

序

当今的时代是社会主义同资本主义并存、交往、竞争，经过反复较量最终取代资本主义的时代。虽然资本主义居于主导地位，但社会主义的最终胜利仍是人类历史发展的总趋势。世界上诸多社会主义流派的存在，就是这一历史趋势的一种前兆。它们从各自所处的地位，从不同角度对资本主义和社会主义作了研究和独特的反映。解放神学就是其中的一种。这些社会主义流派对资本主义的批判和未来社会发展前景的探讨，以及它们取得的认识成果，对于科学社会主义的发展无疑会有重要的启迪作用。

解放神学是 20 世纪 60 年代末在拉美产生的一种基督教社会主义思潮，给拉美社会带来了重要的影响。现在，其影响已经超出拉美，在亚洲、非洲等第三世界国家和地区的天主教徒中产生了很大的回应，解放神学所倡导的“解放”主题已经被广泛接受。对于这一重要的思潮，国内一直缺乏系统的研究，本书的出版可以说填补了这一缺憾。

要正确地认识和把握这一思潮，必须把它放在世界社会主义的大潮中。20 世纪在人类历史上留下最重要影响的事件，可以说就是社会主义制度的诞生。社会主义在 20 世纪由理论变为现实，尤其是第二次世界大战后，形成了强大的社会主义阵营，形成了轰轰烈烈的世界社会主义潮流。在这一潮流的影响下，形成了形形色色的社会主义流派。解放神学就是在世界社会主义大潮

的高涨中形成的。一方面，它的形成本身就成了社会主义大潮的一部分，另一方面，它后来的发展、变化都与社会主义潮流的兴衰有着直接的关系。苏东剧变，世界社会主义运动转入低潮，拉美的左翼力量受到很大冲击。资产阶级的学者们欢呼资本主义的胜利，宣布人类历史的终结。解放神学也转入了它发展的低潮。作为激烈批判资本主义、呼唤社会主义的解放神学，许多人预言它就要死亡。然而，在艰难的环境中，解放神学逐步进行了调整，扩大了自己的理论视野，全球化、生态、移民问题及对新自由主义的批判成为了它新的关注主题。同时，一些解放神学家坚持投身穷人中，为穷人服务，引导穷人、组织穷人，把自己的理论深深地扎根在基层人群中。经历了几十年的风雨，解放神学顽强地存活了下来。它的主要代表人物，有的尽管年事已高，但是仍然活跃在理论和实践的舞台上。如在 2005 年 11 月的一个演讲中，被称为解放神学之父的古铁雷兹仍然把“今日的神学：选择穷人”作为演讲的题目，坚持穷人解放的主题，强调贫穷是不公正的产物，要引导穷人实现自己的解放。

要正确理解和把握这一社会思潮，必须把它放在拉美特定的环境中。拉美是个天主教徒占人口大多数的大陆，有的国家人口的 95% 都是天主教徒。拉美国家长期以来存在着贫富分化比较严重、贫困问题比较突出的现象，贫困人口占很大的比例。另外军人独裁在 20 世纪六七十年代的统治，使拉美传统的左翼力量都处于不合法的状态。在这种情况下，教会和神职人员中的进步势力就成为左翼力量的突出代表，成为拉美沉寂大地上的“声音”。不结合这样的背景，就不能很好地把握解放神学的特点。而且解放神学也自称自己是“情景神学”，是对环境和人民群众实践反映的产物。随着拉美军人独裁的瓦解，民主制的恢复，传统左翼力量再度兴起，面对新自由主义的挑战，解放神学就需要找到自己新的理论和实践的空间。

要正确理解和把握这一社会思潮，必须运用马克思主义的立场和观点。马克思主义的立场和观点是我们研究问题的基本出发点。对于非马克思主义的社会主义流派，我们既不能一概否定，也不能无原则地赞同，而应该实事求是地予以分析。对于解放神学这样一种基督教社会主义思潮，既要看到它是站在穷人的立场上，是为穷人谋解放的理论，适应了拉美独特的社会历史条件，是一种进步的理论。但是也应该看到，它又是站在历史唯心主义的立场上，缺乏对拉美现实社会关系和社会结构的具体分析。因此，始终没有找到穷人解放的明确道路。在激进的外表下，难以掩饰在出路问题上的无奈。

对于国外马克思主义、社会主义流派的研究，改革开放以来，我们取得了很大的成就，形成了一大批理论成果。但是需要做的工作也还很多。

第一，要抓紧作好跟踪研究。可以说近年来在这一领域的相关理论研究成果不少，但大多数研究的是 20 世纪七八十年代，甚至是五六十年代的理论流派，而对于新出现的思想观点关注不够。不仅对新出现的思想流派关注不够，就是对旧流派的新动向也关注不够。这就使我们的研究缺乏时效性。因此，关注最新动态，应该是加强这一领域研究的一项重要工作。

第二，要做好一手材料的整理翻译工作。掌握第一手材料，是研究工作的基础，对于国外社会思潮的研究，更是如此。一些学者对国外思潮的研究，利用的是二手，甚至三手材料，这样研究的可靠性就值得怀疑。本书的作者花费了很大的精力，找来几十本外文原著，系统地研读了解放神学不同时期代表人物的代表性著作，这就使本书的分析和结论有实实在在的资料支撑。

第三，要注意运用整体和系统的方法进行研究。对于国外马克思主义、社会主义流派的研究，许多学者基本上停留在就流派研究流派的水平，而没有把这些流派作为一个现象从总体上予以

研究。这是不够的。现在，我们已经有了对于国外马克思主义、社会主义一个个流派深入研究的基础，因此，运用马克思主义的立场和观点对其进行整体的系统研究，就显得十分必要。这应该是这一领域今后研究的一个方向。

今天我们中国共产党人肩负着推进马克思主义中国化、为丰富和发展马克思主义做出新贡献的重任，必须用宽阔的胸怀和宽广眼光，吸收人类文明的优秀理论成果。深入研究国外马克思主义和社会主义思潮，对我们完成自己肩负的历史使命具有重要的作用。希望在这一领域的研究能够取得越来越多、越来越重要的成果。

靳辉明

2005年12月12日

目 录

序	新辉明	(1)
导言		(1)
一、解放神学：概观		(1)
二、解放神学：人物与派别		(4)
三、论文所使用的方法和结构安排		(7)
第一章 解放神学：共产主义的阴谋，还是基督教社会主义思潮		(9)
一、解放神学 = 共产主义阴谋：美国共和党人的观点		(9)
二、基督教与社会主义在历史上初次的结合：闵采尔的“千年天国”		(11)
三、近代基督教社会主义的三种类型		(16)
四、解放神学：拉美当代的基督教社会主义		(23)
第二章 解放神学：孕育、产生与发展		(28)
一、解放神学产生的环境		(28)
二、解放神学的产生和发展		(35)

第三章 马克思主义与基督教能统一吗	(66)
一、解放神学与马克思主义结合的背景	(67)
二、解放神学诉求马克思主义的原因	(69)
三、解放神学家眼中的马克思主义	(70)
四、马克思主义在解放神学中的使用	(79)
第四章 资本主义：人类的失败	(88)
一、传统的态度与现代的批判	(88)
二、资本主义：一种要消灭的罪	(89)
三、对拉美的资本主义现代化方式批判	(92)
四、对资产阶级意识形态的批判	(94)
五、两种批判观：马克思主义与解放神学的差异	(98)
第五章 上帝之国与社会主义选择	(102)
一、乌托邦：希望与理想	(102)
二、上帝之国与现世解放	(103)
三、社会主义选择	(105)
四、社会主义：历史的必然，还是上帝的意愿	(113)
第六章 通往解放的道路	(118)
一、“解放”的意涵	(118)
二、实现解放的方式	(131)
三、教会在解放中的作用	(145)
第七章 解放神学的实践体现：基层教会社团	(153)
一、基层教会社团：概述	(153)
二、基层教会社团的特征	(156)
三、基层教会社团的类型	(159)

四、基层教会社团发展的意义和影响·····	(161)
第八章 解放神学的初步评价·····	(165)
一、解放神学的影响·····	(165)
二、解放神学：作为基督教社会主义思潮的 现代意义·····	(168)
三、建立在唯心史观基础上的社会主义·····	(173)
第九章 解放神学与新世纪·····	(175)
一、解放神学死亡了吗·····	(175)
二、解放神学面临的挑战·····	(178)
三、解放神学的机遇和前景·····	(183)
后记·····	(189)
参考文献·····	(190)

导 言

解放神学是 20 世纪 60 年代末 70 年代初在拉美诞生的一种基督教社会主义思潮。由于它对资本主义的彻底批判，特别是它对马克思主义分析的运用，引起了世界各地教会内外的关注。从 70 年代中期以来从不同侧面和角度对这一现象进行研究的著作不断出现。近年来，它也引起了我国学者越来越大的兴趣，把它视为 20 世纪后期一种新兴的重要的社会主义思潮。但在国内对它进行系统研究的著作尚未见到，而且一些散见的提法和研究多有错讹，甚至以讹传讹。本人在读博士研究生的第一年就接触到这一题目，随即发生了浓厚的兴趣，就有意把它做博士论文的题目。在征得了导师靳辉明教授的同意后，开始了艰苦的搜集资料的工作。可以说是战严寒斗酷暑，走南闯北、东奔西走，终于搜集到了不同时期解放神学代表人物的代表著作和一些国外学者的研究专著。本书主要想围绕一手材料对解放神学进行系统的研究。

一、解放神学：概观

1980 年，美国总统里根的顾问们提出美国的外交政策要正视拉美的解放神学，并要与之进行斗争。他们把解放神学视为披着宗教外衣的马克思主义者的阴谋，共产主义的“特洛伊木马”。

在拉美，支持解放神学的杂志把荷枪实弹的游击队战士与耶稣·基督并列在一起作为杂志的封面。那么，解放神学究竟是一个什么样的思潮，它为何会引起美国总统顾问们的恐慌？

对于解放神学，国内外学者比较一致的看法是：它不仅是一种激进的思潮，同时也是教会内外一种激进的运动（如法国学者 M. 路威把它称之为解放的基督教），一般认为拉美基层教会社团（CEBS）的发展正是解放神学运动的体现。而有一些学者甚至把教会中民众的声音、穷人的声音等同于解放神学（如美国学者丹尼尔·H. 列维）。

丹尼尔·H. 列维（Daniel H. Levine）认为，解放神学是拉美教会内外一系列变革的产物。他认为解放神学有四个核心主题：第一，关注历史和历史的变革；第二，重返《圣经》，寻找变革合理性的源泉；第三，强调穷人，与此相关，强调从普通人的角度和日常经验的价值出发研究神学；第四，与马克思主义有密切而复杂的关系。^①

另一美国学者菲力普·别利曼（Phillip Berryman）把解放神学的主要问题归纳为三条：第一，从穷人的苦难和希望出发解释基督教信仰；第二，批判资本主义社会及其支持它的意识形态；第三，从穷人的角度批判基督徒和教会的行动。^②

法国学者 M. 路威（M. Lowy）把解放神学最主要的观点总结如下，他认为，解放神学：

1. 把偶像崇拜（而不是无神论）作为宗教最主要的敌人，也就是说，反对新法老，新恺撒，新希律王对死亡新偶像，如：财神、金钱、市场、国家、军队，“西方基督教文明”的崇拜。
2. 把历史的人的解放视为对耶稣的救赎和上帝之国到来的

① 参见 Arthur F. McGovern, *Liberation Theology and Its Critics: Toward an Assessment* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1989), pp. Xvi, Xvii.

② *Ibid.*

期望。

3. 批判从古希腊哲学的传统中继承下来的二元主义神学观。

4. 重新解读《圣经》，给出埃及一类的内容予以特别关注，把它视为受奴役的人民解放斗争的一种范式。

5. 把马克思主义作为理解贫穷、资本主义矛盾和阶级斗争的社会分析工具。

6. 在道德和社会上把依附资本主义视为一种不公正的邪恶制度，视为结构性罪的一种形式。

7. 优先选择穷人并与他们自我解放的斗争团结一致。

8. 把在穷人中发展的基层教会社团作为教会的新形式和资本主义制度所强加的个人主义的生活方式的替代。^①

解放神学是诞生于当代拉美特有的社会历史文化环境下的一种基督教社会主义思潮和运动。它是基督教情怀与马克思主义在受剥削、受压迫和异化的拉美大地上的结合。它运用社会科学的成果，特别是依附论和马克思主义社会分析，探索拉美社会问题的根源，认为资本主义结构及其体系是拉美受压迫、剥削的根本原因，并试图找到实现拉美解放的道路。“解放”是它的主题和主旋律。它反对传统的发展理论，认为在拉美更重要的是解放。它所谓的“解放”包括三个层次：①社会经济政治的解放，即从被压迫被剥削的现实中的解放；②人的解放，即人在历史中成为自己命运的主人；③人与神合一，达到最后的解放。当然，这三者并不是相互分离，有先有后的，而是有机地结合在一起。作为一种理论，它强调它本身的“实践”特性，强调理论本身不仅要

^① 参见 M.Lowy, *The War of Gods: Religion and Politics in Latin America* (London & New York: Verso, 1997), p.33. 他认为用“解放神学”来指称拉美当今的社会宗教运动是不够的，因为这一运动早在解放神学出现前就已存在，而且它的大多数活跃分子并不是神学家，所以，应该运用更广泛的概念“解放的基督教”对此进行描述，它既包括宗教文化又包括社会网络，既包括信仰又包括实践。

解释世界，更重要的是要改变世界。它认为对于旧世界，改良是不够的，拉美需要的是社会革命，需要的是旧的社会结构的根本变革。对于如何实现这一变革，它付诸于“阶级斗争”这一手段。认为只有通过被压迫阶级反对压迫阶级的斗争，才能实现拉美社会的变革。它强调“穷人”应成为自己解放自己的主体，成为自己命运的主宰。当然，作为一种基督教社会主义思潮，强调教会在社会变革中的重要作用是一点也不奇怪的。但它所认为的教会不再是原来保守的、维护统治阶级利益的教会。它强调教会必须在穷人争取解放的斗争中站在穷人一边，“优先选择穷人”。同时，它还把 20 世纪 60 年代后在拉美兴起的“基层教会社团”作为一种新的教会形式，把它视为穷人实现自我解放的重要途径。解放神学认为社会主义是拉美的出路。但这种社会主义并不是苏联模式的社会主义，而是适合拉美实际的、真正拉美式的社会主义。它给中国、古巴、越南、尼加拉瓜、安哥拉的社会主义以高度评价。当然，它认为社会主义的实现只是达到无阶级社会、实现人的解放的一个阶段，而不是人类终极的解放。它强调真正的最后的解放应该是人与上帝的合一。

二、解放神学：人物与派别

按照被称为解放神学之父的秘鲁神学家古斯塔夫·古铁雷兹（Gustavo Gutierrez）的观点，解放神学诞生于 1968 年拉美主教麦德林会议之前。一般学者大多认为麦德林会议标志着解放神学的诞生。1968 年的麦德林会议是拉美教会历史上划时代的事件，它翻开了拉美教会的新一页，在它的最后文件中，由于古铁雷兹等神学家的参与和影响，初步表述了解放神学的思想。不过只有到了 1971 年古铁雷兹《解放神学及其景观》（*Teologia de la liberacion Perspectivas*）一书的出版，解放神学才从理论上得到系统全

面完整的阐述，这时才是真正理论意义上解放神学的诞生。

解放神学主要是拉美天主教进步的思潮和运动。但也有某些拉美新教神学家的参与和影响。主要代表人物在天主教方面有古斯塔夫·古铁雷兹（Gustavo Gutierrez）[秘鲁]、休戈·阿斯曼（Hugo Assman）、列奥那多·博夫和克劳多弗斯·博夫（Leonardo and Clodovis Boff）、弗雷·贝托（Frei Betto）[巴西]、洪·索伯里诺（Jon Sobrino）、伊哥纳西奥·埃拉卡里亚（Ignacio Ellacuria）[萨尔瓦多]、帕勃罗·理查德（Pablo Richard）[智利—哥斯达黎加]、胡安·卡洛斯·斯坎农（Juan Carlos Scannone）[阿根廷]、恩里克·杜塞尔（Enrique Dussel）[阿根廷—墨西哥]、胡安·路易斯·萨冈多（Juan Luis Segundo）[乌拉圭]。此外，还有属于新教的：卢勃姆·阿尔维斯（Rubem Alves）、卡洛斯·迈斯特斯（Carlos Mesters）[巴西]、萨冈多·盖利亚（Segundo Galilea）[智利]、何塞·米魁兹·博尼诺（Jose Miguez Bonino）[阿根廷]等等。

任何一个思想流派除了基本观点和方法的一致外，都不可能是铁板一块，解放神学也不例外。可以根据不同的标准和角度，对它内部进行这样或那样的派别划分。

根据是否符合教会对《圣经》的解释和教会的正统教义，可以把解放神学划分为“好的”、“可接受的”和“坏的”、“不可接受的”两类。这种分类暗含着强烈的价值判断。解放神学在拉美的主要批判者哥伦比亚红衣主教阿方索·洛佩兹·图季里奥（Alfonso Lopez Trujillo）就持这一观点。他把基于《圣经》和教会教义的解放神学流派判断为“好”，而把基于马克思主义分析和实践的流派判断为“坏”。洛佩兹·图季里奥把智利1972年出现的支持社会主义基督徒运动划为第二个阵营内最严重的冒犯者，同时也把古铁雷兹和列奥那多·博夫等主要人物划归第二阵营。1984年，梵蒂冈教廷对于解放神学的批判也是基于这种划分。它批判了解放神学的某些形式“没有足够批判地接受马克思主义”。

根据解放神学对不同对象的宣讲方式，可以把它划分为“劝导型”和“动员型”。前者面向知识分子、学生、教会当局和中产阶级的基督徒。它试图使他们“转到”新的思想和行动方式上来，使它们与统治阶级决裂，“优先选择穷人”，在穷人解放斗争中站在穷人一边，支持和参与他们的解放事业。它否认打着基督教名义的传统意识形态的合法性。它用对意识形态的批判挑战长期以来占统治地位的传统基督教神学思想和教会传统的行为方式。它在解放神学的早期阶段占据主导地位并且具有重要影响。后者强调直接在基层社团与穷人一起工作、生活，向穷人学习，帮助他们，在解放行动中动员他们自己的力量。巴西解放神学家卡洛斯·迈斯特斯是它的典型代表。20世纪80年代以后，它在整个解放神学中的地位日益突出。

另外，还可以根据它对不同的“实践”的强调，把解放神学划分为四个流派：

第一个流派从“教会的牧职实践”出发，以制度性教会的实践为起点，它强调解放完整的福音的特性，并不强调马克思主义的社会分析方法的运用。它代表了拉美许多主教的思想，构成了从官方教会的观点“可接受”的解放神学的形式。

第二个流派“从革命团体的实践”出发，这一流派是智利支持社会主义基督徒运动和休戈·阿斯曼早期著作所代表的解放神学。它依赖马克思主义分析（并不接受马克思的无神论），强调投身革命实践（并不一定是暴力革命）。它是在解放神学中遭到最严厉批判的一派。它的批判者认为，它把信仰服务于革命的意识形态和阶级斗争。

第三个流派“从历史的实践”开始，多数著名的解放神学家如古铁雷兹、博夫兄弟等都属于这一流派。它尽管使用了马克思主义分析，但它还是力图忠于教会和它的神学传统，不像第二个流派那样容易导致精英主义，这一流派强调穷人作为他们自己解

放的主人，并与基层社团联系密切。

第四个流派代表了一些阿根廷神学家的立场。它强调从“拉美人民的实践出发”。它批评了那些使用马克思主义分析的人，反对使用社会—经济的阶级范畴，而强调人民的历史—文化特征，强调在解放的实践中给予民众宗教以特别的关注。

当然，还可以从不同的角度对解放神学继续予以划分。以上的第二、第三两个流派代表了解放神学的主体，它明确体现了解放神学的特征，解放神学的社会主义思想也主要体现在这两个流派的思想中。

三、本书所使用的方法和结构安排

本书试图用马克思主义的立场、观点和方法对解放神学这一社会主义思潮进行系统评价，试图运用分析和比较的方法，具体评价解放神学的各个理论主题，找到它作为当代拉美的基督教社会主义思潮与传统基督教社会主义的异同，着重阐述它的当代特点。

第一章主要考察历史上的基督教社会主义思潮，通过对比找出解放神学这一当代基督教社会主义与它们之间的异同。第二章主要考察解放神学从孕育产生到 20 世纪 90 年代中期的历史演变，找出它产生的原因与几个不同发展阶段的特点。第三章主要涉及解放神学与马克思主义的关系。解放神学的主要特点就是试图把基督教神学与马克思主义结合。这种结合是如何实现的？它为什么要借用马克思主义，它借用的马克思主义是什么样的马克思主义？这是本章的主要内容。解放神学作为一种社会主义思潮，它必然要表明它对资本主义的批判，它是如何批判资本主义的，批判了资本主义的什么内容，它对资本主义的批判与马克思主义对资本主义的批判有什么异同，这些是第四章的主要内容。

第五章主要考察解放神学的社会主义观。上帝之国是基督教的乌托邦理想，社会主义是人类社会的一种社会理想，作为基督教社会主义思潮，它如何把两者协调起来，它为什么要选择社会主义作为它的社会理想，它对现实社会主义持一种什么态度，它的社会主义理想具体来讲又是一种什么样的社会，它的社会主义与马克思主义的社会主义有什么不同？本章将要一一回答。第六章将要考察解放神学所认为的解放道路。解放是解放神学所追求的目标。那么，解放包括什么内容，如何才能达到解放，将是本章关注的焦点。基层教会社团的发展成为拉美社会的一个突出的现象，一般认为，它是解放神学的实践体现，那么，基层社团究竟是一个什么样的组织呢？这将是第七章所要回答的问题。第八章将是对解放神学评价的一个尝试。它将包括解放神学所产生的影响，解放神学的意义及其他的不足。第九章将分析陷入低潮的解放神学所面临的困境以及它的机遇和可能的前景。

解放神学作为 20 世纪后半期产生的一种新的社会主义思潮，不管它未来的前途如何，都值得我们进行深入研究，以总结利弊得失，从而借鉴有益经验，引导宗教与社会主义相适应，调动全国各族人民的积极性，投身到我们的中国特色社会主义事业的建設中去。

第一章

解放神学：共产主义的阴谋， 还是基督教社会主义思潮

解放神学把基督教与马克思主义结合起来，坚决否定资本主义制度，视社会主义为拉美未来的希望。因而，它一出现就引起了拉美教会内外保守势力的不安，甚至它还引起了美国总统顾问们的关注。那么，它究竟是一种什么样的思潮，我们应如何给它定位呢？

一、解放神学 = 共产主义阴谋： 美国共和党人的观点

1979年，尼加拉瓜桑地诺民族解放阵线推翻了索摩查家族的独裁统治，获得了政权，取得了革命的胜利。这给拉美正在争取解放的民众以很大的鼓励，给他们提供了解放的新希望。但这却使拉美的保守势力大为惊恐，害怕革命之火烧到自己头上。美国尤其不能容忍在自己的“后院”再出现一个古巴式的革命政权。它除了支持反政府武装推翻尼加拉瓜革命政权外，同时也开始对尼加拉瓜现象进行广泛研究。基督教徒在尼加拉瓜革命中的突出作用，引起了美国政客们和学者的注意，他们看到基督教与马克思主义的结合特别是解放神学对拉美社会和教会变革所带来的重要影响，看到了它对资本主义制度的巨大威胁。因此，里根

总统的顾问们在 1980 年 5 月的圣塔菲 (Santa Fe) 会议的文件中认为：“美国的外交政策应该开始面对解放神学了（而不仅仅是对它进行事后反映）。”文件还说：“在拉美，教会对政治自由的思想是至关重要的。不幸的是，马列主义的势力已经把教会用作反对私人所有和资本主义生产制度的政治武器。他们注入教会更多的是共产主义而不是基督教思想。”^① 在 1988 年，基本上仍是由这些顾问组成的专家团，在为布什总统所写的《圣塔菲报告 II》中，明确把解放神学视为共产主义的阴谋，认为这是马克思主义者所运用的葛兰西的斗争策略，即首先占领资本主义社会的意识形态阵地的策略。这个文件认为：“解放神学应该放在这一背景中来看待，作为披着宗教信仰外衣的政治学说，它是与教会和自由企业制度不相容的，它的目的在于削弱国家对社会独立性的控制。”^② 在共和党的顾问们看来，解放神学中的宗教因素只不过是对其政治内容的掩饰和伪装。这种思路带着明显的冷战时代的色彩，这一看法也体现在 1987 年拉美军人拉普拉塔会议 (La Plata, Argentina) 的文件中，它把解放神学解释为“拉美国际共产主义运动通过各种办法所实施的战略”的一部分。解放神学被视为是共产主义的“特洛伊木马”。

不可否认，这些看法从一个方面抓住了解放神学的特点，即：它对马克思主义思想的运用和对穷人利益的捍卫。而且看到了这一思潮对资本主义的威胁。但是，这种看法忽视了解放神学的产生是拉美社会现实和教会状况的反映。解放神学反映了拉美底层民众要求解放和自由的呼声。它与拉美的共产主义并不相同。解放神学家认为自何塞·卡洛斯·马里亚特吉之后，拉美就没

^① “A New Interamerican Policy for the Eighties”，转引自 M.Lowy, *The War of Gods*, p.66。

^② Santa Fe II. Una estrategia Para A. Latina en los noventas, 转引自 M.Lowy, *The War of Gods*, p.67。

有了真正的马克思主义者。他们并不赞同拉美共产党的理论和观点，甚至与其相对立。比如，在对待资本主义的态度和拉美的前途问题上，拉美多数共产党认为，拉美目前首要的问题是发展资本主义，为社会主义的到来创造条件，而不是直接进行社会主义革命。解放神学家则认为资本主义在拉美已证明是一种历史的失败，用资本主义的方式，在资本主义的体系内，拉美根本不可能实现发展。所以，拉美需要的不是现代化而是社会主义，不是改良而是社会革命，不是发展而是解放。而且解放神学有一套自己的理论架构和话语，它并不是在拉美共产党的理论上涂了一层神学的油彩。它是基督教与马克思主义、与社会主义在当代拉美现实基础上的结合。它是当代拉美的基督教社会主义。它继承了基督教历史上关注穷人的传统，并对此进行了社会主义的改造，试图找到拉美穷人解放的新途径。

二、基督教与社会主义在历史上初次的结合：闵采尔的“千年天国”

社会主义与基督教可以说有历史的渊源。有人把原始基督教视为社会主义的源头。这一观点尽管是错误的，但它却看到了社会主义与原始基督教的相似之处。在恩格斯看来，基督教与社会主义历来就有许多共同之处，他在1884年所写的《论原始基督教史》一文做了很精辟的论述。他说：基督教“在其产生时也是被压迫者的运动，它最初是奴隶和被释放的奴隶、穷人和无权者、被罗马征服或驱散的人们的宗教。基督教和工人的社会主义都宣传将来会解脱奴役和贫困；……基督教和工人的社会主义都遭受过迫害和排挤，它们的信从者被放逐，被待之以非常法：一种被当作人类的敌人，另一种被当作国家、宗教、家庭、社会秩序敌人，可是不管这一切迫害，甚至时常还直接由于这些迫

害，基督教和社会主义都胜利地，势不可当地给自己开辟前进的道路。基督教在它产生三百年以后成了罗马世界帝国的公认的国教，而社会主义则在六十年中争得了个可以绝对保证它取得胜利的地位”。^① 恩格斯在这里指出了原始基督教同工人的社会主义（当然是科学社会主义）的四个共同点：共同的阶级基础：被压迫的无权的穷人阶级；共同的社会理想：消灭奴役和贫困；共同的遭遇：都受到过迫害和排挤；共同的发展前景：在斗争中开辟前进的道路，并最终取得胜利。正因为有这些共同之处，所以基督教就与社会主义有了不解之缘。因此，也就难怪被恩格斯称为“德国无产阶级的第一个独立理论运动”的杰出代表，“德国共产主义创始者”的魏特林把共产主义等同于早期的基督教，认为共产主义就是“纯正的基督教”。不可否认，在原始基督教时期，基督教社团主张信徒奉献出他们的财产，在社团内实行财产共有，人人平等，不让一个人挨饿，不让一个人受冻。他们相信基督即将复临，他将为所有的信徒建立起公正、普遍平等和幸福的“千年天国”。不过，由于当时历史条件的限制，恩格斯认为，这种早期基督教中“锡利亚式”的狂想只能是一种“空想”，“在第一次实际试用之后就不得不退到当时条件所容许的有限范围以内”，而“对私有财产的攻击，对财产公有制的要求，都不得不烟消云散，结果只是成立了一些原始的慈善团体”。^② 在托马斯·闵采尔之前，这种暧昧的基督教的平等，最多只能成为资产阶级的“法律面前，人人平等”。靠幻想来对共产主义所作的预见，在实际上只能成为对现代资产阶级社会的预见。恩格斯认为，直到闵采尔“才把这种共产主义思想的微光用来表达一个现实的社会集团的要求，直到闵采尔才以一定的明确性把它表达出来”。^③

① 《马克思恩格斯全集》第22卷，第525页。

② 《马克思恩格斯全集》第7卷，第405页。

③ 同上。

托马斯·闵采尔的神学理论把批判的矛头指向基督教的一切主要论点。他既否认《圣经》是惟一的启示，也否认《圣经》是无误的启示。他认为，人们的信仰的主要源泉不是读《圣经》，而在于领会上帝的启示，这种启示是：“在心灵的深处所听到的内在的言语。”实际上，他所强调的就是结合具体的现实，具体的条件解读《圣经》，看上帝在“今天”的世界上会对我们说些什么。在他这里，上帝的启示与内心的言语实际上成了人们发动改造社会和解放自己的理性认识，成了发动人民起来进行革命的精神动力。

在他看来，真正的启示应是理性，把《圣经》与理性对立起来，就是以文字毁灭精神。《圣经》所宣讲的圣灵就是理性。信仰无外乎是理性在人身上的活跃表现。他认为理性存在于一切时代一切民族之中，所以非基督徒也可以有信仰。通过这种信仰，人人可以有神性，人人可以升天堂。因此，天堂不在来生的彼岸，天堂应在此世中寻找，信徒的使命就是要在现世建立起天堂。无所谓来世的天堂，亦无所谓来世的地狱。基督也曾和我们一样是人，他只是先知和师表。

闵采尔的政治理论和他的革命的宗教观点紧密相连。他站在“完全被排斥于正式的社会之外的惟一阶级”——平民和贫苦农民的立场上，对基督教和《圣经》作了新的革命性的解读。从而找到了革命和解放的理论武器。恩格斯认为，闵采尔的政治纲领，“与其说是当时平民要求的总汇，不如说是对当时平民中刚刚开始发展的无产阶级因素的解放条件的天才预见”。^①

而且，他还认为，闵采尔所了解的天国“只不过是没阶级差别，没有私有财产，没有高高在上和社会成员作对的国家政权的一种社会而已”。^②

① 《马克思恩格斯全集》第7卷，第414页。

② 同上。

闵采尔对当时社会所做的批判和对未来社会的设想是基于他所理解的基督教价值观和基督教的末世论理想。他继承了中世纪以来的反封建的神秘主义或异教传统。在中世纪，这一传统主要表现为城市异教和农民与平民的异教。城市异教是中世纪真正公开的异教，它主要反对僧侣，攻击他们的富有和特殊的政治地位。正如现代资产阶级要求一个“廉价政府”一样，这时，它要求一个“廉价的教会”，要求恢复原始基督教单纯的教会制度，要求取消专制主义的僧侣阶层。农民与平民的异教尽管也同意市民阶级异教关于僧侣、教皇权力以及恢复原始基督教会制度的一切要求，但却比这走得更远，它要求在基督教社团成员间恢复原始基督教的平等关系，并且认为这些应该是市民社会的准则，它从“人人都是上帝的儿女”，推论到要求市民社会的平等，甚至要求财产的平等。它在一定程度上明确提出要求农民和贵族平等，平民和城市贵族及特权市民平等，要求取消徭役、地租、捐税、特权，甚至贫富的差别。它认为这些要求是从原始基督教教义中得出的必然结论。这些思想通过托马斯·闵采尔得到了进一步的发展。

他当时不仅批判天主教会，而且着重批判王公贵族和刚刚兴起的资本家阶级对穷人的掠夺和剥削。闵采尔说，王公们在穷人中间传布上帝的训诫，说上帝命令勿盗窃，如果有人从他们那里拿去哪怕微乎其微的小东西，那么这人就会被送上绞刑架，但实际上犯盗窃罪的正是这些王公贵族，他们是盘剥偷盗的祸首，他们把一切造物，水中的鱼、空中的鸟、地上的植物，通通掠为私有。他们向穷人们说：不要偷窃。但他们自己却肆无忌惮地对农民和手工业者进行掠夺剥削。“他们压迫所有的老百姓，破坏、抢劫穷苦的农民、手工业者和整个世界。”^①他们是不敬上帝的人。

^① 《世界中世纪原始资料选辑》，天津人民出版社1957年版，第160—161页。

闵采尔把劳动人民从被压迫的状态下解放出来的事业称为“上帝的事业”。他直接号召人民拿起武器进行斗争。他说：“如果诸侯们不消灭这些不敬上帝的人，那么上帝将从他们手里夺去宝剑，因为用剑之权属于全体教徒。”^①“如果你们是像保罗在《罗马书》里所说的，不愿做魔鬼而愿意做上帝的仆人的话，唯一的办法就是把这个拦阻福音的恶徒去掉并把他孤立起来。”^②他还认为，对于那些“要勾引你离开耶和華所吩咐你行的道的人，你便要将他处死”。^③他要人民起来斗争，在地上实现“千年天国”。他认为这个“千年天国”在耶稣那里早已作了预言。建立尘世“千年天国”的途径就是要恢复原始基督教会本来面目，废除一切与它相冲突的制度。对所有的政权，只要不皈依革命，就应推翻。一切工作，一切财产都要共同分配，最彻底的平等必须实行。而且这一“千年天国”具有普世的性质，它不仅要在德意志，同时也要在整个基督教世界建立起来。

闵采尔的思想是直接革命的实践理论。但是正如恩格斯所言，由于当时的历史条件，由于他所代表的社会集团在“当时的社会关系里”“最少有巩固的立足之地”，所以，他的运动很快垮台，他的理论具有“幻想”色彩。^④在他的理论中阶级的利益、需要和要求“隐藏在宗教的外衣之下”。恩格斯认为：“这并未改变事情的实质，而且也容易用时代条件来加以解释。”^⑤

在中世纪，教会在当时的封建社会中占据着“万流归宗”的地位，所以神学在知识活动的整个领域中具有至高无上的权威。僧侣们获得了知识教育的垄断地位，整个教育渗透着神学的性

① 转引自《马克思恩格斯全集》第7卷，第415页。

② 闵采尔：《向诸侯说教》，《西方伦理学名著选辑》上卷，商务印书馆1985年版，第529—540页。

③ 同上书，第540—541页。

④ 《马克思恩格斯全集》第7卷，第369—397页。

⑤ 同上书，第400页。

质，政治和法律都掌握在僧侣手中，并和其他一切科学一样都成了神学的分支，一切都遵循着神学中通行的原则。教会教条同时就是政治信条，《圣经》的词句在法庭上具有法律的效力。因而，这时，“一般针对封建制度发出的一切攻击首先就是对教会的攻击，而一切革命的社会政治理论大体上必然同时就是神学异端”。^① 托马斯·闵采尔的革命理论正是在这样的条件下出现的，在他那里，基督教与社会主义实现了历史上的首次结合。因而，它也可以说是最早的基督教社会主义的理论形态。

三、近代基督教社会主义的三种类型

基督教社会主义是指在资本主义生产关系出现后，人们利用基督教的思想 and 价值观批判资本主义（有时还有封建主义）的生产和社会关系及其所造成的恶果，并借用基督教中的乌托邦思想（如千载太平天国、上帝之国、末世审判）来设想在人间建立理想社会的思想体系。但并不是说在革命的著作中有基督教的某些因素，或在设想的未来理想社会中存在作为宗教的基督教，就一定是基督教社会主义。基督教社会主义应该是以基督教价值观为底蕴，以批判资本主义为核心内容，以追求穷人解放为目标的理论和运动。

近代的基督教社会主义首先产生于 19 世纪 30 年代的法国。随后也出现在英国、德国等西欧国家。1848 年 4 月 11 日，英国神父金斯利、摩里斯等人发表了《基督教社会主义宣言书》，并且正式提出了“基督教社会主义”的名称。当然，当时的“社会主义”并不是现在我们通常所理解的社会主义。它实际上只是指对社会问题的关注，即“关注社会问题的一种主义”。它运用基

^① 《马克思恩格斯全集》第 7 卷，第 400—401 页。

督教传统中对贫穷和不公正的谴责和对上帝之国的期望为基础，关注、谴责资本主义社会中存在的日益严重的社会问题，把基督教和它的精神作为解决社会问题的办法，希望通过改良或回归传统实现美好的社会理想。

19世纪三四十年代正是资本主义生产关系迅速扩展的时代，工业革命在英国已基本完成，法国、德国也正在如火如荼地进行。资本主义生产打败了小农的生产方式，破坏了农村封建经济的基础，传统的农民被大量挤出了土地，纷纷流向城市。在城市，由于大工业的冲击，小手工业者纷纷破产，加入到无产阶级的队伍。这样，城市人口迅速膨胀，伴随着资本主义工厂工业的发展，涌现出了数量众多的雇佣无产阶级。正如恩格斯所言：“工业在资本主义基础上的迅速发展，使劳动群众的贫穷和困苦成了社会的生存条件。”^①当时的西欧社会问题严重，阶级矛盾尖锐。因此，从不同的立场、不同的角度关注社会问题就成了当时社会知识界的一种潮流。基督教社会主义就在这样的环境下应运而生。它在一定程度上对传统的基督教价值观进行了变革，并赋予它一些新的内容，运用并发挥了传统基督教中关于反对剥削，反对不公正，主张济世救民的思想，提出了生产资料共同所有，劳资共享，人人平等，仁爱互助等社会主义主张。它除了坚持传统基督教关于末日审判、来世天堂的幻想外，还立足于要在尘世实现美好社会的理想。并且试图通过教会的引导使广大基督徒走上它所认为的实现理想的社会的合理行动。

这一时期，出现的基督教社会主义主要有：社会下层、穷人的；僧侣封建的；资产阶级改良主义的三种类型。

下层、穷人的基督教社会主义，在19世纪三四十年代的体现是德国的魏特林、法国的卡贝的社会主义。他们认为共产主义

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷，1972年版，第407页。

就是“真正的基督教”或“基督教就是共产主义”，并且自命为先知。弗朗茨·梅林认为，它是与带有宗教色彩的“朴素的工人共产主义”早期阶段一起产生的。不过，随着工人运动的发展和阶级斗争的尖锐化，这一层薄薄的宗教色彩很快就消失了。^①

僧侣的封建的基督教社会主义在欧洲 19 世纪三四十年代也加入到了反对资本主义的潮流中。如德国的海尔曼·瓦格纳主张依靠政府所得税收入和基督教的“仁爱”精神来消灭贫穷困苦，他反对资本主义，但其旨在维护和恢复封建主义。马克思、恩格斯在《共产党宣言》中指出：“正如僧侣总是同封建主携手同行一样，僧侣的社会主义也是同封建的社会主义携手同行的。”这种“基督教的社会主义，只不过是僧侣用来使贵族的怨愤神圣化的圣水罢了”。^② 并认为它是一种反动的社会主义思潮，“这类社会主义者从现代社会的苦难中做出了这样的结论：应该恢复封建的和宗法的社会，因为它没有这种苦难。这一类人的主张都是直接或间接地为这一目的服务”。^③

19 世纪六七十年代德国的“福音派社会主义”，也体现了封建的基督教社会主义的特点。它的主要代表人物之一，鲁道夫·托特神父认为：社会主义的基本原理，除无神论外，在福音书中都已形成。社会民主主义对当代资产阶级社会的指控是公正的，社会民主主义的种种要求（除无神论外）也是福音书的要求。他认为，同福音书相矛盾的也仅仅是社会民主党借以用来达到自己目的的手段。他指出只能通过改良而不是阶级斗争才能实现“福音宝训”，才能改变人民的处境，而且改良“必须在有产者、无产者和教会的协助下由基督教

① 参见 M. M. 舍英曼：《梵蒂冈史——十九纪末和二十世纪初时期》，黑龙江大学俄语系译，黑龙江人民出版社 1982 年版，第 140 页。

② 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，1972 年版，第 275 页。

③ 同上书，第 224 页。

君主制国家付诸实施”。^① 托特和该思潮的另一重要代表人物施特克尔等人在 1874 年成立了一个“以宗教和君主立宪制为基础的社会改良中央联盟”。它的纲领认为，要实施社会改良的政策，需要有“君主国和工人阶层之间的相互信任”。他们把普鲁士警察国家当作引导工人阶级和全体劳动人民达到天国的救世主。他们在随后成立的“基督教社会工人党”的党纲中又开宗明义地宣布：“基督教社会工人党以信基督和爱君主与君主国为本党之根本。”^② 而且，施特克尔及其党人还打出了民族主义和反犹太主义的大旗。他们利用由于资本主义的发展而破产的小资产阶级和一部分贵族的艰难处境来为自己的利益服务，为了把这些人吸引到其政党方面来，他们把罪名强加在犹太人身上，说犹太人是使他们处境困难的原因和罪魁祸首。对于这种反犹主义，恩格斯在 1890 年认为，它“无非是中世纪的，垂死的社会阶层反对主要由资本家和雇佣工人组成的现代社会的一股反动逆流；因此反犹太主义戴上伪装的社会主义假面具，只是为反动的目的效劳；这是封建社会主义的畸形变种”。^③

封建的基督教社会主义主要面向手工业无产阶级和受资本主义冲击破产或半破产的城市小资产阶级。他们宣扬在国家资助下兴建合作社和作坊，宣扬恢复雇主和工人间的宗法关系。他们的主张在这些人中间引起了一定的共鸣。但他们所宣扬的思想在客观上是反动的，因为他们的计划与社会理想是与社会发展的潮流背道而驰。弗·梅林认为，这种形式的基督教社会主义形式注定也是短命的。尽管它有时“也非常激烈地反对资本主义剥削，可

① 转引自 M.M. 舍英曼：《梵蒂冈史——十九世纪末和二十世纪初时期》，第 161 页。

② 同上书，第 161—162 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 22 卷，第 59 页。

是只要一旦触动到剥削制度本身或者开始攻击剥削制度本身时，它就不管怎样总得投降……”^①

法国的弗利西泰·罗贝尔·拉梅耐是资产阶级改良主义的基督教社会主义的创始人。他于 1833 年出版了模仿新约《启示录》的小册子《一个教徒的话》，开创了这一社会主义的先河。他在书中写道：“上帝并没有创造大人物和小人物、统治者和奴隶、帝王和臣民。他造的人都是平等的。”^② 他谴责资本主义社会给人民大众带来的贫困。但是他却把贫穷的根源归结为个人的罪，认为它是人们腐化放荡的结果。他认为万恶之源是人性的败坏。所以，他尽管认为人们并非创造出来就是奴隶，人们应该反抗给他们戴上枷锁的人，但这只是一种象征性的反抗。如果要真正消灭奴役现象，他认为只能通过“精神的皈依”，心灵的转变，从而“消除自身的罪恶才能达到”。所以他说：“如果发生什么对你们不公正的事情，你们首先要做的事便是驱逐自己心灵中任何仇恨的感情。”他呼吁祈祷上帝，让上帝来结束不公正的事情。^③

拉梅耐在另一本著作《现代奴隶制》中把资本主义社会称为“现代奴隶制”，认为无产者对资本家而言只是“干活的工具”。他批判资本主义法律规定的人身自由是虚假的，认为“现代奴隶制的锁链和手段便是饥饿”。^④ 他呼吁人民觉醒，抛掉自己身上的奴隶枷锁。但他认为，这不能通过革命的暴力手段来完成。他相信：“在大自然中一切都是通过发展的途径，逐渐地但却是经常不断的进步来完成的。”他宣扬得救在于“基督之爱”，在于加

^① 转引自 M. M. 舍英曼：《梵蒂冈史》，第 140 页。弗·梅林认为，基督教社会主义是封建社会主义的伴随现象而出现在无产阶级中间的思潮，它可能是宗教思想家的真诚愿望，相信通过宗教的途径可以帮助农民和受苦难者。

^② 同上书，第 142—143 页。

^③ 同上书，第 143—144 页。

^④ 同上书，第 145 页。

强“人民的道德联系”，在于“他们和平地运用自己的最高权利”。^① 正因为拉梅耐虽然尖锐地抨击了给人民群众带来前所未闻的苦难的资本主义制度，但却反对被压迫群众的革命斗争，宣扬对压迫者讲仁爱，宣扬“精神上的皈依”，所以，马克思、恩格斯认为他是：“醉心于天主教的政治幻想家。”^②

法国“基督教社会主义”这一流派的另一重要代表人物是圣西门主义的拥护者资产阶级共和党人菲利浦·约·本·毕舍，他鼓吹天主教是社会前进的动力，主张由国家拨款援助工人建立生产合作社，以便逐步实现社会主义。另外，基督教的社会主义的这种思潮也存在于英国和德国。在英国以金斯利、摩里斯为代表，而且是他们正式提出了“基督教社会主义”一词。在德国以克特累尔、莫方等人为代表，他们都提倡建立工人合作社，主张改善工人的劳动条件并提高他们的工资，然后逐步实现社会主义。

在 1848 年革命后，随着革命形势的缓和，这种“基督教社会主义”在法国开始得到广泛的传播，并且受到教会的赞许。他们批评工业的无政府状态、竞争和强大的垄断组织的横行霸道。他们宣扬教会应当是社会的基础，它理当站在穷人一边。但他们主张维护私有制，只是劝说所有者“不要滥用财产”，他们主张改良，而且认为贵族和资产阶级能够自己进行改良，不过，在改良中应当保护工人阶级。这些实际上都不过是一些幻想而已。

英国这一“基督教社会主义”的宣传开始于宪章运动的高涨期，但它却是这一运动的反对者。它承认工人的贫困状况，批判了富人对穷人的剥削，如：金斯利诅咒富人“会倒霉的”，“因为你们从自己的兄弟的贫苦中得到好处”，并威胁说这些人“进天国难上难”。另外，基督教社会主义者也批判了英国国教圣公会，

① 转引自 M. M. 舍英曼：《梵蒂冈史》，第 140 页。

② 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，1972 年版，第 91 页。

批判了它与统治阶级与迫害与暴政联系在一起。他们认为僧侣、教会应有的职责在于领导改善人民的处境。他们认为工人无须去争取普选权和参加立法，社会上的任何变革都不能保证人们变得更幸福。任何改革都必须从自我修身开始，而修身最好的方法莫过于“皈依”宗教。社会问题的解决有待于“道德上的根本转变”。有产阶级应当省悟到，他们一方面掌管自己的财产，同时又为上帝和世人服务；而劳动者应当保持“纯朴，无求和诚实；对企业主忠心不贰，彼此之间赤诚相见……”^① 他们主张建立各种工人生产合作社作为改善工人处境的手段。

这种基督教社会主义对英国工人运动和后来的社会主义思想产生了重要的影响。尤其是它成了英国工党的重要思想来源之一。

德国这一基督教社会主义最著名的代表人物是美因兹教区主教冯·克特累尔男爵。他对教皇利奥十三世影响很大。这位教皇发布了罗马天主教关于“劳工”通谕的《新事物》，其中的基本思想几乎是克特累尔主张的复述。他认为：只有基督教才负有解决当代一切社会问题的使命，只有天主教会才是工人利益的真正保护者，只有遵循教会的教导并同教会合作才能拯救世界，特别是工人阶层更应把自己的解放寄托在教会身上。他把工人问题归结为援助穷人的问题。他认为，一个在所有必需的方面都十分贫困的人有权满足自己的需要。国家政权应当责成一切社团使富人关心穷人，让他们从自己财产中拿出一部分生活必需品来分给穷人。他提出如下措施改善工人的贫困处境：为丧失劳动能力的工人建立慈善机构；使宗教深入到每个家庭，对工人进行宗教教育；成立带有宗教精神的各种工人团体，并且建立生产合作社，

^① 参见 M.M. 舍英曼：《梵蒂冈史》，第 149—152 页。

工人在其中既是雇工又是主人。^①

这种基督教社会主义实际上是一种资产阶级的改良主义，它起了维护资本主义制度，缓和劳资矛盾，麻痹工人革命意识的作用。

从上面的论述可以看出解放神学与托马斯·闵采尔、魏特林等的思想都属于下层的、穷人的基督教社会主义。它与封建的、资产阶级改良主义的基督教社会主义属于不同阶级的意识形态，它们之间存在着根本的立场差异。

四、解放神学：拉美当代的基督教社会主义

解放神学是20世纪60年代末在拉美出现的一种新型的基督教社会主义思潮。它反映了二战后在世界社会主义浪潮日益高涨的形势下，有些人力图把社会主义同各个地区各个民族国家的历史文化传统相结合的尝试。在拉美的大多数国家，天主教教徒占人口的大多数。正如解放神学之父古铁雷兹认为的那样，拉美大多数人民作为基督徒和作为穷人、被剥削者、被压迫者的双重身份使他们更易于接受解放与神学相结合的理论。

解放神学从一开始就有两个基本特点，那就是实践第一的方法和穷人的立场。这两者是辩证的统一。穷人的立场是实践第一的前提，而注重实践又是实现改变穷人命运的必然要求。解放神学强调投身于解放进程是第一行动，阐释神学是随之而来的第二行动。神学是对实践的批判性反思。古铁雷兹坚持认为，解放神学是民众神学，是穷人克服压迫的不断斗争的产物，而不是专家坐在静静的图书室里臆想出来交给“大众”的理论。他认为，如果说他的书首次全面表达了解放神学的思想的话，那也只不过是

^① 参见 M.M. 舍英曼：《梵蒂冈史》，第 153—158 页。

说明他已积极投身于民众之中。他的书不过是勤奋的记录者的作品而已，它集中了民众对他们行动的反思。神学是“第二位”的。只有投身于世界上不幸者的解放斗争，当实践和反思这一投身时，一种新的神学就诞生了。这也是解放神学产生的道路。解放神学就是站在穷人、被压迫者、被剥削者立场上，在具体的历史条件下，对基督教和圣经的“再解读”。因此，掌握穷人的立场是理解解放神学的关键。当然，这里的穷人并不是单纯指无产阶级，而是指包括无产阶级在内的所有的被剥削者、被压迫者。古铁雷兹把穷人解释为：被剥削的阶级、被边缘化的种族、被歧视的文化。这也就决定了这一立场不仅是阶级的立场，而且是民族的立场。解放神学强调这一立场不能与实践第一的方法分开。认为如果神学在实践中对实践进行反思，那么必须记住所反思的正是现世被压迫者的解放。如果把两者分开将失去问题的关键，会跌落到经院式的象牙塔里去。同样，只承认实践是第一行动也是不够的，还需要考虑这一实践的历史主体——穷人，那些至今仍在历史中不见经传的人。神学应从穷人，从他们的世界开始。神学思想在真正有效的投身于解放的进程中得以证实。古铁雷兹认为，这两者的结合使解放神学家从一开始就认识到如果穷人不掌握属于自己的希望，就不能建立起任何有坚实基础的神学，离开穷人——从他们自己的世界内用他们自己的语言表达的——希望，任何想在神学上取得进步的努力，或许可以在这儿或那儿取得一点点的收获，但它却不能带来人们所期望的飞跃。而达到新的神学惟一道路就是扎根于拉美人民的社会生活之中。^①

解放神学可以说承袭了闵采尔、魏特林等的基督教社会主义的传统，都具有相近的立场，都是从穷人的社会和宗教经验出发

^① 参见 Gustavo Gutierrez, *The Power of the Poor in History* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1983, original 1979), *Theology from the Underside of History* 一章。

进行神学和社会反思，它们代表穷人的利益，致力于穷人的解放。所以，它们在本质上是相同的。不同的只是由于它们所处的具体社会历史条件不同，各自有不同的特点而已。如：闵采尔的思想带有直接的实践的性质，他热烈鼓动穷人起义，热情讴歌刀剑的力量。解放神学尽管也强调实践，强调穷人争取解放的斗争和投身穷人争取解放斗争的重要性。但它的理论则不是一种直接的实践的理论。它实际上只以启迪教化为己任，也就是说，它要做的只是提高穷人的觉悟，使他们意识到所受压迫、剥削和苦难是与福音的要求不相符的，与上帝的意志相违背，从而使他们自觉起来进行自己的解放斗争，并在基督教乌托邦希望的激励下在地上从事建立“尘世天国”的工作，而具体实践的组织 and 领导并不是解放神学家的工作。

解放神学同封建的、资产阶级改良主义的基督教社会主义所代表、所服务的阶级利益根本不同。解放神学从穷人受剥削、压迫和歧视的现实出发，代表穷人的利益，为他们的解放而斗争。封建的基督教社会主义代表没落的封建贵族和封建旧社会的遗留势力，它是对过去的一种无耐的怀旧。资产阶级改良主义的基督教社会主义尽管提倡改善工人的处境，并为此进行了一些努力，但其主要目标在于缓和劳资矛盾，为巩固资产阶级的统治服务。这就是解放神学与后两者的根本分歧之所在。解放神学产生于20世纪60年代拉美社会由传统向现代转型的时代。19世纪的基督教社会主义也是出现在当时西欧社会由传统向现代转变的时期。各自都存在贫困问题突出，两极分化加剧，阶级矛盾尖锐的问题。但它们则从不同的阶级利益出发对各自当时的社会问题予以了自己的关注，从而产生了各自不同的理论。具体来讲，解放神学与19世纪出现的封建的、资产阶级改良主义的基督教社会主义思潮还存在着以下差别：

首先，反思的出发点不同。封建的基督教社会主义批判资本

主义及其社会问题，是试图证明资本主义的合法性危机，为恢复封建主义或阻止资本主义的发展寻找依据。所以，它是一种历史的反动。资产阶级改良主义的基督教社会主义批判资本主义社会存在的问题，甚至有时是十分尖锐的批判，但它的这一批判不过是要资产阶级警醒，要他们实行一些改良，以消除自身机体的弊端，使资本主义能够更加完善、更加健康地发展。所以，它们对资本主义的批判是不彻底的，而解放神学对拉美存在的社会问题的批判，则是要为社会主义替代寻找合理性。它不仅批判拉美社会存在的贫困、剥削、压迫和异化，而且把批判的矛头直指造成这些现象的制度根基——资本主义的生产资料占有制。它彻底否定资本主义制度，提出用没有压迫、没有阶级对立的公平、人道的社会取而代之。它旨在把历史推向前进，而不是改良并维持现状或把历史拉向倒退。

其次，在对资本主义的批判及其社会问题反思的方法上，无论封建的还是资产阶级改良主义的基督教社会主义都是只利用基督教的价值观和教会的教义对资本主义进行强烈的道德谴责，并把福音的应许作为人类的慰藉和希望。而解放神学则突破了神学的限制和单纯的道德谴责，引入了社会科学，试图从理性和科学的角度剖析资本主义制度，批判资本主义的罪恶，从而使信仰和理性在新的基础的结合上实现自己的理论重构。解放神学认为作为社会科学的马克思主义是理性的当代体现，它运用马克思主义分析寻找拉美社会贫穷的原因，认为由于资本主义生产资料的占有制使少数人剥削多数人的劳动成果成为可能，从而造成了少数人富裕而多数人贫穷的现实。它利用依附论确定拉美社会在世界资本主义体系中的地位，认为拉美等第三世界的边缘国家受中心发达的资本主义国家的剥削，如果拉美不与资本主义世界体系决裂，实现真正的发展就根本不可能。这样，解放神学对资本主义的批判就建立在了社会科学之上，从而确立了它在方法论上一定

的科学性特征。

第三，关于资本主义社会问题的根源和解决办法，封建的和资产阶级改良主义的基督教社会主义把问题的根源完全归于个人的罪，认为社会上的万恶之源是人性败坏，贫穷是懒惰、腐化放荡的结果。因此，它们认为人们只有“消除自身的罪”，也就是说实现了“心灵的皈依”，达到“精神上的自我完善”，才能找到解决社会问题的办法。它们反对罢工，反对工人争取民主权利，反对工人自己起来为自己的解放而斗争。解放神学在承认个人的罪的同时，更加强调社会的罪，强调产生社会问题的社会制度和结构根源。所以，它强调要想解决社会问题必须实现社会的变革。它认为只有通过社会革命而不是改良，通过社会主义而不是现制度的现代化才能解决拉美的社会问题。而且它强调阶级斗争，认为阶级斗争是拉美穷人解放，实现向无阶级社会过渡的手段。它支持穷人自己起来，投身于自己解放自己的斗争。它不像前者只把穷人作为慈善的客体、施舍的对象，它强调穷人应成为自己命运的主人，应该通过被压迫阶级反对压迫阶级的斗争，自己解放自己。但作为基督教社会主义，它仍然没有放弃认为人的彻底的解放——人与上帝，人与人的合一是上帝的安排，是基督的恩典的观点。不过，它对人的能动性的强调就足以使它与前两者相区别了。

在 20 世纪 60 年代末出现的解放神学反映了在世界社会主义浪潮的影响下，人们试图把社会主义同拉美的历史文化相结合的努力，这一形式易于为广大人民群众所理解和接受。它突破了封建的，资产阶级改良主义的基督教社会主义的局限，强调实践，注重现世，试图通过改变拉美原有的资本主义发展模式，为穷人找到一条通向解放的现实道路，它希望通过穷人自己的斗争在此岸建立尘世天国。它是在拉美宗教人口占多数的情况下，适应拉美现实的一种进步的解放理论和运动。

第二章

解放神学：孕育、产生与发展

解放神学是以 1968 年拉美主教麦德林会议为标志，诞生在拉美大地上的基督教社会主义思潮。古铁雷兹认为拉美社会实践的激进化和教会的世俗化为解放神学的产生提供了条件，而越来越多的基督徒参与穷人的历史解放进程则直接孕育了解放神学。可以说，解放神学是拉美甚至世界教会内外一系列变革的产物。

一、解放神学产生的环境

（一）“革命骚动”的大陆

拉美大陆 15 世纪开始逐步沦为西班牙、葡萄牙的殖民地，经过 19 世纪的独立战争，政治独立基本实现，民族国家纷纷成立。但是政治的独立，并未带来经济的独立和发展。它们处于资本主义世界体系之中，只能靠单一的矿业和农业等初级产品的出口以换取昂贵的制成品，经济严重依附于欧洲和北美强国。19 世纪下半叶，随着经济民族主义势力的不断壮大，经济自立的要求日益强烈。特别是进入 20 世纪 30 年代以来，在资本主义世界经济危机的刺激下，拉美开始了自己的大规模工业化进程。而随着现代化和城市化的迅速发展，城市无产阶级的数量不断增大。在乡村，由于种植园主扩大生产规模和采用新技术，农民大量被排挤出土地，纷纷流入城市，他们由于缺乏教育和技术，所以，

在城市难以找到合适的工作。城市人口日益增加，同时贫困人口也不断膨胀。现代化、经济的增长只使少数人收益，但并未给穷人带来多少利益，社会贫富差距悬殊，社会矛盾不断激化。群众运动在 20 世纪 50 年代以后不断高涨，从 1952—1964 年发生了玻利维亚、危地马拉、古巴革命和各地广泛的群众运动。特别是古巴革命的胜利激发了拉美大地的革命风暴，使拉美的革命斗争朝着激进化的道路上迅速迈进。古巴革命被解放神学家认为是拉美历史上具有重要意义的事件，它为拉美提供了“解放的希望”。之后，游击运动也呈现了空前的规模，试图改变拉美社会秩序的左派武装组织蓬勃发展，在 20 世纪 50 年代，拉美只有 5 个革命的游击队组织，而到了 60 年代则增加到 63 个。尽管 1964 年巴西的军事政变，开始了拉美大陆严酷的军人独裁统治的时代，但革命运动并未因此而消沉。不仅工人运动，而且学生运动，农民运动也更趋激烈。特别是越来越多的基督徒参加到拉美人民的革命斗争中来，使基督教神学面临着新的挑战，教会面临新的选择。古铁雷兹称这一时期为“革命骚动”的年代。

（二）变革的教会

拉美天主教会历来以保守著称，与统治集团保持着紧密的联系。所以，没有教会本身的变革，解放神学就不可能产生。1962—1965 年在梵蒂冈召开的罗马天主教第二次公会议（以下简称梵二会议）对拉美天主教会的变革起了至关重要的作用。梵二会议是为了回答时代挑战，是天主教现代化而召开的一次在天主教历史上具有划时代意义的会议。它强调教会必须认清并适应“时代形势”，鼓励教会对变革采取开放的立场。同时，它还鼓励教会寻找更有效的社会学工具，以便更好地理解变革，更积极地参与变革，这为拉美教会的变革提供了合法的依据；另外，梵二会议强调革新宗教仪式，使用当地语言，鼓励普通教徒积极参与宗教实践，这为拉美民众教会和基层教会社团的产生和发展打开

了大门；梵二会议还鼓励拉美教会之间、教会内部的各种交往，这给拉美的全国主教会议和地区组织以新的动力和合法性。

梵二会议不仅使拉美教会变革的倾向合法化，而且它的一些主题和思想直接成了解放神学思想的来源。如它把教会定义为“上帝的子民”；对于穷人，它的文件呼吁教会把穷人的苦乐和希望当成自己的苦乐和希望；它鼓励信徒阅读《圣经》；它认为基督的使命就是打碎罪恶的力量，“以便按照上帝的设想更新世界，使它得以完满”；它鼓励变革世界，肯定在执行基督的使命中人的行动的重要性；它对末世论的新解释不再仅仅强调天堂，而且强调“实现了公正的尘世”。^① 这些观点不仅为解放神学，而且为拉美甚至全世界的天主教会的社会行动奠定了基础。

尽管梵二会议给拉美天主教会的变革以很大的推动，但并不是说这一变革至此才开始。实际上，早在 20 世纪初，面对独立运动后新政权对教会势力的冲击，教会影响的下降，教会就开始了复兴天主教的努力。在此过程中，教会的变革就在悄悄地孕育。经过 19 世纪独立运动的冲击，天主教会受到了很大的打击，教会地产被没收，外国传教士被驱逐，修道士的见习处和修女院不少被关闭，在有的国家甚至规定教会还要纳税。这些打击使教士数量锐减，远远不能满足需要，1800 年，每 1000 人拥有一名教士，到了 1890 年，成了每 3000 人才一名教士，而到了 1930 年，更成了 5000 人才一名教士。^② 而且，拉美天主教还面临着其他的危机，如：新教教会的势力不断增强，并在有些地方开始蚕食天主教传统的势力范围；左翼运动的兴起也吸引了不少追随者；而在天主教教会内还存在着财政困难。在这样一种情况下，

① The Documents of Vatican II, ed. Walter M. Abbott, S. J. (New York: America Press, 1966), from Gaudium Spes, No. 2.

② 数字出自 Edward L. Cleary, O. P. Crisis and Change, The Church in Latin America Today (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1985), p. 9.

教会内的精英人士认识到必须找到一条新的途径，必须面向社会下层阶级，以增强教会的吸引力。20 世纪初，教会开始了复兴天主教的努力，它想首先通过天主教教育，赢得新的力量。它在拉美各国建立了多所天主教大学，并组织了一些青年和天主教行动组织。巴西的主教们制定了一项全国性的 1955—1960 年的计划，想通过吸收平信徒参与教会实践，克服神职人员不足的状况，并以欧洲的组织为楷模成立了天主教行动组织，同时开办无线电宗教教学节目，这些都构成了拉美复兴天主教努力的一部分。1955 年，在拉美主教们的提议下，为了协调整个地区天主教的行动，召开了第一次拉美主教会议（General Conference of Latin America Bishops，简称 ELAM），并设立了该大会的常设机构。在 60 年代初，为了解决拉美教士和修道士的不足，教皇约翰二十三世（Pope John XXIII）呼吁各教团派出其成员的百分之十到拉美教会去工作。尽管这一目标从未达到，但还是有许多外国传教士来到拉美，这不仅缓解了拉美教会神职人员的不足，更为拉美教会带来了欧洲的新的思想和精神。

在拉美教会求变的过程中，下层教士成了变革的急先锋，特别是在穷人教区工作的神职人员日益激进，支持社会变革，甚至直接参加了革命武装斗争。哥伦比亚的神父卡米略·托雷兹（Camilo Torres）就是他们的代表和象征。他不仅支持革命变革，而且于 1965 年亲自参加了全国解放军这一游击组织，进行革命武装斗争。不幸的是，他在 1966 年的战斗中牺牲。他对拉美基督徒产生了广泛的影响，被视为殉道者，成了基督徒投身解放斗争的象征。他所参加的游击队，更名为卡米略同盟全国解放军，到 1998 年约有 3000 人，由西班牙神父曼努埃尔·佩雷兹·马西内斯率领，作为一支重要的游击队，至今仍战斗在哥伦比亚的土地上。

在拉美各地，20 世纪 60 年代出现了许多激进的神父组织，

如 1966 年在阿根廷成立了支持第三世界神父运动。1968 年，在秘鲁出现了全国社会整合运动（ONIS），同年，在哥伦比亚出现了戈尔冈达团（Golconda group）。同时，普通的基督徒也越来越多地参与到穷人的解放斗争中来。平信徒顾问、平信徒专家、外国神父、修道士这些在宗教和教会内部与教会保持边缘关系的力量，也成了变革的重要成分。在 60 年代早期，平信徒运动，如巴西的天主教青年大学生、天主教青年工人运动和天主教行动或民众教育运动，尼加拉瓜的土地改革促进委员会，萨尔瓦多的基督教农民联合会，以及基层社团等的发展成为基督教徒激进化的标志和象征。许多经济学家、社会学家、城市管理人员、神学家及律师构成了教会的平信徒智能机构，他们自 60 年代以来向教会内引进了社会科学的最新发展成果，特别是马克思主义的社会分析和被称为马克思主义新帝国主义论的依附论。他们在主教团某些文件的起草，特别是在准备麦德林拉美主教会议中起了关键性的作用。

在教会内部，修道团是新的神学思想和实践的先锋，在拉美教会的变革中，耶稣会、多明我会、方济各会、马里诺会及修女们发挥了重要的作用。各修道团在拉美共有 15.7 万人，其中大多是修女，他（她）们是发动教会社会行动和建立基层社团的最重要的力量。由于修道团有相对的自主性，较少受教会僧侣阶层的控制。而且修士们往往受过较高程度的教育，熟悉现代思想和社会科学，并与欧洲当代先进的神学思潮保持直接接触。特别是诸如耶稣会和多明我会经常与拉美受马克思主义影响的学院和世俗知识界进行对话和交流。所以成立于 1959 年的拉美修道团联合会（LAR）的立场远比拉美主教会议（ELAM）激进。而且，大多数著名的解放神学家都是修士也能说明这一问题。

外国特别是西班牙、法国和北美的神父和修士也是拉美教会变革的一支重要促进力量。如在 1971 年，智利 80 名发表声明支

持社会主义变革的神父中就有 40 人是外国人。那些选择到拉美来传道的神父和修士往往对贫穷和第三世界的问题非常敏感。许多法国的传道士参与过社会行动，或对贫穷有第一手的认识和经验。而西班牙人中来自具有抵制政府传统的巴斯克人占有很高的比例。另外，外国教士常被派到遥远而贫困的地区，或到新出现的城市贫民区。由于发现与他们国家生活条件的强烈反差和严重的贫困使他们中许多人从道德上和宗教上转向对穷人解放运动的同情和支持。

（三）神学和知识界新思潮：解放神学的理论准备

解放神学家许多人在欧洲受过教育，所以，欧洲的人文和社会科学及神学思潮对解放神学的产生有着深刻的影响。如休戈·阿斯曼在德国法兰克福大学学习过，列奥那多·博夫在德国慕尼黑大学受过教育，古斯塔夫·古铁雷兹在比利时卢汶大学获得哲学和心理学硕士学位、在法国里昂大学获得神学博士学位并在罗马格里高利大学学习过，胡安·路易斯·萨冈多在卢汶和巴黎大学获得神学学位，帕勃罗·理查德在巴黎和罗马学习过，胡安·卡洛斯·斯坎农在德国获得哲学和神学学位，甚至有的解放神学家本身就是来拉美工作的欧洲人，如：何塞·康柏林（Jose Comblin）就是比利时神学家，1958 年以来一直在巴西工作，卡洛斯·迈斯特斯是一位荷兰修道士并在巴西工作了长达 25 年，伊哥那西奥·埃拉卡里亚是西班牙的耶稣会修道士，在中美洲工作了 35 年，弗兰兹·辛克勒墨特（Franz Hinkelamert）是德国人，并从柏林自由大学获得经济学博士学位。这使得他们能够直接吸收当时欧洲思想界和神学界的最新成果。比如，当时在欧洲流行的西方马克思主义思潮以及二战后德国和法国的神学思潮，如：卡尔·拉纳的新系统神学，莫尔特曼的希望神学，默茨的新政治神学及法国的社会基督教思想，工人神父运动和孔加（Congar）、楚努（Chenu）等人新神学思想。在古铁雷兹的《解放神学》一书中多

次提到这些人的神学思想，并用较长的篇幅介绍和评价默茨的新政治神学。西方马克思主义思潮，往往是解放神学所理解和使用的马克思主义思想的重要来源。在古铁雷兹的同一部书中，他多次提到马尔库塞、阿尔都塞、布洛赫等西方马克思主义者的名字，并对他们的一些思想表示赞同和接受。

另外，20世纪60年代，不同流派的马克思主义思潮，包括托洛茨基主义、社会民主主义、苏联的马克思主义、毛泽东主义、马利亚特吉的“拉美马克思主义”由于受古巴革命的推动，成了拉美先进知识界的主导思潮。梵二会议所开辟的教会现代化，向现代世界开放的道路，使拉美教会不能不受到拉美社会冲突的影响，不能不受到各种新的哲学和政治思潮，特别是马克思主义思潮的影响。

二战后，对发展问题的研究风靡一时，出现了发展经济学、发展社会学，甚至发展神学，但是，其所主张的发展道路，主要是要不发达国家步欧美发达国家的后尘，走它们已走过的道路。在20世纪50年代后期，以联合国拉美经委会负责人茹尔·普雷维什等人为代表，发现传统的国际贸易理论与拉美的现实不符，在探索拉美外贸不平衡的原因时，提出了中心—边缘的分析框架。60年代，费尔南德斯·恩里克·卡多佐、安德列·冈达·弗兰克等人继承了这一分析模式，提出了依附论。认为，中心国家的发展是以边缘国家的不发展为代价，拉美及亚非等第三世界的边缘国家在经济发展上依附于欧美发达的中心国家，在现有的世界资本主义体系内，拉美等边缘国家的发展是不可能的。因此主张只有与这一体系彻底决裂，才能实现真正的发展。^① 古巴革命走上社会主义道路为拉美的解放提供了范例。这一理论产生后，在

^① 参见T. 多斯桑托斯：《帝国主义与依附》中译本序，社会科学文献出版社1992年版。

拉美形成了广泛的影响，它构成了解放神学的社会批判理论的一部分及其重要的理论基础。

解放神学的产生并不是单一事件发展的产物，而是拉美甚至世界教会内外一系列变革以及当代思想和神学思潮发展和碰撞的结果。

二、解放神学的产生和发展

由于对解放神学的理解不同，关于它产生时间的看法也有差异。古铁雷兹认为它诞生于拉美主教麦德林会议前夕，美国学者 D.H. 列维认为，解放神学产生于麦德林会议后不久，法国学者 M. 路威在把解放神学与解放的基督教作了区分后，倾向于认为解放神学的真正诞生是 1971 年古铁雷兹西班牙文本的《解放神学》一书的出版。^① 我认为，1968 年拉美主教麦德林会议可以说是解放神学诞生的标志，它的最终文件特别是由古铁雷兹起草的关于贫穷问题的部分初步阐述了解放神学的思想。而到 1971 年，古铁雷兹西班牙文本的《解放神学》的出版，全面地系统地阐述了解放神学，标志着它的思想理论体系的真正形成。为了对它的历史有个清晰的认识，我把它分为四个不同的发展阶段。即孕育期（50 年代末至 1968 年）、形成期（1968—1971 年）、激进期（1971—1980 年代中期）和现实调整期（20 世纪 80 年代中期）。

（一）孕育期（50 年代末至 1968 年）

尽管 20 世纪 50 年代中期在复兴天主教的努力中，拉美教会就出现了某些变革的迹象。但直到 1959 年，F. 卡斯特罗和他的游击队进入哈瓦那和与此同时，教皇约翰二十三世呼吁召开梵二

^① 关于解放神学产生的时间，分别参见 Gutierrez, *The Power of the Poor in History*, Part II; D. H. Levine, *Popular Voices in Latin American Catholicism* (New Jersey: Princeton University Press, 1992), pp.32, 33. 及 M. Lowy, *The War of Gods*, p.34.

会议时为止，拉美教会与统治阶级结盟，为其在世俗的统治提供宗教合法性辩护的传统并未受到什么震荡和动摇。1959年，可以说既是拉美社会，也是拉美教会历史激进化的起点，因此，也可以说它是解放神学这一思潮孕育的开端。

列奥那多和克劳多弗斯·博夫兄弟二人在他们合著的《解放神学介绍》（*Introducing Liberation Theology*）中也认为早在麦德林会议十年前，解放神学就开始了它的形成历程。在梵二会议前，拉美神学家就首先召开过一些会议，鼓励神学家自由地创造性地去思考影响各自国家的宗教问题。这些经常在古铁雷兹、胡安·路易斯·萨冈多等天主教神学家和卢伯姆·艾尔维斯、何塞·米魁兹·博尼诺等新教神学家之间举行的会议导致了对于信仰和贫穷、福音和社会公正之间关系的越来越深刻的反思。60年代早期，巴西天主教左翼出版了一系列联系民众行动，论述对基督教的历史理想渴望的作品，这就是解放神学方法论的预演。他们鼓励个人参与现世行动，用社会人文科学的支持来阐明基督教神学的一般理论。1960年，巴西天主教学生运动在其《关于巴西人民历史理想的若干指导方针》的开拓性文件中，天主教学生要求“用按人性原则组织的经济代替基于利润原则和无政府主义的经济”，在实践上要求“基本生产领域的国有化”。这一文件一方面引用了托马斯·阿奎那、教皇列奥十三、伊曼缪尔·穆尼埃（Emmanuel Mounier）的话，提到了传统的天主教关于一般的善的教义，同时，也使用了马克思主义的思想，提出了巴西社会向社会主义转变的必要性。它试图制定“本质上反资本主义、反帝国主义的意识形态”，寻找“更公正更人道的社会制度”，它号召“在对资本主义制度有效的否定中，有效地投身于被剥削阶级之中”。法国学者M.路威认为这一文件的精神可以说是拉美解放基督教思想的第一范例，它把传统的天主教、穆尼埃的位格主义（Personalist）和马克思主义对资本主义的批判在“不发达”国家的环境中

结合起来。^①

1964年3月，在巴西里约热内卢举行的拉美神学家会议上，萨冈多认为拉美的神学应该特别关注：都市化、大众传媒和革命意识的增长所引起的问题。古铁雷兹提出神学是对实践的批判性反思的命题，号召建立同拉美人民的对话，特别要求研究民众阶级、技术和文化精英及保守的寡头阶层这三个集团的行为和实践，提出了后来解放神学的思路，而这一思路在1965年六七月在哈瓦那、波哥大和库尔纳维卡（Cuernavaca）举行的会议上得到了进一步的发展。1968年麦德林会议的一些准备会议实际上成了一种新神学产生的实验室。1967年，古铁雷兹在加拿大的蒙特利尔和秘鲁的切姆普特（Chimbote）所做的关于第三世界的贫穷和它对于解放的牧职战略提出的挑战的讲演对解放神学的产生起了很大的推动作用。

在1968年7月，古铁雷兹在秘鲁切姆普特所作的一次谈话中提出了“解放神学”（Theology of Liberation）这一术语。在展望即将召开的麦德林会议时，他敦促教会在论述拉美问题时应该谈解放而不是发展。社会科学家在强调拉美的依附问题时已引入了解放的概念。但古铁雷兹把解放的社会政治意义同《圣经》神学意义联系起来，初步尝试了基督教与社会主义的结合。

可以说，1968年秋天在哥伦比亚的麦德林召开的拉美第二次主教会议给了解放神学的产生以最大的推动。这次会议开创了拉美教会的新方向，同时，当时正在孕育中的解放神学借此次会议初登大雅之堂。

（二）形成期（1968—1971年）

1968年召开的第二次拉美主教会议开创了拉美教会的新时

^① 表达巴西天主教大学生运动立场的文献原文转引自 M. Lowy, *The War of Gods* pp. 82, 83.

代，它的主题是在拉美教会中贯彻梵二会议精神。拉美基督徒在之前投身解放运动的经验在此找到了一定表达。这次会议不仅仅谴责了现制度的不公正，践踏基本人权和“制度化的暴力”（institutionalized violence），而且要求教会要与民众“对于从所有奴役下解放”的渴望保持一致。会议采纳了梵二会议使用的某些方法，先从事实描述和拉美状况的分析开始，然后进行神学反思。会议要求不同的教士阶层提交报告，吸收神学家和社会科学家在他们的文章中所表达的立场。古铁雷兹、何塞·康柏林等神学家作为主教的顾问积极参与了会议的进程。何塞·康柏林作为巴西著名进步主教海尔德·卡马拉阁下（Dom Helder Camara）的顾问，关注拉美社会的阶级结构问题。他认为，少数的白人精英已控制了拉美的财富和权力而把大多数人从真正的经济、政治文化发展中排斥出局，教会强化了这一统治局面。教会的主教和神父与上层阶级存在着天然的联系。古铁雷兹不仅敦促会议强调解放的主题，而且为秘鲁主教团起草了一份提交大会的文件，并部分被大会采纳作为正式文件中关于贫穷的部分。它表达了贫穷在神学上的新解释，认为拉美贫穷的原因是少数人对多数人劳动成果的剥削，提出了与贫穷进行斗争直到消灭贫穷的方法和立场，强调穷人在解放斗争中的主体地位和重要作用，号召基督徒投入到穷人的解放斗争中去。

当然，作为整个会议的文件，除了对现存制度提出了大胆的挑战，强调解放的主题外，改良主义的概念“完整的发展”还占有一定的地位。

在麦德林会议之后，一些从解放角度出发的神学著作逐渐出现。开始在各个领域探索解放神学的理论化和系统化。1970年，有好几部这样的作品出现，它们都强调运用社会科学在理解拉美现实中的重要性。胡安·路易斯·萨冈多在一系列汇总《社会科学和神学》题目下的文章中，尽管避免使用马克思主义的语言，但

接受了依附论的观点，把它作为教会牧职实践的重要指导原则。他接受了北方富裕的工业国的繁荣是以牺牲南方边缘国家为代价这一依附论的主题，他认为基督教并不仅仅是来世拯救的宗教。卢伯姆·阿尔维什在他的著作《宗教，鸦片还是解放的工具?》(*Religion, opio O instrumento de liberacion?*)和《人类希望神学》(*A Theology of Human Hope*)中强调第一世界的理论不能够处理第三世界的问题。他批判莫尔特曼，认为现代德国神学不能提供研究贫穷和压迫问题的神学。古铁雷兹发表了他的《解放神学释义》(*Notes for a Theology of Liberation*)提出了他在一年后进一步发展的主题。休戈·阿斯曼在1971年出版了《压迫与解放》(*Opression - liberacion, desafio a los cristianos*)一书，他强调从依附中解放的核心地位，强调把实践作为真理标准的必要性，批评欧洲的政治神学缺乏具体的实践基础。

1971年，古铁雷兹以西班牙文出版的《解放神学》(*Teologia de la liberacion, perspectivas*)一书是当时解放神学系统化理论化努力的集大成者，而且也成为解放神学迄今为止最著名的代表作，已被译为十几种文字出版。1973年，英文版在美国出版后，在美国教会内外引起了广泛关注，对黑人神学、女权主义神学产生了很大影响（这一点在以后会专门论述）。

在书中，古铁雷兹首先强调了新神学与传统的作为智慧和理性神学的不同。他从穷人的立场和实践的角度，对神学进行了新的阐释，系统论述了解放的主题和意义。认为神学应是对实践的批判性反思。全书以受压迫被剥削的拉美大地上从事解放斗争的民众的经验为出发点，联系拉美社会贫穷遍布、不公正、异化突出的实际，从穷人的角度，全面回答了拉美历史和时代的挑战，阐发了拯救和人的解放进程的关系。认为解放既包括社会、经济、政治的解放，也包括人成为历史的主人，在历史中的解放，同时也强调人与上帝的合一作为解放的最深刻的意义的重要性。

它们是解放完整而相互统一的不同层次。

其次，该书反对从传统的古希腊哲学继承下来的二元主义传统，对历史进行了新的解释，提出了教会的新使命。认为不存在神的和人的两个历史，历史只有一个，上帝通过历史实现人的救赎。反对不公正，反对贫穷，投身穷人、被压迫者的解放斗争就是遵从上帝的意志。作为上帝之民的教会在拉美阶级斗争存在的现实中，不能采取中立的态度，只有与传统的同统治阶级结盟的政策决裂，投入到被压迫阶级的解放斗争中，才能完成教会的使命，实现人与人是兄弟，人与上帝的合一。该书特别注重从阶级、阶级斗争的观点分析拉美社会，强调指出穷人不再是传统教会施舍的对象，而应成为自己解放自己的主体，成为自己命运的主人。

同时，该书从穷人的角度对《圣经》做了新的解读，对传统神学意义做了新的阐发，指出了穷人解放的光明大道。强调指出埃及是被压迫阶级的解放范式，是上帝的意志与人的行动的统一。古铁雷兹认为拉美穷人“正在他们自己的土地上遭受着放逐”，但同时也正处于“走向拯救出的埃及的进程之中”。该书把上帝视为穷人的上帝、反对不公正和通过历史显现的上帝，把基督视为解放者，重新解释了耶稣的死与复活，认为耶稣所宣讲的上帝之国是与现秩序及其代理人相冲突的。上帝之国的建立要求反对剥削压迫，实现公正的社会。古铁雷兹把反对资本主义，建立无阶级的社会主义社会同上帝之国的到来有机地结合起来。

古铁雷兹《解放神学》一书的突出特点体现在他把神学与马克思主义的结合，通过对神学的新阐释，为穷人解放找到了深刻的根据。他在书中的正文和注释里多次提到并引用了马克思的著作，广泛接收并使用了马克思主义的思想。可以说，《解放神学》一书的出版，使解放神学这一思潮在理论上得到了系统阐述，基督教和社会主义在拉美的现实中实现了新的结合。

(三) 激进期 (1971—1980 年代中期)

之所以称这一时期为解放神学的激进期，不仅体现在这一时期的解放神学广泛运用了马克思主义的思想，特别是他的阶级斗争的思想，而且，解放神学的著作在这一时期反映了古铁雷兹所谓的“革命骚动”的时代特征，它反对任何改良主义的思想，强调社会革命的必要性，彻底否定资本主义，认为资本主义是拉美社会问题的主要根源。原则上，支持社会主义对资本主义的替代，认为古巴和尼加拉瓜革命为拉美的解放提供了希望。古铁雷兹认为，拉美神学与欧美神学面临的不信仰者的挑战不同，它面临着非人的挑战。即如何在由于贫穷压迫而丧失了人的尊严的穷人中向他们宣讲他们是上帝的儿女。因此，神学在拉美就首先要关注社会政治、经济问题，就是要解决解放的意义问题。当然，这一时期的解放神学，随着拉美社会政治条件的变化，也在不断发生变化，它关注的主题也在不断丰富深化。

1. 苏克雷会议的批判

解放神学一出世就遭到了教会内保守势力的反对。一些主教对解放神学的出现感到震惊，甚至在麦德林会议上就表达了对它的观点的不满，并为麦德林会议的立场表示遗憾。他们反对拉美主教会议 (CELAM) 资助萨冈多·伽利亚等人的研究和工作，试图扭转麦德林会议所做出的选择。1972 年 11 月，在玻利维亚的苏克雷举行的拉美主教会议第十四次例会，保守的阿方索·洛佩兹·图吉里奥主教当选为秘书长，还有另外一些反对解放神学的保守分子担任了该组织的重要职务。某些新闻媒体认为“从苏克雷会议起，拉美主教会议将成为在最保守的轨道上运行的机构”，^① 在这次会议上，解放神学受到批判。会后，新当选的秘书长中止了拉美主教会议的许多计划项目，试图通过这一机构遏

^① La Nacion (Buenos Aires), November 15, 1972, p.9.

制解放神学的传播。他还与比利时耶稣会士荣格·维克曼斯 (Roger Vekemans) 一起在波哥大建立了一个研究中心, 出版了一种反对解放神学的期刊。他还特别把认为耶稣支持暴力革命的解放神学家视为好战分子而予以批判。

2. 支持社会主义基督徒运动: 基督教与社会主义的激进结合

对解放神学的早期批判, 实际上是围绕智利的支持社会主义基督徒运动展开的。许多人士把该运动的立场和观点等同于解放神学。1970年, 社会主义者萨尔瓦多·阿连德 (Salvador Allende) 在智利大选中获胜, 当选为总统。智利教会表示尊重大选结果, 保持中立。但一些神父、修道士要求教会采取更为激进的立场, 在解放神学家帕勃罗·理查德等人的鼓动下, 1972年4月在智利的圣地亚哥成立了支持社会主义基督徒运动。它不仅有天主教徒, 而且还有新教徒参与。它试图实现马克思主义者与基督徒的联盟。在1972年它的成立大会的最后文件中宣称, 作为基督徒, 要参与、支持拉美的社会主义斗争。该文件认为: “今天实践信仰的真实环境就是被压迫和从这一压迫中不断解放的历史。要使自己置身于这一环境, 你就必须通过加入作为工人阶级斗争的可靠工具的政党和组织来真正参与这一解放进程。”^① 这一运动引起了智利教会当局和拉美教会内保守势力的恐慌。就在智利发生军事政变, 社会主义实验失败后的几天, 智利主教团于1973年9月13日发表了谴责支持社会主义基督教运动的文件: “基督教信仰和政治行动。”认为它的错误在于: ①支持社会主义基督徒运动把基督教引向了政治的方向, 用福音支持社会主义的政治选择; ②他们使用马克思主义把宗教变成了阶级斗争的意识形态,

^① Christians for Socialism. Document of the Christian for Socialism Movement in Latin America (Maryknoll, New York: Orbis, 1975), p.173.

而把持相反意见的教徒的观点视为“资产阶级的意识形态”；^③他们声言要求真正的基督教、真正的教会而否定传统教会的权威。^④并且，禁止教士参加这一运动。

可以说，正是这一运动与智利主教们的冲突直接影响了教会对解放神学态度的转变。开始了拉美教会对它进行严厉批判和压制的时代。在11年后，梵蒂冈教廷在批判解放神学的通知中几乎一点不差地反映了智利主教对支持社会主义基督徒运动的批判。当然，在这以前，梵蒂冈还没有明确表示对解放神学的批判，甚至还在一定程度上，肯定了解放的主题，如：1975年12月8日，教皇保罗六世发布了关于传播福音的文件《使徒告诫》（*Evangelii nuntiandi*），他说：“教会有责任向数以百万计的人宣布解放，……帮助实现这一解放。”（EN，n.30）他肯定了解放的主题，认为它是合法的圣经概念，“作为福音的核心，基督宣讲的救赎这一上帝的恩赐，就是把人从一切压迫中解放出来”（EN，n.9）。但同时他又告诫说要把解放放在福音的宣讲内容中，解放的努力不应归为单一的尘世事件或限于生活的一个方面，如社会政治方面。他还强调尽管人的解放和基督的救赎是紧密相连的，但仍不能把它们视为同一个事件（EN，nn.32—35）。^⑤

3. 普韦布拉会议：倒退与斗争

麦德林会议之后，教会内的保守势力就试图改变它所选择的新方向。1972年的苏克雷会议就是这一努力的早期尝试。洛佩兹·图季里奥等保守分子获得了拉美主教会议的重要职位后，就呼吁召开第三次拉美主教会议，从此就开始了坚持还是反对麦德

^① 参见 *Christians and Socialism*, ed. John Eagleson (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1975), pp. 184—187.

^② 文件见美国天主教联合会的英译本, Paultz, *On the Evangelization of the Modern World*, Washington, D. C. 1976.

林会议路线的斗争。1975年，拉美解放神学家在墨西哥开会，他们把其会议活动冠名为“解放与束缚”，突出了拉美由于智利与乌拉圭等国军事政变后出现的严峻的社会政治形势。同时，解放神学家从不同方面阐述解放神学的著作不断出现。古铁雷兹出版了《历史上穷人的权利》（*The Power of the Poor in History*），列奥那多·博夫出版了《解放者：耶稣·基督》（*Jesus Christ, Liberator*），胡安·路易斯·萨冈多出版了《神学的解放》（*The Liberation of Theology*），洪·索伯里诺出版了《十字路口的基督学》（*Christology at the Crossroads*）。此外，恩里克·都塞尔、何塞·米魁兹·博尼诺、帕勃罗·理查德等人也相继出版了各自的解放神学著作。同样重要的是，在70年代，被解放神学视为新教会的基层教会社团获得了很大的发展，解放神学也在其中获得了日益显著的影响。

1979年1月27日，第三次拉美主教会议在墨西哥的普韦布拉（Puebla）召开，但它的正式准备时间却长达两年之久。会前围绕着会议的文件准备工作，解放神学家与教会内的保守势力进行了激烈的争论和斗争。1976年11月，正式宣布准备召开第三次拉美主教会议。洛佩兹·图季里奥依靠他自己的专家，制定了周密的计划，希望改变麦德林会议的传统。在1977年12月发布的会议文件讨论稿中，基本上反映了保守势力的观点。它基于发展主义的理论框架，反对使用“解放”的主题甚至没有明确谴责拉美社会中存在的对人权的践踏。从1978年1月起，不仅神学家，而且各个教团、神父、修道士、基层教会社团、农民和印第安土人都开始广泛参与讨论稿的争论。1978年4月，古铁雷兹发表文章，批判讨论稿是从投身解放的倒退，他的批判被认为是最重要的批判之一。准备文件的主题是在基督教第三个千年即将到来的时刻，拉美教会如何实现宣讲福音的任务。它认为宣讲福音的目的就在于形成新的文明——基督教文明。这一新文明意味着“新型的城市——工业化社会”的出现。它认为，在欧洲，由

农业社会向工业社会的转型伴随而来的是“世俗化”，即与上帝的“疏离”。那么，在拉美，建立这一新型文明，就是要避免向宣讲福音挑战的世俗化和它的结果。古铁雷兹认为这一文件忽视了拉美社会的现实，看不到欧洲的工业化是牺牲拉美等地区为代价的，看不到拉美对中心国家的依附。他认为准备文件表露出了强烈的欧洲影响，好像它正面对的是欧洲而不是拉美的问题。这使它把自己放在与拉美现实距离很远的位置上。而没有以拉美的穷人、被压迫者、被现制度剥夺了的边缘化者，甚至不被认为有生存权的人的问题为出发点，没有考虑对穷人的残酷剥削和压迫是对在拉美宣讲福音的最大挑战。因此，它用天意的上帝、超自然的上帝代替了麦德林会议所强调的穷人的上帝、解放的上帝；它忽视了拉美的贫穷问题；用文化的概念取了解放的位置；用同一文化塑造的民族代替了作为被剥削阶级的穷人；用由精神上富有与否来界定的穷人代替了用由物质的贫穷来界定的穷人。在这种情况下，宣讲福音的任务就是为建立新的文明澄清现代世界的世界观，而不是谴责拉美社会不公正的丑恶状态，或宣布举起臂膀反对压迫者并解放被压迫者。古铁雷兹认为这一文件缺乏麦德林会议以来拉美教会富有活力的创造性的经验基础，它是对麦德林会议的反动，因而，必须加以批判和澄清。^①

尽管解放神学家被排斥出了普韦布拉会议之外，没有被官方教会邀请参与会议，也被排除出了官方整个的咨询和起草文件的工作。但他们并没有坐等会议的结果再进行批判，而是采取积极态度，设法影响会议。他们在会外作为各国主教的顾问，向他们提供咨询和建议。可以说，通过他们和巴西等进步主教团的努力，遏制住了保守努力试图扭转麦德林会议所开辟的方向。普韦

^① 参见 Gustavo Gutierrez, *The Power of the Poor in History*, pp. 111—124 详细批判了普韦布拉会议的准备文件。

布拉会议基本上继承了麦德林会议的传统，对不公正的关注和解放的语言继续得以使用，特别是明确提出了教会“优先选择穷人”的立场，肯定和鼓励基层教会社团的发展。用古铁雷兹的话就是，这些基层社团的未来比解放神学本身更重要。但普韦布拉会议也是个妥协的会议，拉美不同国家和教会内不同阶级的矛盾明显地存在于最后文件之中。最后文件在强调解放的同时，提出了“完整解放”这一关键概念，试图纠正解放神学所强调的经济、社会、政治的解放内容，强调解放也包括精神和个人的解放，强调关注个人心灵问题。而且“优先选择穷人”这一提法界定的模糊也为从不同角度的理解和解释留下了余地。

另外，新任教皇约翰·保罗二世对普韦布拉会议保持麦德林会议的传统也起了重要的作用。他不仅在会议开幕式的讲话中强调关注拉美的社会问题，强调拉美社会存在的“罪”和贫穷，提出优先但不排外地选择穷人。他认为“按照信仰，我们认为不断扩大的贫富差距是一桩丑闻，是与基督教的存在相违背的”。他还在墨西哥对印第安人的讲话中，号召他们为争取权利而斗争，这些观点都在会议最后文件中找到了表达。同时，教皇在此次拉美之行中，尽管承认“解放”主题的合法性，但同样也警告不要介入政治，认为“教会的使命不是政治”。^①

4. 介入新的主题：种族歧视和妇女压迫

解放神学自产生以来，一直关注拉美社会的贫穷、压迫、不公正及践踏人权等“制度性暴力”，一直关注作为社会阶级的穷人，而很少关注拉美社会存在的种族歧视和妇女压迫问题。古铁雷兹在他的《解放神学》一书中认为：“今天，‘穷人’就是被压迫的人、被社会边缘化的人，是为其基本权利而斗争的无产者：

^① 参见 Gustavo Gutierrez, *The Power of the Poor in History*, pp. 111—124 详细批判了普韦布拉会议的准备文件。参见古铁雷兹对普韦布拉会议最后文件的评价, pp. 125—160.

他是被剥削被掠夺的社会阶级，是为解放而斗争的国家。”^① 这一对穷人内涵的解释代表了解放神学这一时期的认识，尽管笼统的涵盖面很广，但没有明确提到种族歧视和妇女压迫的受害者。1973年，解放神学家在日内瓦世界教会会议上（the World Council of Churches）与美国的黑人神学家首次就种族问题展开交流，解放神学家逐步开始承认解放神学对种族问题重视不够。同时，随着西方社会女权运动的发展以及解放神学中女神学家的参与，妇女问题也就自然成为解放神学关注的一个问题。1979年，为筹备次年在巴西圣保罗召开的由第三世界神学家普世联合会举办的第四次国际普世神学大会（the Fourth International Ecumenical Congress of Theology），拉美神学家分别召开了关于种族和妇女问题的三次预备会议。

关于妇女问题的会议，1979年10月1—5日在墨西哥举行。会议的主题是“拉美妇女：解放的实践和神学”，这是拉美神学家第一次开会系统反思拉美妇女所面临的压迫的现状和她们对于革命斗争的贡献问题。会议围绕社会压迫的结构根源，形成了最后文件。文件表达了拉美妇女在经济、政治、宗教、意识形态方面所受的剥削和压迫，强调妇女的性别压迫与她们在资本主义社会中所受的经济、政治、意识形态的压迫相联系，拉美的教会通过使男性统治的道德观念神圣化加强了这一压迫。它认为妇女在革命和社会变革中具有重要作用，在中国、古巴、尼加拉瓜，妇女对于解放斗争做出了应有的贡献。它认为，解放神学要想成熟，就必须使扎根于妇女现状的因素在神学表述中得到体现。它强调要从妇女的角度“战斗性地解读《圣经》”（古铁雷兹语）。它强调耶稣作为穷人的身份和为公正而进行的斗争，认为追随耶

^① Gutierrez, *The Theology of Liberation* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1973, original 1971), 除非特别提及，否则，论文引文均出自该版本，p.301。

稣就要超越和克服助长歧视妇女的文化和意识形态的障碍。文件从解放神学的框架初步表达了对妇女问题的关注。同时，号召“每个解放神学家都应该从妇女的角度重新表述他或她的神学范畴，进一步以同一角度探索上帝的启示”。^①

另外在黑西哥和牙买加分别召开了关于土著问题和黑人问题的会议。1979年9月3—7日，在墨西哥召开了题为“土著动员和解放神学”的会议，来自8个拉美国家的60名代表与会。大会最后达到了基本一致的共识。认为尽管拉美有诸多不同的土著解放经验，但解放神学并未对这些解放进程做出太大贡献，它落后于农业工人的运动和土著问题的进展。认为这次会议的成果不是在解放神学或当代社会科学的框架内精雕细刻的作品，而是土著斗争经验自然流露的结果。在“土地和土著组织”的问题上，会议回答了土地对土著人的意义，认为传统的组织对于土著人的解放是不够的。传统的政党往往只是为了赢得选票，口惠而实不至，所以必须建立土著人自己的组织，它应该诞生于土著人民，服务于土著人民。在“文化、种族之根，阶级”的题目下，它回答了这样一些问题：土著文化是一种解放的因素还是解放的障碍？应该用什么来支持土著人的解放？阶级分析有助于还是有碍于土族人的解放？文化分析和阶级分析彼此相对吗？如果不是，如何把他们结合在一起？会议认为，土著文化本身可作为一个起点，它本身的价值有赖于具体的斗争。在压迫的历史环境中，它可以作为解放的工具。土著文化具有重要的意义，要有意识地利用其价值观，特别是团结、平等、社团的观念。至于阶级分析，会议认为对于土著文化，阶级分析特别必要，它有助于找出问题的真正根源，有助于推动解放的进程。在“教会和解放”的题目

^① The Challenge of Basic Christian Communities, Sergio Torres and John Eagleson edited (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1981), pp.24—36 收集有这次会议的最后文件。

下，会议对于信仰和教会是否帮助了土著人的解放做了回答。尽管教会内许多神父、修道士站在剥削者一边（在新教教会内特别如此），捍卫大土地拥有者和富人的利益，但是，也有主教、神父、修道士投身于印第安人的事业，甚至为此而献身。会议认为不应把基督教同斗争的政治分开，只有把两者结合起来，人的良心才能受到更大的触动。他们强调这一斗争之后的动机并不是复仇，而是为自己的权利而斗争的问题。^①

另一个关于种族问题的会议涉及黑人问题，会议于1979年12月27—31日在牙买加举行。与前两个会议不同的是由于存在意见分歧，会议没有形成最后文件，也没有达成一致的共识。此次会议的主题是“种族、阶级和解放神学”，与会者有美国黑人神学的代表詹姆斯·科恩（James Cone）、来自加勒比和中美洲的黑人代表及帕勃罗·理查德等几名来自南美的解放神学家。会议的中心目标是探讨阶级和种族压迫的关系问题。拉美解放神学围绕着压迫和解放的对立形成它的核心主题，但并没有对于生活在拉美大地上土族人和黑人特殊的压迫形势给予足够的关注。牙买加会议的意义在于它是一个新的起点。然而，由于各种原因原来被邀请与会的人并没有全部出席。对没有到会的恩里克·都塞尔提交的《在拉美社会形成历史中的黑人》的论文，美国和其他黑人代表进行了激烈的批评，认为它反映了欧洲白人的立场。会议在种族与阶级的关系问题上难以达成一致意见。尽管如此，会议毕竟进行了有意义的经验交流。与会代表认为，会议的首创性应予以肯定的评价，希望会议有助于人们对拉美的种族问题的重要性有更好的认识，能在他们的社团和神学家中间激起对于这一问题的神学反思。会议一致认为，种族问题应该在解放神学的神学

^① The Challenge of Basic Christian Communities, Sergio Torres and John Eagleson edited (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1981), pp.36—45 收集有这次会议的最后文件。

反思中被看成是一个重要的问题。的确，解放神学也确实接受了这一建议，种族问题成了20世纪80年代以来解放神学关注的重要问题。

5. 圣保罗会议：对基层教会社团的反思

在20世纪70年代，拉美天主教教会的扩张主要表现在基层教会社团的迅速发展上。以巴西为例，从60年代末到80年代初，基层教会社团已发展到8000—1万个，参加人数达100万—200万人。这一现象对传统的教会和神学提出了挑战。1980年2月20日至3月2日在巴西的圣保罗由第三世界神学家普世联合会发起召开的第四届国际普世神学大会就是对这一现象进行反思努力的集中体现。会议的主题就是“民众基督教会社团的教会学”，它就是以拉美基层教会社团发展的丰富经验作为反思的出发点。有来自于亚非拉第三世界和美国等42个国家的180名代表参加了会议。拉美许多著名的神学家，如古铁雷兹、列奥那多·博夫、洪·索伯里诺、何塞·米魁兹·博尼诺、恩里克·都塞尔等出席并向大会提交了论文。会议完全在他们的影响之下，大会的最后文件和致世界穷国和地区民众基督教会社团中基督徒的公开信就是解放神学关于第三世界特别是拉美压迫状况和基层基督教社团观点的表达。

大会最后文件的第一部分“穷人步入历史”基本上反映了古铁雷兹向大会提交的论文“穷人在拉美的进入和民众的教会社团”的思想。它首先指出在第三世界，苦难、不幸和剥削这些不可否认的不公正特别突出。然而，现时代，最重要的历史进程已开始为“大地上的受难者”所领导，他们争取人的解放的决心和能力已超出过去的历史，尼加拉瓜革命就是它生动的体现。在第三世界正在兴起的民众阶级开始发动社会运动，这是表明现时代穷人大规模进入每个社会的新现象，穷人是被剥削阶级、被压迫的种族，是历史上的无名者，他们现在开始兴起，表明他们的存

在，宣讲他们的要求，组织起来通过自己的努力赢得使他们能够保证他们需要满足的权利，如邻里协会、反对高生活费运动、争取改善住房、健康条件运动等，此外还有土族人和黑人运动的兴起。民众运动提出了对资本主义和帝国主义统治的批判。大会最后文件批判了第三世界特别是拉美的统治结构，提出第三世界依附资本主义压迫的机制和特点，特别强调了以前忽视的黑人、土族人和民众阶层中的妇女所受的双重压迫的问题。文件认为今日的拉美对信仰和对上帝之国充满希望的基督徒的人数不断增多。民众运动的潮流不断出现在各种形式的基督徒生活和社团中，穷人的步入也发生在制度性教会内，从而引起了宗教和教会的变革，使它开始投身于穷人和被压迫者的解放斗争之中。在民众运动中的基督教潮流和教会选择穷人立场构成了教会中的特殊运动，这一运动体现在不同类型的基层基督教社团中。在其中，民众找到了在统治制度面前抵制、斗争的场所，在那里穷人赞颂他们对解放的基督的信仰，发现了爱的政治维度。大会文件认为，基层教会社团或民众基督教社团构成了民众运动不可分割的组成部分。通过觉悟启蒙、民众教育和道德与价值观的发展，基督教社团在穷人中展开了解放的牧职活动。大会文件的第二部分标以“对教会良心的挑战”的题目，它指出民众的受难和他们不断的觉悟和斗争对于基督徒和教会提出了挑战。因此，必须按照在历史中显现的上帝的启示来理解这一进程。对于民众运动和基层教会社团的挑战，需要更新和深化教会学的观念。文件从上帝之国、人的历史和教会的关系，宣讲福音与基层教会社团及追随耶稣三条思路回答了这一挑战。它认为，耶稣用它的弥赛亚的行为所宣讲的上帝之国是上帝希望给他的儿女带来生命的愿望。耶稣是在同穷人团结一致、本身成了穷人和在贫穷的状况下宣讲解放和上帝之国的。在复活的基督中，生命战胜了死亡，它是“新的天堂与大地的复临”。它认为，作为上帝为他的造物最后设计的

上帝之国的到来可以在人类解放的历史进程中经验到。上帝之国一方面有乌托邦的特征，在人类历史中永远不能完全实现，另一方面，它在历史的解放中能够具体地表达。上帝之国是上帝的，它是上帝的恩典和事功，但同时，它也有对人的要求和任务。对于教会，上帝之国是它的希望和意义。在第三世界，就必须要求教会不是为它自己而存在，而是要在上帝之国的建立中服务于人类，向他们启示上帝之国在历史中出现的威力，为作为解放者的基督的存在作见证。上帝之国也审判教会，促使它转变，使它承认它历史上的错误和对宣讲福音使命的违背。关于“宣讲福音和基层教会社团”的关系，会议文件认为，基督教社团就是要宣讲福音，这是它的任务和它存在的理由。宣讲福音就是要宣讲真正的上帝、基督启示的上帝、同被压迫者盟约并捍卫他们事业的上帝，把他的子民从不公正、压迫和罪中解放出来的上帝。普韦布拉会议谈到了“穷人宣讲福音的潜力”，这是因为它认识到许多基督徒社团的丰富的经验。穷人可以宣讲福音是因为上帝之国的秘密启示已给了他们。在基层教会社团中，穷人可以更好地认识到他们的身份、他们的价值、他们在解放的历史中宣讲福音的使命。关于“追随基督”，它认为，耶稣的第一批信徒，在他的爱的力量的推动下，走上了追随他的道路，形成了他的教会的基础，形成第一个教会社团的模式。它为耶稣·基督作见证并追随他的道路，即耶稣是穷人，生活在穷人中间并向他们宣讲希望。耶稣的福音就是向穷人宣布压迫的结束、欺骗的结束、伪善和滥用权力的结束，但这对于那些从这些不公正中得益的人却是坏消息。因此，有权势的人把耶稣迫害致死。他实践了他的教导：没有什么比为了他人而献出生命更伟大的爱。今天，许多第三世界的民众社团走着与耶稣相同的路。他们拒绝接受使强势阶层和国家富裕而使弱势阶层和国家贫穷的统治制度，他们向被压迫者、被剥削者宣布公正和尊严、工作和面包、教育、住房和对民族历

史建设的参与。耶稣的历程、基层教会社团的历程就是信仰我们看不见的上帝的历程，就是爱我们看得见的兄弟姐妹的历程。在整个文件的第三部分“要求和问题”中，它强调了灵性主题的重要性。这也是80年代以后，解放神学所关注的主题之一，体现了解放神学的新变化。强调帮助基层教会社团加强灵性传统，但面对历史和时代的挑战，要讲“解放的灵性”，这也就是意味着不断克服与《圣经》灵性相违背的二元主义，即信仰和生活、祈祷和行动、投身和日常工作、默祷和斗争、创世和救赎的分离。灵性不仅是穷人解放进程中的要素，它也是在这一进程中经验上帝的奥秘。它意味着在集体的历史和个人的日常生活中与耶稣·基督的上帝的相遇。文件还号召教会转变，实施结构变革。它认为富人统治的教会不可能选择穷人和压迫者的世界。教会应像耶稣那样在弱者和边缘化的人面前表现出大度无私，在强者和有权势的人面前保持自由和批判的姿态，站在穷人一边应是教会的天职。^①

除了这次会议，解放神学对基层教会社团这一现象集体反思，进行新教会学的探索外，列奥那多·博夫于1981年出版了《教会：魅力和权利，解放神学和制度性教会》(*Church: Charism and Power, Liberation Theology and the Institutional Church*)，洪·索伯里诺于也于1981年出版了《真正的教会和穷人》(*The True Church and the Poor*)的著作，都是从解放神学的角度阐述新教会学的重要著作，都着重批判了旧教会，提出了教会应实行变革，应在穷人解放中发挥重要作用。

6. 尼加拉瓜革命及其对解放神学的影响

1979年7月，尼加拉瓜革命取得胜利，索摩查的独裁统治倒台，桑地诺民族解放阵线取得了政权。在这次革命运动中，

^① The Challenge of Basic Christian Communities, Sergio Torres and John Eagleson edited (Maryknoll, N. Y.; Orbis, 1981), pp.239—250. 会议的最后文件及其对基督徒的公开信。

不论是在基层还是在运动的领导层，基督徒都起了重要的作用。尽管尼加拉瓜革命并不是解放神学的产物，但解放神学家们都表示热烈支持这一“革命进程”，认为它为拉美穷人的解放提供了新的希望。在尼加拉瓜革命中，基督教与社会主义、与马克思主义的结合，引起了教会内外保守势力的极大恐慌，再加上尼加拉瓜教会内部面对革命政权的分裂和 1983 年教皇保罗二世调节的失败，直接促成了 1984 年梵蒂冈当局对于解放神学的批判。

在麦德林会议前，尼加拉瓜教会也如拉美国家的其他教会一样是传统和保守的，它公开支持索摩查王朝。在 1950 年，它的主教们发布的一个声明中宣称，一切权威来自上帝，因此，基督徒也必须服从现政权的权威。但 1966 年，在尼加拉瓜首都马拿瓜郊区的圣帕勃罗教区建立了第一个基层教会社团，尼加拉瓜教会开始了它的变革。特别是麦德林会议之后，基层教会社团在尼加拉瓜获得迅速发展，并且日趋激进。1969 年圣帕罗教区社团成立了基督教青年运动，到 70 年代初，它的许多成员成了桑地诺全国解放阵线的活动分子或同情者。1971 年成立的基督教大学生运动也同桑地诺阵线建立了联系。在 1973 年，许多神父和学生组织了基督教革命运动，它的成员随后加入了桑地诺阵线。另外，在农村地区，由于平信徒基层领导人、《圣经》宣讲人的努力和基层教会社团的发展，越来越多的人站在桑地诺运动一边。1977 年，一些农民基督徒领导人组织了农村工人联合会，与桑地诺阵线实行合作。

对于参加革命的基督徒和神父而言，他们认为在破坏人权，危害民族共同利益的独裁面前，革命起义是合法的，而且也是基督教的精神所要求的。参加了桑地诺阵线的圣心会传道士加西亚·拉维纳神父（Father Garcia Laviana）在解释他参加革命的动机时说：“我的信仰和我属于天主教会这一事实使我积极参加桑地

诺阵线的革命运动。因为解放被压迫的民族是基督救赎的有机组成部分，我投入这一运动就是追随基督与被压迫者团结一致为他们的解放而斗争的道路。”^① 随着革命形势的发展，基督教平信徒和下层教士与修道士对革命的支持和参与，教会上层僧侣也开始对索摩查政权给予日益激烈的批评，但他们却拒绝给桑地诺阵线以支持。革命胜利后，他们接受了这一事实，甚至一度表现出前所未有的进步，表示支持社会主义变革。在1979年11月17日的牧函中，尼加拉瓜主教团表示支持“权力真正转换到民众阶级手中”、通过全国计划经济以满足尼加拉瓜大多数人需要的社会主义。尽管它反对“阶级仇恨”，但同意接受阶级斗争是“结构转换的动力”的观点。它号召彻底的超越对个人利益捍卫的社会变革，并且宣称“我们信仰耶稣和生命的上帝……这一点应该能够说明基督徒投身现今革命运动的理由”。^② 拉美教会史专家、解放神学家恩里克·都塞尔认为，这是几十年来，甚至或许是20世纪最重要的出自主教的文献。它标志着教会积极投身即将到来的社会中。然而，好景不长，当联合政府中的自由派人士于1980年4月与桑地诺阵线决裂后，主教团的立场开始改变。5月，它要求在政府中担任部长职务的三名神父退出政府。经过协调，主教团与桑地诺阵线就这一问题达成妥协，但并没有根本化解双方的矛盾。之后，随着形势的发展，它与政府的矛盾再次激化，它公开与桑地诺对抗，从而使它与支持桑地诺阵线的教会中的进步阶层发生冲突，教会处于分裂的边缘。与此同时，尼加拉瓜教会当局和梵蒂冈开始指责进步的教士和修道士分裂教会，

^① 参见 M. Lowy, *The War of Gods*, pp.100—101, 也见 *The Challenge of Basic Christian Communities*, p.100, Enrique Dossel 的引文及评论。

^② 参见 *Conflict and Competition: The Latin American Church in a Changing Environment*, edited by Edward I. Cleary, Hannah Steward-Gambino (Colorado & London, Lynne Rienner Publishers, 1992), pp.136—137.

试图在主教权威之外建立民众教会。为了打击进步势力，教会当局解除了一些教士和修道士在教区中的职务。在马那瓜大教区，从1980—1982年间，有支持革命的14名神父和22名修女被调动或停职。在其他教区，如埃斯特利（Esteli），1983—1987年间，在66名神职人员中有28名神父和修道士被迫离开了他们的教会。这一清洗运动还涉及平信徒领导人。在这同一教区，主教于1984年9月发出通知说，凡是没有经过主教批准的课程培训的《圣经》宣讲人不能再执行牧职。^① 尽管清洗削弱了进步力量，但并没有根本解决教会面临的分裂问题。1983年，教皇保罗二世访问尼加拉瓜，试图解决政府与教会，及教会内两种势力的矛盾。他指责进步的神父和修道士分裂教会，命令他们尊重主教在解释教义和行使牧职方面的权威，维护教会的团结。他还命令仍在政府中担任部长职务的卡迪纳尔兄弟（the Cardinal brothers）、米奇·埃斯科特（Miguel d'Escoto）三位神父放弃政府职务，但遭到拒绝。1984年，他们被各自的教团停职或开除。教皇的尼加拉瓜之行使教皇和梵蒂冈看到了拉美教会内进步势力的力量 and 影响，认识到解放神学所宣讲的政治方向和民众教会对正统教义和教会的危害。因此，教皇的尼加拉瓜之行可以说直接促成了梵蒂冈1984年对解放神学的批判。此后，解放神学也进入了它新的发展时期。

（四）现实调整期（20世纪80年代中期以后）

20世纪80年代以后，拉美的现实发生了重大的变化，“革命的骚动”已渐渐平息，各国先后开始了民主化的进程，军事独裁纷纷交权给民选政府，传统意义的左翼政党得以恢复或重建。

^① Congregation for the Doctrine of the Faith, "Instruction on Certain Aspects of the Theology of Liberation" published in the National Catholic Reporter, USA, September 21, 1984. 另外也参看 Arthur F. McGovern, *Liberation Theology and Its Critics*, pp.16—17. 他对文件做了概括性总结。

教会进步力量争取民主，反对践踏人权的斗争在某种意义上告一段落。自认为是“情境神学”，强调基督徒解放斗争实践对自己理论重要性的解放神学，面临着新的“情境”，它的理论本身面临着新的挑战 and 机遇。在这种情况下，解放神学必须进行自身的调整。当然，它自产生以来，就在不断发展演变。如：它关注的重点从作为社会阶级、作为经济上受剥削、政治上受压迫的穷人，扩大到强调被边缘化的种族、受双重压迫的妇女，近年来环保问题也进入了它的视野。再如，解放神学自产生以来受到的批判之一是它只从社会经济的角度看问题而对文化关注不够。解放神学在这一方面也有了改进，分析问题加入了文化的视角。古铁雷兹的著作中把被剥削的阶级、被歧视的种族、被边缘化的文化共同视为拉美社会的不公正现象。1980年，在巴西圣保罗召开的第四次国际普世神学大会的最后文件从文化的角度分析了种族压迫。还有，解放神学原来曾主要强调基督教的政治方面，强调解放的社会政治意义，而进入20世纪80年代，教会传统的灵性主题在解放神学的著作中逐步占据了重要的地位。另外，解放神学刚开始时主要关注《旧约》中的出埃及、预言家等主题，而现在，解放神学更加侧重《新约》主题，如耶稣、福音等。更为重要的是，解放神学原有的激进的特性，如坚决反对资本主义、选择社会主义替代、运用马克思主义思想，强调阶级分析和阶级斗争的作用在80年代以来也开始变化松动。有的甚至放弃了马克思主义分析的运用，有的把马克思主义作为其运用的社会科学中的一种。同时，在拉美由于基层教会社团的发展，解放神学日益强调它的重要作用，解放神学家不仅积极参与它的活动，而且积极进行理论总结和反思，制定新的教会学。当然，研究解放神学的学者，往往把1984年梵蒂冈对解放神学的批判作为它历史的一个分界点，这只是为了研究的方便，并不是说此前此后发生了解放神学发展的突然性转折。

1. 梵蒂冈的批判

1984年9月，红衣主教约瑟夫·拉廷格（Joseph Ratzinger）代表罗马教廷信理部发布了第一个表明梵蒂冈对解放神学态度的正式文件：“关于解放神学若干问题的通知。”它指责解放神学为异端，认为它有损于信仰和基督教的生存，没有足够批判地接受了马克思主义思想。尽管这一文件并没有指名道姓，但对于解放神学家和他们的支持者却也形成了强烈的震动。它的目标显然是针对着古铁雷兹等解放神学家。就在这一文件公布前几个月，莱辛格在一篇对解放神学的批判文章中，明确把古铁雷兹和洪·索伯里诺作为目标。他还发给秘鲁主教团一个指责古铁雷兹罪名的单子。同时，索伯里诺受到调查，列奥那多·博夫被召到罗马接受问讯，并被罚静默一年。

梵蒂冈对解放神学的批判回应了11年前智利主教团对支持社会主义基督徒运动的批判。它并不否认“解放”是一个合法的神学主题，上帝确实在捍卫穷人，反对不公正。它对解放神学的“若干问题”的批判主要集中在以下几点：第一，它指责解放神学（它的某些形式）把信仰引向政治。它“简单化地解读《圣经》”，把《圣经》的政治方面变成了它“主要的或排他性的内容”（v.5）；把信仰和神学从属于政治。它把罪的根源归咎于不良的社会结构，而忽视了个人的罪作为一切罪恶的根源（Intro；IV2，12，15）。第二，梵蒂冈文件断言解放神学没有批判地接受马克思主义，允许它的神学就范于马克思主义的意识形态。解放神学关注贫穷和不公正是正确的，但是却借用马克思主义的语言，错误地表达了看似科学的根源（VII，12）。错误地以为可以把马克思主义分析同它的意识形态分离开来（VII，6），而使马克思主义分析成为“实践”的指导力量和惟一的真理标准（VII，1—5）。而且，解放神学还把马克思主义的阶级斗争理论作为“历史的基本规律”（X，2—3）。文件认为，阶级斗争会导致恨

及系统和有意地使用暴力（IX，5—7）。

另外，它还指责解放神学攻击教会的权威，认为解放神学“轻蔑地拒绝教会的社会教义”（X，4），把僧侣阶层归于压迫阶级而不予信任（IX，3；X，1）。它批判解放神学通过在成员缺少神学准备和识别能力的基层社团中传播不正确的思想而把穷人教会与僧侣阶层的教会对立起来，对后者予以反对（X，13；XI，15）。

在发布这一通知时，梵蒂冈表明它随后将公布教会自己关于解放的教义。1986年梵蒂冈颁布了关于解放的教义：“关于基督教的自由和解放的通知”，这是它对解放神学批判的后续。尽管这一文件并没有直接涉及解放神学，但它却表达了它自己所谓的解放或自由的观点、看法。但与解放神学相反的是，它贯彻始终的主题是个人自由和灵性而不是任何社会的尘世的解放。

它认为，在某些情况下看似有益的解放运动在最后往往是一种错觉并导致新的奴役形式（nn. 10—19）。尘世的解放只能为真正的自由创造更好的条件，但并不能创造自由本身（n. 31）。即使在被解放神学视为解放范式的出埃及中也并不仅仅是现世的解放，而且还包括对约法的服从（nn. 44—45）。它强调真正的解放是来自上帝的恩典，来自从个人罪的解放和人与上帝的合一（nn. 52—53）。个人的罪是罪恶的根源、不公正的结构，这些“社会的罪”是第二位、次要的罪（n. 75）。在这一文件中，非常引人注目的地方是改变了拉美主教麦德林和普韦布拉会议“优先选择穷人”的提法，它把穷人看作是“在教会方面优先施爱的对象”（n. 68），它只提“特别选择穷人”。它把穷人视为“忍受着贫困和痛苦”的“小人物”（nn. 46—48）。它实际是把穷人看成了怜悯的对象、施舍的目标。这种态度甚至是从教皇保罗二世“关注劳工”（Laborem Everlens）通谕中把工人看作自己命运的“主人”立场上的严重倒退。做这种改变，实际上是想抵制把

“选择穷人”变为投入党派政治和阶级斗争合理性辩护的理由的可能。^①

对于1986年梵蒂冈通知，解放神学家表示谨慎的欢迎。它毕竟没有了1984年通知中对解放神学的强烈谴责。古铁雷兹和列奥那多·博夫对它给予了较高评价。古铁雷兹对于通知中把解放置于自由的背景中表示欢迎。列奥那多·博夫认为通知使“过去二十年在巴西实施的……所有牧职实践和神学合法化”。他认为文件强调了农民争取土地一类的解放斗争的创造性，号召所有基督徒都选择穷人。洪·索伯里诺一方面赞扬了文件的某些部分，同时，也认为它缺乏神学的深度和具体的历史分析。伊戈那西奥·埃拉库里亚则认为文件没有承认解放神学对于基督学、教会学和灵性领域的贡献，也没有认识到勇敢地从事解放工作的那些个人和集体所受的苦难，对此他表示失望。^②的确，如果除去这一文件对于社会—政治的东西从属于个人—灵性的东西的明确强调以后，它确实也把解放看作是一个重要的基督教神学主题，它把这一主题的运用留给了地方教会（n. 3）；它承认必须变革不公正的社会结构（nn. 60, 68, 75）；而且，它确认基层社团是“伟大希望之所在”，是“整个教会的珍宝”（n. 69）。另外，它肯定了穷人通过合乎道德的方式，采取行动保卫他们权利的合理性（nn. 75, 79）。

几乎与梵蒂冈发布这一通知的同时，教皇保罗二世于1986年4月9日给巴西主教团写来一封涉及解放神学的信。教皇赞扬巴西主教和他们的合作者与巴西人民的团结一致，称赞他们毫不

① Congregation for the Doctrine of the Faith, “Instruction on Christian Freedom and Liberation” (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1986). 同时参看 Arthur F. McGovern 同一书中对文件的概括。

② Latinamerica, May 1, 1986 (Lima, press), 发表了以上四位解放神学家对于1986年梵蒂冈通知的反应和评价。

犹豫地“勇敢地捍卫公正和高贵的人权事业”，为改善财富、土地、教育、保健和住房的分配不公而进行的工作。关于解放神学，他肯定地说：“我们和你们都相信解放神学不仅是适时的，而且也是有用的、必要的。”

众所周知，巴西教会在拉美是以激进而著称，而且也是解放神学影响最深、基层教会社团发展最早最多的地方。教皇之所以写信给巴西主教团肯定其工作，肯定解放神学，并不是肯定列奥那多·博夫所代表的巴西的解放神学，也不是肯定巴西“民众教会”的发展。他是试图用罗马教廷“御准”的解放神学代替激进的反教会传统的解放神学。在信中，他在肯定解放神学的上下文中，用大量篇幅强调解放神学要与教会权威相结合。教皇号召解放神学要迈入与教会的社会教义相联系的新阶段。他要求主教们“不断保持警惕”以使“忠于教会教义”的正确而必需的解放神学在巴西、在拉美获得发展。^①很明显，教皇试图把解放神学引向按梵蒂冈意图的发展轨道。另外，尽管梵蒂冈信理部 1984 年对解放神学批判的通知仍然有效，但教皇的信毕竟为解放神学和官方教会的沟通提供了新的希望。

的确，一时间，解放神学家与教会当局的关系得到明显改善。在 1988 年初，拉美主教会议的副秘书长说：“对拉美来说，同解放神学的问题已成为过去！”他认为教皇给巴西和秘鲁主教们的信与梵蒂冈的两个通知已达到了“前所未有的平衡”。而且，他还证实说，古铁雷兹已被邀请与拉美主教会议合作组织拉美主教论坛。^②

另外，这一时期，解放神学著作不断出现，灵性在解放神学中得到强调，女权主义的观点加入到解放神学的阵营，新的神学

^① John Paul II to Brazilian Bishops, 1986, published in the National Catholic Reporter, USA, May 9, 1986.

^② 引文转自 Arthur F. McGovern, *Liberation theology and its Critics*, p. 18.

领域得到探索。一个 50 部书的计划开始实施，它涉及解放神学家关于神学所有领域的著作。1985 年，在古铁雷兹的要求下，他的女同事卡门·劳拉（Carmen Lora）与另外两位女性合作出版了关于妇女和压迫问题的著作《妇女：压迫的受害者，解放的承担者》（*Mujer: Víctima de opresion, Portadora de liberacion*）。书中通过大量的访谈，描述了拉美妇女所受的双重压迫和参与民众运动、基层教会社团给妇女带来的“解放性影响”。认为妇女忍受着性别的压迫，同时，低层的妇女还忍受着下层社会阶级所忍受的压迫，有时还有第三种压迫——种族压迫。但作者避开了性别还是阶级压迫何者更重要的问题，强调两者都是要改变的对象。同年，在阿根廷的布宜诺斯艾利斯，28 名女神学家和社会科学家开会，从女性的角度讨论和交流关于拉美解放神学的看法。会后出版了《通过她的眼睛》（*Through Her Eyes*）的神学论文集。该书开篇首先强调女性神学家给教会带来了不同的文化方向、不同的叙述和思考的方法。认为女性神学表达了新的生活，这是有诗的维度的神学，上帝的玄秘可以通过类比，在诗、象征中得到更好的表达。纯粹的理性并没有考虑所有的感情、痛苦、快乐和生活之奥妙。尽管该书认为男性神学的理论和价值值得疑问，但并不要用女性神学代替男性的神学模式，而是应达到相互补充的新综合。在该书的《我们以不同的方式感觉上帝》一文中，作者表达了妇女感受和讲述以不同的方式经验上帝的权利。强调必须以马利亚为楷模指明一条新的有效服务穷人的道路。另一位作者在她的文章中把妇女问题同解放穷人的斗争结合起来，试图在上帝的形象中找到女性的特征。她认为，传统的上帝是男性的形象，呈现出男性特征：父、王、丈夫、主。然而，这些形象反映了《圣经》作者生活在父权制社会的特征。但在经文中启示的上帝仍有“女性”的特质，他是安慰者、保护者。上帝不是单一的家长，而是三位一体，其中，男性由女性特征补充和丰富。该书

中的文章对传统的男性神学提出了挑战，试图带给神学一个不同的女性的上帝经验。^①

1986年，古铁雷兹出版了《真理使你自由》（*La Verdad los hara libres*）一书，他在书中回答了大部分对他和解放神学的批判。另外，同年，梵蒂冈发出了筹备纪念哥伦布发现美洲大陆500周年的号召。解放神学家们做出了自己的回答，他们认为拉美大陆的发现实际上是拉美不幸和痛苦的开始。对它不是应该庆祝，而是应表示悲哀。对此相反的言论，梵蒂冈的心情当然是不言而喻的。解放神学与教会当局关系的小阳春转眼就消失了。

2. 在更艰难的环境中发展的解放神学

1988年5月，教皇保罗二世访问秘鲁，在他给主教们的讲话中，表达了一种完全不同于在给巴西主教团的信中的态度。他用尖锐的语言批判解放神学在教徒中播下了混乱和对教会团结产生危害的种子，坚决反对它所坚持的阶级的观点，并且要求主教们谴责这些异端和错误，采取一切必要措施对之纠正，确保1984、1986年梵蒂冈通知中的方向得到遵守。教皇的话显然是针对古铁雷兹的，因为他是秘鲁解放神学的象征。教皇在秘鲁的使节里卡多·杜兰德（Ricardo Durand）认为古铁雷兹现在无论说什么都不能抹掉他在《解放神学》和《历史上穷人的权利》中所包含的阶级斗争的和别的明确的马克思主义观点。这一逻辑似乎是在说，只要这些书还在印刷，古铁雷兹没有明确地否定这些立场，他就是在“顽固地坚持”错误的观点。1988年，古铁雷兹出版了他的《解放神学》修订版，对原著作了多处变更和改动，特别是重写了关于阶级斗争的内容，标之以“信仰和社会冲突”的题目，不再使用“与压迫阶级进行斗争”和“参与阶级斗争”

^① 参见 *Through Her Eyes*, Elsa Tames ed. (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1989), pp. 37—48, 140—149, 156—180.

的表述，而使用“反对某些（破坏人权）的集团”和“团结”或“优先选择穷人”说法。^① 灵性、种族和妇女问题在这一新版中也受到了重视。古铁雷兹对《解放神学》的修改一方面是解放神学本身发展的结果，另一方面也是外界批判对他产生了一定影响的反映。

在巴西，新的危机也再次产生。1988年，梵蒂冈对亚马逊地区一名支持解放神学的主教处以静默的惩罚，同时，还向其他8名进步的巴西主教发出了“警告信”。

1989年东欧剧变和随后的苏联解体，使整个世界的社会主义思潮和运动受到重大打击，激进主义的市场大大缩小，一时间，新自由主义、保守主义思潮甚嚣尘上。社会主义的实验看来惨遭失败，似乎它是一个时代的错误，只有资本主义才是人类的正确航道。这种大气候无疑使批判资本主义、选择社会主义取向的解放神学处于一种不利的生存环境中。更为严重的是被它认为是拉美解放“新希望”的尼加拉瓜革命，由于桑地诺阵线在1990年的大选中败北而终结，给它带来了致命的打击。它的整个理论面临着严峻的挑战。而且，自20世纪80年代以来，梵蒂冈鉴于拉美教会日益激进化的趋势，对之采取了所谓的“正常化”战略，也就是用保守的主教、神父接替已退休或死亡的进步主教和神父。这使保守势力在拉美教会中的力量不断加强。解放神学被禁止在天主教大学、神学院讲授，梵蒂冈认为由于它用穷人代替了耶稣·基督，神学在这里已被严重搞混了，所以它已不再是神学了。^② 解放神学家本身也受到种种限制和迫害，如列奥

① Gutierrez, *A Theology of Liberation* (1988, edition), pp. 156—161.

② *Conflict and Competition, the Latin American Church, in a Changing Environment*, Edward L Cleary and Hannah Stewart-Gambino, ed., p. 37. 1989年新任的智利圣地亚哥教区的大主教认为：“当解放神学用穷人或民众代替了耶稣·基督时，很显然，它就不再是神学了……那些追随它的人，没有认识到神学（在这里）已被严重歪曲了。”

那多·博夫，被解除了在 *Vozes* 杂志的编辑职务，不得再从事神学教育工作，并要求将他所写的每一本书、每一篇文章都必须先送罗马教会当局审查。1992年，他被迫放弃神职，宣布脱离他所属的教团。他说他自己在前进的道路上遇到一堵墙壁，他无法前进了，他已忍无可忍，不得不改变自己的前进道路，放弃神职。

面对梵蒂冈和拉美教会当局保守势力的批判和压制，面对拉美民主化后的新形势，面对社会主义在苏东的“终结”，尤其是面对世界性的强大的保守主义潮流和对自由主义市场经济的崇拜，解放神学在受到巨大的冲击后，影响并没有丧失殆尽，今日在拉美教会内外时常还能感受到它的存在和力量。它仍在艰难中顽强地发展着。

第三章

马克思主义与基督教能统一吗

神学与社会科学特别是与马克思主义的结合被认为是解放神学的重要特征，也是它被视为基督教社会主义思潮的主要原因之一。解放神学对马克思主义的运用是它引起争论的最主要原因。那么，它为什么要借用马克思主义？它借用了马克思主义中的什么内容，或者说它借用的是什么样的马克思主义？它是如何实现这一借用的？这将是本章所要研究的主要问题。

在圣·托马斯的神学中，面对当时神学和信仰的危机，曾试图给神学引入理性的因素，用理性的基石支撑信仰的大厦。不过，他认为作为理性的体现是哲学，特别是亚里士多德的哲学，因此，在他那里，信仰与理性的结合就体现为神学与亚里士多德哲学的结合。解放神学接过了信仰与理性结合的传统，不过他们认为，在当代，不仅仅哲学是理性的体现，社会科学也成了理性的体现。所以，信仰与理性的结合在当代的实现形式就是神学与社会科学，特别是与马克思主义的结合。古铁雷兹认为，神学思想在今日的拉美如果没有这些与社会科学结合的理性特征，那它就是对于信仰理解的不忠。^① 因此，解放神学就是神学与理性在拉美的当代结合。

^① 参见 Gutierrez, *A Theology of Liberation*, p.5.

一、解放神学与马克思主义结合的背景

天主教教廷对马克思主义、共产主义历来持敌视的态度。早在《共产党宣言》发表之前的1846年，教皇庇护九世就谴责共产主义，称其为“致命的错误”，1849年，他又宣布各种社会主义和共产主义有罪。19世纪末当马克思主义在欧洲工人运动中得到广泛传播之时，教皇利奥十三世于1891年发表了针对马克思主义，与科学社会主义争夺阵地的《新事务》（*Rerum novarum*）通谕，提出了他的“社会理论”，试图把工人运动引上改良的道路，他反对马克思主义，谴责阶级斗争的学说。在他任教皇期间，还不止一次地把教徒中的社会主义者革出教门。1931年底护十一世发表了《四十年》通谕，重申对马克思主义的谴责。1937年，他又发布了著名的《神圣救主》（*Divini Redemptoris*）这一全面系统的反共通谕。二战后，社会主义在东欧和中国、朝鲜等国的兴起和共产党在西欧各国的壮大，使教廷惊恐万分，因而，它又掀起了新的一浪反共高潮。1946年，教廷在罗马召开了国际哲学代表大会，组织天主教哲学家着重从意识形态的角度“向马克思主义宣战”。1949年罗马教廷特别决定，严禁天主教徒把选票投给共产党人或给予他们任何形式的支持，违者将被革除教籍。教皇庇护十二世在位期间正值二战和战后“冷战”期间，他特别热衷于反共宣传，他于1950年发布的《人类》通谕，从理论上对马克思主义进行了“驳斥”。1959年约翰二十三世继位后便立刻表态，承认其前任们的所有反共通谕和法令。1961年他在《慈母与导师》通谕中再次谴责共产主义。

但是马克思主义的广泛传播和世界社会主义力量的强大使梵蒂冈当局不能不改变它简单的谴责态度，不能不正视现实。所以，梵二会议改变了以往的立场，提出要与马克思主义进行对

话。约翰二十三世 1963 年发表的《世上和平》的通谕提出了“两个区分”的原则，作为这一对话的基础。他认为要区分“错误的理论”与“该理论指导下的运动”，要区分“错误”与“犯错误的人”，教会要以可赞同的积极因素为基础，与“持错误理论的人”对话，在实践上寻找共同的东西，“共同建设更为人道的社会”。梵二会议向全世界宣布要和包括马克思主义者在内的“一切有良好愿望的人”对话。在梵二会议上教廷设立了非信徒秘书处专门负责与马克思主义的对话。

面对马克思主义这一不可回避的时代潮流，罗马教廷不得不改变对马克思主义的完全敌视的态度，被迫承认马克思主义的某种合理性，试图与之进行对话，这为基督徒接受马克思主义创造了较为宽松的环境。另外，在马克思主义的阵营内，苏共二十大的召开和中苏分裂打破了斯大林专制主义和苏共一言堂的局面，特别是古巴革命的胜利给拉美提供了本土的更富吸引力的马克思主义版本。马克思主义已不再是臣服于莫斯科意识形态权威的封闭的僵化的教条，而成了一种多元化的文化，向不同的解释和观点开放，同样也向基督教的解释开放。关于多元化的马克思主义，不能不提到“西方马克思主义”或“新马克思主义”的兴起和发展。它从 20 世纪 20 年代产生以来，经过三四十年代法兰克福学派的努力，产生了广泛的影响，形成了众多的流派。几乎可以说每一个当代哲学思潮都有一个相应的马克思主义流派。60 年代更形成了它的发展高峰，当时的欧美的社会运动特别是学生运动许多便以其为指导思想，这进一步扩大了马克思主义在当代的影响。出现了人道主义马克思主义、弗洛伊德主义马克思主义、存在主义马克思主义、结构主义马克思主义等等，流派众多，不一而足。这些思潮把当代的哲学和社会科学思潮与马克思主义结合起来，试图使马克思主义“当代化”。这些思潮对基督徒接受马克思主义提供了重要的选择来源。

二、解放神学诉求马克思主义的原因

梵二会议提出天主教与马克思主义对话的政策，刺激了教徒对马克思主义的关注和思考。更何况，在20世纪60年代，“西方世界出现了明显的意义真空。在这种情况下，各种形式的新马克思主义对于学生和青年看来实际上成了不可抗拒的道德力量 and 意义应许之所在”。当在欧洲和北美取得前所未有的富裕之时，而拉美的贫穷和压迫对道德提出了不可避免的挑战。这一挑战显然要求神学和哲学做出新的反应。^① 20世纪60年代，在拉美的先进知识分子中各种形式的马克思主义成了他们中的主流思潮。尤其是面对拉美突出的贫穷问题，基督教和马克思主义找到了汇合点。教会历来有关关注贫穷和穷人的传统，而马克思主义对资本主义社会中无产阶级贫穷的原因做了深刻的分析，得出了令人信服的结论，并且指出了彻底消灭贫穷的道路。解放神学家继承了教会的这一传统，在关注贫穷问题时，马克思主义便成为其首选的分析工具。

作为社会历史理论，马克思主义与基督教也有某种内在的“亲和力”。从价值观上来讲，两者都反对个人主义，强调社团的、非个人的集体主义价值观；反对把个人作为道德绝对的基础，强调共同利益高于个人利益；反对资本主义和自由主义的经济信条和社会生活中的自私竞争。在穷人问题上，两者都认为穷人不公正的受害者，尽管天主教教义中的穷人并不等同于马克思的无产阶级的概念，但他们都是具有某种“亲情”的社会集团。两者都设想了未来公正、和平、博爱的理想王国。尽管这些“亲和”在两种文化体系中有完全不同的意义和功能。但是，正

^① 转引自 M. Lowy, *The War of Gods*, p. 68.

如古铁雷兹所言，拉美民众具有穷人和基督徒的双重身份，而且在拉美大多数国家天主教徒都占人口的大多数。在这种环境下，尤其是在古巴革命之后，拉美政治普遍激进化，处于“革命骚动”的时期，这就使两种文化的结合就有了现实的可能。60年代，拉美越来越多的基督徒投身于反对剥削、反对压迫、争取建立更公正更人道的社会的斗争中。传统的革命理论由于把宗教视作人民的鸦片，忽视了基督教在革命中的作用。拉美新的革命斗争的现实需要新的革命理论，因此，作为马克思主义与基督教结合的解放神学便应运而生。它把信仰与政治结合起来，试图在拉美基督教文化的氛围中为穷人的解放找到坚实的合法性的依据。

三、解放神学家眼中的马克思主义

我国学者曾枝盛在其《20世纪末国外马克思主义纲要》一书中把解放神学视为一种马克思主义思潮，这当然是有一定道理的。^①但是，还要进一步考察解放神学所理解的马克思主义究竟是一种什么样的马克思主义？

解放神学是一种基督教社会主义思潮，是基督教价值观和社会主义价值观的统一。基督教价值观决定了它必然以承认一个超自然的上帝的存在为前提。所以，它在接受马克思主义时，就不可能接受它的无神论和对宗教的批判观点，或者刻意磨去马克思主义无神论的锋芒而与其有神论的观点相调和。

“宗教是人民的鸦片”，这是最为人所熟知的马克思主义宗教观。马克思对宗教持明确的批判态度，他认为宗教是统治阶级的意识形态的一部分，它起着维护统治阶级的统治的反动作用，他

^① 参见曾枝盛：《20世纪末国外马克思主义纲要》，中国人民大学出版社1998年版，第176—190页。他对解放神学的理解有些不够完整。

强调：“对宗教的批判是其他一切批判的前提”，并把反对宗教的斗争视为“反对以宗教为精神慰藉的那个世界的斗争”。所以，在他的早期著作中，对宗教的批判成为他关注的重要主题。他认为：“彼岸世界的真理消逝以后，历史的任务就是确立此岸世界的真理。”^① 在《德意志意识形态》中，马克思明确把宗教视为意识形态的一个组成部分，它是社会现实的反映并为统治的社会关系服务（卢卡奇主张用总体性的辩证概念代替反映论，解放神学家基本上接受了卢卡奇的这一观点）。在写完《德意志意识形态》之后，马克思就很少再如既往一样关心宗教问题了。恩格斯倒是 对宗教及其历史作用显示了更大的兴趣，特别是他对宗教表达与阶级和阶级斗争的关系做了研究，他着眼于理解和解释宗教的具体社会和历史形式，认为不同的时期有不同的宗教，基督教首先是奴隶的宗教，随后是作为罗马帝国的国家意识形态，然后成为封建专制的宗教，后又与资本主义社会相适应。因此，它是不同的社会力量斗争的象征空间，如在 16 世纪，就有封建神学、资产阶级新教和平民异端的斗争。尽管恩格斯是彻底的唯物主义无神论者和宗教不调和的反对者，但是，他也看到了宗教的双重特征，宗教有为现秩序的合理性辩护的一面，但另一方面，在一定的社会条件下，它也可以起到批判、抗议甚至革命的作用。

他把原始基督教看作是穷人的、被迫害者、被压迫者的宗教。他甚至把现代社会主义与原始基督相提并论，认为两者都是群众运动的产物，而不是预言家的创造；都是受统治阶级压迫的迫害者的运动；都宣讲从奴役和不幸中的解放。不过，两者的不同只在于原始基督教把解放的希望寄托在来世，而社会主义则把解放的希望放在现世。

恩格斯在《德国农民战争》的著作中更具体地分析了宗教的

^① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 452—453 页。

革命性作用。他认为在托马斯·闵采尔那里，基督教与穷人的革命理想和愿望有机地结合在一起。他认为托马斯·闵采尔作为神学家和革命的农民和再洗礼派平民运动的领袖，就是要在尘世立即建立上帝之国，建立预言家所说的千禧之国。在恩格斯看来，上帝之国对于闵采尔来讲就是一个没有阶级差别、没有私有财产、没有外在于社会成员的国家权威的社会。恩格斯认为宗教在这里不过是一种阶级利益的“外衣”而已。他认为英国 17 世纪的清教徒运动也是以宗教作为这一革命的意识形态。恩格斯从阶级斗争的观点对宗教现象的分析，揭示了宗教的另一面的潜力，打开了一条研究宗教和社会关系的新道路（这既不同于启蒙哲学把宗教视为教士的阴谋，也不同于德国的新黑格尔主义者把宗教看作是人的本质的异化），这一观点经过葛兰西、布洛赫等人的发展，为解放神学所运用和接受。

解放神学认为，正如拉美基督徒积极参与解放斗争的现实所表明的那样，必须修订马克思主义的宗教观，形成对宗教观点的新表述。宗教是人民的鸦片，仅是指宗教掌握在统治阶级的手中是如此。认为尽管马克思和恩格斯在 19 世纪视宗教为反动的保守的堡垒，它麻痹大众，阻碍他们认清自己的利益并按其利益行动，但是在拉美，随着革命基督教和解放神学的出现，历史揭开了新的一页，它所引起的问题如果不更新马克思主义对宗教的分析就不能给予很好的回答。

解放神学家除接受了发展的马克思主义宗教观外，还改造了马克思主义的“唯物主义”和“无神论”。

在马克思的著作中，他不仅批判作为意识形态的宗教和神学，而且批判上帝这一观念本身。他在《1844 年经济学—哲学手稿》中写道：“任何一个存在物只有当它用自己的双脚站立的时候，才认为自己是独立的，而且只有当它依靠自己而存在的时候，它才是用自己的双脚站立的。靠别人恩典为生的人，把自己

看成一个从属的存在物。但是，如果我不仅靠别人维持我的生活，而且别人还创造了我的生活，别人还是我的生活的源泉，那么，我就完全靠别人的恩典为生。”马克思在这里站在人本主义的立场否定了上帝的存在。他接着对创世说进行了驳斥，认为：“自然发生说是对创世说的惟一实际的驳斥。”然后，他又驳斥了神学中人是被创造的学说，认为即使人的肉体存在也不是任何人类之外的力量创造的：“人通过生儿育女使自身重复出现，因而人始终是主体。”他认为：“整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程。”人“关于他通过自身而诞生、关于他的产生过程，他有直观的无可辩驳的证明。因为人和自然界的实在性……已经变成实践的、可以通过感觉直觉的，所以，关于某种异己的存在物，关于凌驾于自然界和人之上的存在物的问题……在实践上已经成为不可能的了。无神论，作为对这种非实在性的否定，已不再有任何意义，因为无神论是对神的否定，并且正是通过这种否定而肯定人的存在；但是社会主义，作为社会主义，已经不再需要这样的中介；它是从把人和自然界看作本质的这种理论上和实践上的感性意识开始的。社会主义是人的不再以宗教的扬弃为中介的积极的自我意识”。^①但解放神学家从这些文字中解读出来的并不是马克思主张无神论，而是认为马克思并不主张无神论，因为无神论是对有神论的否定。因此，提倡无神论也就等于把上帝是否存在的问题合法化了。在他们看来，马克思反对有神论一无神论这种分类方法，因为这种分类方法仍然是把人的具体存在与造物主联系在一起，抹杀了人在历史上的主动性，所以，他们得出结论说：马克思的思想与无神论并没有内在的联系。^②解放神学家胡安·路易斯·萨冈多认为，马克思的“唯物主

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1985年版，第62—63页。

② 参见 Juan Luis Segundo, *Faith and Ideologies* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1984), pp. 241, 247.

义”与上帝的观念并不是不相容的，他说：“无神论与马克思（不论有一个还是两个马克思）思想中的唯物主义并无联系，正如无神论与历史唯物主义或辩证法之间并无联系一样。”^①谈到马克思历史观的“唯物主义”时，他认为，马克思借助“物质”这个概念实际上是接受并承认这样的思想，即：在物质生产关系及其所产生的社会关系中，既包括物质的因素，又包括精神的因素。他说：“‘生产方式’这个词的唯物主义成分远比它的拥护者和反对者所说的要少得多。正如马克思反复强调的那样，生产方式——或者具体的经济结构——不能仅仅从生产资料的结构方面来理解。也应理解为由上述生产方式与生产工具的应用所产生的人与人的关系，这种来自生产并对生产发生重要影响的人与人的关系包括许多因素，其中许多我们可确切地称之为精神因素，……具体情况是复杂的，既有物质因素，又有精神因素，在历史唯物主义，或者至少是在马克思主义的历史唯物主义创立者看来是如此。”^②古铁雷兹同样认为，马克思的历史唯物主义并不要求哲学上的唯物主义，它所代表的只是一种灵活的历史和社会分析的方法。

所以，在解放神学家那里，马克思主义是与上帝观念相容的，至少不必然是无神论的。解放神学家没有接受马克思主义的唯物主义，他们认为马克思主义中的社会分析可以与他的哲学的世界观分离开。这一认识是解放神学接受马克思主义的前提。

同时，在解放神学家那里，马克思主义又是人道主义的。古铁雷兹尽管也同其他解放神学家一样接受了法国马克思主义者阿尔都塞把马克思主义分为意识形态和科学两部分的观点，但他接着警告说阿尔都塞的马克思主义从理论上来讲是反人道主义的，

① 参见 Juan Luis Segundo, *Faith and Ideologies* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1984), p.241.

② *Ibid.*, p.180.

而解放神学不使用否认人的自由的马克思主义，从而，拉开了与阿尔都塞马克思主义的距离。

解放神学反对传统的自然与超自然、人与神的历史的两分法，认为历史只有一个，那就是人的历史，上帝在历史中显现并通过人的历史而有所作为。正如休戈·阿斯曼所认为的那样，终极问题只有在次终极的问题中才能成为现实。没有后者，前者就会成为孤立的、无关宏旨的问题。信仰的终极的视界只有在现实的政治的次终极视界中才能有血有肉。^① 解放神学通过把上帝与人统一在历史之中，而解决了其承认上帝的存在与人道主义观念所固有的矛盾。在马克思那里，人是历史的主体，他强调无产阶级的解放只能是无产阶级自己的事情。解放神学家也强调，穷人应成为自己命运的主人，自己解放自己。但是在马克思那里，无产阶级的历史使命是由于无产阶级是先进生产力的代表的地位决定的，由于生产力与生产关系的矛盾与斗争，决定了无产阶级的解放具有客观必然性。而穷人在解放神学家眼中的地位是由于上帝的“钟爱”，穷人的贫穷是与福音相违背，与上帝的意志相矛盾的。所以，穷人的解放是某种“先验的价值观”的要求。解放神学家认为马克思的这种历史决定论否定了人的作用，所以，他们认为要把马克思主义从机械论和宿命论中解救出来。胡安·路易期·萨冈多认为，这样就有必要从人道主义的角度来解读马克思。他认为马克思是一位人道主义者，他引用弗罗姆的话说：“必须引起注意的是，劳动与资本在马克思那里不仅仅是经济学范畴，还是人类学范畴，其中包含着基于他的人道主义立场的价值判断。”^② 他认为，马克思有关人的概念有的地方出自黑格尔，马克思所谓的“人的本质”是某种“先验的东西”，这种人道主

① [西班牙] 菲埃罗：《从人类中心论到政治——60年代西方基督教政治神学》，载《基督教文化评论》第2辑，第222页。

② Juan Luis Segundo, *Faith and Ideologies*, p. 239.

义与科学无关，它的前提乃是一种不证自明的“本质”观念。^①他通过对马克思《1844年经济学—哲学手稿》的解读，认为马克思的思想并不包括对上帝的否定。否定上帝是黑格尔才有的思想，而不是马克思的观点。从而证明，马克思的思想与基督教相容的，因此，马克思主义的人道主义也是基督教所要求的人道主义。

另外，在解放神学家眼里，马克思主义并不是列宁、斯大林主义的马克思主义，甚至也不是恩格斯的马克思主义。他们认为苏联正统的马克思主义代表了一种教条的、否定人的自由的马克思主义。甚至连在解放神学家中被认为具有浓厚马克思主义色彩的帕勃罗·理查德也坚持解放神学与列宁主义保持距离。他在就民众教会发表演讲时，认为“民众运动的组织和指导，如果是按照左翼政党，特别是马克思主义（列宁主义的先锋队思想）原则的话，民众教会就会把自己从这一运动中分离出来”。^②

法国学者 M. 路威根据古铁雷兹著作中引文的次数、人名出现的频率做了一个统计，认为解放神学家主要接受了恩斯特·布洛赫、阿尔都塞、马尔库塞、卢卡奇、葛兰西、卢西安·古德曼、恩格特·曼德尔等西方马克思主义者的马克思主义思想。除此之外，何塞·卡洛斯·马利亚特吉的思想在古铁雷兹那里也有特别重要的影响。古巴的马克思主义，特别是切·格瓦拉的“新人”思想也为解放神学家所广泛接受。^③在解放神学中，法兰克福学派的社会批判理论、弗洛姆的人道主义马克思主义思想也有重要影响。解放神学家在这些人的思想中主要接受了人道主义、异化、实践、乌托邦等西方马克思主义所理解的马克思的思想，他们接

① Juan Luis Segundo, *Faith and Ideologies*, p.240.

② Pablo Richard, *Death of Christendoms, Birth of the Church* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1987, original 1978), p.173.

③ 参见 M. Lowy, *The War of Gods*, p.72.

受了西方马克思主义把马克思主义只是作为“一种关于社会的理论、关于社会的学说”的观点。

西方马克思主义的开山鼻祖卢卡奇责备恩格斯追随黑格尔把辩证法推广到自然界，他批判第二国际的理论家们把马克思主义实证化、自然化，而从根本上忽略了历史唯物主义核心。他认为马克思主义哲学的对象不是那种与人无关的宇宙本体，而是历史，抓住了历史就抓住了一切。解放神学同样把马克思主义的自然观排斥在视野之外，它不能接受马克思主义的无神论的世界观。西方马克思主义的另一位开山之师，安东尼奥·葛兰西关于宗教的观点、文化领导权的思想 and “有机知识分子”的概念（解放神学家往往以这一角色而自比）也构成了解放神学家所接受的马克思主义的重要内容。在宗教问题上，葛兰西尽管也批判宗教是统治阶级用以麻痹民众的工具，但他又把宗教视为意大利人民生活中的一个重要的文化因素。他从意大利天主教人口占多数的国情出发，认为如果意大利共产党眼里只有无神论，一味地反对教会，不与梵蒂冈达成某种谅解，它就永远只能是少数。他提出意共的战略应从获取国家这个专政工具转为获取意识形态工具，把学校、工会和文化、宣传机构从统治阶级那里夺过来，在社会和文化领域建立意识形态的多数，这样，才能最终巩固地赢得政权。1944年，意共做出了重大的策略转变，宣布意共向天主教徒开放，欢迎教徒入党，不要求党员必须信仰无神论和马列主义，提出在意大利国内社会主义可以与天主教力量在一个新的民主、多元国家基础上取得一致，意共不与宗教和教会为敌，天主教力量也可为建设新的民主国家而斗争。在1962年，意共十大上更破开荒地抛弃那种认为宗教是一种客观上反动的力量和资产阶级工具的论点，认为宗教也有促使人向往社会主义的积极因素，可以在改造社会中发挥一定的革命的作用。法兰克福学派中的马尔库塞、霍克海默、阿多尔诺也继承了葛兰西重视意识形态

工具的思想，主张以文化领域的斗争取代为建立无产阶级专政而进行的斗争。他们认为宗教也有积极的作用，它表达了人的希望和追求，代表着完满的正义。在解放神学家的著作中可以找到这些观点的表达和影响。

在解放神学中，批判理论占有重要的地位，这表明法兰克福学派对它的影响。社会批判理论的许多热点主题同样是解放神学所关注的问题，如理论与实践的关系问题、历史环境变迁的含义与社会变革的可能性问题、澄清阶级意识的必要性问题，创造一种对统治集团进行批判的理论的必要性问题。它不仅坚持认为其理论本身就是对实践的批判性产物，而且坚持它的理论对社会的批判立场，坚持其理论的批判性功能。难怪有的学者认为，解放神学沿着与社会主义人道主义相似的道路，超越了古典神学的界限，成了一种主要关心人类的彻底解放与异化的全面消除的社会批判理论。^①

恩斯特·布洛赫的观点在解放神学中具有重要影响。他被解放神学家认为是对当代马克思主义宗教观做了最有益的探索的马克思主义者。尽管他与恩格斯一样认为存在着两个不同社会派别的宗教，但他认为宗教不只是阶级利益的“外衣”。在它的反抗形式下，宗教是最重要的乌托邦意识的一种形式，是最丰富的希望表达之一。他把人作为主要的研究对象，极力收集《圣经》和基督教信仰中的所谓革命成分，把上帝之国视为无神论的社会主义的自由王国。在他的理论中，人是不断自然进化的，自然又是不断人性化的，甚至连上帝也变成了人，具有了人的属性。他对基督教的千禧年主义做了马克思主义的解读，同时，又对马克思主义做了千禧年主义的解释。他认为争取自由的社会主义王国的

^① 参见玛莎·阿·休伊特：《解放神学中的人道主义意蕴：胡安·卢期·西冈多与马克思》，载《人道主义问题》，东方出版社1997年版，第338页。

斗争就是对基督教末世论和过去民众异端运动的直接继承。

被认为是拉美最富有创造性的马克思主义者、秘鲁的何塞·卡洛斯·马利亚特亚是对古铁雷兹产生最重要的影响的马克思主义者之一。他支持把无神论从马克思主义的分析中分离出来，认为历史唯物主义并不要求哲学的唯物主义，它代表了一种灵活的历史和社会的分析方法。他相信任何运动都必须是一些能带来希望和灵感的“神秘的东西”的激发。如他在谈到革命和宗教意识时认为：“革命的力量不在于他们的科学性；（而）在于他们的信仰、热情、愿望。那就是宗教的、玄妙的、精神的力量。……革命的动机……就是宗教的动机。”^① 他相信社会主义必须尊重宗教在秘鲁人民身上形成的深刻的文化影响。他也相信拉美的社会主义必须是“本土的”，根植于它的印第安人民的价值观之中而不应是对任何现存的社会主义模式的模仿。

可见，解放神学所接受的马克思主义不仅是西方马克思主义者所中介的马克思主义，而且尤其重要的是强调与拉美的印第安文化相结合的“本土化”了的马克思主义。

四、马克思主义在解放神学中的使用

解放神学往往把马克思主义只作为一种社会分析的方法，而明确拒绝马克思主义哲学上的唯物主义和他对宗教的批判，它不承认任何忽视人的自由的决定论或所谓的历史规律。解放神学家把马克思主义视为分析拉美资本主义社会的有用的工具而加以运用。在解放神学的早期，马克思主义的影响较为明显和突出，而20世纪80年代以后，特别是梵蒂冈对解放神学使用马克思主义予以批判以后，它对马克思主义的使用更为小心和谨慎，或者只

^① Gutierrez, *A Theology of Liberation*, p.90.

使用马克思主义的思想，而不再使用其概念，甚至有的解放神学家公开反对使用马克思主义。有的解放神学家认为马克思主义中缺乏对文化因素重要性的强调，因而它就难以胜任对印第安人、黑人和妇女所面对的特殊问题的研究。

解放神学家认为资本主义是拉美问题的重要根源，他们感到马克思主义是有效地“揭露”资本主义的工具。甚至连解放神学的批判者——洛佩兹·图季里奥红衣主教也承认马克思主义分析在揭露结构不公正中的作用。但这一工具性或者如博夫兄弟所谓的“方法论上的指南”的作用只能从非常宽泛的意义上理解。解放神学家很少使用最常与马克思主义科学分析相联系的因素，如利润率的下降、经济周期、生产方式变革、阶级结构的分析等。在关于解放神学所使用的阶级斗争的问题上，除了在帕勃罗·理查德和恩里克·杜塞尔的著作中有几个历史上的例证外，在其他的解放神学著作中找不到对拉美社会阶级结构的具体分析，也就更找不到基于阶级分析之上的阶级斗争战略了。在农民问题上，近年来，土地改革、土地使用权、农民组织工会的权利已成了拉美基层教会社团关心的重要问题，但在这些问题上，解放神学家几乎没想到运用马克思主义的分析。

用“剥削”概念分析拉美社会及其历史，可以说是解放神学使用马克思主义分析的体现。从殖民时代至今，无论是在印第安人奴隶制、委托监护制、劳役分配制、债役农制、种植园奴隶制还是在大地产制下，剥削一直是拉美农业生产的特征。富有的少数人控制了大部分的地产。土地、财富和权力集中在少数人手里和对农民劳动的剥削一直是而且仍然是拉美最突出的社会问题。针对拉美的这种状况，使用马克思主义的剥削、压迫的术语是理所当然的。但这只是在类比的意义上才反映了马克思主义的分析。在此，剥削并不是由于新的资本主义生产方式的引进而产生，而是由于古老的少数富人占有土地的所有关系的结构形

成的。

解放神学家对马克思主义分析并没有从任何具体的经验的方式上加以使用，即使在人们认为应该有更详细的经验研究的地方。如经济学家兼解放神学家弗兰兹·辛克勒默特（Franz Hinkelamert）的著作中，从马克思主义的观点对资本主义提出的批判只停留在思想层面上而缺乏经验材料。他关于不平等发展的辩证法的著作讨论了发展的不同“理论”，他关于死亡的意识形态武器的著作批判了与资本主义相联系的“价值观”。

近年来，解放神学家利用马克思对商品拜物教的批判来批判资本主义，辛克勒默特、都塞尔等人都有专门的著作出版。他们用马克思对商品拜物的批判与基督教反对偶像崇拜结合起来，在马克思主义与基督教之间找到了新的结合点。

在对马克思主义的运用上，不同的解放神学家运用的程度有所不同，而且角度各异。休戈·阿斯曼被认为是解放神学家中最有马克思主义色彩的人，而阿根廷的斯坎农等人则公开不赞成在解放神学中引进和运用马克思主义的思想和观点。

休戈·阿斯曼认为解放神学面对由依附、剥削和帝国主义所引起的问题，必然要使用马克思主义的社会分析方法。古铁雷兹的马克思主义倾向主要体现在他关于阶级斗争的观点，他坚持认为，阶级斗争是拉美社会不可否认的现实，教会必须与统治阶级决裂，在阶级斗争中站稳立场，选择站在穷人一边。他强调阶级斗争是达到无阶级的更人道更公正的社会的过渡。^① 古铁雷兹在谈到马克思对社会分析的贡献时，认为“马克思创造的范畴使对历史进行科学详尽地阐述成了可能”。^② 他认为马克思主义分析可以与他的无神论世界观相分离。他引用秘鲁的马克思主义者马

① Gutierrez, *A Theology of Liberation*, pp.27--79.

② *Ibid.*, p.30.

里亚特吉的话，认为历史唯物主义是一种灵活的解释社会的“方法”。古铁雷兹相信马克思主义对资本主义有一种有根据的“敏锐的洞察力”。但他同时警告说，马克思主义也并不只是科学，在现实生活中，马克思主义者有他们自己的信仰。在1984年的一篇关于社会科学和神学关系的文章中，古铁雷兹强调说，解放神学使用马克思主义分析并不意味着马克思主义分析就是全部社会科学。他认为解放神学不使用否认人的自由的马克思主义，他同意梵蒂冈当局对于解放神学所做的它没有充分批判地接受马克思主义的批判，并且他认为解放神学并不必然意味着基督教与马克思主义的结合。^①这反映了在受到梵蒂冈的批判之后，解放神学家对于马克思主义态度的转变。他们在使用马克思主义时更加小心，甚至放弃对马克思主义的使用。

何塞·米魁兹·博尼诺在20世纪70年代中期的著作中广泛使用了马克思主义的思想和观点。他认为，在拉美，“马克思主义具有不可替代的意义”。^②他认为选择马克思主义就是选择革命，选择结构的变革，选择社会主义道路。如果基督徒要真正投身到穷人中，那么就需要某种分析社会的工具，而马克思主义正提供了“一种科学的、可实证的有效地从历史角度阐明爱的方法”。^③尽管他坚持认为马克思主义分析有利于解放神学并把它视为“可得到的最好的分析工具”，但他同样认为，不应接受马克思主义的辩证唯物主义，他认为它在马克思主义者的信仰中已成了教条，而且它也没有为道德价值观提供真正的基础。^④他还认为，作为一种历史运动，马克思主义已显出了许多失败，斯大林主义

^① Gutierrez, *The Truth will Make You Free* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1990; original 1986), pp. 85—91.

^② Jose Miguez Bonino, *Christians and Marxists: the Mutual Challenge to Revolution* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), p. 19.

^③ *Ibid.*, p. 115.

^④ *Ibid.*, p. 100.

的体制和大部分的共产主义国家已丧失了人们的信任，不过，他对古巴和中国予以了肯定。^①

博夫兄弟在他们的著作中，认为解放神学使用马克思主义“纯粹是作为工具”，并且还认为应对马克思主义“保持一种批判的立场”。马克思可以是同志，但永远不会是向导，向导只能是基督。^②

胡安·路易斯·萨冈多在《信仰和意识形态》的著作中详细阐述了马克思主义分析。他认为作为一种“质疑”的方式，马克思主义分析是有用的，但他认为马克思主义也存在着不足。他对马克思主义“唯物主义”地解释变革的观点提出挑战。他认为，生产方式不只是“物质”的因素，它包括人的意识活动和人与人之间的相互作用。“唯物主义”涉及的只是经验的现实领域的事物，它解决不了价值领域的“应该”的事情。他还批判了辩证唯物主义的规律，他把这种必然性的规律视为宿命论。但他认为马克思主义最大的错误不在于它的科学方法的不足，而在于它没有坚持使用它最初作为道德指南激发它构想社会主义社会的人道主义的价值观。^③

弗兰兹·辛克勒默特在他的《死亡的意识形态武器》（*The Ideological Weapons of Death*）中以马克思对拜物教的批判作为他整个书的基础。他的书以马克思对拜物教的分析开始，他认为，在资本主义社会，这一拜物教有三种形式：商品、金钱和资本拜物

① Jose Miguez Bonino, *Christians and Marxists: the Mutual Challenge to Revolution* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), pp.89—90.

② Leonardo and Clodis Boff, *Introducing Liberation Theology* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1987, original 1986), p.28.

③ Juan Luis Segundo, *Faith and Ideologies*. 关于生产关系精神因素的论述见 p.180; 关于马克思主义唯物主义和社会分析的有限性见 pp.224—231; 关于辩证唯物主义的批评, 见 pp.207—210; 关于在社会主义建构中人道主义价值观的丧失的论述, 见 p.191.

教。商品具有它自己的生命，在竞争中，产品彼此“斗争”，它们好像是独立存在的一样。由于这种自主，人不承担他们行为的后果。他认为这种拜物教也正是马克思所批判的宗教的真正本质。他在书中批判米尔顿·弗雷德曼为资本主义拜物教所产生的后果辩解时，不仅接受了马克思批判的方法，而且使用了他谴责和讽刺的风格。^①

奥特·麦杜罗代表了一种批判性使用马克思主义的方式。在《宗教与社会冲突》(*Religion and Social Conflicts*)一书中，麦杜罗试图解释基督教在支持统治制度和反对它的斗争中所起的作用。他在批判地重组马克思主义宗教理论的基础上，提出了自己的系统分析。他对于认为马克思主义已阐明了历史“规律”和宗教作用的真理的观点表示怀疑。他认为，每个分析都有某种偏见，马克思主义也不例外，我们应对我们认识现实能力的有限性保持“认识论上的警觉”。在具体分析宗教在特定的社会背景中的定位时，他认为，从马克思主义的观点来看，社会的生产方式构成了社会的核心结构，因为没有满足人的基本需要的产品生产，社会就不可能存在下来。尽管这一观点是正确的，但它还需要补充。他拓宽了马克思主义所认为的决定生产方式的要素，如他强调传统习俗的重要性。在生产方式中，他强调两种截然不同的社会关系模式：公有社会模式，包括人人平等地劳动和平等地享有生产资料；不对称模式，其中，固定的少数人控制着主要的生产资料。^②他认为，非对称生产模式产生阶级社会，在那里，宗教往往是这一或那一阶级观点的表述，统治阶级希望利用宗教作为它对社会实现支配权的手段。但是，他同时还强调，宗教本身“具有相对的对立性”，而不仅仅像传统马克思主义所认为

① Franz Hinkelammert, *The Ideological Weapons of Death, A Theological Critique of Capitalism* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1986; original 1977), pp.19, 157—158, 227—228.

② Otto Maduro, *Religion and Social Conflicts* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1982; original 1979), pp.26, 28, chapter 9.

的那样只是社会的意识形态的反映。麦杜罗对马克思主义分析的“改进”也影响了其他的解放神学家，在他们的著作中也不断重复着相似的观点。

帕勃罗·理查德在他的《基督教王国的灭亡》(*Death of Christendoms*)一书中也采用了对马克思主义基本原则先改造后使用的方法。他认为社会的经济基础归根到底决定社会的上层建筑(政治、宗教、意识形态)，反过来，上层建筑相对来讲也决定经济基础本身。这样改造过的第二个观点，就使他可以坚持教会和宗教有相对自主性的观点。他认为，它们所代表的信仰、希望和爱超越了纯历史的分析。^①另外，他也认为马克思主义关于意识是物质的产物的观点是不能接受的。

20世纪80年代以后，特别是梵蒂冈批判解放神学没有充分地批判就使用马克思主义以后，解放神学家在使用马克思主义时更加谨慎，许多人几乎不再明确使用马克思主义的提法，而代之以强调“辩证”的社会分析。这一分析认为，社会是复杂的，充满矛盾和冲突的；它力求探索这些冲突的结构基础和原动力。解放神学家认为这一分析更合理地解释了拉美的现实，因为它更好地表明了穷人的需要和他们的斗争之间的必然联系。^②但实际上，这仍是马克思主义观点的一种改造。不可否认，近年来，有的解放神学家对于马克思主义采取了更具批判性的立场。何塞·康伯林是对马克思主义提出最强烈批判的解放神学家。他警告当心“看似”科学的意识形态加强它自己的价值观和纲领的影响。

① Pablo Richard, *Death of Christendoms*, pp.9—11.

② 关于支持“辩证分析”而反对“功能主义”分析的观点，参见，Clodovis Boff, *Theology and Praxis* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1987; original 1978), pp. 55—58; Jose Miguez Bonino, *Toward a Christian Politics Ethics* (Philadelphia: Fortress, 1983), pp.45—47; and Ricardo Antonich, *Christians in the Face of Injustice* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1987; original 1983), p.71.

他把马克思主义视为一种欧洲“理想主义哲学的表达”。^① 何塞·P. 米兰达曾写过《马克思和圣经》(*Marx and the Bible*)、《马克思和马克思主义者》(*Marx and the Marxists*) 等著作，支持马克思主义，但是近年来，他也改变了他对马克思主义的立场，在自己的著作和文章中很少再使用马克思主义。

总的来讲，解放神学家使用马克思主义有如下特点：首先，他们使用马克思主义并没放弃他们唯心主义和先验论的世界观，他们把马克思主义纳入到自己的思想框架中来为我所用，甚至有时不惜歪曲马克思的思想。他们并不承认马克思主义所揭示的“历史规律”，甚至把这些规律视为宿命论。其次，他们主要把马克思主义作为一种分析的有用“工具”来使用，强调把马克思主义的意识形态与科学分析区分开来，把马克思主义社会分析与它的整个理论框架分离开来，他们挑选他们认为对其有用的内容。第三，他们把早期马克思与晚年马克思、马克思与恩格斯、列宁斯大林对立起来，认为晚年马克思放弃了他早期的人道主义价值，因而陷入了错误。他们还认为恩格斯、列宁等人是马克思主义的歪曲者，提出要保卫马克思主义。这也是西方马克思主义者对待马克思主义的一个广泛流行的观点，这也说明了西方马克思主义对解放神学的影响。第四，解放神学家提出要对马克思主义进行发展或修正。他们认为马克思对宗教的批判采取居高临下的姿态，把有宗教信仰的穷人视为幻想的受害者，它实际上成了“白人的、大男子汉主义的、欧洲人的意识形态”。他们认为马克思主义对文化因素重视不足。所以，他们从自己的角度对马克思主义进行了修正，如把“精神”的因素引入马克思主义“物质”概念之中，强调上层建筑的“决定作用”等等。

^① Jose Comblin, *The Church and the National Security State* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1979), pp.66, 140, 142.

解放神学家不是把神学掺进马克思主义，使马克思主义“宗教化”，而是把马克思主义的部分观点引入基督教神学，企图使神学“革命化”，为正在进行解放斗争的拉美基督徒提供一种解放的理论。

第四章

资本主义：人类的失败

解放神学作为基督教社会主义思潮同其他社会主义思潮一样，对资本主义持一种批判的态度，不过，与改良主义的社会主义不同的是，它对资本主义予以彻底否定，认为未来的社会要与资本主义实行彻底决裂。解放神学以一种批判理论自居，通过这种批判不仅否定了传统的神学，认为它们是统治阶级的意识形态，而且否定了整个资本主义制度。

一、传统的态度与现代的批判

天主教是从前资本主义社会延续下来的宗教，对资本主义的敌视是它的传统。十五六世纪，随着资本主义因素在西欧社会的兴起和壮大，新的社会力量对传统的社会制度和为这一制度辩护的宗教神学提出了挑战。路德和加尔文的宗教改革代表了新兴社会势力的愿望。罗马天主教对世界发生的变化则采取了保守和抵制的态度。直到 20 世纪 60 年代，梵蒂冈当局仍没有解决天主教与现代性的矛盾，也就是说一直未能解决天主教与资本主义精神相冲突的矛盾。梵二会议提出了天主教现代化的问题。解放神学对此也做出了自己的回答：全面拒绝资本主义。他以不妥协的态度批判了经济进步、自由主义和现代文明带给拉美穷人的罪恶的后果。但它与传统天主教对资本主义的批判不同，它是把前现代

社会的伦理宗教价值观与现代价值观结合起来对资本主义予以批判。它以更一般、更系统的方式使传统批判激进化，而且它把道德的批判与马克思主义及依附论所做的经济剥削的批判结合起来，它用社会公正代替了慈善，反对把过去理想化，它面向未来提出了社会主义的替代。如在教皇列奥十三著名的《新事物》通谕中，尽管也对资本主义进行了批判，甚至是相当尖锐的批判，但同时认为，社会主义在原则上也是错误的。而解放神学家则改变了这一判断，认为资本主义的基本道德原则是反基督教的，而社会主义则与基督教的价值观相一致，所以说，解放神学对于资本主义的批判并不是保守的天主教对过去的怀旧的回声，而是试图揭露拉美社会的阶级本质和现存的一切异化现象，从而寻找穷人彻底解放和异化全面消除的社会途径。

二、资本主义：一种要消灭的罪

马克思主义的社会分析是解放神学用来批判资本主义的有力武器。它还从传统神学关于罪的教义中找到了批判的更深刻的根据。不过，解放神学并没有囿于传统，而是超越了传统天主教把一切痛苦和不幸都归结为原罪和个人的罪的局限，抓住了批判资本主义的现实依据。它以为罪是不公正和剥削状况的根源。麦德林会议把拉美的状况视为“充满罪的状况”和“对主的拒绝”。^① 在解放神学看来，罪不是个人或仅仅是内心的存在。罪是社会历史的事实，是兄弟关系和人与人之间爱的缺位，是上帝同人的友爱关系的破裂。资本主义的罪主要体现在制度和集体的方面。在资本主义制度下，人对人的剥削及对民族、种族和社会阶级的统治和奴役，是罪的突出

① 参见 Medellin Documents, On "peace" no 1 and 14.

表现。^① 因而资本主义是一种充满罪的制度。

解放神学在谈到拉美问题时，一般用“依附资本主义”的概念来强调拉美资本主义的特征。^② 解放神学接受了在拉美流行的依附论的观点，认为拉美等边缘国家依附于欧洲、北美等发达的中心国家，外部的力量决定拉美内部的增长和扩张。通过这种不平等的经济关系，中心国家实施着对边缘国家的剥削。拉美的不发展是中心国家发展的结果，中心国家的发展是以牺牲发展中的边缘国家的利益为代价的。解放神学家指责跨国公司是中心国家对拉美实现剥削的重要手段。他们认为跨国公司通过从拉美国家抽走比原来投资大得多的资金而使其难以发展，而且跨国公司带来的往往是节约劳动—资本密集的技术，它不适合需要劳动密集型生产的拉美。跨国公司不想让潜在的竞争者分享他们的技术，因此，一般让研究开发在母国进行。同时，跨国公司在拉美生产的产品的定位在社会的中高层，穷人往往买不起。这样就不仅强化了收入和产品分配的不平等而且又使拉美的这一特征不断得以延续。另外，跨国公司的存在也使拉美国家的主权受到损害。有的解放神学家甚至认为中心国家对拉美的剥削是拉美社会问题的根源。所以，对于通过成功竞争，穷国建立起自己强大的资本主义企业并赢得独立这么一种发展战略，古铁雷兹认为是行不通的。他说，依附研究使人们得出结论：“在国际资本主义体系的框架内，拉美国家的自主发展是不可能的。”解放神学家一般同意古铁雷兹的说法，认为拉美的问题在于外部的依附和内部的统治。^③ 解放神学在否定世界资本主义体系时，同样否定了拉美的资本主义制度。如古铁雷兹认为，拉美依附地位的根源在于“资本主

① 参见 Gutierrez, *A Theology of Liberation*, p.175.

② 参见 Gutierrez, *A Theology of Liberation*, p.88.

③ *Ibid.*, p.197.

义社会的结构”。^① 所以，资本主义不能作为拉美发展的内部基础。

列奥那多·博夫对资本主义制度本身进行了严厉的批判。他认为在拉美压迫的主要根源是少数人独占的资本主义制度，拉美民众忍受苦难的根源也在于资本主义制度。^② 他引用巴西亚马逊教区主教的话说：资本主义“是最大的罪恶，是已腐烂的根，是生产贫穷、饥饿、疾病和大众死亡的大树，广大群众的劳动只使少数人发财致富”。^③ 所以，“没有药方医治这一制度，它必须被推翻”。^④ 他对于消灭资本主义制度做了个形象的比喻，“你不能用来拔掉狼的牙齿的办法消灭狼的残忍”，“就像不可能建立基督教的妓院一样也不可能建立起道德的市场制度^⑤。”

在对资本主义的批判中，解放神学认为资本主义是一种新形式的偶像崇拜：金钱、资本、市场等的偶像崇拜。解放神学家把马克思关于商品拜物教的分析同旧约中对偶像崇拜的谴责结合起来，开辟了一个批判资本主义的新视角。这主要归功于弗兰兹·辛克勒默特、休戈·阿斯曼和杜塞尔等人。辛克勒默特早在 20 世纪 70 年代末期的著作中，就运用了马克思对商品拜物教的批判来批判资本主义，他把资本主义描述成给那些无权无势的大众带来毁灭和死亡的制度。他认为：“在全球资本主义体系内，数以亿计的失业和半失业的人生活在极度的贫困之中。”^⑥ 资本主义使商品的生产与销售成为它惟一的目的。金钱是惟一的上帝。工

① 参见 Gutierrez, *A Theology of Liberation*, pp.110—111.

② Leonardo Boff, *Ecclesio-genesis. The Base Communities Reinvent the Church* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1977), p.35.

③ A 1973 pastoral letter cited by Scott Mainwaring *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916—1985*. (Stanford University Press, 1986), p.94.

④ Leonardo Boff, *Ecclesio-genesis*, p.42.

⑤ 转引自 Arthur. F. McGovern, *Liberation Theology*, pp.139.

⑥ Franz J. Hinkelammert, *The Ideological Weapons of Death. A Theological Critique of Capitalism*, p.174.

人在生产什么或决定如何分配产品上没有发言权。资本“执行着决定工人生死的大权”，它榨取劳动者的血汗以维持它的生存。资本是需要用人来献祭的偶像。“资本主义工业在工人阶级中犯有大屠杀的罪行。”^① 在1989年出版的由休戈·阿斯曼和辛克勒默特合著的《市场的偶像崇拜》中，辛克勒默特把经济新自由主义与基督教原教旨主义结合在一起予以批判。他认为，在市场神学中，“上帝不外乎是人格化了的市场规律……市场的神化创造了金钱的上帝”。阿斯曼认为，对于市场神学来讲，亚当·斯密的“看不见的手”就是上帝的代名词。^②

解放神学对资本主义的批判，超越了道德的否定，号召以行动来消灭它。如古铁雷兹认为，需要穷人的社会革命“对现存的社会秩序从根本上提出疑问。如果社会要真正自由和平等，人民必须掌握权力，在如此的社会里，生产资料的私人所有将要被消灭，因为它使少数人剥削多数人创造的劳动成果成为可能，它在社会中产生阶级分裂并不允许一个阶级剥削另一个阶级”。^③

三、对拉美的资本主义现代化方式批判

解放神学的兴起实际上所针对的就是拉美发展主义政策的失败，它反对资本主义的发展模式，认为拉美的出路不在于技术的现代化而在于社会变革。

解放神学认为，工业发展、新技术和生产的现代化远不是解决拉美的贫穷、社会不平等、文盲、失业、农村移民、城市暴

^① Franz J. Hinkelammert, *The Ideological Weapons of Death. A Theological Critique of Capitalism*, p. 75, and also, p. 42.

^② 转引自 M. Lowy, *The War of Gods*, pp. 56—57.

^③ Gustavo Gutierrez, “Liberation Praxis and Christian Faith” in Rosino Gibellin, ed., *Frontiers of Theology in Latin America* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1983), pp. 1—2.

力、营养不良、婴儿死亡率高等社会问题的办法，反而时常使这些问题恶化。休戈·阿斯曼认为麦德林会议文件值得珍视的地方就在于它对发展主义的批判。当然，解放神学反对发展主义，并不是要用传统的家长制的关系或旧的农村等级体制来作为现代化的替代，它所诉诸的办法是社会解放。

解放神学批判拉美精英分子的现代化意识形态，关注资本主义现代化的局限性和它所带来的冲突和灾难。认为拉美的发展并没有使社会全体成员受益，而是以牺牲穷人为代价的，技术的现代化和文明的利益被国家和统治阶级所垄断。

对于拉美在现代化过程中，一味引进先进的技术，追求现代化，解放神学也提出了自己的批判。尽管解放神学并没有系统的关于现代技术的理论，但还是有自己明确的评价标准。可以说，优先选择穷人正是解放神学评价技术的标准。在拉美的社会和政治的背景中，对现代技术的评价，解放神学家不是按照其经济成果，也就是说不是按利润、生产率、硬通货收入而是按对于穷人的社会后果来衡量的。在就业或生活条件方面，结果是肯定的，就是好的，就可以被接受；否则，就会遭到批判。如，巴西的解放神学家对基于现代技术之上的水电大坝、高速公路、大化工厂或核电站、大型农业企业等所谓的“大型发展计划”持不信任的态度，他们把这些工程称为“法老式”的工程。而他们对于使用传统或半现代的技术，需要劳力多资本少的地方合作企业则持积极支持的态度。

对于大众媒体（电视、无线电、报纸），解放神学家通常持一种不相信的态度，认为它是精英分子控制民众的工具。对于电视的批判，更多的是涉及节目的内容而不是技术媒体本身。他们与福音派不同，不情愿在宗教上使用电视媒体。休戈·阿斯曼在关于美国的“电子教会”和它在拉美的影响的文章中不仅批判了他所谓的电视福音派的“基督教资本主义”，而且，对这一媒体

本身提出了疑问：电视按其本质来讲，难道不是使现实受到崇拜的机器？他的回答是：“通过电视，宗教几乎不可避免地造成了现实已经存在的拜物教的合法性。”^①当然，阿斯曼并不是要不现实地全面拒绝电视，他认为：“电视已经存在，人们必须学会与它相处”，^②同样，解放神学也并不是要拒绝现代技术，而是提出要对它采取批判的态度，反对资本主义的技术利用方式，认为现代技术的运用应该是有益于穷人，这是它的出发点和归宿，也是它判断技术能否被接受并运用的立场。

四、对资产阶级意识形态的批判

解放神学对资本主义的批判是全面的，不仅是经济政治社会的批判，而且把批判的矛头指向思想意识形态方面。认为自启蒙运动以来的自由、平等现代观念和价值观，不过是为资产阶级的统治服务的意识形态而已。它批判个人主义的自私自利，批判自由主义的虚伪。

解放神学揭露了个人主义实质，认为所谓的自由、平等反映了与建立在私有制基础上的市场经济要求相适应的价值观。随着资产阶级在经济和政治上的胜利，启蒙运动所推动的现代西方文明也取得了全面胜利。18世纪欧洲的资产阶级革命制定了“现代自由”法典。现代思想成了世界的思想。“个人主义成了现代形态和资产阶级社会最重要的特征。按照现代理性，个人成了绝对的起点和决策的中心。个人的动机和利益成了经济活动的出发点和动力。”^③个人成了经济活动的绝对法则，因此，也成了社会组织的绝对原则，个人自由具有首要的重要性。社会以自由联

① 转引自 M.Lowy, *The War of Gods*, p.64.

② *Ibid.*

③ Gutierrez, *The Power of the Poor*, p.187.

合，“社会契约”为前提。但契约只有平等才能实现。因此，社会平等也成为社会的原则。个人自由和社会平等的要求与新的经济形式相联系，资产阶级社会的基础是私人产权，这主要是对生产资料的私人占有。在商业交易中，所有人都是平等的，这种形式的平等实际上是市场活动的前提。

同样，这种个人主义也反映在知识领域，个人理性是一切知识的出发点。一切都必须接受理性的审判。人成了世界的主人。从而，经验主义本身成了个人主义的表达。像理性主义一样，经验主义肯定个人意识是知识和行动的绝对源头。理性的能力取消了神秘，使人高度自信自己认识和进步的能力。

而对于现代精神而言，教徒只是生活在蒙昧主义和迷信的乌云之中，宗教是人类进步的敌人。教义是科学的敌人。这是马基亚维里和蒙田对宗教所做的批判。启蒙运动继承了这一传统，认为宗教不是真正伦理学或公正社会的基础。实际上，宗教代表了不道德和社会不公正。传统的宗教，阻碍人掌握自己的命运，与人的自由和自主相冲突，这构成了深刻的道德。对传统宗教的社会功能的批判首先是从自然和理性宗教的观点开始的，它产生于文艺复兴时期的人道主义中。它刚开始并没有表示对基督教的仇视。但到18世纪理性的宗教开始替代启示的宗教。个人主义的原则认为基督教的原罪是不能接受的，一个人不能为他人的罪负责。理性的宗教被认为是启蒙运动继承者的宗教，是已成年的敢于使用其理性的人的宗教。沿着这一思路，也就产生了宗教宽容，即尊重他人的宗教信仰。每个人在信与不信、信这种或那种宗教之间是自由的。因此，可以说，在这里，个人被认为是绝对的出发点。要求尊重宗教自由与捍卫别的现代自由紧密相连。宗教越来越多地被认为是私人领域的事情。理性主义主张政教分离，使信仰退出公共领域而成为个人的事情。

古铁雷兹认为这些现代思想不过仍然是一种现代的意识形

态，而且“任何企图把现代意识形态同它的历史主体——资产阶级分开的做法都是无视社会现实而玩弄思想与人的游戏”。^①他同意恩格斯指出的：“理性的王国不过是资产阶级的理想化的王国；永恒的正义在资产阶级的司法中得到实现，平等归结为法律面前的资产阶级的平等；被宣布的最主要的人权之一是资产阶级的所有权；而理性的国家，卢梭的社会契约在实践中表现为而且也只能表现为资产阶级的民主共和国。”^②

解放神学家认为所谓的现代思想和与现代思想相结合的自由神学、进步神学都不外乎是资产阶级的意识形态。它们的功能就是为资产阶级的经济剥削和政治统治服务，为他们统治的合理性辩护。解放神学拒绝了把信仰个人化和把政治和宗教分离的自由主义思想。古铁雷兹在批判自由神学时说：“通过把他们的关注集中在资产阶级社会的需要上，这些神学接受了社会所圈给它们的位置：个人良心的范围。”^③解放神学不把自己限制在“教会的范围内”，而任由经济、政治“自主”发展。胡安·卡洛斯·斯坎农强调说，解放神学并不接受现代理性主义所捍卫的尘世的自主。^④解放神学家认为，把信仰变成私人的事情就是对于社会不公正、剥削和压迫的无动于衷，甚至是对它们变相地维护和支持。他们认为信仰、追随基督的真谛就在于与穷人团结一致，为穷人的解放而斗争。所以，信仰不仅仅是个人的事情，而且也是与公共有关的事情，不过其所主张的信仰的公共化、政治化与传统的基督教王国思想所主张的借助政治发展信仰，信仰又反过来为统治阶级服务的政教合一的观念是完全不同的。解放神学主张教会与国家完全分离，它明确反对恢复前批判的“政治天主教思

① Gutierrez, *The Power of the Poor*, p. 176.

② 《马克思恩格斯选集》第3卷，1972年版，第405页。

③ Gutierrez, *The Power of the Poor*, p. 187.

④ 参见 M. Lowy, *The War of Gods*, p. 58.

想”和“新基督教王国”的主张，它拒绝了成立基督教政党和联盟的思想，承认社会和政治运动必要的自主性，支持基督徒参与尘世的民众运动或政党。

解放神学不仅批判自由主义的信仰观，而且批判了现代的进步的神学本身，认为它是资产阶级统治阶层的神学。解放神学与它的差别不纯粹是神学的差别。它们之间首先是政治的差别，它们分别是扎根于不同的社会阶级。拉美也有传统、现代神学，但它们是社会中统治阶层的神学。“进步神学”的出发点是同“现代人”对话，它追求回答不信教者的问题。而解放神学则从穷人、被压迫者、被剥削的阶级出发，试图回答的是“非人”的问题。它是与统治阶层的神学相对立的穷人的神学和解放理论。

解放神学除了对作为资产阶级的意识形态的神学的批判外，还把批判的矛头指向制度性教会，把它视为统治制度的一部分，这些内容很有自己的特色。列奥那多·博夫认为制度性教会定位于“社会的富裕阶层，在那里，它享受着社会权力并且构成了社会权力的排他性的教会对话者”。^① 解放神学家还对教会本身的构成和权力的运用方式提出批判。他们认为教会当局“集中了教会所有的权力”，所以，在教会内部分成了“统治者和被统治者、参加者和旁观者、圣礼的生产者和消费者”。^② 列奥那多·博夫认为，制度性教会过分把它的权力集中在僧侣统治集团手中，就像资本的所有者控制了生产资料和所有的决策权一样，教会的僧侣统治集团控制了“精神的生产资料”，并保留了对律法、实践和正确解释教义的决定权，而信徒只不过是信条被动的接受者。博夫指责制度性教会践踏其成员的基本人权。在其教义中，教会认

① Leonardo Boff, *EcclesioGenesis. The Base Communities Reinvent the Church*, p.8.

② *Ibid.*, p.24.

为人人都有其尊严，所有的人都应该受到公平对待。梵蒂冈1971年的文件“世上的公正”号召平信徒参与制定决策，声言教会尊重权利，承认每个人表达和思想的适当自由，认为在审判中要司法公正。但是，博夫认为，僧侣阶层的教会违反了这些原则。它没有给其成员以尊严，歧视妇女，把所有的信徒视为律法和教义的被动的接受者。它包揽了所有的决策，压制不同意见和对问题的公开讨论，审判神学家时不遵循公平的司法程序。^①

所以，解放神学家号召制度性教会实行变革，断绝与统治阶级的联系，在穷人的解放斗争中站在穷人一边。另外，解放神学家对于在拉美出现的穷人教会——基层教会社团寄予了很大希望，认为它是真正的教会，是拉美穷人走向解放的希望。

五、两种批判观：马克思主义与解放神学的差异

解放神学对资本主义的批判无疑对于启发拉美穷人的意识，提高他们的思想觉悟具有重要的意义，但也要看到解放神学家对资本主义的批判是非历史的，它从抽象的公正原则出发，认为资本主义社会的不公正、异化是与福音的要求不相容的，是与上帝的意志相违背的，是一种绝对的“恶”，所以，要予以彻底的否定。再加上它否定了拉美各国共产党认为应在拉美首先发展资本主义，然后，在条件成熟的情况下，再进行社会主义革命的战略，而强调拉美社会的村社制度和传统的集体主义价值观，所以，不少人也把它视为当代拉美的一种民粹主义思潮。因而，列宁当年对俄国民粹派的批判同样在某种程度上适用于解放神学。列宁认为，俄国民粹派非历史地孤立地认为：“资本主义是地狱，

^① Leonardo Boff, *Church: Charism and Power, Liberation Theology and the Institutional Church* (New York: Crossroad, 1985; original 1981), Chapter 4.

社会主义是天堂”，而不把资本主义视为相对于封建主义，相对于自然经济的小农生产是一种历史的进步。资本主义是地狱只是相对社会主义而言时，才是正确的。解放神学在某种程度上，也犯了与民粹主义几乎一样的错误。它的资本主义观是非历史的、孤立的。

马克思认为，历史是自然历史过程，经济因素在塑造社会和历史变迁中起着决定性的作用，生产力决定生产关系，经济基础决定上层建筑，它们的相互矛盾、相互作用推动了历史的向前发展。理解历史和历史上特定的社会形态的关键可以在人们如何生产，即他们的生产方式中找到答案。由于对生产资料的不同占有，在社会生产中就产生了具有不同利益的阶级。社会中的统治阶级往往不仅在经济、政治领域实行统治，而且，在社会上处于统治地位的思想往往也是统治阶级的思想。

社会的基本矛盾和由其决定的社会的主要矛盾的相互作用推动了历史的发展。在中世纪社会中，主要的生产方式是农奴为富有的土地所有者耕种土地，地主是统治阶级，农奴是最主要的被压迫阶级。法律保护所有者的利益。占统治地位的政治、文化和宗教等意识形态服务于为现存秩序的合理性辩护。国王利用神权进行统治，强调上帝认为有的人应该是统治者，有的应该是被统治者，有的应该是富人，有的人应该是穷人，人应该安于他们在生活中的地位，应该知道永恒的拯救才有真正的价值。在这一社会中，由于生产力的发展，逐步突破了封建的生产关系，新兴的生产方式开始壮大，从手工作坊，发展到手工工场，再发展到现代化的工厂，资产阶级在经济上节节胜利，同时，他们也不断取得政治的果实，启蒙运动和宗教改革也使他们的思想逐步成为社会中占统治地位的思想。理性战胜了信仰，科学战胜了愚昧。资产阶级成了社会的统治阶级，新的资本主义社会产生了。所以，资本主义在马克思主义看来是历史的产物，它具有历史的合理

性，而不仅仅是一种“恶”。

同时，马克思主义对资本主义的态度也不是简单的否定，而是认为资本主义负有为未来的新社会创造物质基础的使命。解放神学家在批判资本主义时，接受了马克思主义的“剥削”和“剩余价值”等概念。但他们认为马克思所关注的主要是特定国家的工人阶级的剥削问题。而拉美国家还受着中心的发达国家的剥削。他们认为发达的中心国家从拉美等不发达的边缘国家“窃取”剩余价值，所以，拉美国家的贫穷是发达资本主义国家对拉美剥削的结果，拉美的出路在于同世界资本主义体系的彻底决裂。而马克思则看到这一现象的双重性。他在《不列颠在印度的统治》和《不列颠在印度统治的未来结果》的文章中，一方面看到英国的统治给印度人民带来的苦难，但另一方面也看到了英国给印度带来的进步。他把英国的干涉，对半野蛮半文明公社的破坏，认为是“在亚洲造成了一场最大的、老实说也是亚洲历来仅有的一次社会革命”。^①他认为英国在印度要实现双重的使命：“一个破坏的使命，即消灭旧的亚洲式的社会；另一个是建设的使命，即在亚洲为西方式的社会奠定物质基础”，而且，“这种建设性的工作总算已经开始做了”。^②他还引用歌德的诗充满激情地说道：“既然痛苦是快乐的源泉，那又何必因痛苦而伤心？”^③马克思并没有就此而止步，他把未来的收获与未来的社会革命联系在一起，认为：“在大不列颠本国现在的统治阶级还没有被工业无产阶级推翻以前，或者在印度人自己还没有强大到能够完全摆脱英国的枷锁以前，印度人民是不会收到不列颠资产阶级在他们中间播下的新的社会因素所结的果实的。”马克思认为资本主义负有为新世界创造物质基础的使命，“一方面要造成以全人类

① 《马克思恩格斯全集》第9卷，第148页。

② 同上书，第247页。

③ 同上书，第150页。

互相依赖为基础的世界交往，以及进行这种交往的工具，另一方面要发展人的生产力，把物质生产变成在科学的帮助下对自然力的统治。资产阶级的工业和商业正为新世界创造的这些物质条件，正像地质变革为地球创造了表层一样”。只等伟大的社会革命的到来，以痛饮这“甜美的酒浆”。^①

解放神学对资本主义进行了广泛的彻底的批判，认为在拉美要解决资本主义所带来的问题，就需要社会革命，需要与资本主义彻底决裂的社会主义社会。社会主义才是拉美的出路。那么，他们所讲的社会主义究竟是怎样的一种社会？这将是下一章讨论的主题。

^① 《马克思恩格斯全集》第9卷，第252页。

第五章

上帝之国与社会主义选择

上帝之国是耶稣向穷人宣讲的即将到来的天堂。在那里，没有奴役、没有剥削、压迫和贫穷，消灭了罪及由它所引起的不公正，人实现了彻底的拯救，人人皆兄弟，人与上帝实现了合一。社会主义是解放神学所做出的替代罪恶的资本主义制度的选择。这两者同样都是作为解放神学家心中的理想。两者在解放神学中的结合也正体现了它是基督教与社会主义相结合的思潮的特点。本章将主要考察两者的关系，考察解放神学选择社会主义的原因、本质、特点，以及其选择的究竟是一种什么样的社会主义等问题。

一、乌托邦：希望与理想

乌托邦是英国 16 世纪的空想社会主义者托马斯·莫尔所描绘的一个理想社会。他批判了当时英国社会正在进行的资本主义原始积累的残酷性，批判了圈地运动中的“羊吃人”的现象，勾画出一个与当时社会相对的理想社会。乌托邦（utopia）本来指乌有之邦，不存在的地方。莫尔用它指一个现世不存在的世外桃源式的美好社会。那里没有私有财产、没有金钱、没有特权，人人平等，都为公共的利益而劳动。但对于乌托邦的理解，长期以来人们往往把它视为简单的幻想，把它与缺乏现实性和非理性联系在一起。而不把它视为寄托着希望，引领人们不断前进的动力。

解放神学十分注重乌托邦作为希望的象征意义。

古铁雷兹认为，在拉美由于出现了对解放的渴望，乌托邦一词在莫尔的用法上的意义又开始流行。它又开始作为希望在人与人之间建立新的社会关系，建立完全不同的社会的表达来使用。乌托邦理想成了一种历史的动力，推动人们去追求解放。乌托邦思想包括谴责和宣告两个方面。首先它必然谴责不公正的现秩序。现实的不足正是乌托邦出现的原因。对于不人道的状况的谴责是乌托邦不可避免的一个方面。另外，乌托邦也是宣告，是对仍未到来的不同秩序的新社会的预言。这是乌托邦的未来特性。它对于所拒绝的东西提出富有想象的替代。乌托邦是向前的，面向未来的，它是历史的有活力的推动因素。古铁雷兹强调乌托邦与政治行动的关系。他说，真正的乌托邦思想提出丰富和支持政治行动的新目标，同时政治行动又是对它的证实。解放神学家认为意识形态执行着维护现秩序的功能，它不可能提供对现实的科学认识。而乌托邦尽管不同于科学，但它能导致对现实的科学认识，导致变革现状的实践。乌托邦帮助人们走上为未来而斗争的道路，帮助他们在解放斗争中不至于偏离其希望的目标，解放的乌托邦也就是要创造新的社会。

列奥那多·博夫、洪·索伯里诺等解放神学家强调上帝之国的关键在于乌托邦，认为它为反对剥削压迫，建立人道的公正的社会提供了动力和希望。社会主义也同样是理想的乌托邦，它能为拉美的解放提供希望。

二、上帝之国与现世解放

1970年，在智利社会主义政府成立后，一个牧师团体宣布：“如果我们国家全力以赴从事反对不幸的斗争，那么，基督徒应全面参与，他们将会把所取得的进步看作是耶稣所宣讲上帝之国

实现的第一步。”^①这些话，把社会主义与争取公正的斗争同上帝之国的到来联系在一起。

尽管解放神学认为，上帝之国不是人的努力的结果，而是上帝的恩赐。所以，上帝之国不能简单地归结为尘世的进步。但两者也不是没有关系，上帝之国并不会突然降临，而是一个在历史中逐步实现的过程。尘世的进步或者人的解放和上帝之国的增长都指向人与上帝、人与人的完全合一，它们有相同的目标。尘世的解放是上帝之国到来的前提，尽管它还要向着完全合一推进。但如果没有解放的历史事件，就不会有上帝之国的增长。同时，如果没有上帝之国的到来，解放的进程就不能完全征服压迫和人对人剥削的根源。可以说历史和政治的解放事件本身就是上帝之国的增长，就是救赎事件，只不过这还不是上帝之国的到来和全部的救赎而已。^②

1980年在巴西圣保罗召开的由解放神学家主导的第四届国际普世神学大会的最后文件把上帝之国与历史解放的关系比喻成基督的道化肉身。它认为，就像耶稣·基督的神人二性各自保存并不混淆一样，上帝之国的到来与历史解放也应做此理解。上帝之国的到来作为上帝为他的造物所做的最后的设计在人类解放的历史进程中得到经验。一方面，上帝之国有乌托邦的特征，永远不可能在历史中完全实现；另一方面，它在历史的解放中找到具体的表达。上帝之国渗透在人的解放中，在它们中得到见证，但它们并不相同。历史的解放是通过具体的历史事件实现的，是有限的，但它可以采取一种开放的态度。上帝之国超越具体的解放，它是我们希望的最终目标。^③

解放神学作为穷人解放斗争的学说，不把解放寄托在精神和

① 转引自 Gutierrez, *A Theology of Liberation*, p.112.

② 参见 *Ibid.*, pp.176—177.

③ 参见 *The Challenge of Basic Christian Communities*, pp.236—237.

来世，同样也不坐等上帝之国到来后的解放。它强调现世的斗争，强调反对剥削压迫，强调穷人追求现世的公正和解放，强调为建立全新的社会而斗争。

三、社会主义选择

正如高举拉美解放旗帜的个人和团体常常受到社会主义的启迪一样。解放神学家也不例外。他们认为，社会主义代表了最富成果并且深刻的解放道路，它应是拉美的出路和希望。

（一）选择社会主义：解放神学的理由

解放神学对资本主义持彻底否定的态度。这种态度是解放神学选择社会主义的直接理由。因为，社会主义本来就是作为批判资本主义，纠正资本主义的弊端的社会理想而产生的。从托马斯·莫尔提出的乌托邦蓝图到马克思对社会主义的科学论证，社会主义提供了与资本主义的剥削压迫、金钱至上、个人主义横行相对的没有阶级和阶级斗争、没有压迫、人人平等的理想社会的图景。托马斯·莫尔针对当时英国资本主义原始积累时期的“人吃羊”的人间惨剧，描绘了人人幸福生活的乌托邦理想。托马斯·康帕内拉在当时意大利商业资本主义兴盛的情况下，描绘了一个实行财产公有、人人劳动的太阳城的美好理想。约翰·凡勒丁·安德里亚在德国工商业资本主义兴起的17世纪初，写作了《基督城》，同样描绘了一个生产资料公共所有的世外桃源。在十七八世纪批判的空想社会主义时期，马布里、摩莱里等空想社会主义者，摆脱了对未来社会的抽象描绘，在反对新兴的资本主义的同时，用法律条文的形式，具体制定未来社会的制度。19世纪初的三大空想社会主义者，在资本主义矛盾进一步暴露，应许的理性社会成了一幅令人失望的讽刺画时，明确把批判的矛头指向了资本主义制度，他们从理性出发，从理论上论证了未来社会

的合理性，并详细规定了理想社会各个方面的制度特征。但他们未能找到实现他们理想社会的途径，把希望寄托于富人甚至国王的善心，寄托于他们的施舍和支持，然而，他们的等待成为永远的梦。在社会主义的历史上，也有实现理想社会的历史行动，德国的托马斯·闵采尔领导的德国农民起义做了在地上建立“千年天国”的尝试，英国的温斯坦莱领导的“掘地派运动”用行动向旧制度提出挑战，法国的巴贝夫领导的“平等派密谋运动”在法国大革命的热浪中，试图实现真正平等的共和国。但这些运动，由于不成熟的资本主义生产状况和不成熟的阶级状况，所以注定要失败。尽管空想社会主义思想史上，这些关于完美社会制度的设想，由于“解决社会问题的办法还隐藏在不发达的经济关系中，所以只有从头脑中产生出来。社会所表现出来的只是弊病；消除这些弊病是思维着的理性的任务。”所以这种新设计的社会制度从一开始就注定要成为空想的，而且“它愈是制定得详尽周密，就愈是要陷入纯粹的幻想”。^①

社会主义在马克思那里不再是一种人为的设计，而是资本主义社会基本矛盾发展的结果，是资本主义社会的社会化大生产与资本主义的生产资料的私人占有之间矛盾日益尖锐的产物，是资产阶级和无产阶级两大对立阶级间阶级斗争的结果。社会主义代替资本主义是历史的必然规律。总之，社会主义从一开始就是作为资本主义的对立物、替代物出现的。所以，作为坚决否定资本主义的解放神学选择社会主义应该是顺理成章的事情。但是，除此之外，还应该考虑：社会主义价值观与基督教价值观的贴近，社会主义像上帝之国一样提供了一种关于公正社会的希望以及现实社会主义的榜样等几个因素对解放神学选择社会主义的影响。

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷，1972年版，第409页。

首先，社会主义与基督教都反对个人主义，强调集体主义的价值观。基督教强调爱邻人，社会主义强调团结互助。在原始基督教中强调基督教社团公有共享，保证没有人缺衣少食（《使徒行记》4：32），社会主义也同样强调这一理想。它力图实现生产资料社会所有的制度，满足一切人的基本需求，承认普通老百姓在建设新社会中的积极的主体地位，强调合作、社团而不是竞争与个人利益。在解放神学的著作中，它不断给社团、集体价值观以肯定的道德判断，而对被认为是资本主义精神的个人主义则视为罪而予以坚决批判。

其次，正如上帝之国给人提供了彻底救赎的希望一样，社会主义从一开始就是设计出来克服资本主义弊病的一种社会理想，它应许了尘世的公正和彻底解放。解放神学家认为，需要一种创造性的乌托邦思想去超越现实的制度和意识。如果说上帝之国是一种神学的乌托邦的话，社会主义就是尘世充满希望的选择。

最后，现实的社会主义的存在为解放神学的选择树立了榜样。尽管近年来，社会主义由于苏东剧变，形象和信誉受到极大损伤。但在20世纪五六十年代，社会主义确实为第三世界国家人民所渴望的解放提供了榜样。对于1959年的古巴革命，解放神学认为它为拉美的解放提供了希望。对于尼加拉瓜的革命，解放神学家S.托雷斯（Sergio Torres）评价说：尼加拉瓜人民的胜利“点燃了拉美大陆新的希望之光。每天早上，这一光明照亮监狱的牢房，它指明了城乡穷人前进的方向，它使有权有势者颤抖，它是本大陆穷人和被压迫者胜利的前奏”。^①现实的社会主义与被解放神学视为贫穷和统治根源的资本主义实现了彻底的决裂，而且古巴和尼加拉瓜革命后的政府勇敢地起来反对美国的霸权和干涉。另外，社会主义国家优先重视解决社会中穷人的基本需

^① The Challenge of Basic Christian Communities, p.8.

要，注意改善穷人的医疗、识字、基本食品供应状况。社会主义的这种在国际上反对美国为首的资本主义和在国内注重改善穷人状况的行动无疑符合解放神学家的理想和愿望。所以，他们在否定资本主义的同时，一般都做了社会主义的选择。当然，这种社会主义并不是苏联东欧为代表的现实社会主义。相反，他们的社会主义在某种程度上却是对前一种社会主义在批判基础上的一种纠正。

（二）对现实社会主义的态度

解放神学家往往比一般人给予现实社会主义以更高的评价。他们认为，某些社会主义国家“近似”于基督教的社会主义理想。在解放神学的早期阶段，古巴被看作拉美解放的希望。20世纪80年代，尼加拉瓜革命又复活了这一解放的希望。恩里克·杜塞尔认为另外还有中国、越南和安哥拉也是解放的榜样。尽管列奥那多·博夫1986年从苏联短暂访问归来之后，对苏联的社会主义予以高度评价，认为它是一个“纯洁健康的社会”，是实现了的“上帝之国”。^①但大多数解放神学家在谈到社会主义时，往往对苏联模式的社会主义有一些批评。对于博夫对苏联的评价，甚至连他在巴西的支持者也认为有点过分。

解放神学家对苏东社会主义的批判主要集中于它的反民主和专制主义问题上。何塞·康伯林认为拉美镇压的国家安全意识形态的特征也存在于马克思主义国家。在这些国家，马克思主义的思想体系已从争取自由的阶级斗争的思想转而强调国家安全。他认为：“现在没有什么比苏联的意识形态更像拉美的国家安全的意识形态了。”^②像在拉美一样，苏联企图通过审查制度、消灭危险人物及控制所有公民的活动来实现对整个社会的控制，它是

^① Leonardo Boff, as quoted in a release by the National Catholic Reporter, July 31, 1987, p.6.

^② Jose Comblin, *The Church and the National Security State*, p.132.

“党建立的社会”，它把权力看得比自由更重要。结果，人民没有自由，“只有党才有自由”。^① 在科学的名义下，就像它赶走了上帝一样，也赶走了自由。胡安·路易斯·萨冈多也从反民主与反自由的角度，批判了苏东的社会主义。他认为，社会主义与资本主义一样都产生了非人道的结果。资本主义制度有利于特权者，而社会主义在实践上则卷入了镇压和国家控制，它需要官僚体制和严厉的镇压以保存它的生存。在这些国家对资本家占有的生产资料的剥夺并没有导致尘世天堂的建立。^②

解放神学对现实社会主义的批判是具体地着眼于它的实践或实践的某些方面，它的批判并不涉及社会主义的本质。它认为“社会主义，尽管不能把人从个人态度所引起的不公正和所有制内在的模糊中解放出来。但它确实提供了基本的机会平等。通过生产关系的变革，它使劳动者获得了尊严，从而使工人成其为人，同时，它也使自然人道化。它为国家提供了一种使所有的人特别是最受忽视的人获益的发展的可能性。它肯定道德的动机和社会的团结比个人的利益具有更高的价值”。另外，在社会主义社会里，“在社会经济的平等基础已经建立起来的地方，实现人的团结确实比在为不平等所分裂的社会有更大的可能性。”^③

（三）解放神学的社会主义理想

解放神学家支持社会主义选择，但他们往往并没有说明这具体是一种什么样的社会主义。胡安·路易斯·萨冈多在谈到他所选择的社会主义时认为，这并不意味着一种基于什么特殊的意识形态或哲学之上的计划，他说：“我只是表达了一种政治制度，在其中，生产资料的所有权被从个人手中剥夺掉而交给更高的其主

① Jose Comblin, *The Church and the National Security State*, p.220.

② 参看 Juan Luis Segundo, *Faith and Ideologies*, pp.254, 262, 300 and 318—19.

③ Gutierrez, *A Theology of Liberation*, p.112.

要关心的是公共利益的机构。”^① 在有人要求更全面地描绘这一模式时，他说，神学家不可能预见它可能采取的准确样式。

解放神学家所言的社会主义，可以肯定地说是与资本主义相对立的根本不同的社会制度。正如古铁雷兹所认为的那样，只有与现状决裂，打破依附，才能建立起新的社会——社会主义社会，它是一种与资本主义性质完全不同的社会，它是一种更自由、更人道的社会。^②

解放神学强调这种社会主义不应是对现有社会主义模式的模仿，而是真正拉美的创造。哥伦比亚的一个神父团体在谈到社会主义时认为：“我们直接谴责新殖民的资本主义，因为它不能解决我们人民所面临的问题，我们不得不把我们的努力和行动指向社会主义类型社会的建立，它使我们可以消灭所有人剥削人的形式，它适合我们时代的历史潮流和哥伦比亚的特征。”^③ 古铁雷兹同样认为，这种社会主义应该走“本地的社会主义道路”。^④ 他引用拉美著名的马克思主义者马利亚特亚的话说：“我们肯定不希望美洲的社会主义只是别处社会主义的模仿。它必须是一个大胆的创新。我们必须用我们自己的现实，用我们自己的语言来塑造印第安—美洲的社会主义。这是新一代的使命。”^⑤ 而且，他认为，威胁拉美社会主义建立的最大危险之一是缺乏它自己坚实的理论。而这一理论必须是拉美的，它必须满足拉美基本历史现实的需要。

这种社会主义也是实现人的解放，创造新人的社会主义。古铁雷兹认为，拉美大陆的解放不只意味着克服经济、社会、政治

① Juan Luis Segundo, "Capitalism Versus Socialism: Crux Theologica," in *Frontiers of Theology in Latin America*, p. 249.

② 参见 Gutierrez, *A theology of Liberation*, pp. 27, 91, 274.

③ 转引自 *Ibid.*, p. 111.

④ *Ibid.*, p. 90.

⑤ *Ibid.*

的依附。在更深层的意义上，它还意味着在历史中实现人的解放，使人成其为人，把人从各种奴役下解放出来，成为自己命运的主人。^① 他还引用切·格瓦拉的话，强调未来的社会主义“不能把拥有出色的工厂作为它惟一的目的；它要帮助形成全面的人；随着生产的增长，人必须被改变，如果我们只生产物品而不同时生产（新）人的话，我们就不能很好地完成我们的工作”。对于新社会的建设来讲，重要的是生产和新意识同时增长。^② 阿根廷支持第三世纪神父运动也强调说，应该选择“能促进新人产生的拉美社会主义”。^③

解放神学家批判苏东的社会主义专制，缺乏民主。所以，他们强调自己所选择的社会主义的民主特征。米魁兹·博尼诺在他的拉美社会主义解放计划中，强调政治权力向民众手中的转移，强调群众的参与。^④ 古铁雷兹认为，在社会主义中，政治权力应服务于大多数民众，人应成为他自己命运的主人。^⑤ 同时，古铁雷兹还引用一位墨西哥教会著名人士的话，强调一方面社会主义应是拉美的方向，另一方面，强调对他本人来讲，他相信社会主义应是民主的社会主义。^⑥

解放神学家还认为社会主义应与所有制联系起来考虑。他们认为，由于旧的偏见、不可避免的意识形态的因素和社会主义一词的多义性，所以在谈到社会主义时要用语谨慎，仔细区分。古铁雷兹认为，为了避免误解，使这一主题得以澄清，需要把它与所有制问题联系起来。他不同意私人财产会服从于社会利益的观

① 参见 Gutierrez, *A theology of Liberation*, p.91.

② 转引自 *Ibid.*, pp.236—237.

③ 参见 *Ibid.*, p.111.

④ 参见 Jose Miguz Bonino, *Revolutionary Theology, Comes of Age* (London: Spck, 1975), pp.39—40.

⑤ 参见 Gutierrez, *The Power of the Poor*, p.46.

⑥ 转引自 Gutierrez, *A Theology of Liberation*, p.111.

点，认为公正很难与私人所有协调起来。资本的私人所有必然“导致资本与劳动的分离，资本家高于劳动者，人对人的剥削，……生产资料私人所有的历史表明它必然减少或压制社会福利。因此，我们必须选择生产资料的社会所有”。^① 古铁雷兹强调拉美的革命斗争要求“一种生产资料私人所有被消灭了的社会”。^② 他认为，这是消灭人对人的剥削，社会分裂成压迫者、被压迫者，剥削者、被剥削者的前提。在否定私有制的同时，他主张生产资料的社会所有，但他并不支持国有化政策。他认为这种占有应该是人民而不是国家占有生产资料。近年来，古铁雷兹在这一问题上的立场有了一些微妙的变化。在1986年出版的《真理使你自由》（*La verdad los hara libres*）一书中，谈到所有制问题时，讨论了教会关于财产的社会教义，他回应了教会的双重担忧，即对强调以利润作为经济活动的动力的个人主义思想和对不尊重个人自由的极权主义倾向的担忧。他认为社会占有（不必然意味着国家占有）生产资料是解决第一种担忧的答案。同时他承认否认个人自由对所有社会的危险性，他认为自由和公正对于社会主义和资本主义社会都是迫切的需要。所以，他同意许多人认为在私人财产、社会财产和国家财产之间保持健康的平衡是防止以上两种危险的途径的意见。^③ 另一位解放神学家里卡多·安东尼科主张生产资料“混合所有”，他认为，这种所有制模式是最适合拉美条件并与教会的观点相一致的所有制形式。^④ 这种主张后来逐渐成了在解放神学家中占主导地位的一种倾向。

解放神学家米魁兹·博尼诺在他的著作中把他的“拉美社会

① 转引自 Gutierrez, *A Theology of Liberation*, pp.111—112。

② Gutierrez, *The Power of the Poor*, p.37.

③ 参见 Arthur F. McGovern, *Liberation Theology*, p.185.

④ 参见 Ricardo Antonich, *Christians in the Face of Injustice, A Latin American Reading of Catholic Social Teaching* (Maryknoll, N. Y., Orbis, 1987, original. 1983), Chapter 8.

主义解放计划”概括为这几个方面：与北方统治的决裂；拉美社会结构的转型；国有化；群众的参与；政治权力的转移；真正的“拉美社会主义”的形成；以及新人的产生。^①

解放神学家对其选择的社会主义理想或许有这样或那样的差异。但他们都一致认为，这种社会主义应该是符合拉美实际的真正拉美的社会主义，它强调人在其中的主体地位和培养新人的重要性。美国学者菲利普·贝利曼对解放神学家所支持的社会主义概括为三点：①人民的基本需要将被满足；②普通人积极参与新社会的建设；③建立的不是现存社会主义的翻版而是真正拉美的创造。^② 这一概括可以说基本抓住了解放神学选择的社会主义的内容。

四、社会主义：历史的必然，还是上帝的意愿

解放神学的社会主义观与当代其他宗教社会主义、西方马克思主义思潮相比更多地受到马克思主义社会主义思想的影响。它对资本主义的批判并不是只就某些问题、某一方面的批判，它也不像西方马克思主义把马克思主义从政治经济学角度出发对资本主义的批判转向从哲学和文化出发的批判，它仍坚持从拉美国家贫穷、剥削、压迫、不公正的现实出发，把批判的矛头指向“使少数人剥削多数人的劳动”成为可能的资本主义所有制，认为这是拉美贫穷和不公正问题的根源。而且，它把未来社会主义社会的设想直接与所有制问题联系起来，认为割裂这种联系就不可能真正理解社会主义，如果不实行生产资料的社会所有，生产资料仍为个人所掌握，那么，使个人利益服从社会利益就会成为一句

① 参见 Jose Miguez Bonino, *Revolutionary Theology*, pp. 39—40.

② Phillip Berryman, *Liberation Theology* (New York: Pantheon, 1987), p. 92.

空话，真正的“福利国家”就不可能实现。它认为，只有在生产资料社会所有的基础上，才能在社会中为人与人的团结提供更大的可能。

它的社会主义观的另一个特点是它接受了马克思主义阶级斗争的思想，认为阶级斗争是拉美社会不可否认的社会现实，要实现社会主义就要积极参与拉美社会眼前正在发生的阶级斗争。它认为，只有通过阶级斗争，才能消灭资本主义的生产资料占有制，才能达到更公正、更人道的社会，才能实现无阶级的社会主义社会。这不仅使它与一般的改良主义的基督教社会主义相区别，也使它与对它产生了重要影响的西方马克思主义拉开了距离。一般的基督教社会主义思潮往往反对阶级斗争，主张阶级调和，强调超阶级的“爱”，认为阶级斗争与基督教所要求的爱的“普遍性”相矛盾，认为阶级斗争会导致“恨”。所以，这些思潮往往强调爱而不是阶级斗争在走向社会主义社会中的作用。这也就注定了这些思潮往往流于一种空洞的幻想。西方马克思主义思潮往往借口当代资本主义的社会结构已发生了马克思未曾料到的变化为由，而否定马克思主义的阶级斗争思想。西方马克思主义认为，在当代资本主义社会中，第一产业在整个社会生产中只占很小的比重，第二产业在不断萎缩，而第三产业却日益壮大，与此同时，传统的蓝领工人人数日益减少，而白领工人却日益增多。另外，马克思关于工人贫困化的理论在发达资本主义的现实中也破灭了。由于福利国家的出现，工人工资的提高，及一部分工人拥有了少量股票，所以，所谓的“一无所有”的无产阶级不复存在了。因而，马克思所谓的阶级斗争的阶级基础已不复存在了，更遑论阶级斗争在实现社会主义社会中的作用了。对于这些观点，解放神学斥之为“欧洲的理论”而不予接受。它认为，否认拉美社会的阶级斗争就是变相承认和支持现状，把自己置身于统治阶级一方。

当然，解放神学作为一种基督教社会主义思潮，它的社会主义观也不能不受到基督教思想的影响，因而仍有一定的局限性。

马克思主义认为，现代社会主义，就其内容而言，首先是对统治于现代社会中的有产者和无产者之间、资本家和雇佣工人之间的阶级对立和统治于社会生产中的无政府状态这两方面考察的结果。马克思主义的社会主义观是建立在唯物史观和剩余价值论基础之上的。唯物史观认为：“生产以及随生产而来的产品交换是一切社会制度的基础；在每个历史地出现的社会中，产品分配以及和它相伴随的社会之划分为阶级或等级，是由生产什么，怎样生产以及怎样交换产品来决定的。所以，一切社会变迁和政治变革的终极原因，不应当在人们的头脑中，在人们对永恒的真理和正义的日益增进的认识中寻找，而应当在生产方式和交换方式的变更中寻找；不应当在有关的进步的哲学中寻找，而应当在有关的时代的经济学中寻找。”^① 生产力与生产关系、经济基础与上层建筑这两对矛盾的相互作用、相互斗争推动了社会历史的向前发展。在资本主义社会中，生产力和生产关系的矛盾表现为生产的社会化与生产资料的资本主义私人占有之间的矛盾，它在社会中就表现为无产阶级和资产阶级的矛盾。在资本主义社会中，生产的实质就是获取剩余价值。资本家在竞争和积累机制的推动下，采取一切手段来促进剩余价值的提高。一般来讲，这不外乎两种手段，或者加大绝对剩余价值的掠夺，或者加强相对剩余价值的掠夺。由于前者是采取延长工人劳动日的办法，所以，一方面它有其极限，而且也易受到工人的反对。因而资本家越来越多地采取后者的办法，改进机器设备，加大科技投入，这样，随着资本有机构成的提高，必然带来生产所需工人人数的减少，从而形成产业后备军。同时，资本家为了获取利润，

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷，1972年版，第424—425页。

必然要不断扩大生产规模，这样就出现了生产无限扩张的趋势与社会有效购买力不足的矛盾，出现了生产的无限扩大与市场的有限的矛盾，从而形成产品供过于求，产生生产过剩的经济危机，这一危机，必然导致工厂倒闭，银行垮台，工人失业，从而激化无产阶级和资产阶级的矛盾，随着无产阶级政党成立，无产阶级觉悟的提高，在革命形势高涨的情况下，必然带来资本主义的灭亡和社会主义的胜利。所以，马克思、恩格斯在考察了资本主义的基本矛盾和无产阶级的历史使命后，指出资本主义的灭亡和社会主义的胜利是同样不可避免的。这是人类社会客观历史规律的必然，而不仅仅是人们一种美好的理想和主观的愿望。^①

而解放神学的社会主义观是建立在唯心主义历史观之上的。胡安·路易斯·萨冈多认为价值观包含着某种绝对的无条件的固定不变的超验真理，这种真理是理论与实践方法论的基础与中介。他把神学的、非历史的概念当作历史的基础。甚至还对马克思主义的历史唯物主义进行了改造，认为历史唯物主义“属于意义的范围”。他把马克思主义的唯物主义看作是“实在论”，把马克思的唯物辩证法变成了“实在论辩证法”，并认为它自身是建筑在“特殊的意义和价值观”之上的，甚至声称：“唯有认同这种意义与价值结构的人才能合乎逻辑而有效地运用马克思的认识方法与实践方法。”^② 这样，在他看来，马克思的社会主义就不再是历史规律的产物，而成了基于某种与被压迫者的正义事业有关的抽象的原则或价值观念之上的一种设想和要求。他认为，马克思的观点就是尽力按建立起来的价值观念去改造世界。^③ 这样，在他那里，马克思就变成了道德家，而不是科学社会主义的创始者。

在解放神学家看来，社会主义并不是马克思所谓的社会历史

① Juan Luis Segundo, *Faith and Ideologies*, p.225.

② *Ibid.*, p.236.

③ *Ibid.*, pp.234—235.

规律发展的结果，而是上帝救赎计划的一部分，是上帝之国到来的要求，是福音的要求，是上帝的意愿通过人的努力在历史中的实现。尽管它也把社会主义与生产资料的社会所有制联系起来，但它并不认为在社会主义社会中实行生产资料社会所有制是生产力发展的要求，而是把它看作有利于公平、正义、公益等价值观实现的制度安排，看作改变资本主义生产只使少数人获益状况的手段。

在马克思主义看来，社会主义只是共产主义的第一阶段，它不是在自身基础上的发展成果，而是刚刚从资本主义社会中产生出来的。因此，它在经济、道德和精神各方面都还带着它脱胎出来的那个旧社会的痕迹。^① 随着生产力的发展，它必然要向共产主义的高级阶段过渡。社会主义在解放神学那里也不是理想社会的终极状态，在社会主义社会里，尽管能消灭剥削和压迫，实现了一定程度上人的解放，但是还不能消灭罪的根源，实现人的彻底解放。而要实现这一解放并不是人的努力所能达到，它是上帝的恩赐。通过基督，达成人的完满，实现人与人是兄弟，人与上帝完全合一，最后才能完成人的彻底解放。作为基督教社会主义思潮，解放神学并没有排除上帝的作用，而是在强调人的尘世解放的作用的同时，给上帝留下了一个最后的位置。

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第10—11页。

第六章

通往解放的道路

强调实践是解放神学的重要特点。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中说：“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。”^① 解放神学接受了马克思的这一观点，强调变革世界的重要性，强调解放实践的重要性。从“解放神学”这一名称来讲，一方面就是强调政治与神学的结合，另一方面也是要为人的解放在神学中寻找深刻的根据和意义。古铁雷兹明确表示，解放神学就是回答救赎和人的解放的历史进程的关系这一问题。它批判资本主义并不是为批判而批判，这一批判只不过表明需要一种全新的社会取而代之的合理性，如何实现这一替代的思考构成了解放神学的重要内容。解放及其对解放道路的探索可以说是解放神学的核心主题及主要内容。本章将主要考察在解放神学中解放的内涵、如何实现解放及教会在解放中的作用等问题。

一、“解放”的意涵

马克思认为：“任何一种解放都是把人的世界和人的关系还给自己。”^② 这也就是说，解放就是人不断摆脱各种束缚，获得

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，1972年版，第19页。

^② 同上书，第443页。

自由，成为世界和自己的命运的主人的过程。解放神学同样也认为，解放的核心就是使人成为他自己命运的主人。解放对于不同的阶级、不同的时代、不同的环境有不同的内容。如在发达的工业化国家，有各种新的微妙的压迫的形式，它的解放就不仅仅是反对贫困的问题，还有反对物质的富有所带来的异化的问题。这与在第三世界追求的解放内容是不同的。在第三世界如果捡起富国追求解放的主题，那就只能是一场幻想的战斗。当然，不可否认，前者可以从后者的斗争中获得有益的借鉴。解放，从一般意义上来讲，是指克服一切阻碍人自我实现的因素，克服所有使人的自由难以实现的障碍。无论是对于北方还是南方、西方还是东方、中心还是边缘国家，解放的关键在于使人享受真正的人的存在和自由生活的可能性。作为解放神学的“解放”概念，不仅吸收了过去的历史和社会科学探索的有益成果。而且没有忘记强调人与上帝的合一这一解放的最后实现形式。

（一）关于“解放”认识的回顾

对于解放的理解，也是经历了一个不断发展和深化的过程。最初的理解主要涉及人与自然的关系。认为对于自然的不断征服就是人的不断解放。随着十五六世纪实验科学的出现和工艺技术的提高，人理解和征服自然的能力大大增强，从而人形成了对于世界和自己的新看法。对于人的主体创造性的强调成为当时哲学的重点。笛卡尔提出“给我物质和运动，我将为你们创造出世界来”，表现出了他对人认识世界和改造世界能力的乐观自信的态度。在康德那里，人本身是目的是作为一条最高原则和“绝对命令”而存在。他认为，人的行动，无论是对你自己还是对别人，在任何情况下人只能当作目的，而绝不能当作工具。^① 法国革命是人类历史上的重要事件，它对黑格尔的思想产生了重要影响。

^① 康德：《道德形而上学探本》，商务印书馆1959年版，第43页。

这促进了他对人的自由和解放的探索和思考。在他看来，“世界历史就是对自由意识过程”，而且，历史的动力就是对自由的艰难征服。因此，在这一过程中，人逐渐掌握了自己命运的缰绳，走向一个没有异化和奴役的社会。^①

马克思以他独有的方式更新和深化了对“解放”的探索。他批判了旧的唯物和唯心主义。首先肯定了外部世界的客观性，同时也肯定了人的能动力量。对马克思来讲，认识世界是不可分割地与变革世界的工作联系在一起。基于这一思想之上，他建构了对历史的科学理解，突出强调社会的彻底变革对于人的解放的重要性。他分析了资本主义社会，发现了人对人、阶级对阶级剥削的现实，指出了通向新时代的道路。马克思的历史理论使人认识到社会—经济因素对意识形态形成的决定作用。同时，这些观点使人能更有力地、理性地掌握他的历史能动性。这些历史能动性在生产力与生产关系、经济基础与上层建筑这两对基本矛盾的作用下应该能够确保资本主义生产方式向社会主义生产方式的转变，也就是说，转变成一个人能够更自由更人道生活的社会。人在这一社会中，实现了对自然的控制，创造了社会化大生产的条件，废除了多余财富的私人占有，从而确立起社会主义制度。人成了他自己命运的主人，在这里，“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”。^②

在当代，弗洛伊德的心理分析理论，他对潜意识结构的研究，从另一个角度为理解“解放”提供了可能，突出强调心理层面的解放。自黑格尔以来，一直把冲突作为对外部现象的解释范畴，从而把解放更多地理解为从外部因素的压制和它所造成的异化的结果中的解放。而弗洛伊德则更多地关注人的内心冲突及其

① 参见 Gutierrez, *A Theology of liberation*, p.29 关于黑格尔观点的综述。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，1972年版，第273页。

解决办法，这为探索新的解放道路提供了新的启示。但弗洛伊德并没有把他的这些理论成果运用于社会解放的层面。马尔库塞把马克思主义与弗洛伊德的思想结合起来，提出了弗洛伊德主义的马克思主义，他借鉴了心理分析的“潜意识冲突”理论，探索了西方富裕社会的解放问题。他分析了富裕社会过分压抑的特征，设想了非压抑社会的可能性（这一可能是弗洛伊德所不承认的）。他在对发达工业社会的分析之后，认为无论是社会主义还是资本主义社会都是单向度的压抑的社会，所以，为了实现非压抑的社会，必然要对否认人自由生活的可能性的社会所支持的价值观提出挑战，马尔库塞把这一战略称为“大拒绝”。

古铁雷兹认为过去的这些思想是解放神学不能忽视的财富。当然，他也强调许多思想要按照当时的历史进行再思考。同时，也要按照实践、按照拉美特有的社会文化现实对它们进行再思考。解放神学对解放的认识正是在批判地接受了这些历史成果的基础上，围绕着压迫与解放的主题构筑起了自己的理论体系。

（二）解放神学的“解放”概念

古铁雷兹认为解放神学就是要回答救赎和人的解放历史进程的关系这一问题，也就是说要弄清“解放”不同意义之间的相互关系。这并不是一个新问题。二战以来，尘世神学用自己的方式试图回答这一问题，另外还有历史神学和发展神学都涉及了这一问题。从另外的角度，政治神学也对它进行了思考。在革命神学中也有部分涉及。解放神学在拉美特有的历史条件下，在基督徒积极参与被压迫者被剥削者的解放斗争的条件下，从新的角度对这一回答进行了全新的回答。它是针对拉美发展主义政策的失败而提出的新的对拉美发展道路的探索。

二战后，在经济学界掀起了一股研究发展问题的热潮。尽管发展一词并不新鲜，但它在社会科学的现行用法中则是对一

系列当时新出现问题的回答。它集中反映了人民对更好生活的渴望。

按照发展理论的观点，拉美是一个不发达的地区，造成它不发达的原因是单一作物的出口经济与封建经济和封建社会并存。这种以出口初级产品，进口制成品为基础的“外向型”发展模式是从19世纪开始发展起来的。封建的大庄园制农业经济的残余造成了社会和经济发展的不平衡、贫穷和健康条件恶劣，这突出表现为收入分配的不平等。另外，外向型发展使拉美处于一种工业、技术和制度都落后的状态，从而使拉美各国的经济依赖于外贸。初级产品价格的不断下降和制成品价格的不断上涨导致贸易条件对不发达国家越来越不利。而解决这些问题的惟一办法就是实现工业化，建立一种“内向型”的发展机制。这一发展政策从20世纪30年代开始在拉美实行，到50年代达到高峰。发展理论对这一发展模式的预期效果表示乐观。它认为，首先，拉美由“外向型”发展向“内向型”发展的转变就可以摆脱对外贸的依赖，建立起从其国境线内进行控制的经济，完成国家经济的“决策中心向内部转移”的进程；其次，作为工业化的结果，从事出口商品生产的传统寡头集团会受到削弱，从而使国内权力得以再分配，实现政治民主化；再次，再收入分配的趋向扩大，有利于形成像美国那样的大众消费社会，从而促使形成独立的市民社会；同时，工业的发展还能摆脱科学、技术和文化方面的落后状态，消除所谓拉美文化“异化”的基础。但是历史的事实却在10年的乐观之后，出现了悲观的10年。在60年代中期，当时的美洲开发银行总裁在谈到联合国建议的“10年发展”目标之后证实说：“60年代已经过去多半，而一个世界同另一个世界之间的‘差距’不仅没有像预期的那样逐渐消除，反而更加扩大了。”拉美经委会1967年的年度报告描绘了一幅全面萧条的情境：“1966年拉美经济发展过程中再次出现了几年来一直是拉美经济

标志的两个特点，经济增长的缓慢性 and 不确定性。”^① 而这两个机构正是发展政策的主要鼓吹者，现实与许诺形成了一幅对比鲜明的讽刺画。外贸的独立性非但没有实现。相反，进口替代与外汇状况恶化结合在一起造成了对外贸的更大依赖。关于经济决策中心向国内转移的问题也未产生预期的结果。随着工业化的发展，外国资本对大工业的控制越来越紧。随着工业部门的集中化和垄断化产生的这种控制，逐步破坏了国家独立发展的可能性，从而使社会、舆论、经济和国家一步步地置于外国资本的控制之下。传统寡头集团的削弱和随之而来的政治民主化也并没有实现。尽管工业化的发展，使外贸占国民收入的比重日益降低，但这并没有导致旧式农业结构的解体，而随着军人独裁在拉美各国的掌权，政治民主更成为遥远的梦。人们所希望的大众消费社会也不过是幻想。相反，随着农村人口大量流向城市，失业和半失业人口激增，贫民队伍日益壮大。另外，所谓的以强大的面向国内市场的经济为基础的民族独立社会更是难以想象。在拉美，发展政策不仅未能消除传统社会造成的大部分障碍，反而带来了新的问题和异常紧张的形势。发展主义及其政策证明是一种失败。正如拉美一些进步的学者认为的那样，拉美在世界资本主义体系的框架内根本不可能实现发展。拉美必须进行社会革命，打破与资本主义的联系，走一条新的道路。因此，“解放”的概念也理所当然成了“发展”概念的替代词。

解放神学认为尽管在 50 年代发展政策取得了一定的成果，但由于它没有涉及问题的根源，所以最终导致了失败。它认为，推进发展政策的国际组织与控制世界经济的集团和政府保持着密切的联系，它们所鼓励的变革是在现制度所允许的框架内实现，而不能对其提出挑战，不能损害大的国际经济势力和他们的天然

^① 转引自特奥托尼奥·多斯桑托斯《帝国主义与依附》，第 294、295 页。

同盟者——国内统治集团的利益。因此，这些所谓的变革不外是增加强势经济集团权力的方式。所以，在此，发展主义就成了改良主义的代名词，也就是说胆怯的政策，从长期来讲是无效的反对达成真正变革的措施的代名词。解放神学家认为，穷国已开始日益明确地认识到他们的不发达只是别的国家发达的副产品。而且，他们开始认识到他们自己的发展只有通过斗争，打破富国的统治才能实现。在现秩序的范围内实现变革已证明是徒劳。问题的根源在于一些国家在经济、社会、政治和文化上依附于另一些国家。因此，只有彻底打破现状，也就是说实现私有财产制度的根本变革，被剥削阶级掌握权力，打破依附，通过社会革命，才是拉美的出路。他们认为，在拉美应该是谈论解放而不是发展，只有在解放的背景中，发展的政策才能有效地实施，才会拥有它自己真正的意义。

“解放”是1968年麦德林会议前夕，拉美进步教士和神学家针对发展政策的失败所强调的主题。1968年7月，古铁雷兹针对当时存在的发展神学，在秘鲁的齐姆勃特的一次讲话中提出了新的神学表述“解放神学”。他认为，在拉美应该谈解放而不是发展。

在《解放神学》一书中，他把解放概括为三个相互依存的意义层次。第一，解放表达了被压迫阶级、被压迫民族的渴望，它是使他们从与富有的民族和压迫阶级相冲突的经济、社会、政治条件下的解放。第二，解放运用于对历史的理解，人被视为是自己命运的主人。在此，要求人的全面实现，人通过他的生活和历史实现自己。这一自由的获得导致新人的产生和性质完全不同的社会的建立。第三，古铁雷兹认为，发展一词在某种程度上限制、阻碍了对发展过程中所包含的神学问题的理解，而解放一词则开辟了一条回归《圣经》的新道路。他认为，在《圣经》中，是基督给人带来了解放，拯救者基督把人从罪中解放出来，使人

真正自由，也就是说，他使人与他人合一，与上帝合一，从而实现了彻底解放。

他强调说：这三个层次并不是平行的，也不是时间上前后相继的过程，而是同一个复杂过程的三个意义层次，它可以从基督的救赎中找到它最深刻的意义和完全的实现。因此，这三个意义层次是相互依存的。古铁雷兹在这一问题上提出警告，反对两种倾向：唯灵论的倾向，即逃避艰难的现实变革的倾向和为了满足及时的需求只关注有短期效果的计划和肤浅分析的倾向。^①

（三）解放与解放的神学根据

解放神学家并不把解放看作是历史的客观规律的要求，而往往在基督教中寻找解放的深刻依据。他们站在穷人的立场上，对基督教进行了新的解读，并把基督教的核心观念“救赎”在一定程度上等同于“解放”，认为，解放是上帝的要求，把基督视为解放者。

解放神学认为救赎与解放是一致的，解放是在尘世实现的救赎的代名词。考察解放就是要反思上帝在历史中拯救的意义。整个人的救赎统一于作为解放者的基督的身上。

古铁雷兹认为，对于救赎有两种不同的理解，也可以说对它的理解有两个不同的发展阶段：即从对救赎的量的关注到对质的关注。他认为，长期以来，救赎一直被限于“异教徒的救赎”的问题，也就是从量上、外延上的救赎问题。它是被拯救的人的数量问题，是被拯救的可能性和教会在这一进程中的作用的问题，这里的问题一方面是救赎的普遍性，另一方面是教会作为救赎的中介者的作用。圣保罗已宣布了上帝拯救意愿的普遍性，教会的中介者使命也被普遍接受。从这样的观点出发，救赎的思想有两点重要的特征：它是对现世罪的克服；通过救赎，对罪的克服在

^① Gutierrez, *A Theology of Liberation*, pp.36—37.

来世得以实现。因此，这里重要的是弄清在教会中，不在恩典范围之内的人如何获得救赎。这一理解的核心观念认为现世的生活是一种考验，现世是短暂的，来世才是永恒的。只有能经受住现世的考验才能进入来世的幸福。

当救赎的普遍性和达到它的可能性在基督徒的意识中取得了地位，当数量问题被解决后，救赎的问题就获得了质的飞跃，开始从不同的角度被思考。在寻找扩大救赎的可能性的范围时就触及到问题的核心：人如果向上帝向他人开放，人就能获得拯救，即使他没有明确意识到他在这样做时也如此。这对于基督徒和非基督徒同样有效。人即使没有明确宣布基督是他的主，只要他在神恩的推动下，宣布放弃自私，追求在人中间建立真正的兄弟关系，那么，他就部分接受了与上帝的合一。如果人不从事现世的建设，不向他人开放，退缩到自己的小圈子里，那他就拒绝与上帝合一。在此，救赎不仅仅是来世的事情。救赎就是人与上帝，人与人之间的合一。上帝拯救的核心是耶稣·基督。他通过他的死与复活改变了世界，使人作为人的完满实现成为可能。这一实现包括人的各个方面：身体与心灵、个人与社会、个人与宇宙、时间与永恒。基督，作为神人二性的完美结合，呈现了人存在的一切方面。因此，罪不仅仅是来世救赎的障碍、是与上帝关系的破裂，而且，它也是历史现实、是人与他人关系的破裂，是人日常生活的一部分，所以，它也是生活达到完满的障碍。所以，解放神学在历史中找到了救赎与解放的统一。解放神学家从救赎的普遍性中得出结论，认为上帝是在历史中显现，强调在救赎中现世的重要性，强调关注现世“真正生活”，改变现世生活并使之完满的意义。他们认为，救赎的绝对价值赋予现世解放以真正的意义和它自己的自主性。

解放神学在救赎中看到了它与解放的一致性。同时，在它那里，上帝和基督也成了为解放提供意义资源的解放的上帝和

基督。

与传统神学所言的超自然的全知全能的上帝观不同，解放神学强调，主人的上帝与奴隶的上帝不是同一个上帝，强调真正的上帝就是基督所启示的作为天父的上帝。解放神学的上帝观首先是穷人的上帝观。它认为，从圣经中可以看出上帝是“钟爱”穷人的，他把福音首先启示给穷人，在上帝之国中穷人是被祝福的。上帝派他的儿子生而为穷人更说明了上帝对穷人的“钟爱”。当然，这种“钟爱”并不是因为穷人在道德上是善的，或在本质上优于富人，而只是因为他是穷人，处于贫困之中这一事实。

解放神学所言的上帝也是历史的上帝，也就是说他通过历史，通过历史的具体事件显现自己。而不是像传统所言的天国的上帝那样，在完成了创世后，就退出世界，不再干涉历史。它认为，那是富人的上帝，是统治阶级的上帝。真正的上帝应在历史中通过穷人显现自己，通过人的行为实现自己的救赎计划和意志，他既是创世者又是在历史中的救赎者。在出埃及中，他引导以色列人走出在埃及的奴役、异化和压迫，引导他们走向自由和解放。解放神学更多地把上帝视为历史的解放的上帝而不是超自然的天国的上帝。

解放神学的上帝观还把上帝视为公正的、生命的爱的上帝。所谓爱，就是走出自我，克服自私，向他人向上帝开放，实现人与上帝，人与人的合一。不公正、异化、压迫就是与上帝关系的破裂。上帝通过使基督的复活，表明生命战胜了死亡，正义战胜了不公正。它同时把上帝视为父的上帝，基督所启示的上帝。通过基督，在上帝面前，人人是他的儿女，人与人是兄弟。

新上帝观认为，认知上帝的方式不像传统那样通过外在的仪式或者心灵的苦修。它提出，行公正之举是认识上帝的惟一道路，认知上帝就是行公正之举。

既然上帝通过历史，通过人显现自己，那么，也就是说人是

上帝所在的庙堂，这决定了我们在与人的相遇中与上帝相遇，在投身人的解放历史进程中与上帝相遇。解放神学认为，如《旧约》所说的那样，歧视你的邻人，剥削卑贱者和贫穷的工人，迟迟不付工资就是对上帝的冒犯。在不存在公正的地方，也就不存在上帝。认知上帝也就相等于《圣经》所说的爱耶和華，也就是在人与人之间建立公正的关系，承认穷人的权利。《圣经》所启示的上帝要通过人间的公正来认知。麦德林会议从另一个方面断言说：“在没有社会和平的地方，我们会在那儿发现社会、政治、经济和文化的不平等，发现对主本身和主的和平的拒绝。”^① 另一方面，如果正义被行使，外邦人、孤儿、寡妇不再受压迫，那么上帝就会让你住在他好久以前就已给了你的祖先的地方（耶利米，7：7）。与上帝相遇是在指向他人的，特别是在指向穷人的具体行动中实现，如果不停止作恶，不学会行公正，支持被压迫者，即使你做无数的祷告，贡献丰盛的祭品，上帝也不会听的，上帝要的是公正，而不是祭品，只有通过爱你的邻人而爱上上帝，那时，上帝才会与你在一起，他才会听你的祷告，你才能够取悦他（以赛亚，58：9—11）。所以，认知上帝就是行公正之举。因而，从事解放斗争也就是上帝的意愿。

解放神学还在耶稣所宣讲的上帝之国、他的行为和他的受难中找到了解放的深刻根据。对于解放神学家来讲，耶稣的福音所启示的核心在于他宣讲的上帝之国，他们认为，耶稣宣讲的不是他本人也不是教会而是上帝之国。它是人类心中基本的乌托邦的渴望和对改变现实世界的希望。在那里，人类从所有异化中获得解放，摆脱了痛苦、分离和死亡。他宣布：“上帝之国就要来临！”他不仅许诺新的现实，而且已致力于它的实现。他来不是让人出走，带他们到另一个世界，而是来宣布福音：这个邪恶的

^① Gutierrez, *A Theology of Liberation*, p. 195.

世界就要终结，代替它的将是神圣的充满善和人性的天国。^①

解放神学家洪·索伯里诺在 20 世纪 70 年代出版了《十字路口的基督学》（*Christology at the Crossroad*）一书，他站在拉美的角度，丰富了解放神学的基督学。传统基督学对于耶稣最常问的问题是：“他是谁？”而推动索伯里诺进行研究的则是：“他要干什么？”索伯里诺认为，理解耶稣就是去理解他所宣讲的上帝之国。他把上帝之国视为人类关系的全面重建，它不仅是穷人的福音，也是上帝是谁和上帝所看重和需要的是一个什么样的社会的启示。在《上帝之国在解放神学中的核心地位》的文章中，他认为解放神学首要关注的是穷人的解放，而耶稣所宣讲的上帝之国则给了这一解放以希望。索伯里诺认为，耶稣首先号召他的门徒去宣讲上帝之国将要来临。然后当失败来临时，他号召他们认他为榜样做个受难的仆人。对于穷人他要求希望和信赖，对于门徒，他要求奉献。上帝之国要求人类用努力和实践来实现它。

解放神学认为耶稣就是基督，是上帝的儿子，是三位一体中的第二个位格，是上帝派遣的解放者。耶稣之死，就是上帝在十字架上的受难。它挑战了传统的古希腊视上帝为完美的永恒不变的因而也是超越痛苦的观点。它认为，上帝爱人类而不会对他们的痛苦无动于衷。解放神学对耶稣之死的原因做了新的解释。它认为，耶稣之死并不像传统解释的那样是上帝想以此来赎我们的罪。他的死本质上是与他的使命和作为联系在一起的。他是按政治煽动者被处死的（因为他受的是惩罚政治煽动者的十字架之刑，而不是惩罚宗教异端者的石击）。耶稣在宣讲上帝之国时，他描绘出了追求把穷人从压迫中解放出来使所有人团结一致的上帝的真正形象。同时，他也谴责了那些“操纵”宗教，用关于上

^① Leonardo Boff, *Jesus Christ: Liberator, A Critical Christology for Our Time* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1978), p.49.

帝的思想压迫他人，使自己的压迫合理化为法律的人。他之所以被指责为渎神者是因为他揭穿了法利赛人虚假的上帝观和行为的真面目。他之所以被指责为政治煽动者就是因为他对权势者运用权力的方式提出了挑战。解放神学认为耶稣之死的真正原因在于他所进行的解放穷人的政治行动。

至于耶稣的复活，解放神学认为，它显示了生命对死亡的胜利，显示了上帝的威力和对耶稣忠诚的确认，它给未来赋予了新的解放的希望。尤其是在拉美这个受不公正折磨的大陆更是如此。

解放神学认为，耶稣之死就是爱的最高体现，即为了他人的生命而牺牲自己的生命。它看到在拉美，站在穷人一边，为了穷人的解放而斗争已成为进步的基督徒的行动。在他们反对压迫和不公正，捍卫穷人权利的斗争中，许多人被迫害、拷打、杀害。解放神学认为他们是为了自己的信仰而牺牲生命的殉道者。他们代表公正的生活为上帝和基督作见证。他们是耶稣的真正追随者。他们实践着最伟大的爱，为了公正，为了他人的生命而放弃自己的生命。这就是追随耶稣的真谛。^①

列奥那多·博夫认为，追随耶稣就是实现他的解放的道路，就意味着把上帝之国的乌托邦付诸实践，在个人、社会和宇宙的层面上变革世界。这一乌托邦并不是意识形态，但它起着指导解放实践的意识形态的作用。这一解放是包含冲突和斗争的过程。这些冲突必须按照耶稣受难的历程来理解。追随耶稣必须放在服务于解放的事业中来理解。^② 在拉美，就是投身于把被压迫的人民从政治、社会、经济、宗教等方面解放出来的事业。

解放神学在基督教神学中，在新的上帝观、基督观中找到了

① 参见 *The Challenge of Basic Christian Communities*, p.172.

② *Leonardo Boff, Jesus Christ, Liberator*, p.291.

尘世解放的深刻意义和希望。

二、实现解放的方式

解放神学的核心概念是“解放”，并且强调解放的实践，那么，如何实现“解放”呢？

（一）在历史中解放

解放神学反对从古希腊继承下来的把世界分为物质和精神的二元主义，更反对以此为基础把历史分为世俗的人的和神的两个历史的做法，它认为历史只有一个。解放神学批评当代神学并没有形成表达这些思想的概念，而且对它的理解也有所不同，强调上帝在历史中通过具体的历史事件显现自己。上帝的救赎不是在历史之外而是在历史中才能实现。救赎的历史是人类历史的核心。人被召唤与上帝合一，上帝的拯救包括所有的人。这样就把人的解放与上帝的救赎结合在了一起。人的解放是上帝救赎的要求，是上帝救赎的一部分。上帝救赎需要人的解放的促进来完成。

解放神学认为，《圣经》中的创世并不先于历史和救赎，它是救赎的一部分，是第一个拯救行动。创世是耶和華站在最遥远的起点的第一个行动。创世启动了历史。人的斗争和耶和華的拯救进程同步。信仰创世就废除了它神秘超自然的特性。上帝正是在历史中行事和拯救，上帝既是创世者又是拯救者。出埃及就是耶和華在具体的历史事件中所做的拯救。对于上帝在历史中行事的完整的理解，解放神学认为，还必须借助末世论的观点。按照传统神学教义，末世论就是关于“最后的事情”，如：死亡、审判、天堂、地狱、世界的末日、死人复活，它们与神学的核心主题联系不太紧密，而解放神学发掘了它的新意义，强调《圣经》是把末世论作为指向未来的拯救历史的动力来表达的，它不仅是基督教中的一个基本的因素，而且也是理解基督教信仰的关键。

解放神学对《圣经》中预言家的角色进行了新的解读，发现了他们的象征意义。认为他们启示的特征就是他们所宣布的是对过去的否定，他们的起点是与过去决裂。以色列人的罪已难以接受，耶和华所给的保证已不再有力。救赎必须来自耶和华新的历史行动。出埃及正支持了预言家的观点，与过去决裂并走向未来，面向未来给现世以意义，并在现世中表达，同时，又在现世中得到丰富。因此，“将要到来”的吸引是历史的动力。耶和华在历史中的行动和在历史终结时的行动是不可分的。末世论的观点给上帝在历史中的行动以完整的意义，同样，历史最终意义的启示给现世以价值。末世论并不减少“现世生活”的重要性。末世的应许尽管通过历史实现，但并不能把它完全等同于这样或那样一个社会现实。与上帝全面契合将标志着历史的结束，但它也将在历史中发生。整个历史既是一部人的历史，又是一部救赎、解放人的历史。

在这样一部解放的历史中，人与上帝各自起着怎样的功能？人是被动的拯救对象，还是积极的解放者呢？解放神学对此给出了自己的明确回答。

（二）穷人：从施舍的对象到解放的主体

解放神学认为，上帝的救赎是人行动的基础，人从事反对剥削、压迫、异化的斗争，从事消灭一切不公正的解放斗争就是遵循上帝的律令，就是将他的律令在实践中付诸实施。作为基督徒，就是要积极投身到穷人的解放斗争中去，否则，就失去了作为基督徒的资格。在这一解放中，解放神学预设了一个公正的上帝，他为解放提供了深层的意义和前进的精神动力。在这一解放中，穷人既是要解放的对象（并不排斥富人也作为要去解放的对象），又是解放的主体，正如马克思强调无产阶级的解放只能是无产阶级自己的事情一样，解放神学也强调穷人应成为自己命运的主人，自己解放自己。

贫穷和穷人问题是传统神学时常涉及的一个主题。不过，传统神学更多地从精神、灵性的角度对它进行讨论，常把贫穷的原因归于个人的罪，如：懒惰、酗酒或者是由于上帝的惩罚。它认为，物质上的穷人并不一定是精神上的穷人，物质上的富人也可能是精神上的穷人。解放神学否定了这些观点。那么，在解放神学家看来，谁是穷人？他们历史使命的根据又在哪里？

在《圣经》中有好几个指穷人的用语。在《旧约》中希伯来文 *rash* 是一个中性意义的指代穷人的词；*ebyon* 是指乞求者、乞丐，缺少而等待他人施舍的人；*dal* 是弱者，也常用来表示农村的穷人；*Ani* 指向他人屈膝者、受劳动重压者、不占有他的全部体力和精力者，卑贱的人；*anaw* 与前一个词同源，但有更多的宗教含义，往往指在上帝面前的卑微者。《新约》中，希腊词 *ptokos* 被用来指穷人，它意味着不能自己养活自己的人。^①

解放神学认为《旧约》中的穷人的概念，实际上就表达了它所包括的人群：生活在痛苦中的贫困和负债的农民（但不完全赤贫）；失业而没有土地的工人、契约工和城市乞丐；所有受折磨或被压迫的人（不一定是经济上的穷人）；遭放逐的精神上的穷人。《新约》中，*ptokos* 一词，主要指经济上的穷人，指处于赤贫中必须乞讨才能勉强维持生存的人。耶稣对之宣布“福音”的穷人包括：贫民（负债者、依靠工资或乞讨为生者）、文盲和被社会遗弃者，“所有这些人都是穷人，因为他们都被视为压迫的受害者……压迫使他们处于无任何权利或价值可言的境地。”^② 在解放神学家的著作中，穷人往往与“被压迫者”、“被剥削者”并列使用。古铁雷兹在《解放神学》一书中认为，今天，穷人应该指被压迫者、被社会边缘化者、为基本权利而斗争的无产者、

① 参见 Gutierrez, *A Theology of Liberation*, p.291.

② Arthur F. McGovern, *Liberation Theology and Its Critics*, p.71.

被剥削被掠夺的社会阶级、为解放而斗争的国家（也就是指拉美等边缘国家）。在 20 世纪 70 年代末，特别是 80 年代以来，在他们的著作中，又明确把穷人概念的外延扩大到受歧视的种族，如拉美的黑人和印第安人，受压迫的性别：妇女。

解放神学认为在拉美，大多数人都是穷人。如，古铁雷兹引用的普韦布拉会议的文件，一个集团一个集团地展露了穷人的面孔：

孩童，在出生前就受到贫穷的打击，他们自我发展的机会由于受无法挽回的生理和心理缺陷的影响而受到阻碍；城市流浪儿，他们也常常受到剥削，他们是贫穷和家庭破裂的产物；

年轻人，由于在社会中找不到职位而迷失方向，特别是城市边缘的乡村地区的青年由于得不到培训和工作的机会而倍感挫折；

印第安人、非一美黑人在非人的环境中过着边缘化的生活，他们被认为是穷人中的穷人；

农民，作为一个社会集团，他们在拉美各地几乎都生活在放逐之中，被剥夺了土地，陷入内外依附的境地，屈服于剥削他们的商业制度；

工人，他们时常工资很低，在组织自己、捍卫自己的权利方面困难重重；

失业和半失业者，由于经济危机的严酷形势使他们长期找不到工作，这也时常是因为把工作 and 他们的家庭服从于冷酷的经济积累的发展模式所造成的问题；

边缘化的城市居民，他们缺乏物质资源而无法与其他富裕阶层相比较；

老人，他们的数量日益增多，由于常常被轻视而日益被社会边缘化。^①

① 转引自 Cutierrez, *The Power of the Poor*, pp. 133—134。

这尽管是一个形象的描述，但也表明了解放神学所认为的穷人应该包括哪些人。解放神学强调，穷人是一个集体而不是个人概念，它指一定的社会集团。解放神学往往也强调穷人的阶级属性。古铁雷兹认为穷人、被压迫者“不能离开他们所属的社会阶级来理解”，他们是被另一社会阶级明显（或不太明显）地剥削的社会阶级的成员。在这被剥削的阶级中，无产阶级是其中突出的积极的社会阶级。^①

解放神学认为运用“穷人”的概念比运用阶级的概念更适合于拉美的现实。贫穷是拉美突出的社会现象，拉美的大多数人都属于穷人，或者说“穷人阶级”。它认为穷人的贫穷不是命运，而是结构和制度的产物，是少数人对多数人的劳动实行剥削的结果。古铁雷兹认为在《圣经》中，贫穷首先被理解成是伤害人的尊严、违逆上帝意志的不光彩的条件。拒绝贫穷是《圣经》中明确的态度。他引用《圣经》中的话说明贫穷的原因不是命运，而是由于压迫者的不公正，由于先知们所谴责的那些人的行为所引起的。穷人的存在是因为某些人是另一些人的受害者，先知们谴责把穷人保持在贫穷中或创造新的穷人的各种形式，如：欺诈性交易和剥削、土地的聚敛、不诚实的法庭、统治阶级的暴力、奴役、不公正的税收。在《新约》中，特别在《路加福音》中，富人的压迫受到谴责。在《旧约》中并不仅仅是谴责贫穷，而且还设计用积极的具体的措施阻止贫穷。在《列维记》和《申命记》中有详细的立法设计来阻止财富的积聚和由此而来的剥削，如它提到在橄榄收获和葡萄采集后，田里应留下些东西给外邦人、孤儿和寡妇（申：24：19—21；列维：19：9—10）。田地也不应收到太边缘以便给穷人和外邦人留些东西（列维：23：22）。古铁雷兹认为，从《圣经》意义上来讲，之所以要消灭贫穷，是由于

^① 转引自 Gutierrez, *The Power of the Poor*, p.45。

它首先与摩西宗教的意义相矛盾。摩西率领他的人民离开埃及的奴役、剥削和异化，以便使他们可以在一块土地上体面地生活。在摩西的解放使命中包括着耶和華崇拜和拥有土地的应许。上帝是惟一的土地的主人。他把他的子民从奴役中拯救出来并不让他们再受奴役。接受贫穷和不公正就是退回到从埃及解放前的奴役的条件下。第二，人受贫穷和奴役也是与《创世记》的意义相矛盾的。人是按上帝的形象创造要去统治地球的，人通过改变自然并进入到新的关系中来实现自我。只有借此他才能完全意识到他是创造性的自由的主体，贫穷所包含的剥削和不公正使工作变成严厉的贬低人的东西。异化了的劳动使人忍受奴役，这也是以色列人在埃及所受的异化和奴役。第三，人不仅是按照上帝的形象被创造的，他也是上帝的神性所在。压迫穷人就是亵渎上帝本身；认知上帝就是在人间行公正之举。我们在同人的契合中与上帝契合。我们为他人所做的也就是为上帝所做的。^① 这是解放神学在《圣经》中所发掘出来的反对贫穷和不公正，为自己争取穷人解放的事业辩护的深刻的神学根据。它认为，贫穷的存在表示人与人之间，人与上帝之间关系的破裂。贫穷也代表着一种罪，代表着对爱的否定，它与上帝之国的到来是不相容的。它是当代的拉美大地上的广泛现象，是罪恶的不光彩的条件，消灭它，将带来的人与人的合一、人与上帝的合一的条件。

古铁雷兹还在《圣经》中找到了贫穷的另一种解释：精神的童贞。穷人是耶和華的“受托人”，贫穷就是向上帝的开放，是欢迎上帝的能力，是想被上帝驱使的愿望，是在上帝面前的谦微。如此理解，贫穷是与骄傲、与自满的态度相对立的。它是信仰、信任主的同义语。精神的童贞是走近上帝的前提。上帝与我们交流，就是爱的恩赐，接受这一恩赐就要成为穷人，成为精神

① 参见 Gutierrez, *A Theology of Liberation*, pp. 291—294.

上孩童般的纯真。这样理解贫穷就与财富不再有直接关系，它也不是对外物无动于衷的问题，它比这一意义更深。它意味着信仰没有别的比上帝的意愿更坚实可靠的东西。这样就可以更好地理解上帝的启示。

当然，古铁雷兹发挥《圣经》的意义目的还是为了得出一种新的理解：即贫穷的现实就是要求投身团结与反对贫穷。也就是，最后要得出如何理解真实的、物质的具体的贫穷的福音意义的结论。他认为只有在基督的贫穷中才能找到贫穷最深刻的意义。基督用自愿贫穷的方式反对人的恶劣的充满罪恶的生存条件。“他是富人，然而为了你们的缘故，他变成为穷人，以使用他的穷可以使人变富。”（2Cor. 8: 9）。他并不是把贫穷的条件理想化。他爱那些忍受贫穷的人，并与他们团结一致，把他们从罪中拯救出来，用他的穷使他们变富。这是对人的自私和分裂人的因素的反对。贫穷在这里是爱和解放的行动，它有救赎的意义。如果人的剥削和异化的最终原因是自私，那么，自愿贫穷最深刻的理由就是对邻人的爱。只有投身于与穷人和那些忍受苦难和不公正的人的团结，基督的贫穷才有意义。它不是把贫穷理想化而是要把它作为罪恶加以反对并为消灭它而斗争。如果不与贫穷进行斗争，就不可能与穷人站在一起。基督的贫穷是爱的表达，是同穷人的团结，是对贫穷的反对。这是贫穷的具体的当代的意义。

解放神学认为，正是基督这种道化肉身，生而为穷人表明了上帝对穷人的“钟爱”。在基督所宣讲的上帝之国中，他也宣布穷人是“被祝福”的，上帝之国属于穷人。而且，上帝在历史中通过穷人显现自己，他把他的福音首先向穷人做了启示。这样，穷人就不仅是福音的宣讲对象，更是福音的传布者。这一传布福音的过程也就是解放的过程，他传布福音的主体地位也决定了他作为解放者的主体地位。同时，传布福音和解放的关系建立于具体的真实的受剥削的基督徒的生活中。穷人在作为传布福音的承

担者的过程中，同时实现改变历史的职责。解放神学认为正如爱的普遍性要通过作为部分的爱的具体性来实现一样，整个人的解放也要通过穷人、被压迫者的斗争才能实现。

在解放神学中，穷人承担起了在马克思那里属于无产阶级的历史使命。它认为穷人不应只是施舍的对象，消极地等待拯救的社会阶层，它应该成为拯救和希望的承担者，转换历史的力量，解放实践的主体，自己命运的主人。但是穷人这一使命的深刻根据，解放神学认为在于上帝那里。而马克思则认为，无产阶级的伟大历史使命的根据在于其在生产关系中的地位决定的。由于其不占有生产资料，除了自己的劳动力外一无所有，只有靠自己出卖劳动力维持生计，这种地位决定了它受资本家的剥削，与整个资本家阶级对立。更重要的是，它与现代化大生产相联系，代表着先进的生产力。同时，它又与现代工厂制度相联系，易于组织成一股强大的力量。所以，马克思认为无产阶级肩负着而且能够肩负起埋葬资本主义，解放全人类的伟大使命。这里，马克思的无产阶级与解放神学的“穷人”存在着很大的差异。

（三）解放的基督教范式：出埃及

解放神学强调解放应该是上帝的救赎与人的行动的有机统一，它从《圣经》中找到出埃及的故事，从中找到了对拉美被压迫人民的解放启示，认为它应该是基督教的解放范式。像以色列人在出埃及中的经历，摆脱在埃及的奴役和压迫，走向应许之地一样，这也应是拉美被压迫人民的命运，他们应该投身解放进程，把自由、解放作为自己的奋斗目标。

解放神学认为，出埃及是上帝在历史中的救赎，是耶和华听到了以色列人痛苦的呼喊，派摩西把他们带出放逐之地，带着他们走向解放。耶和华不仅是让以色列人离开埃及，而且是要把他们带到一片广阔而富饶的土地上，一片流淌着奶和蜜的土地上去。出埃及是走向应许之地的象征，是摆脱苦难，建立自由社会

的过程。这是它的深刻意义之所在。在这一事件中罪被克服。上帝通过具体的历史事件实现了救赎，并且通过与以色列人的盟约，赋予了出埃及的解放以完整的意义。^①

解放神学同时还在出埃及的解放历程中，解读出了解放的艰辛，强调解放需要解放者意识的不断觉醒。解放是对失序的克服和对新秩序的创造。《出埃及》首先描绘了犹太人在埃及这“奴役的土地”上所受的压迫、压制、异化劳动、羞辱和强行的生育控制。耶和华把解放者的使命赋予摩西，要他到法老那里把以色列人带出埃及。受耶和华的派遣，摩西开始了长期的艰苦的解放他的人民的斗争。以色列的子孙们受异化如此之深，所以刚开始他们并不听他的，即使他们离开埃及以后，当受到法老军队的威胁时，他们又开始抱怨摩西，认为他不应把他们带出来死在荒郊野外（出埃及：14：11—12）。当走到沙漠中，碰到困难时，他们对他说，他们宁愿安全地受奴役也不愿忍受解放过程中的不确定性，“但愿我们在埃及死在主人手里，在那里，我们围坐在水壶旁有足够的吃的东西”（出埃及：16：3）。古铁雷兹对此过程评价说：“成功与失败的逐步教育对于犹太人民意识到他们压迫的根源，与之斗争并且思考他们被号召的解放的深刻意义是必要的。”^② 只有通过这条道路，他们才能更加自觉地为自己的解放而斗争。

同时，解放神学强调末世论的希望在于出埃及中的核心位置。它强调《旧约》的核心是以色列人走出埃及的奴役，走向应许之地。但是上帝之民的希望并不是返回原来的伊甸园，也不是重新拥有失去的天堂，而是走向新的天堂，走向基督的人道的人人皆兄弟的新城。

① 参见 Gutierrez, *A Theology of Liberation*, pp.296—297。

② 参见 Gutierrez, *A Theology of Liberation*, p.47。

解放神学往往把拉美人民现在所受的苦难比作在拉美土地上的“流放”，拉美被压迫的人民就是当年在埃及受奴役的以色列人，他们正在“出埃及”的途中，正在为自己的彻底解放，达到“应许之地”而斗争。

（四）阶级斗争和暴力在解放斗争中的作用

正如出埃及所表明的那样，解放是上帝的救赎，也需要人的努力与斗争。而人的努力主要体现为人投身政治，投身解放被压迫者的阶级斗争。

梵蒂冈当局对解放神学的批判之一就是它把信仰引向了政治。而且，解放神学也确实强调“一切事情都有政治色彩”。^①那么，解放神学所谓的政治又意指什么呢？

解放神学认为政治的实质就是走向权力。它认为，在经济基础之上，“政治”的建构是包括人的一切行动并且是人的一切行动的条件。这是在历史上赢得的实践批判的自由领域。它是普遍的决定因素，是人的实现的集体领域。具体的政治权力的实践方式各不相同，但它们都是基于人的深刻的渴望，即掌握自己生命的缰绳，成为自己命运的塑造者。正是在这个意义上，解放神学认为：“没有什么能外在于政治，一切都有政治色彩。”在政治中，人是自由的负责任的存在，是处于与他人关系中的人，是作为承担历史使命的人。而且个人关系本身也在政治方面不断提出要求。人通过政治方式进入人与人关系之中。解放神学认为，在现代，人的理性已变成了政治理性。“政治化”是在拉美不断增加广度和深度的一个突出现象，是拉美大地上为被压迫阶级的解放斗争寻找到的新道路。

在过去，神学关注社会实践并没有充分考虑它的政治方面。教会不能接受政治的特殊性和首创性，其强调的重点放在个人生

^① 参见 Gutierrez, *A Theology of Liberation*, p.47。

活和私人价值观的培养上。而政治则被降到一个较低的层面上，对过去福音的启示只坚持个人和谐的一面而不是政治和冲突的方面。解放神学认为应该重新看待基督徒的生活，看一看过去的强调如何对教会历史的存在提出了极限和挑战，认为教会存在的政治方面是不可避免的，基督徒已开始更明确地意识到这一点，认为思考教会和生活在教会之中而不考虑它的政治方面是不可能的。

解放神学认为，政治必然是有矛盾和冲突的。建立公正的社会就意味着不同利益的集团之间的冲突，而且甚至可能意味着不同类型的暴力冲突。建立公正社会就是克服阻碍在人们之间建立真正和平的因素。在拉美，这一冲突是围绕着压迫—解放的轴心展开的。政治领域的矛盾性不是意味着去妥协，而是应该意味着斗争，意味着充满信心地为在所有人之间建立和平与公正而斗争。阶级斗争就正应该是这样的一种斗争。

解放神学承认社会存在着阶级和阶级斗争。它认为，尽管应该人人皆兄弟，但这仍不是现实，仍有待在历史中实现，今天的现实是以阻碍人人皆兄弟实现的分裂为特征的。人分成了压迫者和被压迫者，生产资料的所有者和被剥夺了生产资料的劳动者，他们是相互对立的社会阶级。但这还不是一切的，这一分裂给社会带来了冲突、斗争和暴力。那么，在这一状况下，如何实践福音的博爱？选择特定的社会阶级如何与博爱相协调？团结是教会的特征之一，而阶级斗争则分裂了人，那么，教会的团结如何与阶级斗争相结合呢？面对这些挑战，解放神学做出了自己的回答。

解放神学认为承认阶级斗争确实给基督教爱的普遍性和教会的团结提出挑战。但是回答这些挑战必须从以下两点出发，即：阶级斗争是事实；在这一问题上，中立是不可能的。

阶级斗争是拉美经济、社会、政治、文化和宗教现实的一部

分。对它承认与否并不是宗教和道德选择所能决定的。阶级斗争并不是疯狂头脑中的臆想，而是制度的产物。压迫和剥削，因此也就是说阶级斗争的经验首先是被那些由所谓的西方基督教文明所边缘化了的、在教会中没有自己的声音的人所忍受。

解放神学认为否认阶级斗争的事实就是把自己放在统治阶级一边。而接受阶级斗争就是决定支持一些人而反对另一些人。这与基督教普遍的爱并不矛盾。普遍的爱在这里表现为被压迫者把压迫者从他们的权力、野心和自私中解放出来，通过阶级斗争，从而实现穷人和富人的同时解放。这是一种真正有效的斗争而不是恨。福音书教导说：“爱你的敌人”，这在拉美阶级斗争的现实下，就是承认和接受人有阶级敌人，并且必须同他们进行斗争。这里，爱并不是说压迫者不再是敌人，“爱你的敌人”也不是说要减弱反对他们斗争的激烈性，这是对整个制度提出的挑战。普遍的爱只有具体化为被压迫者的解放而斗争，才能脱离虚无和抽象，参与阶级斗争不仅不与普遍的爱相矛盾，反而是使这一爱具体实现不可或缺的手段。

阶级斗争的事实也挑战到教会的团结和对这一团结的理解。无论是全国还是地方，教会都处于社会被分成相互对立的阶级的环境中，教会不能无视这一事实。而且，这一事实也存在于教会本身之中。基督徒分属于相互对立的社会阶级，这意味着教会本身也被社会的分裂所分裂。如果不考虑这一具体情况，就不可能谈教会的团结。用表面的团结掩盖社会的分裂就是回避冲突的现实，实际上就是站在统治阶级一边。团结不是已有的东西，它是上帝的恩典和有待人在历史中争取的结果。实现它是一个过程，是对分裂人的因素克服的结果。团结的应许是基督事功的核心，在他那里，人人在天父面前是儿女，相互之间是兄弟。但如果没有世界的团结就不能达到教会真正的团结。在分裂的世界里，教会就是要与分裂人的深层根源进行斗争，只有这样才能使它成为

真正团结的象征。今天，在拉美，真正的团结意味着选择被压迫者，这是与引起社会分裂的因素进行斗争的有力途径。对于教会来讲，承认阶级斗争的事实并积极参与不是对团结的启示的否定，相反，借此，它可摆脱阻碍它成为人人皆兄弟的标志的因素。

解放神学还把阶级斗争作为消灭阶级、达到无阶级社会的过渡。它认为“声言支持”阶级斗争就是拒绝有压迫者和被压迫者的局面，就是表达了消灭它的根源和它本身的愿望，也就是说要消灭少数人对多数人劳动生产的财富的掠夺，而不是幻想社会和谐。支持阶级斗争表达了建立社会主义社会，建立更人道、更自由、更公正的社会的愿望。而建立一个公正的社会必然意味着积极地、有意识地参与眼前正发生着的阶级斗争。

解放神学对阶级斗争的支持实际上也就是它所支持的优先选择穷人的核心。尽管穷人并不是一个严格意义上的阶级概念，但解放神学所言的被压迫的阶级与穷人往往所指是相同的人群。而且在它受到梵蒂冈的批判之后，往往更多地用优先选择穷人这一为拉美教会当局所接受的表达代替支持阶级斗争的说法。古铁雷兹在他 1988 年新版的《解放神学》一书中，重新改写了关于阶级斗争的章节，尽管他仍坚持他原来的观点，但在提法上做了一些变动，如：用“反对某些人的集团”和“优先选择穷人”代替了“与压迫阶级斗争”的思想和“参与阶级斗争”的表述。

不可否认，解放神学借鉴了马克思主义的阶级和阶级斗争的思想。但是，如前所述，它既没有对拉美社会做出具体的阶级分析，更没提出基于此之上的阶级斗争的战略策略。尽管被压迫阶级反对压迫阶级、穷人反对富人、边缘国家反对中心国家、被压迫民族反对压迫民族的思想贯穿解放神学的核心。但是这只是从类比的角度，才能说是马克思的阶级斗争理论，实际上它把马克思的阶级斗争理论变成了两个对立集团（含国家）斗争的理论，

而且是一般层次上不具体的理论。尤其是它没有接受马克思主义关于无产阶级历史使命的观点，用笼统的穷人代替了无产阶级。

对于暴力的态度又是解放神学中一个比较引人关注的问题。解放神学认为阶级斗争可能会导致各种形式的暴力。梵蒂冈对解放神学支持阶级斗争的批判中，重要的一条就是认为它支持暴力。如果认为解放神学支持暴力并不准确，说它反对暴力也不完整。实际上，它接受了基督教一个传统的观点，认为暴力是“没有办法的办法”，是一种最后的诉求手段。当然，在早期解放神学中对暴力持较积极的看法，对于革命骚动年代的游击队的武装斗争持同情甚至支持的态度。许多神父、基督徒参加了游击队，甚至在战斗中献出了生命。20世纪80年代以来，它就较少肯定暴力手段，而且许多人，如列奥那多·博夫、里卡多·安东尼科(Ricardo Antoncich)等人明确声明反对暴力并力主通过非暴力的方式实现变革。^①总体来讲，解放神学承认暴力在社会变革中的作用，认为它是实现解放的一种道路，如古铁雷兹曾说，拉美的解放对许多人来讲“或迟或早必须通过暴力的道路来实现”。^②解放神学承认被压迫者有使用暴力的权利。古铁雷兹就认为：“我们不能说暴力当压迫者使用它维持或保护‘秩序’时是正确的，而被压迫者使用它推翻同一秩序时就是错误的。”^③他认为暴力在用于防止极端行为和长期暴政时有其合理性。但解放神学主张使用暴力斗争的方法时要谨慎。如帕勃罗·理查德认为只有当人民大多数支持或胜利的可能性很大时，才能进行武装斗争。解放神学在暴力问题上，反对使用各种形式的恐怖主义，如古铁

① 关于非暴力的论述见 Antonich, *Christians in the Face of Injustice*, pp.39—42 及 Leonardo Boff 在《拉美神学前沿》中的文章。

② Gutierrez, “Notes for a Theology of Liberation”, *Theological Studies*, Vol.31, n. 2, June 1970, p.250.

③ Gutierrez, *The Power of the Poor*, p.28.

雷兹就不赞成秘鲁的光辉道路的恐怖主义的斗争方式。

三、教会在解放中的作用

作为一种基督教社会主义思潮，强调教会在解放中的重要作用是理所当然的事情。在解放神学中，“教会”一方面是指“制度性教会”，即官方的教会，它是解放神学批判的目标，又是呼吁要求其变革的对象。另一方面，它也指“民众教会”即穷人教会，它指20世纪70年代以来在拉美发展起来的基层教会社团（CEBS），它被认为是体现了原始基督教社团传统的真正的教会，它也往往被认为是解放神学在实践中的体现。

（一）制度性教会应有的使命

解放神学认为，教会必须在政治上站在穷人一边，参与到他们争取从贫穷和压迫下解放出来的斗争中去。教会不能借口它的使命涉及的是精神、灵魂而不是尘世事务来避免这一参与。那种认为教会与现世的联系只是道德和灵魂的导引的观点割断了它与实践的联系，也常常掩盖了教会的真正政治选择——支持现状。教会存在本身有“一个不可避免的政治指向”。^① 教会需要重新思考它的使命。它的目标不仅仅是保证天国实现意义上的“救赎”，而且要保证它在历史中的实现。人的完满应该是精神和肉体的合一，此世和来世的合一。^② 所以，“在拉美，教会必须明确地把自己置身于革命运动之中……它的使命不仅仅应由教会内的问题而且更多的应由政治环境来界定”。^③ 它必须通过谴责现制度的不公正、不人道的状况，通过宣布社会的乌托邦前景应该是什么来表明自己的存在。它必须谴责“罪恶累累的现状”，并

① 参见 Gutierrez, *A Theology of Liberation*, pp. 49—52, 54—57, 65—66.

② *Ibid.*, pp. 255—256.

③ *Ibid.*, p. 138.

且不用基督教为现制度的合理性辩护，必须宣布社会变革的必要。^① 为此，教会必须承认拉美社会阶级斗争的事实，在阶级斗争中，与统治阶级决裂，站在穷人一边，为穷人的解放而斗争。^②

古铁雷兹认为教会从过去继承下来的结构和存在方式与它所面对的现实相比有点落伍，强调这不是通过更新变革它的牧职方式所能解决的，而需要一种新的教会意识和对教会使命的重新界定，需要彻底改革关于教会使命的思考方式。教会的目的在拉美不再是“确保天国实现”意义上的拯救。认为救赎应是发生在历史中的事件。这给予人在历史中的解放以深刻的意义，构成了理解教会使命的新的出发点。教会的存在不是为了它自己，教会不是意味着权力，而是意味着服务。如果只着眼于教会内部的问题就失去了更新教会的真正要义。如果不意识到尘世并投身于它的话，教会的更新就根本不可能达到。在拉美，教会所在的世界是受压迫剥削的世界，是社会革命的世界，它的使命的界定必须与此相联系。如果要忠于信仰，对此别无选择，教会必须成为在解放的渴望和争取更人道、更公正的社会的斗争中成为主的存在可见的标识。只有如此，教会爱的福音才能是可信有效的。教会的首要任务就是赞颂主在历史中的救赎。在拉美，教会就是要在社会的不公正和消灭这些不公正建立更人道的秩序面前保持明确的立场。教会曾经是与统治联系在一起。在许多地方，教会致力于创造“基督教的秩序”，给那些不仅仅是异化而且是最严重的暴力——有权有势者压迫弱者的状况——以神圣的外表。这样，教会就成了统治的资本主义制度的一部分，基督教成了统治阶级意识形态的一部分。所谓的在政治上不介入实际上成了支持现存

^① *Ibid.*, pp. 114—115, 233—234.

^② 参见 Gutierrez, *A Theology of Liberation*, p. 273c.

的掩饰。教会在拉美有非常大的社会影响。因此，在拉美的革命过程中，教会就应使用它的这一影响。拉美的现状是拉美教会发挥其具体作用的历史框架。在这一框架中，教会应发挥谴责和宣告的功能。

拉美教会必须对不人道的状况给予先知的谴责。应该指出这一状况与公正、自由和人与人是兄弟是背道而驰的。同时，它必须批判对于压迫的制度的神化，它的谴责必须是公开的。这一批判不应是表面的而应是直指这一状况的根源。在拉美，这一谴责必须代表对于现秩序的彻底批判，这意味着教会也必须对它本身作为这一秩序的一部分予以批判。教会的这一批判功能要想不流于语言和表面，它应该有明确的行动和投身。先知的谴责只有在争取更人道的世界的斗争中才是真实的，福音的真理是要行动的真理。拉美的教会的批判功能是它在解放的进程中实践和行动的前提。

当然，谴责的达成还有赖于这样的宣告，即：天父的爱召唤所有的人在基督那里，通过圣灵的作用，人与人团结，人与天父合一。宣告福音就是宣讲上帝的爱存在于人解放的历史中，就是宣讲上帝之国即将来临。不公正和剥削是与上帝之国的到来不相容的。因此，这一宣告有觉悟启蒙的功能，或者说有政治化的功能。但只有在投身解放，以具体的有效方式同民众和被压迫的社会阶级的团结中，它才是真实的、有意义的。只有通过参与他们的斗争才能理解福音的意义，才能在历史中产生影响，也就是说，教会必须在解放的进程中与统治阶级决裂，站在穷人一边，为穷人和被压迫者的解放而斗争。^①

智利的解放神学家罗纳尔多·穆纳兹（Ronald Munoz）对教会的使命进行了更具体化的分析，认为教会有三重使命。首先，教

^① 参见 Gutierrez, *A Theology of Liberation*, pp. 258—262, 265—269.

会的存在就是传布福音。他认为，教会的存在理由就是向人、向不同的民族宣讲耶稣·基督的福音，这意味着教会的中心在它本身之外，它并不为它本身的存在而存在。具体来讲，它的存在就是为了上帝之国的缘故而服务于人。其次，真正的传布福音就是实现解放。这一解放不仅仅是个人或者个人灵魂的救赎，它包括人的完整的解放和社会的解放。它不是一种来世的幸福而是现世的解放。在历史中创造新人和新社会，意味着教会应该用言行宣讲福音。“言”就是宣讲上帝的爱和上帝在人间的威力，揭示解放者耶稣·基督在人的历史中的存在。因此，这些“言”也必须谴责与上帝之国相背离和实际上否认上帝的个人和社会的罪。“行”就是服务于促进人的尊严和民族的历史解放进程中的有效行动。最后，教会作为活的福音的源泉和谛听它的地方。他认为，教会必须不断地走出本身，它不仅仅要宣讲已知的福音，而且它也要在与他人的相遇中重新发现和更深地探索福音。具体来讲，也就是说，如果我们不理睬我们历史上所发生的事情，不听被压迫人们的呼声就不能认识耶稣·基督的上帝。只有在历史的状况和事件中才能发现上帝的存在。耶稣·基督的上帝是生命的上帝、是穷人的上帝、是与今天的人民相伴而行的解放的上帝。所以，历史、社会现实的挑战，投身于人民解放的实践是福音的源泉之一。认知上帝，就必须关注现实，并按上帝之言对它进行反思。同样，我们在历史现实中的出现和投身要对先前接受的信仰的概念进行质疑以使我们能把经文作为活生生的上帝的言说以从中发现新内容和意义，正是现实与传统经文的相互作用提供给了我们新的启示，而教会正是它们交相作用之所在。^①

（二）民众教会：拉美穷人解放开始的地方

解放神学并不只限于督促传统教会的改变，希望它在穷人

^① 参见 *The Challenge of Basic Christian Communities*, pp. 150—152.

的解放中起到积极的作用。而且，它也注意到拉美民众教会的出现和发展，认为它是真正的穷人教会，并对它在穷人解放中的作用寄予了很大的希望。这主要是指扎根拉美基层穷人中的基督教基层教会社团。它首先是由传统教会发起的。由于教会神职人员短缺，在一些边远的贫穷地区，难以开展宗教活动。因此教会就指定这些地区的一些平信徒作为代表主持宗教活动，形成一个个小的宗教活动团体。一般二三十人为一个团体，定期在一起聆听平信徒代表讲解《圣经》，并结合穷人身边的实际，讨论经文。

这一穷人的教会的存在和发展起到了组织和动员穷人的作用，它把分散的穷人组织起来形成团体。这样就使穷人成为一种实在的力量，它在地方层次上，为获得公共服务，如清洁的水、电、公共交通和一些基础设施而斗争，在这些斗争中，使穷人进一步认识到团结的力量。同时，他们也组织一些合作组织，如共同采购、农产品共同销售和商店、小基金等，这些也为穷人减少受剥削的程度，改善自己的经济状况提供了一定的帮助。尤其重要的是，基层教会社团通过穷人在一起结合他们自己的实际对《圣经》的共同阅读和讨论，启发了他们的觉悟，提高了他们作为穷人争取解放的思想意识。在社团中，由于人人平等，共同参与，这样就使穷人获得了作为人的尊严，受到了一定的民主的熏陶。从而为其在更高的政治层面上运用自己的民主权利打下了一定的基础。因此，解放神学，对于它在穷人解放中的作用寄予了很大的希望。

民众教会按照普韦布拉会议的说法就是“具体化在我们大陆普通民众中的教会”，^① 解放神学家认为它不是与制度性教会并列的教会，而是反映了最基本的福音要求的教会，就像耶稣·基

^① 参见 *The Challenge of Basic Christian Communities*, p.6.

督变成了穷人一样，教会也应该扎根于穷人之中。古铁雷兹认为它就是穷人的教会。从穷人、被剥削阶级的角度解读福音和他们的为解放而进行的激烈斗争结合在一起促成了民众教会的产生。它是穷人、被边缘化的人汇合而成的教会。在此，民众从他们的统治阶级手中夺回了福音，永远不再允许它被用来为违背解放的上帝意志的状况而辩护。

（三）优先选择穷人

优先选择穷人是 1968 年麦德林会议以来拉美天主教会奉行的路线，这也是解放神学一直敦促教会应该采取的立场。但对这一提法在拉美教会内有各种不同的理解。保守分子认为这不过是要求教会关心穷人的另一种说法。而解放神学则认为，优先选择穷人就是在穷人的解放斗争中站在穷人一边，为穷人的解放而斗争，就是支持一个社会阶级而反对另外的社会阶级。尽管解放神学并没有对拉美社会进行阶级分析，实际上它遵循了《圣经》的传统，把人分为穷人和富人、压迫者和被压迫者、剥削者和被剥削者。有的学者认为，解放神学实际上把人，更准确地说，把拉美社会分成了“穷人阶级”和压迫穷人阶级的“富人阶级”。因而，选择穷人就是反对富人（这里，也应包括反对富国）。

这里，实施选择的主体当然首先是指教会。天主教在拉美拥有很大的实力，信徒在许多国家占人口的大多数，有的甚至高达 95%。教会在拉美社会生活中起着举足轻重的作用。传统的拉美教会以保守而著称，站在统治阶级一边，为其统治的合理性而辩护。20 世纪 60 年代，拉美教会开始了选择穷人的转折，捍卫人权，反对专制，保护社会弱势集团的利益。解放神学认为，教会应与拉美社会的统治阶级彻底决裂，在拉美存在着冲突和阶级斗争的状况下，中立不过是变相地对统治阶级秩序的维护。它号召教会优先选择穷人，站在被压迫阶级的解放斗争一边，为他们的

解放而斗争。1968年的拉美主教麦德林会议得出结论认为：“主的训令是向穷人传布福音。因此，我们必须分配我们的力量以便优先选择最贫穷者，优先选择那些不论什么原因被隔绝的人。”而且认为：“这意味着我们使他们的问题和斗争成为我们自己的问题和斗争。”^① 1979年的普韦布拉会议，更明确提出“优先选择穷人”，1992年的圣多明各会议，继续保留了这一提法。

解放神学认为优先选择穷人是**对耶稣的真正追随**，它是基督所教导的道路。它认为耶稣生而为穷人，向穷人传布上帝之国到来的福音，并为了穷人的解放，牺牲了生命。

解放神学认为选择穷人最为深刻的神学根据在于，上帝对他们的钟爱。教皇保罗二世在1979年在拉美向穷人做的一次讲话中说：“我渴望这次见面，因为我感到我与你们团结在一起，因为你是穷人，有权获得我特别的关注。我将告诉你这一原因：教皇爱穷人是因为你是上帝的钟爱。在建立他的家庭——教会中，上帝心中就有贫穷的人。为了拯救穷人，他专门派了他的儿子，他生而为穷人并生活在穷人中，用他的贫穷来使我们富有。”^②

解放神学在福音中寻找上帝对穷人“钟爱”的具体根据。《马太福音》讲“精神上的穷人是被祝福的”，这里的穷人是指对上帝持开放态度的人。在《路加福音》中就明确地说“穷人是被祝福的”。这里穷人是指与受路加所谴责的富人相对的人，是缺衣少穿的人，也就是指物质上的穷人。未来的上帝之国属于他们。

当然，优先选择穷人还在于他们的现实的社会方面。穷人过着一种没有人的尊严的生活，被社会边缘化，不能参与正常的社会政治生活，这是对于道德和人的尊严的挑战。所以优先选择穷

① 参见 *Medellin Documents, Between Honesty and Hope* (Maryknoll, N. Y. Orbis, 1970)。

② 转引自 *Ibid.*, nos.1143。

人也就是因为他们贫穷，因为他们是穷人。

解放神学提出优先选择穷人，并不是要由某些人或机构代替穷人进行解放。它认为，这一选择就是要站在穷人的立场上，用穷人自己的价值观来指导穷人的解放斗争。洪·索伯里诺在评论为穷人解放而牺牲的萨尔瓦多主教奥斯卡·罗梅罗（Oscar Romero）的一生时说，对罗梅罗来讲，选择穷人要求比代表他们的利益行事、作为其代言人或者为他们工作更多的东西，对于教会，选择穷人要求它让民众团体自行其是，并在困难时，支持他们。穷人应成为积极的创造性的自我解放的主体。^①

^① D. H. Levine, *Popular Voices in Latin American Catholicism*, p.81.

第七章

解放神学的实践体现：基层教会社团

近年来，解放神学家把他们的注意力越来越多地转向基层教会社团。它被人们普遍认为是解放神学精神的体现，同时它又为解放神学提供了神学反思的重要实践来源。它是在穷人中间出现的一种新的教会形式。自从20世纪60年代中期，第一个这样的社团在巴西形成以来，它的数量急剧膨胀，特别是从70年代初开始，它在整个拉美开始发展。70年代是它发展的十年黄金时代。如在巴西，从60年代末到80年代初，它发展到8000—10万个，参加人数估计有100万—200万。^①但是，并不是与教会有关的活动于穷人中间的社团都是基层教会社团，它实际上只占这类组织的一小部分，它的核心仍是宗教活动。如在穷人区分布的组织还有：母亲俱乐部、青年社团、教育中心、工人社团、健康组织等。它们中有些是由教会发起和组织的，有些是教会支持的“民众运动”的一部分。即使同为基层教会社团，在拉美不同国家其模式也各有差异。不过，在宣讲福音和组织化努力方面它们还是较为一致的。

一、基层教会社团：概述

基层教会社团的发展最主要的是在乡村地区和城市边缘贫民

^① 数字采用 Arthur F. McGovern, *Liberation Theology* 中的说法。

区。它的成员一般都是穷人。丹尼尔·H.列维在考察了哥伦比亚和委内瑞拉的基层社团后认为，在乡村，它的成员主要是小农，另外还有少量的当地教师和商贩。在城市，它的成员来自低层和中低层，这些人往往在商业、公共服务或工厂有较稳定的工作，打零工的较少，新强行占住的居民更少，没有传统的城市游民。其成员并不是穷人中的最穷者。^①而且其中女性占较大的比例。每个社团规模大小不一，通常10—30人。他们大约每周聚集一次，由平信徒领袖组织，在一起读经、祈祷、唱赞美诗和讨论各种他们所面临的问题及其解决办法。在刚开始，许多人把这些团体称为基层社团（base communities）或基督教基层社团（christian base communities）。而后来“基层教会社团”（basic ecclesial communities）的名称越来越多地被接受，这一名称强调了它与教会是一个整体。

这一组织作为“社团”，它不仅是每周一次的灵修讨论团体，而且它追求形成一种相互支持，相互关心，共担困难的团体。在某些情况下，它代表了制度性教会的存在。不过，一般来讲，它在重大事情上，如：洗礼、结婚、葬礼和感恩仪式上仍要与教区中心保持联系。

这些社团是“基层的”。一方面是指这一组织是教会的基层组织。但更主要的是指它由拉美社会的穷人、社会地位低下的边缘化的人组成的。他们在一起结合他们的生活讨论上帝之言，而不是像在传统教会中那样只是一个被动的听众。而且通过社团活动，他们也开始意识到他们组织起来从事变革社会的潜力。

这些社团是“教会的”，就是说，尽管它有时有政治上的参与，但信仰仍是其共有的基础和它形成的主要原因。而且它

^① 参见 Daniel H. Levine, *Popular Voices in Latin American Catholicism*, p.181。

也不是与教会完全脱离的组织。在巴西，尽管教会存在着某种分裂，但主教和基层社团总体上还是紧密结合在一起的。在尼加拉瓜，情况比较特殊，教会本身在整个 20 世纪 80 年代分成了支持或反对桑地诺政府的两派。基层社团一般都采取反对教会上层的立场，与革命政府站在一起。在麦德林和普韦布拉会议的文件中明确表达了对基层社团的肯定。麦德林会议号召组织更多的基层教会社团。^① 普韦布拉会议肯定地说：“我们高兴地认为小型社团的成倍增加是一个我们自己教会特别重要的事件，它是‘教会的希望’。”^② 一般来讲，教会本身都认为，基层教会社团是教会的一部分，是教会组织在基层的延伸。从一开始，它就是在教会的鼓励和支持下兴起的，它的发展也得到了教会的支持。一定程度上是教会本身为应对教会神职人员不足、一些穷人社区难以得到宗教服务而发起的。同时，基层教会社团本身也不否认它与教会的联系。而且它的平信徒领袖也要接受教会的委托和培训。总之，尽管二者有这样那样的矛盾和分歧，但它们并没有彻底分离。

基层社团很少是自发地从民众中产生的。它们的诞生一般都与教会，特别是主教、修道团、神父、修道士或教会派遣的平信徒代理人的发起有关。这种联系通过经常授课、教士特别是修女的巡访、发放传单、学习材料和录音带来维持。它们不是孤立于制度性教会，而是经常受到它的影响并且时常服从它的监督和控制。基层社团的产生一般都先从神父代理人恢复教会同穷人阶层的联系开始的。大部分都是他们到来，然后住在穷人社区并且与

^① *Second General Conference of Latin American Bishops. The Church in the Present-Day Transformation of Latin America in the Light of the Council* (Washington, D. C.: United States Catholic Conference, II conclusion, and edition n. d.), “Pastoral Care of the Masses”, no. 13 (p. 106); “Joint Pastoral Planning”, nos 9—12 (pp. 200—202).

^② *Puebla and Beyond*, eds. John Eagleson and Phillip Scharper (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1979), no. 629, also see nos. 96, 156, 649.

他们一起工作，有了这样的接触之后，组织便逐步成立起来，再经过几年的经验积累，就形成了基层社团。因此，它的产生是从神父代理人来到穷人阶层中开始的。这些社团往往带有政治特征。但这并不能掩盖它主要的宗教性质，它在日常中的实践比通常所想象的带有更多的传统宗教色彩。成员无论是作为个人或团体都经常祷告，他们也重视并实行许多传统的祷告和宗教仪式。民众对宗教仪式的渴望常与激进分子对“有用”的集体行动的强调发生矛盾。

尽管基层教会社团总体上是教会的一部分，但它与传统的制度性教会有着重大的区别。在这里，不存在僧侣的等级制，人人平等，它体现了一种新的教会理念和模式。

二、基层教会社团的特征

拉美学者马赛罗·阿热维多（Marallo Azevedo）认为基层教会社团引起了教会运作方式的重要转变。它主要体现在：从神父专断转变到平信徒和妇女在福音宣讲和传教工作中起积极作用；从过分唯灵论的态度转变到广泛关注包括人类物质需要的综合观念；从把穷人看作是宣讲福音的对象转变到把穷人认为是自己灵性发展的积极主体；从等级制度性教会转变成服务性的教会模式；从把变革视为从上到下发动批准的产物转变到把它视为是自下而上的结果；从强调理论演绎转变到强调利用现实和经验作为反思的基础。^①

基层教会社团作为一种新的教会模式与传统教会相比，可以从四个方面理解两者的不同，即基层教会社团体现了：观察现实

^① Marcello Dec Azevedo, S. J., *Basic Ecclesial Communities in Brazil* (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1987), pp.245—246.

的新方法；成为教会的新道路；讨论经文的新方式；理解使命的新途径。

观察现实的新方法。过去，穷人往往认为他们的处境是命中注定的。而基层社团的组织者——神父代理人则帮助穷人，使他们认识到贫穷的制度原因，并使他们感到只要团结在基层社团中，他们就可以影响变革。这也常包括对现行意识形态的怀疑和批判，如不承认土地所有者或政府官员认为其权威合法化的理由。在这一方面，马克思主义的批判理论起了某种作用。但这一过程也有一种危险。神父代理人本应起一种促进者的角色，使穷人能够形成自己的思想和行动。可是他们有时违反这一原则，强行加入他们认为穷人应该想或做的东西。这样他们本身素质的高低和觉悟的程度就会对基层教会社团及其成员产生不同的作用。作为 20 世纪 90 年代以后解放神学影响越来越大的主要代表人物，巴西的保罗·弗雷（Paulo Freire）所创造的觉悟启蒙法在基层教会社团中获得了广泛运用。他强调要通过教育，启发穷人的觉悟，使穷人认识到自己的力量，为自己的利益而斗争。

成为教会的新道路。最主要是给穷人一个他们就是教会的感觉。他们在礼拜式和宣讲福音中起着积极的作用。教会不再是提供恩典给他们的“圣礼工具”，而是成为基督在社团救赎的“神圣的象征”。^①

讨论经文的新方式。讨论经文是基层社团活动的核心。信仰是把基层社团联系在一起的纽带。基层社团并不是聚集在一起仅仅讨论问题和应对问题的团体，而是聚集在一起“按照经文”讨论他们的问题。他们把《圣经》的故事看作是像他们一

^① Guillermo Cook, *The Expectation of the Poor. Latin American Basic Ecclesial Communities in Protestant Perspective* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1985), Chapter 6.

样处境的人的故事。解放神学家卡洛斯·迈斯特斯（Carlos Mesters）首先把《圣经》的故事和教义变成穷人的语言，变成他们打开经文大门的问题语言。神父代理人或许能在提出问题提供帮助。但这一进程还要引导成员看到经文和他们生活的关系。如对《路加福音》关于耶稣诞生的叙述的阅读引起了在社团中的母亲们对于自己所经历的屈辱和艰辛的讨论。关于耶稣为什么选择生而为穷人和卑贱者的问题，一位年轻的妇女回答说：“他选择生而为像我们一样的穷人为的是使我们能意识到我们是重要的。”^①

理解使命的新途径。这与普韦布拉会议强调“优先选择穷人”是紧密联系在一起。基层社团已成了这一选择的主要焦点，但对于它应该包括的内容有不同的解释。保守的主教强调宣讲福音是这一使命的主要意义；进步的主教和解放神学家则要使觉悟启蒙和解放成为福音宣讲进程的有机组成部分。

基层教会社团尽管也讨论现实问题，但这往往是结合讨论经文、讨论信仰问题而进行的，两者是不可分离地结合在一起。因此，不应该忽视作为信仰团体的性质。解放神学家卡洛斯·迈斯特斯强调这种社团是把《圣经》、社团、现实紧密结合在一起的。人们围绕《圣经》聚集在一起，把他们具体的现实和自己的处境注入到讨论中。用这三个因素的结合，他们试图听到上帝对于现状、对于他们所面临的问题会说些什么。他认为，当这三个因素失去一个时，《圣经》的解释就会陷入危机，就失去了它应有的功能。他用图 7.1 形象地说明了这些关系。

①. Guillermo Cook, *The Expectation of the Poor. Latin American Basic Ecclesial Communities in Protestant Perspective* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1985), Chapter, p.121.

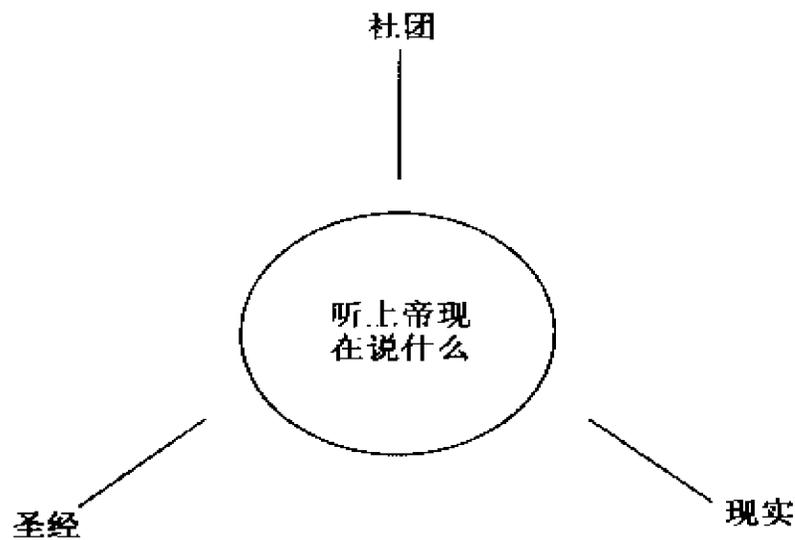


图 7.1

三、基层教会社团的类型

基层教会社团在拉美不同的国家有不同的发展或存在模式，有的积极投身于解放的政治斗争，如尼加拉瓜和萨尔瓦多的基层社团，有的则强调与制度性教会的关系，更注重社团日常所面临的问题的解决，如哥伦比亚的基层社团。即使它们都关注社团问题，由于面临不同的环境，强调的侧重点也有所不同。不过，可以根据社团的起源、所接受的教会观、日常活动的安排及其行动内容、范围等方面的不同，将其分为三种类型，即：激进型、保守型和社会文化变革型。

激进型反映了对基层社团应该是什么的激进理解。这正与第二种类型形成鲜明对比。在保守型中，教徒的自主被僧侣阶层控制所代替，对独立的强调被服从的强调所替换，广泛的行动被只把努力的大部分限于家庭和社团的范围所冲淡。通过提供领导人的谨慎的培训和社团日常生活的监督以确保对社团和它们的日常行动进行自上而下的严密控制。激进型与社会文化变革型相比

较而言，有更多的共同之处，但在几个关键问题上却有所不同。后者并不主张公开的派别，不主张与僧侣阶层公开冲突。它重视和强调宗教行动，并且对于民众的虔诚的表达持开放和接受的态度。这不仅与把民众宗教视为无知和迷信的产物的保守分子的观点形成鲜明对照，而且也与否定民众对传统宗教仪式的渴望，强调全面投身解放的激进立场相区别。

三种类型对于社团的理想组织、理想成员和理想领导人的看法也有不同。对于激进型而言，理想的组织是集中于社会行动和觉悟启蒙之上。理想的成员是有政治修养的、信仰能够激发其在社团和全国行动的人。对于保守型而言，理想的组织依附于教会，主要是作为服务于祈祷、反思和《圣经》学习的地方。理想的成员在那儿看来应该是教士虔诚的扈从，如有可能，地方领袖进入到某种半教士身份，如助祭或平信徒神父。社会文化变革型则强调给社团领袖以更大自由活动的空间。这样的社团典型来讲不是由活动分子（激进或保守的教士）发起的，而是由那些当地的男女所成立，他们受教会或修道团举办的学习课程启发，明确感到需要变革，然后回到家乡决心为社团做些事情。

基层社团在拉美由于存在着不同的类型和理念，因此，就存在不同类型和理念在发展中的竞争，存在着关于基层社团应该是什么和在实践中应该如何行动的不同观点和计划的竞争。当这些持不同基层社团观的人为控制稀缺的资源进入基层组织进行斗争时，竞争就在几个层面展开。偶尔，公开的竞争会发生在同一个社团内。但一般来讲，一类基层社团存在于一类地方，在那儿它们受到制度性教会的某些力量的保护和支持，或者是教区，或者是修道会（如耶稣会或马里诺修会），或者就是外国教士团。

尽管存在基层教会社团的不同类型，但并不是说它们完全没有共同之处。它们都进行这样或那样的社会或政治关怀，从儿童关照、缝纫组织、合作社，到罢工、占领土地都是它们活动的领

域。而且它们都强调祈祷、圣经学习和宗教仪式。^① 为了更方便地说明三种不同类型的基层教会社团的异同，特制表 7.1 说明。

表 7.1

内容分目 \ 类型	激进型	社会文化变革型	保守型
起源年代	70 年代早期	70 年代早、中期	70 年代后期
典型代表	70 年代的萨尔瓦多和智利	秘鲁、巴西	哥伦比亚
教会观	上帝之民 (解放神学)	上帝之民 (解放神学)	基督教王国 (传统教会观)
对“民众宗教”的看法	被压迫者的宗教	穷人的宗教/文化	无知者的宗教
关键价值观	团结 真诚	团结 真诚	一致 忠诚
地方自主性	有	有	没有
工作日程的来源	圣经和现实的要求	圣经和现实的要求	圣经和官方指导
行动范围	地方/全国	地方为主	地方
政治性	强调阶级斗争	关注地方/社团内事务	没有政治性
与教会的关系	强调依靠民众	合作	垂直控制

四、基层教会社团发展的意义和影响

基层教会社团的发展，对于拉美下层基督徒具有重要意义。组织集会使下层教徒的宗教生活更经常和更有亲切感。直接接触《圣经》减少了对传统的权威人士指导和解释的依赖，而且，共

^① Daniel H. Levine, *Popular Voices in Latin American Catholicism, on Liberation and Base Communities*, pp.45-49.

同阅读和讨论引导出成员的思想、兴趣和潜在才能的发挥。美国学者贝利曼强调这些变化的影响时描述道：今天，《圣经》的阅读是在小乡村或城市贫民区里，人们坐在长凳上，时常是在昏暗的油灯下进行。以前习惯于把教会看成是神父，或城里高大的建筑，或者是有政府一样权威的组织，而现在，他们则把他们自己看成是教会。^①

从长期的影响来讲，社团内平等和参与的实践建立了成员的信心并促进了他们自我表达和自主的能力。在社团里，穷人不再是受排斥者和被边缘化者，他们感到大家都是平等的人，他们找回了人的尊严。

基层教会社团的发展有助于对抗作为资本主义精神核心的个人主义，在社会和教会中恢复了已被资本主义在拉美的发展所毁坏了的人与传统社团的联系。在农村或印第安人的社团中，它主要的活动之一就是捍卫受到大的农业资本主义企业或国家大的现代化计划所威胁的传统社团。在城市边缘地区，通过基层教会社团，借助仍存在于穷人记忆中的互助传统，重建社团的生活方式。美国学者哈维·考克斯（Harvey Cox）认为，通过基层社团，穷人“正重新拥有许多才能和在资本主义现代化的打击下残存下来的道德传统，正在提供一种新的价值观和意义选择，代替官方建立的价值观和意义体系”。并认为，新的拉美神学家拥有“强调社团反对个人主义，强调有机的生存方式而反对机械的生存方式的组织时尚”。^② 正如列奥那多·博夫所认为的那样，现代社会“产生了存在的原子化和所有人的无名化”。要想克服这一状况，就是要创造“人们彼此相识相知的社团”，它应该是“在成员间直接联系，相互依存，互爱互助及在福音意义上的团结和人人平

① Phillip Berryman, *Liberation Theology*, p.56.

② Harvey Cox, *Religion in the Secular City. Toward a Post-Modern Theology* (New York: Simon & Schuster, 1984), pp.103、215.

等”。^①当然新的社团并不是传统社团的恢复。考克斯认为，它与传统的社团不同，它包括典型的现代内容——自由的个人选择。它所形成的新的团结形式与过时的乡村结构并无多少共同之处，它的目标不是恢复封闭的专制主义的传统社团。在那样的社团里，个人从生下来就被家庭、部族、地方或教会强加给一套规范和义务。而在拉美形成的则是一种新的社团，它必然拥有某些最重要的“现代自由”，它是自愿决定加入的产物。因此，人们可以认为基层教会社团是“自愿的乌托邦组织”。^②基层教会社团试图从社团的传统中恢复个人的交流、互助的实践和信仰的共享。

一般认为基层教会社团的产生是解放神学所施播的思想种子的结果。解放神学家非常重视基层社团，认为它是拉美社会变革的真正力量。强调通过社团的民主参与把民众组织起来，通过社团中穷人决策权的建立使他们学会在不同层次上在经济和政治问题上的参与。克劳多弗斯·博夫在一次谈话中说，在巴西，现在主要的任务在于建立和占领在社团层次上穷人可以说话的空间以赢得在更高层次上的表达他们利益的能力。^③1980年，在巴西圣保罗召开的第四届普世神学国际大会在给世界穷国和地区基层社团教徒的信中强调基层社团在变革世界中的使命。它说，依附资本主义是我们共同的敌人，它是启示录中所说的恶龙。然而小而脆弱的社团就像因即将临产而痛苦呻吟的母亲，她即将生出征服这一恶龙的新生命。^④

基层社团的政治影响也有自己的局限性。尽管其发展很快，

① Leonardo Boff, *Ecclesiology*, pp. 7—21.

② Cox, *Religion in the Secular City*, p. 127.

③ 这是克劳多弗斯·博夫在同美国神学家阿瑟·F. 麦克高文会晤时所谈的话。See Arthur F. McGovern, *Liberation Theology*, p. 211.

④ *The Challenge of Basic Christian Communities*, p. 250.

但即使在表现最突出的巴西，它也仅占其人口的2%，而且，许多社团的政治觉悟水平仍很低。^①另外，基层社团不信任“外人”、知识分子。基层社团及其神父代理人可能出于保护他们自主性的理由而拒绝与其认为可能对他们进行控制的任何组织包括政党进行联系。这大大限制了它发挥更大的作用。如果它要促成真正的社会变革，基层社团就必须与更广泛的政党建立联系。因为它“没有具体的促进社会变革的道路模式”。它过高地估计了它变革社会的能力，而低估了政党和其他政治机构的重要性，^②马塞罗·阿热维多认为，如果基层社团希望影响更广泛的社会变革的话，它们必须形成联盟，必须与不同社会阶层的团体合作和协调。^③

不可否认，基层教会社团对拉美穷人做出了有价值的贡献，它给穷人以尊严感，使他们可以积极参与影响他们生活的决策并为他们在整个社会中担当更积极的角色做了准备。不过，它要取得更大成就，还有待于制定出一个实现社会变革的更富有计划性更切实可行的战略。

① 数字出自 Berryman, *Liberation Theology*, p.72.

② Scott Mainwaring, *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916—1985*, p.229. Also pp.234—255 and chapter 9 and 10.

③ Azevedo, *Basic Ecclesial Communities in Brazil*, pp.82—88, 139—142.

第八章

解放神学的初步评价

解放神学作为二战后在拉美出现的一种新的基督教社会主义思潮，是该大陆革命形势高涨，世界社会主义运动蓬勃发展的背景中的产物。它是在基督徒占人口的多数并且基督徒日益觉醒，积极参与革命斗争的情况下，探索穷人从剥削、压迫、异化中解放出来的道路的大胆尝试。它把马克思主义、社会主义思想与基督教思想结合起来，形成了一种新的当代拉美的解放理论。面对拉美发展主义政策的失败，它坚决拒绝资本主义的现代化道路，反对改良主义，认为拉美问题的解决只有通过社会革命，建立全新的社会主义社会才能实现。社会主义，它认为是拉美的出路和希望。由于它激进的立场，特别是由于它号召基督徒投身于解放的实践，引起了教会内外保守势力的惶恐和不安，并招来了各种批判和打击。但是，经过三十多年的风风雨雨，它并没有销声匿迹，而是对拉美的教会和基督教思想和文化产生了重要的影响。

一、解放神学的影响

解放神学的影响可以从思想和实践两方面来看，在思想上，它在很大程度上改变了拉美的基督教文化，使基督教从灵性的关注转向尘世，面向穷人所受的现世的苦难；同时，它使基督教由一种消极的文化转向积极的文化，基督教不再是只给受难的人单

纯地提供精神的慰藉和拯救的幻想，不再只注视来世的幸福，而是要求在现世从事积极的变革，基督徒要积极投身于解放的事业，在现世建立起更人道、更公正的“尘世天国”。在解放神学中，基督教的价值观成了为解放而斗争的根据。上帝、基督，以至整个《圣经》都在为解放提供合理性的辩护。具体来讲，在拉美，解放神学冲击了传统的上帝观、基督观、教会论和《圣经》解释，开辟了从穷人的角度、用穷人的眼光重新解读基督教的道路，形成了穷人自己的解放的神学和政治理论。除了拉美，解放神学对于其他第三世界许多国家和地区基督教思想和文化也产生了一定的影响，解放的主题成了那里的进步神学家普遍接受的思想。至今，拉美的解放神学家已与其他第三世界的神学家共同召开了五次国际神学大会，在他们之间已达成了许多共识。在北美，解放神学对美国的黑人神学和女权主义神学产生了相当的影响。就黑人神学而言，解放神学在与黑人神学的对话中，促成了后者的转变，促使它从单一的种族主义关注向阶级压迫、经济剥削的关注发展。黑人神学的代表人物詹姆斯·科恩认为通过对话，在1977年乔治亚的亚特兰大召开的黑人神学规划会议上（The Black Theology Project Conference），解放神学对黑人神学的影响开始明显。他说，一些黑人神学家意识到不能再回避谈论社会主义与资本主义的问题了，也不能再忽视我们为自由而斗争的全球背景，我们必须表达我们同全世界穷人的团结愿望。不能再认为种族主义好像是美国和世界惟一的问题。^①而且，在解放神学的影响下，黑人神学家开始承认必须把种族问题同阶级和性别压迫结合起来。科恩认为：“我们也认识到帝国主义的分析表明了马克思主义作为主要的社会分析工具之一的重要性。”^②在会议“致

① The Challenge of Basic Christian Communities, p.271.

② Ibid.

黑人教会和社团”的信中，不仅谴责了种族主义，同时也谴责了资本主义、性别歧视和帝国主义，这与它以前只关注种族问题形成了鲜明对照。

在实践上，解放神学的影响首先体现在教会的变革上。拉美的教会历来以保守著称并且往往是统治秩序的支持者。而 1968 年的麦德林会议则开始了教会变革的新时代。当时，古铁雷兹等神学家积极参与了麦德林会议。在会前，他就向会议呼吁要强调“解放”而不是“发展”的主题，积极推动会议朝着强调解放的方向发展。而且他还起草了大会文件关于“贫穷”的部分并为大会所接受。他指出了贫穷的原因在于少数人对多数人劳动的剥削，在于中心发达的资本主义国家对边缘不发达国家的剥削。他指出在拉美，“贫穷”的意义就是反对贫穷并与之进行斗争。另外其他进步的神学家作为主教们的顾问也为大会积极工作，他们的新神学思想也在大会文件中得到不同程度的反映。自麦德林会议后，教会逐步与统治阶级拉开距离，反对军人的专制独裁统治，为争取民主而斗争。同时，它也成了拉美促进和捍卫人权的中心，它广泛批评社会的不公正和权力的滥用，保护了受到迫害威胁的组织和个人，并用多种方式帮助镇压的受害者。解放神学思想的影响对这一进程的形成起了关键的作用。解放神学强调教会批判和“预言”角色的合法性。在 1979 年的普韦布拉会议上，拉美教会明确提出优先选择穷人，这更是解放神学一贯的立场和主张。它一直呼吁教会选择穷人，为穷人的解放而斗争。

在另一方面，解放神学也促进了拉美基层教会社团的发展。基层教会社团的发展主要从 20 世纪 70 年代初开始的，它是拉美社会政治变迁和教会发动的结果。基层社团也是解放神学理论的实践体现。由于解放神学是作为穷人解放理论而出现的，它的观点易于为民众所接受和理解，所以，在基层社团中传播的神学观点主要是解放神学的思想。

斯里兰卡的一位神父在谈到解放神学时，认为它是自 16 世纪宗教改革以来最重要的神学革新。^① 尽管这一说法有点夸大。但它们至少可以说明解放神学在拉美及世界其他地区的教会内外产生了重要影响。

二、解放神学：作为基督教社会主义思潮的现代意义

马克思把 19 世纪三四十年代的基督教社会主义看作是封建主义的反动的社会主义思潮。解放神学是在马克思主义的社会主义已由理论变成实践，由一国的实践变成多国的实践的状况下出现的一种基督教社会主义思潮。它的出现一方面表明了马克思主义、社会主义广泛而深刻的影响，另一方面在基督徒人口占多数的环境中用群众熟悉的基督教的语言也有利于社会主义思想的传播。它是在资本主义在拉美已被广泛认为是一种失败的情况下，站在穷人角度上，对拉美社会出路的一种积极有益的探索。它的出现有利于社会主义力量的壮大。它强调致力于提高穷人的觉悟，致力于促进能把穷人组织起来的基层社团的发展，积极探索穷人解放的道路。它是站在下层人民立场上，致力于他们解放的一种进步思潮。

第一，解放神学深刻全面地批判了资本主义及其给拉美，特别是给拉美穷人所带来的恶果，为启发穷人的觉悟提供了宝贵的材料。像其他社会主义思潮一样，解放神学也从自己的角度对资本主义进行了批判。它认为，资本主义在拉美已证明是一种历史的失败，资本主义的发展只使少数人得益，而使多数人生活在贫困之中。拉美的多数人都是穷人，他们忍受着由于资本主义生产

① The Challenge of Basic Christian Communities, p.259.

资料私有制所带来的剥削、压迫及其他的不公正现象。这就使它突破了对资本主义的一般性批判，而把批判的矛头直指资本主义的生产资料私有制，表明了它批判的深刻性。同时，它认为资本主义是不人道的社会，资本主义生产的目的是追求利润的最大化而不是满足人的基本需要。大地产制的农牧业围绕着有利可图的单一出口农产品，为了外国的市场而进行大规模生产或者将大量的土地闲置，而不是用来生产拉美自己的穷人所需要的大宗农产品，最基本的食物消费品。外国的公司在拉美的投资往往把产品的定位放在更有利可图的中高档产品，如汽车、计算机、半制成品食物等，这些产品一般社会下层往往买不起。所以，解放神学认为，尽管资本主义也高唱人道主义的调子，但人道主义只是资本主义无意的副产品。在资本主义的条件下，人道主义是根本无法真正实现的。解放神学批判了资本主义的技术利用方式，认为它只以效益或效率来作为衡量标准而采用技术密集型技术而不是劳动力密集型技术，这样把劳动力大量排斥在生产过程之外，造成了严重的失业，进一步恶化了拉美的贫困状况。解放神学还把资本主义的市场崇拜视为一种新的偶像崇拜，认为维护市场制度的意识形态是“死亡”的意识形态，自由市场的同义语就是“屠杀自由”。在批判资本主义时，解放神学往往把资本主义看作是一种世界体系，在这一体系中，发达的中心国家对不发达的边缘国家，如拉美等第三世界国家实行剥削。拉美的资本主义就是一种依附的资本主义，它不能自主地启动发展，它不是自主的决策中心，它的决策只能是对中心国家决策的反映，在世界经济体系中它处于不利的地位，不得不忍受着来自发达的资本主义国家的剥削，所以，在资本主义世界体系中，拉美国家不可能实现自己真正的发展。

第二，解放神学对拉美走向解放和社会主义的道路进行了积极探索。解放神学认为资本主义不能成为拉美社会发展的基础，

因为拉美社会问题的根源就在于资本主义制度，要解决拉美的社会问题，必须选择全新的社会制度。它提出要与资本主义进行彻底的决裂，这也包括与过去的统治阶级的思想和文化的彻底决裂。它号召基督徒积极投身于穷人的解放斗争中去，否则的话，他就不能称自己为真正的基督徒。解放神学家站在穷人的立场上，对基督教进行新的解读，找到了基督教革命的潜力。他们认为，宗教不仅仅是人民的鸦片，也可以成为动员民众进行革命的精神力量。这是解放神学作为基督教社会主义思潮的独到之处。它向我们提出了重新审视宗教的社会功能，重新定位宗教与社会主义的关系的新问题。它使我们看到，只要能正确处理宗教问题，宗教力量就能在社会主义革命和建设中起到积极的作用。

解放神学并不像其他非科学社会主义思潮那样，否定阶级斗争的作用。相反，它认为阶级斗争是达到无阶级的社会主义社会的必由之路。它认为阶级斗争是拉美社会不可否认的现实，在这一问题上，中立是不可能的，要么站在统治阶级一边，要么，站在被统治阶级一边，中立不过是掩饰站在统治阶级一边的立场而已。它号召在阶级斗争中，基督徒要站在穷人一边，它督促教会与统治阶级决裂，为穷人的解放而斗争。它认为它提出的优先选择穷人的主张，就是要选择被统治阶级而反对统治阶级。它反对阶级调和，认为只有通过斗争，才能达到和谐。

解放神学尤其注意民众觉悟的培养，它没有制定出自己明确的经济或政治纲领，也不去直接从事政治运动，而把自己定位于对不公正进行社会和道德的批判，传播乌托邦的希望，促进下层民众的革命首创性。它认为穷人应该成为自己命运的主人，不能由别人代替其进行革命。解放神学家自比为葛兰西所说的“有机知识分子”，他们的主要功能就是提高穷人的革命觉悟，使其意识到自己的权利和利益，从而自觉起来为自己的解放而斗争。解放神学近年来强调基层教会社团的作用的原因就在于此。它认为

这是组织穷人、教育穷人，从而达到穷人自己解放自己的有力工具。1994年在墨西哥恰帕斯州爆发的萨帕塔民族解放军起义的酝酿中，基层教会社团在教育穷人、组织穷人方面发挥了重要的作用。

第三，解放神学在批判苏东社会主义模式的基础上提出了自己的社会主义设想。它的有些思想可以为我国今天建设社会主义提供启示和有益的借鉴。解放神学所设想的社会主义是与生产资料的社会所有制（并非国有制）联系在一起的。它认为社会所有制是实现公正、团结、人道所必要的保证，在资本主义私有制基础上，这些价值观就很难实现。现在，我国正在进行社会主义的改革开放，国有企业的改革成了眼下改革的重点和难点。有人主张私有化是中国经济改革的出路。解放神学的观点可以说从一定程度上否定了这一主张。如果在我国推行私有化，必然带来的是两极分化和社会现有团结基础的消失，从而加剧社会矛盾，出现社会混乱的局面。所以，私有化不应是我们改革的出路。我们的改革应该探索的是以何种具体形式才能更好地体现社会所有的原则，积极探索公有制实现的多种有效形式。

解放神学批判苏东的社会主义缺乏民主，压制自由。它认为，社会主义应该是民主、自由、人道的社会。我们的社会主义制度也是借鉴苏联模式而建立起来的，长期以来也存在着经济上高度集中的中央计划体制，政治上，党政不分，政企不分，党的民主生活不够健全，甚至也出现过个人崇拜、一言堂的现象。解放神学对苏联模式的批判也使我们在这一方面更加警醒。尽管中共十一届三中全会以来，我们已进行了二十多年的改革，政治民主化已大大加强，共产党领导下的多党合作制已进一步完善，全国人民代表大会制度和政治协商会议制度进一步健全。我们党也提出了依法治国，建立社会主义法治国家的目标。但我们在这些方面仍有很多事情要做。我们的立法仍不够完善，司法也存在缺

陷，尤其是在某些地方还存在着严重的以权压法，执法不严，违法不究的现象，存在着践踏公民基本权利，践踏社会主义民主与法制的现象。这说明我们的社会主义民主和法制建设仍有许多事情要做。

解放神学强调在未来社会中穷人应该成为自己命运的真正主人，成为社会主义建设的积极主体。我们的社会主义也强调人民的当家作主，并在这一方面做了大量工作，但我们还有待于进一步完善基层的民主制度，更加充分地调动民众建设社会主义的积极性。

解放神学认为社会主义社会不仅要进行物质方面的建设，更要进行“新人”的培养，也就是要培养摆脱了资本主义束缚、用社会主义价值观武装起来的人，他们要有新的思想、新的觉悟、新的道德。它提出用不断的“文化革命”的形式，即用全新的思想观念培养新人。我们也曾提出与传统思想决裂，培养社会主义新人的任务。但我们在这一方面走过弯路，在大讲斗私批修的同时，把一些基本的人性的东西也当作私去批，把本是社会主义的东西当作修正主义的去批。更有甚者，我们曾试图用“文化大革命”的方式，实现与旧传统的决裂，结果适得其反，许多旧的东西不但没去掉，反而使一些封建主义的东西残渣泛起。我们也曾提出过培养又红又专的革命接班人的口号，但在实践上却发生了只注重红，不注重专，甚至不要专，交白卷的闹剧。看来，培养社会主义新人并不是一个简单的任务，它还有一个正确的方式方法的问题。现在，我们提出要进行社会主义、集体主义、爱国主义的教育，这是社会主义新人培养的必然要求，我们要动员一切可以利用的文化、教育、舆论工具服务于这一任务，达到用科学的理论武装人，用正确的舆论引导人。特别是在“一球两制”，社会主义仍处在劣势的情况下，我们更要强调社会主义思想的教育，强调新人的培养，只有这样，才能增强我们抵御资本主义

“和平演变”的能力，形成社会主义的坚强阵地。同时，我们也应吸取历史的教训，在社会主义思想的教育上，注意采用多种形式。多种手段，防止强行灌输，甚至批判压制等简单化的手段。社会主义新人的培养是一件关系到社会主义未来的大事，应该引起我们高度的重视。

解放神学作为一种社会主义思潮，给我们提供了一些有益的启示和借鉴。同时，它也存在一些值得我们注意的问题。

三、建立在唯心史观基础上的社会主义

解放神学有对资本主义的批判，有对社会主义的设想，有对走向社会主义道路的积极探索，它无疑是一种社会主义思潮。但是，它的社会主义理论是建立在基督教价值观之上，也即以基督教为其解放、走向社会主义的合理性辩护。它认为历史就是一部上帝的拯救史，上帝是穷人的上帝，是解放的上帝。消灭不公正，实现社会主义是上帝的意愿，社会主义在某种程度上就是上帝之国的实现。同时，它改造了马克思的历史唯物主义，不承认马克思所发现的历史发展规律，认为唯物史观与无神论没有必然的联系，它与上帝的观念并不冲突。所以，它的历史观仍没有脱离唯心主义的窠臼。具体来讲，它的唯心史观主要体现在如下方面：

第一，简单否定资本主义，既不把它看作是社会历史合乎规律的一个发展阶段，也不把它看作是为未来的社会主义准备必要的物质条件的阶段。只把它视为“恶”，认为它与上帝的意志相违背，与上帝之国的到来不相容，所以，它只是应该加以消灭的“罪恶”。

第二，它认为社会主义也不是历史规律发展的要求，而是上帝救赎的安排，是人按照上帝的意愿行动，进行斗争的结果。

第三，它认为社会主义只是人解放的一个阶段性成果，而不是人的最终解放。人最终的解放不是人的努力所能达到的，它是上帝的恩赐。

尽管解放神学作为社会主义思潮有这样或那样的不足，但它毕竟利用拉美人民熟悉的基督教形式传播了社会主义的内容，它在提高穷人的觉悟，组织穷人为自己的解放而斗争方面做了大量的工作。它是探索拉美穷人解放的真诚努力，是探索真正拉美自己的社会主义的一种尝试。

第九章

解放神学与新世纪

一、解放神学死亡了吗

苏东剧变使整个世界的左翼力量都受到了极大的冲击，解放神学也难以幸免。于是，一时间，出现了关于解放神学已不复存在的众多消息。那么，它是否真的死亡了呢？

对此，美国著名的拉美教会问题专家丹尼尔·H. 列维指出：“如此的宣告是不成熟的，这些人误读了现状，反映了他们对解放神学是什么和是关于什么的误解。解放神学被用一种不变的术语来表达，它的‘成功与失败’被与运动或体制的短期命运紧密联结在一起。但是解放神学并不是一成不变的；无论它的思想还是它在组织和运动中的表达在过去的一些年里都一直在发展，不管在什么情况下，把解放神学与解放本身混淆都是错误的。这样就歪曲了拉美宗教和政治变化的真正意义，并且难以把握它们可能留下的遗产。”^①是的，不能根据拉美社会政治形势一时的变化就宣告解放神学的死亡。解放神学家作为一个整体仍然存在，而且他们也没有从他们以前的主要的观点上退缩或者完全接受梵蒂

^① Daniel Levine, "On Premature Reports of the Death of Liberation Theology", *The Review of Politics*, Vol. No.1, Winter 1995, pp.105—106.

冈对他们的批判。列奥那多·博夫尽管离开了他的修道团并且放弃了神职，但他认为这是为了有更大的表达自由和在更好的条件下从事斗争。他说教会当局给他的迫害使他“忍无可忍了”，“为了忠于自己”，不放弃自己的斗争，“我宁愿改变道路”，“放弃神职”，但他表示仍坚持天主教信仰，“永远当一名神学家”，“以穷人为出发点，为上帝之国而战斗；同情受苦者，为被压迫者的解放而献身”。^① 古铁雷兹等人同样仍在强调投身于穷人的解放斗争。不过，解放神学也确实在发展变化，它不仅已开始关注新的主题，而且它也开始了对研究拉美社会和宗教现实的新方法和新道路的探索。他们中许多人开始越来越多地关注灵性和民众宗教，穷人的概念也得到扩展，包括的不仅仅是经济制度的受害者，也包括那些由于他们的文化或种族而受压迫的人，特别是在父权制的拉美社会受双重压迫的妇女问题也受到了解放神学家的关注。一些女性进入到解放神学家的行列更为解放神学对问题的观察增加了新的视角。近年来，在解放神学中一方面存在着降低马克思主义的重要性或把它只作为许多社会科学中的一种倾向，另一方面，如休戈·阿斯曼、恩里克·杜塞尔、弗兰兹·辛德勒默特、帕勃罗·理查德，以及解放神学家的后起之秀韩裔巴西人郑模成（Jung Mo Sung）在对资本主义的批判中运用了马克思主义的商品拜物教理论，从而建立起了与马克思主义的新关系。他们反对对市场的偶像崇拜，认为这是一场生命的基督教上帝与死亡的新的偶像崇拜之间的“神之战”。

同时，解放神学的影响和受它影响的民众运动也仍然存在。在巴西受基层教会社团支持并以它为主要基础之一的工人党，在民主选举中不断取得胜利，现已赢得巴西 16 个大城市市长的职位，并且在 1989 年的总统选举中，它所支持的工人

^① 转引自傅乐安编《当代天主教》，东方出版社 1996 年版，第 266 页。

党候选人卢拉几乎赢得了大选的胜利，仅以 6% 选票的差距而败北。在 2002 年的总统选举中，卢拉终于赢得了胜利。在海地，解放神学的信徒、基层教会社团的领导人让·贝特朗·阿里斯蒂德在基层社团、农民联合会、青年运动等组织的支持下，在 1990 年 12 月 16 日海地历史上第一次民主选举中以绝对优势赢得了大选，当选为海地总统，并执政多年。在短暂的休整后，2001 年，他再次当选为总统。另外，在墨西哥 1994 年 1 月发生萨帕塔民族解放军起义的恰帕斯州正是解放神学有广泛影响，基层社团实力雄厚的地方。曾任这一地区主教的 S. 鲁依兹阁下在他的《解放的圣经神学》一书中把基督视为革命的先知。他信奉解放神学并且在耶稣会、多明我会和妇女修团的帮助下，发展了 7800 个印第安教义宣讲人，建立了 2600 个基层社团。他们帮助提高印第安人的觉悟，组织他们为自己的权利而斗争。这些活动为起义创造了适当的政治宗教文化氛围，培养了一大批有能力的革命干部。1994 年 6 月在厄瓜多尔的农民骚动可以说也与解放神学的影响和基层社团的发展有一定关系。多年来，教会的进步人士致力于推动印第安人的自主运动，著名的主教列奥尼达斯·普鲁诺（Leonidas Proano）在 1300 名神父代理人的帮助下，建立了广泛的教区网络并且发起了印第安人运动。他与他的追随者认为资本主义发展模式毁灭了印第安人的文化和社会，提出要用基于奇楚亚（印第安人的一支）农民传统的印第安共产主义取而代之。通过他们的活动，同样不仅提高了农民的觉悟，而且也为革命准备了干部。解放神学存在的另一个见证是 1992 年在圣多明各举行的拉美主教会议。梵蒂冈想使这次会议离开麦德林和普韦布拉会议的传统而遵循罗马的保守路线，恢复拉美教会神学和牧职的传统方向。但是，自会议的准备过程中，解放神学家就与梵蒂冈当局和拉美主教会议的领导人就哥伦布发现新大陆 500 周年意义的

评价展开激烈的争论。后者给予了积极的评价，认为它是“人类最伟大最神奇的壮举”。而前者则认为这是一种“血与火”的入侵，是毁灭印第安种族和文化的开始，教会在其中充当了不光彩的角色，它应请求印第安人、非一美黑人的原谅。在他们与其他进步主教的努力下，终于在大会最后文件中写下了请求“我们的印第安和非一美兄弟们原谅”的话。同时，大会坚持了优先选择穷人的传统，肯定了“结构变革”的必要性。另外它也提到了解放神学所关注的一些新主题，如：生态、外债、街头儿童和毒品交易等问题。大会经过进步势力与保守势力双方的斗争，仍保留了麦德林会议的传统。这是拉美进步教会势力的胜利，也是解放神学家的胜利。当然，说解放神学在 20 世纪 90 年代仍在取得发展和成绩的同时，并不是说它不存在危机，实际上它已度过了 70 年代的黄金时代，在 80 年代末就陷入危机，进入了它发展的低潮，面临着一系列的挑战。

二、解放神学面临的挑战

首先，国际和拉美新的社会政治环境对解放神学的发展提出了挑战。

解放神学在 20 世纪六七十年代，在拉美军人独裁，传统左翼政治力量缺失的情况下，站在穷人立场上，反映穷人的声音，代表穷人的利益，为穷人的解放而斗争，它替代了传统左翼的位置。它督促教会与统治阶级决裂，在穷人的解放斗争中站在穷人一边。的确，许多拉美教会成了当时岑寂的大地上“无声的声音”，成了穷人的代言人，它争取民主，批判对人权的践踏，成了与统治制度相对抗的惟一力量。但是，自 80 年代以来，随着拉美民主化进程的完成，传统的左、中、右势力再次构建起拉美政治生活的格局。那么，在这种情况下“优先选择穷人”意味着

什么？如何在众多声音中界定自己的声音和位置？这对解放神学和进步教会势力提出了调整自我的任务。教会中的一些人士提出教会重新回到“超然政治之上”的位置，把政治留给世间的政党去完成。但解放神学家和教会中的进步人士认为这种选择是不能接受的。信仰不能同参与社会相分离。它必然意味着关注尘世。从“现世”退出就是放弃基督教信仰。但是如果继续关注现实，“优先选择穷人”，那么，其主张和思想如何与左翼的意识形态和计划区分，从而使自己免遭梵蒂冈和教会当局更大的限制和压力。而且，尤其是苏东剧变之后，“现实社会主义”的破灭在拉美对左翼力量造成极大的冲击。许多传统左翼党派纷纷改宗或消失。社会主义顷刻间在人们心目中失去了往日的分量，资本主义反而在世界上一片凯歌，保守主义、新自由主义成了铺天盖地的世界潮流。如果说，苏东剧变给解放神学带来的冲击远小于追随苏联马克思主义的拉美左翼的话，那么，被解放神学认为给拉美带来解放“新希望”的尼加拉瓜革命在1990年的全国大选中以桑地诺阵线的失败而告终则给它带来了致命的打击。社会主义不仅在欧洲，在拉美也遭到了挫折。而另一方面，在六七十年代被否定了的自由主义发展模式，一时间又成了拉美发展的主流模式，新自由主义似乎成了救星。那么，在这样的情势下，解放神学如何再坚持对资本主义彻底否定的立场，如何坚持认为在资本主义世界体系中拉美就不可能发展的观点，如何再把社会主义作为被认为是“人类失败”的资本主义的替代？就成了一个需要认真回答的问题。

其次，新教在拉美的迅速扩展不仅对天主教会提出了挑战，而且对解放神学同样也是一个挑战。

自20世纪60年代以来，新教在被认为是“天主教”的拉美大陆获得了迅速发展。美国社会学家大卫·马丁（David Martin）认为新教徒已占到拉美总人口的10%，而天主教徒经常到教会

去的不超过总人口的 15%。^① 另一位美国学者大卫·斯托尔 (David Stoll) 估计 2000 年, 巴西、危地马拉、萨尔瓦多、洪都拉斯新教徒人数已占到人口的多数, 智利会占到人口的 40%, 在哥斯达黎加和玻利维亚会占到人口的 35%, 而在墨西哥, 已有 35% 的人口是新教徒, 在巴西估计已有 3000 万人认为自己是非天主教徒或新教徒。^② 但是, 这些增长的新教徒, 主要并不是传统的主流新教派, 这些增长的绝大多数发生在五旬节派和新五旬节派这一起源于美国的教派之中。它是一种极端保守的教派, 它强调个人与耶稣·基督的关系。它关注个人的得救, 强调来生的幸福, 认为人此生的受难是保证来生幸福的考验。同时, 它强调生命就是对基督的见证, 皈依基督必须放弃“过去罪恶的生活方式”, 比如酗酒、赌博、不正当性关系等等。这些对于低收入的社会阶层特别有吸引力。它认为权威不是由于教育或培训而是由于圣灵祝福的迹象得到的, 这样, 对于穷人和未受过教育的人, 五旬节派就比天主教会更易于接近。另外, 由于它的宣教人往往都是出身低微的人, 这样使它更易于在穷人中展开传教工作。很显然, 它的发展就存在着与解放神学与基层社团争夺信众的问题。有不少人士认为, 新教的迅速发展实际上是由美国支持的用以抵制进步的天主教影响的结果, 它是美国的阴谋。的确也有证据表明美国的一些宗教、政治和准政府机构支持新教在拉美的发展, 试图借此加强右翼政治, 削弱进步的天主教教会的动员力量。而且, 在天主教会自麦德林会议后逐步割断了与军人政权的传统联系, 积极捍卫人权, 促进民主, 成了政府的反对力量以后, 拉美的右翼政府也转而支持和鼓励新教的发展, 借以抗衡天

① 统计数字出自 David Martin, *Tongues of Fire: The Expulsion of Protestantism in Latin America* (Oxford: Blackwell Press, 1990)。

② 数字出自 David Stoll, “A Quiet Revolution in Latin America: Is the Roman Catholic Buhwark Turning Protest?” *World Press Review*, March 1991, p.30。

主教进步势力。所以说，从一定程度上来讲，新教的迅速发展就是反对解放神学和天主教教会进步势力的结果。新教强调个人与上帝的关系这与解放神学对于社团的强调形成鲜明对照。解放神学强调投身社会政治和社团行动，而新教则往往不鼓励参与政治，或者明确支持右翼政府，比如：五旬节教派支持危地马拉军人独裁者，支持智利独裁者奥古斯特·皮诺切特。因此，进步的天主教教会势力批判某些新教团体的宗教世界观可以用来为统治阶级的政治体制和社会秩序提供辩护，看来是正确的。

另外，为了反击新教的扩张，梵蒂冈同意天主教保守势力的观点，认为不仅仅基层社团要与制度教会和它的僧侣阶层的权威结构保持更密切的联系，而且教会要重新强调信仰，而不是政治。反过来，这进一步加强了主张教会“超然于政治之上”的力量。这又与解放神学强调政治的观点形成了尖锐的对立。所以，解放神学面对新教的发展，如何保持对穷人的吸引力是它必须要进一步解决好的问题。

第三，梵蒂冈的立场和拉美教会当局的日趋保守的态度对解放神学的发展方向提出挑战。

自20世纪80年代以来，梵蒂冈实施了拉美教会“恢复”战略，强调传统教会的权威，强调教义的正统性，排斥不同意见者。梵蒂冈的主要手段就是利用进步主教退休或死亡之际，提名公开反对解放神学的保守人士为主教。这些新主教许多都是极端保守反动的Opus Dei组织的成员。在秘鲁，梵蒂冈已提名了该组织的七名神父为主教，在智利有四名，厄瓜多尔两名，哥伦比亚、委内瑞拉、阿根廷、巴西、萨尔瓦多各一名。^① 梵蒂冈的政策显然是想借此使解放神学家在教会内的活动更加困难。而且，

^① 资料来源：Fracois Noymand, “La Troublante ascension de Opus Dei”, *Le Monde diplomatique*, September 1995, p.23.

保守的主教接任后，又在自己的教区内开展了对进步的支持解放神学的神职人员的撤换。比如，在解放神学影响比较大的巴西东北部地区，保守的何塞·卡多佐（Jose Cardoso）1988年接任了著名的进步主教、解放神学的重要支持者海尔德阁下的职务后，在他任职的前四年，就解除了十一名神父的职务，并向七名在穷人中工作的神父提出警告。^①另外，同样的事情也发生在修道团中，如，1988年，海地现任总统阿里斯蒂德神父被方济各会开除，参与了尼加拉瓜桑地诺阵线政府的卡迪纳尔兄弟被他们所在的修团所开除。而列奥那多·博夫由于不堪忍受教会当局对自己的迫害，被迫退出自己的修团，并不得不放弃神职。阿里斯蒂德总统在1995年也被迫放弃神职。除此之外，梵蒂冈还命令关闭了一些讲授解放神学的神学院和研究机构，并且禁止在其他神学院讲授和传播解放神学。更意味深长的是，当年主持对解放神学批判的教廷信理部部长约瑟夫·拉廷格红衣主教于2005年接任教皇职位。

对于被认为是解放神学和民众教会的重要支持者的拉美修道团联合会（CLAR），梵蒂冈同样也采取了措施。1989年2月，罗马谴责了由它发起的“上帝之言与生命”的计划，解放神学家卡洛斯·迈斯特斯参与了该计划。该计划旨在借拉美著名的《圣经》专家们的帮助，在穷人中开展《圣经》学习。在同年的7月份，罗马公然违反该联合会的章程，安置了一名未经选举的保守人士担任该会的秘书长。这对它进步的方向将产生不利的影响。

同时，罗马全力支持和鼓励拉美教会内的保守流派。它除了支持秘密的精英组织 Opus Dei 外，还支持保守的民众运动，如 Focalari，特别是支持所谓的“神力新生”（Charismatic Renewal）

^① 资料来源：Robin Nagle, “Chronology of A Crisis” in *Claiming the Virgin The Broken Promise of Liberation Theology in Brazil* (New York & London: Routledge, 1997). 这是我对这一文件中提到的人名统计的数字，时间1988年4月至1991年9月。

运动。它是一个不主张投身社会政治事务的情感宗教运动，在拉美有很大的影响，仅在巴西就有 400 万成员。它宣讲对罗马权威的完全服从，它的宗教仪式与福音教会有很大的相似之处，如：唱赞美诗、舞蹈、情感表达、信仰治疗及弥撒时的公开祈祷。梵蒂冈想借此来抵制解放神学和民众教会在社会中下层的发展和影响。不可否认，罗马实施的拉美教会“正常化”战略及拉美教会当局的保守倾向，使解放神学的发展面临重大的困难，尤其是在 1995 年，一名保守的主教卢卡斯·莫里拉·纳维斯（Lucas Moreira Neves）当选为巴西主教会议的领导人，这或许会对整个拉美教会产生重要影响。因为巴西主教会议历来以进步和支持解放神学而著称，而且巴西又是基层教会社团和解放神学在拉美最重要的基地，保守的主教掌管巴西主教会议对解放神学和巴西教会进步势力发展的影响是十分不利的。

三、解放神学的机遇和前景

当然，说解放神学的进一步发展在拉美面临着严峻的挑战并不排斥它同样存在着机遇。

首先，20 世纪 90 年代以来，拉美的社会问题亦十分突出。拉美国家 80 年代末开始普遍放弃了原来的进口替代发展战略，实施新自由主义政策，大力推行私有化，减少国家对经济的干预，强调市场的作用，主张自由竞争，自由贸易，扩大对外开放，积极参与世界经济体系。这一新自由主义政策的实行加剧了拉美地区的失业问题，使拉美的贫困进一步恶化。比如，1990 年整个拉美地区的城市失业率为 5.8%，到 1995 年增加到了 7.3%，1996 年又攀升至 7.7%（国际劳工组织的统计是 8%）。^①

^① 《拉美报导》1997 年 5 月 6 日。

尽管这在与欧盟国家相比，失业率并不算高，但是由于拉美普遍缺乏社会保障，所以它造成的社会后果就相当严重了。据统计，在拉美，失业率达5%的国家中，穷人的失业率就会达20%，在超过5%的国家中，穷人的失业率就会高达30%。这就是说，失业与贫困人口成正比例关系，它是造成拉美贫困的直接原因。^①巴西的报纸认为，1993—1997年间，巴西经济累计增长了21%，而工作职位却减少了34.01万个。90年代以来失业率至少比80年代增长了两倍。^②与失业率居高不下相伴的是贫困问题恶化，两极分化加剧。阿根廷学者贝尔纳多·克利克斯伯格在他1995年出版的著作中认为：拉美地区“50%以上的居民生活在贫困线以下”。据拉美经委会的统计数字，1980年拉美贫困人口为1.359亿，1994年增至2.093亿；极端贫困人口1980年为6240万，1994年增长至9830万，也就是说在拉美4.6亿人口中，有2亿多人处于贫困之中。^③而且，在拉美农村地区的贫困人口的比例远高于城市人口，据联合国统计，拉美60%以上的农村人口处于贫困线以下，而在玻利维亚和秘鲁，农村贫困人口分别高达97%和75%。^④除此之外，拉美的两极分化现象也十分严重。尽管90年代前期，拉美摆脱了80年代“失去的十年”的阴影，经济发展有了一定的起色，但好景不长，墨西哥、阿根廷金融危机的暴发，再一次引发了拉美经济社会的混乱和动荡。据联合国开发计划署的统计，拉美已是全球收入分配两极分化最严重的地区，在发展中国家，20%的穷人占总收入的7%，而在拉美只占3%，在巴西，富人的收入比穷人高出近30倍。对于发

① 白风森：《拉美贫困问题之我见》，载《拉丁美洲研究》1997年第5期。

② 数字来源：新华社电1998年6月4日。

③ 数字来源：拉美社圣地亚哥1997年4月10日西班牙文电，转引自白风森：《拉美贫困问题之我见》一文。

④ 徐英：《影响拉美社会安定的几个因素》，载《拉丁美洲研究》1996年第4期。

展并未给穷人带来实惠的状况，拉美经委会也予以承认，它认为：“在本地区，甚至在已经获得高速增长的国家，依然存在严重的不平等和对改善不平等状况的限制。可以看到，10%的最富的家庭的收入占总收入的比重一直在增加，而40%最贫困家庭的收入占总收入的比重却保持未变，甚至减少了。”^①20世纪90年代新自由主义政策的实行，造成拉美经济的大幅度衰退，货币贬值，人民生活水平普遍下降，贫困人口骤然增加，社会不满情绪高涨。20世纪90年代解放神学家和基层教会社团支持的平民政治领袖卢拉·达·席尔瓦在2002年的巴西总统选举中赢得胜利，就充分说明巴西及拉美的形势正在向有利于左翼的方向发展。

这种状况表明，解放神学对贫穷的关注依然具有现实的意义。它以穷人的解放为己任，以贫穷和穷人问题作为其反思的首要出发点，拉美存在着的严峻的贫穷和两极分化状况为解放神学的存在提供了现实的基础。同时，它所关注的其他主题也并未从根本上得到解决或减缓。如：种族问题、妇女问题、土地问题等。如古铁雷兹在2005年11月题为“今日的神学：选择穷人”的演讲中，除了关注贫穷以外，还强调了移民、妇女等问题。这些都是解放神学80年代以后逐步重视的新主题。另外，全球化、环保、可持续发展等问题也日益成为20世纪90年代以来解放神学关注的重要主题。如列奥那多·博夫的个人网站就以绿色为标志。

土地问题往往与印第安人问题相联系，在拉美，尽管各国都先后实行过土地改革，但是并未改变土地原有的占有结构。土地仍高度集中在少数大庄园主手中，一方面大量土地闲置，另一方

^① 资料来源：拉美经委会：《1996年社会概貌·概要》，转引自白风森：《拉美贫困问题之我见》一文。

面大批农民没有土地。据巴西地理统计局统计，目前1%的土地所有者占据了全部耕地的44%。^①这种状况加剧了无地农民开展争取土地，甚至武装夺取土地的斗争。1994年墨西哥和厄瓜多尔印第安农民的起义实际上就是直接由土地问题引起的。1992年墨西哥政府颁布了修改后的自由主义土地法，它宣布结束土地改革进程，把土地所有权交给分得土地的农民，允许农民通过买卖，租赁等途径转让土地；鼓励小农参与商品农业合作经营，鼓励外商和商业资本对农用土地投资，经营农牧业生产。这样就使许多无地农民失去了分到土地的希望。而且新的土地法为土地兼并和集中提供了合法的依据，这必然带来大批小农的破产和被兼并。于是，墨西哥农民就在争取土地权利的旗帜下展开了武装斗争。同样，在厄瓜多尔，1994年6月政府也颁布了内容几乎相同的土地法，停止土地改革，保证土地所有权，要求分割拍卖村社公有土地，甚至也要求对水利设施实行私有化。印第安农民为此开展了争取修改土地法的斗争，并取得了一定的胜利，政府被迫退却，对土地法进行了修改。

另外，在拉美，黑人、印第安人长期受歧视，得不到公正待遇，大多从事又脏又累的工作，收入菲薄。在巴西，月薪在最低工资线以下的黑人，占就业黑人总数的59.6%，黑人与白人同工不同酬，黑人就业者的平均月薪只有87美元，而白人就业者则在250美元以上。在脑力劳动的岗位上，黑人待遇也比白人低得多，如：黑人工程师的薪金比白人少19%，黑人医生的收入比白人低22%，黑人老师的工资比白人低18%。就业黑人妇女的收入仅为白人妇女的1/3。^②

在拉美，歧视妇女的现象同样十分严重，这主要表现在：第

① 焦震衡：《巴西的社会问题及其对策》，载《拉丁美洲研究》1997年第6期。

② 参见焦震衡《巴西的社会问题及其对策》，载《拉丁美洲研究》1997年第6期。

一，大多数妇女在非正规部门就业，主要从事非熟练性的手工劳动和家庭服务业，而且多为非全日工。这些妇女的收入很不稳定，工作和生活条件很差，没有社会保障，根本享受不到现代化和经济发展所带来的益处。其次，男女同工不同酬。如在巴西，就业妇女在收入上同男子存在很大差距，平均劳动报酬要比同工种的男子低 50%。第三，妇女在家庭中地位不高，受虐待现象普遍。巴西民法条款把妇女视为丈夫的从属，并认为家庭暴力只是个人问题，而且妇女承担了家庭中几乎所有繁重的家务劳动。第四，妇女参政比例小。如在巴西，根据 1995 年的统计，联邦政府 21 个部中只有 1 名女部长，27 个州中只有 1 名女州长。在众议院 513 席中，妇女仅占 31 席，在参议院 81 席中，妇女只占 2 席。^①

这些社会问题的存在就为解放神学的理论反思提供了切实的可能和广阔的空间。只要它所关注的问题没有得到很好的解决，它就有存在的基础和机遇。

拉美尽管在 20 世纪 90 年代初已基本完成了民主化和再民主化的进程。传统左、中、右政党格局已经初步形成。但是，这并不是说解放神学和教会进步势力所支持的介入政治，维护穷人的利益，为穷人的解放而斗争，争取民主的工作已由传统左翼接了过去，而自己无所事事。相反，尽管民主化已取得了一定的成绩，但是拉美民众对于政党、民主政治机构却没有足够的信任和支持。据欧盟和拉美的民意调查机构 1996 年初在 17 个拉美国家的调查，民众对本国的政党等政治组织和政治机构表现出普遍的不信任，83% 的南美人和墨西哥人以及 78% 的中美洲人认为本国民主政治不够完善，一些地区的民众认为，新的政党和民主制

^① 参见焦震衡《巴西的社会问题及其对策》，载《拉丁美洲研究》1997 年第 6 期。

度代表不了他们的利益。^①而对于教会，他们则认为比政府或政党更值得信任。这说明教会在民主的形势下，仍然可以走优先选择穷人的道路，从自己特有的角度关注社会和政治事务。另外，教会如果要在拉美社会问题仍十分严重的情况下继续赢得民众的信任的话，它也就不得不借用解放神学的某些观点，关注贫穷，关注社会公正问题，也就是说教会仍然需要某种解放神学。解放神学家仍可以在教会中有一定的活动空间。

解放神学的前途取决于诸多因素，它能否走出 20 世纪 80 年代末以来的低谷，重现 70 年代的辉煌，人们至今仍看不到令人乐观的迹象。经过几十年现代化的进程，拉美社会已基本完成了由传统社会向现代社会的过渡。也就是说，拉美社会已度过了阶级和社会矛盾尖锐化的高危阶段，在可见的将来，不会有新的革命形势的出现和高涨。这样作为激进的革命的为穷人的解放而斗争的理论如何在革命形势低潮的情况下革新自己的理论，适应新的形势就成为它面临的一个很大的问题。如果解决不好这一问题，它就会在冷漠的群众面前流为一种纯粹的空想。不可否认，80 年代以来解放神学已做了很大的调整。但是，前面的路任重而道远。在最后，让我们祝愿它在新的形势下，调整好它的位置，找准自己的旋律，在拉美的大地上再唱一曲基督教社会主义的新歌。

^① 参见刘新民《拉美在稳定中继续深化政治改革》，载《拉丁美洲研究》1997 年第 1 期。

后 记

本书是在我博士论文基础上写成的。在读博第一年就接触到这一问题，并对它产生了浓厚的兴趣，随即开始了思考和研究，现在算是有了个小小的结果。这首先要感谢我的博士生导师靳辉明教授，他对我的选题予以了充分肯定和鼓励，并从研究方法和思路上给予了大量的指导，对许多具体问题提出了深刻的意见，这些使我在论文的写作过程中获益匪浅。在研究生院学习的三年期间，他从繁忙的工作中抽出时间专门给我们几个学生上了整整一年的课。从中，我们不仅受到了他的广博学识的熏陶，而且更为重要的是学到了他治学的严谨和人格的高尚。我想这将是我的财富。同时，要深深感谢中国社会科学院哲学所的徐崇温研究员，他在看过我的写作提纲后，提出了详细的宝贵的数千字的写作意见和建议。另外，我还要感谢中国社会科学院马列所的李崇富所长和余文烈研究员，他们二人通读了我的论文初稿，并提出了宝贵的修改意见。我要感谢的还有国务院信息化工作办公室的秦海教授，是他为我找到了第一本解放神学的英文专著，使我得以开始自己的工作。最后，我要对世界宗教所和拉美所资料室同志慷慨的资料支持和帮助表示衷心的感谢。解放神学这一题目在我国尚没有进行系统的研究，由于时间匆促，资料不足，再加上本人水平有限，错误与不足肯定难免，敬请大家批评指正。

参考文献

中文文献

著 作

1. 《马克思恩格斯选集》第1、2、3、4卷，1972年版。
2. 《马克思恩格斯全集》，第1、7、9、22卷。
3. 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1985年版单行本。
4. M.M. 舍英曼：《梵蒂冈史——十九世纪末和二十世纪初时期》，黑龙江人民出版社1982年版。
5. 《世界中世纪原始资料选辑》，天津人民出版社1957年版。
6. 《西方伦理学名著选辑》上卷，商务印书馆1985年版。
7. T. 多斯桑托斯：《帝国主义与依附》，社会科学文献出版社1992年版。
8. 曾枝盛：《20世纪末国外马克思主义纲要》，中国人民大学出版社1998年版。
9. 康德：《道德形而上学探本》，商务印书馆1959年版。
10. 傅乐安编：《当代天主教》，东方出版社1997年版。
11. 尹大贻：《基督教哲学》，四川人民出版社1987年版。
12. 罗伯特·鲍柯克等编：《宗教与意识形态》，四川人民出版社1992年版。
13. E. 布拉德福德·伯恩斯：《简明拉丁美洲史》，湖南教育出版社1989年版。

14. 约翰·麦奎利：《二十世纪宗教思想》，上海人民出版社 1989 年版。
15. 韩琦：《拉丁美洲经济制度史论》，中国社会科学出版社 1996 年版。
16. J.B. 默茨：《历史与社会中的信仰》，三联书店 1996 年版。
17. 东尼奥·葛兰西：《狱中札记》，人民出版社 1983 年版。
18. 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，三联书店 1987 年版。
19. 李琰：《第三世界论》，世界知识出版社 1993 年版。
20. 陈麟书等：《重读马里坦》，四川人民出版社 1997 年版。
21. E.M. 温德尔：《女性主义神学景观》，三联书店 1995 年版。
22. 陆俊：《理想的界限》，社会科学文献出版社 1998 年版。
23. 杨适：《人的解放——重读马克思》，四川人民出版社 1996 年版。
24. D.W. 弗姆：《当代美洲神学》，四川人民出版社 1990 年版。
25. 徐怀启：《古代基督教史》，华东师范大学出版社 1988 年版。
26. 叶泽雄：《社会理想论》，武汉大学出版社 1998 年版。
27. 大卫·戈伊科奇等编：《人道主义问题》，东方出版社 1997 年版。
28. 沈恒炎等编：《国外学者论人和人道主义》第一辑，社会科学文献出版社 1991 年版。
29. 莫尔特曼：《被钉十字架的上帝》，上海三联书店 1997 年版。
30. 中央编译局编：《国外社会主义：理论与模式》，中央编译出版社 1998 年版。
31. M. 霍克海默：《批判理论》，重庆出版社 1989 年版。

文 章

1. [西] 菲埃罗：《从人类中心到政治——60 年代西方基督教政治神学》，载《基督教文化评论》第 2 辑。
2. [西] T. 卡贝斯特雷罗：《古斯塔沃·古铁雷斯谈拉丁美洲神学》，载《世界宗教资料》1985 年第 1 期。
3. [美] 金·罗吉尔：《拉丁美洲的“解放神学”》，载《编译参考》1985 年第 2 期。
4. [罗] G. 弗洛里亚：《拉丁美洲政治思想斗争中的“解放神学”》，载《国外社科动态》1985 年第 8 期。
5. [墨] 塞尔希奥·德拉佩尼亚：《萨帕塔主义与资本主义(1910—1996)：从经济民族主义到全球化》，载《拉丁美洲研究》1997 年第 1 期。

6. 白风森, 《拉美贫困问题之我见》, 载《拉丁美洲研究》1997年第5期。

7. 徐英: 《影响拉美社会安定的几个因素》, 载《拉丁美洲研究》1996年第4期。

8. 焦震衡: 《巴西的社会问题及其对策》, 载《拉丁美洲研究》1997年第6期。

9. 刘新民: 《拉美在稳定中继续深化政治改革》, 载《拉丁美洲研究》1997年第1期。

外文文献

著作和文章

1. Adams, James. "CEBs as Groups: The Implications of Social Influence Theory". Seminar paper, Ann Arbor, Mich., 1989.

2. Adams, Richard N. *The Second Sowing: Power and Secondary Development in Latin America*. San Francisco: Chandler Publishing Co., 1967.

3. Adriance, Madeleine. *Opting for the Poor: The Brazilian Church in Transition*. New York: Sheed and Ward, 1986.

4. Americas Watch. *The Central Americanization of Colombia? Human Rights and the Peace Process*. New York: Americas Watch Committee, 1986.

5. Amnesty International. *Colombia Briefing*. New York: Amnesty International Publications, 1988.

6. Annis, Sheldon, and Peter Hakim, eds. *Direct to the Poor: Grass Roots Development in Latin America*. Boulder, Colo: Lynne Rienner Publishers, 1987.

7. Antoncich, Ricardo. *Christians in the Face of Injustice: A Latin American Reading of Catholic Social Teaching*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1987.

8. Assmann, Hugo. *Theology for a Normal Church*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1976.

9. Azevedo, Marcelo de. *Basic Ecclesial Communities in Brazil: The Challenge of a New Way of Being Church*. Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1987.

10. Berryman, Phillip. *Liberation Theology*. New York: Pantheon, 1987.

- Our Unfinished Business*. New York: Pantheon, 1989.
- Religious Roots of Rebellion: Christians in the Central American Revolutions*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1984.
- "What Happened at Puebla". In Daniel H. Levine, ed., *Churches and Politics in Latin America*, 55—86. Beverly Hills: SAGE Publications, 1980.
11. Boff, Clodovis. *Theology and Praxis*. Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1987.
12. Boff, Leonardo. *Church: Charism and Power. Liberation Theology and the Institutional Church*. Minneapolis, Minn.: Winston Press, 1986.
- Ecclesiogenesis*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1986.
- Jesus Christ Liberator*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1978.
- When Theology Listens to the Poor*. San Francisco: Harper and Row, 1984.
13. Boff, Leonardo, and Clodovis Boff. *Liberation Theology: From Confrontation to Dialogue*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1985.
- Introducing Liberation Theology*. Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1987.
14. Bonino, Jose Miguez. *Christian and Marxists: The Mutual Challenge to Revolution*. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
15. Bruneau, Thomas C. "Church and Politics in Brazil: The Genesis of Change". *Journal of Latin American Studies* 17, no. 2 (1985): 271—293.
- The Church in Brazil: The Politics of Religion*. Austin: University of Texas Press, 1982.
16. Bruneau, Thomas, and William E. Hewitt. "Patterns of Church Influence in Brazil's Political Transition". *Comparative Politics* 22, no. 1 (October 1989): 39—61.
17. Bussmann, Claus. *Who Do You Say? Jesus Christ in Latin American Theology*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1985.
18. Carney, James G. *To be a Christian Is to Be a Revolutionary*. San Francisco: Harper and Row, 1987.
19. Cleary, Edward. *Crisis and Change: The Church in Latin America Today*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1985.
- ed. *Born of the Poor: The Latin American Church Since Medellin*. Notre

Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1990.

———ed. *Paths from Puebla: Significant Documents of the Latin American Bishops Since 1979*. Washington, D. C.: United States Catholic Conference, 1988.

20. Cleary, Edward & Steward – Gambino, Hannah, ed. *Conflict and Competition, The Latin American Church in a Changing Environment*. Boulder & London: Lynne Rienner Publishers, 1992.

21. Comblin, Jose *The Church and the National Security State*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1979.

22. Cook, Guillermo, *The Expectation of the poor. Latin American Basic Ecclesial Communities in Protestant perspective*. Maryknoll, N. Y. Orbis, 1985.

23. Cox, Harrey. *Religion in the Secular City. Toward a Post-Modern Theology*. New York: Simon & Schuster, 1984.

24. Dodson, Michael. "The Christian Left in Latin American Politics". In Daniel H. Levine, ed., *Churches and Politics in Latin America*, 111—134. Beverly Hills: SAGE Publications, 1980.

——— "Liberation Theology and Christian Radicalism in Contemporary Latin America." *Journal of Latin American Studies* 11, no. 1 (may 1979): 203—222.

25. Dussell, Enrique. *Ethics and Community*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1988.

———*Ethics and the Theology of Liberation*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1978.

———*History and Theology of Liberation: A Latin American Perspective*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1971.

26. Eagleson, John, and Phillip Scharper, eds. *Puebla and Beyond*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1979.

27. Freire, Paulo. *Education for a Critical Consciousness*. New York: Seabury Press, 1974.

———*Pedagogy of the Oppressed*. New York: Seabury Press, 1968.

28. Friedlander, Judith. *Being Indian in Hueyapan: A Study of Forced Identity in Contemporary Mexico*. New York: St. Martin's Press, 1975.

29. Galilea, S. *The Way of Living Faith: A Spirituality of Liberation*. San

Francisco: Harper and Row Publishers, 1988.

30. Gibellini, Rosino. *The Liberation Theology Debate*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1988.

31. Gutierrez, Gustavo. *The Power of the Poor in History*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1983.

——— *Teologia de la Liberacion*. Lima: CFP, 1971.

——— *A Theology of Liberation*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1973.

——— *We Drink from Our Own Wells*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1985.

——— *Notes for a Theology of Liberation*. *Theological studies*, Vol. 31. n. 2, June 1970.

——— *Liberation Praxis and Christian Faith*. In Rosino Gibellini, ed., *Frontiers of Theology in Latin America*. Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1983.

32. Hinkelammert, Franz J. *The Ideological Weapons of Death. A Theological Critique of Capitalism*. Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1983.

33. Lemoux, Penny. *People of God: The Struggle for World Catholicism*. New York: Viking Press, 1989.

34. Levine, Daniel H. "Assessing the Impacts of Liberation Theology in Latin America." *Review of Politics* 50, no. 2 (Spring 1988): 241—263.

——— "Authority in Church and Society: Latin American Models." *Comparative Studies in Society and History* 20 (October 1978): 517—544.

——— "Colombia: The Institutional Church and the Popular." In Daniel H. Levine, ed., *Religion and Political Conflict in Latin America*, 187—217. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1986.

——— *Conflict and Political Change in Venezuela*. Princeton: Princeton University Press, 1973.

——— "Conflict and Renewal." In Daniel H. Levine, ed., *Religion and Political Conflict in Latin America*, 236—255. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1986.

——— "Considering Liberation Theology as Utopia." *Review of Politics* 52, no. 4 (Fall 1990): 603—620.

——— "Continuities in Colombia." *Journal of Latin American Studies* 17, no. 2

(November 1985): 295—317.

—— “Democracy and the Church in Venezuela.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 26, no. 4 (December 1987): 551—561.

—— “How Not to Understand Liberation Theology, Nicaragua, or Both.” *Journal of Inter-American Studies and World Affairs* 32, no. 3 (Fall 1990): 229—246.

—— “The Impact and Lasting Significance of Medellin and Puebla.” In Edward Cleary, ed., *Born of the Poor: The Latin American Church since Medellin*, 64—74. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1990.

—— *Popular Voices in Latin American Catholicism*. New Jersey: Princeton University press, 1992.

—— ed. *Religion and Political Conflict in Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1986.

35. Lowy, Michael. *Marxisme et theologie de la liberation*. Paris: Cahiers d'etude et de recherche, Institut International de Recherche et de Formation, 1989.

—— *The war of Gods: Religion and Politics in Latin*, Londo/New York: Verso, 1997.

36. Maduro, Otto. *Religion and Social Conflict*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1982.

37. Mainwaring, Scott. *The Catholic Church and politics in Brazil, 1916—1985*. Stanford, Calif, Stanford University Press, 1986.

38. Martin, David. *Tongues of Fire: The Explosion of Evangelical Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

39. McGovern, Arthur. *Liberation Theology and Its Critics*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1989.

40. Nagle, Robin. *Claiming the Virgin: The Broken Promise of Liberation Theology in Brazil*, New York & London: Routledge, 1997.

41. Ratzinger, Joseph Cardinal. “Instruction on Certain Aspects of the ‘Theology of Liberation’.” *Origins NC Documentary Service* 14, no. 13 (September 1984): 193—204.

—— “Instruction on Christian Freedom and Liberation.” *Origins NC Documen-*

tary Service 15, no. 44 (April 17, 1986): 714—728.

———The Ratzinger Report. San Francisco: Ignatius Press, 1985.

42. Richard, Pablo. *Death of Christendoms, Birth of the Church*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1987.

43. Romero, Oscar. *Voice of the Voiceless; The Four Pastoral Letters and Other Statements*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1985.

44. Segundo, Juan Luis. *The Hidden Motives of Pastoral Actions; Latin American Reflections*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1978.

———*The Liberation of Theology*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1976.

———*Theology and the Church*. Minneapolis, Minn.: Winston-Seabury Press, 1985.

———*Theology for Artisans of a New Humanity*. 5 vols. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1973—1974.

———*Faith and Ideologies*. Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1984.

———*Capitalism Versus Socialism! Crux Theologica*, in *Frontiers of Theology in Latin America*.

45. Sigmund, Paul. *Liberation Theology at the Crossroads: Democracy or Revolution?* New York: Oxford University Press, 1990.

46. Sobrino, Jon. *Christology at the Crossroads*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1978.

———*Spirituality of Liberation: Toward Political Holiness*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1988.

——— "A Theologian's View of Oscar Romero." In Oscar Romero, *Voice of the Voiceless: The Four Pastoral Letters and Other Statements*, 22—51. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books 1985.

47. Stoll, David. *Is Latin America Turning Protestant?* Berkeley: University of California Press, 1990.

48. Tamez, Elsa, ed. *Through Her Eyes: Women's Theology from Latin America*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1989.

49. Torres, Sergio, and John Eagleson, eds. *Theology in the Americas*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1976.

—The Challenge of Basic Christian Communities. Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1981.

50. Williams, Phillip A. *The Catholic Church and Politics in Nicaragua and Costa Rica*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1989.

