



做 · 基 · 督 · 徒

下冊

輔大神學叢書之卅五

漢斯昆著

楊德友譯 房志榮校

輔大神學叢書之卅五

做基督徒 下

漢斯·昆 著
楊德友 譯
房志榮 校

 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group

Christ sein

(On Being a Christian)

By Hans Küng
Translated by Yang De You

Chinese Copyright © Kuangchi Cultural Group, Taipei,
Taiwan

目錄(下)

(加括弧的頁碼爲英文版頁碼；它們也列於內文之左側)

本書爲誰而寫

C. 綱領	203	(175)
IV. 衝突	417	(278)
1. 決定	417	(278)
贊同他的人	418	(278)
是一個教會嗎？	423	(283)
沒有官職或高位	427	(286)
辯護人	433	(291)
2. 關於上帝的辯論	437	(295)
不是一個新上帝	438	(295)
具有人的面貌的上帝	445	(300)
有特質的上帝	449	(304)
對上帝的理解上的革命	456	(309)
不是一種明顯的稱呼方式	461	(314)
3. 終結	467	(318)
面對死亡	467	(319)
最後的一餐	471	(322)
階段	475	(325)
爲什麼？	485	(334)
是徒勞嗎？	490	(339)
V. 新生	495	(343)
1. 開始	495	(343)
引論	495	(343)
澄清	501	(348)

終極的實體	510	(356)
是傳奇嗎？	517	(361)
信仰的根源	527	(370)
2.標準	540	(381)
因信稱義	541	(381)
榮譽的稱號	544	(384)
代表	551	(389)
最終的標準	554	(392)
3.最終的區別	559	(396)
重新評價	559	(396)
超越狂熱和嚴厲	562	(399)
只憑信仰	566	(402)
沒有其他的事	570	(406)
VI. 闡釋	577	(411)
1.辨別性闡釋	577	(411)
非神話化的局限	578	(412)
真理不單純是事實	581	(415)
敘述表現與批判性思考	583	(416)
2.對死亡的闡釋	586	(419)
沒有一個統一的學說	587	(419)
為我們受死	589	(421)
是犧牲嗎？	592	(424)
上帝與苦難	597	(428)
3.對起源的解釋	609	(436)
成爲人	609	(436)
神化還是人化？	613	(440)
真上帝和真人	618	(444)
爲女子所生	626	(450)
馬利亞	634	(457)

VII. 信仰的團體	641	(463)
1. 受默感和默感人的話	641	(463)
默感？	641	(463)
上帝的話？	645	(466)
2. 一個聖神	647	(468)
非聖的神和聖的神	647	(468)
三位一體	652	(472)
3. 形式多樣的教會	659	(478)
會議、會眾、教會	659	(478)
自由、平等、博愛的團體	663	(481)
神恩、職位、職務	666	(484)
不同的機構	671	(488)
一個彼得職務？	677	(494)
4. 偉大的委託	687	(502)
天主教—新教	687	(502)
臨時教會	690	(504)
服務性的教會	691	(505)
自覺有罪的教會	692	(505)
有決斷的教會	694	(508)
D. 實踐	697	(511)
I. 教會的實踐	701	(514)
1. 信仰抉擇	701	(514)
是個人的抉擇	701	(514)
對教會的批評	705	(517)
2. 決定選擇教會	710	(521)
為什麼留下來	710	(522)
實際的建議	714	(525)
反對沮喪	716	(527)
我們為什麼抱有希望	719	(529)

II. 做人與做基督徒	721	(530)
1. 人的規範	721	(530)
人的自律	722	(531)
人的神律	725	(534)
有條件性中的無條件性	728	(536)
規範的疑問性	731	(539)
2. 辨別基督性的標準	733	(540)
特殊的基督教規範	734	(541)
以具體的人代替抽象原則	737	(544)
倫理學中獨特的基督因素	743	(549)
基本模式	746	(551)
III. 做基督徒即從根本上做人	749	(554)
1. 對社會的中肯性	749	(554)
沒有政治捷徑	750	(555)
社會後果	753	(558)
投身於解放	759	(562)
切忌沒有批判性的辨認	762	(565)
2. 克服消極面	769	(570)
被誤用的十字架	769	(571)
被誤解的十字架	772	(573)
得到理解的十字架	775	(576)
3. 得解放為自由	781	(581)
成義還是社會正義？	782	(581)
最後不重要的是什麼	784	(583)
最後重要是什麼	788	(586)
4. 提示	792	(590)
法律制度中的自由	793	(590)
權力鬥爭中的自由	796	(593)
擺脫消費壓力的自由	798	(595)

服務的自由	801 (598)
人的生存提昇爲基督徒的自由	806 (601)
致謝	809 (5)
跋	811 (603)
注釋	813 (607)

本書為誰而寫

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

本書也是為下列人士寫的，他們

不信教，但是提出了嚴肅的詢問；

信教，但是對自己的不篤信不滿意；

信教，但是覺得信仰不堅定；

在信與不信之間搖擺，不知所措；

對信條和疑點都持懷疑態度。

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

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

現在，在所有的教會中，不是也有許多人不想滯留在他們信仰的童年階段，

他們不僅期望對聖經文字的新的闡發或者新的教派的教義問答，

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

所有這些人

都不願意廉價地接受基督教，不願意接受外表的順應主義、假裝採納教會傳統主義，

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

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

教導和教義，還介紹

基督徒的存在、行動、

行爲。

這只是一篇介紹：因為只有每一個人

他本人，完全是各自地

可以成爲、或不成爲一個基督徒。

這只是介紹著作之一：其他性質的

介紹著作

不應該受到排斥，

但是，另一方面，

希望對於這一篇

予以些許的耐心。

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

在教會教義、道德和紀律劃時代的高漲時期當中，這是一

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

在被兩千年的灰塵和積垢遮蓋以前，這個綱領原義是什麼？

這個綱領重見光明之後，通過一種富有意義的、充實的生活能夠給每個人提供什麼？

這不是另一種福音，

而是今日重新發現的

古代的那個福音！

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

278 IV · 衝突

絆腳石：可能絆倒人的一小塊石頭。耶穌因其言行已經變成了一塊絆腳石，一個持續的障礙。他奇異而強勁地把上帝事業和人的事業同一了起來：這在理論和實踐上都造成了多麼巨大的後果啊。他在各方面都很強勁，卻也受到了各方面的攻擊。他沒有扮演期待他扮演的任何角色：對於那些支持律法和秩序的人來說，他變成了對制度的危險挑戰者。他以其非暴力愛和平的主張令積極的革命派失望。另一方面，他又以無牽無掛的塵世作風得罪了消極厭世的苦行者們。對於那些順應世事的虔誠者來說，他太缺乏妥協精神。對於沉默的大多數人，他太喧鬧；對喧鬧的少數人他又太沉靜；對嚴格的人來說他太溫和；對溫和的人來說他太嚴格。在極度危險的社會衝突中他是一個明顯的局外人；他反對佔主導地位的時局，卻又反對反抗這種時局的人。

1. 決定

要求巨大，但是依靠很小；出身低微，沒有家庭支援，沒受過特殊教育。他沒有錢，沒有任何公職，沒有榮名，沒有隨從，沒有任何黨派的支持，沒有傳統給予的權威。一個沒有權力的人怎麼能夠企求這種權威呢？到底有誰贊同他呢？然而，顯然他的教導和全部行動令他遭到致命攻擊，但也有人自然地向他表達信任和愛。總之，對許多人來說，他代表了一條岔路。

贊同他的人

279 站在他一邊的是人民，但不易確定，經常變化。耶穌在故鄉加利利曾造成相當的轟動。雖然福音書作者們讓個體敘述適應公式，以符合他們自己的意圖，但是這些敘述無疑仍然包含涉及群眾注意、驚異和讚揚的歷史資料。這樣的人民是沒有牧人的羊群，感覺到既被國教又被造反派誤解，同時受到城鄉虔誠的法利賽人和沙漠隱修士的輕蔑，對聖殿或軍役都無用，不能夠準確遵守律法，更不可能取得重大的苦行成績；耶穌寄予同情的就是這樣的人們。¹這些地位低下、樸實無華、教育不多的人，各種各樣處境淒慘的人，這些受到祝福卻沒有權利的人，時時可能遭到當權政黨和權威人士忽視和虐待的人——這些人一定覺得耶穌是理解他們的，他們贊成耶穌。但是，他們有多少人、贊成多長時間呢？

他最親密的追隨者無疑是贊成他的。這些人人數也不多，這些男人和女人跟著他漫遊，離開了家庭，放棄了職業和田產，日夜和他在一起，經常是在露天之下：他們名副其實地“追隨”他。他正是覺得和這些人，而不是自己的家庭聯繫在一起，比結了婚的佛、孔子、蘇格拉底或穆罕默德和他們的聯繫更緊密，雖然婚姻和家庭只在穆罕默德的活動中起過某種作用。跟隨耶穌的青年人，“信徒”、“門徒”，不單是那些聽取和接受耶穌的話並偶然出於好奇心或其他原因而追隨他的人。門徒們在耶穌周圍形成一個狹小的圈子，這在當時以色列的每一位優異教師是常例。但是，一個沒有受過訓練的人怎能訓練他人呢？耶穌組成門徒小組的時間特別地短，例如，和佛或者穆罕默德比較就是這樣。

名氣更大的拉比也有追隨自己的門徒。“拉比”（大師、師長）、“門徒”（學子）、“追隨”等詞語在猶太教中是常用的。²但是耶穌周圍的小組是不同一般的。這裡沒有任何“學校”性質的因素；約翰小組也沒有。但是他們又不像某些加入

耶穌小組的約翰門徒；這裡也沒有苦修成分。儘管困苦，但這是一種非強迫的、自由的、流浪的生活，在歡樂福音的旗幟之下。但是，這一門徒小組和其他小組之間的區別在於別的方面。

280 召集門徒的許多故事³（無疑經編寫者修訂以適應他們自己的綱領）沒有談及個人心理的先決條件，更不用說群體動力程序。這些故事表現了這樣的事實（這對一般門徒資格都有典範意義）：是老師挑選學生，而不是像在拉比學校中那樣由學生挑選老師。⁴因此，這不是門徒方面的自由選擇，而是老師的主導召集；老師保留主動權。門徒不是被引入一種師徒關係，而是得到號召進入一個有共同目標的生活團體。他們不是被引導去理解律法，而是得到啓發施行上帝的旨意。這不是一段時間的訓練，而是一生的定向。只有一人爲夫子，其餘的人均爲兄弟；因此，在馬太社團中，就連採納拉比稱號（同樣還有稱呼形式，如父或師尊）都被嚴格禁止。⁵

這又一次表明，耶穌沒有考慮訓練一個苦修高層。耶穌的許多話——如登山寶訓——都不能讓人認定是說給狹小的門徒小組還是所有的人的；顯然，不僅福音書作者，而且連耶穌和初期團體都不太注重這種區分。爲什麼呢？

上帝之國將爲一切人來臨，而對贖罪、對新的思維方式、對生活新態度、完成上帝旨意、愛、寬恕、服務、忘我等的要求，在原則上對一切人都是一樣的。只有這才是決定性的因素。

耶穌不期望每個人都放棄家庭、職業和故鄉，來和他漫遊並完成特別的任務；原則上，他並不排拒家庭、職業和故鄉。如果只有馬太⁶記載的爲上帝之國而充當闖入的話源於耶穌，就表示不是所有追隨耶穌的人都該放棄婚姻；只在例外情況下，爲了自由從事由於世界末日即將來臨而引起的特殊需要和工作，才有此要求。

因此，特殊門徒小組的成員資格不是拯救的條件。福音書中許多聽而信他的話的人，許多受他醫治的病人，許多罪人和稅吏等被他感化的人都成了他的見證人，但是依然完全停留在自己生活範圍之內。耶穌無論在那裡宣講福音，都留下了許多支持者；這些人和家裡人一起等待上帝之國，接待他和他的門徒。這些人當中沒有人因為可能決心不夠或不完美而遭譴責，更沒有被排斥出上帝之國。他們都贊成他。

“不與我相合的，就是敵我的。”⁷ 這句話是說給那些沒有堅決而明確地起來支持耶穌及其福音，因而以分散代替團結的人的。但不是說給沒有加入狹小的門徒小組的人的。這條真理可能有點像一個悖論。可是事實如此。

“不抵擋我們的，就是幫助我們的。”⁸ 這是對於他的門徒要求建立排他性社團要求的反駁。他保護門徒圈子之外——似乎是“教會之外”的一個人，這個人以耶穌的名義行動，頗有感召力，他不應該受到禁止。據某一記載，耶穌甚至明確禁止
281 他治癒的一個人跟隨他，而讓他回家到故里去宣講福音。⁹

因此，追隨基督不是門徒小組的特權。這一點很重要。充當一名門徒並不等於隸屬某一特殊階層：他們放棄一切並不是爲了苦修。他們可能放棄一切，是爲了某一特殊任務。這是一種特殊的任務，特殊的目標，特殊的許諾：這是一個因爲富有而不能追隨耶穌的青年人所錯過的特殊機遇。

三部對觀福音書¹⁰中記載的遣送門徒的故事尤其明確說出這種任務、目標和許諾。這些故事在基督之後雖經加工和修訂，但其巴勒斯坦色彩一定是具有某種基督前的核心的。突出的一點是，他們的宣教訓令不包括宣講基督。現在已經不可能追溯對門徒的描述、對他們被遣送、他們對聖神力量的需要和他們歸來的描述中有多少是得到原始社團類似經歷的補充的。但是，

這樣一種可能性又不能排除：歷史的耶穌曾讓他的門徒分享他自己傳教、治病和助人的權威。在這一意義上，耶穌——和佛不一樣——的所作不止於指路。

門徒們有一種特殊的任務：要得人如得魚；正如在聯繫到首批門徒使命所生動明確表述得那樣，¹¹得人一事在路加福音中是和關於奇異得魚傳說敘述聯繫在一起的。¹²他們是以耶穌的名義為正在來臨的上帝之國而要得人的。¹³因此，他們要積極地站在他一邊，“和他同在”，不僅得到福音，而且還要將其傳播開去，要分享來臨天國的佳音和天國的和平，要讓天國的治病救人力量在現在就發生奇異效力。¹⁴這一愉快的福音只對那些拒絕它的人才變為審判。

門徒們有一種特殊目標：和耶穌在一起意味著放棄一切，和他一起漫遊，由一地到另一地。這意味著掙斷舊的紐帶，進入向他位格的新的投身。這意味著——像他那樣——一無所有，沒有放枕頭的地方，¹⁵得不到保護，不能自衛，和他一起分擔貧窮和困苦。¹⁶學生不能高過老師，僕人不能高過主人。¹⁷這樣的作法必須深思熟慮，正如建一座樓或打一場戰爭必須細緻考慮一樣。¹⁸這裡的要求是全心全意，無論如何不能反顧：“任憑死人埋葬他們的死人。”¹⁹

門徒們有一種特殊的許諾：沒有許諾等級榮譽，沒有在右側或左側的座位。²⁰這是一種不同的許諾：凡在塵世認耶穌的，耶穌在審判之時也必認他。危險與許諾匹配。²¹

282 後來的基督社團認為自己在跟隨耶穌的門徒身上反映出來，就不足怪了。每個走自己路的信徒不是都被號召走上耶穌所走的路嗎？不是每個人都有他宣教的任務、和耶穌共同的目標，及他的許諾嗎？從這裡就可以理解，“門徒”這一稱號應該就是信徒的稱號。從這裡就可以理解，馬太為什麼把平息暴風雨看作是追隨基督和門徒身分的象徵，²²特別是在約翰的告別言論中，為什麼門徒在耶穌之前和之後的情況被看成一件事。²³

門徒身分是等級的反面：等級意味著「神聖的統治」，門徒身分意味著毫無聖儀可言的服務。「等級制」這個不佳的詞語來自一個在新約時代之後約五百年的隱名氏作家，他使用了保羅門徒假名丹尼斯·阿勒約帕奇的名字寫作；但是，他對這個詞語的理解不僅涉及官吏，而且涉及整個教會及其全部等級（作為上天等級的反映）。然而，新約社團一貫避免把任何與世俗或宗教官吏有關的頭銜給予耶穌的門徒。這些用語都是用來規定統治者和被統治者之間的關係的。而這恰恰不是門徒身分。門徒身分不是律法和權力規定的；它和掌握國家權力之輩的官吏身分毫無共同之處。²⁴當然門徒身分也不涉及知識與財富：它跟那些意識到自己知識的文士的職分毫不相干。²⁵不是的。門徒身分的召喚不是為了統治，而是為了服務。

因此，這一事實絕非偶然：初期的社團沒有使用普通的「官職」術語，而是選用一個完全「不神聖」的詞語來規定個人在社團中的特殊功能：希臘語詞 *diakonia*，意指世俗間所見的「伺候」。主僕之間的區別在進餐時表現得最為生動：高貴的主人穿著長袍坐在桌旁，而僕人則身穿制服伺候。耶穌說的話則揭示了角色的重大顛倒：「你們中間，誰願為大，就必作你們的傭人；在你們中間，誰願為首，就必作眾人的僕人。」²⁶耶穌的這段話一定給門徒們留下了深刻的印象，因為這話在對觀福音書中出現過三次，而約翰福音在一段取代關於最後晚餐故事的敘述中又十分強調伺候進餐的話題。²⁷耶穌為他的追隨者們洗骯髒的腳，這是對他人的最為低賤的服務，而不是——例如——具有宗教色彩的、程式化的屈尊敬禮行動；這種行動，那些平時總是高貴大人的人一年只做一次。

因此，門徒身分的含義和人對人的管轄（經常被虔敬地描寫為「教牧職責」）相反。門徒身分指人對人的不需張揚的服務，這是積極的在小事務上，在十分平常繁瑣的日常生活中的服務。當然這不是那種不真實的、沒有服從或引導的生活：在

283 人類社會，這兩種關係都是必要的和有益的，只要這兩種關係不是以頭銜和地位為目的，而是面向個人的各種才能和任務，面向社團的利益。但這是沒有統治或奴役的、擺脫了偏見的生活：互相談話、行動，同甘共苦，擺脫了統治，爲了上帝的國。

但是，耶穌的門徒身分僅僅是一切人與一切人的毫不牽強的合作，只是一種集合、一項運動嗎？耶穌沒有創建一個教會嗎？佛建立了一個修道團體，孔子興學，穆罕默德建立了一個強大的、擴張主義的國家。耶穌呢？

是一個教會嗎？

耶穌所宣告的上帝之國對他來說是不能等同於一個教會的。一直有人提問，耶穌本人是否正好從門徒中挑選了十二個人。28 但是，從保羅在公元55年或56年²⁹所引用過的一種古代法則可以見出，這十二個人在耶穌死後不久是存在的。福音書本身提供了最爲明顯的解釋，雖然現在無法就時間或情況的準確歷史細節多作評論：這十二人是歷史上的耶穌本人所召選的，「製造的」。³⁰

如果情況不同，那麼猶大·以斯加略是否還會被當成十二人之一呢？這個事實對早期教會是一個特殊的難題（對耶穌亦然，看來他受到猶大嚴重的欺騙）。這個叛徒是否會得允分享十二人將坐在王位上審判以色列部落這一許諾呢？³¹當時是否爲馬提亞要舉行一次「補缺選舉」呢？使徒行傳中對此事的敘述一定是有歷史依據的。³²這些消極的事實證實，這十二個人是耶穌自己召集的。更爲周全的解釋嘗試，都不能就十二人小組在何時、何地、怎樣在如此短促時間之內形成這些問題，提供有說服力的回答。

對於後世，這十二個人作爲個人當然是面目模糊的。連他們的姓名也不絕對肯定：幾個名單³³互不相同，特別是達太和西門。福音書作者看樣子對史前史和每個人的性格不感興趣。

顯然，他們當中有幾個很不重要的人：漁夫，一個稅吏（馬太，大概和利未混同了³⁴）和一個奮銳黨人（迦南人西門³⁵），這些人身分如此，原是死敵；可能還有幾個農民或工人。只有兩
284 個人突出（而兩個“雷之子”約翰和雅各依然是概略的人物）：猶大·以斯加略和西門，渾名（可能是耶穌本人給的）叫“賽法斯”或“彼得”（石頭）。³⁶彼得是伯賽大的漁夫，在迦百農結婚，原熱情忠實於耶穌，但在最後動搖，無疑是其他門徒的代言人；雖然他的作用後來被程式化，但終於因為作為復活基督的第一見證人和原始社團的領袖而舉足輕重。彼得的好壞兼有的形象特別明顯地說明，至少前兩部福音書沒有試圖把門徒理想化：他們是正常的、有錯誤的、有罪的人，不是英雄或者天才。他們不明事理、膽小怕事、不可靠、最後的逃跑，都不加折扣地予以描述。只有路加（他還把原始社團當作楷模加以理想化）緩和，而且有時甚至刪除消極的特徵。他沒有提及彼得宣信後耶穌將他和撒旦並列向他說的話，縮短客西馬尼園的一幕，以保護門徒們的光彩，取消了關於他們逃跑的敘述，對彼得和其他門徒說了積極得令人吃驚的話。³⁷

但是，比關於這個小組個別成員更為重要的是關於這個小組的意義的問題。耶穌是否預見到彼得和這十二個人就是他所想要建立的教會的基礎呢？當然，沒有人會對這一事實提出爭議：新約教會源於作為基督的耶穌（“耶穌基督的教會”），使徒們對於這一教會具有根本性的意義。然而，這些聯繫卻不可簡單化，其日期尤其不可被提前。下文我們還要討論這些聯繫。

我們已經看到，歷史的耶穌是預期在他有生之年內看到世界及其歷史的完成的。他肯定不想通過建立一種有別於以色列的、具有自己信條、崇拜方式、規章、神職人員的特殊社團來迎接上帝之國的來臨。在他全部的宣講和活動中，耶穌從未僅僅面向某一特殊團體，而把它和人民分離開來，例如，他沒有

效法安色尼派、庫姆蘭隱士或者法利賽人。他不像庫姆蘭或其他某些分離派團體那樣稱呼自己，就是從未談到過會成爲上帝選民純粹社團的以色列“神聖遺民”。耶穌不贊成孤立或分離。他認爲他不是被派往“正義”、“忠誠”、“純粹”人士的團體，而是被派往整個以色列的團體的；這個團體必須包括被忽視的人、底層的人和窮人，包括被遺民團體開除的罪人；這是一個偉大的**集體末日運動**。他反對先期分離好魚和壞魚，良麥和莠麥。³⁸他雖然連連失敗，卻依然重新面向整個以色列。他看到了以色列的這一整體性，而不僅看到了有資格充當末日之時上帝選民的神聖遺民團體。

而這十二個人正是末日之時上帝這一選民的象徵。他們象
285 徵著以色列的十二個部落，³⁹表明門徒們都是末日之時的上帝選民。面臨上帝之國的早期到來，他們被選中以代表即將從可悲地縮小狀態恢復的以色列的全民（從公元前722年北部王國被征服之時起，只有兩個半部落——猶大、便雅憫和利未人的一半——組成以色列的人民）。小組的門徒和準備贖罪的以色列人沒有被組織成爲一個封閉的團體。在最早的福音書中，這十二個人在開始使命時都沒有得到使徒的稱號。⁴⁰在這裡，也是路加首先提及耶穌本人稱這十二人爲“使徒”。⁴¹但是，在保羅書信中，除這十二人之外，其他人也被稱爲“使徒”（安多尼古、猶尼亞安、巴納巴，也許還有西瓦奴，和主的兄弟雅各）。因此這十二人不能先驗地和使徒等同起來。

這一切均表明，耶穌生前沒有**建立教會**。⁴²這說明了傳承的忠實性（顯然是沒有被原始的教會美化的傳承）：福音書都沒有提及耶穌向一般聽眾說過什麼要綱領式地號召人們參加一個選民團體，或宣佈創立一個教會或一個新盟約。關於漁網和酵母、播種和成長的比喻描述了未來的上帝之國，而這是不能等同於教會的。耶穌從未要求教會成員的資格爲進入上帝之國的條件。服從和接受他的福音，即刻和根本地順從上帝旨意就

已足夠。

“教會”這一詞語在福音書中只出現過兩次，而且只有一次意指完整的教會：“你是彼得，我要把我的教會建造在這磐石上。”⁴³這是新約中爭議最多的文段之一。各派教會首要學者現在意見才逐漸趨於一致。今天，連天主教釋經家也承認，只奇異地見於馬太福音十六17~19（在馬可福音和路加福音中均不見）的耶穌的這段話，儘管具有猶太民族特徵，卻不符合耶穌的言論，雖然他的言論預示末日早期到來。這是巴勒斯坦團體或者馬太提出的十分古老的後耶穌構想，認定某種教會在體制上已得到鞏固，並享有教誨和司法的權力。⁴⁴

但是，耶穌的這一段話（幾乎每一個詞都有爭議）在細節上無論得到怎樣的解釋，即使它來源於真正的耶穌，它也不是說給一般公眾聽的，它明確指出建立教會不是在現在，而是在每一個別陳述上都指向未來。無論是那些準備懺悔的耶穌支持者或得到號召特別跟隨他的門徒們，即十二人，耶穌都沒有把他們與以色列分開當作“上帝的新子民”或“教會”而上帝的舊子民對立。只是在耶穌死去和復活之後，原始基督教界才談論“教會”。意義上有別於以色列的這一特殊社團的“教會”顯然是一個後耶穌因素。

因此，耶穌不是一般所理解的一種宗教或一種教會的創始人。他沒有考慮要創造一個由他自己奠基和組織的大型宗教組織。從一開始他就認為自己是僅僅被派遣給以色列的孩子們的。⁴⁵他沒有考慮過自己或自己門徒在異教民族中間的使命：傳教的要求是後耶穌的。⁴⁶但是，他似乎的確想過異教民族到上帝之山的末日朝覲，正如先知們所描述的。⁴⁷據一則奇異而富古風的說法，大概正是在外邦人的這一時刻，無名的人們從東方和西方湧入上帝之國坐下歡宴，而上帝之國的孩子們反而被趕出屋外。⁴⁸然而，上帝的許諾必先實現，以色列才得拯救。這一切順利嗎？

無論耶穌怎樣經常面向一切人，無論他怎樣經常向整個以色列說話（法理的普遍），無論他怎樣少地排斥外邦人於上帝的國之外（事實的普遍），他的整個表現都引起了痛苦的分離。他說的話，他完成的作為，他提出的要求，都使人們面對一種最後的決定。耶穌沒有讓任何人保持中立。他本身就成了一個大問題。

沒有官職或高位

對於這種福音、這種行為、這種要求，歸根結柢，對這個人應該採取什麼態度呢？這個問題，在過去和現在都不能避免。作為一個逾越節前的問題，它又貫穿了逾越節後的福音書，而且，一直到現在，還不斷被提出。你對他有什麼看法？他是誰？是先知之一嗎？還是不止於此？

在他與他訊息的關係上，他扮演什麼“角色”？他對他的“事業”持什麼態度？他是誰呢？他在任何情況下都不是一時裝扮成一個人的天神，而是具有完備人性的、脆弱的、在歷史上可知可感的人，作為一群門徒的領袖他不無道理地被稱為“拉比”、“夫子”。作為正在臨近的上帝之國的傳道者，對某些人他像是一位“先知”，甚至可能是人們在時間終點所期待的一位先知，但是，關於他，在他的同代人之間也是見解各異的，⁴⁹他是這樣的人嗎？很明顯，在福音書中沒有提到他被稱作先知的確實經歷（像摩西和先知們那樣，或者甚至像查拉圖士特拉，或穆罕默德），也沒提及像佛那樣的頓悟。

對於一些基督徒來說，耶穌是上帝之子這個論斷看來是基督教信仰的中心。²⁸⁷但是，我們必須更深入地探討這一點。耶穌本人把上帝之國，而不是他自己的角色、位格或尊嚴當作他宣講的中心。有一個事實不容置疑：後基督社團雖然經常強調拿撒勒的耶穌的十足的人性，卻給予了這個人“基督”、“救世主”、“大衛之子”、“上帝之子”等稱號。這一事實是可以

理解的，而且後來得到了解釋：他們盡力尋求並把他們猶太的和後來希臘環境中最重要、最有意義的稱號賦予了他，以求這樣表達他對信仰的意義。從我們資料的性質來看，不能認為耶穌理所當然地接受了這些稱號。這是很有問題的，必須毫無成見地加以考察。

我們關注基督教信仰的中心，關注作為基督的耶穌——這一事實要求我們加倍地謹慎，因而一廂情願的想法不能取代批判性判斷。特別應該牢記的是：福音書不純粹是歷史文獻，而是實際宣講信仰的書面記錄：旨在啓發和確證對作為基督的耶穌的信仰。正是在這裡，劃定歷史事實與對歷史的解釋之間、歷史記述與神學思考之間、逾越前的言論與逾越節後的知識之間的界線是十分困難的。

但是，早期基督徒團體，他們的崇拜方式和宣講，他們的紀律和傳教，還有福音書的修訂者們可能不僅對已復活並受到舉揚的主的話，而且對塵世間的耶穌的話，尤其是關於他自己的基督學言論也產生了某種影響。對於闡釋者來說，這就意味著最正統的神學家不是那些把福音傳承中盡可能多的耶穌的話視為純正的人。但是也不是把盡可能少的福音中耶穌的話視為純正的神學家是最具批判性的。不加批判的信仰和懷疑主義的批判都同樣與這一中心問題無涉。我們已經說過，真正的批評不會摧毀信仰，而真正的信仰也不會阻攔批評。⁵⁰

信仰的告白和團體的神學特別影響了關於默西亞的故事，這種可能性，我們不應該考慮嗎？

例如，在已經提及的各種族譜中，這是可能發生過的，這些族譜企圖宣布耶穌是大衛之子和許諾的孩子，但是這些族譜顯然沒有出現在最早的福音書中，而且，除了在大衛身上相合之外，馬太和路加彼此很不協調。

或者發生在按傳說形式編排的聖嬰故事中；這些故事描寫了這一來歷的奧祕，但是也同樣只見於馬太福音和路加福音，

同時很難得到歷史的驗證。

288 或者發生在洗禮和誘惑的故事中，這些故事同樣有一種特殊的文學性，力求以訓誡故事形式表現耶穌的使命。

或者發生在變形故事中；連在馬可福音中這個故事也包含傳承的不同層次，而且使用各種主顯的主題來澄清耶穌的末日救世主的角色和威儀。

顯然，不應該說全部這些故事都僅僅是傳說或者神話。這些故事常常和歷史事件有聯繫，例如耶穌的洗禮。但是，經常的情況是幾乎不能確證歷史的因素；無論如何不能簡單認定救世主式論斷本來是和受洗有聯繫的。這些關於救世主的故事有其意義，但是，如果我們想要將之當作歷史報告逐字逐句地理解，那我們就會錯過其意義而陷入重重矛盾。

今天，每位嚴肅的釋經家都強調這一事實，原始基督教界的信仰和神學特別對於各種救世主的稱號都發生過某種影響。更深入的研究（在這裡只能在重述其成果⁵¹）可以揭示出如下事實：

在對觀福音書兩種依據之一，即耶穌語錄或資料Q之中，完全沒有救世主稱號。

在敘述資料中，耶穌允許他人使用對他的救世主稱謂，但是不明確贊成或反對。彼得的告白（“你是救世主”⁵²）和大祭司對耶穌的質問（“你是那當稱頌者的兒子不是？”⁵³）應該視為後來的團體對基督告白的反映，正如對觀福音兩個獨特的文段那樣；文段談“兒子”⁵⁴的方式很像約翰福音，而不像歷史的耶穌。

因而，據對觀福音書記載（約翰福音自然不一樣，是從神學見解方面談“兒子”和“上帝之子”的），耶穌本人沒有取用彌賽亞之名或其他的救世主稱號。

最早的福音書作者還把耶穌的救世主張看作是對一般

公眾保密的奧秘：天堂和地獄（魔鬼）都熟知這一點，但是這些人物和受到醫治的人、告白後的彼得和目擊耶穌“變形”的人都被要求持守緘默，雖然實際上保持沉默顯然不太可能；只有復活節才使理解耶穌隱蔽救世活動成為可能。

耶穌的宣講和實踐在任何情況下也不會符合一般對救世主的期待（法利賽人、奮銳黨人，安色尼派）。

289 依據這些發現（可以輕易在細節上證實），就連最保守的闡釋家也得出結論，認為耶穌自己沒有取用任何表示救世品格的稱號：“救世主”、“大衛之子”、“子”、“上帝之子”。⁵⁵但是，在復活節之後，在回顧中，全部耶穌傳承都在救世之光下看待——這是正當的，以後會明朗——在此光下，對救世主的告白才用於展現耶穌的故事中。福音書修訂者們也在逾越節信仰之光下回顧和談論，對這一信仰而言，救世主身分（現在得到十分不同的理解）不再是一個問題。但是在以往的確是一個問題，一個真實的問題。

只有一個稱號耶穌是否用過尚在嚴肅的討論。神秘的、啓示錄式的稱號“人之子”意義確實多於“人”，這個稱號首次出現在但以理書中：在四獸和他的異象中，他駕著天雲而來，像是一個“人子”，得了權柄、榮耀、國度、各族人都在永恆之國中事奉他，這個國永不敗壞。⁵⁶在其他啓示錄書中，⁵⁷人子（不像在但以理書中被理解為以色列人民，而是被理解為一個人）也起了重要的作用。從這一立場出發看待新約，有兩點十分明確：

一方面，保羅以前的希臘語教會和保羅本人都避免了這一稱號，顯然是因為存在誤解的可能性（作為一個指人的稱號），甚至在原始基督教教義中他們也不使用。

另一方面，只有在四福音書中這個稱號才保留下來。共出現了八十二次，但不是在他人的言論中，而總是在他

自己的話中。除了下面的事實，豈能有其他解釋：這個稱號從一開始就不可動搖地根植於關於耶穌言論的傳承中，因此，至少有一些關於人子的最早說法（將各福音書彼此對比，只得承認其他資料是次要的）本質上可追溯到耶穌；耶穌運用它們可以設想是取其猶太啓示錄意義的。⁵⁸

然而，這些見解又變得異常複雜，原因是耶穌談論人子的方式經常是超然的，用第三人稱；有些話談正來臨的塵世人子，另一些談受難的塵世人子，其餘的談現時的塵世人子：這三種不同的話彼此幾乎不能聯繫起來。現在還看不到討論的終結。
59

對於某些釋經家來說，人子稱號直截了當地就是團體神學。但是，這種理論太過輕易地忽視了本文的明確見證：“人子”一直是耶穌的自我稱呼，不曾是一種講演形式、一種告白或者一個簡單的聲明。

290 對另外一些人來說，耶穌本人使用這一神秘的稱號是爲了指示他的救世主張。但是，是否存在一些文段指出耶穌想要用這個含義模糊的秘密名字引發思考，而這個名字也可以被簡單地理解爲毫無救世含義的“人”呢？

對第三種人來說，耶穌沒有把自己看作是現在的，而是看作將來的人子和世界的審判人。然而，在對觀福音書中什麼地方提及這樣的定義或者稱號、提及他被接受或歌頌爲前來審判的人子呢？

最後，對於第四種人來說，耶穌所談的是他所期待的作爲人子的另外一個人。據說，他使用這一啓示錄觀念是爲了使來自上天的人子作最後審判的判決取決於人現時對他的信仰告白。⁶⁰但是，文本中什麼地方暗示耶穌曾把他自己看作是一個先導者呢？而他和這個據說有別於他自己的人子的關係爲什麼又不見確定呢？

在這裡，我們不能作出十分明確無疑的論斷。大概耶穌沒

有把自己描述為大衛之子、救世主（基督）或者上帝之子（子）。很可能他對自己沒有使用“人子”一語，至少沒有在對他那時代明確的救世主這一意義上使用。現在可以確定的是：對於後基督社團來說，耶穌是和人子等同的：對他們而言，耶穌是末期的人，他要來審判並救贖他的追隨者。這是一種消極的結果嗎？是的，這很可能；在耶穌本人使用這些稱號方面可能如此。然而，考慮到耶穌的主張，又不是，當然不是的。因為顯然他的主張和他這些稱號並不同升降，連“人子”這一稱號亦然。恰恰相反，這一確定沒有解決他是什麼人、是誰這些重大問題，反而使之尖銳化。這個人是什麼身分、是誰呢？他沒有特別的出身、家庭、教育、侍從、政黨作後盾，他很可能不注重特別的稱號和地位，然而——正如我們所見——他提出了石破天驚的主張。

不應忘記，這些稱號都各不相同地受到不同傳統和他同時代人的或多或少的政治期望的影響。這個耶穌並不是一般意義上所期望的那種“救世主”、“大衛之子”、“人子”。而且，從全部迹象看，他肯定沒有要求其中任何一種。看來，耳熟能詳的概念、流行的思想、傳統的官職、一般的稱號都不能恰當地表達他的主張、確定他的位格和使命、揭示他本性的奧祕。這些尊嚴的救世主的稱號本身比祭司和神學家、革命家和苦行僧、信宗教或不信宗教的小人物所賦予救世主的人性的、過於人性的角色更清晰地表明：這個耶穌與眾不同。

291 正因爲如此，他使每個人都不得無動於衷。他變成了一個知名人物，激起與環境的衝突。由於他的激發，一般人，尤其統治階級面臨一種不可避免的最終選擇。他激發人作出最後的決定；但這不是對一個特殊稱號、特殊地位、特殊職務、甚至特殊教義、禮儀或律法的肯定或否定。他的福音和社團提出了關於一個人生活最終目標和目的的問題。耶穌要求就上帝事業和人的事業作出最後決定。在這種事業中，他全力以赴，不爲

自己尋求什麼，不使自己的作用或地位成為他的信息的主題。關於他的位格的重大問題僅是間接提出的，而因為他放棄所有的稱號，這種神秘性愈益加深。

辯護人

福音書對拿撒勒的耶穌受審的敘述很少援引說明判處他死刑的動因，這是一直令人驚奇的。因為，如果說他的生平故事有什麼是確定的話，那就是他的橫死。但是，即使有人不把大祭司關於耶穌救世主身分的問題看作是一種後基督的解釋，他只須讀受難的故事，耶穌被處死一事對他來說也依然是不大容易了解的。有些人曾聲言有救世主身分，但是沒有一個因為有此想法而被處死。

這也許又是司法的悲劇性錯誤嗎？像一些好心的基督徒和猶太人現在希求的那樣，這個錯誤通過複審本來不是可以避免的嗎？這是否是一個頑固民族故意耍弄狡猾手段，要承擔道義罪責而使無數猶太人在二千年中犧牲了生命？這是不是應承擔最後責任的羅馬當局聞名的隨意行為之一而讓猶太人免罪呢？或者，這可能是猶太教領袖們煽動無辜人民（福音書作者提議要為羅馬的那位代表免去責任）並把深信耶穌無辜的羅馬人當作違心的工具來利用的一項別有用心的計劃？據馬可記載，對於彼拉多的問題“他作了什麼惡事呢？”的回答是反覆的呼喊：“把他釘十字架！”⁶¹

但是，我們也可以從另一方面看，可以提問：他到底可能作了什麼惡事竟造成了處死他的充足原因。在受難故事中，對判處耶穌的辯解十分簡略，這是否是因為福音書作為一個整體對此事提供了綜合的、真正充實的解釋了呢？由此看來，似乎不難說明這件訴訟案。

或許有必要再重複一次：這個人違反了這個民族、這個社會及其代表人物視為神聖的一切：他不顧統治階級，在言行上

292 對崇拜禁忌、齋戒風俗，尤其是安息日規戒不屑一顧；他不僅為反對律法的某些解釋（“長老傳說”）、而且為反對律法本身而鬭爭（在禁止離婚、禁止鎮壓，在關於愛自己的敵人誠命中很明確）；他不僅對律法作出不同的解釋，不僅在某些要點上加以緊縮，而且改變律法，在他認為為了人而顯得正確之時以令人震驚的獨特性和自由事實上高踞於律法之上；他宣講一種比律法之義“更高的義”，似乎這種辦法可行，似乎上帝的律法不是最終的權威。

即使他沒有宣布猶太律法現存秩序和全部社會制度是他的綱領的一部分，那麼，在實踐方面，他難道沒有對它提出問題嗎？即使他沒有要求廢除這一切，難道事實上他沒有徹底破壞了現存的規範和體制、占上風的規章和教義、儀式和法規嗎？他不是通過強調這一切的存在是為了人而不是人的存在是為了這一切這一點，而對其絕對效力置疑的嗎？問題自然出現：這個人比為我們立法的摩西還更偉大嗎？⁶²

其次，儘管作為整體的崇拜即儀禮也不是他的綱領的一部分，難道事實上他沒有對儀禮提出疑問嗎？而且，即使他無意廢除全部儀禮和習俗、節慶和禮節，但實際上他難道沒有把為人的服務置於為上帝服務之前而損害了儀禮嗎？這個問題可以更簡潔地提出：這個人比建造聖殿的所羅門更偉大嗎？⁶³

最後，他難道沒有把上帝事業和人的事業、把上帝旨意和人的福利等同起來，從而使人成為上帝規誡的準繩嗎？這樣一來，他難道沒有強制主張對人、對鄰人、對敵人的愛嗎，而這種愛是無視家族成員與非成員、同胞與外邦人、黨派成員與非成員、友與敵，近鄰與遠地的人、好人與壞人之間的自然分界線的？他難道沒有把家庭、民族、黨派、甚至律法和道德的重要性相對化嗎？他不是必定要激起統治者和造反派、沉默的大多數和喧囂的少數人的敵視嗎？宣揚無止境的寬恕、不顧級別的服務、不要補償的放棄權利，這不等於是棄置一切公認的區

分、有用的常規和社會界線嗎？結果，他勢必——與一切常理相悖——偏袒弱者、病人、窮人、喪失權利的人，因而勢必反對強者、健康的人、富人和享有特權的人；甚至——與全部道德律法相悖——姑息真正不信宗教和不道德的人、逍遙法外和違反律法的人、基本上不信上帝的人，袒護這些人而反對篤信上帝的虔誠、有道德、遵從律法的人。男女社會罪人的這位朋友不是十分放肆，宣揚對於狡猾奸詐之輩和甚至此時此地的傲慢囂張之徒的寬厚而非懲罰，直接向個人作出寬恕其罪惡的保證嗎？似乎上帝之國已經出現，似乎他就是法官，人的最終法官嗎？最後，我們必定面臨這一問題：這個人比宣講悔改的約納，⁶⁴比先知們更偉大嗎？

這樣，耶穌就動搖了教權的全部基礎、全部神學和思想。在這裡又可以注意到一個懸殊的對照；拿撒勒的一個普通人（這地方沒有出過什麼好東西⁶⁵），出身低微，家庭平凡，有一群青年男子和幾個女人追隨；這個人沒受過教育、沒有金錢、官職和地位，未得當局授權，未得傳統特批，沒有黨派支持——卻提出了如此無與倫比的主張。這是一個革新者，把自己擺在律法和聖殿、摩西、國王和先知之上，使用“我”字頻繁得令人起疑，不僅在約翰福音中，而且也在對觀福音書中；從這些文段中，文學批評是不能將其除掉的。即使有人可能持高度批評態度，不向耶穌，而向團體推溯，和前述呼應的還有登山寶訓的“我告訴你們”和奇怪地用於許多句話的開端的“阿們”，表示他表現的權威超過拉比，甚至一位先知。

在哪裡他也沒有證實這一要求，因此在福音書中引起有關他所言所行的問題。事實上，在關於權柄的討論中，他沒有作出任何辯解。⁶⁶他直截了當地使用權柄。他有權柄並使其生效，依據這種權柄談話和行動，毫不求助於更高的權柄。他行使一種完全獨創的、高度個人的權柄。他不單純是一個專家和專業者，像祭司和神學家那樣，而是不求助於任何依據或對自己權

柄的爭辯，獨立地以言行宣講上帝的旨意（=人的福利），把自己等同於上帝的事業（=人的事業），並完全忠誠於這一事業，卻又不要求稱號或權柄，而成爲上帝和人的高度個人化的、公眾的辯護人。

上帝和人的辯護人嗎？“凡不因我跌倒的，就有福了。”⁶⁷但是，我們也不一定跌倒吧？

一個反對摩西的律法教師不是一個虛假教師嗎？

一個不屬於摩西譜系的先知不是一個說謊的先知嗎？

一個聲稱高於摩西和諸先知，甚至想要發揮判罪最終法官，因而侵犯僅屬於上帝禁齋的人，難道不是——這一點必須明確指出——一個褻瀆者嗎？

294 難道他不是一個頑固民族的無辜犧牲品，確實是一個狂熱分子和異教徒，因此是極為危險的、嚴重威脅教權的地位、擾亂現在秩序、煽起騷動、蠱惑人心的人嗎？

只有從這個背景上來看，耶穌要求特殊稱號與否一事的絕對次要意義才能明確。在他死亡和失敗之後，這些稱號並不當然地加在他身上，但卻相當適合他的全部活動。他所作或允許的一切已經提出了一種超過拉比或先知並完全等同於救世主的要求。正確與否另當別論，但實際上他在言行兩方面都發揮了上帝派遣他爲了這個世界的人作辯護的作用。同時可見，簡單地否認關於耶穌故事的救世主特性和說這種性質是以後添加的說法是多麼荒謬。耶穌的要求和影響表現在他的宣講和行動喚起了對救世主的期望，並且被相信，而門徒們在前往以馬忤斯路上所說的話清晰地表達了這一點：“但我們素來所盼望要救贖以色列民的就是他。”⁶⁸唯其如此，才能理解追隨他的重大號召，對門徒的呼籲、對十二人的挑選和對整個民族的激勵，當然還有他的對手們的強烈反應和經久的不妥協態度。

作為上帝和人的公開辯護者，耶穌本人已經變為時代的偉大象徵。他以其全部存在要人作出抉擇：贊成或者反對他的福音、行動和他的位格。跌倒或者改變、信或不信、依然故我或是悔過圖新。無論一個人說“是”或“不是”，都已經為來臨的上帝之國、為上帝的最後審判在自身上作出標記。在耶穌身上，上帝的未來為人提前投出影像、射出光芒。

如果他宣稱是上帝和人的辯護者，那麼，舊的時代就的確已成過去，新的時代已經開始。新的、更好的世界就會來臨。但是，有誰能夠說他是否正確呢？他是作為一個無力的、窮困的和不足道的人，帶著這樣的主張、這樣的權威、這樣的重要性登上舞台的，同時在實踐中閒置了摩西和先知的權威，而且聲明自己要求上帝的權威。對於虛假學說、謊言的預言、褻瀆和引導信徒誤入歧途的指責，為什麼也沒有能夠得到辯解呢？

他在一切言行中當然是求助於上帝的。但是，如果他是正確的，那這又是什麼上帝？耶穌的全部宣講和行動都提出了一個關於上帝的最終而不可避免的問題：他像什麼和不像什麼，他作什麼和不作什麼。歸根結底，全部衝突是圍繞著上帝的。

295 2.關於上帝的辯論

我們應該追憶當時¹關於上帝的辯論情況，但是我們也應該賦予辯論以一種新貌。現在，我們必須從各種不同的假設角度來看待這種辯論。對世界的新的科學解釋、關於權威的不同概念、意識形態批評、意識從彼岸向現世的轉化、人對未來的嚮往等，對於我們對上帝的理解都發生了巨大的影響，在今天已不能僅僅通過求助於耶穌的話而逆轉了。

本書早已說明：現代對上帝的理解必須從對現實的連貫性理解出發；這世界中的上帝和體現在上帝之中的這個世界。這個上帝不僅是現實的一部分，是與有限並存的（最高）有限，而且是有限中的無限、相對中的絕對、隱蔽的封閉、現世一來

世、超越—內在，是事物核心、人和人類歷史的最終現實。這個上帝的活動不僅在於某種“超自然”領域或者只在拯救史各個時期：在歷史緊急關頭是一個危難中的幫手或宇宙中的臨時替代物；亦即，只在人的自然能力不濟，在人不能再圖進步之時。上帝是最真實的現實，在全部現實中活動：處處時時給世界和一切人提供一個最終的指示要點、一種統一性、價值觀和意義。上帝的行動並非和世界歷史並列，而只是寓於世界歷史和人活動的歷史之中。

面對現代這種視野理解耶穌的上帝難道是不可能的嗎？在這種視野內擇取耶穌觀點中具有決定意義的因素難道是不可能的嗎？另外一方面，對於人對上帝的總體的或哲學的理解中必定依然存在的（正如我們所見）模稜兩可、模糊、未得解決的一切作出回答，而且是明確無疑的回答，尤其是依據耶穌的觀點，這難道是不可能的嗎？我們不可能避免對這個問題進行範圍更廣泛的研究。

不是一個新上帝

當然，耶穌是不想宣揚一個含義不明的隱私上帝或者對上帝的一種不明確的假現代信仰的：資產階級凡夫俗子們的這個謙遜上帝準確地適應我們有選擇性的、頗合胃口的道德觀點，沒有令人困惑的特徵，沒有令人不便的要求；這個上帝簡單地接受人的現狀，放任他們繼續自私自利；只要我們承認他的存在，他就心滿意足；因為他理解一切、進而原諒一切，所以他從不傷人。總之，這個上帝對人無害，但也無用，因此就可能製造一種不牽動任何事物，也不提出義務的“宗教”。³

這個上帝是一種家庭上帝嗎？不是。耶穌宣講的不是這樣一種如算盤的空洞產物，這種產物實際上可能是費爾巴哈和弗洛伊德投射理論的模型。他宣揚的上帝就是舊約中不太友善的上帝。⁴耶穌完全沒有創建一種新宗教或宣揚一個新上帝的願望。

他也沒有作埃及第十八王朝國王阿肯納頓所作的事：這個“異教”國王是著名美女奈費蒂蒂的丈夫，是一個理想主義者，捲入了一場沒有先例的一神教革命，要用主神阿頓取代埃及國家主神阿慕恩，阿頓的外觀據說就是太陽；因為激起祭司的痛恨和人民的敵意而失敗。

耶穌談論上帝時，他指的是亞伯拉罕、以撒和雅各等先祖的古代上帝，即雅威，以色列人民的上帝。對於耶穌來說，這是唯一的上帝，除了他以外，不僅沒有更大的、同等的或更小的神，而且——這是摩西宗教的特點——完全沒有其他的神。這唯一的上帝不僅像異教神那樣有能力管理某些生活領域，如田地豐收之神、奪取勝利的戰神亞力斯、愛情女神阿芙羅迪特。這唯一的上帝主管一切領域：他賜給一切、全部生命、全部的善。按照以色列的第一誡命，耶穌證實了對這唯一上帝的嚴格信仰；這個上帝沒有形象，他可以要求人的全心全意忠誠、完全的愛。⁵

信仰一神對猶太教徒、基督徒和穆斯林都是一樣的。活躍於歷史，在舊約和新約以及古蘭經中為亞伯拉罕所證實的對一神的信仰構成了猶太教、基督教和伊斯蘭教的共同點。這一點可以構成這三大宗教集體之間更好地互相理解和取得更深入團結的基礎；而在過去，三者常常是相互敵對的。任何一方如果不參照其他兩方都不能理解自己的性質，因此，不能把其他兩方看作是“不忠份子”、“背教者”或者“過時分子”，而應該看作是受同一個神的引導的“父親”和“兒子”、“兄弟”和“姊妹”。

這種對同一個神的信仰雖然沒有提供社會綱領，卻形成了鮮明的社會成果：它使塵世間的神聖勢力非神話化，因而有利於這一個神。它可以防止神化政治權力和統治者，防止把自然力量偶像化，這樣就突破了宇宙間反覆出現的生死死死。它意味著徹底放棄其他眾多的神，這些神雖然沒有被稱作神，但是，

甚至在我們明顯的無神論時代，也有人崇拜；它拋棄了世間帶
297 有神性功能的一切機構，而一切都被認為是依賴這些機構的，
人們對這些機構寄以希望，卻又懼怕它們，超過對任何其他事物
的懼怕。他們唱道：

神聖的上帝啊，我們讚頌你的名字；
統治萬物的主啊，我們對你膜拜頂禮。

這類話說給誰聽（有時是一神教派說的，有時候是多神教派說的）無關緊要；可能是說給神聖的財神，或說給神聖的性欲神，說給神聖的權力之神或神聖的科學之神，說給神聖的民族這個神，或說給神聖的黨派這樣的神。

因此，對以色列和對耶穌來說，這一個上帝、而不是眾多的神，才是對我們大家面臨的那些人生迫切問題的明確答覆；人類思維，尤其是哲學思想都不能輕易避開這些問題，但是又無法提出明白的答案。顯然他不是第一動因，因為這第一動因說到底可能是像不可知論者所臆測的黑暗劫難深淵；也不是第一感知，因為說到底那是巨大的荒謬。但是，他顯然是善意的、拯救的上帝。

以色列從漫長的歷史中認識了這唯一的上帝、有些人數不多的小群奴隸，可能是牧人，被當作法老建築工程的廉價勞力扣留在埃及，他們漸漸相信許諾解救他們的唯一的上帝——從這一時期起始。他們信賴祂引導他們穿過沙漠，後來定居下來。代代新人——集團、民族、個人——再三再四認識到祂是解放者和拯救者。這樣，這個上帝和祂的作用在歷史過程中就被十分具體地感受到、被證實；通過無數的故事，最後通過敘述極為漫長歷史時期的歷史著作。我們都記得，“五經”（創世記、出埃及記、利未記、民數記、申命記——在很長時期內都被認為是摩西撰寫的）起源於不同的傳統，經歷了延續幾百年的編

改過程，還可以想到申命記史書（約書亞記、士師記、撒母耳記上、下、列王記上、下），最後還有編年記作者的史書（歷代志上、下，加上以斯拉記和尼希米記）。⁶

因此，在以色列，歷史逐漸被理解為上帝及其人民之間交互影響的事件記錄。因此，表現上帝對人活動的個人和團體，甚至整個民族的某些感受，在宗教儀式和其他方面得到敘述和歌頌：父母對子女、祭司對朝覲者、說書人和行吟歌人對聽眾述說。這樣，隨著時間的延續，在以色列就形成一種獨特、廣泛、普遍的歷史思維方式。過往世代現今猶存，幫助人們忍受現時，又洞察未來。以色列的信條不是哲學思辨性的，而是歷史的信條，以“領我們出了埃及”⁷的解放上帝為中心，上帝對持中立態度的、超然的史學家來說是不可感知的，但對在歷史事實中看到上帝發揮作用的人來說則可知可感。雅威信仰和崇拜社團在以後很久才變為一個政治社團，而他們的這種原始的告白是一種讚頌的告白。就整體而論，舊約是充滿了對上帝及其壯舉的讚頌的：從對把埃及的馬和戰車投入海中⁸的雅威也許是最古老的頌歌，直到在巴比倫流放⁹期間許諾解救的第二以賽亞頌歌，還有民族或個人的讚頌聖詠和對造物主上帝的大讚美詩。

但是，這難道不僅僅是圖景的一面嗎？以色列和耶穌對上帝的理解是不應該被樂觀地平庸化的。舊約裡沒有空洞的喜悅。除讚頌之外，也常有怨言的。現代人對上帝的困惑——他的無形、不易理解、靜態——也可見於舊約。民族和個人的痛苦——對上帝和他的善意的重大反論——是反覆出現的，而且常常向蒼天發出呼籲。當最早的一部福音書告訴我們耶穌以一種含義不明的呼籲向上帝說出最後的幾句話時，¹⁰那些話裡包含著一個經常感受痛苦，受壓迫又罪孽深重民族全部呼籲的回聲。他們對上帝還幾乎一無所知的時候，就在埃及向他呼籲了。民族和個人定居在福地，後來流放巴比倫，最後又遭受異族羅馬

的統治——在全部可能的苦難和罪惡之中，都向上帝呼籲過。

人在每種情況下都向他呼籲這一事實幾乎就等於這個上帝的定義了。在古代，除了在世界文學偉大作品之一、寫於公元前五至二世紀的關於完全孤單十分淒慘的約伯故事中，這種呼籲在哪裡還更為動人心魄呢？——約伯是耶穌的對應人物，上帝的另一受苦僕人，他不斷受到顛簸，在反叛和順從之間受到無盡卻又沒有緣由的苦難。在約伯身上，比在任何其他地方都更為深刻顯現出舊約中人對這個上帝的基本態度。這個備受苦難、滿腹疑問、瀕臨絕望的人頗為近似面對虛無主義和無神論的現代人，沒有用純粹理性的鑰匙找到自己最後的依託，雖然他一直試圖解開痛苦與邪惡之謎。他沒有在心理學、哲學或者道德論據中找到依託，那些論據總在尋求把黑暗的痛苦和邪惡化作光明，而且過分抽象、過分空泛，無助於減輕具體的痛苦。他在理性護教論和“為上帝的辯護”（從偉大的萊布尼茨時代起以“護神論”著稱）的樂觀的邏輯中也沒有找到，這種邏輯尋求滿足好奇心理和探清上帝的祕密和世界計畫。

痛苦、懷疑、絕望的人只有在坦誠承認自己無力找到痛苦與邪惡之謎底之時，才能找到最終的依憑。他滿足於棄絕一切
299 充當對上帝和上帝的世界作出評判的中立和也許又清白檢察官的要求。他果斷地放棄了甚至最輕微的、未曾出口的不信任態度、任何認為好上帝對人並不真好的看法。他確實依靠這種誠然沒有保證、卻又有解救意義的作法：直截了當地、絕對地、毫不保留地信賴難以理解的上帝，而且是在一切情況之下：在懷疑、痛苦和罪惡中，在一切精神苦悶和一切肉體疼痛之中，在一切恐懼、憂慮、困乏、誘惑之中，在一切空虛、缺乏慰藉和憤怒之中。即使饑渴難忍、精疲力盡，即使身陷最絕望處境，一切祈禱竭盡、嘴裡再無話可說之際，他也緊緊依靠上帝。這是一種最為徹底的基本信賴態度，這一態度不是膚淺地緩和，而是要包容和收納惱怒和義憤，而且能承受上帝永恆的不可理

解性。

只有通過明言或暗說“阿們”（“心願如是”）而不計一切，痛苦才能夠忍受，即使不能解釋也罷。“阿們”是舊約中名詞“信”（heemen）的音譯。世界及其眾多的謎，其邪惡和痛苦，皆因有上帝，才能肯定。只能如此。不可理解的上帝的奧秘，在其善中也包括了我們的痛苦慘境。

這樣一個絕對的、不可動搖的信仰和信賴真是那麼容易嗎？在新約中，是以新光來看待這一點的。然而，依然真實的是，這是唯一的上帝，這也是耶穌以他自己民族的多變歷史為依據對這上帝的信仰；耶穌的民族一直在怨言與讚頌、罪過和寬恕、衰落與復興、憤怒與恩惠中間徘徊。這是在各種極不相同的言語形式和風格中得到證實的上帝：在詩歌和散文中，在自述和歷史論述中，在法規和教儀中，在預言的威脅和許諾中，在頌歌和艾怨中，在史詩和傳說中，在故事和比喻中，在神諭、箴言和神學見解中。所有這些不同的文學類型都帶有其相當具體的「生活狀況」的標記，而且是在相當確定的地方形成的：在較大的家庭圈子裡，在禮拜或法律實踐中，在法庭上、戰爭中或者在神學院校中。不管這可能是怎樣地和在什麼地方出現的，上帝都日益明確地證實他就是如此，而且以後仍將如此；他是解救的主和世界的統治者，是立法者，是世界創造者，最終還是世界的審判者和完成者。

然而，這個民族總是達不到他的上帝的要求。在上帝召喚下，調解者不斷出現，以便在上帝和他的人民之間活動。首先是摩西，跟隨摩西的是民族中有神恩的領袖（“民長”）。其次是先知，在體制健全的王國時代，直到北國和後來南國的滅亡，聖殿的毀滅和流放到巴比倫。這些先知孤單、無力、沒有聽眾、顯然未得成功，沒有追隨者，也沒能開展一個熱烈的運動。從以利亞到耶利米等先知的哀歌充分地證明了上帝這些遭人誤解、精疲力盡使者們的孤單、疲憊和絕望。在他們的人類

弱點和加諸於他們身上的委託之間，在缺乏能力和說話義務之間的矛盾，有把他們撕碎的危險。

耶穌屬於這些先知的傳統。在他那時代，先知們所激發出來的精神被認為已經消失。人們期待著體現為救世主或人子的一個新的、最終的調解人出現。同時，在巴比倫，第二以賽亞正在編寫關於“上帝僕人”的驚人歌曲；“上帝僕人”代替許多人所受的痛苦（這一特徵和先知沒有關係）會導致他的死亡，但在死後也會受到上帝的獎掖。¹¹

耶穌不想創立新的宗教。他談到上帝之國和上帝旨意時，都是遵循著舊約對上帝的理解的。他對這上帝的神學證明不比先知們多。他也沒有把上帝變成一種道德“要求”。他所作的僅僅是認為上帝的現實實際上是理所當然的，並且常常以新的方式談論上帝。他不像當時許多猶太人那樣在使用“上帝”這個詞語時猶疑不定，他甚至不避免使用像“至高無上者”或“王”這樣的稱號。在耶穌宣告上帝近在眼前和上帝之國的福音時，他並沒有提供關於上帝本性的新啓示和新概念。他沒有反映或者論述上帝的內在性。正像舊約那樣——但也像佛、孔子、穆罕默德——耶穌沒有表現出對自然知識或形而上學思辨的興趣。他不關注於上帝“自身”是什麼的理論或者關於神性本質和屬性的神學假設。正如我們所見，耶穌是用比喻談論上帝的：上帝之對於他，不是尋求萬物獨一根源和目的的思辨、沉思或論證性思考的“對象”，而是他充實的信仰和忠誠服從的具體夥伴。對於人所要全心全意熱愛的雅威的信仰告白，耶穌在主要誠命中已經明確認可。

這一點當然是以以色列和耶穌為一方和以亞洲偉大宗教與甚至希臘宗教為另一方，二者之間的關於上帝的概念之間的根本區別。探討一下這些區別也許是值得的，當然，對宗教史和宗教哲學不太感興趣的讀者可以跳過下一節。

具有人的面貌的上帝

301 無論古希臘和東方宗教中關於上帝的觀念中有多少因素——尤其是佛教，在這方面和基督宗教是一宗教的對立極——無論從它們那裡可以學習到多少東西，那些宗教依然是不完備的，甚至在今天，區別也很重要。

以色列和耶穌的上帝不同於東方宗教不具位格的神，印度教和佛教也接受一種最高的實體。然而，至少是在它們較高級的思考方面，它們大都不關注世界的具有位格的創造者。最高的實體梵高於梵天神，而據婆羅門教神學認為，梵神創造了世界並因此而炫耀。

這個最高的實體，例如在印度古典數論哲學中，常常是作為存在的絕對統一得到理解的。無神論只相信世界而不信上帝，一般有神論信上帝和世界，而以哲學為指南的印度教和佛教則超神論地只信上帝。然而，這個絕對的、不具位格的神在這裡絕對不是沒有內容的無，而事實上是純粹的存在。人的品質，即使是最高尚的，也仍然太過微弱和不完備，不能成為描述這一存在的方法。因此，這一絕對物依然是不可論說的：無法用明確劃定的神人同形同性論概念界定。對於這一絕對物之所以有大量的真正的宗教論點、態度和崇拜方式，原因就在於此。

耶穌許諾進入上帝之國，許諾個人和世界得救，而印度教和佛教則許諾進入涅槃，進入一種沒有慾望、沒有痛苦、沒有意識永恆安息的寂滅狀態。據佛自己認為，涅槃的原義是難以準確理解的，但是，沒有一派佛教把它理解為虛無。小乘佛教對涅槃的理解較為消極，認為這是消除一切痛苦（和再生），是一種不可描述、不可知、不變的狀態；與此對照的是，較為發達的大乘佛教獲得了對涅槃積極得多的定義，涅槃被理解為絕對的福祉。可是，即使在這裡，我們也看不到一個世界創造者、世界統治者、世界完成者，我們發現各佛形象帶來的拯救都是原佛的種種體現。事實上，在有影響的淨土宗佛教中——

在日本，淨土宗是流傳最廣泛的佛教一派——甚至提及個人福祉的天堂「淨土」；我們進入淨土，不是通過早先佛教中那樣的自我努力，而是憑藉信賴佛的許諾和力量、光明與慈悲的佛。

因此，較為注重個人和較為不具位格的宗教特徵之間的張力也遍及佛教史上下。但是，儘管涅槃對佛教一般不具有宇宙論功能——世界不是神的世界，而是通過人的貪婪和愚蠢生成——“在另一方面，我們卻得知，涅槃是永恆、穩定、不滅、不動、永存、不死、不生和不變的；涅槃是力量、祝福和幸福、穩妥的去處、避難所、安全萬無一失的地方；涅槃是確實的真理和最高的實體；涅槃是善、是最高的目標、是我們生活唯一和僅有的極致，是永恆的、潛在的和不可理解的平和境界。同樣，佛似乎就是涅槃的個性體現，變成了我們習慣稱之為宗教情感的全部情感的對象。”¹²

這樣，禮儀和宗教表現的一個完整系統就和得到如此理性理解的絕對物聯繫了起來。沒有得到多少邏輯表達的因素在實踐上數世紀之久發揮了功能。因而，佛教和印度教也容忍多神教；崇拜各種各樣的神。這樣，在受哲學導向的宗教中被忽視的位格因素，在具體的宗教中得到了充分的表現。

另一方面，這一切也向基督教提出了嚴肅的問題：例如，基督教對聖人的敬禮事實上是否也大體上等同於多神教。但是，更重要的是，我們必須問：上帝是否被正確理解為具有位格的，是否甚至被正確地稱為“位”（person）。耶穌沒有用這個詞語，聖經也未把此語用於上帝。這可能太強調人性了嗎？希臘語 *prosopon*（拉丁文為 *persona*；英語 *person* 源於拉丁文）原指演員戴的面具、他所扮演的角色，更廣泛地說，扮相。不管這個概念在古代對戲劇具有什麼含義，但是對古代哲學卻含義不多。只有早期基督教三位一體和道成肉身的教義賦予了它新的意義。

在希臘語和拉丁文中，爭議一直不休，在解釋這些術語過程中，爭議變得越來越面目不清，問題是：位格（*persona*,

prosopon, hypostasis) (現在日益被理解為智慧的個性) 是否、和在多大的程度上可以用於上帝。根據正統的三位一體神學，有一點最終已佔主導地位，即：上帝不是一個位格(person)，而是有三個位格(聖父、聖子、聖神)的獨一神。另一方面，耶穌基督是具有兩種性體(神和人)的一個(神聖的)位格。但是，近年來，這種術語變得日益引起誤解，甚至意義不明。其原因絕不是因為“位格”不再得到本體論方面的理解，而主要是得到了心理學方面的理解：位格是自我意識和人格，位格是在他作為一個個人在他的歷史過程中由他的行為構成的。從這一切看來，“人”、“人格的”、“人格”獲得了多重意義。關於三個位格的傳統教導在群眾的理解中大都是指一種關於三個神的道理(三神論)。以後我們還要回到這一點來。

303 因此，我們不必和印度教徒、佛教徒或現代不可知論者——或甚至和基督徒爭論這些詞語。上帝肯定不是像人是位格的那種位格：這包羅和充滿一切的上帝不是人可以脫離以便作出對他的評論的。決定每一個體存在的全部現實的第一原因、第一依據和第一意義不是一般人中的一個個人，也不單純地是一個超人或超我。他當然不是和有限事物並列或者超乎其上的一種無限，更不是有限。他是一切有限之中的無限，是一切存在中的他的自我。東方諸宗教和近期一些思想家由於對神性奧秘表示崇敬而堅持這個事實，反對關於上帝的太富人性的「神的」觀念。基督教神學家也承認這一點，他們談論上帝，把他當作神，最高的善、真理、德性、愛本身、太陽、海洋。就連人的最積極的屬性事實上對上帝也是不完備的。因而凡是這些屬性被肯定時，同時也被否定，被升為無限。所以，上帝甚至不能被局限在位格之內：上帝是超過一種位格的。

但是，這也意味著，如果人類積極屬性是在這些屬性的有限性被排除在外的情況下得到肯定，如果這些屬性被提高到無限，那麼，它們就可以被歸屬於上帝。只有如此，上帝之對我

們才不會是一種沒有內容的無。那我們也必須說，如果上帝不僅是一個人，無論如何不比一個人差，那上帝也不是一個「物」；他不是顯而易見的、可控制的、可以隨便擺布的；他不是沒有個性的、不是準人性的。或者，我們是否要說：沒有心智和理解力、沒有自由和愛的上帝依然是上帝呢？這樣的一個上帝能夠解釋世間和人的悟性和理解力、自由和愛嗎？向人而不向自身提供意義的上帝還是有個性的嗎？以色列人說的話「造耳朵的，難道自己不聽見嗎？造眼睛的，難道自己不看見嗎？」¹³難道不對嗎？

上帝不是一個對我們冷漠又令我們冷漠的最終的實體，而是無條件地關注我們、解救我們並向我們提出要求的終極實體。物理學家或數學家借助特殊而有限的辦法發現的、服從於自然法則必然性的、與感情無涉的宇宙幾何學，是解釋不了整體的。上帝不僅是一種普遍的理性、廣闊而無名的意識、針對自己的自我思維、宇宙的純粹真理或者歷史的盲目正義。上帝不是中立者，而是人的上帝，他引發出信仰或非信仰的決定：他是精神、創造性的自由、真理和愛的首要標誌，包含和建立一切人際關係的夥伴。我們如果依據東方或西方的各種宗教哲學想要稱他為存在本身，那就是以一種無限要求和無限理解力親自顯
304 現本身的存在本身。如果我們注意措辭，那最好不把他描寫成爲有個性或無個性的，而描寫成超越個性的、個性之上的。¹⁴

我們無論用什麼字眼，具有決定意義的都是：上帝不低於我們的水平。即使我們只能借助於類似的概念、比喻、形象、象徵談論上帝，我們依然是能夠用人的用語恰當地向他說話的。在思想上，我們不必把終極實體置於自己面前，但是我們應該把自己置於它的前面。人不應被剝奪對它說話的權利，恰恰相反，人應該做具有典型人性的事，應該站起來對上帝說話。

從聖經的第一到最後一頁，都不僅有談及和論述上帝的話，而且常有對上帝和同上帝的談話，有讚頌和艾怨、請求和抗議。

從聖經第一到最後一頁——費爾巴哈無疑正確地理解這一點——上帝都是主詞，而不是賓詞：愛不是上帝，但上帝是愛。聖經從始至終都說上帝是一個真正的夥伴，對人友愛，絕對可靠；不是一個物體，不是沉默的無限，不是一個空虛而無反響的宇宙，不是諾斯替教義中的一種不可名狀、無名的高深莫測之物，不是可以和虛無交替的黑暗而不可確定的空曠狀態，尤其不是一種易於混同於人及其（十分脆弱的）愛的、某種無以定名的人際關係。都不是。在其他人只見一片無限寂靜的地方，以色列聽到了一個聲音。以色列得允發現可以得到上帝的聲音和向他說話，上帝來到人們當中，說「我」字並且讓人稱他為「你」：這個「你」向他們說話，他們也可以對他說話。當這個「你」向人說話的時候，人就在自我身上發現世俗人道主義不可能保證的一種尊嚴：這種尊嚴不允許人被當作炮灰、當作實驗材料或推動進化的肥料來濫用。

對於上帝的理解雖然有過歷次更正，但是在這一點上，在聖經中是沒有發展的過程的。在這裡，「神靈化」就意味著揮發為無，就會取消真正祈禱和崇拜的具體依據。不論聖經怎樣談論上帝，神話地或非神話地、想像地或憑概念地、散文式地或詩歌般地，和作為一個可親近的夥伴、作為一個「你」的上帝的關係——不論這個「你」被稱為位格與否——都是聖經對上帝信仰的基本的、常在的因素；這一因素雖然應該經常與新的解釋，但是卻永遠不能背棄。

有特質的上帝

耶穌自然也談論上帝，也向上帝說話。對他來說，這個上帝不是含義不明，「沒有特質的上帝」：上帝毫無疑義是善，而不是惡。他也沒有和自身競爭的惡的原理。在猶太教早期受波斯影響出現的撒旦，是十分明確地隸屬於他的。上帝對人不是冷漠，而是友好的。耶穌說他善良，只有他善良、寬容。但

是這些特質作為客體謂詞不起什麼作用。這是他為人和世界活動的特質：這使上帝成為上帝，不是內在或獨立的，而是為了人和世界，這些特質解釋了他如何對人和世界工作。這些特質是謂詞，不是“自身的”存在，而是他和我們的關係。上帝的實在性只顯現在上帝的行動之中：在對人和世界的活動之中，所以在談上帝時，我們必須同時也談人。

對耶穌來說，上帝不單純是在“超自然的”領域中活動，而是在世界上進行統治，考慮人的大世界和小世界。因此，上帝的關懷使人對自己的憂慮關注變為多餘。耶穌不是憑推理過程從世界上接近上帝的，而是以上帝的眼光看待世界：世界是一個指標，把我們同時引向世界創造者和完成者。因此，如果把因果關係或者自然概念置之一旁，對世界的理解就是：正如在歷史上所聽說的那樣，實際上，我們是在上帝的話的引導下才能生活在世界上；他的話帶領我們理解這個世界是上帝的世界；這世界本身很好，但被人破壞。¹⁵

a. 以色列和耶穌的上帝有別於希臘古典哲學中的遙遠的上帝。確實，他靠近我們不是早期希臘思想家們想像的那種靠近，作為一種根源和形式原理直接出現在世界上的神。他也不像後來的斯多噶派，以泛神論為據把神和世界同化。他不是簡單地屬於這個世界，他不是世界的一部分：既不是世界的自然基礎，也不是世界的力量或世界律法。他不是現實的形式、形象和秩序。他是、以後永遠是完全的他者(Other)。

以色列和耶穌的上帝雖然不同於世界，但是也不像給基督教神學留下印記的希臘古代哲學的上帝那樣游離於世界。他不像柏拉圖的善的理念（和作為整體的理念世界）。那種理念明確地游離於感覺和邪惡物質的現象的、不真實的世界，因而不可避免地對物質和物體懷有一種致命的敵意。他也不像亞里斯多德的上帝，這個上帝作為只思考自己的活動的思維而永遠活於世界之外，既不知道、也不熱愛這個世界，沒有因果效能、

眷顧或道德權威。最後，他也不像普羅丁努斯的神，他游離於世界，而世界則從它原本統一體中流出，因而正在衰落：這就是邪惡的物質，人必須擺脫。

以色列和耶穌的上帝雖然有別於人和世界，但他不是遙遠的，而是近在眼前。他首先作為創造意志出現。他是世界強有力而且持續有效的創造者，通過他的意志從虛無中（後來猶太教不斷地發展了這個觀念）創造了好的世界。他是人的有主權的主，期望著他的受造物的服從，這受造物本身是好的，但受
306 其自身邪惡意願的損毀；他所期望的是全人的服從，不分理智與感情。他是歷史的明智主人，從一開始就把他的人民和人類整體的歷史引向一個目標：不是隨意地，而是按照他的計劃，因而每一個細節，甚至痛苦和死亡，在拯救史上都有其地位和意義；拯救史是向人說話並向人提出教導和告誡的。最後，他是正義的法官，把世界歷史引向完結，作出審判和建立他的王國。這一切都已在舊約中述明，其形式不是宇宙論或神學理論，而是一篇或更好說多篇歷史敘述，其宗旨不是向人提出哲學的深思，而是叫人認識自己完全有賴於上帝，並喚起人信仰的勇氣。

因此，這個上帝在這裡和來世，既遠又近，在世界之上又在世界之中，既是未來又是現在。上帝是指向世界的：沒有世界就沒有上帝。世界完全聽命於上帝：沒有上帝就沒有世界。所以，矛盾不是像在希臘人那裡那樣在精神的上帝和如此的物質世界之間，而是在上帝和背離上帝的罪惡世界之間。我們期待救贖，不把救贖看作是克服柏拉圖的上帝與世界、精神與物質的二元論，而是看作世界擺脫罪惡、淒慘和死亡，看作是和上帝的同在。

b. 以色列和耶穌的上帝不同於希臘古典哲學的冷漠的神。當然他受感動不會像早期希臘思想家例如赫拉克利特所理解的那樣，他不是一個作為世界靈魂和世界理性的上帝，像生命火

焰那樣把永恆流動的宇宙及其互相衝突的原素和全部謎一般的、含義不明的現象一一滲透。他也不像神話所描寫的那樣受到感動：荷馬筆下的那些有人性——人性十足的眾神，他們互相衝突，受人批評，尤其受到色諾芬尼和柏拉圖的嚴厲批評。

然而，儘管常在、永恆和具有自己的特徵，以色列和耶穌的上帝又不像古典哲學的上帝那樣的不為所動。古典哲學產生於對神話學和準哲學的反對態度，而多次過分為基督教神學所模仿。他不像柏拉圖的太陽那樣（受赫拉克利特的對手帕爾梅尼德的影響而設想的）不為所動，可理解，存在於歷史之外，超越空間與時間：是善的最高理念，高踞永恆不變理念世界等級之上，作為一個永恆、絕對不動、不變第一原理而自足。他不像亞理斯多德的神聖理性那樣不為所動：這不可動的第一推動者僵凝不動、不可變動，只知道自己，而不能忍受針對他人的任何行動。他也不像普羅丁努斯的神那樣不受感動，這個神作為存在的流動和多樣化等級體系中的最高存在，本身固守在絕對凝滯不變狀態之中，所以不能被認為是活的。因此，為這三派古典哲學來說，上帝不僅不生不滅，而且是絕對不動、不變的：帕爾梅尼德針對赫拉克利特把這些屬性尚未歸於上帝，而歸於存在之為存在。

雖然以色列和耶穌的上帝事實上是生不滅的，但是他絕不顯得不動不變，而是以一個活的上帝出現。我們不要被聖經每每是天真、神話般、神人共性、人性的語言風格所欺騙。這不單純是一種較原始的、遲緩的對上帝的理解。可以肯定，甚至在舊約中也有一種使上帝神靈化的傾向，而七十子希臘文本尤其重新解釋了原始的本文，試圖盡可能修改，甚至刪除某些神人共性的、人性風格的論述。但是，包含神人共性內容的部分絕不僅僅像人們一度認為的那樣屬於一種較原始傳統的層次。這類內容也見於後來的先知。這是標記，表現的不是一種不發達的、幼稚的思維方式，而是一種十分準確，因而是成熟的思

維。

以色列和耶穌的這個上帝既不是一種起碼的第一原理，也不是一個形而上學實體；既不是一種無聲的力量，也不是一種無名的權力。他是活的造物主上帝。他當然不是一個生性歡快人情味十足的上帝，而是一個自由上帝，創造並引導世界的歷史，他熟知、熱愛世界和歷史並使之向善，直到最為細小的細節。

他的永恆不應被理解為柏拉圖的無時間性，而應理解為和一切時代共存的強而有力的活的現象；

他的普遍性不是在宇宙中不活躍的延伸，而是對全部空間的統領；

他的靈性不是對被視為邪惡的物質所持的特殊反對態度，而是比一切創造物都無限高超的力量；

他對世界和人的善，不是善的自然輝照，而是自由地飽含著愛和恩惠的關注；

他的不變異性不是一種僵滯、執拗、死板的不變性，而是在他永恆生命中對他自己的本質的忠誠；

他的正義不依據永恆秩序觀念來分配獎賞和責難，而是一種寬容的、實現拯救的正義，這種正義根植於對人的盟約的忠誠；

他的不可理解性不是指我們無法預測的生存之無名「緣由」抽象地缺乏屬性，而是指表現在他的活動中的他性，不可控制性、不可預見性。

希臘人通過對現存世界的推理過程歸納出的這些屬性，在 308 聖經中沒有被無理地拋棄，而是被具體地超過了。上帝超過了最高級的人性和人類潛力。

因此，不能設想上帝是一種遠離人的抽象理念，而是對人絕不冷漠、絕對涉及人並對人提出要求的具體的實體。他不是一個在一個活動世界之內（或之外）保持不動的上帝，他這個

上帝在人類歷史範圍之內活動，在人類各種事件中體現，以人的方式顯現自己，促成和他本身的會晤、談話和溝通。因此，他不是一個避開一切、超然於世界痛苦之上仍然得意洋洋的上帝，而是積極參與並深入這種惱人歷史的上帝。他不是一個孤獨的上帝，而是一個注重夥伴關係、注重盟約的上帝。他不是一個冷漠、無情、麻木的，而是一個有同情心的、慈悲的上帝。總之，他是一個具有人的面貌的上帝。

舊約中從創世紀以後記錄的雅威的全部言行表明，這個上帝恰恰是冷漠無情的反面。這個上帝說話、下令、許諾、發怒、尋求、讓步、寬恕。這個上帝感受著歡欣和悲哀、愉快和恐懼、愛和憤怒、激情和痛恨、報復和懊悔；他提出要求，實施仁慈，他允許自己悔恨，也為自己的悔恨而懊悔。即使是他消極地具有的屬性也不應從原始的意義上被理解為人性的、人情味十足的熱情和感受。

上帝的嫉妒不是忌恨和疑懼的結果，而是他不允許自己旁邊有其他神這一特性的表現，是他絕對堅持他為了人的幸福而發指令這一旨意的結果。

上帝的憤怒（痛恨、疑懼、報復）不是一種非理性的爆發、自私自利不聽勸解的表現，而是他的愛、他的神聖旨意的另一方面，表現了他對一切邪惡的反感和對罪人的不悅。

上帝的懊悔不是無知和後來醒悟的結果，而是一個事實的表徵：人不是屈服於一個不可變的命運的，對上帝來說，人的歷史不是一種空洞而無生氣的景觀，上帝面對業已變化的情況不堅持保持不變，在表現出愉快或不悅時不是盲目的和隨意的，而是正義的。

全部這些神人共性表現¹⁶都絕不是要把上帝降低到人的狀態。上帝依然是上帝。舊約也強調上帝不是人、無需懊悔這一事實。而神人共性表現旨在使活的上帝更靠近人。這些表現是要發揮和保存對上帝的真正人性情感、思想和意願。要激發人

作出真正的聆聽、回答、發問、信賴、服從、祈禱、讚揚、感謝。有關神性的抽象哲學定義令人冷漠。神及其全部熱情必須進入人的意識，這樣，人才能夠像在遇到另一個人時那樣深切而具體地見識上帝：這是在我們走近時變得親切的一張臉，一隻引導我們的手。但是，人爲了找到通向——像已經解釋過那樣的——發揮肯定、否定、超越作用的上帝，還能支配哪些比人所具有的更優異、更偉大、更深刻的形象、法規、象徵、思想、概念呢？只有這樣，才顯出上帝不僅是超出一切事件的終極原因，且是一個確定人的全部具體現實的力量。

現在越來越明確得多的是，哲學家們的上帝和以色列與耶穌的上帝是不能膚淺地協調起來的。¹⁷和全部「自然神學」對立的帕斯卡、凱爾克加爾和卡爾·巴特對這一點的觀點是正確的。但是，由於偉大的天主教傳統一直正確地反對「辯證神學」，所以區分也不是完全簡單的。事實上，這種關係必須真正辯證地看待：「哲學家的上帝」，以黑格爾的正確意義來懂，是在「以色列和耶穌的上帝」中積極地、消極地和崇高地「被揚棄又被保存的」。

因此，今天，如果我們想要理解耶穌和他的上帝，那麼，重要的是要認真對待現代對上帝理解的發展和對上帝歷史性新理解中聖經對上帝信仰的決定性因素。¹⁸和以一種非歷史方式存在的上帝（世界的超塵世統治者或者歷史的超時間舵手）比較，這個上帝是一個活的上帝，他具有、而且創立了一種歷史，他作爲首要的歷史性和統治歷史的力量顯現在世界和人的面前。因而，對上帝的這種理解不是依據聖經術語，以求避開希臘哲學和現代哲學的結論。然而，這也不是要設定一個我們可以和海德格在一起報以怨言的抽象的上帝：「這是一個人不可向之祈禱、或作出奉獻的上帝。面對他的案件，人不能誠惶誠恐地下跪，也不能對這個上帝唱歌跳舞。」¹⁹

對上帝的理解上的革命

關於這唯一上帝的知識是來自以色列的歷史，並來自聽到他的聲音並在回答與設問、祈禱與詛咒中向他呼籲的人的經驗。沒有必要（在今天，在猶太人和基督徒之間也沒有必要）爭論這一事實，即：這個上帝親近我們，是一個有著人的面貌的活的上帝。甚至可以說，耶穌的確把握住了以色列對上帝理解的最純粹的形式及其全部結果。僅此而已嗎？

當然，耶穌的獨特性是不應該誇大的：今天在和猶太人進行討論時，這一點很重要。人們常常設想，而且依然會設想，是耶穌首先稱上帝為“天父”，稱人為他的孩子的。似乎在各種極不相同的宗教中上帝沒有被稱為“父親”，甚至我們剛剛提及的希臘人也沒有，但是，早在荷馬史詩中的神譜裡，克羅諾斯之宇宙斯就以眾神家族之父出現。在斯多噶派哲學中，上帝的概念得到了宇宙論的闡釋：神被看作是貫穿著理性的宇宙和人之子們的父親，而人是賦有理性的，與神有關、受神關照。

然而，正是宗教史的這一證據本身表明，特別是在婦女解放時代，把“父親”這一稱謂用於上帝是很有問題的。我們應該無所顧忌地把一個表示性別區分的稱謂用於上帝嗎？上帝是一個男性的、剛強的人嗎？我們不是用人的形象塑造上帝、使之更確切地成爲一個男人嗎？在宗教史上，眾神一般都以不同的性別出現，雖然起初也許有兩性的或中性的神，甚至後來還依然表現出兩性的特徵。但是，在下列事實中存在著思考的依據：在母系制文化中，萬物出於並歸於“偉大母親”之腹；她取代了父神。歷史學家還在爭論這個問題，但是，既然母系制證明比父親制更古老，那麼，對母神的崇拜（例如，在小亞細亞，這對後來對瑪利亞的敬禮有過一定的影響）在時間上就是先於對父神的崇拜了。

無論這個歷史問題如何解決，認定上帝爲父一事不僅僅是由雅威的獨特性決定的。此事看來也受社會學方面的制約，標

有男性爲主的社會印記。無論如何，上帝本來不是男性的。甚至在舊約先知書中，上帝也有女性的、母性的特徵。然而，從現代觀點看，需要一個更明確的看法。認定上帝爲父一事，如果不是從象徵意義（類比意義）上，而是從和“母親”對比意義上看待，那就可能被誤解：“父親”是一個超人性、超性別的終極實體的父系制家長象徵（也有母親制家長特徵）。今天，這個上帝應比以往任何時候都更少地在男性父系制框架中看待，不應像男性中心論神學過去一貫看待這個問題那樣。上帝身上女性母性因素也應該得到承認。稱上帝爲父的現象不能再當作對社會家長政治的宗教性辯護詞來使用，以致犧牲婦女，尤其不能成爲對教會中（或職務上）對女性成員不斷壓制的辯護。

20

上帝在舊約中出現的方式不同於其他宗教。他不是眾神、
 311 半神和英雄們的生父。但是，他也不乾脆是一切人的父親。雅威是以色列人民的父親，以色列人是上帝的長子。²¹他尤其是國王的父親，而國王優先地被認爲是上帝的兒子：“你是我的兒子，我今日生你。”²²這是某人繼承王位時遵守的「雅威命令」，其含義不是指塵世間什麼人奇蹟般的誕生，而是指定某人爲王，以他兒子的身分承接權利。在後來的猶太教中有一許諾，上帝是末世時期忠誠的個人²³和選民的父親：“他們要遵守我的誠命，我將是他們的父親，他們將是我的孩子。”²⁴從這一切之中可以見出，就其不可缺少的積極方面來看，父親的象徵沒有性別的標記，也和宗教父權主義無關：這是一個表示權力，同時也表示親近感、保護、關懷的用語。

但是，在這裡，在耶穌談論天父的方式中出現了重要的差異。就記錄看，耶穌說的許多話本身是可以列入智慧文學的。情況常常是難於確切證明那就是耶穌本人的話。然而，無論那是否是耶穌自己的話，從上下文整體來看，那些話是具有特殊的色彩的。首先，顯然耶穌從來沒有把上帝的父親身分和人民

本身聯繫起來。對他來說，和對洗禮者的約翰一樣，選民的成員資格不是得救的保證。更爲突出的是，和約翰不一樣，耶穌把這種父親身分和惡人與不義的人聯繫起來，並且從上帝這種完美的父親身分來證實他的教導所特有的對敵人的愛。²⁵這是怎麼回事呢？

當然，對天父的談論首先總是指上帝積極旨意和對一切事物的關懷：他關懷每一隻麻雀和我們頭上的每一根頭髮，²⁶不等我們請求，他就理解我們的需要，²⁷使我們的憂慮顯得多餘。²⁸他是天父，他知道這完全未得救贖世界上的一切，沒有他就沒有一切：這是對於神義論關於世界上生活之謎、痛苦、不義、死亡問題的實際回答。他是我們能夠絕對信賴的上帝，我們甚至在痛苦、不義、罪惡和死亡中也可以完全依賴他。他不是一個超然、可望而不可及的上帝，而是親近善良的，雖然其善不可理解。這個上帝不對來世作空洞的許諾，也不輕蔑現時的黑暗、空虛和毫無意義；而是在這黑暗、空虛和毫無意義中親自邀請我們去追求希望。

但情況不止於此。在這裡突出的情況和那個比喻中無與倫比的描寫一樣：主要角色不是兒子，也不是兒子們，而是父親。這個父親讓他的兒子爲所欲爲，不打擾他、不追逐他或尾隨他，
312 但是後來，在兒子遊蕩回來之時向兒子迎面跑去，主動去見他，不讓他悔過，接納了他，不要求他作出解釋，不作考驗觀察或有什麼先決條件，而且還爲他設大宴接風，使他留在家中的那個規矩兒子大爲不滿。²⁹

那麼，“父親”在這裡有什麼含義呢？顯然，如果我們認爲我們必須避開他爲保護我們的自由，那我們就不僅誤解了上帝；上帝的統治和人的活動、神治和自治不僅不是互相排斥的；不僅神的先定和人的自由和解、神的意志和人的意志的匯合的問題（已經由神學家們多方討論）不是一個真實的問題。這正好表明這位「稅吏和罪人的朋友」認爲他應該去尋找和拯救被

遺棄的和聲名狼藉的人，這一點他也在其他比喻中表達過；正如我們所見，他談到上帝像女人（！）或牧人那樣，像寬宏大度的國王、慷慨的借貸者、公正的法官那樣對失而復得物感到歡欣。因而，他自己就和道德失落者、不信宗教和不道德的人相處，優先給他們醫療，並立即保證他們得到寬恕。這一切如果不是說明耶穌十分明確地把上帝表現為“浪子”之父，被遺棄者之父，那又說明什麼呢？

所以，對耶穌來說，這是唯一的真正的上帝，除他之外，不可能有其他的神，無論多麼神聖。這是得到更好理解的舊約中的上帝。這個上帝顯然不僅僅是應予毫無疑問接受的律法的最高保障者，儘管律法可能被巧妙地加以處理。這個上帝也不僅僅是自上而下發號施令指揮一切，為完成自己的計劃而不擇手段，甚至通過大、小“聖戰”和永遠詛咒對手的全能全知的神。這個天父上帝絕不是馬克思、尼采和弗洛伊德所害怕的上帝，從人的兒童時代起就讓人備感恐懼，感到憂慮和罪惡，經常說教並威迫人；這樣的上帝事實上不過是灌輸恐懼感、統治人類、權力欲、傲慢和報復的投射而已。這個天父上帝不是一位主張神政的上帝，不能成為極權制度代表者的口實（即便間接地也不是），無論這些制度是虔誠的信教者或者是不虔誠的無神論者。想要取代他，並實施他主權的這些人變成了正統教導和絕對紀律、法律和秩序、專政和計劃的神聖或不神聖的眾神，而對其他人的需求則置之不理。

這個天父上帝作為以愛來救贖的上帝是以此姿態會見人的。他不是具有隨意權力或律法的咄咄逼人的神。他不是以帝王和暴君、高僧和教師的形象創造出來的上帝。他是善良的上帝（難以找到更為平凡的信條了），他和人在一起，知道他們的需要和希望。他不索取而給予、不壓迫而扶持、不傷害而治癒。他寬恕那些譴責他神聖律法因而攻擊他的人。他以諒解取代責難，以解放取代懲罰，允許無限制的恩惠統治取代律法。因此，他

是一個轉向非義人而不是轉向義人的上帝。他是偏袒罪人的上帝：他袒護浪子，而不袒護留在家裡的兄弟，袒護稅吏而非法利賽人，袒護異教徒而非正統教徒，袒護妓女和通姦者而非其法官，袒護違法者和逍遙法外者而非律法衛士。

是否依然可以說這裡使用的天父這一稱謂不過是反映了我們在這個世界中對父親資格的體驗呢？這是否是一種投射簡單地用以轉化塵世間父親身分和統領作用的呢？非也。這個天父上帝是不一樣的。他不是一個靠犧牲此時此地、犧牲人而只管彼岸的上帝（費爾巴哈）。他不是統治階級的，給予空洞許諾和一種被歪曲的意識的上帝（馬克思）。不是憤恨的產物，不是可憐的懶漢們的善惡道德的保衛者（尼采）。不是一個暴君般的超我，不是建立在童年早期虛幻需要基礎上的一廂情願想法的產物，不是源於某種負疚感和父親情結的強制性禮儀的上帝（弗洛伊德）。

為了對自己不妥的言行提出辯護，耶穌求助於一個十分不同的上帝和天父：一個獨特的，甚至是危險的、一個的確不可思議的上帝。我們真的能夠接受這一切嗎？上帝竟自己為違背律法辯護？他竟無情地置身於律法正義之上，並且有一種“更高的正義”要宣揚？因而竟允許現有法律秩序，因而還有整個社會體制——甚至包括聖殿和全部聖禮——受到懷疑？他不是把人當成他的誠命的準繩了嗎？通過寬恕、服務、棄權、通過愛，他不是勾消了同伴與非同伴、陌生人和鄰人、友與敵、善與惡之間的自然界線，因而自己也站在弱者、病人、窮人、喪失權利者、受壓迫者，甚至不信宗教、不道德和不信神的人一面了嗎？這肯定是一個新上帝：這個上帝自己擺脫了自己的律法，這不是忠實守法者，而是違法者的上帝，事實上（我們必須誇張措詞，以突出矛盾和醜聞）不是敬畏上帝者的，而是不信上帝者的上帝。這確實是對上帝的理解的一次真正無與倫比的革命。

看來，這裡要發生一場“對上帝的反叛”，固然的確不是古代與現代無神論主張的反叛，但是確實是針對虔誠信徒的上帝的反叛。事實上，我們是否可以設想、是否的確相信，在這樣一個前所未有的革新者背後是上帝自己，是真正的上帝呢？這個革新者比一切革命者都更加革命，凌駕律法、聖殿、摩西、國王和先知之上，甚至充任對罪和寬恕的法官。如果上帝有這樣一個律師，那他豈不是自相矛盾的嗎？這樣的一個人能夠正當地反對著上帝的律法和聖殿而要求上帝的權威和旨意嗎？他能夠正當地獲取這種言行的權利嗎？會不會有不信上帝者的一個上帝，而且把一個褻瀆神明者當作自己的先知呢？

不是一種明顯的稱呼方式

耶穌不倦地嘗試採用各種辦法表明，上帝的確是這樣的，他的確是被遺棄者的父親，的確是道德淪喪者和不信神者的上帝。這一點對於承受煩惱和罪過之重擔的人豈不是一種巨大的解放嗎？他所宣稱的不是一個新的上帝：他永遠是盟約的上帝。但是，這是獲得斷然的新貌的老的盟約上帝。這不是另一個上帝，但是他又有所不同之處。他不是一個律法的上帝，而是恩惠的上帝。反之，從恩惠的上帝方面看，甚至連律法的上帝也可能得到更好的、更深刻的、事實上更剴切的理解：律法本身就是恩惠的表現。

對人來說，這一切當然是不明顯的。因此需要一種重思及其一切成果，需要一種真正的新意識，一種真正的內在皈依，這種皈依建立在被稱作信仰的那種不可動搖的信心之上。耶穌的全部福音是一項簡明的呼籲：不是擔心，而是皈依，要依靠他的話，要信賴恩惠的上帝。他的話是提供給人的唯一保證，即：上帝的確是這樣的。凡是不相信他的話的人，都要懷疑他的作為是魔鬼的伎倆。如果沒有他的話，那他的作為也就含義不明，只有他的話才使之明確。

然而，凡是聽取耶穌福音並以他為友的人都會認識到他稱之為「我的天父」的對象是誰。由於他使用了他所理解的「天父」這一詞語（不是和「母親」對立的），他就碰到了全部爭議的核心。語言學的證明為此提供了一個確切的證據。³⁰

雖然古代猶太教稱呼上帝的方式很多，但令人驚奇的是耶穌只選用「我的父親」這一形式。關於上帝是父親的個別論斷見於希伯來舊約。³¹但是，迄今在古代巴勒斯坦猶太教文獻中一直找不到稱呼上帝為「我的父親」的希伯來語形式。只有在希臘化時期，肯定地是在希臘影響之下，才有用希臘語pater（父親）一語稱呼上帝的約略證明。

但是，使用阿拉美語語詞abba表示「父親」的證據較為突出。³¹⁵從已有的證據³²看，耶穌是經常稱上帝為abba的，後世使用稱呼上帝的這一不同尋常的阿拉美語語詞的情況，只有這樣才能得到解釋。³³另一方面，在從古代到中世紀猶太教的繁浩祈禱文獻（禮儀的和個人的）中，卻沒有使用abba作為稱呼上帝語詞的一個例證。這該如何解釋呢？迄今只找到了一個解釋：abba——就像我們的「阿爸」一樣，原來是一個幼兒詞語，但是，在耶穌的時代也用作成年子女對父親的稱呼，用作一般對值得尊敬的長者的敬語。但是，使用這個表示親切的不太成人化的、取自兒童語彙的詞，這種平淡無奇的敬語，用它來稱呼上帝，在耶穌同時代人聽來一定是不適當的、熟稔得令人生厭，就好像我們今天要用「爹」這個詞稱呼上帝一樣。

不過，對耶穌來說，這個詞不比兒童用來稱呼父親的一般作法更缺少敬意。因為熟稔不排斥敬意。虔敬依然是理解上帝的基礎，而不是理解的核心。正如兒童稱呼他們塵世間的父親那樣，耶穌認為人也應該稱呼他們的天父：滿懷敬意，時刻服從，但首先要確定、要具有信賴。耶穌也教導他的門徒稱呼上帝時要具有這種信賴態度，其中包含著敬意：「我們在天上的父」。³⁴稱上帝為「父」，是表達這種絕對信賴的最大膽、最

簡單的方式；我們以這樣的信賴態度把好的、一切好的歸給上帝，信賴祂和把我們自己託付給祂。

“我們在天上的父”是完全用日常生活非神聖語言表現的祈禱詞，流傳給我們的有兩種異文，一個短些，³⁵一個長些。³⁶沒有必須用同樣詞句的要求，無需使用特殊的形式。這不牽涉任何神祕的浸禮或淨化儀式，當然也不需求獎掖（除了在個人願意寬恕的條件下）。³⁷在猶太教的祈禱中，容易發現類似個人請求的情況，例如，在十八祝福中。但就整體而言，“我們在天上的父”就其簡潔性、準確性和直接性來說，是獨特的。這是一種新的、非神聖的祈禱，用的不是神聖的希伯來語，而是阿拉美俗語，沒有對上帝的習慣性禮儀稱謂和敬式。這是一種很有個人色彩的祈禱，卻在開端的話“我們在天上的父”中把祈禱者聚集在一起。這是一種很簡單的祈禱，但是完全集中在本質，集中在看來與人的問題（軀體需要、罪、誘惑和惡的勢力）密切相關的上帝的事項（讓祂的名號保持神聖、讓祂的國家來臨、祂的旨意實施）。

這一切都示範性地印證了耶穌對冗長祈禱的評論：不要喋
 316 喋不休爭取垂聽，好像天父不知道我們的需要似的。³⁸不是要求我們刪削祈求，並且——像斯多噶派從上帝的全知和全能中得出的結論那樣——只限於讚揚和歌頌上帝。我們受請在意識到上帝近在的同時，以全然人性的方式，憑藉不可動搖的信賴態度，不倦地堅持我們的需要，就像那在夜間糾纏不休的友人，³⁹就像法官面前那個大膽的寡婦⁴⁰一樣。從來沒有祈禱得不到傾聽的問題，傾聽是有保證的。⁴¹如果有祈禱好像未被傾聽，這不應導致沉默，而應導致重新祈求。但常常假定，應該貫徹的是他的，而不是我們的旨意。⁴²祈禱之所以被聽取，秘密就在此。

耶穌主張祈禱避開眾人耳目，甚至在普通的內屋中進行。
 43 耶穌自己就是這樣祈禱的。即使對觀福音書中這類性質的文

段是路加對馬可福音的增補，⁴⁴ 馬可福音也說耶穌是在規定禮儀祈禱時間之外一連幾小時單獨祈禱的。⁴⁵ 耶穌本人表達出了感激之情。即使關於父與子相互認識的頗具約翰福音特徵的結論在信度上不無爭議，前面緊接著的感恩祈禱卻是不能懷疑的。他讚頌天父（儘管有許多挫折）對聰明、謹慎者隱蔽“這些事情”，卻將之揭示給幼兒、未受教育者、卑微者和謙恭者。⁴⁶

但是，在這裡可以察覺到一個新的、令人驚奇的現象。耶穌常常談到“我的（天）父”，又談到“你們的父”。但是，在四福音書中耶穌在任何一段中也沒有用「我們的父」把自己和自己的門徒聯繫起來。“我的”父和“你們的”之間的這一根本區分是這團體的基督學風格嗎？⁴⁷ 至少可以認為，這一特殊的語言用法在全部新約中使用如此頻繁，是因為——正如各福音書明確暗示的那樣——這是耶穌本身的特點：這是他的使命的表現。⁴⁸ 過度的作法是我們認為馬太福音十一27（及平行文）帶著不少約翰福音風格（還沒有人解釋“約翰天空上的驚雷”怎麼能夠降落到對觀福音中的）是指一個獨特的啓示事件（可能在耶穌受洗之時），即便這事件被十分隨意地解釋：“我的父給了我一切（=充分的啓示），正如知子莫過於父，知父亦莫過於子，及子願意向之啓示父的人。”⁴⁹ 但是，另一方面，是否能夠否定耶穌關於上帝之國和旨意的全部福音是指向為“父”的上帝呢？

考慮到這個詞語的熟悉用法，我們可不必過多地把abba解釋為稱呼上帝的一種方式。耶穌肯定地從未單稱自己是“兒子”。事實上他絕對地、直截了當地棄絕了和上帝直接認同的這種神化作法：“你為什麼稱我是良善的？除了單獨的神以外，再沒有良善的。”⁵⁰ 但是，另一方面，他從來沒有像舊約先知317 那樣說過：“說話的是主”或“雅威的話”。反之，他說話時強調“我”或甚至“但是我告訴你們”，這在他那時代的猶太人世界中是沒有先例的，所以可以正當地歸屬於復活前的耶穌。

以這些依據為憑，是否可以否認天父上帝的這個報信者是依靠和他的一種不尋常的親密關係而生活和工作的呢？我們是否能夠否認，他關於上帝之國和旨意的福音是依靠一種和上帝的特殊經歷支持的呢？如果沒有一種對上帝，即他的父和我們的父的十分特殊的親密關係，那麼他的巨大要求，他的最高的實在性和自然直接性是可以想像的嗎？

顯然，耶穌不僅在一種外在的法律意義上是上帝的律師，不僅是上帝的代表、代辦或者代言人。他還是某種深刻的密切存在意義上的律師，是上帝的個人使者、受託者、知己和友人。在他身上，人要毫不勉強地、不可避免地和直接地，面對最終的現實，這一現實推動人作出決定最終地尋求什麼，最終地走向哪裡。看來，耶穌在全部生活和行動中都是受到這最終的現實推動的：在宗教政治制度及其上層方面，在律法、崇拜和教階方面，在體制和傳統、家庭聯繫和黨派紐帶方面；還在這種制度的犧牲品方面，即各種各樣忍受痛苦、被棄置、被踐踏、捲入罪惡和沉淪的人們；他以同情態度保護他們。

這一最終現實似乎貫穿了他的生活：他宣佈上帝為天父，他超越了他那時代的宗教憂慮和偏見，他和對宗教一無所知的人站在一起。同樣，他拒絕視病人為罪人，或者拒絕看到天父上帝被懷疑為生活的敵人，他使著魔者擺脫精神強迫症，打破了精神紊亂、相信魔鬼和被社會摒棄的惡性循環。看來他是完全地、徹底地依憑這種現實生活的：他宣佈這個上帝的統治，不是簡單地接受人的統治的現狀，他可能不允許婦女在婚後遭受男人的肆虐，他保護兒童不受成年人侵犯、窮人不受富人侵犯、小人物不受大人物侵犯。同樣地，他甚至保護不同宗教的人、政治上受到污損的人、道德淪喪的人、在性方面遭到蹂躪的人、被擠向社會邊緣的人，並向他們提出寬恕的保證。因此，在度著這一現實生活的同時，他對各種團體都是平易近人的，並不簡單地接受官方宗教代表人物及其專家們所宣佈為絕對正

確或錯誤、好或壞的東西。

因此，正是在這種最終現實——他稱其為上帝、他的父和我們的父——中，根植了他的基本態度，這種態度可以用一個詞語描述：他的自由。這自由是有感染性的，在個人和社會的單向面性中為他們開闢了一個真正不同的向面，一種具有不同價值觀、規範和理想的真正選擇對象。這意味著朝著一種新的意識、新的目標和生活方式，因而還有享有自由與正義的新社會的真正質量方面的上升。

耶穌對他的父的關係問題使我們接近了耶穌的終極奧秘。文字資料不能讓我們洞察他的智慧和靈魂。在這裡，心理學或精神哲學都是無用的。我們只能說：雖然耶穌本人沒有明確希求“兒子”稱號，雖然某種復活後神之子基督學不能強加到復活前的本文上，但是，復活後指定耶穌為“上帝之子”一事在復活前的耶穌那裡已經具有真正依據這一事實卻是不能忽視的。耶穌一直以其言行解釋著上帝，但是，以耶穌如此與眾不同地宣揚的上帝的觀點看，耶穌本人豈不是也一定要以一種與眾不同的面貌出現嗎？凡是以不可動搖信賴態度忠於耶穌的人都會發現自己迄今所理解的“上帝”以一種不可置疑的和令人寬心的方式發生了變化。但是，如果有人通過耶穌忠誠於這個天父上帝，那麼，他迄今所知道的“耶穌”這個人豈不也一定要發生變化嗎？

的確如此。把上帝特殊新穎地宣佈並稱呼為天父這一作法也給以這種特殊新穎方式宣揚並稱呼他的人帶來一種新貌。而且，正如在談論耶穌時不談到上帝和天父是不可能的那樣，當然在談到這個上帝和天父時不談耶穌也是困難的。如果存在著關於一個真正上帝的問題，那麼，關於信仰的決定就不是集中在名稱和稱號上，而是集中在這個耶穌身上。一個人接受耶穌的方式決定了他是如何和上帝站在一起、把上帝變為什麼、有什麼樣的上帝的。耶穌是以以色列的這一個上帝的名義說話和

行動的。而且正是爲了這個上帝，他最終被人殺害。

3. 終結

在幾乎全部重大問題上——婚姻、家庭、民族、與權威的關係、與其他個人和團體的交往方面，耶穌的想法都有別於普遍接受的想法。各種爭論，即關於制度、律法和秩序、崇拜和習慣、思想和實踐、主流的規範、應予尊重的界限和應該避免的人的衝突，關於律法、聖殿、民族的正式上帝、關於耶穌的要求——這一切都應該終結。曾經在寬宏程度、自發性和自由方面如此無與倫比的戰士現在變成了沉默的受難者。

319

面對死亡

全部福音書都從一開始就預兆了死亡。這一現象原因是否在於要把歷史變爲苦難史的後基督傾向呢？針對以往對耶穌生平的理想力十足的歷史論爭和心理學研究，現在在一點上取得了一致見解。在耶路撒冷劫難之前，耶穌不享有事事成功的“加利利之春”。任何一種的“青春浪漫主義”都可能被他的對手要把他處死的決心所攪擾，這一點已記錄在最早一部福音書的開端。¹但是，各福音書開端記錄的受誘惑故事也表明，耶穌的生活和活動從來沒有擺脫誘惑、艱難和疑慮。

而且，已經發現，甚至馬可福音描寫的時間範圍和地理範圍²——在加利利的活動、從迦百農開始、在外邦人地區的短暫逗留、彼得的懺悔、通往耶路撒冷之路的開端、進城、逗留和遇難——都有某種文學功能，這些細節不能先驗地認定是歷史的。絕大部分的敘述都可以變換位置，這一點可見於馬可福音和路加福音中稍有不同的安排。彼得的懺悔不能認爲在歷史上是確實的，暫時逃離希律·安提帕斯進入腓尼基的推羅地區，北上進入凱薩利亞——非利比和羅馬軍團直接控制下的“十城區”（在革尼撒勒湖彼岸，接近現今的哥蘭高地）在歷史上也

未必真實。當然，通過外邦地區而經記載的旅行是可能的。不過，無疑加利利是耶穌活動的主要中心；他生平中的轉折點發生在他前往耶路撒冷之時（據對觀福音書記載，只有一次）。福音書說耶穌從一開始就經歷了贊同和反對、有力的支持和強烈的敵意，這一點也可以認為在歷史上是準確的。

如果耶穌想要對整個民族宣佈他的福音，那他首先必須在宗教中心紮下根來：在以色列的命運之城、上帝的聖城和大王的京城。³在這裡，在最後的時刻，全民族才可面對關於上帝之國和上帝旨意的福音。正如路加所多次講述的，⁴門徒們希望耶路撒冷之行會導致上帝之國的出現，因此要作出決定。

認為耶穌到耶路撒冷去僅僅是為死在那裡的想法很可能是後來的一種解釋。這也見於古代巴勒斯坦猶太—基督教宣佈的
320 “人子”受難和復活，在馬可福音中重複三次，⁵而第三次就等於是對受難和復活的真實總結。在編寫過程中，這一切都被有意地安排在整個故事之中，用以表達上帝的奧祕計劃、耶穌的奇異預見，最終還有他自願的受難和對聖經的依從態度。按猶太教啓示錄風格，這是以事實為據的預言：以預言的實現為依據的預言，事後依據事實編制。這個技巧術語用於一種文學體裁，這種體裁經常出現在舊約和一般古代文學之中。這類的宣講都是對宣揚、對福音傳播的輔助，因而不是嚴格意義上的預言或預告。這些“福音傳播公式”使耶穌的十字架之路被看作為上帝拯救計劃的實施，而並非盲目命運的後果。這不是耶穌自己的聰明預測，而是後基督基督教界對受難的解釋。

這是否意味著耶穌從來沒有考慮到他可能喪失生命呢？這是一個不同的問題。他可能天真得對他最終的遭遇沒有一點預感嗎？對於各福音書的每個地方當然可以感覺到某種基督學的興趣，但是歷史懷疑主義可能變得沒有批判性。為了承認悲慘結局的危險，是不需要超自然的知識的，只需對現實的清醒估計。他的重要福音，對個人和社會的虔敬自立態度和作為整體

的傳統宗教系統提出了疑問，從一開始就引起反駁。因此，耶穌必定預計到了嚴重的衝突和宗教界人士可能還有政治權威者的激烈反應，尤其是在權力中心。應該認真對待對侵犯安息日、蔑視律法、褻瀆神明的指控。這位異端“先知”從外省來到首都，攪擾並打亂了輕信的人民的的思想，這對統治階層無論如何都是一種挑戰。我們最晚在約翰福音中都可看到：“你且去查考，就可知道加利利沒有出過先知。”⁶ 蒞臨耶路撒冷一事，得到了象徵性解釋，並因在這種情況下使用的和平坐騎（小驢～譯者）而獲得傳奇的色彩，但是大概沒有後來補加給它的勝利性質。然而，凡是被人懷疑依憑惡魔力量製造奇蹟，被懷疑是假先知或褻瀆者的人，都必須考慮到被定死罪的可能性。在有證人在場情況下得到一次警告之後，只要有意違反安息日規定，就足以招致死罪（這明顯見於馬可福音；在第一次侵犯安息日之後已有警告，還有在第二次侵犯之後立即處死他的計劃）。⁷

看來，在猶太和撒瑪利亞，一個猶太法庭是不能執行死刑判決的（雖然有人對此提出爭議）：死刑執行權顯然掌握在羅馬佔領當局手中。但是，儘管事實上猶太領導階層和羅馬人在
 321 某些情況下有共同利益，例如在對付民眾煽動家和人民起義方面，因而絕不會不願意彼此合作，可是，至少在加利利，情況是不同的。那裡的猶太人統治者受到羅馬特許，可以宣布並執行死刑判決。在歷史上確有其事的是，希律·安提帕斯下令逮捕洗禮者約翰並在馬加魯斯堡壘將其處死，或者是因為約翰不贊成希律和他妻妹希洛迪亞的婚事，⁸ 或者更可能是因為希律認為約翰的行動有政治性，擔心造成謀反。⁹

對於當局，甚至一場非政治性的群眾運動在政治上都可能是危險的。希律正謀求殺害他¹⁰ 這一警告（顯然被推諉到了法利賽人身上）的背景是很真實的。而耶穌引起轟動的蒞臨耶路撒冷只能增加這種危險。清查聖殿的先知性行動當然有某種歷史真實的核心，也同樣把他的生命置入危險之中，因為這是在

聖殿中心的一種僭越行爲。先知們的命運必定促使耶穌思索：11至少以賽亞、耶利米、阿摩司、彌迦和撒迦利亞被認爲是殉道者，在他那時代爲補償他們被殺正在建立紀念碑。同樣的還有以賽亞書中上帝僕人的命運，他爲許多人犧牲了。12如果說耶穌必須預期慘死的可能性，那他也可能尋求過對這種死亡的解釋。因此，有些人認爲關於人子來不是讓人爲自己服務，而是服務於人，爲救贖眾人而獻出生命的話13基本上是耶穌的原話，這些話也得到了有關最後晚餐傳統的證實。14

考慮到這些事實，很難嚴格地除去關於耶穌必定遭受痛苦的全部材料：這不僅包括關於受苦的預言，而且還包括針對上帝使者謀殺者、針對先知墳墓建造者、針對謀殺先知的人、針對作爲先知謀殺者的耶路撒冷、針對叛徒的許多威嚇和控告。同樣，還有關於耶穌命運，他無家可歸、日後的分離、洗禮者約翰和先知們的命運、逾越節羔羊、杯爵和罪犯墳墓（事實並非全如此）的話。最後，還有一切隱喻和謎一般的話，談論被謀殺的牧人和散失的羊群、被拐走的新郎、贖金、杯爵和洗禮、聖殿基石、未來的刀劍時代……15即使我們持批判性保留態度，我們也不能夠否認關於受難預言的歷史核心，它們也許是最簡短、最含混、在語言學上是最古老的變體：16耶穌將要被交到322 人手裡。而對彼得說的關於撒但的話17在宣佈受難的上下文中不太可能是編造的。

我們對任何特別話語的真實性無論持什麼態度，我們都可以肯定，耶穌既然在言行上冒著生命危險，他也必定考慮到了殘酷的結局。這不是說他直接地招惹或願意死亡，而是他活著正視死亡。他坦然自由地接受了死亡，這種自由把對自己的忠實和對誠命的忠實，把責任和服從結合了起來，因爲他在其中見出了上帝的旨意。這不僅是忍受死亡，而且是服從和犧牲生命的問題。我們必須經常記住這一點，才能去觀看他被處死前夜的場景，整整兩千年來基督宗教所保持的特殊儀式所追溯的

就是這一場景：最後的晚餐。

最後的一餐

批判性注釋今天一般都接受這一事實：耶穌至少像他的幾個門徒一樣是受過洗的，但是他本人和（據對觀福音書記載¹⁸）他的門徒都不是在復活節前受洗的；復活的主的洗禮命令不包含什麼歷史可信性。¹⁹但是，今天一般都承認，教會不曾有過沒有洗禮的初級階段，洗禮是在復活節之後不久始於初期團體的。這裡是不是有矛盾呢？解釋在於這一事實：儘管沒有確定的教導，更沒有某種洗禮儀式“規定”，但是團體能夠相信在他們施行洗禮時他們完成了耶穌的意願。他們可能回顧耶穌對約翰洗禮的贊同。他們也可能回顧耶穌及其門徒的洗禮。因此，這不是對耶穌訓導的話的反應，而是對他的福音整體的反應：福音號召皈依和信仰，並許諾赦罪和拯救。因而，團體是依據耶穌的信念和精神施洗的：為實現他的意願，為了對他的福音作出反應，因而是以他的名義。²⁰

這也許和最後的晚餐有類似之處吧？是不是可能耶穌自己並沒有重視這一餐，而後基督團體憑藉耶穌的心願和精神，因而依據耶穌的誡命“為了紀念他”而慶祝這一餐的？因此，教會慶祝聖餐可以得到和舉行洗禮相同的解釋。但是，在這裡，證據是更為複雜的。在歷史上，洗禮和聖餐不能簡單地同等處理。當然，耶穌是否“建立”了晚餐是可以爭議的。在保羅那裡出現的重複兩次回憶這晚餐的命令，甚至在馬可福音中也沒有。然而，從記載方面來看，又不能輕易懷疑耶穌曾和他的門徒一起慶祝了一次告別餐會——最後的晚餐。

耶穌曾和門徒們共進一餐一事有四種不同記載。²¹保羅在第一世紀四十年代在哥林多開始傳教活動時就已明確證實。²²但是與此同時他也曾求助過一則傳說：他認為該傳說可追溯到主那裡去；他是在大馬士革、耶路撒冷或者最後在安提阿聽到

這一傳說的，也就是說，直接或間接地得自原始的團體，這一傳說的見證人還健在於世。這一傳說的第二種主要脈絡包含在馬可和後來的路加的敘述中——從個別的閃語語句來看可能更爲近似原本，但最後的版本當然更富當時時代風格——在語言上偏離源於同一希臘文本的保羅敘述太大。另一方面，馬可的敘述實質上十分接近保羅，因而二者必定是依據了共同的阿拉美語或者希伯來語原作的。關於最後晚餐傳說的時代、範圍和確定性——路加敘述是取自保羅和馬可編排形式的混合體——無論如何是不允許對耶穌及其門徒共進最後一餐的確實性提出任何程度的懷疑的。真正的問題（由於各種敘述被附加了祈禱形式，而使問題變得更爲困難）在於確定這最後一餐的意義。

有一件事應當是明確的。我們不能夠毫不顧忌地把原始團體、希臘化時期團體，更不用說教會中晚近教條主義神學團體所持的關於最後晚餐的觀念加諸於耶穌本人。在關於起源於中世紀聖餐的爭論中，對於耶穌晚餐的理解都大大地受到阻礙，因爲爭論者們都從對被認爲與最後晚餐無關的麵包與酒的解釋性詞語出發。共同進餐對耶穌啓示整體的根本意義一直被忽視：由於甚至不排除那些遭受痛苦和貶損的人，如何這些進餐，作爲即將來臨上帝之國和預先提供的恩惠和寬恕的象徵，獲得其意義。對施洗者約翰來說，悔過洗禮是一種典型的行動象徵；對耶穌及其福音來說，這一象徵的形式是氣氛歡愉的會宴；在這裡，人們慶賀他們在未來王國中的共同的成員資格。麵包增多的故事也直接證明了這一點。²³耶穌的這一餐，告別歡宴，只有參照長長一系列歡宴的背景，才能得到恰當的理解，甚至在復活節後，門徒們也繼續舉行這種會餐。

以此爲據，可以見出耶穌沒有想把這種會餐變成某種新禮拜式的基礎，和那些同他一起巡行、吃喝的人的共享杯盤的情誼應再一次重溫。耶穌在預期王國來臨和自己歸去的同時，想
324 要和自己的追隨者共享這一餐。如果說關於最後晚餐的敘述有

一種可追溯到耶穌本人的說明，那就是：等到他和他們在上帝之國中共飲新釀時喝葡萄美酒。24後來的祈禱式故事都沒有重提這一說明，連保羅的敘述中也未提及。

這一餐一定是踰越節禮儀餐（馬可這樣說，但只是在敘述範圍之內，而不是在對這一餐本身的敘述之中）或不是（約翰的見解）的意義是次要的。兩種看法都有其道理。但是，這裡主要表現出證據的不充分，在踰越節召集法庭會議和執行死刑似不可信；這就使約翰確定的日期更爲可能，並表明踰越節日期的規定是團體所爲，因爲他們想要把耶穌最後晚餐理解爲取代踰越節聖餐。但是，即使這一餐不是前一夜晚舉行的，那它也是受到了踰越節的影響。

無論這是否是踰越節餐，耶穌的特殊話語也不像脫離其他的話來解釋這些話的那些人一度認爲的，是作爲涉及體制的神聖話語從天上掉下來的。這些話可輕易適用於爲猶太教餐會制定的禮儀——現代猶太人家庭中，在一定程度上至今還遵守這種禮儀。在主菜之前的謝恩之後家長對著麵包說這些話，對圓而扁的麵包道出頌詞，把麵包掰開，把一個麵包的小塊分發給客人。會餐結束說過感恩之後又對酒說話，家長讓酒杯依次傳遞，每個人喝一口。在古代，每個人都理解這種表達友誼的動作，甚至不需要附加的語詞。

因此，耶穌沒有必要發明一種新的儀式，而只是要把一種新的宣告和新的解釋與舊的儀式結合起來。他參照自己的情況解釋了麵包和（至少據馬可記載）酒。面對即將來臨的死亡，他把麵包和酒——可以說——解釋爲死亡的預兆性象徵，解釋爲他的全部爲人、所作和意願：全部犧牲、獻出生命的預兆性象徵。他的身體像這塊麵包一樣要破碎，他的血像這紅酒一樣要灑出；這是我的身體、我的血。在兩種情況下，這指的是整個的人和他的犧牲，全然如此，完全如此。一家之長以麵包和酒的形式把一份會餐祝福給予進餐的人，同樣，耶穌給予他的

追隨者一份他在死亡時獻出的身體（“身體”或“肉”在希伯來語或阿拉美語中常指整個的人）和為“眾人”（具有“包容性”意義＝由許多人組成的整數）灑出的血。

325 就這樣，門徒們分擔了耶穌的命運。會餐變成耶穌及其追隨者們的一種新的、永恆神交的象徵：一種新的盟約被確立。保羅（是更原始的嗎？）的說法：“這杯是用我的血所立的新約”²⁵比馬可的說法更好地表達了新約的思想。這是西奈盟約²⁶中預先展示（用灑血和一餐飯封起）的盟約，這盟約是耶利米為拯救時期預言的，²⁷在耶穌時代也在庫姆蘭起過重要作用；在庫姆蘭當時每日都有會餐，以麵包和酒祝福。所以，耶穌灑的血、獻出的軀體是上帝和他的人民之間的一個新約的象徵。

可能有一種後基督的解釋認為耶穌把自己的死理解為為許多人的代償贖罪：這一見解見於以賽亞書五十三章中²⁸上帝僕人無辜的、耐心忍受的、自願的受苦和死亡，這是上帝的旨意，因而是代償贖罪。無辜者的死，無辜地流血就是贖罪，這一理念在當時猶太人思想中當然不是沒有的。

宗教改革時期就“是”的意義問題進行的爭論當然與此無關，因為團體和耶穌自己都沒有我們關於本質的概念。人們不問某物是什麼，只問某物是為了什麼；不問它由什麼組成，只問它的功能是什麼。奇妙的是，阿拉美語原句在構成方面極為可能沒有使用“是”字，雖然就這個字已進行了幾百年的爭論。原來的語言中，耶穌很可能是這樣說的：“這——我的身體”。

29

因此，會餐的言行證實了古老的團體，同時一種新的團體也在醞釀之中：和耶穌與彼此間的共享。主的離去被向門徒宣佈，但與他的和彼此的神交已經確定，等到在上帝之國中再重溫同桌進餐的情誼。即使耶穌不在場，他們也要保持團結。所以，教會的概念後來和耶穌最後的晚餐聯繫在一起不是沒有道理的。³⁰

階段

在這裡，我們無意發表一篇關於受難故事的論文。在福音書中很容易查找這個故事，首先大概是在馬可福音中，³¹看來約翰是使用了一篇較為古老的敘述的，在事件次序方面和三篇對觀福音一致：猶大的背叛，在最後晚餐中叛徒被識別，逮捕和審問，彼拉多的審判和被釘十字架。除了這些同樣出現在約

326 翰福音中的段落，還有客西馬尼園的場景和彼得的否認及其預告。

團體對於有關逮捕、審判和處刑這類的事實最感興趣，這是可以理解的。因此，對受難故事的講述比對以往的事詳細。馬可甚至把故事擴展到前歷史中去，所以他的福音被描寫成爲“有背景介紹的受難故事”也不是完全不正確的。受難的意義在此明確見出，又因敘述方式平穩而不動感情而被突出。從一開始，故事就一定是按有密切聯繫的個別階段講述的，以用於宗教儀式、教導，有時候可能也附加一些片段。但是，馬可在十字架上並在接受被天主遺棄上看到了真真實實的啓示，而馬太則強調耶穌的尊嚴和權威，路加看到作爲門徒榜樣的義人的痛苦。同時，在全部福音書中，又可見出使用受難故事保護團體避免誘惑和背教的明顯傾向。³²

然而，這一切表明，我們面前擺著的不是有關審判的警察局報告或一份紀錄，像關於貞德的審判卷宗那樣。從未有過就這次審判編製一份態度中立、不置可否報告的意圖。各作者都相信走上了這條荊棘叢生之路的人，而這種信賴態度在敘述中作爲對信仰的一種呼籲是表達得十分明確的。歷史的回憶和後基督的信仰感受是不可分開的，正因爲如此，作者們才毫不猶豫地甚至引入傳奇資料、奇異事件、醫療情節、天使出現，甚至無限的啓示奇蹟，總之，引入一切可能使這個故事的意義變得明顯的一切：在這些驚人事件中，尤其是在這裡，上帝是起

了作用的。在這些事件中，佔主導地位的是上帝的計劃和旨意。人雖然誤入歧途、有罪，但的確依然是上帝的工具。而且，最主要的是，通過這條充滿恥辱的道路，耶穌沒有被駁倒，反而被確立為彌賽亞。

加強這種對信仰的呼籲的還有故事敘述的樸實風格、向舊約看齊的特殊、高尚莊重而又富現實主義特色的語言，這種語言就和約·塞·巴哈的受難曲一樣，使事件的意義甚至在普通的、粗暴、非人性的細節上也明確可感。引自舊約中的許多典故和明顯語錄——尤其引自詩篇22，31和69和僕人之歌的那些——也有助於這種對信仰的呼籲。³³他進入耶路撒冷和撒迦利亞對君王樸實地騎驢駒到錫安女兒面前³⁴的描寫連繫了起來，從這時起一直到眾人抽籤分搶他的衣服和在十字架前遭受侮辱（引用了詩篇22），耶穌都被表現成為在自己身上實行了上帝的勸告、完成聖經使命的人，這是符合這樣一句箴言的：“人子必要去世，正如經上指著他所寫的。”³⁵因此，這整個荒誕故事看作上帝奧秘的最高指示就變得可以理解了，正如復活的基督（據路加所記）向前往以馬忤斯的門徒們所解釋的“凡經上指著他的話，都給他們講明白了”；“基督這樣受害，而進入他的榮耀，豈不是應該的麼？”³⁶對舊約的這些不斷的引證大大地幫助了初期的團體承受關於他們的主和師傅的幾乎不可容忍的故事。

敘述的程式化雖然展現出了作者的敏感和參與，對讀者產生了同樣的效果，而且可能有助宣道者。但是給歷史學家造成了更多的困難：有多少是報導，有多少是解釋呢？在這些敘述中，什麼是歷史，什麼是宣講，我們怎樣才能夠區分歷史記載及其神學的解釋呢？我們對於得到如此周全和連貫敘述的耶穌生平這最後階段的確切理解，比我們首次閱讀福音書時所想像的要少。另一方面，認為宣講已完全包括了歷史，我們對已發生的事了解得不可能更多，這也可說是教條主義的隨意見解。

在這裡，嚴肅的解釋者也不能避免作出區分二者的努力。

在某些情況下，只要比較一下本文就可見出一段敘述是如何增添了傳奇特徵的。據馬可記載，站在旁邊的一個人拔刀割去了那大祭司僕人的耳朵。據路加記載（一般地說，他比其他人對奇蹟現象更感興趣），耶穌治好了這受傷的人。最後，約翰甚至指出了那門徒和僕人的名字。³⁷還有，據馬可和馬太記載，在客西馬尼花園中的苦難時刻，沒有天使出現。據路加記載，是有天使的，而耶穌的汗水滴下變成血點落在地上。³⁸還有其他例子。

但是，另一方面，有一些無關緊要的小細節表明，在某種程度上敘述最終推溯到了敘述人依然認識的某些目擊者。例如，有一個青年男子在耶穌被捕時不得不脫去衣服裸體逃跑這種不雅觀景象——不為舉例，這實在不值得提及。³⁹還有指出亞力山大和魯孚的名字，他們是古利奈的西門的兒子；西門被迫去背那受判處的人的十字架（大概是橫木），⁴⁰馬太和路加卻認為不值得再提及他。⁴¹站在十字架旁的加利利女人們的名字也被指出，但奇怪的是沒有耶穌母親的名字。⁴²甚至舊約語錄也可能間接地指歷史事實。在十字架下抓鬮瓜分耶穌的衣服是取詩篇廿二19的意思，⁴³但這也可能是符合處決時的常規的。由於藉助以賽亞書的五三12中的一段，耶穌死在兩名罪犯中間的
328 恥辱變得可以容忍；不過，事實可能的確如此的，因為耶路撒冷的羅馬總督在場可能提供一個一起解決幾個懸案的機遇。⁴⁴點頭嘲笑耶穌的人是按詩篇廿二8描寫的，可是從心理學上看，他們的行為是完全可以理解的。⁴⁵因此，援引舊約不是一種先驗地反對歷史性的論據。

提及這些細節僅僅是為了表明，可以謹慎地和憑識別力從被宣講的歷史方面對歷史事實提出問題。即使扣除全部傳奇加工、敘述差異、對舊約的引用和後來的基督學解釋，也至少能夠概略地知道在各個階段發生了什麼事，這對我們的目標來說

已經足夠。我們還可以常常發現不同見證人關於耶穌與猶太和羅馬當局之間，甚至耶穌與其門徒之間各種衝突情況的描寫，有令人驚奇的一致性。

衝突的爆發。據全部的證明，逮捕的直接原因是耶穌在踰越節大宴會之前不久引人注目地進入耶路撒冷；這是慶祝以色列擺脫埃及奴役的歡宴。加利利的這個異端分子期望上帝之國出現，來到耶路撒冷的時刻，不是也有大群大群的朝覲者從加利利來到京城，羅馬總督不是也帶著維持治安的軍隊來了嗎？就在上帝之國來臨和擺脫羅馬統治的民族末期希望正在復活和事件頻繁發生之時，他和他的一伙人是不是應該接受大群行跡可疑追隨者的歡迎呢？他是不是應該要求甚至——極為可能——在聖殿管區內享有權威並冒昧地清掃聖殿以備迎接上帝之國的來臨呢？他是不是應該以“衝突故事”⁴⁶中描寫的方式來嘗試保衛他的要求和權威（“故事”的時間和地點排列順序有所不同⁴⁷）並且顯然在同時還宣佈摧毀耶路撒冷和聖殿呢？⁴⁸這一切都等於是對當時制度及其代表人物的公開挑戰，因而引起強大的實力考驗。

我們不知道耶穌特別期待什麼。據內文證明，有些人認為他沒有區分開上帝之國的來臨、復活和聖殿的重建；而復活、升天和二次來臨作為前後事件，是後基督的一種系統安排。⁴⁹但是，耶穌在這宗教中心的出現全部過程證明他正在尋求他的事業的解決辦法。另一方面，他的對手們則企圖把他揭露成爲一個異端分子，或者假先知、律法和聖殿的、或甚至羅馬統治者的敵人。

背叛。在已經十分緊張的氣氛中，猶太（可能還有羅馬）當局認為必須採取迅速行動，應該一勞永逸地對付他。考慮到可能發生人民起義，事情應當在慶節之前了結。馬可福音中這一重要說明澄清了兩件事：⁵⁰

a · 約翰福音的時間順序大概是正確的，因為按此順序，

案件才能在慶節之前了結。這可能表明，最後晚餐在逾越節（＝禮拜四）前夕的前一天整天舉行，而處決是在逾越節前夕進行的，這時羔羊正在聖殿被屠宰（在猶太曆尼散月14日＝禮拜五），而逾越慶節在處決後的一天舉行（＝禮拜六）。總之，馬可和約翰一致把耶穌處決放在尼散月（差不多是我們今天的4月）猶太逾越節一週的禮拜五，或者是逾越節慶日（尼散月15日）或者是其前夕（尼散月14日）⁵¹。天文學測算約翰指出的一天是公元30年4月7日。

b. 猶太人民及其領袖之間的區別原本是重要的。對觀福音書作者按耶穌對手們所屬的團體來區分他們，而約翰福音則以一種十分概括和極為消極的方式談論“猶太人”。“猶太人”這個詞在約翰福音中出現七十一次，而在其他三部福音書中一共才出現十一次。

“用奸計”捉拿耶穌，所謂在深夜突然襲擊他，根據全部證明，使一個人的提議得以實行；關於這個人，我們一無所知，但只有一個重要的事實，即：他是耶穌的門徒，甚至是十二門徒之一。只有馬太⁵²認為貪婪是猶大的動機，而且在撒迦利亞書中的話啓發下，甚至提及三十枚銀幣。⁵³有人認為“加略人”，不是指“由加略來的人”；“加略人”是拉丁文sicarius的變體，意指“刺客”或“謀殺兇手”。有人斷定，猶大人受到奮銳黨人情緒煽動，感到失望，於是和耶穌的敵人串通，以強迫他就範。但是，這樣解釋純屬猜測，而其他的解釋出現在杜撰的耶穌生平中，則純屬想像。使猶大成爲魔鬼代理人的傳奇附筆可見於後來的福音書，⁵⁴但丁又發展了這種觀念；但丁把他和凱撒的謀殺者布魯圖斯一起置入地獄最底層。在晚餐中指出叛徒可能是史實，⁵⁵但是情景整體、耶穌的預知和馬可不尋常地強調門徒們缺乏悟性等可能是神學的解釋。

330

逮捕。逮捕是在慶節前進行的，據各記載，在城外凱德隆山谷盡頭橄欖山的客西馬尼園。耶穌的憂慮和他在禱告中的痛

苦沒有見證人；56；因此無法發現歷史事實。但是這對教義史非常重要，耶穌的恐懼和驚駭得到了清晰的描寫，描寫方式很不同於猶太教和基督教的殉難故事。在這裡，受難者不是一個超然的斯多噶派，更不是一個超人。他是一個十足的人，受到了誘惑和考驗，但是他最親密的朋友都不理解他，在他極為痛苦之時睡覺去了。

夜間，一伙敵人在熟悉耶穌習慣的猶大的帶引下通過襲擊行動逮捕了耶穌。猶大在以門徒方式口呼“拉比”同時的親吻在歷史上是難以解釋的，這一直是最卑鄙背叛的象徵。誰下令或誰參加了逮捕是不清楚的。幾乎可以確定的是聖殿祭司們派來一支隊伍，因為他們受到和公議會有聯繫的大祭司的壓力。但是，猶太當局和羅馬當局之間可能有事先的安排。這可解釋約翰為什麼要提及羅馬步兵隊（可能和猶太聖殿守衛隊在一起），他在其他方面是不大重視羅馬人的干預的；還可解釋彼拉多的從速判決，但他的共謀活動是不明顯的。猶太當局和羅馬當局後來無疑是合作的。但是，據全部記載認為，耶穌首先是被猶太人官員逮捕的。

值得注意的是，耶穌或他的門徒在逮捕耶穌時沒有任何反抗。一個陌生人笨拙而荒誕無效地揮刀和治癒受傷耳朵的傳說只能強調毫不反抗的事實。自此以後，耶穌就被完全隔離，沒有任何追隨者伴同。門徒的逃離和逮捕一事本身一樣，報導得很簡單，沒有說明原因。只有路加想要掩飾這痛苦的事實，起初沉默不語，後來只提到站在遠處觀望的朋友們。約翰出自護教理由誇大了耶穌自願接受這一切的性質，把故事幾乎變成神話：差役們似乎因神明出現而退後倒在地上，在耶穌打發走門徒之後才捉拿他。57

耶穌的忠實（在法庭前）和那個甚至到死都強調自己忠誠的門徒（對一個女孩）的不忠實形成了特別明顯的對照。在全部福音書中直率而可信地講的關於彼得否認的故事，原來大概

是為其本身緣故而講述的一篇完整傳說，可能是聖徒本身向團體傳達的。無論如何，除了可能是馬可附加的戲劇性結尾：公
 331 雞叫第二遍（在耶路撒冷顯然禁養母雞）之外，它可能是符合
 歷史事實的，因為沒有團體對彼得反感的證據。

審判。雖然進行過最周密的研究，⁵⁸但是因為我們既沒有官方紀錄也沒有目擊者的證實，所以無法重建審判耶穌的細節。

有幾件事仍然不清楚。他是依據撒都該的律法還是更新的法利賽律法（載入後來的密西拿中）被審判的？公議會開過兩次會議（一次在夜間，第二次在清晨），還是一次，在白天（是路加說的，更為可能）呢？涉及耶穌說的關於聖殿的話，訴訟見證人說實話了嗎？公議會得到宣判和執行死刑的許可了嗎？這樣的宣判能夠在夜間通過，而且是在一天之內通過嗎？猶太當局因論說救世主主張罪判處過什麼人死刑嗎？在褻瀆罪案（在耶穌時代不僅是盜用上帝名義）中，懲處不是石擊致死而是釘十字架嗎？是宣佈了官方死刑判決（路加暗示，卻未明說）呢，還是一致同意把他交給彼拉多了呢？當時事實上是經過正規審判呢，還是在羅馬總督面前有過一次更準確確定起訴原因的聽證呢？

無論如何，有一點是明確的：面對公議會——而據約翰記載，更多地是面對彼拉多——的全部審訊過程是以團體對基督信仰告白形式安排的：據許多證人的供詞，耶穌本人的救世見證是核心，結果以褻瀆罪被判處死。⁵⁹

福音書中常常強調的耶穌的沉默，被認為是表現了他忍受痛苦的意志，他對天父旨意的服從態度。在“許多”指控背後（其中只有一項被援引，但這一事實常常得不到注意）的情況必須由作為整體的福音書中蒐集（我們也都嘗試這樣作）。考慮到“上帝之子”不是救世主稱號這一事實，關於神之子身分的直接問題就不一定是可能提出的。除了認為是耶穌的回答外，
 60 受舉揚和末日再來也從未一起出現過。“坐在”（上帝右面）

和（隨天上雲彩）“降臨”的奇異結合可能來源於把舊約中兩
332 段敘述混合為一。⁶¹就我們所知，沒有人只因為宣稱是彌賽亞
而被控告：這裡必定涉及到了其他。在這方面，當然，耶穌自己
可能說過的摧毀（和重建）聖殿⁶²的話大概起了作用。約瑟
福斯也談到過一個先知，阿納尼亞斯的兒子耶穌，這個耶穌宣
佈聖殿倒塌，因而被猶太人送交羅馬人，羅馬人鞭笞了他，把
他釋放。⁶³耶穌這句話給團體造成多少困窘，可見於這句話被
說成無害的方法：馬可認為這不過是一個錯誤的見證，馬太認
為這不過是說聖殿可能被毀，路加乾脆略而不提，約翰將其解
釋為寓言。全部福音書作者都絕對表明：耶穌是無辜被判的。
關於審判的敘事中心點上連連出現的莊重的稱號：彌賽亞、上
帝之子、人子，則是團體對這位被定罪的人的信仰告白。

其次，審訊過程細節無論怎樣，有一件事是明確而不可辯
駁的：耶穌被猶太當局交給了羅馬總督本丟·彼拉多；耶穌沒
有按猶太習慣被石塊砸死，而是按羅馬習慣被釘上十字架。全
部記載都一致認為⁶⁴是猶太人領袖——大祭司和長老——把他
作為政治嫌疑犯送交羅馬人的。在聽證會上（無論它是什麼形
式的），起訴無疑得到調查，才使羅馬當局作出判決。考慮到
羅馬當局經常懼怕群眾起義和示威，它是會對起訴迅速作出反
應的；這個人在政治上是危險的，而且，正如他進入耶路撒冷
和清掃聖殿二者所表明，他有救世野心。相比之下，不太重要
的是，死刑正式判決是否是公議會宣佈的，是否僅僅同意把他
交給彼拉多（包含全部後果），是否這只表明耶穌冒名提出救
世要求因而是一個危險分子，因而是一個潛在的謀反者。

“猶太人的王”⁶⁵雖然後來沒有被團體當作救世主稱號使
用，但是，據全部敘述認為該稱號在審判中起了重大作用。羅
馬人執行酷刑時提出說明被告罪惡的罪名這種無疑的歷史事實
證實了這一點：“猶太人的王”以希臘—羅馬形式再現出了猶
太人原告對他指控的意義，因為羅馬人彼拉多只是從政治方面

理解救世宏圖的。我們看到，雖然耶穌從未提出過如此的政治要求，但是局外人要以這個模式解釋他卻是自然的。

耶穌被判處死是宗教當局和政權當局共謀的結果。據各種記載，這一指控給彼拉多造成一些困窘，因為雖然他把耶穌看成為奮銳黨首領，卻幾乎找不到這種指控的事實依據。即使我們考慮到福音書作者想要舉出羅馬代表們為耶穌清白的見證人，³³³從而免去他們的罪責這種傾向，但十分可能的是彼拉多想要赦免耶穌，以特別案情對待，因為這不是每年的常規。但是，最後，他在受其領袖煽動的人民要求下，釋放了奮銳黨革命家巴拉巴（“阿爸之子”）。各種記載至少在報導這一點方面是一致的；只有馬太⁶⁶提及彼拉多妻子的說項，只有路加⁶⁷提及面對希律·安提帕斯的聽證，只有約翰⁶⁸提及面對前任大祭司亞納的聽證和彼拉多的盤問。但是，在指控這個耶穌——他從來沒有希求過救世主稱號——為“猶太人的王（=彌賽亞）”的同時，奇怪的是，彼拉多使他在一般公眾眼中成為一個受劫難的彌賽亞。這一點對後基督信仰及踰越前的耶穌的理解都是重要的。羅馬人可能有意製造出十字架上那罪名的諷刺意味。關於這一罪名的爭議表明，這是猶太人的理解：對於他們來說，被釘在十字架上的彌賽亞是奇恥大辱。⁶⁹

處決。類似的歷史記載證實，耶穌在被處決之前遭受到羅馬士兵的諷刺和嘲弄。把耶穌當作冒充的王來嘲笑證實了他因覬覦救世主資格而受處罰的觀點。用鑲入金屬塊的皮鞭鞭笞是被釘上十字架之前慣用的。⁷⁰耶穌在十字架橫樑重壓下倒在路上和北非古利奈的西門被迫協助（除了還提及西門的兒子們）是極為可能的。十字架之路當然不是今天熟知的“悲痛之路”。更為可能的是，這條路從希律的宮殿——不是彼拉多駐守耶路撒冷的安托尼亞城堡——通往當時城牆外一個小山上的法場，稱作各各他的（“髑髏地”），這大概是來自山的形狀。

福音書作者對處決的描寫再簡潔不過：“於是將他釘在十

字架上。”⁷¹當時人人都熟知羅馬（可能是波斯人發明的）這種處決奴隸和政治謀反者的殘酷方法。被判處的人被釘在十字架橫木，而橫木是固定在一根埋在地上的豎樑木上的；雙腳被釘或用繩子纏住。固定在十字架上的罪名牌由犯人一路背到刑場，說明處決理由，叫人人看見。在很長時間（有時是在次日），在血腥的敲釘和絞勒之後，犯人才因失血而死或悶塞而死。這種處決方式又殘酷、又有歧視意味。羅馬公民被處決方式是斬首，而不是釘上十字架。⁷²

334 福音書中沒有任何潤飾。甚至馬可記載的十字架上的六小時（和約翰的計時不一致），因為是在三小時三倍範圍之內，可能多多少少象徵性地指這一死亡的意義和其背後的上帝計劃。這更適用於馬可援引，而約翰沒有提及的兩種啓示徵兆。太陽黑了（在春季滿月之時不可能），這一象徵也見於凱撒之死時和古代其他重大事件，特別見於先知阿摩司宣佈「這場悲哀如喪獨生子」之時。⁷³第二個是殿裡的幔子斷裂，這大概是和耶穌死亡同時完結的殿內儀式象徵。在像拿撒勒福音和彼得福音這些後期著作中，這些象徵變得更為奇異。這就是聖殿巨大楣石破碎，白晝暗如黑夜，遺體下葬時群眾戰慄，在太陽重現時看到自己錯誤的數千猶太人皈依。

這一切顯然都不是史實，而是神學論斷，藉以理解這種本來是極為平淡、不動感情的敘述。這裡沒有描寫痛苦或拷問，沒有引起感情的激動或者憤怒。無意描寫耶穌經受死亡時的行動。反之，通過一切辦法——舊約引用語和典故、奇蹟般的象徵——所表明的是這一死亡的意義：這一個人死了，他曾喚起許許多多的希望，現在卻受到敵人的嘲弄和殘害，被朋友和甚至上帝本身完全置於死地。同時，在馬可福音中，這一切又引出一個信仰問題：在這一恐怖而恥辱的死亡中，人們是否像那些嘲弄者一樣，看到的是一個徒勞地呼籲以利亞拯救自己的、誤入歧途的、屢經失敗的篤誠信徒的死亡呢？或者，像⁷⁴擊他

的第一個外邦人羅馬百夫長那樣，見出了上帝之子的死呢？

爲什麼？

看來，福音書所展現的拿撒勒的耶穌塵世生活的目標和完成，對於耶穌同時代人來說一定像是一切的終結。世人有誰的許諾比他更多呢？然而，現在卻以奇恥大辱之死、徹底地失敗了！

凡是認爲一切宗教及其“創建者”都一樣的人，如果比較一下這些人的死，就會看出區別。摩西、佛、孔子都是在老年死去的，都成功地渡過了許多失意關口，死在門徒和支持者中間，他們像以色列的族長那樣“享盡天年”。據傳說，摩西在他的人民中間死去時已看到福地，活了一百二十歲，眼不昏花，精力不減。佛在他巡遊講經過程中召集了許多僧侶、尼姑和俗人支持者之後，安詳死去之時有門徒守護他，享年八十。孔子在任司寇時被趕出魯國，老年又重返故里；在返鄉之前的數年中，他得以教導一批主要出身貴族的弟子以繼續他的事業，又編修了古代經典，使之以其編訂本傳諸後世。穆罕默德在十足地享受阿拉伯政治統治者的晚年生活之後，在愛妻閨房裡死於她的懷抱之中。

另一方面，我們看到了一個三十歲的青年人，最多活動過三年，也可能只有幾個月。他遭到社會排斥、遭到門徒和支持者的背叛和否認，受到敵人的嘲弄和諷刺，被人，甚至被上帝遺棄，而他所通過的死亡儀式是人類固有殘忍性格發明的最殘酷、最不可思議的一種。

和這個最終地涉及的現實比較，關於走向十字架之路的歷史問題其重要性就是次要的了。無論公開衝突爆發的直接情況如何，無論叛徒動機如何，無論逮捕的確切情況和審判程序如何，無論個別的罪犯是誰，無論這條路的幾個階段在何時何地出現，耶穌的死都不是一個偶然事件，都不是法律的悲劇性錯

誤或者純粹的隨意行爲，而是一種歷史的必然——包括負責人的罪責。只有一種全面的反思，受到損害的那些人的真正追悔，一種新的意識，放棄熱中於自己的行爲態度，放棄全部依憑法律的自信和自我辯護，恢復對於具有耶穌所宣佈的無條件的恩惠和無限的愛的上帝的信賴，才有可能避免這一災禍。

耶穌的悲壯結局是他宣教和行爲的邏輯結果。耶穌的受難是律法衛士、司法和道德對他的行爲的反應。他不單消極忍受了死亡，而且是積極地引發了死亡。只有他的宣教才能解釋對他的判處，只有他的行動才能澄清他的苦難，只有他整個的生平和工作才能說明這一個人的十字架，和羅馬人在耶穌死後幾十年內在被困首都城牆之外爲猶太人抵抗戰士豎立的大批十字架之間有什麼區別。他的生命區分了他的十字架和斯巴達克斯（沒有被釘上十字架，在戰鬥中陣亡）起義失敗後沿阿皮安大道上豎立起來的七千羅馬奴隸的十字架；事實上還區分了他的十字架和有史以來一切受折磨和壓迫的人的無數大大小小的十字架。

耶穌的死是他生命的收據（憑證）。但是這非常有別於布魯圖斯在凱撒稱王失敗之後對這位政治家的謀殺；普魯塔克以
336 歷史和詩歌的鑑別力記錄了此事，莎士比亞又將其寫成戲劇。拿撒勒的耶穌不反抗、不尋求政治權力，但是僅僅維護上帝及其旨意，他的死是另一種水準的。福音書中的受難故事無需變成爲戲劇或者歷史，其本身依其莊嚴和崇高即可引出這樣一個問題：爲什麼正是這個人注定要忍受這種無限的痛苦。

但是，如果我們不僅把受難故事，而且把四福音書都視爲一個整體（受難故事只有以福音書提供的背景才能得到真正理解），那才能完全明確爲什麼結果會是如此，爲什麼耶穌沒有死於心臟病發作或事故，而是被謀殺。或者，在權者應該允許這個基要分子隨意宣講天主的旨意，卻不提出理由或辯護詞？

這個異端教師，他把律法和全部宗教秩序和社會秩序視爲

無關緊要，攪亂了不懂宗教或者政治的人們的思想？

這個假先知他預言聖殿傾覆，輕視全部聖殿崇拜，特別是把傳統上虔誠的人推入最深沉的徬徨狀態？

這個褻瀆者他以無限的愛為名，接納不信宗教和道德上靠不住的人為其追隨者和友人；因此，以其對律法和聖殿潛在的敵對態度，貶損了這一律法和聖殿的崇高而正義的上帝，把他變成這些不信上帝和無可救藥的人的上帝；他又傲慢放肆，甚至侵犯上帝最本質的主權，擅自在此時此地許諾、保證寬恕？

這個人民誘惑者，他親自對整個社會制度提出史無前例的挑戰，向當局發出挑戰、反抗其神學，這一切不僅可能造成混亂和動盪，而且可能造成真正的動亂、示威，甚至一場新的人民起義，造成和羅馬佔領軍發生重大衝突、羅馬皇帝政權武裝干涉的經常性的危險？

從神學和政治觀點看，律法的敵人也是人民的敵人。約翰對大祭司該亞法在公議會決定性一次會議上所作干涉的精闢觀察不是誇張的：「你們不知道什麼。獨不想一個人替百姓死，免得通國滅亡。就是你們的益處。」⁷⁴

因此，羅馬當局對作為政治犯的耶穌的政治審判和處決絕對不是一種誤解或無的放矢事件，不是一種詭計或言過其實訴訟的結果。當時的政治、宗教和社會環境為這一政治控告和處決提供了某種理由。在那種環境下，宗教和政治的某種簡單的
337 分離是不可能的。當時沒有沒有宗教的政治，也沒有沒有政治的宗教。凡在宗教領域裡造成動盪的人，也攪亂了政治秩序。耶穌對於宗教當局和政治當局都是安全的威脅。然而，如果耶穌的生死不被錯誤地解釋的話，那麼，政治因素也不應該被置於和宗教同等的水準上。和羅馬當局的政治衝突僅僅是和猶太教階宗教衝突的結果（而且不可避免）。在這裡，我們必須區別開宗教控告和政治控告。

宗教控告：耶穌擅取了一種針對律法和聖殿的自主性自由，

對傳統的宗教體系提出疑問，而且企求一種絕對空前的權威，宣揚天父上帝的慈悲，親自保證對罪過的寬恕；這一指控是**真實的**。據全部福音書，這看來得到了解釋。從律法和聖殿傳統宗教的觀點看，猶太教階如果不準備經受根本性的變革並信仰福音及其全部後果，那他們勢必要反對這個異端教師、假先知、褻瀆者和人民的宗教誘惑者。

但是，**政治控告**：耶穌謀求政權，號召人民拒絕給佔領軍政權上稅和造反，又把自己看成是猶太人的政治上的王和彌賽亞；這一控告是**錯誤的**。據全部福音書，這採用了找藉口和中傷的辦法。論耶穌與革命的一節75中每一細節都表明、以下各章都已證實：耶穌不是一個積極的政治家，不是鼓動家或者社會革命者，不是羅馬政權的好鬥的對手。儘管他不是政治革命家，卻被以此論處。如果耶穌更是一個政治家，那麼他成功的可能性會更大些。

政治控告掩飾了教階及其御用神學家們的宗教仇恨和嫉妒。據當時的猶太律法，妄稱救世主行為甚至不構成犯罪，問題取決於其成敗。但是，對這種作法的解釋可以使羅馬人輕易將其歪曲為對政治統治的要求。這樣的一項控告在彼拉多看來，一定是可以贊同的，而且在當時環境下顯然得到辯護。然而，這不僅僅受到深刻的偏見左右，而且本質上是錯誤的。因此，**“猶太人的王”** 這個稱號在團體中就不能當作崇高的基督學稱號使用。從羅馬政權角度，本丟·彼拉多絕沒有理由反對這個**“猶太人的王”**，一般報導的這位總督的拖延策略就是證據。據各項記載，即使在政治衝突中，也談不到耶穌故事中有什麼連續性的政治**“向面”**。顯然，羅馬當局捲入事件是在最後時刻，
338 而不是一開始：據各福音書記載，這是猶太教階指責和串通一氣的政治陰謀造成的後果。

因此，耶穌與律法、聖殿和教階的宗教衝突（基督或者律法傳統），在復活節以前不可能被提升到與羅馬皇帝或帝制的

羅馬和平世紀的一種大幅度政治衝突的水平（基督或者凱撒）：這不可能為某種“政治神學”⁷⁶不費周折、直截了當地提供得出結論的依據。耶穌的福音尤其不是“高度政治性的”，當然，從它只關注嚴格的個人的宗教意義上看，也不是“非政治的”。耶穌沒有直接的政治的，但是有一種徹底的“宗教的”福音和使命，這在後來當然具有刺激性的“政治”含義和後果。準確地說，耶穌的福音和使命是間接地政治性的，這一點可能給“政治神學”帶來依據。

這位被釘死者的歷史影響證實了這一點。年輕的基督教團體由於宗教問題很快受到猶太當局的迫害，但是在尼祿時代之前羅馬人卻對他們寬容——在尼祿時代還有其他的迫害理由。顯然，猶太人的信仰和羅馬人的信仰之間是一直存在著宗教對立的。在這一層意義上，“雅威或凱撒二者必選其一”，自然得到耶穌（和後來的基督徒所證實）的這一命題依然有效。不僅對基督的信仰，還有對雅威的信仰，從宗教觀點上都對羅馬精神，尤其是被神化的皇帝提出懷疑，而這種懷疑可能是具有政治含義的。然而，對羅馬人來說，這種宗教懷疑似乎不一定成為反對猶太教階的理由。正如耶穌的福音和行動所清晰表明的，猶太（基督教）信仰和羅馬信仰之間的宗教對立不一定演變成爲猶太政權和羅馬政權之間的政治對立。在政治領域內，對耶穌來說，重要的不是奮銳黨人“非此即彼”的政治激進主義，而是有差別的“凱撒的物當歸給凱撒，神的物當歸給神”。⁷⁷只是在凱撒從基督徒那裡索求屬於上帝的物時，和羅馬國家及其諸神的衝突才產生，基督與羅馬皇帝、教會與羅馬之間對立才出現。

認定誰對基督的死負有更大的罪責，的確是多餘的。猶太當局和羅馬當局都被捲入。當時本來不應該談論什麼猶太人民的集體罪責（爲什麼不談羅馬人民的罪責呢？），今天更不該談什麼猶太人民（還有羅馬人民嗎？）的集體罪責。早期諸福

音書談論確實負有責任的當局、官員、領導階層、個別團組其準確性絕對優於約翰福音所愛用的“猶太人”這種泛泛之稱。

339 負有責任的是一小撮人，他們當然認為自己代表了人民。從當時的情況和兩個政權之間的關係來看，羅馬皇帝是猶太教階的一個工具。就其審訊和執法狂熱來說，猶太教階是律法的工具。

導致他死亡的是律法，而不單純地是個別的祭司或者大祭司，長老或文士。即使下一論斷不是嚴格的史實，但是在約翰記載的猶太人對彼拉多所說的話裡也有客觀真理：“我們有律法，按那律法，他是該死的。”⁷⁸因此，律法殺了他，後來基督徒得出這一明確結論。自那時起，以法的名義被釘死的這個人就把猶太人和基督徒分離了開來。但是，同時他又把他們不可分割地聯繫成一個團結的歷史，任何一方都不應該加以否認。在今天，指責猶太人負有耶穌之死的罪責是荒誕的；這種指責已經給猶太民族造成巨大的苦難。難道現代社會或者教會更容易地處理像耶穌這樣的一個人物嗎？今天，他們處理他本身更容易嗎？然而，永世長存的不是罪責，而是恩惠的許諾。被釘死的耶穌在任何時候都可以得到依然身為選民的猶太人的深刻理解，而不是致其慘死的猶太律法的理解。除了被釘死的那個猶太人——拿撒勒的耶穌之外，有誰更酷似在塵世間慘遭迫害、被迫忍受無窮痛苦的這個猶太人民的原型呢？無論是猶太人還是基督徒，凡是不落於當時律法（有那麼多操作的形式）代表人物之後的人，在今天都應該認為自己對耶穌的被釘和死亡負有罪責。他們再一次釘死耶穌。

是徒勞嗎？

對於那個時代而言，耶穌之死意味著律法得勝。耶穌對律法提出強烈質疑，律法就加以報復，把他殺死。律法的正義再一次得到確認。它的力量佔了上風。詛咒生效。“因為被懸掛的人是在神面前受咒詛的。”關於罪犯在被處決後吊在木頭上

的這一舊約格言⁷⁹可能適用於他。⁸⁰因為受此酷刑，他就是被上帝詛咒的人。正如猶斯丁和猶太人特里風的對話⁸¹所表明的，為任何一個猶太人，這都是反對耶穌救世主身分的一個具有決定性意義的論據。他在十字架上的死是律法詛咒的實現。

他爲了自己敵人，甚至朋友備受詛咒和屈辱，他不加反抗地受苦和悲慘地死去，這是一個不可誤解的象徵，即：他已經滅亡，他與真正的上帝無關。從他的信息、他的行爲、他的整
340 個存在來看，他是徹頭徹尾地錯誤的。他的要求已被否定，他的權威喪失，他的道被表明是錯謬的。這個異端教師被判刑，這個先知被否認，這個人民誘惑者被揭露，這個褻瀆者被拋棄：有誰能忽視這一事實呢。律法戰勝了這種“福音”。這種“更高的義”一無所有，因為它的基礎是一種與建立在正義行爲上的律法的義相對立的信仰。人必須無條件地服從的律法和聖殿就是、而且將來還是上帝的事業。

處在兩個被釘罪犯中間的這個被釘者顯然是非法、非義、不承認上帝的體現：“他被列在罪犯之中。”⁸²“成爲罪”，⁸³是位格化的罪。他名副其實地就是一切違法分子和逍遙法外者的代表，他保護過這些人；這些人的確只配得到同樣的命運；他的確是最壞的罪人的代表。他敵人的輕蔑態度，他友人的逃離看來是正當的。對於他的友人來說，這種死亡就等於終結了寄予他的希望，是對他們信仰的否決，是空虛的勝利。

這是失敗的圖景；這種失敗即非偶然，卻不可避免。他的死是徒勞的嗎？這個問題勢必要提出。即使我們可以設定耶穌預計到了這種橫死，我們也不確知在死亡迫近時他想些什麼、有何種感觸。據馬可記載，當時沒有一個耶穌追隨者站在十字架腳下，他們不可能轉達耶穌最後的話；只有幾名加利利婦女站在遠處觀望，沒有耶穌的母親。這又一次證實了門徒們的逃遁。⁸⁴用猶太和基督教關於殉道者傳奇風格的給人深刻印象或感人至深的細節，來填補我們所得信息中的空白，必定是理所

當然的。這種情況後來果然出現，而且方式十分合宜：在路加福音裡，為不知自己所為的敵人祈禱，同他一起被釘罪犯之一的皈依，同一天要和他一起進入樂園；85在約翰福音中，以關懷之愛和母親和親愛門徒辭別。86

在早期受難故事中沒有這些。沒有含教化的美化、沒有動情的話或姿態、沒有提及內心不可動搖的委順。對他的死描寫簡短，直率得出奇：“耶穌大聲喊叫，就斷氣了。”87這種高聲但不清晰的喊叫符合三位對觀福音書作者提及的死前的恐怖和掙扎，88而路加89則予以緩和，提及天使的顯現，作為上帝臨近的象徵。這是一個有信心地進行祈禱者的喊叫，還是對上帝痛感失望的人的呼叫？

突出的一點是，這一驚心動魄呼叫在後來的傳統中被慰藉和得勝的言辭抵銷。路加借用詩篇中的詩句明確了這含義不明的呼叫：“我將我的靈魂交在你手裡。”90約翰則用低頭和好聽的詞“成了”91取代呼叫。和這些形容詞語比較，馬太和馬可使用的詩篇詩句（用阿拉美語或希伯來語引用，以解釋耶穌之死）可能更接近實際情況：“我的上帝！我的上帝！為什麼離棄我？”92這不是某些人因為從詩篇後來的詩句出發簡化本文而認為的那種“信賴頌歌”。但是，這也不是另外一些人因為否認這就是對上帝的呼籲這一事實而認定的“絕望的呼喊”。這不單是在忍耐中接受的，而且也是向上帝尖叫而強忍的死亡：在死亡時，上帝依然是最後的依靠，然而，這種依靠對於無依無靠地被判定遭受痛苦的這個人又是不可理解的。

這就是這一死亡的特點。耶穌死時不單單（在路加福音和約翰福音中被緩和）被人離棄，而且也絕對地被上帝離棄。也只有在這裡，這一死亡的最深刻意義得到了表現：他的死有別於（常常拿來與之比較的）蘇格拉底的“優美的死”（他被指控擁護無神論和毒害青年）或者某一位斯多噶派賢哲的死。耶穌完全聽任痛苦擺佈。福音書中都沒有提及心靈的靜穆、內在

的自由、超越和崇高。這不是一種人間的死亡——在七十歲以後，在圓滿和安寧中隨毒酒發揮效力而漸近的死亡。這是一種飛來橫禍的死亡，中斷了一切，剝奪了一切尊嚴，受盡了幾乎無法忍受的痛苦和折磨。這一死亡的特徵不是高尚的順從，而是絕對的、空前的離棄。然而，正因為如此，還有比這種忍受無限痛苦的、人爲的無限不人道的死更強烈地震撼了、同時也頌揚了漫長歷史中人類的死嗎？

這個異端分子和褻瀆者、假先知和人民的政治上可疑的引誘者的死，可能是一種需要以一種斯多噶式英勇態度忍受的死。具有決定意義的情況（不是心理學上的，而是公開的事實）是相當不同的。耶穌發現他自己不僅被他的人民離棄，而且被他比以往任何人都更多地向之呼籲的上帝離棄。絕對地孤獨。再重複一遍，我們不知道耶穌死時想些什麼，有何感觸。但是，全世界都知道，他宣佈過上帝會及早蒞臨於他的王國，但這個上帝沒有來。這個上帝是人的朋友，深知人的需要，接近人，但是這個上帝沒有出現。這個天父無限嘉善，無微不至，關懷最卑微的人，多有恩惠，同時又威力無比，但是這個天父不顯形影，不顯奇蹟。這的確是他的天父：他比任何人都更熟稔地對他說話，他和他以超凡的一致性生活和工作過，他以直截的信心體驗了他的旨意，並依據這一旨意大膽地保證每個人的罪可得寬恕。然而，這個天父一語不發。他所見證過的上帝把他這位見證人置於苦境。以各種方式報導的在十字架腳下對他的嘲笑生動地強調了這一無言的、孤苦無依的、沒有奇蹟的，甚至無上帝的死。

看來他所享有的和上帝的獨特神交只能使他的被離棄事實更爲獨特。⁹³直到臨終他都一直與之認同的上帝，在最後卻沒有和這位受難者認同。一切都似乎未曾存在過：一切都是徒然。他曾向全世界公開宣佈他的天父上帝的親近和來臨，但是他被上帝離棄而死，從而在全世界面前被公開揭示爲不敬上帝者：

受到上帝的審判，被一勞永逸地排除。既然他爲之生活和奮鬥的事業和他的人格密切相關，所以事業也隨他的人而失敗。脫離了他本身，就無所謂事業。在他被迫沉默和慘死之後，還有誰相信他的話呢？

他被釘死之後不像被處決的猶太人那樣被留下來以土埋葬。羅馬習俗允許把遺體交給朋友或親屬。我們得知，在這關鍵時刻出現、並且在自己私人墓地掩埋了遺體的不是一個門徒，而是一個有同情心的個人，他後來顯然也不是團體的成員，他就是議士，亞利馬太的約瑟。目擊者只有幾名婦女。⁹⁴不僅馬可，而且保羅所轉述的古代信仰告白也強調了不可懷疑的埋葬事實。然而，在當時，雖然對猶太人殉道者和先知的墳墓普遍懷有一種高度的宗教興趣，但奇怪的是在拿撒勒人耶穌的這座墳墓上卻從未有人頂禮膜拜。

343 V、新生

我們已經達到了對拿撒勒的耶穌的研究中最困難的地方。甚至一直抱以同情態度審視這一討論的某些人到現在、在這裡也可能疑惑起來。有這種感觸的理由就是我們自身存在的最困難的問題也被涉及。

1. 開始

在這裡，一切預測和計劃、解釋和鑑定、行動和熱情都遇到了一條絕對的、不可逾越的界限；死亡，即一切的終結。

引論

一切的終結嗎？或者，也許耶穌的死不是一切的終結吧？在這裡，我們必須特別謹慎。我們不應該遵從費爾巴哈的懷疑論，即：我們僅僅是在映射我們自己的需要：復活不過是對人渴望得到個人永生直接保證想法的滿足。我們也不可以憑藉某種神學手法否認拿撒勒的耶穌的確是像常人一樣地死去。他在被上帝離棄中的死亡不應該被重新解釋、被轉化成爲某種奧秘或某種神話，似乎他的死是半真實的。對於耶穌神聖不朽的關注使早期諾斯替派提出對任何一種真實死亡的懷疑；出自類似理由，中世紀經院哲學家們提出聖經上沒有的同時享見上帝之福，因而或多或少地排除了上帝在他死時對他的離棄；今天，有些釋經家又依據教條的假定倉促地把耶穌的死解釋爲與上帝同在，把他死時的呼叫解釋爲一曲信賴的頌歌。因此，死這個

烏托邦的對立面¹本身變成了烏托邦。然而，耶穌的死是真實的，人和上帝對他的離棄是明顯的，他的話和行動被貶損，他的失敗是徹底的，這是一種只有死亡才能給人的生命和工作造成的全然的中斷。

現在，就連非基督徒的歷史學家也不再爭議這一事實：只有**344** 有在耶穌死後，憑藉他的名字的運動才真正開始。至少在這一意義上，他的死就不是一切的終結：他的「事業」繼續前進。凡是想理解世界歷史進程，以求解釋一個新時代的開始，以說明被稱為基督教的這一世界歷史運動根源的人，都會面臨這些不可避免，又互相關連的問題：

在這種災難的結局之後，一個新的開端是如何形成的？耶穌死後，這種耶穌運動怎樣生成，而且給全世界以後的命運造成如此重大的結果？以一個被釘死之人的名義怎樣出現了一個團體，這個團體怎樣取得了基督教「教會」的形體？

更確切地說：

這個被判處的異端教師是怎樣變成以色列的彌賽亞、基督的？這個被否認的先知怎樣變成了“主”，這個被揭露的人民誘惑者怎樣變成了“救世主”，這個被否決的褻瀆者怎樣變成了“上帝之子”的？

在離棄這個人使之在全然孤獨中死亡之後，他的追隨者們又怎樣不僅在他的“人格”影響下緊緊依靠他的福音，他的言行，不僅在災禍之後一段時間內鼓起勇氣繼續宣揚他的上帝之國的福音和上帝的旨意——例如“登山寶訓”——而且立即把這個人本身變成了福音的本質內容？

因此，他們怎樣進而不僅宣揚耶穌的福音，而且把耶穌作為福音來宣揚，無意中把這宣揚者本身化為宣揚的內容，把上帝之國的福音化為作為上帝的基督的耶穌的福音？

這個耶穌，這個被吊起來的人，不是不管他的死，而是恰恰因為他的死，而變成了他們宣揚的主要內容——這一事實怎樣解釋呢？他的全部要求不是被他的死不可挽回地損害了嗎？他不是要求最偉大的東西卻又完全沒有得到所求之物嗎？而且，在當時的政治—宗教環境下，還可能形成比在當眾受辱受欺之後悲慘的死亡更為嚴重的對繼承他的事業的心理和社會障礙嗎？

為什麼竟有可能把任何一種希望和這種毫無希望可言的結局聯繫起來，把受上帝審判的這個人和上帝的彌賽亞聯繫起來，把恥辱的絞刑架解釋為拯救的象徵，把運動的明確破產化為運動的引人注目的復現呢？既然他的事業和他的人聯繫在一起，他們為什麼沒有視之為失敗而放棄呢？
2

345 他們是在哪裡汲取了力量呢？這些人在這樣一次毀滅，他的計劃完全失敗之後立即作為他的門徒前進，他們不遺餘力，不畏艱辛和死亡，以求在人間，甚至在羅馬帝國前哨傳播他的「好」消息？

和這位大師的聯繫為什麼十分有別於其他運動對其創始人人格的聯繫呢，例如馬克思主義者對馬克思，或者熱情的弗洛依德信徒對弗洛依德？為什麼耶穌作為多年以前生活過的奠基人和教師現在不僅受到崇敬、研究和追隨，而且，特別是在信教團體中，還被宣稱他還活著，並且知道他現在還很活躍？他是通過他的神領導他的追隨者和他的團體，這種不同尋常的觀念是怎樣產生的呢？

總之，我們面臨的是基督教產生、開始、來源的歷史之謎。這和成功的賢哲佛和孔子逐步的、和平的傳播其學說是何等不同，也和勝利的穆罕默德相當強硬的傳播學說是何等不同啊。而這一切都是在創建者們生前進行的。而在耶穌完全失敗和屈

辱死去之後，以這位慘遭失敗領袖的名義自發地出現和幾乎爆炸性地宣傳他的福音和團體的作法，又是何等地不同。在他的生命於災禍中完結之後，是什麼首先推動了世界史上這種獨特的事態發展呢：一種真正改變世界的宗教從一個人屈辱死於其上的絞刑架上產生？

心理學能夠解釋世界上的許多事情，但不是一切。佔主導地位的環境條件也不能夠解釋一切。無論如何，如果我們想要從心理學上解釋基督教的初始階段，我們不可以只作臆測、猜想、制定直率的假設而除去偏見，必須就教於那些發起這一運動的人，他們最重要的證明材料保存至今。從這些證明材料可以見出，這個結局悲慘的受難故事（為什麼竟進入了人類的記憶之中呢？）之所以能夠流傳下來，就是因為還有一個復活故事使受難故事（及隱藏於其背後的行動故事）以一種全然不同的面貌出現。

然而，困難尚未終止，而是由此開始。因為如果有人願意從字面上以純樸的信仰接受熟知的復活故事，而不去尋求心理學的解釋，那也不是故事的終結。少許的思考，某一種推理，都會使他遇到幾乎不可逾越的障礙。歷史批評的釋經方法只能增加困惑，在德國古典文學最為激進的評論家戈特荷德·埃夫拉因·萊辛之後一直如此；萊辛在二百年前讓震驚的公眾注意

346 到了《無名氏著作斷片》（由漢堡理性主義者H. S. 萊馬盧斯所撰，他死於1768年），其中包括《耶穌及其門徒的目標》和《論復活故事》。我們二十世紀的人，如果不是三心二意地、問心有愧地，而是誠摯地、深信不疑地要相信某種復活，那就要消除信仰或非信仰的偏見，³光明正大地面對這些困難。但是，正是在這一點上，困難的另一面顯露了出來。這些是不可克服的困難。⁴

困難之一。適用於福音書整體的情況也特別適用於復活故事：復活故事不是中立的觀察家們所作的毫無偏頗的報告，而

的的確確是感覺高度興趣和態度忠誠的人所作的有利於耶穌的證言。因此，與其說是歷史文獻，不如說是神學文獻；不是審訊紀錄或紀實，而是信仰的明證。復活信仰從一開始就規定了耶穌傳統的特徵，顯然也確立了關於復活的敘述本身的性質，因而，從一開始也給歷史的研究造成極度困難。我們必須在復活故事中探索復活信息。

這一困難的另一面是：復活信仰對原始基督教界的核心意義正是以這種方式變得明確的。至少對於原始基督教界來說，基督教信仰是以耶穌復活的證據成立與否的；沒有耶穌的復活就沒有基督教教義或甚至信仰的內容。這樣，復活就顯得不僅是一個基本的單元，而且也是基督教教義的恆久的、本質的核心——無論適合或不適合。甚至保羅書信中最早的簡潔基督學信條，如果不僅僅是一種標題的話，也是以耶穌的死和復活為中心的。

困難之二。我們努力理解新約中的許多奇蹟故事，而沒有設想對自然法則的「超自然的」干預（這是無法證明的）。如果我們現在突如其來地要假定對復活奇蹟的這種超自然「干預」，那就有返回被棄置不用的觀念之嫌：這會是與科學思維和一切普通信念與經驗相悖的。如果這樣理解，那麼，對現代人來說，復活就會像是對信仰的障礙，類似於處女生育、進入地獄或者升天。

另一面。很可能復活具有一種特殊的性質，使其免於被毫無顧忌地放置於和原始基督教傳統中其他奇蹟因素或甚至傳奇因素同樣的水準上。處女生育、進入地獄和升天事實上在「使徒信條」中是和復活一同列舉的，信條來源於公元四世紀的羅馬傳統；但是在新約本身中，與復活不同的是，那些信條僅以零散的片段和毫無例外地在後來的文學層次上出現。新約的最早見證人保羅使徒沒有提及處女生育、下地獄或升天，而是堅定認為被釘死者的復活是基督教佈道的中心。復活信息不是幾

個熱中人士的特殊經驗，不是某些使徒的特殊教誨。相反，它屬於新約的最古老層次。無例外地是全部新約著作共有的。已證明它是基督教信仰的核心，同時又是信仰進一步的全部論斷的基礎。因此，至少可以提出這樣的問題：在復活一事中，我們是否面對某種絕對終極的事物，某種末世論因素（不是在處女生育、下地獄或升天中我們所面臨的事物），在這裡談論在超自然體系之內干預自然法則就不恰當了。這個問題我們還要詳審。

困難之三。沒有復活的直接證明。在全部新約中，沒有一個人宣佈自己是復活的目擊者。哪裡也沒有描寫復活。唯一的例外是不真實的（偽經的）彼得啓示錄⁵，該書成書於公元150年，最後提出一篇復活故事，方式天真，有戲劇性，藉助於傳統細節：這些，就像許多偽經因素一樣，進入了教會復活經文、復活紀念活動、復活聖歌、復活彌撒、復活繪畫，因而以許多不同方式和群眾對復活的信仰混合為一。甚至像格倫瓦爾德在伊森海姆祭壇之上對復活無與倫比的描繪那樣的獨特藝術傑作，在這方面都可能是使人誤入歧途的。

另一面。新約福音書和書信在對待復活方面的謹慎態度引發起信賴。復活沒有被描寫或講述。次典所特有的對誇張的興趣和對展示的熱中使其不可相信。新約復活文獻不是為證實復活，而是為證實已復活和復生的耶穌。

困難之四。對復活敘述的密切分析揭示出了不可排除的差異和前後不一。人們的確常常作出把它們結合起來，使之諧調成為一篇統一傳統的努力。但是，概括地說，下列幾點是無法諧調的：1. 人物：彼得、馬利亞·抹大拉、另一個馬利亞、門徒、使徒、十二人、以馬忤斯的門徒、五百兄弟、雅各、保羅；2. 發生事件的地點：加利利，那裡的一座山或者提比里亞的湖，耶路撒冷、耶穌的墓地或聚會地；3. 現象順序：復活禮拜日的早晨和晚上，八天和四十天之後。如果我們不準備接受各文本

的變化並且把差別壓縮到最低限度，那麼，在每一點上諧調都是不可能的。

348 另一面。顯然，當時沒有人需要或者想要一種統一的格式或者一種井然的和諧，更不用說已復活的耶穌的某種傳記。新約作者們都不重視任何種類的完美或者某種確定的順序，尤其不重視對不同篇章內容的批判性歷史研究。從這一點見出，在每一個別篇章中，都有一些應予強調的更為重要的東西：對保羅和馬可來說，是門徒的召集和使命；對路加和約翰來說，更多地是復活的耶穌與逾越前的耶穌的真正認同（通過展現他的形體和他分享食物感知他的身分並最後確證他的身分，同時經常更多地強調消除門徒的疑團）。與此同時，還可看清，敘述的方式、時間或地點，如果和復活的事實（各種資料中都對此無疑）比較，是次要的；而復活在每種文段中都是和死與埋葬明顯地不等同的。在這裡，需要的是集中注意力於信息的真正內容，而這一點反過來使得對這些歷史差異進行的重審成為可行的。

澄清

我們必須先撇開復活故事，探討一番復活的信息。空墳墓的故事僅見於各福音書。而新約其他各書則證實門徒們遇見活的耶穌的故事。福音書作者們的復活故事以傳說形式敘述，而新約其他證實則採取信條的形式。沒有直接目擊者講述墳墓故事，在保羅書信（比福音書早幾十年）中有保羅本人的說明，談到了已復活耶穌的“顯現”、“啓示”。上文提到的信條被保羅明確「接受」，在哥林多團體成立時又被「傳播」到那裡；從它的語言、權威性和所涉及的人物（可能源於早期耶路撒冷團體，無論如何出自公元35年和45年之間）來看，信條前後援引了同時代人可以核實的一系列復活見證人：他們“見到”復活的耶穌，耶穌在他們面前“顯現”、“揭示出來”，他們遇

見了他；這封書信在以弗所寫作時，⁶他們大部分人都還在世，可以詢問，那是公元55年到56年。

在權威性見證人名單（是反映了原始團體的歷史嗎？）中，彼得名列第一，但奇怪的是用了他阿拉美語名字塞法斯。正因為他是復活的耶穌的第一個見證人，所以他也就能被說成“磐石”，⁷“堅固你的弟兄”，⁸“牧養我的羊”。⁹但是全部這些顯現——發生在十二人面前（耶路撒冷的中央管理集體）、雅各（耶穌的兄弟）面前、全部門徒（較大範圍的傳教士）面前、五百多位兄弟面前、保羅面前——縮減到給彼得的一次顯現，似乎以前的全部都是為了確定這一次顯現似的，這一情況沒有得到任何文本的證實。人和事、時間和地點過於分散；而宣揚基督的形式也過於多樣化，尤其是跟彼得、雅各和保羅。

但是，在探討復活信息真正內容之前，最好嘗試作出一些澄清，也許可以從一開始就得以避免對信息的不必要的誤解。因為用於說明復活事件的各種格式和思想如果得到正確理解的話，是可能有助於解決正在討論中的問題的：“起死回生”和“復活”，“舉揚”和“歸榮”，“上升”和“升天”。這一切都應該怎樣理解呢？

復活還是起死回生？今天，我們談「復活」也許總是滔滔不絕地將其說成是耶穌憑自己力量完成的行動。但是，在新約中，“復活”被正確地理解為“上帝給予的回生”。這的確是上帝對被釘、死去、又被埋葬的耶穌所完成的業績。因此，耶穌的“回生”（被動態）在新約中更為獨特，自然是比耶穌的“復活”（主動態）更為普遍的。¹⁰“回生”置上帝對耶穌的全部行動於重心。只有通過上帝創造生命的行動，耶穌死之後的消極狀態才變成為一種新的、有生命的積極狀態。只有作為得到（上帝的）起死回生的人，他才是自己復活的人。在整部新約中，復活都不僅僅被理解為耶穌的行動，而且在回生的意義上也是天父的業績。¹¹這在一個古老的格式中表達出來：“神

卻將死的痛苦解除了，叫他復活。”¹²這裡對“提升”（救助，使復活）和“被提升”的強調不是要排除其他的語詞，而是要避免會輕易潛入的神話性的誤解。

復生是一個歷史事件嗎？既然據新約信仰認為提升是上帝計劃範圍內的上帝的一個行動，那就不可能是一個嚴格意義上的歷史事件：這不是歷史科學藉助歷史學方法可以檢驗的事件。因為耶穌的提升不是一個違背自然法則、在現在世界上可以檢驗的奇蹟，不是一種可以在空間上定位，在時間上定點的超自然的干預。既不可描繪，也無法記錄。在歷史上可以檢驗的是耶穌的死和他死後的復活信仰，以及門徒們的復活信息。但是
350 憑藉歷史學方法不能理解和體現提升本身和被提升的人。在這方面，這個問題對歷史科學的需求過多（歷史科學像化學、生物學、心理學、社會學或神學等諸科學一樣，僅僅看到復合實體的一個方面），因為，以它自己的前提為基礎，它有意地排除了涉及復活、創世和完成的唯一實體本身，即上帝的實體。

但是，據新約信仰，正是上帝的行動涉及了復活，所以復活不可能是杜撰或想像出來的，而是最為深刻意義上的真實事件。所發生的事不是無。所發生的事突破並超越了歷史的界限。這是一個脫離人的死亡進入上帝的包羅萬象維度的超越性事件。復活引發出在上帝全然不同存在方式中的一種全新的存在形式，以視覺形象體現，需要解釋。從人的觀點看一切都已完結時上帝進行了干預，這一事實（儘管保持著自然法則）才是復活的真正奇蹟：一種超越死亡的新生活開始的奇蹟。這不是一個歷史知識的對象，而肯定是對信仰的一個呼喚和提供，只有這一信仰才能觸及被復活者的實體。

復活是可以想像的嗎？人們太容易忘記，“復活”和“提升”是隱喻的、視覺術語。這一圖景來自從睡眠中的「甦醒」和「起來」。但是，作為一個形象、象徵、隱喻，用以表現在一個人身上該發生的事，這是易於理解也易於誤解的。這和

從睡夢中甦醒返回以往的狀況、原有的塵世的、人的生活這種事實截然對立。這是向一種全然不同狀態，向另一種新的、前所未有的、確實的、永恆生命的根本性轉化：一種截然不同的生活。

對於人們常常要問的一個問題：我們應該怎樣想像這種截然不同的生活呢？回答是簡明扼要的：不必想像！在這裡是不能進行描繪、想像和實體化的。如果我們能夠用來源於我們現在生活的概念和觀念來描述這種生活，那就不是截然不同的生活。在這裡，觀察和想像都無濟於事，只能令我們迷惘。因此，復活現實本身是完全無法捉摸和無法想像的。復活和提升是圖畫、圖形表現形式，是形象、隱喻、象徵，適應於那個時代的思維形式，當然是可以擴展的，因為它本無法捉摸、不可想像，我們對於它——就像對於上帝本身一樣——沒有任何直接的知識。

當然，我們可以嘗試述說這種不可捉摸、不可想像的生活，不僅用圖形，而且用智力（同樣，例如，物理學設法用公式述說光的性質，光在原子場中既是波又是微粒子，因而難以捉摸和想像）。在這裡，我們遇到了語言的局限性。可是，這裡無法可想，只有用悖論表達：爲了這種全然不同的生活，把在現在生活中互相排斥的概念聯繫起來。福音書對各種顯現的敘述就是這樣的，達到了可想像物的最大極限：不是一種影像，卻也不可能摸，是可感知和又不可感知、可見而又不可見、可以理解又不可理解、物質而又非物質、在時間和空間維度之內和之外的。

耶穌自己用猶太傳說的語言說：「像天上的使者一樣。」¹³保羅用自相矛盾的詞語談這種新生活，這些詞語本身就揭示出了可談之事物的界限：「靈性的身體」，¹⁴「榮耀的」身體，¹⁵這身體要通過可朽壞的肉體的根本性「改變」出現。¹⁶保羅在這裡不是簡單地指希臘哲學意義上的靈魂（從肉體縛束中釋

放的），這是現代人類學不能夠孤立地設想的。保羅從猶太哲學意義上指整個有形體的人（由上帝創造生命的神轉化並滲透），這更大大地符合關於人的現代整體概念，符合於人的形體的基本意義。因此，人不是按柏拉圖的概念意義從自己的形體中釋放出來的。人和他現在被歌頌的、神靈化的形體在一起，又在其中釋放出來：是一種新的創造，一種新人。

形體的復活嗎？如果我回顧一下和魯道夫·布爾特曼的一次私人談話，回答就是：既是，又不是。如果“形體”指生理學上的軀體，那就不是。如果“形體”從新約的“體魄”意義上指同一的人格實體，即具有全部歷史的同一個本體，那就是。換言之，不是軀體的延續性：不是自然科學的問題，如分子的穩固性問題。而是人格的特徵：問題來源於人全部生活和命運的持久意義。因此，無論如何不是減縮的，而是完成的存在。東方思想家的觀點：人生苦短，業績永存。死亡意味著向不同於空間與時間的維度轉化，從這一意義看，上述觀點自然是值得重視的。但是這個觀點不完備。如果上帝是終極的實體，那麼死亡就不是毀滅，而是變形，不是縮減，而是完成。

所以，如果耶穌的復活不是人類空間和人類時間¹⁷中的一個事件，那它也就不能被看作是表達他的死的意義¹⁸的一種方式。顯然，這不是一個歷史事件（可通過歷史研究方法檢驗），但一定（對信仰）是一個真實的事件。因而，復活不可能僅僅意味他的“事業”¹⁹繼續前進，並和他的名字歷史性地聯繫在一起，但他本身已不復存在、不再生活，而是死了，一去不返。這不像埃菲爾先生的“事業”，雖然他已死去，而他的“事業”繼續活在埃菲爾鐵塔中；也不同于歌德，他還活在他的作品之中，“甚至今天還在講話”。對於耶穌來說，是這個活著的人的問題，因而才有事業的問題。因此，復活的耶穌的現實不能不加以考慮。耶穌的事業——雖然他的門徒視其為失敗而加以放棄——在復活節時已被上帝決定。耶穌的事業是有意義的，

正在繼續，因為他本身雖然失敗，卻沒有死亡，而是得到上帝完全的辯護，繼續生活下去。

因此，復活不單單對門徒和他們的信仰是一件要事。耶穌不是通過他們的信仰生活的。復活信仰不是門徒們的信仰的功能。他不像某些人所想的因為偉大而不死；他確實死了。但是復活首要地是為耶穌自身的事件：耶穌通過上帝——為了他們的信仰而復生。新生的先決條件是上帝的行動，這種行動不是在時間上，而是客觀上先於新生，在新生之前。因此，這一信仰是先形成、確立的，憑藉這種信仰，活的耶穌證實自己活著。甚至布爾特曼也認為，”耶穌復活起來而入初傳”²⁰這個格式很容易被誤解。甚至布爾特曼也認為，這格式不是指耶穌因為被傳揚所以才活著；而是因為他活著才被傳揚。因此，羅吉昂·謝德林的清唱劇《列寧活在人民心中》的情況就十分不同，劇中的紅衛兵在列寧靈柩旁唱道：“不，不，不！這不可能！列寧活著，活著，活著！”在這裡，僅僅是“列寧的事業”延續著。

是舉揚嗎？在新約比較早的文段中，對耶穌的“舉揚”或者“提升”只是表現耶穌復生或復活的一種形式，側重點有所不同。在新約中，耶穌復活的事實不過意味著他因為得到復生而提升到上帝那裡去；舉揚是復活的完成。²¹

但是，舉揚不意味著升天嗎？事實上，我們可以比喻地談“升天”。與此同時，明確的是藍色穹蒼現在不像在聖經時代那樣被理解為上帝所在大廈的外側。但是，當然還可以被理解為上帝的不可見領域（“活的空間”），即真正的天的可見象徵或形象。信仰中的天不是太空航員的天，雖然太空航員在外層空間朗讀聖經中創世記述時是這樣說的。信仰的天是上帝的隱蔽的、不可見、不可理解的領域，航天旅行永不可及。那不是一個地方，而是一種存在的形式：不在地球領域之外，但在上帝身上使一切臻於完美，並分享上帝的統理。

這樣，耶穌就被升入天父的榮譽之中。如果把復活和舉揚和舊約詞句聯繫起來，²²那就意味著征服了死亡的他掌權（稱王）：因為他被引入上帝的生活領域，他分享上帝的統治和榮譽，因而也可以行使對人進行普遍統理的要求。耶穌是主，他號召人們跟隨他。因而他得到了他在天上的、神性的尊嚴，這
 253 種尊嚴在一個提及統理者之子和代表的比喻中得到傳統的表達：
 “坐在神的右邊。”這就是說，在權威上，他僅次於天父，並且以同等的尊嚴和地位來代理行使權威。在最早的基督學信條中，例如在使徒行傳中使徒的彌撒中，耶穌的確是地位低下的人，但是上帝使他復活之後，就把他變成了主和彌賽亞。²³彌賽亞身分和神子身分只是賦予被提升的，而不是賦予地上的耶穌。²⁴

這對於復活顯現是重要的，無論這些顯現最終得到了怎樣的²⁵理解。正是從這種上天的神性權力和榮耀出發，他才“顯現”在他將之變作為自己“工具”的那些人面前：這是保羅所得知的，²⁵也是馬太福音、約翰福音中顯現所十分自然地指示的，還有馬可福音的補充，這裡沒有提及顯現的耶穌從哪裡來到哪裡去。復活顯現是已經被提升的耶穌的表現。從上帝那裡來而顯現的總是被提升的耶穌，無論這是保羅聽見的從天上呼喚他的耶穌，還是——如馬太福音和約翰福音所記——在地上顯現的復生的耶穌。

所以，在新約中——除了一個即將討論的例外——死而復生和提升到上帝身邊是一件事。提及其一，即指其二。復活信仰是對作為已復生的主（=升到上帝右邊）耶穌的信仰。他既是體現在聖神之中的他的教會的主，又是世界的隱蔽的主；上帝的確定性統治始於他的統治。

是一種復活嗎？在最早階段的教會中，沒有門徒們目睹的耶穌的可見的上升。²⁶但是有一個例外，從一開始，路加就比他人更重視展現復活耶穌的有形實體和作為證人的使徒：和其

他證人不同的是，在時間上他分開了復活和上升。只有他提及在伯大尼的單一升天，這就結束了耶穌在地上顯現的時期（在由天顯現於保羅之前），同時確切開始了一直延續到耶穌第二次來臨²⁷的教會和世界傳播的時期。在繼續路加福音（公元70年之後）的使徒行傳中這一點尤為明顯；使徒行傳大概最初寫於公元80到90年之間。在源於二世紀，後來附加於馬可福音的結尾中，關於這單一升天的觀念被接受，這是由於受了描寫以利亞升天²⁸詞句和詩篇中關於坐在天父右邊語句²⁹的影響。

顯然，耶穌不是到太空中去旅行的。他上升到哪個方向、速度如何、費時多長呢？對於現代人來說，從這些方面看的升天是不可想像的，但是對當時的人來說卻很熟悉。我們不僅聽
354 說過舊約中以利亞和以諾克的升天，而且還有古代其他偉人的升天，如海格力斯、恩佩多克勒斯、羅穆盧斯、亞歷山大大帝和蒂安納的阿波羅紐斯。這是被提升上天，不是“到天上旅行”，上天之路和抵達天上都沒有被描寫，只有從地上的消失。在這方面，雲表示著上帝臨近，卻又不可接近。因此，在路加手裡提升就是一種理想的典型和一種敘述方式。

可以設想他本人把傳統的提升敘述變化成爲一種提升故事，在更早的關於墳墓和顯現故事中存在著全部重要的結構因素。爲什麼呢？路加很可能不僅僅關注使一種非直觀的提升形象化。正如他整部福音書所示，他決意改正當時依然廣爲流傳耶穌會很早地第二次降臨的期望：取代消極等待的應是向整個世界傳教。耶穌自己已經升天，把任務留給了門徒。現在，聖神要來裝備即將來臨的傳教時代——繼續與耶穌時代共存的教會時代——的門徒們，直到時間終結時耶穌返回，像以往一樣可觸可感。路加想說，只有那些不昂首驚奇地觀望上天，而是在世界上見證耶穌的人³⁰才算理解復活。

所以，升天的故事——特別是在使徒行傳後來有雲和天使的敘述中——看來幾乎像是一個反轉的耶穌末世降臨的故事。

在路加福音中，正如在馬可的附加說明中一樣，復活的顯現和升天似乎都發生在復活的一天。只有較遲出現的使徒行傳（顯然受到聖經中四十這個數字的影響：以色列在沙漠中四十年，以利亞和耶穌齋戒四十天）提及復活與升天之間的四十天：這是受恩時間的象徵性數字。升天不可被當作復活之後的一個第二次“拯救事實”來理解或紀念，而是當作得到特殊強調的同一復活事件的一個層面。

五旬節嗎？我們還是從較遲的路加的使徒行傳得知基督教節日五旬節的。五旬節³¹（=第五十天）原是猶太人的豐收節。路加從猶太曆中摘取這一節日，引入拯救史中許諾與實現的脈絡中。對於他來說，這顯然是所許聖神的贈予和普世教會誕生的節日。發現其背後的歷史事實是不容易的。在耶穌死後的第一個第五十天，許多朝覲者一定是來到耶路撒冷的；在這一天很可能舉行了耶穌追隨者（主要從加利利返回）的第一次聚會和建立了他們作為末世團體的組織（並有同時出現的熱情而具超凡魅力的種種表現）。路加可能使用了在第一個五十天時在
355 耶路撒冷受聖神影響第一次群眾狂喜活動的傳說。奇怪的是，保羅、馬可和馬太看來都對基督教五旬節一無所知。對約翰來說，復活節和五旬節（聖神的禮物）³²明顯地吻合。

在全部新約中追憶復活節的洗禮，除了路加的使徒行傳³³中證實這一慣例的兩個例外之外，都有接受聖神的聖事。但是，幾百年以後，羅馬所特有的洗禮之後的第二次塗油作為接受聖神的一種特別儀式在西方教會中獨立發展起來，因為西方主教們實際上為自己保留了這一儀式：堅振禮。為維護法規的這一發展，不僅使徒行傳的這兩段文字（指教會的統一，而不是一種特殊聖事），而且路加對復活節和五旬節的區分（雖然甚至在五旬節敘述中新皈依者接受聖神是和洗禮相連的）也曾被援引。從現代觀點來看，我們不能承認堅振禮是一種單一、自主和獨立的聖事。但是，這當然可以被看作是入教儀式（在得允

參加聖餐以前)的最後階段(適用於兒童洗禮):洗禮的展開、確認和完成。34

教會年嗎?在開始的三個世紀,五十天不規定特殊的五旬節日,而是延續五十天的節慶時期,始於復活節前夜:可以說,是主的持續性節日,以歌頌復活的基督,在節期中人們只站著,而不是跪著祈禱,其時沒有齋戒,只在禮儀中頻頻歌唱阿肋路亞。

但是,路加提及的,在新約中很獨特的五旬節慶在教會意識中變得十分牢固,以致從第五世紀以來,除了復活節和節後五十天,也開始舉行單獨的一個五旬節日。不久,復活節後的單獨四十天升天節日也確定了。取代這慶祝復活、升天和聖神贈予的五十天歡樂慶祝的是一種新的對節慶的歷史論方法逐漸佔主導地位。依據聖經的計時法,又由於把復活節慶擴展到全年,“教會年”的觀念終於形成(該詞首次用於十六世紀):由主的節慶日構成的全年儀禮周期,後來又添加了聖徒紀念節日。遲至中世紀,年始於各個不同的時間:復活節、天使報喜節,特別是聖誕節(作為一個節日,從四世紀起一直慶祝),只有到了現代,將臨期的第一個禮拜日才逐漸被接受為一年的開始。

356 經過這些澄清說明之後,也許現在我們可以總括地問,雖然有全部這些發展和偶然的混亂,但是,使基督教信仰和崇拜存在兩千年,既是基督教信仰歷史源頭又是其客觀依據的這種信息的真正內容是什麼呢?

終極的實體

這信息雖然有許多難題、有時代決定的各種表現方式和誇張說法、加工和重點的轉移,但是其基本關注的事卻很簡單。而且,儘管各種不同傳統在地點和時間、人物和事件順序等方面有差異和不連貫之處,但是,不同的原始基督教見證人彼得、

保羅和雅各，書信、福音書和使徒行傳都一致同意：被釘上十字架的耶穌作為對我們的義務和我們的希望永遠和上帝生活在一起。新約的人受到這樣一個信念的支持，甚至鼓舞：那被害的人沒有死，而是還活著，凡依靠他的人也同樣活下去。這個人的新生、永生對一切人都是一個挑戰和真實的希望。

因此，這就是復活節信息和復活節信仰的意義，這意義是完全明確的，雖然有關復活節的各種敘述和概念有含義不明之處。這是一種真正革命的信息，但在當時，甚至在今天都很容易遭到拒絕：“我們再聽你講這個吧，”據路加記載，³⁵在雅典的亞略巴古有幾個懷疑的人對保羅說。當然，這沒有阻止得了福音的勝利傳播。

福音早在猶太教中就有所醞釀。在巴比倫流放後的波斯時代，人們越來越不滿意古代的這一答案：從恰當的獎懲方面看，一切帳目都在今生、在生與死之間算清。這是約伯友人們的論點。不論是在人民，還是在個人一生中，善惡看來都沒有得到充分的報應。因此，在基督以前的二百年內，這樣一種期望（受到聖經中論上帝可能干預一切困苦和危險的文段影響）開始越來越明顯地佔上風：全面的結算將會來臨：上帝的正義會在最後的審判中清算一切。

這種期望第一次出現在舊約中，可能是受到了波斯的影響，出現在基督以前第二世紀中期的但以理書³⁶和全部啓示文學中，特別是出現在非經典的以諾克書中；在這一背景下，死者或至少正義者普遍復活的信仰被激發起來。復活被看作是完成最後審判和完成世界歷史的先決條件。這些見解不直接涉及死者的命運，關於死者的命運，有許多非常不同的看法。重要的是上帝為了這個非常不正義的世界上的人民和個人的案件上的成功：復活被看作是上帝自我辯護的一部分，是神正論的證據。虔誠的猶太人一日三次重複十八祝福中第二祝福“啊，主啊，祢使死者甦醒，祢該受讚頌”，就是本著這一含義的。

作為整體的新約認為這種猶太教信仰及其啓示背景是理所當然的。另一方面，基督教信仰（當然必須擺脫純粹以時間為條件的啓示觀念）包括最後集中起來的這種猶太教信仰。猶太教徒和基督徒都相信復活。猶太教徒和基督徒的信仰所依據的事實是：對他們來說，上帝是不可動搖的、忠實的上帝，正如我們在以色列歷史上所常見到的他那樣。無論發生什麼情況，他都是和他的造物 and 夥伴保持忠信的造物主。他不會收回對生活的肯定，但是在決定性的臨界點他在第一個肯定加上另一個肯定。對於死亡和超越死亡，他都是忠誠的。

然而，猶太人對一切人前途的期望，對基督徒來說，已經出現在作為一切人義務和希望記號的耶穌身上。因此，猶太教對普遍復活的信仰和對耶穌復活的特殊信仰是相互關連的。首批基督徒是從這一背景和從猶太人對死者普遍復活的希望上看耶穌的復活。但是，與此同時，耶穌的復活確認了猶太人對普遍復活的信仰，因而耶穌對人來說的獨特意義變得明確：耶穌的復活是死者普遍甦醒的開端，是新時代的開端，是現世終結的開端。³⁷因此，基督徒不僅會說：“因為死者普遍的復活，這一個人也一定已經復活。”而且還和保羅一起說：“因為這個人已經復活，所以死者也普遍甦醒。”因為這個人活著，而且具有得自上帝的、對一切人都是獨特的意義，因此，凡是忠實於他的人也都活下去。一切分擔耶穌命運的人，也都分享上帝對死亡的勝利；因此，耶穌是“睡了之人初熟的果子”，³⁸是“從死裡首先復生的”。³⁹

被釘上十字架的活著。在這裡“活著”是什麼含義？新約用以描寫此事的各種受時代限制的理想類型和敘述方式背後隱藏著什麼？我們嘗試用兩個消極和一個積極的意義來探索這一生命的意義。

不是在空間和時間上返回這一生命。死亡不是被取消，而是被征服。在弗里德里希·迪倫馬特的劇本《流星》中，一具

屍體（當然是假想的）復生，回到了毫無變化的塵世生活，這和新約所示復活的含義正好相反。耶穌的復活不應該和散見於關於奇蹟創造者（即使是得到醫生的驗證）的古代文學中的和
 358 耶穌三例（睚魯的女兒、40拿因的青年、41拉撒路⁴²）中的死者復活混為一談。姑且不談這類傳奇記述的歷史可信性如何（例如，馬可就沒談到拉撒路轟動一時的起死回生），耶穌的復活並不是指一具屍體的再生。甚至在路加的記述中，耶穌也不是簡單地返回到生物學意義上的塵世生活，以便將來再度死亡——像那些起死回生的人一樣。不是這樣；根據新約觀點，他在身後確實有最終的死亡界限。他已進入一種全然不同的、不朽的、永恆的“上天”生活：進入了上帝的生活，關於這一點，我們已經看到，新約使用了各種不同的格式和觀念。

不是此生在空間和時間中的延續。甚至談論死“後”的生活也是會引起誤解的：永生無所謂“以前”和“以後”。這指的是一種擺脫了空間與時間維度的新生活，在上帝不可見、不可消失、不可理解的統領下的生活。這不單純地是一種“下一步”：“下一步的生活”，“繼續下去”，“向前發展”。而是某種確定的“新”事物：新的創造、新生、新人和新世界。它最終地打破永恆的單一“生生死死”的復現。其含義是確定地和上帝同在，因而有確實的生命。

升入終極實體。如果我們不想用比喻談論，那麼，復生（復活）和舉揚（提升、升天、歸榮）都應該被看作是一個同等的、單一的事件。的確是在上帝嚴密隱匿狀態中與死有關的事件。復活信息雖然說法不盡相同，但都指一事：耶穌沒有死而變成虛無。在死亡中和他所進入的死亡狀態中，他被那不可理解、又可理解的終極實體提升，我們賦給這一實體以上帝這一稱謂。
 43 當人達到生命絕對的終點時，等待著他的是什麼呢？不是相信涅槃的人所說的空。而是對猶太教徒、基督徒和穆斯林來說的上帝。死是向上帝的過渡、是隱入上帝的隱匿狀態，是進入

他的光榮。嚴格地說，只有無神論者才可能說死是一切的結束。

因為死亡，人就脫離了圍繞和控制他的種種條件。從世界的觀點看，亦即從外界看，死亡意味著脫離一切關係。但是，從上帝的觀點看，亦即從內部看，死亡意味著一種全新的關係：對人來說，這是終極的實體。在死亡中，展現給人，給完整的、不被分割的人的是一種新的和永恆的未來。這種生活有別於一切可能感受的情況：這是在上帝的不滅的維度中。因此，不是在我們的空間和我們的時間之中，不是“此時”、“此地”、“在這裡”。但也不單純是在另一種空間和另一種時間之中：不是“超越”、“遠在天邊”、“外方”或“上方”、“在那裡”。人最終的、決定性的、截然不同的道路不是引向外層宇宙或超越宇宙。我們可以比喻來說，這條路通向最為內在的根
359 本基礎、根本依據、世界和人的根本意義：由死到生，由可見到不可見，由死亡的黑暗到上帝永恆的光明。耶穌死後歸返上帝那裡，他抵達上帝那裡；他所進入的領域超出了全部的想像，那領域人眼不可見，超過了我們的把握、理解、思考或幻想。信徒只知道等待他的不是無，而是天父。

從這種消極和積極定義中可以見出

死亡和復活形成一種變異的統一。如果我們想要解釋新約的見證，而又不違背其原意，我們就不可單純地把復活變成爲一種解釋性的策略，信仰用以表現十字架意義的一種手段。⁴⁴

復活意味著死後回歸上帝那裡：死亡和復活是極為緊密地聯繫在一起的。復活是同死亡一起、在死亡中、從死亡中出現的。這一點最鮮明地表現在前保羅的聖歌中；在聖歌中，耶穌的提升看來緊隨被釘上十字架之後。⁴⁵在約翰福音中，耶穌的“提升”既意味著十字架酷刑，又意味著對他的“稱頌”，⁴⁶二者形成了向天父那裡的同一項歸返。⁴⁷但是在新約其餘部分中，提升是在十字架上受辱之

後。

“死後回歸上帝那裡”不是應被視為理所當然的，不是一種自然發展，不是人性中應以任何代價求得的欲求。必須把死亡和復活看成是有區別的，不一定在時間上，而是客觀上。古代一則看來歷史意義少於神學意義的旁註也強調了這一點：“第三天他復活了”，“第三天”不是日曆上的一個日期，而是作為拯救日的拯救日期。死亡是人的事，而復活只能是上帝的事。上帝作為不可理解的、又可理解的終極實體把人提升、召喚、帶回家，因而最終地接納他、拯救他。在死亡中，或者，說得更好一些，從死亡中，人被提升，這一事件本身是根植於上帝的行動和忠誠之中的。這是使無變為有的⁴⁸造物主的一個隱匿的、不可想像的、新的行動。因此，這雖然不是逆反自然法則的超自然的“干預”，卻是一種真正的貺贈和真正的奇蹟。

那麼，我們是否還必須明確堅持這一事實，即：人涉及終
 360 極實體——上帝本身的新生活先驗地是一個信仰問題呢？這是一個關於新創造的事件，它打破了作為最後界限的死亡，因而也打破了作為一個整體的我們的世界和思想的範圍。因為它意味著單向面的人決定性地深入了真正的另一維度：上帝的明確實體和被釘者的統理，他召喚人們跟隨他。對這一點提出疑問是輕而易舉的。肯定“純粹理性”在這裡遇到了一條不可逾越的界限。在這一點上我們只能同意康德的見解。歷史的論證也不能證實復活；傳統的護教說無濟於事。因為人在這裡接觸的是上帝，而從定義上看這是指接觸不可見、不可捉摸、不可控制者，因而只有一種態度是適當的、是需要的：信仰的信賴，信賴的信仰。撇開信仰就沒有通向已復活的耶穌和永生的路。復活不是確證信仰的奇蹟，它本身是信仰的對象。

但是，復活的信仰（為指明和一切非信仰與迷信的對照，

必須談論這一點)不是信仰除了其他一切我們必須信仰的某種無法檢驗的奇聞怪事。復活的信仰也不是信仰復活的事實或者被孤立看待的已復活的耶穌：從根本上說，這是信仰已復活的耶穌與之爲一的上帝。49

復活的信仰不是對上帝信仰的附加物，而是對上帝信仰的徹底化。這種對上帝的信仰不能半途止步，而是要堅定地把路走盡。憑藉這一信仰，雖然沒有嚴格的理性證明，但肯定有全然合理的信賴態度，人要依靠這一事實：開端的上帝也是終結的上帝，他是世界和人的創造者，所以也是世界和人的完成者。

因此，復活的信仰不應被解釋為存在的內省或社會變革，而是對造物主上帝信仰的徹底化。復活意味著造物主上帝對死亡的真實的征服；對於上帝，信徒則要交託一切，甚至終極、甚至對死亡的征服。終結也是新的開端。凡以信仰“全能造物主上帝”開始其信條的人，一定能夠以信仰“永生”終結信條。上帝既然是始端，也就是終端。使無變為有的全能造物主也能叫人死而復活。50

正是在面對死亡之時，上帝在世界上隱匿的力量才顯示出來。人是不能爲自己設計從死亡中的復活的。但是，在任何情況下，人都可以依靠這個上帝，他實際上能夠被界定爲生者，而不是死者⁵¹的上帝，甚至在面對不可避免的死亡之時，人也可以絕對信賴上帝的高超力量，可以有信心地走近死亡。甚至在死亡時，或我們在彌留之際，宇宙和人的創造者和保護者都是可以信賴的。這超越了迄今一切的經驗，上帝還有一句話要說：這是最後的話，正如他說過第一句話一樣。對於這個上帝，唯一合理和現實的態度是信賴和信仰。這種從死亡向上帝的過渡是不能從經驗上或理性上檢驗的。不可期待、不可證明，只

能憑信仰寄以希望。人做不到的事只有上帝能夠做到。任何真正信仰活的上帝的人因而也信仰死者的復生，信仰在死亡時得以證實的上帝的力量。正如耶穌在反駁持懷疑態度的撒都該人時所說：「你們所以錯了，豈不是因為不明白聖經、不曉得神的大能麼？」⁵²

對復活的耶穌的基督教信仰，只有作為對生命創造者和保護者的上帝的信仰，才有意義。但是，另一方面，對造物主上帝的基督教信仰的決定性特徵是上帝使耶穌起死回生這一事實。⁵³「叫耶穌從死裡復活的」實際上變成了基督教上帝的標誌。⁵⁴

是傳奇嗎？

凡是認識到復活信息要點的人都會認為某些激烈爭議的問題是無關宏旨的。只有讓信仰依附於歷史細節的人才會受到歷史批評的困惑。但是，指向耶穌和上帝一起和通過上帝得到新生的信仰是能夠承認諸歷史問題的相對性的。因此，凡是對諸如復活敘述演變、空的墳墓、下地獄和復活的耶穌的顯現等歷史問題不感興趣的人，都可以跳過以下兩節不讀。歷史分析不能夠確證核心的信仰，但是可以針對非信仰和迷信解釋和澄清信仰。⁵⁵

a. 復活傳統的歷史揭示出了有問題的擴充、加工和甚至偶然的空白。新約中最古老的復活見證：已提過的⁵⁶哥林多前書的古老信仰格式，和保羅的其他格式一樣，都是記錄簡潔，報導數量達最低限度，沒有描寫，沒有指出顯現的時間地點。甚至福音書中最早的復活記述（在文字形式上晚於保羅書信，但本身卻是對更早傳說的加工）也是極為枯燥無味的。馬可福音中的這種敘述⁵⁷（應該和馬可與路加所不知道的馬可福音附錄⁵⁸區別開來；附錄後來也以目錄形式收集了到處流傳的關於復活的傳說）除了空墳墓的傳說（原來可能是獨立的）和提示（不

是敘述)耶穌在加利利的顯現之外,別無新意。

兩篇較長的福音書,部分地出自護教原因,卻表現出可觀的變化和擴充。馬太就耶穌在墳墓上顯現於幾個女人面前和在加利利的顯現作出持續的敘述;馬太福音還有幾個新特點:地震;墳墓上守衛者的故事,執行天使和耶穌叫他們去加利利的命令;耶穌在加利利山上顯現在十一個門徒面前,發出到萬民中間去傳教和施洗的指令。路加乾脆刪去了去加利利的命令,略去了在加利利的顯現,把全部復活事件從時間和地點上集中於耶路撒冷,對他來說該城在神學和教會學上都很重要;在路加福音中還追加敘述:關於以馬忤斯門徒的經藝術加工的記載,一場簡短的告別演說和一段關於耶穌升天的記述;這在路加使徒行傳中重又提及並得到相當的增補。

在後來的福音書中,教會長時期的實際作法被歸屬於復活的耶穌的行動和命令:馬太福音中對外邦人的傳教和洗禮;路加福音中的擘餅(以馬忤斯場景中這情節一定會使讀者想到主的晚餐);約翰福音中彼得的身分和寬恕罪過的權威(為每個信徒)。在保羅的復活見證中沒有提到天使,在馬可福音和馬太福音中有一個,在路加福音和約翰福音中甚至有兩個。在保羅書信和馬太福音中復活的耶穌的顯現是爲了宣講福音的使命,而路加福音和約翰福音則強調復活的真實性。路加福音還常有物化傾向。保羅弔詭地談及“精神的”、不可想像的復活軀體,而路加大概是爲了護教的理由和反對對復活的唯靈論解釋,堅持認爲復活的耶穌不是鬼,他有血有肉,吃烤魚。復活的耶穌的真正實體性,出自護教理由,得到越來越堅定的強調,而克服疑團的主題也是如此。

成書晚得多的約翰福音雖然和路加福音有許多銜接點,卻也含有新的因素和主題:和抹大拉的馬利亞的談話,彼得的保證和耶穌所愛的無名門徒,復活日在耶路撒冷一室的聚會及聖神的禮物,不信教的多馬和得到特別強調的懷疑主題的故事。

後來又增補了一章，還是爲了體現他的身分，耶穌出現在革尼撒勒湖上，奇蹟般的打了一網魚，給彼得的一餐和命令。在這裡競爭主題又出現，一方是彼得，耶穌首先顯現給他，他的優先地位已得確證，另一方是耶穌鍾愛的門徒，在第四福音書中他顯然是作爲傳統真正的保證人被描寫的。

復活傳說的發展本身揭示出了某些重要細節。在歷史上，復活信仰很可能是出現在加利利的；耶穌追隨者們在逃散後又聚集在那裡，以便從那裡前往耶路撒冷，以期待已被提升的人子歸返。但是，這些記述的狀況本身排除了對復活信息不同的擴充、調位和加工先決地要求其歷史性：這一切很可能具有相當的傳奇性質。敘述的多樣性是團體、傳統保留者和傳統背景（傳教宣講、教義問答、禮拜）的多樣性造成的。決定性的因素在不同敘述的各不相同的個體特性、在想像力豐富的描繪或者文獻、作者和編者的不同意向和神學中，是找不到的。具有決定意義的是全部見證人所肯定的耶穌從死亡中通過上帝和與上帝一起的新生活：這是超越了一切論斷、觀念、形象、描寫和傳奇的上帝的生活。

b. 但是，應該怎樣對待關於空墳墓的敘述呢？已經提到過的語句也見於保羅書信並用作爲一種信條，“在第三天”可能是指婦女們發現空的墳墓或者耶穌第一次復活顯現給彼得；但是也可能就像猶太啓示文學那樣，是指最後災禍和最後拯救出現之間的時間；在啓示語言中，十字架和復活被標定爲終結事件，第三天是拯救日。⁵⁹ 這個文句，正像路加所說復活與升天之間的四十天一樣，可能是一個神學密碼⁶⁰用語，用以指明死亡與復活之間的客觀的（不一定是時間順序上的）區別。無論如何，禮拜五死後的這“第三天”（不再指安息日）變成了基督徒聚會的重要日子：禮拜日要成爲紀念主復活的日子。

奇異的是，在哥林多前書⁶¹中複述的最古老的復活證明沒有提及空墳墓，也沒有提及見證人中的婦女，也許是因爲她們

的見證在律法上沒有被接受吧。保羅像四福音書之外的其餘猶太作者一樣，從未提及空墳墓見證人或者空墳墓本身。他只重視耶穌向自己的追隨者“揭示”自己這一事實。⁶²保羅可能想像復活的意思是像穿衣一樣穿上一個新的肉體而在天上等待我們，⁶³因而，在已復活耶穌一例中他很可能認為那軀體仍然在墳墓中。

在猶太人的巴勒斯坦，人們當然普遍是從物質方面來考慮復活的。但是，對於希臘化時期猶太人來說，這一觀點至少是奇怪的，而對希臘人來說，幾乎是不可思議的。保羅是在耶路撒冷受過教育的希臘化時期猶太人，具有軀體和賦予生命的精神統一的觀念；即使他不能夠想像一種沒有空墳墓的復活，他的復活信仰也不是依據空墳墓或者復活日早晨的某些事件的。對於他的宣講來說，有決定性意義的不是空墳墓，而是耶穌是一個活人的證據。

364 然而，下列二者之間的區別是直接的、明顯的：關於顯現的論說，據保羅的哥林多前書，這些論說可以追溯到原始基督教的最古老階段，但對保羅來說，還可以進行驗證；另一方面是關於墳墓的故事，這些故事在大約公元70年，即保羅之後幾十年，在馬可福音中獲得一種文學形式，在當時是無法檢驗的。⁶⁴墳墓故事原來只涉及婦女而不涉及門徒，而顯現論說則只涉及門徒不涉及婦女。墳墓故事描述天使的出現，而不是基督的出現，顯現論說則又一次與此相反。墳墓故事是關於感到驚訝聽眾的敘述（有些藝術加工），可能用於感恩禮的朗讀；顯現論說的最古老說法是教義問答形式的總結，用於背誦（可能用於教義問答）。宣佈基督信條⁶⁵的天使發揮了進行啓示解釋的天使的作用，他們的出現和活動是從當時啓示錄文學得到描寫的。也許原來的一系列見證人可以歸結為一位婦女，全部福音書都把她表現為唯一的見證人，而約翰則視她為唯一的原見證人，這就是抹大拉的馬利亞（奇怪的是耶穌母親馬利亞在復活

諸見證人中間沒有起作用）。

因此，反駁墳墓故事是對福音和復活的傳奇加工這一見解是不太可能的。這些故事彼此很不相同，在後來的福音書中又得到相當的擴充（馬太福音中的墳墓、守衛、路加和約翰福音中彼得跑向墳墓、馬太福音中耶穌顯現給婦女們、約翰福音中顯現給抹大拉的馬利亞）。作為天使信息的復活信息形成了它們的核心，是按照舊約上主顯現故事的風格形成的。無論如何，這類敘述的中心不是那空的，或者說得更準確些，那打開的墳墓，而是復活信息。即使是在馬可福音那謎一般的簡潔原文中，用意也是宣講，儘管形式有傳奇性（墳墓奇蹟般的開啓，婦女在天使出現時逃散）。

難道在耶路撒冷傳達的復活信息也不能確定空墳墓的事實嗎？不一定。按照路加可能誇張和理想化估計，⁶⁶為數不過一百二十名的門徒（從加利利返回？）並沒有立即宣揚復活的基督，而是在耶穌死後幾個禮拜之後（根據路加五旬節日的排定有五十天）。這一切都增加了檢驗的困難，尤其因為宣揚在最初未必能造成轟動局面，或者在可能只有兩萬五千到三萬居民的城市中未必需要維持公共秩序。因此，空墳墓故事毋須被視
365 為對事實的承認。可以將其理解為對以往關於包含在一個或幾個天使報信中的復活的信息以敘事形式所作的可能相對較早的表達，和某種傳奇式的鋪陳。

然而，至今還有若干有影響的釋經家認為這空墳墓在歷史上是可能有的：婦女的見證在當時律法上無效，在護教方面可能無用，因而不大可能是編造的，所以可以得出這樣的結論（無論其價值如何）：當時確有一個空的墳墓，無論理由是什麼。不過，應該同意的事實是，甚至就故事而言，這空墳墓是不能提供復活的證明的，也不能維護對復活的希望。據路加記，以馬忤斯的門徒們明確確認了這一點。⁶⁷即使有關空墳墓的敘述有一個歷史核心，也不能使對已復活的耶穌的信仰變得更為容

易，而且，對於今天某些人來說，還可能變得更為困難。關於空墳墓的簡單事實是含義不明的，可能受到錯誤的解釋。對於這空墳墓，有許多可能的解釋，其中有一些已被福音書作者們提及，顯然是為了反駁有偏見的猶太人謠言：門徒的欺騙、盜屍、替換、假死。但是，據我們所知，猶太人的爭議沒有反駁空墳墓的事實。

空墳墓的簡略事實提供不出復活的證據。作為一個論據，它會引起疑問。空墳墓傳達的消息是：他“不在這裡”。⁶⁸我們要補充說：“他已經復活了。”⁶⁹這絕不是不言自明的。但是即使不提及空墳墓，也可作出如上論斷。引導婦女們信仰的也不是那空墳墓。據馬可的最早記述（顯然被其他福音書作者修改過），空墳墓沒有引發信仰和理解，而是懼怕和恐怖，所以婦女們都緊閉雙唇。⁷⁰沒有提及這次遭遇造成的結果。但是馬太給婦女的恐懼加添了“大大的歡喜”，把她們的沉默變成“跑去要報給他的門徒”。⁷¹馬可原來較為簡短的結尾部分⁷²的那個奇怪的最後句子也是問題，這句話在幾百年內都從禮儀朗讀復活佳音中被刪去。突然的結尾：“因為她們害怕”，使一些釋經家認為原來的收尾部分遺失：這一見解雖不能證實，卻也不能先決地否定，因為這種遺失常常見於寫在紙草葉子或寫成卷冊的書籍。這個結尾，就像馬太的結尾一樣，很可能提及已復活的耶穌在加利利的顯現。

總結我們關於空墳墓的各種結論：

甚至根據新約，空墳墓也沒有引導任何人去信仰已復活的耶穌。既然沒有人說復活時自己在場，或者認識復活的目擊者，也就沒有人說那空墳墓曾引導自己去信仰已復活的耶穌。門徒們從來沒有求助於空墳墓的證據來加強教會的信仰，或者去反駁或者說服對立者。

因此，對已復活的耶穌的信仰是獨立於空墳墓的。空

墳墓不是復活事件的一個條件，最多不過是一個說明而已。它不是信仰的一個對象，也不是復活信仰的依據或者對象。依據新約本身，我們無需乎因為空墳墓而信仰，更不必去信仰空墳墓。基督教信仰不招喚我們去空墳墓，而是要去會見活的基督本身：“為什麼在死人中找活人呢？”⁷³

至少，在當時，可能獨立於其他的關於空墳墓的敘述可能完成了某種功能：是一種解釋和證實象徵，即已復活的人正是被釘上十字架的拿撒勒的耶穌。至少對於那個時代這是一個雄辯的身分標記。復活的人不是他人，例如天上的人，而是被埋葬在這個墳墓中的那個人——拿撒勒的耶穌。他絕對沒有變成一個模糊的、隱約的實體，和上帝與宇宙混合為一：即使和上帝一起生活，他也一如既往依然是同一個特殊的、獨一無二的人。

但是，今天，歷史批評把空墳墓變成了性質不明的因素，而自然科學的結論把它變得可疑。為保持身分，上帝不需要耶穌塵世生存的遺骸。我們不必執著於關於復活的生理學觀念。在塵世的軀體與“天上的”、“屬靈的”軀體之間即使沒有連續性，人的身分依然可能存在。復活和下層（先決地經常變化）或這一特殊軀體的元素並不連結在一起。復活的實體性不需要墳墓是空的。上帝使這個人升入一種嶄新的、不同的、不可想像的“精神實體”。上文已經解釋過，決定性的因素是在我們稱之為上帝的那個終極的、隱藏的實體中的新的永生。

C. “被釘上十字架、埋葬、下地獄。”在使徒信條中，在有關十字架上死亡的敘述和關於復活的敘述中間，有關於耶穌下地獄的論說。該文作為一項很遲的增補，首次出現在四世紀下半期。⁷⁴信條中恐怕沒有其他論說如此清晰地表明，在解釋傳統教義時援引孤立的文章是無用的，和需要謹慎。

新約證據問題，由於其講述不當，從一開始就常常受到損害。367 “下地獄”的含義是什麼呢？歧義來源於該詞的雙重意義：地獄或“陰間”（像直到中世紀早期西歐文學中的“地獄”）首先意指死者的國度（希伯來語Sheol，希臘語Hades）。但是，在經院哲學興起之後，一般都認為一切虔誠的人在死後或經煉獄之後都達到最後的境界（天堂）。因而，地獄變為沒有獲得永恆幸福的人該去的地方：首先是因為受到最終詛咒（希伯來語Gehenna）而不會獲得永恆幸福的人；但是陰間還有其他三個區域：煉獄是為洗淨已得救但還不完美的人的靈魂、地獄邊緣是為舊約中的義人（聖祖界）和為未經洗禮而死的嬰兒（幼兒界）。使徒信條大部分版本中保留至今的論說的歧義便由此而來：“下地獄”（最近說法為“進入死者之國”）。進入死亡境界是沒有問題的，因為這不過是確證耶穌的死。但是，奇異的是這為什麼變成“死和埋葬”之後的信條。顯然，這裡一定不僅是涉及了耶穌的死、前往死者之國的路途。這一定是指死與復活之間的一個特殊行動：地獄之行，無論這得到了怎樣的解釋。然而，這樣的行程能夠得到新約的證實嗎？

只有在後來，不確實的彼得前書中有一文段可以援引說明耶穌在死亡與復活之間的適當行動：文段談到死去的基督藉著神去向獄中那些在洪水時期不信從的靈傳道。⁷⁵但是，在教會史上，對這一文段一直沒有前後一致的解釋。

紅衣主教貝拉明和反宗教改革神學家們（對煉獄感興趣）認為，耶穌的靈（靈魂）在死亡與復活之間向聖祖和舊約的義人宣布了福音（聖祖界？）。但是，希臘人主張的“肉體”與“靈魂”之間的區別絕不等同於新約中“肉體”與“靈魂”之間的對立。這裡也沒有提及聖祖，只提到諾亞時期不信從的人。

在貝拉明以前很久，在從奧斯丁時代到中世紀經院哲學期間的幾百年之內，拉丁神學都一直認為前在的基督依其神性已通過諾亞之口在洪水之前向罪人們傳過道。可是，這種解釋離

開本文太遠，是現代釋經家們所不接受的。

368 亞歷山大城的克雷芒（他首先把文段和耶穌下地獄聯繫了起來）以後的希臘教父和奧斯丁以前的西方教會認為，耶穌之所以在陰間傳道是爲了給後者一個皈依的機會。但是這裡也出現了不符合聖經含義的肉與靈的對立。奧斯丁本人的理論旨在排除死亡和審判後的皈依，這都得不到新約的確證。認定舊約義人確得拯救是完全可以成立的；這些人懷著信仰熟睡，沒有想到耶穌的特殊地獄之行。

路德和加爾文認為，耶穌的死本身應該被理解爲一段感受被判入地獄者的折磨的歷程，一段感受在死界的憤怒的經驗和一種絕望的誘惑。可是，這樣的解釋最多不過是以述及耶穌十字架之死的文段爲據的。但十字架之死並未談及他死後的地獄之行。

本世紀初前後，有兩位作者可能發現了研究這一文段的更爲有效的方法。新教釋經家F. 斯皮塔認爲基督對其傳道的“靈”是反叛的天使，⁷⁶天主教徒K. 葛什汶認爲傳道是已復活的基督的一種活動。⁷⁷啓示錄文學，尤其是兩種以諾書中都有類似的說明；以諾書認爲最有說服力的解決辦法是：本段所說，是被聖神轉變而復活的耶穌，像一個新以諾在去天堂路途中對天堂下層墮落的天使宣佈對他們的最終判決。⁷⁸在希臘思想影響下，在基督教早期，世界圖景已開始變化。三層宇宙（天、地、陰間）的圖像被另一圖像取代：地在空中自由運轉，周圍有行星層，月亮以上的區域留給眾神，月亮以下的區域留給人的靈魂和惡魔。古斯拉夫文本以諾書大約屬彼得一書同一時期，它的這種形式很可能是受到了基督教的影響；據該書記，墮落的天使受罰被監禁在這“第二層天”中。⁷⁹新約中別的地方也提及在天上與惡魔的爭戰。⁸⁰

參考這些釋經結論，應該怎樣對待這一信條呢？只能提出幾點參考見解。

新約中沒有明確無誤的耶穌（或他的靈魂）死後下地獄的證據，如果這不僅是指耶穌死去，因而——按當時猶太教觀點——一定要去“陰間”的話。

369 新約完全沒有談到耶穌在死亡與復活中間期間的活動：沒有談到死後的最終受辱（地獄之行示其受苦），也沒有談到復活以前的初始提升（地獄之行示其勝利）。如上文所示，如果死亡被理解為死後回歸上帝、復活被理解為從死亡中提升進入上帝的生活，那麼，提問“中間”發生了什麼事就沒有意義。

證實人類在基督教以前或以外得救的可能性（舊約中的義人、不為福音所及的人和未經洗禮的幼兒）可以不必求助於關於耶穌在地獄邊緣傳道的神話觀點。十字架上替代受難的普遍意義不取決於耶穌前往先決地不可設想的陰間和無法證實的苦難抑或勝利之旅。

但是，如果“下地獄”就是耶穌死亡之時遭上帝離棄的真實表現，那麼這已在新約中講述，⁸¹毋須乎再變為有別於死亡和埋葬的信條。僅僅依靠這些論述幾乎不可能對耶穌內心痛苦作出心理分析，或者對他的作為在復活之前戰勝地獄的精神痛苦作出思辨性解釋。

在新約中，耶穌的行動一般是在一場反擊惡魔的勝利戰鬥的神話框架中被看待的，⁸²這在彼得一書中有生動的描繪，因為復活的耶穌走過天堂上升到天父那裡時遇到了人類的古代敵人。早期基督教教父關於魔鬼權利、或叛逆、或正義者從撒旦權力中獲釋的觀念，都屬於這一神話框架。

惡作為勢力，表現在對耶穌生死的危險之中，這種惡在兩個方面被平淡化了。一方面，惡被人格化為一支由個別神靈組成的大軍（這是關於撒旦有魔鬼軍團的神話觀念；這些觀念從巴比倫神話滲入早期猶太教，繼而滲入新約）。

83 另一方面，惡變成了個人的純粹私事。從新約（“權威與權力”）和現代社會學的發現（“無名的權力和體制”）來看，作為力量的惡在本質上是大大於個人狡詐的總和的。

84

地獄在任何情況下都不能按神話那樣理解成為陰間上部或下部的一個地方，而能按神學理解成為被排除與作為最後的、終極的實體的活的上帝交流之外的狀態（展現在許多非視覺的畫面中）。新約對地獄的論斷不是要提供信息以滿足對來世的好奇心和幻想。這些論斷旨在在此時此地向我們展示上帝要求的絕對嚴肅性和人悔過的緊迫性。

370 許多新約比喻確證的地獄痛苦（“火”）的永恆性依然服從於上帝及其旨意。新約中有些沒有得到其他文段均衡的文段認為，結局將會促成一切人的和解和對每個人的寬恕。

85

這些要點比其他地方的論說都更清晰地指明這樣一個事實：在這裡我們無意提出一部袖珍教義手冊和對一切神學問題的答案。為了論說地獄、死亡和魔鬼，不僅可以寫數頁文章，而且可以寫出卷帙浩繁的著作。⁸⁶但是，我們希望，這裡已經給讀者提供一個方向，讓他對在本緒論中可能未曾遇到的一些主題進行思考，儘管這些題目是不能詳盡討論的。

信仰的根源

既然關於空墳墓的福音故事不能毫無顧忌地當作史實來接受，那麼，在福音書表達為門徒後來信仰復活的基督所依據的顯現，是否也會出現同樣的問題呢？從福音書中顯現故事及其眾多傳奇特徵來探索信仰的根源大概不那麼容易吧？這些也許不僅僅是些確認性的經驗嗎？保羅最早對復活的見證不是一種確認形式嗎？顯現問題當然也常以一種較根本的方式提出關於

基督教復活信仰根源的問題。從原則上看，有兩種可能的解釋，但是反對意見也必須加以考慮。

a. 信仰來源於門徒們的反思嗎？從啓蒙運動時期以來，這個問題就被以各種形式經常提出：即使不假設顯現曾經發生，從心理學和歷史上看，復活信仰是否是有道理的。

近來有一種特別要退回到猶太人復活期望的傾向。關於殉道和終結時期的先知人物（以利亞、以諾）被提升及其應用在洗者約翰命運上的猶太傳說，據認為，可能提供了耶穌門徒或耶穌本人一些他們不是不熟悉的範疇：藉助這些範疇，門徒們在耶穌死後可能把他們大師的命運理解並解釋為殉道和神性的稱義，解釋為死和復活。對拿撒勒的耶穌復活的信仰可能起源於門徒們的思考，這些思考以當時宗教史資料為依據，尤其以耶穌本人為依據：他的活動、他的命運、他的死、他的人格、他所創建的信仰。談論他的復活就是他們堅持信仰的表現，就是他們對耶穌的決定性意義、使命和權威的信仰告白，雖然他已死去。87

371 對復活信仰根源的這種解釋不可輕易棄置不理。有兩點需要考慮。

(1)即使從這一出發點考慮，信仰的對象也不僅僅就是耶穌事業的延續。這是對被從死亡中提升進入上帝生活的活的耶穌的信仰，這種提升是其他義人或殉道者的提升不可比擬的。即使依據這種解釋，門徒們也沒有發明復活的信仰。是耶穌本身以他整個命運確立的。在全部門徒的思考中，上帝行動的優先地位得到了保證。門徒們所考慮的耶穌的新生是上帝固有的現實，而不僅僅是破滅了的希望的投射。因此，僅僅是復活信仰根源的問題。為避免無謂的爭論，注意這一點很重要。

(2)歸根結底，和耶穌復活的確實性比較，不僅空墳墓，而且還有顯現，都是次要的。復活信仰既不針對空墳墓，也不針對“顯現”，而是針對活的耶穌本身。甚至不相信空墳墓和某

些復活“顯現”，而只相信作為活的基督的耶穌本身的人，也應該被看作是基督徒。這個活的基督和通過他體現的、使他起死回生的活的上帝，就是復活信仰的對象。有生命者的上帝沒有讓耶穌死，而是將其提升到自己的生活之中，對這上帝的信仰為宣揚基督、為確立信仰團體、為開始基督教傳教使命都是不可少的前提。以此信仰為基礎，號召人們信仰的一位變成被人信仰的，而耶穌對上帝之國的宣揚變為教會對基督的宣揚。在這一層意義上，據保羅認為，基督教信仰本身成立與否取決於對復生耶穌的信仰，而不是取決於對某些顯現的信仰。

b. 反駁心理學和宗教史方面的重建。這些反駁意見在顯現問題上比在空墳墓問題上必定更有分量。⁸⁸有幾點需要考慮。

(1)考慮到作為對復活信仰所作的心理學和歷史推斷的結果，即一系列大多是假設性的結論（這一作為當然是允許的），這個問題首先可以逆轉過來。對於原始團體來說，不宣揚耶穌復活，而只宣稱他是殉道先知之一豈不是更容易嗎？——在耶穌時代，這些人的墳墓正因為他們的身分而被重建、而被照拂，是被尊為調解者的。⁸⁹為什麼要逆反當時時代潮流，不崇拜耶穌的墳墓呢？宣揚耶穌墳墓的崇拜不是比宣揚某人在死者總體
372 復活之前復活更容易為當時的人所理解嗎？——個人提前復活在上述事件之後必定從一開始就令人懷疑的。

(2)據舊約某些文本，上帝拯救並提升虔誠的受難者，⁹⁰但是沒有談及受到這種提升的人的“顯現”。舊約從未提及作為發生在末日復活之前事件的某人的起死回生。在耶穌時代，以諾和以利亞被認為是復活現實的見證人，因為傳說認為他們未經死亡和埋葬⁹¹就被提升到了上帝那裡。舊約本身中沒有提及的後來的一種期望：以利亞在時間終結以前會再來臨、要忍受先知們的慘死，然後復活。這種期望看來證實不足、時期太有爭議、重建太不確切，不能提供建立耶穌復活信仰的堅實論據。新約中也沒有一例使用過以諾、以利亞或者甚至洗者約翰的例

子為耶穌復活的論據。也沒有給以諾和以利亞指定當拯救的末日中保角色，而我們都該屬於他們，因為他們是首批復活者。

(3)關於洗者約翰⁹²的復活的頗受歡迎的見解馬可雖然提及，卻不同意；這一見解是沒有歷史依據的，尤其是因為被歸於完全希臘化，而且在羅馬受過教育的希律。這可能是馬可編寫的，大概是要和耶穌的復活形成對照。這可以被充分地解釋為對耶穌本人活動的民間見解，而不久前被處死的洗者是以耶穌的形象繼續工作。

(4)彌賽亞——一位被離棄的彌賽亞更如此——復活的觀念在猶太傳統中是一件絕對的新事，打破了啓示錄的形象，甚至在今天也依然是猶太教所不能接受的，儘管存在著對死者復活的信仰。據新約記載，只有耶穌的復活得到明確證實，因此，他的復活、被定為彌賽亞、主、上帝之子等是不能和其他義人和殉道者可能的提升比擬的。在猶太教中，義人的復活是正義行為的結果，而在基督教中則是耶穌復活和因為屬於耶穌的結果。

考慮到對復活信仰根源進行的心理學和歷史解釋的這一初步嘗試，我們勢必得出結論：對復活的本源基督教信仰顯然有一種十足的猶太教性質。顯然，猶太教傳統給予了首批門徒在理解方面許多幫助。因而，對於門徒們是從猶太教信仰方面來考慮耶穌的死這一見解，顯然就不可能有什麼反對看法了。但是，迄今至少還沒有最終地證實門徒們對耶穌福音和命運的思考已引導他們直接從猶太教信仰中推斷出他們對耶穌復活的信仰。我們無法避免這個不僅涉及新的思考，而且也涉及新經驗的問題。下一個問題很可能是最重要的：對於復活信仰根源的某種歷史的和心理學的重建能夠有權利宣稱找到了新約見證的“真實”歷史意義，如果新約見證常說出的恰恰相反？能夠允許經常以一種與其真實意圖相反的方式加以解釋嗎？忽視全部新約文本中已得證實的“新”因素是再容易不過的。

C. 信仰是來源於門徒們的新經驗嗎？如果我們不沉湎於歷史思辨，而是嚴格遵循見證本身，那麼，對於新約各書的一致見解就不會有懷疑，即：門徒們不是從耶穌復活之前的命運得出結論，而事實上是在他死後感受到他是活人的事實的。

有幾點必須考慮。

(1) 無論是門徒在復活之前不可爭議的逃跑，⁹³還是他們在復活之後信仰的同樣不可爭議的新品質，都不能因為闡釋學的巧妙而被棄置、代之以幾乎被耶穌之死中斷的若斷若續的信仰。只有在現在，信仰才承認他是復活的彌賽亞、被提升的主、正在來臨的人子、上帝之子。沒有提及耶穌死後他的事業的直接延續，而是強調了非延續性。文獻談到了彼得的哭泣，但沒談到他在復活日前的悔悟；⁹⁴門徒們無疑在精神上受到他們大師之死的震撼並逃亡，但是後來變為他的見證人和使徒；然而，這裡沒有談到他們的孤立的思考。

(2) 新約的全部復活見證的特點都是門徒所作所為和上帝在耶穌身上並通過耶穌的所作所為之間的、不可消除的對立。門徒從未自視為和上帝與耶穌在一起的或多或少的同伴式的戰士，而是自視為信仰淪喪，又被上帝通過耶穌征服。這與歌德在《浮士德》中對復活的解釋截然相反：

他們將沐浴著陽光四處行走，
以維護主的復活持久，
因為他們自己復活了。⁹⁵

(3) 復活信仰是一個新的開端，新約諸書一致地不將其歸結於任何類型的原型，或門徒自己的結論，或對信仰的秘密堅持，而是歸結於也顯然得到過體驗和解釋的新經驗，歸結於和被釘上十字架，現在又已復活的耶穌的真正會晤。見證人報告並解釋了已復活的耶穌的情況，這些情況引導了以彼得為首的困惑

374 而星散的門徒去悔悟，當然也去作新的思考。

(4)這些情況當然從猶太教舊約經驗方面、並藉助於當時的、有時候是更為古老的術語得到解釋的。在希臘文本舊約中，例如，上帝的顯露、他的啓示，被描寫為“顯現”、“揭示”。⁹⁶即使是在保羅迫害基督徒時，他也是知道復活信仰的，雖然他沒有接受這一信仰。他皈依之後，曾訴之於基督的啓示，即十分個人的啓示，在其中復活的基督“被見到了”，“讓人看見”，“顯現出來”，“揭示了自己”。⁹⁷在那啓示中保羅“看見了”復活的基督。⁹⁸這種“顯現”和與之相應的“看見”不能批判地消除或不予重視。保羅使用舊約中先知蒙召時的神視所用的語言，在此談到一個經驗，這經驗為基督徒迫害者提供了成為耶穌基督使徒驚人神召的依據，他並使之和給其他使徒們的顯現諧調起來。

(5)這些顯現——很不同於馬太福音或使徒行傳中的那些顯現——不是發生在夜間、在睡夢之中，而是在白晝、在人醒著的時候。保羅獨特而基本的遭遇和經驗⁹⁹——顯然不同於保羅個人所有的“主的顯現和啓示”，¹⁰⁰而這些顯現並不構成他傳道的內容¹⁰¹——得到路加以幻想傳奇風格的詳盡描述。¹⁰²

(6)在哥林多前書中的這一古老信條當然援引這些“顯現”並使用了主顯公式“他顯現了”，以確認那裡提名的見證人也成為他們蒙召去宣講的見證人。但是，他們之所以被確認並有義務宣告復活信息是因為耶穌事實上顯現給他們了。這種見證程式所具有的歷史分量要多於一紙確認證書。這不僅是對某些權威及其信息有效性的一種宣講，而且表明顯現應該被解釋為福音所由產生的依據。保羅援引他所認識的主要見證人和其他依然在世的見證人一事表明，他所談論的事態既是神學的、也是歷史的。從這一依據可以看得十分明顯，門徒們獲得他們的信仰不是由於他們自己的思考，而是由於他們接觸已復活的耶穌的（任何種類的）經驗。由此可知，不是他們的信仰為他們

復活了耶穌，而是上帝復活的耶穌把他們引向了信仰和信仰的告白。他不是靠門徒的恩典生活的，而是他們依靠他生活。既然復活見證是真實的，這些見證就可能也是確證的證據。復活的信息是信仰的一種見證，而不是信仰的產物。因此，如果我們要堅持新約的證據，那麼，無論我們加以怎樣的解釋，我們都必須以某種方式從活的耶穌和他的門徒的會見出發：這是和活的、被釘上十字架的耶穌的重逢，同時又是新的會見，其創始來自上帝，而非來自門徒；保羅的經歷標誌著會見的結束。

d. 對接受新經歷的反駁。對於門徒們接受復活的耶穌的新經歷的反駁事實上可歸結為一點。在這裡，我們是在說明一種超自然的干預嗎，我們在奇蹟¹⁰³和空墳墓方面¹⁰⁴不是力求避免這種事嗎？有三點可以考慮。

(1) 如果我們首先想要不運用無法證實的假設，即不假定對自然法則的“超自然的干預”來理解新約的許多奇蹟故事，然後又終於要求對復活奇蹟有這樣一種與科學思維和普通人信念與經驗相違背的超自然干預，那麼，這在事實上就是先決而可懷疑地退到已廢置的觀念中。如果我們再談論門徒們在耶穌死後的新經歷，那麼這種經歷就不能被看作是超自然的、人人易於理解的取消自然法則的奇蹟，公眾只因偶然緣故而沒看見。就連新約文本也不認為這是一般公眾可能於驚異之中觀望的可見奇蹟。

(2) 另一方面，雖然存在著不可爭議的、傳奇般的、生動的、戲劇式的美化和誇張，存在著由時間和環境決定的解釋，但是歷史批判並不要求我們把顯現只看成是與耶穌之死有關的對耶穌的決定性意義、使命和權威的信仰的表達。根據全部記載，逃亡而離棄的門徒變成不畏死亡的信徒的原因不單純地是耶穌的宣講、生命和死亡，而是對已復活耶穌的切實經驗。開展這一宣講的不是耶穌的死——他的死沒有顯示上帝對死亡的勝利——而是新的經驗。新約通過心理現象所作的證實，清晰地排

除了作為後來證實是世界歷史轉折點的基督教信仰始發星火的某種心理轉化：門徒們的不可爭議的衰退、離棄，他們之中有一人背叛，另一人否定並詛咒他，全部的人在他被捕後都背離了他並可恥地逃亡；接踵而來的是悲哀、驚愕、恐懼、不承認、懷疑、非信仰。這裡的描寫不是指發展，而是指詭異：一種不是在理性思考中開端的，而是與另外一人啓示性相遇開始的親密關係。全部看來十分實際，卻又平淡無奇的心理學解釋都和文本所頑強堅持的相悖：被釘上十字架的耶穌活著，作為主顯現在他的門徒面前，世界的一個新時代隨著他而開始，他的事業和他的位格沒有成為過去而是有效地存在著，門徒們之所信仰和傳道的原因就在於此。我們無論從那一段文本出發，都會反覆遇到門徒們在耶穌死後和耶穌相遇的嶄新的經驗：在這些經歷中，受難的耶穌作為一個活的人，依據他作為主提出的一貫主張和他們相遇。¹⁰⁵

(3)但是，這裡顯現出的**難題**能夠克服嗎？我們是否應該接受門徒們和死後的耶穌的經歷，而同時又放棄一切消除了自然法則的全部超自然的干預呢？

e. **顯現涉及聖召**。“顯現”自然表明復活和復活的基督已為人知。但這不是全部。對保羅、同樣對其他使徒們來說，顯現和聖召、會見和使命顯然是不可分開的。這應該怎樣懂呢？

(1)在新經歷中，這不單純是一個認定耶穌而且也是個人的聖召、傳揚的使命問題，與其說回顧，不如說向前看的問題：讓一個人全然具體地贊助這一福音，這需要信仰的忠誠，顯然也留下了提出懷疑的餘地。¹⁰⁶這意味著約束少數人為多數人服務。正如保羅的使徒生活所證實，這種獨特的“啓示”的後果是對生與死的全然控制和利用，是聖召和使命。古代信條和保羅本人最為簡潔而且對神秘現象示以默然敬意地記錄下來的情況，在福音書復活故事中得到虔敬傳奇形式的描述，前後很不連貫，但是，例如，若和偽經比較，則又見出十分的節制。敘

逃越古老就越平淡。因此，復活信息所指並非神話般的遙遠未來，而是指歷史上某一明確確定的地方。107

(2) 面對這種聖召，全部心理學的抑或思辨性的解釋都會很快停止。聖召採用的形式沒有決定性意義。具有決定性意義的當然是新約諸書中一致地、強調地肯定的事實。第一批證人即使徒們的這些聖召在每一情況下都是獨特的並限於某一確定的時間，是和可以隨意重複的經歷毫無關係的，例如唯靈論的現形（死者的靈魂）或者通人論（anthroposophical）的靈魂幻景（屬於活著的人不可見的更高級的物質性）。

(3) 這些聖召如果和舊約先知的使命比較，則可以得到最好的理解；而這種使命，正如聖召現象那樣，是不能作為幻覺棄置的。根據保羅的說明，正如和對待先知聖召神視那樣，我們
377 必須將這些聖召看作是不能被持中間立場的觀察者所驗證的經驗；這些聖召只能由一些見證人的作證，而後者又受到其他見證人的證實才得到保證，特別是通過他們生活被轉變的途徑——但是聖召只能被信仰確證。我們的關於靈性經驗、出神、神視、意識的膨脹、“神祕”經驗的知識還太有限，不足以澄清最終地隱藏在新約聖召故事背後的現實。

舊約聖召故事背後的先知經歷也是如此，這些故事為了公眾能夠接受後來都被或多或少地程式化了：我們不能說明這種經驗，但是我們也不能對這種經驗採取一種理性的、懷疑主義的態度。這些故事在公元前九世紀談到雅威之神的臨在，在公元前八世紀和七世紀談到雅威直接接近個人，給有關的人創造一種全新的身分，招募他全心全意去完成一種特殊工作：這是另外一個位格的神視和聲音，自發而又不可預計地從精神上 and 肉體上激動了受其影響的人，並裝備他去完成任務。對於這些故事來說，“出神”這個字是會造成誤解的，因為先知的自我意識和自由決定不僅沒有被排除，反而以一種整個古代東方從未經歷過的方式被要求。108

(4)一切都將取決於我們不把上帝在超自然系統中的呼喚想像為從上面或從外界來的一種神性的干預。如果上帝是不可理解、又可理解的終極實體，如果人在上帝之中、上帝在人之中，如果人的歷史在上帝的歷史中被提升，如果上帝的歷史在人的歷史中得到確定，¹⁰⁹那麼，在派遣或聖召的話中就可能存在著作用和相互作用、上帝和人的一種經常性的交流、自由的贈予和被贈予的自由的一種經常性交流，這一切都絕不會侵犯自然法則，但也絕不會被現實勝過。如果歷史科學借用其哲學預想認為只有人才是人的歷史的創造者，並且從方法論上先決地排除上帝，並必須排除上帝，那它顯然就不能歷史地檢驗上帝的行動。如果能夠加以歷史的檢驗，那也就不會是上帝的行動。上帝在世界和個人的歷史上發揮作用這一事實，不是歷史批評所展示的一種觀感，而是信賴和信仰的問題——這一點必須經常強調。

f. 聖召引發信仰。如果顯現意指聖召，那就不能被單純地認作為歷史的事實：對於聖召來說，必須有信仰的信賴，雖然這不排除懷疑。這些聖召既然和復活有聯繫，就要求一種把一切委託給上帝的信仰，甚至包括、特別是最後的事，即戰勝死亡。

(1)從性質上看，這些聖召在**體驗信仰**中達到了極點。在這類的體驗中，有關的人都自主地投身於追隨和宣講這位被釘上十字架，但依然活著的基督。這是一種自發性的事，不能強迫，
378 卻要克服阻力。只有憑信仰接受召喚，召喚才充分有效。然而，信仰既不先於、也不等同於召喚。事實上，召喚提供信仰的依據和機遇。因此，復活不光是即使脫離復活信仰也可以被理解為有意義的一種“客觀”事實。復活不能被看作為一件簡單而具體的事實，是不能“客觀化”的。復活的經歷和復活的信仰不只是在外表上互相關連：不像電話線路，話一說完就可切斷。復活經歷和復活在本質上是密不可分的：沒有給客觀的、持中

間立場觀察者的餘地。

聖召特別不是一種魔術式的或機械的事件，從而超過人力、自動地排除一切懷疑。只有依憑信仰，這一事件才不再是含義不明的：在誘人的、挑戰性的召喚被接受之時。如果，而且只要門徒依靠復活的基督，他就會知道他正受到引導，正如只要把眼睛凝望著主，而不是波浪的翻滾，他就能有信心地在水上行走一樣。¹¹⁰這種信仰的經歷因而的確確等於憑信仰接受的聖召。在這一層意義上——針對一種從具體、實在、客觀的現實方面設想的復活——布爾特曼是正確的，雖然他的論斷可能引起誤解：他說耶穌升入他門徒們的信仰、升入宣道的話、升入初傳。¹¹¹但是我們不是因為信才得召喚。我們信是因為得到了召喚。

(2)又如舊約中的先知情況那樣，上帝雖然對他的人民說了新的話，卻沒有求助於現有的機構，而是啓迪個人的心智。這一點說明了那種一再重覆的陳腐異議的謬誤：“顯現”爲了變得在歷史上可信，應該出現在持中間態度觀察者面前。顯現的確發生過，但不是在“信仰者”，而是在“非信仰者”在場的地方，非信仰者由於這些奇異的經歷而自由地變爲信仰者，一種認知即一種承認，因而確立了一種延續性。正如他們自己證實的，雖然他們恐懼、儘管懷疑，但是由於上帝的行動，他們終於信了。

(3)一種孤立的復活如果不是爲我們的復活，則沒有什麼意義。這一事件的啓示的內容如果對一切人沒有意義，則是無的放矢。耶穌的復活是一切信仰他的人對復活所寄予的希望의 依據。既然他已復活，他們也將會復活，他們自己的希望得到了充實和保證。但是，同時，他們追隨他這一義務也是明確的。一種意義納入了他們的生死，排除了一切聽天由命的無望情緒，這一情緒表現在表面上興高采烈的話：“我們就吃吃喝喝吧，
379 因為明天要死了。”¹¹²因此，在復活中，現實和意義是一體。

復活信仰不是科學或者意識形態，而是依據復活的、被釘上十字架的耶穌形成的一種信賴和希望的態度：這一態度必將在全部個人的、還有社會政治的決定中得到表現，而且能夠穿過一切猶疑和絕望保持下去。

g. 今日的信仰。和復活信息的意義問題比較，關於空墳墓和復活經歷的全部問題就不再有什麼意義。

(1)我們現代人沒有作為我們信仰依據的空墳墓或者復活經歷。第一批見證人的經驗，正如先知們的經驗那樣，都是獨特的聖召。我們不能期待一種宗教的啓示和呼喚對我們來說就是首批門徒們那種獨特經歷的重覆。我們被引向首批基本見證人的見證——無論墳墓和復活經歷如何——這種見證極為明確地宣告耶穌沒有死，而是活著，通過並與上帝在一起實行統治。我們永遠被引向宣道的話。

復活故事的意義就是如此，我們現在應以其原貌講述。凡是不可見的——作為完成開端的復活，就像創世一樣，即是如此——都不能使其在觀念上變得可見，而只能用說故事的圖畫方式使其如此。像第一批見證人聖召經驗那種新經驗是不能夠純粹通過論證變得易解的，而必須以形象化描述變得如此。像“提升”、“復活”這些詞語也是形象的、比喻的詞語。甚至在今天，大部分人也不願意放棄視覺形象和感受。因此，復活故事不該從宣道中消除，而該以分辨性批評加以解釋，使其不只對私人有建樹作用，而且鼓勵人在個人和社會生活中去追隨基督。

(2)這種間接性對我們現代人更難理解嗎？我們已經看到，甚至連第一批見證人的使命都顯得含義不明，引起懷疑，只有憑藉信仰被接受之後才變得明確。就連首批門徒沒有信仰也是不行的。充任信仰的傳道士沒有給予他們以直接的洞察力，也沒有使他們避開信仰問題，無論是在開始，還是——更不用說——在以後。對他們的期待不是單純的觀察，而是可以同時付

諸實用的對信仰的感動。對我們現代人的要求不多也不少——也是信仰：接受我們自己的聖召，這不是提供首批證明，而是在通過宣教得悉的首批證明基礎上接受我們對信仰的聖召，充滿信心地忠實於上帝和活的耶穌的福音，並考慮這在實踐中應有的意義。什麼也沒有強迫我們去信仰，但是引導我們的事物很多：上帝業已確證的基督的話、他的作為和命運。這樣，每個信徒都蒙召，依靠使徒的見證，讓自己在語言上、更重要的是在行動上，成為已復活的基督的見證人。

(3)比有關復活事件的順序和解釋的爭論更為重要的是依靠復活故事中敘述的這個耶穌生活的有效力量、依靠對他的信仰塑造一個人自己的生活。如果有人對如何對待復活奇蹟和新生不理解或者不太理解，但是把這個耶穌看作是自己塵世生活和有定限死亡的最終標準、看成是活的，那麼，不可否認的是，他就是一個基督徒。他就有別於視耶穌復活為偉大奇蹟，但是不能從中為自己的生死得出結論的人。復活是信仰的根源和目標，但是不應被變作為信仰的某種法則。一個人的基督教精神的最終標準不是理論，而是實踐：不在於他對教導、教義、各種解釋有何見解，而在於他在日常生活中的行動。保羅嚴厲譴責了早期否定復活的人，並請他們深入思考，但是他沒有革除他們的教籍。¹¹³做一個基督徒的決定性因素是在人性的可能範圍內模仿耶穌，而不是疏遠作為主的耶穌。¹¹⁴

(4)在這裡又一次表明，耶穌的位格和他的事業是多麼緊密地聯繫在一起。凡是不通過追隨耶穌而賞識耶穌事業的人都是不信仰耶穌的。另外一方面，如果不以某種方式加入他追隨者的行列，也不可能支持他的事業。因此，只有遵循復活信仰所指出的方向深入實際，才能令人信服地談論耶穌的位格和事業。

對本章開端時提出的問題的答案也就在這裡。據新約的一致證明，只有已為人知和被承認是活的拿撒勒的耶穌、對信仰的新的經歷、憑信仰接受的聖召、憑信仰對拿撒勒的耶穌的認

識，才能解釋爲什麼他的事業繼續前進：爲什麼在他死後形成了耶穌運動並取得極大成果，在耶穌失敗後形成新的開端，在門徒逃亡後形成信徒團體。這就解釋了爲什麼這個異端教師、假先知、人民的誘惑者、褻瀆者，雖被上帝離棄和審判，卻被——幾乎可以說急如星火地——宣布爲彌賽亞、基督、主、救世主、上帝之子。說明爲什麼可恥的刑架會被理解爲勝利的象徵，爲什麼首批見證人依靠最終的信心，面對輕蔑、迫害和死亡而無所畏懼，把有如執行死刑的壞消息當作歡樂信息帶給人們。因此，還說明爲什麼耶穌作爲奠基人和導師不僅受到崇敬、研究和追隨，而且以現在依然活躍而著稱，爲什麼上帝的奧秘被認爲和他的短促而緊張、謎一般的歷史有聯繫，而耶穌本人

381 變成了他們宣教的真正內容、上帝之國福音的要略。

基督教起源之歷史之謎看來在這裡以一種挑戰性方式得到解決。根據我們僅有的見證，門徒們的信仰經歷、憑藉信仰所得的聖召和關於活著的拿撒勒的耶穌的信仰認識形成了這種世界歷史上獨特發展情況的星星之火；在這一發展過程中，一種“世界宗教”和可能比這更多終能由刑架上出現一個被上帝和人離棄的人慘死其上的刑架。基督教以承認拿撒勒的耶穌爲活著而且強勁有效的基督這一點來說，是始於復活那一天的。沒有復活日，新約就沒有福音書、沒有一篇敘述、沒有一封書信。沒有復活日，在基督教界就沒有信仰、沒有宣道、沒有教會、沒有禮拜、沒有傳教活動。115

2. 標準

宣講已復活、被提升、活著的基督曾是一個巨大的挑戰。但是，應該注意的是，不是這一復活本身的宣講。在希臘宗教和其他宗教中，也有許多人據說曾復活。這包括被提升升上奧林帕斯山的像海格力斯那樣的英雄，像狄奧尼索斯那樣的死而復活的眾神和救星。他們的命運變成虔信他們的人的楷模和原

型，在神祕地參與希臘神祕宗教時經常重新得到崇敬。這是新形式的自然崇拜：其形成依據播種和生長、日出和日落、出生和死亡的自然節奏，是人渴望永生的願望和欲望映射出來的。在這裡，神話處處都是基礎，而且（有點像舊約）被賦予一種歷史形式。而耶穌的情況則恰恰相反。

因信稱義

對耶穌來說，歷史是在開端。當然，歷史常常得到神話的解釋，但是在這裡，一粒麥子的死生¹不是出發點，而只是隱喻。對基督教信仰具有決定意義的不是作為眾人楷模的一個死人的復活。具有決定意義的是被釘上十字架的人已經復活這一事實。如果復活的人不是被釘上十字架的這個人，那麼他最多是一種符號、一種標記、一個象徵。

因此，不能孤立地考慮復活事件。這件事迫使我們對耶穌、他的信息、他的行為、他的命運提出新的問題，也提出關於我們自己和我們的命運會是如何的重大問題。“第一個從死者中
382 誕生的”不應得允壓制備受艱辛困苦者的彌賽亞。復活不是使十字架失去效力，而是確認它。因此，復活信息不是號召崇拜一個把十字架留在身後的天上神明。它號召模仿：全心全意信賴這位耶穌和他的福音，按照耶穌的標準塑造自己的生活。

這就是說，復活信息揭示了不能被預期的事：這位被釘上十字架的耶穌無論如何是正確的。上帝站在完全投身於他、為上帝和人的事業獻身的人的一面。上帝承認的是他，而不是猶太教教階。他贊同他的宣道、他的行為、他的命運。

具體地說，無論什麼時候，為了人的總體福利，因而符合上帝旨意，耶穌超越某些習俗、告誡、規定都是正確的。他還正確地對現存律法制度、全部宗教和社會制度提出疑問，並在實踐上使現存規範和體制、既定教義、儀式、命令相對化，因為這一切不是旨在為人服務，而是迫使人為它們服務。他也同

樣正確地對既定禮儀和全部禮拜活動提出疑問，在實踐上破壞了現存的儀禮和習俗、慶節和典禮，使為人的服務先於為上帝的服務。

因此，他等同上帝事業和人的事業、上帝旨意和人的總體福利的作法是正確的。他正確地以他對人、對鄰人、對敵人的愛打破了同胞與外邦人、同黨成員與非黨成員之間的藩籬。他對無限寬恕的懇求是正確的，服務不計級別，走出家門而不歸返。他也正確地站在弱者、病人、窮人、權利喪失者一面，甚至站在道德淪喪者、不信教者和不信上帝者的一面。他主張以寬宥取代懲罰是正確的，他還保證在個別具體場合中的寬宥。最後和最重要的是，他在自己生命的投注上、在堅持不懈地把他的路走到底方面，是正確的。

這一切都蘊含在復活信息之中。他的主張、他對上帝親近我們的信仰、他的服從態度、他的自由、他的歡樂、他的全部行動和痛苦都得到了確證。他被上帝離棄而又被上帝確認。對於他全部持以輕蔑態度的對手和逃散的友人來說，對於他的家庭來說，對於當局來說，對於革命派來說，對於一切黨派來說，這個在人間顯然遭受失敗、卻又被置於上帝右側的人征服成功了。耶穌升入上帝的天國意味著上帝承認他，而這種承認——正如通篇約翰福音所經常表明的——世人拒絕給予他。

383 他所走過的路是正確的，雖然這條路變成了——不得不變成——十字架之路。他出身低微、家庭平庸；我們已經看到，他似乎沒有受過教育、沒有資財、沒有官職或頭銜；當局不理睬他、傳統不承認他、黨派不支持他。然而，通過他的死亡，他的無與倫比的主張以一種震撼世界的方式得到了確認，最終得到認可。這位革新者高踞於律法與聖殿之上，高踞於摩西、國王、先知、家庭之上，把婚姻和民族相對化，現在看來是一位偉大的實踐者。這位異端的教師證明是給人們指出正確道路²的有權威的教師。這位假先知現在被看作是一位真正的先知。

3 這位褻瀆者現在是上帝的聖者。4 人民的這位誘惑者將是人民的末世審判官。5 因此，他確是得到認證的上帝的律師和人的律師。

因而，耶穌升入上帝的生活一事沒有帶來附加性真理的啓示，而是耶穌本身的啓示：現在他獲得了最終的可信性。得到如此確認的耶穌以全新的方式變成爲激發人們作出決定的象徵。他的要求是：決定接受上帝統治一事變成了爲自己作出的決定。雖然有中斷，但在非連續性中有連續性。早在耶穌在世上活動期間，贊成或反對上帝統治的決定就維繫於爲了他自己或反對他自己的決定。現在兩種決定吻合了。因爲在升入上帝生活中的耶穌的身上，上帝的存在、統治和天國已經實現，已經出現。在這一意義上，直接的期望已經實現。

號召人們信仰的這個人變成了信仰的內容。上帝永遠地贊同那個贊同上帝的人。對未來的信心現在取決於他，和上帝最後生活在一起的希望也取決於他。上帝之國即將來臨的福音重又響起，但方式更新：因爲耶穌以其死亡和新生進入了上帝之國，現在他就構成了這天國的中心。提升到上帝那裡的耶穌變成了上帝之國福音的化身，上帝之國的象徵性摘要、具體的核心。人們不再籠統地談論“宣揚上帝之國”，而是開始更爲具體地談論“宣揚基督”。凡信他的人都會被簡潔地稱爲“基督徒”。這樣，福音和福音發送者、“耶穌的福音”和“耶穌基督的福音書”就變成一個整體。

這樣，信徒就越來越清晰地感受到，上帝原來期望中的新世界已經進入以罪和死亡爲標誌的世界。他的新生打破了死亡的普遍統治。他的自由佔了上風，他的道得到證實。而且，不僅死亡的、而且還有律法和聖殿的全部相對性都越來越明確地顯現出來，而基督教徒團體——起初是希臘—猶太人團體，後來是保羅和外邦基督徒——都得出範圍日益增長的結論：蒙耶

384 耶穌之召得生，被解放獲得自由。⁶ 從這限定的世界的全部勢力、

從法律、罪和死亡中得到解放。律法和聖殿對猶太人的意義，正被保衛上帝和人的事業的基督越來越明確地為基督徒表現出來。就在猶太人等待完成的時候，完成已體現在這一個人身上。而對於這一個人來說，這意味著什麼呢？

榮譽的稱號

在復活日之後，對於人對其他人、對社會和上帝的關係來說，耶穌的位格變成了上帝之國的具體標準。因而耶穌的事業不能再和他的位格分離。從一開始，基督教就沒有涉及單獨的永恆有效的思想這類問題。只有完全地、真實地關於永遠有效力一個具體的人的問題，即耶穌基督。持續前進的耶穌的事業，首先是耶穌的位格；耶穌以一種獨特的方式，對於信徒來說是一直有意義、活著、有效力、有關係和有效果的。是他揭示了這一事業歷史的奧秘，從而使對這一事業的信仰告白成為可能：在洗禮和聖餐、宣講和教導中的表白，禮拜時的稱頌和對世界的宣教。不久之後，這一表白就在法庭上進行；基督徒在被要求表白“主子凱撒”時，他們就說：“主耶穌。”對基督的全部信仰簡潔明確地表達在“耶穌是主”這一句話裡。

這是對作為標準的耶穌一種被引發出、有挑戰性的信仰告白。對於首批基督徒來說，沒有什麼榮譽稱號過高而不能用來表達耶穌獨特、決定性和確定性的意義；雖然耶穌本身極可能沒有要求任何稱號——正如我們所見到的那樣。正因為如此，團體才試探性地、猶疑地漸漸接受了這些稱號。在這方面，個別的稱號無關緊要。緊要的是全部這些稱號表達這一事實的方式，這些事實是：這個被處死但依然活著的人是、而且永遠是標準：在他的宣講、行為、全部命運、生活、工作和品格上有權威；對於人、人與上帝、世界和他人的關係、對人的思想、行動、痛苦和生死有權威。

全部個別的稱號，雖然具有不同的色彩，卻大體上可以互

換、互相補充。每種信條，無論怎樣簡短，都不是信條的一部分，而是信條的整體。只有在耶穌本身身上，各種不同的稱號才具有一種明確的共同的所指點。⁷據統計，在新約中有大約五十個不同的名字用於指示塵世的和復活的耶穌。今天在一定程度上依然使用的莊重稱號不是早期基督徒發明的，而是——在
 385 早期巴勒斯坦原始團體、在希臘猶太人基督教和後來希臘外邦基督教中——從當地取來又轉用於耶穌的：耶穌是正在來臨的“人子”、急切期望中的“主”、時間終結時確立的“彌賽亞”、“大衛王子”、代人忍受痛苦的“上帝的僕人”、最後還有現在的“主”、“救世主”、“上帝之子”（“子”）和“上帝的話”（“邏各斯”）。

這些是用於耶穌的最重要的稱號。其中有一些——例如神秘的、啓示錄的稱號“人子”（尤其用於Q）——甚至在保羅以前的希臘語團體中、尤其是在保羅那裡都逐漸不用（同樣還有“大衛之子”），因為在新環境中可能含義不明或易於誤解。其他的稱號，如“上帝之子”，在希臘語地區意義擴大，獲得某種更大的重要性；或者被連接爲一，如“彌賽亞”被譯成“基督”，和“耶穌”這個名字形成一個專有名字：“耶穌·基督”。新約大約有二十次提及大衛之子，七十五次提及上帝之子（子）、八十次提及人子；主用於耶穌約三百五十次，基督約五百次。

這樣，一種明確的新約基督學就從耶穌本身的潛在的基督學言論、行爲和苦難中產生出來。或者，更可以說，各種十分不同的新約“基督學”出現，因不同的社會、政治、文化、思想背景各異而不同，因聽眾類型不同而不同，因作者個性不同而不同。沒有唯一的規範的基督形象，而有強調重點不同的許多不同的基督形象。耶穌的標準和“基督學”意義有待於澄清：他是什麼，他對人的決定性意義是什麼。

在新約書信中，尤其是在保羅書信中，這一點主要是藉助

於被釘上十字架而又復活的耶穌表現出來的；但是在這些密切涉及特殊場合，又常常是片段性的書信中，我們幾乎不能見出有多少屬於保羅的基本教導和教義問答，因為他的教導本身必定包含著耶穌傳統的重要因素。⁸在福音書中——最後書寫大約由公元70年始，但使用了很古老的資料，我們已經談到過資料來源⁹——耶穌的意義主要是參考了他人間的生活方式表現出來的。同時，人間的耶穌又被從已復活的耶穌方面看待，所以——我們也已看到¹⁰——甚至在福音書中，被稱頌的耶穌（＝福音傳播的基督）也許是不能等同於有待被稱頌的耶穌的（＝歷史的耶穌）。甚至最早的福音書作者也宣布了他要宣告“上帝之子耶穌·基督的拯救福音”。¹¹福音書都試圖宣告耶穌是這樣一個人：上帝本身在他身上發揮作用，因而人的拯救可在他身上實現。

然而，與此同時，不同的新約作者因為環境不同、神學概念各異，因而從十分不同的角度看待同一個耶穌。馬可把他看成是過塵世生活的隱藏的上帝之子，馬太把他看成是舊約中預期的上帝的和以色列的彌賽亞，來解釋並實現律法，路加把他主要看作為窮人和喪失權利者的救星，最後，約翰把他看作為從一開始就和上帝和子共存的道，顯現在塵世生活中，並顯示天父。保羅可能把他理解為一個順從的新亞當和確實的人，希伯來書理解為結束古代禮拜式的偉大大祭司，使徒行傳理解為通過聖神治理這一個教會的被提升的主，約翰諸書理解為以肉身出現者，約翰啓示錄理解為上帝的勝利者。¹²

在我們的論述範圍之內，毋須乎努力確定新約中每個榮譽稱號的複雜歷史和意義應該怎樣理解。¹³由於這些稱號都適用於耶穌，所以最後不僅變得可以互換，而且已經發生了根本性的變化。藉助於這些稱號，曾作出嘗試把以往的信仰感受歸結為人類語言形式。同時，還必須消除猶太教、希臘式稱號現存形式引起的宗教和政治誤解：由於異教影響滲入，這些稱號被

添加了某種外來特徵，所以這個任務變得更加困難。可是，無論如何，耶穌不是從這些意義不明、造成誤解的稱號中得到他的權威的。作為復活的被釘上十字架者和被釘上十字架而已復活者，他本身賦予了這些稱號以權威和確實的明晰性。這些稱號不單單被移用，而且被改造。這些稱號不能確定他本身的資格。他自身、他具體的歷史的存在、他的死和新生確定了這些稱號必須被重新理解，而且給予了這些稱號某種新的意義。

“人子”。早期猶太教期望看到人子將來來臨進行審判。耶穌擺脫了這個詞語，談到他時總是用第三人稱。很可能不應該把他和人子等同起來，雖然他宣佈承認他本身會具有決定性意義，他自身將由來臨作最後審判的人子¹⁴所發出的判決確證。然而，對於原始基督教團體來說，耶穌無疑是等同於人子的，因為在他被提升到“天父右側”之後，那裡已經沒有除他之外任何人的位置。¹⁵因此，早期猶太教中來臨的人子變成了已經來臨的人子和（很快）又將來臨、在世界未來完成中充任審判的人子。

387

“彌賽亞—基督”。這是在時間終結時帶來預期拯救的受託者稱號，可能指很多事物。在流傳最為廣泛，常常混有人子啓示概念的政治概念和猶太民族概念中，“上帝的彌賽亞”指時間終結時的威力強大的戰爭英雄和人民的忠實解放者。但是，通過耶穌，彌賽亞這一稱號獲得了一種全新的解釋，現在指的是一個非暴力的、非武裝的、因而受到誤解、迫害、最後在苦難中死亡的彌賽亞；這個稱號，就流行的猶太人的理解，一定是像完全與其符合的那個在十字架上的稱號“猶太人的王”那樣是惡劣的。而在這種經過徹底改造的意義上，據新約認為，基督的稱號對於基督教界來說，至今依然是最頻繁地用於拿撒勒的耶穌的莊嚴稱號。

“主”。許多有發號施令權威者都被以此稱呼。這是每種上層人士（僱主、軍官、奴隸主），尤其是有最高命令權和立法權的人的稱號：在希臘語猶太教中指雅威本身，在希臘異教中指皇帝。如果說復活的耶穌被稱為“主”，那麼，這個稱呼則旨在表現這被提升者的獨特權威和他的臨近，因為他即將來臨，同時又出現在禮拜之中。但是，這個主不同於其他的主，不同於眾法老和眾凱撒，這個主又是奴隸、僕人、友人、兄弟，而且，既然被提升到上帝的右側，現在必然被看作和上帝常在：作為主，他十分明確地不能充忍其他的主——政治的或宗教的主——與其並列。隨著時間的推移，這一主張必定引起和羅馬國家的衝突，因為羅馬國家越來越忠誠於對皇帝的崇拜。

“上帝之子”。在古代東方，國王可以如此被指定。在希臘宗教中，許多英雄和半神被這樣命名。耶穌的身分不可能是由這樣的“上帝之子”詞語中推斷出來的。相反，通過和希臘諸宗教混合神殿中全部神之子的對比，通過和全部生來神聖的國王和皇帝、英雄和天才的對比，信徒應該從耶穌位格和歷史得知“上帝之子”真正的、具有決定性意義的、無可比擬的意義：這上帝之子也像我們一樣受到誘惑，是順從的，被釘上了十字架。

“邏各斯”。舊約和希臘哲學家一樣地強調談論神性的“道”，猶太—希臘賢哲文學和斐洛與諾斯替教赫爾梅斯文集也是如此。具有決定性意義的不是這個含義不明的詞“邏各斯”用於耶穌——在約翰的序文中強調使用，在其他地方例外地使用——有決定性意義的是這個詞特殊地用於耶穌，並且從耶穌那裡獲得一種全新的精確性和一種完全獨特的“邏輯”：上帝的道成為肉身。

這樣，當時許多尊嚴的稱號和神話象徵可以說受到耶穌之

名的洗禮，雖然內容不同，但和他的名字聯繫在一起，為他所使用，使他獨特、具有決定性意義的重要性為他那時代——不僅他那時代的——人們所理解。這些名稱不是先驗的認同手段，而是他的方向指針。不是先驗的顛仆不破的定義，而是後來對他是什麼、有什麼意義這一點作出的解釋。

然而，這些名稱還有更多的意義，這正見於我們對每一個稱號的研討。這些名稱不僅從神學和理論上確定和解釋耶穌的存在、個性和位格。這些名稱不僅是嚴肅的禮拜式公式和無害的傳教用語，而且還是具有高度批判性和論爭性的稱頌和宣告。這些名稱是沉默的、或甚至明確無疑的挑戰，是針對這樣一些人的：認為自己的權力和智慧是絕對的人，企求原屬於上帝的事物的人，自己想要制訂終極標準的人：他們是猶太教階大老、希臘哲學家或者羅馬皇帝，他們是大大小小的主、統治者、獨裁者、彌賽亞、神之子。最終的、決定性的權威都沒有賦給這些人，而是授予了那個不是為自己、而是為上帝事業和人的事業而生存的人。從這一意義上看，後基督的、基督學的、榮譽的稱號具有一種直接社會和政治的意義。各色各樣的眾神之破產已經確定。由於皇帝們日益要求最終的權威，和羅馬國家的生死衝突變為現實，延續了幾個世紀。無論在什麼時候凱撒要求屬於上帝的東西，基督徒們都面臨著這一重大選擇：“基督或凱撒，二者必選其一。”

因此，顯然，這類稱號不是決定性的因素。信徒和信仰團體不應該固守這些稱號，而應該在信仰和行動中固守作為確定標準的耶穌。用什麼稱號來表示耶穌的權威性過去是、甚至今天也是一個次要的問題，而且，彼時與此時都取決於社會文化環境。重複和誦讀當時的全部稱號是沒有必要的。這些稱號是一個十分特殊的世界和社會一勞永逸地標示的，那個社會對我們來說已經消失，而同時稱號的意義也已發生變化——只要語言保存下來，總有這樣的情況。沒有必要從這些不同的稱號以

及與其相關的觀念中來構建一種單一的基督學。情況並不是我們只有一部福音書，而不是四部，只有一種新約神學，而不是許多使徒書信。對耶穌的信仰允許作出關於他的許多信仰論斷。

389 只有一種對基督的信仰，但有許多種基督學。同樣，只有一種對上帝的信仰，但有許多種神學。

這不是一種毀壞偶像的號召——形象和稱號都不必毀棄——這是一種把往日稱號和觀念轉化為我們現在觀點和語言的號召。事實上，這正是我們在本書中所致力要作的事。對基督的信仰一如既往，但是難於理解或甚至造成誤解的語詞和觀念在今天最好不要使在今天接受和體驗基督的福音變得更加困難或者甚至不可能。這種轉化並不意味著消除古代的稱號和信條，不意味著忽視長期的基督學傳統，更不必說這一切的聖經淵源。相反，任何優良的轉化都必須以原來的文本為準，吸取以往解釋的教訓和優點。但是，任何優良的轉化不是機械的重複，而必須創造性地感受和捕捉新語言的種種潛力。對於關於耶穌的新指稱我們不必比對舊指稱標更為猶疑，因為新指稱常常不壞，甚至極為成功地把握住了真正的意義。

在德國，在納粹制度下，凡是當眾宣佈和以往一樣在教會中只有一個有權威的“領袖”的人，都和幾乎兩千來前面對羅馬法庭宣稱“耶穌是主”的人一樣，這是可以得到理解的：即使天主教或路德派主教團不理解，無論如何，卡爾·巴特、“告白的教會”和巴門會議是理解的。在行動或在言語上作出這樣的宣稱，不僅在殉道時期，而且在基督教昌盛時期，都是要付出常常是昂貴的代價的。任何時候，如果我們祈求基督並拒絕頂禮膜拜一些時代偶像——這種偶像多如牛毛，我們都必須付出代價。為基督學的稱號和宣告、公式和主張，基督徒不需付出痛苦的代價，更不用說生命代價，但是，為了這位耶穌本身和耶穌全權代表的事物：上帝的和人的事業，他必須付出代價。

代表

人們是逐漸認識清楚耶穌的全部重要意義的。同時，在團體的虔敬用法中，古代的某些稱號形成自己的歷史，並發展出自身的可觀動力，給現代人的思考方式造成不少困難。尤其是“上帝之子”這一稱號，不僅在希臘宗教中使用，也在舊約中使用。在以色列的登基儀式中，國王被尊為“雅威之子”，被接受為子。¹⁶人們期待大衛的繼承人，他將以神之“子”的資格登上祖先王位，建立大衛對以色列的永恆統治。¹⁷這個稱號現在被用於耶穌。通過復活和提升，他被承認為地位已經確立，是有權力的上帝之子——正如在致羅馬人書開始¹⁸的古代信條所說，或者，用詩篇作者的話¹⁹說，他“誕生”於復活之日。

然而，這樣一個問題仍不可避免：復活的耶穌不是和塵世的耶穌一樣嗎？我們對已復活的耶穌的談論難道不適用於塵世的耶穌嗎？塵世的耶穌不已經是上帝之子了嗎？即使他的主權還是潛在的？所以，在新約其他諸書中，耶穌升入上帝之子資格的時期更早：在他在公眾中活動開始時的受洗之時²⁰或者他誕生之時，²¹ 或者甚至在誕生之前，和上帝一起永存之時。²²

因此，“上帝之子”這個號稱原來和耶穌的出身無關，而只和他的法律和權威身分有關。這是一個涉及功能、而非性質的問題。原來這個號稱不表示軀體上的上帝之子身分，而表示一種神性的入選和受權，表示這個耶穌現在替上帝治理他的人民。因此，“上帝之子”所指的耶穌不是作為超人的、神性存在的以色列國王的耶穌，而是由於上升到上帝右側而被指定的統治者：可以說是上帝的全面的全權代表，應該像上帝本身一樣受到全部臣民的崇敬。

塵世的、歷史的拿撒勒的耶穌通過言行²³宣稱上帝之國和上帝旨意，已經以上帝對公眾的律師出現。與此同時，他又不僅是法律意義上的上帝的委託人、全權代表、律師和代言人。

他沒有稱號或官職，靠所言所行以十足的存在意義上的律師出現：是個體的福音傳播者、受託者，事實上是上帝的知己和朋友。他憑藉對上帝的最終無法言說的感受、憑藉上帝的臨在、上帝的確實性、以及允許他稱上帝為天父的與上帝的某種特殊的一體性而生活、受難和鬥爭。在團體中他首先被稱為“子”這一事實可能是從他所宣稱的天父上帝那裡所來的幽光返照。自此以後，過渡到使用“上帝之子”的傳統就可以理解了。

對於當時的人來說，這個稱號比其他稱號更清晰地表明，拿撒勒的耶穌這個人是多麼密切地屬於上帝，他多麼緊密地站在上帝身旁而面對團體和世界，他只順從於上帝而絕非任何他者。因為最終被提升到上帝那裡，現在，在確定和綜合的意義上，他“一勞永逸地”成為上帝對人的代表。像上帝的“受託人”、“全權代表”、“律師”、“發言人”、“代表”、“代理”、“特派員”這些稱號，對許多人來說，現在也許比舊的名稱更為鮮明地表達了那些名稱所竭力表達的內容，那些舊名稱是“王”、“牧人”、“救世主”、“上帝之子”，甚至傳統道理所說的耶穌·基督三職（王、先知、祭司）。

但是，既然對耶穌來說上帝的事業即人的事業，那麼，就連塵世的耶穌也是人的公眾律師，因為有了他就是上帝律師的事實。他通過他的一生、言語、行動和受難實現上帝的旨意，是為了人的全面的福利，為了人的自由、歡樂、真正的生活、與上帝的機遇、為了愛。他全然傾心於上帝的，因而也是人的事業。而且絕對地堅持不懈，始終如一。在死亡中，他只是結束了他從一開始就宣講過的，就活出來的。他死不單是為他的“信念”。也不單是為了一般意義上的“事業”，而事實上他是在完全具體條件下死去的，為了被棄置、受輕蔑的人、為了違背法律者、逍遙法外者、各種罪人；他曾和他們結伴、為友、認同——因而遭到對手們的恥笑——這些人的確得到和他一樣的命運。他接受了他們的命運和他們遭受的詛咒。他作為罪人

的代表，甚至如保羅堅持說的，作為位格化的罪²⁴而死。他死不是按其最惡劣的意義（如他的敵人所認為），而是按其最崇高的意義（正如他的門徒憑藉復活越來越明確地體會到的）。他的死把自我疏異、自滿、自以為是的虔敬者和義人作為真正有過錯者和罪人揭示出來，弔詭式地他也是為他們而死。正如隨著時間的推移逐漸明顯那樣，他是“為眾人”而死的，不分民族、階級、種族或文化；他“為大家”、“為我們”而死。所以，拿撒勒的耶穌這個人確實是上帝的代表，而且，從最綜合和最徹底的意義上，“一勞永逸地”，超越時間與空間地，被證實是人在上帝面前的特派使節、代理人、代表。

然而，只是在那場災禍之後，耶穌才被證實、被確認為上帝和人的代表。為了從根本上打破律法、為促成新的自由、新的生存、新人，他必須首先付出死亡的代價。只有這樣，他才被逐漸承認是人子和上帝之子，是拯救者和和解者，是上帝與人之間新盟約的唯一中介者和大祭司，事實上是道，是上帝給人的真理和生命。他不是憑某種魔術般的或機械的辦法成為這一切的。他不是一個自己佔據某一職位而不向他人開放的代理人。²⁵雖然他是上帝和人的代表、使節、代理人，但他不壓制上帝，也不壓制人。他尊重上帝的旨意和人的責任。他號召人爭取自由，期待他們的同意。他走在前面，投入自身和上帝，激發人們模仿。

即使是被提升到上帝那裡，耶穌也是宣揚上帝之國，而不是自己；他自己沒有變成目的本身。正因為他是上帝之子、代表、使節、代理人，他才在每一件事上都是天父上帝的活生生
392 的指示者，因為上帝比他大。²⁶在上帝自身及於人之前，對人他是上帝的“先行者”。²⁷同時，對上帝他又是人的“先行者”，和那些追隨他的人或裹足不前的人融為一體。他的統治還不是確定的、最終的狀態。只是暫時的、臨時的。他的統治的特點是“尚未”和“但是已經”，是在滿全和完成之間，時

間與永恆之間的。因此，正如耶穌所宣告的，歷史的目標沒有因為宣告者變為被宣告者這一事實而發生變化。目標是、而且將永遠是上帝之國；在這裡，上帝的事業佔主導地位，絕對的未來變成了現在，代表把自己的統理權歸還給了他所代表的上帝，這樣，上帝就不僅在萬物之中，而且為萬物之主。²⁸

最終的標準

在整部新約中，耶穌都是被期待作為來審判死者和活人的世界審判者，他是在上帝之國完成其統治時出現的。雖然這一觀念堅實地根植於信仰中，但為我們有些現代人卻是奇怪的。參照上面剛說過的，也許比較容易了解。

甚至在當時就廣為流傳的審判死者的觀念，在早期猶太教和波斯宗教中，是和對末日的期待聯繫在一起的：這種審判不僅針對剛剛死去的個人，而且針對時間終結時的全人類。聯繫到耶穌的直接期待，我們已經看到，對完成的這種期待如何表現為早期猶太教的啓示錄，在解釋人類歷史的開端與結尾時又如何需要使用一種有辨別力的非神話化方法。²⁹我們必須稍微具體地探討一下這個問題。³⁰

從第一到第二十世紀的教會史指出，期待末日早來的歷史是一部充滿常常反覆出現的失望感的歷史，尤其是在所謂的“啓示錄”時代。但是，即使是像帖撒羅尼迦後書（大概不是保羅所寫）、³¹最終積累的惡、末日前的嚴重背教和體現為末日“逍遙法外的敵手”、或者——按照約翰書信³²——一個或幾個“反基督分子”（個人或集體）等等的概念，都不是像所設想的那樣，並不是有關時間終結的特殊天示。這些概念來源於猶太啓示文獻，³³部分地使用了古代神話主題，部分地使用了歷史經驗（安提奧古斯·伊皮法尼斯四世國王曾被尊為可見的神；復活的尼祿卡里古拉皇帝）。這些“啓示錄的”形象不能相互諧

393 調——不管它們這些稱號怎樣——無論如何，現在也不能被理

解為有關世界歷史終結之時「最後事物」時間順序的揭示或信息。它們沒有構成人類悲劇最後一幕的某種腳本。雖然至今還保留著流傳極為廣泛的好奇心，但是人並未得知自己將遇到什麼，將來會發生什麼事。全人類幾十億人大集會以待審判的圖景不過是一種圖景而已。

關於人類確切的前途，現在既沒有明確的科學推測，也沒準確的先知般的預計。在關於自由的歷史中，我們必須經常作好準備迎接某種不可從舊事物中推斷出來的、全新事物的出現。結尾不可從開始預定。人不應坐等這個終結，而應該在世界上和歷史中承擔起自己的角色。在自己給予和所得自由交織為一的情況下，人是不可取代的參與者，人應該賦予宇宙不可阻遏的進化以某種意義，並加上自己的印記。上帝之國的來臨不要求人消極被動，而是要求人在信仰的鼓舞下為了他人的利益大無畏地行動。不可在未來之中尋求逃避，而要頂住一切流行的懷疑主義和宿命論，在希望的鼓舞下於此時此地行動起來。在看到正在來臨的正義、自由和和平王國之時，應該為正義、自由和和平作出不懈的鬥爭：反對一切惡、奴役、荒蕪、沒有愛心、死亡的勢力。這裡沒有必要再重複我們就把相對化為絕對、就上帝的未來和人的現在的兩極所說過的話。34

人類歷史的結束和開端，人的終極未來和終極起源都是信仰的問題。在聖經中，這一切的意義是以易記，但自然是受時代制約的詩歌形象表達的；這些形象旨在喚起警覺和信心，以發現其本質信息。這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動和人在末日時的相應責任。但是允諾的結局不應被隨隨便便地等同於某種宇宙的災難和人類歷史的斷絕。雖然這是舊事物和惡的結束，但是應該被理解為是一種玉成和完成的結束。這是上帝對人類歷史的玉成，而上帝是忠誠的，是創造者和新創造者，猶如在進餐、慶節、婚姻、新天新地新世界等比喻中所傳達的。對新世界的持續的未來信

仰不加可否。在任何情況下，這都不意味著僵化的概念，而是永恆生活的動力：“未來世紀的生活”，即將要到來的世界的生活，這是信經的勝利結尾所表達的。

福音書，而不是啓示錄（也在原始基督教團體中廣泛地傳播）變成早期教會的特有文獻形式，也就不足為怪了。小啓示包容在——可以說被馴服於——福音書中（而歸給約翰的大啓示錄進入了新約的整體中）。³⁵這只能意味著應該從福音書方面理解啓示錄，而不是相反。³⁶眾所周知，在某一特殊的精神氣氛中，啓示錄表現出某種理解方式和觀念的框架，這框架應當和所涉及的事物、和信息本身明確區別開來。福音書中的啓示錄指的是什麼呢？毫無歧義地指向現在已明確無疑等同於人子的耶穌的顯現：預期在上帝統治完成之時出現的被舉揚的耶穌的功能和形象，最晚在這裡已經和預期在最後審判時出現的啓示錄的人子的功能和形象融合為一。世界的審判者正是耶穌，這一事實本身對於一切忠誠於耶穌的人都是希望的偉大標記。

米開朗基羅在西斯廷教堂製作的宏偉壁畫給人留下了人類“最後的審判”不可磨滅的印象。但是，藝術天才不是對有疑問的信仰所提出問題的答案：在這神話般地描繪的一切民族集合受審的圖景中，有什麼在今天依然有意義呢？姑且不談這幅傑作，而談論集合於造物主和完成者上帝那裡的全部的人豈不更好嗎？不過，有幾點還是有意義的。可以以多少有些否定的形式列舉出來。

歸根結底，我不能審判我自己，我也不能把這一審判交付給其他的人間法庭。

我含義不明、又好又壞的生存，就像作為整體的不諧調的人類歷史一樣，要求某種最終的清晰性和對某種確定意義的揭示。

一切存在——包括宗教傳統、機構、權威，都具有臨

時的性質。

真正的完成和真正的幸福，只有在全人類得以分享，而不是最後一代人享有的情況下，對人類來說才存在。

享有和平、自由和正義的圓滿社會的更好的未來是人只能夠爭取的：認為這樣的未來可以完全實現就是充當某種幻想、甚至名不符實的、人民的強暴造福者造成的恐怖的犧牲品。

其他特徵可以用更積極的形式羅列。

只有通過和上帝明確的終極實體相逢，我的生活才能獲得充分的意義，人類的歷史才能變得明晰，個人和人類社會才能達到其真正的滿全。

395

在通往完成的路上，對於在個人生活和在社會中積極地和痛苦地實現真正的人的存在來說，被釘上十字架，但還活著的耶穌是最終的審判者，是可靠的、永恆的、終極的、確定的標準。³⁷

他是人類根本存在的楷模，是量度一切人、基督徒和非基督徒的標準，而在這方面受到同樣對待的非基督徒常常比基督徒更符合這些標準。³⁸ 這個標準將僅在上帝之國的未來確立，但是現在就已要求作出決定，所以約翰福音才能夠堅持認為審判已經進行。³⁹ 世界審判的思想把基督徒有力地拉回到這終極的標準之中，使他們意識到現在每一時刻的暫時性，能夠抵擋佔主流地位環境的壓力和時代精神的誘惑，並且按照上帝旨意以人的全面的精神和軀體福利為行動指針（這就是福音書有關審判敘述⁴⁰中的“肉體上的慈善工作”所指的）。

這一切的結局會是什麼呢？應該立即指出，這整體的結局是不明顯的。不僅全部這些觀念和見解不足以說明創世和新的

創世，而且看來也不可能回答有如全人類的拯救這樣的終極問題（全人類包括歷史上的全部大惡棍，包括希特勒和斯大林）。

神學中最偉大的思想家，從奧利振和奧斯丁，經過阿奎那、路德和加爾文，直到巴特，都一致竭盡全力探索有關人和人類最後命運、被上帝選拔、先決、預定等等奧秘問題，卻不能夠揭開奧秘的面紗。現在我們所知道的只是：藉助於新約或者現代問題的簡單解決方法，我們是不能夠公正對待上帝之道的始末的。憑藉人類的一部分受到詛咒的斷然先定——加爾文的“雙重先決”思想——或者一切人享有永恆幸福的斷然先定——奧利振的“普遍眾生復位”都不可能。說上帝必定拯救一切人（普遍和解）和必定排除人最後由他面前撇離（地獄）的可能性，都和他的賜福和仁愛的主權自由相矛盾。但是，設定上帝不能拯救一切人和——姑且說——放空地獄⁴¹也同樣是錯誤的。

396 新約中的審判敘述宣告一個明確的人類畫分。但是，其他的敘述——尤其是保羅的——則指出一切人都得寬恕。⁴²新約中前一類敘述和後一類敘述是不諧調的。因此，正如現在許多神學家所說，問題只能繼續討論。但是，應該指出，考慮到某種可能的雙重結果的徵兆，任何人也不應該輕視自己個人責任的無限的嚴肅性。但是，這種個人責任的無限嚴肅性不應使個人感到絕望：個人在上帝的寬恕沒有止境這一事實中，在每一個人都有得救機會的情況中得到鼓舞。我們的同伴，受壓迫和受艱難人們的朋友——耶穌這個人被宣佈為審判者，這一事實本身表明，人不必像在中世紀為死者所作的樂段中那樣戰戰兢兢地等待“憤怒之日”（切魯比尼、莫札特、白遼士和威爾第等人安魂彌撒曲中的戲劇性高潮），而可以在古代基督教的“我們的主，祢來吧”的愉快和安詳中等待與他會晤，和一切人與上帝的會晤。

我們毋須從認識上掌握這一問題高度複雜的思辨細節。⁴³但是我們也不能夠滿足於個人主義唯靈論的口號：“拯救你的

靈魂。”對於我們的要求是和其他人在一起為更好的人類世界而鬥爭，為將要來臨的上帝之國作好準備，在實踐中遵循被釘上十字架的耶穌的標準。遵循被釘十字架者的標準？

3.最終的區別

“阿列克撒梅諾斯崇拜他的上帝。”這是現存最古老的十字架下面的銘文：這段具諷刺性的文字把被釘上十字架者表現得長著驢頭，大概是第三世紀所作，在羅馬皇帝故居帕拉亭發現。這個事實在這裡表現得最為明確：被釘十字架的耶穌的信息看來絕不是教導，卻更像是一個拙劣的玩笑，或者像保羅在哥林多書所說：“在猶太人為絆腳石，在外邦人為愚拙。”¹

重新評價

“十字架名稱本身永遠也不應該接近羅馬公民的軀體，甚至不應進入他的思想和視聽範圍。”這是西塞羅在羅馬法庭上為拉比留斯·波斯圖穆斯演說中所作的論斷。²西塞羅認為，如果波斯圖穆斯曾在外省下令把羅馬公民釘上十字架的指控屬實，那麼就不能為他辯護。他認為，釘上十字架這種刑法是最殘酷、最令人厭惡、最令人恐怖的處死方法。³在羅馬皇帝君士坦丁取締這一作法之後很久，一直到五世紀，基督徒在描述耶穌在十字架上受難方面仍然遲疑。大規模的這類描繪遲至中世紀歌特式教堂建立才成為通例。

397 因此，十字架是一件野蠻而殘酷的事實，絕不是一個超時間的神話，更不是一個宗教象徵或者裝飾品。這是歌德從內心不喜歡的東西：“一種又輕又小的榮譽性十字架總是增加生活的歡快：有理性的人卻不應該不厭其煩地去挖掘和移植髑髏地這個陰森森的十字架，這實在是太陽光下最為令人厭惡的東西。”⁴歌德談的是世俗人道主義，而佛教禪宗大師鈴木大拙則說過類似的關於世界宗教的話“每當我看到基督被釘在十字架

上的形象之時，我都不由自主地想到基督教與佛教之間的鴻溝。”⁵ 猶太人、希臘人或者羅馬人——誰也沒有想到要把一種積極的、宗教的意義和這個逍遙法外者的受刑架聯繫起來。耶穌的十字架對有教養的希臘人來說，必定像是一件野蠻而愚蠢的物件，對羅馬公民則像純粹的恥辱，對虔誠的猶太教徒則像是上帝的詛咒。

正是這個恥辱的行刑木樁子現在以一種全然不同的面貌出現。當時人人不可思議的東西憑藉對雖被釘上十字架卻依然活著的耶穌的信仰達到：這個恥辱的象徵以一個勝利的象徵出現。如隸和起義者的這種蒙辱的死亡現在可以被理解為贖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給生命的血腥印記，變成爲棄絕沉溺於自私自利生活的呼籲。正如尼采在他對基督教的嚴厲譴責中所正確指明的：在這裡宣告了對一切價值觀的重新評價。這不意味著像基督徒有時所設想的和尼采正確地擔心的那種壓制和虛弱自卑感。這意味著無數人採取的勇敢地生活的態度，甚至面臨致命危險也無所畏懼：通過鬥爭、受苦、死亡，對真正的自由、愛、人道、永生寄以堅定的信賴和希望。而那侮辱、那純粹的厄運則變成了一種非凡的拯救經驗、進入生活最佳之道的十字架之路。⁶

顯然，早期的基督教團體不是一蹴而就地認識了被釘上十字架的彌賽亞的奇恥大辱的——雖然這對於確立耶穌的權威極爲重要。復活日沒有消除這種困惑。對十字架的討論貫穿了新約各書（在這裡不必分析所有的層次），而受難故事是最老的關於耶穌的完整故事這一點不是沒有道理的。只有在時間進程中，十字架才被逐漸承認爲基督教信仰和生活的核心和總體。然而，團體內部的討論和團體之外的護教都需要一種更深刻的思考，以便確知十字架是如何標誌著對基督教團體和猶太教、希臘宗教和羅馬宗教，事實上還有信仰和非信仰之間的區分的。

藉助於復活體驗，取代最初沮喪和沉默的是，首先出現了

堅強的信念：按照上帝的指令，一切都要發生；按照上帝的旨意，耶穌“必須”走這條路。舊約中的許多事例——受迫害的
398 先知、上帝無辜地替代許多人受苦的僕人、象徵性地承擔罪過的祭獻動物——逐漸地給十字架殘酷而無意義的事件帶來一種積極的意義。據說，一切都是“按照聖經”發生的。這最初是指舊約整體，因為耶穌是彌賽亞，舊約是一定處處談到他的。為發現談指耶穌之處，必須作出特殊的註釋。猶太傳統沒有預見受苦，甚至在以賽亞僕人之歌⁷中也沒談到被釘上十字架的彌賽亞。但是，這樣，從十字架方面，舊約就日益得到理解，而十字架也從舊約方面日益得到理解，因而上帝——舊約的上帝在耶穌身上行動這一事實也就日益明確。這樣發展起來的“十字架神學”就大規模地一方面見於四福音書最早的一部，另一方面見於保羅書信。由此看來，顯然就連常常被從“道成肉身”方面理解的，像“上帝之子”這樣的稱號，也只能從十字架方面得到正確理解。

馬可沒有提及聖嬰故事，但在他的福音書中表明受難故事作為神之子身分的啓示事實上取代了聖嬰故事。⁸耶穌是上帝之子，這是馬可福音記載的第一句話；可能是馬可的話。但是馬可沒有以奇異的誕生或者概念作為他的主張的依據，他甚至沒有提及這些。他的依據是上帝的委託，叫耶穌在洗禮時遵從一種特殊的道。⁹據馬可認為，耶穌是彌賽亞和上帝之子這一事實一直沒有向大眾揭示。只有魔鬼¹⁰，最後還有彼得知道——他是表白了信仰的門徒——但他們都被迫保持緘默。彼得宣告他是彌賽亞之後，旋即出現了第一次的受難通告：彌賽亞之路要通過十字架，凡追隨他的人都不能避開自己的十字架。這樣，彼得的誤解就得到了強烈的更正：“撒旦！退到我後邊去吧！”¹¹只有從十字架方面，才能正確理解耶穌的彌賽亞秘密；這秘密是馬可本人引入福音書的。據馬可認為，耶穌從未使用過“上帝之子”這一稱號，只是在受難時他人使用時才接受了它。只

有在他死後，才有人——一個異教徒——能夠自發地承認這個人是上帝之子。只有在耶穌死（和復活）之後，他的秘密才得爲人知並得到宣告。

但是，早在馬可之前，保羅（他也同樣沒有提及聖嬰故事）就認爲聖子身分是完全地、全部地指向耶穌的十字架和復活的。

399

超越狂熱和嚴厲

使徒保羅¹²認爲自己是被選擇出來在非猶太人中間宣講福音的；對他來說，基督的福音本質上是被釘上十字架耶穌的福音，而這被釘上十字架的耶穌則又是作爲整體的地上耶穌的——姑且說——精華。簡潔地、扼要地說：基督的福音就是十字架的道。¹³不應該取消或者抽空這話的意義，也不應該壓制或神話化。如果我們比較致帖撒羅尼迦人較早的第一書信和他後來很不相同的作品，那麼，看來，他的對手們——尤其是在哥林多和加拉太的那些，他們對福音大事削減和竄改——迫使保羅把自己的宣告變得更爲集中和簡練。正是依據那被釘上十字架的，保羅的神學才逐漸獲得顯然有別於他人的那種尖銳的批評特徵。憑藉這一核心——甚至對保羅來說這也不是全部——他對付了全部情況和問題。因此，同時，他能夠對左派和右派都作出了極爲恰當、又很連貫的思想批評。

a. 一方面是人人皆知聲名狼籍希臘海港哥林多¹⁴的那些進步的、屬靈的熱中者們，因爲他們接受了洗禮和聖神，參加了聖餐，所以就想像自己已確保得救，甚至十全十美。他們認爲地上悲慘的耶穌是過去的事，想要祈求升天的主和戰勝命運勢力的勝利者。他們從獲得聖神、從他們“高超的”知識中推斷出一種自作保證的自由；這種自由允許他們沉溺於形形色色的自吹自擂、傲慢自大、毫不仁愛、剛愎自用、動用暴力，甚至大吃大喝，甚至和聖妓通姦（所謂“哥林多化”）。保羅提請這些放縱、空想、淫蕩的復活幻想者、這些想要在地上預見天

堂的人，轉向被釘上十字架的耶穌。

從一開始，他就想要宣告耶穌，僅耶穌一人。面對這在困境中為弱者死去的耶穌，一個人怎麼能夠誇耀自己的宗教才能和力量，或者吹噓自己的高度智慧和宏偉作為呢？他怎麼能夠不擇手段地去實現目的、濫用自由、在上帝面前擺架子，以求凌駕於弱者之上和上帝本身的愛心之上呢？正是在被釘上十字架者的懦弱和愚癡中——上帝本身的懦弱和愚癡似乎也在這裡顯現出來——上帝起死回生的能力和他壓倒一切的智慧最終地佔了上風。在十字架上特別明顯的上帝的懦弱，證明比人的強力更強。他的愚癡表現得比人的智慧更為智慧。從新生方面來
400 看，的確是十字架才對全部憑信賴忠誠於它的人表現出上帝的智慧和力量的。憑藉對被釘上十字架者的信仰，人才能夠不作為一個放蕩之輩，而是為了他人使用自由：才能夠為了團體的利益運用聖神賦予個人的才能，才能夠通過積極的愛大膽行事。這被釘上十字架的和活的耶穌因而對信徒來說就是已經確立、不可取代的依據。活著的被釘上十字架者是信仰的基礎。他是自由的準繩，他的確是所謂基督徒的核心和規範。

十字架是重大的問題，而復活就是答案。通過保羅，十字架本身變成了重要的答案，並對有關復活的虛假概念提出疑問。針對全部假進步者對復活和自由的激情，十字架依然是一個警告性標誌，它迫使人面對它的實體，並號召人跟隨被釘上十字架者。保羅針對否定論者強有力地加以保衛的基督福音的核心絕非其他，而正是被釘上十字架者；對於基督教團體來說，他沒有死而一去不返，而是現在依然活著，活到未來。復活的基督實行統治，是為被釘上十字架者服務。復活不取消十字架。復活確認十字架，但不是通過贊同它的侮辱性，而是通過把這種侮辱性變成善和有意義。因此，復活的信息一刻也不會使十字架的信息變得含糊。15 十字架不僅僅是通向榮譽之路上的“轉運站”，不僅是通向獎賞之路，不僅僅是一個“拯救事實”，

加在其他事實上。它是活著的基督的永存的簽字。如果沒有被釘上十字架，這個基督又會成為什麼樣子呢？被舉揚的基督一直與塵世基督的傷痕正確地描寫在一起。只有耶穌受難日的重擔和苦難不被忘記，復活日才能得到正確的理解。唯其如此，永生的觀念才可能不僅僅是對現代十字架、個人痛苦和社會問題的一種安慰。我們不能夠沉溺於對死後生活的一廂情願的夢想，而應該在死亡以前、在此時此地改變生活和社會環境。

b. 然而，另一方面，還有右翼的反對者，他們是小亞細亞加拉太省那些保守虔敬的道學家，¹⁶被猶太化的傳教士們攪混了頭腦；他們所不同於哥林多熱中派的是，他們不預期未來，而是面向過去。他們認為脫離律法的自由是一種荒唐。除了洗禮和對基督的信仰之外，他們還認為猶太人的禮儀、割禮、安息日、年曆、猶太人生活的其他誠命，甚至“自然因素”都是重要的。他們認為，通過宗教實踐、道德成就、虔誠工作就可
401 面對上帝。他們把上帝的許諾視為自己的特權，把上帝規誡視為他們自我聖化的手段。

保羅也把這些律法虔敬派和被釘上十字架者對照，他們要歸返到古代儀禮的和道德的律法論去，而耶穌無需乎到他們那裡去，為他們而死。他指出，這個被釘上十字架的耶穌並沒有要使虔敬者更虔敬，而是轉向了那些被遺棄者、不信宗教者、違反律法者、不信上帝者；

自己是服從律法的，但是使律法根本性地相對化了，他在自己的宣教中使愛和寬恕的上帝和律法的上帝對立起來；因此，對於律法和秩序的衛士來說，他就像是罪和罪人的僕人，因而以法律的名義被當作罪犯釘上了十字架；

為違法者和不信上帝者承擔了律法的譴責，這樣，在賦予生命的上帝針對律法對他加以維護之後，最終地使人擺脫了律法的譴責而去爭取自由和真正的人性。

保羅認為，人們如果遵重這被釘上十字架的耶穌，他們就

可以不再受制於猶太人的律法或禮儀，或任何其他宗教習俗。他們只能成爲真正自由的基督的人，把自己和自己整個命運託付給上帝，是“在基督裡的”人，因而是“基督徒”。這是信賴的信仰之道，對於猶太人和非猶太人、主人和奴隸、受過教育和沒受過教育者、男人和女人、甚至信宗教者和不信宗教者，都是切實可行的。因爲這不需要特殊的先決條件、專門的傳統、宗教的諳熟、虔敬的見證、禮儀活動或者先期的道德修養。遵從耶穌所要求的一切就是這樣簡單地把自己託付給上帝，可以不計我們全部的弱點和過失，但是也不計我們的特權、優點、成就或主張。

真正地成爲上帝的孩子和真正具有人性又是指什麼呢？

這是指放棄一切虔敬的夢想，擺脫幻想，承認我們的努力在涉及最後決定時都無濟於事：承認遵從禮儀詞句和道德法（這些永遠不能完全實現，因而不斷地製造出新的負罪感）我們是不能在上帝那裡取得進步的；我們全部的道德努力和虔敬實踐都不能理順我們和上帝的關係，我們的成就都不能得到上帝的愛。

這是指完全依賴這個基督並相信，上帝特別想要幫助那些被遺棄、不信宗教、違法、不信上帝的人，他出自純粹友好之情親自理順我們和他的關係。

這是指在十字架的深邃秘密中看到上帝的恩典和愛：上帝不是按照人的行爲以人的方式評審人，而是從一開始就直截了當地接受、贊同和愛人的。

402 凡是承認這一切的人，就不再是一個受律法、禮儀，因而還有人的統治下的奴隸。他就真正是上帝的孩子，因而具有真正的人性。

作爲這位天父的成年子女，具有信仰的依靠態度，但是不受律法的約束或做出成績的壓力，這樣的人就會享有完全的自由而又能夠服從上帝，並忠誠於人。他能夠避免全然龜縮在自

身之內（這是罪），能夠爲了他周圍的人生活，而且通過積極的參與、憑著愛，事實上充分地實現旨在爲人的幸福而服務的律法。

這一切均可更爲詳細地見於保羅致哥林多人和加拉太人的書信。但是，細心的讀者不會注意不到保羅和耶穌之間的可觀的區別的。

只憑信仰

有時候保羅被描述爲基督教的真正創建者。或者，像尼采發展自由神學思想（F. 歐偉伯克的？）時在《反基督》中所提出的，他是基督教的主要曲解者嗎？尼采表達了對耶穌的同情：「實際上只有一個基督徒，他是在十字架上死去的。『福音』死在十字架上。」¹⁷但是他嚴重地誤解了保羅，譴責他是「非福音書作者」、「憑著恨編造」、「好消息報告者的反面」、「一個憑藉仇恨、仇恨幻覺、仇恨的頑固邏輯的天才。」¹⁸甚至有些基督教神學家也很膚淺和愚蠢，異口同聲地把「回到耶穌那裡去」的喊聲作爲和保羅決裂的一項要求。

保羅及其神學對世界歷史的意義是毫無疑義的。他開闢了非猶太人在神學方面和實踐方面絕對自由地接近基督福音的道路。他們不必變爲猶太教徒，不必受割禮，不必受猶太教數不盡的潔淨禁忌、有關食物和安息日規定的約束和外邦人所不熟悉的條規的限制。只是通過保羅，對有別於希臘猶太人的外邦人的基督教傳教才得到成功。只是通過他，巴勒斯坦和希臘的猶太人才變成爲一個由猶太人和外邦人組成的集體。只是通過他，一個小小的猶太人派別最後才發展成爲一個世界性宗教。顯然——但是這一點值得進一步研究——在關於耶穌的死亡和復活、關於與耶穌有關的事件方面，在耶穌本身的福音和猶太—希臘教的解釋之間是存在著本質性區別的。

然而，只有無視於耶穌本身極徹底的意願、生活和痛苦，

或者保羅強力的要求，用猶太—希臘術語來說，他像耶穌那樣依據萬物即將終結的前景所作出的提議：只有無視這一切，才
 403 能夠掩蓋這一事實：“回到耶穌那裡去”的號召貫穿著保羅書信，挫敗了要把福音變為猶太教或者希臘宗教思想的一切企圖。保羅思想的核心不是人（人類學），也不是教會（教會學），甚至不是總體的拯救史，而是被釘上十字架而已復活的基督（被理解為耶穌救世學的基督學）。這是一種在總體上為了人的利益的基督中心論，以神中心論為依據並在其中達到頂點：“上帝通過耶穌·基督”——“通過耶穌·基督走向上帝”。因為聖神漸漸被置入這種兩位一體的公式中——上帝和耶穌·基督在個人和團體中都出現並且活躍於聖神之中——這些公式在這一早期階段就已被保羅化為三位一體的公式，即三位一體說後來發展的基礎；三位一體的上帝是聖父、聖子和聖神。

保羅從創世、通過給亞伯拉罕的諾言和摩西律法、直到教會和世界即將面臨完成的拯救史全部觀念——即亞伯拉罕——基督線索¹⁹和基督——亞當線索，²⁰ 以及教會即猶太人與外邦人團體和基督的身體，²¹ 這一切表達的是同一事物，其一成不變的重要中心就是被釘上十字架後又復活的耶穌。這個中心可以被稱為“基督學”、“初傳”、“十字架神學”，或者“成義的福音”。²² 只有以這個中心為依據，我們才能正確理解保羅對基督傳統的加工和對舊約的使用；他對律法與信仰、上帝的憤怒和恩典、死與生、罪與上帝之義、精神與文字、以色列和外邦人等所作的全部劃時代的神學評論；還有他關於宣教、教會、聖神賜贈、洗禮和聖餐、在自由中的新生和希望滿全²³ 的論斷。

有些自由派釋經家認為保羅對歷史上的耶穌不感興趣，在第一次世界大戰之後，辯證神學（K. 巴特）和福音傳播神學（R. 布爾特曼）接受了這種觀點；但是近期的討論表明這一觀點是不能成立的。在保羅敘述中沒有故意貶低耶穌傳統的情況。

但是，難道保羅沒有說他不想“憑著肉體認識基督”嗎？²⁴然而，他說這話卻也不意味著塵世的耶穌有別於升天的耶穌，被釘上十字架的耶穌有別於復活的耶穌，歷史研究發現的“歷史上的耶穌”當然不是和作為信仰對象的基督對立的。他指的是他曾理解（或誤解）的耶穌，當時他正在以一種自然的方式、沒有信仰，亦即“憑著肉體”來迫害基督徒。這個耶穌是和他現在（皈依之後）以一種神靈的相信方式，亦即“屬靈的”方式所認識（承認）的耶穌·基督相對立的。因此，這裡談不到什麼另一個耶穌·基督，而只是和他的關係發生了根本性的變化。²⁵

保羅的書信，我們已經看到，大部分是片斷性的零散著述，
404 包含著對基督信仰的基本教義問答式的介紹；在這些書信裡，保羅只是偶爾求助於耶穌的福音傳統。但是他對主的態度無疑是積極的。在保羅確實可信的著述中，至少可以引證出二十段，他在其中是明顯地以耶穌福音傳統為依據的。²⁶我們可以正確地推斷，除了他十分偶然得到的這一切之外和之上，他還有很多可告訴團體的，即他在耶路撒冷、大馬士革、安提阿和其他地方聽到的關於這個塵世和歷史的耶穌的信息、行為和命運。例如，在哥林多十八個月的講道和傳授要理的過程中，保羅不大可能只用一些新的變通說法不斷重複著被釘十字架和復活的耶穌的這種抽象福音。

在一定程度上，舊約在保羅書信中也只起了很小的作用（事實上，在帖撒羅尼迦前書、腓立比書和哥林多前書與後書的大部分中，都沒有起作用），然而，舊約是經常出現在保羅這位以往的法利賽人神學家思想中的。只有在必要的時候，由於和猶太人或猶太教基督徒進行爭論，舊約才明顯地出現，例如，在加拉太書和羅馬書中。因此，保羅在涉及歷史的耶穌，因而涉及十字架和復活時如果強調上帝的活動，那麼，這必然是因為他知道，而且設想他的讀者也知道耶穌諸傳統。這些傳統雖

然沒有表現在他的書信中，但是其範圍則不應低估。然而，這些資料的確提供了某些十分重要的信息。

顯然，基督徒團體的這位原來的迫害者是有能力講述耶穌爲什麼被判處釘上十字架，他自己爲什麼認爲他不得不迫害這團體的。按他自己的說法，他這樣做是因爲“就律法說，我是法利賽人”，²⁷“爲我祖宗的傳統滿懷熱心”。²⁸保羅這個塔爾蘇斯地方的希臘猶太籍基督徒，很可能是在和耶路撒冷團體的猶太籍基督徒希臘人發生衝突時起來反對耶穌對律法的批評的。由於律法（律法書和哈拉卡）受到質疑²⁹的方式非凡，他對上帝及其律法的真正法利賽人的熱情受到挑戰，所以他決心積極鬥爭反對這團體，“極力”地，甚至把它“殘害”。³⁰一個被釘上十字架的彌賽亞在律法譴責下給任何猶太人造成的羞辱都只可能會強化他強烈的迫害狂熱。³¹

這一切都很好地說明了這個法利賽人律法虔敬楷模是如何變成基督徒團體和信仰的迫害者的。然而基督徒的這個狂熱迫害者又是怎樣變爲被釘上十字架者的使徒的呢？迄今還沒有人從心理學或歷史學上加以解釋。保羅本人沒有把這一根本性變化原因歸結爲人的教導、新的自我理解、英雄般的努力或者通過自己的辦法達到的皈依。相反，他談到了被釘上十字架而現在又已復活的基督的“啓示”（“看見”），這一點他沒有描
405 述，也不易解釋，³²而“啓示”的結果就是徹底的皈依。³³在這裡也有一種聖召。但是，只有在他的見解或者他的福音受到爭議時，他才三言兩語地談及作爲他使徒身分和使徒自由依據³⁴的這一事件。人，而不是律法，才是上帝的事業，歸根結底，上帝只承認這一點。現在，保羅理解了十字架上的死是律法造成的。但是，與此同時，因爲上帝自己認爲耶穌反對律法正當，所以他把十字架看作是脫離律法譴責的象徵。³⁵如果上帝和人（義）之間的正確關係是以律法爲依憑的，那麼耶穌就算死得徒勞了。³⁶

保羅一生所理解的“恩寵”，作為完全不應得的上帝的情誼，是以這種對於作為活的、真正的主向他顯現的耶穌的活的體驗為依據的。自此以後——除了在考慮受困擾弟兄的良心時³⁷——保羅不妥協地保衛信仰基督的基本意義，憑藉純粹的恩寵，反對使用“和”字的傾向：通過耶穌憑藉信仰和通過猶太（或其他）律法效用獲拯救？他在一封最長、最嚴謹、最概括的書信中詳述了這一福音，信是在他認識羅馬基督徒團體之前寫給他們的。³⁸依據從創世到完成的拯救史全過程，從猶太人和外邦人³⁹的普遍的罪出發，他解釋了人最終的幸福、拯救怎樣才能只依靠對耶穌·基督的信仰⁴⁰達到：在這一信仰基礎上，他又鮮明地勾勒出了享有自由和希望⁴¹的源於聖神的新生活和上帝拯救猶太人和外邦人的偉大計劃，⁴²並且推斷出基督徒生活的最重要成果。⁴³

正如在早些時候給加拉太人的一封書信中那樣——雖然指出上帝的律法本身是好的，但是不能引向拯救，這種提法更為平衡，較少辯爭性質——保羅單只求助於耶穌和上帝的恩寵否認還有其他條件用以建立人和上帝的正確關係。人的拯救不取決於任何規定的律法著作、虔誠的禮拜和道德上的努力。這單獨取決於對耶穌·基督的信賴的信仰。正如保羅用他那時代具有司法色彩語言所說的，有罪責的、有罪的人“被釋罪”、“被宣布正義”、“被維護”，是面對著上帝和他的審判的，不是以律法本身的良好作用為依據，而是通過上帝的恩寵和情誼，只依據信仰。⁴⁴羅馬書中常被引用的文句可以以現代形式複述為：“我們認為，只要人委身於上帝，因而接受上帝想要賦給他的東西，人就能夠和上帝建立起正確的、良好的關係，而無需滿足任何宗教要求。”⁴⁵

死亡，這也成了保羅的衝突和對他的致命威脅。他關於律法的教導——這裡有一種基本的連續性——代表了耶穌宣教的延續。從耶穌的死來看，這當然是一種激化的延續：在這一意義上，耶穌和保羅之間不存在簡單的延續性，而僅是非延續性中的一種延續性。在歷史的耶穌和保羅的宣教之間存在著耶穌的死亡：對律法的置疑造成的死亡——其意義被復活揭示，保羅在這死亡中見出了上帝在耶穌身上的行動。保羅在十字架上的死亡中看到歷史的耶穌所帶來、所經受和忍受到底的一切，原因就在於此。被釘上十字架的耶穌顯然是可以和歷史的、塵世的耶穌認同的，因此，歷史的、塵世的耶穌也是保羅信仰必不可少的先決條件和組成部分：這樣，對被釘上十字架和復活的耶穌的信仰就可免於被降低為幻覺或者非歷史的神話。藉助於十字架，保羅就把握住，並經常地維護住了耶穌塵世存在的現實和意義。

對於保羅來說，“十字架的話”的確說出了關於耶穌宣教、行為和命運所該說的全部的話。憑著為信者而活著的這個人的十字架，保羅作為神學家就能夠表明耶穌實際所做、和往往僅含蓄地說出的種種。保羅沒有提出一個綜合性的神學綱領。即使是在羅馬書中，他的神學——以被釘十字架和復活的基督為依據、而本質上只以很少幾項基本的、主要的主題為依據——也是關係到這一團體的整個具體狀況的。但是，在特殊的文段中，保羅明確地堅持以神學詞語從死和復活方面思考和發展在耶穌宣教中以非神學詞語表述的一切。為此，他使用了他的文士知識，尤其是經典註釋，和希臘環境中的許多術語和觀念。因此，對於任何從耶穌福音傳統觀點來研究福音的人，保羅對耶穌福音的解釋都必定首先是以一種十分不同的面貌出現的：重塑為十分不同的展望、範疇和概念。然而，通過較為深入的研究就不難發現，耶穌宣講的成分要比由個別詞語或句子所體現的多得多，宣教的“實質”已經完全進入保羅的宣講。

像耶穌一樣，保羅也生活在一種對即將來臨上帝之國的迫切期待狀態之中。但是耶穌嚮往的是未來，而保羅則回顧死與復活中的轉折點。他認為復活和未來的完成（與普遍的復活）之間的過渡時期是在被舉揚的基督現今的統治之下。

像耶穌一樣，保羅的出發點也是人的罪，甚至是義人、虔敬的人、守法的人的罪。但是，保羅是從神學上發展這種見解的，使用了舊約資料，特別是用亞當和基督的對比。

像耶穌一樣，保羅所帶來的福音也把入投入危機、喚醒信仰、要求皈依。但是，在保羅那裡，上帝之國的福音集中在十字架的話中，而十字架造成了恥辱，從而使猶太式和希臘式的自負陷入危機。這就是遵從律法態度的終結和人類智慧的終結。

像耶穌一樣，保羅也不重視有關魔鬼的理論或者驅邪的實踐，而是從事於和惡魔勢力的鬥爭，這一勢力的統治正在結束。但是對保羅來說，即使這種勢力依然有效，通過耶穌的死和新生，在原理上它們已喪失了力量。

像耶穌一樣，保羅也請求上帝承認他的工作。但是保羅這樣做是以耶穌的十字架和復活為依據的；他認為在這一點上，上帝的行為造成了一種確實的突破：從耶穌含蓄的、以事實為據的基督學之中，在他死亡和復活之後出現了團體的明確而顯著的基督學。

像耶穌一樣，為了人，保羅也從根本上使律法及其全部潔淨禁忌、關於食物和安息日的條規相對化了：現在，以色列的信仰明顯地集中於律法的中心和本質因素上，律法被簡約成為很少幾項有效的、明確的基本要求。但是對於保羅來說，律法判處的死亡意味著作為一種拯救方式的律法本身的終結和憑藉信仰耶穌·基督得到拯救的新方法。

像耶穌一樣，保羅也從純粹的恩寵出發維護赦罪：罪

人的成義。但是保羅對罪人、對不信上帝者（猶太人或外邦人）的成義信息是以耶穌在十字架上的死為前題的，耶穌的死被理解為是為罪人、為不信上帝者的死。

像耶穌一樣，保羅也超越了律法的界限，以十分實際的方式對待窮人、被遺棄、被壓迫的人、局外人、逍遙法外者、違法者，在語言和行動上保衛了一種普救論。但是耶穌對以色列理論上的普救主義和他對外邦人世界的實際的普救主義，對保羅來說，考慮到被釘十字架和復活的耶穌，就以色列和外邦人世界來說，變成了一種原則上正式的普救主義，使得對外邦人的傳教成為可能。

408 像耶穌一樣，保羅也把對上帝和鄰人的愛宣佈為對律法的實際遵從，並且以徹底服從上帝的態度、在為同伴、甚至為敵人大公無私地生存中體驗這種愛。但是，保羅在耶穌的死亡本身中洞察到了上帝和耶穌本身的這種愛的最深刻啓示；對他來說，這一啓示變成了人自己愛上帝和鄰人的基礎。

因此，可以說，保羅所特有的、作為他關注中心的這一成義信息，早已出現在耶穌的比喻故事和登山寶訓中，但是耶穌的死和復活給這一信息增添了一種決定性的新面貌。所以，保羅的啓示信息被正確地稱為“應用基督學”。這樣，它自然變成了正確應用基督學的批評規範，而與一切使其瑣碎化、抽空其意義或者甚至使其理想化或加以改頭換面的企圖對立。

在教會史全過程中，每當作為人與上帝、人與人關係楷模的被釘十字架和活著的耶穌的本質重要性變得模糊時，僅憑對耶穌·基督的信仰成義的問題就會驟然獲得一種新的意義，並導致一種神類分辨。在這樣的時刻，保羅的致羅馬人書和致加拉太人書就又發揮出一種真正的爆炸性力量。在奧斯丁時代，貝拉基主義也是這樣。同樣的還有通過工作達到聖潔的中世紀

觀念和尤其是宗教改革家時期羅馬人對權威的濫用。同樣的還有變為理想主義—人道主義的文化新教主義和卡爾·巴特在第一次世界大戰之後激烈反對的國家社會黨思想。在今天，以按成果付酬原則為依據的對工作的世俗化虔敬態度難道不是也如此嗎？

這一切並不是說“只憑信仰”——這是“僅憑基督”或“僅憑恩寵”的一種回聲——意味著排除善工。但是，求助於任何種類的善工都永遠不能成為做一名基督徒的基礎和在上帝前成義的標準。重要的是以信仰的信賴態度絕對堅定地通過基督耶穌依靠上帝；人類的失敗和任何善工都不能勝過這一點，但是
409 這一點明顯地引導出愛的工行。這是一種具有非凡慰藉作用的信息，為充滿不可避免失敗、錯誤和絕望的人生提供出一個堅實的基礎。它使人生擺脫完成虔敬工作的壓力，即使在最惡劣的情況下也使人生保持自由、智慧、愛和希望。

這一信息不再應該是天主教神學和新教神學之間爭論的對象。46 在長期爭論“只憑信仰”之後，對於聖經的幾種較為近期的普世神學解釋明確表現了特別是對羅馬書中一個重要段落的共同理解：“所以我們看定了，人稱義是因著信，不在乎遵行律法。”47 當然，個別的語句和觀念在“成義道理”中是不重要的。我們已經看到，保羅在哥林多書中說的就不一樣，他用了像上帝和人的“智慧”和“愚癡”這樣的詞語，這些詞語可以說沒有什麼律法含義。重要的是現實，每個時代都必定用自己的話來表達。

因此，保羅——一個不講恨，但講愛的人，“喜訊”的真正傳送者——沒有創建一種新的基督教。他沒奠定新的基礎。據他自己說，他是在已有的基礎上建設的：48 耶穌·基督是保羅宣教、和他傳播福音的根源、基礎、內容和規範。從耶穌死亡和復活之後根本不同的情況方面看，他保衛的不是某種不同的、而是同一個事業：耶穌的事業正是上帝的事業和人的事業

——只是在現在，在死亡和復活之後，才被理解為耶穌·基督的事業。⁴⁹保羅謙虛而自豪地把自己描寫為耶穌·基督的“使徒”。這樣，作為一位被授以全權的使節，他不過是從最初在耶穌宣道、行為和命運中勾勒出來的訊息得出一些邏輯結論。但是，在這具有決定性的問題上，他表現出了有節制的激情、活力、獨立性與獨特見解，使用了各種語言形式、不同的範疇和不同的概念。就這樣，他使福音為以色列之外的普世，即當時已知的世界所理解。在以後的世世代代，除了耶穌之外，他對基督教界一直是一種經常性的鼓舞，讓他們在基督教中發現真正的——卻又遠非明顯的——基督，並且追隨他。

不僅由於神學思考，而且還由於最具體、往往是最殘酷的模仿耶穌的經歷，⁵⁰甚至最後在同樣的慘死（在尼祿統治下，約公元66年）中，保羅都比任何其他更成功地表現了基督教的終極區別特徵。就我們而言，在本書中這條線路已經完成。

我們在本書前文⁵¹已確認，對於古代其他世界性宗教和現代各種人道主義來說，基督教的區別特徵就是這個基督本身。但是，有什麼能夠防止我們把這個基督混同於其他宗教的或政治的基督式人物呢？

接著，我們更深入地把和古代其他世界性宗教和現代各種人道主義相對立的基督教的區別特徵確定⁵²為基督，他同於現實的、歷史的拿撒勒的耶穌，確定為在具體條件下就是這個基督的耶穌。但是，有什麼能夠防止我們把這個歷史的耶穌·基督混同於虛假的耶穌形象呢？

410

和古代其他世界性宗教和現代各種人道主義相對立的基督教的區別特徵——在本章結束之際，在深入探討了耶穌的宣道、行為和命運之後，我們現在可以提出答案了——基督教的終極區別特徵，就是保羅所說的、一字不改的“這個耶穌·基督，釘在十字架上的耶穌基督。”⁵³

這個耶穌·基督的確不是作為復活、升天、活著的、神性的耶穌，而是作為被釘十字架的耶穌才明確無誤地有別於許多復活、升天、活著的神、被神化的宗教創建者，有別於世界史上的凱撒們、天才們和英雄豪傑們的。因而，十字架不僅是範例和楷模，而且是基督教信仰的根據、力量和規範：這一偉大的區別性實體在世界市場上把這種信仰和它的主和各種宗教的和非宗教的意識形態、與其他競爭的宗教和空想及其主要人物區別了開來，同時紮根於具體生活及其衝突的現實之中。十字架把基督信仰和非信仰與迷信分離開來。十字架自然承受復活的光明，但是復活也在十字架的陰影之中。

沒有對十字架的信仰，對復活的耶穌的信仰就缺乏區別性的特徵和決定性。

沒有對復活的信仰，對被釘十字架耶穌的信仰就缺少確證和權威性。

約翰雖然使用非常不相同的術語，但是卻像保羅一樣地談論同一基督的區別特徵：約翰稱耶穌為道、真理和生命，⁵⁴又用基督的形象加以說明，說基督是生命的糧，⁵⁵世界的光，⁵⁶門，⁵⁷真葡萄樹，⁵⁸是為羊捨命的好牧人。⁵⁹在這裡，耶穌顯然不是一個必須常常掛在嘴上的名字，而是必須付諸實踐的生活真理之道。基督教的真理不是“供觀察”、“加以理論化”的，而是應予“實行”、“實踐”的。基督教的真理概念——與希臘的不同——不是觀照——理論性的，而是操作——實踐性的。這種真理不僅需要追求和尋求，而且應該遵循、實踐、在真實中加以檢驗和測試。這一真理旨在實踐，指明道路，賦予並創造一種新生活。

411 VI、闡釋

被釘上十字架、卻又活著的基督是基督信息和基督信仰的具體總結。他本身是基督教全然的具體真理。正是他的歷史位格和命運的具體的、活的現實賦予了早期基督教以優越性，使它優越於當時各種關於拯救的哲學理論、諾斯替教景觀，優越於奧祕崇拜及其不受命運觸動的比較抽象的形體。“作為基督的耶穌的形象通過具體實體的力量征服了他們。”¹ 即使是在今天，他的位格的具體的歷史個性依然是基督教信仰的力量，這種信仰和普遍的宗教世界觀、抽象的哲學體系與社會政治意識形態是對立的——他們當然也傾向於依賴一個奠基人、一位領袖（國家的、政黨的）、一位學校首長、一位大師、一個宗教奧祕解釋者或者宗教師一類具體的英雄豪傑。

但是，有些人也許會問：應該怎樣對待不同的基督教“真理”、信仰條規、教義呢？因為這一切都和耶穌的具體形象不同，是難於理解和協調的。這一切和基督教的這一個具體的真理——這就是耶穌·基督本身，有什麼關係呢？可以把這些“真理”理解為對這一真理作出的嘗試解釋。

1. 辨別性闡釋

凡是注意到例如關於空墳墓、下地獄、升天、世界審判和第二次來臨故事，還有——我們以後會看到——聖嬰故事的歷史和系統的巨大困難的人，都會想到，真正的拿撒勒的耶穌的

訊息是否變成了“有關眾神故事”的敘述，亦即某種“神話”。因此，讓福音書為現代人理解的最簡單和最好的辦法難道不是某種徹底的非神話化、亦即從根源上除去一切神話的和傳奇的元素嗎？各福音書不是應該去掉這一切並加以合理的重述嗎？

412 非神話化的局限

當然，福音書如果被淨化和重述，就不再是福音書，正如但丁的《神曲》、法國的《羅蘭之歌》、彌爾頓的《失樂園》或歌德的《浮士德》那樣。這不僅是一個從頭到尾刪去福音書一大部分（聖嬰和復活與審判故事）的問題。但是，從頭到尾，例如在奇蹟和顯現故事中，信息都交織著神話和傳奇的成分。舊約對創世造人的敘述，尤其是福音書，如果被減縮到其“本質性”論斷，那還能剩下什麼呢？我們可以想像在做彌撒時高聲朗讀這樣的片段嗎？人們朗讀這些“本質性主題”會比朗讀蘇格拉底以前哲學家們在從神話走向邏各斯時所提出的論題更多嗎？

事實上，福音書是在神話思維時代為用神話思維的人們寫作的，雖然事實上——由於它的一神教信仰和異教的多神信仰發生了衝突——非神話化和歷史化過程在新約中比在舊約中更為先進。在這裡，我們不能考察神話對人類進化和個體民族演化的巨大作用，無論這是古代東方或聖經的神話、印度神話或荷馬神話、古羅馬或中世紀神話，或甚至現代的代償性神話。宗教、人類學、心理學和社會學的比較研究從許多方面揭示了神話確定意義和促成社會整合的力量：這不僅指神話在宗教對世界的解釋或在禮拜中的功能，而且也指在個人的和社會整體發展中的功能。

顯然，在福音書編寫完成之時，是絕對需要一種使用神話、傳奇、象徵進行宣教的生動的敘述形式的。如果不採用說故事的形式，新的感受、尤其是信仰的新感受又怎麼傳達出來呢？

顯而易見，聖經聖誕故事和復活日故事比關於聖子身分和由死復生的抽象論證更為綜合、更容易記憶。即使在今天，在理性因果和功能技術思維的時代，對宣教的生動敘述形式難道不依然是絕對必要、某些最廣義的古代神話程式難道不依然是有用的嗎？宗教比較研究²和文化心理學研究³的結論在這裡應該探討一番。甚至在弗洛伊德被認為是高度理性的精神分析中，在
413 解釋科學分析時，希臘神話也起了可觀的作用；在個人心理成長方面，卡爾·榮格廣泛地使用了神話。

對於弗洛伊德使用神話——例如俄底普斯情結——或榮格的集體無意識理論、作為對生活的超個人意義表現的原型和他對神話和象徵的心理學重新使用（甚至洛萊托的聖母禱文），我們無論有什麼看法，難道對於人的持續需要會有什麼疑問嗎？難道現代人（及其傳播媒介）不是不僅依靠論證，而也依靠故事，不是不僅依靠概念，而且也依靠形象——常常是十分原始的形象的嗎？現代人不是的確經常需要可以重述的有效形象和故事嗎？例如，上帝之國的理想國，即使從其世俗形式看，在德國國家社會主義時期以前，在馬克思主義中（方式雖然十分不同，但依然是嚴肅的），也已證明是有很大吸引力的。以一個孤立、暴露而被展現為兒童出現的彌賽亞救贖者依然戰勝他的敵人，不僅顯然鼓舞了方濟各和中世紀的愛貧運動，而且鼓舞了現代各種解放運動。聖經原型學（protology）和末日論的形象至今引人入勝。

那麼，在本書中理所當然應有一定地位的非神話化就應該放棄嗎？不是的。但是，在承認非神話化的必要性時，也必須承認它的局限性。以各種方式提及的情況現在應予系統的處理。基督福音不是神話，我們不是生活在神話般的古代世界，而是生活在帶有針對未來而非過去的科學技術印記的現代世界上。這裡不是要把神學事實、傳教或教義問答、聖經事件和觀念表述成為歷史，因為這一切都被證明是神話、英雄故事、傳說、

象徵、形象；更不是要把這一切當作信仰的真理強加給信徒，永遠把他們縛束住。從這一意義上看，歷史批評不應在神學研究象牙之塔中持守緘默，而必須向宣教和教會實踐擴展其影響，並予以批評性闡釋。關於神話、傳說、形象和象徵，有三點應予注意。

a. 不應該按字面意義接受神話、傳說、形象和象徵。在很長一段時期內，天主教神學、教會和宣教的典型作法是或多或少巧妙地避免非神話化——尤其是在南歐天主教中，甚至用一切可能的聖經和後聖經的形式和程式培育神話，結果造成普通人民的無知和愚昧，造成廣泛的非基督教化和有教養階級缺乏信仰。因此，如果簡單地保存神話因素，就會犧牲基督信息，因為被混同於神話，使信仰脫化為迷信。這裡必須重申：非神話化勢在必行。

414 b. 另一方面，不能僅僅因為神話、傳說、形象和象徵是神話、傳說、形象和象徵就應該受到批評。這對於新教神學、教會和宣教不是一種危險嗎，尤其是在經常太過於不暇思索、匆忙和隨意地實踐非神話化的諸德語國家中？在很大程度上，圖示的、神話的、象徵的和聖禮的因素都從教會中簡單地排除了。似乎人們只有耳朵，而沒有眼睛。似乎只須求助於智慧和理性批判的論斷，而不必求助於幻想、想像力、情感、自發性、創造性和革新精神。似乎基督教信仰僅是悟性問題，而不必激發整個的人。似乎激發可以被悟性理解取代，形象可被概念取代，故事可被抽象觀念取代，敘述可被宣教和呼籲取代。保羅·蒂里希不斷提醒新教，隨著時間的過去，新教的理性福音會只對知識分子有效力。⁴結果是教會人數減少，這在某些地區已經很嚴重，而這又常常是和對新的神話化的感受性聯繫在一起的。因此，即使神話因素被簡單地刪除（這在啓蒙神學和自由主義神學中已日益明顯），也是以犧牲基督信息為代價的，因為福音便和神話一起被拋棄了。這樣一來，信仰僵化成為一種

理性的宗教。

c. 真正的批判性解釋要避免傳統主義和理性主義的極端：它要擺脫一切形式的迷信（其中也包括理性宗教）。今天的批判神學看到了非神話化的必要性和局限。正如布爾特曼在理論上承認的，它既不尋求保存、也不尋求消除神話因素。正如我們反覆堅持的，它尋求以辨別辦法闡釋神話因素。與此同時，如果我們想要避免壓縮或不恰當地減少福音，我們就不能夠贊同任何單方面的先入之見：無論這是早期海德格的存在主義哲學，還是新左派的社會批評理論。介紹福音，必須避免教條主義（存在主義的、社會主義的等等）偏見，避免“真實性的行話”（阿多諾）或“非真實性的行話”，而要依靠盡可能周全的對實體的理解。

依靠這樣一種分辨性的闡釋，神話顯然是不能從字面上來理解的，但是也不能簡單地予以排除。因此，重要的是這樣一條原則：神話應當被理解為神話，傳說被理解為傳說，形象和象徵被理解為形象和象徵。⁵這並不是說一切神話傳說對現代人的涵義和過去一樣。神話、傳說，還有形象與象徵都可能消亡，偶爾——當然不是隨意地——還可能被取代，如果在一個新時代它們再沒有表現應該表現的事物的力量，就可能如此。即使
415 對於新約中的人們，也不是舊約中的一切都具有對以色列以往世世代代人們所具有的那種含義的。爲了某一實體而放棄某種形象或象徵完全不等於放棄實體。例如，如果有人要把處女生子（關於這一點以後還要多談）看作是神之子身分的傳說，那麼，他在放棄處女生子不以之爲一事實時，就不一定非放棄神之子身分這一事實不可。

真理不單純是事實

這樣一個事實常常被忽視：不僅我們的想像，而且連我們最爲精心制定的概念，也永遠不能完全把握住我們稱之爲上帝

的終極實體。歸根結柢，這些將永遠是象徵性、類比、類似又不類似的概念，只指向實體：我們只能希望這些不致過於狹窄而不能指向那不可理解、不可構想、明察一切的上帝，或者不能開闢一條通向他的活的路徑。這樣一種可能性肯定是不能排除的：在任何特殊情況下，一個表面上模糊的形象或者簡單的敘述，可能比一個表面上精確，因而十分固定、沒有彈性、嚴格限制的概念，比一種據認為明晰、確定，因而十分單方面和毫無色彩可言的論據或論證也許更能揭示出那不可言狀的事物，顯示出實體的更多的深層結構。有時候詩歌正是如此地更為接近自然和人的奧秘，超過了最準確的描寫或攝影。

在這裡應該記得，真理並不就是事實，尤其不等同於歷史的真實。正因為存在著現實的各種形式和層次，所以也存在著各種形式的真理：而且，在同一個現實中，常常存在著不同層次的真理。例如，關於某一實事的故事可能令我們無動於衷，而另一方面，我們有時候會被關於歷史上沒有的某事的杜撰故事深深感動。關於一位在從耶路撒冷到耶利哥路上遭劫旅行者的新聞報導，也許會讓我們無動於衷，儘管這是真實的，有歷史真實性。另一方面，關於同一條路上善良撒馬利亞人的杜撰故事卻立即感動了我們，因為它包含著更多的真實。第一篇故事告訴我的真實與我無關，或至少看起來與我無關，對我沒有什麼意義：那只是一個純粹的事實，純粹的歷史真實。另一篇故事告訴我的實情雖然不是事實，卻深深地打動了我：這對於我是有意義的、有關係的（“存在的”）真實。涉及像善良撒馬利亞人或浪子的故事，歷史學家的問題“到底發生了什麼事？”是不合時宜的。在歷史上什麼是真是假的問題是不完備的，索然無味的。詩歌、寓言或傳說都有其合理性。它強調、重視、提供、賦予具體的形態：被宣揚的真理可能比包含在一種歷史敘述中的真理更為剴切。聖經首先重視的不是歷史的真實，而是與我們的福利、我們的拯救有關的真理，“拯救真

理”。

正如我們在每一步都看到的那樣，尤其是在關於耶穌的全部敘述中，至少在今天甚至每個兒童都必然提出這個問題：像在湖面上行走、變形和升天這些事件是像報導的那樣發生過嗎，是史實嗎？這個問題不僅僅對科學神學，而且也會對當今的宣道提出。然而，另一方面，現在已經明確的是，即使是關於耶穌的故事也不應該被分解成爲不同的傳統，再去檢驗各傳統敘述的歷史性——雖然歷史批判神學常常只關注這一任務。甚至連一篇表面上直截了當的敘述也是旨在表達一個以上的真理的。這些故事的目的不在於提供單純的信息，讓聽眾或讀者感到困惑。這些故事包含著一種福音，還帶有一種許諾或威嚇。

特別是在聖誕、奇蹟、復活和審判故事中，其重要意義不在於確實發生了什麼事或在那一時刻會發生什麼事——關於這一情況我們常常一無所知——而在於這對我們有什麼意義這個實際的問題：在這裡，在每一種個別情況和每種社會情況下，都永遠存在著重新批判性思維的餘地。這類故事對於某一特殊事件對人們的作用的揭示常常多於對事件本身的揭示。這種情況特別出現在事件和有關記載相隔幾十年的場合，如新約（例如有關耶穌誕生和復活的聖召經驗），或相隔幾個世紀，如舊約（例如有關走出埃及或者佔領福地）。對於歷史事實我們所知較少，但是關於事實的效果和以色列或基督教團體如何對待事實卻所知頗多。這些故事講述了以色列或團體所經歷史的道路及其基本歷史經歷；這對今天的基督徒也是有意義的。

敘述表現與批判性思考

這樣，我們又返回到文學形式問題上來。⁶宣教、講道、教義問答是與科學有所不同的，無論是神學還是史學。雖然二者也常常經受學術的檢驗，不然就會受損，但是其目的和語言卻都是不同的。像莎士比亞《亨利五世》那樣的歷史劇目的就不

417 同，因而其文學形式也不同於對這位君主的歷史敘述。我們的福音書——儘管有本質性的差別——更近似莎士比亞的一個劇本，而不太近似於一篇紀事或歷史傳記。福音書和劇本一樣，所提供的一切不是儘可能準確詳實的歷史，但是關於主要人物和事件的重要實質則必須儘可能忠實地再現出來。在這兩種情況下，應該儘可能有說服力地傳達出一個信息（關於古代英國或者耶穌·基督與上帝之國），並且向一個新時代宣講。在兩種情況下，都不是要給幾位學者指出一個客觀的方向，而是要感動和激發背景極為不同的大群觀眾或讀者。福音書和劇本的敘述必須簡潔：甚至路加福音也可以在兩小時之內讀完。爲了這一目的，在莎士比亞戲劇和福音書中，只有在必要時才考慮時序和地點位置，重點時有變化，人和事被選擇，而且在必要時甚至可以自由創造。爲此目的，有時把一切壓縮在一起，很長一系列事件總結爲一個句子。或者，另一方面，從一句話中構思出整整一場戲來。

用“更精確的”重述來取代莎士比亞的劇本《亨利五世》或者馬可福音這種嘗試難道不是荒唐可笑的嗎？時至今日，馬可福音和莎士比亞戲劇不是被廣泛閱讀、演出（在教堂或戲劇院）並得到自發的理解（儘管不常正確）嗎？而那些更爲精確的紀事和歷史著作不是最多在圖書館裡只得到專家的研讀嗎？就福音書和莎士比亞來說，問題都不是表現這種史實，而是用戲劇表現歷史，這種表現方式有其自己的風格，可以比抽象思想和教條更有效地達成其目標。福音書和莎士比亞雖然有區別，但是都有一種許多層次（涉及空間、時間和觀眾）的復合、交錯行動，具有史詩的、戲劇的、甚至抒情的特徵，這種行動把一個整體活生生地置於我們面前。

從這一觀點看，新近作爲一個綱領提出的“敘事神學”⁷儘管對過多的抽象思考提出正確的論爭，但所採用的方法則太過狹隘。當然，基督教神學在談及耶穌及其事業時不能不採用某

種敘事風格；這個問題不僅被新經院神學、而且也被存在神學和政治神學所長期嚴重忽視。但是，即使從文學觀點看，福音書也絕對不是純粹的敘事，而是——正如已經解釋過的——以戲劇手法編寫的歷史重現，具有各種各樣的敘述成分。當然，歷史理性和“論據”神學的相對性又被重新強調，敘述的重要性又受到重視。然而，如果宣教神學講述聖經或後聖經的故事而不計事件本身的真實性，那麼，從文學或神學方面來看，勤
418 於思考的人不重視這種神學也是理所當然的。結果大概會是一種“敘述式”聖經學或甚至是一種毫無標準、漫無目的的閒談。

文學學者、尤其是神學家認真探索過問題的這個方面嗎？歷史真實性問題對文學學者⁸是較為次要的。因為文學學者不“信仰”亨利五世，甚至亨利八世、裘力斯·凱撒或者威廉泰爾，並不視其為生死問題。談不到追隨他們。文學家們主要關注文本及其文學質量，其次才關注文本所談的內容。文學家們認為無關緊要的是威廉·泰爾是否的確確有其人（席勒），還是不過是一個傳奇人物（弗里希）；凱撒的謀殺是不是由他的謀殺者們違背他的意志策劃的（莎士比亞），還是凱撒為確保急流勇退而激發起來的（詹斯），應該從席勒、蕭伯納還是布萊希特的觀點來理解貞德。文學家很少理會真實的文獻。

對信徒來說情況就不同了。對於信仰耶穌並把耶穌作為自己行為典範的人來說，這個耶穌是不是一個歷史人物、是不是一個傳說或者神話，耶穌是以一個高僧、僧侶還是社會革命者的身分活動的，他的死是不是正義的處罰等，就不可等閒視之。也許，對信徒來說，耶穌是否真為處女所生、他是否違背自然法則完成奇蹟、是否確立了洗禮和聖餐制、是否建立了教宗制、是否真真實實地升天等，就不是無關緊要的。信教的人——甚至是身為信徒的文學家——首先感興趣的不是文本及其文學性，而是事實本身，是以文學形式描寫的這個人、他的命運，和這一命運對他本人和社會的影響。他想要知道他的信仰是否、和

在多大程度上是以幻想或者歷史現實為依據的。凡是建立在幻想基礎上的信仰都不是真的信仰，而是迷信。

然而，確實的情況依然是：宣道神學（無論是以經院哲學或非經院哲學、存在主義或政治為指針）把全部傳統故事盡其可能地轉變成為概念、觀念、原則、系統，因而會忘記其自身起源，而不能真正地感動人們，並引導他們去追隨耶穌。無論怎麼樣，它的後果都將會是教條主義，往往也是禮儀主義。因此，敘述表現和批判性思考在基督教神學和宣道中必須結合為一。

對於神學具有決定性意義的不是死守在實踐中遭到誤解的某種含義不明的口號。實踐的、神學的行爲必須遵循綱領性的號召。顯然，只敘事、只重溫記憶是不夠的。我們必須不厭其煩地返回到聖經敘事本身，對其加以歷史批判探索，才能以批判的精神重溫記憶。但是，在這方面無論已經做了什麼，我們自己努力的依據就在於此。這篇做基督徒的引論——儘管有必要的系統化和批判性思考，而且在下文還要繼續下去——已經盡可能多地“闡述”了關於基督的事、關於他受難和死亡的故事，而且不僅僅對基督教和做基督徒進行了抽象的推理、議論、討論和理論分析。如果有盡可能多的讀者，尤其是上帝之道的傳揚者能夠受到這篇引論的激發而又重新諦聽新約和舊約的本文的聲音、加以思考並在生活中遵行，那麼這對作者來說就是鼓舞的源泉。因為，除了其他因素之外，假如沒有對馬可福音、登山寶訓和舊約大部分的持續宣講，這本書是寫不出來的。或者，無論如何不會採取現在這種形式。

2.對死亡的闡釋

考慮到開端和收尾，考慮到耶穌·基督的生和死，既然這一切都超越感覺經驗，所以神話的形成是可以預期的。正是在這些要點上——祭獻的死亡和彌撒的祭獻，先存和處女生子—

—這個問題變得重要起來：我們必須相信這一切嗎？但是，如果我們說應該相信，是不是又有什麼不對了？就像問我們是否應該享受一番？

事先提出一個小小的警告也許是恰當的，不是爲了震撼，而是爲了激勵。在這裡我們必須認真探索一個已有兩千年歷史的神學傳統，這一傳統至今依然決定著每禮拜日的講道和每次的宗教課。我們一方面盡力將其闡明，一方面又號召讀者認真對待一種更爲複雜的神學。當然，我們已經探索過一些要點。但是還得考慮各種後果。這倒不是說這一神學——或者任何其他神學——一定是枯燥乏味的。

沒有一個統一的學說

不僅使徒保羅、而且還有整個早期基督教界的思索，都是持續地以耶穌在十字架上的死爲中心的。怎麼能夠不是這樣呢？甚至在保羅之前，我們就已見到闡釋的嘗試，這些嘗試因宣道環境的不同而不同，因團體和作者的性質不同而不同。問題一直是：怎樣從耶穌的新生方面來更好地理解耶穌的痛苦、令人反感和屈辱的死亡呢？怎樣才能不把他的死亡理解爲災禍、而理解爲一個救世事件呢？把握這一問題的努力都是試探性的，這一點可以理解。像在中世紀以後的神學和教義史中常見的情況那樣，認定這些解釋之中任何一種是最終結論的作法是正確的吗？各個時代不同種類的解釋，往往還有神話圖像都被用來向人們、“向我們”說明這一死亡，尤其是它永恆的意義和效力。

無論是新約，還是教父的著作中都沒有特殊規範的闡釋模式。解釋是多樣的，互相影響，層次很多。對耶穌之死的司法型解釋是需要的，因爲——我們已經看到——他的死被理解爲對罪人之義的宣告。但是，爲把耶穌之死解釋爲代價的、爲犧牲和奉獻，又需要禮儀型解釋。也有財務型的，因爲耶穌之死

被視為償付贖金。最後甚至有軍事型的，如果耶穌之死被描寫成爲和邪惡勢力的戰鬥。

和這一切相應的是，又可以以非常不同的方式看待耶穌：被看作是（被遺棄的）教師、（被誤解的）先知、（被背叛的）見證人、（受審判的）法官、（做出自我犧牲的）大司祭、（戴荊冠的）國王、（被釘上十字架的）勝利者。描寫十字架事件成果的方式也相應地是多種多樣的，例如：救贖、解放、赦罪、淨潔、奉獻、和解、成義。

某些概念——例如救贖、表現、犧牲（踰越、盟約、贖罪祭）之間的區別是模糊的。可是，在新約中，以不同方式接受的不同主旨是互不融合的。無論是在新約中，還是在以後的教父神學中，都沒有關於十字架或耶穌之死的統一學說。只是在中世紀以後，從坎特伯雷的安瑟倫時代（+1109）以後，才在天主教神學和後來——以一種變換形式——在新教神學中發展出一種明確的理論。遲至加爾文時代以後，才出現了關於耶穌三職、即國王、先知和祭司¹的理論的系統發展，但同樣也不是沒有問題的。

這是出人意表的嗎？這些概念或想像雖然旨在以不同方式表達耶穌之死對我們的拯救的意義，但在今天並非全部同樣易於理解。當時的某些概念模式對我們來說已經變得不可思議，有些會直接造成誤解。

這一點必須記取，尤其是在主要由奧斯丁和教宗格列高利在拉丁西方地區傳送給中世紀的關於耶穌之死的兩種古代教父的概念方面。第一個概念視耶穌之死爲通過付給魔鬼（可理解爲人）贖金（耶穌的血或他的死）來購買拯救（“救贖”）。第二個視耶穌之死爲獻給上帝的贖罪（和解）祭品，似乎是爲
421 邀寵上帝。這兩種觀念在中世紀必定刺激神學的發展，尤其是在懺悔式和彌撒獻祭方面。但是問題是：某一個別時代的傳奇神話觀念或思想體系有時候是不是要和對基督的信仰混淆起來。

爲我們受死

拉丁西方神學——朝向羅馬及其思維方式——和東方神學更具哲學、形而上學特色世界觀不同，更爲關注實際生活的安排和教會紀律。因此，司法神學家和司法思想從很早時期，從拉丁神學創建者德爾圖良開始，就造成了非同尋常的強大影響。通過奚普里安和格列高利一世到經院哲學先驅者們、到安瑟倫的教師蘭弗朗克、到安瑟倫的同時代人——建立了神學與成文法之間聯繫的康斯坦斯的貝爾諾和沙特爾的伊沃，這一影響連綿不斷。這樣一種神學傾向於使**津法關係**成爲上帝與人之間關係的楷模，依據“我給予是讓你也給予”這句格言。雙方都明確確定了權利與義務：“各得應得”。

十字架事件在早期也曾一度藉助於與早期猶太教中道德法制潮流的關係比與保羅的成義觀點更爲密切的**司法概念**得到解釋。得到使用的有司法色彩的主導思想，包括律法、負罪、懲罰、獎賞、懺悔、贖罪、贖身、和解、償還。在這派神學中，對耶穌的偏好稱號是“新立法者”，考慮到他對律法的批評，確實有些奇妙。福音書以“新律法”之名著稱。這種以成就爲依據、十分講道德的和嚴格的救贖理論在理論上和實踐上都等同於以基督教之名行再猶太化之實，還有什麼可懷疑的嗎？

早期拉丁神學家們著作中的不一致因素受到奧斯丁零散而無系統的討論，到十一世紀才被坎特伯雷的安瑟倫綜合成爲一種嚴謹的**贖罪理論**。²實際上這已變成爲中世紀特蘭托的和宗教改革家們救贖學說的規範，至今在教會教理問答上還留有印記。安瑟倫作爲坎特伯雷大主教在寫作第一部論救贖專著³時受到了牧靈和護教動機的影響，這一事實不容忽視。他想要按新時代的精神盡可能理性地解釋道成肉身、死和救贖，這不僅符合理性，而且在理性上是必要的。由於他強烈意識到舊學說在新時代不再被理解，他便擺脫了允許魔鬼依法對人和對上帝提出要

求的教父救贖觀念。於是，在司法研究盛行的時代，他想要大規模地，顯然是嚴密地從理性上證實道成肉身和特別是救贖的必要性。他是怎樣論證的呢？

安瑟倫不是從十字架上的死和我們自己的處境出發的；所謂自下而上。他大膽地自上而下地論證，似乎是從上帝的觀點出發解釋為什麼道成肉身和十字架上的死亡必定出現。人通過罪——安瑟倫救贖理論的問題——擾亂了上帝正義和理性的世界秩序（從奧斯丁到阿奎那的主導論題），應該責罰。因此上帝的榮耀被無限地損害。有絕對必要恢復上帝的榮耀，作出賠償，原因就在於此。安瑟倫認為，通過純粹的恩寵，在法律上這是不可能做到的，必須通過妥當的贖罪方式。但是，人的贖罪，無論有多偉大，能夠抵銷人對上帝無限威儀的無限罪責嗎？只能通過一個神人不應得的、自願的、具有無限價值的死亡來補償，也就是說，通過上帝之子在死亡中的自我犧牲；上帝之子正因為如此才變成人，他的功績也適用於他的同伴。

這種救贖理論形式鮮明、具有司法的連貫性和體系的嚴謹性，在當時無疑是引人入勝的。但是，它順應了具有客觀等值性的非個人的法律的格式：罪責和贖罪、成就和反成就、損害和彌補。除此之外，對安瑟倫來說，上帝是“任何可想像物都不比他偉大的”，⁴或者“比任何可想像物都更偉大”。⁵但是在他的理論中沒有提及上帝的不可理解性和上帝的自由（自由已全然固著於一勞永逸地確立的世界秩序之中）。

後來阿奎那稍事修正和重新解釋了安瑟倫贖罪理論中受理性限制、把眼光局限於十字架上之死的作法和對司法的——禮拜的強調。他沒有像安瑟倫那樣先決地推斷出一種理性的必要性，而是歸納地探索一種理性的恰當性。但是，藉助於現代神學方法，這種通過安瑟倫司法體系來疏離聖經信息的作法可以得到更為清晰的分辨。⁶關於這一點有什麼問題呢？

a. 這種救贖理論的前提本身是有問題的。關於原有天堂般

未遭損害的世界、人類第一對夫婦原罪的觀念，尤其是奧斯丁關於代代相傳世襲之罪惡（可以說屬於一個種族）的理論，今天看來都是有問題的。⁷聖經開篇的幾頁不能夠、也不是要歷史地和科學地解釋世界、男人和女人、罪是如何產生的。這幾頁旨在宣告他們——世界、男人和女人、罪與上帝的關係中，從神學上看，存在著和應該存在著什麼。對原初天堂般狀況的描寫本身並不是目的，而是作為墮落故事的背景以解釋為什麼世界和人現在面貌如此。這是關於人的崇高與苦難、命運與責任的永恆問題。被討論的主題——在古代雅威創世故事中以較為通俗形式，在後來祭司式故事中以更深刻的層次——包括上帝對人的關懷、人對自然的控制、男人對女人之愛的力量，但也包括人對上帝的罪責、人在他人前的恥辱、人每天的辛勞。⁸關於初始黃金世紀的夢想不過是夢想而已。這些敘述不關注某種虛構——這對我們是全然不重要的——也許是整整五十萬年以前的人類第一對夫婦。關注的是“亞當”，亦即，這樣的“人”：首先是此時此地的人，也就是救贖事件的對象。這裡涉及的是你的——和我的——案件：創世與救贖。

b. 這一救贖理論的目標也是有問題的。在安瑟倫的理論中，所尋求的救贖事件目標事實上沒有由於耶穌的死達到。或者，如果苦難、死亡、貪欲、罪不消失的話，那麼，設想中的初始的天堂般未遭損害的世界秩序也許就能夠恢復？全部情況是：以一種純粹外在方式——通過恢復上帝的“榮耀”——向受到我們起始祖先的罪及其後果損害的上帝贖罪。上帝之子憑藉堅實的法律依據償還了人的債務。在這裡佔統治地位的不是——像在新約中那樣——恩寵、寬恕和愛，而是——像在羅馬法中那樣——從十足的人的角度理解的法制：這種救贖理論事實上或多或少地受到法制邏輯的統領。從這一邏輯出發，耶穌在十字架上的死是脫離了他的信息和生活、同時也脫離了他的復活的：從根本上說，耶穌乾脆是為了死而來。歷史上的拿撒勒的

耶穌的具體宣道、行動、受難和新生在這一理論中不起重要作用。反之，我們所得到的是“聖父與聖子之間”毫無生氣的“虛幻表演”，或者是以法律細節為依據的、聖子神性與人性之間的性能。9 這一切都應該是為具體的人做出的，但是具體的人卻大多在上帝之子形體背後消失；他們在內心上沒有感受，大部分人不過是被用來世生活的許諾推委開而已。

424 C. 也許是因為這個救贖過程陰鬱，所以被救贖的人——正如尼采批評指出的——才顯得沒有得到很多救贖吧？從以上所述至少可以見出，安瑟倫所定形的贖罪理論不如中世紀和中世紀佔主導地位的法制理性秩序觀念那樣多地反映出新約。這一理論的產生起因於十分可嘉的設想：藉助於一種新的經驗背景讓舊傳統為時代重新理解，使用信徒與非信徒共有的思維和語言的形式。但是，如果中世紀神學可以這樣做，那麼，現代神學為什麼不可以採用新的方法呢？為了解釋高度複雜的救贖事件，現在我們不能夠比在新約時代或者教父時代更多地固守於一種特殊的概念框架，不論這是司法的、禮儀的、形而上學的，或者甚至科學的、技術的、心理學的、社會學的框架。關於十字架和救贖已經說的話和在很短篇幅中還應該盡可能完滿地說的話，都是一種嘗試，以求檢驗流傳數百年的傳統，以求保存其重要內容，以便讓精神背景完全不同的現代人傾聽關於十字架和救贖的本原信息。

是犧牲嗎？

如果對救贖的最新理解應該擺脫司法的和禮儀的限制，那麼獻祭的概念不應該放棄嗎？尤其是贖罪祭的概念——至少在通俗的說明中——常常導致的確令人痛苦的、與異教獻祭混為一談的誤解，這是不可懷疑的事實。難道上帝是殘忍的，甚至有虐待狂的，非得用他兒子的鮮血才能平息他的憤怒嗎？一個無辜的人應該充當替罪羊、代人受罰、和真正罪人的替身嗎？

a. 在新約中——除了希伯來書之外——贖罪祭的概念沒有神學系統化所賦予它的那種重大意義。當然，不可爭議的是，使徒的宣道大概遵循了耶穌預期自己死亡¹⁰時所做的解釋，可能還參照了舊約，¹¹把耶穌的死看作是贖罪的：耶穌被看作為和解的象徵，¹²被屠殺的逾越節羔羊，¹³和背負世人罪孽的上帝的羔羊。¹⁴看來，使用舊約獻祭術語，甚至和簡短公式“基督的血”聯繫起來當然是順理成章的。在一定程度上——特別是對於猶太人——這可以使十字架上的慘死恥辱能夠忍受和理解。但事實上這更多地是使用現成公式和比喻的問題。只是在一位佚名的希臘作者利用了保羅信條寫作的一封較遲的致希伯來人書信中，獻祭的主題才用禮拜術語廣泛地展開：作為對猶太禮拜式的激烈批評。¹⁵

事實上，不應該按舊約意義或異教意義來理解耶穌的“獻祭”。在新約中，獻祭不是要成為一種和解的力量，以安撫一個憤怒惡魔的情緒。應該和好的是人，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，而是人與上帝之間的敵意；敵意根源不在於因襲的罪，而在於個人確實的罪，和罪的普遍負擔。

和聖殿祭司不同的是，耶穌奉獻的不是外在的、物質的禮物（水果、動物），而是他自身。¹⁷這是憑著對上帝旨意的服從和對人的愛完成的自願的、個人的委順。很明顯他不是一名祭司，但是現在從比喻的意義上被定為祭司，而且的確是大祭司，他通過自我奉獻同時也是獻祭的犧牲品。在致希伯來人書信中，這種自我奉獻不能簡單地被理解為普通的“獻祭”，應該被看作為完美的“獻祭”，是人的一切不完美獻祭的終結。通過這種自我奉獻，那種想要用動物獻祭達到的目的確實達到了：人和上帝的和好。新約其他部分中提示的結論在這封致希伯來人書中已確定下來：這完美的自我奉獻具有永恆的效力，它使其他一切贖罪祭變得永遠是多餘的。

這獨一的獻祭“只有一次”，¹⁸從而消除了以往繁複的獻祭，使這一事件解除了時間和空間的限制，又使其超越一代人或一個民族的界限。被舉揚的主不再提供其他獻祭。在十字架上獻身只有一次，被“獻祭”的耶穌現在應被看作為被舉揚的主、永恆的大祭司，他為他的追隨者不斷地向上帝懇求。因此，他雖然被稱作“大祭司”，卻不是在一個神聖的地方完成一種靜態的獻祭禮拜。但是這裡涉及的首要上帝之子順從地遵守的獻祭之道：通過他肉體的屏幕，在死亡中進入聖所，這樣，他的盟約團體也和他一起在聖所中抵達上帝的寶座。因此，只有依據這一歷史的途徑，大祭司基督在再次來臨之前為他兄弟們現在進行的懇求才能被理解為：耶穌·基督，昨日今日一直到永遠是一樣的。¹⁹這是希伯來書的教導。

b. 但是，甚至在人類經驗範圍幾乎已經全部變化之後，在今天再簡單地重複這些古老的話、概念、圖像和思想是足夠的嗎？今天，在涉及使用獻祭概念方面，我們可以得出如下的結論：

作為在當時為猶太基督徒所充分理解的贖罪獻祭的十字架上之死的觀念，只是解釋那一死亡的一個、而且不是最重要的模式。

426 因為在現代人的環境中，儀禮的獻祭不再實行，已經沒有必要為針對異教徒們（遲至奧斯丁時代，他們促進了對羅馬的首次征服和放棄向眾神獻祭的作法）保衛信仰再援引某種基督的“獻祭”，所以獻祭的概念是與任何經驗無關的，因而引起極大的誤解和不可思議。²⁰

因此，從儀禮意義上（“贖罪祭”）理解的“獻祭”這一術語在現代宣道中實際上是盡可能避免使用的，取而代之的是更易理解的術語，如“和解”、“再現”、“救贖”、“解放”。但是，如果使用的話，就應該從位格意

義上理解為“獻身”、“自我獻身”，²¹而且不僅是指耶穌的死，還指他的全部生活之道。希伯來書中禮儀獻祭的圖像也深刻地印著這一標記：耶穌以獨特的順服將他的生和死奉獻給上帝和人（自我奉獻、生命獻祭）。

新約以許多相應詞語²²表達的“為我們”或“為我們的緣故”、“為我們的利益”、“為我們的好處”，對基督徒信仰被釘上十字架者具有本質的意義。十字架上之死當然是一個歷史事件，但同時又不止如此。耶穌不僅（一次）被釘上十字架，而現在只靠他的影響、榜樣活在我們的記憶中；而且，因為他已復活與上帝同在，所以他是、而且將永遠是為了我們（一次而永遠）被釘十字架者。因而，對信徒來說，他是臨在的、活著的。所以十字架上的死是一個具有普遍意義的歷史事實：一切人都受波及，並被召相信。

然而“為我們”、“為眾人”、“為大家”的十字架上之死的普遍意義可以表達為許多不同的方式，在今天，因為得助於表現的概念，²³表達得常常更為明確——如上文的嘗試。無論如何，在“為我們”之中最為突出的不是罪（安瑟倫的理論），而是人。

因此，耶穌之死永恆、確定和不可磨滅的意義和作用應該——我們在以上各章中一直是努力這樣做的——擺脫舊詞語的種種限制，而常應結合於歷史的耶穌的宣道和活動、結合於已復活的基督活生生的臨在，當然也結合於現代人的經驗範圍來加以考慮。只有這樣，基督徒對被釘十字架者的信仰才能改變人和人的世界。

c. 如果說獻祭概念在今天問題很多，那麼，從十字架獻祭推斷出來的彌撒獻祭概念則問題更多。特別是希伯來書中的論述已經表明，團體會餐、感恩禮慶祝絕不能被理解為耶穌獨特

“獻祭”的重複、擴展，更不是超越。最後的晚餐——我們已
427 經看到——首先是一次晚餐，進餐。“彌撒獻祭”這一名稱是
會引起誤解的，應該避免使用。對這一餐的理解應該是：通過
（掰開的）麵包和（紅）酒，人分享他獻出的身體和他流出的
鮮血。最後的晚餐故事所用的獻祭詞語和“為我們”的突出重
要性的理由就在這裡。因為團體得分享他一次而永遠的自我奉
獻，即他生命的祭獻，所以團體被引入通過他為眾人的“獻祭
流血”建立的新盟約中。如此，這聖餐讓信徒分享耶穌在十字
架上的唯一的祭獻。但是，正因為如此，這才不是十字架上“祭
獻”的重複。這是一種紀念性的（回憶、追憶）和感恩性的活
動，起初都是在家庭裡極簡單、極鮮明地舉行的：以感恩的信
仰追憶，享有耶穌這種獨特的、長久的生命獻祭。

如果要正確地了解團體聚餐——最後晚餐、主的晚餐、24
感恩慶祝²⁵——那麼同時應該看到時間的三個維度。

過去的維度。感恩慶祝在本質上常是一種紀念性的和
感恩的聚餐。因此，它不應該是嚴肅的、追悼這義人的一
餐，而應該也是為了罪人而慶祝的歡樂聚餐。

現在的維度。感恩慶祝過去和現在都是盟約和團體的
聚餐。因此要慶祝它，不是作為個人的獨自用餐（個人的
彌撒），而是作為團體和就在他們中間的主一起舉行的充
滿愛的會餐（主內兄弟姐妹情誼）。

未來的維度。感恩慶祝從一開始就是上帝之國完成時
聚餐的象徵和圖像。因此，不應該將其作為消除飢餓的、
指向過去的一餐來舉行，而應該作為指向未來、號召行動
26 的充滿救世希望的一餐來舉行。

對於關係到十字架上之死和最後晚餐的獻祭概念的這些細
緻分析，應該有助於排除上帝虐待狂觀念和人的相應的受虐待

觀念（我們可以回憶起尼采和弗洛伊德的批評）。

但是，人的隱藏於獻祭觀念之後的巨大而持久的問題仍然沒有得到回答。在上帝的計劃中，苦難佔有什麼地位？人應該怎樣對待自己的和人類的苦難史？上帝——全能和至善的上帝是怎樣因苦難史受到責難，又應該怎樣脫離這一責難呢？

428 上帝與苦難

對有些人，如T. W. 阿多爾諾²⁷和R. L. 魯賓斯坦²⁸來說，苦難可以一言以蔽之曰“奧斯威茨”。而在整個地球上，這樣的地方還可以舉出許多，至於整個人類的苦難，那麼誰能概括這一人類的受難史，既然與億萬斯年的人類以前的自然史相比，它簡直不可稱量？這一受難史帶有它的矛盾和衝突，帶有它的不公正和不平等，社會的災難，一切無可救藥的病態和罪惡，一切無意義的命運和無意義的惡作劇：這是一條由鮮血、汗水、眼淚、痛苦、哀傷和恐懼、被棄、絕望和死亡所形成的無盡的河流。在這樣一種受難史中，現實生活和人的存在的一切同一性和有意義、有價值的東西，似乎都由於非同一性、無意義性和無價值性而一再地從根本上受到了懷疑。在這樣一種受難史中，就連現實生活和人的存在的終極根基、終極意義和終極價值也一再地被混亂、荒誕和錯覺徹底打了上問號。

哪怕是一個唯一的人一個唯一的時刻所可能遭遇到的不幸，也總是立刻就使人問道：這是為什麼？為什麼我有此遭遇，而且恰好是我，恰好在此刻？這究竟有什麼意義？總之，為什麼有這整個可怕的個人和集體的苦難，這無法無天的，不，簡直是控告上天的苦難？它是對這個充滿不幸的人類的創造者的控訴嗎？上帝在他的世界中是一切意義的來源，也是如此之多的無意義、如此之多的無意義的苦難和無意義的罪惡的來源。這位上帝難道竟會像不止尼采一個人所譴責的那樣，是一位暴君、騙子、賭徒、劊子手？這是對上帝的褻瀆——還是對上帝

的挑釁？

費爾巴哈曾指出，對於上帝爲什麼不制止罪惡這一問題，從伊壁鳩魯直到近代唯理論者皮埃爾·倍爾·懷疑論者們的回答幾乎沒有什麼變化：要麼是上帝不能做到這點；這樣一來，他果真是全能的嗎？要麼他不願這樣做；既然如此，他還是神聖的、公正的、善的嗎？或者，他既不能又不願意這樣做；那麼他難道不是既無能又心懷妒忌嗎？最後，他能夠並且願這樣做；那麼，爲什麼一切糟糕的事都在這個世界上發生了呢？

在這個問題上，那些神話學的回答的嘗試對我們不再有什麼幫助，不論是對一個善的最初原則和對一個在同樣等級上的惡的最初原則的二元假定（後者使善的上帝不再是一個唯一的上帝，如波斯教、馬西昂教派），還是把人類的罪惡追溯到開端，追溯到背離上帝的墮落天使的力量，都不行。這些力量非得再次反過來質問上帝（如早期猶太教的啓示錄）。通過歷史哲學來作出回答的那些嘗試同樣也有這種情況。K. 勒維什藉助
429 於一條回溯的線索，即布克哈特——馬克思——黑格爾——蒲魯東、孔德、杜爾哥、孔多塞——伏爾泰——維柯——波舒埃——菲奧雷的約阿西姆——奧斯丁——奧羅修斯，從而指出，
“近代歷史哲學與聖經中對於某種實現過程的信仰是一致的，它歸結於末世論的榜樣的世俗化過程”。²⁹

在近代，具有廣博的天才並有多方面成就的哲學家和神學家萊布尼茨，曾試圖以系統的哲學的方式在《神正論》或《上帝正義論》（1710）³⁰中，理性地、但最終畢竟是由某種對善良的上帝不可動搖的信賴作擔保，來解決由威脅著上帝的世界統治的災難與罪惡所產生出來的那些困難。然而，緊跟著這種啓蒙的樂觀主義而來的是1755年的里斯本地震和1789年法國大革命的“人震”。康德於1791年寫下了《論神正論的所有哲學嘗試歸於失敗》³¹一文，黑格爾在其世界歷史的哲學中再一次進行了一個神正論的巨大嘗試。他把萊布尼茨在本體論上是靜

止的神正論翻譯為某種歷史的辯證的神正論，並試圖把矛盾的世界歷史理解為一個上帝的世界精神本身的過程：「世界歷史就是精神在相互交替的歷史戲劇中的這種發展過程和現實的形成——這就是真正的上帝正義論，是歷史中的神正論」。³² 世界歷史成了對上帝的辯護，因而成了世界法庭！

然而，這樣一些唯理論的或是思辨的論證，這樣一些形而上學的體系或歷史哲學的幻景，這整個理性的狡計，果真能夠給幾乎被不幸所壓垮了的人類以安慰嗎？例如說，當一個人被死神或背叛永遠奪走了他心愛的人，或者當他罹患不治之症或直接遭受死亡，理性的或思辨的證據能給人安慰？面對這一切存在著的苦難所能提供出來的，難道不是只有一種大腦的證明活動或思辨活動，它給予受難者的東西不正如一篇有關食物化學的報告給予一個挨餓者的東西一樣多嗎？這種唯理論的論證或思辨是否能夠有助於改造這個充滿苦難的世界，改變這些壓迫或壓抑人的制度，即使不是消除苦難，也是把苦難降低到可以忍受的程度呢？

人們長期以來認為，人的受難史可以由下述方式得到扭轉，即：人在近代的解放過程中自己承擔起自己的命運。救世主的地位現在就由自我拯救、自我解放的人所取代；人，而不是上帝，成了歷史的主體。但正如我們所看到的，³³ 科學技術的發展，甚至社會政治的革命，要靠其本身給人的受難史帶來決定性的轉折，這一點在今天比以往任何時候都更成問題，雖然苦難改變了，但它們並不因此而變得更少些。並且，現在不是上帝，而是人成了被告，說他是罪行的肇事者，因此他被迫作出辯護：神正論的地位被「人正論」所取代了。但是，在這種被
430 迫的自我辯護中，得到解放的人試圖減輕自己的罪責，尋找一個不在現場的證明，並通過各種不同的辯解程序來從自己身上推卸責任。他在操練著一種「前所未有的技藝」。³⁴ 似乎他只為工藝進展的成就負責，而不為它的失敗負責；似乎一切罪責

和一切毛病都可以歸咎於某種先驗自我（唯心主義）或歸咎於反動的、反革命的階級敵人（馬克思主義）；似乎對歷史的苦難負責的，根本不是哪一個主體，而只是人的環境，是人的發生學上的預定程序，是人的本能過程，或者最廣義地說，是個體的、社會的或語言上的結構。

但是，得到解放的人在面臨其解放的分裂性後果時，是否就不應當把自己提到他的罪責，因而他的現實的拯救——而不只是他的解放——這樣的問題上來呢？拯救和解放都是指解救，但解救是指通過人把人解救出來，是指人的自我解救。而拯救指的是通過上帝把人解救出來，而不是指人的自我拯救。正如拯救一詞長期以來已被用爛了並已被過於感情用事地來使用一樣，在今天，解放一詞同樣如此。³⁵

解放肯定是不能由拯救來取代的。基督徒們在漫長的時期內都急於使苦難與上帝達到調和，他們乾脆把苦難直接冒充為上帝的意志，將解救推至彼岸，並把被奴役的人們搪塞到那裡去。在今天，人們期待的是自己解救自己，與盲目崇信的權威和未經證明為合法的統治相對立，作為人的自我規定的解放必然是：不受制於自然，不受制於社會，不受制於與自身不同的人格之自我的自由。它意味著從集團和階級那裡、從少數人那裡、從女人那裡、從國家那裡解放出來，從受監護狀態中、從特權的分配和社會壓迫解放出來。

但恰好因為這一點，事情也可以顛倒過來：拯救也不能由解放來取代。在近代，人們長期以來認為，人和人類的多方面的苦難可以任意地、通過人類運用科學和技術對它加以克服而達到消除。他們一直認為，他們可以不理會對於人的同一性，對於人類整個生命的意義，對於道德的根據，對於死者和失敗者的無可安慰的苦難，以至於對罪責所提出的問題。

只有拯救才能使人在某種不能由解放所達到的內心深處獲得自由。只有拯救才能創造出某種擺脫了罪惡、有意識地把自

己看作時間和永恆性的新人，創造出在某種有意義的生活和無保留地為別人、為社會、為這個世界上的危難而獻身中得到解救的新人。的確，人的受難史、罪惡史和滅亡史通過人的解放是絕對逃脫不了的。然而，當他要想在無意義的受難和死亡中，

431 在苦難以至滅亡和失敗中找到某種意義時，於是他就求教於那最終的實在性：直接面對上帝，但是，由於他要為自己辯護，他卻不再能像一個無罪的人那樣要求這位上帝說明理由了！得到解放的人不能逃避他對於世界和人類本性的根本性的共同責任。從這時起，比起那位尚未得到解放的、據說是毫無怨懟的約伯來，今天的人也許更容易做到自我認識。然而畢竟，今天的人在一種根本不同於約伯的情境中，即便置身於受難史，也從來不是與上帝對立的。通過理智的證明，他並不比約伯的那位朋友走得更遠。任何理智在苦難之中都有它的界限。

“我為什麼受難？這是無神論的支柱”，格奧爾格·畢希納³⁶如是說。對於苦難的態度從根本上說與對於上帝和對於現實性的態度有最深刻的關聯：在苦難中人達到了他的極端的邊界，對於他的同一性，對於他生命的意義和無意義，乃至對整個現實的意義和無意義，他都提出了決定性的質問。一次又一次地，苦難證明自己是對於信賴上帝本源的考驗，它迫使人作出抉擇。在什麼地方所激起的對上帝的信賴能比在全部具體的苦難中更多呢？——有些人被具體的苦難引到了不信，——另外一些人則被引向了信仰。並且，什麼地方所激起的對整個現實的本原的信賴，能比在面對邊界上和自己生活中一切苦難和罪惡時更多呢？——對有些人來說，巨大的苦難成了在面對整個現實時對本原產生懷疑的動因，——對另一些人來說則成了導致對本原的信賴的動因。

面對著人類歷史中和個人生活中苦難的可怕現實，對一個受難的、懷疑的和絕望的人來說，畢竟還存在著一種選擇，像伊凡·卡拉瑪佐夫那樣對於他所不可接受的這個上帝³⁷的世界

奮起反抗，或是作出卡繆式的叛逆，他和陀思妥耶夫斯基都指出了無辜的孩子³⁸的受難。他不必像被解放了的獨立自主的普羅米修斯那樣倔強地反抗諸神的權力，或是像薛西弗斯那樣將大石一再徒勞地滾上山頭，而石頭又自己從山頂滾下來。相反，他可以採取約伯的態度：儘管有這個世界的一切苦難，他仍然可以對那位不可捉摸的上帝表示無條件的、不可動搖的信賴。這種態度即使在約伯那裡，也與聽天由命、消極被動的態度不相干。肯定有人會說，如果一個人體會到世界的無邊的苦難，他就不會相信有一個上帝存在。但這難道不可以倒過來看嗎？只有存在一個上帝，人們才能夠體會到這整個世界中的無邊的苦難！只有在對那不可把握的、越想越偉大的上帝的真誠信仰中，人才能夠抱著牢固的希望渡過那條廣闊深邃的河流：他意識到，越過那苦難和罪惡的黑暗深淵，有一隻手向他伸了過來。

自然，問題又總是回到這一點上來：那個不可把握、無動
432 於衷的上帝，那個高居於一切苦難之上，將人類遺棄在無法估量的不幸之中，讓他去奮鬥、去抗爭、去遇難的上帝，是一個什麼樣的上帝呢？不過，甚至這個問題也可以顛倒過來看：上帝果真高居於一切苦難之上，如同我們用人類的眼光所想像的那樣，如同我們在每次抗爭時以之為前提的那樣，或剛好像哲學家們所推斷的那樣嗎？難道上帝不正是顯現在耶穌的受難和慘死之中，他還會顯現在另一種形象中嗎？³⁹

對約伯來說，只有救苦救難的上帝的不可把握性是顯而易見的。人應當在這之上建立他的虔誠的信仰，即使他什麼也不理解，而且最終還不得不去死。這是一種在具體的苦難中不論多麼困難也要堅持到底的態度，它即使在以色列，根據文字記載推測，也很難找得到追隨者了。但是，在耶穌受難和慘死中，靠不可理解的上帝所獲得的擺脫苦難的最後的拯救——這拯救使苦難和死亡轉化為生命和渴望之滿足——不也恰好是在上帝的不可理解中才顯明了嗎？這不正是使一種完全不同意義上的

信仰成爲了可能，即使按通常來理解的信仰仍然是信仰？每一個人的受難這一事實當然不能被耶穌所取消。在這裡總還是留下了可以懷疑的餘地。然而，人與苦難的正確關係，人的價值等級以及苦難的某種隱藏的意義，卻應當和能夠由此得到澄清。

甚至耶穌也並沒有解釋人的苦難，而是作爲在上帝面前無罪的人體驗著受難，當然，一直忍受到——這不同於約伯——那痛苦的結局。他的歷史不同於約伯：真實，而不虛構。他的結局也是另一個樣，沒有“大團圓”，也沒有在一個美好的生活中重新得到補償。他的苦難改變了，這是對他的生命的報償，直到他死亡的最後一刻。從耶穌的最後的受難、他的苦難和慘死那裡，每個人的受難，一般人類的受難可以獲得某種意義，這種意義是那個質樸地喚起無條件的信仰和信任的約伯的故事所無法傳達出來的。

但這樣一來，耶穌的受難就不能僅僅“實在地”看作那遭受死亡的存在之個人的自我理解的代號（“受死的事實”），甚至不能在純粹“將來時”的意義上看作對某種消除了苦難、罪惡和死亡而仍然完善地存在於將來的烏托邦式的自由的許諾，最後，也不能從高度“思辨”的意義上看作神與神、神對神之間辨證地在三位內部演進的⁴⁰一位被釘上十字架的上帝的受難史：在這裡，耶穌和上帝的同一性不是間接地，而是直接地得到實現，在晚期希臘化時代特別是拉丁時代的三位一體思辨中，某種神性的“本性”或“實體”則抹去了父和子的區別。⁴¹

因此，耶穌的歷史性的受難和慘死既不能通過實在的歸納，也不能通過烏托邦式地寄望於將來，又不能通過神學證明的高度思辨，得到辨明，這必須作爲當時確實發生過的事而不斷地被重新描述。⁴²但如果說這種描述不應當停留在對聖經故事的⁴³³某種情節本身的簡單複述上，乃至對神話（如下地獄之說⁴³）完全加以重新接受的話，那麼它同時也就需要著眼於當前來進行歷史批判的反思，這樣一種反思已向我們指出，⁴⁴耶穌的震

撼人心的受難在他的全部行爲的後果中佔有什麼樣的地位：官方宗教立場完全有權作出的那種對異教徒、假先知、瀆神者、蠱惑民心者的刑辱處死說明，這種人與真正的上帝完全無關。他的這種被人遺棄的死，如我們所看到的，其特徵就是不可比擬、不可限制地被上帝遺棄：即被那個他將一切都寄託於他要與之接近者遺棄在絕對的孤獨中。一切都是徒勞，是一種不能被神秘化的無意義的死。

只有從對耶穌復活的信仰和對與上帝同在的新生的信仰中，才能產生出一種透入到無意義的死中去的意義：只有在這個新生的來自上帝的光中才能看出。這種死畢竟不是徒勞的；當上帝似乎將他拋棄在大庭廣眾之中時，上帝畢竟直到他受死都在支持他；對於這個沒有人像他那樣首先感到被上帝所遺棄的人，上帝並沒有遺棄他；上帝甚至在公開地不在場的地方仍然秘密地在場。所以，從這裡就產生出這種無意義的人的受難和死亡中的意義，這種意義是人在受難和死亡時由自己無論如何也產生不出來的，這種意義只有從某種完全不同的東西，從上帝那裡，才有可能賦予自身。

從這單一個人的已經完成了的受難和死亡中，也能顯露出許多的人，就本身說是無意義的受難和死亡中的隱藏著的意義嗎？人的受難仍然是受難，死亡仍然是死亡。過去的苦難並未成爲不曾發生的，眼前的苦難也未變得沒有悲傷，將來的苦難也不是不可能。受難和死仍然是對人的生活的一種侵害。受難不應當受到篡改、縮小或美化，它也不應當像斯多噶派那樣來忍耐，麻木不仁地、不動心地來承受，更不能自我折磨地去尋求，甚至從中獲得苦行僧式的樂趣。相反，它應當在個人和社會的領域中，在人格中和在社會制度中，以一切人類的手段加以戰勝。這點越到後來必然會越明確。

由這個無意義的受難者和受死者的受難和死，只能說出決定性的一點：即使是明顯毫無意義的人的受難和受死也可以具

有某種意義，可以得到某種意義。這是一種隱藏的意義：人不能夠自己把這種意義附加在受難之上，但他能夠在這個單一個人完成了的受難和受死的光中獲得這種意義。這種意義不是自動給予的：它在這裡不應當滿足人的想望，不應當宣佈苦難的神聖化，不應當傳授心理上的撫慰手段和廉價的安慰。但又仍然是在沒有約束的方式下，意義被提供出來：人必須作出決定。他可以拒絕這種——隱藏著的——意義，通過拒斥、玩世不恭或是絕望。他也可以接受這種意義：通過對於給耶穌那無意義的受難和死亡以意義的那一位的虔信。除此之外，剩下的是違抗、反抗，以致失敗，最後以絕望告終。

基督徒看到一個受難者的生命復活起來，他自己尚未經歷過復活，而是尚在準備著自己的復活，苦難仍舊是一件壞事。但在對上帝的信任中這不再是一件絕對的壞事，如同在佛教涅槃中必須通過拒絕生命意願而加以消除的那樣。不過，絕對的壞事仍然是：與上帝相分離，離開了上帝壞事就沒有任何意義。苦難屬於人，苦難實際上屬於這個世界中的人的充分有效的存在：甚至愛與苦難聯繫在一起。人應當通過受難來獲得生命，為什麼是如此，為什麼它對於人是有益的和有意義的，為什麼沒有苦難事情並不會更好些，這不是理性所能證明的。但目前，這已經因為耶穌在對上帝的信賴中，在希望意義最完滿地啓示出來這一確信中而受難，而受死，而新生，從而可以被認為是有意義的了。

於是，仍然一直在受難的人就處在了（自然發生的）苦難和（在信仰中被贈予的）擺脫苦難的辨證中。他還是不得不受苦，不得不死，但苦難和死不能使他在恐懼中扼殺希望。苦難在自身中，通常是無意義的，在對某一個受難者的關注中，才有某種意義提供出來，這種提供出來的意義只會在充滿信賴地與一切荒謬針鋒相對中被把握到，以便能夠懂得：一種處境那怕是如此無望、無意義和無出路，——但即便在這裡也有上帝

存在，不僅僅是在光明中、在歡樂中，甚至在黑暗中、在悲傷中、在痛苦中、在憂鬱中，我也能夠遇見上帝。受難本身並非上帝不在場的標誌。從單一個人的受難出發，受難作為通往上帝之路變得明顯了。由萊布尼茨所斷言而由陀思妥耶夫斯基模糊感受到的東西，對於約伯來說是確實的，而這在那位被釘在十字架上的復活者來說，則最終變得明顯和肯定無疑了：甚至受難也進入了上帝的懷抱，甚至苦難也能在一切被上帝所遺棄的時候成為與上帝相適之處！有信仰的人不知道繞開苦難的路，但他知道一條穿越苦難的路：在積極的承受中冷靜地面對苦難，並以同樣的方式準備與苦難及其根源作鬥爭。他帶著對單個受難者的關注，充滿著對那位恰好也在苦難中隱秘地在場者的虔信，這位在場者甚至在極端的危難中、在無意義、虛無、被遺棄、孤獨和空虛中也給人以支撐和支持：這就是那位作為難友與人並肩而立的上帝，那位堅定地和人站在一起的上帝。沒有什麼人間的磨難可以反駁這一意義的提出，正在復活者的磨難中，這一意義的提出已經完成。

任何地方都不曾像這裡這樣清楚地證明，這個上帝絕非僅僅是一個強者、健全者、成功者的上帝，一個強者隊伍的上帝。正是在苦難中，上帝才能證實自己是耶穌所通報的那一位，或如所周知，⁴³⁵是無望者的主。他本身就是對於神正論，對於生命之謎，對於這個世界的苦難、不公正和死的疑問的回答。所以，作為無望者的主，他就不再是一個處在超驗距離之外的上帝，而是一個在不可估量的善意中貼近人的上帝，他在整個歷史過程中宏恩無限地伴隨著人，甚至在晦暗不明、徒勞無益、茫然若失的時候，也誘導人作希望的冒險，甚至在遠離上帝的地方，也悲憫為懷地將他收容。

任何地方都不曾像在耶穌的生平和事業、受難和受死中那樣清楚地說明，這個上帝是為人的上帝，是一個完全站在我們一邊的上帝！它不是一個“從上面”以神權威嚇人的上帝，而

是一個平易近人的、⁴⁶“與我們在下面”一同受難的上帝。我們這裡所說的，毋須強調，是在比喻、象徵和類比的意義上而言的。但我們懂得它意味著什麼，它在今天比過去更清楚地表達了什麼：在耶穌身上顯示出來的，不是一個殘酷地專橫和立法上帝，而是一個以拯救之愛與人相遇的上帝，在耶穌那裡，上帝與受難的人休戚相關。那麼，除了那由復活所證實並帶有某種其他徵兆的磨難之外，什麼地方更能說明這一點呢？任何地方都不能比在磨難中更能清楚地說明，這個上帝實際上是一個站在弱者、病人、窮人、無權者、被壓迫者一邊的上帝，甚至是站在不信者、不道德者和目無上帝者一邊的上帝。他不同於異教的諸神，而是一個不對那些冒犯自己的人施加報復的神；他不被那些想從他這裡有所得的人買通和賄賂；他不嫉妒人們的幸運，他不要求他們的愛，而最終卻仍然不拋棄他們。相反，他是這樣一位上帝，他把恩惠贈送給那些不值得受惠的人。他毫無嫉妒地給予，而從不使人失望。他不要求愛，而是賜予愛：他本身就完全是愛。而這樣一來，甚至磨難也就不能理解為由一個殘酷上帝所要求的犧牲了。相反，自耶穌復活以來，人們恰好把這一點理解為上帝之愛的最深刻的表現。這種與其說是在抽象的“本質上”，不如說是在其效果的顯示，在其“形式”上可以用來給上帝下定義的愛，⁴⁶它不是作為一種感情，而是一種“為他的存在”，一種“為他的善行”。因而，這種愛就不能被抽象地確定，而永遠只能在注視這個耶穌中得到確定。

這個愛的上帝，根據保羅的說法，甚至連自己的兒子也不顧惜，而將他獻給我們；既然如此，他怎麼會不連同他的兒子一起把一切都贈送給我們呢？⁴⁷而這一點正是那個在保羅看來對基督徒來說並沒有什麼，而且也的確沒有什麼要求的原因：因為沒有什麼能把他與耶穌基督所已經顯示出來的這種上帝之愛⁴⁸分離開來。這種神正論不只是神學的理論，而是能夠在實

踐中獲得生命並經受檢驗的，這一點已由保羅在他自己的一生中表明了。49

對於一個超然於一切不幸之上，高踞於不受干擾的天堂極樂和冷漠的超驗性之中的上帝，人可以進行反叛。但對於那在耶穌受難中啓示出他整個地與人同患難的上帝也反叛嗎？對於一個抽象地審視著的上帝正義，對於一個對現在是前定的、對將來是假定的宇宙和諧，人可以進行反叛。但對於那在耶穌身上已顯示出來的、無望者的父的愛，對於這個在其無條件性和無限制性中也包括了我的苦難，使我的憤怒平息，克服我的沮喪，並使我能在一切接踵而來的困境中堅持到底並取得最後勝利的愛也要反叛嗎？

上帝的愛並不保佑人免除一切苦難，但它在一切苦難之中保佑我們。於是在現在就開始了那些固然要在將來才完成的事情，如在對人、對一切人，也包括死者和失敗者的辯護中來為上帝辯護，如作為人類正義論的上帝正義論。十字架和諧並非是價太高而不可贖取，而是建立在十字架之上；上帝之愛是最後的勝利，而上帝的存在絕非不為苦難和不正義所觸動、無動於衷、冷漠無情，而是已在自身的愛中關懷著並還將關懷著人類的苦難；上帝這愛的勝利正如耶穌已經宣告和顯示的愛那樣，是一種最終的、決定性的力量：這就是上帝之國！因為，霍克海默以及人類歷史上無數的人，都渴望世界的正義，渴望真正的超驗性，渴望一個“全新的世界”，一個“謀殺者不再能在無辜犧牲者身上高唱凱旋”50的世界，這種渴望應當得到實現，正如在那本超逾一切批判理論和批判神學的書的最後幾頁上所寫的那樣：“上帝要親自跟他們同在，作他們的上帝。他要擦乾他們每一滴眼淚；不再有死亡，也沒有悲傷、哭泣、或痛苦。以往的事都已經過去了”。51

對於耶穌之死的解釋暫時到此，但是對於他的起源的解釋，難道不會提出更多的難題嗎？

3. 對起源的解釋

今天，有些人仍然認為聖誕節是基督教界的主要節慶日，上帝的道成肉身是核心教義。然而，從以上全部敘述可以見出，構成基督福音毫無疑義中心的不是耶穌的誕生，而是他的死和他新生後與上帝的同在。

成爲人

世界三大宗教的“聖夜”——佛的啓明、古蘭經的下傳和耶穌的誕生——顯然不能（像有些時候那樣）等量齊觀。但是，我們不能不看到，在傳統上，宗教的重大事件都是和其偉大創造者的誕生聯繫在一起的，從這一觀點出發，就不能說拿撒勒的耶穌有什麼獨特之處。處女懷孕、奇蹟般的誕生、天使的出現、魔鬼的誘惑在涉及宗教創建者時都被提及，不能視爲僅爲耶穌所有。奇蹟也構成了佛、孔子、查拉圖士特拉和穆罕默德誕生的背景。先知穆罕默德的誕生是一個天使向他母親做出的許諾。查拉圖士特拉的受胎伴隨有奇蹟般的環境。波斯的救世主索希安特是從一個處女受查拉圖士特拉的精子育成的。佛也和處女懷孕有聯繫，是在他母親摩耶夫人左側受到一頭神秘白象象牙刺破後十個月出生的。在穆罕默德和孔子出世時，都有天使出現。不僅關於少年耶穌——如在一些偽經經文中——而且關於青年悉達多都有各種奇蹟事件紀錄。還有，像耶穌一樣，佛和查拉圖士特拉也受到了惡鬼的誘惑。因此，如果耶穌的神之子身分被歸結爲他誕生時的這類超常事件或者他一生的奇蹟作爲，他就能夠被直接列入宗教創建者行列，更不必說古代的其他英雄和不同程度上可疑的奇蹟創造者。

a. 基督教的明確事實現在是也常常是十字架。但是第一批見證人是從復活的基督的十字架回顧耶穌生命的開始的。甚至關於上帝之子成爲人的論斷，如果不和十字架與復活聯繫起來

看，也會成爲一種“眾神的故事”，也會成爲純粹的神話。本來，這些論斷事實上都旨在說明在這裡受難、獻祭、表現出如此順服的人到底是誰。1我們已經看到原始團體是已經怎樣稱呼耶穌爲“子”和“上帝之子”的：他是上帝的律師、全權代表、代言人，確實又是上帝的使節、受託者、代表、代理的特使。2關於上帝之子、因聖神受孕者、先在者、創世中介者的觀念，最初都是藉助於猶太傳統來解釋耶穌的位格和事業的。但是，在這些觀念被傳入希臘世界十分不同的環境和語言中之後，必定要引起十分不同的聯想。下文我們要看看這些遠非單純的聯想。

“道成肉身”的名稱和概念（“成肉身”、“成人”）由於在約翰福音中被使用而造成某種巨大影響。在新約中，只有這裡才有神性“邏各斯”或“道”的觀念，“道”和上帝一起、作爲上帝、在上帝的本性中一直永恆地先在；據猶太智慧文學（和基督前的諾斯替派？）認爲，這道曾以位格形式，在創世之前存在，後來又在人們中間出現。3在斐洛的思辨中，它似乎
438 又是上帝長子，僅次於上帝，是上帝的形象和被造物的原型，是創世和啓示的工具。4最後，在約翰福音序言中，道被看作作爲一個神性的人，他爲人成爲“肉身”：耶穌的道成肉身是上帝在世界上的啓示（生命、光明、真理）。5

但是，在約翰福音之前，在保羅書信和次保羅書信中，有幾段關於上帝之子成爲肉身的論述；論述由信條6或聖歌7組成，在很大程度上可以追溯到前保羅的信條。8最早的論述是腓立比書中由保羅擴充的前保羅聖歌，論及耶穌的上帝面貌，不認爲和上帝在一起爲“竊取”，而是他虛空自己，採取奴隸的面貌，變得像人一樣；既然變爲人的面貌，他就十分謙下，順從死亡，甚至十字架上的死亡。9在這裡，道成肉身被理解爲謙下和屈辱：爲基督徒的愛和無私精神打下基礎。

“顯現”一詞爲保羅牧函所選用，以描述耶穌·基督的成

爲人。¹⁰就當時的理解而言，這不僅僅是一個無害的禮拜用語。在希臘化時代，於秘密禮拜式中帶來祝福的眾神的“顯現”和統治者在重大訪問中的“出現”都受到慶祝，並且用古代神聖語言以莊嚴語調宣告。在基督教團體中，現在也有對“救世主”（希臘語爲soter，用指神性“救主”）、對他從道成肉身到死整個一生中他的“恩寵”、他“對人的情誼”、他的“善”的類似宣揚。

在耶穌誕生之前第42或41年，在凱撒遇刺身亡之後悲慘的十五年內戰開始之際，羅馬詩人維吉爾在他著名的第四篇《牧歌》中就宣告了一個救世主的誕生。這是不是對凱撒偉大的姪子和養子渥大維及其家族寄以希望的表示呢？無論如何，在渥大維於公元前29，在戰勝安東尼和克利奧帕特拉之後作爲唯一統治者最終返回羅馬之際，他的第一個官方措施就是關閉雙面戰神雅努斯的神廟。“神聖者之子奧古斯都”（神聖者指凱撒，死後被諡爲羅馬國家之神），在希臘的東方被轉化爲“上帝之子”，儘其可能地要實現維吉爾對即將來臨和平景象的理想國所抱有的希望：羅馬和平、奧古斯都和平，最後還有公元前9年對巨大和平祭壇的祝聖。同年（據1890年在小亞細亞普里尼，後來又在其他地方發現的著名銘文），現在出現的“救世主”和“上帝”——凱撒·奧古斯都——的“福音”（“好消息”）被從東方向全世界宣佈：這是給破碎世界帶來新生活、幸福、和平、先祖期望得到實現、拯救的救世主。¹¹

439 從關於凱撒家族的這種政治神學來看，我們不是會把路加對“上帝之子”和“救世主”的宣告（儘管是在帝國一角編著；下文還將論及）不怎樣當作一個“聖誕”故事嗎？我們不是也會從一個不同的角度看待牧函把“救世主”和“上帝”耶穌·基督的“出現”以一種全然類似同樣用於聖誕節禮拜的莊嚴風格，予以宣告嗎？¹²據普里尼銘文所記，救世主——神奧古斯都9月23日的生日後來被當作官方年曆的開端（官吏走馬上任日

期)。從第四世紀開始，耶穌的生日在12月25日慶祝：“基督誕辰”——可能是有意和“不可戰勝的太陽神誕辰”對立——不久以後被官方規定為12月25日（冬至）的羅馬帝國慶日。在幾個世紀之內，一年的開始都與這一天聯繫在一起；後來，主要由於實際的原因，元旦被推後到下一個月第一天，即1月1日。羅馬的這個聖誕節在東方也被採用，而“顯現”或“主顯”節，例如在耶路撒冷則被認為耶穌的生日，而不是東方三賢士（或三王）、或者甚至耶穌受洗的節日。

當然，以道成肉身觀念為起點的演變不是毫無疑慮的。基督神學和虔敬中對道成肉身的日益增長的關注造成了重點提前轉移這一事實是不容忽視的。原來的信息所沒有的重點轉移甚至在今天不是也相當地加重了理解基督信息的困難嗎？這是從死亡和復活向永恆先在和道成肉身的重點轉移，因而拿撒勒人耶穌不是被上帝之子奪去了光輝嗎？

b. 無疑，提升的基督學（人類的彌賽亞升為上帝之子，兩階段基督學）是自下而上的，以死亡和復活為中心，這一基督學事實上日益被自上而下的道成肉身神學所取代。它始於上帝之子的道成肉身，當然承認他的謙下和屈辱是他提升的先決條件。另一種描述這一過程的方式是說“上升”、上升的基督學——即舊約中神之子身分表示被選和上升為子的身分（在升天、洗禮、誕生中）——被一種“下降”、下降的基督學所補充、甚至取代。因為這種神之子身分——即將被越來越細緻地用希臘術語和思想所限制——是指本體論上更高級的一代。現在，這與其說是舊約意義上耶穌·基督的法律和權威身分問題，不如說是希臘意義上他的下降的問題。與其說是功能問題，不如說是本質問題。像本質、自然、實質、實在、位格、合一等術語，是要獲得日益增長的意義的。

對於希臘聽眾而言，“上帝之子”的意義不是上帝律師、
440 全權大使、發言人、特使和代表，¹³而顯然是一個神，因其神

性而有別於人。一個具有神聖起源和神力的超人！他在永恆中一直先在，和上帝在一起，但時期完滿時取了人形，以耶穌這個人的面貌出現。因此，“上帝之子”這個術語有兩層意思：有別於上帝、天父（服從，歸屬），和與上帝天父同一（和上帝合一，神性）。

但是，自此以後對與上帝的合一的重視日益增加。而且常常是片面的，對這種合一的描寫也不再在歷史的和個人的範疇之中，而在本體論範疇之中。在新約本身，“上帝”這語詞當然實際上經常指天父。但是上帝之子和主耶穌這兩個名稱的轉用在希臘世界必定導致把神聖屬性轉移給耶穌，必定導致對他的神性統治、尊嚴、本性，總之，對他的神性的思索。從腓立比書中對耶穌先在和道成肉身最早的、依然十分模糊和不成熟的敘述看，這一點就已明確。不過，在這裡，興趣不全在耶穌的神性，而在上帝在耶穌身上引發的事件。

在保羅那裡，耶穌被稱作“主”，以免除許多要人和眾神的這一稱呼，而且，這個主的身分在他前塵世的存在中就已賦給他。有一個文段，在聯繫到世界的創造之時，把“主”（耶穌）和“上帝”（天父）十分緊密地聯繫在一起。¹⁴在新約中，上帝本身不常被稱作“主”，這一名稱一般是用於耶穌的。但是，另一方面，耶穌幾乎沒有被直接稱為“上帝”，保羅則從來沒有如此稱呼他。這種區分當然受到強調，區分也擴展到了恰當術語的使用。新約完全沒有提及上帝本身的道成肉身。這兩個最重要的稱謂顯然是僅在約翰福音中不信的多馬驚嘆：“我的主！我的上帝！”¹⁵中才一起轉移到耶穌身上。除了約翰福音，耶穌只在受希臘宗教影響的少數很晚的例外場合被直接稱為“上帝”。¹⁶但是，在希臘神學中，這一切很快就被改變。

神化還是人化？

a. 希臘神學隨後從神之子身分的希臘新概念中得出影響十

分深遠、卻非毫無問題的結論。在公元一世紀末期，安提阿的依納爵很自然地稱耶穌為“上帝”。¹⁷同時，在希臘世界，已再沒有必要像在猶太世界那樣地保衛人子之神權和權威，但是，
441 由於戰線的變化，卻要保衛上帝之子的真正人性和受難的能力（和諾斯替教異教教師對比）。¹⁸依納爵和後來的基督教著作家都不想放棄猶太的一神教；二神教和三神教從原則上都總遭到拒絕。但是，身為神之子的耶穌越是被和天父相提並論，這一點越是從本質範疇得到描述，則在從概念上協調一神教和神子之身分、協調與上帝的區別和與上帝的合一方面就會出現更多的困難。

雖然這些觀念之中有一些在希臘世界中是有益和不可避免的，但是這一發展情況對於在猶太人和千餘年後在穆斯林中間傳教和宣講耶穌·基督福音一事，造成了幾乎無法克服的困難，而實際上是完全的失敗。對基督教團體本身來說，這一情況無疑導致了神學的混亂和對教會政治的持續干預。人們在頗大程度上適應了由各派哲學、神秘崇拜和羅馬國家決定的希臘的思想和生活方式。哲學術語變得更為準確，各派之間差異更加細微，解釋更為繁複，保護正教的教條——現在取國家法律的形式——數量更多。但是，誤解、派別、甚至分裂也變多起來。就連後君士坦丁堡時期的歷次重大普世教會大公會議也只能部分地克服上述情況。

和拉丁語西方不同的是，東方論救贖¹⁹的教導日益關注道成肉身、關注成為人的邏各斯。在這一理論中，首要的拯救事件不太是復活的耶穌的十字架，而是神以人的面貌出現；這沒有被視為（猶太人以往卻視其為）屈辱，而被視為奧秘。從在第二世紀的伊里奈烏——第一位系統神學家——時代起，希臘系統神學的決定性原則是：上帝本身在耶穌裡進入歷史，又變成人，這樣人就可以變為上帝。換言之，上帝變成人是人變為上帝的先決條件。對人的這種神化當然不能被理解為與神性的

泛神論同一，而理解為從本體論方面，完全機動地參與上帝事務。

希臘神學以極生動的方式把人類全部歷史描述為一個偉大、持續、向上的教育過程。上帝的形象雖然被罪扭曲，卻又通過上帝的教育在人心中得到恢復並臻於完美。在對人類進行的這一漸進啓示和教育過程的頂點，據預先作出的計劃（拯救天則），上帝本身以其兒子和邏各斯面貌進入了世界，並獲有一個人性。這樣，人最終地擺脫了黑暗、錯謬和死亡，有教導和範例導引他們去追隨，也就是說，去模仿和參與，以求以這種方式及於上帝。

442 在這裡，我們是不能恭維這種高超的希臘救贖神學的。無疑它代表了對希臘（尤其是柏拉圖—斯多噶的）教育概念的綜合基督教化。但是，同時，這也是對救贖和解放的基督福音的一種希臘化，消極的特徵過多。我們看到，拉丁語西方的救贖理論是如何被對於上帝與人關係的一種理性主義、法制和道德觀，被一種脫離了耶穌的生命和復活的十字架神學所削弱。希臘理論以另一種方式被削弱。它經常接近於一種著重概念毫無效果的基督學神秘主義，而忽視耶穌的歷史性教導和生與死。往往有一種沉湎於宇宙論思辨和輕視人際關係的傾向。在理論和實踐上，都有一種接受危險的物質—精神二元論並使這一觀點等同於聖經的罪與恩寵對立的傾向。

但是，更重要的是已經提及的一個事實，即：據這一概念認為，救贖在本質上是由邏各斯的道成肉身造成的。通過和聖誕與復活的比較、和道成肉身與被理解為符合道成肉身的復活的比較，耶穌在十字架上的死亡就失去了其恰當的地位而變得無關緊要。其意義變為附帶性而不是建設性的：幾乎是某種不幸事件——儘管實際上無限偉大——對神聖邏各斯的勝利上升與下降只起偶然的作用。救贖的效果儘管不直接跟道成肉身齊來，卻被看作是本質的、固有的，而不是個人的和歷史的。這

指的是（當然並不全然錯誤）呼籲整個宇宙回歸上帝的人的不朽和永恆、神之子身分和神化。但是，在理論上和實踐上，不僅道成肉身和復活時常代替十字架，而且神性生活還常常取代塵世生活，對人的神化取代人的人性化，讓世界回歸上帝的呼籲取代對世界和社會的變革。但是，教父神學還沒有意識到後來被分為諸如釋經學、教義學、道德神學和成文法等科目。這樣，它的整齊劃一性——和拉丁經院哲學後來的分化比較倒也不總是一個缺點——防止了極端後果的出現。

b. 但是，一個有理性的人今天還想變成爲上帝嗎？²⁰當時鼓動性的教父口號——如“上帝之所以變成人，是爲了人能夠變成上帝”——在今天幾乎已經是完全不可思議的了。上帝與人之間（或兩種“本性”之間）交換的命題，雖然對希臘聽眾有高度的意義，但是對於像我們這個對上帝不在和“上帝陰暗”如此敏感的時代來說是沒有任何意義的。我們今天的問題不是神化，而是人的人性化問題。甚至在新約中，拿撒勒的耶穌身上和周圍發生的事也不是處處都被解釋爲上帝的道成肉身或者
443 ——更確切地說——上帝之子或上帝之道的道成肉身。如果說這一解釋對現代人有什麼意義的話，那也僅僅是它對人成爲人具有某些涵義。

但是，從另一方面來看，考慮到現代人可能享有的各種重大機遇，不是存在著想要憑自己的力量“變得像上帝”這樣更爲強大的誘惑嗎——在解放的過程中？人不是面臨著古代的、重大的誘惑嗎？——像聖經對人類史開始的那種描述？²¹這些“得到解放”、氣勢洶洶想要消除上帝的人，不常常就是想要填補莫須有的空缺、想要取代上帝來爲自己和社會“分辨善惡”的那些人嗎？在現代社會裡，不是有許多無名的勢力和制度想要假裝代表上帝旨意嗎？考慮到與現代對上帝的非神化有聯繫的個人和社會對人的多重非人化作法，考慮到對人施行非人化的神的代用品（黨派、國家、種族、科學、金錢、個人崇拜、

權力)，我們是不是更應該重新接受這一古老的真理，即：如果沒有上帝，人在個人和社會環境中就幾乎不能真正地成爲人呢？

成爲人的這一過程當然不是說——像無神論者受到許多惡劣講道影響而經常擔心的那樣——上帝是某種超級權力，使人渺小，壓制人的自由，而這個上帝又是按照我們的形象製造的。但是，正如十字架所鮮明確定的那樣，這是一個權力皆無的上帝，他要使人人化，實現人的自由：從一開始——聖誕故事強調了這一點——他就在兒童的耶穌身上展現了對人的情誼。因此，正如人們所具體感受和信仰所承認的那樣，在這個耶穌身上，上帝本身是活動著的。我們已經看到，在耶穌身上，上帝的道和旨意已變得眾所周知，已變成“肉身”。

但是，上帝的這種活動、他的道和旨意的這種臨在不應該簡單地和耶穌受孕或誕生的數學或神秘的一面聯繫在一起。從以前各章中可以見出，上帝的道和旨意是在耶穌的**全部**生活、**全部**宣道、行爲和命運中取了人形。耶穌是在他全部言語、行動和受難中、在他整個人格中宣道、展現、揭示出上帝的道和旨意的。確實可以說，在他身上言與行、教導與實踐、生存與活動是完全一致的，他就是上帝的道與旨意的體現：以人形出現的**上帝的道與旨意**。²²

從這一綜合的——不是思辨的，而是歷史的——立足點甚至今天仍可以看出，從一開始，耶穌就被保羅、後來又被保羅傳統理解爲上帝力量和智慧的啓示，²³理解爲創世的頭和主，²⁴爲上帝的形象或模樣，²⁵上帝的“是”。²⁶可以理解的是，
444 約翰把他描寫成不僅是上帝的道，²⁷而且直接等同於上帝，²⁸甚至是主和上帝。²⁹從這一角度來看，一些艱深而誇張的命題是能得到理解的：上帝在基督身上使世界和他自己和好；³⁰在基督身上，居住著神本性一切的豐富，有形有體；³¹上帝的道變成道成肉身。³²這些命題當然必須加以保護，以防誤解。

真上帝和真人

在新約中沒有形成某種神話性的雙神學說：上帝只有一個，我們談論上帝不能像談論人一樣，談論人也不能像談論上帝一樣。但是，神之子也不能和天父同一（如在神格唯一論和撒伯里烏主義等異端學說中那樣）：神之子不是天父，天父不是神之子。

a. 如果沒有純粹的二元性和純粹的同一性，那麼耶穌與上帝的關係怎樣才能明確表現呢？我們可以這樣說：拿撒勒的耶穌這個真正的人對信仰來說是這唯一真正上帝的真實啓示。

這正是約翰福音所特別表明的一點。既然父認識子、子認識父，³³既然父在子內、子在父內，³⁴因而，既然父和子原為一，³⁵所以凡是看見子的人，就是看見了父。³⁶這裡展現給我們的既不是神話，也不是神秘主義，也不是形而上學，而是簡明的、基本的論斷：上帝在耶穌的工作和位格中和我們相逢，向我們顯現，這當然不能為持中間立場的觀察家所感知，但肯定能為忠誠於耶穌和信仰耶穌的人所體驗。

因而，上帝是在耶穌身上顯現自己、表明自己是誰的。可以說，上帝在他身上露面。我們在本書上文³⁷已經看到，和希臘形而上學的神比較，舊約的上帝是有品德、有人的面貌的上帝。耶穌這個人在其全部生存、言語、行動和苦難中表現、展示、和盤托出了這種人的面貌。耶穌幾乎可被稱作為上帝的面貌或容顏——例如在新約中，就被稱為上帝的像。³⁸其他的表述也說明了同一個意思：耶穌被稱為上帝的道，或甚至上帝之子。全部這些隱喻都旨在表明天父與耶穌和耶穌與天父的獨特關係，以及耶穌與人的獨特關係：作為上帝的啓示者，他為拯救世界所做的工作和他的意義。因此，關於耶穌·基督的談論總是容易轉化為對耶穌·基督的談話，信仰和信仰的表白總是伴隨著稱頌、呼求和祈禱，原因就在於此。

445 b. 在我們嘗試得出進一步的概括性定義以便解釋上帝與耶穌的關係之前，看來最好探討一下先在的觀念，也就是說，上帝之子在道成肉身之前在上帝永恆之中的存在。這個思想在今天特別難以把握。但是，如果我們記得，在那個時代情況截然相反，那時這一觀念尙在空中，³⁹那我們就會理解這一神學觀念了。不僅猶太人的、尤其是斐洛的對上帝永恆智慧的思辨培育了這一觀念。從關於已經和上帝在一起隱密生存的、即將來臨的人子的啓示錄觀念、從關於律法、天堂、彌賽亞名字先在的拉比觀念來看，這一觀念也是耳熟能詳的。最後，還有諾斯替教關於人的先在靈魂的思辨，這種靈魂後來浸入物質，接著又被神聖的原初的人接納，從物質中釋放出來，回歸到神的世界。但是，尤其是在這最後一點上，重建原有的諾斯替教觀點是困難的，因為不可能排除文本中的基督教影響。

在這樣的精神氣候之下，關於在上帝永恆中耶穌、上帝之子和上帝之道先在的類似觀念必定一直是極受讚許的。當時沒有必要再去求助於這些事物的直接啓示。神學思考是有的。不僅見於約翰的序言，也見於他的福音書。⁴⁰甚至在最早的時期，也肯定見於關於耶穌和上帝一起先在的敘述中，見於腓立比書中前保羅的基督聖歌中，⁴¹後來則見於保羅用自己的話⁴²講述的關於世界憑基督創造的文段中，最後，以一種稍加發展的形式，見於保羅傳統中。⁴³

顯然，在這裡，思路也不是從開始到結尾發展的，而是從結尾到開始。問題已經被提出來：如果被釘十字架又復活的耶穌從上帝的立足點看具有如此獨特、根本和決定性的意義，那麼難道他不是一直在上帝的腦海之中嗎？如果他是創世和歷史的目標，因此他難道不是總在上帝的創世和拯救的永恆計劃之中嗎？如果現在他作為子和上帝同在，那麼他不是作為子和道從永恆以來就和上帝同在嗎？因而，末後的也是首先的。⁴⁴因為萬物的終結都出現在他身上，所以他被承認是萬物的開端，

萬物都適應於他，萬物都藉他創造並結合爲一。⁴⁵時間與一世代的人、學說和領袖在教會中不斷變化，但是耶穌·基督昨日今日一直到永遠是一樣的。⁴⁶

在受柏拉圖影響、理念被認爲是真實的時代，真實的與理想的先在之間區別的意義是有限的。借用希臘物理學—形而上學範疇思考則屬順理成章。人們作出嘗試，要藉助於那種精神氣候中現有的詞語和觀點來述明耶穌的所作所爲和本身遭遇的不可比擬的意義。神話因素固然起了很大作用，但從未具有絕
446 對的統領意義。因爲任何種類的宇宙法則體系面對拿撒勒的耶穌這個人的具體歷史都已無能爲力，而面對他的十字架則完全失效。

關於神之子先在的甚至最崇高的思辨和神話論述，就其本身而言，也不可能完備。十字架的事實永遠突兀出現，任何數量的討論也不能使其化爲烏有。約翰的序言像一首頌歌，談論一切藉以形成的道，其高潮是“道成肉身”，是他不爲人知、未被接受這一現象。⁴⁷腓立比書中關於曾有上帝形象的耶穌的古代聖歌不在此停止，而在保羅的行文中發展成爲虛己、謙下、順從，直至十字架上的死亡。⁴⁸歌羅西書中關於在基督內創世的崇高的話是和與基督之血有聯繫的和解與和平有關的話結合起來的。⁴⁹就連顯然富於田園意味的聖誕故事和路加關於馬利亞和聖嬰的崇高論述和歌曲也籠罩在十字架的陰影之中。⁵⁰

那麼，爲什麼甚至在新約時代也得出了關於上帝之子在上帝永恆中先在的神學結論了呢？這倒不是爲了盡情享受對上帝和世界的機智思辨。其原因在於澄清和在實際上維護這被釘十字架，然而又活著的耶穌的獨特要求。我們再也不能接受那個時代關於一個從上帝那裡降臨、存在於時間之前、又超越於塵世並處於某種天上狀態的存在物的神話觀念；涉及兩個（或甚至三個）神的“眾神故事”不是爲我們寫的。但是，在我們現在十分不同的精神氣候中，我們當然必須考慮那個時代的種種

觀念的含義。

c. 先在的觀念隱藏著什麼重要性呢？應該加以生動表現的事實是：上帝與耶穌之間的關係不是在某個較晚時期出現的，不是似乎偶然出現的，而是從一開始就存在，其根基在於上帝本身。今天，我們即使作出不同的表述，我們也不應該忽視這一事實。⁵¹雖然我們今天難以設想這種先在，但是畢竟有幾點需要考慮。

(1) 從永恆起，就只有一位體現在耶穌身上的上帝。他在耶穌身上表現出的面貌是他真正的、唯一的面貌。他不是長著雙面神面孔的上帝。甚至在舊約中，他也僅僅是新約中的那個上帝。他不是一個謎一般的上帝，不是一個斯芬克斯像。在我們所知作為淪喪者的天父的上帝背後，不存在某種險惡的深淵，像諾斯替教認為的那樣。也不存在掌握高深莫測信條的上帝，像加爾文雙重先定論主張的那樣。絕非如此。上帝從一開始就存在，而且，隨著他在耶穌·基督身上變得為人所知，他也將
447 永遠存在。他的存在和行動從一開始就戴有——也許我們可以從回顧中確認——“基督的”印記。

(2) 因為只存在著在耶穌身上得到揭示的一個上帝，所以從這一普遍的上帝方面來看，耶穌就具有一種普遍的意義。如果說上帝在耶穌的宣道之外（在某種世界性宗教或世俗生活中）和人相逢（從教義上不能排除這一點），那麼，和他們相逢的就是這唯一的真正的上帝。即使人們不承認他的特徵，即使對他們來說他是“未識之神”，⁵²實際上這也是具有耶穌面貌的上帝：這是憑耶穌的觀念和精神和他們相逢的上帝。在這唯一的上帝身上，非基督徒——無論命運把他置於何處——也能得到拯救。那是在基督教團體之外，在教會之外。但不是在上帝之外；非基督徒雖然不承認上帝，但這個上帝依然具有基督的面貌。但是，為了讓人們認識這一面貌，為了使上帝對他們來說不再是未識之上帝，就有必要進行基督宣道和傳教，宣揚耶

耶穌是上帝的彌賽亞、律師和代表，是上帝之子、上帝之道和儀態。只有通過表白對作為上帝的基督的耶穌的信仰，非基督徒才能成為基督徒。53

(3)因此，對信徒講解耶穌身上和周圍發生的事不能從歷史過程出發；從其終極起源看，要從上帝那裡進行講解。根據耶穌自己的說法，上帝的主張是通過他自己的主張為人知曉的。上帝的話就在他的話裡。上帝的旨意在他的旨意之中。因此，耶穌的宣道、行為和命運，他的位格的起源和意義，不是僅僅在我們於本書開始時討論的社會環境中建立起來的。事實上是建立在上帝的活動之中的；耶穌為充實自己的權威性援引這種活動，我們的研究最終也要指向這種活動。耶穌身上和周圍發生的一切其依據就是造物主的友誼、愛和忠誠，這一切都已提前給出，現在則表明創世與拯救之間的聯繫。憑著同情感，造物主不允許他的造物在苦難和罪疚中淪落，而是憑著耶穌來提高和接受他們。

(4)人受到召喚，憑藉信仰的信賴態度超越於世界及其時代而進入另外一個維度：超越事物現狀，不是指進入這個世界之外的一個世界，而是指達到我們可以絕對依賴、我們稱之為上帝的終極實體。只有在這另一真正的維度中，人才能夠透徹理解耶穌是誰和他的意義，才能理解為什麼耶穌對自己和人類特別地具有一種獨特的和決定性的意義，為什麼耶穌而非他者可以讓人去追隨。唯一真正的上帝本身靠耶穌把人們呼喚到道上來。因此，人確實而全面的福祉，他的得救，不僅僅是這個世界的現實，而且還有上帝的賜贈：恩寵。

d. 經過對先在的這些思考，就能夠更好地理解上帝和耶穌
448 之間的關係。我們可以看到，在新約中，對耶穌神性威儀的設
想首先是從功能方面，而不是從物理學或形而上學方面出發。
這當然是耶穌位格的一個本質特徵，但是這一特徵之歸屬於他，
不是以關於他的本質（“本質基督學”）抽象論述的形式，而

是關於我們人類得救的論述（“功能基督學”）。當然，後來這又藉助於現代哲學概念得到解釋，被解釋為一個形而上學的命題。當時的確沒有其他的概念體系可用。從現代觀點看，應該說希臘概念不宜於表現原有的福音。⁵⁴但是希臘概念就是不可避免的嗎？儘管概念的附註不充分，帝國政治錯綜複雜，但最初幾次大公會議（和後來歷次會議不同，因為早期會議關注的不是枝節問題，而是基督福音的核心）成功地保衛了這個中心，以防對神性因素或人的因素估價不足。我們不應該抱有幻想。促使這些會議作出各種定義的既不是神學思辨中，也不是教義發展中的歡樂，而是牧靈的關注。⁵⁵

公元325年第一次劃時代的尼西亞大公會議通過它對耶穌與天父“本體同一”的定義，反對阿里烏派，防止了多神教變相引入基督教。在耶穌身上的不是第二個上帝或者半上帝，而是唯一的真正上帝臨在著。我們全部的救贖都取決於此，就是在耶穌身上所涉及的上帝是真上帝。

以弗所大公會議受到亞歷山大城西里爾的控制，由於提出含義不明的論斷而造成耶穌真正人性被上帝包羅萬象的獨一性淹沒的危險。二十年後，在公元451年，卡爾西頓大公會議受到教宗大良在神學上起平衡作用的書信影響，在一系列前後矛盾的信條中強調了“與我們的本體同質”和“與天父的本體同質”。⁵⁶這樣，就確認：耶穌充分的人性，雖然不斷受到威脅，在原理上都不會因其神性而被犧牲。⁵⁷

從卡爾西頓大公會議直到我們這時代，教義基督學⁵⁸的全部發展一直受到“上帝一人”公式的控制：“真正的上帝”與“真正的人”。在教父時期（重大的）和中世紀（不太重大的）發展之後，在近代，教義基督學在黑格爾宗教哲學⁵⁹中達到了最終的輝煌頂峰和可以說是扼要重述。對全部情況加以考慮之後，可以說在本質上這是一種思辨的（自上而下的）基督學，強調耶穌的神性。黑格爾逝世後，部分地還由於大衛·弗里德

里希·施特勞斯的《耶穌傳》出版，教義基督學必須經歷一種新轉變而變為一種歷史基督學（自下而上），強調耶穌的人性。取代“高級”基督學的是現在對歷史的耶穌⁶⁰的“低級”研究。

449 據新約認為，我們不能顧此失彼。拿撒勒的耶穌，如果沒有被宣佈為上帝的基督，就不存在。基督如果不和拿撒勒的耶穌這個人同一，就不存在。因而，既不可能存在一種非神學的耶穌學，也不可能存在一種非歷史的基督學。耶穌這個名字和耶穌這個稱號的合一表明，對新約來說，真正的耶穌就是上帝的基督，真正的基督就是拿撒勒的耶穌其人：二者為一，即“耶穌·基督”。在耶穌·基督的故事裡，上帝和人都被真正涉及，這一事實即使在今天也應該通過信仰堅定確認。這一信仰應該均衡保持，以便特殊地——或最好是像原來那樣地——在神學上不是自上而下地去設定和推斷神之子身分、先在、創世中介、道成肉身，而是——像我們在這裡所作的——採用自下而上的歸納和解釋的方法。

因此，從新約方面看，把耶穌·基督說成“只是上帝”的任何解釋法都不能成立：這是在地上行走、擺脫人類缺點和弱點的上帝。但是，也不能把他看成“只是人”：一個宣講者、先知或賢哲、人類普遍基本經驗的象徵或闡釋者。在全部消極的區分之後，以本書這第三部對耶穌的全部敘述為背景，我們不存不會錯誤的奢望，也許可以對古代公式“真正的上帝和真正的人”嘗試作出現代的積極重述。

真正的上帝：耶穌身上和周圍發生的事的全部意義取決於這一事實，即：對於信徒來說，上帝本身作為人的朋友在這個耶穌內存在、行動、說話和實實在在地顯現，而耶穌則作為上帝的律師和特使、代表和代理來到眾人之中，作為先被釘十字架後又被復活者為上帝確認。關於神之子身分、先在、創世中介和道成肉身的全部論說——雖然往

往包裝在當時神話或半神話形式之中——歸根結底是要不多也不少地證實在耶穌身上和周圍表明的呼籲、給予和要求的獨特性、獨創性和不可超越性，這些呼籲、給予和要求歸根結底具有非人性、而是神性的起源，因而絕對可靠，要求人無條件地依從。

真正的人：在反對神化耶穌的全部傾向的同時，甚至在今天也必須經常強調，他曾完全、徹底地是人，因而有人的全部特性（對苦難的感受，對恐懼、孤獨、不安全感、誘惑、懷疑的感受、犯錯誤的可能）。不僅是人，而且是真正的人。在這樣描述他的同時，我們曾堅持應該予以實現的真理、理論和實踐的結合，認識並追隨他的一致性和信仰與行動的一致性。作為一個真正的人，通過他的宣道、行為和命運，他樹立了如何作人的榜樣，從而使忠實於他的每一個人都能發現和理解作人的意義和為他人而生存的自由。因此，正如上帝已經證實的那樣，他代表了人類生存永遠可靠的終極標準。

現在已經明確，從古代基督學會議所教導的真理中已經推斷不出什麼新意，因為這一切已真實地包含在新約之中，儘管這真理還必須經常地從希臘社會文化背景中析出和轉用於我們時代的精神氣候。

當然，據新約認為，對於做基督徒一事的最終檢驗不在於同意關於基督的這個或那個教義（無論有多崇高），也不在於採納某種基督學或關於基督的理論，而在於接受對基督的信仰和模仿基督。為了信仰基督和模仿基督，今天我們可以、而且必須較為平易地談論耶穌，不要太拘泥古代節日銘文或節日祝詞那種風格，不要多採用希臘信仰表白的風格，而要更多地採用對觀福音書和現代言語的風格——我們在本書迄今各章中都是一直是努力這樣作的。

然而，在耶穌降孕、尤其是誕生方面，對觀福音書不是包含著許多神話或半神話的東西、許多古代神話和傳奇的東西，這些東西在現在不是像高度神學化希臘道成肉身公式那樣不可簡單地予以重複嗎？

為女子所生

如果有人——無論出自什麼原因——對這個題目感到不快，那就請他從一開始就回憶一下，這是新約對耶穌為馬利亞所生一事最早敘述中的文字。⁶¹

a. 在馬太⁶²和路加⁶³的聖誕故事中，聖子身分是用獨立故事的受歡迎形式描述的。對於基督教虔敬和節日日曆規定，這些故事很重要。從聖誕節（包括將臨期的四星期），我們可向前追溯九個月到聖母領報節（3月25日）；同樣，我們還可以把嬰兒蒙難節（12月28日）、耶穌受割禮日（1月1日）、主顯節（1月6日）和進殿節（2月2日）和聖誕節聯繫起來。馬太和路加向讀者提供了馬可不感興趣、後來約翰認為無關緊要的情節。但是馬太和路加把這些奇異事件組成爲他們福音書主體的宏偉
451 序曲：耶穌的家譜和父母情況，因聖神懷孕和處女生子、伯利恆的事件和在拿撒勒的青年歲月。

當然，在今天就連天主教釋經家們⁶⁴也承認，這些故事是一組多半無法確定、互相矛盾、有強烈神話色彩、最終受神學驅動的記述，各有特色。和耶穌生平其餘部分不同的是，這裡有夢景，天使不斷出場和下場；天使是上帝的天上使者，宣告重大事件，當時是十分強調神的超然存在的（參見舊約“主的天使”）。矛盾（無法調和的）不僅影響了只是從亞伯拉罕到大衛互相吻合（據猶太人的名冊）的關於耶穌的兩種家譜，⁶⁵而且也影響了許多其他點。馬太似乎對拿撒勒爲耶穌母親原籍一事一無所知，而另一方面路加則隻字未提一些引起轟動的事件（顯然有傳奇色彩，沒有得到世俗資料的旁證），如東方三

賢士的訪問，對伯利恆的嬰兒屠殺和逃往埃及。對於耶穌與洗者約翰的關係、伯利恆為耶穌出生地、安排及時的人口普查等的歷史依據也是可能提出疑問的。

顯然，這些都不是恰當的歷史陳述，雖然對歷史資料的使用不可排除。但是情況還不僅如此：這些故事還是信仰的表白，構成了宣道的一部分，可能是在猶太基督教團體中出現的，被馬太和路加所接受，並置於他們福音書的開端。在這裡——依據復活信仰的回顧——耶穌的彌賽亞身分被宣告並得到確認。方式有兩種：

(1) 耶穌是大衛之子。兩種家譜中提出了神意的後裔身分和對大衛之子稱號的確認。在馬太福音中，家譜從大衛傳到耶穌的法定父親約瑟（而不是馬利亞！），象徵性數字模式為 3×14 ，在路加福音中大概是 11×7 （耶穌為世界第十二紀）。

(2) 耶穌是新摩西。這個兒童的先定命運是以關於摩西的早期猶太故事風格表達的（如同在舊約的傳奇性附加部分、在哈加達中那樣）。摩西被從法老那裡營救出來（耶穌被從希律那裡營救出來）的主題和以色列人逃出埃及主題（聖家進入埃及）都被列入。在一種無可爭議的歷史經驗背景下，異教的東方三賢士來臨的故事構成了希律屠殺嬰兒故事的有效對應：因為以色列和外邦人對彌賽亞耶穌的福音（被團體宣講）的反應是對立的。馬太藉助於表現出這一事態拯救性質的舊約引語來強調這一事實。以色列拒絕被認為要成為第二摩西的彌賽亞耶穌，
452 而異教徒則來看望他。路加的聖嬰故事十分不同，但也完全是按舊約模式構思的：領報場面甚至在詞句上都一樣，還有馬利亞、撒加利亞和西面的三首歌；歌可能來源於猶太的基督傳統，反映了舊約猶太詩歌狀況。

即使關於耶穌誕生的故事不是歷史記述，這些故事——正如我們已經解釋過的⁶⁶——就其本身說也可能是真實的，可以表明一個真理。⁶⁷作為宣道的一部分，作為信仰表白，聖嬰故

事旨在表明的首先不是歷史的、而是拯救的真理：人在耶穌身上得救的信息。採用富於傳奇性情結的聖誕節故事來描述生在伯利恆一個馬廄裡的嬰兒，比藉助於提供有關出生時間和地點精確細節的文件，能夠更生動，因而更打動人心地達到這一目的。

使聖誕信息和聖誕節慶失去意義的，不是尋求重要信息的歷史批評，而一方面，是對這些事情的瑣碎化，將其降低為一種浪漫的田園詩、一種安適的私事，另一方面是膚淺的世俗化和無情的商品化。似乎“如此溫柔恬靜的聖嬰”（事實上不在路加福音和馬太福音之中，而是在聖像之中）永遠是微笑著的，從未因不適哭泣過（這種不適表現在馬廄和襁褓之中，沒有什麼社會批評抗議之意）。似乎這生在馬廄中的窮苦人的救主沒有表現出對無名者（牧人）的同情，沒有反對過名人（奧古斯都、基林努斯）。似乎承恩少女關於高強者受謙抑、卑賤者受稱讚、給飢寒者以衣食、趕走富人的讚歌沒有強而有力地宣告各種優先的校正。似乎新生兒聖善之夜表示我們可以忽視他三十年後的工作和命運，似乎馬槽之中的幼兒額上沒有十字架的標記。似乎在對馬利亞和牧人的宣告場景（聖誕故事中心）中（像後來在猶太法庭面前的審訊中那樣），通過匯集幾個莊嚴稱號（上帝之子、救世主、彌賽亞、王、主），通過把這些稱號賦予這個幼兒，而不賦予在此指名的羅馬皇帝的方式，團體信仰的完整表白沒有得到表現。似乎這裡虛幻的羅馬和平不是由以“極大喜悅”所宣告的基督真和平所取代。前者是通過增加稅收、武器升級、壓迫少數民族和繁榮無望購買的；後者是建立在以上帝對人的情誼和人們互相博愛精神為依據的相互關係的新秩序上。

顯然，事實上就連表面上富田園詩風格的聖誕故事也具有十分真實的社會批評（和最為廣義的政治）的含義和後果。⁶⁸
453 這種和平是和為帝國和平政策提供思想依據的羅馬帝國政治救

世主和政治神學對立的：在神性榮光被給予一個人和一個獨裁者的地方，是不能夠期待真正和平的；只有在上帝得到最高榮光、上帝對人十分滿意的地方才有可能。我們只需比較一下路加的聖誕福音和已經提及的奧古斯都在普里尼的福音便可看出，角色在這裡已經互換。對戰爭結束、有價值生活、共同幸福——總之，完全的福祉、人和世界的“拯救”的期望已經從超強的羅馬凱撒們轉移到了這個沒有力量、無害的幼兒身上。

在本書範圍之內，上述幾點足以證實，這些聖嬰故事如果得到正確理解，那就絕對不是對少年耶穌所作的無害而有教育性的敘述。關於基督的這些故事以深刻的神學思考為依據，將被用於安排妥當的宣道之中，以求藝術地、生動地和以高度批判的方式描繪作為彌賽亞的耶穌對拯救世界一切民族的真正意義：作為大衛之子和新摩西，作為舊盟約的完成者和新盟約的開創者，作為窮人的救星和上帝之子。在這裡，顯然這不是耶穌傳的第一階段或者一篇珍貴的家族史。它具有更多的福音書性質：這是邀請的福音；以它為依據，舊約的許諾在上帝選擇的耶穌身上得到實現；耶穌沒有提詳盡的政治主張和綱領，但是他以他的存在、言語、行為和苦難豎立了絕對具體的標準，可以作為人在個人行動和社會行動中滿懷信心爭取達到的目標。

b. 處女生子提出了一個依然是激烈討論⁶⁹對象的特殊問題。處女馬利亞的處女懷孕耶穌（沒有男性生殖作用）一事僅在馬太和路加的聖嬰故事中首先提及，但在許多古代信經——其中包括使徒信經——中重提，在教會傳統中得到不同方式的理解。最初，例如在馬太福音和路加福音中，是作為生育前的處女身分（產前處女=處女懷孕）以一種嚴格基督學意義提起的。但是，從第四世紀或第五世紀起，在有些可疑的源流（偽經的雅各原始福音書）和強勁禁欲主義運動影響下，它被賦予一種更廣泛的意義，把處女身分包括在生產之中（沒有分娩痛苦和／或者處女膜的破裂）。最後，又被理解為生育之後的處女貞潔

(=沒有性關係，以後沒有其他孩子)，但在新約中同樣沒有被證實。亦即：永恆的貞潔，包括各時期。馬利亞學方法取代了基督學方法，變得日益突出。“處女生子”被用以取代“處女懷孕”。

454 即使如此，耶穌本身的這種經處女受孕或誕生今天也往往被和新約（或舊約）中沒有指名的一位母親所完成的馬利亞的“無玷始胎”混淆起來。新約中並沒有提及無玷始胎。在西方教會，它被明谷的伯爾納和托馬斯·阿奎那否定，只有在十二世紀才被明確規定，卻又被爭論到十六世紀，但是在反改革時期被日益明確地教授，在1854年得到庇護九世無錯地定為信理。聲言認定，作為耶穌的母親，馬利亞不僅清洗掉了原罪，而且，從一開始，在預期基督諸功德之時，上帝先在的恩寵已經保護她不受原罪侵襲。⁷⁰東正教教會，尤其是新教教會（主張罪的普遍命運）否定了這一聲言，認為不符合聖經；現在，由於對“原罪”通過生殖行為傳遞的奧斯丁觀點的批評日益增長，這一聲言已大體上變得沒有意義。但是，毫無疑問，在教會意識中，兩種學說都和教會教父們對性行為的否定性評價有關，而且這種評價今天依然被推廣。（以某種道德意義理解的）耶穌和馬利亞的尊嚴必須得到保護，防止性的惡劣影響侵襲（據教宗西里修斯+398認為，甚至夫婦交媾對馬利亞也意味著污穢⁷¹）。然而，這一切和新約證實的處女生子原有觀點有什麼關係呢？

在研究這一學說在馬太福音和路加福音中的引用方面人們作出許多努力。新約所引用的關於將要懷孕和生育一個名叫以馬內利的“童女”的以賽亞書中的一段，⁷²甚至在猶太教中就可能得到過解釋，無論如何，後來基督教將其理解為指向一個“處女”。處女生育（和“童貞”的譯法）的觀念是否也許來源於埃及神話：法老作為神～王奇蹟式地由作為在位國王阿穆恩—瑞這靈～神和他的處女王后所生？或來源於希臘神話：眾

神和人的女兒們結成“神聖婚姻”，從而不僅生出眾神之子如伯修斯·海格力斯、伊菲克勒斯，而且還生出歷史人物如荷馬、畢達哥拉斯、柏拉圖、亞歷山大、奧古斯都？共同點固然不可否認，但是區別也不可忽視。領報和馬利亞接受懷孕是以話語完成的，沒有上帝和人的交媾，是在一種完全沒有性感的、理智性脈絡中完成的。在懷孕耶穌一事中，聖神沒有被理解為進行生育活動的父親，而被理解為活動的力量。因此，特殊神話的直接影響雖難以證實，卻也不能先驗地加以爭議。可以確定的是，在整個古代世界處女生育的神話廣泛流傳，而且，我們已注意到，甚至見於波斯、印度和南美洲。因而這絕不是基督教所特有的。

我們已經看到，生育故事不是以歷史，而是以神學為指針的；在這些生育故事裡，處女生育顯然應該從神之子身分方面來理解，而不是相反。歷史的耶穌曾以一種新的方式把上帝宣佈為父，稱他為親愛的父親。作為死後復活升天者，他被授予子和上帝之子的稱號，而聖子身分又日益被從讚揚轉用於洗禮，甚至轉用於開始階段。在受希臘影響的地區，把諸如“我今日生了你”（=王的受選和登基）⁷³的舊約聲明理解為確指生於上帝，而非生於普通人的父親，不是很自然的嗎？使用廣泛流傳的處女生育象徵來生動描述耶穌神之子身分不是簡便可行的嗎（例如，在亞歷山大城，每年1月6日慶祝新年艾翁由處女柯萊的誕辰）？關於“童女”或“處女”的以賽亞書希臘語文本有雙重意義，是可能被這樣地運用的。出於論爭的理由，可能對洗者約翰⁷⁴的誕生強調得過多（路加把耶穌故事加入），他像以撒、⁷⁵參孫⁷⁶和撒母耳⁷⁷一樣，生於荒胎，但非處女的母腹。

現在，彌賽亞不需充滿舊約意義上的神（例如，附神者在以賽亞書中是上帝的僕人），⁷⁸而是受孕於神。通過造物主上帝之神受孕原來不是指生物學的情況，而是指得到如此孕育的

人所具有的基督學上的尊嚴。然而，這一觀念幾乎立即日益增長地開始獲得某種生物學上的意義。事實上，新約是經常地表述耶穌的真正人性的。除了一次偶然的更正，⁷⁹當然他的父母雙親也被提及。⁸⁰自然也提到他的“兄弟姐妹”。⁸¹這些詞語在希伯來語中具有某種更為廣泛的意義，但是若沒有正當的理由是不能認為它們是指“堂兄弟姐妹”的。耶穌的兄弟之一雅各（不應混同於屬於十二人小組的雅各）在耶路撒冷團體中和彼得、並在他之後起過重要的作用。⁸²如果在早期存在過關於處女生育的思想，那還可能以這種方式進行談論嗎？早期的一次信仰表白十分公開地說明，按肉體說，耶穌是從大衛後裔生的。⁸³我們在上文已經說過，保羅對處女生育一無所知，所以直截了當地宣佈上帝之子為女子所生。⁸⁴他把奇蹟生育的觀念（從以撒生於撒拉⁸⁵方面看，他必定熟悉這一觀念）不是用於耶穌，而是從某種次要的、象徵的意義上用於作為應許承繼人的基督徒身上了。⁸⁶同樣，在問世晚得多的約翰福音（令人驚奇的是，在這裡也沒有提及處女生育）中，在關於邏各斯道成肉身之前，全部基督徒都被描述為不是生於血氣、不是生於情欲、不是生於人意，而是生於上帝。⁸⁷

但是，在生育敘述中，耶穌的因神受造和處女生育是以歷史實體事件形式描述的。從路加自己的系統講述中⁸⁸可以見出，這一解釋為把路加時代以前廣為流傳的“上帝之子”稱號用於耶穌提供了理由——溯源法。這類敘述稱為溯源的傳說或傳奇。這樣，上帝之子的神學解釋就作為歷史得到生動描述：神學解釋轉變為神話解釋。⁸⁹

這就是討論的現狀，討論者不僅有新教神學家，也有天主教神學家。顯然，羅馬當局⁹⁰對荷蘭教義問答有些含糊的表達形式的訴訟⁹¹沒有終止天主教神學中的爭論，卻對它產生了某種批評性影響。脫離生物學本體論轉向基督學神學論的潮流是明顯的。⁹²在這個問題上，只有絕對的忠實態度，而不是遮掩、

歧義或重釋能為神學的進步和教會作出貢獻。對於這個甚至在天主教會之外當然也是爭論對象的問題，下列各點可能是可以接受的。

處女生育只在馬太福音和路加福音的前歷史中得到確證，不屬於福音書的核心。正如馬可、保羅、約翰和新約其他見證人所證實的，即使沒有對新約來說是次要的這些神學（溯源性的）傳說，基督福音也可得到宣講。耶穌的神之子身分不是取決於處女生育的。他是上帝之子，不是因為他的產生不是由一個人而是由上帝造成的，而是因為他從永遠、從開始就被選中，確定為上帝之子。無論是耶穌的神之子身分，還是上帝的為父的身分，都不可從生物學起源方面去理解。生於上帝和人的生殖之間沒有不可共存性。

雖然處女生育不能被理解為一個歷史的和生物學的事件，但可以被看作是至少對那個時代有意義的象徵。它像徵著這樣一個事實：因為有了結束和超越舊盟約的耶穌，上帝就實現了一個真正的新開端；他的位格和命運的來源和意義最終地應該從上帝在他內的活動，而不是從世界史進程去理解。自然，即使是在那時候，這也是一個易於誤解的象徵。最初，它被完全否定耶穌人性或為人所生的人否定（這是幻影說，該學說教導說耶穌只有一個表面上的人體、或表面的人類生存狀貌）。但是，後來，誕生問題往往被那些視耶穌為裝扮為人的神的人們利用（這是基督一性論，該論認為只存在耶穌的一種單一的神性或本性）。

上帝和耶穌一起賜予的新開端，在新約中還以除處女生育以外的其他方式得到表現：

追溯耶穌血統，通過亞當到上帝；⁹³

通過關於新亞當的觀念（這是猶太宗教哲學家斐洛著

作提出的；也出現在關於初始人的諾斯替教神話），新亞當是新人類的開端和領袖：94

通過一個女人生育立即被提升為彌賽亞的嬰兒的神話圖景；這婦女受到大紅龍（“蛇”在後來猶太教中指“撒旦”）的威脅，身披太陽，腳踏月亮，頭戴十二星的冠冕（“婦女”指以色列，或許也指教會），她常被解釋為指馬利亞；95

通過從永恆起和上帝一起先在的神性“邏各斯”或“道”的觀念；道變成為肉身。96

這一新開端在今天無需求助於處女生育的傳說也可以得到宣揚，因為處女生育在現代比任何時代都更可能遭到誤解。誰也不能被迫相信處女懷孕或生育這樣的生物學事實。基督教信仰——即使沒有處女生育也罷——是和被釘十字架，但依然活著，表現出他不會轉換、不可推究的耶穌聯繫在一起的。

在教堂的公眾朗讀中，顯然不必略去這個故事。但是，如果我們回顧關於非神話化的必要性和局限性，97那就應該對這個故事加以坦誠和清晰的解釋。

馬利亞

和耶穌受孕與誕生有關的，還有許多關於他母親馬利亞的問題是神學家們所討論的。我們暫且不管令以弗所人十分喜悅的關於“上帝之母”片面定義所造成的短時分裂；只有在近代，由於出現了關於無玷始胎（1854）和馬利亞軀體升天（1950）的信理定義，馬利亞學的各種論斷才變為受到激烈爭論的問題。

a. 我們只有全面地遵從新約資料的主線，98才有可能確立崇敬馬利亞的堅實基礎——這種崇敬即使在天主教會中也不是具有普遍約束力信理定義的主題——和在這些問題上取得普世教會的共識。

奇異的是，馬利亞（晚期希臘語形式為“馬利亞姆”，為
458 希伯來語“米利亞姆”變體）在早期基督徒見證中完全沒有起
作用；關於她的身世，我們是一無所知的。我們已經看到，保
羅首次提到她，但只有一次，而且很籠統，是在論及耶穌“為
女子所生”⁹⁹的誕生情況時。

在這方面有權威性的**對觀福音書**只提及他在社會生活和**他
母親唯一的一次會晤**，這有一種明確的否定性質。耶穌的親屬
見他出現在公眾場合都很震驚，認為他多少有點瘋了，想要把
他看管起來。¹⁰⁰他母親和兄弟來看他時，他卻指向另一個家庭。
他指著他周圍的人說：“看哪！我的母親，我的弟兄。凡遵從
神旨意的人，就是我的弟兄姊妹和母親了。”¹⁰¹在最古老的一
部福音書中，除了這個故事和在提及耶穌四個兄弟姊妹名字時
提及馬利亞的名字之外，¹⁰²對她則沒有任何敘述。奇怪的是，
只有這個場面很有可能被置於次要地位，在基督宣道中被忽視。
但是，假定馬利亞先驗地解除了一切懷疑和信仰的需要，那麼，
上述情況就和她受到的恩寵和尊嚴不符合了。與此同時，這個
場面也印證了路加福音的一個場面：祝福不是先給他母親，而
是先給聽上帝之道而遵守的人。¹⁰³像路加福音一樣，使徒行傳
中聖神降臨節故事中提及耶穌的母親，也符合這一情況：只
是在復活之後，她才作為信仰團體之一員，¹⁰⁴和耶穌的兄弟與門
徒一起等待著聖神。

馬利亞在**約翰福音**中出現了兩次。在耶穌開始社會生活時，
她在加納等待酒的奇蹟，但是，顯然，雖然她信仰、請求，卻
又不完全理解，她的懇求最初被耶穌拒絕了。最後，她站在十
字架腳下。這個場面從整體看不算是歷史的，因為馬利亞的名
字不在對觀福音書提及站在十字架腳下人們名字中間，¹⁰⁵但是
這個場面有其深刻的意義。馬利亞和信仰的突出見證人（耶穌
所愛的那個門徒）代表了教會，這教會在約翰福音核心——十
字架上死亡時刻達到了完全的信仰。¹⁰⁶據對觀福音書記述，她

沒有出席十字架場面，也顯然沒有出現在復活故事中。

因此，馬太福音，尤其是路加福音的聖嬰故事提供給馬利亞虔敬和馬利亞神學要點的依據是比較單薄的，因為這一神學在更早時候開始於夏娃與馬利亞之間的類型學關係，對以往幾個世紀的天主教會無疑具有某種巨大的，儘管有時候是含糊的意義。那些論述為歷史的研究提供的材料自然很少，但正如我們在聖誕故事更為廣闊背景中見到的，為宣道提供了許多內容。在這裡，馬利亞被描述為充滿謙下信仰的處女，上帝恩寵選擇
459 和祝福的對象，同時又被描述為先知歌者，舊約中上帝的偉大功績都在她身上完成。她有氣勢的讚歌（我們已經談到過）是據詩篇和先知們的言論編就的，可以解釋為馬利亞、以色列或教會的聖歌。馬利亞的尊貴稱號始於路加，107在以後幾百年被經常誇大（“說不完、唱不盡的馬利亞”自中世紀以來一直是一句受人樂道的話）。

她的形象有兩個特徵在聖經中穩固確定，在宣道中不應忽視。

馬利亞是耶穌的母親。她是凡人，不是天仙。因為是凡人和母親，所以她是耶穌真正人性的見證人，但她也是耶穌上帝來源的見證人。因此，由於顯然歷史上和客觀上情況某種令人質疑的發展（我們即將予以簡短解釋），她後來被理解為基督生育者和上帝生育者（上帝之母）。

馬利亞是基督信仰的範例和楷模。她的信仰感受到了毀謗、傾軋、矛盾的利劍。而且，據路加記，108被要求面對十字架，這是全部基督信仰所特有的（對馬太來說，約瑟對信仰的服從是主題，雖然不太明顯）。因而，馬利亞的信仰沒有獨特之處，她對上帝的奧秘也沒有什麼獨到見解。她的信仰也有一段歷史，所以為基督信仰整體提供一種模式。所以，後來——自然往往是因為誤解——她被

視為信徒之母（同樣，對保羅來說，¹⁰⁹亞伯拉罕是信徒之父），因而也是教會的形象和象徵。

b. 馬利亞崇敬起源於聖經，既大大地影響了文學、藝術、習俗、節日和紀念活動，也受到了這一切的影響；除這一事實而外，它的發展，像每一種重大歷史現象一樣，還受到許多種種不同超聖經因素的塑造：¹¹⁰近東對母親神的崇拜、對克爾特和日耳曼諸女神的崇拜（這些女神和古代的有靈山、水、樹，後來又和起源奇異、常常製造奇蹟的形象聯繫起來了；互相競爭的神學（亞歷山大城基督學和安提阿基督學）；教會—政治敵對（亞歷山大城牧首區和君士坦丁堡牧首之間）；有時候還有教會人士個人的干預（亞歷山大城的西里爾在公元431年以弗所公會議上大規模控制局勢，在安提阿派到會以前提出“上帝之母”定義）。

460 馬利亞崇敬在東方蓬勃興起，其形式是崇拜“永恆的貞女”、“上帝之母”和威嚴的“天上王后”。在祈禱中馬利亞首次被祈求（“我們飛向你的保佑”，三、四世紀）。對馬利亞的紀念被引入聖禮，都是在東方。在東方，關於馬利亞的傳說被首先講述，對馬利亞的讚歌被首先創作，教堂首先用馬利亞名字命名（四世紀），馬利亞節日被規定，馬利亞肖像被製作（五世紀）。而且，最重要的是，在東方，在五世紀——這已經提及——聖經中一般被稱為“耶穌之母”的馬利亞被確定為“上帝之母”。¹¹¹這是一個後聖經的新稱號，在前一個世紀既已確證，但是——在西里爾的干預之後——被古代“偉大母親”（原指處女女神阿爾泰米斯或黛安娜）之城的人民熱情接受：這一公式（像西里爾和那次公會議的其他公式）可能意指神之子的一性受孕和道成肉身，同時物化上帝（似乎上帝能被生育，而不是人被生，在這人身身上，作為上帝之子，上帝本身藉信仰啓示給人）。

東方的崇敬形式最後在西方被確立，但不是沒有遭到反對。甚至奧斯丁也沒有提及對馬利亞的聖歌或祈禱，也沒有談到馬利亞節。致馬利亞的第一首拉丁文讚歌（"Salve sancta parens" 凱留斯·塞杜留斯）遲至第五世紀才出現。但是，從意大利詩人偉南修斯·佛杜納圖斯時代起到第六世紀末，發展起一種日益豐富的拉丁文學，稍後還有德國文學。在羅馬，只有到第六世紀，馬利亞的名字才被引入彌撒正典（若望二十三世在二十世紀把若瑟引入彌撒正典）。只有在第七世紀東方的馬利亞節日（領報節、訪親節、聖誕節、行淨潔禮節）才被接受。遲至第十世紀末才開始流傳關於向馬利亞祈禱的奇蹟般的力量。

這一演變在中世紀繼續進行。從第五世紀的“上帝生育者”或“上帝之母”的定義一直到十二世紀，強調重點越來越少地在於作為耶穌母親的馬利亞過去的行爲，而越來越多地在於她作為永保童女身分上帝之母和天上王后現在對基督徒的作用。雖然較早教會教父們依然談到馬利亞的道德缺陷，現在卻譽之為完全無罪；又由於她曾避免原罪，結果她甚至在生前就神聖的道理，在西方教會，從十二世紀起，在有些地方就開始明確地教導。而且，與此同時，在其他方面，馬利亞像耶穌一樣，特別是在具有聖經思想的聖徒如明谷的伯爾納和方濟各的影響下，獲得了更多的人性特徵。現在她被看作是同情心的化身，對人很親近，是她兒子的全權代理人（在藝術作品中被描繪為用她長袍外衣保護人們）。
461 對馬利亞的崇敬，這在文藝復興時期和以後的繪畫藝術中也可見出。經院哲學試圖對馬利亞在拯救史上與原罪關係中的地位從概念上加以澄清（鄧斯·斯各脫，+1308）。神秘主義在她身上主要看到在精神上接受和生育上帝的純潔靈魂的原型。雖然超越了對其他聖人的敬禮，但其實對馬利亞的敬禮在神學上是有別於對上帝的崇拜的。可是，在實際上，馬利亞的被創造性和人性往往只起很輕的作用。

從十二世紀起，聖經中的萬福馬利亞——懇求她在死亡時刻轉禱的目前形式始於1500年——變為最為廣泛流傳的祈禱形式，是和我們的天父聯繫在一起的。三鐘經始於十三世紀，玫瑰經用於十三到十五世紀，但是，只有在十九和二十世紀，我們才有五月和十月的敬禮、馬利亞的一些顯現、在露德和法蒂瑪對馬利亞的朝覲、全國或國際的馬利亞討論會和協會。

在這個問題上，宗教改革派對中世紀演變過程持反對態度，而返回到聖經淵源。路德在解釋對基督的讚歌時，推崇馬利亞為信仰與謙下的榜樣；約翰·塞巴斯蒂安·巴赫為讚歌譜曲。但是，由於啓蒙時代到來，新教對馬利亞的敬禮衰落。在反改革時代，對馬利亞的敬禮主要得到耶穌會成員以反新教精神進行的宣傳。在啓蒙時代的暫時挫折後，對馬利亞的敬禮又在天主教浪漫主義中復活。

庇護九世在規定了無玷始胎信理（1854）之後，在第一屆梵蒂岡大公會議上又確立了教宗的首席權和無誤特徵——自此之後，歷代教宗都竭盡全力推進對馬利亞的敬禮。從十九世紀起，馬利亞敬禮和教宗權力攜起手來，互相支持。這個“馬利亞”時代的頂峰是1950年，當時庇護十二世這最後一個充當絕對統治者的教宗違背新教、東正教和甚至天主教的憂慮，莊嚴規定了馬利亞在生命結束時軀體升入上天榮光之中的信理。聖經裡、甚至最初五個世紀的傳統裡都沒有這種說法。此說最初只出現在偽經論著、傳奇、圖畫和節日中。但是，這個時代——雖然被庇護十二世在1942年通過的把全人類奉獻給馬利亞無玷之心（受法蒂瑪影響）和1954年的聖母年所強化——在幾年之後即突然終止，令人詫異。第二屆梵蒂岡大公會議故意避免欽定一些被認為邏輯地由已欽定者而出的信理（女中保、共救贖者），把（適度傳統的）聖母學作為關於教會教導的最後一章，正確地譴責了過分的聖母崇拜。在大公會以後的一段時期內，這種過度的馬利亞崇拜在神學和教會生活中¹¹²也完全失

去了力量。

c. 只有通過雙方的某些努力，才能取得關於這個問題的普世大公共識。

(1)在天主教方面，應該比以往更為決斷地努力遵從聖經見證路線，不懼怕對近期的兩個馬利亞信理和兩個教宗信理作出坦白的、批判性的檢查；這些信理在各方面形成一個統一體，在聖經或傳統中都沒有以普遍令人信服的方式得到確證，也沒有得到“內在理由”（＝神學設定）的確證；無論如何，在“真理等級”¹¹³中地位是十分低下的。在這樣的一種檢查中（在這裡我們不能進行），我們應該區別某一定義背後的各種可能的、也許會得到贊同的意向及其可能要受到批評的可疑說明。

(2)在新教方面，只有純粹護教和論爭態度是不夠的。聖經中關於馬利亞和關於婦女作為整體在拯救史中的作用的資料應該得到沒有偏見的檢驗，並用於宣道。與此同時，天主教傳統中的詩歌體論說（歌、聖歌、祈禱詞）和適用於個人或民族的虔敬儀式必須和某一教會嚴格意義上神學的、或更具官方性質的教義言論區分開來。對前者應給予的自由可以比對後者多許多，雖然要講寬容。

在任何情況下，一個教會也不可以在馬利亞這樸實少女的身上誇耀自己——像有時發生過的。教會和馬利亞一樣，只有接受和聽從這樣一個事件才具有意義：這個事件的不可動搖的中心不是馬利亞，也不是教會，而僅僅是耶穌本身。

在我們結束這重要的第三節之時，我們必須再明確無誤地談一下教會：現在已經十分明確的是，解釋這個耶穌死亡的全部嘗試已經闡明了他持久的意義和作用，而解釋耶穌被懷胎和生育的嘗試則已闡明他獨特、獨立的起源和要求。各種解釋是互相澄清、互相補充的。但是，一切解釋只有以拿撒勒的耶穌的具體歷史為依據才能成立，不能允許這些解釋超出這具體歷史的範圍。的確，教會不僅僅是一個進行解釋和爭論的團體，但它也不僅是一個講故事團體：教會始終是一個信仰團體。

463 VII、信仰的團體

兩千年之後的今天，拿撒勒的耶穌依然為人類活著。是什麼讓他一直活著呢？是誰在人類面前一次又一次地為他作證呢？只因為他活在一本書中，他就是活著的嗎？因為他在無數人的記憶和心中生活了兩千年，他不就是活著的嗎？在教會機構之內和之外，或在其邊緣，在時間和地點相隔極為遙遠的人，都一直是受到他的統治的：他們雖有人的弱點，但在不同程度上都被他的道和精神所激勵、感動、充實，因而以不同方式組成信仰的團體。

1. 受默感和默感人的話

沒有由忠誠於耶穌事業的人們組成的這種團體，耶穌就不會一直活在人們中間。沒有這種團體，收集了關於耶穌最老、最佳記載的那本小書也不可能存在。

默感？

新約這本小書不是從天上掉下來的。我們已經看到，古蘭經被認為原來保存在天上，作為上帝直接給人的話而逐句記錄下來，因此句句是真理。在每個方面（語言、風格、邏輯、歷史），這部聖書都被認為十全十美，應該字字相信，甚至不得加以解釋，不得加註釋。而聖經，包括新約和舊約，如特別是保羅書信，和路加福音序言所明確證實的那樣，是在地上寫作和收集為一的。因此，毫無疑義的是，聖經是人的話：是十分確定的人一句一句收集、記錄，從各方面加以強調，並以不同

方式發展而成的。因此免不了某些欠缺和錯誤、忽略和混亂、
464 局限和失誤。所以，這裡出現的是一部高度複雜的文集，包含
有明確和欠明確、較強和較弱、重要和次要的信仰文件。¹

但是，不是上帝的道應該記錄在這些著述之中嗎？往往重要的是正確地了解這一類的問題，即：我們怎樣才能既嚴肅地接受這些著作中的人的歷史，同時又相信上帝的話。在這裡，我們也不得不去檢驗過往世紀的種種思想，評論這些思想所表達的有據可依的關注所在並加以接受，而且，在必要的時候，如果其語言和形象可能造成誤解或可能遭到誤解的話，加以批判性的，然而謹慎的改正。

甚至在早期希臘教會裡，一般也認為聖經是“注入”了上帝聖神的“靈感”的。但是，這種“靈感”指的是什麼呢？在源於基督教之外的多方影響下，逐漸形成了一種概念，這一概念很久以後才被路德派和改革後的正統派加以嚴密系統化（在十九世紀，雖然強調重點必然不同，但羅馬天主教神學也作了使其系統化的工作）。²對於希臘異教和猶太教來說，靈感是在人出神時捕獲他的。在出神狀態中，個人似乎在神性癡狂中已經消失（如特爾斐神諭中的皮西亞）。早期基督教神學家們也有類似的觀念。他們看待聖經諸作者和這些作者對自己的看法不同；他們認為這些作者是工具，完全是在神靈“靈感”、“促使”、甚至口授下寫作。這些作者很像是秘書。或者甚至像是笛子或豎琴，有空氣流動便發出聲音。在這裡，上帝本身通過聖神演奏曲調，決定整體的內容和形式，因此——由於上帝的干預——全部聖經必定免除、或通過解釋者（通過諧調、寓意或神秘化）免除矛盾、錯謬或失誤。因而，一切都是有靈感的，直到最後一個字（“詞語靈感”）。所以每個字都必須接受。這一切都必然造成和自然科學（在哥白尼轉折之後）與歷史（在“啓蒙運動”之後）的嚴重、但在本質上毫無必要的衝突。

然而，這種主張某種機械式靈感的傳統觀點日益受到對舊

約和新約歷史——批判研究的動搖。從某種角度來看，這一點本來是不必懷疑的，因為在最近二百年中，聖經諸書作者的真正人類弱點、歷史性和可能犯錯誤的特點都得到了說明。對於這一情況來說，今天已沒有站得住腳的疑慮。但是，這樣一來，這些經典的權威性，正如許多人最初擔心的那樣，豈不被消滅了嗎？或者，在這一點上，是不是又和古代教會建立了聯繫呢——古代教會認為上帝本身在聖經諸作者裡發揮了作用，而又嚴肅地接受了諸作者的人和歷史的特性，像舊約那樣？但是，
465 重要的不是這些作者毫無謬誤或絕無失誤，而是內容、見證和信息本身的真理。在這裡，聖經作者們並不像是非歷史的、影影綽綽的靈氣，不像是超人、甚至本質上的非人，因為最終他們是沒有意志和責任的工具，聖神要通過他們直接實施一切。在這裡，他們是信仰的見證人，談論信仰的真實基礎和內容，但是又不能擺脫人的全部弱點、相對性和局限性，語言往往詞不達意，用語也不盡周全。

在猶太—希臘，人們談“神聖的經書”，這表現出關於一部或多或少完美的、神性的“神聖”著作的觀點。另一方面，新約則幾乎完全地避免談論神聖這一特性。只有在牧函的一段晚期文句中³——眾所周知，這不是保羅寫的——我們才看到一個希臘風格的論斷，意思是說“受上帝（或上帝之神）默感的整部聖經”對教導、改正、教育都有用——但是這不是指一種機械式的靈感理論。⁴

如果說今天還使用聖經“靈感”這個會造成誤解的詞語的話，那麼這個詞語顯然不應該從後來的那種靈感理論來理解；這一理論設定聖神的活動作為一種奇蹟只限於某個使徒或聖經某位作者的特殊寫作活動。不僅記錄，而且寫作的全部前歷史和後歷史，接受信仰的全過程和信息的傳播——所有這一切都和聖神有關係。這個過程如果恰當理解的話，可以被描述為靈感瀰漫和充滿靈感的。也就是說，如果首批見證人認為他們受

到了聖神的推動，這也會確定他們的著作的性質，而毋須向他們的聽眾或讀者證明某時曾有過接受靈感的活動，他們須予以承認。事實上，在新約中認為理所當然的是：福音的任何接受和傳播都是先驗地在“聖神內”發生的。⁵

然而，據新約本身認為，這樣的精神過程必定要牽涉到人的歷史性，這種歷史性不僅促成了聖經批評，甚至要求這種批評：文本的和文學的、歷史的和神學的批評。嚴肅的聖經批評（我們希望通過本書各章這一點已經闡明）能夠有助於防止福音被禁錮在一本書中，能夠使喜訊在每一個新時代重新得到清新而生動的宣講。首批見證人（因為是首批，所以具有根本性意義）並不是把福音當作固定公式或生硬教條來接受的，也沒有奴隸般地傳播它；事實上，他們是在自己特殊的環境、憑著自己特別情況接受福音、並以自己的解釋和神學來宣講的。所以，在今天宣講福音的人能夠、而且應該在自己的地區、自己的時代，以自己的方法用新形式來傳播這古老的福音。

當然，新約現在是、而且以後依然是原初見證的記錄；早期教會在一個漫長討論過程中逐漸認識和承認了這一紀錄。在這裡，早期教會也毋須就此主題發表永遠正確的決議。這些著作在禮拜式中佔有特殊重要地位，主要因為其內容和其他著作（=偽經）不同。人們常常感受到這些著作的力量，能夠經常大膽地增進自己對它們的信心。早期教會的具體標準（=正典）在幾百年過程中已得到證實。新約持續地證實了它不可取代的規範性權威和意義。只要我們還是真正的基督徒和不改變這一身分，我們就會時時回顧這一規範。作為原初書面的基督見證，新約（幸運的是）對後來一切宣道和神學仍然是不可改變的規範，而且防止了主觀的臆斷和形形色色的狂熱。但是，無論如何，新約各種紀錄雖然享有自由和多樣性，卻又僅僅因為上帝在以色列和耶穌·基督中活動的福音而具有一致性和簡潔性；而那自由和多樣性確認了今天各種見證的自由和多樣性。但是，

新約中這些人的見證在多大程度上可以稱為上帝的話呢？

上帝的話？

我們已經說過，基督教不是一個書的宗教。聖經本身不是神的啓示，聖經不過是人對神的啓示的見證；在這些見證中，作者其人的人性、獨立性和歷史性是永遠保持不變的。我不是首先相信聖經或甚至它的靈感，然後才相信它所提供的福音真理的。我相信在以色列歷史中為信徒們顯現自己和最後在耶穌身上顯現為解救信息的上帝，而且，上帝在舊約和新約聖經中都得到了詳實可信的確證。我的信仰源於聖經，這是指聖經以確鑿的形式向我提供了關於以色列的這個上帝和耶穌·基督的外在證據。但是，我的信仰不是以聖經為依據的。不是這樣的一本書，而是在耶穌身上的這上帝本身，才是我的信仰的基礎。

因此，**聖經真理毫無暴力的通過**作者其人的人性、歷史性和弱點及於世人。聖經真理在所有真實——或在科學上、歷史上、宗教上不那麼真實的主張之外之上，指的是原初聖經意義上的“真理”：以自己的話和應許為憑的上帝本身的“忠誠”、“恆定”、“可信性”。聖經中沒有一段文字強調聖經可免錯誤。但是，每一段文字，在或寬或窄的上下文中，都確證了上帝對人的這種毫不動搖的忠誠，使上帝不致變為騙子。

這樣就可以理解聖經是怎樣被稱為上帝的話的。“聖經是寫出來的”不意味著“上帝的話在書中展現在我們面前”。上帝的話是不能被持中間立場的人所認識的，是不能強加於人的。如果我們不準備像以往那樣作天真的談論，而是依據一種在神學上可以信賴的方式，我們就必須說：6

聖經不單純地是上帝的話：它首先是、完全是人的話，是十分確實的人的話。

聖經不單純包含著上帝的話：並非某些論斷必定是上

帝的話，而其餘則是人的。

聖經成爲上帝的話：凡是以信賴態度和憑信仰聽從聖經見證，因而聽從聖經中顯現的上帝和耶穌·基督的人，聖經之對於他都是上帝的話。

上帝本身在以色列歷史和耶穌·基督身上得到顯現，他通過這些見證呼籲信仰，並使得這信息不斷有人傾聽、理解、相信並加以實現——不管人怎樣軟弱、反對。因此，這話毋須操縱或管制便可生效。但是，如果有人想要拒絕它，也是可以的；即使如此，作爲譴責和審判，它也依然有效。對於不接受信仰呼籲的人來說，無論他從哲學、歷史或神學方面對聖經有多麼精通，聖經也僅僅是提出許多問題的、人的話。然而，對於接受這一呼籲的人來說，即使他對歷史批評的闡釋所知不多，聖經也不再是人的話，而會變成上帝助佑、解放和拯救的話，儘管各種問題還存在。他就會十分清晰地、明確無誤地知道基督信息中什麼是具有決定性意義的。在全部的話中，他會把握住上帝的話，在不同的福音書中，他會把握住福音。他讓自己被這聖經的聖神所默感，這聖神實際上是上帝的神和耶穌·基督的神：聖神以一種全然非機械的方式把全部文獻變爲充滿神和滿載神的見證。而聖經是否和如何成爲有靈感的話，這個問題就遠遠不如人本身應該如何接受聖經的話之靈感這個問題重要——甚至對於上文提到的提摩太後書文段也是如此。因爲接受聖神靈感的這些話通過聖神本身是要成爲一種給予靈感的話的。

但是，我們爲什麼在這裡如此不厭其煩地談論聖神呢？更概括地說，爲什麼在天父上帝和耶穌·基督旁邊又加上這第三
468 個因素，而最後要達到一種三位一體的道理呢？原有的信條——我們可以從新約輕易見出——難道不是二位一體論、而後來才變爲三位一體論的嗎？

2. 一個聖神

我們不能忽視這樣一個事實：關於聖神的任何談論在今天對許多人來說都無法了解，因而談論本身甚至都沒有爭議價值。但是，同樣沒有疑問的是，對這種情況的譴責在很大程度上也可能指向官方教會和虔誠個人¹在現代濫用聖神概念的方式。

非聖的神和聖的神

在教會的高級神職人員不知道怎樣確證自己不會錯誤的要求時，他們就指向聖神。在神學家們不知道如何確證某種學說、某一教義或聖經用語時，他們便求助於聖神。在含蓄的或瘋狂的狂熱分子們不知道如何確證自己主觀主義的奇思異想時，他們便乞靈於聖神。聖神被拿來用以確證教訓和統治的絕對權力，確證內容沒有說服力的信仰論述，確證虔敬的狂熱主義和錯誤的穩固信仰。聖神被變成了理論剝切性、授權、贊同、內在信任、客觀討論的代用品。在早期教會、甚至中世紀教會，情況都不是這樣。對聖神作用的這種簡單化作法是一種典型的現代作法，一方面來源於宗教改革狂熱派，另一方面來源於各大教會的防禦性態度，它們都想方設法避開理性的批評。

但是我們可以以另一種方式看待這個問題。在原始基督教界，上帝、耶穌·基督真正接近信徒、接近信仰團體：完全是真實、在場、有效的——這一事實是如何表達的呢？對此，新約各書給予了一個統一的反應，但是對教會、神學和虔敬態度的權力要求卻不予理睬：上帝、耶穌·基督在聖神中接近信徒、接近信仰團體；在聖神中出現，通過聖神出現，事實上作為聖神出現。因此，不是通過我們的記憶，而是通過上帝和耶穌·基督本身的神的實體、出現和效力。在這裡，“聖神”的意義是什麼呢？

可以感知，卻又不可感知，雖不可見但有力量，像有能量的空氣，像風、像暴風雨一樣真實，對於生命來說像我們呼吸

的空氣一樣重要：在古代，人們就是常常這樣地想像“聖神”和上帝不可見的功績的。據創世紀故事的開始，“神”是“運行”的、上帝的“風雨”在水面上。²在這裡“神”不是指理想主義意義上的某種認知能力或某種心理力量，更不是一種非物質的、心智的或倫理的原理，肯定不是和可感知的、實體的現實或自然對立、現代意義上的靈魂或心態的現實。聖經中理解的“聖神”指來自上帝的力量或權力，與“肉體”、與被創造、不經久的實體對立：這不可見的上帝力量和上帝權力在創造性或破壞性方面都有效力，對生活或審判、在創世和歷史、在以色列和在教會中都是如此。它及於人或強有力或輕柔恬適，可激發個人或甚至人群進入狂喜，在特殊現象、在偉大的男女、在摩西和以色列的“審判官”身上、在戰士和歌人、國王、男女先知身上都常有效力。

但是，在以色列偉大先知的時代早已成爲過去。在耶穌時代的早期猶太教中，據拉比教導，對於最後一批先知作者來說，聖神已經不再發揮作用。人們只期望神在時間終結時再來，據約珥書中著名的預言記載，³靈不僅要“澆灌”個人，而且要“澆灌”整個民族。初期基督教團體把耶穌看作是偉大的荷神者（在他受洗時？），認爲這種先知經驗在他們生存的事實中已經完成，這不足爲奇。因此，神的來臨被看作是時間終結的開始，而且，正如約珥書中所說，不僅是爲了享受特權的少數人，也是爲了不享有特權的人：不僅爲了兒子們，也爲女兒們，不僅爲老年人，也爲青年人，不僅爲主人，也爲男女僕人。⁴

可見，這神不像是該詞語本身可能顯示的那樣，指人的精神、人對生活的知識和意願。這神是上帝的神，是聖神，和人及其世界的非聖的神有鮮明的區別。⁵的確，它具有幾乎不可明確分開的力能論和萬物有靈論特徵：他有時候以不具位格的力量（力能）出現，有時以有位格的存在（靈魂）出現。但是在新約中他確實不是某種具有力能論性質的奇幻、物質般的、神

秘超自然的靈氣，或甚至具有萬物有靈論性質的奇幻存在物。神即上帝本身：上帝親近人和世界，理解一切但不可理解，自我給予但不可控制，給予生命但又是直接的權力和力量。因而它不是一個第三者，不是上帝與人之間的東西，而是上帝親自對人的接近。對聖神的絕大部分誤解來源於人們把聖神按神話方式和上帝分開，使聖神獨立於上帝。在這方面我們要感謝君士坦丁堡大公會議擴展了尼西亞信經，使其包括了聖神；大公會議在公元381年明確強調了聖神和聖父與聖子性質相同這一事實。⁶

然而，原始基督教界的聖神觀點在細節方面卻不是一致的。在路加的使徒行傳和保羅書信⁷中，聖神的作用尤其以十分不同面貌出現。

路加十分感興趣的是聖神以特殊方式的活動，正如我們見到的，⁸他在復活節和接受聖神的基督教聖神降臨節中間加進了一段時間間隔（聖神的“大風吹過”是不是旨在追憶上帝在創世之前的“風雨”呢）。在使徒行傳中，聖神往往作為變成信者和接受洗禮⁹的自然結果而出現。但是，同時聖神也以在某些特殊場合下被歸屬於上帝之神的，具有超凡神恩力量的源泉出現，以提供給某些附加性活動的特殊賜贈出現。是聖神在教會中提供了某種委託、能力、權力、權威和延續性，而按手禮則是這一切的記號。¹⁰

保羅是更細緻地思考聖神性質和作用的第一人。對他來說，聖神不僅決定著個人或多或少超凡的作為，而且決定著信徒的生存本身。¹¹也就是說，保羅確實是從時間的那個偉大轉折點方面——對他來說這就是耶穌的死和復活確定的——來理解聖神的。既然在這一點上已經明確上帝本身是在耶穌身上活動的，那麼，上帝的神現在就可以也被理解為上升到上帝右側的耶穌的神。因而，上帝的神不應該像希臘諾斯替教所理解的那樣，再繼續被解釋為一種含義模糊、無以名狀的神性力量；上帝的

聖神毫無懷疑就是耶穌·基督的、子¹²的神。上帝和升天的耶穌對保羅來說雖然顯然是不同的“位”，但是從他們的作為來看，是被等量齊觀的。上帝通過耶穌給予拯救。上帝的權力、力量、神因他作為升天的主所以也變成他的；他不僅具有和掌握了神，而且，由於復活，他自己也可以被理解為神：耶穌變成叫人活的神。¹³事實上，保羅甚至說“主就是那神”。¹⁴

這謎一般的論斷到底是什麼意思呢？我們已經指出，不是指兩個位格因素的直接同一性。這是指：復活上升到上帝之旁的主是依從聖神的存在和活動方式的。隨著他不是憑自己，而是憑他對團體和個人的作為被思量，他就顯得和聖神同一了：現在，升天的耶穌通過聖神、在聖神內、作為聖神而活動。因而，升天的基督本身臨在聖神內。這樣，子與神的等同和神服從主就能夠並行不悖；¹⁵ “在聖神中”和“在基督裡”，或甚至“我們心中的聖神”和“我們心裡的基督”等詞句就可能並列，實際上能夠互換。因而，“上帝”、“主”和“聖神”與
471 信徒的交融歸根結底是同一種交融：“願主耶穌基督的恩寵、上帝的慈愛、聖神的共融與你們眾人同在。”¹⁶到處談的都是上帝本身的活動。那麼，聖神是什麼呢？

聖神是上帝的神。聖神是上帝本身，是恩寵的權力和力量，獲得對人理智和情感、實際上是整個的人的統治，內在地顯現於人，向人的精神給予對他自身的有效見證。

聖神作為上帝的神也是上升到上帝右側的耶穌·基督的神：通過聖神，耶穌就是活著的主、教會和個別基督徒的楷模。教階、神學、狂熱主義如果不顧及耶穌、他的話、他的行為和遭遇而去求助於“神”，事實上就不能夠對耶穌·基督的神提出要求。因此，各種神都必須以這個耶穌·基督為據加以檢驗和分辨。

作為為了人的上帝的神和耶穌·基督的神，聖神不能

等同於人自己的各種可能性，聖神是上帝的力量、權力和禮物。聖神不是人的非神聖精神、不是時代精神、教會精神、公職精神、狂熱主義精神，而現在是、將來永遠是上帝的聖神；上帝在任何時候、任何地點想去哪裡就去哪裡，上帝不允許自己被利用去為教訓和統治的絕對權力辯護，為沒有依據的神學、虔誠的狂熱主義和虛假的信仰安全感辯護。

只有在信仰中真正服從福音、因而服從上帝和祂的基督的人才領受聖神。他的作用不是魔術般的、自動的，而允許人的自由同意。既然洗禮是信仰的記號和聖事，洗禮和接受聖神就是同行的。因為洗禮是一種表現，要全部、完全地屈服於耶穌的名下，以完成謀求人類幸福的上帝旨意。

作為基督徒，我們信在聖教會內的聖神，而不是信教會。教會不是上帝。我們自己——信徒們，才是教會。嚴格地說，我們信的不是我們自己，而是以其聖神促成信徒團體的上帝。靠著這聖化的神，我們才信聖教會。¹⁷

上帝和耶穌·基督的神本質上是自由的神：¹⁸歸根結底，這是免除罪、律法、死亡的自由，是行動、愛，在和平、正義、歡樂、希望和感恩之中生活的自由和勇氣。保羅書信充滿了神。但是，順便說一下，這樣一個問題可能被提出：這種自由是真實的嗎？是的。

從保羅時代直到現今，小民比大人更多地持續而實際地檢驗、⁴⁷² 感受和體會到了上帝兒女們的這種自由，幾乎毫不勉強，以一種作為世界史的一部分只能間接檢驗的方式。雖然教會有許多缺點、有許多失敗，但是從使徒時代到現今的無數信徒都在信仰和服從中把握了這種自由，在愛和歡樂中感受了它，在希望和耐心中忍受了它，為它而戰，期待過它。在這種自由中，

無數默默無聞的人，在重大或輕微的抉擇、恐懼、艱險、預測和期待中都不斷地發現了新的勇氣、依靠、力量和慰藉。這樣，自由的神就作為未來之神指導人們前進：不是走向未來的空洞應許，而是走向此時此刻在世俗生活中的試煉，直到完成；而聖神就是完成的保證。¹⁹

三位一體

如果我們從上文所說過的來考察這個問題，那麼，即使在今天也可以從非神話的角度來理解聖父、聖子和聖神的關係，也可從原有的非神話意義上來理解新約中眾多的三體合一的公式。神學教導事實上來源於全部這種內在的神性三位一體，力求藉助於希臘術語從真正的多樣性和不可分割的統一性來設想聖父、聖子和聖神，這神學教導有它本身的問題，遺憾的是現代人幾乎不理解。

希臘語詞三位一體（trias）首先被護教者安提阿的提奧斐盧斯在第二世紀使用，而拉丁文的三位一體（trinitas）則在第三世紀被非洲的德爾圖良使用。希臘信條得到了古典的表達方式，這是由於第四世紀在三位加巴道西人（大巴西勒、納西盎的格列高利和尼斯的格列高里）著作中經歷了高度複雜、部分地不連貫的、但無論如何是漫長思維過程的結果，因此十分有名。上帝在“位格”上是三重的，但在“性質”上是單一的。對三位一體日益自負的思辨發展基礎是原來簡明三位一體的信條論斷，尤其是馬提亞團體傳統²⁰；該傳統本身是從簡明基督學洗禮信條²¹中發展起來的。這種思辨幾乎等於某種更高級的三位一體數學，雖然力求概念明確，卻幾乎沒有得到什麼經久的結論。這種希臘式的思辨遠離聖經之根，企圖在使人暈眩的高峰上窺視上帝的奧祕，不是很像伊卡羅斯的處境嗎？伊卡羅斯是雅典手工藝的開創者戴達羅斯的兒子，伊卡羅斯憑他用臘和羽毛製成的翅膀飛得離太陽太近了。至少在提及聖父、聖子

473 和聖神的實際宣講中，一般對這種三位一體的道理都是持以緘默的。三位一體禮拜式（從第八世紀起在高盧地區不顧羅馬的持續反對被宣傳）和教宗若望二十二世在1334年首先規定的天主聖三節，也很少改變這一局面。順便說一句，這是紀念一個教義，而不是一個拯救事件的第一個節日。除了一位論學派之外，幾乎沒有什麼人對這一教義提出爭議，但是它也幾乎沒有什麼影響。

然而，新約是以我們所描述的方式積極地確認了上帝、耶穌和聖神的一致性的。一位“律師”和“保惠師”（“另一個護慰者”²³的意義是這個“保惠師”，而不只是“安慰者”）的個人特性屬於這個聖神——尤其是據約翰的告別言論。²²可以說他是升天基督在地上的代表，由聖父以耶穌之名派來，不談他自己，而僅僅回顧耶穌所說的話。²⁴但是，雖然新約中有關於聖父、聖子和聖神的許多三位一體的論述，但是我們在約翰福音或後來的使徒信經中卻找不到關於有三個位格（存在方式）上帝的恰當的三位一體道理。最為鮮明的見證——著名的約翰逗點片語，一直到本世紀之初都被羅馬教會當局認作真實而加以維護，那是對約翰一書²⁵的關於聖父、道和聖神的“插句”，現在一般都被看作是偽造的（在三世紀或四世紀起源於北非或西班牙）。原文指的是一種十分不同的“三位一體”（這正好證明我們實在不能從這樣的三位一體中達到一種特別的一致性）：“作見證的原來有三，就是聖神、水（=洗禮）、與血（=主的晚餐）；這三樣也都歸於一”（兩件聖事都是一個聖神的見證）。²⁶

就像關於聖父和聖子的最古老的雙重信條一樣，在書信²⁷和福音書²⁸中也可以找到數量可觀的關於聖父、聖子和聖神²⁹的更為緊密的三位一體信條。但是，這兩個或三個因素互相之間的、和與上帝之一性之間的諧調方式難道不是真正重要的嗎？或者，這樣的三重（或二重的？）因素就應該是鮮明的基督信

仰事實（基督教“核心奧秘”、“基本教義”）嗎？

我們在全書全都已看到，鮮明的基督教特徵就是這個基督本身，尤其是處於他和上帝——他的天父，因而還有和上帝的神之決定性關係中的基督本身。但是，雖然三這個數字自遠古時代起作為繁複中的首要統一性就引人入勝，對宗教、神話、藝術、文學、甚至日常生活都無比重要，但它和三重的神性（見於羅馬、希臘和印度與中國）一樣，都絕不是基督教特有的。這兩者與基督教的關係並不比生命三時段（從和本身的同一性出發和回歸於本身）或辯證的三個一組（正—反—合）更多。

基督學因素是一種特徵；從這一點出發，關於三位一體的一切，在聖經和教義史中，似乎都可演繹出來。當然，在群眾的基督教信仰中，即使僅僅由於術語意義的改變，三位一體也大都是從三個上帝意義上得到理解的。用現代心理學和話說，三“位”被理為三種“自我意識”，三個“主體”，也就是說，本質上是三個上帝。這種事實上的三神說不僅見於拜占庭聖像和俄羅斯聖像、加羅林細密畫和中世紀插圖的某些描繪，為同一形象的三個人（本篤十四在1745年提出警告表示反對），而且也見於神學和禮拜式的表達上。但是這和聖經中聖父、聖子和聖神的一致性沒有什麼關係。另一方面，和模態論也關係甚少；在這種理論中，聖父、聖子和聖神被看作三種啓示的模式，看成一個上帝的三種連續性的表現，或者，在藝術中，是著名的三面上帝；這類畫像在十八世紀結束之前不斷地出現（雖然像佛羅倫薩的安東尼，像羅伯特·貝拉明這樣的神學家提出過警告）。

一方面針對三神論，另一方面針對模態論，新約認為，聖父、聖子和聖神的統一性是行動與啓示的統一性；三者作為三個十分不同的因素（在描繪耶穌洗禮的藝術作品中得到優美表現）都參與進去；這種統一性最多只能用類似的詞語來描述。根據新約，聖父、聖子和聖神不能憑一個本體論程式等同於一

種單一神性（“同一性質的三位”），這單一神性是卡巴道西人以形式邏輯提出，又被奧斯丁（他知道這是革新³⁰）用人類學—心理學詞句發展的。他使用了機智但有問題的類比法，比擬人的三維精神——記憶、理解和意志——來解釋上帝的自我展示。聖子是通過智力（思想的神聖活動）作為聖父肖像從天父本質中“生育”的。但是，聖神通過作為人的愛的意志（在單一的呼吸中）“來源”於聖父（愛的）和聖子（被愛的）。這樣，歸根結柢，聖父、聖子和聖神就被理解成為三種存在的關聯物，互相有別，但同時又是有一種神性的一體。後來，阿奎那把對三位一體上帝的論述和對一體上帝的論述分離開來，特別使用亞理斯多德的範疇概念來發揮阿奎那的思想，並得出必要的結論。

所有這一切都導致了拉丁語教會和希臘語教會之間沒有必要的爭議，這種爭議至今沒有正式解決。奧斯丁憑藉自己的三位一體觀點，肯定聖神發自聖父和聖子（和子）。從六世紀以來，這一和子句被逐漸地、又被教宗本篤八世在1014年最終地引入尼西亞—君士坦丁堡信經之中。這樣，在東方所見的對普世信經和古代傳統的破壞和甚至明確的異教理論，在西方變成了一個信條。東方嚴格堅持聖神通過聖子發自聖父，特別從九世紀以來反對西方的教義演變，這就給羅馬和君士坦丁堡之間的關係強加了一個神學的重擔。今天，這個爭議大都被認為是一個表面的問題。西方的解釋沒有懷疑這一事實：聖父是三位一體內部各種發出的根源，所以這兩種解釋不一定是互相排斥的。然而，問題到此並沒有結束。

西方關於三位一體的專門理論的真正困難來源於這樣一個事實：它的創建者奧斯丁因為使用了其他非洲偉大教父德爾圖良和奚普里安的思想，所以不像希臘人那樣從位格的重重性出發，而是從神性的統一性出發。在這方面，奧斯丁遭到希臘人和例如西方的普瓦蒂埃的奚拉里的反對，而且也與新約對立。

31 因為希臘人認為聖父、聖子（道）和聖神的統一性不是那一種性質。對他們來說，一體的上帝和天父是根源，他通過聖神中的道（子）來顯現自己。若以圖解方式看，不是像西方傳統中那樣三顆星以三角形並列（但是奧斯丁反對摩尼對三角形的三位一體解釋），而是三顆星依次出現，第一顆星把光投射給第二顆，最後又投射給第三顆，所以這三顆星在人看來就是一顆。凡在聖神中見到聖子者，也就見到聖父。

在新約中，這毫無疑義是一個關於啓示事件中統一性的問題，在這個問題中，“角色”的多樣性不應被壓制、順序不能被顛倒，尤其是耶穌的人性不可受到須臾的輕視。即使是在約翰福音中，關於聖父、聖子和聖神、或者關於上帝是神、32是光、33和愛34的論斷，也都不是關於上帝本身、關於他內在性格、關於三位一體上帝靜態、獨立本質的本體論論述。在整部新約中，這類論述涉及上帝啓示的方式：他在歷史中的動態活動、上帝與人和人與上帝的關係。新約的三位一體信條旨在表達的不是三位一體的一種內在的、而是“秩序的”神學，不是一種內在神聖本質的三位一體本身，而是聖父、聖子和聖神在和我們相遇時的一種拯救史的（秩序的）統一性。新約所關注的
476 的不是上帝本身，而是爲了我們的上帝，因為他在聖神內通過耶穌本身作用於我們；我們的拯救的現實取決於這一點。35

我們必須經常記得，三位一體原來不是理論思辨的對象。它是表白信仰和頌揚行爲（榮耀頌）的對象。起源於反對把位格相提並論的阿里烏派的語句“榮耀歸於聖父和聖子和聖神”也很容易遭到誤解。最好還是遵循古典形式的羅馬祈禱文，祈禱文幸而保存至今，而且符合希臘三位一體神學原有的資質；在這裡，是“通過”在聖神“之中”的聖子向上帝祈禱的。36 這一點貫徹新約全部觀點，應該受到注意，加以思考。可以再
用圖解方式說：天父上帝在我“之上”，聖子和兄弟耶穌在我“之傍”，上帝和耶穌·基督之聖神在我“之中”。

早期教會的三位一體告白在神學上通過漫長的歷史發展成爲一種關於三位一體的日益擴展的道理。這一發展的頂點是上個世紀的黑格爾宗教哲學³⁷和本世紀卡爾·巴特的《教會教義學》。³⁸在禮拜和頌歌中，在排除了一位論學派的世界基督教協會（在沒有同意尼西亞和卡爾西頓對立情況下被接受）的基本格式中，它繼續起着重大的作用。進行每種新的批判性解釋的嘗試都應該得到這一偉大傳統的確證。³⁹從新約觀點看，三位一體的古典學說和古典的二重性質說都不應該不加思索地重覆或不加思索地拋棄，而應該爲現代加以區別性的解釋。在對三位一體作出任何新的論斷之前，有幾點應予考慮。

關於三位一體學說的關鍵問題不是關於三如何能成爲一的三位一體問題（被描寫成爲一個深奧莫測的“奧秘”），而是關於耶穌與上帝的關係應該如何以一種既合乎理性又符合聖經的方式加以確定的問題。從歷史上看，從客觀上看，基督學的問題都變成了往往遭到誤解的三位一體問題的根源。

在任何三位一體道理中，受於以色列並和伊斯蘭教共同持有的一神教信仰都是不能廢棄的。除了上帝，是沒有上帝的。

477 新約本身要求我們深思上帝、耶穌（道、子、基督）和聖神的諧調，同時尋找出其真正的不同性和不可分割的統一性來。關於三位一體傳統道理的正統基本意向就在此。

但是，進行基於希臘思想和由此而來對這種諧調做出的教義格式化的解釋嘗試是受時代制約的，而不單純和這種基本的意向符合。關於三位一體的某一學說之可能被棄絕，並不是因為使用了希臘的範疇。但是，今後關於三位一體的任何理論也不能被束縛到這些範疇的使用上。以希

臘術語確定的三位一體道理的傳統格式過去無論多麼有益，也不能作為一種永恆的信仰必要條件強加給一切時代的全部信徒。

聖父、聖子和聖神的統一性應該被理解為啓示事件和啓示性統一性。在探討三位一體時，我們必須超越基督學問題，以聖神為憑考慮上帝和耶穌之間的關係。沒有聖神學，基督學就不完整。按基督學的定義，“真正的上帝”是指拿撒勒的耶穌這真正的人是唯一真實上帝的真實啓示。問題由此而來：對於我們，他是怎樣變為這種啓示的呢？答案是：不是物理地或物質地，但也不是非真實地，而是在聖神中，作為神的實體在聖神的存在方式中。對於信仰團體和信徒個人來說，聖神是上帝和已升天基督的顯現。從這一意義上看，上帝本身是通過耶穌·基督在聖神中顯現的。

在這簡短的一節中，我們不想發揮三位一體的道理，而只是提醒注意有利於理解三位一體的幾個要點。討論也受到有意的限制。從這一意義上看，作為對教義過於簡短解釋的附記，我們可以加上奧斯丁專論三位一體著作前言中的幾句話：

我的讀者如果同意我的信念，我就恭請他們和我完成共同的事業；如果他們也有和我一樣的疑慮，就要多看多聽。如果發現自己有錯，就請與我交往；如果發現我有錯，就請把我喚回來。40

不過，現在也許應該從這些深奧的教義回到基督徒日常生活細節上來，因為這是基督教信仰主要得以查證的所在。迄今，
478 我們不是過於自信地認為我們熟知什麼是教會嗎？

3. 形式多樣的教會

教會可以簡短地定義為信仰基督者的團體。¹更確切地說：這是那些參與耶穌·基督的事、並作證其為一切人的希望的團體，這團體不是耶穌創建，而是在他死後以他被釘十字架但仍然活著的名義出現的。在復活日之前，只存在一種末日論的集體運動。會眾、教會是在復活日後產生的，而且也以末日論為指針：起初，它的基礎不是某種它自己的崇拜方式，不是它自己的某種機構，不是它自己具有確定職務人員的組織，而單單是、僅僅是對作為基督的這位耶穌的信仰告白。從面對上帝的古代人民的團體意義上看，“耶穌·基督的教會”，據新約認為，²也是一個後復活日的因素。

因此，教會在今天的任務就是為耶穌·基督的事服務：換言之，至少不要妨礙這事，而要保衛它，促進它，要以耶穌·基督的精神在現代社會裡實現這事。在這裡，馬上要提出的問題是：這就是教會正在做的事嗎？這個問題需要討論，這是每個基督徒作為教會成員在向他人提問、和向該機構正確地提問時也應該向自己提出的問題。首先，讓我們來系統地探討一下教會的意義。

會議、會眾、教會

名稱本身表明教會是多麼願意、事實上多麼獻身於主的事。³在日耳曼諸語言中，“教會”這個普通的詞（德語Kirche，英語Church，瑞典語Kyrka；比較斯拉夫語Церковь）幸而不是來源於curia（拉丁文：教廷），像路德所設想的那樣（這和他厭惡Church一詞、偏好“會眾”或“團體”二詞不無關係）。這個詞不是來自羅馬，而是從德奧多里克一世的哥特王國溯流而上多瑙河，順流而下萊茵河。它的語源是拜占廷通用詞Kyriake，意指“屬於主”，或更廣泛意義“主的家”。簡短的描寫是：主的會眾。全部實質就在於此。和日耳曼諸語言不同的是，羅

曼諸語言保存了和在新約中使用的這個詞的直接聯繫：「教會」這個詞拉丁文是ecclesia，西班牙語是iglesia，法語是église，
479 意大利語是chiesa。都來源於希臘語詞ekklesia。但是這個詞的意義是什麼呢？

在希臘白話用法中，ekklesia指會議，人民的政治集會。但是，新約的ekklesia概念模式就是該詞在舊約希臘語譯本中的使用方法。在這裡，ekklesia 幾乎總是等於希伯來語詞，其通俗形式為kahal，即「召集起來的會議」。具有決定意義的是明確或含蓄的附加語「主的」或「雅威的」。上帝的教會遠不僅是偶然的集會。教會是上帝事先選擇的一組人的聚會，聚集在上帝周圍，以其為中心。這個詞語被用於宗教和禮拜意義上，得到日益增加的末世論意義上的理解：教會是上帝真正的末世會眾。在原始的團體採納教會這個名稱時，它有意提出了重大的要求：要成為上帝的真正會眾，上帝的真正集會，上帝的真正末世的人民，他們是以耶穌·基督的名義和精神走到一起來的，也就是說，是「耶穌·基督的教會」。

教會，像「會議」一樣，既指召集會議的實際過程，又指已聚集的會眾本身。第一個用法尤其不應忘記。不是因為先設立一個機構，而且一旦建立起來就一成不變，才有教會的。教會的產生是由於人們經常具體地聚集在一起，尤其是為進行禮拜聚集在一起的行動。這具體的集會是新約團體的真實顯現、表現和實現。反之，也正是團體本身經常地維持了這反覆出現的集會。

「集會」、「會眾」、「教會」不應互相競爭和對立，而應在其彼此關聯中予以觀察。不應忽視的一個事實是：我們雖然談論會議或會眾或教會，但新約卻總是使用同一個詞語ecclesia (ekklesia)。這一點是能夠防止我們使這些詞語對立的。

“集會”（Assembly）表示這樣一個事實：教會不是作為一個靜止機構存在的，而僅僅是經常更新的實際聚會造成的。

“會眾”（Congregation）強調這一事實：教會不是高踞於具體集會之上官員們的抽象和超然的超級組織，而永遠是在確定地點、確定時間、為確定的活動而聚集的團體。

“教會”（Church）指明這一事實：教會不只是一些孤立、自足的宗教協會毫無聯繫的並列，而是一個團結互助的綜合性團體的成員。

480 的確，“集會”主要強調實際的聚會，“會眾”主要強調地方的、恆定的一組人，“教會”主要強調超地方的基礎。因此，在翻譯希臘詞語ekklesia時，在不同時代就選用不同譯法。不過，從原則上看，譯名都是可以互換的。因為我們可以用地方教會指地方會眾，所以我們也可用總體會眾指總體教會。

但是地方教會和總體教會相互關係是什麼呢？簡短的答案是：每一個教會（=每一個個體集會、會眾、教會）不是教會（=總體教會、會眾、集會），但是可以充分地代表教會。這包含兩層意思。

一方面，今天，天主教徒承認地方教會不只是總體教會的一個“分部”或“教區”。不是真實“教會”的一個分會，因為這“教會”作為更為綜合性的機構，會被視為級別更高，意義重大。把“教會”一語只用於總體教會是不妥的，因為總體教會是從關於教會的抽象和理想主義概念中衍生出來的。其涵義是：教會不完全存在於每個地方；地方教會沒有得到福音的全部應許和完整的信仰；聖父的全部恩寵沒有確保給它，整個基督沒有出現其中，聖神沒有完全賦予它。不是的，地方教會不僅屬於教會。地方教會就是教會，能夠充分代表耶穌·基督

的事業。只有憑藉地方教會及其具體體現，整體教會才能夠得到理解。它的確是得到應許並被給予了為拯救人而需要的一切的教會：福音宣講、洗禮、聖餐、各種神恩和職務。

另一方面，今天，新教教徒承認，總體教會不僅是地方教會的“集合”或“聯合會”。這不僅是一個把地方個體教會聯合起來的共同名稱，不僅是一個外在的聯合體，不僅是個體教會所隸屬其中的組織。耶穌·基督的同一個事業、同樣的福音、同樣的保證和應許都給予了一切個體的教會。它們都依賴於同樣唯一聖父的恩寵，它們都有同一個主，它們受到同一個給予神恩和職務的聖神的感動。它們都有同一個信仰，接受同一個洗禮，為同一聖餐而聚會。通過這一切——對於它們，還有什麼比這更為重要的呢？——它們不僅外在地聯繫了起來，而且內在地團結起來；它們不僅形成一個教會的組織，而且形成一個耶穌·基督的教會。教會不是個別會眾的保護傘式的聯合會，教會不是個別教會的總和；教會不能夠分裂為個別的教會，而
481 是在不同地點有上帝的教會。

每一個教堂、每一個集會、會眾、教會，無論多麼小、微不足道、平庸、淒慘，都完全代表著這教會、這集會，即上帝和耶穌·基督的會眾教會。這一點既適用於非洲灌木林中孤寂的傳教站，也適用於美國中西部或中歐繁華的大教區；既適用於只有一座新建築的教區，也適用於一般大城市教區，或者聯合幾個以往農村教區的地區教區。這一點不僅適用於正常區域會眾或教區，也適用於功能性教區，如學生和大學教區，如一所醫院、工廠、旅遊中心、操同一語言的少數民族等的會眾；適用於主要作為“禮拜中心”（例如大火車站的彌撒中心）或者主要作為“功效社團”（包容在一個十分確定的企業中）的教區；最後，還適用於天主教或東正教傳統、或這種或那種新教傳統（統合日益增長，我們希望最終相互承認）的會眾。雖然各不相同，繁複多樣，但這一切都可以被真正稱為“教會”。

如果我再繼續談論“教會”，我們就應該想到全部這一切，而不僅僅想到大主教區教會和國教、甚至總體教會。

這一切都是理論嗎？這個問題以後再回答。現在讓我們繼續平和地進行作理論工夫的探討。

自由、平等、博愛的團體

在小事或大事中表現耶穌·基督的事、用他的名字、聽取他的話、受他的神之感動的教會，無論外貌有多麼不同，都永遠不會同某一特殊階級、種姓、集團、政府站在一起。耶穌的教會像耶穌本身一樣，是轉向所有的人，尤其是那些享受權益較少的人。因而，教會是信仰基督者的整個團體；在這一團體中，所有的人都可以把自己看作是上帝的人民、基督的軀體、聖神的建築物。4在這一團體中，真正重要的不是門第、階級、種族或者職位的特權。一個人所據有的“職位”種類或者是否據有職位都毫不重要。重要的是一個人是否、和在多大程度上單純地、唯一地是一個“信徒”：他是否、在多大程度上以全然具體的方式信仰、服務於、寄希望於和忠誠於耶穌·基督的精神。

和異教或猶太教禮拜者不同的是，基督徒除了基督之外不需要祭司在聖殿中心充當和上帝本身的中介。因為，歸根結柢，他已經被賦予了和上帝直接聯繫的權利；這種權利教會權力不能干擾，更不能奪走。任何人都無權審議、控制或者命令這一最爲內在範圍之內的決定。的確，基督教信仰不是直接從天上掉下來的，而是在教會中傳導的。但是，“教會”無論大小，都是完整的團體，這團體宣講福音——更多地是通過謙下的人，而不是通過高級教士和神學家，更多地用行動，而不是言語，以求喚起對耶穌·基督的信仰、對基督之神的投身，使教會在基督徒每日見證中顯現在世界上，把耶穌·基督的事向前推進。基督徒的宣講是供給各種形式會眾中的一切人，而不是給少數

受選者。要求於一切人的都是以福音為依據的個人和社會生活。託付給一切人的都是以耶穌名義的洗禮、紀念的、感恩的和盟約的聖餐、赦罪的慰藉。要求於一切人的是每日為其他人、為會眾、為社會和世界服務和盡責。教會中的全部這些基本功能都存在於自由、平等和博愛的團體之中。⁵

a. 自由：對於教會來說，自由既是賜贈，又是任務。在大事和小事中，教會都能夠是、應該是自由人民的團體。如果教會想要服務於耶穌·基督，它就不可能是一個統治機構，更不可能是大異端裁判所。教會成員應該得到自由解放：擺脫律法條文的奴役、罪惡的重擔、死亡的恐懼；得到解放，獲得生命、求得生存的意義、工作、愛。他們是只服從於上帝的人民，因而不服從無名的權勢和其他的人。

凡是沒有自由的地方，主的神都是不出現的。這種自由雖然應該在個人的存在中得到實現，卻不能在教會中僅僅保持為某種道德呼籲（大部分訴諸他人）。它必須對教會團體、對教會的機構和組織的形成發揮作用，令其永遠沒有壓迫性或壓制性。

教會中任何人都無權公開或秘密地操縱、壓制、更不用說取消上帝孩子們的基本的自由，和取代上帝的統治而建立人對人的統治。在教會中，這種自由尤其應該體現在言論自由（坦誠）和行動的選擇自由或者避免行動的自由（最廣泛意義上的自由性和寬宏性）之中；還應該明顯見於教會的機構和組織之中。教會本身應該是自由王國，同時又是世界上自由的提倡者。

b. 平等：從已給予和實現的自由來看，無論在大事和小事上，教會都能夠，而且應該是一個根本上平等的人們的團體，
483 這種平等不是依靠拉平他們奉獻和服務的多樣性造成的，而是儘管存在重大的不同點，他們都享有根本平等的權利。如果教會想要為耶穌·基督的事服務，那麼它就永遠不會是某一階級、種族、種姓或官員們的教會。個人是憑藉自由抉擇來參加並停

留在信仰團體之中的。在這裡，身分不等的人憑真誠的愛聚集一堂：有富人和窮人，大名鼎鼎和默默無聞的人，受過教育和未受教育的人，白人和非白人，男人和女人。對於被釘十字架基督的信仰不能夠、也不旨在消除一切社會不平等；完全平等的王國仍有待來臨。但是這種信仰能夠糾正和彌補社會中的不平等：社會不平等（主與僕）、文化不平等（希臘人與野蠻人）和自然不平等（男與女）。從原則上看，教會全部成員都是平等的，從原則上看，他們都有平等的權利和平等的義務。

在教會中，對人的敬重不應成爲一個決定性的因素，在基督的身體內，就連最謙下的成員也不應遭受輕蔑。這種根本性的平等雖然大部分是涉及個人的事，但也不應該僅僅保留爲一種精神態度而無實際的結果。這種平等必須得到教會團體固定組織的保存和維護，這些組織不得用來助長和慫恿非正義和剝削。

教會中任何人都無權取消、輕視或者把信徒的根本性平等脫變爲人對人的統治。在教會中，這種平等應該特別明確，讓想要爲首、爭第一的人變成爲一切人的奴隸和僕人。同時，建立教會組織結構的方式應該證實成員們的基本的平等權利。教會本身應該成爲一個權利平等的地方，和世界上權利平等的擁護者。

C. 博愛：從已給予和實現的自由和平等來看，在大事和小事上，教會都能夠、而且應該是一個兄弟姊妹的團體。如果教會想要爲耶穌·基督的事服務，它就不能成爲受家長制統治的權力機構。這裡只有一個聖父，就是上帝本身。教會的全部成員都是上帝的成年子女，用不著再嚴加管教。這個團體中的人只可建立起真正兄弟情誼，而不是家長制權威。只有一個主和家長，就是耶穌·基督本身，而教會全體成員則是兄弟姊妹。因此，在這個團體中，最高規範不是族長，而是上帝的旨意；據耶穌·基督的福音，上帝旨意的目標是人——事實上是一切

人的幸福。

在基督教兄弟情誼自由中，獨立與義務、權利與克己、自主與服務、主人與僕人地位等是結合在一起的：這是一個謎，謎底是愛，主人變為僕人、僕人變為主人；獨立變為義務，義務變為獨立。即使是對最大可能自由和最好的平等的民主要求，基本上也是互相對立的，但是，在得到這樣理解的博愛中又是可以調和的。這種兄弟情誼必須表現在個人態度中，而不能在教會中通過對兄弟情誼“精神”的誇張呼籲（實際上這經常是指一種奴性精神）而獲得。在教會團體的制度和社會關係中必須令其發揮效力，以使這些制度和社會關係不致把人們疏遠。

在教會中，誰也沒有權利用家長政治或個人崇拜取代這種兄弟情誼，因為前者是教權主義制度的標誌，不斷地推動人對人的統治。在教會制度和社會關係中，兄弟情誼應該鮮明，應該得到具體表現。教會本身應該成為兄弟情誼養育所，同時又是世界上兄弟情誼的擁護者。

神恩、職位、職務

因而，教會中的自由、平等和博愛絕不意味著順從和形式的單一。相反，它們鼓勵多樣性。

各種神學和生活方式、社會矛盾和會眾組織問題從一開始就存在，往往造成嚴重的問題。黨派不斷出現。⁶在耶路撒冷，“希伯來人”和“希臘人”爭吵；在安提阿，擺脫律法的基督教擁護者和主張割禮的人之間曾有鬥爭。例如，保羅在哥林多要求各派保持和睦，而他自己在加拉太則不得不堅定地對付猶太教宣教士們。當時有猶太人基督徒和外邦人基督徒；一方面有保羅，另一方面有哥林多熱中者；在早期，除了存在明顯的天主教類型官職機構外，還有一批人和聖史若望結為一體，他們對任何形式的職位都持保留態度。

甚至在今天，教會也是形式多樣的。不僅某一教會可能有

許多組會眾，而且許多教會和會眾還有許多小組和派別、流派和傾向、不同的神學和禮拜類型。唯一重要的是任何派別也不應該中斷和其他派別的對話而變成異端，對耶穌·基督的擁戴應該超越會眾內部黨派之見。⁷

但是，在這裡，我們只想探討多樣性中的一個方面，這個方面對其他一切方面顯然具有決定性意義。如果會眾的結構應
485 該機動、靈活地完成其使命，那這結構應該是怎樣的呢？

a. 是多樣性，而非單一性。我們認為從新約中可明顯見出，在根本性的自由、平等和博愛的基礎上是存在著無數的區別的——不僅有人員的、而且還有功能的區別。既然存在著功能、任務和服務的無限多樣性和區分，那麼，單純地談論教會中的職位就會導致錯誤。

即使在新約中也可見出區分。存在著使徒、先知、教師、福音作者、宣道訓誡者的功能。作為輔助性的職責，還有執事和女執事、救濟分發者、照料病人和投身於為會眾服務的寡婦們的功能。最後，在團體中起引導作用的還有作初果的信友（哥前十六15）、主持會議者、監督、牧人等的功能。保羅——關於他的會眾，我們有最多的知識——把會眾中全部這些功能（不僅是某些“職位”）都看作是聖神的贈禮，看作是分享教會升天的主之權威的方式：每一種功能都是上帝賜予會眾中某一特殊職務的聖召，簡言之，是神恩。⁸

因而，神恩

- (1) 首先不是特殊的，而是一般的現象；
- (2) 不是單一形式，而是形式多樣的現象；
- (3) 不局限於某一組特殊的人，而是教會中一種絕對普遍的現象。

這說明，根據保羅實際上為會眾（無論經常與否）完成的每一種服務都是神恩，都是一種教會職務；因此值得承認，給予應有的位置。如果權威憑著愛為會眾利益而實施，則權威就

特別屬於**每種職務**，無論這職務是否為正式的。但是，團結和秩序應該怎樣保持呢？

保羅不期望通過消除區別來達到教會中的**統一和一致**，而是通過唯一聖神的活動，把**每個人的神恩**給予每一個人（規則：物歸原主），他將其用於他人利益（規則：互助互利）而且是在唯一的主引導下實施（規則：服從主）。

對於分辨神類，有兩條標準尤其有用：

真正的神恩使人依靠耶穌及其規則。凡有上帝之神的人都承認耶穌是主（這一點是做基督徒的區別特徵）；

486 真正的神恩和團體有關。真正聖召的標記不是奇蹟，而是為團體利益服務。因此，教會中任何種類職務就其性質而言都有賴於團結、團體協議、參加者的討論、溝通和對話。

b. 是**職務**，而非**職位**。雖然新約提及各種功能，但是教會從來沒有對職位問題進行過系統的討論。“職位”不是聖經詞語，而是來源於後來的思考，造成了許多問題。顯然，新約是在聯繫到教會功能時是有意持續地避免代表“職位”的世俗詞語的：因為這些詞語表現了統治者與臣民的關係。⁹

取代該詞而使用的另一個類似的詞對保羅來說時常是“神恩”的同義詞。這是一個極普通的、非宗教性的詞，涵義謙下，因而不會引發出對官職、權威、統治、權勢高位的聯想：執事（*diakonia*，指“跑堂”）。在這裡，顯然耶穌本身制定了一個不應被棄置的標準。¹⁰

當然，教會中是有權威的。但是，權威只以服務為基礎，而不是以強橫或隱蔽使用的權力為基礎，也不是以本身就要他人效勞的新的或老的特權或優先為基礎。如果我們想要準確使用神學術語，那最好不要談“職位”，而談教會中的“職務”。

這不是說這個術語像對它理解的方式那樣重要。甚至談論教會中的“服務”或“職務”也可能是虛假謙卑的一種形式，可能被濫用以掩蓋事情真相，如果談話人不在同時宣佈放棄實施對會眾的統治的話。

但是，和“職位”不同的是，“職務”一詞及其內容

- (1)是以新約習慣用法為基礎的；
- (2)雖然是功能性的，但是不太可能被誤解為指機構；
- (3)即使在字面意義上，也是指實際上可加諸於每個職員的服務要求；
- (4)如被濫用，則很容易覺察出來。

在這方面，從方法論上和神學上加以準確的概念上的區分是重要的：

權力既可善用，也可濫用。即使在教會中，權力也不能簡單地取消。但是，可以明智地使用權力，令其為整體福利發揮功能。

487

實施作為統治權的權力（由個人或集團）是有些不同於不可避免的實施權力的。前者是保持特權地位、或增加個人權力為了個人或機構的目標而使用（或操縱）他人。

在教會中實施權力一事只能從服務方面來確證，視其作為服務的性質來評判。這種來源於服務的權力，是真正的（本來內在的）權威。

因此，權力和服務之間不存在著對立，而只是在行使作為統治權的權力和行使服務權力之間存在著對立。行使統治權（特別是通過外在權力，把使用強力當作最後一著）是服務的反面，是對權力的濫用。

在教會中，至少偽丟尼修在很晚時期引入的“神聖統治”（“教階”）說法因為會引起誤解而應予放棄。確實應該放棄外在形式的統治。

c. 是引導的職務，而非祭司身分。更為突出的事實是，在新約中，不僅與“職位”對應的詞語都避開，而且——和會眾功能相聯繫——也避開了“祭司”¹¹一語——即宗教史中的獻祭者——和全部崇拜性的尊貴稱號；反之，功能的名稱則從世俗界借用。“祭司”一詞是用來指猶太人和異教的顯要人物，從來不指在教會中實施職務的人。我們已經看到，¹²只有在新約中的晚期，已經復活和升天的耶穌才被看成是一名“祭司”。但是，在這裡，舊約那種祭司的身分完全被推翻：作為唯一存在的大祭司（代表、中介者），他為大家獻出了生命，既完成了祭司使命，也消除了全部舊約意義的祭司稱號（希伯來書）。由於這唯一新和永恆大祭司的祭司使命消解了特殊的祭司身分，作為對原始團體觀點的反思，¹³就出現了一切信徒的總體祭司身分，其具體內容是人人可直接接近上帝，精神祭獻、對道進行宣講、舉行洗禮、聖餐、赦罪和彼此代禱。

因此，雖然我們不需咬文嚼字，但是從新約方面看，像“祭司”、“教士”、“神職人員”或“教會”這些詞語，作為特指和專指在教會中有某種職務的人的名稱，是應該避免的，因為新約本身把全部教徒都看作是“祭司”、“傳教士”、“神職人員”、“教會”。“祭司職務”這個詞如果不是用於全部
488 基督徒，而只用於在教會中有職務的某些人，就會模糊新約中的事物真相。只有一次，¹⁴在涉及宣道（而不是禮拜）時，保羅把自己（而不是監督或長老）比喻性地（而不是名副其實地）描寫為獻祭的祭司（像異教徒那樣）。但是，由此不能得出結論來確認新約給予了某些有職位者以禮拜祭司的稱號。

在這裡不談“祭司身分”（官方祭司、受職祭司身分等），選取功能性名稱也許更正確。甚至新約也提及了主席、監督、執事、長老、牧師、領袖等。這些原來顯然為非崇拜性和非神聖的稱號（主教、牧師、長老、執事）之中的一些，和後來的

一些稱號（如：本堂）一直被正確地保留至今。如果我們想要一個表示全部這些職務的綜合名稱，大概可以用教會“導引職務”或者“主持教務”，即職務負責者，以“領袖”或“主持人”知名（屬於會眾、教區或全國性教會等）。應該記得，英語詞“祭司”（priest）雖然在傳統上指的是聖禮司鐸，但原來卻出自會眾長老這一非聖禮性稱號，所以本身可以恰當地以“長老”取代（一些教會中已是這樣），或者也可以“牧師”取代。

不同的機構

教會中的職務並不同等重要。一開始，新約本身就有區分，事實是並非全部職務或神恩都是經常性的和為大眾的會眾職務。有些神恩——例如保羅所談到的勸誡、安慰、箴言、知識、分辨神類——顯然或多或少是個人的天賦和上帝賜予的德性，在情況需要時可以用於為他人服務。但是其他的神恩——使徒、先知、教師、福音書作者、執事、主席、監督、牧師則是上帝確立的公共的、會眾的功能，經常地、規則性地得以實施。在前一組裡，新約一般地說明貺贈和效果；在後一組裡，則指稱一些人。所以能給出這些稱號，是因為聖召顯然不是飄忽不定地來去的，而是多少恆定地和某些人聯繫在一起的，亦即這些人是在教會中被“指定為”使徒、先知等等。

489 聯繫到這第二類型的特殊神恩性的職務——亦即經常性、公共會眾職務，我們可以談一談教會的“執事結構”，因為它代表著教會總體的、基本神恩維度的一個特殊層面。這不是說我們必須重視這種術語的區分。無論這一結構被稱作什麼，其基本輪廓都是真正重要的。

a. 基本的使徒身分。據整部新約認為，在經久性和公共會眾職務中，使徒身分具有建立教會的功能，對於教會在一時代都有意義。使徒們（我們已經看到，這不僅僅是指那十二人）

是原來的見證人和原來的福音傳播者，他們的業績先於一切教會職務，因此，教會整體和每個成員至今都很感念。作為首批見證人，他們宣揚基督福音，創建並領導了第一批教會，促進了教會的團結。教會就是憑藉他們建立的。15

因此，基本的“使徒繼承”不是某些職位的繼承，而是教會整體和每一個個別基督徒的繼承。這繼承就在於和使徒們的、應該不斷從新延續的積極和諧關係。這裡的要求是持續維護同意使徒見證（在新約中傳達給我們）和持續貫徹使徒職務（向世界傳教，建立會眾）。因此，使徒繼承首先是使徒信仰和告白的，又是使徒職務和生活的繼承。關於領導職務繼承的問題下文即將討論。

b. 生活方式的多樣性。耶穌本人樹立的服務典範十分明確是為年輕的信仰團體制定的，但是又表現在眾多的具體形式之中。參照這耶穌典範，並以使徒為依據——據保羅認為，“先知”和“教師”和使徒對會眾都有一種特殊的意義——不同會眾對生活的組織可以以各不相同方式進行，以適應時間和地點的條件。16 保羅會眾制度和巴勒斯坦會眾制度之間的區別是明顯的。

就我們所知，保羅本人以使徒權威創建的各個會眾對他，作為福音的服務人，是自主負責的，會眾建立了他們認為對其會眾生活來說是必要的一切維持秩序和領導責任的職務。這些會眾的志願職務獲得了可能積極要求服從的權威。但是，證明職務公正的不是擁有某種功能這一簡單事實，而是服務的方式。在毫無疑義詳實可信的書信中，保羅沒有談及聖秩或長老，而且顯然對一個人先被任命然後才開始服務的機構化職位一無所知。他的諸教會是具有自由的、神恩職務的團體。

從長遠觀點看，特別是在這位使徒死後，甚至在保羅會眾中，機構化也是不可避免的。在保羅時代之後不久，甚至在哥林多神恩的會眾中間，長老監督制也逐漸盛行——雖然從克雷

芒一書中可以見出，不是沒有遭到反對：這一事實既不是偶然事件，也不是失誤。在特徵為期待基督旋即來臨的使徒創建活動之後，是使徒業績成長、擴大的後使徒時期，這時期凡是可能有助於保護原有傳統的一切，都必定獲得特殊的意義：這不僅包括原有的書面見證，還包括通過按手禮被召接受為使徒傳統服務的教會領導職務。

在巴勒斯坦傳統中，由於從猶太教中接納了長老團和聖秩體制，所以機構化開始得很早。使徒行傳和牧函表明，保羅會眾也早已達到機構化的成熟階段。但是，其他會眾（圍繞著馬太或約翰）依然表現出明顯的兄弟組織性質，所以直到新約時期末期，會眾組織和引導職務形式（部分為神恩式的，部分已機構化）還呈現出極大的多樣性。但是各會眾彼此保持著團結。然而，問題是：在這種情況下，是否還有可能保持領導職務的特殊“使徒繼承”呢？

c. 特殊的使徒繼承。從歷史角度看，不能認為主教們直接地、特別地就是使徒的繼承人（更不用說十二人團）。但是這也不表明這一特殊繼承的問題已經解決。從問題的性質看，使徒們作為耶穌·基督的直接見證人和首批使者，是不能被任何繼承者取代或代表的。不過，即使不可能有新的使徒，那使徒使命和使命職務也依然不可缺欠。正如我們所指出的那樣，現在，整個教會是首先接受這使命和職務的，所以，教會作為一個整體能夠，而且應該保持為使徒教會。

然而，只要領導職務（在法律和紀律上，主教和長老或牧師是可以彼此區分的，但從神學和教義上則不然）還繼續以特殊方式完成建立和領導以宣道為基礎的教會的使徒使命，那麼，
491 我們就能夠正當地談論多重領導職務方面功能意義上的特殊使徒繼承。因此，特殊的“使徒繼承”就是領導和創建教會，而且根植於福音的宣講中。

但是，有一些發展情況是不能夠在釋經學上和歷史上推溯

到某種“神性機制”或“耶穌·基督的機制”、追溯到神性權利上去的，而只能被看作是一個漫長而有爭議歷史過程¹⁷的一部分。

(1)主教（長老），作為與先知、教師以及其他神恩職務對立的職務，以主要的、最終以僅有的會眾領袖身分佔了主導地位。換言之，全部信徒的“集體性”日益變為與會眾有別的某些職務集團的集體性”，這樣“神職人員”與“俗人”之間出現分離。

(2)單獨一位主教的君主式主教職務和會眾多數主教（長老）的多元性對立，前者變得日益突出。換言之，許多主教或長老的集體性現在變成為一個主教跟他的長老和執事的集體性，因此，“神職人員”與“俗人”之間的分離決定性地定了形。

(3)由於教會從城市擴展到農村，以前主管會眾的主教現在則逐漸主管教會更大的一個區域，一個教區：他是現代意義上的主教；對他來說，通過歷數繼承清單中的繼承系列，現在“使徒繼承”已經歷史化、正式化、外在化。換言之，除了主教跟他們的長老的集體性以外，個別君主式的主教彼此之間和——雖然僅在西方——羅馬主教的集體性變得日益重要。

從這樣一種功能和歷史觀點看，只有在以下的一些假設下，才能確定領導和建立教會的領導職務的等殊使徒繼承：

作為使徒的特殊繼承人，教會領袖們從一開始就被其他恩賜和職務團團包圍：尤其是被新約先知和教師的繼承人包圍，這些人是為了他們本有的權威而和教會的領袖們合作的。

教會領袖的使徒繼承不是因為行接手禮而自動地或者機械地發生的。它的前提是信仰，要求一種遵從使徒精神的積極信仰。它不排除失敗和錯誤的可能性，因此需要得到信徒整體的檢驗。

492

教會領袖們的使徒繼承應該出現在彼此為教會和世界服務的團契中。從新約的教會概念看，進入領導職務的使徒繼承必定是通過主席和會眾的合作正常地取得的，儘管方式可能極為不同。在正常情況下（但不是排他地），可能採取會眾領袖發出呼籲、有會眾參與的形式。會眾領袖為福音服務的獨立責任和會眾對他實行的控制功能二者均應該確保。¹⁸

除了保羅的或外邦人的基督教會組織，進入領導職務和使徒繼承的其他方式應該得到許可，尤其是在緊急情況下。就原則看，由於會眾其他成員的呼籲，或者領導或建立會眾的神恩自發出現，任何一個人都可以變為一個教會領袖。

長老——主教教會機制，因為事實上，而且正確地在後使徒時代佔有主要地位，所以甚至在今天——至少在原則上，也應該為其他機遇留有餘地，這些機遇在新約教會中是存在過的。

這一論斷

對傳教區會具有重要意義：一種有效的聖餐儀式，即使沒有長老，在原則上也是可能的，例如在中國或南美洲。

對大公運動有重要意義：甚至對於其領袖在歷史上不在特殊的“使徒繼承”之中的教會而言，也要求承認職務與聖事的有效性。

對教會內務有重要意義：不能拒絕給予和教會領袖有衝突的反對派以沒有偏見的神學評價（職務和聖事的有效性）。

d. 常數與變數。對於教會中官方組織演變來說，脫變為機制職務不能認為是規範性的，而變離原有規則也不能單獨構成不忠行為。新約內容顯示出各種類型的會眾制度與會眾領導

方式；它們雖然隨著時間的推進而合為一體，但原來是不可能有關聯的。因此，新約不允許把任何一種會眾機制神聖化。這絕對不是簡單地剝奪教會的權利。相反，這種事態給予教會自由，允許它隨著時代的不同而前進，為了人和會眾的利益而歡迎教會職務的新發展和新變革。不必模仿新約個別先例。然而，只要我們聲稱是基督徒，我們就必須保存新約本質因素，甚至在各種不同的條件下加以證實。

493 從新約看，某些成分對領導職務是很重要的。領導職務根據不允許形成統治關係的耶穌標準，必須是為會眾服務。而在多樣的的不同作用、職務和神恩之中，要受到原有使徒見證的約束。

新約的這一見證使我們能夠給絕對不像初看起來那麼簡單的三個問題提出答案。19

教會領導職務的不變因素是什麼呢？除了其他職務之外，每一個會眾或教會都需要一個可以由個人或集體承擔的領導核心。它的任務是為地方、地區或總體層次的共同事業作出安排：以某一特殊聖召為依據，遵從耶穌·基督的精神持續地領導基督徒團體。這就是說，激勵、協調、整合團體，對外界和對個人成員來說代表團體。這一點基本上是通過宣道連同施行聖事，以及與會眾和社會積極打成一片來實現的。

教會領導職務的可變因素是什麼呢？教會職務的具體組織在每種新情況下都必須發揮作用，因而是靈活的。每一種在歷史上形成的特殊形式如果不再適應該職務的功能，都必須改變。依據特殊任務、情況和個人能力情況，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、短時或終生地承擔教會中每種情況下的管理活動。目前神職“狀況”的衰落不意味著教會領導職務整體

的衰落。

聖秩授任是什麼呢？聖秩授任是被召任職，這是和教會整體的使命聯繫在一起的，應該被理解為參與基督使命；授任在傳統上是伴隨祈禱和按手禮進行的。和信徒普遍祭司身分有別的是，授任當眾授權一個人完成基督的一項使命；使命的主要任務是宣道和施行聖事。這種權威可以通過不同的專門功能來實現。在每個單獨事例中，對於被任命的人和對會眾來說，授任可能意味著確認某種神恩或者某種應許神恩的聖召。是否要把聖秩授任描寫為聖事只是一個術語問題。

迄今，還有一個極為重要、而且遺憾的是，對普世教會來說⁴⁹⁴ 更是負擔的問題沒有解決。除了所有各種領導職務之外，基督教界需要一個領導的總體職務，需要一個教宗嗎？

一個彼得職務？

東西方教會的分裂到現在已經九百年，新教改革的爆發已經四百五十年，二者都涉及教宗制度。因此，難道不能夠、甚至沒有必要公正而客觀地談論這個問題嗎？爲了澄清這個問題，我們可以先簡單地回顧一下歷史，然後再看看現在和未來。²⁰

a. 歷史的歧義性。羅馬教宗最高權力對教會團結、教會信仰和西方文明的貢獻是不容置疑的。²¹我們能夠理解，西方諸年輕民族，在蠻族入侵、政治制度大崩潰和古代帝國京城衰敗的時期對彼得座席的這種職務是持何等感激的態度，因爲彼得座席幾乎是單槍匹馬地證實了自己是完整而不可動搖的磐石。必須有一個教宗利奧來防禦亞提拉和根塞里克，以保衛羅馬。在西方國家團體出現期間那個動盪而紛爭不已的時代，羅馬座席對年輕的教會作出了寶貴的貢獻。這不僅是對於保存珍貴古代遺產的文化貢獻，而且對於建立和保存這些教會、對於教會

的禮儀和教會制度也是一種真正的牧靈貢獻。當時和後來的天主教會，都十分感激教宗，因為教會沒有遭受國家的擺布，因為它得以比其他教會更好地確保了自己的自由，抵禦了拜占庭皇帝的君主統治教會政策和日耳曼公侯占有教會的要求，也抵禦了近代絕對君權制度和極權主義制度。這一切都是對基督世界團結的真正貢獻。

我們當然不能夠無視羅馬首席在古代晚期、中世紀早期和晚期爭取教會團結有過的毫無疑義的成就。但是，我們也十分惋惜地觀察到，統一的教會通過集權主義和君權制日益取得的擴展，是以基督教界的分裂換取的，因為它發覺對付這種君權制度及其弊端越來越困難。先出現了正教東派，然後是新教北派。當時許多人雖然及時要求思考淵源，卻沒能避免分裂，的確令人扼腕歎息。但是，甚至在後特蘭托教會和反改革教廷中，這一點也只得到了有限的賞識。權利的堡壘沒有倒塌，反而不擇手段地擴展了。當然，甚至在堡壘圍牆之內，甚至在羅馬，也有強勁的反潮流，我們只要提及這些人的名字就夠了：孔塔里尼、其他紅衣主教和包括米開朗基羅和維托里亞·科隆娜在內的維特堡小組。古代的教會機制觀念，雖然形式已經極為政治化，卻繼續對後來的高盧派、聖公會派，最後在十九世紀對天主教圖賓根學派——尤其是青年 J. A. 莫勒發揮著影響。然而，羅馬教廷的態度變得日益頑固，雖然——特別是和國家絕對君權對比——教廷在促進天主教會的團結和自由方面的成就依然是重要的。

從中世紀起，在整個近代，官方的天主教教會學都是一種防禦性和反動的神學。它反對早期的高盧派教會和法國王室法學家，因而變成了一種等級制度的，特別是教宗權力的神學，和一種把教會看作是一個組織嚴密王國的理論。因為反對議會制理論，所以重新強調教宗最高權力。因為反對威克理夫和胡斯宗教運動，所以基督福音的教會性和社會性又被強調。因為

反對宗教改革派，所以聖事的客觀意義、等級權力的重要性、正式祭司身分、主教職位和教廷權力又被肯定。因為反對和高盧派有聯繫的詹森派，所以特別強調教宗的訓導職能。因為反對八、九世紀的國家專制主義和俗人政治，就把教會展現為一個“十全十美的社會”，享有一切權利和達到目的所必需的方法。這一切理所當然地導致了第一次梵蒂岡大公會議的召開和會議關於教宗最高權力和教宗永無謬誤的決議；會議是在反高盧和反自由派態度影響下於一八七〇年召開的。²²

如果第一次梵蒂岡大公會議沒有確定教宗最高權力和永無謬誤，那麼，梵二大公會議會確定它嗎？和梵一大公會不同的，梵二不希求新教義，顯然是因為——正如若望二十三世所說的——關於古代真理的新定義對於教會在現代世界上宣揚信仰是沒有用處的。最後，梵二大公會議的特點是一種對團體、集體、團結和服務的警覺感。這種意識和梵一大公會上大多數人的底層思想形成鮮明對照，因為那次會議——完全可以理解的是——受到復辟時期、浪漫傳統主義和政治專制主義的政治——文化——宗教觀的左右。

496 b. 更高的合法性。在這裡大概沒有必要列舉出新教和東正教針對聖經和歷史有關彼得與羅馬主教在管理和教導上佔首位的全部反對意見，這些反對意見一定沒有得到天主教方面的滿意回答。全部困難都集中在三個問題上，每個問題又是解決前面一個問題的前提。彼得的優先地位可以確證嗎？彼得的優先地位一定經久嗎？羅馬主教是彼得優先地位的繼承人嗎？

這些是歷史問題，我們不能在那些歷史上得不到確證的教義假說中尋求庇護。但是，如果這一主題的大量文獻可以作為憑據，那麼要取消這些困難形成的力量也絕非易事。²³

然而，無論東正教或新教神學家的態度如何，即使他們發現天主教的論斷遠遠沒有說服力，他們也不能對教會中單個個人職務首席權並非先定地違背聖經這一事實提出爭議。可能引

出的論據的價值無論怎樣有利，聖經中也沒有排除這種職務首席權的因素。這種首席權並非是先決地不符合聖經的。實際上，東正教或新教神學家都大概可能承認，這種首席權如果按照聖經得到證實、實施、完成、對待，則可能是與聖經符合的。改革派大多數人，從青年路德，通過梅蘭西頓到加爾文，都承認這一點。今天，許多東正教和新教神學家也會承認的。

但是，對於彼得或任何其他引導職務來說，重要的不是對繼承線索的歷史見證。**真正重要的是精神的繼承**：也就是說，彼得的使命和任務，彼得的見證和服務的精神。具體地說，假定有人能夠不可辯駁地證明，他的前任和該前任的前任等是這同一個彼得的“繼承人”；他甚至還能證明他一長串前任的前任是彼得親自“指定”的他的享有全部權利、承擔全部義務的前任。如果這樣的一個人沒有完成這種彼得使命，沒有完成指定的任務，沒有提供見證或進行服務，那麼，整個“使徒繼承”對他或者對教會又有什麼用處呢？另一方面，假定有一個人，他的職務難以和最早時期的本源聯繫在一起，因為無法檢查兩千年以前作出，但未得記錄在案的“指派”。如果這第二個人完成了聖經裡所描述的彼得使命，如果他完成了聖職的委託和任務，作出對教會的這種服務，那麼，教會這一真正僕人的“系譜”是否正當的問題——儘管依然重要——豈不就是次要的嗎？那麼，雖然他大概不具備不容置疑的繼承系譜，但是他會享有引導的神恩，基本上這已足夠。

497 可見，重要的不是要求、“權利”、“繼承之鏈環”，而是**功績、實行、行動、具體實現的服務本身**。當若望二十三世為天主教會、基督教界和世界作出普世教會倡導性貢獻時，人們並不重視他在繼承之鏈中的地位，或者他是否為他職務的合法性提出歷史證明。他們只是感到高興和寬慰，因為他們見到有人——雖然不免人類弱點——這次成了“磐石”，而且能夠支持，並且給基督教界帶來新的充滿。²⁴ 在這裡，有人能夠依

憑自己堅定的信仰“充實和鼓勵他的兄弟”。²⁵ 在這裡，有人想要“牧養我的羊”，像他的主一樣，以無私的愛。²⁶ 這並沒有引導每個人成為天主教徒。但是人們自發地覺得，這種行動和這種精神的背後有耶穌基督的福音。而且，無論如何，是得到福音書的證實的。這種合法性高於彼得職務的任何其他合法性。

c. 彼得的權力和彼得的職務。這不是說討論釋經和歷史問題是多餘的。但是，應該從恰當角度看待，以正確觀點進行。據天主教觀點認為，彼得職務的磐石般和教牧功能之所以存在，就是為了保存和鞏固教會的團結。但是，它變成了各基督教會之間互相理解之路上的一個巨大障礙，顯得不可動搖，不可逾越，不可避免。甚至在第二屆梵蒂岡大公會議之後，這個障礙也依然原封不動。這種荒謬的局面必定引起每一個堅信彼得職務優越性的大量思考。情況怎麼發展到了這樣的地步呢？這是不是反對某種彼得職務的人缺乏知識、理解不成熟，或者甚至頑固不化造成的呢？今天，誰也不敢肯定。還有，即使我們絕對不能夠把教會分裂的罪責全部推給一方，我們也避免不了這個問題：對彼得職務功能的歪曲之所以出現，也特別是因為彼得職務——出自各種歷史原因，當然不是因為一個或幾個個人的惡意——對人來說日益表現彼得權力嗎？教宗權演變成爲世俗權力和教會專制權力是經歷過一個漫長過程的。

情況本來可能是另一個樣子。對於教會中恆定的彼得職務來說，無論釋經和歷史論斷、神性授權或人的授權是怎樣的，羅馬團體及其主教事實上有過爲服務所需的特殊才能和機會，他們都很可能——而且君士坦丁大帝以前時期的氣氛的確是有助於這種觀念的——追求過精神責任、道德引導的真正教牧首席權和爲教會整體福利的積極照顧。因而，這就等於取得了教會內部總體法庭的資格，可進行最高級別的中介和仲裁。這就等於是一種首席權，但不是爲了統治，而是爲了無私的服務，

對教會的主負責，以謙遜的兄弟情誼精神活動。這種首席權不遵從裝扮成爲宗教的羅馬帝國主義的精神，而是遵從耶穌·基督的精神。

面對基督的教會喪失團結和天主教會內部經常性的僵滯狀況，我們遇到的問題涉及到未來：有沒有辦法脫離這種統治首席權，並——正因爲如此——向著古代的服務首席權回歸呢？

從歷史可以見出，教宗權力頂峰時期之後都要出現權力受到外來羞辱和限制的時期。但是，自願放棄精神權力的情況也是可能的。在政治上顯得不合理的事——甚至從教會政治上看——如果效仿耶穌的典範，在教會中也可能是需要的。令人驚異的是，這類情況的確出現，這是希望的偉大徵兆。如果不是這樣——姑且不管哈德里安六世或者馬爾塞魯二世，他們對歷史影響甚微，這或者是因爲時機不佳，或者是因爲他們死得太早——格列高里一世或者若望二十三世這些人就不可能在一系列權力意識甚強的教宗之後出現，或者第二屆梵蒂岡大公會議也不可能在第一屆之後召開。

如果不放棄“精神”權力，分離的各基督教會就不可能重聚，天主教會依據福音書的徹底更新也不可能。放棄權力卻不是自然而然的。一個人、一種權威、一個機構在沒有保證得到回報情況下，爲什麼一定要放棄某種已經具有的東西呢？事實上，只有領會了部分耶穌福音和登山寶訓的人才有可能放棄權力。羅馬是十分重視彼得繼承的；即使簡單地想一想彼得也可能是有益的。

d. 三種誘惑。²⁷真正的彼得會不會在羅馬爲他構建的形象中見出他自己呢？他不是使徒們的公侯，而終生都是謙虛的漁夫，現在又是人們的漁夫，要模仿他的主而服務。但是，除此之外，各福音書都一致認爲，他還有另一面，這一面經常地表現出有過錯的、有罪的、受挫的、正因爲如此又是有人性的彼得。看起來幾乎可恥的是，在馬太福音、路加福音和約翰福音

中三段指明彼得美德的每一段之後，都立即接續一段嚴厲的譴責，和祥和的應許形成鮮明對照，至少提出一種反襯。和三項崇高應許對應的是三件深沈的罪惡。任何一個以此應許為己任的人都不能避免自身這三項罪惡，這對他來說代表了三項誘惑。在環繞整個彼得教堂金色裝飾條帶背景上用黑色大字寫出的三項應許，的確應該補充上以黑色作背景用金色字寫出的對比命題，但願這些命題不遭誤解。安葬在這座教堂中的格列高利一世能不像若望二十三世那樣賞識這一點呢？

第一個誘惑，據馬太福音，28是把自己擺在主之上，以某種優越感蔑視主，聲稱自己更知道該作什麼，了解會有什麼結局，提示出一種繞過十字架之路的勝利之路。自認為多知多懂的人腦子裡的這些運動、這些榮光神學觀念，事實上是和上帝思想與旨意直接對立的人類思想：是一種虔敬的撒但神學，一種超凡的誘惑者神學。每當彼得自認為是按上帝思想思考的，每當他——可能自己沒有察覺到——不再表白信仰而開始誤解、站在人而不是上帝一面時，主就轉開身，嚴厲譴責他：「撒但！退到我後邊去吧；你是絆我腳的；因為你不體貼神的意思，只體貼人的意思。」

第二個誘惑，據路加福音，29表明特殊的責任是和特殊地位與特殊贖贈共存的。但其中任何一項也不能排除考驗與誘惑。撒但也出現在這裡，決定像篩麥子那樣篩選耶穌門徒。彼得的信仰是不動搖，但是，只要他變得自信心十足，認為自己的忠誠毫無問題，他的信仰是永不謬誤的鞏固財富；只要他忘記他是依賴主的祈禱，他必須不斷地接受作為新贖贈的信仰和忠誠；只要他設定他的精神準備和忠實是他自己的成就；因而，只要他自信心十足地過高估價自己，不再信賴主，那麼，雞叫和否定的時刻便立即到來，他不再認識他的主，他會否定他，不僅一次，而是三次，亦即完全否定：「今日雞還沒有叫，你要三次說不認得我。」

第三個誘惑，據約翰記載，³⁰是和與彼得的爱聯繫在一起的。彼得三次否認他的主，關於爱又被問三次：「你爱我比這些更深麼？」只有以這一方式，只有在這一條件下，團體的引導責任才會交付給他。他以爱追隨耶穌，看管和牧養羊群。但是，彼得不看耶穌，卻轉過頭去，看到了一個人，這人的爱超過了他自己的爱，於是便問關於這個人地位和前途的無關問題。他得到的回答看來與他的總體教牧職是矛盾的：「與你何干？」有些事情是無需彼得過問的。每當彼得不願意專注自己有限定的任務之時，每當他看不到他不能決定他人命運之時，
500 每當他忘記他不必涉足於耶穌的其他特殊關係之時，每當他不情願容忍自己處世之道之外的其他道路時，他就要聽到必定刺傷他，但也再次號召他追隨耶穌的話：「這與你何干？你跟從我吧！」

誘惑的嚴重性和使命的偉大是符合的。如果彼得職務的責任、操勞、痛苦和憂患的巨大重擔承擔者的確想要成為磐石、真正有權威者、為教會總體服務的真正牧人，那麼，有誰能夠衡量這個重擔呢？路德同時代人利奧十世能夠樂道享有作為上帝貺贈的教宗權那樣的時代早已成為過去。在這一職務中引起的全部辛勞和苦惱之中，在全部被誤解的感觸之中，在執掌聖職者痛感自己不稱職的意識之中，信仰經常會傾向於動搖，³¹爱不能繼續，³²戰勝地獄大門的希望變得渺茫。³³ 這一職務比其他職務更多地推向主的恩典。這一職務也能夠期待得到兄弟們的擁戴，每每比所得到的更多，也比有益的形式更多：不是奴隸式的順從，不是毫無批判精神的忠誠，不是感情上的崇拜，而是每日的代禱、忠實的合作、建設性的批評、誠摯的爱。

東正教或者新教基督徒也許能夠稍許同意天主教基督徒的信念的，即：如果這種彼得職務，這種對教會來說不是非本質的因素突然消失的話，那麼，他的教會，乃至整個基督教界都會缺乏某種要素的。³⁴如果這一職務在關於它應該如何這一點

上依從聖經得到冷靜而公允的新的理解，那麼，對基督教界是很有意義的：要為教會整體服務。服務的完整的聖經意義不能夠局限在第一屆梵蒂岡大公會議立法範疇之內。

這種職務首席權高於榮譽首席權；在服務的教會中，誰也不能授予這後一種首席權，因為它是消極的，對任何人都無用。

這種職務優先權高於司法首席權；司法首席權因為被理解為純粹的力量和權力，所以，即使它不否定本質要素，即服務，至少對之持以緘默。

彼得職務用聖經的話正確地被描述為整個教會中的職務首席權，即為了耶穌·基督的事，為教會服務的教牧首席權。³⁵

e. 沒有黨派綱領。³⁶今天，沒有人知道彼得職務、作為整體教會的服務結構，或者各已分離的教會最終的合一在將來會是什麼樣子。現今的一代人只能負責作好力所能及的事。在這方面，最後必須指出，由於歷史緣故，每個教會都有不為其他教會同樣接受的特點，可以說每個教會都有其“特性”。但是，這些“特性”的重要性是各不相同的。天主教的“特性”當然是教宗。但是在這方面天主教不是獨一無二的。東正教也有他們的“教宗”，這就是“傳統”。對新教教徒來說，這就是“聖經”。最後，對自由派教會來說，則是“自由”。但是既然天主教徒的“教宗權”不單純是新約的彼得職務，那麼正教的“傳統”也不單純是使徒傳統，新教教徒的“聖經”也不單純是福音書，自由派教會的“自由”也不單純是上帝孩子們的自由。甚至最好的口令，如果變為一種黨派綱領，人們憑這綱領為奪取教會權力而爭鬥不休的話，那麼這最好的口令就遭到濫用。黨派綱領常常是和一位領袖的名字聯繫在一起的，黨派綱領必

定要從自己教會中排除異己的。

在哥林多，也是從一開始就黨派林立的。每個黨派都有其綱領——詳請我們不得而知——綱領都繫於某一領導人；他們對他的歌頌讚美超過其他一切人，因而否定其他人的權威：“因為革來氏家裡的人，曾對我提起弟兄們來，說你們中間有分爭。我的意思就是你們各人說，我是屬保羅的；我是屬亞波羅的；我是屬磯法的；我是屬基督的。”³⁷

如果不怕犯時代錯誤的話，我們無疑要把天主教徒和磯法黨等同起來；這個黨依靠它的首席權，“開關”權和教牧權來反對他人，在任何情況下都是正確的。東正教可以說是亞波羅黨，它依照希臘思想偉大傳統對啓示的解釋比其他一切人都更有靈氣、更徹底、更深刻，甚至“更正確”。新教教徒自然就是保羅黨；事實上保羅是他們的團體之父、優秀使徒、基督十字架的獨特傳道師，比其他全部使徒都更辛苦。最後，自由派教會算是基督本身的黨，這個黨擺脫了所有其他教會的全部限制、權威和告白，只依靠主基督，而且以此為據促進其各教眾的和睦生活。

而保羅站在誰的一邊呢？當然是彼得的，因為磯法派是教會建立所依的磐石。但是保羅卻對彼得的名字持以緘默，而且還巧妙地也取消了亞波羅的名字。令人奇異的是，他一直不承認他那一黨的支持者。他不願意讓人群依賴於一個人，憑一個沒有為他們被釘十字架的、他們沒有用其名受洗的人來制定一項綱領。保羅把洗禮帶給了哥林多人。但是，哥林多人不是因他的名受洗的，而是因被釘十字架的基督的名；因他的名受洗，他們就屬於他。正因為如此，就連建立了他們教會的保羅的名字也不能成為一個黨的名字。

顯然，（重要的）彼得職務因其完整性和內聚性的確可能是一塊“磐石”，但是它必定不能夠成為標誌教會的唯一標準。傳統（更為重要）因其連續性和穩定性可能成為教會的優異指

針；但是，傳統必定不能成爲以“正統”爲一方，以異端爲另一方二者之間的分界線。聖經（最爲重要的）因其信仰和告白自然可以成爲教會“基礎”；但是，聖經必定不能成爲提供更多用手投擲而非建設用石料的採石場。但是事情到此並未終結。不呼籲使徒而直接祈求基督也解決不了問題。這會引出一個問題：“基督是分開的嗎？”³⁸，主耶穌不應該被當作在同一教會之內向他人發起進攻的某黨派旗幟來使用。

作爲基本的、解放信息的聖經，用以忠實傳輸本原見證的傳統，爲教會進行無私教牧服務的彼得職務，兄弟們在聖靈引導下的自由組合：如果這一切不是從一種特殊意義上得到理解，不用來反對他人，如果這一切服務於耶穌基督的事——耶穌現在是，永遠是教會整體和一切屬於教會之物的主——那麼，這一切都很好。歸根結柢，任何教會都不能對本身作出評判。每個教會都應該通過主的檢驗之火。這將表明，它的特殊性質，它的特殊傳統和特殊教導中有多少是草木禾稈，有多少是金、銀和寶石，什麼因無價值而壞朽，什麼因其價值得到證實而長存。³⁹

4.偉大的委託

然而，以這種方式探討，就難以看出各教會，尤其是天主教教會和新教各派教會之間的差別何在。“天主教”和“新教”在今天到底是指什麼呢？

天主教——新教

從本書以上全部敘述可以見出，今天的差別不是傳統的道理差別：例如，在聖經和傳統、罪與恩典、信仰與工作、感恩禮和祭司身分、教宗與教會等方面。在這一切專門問題上，某種理論上的一致見解至少是可能存在或者已經達到了的。在這裡，對教會機器的全部要求就是將神學結論討諸實踐。本質的

區別在於自宗教改革時期以後一直演變的傳統的基本態度，但是基本態度的片面性是可以克服的，而且可以統合成為一種普世基督教態度。

“天主教的”（又譯：“公教的”）作為一種基本的態度是指特別重視公教，亦即整體的、普遍的、包羅萬象的、總括的教會。具體地說，就是特別重視信仰在時間上的延續性，重視雖經各種分裂（傳統）依然經久不衰的信仰團體，重視信仰在空間上的普遍性和包容一切派別的信仰團體（反對“新教的”激進主義和特殊神寵論，但這些不得和福音派激進性和會眾情感混為一談）。

“新教”（又譯：“抗議宗”）作為一種基本態度是指特別重視經常性地、批判地使用福音書（聖經），特別重視依據福音書規範進行的經常性的實際改革（反對“天主教的”傳統主義和諸說混合主義，但這些不得和天主教傳統與視野廣度混為一談）。

然而，正確理解起來，“天主教的”和“新教的”基本態度絕對不是互相排斥的。在今天，甚至“天生的”天主教徒在見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，在全世界現在有不計其數的基督徒，他們不顧教會機器的阻礙，事實上是遵循以福音書為中心的福音公教性，或者具有廣闊天主教視野的公教福音性：總之，他們體現出一種真正的普世教會精神。這樣，今天的基督徒就可能是完全如此的，毋須否認自己過去的宗派，但是也不阻擋更美好的普世基督教前途。今天，真正地做基督徒就意味著成為一名普世基督教徒。¹

教會，各種教會所關注的是什麼呢？我們從一開始便已看到，實質上只有一件事：耶穌·基督的事。我們現在已經明白，

這意味著萬象歸一：上帝的事，因而是人的事；上帝的旨意，因而意味著人的總體福祉。

耶穌·基督的事，這就是信仰團體的偉大託付：要批判地和建設性地，在理論和實踐上向個人和社會展現耶穌，以祂為現在和未來的全部意義評斷的標準。但宣告耶穌福音是楷模、是主的同時，教會以簡縮形式接受了上帝統治的耶穌訊息。教會以「主耶穌」口號宣告——或者應該宣告——耶穌以「上帝之國」口號宣告，並且模範地躬行到底一些同樣的嚴需要求。教會不是上帝之國，但它是——或者應該是——上帝之國的代言人和見證人。

只有教會把耶穌的訊息首先告訴自己而不是他人，同時不單純宣教而且也實現耶穌的要求，才是可信賴的代言人和見證人。像其他「有創建者的宗教」一樣，基督教在第二階段由於神化其創建者而被指責脫離堅強的、絕對忠實的門徒作風，因為神化作法使群眾容易接受宗教，並為其本身獲得絕對權威：教會擺脫了重擔，通過對耶穌的神化而被頌揚。無疑叨唸「主啊主啊」比「遵行我天父旨意」²要容易。但是，禮儀崇敬和崇拜是不能取代在活的門徒作風中效法基督的。作為信仰團體的教會就是活的門徒作風，不然就不成其為耶穌·基督的教會。耶穌·基督的事不僅僅是教會存在的理由和依據，而且也是上帝對教會的評審。教會的全部可信性都取決於它對耶穌及其事的忠誠；如果不可信，那麼傳道和組織、各種權利、權益和教堂募捐還有什麼用呢？從這一意義上看，現今諸教會——也包括天主教教會——沒有一個是自動地，而且在每一方面都符合耶穌·基督的教會的，更不是「依然活著的基督」。³一個教會只有保持對基督及其事的信仰，才能和耶穌·基督的教會同一。

儘管有時間上的距離，但是教會總是要面對同樣的宗教—社會基本觀點和基本選擇，要在政權、革命、退卻和妥協之間進行同樣的四方面選擇；耶穌就曾如此。依據這些方向點，它

應該找到自己的方向。因而耶穌依然是權威性的標準：基督學的陳述變成了教會學的指令。對這些點作一簡要澄清也許是有益的。4

臨時教會

耶穌和他那時代宗教—政治當局維護者不同，他不僅宣揚從創世開始即已存在的上帝永恆統治（像耶路撒冷教士那樣）；而且宣講末世的上帝之國來臨。如果作為遵循耶穌·基督信仰團體的教會想要宣講即將來臨的上帝之國，那它必須面對某些義務。

現在，教會可能不會使其本身成為宣教的內容，可能不宣揚本身。它必須從自身轉向上帝的存在；上帝的存在已體現在活的耶穌身上，而教會也等待在使命完成關鍵時刻上帝的出現。

505 所以，它依然僅僅是走向上帝在世界上普遍的和確定的啓示。所以它不能聲稱它本身即目的，似乎是以本身為中心的一種因素。似乎人的基本決定首先不是與上帝和基督有關，而是與教會及其聲言有關。似乎教會就是世界歷史的目的和完成，是最終的實體。似乎它的論斷和宣言，而不是主的道，才永世長存。似乎它的機構和組織，而不是上帝的統治，才永遠存在。似乎它永遠得到許可，可以用世俗權力政治、策略和陰謀辦法工作。似乎就像一個宗教政權一樣，它能夠得允沈溺於世俗式的鋪張和排場，隨意贈予榮譽稱號和光榮地位，胡亂聚集超出需要的金錢和財富。似乎人們活著是為了教會，而教會存在不是為了人，因而，不是為了上帝的事。

一個教會如果忘記它是某種臨時、暫時、過渡性機構而張揚事實上是失敗的勝利，就會負擔過重，因為沒有真正的前途而必須退隱。但是，一個教會如果牢記它將不是在自身中，而是在上帝之國中找到自己的目標，就能夠經受全部歷史動盪而生存。它知道它毋須乎構建一個確定的體系或者提供永久性居

住地；因為是臨時性的，所以它也明白它在受到懷疑，遭受挫折，為各種問題拖累時無需乎感到詫異。如果它確實是最終的實體，那麼絕望感就是不可避免的。但是，如果是臨時性的，希望就能保存。它已經得到應許，它不會被“地獄之門”勝過。

服務性的教會

和他那時代政治革命擁護者們不同，耶穌所宣告的不是通過強力（像奮銳黨革命家那樣）所要建立的宗教—政治神權政體或者民主制度，而是上帝本身的直接、不受限制的世界統治，等待這一統治毋須暴力，但也不能消極被動。如果教會作為追隨耶穌·基督的信仰團體想要宣告需不加暴力期待的這種上帝直接、不受限制統治的話，那麼它就必須接受若干義務。

現在，教會不能通過革命或演變、公開地或秘密地去爭取某種宗教—政治神治政體或奪取政權。它的使命是各種形式的積極服務。它不必去建立精神和非精神權力的“帝國”，它有機會實現不受限制、非暴力的“教務”。它完成這一職務的辦法是經常而有效地為受到社會輕蔑或社會排斥，世界上一切受
506 貶損、受損害、被遺棄的人投入自己，但是與此同時也毫無偏見地重視統治階級所關注的事。它怎麼能夠不去打破舊藩籬而去製造（精神、思想、宗派的）新藩籬呢，怎麼能夠不去宣講和平和正義而去散佈不和和把人們分成友與敵呢？它怎麼不會去幫助人們控制他們的防禦機制，放棄他們接受的角色，互相謙讓，互相理解呢？它怎麼能夠去聯合某一派勢力去反對其他人呢？它怎麼會先定地贊同某一種世俗政黨政治派別，一個文化組織，一個經濟或社會勢力集團呢？它怎麼能夠不加分辨，毫無條件地去支持某一特殊的經濟、社會、文化、政治、哲學或思想的體系呢？另一方面，依據它根本性的福音，它怎麼能夠不會打擾、疏異、妨礙、質問一切世俗權力、黨派、集團、制度，因而要面臨他們的反對和攻擊呢？它怎麼能夠避免痛苦、

蔑視、誹謗乃至迫害，又怎麼能夠不走十字架之路面而選擇飛黃騰達之路呢？在这一切之中，它怎麼能夠時時刻刻把局外人都看作是應該痛恨和消滅的敵人，而不去努力嚴肅地把他們當作應該得到理解、寬容、寬恕、鼓勵的鄰居呢？

教會不應該忽視這一事實：教會存在是爲了無私地、積極地服務於社會、個人、團體，甚至教會的對手們的。如果教會忽視這一事實，它就要失去尊嚴、要求和甚至存在的理由，因爲它放棄了門徒的身分。但是，如果教會意識到必將來臨的不是它本身，而是“有力量和光榮”的上帝之國，如果它在自己的渺小中見出真正的偉大，那麼，它就會知道，它之所以偉大，就因爲不炫耀力量和動用強力。教會知道，自己只能在十分相對的意義上和有限的程度上依靠權勢者們的同意和支持，自己的存在經常受到社會的忽視、輕蔑、勉強容忍或者甚至哀嘆、譴責或者摧殘。教會知道，自己的行動經常遭到嘲笑、懷疑、否定和壓制。但是也知道，上帝的力量無懈可擊地統領著全部其他力量，而且能夠積極地促成各民族和人們內心的拯救。實際上，如果教會的力量必須寓於塵世權力之中的話，那麼教會就會在世界上消亡。但是，如果它的力量寓於已復活基督的十字架中的話，那麼，它的軟弱就是它的力量，它就能夠繼續走自己的路，而毋須擔心喪失自己的身份。應許已經做出：如果教會放棄生命，就會再贏得生命。

507 自覺有罪的教會

和遠離世界隱居擁護者不同，耶穌沒有宣佈只有利於臻於完美上層人士的報復性評判（像艾塞尼派和庫姆蘭隱修士那樣），而是宣告了上帝對被拋棄者和窮人無限善意和無條件恩惠的好消息。如果說作爲追隨耶穌·基督信仰團體的教會想要宣揚這一無限善意和無條件恩惠的好消息，那麼它就必須再一次承認自己的義務。

現在，儘管教會對世界及其各種權力持反對態度，但是它

永遠不能顯得是一個威脅和恐嚇機構，宣講災難和製造恐懼。它要宣告好消息，而不是發生威脅；傳播對上帝的喜悅，而不是對上帝的懼怕。皆因教會的存在不僅是爲了在宗教和道德上無可指摘者，而且也是爲了道德淪落和不信宗教者，以及因種種原因而不信上帝的人。教會不應該進行指責和開除教籍活動，而應該在不忽視福音嚴肅司法涵義情況下進行醫治、寬恕、拯救活動，然後讓上帝去評判。勸誡和警告常常不可避免，但這些本身不是目的，而應該指向上帝的寬宏善意和人的真正人性。雖然有許多應許，但是教會不能作出姿態，充當純潔者、神聖者的自封種姓或階級，充當道德高尚者的精英。它也不能夠憑禁慾主義精神和世界隔離，並錯誤地認定凡是邪惡、不神聖、不合上帝旨意的萬物都屬局外。皆因教會的一切並不全部完美，不是沒有受到威脅、不是不脆弱、沒有問題的，都還經常需要改正、改革和更新。世界與上帝統治、善與惡之間的分界線也是要穿過教會，穿過個人的心靈的。

一個教會如果不接受它本身是由罪人組成，它本身是爲罪人存在這一事實，就會變得鐵石心腸，自以爲是，毫無人性。就不配得到上帝的寬恕和人的信賴。但是，如果一個具有充滿忠誠與不忠誠、知與錯歷史的教會認真對待這一事實：只有在上帝之國中，麥子才能和稗子分開，好魚和壞魚分開，綿羊和山羊分開，那麼，它自己不能爲自己創造的神聖性才能藉著恩寵辨認出來。唯其如此，一個教會才能明瞭它毋須向社會展現出一幅更高道德的圖景，似乎教會的一切都是爲十全十美者規定的。它理解，它的信仰是無力的，它的知識是模糊的，它的信仰告白是躊躇的，沒有一種罪或過失它可以以這種或那種方式推卸責任的。雖然教會確實常該避開罪，但是他永遠沒有任何藉口疏遠罪人。如果教會偽善地躲避失誤、不信宗教和不道德的人，那麼它就不能使因信稱義者進入上帝之國。但是，如果它經常地認識到自己的過失和罪責，它就能夠因確信被赦罪

而歡愉。已經給予它的應許是：凡自我謙下者，將受讚揚。

有決斷的教會

和他那時代道德妥協擁護者不同，耶穌沒有宣告應該通過準確遵行律法和更高道德（像法利賽人那樣）建立的天國，而是宣告了上帝自由行動創造的天國。如果作為追隨耶穌·基督信仰團體的教會想要宣告應由上帝創造的這個天國，那它就必須認識到所應承擔的義務。

現在，教會首先應該關心的不是遵守禮儀、紀律和道德準則，而是能夠生活，和互相提供生活所需的人們。在一個為取得成果而忍受過度社會壓力和經濟壓力的時代，教會顯然不可以拋棄那些沒有能夠滿足各種要求的人，或者拋棄道德淪喪者——似乎他們已經遭到上帝的遺棄，而必須特殊地向他們宣告不首先注重成果的上帝對他們的親近。作為信仰團體，雖然要參與教會今日事務和接觸社會，但是教會本身不應該受到誘惑相信自身的成績，而不相信上帝。不允許限制教會憑藉信仰和信賴態度、為了上帝和上帝之國作出決定和堅定地完成義務。教會本身必須憑堅定的信念經常地擺脫一己的私利，而為了即將來臨的上帝之國以愛來關注人們：不逃離世界，而是為了世界工作。

教會不能免除對上帝旨意的這種根本性服從態度，因為上帝旨意是以人的整體福祉為對象的。教會不能通過對其本身，對自己禮儀的、教義的和司法的律法和誡命、傳統和習俗的服從來彌補對上帝的服從。教會不能宣佈受時代制約的社會習俗、道德限制、性禁忌為永恆規範，又藉助於牽強附會的解釋將其運用於每一個新時代。在涉及到和平與戰爭、群眾、階級、種族和歷代福利這些重大問題時，教會不能“濾出蠛蟲”而“吞下大象”，把瑣碎的道德詭辯用於教義問題和道德（最常見的）問題上去。這就等於把他們不能承受的無數誡命和禁令的重擔推給人們。教會不應該要求源於精神恐懼的盲目服從，

因為這不是理解和贊同要求的結果，因為這是強迫命令，因為如果不下命令，人們就會採取不同的行動。服從必須是負責的、可以確認的服從，以對上帝的愛為基礎。教會不應造成如下的印象：偏重外在法制，輕視內在意向；偏重“長老傳統”，輕視“各時代特徵”；偏重空口功德，輕視心地純潔；偏重“人的誠命”，輕視上帝絕對而不可折扣的旨意。

教會如果忘記了它該服從誰並為自己抓權，充當君主，就會變得故步自封。但是，如果教會——儘管屢遭挫折——依然永遠全心全意專注通過上帝行動來臨的天國，記得它屬於誰，已經為誰作出決定，並且必須一而再，再而三毫不妥協，毫無保留地為誰作出決定的話，那它就會獲得真正的自由：可以自由地模仿基督為世界服務，自由地為人服務從而為上帝服務，自由地為上帝服務從而為人服務。它甚至變得可以自由地征服痛苦、罪和死亡，自由地享有活著的耶穌的十字架的力量。它可以自由地享有擁抱一切的、創造性的愛，這種愛不僅解釋，而且現在甚至改變著這破損的世界，所依憑的是對將要來臨的天國中完全正義、永生、真正自由、無限的愛和未來和平的不可動搖的希望；希望消除一切疏異和人類與上帝最終的和好。教會如果不忠誠於自己的使命，被捲入世界事務，或者過多關注自身，則會使人們不愉快、悲慘、受奴役。但是，在其變化多端的歷史上，如果它經常地緊隨作為它根源、支柱和目標的上帝，那麼它就享有某種奇異的辦法，使不自由者自由、悲哀者歡愉、窮人變富、悲慘者有希望、缺乏愛心者樂於助人。應許已經提出，如果教會作好了準備而且時刻準備著，上帝本身就會使萬物更新，全然在一切之中出現。

因而，本書這重要的第三編又把我們帶回到了開端之處。經過我們走過的這條漫長道路，這一點應該已經是明確、易解和生動的了，亦即：從耶穌時代和今天的四種選擇來看，基督的綱領到底是什麼。第二編中就基督教區別特徵所作的概述內

容現已得到充實。基督的綱領不是別的，正是這位耶穌·基督本身和他對人和人類的生活與行爲、痛苦與死亡的全部意義。顯然還有許多問題沒有解決。但是只有一個是重大的：在實踐中這個綱領得到了如何的對待？或者，說得更好一點：在實踐中應該得到怎樣的對待呢？

D.

實 踐

513 這編的標題可能造成誤解。可能給人迄今我們沒有注意實踐的印象。但是，我們追溯整個基督綱領，如果不是落實到這位基督的實踐（宣教、行爲、痛苦、死亡），又落實到何處呢？這整個基督綱領，如果不是指向人模仿這位基督的實踐（生活、行動、痛苦、死亡），又指向什麼呢？所以，即使在此之前，我們也是注意某種實踐之後的“理論”的。爲了現時代的人和社會，正是這種實踐，現在需要給予解釋和確定的輪廓（就有限篇幅的可能程度）。今天，基督綱領應該以什麼方式得到實現和貫徹呢？使用“實踐”這個標題原因就在於此。

即使在今天，在小事和大事上，在私生活和社會生活中，拿撒勒的耶穌也還依然以很實際的方式影響著世界居民數量並非不可觀的一部分的期望與習慣、態度與決定、要求與財務。拿撒勒的耶穌的形象在一切時代、一切陣營和大洲都在發揮影響，對於一切關注人類歷史與命運，爲更美好未來工作的人來說，都是意義重大的。有時候看來似乎耶穌在教會及其管理機構之外比在其內部更受歡迎，因爲在這教會及其管理機構中實際上教義和成文法、政治和外交——首先是政治和外交——所起的作用經常比他的作用更大。“在這裡甚至沒有人問起耶穌做過什麼，說了什麼。有關耶穌的問題在這一環境中十分遙遠，甚至對大多數人來說顯得十分荒誕不經。”這是羅馬教廷一位成員多年來對梵蒂岡的見解；他說這話也不僅是爲他自己。¹有關耶穌的問題在其他教會權力或甚至有時在學術中心能起更大

的作用嗎？無論如何，順應這一體制的外交策略家和教會政治家、教會官僚和行政官、管理人員、宗教裁判官和宮廷神學家們，不僅見於梵蒂岡，甚至不僅見於天主教教會。

514 I、教會的實踐

從第三編中闡述的基督綱領轉向綱領體現，轉向基督教實踐，特別是從耶穌·基督的福音轉向現代各教會的同時，就連作為教會忠誠成員的基督徒也不能避免這個問題：教會——永遠是指全部教會——在實踐上是否一直偏離基督綱領很遠。許多人決定贊同上帝和耶穌，而不能夠決心贊同教會——任何教會，原因是否在此呢？

1. 信仰抉擇

有些人，每每是受過宗教教育的，實際上多年不考慮上帝，後來——有時是很奇異地——發現上帝可能具有巨大意義，甚至有決定性意義，不僅在死亡之時，而且對他們此時此刻的生活亦然。還有一些人，對教會訓導的教條主義和“童話故事”持疏遠或冷漠態度，多年來對神話框架中的耶穌不予重視，後來——往往又是很奇異地——得出結論：耶穌對於他們理解人、世界和上帝，對他們的存在、行動和苦難很可能意義重大，甚至具有決定性意義。在我們——又是十分實際地——談論教會問題以前，我們必須先正視贊成或反對耶穌、願意或不願做基督徒的抉擇。

是個人的抉擇

任何人如果不辭一切勞苦認真對待耶穌的形象，就會發現，這形象對自己提出了某種挑戰。如果有人一直努力遵循我們的

思路到現在，他大概會得知，以這個人物為中心的諸種論斷是怎樣變為呼籲的，而且理智和感情都被捲入。這一主題激起的熱情是不能全然掩蔽的。正如預計的那樣，²不僅僅是耶穌宣教、行動和命運的基本特徵和輪廓變得清晰可辨。在這部冷靜的、批判性的綜論幾乎每一頁上，那對每個人自己生活來說至關緊要的影響也變得明晰可感。這對實踐來說難道還不夠嗎？從神學上說，還能要求什麼呢？已經說過的話，基本上已足夠。然而，考慮到材料數量巨大，所涉及的問題困難而複雜，提綱挈領地概述一下基督徒適用於現代各種需求的一個實際綱領大概不是多餘的。

首先，為實現過渡，先提出幾種基本思想，總結一下已有的論述，和提出以下論述的基礎。對基督綱領已作出的全部解釋已經明示，為什麼這個耶穌特別應該成為我的標準。但是，事實上他是否會成為我的楷模，卻完全是一個個人的問題。這將取決於完全是我個人的抉擇。教會、教宗、聖經、教義、任何虔敬保證、任何忠實的信仰告白、任何他人的見證，甚至任何神學思考——無論有多麼嚴肅——都不能迫使我作出回答或者決定；甚至不能讓我簡單地擺脫作出回答或決定的重擔。歸根結柢，決定是在他與我之間的完全自由中作出的，無需任何中介。

我們還可以想到，³神學研究是不能解決有關決定的任何問題的。它只能夠規定提出一個可能和恰當回答的範圍和限度。它能夠消除障礙，澄清偏見，促使非信仰和迷信陷入危機，喚起善意，發動可能是頗費時間的作出決定的過程。它可以檢驗某一同意看法是否不合理、期望過高，是不是思考和論爭的結果，因而，我是否能夠在我自己眼裡和在他人眼裡擁護這一同意看法。它可以以一種合理的方式引導作出決定的過程。但是，不能允許這一切違背自由贊同的原則，卻可以並應該激發，在某種程度上甚至“培育”決定。

因此，歸根結柢，人可以對耶穌說“不”字，世界上什麼也不能阻攔他說這個字。他可以認為新約有意思、優美、可讀、有教育意義；他可以說拿撒勒的這個人富同情心、引人入勝、感人至深，甚至是真正的上帝之子——但是在日常生活裡用不著他。但是他也可以努力以耶穌的精神謙遜地、然而果斷地組織自己的日常活動、自己的生活，可以把耶穌作為自己十足人性的人類特徵的指南。這當然不是因為他已經信服結論性的論據，而是由於完全自由地賦予他的一種信賴，雖然大多是經過有信賴及值得信賴的人來傳遞。為什麼如此呢？因為在這些言行，在這例生死之中，人能夠漸漸地察覺出超出完全為人類現實的某種事物；因為在這一切之中，他能夠瞥見上帝的徵記和對信仰的呼喚，能夠完全自由，但又深信不疑地說“是”。雖然他沒有準確的數學證據，但是他不是沒有充足理由的。他的信賴不是盲目的，而是以明確確立證明為依據；這是一種理解，絕對信賴，因而絕對確實。這是一個自由基督教信徒的信仰，很像是愛情，常常轉化為愛。

516

但是，如果有人懷疑新約中證明的一個或若干“拯救事實”是否的確發生過，那麼，這不等於非信仰的“不”字。被記錄下來的事不是每件都真的發生過，也不以所描述的方式發生。如果有人迴避在耶穌身上可最終明確見出的上帝要求，如果他拒絕對耶穌及其信息的明確要求而不予承認，如果他不準備在耶穌身上見出上帝的表徵、道和行動，不準備把耶穌看作是自己生活的典範，那麼，就的確存在著非信仰的“不”字。當然，一個人手裡的一張支票顯得比我們稱之為上帝的最真實的實體更為真實。耶穌親自把我們和這最真實的實體聯繫了起來，而對這一實體所說的“是”經常伴隨著疑團。在真誠的懷疑之中，比在毫無動搖，不加思索的主日誦讀信經有更多的信仰——更多業經思考過的信仰，因為讀信經是不能防範異端的。這些堅定不移的當然“忠誠者”篤信的事是多不勝數的：聖禮與儀式、

顯現與預言、奇蹟與奧祕，每每超過生活的、令人驚奇的、令人困惑的上帝的信仰，上帝並不就是傳統與習慣，不與熟悉、愉悅和無害的事物認同。在三世紀，德爾圖良在解釋約翰福音時說：“我們的主基督採用了真理這一名稱，而不是習俗。”

4

無數的人得知，信仰有消長，有其白晝與黑夜。但是，一度是活著的信仰是不會簡單地喪失的——像有時候有些人天真地設想得那樣——像一個鐘錶那樣。但是，在受到苦難、工作壓力或自我放縱，或甚至木然無思想狀態壓抑之時，信仰可能變得冷漠、萎頓，不能指導我們的生活。從這一意義上看，一個人，遺憾的是特別是一個青年人，由於受到生活新機運（對世界的感受、性、金錢、仕途）的引誘，而“失去”信仰，從未想過要找回信仰，激發信仰和再有活潑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。華沙猶太人居住區的一個青年猶太人曾在牆上寫道：

我相信太陽，即使它不發出光輝。

我相信愛，即使我感覺不到它的力量。

我相信上帝，即使我看不到他的風彩。

甚至在今天，不是也有無數的人，像這個世界上其他人一樣，看到了恐懼與痛苦、仇恨與非人道、悲慘、饑餓、壓迫和戰爭了嗎？然而，他們相信，上帝有高於這些勢力的力量。不是有許多人，像其他人一樣，看到自己的生活被其他勢力——
517 厭惡與侵略、偏見與慾望、常規與制度，特別是形形色色的私慾統治著嗎？然而，他們相信耶穌是真正的主。不是有很多人，像其他人一樣，意識到了他們思想、意願和感覺中的不安全和不充分、疑團與逆反、傲慢與怠惰嗎？然而，他們相信，上帝的靈能夠確定我們的思想、意願和感覺。

在自己生存問題和疑難中，無數的人在尋求答案，尋求援助和支持。而這一切已被提供。但必須抓住。贊同上帝和耶穌的全然的個人決定是基督徒的基本決定：這是基督徒存在或非存在、做基督徒和不做基督徒的問題。

然而，有些人要提出這樣一個問題：這個涉及信仰或非信仰的基本抉擇從一開始就和贊成或者反對某一特別的教會的決定一致嗎？今天，在教會之外——在全部教會之外，都比以往任何時候有更多的基督徒，而且往往不可爭辯地是優秀的基督徒。很遺憾，這至少部分地是教會——全部教會的過錯；現在我們必須更加細緻地探討一下這個問題。

對教會的批評

特別是作為教會忠實成員的基督徒，沒有理由在依據耶穌福音批評教會方面猶疑不決，或者把批評重任只推給“局外人”。“外來的”批評無論有多麼徹底，也不能取代，更不用說超過內部的批評。對教會的最嚴厲的批評不是來自眾多的歷史、哲學、心理學、社會學的反對意見，而是來自教會所經常援引的耶穌·基督本身的福音書。在這一層意義上，“內部”，甚至教宗，更不用說許許多多難以恭維的教宗都不能要求我們躲避對教會的批評。這無損於我們的敬意和愛德。

但是，現在仍然有無數人欽佩教會，尤其是天主教教會。為什麼不呢？但是，也有無數的人譴責和拋棄教會。為什麼不呢？這種不和諧的反應不僅起源於人們的各種態度，而且起源於教會本身表現的歧義性。

有些人驚奇教會經歷和形成二千年之久歷史的獨特方式。另外一些人則把這種塑造和掌握歷史看作是對歷史的屈服和投降。有些人交口稱讚這根植於一個小空間的有效的世界性組織，這個組織有億萬成員和組織嚴密的等級制度。其他人則把這有效的組織看作是在世俗界幫助下工作的權力機器，把基督徒群

518 眾的可觀數量看成是表面性的、不真實的傳統基督教，把組織嚴密的等級制度看成是尋求排場和權力的行政權威。有些人歌頌根植於傳統的莊嚴禮儀，歌頌以精心論證的神學為基礎的學說體系，歌頌構建和形成基督教西方意義深遠的世俗文化成就。但是另外一些人則把這種禮儀莊嚴性看作為依然固守中世紀的、巴洛克的傳統的非福音外在化禮儀主義，把明確、連貫的學說體系看成是使用傳統、空洞詞藻的一種僵硬、獨裁、反歷史、反聖經的教科書式神學，把西方文化成就看成是對教會本職任務的世俗化和偏離。

這樣，欽佩教會智慧、權力和成就、教會光輝、影響和威望的人們就十分明確地回憶起對猶太人的迫害和十字軍東征、對異端的審判和對巫師的火刑、殖民主義和“宗教戰爭”、對人的錯誤裁決和解決問題的錯誤辦法。他們還想到了教會對社會、政府和思想諸特殊體系的干預，教會在解決奴隸問題、戰爭問題、女權問題、社會問題，以及科學問題——如進化論理論——和許多歷史問題等方面的屢屢失敗。

這些是否只是應該“從時代上來理解的”人們反覆提及的過去的錯誤呢？或者僅僅是對過去的譴責，像海因里希·伯爾⁵對天主教會提出，亞歷山大·索忍尼辛⁶對俄羅斯東正教教會提出的譴責那樣？這類批評不是比歐洲無數基督徒，尤其是新教教徒對其新新教會往往全然缺乏興趣更勝一籌嗎？

許多人都可能對教會提出許多反對意見：自然科學家和醫學專家，心理學家和社會學家，記者和政治家，工人和知識分子，男女老幼，他們反對低劣的講道，枯燥的禮儀，令人反感的虔敬，毫無意義的傳統。反對獨裁的、無法索解的教義和不實際的、狹隘的詭辯道德神學。反對機會主義和不寬容，反對一切級別教會職員和神學家的法制思想和傲慢態度，反對教會中缺乏創造性精神和令人困倦的平庸。反對和權勢者盤根錯節的關係和對受蔑視、被蹂躪、被壓迫、被剝削者的忽視，反對

宗教被用來當作人民的鴉片煙，反對基督教只注重自身，發生內訌，成為分裂的普世教會。

雖然經歷了本書開端所描寫的改革和革新的努力，但是聖神的獨特火焰在一切教會中看來是否要熄滅呢？基督教的這些
519 機構化支柱是否擔心新的實驗和經驗呢？對許多人來說，它們不是不可救藥的落後的亞文化，沈湎於過往世代的組織，意識不到我們時代要求的嗎？這一切的可信性在那裡？不在那些以自己為中心的教會領袖那裡，因為他們一直試圖禁止學習知識和表現好奇心，試圖給忠實教徒灌輸對來自內外批評的免疫力，為制度、自己的影響和權力擔驚受怕，不斷地關注神學早已解決了的問題。可信性也不會在那些只重實踐的基督徒身上找到，因為他們從未接受關於批判性自由的教導，他們之所以相信某事，僅僅是因為教區神父、主教或者教宗談論過。他們對任何形式的變化都沒有準備，他們不知道，例如，在天主教成文法或聖徒日曆、東正教禮儀、新教聖經譯本中如果引起了最輕微的變化，他們還能夠相信什麼，或者是否相信。

我們能夠更多地相信那些中庸的現代神學家嗎？他們有時候看來對格式和他們自己的小體系，對機會主義和適應的關注要勝過對基督真理的關注。這些神學家還沒有消除十六世紀的爭執，也沒有消化十八和十九世紀的變化發展情況。他們覺得，如果聖經裡有錯誤，如果對一條傳統修文或教義提出問題，又沒有人能夠立即絕對有把握地說出“應該”相信什麼的話，那麼，他們的基督信仰便受到了威脅。這樣的教會領導機構和神學有什麼吸引人的地方，這樣的信仰有什麼感染力，這樣地做基督徒怎能夠引起非基督徒的興趣呢？在基督綱領和教會實踐之間，存在著何等差距啊！

天主教教會特別受到最多的批評這一事實不僅歸因於它的年紀、影響、超過基督教界任何其餘部分的規模、它對普世基督教的中心意義和它對甚至各種政治權力的重大作用；更重要

的是這一事實：天主教教會特別地在第二屆梵蒂岡大公會議上，在會議成員和會議之外激發起了偉大的希望，然而，這些希望在會議之後的時期都遺憾地宣告破滅。⁷這次會議曾提出更新未來教會的意義深遠的綱領。為實現這一綱領，人們在全世界無數教區和主教管區開始努力工作。不久以後，對教會（上帝的人民）和教會職責（對上帝人民的服務）的新理解，在天主教會中至少在理論上占有主導地位。

520 幾乎難以過高估計禮儀改革和使用地方語言從新安排彌撒讀經所取得的成績。地區層次（共同活動和共同的聖道禮儀）和總體教會層次（通過互訪和混合研究會）上的普世基督教合作得到加強。教宗保祿六世以各種方式改革了羅馬中央管理機構，賦予它更為突出的國際性結構模式。在一定程度上，司鐸修院和修會的改革得到有力推動。有俗人起重要作用的教區和堂區的委員一一設立起來，並開始積極活動。神學出現了新生，顯然教會對有關現代人和現代社會的各種問題更加開放。並非事事完美，但是本質上都很好，給人帶來偉大的希望。

但是，有些教會內部重要問題在會議上未得解決，主要是因為教宗和主教們沒有就對這些問題的忽視提出抗議。由於這些問題沒有得到處理，因而造成了領導危機和所有層次的信任危機。同一個教會在會議期間抓住了新老問題，但是為解決這些問題所走的道路卻漫長得驚人；這個教會在我們這會議後時代看來沒有能力在諸如生育控制、世界正義與和平，主教選舉和教會教務等緊迫問題上取得具體成果；獨身法這個實質上的次要問題，卻不適當地變成了革新的試金石。但是，在教會當局滿足於發出譴責或警告，或者針對這種問題強行推出武斷制裁的同時，大量司鐸依然放棄他們的職務，司鐸聖召在數量與質量上都不斷下降。許多基督徒完全不知所措，許多最好的神職牧靈人員覺得主教們，往往還有神學家們在他們關注的最重要問題上把他們推入困境。當然，有些主教區和個別主教認

真地注意了他們教會的問題。然而，絕大部分的主教團只設法對次要問題尋求建設性的解決辦法，因而使神職人員和人民的希望落空。因此，天主教教會的可信性，在保祿六世上任時雖然可能比最近五百年來任何時候都高，此時卻下降到了令人不安的水平。許多人為教會感到苦惱，沮喪情緒蔓延。

領導和信任目前危機的原因（這裡只能略述）不能只在某些個人或職員身上去找，更不在於他們缺乏良好的意願。這原因就在於教會制度不能夠順應時代，而依然表現出業已過時的君主制的許多特徵。教宗和主教繼續主要充當教會的專門統治者，抓緊立法、執行和司法功能。雖然在此期間設立了委員會，但是他們在許多地方依然發號施令，不受任何有效的監督；選取接班人的標準是聽話。

521 各地區教會中流傳廣泛的非議包括：任命主教程序保密，沒有神職人員和有關人士合作；決策過程缺乏公開性；領導人持續不斷地依憑他們自己個人的權威和他人的服從；對所指出的要求和指示不充分解釋理由；行政作風專斷，毫不顧及真正的合議制度；把俗人和“下級神職人員”降低到受保護地位，使之不能對當局決議有效地提出反對意見。要求教會在處理外界事務上享有自由，但是卻不保障教會成員享受自由。只有教會及其領袖不付代價時，才祈求正義和和平。雖然為次要事物進行鬥爭，卻提不出對未來的宏偉設想和對現在的輕重緩急安排。甚至神學為幫助這種情況下的教會所提出的小步嘗試得不到信任，遭到棄絕。這類結果可見於教會許多成員對於為教會說話的人的消極表現和公眾對他們的日益增長的冷漠。

今天，不僅存在著我們稱之為教會“民主化”的問題。如果我們細心思考教會缺乏領導和思想的現狀，我們就會步步發現，教會不僅遠遠落後於時代，而且，更重要的是，也遠遠脫離了它自己的使命。在許多事情上——在關於友與敵的見解上——它一直沒有仿效它時時呼求的那個人的典範。今天我們在

重視耶穌本人和不重視教會現象之間看到一種奇怪的對比，原因就在於此。凡是教會機構，學說和法律變成目的本身之時，凡是教會發言人把個人意見和要求當作聖旨和聖訓發布出來之時：凡是這類現象發生之時，教會都背叛了使命，教會都脫離了上帝和人，都陷入了危機。

2. 決定選擇教會？

該怎麼辦呢？造反？改革？退出？朋友和敵人——或抱怨或指責，或壓抑或高興——都不斷地向忠實的基督徒歷數教會的失誤。但是，我們毋須乎總是詳細記載醜事系年紀，倒可以探討下一個更有意思的問題：一個忠實基督徒，一個全然不抱幻想的「局內人士」，儘管從教會內的醜事中學不到什麼新東西，為什麼還要留在教會——他的教會之中。這個問題來自兩個方面：局外人認為這樣的人是在一個僵滯的教會機構中空耗精力，本來在外面可以獲取更多；而局內人則認為，對教會狀況和當局的嚴厲批判與留在教會之內勢不兩立。⁸

為什麼留下來？

要令人信服地回答這個問題很不容易，因為許多社會動機因了現代生活和知識的世俗化已立不住腳，因為國家—人民—傳統三合一的教會時代似乎已走上了窮途末路。對於基督徒來說，正如對猶太教徒或穆斯林那樣，他生在這樣的團體之中，而且以某種方式，不論好壞，不論他是否願意，都受到團體制約——這一點不是——或至少迄今不可能是——不重要的。同樣，一個人和家庭保持聯繫或者由於憤怒或冷漠脫離家庭，也不是不重要的。

今天，這至少是某些基督徒留在教會裡的一個原因，也是許多從事教會職務人士留在教會裡的一個原因。

他們想要攻擊讓人難以、或甚至不可能做基督徒的僵死教

會傳統。但是他們不想放棄依靠偉大基督教傳統生活的願望，因為基督教傳統也是教會傳統，具有兩千年的歷史。

每當他們要批評教會的機構和組織時，他們不惜犧牲個人的幸福。但是他們不想脫離這些機構和組織的精華，無此，連一個有信仰的團體長久下來也活不下去；無此，太多的人在他們個人問題上會陷入孤立無援境地。

當教會當局依照自己的思想，而不依照福音書統治教會時，他們便要反抗當局的傲慢。但是，每當教會的確像耶穌·基督的教會那樣發揮作用而在社會上能夠實施道德權威之時，他們就不想放棄這種權威。

那麼，為什麼要留下呢？因為，即使存在著問題，但在這個信仰團體中我們也可以批判他，卻又共同地確認我們和其他人一起賴以生存的一部偉大的歷史。因為，作為這個團體的成員，我們自己就是教會，從而不應該把教會和教會機器與行政官混為一談，更不能認他們去塑造團體。因為，無論反對意見有多麼強烈，我們在這裡還是找到了一個精神寄託所在，我們可在其中面對關於人和世界從何處來，到何處去，前因後果的
523 重大問題。我們不願意像不理睬政治民主那樣地不理睬它，因為政治民主受到濫用和誤用的程度不次於教會。

顯然，近有另外一個可能性，而選定這種可能性的人往往並不是不良基督徒。這就是：因為教會衰落，為了更高級的價值觀，可能甚至為了成為一名真正的基督徒，而和教會決裂。在作為組織的教會之外，是有基督徒的，而且，至少作為邊緣性組織，是有基督徒小組的。這樣的決擇應該受到尊重，甚至可以得到理解。尤其是在天主教教會目前衰落的階段。忠誠和消息靈通的任何基督徒當然可以和事實上已經退出的人一樣地列出許多要退出的理由。

後來呢？他們棄船逃生，把這看作是誠實、勇敢、抗議的行為，甚至乾脆是最後一著，因為他們再也忍受不下去了。但

是，對我們來說，歸根結底，這不是一種絕望的行爲、對失敗的承認和投降嗎？在順利的時候，我們是在教會中的：現在就應該在風雨中棄船和離開其他人嗎，我們不是一直和他們在一起航行，逆風而上，從船中向外淘水，奮鬥求生的嗎？我們在這信仰團體中所得甚多，所以退出也不容易。我們多方參與了變革和革新，所以不能夠使那些和我們同心協力的人失望。我們不應該讓反革新者高興，也不能讓我們的朋友悲哀。我們不能放棄教會中的效力。

另立教會、不要教會等變通辦法都沒有說服力。和教會決裂只能導致個人的孤立，或甚至建立新的機構。一切狂熱作法都已證明這個道理。建立謀求勝過基督徒大眾的上層基督教，建立以由純粹同思想人士組成的理想團體爲前題的教會烏托邦組織等設想都沒有什麼意義。說到底，在這由人組成的具體教會（在這裡我們至少知道我們在和誰打交道）裡，爲建立一個“具有人性面貌的基督教”進行一場戰鬥，不是更有挑戰意義，而且，經受一切痛苦之後，不是更愉快和富有成果嗎？在這裡，不斷更新的要求是責任感、批判性的團結、堅韌不拔的毅力，警戒性的自由、公正的反對見解。

現在，在這個教會的權威、團結、可信性由於其領導人的明顯失敗而以各種方式被動搖的情況下，在日益明確地見出教會虛弱、犯錯誤和尋找新方向的情況下，有不少人想要說出他們在以往無往而不勝時代從未說過的話：“儘管教會今天如此，可能如此，我們還是熱愛這個教會的。”他們愛教會，不是像愛“母親”那樣，而是像愛一個信仰家庭那樣，爲此，那些機構、組織、官員就要存在，有時候還必須予以忍讓。這個信仰團體雖然有令人震驚的缺陷，但甚至在今天也不能夠只打開舊傷口，而是要在人們中間創造奇蹟。凡在它“發揮功能”之處，524 它都能作到這一點：這不僅是念念不忘耶穌的地方——雖然這也重要——而且也是它以言行保衛耶穌·基督事業的地方。除

了其他的事，它一定也作這件事的，自然更多地是面對小團體而不是廣大公眾，更多地通過謙下人民而不是在權者和神學家。但是這件事每日每時都在進行，通過身為基督徒，在日常生活中使教會顯現於世界的無數見證人。因此，具有決定性意義的回答是：我們應該、我們可以留在教會之內，因為我們對耶穌·基督的事深信不疑，因為教會團體雖然有頗多失誤，但是一直是，而且將來還是要為耶穌·基督的事服務的。

自稱為基督徒的大部份人都不是從書本上，甚至不是從聖經中得到基督教信仰的。他們是從這信仰團體中得到的；這個團體儘管有許多缺點和錯誤，卻相當健全地延續了兩千年，並且以這種或那種方式喚起了對耶穌·基督的信仰，發出忠誠於基督的神的號召。教會的這種號召聽起來不是毫不走樣的純粹的上帝的道。它很有人性，每每人性太多。然而，即使被錯誤解釋和有弊端行為所歪曲，福音的真實涵義還是能夠被察覺到，而且事實上是不斷地被察覺到的。連反對派們也承認這一點，雖然他們正確地譴責教會扮演了與福音不符的角色：大裁判長、暴君、拿事業作交易，而不是保護事業。

每當教會秘密和公開維護耶穌·基督的事業之時，每當它以言行倡導他的事業之時，它都是在為人服務，因而變得可信。它就能夠成爲一個中心；在這個中心，個人和社會需要可以得到層次更深的滿足，勝過以效率爲指針的消費社會以其資源所能達到的程度。這一切不是自然而然或憑機遇實現的。在這些成績與教會、它的宣教和禮拜中發生的事——雖然樸實無華，但今天可能比過去享有更大的自由——之間存在著一種交互關係和互爲因果現象。只要一位神父在講道台上，在無線電廣播或在一個小組之內宣講這個耶穌；教理老師或父母傳授基督教導；一個個人、一個家庭或堂區嚴肅而簡明地祈禱，新的機遇就會出現。在以耶穌·基督名義進行洗禮之時，在專注於爲日常生活得出結論的團體進行紀念或感恩聚餐之時，在因上帝能

力難以理解地肯定罪赦時，這些機遇就會出現。因而，在為上帝的服務和為人的服務中，在教導和牧靈關懷中，在談話和慈善服務中，每當真正地宣講福音，按照福音生活和看待生活之時，新的機遇就會出現。簡言之，如果嚴肅地看待耶穌·基督的事，就能追隨基督。因此，作為信仰團體，教會能夠幫助人成爲人、基督徒，成爲基督的人而且把這身分保持下去——除了教會，還有誰以此爲職業呢？

這取決於教會本身如何克服危機。綱領是絕無錯誤的。那麼，爲什麼要留在教會裡呢？因爲從信仰中我們可以得出希望：迄今，綱領、耶穌·基督的事都比教會中、教會方面形成的一切過失更強有力。情況儘管複雜，但是教會中的決定性努力是值得的，教會職務中的特殊努力是值得的，其原因就在這裡。雖然我是基督徒，我不一定留在教會裡。正因爲我是基督徒，我才留在教會裡。

實際的建議

然而，問題依然是：應該怎麼辦呢？對留在教會之內一事的基本神學思考還不是對問題的答案。對於像我們這樣的困難的過渡階段，尤其不是。尤其是在這種形勢下，到底應該怎麼辦呢？這種形勢當然很快過去，但是可能也比我們設想的更快地重現。

重實踐政策的本質綱要應當鮮明，不須冗長的解釋。克服教會危機、克服天主教徒與新教教徒之間、保守與進步基督徒之間、“公會議之前”與“公會議之後”天主教徒之間、青老之間、男女之間、天主教教會內部主教與神職人員、主教與人民之間、教宗與教會之間的兩極分化，只有一個辦法。我們必須加強對核心和基礎的意識：耶穌·基督的福音，教會建立的依據是福音；教會在每種新形勢下必須牢記，重溫福音。我們不可能盡知在不同教會、國家、文化、生活範圍中這在原則上

的實踐上有什麼意義，對個人和團體有什麼意義。我們只能提出若干直接的可能性來。

普世教會、羅馬和世界基督教協只對“外部世界”、對整個社會發出美好的言辭，而“在內部”、在各教會之間，只建立持久的混合委員會，安排彬彬有禮的互訪，進行沒完沒了，卻毫無實踐成果的學術對話——這都是不夠的。不同教會之間應該有真正的，日益增長的整合：

- 526
- 通過各教會職務的改革和互相承認；通過共同的聖道禮，開放的共融和越來越頻繁的共同感恩禮慶祝；
 - 通過共同建造和使用的教堂和其他建築物；
 - 通過共同為社會服務；
 - 通過神學院系和宗教教導的不斷整合；
 - 通過由各國和總體層次教會領袖做出的具體計劃以謀求合一。

對於天主教會來說，第二屆梵蒂岡大公會議所遺留下來的未竟之工日益緊迫地需要解決，需要通過會眾及其領袖為之努力並加以完成。在這裡，我們必須再次堅持天主教教會的若干改革。有些改革是許多人長期要求的；全部改革都以福音為基礎。⁹

教會領袖們應該不是從教階方面，而是以能力方面，不是官僚式地，而是創造性地，不是考慮到職務，而是考慮到人，來完成他們的整體任務；他們應該鼓起勇氣，更多地和人，而不是和機構打成一片；他們應該在教會各個層面提供更多的民主、自治、人道，爭取神職人員和俗人之間的更好的合作。

主教們尤其不應該依其順從而通過羅馬專制方式的秘密程序（以誓言為保證的“教宗秘密”來指派，而應該通

過神職人員和俗人代表按有關主教管區的需要來選舉，任期要有規定。

教宗如果想要高於羅馬主教和意大利總主教，就應該是被由主教和俗人組成的集體選舉的；這個集體和只由教宗提名的紅衣主教團不同，不僅是代表不同國家，而且是代表整個教會的，尤其是不同的思想和各代人。

“司鐸”（會眾和主教管區的領袖），考慮到福音在這一點上為他們提供的自由保證，應該自己決定——各自按自己的聖召——結婚與否。

“俗人”（堂區和教區）應當不僅享有提出諮詢的權利，而見還有權在一個權限明確的均衡制度下和他們的領袖共作決定（“支出與餘額”）；在耶穌本人能有反對意見的地方他們也有權提出反駁。

527 婦女在教會裡至少應該享有現代社會保證她們享有的尊嚴、自由和責任；在成文法、教會決策機構、以及研究神學和被授予聖職的平等權利。

在道德問題上，自由和良心不應該被法律和（教會中）建立的新奴隸制取代；特別是應該按照福音精神理解對性的新態度，牢記青年一代可以找到保持心地純潔的更多方式。

即使是使用人工方法進行的生育控制問題，也應該留給已婚雙方認真參照醫學、心理學和社會標準去決定；天主教教會領袖們應該重審這方面目前的教導（人類生命通論）。

等等。在達到目的之前，必須強烈要求和戰鬥以解決這些和類似的迫切願望：爲了因教會目前不良狀況而感苦惱的人們。

然而，這個問題依然不斷出現：教會制度本身過度的權力和嚴密的結構是不是妨礙了真正的改革呢？在教會史上的艱難時代，在革命和一般容忍現狀之間有沒有一條中間道路呢？不過，問題也可以變換個提法：如果現在的信任空白、領導和信心危機能夠被克服的話，尤其是天主教教會的狀況能夠迅速改變嗎？在這方面，如果每一次都簡單地高高在上地坐等變化和新生，那就是愚蠢的。因此，在這裡，我們想要提出從實踐上對付這種狀況的方針。爲了防止沮喪，應該怎麼辦呢？10

我們不能保持沈默。福音的種種要求和我們時代的需要與希望，在許多重大問題上都是毫不含糊的，因而，機會主義的沈默、缺乏勇氣或者膚淺看法，都會招致罪過，正如宗教改革時期許多重要人物的沈默招致了罪過那樣。

因此：那些把某些法律、規定和措施看得是具有災難性的主教——在全國主教會議上通常是強大的少數派或甚至是多數派——應該十分公開地說明這種情況並直截了當地堅持變革。主教會議上作出任何決議所要求的多數的規模不應該再瞞住教會群眾。神學家不能以純學術活動爲藉口迴避教會生活問題。凡是在涉及教會利益以及對神學的後果時，他們都應該採取適當的立場。教會中的每一個人，無論有職位沒有，無論男女，都有權利和義務說出對教會及其領袖們的看法，提出應該怎麼辦。分離傾向和僵化傾向一樣，當然必須加以抵制。

我們自己必須行動起來。太多的天主教徒抱怨、埋怨羅馬和主教們，自己卻作壁上觀。如果說在今天某一特殊會眾之中禮拜式枯燥乏味，牧職關懷不足，神學空洞，對世界的需要認識有限，和其他基督教團體的普世教會合作程度最低。如果事態如此，那麼，不能僅僅譴責教宗和主

教團。

因此，每一個成員，無論是堂區司鐸，本堂神父或俗人，都應該在其範圍內多少作一些以革新教會。許多偉大業績都是通過個人主動而在教區或整個教會內完成的。特別是在現代社會裡，個人確有機會對教會生活積極影響。個人能夠通過各種辦法促成更好的禮拜式，更有啓發性的講道，更合乎現代要求的教牧關懷，各會眾之間的普世教會整合和基督教對社會的關注。

我們必須共同前進。堂區一名成員去找本堂神父是不算數的，五名可能造成麻煩，五十名就能夠改變情況。一位本堂神父在教區是不算數的，五位就受到注意，五十位就無往而不勝。

因此，如果每個人在自己的範圍和教會整體之中，都有特定目標的話，那麼，官定的堂區會議，司鐸會議，牧靈會議就能夠成爲革新堂區，教區和國家的強大工具。但是，今天，如果必須解決教會中的某些問題，那麼司鐸與俗人的自願聯合組織就是必不可少的。在各國，司鐸聯合會和協進組織已經取得不少成就。除了其他方面的支持外，這些組織還應該得到更多的宣揚。不同團組的合作不應受到派別孤立作法的干攪，而應該爲了共同的目標加以鞏固。司鐸團組尤其必須保持和失去職務的眾多已婚司鐸的聯繫，設法讓他們全然恢復教會中的職務。

我們應該尋求臨時性解決辦法。只進行討論是無濟於事的。必須經常表明，我們的態度是嚴肅的，在官員不盡職時，依據基督教博愛精神向教會當局施加的壓力能是合法的。在整個天主教禮拜式中使用母語，混合婚姻規定的

變革、對寬容、民主、人權的贊同，以及教會史上其他許多事情，都是依據忠誠精神自下而上持續施加壓力所取得的。

因此，如果教會高層領導採取的措施十分明顯地不符合福音，那麼，就應該允許反對甚至要求提出反對意見。如果教會高層領導對某一緊急措施的拖延令人無法容忍，就應該謹慎而適度地提出臨時解決辦法，同時保持住教會的團結。

我們一定不能屈服。在更新教會方面最嚴重的誘惑或者往往是方便的託辭就是這一切都是無的放矢的，我們不可能取得進步，最好放棄這一作法：全然撒手不管或者自我封閉起來。然而，如果沒有希望，也就不可能有行動。

因此，特別是在停滯時期，最緊要者莫過於堅忍不拔和堅持信心和信仰。遭受反對是在預料之中的。但是，不經過鬥爭，就沒有革新，所以，最重要的是不要失去目標，行動沈著果斷，對一個更為忠實於基督福音、更為開放、更為善良、更為可信，總之，更富基督精神的教會繼續抱有希望。

我們為什麼抱有希望？

因為教會的未來已經開始，因為革新願望不僅限於某些團體，因為教會內部的新的兩極分化能夠克服，因為有許多人，顯然是最優秀的主教、本堂神父、男女修會團體的上司，都贊成而且促進深刻而徹底的改革。

還因為教會不能夠遏制世界的發展，因為教會本身的歷史也在前進。

最後——或者，說得更好一些，首先——因為我們相信耶穌·基督的福音經常證明比人類的全部軟弱和膚淺更為強而有

力，比我們自己的怠惰、愚蠢和沮喪更為強而有力。11

530 II、做人與做基督徒

基督教會史，神學史和靈修史都證明，基督徒通常以貶損人性為其代價。但那是真正的基督徒嗎？許多人以為只存在唯一的選擇，犧牲基督徒來做人，但那是真正的人嗎？從對人類社會的發展的新的審視基督福音的新沈思出發，就會產生對兩者關係的新規定：做人和做基督徒在行為上的關係究竟如何？於是，關於人的來源主題這裡又出現了。

1. 人的規範

某些非基督徒認為，由於基督徒強調自我否認，自我解脫，因此他忽視了自己的自我實現¹，他們說，雖說基督徒為人而存在，但他自己卻經常最缺少人的因素，他自願拯救他人，但自己卻尚未學會正確地游泳。他宣告了要拯救世界，卻不認識周圍世界的條件。他有偉大的博愛綱領，卻不能洞悉自己實現綱領的前提。他關注他人的靈魂，卻不認識自己精神的複雜性。基督徒對博愛、服務和奉獻評價太高，要求太高，因此很容易導致失敗，聽天由命和挫敗。

然而，事實上不正是因為缺乏人性，做基督徒才經常未能得到完整的把握？不正是因為官方教會的代表缺乏真正的，完滿的人性，所以做基督徒能真正地做人這一可能性才被忽視或駁回了嗎？不正是應該追求每一個人盡善盡美的發展，使每一個人在其所有方面得到人性化，包括欲望和情感層次？做基督徒必須被做人所涵蓋。基督性並不以貶損人性為代價，相反，它必須為有利於人性而發揮作用。

但今天更應在社會轉變中看這種人性。以往的基督教倫理神學僅僅從一種不變的普遍人性出發，似乎可以不證自明地，毋庸置疑地演譯出人性和人活動規範的標準，如果它們是永遠有效的，也就是不可爭辯的。然而，即使是神學倫理學也越來越清楚地認識到，在我們這樣一個日漸由人自身設計和謀劃未來的動態社會歷史中，這種標準不可能存在²。人們再不會從傳統習慣，僅僅消極接受的永恆，固定的道德規範系統出發，相反，總是要從具體動態的，可變的，複雜的人類現實和社會現實入手，並且要盡可能無偏見地按嚴格科學的方法對各種現實的合規律性和未來可能性進行研究，現代生活已經變得如此複雜，因此，人們已不可能運用確定的倫理規範（例如關於經濟權、性、侵略等規範）以天真的，不顧事實的盲目性得出科學上確定的經濟數據和觀點。一切倫理學都與人文科學密切相關，同心理學、社會學、行為學、生理學、文化史和哲學人類學等等有關。人文科學提供日趨增長的充分確證的人類學知識和與行為有關的信息，即可檢驗的決定手段，但這些顯然不能代替人類倫理學最終奠定基礎和確立規範。

人的自律

在一種完全強制的制度中——不管它具有任何色彩——一切適用於社會的真理，作為社會模式和規範之決定性的優先權和價值觀，作為個人的自我實現和人性化等等，都由官方教條所決定，在這種制度中，對世界觀的問題有著明顯的界限，而良心自由和寬容都與這種界限相聯繫。在這一制度中，也不存在無定向性，人們都知道必須遵循什麼。關於正確與錯誤，善與惡的標準以及公開的生活方式都受到高度規定。在這種制度中只允許排它性，而不能忍受其它真理與自己並存。選擇價值和規範的自由被局限在純粹私人 and 對於公眾無危險的領域內。於是，人們就會問，難道不應該存在為人的自由提供完全不同領域的

定向嗎？

532 與此相反，在一個開放的自由社會中則不允許官方教條地規定何為真理，何為生命的意義，何為生活的樣式，何為自我實現和人性化，何為價值、優先、模式、理想和規範。在那裡有受憲法保證的，制度化的政治寬容、良心自由、宗教自由，資訊自由以及研究和理論自由。這種制度建築在把人作為人不可喪失的尊嚴和自由之上，並將保障同人的存在與生俱來的人的權利或民主自由。然而，這種人權和民主自由本身並不是目的，而是一種制度化的條件，以便使人能夠自己要求完全的個人自由，從而使人能在沒有國家或政黨強制的情況下追求一種合理的目標，具有生活價值的意義，追求價值、規範和理想、追求他的自我實現和完整的人性化³。

與此同時就開始產生了在世界觀上持中立態度的法治國家問題。這種國家恰恰不能從某種哲學或宗教出發建造他本來必須無條件地以之為前提的東西：即人的尊嚴和自由。

這種國家難道不是使人保持一種完全的無定向性嗎？在那裡不是有一種任意的多元主義的威脅。從而容易最終導致承認秩序的虛無主義嗎⁴？這種開放（在學習上開放，對未來開放，對真理開放）的自由制度真的能夠使一種人類共同生活成為可能嗎？

正如歷史表明，人的自由既不僅由社會關係，也不僅由個人的絕對化而得到保障，人總是有意無意地具有對某種根本性的精神紐帶，對意義、真理、確定性、價值和規範之紐帶的強烈需要，如果這種需要在前國家的自由精神的力量遊戲中未得到滿足，如果沒有任何東西或無人提供一個定向、價值次序、真理紐帶、生活意義，如果提供終極意義規定的制度化的宗教（教會）對眾人喪失了其可信性，那就會產生一種可怕的精神空白，人們，尤其是尚未定形的青年人也許就會不受任何約束地生活：滿佈人類失敗的危險，抑或人們會與一種極權的意識

形態相結合，不管這種極權的意識形態具有何種色彩，只要它允諾人們得到想尋找的東西並盡可能迅速地提供這種東西。人們放棄了他以前的自由——並非不情願地——因為他以為這就是他可以遵循的真理、意義、價值、理想和規範。

然而，難道在自由的制度中所給出的自由、意義、價值、理想和規範就必須使個人把思想、言論和行動的自由犧牲給一種意識形態的制度（不管這種制度是非宗教的或宗教的）嗎？對一切事物的終極定向不但不會破壞對生活作出必要的事實決定，不會破壞自由，相反只會使他們成為可能。然而，這不正是因為精神紐帶不與某種固定有限的，有條件的，本質上偶然的東西（無定性的東西）相關，而與一種開放的無限性，無條件的東西，真正的必然性相關嗎？

533 在神學倫理學中，人們致力於通過多元的開放性克服以往一元論的僵化，然而當然又並不隨意放棄對道德正確性和道德之善的尋求，這些最近重又得到熱烈討論而對非專業人員較難理解的建立倫理規範⁵，亦即建立人類行為和共同生活的普遍聯繫規則，以及真正的人性，人性的規範這個根本性難題，這裡只能順便提一下。從討論中可以很清楚地看出，即使是最近的天主教倫理學對於傳統的關於許可和不許可的簡短的範疇規定以及絕對不可置疑的教條主義也十分提防，因為這種教條主義使基督教倫理學在眾多不同的思想家眼中變得聲名狼藉⁶。確實，不管是把自然權利絕對化或把聖經簡單化，它們對於當代人類幾乎是不可能解決的疑難和爭執來說都不是真正的解決手段，例如人口過多問題，生育法則問題，經濟增長和環境保護問題，政治權力及其控制，侵犯以及性問題等等。

對所有這些問題，我們顯然不可從天上獲得一種簡單僵化的解決方法，或者從某種不可改變的人的自然本性作出神學的演繹，我們必須以設計和模式來摸索解決辦法，並由一代又一代人去領會掌握解決辦法並加以檢驗，從歷史角度看，具體的

倫理規範和思想一般是在一種高度複雜的動態團體和動態社會的過程中建立起來的，只要出現人們必須考慮的生活需要，出現人的迫切性和必然性，社會出現人據以行動的行為規則，優先性、習俗、法律、道德等等，簡言之，就是確定的規範。經過一段時期的採納和適應，這些存活下來的規範最終得到了普遍的承認，而有時則又——在一個完全變化了的時代——走向它們的衰弱和消亡。⁷

對於人類所面臨的所有這些難題和衝突，人們必須「在人間」通過自己辛勤的勞動尋找並努力獲得不同的解決方法，人從經驗出發，從生活的各個方面和多樣性出發，遵循事實，努力取得可靠的資訊和知識，並處處選用事實依據，以便達到可檢驗的決定手段以及最切合實際的解決方法，求助於再高的權威也不能剝奪人內在世界的自律，人的倫理自我立法和對近代世俗化過程以好或不好的形式賦予人的世界形式的自我責任。

顯然，鑑於複雜的，部分可說是矛盾的科學事實問題，鑑於人的責任空前巨大的增長，就出現了尋求人之行動的終極根基和規範的問題，正是在棘手的經驗和技術問題前提下提出了這個問題，在這今世俗的世界裡，那作為一切個人、社會和全球的計劃和操縱達到對人類問題的把握之前提的穩固責任從何而來？在人口政策、經濟、社會、文化和外交政策中，在教育、婚姻、家庭、職業、工作以及消費關係中，價值和目標的優先權（沒有這種誰先誰後則有效的計劃和有意義的形式就不能實現）究竟由什麼決定？在一切個人和社會計劃、操縱、成形及其實施中作為前提條件的現象之合理性以及總是被不斷問及的整體意義又從何而來？

人的神律

然而有一點很清楚：這裡涉及的絕不是全新問題。從根本上說：這裡只是從實際行動的角度再一次探討業經討論過的根

本問題。只要這裡涉及的是我們已從一種更為理論（但並非更不實際）的角度反省過的對同樣問題現實的實際態度，那麼，我們在這裡就可以回到開始的章節中所提出的話題。

1.一切意義、真理、合理性、價值、理想、優先性、優先權，模式和規範的採納都以一種對現實的根本信任為前提：在這種信任中，人們面對虛無主義而道出對現實的原則上的首肯堅守不渝。這是對現實之同一性，有意義、有價值的認可，是對人類理性具有原則上的合理性的首肯⁸。

2.對現實的同一性，有意義和有價值的根本信任，對於人類理性之原則上的合理性的信任的根據只是在於，這一切從本身角度看並非毫無根據，不可堅持、毫無目標，而是建築在一種根源、終級意義和終極價值之上；建築在最現實的現實性之上，這種現實性我們稱為上帝。我們可以發現：一切建立起來的根本信任都不可能沒有對上帝的信任，不可能沒有對上帝的信仰⁹。

這種根本的聯繫基礎也適用於人類行為、行動和共同生活之聯繫規則的建立，還適用於倫理規範的建立。

如果現實和人由一種終極同一性、意義性和價值性所界定，那麼，就可以從本質的人類需求、迫切性和必要性中認出真正的人類和人存在的一些規則：它們可以在日常生活中被體驗，並用人文科學的手段以新的科學——經驗的方式被確定，道德上的善就是按人性「去做」，就是使人的生活個人在個人和社會領域中以愛和自由得到持久的成功和幸福¹⁰。按照這種首要的、自主的道德規範來區別並在這種經驗中證明：什麼路使人在他的同一性、意義性和價值上獲得一種充滿意義，富有成果的生存，什麼路使人在同一性，意義性和價值上錯過一種充滿意義、富有成果的生存。規範和結構是否正確，「只要看它們的效用是否使人踏上通向人性的價值和可能性充分展開的道路¹¹。這裡起作用的就是道德的自律性。人不應該只是簡單地實現某種

原則或普遍規範，而應該使自身在他的所有方面都得到實現：人的自我實現、人性化和使人成其為人。

顯然，從所有這些人的迫切和急需中不能推導出一種絕對的要求：為何人該有這種要求？人類學所確定的證明都是相對的，人具有各種依賴性。人——極爲具體地受環境制約的、前定的、受欲望操縱的人——是一種非常有限，非常有條件的生物。人既不能絕對化爲個體，也不能絕對化爲集體。因此，倫理學就必須爲人這種生物設置一種無條件的應該（康德在這一點上很正確）；不僅是一種假設的“你應該”，而是一種絕對的“你應該”。然而，從人類的有限和相對性中又如何推導出這樣一個斷然的要求呢？

這種無條件的倫理要求，無條件的應該只有從一種——用純粹理性當然無法證明¹²——無條件性出發才能建立起來：這種絕對物，是能傳遞著普遍意義的絕對物。它不可能是作爲人體的人和社會。一切建築在人的交往和爭執共同體中的要求只要以一種參與意欲爲前提，並使人的“應該”由人的意欲推導出來，那麼這種要求就是假設性的：即只是一種以利益爲基礎的假設的絕對命令。“一種內在的人道主義在原則上只能邏輯地導致一種假設的要求。”¹³

一切相對性中的唯一絕對性就是我們稱爲上帝的那個最終根據、最終支點、最終意義的現實性。上帝是一切有條件性中的無條件性，他的現實性當然只能在信任的信仰中被接受。同這種不是與人同一，而是超越人的最終根據、最終支點和最終意義緊密相連才使人真正的自我存在、自我行爲，真正的道德自律成爲可能。凡在一種純粹內在的人道主義中從人的自律、自由、自我存在和對未來的開放性出發而設定的無條件性，實際上都是靠作爲可能性之條件的最終的無條件領域證明的。儘管人們常常不提這種無條件領域¹⁴。康德以人的道德性爲根據

536 設定上帝的存在是正確的，只要人類最終想有意義地、道德地

生活，那麼就必定要以上帝為前提：在世俗社會中，神律是人的道德自律可能性之條件¹⁵。

只有神學的合法性才能為一切有條件性中的無條件性提供一種終極根據。有條件和無條件的關係這個問題所涉及的恰恰是超越性和內在性的神學基本問題¹⁶。只有同無限相聯繫才能相對於一切有限性而得到自由。倫理學只有經過這樣最終的設立才能超越對倫理學體系的一種單純的批判比較，才能超越以此批判為前提的關於“客觀——中立”的科學和主觀價值決斷之間的分離。只有最終設立了這樣的倫理學才能建立起人的尊嚴和自由。正如我們看到的，只要倫理學不想墮落為放任虛無主義或變成一種極權主義，就必須以一種自由的社會為前提。

有條件性中的無條件性

以神來證明人類「應該」的合法性難道不意味著個別規範以及個別（物質的、特殊的）道德命令或禁止的絕對化嗎？恰恰相反，這裡根本不意味著個別道德方式的絕對化，儘管它應該普遍有約束地規定具體的人類行動，這就是——通過對康德純粹先驗的絕對命令之經驗和歷史內核的徹底抽象——康德形式倫理學的正確思想：不能從人的理性中直接神律地推導出物質的規範。因為那樣人就設定在自身基礎之上：在規範的發現和運用中絕不存在（物質的）它律，只有一種真正的人的自律。

確實，一切種類（優先性、行為規劃、習俗、法律、道德）的單個人際規範都能要求主體間普遍有效性，並能在規定境遇中有約束地解釋一種最終以神為根據建立起來的要求。儘管如此，單個規範對於人際領域卻不能要求絕對有效性：它們並不是在一切情況下都無條件、無例外地有效的！¹⁷

我們承認，可以把一種無條件和無例外的有效性規定為純分析——解釋的（非本體論的）命題（比如“不准不公正地行動”“不准不公正地殺人”）但這種同義反覆的句子卻不適用

537 於實際。它並不說明到底該做什麼，「你不應該不正當地殺人」，從根本上說只是一種同義反覆：「不正當地殺人總是不正當的」，人們不能由此得到對於具體問題的答案，例如殺死敵方的侵略者、墮胎或自殺究竟是否不正當或不道德，何為具體的「正確」、「好」、「道德」呢？真正的綜合命題，即包括具有經驗在內的命題，事實上總是（有意或無意地）建立在對事實論據的思考之上，建立在一種優先判斷上：這種確定的善（生活、真理）比起其他的善在目前更為重要。這也適用於撒謊和避孕。道德神學長期以來把它的反自然性作為絕對規範。難道我們必須在任何情況下都講真話，即便由此要使一位無罪的人送命也在所不惜（例如為了婚姻和家庭的利益就可對避孕保持沈默）？

人際領域中的單個規範不具備絕對有效性並不表明要求絕對的無規範是正確。如果規範沒有絕對有效性，這並不表示規範的絕對無效性。「不按規範生活」和「按照規範生活」這對對立命題以及與此相應的倫理和道德之間的區分（倫理要求一種變化的意識，道德則意味著由外部規範約束的行為規則）不僅是錯誤的，而且正如我們所見，在當今社會中還是致命的：它會導致對一切對任何人都持放任的虛無主義的態度。

在絕對的有效和絕對的無效之間則是規範的相對有效性，一切人際領域——這同作為「絕對善」的上帝相反——涉及的都是相對價值，它們不能聲稱具有一種絕對的（無條件的）價值，而必須用其它（相對的）價值來權衡。所有這些律令和禁令的有效性皆在於：它們不是為了自身，而是為著實現更崇高之善。按照事實它們是假設的命令：並不是永不出錯，毫無例外，適用於任何情況，而總是有條件地有效的規範（是條件道德的表達）。道德規範的「普遍有效性」意味著一種「一般的有效性」：只有當規範表達出一般性，並在確定的情形中完全地、恰當地顧及到必要的條件和經驗事實，它們才是有效的。

相對有效性指的是**切合處境的有效性**。這與無原則的放蕩主義毫不相關，這種放蕩主義只顧及眼前並只見機行動（我們可以回想一下格林多的狂熱者¹⁸）：只按當時的境遇採取行動，沒有任何原則、原理、指導思想、關鍵點、格言和規定。切合
538 境遇的有效性也不是反戒律，不是“反對規律”：僅僅針對實際，純粹與目前相關，只針對完全特定的處境¹⁹。

切合實際的有效性同不自由的、它律性的合法主義更沒有共同之處，這種合法主義不顧境遇而遵循法律（我們可以想一下迦拉太人的道學家²⁰）：他們認為，人必須完全服從法律的文字；必須不加思索地運用煩瑣複雜的法律條文；原理和原則、主導思想和關節點，格言和規定都成了無條件、無例外有效的法律。切合境遇的有效性不是戒律主義，不是“法律性”：不存在人們只須參閱的解決辦法——無論是只須用理性合理地參照自然法的法律書（自然的、符合自然的道德規律），或僅依聖經參照聖經的法律書（符合規定的道德規律）。

倫理學既不是關於確定規範的科學，也不是策略，既不該只由規律支配，也不該只由境遇支配。不關涉境遇的規範是空的，沒有規範的境遇是盲目的。應由規範照亮境遇而由境遇確定規範。善和道德並非僅是抽象的善或正確，而是具體的善或正確：是恰當，責任只有在確實的境遇中才成為具體的責任，但是，處於顯然只有當事者才能判斷的確定境遇中的責任又可以成為無條件的。我們的“應該”與境遇有關，但在確定的境遇中這種“應該”又能成為絕對的東西。一切境遇都既由無條件的，也由人們必須權衡的因素得到標誌；一種普遍的規範性的恆量與特殊的，受境遇制約的變量結合在一起。

現在也許很清楚，尋找倫理規範和建立倫理規範的問題涉及到開頭談到的應用上帝知識和現實知識的問題，回顧一下開頭的內容就可以列出以下的平衡關係：

- 1.對人的自律規範的接受是對同一性，意義性，尤其

是人的此在的價值和現實之基本信任的倫理表述，沒有這種基本信任，自律的倫理規範就不可能被有意義地採納和建立。²¹

2. 與無條件的，神律的要求相關聯的人的自律規範的採納是建立了對現實（以及人的此在）的基本信任的倫理表述，只要這種信任是受終極根據、終極意義和終極價值所規定，那它也就是信仰上帝的倫理表述，沒有這種對上帝的信仰，自律的倫理規範的無條件要求就不可能有有意義地建立或採納。²²

539

規範的疑問性

那麼，從這種角度看規範的疑問性不是非常清楚了嗎？道德行為在此表現出它多元的，因而也是大有疑問的形態。不可否認：從經驗——理性角度看，顯然不是存在一種；而是多種道德地實現人性的路徑，存在著多種符合人的尊嚴、正確地，善地與良心相一致地生活的方式。

那麼是否可以產生於現實要求的種種約束表現為不同的形式呢，讓人的許多急需和壓迫受不同規定？一切知識，即便是科學地“客觀”的知識不也都受到利益引導？各門人文科學以其所有經驗的研究不總是以一種完全確定的角度看人嗎？科學的倫理學不也總是有一種受局限的觀點，因此它簡直不能同時把握道德正確性的所有方面，或僅僅在歷史形態的延續中才能把握這種正確性？當代人類生活不是只有在這種不同性和多樣性，亦即道德信仰方面的多元主義才可理解嗎？抽象的規範在具體的生活中不是到處遇到可實現性的界限嗎？這種規範在它們的約束性中不是極為不同地為個體良知所意識嗎？

我們看到，真正人性的、人道的規範顯然不會如此容易地構成。如果我們不是至少以沈默的方式指向基督教的價值尺度，那麼，這個問題就會難上加難。為什麼統治和主宰根本不能作

爲真正人性的規範。就如一切時代（尤其是納粹時代）的統治道德所表明的那樣？正如馬克思和馬克思主義者對階級社會的道德所作的批判那樣，占統治地位的道德難道不主要是統治的道德？爲什麼一切時代（尤其是福利社會時代）或多或少精製過的享樂主義所代表的享樂和消費並不真正合乎人性？

難道從人急需和壓迫所得出的規範真的如此明顯，因而應該得到一種強制的內部可理解性？這些規範與其說是可理解的，不如說是好像如此，儘管爲這種規範的必要性歸結了許多理由，並讓這些理由與其結論相一致，由此使之得以讓人理解，難道事實不是如此嗎？在基督教倫理學中——正如歷史研究所表明的——關於戰爭，反抗和革命的許可，關於自由和服從的界限，關於所有權、勞動和職業，關於良心自由和寬容，關於性關係、婚姻、離婚和獨身等基本觀點不是發生了很大變化？許多宗教
540 和哲學，特別是康德所承認的“金律”真的這樣不證自明，因而它總是明白無誤？如果我應該像我想被人對待的那樣去對待的他人明顯地阻礙了我的計劃和我的政策，我也認爲“金律”不證自明？那些政策是完全道德的？那些科學是真正人性的？那些文化或經濟形式是人道的？

甚至對於愛和恨這樣的基本問題也可以問：爲什麼我不該恨而應該愛，這不是很難找到根據的嗎？難道科學地來看恨肯定就比愛更壞？“並不存在邏輯上必然的證據證明我爲何不該仇恨，只要我的仇恨未在社會生活上引起壞處。”²³“爲什麼戰爭與和平、自由與壓迫在好壞程度上不一樣？如何可能精確地證明，儘管仇恨能使我愉快我也不該恨？實證主義找不出能區分樂於助人和貪求利潤、善良和野蠻、貪婪與自我犧牲的超越人的權威。即使是邏輯也無能爲力，它不能判定道德考慮必定更好。”²⁴

就如從這世界和人的現實性建立起來的對上帝的理解一樣，由這現實推導出的規範也是自相矛盾的，它們從來不是直接地

清楚，也沒有對象本身的明顯。因此，這種規範無論對個人或團體都是多義的。極不確定的。尤為困難的是該如何在它通常的有條件性中表達出無條件性。

由規範的這種非自明性、可疑性、不確定性，以及絕不會令人吃驚的倫理多元主義我們就可以問：如果每個人都孤立地為自身尋找規範，那會產生什麼結果？如果人們不是在一再地證實、感受，並以各種方式體驗這種規範的意義、具體功能和人道價值，那會產生什麼結果？如果我們不是一代復一代地告訴孩子，必須做什麼，哪些是真正人性的規範，那會產生什麼結果？如果不是總能夠——用一切可能的方法和媒介——說人應該做什麼，必須無條件地遵守什麼，哪些道路是正確的，好的，真正人性的，那麼家庭，社會團體以及國家會走到哪裡去？

2. 辨別基督性的標準

只有相對說來較少的人（對此不可忽略）才可能利用眾多的現代資訊和交往可能性使自己在社會中達到一種完全獨立的抵制行爲。然而，即使是持最批判和最獨立態度的人也並非僅僅按他自己合理地發現和制定的規範辦事。任何人都不可從零
541 開始。這不僅因為人要受到環境規定，受自己的前定性和欲望操縱；他還生活在一個團體之中，生活在一種傳統之中。在他之前就已有人試圖在他們的各種關係中合乎人的尊嚴地生活。規範的人類行爲本質上說要由人傳遞，而這都通過言詞、動作、行動和姿勢等以真正的人的方式發生。這些方式不能從普遍真理推導出來，而是很具體地產生於理智的考慮和直接的義務之間的複雜對峙，這是一種冒險的倫理學，它的可行性是由結果、由“果實”來衡量。我們在此能以極為不同的方式所解釋和闡明的內容可以僅僅用一句話說明：關於善、及其規範、模式和標誌的認識是由社會傳遞給個人的。

因此，不管是哲學倫理學或是神學倫理學都不能創造出一

種倫理，並賦予它以普遍性。以一門科學來說倫理神學——甚至神學本身²⁵——能劃定領域和界限，能消除阻礙，重鑄經驗，解釋偏見，指出正確的和錯誤的，正直的和虛偽的倫理。它能幫助人理性地掌握對新的倫理規範的接受。它能通過綜合各種人文科學的知識而提供新的推動力，問題和可能性，以這種知識的人的倫理為根據獲得新的領域，更好更快地矯正當前和即將來臨的未來。然而，即使是通過這一切也還是不應也不能取代尋求同意的自由、經驗的力量和說服言詞的力量，毋寧說是激起了這些力量。

難道一個人不能很好的利用某種團體的經驗和格言，利用巨大的人本的和宗教的傳統以及父輩的經驗命題來解釋自身的疑難、釋解自身生活形式、規範和動機方面的問題？顯然通過個人對自己的行動的責任和生活格言的責任個人絕不能確證自己。正因如此，對於人來說極為重要的就是要決定，他究竟聽誰的吩咐，他究竟讓誰作出決斷。前面的所有分析清楚地表明，即便是在實踐行為上，基督徒也聽從基督的吩咐，但實際上這就解決了所有的問題嗎？

特殊的基督教規範？

對於倫理規範的多義性我們也能像關於多義的上帝理解那樣說：它們在聖經的宣告中將成為一義的。人們會想到舊約，尤其是想到對基督傳統至關重要的“十誡”（Dekalog）“你應
542 該尊敬父母，不該殺人，不該破壞婚約，不准偷盜，不准做偽證……”但恰好這裡表明了至少該簡短地加以解釋的東西；即使是聖經的律令和禁令也是由人傳遞的規範。一般關於規範所說的依然有效。

一、連舊約倫理的特徵也不是個別的律令和禁令，而是對雅威的信仰，它把一切個別的律令和禁令都歸置於至高上帝的意志之下。

即使是舊約的倫理要求——對此我們可以依靠舊約研究的成果²⁶——就其內容和形式說也不是從天上掉下來的。凡被證明與先知們的倫理和智慧文獻的倫理相符的也適用於先前的“法律”倫理。整個西奈史²⁷包含非常多樣化的神性規定，它們是各種不同時代階段的反映。然而，十誡本身²⁸——以兩種措詞存在的“十誡”²⁹——卻經歷過歷史的變遷：十誡中“第二塊石板”上對人際關係的指示可以回溯到前猶太人半游牧民族的道德和法律傳統，並可以在近東地區找到無數相似的形態。在十誡的內容和形式上變得極為普遍、極為專門之前，經過了很長時間的加工，雕琢和磨煉，從而使它能成雅威意志的恰當表達。

這種在起源上先於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，這種要求被置於作為“第一塊石板”之“對象”（在責任上與上帝對立）的上帝雅威權威之下。新的雅威信仰³⁰對今天的倫理具有這樣的後果：這種倫理要求以及其它律令在雅威信仰範圍內盡可能簡要地勾勒雅威對人的意志。如今是雅威本身在律令中守護著人之根本性的人性。正如“第二塊石板”在尊敬父母、保護生命、婚姻、所有權和對鄰人的尊重等方面保證人的基本人性一樣。因此，舊約道德的特性並不在於發現了新的倫理規範，而在於把流傳下來的規定同被承認、被保護的雅威權威及其至上性團結起來：在於從新的上帝關係出發來接受既存的倫理。這種神律是倫理規範的自律發展的前提，並同時使它重新發揮作用：它按照上帝及其至上性來重建、修正——當然不是在一切領域（例如婚姻，婦女的地位等）。

543 從宗教上把十誡歸入這至高的思想，效果是顯而易見的：³¹

它帶來了一種新的道德動機：感恩、愛、獲得生命，被賜予的自由等都成了決定性的動機。

它同時也帶來了一種新的道德活力：舊的前以色列的和新

的不屬以色列的規範日益並非完整地歸入到新的上帝關係。新的道德和法律規範發展起來，並出現了意義深遠的濃縮和歸併。這都是由於作為倫理的最低要求的“十誡”變成了具有無條件效用的上帝意志的簡潔命題，它們對包容一切的領域具有原則的和代表性的意義。

最後它還帶來了一種新的道德透明度：律令和禁令明確取得了它們的社會意義並成為不可否認的人性的設定。但它同時又以新的方式使宗教成為透明的：雅威成了人性的辯護者。於是，規範的實現成了信者和愛者同神性的盟方結盟的表達。雖說規範以自律的方式根據人的經驗及對經驗的運用而產生，但在以色列人中並沒有不具人格的規律，而只有在歷史中說話和行動的盟主神的要求。後來，先存的（即以色列的）的先知倫理同法律倫理一樣成為對末世論的上帝統治的期待，而智慧文獻的倫理則被納入了個人的神學的智慧觀之中。

二、基督徒倫理的特徵尤其不是單個的律令或禁令，而是對基督的信仰，由於這種信仰，一切個別律令和禁令都被置於耶穌基督及其統治之下。

即便是新的倫理要求——對此我們依靠新約研究的成果³²——其內容和形式也不是從天上掉下來的。凡屬整部新約倫理的，都可以從使徒保羅的倫理要求中得到證明，我們當然談不上一種保羅式的“倫理學”，因為保羅並沒有創造出道德或決疑論的體系。毋寧說他是從希臘傳統和尤其是猶太傳統中創造了他的告誡（Parunese）——這是很重要的。

我們當然不能把當時流行的希臘—羅馬倫理學（埃比克特多斯，塞尼卡）中通行的對各階層告誡的“家訓”歸給保羅，這些告誡可在歌羅西書³³，與此有關係的以弗所書以及牧函和教父裡找到。但保羅無疑應用當時希臘流行的哲學概念和思想。雖說他只使用過一次希臘哲學的倫理學的中心概念“德行”，但他卻在腓力比書中賦予這個概念以等同於希臘的倫理概念，

544 尤其是斯多亞派的倫理概念的概念性。因此我們恰好可以在其中看到像流行的希臘倫理學所概括的相同的內容：“一切真實、高尚、公正、純潔、可愛、和光榮的事都應該重視。”³⁴保羅在其它的德行——惡習³⁵目錄中則顯然更多地遵照猶太傳統而不是希臘傳統。

因此，衡量個別的、不可比較的這種或那種確定的倫理學要求，不是基督教特有的³⁶。由保羅從猶太傳統或希臘傳統所吸收過來的倫理要求也可以確立在其他基礎上。保羅並沒有使用確定的綜合或選擇原則，爲了建立他的倫理要求，他利用了各種動機：天國、追隨基督、末世論的傳報、基督的身體、聖神、愛、自由、在基督之中等等。儘管他使用了順從或自由這樣的提示語，但他借此所指的並不是體系化的主導觀念，而只是指面對自己的信仰和信仰團體所具有的責任的整體和不可分割性。

因此，基督教倫理的特點在於，一切倫理要求都從被釘死在十字架上的耶穌基督的統治出發來理解。這樣它所涉及的不僅僅是道德問題。奉獻和職責都統攝在耶穌基督的統治下；直陳式已包括著命令式。我們在洗禮中通過信仰立刻置身於其下的耶穌應該是我們之上的主：“這裡所涉及的是，在跟隨被釘在十字架上的耶穌中傳報復活基督的統治。成義和聖化同步發生，因爲二者都是與基督同化。它們之所以有區別，是因爲所發生的不是一成不變的，而是自洗禮開端後常在變化的境遇中重新體驗和承受的。”³⁷因此，保羅式的倫理學只不過是“其基督學的人學的反面”。³⁸

於是，我們在倫理行爲的基本問題中又回到本書的中心：被釘死在十字架上的基督耶穌的宣講、行爲、受難，死亡和復活。現在從倫理學得到追溯性的證明：在規定基督性時從這種具體的耶穌基督出發是多麼正確。

以具體的人代替抽象原則

基督徒的宣告和基督徒的活動不僅歷史地而且事實上都與耶穌其人相聯繫。我們也許可以把柏拉圖主義當作一種理論而同柏拉圖及其生活相分離，把作為思想體系的馬克思主義同馬克思本人及馬克思的死相分離。然而，對於拿撒勒的耶穌，我們發現他的學說與他的生死和命運自始至終構成一種統一，因此，某種抽象普遍的內容絕對反映不出這種學說涉及的究竟是什麼。塵世的耶穌和已經進入了上帝的生活並由上帝證實的耶穌其人和事實已經達到了疊合。假若耶穌的佈道、行為和個人的終結不過是失敗，是無，而並不是上帝，那麼他的死就是他的事業的否認：這就是以要求上帝事業（只有這樣才是人類的事業）就是他的事業的無。但如果耶穌的終結就是與上帝永恆的同在，那麼，耶穌其人就是並永遠是一種活生生的標誌，它標明耶穌的事實有未來，期待著效力，值得追隨。因此，無人可以聲稱自己相信耶穌，相信這個活生生的耶穌而在事實上不承認耶穌的事業。反過來則可以說，如果不在事實上跟隨耶穌，進入耶穌的共同體，則任何人都不能從事耶穌的事業。

跟隨這個詞使基督徒同其他偉人的學生和追隨者區別開來。因為，對基督徒來說，最終就教於耶穌並不僅僅是就教於他的理論，而也要就教於他的生、死和復活，馬克斯主義者和弗洛依德主義者就不能對他們的導師提出這樣的要求。雖說馬克思和弗洛依德親自寫下了著作，但人們卻可以不必特別聯繫作者本人去研究和遵循這種學說，他們的著作和學說與作者本人基本上是可以分離的。然而，對於福音書，對耶穌的“教導”（福音）我們只有從耶穌的生、死和復活的角度看，才能理解它的本質意義：耶穌的“教導”在整個新約中同他個人是不可分的。對於基督徒來說，耶穌當然是導師，但同時又絕非僅是導師，他是一位（Person），在這一位身上，他的事業活生生地、樹立典範地得以體現。

只要耶穌親身是他事業的生動體現，那就絕不允許使他一

——就如在極權制度中的馬克斯和恩格斯那樣——成爲一種空洞的、木然的肖像，成爲僵死的面具，成爲一種個人崇拜的馴化的對象。活的基督是並且永遠是曾經生活過，佈道過，活動過並蒙受過苦難的拿撒勒的耶穌。這個活生生的基督不要求無結果的愛慕抑或神秘的結合。他當然也不要求亦步亦趨的模仿。他寧可要求實際的，個人的跟隨。

“跟隨”——新約中令人注目地只有這個行動詞（das Tätigkeitswort）——的意思是“跟在後邊走”³⁹。如今這個詞的意思當然不再像耶穌生活的年代那樣外在地指跟隨耶穌漫遊各地，而是作爲同樣的順從和門徒的標誌進入同耶穌的關係，永遠和耶穌共在並按耶穌的榜樣生活。跟隨的意思是：加入他的道路並按他的指示走自己的路——每人都有自己的路，這種可能從一開始就必須視爲一種巨大的機會：不是必須，而是一種能夠。對這樣一種生活方式，一種真正的恩賜的呼喚的前提僅僅是：人們充滿信任地理解它並按它去生活。

重要的是人對生活的態度。人們常會感到難以充滿信心地爲某一決斷找出理由。爲什麼？因爲一切決斷並非僅僅能從直接的計劃和動機得到解釋，而是植根於某種根本的態度、植根於一種根本的行爲、根本的定向、爲能達到對某種決斷作出完全合理的解釋，人們不僅必須說明這種決斷之爲基礎的所有原則，而且必須考慮到從這種決斷將產生的全部後果。這就是說，人們必須對他的生活態度（生活風格、生活道路、生活方式）作出一種詳細的描述，而上述決斷只是這種生活態度的一部分。但人在實踐上怎麼可能做到這一點？“作一種這樣的描述在實踐上是不可能的。最接近於實現這個目標的努力存在於偉大的宗教中，特別是那些能夠指出一些歷史人物的宗教，這些人曾實際如此生活過。”⁴⁰

基督教信仰即是偉大“宗教”中的一種。它的強大之處在於能夠爲生活態度、生活方式、生活風格詳細地說出理由和根

據，並指出一個極其確定的、規範的歷史人物：參照耶穌基督——正如我們所見到的那樣是完全證明了的——即全面又具體地勾勒出人的生活的基本態度、基本定向和生活形式、生活風格、生活道路。毫無疑問，整個基督不僅針對確定的選擇、行動、動機和計劃，而且針對一種全新的生活態度：針對一種根本上改變了的意識，一種新的基本態度，一種另外的價值刻度，一種整個人類的徹底的重新思維和轉向（《悔過》）。⁴¹因此一個歷史人物的可信度顯然不同於某種非個人的思想，某種抽象的原則、普遍規範，純思維的體系。拿撒勒的耶穌本人就是這種新的“生活方式”的體現。

一、作為具體的歷史的個人，耶穌具有一種生動的可見形象，這是那種永恆理念，抽象原則，普遍規範和思想體系所缺乏的。

觀念、原則、規範、體系缺乏生命的活動性、形象的可把握性以及取之不盡、無法臆想的經驗的具體存在的領域。觀念、原則、規範和體系借助於清晰性、規定性、簡潔性、固定性、可思維性以及可陳述性而表現為同具體個人相分離的、抽象的因而是單調的和脫離實際的東西：由於抽象而產生差別性、僵死性和相對的內容空洞，由於思維的蒼白而軟弱無力。

但一個具體的人不僅會激發思維和批判——理性的討論，而且總會不斷地重新激起想像、構想、情感、自發性、創造性和革新，總而言之，能激發人性的各種層次。我們可以描畫一
547 個人⁴²。但卻不能描畫一條原則。一個個人可以使人同他建成直接的存在關係，人們可以談論他而不僅是推論、爭論、討論和神學研究。任何一種歷史都不可能由抽象觀念所代替。同樣，號召和呼籲也不能取代談論，概念不能取代形象，理解不能代被理解⁴³。人不能成爲一種公式。

並非原則，而是活生生的形象才能富有魅力地取得“有吸引力”這個詞最深刻，最全面的意義：言詞上能教人，例子則

使人入迷，人們說：“光輝的”榜樣並非毫無道理。具體的人使思想和原則爲人所見，他具體化了，“體現”了這種思想、原則和理想。人不僅僅是“認識”這些原則和思想，而是“直觀”地看到這些事蹟。爲人提供的不應僅是一種抽象的規範，還應指出一種具體的尺度。人不僅要得到個別的指示，而且要使他整個生活的具體概觀成爲可能。因此，人不應該僅僅採納一種普遍的“基督教”綱領、法律和理想，或僅僅實現某種一般的「基督教」生活形態，他還應能對這個耶穌基督取得信任並努力按耶穌的尺度調整自己的生活，唯其如此，耶穌才能表明他是怎樣一種典範，並證明自己不僅僅是一種“光輝的榜樣”⁴⁴，而且是真正的“世界之光”。⁴⁵

二、作爲具體的歷史的個人耶穌具有一種可聽性。與此相反，思想、原則，規範和體系則是啞默無語的。

觀念，原則，規範和體系既沒有言語也沒有聲音。它們不能呼喚，不能號召。它們既不能攀談也不能被人攀談。它們自身並沒有權威而依賴於爲它們樹立權威的人。否則的話，它們就會被人忽視，毫無結果。

具體的歷史的個人則有其不可替換的固有姓名。而耶穌這個名字——經常是困難地、畏怯地說出的名字——可以意味著一種力量，一種保護一種庇護和要求：因爲他反對一切反人性、壓迫、不真實和不公正的東西，代表著人性、自由、正義、真理和愛。具體的歷史的個人有言詞和聲音。他可以呼喚和號召。從本質上說：跟隨耶穌基督依據的是由耶穌的形象和道路發出的召喚——如今這種召喚則通過人類的言詞傳遞。具體的歷史的個人可以攀談和提出要求：跟隨耶穌基督本質上是由耶穌這個人和他的命運而提出的要求和對一種確定道路的投身。歷史的個人可以通過傳遞的詞而在千百年後仍被人聽到。而人則以他傾聽的理性而被呼喚，在理解的信仰中受耶穌基督的言詞的引導，努力踐行一種人類生活的意義並塑造這種生活。

不是原則，而是活生生的人物才能全面地提出要求：只有具體的歷史的個人才能邀請、要求、激勵。耶穌基督作為具體的個人不僅通過可見性和指路的力量而顯明自身，同時也通過實際地指明方向而顯明自身。他可以激發人的團體進行自由的存在的相遇，可以促使人信賴上帝，從而使人能夠“發自內心地”接受這個人的邀請和要求。他喚醒人們能夠與之相契地行動的願望。並指出在日常生活中實現這種生活的切實可行的方法，他擁有權威和預先的信任，因而能使人們在不能完全合理地證明某種行為為何有意義、有價值的個別情況下能跟隨他行動。這樣，耶穌就證明了自己是什麼和意味著什麼，他不僅僅是“光”，而且是與人共處的上帝的“這個詞”。⁴⁶

三、作為具體的歷史的個人耶穌表現出一種可實現性，與此相反，常常表現為不可能達到的理想，規範則表現為不可實現的規律，原則和體系則表現為遠離現實的烏托邦。

觀念、原則，規範和體系本身並不是規定和安排它們如此存在的現實。它們並不提供實現性，它們渴望得到實現。它們本身並不具備在世界的現實而依賴於實現它們的人。

歷史的個人雖然可能被人作不同的解釋，但他卻具有無可爭辯的現實性。曾有一個耶穌基督生活過，他宣告過明確的福音，表現過很確定的行為，他實現過確定的理想，感受過苦難的命運，這一切不容置疑。與耶穌其人及其道路有關的並不是一種模糊的可能性，而是一種歷史現實。與觀念或規範相反，一個歷史的個人絕不可能被其它歷史的個人所“取代”。他是永遠不可替代的。通過對歷史的個人耶穌觀照，人們就可以認識到應走耶穌的道路並堅持走下去。這裡並不是僅僅提出一種絕對命令：你應該走這條道路並證明自身的正確，解救自己！這裡是以一個直陳式為前提：他已經走過了這條道路，而你——一看到他——也被證明正確，將獲得解救。

並非一種原則，而只有一個活生生的人物才能以這種最全面的方式起勉勵的作用。只有活生生的人物才能以這種方式證明實現的可能，只有活生生的人物才能以這種方式鼓勵人們跟隨他：他使他們的信任成爲可能並強化了這種信任，使他們去走這條道路。他消除了他們對自身行善能力的懷疑。這樣就提出了一種新的尺度：並非僅僅一種外在的目標，一種無時間的理想，一種一般的行爲規範，而是一種現實性，一種實現了的預言，即只有充滿信任才能接受的預言。規範傾向於最小值，
 549 耶穌則傾向於最大值——並使這條道路有利於人，適合於人。這樣，耶穌就證明了自己是什麼，並意味著什麼，耶穌對於人類並不僅僅是“光”和“言詞”，而簡直是“道路、真理和生命。”⁴⁷

因此，耶穌作爲典範的、具體的個人起著作用：以他的可見性，可聽性和可實現性吸引、要求、激勵著人。通過這種“光”、“言詞”、“道路”、“真理”和生命豈不是已經清楚地指出對於基督教的行爲，基督教的倫理學最關鍵的是什麼了麼？這就是基督性的標準，就是與眾不同的基督性，是常被
 人討論的“特定的基督性”。⁴⁸

倫理學中獨特的基督因素

要找倫理學中獨特的基督因素，不是抽象地在某種觀念或某種基本命題中尋找，基督因素也不是在某種思慮、某種意義域，某種新的方案或動機中尋找。出於“愛”而行動，或“自由”地行動，在一種“創造”領域或“實現”領域活動——這一切即使是其他人也能做到，例如猶太人，穆斯林以及各種人道主義者等等。基督性標準，獨特的基督性——這不僅對教義有影響而且對倫理學也有影響——並不是某種抽象的東西，也不是某種基督教觀念、基督學或以基督爲中心的思想體系，而是指這個作爲基督，作爲典範的具體的耶穌。

正如我們已見到的，對倫理規範的自發觀和接受進行追根尋源，正確認其與其他規範體系的各種關係，乃是完全合法的。在耶穌的倫理中追溯各種傳統，並找出耶穌的倫理與各種猶太教的和希臘學說的共同之處也是正當的。不僅簡單的倫理指示（例如明智規律）。就連確定的高度倫理要求（如金律）也絕不是由耶穌首先提出，它們也可以在其他地方發現⁴⁹。但可惜的是，在進行這種追根尋源的研究時，耶穌提出倫理要求的獨特環境被忽略了。耶穌的倫理要求並不表現為無價值的命題，寓意的和神秘的玄思和遊戲、鑽牛角尖的詭辯和僵化的儀式主義等諸如此類的倫理學沙漠中孤獨的高峰和最高命題。更可惜的是，耶穌提出倫理要求的徹底性和總體性也被忽略了。耶穌把律令簡化成爲一種簡單的、最終的誠命：上帝之愛和博愛的基本公式，簡化爲博愛的普遍性和徹底性，無等級的服務，無盡的寬恕，不求報答的奉獻，對敵人的愛⁵⁰等等。但關鍵在於，如果我們不把這一切放在耶穌的整個人和命運中來看，就不可能理解它的完全意義。這種意義究竟是什麼呢？

例如，我們可以在莫扎特的音樂中認出他的音樂風格，認出他與樂沃波爾德·莫扎特、修伯特、巴哈、薩瑪蒂尼、皮西尼、帕西羅、海頓等人的聯繫，但僅止於此我們還未說清莫扎特的現象。在這位同整個音樂世界和整個供支配的音樂傳統密切聯繫的音樂家這裡，我們可以從令人吃驚的普遍性和有差別的平衡中發現他那時代的一切音樂風格和形式，我們可以分析“德意志的”、“意大利的”、主調音樂的、複調音樂的、博學的、風流的，續調和反差，但這卻可能會有礙於對新的、獨特的、特定的莫扎特的認識：新的、獨特的、特定的莫扎特音樂就是植根於他更高的精神自由整體中的統一體，就是在他音樂之中的莫扎特本人。

同樣，我們可以在耶穌的倫理中弄清一切可能的傳統和它同其他倫理學的相關之處，並把它們重新組合起來，但它們並

未由此就解釋了耶穌的現象。我們可以強調耶穌愛的優先性和普濟性，並同猶太教倫理學相比較，提出耶穌倫理的神學中心的徹底性、集中的徹底性、強度和內在性，並同時顯露出耶穌倫理的新的意義域和新的動機，但僅止於此我們仍未清楚地把握住新的、獨特的耶穌。耶穌身上新的、獨特的因素就是在他統一性中的**整體**，就是在他的事業中的**耶穌本人**。

人們在規定“獨特的耶穌”時就是這樣做的，但在規定顯然據於“獨特的耶穌”的“獨特的基督性”時卻沒這樣做——與莫扎特現象的類似即終止於此。如果我們只留意耶穌的佈道，他的山中聖訓（倫理），並把它們直接——彷彿其間根本沒發生過什麼事——移置到今天，那麼我們就認識不到這種對於基督教倫理學來說是**獨特的基督性**。在山中聖訓的歷史上的耶穌和基督教的基督之間，從上帝的行動方面來看，隔著死亡和復活，沒有這二者佈道的耶穌就絕不會成為被宣講的耶穌基督⁵¹。這種獨特的基督性就是他的統一體中的**整體**，就是宣告者和被宣告的耶穌本人，就是被釘在十字架上的活生生的基督耶穌本人。

任何把耶穌基督的事縮減為只是耶穌的事的嘗試，（這種做法認為可以放棄這一事件中的上帝的份）就會缺少任何約束力。那時基督教的倫理學就會遭受倫理學的任意多元主義的侵襲，連“新約倫理學”把耶穌，最早的信徒、保羅、其餘的新約——彷彿四部新福音書——逐一詳盡論述，才可以對它們列舉出一種相繼性（神學上和歷史上的相繼性！）而頗不容易⁵²在事後達到一種統一。一切基督教倫理學都必須注意到，它們的基礎是奠定了的。但這並非就是愛的律令，並非就是對世界的批判態度，並非就是團體或末世論，它們的基礎僅僅是基督耶穌⁵³。

551 指出這個名字對於人類的行為實踐所具有的意義完全不同於某種空洞的公式，這是貫串本書不斷重新提及的一點。爲了

使我們能一般性地、原則性地回溯以往所講的一切，我們不再涉及具體的方面，反之，在此要引證一個人所說的絕無歧義的話，他不僅教導跟隨耶穌並且實踐到底。他談到跟隨的內容時說“跟隨”僅僅只是同耶穌基督的聯繫，亦即棄絕一切綱領，一切同一性和規律性。因為，耶穌是唯一的內容，因而不可能再有其他的內容。在耶穌之外再無其它任何內容，只有耶穌（D. 潘霍華）54。

基本模式

顯然必須事先防止兩種相互關聯的誤解：

第一，我們曾把耶穌描述為在其可見性、可聽性、可實現性中的歷史人物。儘管有這一切可見性、可聽性和可實現性，然而耶穌其人其事絕非從一開始就對每個人都毫無疑問地如此容易理解、顯而易見，從而使人不能加以否認。恰好相反，正是在耶穌的可見性中以其可見性吸引人，在他的可聽性中以其可聽性要求人，在他的可實現性中以其可實現性激勵人，從而使人面臨一種明確的，不可迴避的決斷。這種決斷只能是一種信仰的決斷：信任這種佈道，加入耶穌的事業，跟隨耶穌的道路。

第二，即使對於那些選擇了信仰耶穌，信仰他的事業和道路的人來說，耶穌也並不是對日常生活中一切倫理問題之令人愉快的一般回答，諸如如何節制生育、教育孩子、控制權力、組織投票和流水作業線以及如何使環境保持清潔等問題。耶穌並不是可以在每一個體身上任意複印的模式，而是按時間、地點和人以無限多的方式得到實現的“基本模式”。即使在福音書中也不是以道德傾向描述耶穌，而是在耶穌的行動和聯繫中描述他。耶穌的為人是在他的所作所為中表現出來的。這位耶穌基督讓他的跟隨者在與他一致，與他合作中成為自己，而不是模仿耶穌，複寫耶穌本人。

如果一個人與作為典範的耶穌為伍，如果他讓自己受作為一種生活觀和生活實踐之基本模式的耶穌基督所規定，那麼，這當然就會改造整個人。耶穌基督並非僅是一種外部目標，不是一模糊之維，不是一般的行動規範和無時間的理想。耶穌基督不僅從外部而且從內心規定影響人的生活 and 行為。跟隨耶穌基督不僅意味著獲悉，而且意味著形成：並非僅僅一種平面的
552 改變，而是內心的改變，從而是整個人的改變，因而這是一種新人的形成，是對在其特殊性和獨特性中受到各種社會條件和個人影響的個人生活環境之自由的重新創造，而不是使之千篇一律。

這樣我們才能概述耶穌對於人類行為的獨一無二的意義：耶穌本人以他的言詞、行為和命運，在他的可見性、可聽性和可實現性中以一個人的身分向個人和社會發出邀請、呼籲和挑戰。耶穌作為一種生活觀和生活實踐之典範的基本模式超越一切規律性和決定論而邀請著，負責地、挑戰性地提供了範例、標誌、定向尺度、主導價值和範例。耶穌就這樣影響著，改變著信仰的人們，從而改變著人類社會，對於加入到他之中的個人和團體，耶穌都非常具體地向他們轉告並使他們能做到 55:

1. 一種新的基本定向和基本態度，一種耶穌帶頭並指出其後果的新的生活態度：人和人類社會可以過另一種更為真實，更為人性的生活，他們把這個耶穌基督作為他們與人、世界和上帝之關係的具體的指導圖景和生活模式。耶穌使生活中心同一性和內在關聯成為可能。

2. 可以從耶穌的“理論”和“實踐”中體察出新的行為動機，從耶穌出發就可能回答如下問題：為什麼人恰好應這樣而不是按另外方式活動，為何人不應該恨而應該愛，為什麼當人即使受到損害，並由於他人的不可信賴和殘酷

而到了“鐵砧”上，也還應該是誠實的、仁慈的和善良的——對這些即使是弗洛依德也不知答案。

3. 在耶穌基督的精神中被把握並由此而堅持的新的方案，一貫的觀點、傾向、意向不僅是個別的、消逝著的因素，而且是一直保持甘願態度，保持主動姿態並傳遞能夠把握行為的技能，為共同生活的人所作的傲慢的安排，與受歧視者的團結，與不正義的結構進行鬥爭，認定感恩、自由、慷慨、無私和友誼，設定仁慈、寬恕和服務，即使在邊緣狀態中，在為完成自我奉獻而準備犧牲中，在人們視為不必要而仍加以放棄時，在準備從事偉大事業時，依然保持這些設定。

553 4. 為跟隨耶穌基督在無人幫助時仍做出各種新行動、新行為（不管大小）。不僅僅是一般的社會改造綱領，而是具體的人性的標誌、證明和證據，為使人和人類社會人性化。

5. 在終極現實中，在上帝之國裡人和人性的完成中確定新的意義域和目標。它使人不僅能承受積極的人類生活，而且能承受人類生活的消極面：耶穌基督的光和力量不僅為信者提供了生活和行動的終極意義，而且為人的痛苦和死亡也提供了終極意義，不僅為人的成就史，而且為人的苦難史提供了終極意義。

總而言之，無論對於個人或是社會，耶穌基督總是作為具體的人以他的言詞、行動和命運而

邀請著（“你可以！”）

呼籲著（“你應該！”）

激勵著（“你能夠！”）

從而是一種新的生活道路，生活風格和生活意義的基本模式。

554 III、做基督徒即“從根本上做人”

只要基督徒今天還不能夠對非正義組織機構進行鬥爭，不能夠令人信服地向世界表明“新人”、“新創造”是什麼，那麼，關於這“新人”、“新創造”的全部神學談論、全部基督教綱領對社會就不會發生作用，而事實上只適用於保持非正義的社會狀況。在婚姻和家庭、工作或培訓、生活條件或經濟條件、勞動力市場、協會、政黨、組織等諸方面的這些往往無名、厚重的結構形式下，有那個人不是每天都以這種或那種方式感到痛苦呢？“在某些社會條件下，放鬆的態度或促進放鬆的態度實際上是不可能的。有些生活區域系統地摧毀母子關係，有些組織勞動的方式用達爾文主義原理確定強者與弱者之間的關係，因而認為人的意願對生產無用，令諸如互助、同情或公平的概念萎縮。如果條件改變，也就是說，如果生活條件改變得適宜人，合作的組織形式確立，那麼，就會形成提供一種不同生活機遇的條件：僅此而已，但也不少於此。”

1. 對社會的中肯性

但是我們應該有能力改變人啊！這是一切想要進行大規模組織結構變革人士的感嘆，他們是教育家和政治家、專家政治論者和革命家。然而，在從內部、從內在核心改變人，用環境技術或精神分析或甚至政治革命改變“人心”方面，他們只取得有限的成功。因為，如果不剝奪人的尊嚴和自由，不通過某種手段（改變基因嗎？）我們怎麼能夠改變人心呢？我們應該

怎樣改變人，讓新人從根上出現呢？現在已經明確，耶穌·基督的福音目標就是這種改變，就是新人。正如我們不斷強調指出的，它正是指向為社會結構組織所拖累的人。現在我們所應該更明確表述的事實就是，必須把基督福音和人的社會環境看成是彼此相關的。

沒有政治捷徑

首先必須再一次指出，耶穌雖然大膽贊成根本性變革，雖然批評統治階級，有發出怨言的明顯理由，但是他不是一個社會政治革命家。他關於那必將改變一切，使人擺脫一切惡和接受一切善的上帝之國福音，不是一項社會政治行動綱領²。因此，如果我們以他為標準，那麼，甚至在今天，我們也不能夠把基督福音直接變成為社會政治行動綱領。

然而，同樣正確的是，耶穌儘管反對暴力、仇恨和報復，但他卻不是當局的代表或現存秩序的辯護士。從上帝對人的要求出發，他對社會宗教制度的基礎本身提出疑問，在這一層意義上——僅僅是在這一層意義上——他的福音才具有政治涵義³。因此，如果我們以他為標準，那麼，甚至在今天，我們也必須嚴肅對待基督福音的政治涵義。

因而，基督徒的實踐就絕不僅限於私人或非政治範圍，不限於純粹教會事務。絕不能漠視社會和世界。甚至教義學（信仰教導）、神學理論和倫理學（倫理教導）的分離，雖然是逐漸出現，而且出自技術上原因允許某種程度的勞動分工，但在這方面卻產生了不少問題。結果是，一方面教義學實際上無效，另一方面倫理學沒有得到教義學的充實。宗教改革時期的經典著作——梅蘭希頓的《宗教改革家的主體》和加爾文的《基督教原理》——仍然把教義學和倫理學看成是一體，更不用說中世紀的《大全》了（顯然，阿奎那的《大全》提供了把倫理學系統化的基礎）。在今天，由於技術上的原因，如果不能避免

教義學與倫理學之間、甚至個體倫理學與社會倫理學之間的勞動分工，那麼，教義學與個體倫理學，與社會倫理學之間的聯繫是應該建立起來的，反之亦然；這正是我們在這裡嘗試的。在個人方面和社會方面，基督教信仰的基督徒行為都不可脫離。

在期望上帝之國旋即來臨的整個範圍中，耶穌沒有提出更新和改變社會組織結構的綱領。他沒有從原則上提出奴隸制或婦女問題，更不用說人類徹底解放問題了。他也沒有起草商業、政治或者文化倫理學。他沒有為重大社會生活領域操勞，如法律和政治、學問和文化整體。他建立教會，但不將其當作“十全十美的社會”，也沒有宣佈教會對“臨時性事物”享有權威（“直接”或“間接權力”）。不可忽視的事實是，登山寶訓和耶穌全部倫理要求都首先是指向個人或小組的。⁴

但是，在末世即將來臨的期望前景消失、基督教界必須準備更長期存在下去之後，基督福音的社會涵義和政治涵義需要予以發展，十分有別於最初被認為是正確的一切——當然總要以上帝之國的來臨為基準。把基督福音和政治綱領直接等量齊觀的危險甚至在公元初幾個世紀就已存在。在君士坦丁大帝統治的羅馬帝國，權力的變遷自然導致把神學不加批判地，毫不加以控制地拱手讓給占統治地位的社會政治意識形態。基督教“政治神學”第一個重要綱領由君士坦丁皇帝宮廷主教凱撒利亞的優西比烏制訂，發展成為多種皇家宗教——政治神學的模式，其綱要是：“一個上帝，一個邏各斯，一個皇帝，一個帝國”。術語“政治神學”（或“民事神學”，在斯多亞主義中有別於“神話神學”或“自然神學”）從歷史背景中看是指國家與社會現存形式制度的直接神學化，宗教因素與政治因素交織為一；但是交織方式首先受到了奧斯丁嚴厲而詳盡的批評，見其著作《論上帝之城》。基督教“政治神學”是古代羅馬國家宗教思想的直接繼承者，因而其本身就是國家純粹的意識形態。它對政治優先權的神學核准和國家君權主張的首肯不僅影

響了拜占庭的君主統治教會制，在文藝復興時期影響了馬基雅維里和霍布斯的國家與社會理論，而且甚至影響了十九世紀的政治浪漫主義和法國的傳統主義（還以另外一種方式影響了專制的宗教／政治教宗權力）。

這樣，「政治神學」概念現在就背上了國家與社會統合理論兩千年傳統的重擔，這一理論旨在恢復舊秩序。即使把國家與社會區分之後，把政治秩序懂成變化不定的自由秩序這一新概念，作為政治「啓蒙」的結果，生效之後，「政治神學」概念仍然保持了它本身的歷史重力。通過法令把它當作一個批判性的革命概念並賦予某種新的功能幾乎不可能不遭誤解的，尤其是因為在本世紀卡爾·施密特的著作給它帶來一種新的，模稜兩可的名聲；他是天主教政治理論家，在不知不覺中為納粹鋪平了道路⁵。他的觀點在早期就受到神學家埃里克·彼得森的攻擊；彼得森在一篇有名的研究一神教著作中力圖證實「政治神學的神學不可能性」⁶是一個政治問題。

557 雖然一種新「政治神學」⁷近期擁護者們提出各種各樣區分法和分離法，但是「政治神學」依然容易被理解為不是對基督教社會與政治涵義及任務的批判性神學認識，而是——正如其名稱所示——常常在理論和實踐上的「政治化神學」。這個術語本身就引導人們可以說從後門給「政治神學」充塞某種政治思想（當然是「左翼」）。這已經不是為國家和社會的專制政體提供宗教依據的問題，而是要依據政治參與精神從基督福音中直接推斷每種可能的政治要求，以求爭取「民主政治制度和機構的變革」、「解放」、「民主」或「社會主義」：從大工業國有化到隨時可以罷免任何人民代表。

我們現在所具有的不是直接以「基督教」為依據的反共產主義和反社會主義，而是直接以基督教為依據的對資本主義的批評和一種社會主義理論。現代對社會批判的某些政治思想模式被說成基督福音的範疇：相應右派對信仰的反動政治化（從

國教神學意義上看)現在的危險顯然是左派對信仰的革命新政治化(在革命神學的極端例子中)。在以往,上帝被直接而明確無疑地捲入政治制度,被絕對的統治者(教宗)所代表,而現在人們則認為可以在社會自由史和社會主義革命中直接找到他的足跡(但是,當然,不包括納粹社會主義的篡權或軍事暴動)。現在和以往一樣,政治化神學被說成是在政治制度和運動中對上帝的意識。

但是,在這兩種概念中,對政治、國家與社會的現代世俗性自主權難道不缺乏批判性的距離和真正尊重態度嗎?因為上述三個方面都是世界世俗性的一部分,不需要新統合的神學化。這兩種概念難道不是都沒有看到基督福音的真正政治關聯涵義嗎?從基督福音中是不能夠直接推斷出關於法律與憲法問題,關於經濟、社會、文化、外交政策的某種特殊政策和特殊詳盡的解決辦法的。

然而,如果因為“政治神學”這個術語有歷史涵義,又易造成誤解,因為這一術語不夠明確,內容不嚴謹而最好不予使用的話,那麼,正如我們在這一長篇著作開始所堅持的那樣⁹,它的積極意義是應該接受的。事實上,我們需要最好定名為社會批判神學這個術語,它不僅適用於當前社會秩序,適用於現狀,而且具有和它的一種批判——辯證關係。某一社會政治行動特殊綱領固然和基督福音關係甚少,但是某種內在化、精神化和個體化作法更不能在福音中找到依據。每當出現這類情況時——迄今為止是連續地出現的——人們就不能理解福音書的社會倫理潛在意義和社會關聯意義,不能理解基督福音原有的(不是後來的)群眾性,以及基督教神學和教會社會批判功能和實踐意義。

社會後果

如果基督徒想要以其神學在社會上發揮某種批判功能——

在某些方面，在一定限度之內——那麼他們必須知道，並能夠解釋他們批判的依據。如果他們消極和積極的批評都不過是社會本身的老生常談，則他們的特殊基督教批判是膚淺的，像其他人那樣光憑使用如“上帝之國”這樣的經濟標籤要求正義、和平和自由是不夠的。據我們所說過的一切可以明確見出，對社會的批判，只有憑**這個耶穌·基督**的能力，才可謂是特殊的基督教批判。

依據馬克思主義神論觀點論述耶穌的一部最佳著作的作者，捷克人米蘭·馬霍維奇，正確地提醒人們注意這種情況下的典型事實：“評論家和批評家實際上不譴責基督徒追隨基督，而是相反，譴責他們不追隨、背叛耶穌的事業，表現出耶穌指責法利賽人的那些特徵：‘這些人口頭上尊崇我，可是他們心裡遠離我。’這大概是在任何特殊時刻對基督教的批評，但不是對耶穌真正理想的批評。”¹⁰同時，他還回顧了卡爾·馬克思特別指責資產階級基督教的話：“你們每時每刻的實際生活難道沒有違背你們的理論嗎？”

從這個基督·耶穌方面看，儘管有一切必不可少的區別，但是要區別理論與實踐和人與公共、宗教與政治等卻不是簡單易行的。但是，本書各篇章在耶穌·基督光照下所說過的種種對於個人和世俗社會、對全部公眾和政治的生活、對於每種地位、每種職位、各種資格的人們，以及對於各種組織機構，難道沒有巨大意義嗎？本書論述耶穌主張

和弱者、病人、窮人、喪失權利者、被壓迫者，甚至道德淪喪者站在一起；

無限地寬恕，互相幫助不計地位，克己而不取酬報；

559 消除同伴與非同伴，遠方的人和近鄰，好人與壞人之間的藩籬，這一切憑藉甚至不排除向對手和敵人表現善意的愛；

規範、告誡、禁令是為人而存在的，人不是為規範、告誡、禁令而存在；

機構、傳統和教階應該爲了人而相對化；

上帝旨意是最高規範，其目標是爲了人的福利而絕非其他；

上帝本身贊同人的需要和希望，他給予而不索求，不壓迫而扶植，不懲罰而解救，建立恩寵的絕對統治，而非法律的統治；

最後講死亡及其離棄，新生命的希望和上帝之國的完成。

如果這一福音得以真正實現，那麼，要看到不僅在人心中，而且在社會上，在社會結構和機構中萬象更新，還需要很大的想像力嗎？現在如果實現這一福音，不是一切都會面貌一新嗎？我們的確不缺乏基督教的基本綱領，基督·耶穌本身也毫無過錯：如果世界變化太少，那都是基督徒的罪過。基督徒本身是反對基督教的最強有力的論據：這些基督徒不是真實的基督徒。基督徒本身是擁護基督教的最強有力的論據，如果他們過著基督徒的生活。面對教會耳熟能詳卻又幾乎談不上令人愉快的歷史，我們常常忘記更爲鼓舞人心的基督徒的歷史；遺憾的是，這只在非常有限的程度上才是史學家的研究對象。

當然，我們不能夠依基督綱領制訂適用於一切人的法律；這一綱領就是耶穌·基督本身。每當有人嘗試上述作法之時，甚至在特殊問題上，例如，在婚姻立法（離婚）方面，結果都總是反基督的，極權的人對人的壓迫。如果人們想要十分徹底和普遍地貫徹這樣一種綱領——如閔斯特再洗禮派革命者們的宗教／政治狂熱主義（1534—35），而且絕對注重正義、自由和平，以求在這個社會中實現上帝之國（“錫安之國”），結果也造成基督教統合主義恐怖的殘酷統治。最後，教會本身把福音變成爲（教導、教條、倫理、紀律）永不錯謬的法律之時，非靈性的力量和桎梏就必定取代基督教的自由和靈性的服務：必定出現火刑柱（木製或其他材料製），人民就必定受苦；教會必定變爲大宗教審判長，耶穌本身卻暗暗走開。

有就某種自然倫理法進行教導¹¹，也沒有提出某種積極的天啓法¹²；沒有提出針對生活各個領域的指示，包羅萬象的道德準則，新的倫理體系。追隨他並不意味著執行一套規定。即使登山寶訓¹³——已知這是各散見文段的編修——也不是必須逐條逐句遵守的告誡和禁令大全；這不是行爲法規，不是倫理神學撮要，當然不是新社會基本法，似乎在這樣的社會裡一切惡都被消除，不再需要國家權力、警察、法庭和軍隊。登山寶訓不能取代司法和法律制度。它所做的是表達法律與法制所不能規定的事物。它至少是間接地促成法制和法律制度的變革和人道化。

當然，沒有行動規範，沒有對於政治、經濟、社會和個人等的行爲的最低限度的共識，社會就不能生存。但是，耶穌的教導不是新的規範，不是抽象的，對人類行爲和人際關係具有普遍約束力的規則；其局限性見於它只適用於具體場合。特別是被經常引用的愛的“誠命”¹⁴，不是要成爲一條新法律，也不是一個綱要，一個總結、法規集成。愛不能憑必要性。愛的“誠命”作爲本質、主旨、全部意義和保羅所說的“完成”律法，就不太是一條誠命。從耶穌的觀點來理解，愛不單是各種德性之一，不單是同類原則之中的一條。愛確定是人類行爲全部德性、原則、規範、方式的基本準繩。這條誠命爲愛而存在，而不是愛爲這條誠命而存在。

我們已經看到¹⁵。耶穌以空前的簡潔性和具體性把全部誠命簡化成爲愛上帝和鄰人的雙重誠命：這一要求毫無保留地包括個人的全部生活，但又可準確地適用於每一特殊場合。愛不是被理解爲感覺或感觸，或情感，而是被理解爲有意決斷採取的，對鄰人、甚至對對手的善意態度和行動；這是創造性行爲，富有成果想像力和在依情況而定每種場合下決定性活動中的一種關注、公開性和助人爲樂心態。涉及丈夫和妻子、青年男女、同事、鄰居、熟人和陌生人。

據耶穌認為，愛是一切情況下的善。一種善和另外一種權衡時，愛必定是決斷性的。不能把愛固著在某些行為上，愛是一切行為的本質性規定因素。各誠命都會從愛那裡獲得一種統一的意義，但是誠命也是受到限制的，並且，有時候爲了人也會被閒置，如耶穌在實踐中對法律的違反行為表明的那樣。這不意味著沒有規範的道德、道德律廢棄論或者放縱，不意味著
561 放任頑固不化，往往是孤陋寡聞的個人的爲所欲爲。愛要求崇高的良心責任感，這一責任必須利用全部資訊和通訊條件（“博聞廣記的良心”）。在實際生活中，人都被要求全然遵守規範、規誡和章程；沒有這一切，一個社會，或一特殊團體，或甚至一個個人都不能生存：從交通紅綠燈，到國家憲法和上帝的十誡。但是，包括十誡在內的全部規範都必須爲人服務：據耶穌之意，規範是爲人而存在，不是人爲規範而生存的。

在每一件事上，不依賴法律條文，而須採取合乎情況的公正行動，其原因就在於此¹⁶。是愛依據情況指導行動，愛提供一個無所不包，但又具體的、最終的準則。在具體誠命被理解爲必須名副其實遵行的法律之時，必定出現各種義務之間的衝突，而愛則有助於加以解決。人不再機械地遵守特殊條規或禁令，而是響應現實的要求和機遇：每種規範、每種條規或禁令的內在標準都是對鄰人的愛。

因而，從耶穌的立場來看，對其他人的愛、積極的善意就是使含糊不明的規範¹⁷在具體情況下變得無誤。在此意義上，我們就能夠理解保羅的話：“愛是不加害於人的，所以愛就完成了法律”¹⁸。但是，反過來也是正確的：如果某人有知識有信仰，甚至捨身忍受火刑，但是沒有愛也無濟於事¹⁹。任何一個以善意對待鄰人，即使違背了某一誠命，也是完成了上帝的法律，因爲上帝法律的涵義是愛。因此，愛不是對適應或獲取，而是對自由的呼籲，而對自由的衡量則是他人的自由。

在現代社會裡，人的生活比以往都更不能夠沒有規範。但在實踐中要憑藉有利於鄰人，熱愛善意來解釋和實行（或者不實行）這些規範。

凡有助於此時此地需要我的他人者皆好，有礙於他，有損於他者皆壞。

在具體情況下使明確規範本身變得含糊不清令人畏懼的因素是什麼呢？義務往往並不明確，而且可能因為依據現實的要求，人類各種壓力和急需被用形形色色的方式確定和說明，如此，這些義務怎能變得明確無誤呢？我們已經看過，判斷什麼是真正人性的，什麼是人道的很不容易：我們為什麼不應該追求專權和消費；我們為什麼應該愛，不應該恨，其中無一可憑
562 純粹理性來證實。指南可見於耶穌·基督：在他那裡，一切都十分明晰：人為什麼應該愛，不應該恨；為什麼人不應該對他人飛揚跋扈，而應該為他們服務；人為什麼不應該只聚集財富，而也應該放棄財富；人為什麼應該以助人為樂而不貪圖贏利，慈愛而不殘暴，自我犧牲而不貪婪。總之，無論情況如何，愛都使規範明確無疑。通過愛，最高規範就依然是希求人全面幸福的上帝的旨意：凡能助人、助我們某鄰人，我們全部鄰人的一切，都是正確的。

關於鄰居們的問題：在現代群眾社會裡，必須比以往更強調“們”這個字。正如對於現代群體的研究²⁰經常表明的那樣，這不僅是一個個人與另外一個人的關係問題，而且也是個人對群體、群體對個人、尤其是群體對群體的關係問題。我們都能想到種族歧視、民族主義、社會壓迫、群體、階級和黨派的自私。因此，對鄰人的愛也具有一種社會的、集體的層面，尤其是弱者、殘疾人、被壓迫群體所需求的。

在亞洲、非洲和拉丁美洲發展中國家，這一點要比在高度發達工業化國家中更為明顯。整體來說，愛受到環境的制約，

而在個別國家和大洲的經驗不易加以普遍化，但這些經驗對於其他地方的環境肯定有間接的意義。“基督教”拉丁美洲向基督教積極參與現象提出了特殊挑戰，因為在拉丁美洲不僅相對小的群體，而且整個民族、亞文化和社會階級都正遭受貧窮與剝削，幾乎不能享有甚至最基本的人權。有關本質人性自我實現的問題在歐洲和北美相對地不甚嚴重，但也有其程度不等的緊迫性，構成關於何謂人性、何為基督徒的檢驗課題，這是歐洲人和北美應予嚴密重視的。

投身於解放

1968年在梅德林召開拉丁美洲主教會議——對拉丁美洲大陸來說，其意義堪與第二次梵蒂岡大公會議相比——之後，拉丁美洲教會和神學也以一種新方式認識到了社會、政治、文化和宗教的新形勢：“拉丁美洲似乎還生活在低度發展的慘境之中，因而我們的兄弟們不僅不能享受物質福利，而且也不能完善自身。儘管已經作出各種努力，但是我們滿目所見仍然是饑餓與貧困、流行病和嬰兒高死亡率、高文盲率和文化無所適從現象、收入過低、社會各階級關係緊張、暴力行爲和人民極少參預公共事務管理的狀況。”²¹

面對南美基督徒描述為“集體性”罪過和向上天喊叫的公憤的這種結構性非人道和“暴力”，基督徒們不能、各教會不能、也不可以保持沉默，不能忽視自己的一份責任而無所作爲。22的確，依據他們自己的綱領、記取這個耶穌·基督和舊約的先知們，他們難道不應該最先提出他們先知性的抗議，並聯合起來積極反對任何種類的政治、經濟或文化壓迫嗎？必須投身解放所有作為人而在法律上受到摧殘、並且沒有機會做基督徒的人：一個大洲上的被遺棄者，他們的貧窮不是天然的必須，而是一種殘酷社會制度的副產品，他們是直接或間接受剝削的階級、受輕蔑文化的代表者，是遭受歧視的種族（例如印地安

人)。憑藉對解放的追求，低度發展的人民可以獲得基本的食物和起碼的文化，無數者可獲得在法律面前的平等；這樣，就可以消除不平衡的國際勞動分工，和低度發展人民對工業國家不斷依賴的新根源，而從內部和外部剷除不公正的經濟條件。這一對解放的投身，使做人和做基督徒的新方式成為可能：這不僅是指消極的同情或寬恕的坦蕩行為，不僅是表面的改革，而是指在業已變化、真正正義、兄弟情誼和自由的社會制度中的真正的“新人”。

在拉丁美洲這種特殊條件下，神學具有一種特殊功能。在這裡，較之在任何其他地方，神學都不應該成為關注過去的學術研究，不應該是重複古代教義和教導，或甚至對聖經的歷史批判性解釋。在這些國家裡，基督綱領和廣大人民群眾的人的機遇之間存在如此大的對立，致使神學面對的問題不僅是像在其他地方那樣地對非基督徒談論上帝和上帝對人的愛，而且或多或少地也是對一個非人世界中非人或半人談論。在這種神學裡，出發點不是神學家關於神學的談論，而是現實本身今天關於人與社會的直接談論。這不是一種“俗務神學”或者“問題神學”（如不久前歐洲一度存在過的那種），也不是“政治神學”的某種變體（拉丁美洲人認為它太富學院氣味、含糊曖昧、毫無效力、只注目世界一隅）。這應該是表現為一個具有重大精神深度和福音直接性形式的解放神學：神學是依據今天在那裡的生活經驗、對照被十分具體理解的基督福音、而對解放運動和解放實踐作出的連貫的批判性思考。²³

564 在這樣的情況下，神學不僅僅會被理解為關於世俗化的抽象神學，更會被理解為“一種神學思考，它來源於旨在消除目前不公正狀況和建設一個不同的、更自由、更人道的社會共同努力的經驗”，在此社會裡“人民可以尊嚴地生活，成為自己命運的主人”。²⁴也就是說，這一神學以倫理學為指針，全然集中於實踐，更確切地說，集中於“解放實踐”。這一神學在

這些國家裡反對一切殘酷的壓迫，無論是社會政治壓迫（窮人、被踐踏者、弱者）、色情壓迫（被當作性工具的婦女）或教育壓迫（兒童教育制度是寡頭政治式的、壓抑性的）。²⁵這一神學所致力呈現的是一種歷史性綱領，主張政治、經濟、文化和性方面的解放，認為這是上帝國之中完整自由終極末世論綱領的真正象徵和預示。

然而，不僅神學，而且還有教會（在幾百年殖民基督教界、直到現在，教會往往背叛自己的綱領）都不能再濫用耶穌·基督福音來為和福音要求明顯矛盾的某一社會狀況辯護。福音不應再受到歪曲、被演變成為一種被教會核准、只對極少數、極富有社會上層有用的意識形態，以滿足群眾的宗教需要，並穩保一種僅由少數人建立和統管的社會秩序，只為少數人服務和謀取福利。對教會來說，在基督內普遍解放的要求不能只限於宗教界；教會的自我認同應該有別於它迄今對廣大人民群眾所做的：他們的悲慘處境、他們為更好的生存條件所表達的希望和所做的鬥爭。因此，不能忽視這一事實：基督徒——從工人直到司鐸和主教——都越來越多地捲入了解放過程：“從整個的壓迫制度中得到解放，為人們自我實現的解放，這可以說他們自己確定自己政治、經濟和文化的命運。”²⁶

因此，這是全線的“對解放的投身”！但是，在這裡，我們對口號要謹慎。因為這一說法 and 在此脈絡所述、所要求的許多事項都是含糊而有歧義的。“甚至在今日拉丁美洲，也可被用於意識形態或黨派政治目的。”²⁷難道“解放神學”不容易變成充滿政治內容對立的一些詞句的外殼嗎：從相對保守的神學見解到革命家的明確無疑的馬克思主義論斷？²⁸當然，“解放神學”大部分要擁護者是看到了這一巨大危險的：不能等同於任何現存或未來社會制度的基督福音可能被降低為某種政治綱領或者政治運動。一個得到充分承認的事實是：基督徒對解
565 放過程的參與“現示程度不等的激進主義”，在“通過考驗

與錯誤’的探索與前進之過程”²⁹中使用試探性詞句。參與者們都想要保留“幾種選擇”，不僅有直接政治性的，還有教育、文化、經濟、牧靈—先知性的活動。這一神學的主要意義不是社會政治或經濟的，不是爲了滿足黨派的私利。在這裡，人也不應該只靠麵包活著，雖然許多人如能做到這點，會很高興。這裡有一種強烈的追求，追求“戰鬥性”與“宗教靜觀”、行動與祈禱、神秘主義與政治的新的綜合，和實現這一綜合的嘗試。³⁰尤其是對貧窮的活的見證——作爲愛鄰人的表達和反對非正義的見證，而不是作爲本身自具價值的生活理想或者對非人現實的歌頌——在窮國特殊社會條件下獲得了一種特殊的意義。³¹

實際上，對於拉丁美洲基督徒來說，關於在政治—社會上實現解放動力的討論是以這一問題爲中心的：投身於解放不是一定要在政治上選擇社會主義、不要資本主義嗎？尤其是活動的基督徒對社會主義的廣泛同情，往往是資本主義經濟制度在這一大陸造成的惡劣狀況唯一的政治出路（但是也有常被忽視的其他因素，如氣候、文化歷史發展、主導思維模式、對生活和工作的態度、傳統的宗教）；這種狀況只能和十九世紀歐洲濫用曼徹斯特自由主義造成的狀況相比擬。在這一點上，拉丁美洲對神學問題論斷的普遍意義和高度剝切性，對亞洲、非洲和甚至北美³²也是明顯不過的。同樣的問題也會在歐洲出現，雖然“政治神學”領袖們都竭力避免這個問題，因而受到拉丁美洲同行的嚴厲批評。

切忌沒有批判性的辨認

然而，爲了不增加語言與現實造成的混亂，連神學家們也必須接受這裡所用術語的票面價值。如果“左派”是指社會一直面向未來，“社會主義”是指擁護消除貧困、指民主和建立更爲正義的社會，那麼，一個有洞察力、思維健全的人不就是

“左派”和“社會主義者”嗎？但是，這種用法會混淆實際情況：確切地說，“社會主義”事實上不是指任何種類的社會民主；就連保守的歐洲主教會議也不再嚴厲反對社會民主，就和不反對支持社會民主的某些“基督教”政黨一樣。“社會主義”的精確涵義是社會化、集體化、事實上的生產資料國有化，因而消滅私有制。這恰恰是拉丁美洲許多基督徒所堅決贊成的社會主義。

但是，只要起碼的基本人權（如：言論和宗教信仰自由）不受侵犯，依據耶穌·基督的福音，對這種社會主義還會有人認真地反對嗎？沒有。但是可能有出自其他原因的反對意見：經濟、社會或政治原因。生產資料國有化及其全部後果——國家權力（或執政黨權力）過分強大、對個人自由的威脅——是拉丁美洲的靈丹妙藥嗎？在東歐實行令人難以信賴的社會主義幾十年和近來古巴和智利的社會主義實驗之後，這比以往任何時候都是拉丁美洲人自己——基督徒和非基督徒——認真爭議的問題。在建立更為公正社會制度這一目標方面，大家見解一致。問題在於建立這樣一個社會的基本方法。解放神學雖然堅持現實主義的途徑，卻極少參考社會主義社會的具體模式：最多不過對特別的拉丁美洲或社會主義道路提出了某種十分模糊和籠統的要求。與此同時，如果基督徒善意的參與不應該再一次被共產主義覆蓋或者被軍事獨裁政權扼殺的話，那麼，拉丁美洲（古巴、智利）的政治—社會現實就強烈要求對這些目標應有何種具體表現作出解釋。這一神學既然關注將其原理應用於實際事實，就理應導至對本書緒論章略述的事實作進一步思考。“資本主義”（像“社會主義”一樣，對神學家來說常常是一個神話因素）已經被證明在大程度上是可以加以改革的（“社會市場經濟”，受國家較強的控制和引導）。與此同時，無論在西方還是在東方，無論在科學理論還是在政治實踐中，都沒有形成這樣一種經濟制度和社會制度：它消滅了自由經濟

制度的弊端，卻沒有造成其他更爲惡劣的缺陷；能夠更好地保障自由與民主、正義與繁榮。³³

但是，在這裡，我們不準備按照福音對私有制、更不用說“資本主義制度”加以不講區別、不加批判的擁護，也不準備說明社會化或者社會主義不合乎基督精神。社會主義、尤其是馬克思主義社會主義中的真理因素和解放潛力不僅應予承認。從一開始就得到承認的是：在某種情況下，一個基督徒可以成爲（具有批判精神的！）“馬克思主義者”，亦即嚴格意義上的社會主義者。³⁴但是，即使如此，有一種保留見解也必須重複指出：不充當馬克思主義者或者社會主義者也可以做基督徒。

567 連多次被理解爲具有指示性而非指令性的公式“沒有沒有民主的社會主義，也沒有沒有社會主義的民主”（羅莎·盧森堡反對列寧），其前半句不能得到證實（社會主義人民共和國，從德意志民主共和國到中國），後半句也沒能夠得到證實（西方非社會主義民主國家）。“基督教即社會主義”這個公式尤其掩蓋了這一事實：今天有許多篤信的基督徒不是社會主義者，自然在實際上有一個不要社會主義的基督教，正如顯然有一個不要基督教的社會主義一樣。因此，我們要再一次堅持（不顧左派或右派的反對），基督徒可以是社會主義者（“右派”不歡迎），但是基督徒不必非是社會主義者不可（“左派”不歡迎）。基督徒可以十分認真地忠誠於解放事業，如本章開端概述，但是不必認爲解放方法就是工業、農業、可能還有教育和文化的社會化。

在歐洲和北美，以及同樣在南美，這一區別爲什麼重要呢？不是因爲資產階級偏見或者對政黨路線的遵從。是有客觀原因的，現在予以較爲透徹的解釋：

a. 只有這樣，基督徒個人才可避免受到黨派政治的牽制，無論是社會主義還是反社會主義政黨政治。如果某一國家的“聖統”明確地或者暗中地偏向某黨，則基督徒和甚至在教會任職

的基督徒都不應被禁止發表和組織他們對反對黨的支持。

b. 只有這樣，教會對社會主義的和非社會主義的成員或甚至堂區的可能兩極分化才可避免。在教會團體內部應該盡可能避免任何種類的黨派；事實上教會團體依據基督綱領是執意尋求超脫黨派的。35

c. 只有這樣，福音才能避免神學負擔，例如，從後面被解釋為“左派”，或者，按照時代精神，又被解釋為“右派”或甚至“中間派”政黨綱領。這樣，去尋求基督教區別性所在就是無用的。

對教會在全國或地區範圍內參與社會情況作一總體考察看來是需要的，而且不僅在拉丁美洲。在這方面，特別是在某些天主教國家（更不用說北愛爾蘭），應該考慮自願放棄受時間制約和陳腐的特權（如在天主教教會學校方面）。如果我們想要激勵教會在社會上的正確投身，如果我們想要避免過分干預某些公共事務和不恰當地干預其他事務，我們就要記取教會的特有使命——耶穌·基督的事，並由之確立標準：

568

基督徒個人在所有重大問題上都必須採取某種立場。作為信仰團體的教會及其代表人物則毋須、不能、不可以在任何重大問題上表明立場。

教會及其代表人物可以、應該、必須甚至對有爭議的社會問題公開表明立場，但是有一個條件：教會只有被其特有使命授權這樣做才行，亦即，只有在耶穌·基督福音（而不是某種理論）明確無疑（而不是隱隱約約）有此要求之時才行。

教會對公眾事物的專注在各大洲和各國有不同的形式。因此，在這裡不能提出總體的規定：我們可以重溫論規範不確定性的一節。拉丁美洲、亞洲和非洲的基督徒和教會也有權利對

他們自己的問題提出拉丁美洲、亞洲和非洲式解決辦法，而不受教會中央機構的阻礙。根據上述原則，教會在社會上對諸如人口過多、和平和裁軍、種族隔離、社會秩序等問題的干預程度可能比右傾人士希望的更高，卻又不如左派人士可能要求的那麼頻繁。經常的情況是，因為重大問題情況複雜，從福音觀點來看，也就只能提出相關的行動標準，應該避免提出確定的、現成的解決辦法。教會的全部宣教和構想當然都應該盡其可能地符合於眼下未經修飾和真實的問題。但是，今天比以往任何時候都談不到把教會在社會領域中每種倡議和構想盡快地制度化或將其發展成爲權力依據。無論在什麼地方，只要其他人都不給予幫助，而又需要超出常規的特殊干預，教會都應該發揮機動“滅火隊”的作用。從這一觀點看，就存在著一條天主教社會教導原則，即輔助功能原則（“爲自助而助人”），該原則也許會獲得某種新的意義。在數世紀過程中，各教會在衛生、教育、事實上在整個社會範圍內作出了不可爭議的巨大貢獻，因而獲得榮譽。但是，這些任務大部分都已經被國家或者專門的組織接管。然而，教會在爲人服務方面是不是可能會缺少新的、也許是更爲重要的任務呢？

在拉丁美洲，無論如何也要避免不加批判地把各教會和各政黨等同起來。有好幾種選擇。從耶穌·基督的福音來看，在具有決定性意義的問題上一定不可持中立態度：“今天，在拉丁美洲……被壓迫的人民已經覺醒，認識到自己的需要和痛苦，他們的處境必須改善。”在尋求具體解決方法方面，教會不能固守某一特殊政治行動綱領，而應該在原則上不斷地進行選擇：“……假如我們爲幫助他們所作的一切響應了被壓迫者、窮人和受損害者求解放的呼聲（基督親自讓這呼聲活在我們中間），那麼教會是尊重我們的作爲的。”³⁶

耶穌·基督本身活生生體現的這一呼喚，這一區別性的基督事實應該是放之四海而皆準的標準。基督徒不可以把自己和

任何政黨、機構或甚至教會全然同一起來。只有極權主義制度才要求全然的同一。基督徒可以不必不加批判地追隨著時代的每一個呼聲。只有部分的同一可以確認：只要這一政黨、機構或者教會能符合基督標準，或至少不明顯地與之對立。

當然，在個人和社會的具體生活中，特別是在一種生活必須和另外一種保持平衡的劇烈對抗中，有些情況是特別困難的，因陷入堆積如山的問題中而無法解決；在某些強制和緊急關頭上，任何一般行為規則，甚至對耶穌·基督榜樣的最後求助看起來都無濟於事。例如，在暴力橫行、把人推進苦難之時，該怎麼辦呢？如果無數的個人在某種有外在（政治、經濟）功能、但又確實不人道、殘酷制度下遭受痛苦，那該怎麼辦呢？特別是對於像迪特里希·朋霍費爾那樣忠實的基督徒，謀殺希特勒看來是一種義務嗎？在某些社會危機和政治危機中，例如在一些拉丁美洲國家，暴力革命看來難道不是唯一的出路嗎？很可能是這樣；但是，在危機確實出現之前，有誰願意作出抽象的判斷呢？

無論是專橫的還是機構化的暴力統治，遲早都要引發出反暴力來。因此，在某些國家中，以理性和共同福利為依據，如果更為正義、更為民主、更為人道的環境應予創造或至少可以指望的話，那麼，恐怕僅有的解決辦法就是徹底的革命，剝奪非人道統治者的權力和財產，甚至處決他們。按照上述標準對於一個個人、一群人或者一個國家來說，在某一邊緣情況下，作為自衛手段的暴力行為，即使有成功的前景，也只勉強說得過去。但對任何採用暴力的人，都總存在著這一挑戰：在這方面，他不能訴求耶穌·基督的榜樣。凡採取暴力措施的人，都要陷入暴力與反暴力的惡性循環。犧牲和凶險難以預計。就大多數情況而言，在革命失敗後，壓迫和暴力統治會是變本加厲的。不僅如此，即使革命成功，每每也不過是統治者換換位置而已，而弊端和壓迫依然如故。

570 因而，最好不要宣傳“革命神學”或者從神學上贊揚暴力革命。從耶穌時代起，在這樣一種同時也是暴力事件的解放行動中尋求上帝就一直是困難的。在某種邊緣性場合，暴力作為自衛手段依然幾乎是不可維護的，對個人、群體或者國家都是如此。但是，在“必須”流血（即使全然是罪有應得的血）的地方，尋求赦罪的理由也多於慶幸革命的理由。偶然使用的暴力也不能作為積極追求的對象得到維護，最多不過是勉強允許的自衛反應。即使如此——在“正義”戰爭或者“正義”革命中——也總有基督徒呼喚耶穌·基督的名字，當作放棄使用暴力的一條理由：“我情願被殺死一千次，也不願意殺人。”（巴西奧林達與萊希費地方總主教海爾德·卡瑪拉³⁷）。

從耶穌·基督的範例中不能推斷出暴力策略，只能推斷出非暴力策略，正如不僅海爾德·卡瑪拉和馬丁·路德·金，而且還有聖雄甘地及其他許多人所十分明確理解和政治上遵行的那樣。³⁸非暴力總是能夠在耶穌·基督身上找到依據的，而在緊急關頭使用暴力則可能找到理性的依據。暴力、報復、壓迫、拒不和解、仇恨都是非人道的，而是人性、實實在在人性的。放棄暴力、放棄報復欲望、時時寬容對手、時時予以全面的原諒、為和解採取的果斷行動和毫無私心的善意：這是耶穌提出的真正的挑戰。這是獲取真正人性、人道的要求。事實上這是對雙方的要求：既有壓迫性“結構”暴力現狀維持者，也同樣有把暴力當作政策工具的造反派。

在柏林、里約熱內盧和智利聖地亞哥的重大社會衝突中，對於非暴力、寬容和愛的這一呼籲難道不能夠再一次開闢出新的機遇嗎？我們可以用拉丁美洲“解放神學”的話作為本節結束語：“這些基督徒在他們的信仰實踐中看到了這一保障：他們的選擇受到愛的管制，他們保持住了倫理價值和對人的情感。這也是擺脫實用主義和馬基雅維利政治策略的保證。但是這絕對不能降低他們忠誠的程度或者見地的明朗程度。他們的基督

徒經歷使他們能夠在解放事業中找到更有創造性、更具人性、更富情誼的方法，超越政治家們的豪言壯語。”³⁹

2. 克服消極面

解放神學中使用的意義積極、鼓舞人心的詞語是十分動聽的：愛、意義、個人尊嚴、價值、解放、人性的、創造性的、博愛的。然而，這一切如果得不到所謂生活黑暗面的徹底檢驗和證實，則不過是喧囂與狂熱罷了；所謂生活黑暗面是指：仇恨與無意義、非尊嚴與無價值、控制與非人道、僵滯與敵意、社會生活與個人生活平淡無奇常規的卑陋。這裡所涉及的不多不少正是人和人的存在、人性和人道主義問題。在這裡，忠誠態度和政治熱情所達到的深度是一般實用主義表面性的無法企及的。在這裡，我們接觸到了做人和做基督徒問題的本源。克服生活消極面是對基督信仰和各種非基督教人道主義的考驗。

被誤用的十字架

我們已經探討了痛苦、人類和每一個人的痛苦史所呈現的謎是多麼不可思議。我們也看到了為解謎而提出的五花八門，往往是激進的神話學、哲學、神學藍圖。⁴⁰我們還看到，在這方面，現代解救或解放過程的重要意義在拉丁美洲事例中表現得具體、殘酷而又清晰。人必須為自己的命運負責和致力於通過重新塑造人類社會來解放自己。救贖不能取代解救。

反之亦然：解救不能取代救贖。誰也不能逃避生者與死者忍受得不到安慰的痛苦這一問題、自己罪責和自己死亡的問題，因而還有人的最後解放問題，即上帝給予的解放（救贖），與之相比，人對人的解放（解救）永遠也只具有臨時的性質。如果不是這樣，他又怎能知道自己擺脫了罪、被時間和永恆接納、得以過有意義的生活和為其他人、毫無保留地投入社會呢？他又怎能在無意義的痛苦和死亡、甚至在無辜和不幸的人的痛苦

中尋得某種意義呢？

對失敗的革命者、對身陷囹圄然而仍要保存自由的囚犯、對被判處死刑然而仍存希望的人，我們能說什麼呢？或者，雖然較少戲劇性、然而同樣嚴肅地，我們對於受到某些社會組織結構嚴密縛束、而又看不到革命成功前景的人，能說些什麼呢？我們對身患不治之症、對執著於某一錯誤決定的人、對職業上、道德上或人性上的淪喪者，能說些什麼呢？

針對造反、叛逆、沮喪和玩世不恭的全部誘惑，能不能夠比約伯更多地說“是”字呢？憑著不可動搖的、絕對的信賴，對廣大無邊的上帝無論如何說“是”呢？除了下面的話，還能說其他的話嗎？

572

這一生活中的消極事物都可能具有某種積極意義；

不一定有絕對慘淡、無意義、絕望的狀況；

不僅在成功和歡樂中，而且在失敗、憂鬱、悲哀和痛苦中，也能夠和上帝交流。

我冒昧說這些話的依據是他的受難；每個人的苦難，正如人類的苦難一樣，從他那裡是可能獲得某種意義的。我說這話之時仰望著那被釘上十字架者，並且信仰和信賴他——正如復活所證實的——他維護和支持身陷極度險境、徒勞、瑣碎、被棄遺孤、獨和空虛處境中的人：這就是也受到傷害、和人站在一起的上帝。但是在這裡不需重複業已詳加討論的問題了。⁴¹正是憑藉活著的基督的十字架，信徒們在黑暗和徒勞之中才能夠認定有希望：遵循十字架的路。

遵循十字架：遺憾的是，正是基督教的這一最深刻、最強有力的方面遭到了尼采所說的“虔敬派”、“蒙昧主義者”、“語焉不詳者和足不出戶者”的損害，他們低首下心，“對十字架頂禮膜拜”，他們已經未老先衰，喪失了“朝氣”。⁴²

因而，在現在習慣用法中，“對十字架頂禮膜拜”所指的大概就是隨遇而安、缺乏自信心、服從、唯唯諾諾、畏縮不前、處處應允、投降。而“背負十字架”則同樣是指順從、自我貶低、膽小怕事、欲言又止、拱手相讓……這樣，十字架就變成了懦弱者和唯命是從者的象徵。這當然不是保羅的用意；保羅稱十字架是異邦人的愚想、猶太人的醜行，但對信徒則是“上帝的力量”。⁴³

如果“虔敬派”把十字架誤解為人的降格，那麼，道的官方宣講者必須承擔部分罪責。人們給十字架帶來多少羞辱？為什麼讓十字架承擔教會中的一切？現在，人們對十字架已經習慣，不是當作重擔放在後背上，而是當作裝飾品戴在胸前（“胸前十字架”，即主教十字架，至少從十二世紀就戴在胸前；從1572年起，規定作彌撒時使用，但是現在也用於儀禮式以外的場合；從巴羅克時代以後，變得更大，更引人注目）；他們已經習慣於看到基督教這一恥辱與勝利的核心象徵被當作主教祝福姿態來平平常常地使用。但是，有一件事我們是不能默認的：聖統人士喜歡把他們自己的話和基督的話、和上帝的话同一起來，把十字架頌揚成為“上帝偉大而神祕的設計”，為重大負擔以懲罰人和其他不可發覺的目的，從而把“情願受苦的意願”強加給上帝和耶穌。他們為什麼要說這樣的話，其背後又是什麼呢？這是一種意圖，旨在貶損現代價值觀（生活水準、成熟程度、結構變化、接受世界事務的程度、思想誠實程度）並因為這些價值觀而活躍地干預社會。與此相聯繫，他們想要為例如獨身生活和其他事物的教會傳統擔任辯護，認定這是上帝設計的十字架。這樣反對他們權威領導——包括本堂、副堂、平信徒及他們所欣賞的神學家們——的對手們不得不懷疑他們是否“架空了基督的十字架”。⁴⁴把十字架當成重磅大鐵鎚？保羅——當時當然不是紅衣主教——對於如此宣講十字架可能有何評論？我們絕不想傷害任何人的情感或者懷疑他們牧靈意圖的真

誠。但是，在這一重大問題上，因為許多淺薄見解影響了實踐，所以我們也要十分堅決地——一刻不間斷地——要求敬重十字架。

被誤解的十字架

我們希望，作者不致因為引用濫用十字架這一典型事例而受到責備，像屢屢發生的情況那樣。不過，一例已經足夠。我們不願耽擱在羅列無數粗暴歪曲跟隨十字架的事例上，無論它們對個人和對整個教會地區有多麼嚴重的後果。但是，為了表明真正跟隨十字架的涵義，我們必須再指出經常受到批判的對十字架信息的三種微妙的誤解。⁴⁵

a. 跟隨十字架不是指祭禮崇拜。我們已經看到，耶穌的十字架是不能被限制在論祭獻的系統神學或者祭禮實踐的規條之中的。⁴⁶耶穌十字架的平凡特性可以制止對被釘十字架者的祭禮專用或禮儀的歌頌。

當然，我們不能壓制對十字架象徵的敬重和按照福音的正確理解對十字架的崇敬，例如受難節禮拜式。還有對偉大藝術作品的尊重；這些作品，在猶疑幾百年之後，⁴⁷留下認真嘗試和基督教這一核心主題周旋的印記。

然而，檢驗必須用於下列幾方面：

從耶穌·基督的十字架來看，那種馬馬虎虎、往往是純禮儀性的劃十字手勢不是有問題嗎？這個手勢被不加思索地重覆了千萬次，常常被降格成為多少有魔術意味的符號。

從耶穌·基督的十字架來看，連牆上掛著的苦像不是也有
574 問題嗎？如果它對實踐沒有效果，人們又認為借助於這些傳統的和裝飾性的小物件可以躲避基督十字架的重擔。

從這個十字架來看，狡詐的投機商們利用信仰和迷信大量製造敬禮物品，把十字架降低為廉價的經商之道，不是有問題嗎？

對於認真地走上耶穌之路的人來說，耶穌的十字架不能被敬禮專用或虔敬地用於實利，這一點依然是正確的。耶穌的十字架仍然是恥辱，是象徵，表明褻瀆與神聖之間的壁壘最後已經倒塌。對於一切以這一象徵作彌撒、聖餐式、紀念受難的人，這都是、而且將來依然是一個挑戰。以禮儀慶祝十字架象徵不該是無效的。記憶必須與實際跟從十字架相符合。

b. 隨從十字架不是指神祕的熱中：這不是痙攣性地、私祕地分擔同等的痛苦，通過祈禱和思索分擔耶穌的精神和肉體痛苦。這樣理解十字架的奧祕是錯誤的。

但是這裡也有

對亞細細方濟各、波拿文都拉或依納爵勞耀拉、十字若望、亞維拉的特蕾薩受苦及十字架巨大奧祕的崇敬；

對虔敬的俗人因受十字架感召而帶給教會和社會的批判—解放推動力的崇敬：從中世紀窮人運動到美國南部各州黑奴聖歌，都把受苦、窮困、毫無自衛能力的基督提出，以反對天上統治者基督，反對富人和權勢者們的基督；

對真正宗教習慣作法的尊敬：這一作法，例如，在拜苦路的每一處活出對耶穌·基督的記憶，通過毫無禁忌的、令人解脫的默想，而毋須自我折磨。

然而，檢驗必須用於下列各方面：

從耶穌·基督的十字架來看，那種認為耶穌受難、被上帝和人棄絕的徹底性是無害的、並看起來舒適而華麗的神祕主義，難道沒有問題嗎？

從這個十字架來看，那種等同於虔誠的自我憐恤、把自己多次罪有應得的痛苦和基督的痛苦感傷地聯繫起來，或者把自己的痛苦和耶穌的類比而充英雄好漢的神祕主義，難道沒有問題嗎？

再有，從這個十字架來看，還有一種神祕主義，它面對十字架和這一個人的痛苦而不再具有距離和崇敬感，很快地把這

獨特的距離掩飾過去，因為被動地屈從於痛苦而忽視在自己的生活和社會中採取行動消除痛苦原因；這一神秘主義難道沒有問題嗎？

575 對於認真地走上耶穌之路的人來說，通過虔誠迎逢或謀求舒適、把十字架變成私事、掩飾它的狂暴性，是不能夠企及耶穌·基督十字架的真諦的，這一點依然正確。十字架是、而且將來依然是對信仰上帝的挑戰，雖然上帝不可見；但這個上帝不是虐待狂，不折磨人，而是和人一同受苦。這是對耶穌·基督信仰的挑戰；耶穌不是軟弱、順從的受苦者，而是窮人、受折磨、受恫吓的勇敢的兄弟；因為和這些人為伍，他受到損害，卻獲得了頌揚、尊敬、承認和人的尊嚴。從他這裡看，十字架有雙重意義：既表現出了悲慘處境，同時又對這類處境提出抗議；既是死亡的象徵，又是勝利的象徵。

c. 跟從十字架不是指在倫理上模仿耶穌的生活路程，不是指忠實複製他生活、宣教和死亡的榜樣。

然而，也要

尊敬偉大的人物，從亞細細方濟各到列夫·托爾斯泰和馬丁·路德·金，他們放棄了財產或權力，直接跟從這個耶穌，以之為模範，提出基督徒行動的廣泛綱領；

尊敬基督教偉大的殉道者的傳統，他們憑藉克己、勇氣和堅持到底的精神，想要仿效受苦難的耶穌；

尊敬偉大的修道傳統，這一傳統受到了模仿基督觀念的鼓舞，特別是在中世紀，想要完成教會和社會的意義深遠的改革；直接從基督那裡推斷出自己的生活原則：不要家室、主張獨身和甘守貧困。

然而，檢驗必須用於下列各方面：

從耶穌·基督的十字架來看，那種表示忠誠而自我犧牲的人應努力準確復現耶穌肉體痛苦的仿效、那種導致十分可疑的傷痛和傷痕敬禮的作法（例如康奈爾斯羅伊特的特蕾薩⁴⁸），

難道沒有問題嗎？嘗試在天上積累美德和提前保障拯救，在一個人活著的時候被封為聖，不是令人疑惑的嗎？

從耶穌·基督的十字架來看，這樣一種效法難道沒問題嗎：某人擅自認為自己可以在偉大領袖耶穌身後扛著他的十字架，以這項成就為自己增光，憑欽佩之情和盲目熱情力求逃避自己時代與處境的局限以求承擔自己的和基督的痛苦？

對於認真地走上耶穌·基督之路的人來說，十字架是和一切廉價複製品、似乎會帶來安全感的英雄式模仿截然分開的，這一點依然正確。他的十字架依然是不可比擬的，上帝和人對他的棄絕是獨一無二的，他的死是不可復現的。甚至對於保羅 576 49來說，仿效基督也不是指“復現塵世間耶穌的個人特徵或全面的印象”⁵⁰以求變得更為像他。對於保羅來說，仿效基督的涵義是在具體行動中證實的、對天主的服從：這仿效不是抄襲，而是跟從他。對保羅來說，仿效者不是別的，正是做門徒。因此，跟從十字架不是指完全同樣地被上帝和人棄絕、忍受同樣的痛苦、遭受同樣創傷。只要十字與複製品區分開來，也正是在這樣的時候，它才是、而且將來依然是一個號召：背負起自己的十字架、在自己所處環境的艱險中，面對撲朔迷離的未來，走自己的路。

得到理解的十字架

依憑十字架的人很多：不僅有不成功的革命者、囚犯、被判處死刑者；不僅有身患不治之症者、完全的失敗者，厭倦生活者和對自己與世界悲觀絕望者。依憑十字架的人很多：有的操心費力，有的受其他人壓迫，有的受各種要求困擾，有的煩悶不堪，有的被恐懼壓倒，有的被仇恨吞噬，有的被友人遺忘，有的被大眾媒介忽視。事實上，不是每個人都依憑十字架嗎？

面對無法表達的痛苦，只有保持沉默。面對疾病和死亡，面對一切需要答案的問題，憑經歷我們都知道，我們常常無法

提出答案，很難找到安慰他人的話。然而，對於人生這些極端性狀況的感受卻要求語言的表達，迫切需要明朗、安慰性、建設性的語言。我們必須設法對煩惱情緒作出反應，而這種性質的物質幫助和精神幫助都是以言語為外殼的。從基督十字架來看，基督徒都不會沉默不語、沒有回答，雖然在這種情況下應該避免陳詞濫調的套話。基督徒要讓被釘十字架的那個人說話，因而不會沉默不語。

他能說什麼話呢？能有多大的幫助？如果禮儀崇敬、神秘會合、倫理仿效無濟於事，那還有什麼？說得通俗些，還有跟從十字架、以一種相關的方式、溝通的方式來跟從。這又何所指呢？

a. 不是尋求、而是承受痛苦。耶穌沒有尋找痛苦，痛苦是強加給他的。凡是沉溺於自我折磨、渴望憂患和痛苦、或甚至招引痛苦，都不是跟從耶穌的十字架。憂患現在是、以後還是憂患。痛苦現在是、以後還是痛苦。我們大可不必尋求對這一事實的新解釋，更不必在痛苦中尋求受虐狂的愉快。痛苦和憂患現在是、以後還是對人的攻擊。基督徒不能培育悲傷，像尋求聲色者在放棄眾目昭彰下的對生活及生活享樂的追求，而態度奇異轉變時輕易所為的那樣。

跟從十字架不是指照抄耶穌的苦難，不是重建他的十字架。那是冒昧。但一定是指忍受我不可改變的處境加諸於我的痛苦，和基督的痛苦一致。凡是想要和耶穌一起的人，都必須克己，都必須承擔自己的、自我的十字架，而不是耶穌的十字架或其他任何種類的十字架；他還必須追隨耶穌。⁵¹ 依據修道式禁欲主義或浪漫的英雄主義來尋求特殊的痛苦也不符合基督教精神。但是，對於信仰被釘十字架的耶穌的人所提出的要求是某種反覆出現的事，因而大部分要比一個單獨的英雄行為困難：這就是忍受平凡的、正常的、每日的痛苦，這很可能會證明是過多的。因此，要肩負的十字是每日生活的十字架。⁵² 這一點並不

明顯也不有所建樹人人清楚。只要他看到，人多少次要擺脫自己的十字架，在家庭或職業中擺脫全部日常義務、要求、主張、應許，想要把自己的十字架推給別人，或者全部地隱藏起來。從全部這些情況看，耶穌的十字架變成了自我批判性認識和自我批判性行為的標準。

b. 不僅忍受，還要迎戰痛苦。對痛苦採取斯多噶式觀念的冷漠態度、儘可能不動聲色地忍受我們自己的痛苦、聽任他人痛苦發生、我們坐壁上觀、拒絕在思想上捲入，這也同樣不是真正跟從十字架。無論是面對自己的還是他人的痛苦，耶穌都沒有隱匿自己的憂慮。他攻擊這些事物，認定這是在尚未被救贖世界上惡、疾病和死亡的勢力的象徵。⁵³以愛鄰人為頂點的耶穌福音⁵⁴難忘地滲入了善良撒瑪利亞人的比喻⁵⁵和最後審判的嚴格標準：照拂飢餓的人、口渴的人、赤身裸體的人、陌生人、病人和囚犯。⁵⁶

以此為據，年輕的信仰團體從一開始就承認積極關照受苦難者為一特殊任務。就這樣，系統照料病人變為基督教的特殊事務，使這一宗教有別於其他世界性宗教：從主教及其執事組織起來並在早期會眾當中實行的護理、四世紀出現的醫治所，通過特別是在中世紀克呂尼改革之後由騎士團醫士和平民醫士在修道院對病人的醫療，到現代天主教和新教各種修會的醫療。同時，合乎歷史邏輯發展的是，世俗化過程從教會接管了教會出於需要承擔起的大部分這類任務。

578 在現代社會裡，基督徒和教會的任務和義務更多地是堅持不懈地合作，從各個方面迎戰痛苦、窮困、飢餓、社會憂患、疾病和死亡。現代世界造成大量的新痛苦，但是也創造了征服痛苦的巨大機遇，這一點已為醫學、衛生、技術、社會福利的成功所證實。因而，基督徒們不應該把自己的信仰當作依據來擺脫積極的社會合作，或者以來世的應許來安慰自己，而不去改變現有的社會現實。對上帝的信仰、祈禱雖然永遠是基督徒

工作的基礎，但是不能用爲因痛苦或天堂夢想而氣餒的基督徒的避難所。對於個人和社會改變現狀的機遇永遠有限這一點的冷靜而現實的估計，在使基督徒和痛苦的鬥爭中避免忘記痛苦的實用主義和不著邊際的實踐主義，都是不可少的。

c. 不僅戰勝、還要利用痛苦。從耶穌·基督十字架來看，人們有機會不僅一點一點地打破和消除痛苦及其原因，而且還能積極地加以轉換和利用。這假定了解人類痛苦的原因和條件、聯繫和結構這一經驗。這也假定發揮想像力，以設想未來比較愉快的人類狀況、給人安慰、深入這一位我的鄰人，我的所有鄰人正需要我時的需求和精神狀態。這想像力能夠找到表達的語句，因而能夠打破常常掩蓋痛苦、使之壓抑、啞然、混然不清的外殼。和他人親密談心可以看到痛苦中所有的自發的和基本的成分，呻吟和呼號、抽噎和歎息、氣餒和疲弱，可以察覺內在的聯繫和分析原因。這樣，可以使人明瞭，痛苦是相對的，因而常常是變化不定的，不是命運使然或上帝所強加。

安慰使人脫離孤獨狀態和固守純個人的痛苦感受，使人能夠利用它來和一切感受痛苦的人交往。但是，利用也是指積極地、主動地接受和把痛苦統合於生活的整體意義中去。“如果不拒絕接受作爲整體的生活，如果不停止建立各種關係，如果不願意使我們自己變得脆弱，那就不可能完全拒絕痛苦。即使在雖不一定指望、但可以設想的最爲一帆風順的生活中，也有創痛、損失和割愛現象存在：和父母離別，青年時間友人的疏遠，在我們生活中佔重要地位、我們十分景慕的人去世，親朋好友的死亡，最後還有我們自己的死亡。我們對現實的依戀越強烈，我們就會越深陷其中，我們對周圍的、向我們步步逼近的死亡的感受也就越加深沉。”⁵⁷⁹

我們在這裡面對的一個現象已經得到無數基督徒的廣泛確證，他們有長期基督徒的和人生的體驗，但是不期望廉價的安慰。無數身患不治之症的人在病痛過程中發現了一種新的自我

意識。無數的個人發現他們的不幸、他們所鍾愛的人的喪失或乃至叛離給他們的生活開闢了某種新的天地。無數人經歷了種種失望、離別、失利、失敗、屈辱、挫折和輕蔑之後，改變了他們的生活，獲得了一種新的個人品質：經歷痛苦，變得更爲成熟、更有經驗、更謙虛、更誠懇和謙下，對他人更坦誠——總之，更富有人性。

因此，痛苦——特別對基督徒來說——不一定是應該消極忍受的命運，我們必須屈服的劫數。“痛苦是人所經歷的變化，是一種演變的方式。”⁵⁸這是一個向更大、更高、更自由的最終目標的成長過程。但是，基督徒超脫空洞的應許和庸俗化作法，既不忽視痛苦、也不加以反抗，那麼，他們巨大的信心的源泉是什麼呢？

d. 痛苦中的自由。如果有人依靠耶穌，同時想方設法戰勝痛苦，他就是一個現實主義者。他就不存幻想，不會認爲技術進步或社會革命變革、環境變化、精神穩定或甚至發生學上的控制能夠成功地消除現實的不安全感、使消極物的辯證法中性化、打破人類自我銷毀的惡性循環、限制住世界上平庸、混亂、無意義的勢力，在地上自己創造一個天堂、一個黃金世紀、一個沒有任何痛苦的王國。我們已經看到，即使現代人看來是正在掌握世界和自己的命運，實際上也從未作到，這一點可以見於每一個人的經驗。我們還必須再一次指出這一點嗎？技術社會無與倫比的外在進步和繁榮本身已經給人製造出了同樣無與倫比的內在空虛和煩悶。各種精神病看來是以肉體病症下降的比率上升的。對人的期望是用一切辦法和痛苦戰鬥。但是不能保證人取得最後勝利。

即使有人獻身於耶穌之道，在日常生活中坦然背負起他的十字架，他也還不能征服和消除痛苦。但是，憑信仰他是可以忍受和制服痛苦的。雖然被苦難壓倒，因苦難感到失望，但他不會屈服。既然耶穌在被人和上帝棄絕的極端痛苦中都沒有屈

服，那麼，以信賴的信仰緊緊依靠他的人也不會屈服的。因為有信仰，他就有了希望；這信仰和希望就是：苦難不是確定的、
580 終極的現實。對於他，終極也是沒有痛苦的生活；這樣的生活，當然，無論是他本人還是人類社會都無法予以實現，但是，他可以期待於世局的完成、於奧祕的全然的他者，即他的上帝：在永生中，一切痛苦終將消失。59

但是，關於沒有痛苦的未來的應許不是一種旨在滿足好奇心、用未來寬慰人心的預言。它是一種召喚，不僅以委順精神盡可能利用現時，而且積極地面對現時：這是一項號召，把現時痛苦當作通向沒有痛苦未來之路來忍受，而未來連現在已在現時的痛苦經驗中向信者啓示出來。因為，如果有人忠誠於這個基督和他的道，如果基督因此活在他的心中，60那麼，對於他來說，那個舊人及其私慾就已經被釘在十字架上，61而新人則已經變成活的現實：舊事已過，都變成新的了。62

沒有被制服的痛苦和死亡的經常威脅當然是記號，表示尚未完美，他最終依靠的不是他自己，而是上帝，他永遠不能傲慢，而應信賴上帝的力量。因為，正是在我們的軟弱中，上帝的力量才發揮作用，正是在我們軟弱的時候，我們才剛強。63這是辯證法的戲法嗎？不是的。甚至在痛苦當中也不受痛苦侵襲這句話指信徒的自由，困苦和損害壓不倒他，在滿腹疑困時也不絕望；在孤獨中不感到被棄絕，在悲哀中也不缺少愉快心情，失敗不能摧毀他，甚至在徹底的空虛中也不缺少業績。保羅不僅描寫，而且活出每個人可以以自己的方式所體驗的一切：

我們四面受敵，卻不被困住；
心裡作難，卻不至失望；
遭逼迫，卻不被丟棄；
打倒了，卻不至死亡；
似乎要死，卻是活著的；

似乎受責罰，卻是不致喪命的；
 似乎貧窮，卻是叫許多人富足的；
 似乎一無所有，卻是樣樣都有的。⁶⁴

無論在何種經濟制度下，人的生活都打著十字印記，都是由十字架確定的事件組成：憂患、操勞、痛苦和死亡。但是，只有憑著耶穌的十字架，人的有十字印記的生活才獲得了意義。門徒身分——有時隱蔽地、有時公開地——都是痛苦的門徒身分，都是跟從十字架。人是不是承認這一點呢？正是在自己的十字架下，人才能最大限度地接近耶穌，即他被釘十字架的主。他的苦難是在基督苦難之中的。⁶⁵正是這一事實使他可能最終地超越一切痛苦。在這裡，我們可以回憶與神正論問題有關的全部言論：世界上沒有任何十字架能夠拒絕那在十字架上死後生者所賦予的意義：甚至痛苦、甚至極端的險境、徒勞、平庸、棄絕、孤獨和空虛都是一個和人認同的上帝所包容的；因此，一條路向信徒打開，不是繞過、而是要穿過痛苦，以便使他以對痛苦的積極冷漠態度作好戰鬥的準備，去反抗痛苦，和個人生活與人類社會中造成痛苦的原因。

我們曾談到過征服消極面是對基督教信仰和各種非基督教人道主義的嚴峻考驗。現在，從被釘十字架者的角度看，以一種在非基督教人道主義看來是幾乎不可能的方式可以戰勝消極面，這一點不是清楚了嗎？在哪裡也不如在這一點更能絲毫不爽地回敬來攻的挑戰。

3. 得解放為自由

痛苦表明，人類歷史在關鍵處是多麼穩定。全部無可爭辯的技術進化和社會政治革命將此改變了多少呢？看來，在人類的痛苦史中幾乎沒有什麼重大變遷或者革命。在基督前兩千年中期王國時埃及金字塔工地上勞動的奴隸，其痛苦一定比基督

以後兩千年今天的南美洲礦工的痛苦更深沉嗎？尼祿時代羅馬無產者居民還比現代羅馬貧民窟更為淒慘嗎？亞述人對許多民族全體人民的驅逐比本世紀德國人、俄國人和美國人進行的大規模整肅更惡劣嗎？現代和痛苦作戰的許多可能看來多多少少與製造痛苦的可能是相對應的。在這方面，我們只能相對地說“太陽光下有新物”。僅有的安慰在於，偉大的反響和希望也得到了維護，不僅人類的痛苦史，而且還有希望史，雖然歷經重大波折，仍然顯示出了一定的穩固性。這一點也適用於——而且不是程度最低地——今天必須給予回答的一個問題，這回答該是明確而又可接受的：人類的生活到底是為什麼？

成義還是社會正義？

有人正確指出，宗教改革時期爭論最多的問題現在無論在
582 新教教會還是在天主教會會眾當中都已無人問津，更何況在這問題上正在尋求某種協議。因信成義嗎？還有人和路德一起問：“上帝的統治怎樣在人身上實現？”這個問題嗎？或者和特倫多大公會議一起問：“有罪的人如何達到恩寵境界？”除了把全部老問題看作為永恆性問題的神學家，還有誰來議論這些事情？恩寵是上帝的善意呢，還是人的內在品質？因信成義是上帝的外在判決，還是人內心的神聖化？僅僅因信而成義，還是因信和功績而成義？這些問題難道不因為沒有現實生活中的依據而已陳腐嗎？甚至連路德宗也還堅守他們那教會賴以興衰的信條嗎？⁶⁶

在這一現代背景下，全部教會的人今天都不談論“基督徒的成義”，而談論“社會正義”，⁶⁷也就不足為奇了。倒不是他們要否定前者，而是他們只對後者大感興趣。還有，在我們積極地談論了基督福音的社會意義和投身於社會解放之後，我們當然沒有任何藉口來懷疑社會正義的高度重要性和迫切性。我們不收回我們在這方面說過的話。但是有一件事應該在此研

究一下，這可直接答覆一個真正本質的問題：能如此簡單地保留後者拋掉前者嗎？

讓我們列出對這一問題的新舊陳述，大致如下：68

過去，是在重大的宇宙和精神的恐懼下提出這個問題：我如何得到一個賜恩的上帝？

現在，是在同樣大的宇宙和存在的恐懼下提出這個問題：我的生活怎樣才能獲得意義？

在過去，這個上帝被看作是裁判者上帝，他為人赦罪，宣告人是正義的。

現在上帝被看成伙伴，他召喚人走向自由，承擔對世界和歷史的責任。

在過去，這是個人因信成義、和純粹個人意義上的“拯救我們靈魂”的問題。

現在，這是社會範圍的拯救和全面關懷其他人的問題。

在過去，人們從精神上關注來世的拯救和與上帝的和解。

現在人們完全徹底地關注社會狀況和各種組織結構的改革，甚至革命。

在過去，人必須對上帝確證自己的生活。

現在人必須對自己和同伴確證自己的生活。

從本書全文可以明顯見出，對這一問題的大部分新論述是
583 正確而重要的。不需重複。無疑路德不曾從他成義的概念中推演出有關——例如——農民困境的社會後果。在這一點上，恩斯特·布洛赫正確地比較並對照了托馬斯·閔采爾和路德。69 路德的兩個王國說大大地把問題簡單化了，直到近代都一直造成消極的影響，尤其是在反抗納粹問題上。天主教傳統無疑也是更多地從教會內部虔誠功績方面、而不是改組社會方面看待因信成義說的後果的。具有主教主持經濟的各教皇國大多被認為在社會方面是歐洲最落後的國家，在它們消亡之前，羅馬的那些人成功地反對了天主教社會教導。因此，從歷史上看，關

於教會轉向世界和社會有很多可說的，按照我們在緒論一章中指出的路線。⁷⁰

然而，在本書即將結束之際，還有一件更重要的事，它顯示，上文提及的對立主題沒有碰到要點。

最後不重要的是什麼？

現代生活中的要事是個人的成就。我們一定要問的是“他是幹什麼呢？”而不一定問“他是誰？”亦即，我們重視他的名銜、工作、成就、職位和社會地位。因為這一切很重要。

這種提出問題的方法表面上看並不明顯。這是典型的“西方式”的問題，雖然現在也見於東方集團的社會主義國家（第二世界）和發展中國家（第三世界）。但是它起源於第一世界，即西歐和北美，因為現代工業社會是首先在那裡形成的。只有在西歐和北美，長時期以來才存在著由合格專家們理性地推進的科學。只有在那裡，公司才具有以謀取工資能力為依據的自由勞動的合理組織形式。只有在那裡，才存在一個名副其實的中產階級、一種經濟合理化的特殊形式，最後，存在一種具有新的經濟頭腦的作為整體的社會。然而，為什麼僅僅是在那裡呢？

馬克斯·韋伯在我們已經提及的他的經典性著作《新教倫理與資本主義精神》（1905）中，更為詳盡地研究了這一過程。西方的理性化作法肯定地是得到了特殊的經濟條件的促進的（馬克思已正確地闡述）。但是，另一方面，西方的經濟理性化，作為一個整體，僅僅是作為根植於一種特別的宗教倫理生活方式的、新的實踐—理性經濟思維的結果得以實現的（韋伯正確地持此觀點）。決定性地形成這種新的生活觀和經濟觀的因素

584 是一定的信仰和義務觀念。其程度有多高呢？令人驚異的是，其根源應該在現在看來似無關係的宗教改革時期諸問題中去尋找。加爾文教關於雙重先定（某些人走向永恆幸福，另外一些

人受到懲罰) 嚴密教義未及預料的後果是：受到加爾文影響的諸教會強調“奉獻”、強調日常生活中的勞作、強調每個人的使命義務是實現對鄰人的愛和在這一切事物中取得成績：這一切都被理解為積極被選走向永恆幸福的可見表徵。因此，不倦地工作、在職業上取得成就和經濟進步的精神不是來源於理性的，而是宗教的動機。在重要的歷史教會和教派中，高度的虔敬和資本主義實業的聰明才智極為有效地結合起來；他們是英格蘭、蘇格蘭和美國的清教徒、法國的兩格諾黨人、改革後各教會成員和德國的虔敬派。

隨著更深入的世俗化對生活各個領域的統轄和現代經濟制度佔上風，孜孜不倦的精神、嚴格的紀律和高尚的責任感也就更加成為“工業社會”中已經成熟的世俗的人的美德。全面的“能力”變成了美德，“利潤”變成了思維的方式，“成就”變成了目標，“成績”變成了法律，這是這種以效率為指針的現代社會的特點；在這種社會裡，人是各盡其責的（主要部分在其職業，還有各種不同的次要部分）。⁷¹

因此，在一個蓬勃發展的世界和社會中，人要努力通過自己的成就來實現自身，而不是像在以往那種靜態社會中——雖然人在一切時代都必定關注其自身的實現。⁷²現在，人的價值僅僅以其成就而定。對於任何一個人的最低評價就是一事無成。工作、發跡、掙錢——還有比這一切更重要的嗎？工業化、生產、擴展、規模或大或小的消費、成長、進步、完善、每個方面生活水平的提高：這不就是生活的意義嗎？不以成就為依據，那還怎麼評價一個人的存在？在價值尺度中，經濟價值地位最高；職業和能力確定社會地位。工業國家以繁榮和成就為指針，可以逃避貧困的壓力而確立福利社會。

然而，事實上，這種以效率為憑據的、成功的思維方式，最終變成了對人的人性的嚴重威脅。人不僅看不見更高的價值和生活的全面的意義，而且還會迷失在這種制度的眾多無名的

機制、技術、強力和組織之中。因為進步和完善的程度越高，人就被越加牢固地包容在複雜的經濟—社會進程中去。紀律不斷加強，終將變成人的桎梏。不斷增長的參預和努力，使人不可能再具有自我意識。不斷增長的責任感使人全然沉湎在自己的工作任務之中。社會本身創造的規範之網變得日益細密，無情地把人包圍和控制起來，不僅在人的職業和工作方面，而且也包括了他的閒暇、娛樂、度假、旅遊。每個城市的交通設施都有數不勝數的禁令、規章、紅綠燈、標記，這是我們原來都不需要，而現在，如果我們要活下去，我們就必須嚴格遵守的：這就是現在日常生活的圖景，現代生活組織縝密、管理充分、十分官僚化，而且很快地實行從早到晚的電腦化。這滲入人類生活一切方面的、達到無與倫比程度的新的世俗法律系統，是任何個體司法學家無法全然把握的；與其比較，舊約法律體系和當時法律家的解釋技巧看來是無足輕重的。

但是，人越是要滿足這一法律體系的要求，就要更多地失去自己的自發性、主動性、自治能力，給自己、給他人留下的天地也就越小。人常常痛感自己是爲了這些法律（行動和使用的條款、規章、指南）而生存，而不是法律爲人而制訂。他越是在這期望、規章、規範和控制手段中迷失，就越要步步遵守，以求保全自身。全部生活，在持續不斷的控制下，都變成了一種“成就競賽”，要求付出可怕的代價，很快令人疲憊不堪：從職業生活到性生活，都不能減少，而且，如果可能，在追求成就方面，還要增加。從根本上說，這是一種致命的、封閉的體系，成就驅趕著人陷入一種永恆的依附狀態，只有憑藉更新的成就，人才可以擺脫這種狀態；這是嚴重的自由喪失。

因而，人以現代方式感受到了保羅所說的法律的詛咒。現代生活迫使人保持自己的成就、繼續謀取進步，取得成功。人必須持續地爲自己的生存辯護，不像以往那樣面對上帝的法庭，而是要面對他所在環境的法庭、面對社會、面對他自己。在這

種以效率為指針的社會中，他只能憑成就來為自己辯護；依據成就，他才能站穩腳跟，保全自己的社會地位，贏得他所需要的尊敬。只有通過提供自己成就的證據，他才能出人頭地。

這種獲取成就的巨大的壓力——甚至狂熱、環境指派給人的角色、來自四面八方幾乎要壓倒人的競爭，會使人僅僅屈服於外在的指引，完全沉溺在他自己的角色之中：要充當經理、實業家、科學家、官員、技師、工匠、業務人員，而惟獨不再是人：現在不是存在著這樣的十分顯而易見的危險嗎？這就是 E. H. 埃里克森所說的“身分擴散”為各種角色，造成身分的危機，甚至喪失：人不再他是自己，被從本身異化。但是，人必須依靠自己全部的力量、針對著他人、甚至損害著他人來肯定自己。從本質上看，人只是為了自己而活著，並且竭力利用其他一切人為自己的目的服務。

問題就在於：這樣，人能夠變得幸福嗎？其他人能夠甘願被他這樣地利用和使役嗎？在成就法則的控制下，人還能夠實現別人向他經常不斷地提出的種種要求嗎？還有，更具體的是，雖然他成就斐然，他的確能夠為自己的生存辯解嗎？這樣，他難道不是僅僅為自己所扮演的一種或幾種角色——而不是為自己的存在辯解嗎？因而，他在自己的行動中還能體現出他的本來面貌嗎？一個人的確可能成為一名出類拔萃的經理、科學家、官員或技術高超的工匠，因扮演角色優異而備受推崇，然而，作為一個人則徹底失敗。他終日為自己奔忙，卻永遠不能認識自己。他甚至沒有注意到自己在自己的成就中喪失；他必須重新找到他自己，而且，如果他不重新開始考慮他自己，他是不會找到他自己的。雖然成就斐然，雖然活動頻繁，但是人無論如何也不是在獲取存在、身分、自由、個性品格；他不是在乎爭取對其自身的肯定，或者發現自身存在的意義。如果一個人只想肯定自己，為自己辯護，他就不能把握生活。我們不禁想起這句話：凡要救自己生命的，必喪掉生命。⁷³但是，除了依據

自己的成就來肯定自己、爲自己辯護，他還有其他的選擇嗎？

也還有另外一條路。不要無所事事。從原則上看，不要迴避成就。不要驟然拒絕扮演自己的社會角色，更不要放棄自己的職業。然而，應該知道，一個完人是不可沉湎於自己的職業和自己的工作的，成就雖然有大有小，雖然重要，但是沒有決定性意義。一言以蔽之：**歸根結底，成就是不可靠的。**

最後重要的什麼

面對業已存在、在西方和東方以各種方式穩固建立的以效率爲指針的社會，我們怎麼能夠說出如此怪異、背離現代全部精神的話呢？但是，我們所說的話歸根結底也許並不顯得特別怪異。從這個耶穌·基督方面來看，事實上的確可以申明，說到底，重要的不是人的功績。從這個耶穌·基督來看，甚至可以採納一種不同的基本態度，獲取一種不同的意識，找到另一種生活方式，以求察覺只從成績上進行思考這種方式的局限性，以避免好大喜功的狂熱，以打破功成名就的壓力，以變得真正自由。因而，必須熱情而現實地審查成績法律涉及的非人性化

587 傾向，這完全是爲了人，爲了那些現在不能躲避以效率爲指針的社會，而必須在這裡生活和工作、必須在此尋得安全感、卻依然渴求某種在品質方面不同的自由的人們。

我們都還記得，⁷⁴耶穌沒有否認這樣的成績，無論是法律的、禮儀的、還是倫理的。但是他堅決反對把成績本身當作衡量人的準繩。有一個法利賽人很爲自己的成績自豪，認爲這些成績使他在上帝和人的眼裡與眾不同、高人一等，因此他在全部生存、地位和聲譽方面可以得到完全的確認：關於他，耶穌說了什麼話呢？耶穌說他回家時並未成義。又有一個人一向無所作爲，拿不出什麼成果，或最多能拿出在倫理上不太好的成果，但是面對上帝他沒有要求因信成義的要求，在上帝面前承認自己的全部失敗，把全部希望寄託於上帝的寬恕：關於他，

耶穌說了什麼話呢？耶穌說他回家成了義人。

這樣，另外一種情況也照然若揭。不僅僅人的積極、優異、佳善成績，歸根結柢，是不重要的。同一信息令人慰藉的方面是也存在著人的消極的、惡和醜的“成績”（在這方面，即使不一定是罪惡的收稅官，我們每個人不是也都“有所作為”嗎？）；可喜的是，歸根結柢，這些“成績”也同樣無關緊要。說到底，人儘管有不可避免的作為和疏忽，但重要的是另外一件事，即：無論是有善或惡，人在任何情況下都不能放棄絕對的信賴。因此，雖然他有又大又好的作為，但他知道，他的一切都是從外界接受而來的，他沒有理由自高自大、吹噓，或者炫耀。從他生命最初到最後的一刻，他都是接受者，都依靠他人，他每天都重新接受生命；為他的所有、他的存在，他要感激他人。但是，與此同時，重要的是，人甚至在非常恥辱的失敗中，也應該知道自己沒有藉口灰心、絕望。他還應該知道，即使、尤其在自己全部的罪中，他也是永遠受到他的支持的：那就是被正確理解、嚴肅對待的寬恕的上帝。人怎樣才能得到這一信心呢？那被釘在十字架上的耶穌是絕對被動的、未得作出成績，但是上帝最終面對著虔敬功績保衛者們給予了他確認，他現在是、將來還是一個活生生的象徵，即：決定不取決於人及其作為，而是——為了人在善與惡之中的幸福——取決於寬恕的上帝，上帝期望受苦難的人不可動搖的信賴。

我們都能想到，⁷⁵從耶穌方面看，保羅把人在上帝和人面前不能憑他的成績稱義這一點當作他福音中心點來宣講，是不足為奇的。保羅並沒有否定成績。他能夠炫耀他取得成績比其他使徒多，他也期待他的基督徒們有所作為，當作聖神的果實，有愛的表現：信仰藉著愛有所行動。⁷⁶但是，成績沒有決定性意義。具有決定性意義的是信仰，是對上帝的絕對的、不可動搖的信賴，而不計一個人本身的過失和缺點，也不計他積極的成就、優點、價值和希求。人應該在一切事情上全部信賴上帝，

接受上帝想要賦予他的一切。

只有不理解保羅因信成義的福音、想要自己適應於以效率為指針的社會的神學家才談論注重“行為”因素、注重雅各書信及其“成義是因行為”⁷⁷的學說。就好像保羅對“行為”因素的理解不遠遠超過那個希臘化猶太人基督徒（雅各書作者一譯者注），我們不知道這個猶太基督徒是誰，但他在一世紀末善意地利用雅各、即主的兄弟的名字，用他最大限度的知識和能力保衛正統實踐不受惰性正統的侵蝕。和他相比——在這裡不得不比較——保羅對正統實踐的保衛不僅做得更好，他還更為全面地理解和充實了做人和做基督徒方面最具決定性意義的道理。

顯然，在這裡我們並不是要大肆攻擊成績、善行、工作、專業成就，似乎我們不期待基督徒好好利用他們的“才能”。基督因信成義的福音不是要維護無所作爲。佳善行爲是重要的。但是，基督徒存在的基礎和面對上帝的準繩不可能是求助於任何種類的成就，不可能是人的自我肯定和自我確證。這只能是憑藉受信仰啓發的信賴，透過基督，對上帝的絕對依附。這裡所宣講的是一個不同凡響的鼓舞人心的信息；雖然有各種不可避免的失敗、錯誤和絕望情結，但這一信息給人的生活提供了一種堅實的基礎，同時，也能使人的生活擺脫追逐功名的世俗性壓力，提供一種能夠甚至在最惡劣情況下支撐人生的自由。

我們在一部分中強調過信賴對人的生活的重要意義，人怎樣才能夠特別地、只憑藉“基本信賴”⁷⁸來接受現實和人自己生存的特徵、價值和意義。但是，現在某種更為基本的情況已經明確：如果人想要自我實現，如果作為一個人他想要獲得自由、身分、意義、幸福，他只有絕對信賴那能夠給予他這一切的上帝才能達到目的。看來，人的基本信賴最好是“昇華”為受到信仰啓發的對上帝的信賴，正如耶穌·基督所做的那樣。這是以耶穌為依據的對上帝的信賴，雖然不能展示，但如經努

力而達到的話，其本身就能證實其意義和解放的力量。

這種自由在哪裡可以看到呢？不在某種幻想的全然自治、完全的獨立、絕對脫離一切義務狀態之中。因為每個人都有他的上帝或者眾神，接受他或他們的權威，受他或他們指引，為他或他們奉獻一切。因而，真正的自由是指人脫離對虛假眾神的依賴和義務，因為這些神無情地驅使人去追逐名利：金錢或職位、特權或權力，或者他眼裡的最高價值。

如果人只忠實於不可與任何有限實體認同的唯一真正的上帝，那麼，對於一切有限的價值、財富、權力，他都是自由的。他也就會察覺到自己成就與失敗的相對性，他也就不再屈服於必須作出成績的無情法則。這不是說他不要成就，而是說他解除了必須作出成績的限制和狂熱。他不再熱中於自己的一個或幾個角色。他可以實現他真實的人格。

因而，凡是不為自己活著的人都會真正地認識自己，都會變成真正的人，都會獲得意義、身分、自由。我們不由得想到這一句話：凡是“為我”——為耶穌福音和他的位格——喪掉生命的，必得著生命。79人只能把意義、自由、身分、對自己存在的確認當作賜贈來接受。沒有一種先在的觀念，就沒有行動。沒有使行動成為可能的恩寵，就沒有成就。沒有對於唯一上帝的真正謙恭，我們就不能夠真正地比許多偽神優越。只有這一真正的上帝賦予人的偉大的最高自由為人打開新的自由天地和新的自由機遇，以面對塵世間許多可能奴役他的事物。

人之成義，不僅是憑他的成就和角色，而在於他全部的生存，在他的做人，這與他的成就無關。他知道他的生活有某種意義：不僅在成功中，而且在失敗中，不僅在光輝的成果方面，也在有缺陷的成果方面；不僅在被宏揚的成就方面，也在衰落的成就方面。因此，即使出自某種原因他不被環境和社會接受，他的生活也是有意義的：即使他受到對手摧殘、友人離棄，即使他支持了錯誤的一方，因而追悔莫及；即使他的成就黯然失

色、被他人取代；即使他對別人再也沒有用處。甚至破產的實業家、全然孤獨的離婚男人、甚至被推翻、被忘卻的政治家、失業的中年人、老年的妓女或者看守所中冷酷的罪犯，所有這些人，即使得不到任何人的承認，也依然得到他的承認：他是不顧情面的，他的審判依從他善的標準。

那麼，人生中終極重要的是什麼呢？那無非是一個人，無論健康或患病，有能力工作或沒有能力工作，成就輝煌或者輕微，習慣於成功或成功失之交臂，有罪或清白，都堅定不移、不可動搖地、不是在最後，而是一生貫徹始終地抓緊那個信賴，即在新約中常用信仰二字所說的信賴。如果他的“讚美您上帝”是指向唯一真正的上帝，而不是許多偽神，那麼，他就可以在一切場合下把這聖歌的末尾當作對自己的應許：“主啊，我希望於祢；我將永不受辱。”⁸⁰

4.提示

在每種場合，在每個地方，在一切時候，無論在個人方面或社會方面，基督徒的自由都應不斷予以重溫。如果我們依據耶穌·基督的深刻印象、可聽性和可實現性把他當作基本楷模，我們就能夠找到數不盡的機會來實踐基督的綱領。有許多實際成果已經變得明顯，不僅在第一和第二、而且在第三世界也是如此。在本書這最後一章中我們不打算系統地制訂基督徒行動綱領。我們只想以現代人和社會某些基本問題為例說明，對耶穌·基督的跟從能夠和已經改變了什麼，只要這跟從是嚴肅認真的。在這方面，基督徒自由的所指，不僅在前一章、而且在全書中都已述明。在這裡我們要指出，基督徒自由如何揭示了一種新的道路，不僅在特殊場合，而且尤其是在日常生活許多矛盾場合之中——包括個人和社會的場合；我們要確立不同的標準、價值的尺度和意義的聯繫，以耶穌·基督為標準。這裡有幾項供思考，以激發思想與行動的簡短提示。

法律制度中的自由

耶穌期待他的門徒自願地放棄權利，而且不要補償。⁸¹今天，如果有個人或團體想要把這個耶穌·基督當作行為的指南，那麼，在原則上是不要他或他們放棄權利的。但是，在十分具體的情況中，爲了他人而放棄自己權利的可能性就會作爲一種機遇而出現。

我們可以舉和平和戰爭問題爲例。幾十年來，已經證明在世界某些地區確立和平十分困難，如近東、遠東，還有歐洲。爲什麼沒有和平呢？一般都說，“對方”不要和平。然而，問題要深刻得多。雙方都強調自己的要求和權利，對同一塊領土、一些國家和經濟利益的權利。雙方還能夠爲自己的要求和權利辯護，從歷史、經濟、文化、政治等諸方面。雙方政府都有憲法規定的義務，要堅持和保衛國家的權利。過去還常說，政府甚至有權擴大這些權利。

權力集團和政治陣營過去和現在都以政治外交的假想敵人爲基礎，以確證它們自己的立場。敵對的形象是從心理學方面塑造的，原因是個人對外國一切事物的恐懼，和他對一切不同、異類、不習慣事物的偏見。敵對的形象對於整體社會的對內政策還能發揮一種認同和穩定的功能。這種敵對形象和對其他國家與民族的偏見因爲頗受歡迎所以容易接受。正因爲二者皆根植於人的最深心理層次，所以極難糾正。因而，權力集團的政治形勢的特徵是一種狐疑和集體猜忌的氣氛：這是不信任造成的惡性循環，使一切和平意向及和解意圖從一開始就受到懷疑，因爲這一切都可能被認爲是軟弱，或者對方的詭計。

從全球看，後果是相當嚴重的：這就是軍備競賽；對於軍備競賽而言，一切談判和就限制和控制軍備已經簽署的條約均歸無效。這就是國際危機中暴力與反暴力的螺旋上升，在這方面，每一方都想要在政治權力上、經濟上、軍事策略上勝過對

方。這樣，在世界各地就沒有真正的和平，因為誰也不明白爲什麼是自己、而非對方才應該放棄合法權利和權力。誰也看不出自己爲什麼不應該甚至是殘酷地使自己的觀點佔上風，如果有力量的話。誰也看不出爲什麼自己不應該採用對自己風險最小的馬基雅維里式的對外政策。但是，基督徒能夠作什麼呢？我們提出幾點簡明見解：

基督信息沒有就下類問題提出詳細的建議，例如：德國東部世界、以色列和阿拉伯國家之間邊界或國際捕魚水域界線應該如何劃定；亞洲、非洲或拉丁美洲的某些衝突、尤其是東西方衝突，應該如何解決。對於裁軍會議及和平對話，沒有提出詳盡的意見。福音既不是一種政治理論，也不是外交方法。

但是，基督福音說出了重要的話，這是政治家們不能輕易要求人民說出的話，但這是天主教、新教和東正教主教們、全世界基督教會領袖們、神學家們、牧師們和俗人能夠說得很好、而且當然應該說出的話：放棄權利而不要回報不一定是恥辱；基督徒至少不應該蔑視準備作出讓步的政治家。事實上，在十分特殊的場合——這不是一項新法律——放棄權利而不求酬報的作法可以構成基督徒的偉大的自由：他要和強迫他走一哩路的人走二哩。

生活在這種自由中的基督徒對下列的人都持批判態度，無論這些人站在哪一面：這些人往往只在言詞上申明他們的和平意圖，爲了宣傳的目的而應許友誼與和解，但是在政治實踐上卻不準備爲了和平而偶爾地放棄陳腐的法律規定、向對方邁出第一步、公開地努力謀求同其他國家的友誼（即使這樣作不受歡迎）。

認定這種偉大自由爲自己生活標準和決定性因素的基督徒，

在其或大或小的影響範圍之內，對於那些不想理解爲什麼在某些情況下爲了他人和爲了和平而以放棄權利和利益爲上策的人，也是一種挑戰。有些人認爲，使用權力和暴力，爲所欲爲、剝削他人而對自己又沒有風險，是最有利、最精明，而且，甚至如常人所說，是最合理的政策；對於這種人來說，基督徒也是一個挑戰。

基督信息堅決反對以下這種統治邏輯：爲了法制、營利和暴力而與人性討價還價。這一信息提示人們在放棄中看到某種積極、確實富於人性的因素：這是對自己的自由和他人自由的保證。

在這一點上任何人懷疑基督信息具有天真、不現實的中立主義或者只具有某種純粹個體性和私下的號召力，他就沒有理解基督的這一挑戰特別對於改變整個社會的結構、改變整個民族的方法、態度和偏見是何等偉大的爆發性力量。然而，只有在任何一個政黨中以這一要求爲指南的成員日益增多時，只以這一要求爲指南的政治家日益增多時，他們在演說、談判、公共場合和公共綱領中不反覆引用那歸根結柢是他們政策制訂的標準的人之姓名，只有那時，上述目的才能達到。

這一切又有什麼收益呢？表面上看，一無所獲。或者，說得更好一些，“只有”和平。還有，從長遠看，可能贏得他人人心。這並不是說基督信息爲一切問題提供了簡單的解決辦法。這一信息，尤其是登山寶訓，不是旨在消除法制。不是要把法律變得可有可無。但是，它要把法律徹底地相對化。爲什麼呢？因爲要讓法律爲人服務，而不是人爲法律服務。

無論在什麼地方，只要個人或整個群體妄認法律是爲人存在、而非人爲法律生存，他們就必定助長和確立社會和個人範
593 圍內無情的法制觀點，把最高法律脫化爲最高謬誤——這在國家史和教會史、修會、家庭和人類個人史中都已得到證實。非人道主義在人、群體和國家中就是這樣不斷反覆傳播的。

但是，無論在什麼地方，只要個人或整個群體牢記，在任何情況下法律都是為人而存在的，他們就能夠促進現在十分重要的法制的人道化，在特殊情況下，在現存法制系統中實現滿足，寬恕及和解。因而在法律範圍本身之內，也在人、群體和國家之間傳播人道原則。他們可以把這一應許用於自身：放棄強力的人將獲得大地為財產。⁸²

權力鬥爭中的自由

耶穌呼籲他的門徒們自願地為他人的利益使用強力。⁸³把耶穌·基督當作自己典範的個人或群體在今天沒有被要求做不可能的事：全部放棄使用強力。但是，在特殊情況下，他們明白他們是如何被呼籲為了他人去使用強力。

例如，我們都能想到經濟力量的問題。因為這些問題在這裡類似於已經討論過的涉及戰爭與和平的問題，我們可以不必贅言，只論絕對重要者。事實是盡人皆知的。似乎沒有辦法遏制物價上漲和通貨膨脹。物價持續上漲，嚴重影響著社會最貧困成員的生活。僱員指責工會，工會指責僱員，雙方一致指責政府。是惡性循環嗎？怎麼辦呢？我們提出幾點簡明見解：

基督信息對下列問題沒有提出詳盡的建議：應該如何專門地對待問題，怎樣解開這魔方塊之謎，如何同時達到充分就業、經濟增長、價格的穩定和有利的貿易平衡。供給和需求、國內市場和國際市場看來都要遵守鋼鐵般的經濟規律。人人都要進入奪取強力的無情鬥爭，竭力為自己的利益充分利用這些規律。

基督信息所說的話一般不見於左派或右派的經濟學著作，但是對我們現在討論的問題是極其重要的，亦即：在全部不可避免的利益衝突中，如果企業家或貿易同盟不能時時充分利用對於對方的強力優勢，那麼，這對他們絕非

594 恥辱。如果廠家沒有把生產成本的增加轉嫁給消費者，以期保持利潤穩定或在可能條件下增加利潤，那麼，這不是恥辱。如果工會領袖能夠按工會會員期待的那樣堅持、但偶爾沒有堅持增加工資，那也不是恥辱。總之，討論雖然艱難，但是，如果在社會上有強力的人並不永遠為一己利益而使用這些強力，而在某些情況下準備完全自由地——這也不是普遍規律——為了他人利益使用這些強力，亦即：在個別場合下有一次“放棄”強力、利潤、影響，不僅拿出內衣，而且還拿出外衣，那麼，這不是恥辱。

這一切有什麼意義呢？不為某種合夥關係的意識型態提供掩護。也不是因為必須為了我們自身從中謀取利益。正是為了他人的利益，所以不能為了權力鬥爭而犧牲人（往往甚至是國家），權力應用於人們的利益。權力是不能簡單地取消的，像某些人要求的那樣。那是一種幻想。但是，從基督教意識來看，為了人的利益，權力可以徹底地相對化。權力可以用於服務，而不是統治。

這樣，在個別情況中就可以取得成績；這樣的情況對於屬於資本主義社會或者社會主義社會的人們看起來雖然要求過高，但是對於人類整體生活——個人和國家、不同語言集團、不同階級、甚至教會的生活都極為重要：要能夠無限地寬恕，而不是清算罪債；要能夠無條件地作出讓步，而不是堅持不同立場；實行更好的愛的正義，而不是不斷地訴訟；要超越一切論爭的和平，而不是殘酷的權力鬥爭。這種信息不會變成空洞應許的鴉片煙。它比其他許多綱領都要求更多的對今日世界的投身。在統治者威脅摧毀被統治者、機構要全面控制人、命令要排除自由、強權要超越法律的地方，它都爭取變革。

無論在什麼地方，只要個人或整個群體忘記權力不是為統治、而是為服務存在這一點，他們就要助長個人和社會範圍內

的權力思維和權力政治，助長現在不可避免的基督鬥爭中的對人的非人化。

但是，無論在什麼地方，只要個人或整個群體牢記權力是為服務、而不是為統治服務，他們就對人的全面競爭性鬥爭的人性化有所貢獻，甚至使得在這一鬥爭中互相尊重、對人的尊重、和解和寬容成為可能。因而他們能夠相信這一應許：憐恤的人必蒙憐恤。⁸⁴

595 擺脫消費壓力的自由

耶穌請他的門徒實踐擺脫財富（消費）的內在自由。⁸⁵凡是想要讓耶穌·基督最終地指導自己行為的人，在原則上都不是被迫地放棄財產和消費。但是，在十分具體的場合下，他將有機會為了自己和他人的自由而放棄財富和消費。

例如，我們可以想到經濟增長問題。雖然取得了長足的進步，但是我們以效率為指針的消費社會日益陷入重重矛盾。這種的口號以一種得到各方讚揚的經濟理論為依據：增加生產，以提高消費，使生產不致萎縮，反而擴大。這樣，需求水平一直保持高於供給水平；通過廣告、消費模式和帶頭的消費者。需要持續增長。舊需要一滿足，新的需要即刻產生。奢侈品被類定為不可少的消費品，以便為新的奢侈品開路。我們生活水準的目標隨著供應狀況的改善而不斷提高。現在，人們都強烈地期待著繁榮和令人萬事如意的生活。然而，令人詫異的結果卻是，隨著純收入的不斷提高，一般公民反而覺得自己幾乎沒有什麼東西完全由自己支配，自己確實生活在最低限度的生存狀況之中。

與此同時，工業化福利社會和經濟學家們在很大程度上也是以這樣的假設為出發點的，即：日益增長的繁榮創造日益增長的幸福，消費規模是如意生活的重要證明。商品消費變成了向自己和向社會展示自己地位的手段，因而按照群眾心理、威

望和競爭的規律，各種期望蜂擁而來。我們所消費的商品就是我們的身分。達到的水準越高，身分也越高。如果我們停留在一般人標準化水平之下，我們就微不足道。總之，如果想實現一種更好的未來，那麼生產和消費就必須持續增長，一切都必須變得更大、更快、更多。這是經濟增長的嚴格規律。

另一方面，現在有越來越多的人承認，這條規律背後的許多假設在工業化國家已經大都過時。我們首要和最重大的憂慮已經不再是征服貧困和克服商品短缺，因為在高度工業化國家中真正的人的生活的這些先決條件已經全然具備。因此，對於許多人來說，僅止對麵包的需求、對財富和消費的需求已經沒有說服力。一方面，消滅貧窮的努力現在已讓位給無限增長的需求（消費者方面）和對需求的持續刺激（生產者方面）二者的螺旋上升。另一方面，我們社會中的某些集團已日益清晰地顯示，除了迄今存在的首要經濟需求之外，還存在著國家經濟所提供的商品不再能滿足人的次要的和第三重要的需求。即使有產階級也不再僅僅因為物質的繁盛而感到更為幸福。而且，尤其在已經養成消費習慣的青年人中間，蔓延著無聊和深深迷失方向的感觸，以及對片面追求不斷膨脹消費的不安情緒。

但是，失控經濟增長的規律造成了富國和窮國之間不斷擴大的差距，加劇了世界上窮人嫉妒、憤怒、刻骨仇恨的感受，還有絕望和束手無策的感受。而且，正如本書開篇所簡述的，這一規律到最後是不利於富人本身的。我們日益嚴重地受害於城市明顯的無限擴展、混亂的交通、四面八方的噪音、江河湖海的污染、骯髒的空氣；我們為處理堆積如山的油脂和肉類而發愁；我們自己的繁榮造成的廢料壓垮了我們。世界上的原料，由於受到殘酷的、越來越廣的剝削，已日益短缺；更大規模擴張的世界經濟問題已無比嚴重。然而，怎麼辦呢？讓我們再概括說一下吧：

基督信息對下列問題沒有提出技術的解決方法：環境保護、原料分配、城鄉設置、噪音消除、廢料處理；還有結構組織的改良。在新約中，我們也找不到關於如何消除富人與窮人、工業化國家與發展中國家之間差距的教導。基督信息更沒有提供解決這些巨大問題的模式或設施；要解決這些問題，必須改變政策，例如，把國家和國際經濟凍結到零度增長，卻又不造成各工業部門的衰退，不造成失業，不給整個居民群的社會安全和發展中國家造成混亂的後果。

597 但是，基督信息可以指明的，在經濟理論或現代以效率為指針的消費社會價值觀實踐尺度中好像是見不著的，但它也許可以發揮作用：以自由消費取代強制消費。無論如何，不把自己的幸福僅僅建立在消費與繁榮基礎這一點是有某種意義的。但是，從耶穌·基督方面看，下列作法也有意義：不時時刻刻追求、不時時刻刻想方設法購置一切；不受威望和競爭規律的控制；不崇拜富有；甚至讓兒童也要實施放棄消費的自由。這是作為從內心擺脫財產的所謂的“精神貧困”；這是基本的態度：檢樸謙遜中的滿足和泰然處世中的信心。這一切都和蠅營狗苟、膽大妄為的傲慢、及在物質上的富人和窮人都能見到的那種患得患失針鋒相對。

此中要領是什麼呢？既不是禁欲主義，也不是強求自我犧牲。不是一項新的緊急法。而是讓正常、高興的消費者保持自由，變得自由。讓他不要沉溺於塵世間的“好東西”，無論是金錢還是汽車，酒類還是香煙，化妝品還是性生活。讓他不要熱中於福利社會的種種嗜好。換句話說，讓人在世界及其全部物品當中（他必須使用、也可以使用這些物品）歸根結柢要保持人性。因而，在這裡，也不是涉及財富、增長、消費本身的

問題。當然，人存在不是爲了財產、增長、消費。一切都是爲人而存在。

無論在什麼地方，個人或整個群體忽視這世界一切優異物品都是爲人而存在，而不是人爲這些物品存在這一事實，都不是在崇拜唯一真正的上帝，而是崇拜許多虛假的神：橫財、權力、性、工作、威望；他們讓人屈服於這些冷酷的上帝。他們強化了我們經濟程序今天已捲入其中的那種人爲的破壞性動力。他們強化了今天爲開發經濟而損害未來這種毫無遠見的作法。他們強化了不人道的自私自利行徑：靠這種自私自利作法，世界經濟力量給予一半人類的太多，而給予另一半的又太少。即使他們意識不到，他們也是在福利和消費社會中散布非人道作法。

但是，無論在什麼地方，只要個人或整個群體堅持這世界上的優異物品無論如何是爲了人而存在，他們就是在爲現在不可避免的福利社會和消費社會的人道化做出貢獻。他們正在創造必不可少、但不局限於某一階級的新的社會中堅，這一階層人士正在學習以這一社會中的新價值尺度生活，而從長遠觀點看則能夠開創一個重新確立方向的過程。甚至在這個新時代，他們也爲自己和他人實現獨立性、崇高的檢樸、一種最終的、沒有憂患的優越感、真正的自由。虛心的人必得上帝之國⁸⁶這一應許也適用於他們。

598 服務的自由

耶穌要求他的門徒們志願服務，而不計位次。⁸⁷無論在什麼地方，只要一個個人或群體遵循耶穌·基督之道，事實上就不能要求他們作不可能的事：消滅社會上領導與從屬的關係。然而，這裡提出了一個共同生活的新機遇：所有的人彼此服務。

我們能夠想到教育問題。今天，教育綱領、教育方法、教育目的和教育人員被捲入了一場影響深遠的危機。教育管理機

構和負責社會化的機構（家庭、學校、大學、還有各種機構和企業），教育人員（父親、母親、教師、教育家、大學教師）都發現自己受到來自右派和左派的嚴厲批評和急躁的指責：有些人認為他們太保守，另一些人認為他們太進步；有些人認為他們太政治化，另一些人認為太脫離政治；有些人認為他們極權主義傾向太嚴重，另一些人認為他們反對極權主義傾向太嚴。到處瀰漫著焦躁和茫然情緒。我們只能夠概略論述一下這一危機的原因和條件、症狀和後果。

在家庭中：社會變化速度的加速使得父母不僅年歲日增，而且往往很快地失去對實際情況的接觸。教育孩子的標準已經不固定。結果就是缺少悟性和知識。深刻的不安全感往往導致堅持錯誤的事，引起兒童和家庭權威上的災難性衝突。

在學校和大學中：要求與現實之間、不現實的理論和高於實際的期望與急需之間的矛盾、教師與中小學生、教授與大學生之間的衝突，都把學校和大學變成了全部有關的社會集團之間教育與政治爭論的對象，變成了越來越新的教育、教導設想和教學計劃實驗的場地。在一場制訂計劃的歡愉之後，現在是怠於計劃的威脅；在過分的組織之後，是毫無組織；在未來機會均等的樂觀主義之後，由於對學習日益增多的限制，是對未來缺乏信心；在祛除了教育危機和耗盡最後一批教育儲備之後，現在面臨的是教育過剩和“學界無產階級”。

那麼，青年人本身又如何呢？因為處在教育現狀衝突和矛盾的中心，他們的反應是不斷嚴重化的冷淡、漠不關心和困倦，往往完全崩潰下來。社會鄭重認為他們是消費者，他們在自我意識中也被姑息成消費者，而在家裡和學校中往往令人覺得不能自立，依賴他人。因為受到成年人、上學和不斷提高離校年齡的影響而偏重考慮社會威望，他們必定會看到成就標準是如何模糊，他們所受的訓練脫離生活多麼遠，他們將來的就業機會多麼渺茫。

成年人又怎樣呢？昨天還絕對神聖和不可侵犯的教育美德，今天已明顯地變得陳腐，這就是成年人的權威、服從年長者、服從父母意志、順應現存秩序。但是，現在有些人不僅就教育的內容和方法、而且對其觀念本身也提出了疑問。那些教育等同的由他人決定、聽人擺佈和強制意志的人，現在來一個180度的迴轉，主張反權威的教育、絕對的自主、不受限制的自由：任意發展攻擊性、免除失敗、滿足本能要求、鼓勵衝突。各種關係全都顛倒：青年人不再服從成年人的意願，成年人的主張屈從於青年人的要求、主張和命令。

有一種嚴重的傾向正在出現。雙方的錯誤的權威概念，向他們作反應的恐懼和懷疑造成的氣氛是：壓力與反壓力、拒絕或自以為是、更強烈的破壞性傾向、粗暴和侵略。學校把責任推給家庭和社會，社會將其推給學校和家庭，家庭將其推給學校和社會。存在著這種惡性循環。應該怎麼辦呢？這裡再提出幾點簡要的提示：

基督的信息沒有就下列問題提出詳盡的說明：如何更好、更有效地建立教學和職業訓練制度，如何制訂課程表，訓練和教育大綱如何實施、教育問題應如何解決、機構如何管理、兒童該怎樣教育。

但是基督信息說出重要的道理，涉及教師對學生和學生對教師的態度和接近，也涉及甚至面對失望和失敗情況也要勤懇敬業的理由：從耶穌·基督位格來看，教育不應該是為了我的威望、聲譽和興趣，而是為了被託付給我的學生。因此，教育被理解為非壓制性的，為不計名位的互相服務。這就是說，學生不是為教師存在的，當然教師也不是為學生而存在；教師不可以利用學生，當然學生也不可以利用教師；教師不可以以權威主義精神把自己的意願強加於學生，但是學生也不可以以反權威主義精神把自己

600 的意願強加於教師。憑藉基督的精神不計名位的互相服務，對教師來說，就意味著無條件的信賴、善意、給予、愛的好意；這一切都是事先決定的，沒有強制性的理由可說。在這一切上，他要拒絕任何事物妨礙自己。

對於不計名位服務的要求也不意味著任何新的法制。在教師方面，服務不應被理解為是對權威主義作法的虔誠掩飾，或者成年人對兒童的軟弱。但是，兒童也不能把服務理解為把成年人服務意願當作軟弱象徵而加以利用的藉口。不計名位的服務事實是指學習和得到糾正的互相持有的坦誠和意願。

受到耶穌形象推動的不計名位的服務對一些教師的實用主義提出了疑問，這些教師總是僅僅對學生的願望、需要和要求作出反應，為這些學生所作的事不超過自己的職責範圍。這就使人懷疑學生們在超過事先規定範圍之外不可打攪的那種嚴厲而舒適的生活方式。這種服務方式也使某些人的被社會廣泛接受的道德觀受到懷疑；這些人想要強令學生遵守自己的道德觀念，還覺得自己甚至趕走不想接受這種作法的學生也很有道理。這種服務方式也使某些人表面上有道理的商业精神受到懷疑；這些人至少暗暗地把這樣一個條件附加在他們對學生的服務努力中，即：以後應得酬謝；如果他們的說教遭到驟然拒絕，他們還竟感到驚奇。

基督徒也把教育過程中的互相服務理解為對他人的信賴、善意、給予、至誠，早已定好，沒有強制性理由，但是當然要按照耶穌的位格予以確認。他們將不讓自己受妨礙；即使他人——即學生——不贊成他們的觀念、形象和希望；即使他們不能獲得所期待或需求的自滿自足；即使他們知道他們的給予多於所得；即使按照人類全部順理成章的估算，他們知道對某一特殊學生的至誠不會得到可見的結果，他們也將不讓自己受到干擾。任何一個致力於滿足作為自己教育座右銘的不計名位服

務的這一基督要求的人都知道這裡討論的是形式最徹底的基督對鄰人的愛。

以這一切為依據，便要出現人際關係在教育方面的新價值尺度，對教師和學生的新核對要點，意義的新維度。我們不能把自己豎立為絕對標準，必須拋開自己去考慮他人，以表明我們能夠和他人交流、能夠寬恕、能夠關懷他人、能夠自願地放棄權利和利益、能夠給予而不謀回報。

601 那麼，這種服務的要點是什麼呢？這不是來源於軟弱，而是來源於強烈信念的結果：這一信念的基礎不僅是對於保持同伴關係的必要性、對於師生之間合作關係的理解，而且還是欣然超越合作本質要求的大公無私精神。這樣，就可能創造出一種信賴和理解、真正協助確立方向和指導的氣氛，一種超越獨裁主義和反獨裁主義極端作法的非壓抑性教育。就有可能向青年人舉例說明生活的真正意義：如果我生活不僅是為了我自己，而且也是為了他人，如果一個比我們自己更偉大、更經久、更完美的實體——亦即奧秘地包容我們、我們稱之為上帝的那個實體支持、引導我的生活和他人的生活並予以命名，只有那時，我的生活才具有某種意義。

無論在什麼地方，只要個人或整個群體忘記教育不是為了控制人，而是為了不計名位的互相服務，他們就要因下一事實而受譴責：在社會的和個人的範圍內，強者和權勢者的權利、由他人決定和更高權力的法律佔了優勢，這樣，造成了非人道和尊嚴淪喪的先決條件。

但是，無論在什麼地方，只要個人或整個群體牢記，教育不是指控制人，而是指不計名位的互相服務：通過信賴、謙讓、協助、甚至善意和愛，首先是完全自發的交互作用和合作，他們就能夠為人際關係的人道化作出貢獻，因而即使在徬徨和迷失方向時刻也能實現一種有意義和充實的生活。對於凡是從這一意義上把教育看作是不計名位的服務的人，都已給予了這一

應許：不僅以自己的名義，還以耶穌的名義接待一個小孩子，就是接待耶穌本身。88

但是，這些提示可能已經足夠並激發出新的思考。如果我們想要把耶穌所行的事都一一寫出，那麼，「所寫的書，就是世界也容不下了」。89如果我們想要全部記錄下來因遵循耶穌而已做、正在做和——最重要的——能夠做的一切，那麼，這世界能夠容得下這些書嗎？

人的生存提昇為基督徒的生存

在本書開端，我們就直接提出了這一問題：為什麼要做基督徒呢？回答也是同樣直截了當的：為了成為真正的人。這是什麼意思呢？

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：在人之上和之下沒有一個基督徒層次。真正的基督徒不是一種分裂的人格。

602 因此，基督徒成分不是人的上層建築或底層建築。這是人性的提升，或者——說得更好些——轉化，同時要保存、消除和超越人性。所以，做基督徒意味著其他人道主義的轉化：這些人道主義被確認與其確認人的事實之程度相同；它們被否決的程度與其否決基督教現實和基督本身的程度相等；它們被超越的程度就是做基督徒能夠完全容納人性、甚至十分人性的負面因素的程度。

基督徒是人道主義者，不亞於一切人道主義者。但是他們能夠看到人性、真正的人、人道；他們看到了人和人的上帝；看到了人道特點、自由、正義、生活、愛、和平、意義；他們看到這一切，所依據的是耶穌，耶穌是他們的具體標準，是基督。他們認為，依據耶穌他們不能支持隨便肯定一切真、善、美和人性的人道主義。但是，他們所能夠支持的真正徹底的人道主義應該能夠統合和對待一切不真、不善、不愛、非人性的

東西：不僅有正面的一切，而且還有——在這裡我們可以辨別一種人道主義能夠提供什麼——一切負面的事物，甚至痛苦、罪、死亡、空虛。

甚至在今天的世界上，人如果瞻仰那被釘十字架的和活的基督，他不僅能行動，而且也能承受苦難，不僅能活著，也不懼怕死亡。即使在純理性破滅，即使在毫無意義的困苦和罪之中，他也能看到意義，因為他知道在這裡，在正面和負面的經驗中，他都得到上帝的支持。這樣，對耶穌·基督的信仰就帶來了與上帝和與本身的和平，但這一信仰也不忽視世界上的一切問題。它使人變成真正具有人性，因為對他人顯然真正人性的人對他人、對此時此地需要他的人，他的“鄰人”是完完全全開放坦誠的。

所以我們問過：為什麼要做基督徒呢？我們把回答簡化為扼要的公式，那麼這一回答一定會被理解的：

跟隨著耶穌·基督，
在今天的世界上，
人就能夠按照真正的人性
生活、行動、受苦和死去：
在幸福和不幸之中，在生與死之中，
他都得到上帝支持，也樂於助人。

5 致 謝

本書在許多方面是不同凡響的，在許多方面它也是各方面出類拔萃協助所得的成果。我曾為它連續不斷、日以繼夜地工作，某些章節的幾種手稿曾被六、七種打字稿接續。瑪格麗特·根特納博士負責準備出版定稿和最後檢查注釋的繁重工作。在圖賓根，協助她的人是魯絲·齊格里斯特，在我在瑞士住所，即在祖爾澤，在必要時，則有瑪麗絲·阿本羅特—克尼澤爾女士協助。克里斯塔·韓佩爾博士讀校樣，並修正某些書目文獻。安妮格麗特·丁克爾女士關照了手稿的複印。我要和瑪格麗特·根特納博士一起特別感謝赫爾曼·海林博士和我的博士研究生卡爾—約瑟夫·庫舍爾：他們二人做出無與倫比的努力，閱讀手稿每種新變體，和我討論、研究不斷出現的問題，為幫助我而提出無數的建議和修正方案。如果沒有我在普世宗教研究所全部助手的慷慨協助，那麼，本書在預定日期之前是不太可能完成的。我要特別讚揚夏洛特·雷尼曼女士的諸多關懷，為我們的日常需要、為創造十分舒適的工作環境，在我家，她經常地提供了一切的必需品。

在圖賓根——可以毫不誇張地說，這依然是世界上最好的神學研究中心之一——各界同行的協助是又一重要方面。尤其是在圖賓根的自由氣氛中，如果沒有和天主教與新教神學專家的經常性探討，那恐怕是不可能寫作此書或者甚至類似此書的著作的。同時，如果一位研究德國語言和文學的同事參與了一部神學著作的寫作，那也幾乎不能認為就是理所當然的。因此，

我特別感謝瓦爾特·嚴斯，因為他從頭到尾以批判的眼光審讀了全部手稿，有許多段落甚至讀過好幾遍。如此深入了新約細節的系統神學家尤其需要有人幫助檢查自己的解釋和綜合。我的在新約解釋方面的同事戈哈特·洛芬克提供了這種幫助，通讀了手稿。同樣，在D編一些章節中，我作為教義神學家討論了倫理問題。我在神學倫理學方面的同事讀了這些章節，他們是阿爾芳斯·奧埃爾和威廉·科爾夫。我很感謝他們大家的修改和建議。我也感謝泰家懿教授（澳大利亞堪培拉，現在在東京）和亨利·杜穆林教授（東京）審讀關於世界宗教的章節。

我也希望得允以感謝之情提及另一位同事，沒有他經常忠實而友好的幫助，我很可能因為對永不謬誤教義的爭論而半途而廢的；特別在我必須回答信仰教義部秘書傑羅姆·哈默採訪時提出的問題之時，他的幫助是顯而易見的。這就是約翰斯·紐曼，他在他常常不為人知的著作中，作為一位聖典學家已經表明，為什麼甚至在教會裡也是法律為人存在、而不是人為法律而存在的。

我感謝巴登—符滕堡在1973年—1974年冬天破例給予我整整一學期離職研究時間。只有這樣，本書的完成才得以避免無限地拖延。

圖賓根，1974年8月1日

跋

在校完《做基督徒》一書的第二冊之後，覺得應該向譯者和讀者交代的話，大致已在第一冊的〈編審者的話〉中說過，這裡無須重覆。當然，半年多以來，忙中偷閒的校對工夫自有其甘苦，不一定與前冊相同，今試略述一二。

首先校對第一冊的勘正表寫了三頁，第二冊則寫了六頁。許多誤譯是來自缺乏天主教信仰背景。下面的例子仍以箭頭前為原譯，箭頭後為新譯。pre/post - Paschal Jesus前耶穌\後耶穌→逾越前\逾越後的耶穌；feast宴會→慶節；Immaculate Conception聖靈受胎→無玷始胎；Angelus奉告祈禱→三鐘經；John the Evangelist福音派的約翰→聖史若望；Charism超凡感人魅力→神恩；Conciliar theories調和性理論→議會制理論；Primacy優先權→首席權；ministry教務→職務；very power-conscious權利欲十足→權力意識很強的（教宗）；vocations職業水平→聖召等等。

有些譯法我們在台灣已經習慣，但為大陸譯者似乎還很生疏，諸如Commitment忠實態度→投身；objectives實況→目標；Context環境→脈絡；incompatibility不可比性→不可共存；adaptation採納→適應；contrast對比→對立；no respect for persons不存對人的敬重→不顧情面；power blocs國家集團→權力集團；authoritarian極權主義者→權威主義者等等。

校對第二冊的一個特殊經驗還是在審閱〈做人與做基督徒〉這一長篇的譯文時體味到的。第一冊頁後的〈譯者後記〉中楊

德友先生寫道：「〈做人與做基督徒〉為夏鎮平先生譯，劉小楓先生校對」。這篇譯文已在大陸的一部文集中刊出，楊君將抽印本寄來以前也曾審訂修改過。雖然經過這許多手腳，在我一天半的審閱中仍然發現很多不得不改的地方。因該篇是由德文直譯過來，在將譯文與德文比對之下，發現由英文轉譯中文也有很多好處。比方德文的Christ是指基督徒（基督在德文是用拉丁文的Christus來稱呼），但在兩篇由德文直譯的中譯文裡（見〈譯者後記〉）都譯成基督，是重大的誤會。如由英文轉譯，Christian就不可能譯成基督。其他不少例子這裡不必一一枚舉。

在《做基督徒》這一部不算小的中文譯本的書首和書尾，本人寫了〈編審者的話〉和〈跋〉。其中許多具體的舉例為不少讀者來說也許顯得過於繁瑣。那也罷了。筆者所以不厭其煩地舉例說明，實因有感於一個新時代的來臨。中國大陸有越來越多的所謂“文化基督徒”，醉心於基督宗教的人文精神和人性發揚。他們希圖把西方這方面浩如瀚海的傑出作品大規模地譯成中文，《做基督徒》一書就是一個成功的嘗試。但對原著作的正確了解及其精神內涵的深切領悟也是非常重要的。誰來把關，誰去耕耘，怎樣合作，如何截長補短……都是些必須考慮和解決的問題。

房志榮 敬誌

1993年10月10日於輔大神學院

<神學文獻> 請見上冊327~330頁。

<索引> 請見上冊371~403頁。

<註釋>

Notes to text pages 274-80

C IV: *The Conflict*

1. *The decision*

1 Mk. 6:34 par.; cf. Mt. 14:14; 15:32.

2 On “following” and discipleship see G. Kittel, ant. “akoloutheo” in *ThW* I, 210-16; K. H. Rengstorf, art. “manthano” in *ThW* IV, 392-465; E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zürich, 1962; G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, pp. 144-52; M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*, Berlin, 1968.

3 Mk. 1:16-20; 2:14; Mt. 4:18-22; Lk. 5:9-11; cf. Jn. 1:35-51.

4 Jn. 15:16.

5 Mt. 23:8-10.

6 Mt. 19:12.

7 Mt. 12:30; Lk. 11:23.

8 Mk. 9:40; cf. Lk. 9:50.

- 9 Mk. 5:18-20.
 10 Mk. 6:7-13; Mt. 10:1-11:1; Lk. 9:1-6; 10:1-16.
 11 Mk. 1:17.
 12 Lk. 5:10; cf. 5:1-9.
 13 Mt. 10:40.
 14 Cf. Mk. 3:14-15.
 15 Mt. 8:20 par.
 16 Cf. Mt. 10:7-22.
 17 Mt. 10:24-25.
 18 Lk. 14:28-33.
 19 Lk. 9:59-62; cf. Mt. 8:21-22.
 20 Mk. 10:35-40.
 21 Lk. 12:8-9; cf. Mk. 8:38.
 22 Cf. Mt. 8:23-27 with Mk. 4:35-41 par.
 23 Jn. 14-16.
 24 Cf. Mk. 9:33-35; 10:42-45.
 25 Cf. Mt. 23:2-12.
 26 Mk. 10:43-44 par.
 27 Jn. 13:1-17.
 28 On the "twelve" and the "apostles" cf. first of all the lexicon articles in *LThK* ("Apostel" by K. H. Schelkle; "Zwölf" by A. Vögtle), *RGK* (H. Riesenfeld), *EKL* (H.-D. Wendland), *ThW* (K. H. Rengstorf). In addition the more recent monographs: 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" in H. Ristow/K. Matthiae (eds.), *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. Iltel, *Jesus und die Jünger*, Gütersloh, 1970; C. K. Barrett, *The Signs of an Apostle*, London, 1970/Philadelphia, 1972.
 29 1 Co. 15:5.
 30 Mk. 3:14 par.
 31 Mt. 19:28.
 32 Ac. 1:15-26.
 33 Mk. 3:16-19; Mt. 10:2-4; Lk. 6:14-16; Ac. 1:13.
 34 Mk. 2:14 par.
 35 Mk. 3:18.
 36 Mk. 3:16.
 37 Lk. 22:28, 31-32.
 38 Mt. 13:47-50; 13:24-30.
 39 Mt. 19:28 par.

40 Mk. 3:14; in Mark 6:30 "apostle" does not seem to be meant as a permanent title, but merely designates the occasional activity of an "emissary."

41 Lk. 6:13.

42 Today this is no longer a matter of dispute between the denominations. On the *Protestant side* see 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" in *Studia Theologica* 7 (1953), pp. 1-27; "Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu" in *Zeit und Geschichte, Festschrift für R. Bultmann*, Tübingen, 1964, pp. 31-46. See also A. Oepke, "Der Herrenspruch über die Kirche in der neueren Forschung" in *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.

On the *Catholic side* see 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" in *Sentire Ecclesiam. Festschrift für H. Rahner*, Freiburg, 1961, pp. 50-91; "Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu" in *Gott in Welt. Festschrift für K. Rahner*, Freiburg, 1964, I, pp. 608-67. See also J. Betz, "Die Gründung der Kirche durch den historischen Jesus" in *ThQ* 138 (1958), pp. 152-83; O. Kuss, "Bemerkungen zum Fragenkreis: Jesus und die Kirche im NT" in *ThQ* 135 (1955), pp. 28-55; R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom*, London, 1963, pp. 215-49; art. "Kirche" in *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.

On *New Testament ecclesiology in general*, for pre-conciliar literature see H. Küng, *The Church*, A I, 3. Among more recent monographs may be mentioned 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.

43 Mt. 16:18.

44 The present Catholic consensus in the *Petrine* question can be seen in a number of recent contributions: A. Vögtle, "Messiasbekenntnis und Petrusverheissung. Zur Komposition Mt. 16:13-23 par." (1957-58), reprinted in *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung*, Düsseldorf, 1971, pp. 137-70; B. Rigaux, "St. Peter in Contemporary Exegesis" in *Concilium*, September 1967, pp. 72-86. See also

- R. Pesch, "The Position and Significance of Peter in the Church of the New Testament" in *Concilium*, April 1971, pp. 21-35; J. Blank, "The Person and Office of Peter in the New Testament" in *Concilium*, March 1973, pp. 42-55; W. Trilling, "Zum Petrusamt im Neuen Testament. Traditionsgeschichtliche Überlegungen anhand von Matthäus, 1 Petrus und Johannes" in *ThQ* 151 (1971), pp. 110-33. The agreement among these three authors is brought out by H. Küng in *Fehlbar? Eine Bilanz, Zürich/Einsiedeln/Cologne*, 1973, pp. 405-14; R. E. Brown/K. P. Donfried/J. Reumann (eds.), *Peter in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, Minneapolis, 1973.
- 45 Mk. 7:27; Mt. 15:24; 10:6.
 46 Mk. 16:15; Mt. 28:18-20.
 47 Is. 25:6-9.
 48 Mt. 8:11-12 par.; cf. Mt. 25:32-40; 5:14. On the idea of the pilgrimage of the nations see J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, London/Naperville, 1958.
 49 Mk. 8:27-28 par.
 50 Cf. B II, 3: "Historical criticism—an aid to faith?"
 51 On the messianic titles cf. 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. Among the books on Jesus, see G. Bornkamm, pp. 169-78, 227-32; J. Blank, pp. 77-86. Among the theologies of the New Testament R. Bultmann, §7, 12; H. Conzelmann, §10; J. Jeremias, pp. 250-76; K. H. Schelkle, Vol. 2 §11. See also the corresponding articles in *Theological Dictionary of the New Testament* and the theological lexicons.
- 52 Mk. 8:29 par.
 53 Mk. 14:61 par.
 54 Mt. 11:27; Mk. 13:32.
 55 So, for example, J. Jeremias, pp. 250-51.
 56 Dn. 7:13-14.
 57 Ethiopic Enoch, 37-71; 4 Ezr. 13.
 58 Cf. J. Jeremias, op. cit., §23.
 59 On the question of the "Son of Man" cf., in addition to the above-mentioned works on the messianic titles, E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund, 1955; E. Schweizer, "Der Menschensohn" in *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" in *Aufsätze zum Neuen Testament*, Munich, 1965, pp. 55-140, 145-46; C. Colpe, art. "hyios tou anthropou" in *ThW*, Stuttgart, 1969, 403-81.
 60 Cf., from Q, especially Lk. 12:8-9.

- 61 Mk. 15:14 par.
- 62 Cf. Mt. 5:21-48; cf. Mk. 10:5 par.
- 63 Cf. Mt. 12:42; cf. 12:6.
- 64 Mt. 12:41 par.
- 65 Jn. 1:46.
- 66 Mk. 11:28-33.
- 67 Mt. 11:6 par.
- 68 Lk. 24:21.

2. *The debate on God*

- 1 Cf. A II; "The Other Dimension."
- 2 In addition to the theologies of the Old and New Testaments (on the New see B II, on the Old see below) and the relevant literature on the comparative study of religions (A III), cf. especially the theological literature cited on the question of God (A II).
- 3 A. Görres, "Glaube und Unglaube in psychoanalytischer Sicht" in the international Catholic review, *Communio* I (1973), pp. 481-504.
- 4 For more precise explanations see H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, Freiburg, 1970, Chapter VIII, 2: "Die Geschichtlichkeit Gottes." On the understanding of God in the Old Testament see the theologies of the Old Testament by W. Eichrodt, P. Heinisch, E. Jacob, P. van Insschoot, L. Köhler, G. von Rad, T. Vriegen. There is a useful survey of the question in "The God of Israel" in *The Common Catechism*, London/New York, 1975, Chapter VI.
- 5 Mk. 12:29-31 par.
- 6 Cf. the introductions to the Old Testament, particularly by J. A. Bewer, O. Eissfeldt, A. Feuillet, G. Fohrer, W. O. E. Oesterley, R. H. Pfeiffer, A. Robert, T. H. Robinson, A. Weiser.
- 7 Dt. 26:8.
- 8 Ex. 15:1-21.
- 9 Is. 40-55.
- 10 Mk. 15:37.
- 11 Is. 52:13-53:12.
- 12 Cf. E. Conze, *Buddhism. Its Essence and Development*, Oxford, 1953, p. 40.
- 13 Ps. 94:9.
- 14 There is a fine analysis of "being a person" ("reciprocity," "being able to say 'Thou,'" "being able to answer," "between") and its application to God in H. Ott, *God*, Edinburgh, 1974, Chapters IV and V. A discussion with defenders of a "post-theistic" understanding of God is also included here. In this connection see the same author's *Wirklichkeit und Glaube*, Vol. II, "Der persönliche Gott," Göttingen/Zürich, 1969, especially Chapters III-VI. Cf. also P. Tillich, *Systematic Theology*, Vol. I, Chicago, 1951/London, 1953, pp. 270-72.
- 15 On what follows cf. H. Küng, *Die Menschwerdung Gottes*, VIII, 2: "Die Geschichtlichkeit Gottes."
- 16 On the *anthropomorphisms* see P. van Insschoot, *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.
- 17 Cf. A II, 2: "Ambiguity of the concept of God."
- 18 This is the aim of the whole discussion of Hegel's philosophy of God as developed in H. Küng, *Menschwerdung Gottes* (cf. especially Chapter VIII, 2).
- 19 M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfüllingen, 1957, p. 70.
- 20 Cf. F. K. Mayr, "Patriarchalisches Gottesverständnis? Historische Erwägungen zur Trinitätslehre" in *ThQ* 152 (1972), pp. 224-55.
- 21 Ex. 4:22-23; Jr. 31:9; Is. 63:16.
- 22 Ps. 2:7.
- 23 Si. 4:10; Ws. 2:16-18.
- 24 Book of Jubilees 1:24.
- 25 Mt. 5:44-48.
- 26 Mt. 10:29-31.
- 27 Mt. 6:8.
- 28 Mt. 6:32.
- 29 Lk. 15:11-32.
- 30 Cf. especially J. Jeremias, *The Prayers of Jesus*, London/Naperville, 1967, pp. 11-65; *New Testament Theology*, Part I, London/Philadelphia, 1971, pp. 63-68.
- 31 Cf. also Ps. 89:27 (the royal prerogative of addressing God as "my Father"; cf. Si. 51:10), likewise the cries of despair in Is. 63:16; 64:8; Jr. 3:4.
- 32 Mk. 14:36.
- 33 Ga. 4:6; Rm. 8:15; cf. in this connection Mt. 23:9.
- 34 Mt. 6:9.
- 35 Mt. 6:9-13.
- 36 Lk. 11:2-4.
- 37 Mk. 11:25; Mt. 6:14-15; 18:35.
- 38 Mt. 6:7-8.
- 39 Lk. 11:5-8.
- 40 Lk. 18:1-5.
- 41 Mt. 7:7-11; Lk. 11:9-13.
- 42 Mt. 6:10; cf. Mk. 14:36.
- 43 Mt. 6:6.
- 44 Lk. 5:16; 6:12; 9:18, 28-29.
- 45 Mk. 1:35; 6:46 par.; 14:32-39.
- 46 Mt. 11:25.
- 47 H. Conzelmann, *An Outline of the Theology of the New Testament*, London, 1969, pp. 101-5.
- 48 G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, p. 129.
- 49 J. Jeremias, *New Testament Theology*, Part I, §6, pp. 56-67. The reconstruction of the text is on p. 59. The first mention of the "thunderbolt

from the Johannine sky" is in Karl von Hase, *Die Geschichte Jesu*, Leipzig, 1877, p. 422, quoted by Jeremias, p. 56.

- 50 Mk. 10:18 par.
3. *The end*
- 1 Mk. 3:6.
 - 2 Cf. K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesus-Uberlieferung*, Berlin, 1919; new impression, Darmstadt, 1964.
 - 3 Mt. 5:35.
 - 4 Lk. 19:11; 24:21; Ac. 1:6.
 - 5 Mk. 8:31 par.; 9:31 par.; 10:33-34 par.
 - 6 Jn. 7:52.
 - 7 Mk. 2:24; 3:6.
 - 8 Mk. 6:17-29.
 - 9 Josephus, *Antiquities*, 18, 118-19.
 - 10 Lk. 13:31.
 - 11 Cf. Mt. 23:35; Lk. 13:33.
 - 12 Is. 53:12.
 - 13 Mk. 10:45.
 - 14 Mk. 14:24.
 - 15 To this extent at least the material provided by J. Jeremias, *New Testament Theology*, Part I, pp. 276-86, must be taken seriously.
 - 16 Mk. 9:31.
 - 17 Mk. 8:33.
 - 18 According to John 4:2, the disciples baptized.
 - 19 Mark 16:15 belongs to the supplementary chapter; the evidence for John 3:5 is uncertain; Matthew's conclusion in its trinitarian form goes back to a community tradition or a community practice.
 - 20 On the interpretation of baptism cf. H. Küng, *The Church C III*, 1: "Members through baptism" (with extensive bibliography up to 1965). Other recent works include G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, London, 1962/Grand Rapids, 1973; W. Bieder, *Die Verheisung der Taufe im Neuen Testament*, Zürich, 1966; K. Barth, *Church Dogmatics*, Vol. IV, 4: "The Christian Life" (Fragment). "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.
 - 21 1 Co. 11:23-25; Mk. 14:22-25; Mt. 26:26-29; Lk. 22:15-20.
 - 22 1 Co. 11:23-25.
 - 23 Mk. 6:30-44; 8:1-10 par.: cf. Mk. 2:18-20.
 - 24 Mk. 14:25.
 - 25 1 Co. 11:25.
 - 26 Ex. 24:8-11.
 - 27 Jr. 31:31-34.
 - 28 Cf. especially Is. 53:4-10.
 - 29 Mk. 14:22.

- 30 On the interpretation of the eucharist see H. Küng, *The Church*, C III, 2: "United in the fellowship of the Lord's Supper" (extensive bibliography up to 1965). Other recent works include 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 commemorative 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 Abendmahls handlung als Zeichen für die Welt*, Leipzig, 1970; R. Feneberg, *Christliche Passafeier und Abendmahl. Eine biblisch-hermeneutische 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.
- 31 In this connection the commentary by E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen, 1968, can be recommended.
- 32 Cf. G. Schneider, *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien*, Munich, 1973 (includes a summary of recent work on the exegesis of the Passion story). K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments*, Heidelberg, 1949. On the fourth Gospel cf. the recent work by A. Dauer, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium*, Munich, 1972.
- 33 Is. 53.
- 34 Zc. 9:9.
- 35 Mk. 14:21.
- 36 Lk. 24:26-27.
- 37 Mk. 14:47; Lk. 22:49-51; Jn. 18:10-11.
- 38 Lk. 22:44 (a controverted text, possibly an interpolation).
- 39 Mk. 14:51-52.
- 40 Mk. 15:21.
- 41 Cf. Mt. 27:32; Lk. 23:26.
- 42 Mk. 15:40 par. by contrast with Jn. 19:25.
- 43 Mk. 15:24 par.
- 44 Mk. 15:27-28.
- 45 Mk. 15:29-30.
- 46 Cf. the Marcan apocalypse Mk. 13; cf. Mt. 24; Lk. 21:5-36.
- 47 Mk. 11:27-33 par.
- 48 Cf. Mk. 13:2 with Mk. 14:58.
- 49 Cf. C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, New York/London-Glasgow, 1961, pp. 100-1.
- 50 Mk. 14:1-2.
- 51 Jn. 19:42; Mk. 15:42.
- 52 Mt. 26:15; cf. Jn. 12:6.
- 53 Mt. 27:9; cf. Zc. 11:12-13.
- 54 Cf. Mk. 14:10-11 with Mt. 26:14-16; 27:3-10.
- 55 Mk. 14:17-21 par.
- 56 Mk. 14:32-42 par.

- 57 Jn. 18:4-9.
- 58 Cf. H. Lietzmann, *Der Prozess Jesu*, Berlin, 1931; J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, Stuttgart, 1951, new, revised edition Regensburg, 1969; D. R. Catchpole, *The Trial of Jesus. A Study in the Gospels and Jewish Historiography from 1770 to the Present Day*, Leyden, 1971. Among the books on Jesus see particularly G. Bornkamm, *Jesus*, pp. 163-64.
- 59 Mk. 14:55-64.
- 60 Mk. 14:62.
- 61 Ps. 110:1 and Dn. 7:13.
- 62 Mk. 14:58 par.
- 63 Josephus, *The Jewish War*, 6, 301-3.
- 64 This is particularly clear in Lk. 23:2; Jn. 19:12, 15; but also in Mk. 15:9-10.
- 65 Cf. Mk. 15:2, 9, 12, 18, 26, 32 and parallels.
- 66 Mt. 19:27.
- 67 Lk. 23:6-12.
- 68 Jn. 18:33-38; 19:6-16.
- 69 Jn. 19:19-22.
- 70 Mk. 15:15-20 par.
- 71 Mk. 15:24 par.
- 72 Cf. J. Schneider, art. "stauros" in *ThW* VII, 572-84.
- 73 Mk. 15:33; cf. Am. 8:9-10.
- 74 Jn. 11:49-50.
- 75 C I, 2: "Revolution?"
- 76 Despite a large measure of agreement with J. Moltmann's intentions, we must disagree here with his systematization in *The Crucified God*, pp. 126-45.
- 77 Mk. 12:17 par.
- 78 Jn. 19:7.
- 79 Dt. 21:23. Jewish law imposed on idolaters and blasphemers, as an additional penalty (not a death penalty) after stoning, hanging on a tree.
- 80 Cf. Ga. 3:13.
- 81 Justin, *Dialogue with Trypho*n, 89-90.
- 82 Mk. 15:28.
- 83 2 Co. 5:21.
- 84 Cf. Mk. 15:40-41.
- 85 Lk. 23:39-43.
- 86 Jn. 19:26-27.
- 87 Mk. 15:37; Mt. 27:50.
- 88 Mk. 14:34 par.
- 89 Lk. 22:43.
- 90 Lk. 23:46; cf. Ps. 31:6.
- 91 Jn. 19:30.
- 92 Ps. 22:2; Mk. 15:34; Mt. 27:46.
- 93 J. Moltmann, op. cit., pp. 146-49.
- 94 Mk. 15:42-47.
- 95 Mt. 15:44-45.
- 96 1 Co. 15:35.

C V: *The New Life*1. *The beginning*

- 1 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1959, Frankfurt, 1967, p. 1297; cf. pp. 1297-1391.
- 2 Even Luke, who suppresses the flight of the disciples and tones down the death of Jesus with consoling and edifying details, speaks clearly of the broken hopes of the disciples (Lk. 24:21).
- 3 H. Grass has thoroughly worked over the older literature on the resurrection in *Ostergeschichten und Osterberichte*, Göttingen, 1956 (fourth edition, 1970). Fundamental to more recent discussion are 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; the same author, *Das Verhältnis der urchristlichen Botschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg, 1962; W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem*, Gütersloh, 1964; the same author, *The Resurrection of Jesus of Nazareth*, London, 1970 (a translation of *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Gütersloh, 1968).

In addition to the relevant comments in the books on Jesus, the following are important in recent discussion: 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; the same author, *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; the same author, "The God of the Living" in J. Feiner/L. Wischer (eds.), *The Common Catechism*, London/New York, 1975, Chapter 8, especially pp. 162-85; F. Mussner, *Die Auferstehung Jesu*, Munich, 1969; G. Kegel, *Auferstehung Jesu—Auferstehung der Toten. Eine traditionsgeschichtliche 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.

The following miscellanies provide important material: 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 and others, *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 Certeau/J.-L. Afchain, *Dossier sur la résurrection-Lettre Nr. 163-164*, Paris, 1972.
- 4 Cf. the basic texts on the resurrection of Jesus: Mk. 16:1-8; Mt. 28; Lk. 24; Jn. 20; 1 Co. 15:3-8.
 - 5 Gospel of Peter, Chapter 8:35-44.
 - 6 1 Co. 15:5-8; cf. Ga. 1:16; 1 Co. 9:1.
 - 7 Mt. 16:18.
 - 8 Lk. 22:32.
 - 9 Jn. 21:15-17.
 - 10 Cf., however, the early writing, 1 Th. 4:14.
 - 11 Cf. Rm. 6:4; 8:11, 34; 10:9; 1 Co. 6:4; Ep. 1:20; 2 Tm. 2:8; Ac. 2:24; 3:15; 4:10; 5:30; 10:40; 13:30, 37.
 - 12 Ac. 2:24.
 - 13 Mk. 12:25; cf. Lk. 20:36.
 - 14 1 Co. 15:44.
 - 15 1 Co. 15:43.
 - 16 1 Co. 15:52.
 - 17 Cf. K. Barth, *Church Dogmatics*, IV, 1, Edinburgh, 1956, pp. 351-52.
 - 18 Cf. R. Bultmann, "New Testament and Mythology" in H. W. Bartsch, *Kerygma and Myth*, Vol. I, London, 1953, pp. 41-42.
 - 19 This is the view of W. Marxsen in *Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem*, Gütersloh, 1967, p. 25. In a later work, translated into English, *The Resurrection of Jesus of Nazareth*, London, 1970, Marxsen makes it clear that more than Jesus' cause is involved in the resurrection. Cf. 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 Cf. 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; the same author, *Die Himmelfahrt Jesu. Erfindung oder Erfahrung*, Stuttgart, 1972.
 - 22 Especially Ps. 110:1; 68:19.
 - 23 Ac. 2:36.
 - 24 Cf. Rm. 1:3-4.
 - 25 Ga. 1:15-16.
 - 26 On this whole question cf. especially G. Lohfink in the two works above-mentioned.
 - 27 Lk. 24:50-52; Ac. 1:9-14.
 - 28 2 K. 2:11.
 - 29 Ps. 110:1.
 - 30 Ac. 1:11.
 - 31 Cf. E. Lohse, art. "pentekoste" in *ThW VI*, 44-53, and the articles on

- Pentecost in the biblical and theological encyclopedias. A recommended recent monograph is J. Kremer, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg. 2:1-13*, Stuttgart, 1973.
- 32 Jn. 20:22.
- 33 Ac. 8:14-17; 19:1-7; cf. 10:44-48.
- 34 Cf. H. Küng, "Die Firmung als Vollendung der Taufe" in *ThQ* 154 (1974), 26-47. The complex problems have been examined exegetically, historically and systematically, and expounded in detail by a student of mine, J. Amougou-Atangana, in *Ein Sakrament des Geistesempfangs? Zum Verhältnis von Taufe und Firmung*, Freiburg/Basle/Vienna, 1974.
- 35 Ac. 17:32.
- 36 Dn. 12:1-2.
- 37 Cf. W. Pannenberg, *Jesus—God and Man*, Philadelphia/London, 1968 §3; the same author, *The Apostles' Creed*, London, 1972, pp. 106-9.
- 38 1 Co. 15:20.
- 39 Col. 1:18; cf. Rv. 1:5.
- 40 Mk. 5:21-43 par.
- 41 Lk. 7:11-17.
- 42 Jn. 11.
- 43 On dying "into" God see especially Karl Rahner on the theology of death, most recently in K. Rahner/W. Thüsing, *Christologie—systematisch und exegetisch*, Freiburg/Basle/Vienna, 1972, Chapter IV.
- 44 This is W. Marxsen's opinion. But he deserves our gratitude for his clearer view (following Bultmann) of the problems involved in the resurrection and of the importance of faith in this connection.
- 45 Cf. G. Bertram, "Die Himmelfahrt vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung" in *Festgabe für A. Deissmann*, Tübingen, 1927, pp. 187-217.
- 46 Jn. 3:14; 8:28; 12:32, 34.
- 47 Jn. 17:4-5. Cf. W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster, 1970.
- 48 Rm. 4:17.
- 49 Cf. Rm. 4:24; 2 Co. 1:9; 4:14; Ga. 1:1; 1 Th. 1:10; 4:14; 1 P. 1:21.
- 50 Rm. 4:17.
- 51 Mk. 12:26-27; cf. 2 Co. 1:9.
- 52 Mk. 12:24.
- 53 Rm. 4:24.
- 54 Cf. Rm. 8:11; 2 Co. 4:14; Ga. 1:1; Ep. 1:20; Col. 2:12.
- 55 Cf. B II, 3: "Historical criticism—an aid to faith?"
- 56 1 Co. 15:3-5.
- 57 Mk. 16:1-8.
- 58 Mk. 16:9-20.
- 59 Cf. especially K. Lehmann, who attempts to throw light on the meaning of the formula from Targum and Midrash texts (especially pp. 262-90).
- 60 Cf. J. Gnlika, *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*, Munich, 1970, pp. 54-55.
- 61 1 Co. 15:4.
- 62 1 Co. 15:5-8.

- 63 2 Co. 5:2-4.
- 64 Cf. G. Ebeling, *The Nature of Faith*, London, 1961/Philadelphia, 1967, pp. 66-67.
- 65 Mk. 16:5-6.
- 66 Ac. 1:15.
- 67 Lk. 24:22-24.
- 68 Mk. 16:6.
- 69 Mk. 16:6.
- 70 Mk. 16:8.
- 71 Mt. 28:8.
- 72 Mk. 16:8.
- 73 Lk. 24:5.
- 74 Cf. DS 10-41; also 76, 801, 852; other references in DS 738, 1077.
- 75 1 P. 3:18-20.
- 76 F. Spitta, *Christi Predigt an die Geister*, Göttingen, 1890.
- 77 K. Gschwind, *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt*, Münster, 1911.
- 78 After B. Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, Copenhagen, 1946, and W. Bieder, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi*, Zürich, 1949, cf. especially the convincing solution suggested by W. J. Dalton, after surveying the whole state of recent investigations, in *Christ's Proclamation to the Spirits*, Rome, 1965, which is also summarized in the article, "Interpretation and Tradition. An Example from 1 Peter" in *Gregorianum* 49 (1968), pp. 11-37. The commentaries on the first letter of Peter should also be consulted—especially those by U. Holzmeister, E. G. Selwyn, B. Reicke, C. Spicq and K. H. Schelkle. See also the section on this theme in the explanations of the Apostles' Creed by K. Barth, W. Pannenberg and J. Ratzinger.
- 79 Slavonic Enoch, 7:1-3.
- 80 Cf. Ep. 6:12; 1 Co. 2:8; Col. 2:15; Lk. 10:18.
- 81 Cf. C IV, 3: "In vain?"
- 82 Cf. C II, 2: "What really happened."
- 83 Cf. H. Haag, *Abschied vom Teufel*, Zürich/Einsiedeln/Cologne, 1969.
- 84 See H. Haag's large work on the devil: *Teufelsglaube*, Tübingen, 1974.
- 85 1 Co. 15:24-28; Rm. 5:18; 1 P. 4:6.
- 86 On Jesus' descent into hell cf. the thought-provoking chapter of H. U. von Balthasar, "Der Gang zu den Toten" in *Mysterium Salutis*, III/2, Einsiedeln/Zürich/Cologne, 1969, pp. 227-55.
- 87 Cf. R. Pesch, who goes beyond U. Wilckens and accepts the hypotheses of Wilckens' disciple, K. Berger, in "Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu" in *ThQ* 153 (1973), pp. 201-28.
- 88 See in the same issue of *ThQ*, pp. 229-69, the answers to R. Pesch by W. Kasper, K. H. Schelkle, P. Stuhlmacher and M. Hengel. In addition, looking back at the controversy, H. Küng, "Zur Entstehung des Auferstehungsglaubens. Versuch einer systematischen Klärung" in *ThQ* 154 (1974), pp. 103-17. For the further context of the controversy: W. Kasper, *Einführung in den Glauben*, Mainz, 1972, especially 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" in *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; the same author, "Christologie und neutestamentliche Chronologie" in *Neues Testament und Geschichte. Festschrift für O. Cullmann*, Zürich/Tübingen, 1972, pp. 43-67; the same author, "Die Ursprünge der christlichen Mission" in *New Testament Studies* 18 (1971/1972), pp. 15-38.
- 89 J. Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, Göttingen, 1958.
- 90 Ps. 16:8-11; Is. 52:13.
- 91 Gn. 5:24; 2 K. 2:11.
- 92 Mk. 6:14-16; cf. Mk. 9:9-13.
- 93 Cf. C IV, 3: "Stages."
- 94 Even Luke, 22:31-32 speaks of a future conversion. Luke spares the disciples and—in contrast to Mark and Matthew—passes over their flight in silence.
- 95 Goethe, *Faust*, Part One. Translation by Philip Wayne, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 1949, p. 61.
- 96 Ex. 3:2, 16; 6:3; 1:7, 10.
- 97 1 Co. 15:8; Ga. 1:16.
- 98 1 Co. 9:1.
- 99 Ga. 1:11-17.
- 100 2 Co. 12:1.
- 101 2 Co. 11:17; 12:1.
- 102 Ac. 9:1-9; 22:3-11; 26:9-20.
- 103 Cf. C II, 2: "Miracles?"
- 104 Cf. C V, 1: "Legends?"
- 105 Cf. G. Bornkamm, *Jesus*, pp. 180-86; J. Blank, *Jesus*, pp. 91-92; the same author in *The Common Catechism*, pp. 162-85.
- 106 Mt. 28:17; Jn. 20:24-29; cf. also Lk. 24:11, 34.
- 107 Cf. G. Ebeling's penetrating analyses in *The Nature of Faith*, pp. 58-71.
- 108 Cf. G. von Rad, *Old Testament Theology*, Vol. II, Edinburgh/London, 1965, pp. 50-69 ("The Prophets' Call and Reception of Revelation").
- 109 Cf. C IV, 2: "Revolution in the understanding of God."
- 110 Mt. 14:28-31.
- 111 Cf. K. Rahner (-W. Thüsing), *Christologie—systematisch und exegetisch*, pp. 38, 40-42; the same author, "Experiencing Easter" in *Theological Investigations*, Vol. VII, pp. 159-68.
- 112 1 Co. 15:32.
- 113 Cf. 1 Co. 15:12, 33-34.
- 114 Cf. E. Käsemann, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen, 1972, Chapter 3; the same author, *Perspectives on Paul*, London/Philadelphia, 1971, Chapter 2.
- 115 For a systematic study in depth of the problems connected with the resurrection cf. P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, 547; K. Barth, *Church Dogmatics*, Vols. IV/1 §59, 3; IV/2 §64, 2-4; H. U. von Balthasar, "Mysterium Paschale" in *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" in *The Common Catechism*, Chapter 8; also the articles on the resurrection in the books on the Apostles' Creed by K. Barth, W. Pannenberg and J. Ratzinger.

2. *The criterion*

- 1 Cf. Jn. 12:24.
- 2 Cf. Mt. 23:8.
- 3 Cf. Lk. 7:39; 24:19; Jn. 1:25.
- 4 Cf. Mk. 1:24; Jn. 6:69.
- 5 Cf. Mt. 25:31-45.
- 6 Ga. 5:13.
- 7 On the dogmatic interpretation of the Christological titles see C. Duquoc, *Christologie. Essai dogmatique*, Paris, 1968, pp. 131-328.
- 8 We shall return to this.
- 9 Cf. B II, 2: "More than a biography."
- 10 Cf. B II, 3: "Counterquestions about Jesus."
- 11 Mk. 1:1.
- 12 A comprehensive survey of the different New Testament Christologies is provided by E. Schweizer in *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments*, Munich/Hamburg, 1968.
- 13 On this cf. the above-listed works on the titles of Jesus, especially those by V. Taylor, O. Cullmann, F. Hahn, K. Sabourin, the New Testament theologies and the corresponding articles in *ThW*. J. Gnlika provides a good, brief historical-critical outline of the genesis of New Testament Christology in *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*, Munich, 1970.
- 14 Cf. Mk. 8:38; Lk. 9:26; 12:8.
- 15 Cf. especially Mt. 10:32 with Lk. 12:8: in the former "Son of Man" has been replaced by "I."
- 16 Cf. Ps. 2:7; Ps. 89:27-28.
- 17 2 S. 7:12-16.
- 18 Rm. 1:3-4.
- 19 Ac. 13:33; cf. Ps. 2:7.
- 20 Mk. 1:9-11.
- 21 Lk. 1:32, 35.
- 22 Ga. 4:4; Jn. 3:16.
- 23 Cf. C IV, 1: "The advocate."
- 24 2 Co. 5:21.
- 25 D. Sölle throws considerable light on the meaning of representation in *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem "Tod Gottes"*, Stuttgart/Berlin, 1965. For a critical study see H. Gollwitzer, *Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes. Zum Gespräch mit Dorothee Sölle*, Munich, 1967.
- 26 Jn. 14:28.
- 27 D. Sölle, *op. cit.*, pp. 142-50.
- 28 1 Co. 15:28.
- 29 Cf. C II, 1: "Demythologizing inevitable."
- 30 On the question of the *consummation* and the *last judgment* cf., in addi-

Notes to text pages 392-97

tion to the articles in the encyclopedias, especially 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. See also the interpretations of judgment and eternal life in the expositions of the Apostles' Creed by K. Barth, W. Pannenberg and J. Ratzinger. Recent monographs include 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.

31 2 Th. 2:3-12.

32 1 Jn. 2:18, 22; 2 Jn. 7.

33 Cf. also Rv. 13.

34 Cf. C II, 1: "Between present and future."

35 Cf. especially Mk. 13:24-32; Mt. 24:29-36; 25:31-46; Lk. 21:25-53; Jn. 5:25-29; 6:39-40, 44, 54; 11:24; 12:48.

36 Cf. C. Schütz, *op. cit.*, pp. 533-34.

37 Cf. W. Pannenberg, *The Apostles' Creed*, pp. 118-22.

38 Cf. Mt. 25:37-40.

39 Jn. 5:24-25.

40 According to Mt. 25:35-36.

41 This dual demarcation is very clearly indicated in K. Barth, *Church Dogmatics*, II, 2, especially pp. 457-58.

42 1 Co. 15:24-28; Rm. 5:18; cf. 1 P. 4:6.

43 These are set out most impressively by K. Barth in *Church Dogmatics*, II, 2, Chapter 7: "The election of God" (developed in three stages as "the election of Jesus Christ," "the election of the community," "the election of the individual"). For the present state of the discussion see K. Schwarzwäller, *Das Gotteslob der angefochtenen Gemeinde. Dogmatische Grundlegung der Prädestinationslehre*, Neukirchen, 1970.

3. The ultimate distinction

1 1 Co. 1:23-24.

2 Cicero, *Pro C. Rabirio*, V, 16.

3 Cf. Cicero, *Second Speech Against Gaius Verres*, V, 64, 165; V, 66, 169.

4 On the different attitudes of Goethe and Hegel to the cross cf. H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, pp. 376-78.

5 D. T. Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist*, London, 1957: especially "Crucifixion and Enlightenment," pp. 129-39 (quotation, p. 129).

6 On the *theological interpretation of Jesus' death* see 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; the same author, *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. Vicing (ed.), *Das Kreuz Christi als Grund des Heils*, Gütersloh, 1967; the same editor, *Zur Bedeutung des Todes Jesu*, Gütersloh, 1967, with exegetical contributions by H. Conzelmann, E. Flesseman, van Leer, E. Haenchen, E. Käsemann, E. Lohse; B. Klappert (eds.), *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. Dellings, *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 Is. 53.
- 8 It is not necessary to refer every time to the numerous commentaries on the Bible. The more important commentaries on the basic Gospel of Mark may be noted: 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. We have already stressed the value of the commentary by E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen, 1967, the excursus on divine sonship (pp. 206-8) being particularly important in this connection.
- 9 Mk. 1:9-11.
- 10 Mk. 3:11; 5:7.
- 11 Mk. 8:27-33.
- 12 On Pauline studies see the early important articles by W. Wrede, A. Schlatter, A. Schweitzer, K. Holl, R. Bultmann, R. Reitzenstein, H. Lietzmann, A. Oepke and others, collected by K. H. Rengstorf: *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Darmstadt, 1964. Cf. also the account by B. Rigaux, *St. Paul et ses lettres. État de la question*, Paris/Bruges, 1962. More recent critical works on the person and work of Paul include 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. Bornkamm, *Paul*, London/New York, 1971; O. Kuss, *Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche*, Regensburg, 1971. The New Testament theologies by R. Bultmann, H. Conzelmann, W. Kümmel, already mentioned, should also be consulted. On the theological problems E. Käsemann, *Perspectives on Paul*, London/Philadelphia, 1971, is important.
- 13 1 Co. 1:18.
- 14 In addition to the commentaries on 1 Corinthians—especially those by H. Lietzmann and H. Conzelmann—cf. R. Baumann, *Mitte und Norm des Christlichen, eine Auslegung von 1 Kor. 1:1-3, 4*, Münster, 1968.

Notes to text pages 400-04

- 15 On this section cf. the impressive treatment of the subject by E. Käsemann, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen, 1968, Chapter 3; the same author, *Perspectives on Paul*, London/Philadelphia, 1971, pp. 54-59.
- 16 Among the commentaries on Galatians cf. especially H. Lietzmann and H. Schlier; more recently F. Mussner, *Der Galaterbrief*, Freiburg/Basle/Vienna, 1974.
- 17 F. Nietzsche, *Werke*, edited by K. Schlechta, Vol. II, Munich, 1955, p. 1200.
- 18 F. Nietzsche, *Werke*, Vol. II, p. 1204. Cf. also K. Schlechta, *Nietzsche-Index*, under the headings of "Jesus," pp. 172-73, and "Paul," pp. 280-81.
- 19 Ga. 3:4; Rm. 4.
- 20 Rm. 5:12-25; 1 Co. 15:42-49.
- 21 1 Co. 1:13; 10:16-17; 12:12-31; Rm. 12:4-8; cf. Ga. 3:26-29; Rm. 1:18-3:28; Rm. 9-11.
- 22 Cf. Rm. 3:21-29 and the anthropological application in Rm. 6 (baptism); Rm. 7 (man's conflict situation); Rm. 8 (experience of the Spirit) and also the paraenesis in Rm. 12-15.
- 23 On the relationship between Jesus and Paul cf. 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; and especially J. Blank, *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung*, Munich, 1968; H.-W. Kuhn, "Der irdische Jesus bei Paulus als traditionsgeschichtliches und theologisches Problem" in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 67 (1970), pp. 295-320.
- 24 2 Co. 5:16; a main source for K. Barth and R. Bultmann.
- 25 Cf. J. Blank, op. cit., Chapter 6. What is said here is confirmed and developed further in the report on recent discussion by R. Pesch, "'Christus dem Fleisch nach kennen' (2 Kor. 5:16)? Zur theologischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus" in *Kontinuität in Jesus. Zugänge zu Leben, Tod und Auferstehung*, Freiburg/Basle/Vienna, 1974, pp. 9-34.
- 26 Cf. J. Blank, op. cit., pp. 129, 323-24. Among such passages are those on the central message (kerygma) of crucifixion and resurrection (1 Co. 15:3-8), the Last Supper tradition (1 Co. 11:23-25), the position on marriage and divorce (1 Co. 7:10-11), instruction on the livelihood of the preacher (1 Co. 9:14), the outstanding position of the commandment of love (1 Th. 4:9; Ga. 5:13; Rm. 13:8-10; 1 Co. 13), the Davidic descent of Jesus (Rm. 1:3), Christ from Israel according to the flesh (Rm. 9:5), sonship from Abraham (Ga. 3; Rm. 4), human birth and subordination to the law (Ga. 4:4), human existence, self-abasement, obedience to death (Ph. 2:6-8), weakness (2 Co. 13:4), poverty (2 Co. 8:9), passion (1 Co. 11:23); to these might be added 1 Co. 4:12; 13:2; Rm. 16:19.
- 27 Ph. 3:5-6.
- 28 Ga. 1:13-14.
- 29 Cf. C II, 3: "The supreme norm."

- 30 Ga. 1:13-14.
- 31 Cf. 1 Co. 1:17-31; Ga. 3:1-14.
- 32 Cf. C V, 1: "Origin of faith."
- 33 Cf. 1 Co. 15:8-10; 9:1; Ga. 1:15-16; Ph. 3:4-11. See also J. Blank, *Paulus und Jesus*, Chapter 4.
- 34 Ga. 1:1, 11-12.
- 35 Ga. 3:13; cf. 2:17-19; Rm. 7:4.
- 36 Ga. 2:21.
- 37 1 Co. 10:23-33; 8:7-13; Rm. 14.
- 38 After the commentaries on Romans by O. Michel and O. Kuss the commentary by E. Käsemann appeared: *An die Römer*, Tübingen, 1973. In this the earlier literature is subjected to a thoroughly critical examination.
- 39 Rm. 1:18-3:20.
- 40 Rm. 3:21-5:21.
- 41 Rm. 6-8.
- 42 Rm. 9-11.
- 43 Rm. 12-15.
- 44 Rm. 3:28; Ga. 2:16.
- 45 The German translation of the text is by J. Zink and is one of many felicitous renderings in his translation of the New Testament (Stuttgart, 1965).
- 46 I developed this view in *Justification. The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection*, New York, 1964/London, 1965. In the meantime it has largely come to prevail, as can be seen from the document of the study committee agreed to between the Lutheran World Federation and the Roman Catholic Church at its session in Malta 21-26 February 1970. The text is in *Herder-Korrespondenz* 25 (1971), pp. 536-44. My student C. Hempel has written a critical account of the literature on the discussion on justification: *Rechtfertigung als Wirklichkeit. Ein katholisches Gespräch. Karl Barth-Hans Küng-R. Bultmann und seine Schule*, Essen, 1974. On the biblical substantiation from the Catholic side see K. Kerstige, *Rechtfertigung bei Paulus. Studie zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs*, Münster, 1967. Cf. also H. Küng, "Katholische Besinnung auf Luthers Rechtfertigungslehre heute" in *Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen*, Munich/Freiburg, 1967, pp. 449-68.
- 47 Rm. 3:28.
- 48 1 Co. 3:11.
- 49 Ph. 2:21: "For all seek their own and not the cause of Jesus Christ." Cf. 1 Co. 7:32-34: "the affairs of the Lord."
- 50 Cf. 2 Co. 10-12.
- 51 Cf. B I, 1: "Taking concepts at their face value."
- 52 Cf. B II, 1: "Not a myth."
- 53 1 Co. 2:2.
- 54 Jn. 14:6.
- 55 Jn. 6:35, 48, 51.
- 56 Jn. 8:12.

- 57 Jn. 10:7.
 58 Jn. 15:1, 5.
 59 Jn. 10:11.

C VI: Interpretations

1. Discriminating interpretation

- 1 P. Tillich, *Systematic Theology*, Vol. II, p. 174.
- 2 The complete works of W. F. Otto, K. Kerényi, M. Eliade, R. Pettazzoni should be mentioned in this connection, also the Scandinavian "Myth and Ritual School" and the "Uppsala School."
- 3 In this connection L. Levy-Bruhl and W. Wundt should be mentioned.
- 4 P. Tillich, *The Protestant Era*, Chicago, 1948, Chapter 15: "The End of the Protestant Era?", especially pp. 227-28; cf. *Systematic Theology*, Vol. II, pp. 175-76, 189-90.
- 5 Cf. P. Tillich, *Systematic Theology*, pp. 175-76, 189-90.
- 6 I owe these views to a report by R. M. Frye, the American literary historian, in which he put forward some important ideas which have been too much neglected in the European debate on demythologizing. The report was published under the title "A literary perspective for the criticism of the gospels" in D. G. Miller/D. Y. Hadidian, *Jesus and Man's Hope*, Vol. II, Pittsburgh, 1971, pp. 193-221. I would like to record here my gratitude to the Pittsburgh Theological Seminary for permitting me to take part in this very informative "Congress of the Gospels."
- 7 Cf. H. Weinrich, "Narrative Theology" in *Concilium*, May 1973, pp. 46-56; J. B. Metz, "A Short Apology of Narrative," *ibid.*, pp. 84-96.
- 8 This holds for both Frye and Weinrich.

2. Interpretations of death

- 1 The finest systematic treatment in recent times is to be found in K. Barth, *Church Dogmatics*, Vol. IV, 1-3, 1956-69. Barth unites not only the doctrines—traditionally separated—of Jesus Christ's person (Christology) and work (soteriology), but also those of the two natures (divine and human) and the two states (humiliation and exaltation). Thus he deals with the five great groups of themes of the Christian doctrine of reconciliation, according to the classical scheme of the three-office doctrine, in three continuous perspectives (Volumes IV, 1; IV, 2; IV, 3):
 Christology: Jesus Christ as true God—true man—God-man; priestly—royal—prophetic office.

Theology of sin: man's arrogance—sloth—falsehood.

Soteriology: man's justification—sanctification—vocation.

Ecclesiology: the Church's gathering—establishment—mission.

Pneumatology: awakening to faith—life in love—enlightenment to hope.

The three-office doctrine is systematized in very different ways: D. Bonhoeffer, *Wer ist und wer war Jesus Christus?*, Hamburg, 1962, pp. 35-50; F. Buri, *Das dreifache Heilswerk Christi und seine Aneignung*

Notes to text pages 420-24

- im Glauben*, Hamburg/Bergstedt, 1962; the same author, *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.
- A comparison of the very diverse systems admittedly shows that there is comparatively little foundation for the systematically convenient three-office doctrine and that it leads, not only to the pressure of a formal system, but also to a certain arbitrariness and neglect of the complexity of the New Testament.
- 2 Anselm of Canterbury, "Cur Deus Homo" in *S. Anselmi Opera Omnia*, edited by F. S. Schmitt, Vol. II, London/Melbourne/Toronto/New York, 1946, pp. 37-133.
 - 3 Cf. H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Düsseldorf, 1970, summing up and taking further earlier work on the history of dogma. The main emphasis of this work—important for the whole complex of problems in soteriology—lies in the careful and balanced criticism of Anselm's theory of satisfaction (pp. 83-167) and its further development by Aquinas (pp. 167-226). To supplement this cf. G. Greshake, "Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury" in *ThQ* 153 (1973), pp. 323-45; the same author, "Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte" in L. Scheffczyk (ed.), *Erlösung und Emanzipation*, Freiburg/Basle/Vienna, 1973, pp. 69-101.
 - 4 Anselm of Canterbury, "Proslogion" in Schmitt, Vol. I, 1946, pp. 89-124, quotation from Chapters 2 and 3, pp. 101-3.
 - 5 *Ibid.*, Chapter 15, p. 112.
 - 6 The contrast between Anselm's conception and the New Testament is brought out very clearly by H. Kessler, *op. cit.*, pp. 227-337; compare the systematic continuation by the same author, *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf, 1972. There is also a surprisingly clear criticism in J. Ratzinger, *Introduction to Christianity*, London, 1968, pp. 172-74; 213-15.
 - 7 Cf. H. Haag, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*, Stuttgart, 1966; U. Baumann, *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Freiburg/Basle/Vienna, 1970. On the most recent discussion cf. H. Haag, "Die hartnäckige Erbsünde. Überlegungen zu einigen Neuerscheinungen" in *ThQ* 150 (1970), pp. 358-66, 436-56.
 - 8 G. von Rad, *Old Testament Theology*, Vol. I, Edinburgh/New York, 1962, pp. 139-65; the same author, *Genesis*, London/Philadelphia, 1961.
 - 9 Cf. A. von Harnack, *History of Dogma*, Vol. VI, London/Edinburgh/Oxford, 1899, pp. 76-77.
 - 10 Cf. Mk. 10:45 par.; 14:24 par.
 - 11 Cf. especially Is. 53.
 - 12 Cf. especially Rm. 3:24-26: a formula of faith, interspersed with Old Testament motifs, presumably taken over by Paul.
 - 13 1 Co. 5:7.
 - 14 Jn. 1:29; cf. Rv. 5:6 and frequently.
 - 15 Cf. especially Heb. 2:17; 7-10.

Notes to text pages 425-32

- 16 2 Co. 5:18.
 17 Cf. Ph. 2:7-8; Heb. 9:14.
 18 Rm. 6:10; Heb. 7:27; 9:12; 10:10.
 19 Heb. 13:8.
 20 Cf. H. Kessler, op. cit., pp. 186-87, 330-35.
 21 Cf. Ph. 2:7-8; Heb. 9:14.
 22 Cf. in *ThW* the articles on the prepositions "anti" (F. Büchsel), "dia" (A. Oepke), "peri" and "hyper" (H. Riesenfeld).
 23 Cf. above C V, 2: "Representation."
 24 1 Co. 11:20.
 25 *Eucharistia* is first used in the *Didache* 9, 10, and by Ignatius and Justin.
 26 Cf. *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" in *Werke*, edited by C. J. Gerhardt, Vol. VI, Berlin, 1885, pp. 3-15.
 31 I. Kant, "Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee" in *Werke*, edited by W. Weischedel, Vol. VI, Darmstadt, 1964, pp. 103-24.
 32 G. F. W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* in Lasson-Hoffmeister's critical collected edition, Vol. VIII, p. 938. Cf. H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, Chapter VII, 2: "Christus in der Weltgeschichte."
 33 Cf. A I, 3: "No abandonment of hope."
 34 Cf. O. Marquard, "Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein?" in *Philosophisches Jahrbuch*, 79 (1972), pp. 241-53. Quotation pp. 246, 249.
 35 On the problems connected with emancipation and redemption cf. H. Kessler, *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf, 1972, pp. 95-130; J. B. Metz, "The Future in the Memory of Suffering" in *Concilium*, June 1972, pp. 9-25; the same author, "Erlösung und Emanzipation" in L. Scheffczyk (ed.), *Erlösung und Emanzipation*, Freiburg/Basle/Vienna, 1973, pp. 120-40.
 36 G. Büchner, *Dantons Tod*, Act III, Scene 1.
 37 F. M. Dostocvsky, *The Brothers Karamazov*, Heinemann, London, 1912, Book V, Chapter 4: "Rebellion."
 38 Cf. A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, 1942; English translation, *Myth of Sisyphus and other Essays*, Knopf, New York/Hamish Hamilton, London, 1955; the same author, *L'homme révolté*, Paris, 1951; English translation, *Rebel. An Essay on Man in Revolt*, same publishers, 1954. Camus's views on the suffering of children in an address to the Paris Dominicans may be found on p. 59 of *Fragen der Zeit*, Hamburg, 1970.
 39 On the question of theodicy see H. Küng, *Gott und das Leid*, Zürich/Einsiedeln/Cologne, 1967; J. Moltmann, "Gott und Auferstehung. Aufstehungsglaube im Forum der Theodizeefrage" in *Perspektiven der*

Notes to text pages 432-38

- Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Munich/Mainz, 1968, pp. 36-56; the same author, *The Crucified God*, London, 1974, especially Chapter VI, 3; H. Gollwitzer, *Krummes Holz-aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, Munich, 1970, especially Chapters VII and XI; J. B. Metz, "The Future in the Memory of Suffering" in *Concilium*, June 1972, pp. 9-25; the same author, "Erlösung und Emanzipation" in L. Scheffczyk (ed.), *Erlösung und Emanzipation*, Freiburg/Basel/Vienna, 1973, pp. 120-140. Cf. also the June 1972 issue of *Concilium* on the "Question of God," edited by J. B. Metz.
- 40 Cf. J. Moltmann, *The Crucified God*, pp. 149-53; 184-87; 195-96; 235-49.
- 41 Cf. also the criticism of Moltmann's trinitarian interpretation of the history of salvation by J. B. Metz, "A Short Apology of Narrative" in *Concilium*, May 1973, pp. 91-93; largely identical with this is the same author's *Erlösung und Emanzipation*, pp. 135-37. The transition from the speculative problems to a different statement of the question in my *Menschwerdung Gottes*, Chapter VIII, has been overlooked by Metz. In what follows we shall attempt to define the relationship between God and Jesus.
- 42 In this we must agree with J. B. Metz.
- 43 Cf. J. B. Metz, *Erlösung und Emanzipation*, pp. 132-33. See also C V, 1: "Legends?"
- 44 Cf. C IV, 3: "In vain?"
- 45 Cf. C IV, 2: "Revolution in the understanding of God."
- 46 1 Jn. 4:8-9.
- 47 Rm. 8:32.
- 48 Rm. 8:38-39.
- 49 Cf. the autobiographical details in 2 Co. 11:16-12:10.
- 50 Cf. M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderem* (an interview with commentary by H. Gumnior), Hamburg, 1970, pp. 61-62.
- 51 Rv. 21:4.
3. *Interpretations of the origin*
- 1 Cf. Ph. 2:8; Rm. 5:19.
- 2 Cf. C V, 2: "Representation."
- 3 Pr. 8:22-30; Si. 24:8-12.
- 4 Philo, *On Husbandry*, 51; *Allegorical Interpretation*, 2, 86; 3, 96; 3, 177.
- 5 Jn. 1:1-14.
- 6 Rm. 1:3-4; cf. 2 Tm. 2:8.
- 7 Ph. 2:6-11; cf. 1 Tm. 3:16.
- 8 Cf. what is probably the earliest recorded text on the incarnation, Ga. 4:4; then 2 Co. 8:9; Rm. 8:3 and finally Tt. 2:11; 2:4. For an analysis of these texts see K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments*, II, pp. 151-68.
- 9 Ph. 2:5-8.
- 10 Cf. 2 Tm. 1:10; Tt. 2:11; 2:13; 3:4.
- 11 Text and commentary in W. Schmithals, "Die Weihnachtsgeschichte Lk. 2, 1-20" in G. Ebeling/E. Jüngel/G. Schunack (eds.), *Festschrift für*

Notes to text pages 438-45

- Ernst Fuchs, Tübingen, 1973, pp. 281-97. See also K. H. Schelkle, op. cit., II, pp. 166-68.
- 12 Cf. the texts cited from Titus and 2 Timothy.
 - 13 Cf. again C V, 2: "Representation."
 - 14 1 Co. 8:5-6.
 - 15 Jn. 20:28.
 - 16 Jn. 1:1: the pre-existing Logos, and Jn. 20:28 in 'Thomas' confession; probably also in 2 Th. 1:12; Tt. 2:13; 2 P. 1:1.
 - 17 Ignatius, *To the Trallians*, 7:1; *To the Smyrnaeans*, 1:1; 10:1; *To the Ephesians*, 15:3; 18:2; and elsewhere.
 - 18 Cf. H. Küng, *Menschwerdung Gottes*. Excursus II, "Kann Gott leiden?"
 - 19 In addition to the great works on the history of dogma by A. Harnack, R. Seeberg, J. Rivière, cf. H. Kessler's recent book, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, Düsseldorf, 1970, §1-2. G. Greshake has a different emphasis in his article in L. Scheffczyk (ed.), *Erlösung und Emanzipation*, Freiburg/Basle/Vienna, 1973, pp. 72-83.
 - 20 On this question see F.-J. Schierse, "Niemand will mehr Gott werden. Gedanken zu Weihnachten einmal anders" in *Publik*, 25.12.1970.
 - 21 Gn. 3:5.
 - 22 The Fathers, under the overwhelming influence of the Johannine Logos-Christology, scarcely attempted a systematic development of a Christology based on the *will*, such as is suggested by Jesus' proclamation of the will of God and by the frequent emphasis on his obedience. And yet—as H.-J. Vogt, my colleague in Tübingen, has pointed out—there are some hints of a Christology of the will—for example—in Christological utterances of the Emperor Constantine (cf. H. G. Opitz, ed., *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites* 318-28=Athanasius, *Werke* III, 1, Berlin/Leipzig, 1934, pp. 58-59, 69-70). There are hints of such a Christology also in Irenaeus, Clement of Alexandria and especially Athanasius.
 - 23 1 Co. 1:24.
 - 24 Cf. 1 Co. 11:3; 8:6; cf. Col. 1:15-18; 2:10; Ep. 4:15-16; 5:23.
 - 25 Cf. 2 Co. 4:4, 6; Rm. 8:29; cf. Col. 1:15.
 - 26 2 Co. 1:20.
 - 27 Jn. 1:1-14.
 - 28 Jn. 5:18-19; 10:33-38; 19:7.
 - 29 Jn. 20:28; cf. 1 Jn. 5:20.
 - 30 1 Co. 5:18-19.
 - 31 Col. 2:9.
 - 32 Jn. 1:14.
 - 33 Jn. 10:15, 38.
 - 34 Jn. 10:38; 14:10-11, 20; 17:21-23.
 - 35 Jn. 10:30.
 - 36 Jn. 14:9; 12:45; 5:19.
 - 37 Cf. C IV, 2: "Not a new God."
 - 38 2 Co. 4:4; Col. 1:15; cf. also Ph. 2:6.
 - 39 On the *idea of pre-existence* see the extensive exegetical literature on the concept of wisdom (*sophia*) and the commentaries on John's prologue. On Paul see E. Schweizer, "Die Herkunft der Präexistenzvorstellung bei

- Paulus" in *Neotestamentica*, Zürich, 1963, pp. 105-9. On John see 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. In general: P. Benoit, "Préexistence et incarnation" in *Revue Biblique* 77 (1970), pp. 5-29; F. Krist, *Jesus Sophia*, Zürich, 1970; K. H. Schelkle, op. cit., II, §10, 6. Obviously also the sections in the works on dogmatic theology (among the Protestants especially P. Althaus, K. Barth, W. Ott and O. Weber; among the Catholics especially M. Schmaus and D. Wiederkehr in *Mysterium Salutis*) and on Christology (O. Cullmann, F. Hahn, W. Pannenberg).
- 40 Cf. Jn. 1:30; 6:62; 8:58; 17:5, 24. On the idea of pre-existence in John's Gospel see R. Schnackenburg, loc. cit.
- 41 Ph. 2:6-11.
- 42 1 Co. 8:6; cf. 10:4.
- 43 Col. 1:15; Heb. 1:2; 13:8. On the idea of pre-existence in Paul see E. Schweizer, loc. cit.
- 44 Rv. 1:17.
- 45 1 Co. 8:6; Col. 1:15-18.
- 46 Heb. 13:8.
- 47 Jn. 1:1-14.
- 48 Ph. 2:5-8.
- 49 Col. 1:15-20.
- 50 Cf. Lk. 2:34-35.
- 51 Cf. here especially H. Ott, *Antwort des Glaubens*, art. 26.
- 52 Ac. 17:23.
- 53 Cf. B I, 1: "Taking concepts at their face value."
- 54 Cf. B I, 2: "The Christ of dogma?"
- 55 Cf. 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 Cf. A. Grillmeier/H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Vols. I-III, Würzburg, 1951-54, 1959.
- 58 Cf. the books mentioned on the history of dogma.
- 59 That is why a survey of the whole development of Hegel's Christology is worthwhile: cf. H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*.
- 60 Cf. H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, Chapter VIII, 3.
- 61 Ga. 4:4.
- 62 Mt. 1-2.
- 63 Lk. 1-2.
- 64 Cf. A. Vögtle, "Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte" and "Die Genealogie Mt. 1, 2-16 und die matthäische Kindheitsgeschichte" in *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung*, Düsseldorf, 1971, pp. 43-102; the same author, *Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte*, Düsseldorf, 1971; A. Smitmans, *Maria im Neuen Testament*, Stuttgart, 1970, especially pp. 13-34; K. H. Schelkle,

- op. cit., Vol. II, pp. 168-75. With these may be compared H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, Vol. I, Freiburg/Basle/Vienna, 1969, pp. 18-145; R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris, 1957.
- 65 Cf. Mt. 1:1-17 with Lk. 3:23-28.
- 66 Cf. C VI, 1: "Truth is not simply facticity."
- 67 Cf. on the further interpretation particularly of the Christmas story 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" in *Festschrift für Ernst Fuchs*, op. cit., pp. 281-97; H. Schüngel-Straumann, "Politische Theologie im Weihnachtsevangelium" in *Neue Zürcher Zeitung* 22.12.1973.
- 68 H. Schüngel-Straumann, art. cit.
- 69 On the virgin birth cf. G. Delling, art. "parthenos" in *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 (eds.), *Jungfrauengeburt gestern und heute*, Essen, 1969; R. Ruether, "The Collision of History and Doctrine. The Brothers of Jesus and the Virginity of Mary" in *Continuum* 7 (1969), pp. 93-105; A. Smitmans, op. cit., pp. 24-34; R. E. Brown, "The Problem of the Virginal Conception of Jesus" in *Theological Studies* 33 (1972), pp. 3-24; the same author, *The Virginal Conception and the Bodily Resurrection of Jesus*, London, 1973; W. Pannenberg, *The Apostles' Creed*, pp. 71-77; K. H. Schelkle, op. cit., Vol. II, pp. 175-82.
- 70 DS 2803.
- 71 This text is omitted from Schönmetzer's edition of Denzinger. It will be found in editions before 1963: H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, 91.
- 72 Is. 7:14.
- 73 Ps. 2:7.
- 74 Lk. 1:5-25, 57-66.
- 75 Cf. Gn. 17:15-22; 18:9-16.
- 76 Cf. Jg. 13:3-5.
- 77 Cf. 1 S. 1:4-20.
- 78 Is. 11:2; 42:1.
- 79 Cf. Lk. 3:23.
- 80 Cf. Lk. 4:22; Jn. 6:42.
- 81 Mk. 3:31-35 par.; cf. Mk. 3:21.
- 82 Cf. Mk. 6:3; Mt. 13:55; Ac. 12:17; 15:13; 21:18; 1 Co. 15:7; Ga. 1:19; 2:9, 12.
- 83 Rm. 1:2-4.
- 84 Ga. 4:4.
- 85 Cf. Gn. 17f.
- 86 Ga. 3:29.
- 87 Jn. 1:12-13.
- 88 Lk. 1:34-35.
- 89 Cf. K. H. Schelkle, op. cit., Vol. II, pp. 178, 180.
- 90 Cf. the report on the Dutch Catechism published Freiburg, 1969, p. 226.

- 91 Cf. the English translation of the Dutch Catechism: *A New Catechism. Catholic Faith for Adults*, New York/London, 1967, p. 75.
- 92 The more recent Catholic literature above-mentioned (especially R. E. Brown and K. H. Schelkle) should be compared with the traditional view.
- 93 Cf. Lk. 3:38.
- 94 Rm. 5:14-19.
- 95 Rv. 12:1-5.
- 96 Jn. 1:1-14.
- 97 Cf. C VI, 1: "Limits to demythologization."
- 98 For the historical-critical basis as treated by Catholic scholars see K. H. Schelkle, *Die Mutter des Erlösers*, Düsseldorf, 1967; A. Smitmans, op. cit.
- 99 Ga. 4:4.
- 100 Mk. 3:21.
- 101 Mk. 3:31-35.
- 102 Mk. 6:3; Mt. 13:35.
- 103 Lk. 11:27-28.
- 104 Ac. 1:14.
- 105 Cf. Mk. 15:40 par.
- 106 Cf. Jn. 2:1-11 and Jn. 19:25-27.
- 107 Cf. Lk. 1:28.
- 108 Cf. Lk. 1:38; 2:34-35.
- 109 Rm. 4:11-12, 16-18.
- 110 On the history of Marian devotion, besides the lexicon articles of F. Heiler (RGG) and H. M. Köster (LThK), see especially the work—which provides a comprehensive survey of the literature on the subject—by H. Graef, *Mary: A History of Doctrine and Devotion*, 2 vols., London/New York, 1963-65. On the links with popular devotion in the history of religion cf. J. Leipoldt, *Von Epidauros bis Lourdes. Bilder aus der Geschichte volkstümlicher Frömmigkeit*, Hamburg, 1957.
- 111 DS 251.
- 112 The new trend in theology is illustrated by recent publications on Mariology, for instance, by 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.
- 113 Second Vatican Council, Decree on Ecumenism, n. 11.

C VII: Community of Faith

1. Inspired and inspiring word

- 1 Cf. B II, 2: "The documents."
- 2 Cf. the different theories of *inspiration* in the lexicon articles by A. Bea in LThK V, 703-11; by G. Lanczkowski/O. Weber/W. Philipp in RGG III, 773-82; likewise in the manuals of dogmatic theology, on the Catholic side—for instance—by S. Tromp, M. Nicolau, L. Ott, M. Schmaus, and on the Protestant side by P. Althaus, K. Barth, E. Brunner, O. Weber, H. Diem. More recent publications include (from the standpoint of the

Notes to text pages 464-71

history of dogma) J. Beumer, *Die Inspiration der Heiligen Schrift*, Freiburg/Basle/Vienna, 1968; and (from the exegetical-systematic standpoint) B. Vawter, *Biblical Inspiration*, Philadelphia/London, 1972.

3 2 Tm. 3:16.

4 Cf. G. Schrenk, art. "grapho, graphe" in *ThW* I, 742-73, especially 750-52; E. Schweizer, art. "pneuma," "theopneustos" in *ThW* VI, 394-453, especially 452-53.

5 1 Co. 7:40; 1 P. 1:12.

6 K. Barth, *Church Dogmatics*, I, 2, §19-21.

2. *The one Spirit*

1 Cf. W. Pannenberg, *The Apostles' Creed*, pp. 128-31.

2 Gn. 1:2.

3 Jl. 2:28-32.

4 Jl. 2:28-32, taken up in Peter's address at Pentecost, as edited by Luke, in Ac. 2:17-21.

5 On this whole section cf. H. Küng, *The Church*, C II, 2: "The Church of the Spirit."

6 DS 150.

7 On the biblical conception of the Spirit see among the lexicon articles H. Kleinknecht, F. Baumgärtel, W. Bieder, E. Sjöberg and especially E. Schweizer, *ThW* VI, 330-453; E. Käsemann, *RGG* II, 1272-79; F. Mussner, *LThK* VIII, 572-76; among the theologies of the New Testament R. Bultmann's is particularly important on this subject; important among recent monographs are 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 Ac. 2; cf. C V, 1: "Clarifications."

9 Cf. Ac. 2:38-39; 9:17; 10:44; 19:6.

10 Ac. 6:6; 13:2-3; cf. 15:28; 20:28.

11 Cf. especially Rm. 8:14-17.

12 2 Cor. 3:18; Ga. 4:6; Rm. 8:9; Ph. 1:19.

13 1 Co. 15:45.

14 2 Co. 3:17.

15 2 Co. 3:17-18.

16 2 Co. 13:13; cf. 1 Co. 12:4-6; Ga. 4:4-6; Rm. 5:1-5; Mt. 28:19.

17 Cf. DS 11, 12, 30, 150, etc. On the development of this article of faith see P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Eglise pour la résurrection de la Chair. Etudes sur l'histoire et la théologie du symbole*, Paris,

1947. For literature on the Spirit and the Church see H. Küng, *The Church*, pp. 163-64, 181, and above (n. 7) on the biblical conception of the Spirit.
- 18 2 Co. 3:17; Rm. 8:2-11.
- 19 2 Co. 1:22.
- 20 Mt. 28:19.
- 21 Ac. 2:38; 8:16; 10:48; cf. 1 Co. 1:13-15; Ga. 3:27; Rm. 6:3.
- 22 Jn. 14-16.
- 23 Jn. 14:16.
- 24 Jn. 14:26.
- 25 1 Jn. 5:7.
- 26 1 Jn. 5:7-8. On the interpretation cf. R. Bultmann, *Die drei Johannes-briefe*, Göttingen, 1967, pp. 83-84.
- 27 Rm. 1:3; 8:9-11; 1 Co. 12:3-6; 2 Co. 13:13; Ga. 4:6; Ph. 3:3; 2 Th. 2:13-14; Ep. 1:3; 4:4-6; Tt. 3:5; Heb. 9:14; 1 P. 1:2; Jude 20-21.
- 28 Mk. 1:9-11 par.; Mt. 28:19.
- 29 See K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments*, II, §21, 3-6.
- 30 Cf. the introduction to his great work, *De Trinitate* I, 3:5-6.
- 31 Cf. K. Rahner, "Theos in the New Testament" in *Theological Investigations*, Vol. I, London/Baltimore, 1961, pp. 79-148.
- 32 Jn. 4:24.
- 33 1 Jn. 1:5.
- 34 1 Jn. 4:8.
- 35 The real import of a doctrine of the "immanent" Trinity was discussed in the section on Christ's pre-existence. Cf. C VI, 3: "True God and true man."
- 36 On the historical development cf. J. A. Jungmann, "Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter" in *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Innsbruck/Vienna/Munich, 1960, pp. 3-86.
- 37 Cf. H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, VII, 4: "Christus in der Religion."
- 38 K. Barth, *Church Dogmatics*, Vol. I, 1.
- 39 See the works on dogmatic theology on the Catholic side by M. Schmaus and—in *Mysterium Salutis* II—F. J. Schierse, A. Hamman, L. Scheffczyk, K. Rahner; on the Protestant side P. Althaus, E. Brunner, H. Ott, P. Tillich, O. Weber.
- 40 Augustine, *De Trinitate* I, 3:5.
3. *The pluriform Church*
- 1 Cf. B I, 1: "Taking concepts at their face value."
- 2 Cf. C IV, 1: "A Church?" (with bibliography on the New Testament teaching on the Church). For the systematic theology of the Church, in addition to the manuals of fundamental and dogmatic theology (P. Althaus, K. Barth, E. Brunner, F. Buri, H. Diem, W. Elert, Heppel-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) and the lexicon articles in *LThK* (J. Ratzinger, K. E. Skydsgaard), *RGK* (R. Prenter), *EKL* (J. Koukouzis, K. G. Steck, G. F. Nuttall), *DTC*

- (E. Dublanchy), *Catholicisme* (M. J. Le Guillou), see the following recent monographs which have appeared during or after the period of the council: 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. Winkhofer, *Über die Kirche*, Frankfurt, 1963; G. Baraúna (ed.), *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 Cf. H. Küng, *The Church*, B III, 1. In regard to the Church there exists a distinct and very complex group of problems. Since the author has produced a number of monographs on this theme, we must necessarily refer to these publications here. Extensive references to Scripture texts and further bibliographies will be found there. The reader may also be referred to the book edited by H. Häring and J. Nolte, *Diskussion um Hans Küng, "Die Kirche"*, Freiburg/Basle/Vienna, 1971. Despite all the differences, this book provides evidence of a clearly emerging ecumenical consensus.
 - 4 The basic structure of the Church as people of God, creation of the Spirit, body of Christ, is not discussed here. For this see H. Küng, *The Church*, C I-III.
 - 5 On what follows see H. Küng, *Why Priests?*, New York/London, 1972, Chapter I.
 - 6 Cf. E. Käsemann, "Unity and Multiplicity in the New Testament Doctrine of the Church" in *New Testament Questions of Today*, London/Philadelphia, 1969, pp. 252-59; R. Pesch, "Were there parties in the New Testament Church?" in *Concilium*, October 1973.
 - 7 Cf. the above-mentioned issue of *Concilium* which is wholly devoted to the theme of "The Danger of Parties in the Church," with a summary of the discussion by H. Küng.
 - 8 In addition to the articles on "Charisma" or "Spirit" in the biblical and theological dictionaries and encyclopedias, see especially F. Grau, *Der ntl Begriff χάρισμα. Seine Geschichte und seine Theologie* (disserta-

- tion), 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" in *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 (ed.), *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/Basel/Vienna, 1969; U. Brockhaus, *Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen*, Wuppertal, 1972; J. Hainz, *Ekklesia-Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*, Regensburg, 1972.
- 9 Cf. H. Küng, *The Church*, E II, 1; in what follows I have kept mainly to the summary in *Why Priests?*, II.
 - 10 Cf. C III, 2: "True radicalism."
 - 11 In addition to the sections on the priesthood in the manuals of dogmatic theology, cf. especially the article by G. Schrenk in *ThW* 221-84, and also the articles on the same theme in the other biblical and theological dictionaries and encyclopedias. And, in addition to the biblical theologies, 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 Cf. C VI, 2: "Sacrifice?"
 - 13 Cf. 1 P. 2:4-5, 9-10; Rv. 1:5-6; 5:10.
 - 14 Rm. 15:16.
 - 15 Cf. C IV, 1: "A Church?"
 - 16 Cf. C IV, 1: "A Church?"
 - 17 Cf. H. Küng, *The Church*, E II, 2, and *Why Priests?*, II, 6.
 - 18 On the problems of democratization in the Church cf. H. Küng, *Why Priests?*, I, 1; IV, 6-7.
 - 19 The following three paragraphs reproduce theses 12, 13 and 15f. of the memorandum of the study group of the inter-university ecumenical institutes, *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter*, Munich/Mainz, 1973, pp. 18-19. Cf. H. Küng, *Why Priests?*, IV, 2-6. On the function and image of the Church leader today, *ibid.*, 7-10.
 - 20 The historical studies in H. Küng, *Structures of the Church*, New York, 1964/London, 1965, VII-VIII, are presupposed in H. Küng, *The Church*,

- 1967, E II, 3, which in turn largely provides the material for the following pages.
- 21 In addition to the histories of the popes (E. Caspar, J. Haller, L. von Pastor, J. Schmidlin, F. X. Seppelt), cf. on the historical development outlined here especially Y. Congar, "Geschichtliche Betrachtungen über Glaubensspaltungen und Einheitsproblematik" in M. Roesle/O. Cullmann (eds.), *Begegnung der Christen*, pp. 405-29; the same author, "Conclusion" in *Le concile et les conciles*, Paris, 1960, pp. 329-34; *Lay People in the Church*, New York, 1965; "Bulletin d'ecclésiologie" (1939-46) in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 31 (1947), pp. 77-96, 272-96.
 - 22 On the pre-history, results and problems of this definition cf. H. Küng, *Infallible? An Inquiry*, New York/London, 1971. The "inquiry" may largely be regarded as settled. Cf. my summing up of the debate on infallibility in H. Küng (ed.), *Fehlbar? Eine Bilanz*, Zürich/Einsiedeln/Cologne, 1973. This contains a detailed bibliography on the debate, drawn up by B. Brooten and K.-J. Kuschel, pp. 515-24.
 - 23 Cf. H. Küng, *The Church*, E II, 3: "The Petrine power and the Petrine ministry." A new ecumenical consensus on the Petrine question—which admittedly does not confirm Vatican I—seems to be emerging with reference to the exegetical basis. The evidence for this can be found in the works of Catholic exegetes like A. Vögtle, J. Blank, R. Pesch, W. Trilling, which largely agree with the conclusions of Protestant exegesis (most recently, for example, G. Bornkamm). The consensus is worked out (with references to the literature on the subject) in *Fehlbar? Eine Bilanz*, pp. 405-14.
 - 24 Cf. Mt. 16:18.
 - 25 Cf. Lk. 22:32.
 - 26 Cf. Jn. 21:15-17.
 - 27 Cf. H. Küng, *The Church*, E II, 3.
 - 28 After Mt. 16:18-19 there follows Mt. 16:22-23.
 - 29 After Lk. 22:32 there follows Lk. 22:34.
 - 30 After Jn. 21:15 there follows Jn. 21:20.
 - 31 Cf. Lk. 22:32.
 - 32 Cf. Jn. 21:17.
 - 33 Cf. Mt. 16:18.
 - 34 Cf. *Concilium*, April 1971, on the theme "The Petrine Ministry in the Church," particularly the responses by S. Harkianakis, P. Evdokimov, A. Allchin and H. Ott to the question "Can a Petrine Office be meaningful in the Church?" and the Catholic answer by H. Häring. The effort to reach an ecumenical consensus on this question, which has been going on since the publication in German (1962) of *Structures of the Church*, has been considerably helped by the document of the mixed Catholic-Lutheran commission of theologians in the United States: "Ministry and the Church Universal. Differing Attitudes Toward Papal Primacy" (1974). Cf. the *New York Times*, 4 March 1974.
 - 35 Further literature on the Petrine question: C. Journet, *Primauté de Pierre*, Paris, 1953; O. Karrer, *Um die Einheit der Christen. Die Petrus-*

frage. Ein Gespräch mit E. Brunner, O. Cullmann, H. von Campenhausen, Frankfurt, 1953; O. Cullmann, art. "petra," "petros" in *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; contributions by J. Ringer and J. Schmid in M. Roesle/O. Cullmann (eds.), *Begegnung der Christen*, Stuttgart/Frankfurt, 1959. Additional literature listed in the important articles on Peter by A. Vögtle and O. Perler in *LThK* VIII, 334-41 and by E. Dinkler in *RGG* V, 247-49; see also other lexicon articles on Pope and papacy. There are two very informative accounts of the present state of studies on the meaning of Matthew 16:18-19, with very full reading lists, by J. Ludwig, *Die Primatworte Mt. 16, 18f. in der altkirchlichen Exegese*, Münster, 1952, and by F. Obrist, *Echtheitsfragen und Deutung der Primatstelle Mt. 16, 18f. in der deutschen protestantischen Theologie der letzten dreissig Jahre*, Münster, 1960. An informative work from the Orthodox standpoint is F. Anassieff/N. Koulomzien/J. Meyendorff/A. Schmemmann, *Der Primat des Petrus in der Orthodoxen Kirche*, Zürich, 1961.

36 Cf. H. Küng, *The Church*, E II, 3.

37 1 Co. 1:11-12.

38 1 Co. 1:13.

39 Cf. 1 Co. 3:12-15. Cf. H. Küng, "Parties in the Church? A Summary of the Discussion" in *Concilium*, October 1973.

4. *The great mandate*

1 On the distinguishing marks of the Church (*notae Ecclesiae*)—unity, holiness, catholicity, apostolicity, from the Catholic standpoint; pure teaching of the Gospel and right administration of the sacraments from the Protestant standpoint—cf. H. Küng, *The Church*, D I-IV: "The Dimensions of the Church."

2 Mt. 7:21.

3 Cf. H. Küng, *The Church*, C III: "The Church as the Body of Christ."

4 On what follows see H. Küng, *The Church*, B III, 3: "In the service of the reign of God."

D I: *The Practice of the Church*

1 A. Hasler, in a discussion in *Der Spiegel*, 10 January 1972. For a better understanding see the great histories of the popes by L. von Pastor, J. Schmidlin, J. Haller, F. X. Seppelt-G. Schwaiger, C. Falconi and for the modern situation F. Leist, *Der Gefangene des Vatikans. Strukturen päpstlicher Herrschaft*, Munich, 1971 (reviewed by Edward Quinn in *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. There is a more personal touch about Hieronymus, *Vatikan intern*, Stuttgart, 1973.

Notes to text pages 514-30

- 2 Cf. B II, 3: "Counterquestions about Jesus."
- 3 Cf. B II, 3: "Justifiable faith."
- 4 Tertullian, *De virginibus velandis* I, 1 in *Corpus Christianorum* II, 1209.
- 5 Cf. H. Böll, *Brief an einen jungen Katholiken*, Cologne/Berlin, 1961; the same author, *The Clown*, New York, 1965/London, 1973.
- 6 A. Solzhenitsyn, "Lenten Letter to Pimen, Patriarch of All Russia," published in *New York Times*, 9 April 1972, *Sunday Telegraph*, London, 9 April 1972, *Tablet*, London, 15 April 1972. An abridged version appears in Leopold Labedz, *Solzhenitsyn, A Documentary Record*, London/Baltimore, 1974, pp. 296-98.
- 7 The following analysis keeps literally to the declaration of the thirty-three theologians, "Against discouragement in the Church," on which the author substantially collaborated. The original German version appeared in *Publik-Forum*, 24 March 1972. English versions appeared in *The Tablet*, 25 March 1972 and *National Catholic Reporter*, 31 March 1972. (The translation in the present book is original.)
- 8 The following remarks keep to the answer given for the collection of essays edited by W. Dirks and E. Stammeler, *Warum bleibe ich in der Kirche? Zeitgenössische Antworten*, Munich, 1971, pp. 117-24. English versions of the author's contribution, "Why I am staying in the Church," appeared in *The Tablet*, London, 1 May 1971, and *America*, 20 March 1971. (Again the translation in the present book is original.)
- 9 Cf. especially 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 These orientation points also follow closely the declaration "Against discouragement in the Church."
- 11 The declaration was signed by the following Catholic theologians: Jean-Paul Audet (Montreal), Alfons Auer (Tübingen), Gregory Baum (Toronto), Franz Böckle (Bonn), Günther Biemer (Freiburg), Viktor Conzemius (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 Lengsfeld (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 Pfürtner (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: *Being Human and Being Christian*

- 1 Cf. G. Szczesny, "Worauf ist Verlass?", Report to the fifteenth Evan-

- gical Church Congress, Düsseldorf, 1973, published (with abbreviations) in *Herder-Korrespondenz* 27 (1973), pp. 402-4. The same author, *Das sogenannte Gute. Vom Unvermögen der Ideologen*, Hamburg, 1971, especially Chapter 18.
- 2 Cf., for example, A. Auer, "Die Aktualität der sittlichen Botschaft Jesu" in A. Paus (ed.), *Die Frage nach Jesus*, Graz, 1973, pp. 273-80.
 - 3 On the ethical aspect of the problems of religion and society see W. Korff, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*, Mainz, 1973, pp. 191-92.
 - 4 *Ibid.*, pp. 189-94.
 - 5 Obviously we shall not attempt an ethics here, nor even a foundation of ethics. On this the larger works on Christian ethics should be consulted. Among the recent Catholic works on ethics may be mentioned: F. Tillmann (ed.), *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. A philosophical treatment is found in H. E. Hengstenberg, *Grundlegung der Ethik*, Stuttgart, 1969. Among recent Protestant works on ethics may be mentioned: 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*, edited by E. Bethge, London/New York, 1955; W. Elert, *Das christliche Ethos. Grundlinien der lutherischen Ethik*, Hamburg, 1961; N. H. Sorensen, *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 (§36-39); 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 On this whole chapter see the important works: by A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf, 1971; the same author, "Die Aktualität der sittlichen Botschaft Jesu" in A. Paus (ed.), *Die Frage nach Jesus*, Graz, 1973, pp. 271-363; F. Böckle, "Was ist das Proprium einer christlichen Ethik?" in *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 11 (1967), pp. 148-57; the same author, "Theonomie und Autonomie der Vernunft" in W. Oelmüller (ed.), *Fortschritt wohin? Zum Problem der Normenfindung in der pluralen Gesellschaft*, Düsseldorf, 1972, pp. 63-86; the same author, "Unfehlbare Normen?" in H. Küng (ed.), *Fehlbar? Eine Bilanz*, Zürich/Einsiedeln/Cologne, 1973, pp. 280-304; J. Fuchs, "Gibt es eine spezifisch christliche Moral?" in *Stimmen der Zeit* 185 (1970), pp. 99-112; J. Gründel/H. van Oyen, *Ethik ohne Normen? Zu den Weisungen des Evangeliums*, Freiburg/Basle/Vienna, 1970; W. Korff, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*, Mainz,

Notes to text pages 533-42

- 1973; the same author, "Wie kann der Mensch glücken? Zur Frage einer ethischen Theorie der Gesellschaft" in *ThQ* 153 (1973), pp. 305-22; D. Mieth, "Die Situationsanalyse aus theologischer Sicht" in A. Hertz (ed.), *Moral*, Mainz, 1972, pp. 13-33; B. Schüller, "Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze" in *Theologie und Philosophie* 45 (1970), pp. 1-23; the same author, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie*, Düsseldorf, 1973.
- 7 Cf. A I, 1: "Secular world."
 - 8 Cf. A II, 2: "The hypothesis."
 - 9 Cf. A II, 2: "Reality."
 - 10 Cf. A. Auer, *Die Aktualität der sittlichen Botschaft Jesu*, p. 281 (with reference to H. Rombach and G. Meyer).
 - 11 Ibid.
 - 12 Cf. A II, 1: "Proofs of God?"
 - 13 F. Böckle, *Unfehlbare Normen?*, p. 291.
 - 14 Cf. W. Korff, *Wie kann der Mensch glücken?*, p. 3.
 - 15 Cf. A II, 1: "More than pure reason."
 - 16 Cf. A II, 2: "Ambiguity of the concept of God"; C IV, 2: "The God with a human face."
 - 17 Cf. B. Schüller, "Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze," art. cit.
 - 18 Cf. C V, 3: "Beyond fanaticism and rigidity."
 - 19 Even explicitly situation ethics must not be understood in this way. Cf. J. Fletcher, *Situation Ethics. The New Morality*, Philadelphia, 1966.
 - 20 Cf. C V, 3: "Beyond fanaticism and rigidity."
 - 21 Cf. A II, 2: "The hypothesis."
 - 22 Cf. A II, 2: "Reality."
 - 23 M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, edited by H. Gumnior, Hamburg, 1970, p. 60.
 - 24 Ibid., pp. 60-61.
 - 25 Cf. B II, 3: "Historical criticism—an aid to faith?"
 - 26 For the Old Testament theologies cf. especially 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. In addition H. van Oyen, *Ethik des Alten Testaments*, Gütersloh, 1967. On the Decalogue A. Alt, *Die Ursprünge des israelischen Rechts*, Leipzig, 1934, is still basic reading; then, in addition to the lexicon articles, H. Haag, "Der Dekalog" in J. Stelzenberger (ed.), *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" in his miscellany, *Bibelauslegung in Wandel*, Frankfurt, 1967, pp. 129-57.
 - 27 Ex. 19-Nb. 10.
 - 28 Ex. 34:28; Dt. 4:13; 10:4.
 - 29 Ex. 20:2-17; Dt. 5:6-21.
 - 30 Cf. C IV, 2: "Not a new God."

- 31 A. Auer, *Autonome Moral*, pp. 63-68, deduces these consequences clearly from the Old Testament material.
- 32 Cf. C V, 3 on the literature relating to Pauline studies. On the problems discussed here see also 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. On New Testament ethics as a whole, among the New Testament theologians, see especially K. H. Schelkle's systematic treatment in Vol. III, "Ethos." As typical historical-systematic presentations may be cited on the Catholic side R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the New Testament*, London/New York, 1964, and on the Protestant side H.-D. Wendland, *Ethik des Neuen Testaments. Eine Einführung*, Göttingen, 1970.
- 33 Col. 3:18-4:1.
- 34 Ph. 4:8.
- 35 Lists of virtues in Ga. 5:22-23 and Ph. 4:8. Lists of vices in Rm. 1:29-31; 1 Co. 6:9-10; 2 Co. 12:20-21; Ga. 5:19-21.
- 36 On what follows see E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen, 1973.
- 37 Ibid., p. 166.
- 38 Ibid.
- 39 In addition to the exegetical literature mentioned in C IV, 1, see 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.
- 40 R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford, 1952, p. 69; cf. also P. W. Taylor, *Normative Discourse*, Englewood Cliffs, N.J., 1961, pp. 151-58.
- 41 Cf. C III, 1: "The changed awareness."
- 42 Cf. B I, 2: "The Christ of piety?"
- 43 Cf. C VI, 1: "Limits to demythologization."
- 44 Even the English expression, "The Paradigmatic Individuals," is not an adequate translation of Karl Jaspers' term, *die massgebenden Menschen*. Cf. the otherwise very sound article by A. S. Cua, "Morality and the Paradigmatic Individuals" in *American Philosophical Quarterly*, 6 (1969), pp. 324-29.
- 45 Jn. 8:12.
- 46 Jn. 1:14.
- 47 Jn. 14:6.
- 48 Cf. the works above-mentioned, especially by A. Auer and F. Böckle.
- 49 Cf. C III, 2: "Even enemies."
- 50 Cf. C III, 2: "True radicalism."
- 51 Cf. C V, 2: "The criterion."

- 52 This holds with some reserve even for H. D. Wendland's very thorough "introduction" to the "Ethics of the New Testament."
- 53 1 Co. 3:11.
- 54 D. Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, p. 49.
- 55 For a number of the following points I gained some valuable ideas from a conversation with J. M. Gustafson on the occasion of his lecture in Pittsburgh, "The Relation of the Gospels to the Moral Life," published in D. G. Miller/D. Y. Hadidan (eds.), *Jesus and Man's Hope*, Pittsburgh, 1971, Vol. II, pp. 103-17. Cf. the same author, *Christ and the Moral Life*, New York/London, 1968.
- 56 "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, in *Letters of Sigmund Freud 1873-1939*, edited by Ernst L. Freud, 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 Cf. C I, 2: "Not a social revolutionary."
- 3 Cf. C I, 2: "Non-violent revolution."
- 4 Cf. C II, 3: "The meaning of the Sermon on the Mount."
- 5 C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Munich/Leipzig, 1922, new edition, 1934, especially pp. 47-66. The same holds for the term "political Christ."
- 6 E. Peterson, "Der Monotheismus als politisches Problem" (1935) in *Theologische Traktate*, Munich, 1951, pp. 45-147.
- 7 Among the leading exponents of "political theology" in recent times is J. B. Metz, *Theology of the World*, London, 1970; "The Church's Social Function in the Light of 'Political Theology'" in *Concilium*, June 1968, pp. 3-11; art. "Political Theology" in *Sacramentum Mundi*, Vol. V, London/New York, 1970, pp. 34-38. In addition J. Moltmann, "Theologische Kritik der politischen Religion" in *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. On the discussion cf. H. Peuckert (ed.), *Diskussion zur "politischen Theologie"*, Munich/Mainz, 1969; note particularly the contributions of H. Maier, D. A. Secber, W. Oelmüller, H. R. Schlette, H. Schürmann, F. Böckle, K. Lehmann, T. Rendtorff, W. Pannenberg, K. Rahner. See also in the same book (p. 268) the answer of J. B. Metz, who again dissociates himself from a "politicizing theology."
- 8 Cf. R. Shaull, "Revolutionary Change in Theological Perspective" in *Christian Ethics in a Changing World*, edited by J. C. Bennett, New

- York/London, 1966, pp. 23-43; the same author, *Befreiung durch Veränderung. Herausforderung an Kirche, Theologie und Gesellschaft*, Munich/Mainz, 1970. On the discussion cf. T. Rendtorff/H. E. Tödt, *Theologie der Revolution. Analysen und Materialien*, Frankfurt, 1968; E. Feil/R. Weth (eds.), *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. Shaull*, Uppsala, 1973.
- 9 Cf. A I, 2: "No return."
 - 10 M. Machoveč, *Jesus für Atheisten*, Stuttgart, 1972, p. 254.
 - 11 Cf. C II, 3: "No natural law."
 - 12 Cf. C II, 3: "No revealed law."
 - 13 Cf. C II, 3: "The meaning of the Sermon on the Mount."
 - 14 Cf. Jn. 13:34.
 - 15 Cf. C III, 2: "Both God and man."
 - 16 Cf. D II, 1: "The unconditioned in the conditioned."
 - 17 Cf. D II, 1: "Uncertainty of norms."
 - 18 Rm. 13:10; cf. Ga. 5:14.
 - 19 1 Co. 13:2-3.
 - 20 Cf. H. E. Richter, *Die Gruppe*, Hamburg, 1972; the same author, *Lernziel Solidarität*, Hamburg, 1974.
 - 21 In what follows we are keeping mainly to the very informative and impressive issue of *Concilium* of June 1974 on "Liberation and Faith," edited by C. Geffré, containing articles exclusively by Latin American theologians. The quotation from the Medellín document is on pp. 137-38.
 - 22 Cf. R. Muñoz, *Nueva Conciencia de la Iglesia en América Latina*, Santiago, 1973; the same author, "Two Community Experiences in the Latin American Liberation Movement," *Concilium*, June 1974, pp. 137-47.
 - 23 Basic reading for the theology of liberation is the work of G. Gutierrez, the result of deep involvement and careful reflection, *Teología de la liberación*, Lima, 1971; American translation: *A Theology of Liberation*, Maryknoll, 1973/London, 1974. Cf. the same author, "Liberation, Theology and Proclamation" in *Concilium*, June 1974.
 - 24 Cf. G. Gutierrez, *A Theology of Liberation*, pp. ix-x.
 - 25 Cf. E. Dussel, "Domination-Liberation: A New Approach" in *Concilium* June 1974, pp. 34-56; P. Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, New York, 1971.
 - 26 L. Boff, "Salvation in Jesus Christ and the Process of Liberation" in *Concilium*, June 1974, pp. 78-91. Quotation from p. 78.
 - 27 S. Galilea, "Liberation as Encounter with Politics and Contemplation" in *Concilium*, June 1974, pp. 19-33. Quotation p. 19.
 - 28 Cf. H. Assmann, "Evaluation critique de la 'Théologie de la libération'" in *Lettre*, Paris, No. 187, March 1974, pp. 23-28. Assmann dissociates himself from J. Moltmann and J. Alfaro, whom he describes as advocates of a "reformistic progressivism."
 - 29 G. Gutierrez in *Concilium*, June 1974, p. 58.

- 30 Cf. S. Galilea, loc. cit.
- 31 Cf. G. Gutierrez in *Concilium*, June 1974, pp. 59-60.
- 32 Cf. 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.
- 33 Cf. A I, 3: "Humanity through politico-social revolution?"
- 34 Ibid.
- 35 Cf. *Concilium*, October 1973, "The Danger of Parties in the Church" and especially the summary of the discussion by H. Küng, "Parties in the Church?", pp. 133-46.
- 36 Observations on the communiqué of the student leaders by the university assessors of Sucre, Sucre, 1970 (photocopied), quoted in *Concilium*, June 1974, p. 143.
- 37 Address to Latin American Catholics in Paris, 25 April 1968. English translation in Helder Camara, *Church and Colonialism*, London/Sydney, pp. 101-11.
- 38 Cf. H. Goss-Mayr, *Die Macht der Gewaltlosen. Der Christ und die Revolution am Beispiel Brasiliens*, Graz, 1968; H. J. Schultz (ed.), *Von Gandhi bis Camara. Beispiele gewaltfreier Politik*, Stuttgart/Berlin, 1971.
- 39 S. Galilea, in *Concilium*, art. cit., p. 23.
- 40 Cf. C VI, 2: "God and suffering."
- 41 Ibid.
- 42 F. Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, New York/London, 1933, p. 161.
- 43 1 Co. 1:23-24. Cf. C V, 3: "Revaluation."
- 44 The preaching of Cardinal A. Bengsch, Archbishop of Berlin, runs on these lines. Someone whom I regard as an exemplary parish priest in the German Democratic Republic (with his colleagues) scrutinized the cardinal's Passion sermon critically but with the utmost good will and reached some disturbing conclusions. Cf. K. Herbst, "Zur Verkündigung von Alfred Kardinal Bengsch" in the bulletin of the study group of the priests' and solidarity groups in the Federal Republic. *SOG-Papiere*, 5 (1972), pp. 81-103. This article refers also to the cardinal's sermon during the invasion of Czechoslovakia by East German troops in which every attempt at a critical reaction was offset by an invitation to "prayer to Christ." The study by K. Herbst was made available to the ordinaries and the pastors in East Germany.
- 45 Cf. most recently J. Moltmann, *The Crucified God*, Chapter 2.
- 46 Cf. C VI, 2: "Sacrifice?"
- 47 Cf. B I, 2: "The Christ of piety?" (cf. C V, 3).
- 48 Cf. J. Hanauer, *Konnorsreuth als Testfall. Kritischer Bericht über das Leben der Therese Neumann* (with an appendix containing unpublished documents from the episcopal archives in Regensburg), Munich, 1972.
- 49 1 Co. 11:1; 1 Th. 1:6; Ep. 5:1.
- 50 Cf. W. Michaelis, art. "mimeomai" in *ThW IV*, 661-78; quotation p. 676.
- 51 Mk. 8:34.
- 52 Luke 9:23 has the variant "daily."
- 53 Cf. C II, 2: "Miracles?"
- 54 Mk. 12:31 par.

- 55 Lk. 10:25-37.
 56 Mt. 25:34-46.
 57 D. Sölle, *Leiden*, Stuttgart/Berlin, 1973, p. 112.
 58 *Ibid.*, p. 124.
 59 Rm. 6:5-9; 1 Co. 15:20-22.
 60 Ga. 2:20.
 61 Rm. 6:6; Ga. 5:24; 6:14.
 62 2 Co. 5:17; Rm. 6:11.
 63 Cf. 2 Co. 12:7-10.
 64 2 Co. 4:8-9; 6:9-10. Cf. 2 Co. 11:23-30; 1 Co. 4:10-13.
 65 1 P. 2:20-21.
 66 This became evident at the fourth plenary assembly of the Lutheran World-Federation in Helsinki in 1963, where the message of justification was discussed under the heading "Christ Today" by twenty-six groups, without adopting an agreed document. Cf. *Rechtfertigung heute. Studien und Berichte*, published by the theological commission of the Lutheran World-Federation, Stuttgart/Berlin, 1965.
 67 See on the Catholic side N. Greinacher, *Christliche Rechtfertigungsgesellschaftliche Gerechtigkeit*, Zürich/Einsiedeln/Cologne, 1973. Cf. also C. Mayer, "Rechtfertigung durch Werke? Praxisbezug und politische Dimension des Glaubens" in *ThQ* 154 (1974), 118-36.
 68 Cf. N. Greinacher, *op. cit.*, pp. 7-13.
 69 Cf. E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Berlin, 1960.
 70 Cf. A I, 1: "Opening out of the Churches"; A I, 2: "No return."
 71 A pioneer work on the interpretation of the message of justification in the secular world was F. Gogarten's *Despair and Hope for Our Time*, Philadelphia, 1970 (German original, 1953). More recently H. Zahrt has made an impressive contribution to the same theme, with reference to the ideas of E. H. Erikson, in *Wozu ist das Christentum gut?*, Munich, 1972, Chapter 6.
 72 Cf. D II, 1: "Human autonomy."
 73 Mt. 16:25 par.
 74 Cf. C I, 4: "Against self-righteousness"; C II, 3: "The supreme norm"; C III, 3: "The law of grace."
 75 Cf. C V, 3: "By faith alone." Cf. H. Küng, *Justification*, Chapters 31-32.
 76 Ga. 5:6; cf. 5:22-23.
 77 Jm. 2:14-26.
 78 Cf. A II, 2: "The hypothesis."
 79 Mt. 16:25 par.
 80 At this point especially it becomes clear how closely faith and prayer are linked and how far prayer is an essential part of being a Christian. As a logical continuation of the reflections on prayer in Part C, I had planned to devote a special section here to prayer, meditation and Christian worship (in particular, the Sunday act of worship). The tiresome disputes forced on me afresh by Rome cost me at least two months of working time and working energies in the final, decisive phase of producing this book, which could not be made up in view of the tight schedule. The

section planned therefore had to be dropped: a victim of the policy of the Roman Inquisition.

81 Cf. C III, 2: "True radicalism."

82 Mt. 5:5.

83 Cf. C III, 2: "True radicalism."

84 Mt. 5:7.

85 Cf. C III, 3: "Which poor?"

86 Mt. 5:3.

87 Cf. C III, 2: "True radicalism."

88 Mk. 9:37 par.

89 Jn. 21:25.

國家圖書館出版品預行編目資料

做基督徒（下）／漢斯·昆（Hans Küng）著；楊德友譯
--初版-- 臺北市：光啓文化，1993〔民82〕
面；公分（輔大神學叢書：34-35）
譯自：On being a Christian
ISBN 957-546-140-1（一套：平裝）
ISBN 957-546-155-X（下冊：平裝）
1. 基督教
240 82003579

輔大神學叢書之卅五

做基督徒（下）

中華民國八十二年十二月初版

中華民國九十四年九月初版三刷

◎版權所有·翻版必究◎

作者：漢斯·昆（Hans Küng）

譯者：楊德友

校對：房志榮

准印者：台北總教區總主教 鄭再發

出版者：光啓文化事業

地址：106 台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02)2740 2022

傳真：(02)2740 1314

郵政劃撥：0768999-1（光啓文化事業）

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發行者：鮑立德

E-mail：kcg@kcg.org.tw

網址：http://www.kcg.org.tw

承印者：永望文化事業有限公司

地址：台北市師大路 170 號 3 樓之 3

電話：(02)2367 3627

定價：350 元

光啓書號 20233

ISBN 957-546-140-1（一套：平裝）

ISBN 957-546-155-X（下冊：平裝）

輔大神學叢書

書號	書名	著(譯)者
10746	耶穌基督史實與宣道(1)	齊墨曼著, 樂英祺譯
10128	第二依撒意亞(2)	詹德隆、張雪珠等合著
10747	耶肋米亞先知——他的生活和信息(4)	劉家正等編著
10748	保祿使徒的生活、書信及神學(5)	房志榮編著
10750	神學——得救的學問(6)	拉徒萊著, 王秀谷等譯
10150	約伯面對朋友及天主(7)	劉家正等編著
10148	絕妙禱詞——聖詠(9)	喬治著, 房志榮、于士錚合譯
30209	創新生活的心理基礎(10)	朱蒙泉著
10151	箴言——簡介與詮釋(12)	胡國楨等編著
10757	教會本位化之探討(14)	張春申等著
10771	原罪新論(15)	溫保祿講述
10156	聖詠心得(16)	魯益師著, 黃懷秋譯
10830-1	與天主和好 ——談告解聖事(新版)(17)	詹德隆著
10831	病痛者聖事(18)	溫保祿講述, 李秀華筆錄
10772	救恩論入門(19)	溫保祿講述, 李秀華筆錄
10773	基本倫理神學(20)	詹德隆著
205239	白首共此心 ——靈修心理尋根十二講(21)	徐可之著
10775	基督的啓示——啓示論簡介(22)	張春申著
205145	天主教基本靈修學(23)	陳文裕著
10159	宗徒書信主題介紹(24)	穆宏志著
10777a	神學中的人學——天地人合一(25)	谷寒松著
10778	天主恩寵的福音(26)	溫保祿講述, 鄭麗娟筆錄
10781	耶穌的名號(29)	張春申著
10782	耶穌的奧蹟(30)	張春申著

輔大神學叢書

10783	解放神學——脈絡中的詮釋 (31)	武金正著
30121	重讀天主教社會訓導 (32)	卡里耶著，李燕鵬譯
20917	神學簡史 (33)	張春申著
20232	做基督徒 (上) (34)	漢斯昆著，楊德友譯
20233	做基督徒 (下) (35)	漢斯昆著，楊德友譯
10777c	基督信仰中的生態神學 ——天地人合一 (37)	谷寒松、廖湧祥合著
10786	教會的使命與福傳 (38)	張春申著
10164-1	舊約導讀 (上) (39)	房志榮著
10164-2	舊約導讀 (下) (40)	房志榮著
205201-1	中華靈修未來 (上) (41)	徐可之著
205201-2	中華靈修未來 (下) (41)	徐可之著
10834	主愛之宴——感恩聖事神學 (42)	溫保祿講述
10790	道教與基督宗教靈修 (43)	楊信實著
10166	十字架下的新人 ——厄弗所書：導論和默想 (44)	黃懷秋著
10791	神恩與教會 ——從格林多前書十二章談起 (45 A)	王敬弘著
10793	可親的天主 ——清初基督徒論「帝」談「天」(46)	鐘鳴旦著 何麗霞譯
205222	當代女性獨身教友 ——時代意義及聖召分享 (47)	張瑞雲著
10167-1	若望著作導論 (上) (48)	穆宏志著
10167-2	若望著作導論 (下) (48)	穆宏志著
10837	傳報喜訊 ——天主教彌撒禮儀中的講經 (49)	王春新著
10796	人與神會晤——拉內的神學人觀 (50)	武金正著
10797	基督啓示的傳遞 (51)	朱修德著

輔大神學叢書

10798	信神的理由 ——基本神學之宗教論證（52）	溫保祿著
10799	基督信仰中的末世論（53）	張春申著
20919	衝突與融合 ——佛教與天主教的中國本地化（54）	金秉洙著
107100	維護人性尊嚴 ——天主教生命倫理觀（55）	艾立勤著述 許郡珊、陳美玲撰寫
10777b	天主論·上帝觀 ——天地人合一（增修版）（56）	谷寒松著
10324	救主耶穌的母親——聖母論（57）	張春申著
10253	廿一世紀基督新畫像（58）	房志榮等著
107101	基督的教會（增修版）（59）	張春申著
10325	從現代女性看聖母（60）	胡國楨主編
107102	女性神學與靈修（61）	胡國楨主編
10174	對觀福音導論（62）	穆宏志著
10254	耶穌 智慧導師——智慧基督論初探（63）	張春申著
10840	天人相遇——聖事神學論文集（64）	胡國楨主編
107103	張春申神學論文選輯（65）	張春申著
107104	拉內的基督論及神學人觀（66）	胡國楨主編
107105	傳教神學（67）	柯博識著述 呂慈涵編寫
10177	聖經的寫作靈感（68）	張春申著
205267	榮格宗教心理學與聖三靈修（69）	盧德著
10841	感恩聖事——禮儀與神學（70）	潘家駿著
107106	拉內思想與中國神學（71）	胡國楨主編



ISBN 957-546-155-X \$350



9 789575 461553 0 0350

光啓書號 20233

定價 350元

 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group