,这样的“人”:首先是此时此地的人,也就是救赎事件的对象。这里涉及的是你的——和我的——案件:创世与救赎。

b. 这一救赎理论的目标也是有问题的。在安瑟伦的理论中,所寻求的救赎事件目标事实上没有由于耶稣的死达到。或者,如果苦难、死亡、贪欲、罪不消失的话,那么,设想中的初始的天堂般未遭损害的世界秩序也许就能够恢复? 全部情况是:以**一种纯粹外在方式**——通过恢复上帝的“荣耀”——向受到我们起始祖先的罪及其后果损害的上帝**赎罪**。上帝之子凭借坚实的法律依据偿还了人的债务。在这里占统治地位的不是——像在新约中那样——恩宠、宽恕和爱,而是——像在罗马法中那样——从十足的人的角度理解的法制:这种救赎理论事实上或多或少地受到法制逻辑的统领。从这一逻辑出发,耶稣在十字架上的死是脱离了他的信息和生活、同时也脱离了他的复活的:从根本上说,耶稣干脆是为了死而来。历史上的拿撒勒的耶稣的具体宣道、行动、受难和新生在这一理论中不起重要作用。反之,我们所得到的“圣父与圣子之间”毫无生气的“虚幻表演”,或者是以法律细节为依据的、圣子神性与人性之间的表演。^⑨这一切都应该是为具体的人做出的,但是具体的人却大多在上帝

之子形体背后消失；他们在内心上没有感受，大部分人不过是被用来世生活的许诺推委开而已。

c. 也许是因为这个救赎过程阴郁，所以被救赎的人——正如尼采批评指出的——才显得没有得到很多救赎吧？从以上所述至少可以见出，安瑟伦所定形的赎罪理论不如中世纪和中世纪占主导地位的法制理性秩序观念那样多地反映出新约。这一理论的产生起因于十分可嘉的设想：借助于一种新的经验背景让旧传统为时代重新理解，使用信徒与非信徒共有的思维和语言的形式。但是，如果中世纪神学可以这样做，那么，现代神学为什么不可以采用新的方法呢？为了解释高度复杂的救赎事件，现在我们不能够比在新约时代或者教父时代更多地固守于一种特殊的概念框架，不论这是司法的、礼仪的、形而上学的，或者甚至科学的、技术的、心理学的、社会学的框架。关于十字架和救赎已经说的话和在很短篇幅中还应该尽可能完满地说的话，都是一种尝试，以求检验流传数百年的传统，以求保存其重要内容，以便让精神背景完全不同的现代人倾听关于十字架和救赎的本原信息。

是 牺 牲 吗 ？

如果对救赎的最新理解应该摆脱司法的和礼仪的限制，那么献祭的概念不应该放弃吗？尤其是**赎罪祭**的概念——至少在通俗的说明中——常常导致的确令人痛苦的、与异教献祭混为一谈的误解，这是不可怀疑的事实。难道上帝是残忍的，甚至有虐待狂的，非得用他儿子的鲜血才能平息他的愤怒吗？一个无辜的人应该充当替罪羊、代人受罚、和真正罪人的替身吗？

a. 在新约中——除了希伯来书之外——赎罪祭的概念没有神学系统化所赋予它的那种重大意义。当然,不可争议的是,使徒的宣道大概遵循了耶稣预期自己死亡^⑩时所做的解释,可能还参照了旧约,^⑪把耶稣的死看作是**赎罪的**:耶稣被看作为和解的象征,^⑫被屠杀的逾越节羔羊,^⑬和背负世人罪孽的上帝的羔羊。^⑭看来,使用旧约献祭术语,甚至和简短公式“基督的血”联系起来当然是顺理成章的。在一定程度上——特别是对于犹太人——这可以使十字架上的惨死耻辱能够忍受和理解。但事实上这更多地是使用现成公式和比喻的问题。只是在一位佚名的希腊作者利用了保罗信条写作的一封较迟的致希伯来人书信中,献祭的主题才用礼拜术语广泛地展开:作为对犹太礼拜式的激烈批评。^⑮

事实上,不应该按旧约意义或异教意义来理解耶稣的“献祭”。在新约中,献祭不是要成为一种和解的力量,以安抚一个愤怒恶魔的情绪。应该和好的是人,而不是上帝。和好完全是上帝提出的:^⑯消除的不是上帝本身的怨恨,而是人与上帝之间的敌意;敌意根源不在于因袭的罪,而在于个人确实的罪,和罪的普遍负担。

和圣殿祭司不同的是,耶稣奉献的不是外在的、物质的礼物(水果、动物),而是他自身。^⑰这是凭着对上帝旨意的服从和对人的爱完成的**自愿的、个人的委顺**。很明显他不是一名祭司,但是现在从比喻的意义上被定为祭司,而且的确是**大祭司**,他通过自我奉献同时也是献祭的牺牲品。在致希伯来人书信中,这种自我奉献不能简单地被理解为普通的“献祭”,应该被看作为完美的“献祭”,是**人的一切不完美献祭的终结**。通过这种自我奉献,那种想要用动物献祭达到的目的确实达到了:人和上帝的和

好。新约其他部分中提示的结论在这封致希伯来人书中已确定下来：这完美的自我奉献具有永恒的效力，它使其他一切赎罪祭变得永远是多余的。

这唯一的献祭“只有一次”，^⑧从而消除了以往繁复的献祭，使这一事件解除了时间和空间的限制，又使其超越一代人或一个民族的界限。被举扬的主不再提供其他献祭。在十字架上献身只有一次，被“献祭”的耶稣现在应被看作为被举扬的主、永恒的大祭司，他为他的追随者不断地向上帝恳求。因此，他虽然被称作“大祭司”，却不是在一个神圣的地方完成一种静态的献祭礼拜。但是这里涉及的首先是上帝之子顺从地遵守的献祭之道：通过他肉体的屏幕，在死亡中进入圣所，这样，他的盟约团体也和他一起在圣所中抵达上帝的宝座。因此，只有依据这一历史的途径，大祭司基督在再次来临之前为他兄弟们现在进行的恳求才能被理解为：耶稣·基督，昨日今日一直到永远是一样的。^⑨这是希伯来书的教导。

b. 但是，甚至在人类经验范围几乎已经全部变化之后，在今天再简单地重复这些古老的话、概念、图象和思想是足够的吗？今天，在涉及使用献祭概念方面，我们可以得出如下的结论：

作为在当时为犹太基督徒所充分理解的赎罪献祭的十字架上之死的观念，只是解释那一死亡的一个、而且不是最重要的模式。

因为在现代人的环境中，仪礼的献祭不再实行，已经没有必要为针对异教徒们（迟至奥斯丁时代，他们促进了对罗马的首次征服和放弃向众神献祭的作法）保卫信仰再援引某种基督的“献祭”，所以献祭的概念是与任何经验无关的，

因而引起极大的误解和不可思议。^②

因此,从仪礼意义上(“赎罪祭”)理解的“献祭”这一术语在现代宣道中实际上是尽可能避免使用的,取而代之的是更易理解的术语,如“和解”、“再现”、“救赎”、“解放”。但是,如果使用的话,就应该从位格意义上理解为“献身”、“自我献身”,^③而且不仅是指耶稣的死,还指他的全部生活之道。希伯来书中礼仪献祭的图象也深刻地印着这一标记:耶稣以独特的顺服将他的生和死奉献给上帝和人(自我奉献、生命献祭)。

新约以许多相应词语^④表达的“为我们”或“为我们的缘故”、“为我们的利益”、“为我们的好处”,对基督徒信仰被钉上十字架者具有本质的意义。十字架上之死当然是一个历史事件,但同时又不止如此。耶稣不仅(一次)被钉上十字架,而现在只靠他的影响、榜样活在我们的记忆中;而且,因为他已复活与上帝同在,所以他是、而且将永远是为了我们(一次而永远)被钉十字架者。因而,对信徒来说,他是临在的、活着的。所以十字架上的死是一个具有普遍意义的历史事实:一切都受波及,并被召相信。

然而“为我们”、“为众人”、“为大家”的十字架上之死的普遍意义可以表达为许多不同的方式,在今天,因为得助于表现的概念,^⑤表达得常常更为明确——如上文的尝试。无论如何,在“为我们”之中最为突出的不是罪(安瑟伦的理论),而是人。

因此,耶稣之死永恒、确定和不可磨灭的意义和作用应该——我们在以上各章中一直是努力这样做的——摆脱旧词语的种种限制,而常应结合于历史的耶稣的宣道和活动、

结合于已复活的基督活生生的临在,当然也结合于现代人的经验范围来加以考虑。只有这样,基督徒对被钉十字架者的信仰才能改变人和人的世界。

c. 如果说献祭概念在今天问题很多,那么,从十字架献祭推断出来的**弥撒献祭**概念则问题更多。特别是希伯来书中的论述已经表明,团体会餐、感恩礼庆祝绝不能被理解为耶稣独特“献祭”的重复、扩展,更不是超越。最后的晚餐——我们已经看到——首先是一次晚餐,进餐。“弥撒献祭”这一名称是会引起误解的,应该避免使用。对这一餐的理解应该是:通过(掰开的)面包和(红)酒,人分享他献出的身体和他流出的鲜血。最后的晚餐故事所用的献祭词语和“为我们”的突出重要性的理由就在这里。因为团体得分享他一次而永远自我奉献,即他生命的祭献,所以团体被引入通过他为众人的“献祭流血”建立的新盟约中。如此,这圣餐让信徒分享耶稣在十字架上的唯一的祭献。但是,正因为如此,这才不是**十字架上“祭献”的重复**。这是一种**纪念性的(回忆、追忆)和感恩性的活动**,起初都是在家庭里极简单、极鲜明地举行的:以感恩的信仰追忆,享有耶稣这种独特的、长久的生命献祭。

如果要正确地了解团体聚餐——最后晚餐、主的晚餐、^②感恩庆祝^③——那么同时应该看到时间的三个维度。

过去的维度。感恩庆祝在本质上常是一种纪念性的和感恩的**聚餐**。因此,它不应该是严肃的、追悼这义人的一餐,而应该也是为了罪人而庆祝的欢乐聚餐。

现在的维度。感恩庆祝过去和现在都是盟约和团体的

聚餐。因此要庆祝它，不是作为个人的独自用餐(个人的弥撒)，而是作为团体和就在他们中间的主一起举行的充满爱的会餐(主内兄弟姐妹情谊)。

未来的维度。感恩庆祝从一开始就是上帝之国**完成**时聚餐的象征和图像。因此，不应该将其作为消除饥饿的、指向过去的一餐来举行，而应该作为指向未来、号召行动^②的充满救世希望的一餐来举行。

对于关系到十字架上之死和最后晚餐的献祭概念的这些细致分析，应该有助于排除上帝虐待狂观念和人的相应的受虐待观念(我们可以回忆起尼采和弗洛伊德的批评)。

但是，人的隐藏于献祭观念之后的巨大而持久的问题仍然没有得到回答。在上帝的计划中，苦难占有什么地位？人应该怎样对待自己的和人类的苦难史？上帝——全能和至善的上帝是怎样因苦难史受到责难，又应该怎样脱离这一责难呢？

上帝与苦难

对有些人，如 T. W. 阿多尔诺^③和 R. L. 鲁宾斯坦^④来说，苦难可以一言以蔽之曰“奥斯威茨”。而在整个地球上，这样的地方还可以举出许多，至于整个人类的苦难，那么谁能概括这一人类的受难史，既然与亿万斯年的人类以前的自然史相比，它简直不可称量？这一受难史带有它的矛盾和冲突，带有它的不公正和不平等，社会的灾难，一切无可救药的病态和罪恶，一切无意义的命运和无意义的恶作剧：这是一条由鲜血、汗水、眼泪、痛苦、哀伤和恐惧、被弃、绝望和死亡所形成的无尽的河流。在这

样一种受难史中,现实生活和人的存在的一切同一性和有意义、有价值的东西,似乎都由于非同一性、无意义性和无价值性而一再地从根本上受到了怀疑。在这样一种受难史中,就连现实生活和人的存在的终极根基、终极意义和终极价值也一再地被混乱、荒诞和错觉彻底打上了问号。

哪怕是一个唯一的人在一个唯一的时刻所可能遭遇到的不幸,也总是立刻就使人问道:这是为什么?为什么我有此遭遇,而且恰好是我,恰好在此刻?这究竟有什么意义?总之,为什么有这整个可怕的个人和集体的苦难,这无法无天的,不,简直是控告上天的苦难?它是对这个充满不幸的人类的创造者的控诉吗?上帝在他的世界中是一切意义的来源,也是如此之多的无意义、如此之多的无意义的苦难和无意义的罪恶的来源。这位上帝难道竟会像不止尼采一个人所谴责的那样,是一位暴君、骗子、赌徒、刽子手?这是对上帝的亵渎——还是对上帝的挑衅?

费尔巴哈曾指出,对于上帝为什么不制止罪恶这一问题,从伊壁鸠鲁直到近代唯理论者皮埃尔·倍尔·怀疑论者们的回答几乎没有什么变化:要么是上帝不能做到这点;这样一来,他果真是全能的吗?要么他不愿这样做;既然如此,他还是神圣的、公正的、善的吗?或者,他既不能又不愿意这样做;那么他难道不是既无能又心怀妒忌吗?最后,他能够并且愿这样做;那么,为什么一切糟糕的事都在这个世界上发生了呢?

在这个问题上,那些神话学的回答的尝试对我们不再有什么帮助,不论是对一个善的最初原则和对一个在同样等级上的恶的最初原则的二元假定(后者使善的上帝不再是一个唯一的上帝,如波斯教、马西昂教派),还是把人类的罪恶追溯到开端,追溯到背离上帝的堕落天使的力量,都不行。这些力量非得再

次反过来质问上帝(如早期犹太教的启示录)。通过历史哲学来作出回答的那些尝试同样也有这种情况。K. 勒维什借助于一条回溯的线索,即布克哈特——马克思——黑格尔——蒲鲁东、孔德、杜尔哥、孔多塞——伏尔泰——维柯——波舒埃——菲奥雷的约阿西姆——奥斯丁——奥罗修斯,从而指出,“近代历史哲学与圣经中对于某种实现过程的信仰是一致的,它归结于末世论的榜样的世俗化过程”。^②

在近代,具有广博的天才并有多方面成就的哲学家和神学家莱布尼茨,曾试图以系统的哲学的方式在《神正论》或《上帝正义论》(1710)^③中,理性地、但最终毕竟是由某种对善良的上帝不可动摇的信赖作担保,来解决由威胁着上帝的世界统治的灾难与罪恶所产生出来的那些困难。然而,紧跟着这种启蒙的乐观主义而来的是1755年的里斯本地震和1789年法国大革命的“人震”。康德于1791年写下了《论神正论的所有哲学尝试归于失败》^④一文,黑格尔在其世界历史的哲学中再一次进行了一个神正论的巨大尝试。他把莱布尼茨在本体论上是静止的神正论翻译为某种历史的辩证的神正论,并试图把矛盾的世界历史理解为一个上帝的世界精神本身的过程:“世界历史就是精神在相互交替的历史戏剧中的这种发展过程和现实的形成——这就是真正的上帝正义论,是历史中的神正论”。^⑤世界历史成了对上帝的辩护,因而成了世界法庭!

然而,这样一些唯理论的或是思辨的论证,这样一些形而上学的体系或历史哲学的幻景,这整个理性的狡计,果真能够给几乎被不幸所压垮了的人类以安慰吗?例如说,当一个人被死神或背叛永远夺走了他心爱的人,或者当他罹患不治之症或直接遭受死亡,理性的或思辨的证据能给人安慰?面对这一切存在

着的苦难所能提供出来的,难道不是只有一种大脑的证明活动或思辨活动,它给予受难者的东西不正如一篇有关食物化学的报告给予一个挨饿者的东西一样多吗?这种唯理论的论证或思辨是否有助于改造这个充满苦难的世界,改变这些压迫或压抑人的制度,即使不是消除苦难,也是把苦难降低到可以忍受的程度呢?

人们长期以来认为,人的受难史可以由下述方式得到扭转,即:**人在近代的解放过程中自己承担起自己的命运**。救世主的地位现在就由自我拯救、自我解放的人所取代:人,而不是上帝,成了历史的主体。但正如我们所看到的,^③科学技术的发展,甚至社会政治的革命,要靠其本身给人的受难史带来决定性的转折,这一点在今天比以往任何时候都更成问题,虽然苦难改变了,但它们并不因此而变得更少些。并且,现在不是上帝,而是人成了被告,说他是罪行的肇事者,因此他被迫作出辩护:神正论的地位被“人正论”所取代了。但是,在这种被迫的自我辩护中,得到解放的人试图减轻自己的罪责,寻找一个**不在现场的证明**,并通过各种不同的辩解程序来从自己身上推卸责任。他在操练着一种“前所未有的技艺”。^④似乎他只为工艺进展的成就负责,而不为它的失败负责;似乎一切罪责和一切毛病都可以归咎于某种先验自我(唯心主义)或归咎于反动的、反革命的阶级敌人(马克思主义);似乎对历史的苦难负责的,根本不是哪一个主体,而只是人的环境,是人的发生学上的预定程序,是人的本能过程,或者最广义地说,是个体的、社会的或语言上的结构。

但是,得到解放的人在面临其解放的分裂性后果时,是否就不应当把自己提到**他的罪责,因而他的现实的拯救**——而不只是他的解放——这样的问题上来呢?拯救和解放都是指解救,

但解放是指通过人把人解救出来,是指人的自我解救。而拯救指的是通过上帝把人解救出来,而不是指人的自我拯救。正如拯救一词长期以来已被用烂了并已被过于感情用事地来使用一样,在今天,解放一词同样如此。^⑤

解放肯定是不能由拯救来取代的。基督徒们在漫长的时期内都急于使苦难与上帝达到调和,他们干脆把苦难直接冒充为上帝的意志,将解救推至彼岸,并把被奴役的人们搪塞到那里去。在今天,人们期待的是自己解救自己,与盲目崇信的权威和未经证明为合法的统治相对立,作为人的自我规定的解放必然是:不受制于自然,不受制于社会,不受制于与自身不同一的人格之自我的自由。它意味着从集团和阶级那里、从少数人那里、从女人那里、从国家那里解放出来,从受监护状态中、从特权的分配和社会压迫解放出来。

但恰好因为这一点,事情也可以颠倒过来:**拯救也不能由解放来取代。**在近代,人们长期以来认为,人和人类的多方面的苦难可以任意地、通过人类运用科学和技术对它加以克服而达到消除。他们一直认为,他们可以不理睬对于人的同一性,对于人类整个生命的意义,对于道德的根据,对于死者和失败者的无可安慰的苦难,以至于对罪责所提出的问题。

只有拯救才能使人在某种不能由解放所达到的内心深处获得自由。只有拯救才能创造出某种摆脱了罪恶、有意识地把自己看作时间和永恒性的新人,创造出在某种有意义的生活和无保留地为别人、为社会、为这个世界上的危难而献身中得到解救的新人。的确,人的受难史、罪恶史和灭亡史通过人的解放是绝对逃脱不了的。然而,当他要想在无意义的受难和死亡中,在苦难以至灭亡和失败中找到某种意义时,于是他就求教于那最终

的实在性：**直接面对上帝**，但是，由于他要为自己辩护，他却不再能像一个无罪的人那样要求这位上帝说明理由了！得到解放的人不能逃避他对于世界和人类本性的根本性的共同责任。从这时起，比起那位尚未得到解放的、据说是毫无怨怼的约伯来，今天的人也许更容易做到自我认识。然而毕竟，今天的人在一种根本不同于约伯的情境中，即便置身于受难史，也从来不是与上帝对立的。通过理智的证明，他并不比约伯的那位朋友走得更远。任何理智在苦难之中都有它的界限。

“我为什么受难？这是无神论的支柱”，格奥尔格·毕希纳^③如是说。对于苦难的态度从根本上说与对于上帝和对于现实性的态度有最深刻的关联：在苦难中人达到了他的极端的边界，对于他的同一性，对于他生命的意义和无意义，乃至对整个现实的意义和无意义，他都提出了决定性的质问。一次又一次地，**苦难证明自己是对信赖上帝本原的考验**，它迫使人作出抉择。在什么地方所激起的对上帝的信赖能比在全部具体的苦难中更多呢？——有些人被具体的苦难引到了不信，——另外一些人则被引向了信仰。并且，什么地方所激起的对整个现实的本原的信赖，能比在面对边界上和自己生活中一切苦难和罪恶时更多呢？——对有些人来说，巨大的苦难成了在面对整个现实时对本原产生怀疑的动因，——对另一些人来说则成了导致对本原的信赖的动因。

面对着人类历史中和个人生活中苦难的可怕现实，对一个受难的、怀疑的和绝望的人来说，毕竟还存在着一种选择，像伊凡·卡拉玛佐夫那样对于他所不可接受的这个上帝^④的世界奋起反抗，或是作出卡缪式的叛逆，他和陀思妥耶夫斯基都指出了无辜的孩子^⑤的受难。他不必像被解放了的独立自主的普罗米

修斯那样倔强地反抗诸神的权力，或是像薛西弗斯那样将大石一再徒劳地滚上山头，而石头又自己从山顶滚下来。相反，他可以采取**约伯**的态度：尽管有这个世界的一切苦难，他仍然可以对那位不可捉摸的上帝表示**无条件的、不可动摇的信赖**。这种态度即使在约伯那里，也与听天由命、消极被动的态度不相干。肯定有人会说，如果一个人体会到世界的无边的苦难，他就不会相信有一个上帝存在。但这难道不可以倒过来看吗？只有存在一个上帝，人们才能够体会到这整个世界中的无边的苦难！只有在对那不可把握的、越想越伟大的上帝的真诚信仰中，人才能够抱着牢固的希望渡过那条广阔深邃的河流：他意识到，越过那苦难和罪恶的黑暗深渊，有一只手向他伸了过来。

自然，问题又总是回到这一点上来：那个不可把握、**无动于衷的上帝**，那个高居于一切苦难之上，将人类遗弃在无法估量的不幸之中，让他去奋斗、去抗争、去遇难的上帝，是一个什么样的上帝呢？不过，甚至这个问题也可以颠倒过来看：上帝果真高居于一切苦难之上，如同我们用人类的眼光所想象的那样，如同我们在每次抗争时以之为前提的那样，或刚好像哲学家们所推断的那样吗？难道上帝不正是显现在耶稣的受难和惨死之中，他还会显现在另一种形象中吗？^③

对约伯来说，只有救苦救难的上帝的**不可把握性**是显而易见的。人应当在这之上建立他的虔诚的信仰，即使他什么也不理解，而且最终还不得不去死。这是一种在具体的苦难中不论多么困难也要坚持到底的态度，它即使在以色列，根据文字记载推测，也很难找得到追随者了。但是，在**耶稣受难和惨死**中，靠不可理解的上帝所获得的摆脱苦难的最后的拯救——这拯救使苦难和死亡转化为生命和渴望之满足——不也恰好是在上帝的

不可理解中才显明了吗？这不正是使一种完全不同意义上的信仰成为了可能，即使按通常来理解的信仰仍然是信仰？每一个人的受难这一事实当然不能被耶稣所取消。在这里总还是留下了可以怀疑的余地。然而，人与苦难的正确关系，人的价值等级以及苦难的某种隐藏的意义，却应当和能够由此得到澄清。

甚至耶稣也并没有解释人的苦难，而是作为在上帝面前无罪的人体验着受难，当然，一直忍受到——这不同于约伯——那痛苦的结局。他的历史不同于约伯：真实，而不虚构。他的结局也是另一个样，没有“大团圆”，也没有在一个美好的生活中重新得到补偿。他的苦难改变了，这是对他的生命的报偿，直到他死亡的最后一刻。从耶稣的最后的受难、他的苦难和惨死那里，每个人的受难，一般人类的受难可以获得某种意义，这种意义是那个质朴地唤起无条件的信仰和信任的约伯的故事所无法传达出来的。

但这样一来，耶稣的受难就不能仅仅“实在地”看作那遭受死亡的存在之个人的自我理解的代号（“受死的事实”），甚至不能在纯粹“将来时”的意义上看作对某种消除了苦难、罪恶和死亡而仍然完善地存在于将来的乌托邦式的自由的许诺，最后，也不能从高度“思辨”的意义上看作神与神、神对神之间辩证地在三位内部演进的^①一位被钉上十字架的上帝的受难史：在这里，耶稣和上帝的同一性不是间接地，而是直接地得到实现，在晚期希腊化时代特别是拉丁时代的三位一体思辨中，某种神性的“本性”或“实体”则抹去了父和子的区别。^②

因此，耶稣的历史性的受难和惨死既不能通过实在的归纳，也不能通过乌托邦式地寄望于将来，又不能通过神学证明的高度思辨，得到辨明，这必须作为当时确实发生过的事而不断地被

重新描述。^⑩但如果说这种描述不应当停留在对圣经故事的某种情节本身的简单复述上,乃至对神话(如下地狱之说^⑪)完全加以重新接受的话,那么它同时也就需要着眼于当前来进行历史批判的反思,这样一种反思已向我们指出,^⑫耶稣的震撼人心的受难在他的全部行为的后果中占有什么样的地位:官方宗教立场完全有权作出的那种对异教徒、假先知、渎神者、蛊惑民心者的刑辱处死说明,这种人与真正的上帝完全无关。他的这种被人遗弃的死,如我们所看到的,其特征就是不可比拟、不可限制地被上帝遗弃:即被那个他将一切都寄托于他要与之接近者遗弃在绝对的孤独中。一切都是徒劳,是一种不能被神秘化的无意义的死。

只有从对耶稣复活的信仰和对与上帝同在的新生的信仰中,才能产生出一种**透人到无意义的死中去的意义**:只有在这个新生的来自上帝的光中才能看出。这种死毕竟不是徒劳的;当上帝似乎将他抛弃在大庭广众之中时,上帝毕竟直到他受死都在支持他;对于这个没有人像他那样首先感到被上帝所遗弃的人,上帝并没有遗弃他;上帝甚至在公开地不在场的地方仍然秘密地在场。所以,从这里就产生出这种无意义的人的受难和死亡中的意义,这种意义是人在受难和死亡时由自己无论如何也产生不出来的,这种意义只有从某种完全不同的东西,从上帝那里,才有可能赋予自身。

从这单一个人的已经完成了的受难和死亡中,也能显露出许多的人,就本身说是无意义的受难和死亡中的隐藏着的意思吗?人的受难仍然是受难,死亡仍然是死亡。过去的苦难并未成为不曾发生的,眼前的苦难也未变得没有悲伤,将来的苦难也不是不可能。受难和死仍然是对人的生活的一种侵害。受难不

应当受到篡改、缩小或美化，它也不应当像斯多噶派那样来忍耐，麻木不仁地、不动心地来承受，更不能自我折磨地去寻求，甚至从中获得苦行僧式的乐趣。相反，它应当在个人和社会的领域中，在人格中和在社会制度中，以一切人类的手段加以战胜。这点越到后来必然会越明确。

由这个无意义的受难者和受死者的受难和死，只能说出决定性的一点：即使是明显毫无意义的人的受难和受死也可以具有某种意义，可以得到某种意义。这是一种隐藏的意义：人不能够自己把这种意义附加在受难之上，但他能够在这个单一个人完成了的受难和受死的光中获得这种意义。这种意义不是自动给予的：它在这里不应当满足人的想望，不应当宣布苦难的神圣化，不应当传授心理上的抚慰手段和廉价的安慰。但又仍然是在没有约束的方式下，**意义被提供出来**：人必须作出决定。他可以拒绝这种——隐藏着的一—意义，通过拒斥、玩世不恭或是绝望。他也可以接受这种意义：通过对于给耶稣那无意义的受难和死亡以意义的那一位的虔信。除此之外，剩下的是违抗、反抗，以致失败，最后以绝望告终。

基督徒看到一个受难者的生命复活起来，他自己尚未经历过复活，而是尚在准备着自己的复活，苦难仍旧是一件坏事。但在对上帝的信任中这不再是一件绝对的坏事，如同在佛教涅槃中必须通过拒绝生命意愿而加以消除的那样。不过，绝对的坏事仍然是：与上帝相分离，离开了上帝坏事就没有任何意义。苦难属于人，苦难实际上属于这个世界中的人的充分有效的存在：甚至爱与苦难联系在一起。人应当通过受难来获得生命，为什么是如此，为什么它对于人是有益的和有意义的，为什么没有苦难事情并不会更好些，这不是理性所能证明的。但目前，这已经

因为耶稣在对上帝的信赖中,在希望意义最完满地启示出来这一确信中而受难,而受死,而新生,从而可以被认为是有意义的了。

于是,仍然一直在受难的人就处在了(自然发生的)苦难和(在信仰中被赠予的)摆脱苦难的辩证中。他还是不得不受苦,不得不死,但苦难和死不能使他在恐惧中扼杀希望。苦难在自身中,通常是无意义的,在对某一个受难者的关注中,才有某种意义提供出来,这种提供出来的意义只会在充满信赖地与一切荒谬针锋相对中被把握到,以便能够懂得:一种处境哪怕是如此无望、无意义和无出路,——但即便在这里也有上帝存在,不仅仅是在光明中、在欢乐中,甚至在黑暗中、在悲伤中、在痛苦中、在忧郁中,我也能够遇见上帝。受难本身并非上帝不在场的标志。从单一个人的受难出发,受难作为通往上帝之路变得明显了。由莱布尼茨所断言而由陀思妥耶夫斯基模糊感受到的东西,对于约伯来说是确实的,而这在那位被钉在十字架上的复活者来说,则最终变得明显和肯定无疑了:甚至受难也进入了上帝的怀抱,甚至苦难也能在一切被上帝所遗弃的时候成为与上帝相适之处!有信仰的人不知道绕开苦难的路,但他知道一条穿越苦难的路:在积极的承受中冷静地面对苦难,并以同样的方式准备与苦难及其根源作斗争。他带着对单个受难者的关注,充满着对那位恰好也在苦难中隐秘地在场者的虔信,这位在场者甚至在极端的危难中、在无意义、虚无、被遗弃、孤独和空虚中也给人以支撑和支持:这就是那位作为难友与人并肩而立的上帝,那位坚定地和人站在一起的上帝。没有什么人间的磨难可以反驳这一意义的提出,正在复活者的磨难中,这一意义的提出已经完成。

任何地方都不曾像这里这样清楚地证明,这个上帝绝非仅仅是一个强者、健全者、成功者的上帝,一个强者队伍的上帝。正是在苦难中,上帝才能证实自己是耶稣所通报的那一位,或如所周知,^⑤是无望者的主。他本身就是对于神正论,对于生命之谜,对于这个世界的苦难、不公正和死的疑问的回答。所以,作为无望者的主,他就不再是一个处在超验距离之外的上帝,而是一个在不可估量的善意中贴近人的上帝,他在整个历史过程中宏恩无限地伴随着人,甚至在晦暗不明、徒劳无益、茫然若失的时候,也诱导人作希望的冒险,甚至在远离上帝的地方,也悲悯为怀地将他收容。

任何地方都不曾像在耶稣的生平和事业、受难和受死中那样清楚地说明,这个上帝是为人的上帝,是一个完全站在我们一边的上帝!它不是一个“从上面”以神权威吓人的上帝,而是一个平易近人的、“与我们在下面”**一同受难的上帝**。我们这里所说的,无须强调,是在比喻、象征和类比的意义上而言的。但我们懂得它意味着什么,它在今天比过去更清楚地表达了什么:在耶稣身上显示出来的,不是一个残酷地专横和立法的上帝,而是一个以拯救之爱与人类相遇的上帝,在耶稣那里,上帝与受难的人休戚相关。那么,除了那由复活所证实并带有某种其他征兆的磨难之外,什么地方更能说明这一点呢?任何地方都不能比在磨难中更能清楚地说明,这个上帝实际上是一个站在弱者、病人、穷人、无权者、被压迫者一边的上帝,甚至是站在不信者、不道德者和目无上帝者一边的上帝。他不同于异教的诸神,而是一个不对那些冒犯自己的人施加报复的神;他不被那些想从他这里有所得的人买通和贿赂;他不嫉妒人们的幸运,他不要求他们的爱,而最终却仍然不抛弃他们。相反,他是这样一位上帝,

他把恩惠赠送给那些不值得受惠的人。他毫无嫉妒地给予，而从不使人失望。他不要求爱，而是赐予爱：他本身就完全是爱。而这样一来，甚至磨难也就不能理解为由一个残酷的上帝所要求的牺牲了。相反，自耶稣复活以来，人们恰好把这一点理解为上帝之爱的最深刻的表现。这种与其说是在抽象的“本质上”，不如说是在其效果的显示，在其“形式”上可以用来给上帝下定义的爱，^④它不是作为一种感情，而是一种“为他的存在”，一种“为他的善行”。因而，这种爱就不能被抽象地确定，而永远只能在注视这个耶稣中得到确定。

这个爱的上帝，根据保罗的说法，甚至连自己的儿子也不顾惜，而将他献给我们；既然如此，他怎么会不连同他的儿子一起把一切都赠送给我们呢？^⑤而这一点正是那个在保罗看来对基督徒来说并没有什么，而且也的确没有什么要求的原因：因为没有什么能把他与耶稣基督所已经显示出来的这种上帝之爱^⑥分离开来。这种神正论不只是神学的理论，而是能够在实践中获得生命并经受检验的，这一点已由保罗在他自己的一生中表明了。^⑦

对于一个超然于一切不幸之上，高踞于不受干扰的天堂极乐和冷漠的超验性之中的上帝，人可以进行反叛。但对于那在耶稣受难中启示出他整个地与人同患难的上帝也反叛吗？对于一个抽象地审视着的上帝正义，对于一个对现在是前定的、对将来是假定的宇宙和谐，人可以进行反叛。但对于那在耶稣身上已显示出来的、无望者的父的爱，对于这个在其无条件性和无限制性中也包括了我的苦难，使我的愤怒平息，克服我的沮丧，并使我能在一切实接踵而来的困境中坚持到底并取得最后胜利的爱也要反叛吗？

上帝的爱并不保佑人**免除**一切苦难,但它在一切苦难之中保佑我们。于是在现在就开始了那些固然要在将来才完成的事情,如在对人、对一切人,也包括死者和失败者的辩护中来为上帝辩护,如作为人类正义论的上帝正义论。十字架和谐并非代价太高而不可赎取,而是建立在十字架之上;上帝之爱是最后的胜利,而上帝的存在绝非不为苦难和不正义所触动、无动于衷、冷漠无情,而是已在自身的爱中关怀着并还将关怀着人类的苦难;上帝这爱的胜利正如耶稣已经宣告和显示的爱那样,是一种最终的、决定性的力量:这就是上帝之国!因为,霍克海默以及人类历史上无数的人,都渴望世界的正义,渴望真正的超验性,渴望一个“全新的世界”,一个“谋杀者不再能在无辜牺牲者身上高唱凯旋”^⑤的世界,这种渴望应当得到实现,正如在那本超逾一切批判理论和批判神学的书的最后几页上所写的那样:“上帝要亲自跟他们同在,作他们的上帝。他要擦干他们每一滴眼泪;不再有死亡,也没有悲伤、哭泣、或痛苦。以往的事都已经过去了”。^⑥

对于耶稣之死的解释暂时到此,但是对于他的起源的解释,难道不会提出更多的难题吗?

3. 对起源的解释

今天,有些人仍然认为圣诞节是基督教界的主要节庆日、上帝的道成肉身是核心教义。然而,从以上全部叙述可以见出,构成基督福音毫无疑义中心的不是耶稣的诞生,而是他的死和他新生后与上帝的同在。

成 为 人

世界三大宗教的“圣夜”——佛的启明、古兰经的下传和耶稣的诞生——显然不能(像有些时候那样)等量齐观。但是,我们不能不看到,在**传统上,宗教的重大事件都是和其伟大创造者的诞生联系在一起的**,从这一观点出发,就不能说拿撒勒的耶稣有什么独特之处。处女怀孕、奇迹般的诞生、天使的出现、魔鬼的诱惑在涉及宗教创建者时都被提及,不能视为仅为耶稣所有。奇迹也构成了佛、孔子、查拉图士特拉和穆罕默德诞生的背景。先知穆罕默德的诞生是一个天使向他母亲做出的许诺。查拉图士特拉的受胎伴随有奇迹般的环境。波斯的救世主索希安特是从一个处女受查拉图士特拉的精子育成的。佛也和处女怀孕有联系,是在他母亲摩耶夫人左侧受到一头神秘白象象牙刺破后十个月出生的。在穆罕默德和孔子出世时,都有天使出现。不仅关于少年耶稣——如在一些伪经经文中——而且关于青年悉达多都有各种奇迹事件纪录。还有,像耶稣一样,佛和查拉图士特拉也受到了恶鬼的诱惑。因此,如果耶稣的神之子身分被归结为他诞生时的这类超常事件或者他一生的奇迹作为,他就能**够被直接列入宗教创建者行列**,更不必说古代的其他英雄和不同程度上可疑的奇迹创造者。

a. 基督教的明确事实现是在也常常是十字架。但是**第一批见证人是从复活的基督的十字架回顾耶稣生命的开始的**。甚至关于上帝之子**成为人的论断**,如果不和十字架与复活联系起来看,也会成为一种“众神的故事”,也会成为纯粹的神话。本来,这些论断事实上都旨在说明在这里受难、献祭、表现出如此

顺服的人到底是谁。^①我们已经看到原始团体是怎样称呼耶稣为“子”和“上帝之子”的：他是上帝的律师、全权代表、代言人，确实又是上帝的使节、受托者、代表、代理的特使。^②关于上帝之子、因圣神受孕者、先在者、创世中介者的观念，最初都是借助于犹太传统来解释耶稣的位格和事业的。但是，在这些观念被传入希腊世界十分不同的环境和语言中之后，必定要引起十分不同的联想。下文我们要看看这些远非单纯的联想。

“道成肉身”的名称和概念（“成肉身”、“成人”）由于在约翰福音中被使用而造成某种巨大影响。在新约中，只有这里才有神性“逻各斯”或“道”的观念，“道”和上帝一起、作为上帝、在上帝的本性中一直永恒地先在；据犹太智慧文学（和基督前的诺斯替派？）认为，这道曾以位格形式，在创世之前存在，后来又在人们中间出现。^③在斐洛的思辨中，它似乎又是上帝长子，仅次于上帝，是上帝的形象和被造物的原型，是创世和启示的工具。^④最后，在约翰福音序言中，道被看作为一个神性的人，他为人成为“肉身”：耶稣的道成肉身是上帝在世界上的启示（生命、光明、真理）。^⑤

但是，在约翰福音之前，在保罗书信和次保罗书信中，有几段关于上帝之子成为肉身的论述；论述由信条^⑥或圣歌^⑦组成，在很大程度上可以追溯到前保罗的信条。^⑧最早的论述是腓立比书中由保罗扩充的前保罗圣歌，论及耶稣的上帝面貌，不认为和上帝在一起为“窃取”，而是他虚空自己，采取奴隶的面貌，变得像人一样：既然变为人的面貌，他就十分谦下，顺从死亡，甚至十字架上的死亡。^⑨在这里，道成肉身被理解为谦下和屈辱：为基督徒的爱和无私精神打下基础。

“显现”一词为保罗牧函所选用，以描述耶稣·基督的成为

人。^⑩就当时的理解而言,这不仅仅是一个无害的礼拜用语。在希腊化时代,于秘密礼拜式中带来祝福的众神的“显现”和统治者在重大访问中的“出现”都受到庆祝,并且用古代神圣语言以庄严语调宣告。在基督教团体中,现在也有对“救世主”(希腊语为 soter,用指神性“救主”)、对他从道成肉身到死整个一生中他的“恩宠”、他“对人的情谊”、他的“善”的类似宣扬。

在耶稣诞生之前第 42 或 41 年,在凯撒遇刺身亡之后悲惨的十五年内战开始之际,罗马诗人维吉尔在他著名的第四篇《牧歌》中就宣告了一个救世主的诞生。这是不是对凯撒伟大的侄子和养子渥大维及其家族寄以希望的表示呢?无论如何,在渥大维于公元前 29,在战胜安东尼和克利奥帕特拉之后作为唯一统治者最终返回罗马之际,他的第一个官方措施就是关闭双面战神雅努斯的神庙。“神圣者之子奥古斯都”(神圣者指凯撒,死后被谥为罗马国家之神),在希腊的东方被转化为“上帝之子”,尽其可能地要实现维吉尔对即将来临和平景象的理想国所抱有的希望:罗马和平、奥古斯都和平,最后还有公元前 9 年对巨大和平祭坛的祝圣。同年(据 1890 年在小亚细亚普里尼,后来又其他地方发现的著名铭文),现在出现的“救世主”和“上帝”——凯撒·奥古斯都——的“福音”(“好消息”)被从东方向全世界宣布:这是给破碎世界带来新生活、幸福、和平、先祖期望得到实现、拯救的救世主。^⑪

从关于凯撒家族的这种政治神学来看,我们不是会把路加对“上帝之子”和“救世主”的宣告(尽管是在帝国一角编著;下文还将论及)不怎样当作一个“圣诞”故事吗?我们不是也会从一个不同的角度看待牧函把“救世主”和“上帝”耶稣·基督的“出现”以一种全然类似同样用于圣诞节礼拜的庄严风格,予以宣告

吗?⑩据普里尼铭文所记,救世主—神奥古斯都 9 月 23 日的生日后来被当作官方年历的开端(官吏走马上任日期)。从第四世纪开始,耶稣的生日在 12 月 25 日庆祝:“基督诞辰”——可能是有意和“不可战胜的太阳神诞辰”对立——不久以后被官方规定为 12 月 25 日(冬至)的罗马帝国庆日。在几个世纪之内,一年的开始都与这一天联系在一起;后来,主要由于实际的原因,元旦被推后到下一个月第一天,即 1 月 1 日。罗马的这个圣诞节在东方也被采用,而“显现”或“主显”节,例如在耶路撒冷则被认作为耶稣的生日,而不是东方三贤士(或三王)、或者甚至耶稣受洗的节日。

当然,以道成肉身观念为起点的演变不是毫无疑问的。基督神学和虔敬中对道成肉身的日益增长的关注造成了重点提前转移这一事实是不容忽视的。原来的信息所没有的重点转移甚至在今天不是也相当地加重了理解基督信息的困难吗?这是从死亡和复活向永恒先在和道成肉身的重点转移,因而拿撒勒人耶稣不是被上帝之子夺去了光辉吗?

b. 无疑, **提升的基督学**(人类的弥赛亚升为上帝之子,两阶段基督学)是自下而上的,以死亡和复活为中心,这一基督学事实上日益被**自上而下的道成肉身神学**所取代。它始于上帝之子的道成肉身,当然承认他的谦下和屈辱是他提升的先决条件。另一种描述这一过程的方式是说“**上升**”、**上升的基督学**——即旧约中神之子身分表示被选和上升为子的身分(在升天、洗礼、诞生中)——被一种“**下降**”、**下降的基督学**所补充、甚至取代。因为这种神之子身分——即将被越来越细致地用希腊术语和思想所限制——是指**本体论上更高级的一代**。现在,这与其说是旧约意义上耶稣·基督的法律和权威身分问题,不如说是希腊意

义上他的下降的问题。与其说是功能问题，不如说是本质问题。像本质、自然、实质、实在、位格、合一等术语，是要获得日益增长的意义。

对于希腊听众而言，“上帝之子”的意义不是上帝律师、全权大使、发言人、特使和代表，^⑬而显然是一个神，因其神性而有别于人。一个具有神圣起源和神力的超人！他在永恒中一直先在，和上帝在一起，但时期完满时取了人形，以耶稣这个人的面貌出现。因此，“上帝之子”这个术语有两层意思：有别于上帝、天父（服从，归属），和与上帝天父同一（和上帝合一，神性）。

但是，自此以后对与上帝的合一的重视日益增加。而且常常是片面的，对这种合一的描写也不再在历史的和个人的范畴之中，而在本体论范畴之中。在新约本身，“上帝”这语词当然实际上经常指天父。但是上帝之子和主耶稣这两个名称的转用在希腊世界必定导致把神圣属性转移给耶稣，必定导致对他的神性统治、尊严、本性，总之，对他的神性和思索。从腓立比书中对耶稣先在和道成肉身最早的、依然十分模糊和不成熟的叙述看，这一点就已明确。不过，在这里，兴趣不全在耶稣的神性，而在上帝在耶稣身上引发的事件。

在保罗那里，耶稣被称作“主”，以免除许多要人和众神的这一称呼，而且，这个主的身分在他前尘世的存在中就已赋给他。有一个文段，在联系到世界的创造之时，把“主”（耶稣）和“上帝”（天父）十分紧密地联系在一起。^⑭在新约中，上帝本身不常被称作“主”，这一名称一般是用于耶稣的。但是，另一方面，耶稣几乎没有被直接称为“上帝”，保罗则从来没有如此称呼他。这种区分当然受到强调，区分也扩展到了恰当术语的使用。新约完全没有提及上帝本身的道成肉身。这两个最重要的称谓显然是

仅在约翰福音中不信的多马惊叹：“我的主！我的上帝！”^⑮中才一起转移到耶稣身上。除了约翰福音，耶稣只在受希腊宗教影响的少数很晚的例外场合被直接称为“上帝”。^⑯但是，在希腊神学中，这一切很快就被改变。

神化还是人化？

a. 希腊神学随后从神之子身分的希腊新概念中得出影响十分深远、却非毫无问题的结论。在公元一世纪末期，安提阿的依纳爵很自然地称耶稣为“上帝”。^⑰同时，在希腊世界，已再没有必要像在犹太世界那样地保卫人子之神权和权威，但是，由于战线的变化，却要保卫上帝之子的真正人性和受难的能力（和诺斯替教异教教师对比）。^⑱依纳爵和后来的基督教著作家都不想放弃犹太的一神教；二神教和三神教从原则上都总遭到拒绝。但是，身为神之子的耶稣越是被和天父相提并论，这一点越是本质范畴得到描述，则在从概念上谐调**一神教和神子之分**、谐调与上帝的区别和与上帝的合一方面就会出现更多的困难。

虽然这些观念之中有一些在希腊世界中是有益和不可避免的，但是这一发展情况对于在犹太人和千余年后在穆斯林中间传教和宣讲耶稣·基督福音一事，造成了几乎无法克服的困难，而实际上是完全的失败。对基督教团体本身来说，这一情况无疑导致了神学的混乱和对教会政治的持续干预。人们在颇大程度上适应了由各派哲学、神秘崇拜和罗马国家决定的希腊的思想和生活方式。哲学术语变得更为准确，各派之间差异更加细微，解释更为繁复，保护正教的教条——现在取国家法律的形式——数量更多。但是，误解、派别、甚至分裂也变多起来。就连

后君士坦丁堡时期的历次重大普世教会大公会议也只能部分地克服上述情况。

和拉丁语西方不同的是,东方论救赎^⑨的教导日益关注道成肉身、关注成为人的逻各斯。在这一理论中,首要的拯救事件不太是复活的耶稣的十字架,而是神以人的面貌出现;这没有被视为(犹太人以往却视其为)屈辱,而被视为奥秘。从在第二世纪的伊里奈乌——第一位系统神学家——时代起,希腊系统神学的决定性原则是:上帝本身在耶稣里进入历史,又变成人,这样人就可以变为上帝。换言之,上帝变成人是人变为上帝的先决条件。对人的这种神化当然不能被理解为与神性的泛神论同一,而理解为从本体论方面,完全机动地参与上帝事务。

希腊神学以极生动的方式把人类全部历史描述为一个伟大、持续、向上的教育过程。上帝的形象虽然被罪扭曲,却又通过上帝的教育在人心中得到恢复并臻于完美。在对人类进行的这一渐进启示和教育过程的顶点,据预先作出的计划(拯救天则),上帝本身以其儿子和逻各斯面貌进入了世界,并获有一个人性。这样,人最终地摆脱了黑暗、错谬和死亡,有教导和范例导引他们去追随,也就是说,去模仿和参与,以求以这种方式及于上帝。

在这里,我们是不能恭维这种高超的希腊救赎神学的。无疑它代表了对希腊(尤其是柏拉图—斯多噶的)教育概念的综合基督教化。但是,同时,这也是对救赎和解放的基督福音的一种希腊化,消极的特征过多。我们看到,拉丁语西方的救赎理论是如何被对于上帝与人关系的一种理性主义、法制和道德观,被一种脱离了耶稣的生命和复活的十字架神学所削弱。希腊理论以另一种方式被削弱。它经常接近于一种著重概念毫无效果的基

督学神秘主义,而忽视耶稣的历史性教导和生与死。往往有一种沉缅于宇宙论思辨和轻视人际关系的倾向。在理论和实践上,都有一种接受危险的物质—精神二元论并使这一观点等同于圣经的罪与恩宠对立的倾向。

但是,更重要的是已经提及的一个事实,即:据这一概念认为,救赎在本质上是由逻各斯的道成肉身造成的。通过和圣诞与复活的比较、和道成肉身与被理解为符合道成肉身的复活的比较,耶稣在十字架上的死亡就失去了其恰当的地位而变得无关紧要。其意义变为附带性而不是建设性的:几乎是某种不幸事件——尽管实际上无限伟大——对神圣逻各斯的胜利上升与下降只起偶然的作用。救赎的效果尽管不直接跟道成肉身齐来,却被看作是本质的、固有的,而不是个人的和历史的。这指的是(当然并不全然错误)呼吁整个宇宙回归上帝的人的不朽和永恒、神之子身分和神化。但是,在理论上和实践上,不仅道成肉身和复活时常代替十字架,而且神性生活还常常取代尘世生活,对人的神化取代人的人性化,让世界回归上帝的呼吁取代对世界和社会的变革。但是,教父神学还没有意识到后来被分为诸如释经学、教义学、道德神学和成文法等科目。这样,它的整齐划一性——和拉丁经院哲学后来的分化比较倒也不总是一个缺点——防止了极端后果的出现。

b. 但是,一个有理性的人今天还想变成为上帝吗?②当时鼓动性的教父口号——如“上帝之所以变成人,是为了人能够变成上帝”——在今天几乎已经是完全不可思议的了。上帝与人之间(或两种“本性”之间)交换的命题,虽然对希腊听众有高度的意义,但是对于我们这个对上帝不在和“上帝阴暗”如此敏感的时代来说是没有任何意义的。我们今天的问题不是神化,而

是人的人性化问题。甚至在新约中,拿撒勒的耶稣身上和周围发生的事也不是处处都被解释为上帝的道成肉身或者——更确切地说——上帝之子或上帝之道的道成肉身。如果说这一解释对现代人有什么意义的话,那也仅仅是它对成为人具有某些涵义。

但是,从另一方面来看,考虑到现代人可能享有的各种重大机遇,不是存在着想要凭自己的力量“变得像上帝”这样更为强大的诱惑吗——在解放的过程中?人不是面临着古代的、重大的诱惑吗?——像圣经对人类史开始的那种描述?②这些“得到解放”、气势汹汹想要消除上帝的人,不常常就是想要填补莫须有的空缺、想要取代上帝来为自己和社会“分辨善恶”的那些人吗?在现代社会里,不是有许多无名的势力和制度想要假装代表上帝旨意吗?考虑到与现代对上帝的非神化有联系的个人和社会对人的多重非人化作法,考虑到对人施行非人化的神的代用品(党派、国家、种族、科学、金钱、个人崇拜、权力),我们是不是更应该重新接受这一古老的真理,即:如果没有上帝,人在个人和社会环境中就几乎不能真正地成为人呢?

成为人的这一过程当然不是说——像无神论者受到许多恶劣讲道影响而经常担心的那样——上帝是某种超级权力,使人渺小,压制人的自由,而这个上帝又是按照我们的形象制造的。但是,正如十字架所鲜明确定的那样,这是一个权力皆无的上帝,他要使人人化,实现人的自由:从一开始——圣诞故事强调了这一点——他就在儿童的耶稣身上展现了对人的情谊。因此,正如人们所具体感受和信仰所承认的那样,在这个耶稣身上,上帝本身是活动着的。我们已经看到,在耶稣身上,上帝的道和旨意已变得众所周知,已变成“肉身”。

但是,上帝的这种活动、他的道和旨意的这种临在不应该简单地和耶稣受孕或诞生的数学或神秘的一面联系在一起。从以前各章中可以见出,上帝的道和旨意是在耶稣的**全部**生活、**全部**宣道、行为和命运中取了人形。耶稣是在他全部言语、行动和受难中、在他整个人格中**宣道、展现、揭示**出上帝的道和旨意的。确实可以说,在他身上言与行、教导与实践、生存与活动是完全一致的,他就是上帝的道与旨意的体现:**以人形出现的上帝的道与旨意。**^②

从这一综合的——不是思辨的,而是历史的——立足点甚至今天仍可以看出,从一开始,耶稣就被保罗、后来又被保罗传统理解为上帝力量和智慧的启示,^③理解为创世的头和主,^④为上帝的形象或模样,^⑤上帝的“是”。^⑥可以理解的是,约翰把他描写成不仅是上帝的道,^⑦而且直接等同于上帝,^⑧甚至是主和上帝。^⑨从这一角度来看,一些艰深而夸张的命题是能得到理解的:上帝在基督身上使世界和他自己和好;^⑩在基督身上,居住着神本性一切的丰富,有形有体;^⑪上帝的道变成道成肉身。^⑫这些命题当然必须加以保护,以防误解。

真上帝和真人

在新约中没有形成某种神话性的双神学说:上帝只有一个,我们谈论上帝不能像谈论人一样,谈论人也不能像谈论上帝一样。但是,神之子也不能和天父同一(如在神格唯一论和撒伯里乌主义等异端学说中那样):神之子不是天父,天父不是神之子。

a. 如果没有纯粹的二元性和纯粹的一同性,那么耶稣与上帝的关系怎样才能明确表现呢?我们可以这样说:拿撒勒的耶

稣这个**真正的人**对信仰来说是这唯一**真正上帝**的真实启示。

这正是约翰福音所特别表明的一点。既然父认识子、子认识父，^③既然父在子内、子在父内，^④因而，既然父和子原为一，^⑤所以凡是看见子的人，就是看见了父。^⑥这里展现给我们的既不是神话，也不是神秘主义，也不是形而上学，而是简明的、基本的论断：上帝在耶稣的工作和位格中和我们相逢，向我们显现，这当然不能为持中间立场的观察家所感知，但肯定能为忠诚于耶稣和信仰耶稣的人所体验。

因而，上帝是在耶稣身上显现自己、表明自己是谁的。可以说，上帝在他身上露面。我们在本书上文^⑦已经看到，和希腊形而上学的神比较，旧约的上帝是有品德、有人的面貌的上帝。耶稣这个人在其全部生存、言语、行动和苦难中表现、展示、和盘托出了这种人的面貌。耶稣几乎可被称作为**上帝的面貌或容颜**——例如在新约中，就被称为上帝的像。^⑧其他的表述也说明了同一个意思：耶稣被称为**上帝的道**，或甚至**上帝之子**。全部这些隐喻都旨在表明天父与耶稣和耶稣与天父的独特关系，以及耶稣与人的独特关系：作为上帝的启示者，他为拯救世界所做的工作和他的意义。因此，关于耶稣·基督的谈论总是容易转化为对耶稣·基督的谈话，信仰和信仰的表白总是伴随着称颂、呼求和祈祷，原因就在于此。

b. 在我们尝试得出进一步的概括性定义以便解释上帝与耶稣的关系之前，看来最好探讨一下**先在**的观念，也就是说，上帝之子在道成肉身之前在上帝永恒之中的存在。这个思想在今天特别难以把握。但是，如果我们记得，在那个时代情况截然相反，那时这一观念尚在空中，^⑨那我们就会理解这一神学观念了。不仅犹太人的、尤其是斐洛的对上帝永恒智慧的思辨培育

了这一观念。从关于已经和上帝在一起隐密生存的、即将来临的人子的启示录观念、从关于律法、天堂、弥赛亚名字先在的拉比观念来看,这一观念也是耳熟能详的。最后,还有诺斯替教关于人的先在灵魂的思辨,这种灵魂后来浸入物质,接着又被神圣的原初的人接纳,从物质中释放出来,回归到神的世界。但是,尤其是在这最后一点上,重建原有的诺斯替教观点是困难的,因为不可能排除文本中的基督教影响。

在这样的精神气候之下,关于在上帝永恒中耶稣、上帝之子和上帝之道先在的类似观念必定一直是极受赞许的。当时没有必要再去求助于这些事物的直接启示。神学思考是有的。不仅见于约翰的序言,也见于他的福音书。^④甚至在最早的时期,也肯定见于关于耶稣和上帝一起先在的叙述中,见于腓立比书中前保罗的基督圣歌中,^⑤后来则见于保罗用自己的话^⑥讲述的关于世界凭基督创造的文段中,最后,以一种稍加发展的形式,见于保罗传统中。^⑦

显然,在这里,思路也不是从开始到结尾发展的,而是从**结尾到开始**。问题已经被提出来:如果被钉十字架又复活的耶稣从上帝的立足点看具有如此独特、根本和决定性的意义,那么难道他不是一直在上帝的脑海之中吗?如果他是创世和历史的目标,因此他难道不是总在上帝的创世和拯救的永恒计划之中吗?如果现在他作为子和上帝同在,那么他不是作为子和道从永恒以来就和上帝同在吗?因而,末后的也是首先的。^⑧因为万物的终结都出现在他身上,所以他被承认是万物的开端,万物都适应于他,万物都借他创造并结合为一。^⑨时间与一代代的人、学说和领袖在教会中不断变化,但是耶稣·基督昨日今日一直到永远是一样的。^⑩

在受柏拉图影响、理念被认为是真实的时代，真实的与理想的先在之间区别的意义是有限的。**借用希腊物理学一形而上学范畴思考则属顺理成章。**人们作出尝试，要借助于那种精神气候中现有的词语和观点来述明耶稣的所作所为和本身遭遇的不可比拟的意义。神话因素固然起了很大作用，但从未具有绝对的统领意义。因为任何种类的宇宙法则体系面对拿撒勒的耶稣这个人的具体历史都已无能为力，而面对他的十字架则完全失效。

关于神之子先在的甚至最崇高的思辨和神话论述，就其本身而言，也不可能完备。**十字架的事实永远突兀出现**，任何数量的讨论也不能使其化为乌有。约翰的序言像一首颂歌，谈论一切藉以形成的道，其高潮是“道成肉身”，是他不为人知、未被接受这一现象。^⑦腓立比书中关于曾有上帝形象的耶稣的古代圣歌不在此停止，而在保罗的行文中发展成为虚己、谦下、顺从，直至十字架上的死亡。^⑧歌罗西书中关于在基督内创世的崇高的话是和与基督之血有联系的和解与和平有关的话结合起来的。^⑨就连显然富于田园意味的圣诞故事和路加关于马利亚和圣婴的崇高论述和歌曲也笼罩在十字架的阴影之中。^⑩

那么，为什么甚至在新约时代也得出了关于上帝之子在上帝永恒中先在的神学结论了呢？这倒不是为了尽情享受对上帝和世界的机智思辨。其原因在于澄清和在实际上维护这被钉十字架，然而又活着的耶稣的**独特要求**。我们再也不能接受那个时代关于一个从上帝那里降临、存在于时间之前、又超越于尘世并处于某种天上状态的存在物的神话观念；涉及两个（或甚至三个）神的“众神故事”不是为我们写的。但是，在我们现在十分不同的精神气候中，我们当然必须考虑那个时代的种种观念的含义。

c. 先在的观念隐藏着什么重要性呢？应该加以生动表现的事实是：**上帝与耶稣之间的关系不是在某个较晚时期出现的，不是似乎偶然出现的，而是从一开始就存在，其根基在于上帝本身。**今天，我们即使作出不同的表述，我们也不应该忽视这一事实。^⑤虽然我们今天难以设想这种先在，但是毕竟有几点需要考虑。

(1) **从永恒起，就只有一位体现在耶稣身上的上帝。**他在耶稣身上表现出的面貌是他真正的、唯一的面貌。他不是长着双面神面孔的上帝。甚至在旧约中，他也仅仅是新约中的那个上帝。他不是一个谜一般的上帝，不是一个斯芬克斯像。在我们所知作为沦丧者的天父的上帝背后，不存在某种险恶的深渊，像诺斯替教认为的那样。也不存在掌握高深莫测信条的上帝，像加尔文双重先定论主张的那样。绝非如此。上帝从一开始就存在，而且，随着他在耶稣·基督身上变得为人所知，他也将永远存在。他的存在和行动从一开始就戴有——也许我们可以从回顾中确认——“基督的”印记。

(2) 因为只存在着在耶稣身上得到揭示的一个上帝，所以从**这一普遍的上帝方面来看，耶稣就具有一种普遍的意义。**如果说上帝在耶稣的宣道之外(在某种世界性宗教或世俗生活中)和人相逢(从教义上不能排除这一点)，那么，和他们相逢的就是这唯一的真正的上帝。即使人们不承认他的特征，即使对他们来说他是“未识之神”，^⑥实际上这也是具有耶稣面貌的上帝：这是凭耶稣的观念和精神和他们相逢的上帝。在这唯一的上帝身上，非基督徒——无论命运把他置于何处——也能得到拯救。那是在基督教团体之外，在教会之外。但不是在上帝之外；非基督徒虽然不承认上帝，但这个上帝依然具有基督的面貌。但是，

为了让人们认识这一面貌,为了使上帝对他们来说不再是未识之上帝,就有必要进行基督宣道和传教,宣扬耶稣是上帝的弥赛亚、律师和代表,是上帝之子、上帝之道和仪态。只有通过表白对作为上帝的基督的耶稣的信仰,非基督徒才能成为基督徒。^⑤

(3)因此,对信徒讲解耶稣身上和周围发生的事不能从历史过程出发;从其**终极起源**看,要从上帝那里进行讲解。根据耶稣自己的说法,上帝的主张是通过他自己的主张为人知晓的。上帝的话就在他的话里。上帝的旨意在他的旨意之中。因此,耶稣的宣道、行为和命运,他的位格的起源和意义,不是仅仅在我们于本书开始时讨论的社会环境中建立起来的。事实上是建立在上帝的活动之中的;耶稣为充实自己的权威性援引这种活动,我们的研究最终也要指向这种活动。耶稣身上和周围发生的一切其依据就是造物主的友谊、爱和忠诚,这一切都已提前给出,现在则表明创世与拯救之间的联系。凭着同情感,造物主不允许他的造物在苦难和罪疚中沦落,而是凭着耶稣来提高和接受他们。

(4)人受到召唤,凭借信仰的**信赖态度超越于世界及其时代而进入另外一个维度**:超越事物现状,不是指进入这个世界之外的一个世界,而是指达到我们可以绝对依赖、我们称之为上帝的终极实体。只有在这另一真正的维度中,人才能够透彻理解耶稣是谁和他的意义,才能理解为什么耶稣对自己和人类特别地具有一种独特的和决定性的意义,为什么耶稣而非他者可以让人去追随。**唯一真正的上帝本身靠耶稣把人们呼唤到道上来。**因此,人确实而全面的福祉,他的得救,不仅仅是这个世界的现实,而且还有上帝的**馈赠:恩宠。**

d. 经过对先在的这些思考,就能够更好地理想上帝和耶稣

之间的关系。我们可以看到,在新约中,对耶稣神性威仪的设想首先是从功能方面,而不是从物理学或形而上学方面出发。这当然是耶稣位格的一个本质特征,但是这一特征之归属于他,不是以关于他的本质(“本质基督学”)抽象论述的形式,而是关于我们人类得救的论述(“功能基督学”)。当然,后来这又借助于现代哲学概念得到解释,被解释为一个形而上学的命题。当时的确没有其他的概念体系可用。从现代观点看,应该说希腊概念不宜于表现原有的福音。^④但是希腊概念就是不可避免的吗?尽管概念的辅助不充分,帝国政治错综复杂,但最初几次大公会议(和后来历次会议不同,因为早期会议关注的不是枝节问题,而是基督福音的核心)成功地保卫了这个中心,以防对神性因素或人的因素估价不足。我们不应该抱有幻想。促使这些会议作出各种定义的既不是神学思辨中,也不是教义发展中的欢乐,而是牧灵的关注。^⑤

公元325年第一次划时代的**尼西亚大公会议**通过它对耶稣与天父“本体同一”的定义,反对阿里乌派,防止了多神教变相引入基督教。在耶稣身上的不是第二个上帝或者半上帝,而是唯一的真正上帝临在着。我们全部的救赎都取决于此,就是在耶稣身上所涉及的上帝是真上帝。

以弗所大公会议受到亚历山大城西里尔的控制,由于提出含义不明的论断而造成耶稣真正人性被上帝包罗万象的独一性淹没的危险。二十年后,在公元451年,卡尔西顿大公会议受到教宗大良在神学上起平衡作用的书信影响,在一系列前后矛盾的信条中强调了“与我们的本体同质”和“与天父的本体同质”。^⑥这样,就确认:耶稣充分的人性,虽然不断受到威胁,在原理上都不会因其神性而被牺牲。^⑦

从卡尔西顿大公会议直到我们这时代,教义基督学^⑧的全部发展一直受到“上帝一人”公式的控制:“真正的上帝”与“真正的人”。在教父时期(重大的)和中世纪(不太重大的)发展之后,在近代,教义基督学在黑格尔宗教哲学^⑨中达到了最终的辉煌顶峰和可以说是扼要重述。对全部情况加以考虑之后,可以说在本质上这是一种思辨的(自上而下的)基督学,强调耶稣的神性。黑格尔逝世后,部分地还由于大卫·弗里德里希·施特劳斯的《耶稣传》出版,教义基督学必须经历一种新转变而变为一种历史基督学(自下而上),强调耶稣的人性。取代“高级”基督学的是现在对历史的耶稣^⑩的“低级”研究。

据新约认为,我们不能顾此失彼。拿撒勒的耶稣,如果没有被宣布为上帝的基督,就不存在。基督如果不和拿撒勒的耶稣这个人同一,就不存在。因而,既不可能存在一种非神学的耶稣学,也不可能存在一种非历史的基督学。耶稣这个名字和耶稣这个称号的合一表明,对新约来说,真正的耶稣就是上帝的基督,真正的基督就是拿撒勒的耶稣其人:二者为一,即“耶稣·基督”。在耶稣·基督的故事里,上帝和人都被真正涉及,这一事实即使在今天也应该通过信仰坚定确认。这一信仰应该均衡保持,以便特殊地——或最好是像原来那样地——在神学上不是自上而下地去设定和推断神之子身分、先在、创世中介、道成肉身,而是——像我们在这里所作的——采用自下而上的归纳和解释的方法。

因此,从新约方面看,把耶稣·基督说成“只是上帝”的任何解释法都不能成立:这是在地上行走、摆脱人类缺点和弱点的上帝。但是,也不能把他看成“只是人”:一个宣讲者、先知或贤哲、人类普遍基本经验的象征或阐释者。在全部消极的区分之后,

以本书这第三部对耶稣的全部叙述为背景，我们不存不会错误的奢望，也许可以对古代公式“真正的上帝和真正的人”尝试作出现代的积极重述。

真正的上帝：耶稣身上和周围发生的事的全部意义取决于这一事实，即：对于信徒来说，上帝本身作为人的朋友**在这个耶稣内**存在、行动、说话和实实在在地显现，而耶稣则作为上帝的律师和特使、代表和代理来到众人之中，作为先被钉十字架后又被复活者为上帝确认。关于神之子身分、先在、创世中介和道成肉身的全部论说——虽然往往包装在当时神话或半神话形式之中——归根结蒂是要不多也不少地证实在耶稣身上和周围表明的呼吁、给予和要求的**独特性、独创性和不可超越性**，这些呼吁、给予和要求归根结底具有非人性、而是神性的起源，因而绝对可靠，要求人无条件地依从。

真正的人：在反对神化耶稣的全部倾向的同时，甚至在今天也必须经常强调，他曾**完全、彻底地是人**，因而有人的全部特性（对苦难的感受，对恐惧、孤独、不安全感、诱惑、怀疑的感受、犯错误的可能）。不仅是人，而且是**真正的人**。在这样描述他的同时，我们曾坚持应该予以实现的真理、理论和实践的结合，认识并追随他的一致性和信仰与行动的一致性。作为一个真正的人，通过他的宣道、行为和命运，他树立了**如何作人的榜样**，从而使忠实于他的每一个人都能发现和理解作人的意义和为他人而生存的自由。因此，正如上帝已经证实的那样，他代表了**人类生存**永远可靠的**终极标准**。

现在已经明确,从古代基督学会议所教导的真理中已经推断不出什么新意,因为这一切已真实地包含在新约之中,尽管这真理还必须经常地从希腊社会文化背景中析出和转用于我们时代的精神气候。

当然,据新约认为,对于做**基督徒一事**的最终检验不在于同意关于基督的这个或那个教义(无论有多崇高),也不在于采纳某种**基督学或关于基督的理论**,而在于接受对基督的信仰和模仿基督。为了信仰基督和模仿基督,今天我们可以、而且必须较为平易地谈论耶稣,不要太拘泥古代节日铭文或节日祝词那种风格,不要多采用希腊信仰表白的风格,而要更多地采用对观福音书和现代言语的风格——我们在本书迄今各章中都一直是努力这样作的。

然而,在耶稣降孕、尤其是诞生方面,对观福音书不是包含着许多神话或半神话的东西、许多古代神话和传奇的东西,这些东西在现在不是像高度神学化希腊道成肉身公式那样不可简单地予以重复吗?

为女子所生

如果有人——无论出自什么原因——对这个题目感到不快,那就请他从一开始就回忆一下,这是新约对耶稣为马利亚所生一事最早叙述中的文字。^①

a. 在马太^②和路加^③的圣诞故事中,圣子身份是用独立故事的受欢迎形式描述的。对于基督教虔敬和节日日历规定,这些故事很重要。从圣诞节(包括将临期的四星期),我们可向前推溯九个月到圣母领报节(3月25日);同样,我们还可以把婴

儿蒙难节(12月28日)、耶稣受割礼日(1月1日)、主显节(1月6日)和进殿节(2月2日)和圣诞节联系起来。马太和路加向读者提供了马可不感兴趣、后来约翰认为无关紧要的情节。但是马太和路加把这些奇异事件组成为他们福音书主体的宏伟序曲：耶稣的家谱和父母情况，因圣神怀孕和处女生子、伯利恒的事件和在拿撒勒的青年岁月。

当然，在今天就连天主教释经家们^④也承认，这些故事是一组多半无法确定、互相矛盾、有强烈神话色彩、最终受神学驱动的记述，各有特色。和耶稣生平其余部分不同的是，这里有梦境，天使不断出场和下场；天使是上帝的天上使者，宣告重大事件，当时是十分强调神的超然存在的（参见旧约“主的天使”）。矛盾（无法调和的）不仅影响了只是从亚伯拉罕到大卫互相吻合（据犹太人的名册）的关于耶稣的两种家谱，^⑤而且也影响了许多其他点。马太似乎对拿撒勒为耶稣母亲原籍一事一无所知，而另一方面路加则只字未提一些引起轰动的事件（显然有传奇色彩，没有得到世俗资料的旁证），如东方三贤士的访问，对伯利恒的婴儿屠杀和逃往埃及。对于耶稣与洗者约翰的关系、伯利恒为耶稣出生地、安排及时的人口普查等的历史依据也是可能提出疑问的。

显然，这些都不是恰当的历史陈述，虽然对历史资料的使用不可排除。但是情况还不仅如此：这些故事还是信仰的表白，构成了宣道的一部分，可能是在犹太基督教团体中出现的，被马太和路加所接受，并置于他们福音书的开端。在这里——依据复活信仰的回顾——**耶稣的弥赛亚身分被宣告并得到确认。**方式有两种：

(1) 耶稣是大卫之子。两种家谱中提出了神意的后裔身分

和对大卫之子称号的确认。在马太福音中,家谱从大卫传到耶稣的法定父亲约瑟(而不是马利亚!),象征性数字模式为 3×14 ,在路加福音中大概是 11×7 (耶稣为世界第十二纪)。

(2)耶稣是**新摩西**。这个儿童的先定命运是以关于摩西的早期犹太故事风格表达的(如同在旧约的传奇性附加部分、在哈加达中那样)。摩西被从法老那里营救出来(耶稣被从希律那里营救出来)的主题和以色列人逃出埃及主题(圣家进入埃及)都被列入。在一种无可争议的历史经验背景下,异教的东方三贤士来临的故事构成了希律屠杀婴儿故事的有效对应:因为以色列和外邦人对弥赛亚耶稣的福音(被团体宣讲)的反应是对立的。马太借助于表现出这一事态拯救性质的旧约引语来强调这一事实。以色列拒绝被认为要成为第二摩西的弥赛亚耶稣,而异教徒则来看望他。路加的圣婴故事十分不同,但也完全是按旧约模式构思的:领报场面甚至在词句上都一样,还有马利亚、撒加利亚和西面的三首歌;歌可能来源于犹太的基督传统,反映了旧约犹太诗歌状况。

即使关于耶稣诞生的故事不是历史记述,这些故事——正如我们已经解释过的^⑥——就其本身说也可能是真实的,可以表明一个真理。^⑦作为宣道的一部分,作为信仰表白,圣婴故事旨在表明的**首先不是历史的、而是拯救的真理**:人在耶稣身上得救的信息。采用富于传奇性情结的圣诞节故事来描述生在伯利恒一个马厩里的婴儿,比借助于提供有关出生时间和地点精确细节的文件,能够更生动,因而更打动人心地达到这一目的。

使圣诞信息和圣诞节庆失去意义的,不是寻求重要信息的历史批评,而一方面,是对这些事情的琐碎化,将其降低为一种浪漫的田园诗、一种安适的私事,另一方面是肤浅的世俗化和无

情的商品化。似乎“如此温柔恬静的圣婴”(事实上不在路加福音和马太福音之中,而是在圣像之中)永远是微笑着的,从未因不适哭泣过(这种不适表现在马厩和襁褓之中,没有什么社会批评抗议之意)。似乎这生在马厩中的穷苦人的救主没有表现出对无名者(牧人)的同情,没有反对过名人(奥古斯都、基林努斯)。似乎承恩少女关于高强者受谦抑、卑贱者受称赞、给饥寒者以衣食、赶走富人的赞歌没有强而有力地宣告各种优先的校正。似乎新生儿圣善之夜表示我们可以忽视他三十年后的工作和命运,似乎马槽之中的幼儿额上没有十字架的标记。似乎在对马利亚和牧人的宣告场景(圣诞故事中心)中(像后来在犹太法庭面前的审讯中那样),通过汇集几个庄严称号(上帝之子、救世主、弥赛亚、王、主),通过把这些称号赋予这个幼儿,而不赋予在此指名的罗马皇帝的方式,团体信仰的完整表白没有得到表现。似乎这里虚幻的罗马和平不是由以“极大喜悦”所宣告的基督真和平所取代。前者是通过增加税收、武器升级、压迫少数民族和繁荣无望购买的;后者是建立在以上帝对人的情谊和人们互相博爱精神为依据的相互关系的新秩序上。

显然,事实上就连表面上富田园诗风格的圣诞故事也具有十分真实的社会批评(和最为广义的政治)的含义和后果。^⑧这种和平是和为帝国和平政策提供思想依据的罗马帝国政治救世主和政治神学对立的:在神性荣光被给予一个人和一个独裁者的地方,是不能够期待真正和平的;只有在上帝得到最高荣光、上帝对人十分满意的地方才有可能。我们只需比较一下路加的圣诞福音和已经提及的奥古斯都在普里尼的福音便可看出,角色在这里已经互换。对战争结束、有价值生活、共同幸福——总之,完全的福祉、人和世界的“拯救”的期望已经从超强的罗马凯

撒们转移到了这个没有力量、无害的幼儿身上。

在本书范围之内,上述几点足以证实,这些圣婴故事如果得到正确理解,那就绝对不是对少年耶稣所作的无害而有教育性的叙述。关于基督的这些故事以深刻的神学思考为依据,将被用于安排妥当的宣道之中,以求艺术地、生动地和以高度批判的方式描绘作为弥赛亚的耶稣对拯救世界一切民族的真正意义:作为大卫之子和新摩西,作为旧盟约的完成者和新盟约的开创者,作为穷人的救星和上帝之子。在这里,显然这不是耶稣传的第一阶段或者一篇珍贵的家族史。它具有更多的福音书性质:这是邀请的福音;以它为依据,旧约的许诺在上帝选择的耶稣身上得到实现;耶稣没有提详尽的政治主张和纲领,但是他以他的存在、言语、行为和苦难竖立了绝对具体的标准,可以作为人在个人行动和社会行动中满怀信心争取达到的目标。

b. **处女生子**提出了一个依然是激烈讨论^⑨对象的特殊问题。处女马利亚的处女怀孕**耶稣**(没有男性生殖作用)一事仅在马太和路加的圣婴故事中首先提及,但在许多古代信经——其中包括使徒信经——中重提,在教会传统中得到不同方式的理解。最初,例如在马太福音和路加福音中,是作为生育前的处女身分(产前处女=处女怀孕)以一种严格基督学意义提起的。但是,从第四世纪或第五世纪起,在有些可疑的源流(伪经的雅各原始福音书)和强劲禁欲主义运动影响下,它被赋予一种更广泛的意义,把处女身分包括在生产之中(没有分娩痛苦和/或者处女膜的破裂)。最后,又被理解为生育之后的处女贞洁(=没有性关系,以后没有其他孩子),但在新约中同样没有被证实。亦即:永恒的贞洁,包括各时期。马利亚学方法取代了基督学方法,变得日益突出。“处女生子”被用以取代“处女怀孕”。

即使如此,耶稣本身的这种经处女受孕或诞生今天也往往被和新约(或旧约)中没有指名的一位母亲所完成的**马利亚**的“无玷始胎”混淆起来。新约中并没有提及无玷始胎。在西方教会,它被明谷的伯尔纳和托马斯·阿奎那否定,只有在十二世纪才被明确规定,却又被争论到十六世纪,但是在反改革时期被日益明确地教授,在1854年得到庇护九世无错地定为信理。声言认定,作为耶稣的母亲,马利亚不仅清洗掉了原罪,而且,从一开始,在预期基督诸功德之时,上帝先在的恩宠已经保护她不受原罪侵袭。^⑩东正教教会,尤其是新教教会(主张罪的普遍命运)否定了这一声言,认为不符合圣经;现在,由于对“原罪”通过生殖行为传递的奥斯丁观点的批评日益增长,这一声言已大体上变得没有意义。但是,毫无疑问,在教会意识中,两种学说都和教会教父们对性行为的否定性评价有关,而且这种评价今天依然被推广。(以某种道德意义理解的)耶稣和马利亚的尊严必须得到保护,防止性的恶劣影响侵袭(据教宗西里修斯+398认为,甚至夫妇交媾对马利亚也意味着污秽^⑪)。然而,这一切和新约证实的处女生子原有观点有什么关系呢?

在研究这一学说在马太福音和路加福音中的引用方面人们作出许多努力。新约所引用的关于将要怀孕和生育一个名叫以马内利的“童女”的以赛亚书中的一段,^⑫甚至在犹太教中就可能得到过解释,无论如何,后来基督教将其理解为指向一个“处女”。处女生育(和“童贞”的译法)的观念是否也许来源于埃及神话:法老作为神~王奇迹式地由作为在位国王阿穆恩~瑞这灵~神和他的处女王后所生?或来源于希腊神话:众神和人的女儿们结成“神圣婚姻”,从而不仅生出众神之子如伯修斯·海格力斯、伊菲克勒斯,而且还生出历史人物如荷马、毕达哥拉斯、柏

拉图、亚历山大、奥古斯都？共同点固然不可否认，但是区别也不可忽视。领报和马利亚接受怀孕是以话语完成的，没有上帝和人的交媾，是在一种完全没有性感的、理智性脉络中完成的。在怀孕耶稣一事中，圣神没有被理解为进行生育活动的父亲，而被理解为活动的力量。因此，特殊神话的直接影响虽难以证实，却也不能先验地加以争议。可以确定的是，在整个古代世界处女生育的神话广泛流传，而且，我们已注意到，甚至见于波斯、印度和南美洲。因而这绝不是基督教所特有的。

我们已经看到，生育故事不是以历史，而是以神学为指针的；在这些生育故事里，处女生育显然应该从神之子身分方面来理解，而不是相反。历史的耶稣曾以一种新的方式把上帝宣布为父，称他为亲爱的父亲。作为死后复活升天者，他被授予子和上帝之子的称号，而圣子身分又日益被从赞扬转用于洗礼，甚至转用于开始阶段。在受希腊影响的地区，把诸如“我今日生了你”（=王的受选和登基）^③的旧约声明理解为确指生于上帝，而非生于普通人的父亲，不是很自然的吗？使用广泛流传的处女生育象征来生动描述耶稣神之子身分不是简便可行的吗（例如，在亚历山大城，每年1月6日庆祝新年艾翁由处女柯莱的诞辰）？关于“童女”或“处女”的以赛亚书希腊语文本有双重意义，是可能被这样地运用的。出于论争的理由，可能对洗者约翰^④的诞生强调得过多（路加把耶稣故事加入），他像以撒^⑤、参孙^⑥和撒母耳^⑦一样，生于荒胎，但非处女的母腹。

现在，弥赛亚不需充满旧约意义上的神（例如，附神者在以赛亚书中是上帝的仆人），^⑧而是受孕于神。通过造物主上帝之神受孕原来不是指生物学的情况；而是指得到如此孕育的人所具有的基督学上的尊严。然而，这一观念几乎立即日益增长地

开始获得某种生物学上的意义。事实上,新约是经常地表述耶稣的真正人性的。除了一次偶然的更正,^⑩当然他的父母双亲也被提及。^⑪自然也提到他的“兄弟姐妹”。^⑫这些词语在希伯来语中具有某种更为广泛的意义,但是若没有正当的理由是不能认为它们是指“堂兄弟姐妹”的。耶稣的兄弟之一雅各(不应混同于属于十二人小组的雅各)在耶路撒冷团体中和彼得、并在他之后起过重要的作用。^⑬如果在早期存在过关于处女生育的思想,那还可能以这种方式进行谈论吗?早期的一次信仰表白十分公开地说明,按肉体说,耶稣是从大卫后裔生的。^⑭我们在上文已经说过,保罗对处女生育一无所知,所以直截了当地宣布上帝之子为女子所生。^⑮他把奇迹生育的观念(从以撒生于撒拉^⑯方面看,他必定熟悉这一观念)不是用于耶稣,而是从某种次要的、象征的意义上用于作为应许承继人的基督徒身上了。^⑰同样,在问世晚得多的约翰福音(令人惊奇的是,在这里也没有提及处女生育)中,在关于逻各斯道成肉身之前,全部基督徒都被描述为不是生于血气、不是生于情欲、不是生于人意,而是生于上帝。^⑱

但是,在生育叙述中,耶稣的因神受造和处女生育是以历史实体事件形式描述的。从路加自己的系统讲述中^⑲可以见出,这一解释为把路加时代以前广为流传的“上帝之子”称号用于耶稣提供了理由——溯源法。这类叙述称为溯源的传说或传奇。这样,上帝之子的神学解释就作为历史得到生动描述:神学解释转变为神话解释。^⑳

这就是讨论的现状,讨论者不仅有新教神学家,也有天主教神学家。显然,罗马当局^㉑对荷兰教义问答有些含糊的表达形式的诉讼^㉒没有终止天主教神学中的争论,却对它产生了某种

批评性影响。脱离生物学本体论转向基督学神学论的潮流是明显的。^②在这个问题上,只有绝对的忠实态度,而不是遮掩、歧义或重释能为神学的进步和教会作出贡献。对于这个甚至在天主教会之外当然也是争论对象的问题,下列各点可能是可以接受的。

处女生育只在马太福音和路加福音的前历史中得到确证,不属于福音书的核心。正如马可、保罗、约翰和新约其他见证人所证实的,即使没有对新约来说是次要的这些神学(溯源性的)传说,基督福音也可得到宣讲。耶稣的神之子身分不是取决于处女生育的。他是上帝之子,不是因为他的产生不是由一个人而是由上帝造成的,而是因为他从永远、从开始就被选中;确定为上帝之子。无论是耶稣的神之子身分,还是上帝的为父的身分,都不可从生物学起源方面去理解。生于上帝和人的生殖之间没有不可共存性。

虽然处女生育不能被理解为一个历史的和生物学的事件,但可以被看作是至少对那个时代有意义的象征。它象征着这样一个事实:因为有了结束和超越旧盟约的耶稣,上帝就实现了一个真正的新开端;他的位格和命运的来源和意义最终地应该从上帝在他内的活动,而不是从世界史进程去理解。自然,即使是在那时候,这也是一个易于误解的象征。最初,它被完全否定耶稣人性或为人所生的人否定(这是幻影说,该学说教导说耶稣只有一个表面上的人体、或表面的人类生存状貌)。但是,后来,诞生问题往往被那些视耶稣为装扮为人的神的人们利用(这是基督一性论,该论认为只存在耶稣的一种单一的神性或本性)。

上帝和耶稣一起赐予的**新开端**，在**新约**中还以除处女生育以外的**其他方式**得到表现：

追溯耶稣血统，通过亚当到上帝；^⑩

通过关于新亚当的观念（这是犹太宗教哲学家斐洛著作提出的；也出现在关于初始人的诺斯替教神话），新亚当是新人类的开端和领袖；^⑪

通过一个女人生育立即被提升为弥赛亚的婴儿的神话图景；这妇女受到大红龙（“蛇”在后来犹太教中指“撒旦”）的威胁，身披太阳，脚踏月亮，头戴十二星的冠冕（“妇女”指以色列，或许也指教会），她常被解释为指马利亚；^⑫

通过从永恒起和上帝一起先在的神性“逻各斯”或“道”的观念；道变成为肉身。^⑬

这一新开端**在今天**无需求助于处女生育的传说也可以得到宣扬，因为处女生育在现代比任何时代都更可能遭到误解。谁也不能被迫相信处女怀孕或生育这样的生物学事实。基督教信仰——即使没有处女生育也罢——是和被钉十字架，但依然活着，表现出他不会转换、不可推究的耶稣联系在一起的。

在教堂的公众朗读中，显然不必略去这个故事。但是，如果我们回顾关于非神话化的必要性和局限性，^⑭那就应该对这个故事加以坦诚和清晰的解释。

马 利 亚

和耶稣受孕与诞生有关的，还有许多关于他母亲马利亚的问题是神学家们所讨论的。我们暂且不管令以弗所人十分喜悦

的关于“上帝之母”片面定义所造成的短时分裂；只有在近代，由于出现了关于无玷始胎(1854)和马利亚躯体升天(1950)的信理定义，马利亚学的各种论断才变为受到激烈争论的问题。

a. 我们只有全面地遵从**新约资料**的主线，^⑧才有可能确立崇敬马利亚的坚实基础——这种崇敬即使在天主教会中也不是具有普遍约束力信理定义的主题——和在这些问题上取得普世教会的共识。

奇异的是，马利亚(晚期希腊语形式为“马利亚姆”，为希伯来语“米利亚姆”变体)在早期基督徒见证中完全没有起作用；关于她的身世，我们是一无所知的。我们已经看到，保罗首次提到她，但只有一次，而且很笼统，是在论及耶稣“为女子所生”^⑨的诞生情况时。

在这方面有权威性的**对观福音书**只提及他在社会生活和他**母亲唯一的一次会晤**，这有一种明确的否定性质。耶稣的亲属见他出现在公众场合都很震惊，认为他多少有点疯了，想要把他看管起来。^⑩他母亲和兄弟来看他时，他却指向另一个家庭。他指着他周围的人说：“看哪！我的母亲，我的弟兄。凡遵从神旨意的人，就是我的弟兄姊妹和母亲了。”^⑪在最古老的一部福音书中，除了这个故事和在提及耶稣四个兄弟姊妹名字时提及马利亚的名字之外，^⑫对她则没有任何叙述。奇怪的是，只有这个场面很有可能被置于次要地位，在基督宣道中被忽视。但是，假定马利亚先验地解除了一切怀疑和信仰的需要，那么，上述情况就和她受到的恩宠和尊严不符合了。与此同时，这个场面也印证了路加福音的一个场面：祝福不是先给他母亲，而是先给听上帝之道而遵守的人。^⑬像路加福音一样，使徒行传中圣神降临节故事中提及耶稣的母亲，也符合这一情况：只是在复活之后，她

才作为信仰团体之一员，^⑩和耶稣的兄弟与门徒一起等待着圣神。

马利亚在**约翰福音**中出现了两次。在耶稣开始社会生活时，她在加纳等待酒的奇迹，但是，显然，虽然她信仰、请求，却又不完全理解，她的恳求最初被耶稣拒绝了。最后，她站在十字架脚下。这个场面从整体看不算是历史的，因为马利亚的名字不在对观福音书提及站在十字架脚下人们名字中间，^⑪但是这个场面有其深刻的意义。马利亚和信仰的突出见证人（耶稣所爱的那个门徒）代表了教会，这教会在约翰福音核心——十字架上死亡时刻达到了完全的信仰。^⑫据对观福音书记述，她没有出席十字架场面，也显然没有出现在复活故事中。

因此，马太福音，尤其是路加福音的圣婴故事提供给马利亚虔敬和马利亚神学要点的依据是比较单薄的，因为这一神学在更早时候开始于夏娃与马利亚之间的类型学关系，对以往几个世纪的天主教会无疑具有某种巨大的，尽管有时候是含糊的意义。那些论述为历史的研究提供的材料自然很少，但正如我们在圣诞故事更为广阔背景中见到的，为宣道提供了许多内容。在这里，马利亚被描述为充满谦下信仰的处女，上帝恩宠选择和祝福的对象，同时又被描述为先知歌者，旧约中上帝的伟大功绩都在她身上完成。她有气势的赞歌（我们已经谈到过）是据诗篇和先知们的言论编就的，可以解释为马利亚、以色列或教会的圣歌。马利亚的尊贵称号始于路加，^⑬在以后几百年被经常夸大（“说不完、唱不尽的马利亚”自中世纪以来一直是一句受人乐道的话）。

她的形象有两个特征**在圣经中稳固确定**，在宣道中不应忽视。

马利亚是耶稣的母亲。她是凡人，不是天仙。因为是凡人和母亲，所以她是耶稣真正人性的见证人，但她也是耶稣上帝来源的见证人。因此，由于显然历史上和客观上情况某种令人质疑的发展(我们即将予以简短解释)，她后来被理解为基督生育者和上帝生育者(上帝之母)。

马利亚是基督信仰的范例和楷模。她的信仰感受到了毁谤、倾轧、矛盾的利剑。而且，据路加记，^⑩被要求面对十字架，这是全部基督信仰所特有的(对马太来说，约瑟对信仰的服从是主题，虽然不太明显)。因而，马利亚的信仰没有独特之处，她对上帝的奥秘也没有什么独到见解。她的信仰也有一段历史，所以为基督信仰整体提供一种模式。所以，后来——自然往往是因为误解——她被视为信徒之母(同样，对保罗来说，^⑪亚伯拉罕是信徒之父)，因而也是教会的形象和象征。

b. 马利亚崇敬起源于圣经，既大大地影响了文学、艺术、习俗、节日和纪念活动，也受到了这一切的影响；除这一事实而外，它的发展，像每一种重大历史现象一样，还受到许多种种不同超圣经因素的塑造：^⑫近东对母亲神的崇拜、对克尔特和日耳曼诸女神的崇拜(这些女神和古代的有灵山、水、树，后来又和起源奇异、常常制造奇迹的形象联系起来；互相竞争的神学(亚历山大城基督学和安提阿基督学)；教会—政治敌对(亚历山大城牧首区和君士坦丁堡牧首之间)；有时候还有教会人士个人的干预(亚历山大城的西里尔在公元431年以弗所公会议上大规模控制局势，在安提阿派到会以前提出“上帝之母”定义)。

马利亚崇敬在**东方**蓬勃兴起,其形式是崇拜“永恒的贞女”、“上帝之母”和威严的“天上王后”。在祈祷中马利亚首次被祈求(“我们飞向你的保佑”,三、四世纪)。对马利亚的纪念被引入圣礼,都是在东方。在东方,关于马利亚的传说被首先讲述,对马利亚的赞歌被首先创作,教堂首先用马利亚名字命名(四世纪),马利亚节日被规定,马利亚肖像被制作(五世纪)。而且,最重要的是,在东方,在五世纪——这已经提及——圣经中一般被称为“耶稣之母”的马利亚被确定为“上帝之母”。^⑩这是一个后圣经的新称号,在前一个世纪既已确证,但是——在西里尔的干预之后——被古代“伟大母亲”(原指处女女神阿尔泰米斯或黛安娜)之城的人民热情接受:这一公式(像西里尔和那次公会议的其他公式)可能意指神之子的一性受孕和道成肉身,同时物化上帝(似乎上帝能被生育,而不是人被生,在这人身上,作为上帝之子,上帝本身藉信仰启示给人)。

东方的崇敬形式最后在**西方**被确立,但不是没有遭到反对。甚至奥斯丁也没有提及对马利亚的圣歌或祈祷,也没有谈到马利亚节。致马利亚的第一首拉丁文赞歌(“Salve sancta parens”凯留斯·塞杜留斯)迟至第五世纪才出现。但是,从意大利诗人伟南修斯·佛杜纳图斯时代起到第六世纪末,发展起一种日益丰富的拉丁文学,稍后还有德国文学。在罗马,只有到第六世纪,马利亚的名字才被引入弥撒正典(若望二十三世在二十世纪把若瑟引入弥撒正典)。只有在第七世纪东方的马利亚节日(领报节、访亲节、圣诞节、行净洁礼节)才被接受。迟至第十世纪末才开始流传关于向马利亚祈祷的奇迹般的力量。

这一演变在**中世纪**继续进行。从第五世纪的“上帝生育者”或“上帝之母”的定义一直到十二世纪,强调重点越来越少地在

于作为耶稣母亲的马利亚过去的行为,而越来越多地在于她作为永保童女身分上帝之母和天上王后现在对基督徒的作用。虽然较早教会教父们依然谈到马利亚的道德缺陷,现在却誉之为完全无罪;又由于她曾避免原罪,结果她甚至在生前就神圣的道理,在西方教会,从十二世纪起,在有些地方就开始明确地教导。而且,与此同时,在其他方面,马利亚像耶稣一样,特别是在具有圣经思想的圣徒如明谷的伯尔纳和方济各的影响下,获得了更多的人性特征。现在她被看作是同情心的化身,对人很亲近,是她儿子的全权代理人(在艺术作品中被描绘为用她长袍外衣保护人们)。宫廷抒情诗人把某种性感成分引入对马利亚的崇敬,这在文艺复兴时期和以后的绘画艺术中也可见出。经院哲学试图对马利亚在拯救史上与原罪关系中的地位从概念上加以澄清(邓斯·斯各脱,+1308)。神秘主义在她身上主要看到在精神上接受和生育上帝的纯洁灵魂的原型。虽然超越了对其他圣人的敬礼,但其实对马利亚的敬礼在神学上是有别于对上帝的崇拜的。可是,在实际上,马利亚的被创造性和人性往往只起很轻的作用。

从十二世纪起,圣经中的万福马利亚——恳求她在死亡时刻转祷的目前形式始于1500年——变为最为广泛流传的祈祷形式,是和我们的天父联系在一起。三钟经始于十三世纪,玫瑰经用于十三到十五世纪,但是,只有在十九和二十世纪,我们才有五月和十月的敬礼、马利亚的一些显现、在露德和法蒂玛对马利亚的朝觐、全国或国际的马利亚讨论会和协会。

在这个问题上,宗教改革派对中世纪演变过程持反对态度,而返回到圣经渊源。路德在解释对基督的赞歌时,推崇马利亚为信仰与谦下的榜样;约翰·塞巴斯蒂安·巴赫为赞歌谱曲。但

是,由于启蒙时代到来,新教对马利亚的敬礼衰落。在反改革时代,对马利亚的敬礼主要得到耶稣会成员以反新教精神进行的宣传。在启蒙时代的暂时挫折后,对马利亚的敬礼又在天主教浪漫主义中复活。

庇护九世在规定了无玷始胎信理(1854)之后,在第一届梵蒂冈大公会议上又确立了教宗的首席权和无误特征——自此之后,历代教宗都竭尽全力推进对马利亚的敬礼。从十九世纪起,马利亚敬礼和教宗权力携起手来,互相支持。这个“马利亚”时代的顶峰是1854年,当时庇护十二世这最后一个充当绝对统治者的教宗违背新教、东正教和甚至天主教的忧虑,庄严规定了马利亚在生命结束时躯体升入上天荣光之中的信理。圣经里、甚至最初五个世纪的传统里都没有这种说法。此说最初只出现在伪经论著、传奇、图画和节日中。但是,这个时代——虽然被庇护十二世在1942年通过的把全人类奉献给马利亚无玷之心(受法蒂玛影响)和1954年的圣母年所强化——在几年之后即突然终止,令人诧异。第二届梵蒂冈大公会议故意避免钦定一些被认为逻辑地由已钦定者而出的信理(女中保、共救赎者),把(适度传统的)圣母学作为关于教会教导的最后一章,正确地谴责了过分的圣母崇拜。在大公会议以后的一段时期内,这种过度的马利亚崇拜在神学和教会生活中^④也完全失去了力量。

c. 只有通过双方的某些努力,才能取得关于这个问题的普世大公共识。

(1)在天主教方面,应该比以往更为决断地努力遵从圣经见证路线,不惧怕对近期的两个马利亚信理和两个教宗信理作出坦白的、批判性的检查;这些信理在各方面形成一个统一体,在圣经或传统中都没有以普遍令人信服的方式得到确证,也没有

得到“内在理由”(=神学设定)的确证;无论如何,在“真理等级”^④中地位是十分低下的。在这样的一种检查中(在这里我们不能进行),我们应该区别某一定义背后的各种可能的、也许会得到赞同的意向及其可能要受到批评的可疑说明。

(2)在**新教**方面,只有纯粹护教和论争态度是不够的。圣经中关于马利亚和关于妇女作为整体在拯救史中的作用的资料应该得到没有偏见的检验,并用于宣道。与此同时,天主教传统中的诗歌体论说(歌、圣歌、祈祷词)和适用于个人或民族的虔敬仪式必须和某一教会严格意义上神学的、或更具官方性质的教义言论区分开来。对前者应给予的自由可以比对后者多许多,虽然要讲宽容。

在任何情况下,一个教会也不可以在马利亚这朴实少女的身上夸耀自己——像有时发生过的。教会和马利亚一样,只有接受和听从这样一个事件才具有意义:这个事件的不可动摇的中心不是马利亚,也不是教会,而仅仅是耶稣本身。

在我们结束这重要的第三节之时,我们必须再明确无误地谈一下教会:现在已经十分明确的是,解释这个耶稣死亡的全部尝试已经阐明了他持久的意义和作用,而解释耶稣被怀胎和生育的尝试则已阐明他独特、独立的起源和要求。各种解释是互相澄清、互相补充的。但是,一切解释只有以拿撒勒的耶稣的具体历史为依据才能成立,不能允许这些解释超出这具体历史的范围。的确,教会不仅仅是一个进行解释和争论的团体,但它也不仅是一个讲故事团体:教会始终是一个信仰团体。

VII. 信仰的团体

两千年之后的今天,拿撒勒的耶稣依然为人类活着。是什么让他一直活着呢?是谁在人类面前一次又一次地为他作证呢?只因为他活在一本书中,他就是活着的吗?因为他在无数人的记忆和心中生活了两千年,他不就是活着的吗?在教会机构之内和之外,或在其边缘,在时间和地点相隔极为遥远的人,都一直是受到他的统治的:他们虽有人人的弱点,但在不同程度上都被他的道和精神所激励、感动、充实,因而以不同方式组成信仰的团体。

1. 受默感和默感人的话

没有由忠诚于耶稣事业的人们组成的这种团体,耶稣就不会一直活在人们中间。没有这种团体,收集了关于耶稣最老、最佳记载的那本小书也不可能存在。

默 感?

新约这本小书不是从天上掉下来的。我们已经看到,古兰

经被认为原来保存在天上,作为上帝直接给人的话而逐句记录下来,因此句句是真理。在每个方面(语言、风格、逻辑、历史),这部圣书都被认为十全十美,应该字字相信,甚至不得加以解释,不得加注释。而圣经,包括新约和旧约,如特别是保罗书信,和路加福音序言所明确证实的那样,是在地上写作和收集为一的。因此,毫无疑义的是,圣经是**人的话**:是十分确定的人一句一句收集、记录,从各方面加以强调,并以不同方式发展而成的。因此免不了某些欠缺和错误、忽略和混乱、局限和失误。所以,这里出现的是一部高度复杂的文集,包含有明确和欠明确、较强和较弱、重要和次要的信仰文件。^①

但是,不是**上帝的道**应该记录在这些著述之中吗?往往重要的是正确地解决这一类的问题,即:我们怎样才能既严肃地接受这些著作中的人的历史,同时又相信上帝的话。在这里,我们也不得不去检验过往世纪的种种思想,评论这些思想所表达的有据可依的关注所在并加以接受,而且,在必要的时候,如果其语言和形象可能造成误解或可能遭到误解的话,加以批判性的,然而谨慎的改正。

甚至在早期希腊教会里,一般也认为圣经是“注入”了上帝圣神的“灵感”的。但是,这种“灵感”指的是什么呢?在源于基督教之外的多方影响下,逐渐形成了一种概念,这一概念很久以后才被路德派和改革后的正统派加以严密系统化(在十九世纪,虽然强调重点必然不同,但罗马天主教神学也作了使其系统化的工作)。^②对于希腊异教和犹太教来说,灵感是在人出神时捕获他的。在出神状态中,个人似乎在神性痴狂中已经消失(如特尔斐神谕中的皮西亚)。早期基督教神学家们也有类似的观念。他们看待圣经诸作者和这些作者对自己的

看法不同；他们认为这些作者是工具，完全是在神灵“灵感”、“促使”、甚至口授下写作。这些作者很像是秘书。或者甚至像是笛子或竖琴，有空气流动便发出声音。在这里，上帝本身通过圣神演奏曲调，决定整体的内容和形式，因此——由于上帝的干预——全部圣经必定免除、或通过解释者（通过谐调、寓意或神秘化）免除矛盾、错谬或失误。因而，一切都是有感应的，直到最后一个字（“词语灵感”）。所以每个字都必须接受。这一切都必然造成和自然科学（在哥白尼转折之后）与历史（在“启蒙运动”之后）的严重、但在本质上毫无必要的冲突。

然而，这种主张某种机械式灵感的**传统观点**日益受到对旧约和新约历史——批判研究的**动摇**。从某种角度来看，这一点本来是不必怀疑的，因为在最近二百年中，圣经诸书作者的真正人类弱点、历史性和可能犯错误的特点都得到了说明。对于这一情况来说，今天已没有站得住脚的疑虑。但是，这样一来，这些经典的权威性，正如许多人最初担心的那样，岂不被消灭了吗？或者，在这一点上，是不是又和古代教会建立了联系呢——古代教会认为上帝本身在圣经诸作者里发挥了作用，而又严肃地接受了诸作者的人和历史的特性，像旧约那样？但是，重要的不是这些作者毫无谬误或绝无失误，而是内容、见证和信息本身的真理。在这里，圣经作者们并不像是非历史的、影影绰绰的灵气，不像是超人、甚至本质上的非人，因为最终他们是没有意志和责任的工具，圣神要通过他们直接实施一切。在这里，他们是信仰的见证人，谈论信仰的真实基础和内容，但是又不能摆脱人的全部弱点、相对性和局限性，语言往往词不达意，用语也不尽周全。

在犹太—希腊，人们谈“神圣的经书”，这表现出关于一部或多或少完美的、神性的“神圣”著作的观点。另一方面，新约则几乎完全地避免谈论神圣这一特性。只有在牧函的一段晚期文句中^③——众所周知，这不是保罗写的——我们才看到一个希腊风格的论断，意思是说“受上帝(或上帝之神)默感的整部圣经”对教导、改正、教育都有用——但是这不是指一种机械式的灵感理论。^④

如果说今天还使用圣经“灵感”这个会造成误解的词语的话，那么这个词显然不应该从后来的那种灵感理论来理解；这一理论设定圣神的活动作为一种奇迹只限于某个使徒或圣经某位作者的特殊写作活动。不仅记录，而且写作的全部前历史和后历史，接受信仰的全过程和信息的传播——所有这一切都和圣神有关系。这个过程如果恰当理解的话，可以被描述为**灵感弥漫和充满灵感**的。也就是说，如果首批见证人认为他们受到了圣神的推动，这也会确定他们的著作的性质，而无需向他们的听众或读者证明某时曾有过接受灵感的活动，他们须予以承认。事实上，在新约中认为理所当然的是：福音的任何接受和传播都是先验地在“圣神内”发生的。^⑤

然而，据新约本身认为，这样的精神过程必定要牵涉到人的历史性，这种历史性不仅促成了圣经批评，甚至要求这种批评：文本的和文学的、历史的和神学的批评。严肃的圣经批评(我们希望通过本书各章这一点已经阐明)能够有助于防止福音被禁锢在一本书中，能够使喜讯在每一个新时代重新得到清新而生动的宣讲。首批见证人(因为是首批，所以具有根本性意义)并不是把福音当作固定公式或生硬教条来接受的，也没有奴隶般地传播它；事实上，他们是在自己特殊的环境、凭着自己特别情

况接受福音、并以自己的解释和神学来宣讲的。所以，在今天宣讲福音的人能够、而且应该在自己的地区、自己的时代，以自己的方法用新形式来传播这古老的福音。

当然，新约现在是、而且以后依然是原初见证的记录；早期教会在一个漫长讨论过程中逐渐认识和承认了这一纪录。在这里，早期教会也无需就此主题发表永远正确的决议。这些著作在礼拜式中占有特殊重要地位，主要因为其内容和其他著作（= 伪经）不同。人们常常感受到这些著作的力量，能够经常大胆地增进自己对它们的信心。早期教会的具体标准（= 正典）在几百年过程中已得到证实。新约持续地证实了它不可取代的规范性权威和意义。只要我们还是真正的基督徒和不改变这一身分，我们就会时时回顾这一规范。作为原初书面的基督见证，新约（幸运的是）对后来一切宣道和神学仍然是不可改变的规范，而且防止了主观的臆断和形形色色的狂热。但是，无论如何，新约各种纪录虽然享有自由和多样性，却又仅仅因为上帝在以色列和耶稣·基督中活动的福音而具有一致性和简洁性；而那自由和多样性确认了今天各种见证的自由和多样性。但是，新约中这些人的见证在多大程度上可以称为上帝的话呢？

上帝的话？

我们已经说过，基督教不是一个书的宗教。圣经本身不是神的启示，圣经不过是对神的启示的见证；在这些见证中，作者其人的人性、独立性和历史性是永远保持不变的。我不是首先相信圣经或甚至它的灵感，然后才相信它所提供的福音真理

的。我相信在以色列历史中为信徒们显现自己和最后在耶稣身上显现为解救信息的上帝,而且,上帝在旧约和新约圣经中都得到了详实可信的确证。我的信仰源于圣经,这是指圣经以确凿的形式向我提供了关于以色列的这个上帝和耶稣·基督的外在证据。但是,我的信仰不是以圣经为依据的。不是这样的一本书,而是在耶稣身上的这上帝本身,才是我的信仰的基础。

因此,圣经真理毫无暴力的**通过**作者其人的人性、历史性和弱点及于世人。圣经真理在所有真实——或在科学上、历史上、宗教上不那么真实的主张之外之上,指的是原初圣经意义上的“真理”:以自己的话和应许为凭的上帝本身的“忠诚”、“恒定”、“可信性”。圣经中没有一段文字强调圣经可免错误。但是,每一段文字,在或宽或窄的上下文中,都确证了上帝对人的这种毫不动摇的忠诚,使上帝不致变为骗子。

这样就可以理解圣经是怎样被称为**上帝的话**的。“圣经是写出来的”不意味着“上帝的话在书中展现在我们面前”。上帝的话是不能被持中间立场的人所认识的,是不能强加于人的。如果我们不准备像以往那样作天真的谈论,而是依据一种在神学上可以信赖的方式,我们就必须说:⑥

圣经不单纯地是上帝的话:它首先是、完全是人的话,是十分确实的人的话。

圣经不单纯**包含着**上帝的话:并非某些论断必定是上帝的话,而其余则是人的。

圣经**成为**上帝的话:凡是以信赖态度和凭信仰听从圣经见证,因而听从圣经中显现的上帝和耶稣·基督的人,圣

经之对于他都是上帝的话。

上帝本身在以色列历史和耶稣·基督身上得到显现,他通过这些见证呼吁信仰,并使得这信息不断有人倾听、理解、相信并加以实现——不管人怎样软弱、反对。因此,这话无需操纵或管制便可生效。但是,如果有人想要拒绝它,也是可以的;即使如此,作为谴责和审判,它也依然有效。对于不接受信仰呼吁的人来说,无论他从哲学、历史或神学方面对圣经有多么精通,圣经也仅仅是提出许多问题的、人的话。然而,对于接受这一呼吁的人来说,即使他对历史批评的阐释所知不多,圣经也不再是人的话,而会变成上帝助佑、解放和拯救的话,尽管各种问题还存在。他就会十分清晰地、明确无误地知道基督信息中什么是具有决定性意义的。在全部的话中,他会把握住上帝的话,在不同的福音书中,他会把握住福音。他让自己被这圣经的圣神所默感,这圣神实际上是上帝的神和耶稣·基督的神:圣神以一种全然非机械的方式把全部文献变为充满神和满载神的见证。而圣经是否和如何成为有灵感的话,这个问题就远远不如**人本身应该如何接受圣经的话之灵感**这个问题重要——甚至对于上文提到的提摩太后书文段也是如此。因为接受圣神灵感的这些话通过圣神本身是要成为一种给予灵感的话的。

但是,我们为什么要在这里如此不厌其烦地谈论圣神呢?更概括地说,为什么在天父上帝和耶稣·基督旁边又加上这第三个因素,而最后要达到一种三位一体的道理呢?原有的信条——我们可以从新约轻易见出——难道不是二位一体论、而后来才变为三位一体论的吗?

2. 一个圣神

我们不能忽视这样一个事实：关于圣神的任何谈论在今天对许多人来说都无法了解，因而谈论本身甚至都没有争议价值。但是，同样没有疑问的是，对这种情况的谴责在很大程度上也可能指向官方教会和虔诚个人^①在现代滥用圣神概念的方式。

非圣的神和圣的神

在教会的高级神职人员不知道怎样确证自己不会错误的要求时，他们就指向圣神。在神学家们不知道如何确证某种学说、某一教义或圣经用语时，他们便求助于圣神。在含蓄的或疯狂的狂热分子们不知道如何确证自己主观主义的奇思异想时，他们便乞灵于圣神。圣神被拿来用以确证教训和统治的绝对权力，确证内容没有说服力的信仰论述，确证虔诚的狂热主义和错误的稳固信仰。圣神被变成了理论割切性、授权、赞同、内在信任、客观讨论的代用品。在早期教会、甚至中世纪教会，情况都不是这样。对圣神作用的这种简单化作法是一种典型的现代作法，一方面来源于宗教改革狂热派，另一方面来源于各大教会的防御性态度，它们都想方设法避开理性的批评。

但是我们可以以另一种方式看待这个问题。在原始基督教界，上帝、耶稣·基督真正接近信徒、接近信仰团体：完全是真实、在场、有效的——这一事实是如何表达的呢？对此，新约各书给予了一个统一的反应，但是对教会、神学和虔诚态度的权力要求

却不予理睬：上帝、耶稣·基督在圣神中接近信徒、接近信仰团体；在圣神中出现，通过圣神出现，事实上作为圣神出现。因此，不是通过我们的记忆，而是通过上帝和耶稣·基督本身的神的实体、出现和效力。在这里，“圣神”的意义是什么呢？

可以感知，却又不可感知，虽不可见但有力量，像有能量的空气，像风、像暴风雨一样真实，对于生命来说像我们呼吸的空气一样重要：在古代，人们就是常常这样地想像“圣神”和上帝不可见的功绩的。据创世纪故事的开始，“神”是“运行”的、上帝的“风雨”在水面上。^②在这里“神”不是指理想主义意义上的某种认知能力或某种心理力量，更不是一种非物质的、心智的或伦理的原理，肯定不是和可感知的、实体的现实或自然对立、现代意义上的灵魂或心态的现实。圣经中理解的“圣神”指来自上帝的力量或权力，与“肉体”、与被创造、不经久的实体对立：这不可见的上帝力量和上帝权力在创造性或破坏性方面都有效力，对生活或审判、在创世和历史、在以色列和在教会中都是如此。它及于人或强有力或轻柔恬适，可激发个人或甚至人群进入狂喜，在特殊现象、在伟大的男女、在摩西和以色列的“审判官”身上、在战士和歌人、国王、男女先知身上都常有效力。

但是，在以色列伟大先知的时代早已成为过去。在耶稣时代的早期犹太教中，据拉比教导，对于最后一批先知作者来说，圣神已经不再发挥作用。人们只期望神在时间终结时再来，据约珥书中著名的预言记载，^③灵不仅要“浇灌”个人，而且要“浇灌”整个民族。初期基督教团体把耶稣看作是伟大的荷神者（在他受洗时？），认为这种先知经验在他们生存的事实中已经完成，这不足为奇。因此，神的来临被看作是时间终结的开始，而且，正如约珥书中所说，不仅是为了享受特权的少数人，也是为了不

享有特权的人：不仅为了儿子们，也为女儿们，不仅为老年人，也为青年人，不仅为主人，也为男女仆人。^④

可见，这神不像是该词语本身可能显示的那样，指人的精神、人对生活的知识和意愿。这神是上帝的神，是圣神，和人及其世界的非圣的神有鲜明的区别。^⑤的确，它具有几乎不可明确分开的力能论和万物有灵论特征：他有时候以不具位格的力量（力能）出现，有时以有位格的存在（灵魂）出现。但是在新约中他确实不是某种具有力能论性质的奇幻、物质般的、神秘超自然的灵气，或甚至具有万物有灵论性质的奇幻存在物。神即上帝**本身**：上帝亲近人和世界，理解一切但不可理解，自我给予但不可控制，给予生命但又是直接的权力和力量。因而它不是一个第三者，不是上帝与人之间的东西，而是上帝亲自对人的接近。对圣神的绝大部分误解来源于人们把圣神按神话方式和上帝分开，使圣神独立于上帝。在这方面我们要感谢君士坦丁堡大公会议扩展了尼西亚信经，使其包括了圣神；大公会议在公元381年明确强调了圣神和圣父与圣子性质相同这一事实。^⑥

然而，原始基督教界的圣神观点在细节方面却不是一致的。在路加的使徒行传和保罗书信^⑦中，圣神的作用尤其以十分不同面貌出现。

路加十分感兴趣的是圣神以特殊方式的活动，正如我们见到的，^⑧他在复活节和接受圣神的基督教圣神降临节中间加进了一段时间间隔（圣神的“大风吹过”是不是旨在追忆上帝在创世之前的“风雨”呢）。在使徒行传中，圣神往往作为变成信者和接受洗礼^⑨的自然结果而出现。但是，同时圣神也以在某些特殊场合下被归属于上帝之神的，具有超凡神恩力量的源泉出现，以提供给某些附加性活动的特殊馈赠出现。是圣神在教会中提

供了某种委托、能力、权力、权威和延续性，而按手礼则是这一切的记号。^⑩

保罗是更细致地思考圣神性质和作用的第一人。对他来说，圣神不仅决定着个人或多或少超凡的作为，而且决定着信徒的生存本身。^⑪也就是说，保罗确实是从时间的那个伟大转折点方面——对他来说这就是耶稣的死和复活确定的——来理解圣神的。既然在这一点上已经明确上帝本身是在耶稣身上活动的，那么，上帝的神现在就可以也被理解为上升到上帝右侧的**耶稣的神**。因而，上帝的神不应该像希腊诺斯替教所理解的那样，再继续被解释为一种含义模糊、无以名状的神性力量；上帝的圣神毫无怀疑就是耶稣·基督的、子^⑫的神。上帝和升天的耶稣对保罗来说虽然显然是不同的“位”，但是从他们的作为来看，是被等量齐观的。上帝通过耶稣给予拯救。上帝的权力、力量、神因他作为升天的主所以也变成他的；他不仅具有和掌握了神，而且，由于复活，他自己也可以被理解为神：耶稣变成叫人活的神。^⑬事实上，保罗甚至说“主就是那神。”^⑭

这谜一般的论断到底是什么意思呢？我们已经指出，不是指两个位格因素的直接同一性。这是指：**复活上升到上帝之旁的主是依从圣神的存在和活动方式的**。随着他不是凭自己，而是凭他对团体和个人的作为被思量，他就显得和圣神同一了：**现在，升天的耶稣通过圣神、在圣神内、作为圣神而活动**。因而，升天的基督本身临在圣神内。这样，子與神的等同和神服从主就能够并行不悖；^⑮“在圣神中”和“在基督里”，或甚至“我们心中的圣神”和“我们心里的基督”等词句就可能并列，实际上能够互换。因而，“上帝”、“主”和“圣神”与信徒的交融归根结底是同一种交融：“愿主耶稣基督的恩宠、上帝的慈爱、圣神的共融与你们

众人同在。”^⑩到处谈的都是上帝本身的活动。那么，圣神是什么呢？

圣神是上帝的神。圣神是上帝本身，是恩宠的权力和力量，获得对人理智和情感、实际上是整个的人的统治，内在地显现于人，向人的精神给予对他自身的有效见证。

圣神作为上帝的神也是上升到上帝右侧的耶稣·基督的神：通过圣神，耶稣就是活着的主、教会和个别基督徒的楷模。教阶、神学、狂热主义如果不顾及耶稣、他的话、他的行为和遭遇而去求助于“神”，事实上就不能够对耶稣·基督的神提出要求。因此，各种神都必须以这个耶稣·基督为据加以检验和分辨。

作为为了人的上帝的神和耶稣·基督的神，圣神不能等同于人自己的各种可能性，圣神是上帝的力量、权力和礼物。圣神不是人的非神圣精神、不是时代精神、教会精神、公职精神、狂热主义精神，而现在是、将来永远是上帝的圣神；上帝在任何时候、任何地点想去哪里就去哪里，上帝不允许自己被利用去为教训和统治的绝对权力辩护，为没有依据的神学、虔诚的狂热主义和虚假的信仰安全感辩护。

只有在**信仰中**真正服从福音、因而服从上帝和他的基督的人才领受圣神。他的作用不是魔术般的、自动的、而允许人的自由同意。既然洗礼是信仰的记号和圣事，洗礼和接受圣神就是同行的。因为洗礼是一种表现，要全部、完全地屈服于耶稣的名下，以完成谋求人类幸福的上帝旨意。

作为基督徒，我们信在圣教会内的圣神，而不是信教

会。教会不是上帝。我们自己——信徒们，才是教会。严格地说，我们信的不是我们自己，而是以其圣神促成信徒团体的上帝。靠着这圣化的神，我们才信圣教会。^⑰

上帝和耶稣·基督的神本质上是自由的神：^⑱归根结蒂，这是免除罪、律法、死亡的自由，是行动、爱，在和平、正义、欢乐、希望和感恩之中生活的自由和勇气。保罗书信充满了神。但是，顺便说一下，这样一个问题可能被提出：这种自由是真实的吗？是的。

从保罗时代直到现今，小民比大人更多地持续而实际地检验、感受和体会到了上帝儿女们的这种自由，几乎毫不勉强，以一种作为世界史的一部分只能间接检验的方式。虽然教会有许多缺点、有许多失败，但是从使徒时代到现今的无数信徒都在信仰和服从中把握了这种自由，在爱和欢乐中感受了它，在希望和耐心中忍受了它，为它而战，期待过它。在这种自由中，无数默默无闻的人，在重大或轻微的抉择、恐惧、艰险、预测和期待中都不断地发现了新的勇气、依靠、力量和慰藉。这样，自由的神就作为未来之神指导人们前进：不是走向未来的空洞应许，而是走向此时此刻在世俗生活中的试炼，直到完成；而圣神就是完成的保证。^⑲

三位一体

如果我们从上文所说的来考察这个问题，那么，即使在今天也可以从非神话的角度来理解**圣父、圣子和圣神的关系**，也可从原有的非神话意义上理解**新约中众多的三体合一的公式**。

神学教导事实上来源于全部这种内在的神性三位一体,力求借助于希腊术语从真正的多样性和不可分割的统一性来设想圣父、圣子和圣神,这神学教导有它本身的问题,遗憾的是现代人几乎不理解。

希腊语词三位一体(trias)首先被护教者安提阿的提奥斐卢斯在第二世纪使用,而拉丁文的三位一体(trinitas)则在第三世纪被非洲的德尔图良使用。希腊信条得到了古典的表达方式,这是由于第四世纪在三位加巴道西人(大巴西勒、纳西盎的格列高利和尼斯的格列高里)著作中经历了高度复杂、部分地不连贯的、但无论如何是漫长思维过程的结果,因此十分有名。上帝在“位格”上是三重的,但在“性质”上是单一的。对三位一体日益自负的思辨发展基础是原来简明三位一体的信条论断,尤其是马提亚团体传统^②;该传统本身是从简明基督学洗礼信条^③中发展起来的。这种思辨几乎等于某种更高级的三位一体数学,虽然力求概念明确,却几乎没有得到什么经久的结论。这种希腊式的思辨远离圣经之根,企图在使人晕眩的高峰上窥视上帝的奥秘,不是很像伊卡罗斯的处境吗?伊卡罗斯是雅典手工艺的开创者戴达罗斯的儿子,伊卡罗斯凭他用蜡和羽毛制成的翅膀飞得离太阳太近了。至少在提及圣父、圣子和圣神的实际宣讲中,一般对这种三位一体的道理都是持以缄默的。三位一体礼拜式(从第八世纪起在高卢地区不顾罗马的持续反对被宣传)和教宗若望二十二世在1334年首先规定的天主圣三节,也很少改变这一局面。顺便说一句,这是纪念一个教义,而不是一个拯救事件的第一个节日。除了一位论学派之外,几乎没有什么人对这一教义提出争议,但是它也几乎没有什么影响。

然而,新约是以我们所描述的方式积极地确认了上帝、耶稣

和圣神的一致性的。一位“律师”和“保惠师”（“另一个护慰者”^②的意义是这个“保惠师”，而不只是“安慰者”）的个人特性属于这个圣神——尤其是据约翰的告别言论。^③可以说他是升天基督在地上的代表，由圣父以耶稣之名派来，不谈他自己，而仅仅回顾耶稣所说的话。^④但是，虽然新约中有关于圣父、圣子和圣神的许多三位一体的论述，但是我们在约翰福音或后来的使徒信经中却找不到关于有三个位格（存在方式）上帝的恰当的三位一体道理。最为鲜明的见证——著名的约翰逗点片语，一直到本世纪之初都被罗马教会当局认作真实而加以维护，那是：对约翰一书^⑤的关于圣父、道和圣神的“插句”，现在一般都被看作是伪造的（在三世纪或四世纪起源于北非或西班牙）。原文指的是一种十分不同的“三位一体”（这正好证明我们实在不能从这样的三位一体中达到一种特别的一致性）：“作见证的原来有三，就是圣神、水（=洗礼）、与血（=主的晚餐）；这三样也都归于一”（两件圣事都是一个圣神的见证）。^⑥

就像关于圣父和圣子的最古老的双重信条一样，在书信^⑦和福音书^⑧中也可以找到数量可观的关于圣父、圣子和圣神^⑨的更为紧密的三位一体信条。但是，这两个或三个因素互相之间的、和与上帝之一性之间的**谐调方式**难道不是真正重要的吗？或者，这样的三重（或二重的？）因素就应该是鲜明的基督信仰事实（基督教“核心奥秘”、“基本教义”）吗？

我们在本书全都已看到，鲜明的基督教特征就是这个基督本身，尤其是处于他和上帝——他的天父，因而还有和上帝的神之决定性关系中的基督本身。但是，虽然三这个数字自远古时代起作为繁复中的首要统一性就引人入胜，对宗教、神话、艺术、文学、甚至日常生活都无比重要，但它和三重的神性（见于罗马、

希腊和印度与中国)一样,都绝不是基督教特有的。这两者与基督教的关系并不比生命三时段(从和本身的同一性出发和回归于本身)或辩证的三个一组(正一反一合)更多。

基督学因素是一种特征;从这一点出发,关于三位一体的一切,在圣经和教义史中,似乎都可演绎出来。当然,在群众的基督教信仰中,即使仅仅由于术语意义的改变,三位一体也大都是从三个上帝意义上得到理解的。用现代心理学和话说,三“位”被理为三种“自我意识”,三个“主体”,也就是说,本质上是三个上帝。这种事实上的三神说不仅见于拜占廷圣像和俄罗斯圣像、加罗林细密画和中世纪插图的某些描绘,为同一形象的三个人(本笃十四在1745年提出警告表示反对),而且也见于神学和礼拜式的表达上。但是这和圣经中圣父、圣子和圣神的一致性没有什么关系。另一方面,和模态论也关系甚少;在这种理论中,圣父、圣子和圣神被看作三种启示的模式,看成一个上帝的三种连续性的表现,或者,在艺术中,是著名的三面上帝;这类画像在十八世纪结束之前不断地出现(虽然像佛罗伦萨的安东尼,像罗伯特·贝拉明这样的神学家提出过警告)。

一方面针对三神论,另一方面针对模态论,新约认为,圣父、圣子和圣神的统一性是**行动与启示的统一性**;三者作为**三个十分不同的因素**(在描绘耶稣洗礼的艺术作品中得到优美表现)都参与进去;这种统一性最多只能用类似的词语来描述。根据新约,圣父、圣子和圣神不能凭一个本体论程式等同于一种单一神性(“同一性质的三位”),这单一神性是卡巴道西人以形式逻辑提出,又被奥斯丁(他知道这是革新^⑧)用人类学—心理学词句发展的。他使用了机智但有问题的类比法,比拟人的三维精神——记忆、理解和意志——来解释上帝的自我展示。圣子是通

过智力(思想的神圣活动)作为圣父肖像从天父本质中“生育”的。但是,圣神通过作为人的爱的意志(在单一的呼吸中)“来源”于圣父(爱的)和圣子(被爱的)。这样,归根结蒂,圣父、圣子和圣神就被理解成为三种存在的关联物,互相有别,但同时又是有一种神性的一体。后来,阿奎那把对三位一体上帝的论述和对一体上帝的论述分离开来,特别使用亚理斯多德的范畴概念来发挥阿奎那的思想,并得出必要的结论。

所有这一切都导致了**拉丁语教会和希腊语教会之间没有必要的争议**,这种争议至今没有正式解决。奥斯丁凭借自己的三位一体观点,肯定圣神发自圣父和圣子(和子)。从六世纪以来,这一**和子句**被逐渐地、又被教宗本笃八世在1014年最终地引入尼西亚—君士坦丁堡信经之中。这样在东方所见的对普世信经和古代传统的破坏和甚至明确的异教理论,在西方变成了一个信条。东方严格坚持圣神通过圣子发自圣父,特别从九世纪以来反对西方的教义演变,这就给罗马和君士坦丁堡之间的关系强加了一个神学的重担。今天,这个争议大都被认为是一个表面的问题。西方的解释没有怀疑这一事实:圣父是三位一体内部各种发出的根源,所以这两种解释不一定是互相排斥的。然而,问题到此并没有结束。

西方关于三位一体的专门理论的真正困难来源于这样一个事实:它的创建者奥斯丁因为使用了其他非洲伟大教父德尔图良和奚普里安的思想,所以**不像希腊人那样从位格的重性出发,而是从神性的统一性出发**。在这方面,奥斯丁遭到希腊人和例如西方的普瓦蒂埃的奚拉里的反对,而且也与新约对立。^④因为希腊人认为圣父、圣子(道)和圣神的统一性不是那一种性质。对他们来说,一体的上帝和天父是根源,他通过圣神中的道(子)

来显现自己。若以图解方式看,不是像西方传统中那样三颗星以三角形并列(但是奥斯丁反对摩尼对三角形的三位一体解释),而是三颗星依次出现,第一颗星把光投射给第二颗,最后又投射给第三颗,所以这三颗星在人看来就是一颗。凡在圣神中见到圣子者,也就见到圣父。

在新约中,这毫无疑义是一个关于**启示事件中统一性**的问题,在这个问题中,“角色”的多样性不应被压制、顺序不能被颠倒,尤其是耶稣的人性不可受到须臾的轻视。即使是在约翰福音中,关于圣父、圣子和圣神、或者关于上帝是神、^②是光、^③和爱^④的论断,也都不是关于上帝本身、关于他内在性格、关于三位一体上帝静态、独立本质的本体论论述。在整部新约中,这类论述涉及上帝启示的方式:他在历史中的动态活动、上帝与人、人与上帝的关系。新约的三位一体信条旨在表达的不是三位一体的一种内在的、而是“秩序的”神学,不是一种内在神圣本质的三位一体本身,而是圣父、圣子和圣神在和我们相遇时的一种拯救史的(秩序的)统一性。新约所关注的不是上帝本身,而是为了我们的上帝,因为他在圣神内通过耶稣本身作用于我们;我们的拯救的现实取决于这一点。^⑤

我们必须经常记得,三位一体原来不是理论思辨的对象。它是表白信仰和颂扬行为(荣耀颂)的对象。起源于反对把位格相提并论的阿里乌派的语句“荣耀归于圣父和圣子和圣神”也很容易遭到误解。最好还是遵循古典形式的罗马祈祷文,祈祷文幸而保存至今,而且符合希腊三位一体神学原有的资质;在这里,是**“通过”在圣神“之中”**的圣子向上帝祈祷的。^⑥这一点贯彻新约全部观点,应该受到注意,加以思考。可以再用图解方式说:天父上帝在我“之上”,圣子和兄弟耶稣在我“之傍”,上帝和

耶稣·基督之圣神在我“之中”。

早期教会的三位一体告白在神学上通过漫长的历史发展成为一种关于三位一体的日益扩展的道理。这一发展的顶点是上个世纪的黑格尔宗教哲学^⑦和本世纪卡尔·巴特的《教会教义学》。^⑧在礼拜和颂歌中,在排除了一位论学派的世界基督教协会(在没有同意尼西亚和卡尔西顿对立情况下被接受)的基本格式中,它继续起着重大的作用。进行每种新的批判性解释的尝试都应该得到这一伟大传统的确证。^⑨从新约观点看,三位一体的古典学说和古典的二重性质说都不应该不加思索地重复或不加思索地抛弃,而应该为现代加以区别性的解释。在对三位一体作出任何新的论断之前,有几点应予考虑。

关于三位一体学说的关键问题不是关于三如何能成为一的三位一体问题(被描写成为一个深奥莫测的“奥秘”),而是关于耶稣与上帝的关系应该如何以一种既合乎理性又符合圣经的方式加以确定的问题。从历史上看,从客观上看,基督学的问题都变成了往往遭到误解的三位一体问题的根源。

在任何三位一体道理中,受于以色列并和伊斯兰教共同持有的一神教信仰都是不能废弃的。除了上帝,是没有上帝的。

新约本身要求我们深思上帝、耶稣(道、子、基督)和圣神的谐调,同时寻找出其真正的不同性和不可分割的统一性来。关于三位一体传统道理的正统基本意向就在于此。

但是,进行基于**希腊思想**和由此而来对这种谐调做出的教义格式化的解释尝试是**受时代制约的**,而不单纯和这

种基本的意向符合。关于三位一体的某一学说之可能被弃绝，并不是因为使用了希腊的范畴。但是，今后关于三位一体的任何理论也不能被束缚到这些范畴的使用上。以希腊术语确定的三位一体道理的传统格式过去无论多么有益，也不能作为一种永恒的信仰必要条件强加给一切时代的全部信徒。

圣父、圣子和圣神的统一性应该被理解为**启示事件和启示性统一性**。在探讨三位一体时，我们必须超越基督学问题，以圣神为凭考虑上帝和耶稣之间的关系。没有圣神学，基督学就不完整。按基督学的定义，“真正的上帝”是指拿撒勒的耶稣这真正的人是唯一真实上帝的真实启示。问题由此而来：对于我们，他是怎样变为这种启示的呢？答案是：不是物理地或物质地，但也不是非真实地，而是在圣神中，作为神的实体在圣神的存在方式中。对于信仰团体和信徒个人来说，圣神是上帝和已升天基督的显现。从这一意义上看，上帝本身是通过耶稣·基督在圣神中显现的。

在这简短的一节中，我们不想发挥三位一体的道理，而只是提醒注意有利于理解三位一体的几个要点。讨论也受到有意的限制。从这一意义上看，作为对教义过于简短解释的附记，我们可以加上奥斯丁专论三位一体著作前言中的几句话：

我的读者如果同意我的信念，我就恭请他们和我完成共同的事业；如果他们也有和我一样的疑虑，就要多看多听。如果发现自己有错，就请与我交往；如果发现我有错，

就请把我唤回来。^④

不过,现在也许应该从这些深奥的教义回到基督徒日常生活细节上来,因为这是基督教信仰主要得以查证的所在。迄今,我们不是过于自信地认为我们熟知什么是教会吗?

3. 形式多样的教会

教会可以简短地定义为信仰基督者的团体。^①更确切地说:这是那些参与耶稣·基督的事、并作证其为一切人的希望的团体,这团体不是耶稣创建,而是在他死后以他被钉十字架但仍然活着的名义出现的。在复活日之前,只存在一种末日论的集体运动。会众、教会是在复活日后产生的,而且也以末日论为指针:起初,它的基础不是某种它自己的崇拜方式,不是它自己的某种机构,不是它自己具有确定职务人员的组织,而单单是、仅仅是对作为基督的这位耶稣的信仰告白。从面对上帝的古代人民的团体意义上看,“耶稣·基督的教会”,据新约认为,^②也是一个后复活日的因素。

因此,教会在今天的任务就是为耶稣·基督的事服务:换言之,至少不要妨碍这事,而要保卫它,促进它,要以耶稣·基督的精神在现代社会里实现这事。在这里,马上要提出的问题是:这就是教会正在做的事吗?这个问题需要讨论,这是每个基督徒作为教会成员在向他人提问、和向该机构正确地提问时也应该向自己提出的问题。首先,让我们来系统地探讨一下教会的意义。

会议、会众、教会

名称本身表明教会是多么愿意、事实上多么献身于主的事。^③在日耳曼诸语言中，“教会”这个词(德语 Kirche, 英语 Church, 瑞典语 Kyrka; 比较斯拉夫语 УепкоBb)幸而不是来源于 curia(拉丁文:教廷),像路德所设想的那样(这和他厌恶 Church 一词、偏好“会众”或“团体”二词不无关系)。这个词不是来自罗马,而是从德奥多里克一世的哥特王国溯流而上多瑙河,顺流而下莱茵河。它的语源是拜占廷通用词 Kyrike, 意指“属于主”,或更广泛意义“主的家”。简短的描写是:主的会众。全部实质就在于此。和日耳曼诸语言不同的是,罗曼诸语言保存了和在新约中使用的这个词的直接联系:“教会”这个词拉丁文是 ecclesia, 西班牙语是 iglesia, 法语是 église, 意大利语是 chiesa。都来源于希腊语词 ekklesia。但是这个词的意义是什么呢?

在希腊白话用法中, ekklesia 指会议,人民的政治集会。但是,新约的 ekklesia 概念模式就是该词在旧约希腊语译本中的使用方法。在这里, ekklesia 几乎总是等于希伯来语词,其通俗形式为 Kahal, 即“召集起来的会议”。具有决定意义的是明确或含蓄的附加语“主的”或“雅威的”。上帝的教会远不仅是偶然的集会。教会是上帝事先选择的一组人的聚会,聚集在上帝周围,以其为中心。这个词语被用于宗教和礼拜意义上,得到日益增加的末世论意义上的理解:教会是上帝真正的末世会众。在原始的团体采纳教会这个名称时,它有意提出了重大的要求:要成为上帝的真正会众,上帝的真正集会,上帝的真正末世的人

民,他们是以耶稣·基督的名义和精神走到一起来的,也就是说,是“耶稣·基督的教会”。

教会,像“会议”一样,既指召集会议的实际过程,又指已聚集的会众本身。第一个用法尤其不应忘记。不是因为先设立一个机构,而且一旦建立起来就一成不变,才有教会的。教会的产生是由于人们经常具体地聚集在一起,尤其是为进行礼拜聚集在一起的行动。这具体的集会是新约团体的真实显现、表现和实现。反之,也正是团体本身经常地维持了这反复出现的集会。

“集会”、“会众”、“教会”不应互相竞争和对立,而应在其彼此关联中予以观察。不应忽视的一个事实是:我们虽然谈论会议或会众或教会,但新约却总是使用同一个词语 *ecclesia* (*ekklesia*)。这一点是能够防止我们使这些词语对立的。

“集会(Assembly)表示这样一个事实:教会不是作为一个静止机构存在的,而仅仅是经常更新的实际聚会造成的。

“会众”(Congregation)强调这一事实:教会不是高踞于具体集会之上官员们的抽象和超然的超级组织,而永远是在确定地点、确定时间、为确定的活动而聚集的团体。

“教会”(Church)指明这一事实:教会不只是一些孤立、自足的宗教协会毫无联系的并列,而是一个团结互助的综合性团体的成员。

的确,“集会”主要强调实际的聚会,“会众”主要强调地方的、恒定的一组人,“教会”主要强调超地方的基础。因此,在翻译希腊词语 *ekklesia* 时,在不同时代就选用不同译法。不过,从原则上看,译名都是可以互换的。因为我们可以用地方教会指

地方会众,所以我们也可用总体会众指总体教会。

但是**地方教会和总体教会**相互关系是什么呢?简短的答案是:每一个教会(=每一个个体集会、会众、教会)不是教会(=总体教会、会众、集会),但是可以充分地**代表教会**。这包含两层意思。

一方面,今天,天主教徒承认地方教会不只是总体教会的一个“分部”或“教区”。不是真实“教会”的一个分会,因为这“教会”作为更为综合性的机构,会被视为级别更高,意义重大。把“教会”一语只用于总体教会是不妥的,因为总体教会是从关于教会的抽象和理想主义概念中衍生出来的。其涵义是:教会**不完全**存在于每个地方;地方教会没有得到福音的**全部**应许和**完整**的信仰;圣父的**全部**恩宠没有确保给它,**整个基督**没有出现其中,圣神没有**完全**赋予它。不是的,地方教会不仅**属于**教会。地方教会**就是**教会,能够充分代表耶稣·基督的事业。只有凭借地方教会及其具体体现,整体教会才能够得到理解。它的确是得到应许并被给予了为拯救人而需要的一切的教会:福音宣讲、洗礼、圣餐、各种神恩和职务。

另一方面,今天,新教教徒承认,总体教会不仅是地方教会的“集合”或“联合会”。这不仅是一个把地方个体教会联合起来的共同名称,不仅是一个外在的联合体,不仅是个体教会所隶属其中的组织。耶稣·基督的同一个事业、同样的福音、同样的保证和应许都给予了一切个体的教会。它们都依赖于同样唯一圣父的恩宠,它们都有同一个主,它们受到同一个给予神恩和职务的圣神的感动。它们都有同一个信仰,接受同一个洗礼,为同一圣餐而聚会。通过这一切——对于它们,还有什么比这更为重要的呢?——它们不仅外在地联系了起来,而且内在地团结起

来；它们不仅形成一个教会的组织，而且形成一个耶稣·基督的教会。教会不是个别会众的保护伞式的联合会，教会不是个别教会的总合；教会不能够分裂为个别的教会，而是在不同地点有上帝的教会。

每一个教堂、每一个集会、会众、教会，无论多么小、微不足道、平庸、凄惨，都完全代表着这教会、这集会，即上帝和耶稣·基督的会众教会。这一点既适用于非洲灌木林中孤寂的传教站，也适用于美国中西部或中欧繁华的大教区；既适用于只有一座新建筑的教区，也适用于一般大城市教区，或者联合几个以往农村教区的地区教区。这一点不仅适用于正常区域会众或教区，也适用于功能性教区，如学生和大学教区，如一所医院、工厂、旅游中心、操同一语言的少数民族等的会众；适用于主要作为“礼拜中心”（例如大火车站的弥撒中心）或者主要作为“功效社团”（包容在一个十分确定的企业中）的教区；最后，还适用于天主教或东正教传统、或这种或那种新教传统（统合日益增长，我们希望最终相互承认）的会众。虽然各不相同，繁复多样，但这一切都可以被真正称为“教会”。如果我再继续谈论“教会”，我们就应该想到全部这一切，而不仅仅想到大主教区教会和国教、甚至总体教会。

这一切都是理论吗？这个问题以后再回答。现在让我们继续平和地进行作理论工夫的探讨。

自由、平等、博爱的团体

在大事或小事中表现耶稣·基督的事、用他的名字、听取他的话、受他的神之感动的教会，无论外貌有多么不同，都永远不

会同某一特殊阶级、种性、集团、政府站在一起。耶稣的教会像耶稣本身一样，是转向所有的人，尤其是那些享受权益较少的人。因而，教会是信仰基督者的整个团体；在这一团体中，所有的人都可以把自己看作是上帝的人民、基督的躯体、圣神的建筑物。^④在这一团体中，真正重要的不是门第、阶级、种族或者职位的特权。一个人所据有的“职位”种类或者是否据有职位都毫不重要。重要的是一个人是否、和在多大程度上单纯地、唯一地是一个“信徒”：他是否、在多大程度上以全然具体的方式信仰、服务于、寄希望于和忠诚于耶稣·基督的精神。

和异教或犹太教礼拜者不同的是，基督徒除了基督之外不需要祭司在圣殿中心充当和上帝本身的中介。因为，归根结蒂，他已经被赋予了和上帝直接联系的权利；这种权利教会权力不能干扰，更不能夺走。任何人都无权审议、控制或者命令这一最为内在范围之内的决定。的确，基督教信仰不是直接从天上掉下来的，而是在教会中传导的。但是，“教会”无论大小，都是完整的团体，这团体宣讲福音——更多地是通过谦下的人，而不是通过高级教士和神学家，更多地用行动，而不是言语，以求唤起对耶稣·基督的信仰、对基督之神的投身，使教会在基督徒每日见证中显现在世界上，把耶稣·基督的事向前推进。基督徒的宣讲是供给各种形式会众中的一切人，而不是给少数受选者。要求于一切人的都是以福音为依据的个人和社会生活。托付给一切人的都是以耶稣名义的洗礼、纪念的、感恩的和盟约的圣餐、赦罪的慰藉。要求于一切人的是每日为其他人、为会众、为社会和世界服务和尽责。教会中的全部这些基本功能都存在于自由、平等和博爱的团体之中。^⑤

a. **自由**：对于教会来说，自由既是馈赠，又是任务。在大事

和小事中,教会都能够是、应该是**自由人民的团体**。如果教会想要服务于耶稣·基督,它就不可能是一个统治机构,更不可能大异端裁判所。教会成员应该得到自由;摆脱罪恶的重担、死亡的恐惧;得到解放,获得生命、求得生存的意义、工作、爱。

凡是**没有自由的地方**,主的神都是不出现的。这种自由虽然应该在个人的存在中得到实现,却不能在教会中仅仅保持为某种道德呼吁(大部分诉诸他人)。它必须对教会团体、对教会的机构和组织的形成发挥作用,令其永远没有压迫性或压制性。

教会中任何人都**无权公开或秘密地操纵、压制、更不用说取消上帝孩子们的基本的自由**。在教会中,这种自由尤其应该体现在言论自由(坦诚)和行动的选择自由或者避免行动的自由(最广泛意义上的自由性和宽宏性)之中;还应该明显见于教会的机构和组织之中。

b. **平等**:从已给予和实现的自由来看,无论在大事和小事上,教会都能够,而且应该是一个**根本上平等的人们的团体**,这种平等不是依靠拉平他们奉献和服务的多样性造成的,而是尽管存在重大的不同点,他们都享有根本平等的权利。如果教会想要为耶稣·基督的事服务,那么它就永远不会是某一阶级、种族、种姓或官员们的教会。个人是凭借自由抉择来参加并停留在信仰团体之中的。在这里,身分不等的人凭真诚的爱聚集一堂:有富人和穷人,大名鼎鼎和默默无闻的人,受过教育和未受教育的人,白人和非白人,男人和女人。对于被钉十字架基督的信仰不能够、也不旨在消除一切社会不平等;完全平等的王国仍有待来临。但是这种信仰能够纠正和弥补社会中的不平等:社会不平等(主与仆)、文化不平等(希腊人与野蛮人)和自然不平等(男与女)。从原则上看,教会全部成员都是平等的,从原则上

看,他们都有平等的权利和平等的义务。

在教会中,对人的敬重不应成为一个决定性的因素,在基督的身体内,就连最谦下的成员也不应遭受轻蔑。这种根本性的平等虽然大部分是涉及个人的事,但也不应该仅仅保留为一种精神状态而无实际的结果。这种平等必须得到教会团体固定组织的保存和维护,这些组织不得用来助长和怂恿非正义和剥削。

教会中任何人都无权取消、轻视或者把信徒的根本性平等脱变为人对人的统治。在教会中,这种平等应该特别明确,让想要为首、争第一的人变成为一切人的奴隶和仆人。同时,建立教会组织结构的方式应该证实成员们的基本的平等权利。教会本身应该成为一个**权利平等的地方,和世界上权利平等的拥护者。**

c. **博爱**:从已给予和实现的自由和平等来看,在大事和小事上,教会都能够、而且应该是一个**兄弟姐妹的团体**。如果教会想要为耶稣·基督的事服务,它就不能成为受家长制统治的权力机构。这里只有一个圣父,就是上帝本身。教会的全部成员都是上帝的成年子女,用不着再严加管教。这个团体中的人只可建立起真正兄弟情谊,而不是家长制权威。只有一个主和家長,就是耶稣·基督本身,而教会全体成员则是兄弟姐妹。因此,在这个团体中,最高规范不是族长,而是上帝的旨意;据耶稣·基督的福音,上帝旨意的目标是人——事实上是一切人的幸福。

在基督教兄弟情谊自由中,独立与义务、权利与克己、自主与服务、主人与仆人地位等是结合在一起的:这是一个谜,谜底是爱,主人变为仆人、仆人变为主人;独立变为义务,义务变为独立。即使是对最大可能自由和最好的平等的民主要求,基本上也是互相对立的,但是,在得到这样理解的博爱中又是可以调和的。这种兄弟情谊必须表现在个人态度中,而不能在教会中通

过对兄弟情谊“精神”的夸张呼吁(实际上这经常是指一种奴性精神)而获得。在教会团体的制度和社会关系中必须令其发挥效力,以使这些制度和社会关系不致把人们疏远。

在教会中,谁也没有权利用家长政治或个人崇拜取代这种兄弟情谊,因为前者是教权主义制度的标志,不断地推动人对人的统治。在教会制度和社会关系中,兄弟情谊应该鲜明,应该得到具体表现。教会本身应该成为**兄弟情谊养育所**,同时又是世界上兄弟情谊的拥护者。

神恩、职位、职务

因而,教会中的自由、平等和博爱绝不意味着顺从和形式的单一。相反,它们鼓励多样性。

各种神学和生活方式、社会矛盾和会众组织问题从一开始就存在,往往造成严重的问题。党派不断出现。^⑥在耶路撒冷,“希伯来人”和“希腊人”争吵;在安提阿,摆脱律法的基督教拥护者和主张割礼的人之间曾有斗争。例如,保罗在哥林多要求各派保持和睦,而他自己加拉太则不得不坚定地对付犹太教宣教士们。当时有犹太人基督徒和外邦人基督徒;一方面有保罗,另一方面有哥林多热衷者;在早期,除了存在明显的天主教类型官职机构外,还有一批人和圣史若望结为一体,他们对任何形式的职位都持保留态度。

甚至在今天,教会也是形式多样的。不仅某一教会可能有许多组会众,而且许多教会和会众还有许多小组和派别、流派和倾向、不同的神学和礼拜类型。唯一重要的是任何派别也不应该中断和其他派别的对话而变成异端,对耶稣·基督的拥戴应该

超越会众内部党派之见。^⑦

但是,在这里,我们只想探讨多样性中的一个方面,这个方面对其他一切方面显然具有决定性意义。如果会众的结构应该机动、灵活地完成其使命,那这结构应该是怎样的呢?

a. **是多样性,而非单一性。**我们认为从新约中可明显见出,在根本性的自由、平等和博爱的基础上是存在着无数的区别的——不仅有人员的、而且还有功能的区别。既然存在着功能、任务和服务的无限多样性和区分,那么,单纯地谈论教会中的职位就会导致错误。

即使在新约中也可见出区分。存在着使徒、先知、教师、福音作者、宣道训诫者的功能。作为辅助性的职责,还有执事和女执事、救济分发者、照料病人和投身于为会众服务的寡妇们的功能。最后,在团体中起引导作用的还有作初果的信友(哥前十六15)、主持会议者、监督、牧人等的功能。保罗——关于他的会众,我们有最多的知识——把会众中**全部**这些功能(不仅是某些“职位”)都看作是圣神的赠礼,看作是分享教会升天的主之权威的方式:每一种功能都是**上帝赐予会众中某一特殊职务的圣召**,简言之,是**神恩**。^⑧

因而,神恩

· (1)首先不是特殊的,而是一般的现象;

(2)不是单一形式,而是形式多样的现象;

(3)不局限于某一组特殊的人,而是教会中一种绝对普遍的现象。

这说明,根据保罗实际上为会众(无论经常与否)完成的每一种服务都是神恩,都是一种**教会职务**:因此值得承认,给予应有的位置。如果**权威**凭着爱为会众利益而实施,则权威就特别

属于**每种**职务,无论这职务是否为正式的。但是,团结和秩序应该怎样保持呢?

保罗不期望通过消除区别来达到教会中的**统一和一致**,而是通过唯一圣神的活动,把**每个人的神恩**给予每一个人(规则:物归原主),他将其用于他人利益(规则:互助互利)而且是在唯一的主引导下实施(规则:服从主)。

对于分辨神类,有两条标准尤其有用:

真正的神恩使人依靠耶稣及其规则。凡有上帝之神的人都承认耶稣是主(这一点是做基督徒的区别特征);

真正的神恩和团体有关。真正圣召的标记不是奇迹,而是为团体利益服务。因此,教会中任何种类职务就其性质而言都有赖于团结、团体协议、参加者的讨论、沟通和对话。

b. 是职务,而非职位。虽然新约提及各种功能,但是教会从来没有对职位问题进行过系统的讨论。“职位”不是圣经词语,而是来源于后来的思考,造成了许多问题。显然,新约是在联系到教会功能时是有意持续地避免代表“职位”的世俗词语的:因为这些词语表现了统治者与臣民的关系。^⑨

取代该词而使用的另一个类似的词对保罗来说时常是“神恩”的同义词。这是一个极普通的、非宗教性的词,涵义谦下,因而不会引发出对官职、权威、统治、权势高位的联想:执事(diakonia,指“跑堂”)。在这里,显然耶稣本身制定了一个不应被弃置的标准。^⑩

当然,教会中是有权威的。但是,权威只以服务为基础,而

不是以强横或隐蔽使用的权力为基础,也不是以本身就要他人效劳的新的或老的特权或优先为基础。如果我们想要准确使用神学术语,那最好不要谈“职位”,而谈教会中的“职务”。这不是说这个术语像对它理解的方式那样重要。甚至谈论教会中的“服务”或“职务”也可能是虚假谦卑的一种形式,可能被滥用以掩盖事情真相,如果谈话人不在同时宣布放弃实施对会众的统治的话。

但是,和“职位”不同的是,“职务”一词及其内容

- (1)是以新约习惯用法为基础的;
- (2)虽然是功能性的,但是不太可能被误解为指机构;
- (3)即使在字面意义上,也是指实际上可加诸于每个职员的服务要求;
- (4)如被滥用,则很容易觉察出来。

在这方面,从方法论上和神学上加以准确的概念上的区分是重要的:

权力既可善用,也可滥用。即使在教会中,权力也不能简单地取消。但是,可以明智地使用权力,令其为整体福利发挥功能。

实施作为**统治权**的权力(由个人或集团)是有些不同于不可避免的实施权力的。前者是保持特权地位、或增加个人权力为了个人或机构的目标而使用(或操纵)他人。

在教会中实施权力一事只能从**服务**方面来确证,视其作为服务的性质来评判。这种来源于服务的权力,是真正的(本来内在的)**权威**。

因此,权力和服务之间不存在着对立,而只是在行使作

为统治权的权力和行使服务权力之间存在着对立。行使统治权(特别是通过外在权力,把使用强力当作最后一着)是服务的反面,是**对权力的滥用**。

在教会中,至少伪丢尼修在很晚时期引入的“神圣统治”(“教阶”)说法因为会引起误解而应予放弃。确实应该放弃外在形式的统治。

c. **是引导的职务,而非祭司身分**。更为突出的事实是,在新约中,不仅与“职位”对应的词语都避开,而且——和会众功能相联系——也避开了“祭司”^⑩一语——即宗教史中的献祭者——和全部崇拜性的尊贵称号;反之,功能的名称则从世俗界借用。“祭司”一词是用来指犹太人和异教的显要人物,从来不指在教会中实施职务的人。我们已经看到,^⑪只有在新约中的晚期,已经复活和升天的耶稣才被看成是一名“祭司”。但是,在这里,旧约那种祭司的身分完全被推翻:作为唯一存在的大祭司(代表、中介者),他为大家献出了生命,既完成了祭司使命,也消除了全部旧约意义的祭司称号(希伯来书)。由于这**唯一新和永恒大祭司的祭司使命消解了特殊的祭司身分**,作为对原始团体观点的反思,^⑫就出现了一切信徒的总体祭司身分,其具体内容是人人可直接接近上帝,精神祭献、对道进行宣讲、举行洗礼、圣餐、赦罪和彼此代祷。

因此,虽然我们不需咬文嚼字,但是从新约方面看,像“祭司”、“教士”、“神职人员”或“教会”这些词语,作为特指和专指在教会中有某种职务的人的名称,是应该避免的,因为新约本身把全部教徒都看作是“祭司”、“传教士”、“神职人员”、“教会”。“祭司职务”这个词如果不是用于全部基督徒,而只用于在教会中有职务的某些人,就会模糊新约中的事物真相。只有一次,^⑬在涉

及宣道(而不是礼拜)时,保罗把自己(而不是监督或长老)比喻性地(而不是名副其实地)描写为献祭的祭司(像异教徒那样)。但是,由此不能得出结论来确认新约给予了某些有职位者以礼拜祭司的称号。

在这里不谈“祭司身分”(官方祭司、受职祭司身分等),选取功能性名称也许更正确。甚至新约也提及了主席、监督、执事、长老、牧师、领袖等。这些原来显然为非崇拜性和非神圣的称号(主教、牧师、长老、执事)之中的一些,和后来的一些称号(如:本堂)一直被正确地保留至今。如果我们想要一个表示全部这些职务的综合名称,大概可以用教会“导引职务”或者“主持教务”,即职务负责者,以“领袖”或“主持人”知名(属于会众、教区或全国性教会等)。应该记得,英语词“祭司”(priest)虽然在传统上指的是圣礼司铎,但原来却出自会众长老这一非圣礼性称号,所以本身可以恰当地以“长老”取代(一些教会中已是这样),或者也可以“牧师”取代。

不同的机构

教会中的职务并不同等重要。一开始,新约本身就有区分,事实是并非全部职务或神恩都是经常性的和为大众的会众职务。有些神恩——例如保罗所谈到的劝诫、安慰、箴言、知识、分辨神类——显然或多或少是个人的天赋和上帝赐予的德性,在情况需要时可以用于为他人服务。但是其他的神恩——使徒、先知、教师、福音书作者、执事、主席、监督、牧师则是上帝确立的公共的、会众的功能,经常地、规则性地得以实施。在前一组里,新约一般地说明馈赠和效果;在后一组里,则指称一些人。所以

能给出这些称号,是因为圣召显然不是飘忽不定地来去的,而是多少恒定地和某些人联系在一起,亦即这些人是在教会中被“指定为”使徒、先知等等。

联系到这第二类型的特殊神恩性的职务——亦即经常性、公共会众职务,我们可以谈一谈教会的“执事结构”,因为它代表着教会总体的、基本神恩维度的一个特殊层面。这不是说我们必须重视这种术语的区分。无论这一结构被称作什么,其基本轮廓都是真正重要的。

a. **基本的使徒身分**。据整部新约认为,在经久性和公共会众职务中,使徒身分具有**建立教会**的功能,对于教会在一切时代都有意义。使徒们(我们已经看到,这不仅仅是指那十二人)是原来的见证人和原来的福音传播者,他们的业绩先于一切教会职务,因此,教会整体和每个成员至今都很感念。作为首批见证人,他们宣扬基督福音,创建并领导了第一批教会,促进了教会的团结。教会就是凭借他们建立的。^⑮

因此,**基本的“使徒继承”**不是某些职位的继承,而是教会整体和每一个个别基督徒的继承。这继承就在于和使徒们的、应该不断从新延续的积极和谐关系。这里的要求是持续维护同意**使徒见证**(在新约中传达给我们)和持续贯彻**使徒职务**(向世界传教,建立会众)。因此,使徒继承首先是使徒信仰和告白的,又是使徒职务和生活的继承。关于领导职务继承的问题下文即将讨论。

b. **生活方式的多样性**。耶稣本人树立的服务典范十分明确是为年轻的信仰团体制定的,但是又表现在众多的具体形式之中。参照这**耶稣典范**,并以使徒为依据——据保罗认为,“先知”和“教师”和使徒对会众都有一种特殊的意义——不同会众对生

活的组织可以以各不相同方式进行,以适应时间和地点的条件。^⑥保罗会众制度和巴勒斯坦会众制度之间的区别是明显的。

就我们所知,保罗本人以使徒权威创建的各个会众对他,作为福音的服务人,是自主负责的,会众建立了他们认为对其会众生活来说是必要的一切维持秩序和领导责任的职务。这些会众的志愿职务获得了可能积极要求服从的权威。但是,证明职务公正的不是拥有某种功能这一简单事实,而是服务的方式。在毫无疑义详实可信的书信中,保罗没有谈及圣秩或长老,而且显然对一个人先被任命然后才开始服务的机构化职位一无所知。他的诸教会是具有自由的、神恩职务的团体。

从长远观点看,特别是在这位使徒死后,甚至在保罗会众中,机构化也是不可避免的。在保罗时代之后不久,甚至在哥林多神恩的会众中间,长老监督制也逐渐盛行——虽然从克雷芒一书中可以见出,不是没有遭到反对:这一事实既不是偶然事件,也不是失误。在特征为期待基督旋即来临的使徒创建活动之后,是使徒业绩成长、扩大的后使徒时期,这时期凡是可能有助于保护原有传统的一切,都必定获得特殊的意义:这不仅包括原有的书面见证,还包括通过按手礼被召接受为使徒传统服务的教会领导职务。

在巴勒斯坦传统中,由于从犹太教中接纳了长老团和圣秩体制,所以机构化开始得很早。使徒行传和牧函表明,保罗会众也早已达到机构化的成熟阶段。但是,其他会众(围绕着马太或约翰)依然表现出明显的兄弟组织性质,所以直到新约时期末期,会众组织和引导职务形式(部分为神恩式的,部分已机构化)还呈现出极大的多样性。但是各会众彼此保持着团结。然而,问题是:在这种情况下,是否还有可能保持领导职务的特殊“使

徒继承”呢？

c. **特殊的使徒继承**。从历史角度看，不能认为主教们直接地、特别地就是使徒的继承人（更不用说十二人团）。但是这也不表明这一特殊继承的问题已经解决。从问题的性质看，使徒们作为耶稣·基督的直接见证人和首批使者，是不能被任何继承者取代或代表的。不过，即使不可能有新的使徒，那使徒使命和使命职务也依然不可缺欠。正如我们所指出的那样，现在，整个教会是首先接受这使命和职务的，所以，教会作为一个整体能够，而且应该保持为使徒教会。

然而，只要领导职务（在法律和纪律上，主教和长老或牧师是可以彼此区分的，但从神学和教义上则不然）还继续以特殊方式完成**建立和领导**以宣道为基础的**教会**的使徒使命，那么，我们就能够正当地谈论多重领导职务方面**功能意义上的特殊使徒继承**。因此，**特殊的“使徒继承”**就是领导和创建教会，而且根植于福音的宣讲中。

但是，有一些发展情况是不能够在释经学上和历史上追溯到某种“神性机制”或“耶稣·基督的机制”、追溯到神性权利上去的，而只能被看作是一个漫长而有**争议历史过程**^①的一部分。

(1) 主教(长老)，作为与先知、教师以及其他神恩职务对立的职务，以主要的、最终以**仅有的会众领袖**身分占了主导地位。换言之，**全部**信徒的“集体性”日益变为与会众**有别的某些**职务集团的“集体性”，这样“神职人员”与“俗人”之间出现分离。

(2) 单独一位主教的君主式主教职务和会众多数主教(长老)的多元性对立，前者变得日益突出。换言之，许多主教或长老的集体性现在变成为一个主教跟他的长老和执事的集体性，因此，“神职人员”与“俗人”之间的分离决定性地定了形。

(3)由于教会从城市扩展到农村,以前主管会众的主教现在则逐渐主管教会更大的一个区域,一个教区:他是现代意义上的主教;对他来说,通过历数继承清单中的继承系列,现在“使徒继承”已经历史化、正式化、外在化。换言之,除了主教跟他们的长老的集体性以外,个别君主式的主教彼此之间和——虽然仅在西方——罗马主教的集体性变得日益重要。

从这样一种功能和历史观点看,只有在以下的一些假设下,才能确定领导和建立教会的领导职务的特殊使徒继承:

作为使徒的特殊继承人,教会领袖们从一开始就被其他恩赐和职务团团包围:尤其是被新约先知和教师的继承人包围,这些人是为了他们本有的权威而和教会的领袖们合作的。

教会领袖的使徒继承不是因为行接手礼而自动地或者机械地发生的。它的前提是信仰,要求一种遵从使徒精神的积极信仰。它不排除失败和错误的可能性,因此需要得到信徒整体的检验。

教会领袖们的使徒继承应该出现在彼此为教会和世界服务的团契中。从新约的教会概念看,进入领导职务的使徒继承必定是通过主席和会众的合作正常地取得的,尽管方式可能极为不同。在正常情况下(但不是排他地),可能采取会众领袖发出呼吁、有会众参与的形式。会众领袖为福音服务的独立责任和会众对他实行的控制功能二者均应该确保。^⑩

除了保罗的或外邦人的基督教会组织,进入领导职务和使徒继承的其他方式应该得到许可,尤其是在紧急情况

下。就原则看,由于会众其他成员的呼吁,或者领导或建立会众的神恩自发出现,任何一个人都可以变为一个教会领袖。

长老——主教教会机制,因为事实上,而且正确地在后使徒时代占有主要地位,所以甚至在今天——至少在原则上,也应该为其他机遇留有余地,这些机遇在新约教会中是存在过的。

这一论断

对传教区会具有重要意义:一种有效的圣餐仪式,即使没有长老,在原则上也是可能的,例如在中国或南美洲。

对大公运动有重要意义:甚至对于其领袖在历史上不在特殊的“使徒继承”之中的教会而言,也要求承认职务与圣事的有效性。

对教会内务有重要意义:不能拒绝给予和教会领袖有冲突的反对派以没有偏见的神学评价(职务和圣事的有效性)。

d. 常数与变数。对于教会中官方组织演变来说,脱变为机构制职务不能认为是规范性的,而变离原有规则也不能单独构成不忠行为。新约内容显示出各种类型的会众制度与会众领导方式;它们虽然随着时间的推移而合为一体,但原来是不可能有关系的。因此,新约不允许把任何一种会众机制神圣化。这绝对不是简单地剥夺教会的权利。相反,这种事态给予教会自由,允许它随着时代的不同而前进,为了人和会众的利益而欢迎教会职务的新发展和新变革。不必模仿新约个别先例。然而,只要我们声称是基督徒,我们就必须保存新约本质因素,甚至在各

种不同的条件下加以证实。

从新约看,某些成分对领导职务是很重要的。领导职务根据不允许形成统治关系的耶稣标准,必须是为会众服务。而在多样的不同作用、职务和神恩之中,要受到原有使徒见证的约束。

新约的这一见证使我们能够给绝对不像初看起来那么简单的三个问题提出答案。^⑩

教会领导职务的**不变因素**是什么呢?除了其他职务之外,每一个会众或教会都需要一个可以由个人或集体承担的**领导核心**。它的任务是为地方、地区或总体层次的事业作出安排:以某一特殊圣召为依据,遵从耶稣·基督的精神持续地领导基督徒团体。这就是说,激励、协调、整合团体,对外界和对个人成员来说代表团体。这一点基本上是通过宣道连同施行圣事,以及与会众和社会积极打成一片来实现的。

教会领导职务的可变因素是什么呢?教会职务的具体组织在每种新情况下都必须发挥作用,因而是灵活的。每一种在历史上形成的特殊形式如果不再适应该职务的功能,都必须改变。依据特殊任务、情况和个人能力情况,男人或女人、已婚或未婚人士、研究生或非研究生都可以全日或半日地、短时或终生地承担教会中每种情况下的管理活动。目前神职“状况”的衰落不意味着教会领导职务整体的衰落。

圣秩授任是什么呢?圣秩授任是被召任职,这是和教会整体的使命联系在一起的,应该被理解为参与基督使

命；授任在传统上是伴随祈祷和按手礼进行的。和信徒普遍祭司身分有别的是，授任当众授权一个人完成基督的一项使命；使命的主要任务是宣道和施行圣事。这种权威可以通过不同的专门功能来实现。在每个单独事例中，对于被任命的人和对会众来说，授任可能意味着确认某种神恩或者某种应许神恩的圣召。是否要把圣秩授任描写为圣事只是一个术语问题。

迄今，还有一个极为重要、而且遗憾的是，对普世教会来说更是负担的问题没有解决。除了所有各种领导职务之外，基督教界需要一个领导的总体职务，需要一个教宗吗？

一个彼得职务？

东西方教会的分裂到现在已经九百年，新教改革的爆发已经四百五十年，二者都涉及教宗制度。因此，难道不能够、甚至没有必要公正而客观地谈论这个问题吗？为了澄清这个问题，我们可以先简单地回顾一下历史，然后再看看现在和未来。^②

a. **历史的歧义性。** 罗马教宗最高权力对教会团结、教会信仰和西方文明的贡献是不容置疑的。^③ 我们能够理解，西方诸年轻民族，在蛮族入侵、政治制度大崩溃和古代帝国京城衰败的时期对彼得座席的这种职务是持何等感激的态度，因为彼得座席几乎是单枪匹马地证实了自己是完整而不可动摇的磐石。必须有一个教宗利奥来防御亚提拉和根塞里克，以保卫罗马。在西方国家团体出现期间那个动荡而纷争不已的时代，罗马座席对年轻的教会作出了宝贵的贡献。这不仅是对于保存珍贵古代遗

产的文化贡献,而且对于建立和保存这些教会、对于教会的礼仪和教会制度也是一种真正的牧灵贡献。当时和后来的天主教会,都十分感激教宗,因为教会没有遭受国家的摆布,因为它得以比其他教会更好地确保了自己的自由,抵御了拜占廷皇帝的君主统治教会政策和日耳曼公侯占有教会的要求,也抵御了近代绝对君权制度和极权主义制度。这一切都是对基督教界团结的真正贡献。

我们当然不能够无视罗马首席在古代晚期、中世纪早期和晚期争取教会团结有过的毫无疑义的成就。但是,我们也十分惋惜地观察到,统一的教会通过集权主义和君权制日益取得的扩展,是以**基督教界的分裂**换取的,因为它发觉对付这种君权制度及其弊端越来越困难。先出现了正教东派,然后是新教北派。当时许多人虽然及时要求思考渊源,却没能避免分裂,的确令人扼腕叹息。但是,甚至在后特兰托教会和反改革教廷中,这一点也只得到了有限的赏识。权利的堡垒没有倒塌,反而不择手段地扩展了。当然,甚至在堡垒围墙之内,甚至在罗马,也有强劲的反潮流,我们只要提及这些人的名字就够了:孔塔里尼、其他红衣主教和包括米开朗基罗和维托里亚·科隆娜在内的维特堡小组。古代的教会机制观念,虽然形式已经极为政治化,却继续对后来的高卢派、圣公会派,最后在十九世纪对天主教图宾根学派——尤其是青年J. A. 莫勒发挥着影响。然而,罗马教廷的态度变得日益顽固,虽然——特别是和国家绝对君权对比——教廷在促进天主教会的团结和自由方面的成就依然是重要的。

从中世纪起,在整个近代,官方的天主教教会学都是一种防御性和反动的神学。它反对早期的高卢派教会和法国王室法学家,因而变成了一种等级制度的,特别是教宗权力的神学,和一

种把教会看作是一个组织严密王国的理论。因为反对议会制理论,所以重新强调教宗最高权力。因为反对威克里夫和胡斯宗教运动,所以基督福音的教会性和社会性又被强调。因为反对宗教改革派,所以圣事的客观意义、等级权力的重要性、正式祭司身分、主教职位和教廷权力又被肯定。因为反对和高卢派有联系的詹森派,所以特别强调教宗的训导职能。因为反对八、九世纪的国家专制主义和俗人政治,就把教会展现为一个“十全十美的社会”,享有一切权利和达到目的所必需的方法。这一切理所当然地导致了**第一次梵蒂冈大公会议**的召开和会议关于教宗最高权力和教宗永无谬误的决议;会议是在反高卢和反自由派态度影响下于一八七〇年召开的。^②

如果第一次梵蒂冈大公会议没有确定教宗最高权力和永无谬误,那么,梵二大公会议会确定它吗?和梵一大公会议不同的是,梵二不希求新教义,显然是因为——正如若望二十三世所说的——关于古代真理的新定义对于教会在现代世界上宣扬信仰是没有用处的。最后,梵二大公会议的特点是一种对团体、集体、团结和服务的警觉感。这种意识和梵一大公会议上大多数人的底层思想形成鲜明对照,因为那次会——完全可以理解的是——受到复辟时期、浪漫传统主义和政治专制主义的政治——文化——宗教观的左右。

b. **更高的合法性**。在这里大概没有必要列举出新教和东正教针对圣经和历史有关彼得与罗马主教在管理和教导上占首位的全部反对意见,这些反对意见一定没有得到天主教方面的满意回答。全部困难都集中在三个问题上,每个问题又是解决前面一个问题的前提。彼得的优先地位可以确证吗?彼得的优先地位一定经久吗?罗马主教是彼得优先地位的继承人吗?

这些是历史问题，我们不能在那些历史上得不到确证的教义假说中寻求庇护。但是，如果这一主题的大量文献可以作为凭据，那么要取消这些困难形成的力量也绝非易事。^②

然而，无论东正教或新教神学家的态度如何，即使他们发现天主教的论断远远没有说服力，他们也不能对教会中单个人职务首席权并非先定地违背圣经这一事实提出争议。可能引出的论据的价值无论怎样有利，圣经中也没有排除这种职务首席权的因素。这种首席权并非是先决地不符合圣经的。实际上，东正教或新教神学家都大概可能承认，这种首席权如果按照圣经得到证实、实施、完成、对待，则可能是与圣经符合的。改革派大多数人，从青年路德，通过梅兰西顿到加尔文，都承认这一点。今天，许多东正教和新教神学家也会承认的。

但是，对于彼得或任何其他引导职务来说，重要的不是对继承线索的历史见证。**真正重要的是精神的继承：**也就是说，彼得的使命和任务，彼得的见证和服务的精神。具体地说，假定有人能够不可辩驳地证明，他的前任和该前任的前任等是这同一个彼得的“继承人”；他甚至还能证明他一长串前任的前任是彼得亲自“指定”的他的享有全部权利、承担全部义务的前任。如果这样的一个人没有完成这种彼得使命，没有完成指定的任务，没有提供见证或进行服务，那么，整个“使徒继承”对他或者对教会又有什么用处呢？另一方面，假定有一个人，他的职务难以和最早时期的本源联系在一起，因为无法检查两千年以前作出，但未得记录在案的“指派”。如果这第二个人完成了圣经里所描述的彼得使命，如果他完成了圣职的委托和任务，作出对教会的这种服务，那么，教会这一真正仆人的“系谱”是否正当的问题——尽管依然重要——岂不就是次要的吗？那么，虽然他大概不具备

不容置疑的继承系谱,但是他会享有引导的神恩,基本上这已足够。

可见,重要的不是要求、“权利”、“继承之链环”,而是**功绩、实行、行动、具体实现的服务本身**。当若望二十三世为天主教会、基督教界和世界作出普世教会倡导性贡献时,人们并不重视他在继承之链中的地位,或者他是否为他职务的合法性提出历史证明。他们只是感到高兴和宽慰,因为他们见到有人——虽然不免人类弱点——这次成了“磐石”,而且能够支持,并且给基督教界带来新的充满。^②在这里,有人能够依凭自己坚定的信仰“充实和鼓励他的兄弟”。^③在这里,有人想要“牧养我的羊”,像他的主一样,以无私的爱。^④这并没有引导每个人成为天主教徒。但是人们自发地觉得,这种行动和这种精神的背后有**耶稣基督的福音**。而且,无论如何,是得到福音书的证实的。这种合法性高于彼得职务的任何其他合法性。

c. **彼得的权力和彼得的职务**。这不是说讨论释经和历史问题是多余的。但是,应该从恰当角度看待,以正确观点进行。据天主教观点认为,彼得职务的磐石般和教牧功能之所以存在,就是为了保存和巩固教会的团结。但是,它变成了各基督教会之间互相理解之路上的一个巨大障碍,显得不可动摇,不可逾越,不可避免。甚至在第二届梵蒂冈大公会议之后,这个障碍也依然原封不动。这种荒谬的局面必定引起每一个坚信彼得职务优越性的人大量思考。情况怎么发展到了这样的地步呢?是不是反对某种彼得职务的人缺乏知识、理解不成熟,或者甚至顽固不化造成的呢?今天,谁也不敢肯定。还有,即使我们绝对不能够把教会分裂的罪责全部推给一方,我们也避免不了这个问题:对彼得职务功能的歪曲之所以出现,也特别是因为**彼得职务**

——出自各种历史原因，当然不是因为一个或几个个人的恶意——对人来说日益表现**彼得权力**吗？教宗权演变成为世俗权力和教会专制权力是经历过一个漫长过程的。

情况本来可能是另一个样子。对于教会中恒定的彼得职务来说，无论释经和历史论断、神性授权或人的授权是怎样的，罗马团体及其主教事实上有过为服务所需的特殊才能和机会，他们都很可能——而且君士坦丁大帝以前时期的气氛的确是有益于这种观念的——追求过**精神责任、道德引导的真正教牧首席权和为教会整体福利的积极照顾**。因而，这就等于取得了教会内部总体法庭的资格，可进行最高级别的中介和仲裁。这就等于是一种首席权，但不是为了统治，而是为了无私的服务，对教会的主负责，以谦逊的兄弟情谊精神活动。这种首席权不遵从装扮成为宗教的罗马帝国主义的精神，而是遵从耶稣·基督的精神。

面对基督的教会丧失团结和天主教会内部经常性的僵滞状况，我们遇到的问题涉及到未来：有没有办法脱离这种统治首席权，并——正因为如此——向着古代的服务首席权回归呢？

从历史可以见出，教宗权力顶峰时期之后都要出现权力受到外来羞辱和限制的时期。但是，**自愿放弃精神权力**的情况也是可能的。在政治上显得不合理的事——甚至从教会政治上看——如果效仿耶稣的典范，在教会中也可能是需要的。令人惊异的是，这类情况的确出现，这是希望的伟大征兆。如果不是这样——姑且不管哈德里安六世或者马尔塞鲁二世，他们对历史影响甚微，这或者是因为时机不佳，或者是因为他们死得太早——格列高里一世或者若望二十三世这些人就不可能在一系列权力意识甚强的教宗之后出现，或者第二届梵蒂冈大公会议也

不可能在第一届之后召开。

如果不放弃“精神”权力,分离的各基督教会就不可能重聚,天主教会依据福音书的彻底更新也不可能。放弃权力却不是自然而然的。一个人、一种权威、一个机构在没有保证得到回报情况下,为什么一定要放弃某种已经具有的东西呢?事实上,只有领会了部分耶稣福音和登山宝训的人才有可能放弃权力。罗马是十分重视彼得继承的;即使简单地想一想彼得也可能是有益的。

d. **三种诱惑。**^②真正的彼得会不会在罗马为他构建的形象中见出他自己呢?他不是使徒们的公侯,而终生都是谦虚的渔夫,现在又是人们的渔夫,要模仿他的主而服务。但是,除此之外,各福音书都一致认为,他还有另一面,这一面经常地表现出有过错的、有罪的、受挫的、正因为如此又是有人性的彼得。看起来几乎可耻的是,在马太福音、路加福音和约翰福音中三段指明彼得美德的每一段之后,都立即接续一段严厉的谴责,和祥和的应许形成鲜明对照,至少提出一种反衬。和三项崇高应许对应的是三件深沉的罪恶。任何一个以此应许为己任的人都不能避免自身这三项罪恶,这对他来说代表了三项诱惑。在环绕整个彼得教堂金色装饰条带背景上用黑色大字写出的三项应许,的确应该补充上以黑色作背景用金色字写出的对比命题,但愿这些命题不遭误解。安葬在这座教堂中的格列高利一世能不像若望二十三世那样赏识这一点呢?

第一个诱惑,据马太福音,^③是把自己摆在主之上,以某种优越感蔑视主,声称自己更知道该作什么,了解会有什么结局,提示出一种绕过十字架之路的胜利之路。自认为多知多懂的人脑子里的这些运动、这些**荣光神学**观念,事实上是和上帝思想与

旨意直接对立的人类思想：是一种虔敬的撒旦神学，一种超凡的诱惑者神学。每当彼得自认为是按上帝思想思考的，每当他——可能自己没有察觉到——不再表白信仰而开始误解、站在人而不是上帝一面时，主就转开身，严厉谴责他：“撒旦！退到我后边去吧；你是绊我脚的；因为你不体贴神的意思，只体贴人的意思。”

第二个诱惑，据路加福音，^⑨表明特殊的责任是和特殊地位与特殊馈赠共存的。但其中任何一项也不能排除考验与诱惑。撒旦也出现在这里，决定像筛麦子那样筛选耶稣门徒。彼得的信仰是不动摇，但是，只要他变得自信心十足，认为自己的忠诚毫无问题，他的信仰是永不谬误的巩固财富；只要他忘记他是依赖主的祈祷，他必须不断地接受作为新馈赠的信仰和忠诚；只要他设定他的精神准备和忠实是他自己的成就；因而，只要他自信心十足地过高估价自己，不再信赖主，那样，鸡叫和否定的时刻便立即到来，他不再认识他的主，他会否定他，不仅一次，而是三次，亦即完全否定：“今日鸡还没有叫，你要三次说不认得我。”

第三个诱惑，据约翰记载，^⑩是和要求彼得的爱联系在一起的。彼得三次否认他的主，关于爱又被问三次：“你爱我比这些更深么？”只有以这一方式，只有在这一条件下，团体的引导责任才会交付给他。他以爱追随耶稣，看管和牧养羊群。但是，彼得不看耶稣，却转过头去，看到了一个人，这人的爱超过了他自己的爱，于是便问关于这个人地位和前途的无关问题。他得到的回答看来与他的总体教牧职是矛盾的：“与你何干？”有些事情是无需彼得过问的。每当彼得不愿意专注自己有限定的任务之时，每当他看不到他不能决定他人命运之时，每当他忘记他不必涉足于耶稣的其他特殊关系之时，每当他不情愿容忍自己处世

之道之外的其他道路时，他就要听到必定刺伤他，但也再次号召他追随耶稣的话：“这与你何干？你跟从我吧！”

诱惑的严重性和使命的伟大是符合的。如果彼得职务的责任、操劳、痛苦和忧患的巨大重担承担者的确想要成为磐石、真正有权威者、为教会总体服务的真正牧人，那么，有谁能够衡量这个重担呢？路德同时代人利奥十世能够乐道享有作为上帝馈赠的教宗权那样的时代早已成为过去。在这一职务中引起的全部辛劳和苦恼之中，在全部被误解的感触之中，在执掌圣职者痛感自己不称职的意识之中，信仰经常会倾向于动摇，^⑩爱不能继续，^⑪战胜地狱大门的希望变得渺茫。^⑫这一职务比其他职务更多地推向主的恩典。这一职务也能够期待得到兄弟们的拥戴，每每比所得到的更多，也比有益的形式更多：不是奴隶式的顺从，不是毫无批判精神的忠诚，不是感情上的崇拜，而是每日的代祷、忠实的合作、建设性的批评、诚挚的爱。

东正教或者新教基督徒也许能够稍许同意天主教基督徒的信念的，即：如果这种彼得职务，这种对教会来说不是非本质的因素突然消失的话，那么，他的教会，乃至整个基督教界都会缺乏某种要素的。^⑬如果这一职务在关于它应该如何这一点上依从圣经得到冷静而公允的新的理解，那么，对基督教界是很有意义的：要为教会整体服务。服务的完整的圣经意义不能够局限在第一届梵蒂冈大公会议立法范畴之内。

这种职务首席权高于荣誉首席权；在服务的教会中，谁也不能授予这后一种首席权，因为它是消极的，对任何人都无用。

这种职务优先权高于司法首席权；司法首席权因为被

理解为纯粹的力量和权力,所以,即使它不否定本质要素,即服务,至少对之持以缄默。

彼得职务用圣经的话正确地被描述为整个教会中的职务首席权,即为了耶稣·基督的事,为教会服务的教牧首席权。^⑤

e. **没有党派纲领。**^⑥今天,没有人知道彼得职务、作为整体教会的服务结构,或者各已分离的教会最终的合一在将来会是什么样子。现今的一代人只能负责作好力所能及的事。在这方面,最后必须指出,由于历史缘故,每个教会都有不为其他教会同样接受的特点,可以说每个教会都有其“特性”。但是,这些“特性”的重要性是各不相同的。天主教的“特性”当然是教宗。但是在这方面天主教不是独一无二的。东正教也有他们的“教宗”,这就是“传统”。对新教教徒来说,这就是“圣经”。最后,对自由派教会来说,则是“自由”。但是既然天主教徒的“教宗权”不单纯是新约的彼得职务,那么正教的“传统”也不单纯是使徒传统,新教教徒的“圣经”也不单纯是福音书,自由派教会的“自由”也不单纯是上帝孩子们的自由。甚至最好的口令,如果变为一种**党派纲领**,人们凭这纲领为夺取教会权力而争斗不休的话,那么这最好的口令就遭到滥用。党派纲领常常是和一位领袖的名字联系在一起的,党派纲领必定要从自己教会中排除异己的。

在哥林多,也是从一开始就党派林立的。每个党派都有其纲领——详情我们不得而知——纲领都系于某一领导人;他们对他的歌颂赞美超过其他一切人;因而否定其他人的权威:“因为革来氏家里的人,曾对我提起弟兄们来,说你们中间有分争。”

我的意思就是你们各人说，我是属保罗的；我是属亚波罗的；我是属矶法的；我是属基督的。”^⑦

如果不怕犯时代错误的话，我们无疑要把天主教徒和矶法党等同起来；这个党依靠它的首席权，“开关”权和教牧权来反对他人，在任何情况下都是正确的。东正教可以说是亚波罗党，它依照希腊思想伟大传统对启示的解释比其他一切人都更有灵气、更彻底、更深刻，甚至“更正确”。新教教徒自然就是保罗党；事实上保罗是他们的团体之父、优秀使徒、基督十字架的独特传道师，比其他全部使徒都更辛苦。最后，自由派教会算是基督本身的党，这个党摆脱了所有其他教会的全部限制、权威和告白，只依靠主基督，而且以此为据促进其各教众的和睦生活。

而保罗站在谁的一边呢？当然是彼得的，因为矶法派是教会建立所依的磐石。但是保罗却对彼得的名字持以缄默，而且还巧妙地也取消了亚波罗的名字。令人奇异的是，他一直不承认他那一党的支持者。他不愿意让人群依赖于一个人，凭一个没有为他们被钉十字架的、他们没有用其名受洗的人来制定一项纲领。保罗把洗礼带给了哥林多人。但是，哥林多人不是因他的名受洗的，而是因被钉十字架的基督的名；因他的名受洗，他们就属于他。正因为如此，就连建立了他们教会的保罗的名字也不能成为一个党的名字。

显然，(重要的)彼得职务因其完整性和内聚性的确可能是一块“磐石”，但是它必定不能够成为标志教会的唯一标准。传统(更为重要)因其连续性和稳定性可能成为教会的优异指针；但是，传统必定不能成为以“正统”为一方，以异端为另一方二者之间的分界线。圣经(最为重要的)因其信仰和告白自然可以

成为教会“基础”；但是，圣经必定不能成为提供更多用手投掷而非建设用石料的采石场。但是事情到此并未终结。不呼吁使徒而直接祈求基督也解决不了问题。这会引出一个问题：“基督是分开的么？”^⑧，主耶稣不应该被当作在同一教会之内向他人发起进攻的某党派旗帜来使用。

作为基本的、解放信息的圣经，用以忠实传输本原见证的传统，为教会进行无私教牧服务的彼得职务，兄弟们在圣灵引导下的自由组合：如果这一切不是从一种特殊意义上得到理解，不用来反对他人，如果这一切服务于耶稣基督的事——耶稣现在是，永远是教会整体和一切属于教会之物的主——那么，这一切都很好。归根结蒂，任何教会都不能对本身作出评判。每个教会都应该通过主的检验之火。这将表明，它的特殊性质，它的特殊传统和特殊教导中有多少是草木禾秸，有多少是金、银和宝石，什么因无价值而坏朽，什么因其价值得到证实而长存。^⑨

4. 伟大的委托

然而，以这种方式探讨，就难以看出各教会，尤其是天主教教会和新教各派教会之间的差别何在。“天主教”和“新教”在今天到底是指什么呢？

天主教——新教

从本书以上全部叙述可以见出，今天的差别不是传统的道理差别：例如，在圣经和传统、罪与恩典、信仰与工作、感恩礼和

祭司身分、教宗与教会等方面。在这一切专门问题上,某种理论上的一致见解至少是可能存在或者已经达到了的。在这里,对教会机器的全部要求就是将神学结论付诸实践。本质的区别在于自宗教改革时期以后一直演变的传统的基本态度,但是基本态度的片面性是可以克服的,而且可以统合成为一种普世基督教态度。

“天主教的”(又译:“公教的”)作为一种基本的态度是指特别重视公教,亦即**整体的**、普遍的、包罗万象的、总括的教会。具体地说,就是特别重视信仰在时间上的延续性,重视虽经各种分裂(传统)依然经久不衰的信仰团体,重视信仰在空间上的普遍性和包容一切派别的信仰团体(反对“新教的”激进主义和特殊神宠论,但这些不得和福音派激进性和会众情感混为一谈)。

“新教”(又译:“抗议宗”)作为一种基本态度是指特别重视经常性地、批判地使用福音书(圣经),特别重视依据福音书规范进行的经常性的实际**改革**(反对“天主教的”传统主义和诸说混合主义,但这些不得和天主教传统与视野广度混为一谈)。

然而,正确理解起来,“天主教的”和“新教的”基本态度**绝对不是互相排斥的**。在今天,甚至“天生的”天主教徒在见地上都可以是真正新教徒,甚至“天生的”新教教徒都可以是真正天主教徒,所以,在全世界现在有不计其数的基督徒,他们不顾教会机器的阻碍,事实上是遵循以福音书为中心的**福音公教性**,或者具有广阔天主教视野的**公教福音性**:总之,他们体现出一种真正的**普世教会精神**。这样,今

天的基督徒就可能是完全如此的,无需否认自己过去的宗派,但是也不阻挡更美好的普世基督教前途。今天,真正地做基督徒就意味着成为一名普世基督教徒。^①

教会,各种教会所关注的是什么呢?我们从一开始便已看到,实质上只有一件事:**耶稣·基督的事**。我们现在已经明白,这意味着万象归一:上帝的事,因而是人的事;上帝的旨意,因而意味着人的总体福祉。

耶稣·基督的事,这就是信仰团体的伟大托付:要批判地和建设性地,在理论和实践上向个人和社会展现耶稣,以祂为现在和未来的全部意义评断的标准。但宣告耶稣福音是楷模、是主的同时,教会以简缩形式接受了上帝统治的耶稣讯息。教会以“主耶稣”口号宣告——或者应该宣告——耶稣以“上帝之国”口号宣告,并且模范地躬行到底一些同样的严肃要求。教会不是上帝之国,但它是——或者应该是——上帝之国的代言人和见证人。

只有教会把耶稣的讯息首先告诉自己而不是他人,同时不单纯宣教而且也实现耶稣的要求,才是可信赖的代言人和见证人。像其他“有创建者的宗教”一样,基督教在第二阶段由于神化其创建者而被指责脱离坚强的、绝对忠实的门徒作风,因为神化作法使群众容易接受宗教,并为其本身获得绝对权威:教会摆脱了重担,通过对耶稣的神化而被颂扬。无疑叨念“主啊主啊”比“遵行我天父旨意”^②要容易。但是,礼仪崇敬和崇拜是不能取代在活的门徒作风中效法基督的。作为信仰团体的教会就是活的门徒作风,不然就不成其为耶稣·基督的教会。耶稣·基督的事不仅仅是教会存在的理由和依据,而且也是上帝对教会的

评审。教会的全部可信性都取决于它对**耶稣及其事的忠诚**：如果不可信，那么传道和组织、各种权利、权益和教堂募捐还有什么用呢？从这一意义上看，现今诸教会——也包括天主教教会——没有一个自动地，而且在每一方面都符合**耶稣·基督的教会**的，更不是“依然活着的基督”。^③一个教会只有保持对基督及其事的信仰，才能和**耶稣·基督的教会**同一。

尽管有时间上的距离，但是教会总是要面对同样的宗教—社会基本观点和基本选择，要在政权、革命、退却和妥协之间进行**同样的四方面选择**；**耶稣**就曾如此。依据这些方向点，它应该找到自己的方向。因而**耶稣**依然是权威性的标准：基督学的陈述变成了教会学的指令。对这些点作一简要澄清也许是有益的。^④

临时教会

耶稣和他那时代宗教—政治当局维护者不同，他不仅宣扬从创世开始即已存在的上帝永恒统治（像耶路撒冷教士那样）；而且宣讲末世的上帝之国来临。如果作为遵循**耶稣·基督**信仰团体的**教会**想要宣讲即将来临的上帝之国，那它必须面对**某些义务**。

现在，教会可能不会使其本身成为宣教的内容，可能不宣扬本身。它必须从自身转向上帝的存在；上帝的存在已体现在活的**耶稣**身上，而教会也等待在使命完成关键时刻上帝的出现。所以，它依然仅仅是走向上帝在世界上普遍的和确定的启示。所以它不能声称它本身即目的，似乎是以本身为中心的一种因素。似乎人的基本决定首先不是与上帝和基督有关，而是与教

会及其声言有关。似乎教会就是世界历史的目的和完成,是最终的实体。似乎它的论断和宣言,而不是主的道,才永世长存。似乎它的机构和组织,而不是上帝的统治,才永远存在。似乎它永远得到许可,可以用世俗权力政治、策略和阴谋办法工作。似乎就像一个宗教政权一样,它能够得允沉溺于世俗式的铺张和排场,随意赠予荣誉称号和光荣地位,胡乱聚集超出需要的金钱和财富。似乎人们活着是为了教会,而教会存在不是为了人,因而,不是为了上帝的事。

一个教会如果忘记它是某种临时、暂时、过渡性机构而张扬事实上是失败的胜利,就会负担过重,因为没有真正的前途而必须退隐。但是,一个教会如果牢记它将不是在自身中,而是在上帝之国中找到自己的目标,就能够经受全部历史动荡而生存。它知道它无需乎构建一个确定的体系或者提供永久性居住地;因为是临时性的,所以它也明白它在受到怀疑,遭受挫折,为各种问题拖累时无需乎感到诧异。如果它确实是最终的实体,那么绝望感就是不可避免的。但是,如果是临时性的,希望就能保存。它已经得到应许,它不会被“地狱之门”胜过。

服务性的教会

和他那时代政治革命拥护者们不同,耶稣所宣告的不是通过强力(像奋锐党革命家那样)所要建立的宗教—政治神权政体或者民主制度,而是上帝本身的直接、不受限制的世界统治,等待这一统治无需暴力,但也不能消极被动。如果教会作为追随耶稣·基督的信仰团体想要宣告需不加暴力期待的这种上帝直接、不受限制统治的话,那么它就必须接受若干义务。

现在,教会不能通过革命或演变、公开地或秘密地去争取某种宗教—政治神治政体或夺取政权。它的使命是各种形式的积极**服务**。它不必去建立精神和非精神权力的“帝国”,它有机会实现不受限制、非暴力的“教务”。它完成这一职务的办法是经常而有效地为受到社会轻蔑或社会排斥,世界上一切受贬损、受损害、被遗弃的人投入自己,但是与此同时也毫无偏见地重视统治阶级所关注的事。它怎么能够不去打破旧藩篱而去制造(精神、思想、宗派的)新藩篱呢,怎么能够不去宣讲和平和正义而去散布不和和把人们分成友与敌呢?它怎么不会去帮助人们控制他们的防御机制,放弃他们接受的角色,互相谦让,互相理解呢?它怎么能够去联合某一派势力去反对其他人呢?它怎么会先定地赞同某一种世俗政党政治派别,一个文化组织,一个经济或社会势力集团呢?它怎么能够不加分辨,毫无条件地去支持某一特殊的经济、社会、文化、政治、哲学或思想的体系呢?另一方面,依据它根本性的福音,它怎么能够不会打扰、疏异、妨碍、质问一切世俗权力、党派、集团、制度,因而要面临他们的反对和攻击呢?它怎么能够避免痛苦、蔑视、诽谤乃至迫害,又怎么能够不走十字架之路面而选择飞黄腾达之路呢?在这一切之中,它怎么能够时时刻刻把局外人都看作是应该痛恨和消灭的敌人,而不去努力严肃地把他们当作应该得到理解、宽容、宽恕、鼓励的邻居呢?

教会不应该忽视这一事实:教会存在是为了无私地、积极地服务于社会、个人、团体,甚至教会的对手们的。如果教会忽视这一事实,它就要失去尊严、要求和甚至存在的理由,因为它放弃了门徒的身分。但是,如果教会意识到必将来临的不是它本身,而是“有力量和光荣”的上帝之国,如果它在自己的渺小中见

出真正的伟大,那么,它就会知道,它之所以伟大,就因为不炫耀力量和动用强力。教会知道,自己只能在十分相对的意义上和有限的程度上依靠权势者们的同意和支持,自己的存在经常受到社会的忽视、轻蔑、勉强容忍或者甚至哀叹、谴责或者摧残。教会知道,自己的行动经常遭到嘲笑、怀疑、否定和压制。但是也知道,上帝的力量无懈可击地统领着全部其他力量,而且能够积极地促成各民族和人们内心的拯救。实际上,如果教会的力量必须寓于尘世权力之中的话,那么教会就会在世界上消亡。但是,如果它的力量寓于已复活基督的十字架中的话,那么,它的软弱就是它的力量,它就能够继续走自己的路,而无需担心丧失自己的身份。应许已经做出:如果教会放弃生命,就会再赢得生命。

自觉有罪的教会

和远离世界隐居拥护者不同,耶稣没有宣布只有利于臻于完美上层人士的报复性评判(像艾塞尼派和库姆兰隐修士那样),而是宣告了上帝对被抛弃者和穷人无限善意和无条件恩惠的好消息。如果说作为追随耶稣·基督信仰团体的教会想要宣扬这一无限善意和无条件恩惠的好消息,那么它就必须再一次承认自己的义务。

现在,尽管教会对世界及其各种权力持反对态度,但是它永远不能显得是一个威胁和恐吓机构,宣讲灾难和制造恐惧。它要宣告好消息,而不是发生威胁;传播对上帝的喜悦,而不是对上帝的惧怕。皆因教会的存在不仅是为了在宗教和道德上无可指摘者,而且也是为了道德沦落和不信宗教者,以及因种种原因

而不信上帝的人。教会不应该进行指责和开除教籍活动，而应该在不忽视福音严肃司法涵义情况下进行医治、宽恕、拯救活动，然后让上帝去评判。劝诫和警告常常不可避免，但这些本身不是目的，而应该指向上帝的宽宏善意和人的真正人性。虽然有许多应许，但是教会不能作出姿态，充当纯洁者、神圣者的自封种姓或阶级，充当道德高尚者的精英。它也不能够凭禁欲主义精神和世界隔离，并错误地认定凡是邪恶、不神圣、不合上帝旨意的万物都属局外。皆因教会的一切并不全部完美，不是没有受到威胁、不是不脆弱、没有问题的，都还经常需要改正、改革和更新。世界与上帝统治、善与恶之间的分界线也是要穿过教会，穿过个人的心灵的。

一个教会如果不接受它本身是由罪人组成，它本身是为罪人存在这一事实，就会变得铁石心肠，自以为是，毫无人性。就不配得到上帝的宽恕和人的信赖。但是，如果一个具有充满忠诚与不忠诚、知与错历史的教会认真对待这一事实：只有在上帝之国中，麦子才能和稗子分开，好鱼和坏鱼分开，绵羊和山羊分开，那么，它自己不能为自己创造的神圣性才能借着恩宠辨认出来。唯其如此，一个教会才能明了它无需向社会展现出一幅更高道德的图景，似乎教会的一切都是为十全十美者规定的。它理解，它的信仰是无力的，它的知识是模糊的，它的信仰告白是踌躇的，没有一种罪或过失它可以以这种或那种方式推卸责任的。虽然教会确实常该避开罪，但是他永远没有任何借口疏远罪人。如果教会伪善地躲避失误、不信宗教和不道德的人，那么它就不能使因信称义者进入上帝之国。但是，如果它经常地认识到自己的过失和罪责，它就能够因确信被赦罪而欢愉。已经给予它的应许是：凡自我谦下者，将受赞扬。

有决断的教会

和他那时代道德妥协拥护者不同，**耶稣**没有宣告应该通过准确遵行律法和更高道德(像法利赛人那样)建立的天国，而是宣告了上帝自由行动创造的天国。如果作为追随**耶稣·基督**信仰团体的**教会**想要宣告应由上帝创造的这个天国，那它就**必须认识到所应承担的义务**。

现在，教会首先应该关心的不是遵守礼仪、纪律和道德准则，而是能够生活，和互相提供生活所需的人们。在一个为取得成果而忍受过度社会压力和经济压力的时代，教会显然不可以抛弃那些没有能够满足各种要求的人，或者抛弃道德沦丧者——似乎他们已经遭到上帝的遗弃，而必须特殊地向他们宣告不首先注重成果的上帝对他们的亲近。作为信仰团体，虽然要参与教会今日事务和接触社会，但是教会本身不应该受到诱惑相信自身的业绩，而不相信上帝。不允许限制教会凭借信仰和信赖态度、为了上帝和上帝之国作出决定和坚定地完成义务。教会本身必须凭坚定的信念经常地摆脱一己的私利，而为了即将来临的上帝之国以爱来关注人们：不逃离世界，而是为了世界工作。

教会不能免除对上帝旨意的这种根本性服从态度，因为上帝旨意是以人的整体福祉为对象的。教会不能通过对其本身，对自己礼仪的、教义的和司法的律法和诫命、传统和习俗的服从来弥补对上帝的服从。教会不能宣布受时代制约的社会习俗、道德限制、性禁忌为永恒规范，又借助于牵强附会的解释将其运用于每一个新时代。在涉及到和平与战争、群众、阶级、种族和

历代福利这些重大问题时,教会不能“滤出蠅虫”而“吞下大象”,把琐碎的道德诡辩用于教义问题和道德(最常见为性的)问题上去。这就等于把他们不能承受的无数诫命和禁令的重担推给人们。教会不应该要求源于精神恐惧的盲目服从,因为这不是理解和赞同要求的结果,因为这是强迫命令,因为如果不下命令,人们就会采取不同的行动。服从必须是负责的、可以确认的服从,以对上帝的爱为基础。教会不应造成如下的印象:偏重外在法制,轻视内在意向;偏重“长老传统”,轻视“各时代特征”;偏重空口功德,轻视心地纯洁;偏重“人的诫命”,轻视上帝绝对而不可折扣的旨意。

教会如果忘记了它该服从谁并为自己抓权,充当君主,就会变得固步自封。但是,如果教会——尽管屡遭挫折——依然永远全心全意专注通过上帝行动来临的天国,记得它属于谁,已经为谁作出决定,并且必须一而再,再而三毫不妥协,毫无保留地为谁作出决定的话,那它就会获得真正的自由:可以自由地模仿基督为世界服务,自由地为人服务从而为上帝服务,自由地为上帝服务从而为人服务。它甚至变得可以自由地征服痛苦、罪和死亡,自由地享有活着的耶稣的十字架的力量。它可以自由地享有拥抱一切的、创造性的爱,这种爱不仅解释,而且现在甚至改变着这破损的世界,所依凭的是对将要来临的天国中完全正义、永生、真正自由、无限的爱和未来和平的不可动摇的希望;希望消除一切疏异和人类与上帝最终的和好。教会如果不忠诚于自己的使命,被卷入世界事务,或者过多关注自身,则会使人们不愉快、悲惨、受奴役。但是,在其变化多端的历史上,如果它经常地紧随作为它根源、支柱和目标的上帝,那么它就享有某种奇异的办法,使不自由者自由、悲哀者欢愉、穷人变富、悲惨者有希

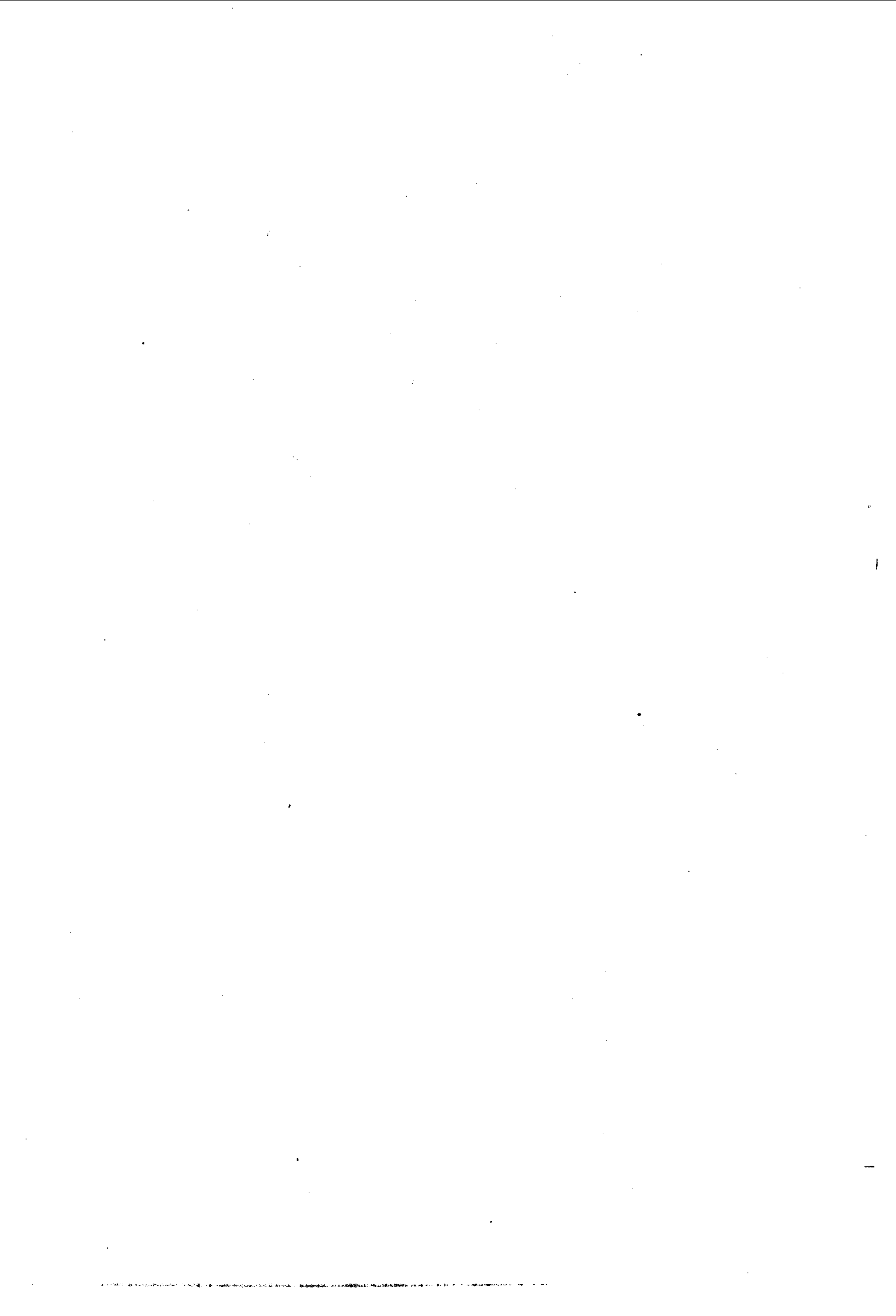
望、缺乏爱心者乐于助人。应许已经提出,如果教会作好了准备而且时刻准备着,上帝本身就会使万物更新,全然在一切之中出现。

因而,本书这重要的第三编又把我们带回到了开端之处。经过我们走过的这条漫长道路,这一点应该已经是明确、易解和生动的了,亦即:从耶稣时代和今天的四种选择来看,基督的纲领到底是什么。第二编中就基督教区别特征所作的概述内容现已得到充实。基督的纲领不是别的,正是这位耶稣·基督本身和他对人和人类的生活与行为、痛苦与死亡的全部意义。显然还有许多问题没有解决。但是只有一个重大的:在实践中这个纲领得到了如何的对待?或者,说得更好一点:在实践中应该得到怎样的对待呢?



D.

实 践



这编的标题可能造成误解。可能给人迄今我们没有注意实践的印象。但是,我们追溯整个基督纲领,如果不是落实到这位基督的实践(宣教、行为、痛苦、死亡),又落实到何处呢?这整个基督纲领,如果不是指向人模仿这位基督的实践(生活、行动、痛苦、死亡),又指向什么呢?所以,即使在此之前,我们也是注意某种实践之后的“理论”的。为了现时代的人和社会,正是这种实践,现在需要给予解释和确定的轮廓(就有限篇幅的可能程度)。今天,基督纲领应该以什么方式得到实现和贯彻呢?使用“实践”这个标题原因就在于此。

即使在今天,在大事和小事上,在私生活和社会生活中,拿撒勒的耶稣也还依然以很实际的方式影响着世界居民数量并非不可观的一部分的期望与习惯、态度与决定、要求与财务。拿撒勒的耶稣的形象在一切时代、一切阵营和大洲都在发挥影响,对于一切关注人类历史与命运,为更美好未来工作的人来说,都是意义重大的。有时候看来似乎耶稣在教会及其管理机构之外比在其内部更受欢迎,因为在这教会及其管理机构中实际上教义和成文法、政治和外交——首先是政治和外交——所起的作用经常比他的作用更大。“在这里甚至没有人问起耶稣做过什么,说了什么。有关耶稣的问题在这一环境中十分遥远,甚至对大

多数人来说显得十分荒诞不经。”这是罗马教廷一位成员多年来对梵蒂冈的见解；他说这话也不仅是为他自己。^①有关耶稣的问题在其他教会权力或甚至有时在学术中心能起更大的作用吗？无论如何，顺应这一体制的外交策略家和教会政治家、教会官僚和行政官、管理人员、宗教裁判官和宫廷神学家们，不仅见于梵蒂冈，甚至不仅见于天主教教会。

I. 教会的实践

从第三编中阐述的基督纲领转向纲领体现,转向基督教实践,特别是从耶稣·基督的福音转向现代各教会的同时,就连作为教会忠诚成员的基督徒也不能避免这个问题:教会——永远是指全部教会——在实践上是否一直偏离基督纲领很远。许多人决定赞同上帝和耶稣,而不能够决心赞同教会——任何教会,原因是否在此呢?

1. 信仰抉择

有些人,每每是受过宗教教育的,实际上多年不考虑上帝,后来——有时是很奇异地——发现上帝可能具有巨大意义,甚至有决定性意义,不仅在死亡之时,而且对他们此时此刻的生活亦然。还有一些人,对教会训导的教条主义和“童话故事”持疏远或冷漠态度,多年来对神话框架中的耶稣不予重视,后来——往往又是很奇异地——得出结论:耶稣对于他们理解人、世界和上帝,对他们的存在、行动和苦难很可能意义重大,甚至具有决定性意义。在我们——又是十分实际地——谈论教会问题以前,我们必须先正视赞成或反对耶稣、愿意或不愿做基督徒的抉择。

是个人的抉择

任何人如果不辞一切劳苦认真对待耶稣的形象,就会发现,这形象对自己提出了某种挑战。如果有人一直努力遵循我们的思路到现在,他大概会得知,以这个人物为中心的诸种论断是怎样变为呼吁的,而且理智和感情都被卷入。这一主题激起的热情是不能全然掩蔽的。正如预计的那样,^②不仅仅是耶稣宣教、行动和命运的基本特征和轮廓变得清晰可辨。在这部冷静的、批判性的综论几乎每一页上,那对每个人自己生活来说至关紧要的影响也变得明晰可感。这对实践来说难道还不够吗?从神学上说,还能要求什么呢?已经说过的话,基本上已足够。然而,考虑到材料数量巨大,所涉及的问题困难而复杂,提纲挈领地概述一下基督徒适用于现代各种需求的一个实际纲领大概不是多余的。

首先,为实现过渡,先提出几种基本思想,总结一下已有的论述,和提出以下论述的基础。对基督纲领已作出的全部解释已经明示,为什么这个耶稣特别应该成为我的标准。但是,事实上他是否会成为我的楷模,却完全是一个个人的问题。这将取决于完全是我个人的抉择。教会、教宗、圣经、教义、任何虔敬保证、任何忠实的信仰告白、任何他人的见证,甚至任何神学思考——无论有多么严肃——都不能迫使我作出回答或者决定;甚至不能让我简单地摆脱作出回答或决定的重担。归根结底,决定是在他与我之间的完全自由中作出的,无需任何中介。

我们还可以想到,^③神学研究是不能解决有关决定的任何问题的。它只能够规定提出一个可能和恰当回答的范围和限

度。它能够消除障碍,澄清偏见,促使非信仰和迷信陷入危机,唤起善意,发动可能是颇费时间的作出决定的过程。它可以检验某一同意看法是否不合理、期望过高,是不是思考和论争的结果,因而,我是否能够在我自己眼里和在他人眼里拥护这一同意看法。它可以以一种合理的方式引导作出决定的过程。但是,不能允许这一切违背自由赞同的原则,却可以并应该激发,在某种程度上甚至“培育”决定。

因此,归根结底,人可以对耶稣说“不”字,世界上什么也不能阻拦他说这个字。他可以认为新约有意思、优美、可读、有教育意义;他可以说拿撒勒的这个人富同情心、引人入胜、感人至深,甚至是真正的上帝之子——但是在日常生活里用不着他。但是他也可以努力以耶稣的精神谦逊地、然而果断地组织自己的日常活动、自己的生活,可以把耶稣作为自己十足人性的人类特征的指南。这当然不是因为他已经信服结论性的论据,而是由于完全自由地赋予他的一种信赖,虽然大多是经过有信赖及值得信赖的人来传递。为什么如此呢?因为在这些言行,在这例生死之中,人能够渐渐地察觉出超出完全为人类现实的某种事物;因为在这一切之中,他能够瞥见上帝的征记和对信仰的呼唤,能够完全自由,但又深信不疑地说“是”。虽然他没有准确的数学证据,但是他不是没有充足理由的。他的信赖不是盲目的,而是以明确确立证明为依据;这是一种理解,绝对信赖,因而绝对确实。这是一个自由基督教信徒的信仰,很像是爱情,常常转化为爱。

但是,如果有人怀疑新约中证明的一个或若干“拯救事实”是否的确发生过,那么,这不等于非信仰的“不”字。被记录下来事不是每件都真的发生过,也不以所描述的方式发生。如果

有人回避在耶稣身上可最终明确见出的上帝要求,如果他拒绝对耶稣及其信息的明确要求而不予承认,如果他不准备在耶稣身上见出上帝的表征、道和行动,不准备把耶稣看作是自己生活的典范,那么,就的确存在着非信仰的“不”字。当然,一个人手里的一张支票显得比我们称之为上帝的最真实的实体更为真实。耶稣亲自把我们和这最真实的实体联系了起来,而对这一实体所说的“是”经常伴随着疑团。在真诚的怀疑之中,比在毫无动摇,不加思索的主日诵读信经有更多的信仰——更多业经思考过的信仰,因为读信经是不能防范异端的。这些坚定不移的当然“忠诚者”笃信的事是多不胜数的:圣礼与仪式、显现与预言、奇迹与奥秘,每每超过生活的、令人惊奇的、令人困惑的上帝的信仰,上帝并不就是传统与习惯,不与熟悉、愉悦和无害的事物认同。在三世纪,德尔图良在解释约翰福音时说:“我们的主基督采用了真理这一名称,而不是习俗。”④

无数的人得知,信仰有消长,有其白昼与黑夜。但是,一度是活着的信仰是不会简单地丧失的——像有时候有些人天真地设想的那样——像一个钟表那样。但是,在受到苦难、工作压力或自我放纵,或甚至木然无思想状态压抑之时,信仰可能变得冷漠、萎顿,不能指导我们的生活。从这一意义上看,一个人,遗憾的是特别是一个青年人,由于受到生活新机运(对世界的感受、性、金钱、仕途)的引诱,而“失去”信仰,从未想过要找回信仰,激发信仰和再有活泼的信仰可能付出的痛苦。另一方面,人甚至在完全的黑暗中也是可以保持信仰的。华沙犹太人居住区的一个青年犹太人曾在墙上写道:

我相信太阳,即使它不发出光辉。

我相信爱,即使我感觉不到它的力量。

我相信上帝,即使我看不到他的丰彩。

甚至在今天,不是也有无数的人,像这个世界上其他人一样,看到了恐惧与痛苦、仇恨与非人道、悲惨、饥饿、压迫和战争了吗?然而,他们相信,上帝有高于这些势力的力量。不是有许多人,像其他人一样,看到自己的生活被其他势力——厌恶与侵略、偏见与欲望、常规与制度,特别是形形色色的私欲统治着吗?然而,他们相信耶稣是真正的主。不是有很多人,像其他人一样,意识到了他们思想、意愿和感觉中的不安全和不充分、疑团与逆反、傲慢与怠惰吗?然而,他们相信,上帝的灵能够确定我们的思想、意愿和感觉。

在自己生存问题和疑难中,无数的人在寻求答案,寻求援助和支持。而这一切已被提供。但必须抓住。赞同上帝和耶稣的全然的个人决定是基督徒的基本决定:这是基督徒存在或非存在、做基督徒和不做基督徒的问题。

然而,有些人要提出这样一个问题:这个涉及信仰或非信仰的基本抉择从一开始就和赞成或者反对某一特别的教会的决定一致吗?今天,在教会之外——在全部教会之外,都比以往任何时候有更多的基督徒,而且往往不可争辩地是优秀的基督徒。很遗憾,这至少部分地是教会——全部教会的过错;现在我们必须更加细致地探讨一下这个问题。

对教会的批评

特别是作为教会忠实成员的基督徒,没有理由在依据耶稣

福音批评教会方面犹疑不决,或者把批评重任推给“局外人”。“外来的”批评无论有多么彻底,也不能取代,更不用说超过内部的批评。对教会的最严厉的批评不是来自众多的历史、哲学、心理学、社会学的反对意见,而是来自教会所经常援引的耶稣·基督本身的福音书。在这一层意义上,“内部”,甚至教宗,更不用说许许多多难以恭维的教宗都不能要求我们躲避对教会的批评。这无损于我们的敬意和爱德。

但是,现在仍然有无数人钦佩教会,尤其是天主教教会。为什么不呢?但是,也有无数的人谴责和抛弃教会。为什么不呢?这种不和谐的反应不仅起源于人们的各种态度,而且起源于教会本身表现的歧义性。

有些人惊奇教会经历和形成二千年之久历史的独特方式。另外一些人则把这种塑造和掌握历史看作是对历史的屈服和投降。有些人交口称赞这根植于一个小空间的有效的世界性组织,这个组织有亿万成员和组织严密的等级制度。其他人则把这有效的组织看作是在世俗界帮助下工作的权力机器,把基督徒群众的可观数量看成是表面性的、不真实的传统基督教,把组织严密的等级制度看成是寻求排场和权力的行政权威。有些人歌颂根植于传统的庄严礼仪,歌颂以精心论证的神学为基础的学说体系,歌颂构建和形成基督教西方意义深远的世俗文化成就。但是另外一些人则把这种礼仪庄严性看作为依然固守中世纪的、巴洛克的传统的非福音外在化礼仪主义,把明确、连贯的学说体系看成是使用传统、空洞词藻的一种僵硬、独裁、反历史、反圣经的教科书式神学,把西方文化成就看成是对教会本职任务的世俗化和偏离。

这样,钦佩教会智慧、权力和成就、教会光辉、影响和威望的

人们就十分明确地回忆起对犹太人的迫害和十字军东征、对异端的审判和对巫师的火刑、殖民主义和“宗教战争”、对人的错误裁决和解决问题的错误办法。他们还想到了教会对社会、政府和思想诸特殊体系的干预，教会在解决奴隶问题、战争问题、女权问题、社会问题，以及科学问题——如进化论理论——和许多历史问题等方面的屡屡失败。

这些是否只是应该“从时代上来理解的”人们反复提及的过去的错误呢？或者仅仅是对过去的谴责，像海因里希·伯尔^⑤对天主教会提出，亚历山大·索尔仁尼琴^⑥对俄罗斯东正教教会提出的谴责那样？这类批评不是比欧洲无数基督徒，尤其是新教教徒对其新新教会往往全然缺乏兴趣更胜一筹吗？

许多人都可能对教会提出许多反对意见：自然科学家和医学专家，心理学家和社会学家，记者和政治家，工人和知识分子，男女老幼，他们反对低劣的讲道，枯燥的礼仪，令人反感的虔敬，毫无意义的传统。反对独裁的、无法索解的教义和不实际的、狭隘的诡辩道德神学。反对机会主义和不宽容，反对一切级别教会职员和神学家的法制思想和傲慢态度，反对教会中缺乏创造性精神和令人困倦的平庸。反对和权势者盘根错节的关系和对受蔑视、被蹂躏、被压迫、被剥削者的忽视，反对宗教被用来当作人民的鸦片烟，反对基督教只注重自身，发生内讧，成为分裂的普世教会。

虽然经历了本书开端所描写的改革和革新的努力，但是圣神的独特火焰在一切教会中看来是否要熄灭呢？基督教的这些机构化支柱是否担心新的实验和经验呢？对许多人来说，它们不是不可救药的落后的亚文化，沉湎于过往世代的组织，意识不到我们时代要求的吗？这一切的可信性在哪里？不在那些以自

己为中心的**教会领袖**那里,因为他们一直试图禁止学习知识和表现好奇心,试图给忠实教徒灌输对来自内外批评的免疫力,为制度、自己的影响和权力担惊受怕,不断地关注神学早已解决了的问题。可信性也不会在那些只重实践的基督徒身上找到,因为他们从未接受关于批判性自由的教导,他们之所以相信某事,仅仅是因为教区神父、主教或者教宗谈论过。他们对任何形式的变化都没有准备,他们不知道,例如,在天主教成文法或圣徒日历、东正教礼仪、新教圣经译本中如果引起了最轻微的变化,他们还能够相信什么,或者是否相信。

我们能够更多地相信那些中庸的现代**神学家**吗?他们有时候看来对格式和他们自己的小体系,对机会主义和适应的关注要胜过对基督真理的关注。这些神学家还没有消除十六世纪的争执,也没有消化十八和十九世纪的变化发展情况。他们觉得,如果圣经里有错误,如果对一条传统修文或教义提出问题,又没有人能够立即绝对有把握地说出“应该”相信什么的话,那么,他们的基督信仰便受到了威胁。这样的教会领导机构和神学有什么吸引人的地方,这样的信仰有什么感染力,这样地做基督徒怎能够引起非基督徒的兴趣呢?在基督纲领和教会实践之间,存在着何等差距啊!

天主教教会特别受到最多的批评这一事实不仅归因于它的年纪、影响、超过基督教界任何其余部分的规模、它对普世基督教的中心意义和它对甚至各种政治权力的重大作用;更重要的是这一事实:天主教教会特别地在**第二届梵蒂冈大公会议**上,在会议成员和会议之外激发起了伟大的希望,然而,这些希望在会议之后的时期都遗憾地宣告破灭。^①这次会议曾提出更新未来教会的意义深远的纲领。为实现这一纲领,人们在全世界无数

教区和主教管区开始努力工作。不久以后,对教会(上帝的人民)和教会职责(对上帝人民的服务)的新理解,在天主教会中至少在理论上占有主导地位。

几乎难以过高估计礼仪改革和使用地方语言重新安排弥撒读经所取得的成绩。地区层次(共同活动和共同的圣道礼仪)和总体教会层次(通过互访和混合研究会)上的普世基督教合作得到加强。教宗保禄六世以各种方式改革了罗马中央管理机构,赋予它更为突出的国际性结构模式。在一定程度上,司铎修院和修会的改革得到有力推动。有俗人起重要作用的教区和堂区的委员一一设立起来,并开始积极活动。神学出现了新生,显然教会对有关现代人和现代社会的各种问题更加开放。并非事事完美,但是本质上都很好,给人带来伟大的希望。

但是,有些教会内部重要问题在会议上未得解决,主要是因为教宗和主教们没有就对这些问题的忽视提出抗议。由于这些问题没有得到处理,因而造成了领导危机和所有层次的信任危机。同一个教会在会议期间抓住了新老问题,但是为解决这些问题所走的道路却漫长得惊人;这个教会在我们这会议后时代看来没有能力在诸如生育控制、世界正义与和平,主教选举和教会教务等紧迫问题上取得具体成果;独身法这个实质上的次要问题,却不适当地变成了革新的试金石。但是,在教会当局满足于发出谴责或警告,或者针对这种种问题强行推出武断制裁的同时,大量司铎依然放弃他们的职务,司铎圣召在数量与质量上都不断下降。许多基督徒完全不知所措,许多最好的神职牧灵人员觉得主教们,往往还有神学家们在他们关注的最重要问题上把他们推入困境。当然,有些主教区和个别主教认真地注意了他们教会的问题。然而,绝大部分的主教团只设法对次要问

题寻求建设性的解决办法,因而使神职人员和人民的希望落空。因此,天主教教会的可信性,在保禄六世上任时虽然可能比最近五百年来任何时候都高,此时却下降到了令人不安的水平。许多人为教会感到苦恼,沮丧情绪蔓延。

领导和信任目前危机的原因(这里只能略述)不能只在某些个人或职员身上去找,更不在于他们缺乏良好的意愿。这原因就在于教会制度不能够顺应时代,而依然表现出业已过时的君主制的许多特征。教宗和主教继续主要充当教会的专门统治者,抓紧立法、执行和司法功能。虽然在此期间设立了委员会,但是他们在许多地方依然发号施令,不受任何有效的监督;选取接班人的标准是听话。

各地区教会中流传广泛的物议包括:任命主教程序保密,没有神职人员和有关人士合作;决策过程缺乏公开性;领导人持续不断地依凭他们自己个人的权威和他人的服从;对所指出的要求和指示不充分解释理由;行政作风专断,毫不顾及真正的合议制度;把俗人和“下级神职人员”降低到受保护地位,使之不能对当局决议有效地提出反对意见。要求教会在处理外界事务上享有自由,但是却不保障教会成员享受自由。只有教会及其领袖不付代价时,才祈求正义和和平。虽然为次要事物进行斗争,却提不出对未来的宏伟设想和对现在的轻重缓急安排。甚至神学为帮助这种情况下的教会所提出的小步尝试得不到信任,遭到弃绝。这类结果可见于教会许多成员对于为教会说话的人的消极表现和公众对他们的日益增长的冷漠。

今天,不仅存在着我们称之为教会“民主化”的问题。如果我们细心思考教会缺乏领导和思想的现状,我们就会步步发现,教会不仅远远落后于时代,而且,更重要的是,也远远脱离了它

自己的使命。在许多事情上——在关于友与敌的见解上——它一直没有仿效它时时呼求的那个人的典范。今天我们在重视耶稣本人和不重视教会现象之间看到一种奇怪的对比，原因就在于此。凡是教会机构，学说和法律变成目的本身之时，凡是教会发言人把个人意见和要求当作圣旨和圣训发布出来之时：凡是这类现象发生之时，教会都背叛了使命，教会都脱离了上帝和人，都陷入了危机。

2. 决定选择教会？

该怎么办呢？造反？改革？退出？朋友和敌人——或抱怨或指责，或压抑或高兴——都不断地向忠实的基督徒历数教会的失误。但是，我们无需乎总是详细记载丑事系年纪，倒可以探讨一下一个更有意思的问题：一个忠实基督徒，一个全然不抱幻想的“局内人士”，尽管从教会内的丑事中学不到什么新东西，为什么还要留在教会——他的教会之中。这个问题来自两个方面：局外人认为这样的人是在一个僵滞的教会机构中空耗精力，本来在外面可以获取更多；而局内人则认为，对教会状况和当局的严厉批判与留在教会之内势不两立。^⑧

为什么留下来？

要令人信服地回答这个问题很不容易，因为许多社会动机因了现代生活和知识的世俗化已立不住脚，因为国家—人民—传统三合一的教会时代似乎已走上了穷途末路。对于基督徒来

说,正如对犹太教徒或穆斯林那样,他生在这样的团体之中,而且以某种方式,不论好坏,不论他是否愿意,都受到团体制约——这一点不是——或至少迄今不可能是——不重要的。同样,一个人和家庭保持联系或者由于愤怒或冷漠脱离家庭,也不是不重要的。

今天,这至少是某些基督徒留在教会里的一个原因,也是许多从事教会职务人士留在教会里的一个原因。

他们想要攻击让人难以、或甚至不可能做基督徒的僵死教会传统。但是他们不想放弃依靠伟大基督教传统生活的愿望,因为基督教传统也是教会传统,具有两千年的历史。

每当他们要批评教会的机构和组织时,他们不惜牺牲个人的幸福。但是他们不想脱离这些机构和组织的精华,无此,连一个有信仰的团体长久下来也活不下去;无此,太多的人在他们的个人问题上会陷入孤立无援境地。

当教会当局依照自己的思想,而不依照福音书统治教会时,他们便要反抗当局的傲慢。但是,每当教会的确像耶稣·基督的教会那样发挥作用而在社会上能够实施道德权威之时,他们就不想放弃这种权威。

那么,为什么要留下呢?因为,即使存在着问题,但在这个信仰团体中我们也可以批判他,却又共同地确认我们和其他人一起赖以生存的一部伟大的历史。因为,作为这个团体的成员,我们自己就是教会,从而不应该把教会和教会机器与行政官混为一谈,更不能任他们去塑造团体。因为,无论反对意见有多么强烈,我们在这里还是找到了一个精神寄托所在,我们可在其中面对关于人和世界从何处来,到何处去,前因后果的重大问题。我们不愿意像不理睬政治民主那样地不理睬它,因为政治民主

受到滥用和误用的程度不次于教会。

显然,还有另外一个可能性,而选定这种可能性的人往往并不是不良基督徒。这就是:因为教会衰落,为了更高级的价值观,可能甚至为了成为一名真正的基督徒,而和教会决裂。在作为组织的教会之外,是有基督徒的,而且,至少作为边缘性组织,是有基督徒小组的。这样的抉择应该受到尊重,甚至可以得到理解。尤其是在天主教教会目前衰落的阶段。忠诚和消息灵通的任何基督徒当然可以和事实上已经退出的人一样地列出许多要退出的理由。

后来呢?他们弃船逃生,把这看作是诚实、勇敢、抗议的行为,甚至干脆是最后一着,因为他们再也忍受不下去了。但是,对我们来说,归根结底,这不是一种绝望的行为、对失败的承认和投降吗?在顺利的时候,我们是在教会中的:现在就应该在风雨中弃船和离开其他人吗,我们不是一直和他们在一起航行,逆风而上,从船中向外淘水,奋斗求生的吗?我们在这信仰团体中所得甚多,所以退出也不容易。我们多方参与了变革和革新,所以不能够使那些和我们同心协力的人失望。我们不应该让反革新者高兴,也不能让我们的朋友悲哀。我们不能放弃教会中的效力。

另立教会、不要教会等变通办法都没有说服力。和教会决裂只能导致个人的孤立,或甚至建立新的机构。一切狂热作法都已证明这个道理。建立谋求胜过基督徒大众的上层基督教,建立以由纯粹同思想人士组成的理想团体为前提的教会乌托邦组织等设想都没有什么意义。说到底,在这由人组成的具体教会(在这里我们至少知道我们在和谁打交道)里,为建立一个“具有人性面貌的基督教”进行一场战斗,不是更有挑战意义,而且,

经受一切痛苦之后，不是更愉快和富有成果吗？在这里，不断更新的要求是责任感、批判性的团结、坚韧不拔的毅力，警戒性的自由、公正的反对见解。

现在，在这个教会的权威、团结、可信性由于其领导人的明显失败而以各种方式被动摇的情况下，在日益明确地见出教会虚弱、犯错误和寻找新方向的情况下，有不少人想要说出他们在以往无往而不胜时代从未说过的话：“尽管教会今天如此，可能如此，我们还是热爱这个教会的。”他们爱教会，不是像爱“母亲”那样，而是像爱一个信仰家庭那样，为此，那些机构、组织、官员就要存在，有时候还必须予以忍让。这个信仰团体虽然有令人震惊的缺陷，但甚至在今天也不能够只打开旧伤口，而是要在人们中间创造奇迹。凡在它“发挥功能”之处，它都能作到这一点：这不仅是念念不忘耶稣的地方——虽然这也重要——而且也是它以言行保卫耶稣·基督事业的地方。除了其他的事，它一定也作这件事的，自然更多地是面对小团体而不是广大公众，更多地通过谦下人民而不是在权者和神学家。但是这件事每日每时都在进行，通过身为基督徒，在日常生活中使教会显现于世界的无数见证人。因此，具有决定性意义的回答是：我们应该、我们可以留在教会之内，因为我们对耶稣·基督的事深信不疑，因为教会团体虽然有颇多失误，但是一直是，而且将来还是要为耶稣·基督的事服务的。

自称为基督徒的大部分人都不是从书本上，甚至不是从圣经中得到基督教信仰的。他们是从这信仰团体中得到的；这个团体尽管有许多缺点和错误，却相当健全地延续了两千年，并且以这种或那种方式唤起了对耶稣·基督的信仰，发出忠诚于基督的神的号召。教会的这种号召听起来不是毫不走样的纯粹的上

帝的道。它很有人性，每每人性太多。然而，即使被错误解释和有弊端行为所歪曲，福音的真实涵义还是能够被察觉到，而且事实上是不断地被察觉到的。连反对派们也承认这一点，虽然他们正确地谴责教会扮演了与福音不符的角色：大裁判长、暴君、拿事业作交易，而不是保护事业。

每当教会秘密和公开维护耶稣·基督的事业之时，每当它以言行倡导他的事业之时，它都是在为人服务，因而变得可信。它就能够成为一个中心；在这个中心，个人和社会需要可以得到层次更深的满足，胜过以效率为指针的消费社会以其资源所能达到的程度。这一切不是自然而然或凭机遇实现的。在这些成绩与教会、它的宣教和礼拜中发生的事——虽然朴实无华，但今天可能比过去享有更大的自由——之间存在着一种交互关系和互为因果现象。只要一位神父在讲道台上，在无线电广播或在一个小组之内宣讲这个耶稣；教理老师或父母传授基督教导；一个人、一个家庭或堂区严肃而简明地祈祷，新的机遇就会出现。在以耶稣·基督名义进行洗礼之时，在专注于为日常生活得出结论的团体进行纪念或感恩聚餐之时，在因上帝能力难以理解地肯定罪赦时，这些机遇就会出现。因而，在为上帝的服务和为人的服务中，在教导和牧灵关怀中，在谈话和慈善服务中，每当真正地宣讲福音，按照福音生活和看待生活之时，新的机遇就会出现。简言之，如果严肃地看待耶稣·基督的事，就能追随基督。因此，作为信仰团体，教会能够帮助人成为人、基督徒，成为基督的人而且把这身分保持下去——除了教会，还有谁以此为职业呢？

这取决于教会本身如何克服危机。纲领是绝无错误的。那么，为什么要留在教会里呢？因为从信仰中我们可以得出希望：迄今，纲领、耶稣·基督的事都比教会中、教会方面形成的一切过

失更强有力。情况尽管复杂,但是教会中的决定性努力是值得的,教会职务中的特殊努力是值得的,其原因就在这里。虽然我是基督徒,我不一定留在教会里。正因为我是基督徒,我才留在教会里。

实际的建议

然而,问题依然是:应该怎么办呢?对留在教会之内一事的基本神学思考还不是对问题的答案。对于像我们这样的困难的过渡阶段,尤其不是。尤其是在这种形势下,到底应该怎么办呢?这种形势当然很快过去,但是可能也比我们设想的更快地重现。

重实践政策的本质纲要应当鲜明,不需冗长的解释。克服教会危机、克服天主教徒与新教教徒之间、保守与进步基督徒之间、“公会议之前”与“公会议之后”天主教徒之间、青老之间、男女之间、天主教教会内部主教与神职人员、主教与人民之间、教宗与教会之间的两极分化,只有一个办法。我们必须加强对**核心和基础**的意识:耶稣·基督的福音,教会建立的依据是福音;教会在每种新形势下必须牢记,重温福音。我们不可能尽知在不同教会、国家、文化、生活范围中这在原则上的实践上有什么意义,对个人和团体有什么意义。我们只能提出若干直接的可能性来。

普世教会、罗马和世界基督教协只对“外部世界”、对整个社会发出美好的言辞,而“在内部”、在各教会之间,只建立持久的混合委员会,安排彬彬有礼的互访,进行没完没了,却毫无实践成果的学术对话——这都是不够的。不同教会之间应该有真正

的,日益增长的整合:

通过各教会职务的改革和互相承认;通过共同的圣道礼,开放的共融和越来越频繁的共同感恩礼庆祝;

通过共同建造和使用的教堂和其他建筑物;

通过共同为社会服务;

通过神学院系和宗教教导的不断整合;

通过由各国和总体层次教会领袖做出的具体计划以谋求合一。

对于**天主教会**来说,第二届梵蒂冈大公会议所遗留下来的未竟之工日益紧迫地需要解决,需要通过会众及其领袖为之努力并加以完成。在这里,我们必须再次坚持天主教教会的若干改革。有些改革是许多人长期要求的;全部改革都以福音为基础。^⑨

教会领袖们应该不是从教阶方面,而是以能力方面,不是官僚式地,而是创造性地,不是考虑到职务,而是考虑到人,来完成他们的整体任务;他们应该鼓起勇气,更多地和人,而不是和机构打成一片;他们应该在教会各个层面提供更多的民主、自治、人道,争取神职人员和俗人之间的更好的合作。

主教们尤其不应该依其顺从而通过罗马专制方式的秘密程序(以誓言为保证的“教宗秘密”)来指派,而应该通过神职人员和俗人代表按有关主教管区的需要来选举,任期要有规定。

教宗如果想要高于罗马主教和意大利总主教,就应该是被由主教和俗人组成的集体选举的;这个集体和只由教宗提名的红衣主教团不同,不仅是代表不同国家,而且是代表整个教会的,尤其是不同的思想和各代人。

“司铎”(会众和主教管区的领袖),考虑到福音在这一点上为他们提供的自由保证,应该自己决定——各自按自己的圣召——结婚与否。

“俗人”(堂区和教区)应当不仅享有提出咨询的权利,而且还有权在一个权限明确的均衡制度下和他们的领袖共作决定(“支出与余额”);在耶稣本人能有反对意见的地方他们也有权提出反驳。

妇女在教会里至少应该享有现代社会保证她们享有的尊严、自由和责任:在成文法、教会决策机构、以及研究神学和被授予圣职的平等权利。

在**道德**问题上,自由和良心不应该被法律和(教会中)建立的新奴隶制取代;特别是应该按照福音精神理解对性的新态度,牢记青年一代可以找到保持心地纯洁的更多方式。

即使是使用人工方法进行的生育控制问题,也应该留给已婚双方认真参照医学、心理学和社会标准去决定;天主教教会领袖们应该重审这方面目前的教导(人类生命通谕)。

等等。在达到目的之间,必须强烈要求和战斗以解决这些和类似的迫切愿望:为了因教会目前不良状况而感苦恼的人们。

反对沮丧

然而,这个问题依然不断出现:教会制度本身过度的权力和严密的结构是不是妨碍了真正的改革呢?在教会史上的艰难时代,在革命和一般容忍现状之间有没有一条中间道路呢?不过,问题也可以变换个提法:如果现在的信任空白、领导和信心危机能够被克服的话,尤其是天主教教会的状况能够迅速改变吗?在这方面,如果每一次都简单地高高在上地坐等变化和新生,那就是愚蠢的。因此,在这里,我们想要提出从实践上对付这种状况的方针。为了防止沮丧,应该怎么办呢?⑩

我们不能保持沉默。福音的种种要求和我们时代的需要与希望,在许多重大问题上都是毫不含糊的,因而,机会主义的沉默、缺乏勇气或者肤浅看法,都会招致罪过,正如宗教改革时期许多重要人物的沉默招致了罪过那样。

因此:那些把某些法律、规定和措施看得是具有灾难性的主教——在全国主教会议上通常是强大的少数派或甚至是多数派——应该十分公开地说明这种情况并直截了当地坚持变革。主教会议上作出任何决议所要求的多数的规模不应该再瞒住教会群众。神学家不能以纯学术活动为借口回避教会生活问题。凡是在涉及教会利益以及对神学的后果时,他们都应该采取适当的立场。教会中的每一个人,无论有职位没有,无论男女,都有权利和义务说出对教会及其领袖们的看法,提出应该怎么办。分离倾向和僵化倾向一样,当然必须加以抵制。

我们自己必须行动起来。太多的天主教徒抱怨、埋怨罗马和主教们，自己却作壁上观。如果说在今天某一特殊会众之中礼拜式枯燥乏味，牧职关怀不足，神学空洞，对世界的需要认识有限，和其他基督教团体的普世教会合作限度最低。如果事态如此，那么，不能仅仅谴责教宗和主教团。

因此，每一个成员，无论是堂区司铎，本堂神父或俗人，都应该在其范围内多少作一些以革新教会。许多伟大业绩都是通过个人主动而在教区或整个教会内完成的。特别是在现代社会里，个人确有机会对教会生活积极影响。个人能够通过各种办法促成更好的礼拜式，更有启发性的讲道，更合乎现代要求的教牧关怀，各会众之间的普世教会整合和基督教对社会的关注。

我们必须共同前进。堂区一名成员去找本堂神父是不算数的，五名可能造成麻烦，五十名就能够改变情况。一位本堂神父在教区是不算数的，五位就受到注意，五十位就无往而不胜。

因此，如果每个人在自己的范围和教会整体之中，都有特定目标的话，那么，官定的堂区会议，司铎会议，牧灵会议就能够成为革新堂区，教区和国家的强大工具。但是，今天，如果必须解决教会中的某些问题，那么司铎与俗人的自愿联合组织就是必不可少的。在各国，司铎联合会和协进组织已经取得不少成就。除了其他方面的支持外，这些组织还应该得到更多的宣扬。不同团组的合作不应受到派别孤立作法的干扰，而应该为了共同

的目标加以巩固。司铎团组尤其必须保持和失去职务的众多已婚司铎的联系,设法让他们全然恢复教会中的职务。

我们应该寻求临时性解决办法。只进行讨论是无济于事的。必须经常表明,我们的态度是严肃的,在官员不尽职时,依据基督教博爱精神向教会当局施加的压力能是合法的。在整个天主教礼拜式中使用母语,混合婚姻规定的变革、对宽容、民主、人权的赞同,以及教会史上其他许多事情,都是依据忠诚精神自下而上持续施加压力所取得的。

因此,如果教会高层领导采取的措施十分明显地不符合福音,那么,就应该允许反对甚至要求提出反对意见。如果教会高层领导对某一紧急措施的拖延令人无法容忍,就应该谨慎而适度地提出临时解决办法,同时保持住教会的团结。

我们一定不能屈服。在更新教会方面最严重的诱惑或者往往是方便的托辞就是这一切都是无的放矢的,我们不可能取得进步,最好放弃这一作法:全然撒手不管或者自我封闭起来。然而,如果没有希望,也就不可能有行动。

因此,特别是在停滞时期,最紧要者莫过于坚忍不拔和坚持信心和信仰。遭受反对是在预料之中的。但是,不经过斗争,就没有革新,所以,最重要的是不要失去目标,行动沉着果断,对一个更为忠实于基督福音、更为开放、更为善良、更为可信,总之,更富基督精神的教会继续抱有希望。

我们为什么抱有希望？

因为教会的未来已经开始，因为革新愿望不仅限于某些团体，因为教会内部的新的两极分化能够克服，因为有许多人，显然是最优秀的主教、本堂神父、男女修会团体的上司，都赞成而且促进深刻而彻底的改革。

还因为教会不能够遏制世界的发展，因为教会本身的历史也在前进。

最后——或者，说得更好一些，首先——因为我们相信耶稣·基督的福音经常证明比人类的全部软弱和肤浅更为强而有力，比我们自己的怠惰、愚蠢和沮丧更为强而有力。^①

II. 做人与做基督徒

基督教会史,神学史和灵修史都证明,基督徒通常以贬损人性为其代价。但那是真正的基督徒吗?许多人以为只存在唯一的选择,牺牲基督徒来做人,但那是真正的人吗?从对人类社会的发展的新的审视基督福音的新沉思出发,就会产生对两者关系的新规定:做人和做基督徒在行为上的关系究竟如何?于是,关于人的来源主题这里又出现了。

1. 人的规范

某些非基督徒认为,由于基督徒强调自我否认,自我解脱,因此他忽视了自己的自我实现^①,他们说,虽说基督徒为人而存在,但他自己却经常最缺少人的因素,他自愿拯救他人,但自己却尚未学会正确地游泳。他宣告了要拯救世界,却不认识周围世界的条件。他有伟大的博爱纲领,却不能洞悉自己实现纲领的前提。他关注他人的灵魂,却不认识自己精神的复杂性。基督徒对博爱、服务和奉献评价太高,要求太高,因此很容易导致

失败,听天由命和挫败。

然而,事实上不正是因为缺乏人性,做基督徒才经常未能得到完整的把握?不正是因为官方教会的代表缺乏真正的,完满的人性,所以做基督徒能真正地做人这一可能性才被忽视或驳回了吗?不正是应该追求每一个人尽善尽美的发展,使每一个人在其所有方面得到人性化,包括欲望和情感层次?做基督徒必须被做人所涵盖。基督性并不以贬损人性为代价,相反,它必须为有利于人性而发挥作用。

但今天更应在**社会转变**中看这种人性。以往的基督教伦理神学仅仅从一种不变的普遍人性出发,似乎可以不证自明地,毋庸置疑地演绎出人性和人活动规范的标准,如果它们是永远有效的,也就是不可争辩的。然而,即使是神学伦理学也越来越清楚地认识到,在我们这样一个日渐由人自身设计和谋划未来的动态社会历史中,这种标准不可能存在^②。人们再不会从传统习惯,仅仅消极接受的永恒,固定的道德规范系统出发,相反,总是要从具体动态的,可变的,复杂的人类现实和社会现实入手,并且要尽可能无偏见地按**严格科学的方法**对各种现实的合规律性和未来可能性进行研究,现代生活已经变得如此复杂,因此,人们已不可能运用确定的伦理规范(例如关于经济权、性、侵略等规范)以天真的,不顾事实的盲目性得出科学上确定的经济数据和观点。一切伦理学都与人文科学密切相关,同心理学、社会学、行为学、生理学、文化史和哲学人类学等等有关。人文科学提供日趋增长的充分确证的人类学知识和与行为有关的信息,即可检验的决定手段,但这些显然不能代替人类伦理学最终奠定基础 and 确立规范。

人的自律

在一种完全强制的制度中——不管它具有任何色彩——一切适用于社会的真理，作为社会模式和规范之决定性的优先权和价值观，作为个人的自我实现和人性化等等，都由官方教条所决定，在这种制度中，对世界观的问题有着明显的界限，而良心自由和宽容都与这种界限相联系。在这一制度中，也不存在无定向性，人们都知道必须遵循什么。关于正确与错误，善与恶的标准以及公开的生活方式都受到高度规定。在这种制度中只允许排它性，而不能忍受其它真理与自己并存。选择价值和规范的自由被局限在纯粹私人 and 对于公众无危险的领域内。于是，人们就会问，难道不应该存在为人的自由提供完全不同领域的定向吗？

与此相反，在一个开放的自由社会中则不允许官方教条地规定何为真理，何为生命的意义，何为生活的样式，何为自我实现和人性化，何为价值、优先、模式、理想和规范。在那里有受宪法保证的，制度化的政治宽容、良心自由、宗教自由，资讯自由以及研究和理论自由。这种制度建筑在把人作为人不可丧失的尊严和自由之上，并将保障同人的存在与生俱来的人的权利或民主自由。然而，这种人权和民主自由本身并不是目的，而是一种制度化的条件，以便使人能够自己要求完全的个人自由，从而使人在没有国家或政党强制的情况下追求一种合理的目标，具有生活价值的意义，追求价值、规范和理想、追求他的自我实现和完整的人性化^③。

与此同时就开始产生了在 worldview 上持中立态度的法治国家

问题。这种国家恰恰不能从某种哲学或宗教出发建造他本来必须无条件地以之为前提的东西：即人的尊严和自由。

这种国家难道不是使人保持一种完全的无定向性吗？在那里不是有一种任意的多元主义的威胁。从而容易最终导致承认秩序的虚无主义吗^④？这种开放（在学习上开放，对未来开放，对真理开放）的自由制度真的能够使一种人类共同生活成为可能吗？

正如历史表明，人的自由既不仅由社会关系，也不仅由个人的绝对化而得到保障，人总是有意无意地具有对某种根本性的精神纽带，对意义、真理、确定性、价值和规范之纽带的强烈需要，如果这种需要在前国家的自由精神的力量游戏中未得到满足，如果没有任何东西或无人提供一个定向、价值次序、真理纽带、生活意义，如果提供终极意义规定的制度化的宗教（教会）对众人丧失了其可信性，那就会产生一种可怕的精神空白，人们，尤其是尚未定型的青年人也许就会不受任何约束地生活：满布人类失败的危险，抑或人们会与一种极权的意识形态相结合，不管这种极权的意识形态具有何种色彩，只要它允诺人们得到想寻找的东西并尽可能迅速地提供这种东西。人们放弃了他以前的自由——并非不情愿地——因为他以为这就是他可以遵循的真理、意义、价值、理想和规范。

然而，难道在自由的制度中所给出的自由、意义、价值、理想和规范就必须使个人把思想、言论和行动的自自由牺牲给一种意识形态的制度（不管这种制度是非宗教的或宗教的）吗？对一切事物的终极定向不但不会破坏对生活作出必要的事实决定，不会破坏自由，相反只会使他们成为可能。然而，这不正是因为精神纽带不与某种固定有限的，有条件的，本质上偶然的東西（无

定性的东西)相关,而与一种开放的无限性,无条件的东西,真正的必然性相关吗?

在神学伦理学中,人们致力于通过多元的开放性克服以往一元论的僵化,然而当然又并不随意放弃对道德正确性和道德之善的寻求,这些最近重又得到热烈讨论而对非专业人员较难理解的建立**伦理规范**^⑤,亦即建立人类行为和共同生活的普遍联系规则,以及真正的人性,人性的规范这个根本性难题,这里只能顺便提一下。从讨论中可以很清楚地看出,即使是最接近的天主教伦理学对于传统的关于许可和不许可的简短的范畴规定以及绝对不可置疑的教条主义也十分提防,因为这种教条主义使基督教伦理学在众多不同的思想家眼中变得声名狼藉^⑥。确实,不管是把自然权利绝对化或把圣经简单化,它们对于当代人类几乎是不可能解决的疑难和争执来说都不是真正的解决手段,例如人口过多问题,生育法则问题,经济增长和环境保护问题,政治权力及其控制,侵犯以及性问题等等。

对所有这些问题,我们显然不可从**天上获得一种简单僵化的解决方法**,或者从某种不可改变的人的自然本性作出神学的演绎,我们必须以设计和模式来摸索解决办法,并由一代又一代人去领会掌握解决办法并加以检验,从历史角度看,具体的伦理规范和思想一般是在一种高度复杂的动态团体和动态社会的过程中建立起来的,只要出现人们必须考虑的生活需要,出现人的迫切性和必然性,社会出现人据以行动的行为规则,优先性、习俗、法律、道德等等,简言之,就是确定的规范。经过一段时期的采纳和适应,这些存活下来的规范最终得到了普遍的承认,而有时则又——在一个完全变化了的时代——走向它们的衰弱和消亡。^⑦

对于人类所面临的所有这些难题和冲突,人们必须“在人间”通过自己辛勤的劳动**寻找并努力获得不同的解决方法**,人从经验出发,从生活的各个方面和多样性出发,遵循事实,努力取得可靠的资讯和知识,并处处选用事实依据,以便达到可检验的决定手段以及最切合实际的解决方法,求助于再高的权威也不能剥夺人内在世界的**自律**,人的伦理**自我立法**和对近代世俗化过程以好或不好的形式赋予人的世界形式的**自我责任**。

显然,鉴于复杂的,部分可说是矛盾的**科学事实问题**,鉴于人的责任空前巨大的增长,就出现了寻求人之行动的**终极根基和规范的问题**,正是在棘手的经验和**技术问题**前提下提出了这个问题,在这今世俗的世界里,那作为一切个人、社会和全球的计划 and 操纵达到对人类问题的把握之前提的**稳固责任**从何而来?在人口政策、经济、社会、文化和外交政策中,在教育、婚姻、家庭、职业、工作以及消费关系中,价值和目标的优先权(没有这种谁先谁后则有效的计划和有意义的形式就不能实现)究竟由什么决定?在一切个人和社会计划、操纵、成形及其实施中作为前提条件的现象之合理性以及总是被不断问及的整体意义又从何而来?

人的神律

然而有一点很清楚:这里涉及的绝不是全新问题。从根本上说:这里只是从实际行动的角度再一次探讨业经讨论过的根本问题。只要这里涉及的是我们已从一种更为理论(但并非更不实际)的角度反省过的对同样问题现实的实际态度,那么,我们在这里就可以回到开始的章节中所提出的话题。

1. 一切意义、真理、合理性、价值、理想、优先性、优先权,模式和规范的采纳都以**一种对现实的根本信任为前提**:在这种信任中,人们面对虚无主义而道出对现实的原则上的首肯坚守不渝。这是对现实之同一性,有意义、有价值的认可,是对人类理性具有原则上的合理性的首肯^⑧。

2. 对现实的同一性,有意义和有价值的根本信任,对于人类理性之原则上的合理性的信任的根据只是在于,这一切从本身角度看并非毫无根据,不可坚持、毫无目标,而是建筑在一种根源、终极意义和终极价值之上;建筑在最现实的现实性之上,这种现实性我们称为上帝。我们可以发现:一切**建立起来的根本信任都不可能没有对上帝的信任,不可能没有对上帝的信仰**^⑨。

这种根本的联系基础也适用于人类行为、行动和共同生活之联系规则的建立,还适用于伦理规范的建立。

如果现实和人由一种终极同一性、意义性和价值性所界定,那么,就可以从本质的人类需求、迫切性和必要性中认出真正的人类和人存在的一些规则:它们可以在日常生活中被体验,并用人文科学的手段以新的科学——经验的方式被确定,**道德上的善就是按人性“去做”,就是使人的生活**在个人和社会领域中以爱和自由得到持久的成功和幸福^⑩。按照这种首要的、自主的道德规范来区别并在这种经验中证明:什么路使人在他的同一性、意义性和价值上获得一种充满意义,富有成果的生存,什么路使人在同一性、意义性和价值上错过一种充满意义、富有成果的生存。规范和结构是否正确,“只要看它们的效用是否使人踏上通向人性的价值和可能性充分展开的道路^⑪。这里起作用的就是道德的自律性。人不应该只是简单地实现某种原则或普遍规范,而应该使自身在他的所有方面都得到实现:人的自我实

现、人性化和使人成其为人。

显然,从所有这些人的迫切和急需中不能推导出一种**绝对的要求**:为何人该有这种要求?人类学所确定的证明都是相对的,人具有各种依赖性。人——极为具体地受环境制约的、前定的、受欲望操纵的人——是一种非常有限,非常有条件的生物。人既不能绝对化为个体,也不能绝对化为集体。因此,伦理学就必须为人这种生物设置一种无条件的应该(康德在这一点上很正确);不仅是一种假设的“你应该”,而是一种绝对的“你应该”。然而,从人类的有限和相对性中又如何推导出这样一个断然的要求呢?

这种无条件的伦理要求,无条件的应该只有从一种——用纯粹理性当然无法证明^⑩——**无条件性**出发才能建立起来:这种**绝对物**,是能传递着普遍意义的绝对物。它不可能是作为人体的人和社会。一切建筑在人的交往和争执共同体中的要求只要以一种参与意欲为前提,并使人的“应该”由人的意欲推导出来,那么这种要求就是假设性的:即只是一种以利益为基础的假设的绝对命令。“一种内在的人道主义在原则上只能逻辑地导致一种假设的要求。”^⑪

一切相对性中的唯一绝对性就是我们称为上帝的那个最终根据、最终支点、最终意义的现实性。上帝是一切有条件性中的无条件性,他的现实性当然只能在信任的信仰中被接受。同这种不是与人同一,而是超越人的最终根据、最终支点和最终意义紧密相连才使人真正的自我存在、自我行为,真正的道德自律成为可能。凡在一种纯粹内在的人道主义中从人的自律、自由、自我存在和对未来的开放性出发而设定的无条件性,实际上都是靠作为可能性之条件的最终的无条件领域证明的。尽管人们常

常不提这种无条件领域^⑭。康德以人的道德性为根据设定上帝的存在是正确的,只要人类最终想有意义地、道德地生活,那么就必定要以上帝为前提:在世俗社会中,神律是人的道德自律可能性之条件^⑮。

只有神学的合法性才能为一切有条件性中的无条件性提供一种终极根据。有条件性和无条件性的关系这个问题所涉及的恰恰是超越性和内在性的神学基本问题^⑯。只有同无限相联系才能相对于一切有限性而得到自由。伦理学只有经过这样最终的设立才能超越对伦理学体系的一种单纯的批判比较,才能超越以此批判为前提的关于“客观——中立”的科学和主观价值决断之间的分离。只有最终设立了这样的伦理学才能建立起人的尊严和自由。正如我们看到的,只要伦理学不想堕落为放任虚无主义或变成一种极权主义,就必须以一种自由的社会为前提。

有条件性中的无条件性

以神来证明人类“应该”的合法性难道不意味着个别规范以及个别(物质的、特殊的)道德命令或禁止的绝对化吗?恰恰相反,这里根本不意味着个别道德方式的绝对化,尽管它应该普遍有约束地规定具体的人类行动,这就是——通过对康德纯粹先验的绝对命令之经验和历史内核的彻底抽象——康德形式伦理学的正确思想:不能从人的理性中直接神律地推导出物质的规范。因为那样人就设定在自身基础之上:在规范的和运用中绝不存在(物质的)它律,只有一种真正的人的自律。

确实,一切种类(优先性、行为规划、习俗、法律、道德)的单个个人际规范都能要求主体间普遍有效性,并能在规定境遇中有

约束地解释一种最终以神为根据建立起来的要求。尽管如此，单个规范对于人际领域却不能要求**绝对有效性**：它们并不是在一切情况下都无条件、无例外地有效的！^⑰

我们承认，可以把一种无条件和无例外的有效性规定为纯分析——解释的（非本体论的）命题（比如“不准不公正地行动”“不准不公正地杀人”），但这种同义反复的句子却不适用于实际。它并不说明到底该做什么，“你不应该不正当地杀人”，从根本上说只是一种同义反复：“不正当地杀人总是不正当的”，人们不能由此得到对于具体问题的答案，例如杀死敌方的侵略者、堕胎或自杀究竟是否不正当或不道德，何为具体的“正确”、“好”、“道德”呢？真正的综合命题，即包括具有经验在内的命题，事实上总是（有意或无意地）建立在对事实论据的思考之上，建立在一种优先判断上：这种确定的善（生活、真理）比起其他的善在目前更为重要。这也适用于撒谎和避孕。道德神学长期以来把它的反自然性作为绝对规范。难道我们必须在任何情况下都讲真话，即便由此要使一位无罪的人送命也在所不惜（例如为了婚姻和家庭的利益就可对避孕保持沉默）？

人际领域中的单个规范不具备绝对有效性并不表明要求绝对的无规范是正确。如果规范没有绝对有效性，这并不表示**规范的绝对无效性**。“不按规范生活”和“按照规范生活”这对对立命题以及与此相应的伦理和道德之间的区分（伦理要求一种变化的意识，道德则意味着由外部规范约束的行为规则）不仅是错误的，而且正如我们所见，在当今社会中还是致命的：它会导致对一切对任何人都持放任的虚无主义的态度。

在绝对的有效和绝对的无效之间则是规范的**相对有效性**，一切人际领域——这同作为“绝对善”的上帝相反——涉及的都

是**相对价值**,它们不能声称具有一种绝对的(无条件的)价值,而必须用其它(相对的)价值来权衡。所有这些律令和禁令的有效性皆在于:它们不是为了自身,而是为着实现更崇高之善。按照事实它们是假设的命令:并不是永不出错,毫无例外,适用于任何情况,而总是有条件地有效的规范(是条件道德的表达)。道德规范的“普遍有效性”意味着一种“一般的有效性”:只有当规范表达出一般性,并在确定的情形中完全地、恰当地顾及到必要的条件和经验事实,它们才是有效的。

相对有效性指的是**切合处境的有效性**。这与无原则的**放荡主义**毫不相关,这种放荡主义只顾及眼前并只见机行动(我们可以回想一下格林多的狂热者^⑧):只按当时的境遇采取行动,没有任何原则、原理、指导思想、关键点、格言和规定。切合境遇的有效性也不是反戒律,不是“反对规律”:仅仅针对实际,纯粹与目前相关,只针对完全特定的处境^⑨。

切合实际的有效性同不自由的、它律性的**合法主义**更没有共同之处,这种合法主义不顾境遇而遵循法律(我们可以想一下迦拉大人的道学家^⑩):他们认为,人必须完全服从法律的文字;必须不加思索地运用烦琐复杂的法律条文;原理和原则、主导思想和关节点,格言和规定都成了无条件、无例外有效的法律。切合境遇的有效性不是戒律主义,不是“法律性”:不存在人们只须参阅的解决办法——无论是只须用理性合理地参照自然法的法律书(自然的、符合自然的道德规律),或仅依圣经参照圣经的法律书(符合规定的道德规律)。

伦理学既不是关于确定规范的科学,也不是策略,既不该只由规律支配,也不该只由境遇支配。不关涉境遇的规范是空的,没有规范的境遇是盲目的。应由规范照亮境遇而由境遇确定规

范。善和道德并非仅是抽象的善或正确,而是具体的善或正确:是恰当,责任只有在确实的境遇中才成为具体的责任,但是,处于显然只有当事者才能判断的确定境遇中的责任又可以成为无条件的。我们的“应该”与境遇有关,但在确定的境遇中这种“应该”,又能成为绝对的东西。一切境遇都既由无条件的,也由人们必须权衡的因素得到标志;一种普遍的规范性的恒量与特殊的,受境遇制约的变量结合在一起。

现在也许很清楚,寻找伦理规范和建立伦理规范的问题涉及到开头谈到的应用上帝知识和现实知识的问题,回顾一下开头的内容就可以列出以下的平衡关系:

1. 对人的自律规范的接受是对同一性,意义性,尤其是人的此在的价值和现实之基本信任的伦理表述,没有这种基本信任,自律的伦理规范就不可能被有意义地采纳和建立。^①

2. 与无条件的、神律的要求相关联的人的自律规范的采纳是建立了对现实(以及人的此在)的基本信任的伦理表述,只要这种信任是受终极根据、终极意义和终极价值所规定,那它也就是信仰上帝的伦理表述,没有这种对上帝的信仰,自律的伦理规范的无条件要求就不可能有意义地建立或采纳。^②

规范的疑问性

那么,从这种角度看规范的疑问性不是非常清楚吗?道德行为在此表现出它多元的,因而也是大有疑问的形态 不可

否认：从经验——理性角度看，显然不是存在一种；而是多种道德地实现人性的路径，存在着多种符合人的尊严、正确地，善地与良心相一致地生活的方式。

那么是否可以产生于现实要求的种种约束表现为不同的形式呢，让人的许多急需和压迫受不同规定？一切知识，即便是科学地“客观”的知识不也都受到利益引导？各门人文科学以其所有经验的研究不总是以一种完全确定的角度看人吗？科学的伦理学不也总是有一种受局限的观点，因此它简直不能同时把握道德正确性的所有方面，或仅仅在历史形态的延续中才能把握这种正确性？当代人类生活不是只有在这种不同性和多样性，亦即道德信仰方面的多元主义才可理解吗？抽象的规范在具体的生活中不是到处遇到可实现性的界限吗？这种规范在它们的约束性中不是极为不同地为个体良知所意识吗？

我们看到，真正人性的、人道的规范显然不会如此容易地构成。如果我们不是至少以沉默的方式指向基督教的价值尺度，那么，这个问题就会难上加难。为什么统治和主宰根本不能作为真正人性的规范。就如一切时代(尤其是纳粹时代)的统治道德所表明的那样？正如马克思和马克思主义者对阶级社会的道德所作的批判那样，占统治地位的道德难道不主要是统治的道德？为什么一切时代(尤其是福利社会时代)或多或少精制过的享乐主义所代表的享乐和消费并不真正合乎人性？

难道从人急需和压迫所得出的规范真的如此明显，因而应该得到一种强制的内部可理解性？这些规范与其说是可理解的，不如说是好像如此，尽管为这种规范的必要性归结了许多理由，并让这些理由与其结论相一致，由此使之得以让人理解，难道事实不是如此吗？在基督教伦理学中——正如历史研究所表

明的——关于战争,反抗和革命的许可,关于自由和服从的界限,关于所有权、劳动和职业,关于良心自由和宽容,关于性关系、婚姻、离婚和独身等基本观点不是发生了很大变化?许多宗教和哲学,特别是康德所承认的“金律”真的这样不证自明,因而它总是明白无误?如果我应该像我想被人对待的那样去对待的他人明显地阻碍了我的计划和我的政策,我也认为“金律”不证自明?那些政策是完全道德的?那些科学是真正人性的?那些文化或经济形式是人道的?

甚至对于爱和恨这样的基本问题也可以问:为什么我不该恨而应该爱,这不是很难找到根据的吗?难道科学地来看恨肯定就比爱更坏?“并不存在逻辑上必然的证据证明我为何不该仇恨,只要我的仇恨未在社会生活上引起坏处。”^②“为什么战争与和平、自由与压迫在好坏程度上不一样?如何可能精确地证明,尽管仇恨能使我愉快我也不该恨?实证主义找不出能区分乐于助人和贪求利润、善良和野蛮、贪婪与自我牺牲的超越人的权威。即使是逻辑也无能为力,它不能判定道德考虑必定更好。”^③

就如从这世界和人的现实性建立起来的对上帝的理解一样,由这现实推导出的规范也是自相矛盾的,它们从来不是直接地清楚,也没有对象本身的明显。因此,这种规范无论对个人或团体都是多义的。极不确定的。尤为困难的是该如何在它通常的有条件性中表达出无条件性。

由规范的这种非自明性、可疑性、不确定性,以及绝不会令人吃惊的伦理多元主义我们就可以问:如果每个人都孤立地为自身寻找规范,那会产生什么结果?如果人们不是在一再地证实、感受,并以各种方式体验这种规范的意义、具体功能和人道

价值,那会产生什么结果?如果我们不是一代复一代地告诉孩子,必须做什么,哪些是真正人性的规范,那会产生什么结果?如果不是总能够——用一切可能的方法和媒介——说人应该做什么,必须无条件地遵守什么,哪些道路是正确的,好的,真正人性的,那末家庭,社会团体以及国家会走到哪里去?

2. 辨别基督性的标准

只有相对说来较少的人(对此不可忽略)才可能利用众多的现代资讯和交往可能性使自己在社会中达到一种完全独立的抵制行为。然而,即使是持最批判和最独立态度的人也并非仅仅按他自己合理地发现和制定的规范办事。任何人都不可从零开始。这不仅因为人要受环境规定,受自己的前定性和欲望操纵;他还生活在一个团体之中,生活在一种传统之中。在他之前就已有有人试图在他们的各种关系中合乎人的尊严地生活。规范的人类行为本质上说要由人传递,而这都通过言词、动作、行动和姿势等以真正的人的方式发生。这些方式不能从普遍真理推导出来,而是很具体地产生于理智的考虑和直接的义务之间的复杂对峙,这是一种冒险的伦理学,它的可行性是由结果、由“果实”来衡量。我们在此能以极为不同的方式所解释和阐明的内容可以仅仅用一句话说明:关于善、及其规范、模式和标志的认识是由社会传递给个人的。

因此,不管是哲学伦理学或是神学伦理学都不能创造出一种伦理,并赋予它以普遍性。以一门科学来说伦理神学——甚至神学本身^⑤——能划定领域和界限,能消除阻碍,重铸经验,

解释偏见,指出正确的和错误的,正直的和虚伪的伦理。它能帮助人理性地掌握对新的伦理规范的接受。它能通过综合各种人文科学的知识而提供新的推动力,问题和可能性,以这种知识的人的伦理为根据获得新的领域,更好更快地矫正当前和即将来临的未来。然而,即使是通过这一切也还是不应也不能取代寻求同意的自由、经验的力量和说服言词的力量,毋宁说是激起了这些力量。

难道一个人不能很好的利用某种团体的经验和格言,利用巨大的人本的和宗教的传统以及父辈的经验命题来解释自身的疑难、解释自身生活形式、规范和动机方面的问题?显然通过个人对自己的行动的责任和生活格言的责任个人绝不能确证自己。正因如此,对于人来说极为重要的就是要决定,他究竟听谁的吩咐,他究竟让谁**作出决断**。前面的所有分析清楚地表明,即便是在实践行为上,基督徒也听从**基督**的吩咐,但实际上这就解决了所有的问题吗?

特殊的基督教规范?

对于伦理规范的多义性我们也能像关于多义的上帝理解那样说:它们在圣经的宣告中将成为一义的。人们会想到旧约,尤其是想到对基督传统至关重要的“十诫”(Dekalog)“你应该尊敬父母,不该杀人,不该破坏婚约,不准偷盗,不准做伪证……”但恰好这里表明了至少该简短地加以解释的东西;即使是圣经的律令和禁令也是由人传递的规范。一般关于规范所说的依然有效。

一、连旧约伦理的特征也不是个别的律令和禁令,而是对雅

威的信仰,它把一切个别的律令和禁令都归置于至高上帝的意志之下。

即使是旧约的伦理要求——对此我们可以依靠旧约研究的成果^⑥——就其内容和形式说也不是从天上掉下来的。凡被证明与先知们的伦理和智慧文献的伦理相符的也适用于先前的“法律”伦理。整个西奈史^⑦包含非常多样化的神性规定,它们是各种不同时代阶段的反映。然而,十诫本身^⑧——以两种措词存在的“十诫”^⑨——却经历过历史的变迁:十诫中“第二块石板”上对人际关系的指示可以回溯到前犹太人半游牧民族的道德和法律传统,并可以在近东地区找到无数相似的形态。在十诫的内容和形式上变得极为普遍、极为专门之前,经过了很长时间的加工,雕琢和磨炼,从而使它能成雅威意志的恰当表达。

这种在起源上先于雅威信仰的基本的最低限度要求也不是以色列特有的。以色列特有的只是,这种要求被置于作为“第一块石板”之“对象”(在责任上与上帝对立)的上帝雅威权威之下。新的雅威信仰^⑩对今天的伦理具有这样的后果:这种伦理要求以及其它律令在雅威信仰范围内尽可能简要地勾勒雅威对人的意志。如今是雅威本身在律令中守护着人之根本性的人性。正如“第二块石板”在尊敬父母、保护生命、婚姻、所有权和对邻人的尊重等方面保证人的基本人性一样。因此,旧约道德的特性并不在于发现了新的伦理规范,而在于把流传下来的规定同被承认、被保护的雅威权威及其至上性团结起来:在于从新的上帝关系出发来接受既存的伦理。这种神律是伦理规范的自律发展的前提,并同时使它重新发挥作用:它按照上帝及其至上性来重建、修正——当然不是在一切领域(例如婚姻,妇女的地位等)。

从宗教上把十诫归入这至高的思想,效果是显而易见的:^⑪

它带来了一种**新的道德动机**：感恩、爱、获得生命，被赐予的自由等都成了决定性的动机。

它同时也带来了一种**新的道德活力**：旧的前以色列的和新的不属以色列的规范日益并非完整地归入到新的上帝关系。新的道德和法律规范发展起来，并出现了意义深远的浓缩和归并。这都是由于作为伦理的最低要求的“十诫”变成了具有无条件效用的上帝意志的简洁命题，它们对包容一切的领域具有原则的和代表性的意义。

最后它还带来了一种**新的道德透明度**：律令和禁令明确取得了它们的社会意义并成为不可否认的人性的设定。但它同时又以新的方式使宗教成为透明的：雅威成了人性的辩护者。于是，规范的实现成了信者和爱者同神性的盟方结盟的表达。虽说规范以自律的方式根据人的经验及对经验的运用而产生，但在以色列人中并没有不具人格的规律，而只有在历史中说话和行动的盟主神的要求。后来，先存的（即以色列的）的先知伦理同法律伦理一样成为对末世论的上帝统治的期待，而智慧文献的伦理则被纳入了个人的神学的智慧观之中。

二、基督徒伦理的特征尤其不是单个的律令或禁令，而是对基督的信仰，由于这种信仰，一切个别律令和禁令都被置于耶稣基督及其统治之下。

即便是新的伦理要求——对此我们依靠新约研究的成果^②——其内容和形式也不是从天上掉下来的。凡属整部新约伦理的，都可以从使徒保罗的伦理要求中得到证明，我们当然谈不上一种保罗式的“伦理学”，因为保罗并没有创造出道德或决疑论的体系。毋宁说他是从希腊传统和尤其是犹太传统中创造了他的告诫(Parunese)——这是很重要的。

我们当然不能把当时流行的希腊—罗马伦理学(埃比克特多斯,塞尼卡)中通行的对各阶层告诫的“家训”归给保罗,这些告诫可在歌罗西书^③,与此有关系的以弗所书以及牧函和教父里找到。但保罗无疑应用当时希腊流行的哲学概念和思想。虽说他只使用过一次希腊哲学的伦理学的中心概念“德行”,但他却在腓力比书中赋予这个概念以等同于希腊的伦理概念,尤其是斯多亚派的伦理概念的概念性。因此我们恰好可以在其中看到像流行的希腊伦理学所概括的相同的内容:“一切真实、高尚、公正、纯洁、可爱、和光荣的事都应该重视。”^④保罗在其它的德行——恶习^⑤目录中则显然更多地遵照犹太传统而不是希腊传统。

因此,衡量个别的、不可比较的这种或那种确定的伦理学要求,不是基督教特有的^⑥。由保罗从犹太传统或希腊传统所吸收过来的伦理要求也可以确立在其他基础上。保罗并没有使用确定的综合或选择原则,为了建立他的伦理要求,他利用了各种动机:天国、追随基督、末世论的传报、基督的身体、圣神、爱、自由,在基督之中等等。尽管他使用了顺从或自由这样的提示语,但他借此所指的并不是体系化的主导观念,而只是指面对自己的信仰和信仰团体所具有的责任的整体和不可分割性。

因此,基督教伦理的特点在于,一切伦理要求都从被钉死在十字架上的耶稣基督的统治出发来理解。这样它所涉及的就不仅仅是道德问题。奉献和职责都统摄在耶稣基督的统治下;直陈式已包括着命令式。我们在洗礼中通过信仰立刻置身于其下的耶稣应该是我们之上的主:“这里所涉及的是,在跟随被钉在十字架上的耶稣中传报复活基督的统治。成义和圣化同步发生,因为二者都是与基督同化。它们之所以有区别,是因为所发

生的不是一成不变的,而是自洗礼开端后常在变化的境遇中重新体验和承受的。”^①因此,保罗式的伦理学只不过是“其基督学的人学的反面”。^②

于是,我们在伦理行为的基本问题中又回到本书的中心:被钉死在十字架上的基督耶稣的宣讲、行为、受难,死亡和复活。现在从伦理学得到追溯性的证明:在规范基督性时从这种具体的耶稣基督出发是多么正确。

以具体的人代替抽象原则

基督徒的宣告和基督徒的活动不仅历史地而且事实上都与耶稣其人相联系。我们也许可以把柏拉图主义当作一种理论而同柏拉图及其生活相分离,把作为思想体系的马克思主义同马克思本人及马克思的死相分离。然而,对于拿撒勒的耶稣,我们发现他的学说与他的生死和命运自始至终构成一种统一,因此,某种抽象普遍的内容绝对反映不出这种学说涉及的究竟是什么。尘世的耶稣和已经进入了上帝的生活并由上帝证实的耶稣其人和事实已经达到了叠合。假若耶稣的布道、行为和个人的终结不过是失败,是无,而并不是上帝,那么他的死就是他的事业的否认:这就是以要求上帝事业(只有这样才是人类的事业)就是他的事业的无。但如果耶稣的终结就是与上帝永恒的同在,那么,耶稣其人就是并永远是一种活生生的标志,它标明耶稣的事实有未来,期待着效力,值得追随。因此,无人可以声称自己相信耶稣,相信这个活生生的耶稣而在事实上不承认耶稣的事业。反过来则可以说,如果不在事实上跟随耶稣,进入耶稣的共同体,则任何人都不可能从事耶稣的事业。

跟随这个词使基督徒同其他伟人的学生和追随者区别开来。因为,对基督徒来说,最终就教于耶稣并不仅仅是就教于他的理论,而也要就教于他的生、死和复活,马克思主义者和弗洛伊德主义者就不能对他们的导师提出这样的要求。虽说马克思和弗洛伊德亲自写下了著作,但人们却可以不必特别联系作者本人去研究和遵循这种学说,他们的著作和学说与作者本人基本上是可以分离的。然而,对于福音书,对耶稣的“教导”(福音)我们只有从耶稣的生、死和复活的角度的看,才能理解它的本质意义:耶稣的“教导”在整个新约中同他个人是不可分的。对于基督徒来说,耶稣当然是导师,但同时又绝非仅是导师,他是一位(Person),在这一位身上,**他的事业**活生生地、树立典范地得以体现。

只要耶稣亲身是他事业的生动体现,那就绝不允许使他成为一种空洞的、木然的肖像,成为僵死的面具,成为一种个人崇拜的驯化的对象。活的基督是并且永远是曾经生活过,布道过,活动过并蒙受过苦难的拿撒勒的耶稣。这个活生生的基督不要求无结果的爱慕抑或神秘的结合。他当然也不要求亦步亦趋的模仿。他宁可要求实际的,个人的跟随。

“跟随”——新约中令人注目地只有这个行动词(das Tätigkeitswort)——的意思是“跟在后边走”^⑨。如今这个词的意思当然不再像耶稣生活的年代那样外在地指跟随耶稣漫游各地,而是作为同样的顺从和门徒的标志进入同耶稣的关系,永远和耶稣共在并按耶稣的榜样生活。跟随的意思是:**加入他的道路并按他的指示走自己的路**——每人都有自己的路,这种可能从一开始就必须视为一种巨大的机会:不是必须,而是一种能够。对这样一种生活方式,一种真正的恩赐的呼唤的前提仅仅

是：人们充满信任地理解它并按它去生活。

重要的是人对生活的态度。人们常会感到难以充满信心地为某一决断找出理由。为什么？因为一切决断并非仅仅能从直接的计划和动机得到解释，而是植根于某种根本的态度、植根于一种根本的行为、根本的方向、为能达到对某种决断作出完全合理的解释，人们不仅必须说明这种决断之为基础的所有原则，而且必须考虑到从这种决断将产生的全部后果。这就是说，人们必须对他的生活态度（生活风格、生活道路、生活方式）作出一种详细的描述，而上述决断只是这种生活态度的一部分。但人在实践上怎么可能做到这一点？“作一种这样的描述在实践上是不可能的。最接近于实现这个目标的努力存在于伟大的宗教中，特别是那些能够指出一些历史人物的宗教，这些人曾实际如此生活过。”^⑩

基督教信仰即是伟大“宗教”中的一种。它的强大之处在于能够为生活态度、生活方式、生活风格详细地说出理由和根据，并指出一个极其确定的、规范的历史人物：参照耶稣基督——正如我们所见到的那样是完全证明了的——即全面又具体地勾勒出人的生活的基本态度、基本定向和生活形式、生活风格、生活道路。毫无疑问，整个基督不仅针对确定的选择、行动、动机和计划，而且针对一种全新的生活态度：针对一种根本上改变了的意识，一种新的基本态度，一种另外的价值刻度，一种整个人类的彻底的重新思维和转向（《悔过》）。^⑪因此一个历史人物的可信度显然不同于某种非个人的思想，某种抽象的原则、普遍规范，纯思维的体系。拿撒勒的耶稣本人就是这种新的“生活方式”的体现。

一、作为具体的历史的个人，耶稣具有一种生动的可见形

象,这是那种永恒理念,抽象原则,普遍规范和思想体系所缺乏的。

观念、原则、规范、体系缺乏生命的活动性、形象的可把握性以及取之不尽、无法臆想的经验的具体存在的领域。观念、原则、规范和体系借助于清晰性、规定性、简洁性、固定性、可思维性以及可陈述性而表现为同具体个人相分离的、抽象的因而是单调的和脱离实际的东西:由于抽象而产生差别性、僵死性和相对的内容空洞,由于思维的苍白而软弱无力。

但一个具体的人不仅会激发思维和批判——理性的讨论,而且总会不断地重新激起想象、构想、情感、自发性、创造性和革新,总而言之,能激发人性的各种层次。我们可以描画一个人^②。但却不能描画一条原则。一个个人可以使人同他建成直接的存在关系,人们可以谈论他而不仅是推论、争论、讨论和神学研究。任何一种历史都不可能由抽象观念所代替。同样,号召和呼吁也不能取代谈论,概念不能取代形象,理解不能代被理解^③。人不能成为一种公式。

并非原则,而是活生生的形象才能**富有魅力地**取得“有吸引力”这个词最深刻,最全面的意义:言词上能教人,例子则使人入迷,人们说:“光辉的”榜样并非毫无道理。具体的人使思想和原则为人所见,他具体化了,“体现”了这种思想、原则和理想。人不仅仅是“认识”这些原则和思想,而是“直观”地看到这些事迹。为人提供的不应仅是一种抽象的规范,还应指出一种具体的尺度。人不仅要得到个别的指示,而且要使他整体生活的具体概观成为可能。因此,人不应该仅仅采纳一种普遍的“基督教”纲领、法律和理想,或仅仅实现某种一般的“基督教”生活形态,他还应能对这个耶稣基督取得信任并努力按耶稣的尺度调整自己

的生活,唯其如此,耶稣才能表明他是怎样一种典范,并证明自己不仅仅是一种“光辉的榜样”^④,而且是真正的“世界之光”。^⑤

二、作为具体的历史的个人耶稣具有一种可听性。与此相反,思想、原则、规范和体系则是哑默无语的。

观念,原则,规范和体系既没有言语也没有声音。它们不能呼唤,不能号召。它们既不能攀谈也不能被人攀谈。它们自身并没有权威而依赖于为它们树立权威的人。否则的话,它们就会被人忽视,毫无结果。

具体的历史的个人则有其不可替换的固有姓名。而耶稣这个名字——经常是困难地、畏怯地说出的名字——可以意味着一种力量,一种保护一种庇护和要求:因为他反对一切反人性、压迫、不真实和不公正的东西,代表着人性、自由、正义、真理和爱。具体的历史的个人有言词和声音。他可以呼唤和号召。从本质上说:跟随耶稣基督依据的是由耶稣的形象和道路发出的召唤——如今这种召唤则通过人类的言词传递。具体的历史的个人可以攀谈和提出要求:跟随耶稣基督本质上是由耶稣这个人和他的命运而提出的要求和对一种确定道路的投身。历史的个人可以通过传递的词而在千百年后仍被人听到。而人则以他倾听的理性而被呼唤,在理解的信仰中受耶稣基督的言词的引导,努力践行一种人类生活的意义并塑造这种生活。

不是原则,而是活生生的人物才能全面地提出要求:只有具体的历史的个人才能邀请、要求、激励。耶稣基督作为具体的个人不仅通过可见性和指路的力量而显明自身,同时也通过实际地指明方向而显明自身。他可以激发人的团体进行自由的存在相遇,可以促使人信赖上帝,从而使人能够“发自内心地”接受这个人的邀请和要求。他唤醒人们能够与之相契地行动的愿

望。并指出在日常生活中实现这种生活的切实可行的方法，他拥有权威和预先的信任，因而能使人们在不能完全合理地证明某种行为为何有意义、有价值的个别情况下能跟随他行动。这样，耶稣就证明了自己是什么和意味着什么，他不仅仅是“光”，而且是与人共处的上帝的“这个词”。^④

三、作为具体的历史的个人耶稣表现出一种可实现性，与此相反，常常表现为不可能达到的理想，规范则表现为不可实现的规律，原则和体系则表现为远离现实的乌托邦。

观念、原则，规范和体系本身并不是规定和安排它们如此存在的现实。它们并不提供实现性，它们渴望得到实现。它们本身并不具备在世界的现实而依赖于实现它们的人。

历史的个人虽然可能被人作不同的解释，但他却具有无可争辩的现实性。曾有一个耶稣基督生活过，他宣告过明确的福音，表现过很确定的行为，他实现过确定的思想，感受过苦难的命运，这一切不容置疑。与耶稣其人及其道路有关的并不是一种模糊的可能性，而是一种历史现实。与观念或规范相反，一个历史的个人绝不可能被其它历史的个人所“取代”。他是永远不可替代的。通过对历史的个人耶稣观照，人们就可以认识到应走耶稣的道路并坚持走下去。这里并不是仅仅提出一种绝对命令：你应该走这条道路并证明自身的正确，解救自己！这里是以一个直陈式为前提：他已经走过了这条道路，而你——看到他——也被证明正确，将获得解救。

并非一种原则，而只有一个活生生的人物才能以这种最全面的方式起**勉励**的作用。只有活生生的人物才能以这种方式证明实现的可能，只有活生生的人物才能以这种方式鼓励人们跟随他：他使他们的信任成为可能并强化了这种信任，使他们去走

这条道路。他消除了他们对自身行善能力的怀疑。这样就提出了一种新的尺度：并非仅仅一种外在的目标，一种无时间的理想，一种一般的行为规范，而是一种现实性，一种实现了的预言，即只有充满信任才能接受的预言。规范倾向于最小值，耶稣则倾向于最大值——并使这条道路有利于人，适合于人。这样，耶稣就证明了自己是什么，并意味着什么，耶稣对于人类并不仅仅是“光”和“言词”，而简直是“道路、真理和生命。”^⑩

因此，耶稣作为典范的、具体的个人起着作用：以他的可见性，可听性和可实现性吸引、要求、激励着人。通过这种“光”、“言词”、“道路”、“真理”和生命岂不是已经清楚地指出对于基督教的行为，基督教的伦理学最关键的是什么了么？这就是基督性的标准，就是与众不同的基督性，是常被人讨论的“特定的基督性”。^⑪

伦理学中独特的基督因素

要找伦理学中独特的基督因素，不是抽象地在某种观念或某种基本命题中寻找，基督因素也不是在某种思虑、某种意义域，某种新的方案或动机中寻找。出于“爱”而行动，或“自由”地行动，在一种“创造”领域或“实现”领域活动——这一切即使是其他人也能做到，例如犹太人，穆斯林以及各种人道主义者等等。基督性标准，独特的基督性——这不仅对教义有影响而且对伦理学也有影响——并不是某种抽象的东西，也不是某种基督教观念、基督学或以基督为中心的思想体系，而是指这个作为基督，作为典范的具体的耶稣。

正如我们已见到的，对伦理规范的自发观和接受进行追根

寻源,正确认其与其他规范体系的各种关系,乃是完全合法的。在耶稣的伦理中追溯各种传统,并找出耶稣的伦理与各种犹太教的和希腊学说的共同之处也是正当的。不仅简单的伦理指示(例如明智规律)。就连确定的高度伦理要求(如金律)也绝不是由耶稣首先提出,它们也可以在其他地方发现^⑨。但可惜的是,在进行这种追根寻源的研究时,耶稣提出伦理要求的独特环境被忽略了。耶稣的伦理要求并不表现为无价值的命题,寓意的和神秘的玄思和游戏、钻牛角尖的诡辩和僵化的仪式主义等诸如此类的伦理学沙漠中孤独的高峰和最高命题。更可惜的是,耶稣提出伦理要求的彻底性和总体性也被忽略了。耶稣把律令简化成为一种简单的、最终的诫命:上帝之爱和博爱的基本公式,简化为博爱的普遍性和彻底性,无等级的服务,无尽的宽恕,不求报答的奉献,对敌人的爱^⑩等等。但关键在于,如果我们不把这一切放在耶稣的整个人和命运中来看,就不可能理解它的完全意义。这种意义究竟是什么呢?

例如,我们可以在莫扎特的音乐中认出他的音乐风格,认出他与乐沃波尔德·莫扎特、修伯特、巴哈、萨玛蒂尼、皮西尼、帕西罗、海顿等人的联系,但仅止于此我们还未说清莫扎特的现象。在这位同整个音乐世界和整个供支配的音乐传统密切联系的音乐家这里,我们可以从令人吃惊的普遍性和有差别的平衡中发现他那时代的一切音乐风格和形式,我们可以分析“德意志的”、“意大利的”、主调音乐的、复调音乐的、博学的、风流的,续调和反差,但这却可能会有碍于对新的、独特的、特定的莫扎特的认识:新的、独特的、特定的莫扎特音乐就是植根于他更高的精神自由整体中的统一体,就是在他音乐之中的莫扎特本人。

同样,我们可以在耶稣的伦理中弄清一切可能的传统和它

同其他伦理学的相关之处,并把它们重新组合起来,但它们并未由此就解释了耶稣的现象。我们可以强调耶稣爱的优先性和普济性,并同犹太教伦理学相比较,提出耶稣伦理的神学中心的彻底性、集中的彻底性、强度和内在性,并同时显露出耶稣伦理的新的意义域和新的动机,但仅止于此我们仍未清楚地把握住新的、独特的耶稣。耶稣身上新的、独特的因素就是在他统一性中的**整体**,就是在他的事业中的**耶稣本人**。

人们在规定“独特的耶稣”时就是这样做的,但在规定显然据于“独特的耶稣”的“独特的基督性”时却没这样做——与莫扎特现象的类似即终止于此。如果我们只留意耶稣的布道,他的山中圣训(伦理),并把它们直接——仿佛其间根本没发生过什么事——移置到今天,那么我们就认识不到这种对于基督教伦理学来说是**独特的基督性**。在山中圣训的历史上的耶稣和基督教的基督之间,从上帝的行动方面来看,隔着死亡和复活,没有这二者布道的耶稣就绝不会成为被宣讲的耶稣基督^①。这种独特的基督性就是他的统一体中的**整体**,就是宣告者和被宣告的**耶稣本人**,就是被钉在十字架上的活生生的基督耶稣本人。

任何把耶稣基督的事缩减为只是耶稣的事的尝试,(这种做法认为可以放弃这一事件中的上帝的份)就会缺少任何约束力。那时基督教的伦理学就会遭受伦理学的任意多元主义的侵袭,连“新约伦理学”把耶稣,最早的信徒、保罗、其余的新约——仿佛四部新福音书——逐一详尽论述,才可以对它们列举出一种相继性(神学上和历史上的相继性!)而颇不容易^②在事后达到一种统一。一切基督教伦理学都必须注意到,它们的基础是奠定了的。但这并非就是爱的律令,并非就是对世界的批判态度,并非就是团体或末世论,它们的基础仅仅是基督耶稣^③。

指出这个名字对于人类的行为实践所具有的意义完全不同于某种空洞的公式,这是贯串本书不断重新提及的一点。为了使我们能一般性地、原则性地回溯以往所讲的一切,我们不再涉及具体的方面,反之,在此要引证一个人所说的绝无歧义的话,他不仅教导跟随耶稣并且实践到底。他谈到跟随的内容时说“跟随”仅仅只是同耶稣基督的联系,亦即弃绝一切纲领,一切同一性和规律性。因为,耶稣是唯一的内容,因而不可能再有其他的内容。在耶稣之外再无其它任何内容,只有耶稣(D. 潘霍华)④。

基本模式

显然必须事先防止两种相互关联的误解:

第一,我们曾把耶稣描述为在其可见性、可听性、可实现性中的历史人物。尽管有这一切可见性、可听性和可实现性,然而耶稣其人其事绝非从一开始就对每个人都毫无疑问地如此容易理解、显而易见,从而使人不能加以否认。恰好相反,正是在耶稣的可见性中以其可见性吸引人,在他的可听性中以其可听性要求人,在他的可实现性中以其可实现性激励人,从而使人面临一种明确的,不可回避的决断。这种决断只能是一种信仰的决断:信任这种布道,加入耶稣的事业,跟随耶稣的道路。

第二,即使对于那些选择了信仰耶稣,信仰他的事业和道路的人来说,耶稣也并不是对日常生活中一切伦理问题之令人愉快的一般回答,诸如如何节制生育、教育孩子、控制权力、组织投票和流水作业线以及如何使环境保持清洁等问题。耶稣并不是可以在每一个体身上任意复印的模式,而是按时间、地点和人以

无限多的方式得到实现的“基本模式”。即使在福音书中也不是以道德倾向描述耶稣，而是在耶稣的行动和联系中描述他。耶稣的为人是在他的所作所为中表现出来的。这位耶稣基督让他的跟随者在与他一致，与他合作中成为自己，而不是模仿耶稣，复写耶稣本人。

如果一个人与作为典范的耶稣为伍，如果他让自己受作为一种生活观和生活实践之基本模式的耶稣基督所规定，那么，这当然就会改造整个人。耶稣基督并非仅是一种外部目标，不是一模糊之维，不是一般的行动规范和无时间的理想。耶稣基督不仅从外部而且从内心规定影响人的生活 and 行为。跟随耶稣基督不仅意味着获悉，而且意味着形成：并非仅仅一种平面的改变，而是内心的改变，从而是整个人的改变，因而这是一种新人的形成，是对在其特殊性和独特性中受到各种社会条件和个人影响的个人生活环境之自由的重新创造，而不是使之千篇一律。

这样我们才能概述耶稣对于人类行为的独一无二的意义：耶稣本人以他的言词、行为和命运，在他的可见性、可听性和可实现性中以一个人的身分向个人和社会发出**邀请、呼吁和挑战**。耶稣作为一种生活观和生活实践之典范的基本模式超越一切规律性和决定论而邀请着，负责地、挑战性地提供了**范例、标志、定向尺度、主导价值和范例**。耶稣就这样影响着，改变着信仰的人们，从而改变着人类社会，对于加入到他之中的个人和团体，耶稣都非常具体地向他们转告并使他们能做到^⑤：

1. 一种新的基本定向和基本态度，一种耶稣带头并指出其后果的新的生活态度：人和人类社会可以过另一种更为真实，更为人性的生活，他们把这个耶稣基督作为他们与

人、世界和上帝之关系的具体的指导图景和生活模式。耶稣使生活中心同一性和内在关联成为可能。

2. 可以从耶稣的“理论”和“实践”中体察出新的行为动机,从耶稣出发就可能回答如下问题:为什么人恰好应这样而不是按另外方式活动,为何人不应该恨而应该爱,为什么当人即使受到损害,并由于他人的不可信赖和残酷而到了“铁砧”上,也还应该是诚实的、仁慈的和善良的——对这些即使是弗洛伊德也不知答案。

3. 在耶稣基督的精神中被把握并由此而坚持的新的方案,一贯的观点、倾向、意向不仅是个别的、消逝着的因素,而且是一直保持甘愿态度,保持主动姿态并传递能够把握行为的技能,为共同生活的人所作的傲慢的安排,与受歧视者的团结,与不正义的结构进行斗争,认定感恩、自由、慷慨、无私和友谊,设定仁慈、宽恕和服务,即使在边缘状态中,在为完成自我奉献而准备牺牲中,在人们视为不必要而仍加以放弃时,在准备从事伟大事业时,依然保持这些设定。

4. 为跟随耶稣基督在无人帮助时仍做出各种新行动、新行为(不管大小)。不仅仅是一般的社会改造纲领,而是具体的人性的标志、证明和证据,为使人和人类社会人性化。

5. 在终极现实中,在上帝之国里人和人性的完成中确定新的意义域和目标。它使人不仅能承受积极的人类生活,而且能承受人类生活的消极面:耶稣基督的光和力量不仅为信者提供了生活和行动的终极意义,而且为人的痛苦和死亡也提供了终极意义,不仅为人的成就史,而且为人的

苦难史提供了终极意义。

总而言之,无论对于个人或是社会,耶稣基督总是作为具体的人以他的言词、行动和命运而

邀请着(“你可以!”)

呼吁着(“你应该!”)

激励着(“你能够!”)

从而是一种新的生活道路,生活风格和生活意义的基本模式。

III. 做基督徒即 “从根本上做人”

只要基督徒今天还不能够对非正义组织机构进行斗争,不能够令人信服地向世界表明“新人”、“新创造”是什么,那么,关于这“新人”、“新创造”的全部神学谈论、全部基督教纲领对社会就不会发生作用,而事实上只适用于保持非正义的社会状况。在婚姻和家庭、工作或培训、生活条件或经济条件、劳动力市场、协会、政党、组织等诸方面的这些往往无名、厚重的结构形式下,有哪个人不是每天都以这种或那种方式感到痛苦呢?“在某些社会条件下,放松的态度或促进放松的态度实际上是不可能的。有些生活区域系统地摧毁母子关系,有些组织劳动的方式用达尔文主义原理确定强者与弱者之间的关系,因而认为人的意愿对生产无用,令诸如互助、同情或公平的概念萎缩。如果条件改变,也就是说,如果生活条件改变得适宜人,合作的组织形式确立,那么,就会形成提供一种不同生活机遇的条件:仅此而已,但也不少于此。”

1. 对社会的中肯性

但是我们应该有能力改变人啊! 这是一切想要进行大规模

组织结构变革人士的感叹,他们是教育家和政治家、专家政治论者和革命家。然而,在从内部、从内在核心改变人,用环境技术或精神分析或甚至政治革命改变“人心”方面,他们只取得有限的成功。因为,如果不剥夺人的尊严和自由,不通过某种手段(改变基因吗?)我们怎么能够改变人心呢?我们应该怎样改变人,让新人从根上出现呢?现在已经明确,耶稣·基督的福音目标就是这种改变,就是新人。正如我们不断强调指出的,它正是指向为社会结构组织所拖累的人。现在我们所应该更明确表述的事实就是,必须把基督福音和人的社会环境看成是彼此相关的。

没有政治捷径

首先必须再一次指出,耶稣虽然大胆赞成根本性变革,虽然批评统治阶级,有发出怨言的明显理由,但是他不是一个社会政治革命家。他关于那必将改变一切,使人摆脱一切恶和接受一切善的上帝之国福音,不是一项社会政治行动纲领^②。因此,如果我们以他为标准,那么,甚至在今天,我们也不能够把基督福音直接变成为社会政治行动纲领。

然而,同样正确的是,耶稣尽管反对暴力、仇恨和报复,但他却不是当局的代表或现存秩序的辩护士。从上帝对人的要求出发,他对社会宗教制度的基础本身提出疑问,在这一层意义上——仅仅是在这一层意义上——他的福音才具有政治涵义^③。因此,如果我们以他为标准,那么,甚至在今天,我们也必须严肃对待基督福音的政治涵义。

因而,基督徒的实践就绝不仅限于私人或非政治范围,不限

于纯粹教会事务。绝不能漠视社会和世界。甚至教义学(信仰教导)、神学理论和伦理学(伦理教导)的分离,虽然是逐渐出现,而且出自技术上原因允许某种程度的劳动分工,但在这方面却产生了不少问题。结果是,一方面教义学实际上无效,另一方面伦理学没有得到教义学的充实。宗教改革时期的经典著作——梅兰希顿的《宗教改革家的主体》和加尔文的《基督教原理》——仍然把教义学和伦理学看成是一体,更不用说中世纪的《大全》了(显然,阿奎那的《大全》提供了把伦理学系统化的基础)。在今天,由于技术上的原因,如果不能避免教义学与伦理学之间、甚至个体伦理学与社会伦理学之间的劳动分工,那么,教义学与个体伦理学,与社会伦理学之间的联系是应该建立起来的,反之亦然;这正是我们在这里尝试的。在个人方面和社会方面,基督教信仰的基督徒行为都不可脱离。

在期望上帝之国旋即来临的整个范围中,耶稣没有提出更新和改变社会组织结构的纲领。他没有从原则上提出奴隶制或妇女问题,更不用说人类彻底解放问题了。他也没有起草商业、政治或者文化伦理学。他没有为重大社会生活领域操劳,如法律和政治、学问和文化整体。他建立教会,但不将其当作“十全十美的社会”,也没有宣布教会对“临时性事物”享有权威(“直接”或“间接权力”)。不可忽视的事实是,登山宝训和耶稣全部伦理要求都首先是指向个人或小组的。^④

但是,在末世即将来临的期望前景消失、基督教界必须准备更长期存在下去之后,基督福音的社会涵义和政治涵义需要予以发展,十分有别于最初被认为是正确的一切——当然总要以上帝之国的来临为基准。把基督福音和政治纲领直接等量齐观的危险甚至在公元初几个世纪就已存在。在君士坦丁大帝统治

的罗马帝国,权力的变迁自然导致把神学不加批判地,毫不加以控制地拱手让给占统治地位的社会政治意识形态。基督教“政治神学”第一个重要纲领由君士坦丁皇帝宫廷主教凯撒利亚的优西比乌制订,发展成为多种皇家宗教——政治神学的模式,其纲要是:“一个上帝,一个逻各斯,一个皇帝,一个帝国”。术语“政治神学”(或“民事神学”,在斯多亚主义中有别于“神话神学”或“自然神学”)从历史背景中看是指国家与社会现存形式制度的直接神学化,宗教因素与政治因素交织为一;但是交织方式首先受到了奥斯丁严厉而详尽的批评,见其著作《论上帝之城》。基督教“政治神学”是古代罗马国家宗教思想的直接继承者,因而其本身就是国家纯粹的意识形态。它对政治优先权的神学核准和国家君权主张的首肯不仅影响了拜占庭的君主统治教会制,在文艺复兴时期影响了马基雅维里和霍布斯的国家与社会理论,而且甚至影响了十九世纪的政治浪漫主义和法国的传统主义(还以另外一种方式影响了专制的宗教/政治教宗权力)。

这样,“政治神学”概念现在就背上了国家与社会统合理论两千年传统的重担,这一理论旨在恢复旧秩序。即使把国家与社会区分之后,把政治秩序换成变化不定的自由秩序这一新概念,作为政治“启蒙”的结果,生效之后,“政治神学”概念仍然保持了它本身的历史重力。通过法令把它当作一个批判性的革命概念并赋予某种新的功能是几乎不可能不遭误解的,尤其是因为在本世纪卡尔·施密特的著作给它带来一种新的,模棱两可的名声;他是天主教政治理论家,在不知不觉中为纳粹铺平了道路^⑤。他的观点在早期就受到神学家埃里克·彼得森的攻击;彼得森在一篇有名的研究一神教著作中力图证实“政治神学的神学不可能性”^⑥是一个政治问题。

虽然一种新“政治神学”^⑦近期拥护者们提出各种各样区分法和分离法,但是“政治神学”依然容易被理解为不是对基督教社会与政治涵义及任务的批判性神学认识,而是——正如其名称所示——常常在理论和实践上的“政治化神学”。这个术语本身就引导人们可以说从后门给“政治神学”充塞某种政治思想(当然是“左翼”)。这已经不是为国家和社会的专制政体提供宗教依据的问题,而是要依据政治参与精神从基督福音中直接推断每种可能的政治要求,以求争取“民主政治制度和机构的变革”、“解放”、“民主”或“社会主义”:从大工业国有化到随时可以罢免任何人民代表。

我们现在所具有的不是直接以“基督教”为依据的反共产主义和反社会主义,而是直接以基督教为依据的对资本主义的批评和一种社会主义理论。现代对社会批判的某些政治思想模式被说成基督福音的范畴:相应右派对信仰的反动政治化(从国教神学意义上看)现在的危险显然是左派对信仰的革命新政治化(在革命神学的极端例子中)。^⑧在以往,上帝被直接而明确无疑地卷入政治制度,被绝对的统治者(教宗)所代表,而现在人们则认为可以在社会自由史和社会主义革命中直接找到他的足迹(但是,当然,不包括纳粹社会主义的篡权或军事暴动)。现在和以往一样,政治化神学被说成是在政治制度和运动中对上帝的意义。

但是,在这**两种**概念中,对政治、国家与社会的现代世俗性自主权难道不缺乏批判性的距离和真正尊重态度吗?因为上述三个方面都是世界世俗性的一部分,不需要新统合的神学化。这**两种**概念难道不是都没有看到基督福音的真正政治关联涵义吗?从基督福音中是不能够直接推断出关于法律与宪法问题,

关于经济、社会、文化、外交政策的某种特殊政治和特殊详尽的解决办法的。

然而,如果因为“政治神学”这个术语有历史涵义,又易造成误解,因为这一术语不够明确,内容不严谨而最好不予使用的话,那么,正如我们在这一长篇著作开始所坚持的那样^⑨,它的积极意义是应该接受的。事实上,我们需要最好定名为**社会批判神学**这个术语,它不仅适用于当前社会秩序,适用于现状,而且具有和它的一种批判——辩证关系。某一社会政治行动特殊纲领固然和基督福音关系甚少,但是某种内在化、精神化和个体化作法更不能在福音中找到依据。每当出现这类情况时——迄今为止是连续地出现的——人们就不能理解福音书的社会伦理潜在意义和社会关联意义,不能理解基督福音原有的(不是后来的)群众性,以及基督教神学和教会社会批判功能和实践意义。

社会后果

如果基督徒想要以其神学在社会上发挥某种批判功能——在某些方面,在一定限度之内——那么他们必须知道,并能够解释他们批判的依据。如果他们消极和积极的批评都不过是社会本身的老生常谈,则他们的特殊基督教批判是肤浅的,像其他人那样光凭使用如“上帝之国”这样的经济标签要求正义、和平和自由是不够的。据我们所说过的一切可以明确见出,对社会的批判,只有凭**这个耶稣·基督**的能力,才可谓是特殊的基督教批判。

依据马克思主义无神论观点论述耶稣的一部最佳著作的作者,捷克人米兰·马霍维奇,正确地提醒人们注意这种情况下的

典型事实：“评论家和批评家实际上不谴责基督徒追随基督，而是相反，谴责他们不追随、背叛耶稣的事业，表现出耶稣指责法利赛人的那些特征：‘这些人口头上尊崇我，可是他们心里远离我。’这大概是在任何特殊时刻对基督教的批评，但不是对耶稣真正理想的批评。”^⑩同时，他还回顾了卡尔·马克思特别指责资产阶级基督教的话：“你们每时每刻的实际生活难道没有违背你们的理论吗？”

从这个基督·耶稣方面看，尽管有一切必不可少的区别，但是要区别理论与实践和人与公共、宗教与政治等却不是简单易行的。但是，本书各篇章在耶稣·基督光照下所说的种种对于个人和世俗社会、对全部公众和政治的生活、对于每种地位、每种职位、各种资格的人们，以及对于各种组织机构，难道没有巨大意义吗？本书论述耶稣主张

和弱者、病人、穷人、丧失权利者、被压迫者，甚至道德沦丧者站在一起；

无限地宽恕，互相帮助不计地位，克己而不取酬报；

消除同伴与非同伴，远方的人和近邻，好人与坏人之间的藩篱，这一切凭借甚至不排除向对手和敌人表现善意的爱；

规范、告诫、禁令是为人而存在的，人不是为规范、告诫、禁令而存在；

机构、传统和教阶应该为了人而相对化；

上帝旨意是最高规范，其目标是为了人的福利而绝非其他；

上帝本身赞同人的需要和希望，他给予而不索求，不压迫而扶植，不惩罚而解救，建立恩宠的绝对统治，而非法律的统治；

最后讲死亡及其离弃，新生命的希望和上帝之国的完成。

如果这一福音得以真正实现，那么，要看到不仅在人心中，

而且在社会上,在社会结构和机构中万象更新,还需要很大的想象力吗?现在如果实现这一福音,不是一切都会面貌一新吗?我们的确不缺乏基督教的基本纲领,基督·耶稣本身也毫无过错:如果世界变化太少,那都是基督徒的罪过。**基督徒本身是反对基督教的最强有力的论据:这些基督徒不是真实的基督徒。基督徒本身是拥护基督教的最强有力的论据,如果他们过着基督徒的生活。**面对教会耳熟能详却又几乎谈不上令人愉快的历史,我们常常忘记更为鼓舞人心的基督徒的历史;遗憾的是,这只在非常有限的程度上才是史学家的研究对象。

当然,我们不能够依基督纲领制订适用于一切人的法律;这一纲领就是耶稣·基督本身。每当有人尝试上述作法之时,甚至在特殊问题上,例如,在婚姻立法(离婚)方面,结果都总是反基督的,极权的人对人的压迫。如果人们想要十分彻底和普遍地贯彻这样一种纲领——如闵斯特再洗礼派革命者们的宗教/政治狂热主义(1534—1535),而且绝对注重正义、自由和平,以求在这个社会中实现上帝之国(“锡安之国”),结果也造成基督教统合主义恐怖的残酷统治。最后,教会本身把福音变成为(教导、教条、伦理、纪律)永不错谬的法律之时,非灵性的力量和桎梏就必定取代基督教的自由和灵性的服务:必定出现火刑柱(木制或其他材料制),人民就必定受苦;教会必定变为大宗教审判长,耶稣本身却暗暗走开。

耶稣本身没有充当新的立法者——这已经很明确。他既没有就某种自然伦理法进行教导^①,也没有提出某种积极的天启法^②:没有提出针对生活各个领域的指示,包罗万象的道德准则,新的伦理体系。追随他并不意味着执行一套规定。即使登山宝训^③——已知这是各散见文段的编修——也不是必须逐条

逐句遵守的告诫和禁令大全：这不是行为法规，不是伦理神学撮要，当然不是新社会基本法，似乎在这样的社会里一切恶都被消除，不再需要国家权力、警察、法庭和军队。登山宝训不能取代司法和法律制度。它所做的是表达法律与法制所不能规定的事物。它至少是间接地促成法制和法律制度的变革和人道化。

当然，没有行动规范，没有对于政治、经济、社会和个人等的行为的最低限度的共识，社会就不能生存。但是，耶稣的教导不是新的规范，不是抽象的，对人类行为和人际关系具有普遍约束力的规则；其局限性见于它只适用于具体场合。特别是被经常引用的爱的“诫命”^⑭，不是要成为一条新法律，也不是一个纲要，一个总结、法规集成。爱不能凭必要性。爱的“诫命”作为本质、主旨、全部意义和保罗所说的“完成”律法，就不太是一条诫命。从耶稣的观点来理解，爱不单是各种德性之一，不单是同类原则之中的一条。爱确定是人类行为全部德性、原则、规范、方式的基本准绳。这条诫命为爱而存在，而不是爱为这条诫命而存在。

我们已经看到^⑮，耶稣以空前的简洁性和具体性把全部诫命简化成为爱上帝和邻人的双重诫命：这一要求毫无保留地包括个人的全部生活，但又可准确地适用于每一特殊场合。爱不是被理解为感觉或感触，或情感，而是被理解为有意决断采取的，对邻人、甚至对对手的善意态度和行动；这是创造性行为，富有成果想象力和在依情况而定每种场合下决定性活动中的一种关注、公开性和助人为乐心态。涉及丈夫和妻子、青年男女、同事、邻居、熟人和陌生人。

据耶稣认为，爱是一切情况下的善。一种善和另外一种权衡时，爱必定是决断性的。不能把爱固着在某些行为上，爱是一

切行为的本质性规定因素。各诫命都会从爱那里获得一种统一的意义,但是诫命也是受到限制的,并且,有时候为了人也会被困置,如耶稣在实践中对法律的违反行为表明的那样。这不意味着没有规范的道德、道德律废弃论或者放纵,不意味着放任顽固不化,往往是孤陋寡闻的个人的为所欲为。爱要求崇高的良心责任感,这一责任必须利用全部资讯和通讯条件(“博闻广记的良心”)。在实际生活中,人都被要求全然遵守规范、规诫和章程;没有这一切,一个社会,或一特殊团体,或甚至一个个人都不能生存:从交通红绿灯,到国家宪法和上帝的十诫。但是,包括十诫在内的全部规范都必须为人服务:据耶稣之意,规范是为人而存在,不是人为规范而生存的。

在每一件事上,不依赖法律条文,而须采取合乎情况的公正行动,其原因就在于此^⑥。是爱依据情况指导行动,爱提供一个无所不包,但又具体的、最终的准则。在具体诫命被理解为必须名副其实遵行的法律之时,必定出现各种义务之间的冲突,而爱则有助于加以解决。人不再机械地遵守特殊条规或禁令,而是响应现实的要求和机遇:每种规范、每种条规或禁令的内在标准都是对邻人的爱。

因而,从耶稣的立场来看,对其他人的爱、积极的善意就是使含糊不明的规范^⑦在具体情况下变得无误。在此意义上,我们就能够理解保罗的话:“爱是不加害于人的,所以爱就完成了法律”^⑧。但是,反过来也是正确的:如果某人有知识有信仰,甚至舍身忍受火刑,但是没有爱也无济于事^⑨。任何一个以善意对待邻人,即使违背了某一诫命,也是完成了上帝的法律,因为上帝法律的涵义是爱。因此,爱不是对适应或获取,而是对自由的呼吁,而对自由的衡量则是他人的自由。

在现代社会里,人的生活比以往都更不能够没有规范。但在实践中要凭借有利于邻人,热爱善意来解释和实行(或者不实行)这些规范。

凡有助于此时此地需要我的他人者皆好,有碍于他,有损于他者皆坏。

在具体情况下使明确规范本身变得含糊不清令人畏惧的因素是什么呢?义务往往并不明确,而且可能因为依据现实的要求,人类各种压力和急需被用形形色色的方式确定和说明,如此,这些义务怎能变得明确无误呢?我们已经看过,判断什么是真正人性的,什么是人道的很不容易:我们为什么不应该追求专权和消费;我们为什么应该爱,不应该恨,其中无一可凭纯粹理性来证实。指南可见于耶稣·基督:在他那里,一切都十分明晰:人为什么应该爱,不应该恨;为什么人不应该对他人飞扬跋扈,而应该为他们服务;人为什么不应该只聚集财富,而也应该放弃财富;人为什么应该以助人为乐而不贪图赢利,慈爱而不残暴,自我牺牲而不贪婪。总之,无论情况如何,爱都使规范明确无疑。通过爱,最高规范就依然是希求人全面幸福的上帝的旨意:凡能助人、助我们某邻人,我们全部邻人的一切,都是正确的。

关于邻居们的问题:在现代群众社会里,必须比以往更强调“们”这个字。正如对于现代群体的研究^②经常表明的那样,这不仅是一个个人与另外一个人的关系问题,而且也是个人对群体、群体对个人、尤其是**群体对群体**的关系问题。我们都能想到种族歧视、民族主义、社会压迫、群体、阶级和党派的自私。因此,对邻人的爱也具有一种社会的、集体的层面,尤其是弱者、残

疾人、被压迫群体所需求的。

在亚洲、非洲和拉丁美洲发展中国家,这一点要比在高度发达工业化国家中更为明显。整体来说,爱受到环境的制约,而在个别国家和大洲的经验不易加以普遍化,但这些经验对于其他地方的环境肯定有间接的意义。“基督教”拉丁美洲向基督教积极参与现象提出了特殊挑战,因为在拉丁美洲不仅相对小的群体,而且整个民族、亚文化和社会阶级都正遭受贫穷与剥削,几乎不能享有甚至最基本的人权。有关本质人性自我实现的问题在欧洲和北美相对地不甚严重,但也有其程度不等的紧迫性,构成关于何谓人性、何为基督徒的检验课题,这是欧洲人和北美应予严密重视的。

投身于解放

1968年在梅德林召开拉丁美洲主教会议——对拉丁美洲大陆来说,其意义堪与第二次梵蒂冈大公会议相比——之后,拉丁美洲教会和神学也以一种新方式认识到了社会、政治、文化和宗教的新形势:“拉丁美洲似乎还生活在低度发展的惨境之中,因而我们的兄弟们不仅不能享受物质福利,而且也不能完善自身。尽管已经作出各种努力,但是我们满目所见仍然是饥饿与贫困、流行病和婴儿高死亡率、高文盲率和文化无所适从现象、收入过低、社会各阶级关系紧张、暴力行为和人民极少参预公共事务管理的状况。”^①

面对南美基督徒描述为“集体性”罪过和向上天喊叫的公愤的这种结构性非人道和“暴力”,基督徒们不能、各教会不能、也不可以保持沉默,不能忽视自己的一份责任而无所作为。^②的

确,依据他们自己的纲领,记取这个耶稣·基督和旧约的先知们,他们难道不应该最先提出他们先知性的抗议,并联合起来积极反对任何种类的政治、经济或文化压迫吗?必须投身解放所有作为人而受到摧残、并且没有机会做基督徒的人:一个大洲上的被遗弃者,他们的贫穷不是天然的必须,而是一种残酷社会制度的副产品,他们是直接或间接受剥削的阶级、受轻蔑文化的代表者,是遭受歧视的种族(例如印第安人)。凭借对解放的追求,低度发展的人民可以获得基本的食物和起码的文化,可获得在法律面前的平等;这样,就可以消除不平衡的国际劳动分工,和低度发展人民对工业国家不断依赖的新根源,而从内部和外部铲除不公正的经济条件。这一对解放的投身,使做人和做基督徒的新方式成为可能:这不仅是指消极的同情或宽恕的坦荡行为,不仅是表面的改革,而是指在业已变化、真正正义、兄弟情谊和自由的社会制度中的真正的“新人”。

在拉丁美洲这种特殊条件下,神学具有一种特殊功能。在这里,较之在任何其他地方,神学都不应该成为关注过去的学术研究,不应该是重复古代教义和教导,或甚至对圣经的历史批判性解释。在这些国家里,基督纲领和广大人民群众的人的机遇之间存在如此大的对立,致使神学面对的问题不仅是像在其他地方那样地对非基督徒谈论上帝和上帝对人的爱,而且或多或少地也是对一个非人世界中非人或半人谈论。在这种神学里,出发点不是神学家关于神学的谈论,而是现实本身今天关于人与社会的直接谈论。这不是一种“俗务神学”或者“问题神学”(如不久前欧洲一度存在过的那种),也不是“政治神学”的某种变体(拉丁美洲人认为它太富学院气味、含糊暧昧、毫无效力、只注目世界一隅)。这应该是表现为一个具有重大精神深度和福

音直接性形式的解放神学：神学是依据今天在那里的生活经验、对照被十分具体理解的基督福音、而对解放运动和解放实践作出的连贯的批判性思考。^②

在这样的情况下，神学不仅仅会被理解为关于世俗化的抽象神学，更会被理解为“一种神学思考，它来源于旨在消除目前不公正状况和建设一个不同的、更自由、更人道的社会共同努力的经验”，在此社会里“人民可以尊严地生活，成为自己命运的主人”。^③也就是说，这一神学以伦理学为指针，全然集中于实践，更确切地说，集中于“解放实践”。这一神学在这些国家里反对一切残酷的压迫，无论是社会政治压迫（穷人、被践踏者、弱者）、色情压迫（被当作性工具的妇女）或教育压迫（儿童教育制度是寡头政治式的、压抑性的）。^④这一神学所致力呈现的是一种历史性纲领，主张政治、经济、文化和性方面的解放，认为这是上帝之国之中完整自由终极末世论纲领的真正象征和预示。

然而，不仅神学，而且还有**教会**（在几百年殖民基督教界、直到现在，教会往往背叛自己的纲领）都不能再滥用耶稣·基督福音来为和福音要求明显矛盾的某一社会状况辩护。福音不应再受到歪曲、被演变成为一种被教会核准、只对极少数、极富有社会上层有用的意识形态，以满足群众的宗教需要，并稳保一种仅由少数人建立和统管的社会秩序，只为少数人服务和谋取福利。对教会来说，在基督内普遍解放的要求不能只限于宗教界；教会的自我认同应该有别于它迄今对广大人民群众所做的：他们的悲惨处境、他们为更好的生存条件所表达的希望和所做的斗争。因此，不能忽视这一事实：基督徒——从工人直到司铎和主教——都越来越多地卷入了解放过程：“从整个的压迫制度中得到解放，为人们自我实现的解放，这可以说他们自己确定自己政

治、经济和文化的命运。”^⑥

因此,这是全线的“对解放的投身”!但是,在这里,我们对口号要谨慎。因为这一说法和在此脉络所述、所要求的许多事项都是含糊而有歧义的。“甚至在今日拉丁美洲,也可被用于意识形态或党派政治目的。”^⑦难道“解放神学”不容易变成充满政治内容对立的一些词句的外壳吗:从相对保守的神学见解到革命家的明确无疑的马克思主义论断?^⑧当然,“解放神学”大部分拥护者是看到了这一巨大危险的:不能等同于任何现存或未来社会制度的基督福音可能被降低为某种政治纲领或者政治运动。一个得到充分承认的事实是:基督徒对解放过程的参与“显示程度不等的激进主义”,在“‘通过考验与错误’的探索与前进之过程”^⑨中使用试探性词句。参与者们都想要保留“几种选择”,不仅有直接政治性的,还有教育、文化、经济、牧灵—先知性的活动。这一神学的主要意义不是社会政治或经济的,不是为了满足党派的私利。在这里,人也不应该只靠面包活着,虽然许多人如能做到这点,会很高兴。这里有一种强烈的追求,追求“战斗性”与“宗教静观”、行动与祈祷、神秘主义与政治的新的综合,和实现这一综合的尝试。^⑩尤其是对贫穷的活的见证——作为爱邻人的表达和反对非正义的见证,而不是作为本身自具价值的生活理想或者对非人现实的歌颂——在穷国特殊社会条件下获得了一种特殊的意义。^⑪

实际上,对于拉丁美洲基督徒来说,关于在政治—社会上实现解放动力的讨论是以这一问题为中心的:投身于解放不是一定要在政治上选择**社会主义**、不要**资本主义**吗?尤其是活动的基督徒对社会主义的广泛同情,往往是资本主义经济制度在这一大陆造成的恶劣状况唯一的政治出路(但是也有常被忽视的

其他因素,如气候、文化历史发展、主导思维模式、对生活和工作
的态度、传统的宗教);这种状况只能和十九世纪欧洲滥用曼彻
斯特自由主义造成的状况相比拟。在这一点上,拉丁美洲对神
学问题论断的普遍意义和高度割切性,对亚洲、非洲和甚至北
美^②也是明显不过的。同样的问题也会在欧洲出现,虽然“政治
神学”领袖们都竭力避免这个问题,因而受到拉丁美洲同行的严
厉批评。

切忌没有批判性的辨认

然而,为了不增加语言与现实造成的混乱,连神学家们也必
须接受这里所用术语的票面价值。如果“左派”是指社会一直面
向未来,“社会主义”是指拥护消除贫困、指民主和建立更为正义
的社会,那么,一个有洞察力、思维健全的人不就是“左派”和“社
会主义者”吗?但是,这种用法会混淆实际情况:确切地说,“社
会主义”事实上不是指任何种类的社会民主;就连保守的欧洲主
教会议也不再严厉反对社会民主,就和不反对支持社会民主的
某些“基督教”政党一样。“社会主义”的精确涵义是社会化、集
体化、事实上的生产资料国有化,因而消灭私有制。这恰恰是拉
丁美洲许多基督徒所坚决赞成的社会主义。

但是,只要起码的基本人权(如:言论和宗教信仰自由)不受
侵犯,依据耶稣·基督的福音,对这种社会主义还会有人认真地
反对吗?没有。但是可能有出自其他原因的反对意见:经济、社
会或政治原因。生产资料国有化及其全部后果——国家权力
(或执政党权力)过分强大、对个人自由的威胁——是拉丁美洲
的灵丹妙药吗?在东欧实行令人难以信赖的社会主义几十年和

近来古巴和智利的社会主义实验之后,这比以往任何时候都是拉丁美洲人自己——基督徒和非基督徒——认真争议的问题。在建立更为公正社会制度这一目标方面,大家见解一致。问题在于建立这样一个社会的基本方法。解放神学虽然坚持现实主义的途径,却极少参考社会主义社会的具体模式:最多不过对特别的拉丁美洲或社会主义道路提出了某种十分模糊和笼统的要求。与此同时,如果基督徒善意的参与不应该再一次被共产主义覆盖或者被军事独裁政权扼杀的话,那么,拉丁美洲(古巴、智利)的政治—社会现实就强烈要求对这些目标应有何种具体表现作出解释。这一神学既然关注将其原理应用于实际事实,就理应导致对本书绪论章略述的事实作进一步思考。“资本主义”(像“社会主义”一样,对神学家来说常常是一个神话因素)已经被证明在大程度上是可以加以改革的(“社会市场经济”,受国家较强的控制和引导)。与此同时,无论在西方还是在东方,无论在科学理论还是在政治实践中,都没有形成这样一种经济制度和社会制度:它消灭了自由经济制度的弊端,却没有造成其他更为恶劣的缺陷;能够更好地保障自由与民主、正义与繁荣。^③

但是,在这里,我们不准按照福音对私有制、更不用说“资本主义制度”加以不讲区别、不加批判的拥护,也不准备说明社会化或者社会主义不合乎基督精神。社会主义、尤其是马克思主义社会主义中的真理因素和解放潜力不仅应予承认。从一开始就得到承认的是:在某种情况下,一个基督徒可以成为(具有批判精神的!)“马克思主义者”,亦即严格意义上的社会主义者。^④但是,即使如此,有一种保留见解也必须重复指出:不充当马克思主义者或者社会主义者也可以做基督徒。连多次被理解为具有指示性而非指令性的公式“没有没有民主的社会主义,也

没有没有社会主义的民主”(罗莎·卢森堡),其前半句不能得到证实,后半句也没能够得到证实。“基督教即社会主义”这个公式尤其掩盖了这一事实:今天有许多笃信的基督徒不是社会主义者,自然在实际上有一个不要社会主义的基督教,正如显然有一个不要基督教的社会主义一样。因此,我们要再一次坚持(不顾左派或右派的反对),基督徒可以是社会主义者(“右派”不欢迎),但是基督徒不必非是社会主义者不可(“左派”不欢迎)。基督徒可以十分认真地忠诚于解放事业,如本章开端概述,但是不必认为解放方法就是工业、农业、可能还有教育和文化的社会化。

在欧洲和北美,以及同样在南美,这一区别为什么重要呢?不是因为资产阶级偏见或者对政党路线的遵从。是有客观原因的;现在予以较为透彻的解释:

a. 只有这样,基督徒个人才可避免受到党派政治的牵制,无论是社会主义还是反社会主义政党政治。如果某一国家的“圣统”明确地或者暗中地偏向某党,则基督徒和甚至在教会任职的基督徒都不应被禁止发表和组织他们对反对党的支持。

b. 只有这样,教会对社会主义的和非社会主义的成员或甚至堂区的可能两极分化才可避免。在教会团体内部应该尽可能避免任何种类的党派;事实上教会团体依据基督纲领是执意寻求超脱党派的。^⑤

c. 只有这样,福音才能避免神学负担,例如,从后面被解释为“左派”,或者,按照时代精神,又被解释为“右派”或甚至“中间派”政党纲领。这样,去寻求基督教区别性所在就是无用的。

对教会在全国或地区范围内参与社会情况作一总体考察看来是需要的,而且不仅在拉丁美洲。在这方面,特别是在某些天

主教国家(更不用说北爱尔兰),应该考虑自愿放弃受时间制约和陈腐的特权(如在天主教教会学校方面)。如果我们想要激励教会在社会上的正确投身,如果我们想要避免过分干预某些公共事务和不恰当地干预其他事务,我们就要记取教会的特有使命——耶稣·基督的事,并由之确立标准:

基督徒个人在所有重大问题上都必须采取某种立场。作为信仰团体的教会及其代表人物则无需、不能、不可以在任何重大问题上表明立场。

教会及其代表人物可以、应该、必须甚至对有争议的社会问题公开表明立场,但是有一个**条件**:教会**只有**被其特有使命授权这样做才行,亦即,只有在耶稣·基督福音(而不是某种理论)明确无疑(而不是隐隐约约)有此要求之时才行。

教会对公众事物的专注在各大洲和各国有不同的形式。因此,在这里不能提出总体的规定:我们可以重温论规范不确定性的一节。拉丁美洲、亚洲和非洲的基督徒和教会也有权利对他们自己的问题提出拉丁美洲、亚洲和非洲式解决办法,而不受教会中央机构的阻碍。根据上述原则,教会在社会上对诸如人口过多、和平和裁军、种族隔离、社会秩序等问题的干预程度可能比右倾人士希望的更高,却又不如左派人士可能要求的那么频繁。经常的情况是,因为重大问题情况复杂,从福音观点来看,也就只能提出相关的行动标准,应该避免提出确定的、现成的解决办法。教会的全部宣教和构想当然都应该尽其可能地符合于眼下未经修饰和真实的问题。但是,今天比以往任何时候都谈不到把教会在社会领域中每种倡议和构想尽快地制度化或将其

发展成为权力依据。无论在什么地方,只要其他人都不给予帮助,而又需要超出常规的特殊干预,教会都应该发挥机动“灭火队”的作用。从这一观点看,就存在着一条天主教社会教导原则,即辅助功能原则(“为自助而助人”),该原则也许会获得某种新的意义。在数世纪过程中,各教会在卫生、教育、事实上在整个社会范围内作出了不可争议的巨大贡献,因而获得荣誉。但是,这些任务大部分都已经被国家或者专门的组织接管。然而,教会在为人服务方面是不是可能会缺少新的、也许是更为重要的任务呢?

在拉丁美洲,无论如何也要避免不加批判地把各教会和各政党等同起来。有好几种选择。从耶稣·基督的福音来看,在具有决定性意义的问题上一定不可持中立态度:“今天,在拉丁美洲……被压迫的人民已经觉醒,认识到自己的需要和痛苦,他们的处境必须改善。”在寻求具体解决方法方面,教会不能固守某一特殊政治行动纲领,而应该在原则上不断地进行选择:“……假如我们为帮助他们所作的一切响应了被压迫者、穷人和受损害者求解放的呼声(基督亲自让这呼声活在我们中间),那么教会是尊重我们的作为的。”^⑥

耶稣·基督本身活生生体现的这一呼唤,这一区别性的基督事实应该是放之四海而皆准的标准。基督徒不可以把自己和任何政党、机构或甚至教会全然同一起来。只有极权主义制度才要求全然的同一。基督徒可以不必不加批判地追随着时代的每一个呼声。只有部分的同一可以确认:只要这一政党、机构或者教会能符合基督标准,或至少不明显地与之对立。

当然,在个人和社会的具体生活中,特别是在一种生活必须和另外一种保持平衡的剧烈对抗中,有些情况是特别困难的,因

陷入堆积如山的问题中而无法解决；在某些强制和紧急关头，任何一般行为规则，甚至对耶稣·基督榜样的最后求助看起来都无济于事。例如，在暴力横行、把人推进苦难之时，该怎么办呢？如果无数的个人在某种有外在（政治、经济）功能、但又确实不人道、残酷制度下遭受痛苦，那该怎么办呢？特别是对于像迪特里希·朋霍费尔那样忠实的基督徒，谋杀希特勒看来是一种义务吗？在某些社会危机和政治危机中，例如在一些拉丁美洲国家，暴力革命看来难道不是唯一的出路吗？很可能是这样；但是，在危机确实出现之前，有谁愿意作出抽象的判断呢？

无论是专横的还是机构化的暴力统治，迟早都要引发出反暴力来。因此，在某些国家中，以理性和共同福利为依据，如果更为正义、更为民主、更为人道的环境应予创造或至少可以指望的话，那么，恐怕仅有的解决办法就是彻底的革命，剥夺非人道统治者的权力和财产，甚至处决他们。按照上述标准对于一个人、一群人或者一个国家来说，在某一边缘情况下，作为自卫手段的暴力行为，即使有成功的前景，也只勉强说得过去。但对任何采用暴力的人，都总存在着这一挑战：在这方面，他不能诉求耶稣·基督的榜样。凡采取暴力措施的人，都要陷入暴力与反暴力的恶性循环。牺牲和凶险难以预计。就大多数情况而言，在革命失败后，压迫和暴力统治会是变本加厉的。不仅如此，即使革命成功，每每也不过是统治者换换位置而已，而弊端和压迫依然如故。

因而，最好不要宣传“革命神学”或者从神学上赞扬暴力革命。从耶稣时代起，在这样一种同时也是暴力事件的解放行动中寻求上帝就一直是困难的。在某种边缘性场合，暴力作为自卫手段依然几乎是不可维护的，对个人、群体或者国家都是如

此。但是,在“必须”流血(即使全然是罪有应得的血)的地方,寻求赦罪的理由也多于庆幸革命的理由。偶然使用的暴力也不能作为积极追求的对象得到维护,最多不过是勉强允许的自卫反应。即使如此——在“正义”战争或者“正义”革命中——也总有基督徒呼唤耶稣·基督的名字,当作放弃使用暴力的一条理由:“我情愿被杀死一千次,也不愿意杀人。”(巴西奥林达与莱希费地方总主教海尔德·卡玛拉^⑦)。

从耶稣·基督的范例中不能推断出暴力策略,只能推断出非暴力策略,正如不仅海尔德·卡玛拉和马丁·路德·金,而且还有圣雄甘地及其他许多人所十分明确理解和政治上遵行的那样。^⑧非暴力总是能够在耶稣·基督身上找到依据的,而在紧急关头使用暴力则可能找到理性的依据。暴力、报复、压迫、拒不和解、仇恨都是非人道的,而是人性、实实在在人性的。放弃暴力、放弃报复欲望、时时宽容对手、时时予以全面的原谅、为和解采取的果断行动和毫无私心的善意:这是耶稣提出的真正的挑战。这是获取真正人性、人道的要求。事实上这是对双方的要求:既有压迫性“结构”暴力现状维持者,也同样有把暴力当作政策工具的造反派。

在柏林、里约热内卢和智利圣地亚哥的重大社会冲突中,对于非暴力、宽容和爱的这一呼吁难道不能够再一次开辟出新的机遇吗?我们可以用拉丁美洲“解放神学”的话作为本节结束语:“这些基督徒在他们的信仰实践中看到了这一保障:他们的选择受到爱的管制,他们保持住了伦理价值和对人的情感。这也是摆脱实用主义和马基雅维利政治策略的保证。但是这绝对不能降低他们忠诚的程度或者见地的明朗程度。他们的基督徒经历使他们能够在解放事业中找到更有创造性、更具人性、更富

情谊的方法,超越政治家们的豪言壮语。”^⑨

2. 克服消极面

解放神学中使用的意义积极、鼓舞人心的词语是十分动听的:爱、意义、个人尊严、价值、解放、人性的、创造性的、博爱的。然而,这一切如果得不到所谓生活黑暗面的彻底检验和证实,则不过是喧嚣与狂热罢了;所谓生活黑暗面是指:仇恨与无意义、非尊严与无价值、控制与非人道、僵滞与敌意、社会生活与个人生活平淡无奇常规的卑陋。这里所涉及的不多不少正是人和人的存在、人性和人道主义问题。在这里,忠诚态度和政治热情所达到的深度是一般实用主义表面性所无法企及的。在这里,我们接触到了做人和做基督徒问题的本源。克服生活消极面是对基督信仰和各种非基督教人道主义的考验。

被误用的十字架

我们已经探讨了痛苦、人类和每一个人的痛苦史所呈现的谜是多么不可思议。我们也看到了为解谜而提出的五花八门,往往是激进的神话学、哲学、神学蓝图。^⑩我们还看到,在这方面,现代解救或解放过程的重要意义在拉丁美洲事例中表现得具体、残酷而又清晰。人必须为自己的命运负责和致力于通过重新塑造人类社会来解放自己。救赎不能取代解救。

反之亦然:解救不能取代救赎。谁也不能逃避生者与死者忍受得不到安慰的痛苦这一问题、自己罪责和自己死亡的问题,

因而还有人的最后解放问题，即上帝给予的解放(救赎)，与之相比，人对人的解放(解救)永远也只具有临时的性质。如果不是这样，他又怎能知道自己摆脱了罪、被时间和永恒接纳、得以过有意义的生活和为其他人、毫无保留地投入社会呢？他又怎能无意义的痛苦和死亡、甚至在无辜和不幸的人的痛苦中寻得某种意义呢？

对失败的革命者、对身陷囹圄然而仍要保存自由的囚犯、对被判处死刑然而仍存希望的人，我们能说些什么呢？或者，虽然较少戏剧性、然而同样严肃地，我们对于受到某些社会组织结构严密束缚、而又看不到革命成功前景的人，能说些什么呢？我们对身患不治之症、对执著于某一错误决定的人、对职业上、道德上或人性上的沦丧者，能说些什么呢？

针对造反、叛逆、沮丧和玩世不恭的全部诱惑，能不能够比约伯更多地说“是”字呢？凭着不可动摇的、绝对的信赖，对广大无边的上帝无论如何说“是”呢？除了下面的话，还能说其他的话吗？

这一生活中的消极事物都**可能**具有某种积极意义；

不一定有**绝对**惨淡、无意义、绝望的状况；

不仅在成功和欢乐中，而且在失败、忧郁、悲哀和痛苦中，也**能够**和上帝交流。

我冒昧说这些话的依据是他的受难；每个人的苦难，正如人类的苦难一样，从他那里是可能获得某种意义的。我说这话之时仰望着那被钉上十字架者，并且信仰和信赖他——正如复活所证实的——他维护和支持身陷极度险境、徒劳、琐碎、被弃遗、

孤独和空虚处境中的人：这就是也受到伤害、和人站在一起的上帝。但是在这里不需重复业已详加讨论的问题了。^①正是凭借活着的基督的十字架，信徒们在黑暗和徒劳之中才能够认定有希望：遵循十字架的路。

遵循十字架：遗憾的是，正是基督教的这一最深刻、最强有力的方面遭到了尼采所说的“虔敬派”、“蒙昧主义者”、“语焉不详者和足不出户者”的损害，他们低首下心，“对十字架顶礼膜拜”，他们已经未老先衰，丧失了“朝气”。^②

因而，在现在习惯用法中，“对十字架顶礼膜拜”所指的大概就是随遇而安、缺乏自信心、服从、唯唯诺诺、畏缩不前、处处应允、投降。而“背负十字架”则同样是指顺从、自我贬低、胆小怕事、欲言又止、拱手相让……这样，十字架就变成了懦弱者和唯命是从者的象征。这当然不是保罗的用意；保罗称十字架是异邦人的愚想、犹太人的丑行，但对信徒则是“上帝的力量”。^③

如果“虔敬派”把十字架误解为人的降格，那么，道的官方宣讲者必须承担部分罪责。人们给十字架带来多少羞辱？为什么让十字架承担教会中的一切？现在，人们对十字架已经习惯，不是当作重担放在后背上，而是当作装饰品戴在胸前（“胸前十字架”，即主教十字架，至少从十二世纪就戴在胸前；从1572年起，规定作弥撒时使用，但是现在也用于仪礼式以外的场合；从巴罗克时代以后，变得更大，更引人注目）；他们已经习惯于看到基督教这一耻辱与胜利的核心象征被当作主教祝福姿态来平平常常地使用。但是，有一件事我们是不能默认的：圣统人士喜欢把他们自己的话和基督的话、和上帝的话同一起来，把十字架颂扬成为“上帝伟大而神秘的设计”，为重大负担以惩罚人和其他不可发觉的目的，从而把“情愿受苦的意愿”强加给上帝和耶稣。他

们为什么要说这样的话,其背后又是什么呢?这是一种意图,旨在贬损现代价值观(生活水准、成熟程度、结构变化、接受世界事务的程度、思想诚实程度)并因为这些价值观而活跃地干预社会。与此相联系,他们想要为例如独身生活和其他事物的教会传统担任辩护,认定这是上帝设计的十字架。这样反对他们权威领导——包括本堂、副堂、平信徒及他们所欣赏的神学家们——的对手们不得不怀疑他们是否“架空了基督的十字架”。^④把十字架当成重磅大铁锤?保罗——当时当然不是红衣主教——对于如此宣讲十字架可能有何评论?我们绝不想伤害任何人的情感或者怀疑他们牧灵意图的真诚。但是,在这一重大问题上,因为许多浅薄见解影响了实践,所以我们也要十分坚决地——一刻不间断地——要求敬重十字架。

被误解的十字架

我们希望,作者不致因为引用滥用十字架这一典型事例而受到责备,像屡屡发生的情况那样。不过,一例已经足够。我们不愿耽搁在罗列无数粗暴歪曲跟随十字架的事例上,无论它们对个人和对整体教会地区有多么严重的后果。但是,为了表明真正跟随十字架的涵义,我们必须再指出经常受到批判的对十字架信息的三种微妙的误解。^⑤

a. 跟随十字架不是指祭礼崇拜。我们已经看到,耶稣的十字架是不能被限制在论祭礼的系统神学或者祭礼实践的规条之中的。^⑥耶稣十字架的平凡特性可以制止对被钉十字架者的祭礼专用或礼仪的歌颂。

当然,我们不能压制对十字架象征的敬重和按照福音的正

确理解对十字架的崇敬,例如受难节礼拜式。还有对伟大艺术作品的尊重;这些作品,在犹疑几百年之后,④留下认真尝试和基督教这一核心主题周旋的印记。

然而,检验必须用于下列几方面:

从耶稣·基督的十字架来看,那种马马虎虎、往往是纯礼仪性的划十字手势不是有问题吗?这个手势被不加思索地重复了千万次,常常被降格成为多少有魔术意味的符号。

从耶稣·基督的十字架来看,连墙上挂着的苦像不是也有问题吗?如果它对实践没有效果,人们又认为借助于这些传统的和装饰性的小物件可以躲避基督十字架的重担。

从这个十字架来看,狡诈的投机商们利用信仰和迷信大量制造敬礼物品,把十字架降低为廉价的经商之道,不是有问题吗?

对于认真地走上耶稣之路的人来说,耶稣的十字架不能被敬礼专用或虔敬地用于实利,这一点依然是正确的。耶稣的十字架仍然是耻辱,是象征,表明亵渎与神圣之间的壁垒最后已经倒塌。对于一切以这一象征作弥撒、圣餐式、纪念受难的人,这都是、而且将来依然是一个挑战。以礼仪庆祝十字架象征不该是无效的。记忆必须与实际跟从十字架相符合。

b. 随从十字架**不是指神秘的热中**:这不是痉挛性地、私密地分担同等的痛苦,通过祈祷和思索分担耶稣的精神和肉体痛苦。这样理解十字架的奥秘是错误的。

但是这里也有

对亚细细方济各、波拿文都拉或依纳爵劳耀拉、十字若望、亚维拉的特蕾萨受苦及十字架巨大奥秘的崇敬;

对虔敬的俗人因受十字架感召而带给教会和社会的批判

——解放推动力的崇敬：从中世纪穷人运动到美国南部各州黑奴圣歌，都把受苦、穷困、毫无自卫能力的基督提出，以反对天上统治者基督，反对富人和权势者们的基督；

对真正宗教习惯作法的尊敬；这一作法，例如，在拜苦路的每一处活出对耶稣·基督的记忆，通过毫无禁忌的、令人解脱的默想，而无需自我折磨。

然而，检验必须用于下列各方面：

从耶稣·基督的十字架来看，那种认为耶稣受难、被上帝和人弃绝的彻底性是无害的、并看起来舒适而华丽的神秘主义，难道没有问题吗？

从这个十字架来看，那种等同于虔诚的自我怜恤、把自己多次罪有应得的痛苦和基督的痛苦感伤地联系起来，或者把自己的痛苦和耶稣的类比而充英雄好汉的神秘主义，难道没有问题吗？

再有，从这个十字架来看，还有一种神秘主义，它面对十字架和这一个人的痛苦而不再具有距离和崇敬感，很快地把这独特的距离掩饰过去，因为被动地屈从于痛苦而忽视在自己的生活和社会中采取行动消除痛苦原因；这一神秘主义难道没有问题吗？

对于认真地走上耶稣之路的人来说，通过虔诚迎合或谋求舒适、把十字架变成私事、掩饰它的狂暴性，是不能够企及耶稣·基督十字架的真谛的，这一点依然正确。十字架是、而且将来依然是对信仰上帝的挑战，虽然上帝不可见；但这个上帝不是虐待狂，不折磨人，而是和人一同受苦。这是对耶稣·基督信仰的挑战；耶稣不是软弱、顺从的受苦者，而是穷人、受折磨、受恫作的勇敢的兄弟；因为和这些人为伍，他受到损害，却获得了颂扬、尊

敬、承认和人的尊敬。从他这里看，十字架有双重意义：既表现出了悲惨处境，同时又对这类处境提出抗议；既是死亡的象征，又是胜利的象征。

c. 跟从十字架不是指在伦理上模仿耶稣的生活路程，不是指忠实复制他生活、宣教和死亡的榜样。

然而，也要尊敬伟大的人物，从亚细细方济各到列夫·托尔斯泰和马丁·路德·金，他们放弃了财产或权力，直接跟从这个耶稣，以之为模范，提出基督徒行动的广泛纲领；

尊敬基督教伟大的殉道者的传统，他们凭借克己、勇气和坚持到底的精神，想要仿效受苦难的耶稣；

尊敬伟大的修道传统，这一传统受到了模仿基督观念的鼓舞，特别是在中世纪，想要完成教会和社会的意義深远的改革；直接从基督那里推断出自己的生活原则：不要家室、主张独身和甘守贫困。

然而，检验必须用于下列各方面：

从耶稣·基督的十字架来看，那种表示忠诚而自我牺牲的人应努力准确复现耶稣肉体痛苦的仿效、那种导致十分可疑的伤痛和伤痕敬礼的作法（例如康奈尔斯罗伊特的特蕾萨[®]），难道没有问题吗？尝试在天上积累美德和提前保障拯救，在一个人活着的时候被封为圣，不是令人疑惑的吗？

从耶稣·基督的十字架来看，这样一种效法难道没问题吗：某人擅自认为自己可以在伟大领袖耶稣身后扛着他的十字架，以这项成就为自己增光，凭钦佩之情和盲目热情力求逃避自己时代与处境的局限以求承担自己的和基督的痛苦？

对于认真地走上耶稣·基督之路的人来说，十字架是和一切廉价复制品、似乎会带来安全感的英雄式模仿截然分开的，这一

点依然正确。他的十字架依然是不可比拟的，上帝和人对他的弃绝是独一无二的，他的死是不可复现的。甚至对于保罗^⑨来说，仿效基督也不是指“复现尘世间耶稣的个人特征或全面的印象”^⑩以求变得更为像他。对于保罗来说，仿效基督的涵义是在具体行动中证实的、对天主的服从，这仿效不是抄袭，而是跟从他。对保罗来说，仿效者不是别的，正是做门徒。因此，跟从十字架不是指完全同样地被上帝和人弃绝、忍受同样的痛苦、遭受同样创伤。只要十字与复制品区分开来，也正是在这样的時候，它才是、而且将来依然是一个号召：背负起自己的十字架、在自己所处环境的艰险中，面对扑朔迷离的未来，走自己的路。

得到理解的十字架

依凭十字架的人很多：不仅有不成功的革命者、囚犯、被判处死刑者；不仅有身患不治之症者、完全的失败者，厌倦生活者和对自己与世界悲观绝望者。依凭十字架的人很多：有的操心费力，有的受其他人压迫，有的受各种要求困扰，有的烦闷不堪，有的被恐惧压倒，有的被仇恨吞噬，有的被友人遗忘，有的被大众媒介忽视。事实上，不是每个人都依凭十字架吗？

面对无法表达的痛苦，只有保持沉默。面对疾病和死亡，面对一切需要答案的问题，凭经历我们都知道，我们常常无法提出答案；很难找到安慰他人的话。然而，对于人生这些极端性状况的感受却要求语言的表达，迫切需要明朗、安慰性、建设性的语言。我们必须设法对烦恼情绪作出反应，而这种性质的物质帮助和精神帮助都是以言语为外壳的。从基督十字架来看，基督徒都不会沉默不语、没有回答，虽然在这种情况下应该避免陈词

滥调的套话。基督徒要让被钉十字架的那个人说话,因而不会沉默不语。

他能说什么话呢?能有多大的帮助?如果礼仪崇敬、神秘会合、伦理仿效无济于事,那还有什么?说得通俗些,还有跟从十字架、以一种相关的方式、沟通的方式来跟从。这又何所指呢?

a. **不是寻求、而是承受痛苦。**耶稣没有寻找痛苦,痛苦是强加给他的。凡是沉溺于自我折磨、渴望忧患和痛苦、或甚至招引痛苦,都不是跟从耶稣的十字架。忧患现在是、以后还是忧患。痛苦现在是、以后还是痛苦。我们大可不必寻求对这一事实的新解释,更不必在痛苦中寻求受虐狂的愉快。痛苦和忧患现在是、以后还是对人的攻击。基督徒不能培育悲伤,像寻求声色者在放弃众目昭彰下的对生活及生活享乐的追求,而态度奇异转变时轻易所为的那样。

跟从十字架不是指照抄耶稣的苦难,不是重建他的十字架。那是冒昧。但一定是指忍受我不可改变的处境加诸于我的痛苦,和基督的痛苦一致。凡是想要和耶稣一起的人,都必须克己,都必须承担自己的、自我的十字架,而不是耶稣的十字架或其他任何种类的十字架;他还必须追随耶稣。^①依据修道式禁欲主义或浪漫的英雄主义来寻求特殊的痛苦也不符合基督教精神。但是,对于信仰被钉十字架的耶稣的人所提出的要求是某种反复出现的事,因而大部分要比一个单独的英雄行为困难:这就是忍受平凡的、正常的、每日的痛苦,这很可能会证明是过多的。因此,要肩负的十字架是每日生活的十字架。^②众所周知,这一点并不明显也不能给人以教益,只要他看到,人多少次要摆脱自己的十字架,在家庭或职业中摆脱全部日常义务、要求、主

张、应许,想要把自己的十字架推给别人,或者全部地隐藏起来。从全部这些情况看,耶稣的十字架变成了自我批判性认识和自我批判性行为的标准。

b. **不仅忍受,还要迎战痛苦。**对痛苦采取斯多噶式观念的冷漠态度、尽可能不动声色地忍受我们自己的痛苦、听任他人痛苦发生、我们坐壁上观、拒绝在思想上卷入,这也同样不是真正跟从十字架。无论是面对自己的还是他人的痛苦,耶稣都没有隐匿自己的忧虑。他攻击这些事物,认定这是在尚未被救赎世界上恶、疾病和死亡的势力的象征。^⑤以爱邻人为顶点的耶稣福音^⑥难忘地渗入了善良撒玛利亚人的比喻^⑦和最后审判的严格标准:照拂饥饿的人、口渴的人、赤身裸体的人、陌生人、病人和囚犯。^⑧

以此为据,年轻的信仰团体从一开始就承认积极关照受苦难者为一特殊任务。就这样,系统照料病人变为基督教的特殊事务,使这一宗教有别于其他世界性宗教:从主教及其执事组织起来并在早期会众当中实行的护理、四世纪出现的医治所,通过特别是在中世纪克吕尼改革之后由骑士团医士和平民医士在修道院对病人的医疗,到现代天主教和新教各种修会的医疗。同时,合乎历史逻辑发展的是,世俗化过程从教会接管了教会出于需要承担起的大部分这类任务。

在现代社会里,基督徒和教会的任务和义务更多地是坚持不懈地合作,从各个方面迎战痛苦、穷困、饥饿、社会忧患、疾病和死亡。现代世界造成大量的新痛苦,但是也创造了征服痛苦的巨大机遇,这一点已为医学、卫生、技术、社会福利的成功所证实。因而,基督徒们不应该把自己的信仰当作依据来摆脱积极的社会合作,或者以来世的应许来安慰自己,而不去改变现有的

社会现实。对上帝的信仰、祈祷虽然永远是基督徒工作的基础；但是不能用为因痛苦或天堂梦想而气馁的基督徒的避难所。对于个人和社会改变现状的机遇永远有限这一点的冷静而现实的估计，在使基督徒和痛苦的斗争中避免忘记痛苦的实用主义和不着边际的实践主义，都是不可少的。

c. **不仅战胜、还要利用痛苦。**从耶稣·基督十字架来看，人们有机会不仅一点一点地打破和消除痛苦及其原因，而且还能积极地加以转换和利用。这假定了解人类痛苦的原因和条件、联系和结构这一经验。这也假定发挥想象力，以设想未来比较愉快的人类状况、给人安慰、深入这一位我的邻人，我的所有邻人正需要我时的需求和精神状态。这想象力能够找到表达的语句，因而能够打破常常掩盖痛苦、使之压抑、哑然、混然不清的外壳。和他人亲密谈心可以看到痛苦中所有的自发的和基本的成分，呻吟和呼号、抽噎和叹息、气馁和疲弱，可以察觉内在的联系和分析原因。这样，可以使人明了，痛苦是相对的，因而常常是变化不定的，不是命运使然或上帝所强加。

安慰使人脱离孤独状态和固守纯个人的痛苦感受，使人能够利用它来和一切感受痛苦的人交往。但是，利用也是指积极地、主动地接受和把痛苦统合于生活的整体意义中去。“如果不拒绝接受作为整体的生活，如果不停止建立各种关系，如果不愿意使我们自己变得脆弱，那就不可能完全拒绝痛苦。即使在虽不一定指望、但可以设想的最为一帆风顺的生活中，也有创痛、损失和割爱现象存在：和父母离别，青年时期友人的疏远，在我们生活中占重要地位、我们十分景慕的人去世，亲朋好友的死亡，最后还有我们自己的死亡。我们对现实的依恋越强烈，我们就会越深陷其中，我们对周围的、向我们步步逼近的死亡的感受

也就越加深沉。”^⑦

我们在这里面对的一个现象已经得到无数基督徒的广泛确证,他们有长期基督徒的和人生的体验,但是不期望廉价的安慰。无数身患不治之症的人在病痛过程中发现了一种新的自我意识。无数的个人发现他们的不幸、他们所钟爱的人的丧失或乃至叛离给他们的生活开辟了某种新的天地。无数人经历了种种失望、离别、失利、失败、屈辱、挫折和轻蔑之后,改变了他们的生活,获得了一种新的个人品质:经历痛苦,变得更为成熟、更有经验、更谦虚、更诚恳和谦下,对他人更坦诚——总之,更富有人性。

因此,痛苦——特别对基督徒来说——不一定是应该消极忍受的命运,我们必须屈服的劫数。“痛苦是人所经历的变化,是一种演变的方式。”^⑧这是一个向更大、更高、更自由的最终目标的成长过程。但是,基督徒超脱空洞的应许和庸俗化作法,既不忽视痛苦、也不加以反抗,那么,他们巨大的信心的源泉是什么呢?

d. **痛苦中的自由**。如果有人依靠耶稣,同时想方设法战胜痛苦,他就是一个现实主义者。他就不存幻想,不会认为技术进步或社会革命变革、环境变化、精神稳定或甚至发生学上的控制能够成功地消除现实的不安全感、使消极物的辩证法中性化、打破人类自我销毁的恶性循环、限制住世界上平庸、混乱、无意义的势力,在地上自己创造一个天堂、一个黄金世纪、一个没有任何痛苦的王国。我们已经看到,即使现代人看来是正在掌握世界和自己的命运,实际上也从未作到,这一点可以见于每一个人的经验。我们还必须再一次指出这一点吗? 技术社会无与伦比的外在进步和繁荣本身已经给人制造出了同样无与伦比的内在

空虚和烦闷。各种精神病看来是以肉体病症下降的比率上升的。对人的期望是用一切办法和痛苦战斗。但是不能保证人取得最后胜利。

即使有人献身于耶稣之道,在日常生活中坦然背负起他的十字架,他也还不能征服和消除痛苦。但是,凭信仰他是可以忍受和制服痛苦的。虽然被苦难压倒,因苦难感到失望,但他不会屈服。既然耶稣在被人和上帝弃绝的极端痛苦中都没有屈服,那么,以信赖的信仰紧紧依靠他的人也不会屈服的。因为有信仰,他就有了希望;这信仰和希望就是:苦难不是确定的、终极的现实。对于他,终极也是没有痛苦的生活;这样的生活,当然,无论是他本人还是人类社会都无法予以实现,但是,他可以期待于世局的完成、于奥秘的全然的他者,即他的上帝:在永生中,一切痛苦终将消失。^⑤

但是,关于没有痛苦的未来的应许不是一种旨在满足好奇心、用未来宽慰人心的预言。它是一种召唤,不仅以驯顺精神尽可能利用现时,而且积极地面对现时;这是一项号召,把现时痛苦当作通向没有痛苦未来之路来忍受,而未来连现在已在现时的痛苦经验中向信者启示出来。因为,如果有人忠诚于这个基督和他的道,如果基督因此活在他的心中,^⑥那么,对于他来说,那个旧人及其私欲就已经被钉在十字架上,^⑦而新人则已经变成活的现实:旧事已过,都变成新的了。^⑧

没有被制服的痛苦和死亡的经常威胁当然是记号,表示尚未完美,他最终依靠的不是他自己,而是上帝,他永远不能傲慢,而应信赖上帝的力量。因为,正是在我们的软弱中,上帝的力量才发挥作用,正是在我们软弱的时候,我们才刚强。^⑨这是辩证法的戏法吗?不是的。甚至在痛苦当中也不受痛苦侵袭这句话

指信徒的自由,困苦和损害压不倒他,在满腹疑团时也不绝望;在孤独中不感到被弃绝,在悲哀中也不缺少愉快心情,失败不能摧毁他,甚至在彻底的空虚中也不缺少业绩。保罗不仅描写,而且活出每个人可以以自己的方式所体验的一切:

我们四面受敌,却不被困住;
心里作难,却不至失望;
遭逼迫,却不被丢弃;
打倒了,却不至死亡;
似乎要死,却是活着的;
似乎受责罚,却是不致丧命的;
似乎贫穷,却是叫许多人富足的;
似乎一无所有,却是样样都有的。⁶⁴

无论在何种经济制度下,人的生活都打着十字印记,都是由十字架确定的事件组成:忧患、操劳、痛苦和死亡。但是,只有凭着耶稣的十字架,人的有十字印记的生活才获得了意义。门徒身分——有时隐蔽地、有时公开地——都是痛苦的门徒身分,都是跟从十字架。人是不是承认这一点呢?正是在自己的十字架下,人才能最大限度地接近耶稣,即他被钉十字架的主。他的苦难是在基督苦难之中的。⁶⁵正是这一事实使他可能最终地超越一切痛苦。在这里,我们可以回忆与神正论问题有关的全部言论:世界上没有任何十字架能够拒绝那在十字架上死后生者所赋予的意义,甚至痛苦、甚至极端的险境、徒劳、平庸、弃绝、孤独和空虚都是一个和人认同的上帝所包容的;因此,一条路向信徒打开,不是绕过、而是要穿过痛苦,以便使他以对痛苦的积极冷

漠态度作好战斗的准备,去反抗痛苦,和个人生活与人类社会中造成痛苦的原因。

我们曾谈到过征服消极面是对基督教信仰和各种非基督教人道主义的严峻考验。现在,从被钉十字架者的角度看,以一种在非基督教人道主义看来是几乎不可能的方式可以战胜消极面,这一点不是清楚了吗?在哪里也不如在这一点更能丝毫不爽地回敬来攻的挑战。

3. 得解放为自由

痛苦表明,人类历史在关键处是多么稳定。全部无可争辩的技术进化和社会政治革命将此改变了多少呢?看来,在人类的痛苦史中几乎没有什么重大变迁或者革命。在基督前两千年中期王国时埃及金字塔工地上劳动的奴隶,其痛苦一定比基督以后两千年今天的南美洲矿工的痛苦更深沉吗?尼禄时代罗马无产者居民还比现代罗马贫民窟更为凄惨吗?亚述人对许多民族全体人民的驱逐比本世纪德国人、俄国人和美国人进行的大规模整肃更恶劣吗?现代和痛苦作战的许多可能看来多多少少与制造痛苦的可能是相对应的。在这方面,我们只能相对地说“太阳光下有新物”。仅有的安慰在于,伟大的反响和希望也得到了维护,不仅人类的痛苦史,而且还有希望史,虽然历经重大波折,仍然显示出了一定的稳固性。这一点也适用于——而且不是程度最低地——今天必须给予回答的一个问题,这回答该是明确而又可接受的:人类的生活到底是为了什么?

成义还是社会正义？

有人正确指出，宗教改革时期争论最多的问题现在无论在新教教会还是在天主教会会众当中都已无人问津，更何况在这问题上正在寻求某种协议。因信成义吗？还有人和路德一起问：“上帝的统治怎样在人身上实现？”这个问题吗？或者和特伦多大公会议一起问：“有罪的人如何达到恩宠境界？”除了把全部老问题看作为永恒性问题的神学家，还有谁来议论这些事情？恩宠是上帝的善意呢，还是人的内在品质？因信成义是上帝的外在判决，还是人内心的神圣化？仅仅因信而成义，还是因信和功绩而成义？这些问题难道不因为没有现实生活中的依据而已陈腐吗？甚至连路德宗也还坚守他们那教会赖以兴衰的信条吗？^⑥

在这一现代背景下，全部教会的人今天都不谈论“基督徒的成义”，而谈论“社会正义”，^⑦也就不足为奇了。倒不是他们要否定前者，而是他们只对后者大感兴趣。还有，在我们积极地谈论了基督福音的社会意义和投身于社会解放之后，我们当然没有任何借口来怀疑社会正义的高重要性和迫切性。我们不收回我们在这方面说过的话。但是有一件事应该在此研究一下，这可直接答复一个真正本质的问题：能如此简单地保留后者抛掉前者吗？

让我们列出对这一问题的新旧陈述，大致如下：^⑧

过去，是在重大的宇宙和精神的恐惧下提出这个问题：我如何得到一个赐恩的上帝？

现在，是在同样大的宇宙和存在的恐惧下提出这个问题：我

的生活怎样才能获得意义？

在过去，这个上帝被看作是裁判者上帝，他为人赦罪，宣告人是正义的。

现在上帝被看成伙伴，他召唤人走向自由，承担对世界和历史的责任。

在过去，这是个人因信成义、和纯粹个人意义上的“拯救我们灵魂”的问题。

现在，这是社会范围的拯救和全面关怀其他人的问题。

在过去，人们从精神上关注来世的拯救和与上帝的和解。

现在人们完全彻底地关注社会状况和各种组织结构的改革，甚至革命。

在过去，人必须对上帝确证自己的生活。

现在人必须对自己和同伴确证自己的生活。

从本书全文可以明显见出，对这一问题的大部分新论述是正确而重要的。不需重复。无疑路德不会从他成义的概念中推演出有关——例如——农民困境的社会后果。在这一点上，恩斯特·布洛赫正确地比较并对照了托马斯·闵采尔和路德。^⑨路德的两个王国说大大地把问题简单化了，直到近代都一直造成消极的影响，尤其是在反抗纳粹问题上。天主教传统无疑也是更多地从教会内部虔诚功绩方面、而不是改组社会方面看待因信成义说的后果的。具有主教主持经济的各教皇国大多被认为在社会方面是欧洲最落后的国家，在它们消亡之前，罗马的那些人成功地反对了天主教社会教导。因此，从历史上看，关于教会转向世界和社会有很多可说的，按照我们在绪论一章中指出的路线。^⑩

然而，在本书即将结束之际，还有一件更重要的事，它显示，

上文提及的对立主题没有碰到要点。

最后不重要的是什么？

现代生活中的要事是个人的成就。我们一定要问的是“他是干什么的呢？”而不一定问“他是谁？”亦即，我们重视他的名衔、工作、成就、职位和社会地位。因为这一切很重要。

这种提出问题的方法表面上看并不明显。这是典型的“西方式”的问题，虽然现在也见于东方集团的社会主义国家（第二世界）和发展中国家（第三世界）。但是它起源于第一世界，即西欧和北美，因为**现代工业社会**是首先在那里形成的。只有在西欧和北美，长时期以来才存在着由合格专家们理性地推进的科学。只有在那里，公司才具有以谋取工资能力为依据的自由劳动的合理组织形式。只有在那里，才存在一个名副其实的中产阶级、一种经济合理化的特殊形式，最后，存在一种具有新的经济头脑的作为整体的社会。然而，为什么仅仅是在那里呢？

马克斯·韦伯在我们已经提及的他的经典性著作《新教伦理与资本主义精神》（1905）中，更为详尽地研究了这一过程。西方的理性化作法肯定地是得到了特殊的经济条件的促进的（马克思已正确地阐述）。但是，另一方面，西方的经济理性化，作为一个整体，仅仅是作为根植于一种特别的宗教伦理生活方式的、新的实践——理性经济思维的结果得以实现的（韦伯正确地持此观点）。决定性地形成这种新的生活观和经济观的因素是一定的信仰和义务观念。其程度有多高呢？令人惊异的是，其根源应该在现在看来似无干系的宗教改革时期诸问题中去寻找。加尔

文教关于双重先定(某些人走向永恒幸福,另外一些人受到惩罚)严密教义未及预料的后果是:受到加尔文影响的诸教会强调“奉献”、强调日常生活中的劳作、强调每个人的使命义务是实现
对邻人的爱和在这一切事物中取得成绩:这一切都被理解为积极被选走向永恒幸福的可见表征。因此,不倦地工作、在职业上取得成就和经济进步的精神不是来源于理性的,而是宗教的动机。在重要的历史教会和教派中,高度的虔敬和资本主义实业的聪明才智极为有效地结合起来;他们是英格兰、苏格兰和美国的清教徒、法国的雨格诺党人、改革后各教会成员和德国的虔敬派。

随着更深入的世俗化对生活各个领域的统辖和现代经济制度占上风,孜孜不倦的精神、严格的纪律和高尚的责任感也就更加成为“工业社会”中已经成熟的世俗的人的美德。全面的“能力”变成了美德,“利润”变成了思维的方式,“成就”变成了目标,“成绩”变成了法律,这是这种**以效率为指针的现代社会的**特点;在这种社会里,人是各尽其责的(主要部分在其职业,还有各种不同的次要部分)。^①

因此,在一个蓬勃发展的世界和社会中,人要努力通过自己的成就来实现自身,而不是像在以往那种静态社会中——虽然人在一切时代都必定关注其自身的实现。^②现在,人的价值仅仅以其成就而定。对于任何一个人的最低评价就是一事无成。工作、发迹、挣钱——还有比这一切更重要的吗?工业化、生产、扩展、规模或大或小的消费、成长、进步、完善、每个方面生活水平的提高,这不就是生活的意义吗?不以成就为依据,那还怎么评价一个人的存在?在价值尺度中,经济价值地位最高;职业和能力确定社会地位。工业国家以繁荣和成就为指针,可以逃避贫

困的压力而确立福利社会。

然而,事实上,这种以**效率为凭据的、成功的思维方式**,最终变成了对**人的人性的严重威胁**。人不仅看不见更高的价值和生活的全面的意义,而且还会迷失在这种制度的众多无名的机制、技术、强力和组织之中。因为进步和完善的程度越高,人就被越加牢固地包容在复杂的经济—社会进程中去。纪律不断加强,终将变成人的桎梏。不断增长的参预和努力,使人不可能再具有自我意识。不断增长的责任感使人全然沉湎在自己的工作任务之中。社会本身创造的规范之纲变得日益细密,无情地把人包围和控制起来,不仅在人的职业和工作方面,而且也包括了他的闲暇、娱乐、度假、旅游。每个城市的交通设施都有数不胜数的禁令、规章、红绿灯、标记,这是我们原来都不需要,而现在,如果我们要活下去,我们就必须严格遵守的。这就是现在日常生活的图景,现代生活组织缜密、管理充分、十分官僚化,而且很快地实行从早到晚的电脑化。这渗入人类生活一切方面的、达到无与伦比程度的新的**世俗法律系统**,是任何个体司法学家无法全然把握的;与其比较,旧约法律体系和当时法律家的解释技巧看来是无足轻重的。

但是,人越是要满足这一法律体系的要求,就要更多地失去自己的自发性、主动性、自治能力,给自己、给他人留下的天地也就越小。人常常痛感自己是为了这些法律(行动和使用的条款、规章、指南)而生存,而不是法律为人而制订。他越是在这期望、规章、规范和控制手段中迷失,就越要步步遵守,以求保全自身。全部生活,在持续不断的控制下,都变成了一种“成就竞赛”,要求付出可怕的代价,很快令人疲惫不堪,从职业生活到性生活,都不能减少,而且,如果可能,在追求成就方面,还要增加。从根

本上说,这是一种致命的、封闭的体系,成就驱赶着人陷入一种永恒的依附状态,只有凭借更新的成就,人才可以摆脱这种状态;这是严重的自由丧失。

因而,人以现代方式感受到了保罗所说的**法律的诅咒**。现代生活迫使人保持自己的成就、继续谋取进步,取得成功。人必须持续地**为自己的生存辩护**,不像以往那样面对上帝的法庭,而是要面对他所在环境的法庭、面对社会、面对他自己。在这种以效率为指针的社会中,他只能凭成就来为自己辩护;依据成就,他才能站稳脚跟,保全自己的社会地位,赢得他所需要的尊敬。只有通过提供自己成就的证据,他才能出人头地。

这种获取成就的巨大的压力——甚至狂热、环境指派给人的角色、来自四面八方几乎要压倒人的竞争,会使人仅仅屈服于外在的指引,完全沉溺在他自己的角色之中:要充当经理、实业家、科学家、官员、技师、工匠、业务人员,而惟独不再是人。现在不是存在这样的十分显而易见的危险吗?这就是 E. H. 埃里克森所说的“身份扩散”为各种角色,造成身份的危机,甚至丧失:人不再是他自己,被从本身异化。但是,人必须依靠自己全部的力量、针对着他人、甚至损害着他人来肯定自己。从本质上看,人只是为了自己而活着,并且竭力利用其他一切人为自己的服务。

问题就在于:这样,人能够变得幸福吗?其他人能够甘愿被他这样地利用和使役吗?在成就法则的控制下,人还能够实现别人向他经常不断地提出的种种要求吗?还有,更具体的是,虽然他成就斐然,他的确能够为自己的生存辩解吗?这样,他难道不是仅仅为自己所扮演的一种或几种角色——而不是为自己的

存在辩解吗？因而，他在自己的行动中还能体现出他的本来面貌吗？一个人的确可能成为一名出类拔萃的经理、科学家、官员或技术高超的工匠，因扮演角色优异而备受推崇，然而，作为一个人则彻底失败。他终日为自己奔忙，却永远不能认识自己。他甚至没有注意到自己在自己的成就中丧失；他必须重新找到他自己，而且，如果他不重新开始考虑他自己，他是不会找到他自己的。虽然成就斐然，虽然活动频繁，但是人无论如何也不是在获取存在、身分、自由、个性品格；他不是争取对其自身的肯定，或者发现自身存在的意义。如果一个人只想肯定自己，为自己辩护，他就不能把握生活。我们不禁想起这句话：凡要救自己生命的，必丧掉生命。^⑦但是，除了依据自己的成就来肯定自己、为自己辩护，他还有其他的选择吗？

也还有另外一条路。不要无所事事。从原则上看，不要回避成就。不要骤然拒绝扮演自己的社会角色，更不要放弃自己的职业。然而，应该知道，一个完人是不可沉湎于自己的职业和自己的工作的，成就虽然有大有小，虽然重要，但是没有决定性意义。一言以蔽之：**归根结底，成就是不可靠的。**

最后重要的是什么？

面对业已存在、在西方和东方以各种方式稳固建立的以效率为指针的社会，我们怎么能够说出如此怪异、背离现代全部精神的话呢？但是，我们所说的话归根结底也许并不显得特别怪异。从这个耶稣·基督方面来看，事实上的确可以申明，说到底，重要的不是人的功绩。**从这个耶稣·基督来看，甚至可以采纳一种不同的基本态度，获取一种不同的意识，找到另一种生活方**

式,以求察觉只从成绩上进行思考这种方式的局限性,以避免好大喜功的狂热,以打破功成名就的压力,以变得真正自由。因而,必须热情而现实地审查成绩法律涉及的非人性化倾向,这完全是为了人,为了那些现在不能躲避以效率为指针的社会,而必须在这里生活和工作、必须在此寻得安全感、却依然渴求某种在品质方面不同的自由的人们。

我们都还记得,^②耶稣没有否认这样的成绩,无论是法律的、礼仪的、还是伦理的。但是他坚决反对把成绩本身当作衡量人的准绳。有一个法利赛人很为自己的成绩自豪,认为这些成绩使他在上帝和人的眼里与众不同、高人一等,因此他在全部生存、地位和声誉方面可以得到完全的确认。关于他,耶稣说了什么话呢?耶稣说他回家时并未成义。又有一个人一向无所作为,拿不出什么成果,或最多能拿出在伦理上不太好的成果,但是面对上帝他没有要求因信成义的要求,在上帝面前承认自己的全部失败,把全部希望寄托于上帝的宽恕。关于他,耶稣说了什么话呢?耶稣说他回家成了义人。

这样,另外一种情况也昭然若揭。不仅仅人的积极、优异、佳善成绩,归根结底是不重要的。同一信息令人慰藉的方面是也存在着人的消极的、恶和丑的“成绩”(在这方面,即使不一定是罪恶的收税官,我们每个人不是也都“有所作为”吗?);可喜的是,归根结底,这些“成绩”也同样无关紧要。说到底,人尽管有不可避免的作为和疏忽,但重要的是另外一件事,即:**无论是有善或恶,人在任何情况下都不能放弃绝对的信赖。**因此,虽然他有又大又好的作为,但他知道,他的一切都是从外界接受而来的,他没有理由自高自大、吹嘘,或者炫耀。从他生命最初到最后的一刻,他都是接受者,都依靠他人,他每天都重新接受生命;

为他的所有、他的存在,他要感激他人。但是,与此同时,重要的是,人甚至在非常耻辱的失败中,也应该知道自己没有借口灰心、绝望。他还应该知道,即使、尤其在自己全部的罪中,他也是永远受到他的支持的,那就是被正确理解、严肃对待的宽恕的上帝。人怎样才能得到这一信心呢?那被钉在十字架上的耶稣是绝对被动的、未得作出成绩,但是上帝最终面对着虔敬功绩保卫者们给予了他确认, he 现在是、将来还是一个活生生的象征,即:决定不取决于人及其作为,而是——为了人在善与恶之中的幸福——取决于宽恕的上帝,上帝期望受苦难的人不可动摇的信赖。

我们都能想到,^⑤从耶稣方面看,保罗把人在上帝和人面前不能凭他的成绩称义这一点当作他福音中心点来宣讲,是不足为奇的。保罗并没有否定成绩。他能够炫耀他取得成绩比其他使徒多,他也期待他的基督徒们有所作为,当作圣神的果实,有爱的表现,信仰借着爱有所行动。^⑥但是,成绩没有决定性意义,具有决定性意义的是信仰,是对上帝的绝对的、不可动摇的信赖,而不计一个人本身的过失和缺点,也不计他积极的成就、优点、价值和希求。人应该在一切事情上全部信赖上帝,接受上帝想要赋予他的一切。

只有不理解保罗因信成义的福音、想要自己适应于以效率为指针的社会的神学家才谈论注重“行为”因素、注重雅各书信及其“成义是因为行为”^⑦的学说。就好像保罗对“行为”因素的理解不远远超过那个希腊化犹太人基督徒(雅各书作者——译者注),我们不知道这个犹太基督徒是谁,但他在一世纪末善意地利用雅各、即主的兄弟的名字,用他最大限度的知识和能力保卫正统实践不受惰性正统的侵蚀。和他相比——在这里不得不

比较——保罗对正统实践的保卫不仅做得更好，他还更为全面地理解和充实了做人和做基督徒方面最具决定性意义的道理。

显然，在这里我们并不是要大肆攻击成绩、善行、工作、专业成就，似乎我们不期待基督徒好好利用他们的“才能”。基督因信成义的福音不是要维护无所作为。佳善行为是重要的。但是，基督徒存在的基础和面对上帝的准绳不可能是求助于任何种类的成就，不可能是人的自我肯定和自我确证。这只能是凭借受信仰启发的信赖，透过基督，对上帝的绝对依附。这里所宣讲的是一个不同凡响的鼓舞人心的信息；虽然有各种不可避免的失败、错误和绝望情结，但这一信息给人的生活提供了一种坚实的基础，同时，也能使人的生活摆脱追逐功名的世俗性压力，提供一种能够甚至在最恶劣情况下支撑人生的自由。

我们在本书前一部分中强调过信赖对人的生活的重大意义，人怎样才能特别地、只凭借“基本信赖”^⑧来接受现实和人自己生存的特征、价值和意义。但是，现在某种更为基本的情况已经明确：如果人想要自我实现，如果作为一个人他想要获得自由、身分、意义、幸福，他只有绝对信赖那能够给予他这一切的上帝才能达到目的。看来，人的基本信赖最好是“升华”为受到信仰启发的对上帝的信赖，正如耶稣·基督所做的那样。这是以耶稣为依据的对上帝的信赖，虽然不能展示，但如经努力而达到的话，其本身就能证实其意义和解放的力量。

这种自由在哪里可以看到呢？不在某种幻想的全然自治、完全的独立、绝对脱离一切义务状态之中。因为每个人都有他的上帝或者众神，接受他或他们的权威，受他或他们指引，为他

或他们奉献一切。因而，真正的自由是指人脱离对虚假众神的依赖和义务，因为这些神无情地驱使人去追逐名利：金钱或职位、特权或权力，或者他眼里的最高价值。

如果人只忠实于不可与任何有限实体认同的唯一真正的上帝，那么，对于一切有限的价值、财富、权力，他都是自由的。他也会觉察到自己成就与失败的相对性，他也不再屈服于必须作出成绩的无情法则。这不是说他不要成就，而是说他解除了必须作出成绩的限制和狂热。他不再热中于自己的一个或几个角色。他可以实现他真实的人格。

因而，凡是不为自己活着的人都会真正地认识自己，都会变成真正的人，都会获得意义、身分、自由。我们不由得想到这一句话：凡是“为我”——为耶稣福音和他的位格——丧掉生命的，必得着生命。^⑨人只能把意义、自由、身分、对自己存在的确认当作赐赠来接受。没有一种先在的观念，就没有行动。没有使行动成为可能的恩宠，就没有成就。没有对于唯一上帝的真正谦恭，我们就不能够真正地比许多伪神优越。只有这一真正的上帝赋予人的伟大的最高自由为人打开新的自由天地和新的自由机遇，以面对尘世间许多可能奴役他的事物。

人之成义，不仅是凭他的成就和角色，而在于他全部的生存，在他的做人，这与他的成就无关。他知道他的生活有某种意义：不仅在成功中，而且在失败中，不仅在光辉的成果方面，也在有缺陷的成果方面；不仅在被宏扬的成就方面，也在衰落的成就方面。因此，即使出自某种原因他不被环境和社会接受，他的生活也是有意义的：即使他受到对手摧残、友人离弃，即使他支持了错误的一方，因而追悔莫及；即使他的成就黯然失色、被他人取代；即使他对别人再也没有用处；甚至破产的实业家、全然孤

独的离婚男人、甚至被推翻、被忘却的政治家、失业的中年人、老年的妓女或者看守所中冷酷的罪犯，所有这些人，即使得不到任何人的承认，也依然得到他的承认。他是不顾情面的，他的审判依从他善的标准。

那么，人生中终极重要的是什么呢？那无非是一个人，无论健康或患病，有能力工作或没有能力工作，成就辉煌或者轻微，习惯于成功或成功失之交臂，有罪或清白，都坚定不移、不可动摇地、不是在最后，而是一生贯彻始终地抓紧那个信赖，即在新约中常用信仰二字所说的信赖。如果他的“赞美您上帝”是指向唯一真正的上帝，而不是许多伪神，那么，他就可以在一切场合下把这圣歌的末尾当作对自己的应许：“主啊，我寄希望于你；我将永不受辱。”^⑩

4. 提 示

在每种场合，在每个地方，在一切时候，无论在个人方面或社会方面，基督徒的自由都应不断予以重温。如果我们依据耶稣·基督的深刻印象、可听性和可实现性把他当作基本楷模，我们就能够找到数不尽的机会来实践基督的纲领。有许多实际成果已经变得明显，不仅在第一和第二、而且在第三世界也是如此。在本书这最后一章中我们不打算系统地制订基督徒行动纲领。我们只想以现代人和某些基本问题为例说明，对耶稣·基督的跟从能够和已经改变了什么，只要这跟从是严肃认真的。在这方面，基督徒自由的所指，不仅在前一章、而且在全书中都已述明。在这里我们要指出，基督徒自由如何揭示了一种新的

道路,不仅在特殊场合,而且尤其是在日常生活许多矛盾场合之中——包括个人和社会的场合;我们要确立不同的标准、价值的尺度和意义的联系,以耶稣·基督为标准。这里有几项供思考,以激发思想与行动的简短提示。

法律制度中的自由

耶稣期待他的门徒自愿地**放弃权利,而且不要补偿。**^⑩今天,如果有个人或团体想要把这个耶稣·基督当作行为的指南,那么,在原则上是不要求他或他们放弃权利的。但是,在十分具体的情况中,为了他人而放弃自己权利的可能性就会作为一种机遇而出现。

我们可以举**和平和战争问题**为例。几十年来,已经证明在世界某些地区确立和平十分困难,如近东、远东,还有欧洲。为什么没有和平呢?一般都说,“对方”不要和平。然而,问题要深刻得多。双方都强调自己的要求和权利,对同一块领土、一些国家和经济利益的权利。双方还能够为自己的要求和权利辩护,从历史、经济、文化、政治等诸方面。双方政府都有宪法规定的义务,要坚持和保卫国家的权利。过去还常说,政府甚至有权扩大这些权利。

权力集团和政治阵营过去和现在都以政治外交的假想敌人为基础,以确证它们自己的立场。敌对的形象是从心理学方面塑造的,原因是个人对外国一切事物的恐惧,和他对一切不同、异类、不习惯事物的偏见。敌对的形象对于整体社会的对内政策还能发挥一种认同和稳定的功能。这种敌对形象和对其他国家与民族的偏见因为颇受欢迎所以容易接受。正因为二者皆根

植于人的最深心理层次,所以极难纠正。因而,权力集团的政治形势的特征是一种狐疑和集体猜忌的气氛:这是不信任造成的恶性循环,使一切和平意向及和解意图从一开始就受到怀疑,因为这一切都可能被认为是软弱,或者是对方的诡计。

从全球看,后果是相当严重的,这就是军备竞赛。对于军备竞赛而言,一切谈判和就限制与控制军备已经签署的条约均归无效。这就是国际危机中暴力与反暴力的螺旋上升,在这方面,每一方都想要在政治权力上、经济上、军事策略上胜过对方。这样,在世界各地就没有真正的和平,因为谁也不明白为什么是自己、而非对方才应该放弃合法权利和权力。谁也看不出自己为什么不应该甚至是残酷地使自己的观点占上风,如果有力量这么作的话。谁也看不出为什么自己不应该采用对自己风险最小的马基雅维里式的对外政策。但是,基督徒能够作什么呢?我们提出几点简明见解:

基督信息没有就下类问题提出详细的建议,例如:德国东部世界、以色列和阿拉伯国家之间边界或国际捕鱼水域界线应该如何划定;亚洲、非洲或拉丁美洲的某些冲突、尤其是东西方冲突,应该如何解决。对于裁军会议及和平对话,没有提出详尽的意见。福音既不是一种政治理论,也不是外交方法。

但是,基督福音说出了重要的话,这是政治家们不能轻易要求人民说出的话,但这是天主教、新教和东正教主教们、全世界基督教会领袖们、神学家们、牧师们和俗人能够说得很好、而且当然应该说出的话:放弃权利而不要回报不一定是耻辱;基督徒至少不应该蔑视准备作出让步的政治

家。事实上,在十分特殊的场合——这不是一项新法律——放弃权利而不求酬报的作法可以构成基督徒的伟大的自由:他要和强迫他走一英里路的人走二英里。

生活在这种自由中的基督徒对下列的人都持批判态度,无论这些人站在哪一面:这些人往往只在言词上申明他们的和平意图,为了宣传的目的而应许友谊与和解,但是在政治实践上却不准备为了和平而偶尔地放弃陈腐的法律规定、向对方迈出第一步、公开地努力谋求同其他国家的友谊(即使这样作不受欢迎)。

认定这种伟大自由为自己生活标准和决定性因素的基督徒,在其或大或小的影响范围之内,对于那些不想理解为什么在某些情况下为了他人和为了和平而以放弃权利和利益为上策的人,也是一种挑战。有些人认为,使用权力和暴力,为所欲为、剥削他人而对自己又没有风险,是最有利、最精明,而且,甚至如常人所说,是最合理的政策。对于这种人来说,基督徒也是一个挑战。

基督信息坚决反对以下这种统治逻辑:为了法制、营利和暴力而与人性讨价还价。这一信息提示人们在放弃中看到某种积极、确实富于人性的因素,这是对自己的自由和他人自由的保证。

在这一点上任何人怀疑基督信息具有天真、不现实的中立主义或者只具有某种纯粹个体性和私下的号召力,他就没有理解基督的这一挑战特别对于改变整个社会的结构、改变整个民族的方法、态度和偏见是何等伟大的爆发性力量。然而,只有在任何一个政党中以这一要求为指南的成员日益增多时,只以这

一要求为指南的政治家日益增多时,他们在演说、谈判、公共场合和公共纲领中不反复引用那归根结底是他们政策制订的标准的人之姓名,只有那时,上述目的才能达到。

这一切又有什么收益呢?表面上看,一无所获。或者,说得更好一些,“只有”和平。还有,从长远看,可能赢得他人人心。这并不是说基督信息为一切问题提供了简单的解决办法。这一信息,尤其是登山实训,不是旨在消除法制。不是要把法律变得可有可无。但是,它要把法律彻底地相对化。为什么呢?因为要让法律为人服务,而不是人为法律服务。

无论在什么地方,只要个人或整体群体妄认法律是为人存在、而非人为法律生存,他们就必定助长和确立社会和个人范围内无情的法制观点,把最高法律脱化为最高谬误——这在国家史和教会史、修会、家庭和人类个人史中都已得到证实。非人道主义在人、群体和国家中就是这样不断反复传播的。

但是,无论在什么地方,只要个人或整个群体牢记,在任何情况下法律都是为人而存在的,他们就能够促进现在十分重要的法制的人道化,在特殊情况下,在现存法制系统中实现满足,宽恕及和解。因而在法律范围本身之内,也在人、群体和国家之间传播人道原则。他们可以把这一应许用于自身:放弃强力的人将获得大地为财产。⑧

权力斗争中的自由

耶稣呼吁他的门徒们自愿地为他人的利益使用强力。⑨把耶稣·基督当作自己典范的个人或群体在今天没有被要求做不

可能的事：全部放弃使用强力。但是，在特殊情况下，他们明白他们是如何被呼吁为了他人去使用强力。

例如，我们都能想到**经济力量的问题**。因为这些问题在这里类似于已经讨论过的涉及战争与和平的问题，我们可以不必赘言，只论绝对重要者。事实是尽人皆知的。似乎没有办法遏制物价上涨和通货膨胀。物价持续上涨，严重影响着社会最贫困成员的生活。雇员指责工会，工会指责雇员，双方一致指责政府。是恶性循环吗？怎么办呢？我们提出几点简明见解：

基督信息对下列问题没有提出详尽的建议：应该如何专门地对待问题，怎样解开这魔方块之谜，如何同时达到充分就业、经济增长、价格的稳定和有利的贸易平衡。供给和需求、国内市场和国际市场看来都要遵守钢铁般的经济规律。人人都要进入夺取强力的无情斗争，竭力为自己的利益充分利用这些规律。

基督信息所说的话一般不见于左派或右派的经济著作，但是对我们现在讨论的问题是极其重要的，亦即：在全部不可避免的利益冲突中，如果企业家或贸易同盟不能时时充分利用对于对方的强力优势，那么，这对他们绝非耻辱。如果厂家没有把生产成本的增加转嫁给消费者，以期保持利润稳定或在可能条件下增加利润，那么，这不是耻辱。如果工会领袖能够按工会会员期待的那样坚持、但偶尔没有坚持增加工资，那也不是耻辱。总之，讨论虽然艰难，但是，如果在社会上有强力的人并不永远为一己利益而使用这些强力，而在某些情况下准备完全自由地——这也

不是普遍规律——为了他人利益使用这些强力，亦即：在个别场合下有一次“放弃”强力、利润、影响，不仅拿出内衣，而且还拿出外衣，那么，这不是耻辱。

这一切有什么意义呢？不为某种合伙关系的意识形态提供掩护。也不是因为必须为了我们自身从中谋取利益。正是为了他人的利益，所以不能为了权力斗争而牺牲人（往往甚至是国家），权力应用于人们的利益。权力是不能简单地取消的，像某些人要求的那样。那是一种幻想。但是，从基督教意识来看，为了人的利益，权力可以彻底地相对化。权力可以用于服务，而不是统治。

这样，在个别情况中就可以取得成绩；这样的情况对于属于资本主义社会或者社会主义社会的人们看起来虽然要求过高，但是对于人类整体生活——个人和国家、不同语言集团、不同阶级、甚至教会的生活都极为重要：要能够无限地宽恕，而不是清算罪债；要能够无条件地作出让步，而不是坚持不同立场；实行更好的爱的正义，而不是不断地诉讼；要超越一切论争的和平，而不是残酷的权力斗争。这种信息不会变成空洞应许的鸦片烟。它比其他许多纲领都要求更多的对今日世界的投身。在统治者威胁摧毁被统治者、机构要全面控制人、命令要排除自由、强权要超越法律的地方，它都争取变革。

无论在什么地方，只要个人或整体群体忘记权力不是为统治、而是为服务存在这一点，他们就要助长个人和社会范围内的权力思维和权力政治，助长现在不可避免的基督斗争中的对人的非人化。

但是，无论在什么地方，只要个人或整体群体牢记权力是为

服务、而不是为统治服务,他们就对人的全面竞争性斗争的人性化有所贡献,甚至使得在这一斗争中互相尊重、对人的尊重、和解和宽容成为可能。因而他们能够相信这一应许:怜恤的人必蒙怜恤。^④

摆脱消费压力的自由

耶稣请他的门徒**实践摆脱财富(消费)的内在自由**^⑤。凡是想要让耶稣·基督最终地指导自己行为的人,在原则上都不是被迫地放弃财产和消费。但是,在十分具体的场合下,他将有机会为了自己和他人的自由而放弃财富和消费。

例如,我们可以想到**经济增长问题**。虽然取得了长足的进步,但是我们以效率为指针的消费社会日益陷入重重矛盾。这种的口号以一种得到各方赞扬的经济理论为依据:增加生产,以提高消费,使生产不致萎缩,反而扩大。这样,需求水平一直保持高于供给水平:通过广告、消费模式和带头的消费者。需要持续增长。旧需要一满足,新的需要即刻产生。奢侈品被内定为不可少的消费品,以便为新的奢侈品开路。我们生活水准的目标随着供应状况的改善而不断提高。现在,人们都强烈地期待着繁荣和令人万事如意的生活。然而,令人诧异的结果却是,随着纯收入的不断提高,一般公民反而觉得自己几乎没有什么东西完全由自己支配,自己确实生活在最低限度的生存状况之中。

与此同时,工业化福利社会和经济学家们在很大程度上也是以这样的假设为出发点的,即:日益增长的繁荣创造日益增长的幸福,消费规模是如意生活的重要证明。商品消费变成了向

自己和向社会展示自己地位的手段,因而按照群众心理、威望和竞争的规律,各种期望蜂拥而来。我们所消费的商品就是我们的身分。达到的水准越高,身分也越高。如果我们停留在一般人标准化水平之下,我们就微不足道。总之,如果想实现一种更好的未来,那么生产和消费就必须持续增长,一切都必须变得更大、更快、更多。这是经济增长的严格规律。

另一方面,现在有越来越多的人承认,这条规律背后的许多假设在工业化国家已经大都过时。我们首要和最重大的忧虑已经不再是征服贫困和克服商品短缺,因为在高度工业化国家中真正的人的生活的这些先决条件已经全然具备。因此,对于许多人来说,仅止于对面包的需求、对财富和消费的需求已经没有说服力。一方面,消灭贫穷的努力现在已让位给无限增长的需求(消费者方面)和对需求的持续刺激(生产者方面)二者的螺旋上升。另一方面,我们社会中的某些集团已日益清晰地显示,除了迄今存在的首要经济需求之外,还存在着国家经济所提供的商品不再能满足人的次要的和第三重要的需求。即使有产阶级也不再仅仅因为物质的繁盛而感到更为幸福。而且,尤其在已经养成消费习惯的青年人中间,蔓延着无聊和深深迷失方向的感触,以及对片面追求不断膨胀消费的不安情绪。

但是,失控经济增长的规律造成了富国和穷国之间不断扩大的差距,加剧了世界上穷人嫉妒、愤怒、刻骨仇恨的感受,还有绝望和束手无策的感受。而且,正如本书开篇所简述的,这一规律到最后是不利于富人本身的。我们日益严重地受害于城市明显的无限扩展、混乱的交通、四面八方的噪音、江河湖海的污染、肮脏的空气;我们为处理堆积如山的油脂和肉类而发愁;我们自己的繁荣造成的废料压垮了我们。世界上的原料,由于受到残

酷的、越来越广的剥削，已日益短缺；更大规模扩张的世界经济问题已无比严重。然而，怎么办呢？让我们再概括说一下吧：

基督信息对下列问题没有提出技术的解决方法：环境保护、原料分配、城乡设置、噪音消除、废料处理；还有结构组织的改良。在新约中，我们也找不到关于如何消除富人与穷人、工业化国家与发展中国家之间差距的教导。基督信息更没有提供解决这些巨大问题的模式或设施；要解决这些问题，必须改变政策，例如，把国家和国际经济冻结到零度增长，却又不造成各工业部门的衰退，不造成失业，不给整个居民群的社会安全和发展中国家造成混乱的后果。

但是，基督信息可以指明的，在经济理论或现代以效率为指针的消费社会价值观实践尺度中好像是见不着的，但它也许可以发挥作用：以自由消费取代强制消费。无论如何，不把自己的幸福仅仅建立在消费与繁荣基础这一点是有某种意义的。但是，从耶稣·基督方面看，下列作法也有意义：不时时刻刻追求、不时时刻刻想方设法购置一切；不受威望和竞争规律的控制；不崇拜富有；甚至让儿童也要实施放弃消费的自由。这是作为从内心摆脱财产的所谓的“精神贫困”；这是基本的态度：俭朴谦逊中的满足和泰然处世中的信心。这一切都和蝇营狗苟、胆大妄为的傲慢、及在物质上的富人和穷人都能见到的那种患得患失针锋相对。

此中要领是什么呢？既不是禁欲主义，也不是强求自我牺牲。不是一项新的紧急法。而是让正常、高兴的消费者保持自

由,变得自由。让他不要沉溺于尘世间的“好东西”,无论是金钱还是汽车,酒类还是香烟,化妆品还是性生活。让他不要热中于福利社会的种种嗜好。换句话说,让人在世界及其全部物品当中(他必须使用、也可以使用这些物品)归根结底要保持人性。因而,在这里,也不是涉及财富、增长、消费本身的问题。当然,人存在不是为了财产、增长、消费。一切都是为人而存在。

无论在什么地方,个人或整个群体忽视这世界一切优异物品都是为人而存在,而不是人为这些物品存在这一事实,都不是在崇拜唯一真正的上帝,而是崇拜许多虚假的神:横财、权力、性、工作、威望;他们让人屈服于这些冷酷的上帝。他们强化了我们经济程序今天已卷入其中的那种人为的破坏性动力。他们强化了今天为开发经济而损害未来这种毫无远见的作法。他们强化了不人道的自私自利行径:靠这种自私自利作法,世界经济力量给予一半人类的太多,而给予另一半的又太少。即使他们意识不到,他们也是在福利和消费社会中散布非人道作法。

但是,无论在什么地方,只要个人或整个群体坚持这世界上优异物品无论如何是为了人而存在,他们就是在为现在不可避免的福利社会和消费社会的人道化做出贡献。他们正在创造必不可少、但不局限于某一阶级的新的社会中坚,这一阶层人士正在学习以这一社会中的新价值尺度生活,而从长远观点看则能够开创一个重新确立方向的过程。甚至在这个新时代,他们也为自己和他人实现独立性、崇高的检朴、一种最终的、没有忧患的优越感、真正的自由。虚心的人必得上帝之国[⊗]这一应许也适用于他们。

服务的自由

耶稣要求他的门徒们**志愿服务,而不计位次**。^⑧无论在什么地方,只要一个个人或群体遵循耶稣·基督之道,事实上就不能要求他们作不可能的事:消灭社会上领导与从属的关系。然而,这里提出了一个共同生活的新机遇:所有的人彼此服务。

我们能够想到**教育问题**。今天,教育纲领、教育方法、教育目的和教育人员被卷入了一场影响深远的危机。教育管理机构 and 负责社会化的机构(家庭、学校、大学、还有各种机构和企业),教育人员(父亲、母亲、教师、教育家、大学教师)都发现自己受到来自右派和左派的严厉批评和急躁的指责:有些人认为他们太保守,另一些人认为他们太进步;有些人认为他们太政治化,另一些人认为太脱离政治;有些人认为他们极权主义倾向太严重,另一些人认为他们反对极权主义倾向太严。到处弥漫着焦躁和茫然情绪。我们只能够概略论述一下这一危机的原因和条件、症状和后果。

在家庭中,社会变化速度的加速使得父母不仅年岁日增,而且往往很快地失去对实际情况的接触。教育孩子的标准已经不固定。结果就是缺少悟性和知识。深刻的不安全感往往导致坚持错误的事,引起儿童和家庭权威上的灾难性冲突。

在学校和大学中,要求与现实之间、不现实的理论和高于实际的期望与急需之间的矛盾,教师与中小學生、教授与大学生之间的冲突,把学校和大学变成了全部有关的社会集团之间教育与政治争论的对象,变成了越来越新的教育、教导设想和教学计划实验的场地。在一场制订计划的欢愉之后,现在是急于计划

的威胁；在过分的组织之后，是毫无组织；在未来机会均等的乐观主义之后，由于对学习日益增多的限制，是对未来缺乏信心；在祛除了教育危机和耗尽最后一批教育储备之后，现在面临的是教育过剩和“学界无产阶级”。

那么，青年人本身又如何呢？因为处在教育现状冲突和矛盾的中心，他们的反应是不断严重化的冷淡、漠不关心和困倦，往往完全崩溃下来。社会郑重认为他们是消费者，他们在自我意识中也被姑息成消费者，而在家里和学校中往往令人觉得不能自立，依赖他人。因为受到成年人、上学和不断提高离校年龄的影响而偏重考虑社会威望，他们必定会看到成就标准是如何模糊，他们所受的训练脱离生活多么远，他们将来的就业机会多么渺茫。

成年人又怎样呢？昨天还绝对神圣和不可侵犯的教育美德，今天已明显地变得陈腐，这就是成年人的权威、服从年长者、服从父母意志、顺应现存秩序。但是，现在有些人不仅就教育的内容和方法、而且对其观念本身也提出了疑问。那些教育等同的由他人决定、听人摆布和强制意志的人，现在来一个 180 度的回转，主张反权威的教育、绝对的自主、不受限制的自由：任意发展攻击性、免除失败、满足本能要求、鼓励冲突。各种关系全都颠倒：青年人不再服从成年人的意愿，成年人的主张屈从于青年人的要求、主张和命令。

有一种严重的倾向正在出现。双方的错误的权威概念，向他们作反应的恐惧和怀疑造成的气氛是：压力与反压力、拒绝或自以为是、更强烈的破坏性倾向、粗暴和侵略。学校把责任推给家庭和社会，社会将其推给学校和家庭，家庭将其推给学校和社会。存在着这种恶性循环。应该怎么办呢？这里再提出几点简

要的提示：

基督的信息没有就下列问题提出详尽的说明：如何更好、更有效地建立教学和职业训练制度，如何制订课程表，训练和教育大纲如何实施、教育问题应如何解决、机构如何管理、儿童该怎样教育。

但是基督信息说出重要的道理，涉及教师对学生和学生对教师的态度和接近，也涉及甚至面对失望和失败情况也要勤恳敬业的理由：从耶稣·基督位格来看，教育不应该是为了我的威望、声誉和兴趣，而是为了被托付给我的学生。因此，教育被理解为非压制性的，为不计名位的互相服务。这就是说，学生不是为教师存在的，当然教师也不是为学生而存在；教师不可以利用学生，当然学生也不可以利用教师；教师不可以以权威主义精神把自己的意愿强加于学生，但是学生也不可以以反权威主义精神把自己的意愿强加于教师。凭借基督的精神不计名位的互相服务，对教师来说，就意味着无条件的信赖、善意、给予、爱的好意；这一切都是事先决定的，没有强制性的理由可说。在这一切上，他要拒绝任何事物妨碍自己。

对于不计名位服务的要求也不意味着任何新的法制。在教师方面，服务不应被理解为是对权威主义作法的虔诚掩饰，或者成年人对儿童的软弱。但是，儿童也不能把服务理解为把成年人服务意愿当作软弱象征而加以利用的借口。不计名位的服务事实上是指学习和得到纠正的互相持有的坦诚和意愿。

受到耶稣形象推动的不计名位的服务对一些教师的实用主

义提出了疑问,这些教师总是仅仅对学生的愿望、需要和要求作出反应,为这些学生所作的事不超过自己的职责范围。这就使人怀疑学生们在超过事先规定范围之外不可打搅的那种严厉而舒适的生活方式。这种服务方式也使某些人的被社会广泛接受的道德观受到怀疑;这些人想要强令学生遵守自己的道德观念,还觉得自己甚至赶走不想接受这种作法的学生也很有道理。这种服务方式也使某些人表面上有道理的商业精神受到怀疑;这些人至少暗暗地把这样一个条件附加在他们对学生的服务努力中,即:以后应得酬谢;如果他们的说教遭到骤然拒绝,他们还竟感到惊奇。

基督徒也把教育过程中的互相服务理解为对他人的信赖、善意、给予、至诚,早已定好,没有强制性理由,但是当然要按照耶稣的位格予以确认。他们将不让自己受妨碍;即使他人——即学生——不赞成他们的观念、形象和希望;即使他们不能获得所期待或需求的自满自足;即使他们知道他们的给予多于所得;即使按照人类全部顺理成章的估算,他们知道对某一特殊学生的至诚不会得到可见的结果,他们也将不让自己受到干扰。任何一个致力于满足作为自己教育座右铭的不计名位服务的这一基督要求的人都知道这里讨论的是形式最彻底的基督对邻人的爱。

以这一切为依据,便要出现人际关系在教育方面的新价值尺度,对教师和学生的新核对要点,意义的新维度。我们不能把自己竖立为绝对标准,必须抛开自己去考虑他人,以表明我们能够和他人交流、能够宽恕、能够关怀他人、能够自愿地放弃权利和利益、能够给予而不谋回报。

那么,这种服务的要点是什么呢?这不是来源于软弱,而是

来源于强烈信念的结果。这一信念的基础不仅是对于保持同伴关系的必要性、对于师生之间合作关系的理解,而且还是欣然超越合作本质要求的大公无私精神。这样,就可能创造出一种信赖和理解、真正协助确立方向和指导的气氛,一种超越独裁主义和反独裁主义极端作法的非压抑性教育。就有可能向青年人举例说明生活的真正意义:如果我生活不仅是为了我自己,而且也是为了他人,如果一个比我们自己更伟大、更经久、更完美的实体——亦即奥秘地包容我们、我们称之为上帝的那个实体支持、引导我的生活和他人的生活并予以命名,只有那时,我的生活才具有某种意义。

无论在什么地方,只要个人或整个群体忘记教育不是为了控制人,而是为了不计名位的互相服务,他们就要因下一事实而受谴责:在社会的和个人的范围内,强者和权势者的权利、由他人决定和更高权力的法律占了优势,这样,造成了非人道和尊严沦丧的先决条件。

但是,无论在什么地方,只要个人或整个群体牢记,教育不是指控制人,而是指不计名位的互相服务:通过信赖、谦让、协助、甚至善意和爱,首先是完全自发的交互作用和合作,他们就能够为人际关系的人道化作出贡献,因而即使在徬徨和迷失方向时刻也能实现一种有意义和充实的生活。对于凡是从这一意义上把教育看作是不计名位的服务的人,都已给予了这一应许:不仅以自己的名义,还以耶稣的名义接待一个小孩子,就是接待耶稣本身。⊗

但是,这些提示可能已经足够并激发出新的思考。如果我们想要把耶稣所行的事都一一写出,那么,“所写的书,就是世界也容不下了”。⊗如果我们想要全部记录下来因遵循耶稣而已

做、正在做和——最重要的——能够做的一切，那么，这世界能够容得下这些书吗？

人的生存提升为基督徒的生存

在本书开端，我们就直接提出了这一问题：**为什么要做基督徒呢？**回答也是同样直截了当的：**为了成为真正的人。**这是什么意思呢？

做基督徒不可能是指不再做人。但是做人也不可能是指不再做基督徒了。做基督徒不是做人的添加成分，在人之上和之下没有一个基督徒层次。真正的基督徒不是一种分裂的人格。

因此，基督徒成分不是人的上层建筑或底层建筑。这是人性的提升，或者——说得更好些——转化，同时要保持、消除和超越人性。所以，做基督徒意味着其他人道主义的转化：这些人道主义被确认与其确认人的事实之程度相同；它们被否决的程度与其否决基督教现实和基督本身的程度相等；它们被超越的程度就是做基督徒能够完全容纳人性、甚至十分人性的负面因素的程度。

基督徒是人道主义者，不亚于一切人道主义者。但是他们能够看到人性、真正的人、人道；他们看到了人和人的上帝；看到了人道特点、自由、正义、生活、爱、和平、意义。他们看到这一切，所依据的是耶稣，耶稣是他们的具体标准，是基督。他们认为，依据耶稣他们不能支持随便肯定一切真、善、美和人性的人道主义。但是，他们所能够支持的真正彻底的人道主义应该能够统合和对待一切不真、不善、不爱、非人性的东西，不仅有正面的一切，而且还有——在这里我们可以辨别一种人道主义能够

提供什么——一切负面的事物,甚至痛苦、罪恶、死亡、空虚。

甚至在今天的世界上,人如果瞻仰那被钉十字架的和活的基督,他不仅能行动,而且也能承受苦难,不仅能活着,也不惧怕死亡。即使在纯理性破灭,即使在毫无意义的困苦和罪之中,他也能看到意义,因为他知道在这里,在正面和负面的经验中,他都得到上帝的支持。这样,对耶稣·基督的信仰就带来了与上帝和与本身的和平,但这一信仰也不忽视世界上的一切问题。它使人变成真正具有人性,因为对他人显然真正人性的人对他人、对此时此地需要他的人,他的“邻人”是完完全全开放坦诚的。

所以我们问过:为什么要做基督徒呢?我们把回答简化为扼要的公式,那么这一回答一定会被理解的:

 跟随着耶稣·基督,
 在今天的世界上,
 人就能够按照真正的人性
 生活、行动、受苦和死去:
 在幸福和不幸之中,在生与死之中,
 他都得到上帝支持,也乐于助人。

注 释(Notes)

C IV:冲突

1. 决定

- ① 路加福音, 6:34 par; 参看马太福音 14:14; 15:32.
- ② 有关“追随”和门徒的论述见 G. Kittel, 词条“akoloutheo”载于 *ThW I*, 210 - 16; K. H. Rengstorf, 词条“manthano”载于 *ThW IV*, 392 - 465; E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zürich, 1962²; G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, pp. 144 - 52; M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*, Berlin, 1968.
- ③ 马可福音, 1:16 - 20; 2:14; 马太福音, 4:18 - 22; 路加福音, 5:9 - 11; 参看约翰福音, 1:35 - 51.
- ④ 约翰福音, 15:16.
- ⑤ 马太福音, 23:8 - 10.
- ⑥ 马太福音, 19:12.
- ⑦ 马太福音, 12:30; 路加福音, 11:23.
- ⑧ 马可福音, 9:40; 参看路加福音, 9:50.
- ⑨ 马可福音, 5:18 - 20.
- ⑩ 马可福音, 6:7 - 13; 马太福音, 10:1 - 11:1; 路加福音, 9:1 - 6; 10:1 -

16.

- ⑪ 马可福音, 1:17.
- ⑫ 路加福音, 5:10; 参看 5:1-9.
- ⑬ 马太福音, 10:40.
- ⑭ 马可福音, 3:14-15.
- ⑮ 马太福音, 8:20.
- ⑯ 马太福音, 10:7-22.
- ⑰ 马太福音, 10:24-25.
- ⑱ 路加福音, 14:28-33.
- ⑲ 路加福音, 9:59-62; 马太福音, 8:21-22.
- ⑳ 马可福音, 10:35-40.
- ㉑ 路加福音, 12:8-9; 马可福音, 8:38.
- ㉒ 马太福音, 8:23-27, 马可福音, 4:35-41.
- ㉓ 约翰福音, 14-16.
- ㉔ 马可福音, 9:33-35; 10:42-45.
- ㉕ 马太福音, 23:2-12.
- ㉖ 马可福音, 10:43-44 par.
- ㉗ 约翰福音, 13:1-17.
- ㉘ 有关“十二个人”和“门徒”首先参看的有辞典中的词条: *LThK* (K. H. Schelkle; A. Vögtle), *RGG* (II. Riesenfeld), *EKL* (H. D. Wendland), *ThW* (K. H. Rengstorf). 另外参看新近的专著: C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments*, London, 1944²; H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, 1953; K. H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt. Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes*, Freiburg, 1957; B. Rigaux, “Die ‘Zwölf’ in Geschichte und Kerygma” 见 H. Ristow/K. Matthiae 编, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin, 1960, pp. 468 - 86; G. Klein, *Die zwölf Apostel*.

Ursprung und Gehalt einer Idee, Göttingen, 1961; W. Schmithals, *Das kirchliche Apostelamt. Eine historische Untersuchung*, Göttingen, 1961; S. O. Barr, *From the Apostles' Faith to the Apostles' Creed*, New York, 1964; H. Küng, *The Church, Chapter D IV*; S. Freyne, *The Twelve. Disciples and Apostles*, London, 1968; G. W. Ittel, *Jesus und die Jünger*, Gütersloh, 1970; C. K. Barrett, *The Signs of an Apostle*, London, 1970/Philadelphia, 1972.

- ⑳ 哥林多前书. 15:5.
- ㉑ 马可福音, 3:14.
- ㉒ 马太福音, 19:28.
- ㉓ 使徒行传, 1:15 - 26.
- ㉔ 马可福音, 3:16 - 19; 马太福音. 10:2 - 4; 路加福音 6:14 - 16; Ac. 1:13.
- ㉕ 马可福音, 2:14 par.
- ㉖ 马可福音, 3:18.
- ㉗ 马可福音, 3:16.
- ㉘ 路加福音, 22:28, 31 - 32.
- ㉙ 马太福音, 13:47 - 50; 13:24 - 30.
- ㉚ 马太福音, 19:28.
- ㉛ 马太福音, 3:14; 在马可福音 6:30 中“门徒”似乎不是永远的称谓, 只是对“使徒”在偶然的活动中的称呼。
- ㉜ 路加福音, 6:13.
- ㉝ 今天命名之间的争论不再进行。新教立场的论述见 W. G. Kümmel, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus*, Uppsala, 1943; *Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung jesu*, Zürich, 1953; “Jesus und die Anfänge der Kirche” 见 *Studia Theologica* 7 (1953), pp. 1 - 27; “Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu” 见 *Zeit und Geschichte*,

Festschrift für R. Bultmann, Tübingen, 1964, pp. 31 - 46. 同时参见 A. Oepke, "Der Herrenspruch über die Kirche in der neueren Forschung" 载于 *Studia Theologica* 2 (1948), pp. 110 - 65; P. Nepper - Christensen, *Wer hat die Kirche gestiftet?*, Uppsala, 1950; O. Cullmann, *Peter*, London/Philadelphia, 1953; F. G. Downing, *The Church and Jesus*, London/Naperville, 1968.

天主教立场的论述见 A. Vögtle, "Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen" in *Sacra Pagina* II, Paris/Gembloux, 1959, pp. 280 - 94; "Jesus und die Kirche" in *Begegnung der Christen. Festschrift für O. Karrer*, Stuttgart/Frankfurt, 1959, pp. 54 - 81; "Der Einzelne und die Gemeinschaft in der Stufenfolge der Christusoffenbarung" 见 *Sentire Ecclesiam. Festschrift für H. Rahner*, Freiburg, 1961, pp. 50 - 91; "Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu" 见 *Gott in Welt. Festschrift für K. Rahner*, Freiburg, 1964, I, pp. 608 - 67. 同时参见 J. Betz, "Die Gründung der Kirche durch den historischen Jesus" 见 *ThQ* 138 (1958), pp. 152 - 83; O. Kuss, "Bemerkungen zum Fragenkreis: Jesus und die Kirche im NT" 见 *ThQ* 135 (1955), pp. 28 - 55; R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom*, London, 1963, pp. 215 - 49; 词条 "教会" 见 *LThK*, VI, 167 - 72; H. Riedlinger, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi*, Freiburg, 1966; H. Küng, *The Church*, D II, 3; F. J. Schierse, *Was hat die Kirche mit Jesus zu tun? Zur gegenwärtigen Problemlage biblischer Exegese und kirchlicher Verkündigung*, Düsseldorf, 1970.

有关新约教会学的总貌, 公会议大会之前的文献参见 H. Küng, *The Church*, A I, 3. 稍近的专著中可参见 D. M. Stanley, *The Apostolic Church in the New Testament*, Westminster, Md., 1965; N. J. Bull, *The Rise of the Church*, London, 1967; B. Gherardini, *La Chiesa nella storia della teologia protestante*, Turin, 1969; R. McKelvey, *The New Temple*.

The Church in the New Testament, London, 1969; J. Hainz, *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde - Theologie und Gemeinde - Ordnung*, Regensburg, 1972.

- ④ 马太福音, 16:18.
- ④ 关于彼得的问题目前天主教的一致意见可参见近期的文章: A. Vögtle, "Messiasbekenntnis und Petrusverheissung. Zur Komposition Mt. 16: 13 - 23 par." (1957 - 58), 重印 *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung*, Düsseldorf, 1971, pp. 137 - 70; B. Rigaux, "St. Peter in Contemporary Exegesis" 见 *Concilium*, September 1967, pp. 72 - 86. 同时参见 R. Pesch, "The Position and Significance of Peter in the Church of the New Testament" 见 *Concilium*, April 1971, pp. 21 - 35; J. Blank, "The Person and Office of Peter in the New Testament" 见 *Concilium*, March 1973, pp. 42 - 55; W. Trilling, "Zum Petrusamt im Neuen Testament. Traditionsgeschichtliche Überlegungen anhand von Matthäus, 1 Petrus und Johannes" 见 *ThQ* 151 (1971), pp. 110 - 33. 这 3 位作者的一致意见可见 H. Küng, *Fehlbar? Eine Bilanz*, Zürich/Einsiedeln/Cologne, 1973, pp. 405 - 14; R. E. Brown/K. P. Donfried/J. Reumann 编, *Peter in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, Minneapolis, 1973.
- ⑤ 马可福音, 7:27; 马太福音, 15:24; 10:6.
- ⑥ 马可福音, 16:15; 马太福音, 28:18 - 20.
- ⑦ 以赛亚书, 25:6 - 9.
- ⑧ 马太福音, 8:11 - 12; 马太福音, 25:32 - 40; 5:14. 有关异教民族朝覲的思想见 J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, London/Naperville, 1958.
- ⑨ 马可福音, 8:27 - 28.
- ⑩ 参看 B II, 3: "历史的批评是信仰的辅助吗?"

- ⑤① 有关救世主的称号参见 V. Taylor, *The Names of Jesus*, London, 1953; R. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus*, Naperville, 1954/London, 1955², pp. 79 - 117; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, London, 1963/Philadelphia, 1964; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen, 1963; L. Sabourin, *Les noms et titres de Jésus*, Bruges/Paris, 1963; B. van Iersel, "Der Sohn" in den synoptischen Jesusworten, Leiden, 1961. 有关论耶稣的书可参见 G. Bornkamm, pp. 169 - 78, 227 - 32; J. Blank, pp. 77 - 86. 新约神学中可参见 R. Bultmann, § 7, 12; H. Conzelmann, § 10; J. Jeremias, pp. 250 - 76; K. H. Schelkle, Vol. 2 § 11. 同时参看 *Theological Dictionary of the New Testament* 和神学辞典中的相关词条。
- ⑤② 马可福音, 8:29.
- ⑤③ 马可福音, 14:61.
- ⑤④ 马太福音, 11:27; 马可福音, 13:32.
- ⑤⑤ 例如, J. Jeremias, pp. 250 - 51.
- ⑤⑥ 但以理书, 7:13 - 14.
- ⑤⑦ 埃塞俄比亚的以诺 37:71; 4 以斯拉记, 13.
- ⑤⑧ 参看 J. Jeremias, 前引书, § 23.
- ⑤⑨ 有关人子的问题除前引关于救世主的称号的著作外参见 E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund, 1955; E. Schweizer, "Der Menschensohn" 见 *Neotestamentica*, Zürich, 1963, pp. 56 - 84; H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh, 1959; P. Vielhauer, "Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu. Jesus und der Menschensohn" 见 *Aufsätze zum Neuen Testament*, Munich, 1965, pp. 55 - 140, 145 - 46; C. Colpe, 词条 "hyios tou anthropou" 见 *ThW*. Stuttgart, 1969, 403 - 81.
- ⑥① 参看 Q 字原材料中, 特别参看路加福音, 12:8 - 9.
- ⑥② 路加福音, 15:14.

- ⑫ 马太福音, 5:21 - 48; 参看马可福音. 10:5.
- ⑬ 马太福音, 12:42; 12:6.
- ⑭ 马太福音, 12:41.
- ⑮ 约翰福音, 1:46.
- ⑯ 马可福音, 11:28 - 33.
- ⑰ 马太福音, 11:6 par.
- ⑱ 路加福音, 24:21.

2. 关于上帝的辩论

- ① 参看 A II; “另一维度”。
- ② 除新、旧约神学(新约参见 B II, 旧约参见以下)和论述宗教的比较研究的有关文献之外(A III), 特别参看有关上帝的问题的神学文献(A II).
- ③ A. Görres, “Glaube und Unglaube in psychoanalytischer Sicht” 见国际天主教评论, *Communio* I(1973), pp. 481 - 504.
- ④ 更加精当的解释参见 H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, Freiburg, 1970, Chapter VIII, 2: “Die Geschichtlichkeit Gottes.” 有关旧约中对上帝的理解参见以下神学家的论述: W. Eichrodt, P. Heinisch, E. Jacob, P. van Imschoot, L. Köhler, G. von Rad, T. Vriezen. 关于“以色列的上帝”的有价值的调查见 *The Common Catechism*, London/New York, 1975, Chapter VI.
- ⑤ 马可福音, 12:29 - 31.
- ⑥ 参看关于旧约的简介, 特别是 J. A. Bewer, O. Eissfeldt, A. Feuillet, G. Fohrer, W. O. E. Oesterley, R. H. Pfeiffer, A. Robert, T. H. Robinson, A. Weiser.
- ⑦ 申命记, 26:8.
- ⑧ 出埃及记, 15:1 - 21.
- ⑨ 以赛亚书, 40 - 55.
- ⑩ 马可福音, 15:37.

- ① 以赛亚书, 52:13 - 53:12.
- ② 参看, E. Conze, *Buddhism. Its Essence and Development*, Oxford, 1953, p.40.
- ③ 诗篇, 94:9.
- ④ 关于“做一个人”的细致分析(“对等”, “能称‘你’”, “能回答”, “在……之间”)及其对上帝的适用见 H. Ott, *God*, Edinburgh, 1974, 第 4 和第 5 章。这里也包括了与“后神论”对上帝的理解的辩护者的讨论。这种联系参见同一作者的 *Wirklichkeit und Glaube*, Vol. II, “Der persönliche Gott,” Göttingen/Zürich, 1969, 特别是第 3—4 章。同时参看 P. Tillich, *Systematic Theology*, Vol. I, Chicago, 1951/London, 1953, pp. 270 - 72.
- ⑤ 以下内容参看, H. Küng, *Die Menschwerdung Gottes*, VIII, 2: “Die Geschichtlichkeit Gottes.”
- ⑥ 有关神人共性表现参看 P. van Imschoot, *Théologie de l' Ancien Testament*, Vol. I, Paris/Tournai, 1954, pp. 28 - 30; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, Vol. I, London, 1961, pp. 211 - 20; E. Jacob, *Theology of the Old Testament*, London, 1958, pp. 39 - 42; T. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, Oxford, 1966, pp. 171 - 75; G. von Rad, *Old Testament Theology*, London/Edinburgh, Vol. I, 1962, p.219.
- ⑦ 参看 A II, 2: “上帝观念的歧义性”。
- ⑧ 这是黑格尔上帝哲学的全部讨论的目标, 其发展见 H. Küng, *Menschwerdung Gottes* (特别参看第 8 章, 2)。
- ⑨ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, p. 70
- ⑩ 参看 F. K. Mayr, “Patriarchalisches Gottesverständnis? Historische Erwägungen zur Trinitätslehre” 见 *ThQ* 152(1972), pp. 224 - 55.
- ⑪ 出埃及记. 4:22 - 23; 31:9; 以赛亚书 63:16.
- ⑫ 续篇, 2:7.
- ⑬ Si. 4:10; Ws. 2:16 - 18.
- ⑭ 禧年书, 1:24.
- ⑮ 马太福音, 5:44 - 48.

- ②⑥ 马太福音, 10:29 - 31.
- ②⑦ 马太福音, 6:8.
- ②⑧ 马太福音, 6:32.
- ②⑨ 路加福音, 15:11 - 32.
- ③⑩ 特别参看 *J. Jeremias, The Prayers of Jesus*, London/Naperville, 1967, pp. 11 - 65; *New Testament Theology, Part I*, London/Philadelphia, 1971, pp. 63 - 68.
- ③⑪ 同时参看诗篇 89:27(称上帝作“我的父亲”的神圣特权, 参看 Si. 51:10), 同样以赛亚书中失望的叫喊 63:16; 64:8; 耶利米书, 3:4.
- ③⑫ 马可福音, 14:36.
- ③⑬ 加拉太书, 4:6; 罗马书, 8:15; 这种联系参看马太福音 23:9.
- ③⑭ 马太福音, 6:9.
- ③⑮ 马太福音, 6:9 - 13.
- ③⑯ 路加福音, 11:2 - 4.
- ③⑰ 马可福音, 11:25; 马太福音, 6:14 - 15; 18:35.
- ③⑱ 马太福音, 6:7 - 8.
- ③⑲ 路加福音, 11:5 - 8.
- ④⑩ 路加福音, 18:1 - 5.
- ④⑪ 马太福音, 7:7 - 11; 路加福音, 11:9 - 13.
- ④⑫ 马太福音, 6:10; 参看马可福音, 14:36.
- ④⑬ 马太福音, 6:6.
- ④⑭ 路加福音, 5:16; 6:12; 9:18, 28 - 29.
- ④⑮ 马可福音, 1:35; 6:46 par.; 14:32 - 39.
- ④⑯ 马太福音, 11:25.
- ④⑰ H. Conzelmann, *An Outline of the Theology of the New Testament*, London, 1969, pp. 101 - 5.
- ④⑱ G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, p. 129.
- ④⑲ J. Jeremias, *New Testament Theology, Part I*, § 6, pp. 56 - 67. 文本的重构见 p. 59. 第一次提及“约翰天空上的惊雷”见 Karl von Hase, *Die*

Geschichte Jesu, Leipzig, 1877, p. 422, Jeremias 引用, p. 56.

⑤ 马可福音, 10:18.

3. 终结

① 马可福音, 3:6.

② 参看 K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesus - Überlieferung*, Berlin, 1919; 重印本, Darmstadt, 1964.

③ 马太福音, 5:35.

④ 路加福音, 19:11; 24:21; 使徒行传, 1:6.

⑤ 马可福音, 8:31; 9:31; 10:33 - 34.

⑥ 约翰福音, 7:52.

⑦ 马可福音, 2:24; 3:6.

⑧ 马可福音, 6:17 - 29.

⑨ Josephus, *Antiquities*, 18, 118 - 19.

⑩ 路加福音, 13:31.

⑪ 马太福音, 23:35; 路加福音, 13:33.

⑫ 以赛亚书, 53:12.

⑬ 马可福音, 10:45.

⑭ 马可福音, 14:24.

⑮ 这方面至少需要重视下文提供的材料 J. Jeremias, *New Testament Theology*, Part I, pp. 276 - 86.

⑯ 马可福音, 9:31.

⑰ 马可福音, 8:33.

⑱ 根据约翰福音 4:2, 门徒受过洗礼。

⑲ 马可福音, 16:15 属于附录章节; 约翰福音 3:5 的证明不确定; 马太福音的三位一体形式的结论上溯到团体传统和行为。

⑳ 有关洗礼的阐述见 H. Küng, *The Church* C III, 1: "Members through baptism" (附带 1965 年前的大量文献目录)。其他近作包括: G. R.

Beasley – Murray, *Baptism in the New Testament*, London, 1962/Grand Rapids, 1973; W. Bieder, *Die Verheissung der Taufe im Neuen Testament*, Zürich, 1966; K. Barth, *Church Dogmatics*, Vol. IV, 4: “The Christian Life” (片断). “Baptism as the Foundation of the Christian Life,” Edinburgh, 1969; N. Gäumann, *Taufe und Ethik. Studien zu Römer 6*, Munich, 1967; O. Böcher, *Christus Exorzista. Dämonismus und Taufe im Neuen Testament*, Stuttgart, 1972.

- ① 哥林多前书, 11:23 – 25; 马可福音, 14:22 – 25; 马太福音, 26:26 – 29; 路加福音, 22:15 – 20.
- ② 哥林多前书, 11:23 – 25.
- ③ 马可福音, 6:30 – 44; 8:1 – 10 par: 马可福音, 2:18 – 20.
- ④ 马可福音, 14:25.
- ⑤ 哥林多前书, 11:25.
- ⑥ 出埃及记 24:8 – 11.
- ⑦ 耶利米书, 31:31 – 34.
- ⑧ 特别参看以赛亚书 53:4 – 10.
- ⑨ 马可福音, 14:22.
- ⑩ 有关圣餐的阐述参见 H. Küng, *The Church*, C III, 2: “United in the fellowship of the Lord’s Supper” (1965 年的大量文献目录)。其他近著包括 J. J. von Allmen, *Essai sur le Repas du Seigneur*, Neuchâtel, 1966; C. O’Neill, *New Approaches to the Eucharist*, Staten Island, 1967; G. N. Lammens, *Het commemoratieve Aspect van de Avondmaalsviering*, Kampen, 1968; J. M. Powers, *Eucharistic Theology*, New York, 1972; J. P. de Jong, *Die Eucharistie als Symbolwirklichkeit*, Regensburg, 1969; B. Sandvik, *Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament*, Zürich, 1970; H. Schürmann, *Jesu Abendmahlshandlung als Zeichen für die Welt*, Leipzig, 1970; R. Feneberg, *Christliche Passafeyer und Abendmahl. Eine biblischhermeneutische Untersuchung der ntl.*

Einsetzungsberichte, Munich, 1971; H. Fries, *Ein Glaube. Eine Tauffe. Getrennt beim Abendmahl?*, Graz, 1971; H. Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus*, Stuttgart, 1972; A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*, Munich, 1973.

- ① 这种联系可参看: E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen, 1968.
- ② 参看 G. Schneider, *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien*, Munich, 1973 包括一个诠释受难故事的近著概要。K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments*, Heidelberg, 1949. 有关第 4 福音书参看 A. Dauer, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium*, Munich, 1972.
- ③ 以赛亚书, 53.
- ④ 撒迦利亚书, 9:9.
- ⑤ 马可福音, 14:21.
- ⑥ 路加福音, 24:26-27.
- ⑦ 马可福音, 14:47; 路加福音, 22:49-51; 约翰福音, 18:10-11.
- ⑧ 路加福音, 22:44(一个有争议的文本, 可能被篡改过)。
- ⑨ 马可福音, 14:51-52.
- ⑩ 马可福音, 15:21.
- ⑪ 马太福音, 27:32; 路加福音, 23:26.
- ⑫ 马可福音, 15:40 par. 与约翰福音比较, 19:25.
- ⑬ 马可福音, 15:24 par.
- ⑭ 马可福音, 15:27-28.
- ⑮ 马可福音, 15:29-30.
- ⑯ 参看马可的启示马可福音, 13; 马太福音, 24; 路加福音, 21:5-36.
- ⑰ 马可福音, 11:27-33 par.
- ⑱ 马可福音, 13:2; 马可福音, 14:58.
- ⑲ 参看 C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, New York/London -

Glasgow, 1961, pp. 100 - 1.

- ⑤ 马可福音, 14:1 - 2.
- ⑥ 约翰福音, 19:42; 马可福音, 15:42.
- ⑦ 马太福音, 26:15; 参看约翰福音, 12:6.
- ⑧ 马太福音, 27:9; 参看撒迦利亚书, 11:12 - 13.
- ⑨ 马可福音, 14:10 - 11; 马太福音, 26:14 - 16; 27:3 - 10.
- ⑩ 马可福音, 14:17 - 21 par.
- ⑪ 马可福音, 14:32 - 42 par.
- ⑫ 约翰福音, 18:4 - 9.
- ⑬ 参看 H. Lietzmann, *Der Prozess Jesu*, Berlin, 1931; J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, Stuttgart, 1951, Regeneburg 最新修订版, 1969; D. R. Catchpole, *The Trial of Jesus. A Study in the Gospels and Jewish Historiography from 1770 to the Present Day*, Leyden, 1971. 在论耶稣的著作中参看 G. Bomkamm, *Jesus*, pp. 163 - 64.
- ⑭ 马可福音, 14:55 - 64.
- ⑮ 马可福音, 14:62.
- ⑯ 诗篇, 110:1; 和但以理书, 7:13.
- ⑰ 马可福音, 14:58 par.
- ⑱ Josephus, *The Jewish War*, 6, 301 - 3.
- ⑲ 这一点在下文中很清楚: 路加福音, 23:2; 约翰福音, 19:12, 15; 马可福音, 15:9 - 10.
- ⑳ 马可福音, 15:2, 9, 12, 18, 26, 32 及类似部分。
- ㉑ 马太福音, 19:27.
- ㉒ 路加福音, 23:6 - 12.
- ㉓ 约翰福音, 18:33 - 38; 19:6 - 16.
- ㉔ 约翰福音, 19:19 - 22.
- ㉕ 马可福音, 15:15 - 20 par.
- ㉖ 马可福音, 15:24 par.

- ⑦ 参看 J. Schneider, 词条.“stauros”见 *ThW* VII, 572 - 84.
- ⑧ 马可福音, 15:33; 参看阿摩司书, 8:9 - 10.
- ⑨ 约翰福音, 11:49 - 50.
- ⑩ C I, 2:“是革命吗?”
- ⑪ 除大部分与 J. Moltmann 的意见一致外, 我们完全不同意他在 *The Crucified God* 中的系统化, pp. 126 - 45.
- ⑫ 马可福音, 12:17 par.
- ⑬ 约翰福音, 19:7.
- ⑭ 申命记, 21:23. 犹太法律对偶像崇拜者和亵渎者在用石头砸之后, 吊在树上作为额外的惩罚。
- ⑮ 参看加拉太书, 3:13.
- ⑯ Justin, *Dialogue with Tryphon*, 89 - 90.
- ⑰ 马可福音, 15:28.
- ⑱ 哥林多后书, 5:21.
- ⑲ 马可福音, 15:40 - 41.
- ⑳ 路加福音, 23:39 - 43.
- ㉑ 约翰福音, 19:26 - 27.
- ㉒ 马可福音, 15:37; 马太福音. 27:50.
- ㉓ 马可福音, 14:34 par.
- ㉔ 路加福音, 22:43.
- ㉕ 路加福音, 23:46; 参看诗篇. 31:6.
- ㉖ 约翰福音, 19:30.
- ㉗ 诗篇, 22:2; 马可福音, 15:34; 马太福音, 27:46.
- ㉘ J. Moltmann, 前引书, pp. 146 - 49.
- ㉙ 马可福音, 15:42 - 47.
- ㉚ 马可福音, 15:44 - 45.
- ㉛ 哥林多前书, 15:35.

C V: 新生

1. 开始

- ① E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1959, Frankfurt, 1967, p. 1297; 参看 pp. 1297 - 1391.
- ② 即使是路加, 他制止了门徒的逃散, 用安慰和开导缓和了耶稣的死, 但他也明白说道门徒们破碎的希望(路加福音 24:21)。
- ③ H. Grass 对有关复活的更久远的文献的研究见 *Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen, 1956(1970). 更近的讨论基础见 K. Barth, *Die Auferstehung der Toten*, Munich, 1924; *Church Dogmatics*, Vols. IV, 1 } 59, 3; IV, 2 } 64, 2 - 4; R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, } 7 and 33; 同上, *Das Verhältnis der urchristlichen Botschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg, 1962; W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem*, Gütersloh, 1964; 同上, *The Resurrection of Jesus of Nazareth*, London, 1970 (*Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Gütersloh 的译本, 1968)。

除论述耶稣书中的有关评论外, 以下著作在最近的讨论中十分重要: H. von Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, Heidelberg, 1966; G. Koch, *Die Auferstehung Jesu Christi*, Tübingen, 1959; W. Künneth, *Glauben an Jesus? Die Begegnung der Christologie mit der modernen Existenz*, Munich/Hamburg, 1969; J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Jesu Christi. 1 Kor. 15: 1 - 11*, Stuttgart, 1967; 同上, *Die Osterbotschaft der vier Evangelien*, Stuttgart, 1970; P. Seidenstücker, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten*, Stuttgart, 1967; L. Schenke,

Auferstehungsverkündigung und leeres Grab, Stuttgart, 1968; H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Einsiedeln, 1970; K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Freiburg, 1968; J. Blank, *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung*, Munich, 1968, pp. 133 - 248; 同上, "The God of the Living" in J. Feiner/L. Wischer (eds.), *The Common Catechism*, London/New York, 1975, Chapter 8, 特别是 pp. 162 - 85; F. Mussner, *Die Auferstehung Jesu*, Munich, 1969; G. Kegel, *Auferstehung Jesu - Auferstehung der Toten. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament*, Gütersloh, 1970; U. Wilckens, *Auferstehung*, Stuttgart/Berlin, 1970; X. Léon - Dufour, *Résurrection de Jésus et Message pascal*, Paris, 1971; K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments*, Vol. II, especially | 9: "Auferweckung und Erhöhung - Geschichte und Deutung," pp. 128 - 50; R. H. Fuller, *The Formation of the Resurrection Narratives*, New York, 1971/London, 1972.

以下杂集提供了重要的材料: W. Marxsen/U. Wilckens/G. Dellling/H. G. Geyer, *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, Gütersloh, 1968; *Auferstehung heute gesagt. Osterpredigten der Gegenwart*, Gütersloh, 1970; J. Delorme 等, *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Paris, 1969; A. Jaubert/X. Léon - Dufour/E. Floris/J. Cardonnel/M. Oraison/R. Dulong/M. de Certcau/J. - L. Afchain, *Dossier sur la résurrection - Lettre Nr. 163 - 164*, Paris, 1972.

- ④ 参看论耶稣复活的基础文本: 马可福音 16:1 - 8; 马太福音, 28; 路加福音, 24; 约翰福音, 20; 哥林多前书, 15:3 - 8.
- ⑤ Gospel of Peter, Chapter 8:35 - 44.
- ⑥ 哥林多前书, 15:5 - 8; 加拉太书, 1:16; 哥林多前书, 9:1.
- ⑦ 马太福音. 16:18.

- ⑧ 路加福音, 22:32.
- ⑨ 约翰福音, 21:15 - 17.
- ⑩ 但要参看早期作品, 帖撒罗尼迦前书, 4:14.
- ⑪ 参看罗马书, 6:4; 8:11, 34; 10:9; 哥林多前书, 6:4; 以弗所书, 1:20; 提摩太后书, 2:8; 使徒行传, 2:24; 3:15; 4:10; 5:30; 10:40; 13:30, 37.
- ⑫ 使徒行传, 2:24.
- ⑬ 马可福音, 12:25; 路加福音, 20:36.
- ⑭ 哥林多前书, 15:44.
- ⑮ 哥林多前书, 15:43.
- ⑯ 哥林多前书, 15:52.
- ⑰ 参看 K. Barth, *Church Dogmatics*, IV, 1, Edinburgh, 1956, pp. 315 - 52.
- ⑱ 参看 R. Bultmann, "New Testament and Mythology" 见 H. W. Bartsch, *Kerygma and Myth*, Vol. I, London, 1953, pp. 41 - 42.
- ⑲ 这是 W. Marxsen 在 *Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem* 中的观点, Gütersloh, 1967, p. 25. 在一部译成英文的晚期著作中, *The Resurrection of Jesus of Nazareth*, London, 1970, 表明在复活中含有比耶稣的事业更多的东西。参看 P. Schoonenberg, *The Christ*, London/New York, 1971, pp. 156 - 66.
- ⑳ R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg, 1960, p. 27.
- ㉑ 参看 E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zürich, 1972; W. Thüsing, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie*, Stuttgart, 1969; G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts und Erhöhungstexten bei Lukas*, Munich, 1971; 同上, *Die Himmelfahrt Jesu. Erfindung oder Erfahrung*, Stuttgart, 1972.
- ㉒ 尤其是诗篇, 110:1; 68:19.
- ㉓ 使徒行传, 2:36.
- ㉔ 参看罗马书, 1:3 - 4.

- ② 加拉太书, 1:15 - 16.
- ③ 有关全部问题特别参看前述 G. Lohfink 的两部著作。
- ④ 路加福音, 24:50 - 52; 使徒行传, 1:9 - 14.
- ⑤ 列王纪上, 2:11.
- ⑥ 诗篇, 110:1.
- ⑦ 使徒行传, 1:11.
- ⑧ 参看 E. Lohse, 词条“pentekoste”见 *ThW* VI, 44 - 53, 和有圣经及神学百科中有关五旬节的词条。推荐的近期专著有 J. Kremer, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg. 2:1 - 13*, Stuttgart, 1973.
- ⑨ 约翰福音, 20:22.
- ⑩ 使徒行传, 8:14 - 17; 19:1 - 7; 参看 10:44 - 48.
- ⑪ 参看 H. Küng, “Die Firmung als Vollendung der Taufe”见 *ThQ* 154 (1974), 26 - 47. 这些复杂的问题已经被用注释的、系统的和历史的方法研究过, 并由我的一位学生详细论述过, J. Amougou - Atangana, in *Ein Sakrament des Geistempfangs? Zum Verhältnis von Taufe und Firmung*, Freiburg/Basle/Vienna, 1974.
- ⑫ 加拉太书, 17:32.
- ⑬ 但以理书, 12:1 - 2.
- ⑭ 参看 W. Pannenberg, *Jesus - God and Man*, Philadelphia/London, 1968 [3; 同上, *The Apostles' Creed*, London, 1972, pp. 106 - 9.
- ⑮ 哥林多前书, 15:20.
- ⑯ 歌罗西书, 1:18; 启示录, 1:5.
- ⑰ 马可福音, 5:21 - 43 par.
- ⑱ 路加福音, 7:11 - 17.
- ⑲ 约翰福音, 11.
- ⑳ 有关隐“入”上帝的问题特别参看 Karl Rahner 论述死亡神学的近作 K. Rahner/W. Thüsing, *Christologie - systematisch und exegetisch*, Freiburg/Basle/Vienna, 1972, Chapter IV.

- ④ 这是 W. Marxsen 的观点。我们感谢他对有关复活和忠诚的重要性的问题的更加清晰的观点(紧接 Bultmann)。
- ⑤ 参看 G. Bertram, "Die Himmelfahrt vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung" 见 *Festgabe für A. Deissmann*, Tübingen, 1927, pp. 187 - 217.
- ⑥ 约翰福音, 3:14; 8:28; 12:32, 34.
- ⑦ 约翰福音, 17:4 - 5. 参看 W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster, 1970.
- ⑧ 罗马书, 4:17.
- ⑨ 参看罗马书, 4:24; 哥林多后书, 1:9; 4:14; 加拉太书, 1:1; 帖撒罗尼迦前书, 1:10; 4:14; 彼得前书, 1:21.
- ⑩ 罗马书, 4:17.
- ⑪ 马可福音, 12:26 - 27; 参看哥林多后书, 1:9.
- ⑫ 马可福音, 12:24.
- ⑬ 罗马书, 4:24.
- ⑭ 参看罗马书, 8:11; 哥林多后书, 4:14; 加拉太书, 1:1; 以弗所书, 1:20; 歌罗西书, 2:12.
- ⑮ 参看, B II, 3: "历史的批评是信仰的辅助吗?"
- ⑯ 哥林多前书, 15:3 - 5.
- ⑰ 马可福音, 16:1 - 8.
- ⑱ 马可福音, 16:9 - 20.
- ⑲ 特别参看 K. Lehmann, 他想要解读从塔古姆文本到米德拉施文本的表白书(特别是 pp. 262 - 90)。
- ⑳ 参看, J. Gnllka, *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*, Munich, 1970, pp. 54 - 55.
- ㉑ 哥林多前书, 15:4.
- ㉒ 哥林多前书, 15:5 - 8.
- ㉓ 哥林多后书, 5:2 - 4.
- ㉔ 参看 G. Ebeling, *The Nature of Faith*, London, 1961/Philadelphia,

1967, pp. 66 - 67.

- ⑤ 马可福音, 16:5 - 6.
- ⑥ 使徒行传, 1:15.
- ⑦ 路加福音, 24:22 - 24.
- ⑧ 马可福音, 16:6.
- ⑨ 马可福音, 16:6.
- ⑩ 马可福音, 16:8.
- ⑪ 马太福音, 28:8.
- ⑫ 马可福音, 16:8.
- ⑬ 路加福音, 24:5.
- ⑭ 参看 DS 10 - 41; 及 76, 801, 852; DS 738, 1077.
- ⑮ 彼得前书, 3:18 - 20.
- ⑯ F. Spitta, *Christi Predigt an die Geister*, Göttingen, 1890.
- ⑰ K. Gschwind, *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt*, Münster, 1911.
- ⑱ After B. Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, Copenhagen, 1946, W. Bieder, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi*, Zürich, 1949, 特别参看 W. J. Dalton 在调查了整个研究状况后所做的有说服力的解决办法, 见 *Christ's Proclamation to the Spirits*, Rome, 1965, 又见下文总结, "Interpretation and Tradition. An Example from 1 Peter" 见 *Gregorianum* 49 (1968), pp. 11 - 37. 关于彼得第一封信的评论也需参考, 特别是以下几位作者: U. Holzmeister, E. G. Selwyn, B. Reicke, C. Spicq 和 K. H. Schelkle. 同时参看以下几位学者解释使徒信经中有关这一题目的部分: K. Barth, W. Pannenberg and J. Ratzinger.
- ⑲ Slavonic Enoch, 7:1 - 3.
- ⑳ 参看以弗所书, 6:12; 哥林多前书, 2:8; 歌罗西书, 2:15; 路加福音, 10:18.
- ㉑ 参看 C IV, 3: "是徒劳吗?"
- ㉒ 参看 C II, 2: "事实真象"。

- ⑧ 参看 H. Haag, *Abschied vom Teufel*, Zürich/Einsiedeln/Cologne, 1969.
- ⑨ 参看 H. Haag 有关魔鬼的大部头著作: *Teufelsglaube*, Tübingen, 1974.
- ⑩ 1 Co. 15:24 - 28; Rm. 5:18; 1 P. 4:6.
- ⑪ 有关耶稣堕入地狱的论述参看下文中令人深思的章节: H. U. von Balthasar, "Der Gang zu den Toten", 见 *Mysterium Salutis*, III/2. Einsiedeln/Zürich/Cologne, 1969, pp. 227 - 55.
- ⑫ 参看 R. Pesch, 他超越了 U. Wilckens 并且接受了 Wilckens 的门徒的假设, K. Berger, 见 "Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu" 载于 *ThQ* 153(1973), pp. 201 - 28.
- ⑬ 参见 *ThQ* 中的同一问题, pp. 229 - 69. W. Kasper, K. H. Schelkle, P. Stuhlmacher 和 M. Hengel 对 R. Pesch 的回答。此外, 回顾这段争论, H. Küng, "Zur Entstehung des Auferstehungsglaubens. Versuch einer systematischen Klärung" 见 *ThQ* 154(1974), pp. 103 - 17. 这段争论的更多的背景见 W. Kasper, *Einführung in den Glauben*, Mainz, 1972, 特别是 pp. 57 - 61; K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments*. Vol. II, Düsseldorf, 1973, § 9; P. Stuhlmacher, "Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu von den Toten und die Biblische Theologie" 见 *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 70 (1973), pp. 365 - 403; M. Hengel, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch - religionsgeschichtliche Studie zu Mt. 8: 21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge*, Berlin, 1968; 同上, "Christologie und neutestamentliche Chronologie" 见 *Neues Testament und Geschichte. Festschrift für O. Cullmann*, Zürich/Tübingen, 1972, pp. 43 - 67; 同上, "Die Ursprünge der christlichen Mission" 见 *New Testament Studies* 18 (1971/1972), pp. 15 - 38.
- ⑭ J. Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, Göttingen, 1958.
- ⑮ 诗篇 16:8 - 11; 以赛亚书, 52:13.
- ⑯ 创世纪 5:24; 列王纪下, 2:11.

- ② 马可福音, 6:14-16; 马可福音 9:9-13.
- ③ 参看 C IV, 3:“阶段”。
- ④ 甚至在路加福音, 22:31-32 中谈到了以后的对话。路加宽恕了门徒 (与马可和马太相比), 并且原谅了他们无声无息的逃散。
- ⑤ Goethe, *Faust*, Part One. Philip Wayne 译, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 1949, p. 61.
- ⑥ 出埃及记, 3:2, 16; 6:3; 1:7, 10.
- ⑦ 哥林多前书, 15:8; 加拉太书, 1:16.
- ⑧ 哥林多前书, 9:1.
- ⑨ 加拉太书, 1:11-17.
- ⑩ 哥林多后书, 12:1.
- ⑪ 哥林多后书, 11:17; 12:1.
- ⑫ 使徒行传, 9:1-9; 22:3-11; 26:9-20.
- ⑬ 参看 C II, 2:“是奇迹吗?”
- ⑭ 参看 C V, 1:“是传奇吗?”
- ⑮ 参看 G. Bornkamm, *Jesus*, pp. 180-86; J. Blank, *Jesus*, pp. 91-92; 同上, *The Common Catechism*, pp. 162-85.
- ⑯ 马太福音, 28:17; 约翰福音, 20:24-29; 同时参看路加福音, 24:11, 34.
- ⑰ 参看 G. Ebeling 在 *The Nature of Faith* 中的透彻分析, pp. 58-71.
- ⑱ 参看 G. von Rad, *Old Testament Theology*, Vol. II, Edinburgh/London, 1965, pp. 50-69 (“The Prophets’ Call and Reception of Revelation”).
- ⑲ 参看 C IV, 2:“对上帝的理解上的革命。”
- ⑳ 马太福音, 14:28-31.
- ㉑ 参看 K. Rahner (W. Thüsing), *Christologie - systematisch und exegetisch*, pp. 38, 40-42; 同上, “*Experiencing Easter*” 见 *Theological Investigations*, Vol. VII, pp. 159-68.
- ㉒ 哥林多前书, 15:32.
- ㉓ 参看哥林多前书. 15:12, 33-34.

- ⑭ 参看 E. Käsemann, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen, 1972, Chapter 3; 同上, *Perspectives on Paul*, London/Philadelphia, 1971, Chapter 2.
- ⑮ 有关与复活相关的问题深层的系统研究参看 P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, § 47; K. Barth, *Church Dogmatics*, Vols. IV/1 § 59, 3; IV/2 § 64, 2 - 4; H. U. von Balthasar, "Mysterium Paschale" 见 *Mysterium Salutis*, Vol. III, 2, Chapter 9; H. Ott, *Die Antwort des Glaubens*, art. 24; P. Tillich, *Systematic Theology*, Vol. II, pp. 175 - 90; J. Blank, "The God of the Living" 见 *The Common Catechism*, Chapter 8; 同时参看 K. Barth, W. Pannenberg 和 J. Ratzinger 在论使徒信经的书中有有关复活的文章。

2. 代表

- ① 参看约翰福音, 12:24.
- ② 参看马太福音, 23:8.
- ③ 参看路加福音, 7:39; 24:19; 约翰福音, 1:25.
- ④ 参看马可福音, 1:24; 约翰福音, 6:69.
- ⑤ 参看马太福音, 25:31 - 45.
- ⑥ 加拉太书, 5:13.
- ⑦ 有关基督学称号的教义上的阐释参见, C. Duquoc, *Christologie. Essai dogmatique*, Paris, 1968, pp. 131 - 328.
- ⑧ 我们要回到这点上来。
- ⑨ 参看 B II, 2: "不仅仅是传记。"
- ⑩ 参看 B II, 3: "关于耶稣的反结。"
- ⑪ 马可福音, 1:1.
- ⑫ 有关不同新约基督学的全面调查参见 E. Schweizer 见 *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments*, Munich/Hamburg, 1968.
- ⑬ 关于这一点参看上列论述耶稣称号的著作, 特别是以下作者: V. Taylor, O. Cullmann, F. Hahn, K. Sabourin 的新约神学研究及在 ThW. 中的相应文章。ThW. J. Gnllka 提供了有关新约基督学的起源的历

史批评的简明轮廓见 *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*, Munich, 1970.

- ⑭ 参看马可福音, 8:38; 路加福音, 9:26; 12:8.
- ⑮ 特别参看马太福音 10:32; 路加福音 12:8:前者中“人子”已被“我”取代。
- ⑯ 参看诗篇, 2:7; 诗篇 89:27-28.
- ⑰ 撒母耳记下, 7:12-16.
- ⑱ 罗马书, 1:3-4.
- ⑲ 使徒行传, 13:33; 参看诗篇, 2:7.
- ⑳ 马可福音, 1:9-11.
- ㉑ 路加福音, 1:32, 35.
- ㉒ 加拉太书, 4:4; 约翰福音, 3:16.
- ㉓ 参看 C IV, 1.
- ㉔ 哥林多后书, 5:21.
- ㉕ D. Sölle 在弄清代表的意思方面做了很多, 见 *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem "Tod Gottes"*, Stuttgart/Berlin, 1965. 批判性的研究参见 H. Gollwitzer, *Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes. Zum Gespräch mit Dorothee Sölle*, Munich, 1967.
- ㉖ 约翰福音, 14:28.
- ㉗ D. Sölle, 前引书, pp. 142-50.
- ㉘ 哥林多前书, 15:28.
- ㉙ 参看 C II, 1:“解神活化不可避免”。
- ㉚ 有关完成和最后的审判的问题除了百科全书中的文章, 特别参看 P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*,] 68-70; E. Brunner, *Dogmatik*, Vol. III, pp. 464-97; H. Ott, *Die Antwort des Glaubens*, art. 49; M. Schmaus, *Dogmatik*, Vol. IV/2; C. Schütz, “Consummation,” *The Common Catechism*, Chapter 22; P. Tillich, *Systematic Theology*, Vol. III,

pp. 420 - 52; O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, Vol. II, pp. 718 - 59. 同时参看以下几位在使徒信经评注中有关审判和永恒生命的阐释: K. Barth, W. Pannenberg 和 J. Ratzinger. 近期的专著包括 P. Schütz, *Parusia. Hoffnung und Prophetie*, Heidelberg, 1960; G. C. Berkouwer, *De Wederkomst van Christus*, 2 vols., Kampen, 1961 - 63; A. L. Moore, *The Parusia in the New Testament*, Leyden, 1966.

- ① 帖撒罗尼迦后书, 2:3 - 12.
- ② 约翰一书, 2:18, 22; 约翰二书 7.
- ③ 同时参看《启示录》13.
- ④ 参看 C II, 1:“现在与未来之间。”
- ⑤ 特别参看马可福音 13:24 - 32; 马太福音 24:29 - 36; 25:31 - 46; 路加福音 21:25 - 53; 约翰福音 5:25 - 29; 6:39 - 40, 44 - 54; 11:24; 12:48.
- ⑥ 参看 C. Schütz, 前引书, pp. 533 - 34.
- ⑦ 参看 W. Pannenberg, 'The Apostles' Creed', pp. 118 - 22.
- ⑧ 参看马太福音, 25:37 - 40.
- ⑨ 约翰福音, 5:24 - 25.
- ⑩ 根据马太福音, 25:35 - 36.
- ⑪ 双重划分清晰地见于 K. Barth, *Church Dogmatics*, II, 2, 特别是 pp. 457 - 58.
- ⑫ 哥林多前书. 15:24 - 28; 罗马书. 5:18; 参看彼得前书. 4:6.
- ⑬ 这些问题 K. Barth 作了最令人印象深刻的阐述, 见 *Church Dogmatics*, II, 2, Chapter 7: "The election of God" (从以下 3 个阶段展开 "the election of Jesus Christ," "the election of the community," "the election of the individual"), 目前讨论的状况见 K. Schwarzwaller, *Das Gotteslob der angefochtenen Gemeinde. Dogmatische Grundlegung der Prädestinationslehre*, Neukirchen, 1970.

3. 最终的区别

- ① 哥林多前书. 1:23 - 24.
- ② Cicero, *Pro C. Rabirio*, V, 16.
- ③ 参看 Cicero, *Second Speech Against Gaius Verres*, V, 64, 165; V, 66, 169.
- ④ 有关歌德和黑格尔对于十字架的不同态度参看 H. King, *Menschwerdung Gottes*, pp. 376 - 78.
- ⑤ D. T. Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist*, London, 1957: 特别是“Crucifixion and Enlightenment”, pp. 129 - 39(引语, p. 129).
- ⑥ 有关耶稣之死的神学阐释参看 G. Bornkamm, *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze I*, Munich, 1963; E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi*, Göttingen, 1963; 同上, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi*, Gütersloh, 1964; L. Morris, *The Cross in the New Testament*, Grand Rapids, 1965; E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie*, Göttingen, 1966; W. Popkes, *Christus traditus*, Zürich, 1967; P. Viering 编, *Das Kreuz Christi als Grund des Heils*, Gütersloh, 1967; 同上, *Zur Bedeutung des Todes Jesu*, Gütersloh, 1967, 评注性的文章有 H. Conzelmann, E. Flesseman, van Leer, E. Haenchen, E. Käsemann, E. Lohse; B. Klappert 编, *Diskussion um Kreuz und Auferstehung. Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung in Theologie und Gemeinde*, Wuppertal, 1967; A. Fohrer/G. Strobel/W. Schrage/P. Rieger, *Das Kreuz Jesu. Theologische Überlegungen*, Göttingen, 1969; E. Käsemann, *Perspectives on Paul*, London/Philadelphia, 1971; H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Düsseldorf, 1970; G. Dellling, *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung*, Göttingen, 1972; J. Moltmann, *The*

Crucified God. The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology, London, 1974.

- ⑦ 以赛亚书, 53.
- ⑧ 不必每次都提有关圣经的大量的评注。值得注意的有关基本的马可福音书的比较重要的评论有: P. Carrington, C. E. B. Cranfield, F. C. Grant, W. Grundmann, E. Haenchen, S. E. Johnson, E. Klostermann, E. Lohmeyer, D. E. Nineham, A. Schlatter, J. Schmid, J. Schniewind, V. Taylor, M. de Tuya, F. M. Uricchio/G. M. Stano. 我们已经强调了以下评论的价值, E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen, 1967, 有关圣婴的附注(pp. 206 - 8)在上下文中特别重要。
- ⑨ 马可福音, 1:9 - 11.
- ⑩ 马可福音, 3:11; 5:7.
- ⑪ 马可福音, 8:27 - 33.
- ⑫ 有关使徒保罗的研究参见以下学者的早期重要文章: W. Wrede, A. Schlatter, A. Schweitzer, K. Holl, R. Bultmann, R. Reitzenstein, H. Lietzmann, A. Oepke 等, K. H. Rengstorff 收集: *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Darmstadt, 1964, 同时参看 B. Rigaux 的陈述, *St. Paul et ses letters. État de la question*, Paris/Bruges, 1962. 有关保罗个人及其著作的更近的批判性著作包括: M. Dibelius, *Paul* (edited and completed by W. G. Kümmel), London/Philadelphia, 1953; H. J. Schoeps, *Die Theologie des Apostels Paulus im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen, 1959; P. Seidenstücker, *Paulus, der verfolgte Apostel Jesu Christi*, Stuttgart, 1965; G. Bomkamm, *Paul*, London/New York, 1971; O. Kuss, *Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche*, Regensburg, 1971. R. Bultmann, H. Conzelmann, W. Kümmel 的新约神学著作已经提到过, 也应参阅。有关神学的问题参见 E. Käsemann, *Perspectives on Paul*, London/Philadelphia, 1971.

- ⑬ 哥林多前书. 1:18.
- ⑭ 除了 H. Lietzmann 和 H. Conzelmann 所著有关哥林多前书的评论外, 参看 R. Baumann, *Mitte und Norm des Christlichen, eine Auslegung von 1 Kor. 1:1 - 3, 4*, Münster, 1968.
- ⑮ 有关这一部分参看以下著作的深刻论述: E. Käsemann, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen, 1968, Chapter 3; 同上, *Perspectives on Paul*, London/Philadelphia, 1971, pp. 54 - 59.
- ⑯ 有关加拉太书的评论特别参看 H. Lietzmann 和 H. Schlier; 更近的有 F. Mussner, *Der Galaterbrief*, Freiburg/Basle/Vienna, 1974.
- ⑰ F. Nietzsche, *Werke*, K. Schlechta 编, Vol. II, Munich, 1955, p. 1200.
- ⑱ F. Nietzsche, *Werke*, Vol. II, p. 1204 同时参看 K. Schlechta, *Nietzsche - Index*, 在“耶稣”类目下, pp. 172 - 73, 在“保罗”类目下, pp. 280 - 81.
- ⑲ 加拉太书, 3 - 4; 罗马书. 4.
- ⑳ 罗马书, 5:12 - 25; 哥林多前书, 15:42 - 49.
- ㉑ 哥林多前书, 1:13; 10:16 - 17; 12:12 - 31; 罗马书, 12:4 - 8; 参看加拉太书, 3:26 - 29; 罗马书, 1:18 - 3:28; 罗马书, 9 - 11.
- ㉒ 参看罗马书, 3:21 - 29 及罗马书, 6(洗礼)中的人类学的应用; 罗马书, 7(人的冲突状态); 罗马书, 8(精神的经历)和罗马书, 12 - 15 中的建议。
- ㉓ 有关耶稣和保罗的关系参看 R. Bultmann, “Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus” in *Glauben und Verstehen*, Vol. I, Tübingen, 1954, pp. 188 - 213; E. Jüngel, *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*, Tübingen, 1962; 特别是 J. Blank, *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung*, Munich, 1968; H. W. Kuhn, “Der irdische Jesus bei Paulus als traditionsgeschichtliches und theologisches Problem” 见 *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 67 (1970), pp. 295 - 320.
- ㉔ 哥林多后书, 5:16; 是 K. Barth 和 R. Bultmann 的主要来源。

- ②⑤ 参看 J. Blank, 前引书, Chapter 6. 这里所说的内容在有关的近期讨论报告中得到进一步的肯定和发展: R. Pesch, “‘Christus dem Fleisch nach kennen’ (2Kor. 5:16)? Zur theologischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus” 见 *Kontinuität in Jesus. Zugänge zu Leben, Tod und Auferstehung*, Freiburg/Basle/Vienna, 1974, pp. 9 - 34.
- ②⑥ 参看 J. Blank; 前引书, pp. 129, 323 - 24. 在这些段落中的主要教训(基督福音的布讲)是: 耶稣受难和复活(哥林多前书, 15:3 - 8), 最后的晚餐传统(哥林多前书, 11:23 - 25), 对结婚和离婚的态度(哥林多前书, 7:10 - 11), 关于传道士生活的教导(哥林多前书, 9:14), 戒淫的重要立场(帖撒罗尼迦前书, 4:9; 加拉太书, 5:13; 罗马书, 13:8 - 10; 哥林多前书 13), 大卫王的耶稣血统(罗马书, 1:3), 根据肉身来自以色列的基督(罗马书, 9:5), 亚伯拉罕的儿辈(加拉太书, 3; 罗马书, 4), 人类诞生及对法则的顺从(加拉太书, 4:4), 人类存在、自卑, 顺从死亡、软弱、贫穷和苦难(腓立比书, 2:6 - 8), (哥林多后书 13:4), (哥林多后书, 8:9), (哥林多前书, 11:23); 另外还有哥林多前书, 4:12; 13:2; 罗马书, 16:19.
- ②⑦ 腓立比书, 3:5 - 6.
- ②⑧ 加拉太书, 1:13 - 14.
- ②⑨ 参看 C II, 3:“最高的规范”。
- ③① 加拉太书, 1:13 - 14.
- ③② 参看哥林多前书, 1:17 - 31; 加拉太书 3:1 - 14.
- ③③ 参看 C V, 1:“信仰的根源。”
- ③④ 参看哥林多前书, 15:8 - 10; 9:1; 加拉太书 1:15 - 16; 腓立比书, 3:4 - 11. 同时参见 J. Blank, *Paulus und Jesus*, Chapter 4.
- ③⑤ 加拉太书, 1:1, 11 - 12.
- ③⑥ 加拉太书, 3:13; 参看, 2:17 - 19; 罗马书, 7:4.
- ③⑦ 加拉太书, 2:21.
- ③⑧ 哥林多前书, 10:23 - 33; 8:7 - 13; 罗马书, 14.

- ⑳ 在 O. Michel 和 O. Kuss 有关罗马人的评论之后出现了 E. Käsemann 的评论: *An die Römer*, Tübingen, 1973. 在这里, 早期的文献经受了一次彻底的批判性审查。
- ㉑ 罗马书, 1:18 - 3:20.
- ㉒ 罗马书, 3:21 - 5:21.
- ㉓ 罗马书, 6 - 8.
- ㉔ 罗马书, 9 - 11.
- ㉕ 罗马书, 12 - 15.
- ㉖ 罗马书, 3:28; 加拉太书, 2:16.
- ㉗ 这一文本的德文译者为 J. Zink, 这是他翻译新约的得体的译文中的一篇 (Stuttgart, 1965).
- ㉘ 我在 *Justification* 中发展了这一观点。 *The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection*, New York, 1964/London, 1965. 同时这一看法已大量流行, 正如在路德世界联盟和 1970 年 2 月 21—26 日的马耳他罗马公教会会议同意的研究委员会的文件上所见的样子。文本见于 *Herder - Korrespondenz* 25 (1971), pp. 536 - 44. 我的学生 C. Hempel 在称义问题的讨论上对文献已做了批判性的描述: *Rechtfertigung als Wirklichkeit. Ein katholisches Gespräch. Karl Barth. - Hans Küng - R. Bultmann und seine Schule*, Essen, 1974. 从天主教立场的圣经的证明参见 K. Kertelge, *Rechtfertigung bei Paulus. Studie zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs*, Münster, 1967. 同时参看 H. Küng, "Katholische Besinnung auf Luthers Rechtfertigungslehre heute" in *Theologie im Wandel. Festschrift zum 150 jährigen Bestehen der Katholisch - theologischen Fakultät an der Universität Tübingen*, Munich/Freiburg, 1967, pp. 449 - 68.
- ㉙ 罗马书, 3:28.
- ㉚ 哥林多前书, 3:11.
- ㉛ 腓立比书, 2:21: "别人都求自己的事, 并不求耶稣基督的事。" 参看哥

林多前书, 7:32 - 34:“上帝的事务”。

- ⑤ 参看哥林多后书 10 - 12.
- ⑥ 参看 B I, 1:“接受概念的票面价值。”
- ⑦ 参看 B II, 1:“不是一个神话。”
- ⑧ 哥林多前书, 2:2.
- ⑨ 约翰福音, 14:6.
- ⑩ 约翰福音, 6:35, 48, 51.
- ⑪ 约翰福音, 8:12.
- ⑫ 约翰福音, 10:7.
- ⑬ 约翰福音, 15:1, 5.
- ⑭ 约翰福音, 10:11.

C VI: 阐释

1. 辨别性阐释

- ① P. Tillich, *Systematic Theology*, Vol. II, p. 174.
- ② 这里就提到 W. F. Otto, K. Kerényi, M. Eliade, R. Pettazzoni 的全部著作和斯堪的纳维亚的“神话和仪式学派”及“乌普萨拉学派”。
- ③ 这里应提到 L. Levy - Bruhl 和 W. Wundt.
- ④ P. Tillich, *The Protestant Era*, Chicago, 1948, Chapter 15: “The End of the Protestant Era?”, 特别是 pp. 227 - 28; 参看 *Systematic Theology*, Vol. II, pp. 175 - 76, 189 - 90.
- ⑤ 参看 P. Tillich, *Systematic Theology*, pp. 175 - 76, 189 - 90
- ⑥ 这些观点来自 R. M. Frye 的报告, 这位美国文学史家在其中提出了一些重要观点, 但受到欧洲去除圣经神话色彩的争辩的忽视。该报告出版时标题为“A literary perspective for the criticism of the gospels”见 D.

G. Miller/D. Y. Hadidian, *Jesus and Man's Hope*, Vol. II, Pittsburgh, 1971, pp. 193 - 221. 我愿在此记录下我对匹兹堡神学研究班的谢意, 他们允许我参加了这个获益颇多的“福音书大会”。

- ⑦ 参看 H. Weinrich, “Narrative Theology” 见 *Concilium*, May 1973, pp. 46 - 56; J. B. Metz, “A Short Apology of Narrative,” 出处同上, pp. 84 - 96.
- ⑧ Frye 和 Weinrich 同持此观点。

2. 对死亡的阐释

- ① 近期最为系统的论述见 K. Barth, *Church Dogmatics*, Vol. IV, 1 - 3, 1956 - 69. Barth 不但联合了传统上分离的有关耶稣基督的个人(基督学)及其德行(基督救世学)的两种学说, 而且联合了有关两种本质(神和人)及两种心态(屈辱和荣升)的学说。因此他从 3 个连续的视角, 依据三职理论的古典框架, 讨论了基督教和解理论的 5 大主题: (Volumes IV, 1; IV, 2; IV, 3):

基督学: 耶稣基督作为真神—真人—神人, 祭司的一忠诚的一先知的职责。

罪孽神学: 人的自大—懒散—虚妄。

基督救世学: 人的赦罪—净洁—职业。

教会学: 教会的集会—机构—使命。

圣灵学: 信仰的觉醒—爱的生命—希望的启迪。

三职理论的体系化方式十分不同: D. Bonhoeffer, *Wer ist und wer war Jesus Christus?*, Hamburg, 1962, pp. 35 - 50; F. Buri, *Das dreifache Heilswerk Christi und seine Aneignung im Glauben*, Hamburg/Bergstedt, 1962; 同上 *Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens*, Vol. II, Berne/Tübingen, 1962, pp. 375 - 433; W. Pannenberg, *Jesus - God and Man*, Philadelphia/London, 1968, pp. 212 - 25; H. Ott, *Antwort des Glaubens*, pp. 266 - 75.

各种不同体系的比较, 的确表明在体系上提供便利的三职理论有

一个较薄弱的基础,它不仅导致了正式体系的困扰,而且导致了对新约复杂性的某种任意性和忽略。

- ② Anselm of Canterbury, "Cur Deus Homo" 见 *S. Anselmi Opera Omnia*, F. S. Schmitt 编, Vol. II, London/Melbourne/Toronto/New York, 1946, pp. 37 - 133.
- ③ 参看 H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung*, Düsseldorf, 1970, 概括并选取了有关教义史的更早著作。这本著作的重点(对基督救世学的一切复杂问题都很重要)在于对安瑟伦的赎罪理论(pp. 83 - 167)和阿奎那所做的进一步展开(pp. 167 - 226)的谨慎而又不失偏颇的批评。作为补充可参看 G. Greshake, "Erlösung und Freiheit Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury" 见 *ThQ* 153(1973), pp. 323 - 45; 同上, "Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte" 见 L. Scheffczyk 编, *Erlösung und Emanzipation*, Freiburg/Basle/Vienna, 1973, pp. 69 - 101.
- ④ Anselm of Canterbury, "Proslogion" 见 Schmitt, Vol. I, 1946, pp. 89 - 124, Chapters 2 and 3, pp. 101 - 3 中的引语。
- ⑤ 同上书, Chapter 15, p. 112.
- ⑥ 安瑟伦的概念和新约之间的对比清楚地见于 H. Kessler, 前引书, pp. 227 - 337; 比较同一作者的系统的续篇, *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf, 1972. 还有一个清醒得惊人的批评见 J. Ratzinger, *Introduction to Christianity*, London, 1968, pp. 172 - 74; 213 - 15.
- ⑦ 参看 H. Haag, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*, Stuttgart, 1966; U. Baumann, *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie* Freiburg/Basle/Vienna, 1970. 有关最近的讨论参看 H. Haag, "Die hartnäckige Erbsünde. Überlegungen zu einigen Neuerscheinungen" 见 *ThQ* 150 (1970), pp. 358 - 66, 436 - 56.
- ⑧ G. von Rad, *Old Testament Theology*, Vol. I, Edinburgh/New York, 1962, pp. 139 - 65; 同上, *Genesis*, London/Philadelphia, 1961.

- ⑨ 参看 A. von Harnack, *History of Dogma*, Vol. VI, London/Edinburgh/Oxford, 1899, pp. 76 - 77.
- ⑩ 参看马可福音, 10:45 par. ; 14:24 par.
- ⑪ 特别参看以塞亚书, 53.
- ⑫ 特别参看罗马书 3:24 - 26: 一份信仰表白书, 夹杂着旧约主题, 据推测是被保罗借用的。
- ⑬ 哥林多前书, 5:7.
- ⑭ 约翰福音, 1:29; 参看启示录, 5:6 等处。
- ⑮ 特别参看希伯来书, 2:17; 7 - 10.
- ⑯ 哥林多后书, 5:18.
- ⑰ 参看腓立比书, 7 - 8; 希伯来书, 9:14.
- ⑱ 罗马书, 6:10; 希伯来书, 7:27; 9:12; 10:10.
- ⑲ 希伯来书, 13:8.
- ⑳ 参看 H. Kessler, 前引书, pp. 186 - 87, 330 - 35.
- ㉑ 参看腓力比书, 2:7 - 8; 希伯来书, 9:14.
- ㉒ 参看 *ThW* 中有关下述词语的文章: “anti” (F. Büchsel), “dia” (A. Oepke), “pen” 和 “hyper” (H. Riesenfeld).
- ㉓ 参看 C V, 2: “代表”。
- ㉔ 哥林多前书, 11:20.
- ㉕ *Eucharistia* 首次使用于 *Didache* 9, 10, 由 Ignatius 和 Justin.
- ㉖ 参看 *The Church*, C III, 2.
- ㉗ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt, 1966, pp. 352 - 59.
- ㉘ R. L. Rubenstein, *After Auschwitz*, New York, 1966.
- ㉙ K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, 1953, pp. 11 - 12.
- ㉚ G. W. Leibniz, “Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal” 见 *Werke*, C. J. Gerhardt 编, Vol. VI, Berlin, 1885, pp. 3 - 15.
- ㉛ I. Kant, “Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der

- Theodizee" 见 *Werke*, W. Weischedel 编, Vol. VI, Darmstadt, 1964, pp. 103 - 24.
- ⑳ G. F. W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* 见 *Lasson - Hoffmeister* 的批评合集, Vol. VIII, p. 938. 参看 H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, Chapter VII, 2: "Christus in der Weltgeschichte."
- ㉑ 参看 A I, 3: "不放弃希望".
- ㉒ 参看 O. Marquard, "Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein?" 载 *Philosophisches Jahrbuch*, 79 (1972), pp. 241 - 53. 引语见 pp. 246, 249.
- ㉓ 有关与解放和拯救相关的问题参看 H. Kessler, *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf, 1972, pp. 95 - 130; J. B. Metz, "The Future in the Memory of Suffering" 载 *Concilium*, June 1972, pp. 9 - 25; 同上, "Erlösung und Emanzipation" 载 L. Scheffczyk 编, *Erlösung und Emanzipation*, Freiburg/Basle/Vienna, 1973, pp. 120 - 40.
- ㉔ G. Büchner, *Dantons Tod*, Act III, Scene 1.
- ㉕ F. M. Dostocvsky, *The Brothers Karamazov*, Heinemann, London, 1912, Book V, Chapter 4: "Rebellion."
- ㉖ 参看 A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, 1942; 英译本, *Myth of Sisyphus and other Essays*, Knopf, New York/Hamish Hamilton, London, 1955; 作者同上, *L'homme révolté*, Paris, 1951; 英译本, *Rebel. An Essay on Man in Revolt*, 出版者同上, 1954. Camus 对孩子的受难的看法见下著 P. 59 中对 Paris Dominicans 的讲话, *Fragen der Zeit*, Hamburg, 1970.
- ㉗ 有关神正论的问题参见 H. Küng, *Gott und das Leid*, Zürich/Einsiedeln/Cologne, 1967; J. Moltmann, "Gott und Auferstehung. Aufstehungsglaube im Forum der Theodizeefrage" 见 *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Munich/Mainz, 1968, pp. 36 - 56; 作者同上, *The Crucified God*, London, 1974, 特别是 Chapter VI, 3; H. Gollwitzer, *Krummes Holz - aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, Munich,

1970, 特别是 Chapters VII 和 XI; J. B. Metz, "The Future in the Memory of Suffering" 载 *Concilium*, June 1972, pp. 9 - 25; 作者同上, "Erlösung und Emanzipation" 载 L. Scheffczyk 编, *Erlösung und Emanzipation*, Freiburg/Basle/Vicnna, 1973, pp. 120 - 140. 同时参看 *Concilium* 1972 年 7 月号有关 "Question of God," J. B. Metz 编。

- ⑩ 参看 J. Moltmann, *The Crucified God*, pp. 149.- 53; 184 - 87; 195 - 96; 235 - 49.
- ⑪ 同时参看对 Moltmann 的拯救史的三位一体阐释的批评, J. B. Metz, "A Short Apology of Narrative" 载 *Concilium*, May 1973, pp. 91 - 93; 与此大部相同的是同一作者的 *Erlösung und Emanzipation*, pp. 135 - 37. Metz 忽视了我在 *Menschwerdung Gottes*, Chapter VIII 中从思辩的问题向该问题的一种不同的说明的转变。以下我们应确定上帝与耶稣的关系。
- ⑫ 这一点我们同意 J. B. Metz.
- ⑬ 参看 J. B. Metz, *Erlösung und Emanzipation*, pp. 132 - 33. 同时参看 C V, 1: "是传奇吗?"
- ⑭ 参看 C IV, 3: "是徒劳吗?"
- ⑮ 参看 C IV, 2: "对上帝的理解上的革命"。
- ⑯ 约翰福音, 4:8 - 9.
- ⑰ 罗马书, 8:32.
- ⑱ 罗马书, 8:38 - 39.
- ⑲ 参看哥林多后书中自传性的细节, 11:16 - 12:10.
- ⑳ 参看 M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderem* (H. Gurnior 的带评论的访谈), Hamburg, 1970. pp. 61 - 62.
- ㉑ 启示录, 21:4.

3. 对起源的解释

- ① 参看腓立比书, 2:8; 罗马书, 5:19.

- ② 参看 C V, 2:“代表”。
- ③ 箴言 8:22 - 30; Si24:8 - 12.
- ④ Philo, *On Husbandry*, 51; *Allegorical Interpretation*, 2, 86; 3, 96; 3, 177.
- ⑤ 约翰福音, 1:1 - 14.
- ⑥ 罗马书, 1:3 - 4; 参看, 提摩太后书, 2:8.
- ⑦ 腓立比书, 2:6 - 11; 参看, 提摩太前书, 3:16.
- ⑧ 参看有可能是最早的有关道成肉身的记录文本: 加拉太书, 4:4; 哥林多后书, 8:9; 罗马书, 8:3 和提多书, 2:11; 2:4. 有关这些文本的分析参见 K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments*, II, pp. 151 - 68.
- ⑨ 腓立比书, 2:5 - 8.
- ⑩ 参看提摩太后书, 1:10; 提多书, 2:11; 2:13; 3:4.
- ⑪ 文本和评论见 W. Schmithals, “Die Weihnachtsgeschichte Lk. 2, 1 - 20” 载 G. Ebeling/E. Jüngel/G. Schunack 编, *Festschrift für Ernst Fuchs*, Tübingen, 1973, pp. 281 - 97. 同时参见 K. H. Schelkle, 前引书, II, pp. 166 - 68.
- ⑫ 参看引自提多书和提摩太后书的文本。
- ⑬ 参看 C V, 2:“代表。”
- ⑭ 哥林多前书, 8:5 - 6.
- ⑮ 约翰书, 20:28.
- ⑯ 约翰书, 1:1: 先有的逻各斯, 约翰福音, 20:28 见托马斯的忏悔祷文; 可能还见于帖撒罗尼迦后书, 1:12; 提多书, 2:13; 彼得后书, 1:1.
- ⑰ Ignatius, *To the Trallians*, 7:1; *To the Smyrnaeans*, 1:1; 10:1; *To the Ephesians*, 15:3; 18:2; 等等。
- ⑱ 参看 H. Küng, *Menschwerdung Gottes*. Excursus II, “Kann Gott leiden?”
- ⑲ 除 A. Harnack, R. Seeberg, J. Rivière 的有关教义史的伟大著作外, 参看 H. Kessler 的近著, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, Düsseldorf, 1970, 11 - 2. G. Greshake 在他的文章中有一个不同的强调, 见 L. Scheffczyk 编, *Erlösung und Emanzipation*, Freiburg/Basle/Vienna,

1973, pp. 72 - 83.

- ① 这个问题参见 F. J. Schierse, "Niemand will mehr Gott werden. Gedanken zu Weihnachten einmal anders"载 *Publik*, 25.12.1970.
- ② 创世纪, 3:5.
- ③ 上帝受了约翰福音的逻各斯—基督学的绝对影响, 很少指望基于旨意系统发展一套基督学, 正如耶稣在宣讲上帝的旨意和不断强调他的服从时所表示的。然而, 一如我在蒂宾根的同事 H. J. Vogt 已经指出的——存在一些有关旨意的基督学的暗示, 比如在有关康斯坦丁皇帝的基督学的言论中(参看 H. G. Opitz, 编, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318 - 28 = Athanasius, Werke III, 1, Berlin/Leipzig, 1934, pp. 58 - 59, 69 - 70*). 在 Irenaeus, Clement of Alexandria 尤其是 Athanasius 中也存在这一基督学的暗示。
- ④ 哥林多前书, 1:24.
- ⑤ 参看哥林多前书, 11:3; 8:6; 参看歌罗西书, 1:15 - 18; 2:10; 以弗所书, 4:15 - 16; 5:23.
- ⑥ 参看哥林多后书, 4:4, 6; 罗马书, 8:29; 参看歌罗西书, 1:15.
- ⑦ 参看哥林多后书, 1:20.
- ⑧ 约翰福音, 1:1 - 14.
- ⑨ 约翰福音, 5:18 - 19; 10:33 - 38; 19:7.
- ⑩ 约翰福音, 20:28; 参看约翰一书, 5:20.
- ⑪ 哥林多前书, 5:18 - 19.
- ⑫ 歌罗西书, 2:9.
- ⑬ 约翰福音, 1:14.
- ⑭ 约翰福音, 10:15, 38.
- ⑮ 约翰福音, 10:38; 14:10 - 11, 20; 17:21 - 23.
- ⑯ 约翰福音, 10:30.
- ⑰ 约翰福音, 14:9; 12:45; 5:19.
- ⑱ 参看, C IV, 2: "不是一个新上帝".

- ⑳ 哥林多后书, 4:4; 歌罗西书, 1:15; 同时参看腓立比书, 2:6.
- ㉑ 有关先在的观念参见有关智慧(Sophia)概念的大量注释文献及对约翰福音的序言的评论。关于保罗书信参见 E. Schweizer, "Die Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus" 载 *Neotestamentica*, Zürich, 1963, pp. 105 - 9. 有关约翰福音参见 R. Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, Vol. I, London/New York, 1968, pp. 494 - 506: Excursus on pre-existence in Judaism, Gnosticism and in John. 一般性文本有: P. Benoit, "Préexistence et incarnation" in *Revue Biblique* 77 (1970), pp. 5 - 29; F. Krist, *Jesus Sophia*, Zürich, 1970; K. H. Schelkle, 前引书, II, §10, 6. 同时见于论教义神学的著作的章节中(在新教徒中特别是 P. Althaus, K. Barth, W. Ott 和 O. Weber; 在天主教徒中尤以 M. Schmaus 和 D. Wiederkehr 为代表, 见 *Mysterium Salutis*) 同时参见论基督学的著作(O. Cullmann, F. Hahn, W. Pannenberg).
- ㉒ 参看约翰福音, 1:30; 6:62; 8:58; 17:5, 24. 有关约翰福音中的先在观念参见 R. Schnackenburg, 前引处。
- ㉓ 腓立比书, 2:6 - 11.
- ㉔ 哥林多前书, 8:6; 参看, 10:4.
- ㉕ 歌罗西书, 1:15; 希伯来书, 1:2; 13:8. 有关保罗书信中的先在观念参见 E. Schweizer, 前引处。
- ㉖ 启示录, 1:17.
- ㉗ 哥林多前书, 8:6; 歌罗西书, 1:15 - 18.
- ㉘ 希伯来书, 13:8.
- ㉙ 约翰福音, 1:1 - 14.
- ㉚ 腓立比书, 2:5 - 8.
- ㉛ 歌罗西书, 1:15 - 20.
- ㉜ 参看路加福音, 2:34 - 35.
- ㉝ 此外特别参看 H. Ott, *Antwort des Glaubens*, art. 26.
- ㉞ 使徒行传, 17:23.

- ⑤③ 参看 B I, 1: “接受概念的票面价值”。
- ⑤④ 参看 B I, 2: “教义上的基督吗?”
- ⑤⑤ 参看 H. Küng, *The Living Church*, London/New York, 1963, Part 4, Chapter 3: “What is and what is not the theological task of this council?”
- ⑤⑥ DS 301.
- ⑤⑦ 参看 A. Grillmeier/H. Bacht(编), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Vols. I – III, Würzburg, 1951 – 54, 1959.
- ⑤⑧ 参看提及的有关教义史书目。
- ⑤⑨ 这是调查黑格尔基督学的全部发展的价值所在: 参看 H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*.
- ⑥① 参看 H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, Chapter VIII, 3.
- ⑥② 加拉太书, 4:4.
- ⑥③ 马太福音, 1 – 2.
- ⑥④ 路加福音, 1 – 2.
- ⑥⑤ 参看, A. Vögtle, “Offene Fragen zur lukanischen Geburts und Kindheitsgeschichte” 和 “Die Genealogie Mt. 1, 2 – 16 und die matthäische Kindheitsgeschichte” 载 *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung*, Düsseldorf, 1971, pp. 43 – 102; 作者同上, *Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts – und Kindheitsgeschichte*, Düsseldorf, 1971; A. Smitmans, *Maria im Neuen Testament*, Stuttgart, 1970, 尤其是 pp. 13 – 34; K. H. Schelkle, 前引书, Vol. II, pp. 168 – 75. 这些可与下文比较 H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, Vol. I, Freiburg/Basle/Vienna, 1969, pp. 18 – 145; R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I – II*, Paris, 1957.
- ⑥⑥ 参看马太福音, 1:1 – 17 和路加福音 3:23 – 28.
- ⑥⑦ 参看 C VI, 1: “真理不单纯是事实。”
- ⑥⑧ 参看有关的进一步阐释, 特别是圣诞故事: M. Dibelius, “Jungfrauensohn und Krippenkind” (1932) in *Botschaft und Geschichte*, Vol. I, Tübingen, 1953, pp. 1 – 78; W. Schmithals, “Die Weihnachtsgeschichte Lukas 2, 1 – 20” 载 *Festschrift*

für Ernst Fuchs, 前引书 pp. 281 - 97; H. Schüngel - Straumann, "Politische Theologie im Weihnachtsevangelium" 载 *Neue Zürcher Zeitung* 22.12.1973.

- ⑥ H. Schüngel - Straumann, 前引文章。
- ⑦ 有关处女生子参看 G. Delling, "parthenos" 词条 *ThW V*, pp. 824 - 35; T. Boslooper, *The Virgin Birth*, London, 1962; H. von Campenhausen, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche*, Heidelberg, 1962; H. J. Brosch/J. Hasenfuss 编, *Jungfrauengeburt gestern und heute*, Essen, 1969; R. Ruether, "The Collision of History and Doctrine. The Brothers of Jesus and the Virginité of Mary" 载 *Continuum* 7 (1969), pp. 93 - 105; A. Smitmans, 前引书., pp. 24 - 34; R. E. Brown, "The Problem of the Virginal Conception of Jesus" 载 *Theological Studies* 33 (1972), pp. 3 - 24; 作者同上, *The Virginal Conception and the Bodily Resurrection of Jesus*, London, 1973; W. Pannenberg, *The Apostles' Creed*, pp. 71 - 77; K. H. Schelkle, 前引书, Vol. II, pp. 175 - 82.
- ⑧ DS 2803.
- ⑨ 这一文本在 Schönmetzer 版的 Denzinger 著作中有删略。可在 1963 年前的版本中查寻: H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, 91.
- ⑩ 以赛亚书, 7:14.
- ⑪ 诗篇, 2:7.
- ⑫ 路加福音, 1:5 - 25, 57 - 66.
- ⑬ 参看创世纪, 17:15 - 22; 18:9 - 16.
- ⑭ 参看士师记, 13:3 - 5.
- ⑮ 参看撒母耳记上, 1:4 - 20.
- ⑯ 以赛亚书, 11:2; 42:1.
- ⑰ 参看路加福音, 3:23.
- ⑱ 参看路加福音, 4:22; 约翰福音, 6:42.
- ⑲ 马可福音, 3:31 - 35 par.; 参看马可福音, 3:21.
- ⑳ 参看马可福音, 6:3; 马太福音, 13:55; 使徒行传 12:17; 15:13; 21:18;

- 哥林多前书, 15:7; 加拉太书, 1:19; 2:9, 12.
- ⑧ 罗马书, 1:2 - 4.
- ⑨ 加拉太书, 4:4.
- ⑩ 参看创世纪, 17f.
- ⑪ 加拉太书, 3:29.
- ⑫ 约翰福音, 1:12 - 13.
- ⑬ 路加福音, 1:34 - 35.
- ⑭ 参看, K. H. Schelkle, 前引书, Vol. II. pp. 178, 180.
- ⑮ 参看有关弗赖堡出版的荷兰语教理问答的报告, 1969, p. 226.
- ⑯ 参看荷兰语教理问答的英译本: *A New Catechism. Catholic Faith for Adults*, New York/London, 1967, p. 75.
- ⑰ 上面提及的稍近一些的天主教文献(尤其是 R. E. Brown 和 K. H. Schelkle)应与传统观点相比较。
- ⑱ 参看路加福音, 3:38.
- ⑲ 罗马书, 5:14 - 19.
- ⑳ 启示录, 12:1 - 5.
- ㉑ 约翰福音, 1:1 - 14.
- ㉒ 参看, C VI, 1:“非神话化的局限。”
- ㉓ 有关基于历史批判的天主教学者的论述参见 K. H. Schelkle, *Die Mutter des Erlösers*, Düsseldorf, 1967; A. Smitmans, 前引书。
- ㉔ 加拉太书, 4:4.
- ㉕ 马可福音, 3:21.
- ㉖ 马可福音, 3:31 - 35.
- ㉗ 马可福音, 6:3, 马太福音, 13:35.
- ㉘ 路加福音, 11:27 - 28.
- ㉙ 使徒行传, 1:14.
- ㉚ 参看马可福音, 15:40 par.
- ㉛ 参看约翰福音, 2:1 - 11 和 19:25 - 27.

- ⑦ 参看路加福音, 1:28.
- ⑧ 参看路加福音, 1:38; 2:34 - 35.
- ⑨ 罗马书, 4:11 - 12, 16 - 18.
- ⑩ 有关马利亚崇敬的历史, 除 F. Heiler (RGG) 和 H. M. Köster (LThK), 的辞典中的词条外, 特别参见对这一题目的文献提供全面调查的著作: H. Graef, *Mary: A History of Doctrine and Devotion*, 2 vols., London/New York, 1963 - 65. 有关与宗教史中流行的崇敬的联系参看 J. Leipoldt, *Von Epidauros bis Lourdes. Bilder aus der Geschichte volkstümlicher Frömmigkeit*, Hamburg, 1957.
- ⑪ DS 251.
- ⑫ 神学中的新趋势在近期出版的关于圣母马利亚的学说中已经表明, 例如 K. Riesenhuber, *Maria im theologischen Verständnis von K. Barth und K. Rahner*, Freiburg/Basle/Vienna, 1973; W. Beinert, *Muss man heute von Maria reden? Kleine Einführung in die Mariologie*, Freiburg/Basle/Vienna, 1973.
- ⑬ 第二次梵蒂冈大会, Decree on Ecumenism, n. 11.

C VI: 信仰的团体

1. 受默感和默感人的话

- ① 参看 B II, 2:“文献”.
- ② 参看以下辞典词条中有关灵感的各种理论 A. Bea, LThK V, 703 - 11; G. Lanczkowski/O. Weber/W. Philipp, RGG III, 773 - 82; 同时参看教义神学手册, 天主教方面的有: S. Tromp, M. Nicolau, L. Ott, M. Schmaus, 新教方面的有 P. Althaus, K. Barth, E. Brunner, O. Weber, H. Diem. 更近的出版物包括(从教义史的立场出发): J. Beumer, *Die*

Inspiration der Heiligen Schrift, Freiburg/Basle/Vienna, 1968; 还有(从注释的一系统的立场出发): B. Vawter, *Biblical Inspiration*, Philadelphia/London, 1972.

- ③ 提摩太后书, 3:16.
- ④ 参看 G. Schrenk, 词条“grapho, graphe”载 *ThW* I, 742 - 73, 尤其是 750 - 52; E. Schweizer, 词条“pneuma,”“theopneustos”载 *ThW* VI, 394 - 453, 尤其是 452 - 53.
- ⑤ 哥林多前书, 7:40; 彼得前书, 1:12.
- ⑥ K Barth *Church Dogmatics* I, 2, §19 - 21.

2. 一个圣神

- ① 参看, W. Pannenberg, *The Apostles' Creed*, pp. 128 - 31.
- ② 创世纪, 1:2.
- ③ 约珥书, 2:28 - 32.
- ④ 约珥书, 2:28 - 32, 此点被吸收入路加所编彼得在五旬节的讲话中, 见使徒行传 2:17 - 21.
- ⑤ 这一整段参看, H. Küng, *The Church*, C II, 2: “The Church of the Spirit.”
- ⑥ DS 150.
- ⑦ 关于圣经中的圣神概念参见以下辞典词条中: H. Kleinknecht, F. Baumgärtel, W. Bieder, E. Sjöberg 尤其是 E. Schweizer, *ThW* VI, 330 - 453; E. Käsemann, *RGG* II, 1272 - 79; F. Mussner, *LThK* VIII, 572 - 76; 在新约神学中 R. Bultmann 的著作对这一问题的论述尤为重要: 近期的专著有 C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, London, 1947; E. Schweizer, *Geist und Gemeinde im NT*, Munich, 1952; S. Zedda, *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo*, Rome, 1952; H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, 1953; N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, London, 1957; I. Hermann, *Kyrios und*

Pneuma, Munich, 1961; K. Stalder, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus*, Zürich, 1961; M. A. Chevallier, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes, Le rôle de l'esprit dans les ministères de la parole selon l'apôtre Paul*, Neuchâtel, 1966; H. Küng, *The Church*, C II, 2; E. Brandenburger, *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit*, Neukirchen, 1968.

- ⑧ 使徒行传, 2; 参看, C V, 1: “澄清”。
- ⑨ 参看使徒行传, 2:38 - 39; 9:17; 10:44; 19:6.
- ⑩ 使徒行传, 6:6; 13:2 - 3; 参看 15:28; 20:28.
- ⑪ 特别参看罗马书, 8:14 - 17.
- ⑫ 哥林多后书, 3:18; 加拉太书, 4:6; 罗马书, 8:9; 腓立比书, 1:19.
- ⑬ 哥林多前书, 15:45.
- ⑭ 哥林多后书, 3:17.
- ⑮ 哥林多后书, 3:17 - 18.
- ⑯ 哥林多后书, 13:13; 参看哥林多前书, 12:4 - 6; 加拉太书, 4:4 - 6; 罗马书, 5:1 - 5; 马太福音, 28:19.
- ⑰ 参看 DS 11, 12, 30, 150, 等等。这一信条的发展参看 P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Eglise pour la résurrection de la Chair. Études sur l'histoire et la théologie du symbole*, Paris, 1947. 有关圣神和教会的文献参见 H. Küng, *The Church*, pp. 163 - 64, 181, 以及上述第⑦条注释中的圣经中的圣神概念。
- ⑱ 哥林多后书, 3:17; 罗马书, 8:2 - 11.
- ⑲ 哥林多后书, 1:22.
- ⑳ 马太福音, 28:19.
- ㉑ 使徒行传, 2:38; 8:16; 10:48; 参看哥林多前书, 1:13 - 15; 加拉太书, 3:27 罗马书, 6:3.
- ㉒ 约翰福音, 14 - 16.
- ㉓ 约翰福音, 14:16.

- ⑳ 约翰福音, 14:26.
- ㉑ 约翰福音, 5:7.
- ㉒ 约翰福音, 5:7-8. 阐释的问题参看 R. Bultmann, *Die drei Johannesbriefe*, Göttingen, 1967, pp. 83-84.
- ㉓ 罗马书, 1:3; 8:9-11; 哥林多前书, 12:3-6; 哥林多后书, 13:13; 加拉太书, 4:6; 腓立比书, 3:3; 帖撒罗尼迦前书, 2:13-14; 以弗所书, 1:3; 4:4-6; 提多书, 3:5; 希伯来书, 9:14; 彼得前书, 1:2; 犹太书, 20-21.
- ㉔ 马可福音, 1:9-11 par; 马太福音, 28:19.
- ㉕ 参见 K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments*, II, §21, 3-6.
- ㉖ 参看其伟大著作的序言 *De Trinitate* I, 3:5-6.
- ㉗ 参看 K. Rahner, "Theos in the New Testament" 载 *Theological Investigations*, Vol. I, London/Baltimore, 1961, pp. 79-148.
- ㉘ 约翰福音, 4:24.
- ㉙ 约翰福音, 1:5.
- ㉚ 约翰福音, 4:8.
- ㉛ "内在的"三位一体学说的真正含义在基督先在问题的那一部分有过讨论, 参看 C VI, 3: "真上帝和真人".
- ㉜ 历史上的发展参看, J. A. Jungmann, "Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter" 载 *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Innsbruck/Vienna/Munich, 1960, pp. 3-86.
- ㉝ 参看, H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, VII, 4: "Christus in der Religion."
- ㉞ K. Barth, *Church Dogmatics*, Vol. I, 1.
- ㉟ 参见教义神学著作, 天主教方面的有: M. Schmaus, *Mysterium Salutis* II; F. J. Schierse, A. Hamman, L. Scheffczyk, K. Rahner; 新教方面的有 P. Althaus, E. Brunner, H. Ott, P. Tillich, O. Weber.
- ㊱ Augustine, *De Trinitate* I, 3:5.

3. 形式多样的教会

- ① 参看, B I, 1: "接受概念的票面价值".

- ② 参看, C IV, 1:“有一个教会吗?”(和教会中教授新约所用的文献目录)。有关教会的系统神学,除基础的教义神学的手册(P. Althaus, K. Barth, E. Brunner, F. Buri, H. Diem, W. Elert, Heppe - Bizer, A. Lang, L. Ott, R. Prenter, C. H. Ratschow, J. Salaverri, M. Schmaus, F. A. Sullivan, P. Tillich, W. Trillhaas, O. Weber, T. Zapalena)和以下辞典中的词条外 *LThK* (J. Ratzinger, K. E. Skydsgaard), *RGG* (R. Prenter), *EKL* (J. Koukouzis, K. G. Steck, G. F. Nuttall), *DTC* (E. Dublanchy), *Catholicisme* (M. J. Le Guillou), 参见会议期间、之后发表的以下近期的专著: H. Küng, *Structures of the church*, New York, 1964/London, 1965; P. Touilleux, *Réflexion sur le Mystère de l'Église*, Tournai, 1962; B. C. Butler, *The Idea of the Church*, Baltimore/London, 1962; Y. Congar, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris, 1963; A. Hastings, *One and Apostolic*, New York/London, 1963; H. Fries, *Aspekte der Kirche*, Stuttgart, 1963; P. Glorieux, *Nature et mission de l'Église*, Tournai, 1963; G. Wingren, *Evangelium und Kirche*, Göttingen, 1963; A. Winklhofer, *Über die Kirche*, Frankfurt, 1963; G. Baraúna 编, *De Ecclesia, Beiträge zur Konstitution "Über die Kirche" des 2. Vatikanischen Konzils*, 2 vols., Freiburg/Frankfurt, 1966; H. Fries, *Das Mysterium der Kirche*, Würzburg, 1966; H. Lutz, *Die Wirklichkeit der Kirche. Sein und Sollen*, Stuttgart/Berlin, 1966; A. Dulles, *The Dimensions of the Church. A Postconciliar Reflection*, Westminster, Md., 1967; H. Küng, *The Church*, London/New York, 1967; the same author, *Truthfulness. The Future of the Church*, London/New York, 1968; the same author, *Was in der Kirche bleiben muss*, Zürich/Einsiedeln/Cologne, 1973; G. Baum, *The Credibility of the Church Today*, New York/London, 1968; J. L. McKenzie, *The Roman Catholic Church*, New York, 1971; L. Bouyer, *L'Église de Dieu, corps du Christ et temple de l'Esprit*, Paris, 1970; J. Collantes, *La Iglesia de la palabra*, 2 vols., Madrid, 1972; F. Buri/J. M. Lochman/H. Ott, *Dogmatik im Dialog*, Vol. I: "Die Kirche und die letzten Dinge," Gütersloh, 1973.

- ③ 参看 H. Küng, *The Church*, B III, 1. 关于教会存在着一大堆各别的复杂的问题。我们有必要参考有关这一题目的专著, 其中可以找到对圣经文本和其他书目的广泛参考。读者可能会参考 H. Häring 和 J. Nolte 编, *Diskussion um Hans Küng, "Die Kirche,"* Freiburg/Basle/Vienna, 1971. 抛开分歧, 这本书为显露头角的全基督的一致性提供了证明。
- ④ 作为上帝的人民、圣神的建筑物、基督的躯体的教会的基本结构, 这里不予讨论。可以参见 H. Küng, *The Church*, C I - III.
- ⑤ 以下问题参见 H. Küng, *Why Priests?*, New York/London, 1972, Chapter I.
- ⑥ 参看 E. Käsemann, "Unity and Multiplicity in the New Testament Doctrine of the Church" 见 *New Testament Questions of Today*, London/Philadelphia, 1969, pp. 252 - 59; R. Pesch, "Were there parties in the New Testament Church?" 载 *Concilium*, October 1973.
- ⑦ 参看上面提到的 *Concilium*, 其论述的主题是 "The Danger of Parties in the Church," 并由 H. Küng 对讨论作了总结。
- ⑧ 除圣经的和神学的辞典及百科全书中的词条: "Charisma" 或 "Spirit" 特别参见 F. Grau, *Der ntl Begriff χάρισμα. Seine Geschichte und seine Theologie* (dissertation), Tübingen, 1946; J. Brosch, *Charismen und Ämter in der Urkirche*, Bonn, 1951; E. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und im NT*, Berlin, 1951; H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten 3 Jahrhunderten*, Tübingen, 1953; K. Rahner, *The Dynamic Element in the Church*, London, 1964; E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im NT*, Zürich, 1959; R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, London/New York, 1951 - 55; E. Käsemann, "Ministry and Community in the New Testament" 载 *Essays on New Testament Themes*, London/Naperville, 1964, pp. 63 - 94; G. Eichholz, *Was heisst charismatische Gemeinde?* 1 Kor. 12, Munich 1960; O. Perels, "Charisma im NT" in *Fuldaer Hefte* 15, Berlin, 1964, pp. 39 - 45; H. Schürmann, "Die geistlichen Gnadengaben" in G. Baraúna 编, *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution* "Über

die Kirche" des 2. Vatikanischen Konzils, Freiburg/Frankfurt, 1966, pp. 494 - 519; H. Küng, *The Church*, C II, 3: "The continuing charismatic structure"; M. Hengel, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch - religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge*, Vienna, 1968; G. Hasenhüttl, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche*, Freiburg/Basle/Vienna, 1969; U. Brockhaus, *Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen*, Wuppertal 1972; J. Hairz, *Ekklesia - Strukturen paulinischer Gemeinde - Theologie und Gemeinde - Ordnung*, Regensburg, 1972.

- ⑨ 参看 H. Küng, *The Church*, E II, 1; 以下论述我主要依照在 *Why Priests?*, II 中的总结。
- ⑩ 参看 C III, 2: "真正的激进主义"。
- ⑪ 除参看教义神学手册中的祭司部分外, 特别参看 G. Schrenk 载于 *ThW* 221 - 84, 同时参看其他圣经的神学的辞典中同一主题的词条。除圣经神学外, 参看 O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, London/Philadelphia, 1963, pp. 83 - 107; T. F. Torrance, *Royal Priesthood*, Edinburgh/London, 1955; H. Küng, *The Church*, E I: "The Priesthood of All Believers."
- ⑫ 参看 C VI, 2: "是牺牲吗?"
- ⑬ 参看彼得前书, 2:4 - 5, 9 - 10; 启示录, 1:5 - 6; 5:10.
- ⑭ 罗马书, 15:16.
- ⑮ 参看 C IV, 1: "是一个教会吗?"
- ⑯ 参看 C IV, 1: "是一个教会吗?"
- ⑰ 参看 H. Küng, *The Church*, E II, 2, 及 *Why Priests?*, II, 6.
- ⑱ 教会中的民主化问题参看 H. Küng *Why Priests?*, I, 1; IV, 6 - 7.
- ⑲ 以下三段复写了全基督教学会大学间的研究团体的备忘录的 12, 13 和 15f, *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter*, Munich/Mainz, 1973, pp. 18 - 19. 参看 H. Küng, *Why Priests?*, IV, 2 - 6, 关于今日教会

领导者的作用与形象, 出处同上, 7-10.

- ① 历史研究见 H. Küng, *Structures of the Church*, New York, 1964/London, 1965, VII - VIII, H. Küng 在 *The Church* 中已有推测, 1967, E II, 3, 而反过来又给下面几页的内容提供了大部分材料。
- ② 除教皇的历史之外(E. Caspar, J. Haller, L. von Pastor, J. Schmidlin, F. X. Seppelt), 关于这里勾勒出的历史的发展过程, 特别参看 Y. Congar, “Geschichtliche Betrachtungen über Glaubensspaltungen und Einheitsproblematik” 载 M. Roesle/O. Cullmann 编, *Begegnung der Christen*, pp. 405 - 29; 作者同上, “Conclusion” *Le concile et les conciles*, Paris, 1960, pp. 329 - 34; *Lay People in the Church*, New York, 1965; “Bulletin d’ecclésiologie”(1939 - 46) 载 *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 31 (1947), pp. 77 - 96, 272 - 96.
- ③ 这一决议的历史背景、结果及问题参看 H. Küng, *Infallible? An Inquiry*, New York/London, 1971. 这种“探究”可以说大部分已经落实。参看我对永无谬误问题的辩论的总结。H. Küng 编, *Fehlbar? Eine Bilanz*, Zürich/Einsiedeln/Cologne, 1973. 这里包含一份有关这场辩论的详细书目, 由 B. Brooten 和 K. J. Kuschel 拟就, pp. 515 - 24.
- ④ 参看 H. Küng, *The Church*, E II, 3: “The Petrine power and the Petrine ministry.” 在彼得问题上的新的全基督教的一致意见(无疑对梵一大公会议不予确认)似乎是参考了注释的基础而产生的。这一点的证明可查寻天主教注释家的著作, 如 A. Vögtle, J. Blank, R. Pesch, W. Trilling, 他们大都同意新教徒诠释的结论(最近的比如 G. Bornkamm) 这种一致意见的达成见(参考有关文献) *Fehlbar? Eine Bilanz*, pp. 405 - 14.
- ⑤ 参看马太福音, 16:18.
- ⑥ 参看路加福音, 22:32.
- ⑦ 参看约翰福音, 21:15 - 17.
- ⑧ 参看 H. Küng, *The Church*, E II, 3.
- ⑨ 马太福音, 16:18 - 19 和 16:22 - 23.

- ⑳ 路加福音, 22:32 和 22:34.
- ㉑ 约翰福音, 21:15 和 21:20.
- ㉒ 参看路加福音, 22:32.
- ㉓ 参看约翰福音, 21:17.
- ㉔ 参看马太福音, 16:18.
- ㉕ 参看 *Concilium*, April 1971, 题目“*The Petrine Ministry in the Church,*”特别是 S. Harkianakis, P. Evdokimov, A. Allchin 和 H. Ott 对问题“*Can a Petrine Office be meaningful in the Church?*”所做的反应及 H. Häring 的答复。在 *Structures of the Church* 的德文本出版后即行开始的就此问题达成全基督教的一致意见的努力大大得力于美国混合的天主教一路德教神学家委员会的文件:“*Ministry and the Church Universal. Differing Attitudes Toward Papal Primacy*”(1974). 参看 the New York Times, 4 March 1974.
- ㉖ 在彼得问题上的其他文献: C. Journet, *Primauté de Pierre*, Paris, 1953; O. Karrer, *Um die Einheit der Christen. Die Petrusfrage. Ein Gespräch mit E. Brunner, O. Cullmann, H. von Campenhausen*, Frankfurt, 1953; O. Cullmann, 词条“*petra*”, “*petros*”见 *ThW* VI, 99 - 112; *Peter. Disciple - Apostle - Martyr*, London/Philadelphia, 1953; P. Gaechter, *Petrus und seine Zeit*, Innsbruck, 1958, J. Pérez. de Urbel, *San Pedro, príncipe de los apóstoles*, Burgos, 1959; J. Ringer 和 J. Schmid 的文章, 见 M. Roesle/O. Cullmann 编, *Begegnung der Christen*, Stuttgart/Frankfurt, 1959. 其他在下列作者撰写的有关彼得的词条中列举的文献: A. Vögtle 和 O. Perler, 和 *LThK* VIII, 334 - 41, E. Dinkler, *RGG* V. 247 - 49, 同时参看其他有关教皇和教皇职位的辞典中的词条。Pope and papacy. 对马太福音, 16:18 - 19, 对马太福音 16:18 - 19 的意义的研究现状的记录有两部极具参考价值: J. Ludwig, *Die Primatworte Mt. 16, 18f. in der altkirchlichen Exegese*, Münster, 1952, 及 F. Obrist, *Echtheitsfragen und Deutung der Primatstelle Mt. 16, 18f. in der deutschen protestantischen*

Theologie der letzten dreissig Jahre, Münster, 1960. 从正统派观点出发的一部可供参考的著作是: F. Anassieff/N. Koulomzien/J. Mcyendorff/A. Schmemmann, *Der Primat des Petrus in der Orthodoxen Kirche*, Zürich, 1961.

- ⑥ 参看 H. Küng, *The Church*, E II, 3.
- ⑦ 哥林多前书, 1:11 - 12.
- ⑧ 哥林多前书, 1:13.
- ⑨ 参看哥林多前书, 3:12 - 15. 参看 H. Küng, "Parties in the Church? A Summary of the Discussion" 见 *Concilium*, October 1973.

4. 伟大的委托

- ① 教会的区分标志问题—从天主教的立场是:团结、神圣、宽容、门徒;从新教的立场是:福音书的纯洁训导和圣礼的良好操持—参看 H. Küng, *The Church*, D I - IV: "The Dimensions of the Church."
- ② 马太福音, 7:21.
- ③ 参看 H. Küng, *The Church*, C III: "The Church as the Body of Christ."
- ④ 以下参见 H. Küng, *The Church*, B III, 3: "In the service of the reign of God."

D I: 教会的实践

- ① A. Hasler, 见 *Der Spiegel* 中的一场讨论, 10 January 1972. 为理解得更好, 可参见 L. von Pastor, J. Schmidlin, J. Haller, F. X. Seppelt - G. Schwaiger, C. Falconi 所写有关教廷的伟大历史, 有关现状参见 F. Leist, *Der Gefangene des Vatikans. Strukturen päpstlicher Herrschaft*, Munich, 1971 (Edward Quinn 的评论, 见 *New Blackfriars*, Oxford, November 1972); L. Waltermann, *Rom, Platz des Heiligen Offizium Nr. 11*, Graz/Vienna/Cologne, 1970; A. Mühr, *Das Kabinett Gottes. Politik in den Wandelgängen des Vatikans*, Vienna/Düsseldorf, 1971. 关

于 Hieronymus 更有一种个人风格: *Vatikan intern*, Stuttgart, 1973.

- ② 参看 B II, 3: “关于耶稣的反诘”。
- ③ 参看 B II, 3: “可以确证的信仰”。
- ④ Tertullian, *De virginibus velandis* I, 1 见 *Corpus Christianorum* II, 1209.
- ⑤ 参看 II. Böll, *Brief an einen jungen Katholiken*, Cologne/Berlin, 1961; 作者同上, *The Clown*, New York, 1965/London, 1973.
- ⑥ A. Solzhenitsyn, “Lenten Letter to Pimen, Patriarch of All Russia,” 载于 *New York Times*, 9 April 1972, *Sunday Telegraph*, London, 9 April 1972, *Tablet*, London, 15 April 1972. 删节本见于 Leopold Labedz, *Solzhenitsyn, A Documentary Record*, London/Baltimore, 1974, pp. 296 - 98.
- ⑦ 以下分析确实遵照 33 位神学家的宣言, “Against discouragement in the Church,” 实际上是各位作者合著的。德文原版有 *Publik - Forum*, 24 March 1972. 英文版见于 *The Tablet*, 25 March 1972 及 *National Catholic Reporter*, 31 March 1972.
- ⑧ 以下评论信守对 W. Dirks 和 E. Stammer 所编文集的答复, *Warum bleibe ich in der Kirche? Zeitgenössische Antworten*, Munich, 1971, pp. 117 - 24. 作者文章的英文版, “Why I am staying in the Church,” 见于 *The Tablet*, London, 1 May 1971, and *America*, 20 March 1971.
- ⑨ 特别参看 H. Küng, *The Council and Reunion*, London/New York, 1961; *The Living Church*, London/New York, 1963; *Truthfulness*, London, 1968; *Infallible? An Inquiry*, New York/London, 1971; *Why Priests?*, New York/London, 1972.
- ⑩ 这些方针也是遵循“Against discouragement in the Church”这一宣言的。
- ⑪ 这一宣言由以下几位天主教神学家签署: Jean - Paul Audet (Montreal), Alfons Auer (Tübingen), Gregory Baum (Toronto), Franz Böckle (Bonn), Günther Biemer (Freiburg), Viktor Konzemius (Lucerne), Leslie Dewart (Toronto), Casiano Florestán (Madrid),

Norbert Greinacher (Tübingen), Winfried Gruber (Graz), Herbert Haag (Tübingen), Franz Haarsma (Nijmegen), Bas Van Iersel (Nijmegen), Otto Karrer (Lucerne), Walter Kasper (Tübingen), Ferdinand Klostermann (Vienna), Hans Küng (Tübingen), Peter Lingsfeld (Münster), Juan Llopis (Barcelona), Norbert Lohfink (Frankfurt), Richard McBrien (Boston), John L. McKenzie (Chicago), Johann Baptist Metz (Münster), Johannes Neumann (Tübingen), Franz Nikolasch (Salzburg), Stephan Pfürtnner (Fribourg), Edward Schillebeeckx (Nijmegen), Piet Schoonenberg (Nijmegen), Gerard S. Sloyan (Philadelphia), Leonard Swidler (Philadelphia), Evangelista Villanova (Montserrat), Hermann - Josef Vogt (Tübingen), Bonifac Willems (Nijmegen).

D II: 做人 与 做基督徒

- ① 参看 G. Szczesny, "Worauf ist Verlass?", 提交 the fifteenth Evangelical Church Congress 的报告, Düsseldorf, 1973, 见于 (节略本) *Herder - Korrespondenz* 27 (1973), pp. 402 - 4. 作者同上, *Das sogenannte Gute. Vom Unvermögen der Ideologen*, Hamburg, 1971, 尤其是 Chapter 18.
- ② 参看如, A. Auer, "Die Aktualität der sittlichen Botschaft Jesu" 载 A. Paus 编, *Die Frage nach Jesus*, Graz, 1973, pp. 273 - 80.
- ③ 关于宗教问题和社会问题的伦理方面参见 W. Korff, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft* Mainz, 1973, pp. 191 - 92.
- ④ 出处同上, pp. 189 - 94.
- ⑤ 显然我们不应在此讨论伦理学及其基础。在这个问题上应参阅更大量的基督教伦理学著作。在近期的天主教论伦理学著作中值得一提的有: F. Tillmann 编, *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf, 1953; J. Stelzenberger, *Lehrbuch der Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre*

der Königsherrschaft Gottes, Paderborn, 1965; B. Häring, *The Law of Christ*, New York, 1966; J. de Finance, *Ethica generalis*, Rome, 1959; J. Mausbach/G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie*, Vols. I - III, Münster, 1959 - 61; F. Böckle, *Grundbegriffe der Moral. Gewissen und Gewissensbildung*, Aschaffenburg, 1967. 哲学上的论述有 H. E. Hengstenberg *Grundlegung der Ethik*, Stuttgart, 1969.

在近期新教论伦理学的著作中值得一提的有: E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen Entwurf einer protestantisch - theologischen Ethik*, Tübingen, 1932; A. de Quervain, *Ethik*, 2 vols., Zollikon - Zürich, 1945 - 56; D. Bonhoeffer, *Ethics*, E. Bethge 编, London/New York, 1955; W. Elert, *Das christliche Ethos. Grundlinien der lutherischen Ethik*, Hamburg, 1961; N. H. Soe, *Christliche Ethik*, Munich, 1965; P. Ramsey, *Basic Christian Ethics*, New York, 1952; H. van Oyen, *Evangelische Ethik*, 2 vols., Basle, 1952 - 57; K. Barth, *Church Dogmatics*, II, 2 (136 - 39); III, 4; H. Thielicke, *Theologische Ethik*, 3 vols., Tübingen, 1958 - 64; W. Trillhaas, *Ethik*, Berlin, 1959; P. L. Lehmann, *Ethics in a Christian Context*, New York, 1963; O. A. Piper, *Christian Ethics*, London, 1970; N. H. G. Robinson, *The Groundwork of Christian Ethics*, London, 1971/Grand Rapids, 1972.

- ⑥ 这一整章参阅: A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf, 1971; 作者同上, "Die Aktualität der sittlichen Botschaft Jesu" 见 A. Paus 编, *Die Frage nach Jesus*, Graz, 1973, pp. 271 - 363; F. Böckle, "Was ist das Proprium einer christlichen Ethik?" 见 *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 11 (1967), pp. 148 - 57; 作者同上, "Theonomie und Autonomie der Vernunft" 见 W. Oelmüller 编, *Fortschritt wohin? Zum Problem der Normenfindung in der pluralen Gesellschaft*, Düsseldorf, 1972, pp. 63 - 86; 作者同上, "Unfehlbare Normen?" 见 H. Küng(编), *Fehlbar? Eine Bilanz*, Zürich/Einsiedeln/Cologne, 1973, pp.

280 - 304; J. Fuchs, "Gibt es eine spezifisch christliche Moral?" 见 *Stimmen der Zeit* 185 (1970), pp. 99 - 112; J. Gründel/H. van Oyen, *Ethik ohne Normen? Zu den Weisungen des Evangeliums*, Freiburg/Basle/Vicnna, 1970; W. Korff, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*, Mainz, 1973; 作者同上, "Wie kann der Mensch glücken? Zur Frage einer ethischen Theorie der Gesellschaft" 见 *ThQ* 153 (1973), pp. 305 - 22; D. Mieth, "Die Situationsanalyse aus theologischer Sicht" 见 A. Hertz 编, *Moral*, Mainz, 1972, pp. 13 - 33; B. Schüller, "Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze" 见 *Theologie und Philosophie* 45 (1970), pp. 1 - 23; 作者同上, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie*, Düsseldorf, 1973.

- ⑦ 参看 A I, 1: "世俗世界。"
- ⑧ 参看 A II, 2: "假设。"
- ⑨ 参看 A II, 2: "现实。"
- ⑩ 参看 A. Auer, *Die Aktualität der sittlichen Botschaft Jesu*, p. 281 参考 (H. Rombach 和 G. Meyer)。
- ⑪ 出处同上。
- ⑫ 参看 A II, 1: "是对上帝的证实吗?"
- ⑬ F. Böckle, *Unfehlbare Normen?*, p. 291.
- ⑭ 参看 W. Korff, *Wie kann der Mensch glücken?*, p. 3.
- ⑮ 参看 A II, 1: "超过纯理性。"
- ⑯ 参看 A II, 2: "上帝观念的歧义性"; C IV, 2: "具有人的面貌的上帝。"
- ⑰ 参看 B. Schüller, "Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze," 前引文。
- ⑱ 参看 C V, 3: "超越狂热和严厉。"
- ⑲ 明确的处境伦理学不能以此种方式理解, 参看 J. Fletcher, *Situation Ethics. The New Morality*, Philadelphia, 1966.

- ⑳ 参看 C V, 3:“超越狂热和严厉。”
- ㉑ 参看 A II, 2:“假设。”
- ㉒ 参看 A II, 2:“现实。”
- ㉓ M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, H. Gumnior 编, Hamburg, 1970, p. 60.
- ㉔ 出处同上, pp. 60 - 61.
- ㉕ 参看 B II, 3:“历史的批评是信仰的辅助吗?”
- ㉖ 关于旧约神学特别参看 W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, Vol. II, London, 1967, §22; G. von Rad, *Theology of the Old Testament*, Edinburgh/London, Vol. I, 1962, pp. 190 - 202; W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart, 1972, p. 11. 此外还有 H. van Oyen, *Ethik des Alten Testaments*, Gütersloh, 1967. 关于十诫, A. Alt, *Die Ursprünge des israelischen Rechts*, Leipzig, 1934, 仍然是基本读物; 还有辞典中的词条, H. Haag, “Der Dekalog” 见 J. Stelzenberger 编, *Moraltheologie und Bibel*, Paderborn, 1964, pp. 9 - 38; G. O. Botterweck, “The Form and Growth of the Decalogue,” in *Concilium*, May 1965, pp. 33 - 44; N. Lohfink, “Die zehn Gebote ohne den Berg Sinai” 见他的杂集 *Bibelauslegung im Wandel*, Frankfurt, 1967, pp. 129 - 57.
- ㉗ 出埃及记, 19 民数记, 10.
- ㉘ 出埃及记, 34:28; 申命记, 4:13; 10:4.
- ㉙ 出埃及记, 20:2 - 17; 申命记, 5:6 - 21.
- ㉚ 参看 C IV, 2:“不是一个新上帝。”
- ㉛ A. Auer, *Autonome Moral*, pp. 63 - 68, 显然是从旧约材料中推出了这些结果。
- ㉜ 参看 C V, 3 有关保罗的研究文献。关于在此讨论的问题又参见 L. Nieder, *Die Motive der religiös - sittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen. Ein Beitrag zur paulinischen Ethik*, Munich, 1956; W. Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik*, Gütersloh, 1961; A. Grabner -

Haider, *Paraklese und Eschatologie bei Paulus. Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes*, Münster, 1968. 关于新约伦理的全部, 在新约神学家中特别参见 K. H. Schelkle 在 Vol. III, “Ethos.” 的系统论述。典型的历史—系统表述可以引征, 在天主教方面有, R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the New Testament*, London/New York, 1964, 在新教方面有 H. D. Wendland, *Ethik des Neuen Testaments. Eine Einführung*, Göttingen, 1970.

- ③ 歌罗西书, 3:18 - 4:1.
- ④ 腓立比书, 4:8.
- ⑤ 美德目录见加拉太书, 5:22 - 23 和腓立比书, 4:8 恶习目录见罗马书, 1:29 - 31; 哥林多前书, 6:9 - 10; 哥林多后书, 12:20 - 21; 加拉太书, 5:19 - 21.
- ⑥ 以下参见 E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen, 1973.
- ⑦ 出处同上, p. 166. .
- ⑧ 出处同上。
- ⑨ 除在 C IV, 1 中提及的注释文献外, 参见 D. Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, London/New York, 1959; K. Barth, *Church Dogmatics*, IV, 2 §66, 3; A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen*, Munich, 1962; E. Larsson, *Christus als Vorbild*, Uppsala, 1962; G. Bouwmann, *Folgen und Nachfolgen im Zeugnis der Bibel*, Salzburg, 1965; H. D. Betz, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*, Tübingen, 1967; M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*, Berlin, 1968.
- ⑩ R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford, 1952, p. 69; 又参看 P. W. Taylor, *Normative Discourse*, Englewood Cliffs, N. J., 1961, pp. 151 - 58.
- ⑪ 参看 C III, 1:“转变了的意识。”
- ⑫ 参看 B I, 2:“是虔诚的基督吗?”
- ⑬ 参看 C VI, 1:“非神话化的局限。”

- ④ 甚至英文的表达,“The Paradigmatic Individuals,”也不是 Karl Jaspers 的词组的妥当译法, *die massgebenden Menschen*. 可另外参看下面这篇内容扎实的文章, A. S. Cua, “Morality and the Paradigmatic Individuals” 载 *American Philosophical Quarterly*, 6 (1969), pp. 324 - 29.
- ⑤ 约翰福音, 8:12.
- ⑥ 约翰福音, 1:14.
- ⑦ 约翰福音, 14:6.
- ⑧ 参看上面提到的著作, 特别是 A. Auer 和 F. Böckle 的著作。
- ⑨ 参看 C III, 2:“甚至敌人。”
- ⑩ 参看 C III, 2:“真正的激进主义。”
- ⑪ 参看 C V, 2:“标准。”
- ⑫ 这点有所保留, 即便是在 H. D. Wendland 的十分彻底的“新约伦理”的“序言”中也是如此。
- ⑬ 哥林多前书, 3:11.
- ⑭ D. Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, p. 49.
- ⑮ 在以下几点中我从与 J. M. Gustafson 的交谈中获得一些有价值的意见, 当时他在匹兹堡讲学, “The Relation of the Gospels to the Moral Life,” 出版于 D. G. Miller/D. Y. Hadidan 编, *Jesus and Man's Hope*, Pittsburgh, 1971, Vol. II, pp. 103 - 17. 参看同一作者, *Christ and the Moral Life*, New York/London, 1968.
- ⑯ “When I ask myself why I have always aspired to behave honourably, to spare others and to be kind wherever possible, and why I didn't cease doing so when I realized that in this way one comes to harm and becomes an anvil because other people are brutal and unreliable, then indeed I have no answer.” Sigmund Freud, Letter to J. J. Putnam, 8. 7. 1915, 载 *Letters of Sigmund - Freud 1873 - 1939*, Ernst L. Freud(编); London, 1961, p. 315.

D III: *Being Christian as Being Radically Human*

- ① D. Sölle, *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*, Stuttgart/Berlin, 1971, p. 78.
- ② 参看 C I, 2: “不是一个社会革命家。”
- ③ 参看 C I, 2: “非暴力革命。”
- ④ 参看 C II, 3: “登山宝训的含义。”
- ⑤ C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Munich/Leipzig, 1922, 新版, 1934, 特别是 pp. 47 - 66 同样使用“政治基督”一词。
- ⑥ E. Peterson, “Der Monotheismus als politisches Problem” (1935) 见 *Theologische Traktate*, Munich, 1951, pp. 45 - 147.
- ⑦ 近期“政治科学”的代表中有: J. B. Metz, *Theology of the World*, London, 1970; “The Church’s Social Function in the Light of ‘Political Theology’” 载 *Concilium*, June 1968, pp. 3 - 11; art. “Political Theology” 见 *Sacramentum Mundi*, Vol. V, London/New York, 1970, pp. 34 - 38. 另外, J. Moltmann, “Theologische Kritik der politischen Religion” 见 *Kirche im Prozess der Aufklärung. Aspekte einer neuen “politischen Theologie,”* Munich/Mainz, 1970, pp. 11 - 51; D. Sölle, *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*, Stuttgart/Berlin, 1971. 关于讨论参看 H. Peuckert 编, *Diskussion zur “politischen Theologie,”* Munich/Mainz, 1969; 特别注意以下几位作者的文章, H. Maier, D. A. Seeber, W. Oelmüller, H. R. Schlette, H. Schürmann, F. Böckle, K. Lehmann, T. Rendtorff, W. Pannenberg, K. Rahner 参见同一书中(p. 268) J. B. Metz 的回答, 他再次将自己与“政治化神学”分开。who again dissociates himself from a “politicizing theology.”
- ⑧ 参看 R. Shaull, “Revolutionary Change in Theological Perspective” in *Christian Ethics in a Changing World*, J. C. Bennett 编, New York/

London, 1966, pp. 23 - 43; 作者同上, *Befreiung durch Veränderung. Herausforderung an Kirche, Theologie und Gesellschaft*, Munich/Mainz, 1970 关于讨论参看 T. Rendtorff/H. E. Tödt, *Theologie der Revolution. Analysen und Materialien*, Frankfurt, 1968; E. Feil/R. Weth 编, *Diskussion zur "Theologie der Revolution"*, Munich/Mainz, 1969; C. H. Grenholm, *Christian Social Ethics in a Revolutionary Age. An Analysis of the Social Ethics of J. C. Bennett, H. D. Wendland and R. Shaul*, Uppsala, 1973.

- ⑨ 参看 A I, 2:“没有退路”。
- ⑩ M. Machoveč, *Jesus für Atheisten*, Stuttgart, 1972, p. 254.
- ⑪ 参看 C II, 3:“不是自然法则。”
- ⑫ 参看 C II, 3:“不是自然律法。”
- ⑬ 参看 C II, 3:“登山宝训的含义。”
- ⑭ 参看 约翰福音, 13:34.
- ⑮ 参看 C III, 2:“上帝和人。”
- ⑯ 参看 D II, 1:“有条件性中的无条件性。”
- ⑰ 参看 D II, 1:“规范的疑问性。”
- ⑱ 罗马书, 13:10; 参看加拉太书, 5:14.
- ⑲ 哥林多前书, 13:2 - 3.
- ⑳ 参看 H. E. Richter, *Die Gruppe*, Hamburg, 1972; 作者同上, *Lernziel Solidarität*, Hamburg, 1974.
- ㉑ 以下我们主要遵照的是 *Concilium* 1974 年 6 月号, 关于“解放和忠诚”, C. Geffré 编, 包括主要由拉美神学家撰写的文章。引用部分来自 Medellín 文件, 见 pp. 137 - 38.
- ㉒ 参看 R. Muñoz, *Nueva Conciencia de la Iglesia en América Latina*, Santiago, 1973; 作者同上, “Two Community Experiences in the Latin American Liberation Movement,” *Concilium*, June 1974, pp. 137 - 47.
- ㉓ 关于解放的基本神学著作有: G. Gutierrez, 作为切身投入和深思熟虑的产物, *Teología de la liberación*, Lima, 1971; 美国译本: *A Theology of*

Liberation, Maryknoll, 1973/London, 1974. 参看同一作者“Liberation, Theology and Proclamation”载 *Concilium*, June 1974.

- ⑳ 参看 G. Gutierrez, *A Theology of Liberation*, pp. ix - x.
- ㉑ 参看 E. Dussel, “Domination - Liberation: A New Approach”见 *Concilium* June 1974, pp. 34 - 56; P. Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, New York, 1971.
- ㉒ L. Boff, “Salvation in Jesus Christ and the Process of Liberation”见 *Concilium*, June 1974, pp. 78 - 91. 引自 p. 78.
- ㉓ S. Galilea, “Liberation as Encounter with Politics and Contemplation”见 *Concilium*, June 1974, pp. 19 - 33 引文见 p. 19.
- ㉔ 参看 H. Assmann, “Evaluation critique de la ‘Théologie de la libération’”见 *Lettre*, Paris, No. 187, March 1974, pp. 23 - 28. Assmann 使自己脱离 J. Moltmann 和 J. Alfaro, 他称他们为“改良主义的进步主张”的提倡者。
- ㉕ G. Gutierrez 见 *Concilium*, June 1974, p. 58.
- ㉖ 参看 S. Galilea, 前引处。
- ㉗ 参看 G. Gutierrez 载 *Concilium*, June 1974, pp. 59 - 60.
- ㉘ 参看 J. H. Cone, *A Black Theology of Liberation*, Philadelphia/New York, 1970; R. Radford Ruether, *Liberation Theology. Human Hope Confronts Christian History and American Power*, New York/Toronto, 1972.
- ㉙ 参看 A I, 3: “通过社会政治革命来实现人性吗?”
- ㉚ 出处同上。
- ㉛ 参看 *Concilium*, October 1973, “The Danger of Parties in the Church”特别是 H. Küng 的讨论的总结, “Parties in the Church?”, pp. 133 - 46.
- ㉜ 苏克雷大学的助理们对学生领袖的公报的评论, Sucre, 1970(影印), 引文见于 *Concilium*, June 1974, p. 143.
- ㉝ 在巴黎对 Latin American Catholics 作的演讲, 25 April 1968. 英译文见 Helder Camara, *Church and Colonialism*, London/Sydney, pp. 101 - 11.
- ㉞ 参看 H. Goss - Mayr, *Die Macht der Gewaltlosen Der Christ und die*

Revolution am Beispiel Brasiliens, Graz, 1968; H. J. Schultz 编, *Von Gandhi bis Camara. Beispiele gewaltfreier Politik*, Stuttgart/Berlin, 1971.

- ⑳ S. Galilea, 见 *Concilium*, 前引处, p. 23.
- ㉑ 参看 C VI, 2:“上帝与苦难”。
- ㉒ 出处同上。
- ㉓ F. Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, New York/London, 1933, p. 161.
- ㉔ 哥林多前书, 1:23-24. 参看 C V.3:“重新评价。”
- ㉕ 柏林大主教 Cardinal A. Bengsch 的布道涉及了这几行的内容。他是我在民主德国称道的堂区牧师的典范, 他(及其同事)批判性地然而又是十分善意地细查了红衣主教的受难布道, 并且得出了一些令人不安的结论。参看 K. Herbst, “Zur Verkündigung von Alfred Kardinal Bengsch” 见联邦德国的牧师和团结组织的研究团体的学报 *SOG - Papiere*, 5 (1972), pp. 81-103. 这篇文章也涉及到红衣主教在东德入侵捷克斯洛伐克时的布道, 其中每一个作批评反应的企图都被“祈祷上帝”的号召所抵消。K. Herbst 的研究在东德为平常人和本堂牧师所尽知。
- ㉖ 参看最近 J. Moltmann, *The Crucified God*, Chapter 2.
- ㉗ 参看 C VI, 2:“是牺牲吗?”
- ㉘ 参看 B I, 2:“是虔诚的基督吗?”(参看 C V, 3).
- ㉙ 参看 J. Hanauer, *Konnorsreuth als Testfall. Kritischer Bericht über das Leben der Therese Neumann* (附录包括雷根斯堡主教档案馆中的未刊文件), Munich, 1972.
- ㉚ 哥林多前书, 11:1; 帖撒罗尼迦前书, 1:6; 以弗所书, 5:1.
- ㉛ 参看 W. Michaelis, art. “mimeomai” 见 *ThW IV*, 661-78; 引文 p. 676.
- ㉜ 马太福音, 8:34.
- ㉝ 路加福音, 9:23 有着变化的“每日”。
- ㉞ 参看 C II, 2:“是奇迹吗?”
- ㉟ 马可福音, 12:31 par.

- ⑤ 路加福音, 10:25 - 37.
- ⑥ 马可福音, 25:34 - 46.
- ⑦ D. Sölle, *Leiden*, Stuttgart/Berlin, 1973, p. 112.
- ⑧ 出处同上, p. 124.
- ⑨ 罗马书, 6:5 - 9; 1 Co. 15:20 - 22.
- ⑩ 加拉太书, 2:20.
- ⑪ 罗马书, 6:6; 加拉太书, 5:24; 6:14.
- ⑫ 哥林多后书, 5:17; 罗马书, 6:11.
- ⑬ 参看哥林多后书, 12:7 - 10.
- ⑭ 哥林多后书, 4:8 - 9; 6:9 - 10. 参看哥林多后书, 11:23 - 30; 哥林多前书, 4:10 - 13.
- ⑮ 彼得前书, 2:20 - 21.
- ⑯ 这点已在 1963 年赫尔辛基召开的路德教世界联盟第四次全体会议上表现得十分明显, 会上 26 个团体在“今日基督”的题目下对称义的要旨进行了讨论, 但未批准一致性文件。 *Rechtfertigung heute. Studien und Berichte*, 由路德教世界联邦神学委员会出版, Stuttgart/Berlin, 1965.
- ⑰ 天主教方面参见 N. Greinacher, *Christliche Rechtfertigung - gesellschaftliche Gerechtigkeit*, Zürich/Einsiedeln/Cologne, 1973. 又参看 C. Mayer, “Rechtfertigung durch Werke? Praxisbezug und politische Dimension des Glaubens”载 *ThQ* 154 (1974), 118 - 36.
- ⑱ 参看 N. Greinacher, 前引书, pp. 7 - 13.
- ⑲ 参看 E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Berlin, 1960.
- ⑳ 参看 A I, 1:“各教会的开放”; A I, 2:“没有退路。”
- ㉑ 世俗世界中对称义要旨作阐释的先驱著作有 F. Gogarten's *Despair and Hope for Our Time*, Philadelphia, 1970(德文原版, 1953). 更近的有 H. Zahrnt 就同一主题写了二篇令人钦佩的文章, 其中参考了 E. H. Erikson 的意见, 见 *Wozu ist das Christentum gut?*, Munich, 1972,

Chapter 6.

- ⑦② 参看 D II, 1:“人的自律。”
- ⑦③ 马太福音, 16:25 par.
- ⑦④ 参看 C I, 4:“反对自我称义”, C II, 3:“最高的规范”; C III, 3:“恩典的律法”。
- ⑦⑤ 参看 C V, 3:“只凭信仰”, 参看 H. Küng, *Justification*, Chapters 31 – 32.
- ⑦⑥ 加拉太书, 5:6; 参看 5:22 – 23.
- ⑦⑦ 雅各书, 2:14 – 26.
- ⑦⑧ 参看 A II, 2:“假设。”
- ⑦⑨ 马太福音, 16:25 par.
- ⑧① 在这一点上尤其清楚地显出信仰与祈祷是如何紧密联系, 祈祷又在多大程度上是做一个基督徒的重要组成。作为 C 部分中关于祈祷的思维的逻辑上的继续, 我已计划在这里用一部分专门讨论祈祷、沉思和基督徒的崇敬(特别是, 崇敬的星期天法案)。由罗马重新挑起的枯燥的争论耗费了我在完成这本书的最后的结论部分的至少二个月的时间和精力, 这在严格的日程表上是难以挽回的。因此计划中的这部分只得省略:成了“罗马宗教裁判”的受害者。
- ⑧② 参看 C III, 2:“真正的激进主义。”
- ⑧③ 马太福音, 5:5.
- ⑧④ 参看 C III, 2:“真正的激进主义。”
- ⑧⑤ 马太福音, 5:7.
- ⑧⑥ 参看 C III, 3:“哪些穷人?”
- ⑧⑦ 马太福音, 5:3.
- ⑧⑧ 参看 C III, 2:“真正的激进主义。”
- ⑧⑨ 马可福音, 9:37 par.
- ⑨① 约翰福音, 21:25.

致 谢

本书在许多方面是不同凡响的，在许多方面它也是各方面出类拔萃协助所得的成果。我曾为它连续不断、日以继夜地工作，某些章节的几种手稿曾被六、七种打字稿接续。玛格丽特·根特纳博士负责准备出版定稿和最后检查注释的繁重工作。在图宾根，协助她的人是鲁丝·齐格里斯特，在我在瑞士住所，即在祖尔泽，在必要时，则有玛丽丝·阿本罗特—克尼泽尔女士协助。克里斯塔·韩佩尔博士读校样，并修正某些书目文献。安妮格丽特·丁克尔女士关照了手稿的复印。我要和玛格丽特·根特纳博士一起特别感谢赫尔曼·海林博士和我的博士研究生卡尔—约瑟夫·库舍尔：他们二人做出无与伦比的努力，阅读手稿每种新变体，和我讨论、研究不断出现的问题，为帮助我而提出无数的建议和修正方案。如果没有我在普世宗教研究所全部助手的慷慨协助，那么，本书在预定日期之前是不大可能完成的。我要特别赞扬夏洛特·雷尼曼女士的诸多关怀，为了我们的日常需要、为创造十分舒适的工作环境，在我家，她经常地提供了一切的必需品。

在图宾根——可以毫不夸张地说，这依然是世界上最好的神学研究中心之一——各界同行的协助是又一重要方面。尤其是在图宾根的自由气氛中，如果没有和天主教与新教神学专

家的经常性探讨，那恐怕是不可能写作此书或者甚至类似此书的著作的。同时，如果一位研究德国语言和文学的同事参与了一部神学著作的写作，那也几乎不能认为就是理所当然的。因此，我特别感谢瓦尔特·严斯，因为他从头到尾以批判的眼光审读了全部手稿，有许多段落甚至读过好几遍。如此深入了新约细节的系统神学家尤其需要有人帮助检查自己的解释和综合。我的在新约解释方面的同事戈哈特·洛芬克提供了这种帮助，通读了手稿。同样，在D编一些章节中，我作为教义神学家讨论了伦理问题。我在神学伦理学方面的同事读了这些章节，他们是阿尔芳斯·奥埃尔和威廉·科尔夫。我很感谢他们大家的修改和建议。我也感谢秦家懿教授（澳大利亚堪培拉，现在在东京）和亨利·杜穆林教授（东京）审读关于世界宗教的章节。

我也希望得允以感谢之情提及另一位同事，没有他经常忠实而友好的帮助，我很可能因为对永不谬误教义的争论而半途而废的；特别在我必须回答信仰教义部秘书杰罗姆·哈默采访时提出的问题之时，他的帮助是显而易见的。这就是约翰斯·纽曼，他在他常常不为人知的著作中，作为一位圣典学家已经表明，为什么甚至在教会里也是法律为人存在、而不是人为法律而存在的。

我感谢巴登—符滕堡在1973—1974年冬天破例给予我整整一学期离职研究时间。只有这样，本书的完成才得以避免无限地拖延。

图宾根，1974年8月1日

译者后记

本书据爱德华·奎恩英译本(On Being a Christian, translated by Edward Quinn, Doubleday & Company, NY, 1976)并参照德文原文版(Christ sein, Piper & Co., Verlag Munchen Zurich, 10. Auflage, 1980)译出。译文按德文原文和英译本体例,不做脚注。考虑到本书读者若懂外语,则大多数人的熟悉的外语是英语,故把“神学文献、注释和索引”按英译本原样印出,以便于查阅,因而中文译文左侧附有英文译本原页码。〈致谢〉一节在德文原版中置于正文之后,现按该次序,中文译本也将其置于正文之后。

本书译事情况如下:〈上帝和苦难〉一节为邓晓芒先生译;〈做人与做基督徒〉为夏镇平先生译,刘小枫先生校对,除此之外,全书译者为杨德友。

本书翻译过程中,得到本书作者汉斯·昆(Prof. Hans Küng)教授和刘小枫先生多方鼓励和帮助,借此机会向他们二位致以衷心的感谢。

杨德友

1991年5月

附录

神学文献(Basic Theological Literature)

1. 词典及百科全书

Bibellexikon, H. Haag 编, Einsiedeln/Zürich/Cologne, 1968(= BL).

Catholicisme. Hier - aujourd' hui - demain, G. Jaquet 编, Paris, 1948 ff

Concise Theological Dictionary, Kar Rahner 和 Herbert Vorgrimler 编,
London/New York, 1965.

Dictionary of the Bible, J. L. McKenzie, Milwaukee/London, 1968.

Dictionnaire de la Bible, Supplement, Vols. I - VIII, L. Pirot 编, A. Robert,
续成 Paris 1928ff. (= DBS).

Dictionnaire de Théologie Catholique, Vols. I - XVI, A. Vacant 和 E.
Mangenot 编, E. Amann 续成, Paris, 1903.

Encyclopedia of Biblical Theology, J. B. Bauer 编, New York/London, 1970.

Evangelisches Kirchenlexikon. Kritischtheologisches Handwörterbuch, H.
Brunotte 和 O. Weber 编, Göttingen, 1955ff. (= EKL).

Lexikon für Theologie und Kirche, Vols. I - X, J. Höfer 和 K. Rahner 编,
Freiburg, 1956ff. (= LThK).

New Catholic Encyclopedia, Vols. I - XV, New York, 1967.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie

und Religion swissenschaft, Vols. I – VI, K. Galling 编, Tübingen, 1957(= RGG).

Sacramentum Mundi. An Encyclopedia of Theology, Vols. I – VI, A. Darlap 编, London/New York, 1968 – 70.

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Vols. I – VIII, G. Kittel 编, G. Friedrich 续成, Stuttgart, 1933ff. (= ThW). 这本著作现有英文版十卷本, 名为 *Theological Dictionary of the New Testament*, dited Grand Rapids/London, 1971ff.

2. 圣经评论文集

The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament S. R. Driver, A. Plummer 和 C. A. Briggs 编, Edinburgh, 1895ff.

The Jerome Bible Commentary, R. E. Brown, J. A. Fitzmeyer 和 R. E. Murphy 编, Eaglewood Cliffs, 1968/London, 1969.

A New Catholic Commentary on Holy Scripture, R. C. Fuller, L. Johnston 和 C. Keams 编, London/New Jersey, 1969.

Peake's Commentary on the Bible, M. Black 和 H. H. Rowley 编, London/New York, 1975(latest edition).

The Anchor Bible, Vol. Iff., F. M. Cross, R. E. Brown 和 J. C. Greenfield 编, Garden City, 1965ff.

The Interpreters' Bible, G. A. Bullrick 编, New York, 1951.

The New Century Bible, Vol. Iff., R. E. Clements 和 M. Black 编, London, 1967ff.

The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible, Vol. Iff., P. R. Ackroyd, A. R. C. Leancy 和 J. W. Packer 编, London, 1965ff.

- Kritisch - exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, H. A. W. Meyer
初编, 16 volumes, 不断修订, Göttingen, 1932ff. (*Meyers Kommentar*).
- Handbuch zum Neuen Testament* H. Lietzmann 编, G. Bomkamm 续成, 22
sections in different editions, Tübingen, 1906ff. (*Lietzmanns Handbuch*).
- Das Neue Testament Deutsch*, *Neues Göttinger Bibelwerk*, P. Althaus 和 J.
Behm 编, 不同版次共 12 卷, Göttingen, 1932ff. (*NT Deutsch*).
- Das Neue Testament, übersetzt und kurz erklärt*, A. Wikenhauser 和 O. Kuss
编, 不同版次共 9 卷, 含 1 卷索引, Regensburg, 1938ff. (*Regensburger
NT*).
- Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, A. Wikenhauser 和
A. Vögtle 编, Freiburg, 1953ff. (*Herders theologischer Kommentar*).
- Etudes Bibliques*, Paris, 1907ff.
- Commentaire du Nouveau Testament*, P. Bonnard 等编, Neuchâter/Paris,
1949ff.

3. 新约神学和基督教学

- R. Bultmann, *Theology of the New Testament*; 2 vols., London/New York,
1951 - 55.
- H. Cenzelmann, *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. 教义学和系统神学著作

H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, A. Schönmetzer 编, Barcelona/Freiburg/Rome/New York, 1963 (= DS). 本书首次出版于 1854 年, 此后再版 30 多次。

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, J. Feiner 和 L. Vischer 编, London/New York, 1975.

H. Diem, *Theologie als kirchliche Wissenschaft*, 3 vols., Munich, 1951ff.

Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, 5, vols., J. Feiner 和 M. Löhrer 编, 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. 对基督教和使徒信经的介绍

H. U. von Balthasar, *Who Is a Christian*, London, 1968.

G. Ebeling, *The Nature of Faith*, London/Philadelphia, 1961.

A. Hamack, *What Is Christianity?*, London, 1901/Philadelphia, 1908.

W. Kasper, *Einführung in den Glauben*, Mainz, 1972.

A New Catechism. Catholic Faith for Adults 受 the Hierarchy of the Netherlands 委托(The "Dutch Catechism"), London/New York, 1967; 第2版, 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. 汉斯·昆著作(书目有缩略)

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 Theologie, Freiburg/Basle/Vienna, 1970.

Why Priests? A Proposal for a New Church Ministry, New York/London, 1972.

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 论基督徒

作者 = B E X P

S S 号 =

加密地址 =

页数 = 9 2 5

下载位置 = <http://book4.5read.com/300-36/disk/eo70/01/!00001.pdg>

封面页

书名页

版权页

前言页

目录页

中译本前言 & 刘小枫

本书为谁而写

A . 视野

. 现代人道主义的挑战

1 . 转向人

世俗世界

各教会的开放

2 . 基督教可以出售吗？

基督教丧失了它的灵魂吗？

没有退路

3 . 不放弃希望

通过技术进步来实现人性吗？

通过社会政治革命来实现人性吗？

怀旧与改革之间

. 另一维度

1 . 接近上帝

超然存在？

宗教的前途

是对上帝的证实吗？

超过纯理性

2 . 上帝的现实

假设

现实

上帝观念的歧义性

神学的任务

. 世界各宗教的挑战

1 . 教会之外的拯救

诸宗教受到重评

各种宗教的财富

2 . 令人惊讶的后果

是匿名的基督教吗？

高贵的无知吗？

3 . 两方面的挑战

不能降为同一水平

有益的认识

4 . 不是排他性，而是独特性

基督教的存在是批判催化剂

对真理的共同寻求

B . 区别

. 基督教的特点是什么？

1 . 基督

危险的记忆
接受概念的票面价值

- 2 . 哪个基督？
是虔敬的基督吗？
教义上的基督吗？
热忱派的基督吗？
文学中的基督吗？

. 真理的基督

- 1 . 不是一个神话
在时空中
不明之处
- 2 . 文献
不仅仅是传记
投身其中的见证
- 3 . 历史与信仰的确实性
关于耶稣的反诘
可以确证的信仰
历史的批评是信仰的辅助吗？

. 基督教与犹太教

- 1 . 过去的苦难
犹太人耶稣
一部血泪史
- 2 . 未来的机遇
不断增长的理解
是关于耶稣的讨论吗？

C . 纲领

. 社会背景

- 1 . 是国教吗？
宗教—政治制度
既不是祭司，也不是神学家
不和统治者为伍
根本的变化
- 2 . 是革命吗？
革命运动
对一个解放者的希望
不是一个社会革命家
非暴力革命
- 3 . 是迁移吗？
非政治的激进主义
修道制度
不是宗教的
不是为社会精英，而是为一切人
- 4 . 是妥协吗？
虔敬的人
道德妥协
不是一个虔敬的法家

反对自我称义
在各方面都有挑战性

. 上帝的事业

1 . 中心

上帝之国
启示的范围
解神话化不可避免
现在与未来之间
上帝在前面

2 . 是奇迹吗？

掩盖窘迫
事实真相
传达了什么信息
基督教科学
是暗示，而非证明

3 . 最高的规范

不是自然法则
不是天启律法
上帝的旨意取代法制
登山宝训的含义

. 人的事业

1 . 人的人化

转变了的意识
上帝要求什么
相对化的传统、体制和高级神职

2 . 行动

上帝和人
在此时此地需要我的人
甚至敌人
真理的激进主义

3 . 团结

关怀社会底层
哪些穷人
道德沦丧者
恩典的律法

注释 (N o t e s)
附录页