

道

風

譯

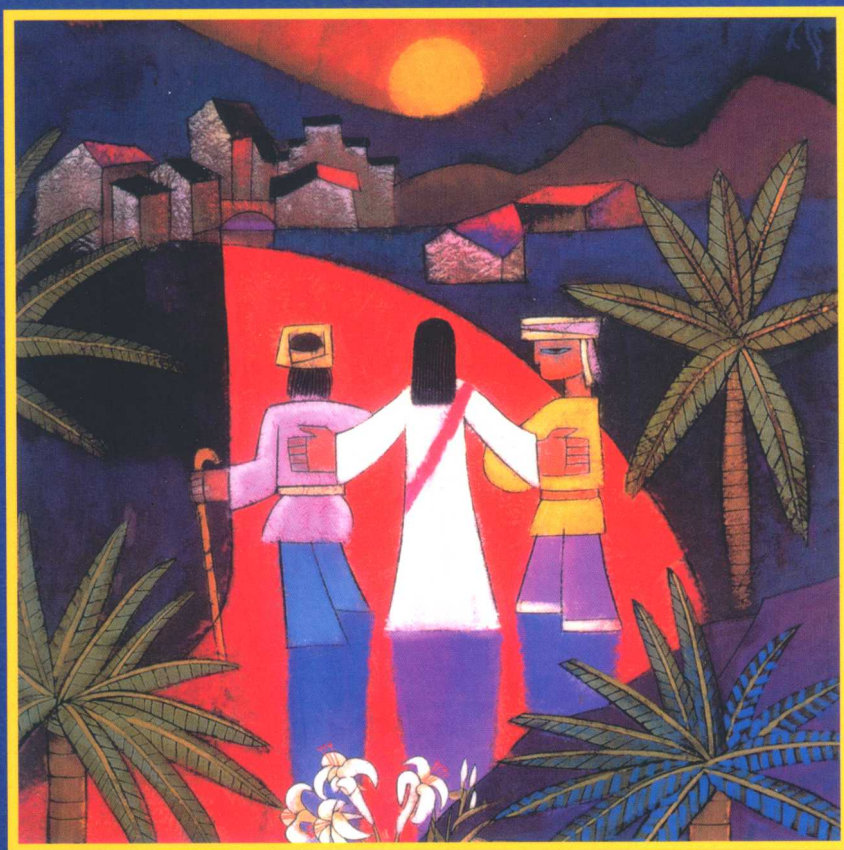
叢

# 信仰 的回答

系統神學五十題

*Die Antwort des Glaubens*

Systematische Theologie in 50 Artikeln



Edited by Heinrich Ott, Klaus Otte

奧特 奧托 編 李秋零 譯

# 信 仰 的 回 答

---

## 系 統 神 學 五 十 題

奧 特 奧 托 編

李 秋 零 譯

漢語基督教文化研究所 策劃

道風譯叢·10

策劃 漢語基督教文化研究所

## 信仰的回答

——系統神學五十題

編者 奧特 奧托

譯者 李秋零

執行編輯 盧冠霖

道風書社 香港新界沙田道風山路33號

網址：<http://www.iscs.org.hk> 電子郵箱：[publishing@iscs.org.hk](mailto:publishing@iscs.org.hk)

出版總監 楊熙楠

本書譯自原書第三版。

原書版權 © 1999 W. Kohlhammer GmbH

中譯本版權 © 2005 漢語基督教文化研究所有限公司

本書由漢語基督教文化研究所與W. Kohlhammer GmbH商定出版。

2005年初版

版權所有，未經版權持有人之書面允准，不得以任何方式翻印、貯存或傳送本書之任何部分。  
學術論文或評論之引用除外。

LOGOS AND PNEUMA TRANSLATION SERIES 10

### Die Antwort des Glaubens

Systematische Theologie in 50 Artikeln (3., überarbeiteten und erweiterten Auflage)

Edited by Heinrich Ott, Klaus Otte

Translated into Chinese by Li Qiuling

Copyright © 1999 W. Kohlhammer GmbH

Chinese edition is published with permission by W. Kohlhammer GmbH

Chinese edition © 2005 Institute of Sino-Christian Studies Ltd.

First published 2005

THE LOGOS AND PNEUMA PRESS is a division of the Institute of Sino-Christian Studies Ltd. It fosters Sino-Christian scholarship among Chinese intellectuals worldwide through academic and educational publications.

Publishing Supervisor: Daniel H. N. Yeung

Address: 33 To Fung Shan Road, Shatin, N.T., Hong Kong

Tel: (852) 2694 6868 Website: <http://www.iscs.org.hk> Email: [publishing@iscs.org.hk](mailto:publishing@iscs.org.hk)

PRINTED IN HONG KONG

ISBN -10 : 962-8911-07-4

ISBN -13 : 978-962-8911-07-3

LOGOS AND PNEUMA TRANSLATION SERIES 10

**Die Antwort des Glaubens**  
**Systematische Theologie in 50 Artikeln**

Edited by Heinrich Ott, Klaus Otte

Institute of Sino-Christian Studies

## 「道風譯叢」緣起

本所主持編譯「歷代基督教學術思想文庫」(Chinese Academic Library of Christian Thought)已經有年。「文庫」問世以來，蒙中港台兩岸三地及海外漢語／華文讀者的關愛，不脛而走，善緣得以廣結。近年來，本所又印行「漢語基督教文化研究所叢刊」(ISCS Monographs Series)，內中所收，範圍較廣，既有專題研究，亦有個人文章結集，甚至包括中外學者同仁的論文選萃，宗旨卻一如既往，終未改變，要皆以推動促進漢語基督教學術思想建設為指歸。本所同人採納一些海內外朋友的建言，今復發起「道風譯叢」(Logos & Pneuma Translation Series)的編印事工。我們衷心禱祝，這套「譯叢」能與已出的「文庫」、「叢刊」相得益彰、相輔以行，同樣對漢語學界有所貢獻。

從編者角度來看，「文庫」與「譯叢」，儘管同是譯介古今中外基督教研究中的重要文獻，側重點各有不同。「文庫」着眼處，主要在於古代近世史有定評的經典作品以及現當代學界行內人士中頗受稱道的重要學術論著。編印既久，我們和學界一些朋友間的溝通，也與日俱增，漸漸達成一種共識：「文庫」中個別選題不妨別出另行，自成系列，免得嚇退不喜歡厚本大冊、面貌嚴肅之作的讀者。在當今信息爆炸、資訊激增的時代，四平八穩、峨冠博帶式的出版物，未必最受青睞，而短(編譯、出版周期短)、平(面目平易近人)、快(傳輸當前國際學術成果速度快捷)的書刊，則肯定會受歡迎。此外，更有朋友認為，有關學科的主要教科書、參考書，有很大的實用價值以及一定的「市場需求量」，雖與經典文獻不同，卻也不能視而不見、置之不理。由於凡此種種因緣，加上有不少作者、譯者熱情支持，我們開始籌劃出版這套「道風譯叢」。

推出「譯叢」的同時，我們仍將努力確保「文庫」的出版質量。目前本所收回待出的「文庫」譯稿，已達五六十種，其中除個別選題轉歸「譯叢」，大部分可望在今後幾年陸續出版。如果說「文庫」向一些風行

海外的best sellers (暢銷書) 關閉了大門，那麼我們希望「譯叢」能為這類通俗作品保留窗戶；如果說「文庫」是對作者中的古人今人一視同仁，「譯叢」則可能不薄古人卻更愛今人；如果說「文庫」選題注重原著內容的過硬，那麼「譯叢」所收也考慮到品嘗書稿時尋找酥軟可口之感的那部分讀者的需求。當然，凡此種種，目前大體上還只是我們的一廂情願，這一心願能否達成，或者說，「譯叢」將來的命運究竟如何，很大程度上取決於廣大讀者的關心和支持。

「譯叢」冠以道風之名，同「叢刊」相仿，表明本所事工的兩個基本點：繼承傳統與立足本土。本所成立以來，向以推進漢語基督教文化研究為己任，「道風」一語，孕育着基督教傳統對我們的精神感召力和內在動力；本所設在香港新界的道風山，對於我們，「道風」二字不僅意味着紀念前賢「筚路藍縷、以啟山林」的功績，更是一種有關現實處境的提醒，警示我們不能忘懷當今服務的對象。

古今中外，學術思想大家中，不乏道貌岸然、風骨錚錚之輩，也有喜談風月、饒有風趣的望道、得道之人。大凡坐而論道不一定正襟危坐、傳道明理之外復見性情者比較精當的文字，都在「道風譯叢」的物色範圍內。作者、譯者和讀者的建議，對我們編者來說，都是很可寶貴的。本所同人，希望大家繼續不吝賜教。

漢語基督教文化研究所

二〇〇一年六月二十日

# 目錄

「道風譯叢」緣起	v
使用說明	1
第三版重印前言	2
修訂第三版前言	4
編者前言	6
序言與導論	8
<b>第一部分 當信仰的思維——教義學導論</b>	<b>15</b>
<b>第一題 神學與神學性生存</b>	<b>16</b>
甲、問題的展開	16
乙、各種學術觀點	17
一、方法上的不參與	17
二、從信仰的生存出發的神學	17
丙、回答的嘗試	20
一、神學思維作為信仰的自我闡釋	20
二、神學思維的經驗基礎	21
<b>第二題 《聖經》中的基礎</b>	<b>23</b>
甲、問題的展開	23
乙、各種學術觀點	24
一、正典	24
二、《聖經》原則和解釋	27
丙、回答的嘗試	29
一、對《聖經》權威的論證	29
二、關於正典問題	30
三、人言之中的上帝之言	30
四、對《聖經》的解釋	31
<b>第三題 《舊約》和《新約》——雅威的啟示和基督的啟示</b>	<b>33</b>
甲、問題的展開	33
乙、各種學術觀點	34
一、問題的狀況	34
二、布爾特曼和鮑姆格特爾的態度	35
三、菲舍爾的基督論解釋	36
四、類型學的並屬(拉德)	37
五、潘能伯格的普世史一流傳史解釋	38
六、庫爾曼的直線型救恩史解釋	39
七、問題	39
丙、回答的嘗試	40
一、啟示的概念	40
二、啟示的統一性	40
三、對《舊約》的基督論解釋	41
<b>第四題 神學與教會——神學的教會功能</b>	<b>42</b>
甲、問題的展開	42
乙、各種學術觀點	42
一、施萊爾馬赫：與「教會領導」的聯繫	42
二、巴特：神學作為宣講的批判	43
三、拉納：教義發展中的訓導權和靈恩	44

丙、回答的嘗試	一、神學思維的基本對話特徵	45
	二、對於神學和教會之間的關係的結論	46
<b>第五題</b>	<b>上帝的自我傳達和人的獲悉——「啟示與理性」</b>	47
甲、問題的展開		47
乙、各種學術觀點	一、問題	49
	二、圍繞「連接點」的爭論	49
	三、借助人類理性的自然之光的上帝知識	50
	四、神學與哲學	51
丙、回答的嘗試	一、錯誤提出的問題及其後果	52
	二、獲悉着的理性	53
	三、神學與哲學：「相遇在途中」	54
<b>第六題</b>	<b>神學與宣講</b>	55
甲、問題的展開		55
乙、各種學術觀點	一、神學與宣講的不同	55
	二、二者相互的聯繫	56
	三、神學與宣講的任務劃分	56
	四、對神學與宣講迄今的歸屬的批判	57
丙、回答的嘗試	一、宣講與神學作為同一理解的不同階段	58
	二、神學的批判性功能和建設性功能	59
	三、神學與宣講之間的相互作用	59
<b>第七題</b>	<b>神學的科學性</b>	60
甲、問題的展開		60
乙、各種學術觀點	一、問題之體系化的觀點	60
	二、問題的解決	61
丙、回答的嘗試	一、神學作為一種解釋學科學	64
	二、神學中的科學論證	64
	三、神學的歷史性	65
	四、神學的一種「基礎」……？	65
<b>第二部分</b>	<b>活的上帝——上帝論</b>	67
<b>第八題</b>	<b>宗教的維度</b>	68
甲、問題的展開		68
乙、各種學術觀點	一、問題	69
	二、古典的宗教批判	70
	三、通過科學檢驗宗教	71
	四、宗教的神學	71
	五、結束語	73
丙、回答的嘗試	一、一種啟示神學的開端的結果	74
	二、「宗教維度」的必要引入	75
	三、對古典的和近代的宗教批判的態度	75
	四、意義問題和奧秘	76
<b>第九題</b>	<b>上帝證明的問題</b>	77
甲、問題的展開		77



乙、各種學術觀點	一、托馬斯·阿奎那：古典的上帝證明	78
	二、「搗碎一切」的康德	79
	三、現代先驗哲學中對康德的克服	79
	四、巴特：追問上帝唯有在信仰中才是可能的	80
	五、漢斯·昆：人的基本信賴是出發點	80
	六、拉納：先驗經驗指示着歷史	81
	七、艾伯林：祈禱中的上帝知識	82
丙、回答的嘗試	一、是證明還是信仰……？	83
	二、上帝「證明」與生活經驗	83
	三、上帝證明的多樣性	83
	四、上帝「證明」不是不容置疑的，而是說明性的	84
<b>第十題</b>	<b>言說上帝的可能性</b>	<b>85</b>
甲、問題的展開		85
乙、各種學術觀點	一、取向	85
	二、形而上的神學(托馬斯·阿奎那)	86
	三、作為神學家的上帝(巴特)	86
	四、作為神學家的上帝與人(布爾特曼)	87
	五、處在象徵化的關聯中的上帝和人	88
	六、「上帝」和上帝之言(艾伯林)	88
	七、作為現實性之總和的上帝(潘能伯格)	89
	八、作為「革命家」的上帝(政治神學)	89
	九、「上帝」的語詞和語言分析／批判的理性主義	90
	十、「上帝已死」神學	91
	十一、神學之外的上帝言說？	92
	十二、問題報告	92
丙、回答的嘗試	一、一些傳統解答的相對權利	93
	二、上帝言說是對被觸及的表述	93
<b>第十一題</b>	<b>上帝的位格性</b>	<b>95</b>
甲、問題的展開		95
乙、各種學術觀點	一、上帝的位格性和擬人論	96
	二、作為「你」的上帝(布伯)	96
	三、上帝的與人同在性或者自存性(布勞恩與戈爾維策)	96
	四、上帝已死並被代理(澤勒)	97
	五、上帝之上的上帝(蒂利希)	98
	六、上帝與聖言——無須「上帝」這一工作假設(艾伯林)	99
	七、上帝的位格性的宗教經驗是人的位格存在的根據(潘能伯格)	99
	八、上帝是「相對者」(奧特、漢斯·昆)	100
丙、回答的嘗試	一、上帝不是「位格以下的」	100
	二、上帝是「超位格的」	101
<b>第十二題</b>	<b>三位一體的上帝</b>	<b>102</b>
甲、問題的展開		102
乙、各種學術觀點	一、反對多神論、三神論、伊便尼派、形態論、馬吉安(古代教會)	103
	二、關係三一論(奧古斯丁)	103

	三、上帝的自我複製(雲格爾)	104
	四、形態論(施萊爾馬赫)	105
	五、「從下而上的基督論」和形態論——上帝自我啟示的三位一體	106
丙、回答的嘗試	一、作為上帝特別的位格存在之表述的三一論	107
	二、經世的三位一體和內在的三位一體	108
	三、上帝在耶穌基督裏面的根本要求	108
	四、「在上帝裏面存在」：聖靈的維度	108
<b>第十三題</b>	<b>上帝的護理</b>	111
甲、問題的展開		111
乙、各種學術觀點	一、問題——早期新教正統神學的進路	112
	二、護理教義和負面事物的經驗	113
丙、回答的嘗試	一、上帝並不「以地域主義的方式」進行思考！	114
	二、現實事物的兩個層次	115
	三、上帝在現實的人格性深度中起作用	115
	四、護理和神蹟	116
	五、護理與自由	116
<b>第三部分</b>	<b>創造論、人論、罪論——「人類的處境」</b>	117
<b>第十四題</b>	<b>神學對世界的理解和自然科學對世界的理解</b>	
	—— <b>創造論、天使和魔鬼</b>	118
甲、問題的展開		118
乙、各種學術觀點	一、問題：科學的世界圖像	119
	二、歷史的因素	120
	三、科學的世界知識	121
	四、神學的回答	122
	五、結束語	125
丙、回答的嘗試	一、創造陳述中的世界圖像和信仰見證	126
	二、從無中創造	126
	三、不允許把自然科學的世界認識絕對化	127
	四、信仰的上帝關係中的宇宙性維度	127
	五、關於一種「生態神學」的問題	127
	六、我們的世界圖像的可能擴展	128
<b>第十五題</b>	<b>關於人的神學知識、哲學知識和科學知識</b>	129
甲、問題的展開		129
乙、各種學術觀點	一、自然科學的人學	130
	二、哲學的人學	130
	三、文學中的人學	134
	四、神學的人學	135
丙、回答的嘗試	一、關於人的神學命題作為「重大假說」	136
	二、存在陳述與價值陳述在人學中不可分割	136
	三、哲學反思作為神學和人文科學之間的媒介	137
	四、倫理學問題作為神學的人學和人文科學的人學之聯結點	137
	五、神學的「假說」影響着人文科學的問題視域	138

	六、神學的人學和哲學關於人的形象	138
<b>第十六題</b>	<b>人的歷史性——「創造秩序」的問題</b>	139
甲、問題的展開		139
乙、各種學術觀點	一、甚麼叫做「歷史性」？(布爾特曼)	140
	二、甚麼叫做「創造秩序」？(布倫納)	141
	三、鑒於人的人格，甚麼叫做「是」和「成為」、「持存」和「變遷」？ (施拉特爾)	142
丙、回答的嘗試	一、文化價值體系與道德價值體系的變遷	142
	二、交往原則作為變遷中的常數	143
	三、這一常數的神學根據	144
<b>第十七題</b>	<b>人格性與自由——人的「上帝形象」</b>	145
甲、問題的展開		145
乙、各種學術觀點	一、上帝形象與魔鬼形象(路德)	146
	二、形式上的上帝形象和內容上的上帝形象(布倫納)	148
	三、我與無我(關於印度教和佛教對人的理解)	149
丙、回答的嘗試	一、人格存在是面對「永恆的你」的存在	149
	二、上帝形象作為關係	150
	三、自由的問題	151
<b>第十八題</b>	<b>罪與原罪</b>	152
甲、問題的展開	一、逾越還是厄運	152
	二、「從本性」認識罪，還是僅僅在寬恕的光照下認識罪？	153
	三、罪與眾罪	153
	四、特別的原罪問題——概念的問題意識	153
	五、追問「生存論增值」的方法	154
乙、各種學術觀點	一、在上帝面前的缺陷(約納斯)	154
	二、超生物學和超歷史學的統一性(利科)	155
	三、對《新約》的罪的概念的解釋	156
	四、意志行為的個別化(佩拉糾)	156
	五、在亞當的罪中犯罪(經院哲學)	157
	六、上帝意識的無力與人類的總體行為(施萊爾馬赫)	157
	七、罪由於自我啟示的上帝而是我們的實存的真理性(巴特)	158
	八、悲劇性的異化普遍性(蒂利希)	160
	九、「私慾」的概念(拉納)	161
	十、作為狀態的原罪(紹嫩貝格)	162
	十一、繼承來的罪咎的稱義和接受	162
	十二、強制與罪	163
丙、回答的嘗試	一、罪是有罪咎的意義喪失	163
	二、罪的認識的階段	164
	三、罪的認識與律法	165
	四、罪和眾罪	165
	五、原罪：社會休戚相關的維度	165
	六、人類的罪咎牽連	166

<b>第十九題</b>	<b>世界上惡的起源——神義論問題</b>	168
甲、問題的展開		168
乙、各種學術觀點	一、問題	169
	二、馬吉安——對未來到者的呼喚(布洛赫)	169
	三、上帝是完全改變者(莫爾特曼)	170
	四、稱義與神義論對抗(路德)	170
	五、世界歷史是神義論(黑格爾)	171
	六、上帝參與否定性(蒂利希)	171
	七、在基督裏面成為過去的胡作非為(巴特)	172
	八、作為保持距離的絕望(許茨)	172
	九、創造者的義(艾伯林)	173
	十、哀詩(阿多爾諾)	173
丙、回答的嘗試	一、一個未被回答而又畢竟必然的問題	174
	二、一個「神學邊緣問題」的功能	174
	三、甚麼樣的回答風格儘管如此仍然是可能的?	175
<b>第四部分</b>	<b>聖子的使命——基督論</b>	177
<b>第二十題</b>	<b>預定和上帝的拯救意志</b>	178
甲、問題的展開		178
乙、各種學術觀點	一、上帝與上帝之間的生存	179
	二、可怖的意旨(加爾文和新教正統神學)	179
	三、揀選說——完整的福音(巴特)	180
丙、回答的嘗試	一、神學的理解視域的變遷	181
	二、預定論與「匿名的基督性」	182
	三、預定論與上帝的至上性	182
<b>第二十一題</b>	<b>救恩史的概念</b>	184
甲、問題的展開		184
乙、各種學術觀點	一、未來主義終末論的救恩史或者現在主義終末論的救恩史	184
	二、庫爾曼、布爾特曼、潘能伯格	185
	三、問題的狀況	189
丙、回答的嘗試	一、「上帝的拯救計劃」……?	189
	二、上帝在時間視域和群體視域中的啟示	190
	三、上帝的「話語」和「行動」	190
	四、歷史有一種拯救的內容嗎?	191
<b>第二十二題</b>	<b>歷史的耶穌和福音宣講的基督</b>	192
甲、問題的展開		192
乙、各種學術觀點	一、問題的狀況	193
	二、問題的展開	194
	三、討論狀態的綱要	198
丙、回答的嘗試	一、耶穌：上帝語言的發言人	199
	二、有歷史保障的持存或者歷史形象?	199
	三、回憶與解釋的連生	200

<b>第二十三題 耶穌之死的意義</b>	203
甲、問題的展開	203
乙、各種學術觀點	204
一、作為耶穌生命終結的十字架	205
二、十字架——與復活相聯繫——是上帝的行動	207
丙、回答的嘗試	208
一、作為歷史事件和多於歷史事件的十字架	209
二、純生存性的解釋或者法學的解釋的不足	209
三、十字架與罪的關聯	209
四、十字架的現實性作為人類基本處境的鑒別	209
五、一個「純然的象徵」……？	209
<b>第二十四題 耶穌基督的復活的真實性和意義</b>	211
甲、問題的展開	211
乙、各種學術觀點	212
一、復活與十字架	212
二、復活是門徒們對遇到被釘十字架的耶穌的幻覺的闡釋	215
三、復活是對耶穌復活前的全權聲稱的證實(潘能伯格)	216
四、復活是復活信仰和復活經驗(拉納)	216
五、復活是上帝在這一歷史中間的榮耀的開始(莫爾特曼)	217
六、復活是上帝的自我定義(雲格爾)	218
七、復活是把人接納如上帝的生命(艾伯林)	218
丙、回答的嘗試	219
一、一個歷史的事件？	219
二、存在論問題和重要性與真實性的交織	219
三、十字架與復活：復活的特殊含義	220
四、復活與世界的革新	220
五、復活的肉體性？	221
六、是事件還是無時間的象徵？	222
<b>第二十五題 上帝化身為人——二性論</b>	223
甲、問題的展開	223
乙、各種學術觀點	224
一、問題	225
二、基督論的語言傳統	227
三、問題的展開	229
丙、回答的嘗試	229
一、並非神話	230
二、儘管如此：基督的神性！	230
三、「上帝的代言人」是「上帝的傾聽者」	230
四、對二性論的一種人格主義的解釋	231
<b>第二十六題 耶穌基督的先存和升天</b>	233
甲、問題的展開	233
乙、各種學術觀點	234
一、原始基督教	234
二、先存和臨在：四種類型	236
三、先存和基督中心論的啟示(巴特)	236
四、神性的先存——示範性的立場	236
丙、回答的嘗試	239
一、基督的普遍臨在	239
二、基督如何臨在？	239
<b>第二十七題 耶穌基督的三項職事</b>	241
甲、問題的展開	241

乙、各種學術觀點	一、取向	242
	二、歷史上的觀點	242
	三、宗教改革家(加爾文、路德)	243
	四、進一步的發展(新義學、理性主義者、施萊爾馬赫)	243
	五、也作為先知的祭司和君王(巴特)	244
	六、職事說的解釋學功能(布里)	244
	七、「屬神的」先知和君王作為「屬人的」祭司(澤梅爾羅特)	245
	八、三重職事是圖式和生存論因素?	246
丙、回答的嘗試	一、對三項職事的生存論詮釋	248
	二、各項職事的結構統一性作為基督福音的特徵	249
<b>第五部分 信仰的道路——救恩論和信仰論</b>		251
<b>第二十八題 甚麼叫做信仰?</b>		253
甲、問題的展開		253
乙、各種學術觀點	一、布爾特曼反對現代信仰觀的片面性	254
	二、巴特反對「一切糟糕的正統」	255
	三、蒂利希反對對信仰的一切局部主義的誤解	255
	四、尼布爾主張信賴與認識之間的一種動態關係	256
丙、回答的嘗試	一、一種特殊的知識和一種特殊的決定	257
	二、信仰的人格結構	258
	三、信仰決定和信仰認識的關係	258
	四、信仰不是一種純然的視之為真	259
<b>第二十九題 因信稱義</b>		260
甲、問題的展開		260
乙、各種學術觀點	一、我們面對上帝的存在(加爾文)	261
	二、信仰的現實性(艾伯林)	261
	三、對肯定的肯定(蒂利希)	262
丙、回答的嘗試	一、稱義和罪的問題	263
	二、稱義和對話性開放	264
<b>第三十題 明確的信仰和「匿名的」信仰</b>		265
甲、問題的展開		265
乙、各種學術觀點	一、歷史上的觀點(正統神學、托馬斯·阿奎那、啟蒙運動)	266
	二、討論的狀況	269
	三、結論	271
丙、回答的嘗試	一、關於非基督徒的拯救的問題	272
	二、作為「生存運動」的信仰	272
	三、「匿名的信仰」和「匿名的上帝之言」	273
	四、認信的信仰的特殊意義	274
	五、信仰及其語言表述	274
<b>第三十一題 對信仰的質疑和信仰的確定性</b>		275
甲、問題的展開		275
乙、各種學術觀點	一、信仰不保持自己的確定性，而是保持自己的不確定性(基爾克果)	276

	二、真正的信仰具有最高的確定性(愛德華茲)	276
	三、信仰具有確定性，但從不具有自信性(路德)	277
	四、與質疑相對立而信(蒂利克)	278
丙、回答的嘗試	一、關於信仰確定性的不充分的概念	279
	二、作為實踐的和總括的確定性的信仰確定性	280
	三、作為面向未來的確定性的信仰確定性	281
	四、我怎能知道上帝存在……呢？	281
<b>第三十二題 信仰的歷史和增長</b>		282
甲、問題的展開		282
乙、各種學術觀點	一、從宗教改革到敬虔主義的不同強調	283
	二、善功思想的深化	284
丙、回答的嘗試	一、生活的進步與信仰的進步	284
	二、作為一再新驗證的信仰	285
<b>第三十三題 信仰與倫理——「稱義與成聖」</b>		286
甲、問題的展開		286
乙、各種學術觀點	一、信仰和新生活	287
	二、新生活的規範	289
丙、回答的嘗試	一、「信仰」——「功德」——「行為」	290
	二、基督徒行為的特殊之處	291
	三、「垂直」維度和「水平」維度的共屬性	291
<b>第三十四題 倫理學的各維度</b>		293
甲、問題的展開		293
乙、各種學術觀點	一、問題的提出	294
	二、辯論的狀況	295
	三、結論	299
	四、在生態學問題上的具體化	300
丙、回答的嘗試	一、聖愛的個體性與對普遍的追求	303
	二、聖愛轉化為「人的尊嚴」	303
	三、倫理的視域及其歷史局限	304
	四、社會領域的罪和寬恕：基督教的現實主義	305
	五、新的生態學維度	305
<b>第三十五題 倫理規範的可認識性</b>		306
甲、問題的展開		306
乙、各種學術觀點	一、問題的提出	306
	二、進一步的取向	307
	三、問題提出的展開	308
	四、當前的問題	309
	五、在「人權」問題上的具體化	309
丙、回答的嘗試	一、基督教的「規範」……？	310
	二、上帝普遍的拯救意志是行為的標準	311
	三、處境倫理學	311

<b>第六部分 教會的使命——教會論</b>	313
<b>第三十六題 教會的根據</b>	315
甲、問題的展開	315
乙、各種學術觀點	316
一、教會	317
二、四種類型	321
三、總結	323
丙、回答的嘗試	324
一、教會不僅是信徒的總和	323
二、福音宣講本身就是「設立行動」	323
三、信仰的群體維度	324
<b>第三十七題 教會在塵世的使命</b>	325
甲、問題的展開	325
乙、各種學術觀點	326
一、問題的提出	327
二、「使命」的四種類型	331
三、結論	331
丙、回答的嘗試	332
一、「內向的」教會觀的不足	332
二、「外向的」教會觀的必要性	332
三、作為「世上的光」的教會：意識形成	332
<b>第三十八題 聖靈教會與聖職教會——教會的職事和普遍的祭司身份</b>	334
甲、問題的展開	334
乙、各種學術觀點	335
一、公教教會中的學術發展	337
二、三種新教立場	339
丙、回答的嘗試	339
一、教會對話中聖靈的臨在	339
二、教會的「內在對話」和教會的職事	340
三、職事的安排	340
<b>第三十九題 可見的教會與不可見的教會——「真正的教會」的問題</b>	341
甲、問題的展開	341
乙、各種學術觀點	342
一、可見的教會與被信的教會(路德和加爾文)	343
二、沒有可見的教會就沒有教會(梅蘭希頓)	343
三、教會和聖事(羅馬公教觀點)	343
四、彰顯的教會和隱藏的教會與啟示(蒂利希)	344
丙、回答的嘗試	344
一、今日的問題意識：作為煩惱的分裂	344
二、參與基督的使命是標準	344
<b>第四十題 教會的合一——普世教會的問題</b>	345
甲、問題的展開	345
乙、各種學術觀點	345
一、問題	346
二、公教中對可見的合一的強調	348
三、新教中對終末的合一的強調	349
丙、回答的嘗試	350
一、對教會合一的靜態考察方式的不足	351
二、通向合一的道路上的教會	351
三、作為「合一的保障」的彼得職事的特殊問題	351
<b>第四十一題 宗教間性與宣教</b>	352
甲、問題的展開	352



乙、各種學術觀點	一、問題	353
	二、宗教是不信(巴特)	354
	三、宗教是超自然生存論因素的匿名實施(拉納)	355
	四、基督徒與猶太人	356
	五、基督徒與穆斯林	359
	六、基督徒與佛教徒	361
	七、展望	365
丙、回答的嘗試		365
<b>第四十二題 教會的聖言宣講</b>		367
甲、問題的展開		367
乙、各種學術觀點	一、問題	368
	二、該問題的批判聲音	368
	三、聖言宣講的概念和歷史	369
	四、今天的佈道立場	370
	五、廣義的宣講	373
丙、回答的嘗試	一、作為言和行的宣講	374
	二、宣講的「是何」	375
	三、宣講的「如何」	376
<b>第四十三題 教會的聖事</b>		377
甲、問題的展開		377
乙、各種學術觀點	一、各宗派討論中的聖事	378
	二、作為原初聖事的教會	379
丙、回答的嘗試	一、為甚麼有聖事？	380
	二、洗禮和聖餐：教會的決定結構和團契結構	381
	三、作為起作用的象徵的聖事	381
	四、基督在聖事中的臨在	382
<b>第四十四題 塵世的教會與圓滿的教會</b>		383
甲、問題的展開		383
乙、各種學術觀點	一、作為天國之當代具體化的天上教會	384
	二、分配與分享(路德)	384
	三、耶穌基督君王統治的部分(施泰赫林)	385
	四、作為普世教會之穩定化要素和動員要素的天上教會(施林克)	385
丙、回答的嘗試	一、教會全面的團契特徵	385
	二、各世代在上帝面前的同時性	386
<b>第七部分 終極的目的——終末論</b>		387
<b>第四十五題 終末論的位置——未來主義的或者現世主義的、個人的或者宇宙性的終末論</b>		388
甲、問題的展開		388
乙、各種學術觀點	一、一以貫之的終末論	389
	二、超驗的終末論	390
	三、目的論的終末論	390
	四、生存論的終末論	390

	五、未來主義的終末論	392
	六、進化論的終末論	393
丙、回答的嘗試	一、沒有客觀化，但也沒有還原！	394
	二、宇宙性的以及個人的終末論的問題	395
	三、未來主義的以及現世主義的終末論的問題	395
	四、終末論觀念的象徵特性	396
<b>第四十六題</b>	<b>千禧年主義的問題——「時間內的終末論」</b>	397
甲、問題的展開		397
乙、各種學術觀點		398
丙、回答的嘗試	一、此岸信仰的還原和彼岸信仰的還原	400
	二、作為此岸和彼岸之間橋樑的愛	401
<b>第四十七題</b>	<b>復活、不死、永生</b>	402
甲、問題的展開		402
乙、各種學術觀點	一、終末論陳述的意向和解釋學	403
	二、終末論陳述的當代意義	404
	三、終末論陳述的未來意義	405
丙、回答的嘗試	一、信仰被理解為關係，以一種「彼岸的」生命為前提條件	406
	二、「不死性」……？	407
	三、關於永生可以說甚麼？	407
<b>第四十八題</b>	<b>「中間狀態」和時間概念</b>	409
甲、問題的展開		409
乙、各種學術觀點	一、中間狀態問題	410
	二、關於煉獄的學說	411
丙、回答的嘗試	一、時間與永恆的接壤	412
	二、有欠缺的時間觀	413
	三、時間維度的交織	413
<b>第四十九題</b>	<b>末日審判——普遍復和或者永恆地獄之罰的問題</b>	415
甲、問題的展開		415
乙、各種學術觀點	一、末日審判	415
	二、眾生復原還是雙重結局？	417
丙、回答的嘗試	一、作為普遍啟示的末日審判	418
	二、作為神學的界限問題的普遍復和	418
<b>第五十題</b>	<b>榮耀上帝是世界的目的</b>	419
甲、問題的展開		419
乙、各種學術觀點		419
丙、回答的嘗試	一、人的意義問題和被指向上帝	420
	二、人之為人的「離心」實現	421
文獻目錄		422
經文索引		435
主題索引		437



## 說明

本書全部五十題中的每一題，都由三個部分組成：甲、問題的展開；乙、各種學術觀點；丙、回答的嘗試。甲部和丙部的作者是奧特 (Heinrich Ott)，乙部的作者則在其文稿的結尾標明。

在乙部中，所引用的每部著作都有一序數，並根據這一序數在本書後面的目錄中予以標明。在正文中，這一序數在每一處引文中都用**黑體**來強調。它後面附加的數字——用斜線符號與序數隔開——表示所引用著作中的頁碼。在幾個少數例子中，頁碼前還以羅馬數字表示卷數。**WA**表示《魏瑪版路德全集》；**DENZ**是縮寫，指H. Denzinger，《天主教會訓導文獻選集》(*Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de ebus fidei et morum*; auxit A. Schönmetzer S. J.; Freiburg, 1973<sup>36</sup>)。

文獻目錄(附錄部分)按照作者姓氏的字母順序列舉了所引用的著作，同時是在正文中提到的序數的所指。作者和出版社謹此感謝有關出版社友好地授予複製權。



《信仰的回答》首次於一九七一年出版，於一九八一年出版第三版，即修訂和擴寫版。如今，十八年之後，這個版本未加修訂地重印面世。在此期間，一再有不同宗派的神學家、還有對神學感興趣的「平信徒」詢問我，此書是否還可以買到，會否重印。我們最終滿足了這一願望。第三版不加修訂地出版，只是增加了這個簡短的前言。

我覺得，這次不加修訂的重印是負責任的，雖然再次部分地修訂和擴寫無疑是一項異常吸引人的任務。然而，系統神學的基本觀點（而在這樣一部基本讀本中所涉及的就是這樣一些基本觀點）並沒有變化得如此之快。或者更準確地說：它們在根本上完全沒有變化，而是依然對於世世代代的神學家來說作為任務被提出。至於後來，在神學歷史、基督教歷史和宗教歷史的進一步對話中，在新的視角方面所展開並顯現的東西，是蘊含並且事實上已經包含在原初的、歷史上預先給定的基本觀點之內的。

此外，還有另外一點：我遺憾的是，這本書在近三十年裏就一個重要的方面而言（在我構思這件事情的時候，這個方面曾對我來說是最重要的東西）還沒有遇到過競爭。因為就我所知，自此之後還沒有出版過一部較大部頭的系統神學教科書，以同樣的方式、採取問與答的形式連貫地討論主題及其所有細節，同時每次都指出提問的位置（「生活處境」），關注問與答之間儘可能準確的關聯。要是我在這方面弄錯了，要是我沒有察覺到這樣一些嘗試，這在我看來就好極了。因為如果人們更為仔細地想一想，那麼顯而易見的是，回答（更準確地說：回答的嘗試）總是只有在提問的語境中，才是可能的和有意義的。只有在語境內部，它們才可能確實得到學習，得以內化，然後也得到進一步思考。這樣，問答結構就也必然地在神學教育中找到自己的位置。

要使這一點得到正確的理解，就必須說明：回答決不是終極的回答（那樣的話，書名《信仰的回答》就被徹底誤解了！）。而問題也並非簡單地僅僅是詢問。相反：一、理智上的爭辯和有思考的研究之道路繼續延伸，回答總是又導致新的問題。二、結尾標着問號的問句還不是問題，相反，真正的問題必須得到處理，並耐心地繼續追蹤，以便能夠認識到提問向何方向發展。

今天，我本人會強調諸多與當時不同的東西。在《有位格的上帝》（*Der persönliche Gott*, 1969）——我在一九七一年的前言中曾建議參閱這本書，把它作為基礎神學的基礎——和《信仰的護教學——一種對話式的基礎神學的主要問題》（*Apologetik des*

*Glaubens. Hauptprobleme einer dialogischen Fundamentaltheologie*, 1994) 之間尚有一段路程，而這後一本書特殊的概況也會在探討基督教教理的眾多具體問題時發揮作用。然而，我實際上直到今天還可以堅持我在一九七一年進行闡述並在一九八一年部分地修訂的內容。而且我直到今天也還和當時一樣盡力爭取聽從當時一位年紀比較大的教授給他的年輕同事提出的好建議：「儘可能簡單地表述一切——但不要更簡單！」我相信，對於本書的各位合作者（他們是我的朋友，當中部分是我過去的學生），也可以說同樣的話。他們參與了整體的計劃，並負責乙部的寫作。他們當中有三位自一九八一年以來離開了我們：居特勒 (Paul Gürtler)，神學博士，巴塞爾地區 (公教) 宗教學教師；瓦伊-納吉 (Ervin Vályi-Nagy)，布達佩斯神學教授；巴爾澤 (Peter Balsler)，法蘭克福神職人員。我們滿懷友誼地懷念他們。他們如今無須概念和推理式的思維，就知道事情涉及甚麼以及永遠涉及甚麼。

我的同事奧托 (Klaus Otte)，牧師和系統神學教授，是負責一九八一年修訂版的編者，他在當時的前言中描述了他在神學課程中使用這本書的經驗。我們大家也都有過類似的經驗，於是我們希望，這本書即使在今天，作為未加修訂的重印版，還能夠像當時那樣提供同樣的服務，也就是說，不是想把讀者固定在某些觀點上，而是鼓勵和引導讀者對信仰作出反思。

奧特

於巴塞爾的里恩

一九九九年二月

用以表明這部系統神學基本讀本之特徵的方法和闡述形式，明顯地保留下來了。各位合作者和我本人在將近十年前共同選擇了這條道路。我們感到滿意的是，這本書能夠在基本結構不變的情況下出版第三版。五十題在題目、主題和順序方面一如前兩版，只有三個小小的例外：在第二部分「活的上帝」中，加進了一個新題，即第八題：「宗教的維度」；在第三部分中，論罪與原罪的第十七題和第十八題合併為一題；在第六部分中，論宗教間性和宣教的一題附在論普世教會合一運動的一題後面，作為直接的延續。

對整體結構的這種修改，可說是微不足道，但也許考慮到在前十年、自本書初版以來在神學中發生的變遷：在二十世紀六十年代新獲得的在神學之政治視角方面的突破，已經——至少繼續，例外的是個別的圈子，例如福音派的圈子——成為不言而喻的事情。因此，不言而喻的例如還有：罪有一個社會性的視角，而這個視角屬於罪的最內在本質！另一方面，一個新的問題、一個新的挑戰出現在地平線上，並且看來要超越本書初版時佔主導地位、而且迄今為止仍繼續流行的神學之多元主義處境，在未來重新導致人們把精力集中在一個獨特的焦點上。宗教間的對話以及還有文化間的對話，延續了六十年代和七十年代普世運動的觀點，並擴展了普世運動，也許是八十年代的一個重大的神學挑戰。我們不久前還在深入研究的問題，例如世俗化問題或者「上帝之死」，在它們旁邊也許將黯然失色。

17 新的對話處境將必然造就一種新的思維風格——一種「對話神學」，它終於把日常的、我們大家在根本上如此接近的對話經驗（以及它的困難！）付諸實踐。未來各種宗教和各種文化之間對話的任務自身雖然恰恰在基督徒中間還是會引起長期爭論的，但這種爭辯卻必然已經是以一種新的對話方法進行的，即一種並不讓各種體系像戰鬥隊伍那樣相對挺進、不簡單地讓「對的」和「錯的」陳述句相互排斥的方法——因而是一種我們還沒有擁有、在其中我們還缺乏訓練的方法。

對話思維的這種映現出來的新要求很可能對此有幫助：我們在十年前所作出的素樸的嘗試無論在細節上有甚麼樣的改善要求，也在其基本結構方面沒有過時。因為這種基本結構——儘管很少展開和闡明——是一種對話的結構：問與答的形式，當然回答從未像在教義問答手冊中那樣擺出終極有效的描述的樣子。如果那樣去理解，那麼，本書的標題《信仰的回答》（*Die Antwort des Glaubens*）就肯定被誤解。本來，它必須更為正

確地叫做：《信仰在回答》(*Das Antworten des Glaubens*)——在面對人類同胞為經驗到的上帝臨近負責的意義上。本書中的種種回答，也僅僅把自己理解為在一條路上呼喚新問題的中間站。

上述兩種發展，並不是於此期間在神學中發生的唯一發展，但也許是最重要的發展。我們在新版中試圖在某些地方關注自此以來的神學發展的整體；這樣，我們在許多章的乙部中加入了較新的文獻和新出現的觀點。作為個別的例證，我在這裏要提到波伊克特關於基礎神學、行動理論和科學理論的重要嘗試(241；參見第七題)。在甲部和丙部中，我們補充並在論述中詳細地闡明了一些東西，而在丙部中則通過小標題給予層次分明的形象。

此外，親密的合作者的團隊依然是撰寫第一版的團隊，同樣的人們，只不過現在都又在新位置上。這個團隊在神學上的多樣性，使我們這一次放棄了在風格和表述方式上使乙部在形式上統一的嘗試。解決乙部問題在方式上的多種多樣性，被看作是整體的弱點，但它也可以被看作是整體的強項。除了所有其他合作者之外，我特別要感謝我的朋友和現在的巴塞爾同事、私人講師奧托博士，他作為編者為第三版隨時盡力，協助安排和監控了全部的修訂工作。

18

也許，對於基本讀本的使用者來說，合適的是在此馬上再次指出整部著作的兩個局限，即便是第三版也沒有對它們作出任何改進。首先，本書既不能、也不想取代表義史和神學史。本書有問題的概覽，但卻沒有關於整體上的歷史發展的概覽。乙部提供的材料，有助於說明和加深問題意識，但並不有助於縱覽歷史聯繫。其次，我們放棄了從教義學向倫理學的過渡。只是在若干題中有零散的附論。但是，冗長的論述是不可能的，因為一本手冊應當是可手拿的。與此相聯繫的還有這樣一個事實，即對於基督教倫理學來說，並不像對於基督教教義學那樣有一個如此完善的、受到各章的合理結構影響的科學概念。例如一種依據十誡的闡述雖然總還是可能的，但卻絕不是絕對必要的，與其他所有闡述形式相比絕不是首選的。

最後，我想表達我和各位合作者的滿意，即我們過去提交的和重新提交的東西，在若干年期間作為信仰學說的基本入門讀本，無論在大學領域裏，還是在非大學的(但因此並不在神學上有任何減少)進修領域裏，都作了貢獻(校外教義學教師、教會執事、基督教青年協會的幹事等等)。人們幸運地恰恰在神學中可以較少學術性地、就此而言「更簡單地」說出大多數並且是最重要的事情，並不因此在責任重大的反思的內容方面和水平方面必然有某種損失。

奧特

於巴塞爾

一九八一年二月

作為我們這部集體著作第三版的主要編者和前兩版的編者之一，我對我們的合作的成功感到高興。因為《信仰的回答》這部教材出自共同的神學努力。儘管如此，早在第一次排印之前的較長時間裏，當我受進修委員會的委托並作為其成員為萊茵蘭(Rheinland)新教教會的教區宣教士以及牧師制訂和鑒定系統神學的教學計劃時，我就在內容上和教學法形式上考慮此書了。在此期間以及我在巴特克羅伊茨拿赫(Bad Kreuznach)的萊茵河地區傳道人研究班作講師期間獲得的學習經驗和教學經驗，同樣包納進我們這本書。這樣，一部分功績也屬於當時的助理牧師和牧師，他們在進修期間間接地參與了這部著作的誕生，此後直接地在他們的教區裏參與了這部著作的付諸實踐。

在此期間，不僅有來自於他們的繼續批評，而且還有教會內外有神學興趣和熱情的讀者們的無數推動，他們鼓勵我們再次修訂我們的著作。神學學生和考生很樂意使用這一富有啟發且可手拿的複習材料來準備他們的考試。在準備這樣的學期考試時，我能夠與巴塞爾的學生一起發現這一輔助教材的優點缺點。恰恰在這種合作中，乙部的多樣性並不表現為缺點，而是迎合了學生們形形色色的理解。雖然在一些部分表現出學術觀點的選擇方面的某種補充需要，但無論最近十年裏神學有如何的繼續發展，明顯陳舊的見解卻不會引起我們的注意。看來，即便是經常受時代制約的神學陳述，如果它們在本質上被思考的話，也是舉足輕重的。

就像奧特在前言中已經表述了的那樣，我們在新版中力圖儘可能地接受出自書評的  
20 倡議。偶爾提出的、缺乏實踐聯繫的責備，不僅由於宏觀的構思、特別是甲部的構思，而且還由於幾乎所有合作者的職業地位而得到消解。我們幾乎都專職地或者通常以某種方式對在實踐中為教區效勞負有義務。對有時採納如倫理學、聖靈論或者猶太神學等學科的觀點不夠充分的批評，我們通過例如從普世運動的角度考察猶太教和基督教的關係來予以重視。這部手冊很少取決於一種明顯的宗派主義，與此相反，倒更多地取決於對超出一切偶然界限的生動神學問題的解釋。如果在作出這種努力時並非每一個問題都能夠獲得它被特別安排的位置，在這個新版中製作的索引應當在這裏保證更多的概覽和洞察。由編者製作的索引一方面應當解釋外來詞，另一方面應當有助於尋找分散探討的主題領域。這樣，例如我們這本書的倫理學意義和貫徹始終的聖靈論進路就表現在「串讀」上。無疑，即便是這樣一個索引，也有助於消除一種印象，即我們的集體對話或多或少



是一種內部對話，它用外來語和一種少見的提問能力來對外保護自己。因為我們的願望就是在神學性生存的問題中加強寬廣的對話基礎。

我們懷着一種明確的對話願望着手這次新版，並把這部手冊呈獻給我們的讀者。我們相信，我們在寬廣的神學領域的微薄貢獻將有助於開闢一條道路。即使不能像藝術家那樣使一切都盡善盡美，我們也畢竟希望對這裏所探討的神學事業有所作為。我們為我們的對話而互相感謝，我們感謝昨日和明日各位批評者的聲音，但我們還要對出版社充分理解的合作表示衷心的感謝，並且拜托所有通過這本書而以某種方式彼此聯繫的人們維護和稱謝是並且依然是所有神學問題和回答的基礎的那一位。但願我們在今後十年裏不僅依然保有世界和平，而且依然保有上帝的平安，他高於一切理性。

奧托

於韋斯特林山和巴塞爾的梅倫

一九八一年三月

# 序言

## 與導論

托馬斯·阿奎那(Thomas von Aquin)有一次寫道，首先使他感興趣的，不是「別人思考過的東西」，而是「事物的真理是甚麼樣子」。<sup>1</sup>而康德(Immanuel Kant)則寫道：「但是，一種知識產生自理性，儘管如此卻是歷史的；這就像——例如——如果一個純然的文學家學習他人理性的產品，那麼，他關於諸如此類的理性產品的知識就純然是歷史的……就一些理性的知識而言，僅僅歷史地知道它們是有害的，與此相反，就另一些知識而言，這卻是無所謂的。例如，船工從他的表格中歷史地知道航行的規則，而這對他來說就夠了。但是，如果法學家僅僅歷史地知道法學學識，那麼，他就完全墮落成真正的法官或者更墮落成立法者了……[這樣]也就說明，人們可以在某個方面學習哲學，用不着能夠進行哲學思維。因此，誰想要真正成為哲學家，他就必須自己去做，自由地、並非純然模仿地亦即機械地使用自己的理性。」<sup>2</sup>

康德關於哲學思維所說的話，也適用於神學，適用於神學就其本質而言所追求的東西：適用於信仰的見證，作為信仰的解釋，存在於基督教的一切宣講中。即便是在這裏，僅僅模仿地使用理性也是不夠的。知道別人思考過的東西是不夠的，重要的是完全原初地自己經受信仰和每一次佈道所面對的真理問題。系統神學就是為這一目的服務的。

我們在這裏提供的這本書，並不代替教義史和神學史的研究。就學術觀點來說給各個具體問題所提供的東西，是有意識地就各個問題來說的一種非常具有個人色彩的選擇。應當說，我們並沒有給予一個歷史的概觀，但卻給予了一個關於主要的實際問題的概觀。但另一方面，教義史和神學史的研究，也並不代替對系統的實際問題的處理。在  
22 這裏，我覺得在系統神學的教育中(因而在一般神學教育中)有某種廣為流行的弱點；在於一種逃避到歷史化的平庸傾向。人們經常相信，研究學術觀點之歷史，就可以打發掉實際的系統問題的研究，並以此來庇護「對理性的單純模仿性使用」。但是，誰僅僅把「別人思考過的東西」放在心上，而不追問「事物的真理是甚麼樣子」，他就對基督教的宣講作不出貢獻。

但是，神學的目的恰恰在於：它為基督教的宣講、為在信仰中認識到的真理作出貢獻。在我看來，系統神學的教育今天之所以情況非常糟糕，乃是因為在神學活動與佈道(或者任何一種形式的宣講)相聯繫的時候，人們經常以如下方式來理解它：人們在認真地

1. Thomas Aquinas, 《論天國與塵世》(De caelo et mundo), 1, 22。

2. Immanuel Kant, 《邏輯學》(Logik), 導論, III。

從事歷史批判的釋經，並力圖以此突顯一種既定的《聖經》文本的「目的」。在此之後，人們——也許同樣縝密認真地——自問，在今天如何可理解地表述這種「目的」，從而把它翻譯入當代。但是，當人們集中精力在這兩個問題時，在根本上具有決定性的問題卻被跳過，或者由於那種迴避性的、歷史化的處理方式而被避開，這個問題就是真理問題。我們作為基督徒所信仰和宣講的信息，具有甚麼樣的真理？宣講者畢竟不應當作一些依據一段《聖經》文本把某些東西聯結和排列起來的應景演講，哪怕它們在自己當時的公眾中恰恰能夠獲得掌聲；相反，宣講者應當信奉真理，並作為見證者為自己的見證的真理同一負責。

但今天，許多佈道就是諸如此類的「應景演講」，嚴格意義上的真理問題並沒有參與其中。它們在這種情況下可以做得絕對聲情並茂。但是，它們卻變得無關緊要，因為它們並不迎合聽眾們的真理需求，或者為意識形態所決定，因為它們對聽眾們只說那些他們就自己的社會地位而言顯然可能恰恰需要的東西，或者只說他們在根本上愛聽的東西。在這種情況下，由此得出的結果就是我們的宣講普遍地不負責任和無足輕重。

從這一理由出發，對於有思考的基督徒來說富有意義、但對於基督教神學家來說卻完全必要的是：研究系統神學，並在其中鍛煉自己，讓自己面對肯定在任何一次宣講行動中、在任何一次關於信仰問題的交談中、在任何一段《聖經》文本中都向自己提出的真理問題。為了稍稍地促進這種教育，我們呈獻上這部系統神學的基本讀本，它把真理問題推向了前台，就像它在教會實踐的各個不同領域和處境中在各種不同的觀點下關涉到基督教信仰及其信息那樣。除了僅僅把這一專業的基本事物綜合起來的基本讀本之外，它不再想更多的東西。它當然不是一本供死記硬背的書，而是一本供深入思考和繼續思考的書。它原初由作者們集體設計成為給神學大學生們的一部真正的教科書。但顯而易見，即便是在這一目標設定之下，儘可能清晰而且簡單地闡述事物也是必要的。一種儘可能清晰而且簡單的遣詞造句和問題劃分迫在眉睫——所有更為細膩的思想分化，都可能在這種情況下與此相關。（一種「神學上的新聞文體」構成了它的對立物，人們今天在很大程度上迷戀於這種文體，它經常是風趣地並且表面上精細地、但事實上卻完全簡直是不清晰地、以未想透的和導致混亂的概念以及語詞作出表達。這方面的一個實例就是「上帝之死」的口號。這裏究竟是以甚麼樣的概念、在甚麼樣的可理解的層次上說話呢？在此，也許一個真正的、深刻的宗教關切與一種市場統一的、通過其震撼性的效果而銷路頗好的流行語過於迅速的結合，相對於對清晰和可理解的演講的合法需求來說佔了上風。）——在這種情況下，從對清晰而且簡單的闡述的要求中，最終就產生出這樣一本書，它不再僅僅是針對專家和神學專業大學生的，而是除此之外還針對一切有教會情懷的基督徒和其他感覺到需求、要以有思考的方式澄清包含在《聖經》信息和基督徒信仰生活中的問題和答案的人。即便是現職的、例如在牧師職位上的神學家，也可能會感到要求，要重新對給他的信仰提出的最重要的問題獲得一種精神上的概觀。

這一基本讀本如我所認為的那樣，遵循一種對它的目標設定來說合法的最低限度。

24 它並不討論許多細枝末節，而是在七個部分和五十個題目中綜合了最重要和最流行的、討論最多且最必須討論的問題域。在今日的神學語言混亂中，至少找到理解可能性的一個共同的最低水平，找到一個提問的共同基礎，即使問題在這種情況下也將得到極為不同的回答，也畢竟是一件好事。眾所周知，問題也可以繼續追問，回答也總是導致新的問題，這並沒有構成妨礙，因為它並不使那種值得期望和值得建立的共同性成為問題。

如今在系統神學中，與那種討論過的糟糕的教育處境相聯繫，存在着某種困境：我們幾乎沒有與事情的意義完全符合的教科書。對於正常的大學生（這種大學生為了應考也學習過許多別的专业）的理解能力來說，也許還存在着適用的教義學（例如布倫納[Emil Brunner]的《教義學》[Dogmatik]或者阿爾特豪斯（Paul Althaus）的《教義學概論》[Grundriß der Dogmatik]）和文集（例如希爾施[Emanuel Hirsch]的《教義學研究輔助手冊》[Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik]或者察恩特[Heinz Zahrnt]的《關於上帝的交談》[Gespräch über Gott]）。<sup>3</sup>但在這時，研究者要麼是在與一個個別的教義學家打交道，要麼是在與一大堆神學意見打交道。「基本讀本」既不想是前者，也不想是後者，既不想是一個新的體系，也不想是一個單純的文選，而是有一個「大全」的形象。我覺得，這是在這個領域並且為了這個教育目的最合適的形象。

這種闡述形式不是要把系統神學的材料納入一個嚴格的體系之中，而是要以較鬆散的次序相互銜接地呈現出全部最重要的問題域。為了在根本上理解整體，讀者不必要在一個確定的點上、在體系的「原則」或者「前提」上開始。相反，他原則上可以在任何一個點上開始，以及對任何一個點作出特別的深入思考——無論如何，系統神學的種種實際問題、關於基督教信仰之真理性的種種問題，畢竟也是各自單獨地，分別與世間的教會、教會的生活及其宣講的一定處境相聯繫而出現的。

25 但是，一個個的問題域是按照「題」（articulus）的形式（按照托馬斯·阿奎那的《神學大全》各題的普遍模式）來討論的，也就是說，明確地採用問與答的形式。——於是，就像伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）合理地強調的那樣，「理解一種意見」意即把這種意見理解為對一個可能問題的回答。<sup>4</sup>因此，處於首位而必要的就是學會追問相關的問題。神學家必須學會自己追問這些問題；他不能簡單地背熟各種意見；問題必須成為他自己的問題，他把這些問題認識為對他來說不可迴避的。因此，下面每個題都以「問題的展開」開始。我們在此分別試圖把一個個關於信仰真理的問題一直回溯到其「生活處境」中，也就是說，一直回溯到它們在教會實踐中、在所經歷和宣講的信仰之實踐中通常所處的位置。因為在一個特定的處境中一再發生這樣的事，即神學家應當對自己的信仰的

3. 此外，作為教義學研究適用的文集和輔助手冊，這裏要提到的是：黑珀（Heppel）和比策爾（Bizer）的經典簡編（《新教歸正宗教會的教義學》[Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche]）和施米德（Heinrich Schmid）的經典簡編（《新教路德宗教會的教義學》[Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche]）；Uwe Gerber，《基督學綱要——一部工作手冊》（Christologische Entwürfe. Ein Arbeitsbuch），卷一（1970）；Eberhard Hübner，《我們時代的新教神學》（Evangelische Theologie in unserer Zeit, 1966）。

4. 參見Hans-Georg Gadamer，《真理與方法》（Wahrheit und Methode），頁357。

真理性作出解釋。

在此之後，與如此展開的問題相關，部分地通過報告、部分地通過引文，我們要闡述當代或者過去的一些大多數情況下對立的或者特色極為不同的神學學術觀點。我們在此並不追求某種意義上的完備性。學術觀點絕對是個人地、按照相關的編纂者的個人偏好揀選的。在許多情況下，編纂者都曾致力於提交合他們胃口的引文，以及應當在讀者那裏喚起進一步深思的喜悅的妙文。在大多數題目中，揀選主要地——儘管不是唯一地——關涉到現時的、今天所討論的立場，關涉到我們時代的神學家。因此，展示各種不同的學術觀點，應當不是首先給讀者提供信息(如果那樣的話，在某種觀點下的完備性就會是值得期望的了)，而是要求他作出自己的表態，並這樣來刺激他進一步思考所展開的問題。

最後，我們至少還向讀者和深思者提供了從作者方面對所提出問題的一種回答的嘗試和提綱——但又不是像在各種教義學體系中那樣作為答案，而是作為與其他回答一起構成的系列中的一種回答。這樣，五十題的每一題都在這種情況下獲得了三個部分：

- 甲、問題的展開
- 乙、各種學術觀點
- 丙、回答的嘗試

甲部和丙部由我撰寫，乙部全部由我的各位合作者撰寫。在這方面，乙部的塑造就做得因個人而不同了，有的更多採取簡短加以注釋的箴言選輯的形式，有的寧可採取歷史地追溯問題線索的方式。但是，目的在任何時候都是同一個目的：不是用學習材料、用「信息」來催肥讀者，而是為讀者啟發思維。讀者應當——這是我為本書所能夠期望的最佳成就了——被迫在每一個問題的領域裏自己找到路徑。他應當審核在各個甲部多次展開的選擇可能性及其可能的論證；他應當對在乙部提供的各種答案之不同感到困惑和迷茫；他應當因我自己在丙部時而簡短且未完成的回答嘗試而興奮或者激起反對。對他來說，最初理解一個問題的必要性應當是易如反掌的，與此相反，找到一個現成的答案則是極為困難的。簡而言之：他應當體驗到思維上的強制，並且應當在這方面意識到，思維永無止境，始終在進行中，不存在終極的答案。基督徒當然應當始終追求答案；在人們簡單地逃避作出自己言之有據的表態的地方，他不可以漠然視之。但是，他同時也必須學會理解，一切回答始終都只是暫時的，始終都會又喚起新的問題。例如，在所有的主題上，教義學的追問始終都進一步挺進到倫理學的領域、實踐結果的領域、具體化的領域。然而，教義學的反思作為前期準備、作為暫時性回答的領域，自有其意義和必要性。在這部基本讀本中，出於篇幅的理由，我們幾乎無一例外地放棄了緊接着的步驟，即進入倫理學的步驟。這一步驟將會儘可能廣泛地包含與所謂的「人文科學觀點」的對峙。系統地思維自己的主題的神學家必須清楚地意識到，他的思維應當沿着這個方向繼續前進。

此外，我期望分題進行的闡述形式將逐漸地重新喚起神學爭論中古老的、嚴格的論辯方法(Methode der Disputation)。以下關於神學中論辯的意義嚴格地在形式上仿效托馬斯 27

那裏的題目(它們事實上甚至是討論的記錄!)所撰寫的論辯範例,將會闡明這一思想:<sup>5</sup>

**問題: 論辯是神學的一種適宜方法嗎?**

一、批判的、正當的思維應當徹底地對自己的對象提出疑問。但在論辯中,問題和回答就是其自身而言不可被置疑的固定信條出發進行的。因此,論辯看來不是神學的適宜方法。

二、真理的發現只能是一種對話—民主的過程的結果。但在論辯中,它卻是一種訓導的一權威的裁決的結果。因此,論辯看來不是神學的適宜方法。

三、在當今的處境中,神學的古老答案變得極成問題:甚至對所有的問題給出一個答案的嘗試本身也被感受為不值得信任的。但是,論辯對一切都知道一種答案。因此,論辯看來不是神學的一種適宜方法。

另一方面,使徒在《彼得前書》三章15節說明,我們必須在任何時候都作好準備,向每一個問我們的人說明我們的信仰和我們的盼望的緣由。

回答:神學就其最終的和根本的目的設定而言,無非是對信仰的說明。但是,作出說明就意味着:對向基督教信仰的信息和內容提出的所有問題都給予言之有據的回答。這樣,神學家之所以存在,就是為了對向基督教信仰的信息和內容提出的所有問題都給予言之有據的回答,並由此向所有提問者都指出,基督教的信息在多大程度上對他們也同樣重要。——因此,論辯精確地闡述不同的問題和回答,並把它們連同相關的論證彼此對照,這樣一種方法在極大的程度上是適宜於神學的。

關於第一點可以說:必須在「詢問」與「完全置疑」之間作出區分。就連我由於自己憑感覺並且以自己的全部生存所眷戀而不想置疑的東西,我也仍然可以徹底地並且從所有的方面提出詢問,以便使我由此在理智上更清楚它,並也可以這樣更好地把它告知他人。

關於第二點可以說:答案並不是預先確定的,而是只有通過正題與反題的對比斟酌,以及通過它們與它們的論證的相對真理內容的對比斟酌,才能找到和描述。真理事實上是在不同觀點的對話和爭論中被認識到的。

28 關於第三點可以說:真理即便是在對話中也不是終極有效地得到認識和描述的,而是在一個不可終結的過程中逐步地得到認識和描述的。因此,問題始終是懸而未決的,因為任何回答都始終只不過是扮演路途上的一個中間站,而且必須——每次無論是現在還是後來,都在一種變化了的歷史處境中——重新被詢問。一種如此理解的回答也恰恰使新的問題得以提出。

毫無疑問,像此處所嘗試的這種形式上的嚴格模仿,對於一種真正的論辯來說並不是必不可少的。即便是在本書的五十題中,我們也絕不是以這樣嚴格的形式行事的(例如,甲部、乙部、丙部並不總是精確地彼此一致,而是僅僅有時在同樣的問題域中運動;與此

---

5. 在一九七〇至一九七一年冬季學期的系統神學研討班上提出的這一範例,將有助於練習這種論辯方法。異議是由我當時的助教克洛斯特克特爾(Wolfgang Klosterkötter)撰寫的。

相反，在托馬斯那裏，就題目的嚴格形式而言，異議、中間部分—「核心部分」[*corpus articuli*]——和回答是每次都逐點對應的)。縱然用別的闡述方式，也可以保持論辯的精神。這種精神首先就是一種精神特質。這在皮珀[Josef Pieper]的《托馬斯·阿奎那導引》[*Hinführung zu Thomas von Aquin*, 1963<sup>2</sup>]一書中論及論辯方法的優美篇章中得到清晰的表現：

無論誰把對話、交談、論辯和爭論理解為發現真理的一種基本形式，他都事先已經想到並且說出，發現真理顯然是封閉的單個人的力量不足以完成的一件工作；毋寧說，它迫切需要共同的努力，甚至所有人的努力。沒有一個人能獨成其事，也沒有一個人是多餘的；每一個人都需要別的人；甚至教授者也需要學習者——像蘇格拉底(Sokrates)總是斷定的那樣：無論如何，學習者亦即學生也都把某種東西帶入了與教師的交談。——這種基本信念如果是正確的，就必然要產生效果，而且既是以聽的方式，也是以談的方式。交談不僅發生在相互交談中，而且也發生在相互傾聽中。因此，第一個要求就是：也傾聽對方，完全像對方自己理解自己的論據那樣來理解他的論據和對集體探索真理的貢獻。正當的論辯(*disputatio legitima*)有一種遊戲規則，它絕對要求這種傾聽。任何人都不能允許直接對交談對方的異議作出回答，毋寧說，他必須事先用自己的話重複對方的責難，並且明確地確認，別人所指的完全是同樣的東西(人們可以設想有片刻長的時間，這樣一條規則現今又將獲得約束力，以致違背它就自動地導致取消資格：簡直不可想象，這對於公共的討論來說將能夠意味着怎樣一種氛圍的淨化!)。<sup>6</sup>

但是，這種傾聽當然並不僅僅是追求把握實際。它絕對也是針對作為人格的對話者的；它出自對他人尊嚴的敬重，甚至出自對他人的感激——由於知識的獲得，甚至錯誤也意味着知識的獲得。「人們必須愛他們雙方，既愛我們贊同其意見的人們，也愛我們拒斥其意見的人們。因為雙方都是為探討真理而努力，而且雙方都在這方面為我們提供了幫助」(Thomas, 《亞里士多德〈形而上學〉評注》)。<sup>7</sup>

29

神學家要有這種論辯的精神特質，一般而言每一個想對基督教信仰有所說或者有所寫的人，都要有這種論辯的精神特質，尤其是要學習，特別是在系統神學專業的人要這樣做。試想一下，通過這種精神特質和這種規訓，神學討論的水平將會得到多大的提高！

為了在這種恰恰對於神學來說如此必要的論辯方法中得到鍛煉，神學大學生當然必須能夠自信，即就連考試的交談(只要人們還堅持一般考試的傳統形式)也是一種論辯，至少在系統神學各專業中是這樣。考問——不怎麼重要的或者哪怕是較為重要的——細節根本上是毫無意義的，甚至是與專業的意義相矛盾的。如果人們想監控具體的知識(這經常只不過是臨時性地為考試的時刻獲得的)，則有大量的根據「多項選擇」系統的調查表格更為適用。與此相反，我們在系統神學的考試對話中應當強調的是，一個神學生是否學會了清晰地表述、解釋、捍衛、攻擊一種觀點，他是否學會了用相反的論據爭辯、答覆和重申。

6. Josef Pieper, 《托馬斯·阿奎那導引》(*Hinführung zu Thomas von Aquin*)，頁117-118。

7. 同上，頁120。

當然，他也必須對問題的維度「消息靈通」。我有一次發現，一位考生在系統神學的考試中，儘管有友好的提示幫助，卻對「正典中的正典」的問題就連想象出一點甚麼也不能！這樣的事情應當是不可能的。但在這裏，所缺乏的顯然不僅僅是單純的消息靈通：所缺乏的是神學思維中的基本鍛煉。——為了神學理解過程中的這種鍛煉，論辯的方法是必要的。

30 本書七個部分中材料的分配自覺地遵循教義學的一種完全傳統的輪廓，為的是以一個主導的入門點或者「系統原則」來避免一種新的體系建構的任何印象。毫無疑問，人們可以根據基督學或者人學、根據上帝論、終末論或者教會論等等來闡發基督教教義學的一個體系。這樣的建構依然始終是或多或少外在的，而神學思維的建設性要素，即對建築術的樂趣，在任何情況下都不應當遮蔽畢竟在實踐中居首位的個別問題的內涵。因此我覺得，教義學古老的「局部方法」，根據個別的教義學「位置」作出的闡述，時常還是在根本上最恰當的方法。

毫無疑問，即便是在我這裏，也在某種地方蘊含着一種「系統化的根據」，它貫穿着闡述，給闡述打上了烙印。涉及上帝概念和對人的理解，我們可以把這種根據稱為「位格主義的」；涉及開端，我們可以把這種根據稱為「啟示神學的」和「基督中心論的」；涉及方法，我們可以把這種根據稱為「存在論的」。但在這裏，我絲毫不考慮特地發揮這一根據。想進一步追問這一根據的讀者們，首先請參見我的《有位格的上帝》一書。<sup>8</sup>——系統化的根據在回答的場景中可以覺察到，但它卻不應當已經擠入問題提出的系統化之中。

在結束時，我們還要提出一個問題：一般而言，我們在此究竟在向何處、向哪個方向上追問呢？從何處、從哪個方向上期待回答呢？甚麼是這些回答發源的「信仰根據」呢？——對此我們不能作出精確的回答，因為我們在系統神學中恰恰是要首先深入思考這一點的。正是為了清晰地表達這種「信仰根據」，我們才進入了問與答的過程。當然，在這裏有某種東西為我們預先給定了。我們有確定的出發點和確定的旨趣，但它們並不能預先就歸結為清晰的公式。無論誰來研究神學思想，都是在參與教會在自身內部、與世界和與上帝進行的若干世紀之久的對話。他處在《聖經》裏面開始的傳統之中。他處在耶穌基督的福音的潮流之中，並為它所要求。但這一切意味着甚麼，理應在神學的交談中予以展開。

最後，我衷心感謝我的所有合作者，他們大多數是我現在和過去的博士生，他們為在此呈獻的這一嘗試之產生貢獻了自己可觀的一份。在眾多美好的交談時刻裏，我們設計了這部書的形象。

奧特

於巴塞爾

一九七一年

---

8. Heinrich Ott, 《有位格的上帝》(*Der persönliche Gott; Wirklichkeit und Glaube* Bd. II; Göttingen: Verdenhoeck & Ruprecht, 1969)。最近的著作還有：Heinrich Ott, 《上帝》(*Gott; Themen der Theologie, Band 10*; Berlin: Kreuz Verlag, 1971)；以及《不可言說的言說——我們時代的上帝問題》(*Das Reden vom Unsagbaren. Die Frage nach Gott in unserer Zeit*; Berlin: Kreuz Verlag, 1978)。



在系統神學中，有一些基本問題，它們藉着神學家必須深思的每一個具體論題而一再出現，並如一條紅線般貫穿整個神學。因此，人們經常把這些問題綜合起來，預先予以討論，例如在「導論」或者「基礎神學」的標題下（後者是公教經院神學的概念，該概念當然在最近也滲透進了新教神學）。這裏所涉及的完全是神學認識論的問題。我們在此把它們概括進七個題目和問題集裏面：

首先要問的是：神學真正說來是甚麼？（新教正統神學的教科書經常以「論神學」[De theologia]一章開始）。這一問題也意味着：追問神學家作為生存着的人真正說來在做甚麼，神學家從何處獲得自己的知識（第一題）。

一切基督教神學的基礎都是《聖經》。《聖經》應當如何闡釋？《聖經》如何表現自己的權威（第二題）？

《聖經》分為兩約，兩約都談到同一個上帝。《舊約》中關於上帝和雅威啟示的說法與《新約》中關於上帝的說法以及與《新約》中的基督啟示是甚麼樣的關係（第三題）？

但是，神學的根據並不僅僅在於《聖經》，而是除此之外還在教會的生活群體和信仰群體中有其「生活處境」。神學與這個群體的關聯，對於神學認識的過程來說是根本性的（第四題）。

但是，人如何能夠理解通過《聖經》的中介傳遞給他的上帝啟示呢？人如何能夠認識這一啟示的「主體」上帝呢？人為從自身出發就帶有某種可能性和天賦嗎？（歸根結底是「自然神學」的古老問題！第五題）。

於是，在其教會的「生活處境」內部，神學的科學之所以是必要的，乃是因為教會要宣講上帝的啟示。神學思維與這種宣講的關係是甚麼樣的呢（第六題）？

最後，把畢竟與其他所有科學根本不同的神學稱為「科學」，這在根本上是可以允許的嗎（第七題）？



## 神學與神學性生存

### 甲、問題的展開

如果我們想獲知神學是甚麼，我們可以首先問：基督教神學家如何理解自己和自己的神學活動？因為乍一看，在「神學」的標題下首先直觀地呈現出來的東西，就是各自不同的神學家、他們的工作、他們的交談、他們的精神爭辯。但是，神學家提供這種工作和這種精神爭辯，卻不是為了自己本身，而是為了基督教信徒群體的生活和交往，為了人們之間關於基督教信仰的理解。

通常，神學家之所以是神學家，乃是因為他們信仰上帝，並且以一定的方式信仰耶穌基督，因為他們作為相關者和參與者而處於基督教的傳統之中，因為他們同時處在與其他信仰者的一個屬靈的團契之中，即處在教會之中。沒有這種參與，沒有這種屬靈的團契，他們就不會是神學家。但是，如今一個問題涉及每一個神學家，要麼他給自己提出，要麼其他人向他提出，這個問題就是：「你到底在做甚麼？你為何原因以及為甚麼目的做這件事？為甚麼你認為這是必要的和有意義的？你從何處相信自己知道你所說的事情呢？」——這種被問可以說是我們這第一個系統神學問題的「生活處境」(Sitz im Leben)。問題與其說出現在某個實際語境中，例如在準備佈道或者基督教課程時，倒不如說出現在神學家發現自己被迫對其神學性生存 (theologische Existenz) 的整體負責的地方。在這種情況下，他被迫說明，他是如何以其屬人存在來看待自己的神學工作的，以及這種神學工作是如何植根於他的個人存在之中的。

在這一處境中存在着兩種可能性。我在這裏列舉兩種極端：

34 一、神學家可能聲明：「我是在像其他任何科學家一樣工作。我作為歷史學家闡釋《聖經》和基督教傳統的文本，試圖理解它們並審視它們，看看這一切是否能夠被設想成一個合理的整體。這一切只是就其恰恰是我的工作而言，才與我個人的屬人存在相關，就像做木工是木匠的工作一樣。作為人，作為基督徒，我固然相信這是真理。這是我個人的決定，但與我的科學毫不相干；因為我同樣可能不相信這一點，並且在這種情況下作為一個不信的宗教學家進行完全相同的工作。」

二、神學家可能聲明：「由於我是一個基督徒，並且已經決定信仰，所以我獲得了關於我的對象的知識，在別的地方不能獲得。」——這第二種抉擇表明，就對神學思維在神學家的生存中的位置或者植根的這種追問而言，也總是涉及這一點：神學家一般而言從何處獲得他的知識。

## 乙、各種學術觀點

### 一、方法上的不參與

完全不顧自己的信仰或者不信來從事神學是可能的，這種立場在當今的神學中或許偶爾作為論戰性的邊緣話語、作為方法上的不參與而為釋經家所採用。例如庫爾曼 (O. Cullmann) 在面對《聖經》文本而要求「盡力爭取在放棄我們自己提出問題的意義上的客觀性」(66/268) 的時候，就採取了這種立場。當然，他也知道，無預設的釋經是不可能的，但儘管如此，對他來說關鍵在於盡力爭取在對信仰的一切理解之前尊重陳述的異己性，並考慮到它們即使在這種情況下也能夠成為信仰的對象。克澤曼 (E. Käsemann) 使這一立場尖銳化，成為如下命題：「從整體的重點出發，人們完全可以自己作為非基督徒察覺出關於《聖經》中福音的某種東西」(111/264)。克澤曼想以此來維護一種宗教改革的認識，根據這種認識，福音雖然從不與《聖經》分離，但也不與它完全一致。他想要在認識和承認之間作出區分，以免承認是無知識的；以便在福音中被傾聽的是由此出發想要有所言說的人，而不是一開始就想要在其中傾聽到一種不管怎樣形成的虔敬的人；以免基督論被納入教會論 (111/280)。

如果這種立場只是順便採取的，那麼，作為原則上不同的立場留下來的就是：神學家從信仰中得到推動。

### 二、從信仰的生存出發的神學

這種原則性的立場可以細分，視乎在信仰概念中依據甚麼而定。

一、信仰被理解和信仰為面對一項要求，被理解和信仰為在上帝面前定止，這種定止是由上帝造成的。——在這種情況下，神學家之所以是神學家，乃是因為他必須在這種要求下並在這種定止中言說這一上帝。

二、信仰被理解和信仰為在世界中的信仰，並且被理解和信仰為在自身中包含着自己的歷史的信仰。——在這種情況下，神學家之所以是神學家，乃是因為他在世界中把握自己的信仰的這一歷史及其結果。 35

三、信仰被理解和信仰為通過盼望向基督的未來而開放的。——在這種情況下，神學家之所以是神學家，乃是因為他從新事物的這種開啟出發，來闡發一種關於盼望和變易的知識。

#### 1. 信仰尋求理解

辯證神學恰恰以此明確地脫離自由主義神學並與之對立，即它採取這樣一種立場，也就是說，神學家必須作為基督徒來言說，而上帝必須是神學的對象 (43a/5)。布爾特曼 (R. Bultmann) 與自由主義神學的辯論之綱領性結論是：「神學的對象確實是上帝，而神學言說上帝，乃是因為它像人被置於上帝面前那樣來言說人，因而從信仰出發來進行言說」(43a/25)。一九二五年的文章〈言說上帝有甚麼意義？〉(Welchen Sinn hat es, von

Gott zu reden?) 可以視為對這一句話的闡釋。其出發點是：

「如果我看到，人的實際處境就是罪人的處境，想言說上帝而不能，想言說自己的生存而不能，那麼，把上帝作為完全的他者來言說就具有意義。罪人必須把自己的生存作為由上帝規定的生存來言說，罪人只能把自己的生存本身作為有罪的生存來言說，也就是說，作為這樣一種生存，在其中他不能看見作為完全的他者與他相對而立的上帝」(43a/30)。「關於我們的生存……對我們來說只有這樣一種雙重的事情是清楚明白的：一、我們對此有憂慮和責任……二、它是絕對無保證的，我們不能保證它，除非我們站在它之外，除非我們是上帝自己。我們不能言說我們的生存，乃是因為我們不能言說上帝，而我們不能言說上帝，乃是因為我們不能言說我們的生存。我們只能與他者一致」(43a/33)。由此豈不得出，我們必須沉默嗎？不！因為上帝的思想不是一個特定的作為(Tun)或者放棄(Lassen)成為可能和成為正確所根據的某種東西，不是一個給予我們的東西，我們能夠對之有所支配。上帝是全能者和完全的他者的思想畢竟說明，關於要言說他還是要對他保持沉默，一種基於反思的決定並沒有給予我們。這是「對我們是否以及何時能夠言說上帝這一問題的唯一回答：如果我們必須……但在這裏所指的僅僅是一種是自由行動的必須(Müssen)；因為只有自由行動才從我們的生存性存在(existentielles Sein)中產生出來，只有在它裏面，我們才是自己，我們才是完整的。這樣的行動就是順從；因為順從意味着在自由行動中順應一種必須」(43a/34)。對於這種必須，一開始就不可能有一種知識被給定，若不然就會在這種必須之外、因而在我們自己之外採取一種態度，這就錯認了這種必須之生存性意義。「至於這種必須是否現實，我們只能信仰」(43a/35)。在這種情況下，我們就達到這樣的境界：「即便是我們自己的生存——由於它確實棲息在我們的行動中——也從不能為我們所知……我們只能信仰它……這種信仰只能……是對上帝施與我們的作為的肯定，是對上帝指向我們的聖言的回答。因為如果信仰涉及對我們的生存的領會，而且如果我們的生存的根據在上帝裏面，也就是說，在上帝之外不存在，那麼，對我們的生存的這種領會就確實是對上帝的領會」(43a/36)。上帝施與我們的作為，就是「給予我們生存而使罪人成為義人……給予我們自由來從上帝出發言說和行動」(43a/36)。「我們的作為和言說……就其永遠是為我們所作出的而言，永遠是有罪的。但是，正是作為有罪的，它從恩典出發得以稱義。我們從不知道上帝；我們從不知道我們自己的現實；我們只是在對上帝恩典的信仰中知道二者」(43a/37)。在這一時期，與布爾特曼一起對自由主義神學採取這一立場的，還有巴特(K. Barth)：「言說上帝，如果它應當被視為認真的，就可以叫做根據啟示和信仰來言說。言說上帝，就可以叫做言說上帝之言，言說只能從上帝出來的聖言，言說上帝成為人的聖言」(9/207)。但是，上帝自己言說的這種可能性，並不存在於任何神學中，而是存在於神學中止的地方(9/215)。「我們作為神學家應當言說上帝。但我們是人，並且作為人不能言說上帝。我們應當知道二者，即我們的應當(Sollen)和我們的不能(Nicht-Können)，並且正是以此來榮耀上帝」(9/199)。但是，應當如此言說上帝的神學

36

卻不能言說上帝，儘管它根據啟示和信仰而發生，但就其提示而言卻是可理解的，這種情況在其中被給定，乃是因為它根據啟示和信仰而發生。因為它應當說上帝之言，而上帝之言之所以會是可理解的，乃是因為「這是……對人追問其人性的拯救的回答……是具有真正的超越性並正因如此而具有解開內在性之謎的力量的回答」(9/207)。關於上帝的言說被承認為真，乃是因為並且僅當上帝的啟示揭示了它證明自己的真理性所依據的東西，因為神學的實在根據和認識根據是同一個根據(152/238-262，尤其是頁238-249)。巴特在一九三一年發表的對安瑟倫(Anselm)的上帝證明的詮釋——《信仰尋求理解》(*Fides quaerens intellectum*)——擴展了這一立場(11/尤其是第1章)。巴特詳細地闡明，神學不是信仰的一種需求，而是信仰的一種自發要求。「這不是生存，但這是……要求知識的信仰的本質」(11/17)。信仰的這一本質性要求沿着四條線索清晰可見：

一、信仰所信的是上帝，真理和知識在他那裏是一回事；於是信仰上帝也要求認識上帝。

二、信仰叫做意欲(Wollen)，而意欲基於區分。「這一區分顯然是我們稱為『認識』的那種東西的一個基本行動」(11/18)。

三、「對上帝的認識必須……和對上帝的愛一樣在信仰的事件中發生，因為人在基督裏面更新的上帝形象的完備性是如此要求的」(11/19)。

四、認識並不在榮福直觀的方向上引導人超越信仰的界限，但引導人接近它的界限(11/20)。

如果神學的必要性由此得到闡明，那麼，神學的可能性也在基督徒主觀的「我信」(credo)與教會客觀的「我信」(Credo)的關聯中得到闡明。根據這一關聯，信仰本身已經在某種程度上是一種認識，信仰只是在程度上而不是在種類上與它所追求的認識有所區別。因此，神學不可能為信仰建立根基。「根基蘊含在小寫的信仰(credo)和大寫的信仰(Credo)的事實中，蘊含在神聖啟示的事實中。」神學「追問事情在多大程度上是這樣，追問基督徒如何相信是這樣」(11/27)。「由此得出，神學陳述只能以科學的、由於其相對性而與信仰陳述不同的確定性來進行」(11/29)。神學家期待着他人的糾正。信仰的認識達到目標，這「無論就人的運動而言，還是就目標的被給予而言，都是恩典，因此，這歸根結底是一個祈禱和祈禱之滿足的問題」(11/39)。

當前攻擊由巴特和布爾特曼所代表的這一立場的批評，可以總結如下：由於這樣把神學建立在信仰和啟示之上，它的社會中介、它被社會總體的當前利益所規定、它對社會的後果，在神學上就沒有得到反思。這種批評包含在第二種立場和第三種立場中。

## 2. 神學和基督教

按照倫托夫(T. Rendtorff)的說法，衡量神學的科學性等級的根據在於：「在它的概念中以及在它的工作方法中，它實際上所規定的東西是否能發現例外。神學必須是基督教信仰及其結果——亦即塵世中的基督教——被把握到的歷史」(167/360)。對神學立

場之神學史主題的反思「有助於將神學解放為它自己時代的提問」(165/216)。

不僅基督教的歷史，而且還有一般而言各宗教的歷史，潘能伯格(W. Pannenberg)都將之引入自己對關於上帝的言說之真理性問題和關於上帝的陳述之可檢驗性問題的處理中。他是由此出發的：「關於上帝、關於上帝的言說和行動的陳述，並不能直接地按照上帝自身的現實性的尺度來檢驗……關於上帝的陳述只能按照上帝思想的含義來檢驗，只要上帝能夠被斷言為規定一切的現實性。現實性的總體被詢問，必須根據它是否證明自己是由神學家所斷言的神聖力量規定的……這種總體只是……以當時的主觀預期的形態才對那……在各宗教中成為主題的一切現實東西之意義統一性來說是可接近的。因此，各宗教構成神學的直接對象，神學作為關於上帝的科學不是直接地可能的，而是間接地可能的」(239/38)。「對宗教史——作為整體上現實之經驗的各種變易的歷史——進行的批判性研究，在這種情況下也可以在其他宗教的關聯中建立自己宗教傳統的特殊性。同樣，自己的宗教傳統——基督教的歷史——的各種變易可以就這一點來詢問，即對現實經驗和當時整合它的現實東西之意義總體的各種預期多大程度上在其中起作用」(239/37)。「這樣一種神學為其『根基之關聯』不以任何典型基督教的信仰確信為預設，儘管個別的神學家在形成其假說時說明自己的理由由以出發的『發現之關聯』可能是由基督教傳統規定的……在一種神學的根基之關聯中，就像在這裏所勾畫的那樣，基督教及其真理意識的特殊性必須作為成問題的來討論，儘管神學家在主觀上可能堅信，基督教信仰在宗教世界裏亦即在經驗的關聯中的優越性和真理性，一般而言在神學研究的進程中將得到維護」(239/39)。

### 3. 盼望神學

被解放而提出其時代問題的神學，把握住失不再來的時機，發現歷史中的新事情，即「具有『作為存在之性狀的未來』(Futurum als Seinsbeschaffenheit)的上帝」(135/12)，並由此達到一種關於盼望和變化的知識。上帝、世界和歷史並不是在思想中總括起來，以便對上帝「從世界或者從歷史出發予以證明，而是反過來把世界證明為對上帝和未來開放的歷史」(135/82；關於第二種立場和第三種立場的綜合，參見：173)。

撰稿人：巴爾澤(Peter Balsar)

## 38 丙、回答的嘗試

### 一、神學思維作為信仰的自我闡釋

關於一種僅僅對信仰開放的特殊認識泉源的觀點，自身隱藏着一種明顯的危險：與不信者和非基督徒交往的可能性被切斷了。但是，神學家應當準備對一切人作出說明(彼前3:15!)。神學思維按照那種方式將是秘傳的(esoterisch)，而問題是，它在此情況下是否還配得上一般而言的「思維」這個名稱。它要求想要理解它、想要追隨它的人作出一種盲目的讓步，即先行承認一項公理。它還要以一种較不現實的方式預先設定，神學

家對自己個人的信仰完全「肯定」(這與信仰的本質相矛盾：參見第二十八題)。他與不信者在人性上的團結一致遭到否定。——極端相反的觀點在這裏也是危險的：如果有信仰的神學家的思維與不信的宗教學家的思維別無二致，如果神學因此而對信仰本身漠不關心，基督教的信仰在這種情況下與任意的一跳、與此人偶然地作出而彼人卻不作的盲目行動還有甚麼不同？但這也會與信仰作為一種認識的本質相矛盾(第二十八題！)。

這樣一來，我們就必須說：神學思維並不是對神學家的信仰保持中立和漠不關心，有信仰也不是人們能夠理解神學思想的預設。神學家必須致力於讓所有人都能夠可理解地思考、言說，對所有人作出說明，但儘管如此，他的思維和言說卻仍然並不基於他自己的信仰。

這怎麼可能呢？如果我們把神學思維理解為信仰的自我闡釋，這就是可能的。我與我的朋友在人性上的關係何在，我可以對一個其本人並不處在這一關係之中的第三者作出說明，讓他理解。但是，我能夠對他作出說明，只是因為我就自己而言處在這一關係之中。我的說明和解釋出自關係本身。它是對這一關係的闡釋，是在反思中對這一關係的展開。神學與信仰的關係也是類似情況。

## 二、神學思維的經驗基礎

39

但是，使神學思維為人理解、神學思維所出自的這種關係何在呢？這裏我們所面臨的問題是：神學家從何處獲得自己的神學知識呢？人們可能說：他從《聖經》的文本和基督教的傳統獲得自己的神學知識。這是正確的，但卻沒有切中事情的核心。因為非基督教的宗教學家也可以閱讀和理解這同一些文本，並不由此就進入這同一種關係(除非他通過閱讀而皈依基督教信仰)。——顯然，在接受性地理解一個思想和能夠積極地進一步思考該思想之間，存在着區別。據此，不信的宗教學者雖然可以理解基督教神學，但卻幾乎不能原創地進一步發展它，因為他的思維並不取材於信仰的關係。

這樣，與宗教學者的比較表明，僅僅認識《聖經》文本，並不足以從中獲得神學知識。毋寧說，答案必須是：獲得神學知識，乃是以這樣的方式研讀通過《聖經》文本，並且無疑也研讀基督教傳統的文本，即讀者在此時自己以他的思維、甚至以他的思維植根於其中的生存來與上帝發生關係。這樣，文本就不簡單地被當作認識的中性事實，而是在人裏面產生一種特別的被要求感和一種特殊的、亦即作出回答的開放性。因此，人們可以言簡意賅地說：《聖經》文本必須在人對上帝的對話性開放中以及在祈禱的參與中被研讀和理解。神學知識起源自信仰的祈禱——不是起源自任何一種由人任意地即興說出的祈禱，而是起源自與在《聖經》文本中遇到的那種要求發生關係、與通過這些特殊的文本對人提出要求的上帝發生關係的祈禱。

一切現實的思維都依據一種經驗。否則，它就會是站不住腳的。作為神學思維基礎的經驗是祈禱的經驗(在那種「對上帝的對話性開放」的最廣意義上)——這不是一種客觀化的觀察經驗，而是一種整個人都參與其中的對話經驗。一種諸如「上帝觀看着一切」之

40 類的神學表述，必須正確地和原初地這樣說：「上帝啊，你觀看着一切。」

由此出發，極為容易理解的就是，神學思維相對於信仰不能是中性的和漠然的。與此相反，我們另一方面卻看不出，人們為甚麼對於在祈禱的對話態度中經驗到並對祈禱者之生存有效的東西不應當能夠說得原則上對每一個人來說都能夠理解。

當我們在這裏說到祈禱和經驗的時候，所指的並不僅僅是個別的祈禱，並不僅僅是個別的經驗。毋寧說，這裏涉及「永久的祈禱」，涉及作為整個存在的一種基本對話態度的祈禱。這裏涉及一種貫穿生活的一切階段和領域的生活態度，在其中整體和一切個別的東西都彷彿被展現為與一個對一切都感興趣的夥伴的交談的交談主題。然後，從這種態度（它並不僅僅簡單地是一種主觀的表態，而是導向一種包括整個生活的相遇）中產生出一種經驗，它就其自身而言不再是一種個別的經驗，而是一種貫穿整個生活的「總體經驗」。這樣的態度和經驗雖然並不為每一個人所完成，但卻不存在重要的根據來認為，為甚麼它們不應當對每一個人來說都是原則上可理解的。就每一個人都能夠「預期」「一切現實的東西之意義統一性」（潘能伯格）而言，每一個人原則上也都能夠理解，人們能夠在一個普遍的（處處臨在的）交談同伴面前將這種預期到的意義統一性付諸語言，甚至也許恰恰是在這種交談中才經驗到意義統一性。



## 甲、問題的展開

在基督教教會中，人們處於與《新舊約聖經》的交談中，人們與《聖經》交流，乃是通過人們解釋《聖經》，而且是把它作為權威——作為一種人們要以這種或者那種方式服從的權威——來解釋，這是一個我們不需要從某處引申出來的事實。但是，人們當然必須在神學上質問這一事實。人們必須問：與某一本書交流，詮釋它，而且是把它當作最高的權威來詮釋，這種情況為甚麼發生，它意味着甚麼，以及它有甚麼理由發生。人們在實踐上以這種方式與《聖經》發生關係的地方，到處都不禁產生這一基本的神學問題。例如，對於一位解釋一段文本並想服從它的傳道人來說，就不禁產生這一問題。為了對自己的意圖負責，他必須問自己：「我究竟為甚麼做這件事？」或者他被問：「你為甚麼做這件事？你講道為甚麼不講蘇格拉底 (Sokrates) 或者歌德 (Goethe) 或者你自己的思想？而如果你已經想這樣做了，你在這種情況下究竟將如何做呢？這部書在甚麼意義上成為你的權威？」當人們在關於基督教《新約》的交談中引用《聖經》的某一段文本的時候，到處都有諸如此類的問題。我們現在這個問題的具體「生活處境」就在這裏。

假定《聖經》具有某種本質性的權威，那麼，原則上就存在着更精確地規定這種權威的三種可能性：一、人們可以通篇把《聖經》的全部文本都視為權威性的：《聖經》的每一句子都不受限制地言說着真理，因而對認識到並且承認這一事實的基督徒來說都是有約束力的。二、《聖經》只是在某些部分、以某些陳述有約束力地言說着真理。《聖經》只有在那裏才是權威。其餘的是人的作品，應予以純歷史的對待，對於當代的人來說是沒有約束力的。三、第三種選擇可能性可以視為前兩種的結合。第一種宣稱：「整部《聖經》都是神聖的經書，是上帝之言——作為聖言是可以清晰地獲悉的——，但如今恰恰是作為上帝之言，一切人言都必須服從它」；第二種說：「在這部書中，有一些東西可以要求有終極的有效性，另一些東西則不然，並且可以指出分界線應當劃在甚麼地方」；第三種答案則說：「受時間制約的東西和終極有效的東西是互相滲透的，也許在《聖經》正典的整個範圍內都是如此。『上帝之言』和『人言』彷彿是相互交織在一起的。首先應當純歷史地看待整部《聖經》，把它看作當時那個時代的人的作品。然而，在這樣做的時候，我們必須始終也對此作好準備，即我們在做這種歷史性的工作時突然會遇到一種終極的要求，這種要求在這種情況下就向我們表明為上帝的要求。」

第四種、原則上新穎的版本幾乎是不可思議的。上述三種選擇也以不同的形式得到

支持，並且至今依然如此。如果人們——如同我們將頗有根據地做的那樣——決定採取第三種選擇可能性，那麼，就馬上合乎邏輯地接着出現一個進一步的問題：人們必須怎樣詮釋這部書，使人們在人的作品中揭示和獲知上帝的要求和上帝的真理呢？這是解釋學問題，其提出則着眼於《聖經》的經文。應當問的是，對於《聖經》來說是否需要一種特殊的解釋學，與解釋任何種類的經書或者言說的一般解釋學方法有別。

無論人們決定採取這三種選擇中的哪一種，此外還有兩個進一步的原則性問題：一、我們到底為甚麼達到要賦予這部書以這樣的權威的地步？二、為甚麼它恰恰是這部「正典」(尺度)，這部由六十六卷經書組成、被賦予這樣的權威的文集呢？

## 乙、各種學術觀點

在不同的學術觀點中，人們把《聖經》原則理解為：《舊約》和《新約》的經書宣稱是基督教會宣講、經驗和知識的源泉和規範。正典問題被置於《聖經》原則的問題前面。正典問題包含着由古代教會對《聖經》各卷所作的歷史性編纂和選擇，同時包含着一個《聖經》內部的尺度亦即「正典中的正典」的問題。

### 43 一、正典

#### 1. 概念

不同的學術觀點都預設了一般的正典概念：「正典」(Kanon)原初的意思是「蘆葦」，之後在「量尺」、「標杆」、「規則」、「範型」、「被指定的範圍」的意義上得到使用。對於早期教會來說，于利歇爾(A. Jülicher)總結性的特徵刻畫是有效的：「正典是教會中的一切都遵循的規範；『正典化』(kanonisieren)就是說：承認為這一規範的組成部分。公元約四〇〇年的基督徒在說『正典的』這個詞時，所感受到的恰如我們在說『神聖的』、『聖潔的』、『無錯誤的』、『無條件地決定性』的時候一樣」(105/555)。(關於整體情況，參見拜爾[H. W. Beyer]，《新約神學詞典》[*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*]，卷三，頁600-601)。

#### 2. 理由說明

一、從歷史上看，對豐富的早期基督教文獻之使徒性所作的判斷，說明了在確定《新約》正典時選擇和鑒別經書的理由。「問題是從日益增多的文獻創作中選擇能夠被視為使徒性的經書。歷史過程必然導致一部新正典形成，與《舊約》經書的正典並立」(49/493)。

二、從系統的角度看，正典的根據問題變得更困難一些。因為，甚麼實際上說明了在正典中確定下來的六十六卷經書之統一性和權威性的理由？巴特說道：「正典的獨立性和自主性，從而還有它相對於教會的自由力量，從而還有承繼的生動性，恰恰依賴於

正典的經書性，依賴於它作為神聖經書 (scriptura sacra) 的特徵」(13/I/1, 107)。正典的權威性不是可以派生的：「《聖經》使自己成為正典。它是正典，乃是因為它曾經並且一再使自己作為正典令教會敬仰。教會對上帝發生了的啟示所產生的回憶，恰好把《聖經》作為具體的對象，乃是因為這一對象——而非別的對象——實際上是未來神聖啟示的應許，這種應許能夠使其宣講成為教會的義務，並造成教會履行這一義務的勇氣和歡樂。如果我們認為能夠說明為甚麼情況是這樣，那麼，我們就做得又好像是我們手中有一種尺度，使得我們能夠衡量《聖經》並據此給它指定那個傑出的地位似的」(13/I/1, 110)。正典在它確定下來之前，就以某種方式被置於教會前面。「恰恰教會過去和現在都不能在『正典』這一概念的任何意義上給自己以正典……它只能事後按照最好的知識和良知、以一個信仰判斷的膽略和順從、但也以人類對上帝啟示給人的真理的認識的全部相對性，把它作為已經造就的並且給予自己的正典確定下來」(13/I/2, 524)。正典必須與啟示本身聯結起來：「當我們接受教會的正典時，我們說：不是教會，而是建立和統治教會的啟示本身\*恰恰把這些見證而非別的見證見證為啟示的見證，從而見證為對教會是正典的」(13/I/2, 525)。儘管如此，就見證的人性特徵來說可以堅持的是：「因此，即使正典是從上帝出發並且在自身中具有神聖權威的，它被確定為正典、它被稱為和限定為正典也是教會的行為，是教會的信仰、教會的知識和教會的認信的行為」(13/I/2, 667)。這樣，正典就並非首要地、而是次要地才是《聖經》：「《聖經》自身是曾經借助人口發生的宣講的積澱」(13/I/1, 104)。在種種人言中，同時可以聽到決定性的、終極的聖言：「在教會聽到這種聖言的地方——它是在先知和使徒那裏聽到的，而不是在其他任何地方——，它聽到的是一種命令的聖言，一種終極的聖言，\*它不能再把聖言與其他別的言混淆，置於同一個層次上……具有這種內容的《聖經》相對於教會的生活——這種生活也唯有在這種關係中才可能是生活——來說保持為充滿自己的活力和充滿自由的權力的力量，保持為不可能溶解進教會的歷史生活之中的標準」(13/I/1, 111)。這種終極的聖言恰好可以在正典中找到，也是與巴特對耶穌基督的行傳的特殊評價密切相關的，正典化了的各卷的產生與後者是相對接近的：「啟示的時間與發現的時間是公元一年至三〇年」(8/4)。

44

對於庫爾曼來說，正典的權威源自於《聖經》本身：「這並不是說，好像隨着正典的確定就有一種外來的因素附着在《聖經》各卷上，這種因素自身在各卷經書中本來還不曾存在。與此相反，我在這裏想指出，無論是它的實現的思想，還是它的實現的方式和方法，本身都作為決定性的環節屬於《聖經》的救恩史」(63/270)。庫爾曼是由以下的觀念出發的：「救恩史本身繼續進行，當然只是還作為基督事件的展開，但通過事件和闡釋所提供的關於救恩史過去以及直到終結所遵循的神聖計劃的啟示，卻已經結束了。」界

---

\* 着重為我們所加。——原書注

限的劃定「與正典的確定是同等意思的」(63/270)。「屬於一切救恩史在《聖經》中的發展的，還有這樣一種信仰，即當時對事件的解釋是基於由聖靈作出的啟示。即便是完成了的、在正典中包含的、與在它裏面統一起來各卷相關的解釋，也以信仰為預設……但尤其是借助正典的產生而給予的解釋，在內容上構成了整個先行的解釋史的最後一環。確實，我們能夠而且必須直截了當地說：一開始就已經在《舊約》中是事件及其解釋和新解釋之間的聯結物的東西，直截了當地要求一種在同樣的意義上完成整體的整體性解釋：這個整體性解釋在正典中提供給我們」(63/272)。但儘管如此，存在於基督啟示之中的東西的展開，對於直到終極的中間時間來說尚未完成。「由於它尚未完成，就不存在報告中間時間的個別事件的正典，就像在基督降臨之前不可能存在一種正典，因為那整個時間從基督來看尚未完成」(63/277)。兩個論斷使像正典這樣一種規範成為必要的：一、對時間的這樣一種解釋，即「中間時間將不定期地延續下去」。二、這樣一種論斷，即「決定性事件的目擊者一代已經死亡殆盡」(63/274)。因為「不考慮到目擊者們的這種《新約》思想，人們就不能把握正典的產生」(63/272)。

從羅馬公教神學的特殊視角來看，有一些理論特別保證了正典各卷的存續。傳統和神聖經書處於一種不可揚棄的相互關係之中。「神聖教父們的陳述見證了這種(也就是說，從使徒們出發並在聖靈的支持下向前推進的)傳統的那種賦予生機的臨在。傳統的財富匯入在信仰和祈禱中的教會的行為和生命。通過這同一個傳統，各卷神聖經書的完備正典被教會認識到……」(198/II, 8)。哈格(H. Haag)提供了一種產生理論和鑒別理論：「一、《聖經》正典必須是被明確地或者內含地啟示的，因為《聖經》默示的(超自然的)事實和哪些書卷分別地受到默示的規定，不能從這些書卷直接地看出或者從外部借助自然的認識手段來確定。二、就像可觀數目的經書缺乏見證和正典史的動搖不定所表明的那樣，明確地啟示正典為正典是不予考慮的。這樣，可以假定一種內含的啟示，它不僅說明正典問題在教義史上的發展，而且還為正典的最終確定而排除使徒時代之後的新啟示。三、如果上帝希望《聖經》是原始教會的規範性信仰的客觀化(而且是它在《舊約》中的前史的有約束力的表述)，而且如果《聖經》在形式上恰恰是作為這種客觀化而受到默示的，那麼，在這一事實中就出現了教會由之能夠認識正典的理由。使徒教會的規範性信仰已經成為《聖經》的見證(以及由教會整合的《舊約》的前史)的鑒別根據，這一事實本身包含着其默示和正典性的認識」(94/383-384)。

### 3. 正典的統一性和教會的統一性

兩個問題休戚相關。「我們預先設定，在此時此地的教會和彼時彼地的教會之間存在着的一種在神聖經書的範圍方面、因而在所謂的《聖經》正典方面的認信統一性……有一部神聖經書的正典……這是在啟示本身中並且借助啟示本身現實地確定下來的。至於這部正典是甚麼，當然是借助啟示本身由上帝出發並且就此而言是在天國決定的，但並不是說，塵世的教會就可以不就其自身而言作出決定，也就是說，自己作出認識和相應地

作出認信，這具體地就是借助啟示本身從上帝出發所確定的那種見證的範圍」(13/I/2, 666)。關於正典中的內在統一性問題，庫爾曼寫道：「這樣，正典一方面是整部《聖經》的基本思想的結果，另一方面它在這種囊括整體的一致貫徹中又同時是《聖經》的統一性的原則」(63/273)。恰恰是在宗教改革的神學中，「正典中的正典」一再重新提出。馬丁路德(Martin Luther)就已經強調：「這是責難一切書卷的真正試金石，只要看一看它們是否促進基督的事工(ob sie Christum treiben oder nicht)」(WA/7, 384, 26)。在近代，特別是克澤曼把「罪人的稱義」提高為標準：「藉此，我們被引入一種決定，不僅是關於我們是否想接受這終極的東西，而且同樣是關於《聖經》的中心\*借助這樣的認信是否得到正確的理解。換句話說，並且用《新約》的語言來說，我們即使在這部經書本身中也被迫判別諸靈」(110a/232)。「此外，這些事件使我們在當代認識到，正典就其各經書的整體性而言並不構成實際的統一體」(110a/231)。克澤曼得出結論說：「正典並不直截了當地與福音是一回事，僅僅就它是並且成為福音來說，它才是上帝之言。在這一點上，它也在這種情況下確立了教會的統一性」(110a/223)。與此相反，從《新約》正典中神學立場的多樣性出發，只能得出以下的論斷：「《新約》正典自身並沒有確立教會的統一性」(110a/221)。就這種觀點而言，克澤曼與布爾特曼的看法是一致的：「因為實際上，正典反映出對基督教信仰及其對象的理解的一種雜多性」(49/493)。如果人們想按照巴特的看法改變正典的統一性，那麼，教會就必須大膽地「祈求作為上帝之言的《聖經》的聖靈，使之成為自己的這種意圖的必要性的見證人，而且它必須大膽地期望這位聖靈也在同樣的意義上為其他教會提供其見證」(13/I/2, 671-672)。維爾納(M. Werner)得出結論說：「各教會最終應當清晰地放棄賦予整體上作為全部《舊約》和《新約》經書之彙集的《聖經》以一種『無條件的』權威之意義的做法」(205/473)。

46

## 二、《聖經》原則和解釋

梵蒂岡第二屆大公會議關於神聖啟示的《教會憲章》主張正典《聖經》的默示：「在《聖經》中寫下、蘊含和展現的神聖啟示，是在聖靈的呵護下記錄下來的。根據使徒們的信仰，《舊約》和《新約》各卷在其整體上連同其所有部分，都被我們神聖的母親教會視為神聖的和正典的，因為它們是在聖靈的作用下寫出的，以上帝為創作者，並被作為這樣的經書托付給教會。」但儘管如此，經書依然還是人言，並且必須在這一預設下得到解釋：「為了撰寫聖書各卷，上帝揀選出一些人，在這些人運用自己的能力和力量的時候利用他們，來作為真正的作者以書寫的形式轉達他想——在他們心中並通過他們有效地——寫下的一切並只寫這一切。」「但是，既然上帝在《聖經》中是通過人按照人的方式說話的，所以，《聖經》的解釋者為了理解上帝想向我們傳達的東西，就必須審慎地研究，

\* 着重為我們所加。——原書注

《聖經》的作者們確實想說甚麼以及上帝認為借助他們的口說甚麼是好的。」歷史的重塑和批判是有需要的：「也就是說，如果想正確地理解《聖經》的作者們想說甚麼，那麼，人們就必須注意在作者們的時代佔支配地位的、當時在人們的共同生活中普遍流行的那種感知、言談和敘述的傳統方式。」儘管如此，解釋的原則依然存在：「但是，由於《聖經》也必須在其撰寫的同一種精神中被閱讀和解釋，所以，《聖經》的意義的真正傳遞要求人們非常審慎地注意整部《聖經》的內容和統一性，始終考慮到整個教會的活的傳統和信仰的類比。但是，解經者的任務是，按照這些規則力求更深刻地把握和解釋《聖經》的意義，以便彷彿是根據科學的前期工作那樣促成教會的判斷。因為解經方式所涉及的一切，都歸根結底服從教會的判斷，教會受上帝委托的使命和工作，就是保管和解釋上帝之言」(198/III, 11-12)。巴特在《聖經》詮釋中追求在一切歷史的釋經中發現「終極的聖言」：「我對他們的指責不是歷史的批判，毋寧說我還是始終明確地承認這種批判的權利和必要性的，相反，我對他們的指責是他們停留在一種對文本的解釋上，這種解釋我不能稱為一種『解釋』，而是只能稱為一種『初次的、粗糙的解釋嘗試』，也就是說，他們停留在借助將希臘語詞和詞組翻譯和改寫成相應的德文語詞和詞組、借助在語言文獻學—考古學上闡明如此獲知的事件、以及借助將個別事件或多或少有說服力地整理成為一種歷史學—心理學的實用主義而對『既成事實』的發現上……這種粗糙的解釋嘗試也不是精密的科學，精密的科學……嚴格地講必須局限於破譯手稿，局限於開列手稿的一個語詞索引」(8/X)。巴特推論出：「對我來說，歷史批判必須更為批判！因為應當如何理解『既成事實』，這並不是通過對文本的語詞和詞組的一種偶爾插入的、由釋經者的某個偶然立場決定的評價就能夠澄清的，而是只有通過儘可能隨意而且心甘情願地着手研究由文本以或多或少的清晰性展現的概念的內在張力來予以澄清的。」這樣的着手研究導致一種根據事實對言詞的衡量，而且導致一種對言詞中的「終極之言」的揭示。「對於面對一份歷史文獻的我來說，『批判』就叫做：根據它裏面所包含的一切言詞和詞組——如果不是一切都騙人的話——所明顯談及的事實來衡量這些言詞和詞組，把它裏面所包含的一切回答回溯到它們顯而易見地面對的問題，並將這些問題再回溯到一個自身包含着所有問題的總問題，根據唯一能夠被說、因此也實際上唯一被說的東西來解釋它們所說的一切。純然歷史的、純然給定的、純然巧合的種種概念表達可以留下的要儘可能少，揭示言詞與言詞中的聖言的關係\*必須儘可能地廣泛。我作為理解者必須一往無前，直到一個點上，在那裏我幾乎只是還……面對事實的謎，在那裏我幾乎忘記自己並不是作者，在那裏我理解作者理解得如此之好，以至於我讓他以我的名義說話並且自己能夠以他的名義說話」(8/XII)。布爾特曼把巴特的這種考慮詮釋為一種釋經的方法：「換句話說，釋義(Paraphrase)——當然是最偉大的釋經藝術——是最好的注釋(Kommentar)」(42/

\* 着重為我們所加。——原書注

372)。當然，布爾特曼也批評了巴特根據事實來衡量的公設。這種批評關係到「一貫地貫徹被視為正確的原則，即從事實出發來理解文本……對於這樣的衡量和在它裏面奠定的徹底批判，我在巴特那裏沒有找到任何東西。至於說在《羅馬書》中的所有地方，事實都必須獲得恰切的表述，如果人們不想建立一個現代的默示說的話，就畢竟是一個不可能的假設」(42/141)。這關涉到根據事實來衡量對言詞的相對性的認識。「這不僅涉及言詞的相對性，而且還涉及這樣一個事實，即沒有一個人——就連保羅也不——總是僅僅從事實出發來說話。除了『基督的靈』(pneuma Christou)之外，還有別的靈在他裏面說話」(42/142)。關於生存論詮釋，富克斯(E. Fuchs)寫道：「與生存論的(existential)詮釋不同，生存性的(existentiell)詮釋預設了規定着解釋者的真理為不言而喻的，不用明確地討論它……但是，如果生存性的詮釋應當對自己本身有把握，它就必須通過一種檢驗。我們稱這種檢驗為『生存論的詮釋』。它恰恰分析對一種生存性的詮釋來說不言而喻的東西」(85/141)。「我們在生存論的詮釋中不得不問，不言而喻的東西按照《新約》的講授在語言上如何向作出解釋的人介紹自己」(85/142)。「因為《新約》的文本希望我們如此掌握它們，如此思索它們，就像一個準備放棄對通過自己本身論證自己的生存的任何要求的人那樣」(85/147)。富克斯能夠達到對正典的生存論詮釋，並不是因為原始基督教可以從各民族的歷史和精神的歷史的融合中引申出來，而是因為上帝語言的歷史特別地以人為開端：「因此，這一歷史所指的是以人開始的上帝語言的歷史，也就是說，是人從上帝開始、面對上帝的歷史」(85/165)。

撰稿人：奧托(Klaus Otte)

## 丙、回答的嘗試

48

### 一、對《聖經》權威的論證

如果假定上帝向人們啟示了自己——也就是說，上帝把人們並不直截了當地自己也能說出的某種東西交給人們作理解之用(參見第三題)——，如果上帝並不總是重新向完全不同的人以每次都完全不同的方式啟示自己，而是毋寧說向所有的人一起以一種對所有的人都有效的、明確的方式啟示自己——也就是說，以人類歷史的一種原則上對所有人都可接受的一次性形象啟示自己——，那麼，這種啟示、上帝對所有人的這種講話在一部書中為我們記載下來，就是可以理解的了。因為書作為書寫的文件是原則上對所有人都可接受的，並且就其產生而言畢竟植根於一個一次性的歷史的事件關聯之中。在這部書中，上帝的自我傳達的內容首次可以被知悉，而就人不能自己告訴自己這種內容來說，人依賴於這部書。——至於我們在根本上賦予《聖經》以權威，由此就有了一個雙重的理由：一、上帝啟示了自己這一事實；二、上帝一勞永逸地並且對所有人啟示了自己這一事實。如果基督教信仰提出的這兩個預設有效，那麼，《聖經》原則就也有效。另一方面，我們只是在傾聽《聖經》的福音時，才自然而然地理解這兩個預設是有效的。因此，在這裏有一個循環，但並不是一個不能證明任何東西的錯誤的循環論證，而是一個

所謂的「解釋學循環」，在這一循環中，兩個概念或者兩個思想互相予以說明。

## 二、關於正典問題

但是，恰恰這部經書彙編是具有這樣的權威的「正典」，這取決於知悉上帝的啟示要求並滿足這種要求的人們形成了一個群體，即教會。人們盡可以談到《聖經》正典的「邊緣地帶」，這可能有時看起來是奇怪的，例如《彼得後書》處在正典界限之內，而《依納爵書信》卻處在正典界限之外。但在這裏，實踐的、實用主義的思路必然獲得重視：如果人們——無論出自甚麼考慮——開始改變《聖經》經書的正典，那麼，教會的群體會變成甚麼呢？為了讓信仰者的群體在時代和精神的變遷中本質上與自己本身保持一致，依然回溯到自己獨一無二的起源，《聖經》正典就必須保持是它所是的那樣。它必須保持為對所有人來說都共同的、具有權威的文件，保持為所有人的共同關聯點。無疑，作為這部彙集的《聖經》正典得以完成，乃是通過一種人的決定，即早期教會的決定，此外是通過一個歷時長久的決定過程。教會在正典方面的這一決定，即使對於新教徒——他們除此之外不承認任何不容置疑的教會訓導權，對教義問題具有終極決定權——來說，也是一個「不容置疑的」、亦即實際上不可改革的、也就是說不可改變的決定。當然，新教正典在《舊約》次經方面偏離了特蘭托大公會議固定下來的公教正典。然而，這種偏離是一種邊緣性的偏離，絲毫不改變這裏展開的正典不可變更性原則的無懈可擊性。

## 三、人言之中的上帝之言

在規定《聖經》權威的三種可設想的可能性中，第三種是正確的。第一種可能性，即「基要主義的」可能性，求助於《聖經》經書逐字逐句地由上帝的靈默示的理論，以便來解釋它自己的看法，這種可能性之所以破產，乃是因為：一、歷史的意識；二、理智上的誠摯；三、言成肉身的事實。它不是接受上帝在歷史中的啟示，而是劃出一個非歷史地「神聖的空間」作為啟示的地點，但這卻是人們由於我們所具有的一切歷史知識而不能再真誠地做的事情。它要——一種不可能的冒險舉動——在歷史地闡釋《聖經》時運用與歷史地闡釋其他歷史文件時不同的方法和標準。第二種選擇可能性，即「消除法」，並不真實地給予作為啟示文件的《聖經》以發言的餘地，而是借助於一種對它來說異己的、從外部移入的標準來事先決定《聖經》中甚麼可以、甚麼不可以要求有約束力。

50 但是，按照我們的第三種選擇可能性，如何在《聖經》那連貫的「人言」中傾聽「上帝之言」呢？首先必須以歷史批判的方式進行。這意味着：通過考慮一個確定的歷史環境的觀念和習慣，如它們從一個文本或者其他出自同一環境或與同一環境相關的文本可以看出那樣的，就可以得出相關文本的作者可能指謂的東西，以及他無論如何也不可能指謂的東西。對文本的可能「指謂」的限定，當然還不能完全引導讀者達到對該文本的實際理解，而是只有這樣才能為此作好準備。

儘管一個歷史學家和語言文獻學家能夠作出「作者A（在這個和那個文本中）指謂內容



B]的斷定，但是，如果歷史學家和他的聽眾不是就其自身而言已經與內容B有某種確定的關係，如果這一內容不是在他們的生活關聯中已經意味着某種他們自己能夠對之進行研究的東西，那麼，這樣一種純粹歷史學和語言文獻學的事實斷定又有甚麼用呢？

就此而言，歷史批判的釋經還不能是完全的解釋。在真正的意義上，只有當文本對我自己說出某種東西，只有當它在我自己的問題中給我帶來更大的清晰性時，我才理解它：我只有在相遇中、在對話中，才真正地理解它。這種與文本的對話——我們在其中把文本與我們自己的生存聯繫起來——，我們稱之為「生存論詮釋」(existential Interpretation)。

#### 四、對《聖經》的解釋

對《聖經》文本的生存論詮釋構成了這樣一個預設，即從由人撰寫的《聖經》文本出發，一種上帝之言成為可獲悉的。如果文本以一種無法超越的方式要求和鑒定在傾聽中的人們的生存，一種上帝之言就在《聖經》中成為可獲悉的。例如，當《帖撒羅尼迦前書》四章16節說，主在天使長的聲音和號角的響聲中從天降臨而且死者將復活時，號角、天使長和死者(在字面意義上的)「復活」的表象就是有時間條件的、屬於一個較早時代的宗教觀念。與此相反，憑藉關於人通過死而與自己存在的主面對面的聖言，人的生存以一種無法超越的方式得到要求和鑒定。——在這裏，當然還必須補充說：關於對生存的一種終極要求和鑒定的這樣一個判斷，唯有在對一個確定的《聖經》文本每次都具體的傾聽和思考中才是可能的，「上帝之言」和「人言」的區分不能一般地借助一個機械地運用的標準來完成。

51

現在，表現《聖經》的一種特別的「神學解釋學」的特徵的，既不是歷史批判的對待，也不是對生存論詮釋的追求，亦即進入與文本的對話的企圖，而是兩種要素必須存在於對任何歷史文本的任何有序的解釋之中。——但除此之外，當然還存在着神學的釋經和解釋學(「釋經」[Exegese]是具體的解釋行為；「解釋學」[Hermeneutik]叫做對解釋的過程及其原則的說明)的種種特殊標誌。它們共有三個：

一、解釋發生在教會的群體中。它不僅僅是解釋者與文本的私人相遇。舉例來說：一旦一首詩篇的解釋者超越歷史批判的評述而進入到與自己的文本的對話，這首詩篇在教會中是如何被理解的，對他來說就不可能再是無所謂的。

二、一個《聖經》文本的主題對於神學解釋者來說在終極的分析中不是一個「它」，而是一個在場的「你」，這個主題也與解釋者相對而立，也要求他全部的生存。

三、與此相關聯的是神學解釋學的第三個標誌，人們用「正典中的正典」這個詞來表示它。「正典中的正典」所指的是：一個在《聖經》正典本身的範圍內出現的解釋原則，它必須被當作解釋正典全部文本的標準(例如因信稱義說，參見第二十九題)。如果整部正典在終極分析中的「問題」是一個神聖的「你」，那麼，這個「你」就必然成為正典中的正典——而且這個「你」不是如我們想象它的那樣，而是如它從自己本身出發通過文本被遇到

的那樣。如果上帝通過耶穌基督被遇到，那麼，馬丁路德的神學釋經原理就是必須遵守的：上帝在《聖經》中的聖言就是「推動基督的事工」(was Christum treibet)。—— 與此相反，不應當草率地和永久地把某個正典內的作者(例如保羅)的神學宣佈為正典中的正典。即便是保羅，也只不過是《聖經》的眾見證人之一罷了。對《聖經》的解釋，應當根據耶穌基督的位格(神聖的「你」，在其中上帝與我們相遇)來衡量，而不應當根據對某一個個別的《聖經》見證人的神學觀點來衡量。但與耶穌基督的位格相遇，不是發生在某種神學的形式之中，而是發生在非常不同的文本和見證人的具體要求之中。

雅威的啟示和基督的啟示

甲、問題的展開

當我們與《聖經》相遇，閱讀《聖經》文本，以及進行關於《聖經》文本的佈道時，《舊約》和《新約》之間、它們各自的上帝觀之間的獨特區別，就出現在我們眼前。《舊約》的雅威是一個地方性的民族神，具有濃厚的屬人特徵（後悔、復仇、嫉妒等等），他與一個特定的民族並且僅僅與這個民族有盟約，作為戰神與他們一起進入戰爭。逐漸地，在後來的《舊約》經書中，這個民族神的形象慢慢地變得精神化，原初的民族神加上了更多的普世性特徵。與此相反，耶穌的上帝，亦即《新約》的上帝，則是所有人的父，是萬有的創造者，他雖然是神聖的和嚴厲的，但歸根結底是愛本身。

如果我們不顧這種區別，力圖把整部《聖經》亦即兩約仍舊當作對同一個上帝的一種歸根結底統一的見證、當作一個唯一的啟示來傾聽和理解，這是牽強的嗎？

這個問題還有一個特殊的形式，也就是說：有一種對《舊約》的基督論解釋嗎？對我們來說，畢竟——如果我們不想求助於對未來遙遠事件的一種直接先知、一種預言之非歷史的超自然主義假說的話——歷史上顯而易見的是，《舊約》的作者們對耶穌還一無所知。但是，我們在這種情況下如何才能使《舊約》文本與耶穌基督聯繫起來呢？因此，對於我們對耶穌基督的信仰來說，《舊約》文本應當具有一種甚麼樣的意義呢？

如今不可忽視的是，《新約》對於其與《舊約》的關係是甚麼有一種完全確定的觀點。這一點，用一個精闢的語式來說，在《希伯來書》的篇首得到表述：「上帝既在古時藉着眾先知多次多方地曉諭列祖，就在這末世藉着他兒子曉諭我們」（來1:1-2）。而耶穌本人也確實把自己與《舊約》的律法和先知、與通過這些律法和先知說話的上帝聯繫起來（例如：太5:17ff）。他為自己的上帝作出見證，這個上帝對他來說與《舊約》的雅威是同一的。只不過這個上帝在耶穌的話語中是重新並且終極地（「終末地」！）負責的。

54

《新約》對兩約共屬一體的看法，通過《舊約》中的某些詞句得到證實，這些詞句表達了對未來和終極的的實現的一種期待，例如《以賽亞書》二章中關於未來的和平王國的預言，或者《耶利米書》三十一章中關於人與上帝的關係在未來的直接性的話語，在這種直接性中，上帝將「他的律法寫在人們的心上」。

但恰恰在這裏，我們必須進行批判的追問；因為對這種關係的看法能夠並且必須也是我們的看法，這一點絕不是不言而喻的。——如果我們確認，上帝在《舊約》和《新約》中明顯地以不同的方式說話，那麼，說「上帝在說話」是否有意義，這個問題在這裏就從

根本上在冒險了。一種「上帝之言」、或者質言之「上帝之啟示」的概念完全站得住腳嗎？或者，這是一種今天不再告訴我們任何東西的古老神話觀念嗎？

為了能夠着手探討對問題的這種最後的激化，我們必須首先澄清「上帝之言」這個神學概念究竟指甚麼。這個概念包含着以下的東西：一、存在着某一位說話者。二、存在着某一位被告知者（而且我們當代的人也屬於此列，不僅僅是過去時代的人們）。三、存在着某種言說的關聯，也就是說，所說的東西並不是沒有內在的、實際的關聯的。因此，「上帝之言」表達着某種統一。

對於神學來說，除了從一種「上帝之言」出發（「聖言神學」或者「啟示神學」！）之外，完全還存在其他可能性。例如，人們可以把《聖經》經書也當作宗教經驗的展現，當作對當前宗教經驗起啟迪作用的榜樣。在這種情況下，就不需要再考慮一種統一的「上帝言說」了。

55 但是，假如我們想將一種上帝之言的概念預設為我們神學思維的基礎，我們就必須馬上討論一個問題：統一的上帝之言容許一種內在的區分，即上帝在不同的時間裏以不同的方式說話嗎？如果我們把耶穌之言當作上帝之言來傾聽，我們能夠——而且我們如何能夠——也在《舊約》中就已經承認一種上帝言說嗎？我們必須也在《舊約》中承認諸位聖人，我們信奉他們，就像是信奉耶穌那樣，把他們當作上帝在歷史中的代言人嗎？這是哪些人物呢？

## 乙、各種學術觀點

### 一、問題的狀況

只是從神學和教會接受近代歷史科學以來，才有對《舊約》的一種特別的探討。在這種情況下，從對《舊約》的宗教史的、《聖經》學的、救恩史的以及其他的考察方式的結果中，哈納克（A. von Harnack）得出結論說：「在第二世紀擯棄《舊約》，這是大教會有理由拒斥（例如針對馬吉安[Marcion]）的一種錯誤；在十六世紀還保留它，則是宗教改革還不能擺脫的一種命運；但是，自十九世紀以來在新教中還把它作為正典文獻保存下來，則是一種宗教的和教會的疲軟的後果」（95/127）。這一問題在大約二十年前以雙重的方式成為主題：一方面是作為《舊約》釋經的尖銳化，另一方面是作為與猶太教的對話。《舊約》與《新約》的合併表現為如下問題，例如鑒於《希伯來書》：「《新約》的宣講就這樣為了自己的緣故而需要《舊約》的整部經書，並在與猶太教堂的爭論中力圖表明，整部經書的宣講只能被理解為對這種實現的預告和期望。而反過來說，《新約》的事件也唯有通過實現《舊約》的預告和期望才在自己的意義上合法化。《舊約》在《新約》中的全部運用都是在這個圓圈中運動的」（70/135-136）。「自我宣講的耶穌基督」的歷史包含着，「對《舊約》的解釋」應當「根據對耶穌的批判性闡釋」、例如在山上寶訓的反論中進行（70/144）。但是，問題能夠通過參考「推動耶穌亦即基督的事工」的形式原則而得到符合事實的展開嗎？或者，豈非恰恰在歷史批判的方法上負有責任的「事實」陳述必須是主導的，

它本身包含着一種可檢驗的方法，例如類型學、預言的經文證明，或者一種嚴格的生存論解釋嗎？（參見文集：《當代化：舊約詮釋論文集》[*Vergegenwärtigung. Aufsätze zur Auslegung des Alten Testaments*, 1955]；以及206）。

## 二、布爾特曼和鮑姆格特爾的態度

「《新約》以《舊約》為預設，福音以律法為預設。但是，體現在《舊約》中的這一律法絕不需要是具體的《舊約》。在《舊約》之下形成的對福音的預先理解，也完全能夠在對這一神聖律法的其他歷史體現之下形成」（43a/321）。「因此，在基督教會中恰恰《舊約》被利用，以便使人意識到他處於上帝的要求之下，這只具有教育學的理由。」——「但是，畢竟還有一點要補充……因為在《舊約》中，對人處在『你應當』（Du sollst）之下的這種知識以一種徹底性得到貫徹，以至於它支配着全部存在關係……誰感覺到清楚明白的義務，他就由此而被指向了歷史思索的道路。而恰恰對《舊約》的歷史考察使得在它裏面體現出來的對人的存在的理解以一種方式變得清楚起來，以至於即使對我們來說，關於我們的自我理解的非此即彼的問題也變得清楚起來」（43a/322）。因此，《舊約》就它裏面「對人的存在的某種把握是活生生的，它憑藉我們自己的歷史始終意味着我們自己的自我理解的一個現實問題」（43a/325，注1）而言，向作為基督徒的我們提出了一種要求。如果人們就其自身、在以色列歷史的處境中考察《舊約》，那麼，即使在那裏也有一種律法與福音、罪與寬恕的一致性（43a/327），這種一致性在先知傳統中作為終末論盼望而得到宣講（43a/330）。「如果在以色列，上帝的思想通過徹底把握罪和恩典的思想而得到徹底的思考，那麼，《舊約》的信仰就是盼望，而《新約》的信仰與它相對就是擁有實現的信仰」（林後5:19；43a/331）。這種實現就是作為上帝終極之言之基督，而這樣一來，基督就「以與《舊約》所說上帝的恩典證明在原則上不同的方式是上帝的恩典證明」（43a/332）。「但這也就是說：對於基督教信仰來說，《舊約》不再是啟示，像它過去和現在對於猶太人來說的那樣……恰恰因為這一點，從基督教的觀點出發把《舊約》稱之為『律法』也就是可能的；從它自己的觀點出發，它同樣既是律法，又是福音」（43a/333）。「這意味着：基督教信仰彷彿是搶奪了《舊約》（即是說，從它的歷史處境中），並且斷言這裏所說的東西曾經可能在一種臨時的和受限制的意義上被說出和理解，而現在才可以被正確地說出和傾聽。但是這也等於是說：對於基督教信仰來說，《舊約》並不是真正意義上的上帝之言」（43a/334）。這樣，就我們對自己的罪的意識和對上帝恩典的盼望而言，《舊約》就只能被理解為「鏡象」（例如林前10），在這裏，「映現」不可與寓言的經文證明混為一談，而是必須被理解為預言，理解為基督教存在理解的預告和準備——而這又恰恰是通過對一切歷史的揚棄得到鑒定的。「就此而言，人們可以說基督已經在《舊約》中說話」（43a/336）。「如今，《舊約》猶太教的歷史在多大程度上是在《新約》信仰群體的歷史中所實現的預告？就它的內在矛盾而言，就它的失敗而言，它都是這樣的預告……信仰為了確保自己本身而需要對律法之意義的知識……同樣，信仰也需要回顧作為一種失敗的

歷史、從而作為一種預告的歷史的《舊約》歷史，以便知道稱義的境遇只是在失敗的基礎上產生的」(43b/183, 186)。如齊默利(W. Zimmerli)的批判所說，失敗以及破碎的概念成了手段，「以便純粹從歷史中得出存在論詮釋中的基督福音」(206/96ff.)。潘能伯格批判道：「布爾特曼再也找不到與《新約》的連續性，這與他不是從為以色列奠定歷史及其結構的預告出發、因而沒有把以色列歷史的種種事件在其意義上理解為轉換、理解為對恰恰在轉變中連續的預告之內容的神聖『詮釋』有關」(206/103ff.)。人們固然可以與鮑姆格特爾(F. Baumgärtel)一起拒斥《舊約》與《新約》的任何一種歷史連續性，但卻可以在基本的預告中看到一種連續性：「我是主，你的上帝。」鮑姆格特爾在作為上帝之言的絕對有效的預告——具有與上帝的生命共融的事實、生存的奠立、對罪的審判、贈禮特性、普世性和對未來事物的允諾等標誌——和作為人言發出的歷史—相對的預言之間作了區分(16；17a/413ff.；17b/298ff.；206/114ff.)。預告的允諾在其三種形式——已經應驗的預告、置於律法之上的預告和先知的預告——中都恰恰與「基本的預告」相關，後者又與《新約》的「基督之中的預告」相結合，也就是說，以色列失敗的、有着種種福祉和不幸的具體歷史，應當理解為人在律法之下的「示範性」展示。基督教信仰並不能通過《舊約》的預言及其在《新約》中的實現、而是只能通過《新約》的預告概念才得到闡明。「《舊約》之言是起作用的上帝之言，是上帝同時在《舊約》的人和《新約》的人身上的力量。在這裏，它在福音的人身上只能作為《舊約》之言，因而作為宗教史上有條件限制的、就其自我理解而言在福音之外運動的見證而具有力量。它不可能作為福音之言在福音的人身上具有力量，因為它不是福音之言。就其宗教史上的有條件性、就其在自己的自我理解中在《舊約》的人身上的力量而言，它是《舊約》之言。只是作為在這種意義上的《舊約》之言，只是作為福音之外的見證，它才對我們來說是福音的見證」(206/115；類似的觀點，參見黑塞[F. Hesse]：206/267ff.；批判的觀點，參見韋斯特曼[C. Westermann]：206/107ff.)。潘能伯格以及還有魯勒(A. A. van Ruler)批判道：顯而易見，由於分裂成普遍的、無歷史的基本預告(與自我理解相關)和律法道路的圖說性歷史，「以色列的歷史沒有任何積極的神學意義」，由此「耶穌基督的歷史性也就失去了」(206/308；以及魯勒：171/79ff.；對此的批判，參見206/181ff., 192ff.)。

### 三、菲舍爾的基督論解釋

「與基督教認信『耶穌是基督』的兩個主要語詞、亦即專有名詞『耶穌』和職事名詞『基督』相對應的是《聖經》的兩個部分：《新約》和《舊約》。《舊約》說基督是甚麼，《新約》說基督是誰，而且清晰地說明：只有認信耶穌是基督的人才認識耶穌，只有知道耶穌是基督的人才知道基督是甚麼。兩約被同一個靈所滲透，彼此作相互解釋，『在《新約》中沒有一個詞不在自己背後注意着《舊約》，它在《舊約》中首先被宣講出來』(路德)；《舊約》的所有語詞也都超越自身進入《新約》，指向獨一者，唯有在這個獨一者裏面它們才是真的」(199/7-8)。在這裏，對整部經書亦即《舊約》與《新約》彼此結合的聖靈論的、救恩史

的理解，在歷史批判的解釋的情況下在基督論上得到「深化」。巴特根據作為「史前史」(Urgeschichte)的言成肉身的主導概念對《舊約》作了一種類似的解釋(13b/77ff.; 參見艾希羅特[W. Eichrodt]: 206/226)。

#### 四、類型學的並屬(拉德)

如果人們既不傾向於完全排除《舊約》(馬吉安、哈納克)，或者根據「律法」(希爾施[E. Hirsch])、根據「失敗」(布爾特曼)或一種普遍的基本預告(鮑姆格特爾)將它「非歷史化」(enthistorisieren)，但也不想以基督論—超歷史的方式(菲舍爾[W. Vischer]、部分地還有克勒[M. Kähler])以及以基督中心論—史前史的方式貶低《舊約》，那麼，人們就必須要麼着手對兩約作出一種類型學的並屬(拉德[G. von Rad]、沃爾夫[H. W. Wolff]等等)，要麼作出一種普世史—流傳史的解釋(潘能伯格)，要麼採取一種直線式—救恩史的觀點(庫爾曼)。於是，拉德試圖依據戈佩爾特(L. Goppelt)(92)進行一種類型學的釋經來反對任何一種理性主義的象徵主義以及超歷史的寓言解釋(160a; 160b; 159/329ff.)。如果人們把《舊約》理解為歷史著作，那麼就必須說，由上帝之言所造就的這一救恩史「處處都已經預先塑造着《新約》的基督事件」(160a/31)。因此，人們必須以歷史批判的方式按照以下的類型學解釋規則來追問在福音宣講中實現的歷史的這樣一些預先塑造的類型：一、這種類型學的解釋超越了《舊約》文本的歷史性自我理解，因為《舊約》文本預先塑造了在它的見證彼岸的東西；二、它與之打交道的是整部《舊約》；三、它與之發生關係的不是考古學的、傳記體的和「外在的」對象，而是預期的福音宣講、可信者，是「結構類比」形式的歷史—終末論的類型學，例如在「聖言與事件啟示獨特的相互滲透」中，「在人與一個隱蔽得很深並且更深的上帝愈來愈生硬的對峙中，人面對這個上帝唯有置身於信仰的冒險」，在《舊約》和耶穌的語言中等等(159/363ff.)；四、它知道《舊約》的不完善和《新約》中救恩的祛障(Entschränkung)；五、它在與歷史批判的釋經的接觸中實施(但如何實施呢?)；六、它擺脫了在歷史事件的彼岸尋求一種意義的強制；七、它不屈從於任何規範，「而是發生在聖靈的自由中」。「因此——最終用無可爭議的話說——確實必須談到《舊約》中的一種基督見證，因為我們關於基督的知識只是在期待者和回憶者的合唱的雙重見證中才給予我們的」(160a/33)。沃爾夫補充說：「只有《新約》才提供了關於上帝立約意志的一種與歷史事實相關的信仰見證，上帝在世界中間揀選了一個民族，並讓它獲得在他的統治下的自由。我強調：是類比。沒有同一性，因為約固然是約，但新的卻不是舊的。以色列在《舊約》中是夥伴，在《新約》中則是由以色列和眾民族組成的信仰群體。上帝在《舊約》中是通過各種各樣不同類型的僕人、制度、事件被見證的，在《新約》中則是通過聖子。上帝的行動在《舊約》中是臨時的、示範的、轉瞬即逝的，在《新約》中則是終極的、無所不包的、不可收回的。因此，歷史的差異是借助類比看出的。而且畢竟所涉及的不是在分離的空間中的類比。因為雅威是耶穌基督的父。——這樣，《舊約》與《新約》的類比就是由歷史關係承載的。《舊約》走向《新約》：以

58

59 色列為了各民族而被召喚。《新約》來自《舊約》：耶穌基督是大衛的子嗣和逾越節羔羊。這是道路與目標的類比，是影子與物體的類比，是景象與事物的類比，是應許與實現的類比，是婚約與婚姻的類比。這種在不無一種向終末昇華的決定性契機的歷史關係之中的類比，我們稱之為『類型學』(206/161-162)；齊默利的說法與此類似，但更為注重歷史的論證(206/69ff.，特別是頁100-101)。潘能伯格對此問道：「在這裏，關聯豈不轉化為一種最終無歷史的、純粹結構的一致，轉化為《舊約》的類型與其《新約》的對應景象的結構類似嗎？類型學的類比依附於一種在歷史中出現的關係。這表現在《新約》的對應景象如何超越其《舊約》的預先塑造。但是，對於類型學考察來說，把景象與對應景象結合起來的歷史過程豈不就完全落在它們之間的區別一邊，而關聯是在結構上的一致中發現的嗎？但在這種情況下，就不可能正確地認識到，為甚麼對於基督徒來說在原型本身已經出現之後，《舊約》的藍本還應當是重要的。」《舊約》的歷史「在這種情況下只不過還是豐富多彩的景象之書——雖然並不僅僅是信仰史的景象之書(就像在阿爾特豪斯[P. Althaus]、布爾特曼、鮑姆格特爾那裏一樣)，而首先是基督事件的景象之書」。事實表明：「類型學的可理解的手段不足以表述基督事件因《舊約》歷史的有條件性。」——「也許應當研究，就種種《新約》的類型學來說，神學的重點在多大的程度上恰恰在於基督事件的反類型要素，它如何特別地在《希伯來書》中清晰可見。反類型的要素本身與種種《舊約》類型的幾乎無法理解為純然昇華的關聯，包含着重要的神學問題。這種關聯成為可理解的，不是作為純粹結構上的一致性，而是僅僅作為時間上的連續性(例如，不是作為類型學的類比，而是作為預言和實現的歷史連續性)。它的基礎在於，上帝的應許不能以別的方式實現，只能在當時被其接受者理解，但在其內容的變遷中堅持這些應許……唯有在這一角度，《舊約》才也對基督教的信仰來說依然是獨立的基礎，因為如果這種實現不應當是別的樣子的话，恰恰應許必須先行於實現」(206/309-311)。

## 五、潘能伯格的普世史—流傳史解釋

對於潘能伯格來說，如同對類型學並屬所作的批判顯示的那樣，關鍵在於歷史的詮釋：「在以上帝日新月異的作用為特徵的現實內部，出現了歷史，因為上帝作出應許，並實現這些應許。歷史是置於應許和實現之間的事件，因為它通過應許獲得了一種向着未來實現的不可逆轉的方向」(206/298-299)。對於以色列來說，歷史是在其總體性之中的現實，而《新約》——例如《約翰福音》——則「在把《舊約》的見證稱為聖子的見證的時候，把耶穌基督視為《舊約》見證的實現(約5:39)」(206/301, 305)。潘能伯格反對鮑姆格特爾的命題，即耶穌的歷史性蘊含在他的言成肉身之中，反對對預言證明的流行拒斥，他說道：「耶穌僅僅從《舊約》的應許來看才是上帝的啟示」，因為唯一的上帝歷史將《舊約》和《新約》聯結起來。這樣，恰恰「從耶穌與以色列的應許歷史的關聯出發對他的意義的認識是基礎，唯有從這一基礎出發才能對言成肉身教義作出判斷。畢竟《新約》的預言證明也應當在這一歷史對認識耶穌基督的奠基性意義的含義上來理解……預言證明



是耶穌的意義與由《舊約》見證的上帝與以色列的歷史相結合的最清晰表述，儘管是以一種我們今天的歷史意識不能毫無批判地仿效的形式」(206/305-306；還有156/21ff.)。需要補充的還有，潘能伯格所引證的神學家魯勒(171)代表着兩約的一種神權政治—終末論的觀點，反對基督論的和類型學的並屬。

## 六、庫爾曼的直線型救恩史解釋

60

就像潘能伯格反對布爾特曼和鮑姆格特爾以及反對霍夫曼(J. von Hofmann)、巴特等人那樣，《舊約》和《新約》不是變得「同時化」、從而變得「非歷史化」，而是從作為時間之中心的耶穌基督出發，作為時間中的準備和具體—歷史的實現，作為關於先存的耶穌以及言成肉身之耶穌基督之前的救恩史中的準備的言說，以及作為關於言成肉身的耶穌基督的言說，彼此相關：「在《舊約》中發現基督的見證，在這種情況下恰恰不是說在《舊約》中發現耶穌的言成肉身，而是說學會根據我們關於言成肉身並被釘十字架的基督的知識把過去的救恩史事件理解為言成肉身和十字架的準備」(62/129)。這一觀點與一種累進還原結合在一起，從創世經由《創世記》十二章(以色列民族)和雅威的僕人(在集體的和個人的意義上)直到唯一的代表即耶穌基督——正是作為「罪的歷史」。而且在這裏，蘊含着與潘能伯格的觀念和其他關於《舊約》是(教育學上的)「準備時代」的觀點的區別(例如耶普森[A. Jepsen]：206/227ff.，特別是頁263)。

## 七、問題

如果人們考察(無須各種各樣的版本)以上所引的各種態度，那就可以與拉德一起說：「第一個命題——必須根據基督來理解《舊約》——似乎今天在神學上比第二個命題——我們為了理解基督，同樣需要《舊約》——少有爭論」(159/400)。如此來看，《舊約》不斷地激發基督教神學去探討歷史，去捍衛對基督的信仰來反對神話和思辨，去完善像「啟示」、「上帝之言」這樣的概念，去並屬上帝的聖言啟示和《舊約》與《新約》以及二者的彼此關係之中的歷史事件，去追問正典的統一性以及《聖經》經書作為回答之發生和對於在基督論上確立的上帝信仰來說的回答模式的特性(參見凱澤[O. Kaiser]：〈舊約釋經〉[Die alttestamentliche Exegese]，載《釋經方法導論》[Einführung in die exegetischen Methoden, 1964]，頁9及以下，特別是頁33-35；漢斯·昆[H. Küng]：《論基督徒》[Christ sein; 9 Aufl.; München: Piper-Verlag, 1977]，頁353-359；米斯科特[K. H. Miskotte]：《如果諸神沉默——論舊約的意義》[Wenn die Götter schweigen. Von Sinn des Alten Testaments; 3 Aufl.; München: Chr.-Kaiser-Verlag, 1966]；以及第四十題、第四十一題、第二十一題)。

撰稿人：格貝爾(Uwe Gerber)

## 丙、回答的嘗試

### 一、啟示的概念

我們從「上帝之言」這一概念的基本問題開始：談論一種彷彿「從外面」遇到人並把人的存在置於一個新處境之中的「聖言」，產生出一種意義。這是一種並非已經作為一個事件出現在人的存在中、而是作為某種對人來說不可支配的東西接近人的聖言。人自己也許能夠想出這樣一種聖言，但他是自己想出的，還是聖言確實從外面遇到人，這是有區別的。

如果這樣一種聖言對於所有的人來說都是以這種方式「從外面」來的，如果它在原則上對所有的人來說都有效，那麼，談論一種「上帝之言」就是有意義的。由此，「啟示神學」作為一種自身有意義的假設就得到論證。當然，聖言自身是否確實如此，必須根據聖言的內容來證明：這內容事實上適合於把我的存在置於一個嶄新的處境之中嗎？

在這裏，「上帝之言」和「上帝的啟示」原則上是同時發生的。即使我們假定，上帝在歷史上並不僅僅是通過先知的話語、而是通過行動來啟示自己的，這些行動也畢竟是與人交談。而且這種交談具有特殊的方式：上帝自己宣講自己。他在他自己和與之交談的人之間建立團契、交往、歷史的接觸。通過這種團契，人為自己的存在獲得一種新的可能性。用《哥林多前書》十三章的話說，他變得有能力信、愛和望。以這種方式，啟示作為上帝的自我宣講在人那裏具體地產生效果。

### 二、啟示的統一性

上帝的啟示是統一的嗎？——就連這也必須在討論其內容時才能得到證明：我們能夠以某種方式闡明改變我們處境的要求的統一性嗎？例如：在《路加福音》的基督宣講和《約翰福音》的基督宣講之間，存在着某種終極的統一性嗎？二者儘管對耶穌基督的事工有不同的見解，但它們歸根結底把我們置於對我們的存在的同樣要求之前嗎？或者，路加的見解與約翰的見解迥然有別的印象歸根結底佔上風嗎？

因此，我們被引向釋經工作，引向應當進行釋經的歷史文本。而在這裏我們清楚地知道，我們稱為「上帝之言」的，絕非直接地在歷史中（作為與眾多人類話語並列的一種特殊的言）可知悉的，而是始終僅僅間接地、以人的回答的形式可知悉的（參見第二題）。這也適用於耶穌本人那些只是在對基督的宣講作出回答的教會處境中得以流傳的話語。

在《舊約》中，當然有諸如此類的東西：人們在此應當如何在上帝直接言說的段落和上帝只是間接地通過以色列人信仰群體的虔信回答言說的段落之間作出區分呢？——在這裏，我們事實上必須依據《舊約》中人們的宗教意識、宗教經驗。但是，我們必須把這種經驗理解為在「上帝言說」的最寬廣意義上的回答。——而如果我們把《新約》和《舊約》的文本詮釋為回答（這是它們自身建議我們的），我們就——由於我們同時自己回答上帝的要求——在我們這方面知悉了那遇到我們並把我們置於一種新處境的同一種言說。因

此在這裏，對經驗的理解不是以獨白的方式進行的，不是純「主觀地」進行的，而是一開始就以對話的方式進行的。

我們對要求的知悉和我們自己對這一要求的回答就這樣是一個唯一的事件。在這裏，《聖經》諸文本成為在不同生活處境中對上帝之要求作出可能的生存性回答的各種模式。我們自己依然依賴於這些回答模式，因為唯有通過它們，我們才經驗到上帝的要求。唯有以特定的人對上帝的應許和誡命進行的虔信研究為中介，上帝自身才對我們言說。而我們知悉他的聲音，乃是通過我們在我們這方面給它以信仰的回答。

於是，我們就在完全不同的《聖經》文本背後找到一個共同的聯結點。我們並不是通過忽視各文本的差異而對它們進行一種強行的和諧化，來構想這個聯結點——即獨一的、言說着的、各文本都(通過祈禱、宣講上帝的行動、以上帝的名義召喚人們信仰、敦促人們等等)對之作出回答的上帝。相反，我們在這裏僅僅追隨各文本自身的自我理解，它們作為對獨一上帝之要求的回答，是在其全然的差異之中理解自身的。

儘管如此，各《聖經》文本之間(例如在《路加福音》和《約翰福音》之間)的神學差異，仍然必須以釋經的方式予以強調。但是，這種差別畢竟不在原則上使上帝啟示的統一性成為虛幻的。

### 三、對《舊約》的基督論解釋

鑒於這個共同的聯結點，我們能夠並且必須也把《舊約》的雅威啟示與《新約》的基督啟示彼此聯繫起來，這樣一來，對《舊約》的一種基督論解釋就是可能的，甚至是不可迴避的。我們雖然不能歷史地在《舊約》中就已經發現耶穌基督，就好像《舊約》的作者們已經知道他的所有可能細節似的。但是，我們能夠並且必須研讀乃至理解《舊約》的回答模式，知道我們在耶穌基督的福音中遇到的是它們對之作出回答的同一個上帝。在這種情況下，《舊約》的模式能夠幫助我們更深刻和更具體地理解上帝在耶穌基督身上的啟示。這樣，基督教會向來都在對基督的思念中以詩篇祈禱。——因此，我們雖然必須不與耶穌發生任何關聯來歷史地解釋例如《詩篇》二十二篇；但是，如果我們把它作為回答的模式與我們自己在上帝面前的處境聯繫起來，那麼，把對耶穌十字架之意義的思想納入解釋就是必要的。

# 第四題

## 神學與教會

### 神學的教會功能

#### 甲、問題的展開

關於基督教信仰的言說，依據《聖經》的權威。除此之外，對於信仰和對信仰的神學思考來說，還有其他的權威嗎？這種思考是「在空間中」(im Raum)，即在屬靈的團契中、在教會中發生的，這是一個事實。但是，這種實際上的「空間」還帶有某種以一種教會傳統、一種基督教認信或者一種教會「訓導權」(Lehramt)的形式出現的、內容上的聯繫嗎？——這一問題首先現實地出現在與就自己的信仰和自己的神學工作而言知道自己與一個這樣的教會機構有聯繫的基督徒和神學家——例如公教徒，但也包括強調在認信上彼此聯繫的新教各派別成員——的交談中。問題也具體地出現在《聖經》解釋的特殊工作上。神學家在這裏必須問自己：「除了放在我面前的這部文本自身的內容之外，還有我現在必須考慮的某種別的聯繫嗎？」

原則上，看來有回答這一問題的三種可能性：

一、教會的聯繫遭到否定。神學家雖然知道自己處於教會的空間中，但這種實際上的東西對於他沒有任何規範性的意義。他知道自己負有義務的唯一規範，對他來說就是《聖經》的文本自身。在某種意義上，他是作為私人面對這一文本的，沒有任何從別處來的聯繫。

二、除了作為建立教會的原初文件的《聖經》之外，神學家還受到教會自身的決定性傳統的制約。因為除了《聖經》的見證之外，教會的傳承包含着具有同等終極有效性的、追加的、內容上的要素。(這是一種公教的「兩源論」[Zwei-Quellen-Theorie]的立場：對於信仰者來說，啟示的信息來自兩個來源，即《聖經》和傳統。在這裏，傳統一直延伸到  
65 每一個時期的當代：正是教會當時的訓導權，有效地規定着「決定性的傳統」是甚麼。)

三、教會的傳承在內容上不談任何未曾蘊含在《聖經》本身裏面的東西。但是，它包含着對《聖經》的權威的——從而具有約束力的——詮釋(例如公教關於「《聖經》在內容上的足分性」的新近觀點)。

#### 乙、各種學術觀點

##### 一、施萊爾馬赫：與「教會領導」的聯繫

對於施萊爾馬赫(F. Schleiermacher)來說，這只有在神學僅僅能夠在與共同體的關係中進行的情況下才是可能的；沒有人能夠在個人反思中將信仰系統化：「神學並不為

一切屬於某個教會的人所獨有，並且一旦屬於某個教會就為他們所獨有，而是唯有在他們參與教會的領導的情況下才為他們所獨有；以至於這樣的人與群眾之間的對立和神學的產生是互為條件的」(176/§ 3)。另一方面，教會的領導依賴於神學：「據此，基督教神學是這樣一些科學知識和藝術規則的總和，不擁有和不利用這些知識和規則，一種協調教會的領導，亦即一種基督教的教會治理，就是不可能的」(176/§ 5)。然而，這些知識唯有與教會領導相聯繫才是神學知識——否則它們就是世俗知識(參見176/§ 6)。向教會領導的這種回溯，使人追問施萊爾馬赫的教會論。他從浪漫主義的精神出發，把人設想為必然與共同體相關聯的。在人裏面，存在着一種「共同精神」(Gemeingeist)，這種共同精神過渡到宗教事務領域，就產生出「虔信情感的共同體」(Gemeinschaft des frommen Gefühls) (175/§ 113ff.)：「宗教一旦存在，它就必須必然地是共同的」(177/118)。在宗教共同體中，施萊爾馬赫區分開兩種要素：一方面是「虔信情感的共同體」(Gemeinschaft frommen Gefühls)，它順利地從較少純粹的、較為感性混雜的共同體向較為純粹的共同體運動，而另一方面是仿效家庭榜樣的、相對封閉的、固定的共同體，在其中得到更新和實施的是「虔信的自我意識」(fromme Selbstbewußtsein)。這種教會依賴於教義學，以便保障教義上的統一(175/§ 19)。在這一點上，也表現出宗派上的差別，因為新教「使個體的關係依賴於他與基督的關係，而後者(公教)則反過來使個體與基督的關係依賴於他與教會的關係」(175/§ 24)。這樣就產生了教會，因為人們在信仰中聚集在一起：「基督教會是通過個別的重生者聚合為一種有序的相互作用和共同作用而形成的」(175/§ 115)。如果說，對於個別的人，《聖經》就夠了，「那麼由此得以指出的是，聖靈憑藉應用《聖經》，與使徒本身和其他享受過基督直接教誨的人一樣，能夠把人引向所有的真理……以這樣的方式，就在每一個人獨特的思維領域和語言領域的適度性中，產生了對基督教虔信的正确表述，作為一種個體化的《聖經》理解」(175/§ 131, 2)。與這種觀點相應的，應當是每次解釋的無誤性；但總有一些人只是不完全地受聖靈所感動：「……共同情感是決定性地傾談的誘因，並不甚於當一些人裏面由於聖靈的不完全感動，共同情感作為信仰的本質性表述所要求的東西不能實現的時候，或者當一些人裏面還總是發生無可指責地給別人裏面精神的活動帶來損害的時候」(175/§ 145, 1)。當我們現在追問教會的領導對另一個人的「感動」作出判斷的特殊權利時，我們所發現的並不是一種憑藉這種教會領導的精神得出的特殊醒悟，而是基督創立教會的行動(除了賜下聖靈之外，參見175/§ 134)：「當我們追問這種公開彌撒的起源，返回到由基督賦予使徒們的使命時……」(175/§ 134)。在這種更為重視聖靈的作用、但並不忽視基督的歷史托付——從而與神學和教會、靈恩(Charisma)和訓導權聯繫在一起——的平衡性考察方式中，蘊含着這位「十九世紀教會之父」的力量。

66

## 二、巴特：神學作為宣講的批判

「因此，教義學的任務是就教會的宣講與上帝之言的一致性、就它與它想宣講的東

西的適應性來研究它」(13/I/1, 263)。巴特神學觀點的預設是，上帝之言和宣講首先要絕對地區分開來；宣講必須始終問自己，它作為人的信仰成果是否也是一種順從。如果這一區分沒有得到絕對充分的強調，我們就會陷入一種兩難處境：要麼我們以其他人性的、上帝之言與教會宣講共有的尺度來衡量宣講，要麼我們在已經「擁有」上帝之言的教會中發現宣講的決定性標準。在前一種情況下，我們陷入了現代主義的歧途：「哲學、道德、政治或者人們在這裏也能夠提出的一切，都可以在自己的位置上擁有自己的尊嚴和自己的權利，但它們卻是罪人和迷失的人的哲學、道德、政治，罪人和迷失的人的言詞無論多麼深刻和正確，都不能被承認為以上帝的名義為這個罪人和迷失的人設立的聖言的裁決者，因而不能被承認為教會宣講的裁決者……當教義學想因此而服務於宣講時，它恰恰不能以一種現實的嚴肅的批判和校正來服務於它」(13/I/1, 270)。不然的話，我們將與教會相聯繫而把上帝之言相對化——而這樣一來，教會就成為「信仰最切近的準繩」(regula proxima fidei)；於是，公教教會的立場被刻畫為：「本質性的是……教會與《聖經》之間的對立預先被設定為相對的，或者更確切地說，對這種相對性的洞識是屬於教會的，自己規定自己在多大程度上可以讓《聖經》來校正、從而最終在自己的事情上成為裁決者的能力是屬於教會的」(13/I/1, 272)。它於《聖經》之外尋找一個建立規範的權威，在這一事實中，現代主義和公教主義相遇了。但是，新教「唯獨《聖經》」(sola scriptura)的原則卻不能得到論證：「……為了證明這一點，我們必須明顯地把自己置於宣講和《聖經》之上的一個立場上……」(13/I/1, 273)。《聖經》作為最終裁決權威居於首位，本身不能夠再被推導出來；它是一個偶然：「偶然(Zufall)來自歸屬(Zufallen)。因此，提出並且代表這一矛盾，可能是歸給我們的」(13/I/1, 279)。唯有《聖經》在教會中被誦讀這一事實，才向我們開啟了把教會和上帝之言分開的可能性(參見13/I/1, 280)。但這樣一來，巴特已經在他的《教會教義學》(Die Kirchliche Dogmatik)第一卷中觸及作為一個基本事件的教會的實際性(與他明確的現實主義相對立)。以這種方式，一種對立的力量就被設定下來，沒有這種力量，就不可能與他討論，而他在後來描述信徒群體的維持和秩序時，也不得不研究這種力量(13/IV/2, 747ff.)。他的基督中心論為他開闢了更全面地考察的道路：「……巴特在他的《教會教義學》最後幾卷中所理解的現實主義，雖然論證了一種強調事件性的教會論，但卻不再能論證一種為了事件而拋棄任何連續性的教會論。因為現在對於巴特來說，真正的事件是言成肉身，而不再簡單地是垂直從天而降的、無世界的上帝之言」(7/394)。

### 三、拉納：教義發展中的訓導權和靈恩

如果我們在為平信徒撰寫的手冊中查閱教會概念的概述，該概念各自不同的出發點是顯而易見的：「教會是運動，是使徒的過程，是宣教的過程，在其中過去自我異化的人得到解放，成為一個真正的人」(180/102)。這種解放導致人不可以被回歸到任何聯繫，除非是與聖靈的聯繫。公教的教會概念則不同：「訓導權標誌着教會(作為信仰基督

者的信徒群體，由基督按聖統制創立，賦有為基督作見證的使命，在終末論的意義上終極有效)……固有的……繼續為上帝在基督身上的自我啟示作見證的能力」(164/220)。在這一說法的進一步發展中，拉納(K. Rahner)把神學視為與訓導權的一種持續對話(至於這種對話從一方面來說或者從另一方面來說不再存在，這裏不必特別予以強調)。另一方面，這意味着：「上帝之言始終是按聖統制創立的教會中教義和傳統的全權承載者所轉達的聖言。根據訓導權的轉達的要素，向一個經授權的教師的回溯，傾聽出自這個權威的教授者的聖言，屬於教義的建構性環節，因此也屬於教義發展的建構性環節。因此，教義發展絕不能越過訓導權」(161/IV/25)。對話不僅意味着根據訓導權進行的神學反思，而且也意味着訓導權對神學的一種依賴性。這樣，訓導權和神學就並不首先是確定的信仰真理的宣講者，而是教義發展過程中的對話夥伴：「但是，訓導權愈是以這種……方式屬於教義發展的承載者身上不可缺少的環節，它就愈不僅僅就自身來說是教義發展適當的承載者。它確實具有一種本質上保存和區分的功能；它總是只有在運動本身已經開始的情況下，才根據教義發展歷史的證明繼續向前推進；它依賴於(不是就其裁決的權威而言，而是鑒於它所判斷的對象的現存)教會中的靈恩運動和神學反思」(161/IV/26-27)。

撰稿人：居特勒(Paul Gürtler)

## 丙、回答的嘗試

68

### 一、神學思維的基本對話特徵

兩個極端應予避免：一、神學是有信仰和有思考的個體的私事，個體知道自己只對《聖經》文本和自己的「事情」負有義務，但不對一個信仰者的群體負有義務；二、神學通過一個形式上具有約束力的權威機構的中介，禁止個別的神學家直接回溯到《聖經》的信仰原初文獻。

兩種界限產生自事情的同一本性：聖言的接受者並不首先是個體，而是一個信仰者的群體，而任何個別的人在這種情況下都是這個群體的成員。基督教信仰具有群體的特徵(還請參見第三十六題)。《聖經》的原初文獻確立了一個群體，就像它自身也在其產生時就已經是一個信仰者群體的結果一樣。但是，屬於信仰的群體是一個對話的群體，即自由交談的群體：信仰者相互之間交談的群體，以及信仰者以「水平對話」為中介——個別地和共同地——與上帝交談的群體。

對話必須是自由的：它雖然有一個確定的方向。它因一種明確的內容而是確定的，並不無內容地、「狂放地」漫遊到無邊無際的地方。它圍繞着一個完全確定的主題進行。但是，對話並沒有限制。不允許從一個權威機構得出和解釋一個界線：「這個問題不得再提出！人們必須直截了當地相信這種東西。這裏不再討論！」——也許，由於人的欠缺和歷史的局限性，可能在個別的場合出現一些處境，在其中實際上必須中斷交談，以表示一種斷然的「不」，以免交談的「主題」亦即耶穌基督福音遭到全然歪曲。人們用拉丁

文術語「認信的狀態」(status confessionis)來表示這樣的情境(「認信的狀態」這個概念表示一種情境，在其中一個基督徒或者一群基督徒或者一個教會機構發現自己被迫把基督教思想內部的某種學說或者傾向作為異端邪說予以斥責，因為不然的話，耶穌基督的福音就不再能合理地進一步詮釋，而是被歪曲和篡改。因此，「認信的狀態」總是出現在福音的同一性受到威脅的時候)。

但是，在這樣的情境中產生的教會的認信公式，並不永遠是神聖不可侵犯的，而是必須在後來、在變化了的新處境中重新又被置疑和詮釋，它們必須重新被納入對話。而且這恰恰是為了它們的原初內容不致喪失，為了它們不致僵化為沒有生氣的、毫無內容的並且妨礙對話自由的套話。

## 二、對於神學和教會之間的關係的結論

這一切在實踐上對於神學的工作來說意味着甚麼？

一、神學家不可以通過任何教會的訓導權或者認信為自己設置確定的限制，而是必須始終自由地在對任何別的權威有懷疑的情況下訴諸《聖經》文本自身。

二、但另一方面，神學家永遠不把他自己的表述理解為真理的確定公式。他不在自以為對「正確知識」的可靠佔有中自言自語，而是始終把他自己的工作理解為對教會的全面對話所作的貢獻。因為他知道，在教會的群體中以對話的方式經驗和理解的上帝啟示的真理，要大於、廣於、深於每一個個別信仰者的理解和言說。在這種意義上，他作為信仰的思考者是恭敬的，因為他認識到他自己的界限，時刻準備學習新的東西，把自己保持在與基督教會(我們在這裏始終把它理解為整個基督教界的精神群體，而不僅僅是一個個別的宗派)的過去、與「教父們」、與傳統、但也與當代教會的交談中。他並不自以為是，而毋寧說為闡明和創造性地進一步思考共同的問題貢獻力量。

三、但是，神學家知道自己對教會的群體負有責任，也是在如下的意義上，即他不僅從教會群體的信仰理解獲得推動、進行檢驗、並將之納入自己的信仰理解，而且還通過他自己的工作給教會以推動，以便參與塑造教會群體的生活。就此而言，神學不僅在教會那裏具有一種接受性的聯繫，而且還有一種主動的、塑造性的聯繫：神學「理論」就此而言反作用於教會的實踐。這樣，例如神學思考對於教會中的改革(崇拜、施行聖事、教會侍奉、教會組織等等的改革)來說將是富有成果的。否則的話，沒有這種與教會的主動聯繫，神學工作就會是一種奢侈。就連這也在教會群體的對話特徵中得到論證：因為對話始終是某種有生命的東西，就此而言是思索與實踐的一種「混合」。



### 甲、問題的展開

上帝告知人某種東西，他給予人某種東西供理解，這種東西是人不能自己告知自己的，是人不能自己給予自己供理解的，相反，它是作為一種「來自外面的」、人不能掌握的聖言觸及人的（而且這在同等程度上適用於一切人：不是一個能夠掌握聖言的人將它傳達其他人，而是這聖言為了所有的人「從外面」降臨）。我們稱這一事件為上帝的啟示。而且上帝通過他的聖言告知人的，本來不是「某種東西」，而是他「告知他自己」：他創立一種人格的關係（就像人們之間說出的言詞每次也都是人格關係的承載者和創立者一樣）。在這裏，有一個舊的、更多理智主義的啟示概念與一個新的、更多人格主義的啟示概念相互對立。從前者到後者的運動，無論在新教的神學思想家那裏，還是在公教的神學思想家那裏，都清晰可見。

於是就出現了一個問題：人是否能夠理解這「來自外面的聖言」，以及他實際上憑藉甚麼、借助甚麼力量或者能力理解聖言？他自身已經作為人具有了一種理解上帝之言的能力，或者聖言絕對超越了他的所有可能性，以至於理解聖言的能力必須首先從外面植入他？神聖啟示與人的「理性」是一種甚麼樣的關係？——這一問題不由產生在神學家與哲學思維的相遇和交談中。它的「生活處境」可以說就在這裏。這種相遇在基督教教會的早期、在與希臘哲學的對峙中就已經開始，而一旦人們考慮到，這種對峙的痕跡早在《新約》正典本身中就已經存在，問題就更不容推卸了。問題首先是在一種未受《聖經》啟迪的哲學似乎思考着一些與信仰的思維相似或者相同的思想時、在它例如思考着「上帝」這個概念或者人的一種無條件義務的思想時出現的。即使神學家所思考的東西與哲學家所思考的東西之間的對應並不是全面的，個別要素的對應（是相同還是純然表面上的相似？）畢竟是依然存在的。

這樣，以神學與哲學之關係的特殊問題的形式來討論人理解和複述上帝之言的「能力」的奠基性問題，就是必要的了。因為在這裏必須指出，人是否以及在多大程度上有能力，即使不理解被啟示真理的整體，也畢竟思考着理解它的個別要素和方面；人是否以及在多大程度上從自身出發「能接受上帝之言」（capax Verbi Divini）。換句話說，人的理性是否以及在多大程度上構成理解神聖啟示的預設——再換句話說，人的（理性的）「本性」是否以及在多大程度上蘊含着接受神聖恩典的預設。

但是，在神學家心中喚起了這一問題的，並不僅僅是與哲學思維的劇烈相遇。應當

考慮的，還有問題的另一個「生活處境」，而且這個「生活處境」也許在實踐中更為常見、更為迫切：神學家在他的言說中、在他的宣講中感覺並經驗到，僅僅複述舊的公式——無論它們是出自《聖經》，還是出自教會的歷史——是不夠的，甚至是不負責任的；這些舊公式對於他應當為之轉達福音的同時代聽眾和讀者來說依然是無法理解的。毋寧說，他必須追求理解，並喚起同時代人的理解願望。而在這時，他就會不禁產生一個問題：人們是否必須自身就帶有使他們能夠理解福音、理解神聖交談的某種東西？

就神學與哲學的關係而言，出現了以下三種解決的可能性：

一、神學家不必從哲學學習任何東西——除非是對人類精神的種種失誤的知識；人類精神所走的是它自己的路，未被上帝的啟示所照亮。因此，哲學對於信仰的思維來說實際上被拒斥。——在神學與哲學關係的這種規定背後的，是關於人和關於啟示的一種  
73 觀點，按照這種觀點，人根本不帶有任何東西來理解「完全不同的」(ganz Andere) 上帝的啟示。據此，上帝在啟示中不僅提供某種東西供理解，而且同時(通過聖靈)還在人這一邊首先創造每一次理解的條件。在人這裏，沒有任何可以讓上帝啟示與之連接的「連接點」。

二、哲學思維和認識在某個方面以及在一定的限制內是神學思維和認識的基礎。因為它能夠獲得關於上帝、世界和人的某些普遍洞識(例如：對上帝存在、人的靈魂的自由和不死、世界的受造性的知識)。在「自然的人」對上帝的一種自然的知識(自然神學[theologia naturalis]) 這一基礎上，可以建立起啟示神學，即被神聖啟示照亮的、以神聖啟示為取向的神學思維。這一點預設了自然神學的結果，其所根據的是托馬斯·阿奎那的著名命題，即恩典並不廢除自然，而是預設了它並且成全它(Gratia non tollit naturam, sed supponit et perficit)。因此，人借助自己的自然理性天賦，通過哲學的思維，獲得關於上帝的某些內容上有效的知識。這些知識當然只是很普遍的和形式的；在它們裏面並不包含上帝的終極秘密，這些秘密上帝只是在他的啟示中予以傳達。——在神學與哲學關係的這種規定背後的，是對人和人的理性的一種理解，這種理解相信人和人的理性有在某種程度上認識上帝的可能性。即使由於罪的事實，人也未失去這種可能性。

三、哲學思維雖然勾畫出一個上帝概念，但它卻未達到對真實的上帝的一種真實的、也就是說有個人的、相遇性的認識。真實的上帝只有在對他的啟示的獲悉中才能認識。但是，哲學的思考在對人的反思中畢竟達到了對人的生存方式的某種正確的、就此而言對神學也有效的、應當受到神學重視和引為前提的洞識。例如它認識到，人是歷史的存在者，而且領會到「歷史性」是甚麼。但正是這種歷史的人才是啟示的接受者。這樣，哲學雖然在一種自然的上帝知識的意義上未為神學思維提供一個內容上的基礎，但  
74 卻提供某些形式上的範疇，可以在它們裏面思維啟示(例如，歷史性與時間性的「生存論因素」[Existentialien])。——根據神學與哲學的這種關係規定，神聖啟示雖然由於在人這裏「連接」而對人來說是可理解的，但它的連接方式卻不是它已經以人的一種自然的上

帝知識為預設，而是它與人及其所有知識相矛盾，它判定人是需要拯救的罪人。但正是為了被判定為罪人，人就必須是一個歷史的、能夠犯罪的存在者。而且人的這種存在狀態必須被神學家理解，以便也能夠把啟示理解為針對罪人的矛盾。

## 乙、各種學術觀點

### 一、問題

對於布爾特曼來說，「理性和啟示」的問題（按照辯證神學的語言規則：「自然神學」的問題）產生自三個事實：「一、產生自理解的事實，也就是說產生自：基督教的福音宣講能夠被與它相遇的人理解；而且產生自：信仰的陳述明顯也能夠被不信仰理解為有意義的。二、產生自宗教的現象，也就是說產生自這一事實：即便是在基督教和信仰之外也言說上帝和向上帝言說。三、產生自哲學的現象，只要哲學要求能夠理解人的存在，以至於信仰作為存在的運動也必須以某種方式對於它來說是可認識的」（43a/295）。

### 二、圍繞「連接點」的爭論

在人裏面是否有一個神聖恩典的連接點，這一問題於一九三四年處於布倫納 (E. Brunner) 與巴特之間的爭論的中心。布倫納的作品《自然與恩典》(*Natur und Gnade*) 具有啟發性，它在人「形式上的上帝形象」中發現一個被給定的連接點：「有一個對於神聖拯救恩典的連接點，這一點在根本上無人能否認，只要他承認，不是石頭和木頭、而是只有人的主體才能接受上帝之言和聖靈。連接點正是：就連罪人也未失去的形式上的上帝形象、人的人之為人、人性，其所根據的是它的兩個前面已說明的要素：言詞能力和責任能力。至於人是能接受聖言的存在者，人且唯有人即使對於上帝之言來說也是能接受的存在者，這一點就連罪也不能消除。只不過這種『能接受』不可在內容的意義上來理解。關於對上帝之言說是還是說否，這種能接受性沒有說明任何東西。它是純粹形式上的可交談性。在這種情況下，這種可交談性也是責任的預設。唯有完全可交談的存在者才是能負責的，只有在它這裏，才能談得上決定。只有可交談的存在者才能犯罪。但是在它能負責地犯罪的時候，它也以某種方式知道罪。以某種方式知道罪，絕對是理解神聖的恩典信息的預設……正如我們上面所說，在內容上不再有上帝的形象，但上帝的形象在形式上卻是完好無損的。我們也必須說，在內容上沒有連接點，但連接點在形式上卻是無條件的預設。上帝之言並不創造人的言詞能力。人從未失去言詞能力，它是能夠傾聽上帝之言的預設。但上帝之言卻創造他信仰上帝之言的能力，因此創造如人們只能在信仰中傾聽上帝之言那樣傾聽上帝之言的能力。至於『唯獨恩典』(*sola gratia*) 的教義絲毫不因這樣一種關於連接點的學說而受到損害，這是自明的」（36/18-19）。但布倫納還想知道人的可交談性的領域進一步得到擴展：「這種『可交談性』展開自身的領域，不僅包含着狹義的人性，而且包含着同『自然的』上帝知識相關聯的一切。一個人，如果不再有絲毫的上帝意識，上帝之言就不再能達及他。一個沒有良知的人不能被『悔改並且

75



以牢固的可靠性並且沒有任何錯誤的混淆而認識的東西。但是，從這一根據出發，啟示就不是無條件地必要了，相反，啟示之所以無條件地必要，乃是因為上帝從自己不可測度的美善出發使人隸屬於一個超自然的目的，也就是說，分有神聖的美善，這種美善遠遠地超過了人類精神的洞察力：『上帝為愛他的人所預備的，是眼睛未曾看見、耳朵未曾聽見、人心也未曾想到的』(林前2:9) (DENZ/3004-3005)。

#### 四、神學與哲學

一、對於巴特來說，神學家與哲學家的關係是「對立與合作」(Gegeneinander und Miteinander) (12/93)。如果雙方的問題「自身就是同一些問題」，那就存在着一種合作：這涉及同一個真理的兩個要素，神學家把它們當作「上帝對人的自由」和「被贈予人的對上帝的自由」來考慮，哲學家把它們當作「第一因」(causa prima) 和「第二因」(causae secundae)、當作「邏各斯」(Logos) 和「理性」(Vernunft)、當作「此在」(Dasein) 和「存在」(Sein) 等等來考慮。如果哲學家顯得是「從下而上地」思維，例如從此在推進到存在，而對於神學家來說卻只有從上而下的、從而是從創造者到造物的相反方向才是可以考慮的，那就存在着一種對立。對於神學家和哲學家的具體關係來說，這就意味着：「他讓自己從哲學家那裏得到饋贈，被贈予一種據說普遍有效的、因而也對他有效的本體論、人學、心理學等等，這當然是不合適的；他應當以其自己的聯繫和格調來接受他的次等問題及其全部展開。但是，哲學家作為人和世界的辯護人，無論如何都應當並且能夠對神學家來說是一種敦促，使他果斷並且堅定地全面接受他的次等問題。神學家如果想對哲學家的這種有益的特性和使命視而不見、聽而不聞(因為他必然把後者的開端和道路視為顛倒的，並且不能苟同)，就不會是表現良好的。他難道不知道，正是耶穌基督，世界的光、主和救主，想通過『塵世智者』的效力把他引向秩序的那個確定的方向，引向一種『上帝的學問』，這種學問嚴格地說(鑒於它的雙重問題)不應當叫做『神學』(Theologie)，而必須叫做『神人學』(Theanthropologie)嗎？他——因為毫無疑問應當考慮到這種情況——難道沒有理由對哲學家的存在心存感激，從而對哲學家的作為——無論這種作為與他自己的作為如何徹底不同，無論他如何不能照着做——非常關注、依然關注、始終還關注嗎？」(12/105-106)。

77

二、蒂利希(Paul Tillich)對神學與哲學關係的規定，最初與巴特類似：「哲學和神學提出關於存在的問題。但是，它們對此的追問是從不同的出發點出發的。哲學探討存在自身的結構，神學則探討存在對我們的意義。從這一區別出發，產生出神學與哲學之間關係中的趨同(konvergierend)傾向和分歧(divergierend)傾向」(193a/30)。然而，在蒂利希的《關聯的方法》(Methode der Korrelation)中(參見第七題乙部)，卻表現出與巴特的觀念的區別：對於巴特來說，對受造物領域的描述雖然是一個「次等的」課題，但卻畢竟是一個非常神學的任務，而蒂利希卻把「對實存的分析、包括在實存中蘊含的問題

的展開」，都稱為哲學的任務。巴特在「福音—律法」的圖式中所思考的是：就像律法是基督之言的另一個形式一樣，對受造性的解釋是神學的另一個任務。蒂利希在「律法—福音」的圖式中所思考的是：就像律法是上帝的非本真的作品一樣，實存的分析也是神學家的非本真的、哲學的任務。神學家身兼二任，是神學家和哲學家；把他與「真正的」哲學家區別開來的，只是他「試圖把自己分析的結果與從基督教信仰得出的神學概念聯繫起來」(193a/78)。儘管如此，他的哲學思維是真正的哲學思維，也就是說，是除了「純粹理性」之外不被任何其他權威規定的哲學思維(193a/35)：「作為神學家，他並不裁定甚麼是哲學真理，而作為哲學家，他放棄對神學真理發表意見。但是他不得不以基督教的象徵對他來說顯得有意義和可理解的方式來看待人的實存和一般實存。他的眼睛有時候轉向無條件地關涉他的東西，就像在每一位哲學家那裏一樣。儘管如此，他的視看活動是自主的，因為他僅僅為在他的經驗中給予他的東西所規定。他視看某種東西的時候，他並不指望在他的神學回答的光照下視看它。他遵循他所看到的東西，並重新表述他的神學回答。他斷定他所視看的東西中沒有任何東西能夠改變他的回答的內核，因為這個內核是存在的邏各斯，就像它在作為基督的耶穌裏面顯現出來那樣。如果這不是他的預設，那麼，他就必須要麼犧牲他在哲學上的正直，要麼犧牲他在神學上的關切」(193a/78)。

撰稿人：克洛斯特克特爾 (Wolfgang Klosterkötter)

## 丙、回答的嘗試

### 一、錯誤提出的問題及其後果

人在其哲學思考中會思想諸如「上帝」、「創造者」、「全能」等等概念，這是沒有任何  
78 疑問的。但是，對這樣一些概念的思維，還不是對上帝的現實性的認識。因為對上帝的現實認識始終唯有作為與上帝的個人相遇、從而唯有在信仰中才是可能的(參見第二十八題)。但是，對於這樣的個人相遇來說，人從自己出發並沒有「能力」。如果這種相遇不是從外部歸屬於他，從而是贈予他的話，他就不能從自己的努力出發借助某些在他裏面沉睡的可能性來實現它。他只能在上帝與他相遇時與上帝相遇。由此來看，不存在任何一種「自然的上帝知識」。

但是，對於神學來說，即便是一種必須由哲學來終極有效地加工的形式上的範疇框架也不存在。因為很可能人被上帝的啟示所光照，在信仰的思維中獲得對他自己的存在現實性的新洞識，從而也獲得新的思維範疇，也就是說「生存論因素」，這些範疇他事前沒有與啟示的相遇還不知道。

最後，說哲學思維完全不能獲得任何有效的、對神學來說重要的、應當為神學所重視的洞識，也是危險的；由此就必然在神學家那裏產生一種令人擔憂地狹隘的、秘傳的態度；從信仰出發進行思考的神學家按照這種觀念就必然會根本不再有能力與一個不信的、但在哲學上沉思的人進入一種現實的交談。

## 二、獲悉着的理性

既然上述三種可供選擇的思維可能性全都表明是不可行的，顯而易見，問題就必然是錯誤地提出的。事實上，它就被錯誤地提出的！無論傳統的自然神學問題多麼古老，我們畢竟也必須堅持，人們完全不能合理地追問人類「理性」的「能力」或者「無能」。因為甚麼是理性呢？——絕對地和抽象地來思考，「理性」本身並不存在。理性即使作為靜態的事實、作為人的「可能性」，也是不可思議的。相反，理性始終僅僅作為獲悉着的理性 (*vernehmende Vernunft*) 才存在，也就是說，存在於人獲悉某種東西、對話、與某人的精神辯論的實際行為中。「理性」本身不是為我們所認識、我們能夠依據的現象。毋寧說，人們能夠依據的一個現象，在任何時候都只是理解着某種確定的東西的確定的人。

這樣一來，為了正確地提出問題，我們就必須把我們的注意力不是指向在任何地方 79 都不被給定的「理性自身」，而是指向實際發生的東西、被給定的東西，指向現象。——這樣一來，必然使我們感興趣的東西，唯一能夠是一個有意義的問題之主題的東西，不是人類「理性」的一種被抽象地設想出來的「能力」或者「無能」，而是實際發生的人的上帝知識，信仰的上帝知識，信仰思維的、神學的上帝知識，從而也就是實際進行的關於上帝的交談。借用公教神學的一個古老概念，我們可以把這一現象稱為「信仰光照的理性」 (*ratio fide illustrata*) 的結果：從信仰的位格相遇出發被光照的人類理解的發生。被上帝的交談所光照、所說服、所引導，人們在這裏理解上帝以及上帝給予人們來理解的啟示。人們用屬人的概念來表達這種理解，這些概念 (在原則上——即使並不總是在實際上) 每一個人都能夠理解，因為它們與人們獲得的經驗有一種關聯 (例如，像「罪」這樣的一個概念就不是一個不可理解的語詞，不是僅僅為一個內行的狹小圈子所理解的密碼，而是這樣一個概念，人們通過指明它與其自己的生活經驗的關聯，就絕對能夠向每一個人說明其含義)。但是，處在這樣一些概念和思想背後的、推動這整個表述過程和理解過程並使之可能的原動力，則是信仰的光照，是贈予人的與上帝的個人相遇。

這種贈禮、這種光照同時也始終意味着，在理解中的人被當作上帝之子，經歷着罪的赦免 (參見第二十九題)。這樣，神學的認識論就與罪和拯救的概念相關聯。一種完全不承認理性 (從而還有哲學) 有能力認識上帝的神學觀點，把人的認識能力看作是在這方面被罪敗壞的。反過來說，認為理性具有有限程度的上帝知識的相反觀點，則相信人的認識能力儘管有罪卻依然在某種程度上完好無損。——與此相反，我們在這裏不談理性的能力或者無能，而是談理性在被信仰所光照而對上帝進行反思時實際上所做的事情。這樣一來，我們就不在罪的觀點下把理性看作「受損害的理性」，而是在罪的赦免的觀點 80 下把理性看作從信仰出發起作用的理性。

### 三、神學與哲學：「相遇在途中」

從「獲悉着的理性」和——在神學的場合裏——由信仰光照並如此實際地獲悉着的理性的觀念出發，最終也為我們產生出神學與哲學關係的一種新看法：哲學既不在內容的意義上、也不在形式的意義上是神學的基礎。但是，在神學的實際的、鮮活的理解過程中，根據具體情況，哲學家的個別見解表現為富有助益的。神學家將審視這些見解，並由此進入與哲學家的對話——無論這哲學家是基督徒，還是非基督徒——，他甚至以某種方式自己成為哲學家。就他自己有意義地、可理解地、無法反駁地言說世界和人在世界中的處境的任務而言，哲學見解對他來說可能成為能產生成果的和能說明問題的。因為要言說上帝，總是也需要言說人和言說世界。——我們可以把這種關係稱為「相遇在途中」的關係。例如：就「語言」這個主題而言，必然出現語言哲學與對《聖經》的語言內容進行的神學反思之間的一種相遇。

例如，當在語言哲學上闡明，語言的原初本質並不在於「S是P」類型的定言命題，毋寧說，語言原初是對現實的一種「召喚」（海德格爾[Martin Heidegger]）時，這對於神學的自我理解、對於它理解自己言說所使用的陳述句來說，也具有極大的意義！



## 甲、問題的展開

作為理論思考的神學是完全必要的嗎？——神學家發現自己經常被迫面對一個問題：在佈道、祈禱和日常做基督徒時，信仰的簡樸見證是否還不夠？經常有看來容易接受基督教福音的平信徒，另一方面卻在神學中察覺到只不過是一些鑽牛角尖的、在信仰上根本不必要的思辨。作為動機處在這後面的，往往是對信仰的奧秘和關於上帝的一切言說之問題性的一種真實感受（參見第十二題和第三十題）。——但是，就連神學家本人在他自己的處境中也發現自己面臨着一個問題：他自己在學術上的神學活動，無論是歷史性的，還是系統性的，與他作為基督教見證者的實存使命究竟有甚麼樣的關係？這就是他的真誠性問題，以及他在自己的實存中的正直性問題。

為了在規定神學與廣義上的實踐宣講之間的關係，存在着以下兩種極端的可能性：一、人們可以在原則上把神學與宣講等量齊觀。在這種情況下，佈道是一種簡單易懂形式的神學教導。二、人們可以徹底地把神學與宣講分開：宣講發生自實存的感受，神學與此相反，發生自客觀思辨的旨趣。二者都是合法的，但所涉及的卻是兩種完全不同的活動。

巴特非常有力地強調神學的教會性功能（因此，就連他的教義學著作的標題也是《教會教義學》）。在巴特看來，神學在教會中與宣講相關聯並執行着一種所謂「守衛者的職責」（Wächteramt）：它守護着，讓宣講對自己的根據和起源——亦即上帝在耶穌基督身上的啟示及其在《聖經》中的記載——保持忠誠。這樣一來，神學就具有一種明確的教會性任務，而且在這一任務之外，推進神學根本沒有任何意義。

但是，即使以神學的這種教會性功能為預設，也還存在着不同的可能性，即：一、神學作為宣講的監護者採取了一種純否定的、純批判的態度，也就是說，它確認在宣講中甚麼是不可說的。二、神學思維積極地啟迪實踐的宣講。它在內容上為宣講者開啟新的觀點。

82

## 乙、各種學術觀點

### 一、神學與宣講的不同

對於巴特來說，在神學與宣講之間以如下方式作出區分：「神學本身並不是宣講，而是科學、講授和研究。」雖然應當說：「神學也是上帝對人的言說。但是，宣講是它的

預設，是它的材料和實踐目標，不是它的內容和任務。神學對宣講作出反思。作為批判的權威，神學與宣講相對立」(13/I/1, 51)。

## 二、二者相互的聯繫

除了區別之外，一種批判的權威也以一種內在的結合為預設。因此，富克斯堅持認為：「整個神學就其自身而言乃是因為宣講而是神學，或者它就一錢不值。」實際上，他以如下方式看待這種批判的結合：「神學為宣講提供被證明正確的文本，而宣講則必須表明，這一文本是並且如何是、要始終是上帝之言。因此，神學和宣講就它們把《聖經》理解為對它們雙方都是上帝之言的決定性文本而言彼此相遇」(84/419-420)。這種結合建立在以下背景上：「神學是關於《聖經》乃上帝之言的文本的學說，是為宣講上帝之言而對《聖經》的詮釋，如果作了正確的宣講，它就完成了自己在這種意義上的教會性任務。正因為如此，宣講從神學來看是神學的標準。宣講和神學二者在上帝之言中是同一個符合文本的對象」(84/421)。

然而，關係還超出了佈道與解經的關係。因此，特里爾哈斯(W. Trillhaas)可以完全一般地說：「佈道是同時代神學的現實性和能產性的標尺」(255/1)。在一種明顯是教會神學的立場上可以說：「佈道是神學的監控權威。它把從教會群體獲得的神學內容又連接回到其起源，並由此確認是否有一致，是否出現信仰的衍生物或者矛盾性」(234/85)。在這裏，神學、宣講和教會之間的一種解釋學關聯預先被設定：「由於信仰學說例如作為佈道返回到它的生機勃勃的出發點，所以解釋學的循環也就完成了。教會的實行本身就是這個解釋學的循環過程」(234/86)。

## 83 三、神學與宣講的任務劃分

在任務劃分方面，巴特強調神學以及教義學不可反駁的必要性，這種必要性特別也表現在通過吸收實踐而擴大了的神學概念方面。

「一、教義學的必要性是不同於教會宣講的必要性。必須有宣講，乃是作為對教會執行神聖的命令。必須有教義學，乃是因為宣講是會出錯的人類產物……它檢驗每一次宣講的『正統性』……」

「二、教義學為教會的宣講服務。人們可以把它與宣講的關係，與古代教會中被稱為Pistis(信仰)和Gnosis(真知)的東西以及與自奧古斯丁(Augustinus)以來被稱為credere(信仰)和intelligere(理解)的東西同等看待，只要可以把Pistis以及credere理解為對所聽到的福音的簡單的、要無反思地與之對應的複述和轉述，把Gnosis以及intelligere理解為對這種適應的科學研究……一、教義學相對於教會的宣講意味着另一種方式和功能，但絕不意味信仰及其知識的一個更高的階段。二、也就是說，教義學相對於教會的宣講並不能回溯到一個更高的、更好的知識來源，例如在其中尋找這一來源，即基督教的思維唯有在教義學中才開始，或者在教義學中比在簡單的佈道中思考得更精確、更全面、更

深刻。三、因此，教義學相對於教會的宣講來說不能要是目的自身。

「三、教會宣講的對象亦即基督教的內容要求教義學，只要它的宣講是一種負責任的行為，只要教義學正是相對於宣講的對象的這種負責任的嘗試」(13/I/1, 84ff.)。

鑒於教會通過行為科學得到開拓並部分地被理解為宣講之特殊方式的不同工作領域，巴特說道：「但是，即使在今天引起重視的教會社會工作中，也確實不僅在行動，而且還以各種各樣的方式在言說，此外是以宣講的要求在言說：當教義學的思考尚未確定時，事情的發生就與並非如此時不一樣……當然，如果它(即教義學)真的認為應當與上帝之言的這樣一種教會外的宣講相關，或者如果它反過來認為應當不是像它正常的職責所在那樣對熟悉的可見教會言說，而是同時向世人言說，那麼，這就總是一種冒險。個別的教義學家如果這麼做，他就是接過了先知的責任！」(13/I/1, 83)。

#### 四、對神學與宣講迄今的歸屬的批判

儘管有擴展到實踐的神學概念，神學與宣講迄今的歸屬卻必然受到經驗性一批判的立場的置疑。巴斯蒂安(H. D. Bastian)成為這種立場的權威發言人：「關於上帝之言的教義使宣講的教義學要求與它的痛苦的現實之間的鴻溝變得愈來愈深了。它片面地確證了屬於教會的言說者，但卻在很大程度上無視屬於教會的聽者……肇始於《聖經》文本、終結於佈道的教義學進程頑固地忽視，語言上的交往通過佈道者進一步到達聽者，並能夠在作用和無作用中被置疑。佈道的要求必須必然地回饋到它的現實性」(15/26)。「要麼實踐神學遵循聖言的教義，獲得確定性(教義學上)，但卻失去現實性(實踐上)，要麼它迴避公理化的聖言，轉向人類的言詞，接過人類言詞的力量和無力的責任，使教會的言說和行動徹底經受經驗的分析……它放棄陳述肯定語句的可能性，而成為假說的……因此，實踐神學不是釋經結果的轉運地，不是期望中的給予教義學內容一種適當形式的機會，而是經一定的方法證明了的將教會的和神學的行動置於一種經驗的認識視野之下的可能性」(15/29)。「對於我們來說，問題不在於宣佈教義學中聖言與言詞的辯證法無效，而是在於其實踐神學中在啟發上所必要的擱置。在這裏，教義學上對上帝之言的能力的追問，在方法上被經驗上對教會的言說和行動的能力的追問所掩蓋。而這並不是出自情緒，而是在於即使教義學上也應予重視的知識，即教會的言說和行動，在神學上只有當它們作為人的言說和行動而井然有序的時候才能夠負責。到處抱怨的教會的失語和其行動的失向，不僅僅作為上帝之言的份額問題，而且作為教會神學的屬人性的缺失存在。這種缺失只有在堅決轉向以其理論關心人性多種多樣的表現形式的科學時才能予以補償」(15/30)。「敵視純思辨的本質陳述的經驗邏輯，為神學提供了一種異常珍貴的幫助：它挫敗了那些無法計數的、借助教義學的實體化而賦予完全無內容的公式以一種它們實際上根本不具備的實在性生氣的嘗試」(15/31)。「事實研究的邏輯將在實踐神學中起到與歷史批判的方法曾在釋經中所起到的完全同樣有益的作用……從傳統的精神科學的領域走出以及與經驗科學的問題提出的接觸富有成果，將把實踐神學導向一些很少對

84

事物的『是何』(Was)與『為何』(Warum)感興趣、而是對其『如何』(Wie)感興趣的問題……『是何』的問題和『為何』的問題傾向於形而上學；『如何』的問題具有一種技術的傾向，它想要的是做(machen)的領域」(15/32)。「關於上帝之言的教義通常一點也不關心教會的言說被安頓在甚麼樣的技術中介中」(15/34)。「如今，取代『人們可以知道甚麼？』這個古老的主導問題的，是『人們能夠做甚麼？』這個新的主導問題。可塑性(machbarkeit)被理解為真理的新標準；正確的就是能『行』的、能起作用的東西」(158/82)。「實踐神學作為經驗性的行為科學也在語言理論中告別了形而上學，用語言符號的理論取代了關於存在的本質思辨。本體論被語義學排擠掉了。對語言的『本質』的追問被『語言如何起作用』的問題超越了」(15/51)。

撰稿人：奧托(Klaus Otte)

## 85 丙、回答的嘗試

### 一、宣講與神學作為同一理解的不同階段

在那種認為神學思考是一種「毫無用處的思辨」的懷疑佔統治地位的地方，一個重要的事實被忽視了：在一切宗教的、見證性的言說中，始終已經包含着神學的元素。這些元素也許還沒有自覺地在方法上得到反思，因而還沒有形成一個科學的體系。但是，基督教關於上帝的一切言說都始終已經交織着神學思維。這也已經適用於看來直接的信仰言說：祈禱。舉例來說，當我把上帝作為全能者來呼喚的時候，這裏面就蘊含着一種神學的陳述。或者當我感謝上帝或向上帝訴說我的痛苦的時候，這裏面就蘊含着一定的神學含義，涉及上帝與人的關係。

一旦我們在教會內部或者在教會之外遇到某個人，他對關於上帝的言說或者向上帝的言說的某些語言形式提出置疑，我們就必須為我們的信仰言說負責，就必須闡明所蘊含的東西。就此而言，神學和宣講屬於一個整體：神學是對關於上帝和向上帝的任何言說在科學上的(在方法上的、審慎的)負責。

現在，既然神學和宣講屬於一個整體，那麼，它們就需要一個中介的概念。在我們這個事例中，它就是「理解」這個概念。在此，屬於「理解」的是對一種相遇的理解和對在相遇中相遇的東西的理解。「理解」包含着對自己的存在、對鄰人和對世界的理解。在這種意義上，無論是宣講，還是神學，都是一種理解，首先是對上帝的理解(根據對上帝從自身出發與人相遇的理解)，因而也是對自己的存在、對鄰人和對世界的理解(「自我理解」這個概念總是已經包含着對我自身之外的現實的理解)。

如今，理解有不同的方式或者階段。有時的理解，我本人是完全直接地參與其中的。我也許沒有做長時間的反覆思考，就理解對我提出的要求和我自己的決定。但在這種情況下，就有一種更多自覺的、反思的、推理的理解，簡而言之：思考的理解。

86 在兩種方式之間，存在着一種結合：我可以對我自己的體驗和決定進行推理，並由此在事後也許對我個人的生存獲得更多的清晰性。我體驗且能夠作出決定的東西，給我讓我

思考。直接的、根據體驗的理解把我導向反思的、思考的理解。但是，神學的理解由此絕不「高於」宣講的理解。

我們也必須以這種方式、根據理解的這兩個類別，來思考神學與宣講的關係。在這種意義上，也可以實際地談論神學的一種教會性功能，談論神學在教會宣講方面的守護者職責。恰恰守護者的職責就在於負責；因為由此就可以認識到，在宣講中甚麼是可以負責的，甚麼是不可以負責的。這就是說，神學是宣講的批判。——但是，神學對宣講的這種重要性還要超出這一點：它不僅僅是批判；它是基督教信仰對教會之外根本不聽教會佈道的人們來說的意義、重要性、說服力和可信性的中介。

但是，神學的作用範圍還在另一種意義上超越它與宣講的功能性關係：神學履行「守護者的職責」，履行一種批判性負責的功能，並不僅僅在狹義上針對教會（在佈道中）的言說，而且還針對教會的存在和行動。它以思維來批判和勾畫教會生活的新形式（上帝崇拜、教會的組織等等）。神學是教會實踐的理論（參見第四題）。

## 二、神學的批判性功能和建設性功能

神學的批判性功能以如下方式實施：信仰的任何原初的理解，一旦付諸言表，就必須又重新接受批判的檢驗。個別的陳述、個別的認識必須與所有其他的陳述和認識聯繫起來，必須與它們一致起來（例如，《聖經》和神學對「罪」的概念必須與人日常的罪咎經驗相聯繫）。——但這樣一來，就立刻也表現出神學積極的、建設性的（與教會的批判性功能可分離的）功能：由於它使認識和經驗彼此聯繫起來，它照亮、啟迪並有助於對人們已經事先關於啟示所理解的東西的新理解或者更深的理解。

87

## 三、神學與宣講之間的相互作用

這樣，宣講與神學就構成了一個相互關聯的理解過程。具體地說，我們可以就如下的進程來考察這一點：在佈道中，總是還有一種神學的反思，而反過來說，神學反思總是還具有見證的性質，也就是說，它達到自己此刻只能簡單地表述信仰的質樸見證的點上。例如，無論誰哪怕讀過路德或者施萊爾馬赫的一些佈道，他就會發現它們貫穿着神學的反思。這樣，人們就會也在某種程度上「試用」佈道中的神學思想，從而試驗它是在聽者那裏觸發一種現實的理解，還是可以付諸樸實的宣講。或者，人們可以反過來在科學上和神學上繼續透徹思考在構思一篇佈道時獲得的端倪，即突然的念頭。

這樣，就發生了獨一無二的理解過程。佈道與宣講之間的區別在於風格：佈道總是具有片斷的性質，也就是說，它尖銳化為一種完全確定的觀點和陳述，尖銳化為一種完全確定的呼籲，而對於神學來說則在於，在極其眾多的洞識之間建立一種系統的聯繫。

# 第七題

## 神學的科學性

### 甲、問題的展開

科學(Wissenschaft)，就像它顯現的那樣，達到認識(Wissen)，即達到這樣的結果，其正確性任何人在任何時候都可以監控。這也適用於神學嗎？顯然不是。神學涉及一種不可見的現實，一種在任何地方都不能感知和監控的現實性。這樣看來，每一個神學陳述的正確性都不允許有監控，從而為任何一種任意的主張都廣開大門，由神學所主張的現實的現實性質自身就成為虛幻的。例如，如果神學教導說，上帝赦免了罪，這卻不能以任何方式得到證明，無論是在心理學上，還是在歷史學上。而如果把神學的陳述回溯到《聖經》的陳述，人們就必須始終還考慮到一種指責，即正是《聖經》本身提出了任意的主張。

這樣，是否能夠把神學稱為科學，看來就很成問題了。例如，在生活中，問題就出現在神學家面對其他學科的科學家(或者哪怕是面對科學的信徒們)的地方，出現在他在這種對峙中發現自己的全部工作受到置疑的地方，甚至出現在他發現自己被指責是一個詩人或者幻想家的地方。但是，即使沒有這種劇烈的對峙，神學家也必須在自己作出每一個陳述的時候都捫心自問，他自己怎麼能夠把這稱為真的。這樣一來，就已經提出了神學的科學性問題。

要拯救作為科學的神學，一種可以設想的可能性充其量在於：人們宣佈，神學是從一批公理化的命題出發的，這些命題當然不是可以證明的，而是必須信仰的。但是，一旦在信仰中以這些命題的真理性為預設，就能夠「以幾何學的方法」(more geometrico)、「以幾何學的嚴格性」從它們演繹出其他命題的一個邏輯體系。神學所做的就是這種工作，在這種意義上它可以叫做一門科學。

### 89 乙、各種學術觀點

#### 一、問題之體系化的觀點

1. 作為科學的神學以及理性和啟示各自不同的關係規定(布里[F. Buri])

「基督教教義學在所有的時代都提出了被視為科學的要求」，但是，「實際上不僅在科學的歷史上出現了不同的科學概念，而且從神學方面也提出了時而不同的科學概念，或者至少是為這些不同的科學概念作了貢獻」。「根據在這裏如何對理性和啟示的關係作出裁定，產生出關於教義學之科學性的一種與此相應的不同觀點……『理性教義學』將自

己的最高目標設定在對自己的科學性的證明上。想關注理性和啟示的教義學以各自不同的方式嘗試……一種綜合，而激進的啟示神學則像它與理性相關在整體上所做的那樣，對科學採取了同樣的、歸根結底無所謂的態度」(53/73-74)。

## 2. 對神學的科學性問題的一個理論概念的要求(紹特[G. Sauter])

神學專注於文本詮釋和宣講，這「把對實踐的監控限制為教會的一個完全確定的任務……當然是一種功能，它按照其最內在的本質，即作為分配的事情，擺脫了任何理論上的監控。關於神學的任務和可能性的這種觀點，即使在今天也還在很大程度上規定着神學科學的組織。因此之故，理論依然在很大程度上是對宣講實踐的反映……理論的概念至今還彷彿是教會和神學之船上的一個盲目的乘客」。與此相反，「對於神學來說，在整體上重要的內容可以通過對神學概念的思考來自覺地作出……也就是說，關於作為科學的神學問題，關於從事神學的人的問題，在科學自身的批判的影響下理論與批判的結合」(172/504)。「形成理論意味着獲得一種有說明力的觀點」(172/507-508)，對於神學來說，聖靈論與人學都應當被納入這一觀點。

## 二、問題的解決

### 1. 科學以及神學的預設(托馬斯·阿奎那)

「神學是科學。但人們必須知道，有兩種科學。一些科學是從知性的自然之光可以理解的原理出發的，例如算術、幾何學和諸如此類的科學。與此相反，一些科學是從通過一門在上的科學而可以理解的原理出發的；例如，透視學是從通過幾何學而可以理解的原理出發的，音樂是從通過算術而可以理解的原理出發的。在這種意義上，神學是科學；因為它是從通過一門在上的科學——也就是說，上帝和永福者的知識——的光而可以理解的原理出發的。就像音樂相信由算術家傳達它的原理一樣，神學也相信上帝啟示給它的原理」(192/I, I q. 1 art. 2)。

### 2. 神學科學作為神學的整個體系(施萊爾馬赫)

「神學……是一門實證的科學，其各部分唯有通過與某種信仰方式亦即上帝意識的某種形象化才與一個整體相結合的；因此，基督教神學的各部分乃是通過與基督教的關係才與一個整體相結合的。」它的任務是解決實踐的問題：「也就是說，一門實證科學是科學因素的這樣一種總和，這些因素並不具有其共屬性，就好像它們構成了科學組織的一個按照科學的理念而必然的組成部分似的，而是僅僅就為解決一個實踐的任務需要它們而言的」(176/§ 1)。作為這樣一門科學，它特別地是對領導教會負責的人們的事情：「神學並不為一切屬於某個教會的人所獨有，並且一旦屬於某個教會就為他們所獨有，而是唯有在他們參與教會的領導的情況下才為他們所獨有」(176/§ 3)。神學科學的個別要素符合它們分別通過哲學科學、歷史科學和實踐科學所獲得的科學性。「同樣的知

90

識，如果它們是在與教會當局無關的情況下獲得和佔有的，就不再是神學的，任何知識都屬於它們就其內容而言所屬的那門科學」(176/§ 6)。這樣，神學的科學性質一方面為來自倫理學、宗教哲學和護教學的借用命題所規定，另一方面這些命題卻通過與基督教的結合和關係而獲得其神學科學的特殊性質。「因為沒有一門科學能夠通過純然的思想達到和產生個別的東西，而是必須始終停留在一種普遍的東西上」(175/§ 2)。

### 3. 關聯法作為神學科學的方法(蒂利希)

一般科學和神學科學之間的區別在於不同的認識態度。即使哲學家「為哲學的『慾愛』(eros)所推動，他也試圖保持與存在及其結構的距離」。在這種關係中「哲學家感到自己與自然科學家、歷史學家、心理學家等等沒有甚麼不同」。「完全與此相反，神學家並不離開它的認識對象，而是被納入其中。他以激情、敬畏和愛來考察自己的對象(這對象超越了對象的性質)……神學家的基本態度是與他所解釋的內容的結合。保持距離是對他的認識對象的真正本質的否認。神學家的態度是生存性的」(193a/30-31)。神學家從對象本身獲得他的科學的方法。「方法並不是用來捕捉現實的無所謂的網；毋寧說，方法是現實本身的一個要素……且不說任何特殊的認識行動，認識關係無論是對於客體來說，還是對認識主體來說，都展示着某種東西……神學中的認識關係展示着客體在空間和時間中的根據之生存性的、超越性的性質。」「系統神學使用關聯法……關聯法通過生存性的問和神學的答來在相互的依賴性中解釋基督教信仰的內容……上帝與人之間的關係即使在認識方面來說也是一種關聯。用象徵的方式來說：上帝回答人的問題，而人則根據上帝回答的印象來提出自己的問題……這是一個圓，\*它把人推向一個問與答不再彼此分開的點。」「蘊含在啟示事件中的答，唯有與涉及我們的生存的整體的問題、從而與生存性問題處於關聯之中，才是有意義的。」「在運用關聯法時，系統神學選取了以下的道路：它提供了對生存性問題由以產生的處境的一種分析，而且它指出，基督教福音的象徵就是對這些問題的回答……神學家「與由基督教福音給出的回答相聯繫整理了」所有文化領域(詩藝、文學、精神療法、社會學等等)的科學因素(以上均引自193a/73-77)。

### 4. 神學科學作為教會的批判性權威(伯特)

「作為科學的神學(與簡單的信仰見證和生命見證的『神學』不同，並且與禮拜的『神學』不同)是教會的一項措施，是鑒於其言說的那種可爭辯性和責任性而採取的」(13/I/2, 2)。「如果神學讓人稱自己並且自己稱自己為『科學』，那麼，它由此就說明：一、它與所有其他所謂的科學一樣是人認識一個確定的認識對象的努力。二、它在這方面與所

---

\* 着重為我們所加。——原書注



有其他科學一樣走的是一條確定的、自身一貫的認識道路。三、它與所有其他科學一樣有能力對自己和對每一個人(每一個有能力努力認識這個對象、從而走這條道路的人)說明這條道路」(13/I/2, 6)。「對正規的教義學和非正規的教義學有無科學性的裁定，與對以下問題的回答有關，即二者在多大程度上從事自己的任務而不是心不在焉地忙於完全不同的事物。但是，它們的這種任務在於對教會的宣講在其與《聖經》中所見證的啟示一致這方面的批判和校正」(13/I/2, 296)。「但是，一門相當淵博的精密科學與相當淵博的神學科學共有的東西是：它們作為這樣的科學在自身中並不包含世界觀。它們滿足於確認現象，滿足於整理、聯結、研究、理解和確認。它們並不展開任何宇宙的本體論。」科學與神學相遇，「就連它也考慮兩個原則上應當區別開來的領域……也就是說，就連它也考慮人的可感知和可思維的東西的領域，它轉向這個領域，研究和表現這個領域，而且也考慮人的不可感知和不可思維的領域，它雖然作為純粹的科學不能否認這個領域，至少要承認它肯定構成了第一個領域的界限，但它也在這個領域前駐足，不嘗試踏上這一領域，作為純粹的科學只能敬重地對它保持沉默。就連它也持久地考慮這兩個領域的結合」(13/III/2, 12-13)。

##### 5. 神學與作為交往行為理論的科學理論的趨同

波伊克特(H. Peukert)從基礎神學的開端出發：布爾特曼把神學理解為生存論的詮釋，拉納發現了先驗經驗、主體間性與歷史的聯繫，而政治神學則過渡到交往行動。由此產生出關於科學理論與行為理論的關係的必然問題。對於神學來說，在行為理論和基礎神學的關係規定方面的疑難變得重要起來。基礎神學「是一種生存實現的說明，這種生存實現作為實現超越了自身，並且維護着一種現實，這種現實作為自由地起作用的現實如此得到維護，以至於它絕對有別於自己的生存，它被當作在死亡中挽救別人的現實而得到維護。但是，這種現實只是以主體間的行為朝向它的方式才得到闡釋。因此，它也唯有作為在這一實踐中被經驗到的現實才付諸語言。神學在這種情況下恰恰是作為這種行為的理論的神學；而這種行為的理論在參與這種經驗的時候就成為神學」(241/346)。

「一種互動的方式構成了基礎神學的核心領域，在這種互動中，互動的夥伴互相承認對方是無條件的，而這是在時間中朝向死亡的互動中發生的……對無條件肯定他人的承認是『是自己』的條件。」因此，原則上應當說：「這樣一種基礎神學就其基本結構而言唯有在跨學科的對話中才能得到發展。這樣一種理論由此也蘊含在語言學、一般的交往理論、社會心理學和一種社會學的行為理論的交點中」(241/351)。這樣一種對話的條件又是一種關於主體的神學理論、一種社會理論和一種歷史理論。在波伊克特看來，在這一開端背後的，是「一種人性的自我經驗，這種人性發現自己是因進化到意識和反思而產生的」(241/355)。

撰稿人：奧托(Klaus Otte)

## 丙、回答的嘗試

### 一、神學作為一種解釋學科學

確實，神學陳述的「正確性」是不能檢驗並對每一個人都無法反駁地證明的。我們也不應當求助於一個公理和定理體系的幾何學模式。基督教的信仰不是對公理化命題的信仰，而是一種對上帝位格的信賴（不是「相信是甚麼甚麼」，而是「對……的信仰」，參見第二十八題）。這樣一來，這種神學科學性的觀念就會與信仰概念發生矛盾。

當然，也存在着另外一些科學，對它們來說，對其結果的無法反駁的驗證也是不可能的。要求這些科學有這樣的（無法反駁的）驗證，意味着完全誤解這些科學的本質、認識目標和工作方式。屬於此類的，有歷史科學和語言文獻學科學（因而也就是詮釋的、「解釋學的」科學）。此外，還有哲學。即使它不像其他科學那樣是「實證的」科學，它的思維畢竟也還是具有一種特殊的、方法上的、「科學的」嚴格性。——所有這些科學都不（或者說只是有限地、只是在其一些工作進程中）注重「正確的」結果，而是在整體上毋寧說注重解釋，注重使意義關聯變得可以理解。例如，想把一個詩人的作品或者一個歷史時期的狀態、事件和精神潮流作為一個整體來解釋的人，雖然力圖以科學的嚴格性和縝密性進行工作，把自己不同的觀察聯結起來，並給一切提供合適的位置、合適的分量，但他的解釋卻不能要求有無法反駁的、對每一個人來說都可證明的正確性。毋寧說，它在願意追隨這些思想進程的人心中以某種程度造成了「原來如此！」的理解體驗，為他開啟了一個新的視野。神學在其方法上與這些科學相似。它不能無法反駁地證明自己的任何陳述（即使根據某些《聖經》段落對教義學陳述作出的所謂「經文證明」，也不是無法反駁的證明，因為《聖經》所說的東西就其自身而言不是已證明的，而是還需要「揭示性的驗證」的）。它不能指望實驗、計算和統計。對於它來說，不存在精密的知識，不存在「證明性的」驗證。

### 二、神學中的科學論證

我們由此而在「證明性的」（nachweisende）驗證和「揭示性的」（aufweisende）驗證之間作了區分：後者是神學的科學方法，也是哲學和解釋學諸科學的科學方法。神學思維「揭示某種東西」，它每次都指出一種關聯，它使一個完整的意義群變得可以理解。

像神學所說明的這樣一個意義群，在任何時候都有兩個角度：一方面是上帝啟示的內容，它在《聖經》經書中付諸言詞；另一方面是人的現象，因而就是人本身，是那種啟示的接收者。神學應當指出，啟示在多大程度上確實是啟示，也就是說，它在多大程度上確實與自己的接收者相關。它的科學性和嚴格性在於它在每次考察《聖經》見證的所有對於一個確定的問題來說重要的角度和考察人的生存所有重要的角度時所使用的縝密。它以這種方式可以達到合理的、而且就此而言站得住腳的結果，但卻永遠達不到最終的結論，因為關於上帝和人的交談必然永遠繼續進行，一切都必然永遠重新被追問。——神學思維在這種情況下也永不通過一種可靠的知識使信仰的裁定變得多餘，而是審查

它，並由此使它對於它所做和所敢做的事情獲得一種更大的明晰性。

### 三、神學的歷史性

科學的神學所要求的縝密在於，它緊盯着在一個確定的時代、文化和交談處境的理解視界中出現的重大問題和經驗，以至於它能夠通過認真地對待每一個交談夥伴的觀點和經驗來對他作出回答。對於神學的這樣一種基本態度來說，在這種情況下每次都表現出來的是：甚麼樣的思維道路是富有成果的和及遠的，或者甚麼樣的道路是沒有成果的和短視的。「富有成果」就這樣在實際的、活的論證中成為決定性的真理標準。神學家必須能夠「辨別諸靈」，並且也衡量不同的可以設想的道路。舉例來說，對他而言馬上就會表明，一種嚴格的基要主義根本不能令人滿意地和有區別地探討同時代人的重要生存經驗和問題。

但儘管這一切，值得注意的是，在文化和亞文化、理解視界的歷史進程中，交談的形勢也在變化。總是會出現新的交談夥伴，帶着新的問題、經驗、懷疑等等。也必須每次都認真地對待他們，把他們引入對話。因此在神學中，一個重新闡述的恆定過程一直在進行中。這是神學在本質上的歷史性的基本原理。因此，神學永遠達不到對信仰的最終的、不再被繼續追問的闡述。只要人和基督教的歷史還在延續，問的過程就將在一直又變化的形勢中繼續進行。

### 四、神學的一種「基礎」……？

神學還特別地需要一個穩固的基礎，一個它由以開始的阿基米德點嗎？尋找這樣一個基礎，是新近各種科學理論思考的嘗試，例如波伊克特的嘗試。他想證明，科學理論的根據在交往行為中，因而在一種現實的對話中。但是，唯有在夥伴們之間有完全對稱的情況下，也就是說在最終的分析中，唯有在就連死去的夥伴也不簡單地沉沒和退出的情況下，對話才是完美的。這樣，復活死者的上帝就是神學在科學理論上的基礎，甚至歸根結底是一切交往行為在科學理論上的基礎。——對此可以說：神學的基礎是《聖經》的福音和一直已經生活在與《聖經》並且根據《聖經》的對話中的教會群體的意識。與我們對神學在原則上的歷史性的確認相聯繫的，還有另一個確認：神學始終是已經開始了的。對話始終是已經在進行中。《聖經》的福音與當代人的生活現實始終是已經相互關聯的。由此已經奠定了神學的真正基礎。然而，想要指出，如何能夠並且必須把人們之間關於一切生活現實的對話整合進神學的視界，科學理論的嘗試——如波伊克特的嘗試——是有助益的。

95



神學就是關於上帝的言說和學說。因此，上帝論作為對神學核心主題的基本思考在傳統經院教義學中就跟隨在「導論」、亦即神學認識論之後。 98

在今天的精神處境中，一方面宗教維度完全受到懷疑，另一方面基督教與其他世界宗教的相遇在加強，所以我們首先要追問宗教維度本身(第八題)。

通過討論上帝證明這個古老的問題，人們總是試圖以一種古老的、或者說服儘可能多的人的方式來考察「上帝」這個主題(第九題)。

但除此之外，由於上帝畢竟不是可見的、可經驗的、可描述的世界內部的一個受造的存在者，關於上帝我們還可以說甚麼呢？因此，在傳統中，關於「上帝屬性」的學說就合理地跟隨在上帝存在的問題之後。在根本上，我們在這裏涉及一個語言問題：我們能夠如何言說上帝？就上帝而言，甚麼樣的陳述是可能的(第十題)？

接踵而至——尤其是在今天的基督教內部無神論爭辯的處境中——的問題是：這裏說的是一個甚麼樣的「上帝」，人們用這個字眼指的到底是甚麼。這是一個有位格的、可以——像基督教信仰自古以來所認為和預設的那樣——交談和傾聽的上帝嗎(第十一題)？

對於「上帝是誰？」的問題，基督教會的回答雖然在《聖經》中尚未出現，但卻非常古老：上帝——作為一個唯一的存在者——同時是父、子和聖靈。沒有一種基督教關於上帝的教義學思考迴避對此作出解釋，即這種傳統的概念和命名對於當代來說是否以及在多大程度上還有意義(第十二題)。

最後，關於上帝的護理的教義雖然在經院教義學中大多是緊隨創造論之後討論的，但把它與「上帝」這個核心命題相聯繫而付諸語言，似乎是值得提倡的、合理的，因為在它裏面涉及這樣一個問題：如果在神學中談到我們通過上帝的聖言——並且僅僅通過聖言——面對上帝還不夠的話，我們以甚麼方式面對這個活的上帝，他如何在我們周圍和在我們裏面起作用(第十三題)。



## 宗教的維度

### 甲、問題的展開

在與同時代人交談上帝、交談基督教信仰和《聖經》福音的問題時，我們經常有這樣的經驗：一些交談夥伴很難接近宗教維度本身。他們也許囿於一種平常的、「現代的」現實意識，這種意識帶有技術的烙印，帶有一種普遍可操作性的理念的烙印。他們想「僅僅相信自己所看到的東西」——也就是說，人們能夠看到、驗證、預計、如果可能的話甚至能夠（至少「在原則上」）自己製造的東西。我們在自己的西方文化和文明中到處都發現這一類的同時代人。現代技術的巨大成就——計算機技術、宇航學、基因技術、醫學——給這些人留下了深刻的印象。他們很難擺脫這種考察方式的（明顯的或者隱含的）整體要求，在此之外還承認現實事物的一個原則上異質的維度。以技術的宇宙為基礎的現實關係的超重，甚至有時有使他們對人之為人最基本的、最不言而喻的維度視而不見的危險，他們畢竟自己經常生活在這些維度中，例如倫理的維度或者審美的維度。在這種情況下，在所有民族的生活中作為生存現實的現象而直截了當地訴諸不可見的、「超自然的」現實。

在與這樣的同時代人的交談中，直接地將基督教的傳統財富、基督教的信仰主題引入談話，為此要求虔信的承認，是沒有甚麼意義的（福音在狹義上的倫理結論則是另外一回事！）。這樣的人由於對宗教事物的維度本身還沒有意識，所以一開始只能把基督教的信仰內容理解為幼稚的童話。他們對於信仰傳統的真正生存性內容還不具有理解力。在這種情況下，如果畢竟發生了一個這種類型的同時代人皈依基督的事情，那麼，他將幾乎不能在自己新獲得的信仰與自己其餘的世界圖像之間進行調和。他將因此而自己以幼稚的神話學風格來見證自己的信仰，這種風格又將對許多其他人來說產生不值得相信的作用。

作為基督教的見證者，我們在交談中也許同樣經常地遇到另一種類型的同時代人。這些人對於宗教事物自身——以極為不同的形式——很感興趣，甚至渴望從中學到更多的東西，但卻矜持地、懷疑地對待祖傳的基督教信仰。對於這些人來說，基督教信仰有時簡直就只是教條，是一種現存建制的「意識形態的上層建築」，不能滿足他們對（他們在基督教建制中也許從來不能獲得的）新宗教經驗的渴望。例如，許多人、尤其是我們時代的年輕人就屬於這個類型，他們感到自己被東方宗教或者它們的衍生物所吸引。

——以一種一開始就在整體上抵銷他們自己的宗教要求的方式向他們解釋《聖經》關於上帝的福音，是沒有甚麼意義的！

最後，在今天的人類一體中，在大眾傳媒的人類中，不同的世界宗教、龐大的創始人宗教、但是也還有例如傳統的非洲部落宗教，彼此都已經非常接近。它們的對話已經開始——也許最初只是以(不可避免的)共存和結識的簡樸形式。在這樣一種處境中，如果人們不想作為人彼此擦肩而過、說話跑題(因而在根本上非人道地彼此對待)，一種對「宗教事物」的預先理解——可以說作為臨時性的概念、作為純粹的輔助性概念——自身就是非常必要的。

據此，在今天人類精神處境的框架中，存在着某些交談的形勢，它們要求「宗教維度」本身的問題(鑒於宗教事物的多樣性，我有意使用了這個含糊的概念)即使不在先，也要與《聖經》所見證的上帝的問題同時得到透徹的思考。

於是，像向着基督教信仰之主題範圍前進的一種普遍宗教進路這樣的某種東西存在嗎？就連基督教也可以被歸攝在其下(也許作為各宗教的最高宗教?)的一般宗教概念存在嗎？如果一種宗教現象學的(宗教社會學的或者宗教心理學的)考察方式也把基督教作為眾多宗教的一員與所有其他宗教一起用完全相同的方法來研究，確認現象學上的種種相似性等等，我們對此應當說甚麼？ 101

## 乙、各種學術觀點

### 一、問題

不同於激進宗教批判的辯證神學：「宗教是不信；宗教是一種事務，人們必須直截了當地說，是不信上帝的人的事務」(巴特：**13/I/2**, 237)，而且儘管有宗教的「世俗化」和馬克思主義對宗教的揚棄，卻仍有一種「新的宗教性」進入社會、教會、宗教教育學、神學。所謂的「青年宗教」(Jugendreligionen)，即向東方宗教的強烈轉向，但還有許多最初並不明顯地可以在宗教上解釋的現象，例如在毒品亞文化中，均反映着「向宗教的轉向」。一九四八年逝世的俄羅斯宗教哲學家別爾嘉耶夫(Berdjajew)問得對：「人無可挽回地是宗教的嗎？」這所指的是甚麼樣的宗教性？(參見馬爾施[W.-D. Marsch]編：《宗教事務中的辯護辭》[*Plädoyers in Sachen Religion*; Gütersloh, 1975]；福爾普[R. Volp]編：《宗教的機會》[*Chancen der Religion*; GTB/Siebenstern 103; Gütersloh, 1975]；艾歇林[H. Aichelin]：《宗教——明日的主題》[*Religion – Thema von morgen*; Stuttgart, 1972]；哈爾布法斯[H. Halbfas]：《宗教》[*Religion*; Stuttgart/Berlin, 1976]；博爾茨[W. Bolz]／克拉格斯[G. Klages]：《宗教的團體抗議：作為對教會的挑戰的教會外宗教團體》[*Religiöser Gruppenprotest. Die außerkirchlichen religiösen Gruppen als Herausforderung an die Kirchen*; Hannover, 1979]；漢斯·昆[Hans Küng]：《論基督徒》[*Christ sein*; 9 Aufl.; München: Piper-Verlag, 1977]，頁17及以下，頁97及以下；參見第四十題至第四十三題；《新教神學》[*Evangelische Theologie*, 39/3 (1979)]：〈福音與各宗教〉[Das

Evangelium und die Religionen]；作為文集，本德爾[W. Bender]／德寧格爾[J. Deninger]：《宗教批判》[Religionskritik; Bayerischer Schulbuch-Verlag; Studienmaterial; München, 1973]，卷一。

## 二、古典的宗教批判

人們早在以色列(像阿摩司那樣的先知；反對希臘化的塞琉古人[Seleukiden]的馬喀比[Makkabäer]；昆蘭團體)，然後在施洗約翰那裏，在耶穌那裏(例如反對法利賽人)，在保羅那裏(反對一種踐履律法的宗教)，以及在雅各(反對一種沒有社會參與的宗教)那裏，就已經發現了宗教批判。作為範例還應當列舉：轉入地下的異端，像瓦爾德斯派(Waldenser)、\*克呂尼修會(Cluniazenser)\*\*那樣的改革運動，像閔茨爾[Müntzer]\*\*\*那樣的狂熱者，宗教改革的抗議，以及像霍爾巴赫(Holbach)(宗教是用來鞏固政權的教士欺騙)那樣的啟蒙思想家。與此相對照的是基督教是「最高宗教」的「證明」(古代教會例如奧利金[Origenes]；經院哲學；啟蒙運動的人道證明和倫理證明)。費爾巴哈(1804-1872)把宗教解釋為人關於自己的陳述：「上帝的意識是人的自我意識，上帝的認識是人的自我認識」(《基督教的本質》[Das Wesen des Christentums]，引自《宗教批判》，卷一，頁16)。馬克思(1818-1883)把宗教當作人的自我異化來拒斥：「是人創造宗教，不是宗教創造人」(《黑格爾法哲學批判》[Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie]，引自《宗教批判》，卷一，頁23)。在弗洛伊德(1856-1939)看來，宗教應當被理解為普遍的強迫性神經官能症、投射出來的幼稚，以及幻覺。而尼采(1844-1900)則譴責宗教是疾病和奴隸道德的總和：「最好沒有上帝，最好自己負責命運，最好是愚人，最好甚至是上帝」(引自《宗教批判》，卷一，頁43；參見菲爾斯滕貝格[F. Fürstenberg]編：《宗教社會學》[Religionssoziologie; Neuwied/Berlin, 1964]，尤其是問題史的劃分，頁13-31；倫克[K. Lenk]編：《意識形態》[Ideologie; Neuwied/Berlin, 1961]，尤其是問題史的劃分，頁13-57)。有人把對宗教的這種批判性揚棄概括在三個論題中：一、整合理論(Integrationstheorie)，宗教具有把個人聯合為社會、整合進社會、穩定其行為的功能。二、按照補償理論(Kompensationstheorie)，宗教為失望、痛苦和斷念提供補償。三、世俗化理論(Säkularisationstheorie)指出，在啟蒙運動的進程中，行為方式、意識結構和解釋模式是如何不斷地從宗教經驗模式、教會和神學的影響領域裏生長出來，並具有一種「世俗化了的」獨立生命。今天可以列舉宗教批判的其他角度：與以宗教名義犯下的非人

\* 瓦爾德斯派，由十二世紀瓦爾德斯(Pierre Valdès)所創，強調《聖經》的最高權威，斥責彌撒、教宗制度等為非《聖經》之事，強調變賣所有以濟貧及宣教，因攻擊公教教會世俗而離異，十六世紀加入改革宗，奉行加爾文主義。——編注

\*\* 克呂尼修會，為九一〇年創於法國城市克呂尼(Cluny)的修會，按照本篤會的規章建立，以規條嚴謹見稱，着重修道院的改革。——編注

\*\*\* 閔茨爾(Thomas Müntzer, 約1489-1525)，德國新教神學家，主張徹底的改革主義，主張重洗主義，反對路德，最後在農民戰爭中陣亡。——編注



性的道德矛盾；對特定教會的一些學說和行為所作的道德上和政治上的抗議。人們看到，宗教批判——以積極的和消極的衝擊方向——可以反對宗教本身，或者反對特定的宗教（例如基督教），或者反對神學。相應地，宗教批判有不同的方向，例如揚棄宗教本身，改革一種宗教，批判地拒斥各種神學理論（參見波斯特[W. Post]：〈宗教批判〉[Religionskritik]，載拉納[K. Rahner]等編：《塵世聖事》[Sacramentum Mundi; Freiburg/Basel/Wien, 1969]，卷四，頁222-229；馬特斯[J. Matthes]：《宗教與社會》[Religion und Gesellschaft; Reinbek, 1967]；施萊特[H. R. Schlette]：〈意識形態問題與基督教的信仰〉[Die Ideologieproblematik und der christliche Glaube]，載《會議》[Concilium, 1 (1965)]，頁505-516)。

### 三、通過科學檢驗宗教

社會學的創始人、法國人孔德(Auguste Comte, 1789-1857)根據宗教對實證科學的敵對態度來拒斥宗教(《宗教批判》，卷一，頁29及以下)；另外一些自然科學家(關於赫胥黎[J. Huxley]，參見《宗教批判》，卷一，頁111及以下；關於本瑟[M. Bense]，參見同書頁129及以下)、語言分析學家(如早期的維特根斯坦[L. Wittgenstein]：《宗教批判》，卷一，頁115及以下)的態度與此相似；科學理論家(如阿爾貝特[H. Albert]在與艾伯林[G. Ebeling]的談話中)、哲學家(如正統的馬克思主義者)、作家(如薩特[J. P. Sartre]、加繆[A. Camus]或者安德施[A. Andersch])、人文科學家(如弗洛姆[E. Fromm])，他們要麼完全拒斥宗教，要麼把宗教視為徹底的人文主義。例如，米切利希(A. Mitscherlich)主張一種審美的文化和宗教性，布洛赫(E. Bloch)主張宗教是無神論的烏托邦(《宗教批判》，卷一，頁69及以下)。霍克海默(M. Horkheimer)作為批判理論的代表談到宗教「對完全的他者的渴望」(《對完全的他者的渴望——一篇採訪記以及古姆紐爾[H. Gumnior]的評論》[Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior; Hamburg, 1970]；參見《宗教批判》，卷一，頁73及以下；普勒佩爾[Th. Pröpper]：《哲學家的耶穌和信仰的耶穌》[Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens; Mainz, 1976]；達姆[K. W. Dahm]／德雷森[V. Drehsen]／克雷爾[G. Kehrer]：《社會的彼岸——社會科學批判過程中的宗教》[Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozeß sozialwissenschaftlicher Kritik; München, 1975]；施韋彭霍伊澤[H. Schweppenhäuser]：〈批判理論中的宗教〉[Die Religion in der Kritischen Theorie]，載《新教教育者》[Der Evangelischer Erzieher, 23 (1971)]，頁173-181)。在這種情況下，人們不再需要在科學與宗教之間作出抉擇，因為科學不能被視為中性的，不能被完成，而是還一直將價值判斷、成見、利益納入自身。

### 四、宗教的神學

朋霍費爾(D. Bonhoeffer)在獄中寫道：如果宗教被理解為「內在性和良知的時代」，

「我們就面臨着一個完全無宗教的時代」(28/178)。宗教不再適宜於作為特別屬於人的內在性態度和根據一個「宗教的上天」取向的態度；成年的人唯有在信仰中才得知真正的、無宗教的人之為人，而信仰作為生命的整體行為超越了宗教(28/236, 247)。但是，「無宗教的基督教」或者「宗教」意味着甚麼呢？

對於巴特來說，這意味着上帝對所有人類宗教的自我啟示：「從啟示來看的宗教，作為人的事業成為可見的，即搶在上帝在其啟示中想做和所做的事情之前，把一種人類的作品推移到神聖作品的位置上，可以說，是把人固執地、擅自地勾畫的上帝圖像推移到在啟示中呈現和展現給我們的神聖現實性的位置上」(13/I/2, 327)。與此相反，什琴斯尼(G. Szczyzny)寫道：「我們贊同巴特：宗教是不信上帝的人的事務。然而，我們並不把這看作一種缺陷，而是看作充裕的復歸」(〈宗教是不信上帝的人的事務〉[Religion als Beschäftigung des gottlosen Menschen]，載里德爾[I. Riedel]編：《用之不竭的上帝》[*Der unverbrauchte Gott*; Bern/München/Wien, 1976]，頁25)。宗教一形而上學的上帝觀與《聖經》—基督教—無宗教的上帝觀的這種原則區分能夠站得住腳嗎？

「因此，道德不可避免地要導致宗教。這樣一來，道德也就延伸到了人之外的一個強大的道德立法者的理念」(康德：《單純理性限度內的宗教》[*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*; Werke Bd. IV; Darmstadt, 1966]，頁652)。康德理性主義的道德宗教同時是對未成年的、權威性的教會基督教和教義基督教的批判，與這種道德宗教相反，施萊爾馬赫(1768-1834)把宗教搬遷到一個「心靈中的獨特領域」，作為「絕對的依賴感」，作為「對無限者的意識和鑒賞」(《論宗教——對處在其蔑視者中間的有教養者的演說》[*Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*; Philos. Bibliothek Bd. 255; Hamburg, 1961; Reclam Bd. 8313-8315, Stuttgart, 1969]。要人道還是要啟示？這一抉擇以不可混淆的宗教經驗為中介轉入到神學在人學那裏的開端之中。蒂利希對宗教的解釋是類似的：宗教是「生命在精神維度中的自我超越」(193c/118)，在「作為一切個別設定及其統一性之基礎和極點的無條件存在者的方向」(254/52)上。

例如在巴爾(H.-E. Bahr)那裏，宗教被一貫地以社會理論和宗教社會學的方式來構想。巴爾批判地把整合性的、起穩定作用的、「冷的」宗教1從解放性的、革命性的、「熱的」宗教2中提取出來(巴爾[H.-E. Bahr]編：《宗教對談——論宗教的社會角色》[*Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion*; Neuwied/Darmstadt, 1975]，頁31及以下)。在這裏，有兩種抉擇表現為站不住腳的：一、宗教與無神論，因為宗教既不能以啟示神學的方式來取消，也不能以馬克思主義無神論的方式來取消；二、穩定與解放，因為兩種經驗都屬於人。這種觀點也成為「人格化」(Personwerdung)理論的基礎：「『宗教』作為社會現實高於個人，並且就他是人格而言，就他超越作為有機體的自己並將自己實現為人而言，同時也在他裏面」(226/36)。「取代一種『從上而下的』——例如上帝的恩典、勞動倫理學——合法化的東西，是一種『從下而上的』合法化：它關涉到建制領域的順利運行……但這並不意味，在建制中就不存在『價值』。世俗

化不應當被理解為簡單的傳統宗教解體過程，而是應當被理解為價值秩序向不同的、建制性的、小『意識形態』的轉變(226/65)。因此，今天諸如「自我實現」、「自律」、「性」等宗教主題普遍地受到重視，而死亡的問題卻受到排擠(226/68ff.)。結果是清楚的：「宗教只是還作為一種真正說來無法定義的生活風格的鬆散統一，以一種意見造型的方式出現」(226/75-76；《宗教批判》，同前，卷一，頁61及以下；參見馬哈[J. Macha]的書評，載《時代的呼聲》[*Stimmen der Zeit*, 96 (1971)]，頁348-353)。這一過程不可以當作「衰落的歷史」(世俗化)來解釋(參見馬特斯[J. Matthes]：《宗教從社會流亡》[*Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*; Hamburg, 1964])，而是表達了基督教的近代狀態，基督教從其教會性狀態進入到其政治—倫理的世界意義(倫托夫[T. Rendtorff]：《沒有宗教的社會？》[*Gesellschaft ohne Religion?*; München, 1975]；參見勒斯勒爾[D. Rössler]：《宗教的理性》[*Die Vernunft der Religion*; München, 1976])。就宗教在社會邊緣涉及單個的人來說，它是邊緣性的；但就人的意義意識超越到普遍事物，並這樣把近代主體性的問題提高到「一種無條件的自由意識」的公設而言，它同時也是普遍的。

提問：這樣一種宗教理論作為基督教信仰的定義如何能夠具體地、在內容上形成？近代批判的主體性和例如在費爾巴哈那裏發現的對「宗教事物」的主體化或者私人化，在範疇上是同一的嗎？自由意識與宗教經驗(信仰)之間是甚麼樣的關係？

## 五、結束語

今天，宗教在很大程度上走出了在神學和教會上對它的孤立或者拒斥，並且在不同的角度被納入普遍的對話。宗教不再僅僅被解釋為處在與各種宗教的關係中的意義體系，而且還被解釋為在一個變得無法縱覽的世界之中生存援助、人格身份和意義的中介(參見盧曼[N. Luhmann]：《宗教的教義學與社會的進化》[*Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution*]，載達姆[K.-W. Dahm]/盧曼[N. Luhmann]/斯圖德[D. Stoodt]：《宗教——體系與社會化》[*Religion – System und Sozialisation*; Darmstadt/Neuwied, 1972])，被解釋為社會的「神聖帷幕」(貝格爾[P. L. Berger]：《宗教與社會的辯證法》[*Die Dialektik von Religion und Gesellschaft*; Frankfurt, 1973])，被解釋為「克服(揚棄)人的偶然性的認識—情感的象徵體系」(韋斯納[J. Wössner]編：《變革中的宗教》[*Religion im Umbruch*; Stuttgart, 1973])，被解釋為現實主觀上的深層結構(杜克斯[G. Dux]：《宗教的起源、功能和內容》[*Ursprung, Funktion und Gehalt der Religion*]，載《國際宗教社會學年鑒》[*Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, 8 (1973)]，頁7-67。參見丁斯特[K. Dienst]：《可教的宗教》[*Die lehrbare Religion*; Gütersloh, 1976]，頁171及以下：新教宗教教育學中「宗教」的再發現[*Die Wiederentdeckung von "Religion" in der evangelischen Religionspädagogik*]。這樣一來，爭論就圍繞着一個本體論的(蒂利希)、先驗的(康德)、範疇—人學的(施萊爾馬赫)、功能的、倫理—實存的、社會化理論的、教會取向的宗教概念繼續進行。以下的引文顯示出與此相聯繫的問題：「宗教是被無條

105 件者和絕對者所打動(蒂利希)，是關於上帝的問題，是關於人類拯救的問題，是關於人的行動和人的未來的問題……基督教信仰是具有一種完全確定的特色的宗教，連同對世界和生活的解釋問題的完全確定的、通過耶穌基督的使命和關於耶穌基督的宣講而給出的回答。但是，只有當作為這種回答之基礎的問題被意識到的時候，對這一回答的感知才是可能的。在這裏，基督教信仰不可以表現為唯一可能的回答，而是這樣一種回答，即它在我們的文化圈裏以獨特的方式引起宗教問題，並通過耶穌基督的福音如此予以回答，以至於我們的社會迄今還帶着它的烙印](菲爾齊希[S. Vierzig]：〈宗教課程的學習目標〉[Lernziele des Religionsunterrichts]，載《信息》[*Informationen*, Heft 1/2 (1970)]，頁10)。

世俗化理論和剛剛展開的一種宗教進化的理論在道德意識發展的普遍史各階段中依然是有爭議的，其最後一個階段是一個不依賴於世界圖景的交往能力的階段(德貝爾特[R. Döbert]：《系統理論與宗教解釋體系的發展》[*Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*; Frankfurt, 1973]。最後，宗教在一種「象徵的互動主義」的解釋領域得到探討，伴隨着交往理論的和語言理解—經驗的研究(菲舍爾[W. Fischer]：〈宗教社會學〉[*Religionssoziologie*]，載《新教社會詞典》[*Evangelisches Soziallexikon*; Stuttgart, 1980]，欄1067-1068；參見波伊克特[H. Peukert]：《科學理論、行為理論、基礎神學》[*Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie*; Frankfurt, 1978])。

撰稿人：格貝爾(Uwe Gerber)

## 丙、回答的嘗試

### 一、一種啟示神學的開端的結果

當我們在教義學中展開上帝論的時候，我們就從一種「啟示神學的」出發點出發，也就是說，我們談論的是活的上帝，就像《聖經》在其總體上所見證的，是從自身出發、出自愛的恩典的自主行動發出言、與人交談、向人啟示自己並揀選人成為自己的朋友和夥伴的上帝。但這樣一來，我們就在方法上排除了另一個出發點，即從作為一種普遍的人類現象的宗教出發接近「上帝」這一主題。沿着後一條道路，人們也許達到一個模糊的「神聖事物」的概念，但卻畢竟達不到基督教的神學應當建立在其中的《聖經》的上帝觀。——這一道路的另一個困難在於缺乏宗教概念的清晰性。當朋霍費爾在他神學創作的最後時期宣佈我們面對着一個完全無宗教的時代時，他在這方面明顯地預設了一個完全不同的宗教和宗教性概念，把它當作比較宗教學的概念，或者當作今天悄悄地被置放在對宗教間對話的反思中的概念。朋霍費爾在那些「宗教性」的表述中所指的是基督教的彼岸取向。

因此，我們並不是從一種普遍的宗教哲學中尋找通向《聖經》中上帝啟示的道路，而是恰恰相反。宗教哲學不是基督教神學的基礎！

## 二、「宗教維度」的必要引入

106

但是，這個以另外的方式形成的出發點並不意味，人們作為神學家不必對宗教、人之為人的「宗教維度」、宗教經驗各種各樣的形式形成任何思想。在當前的世界局勢中，各種宗教(由此還有各種文化)更為接近，能夠更多地相互了解，這種局勢恰恰迫使人們這樣把「宗教維度」納入上帝論。

但這並不意味，馬上就能夠形成一個普遍的宗教概念並以之為基礎。例如，從一種作為哲學的基本框架的、在其他維度之中還包含着宗教維度或者在人之為人的基本情態中假定一種「宗教的先天因素」(religiöses Apriori)的人學開始，就是錯誤的。鑒於各世界宗教開始相遇的強有力的發生，所有諸如此類的普遍化都還早得多！恰恰在這個對話才摸索着開始的領域裏，不可以作出總括性判斷。為了一個普遍的、實證的宗教概念作出的總括性判斷，跟傳統基督教把所有非基督徒總括性地貶斥為「異教徒」一樣是錯誤的。

## 三、對古典的和近代的宗教批判的態度

但是，避免在宗教上的經驗維度對人作出總括性判斷，又不能意味，在這個領域裏根本不能在神學上說出任何東西。例如，神學家能夠並且必須透徹思考古典的和近代的宗教批判(儘管是在基督教的地基上生長的宗教批判，但卻不僅僅是基督教批判，而是對一般宗教的批判。例如整合理論、補償理論等，參見本題乙部)，但還有相信能夠通過社會學的、系統學的還原而充分地解釋宗教現象(在這裏又不僅僅是基督教)的新近理論。即便是這些積極的解釋嘗試，也只不過是宗教批判的另一種形式罷了，因為它們把各宗教的自我理解當作「神聖事物」的經驗來克服，並為了一種宗教意識的產生而接受其他機制。

因此，基督教神學對這樣一些(在基督教的地基上生長起來的)批判的反應，本質上 107 是與另一宗教的宗教思想家的反應相似的方式進行的。它將是對一種還原論的方法的拒斥，是為宗教經驗的特性、獨立性、不可還原性所作的辯護。

歸根結底，試圖從人的需求推導出所有形式的宗教事物現象的宗教批判以及宗教解釋的所有這樣一些還原論嘗試，都奠基於唯一的一種思維格式：奠基於投射論證。根據這種論證，人(無論是人類個體，還是人類社會)有自我表現、補償、整合的需求，或者諸如此類的需求，這些需求最先、最容易通過宗教內容的投射來滿足。也就是說，人——無論是個人，還是社會——通過如此生活，就好像存在着某些宗教的、超越的、「超自然的」現實似的，來滿足自己的需求。

宗教思維對宗教批判的這種基本程序的批判，將以如下的論證尖銳化：宗教批判的出發點是，本質上有人之為人的現成定義，它允許在這種情況下從人之為人的機制出發解釋宗教內容投射的過程。這是一種選擇權。與此相反，對立的選擇權認定，只有根據宗教經驗才能夠一般地說人到底是甚麼。——這樣一來，就有兩種選擇權相互對立，並

且必須根據所過生活的現實(我們完全能夠接近的首要現實)來衡量。在這方面，存在着極大的可能性，即第一種選擇權，亦即宗教批判的選擇權，被證明是草率的、錯誤的、未加區分的。當然，對此永遠不能作出不容置疑的證明。

#### 四、意義問題和奧秘

但是，我們在今天覺得另一種宗教異己的超越經驗的挑戰比無神論的宗教批判的挑戰要尖銳得多。但是，這樣一種宗教經驗的本質在於甚麼呢？鑒於宗教經驗和傳統的多樣性，這一問題不可能得到終極的回答。這是還早在對話開始之前，就由基督教神學家  
108 對異己的宗教自我理解作出的一種接受。必須給對話留下自由的軌道，讓基督教神學家也能夠由此獲得自由，來審視他自己的概念。

不過，當然有一些基本現象，無論宗教世界有甚麼樣的不同，也使得人們有可能越過自己宗教傳統的界限彼此交往，相互置疑，或者也相互豐富和說明——這樣一些現象顯然使我們有可能把宗教經驗(包括並且恰恰是異己的宗教經驗!)當作宗教經驗來認真對待。這一點就是每一個人都提出——大多數時候是隱含地(因而是在其日常行為本身中，而不是在哲學思想工作中才)提出——的意義問題，是個別事物(例如：現在，在一個特定的處境中，甚麼是善的、正確的)的意義問題，但也是(處在幕後地，彷彿是所有這樣的疑問的視界)整體的意義問題(參見第一題乙部，關於潘能伯格)。這樣的意義問題的最終激化，歸根結底延伸到宗教經驗和傳統的領域。例如，如果在今天的人類危機中出現究竟是否有一種意義以及是否可以期望人類繼續生存的問題，那麼，如此激進地提出的(實踐上和社會政治上極為重要的)問題在根本上就要求作出一種宗教的回答。

宗教經驗中的被經驗者，即「神聖者」——無論是上帝、法、梵天或者隨便怎麼稱呼——，被經驗為不可測度的、在根本上不可言說的秘密，即人們愈是熟悉，就變得愈是深邃和奇特的奧秘。奧秘(Mysterium)由此有別於謎(Rätsel)，謎在某時能夠被解開，並由此失去其謎性。由於宗教經驗的這種秘密性質，或者更準確地說，由於它們經驗到的事物，某種宗教的信仰者至少能夠猜測，另一種宗教的追隨者也許以別的名字，但畢竟實際上面對着同一種不可言說的現實。——但除此之外，奧秘這種概念的結果完全符合根據《聖經》關於活的上帝所能夠說的東西。也就是說，如果上帝不是不可言說的奧秘，那麼，他也就不是上帝，不是「無法設想有比之更大者」(參見第九題)。

### 甲、問題的展開

過去，上帝證明的問題被列入基礎神學問題，被當作向神學的上升來對待：在進行任何關於上帝的言說之前，我們都應當確保上帝畢竟是存在的。信仰在這種情況下適用於上帝的應許，與此相反，上帝的純然存在卻不是信仰的對象，而是證明的對象。因此，上帝證明也被視為一個純粹「護教學的」主題：它應當是重要的，不是在基督徒中間的談話中，而是僅僅在基督徒和無信仰者之間的談話中。——與此相反，一種今日的、變化了的神學問題意識則必然要求，我們在神學思維的每一具體步驟中都確證上帝的現實性。在某種意義上，任何一次佈道、任何宣講的活動都必須是對上帝的確證。但在這裏，這樣一種確證不能沿着一種真正的證明、一種不容置疑的演證的途徑發生。今天，人們已經幾乎完全拋棄了這種證明方法。但由此畢竟絕對沒有取消和了解上帝證明的問題本身。

這樣，人們可以以下述方式來描述這一問題具體的「生活處境」：無論甚麼時候在神學和宣講中言說上帝（而且一直在言說上帝——即便是一種關於人的神學言說也還是關於上帝的言說！），言說者都必須考慮到指責，並且也自己給自己提出問題：「你所說的這個上帝究竟存在嗎？是甚麼使你相信他確實存在呢？即使沒有上帝，世界上的一切豈不是同樣地（甚至更好地）可以理解嗎？」誰在宣講和神學中言說上帝，他在表達自己的言說時，就必須已經對這種指責作好準備，把它考慮在內。他應當簡單地用一個斷言「是的，有一個上帝！」來搪塞提問者嗎？或者，他應當試探一下，是否別的人雖然懷疑和詢問，但畢竟在其自己的生存和經驗中已經根據上帝的現實性而是可交談的，因為他自己已經也許不知不覺地遇到過上帝嗎？

在這裏，我們看到對上帝證明問題作出回答的以下種種豐富多彩的可能性：一、人們宣佈上帝證明是不可能的，這一方向的任何嘗試都與信仰的恭順無法統一。二、人們試圖從上帝的作品出發、從受造者出發、從世界的存在狀態出發（例如從一切現實的東西都由另一個現實的東西引起這一事實出發）間接地證明上帝的現實性。這是托馬斯·阿奎那證明上帝現實性的「五路」（*quinque viae*）的過程。三、從上帝作為「無法設想有比之更大者」的概念出發推論到上帝的存在。安瑟倫（*Anselms von Canterbury*）的這種上帝證明在今天的討論中由於巴特的積極接受和詮釋而有了現實意義：誰確實認識到上帝是「無法設想有比之更大者」（*quo maius cogitari nequit*），誰確實理解「上帝」這個詞，準確

地說這個名稱所指的事物，他就再也不能不期待上帝的現實性。但是，對上帝的這種認識只能是分享上帝的啟示並接受這種啟示的信仰的認識。但是，誰確實知道上帝是甚麼——也就是說，是這樣一種現實性，這種現實性是人們休想超越的界限——，他就被這樣的知識引導——他再也不能不相信這個上帝。於是，這種上帝證明就在根本上概括地描述了與上帝的信仰相遇。四、康德 (I. Kant) 宣佈這種上帝證明是對理論理性來說不可行的，因為理論理性休想超越經驗領域 (唯有對於這個領域來說，理論理性才是負責的，也就是說，能夠獲得可靠的客觀知識)，相反，他提出了「道德的上帝證明」。從人之為人的道德狀態中，從人作為一個道德的、負責任的存在者的自我理解中，產生出「實踐的公設」(praktische Postulat)：必須有一個上帝。五、「上帝證明」不是不容置疑的演證，而是人在原則上任何時候都能夠接近的一種「先驗基本經驗」(transzendentalen Grunderfahrung) 的表述：一種囊括一切的精神根據和視界的經驗，人作為人、作為追問意義者、作為理解意義者、作為愛者、作為道德上負責任者，實際上總是從它出發並根據它而存在。

## 111 乙、各種學術觀點

### 一、托馬斯·阿奎那：古典的上帝證明

亞里士多德 (Aristoteles) 就已經在他對作為存在者的存在者 (Seiendes als Seiendes) 的研究中——其中存在 (Sein) 在他的類比中被理解為一切存在者的統一——探討過第一存在者 (das erste Seiende) 的問題。然而，上帝證明的古典表述卻要到中世紀去尋找。在亞里士多德的諸如「存在的類比」(analogia entis)、「現實潛能說」(Akt-Potenz-Lehre) 以及「實體偶性說」(Lehre von Substanz-Akzidens) 和「因果原則」(Kausalitätsprinzip) 之類的基本概念的前提下，托馬斯展開了他的「五路」：「證明上帝的存在有五條道路。第一條並且最切近的一條是從運動出發的。世界上存在有運動，這是一個準確無誤的、由於感官的見證而可靠地保證了的事實。但是，凡是處在運動中的東西，都是由另一個東西運動的。因為唯有某物處在趨向運動目標的途中，它才處在運動中。但某物唯有以某種方式已經處在目標中，它才運動。也就是說，運動無非是使一個物從其可能性過渡到相應的現實性。但這唯有通過一個已經處在相應的現實性之中的存在才能發生……但是，同一個物就這種存在的完善性而言已經是同時尚未是它能夠是的东西，這是不可能的。這唯有就不同的存在形式或者存在的完善性而言才是可能的……同樣，同一個物就這種在同一種運動中的存在而言同時運動並且被運動，這是不可能的，或者換句話說也一樣：某物運動自己，這是不可能的。因此，凡是處在運動中的，都是由另一個東西運動的。據此，如果某物由以獲得運動的東西自身也處在運動中，那麼，這種東西也必然是由另一個東西運動的，而這另一個東西又是由另一個東西運動的。但這不能進行到無限，因為我們在這種情況下就會找不到第一運動者，從而也完全找不到運動者。因為後來的運動者只有憑藉第一運動者才運動，就像手杖只能在被手運動的程度上運動一樣。



因此，我們必須無條件地達到一個不被任何東西運動的第一運動者。但是，所有人在談到上帝的時候，指的都是這個第一運動者」(192/I q. 2, 3)。與這種出自運動(在這裏，不要在物理學的意義上理解運動，而應當把它理解為存在的展開和完成)的證明相應的，是隨後兩個出自作用因和偶性的證明。第四個出自存在等級的證明首先利用的是柏拉圖的思想進程，而最後一個、出自自然事物之目的性的證明，即目的論的證明，從亞里士多德的殘篇直到康德對「星空」的驚讚，經歷了一段悠長的歷史。

## 二、「搗碎一切」的康德

康德以他的先驗批判與作為對當作實在客體被給予的存在者之抽象的思維相遇。既然任何知識都不僅受制於秩序，而且還受制於感性，所以就不存在關於超感性事物的科學，從而也不存在關於上帝的科學。古典的證明所依據的因果性，在康德那裏是一個先天的範疇，它不允許推論到「物自身」(Dinge an sich)。由於康德如此把傳統的上帝證明解釋為純粹主觀的理念，所以他把這些證明歸結為安瑟倫的(由他命名的)本體論上帝證明。即便是這一證明，他也把它當作非科學的予以拒斥：「一個最高存在者的概念是一個在某些方面非常有用的理念；但也正因為它純然是理念，它完全不能使人僅僅憑藉它來就存在的東西而言擴展我們的知識」(參見108/B 620-631)。在純粹理性中扮演着一個規範性原則的上帝理念，在實踐理性中成為三個公設之一。除了意志自由、靈魂不死之外，上帝的存在成為道德行動的人的一項要求。由此就是說，上帝的存在不能被認識，但可以被預設為實踐理性的必然需求。人類的道德與幸福結合在一起；然而這種相互關係並不是出自道德的規律，因為這種規律不是目的明確的，而必須是自由的。與對至善、即德性或者配享幸福的追求相應，必須還有作為幸福的至善。這種相應並不在行動着的人裏面(因為有道德的人經常是不幸的)——因此它要求整個自然的一個包含着這種聯繫的原因：「因此，唯有當假定自然的一個最高的原因，它具有符合人的道德意向的因果性時，世界上的至善才是可能的。因此，一個能夠按照規律的表象行動的存在者就是一個理智(理性存在者)，而這樣一個存在者按照規律的表象的因果性就是該存在者的意志。因此，自然的最高原因，就它為了至善而必須被預設而言，就是一個因知性和意志而是自然的原因(因而是創造者)的存在者，也就是說，是上帝」(109/II, 5)。

112

## 三、現代先驗哲學中對康德的克服

康德的批判由於新的先驗哲學而經受了一種細緻入微的審查(馬雷夏爾[J. Maréchal]、拉納·洛茨[J. B. Lotz]等，參見140)。康德認識論著作靜態的形式主義必然導致他的純粹理性和實踐理性的嚴重分裂。如今它被以下的提示所克服，即認識活動作為實現(actus)就其整體的動態而言超越了形式上所說的東西的領域。一種經驗的客觀化不是(像在康德那裏那樣)發生在靜態的概念中，而是發生在判斷的主動綜合中，在判斷中繫詞「是」作為普遍有效的真理設定達到了存在的整體。通過與存在整體的這種關

係，在任何判斷中都內在地一起設定了存在原則的現實性，因而也就是上帝。「從對複多和差異彼岸的統一的追求、對一切有條件者彼岸的無條件者的追求以及對一切有限者彼岸的無限者的追求的這種分析中，作為有限精神的終極目標——作為它本質上的自我實現的基本目標——產生出唯一的、絕對的、無限的存在」(60/577)。因此，人的精神在其動態的思維結構上表現為尚未解決的、原則上的(因為是針對無限者的、沒有限度的)問題。與思維真正的動態相應的，還有絕對存在的實在性；在這裏，不像康德就本體論的證明所批判的那樣(60/580)，關鍵在於從純然的上帝概念到現實性的推論。憑藉這種先驗哲學的思考，人們只有在上帝的位格性(personalitas)中才達到了上帝，但還不是作為現實的對立面，作為對我們來說具體的位格。人在這方面依然在他作為「聖言的傾聽者」(Hörer des Wortes)的精神性中是一個對一種可能發生的啟示開放的人，而不是他能夠要求這種啟示(參見163)。

#### 113 四、巴特：追問上帝唯有在信仰中才是可能的

康德對本體論的證明提出異議，說被思維的存在始終是一種被思維的存在，從而依然是一種非現實的存在，而巴特則把試圖理解的理性視為精神在信仰內部的一種運動(信仰尋求理解[fides quaerens intellectum])。這不是說知性能夠被導向上帝，而是說：上帝首先把人引向信仰，然後才引向理解(11/47)。「……上帝不能被思想成不存在的，這種認識在安瑟倫那裏絕不是產生自一種先行的理解上帝(intelligere Deum)，而是產生自『上帝是無法設想有比之更大者』這一信仰命題，就像對這一信仰命題的認識就其自身而言產生自『上帝是創造者』的信仰命題一樣。某物是無法設想有比之更大者(aliquid esse quo maius cogitari non potest)，這在安瑟倫那裏並不是假定(suppositio)，而是啟示，沒有這種啟示，就根本沒有神學，在這一場合就是上帝的名和在它裏面表述的禁令的啟示」(11/146)。在安瑟倫的上帝證明中，所探討的是「通過信仰對已經事先、即使沒有證明也在自己本身中確立的信仰的證明」(11/163)。由此，對上帝的理解有一個準備階段的說法就遭到質疑：「在世界上，沒有任何物能夠對於人類理性本身來說、並且通過對理性來說必然地而且直截了當地在它們自身所是的东西之外與自身類似的東西，也是認識上帝的手段。至於說它們對於理性來說成了這樣的東西，就需要在教會中的、啟示和信仰的存在了」(11/111)。當然，由此提出了一個困難的問題：信仰者如何能夠與《聖經》中的「愚人」(inspiens)一起言說；愚人為了交談，就必須把自己置於信仰的層次。這如何可能？或者：甚麼使一個人成為信仰者，使另一個人成為愚人？作為回答，巴特只能訴諸恩典：「這是上帝及其奧秘的事情」(11/154)。

#### 五、漢斯·昆：人的基本信賴是出發點

面對上帝問題的二難處境——要麼一種證明了的信仰就不再是信仰，要麼它作為未被證明的就不能是理性的——，漢斯·昆(Hans Küng)在尋找一條中間道路，他根據康

德的實踐理性來取向：「上帝作為所謂規定一切的現實性應當根據人和世界被經驗到的現實性來驗證！」(224/605)。出發點應當由被證明了的人類基本信賴的事實來提供：「在基本的信賴中，人對他自己和世界成問題的現實性說出一個原則性的、在實踐中可以一貫地堅持的肯定，在這種基本信賴中，他向現實敞開自己：對於人的一切體驗和行為來說，這種積極的基本態度意味着一種反虛無主義的基本確信，不顧依然危險的成問題性」(224/493)。這種基本信賴可以置於一種理性的基礎之上：「基本的信賴顯示出它在實施中的原初合理性：這樣一種積極的基本態度是理性上可負責的」(224/495)。然而，這種論證依然被交付給自由的決定：「上帝存在，這是可以假定的：不是嚴格地根據理性的一種證明或者指明(自然神學)，不是無條件地根據實踐理性的一種道德公設(康德)，不是排他性地根據《聖經》的見證(辯證神學)。上帝存在，這是在一種——在現實性本身得到論證的——信賴中假定的」(224/626)。「上帝信仰作為徹底的基本信賴，能夠說明成問題的現實性之可能性條件。肯定上帝的人，就知道自己為甚麼能夠信賴現實性」(224/628)。漢斯·昆把這稱為「批判的合理性」(224/499)；然而，在提示語的背後，二難處境依然未得到解決(在這裏，漢斯·昆在討論上帝的「本質」時，傾向於可證明性一邊)。要麼這種先驗的行事方式導致一個抽象的上帝概念，它幾乎不能論證具體的基本信賴，要麼主張一個具體的「上帝」(例如作為位格)，由此人們就離開了嚴格的先驗主義。

114

## 六、拉納：先驗經驗指示着歷史

拉納試圖在他的先驗方法的提升中把上帝的知識解釋為伴隨着我們客觀的、也就是說實際的知識的非主題化經驗：「我們被引向上帝。這一原初的經驗始終是被給予的，而且它不可以與對人被先驗地引向奧秘的客觀化的、儘管是必然的反思混為一談」(243/62)。拉納把對上帝的這種先驗的基本經驗稱為「人作為一個精神性主體持久的生存論因素(Existential)」(243/61)——類似於對精神的主體性自由、獨特的先驗性和無限的開放性的認識。於是，這個「上帝」以這樣的方式就純然是超驗的、彼岸的；但是，認識的具體超越進入了這一概念。先驗的經驗「如此是上帝知識的原初方式，以致這裏所說的上帝知識簡直就構成了這種先驗性本身」(243/67)。拉納把超越與其無限的目標的這種統一稱為「神聖的奧秘」(243/73)。因此，對上帝的先驗經驗不是客觀的、直接的經驗，而是我們的客觀知識中的一種伴知(Mit-Wissen)。「因為這一目標不是就自身而言被經驗到的，而是僅僅在這種主觀的超驗性的經驗中被非對象性地知道的」(243/73)。上帝證明和對上帝的任何一種理論研究一樣，並不能迎來上帝；它至多是事後提出一種說明：「因此，一種理論上的上帝證明只想就此促成一種反思的意識，即人始終並且不可避免地在他的精神性生存中與上帝打交道，不管他對此是否有反思，不管他是否自由地接受這一點」(243/77)。拉納並沒有忽視今天的現實問題：從普遍被經驗到的目標亦即「神聖的奧秘」中，如何能夠產生宗教的「上帝」，例如作為有位格的上帝。然而，真正的

哲學思維要求，我們應當「不是任意地充填哲學上先天的東西空洞的形式性和形式的空洞或者也任意地讓其空洞，而是讓我們通過我們歷史的經驗來提供對這種形式的陳述的充填，並如此這般地讓上帝是位格，就像他想要在個人的歷史中、在我們良知的深處並且在人類的整個歷史中實際上與我們相遇並且已經相遇那樣」(243/82)。一個先驗的上帝與具體的宗教之間明顯的矛盾給人增添了麻煩：「上帝作為不可言說、不可把握的預設，作為根據和極點，作為不可言說的奧秘，在人的世界中不可能是可以遇到的，他顯得是不能移入我們與之打交道的世界中的，因為他由此恰恰就會成為他所不是的事物：一個個別的事物，在它旁邊還有他所不是的事物存在」(243/89)。此外，我們的宗教是一種「祈禱的宗教……神蹟的宗教……一部受到默示的經書的宗教……」(243/89)。然而，基督徒必須帶着這種悖論生活，因為先驗的經驗始終指示着歷史，但卻不能要求歷史是有意義的歷史。在先驗的伴知被這樣引向具體的處境時，人以恩典的方式(「以超自然的方式」)把世界歷史認識為救恩的歷史。

#### 115 七、艾伯林：祈禱中的上帝知識

「一個被證明的上帝表現為自相矛盾」(215/I/215)。儘管艾伯林以著名的二難處境開始——一個被知道的上帝和一個被非理性地信仰的上帝都使「上帝」顯得是依賴於人的——，但他還是試圖以不同於先驗哲學家的方式在具體信仰的結構中尋找一個開端。在路德看來，任何關於上帝存在的陳述都是一個信仰陳述；但與費爾巴哈相反，信仰的根據在人之外，不是在一種普遍理性的考慮中(例如與世界事物的偶性相關)被認識到，而是在人罪惡的處境中被具體地經驗到。在具體的無信仰中，呈現出信仰的結構。因此，應當在上帝思維的普遍可認識的結構與具體信仰的上帝知識之間作出區分。與前者相應的是一種「關於上帝的言說」(用第三人稱)，它以其矛盾性永遠不能達到目標(但畢竟還想達到)。與這種作為一個「客體」的關於上帝的言說相矛盾的是《聖經》。認識在這裏是一個包含着思維的生命過程。然而，決定性的開端發生在祈禱中，發生在「向上帝的言說」(用第二人稱)中：「這樣一來，祈禱的現象就成為上帝論的解釋學鑰匙。由此出發，就為歸之於上帝的存在和歸之於上帝的屬性敞開了理解。因此，上帝論應當在與祈禱論的關聯中來構想」(215/I/193)。「言說上帝的事實比存在陳述更為清晰得多地表述了上帝存在的主張。當然，與純然的存在陳述相反，祈禱的事實馬上就在三個方面解釋了存在的陳述：是對立面、是位格、是主動的」(215/I/213)。因此，問題不在於一種忘記處境的、形而上學的、客觀—抽象的上帝認識，而是在於人的具體有生命的基本處境的意識，這種處境在艾伯林(沿着布爾特曼的路線)看來始終是言說處境。「上帝擺脫了觀察的確認和批判的分析。他在上帝認識與自我認識相互關聯的遭遇中被經驗到。在此，所涉及的不是兩個彼此分離的活動，而是一個事件，人之所以通過這個事件達到自身，乃是因為他被置於上帝面前，完全從自身走出……上帝不可客觀化的陳述依據的是……人的實存參與，從而是對與上帝關係的處境的一種描述，因而根據祈禱的處境成為直觀

的」(215/I/204-205)。

撰稿人：居特勒 (Paul Gürtler)

### 丙、回答的嘗試

#### 一、是證明還是信仰……？

一種上帝證明，作為對每一個人來說都不容置疑地可以看出的演證，既不可能也不應當存在；因為如果它是可能的，那麼，被如此證明的就不再是上帝……也就是說，就上帝被理解為人的存在的主人而言，與上帝的關係需要整個人的一種自由的、畢生堅持的奉獻活動。如果上帝的存在能夠像世界上的任何一件事實那樣被不容置疑地證明，那麼，當人敬畏和順從這位上帝時，這就不是人的一種個人的奉獻，而是純粹的機會主義。與上帝的關係作為一種信賴關係就會被歪曲，或者說，人與之發生關係的上帝也就會不再是上帝。由於上帝是上帝而不是世間之物，所以人在這裏就不能在這種現實性的知識和對它的信賴關係之間作出決定。相反，認識的實施和信賴關係在這裏合為一體。

116

#### 二、上帝「證明」與生活經驗

但另一方面，在神學中不時地進行類似上帝證明的過程，就由此引以為目的並且達到的，無非是根據每一個人作為人在他自己的存在中實際上總是已經在與之打交道的上帝的現實性來與上帝交談而言，是有意義的。關於上帝的交談必須在原則上能夠與每一個人進行，而且是每次的交談夥伴的經驗被納入其中的交談。在這種意義上，托馬斯在他的五個證明的每一個裏面，在他從世間的一個經驗開始並每次都達到一個確定的終極概念（「第一運動者」、「必然的存在」等等）之後，始終都以「……正是這種事物，所有人都稱之為『上帝』」（...quod omnes nominant Deum）這一說明或者類似地結束，在原則上是絕對正確的。——因此，換句話說，「你必須從你自己的經驗出發理解的真相，正把你引向我們稱為『上帝』的現實性！」

#### 三、上帝證明的多樣性

以這種方式，就可能有非常之多的不同思想進程、「證明」的道路，而這種證明必須包含在每一種認真的神學思考中。在這種意義上，也就不存在「這種」或者「這些」正確的上帝證明，相反，「上帝證明」是必然表明一切神學思維的思維結構和方法。因為神學思維必須與一切人——通過與他們談他們自己的存在的經驗——進行關於上帝的交談。這樣來理解，「道德的」上帝證明就具有一種特別的意義，因為人每次都是在自己作為道德的、負責任的存在者的存在中根據上帝的現實性進行交談的。例如通過對「責任」現象的思考；這種現象表明，責任永遠必須被理解為「對……的責任」。

117

#### 四、上帝「證明」不是不容置疑的，而是說明性的

然而，這樣的證明永遠不是不容置疑的。它們只打動準備理解的人。它們幫助他說明自己面對上帝的處境。它們永遠不使他的信仰決定成為多餘的，而是為他創造更多的清晰性，以便真正地作出決定（因為本質上的實存決定永遠不是一種「盲目的決定」）。——以這種方式，在本題甲部和乙部列舉的理解上帝證明的種種不同的可能性就在這裏，按照這一新的觀念匯成一體。例如，即便是一種描述信仰相遇的「上帝證明」——如在巴特所詮釋的安瑟倫的上帝證明——也是對人在上帝面前的處境的一種說明，就像我們在這裏所看到的那樣。

# 第十題

## 言說上帝的可能性

118

### 甲、問題的展開

在傳統教義學中，這一問題是在「上帝屬性說」的標題下討論的。想要言說一個人物或者一件事物，我們就必須能夠列舉出他或者它的「屬性」。本來，這一問題是一個語言問題：我們人類的語言足以陳述上帝的某種東西嗎？在我們認識到，我們要言說的上帝、《聖經》言說的上帝、基督教教會和傳統言說的上帝恰恰是上帝、是「完全的他者」（巴特），不能與世界上的任何對象、事物或者人物相比較的時刻，問題就出現了。世界上的一件事物或者一個人物可以描述，它或者他的屬性可以列舉。上帝的神性的基本經驗——例如在神學家從事自己工作的時候，在神學思維中隨時隨地都可能重新出現的基本經驗——使得就上帝而言在根本上是否可能有一種言說和一種思維成為值得疑問的。無論如何，一種在告知性的陳述句（「S是P」）中的思維在這裏幾乎是不能予以考慮的，在這裏我們是與一切事物之創造者的奧秘打交道！

首先，人們試圖以三種方式來對待這個問題：一、人們宣稱：就上帝而言，只可能有否定的陳述，來表達它相對於一切受造物的遙遠和異質（「否定神學」[*theologia negativa*]）：上帝是不可見的、非物體的、無限的等等。二、人們試圖通過自己賦予上帝的屬性的無限上升來正確地對上帝的無限優越性作出判斷（「優越性之路」）：上帝是全能的、全知的、全善的等等。三、人們試圖通過「罪的赦免」的概念來解決問題：上帝不是人類言說的「對象」，在根本上實際不是人類言說的可能對象。當我們言說他的時候，我們就已經對他犯了罪。另一方面，在他對我們言說、向我們啟示自己並由此要求我們作出一種回答之後，我們必須言說他。於是，我們所要做的無非是儘管如此仍言說上帝，同時請求上帝赦罪，請求上帝不顧一切地使我們的語詞和概念——因為它們絕不是根據自身的——適宜於作出關於他的陳述。

119

### 乙、各種學術觀點

#### 一、取向

恰當的上帝言說的問題、甚至可能的上帝言說的問題，包含着因信仰、教會、神學和基督教（以及一切宗教和意識形態）的身份危機與合法性危機而變得極端化的上帝可思維性、甚至可經驗性的問題：「人們不僅不知道應當如何言說上帝，而且除此之外還問，在根本上是否可以言說上帝，而且即使能夠做到這一點，真正說來是否還應當言

說上帝……我們生活在上帝在語言上失去位置的時代」(221/1-2；參見艾伯林[G. Ebeling]：《上帝與聖言》[*Gott und Wort*; Tübingen, 1966]；格貝爾[U. Gerber]：《作為信仰語言的論辯》[*Disputatio als Sprache des Glaubens*; Zürich, 1970]；珀爾曼[H. G. Pöhlmann]：《無神論或者圍繞上帝的爭論》[*Der Atheismus oder der Streit um Gott*; GTB 218; Gütersloh, 1977]；魏蘭德[J. S. Weiland]：《取向——神學中的新道路》[*Orientierung. Neue Wege in der Theologie*; Stundenbücher 94; 2 Aufl.; Hamburg, 1970]，頁13及以下；舍費爾[A. Schaefer]編：《西方的上帝觀》[*Der Gottesgedanke im Abendland*; Urban Bücher 79; Stuttgart, 1964])。

## 二、形而上的神學(托馬斯·阿奎那)

如果言說上帝的基本問題是一個語言問題，那麼，關鍵就在於一種同時涉及上帝和人的上帝言說。在托馬斯看來，人由於其自然理性而已經接觸到作為世界現實性之根據的「上帝」這一主題，只能間接地、通過從受造物出發的回溯、以及反過來通過從關於上帝存在的信條出發的推理來言說(192/I q. 2)——關於神聖三位一體的本質自身，畢竟只能通過恩典的光照來言說(192/I q. 12，特別是a. 5, 12, 13)。這種「形而上的」(metaphysisch)上帝言說發生在五個「上帝證明」中：一、從運動出發；二、從作用因出發；三、從偶性出發；四、從存在等級出發；五、從秩序和目的性出發。存在的類比在這裏使人能夠理性地、可以理解地言說上帝是「第一運動者」、「第一作用因」、「絕對「必然的存在者」、最高的善、世界的駕馭者(192/I q. 2 a. 3)。在新教的正統神學中，人們走上了認識和稱謂上帝的三條道路：提升世界(=優越性之路[via eminentiae])、否定世界(=否定之路[via negationis])、從結果回溯到神聖原因(=因果性之路[via causalitatis])——在這裏，救贖所必需的始終是虔誠地接受上帝的自我啟示，對此人的自然理性是無能為力的(珀爾曼[H. G. Pöhlmann]：《教義學概論—複習用書》[*Abriß der Dogmatik. Ein Repetitorium*; Gütersloh, 1980]，頁99及以下)。上帝當然可以言說——以所謂的上帝證明的形式，包括康德道德的上帝證明——，因為與理性相關的上帝與世界／人的類比是有效的。如果這種類比失效，那麼，新的言說上帝的道路就必然被否定。

## 120 三、作為神學家的上帝(巴特)

但是，能夠以形而上一類比的認識方式和救恩論—光照的認識方式這種雙重的角度言說上帝嗎？甚至，在根本上能夠言說上帝嗎？巴特的判斷是：「作為神學家，我們應當言說上帝。但我們是人，作為人卻不能言說上帝。我們應當知道這二者，即我們的應當和不能，並以此來榮耀上帝。這是我們的困境」(9/199)。「上帝在言說他的地方自己言說，這種可能性並不處在辯證道路自身上面，而是處在就連這條道路也中斷的地方……但是，罪人由於知道並聽到自己在此而不在別的地方，他應當讓自己說，他、恰恰他是一個義人」(9/215, 213)。結論：可以言說上帝，因為他作為三位一體的上帝與



人交談。

#### 四、作為神學家的上帝與人(布爾特曼)

布爾特曼走得更遠，他為了我們的現實性而追問上帝的啟示，因而提出了在巴特那裏以上帝的自我啟示所回答的解釋學問題：「亞當認為能夠在上帝面前逃逸；但通過逃逸並沒有勾銷上帝的要求。這樣，上帝言說就成為罪……因為以別的方式言說上帝，也就是說從上帝出發言說，我們顯然是不能做的。作為我們的活動，它又會是罪，因為正是在我們的活動中，關於上帝的全權統治的思想被放棄了。言說上帝作為從上帝出發的言說，顯然唯有上帝本身才能給予。因此可以看出：如果想言說上帝，人們顯然就必須言說自身」(43a/28)。「於是，這依然是正確的：如果問一種上帝言說如何能夠是可能的，那就必須回答說：唯有作為關於我們的言說」(43a/33)。「但是，我們的一切作為和言說都擺脫了把我們與上帝分開的詛咒，這件事已經發生了。就我們的作為和言說始終是一種由我們從事的作為和言說而言，它始終是有罪的。但它正是作為有罪的而被稱義，也就是說，從恩典出發被稱義。我們永遠不知道上帝；我們永遠不知道我們自己的現實性；我們唯有在對上帝的恩典的信仰中才擁有二者」(43a/37)。在關於上帝「屬性」的傳統言說之意義上的一種「內容上的」上帝論，在這裏被排除了。巴特在《教會教義學》中通過放棄「批判的悖論」前進到按照「信仰的類比」對三位一體上帝所作的教義學言說(參見第十一題)，而布爾特曼則通過關於上帝行動的「類比的」言說方式繼續解釋學的問題：「通過它表達出來的是，被上帝所觸及，其根源絕對在上帝自身中」(43d/135)。自一九四一年始，就主題而言在《耶穌基督與神話學》(*Jesus Christus und die Mythologie*, 1958)中，布爾特曼討論了以象徵和圖像言說的神話學言說方式和「類比的」言說方式：「言說行動着的上帝意味着，我們站在上帝的對面，與上帝交談，被上帝詢問、糾正或者祝福。因此，就連這樣的言說也不是一種用象徵和圖像的言說，而是一種類比的言說方式(也就是說，反對蒂利希)。因為如果我們以這樣的方式談論行動着的上帝，那麼，我們就是把上帝的行動領會為人們之間的行動的一種相似物」——因此，也就是在近代人格觀和歷史觀以及巴特的「啟示實證主義的」(offenbarungspositivistisch)信仰的類比(analogia fidei)的基礎上對托馬斯的存在類比(analogia entis)的生存論還原(43d/178)。於是，用上帝的父的稱謂「僅僅表達了……一種純人格的聯繫。而當我們談論上帝是父的時候，就是在這種類比的意義上發生的」(同上)。這種「根據人的生存的歷史性」的「類比的」言說方式，也是言說「上帝的變化」的解釋學位置(43d/122-127；批判的立場，參見格貝爾[U. Gerber]：〈基督學和上帝論〉[*Christologie und Gotteslehre*]，載《神學研究》[*Theologische Studien*, 99 (1969)])。結論：因此，可以言說上帝，因為他在宣講中自己解釋了自己。

121

## 五、處在象徵化的關聯中的上帝和人(蒂利希)

在蒂利希那裏，對言說上帝的解釋學說明是在關聯法的視界裏進行的(參見第七題)。「但是，儘管上帝在其存在的極點不以任何方式依賴於人，上帝卻在其面對人的自我啟示中依賴於人接受這種啟示的方式……象徵地說，這意味着，上帝回答人的問題，而人則根據上帝的回答的印象提出自己的問題」(193a/75)。由此同時提出了「象徵的上帝知識的問題」，而且是從上帝概念出發借助兩個含義(參見第九題)提出的：一、人們關於有限的存在者所知道的，就是關於在無限的超越中作為存在之根據的上帝的知識；二、關於有限者的這種知識不可用於言說作為「完全的他者」的上帝。「這兩種對立的陳述的統一性是在類比的上帝知識或者象徵的上帝知識中被給予的。一種宗教的象徵如果陳述某些關於上帝的事情，就利用了通常的經驗的內容……任何宗教的象徵都在其字面的意義上否定自己，但在其自我超越的意義上肯定自己」(193b/15)。布爾特曼把象徵與類比分開，以便把類比性的上帝言說完全限制在去神話化的「純粹位格性」上，限制在上帝作為對我們人類作出行動的位格這一「完全的、直接的意義」上，蒂利希則把象徵性的上帝言說和類比的言說結合起來，以便這樣超越「位格主義的象徵語言」，達到作為存在的創造根據和力量的「超位格的」、「廣泛的一宇宙性的」上帝(193b/15-16, 18；對布爾特曼的批判：193b/164-165)。在這裏，剩下來的唯一關於上帝的非象徵陳述是：「凡是關於上帝能夠說的東西，都是象徵的」(193b/15-16)。這樣，蒂利希就與布爾特曼以現實主義一位格主義的方式還原了的上帝觀相對立，與巴特三位一體—「啟示實證主義的」上帝概念相對立，達到了一種內容上的、象徵的、給予人類實存以真正本質的上帝論。結論：可以恰當地言說上帝，因為他以世界現實性為中介、通過作為基督的耶穌裏面的新存在來顯示自己為存在本身。

## 六、「上帝」和上帝之言(艾伯林)

在布爾特曼那裏，關鍵在於上帝以及信仰的「如是」(Daß)的可陳述性，而在艾伯林那裏，上帝的可陳述性連同上帝的存在、「如是」問題則在一種「內容上的」上帝論的主題化中得到闡述(參見第五題；克爾納[J. Körner]：〈上帝的現實性與可陳述性〉[Wirklichkeit und Aussagbarkeit Gottes]，載《神學評論》[Theologische Rundschau, 32 (1967)]，頁43及以下，頁100及以下)。「因此，作為上帝之言流傳下來的東西，只有在它與人及其世界有關聯的情況下才被理解為上帝之言，它把隱秘的東西通報進這種關聯……作為人的人之為人的真理」(72/82)。據此，只有在人通過早已關涉到他的上帝之言的傳統(隱秘的上帝)根據他那作為語詞處境的基本處境而獲得交談的地方，言說上帝才是可能的；而這種處境在今天當然就表現在「上帝」這一語詞的喪失中：「今天，上帝之言必然使上帝本身擺脫匿名性(Anonymität)和偽名性(Pseudonymität)」(72/88)。因此，主張「從上帝之言重獲『上帝』這一語詞」，這「之所以有意義和必要性，完全是因為涉及世界」(72/89)。這樣來看，在這種情況下就「應當甚至在無神論者的語詞中獲悉隱

秘的上帝之言」(72/91)。一種「有罪的一被稱義的」上帝言說，在巴特那裏建立在上帝使人理解自己的自我啟示之上，在布爾特曼那裏以解釋學的方式按照生存論因素的導線得到反思，而在艾伯林這裏則被從「啟示實證主義的」和「生存論的」包圍中解救出來，並轉入到「上帝」這一語詞和上帝之言的事件的傳統—歷史的張力之中。在上帝論的這一視界中，「真正的上帝言說，就會是無神論者在其中從上帝接受與他這個無神論者相矛盾的聖言的東西，——矛盾如此之深，以至於它把上帝歸給他這個無神論者」(72/31；參見215/I, §§ 8-10)。

### 七、作為現實性之總和的上帝(潘能伯格)

自啟蒙運動和唯心主義以來，必須並且只能選「在人學論證的基地上」言說上帝(237/16)。「由於上帝理念的人學化，以及對它的否定相應地集中在人學上，神學人學在今天獲得了一種基礎神學的頭銜」(237/20)。但是，這並不是在一種倫理主義—決定論的限制的意義上說的(反對布爾特曼、艾伯林、布勞恩[Braun]等等)，而是作為以歷史、世界和一般宗教經驗為中介達到上帝的現實性的人學通道：「由於歷史就其概念而言已經是通過無限的上帝有效的在場被建構的，所以就可以說：上帝在歷史中啟示自己。無論如何，上帝是通過歷史來啟示他的神性的，因為他證明自己是支配一切進入歷史的有限東西的……除此之外，說啟示意味着上帝使自己對有限的東西負有義務，這作為真正無限者的概念內容只有從基督教的言成肉身思想出發才是可以思議的；言成肉身思想的起源在於終末在耶穌的歷史中預演的經驗。今天，唯有從這一起源出發才能弄清楚，上帝何以在他通過歷史、也就是說通過由耶穌宣講的他的未來統治的自我啟示中對有限的東西負有義務。這樣一來，上帝的自我啟示概念的最普遍的(從普遍的歷史概念出發進行論證的)意義和特殊的、只有從耶穌的歷史出發才成為可能的意義就結合起來了……儘管這一切，上帝通過從歷史出發的一種『回溯』被認識的觀念是錯誤的(就是說，反對莫爾特曼[J. Moltmann]和魯賓遜[J. Robinson]的批判)」(對討論的表態見魯賓遜[J. Robinson]／小科布[J. B. Cobb jr.]編：《作為歷史的神學：神學中的新大陸》[*Theologie als Geschichte. Neuland in der Theologie*; Zürich/Stuttgart, 1967]，卷三，頁323-324)。結論：可以並且必須在人學的通道中雙重地言說上帝，也就是說，以普遍—準備性的方式作為一切現實事物的總和來言說，以及以基督教—復活神學的(預演的)方式作為一個將要變化的世界中人的自由的根據來言說。

### 八、作為「革命家」的上帝(政治神學)

在我們這個壓迫的和被壓迫的世界裏，上帝的「政治行動」在發生革命的地方最為活躍：「上帝的政治活動」要在信仰者的共契(Koinonia)中臨在。「拆除舊結構、以便為一種更人性的生存創造條件的上帝，自身就處在鬥爭中。他在世界中的臨在和他對阻礙他的那些結構的逼迫說明了這一過程的活力。上帝在歷史生活的具體性中接受了人的形

象，呼召我們追隨他走上這條路……在這一關聯中，基督徒被呼籲參與蓬勃發展的革命。唯有在革命的中心，我們才能觀察上帝在做甚麼，才能理解圍繞人性化的鬥爭如何規定自己，並且作為行動者為復和效勞（紹爾[R. Shaul]：〈神學視角的革命〉[Revolution in theologischer Perspektive]，載倫托夫[T. Rentorff]／托特[H. E. Tödt]：《革命的神學》[Theologie der Revolution; edition suhrkamp 258, 1968]，頁128）。這種「上帝的革命」在耶穌那裏成為臨在的，從耶穌出發，一種包含着「人的福利」、「社會的人道化」、非人性結構之廢除的上帝言說就是必然的和可能的（紹爾：〈革命處境中的教會與神學〉[Kirche und Theologie im Kontext der Revolution]，載紹爾／古斯塔夫森[J. M. Gustafson]／德容[J. M. de Jong]：《論革命的倫理學》[Zur Ethik der Revolution; Stuttgart/Berlin, 1970]，頁56及以下）。

### 九、「上帝」的語詞和語言分析／批判的理性主義

迄今為止主要在盎格魯撒克遜領域從事的語言分析，就它想成為少數人掌握的經驗性科學而言，將把任何一種上帝言說、任何一種作為宗教言說的神學（以及任何一種形而上學）都當作經驗上既無法證實也無法證偽的理論構成而予以排斥（馬丁[J. A. Martin]：《理論在哲學上的語言指導》[Philosophische Sprachführung der Theologie; München, 1974]；達爾費特[I. U. Dalferth]：《信仰的語言邏輯》[Sprachlogik des Glaubens, 1974]），例如，維特根斯坦(L. Wittgenstein)在《邏輯哲學論》(Tractatus logico-philosophicus; edition suhrkamp 12, 1967；維特根斯坦：《關於美學、心理學和宗教的講演和談話》[Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion; Kl. Vandenhoeck-Reihe 267-269, 1968]，頁87及以下；舒爾茨[W. Schulz]：《維特根斯坦》[Wittgenstein; Pfullingen, 1967]）中就是這樣。批判理性主義——尤其是針對法蘭克福學派的批判理論——的代表阿爾貝特(《論批判的理性》[Traktat über kritische Vernunft; Tübingen, 1968])和解釋學神學的代表艾伯林(《批判的理性主義?》[Kritischer Rationalismus?; Tübingen, 1973])對可能的上帝言說進行了相應的討論(阿爾貝特[H. Albert]：《神學的歧路——艾伯林與理性的正確應用》[Theologische Holzwege. G. Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft; Tübingen, 1973])。一些語言分析的代表雖然消除了「上帝」，但卻承認拿撒勒人耶穌這一「經驗的事實」和他的人類之愛是宗教言說的根據、內容與合法性(范布倫[P. van Buren]：《言說上帝——在世界的語言中》[Reden von Gott—in der Sprache der Welt; Zürich/Stuttgart, 1965; London, 1963])。又有一些神學家試圖如此接受(語言)分析哲學和經驗性科學的請求，以求從一個借助交往理論和行為理論的因素得到擴展的合理性概念出發，一種在科學論上可以證明的、但並不局限於此的上帝言說是可能的和需要的(波伊克特[H. Peukert]：241)。即使在德語神學中，人們也試圖以不同的方式發展一種解釋學—批判的上帝言說(謝列貝克斯[E. Schillebeeckx]：《信仰的理解》[Glaubensinterpretation; Mainz, 1971]；紹特[G. Sauter]：《神學的科學論

批判》[*Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie*; München, 1973]；潘能伯格[W. Pannenberg]：《科學論與神學》[*Wissenschaftstheorie und Theologie*; Frankfurt, 1973]；艾特格斯[P. J. Etges]：《分析神學批判》[*Kritik der analytischen Theologie*; Hamburg, 1973]。

## 十、「上帝已死」神學

124

如果上帝已死，那麼，也就不再有關於他的言說。但是，哪個上帝死了？這只是涉及，一個在我們之上的、在天國裏的、有位格的父上帝的有神論觀念已經結束了嗎？另一些神學家說：上帝避開了我們(蒂利希[P. Tillich]：《存在的勇氣》[*Mut zum Sein*, 1952]，載《蒂利希全集》[*Gesammelte Werke*; Bd. 11; Stuttgart, 1969]，頁134及以下)；他由耶穌來代表，因為他自己不在場、退出、隱蔽起來了(澤勒[D. Sölle]：《代理》[*Stellvertretung*; Stuttgart, 1967<sup>4</sup>]，頁177-179)；戴克[S. M. Daecke]：《上帝之死的神話》[*Der Mythos von Tode Gottes*; Stundenbücher Bd. 87, 1969])。「上帝即使在他死後，作為一個直接的對立面的死，他也在基督裏面有未來。既然上帝並沒有履行他的諾言，所以基督並不把繼續重複這些諾言視為他自己的任務，毋寧說他代表着尚未出現的同一性之國。這個國『已經臨近』——在這個在世界上保留着上帝的位置並如此這般把未來留給上帝的代表身上。上帝苦於他那在世界上尚未實現或者只是部分地實現了的存在。他苦於他的失敗，沒有人像世界上他那在軟弱無力的條件下扮演他的演員那樣清楚地知道他的失敗。他想被代表，他使自己可以被代表，他使自己成為有條件的，他使自己成為暫時的，他成為依賴性的。他把自己介紹給世人。他成為人」(澤勒：《代理》，同上，頁201)。而作為對一種「上帝死後的神學」(Theologie nach dem Tode Gottes)的可能回答，在朋霍費爾那裏則是：「上帝是誰？並不首先是對上帝的全能等等的一種普遍的上帝信仰。這並不是真正的上帝經驗，而是一部分延長了的世界。與耶穌基督的相遇。在這裏扭轉了一切屬人存在的經驗就在於，耶穌是『為他人存在的』。耶穌『為他人的存在』是超越的經驗！從出自自身的自由中，從一直到死都『為他人的存在』中，才產生出全能、全知、全在。信仰是參與耶穌的這種存在……我們與上帝的關係不是與一個可設想最高的、最強大的、最善的存在者的『宗教』關係——這並不是真正的超越——，相反，我們與上帝的關係是在『為他人的存在』中的一種新生命……超越的事物不是無限的、不可實現的任務，而是當時給出的、可以實現的最切近者。在人的形象中的上帝！」(朋霍費爾[D. Bonhoeffer]：《獄中書簡》[*Widerstand und Ergebung*; Siebenstern Taschenbücher Bd. 1]，頁191-192；參見雲格爾[E. Jünger]：《作為世界之奧秘的上帝》[*Gott als Geheimnis der Welt*; Tübingen, 1978]，頁74及以下)。此外，還有雲格爾對「上帝之死」的「巴特主義的」解釋：「上帝之死對於死的意義……只不過是上帝之死對於上帝的意義的另一面罷了。被剝奪了其自己的本質活動的死，如今作為上帝的善舉是可經驗的：作為上帝對我們的善舉。由於死依然不是遺棄自己，而是被上帝忍受和經受，被接納入上

帝本身所是的生命之中，由於它的否定作為在上帝的存在之中的安置注定為我們預備一個地方(約14:3)，所以死轉變為善舉，它使得能死又成為可能」(雲格爾：〈論活的上帝之死〉[*Vom Tod des lebendigen Gottes*]，載《走向事實的途中》[*Unterwegs zur Spache*; München, 1972]，頁123)。此外，還有莫爾特曼以三一論神學的方式論證的批判和繼續：「耶穌之死不能被理解為『上帝之死』，而是只能理解為在上帝裏面的死。並非『上帝之死』可以稱為基督教神學的起源，儘管這個提示詞暗示着某種正確的東西，而是只有在上帝裏面的十字架之死和在耶穌的這種死裏面的上帝，才是基督教神學的起源。如果人們這樣說，那麼，離開上帝概念並在理應稱謂上帝的範圍裏談論子與父和靈的關係就是可取的。在這種情況下，從他們自身包含着耶穌之死的生命中就可以得知，上帝是誰以及他的神性意味着甚麼。關於對『上帝之死』的說法之典型基督教的理解，迄今為止的陳述大多都缺乏一個維度，即三一論的維度」(莫爾特曼[J. Moltmann]：《被釘十字架的上帝》[*Der gekreuzigte Gott*; München: Chr. Kaiser Verlag, 1976<sup>3</sup>]，頁192)。

## 125 十一、神學之外的上帝言說？

在第九節裏面，已經列舉了對任何方式的上帝言說具有語言分析和批判理性主義傾向的拒斥(進一步參見阿爾提澤[Th. J. J. Altizer]：《上帝已死——基督教無神論的嘗試》[*... daß Gott tot sei. Versuch eines christlichen Atheismus*; Zürich, 1968])，同時也列舉了神學的種種可能性(參見瓦哈尼安[G. Vahanian]：《沒有上帝的文化？——後基督教時代的分析與論綱》[*Kultur ohne Gott? Analysen und Thesen zur nachchristlichen Ära*; Göttingen, 1973])。在馬克思主義傳統中，一貫的宗教批判屬於人的自我實現(例如參見薩特或者加繆)；與此相反，一些新馬克思主義者談到意義的維度，談到超越(加羅迪[R. Garaudy]、科拉科夫斯基[L. Kolakowski]、馬霍維茨[M. Machovec])，談到「對完全的他者的嚮往」(霍克海默)。在弗洛伊德精神分析的傳統中，任何上帝言說都被揭露為神經官能症的需求(例如莫澤爾[T. Moser]：《上帝的毒殺》[*Gottesvergiftung*; Frankfurt, 1976])；繼續可讀的是弗洛姆的「激進人道主義」(radikale Humanismus)，其中上帝被視為「人道主義中最高價值的諸多詩性表達方式的一種」，但卻絕不被視為「實在性自身」(Realität an sich)(弗洛姆[E. Fromm]：《你們將像上帝一樣》[*Ihr werdet sein wie Gott*;rororo sachbuch 7332, 1980]，頁19；參見珀爾曼：《無神論或者圍繞上帝的爭論》)。

## 十二、問題報告

如果人們通觀種種提示，那麼，關於可能的上帝言說的問題就尖銳化為這樣的問題：這一可能性應當在甚麼樣的維度中展開、論證：在上帝自我啟示的現實性的視界中，這種現實性就是它自己的可能性(巴特、雲格爾)——以人的預先理解為中介，這種預先理解是關於生命意義、關於上帝的問題(布爾特曼)，上帝作為存在本身無條件地關涉到我們(蒂利希)——根據上帝的國接近我們的未來，上帝的國已經為自己開闢了道路

(政治神學、紹爾、莫爾特曼、澤勒)——或者在我們對在耶穌基督身上已經預演的未來的死者復活的傾向的視界中(潘能伯格)——根據科學論證明的標準(范布倫)，這些標準當然是生活世界中固定下來的——或者根據我們徹底的成問題性(艾伯林)——或者由於我們具有一種作為「對上帝的自然要求」(natürliches Verlangen nach Gott)的「宗教的先天因素」(religiöse Apriori)? 圍繞一種可能的、合理的、必然的上帝言說的爭論還一直在全力進行。

撰稿人：格貝爾(Uwe Gerber)

### 丙、回答的嘗試

我們必須從實際的東西出發：人們(信仰者、基督徒、神學家)言說上帝，與他們承認是上帝自己對人們的言說的東西相關並依據它，這實際上已經發生。因此，問題必須是：實際上發生了甚麼事情？在這種情況下，這一問題已經包含着另一個關於這些言說的合法性的問題。我們必須問：如果這實際上已經發生，那麼，關於上帝的哪一種陳述是合理的，並且是根據我們的良知應予負責任的？

上帝是世界的主，並如此這般是完全的他者，這依然是問題的校正點。有一些關於上帝的陳述，甚至言說上帝的整個方式方法，都與這一原則背道而馳，因此應予清除(例如，如果人們把上帝想象成為按照計劃行動的，在某種意義上想打聽他的計劃：「上帝做這件事，乃是為了然後做那件事，等等」)。

126

#### 一、一些傳統解答的相對權利

本題甲部簡述的與罪的赦免的關聯表述了某種正確的東西。因為事實上，關於上帝的一切言說和思維都植根於祈禱的對話態度(參見第一題)，因而意味着重建一種上帝父子之情的關係。另一方面，「我們信賴上帝的赦免——我們就是這樣言說！上帝自己將使我們的言說適用」的答覆過於總括，而且這樣一來，原則上又要在事後為每一種陳述辯護。對於我們在這裏所討論的語言問題來說，這種答案沒有說出任何精確的東西。

無論是否定之路，還是優越性之路，二者都同樣包含着一個正確的方面。但是，就一種純粹的否定神學的方法而言，種種陳述僅僅作出否定，不能達到畢竟——如果在根本上言說上帝的話——要說的肯定的東西。就優越性之路而言，上帝言說服從於類比的原理：例如，如果說上帝是「父」，那麼，這個語詞與自然的、人類的應用中的「父」這個語詞就不簡單地是兩個偶然同義的(「多義的」)表述。而這個語詞的意義在此場合和彼場合也不完全是同一種意義(「單義的」)。相反，這裏有一種類比，某種含義的類似性。這也不是沒有意義和理由的，但在這裏畢竟還沒有觸及決定性的東西。

#### 二、上帝言說是對被觸及的表述

在關於上帝、關於他的「本質」和他的「屬性」的言說中的這種決定性的東西和肯定的

東西在何處呢？——上帝是父的名可以用做直觀化：它並不意味關於上帝「自身」的一種本質的陳述，而是意味着：我是把無限的、不可言說的上帝當作我的父來對待的。一切上帝言說都始終是關於自己與上帝的關係以及關於上帝與我們的關係的言說，簡言之：關於上帝與我們之間存在的關係的言說。但在這種情況下，作為這樣的言說就確實是關於上帝的言說，而不純然是對一種人類宗教意向的描述。人們可以——在某些界限內——通過一個「S是P」類型的命題來描述世界上的一個人或者一件事，如其就自身而言所是的那樣，用不着同時一併說出自己與他或它的關係。就上帝而言，由於他不是世間的，而是世界的主，這樣的「客觀化的」、也就是說保持距離的、中性的、否定自己與言說主題之關係的言說就不被考慮。因為上帝一方面是我們的思維的絕對界限，另一方面又滲透着一切，他不能被當作個別的客體而孤立起來。

我們以上帝是父的名為例所說明的東西，適用於關於上帝的任何言說。例如，如果我們說：「上帝是全知的」（也就是說，「上帝，你是全知的！」——參見第一題），那麼，這只能是意味着：「我們承認，我們站在你的面前，是站在完全認識我們和一切事物的你面前。我們知道並且在我們的生存中開始意識到，你知道一切」。——但在這種情況下，這樣一種言說就不僅是關於我們自己的言說，而且確實想是關於上帝的言說，事實上也就是關於上帝的言說，其原因在於，我們在開始如此言說的時刻，不再孤立地思考我們自己的人格性，把它當作處在自身之中的主體性，而是當作一種「面對上帝的存在」，換句話說，我們在上帝與我們之間來思考「之間」。但「之間」（它意味着諸人格的互為存在——該表述原初出自布伯[M. Buber]）始終包含着雙方，即我與你。我所是的东西，不能事先並且孤立地說出，而是只能通過與你的關係來充分地說出。因此，當我們言說我們與上帝的關係時，我們確實是在言說上帝和言說他與我們的關係。這一點的根據在於，上帝是作為位格來與我們發生關係的。就此而言，在所有這樣的上帝言說中都始終已經蘊含着信仰的認信：上帝啟示自身，他從自身出發確立與我們的一種個人關係。

但是，對上帝的祈禱言說（在大聲的祈禱中或者在默默的祈禱中）必須有時轉變為關於上帝的言說，因為我們作為信仰者和祈禱者也不是在神秘主義的孤寂中生存的，而是在與其他人的共契中生存的，我們與其他人交往，也要面對他們為我們的信仰和祈禱的基本態度負責任。



### 甲、問題的展開

《聖經》的作者們把上帝當作一個有位格者來言說：人們與上帝交往如同與他們的同類交往，而上帝本身也採取相應的態度。人們對上帝言說，而上帝則回答他們，並從自己那方面與人們言說。現在，問題就變得可想而知了：《聖經》是否在過於幼稚地以擬人論的方式、過於強烈地按照人的想象能力和人的類比的尺度來言說上帝呢？這一問題的推動力歸根結底是對「上帝」概念的哲學反思。這種反思在原則上可能達到兩個觀點，這兩個觀點所針對的都是一個關於有位格上帝的思想：一、「上帝」意味着一種現實，這種現實如此迥異於我們所認識的一切現實，以至於我們以我們人類的表象無法把握這種現實。但是，「位格性」是一個人的表象。二、人把上帝表現為一個位格，這一事實恰恰證明，他虛構出這一上帝，按照他自己的形象創造出這一上帝，並把他投射到天上。

現在，首先需要正確地進行區分。在《聖經》中，我們在原則上發現兩種「擬人論」(Anthropomorphismen)：一方面是直觀的表象(上帝坐在寶座上，上帝的臂、手和手指，上帝的眼和耳等等)，另一方面是陳述上帝的一種「內在的」、人格性的行為的表象(上帝的憤怒、愛等等)。前者具有隱喻的性質，或者更準確地說，具有真正象徵的性質——作為言說不可見的東西和無法把握的東西的語言手段——，這是毫無疑問的，而且對於許多《聖經》作者來說就已經是這樣了。即便是與第二組相聯繫，神學上的保留也已經是很古老了。例如曾經有人問過，說上帝發怒或者懊悔，這與上帝是否合適。

但是，問題在今天發展為：把上帝在根本上思想成一個可交談的位格，這是否已經是一種幼稚的、與上帝的現實性不合適的擬人論。這一問題的背景在於昔日基督教各民族的普遍意識。集體性的前提、當時幾乎所有人或者絕大多數人贊同的預設，即天上有一個上帝，已經失去了效力。用布伯的話說，我們生活在一個「上帝的晦暗」(Gottesfinsternis)的時期。這樣——以這種幾乎無法否定的一般意識的發展為條件——，在基督教內部就出現了一種神學，它斷言「上帝已死」，上帝在我們的歷史中、在我們的文化中、在我們的生存中「已經死去」，但是，人們無須一個上帝存在的預設，就可以在拿撒勒人耶穌的意義上，很好地仍以基督教的方式生活。

但是，按照對基督教的這種理解不再需要被預設的上帝，並不是任意一個「上帝」——無論人們在這一概念下面思考的是甚麼——，而精確地說是「有神論的」上帝，恰恰是有位格的上帝，是可以交談和作出回答的上帝。由於這種分歧歸根結底是以今天的

人們、包括基督徒——因此，是我們的宣講所指向的人們——的一般意識為條件的，而且由於另一方面，迄今形式的基督教的基本預設是成問題的，所以，在這裏也許涉及我們時代其中一個最重要的基本神學問題。我們把上帝思想和見證為一個位格，這是合法的嗎？這是可以理解的嗎？這是必然的嗎？應當如何理解和解釋這種必然性呢？——這一問題的「生活處境」，在根本上就是現代基督教宣講的處境。在今天，福音的宣講絕不可以這樣來做，就好像其聽眾不言而喻地預設上帝存在，就好像佈道者和聽眾生活在一個不言而喻地預設上帝存在的世界之中似的。

## 乙、各種學術觀點

### 一、上帝的位格性和擬人論

關於上帝作為創造者、復和者和救贖者的「位格」(由德爾圖良[Tertullian]所採用)的不言而喻的言說——在啟蒙運動中的最初疑慮之後——受到費希特(J. G. Fichte)的攻擊：如果上帝是無限的，那麼，他就不能在自我意識的意義上是位格(精神上的個體性)，因為自我意識以非我(Nicht-Ich)為預設，它通過非我受到限制並意識到自身(所謂的「無神論爭論」；參見雲格爾：《作為世界之奧秘的上帝》，頁170及以下)。十九世紀繼續為這場尤其在基督論中進行的、圍繞上帝之「位格性」的爭論所支配。如何才能言說不僅在道德—精神的自我意識方面、而且在上帝和人的整體位格性方面都應當預設的有位格的(人格性的)上帝呢(參見漢斯·昆：《論基督徒》，頁359及以下；珀爾曼：《教義學概論》，頁111及以下)？

### 二、作為「你」的上帝(布伯)

作為對話的位格主義(dialogischer Personalismus)的代表，布伯接受費爾巴哈以人學方式還原了的「我你基本關係」(Ich-Du-Grundverhältnis)，也把神人關係規定為「我你相遇」(Ich-Du-Begegnung)。上帝作為「完全的他者」在其中建構人的人格性的這種「絕對的關係」，與客觀化—擬人論的「我他歸屬」(Ich-Er-Zuordnung)和物性—世間的「我它關係」(Ich-Es-Bezug)劃清了界限。「耶穌的『我說』多麼強大，直至征服；而且多麼合法，直至不言而喻！因為它是無條件的關係中的『我』，人在這種關係中這樣把自己的『你』稱為父，以至於父自身僅僅還是子，除了子以外甚麼也不是」(40/69)。「與人的關係是與上帝的關係的真正比喻：其中真正的說明分享了真正的回答。只不過在上帝的回答中一切事物、整個大全啟示自身為語言」(40/104-105)。上帝不可以理解為隱喻的「他」(Er)，也不可以理解為對象性的「它」(Es)：「但是，他(即人)能夠與上帝商談」(40/117-118)。

### 三、上帝的與人同在性或者自存性(布勞恩與戈爾維策)

但是有人反駁說，這裏以位格的方式相遇的上帝的存在雖然得以免除客體化和擬人

化，但畢竟是被預設為上帝「超位格的」存在，把我們的現實性包括在內。上帝的這種「超位格的」、以位格的方式相遇的「你」必須在我們的人際性中得到證實，但在今天這樣一種「有神論的預定」卻必須被宣佈「死亡」。於是，例如布勞恩 (H. Braun) 是由此出發的，即我在與《新約》打交道時遇到一個無條件地關涉我的「應當」(Soll)，遇到上帝的意志，而且我可以做到、說出他所要求的東西並為之負責。「對於我的『我應當』(ich soll) 來說，更甚於此，對於我的『我可以』(ich darf) 來說，我並不給出一個『來自何方』(Woher)；毋寧說，上帝就發生在這種『我可以』和『我應當』之中。就此而言，我的認識在『我可以』中……得到全面的 (toto coelo) 擴展」(34/408)。如果在這種「我應當」和「我可以」的自我理解中，上帝是作為「來自何方」發生的，因而自我理解始終是「相遇的詮釋」，那麼，上帝的位格性就只可以被規定為有位格的人際性的特殊模式：「我被如此安排，不是由於在位格中的上帝(也就是說，作為在我之外又在自身之內、在有位格地相遇的聖言之前又在自存性[Aseität]中存在的人格)，而是由於一種對我言說的聖言，而且這言是人言，它當然就其內容而言能夠制約我，並且這樣來向我揭示上帝在聖言的發生中的意識(林前14:24-25)」(34/414-415)。因此，不是作為人言在人言之中、與人言一起、在人言之下發生的、作為「來自何方」(意識!)發生的上帝的位格性，而是作為理論的和位格的、變得客觀化和獨立化的「相對者」(Gegenüber)的上帝，儘管不是為了《聖經》的思維領域，但卻是為了我們當代關於上帝的言說而遭到反駁。這樣一來，布伯的「絕對的上帝關係」(absolute Gottesbeziehung)和「譬喻的人際性」(gleichnishafte Zwischenmenschlichkeit)就被納入了一種不可分割的、當然始終有爭議的相互滲透之中。與此相對，戈爾維策(H. Gollwitzer)無論在聖言的發生的開始上，還是在對將有位格的上帝客觀化為一個「世界之內的認識客體」的抵制上，都與布勞恩一致，他主張：「但是，這種不可指明性不可以妨礙信仰者作為聖言的傾聽者在上帝本身與上帝在信仰中為了信仰而被給定的存在之間作出區分，以及通過在上帝那裏區分上帝的源自其『為己存在』(Für-sich-Sein)的一種『為我們存在』(Für-uns-Sein)和一種『因我們之故存在』(Um-unseretwillen-Seins)，而領會上帝的『為我們存在』的區分，因為上帝不能像世界上的存在者那樣在客觀的獨立性中得到指明，而是只在功能上得到思考(參見布勞恩)」(91/187)。「上帝存在」，這個只能作為呼格(Vokativ)和作為動詞說出的榮耀頌(Doxologie)恰恰包含着上帝的位格的、超越和確立人之間一切人格性的、「超人格」的「相對者」：「存在就『在』『你在』之中；甚至當我們說『他』時，我們還沒有說得完全恰當，還距離太遠，還是以一種隱喻說的」(91/170)。

131

#### 四、上帝已死並被代理(澤勒)

對有神論的和有位格的上帝的這種「存在」表述，同樣遭到澤勒(D. Sölle)的反駁，但更甚於布勞恩，她是通過關於「被殺死的」、出走的、將來「以非有神論的方式」(atheistisch)返回的、當然現在是匿名地起作用的「上帝」的後有神論的(非有神論的)言說

來反駁的：「因為只有一種方式使自己依賴上帝，那就是使自己依賴人……上帝並不是直接對我們存在的。他的偉大的匿名 (Inkognito)，即『我的這些弟兄中最小的』，已經成為不可取消的」(187/172-173)。後有神論的「上帝」的位格性在這裏似乎被介紹成「上帝世俗的和塵世的代理」(187/191)：「一個人為了其他人而要求上帝，因為他代理着上帝」(187/177)，「因為上帝還沒有完全在塵世之內顯露自己，他的事業沒有被如此出讓，以至於他成為多餘的」(187/181)。在一定程度上，「上帝」是就主角耶穌基督而言我們目前暫時的和有位格的代理以「社會中與自己本身一致的人」的新形象出現的實現密碼。在這裏，當上帝的位格性被化解為時間中有位格的、人際的代理的時候，在關於「位格」的理解的爭論中就還要繼續問：我們今天的生活境界在上帝面前是否不必也通過位格之外的、社會批判的和建制批判的、與自然經驗相關的範疇來解釋呢？在基督論的視界裏，以及還有在一種以社會批判取向的耶穌論的視界中，談論一個「有位格的」上帝，首先就要比在創造神學、自然神學或者歷史神學上更為明白易懂。但恰恰是一種「自然神學」的較新端倪（鑒於生態學危機的創造），例如在阿爾特納 (G. Altner)、科布 (J. C. Cobb)、利德克 (G. Liedke)、克羅爾齊克 (U. Krolzik) 那裏，以新的方式提出了三位一體上帝的位格性問題。

## 五、上帝之上的上帝 (蒂利希)

蒂利希就是這樣從對創造者的信仰出發，嘗試通過一種象徵的、後有神論的、具有自我超越和神迷成分的上帝論來把「上帝理念」解釋成為「任何神學思維的基礎和中心」，來反對有神論—自然主義的和有神論—超自然主義的上帝觀念。「自我超越的直接經驗是與神聖者的相遇——一種具有神迷性質的相遇。『神迷』(Ekstase) 這個詞暗示着神聖者的經驗；這是一種超越任何通常的經驗、但並不由此與之相矛盾的經驗。作為意識狀態的神迷是作為現實之性質的自我超越的精確相關物」(193b/11, 14。參見193a，特別是頁193及以下)。但是，鑒於對包容的、奠基的、同時又是「完全他者的」、限制的上帝的這樣一些中性的表述，即「存在的存在」、「自身存在」(Selbst-Sein) (存在的根據和力量)，關於上帝之位格性的說法還如何可能？唯有象徵的說法才可能：「宗教關於上帝、關於他的屬性、他的行動和他的顯現所說的一切，都具有象徵的性質；如果在字面上理解象徵的表達方式，人們就完全領會錯了『上帝』這一概念的意義」——這是關於上帝的唯一非象徵的說法(193b/15)。但是，人們不可以停留在位格主義的象徵語言這裏，因為若不然，宇宙性的維度，即上帝作為創造者的存在就依然被排除了：「上帝的存在是超位格的。但『超位格的』並不是『無位格的』……這種在無意義中對意義的肯定、在懷疑中的確定性，其源泉並不是傳統有神論的上帝，而是『上帝之上的上帝』(Gott über Gott)，是存在的力量，這種力量甚至還在並不具備任何名、甚至就連上帝的名也不具備的人那裏起作用。這就是對那些在其虛無的經驗中和在其存在的勇氣的崩潰中要求一種福音的人的回答」(193b/18-19；參見193a/282-284)。

## 六、上帝與聖言——無須「上帝」這一工作假設(艾伯林)

艾伯林把上帝之言，如其在祈禱中得到回答那樣，視為上帝論的基礎。「關於上帝之言的教義就其核心而言無非是關於作為位格的上帝的教義。究竟關於作為位格的上帝的言說方式是不是一種極成問題的擬人論，這一問題當然不是可以輕而易舉地了結的，就像更為深入一步，把存在概念運用於上帝也已經導向上帝言說必須認真對待的疑難(Aporie)一樣」(76/370-371；215/I, §§ 8-10)。這些疑難今天表現在三個方面：一、表現為聯繫神學(Anknüpfungs-Theologie)，它只能在一種「自然的」上帝知識的基礎上把上帝理解為量(Quantitativum)，理解為我們的現實的完善化，由此上帝的存在以及位格性的證實問題得到解決；二、表現為啟示實證主義，在那裏，「完全他者的」上帝的「有位格的」存在被預設為我們人之存在的使人理解自身的實現現實；三、表現為一貫的基督中心主義，因為一方面任何一種「自然」神學和任何一種啟示實證主義的和有神論的上帝觀念，另一方面一般而言任何一種從語言分析的和「實證主義的」根據出發關於上帝的陳述，都為了基督論而被清除(例如范布倫：52，特別是頁78及以下；艾伯林：72/80-82)。因此，不僅「有位格的」上帝的可表述性，而且上帝那以位格的方式與我們相關的存在，也都遭到危險。

## 七、上帝的位格性的宗教經驗是人的位格存在的根據(潘能伯格)

「當我們把決定一切現實事物的力量當作上帝來談論時，我們就已經把這種力量設想成有位格的。但這所指的是甚麼呢？顯然，在『位格』這個詞中，有一種理解不自覺地擠到前台，這種理解與一種決定一切現實的東西的思想的結合對於我們來說變得不可信了。如果我看得不錯，那麼，自十八世紀以來上帝觀的危機主要是與如下問題相聯繫的，即決定一切現實的東西的力量如何能夠被設想成位格。也就是說，通常人們把在人身

133

上獲得的人格性概念轉用到上帝上面……每一個以這種方式構思的人格概念都包含着作為構成性要素的人的有限性，因而不適宜於表示決定一切現實性的、非有限的力量。人自身的有位格性絕不是不言而喻的，唯有這一觀察才使人超越對上帝的位格性觀念和由此對一般上帝觀的這種批判性化解……在這種情況下，有位格者的思想從根本上說最初是在人身上獲得的嗎？也許，位格思想的起源不應當恰好在宗教經驗的現象學中去尋找，因為人們這時看到的是隨時在這種經驗中起作用的遭遇？……這樣一些考慮引起了一種猜測，即在位格性這裏，討論的是一個原初的宗教現象學的範疇。作為這樣的範疇，它表明了同時在構成宗教經驗的任何遭遇中具體地佔有人的那種力量的不可支配性……唯有當決定一切現實的東西的力量不是從人的自我經驗獲得它作為上帝出現所憑藉的位格性的時候，毋寧說反過來，當關於位格性的一切言說都在宗教經驗本身的領域裏有其起源的時候，只有在這種情況下，才可以遇到費希特對把上帝理解為位格的批判。也就是說，這樣理解的話，上帝的位格性的思想……就可以在原則上與一切擬人論的表象方式區別開來，但在宗教語言中使人理解擬人論的言說是適當的」(238/I, 380-

384；參見氏著：〈鑒於無神論的批判而言說上帝〉[Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik]，載《上帝觀與人的自由》[*Gottes Gedanke und menschliche Freiheit*; Göttingen, 1972]，頁43-44)。以這種方式就能把上帝理解為位格嗎？

## 八、上帝是「相對者」(奧特·漢斯·昆)

上帝——在布伯的意義上——可以設想為「你」：「上帝雖然在另一種意義上、在一種更高的意義上是位格，但對於我們來說卻是一個真正的『你』、一個現實的『你』，並且通過我們的『你』來達到。我們的『你』不是對虛空說話，不是徒勞地說，而是『無限的』位格亦即上帝在傾聽」(奧特[H. Ott]：《上帝》[*Gott*]，頁182及以下)。作為位格的上帝與信仰，上帝、位格與祈禱，作為「你」的上帝與對話的人之生存，是相互從屬的。與此相反，在貝爾內特[W. Bernet]（《祈禱》[*Gebet*; Stuttgart/Berlin, 1970]，頁153)那裏則是：「即便倫理的禱告的動機也不是一個傾聽的和言說的神聖位格，而是經驗的非位格奧秘。」就蒂利希把上帝理解為有位格者的根據而言，他幫助人走出這種論爭。施萊爾馬赫就已經以關於上帝是世界的超越根據的言說達到了一個界限；因此真正說來，人們對於上帝只能說他是位格之外的、超位格的，是奠立和承載我們人格存在的根據(漢斯·昆：《論基督徒》，頁363)；或者也說：「與作為一個可交談的『相對者』(Gegenüber)、作為一個『你』的上帝的關係——無論人們是否稱之為『位格』——是《聖經》中上帝信仰的一個不可放棄的、儘管一再重新解釋的基本常數」(漢斯·昆：《論基督徒》，頁364)。上帝的位格性問題依然在雙重意義上是現實的：一是從對上帝、與上帝同在、在上帝面前的祈禱的更為生活實踐的問題出發(例如參見莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，頁234-235)；然後更多地是從關於上帝在拿撒勒人耶穌身上的臨在的三一神學問題出發的(參見第十題)。

撰稿人：格貝爾(Uwe Gerber)

## 134 丙、回答的嘗試

事實上，有兩個東西必須被基督教神學家們考慮在內，並在任何時刻都使其「實在化」：一、上帝的超越性、外在於世界性，均在我們人類的一切表象能力的彼岸；二、上帝的存在對於現代人的非不言而喻性。——但在這裏，所謂的「有神論」不可以降低到實存和思想的水平上。但是，在人們輕率地放棄一個有位格的上帝思想時，它就會是這個樣子。因為在人的位格面對一個有位格的上帝存在的理念中，就包含着解釋、理解人的生存的綜合性的一個巨大的解釋潛能。也就是說，人以這種方式不必被思想和解釋成為一個封閉的現象，而是被思想和解釋成未完成的、對上帝開放的。這樣就留下了空間，以便探索人的存在的所有歧義性和重要的多義性，並且把這些不簡單地視為或多或少無關緊要的「運行障礙」。人之存在的奧秘可以認真地視為對上帝自身奧秘的相應。

### 一、上帝不是「位格以下的」

如果我們以「上帝」指的是限制和奠立人的現實性的現實性，而不是世界上的一種對於人來說可描述的、可透視的、甚至可支配和可操作的現實性，那麼，上帝就不可以被思想成非位格的（它在這種場合就意味着：位格以下的），——否則的話，他就會處於人的位格存在（被理解為自我意識、能說「你」、能回答、責任心、自由）之下。但恰恰這是真實的擬人論：人臆想出一個處於他之下的上帝！《詩篇》九十四篇9節說：「造耳朵的，難道自己不聽見麼？造眼睛的，難道自己不看見麼？」而且：建造和限制位格為位格的，難道自己不是有位格的麼？——從這一理由出發，上帝必須被如此設想，即他具有有位格的本質：能交談的存在和能回答。因此，必須在擬人論和位格主義之間作出區分。上帝對人來說是一個「你」，這是一種恰當的言說，不僅僅是一種比喻或者一種象徵。

### 二、上帝是「超位格的」

135

當然，這並不排除、而是包括：上帝被設想成「超位格的」，他不是像另一個人那樣作為有限的位格，而是作為無限的位格與人相對（參見第十二題）。上帝「從遠處知道我的意念」（詩139:2），他「在你們祈求以先就早已知道你們所需用的」（太6:8）。他以一種不能適用於別的任何人格、而只能適用於他的方式，與人的人格、與人格的內在本質形成鮮明對照。唯有上帝才與任何有限的人格不同，能夠對人的人格提出一種全面的、無限的要求，並貫徹這種要求。而且唯有上帝對有限的人格有一種無限的理解，他比人格能夠自己理解自己更好地理解人格的終極關懷及其最內在的衝動。就此而言，上帝不同於我們以直觀的方式稱之為「人格」並認識為人格的一切。他並不是在與一個人的人格同樣的意義上對我們是一個「你」：不僅是一個外在的（就此而言是「超越的」）「相對者」，而且同時也作為這樣的「相對者」「內在」於我們裏面——作為絕對的超越者同時完全是內在的。而儘管如此——或者恰恰是因此——稱他為「你」並在對他將傾聽的期待中與他交談，是恰如其分的。



### 甲、問題的展開

對於神學家來說，這個問題首先是因為他必須對教會的傳統負責而引起的。古代教會三位一體教義的傳統作為語言要素一直還是活生生的；它一直還在禮儀、讚美詩集等等中起着塑造性的作用。由於這一教義作為基督教關於上帝的核心陳述、甚至作為基督教絕對的基本教義在當時具有重要意義，沒有一個基督教神學家能夠默不作聲地避開這一語言要素：他必須對傳統負責，而且他必須面對傳統為自己負責。他被詢問，他也必須自己問自己：他在多大程度上把這一教義還看作是意義重大的，他是否打算一如既往地把它作為基督教信仰的一個基本教義來主張。

對問題的這種位置確定、這一「生活處境」可能顯得是膚淺的。儘管如此，對於神學家來說，對三位一體進行反思的具體動機，在大多數情況下恰恰就在這裏。但是，當然問題也還有一個更深刻的根源。它就在於基督宣講中關於基督的解釋：我們宣講和講授其福音的這位耶穌基督是誰，他與永恆的上帝本身處在甚麼樣的關係中？在教會的日常生活中，問題既是提給佈道者的，也是提給教義教師的。例如眾所周知，某些基督徒（譬如兒童）經常把「上帝」和「耶穌」混為一談。如果不說：「上帝就是上帝——而耶穌則僅僅是一個人……」，人們該如何防止他們這樣做呢？但是，我們由此也已經處在問題的歷史根源上了。這在根本上是由《新約》在整體上的基督見證提出來的，即見證耶穌基督是上帝所派遣的、全能的、終末的拯救者，耶穌基督作為拯救者並不「僅僅是一個人」，而是受上帝的委托為了人們而行動，但同時也處在與永恆的父一種特有的相對關係之中（例如，參見《約翰福音》中耶穌對父的祈禱）。我們所發現的進一步《聖經》依據，  
137 是「主」（Kyrios）這個稱號既用於基督，也用於永恆的上帝本身。由此，神學史上的種種線索，一方面導向三位一體的教義，另一方面導向二性論的教義（參見第二十五題）。

關於「三個位格在唯一一個神聖本質之中」的教義造成種種理解困難，這是顯而易見的。最切近的誤解可能性就是三神論（三個神），其次是形態論（獨一上帝的三種純然表現方式——因而是上帝向人們顯示自己的三種形式）——這是自古以來兩種典型的三一論異端，正統的三一論理解均與之劃清界限。即使在今天，只要人們開始對三位一體的上帝進行反思，它們也是有現實性的。關於三個神的觀念是一種神話學。但針對形態論的思想，信條所說的卻是：我們作為我們所是的有限的人，畢竟能夠與上帝本身打交道，因此，上帝不是以非本質的方式、帶着假面具與我們相遇的。



鑒於這些困難，今天應當更好地放棄公式和教義，以便避免混亂，以便自由地觀察就耶穌基督的福音而言的本質性東西嗎？然而，這畢竟是與基督教傳統的絕大部分、與基督教傳統對本質性的信仰真理的理解嚴重決裂。——確定無疑的是：如果談到三位一體的上帝，那麼，這（按照第十題的思考）不應當是關於上帝最內在本質的一種客觀化的斷言，而應當是將上帝與人的關係和人與上帝的關係付諸語言的一種陳述。換句話說：它必須是對三位一體的一種生存論詮釋，這種詮釋說明了三位一體對人的生存的意義。

## 乙、各種學術觀點

### 一、反對多神論、三神論、伊便尼派、形態論、馬吉安(古代教會)

古代教會中三一論爭辯的關切是，針對流溢說(靈知主義)思想的多神論、針對三神論和針對基督論的伊便尼派(嗣子論)，來恰恰在上帝於耶穌基督身上的啟示中強調上帝的統一性(借助三位一體內部的特性和三個「位格」的歸名法)，然後針對把歸根結底無法經驗的神性劃分為三個前後相繼的啟示模式的形態論和撒伯里烏主義，來捍衛上帝向外行動的不可分性(三位一體向外的的工作是不可分的[*opera trinitatis ad extra sunt indivisa*])，最後，針對創造者上帝和救贖者上帝的二元論(例如馬吉安)，來堅持世界的統一性是三位一體內部的、不可分地向外行動的上帝——作為創造者的父、救贖者的子和完成者的聖靈——的統一性(基本在於克雷奇默[G. Kretschmar]：《早期基督教三位一體神學研究》[*Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, 1956]；《歷史和當代的宗教》[*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*<sup>3</sup>]，卷六，頁1025及以下，附有文獻；漢斯·昆：《論基督徒》，頁576-583)。

138

### 二、關係三一論(奧古斯丁)

奧古斯丁在他的關係三一論中總結了這些植根於救恩論的關懷，他同時在某種程度上把這種三一論詮釋為「存在的」(existential)。因此，這就是三位一體，也就是說，智慧和對它的知識、對它的愛(ecce ergo trinitas, sapientia scilicet et notitia sui et dilectio sui)。而這與精神生活(mens)的類比被解釋成為：「記憶—理智—意志」(memoria-intelligentia-voluntas)，或者「愛者—被愛者—愛」(amans-amatus-amor)，或者「精神—知識—愛」(mens-notitia-amor)(作為所謂的「三位一體的痕跡」[*vestigia trinitatis*])。這種類比的詮釋的出發點依然是「上帝自我展開的形而上學法則」(洛倫茨[R. Lorenz]：《歷史和當代的宗教》，卷一，頁744-745；卷六，頁1030；基本在於申德勒[A. Schindler]：《奧古斯丁三一論中的聖言和類比》[*Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, 1965])。如果奧古斯丁如此強調在西方司空見慣、追隨小亞細亞的形態論傾向的上帝統一性，使僅僅根據人學類比的三一論在方法和事實方面並不成為一種無法理解的公設或者上層建築，那麼，是甚麼迫使他作出這種三一論反思呢？他所關懷的是救恩論，也就是說，上帝自身解救我們人類。而這意味着：上帝之言作為與聖父本質相同的上帝之子，必須同

時與我們人類「本質相同」，使得上帝的神性和我們的實際救贖不會以形態論或者在嗣子基督論意義上的三神論的方式受到損害。人們會說：就像基督論闡明了人憑藉上帝得救的「客觀事實性」一樣，聖靈論在一種「基督教人道主義」的意義上展開了它的「主觀有效性」（參見豪席爾德[W. D. Hauschild]：《上帝的靈與人——早期基督教聖靈論研究》[*Gottes Geist und der Mensch. Studien zur frühchristlichen Pneumatologie*; München, 1972]）。

### 三、上帝的自我複製（雲格爾）

雲格爾在他對巴特的釋義《上帝的存在處於生成中》(*Gottes Sein ist im Werden*, 1965)和《作為世界之奧秘的上帝》(1978)第25節「三位一體的上帝作為世界之奧秘」(*Der dreieinige Gott als Geheimnis der Welt*)中所遵循的正是這種關懷。有兩個極端必須排除：在布爾特曼的意義上對三一論在存在論上的揚棄和在戈爾維策的意義上對一個「自在的上帝」(*Gottes an sich*)在意識神學上的客觀化，更精確地說：與巴特一起反對戈爾維策的意圖，開始於上帝的存在作為「為我們存在」，因而開始於上帝的自我啟示。但與巴特和戈爾維策一起反對布爾特曼的存在論還原，卻如此開始於上帝為了我們 (*pro nobis*) 在耶穌基督裏面的存在，以至於上帝這種「為我們存在」就是上帝存在的自我詮釋。但這樣一來就提出了問題：上帝這樣的存在作為「為我們存在」如何能夠被陳述，因而關於父、子、聖靈的經世三一論作為通過上帝對上帝之「為我們存在」的詮釋如何鑒於內在三一論而可能？唯有在上帝的種種關係 (= 存在方式) 的對應中，這種關係無論在他向內的複製中還是在他向外的複製中都有效。這又說明，在上帝的這種自我複製中關係的類比 (信仰的類比) 對我們來說表現為上帝的自我詮釋：「這樣，上帝就能夠是人的上帝，無須作為上帝通過與人的關係被定義 (也就是說，反對布爾特曼、布勞恩等等)。但同時，如果關於上帝的存在在向外關係和向內關係之對應中的複製的命題確實有效，那麼，『上帝是自在自為的』的命題實際上就與『上帝只是作為人的上帝才是上帝』的命題一樣是錯誤的」(106/116)。上帝的三位一體—關係的、「自我關聯—三位一體的」存在處於自我複製的生成中，這種陳述的關懷是甚麼呢？首先，在上帝在自身中作為父、子和聖靈的關係和上帝與我們人類的救恩論關係之間存在着一種對稱，一種關係的類比 (參見 13/III/1, 52)，這種類比就其自身而言作為上帝的自我複製擁有一種存在，這種存在就上帝原初對自己本身所說的「是」而言說明了他對我們人類所說的「是」。因此，即使在這裏，也有救恩論的旨趣，即「上帝本身」在他的自我關聯的和發生的 (向內的) 存在中同樣複製了這種為了我們人類的向外存在的存在事件。這樣，上帝為了我們的拯救而在耶穌基督身上的自我啟示，就恰恰要求對「上帝的存在處於生成中」作為三位一體的、救恩論的神學的基本關懷進行反思。

#### 四、形態論(施萊爾馬赫)

因此，如果說在雲格爾那裏，三一論在幾乎整個傳統的意義上被當作神學思維的出發點(參見卡夫坦[Kaftan]、澤貝格[R. Seeberg]、埃勒特[W. Elert]、布倫納、巴特)，那麼，施萊爾馬赫則把撒伯里烏主義解釋的這一節放在了他的《基督信仰論》的結尾(§§ 170-172；參見赫爾曼[W. Herrmann]、斯特凡[H. Stephan]、阿爾特豪斯[P. Althaus])。如果說塞爾維特[Servet]等人是以形態論的方式解釋三一論，索齊尼派(Sozinianer)把它解釋為違背《聖經》和理性的(反三一論派)，阿米尼烏派(Arminianer)以從屬論一次神論的方式化解它，因而是關於基督論的，而自然神論的影響則導致對至多以形態論的方式理解的「神性」作進一步區分，導致以動力神格唯一論一嗣子論的方式想象撒勒人耶穌這個人，那麼，像勒爾[Röhr]或者韋格沙伊德爾[Wegscheider]這樣的理性主義者則完全不理會三一論(希爾施[E. Hirsch]：《近代新教神學史》[*Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, 1960]，卷四/卷五)。這樣的「解構」(Destruktion)的關懷是甚麼呢？為了我們的得救起見，耶穌必須曾經完全是人，是知識和道德方面的「神聖世界秩序」之屬人的宣講者、教師、模範踐履者(因此，無須關於二性相通[Enhypostasie]的教義、關於替代性補贖[satisfactio vicaria]的教義等等；第22-27條)。正是為了救恩論起見，耶穌基督的人格在嗣子論的解釋中成為「上帝的純人」(purus homo Dei)，而這樣一來，三一論就被揚棄在(有神論—自然神論的)「神性」之中了(參見珀爾曼：《教義學概論》，頁117及以下)。施萊爾馬赫在《基督信仰論》的結尾中闡述的形態論要達到甚麼目的呢(同樣請參見艾伯林：《基督教信仰的教義學》[*Dogmatik des christlichen Glaubens*]，卷三，§ 42，頁529及以下)？「但是，這一教義本身就其教會版本而言不是關於基督教的自我意識的直接陳述，而僅僅是諸多這樣的自我意識的結合」(175/§ 170)，這就是說，唯有為了我們的救贖，「上帝在基督中的存在」才能夠是關於上帝的三位一體言說的標準，因此，三一論必須維護「屬神本質與屬人本性既通過基督的位格性又通過教會的共同精神」的實體性合一(unio hypostatica)，而恰恰不應當也堅持上帝內在的本質三一性(參見特茨[M. Tetz]編：《施萊爾馬赫與三一論》[*Fr. Schleiermacher und die Trinitätslehre*, 1969])。從類似的意圖出發，但卻以各自特殊的解釋，文特[H. H. Wendt]在基督論中展開了三一論，施拉特爾(A. Schlatter)按照基督論和罪論來解釋它，奧倫(G. Aulén)在基督論和罪論之間討論它，特洛爾奇(E. Troeltsch)則把它作為基督教的歷史因素與宗教因素之間的連接環節而理解為歷史的和宗教的考察的結束(《歷史和當代的宗教》，卷六，頁1032-1038；莫爾特曼編：《辯證神學的開端》[*Anfänge der Dialektischen Theologie*; ThB 17; 1966]，卷一，頁294以及注309；迪爾克斯[W. Dirks]：〈三位一體的上帝〉[*Der trinitarische Gott*]，載庫奇基[N. Kutschki]編：《今日上帝》[*Gott heute*; Mainz-München, 1967]，頁104及以下)。

140

## 五、「從下而上的基督論」和形態論——上帝自我啟示的三位一體

因此，有兩種圖式化的開端表現出來，它們都在方法上和實際上包含着一種救恩論的證實：一、如果人們從上帝的為我 (pro me) 開始 (如梅蘭希頓[Melanchthon])，相應地從「上帝的拿撒勒人純人」(purus homo Nazareus Dei) 開始，從所謂歷史的、塵世的耶穌開始，或者從復活節的耶穌宣講開始，那麼，這就將導致對三位一體教義的放棄或者撒伯里烏主義的、純粹經世論的解釋。二、如果人們從上帝向外的自我啟示作為他的向內關係的自我複製開始，或者從「最臨近的上帝」(Deus futurissimus) 的三位一體「結構」開始 (奧古斯丁、巴特、雲格爾；莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，頁222及以下，頁243及以下)，那麼，這將導致父、子和聖靈三個位格在其以唯一神聖存在為「媒介」的互相滲透中二性相通的教義，因而導致三個位格 (存在方式) 就其「本質相同」而言在形態上的區別，導致就作為唯一神聖存在的諸關係、但向外行動不可分的三個位格而言的實在區別。圖式上作為問題標誌的是：如果在第一種場合那裏出現救恩論的問題，即在能夠從「上帝的純人」直達福音宣講的基督的為我基督論 (pro-me-Christologie) 的視野中提出一種 (當然至多是形態論的) 「內容上的」上帝論，那麼，在第二種場合那裏就提出了救恩論的問題，即也以基督論的和人學的 (生存論的) 方式證實內在的關係三一論是必要的。今日神學的兩個問題彷彿可以示範性地在路德對古代教會的三位一體教義的解釋和批判那裏得到直觀的說明 (希爾施：《教義學研究輔助手冊》[*Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik*, 1958<sup>3</sup>]，頁16及以下；考普曼斯[J. Koopmans]：《宗教改革中的古代教會教義》[*Das altkirchliche Dogma in der Reformation*, 1955]，頁58及以下)。

漢斯·昆正確地提請注意聖靈論中被忽視的問題：「父、子、靈的統一性應當被理解為啟示的發生和啟示的統一性：在三一論的考察方式中，必須超出基督論的考察，考慮到聖靈而對上帝和耶穌的關係進行反思；一種沒有聖靈論 (關於靈的教義) 的基督論是不完備的。『真正的上帝』一詞在基督論上是被如下規定的：真正的人拿撒勒人耶穌是唯一真神的現實啟示。由此得出以下問題：他如何對於我們來說是這種啟示呢？回答是：不是自然的和內容上的，但也不是非現實的，而是在靈中，在靈的存在方式中，作為精神的現實性。靈是上帝和升天的基督對於信仰群體和單個的信仰者的臨在。在這種意義上，上帝本身通過耶穌基督在靈中顯現」(《論基督徒》，頁582；參見拉納：〈教義學論文「論三位一體」的說明〉[*Bemerkungen zum dogmatischen Traktat "De Trinitate"*]，載《神學著作集》[*Schriften zur Theologie*]，卷四，頁103-133)。

141 在莫爾特曼那裏，三一論從十字架事件出發重新得到解釋：「如果人們把三位一體設想成為在耶穌的受難和受死之中的愛的發生，那麼，三位一體就不是天國中的一個自身封閉的循環，而是塵世的一個從基督的十字架出發的對於人來說開放的終末論過程」(228/235-236)。還有一部作品繼續寫道：「如果三一論是從十字架上的事件展開的，那麼，『上帝自身—為我們的上帝』的區分以及內在的三位一體和經世的三位一體之間的區分就似乎被取消了……『經世的三位一體就是內在的三位一體』，反過來說也一樣：『上

帝與我們的關係是三重的』，恰恰與我們的這種三重的(自由的、無罪的)關係並不僅僅是內在的三位一體的映象或者一種類比，而就是它自身」(莫爾特曼：〈今日十架神學的觀點〉[*Gesichtspunkte der Kreuzestheologie Heute*]，載《新教神學》[*Evangelische Theologie*, 33 (1973)]，頁362-363；參見拉納：《信仰的基本教程》[*Grundkurs des Glaubens*, 1976]，頁142)。三位一體問題由此被恰當地解決了嗎？(關於進一步的討論，請參見：《新教成人教義問答》[*Evangelischer Erwachsenenkatechismus*]，頁406及以下；關於三一論，產生、意義和文獻)。

撰稿人：格貝爾(Uwe Gerber)

## 丙、回答的嘗試

### 一、作為上帝特別的位格存在之表述的三一論

對於我們今日的神學思維來說，問題並不在於簡單地僅僅由於三一論是在教會的傳統中被給定的就接受它並強行翻譯它。教義必須被重新質問，被重新置疑。但此時可以得出，不假思索地把基督教傳統的這一因素宣佈為已經過時則是草率的。由此可見，對這一教義的一種合理的、內在地影響全部基督教上帝信仰的理解在今天是不可能的、甚至是不可迴避的。

三一論是對核心的啟示事實的古代教會解釋，它試圖說明神聖的啟示者耶穌基督與永恆上帝的關係。但如今，啟示應當被理解為自我啟示。上帝自己通報他自己。因此，我們必須向三位一體這個主題提出關於上帝本身的問題，因而提出「上帝是誰？」的問題。

上帝是位格(參見第十一題)。但現在，上帝不是像人的人格那樣的位格：他是一個與任何人的性格完全不同地與我們相對的位格。由於上帝是一個不同的位格，所以他也以與人的(有限的)人格不同的方式與我們相遇。由於三一論表達了相遇的這種區別，它也是上帝的「超位格性」、「無限的位格存在」的一個公式。與任何有限的人格有別，上帝與人相遇，是作為人的創造者不僅對人的存在擁有全部的支配權、而且也對這種存在擁有不受限制的權利的那一位(父)；是通過他與人的無限的休戚相關也能夠貫徹這種權利的那一位(子)；是由此並不排除作為自由人格的人、而是恰恰在人的真正的自由中確立人的那一位(聖靈)。這樣，上帝的位格對於人的人格來說是絕對不可擺脫、不可迴避的。上帝也在人的內心起作用，並不由此就把人降低為一個無靈魂的對象或者一個沒有自由的、人格的責任心的存在者。沒有一個人能夠以這種方式與另一個人相遇。在這裏，出現的是另一種相遇方式，它儘管如此卻理應得到「有位格的」相遇這個名稱，因為在它裏面，甚至比在人的性格之間無限多得多地涉及交談、要求、責任和同情。這樣，三一論把上帝的位格存在表述為絕對包含着人的人格存在的東西，並且由此對上帝是誰的問題給予回答。

## 二、經世的三位一體和內在的三位一體

在這裏，所說的東西不僅被理解為對神聖相遇的描述，而且絕對地被理解為對神聖的存在亦即神聖的、有位格的現實性的暗示：上帝正是唯一能夠並且必然如此與我們相遇的那一位。「經世的三位一體」（上帝在其與人的「救恩史的」相遇中的三一性）由此不可避免地回溯到「內在的三位一體」（上帝如其永恆地在自身之中所是的三一性）。上帝如其所是地相遇。——如一個古老的三位一體神學原理所說的那樣，「三位一體『向外』的工作是不可分的」（*opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*），這也成為自明的。因為無論上帝在何處與人相遇，他都是作為人的存在的主以這種「三位一體的」、包容性的方式與人相遇的。（傳統的表述是：不存在僅僅由父或者僅僅由子或者僅僅由靈作出的活動，相反，任何時候都是「完整的」、三一的上帝在行動、在相遇）。同時在這一點上，在上帝裏面不存在三個「位格」（在現代的、心理學的意義上）、三個「意識」、三個主體，因而不存在三個神，而是只有以這種方式相遇的唯一一個有位格的現實，這也成為可以理解的。

### 143 三、上帝在耶穌基督裏面的根本要求

這個如此理解的上帝在聖言裏面和在耶穌基督的歷史中成為可知悉的。在這裏，上帝表現在他的神性中，在根本的、不可避免的、耶穌表述的上帝之要求中、在受難和復活的事件中（參見第二十二題至第二十四題）。上帝是位格，因為他具體地要求我們，沒有任何「事物」、而是只有一個位格才能這樣要求我們。同時，這種上帝的要求是如此根本，如此不可逃避，它不可能是一個經驗性的、人的人格（除非我們通過一個人、通過鄰舍而知悉上帝的要求；參見：太25:31-46）。恰恰這種要求是通過耶穌基督而關涉我們的。三一論恰恰表達了上帝的這種位格存在和超位格存在。就此而言，三位一體的公式是對啟示事實的詮釋，是對上帝通過耶穌基督的言說的詮釋。

## 四、「在上帝裏面存在」：聖靈的維度

《新約》的聖靈是上帝本身。「主就是那靈」（林後3:17）。這樣，就提出了三位一體神學的問題。上帝是父，萬物的創造者，我們的生存的「製作者」，我們的一次性的、自覺的、有情感的自我的「製作者」，是從無中製作的。這樣，他就是從四面八方、甚至從內部環繞我們的絕對界限（《詩篇》一三九篇是上帝觀的經典章節！）。他是我們最終總要觸及的承載性根基。但是，這個終極的極限實在性卻具有一種面貌，它不是無法把握的，以至於和我們毫不相干。換句話說這就是：上帝也是子，是成為肉身的聖言，是言成肉身者、被釘十字架者和復活者。這是規定和貫穿我們的生存的一種獨一無二的、不可混淆的內容。言成肉身者和被釘十字架者的無邊的休戚與共（*Solidarität*）承載着我們。復活事件絕對的覺醒氣氛打動着我們。而上帝——作為父和子、作為界限和根據亦即影響性的內容——同時也是聖靈。在這裏要特別談到這一點。聖靈並不是不同於父和子的靈

的靈，「從父和子而來，與父和子同受崇拜，同受榮耀」(qui ex Patre Filioque procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et glorificatur)。上帝的現實性的這第三個視角是必要的。因為要恰當地言說父和子、言說終極的根據和終極有效的內容，就需要「在……其中」、144「在……其中存在」這樣的神秘主義範疇。我們在上帝裏面，上帝在我們裏面。「我們生活、動作、存留，都在乎他」(徒17:28)。

上帝絕對的超越性同時是絕對的內在性。如果它不是這樣，那麼這超越性就不是真的。在這種情況下，超越者就是一個外在於我的東西，一個在我旁邊和在我之外的另外的存在者。為了表述現實的超越性，就需要「在……其中」這樣的神秘主義範疇。因此，作為父和子的上帝同時是靈，因為靈具有這種維度的特徵。人們「在靈中」(en Pneumati)。靈彷彿是一個空間、一個領域。它是一個條件，是「在靈中存在」的人的屬人條件。

這一思想必然能夠從人學的種種既定性出發被直觀化，並以這種方式得到論證。我們首先嘗試從意義問題的概念出發這樣做：人是需要意義的、(明確地或者隱含地、高聲地或者默默地、自覺地或者不自覺地)詢問意義的、設定意義的存在者。我在這裏並不需要更詳細地解說這一基本的人學事實，而是集中在意義和意義承載者的關係上。二者休戚與共。不存在沒有意義承載者的意義。

如果我們如今在這裏談論聖靈，那麼，同樣的(人學的、神學的)論據反過來必然是：不存在沒有意義的意義承載者。人作為有意義地生存着的存在者，始終被意義的織體所環繞。他彷彿居住在社會聯繫的一個不可見的、但儘管如此卻極為現實的「景色」之中：種種規範、榜樣、行為方式、期望等等。他感知現實的整個方式都是語言的，並就此而言是有社會特色的。人「在」意義的織體「裏面」，這些織體「在」它「裏面」。在這裏，我們遇到了與神秘主義範疇「我們在上帝裏面——上帝在我們裏面」的一種類比，因此緣故我們必須談論上帝就是談論聖靈，就是談論一種維度。但是，上帝的靈與社會地或者個人地建構的種種意義既定性不同，因為這靈不是由人確立的，既不是社會地確立的，也不是個人地確立的。這靈是一個「意義織體」，自身成為積極的，並內在地利用人和改造人：上帝的靈集意義織體和位格於一身。

但如今，因而在實際的聯繫中，還有第二個人學的範疇，由它出發就可以直觀地說明聖靈的本質和作為：145這就是對話的因素。人作為有意義地生存着的存在者，同時是對話的存在者。他與同類的其他人處在關於能夠作為意義被經驗到的東西的一種交流中。對話是無法支配的東西。在這裏，人表現為對自己本身來說無法支配的。但是，無法支配者就是隨意飄逸的靈。靈與人們之間的對話是甚麼關係？即使在這裏，我們也又不能確定聖靈。斷言聖靈必然地並且到處都存在於人的任何對話中，這是不符合事實的。但說聖靈能夠作為意外出現者、不可預見者，作為突然的火花、作為突然閃耀的使人心轉向的洞識，出現在人們之間的對話中，出現在人們之間的對話性相遇中，卻是符合事實的。因為在對話中可能出現某種超出對話、但卻使對話更為豐富並使其繼續進行的某種

東西。對話對於這種「超出」是開放的，這是對話的本質。它並不窮盡在個別對話夥伴所想和所說的東西裏面。

在對話中，會出現我們日常現實的驚人的深刻維度。在對話中，存在着完全不可預見地發生變化、轉變、創造性地更新的可能性。這就是創造者聖靈的作品：在同時保持自己的同一性時的轉變。在這裏，並不是一種因素轉變為另一種因素，而是一個人格作為它所是的人格轉變為另一個新的存在。在對話中，在負責的人那裏負責的意義變化是可能的，並且事實上也發生了，這種對話就是這樣的轉變獲得其實存上的直觀性的地點。





### 甲、問題的展開

這一問題的「生活處境」首先是牧靈 (Seelsorge)，是牧靈的談話。在我們與一個人談到上帝在他的生活中、在其他人的生活中、在所有人的歷史中、甚至在整個世界的歷史中臨在和行動的時候，必然不可避免地出現如下問題：上帝如何臨在？上帝如何行動？不可見的上帝的一種不可見的作用，通過一切可見的發生而與我們相關，這一點如何能夠得到合理解，而不僅僅是一種空洞主張呢？

牧靈工作者，或者任何想要認真地、有益地並且親身地言說上帝的人，在這裏都應當作出一種清晰的認信。因為當他提到上帝的名的時候，在同一時刻他就已經被談話夥伴詢問：「上帝在何處？」或「上帝在何處起作用？」隨着一切上帝言說都不可避免的這個問題立刻就產生的困難是顯而易見的，而且人們真正說來一直都看到這些困難。上帝在何處？如果上帝言說應當是有意義的，那麼，人們就必須能夠指明，上帝在何處以及如何起作用（儘管不是證明他在起作用）。這種指明令人感到困難。僅僅憑藉指出上帝的不可見性和作為完全他者的存在，人們在這裏並不能開脫自己。因為不可見的東西也可以任意地臆造。上帝的不可見性不可以與上帝的不適切性同等含義。因此，人們必須能夠指明，不可見者以甚麼樣的方式影響可見者的領域。

困難的根據一方面在於世界中因果決定性的事實，另一方面在於世界中人格自由的事實：在自然中，一切都顯得是按照自然規律進行的，無論發生甚麼事情，都是一個原因的必然結果。這裏哪有上帝的作用的餘地呢？——另一方面在歷史中，人把自己理解為自由的、對他自己的決定負責任的。即使——如同我們大家都經驗到的那樣——個體的自由在多方面受到限制，受到遺傳素質的限制，尤其是受到其他人的自由的限制，受到「常人」(das Man) 的限制，受到環境的限制，受到社會行為榜樣的限制，這一點也依然有效。這樣，就又提出了如下問題：何處給上帝留有餘地？

147

在原則上，人們可以用兩種方式來應對這種困難（對於這種困難來說，如果理解正確的話，問題不在於具體的問題，而是在於言說上帝本身的合法性）。一種方式是一種激進的聖言神學 (Wort-Theologie) 的道路，另一種方式是傳統的護理教義 (Vorsehungs-Lehre) 的道路。人們可以宣稱：「上帝絕對只能在他的聖言中找到。人們必須放棄這一思想，即上帝在歷史和自然的一切現實中進行護理、施行神聖統治。或者至多可以用『隱秘的上帝』(Deus absconditus；路德語) 這個概念來把握他，這一概念打斷了我們任

何進一步的追問。上帝在正面僅僅在他的聖言中與我們相遇。對於上帝對我們來說存在於『何處』和『如何』存在這個問題，這是唯一可能的回答。在聖言中，他觸及我們的全部實存，轉變這種實存，並賦予這種實存一種在根本上重新理解自己和重新如此存在的可能性」。激進的「聖言神學」的答覆就會是這樣的。

與此相反，關於上帝的護理的傳統教義學說則試圖用「匯合」(Concursus) 這個概念來解決該問題。上帝是「第一因」(causa prima)。作為第一因，上帝(這就是「匯合」的意義)與世界之內的「第二因」(causae secundae)一起起作用，無論這些第二因是按照自然規律起作用的，還是出自個人自由的動機起作用的。沒有神聖的第一因的合作，任何受造的第二因都不能起作用，無論是出自自由，還是按照自然規律。因此，上帝的合作在一定程度上是「在」世界內部起作用的原因「裏面」發生的，而且每每都按照其起作用的特殊方式。在按照自然規律的進程中，上帝是這樣起作用的，即確認自然規律並使其生效；在個人的決定中，上帝是這樣起作用的，即確認自由並使其生效。在涉及憑藉某些人直接證明上帝權柄的例外場合(神蹟!)，上帝也能夠在正常的秩序之外，作為第一因而且無須第二因的輔助，直接影響由他所創造的世界的進程。

## 148 乙、各種學術觀點

### 一、問題——早期新教正統神學的進路

「護理是上帝的行動，通過它，最高的善在所有的時代裏都與受造的世界交流」(providentia est Dei actus, quo summum bonum omni tempore cum orbe condito communicat) (97/149)。護理教義的任務是進一步規定創造者和受造世界之間的這種交流。它的特殊問題表現為：一、上帝與自然的關係問題：如果自然是按照理性可認識的規律(例如因果規律)進行的，那麼，人們怎樣才能夠談論上帝的維護性行動呢？二、上帝與歷史的關係以及與人的自由的關係：如果歷史是由以自由為預設的人的決定規定的，那麼，人們怎樣才能夠談論上帝的協作呢？三、上帝與負面事物的關係：如果在自然和歷史中顯然發生了如此之多的負面事物，那麼，如何才能談論上帝的監控呢？——早期教義試圖用「維護」(conservatio)、「匯合」(concursus)和「管理」(gubernatio)這些學術概念來回答這些問題(例如，以下請參見99/199-204；201/I, 554-580；13/III/3, § 49)：

一、「維護」是上帝信實的持久行動，保障着創造的存在，憑藉這種行動，就總是有某物存在而不是虛無。

二、「匯合」表示上帝作為第一因與受造的第二因的協作，就連人也屬於這些第二因。一方面，第二因由第一因來決定，另一方面，它們也不是無意志的工具，而是積極地協作。由此出發，例如，就連神蹟的本質也可以得到規定。如果第一因直接地、無須或者違背第二因起作用，神蹟就出現了。——然而，這種試圖解決無處不生效的恩典與人的自由之關係問題的嘗試，在後世卻並沒有使上帝免於被誤解為人的的競爭對手，威脅着人的自由甚至使之不可能，也沒有使人免於被誤解為無處不生效的上帝手中無意志

的傀儡(參見146/373ff)。

三、「管理」是上帝的行動，把一切事物引導向其最終的、由上帝期望的目標。就連負面事物和罪最終也必然服務於這一目標，上帝雖然不贊同它們，但卻允許它們。

## 二、護理教義和負面事物的經驗

二十世紀的歷史經驗導致：在護理教義的三個問題中，上帝與負面事物的關係受到普遍而強烈的關注。「苦難損耗了盼望和信仰；剩下的只是苦難，沒有解釋」(56/246)。就連傳統的護理教義也被波及。鑒於二十世紀的苦難和災害，談論一位監控着歷史的上帝之仁慈護理，最終就連負面事物也必須服務於他，這還是可信的嗎？或者，如果人們放棄這種陳述而只想還說上帝在個體生活中的統治，這就更為可信嗎？——另一方面，如果信仰放棄把「上帝」的聖言與歷史、與個體的生活結合起來，聖言不就是無關緊要了嗎？——對種種時代經驗並不陌生的朋霍費爾堅持護理的教義：

關於上帝在歷史中的統治的一些信條

我相信，上帝能夠並且願意讓善從一切東西中、甚至從最惡的東西中產生。為此，他需要讓一切事物都為至善服務的人。我相信，上帝願意在任何困境中都把我們所需要的抵抗力量給予我們。但是，他並不在事先把這些力量給予我們，以免我們不信賴我們自己，而是僅僅信賴他。在這樣的信仰中，對未來的一切恐懼都必然得到克服。我相信，就連我們的錯誤和失誤也不是徒然的，對於上帝來說，對付它們並不比對付我們自以為的善行更為困難。我相信，上帝並不是永恆的命運，相反，他期待着真誠的祈禱和負責任的行為，並對之作出回答(28)。

149

與此相對，蒂利希強調護理教義的「悖論」，強調在有條件的東西的無意義中對無條件的意義的信仰：「護理是上帝持久的行動。上帝永遠不是觀眾，始終把一切事物和每一事物引導向其實現。但是，他是通過人的自由、通過有生命的存在者的自發性來這樣做的……護理不是干涉；它是創造。它利用一切可能性，既利用自由，也利用命運，並創造性地把一切都引導向其完成……它不是附加的因素，不是在超自然主義意義上的一種神蹟般的物理干涉或者精神干涉。它是在任何境遇中的內在校正的技能……在基督教中，護理是上帝與人之間「我你關係」的一個要素，包含着對充滿了愛的保護和親身的引導的信仰之內在性。它給個體在自然和歷史中的無保障中間提供超越的安全感。它是任何有限條件的狀況中對神聖的規定條件者的信賴。這就是護理信仰的偉大之處，但也是它的危險。對神聖引導的信賴可能成為如下的信念，即上帝必須改變一種境遇的條件，以便神聖的規定條件者能夠起作用。而且如果這種情況沒有出現，那麼，信賴和信仰就崩潰了。但是，護理信仰的悖論在於，恰恰在一種境遇的條件毀滅信仰者的情況下，神聖的規定條件者賜予它一種超越毀滅的確定性。基督教所做的不僅僅是轉變特殊護理的

意義。它追隨猶太教，還要附加上對歷史護理的信仰……這種信仰的悖論一點也不亞於個體對上帝在他的生活中的監控性創造的信仰。在歷史護理的悖論性質被遺忘的地方，在歷史護理被與特殊事件或者特殊期待聯繫起來的地方，無論它們是宗教的，還是世俗的，到處都像在個體生活中那樣不可避免地緊隨着失望。對歷史護理的錯誤理解期待在歷史內部實現歷史，它是烏托邦的。與個體生活所實現的東西超越了他的生活一樣，歷史所實現的東西也超越了歷史。對護理的信仰是悖論的。它是一種『儘管如此』(Dennoch)。如果不這樣理解，對護理的信仰就會崩潰，就會把對上帝的信仰和對生活與歷史的意義的信仰同自身一起撕碎。犬儒主義就是對個人的或者歷史的護理之錯誤的、從而產生失望的信賴的結果」(193a/307ff.)。

150 澤勒的觀點對關於護理的言說而言具有深遠的後果。她認為神義論問題在傳統神學的框架中是「無法解決的」。「無辜者的痛苦、不義和苦難」導致「有神論理解的上帝的退位」，這種上帝是「全能的上帝、君王、父以及世界的統治者」。現在，上帝站在了被侮辱者、被刑訊者、被處火刑者、被毒氣殺死者一邊。朋霍費爾有一句話：「上帝被從世界排擠到十字架上，上帝在世界上是軟弱無力的，而且只有這樣，他才與我們同在並幫助我們」(28/178)。在對這句話的詮釋中，澤勒寫道：「基督承擔起上帝在世界上的角色，但在這種承擔中，這角色被改變為軟弱無力的上帝的角色。基督所代表的不在場的上帝是在世界上軟弱無力的上帝……我們能夠殺死上帝，因為他把自己交給了我們，這只是自基督以來才變得明晰。只是自基督以來，上帝才依賴於我們。因為基督並沒有使自己等同於對我們所受痛苦的冷漠旁觀者，相反，他在教誨、生和死的同時把上帝在世界上的軟弱無力表現為一無建樹的愛的苦難……如果說對於十九世紀來說痛苦還是『無神論的磐石』的話，那麼在這個世紀，可以說沒有任何東西像上帝在世界上的失敗那樣向我們指示着上帝。上帝在世界上曾被並且還在被侮辱、被刑訊、被處火刑、被毒氣殺死，這就是基督教信仰的磐石；基督教信仰的盼望旨在於使上帝與他自身同一。這種痛苦是無法抹去的，這種盼望是不能忘懷的。基督徒共有的東西就是『在基督裏面參與上帝的受難。這就是他們的信仰』。在這裏面，他們知道，上帝是軟弱無力的，並且需要幫助。當日期滿了的時候，上帝已經足夠長久地為我們做了某些事情。他拿自己孤注一擲，使自己依賴於我們，使自己等同於非等同者。如今，是為上帝做點甚麼的時候了」(187/202ff.)。

撰稿人：克洛斯特克特爾 (Wolfgang Klosterkötter)

## 丙、回答的嘗試

### 一、上帝並不「以地域主義的方式」進行思考！

耶穌的話可供我們作為準繩的出發點：「兩個麻雀，不是賣一分銀子麼？若是你們的父不許，一個也不能掉在地上。就是你們的頭髮，也都被數過了」(太10:29-30)。這話與敦促堅定地、無所畏懼地皈依信仰相關。這實際上所指的，是上帝無所不包的臨在和

效力。對關於上帝的作用「在何處」的問題的一種回答偏離了這話的說法，把上帝的臨在限制在我們所知的現實的一個片斷上，而且這樣就改變了上帝的概念，但由此同時也改變了人在上帝面前的境遇的概念。上帝和信仰由此就會成為「地域性的」(provinziell) 和局部主義的：據此，上帝只是在一定的、局部的現實地域臨在，讓我們可以找到。從這一理由出發，面對我們的問題逃避到「純粹的聖言」的領域是不允許的。就連「聖言」這個概念也由此而被孤立和限制；它被從其與人的存在的整個現實的關聯中分離出來。也就是說，在「聖言」的概念中，就完整的意義來把握，所瞄準的是人的生存的全部現實；因為一切都渴求着聖言，一切都能夠在聖言中並且通過聖言找到自己的解釋、自己的精確化、自己在人們之間的可通報性。然而，如果通過一種純粹的聖言神學，「聖言」被用來反對「實際的東西」，那麼，聖言的概念由此就喪失了自己的這種全面的意義。——這樣，就必須避開對付護理教義問題的這種限制性道路。 151

## 二、現實事物的兩個層次

與此相對，在第一因與第二因的匯合的概念中蘊含着一個合理的視角：其中暗示着現實的兩個層次的相互內在性（「相互滲透」[Perichorese]）。在這個方向上，也可以尋找對上帝的作用「在何處」這個問題的解釋：上帝由於是上帝和世界的主，因此在一切事物中起作用。但是，這種作用並不是顯而易見的。顯而易見的東西是事物的因果聯繫和人的（或多或少）自由所決定的。但是，如果這些東西本身得到獨立的看待，被孤立起來，被冒充為全部現實，那麼，其中就蘊含着某種抽象。因為顯而易見的東西還並不是完全的現實。

誰僅僅想看到因果聯繫和由人獨自開始的行為的表面，並使其被視為現實，就會成為這種抽象的犧牲品。他再也看不到全部的現實。對上帝的信仰預設了一種人格性的深度，預設了一種特殊的深層維度，因而預設了現實的一個更深層次。

如今可以指出，對這一維度的忽視或者拒斥，在多大程度上是對完全的現實的一種抽象：誰膚淺地把自然事件解釋為純粹的因果聯繫，他就由此忽視了「意義」，忽視了自然事物在人的眼中能夠獲得審美的重要性。他再也不像我們實際上經驗到的那樣看到完全的現實。另一方面，誰膚淺地把歷史解釋為只能被歸之於人們的自由決定的行為的編織物，他就忽視了，在人的任何行為背後都有一個未得到回答的意義問題，在歷史中時時有一種意義能夠歸之於人，人在自己的自由中並不支配這種意義，但這種意義卻求助於人的自由，並且要求人的自由。 152

## 三、上帝在現實的人格性深度中起作用

上帝就是這樣在現實的深處起作用。上帝作用的領域，從而還有上帝護理的領域，並不是事情的任何目光都能達到的表面，而毋寧說是事情的整體，日常可感知的東西同樣只是這個整體的表面。——但是，人並不僅僅生存於表面，相反，他生存於整體中，

因而也生存於現實的那個更深的層次中。他在自由的決定中並不支配他自己生存的整體，他雖然能夠估量並成功地影響自然事件的進程到某種程度，但他還不能以這樣的估量來把握現實的整體，不能把握自然本身的本質。

但與此相對，如果相信上帝的人以一切現實事物中的那個「人格性深度」為預設，那麼這就意味着：他期待上帝能夠會意地從所發生的一切事物中迎合他，他能夠從四面八方得到上帝的暗示，一切發生、他所遭遇的一切，都能夠被納入他的人格和上帝的位格之間的歷史。例如他期待，某種東西能夠根據他的祈禱在世界的進程中發生，因為對世界之主的祈禱下降深入到現實的人格性深度，而且這深度又規定着表面。或者他將期待，一件完全「自然的」事情對於他來說成為推動，成為上帝的一種暗示。這樣，他覺得一切現實都是由上帝實現的，他懂得在觸及自己的一切現實事物中都被上帝所「指認」和打招呼。在這種意義上，他對上帝的普遍效力和護理的信仰對他來說就成為實踐的、生存性的、重要的，對他來說不再是一種漠視事物之現實進程的空洞主張。

#### 四、護理和神蹟

根據對神聖護理的這種理解，也必須重新領會《聖經》中的「神蹟」這一神學概念。神蹟故事不能被定義為對自然規律的違反，上帝能夠造成這種違反，因為正是他自己創造了自然規律。神蹟不需要是任何「超自然的東西」。有時，一些非同尋常的事件被報道成神蹟，但我們按照自己的自然知識完全能夠「自然地」解釋這些事件。今天，這一點就更為適用了，我們的自然概念由於心靈學(Parapsychologie)的知識而得到擴展，以至於不願意承認某些超正常的現象有可能的人也必然逐漸地被視為迷信的、不開明的。毋寧說，「神蹟」意味着——此外在《聖經》的原初意義上！——一種「統治行為」，意味着上帝之國臨近的一個「標誌」。上帝在現實的人格性深度中起作用，有時通過某一個特殊的事件以某種方式迎向一個人或者一群人，使這些人只能驚訝和驚詫，因為他們感到因上帝的在場而在其人格的深處受到觸動或者震動。

#### 五、護理與自由

從這裏展開的對神聖護理的理解出發，由於上帝通行無阻的世界監控與人類自由地負責任的意志之間明顯矛盾而產生的古老神學困難，似乎也可以消失了。也就是說，上帝的護理作為在一切現實的人格性深度中的一種作用，不可以理解成一種機械式的起作用方式。毋寧說，上帝的作用本身就是位格性的：它一方面是交談、呼喚、要求，另一方面是應許和意義的保障。通過這種普遍的作用，人的自由並沒有被抹去，而是與此相反被喚醒。上帝把人性的受造物創造、建構成為他的自由的、負責任的夥伴，恰恰是因為上帝始終沿着一切途徑、在一切生活領域裏與人同在，為人存在，並且因為人的一切所作所為都這樣成為對處處臨在和普遍起作用的上帝的回答。

上帝啟示的接受者是人。因此，我們在談過上帝並且如此考察過神學的真正主題之後，就該談論人了。因為要能夠理解上帝啟示之發生，我們就必須儘可能詳細地看到，誰是上帝啟示的接受者。在這裏，用總括性的標題「人類的處境」(La condition humaine；馬爾羅[André Malraux]的一部小說的標題)概括的有：人學，作為基督教關於世界的學說的「創造論」，以及作為對人面對與人交談的上帝的實際處境之描述的「罪論」，亦即關於罪的學說。

156

我們首先要問的是在對世界的理解方面神學與自然科學的關係：關於上帝是世界之創造者的信仰陳述，將引入與科學的「世俗的」世界知識的衝突嗎(第十四題)？在這裏，當我們思考一切由上帝創造的東西與這個上帝的關係時，天使界和魔鬼界的傳統教義學主題也不應當完全排除。

在神學上接近「人」這個主題，首先面臨的就是如下問題：在《聖經》啟示文獻的光照下活動的神學人學與科學和哲學的各門人學學科是甚麼樣的關係，神學的思考是否能夠從這些學科中學到某種東西(第十五題)。

在這裏，一個特殊的主题提出了如下問題：人是不是在其歷史中無限制地變易的存在者，或者，是否有一個超歷史的「創造秩序」，即人的一種由上帝自己創立的不變本質呢(第十六題)。

但在這種情況下，神學人學的決定性洞識就必須僅僅在人格存在是「上帝的形象」的概念中發揮作用(第十七題)。

罪論必須一方面討論一般的罪的恰切概念問題，另一方面討論傳統教義學和典型基督教的「原罪」思想(第十八題)。

最後，我們還必須把古老的神義論問題包括在內，它甚至超出了人的罪的現象，提出如下問題：世界上的罪、惡和苦難究竟是如何可能的(第十九題)。



## 神學對世界的理解和自然科學對世界的理解

創造論、天使和魔鬼

### 甲、問題的展開

這個問題有一個非常具體的動機、一個明顯的「生活處境」：這就是《創世記》一章和二章中所謂《聖經》的世界圖像與現代精確的自然科學的世界圖像之間的爭論。這一爭論是西方近代精神圖像上佔統治地位的一筆。有時，這場反對一種對自然現象的新理解的鬥爭，在教會方面是以嚴厲的護教學尖銳性進行的。今天，爭執已經逐漸減弱了，但總是在教會內部和外部鬱積着如下的意見和成見：這裏有一種深刻的對立。儘管無數基督教神學家否認這種對立，但畢竟對此，無論在神學的和教會的意識中，還是在教會以外同時代人的意識中，都不存在一種真正的共識。

基督教神學家已經由於這種當代狀況而不迴避討論這一問題。他必須考慮到，他會突然面臨這一問題，他應當面對這一問題為自己的信仰負責。——但是，在這一教義學問題背後，還有一個更深刻的、更原則性的、並且不以同樣的方式受時代限制的問題：應當如何理解上帝和自然——有機的自然和無機的自然——之間的關係？上帝的啟示要求人是負責任的、道德的、歷史的存在者。人是這一信息的接受者。但是，歷史地生存的人同時也是一種自然存在，並且與其他自然存在一起處在世界上。如果基督教的上帝觀不應當陷入我們在第十三題中所說的那種地域主義和局部主義的話，那麼，人之外的自然與上帝的關係問題就不能簡單地排除掉或者宣佈為無關緊要的。

158 在這裏，古代基督教信條和《聖經》本身回答道：上帝是人的主和相對者，同時是天和地的創造者。鑒於今天人類的世界知識，人們如何才能為這一信條負責呢？在這一問題中，如果準確地理解的話，並不僅僅關係到《聖經》的創世報道，相反，在原則上，以某種方式涉及上帝與自然、上帝與世界整體的關係的所有《聖經》文本（例如《詩篇》一〇四篇；或者《歌羅西書》一章），都應當考慮在內。

至於解答的可能性，人們今天不能期待一種認真的、科學的、歷史批判的神學再完整地堅持《聖經》的世界圖像了。在這種情況下，可以設想的是如下的道路，它們當然也能夠在不同的版本中相互配合：

一、一種挑選的方法，它把《聖經》的世界圖像的一些個別的世界圖像因素當作過時的而予以放棄，與此相反則堅持另外一些，並宣稱它們是能夠與現代世界知識一致的



(一個著名的個例就是：「說上帝在六天中創造了世界，這固然是站不住腳的，但根據《詩篇》九十篇，在上帝面前卻一千年如同一天！」)。

二、《聖經》的陳述與自然科學的知識在其相互關係中被「淡化」：人們宣稱，在它們之間可以根本不存在衝突，因為它們處在完全不同的層面上。人們有時候是在與世界現實的客觀描述打交道，有時候則與此相反，是在與信仰見證打交道。

## 乙、各種學術觀點

### 一、問題：科學的世界圖像

今天，這種提問的問題在於，科學對世界的理解或者神學對世界的理解究竟是甚麼。在後現代的、要求所謂近現代的亦即以機械因果決定論和一元論的方式建立的世界觀要注意其局限的、自然科學技術的科學理論和科學實踐的進程中，任何一種傳統的世界觀意義上的世界圖像都被解構了。當時有效的主客圖式 (Subjekt-Objekt-Schema) 被要求注意其「經典的」局限，由此，完整地堅持《聖經》的世界圖像已經成為不可能。但是，就連挑選的方法，作為自身以世界觀為條件的行事方式，也由於人們不僅僅把它理解成一種沒有世界圖像的實用主義挑選方法而遭到拒斥。就連在自然科學、哲學、社會學、動物生態學等等中流行的對「實在的世界」劃分層次的理論，例如在哈特曼 (N. Hartmann) 的意義上，也與鑒於基礎理論研究和嚴格的實踐關聯而要證明自己是方法的「淡化」方法一樣變得站不住腳。在這裏，問題不再是今日的自然科學世界知識和人類知識要把自己理解成為「自然主義的形而上學」，而是根本不存在這樣的自然科學。(文獻方面，參見格勒格 [G. Gloege]：88/283；〈聖言的詮釋與現實的詮釋——論神學與自然科學的關係〉 [Interpretation des Wortes und Interpretation der Wirklichkeit. Zum Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften]，載《新教評論》 [Evangelische Kommentare, 2 (1969)]，頁221及以下；艾歇林 [H. Aichelin] / 利德克 [G. Liedke] 編：《自然科學與神學》 [Naturwissenschaft und Theologie; Neukirchen, 1974]；許布納 [J. Hübner]：《生物學與基督教信仰——對峙與對話》 [Biologie und christliche Glaube. Konfrontation und Dialog; Gütersloh, 1973]；《新教成人教義問答》 [Evangelischer Erwachsenekatechismus]，頁160及以下；哲學上的討論，參見蘭德格雷貝 [L. Landgrebe]：《當代哲學》 [Philosophie der Gegenwart; Ullstein Bücher 166; 1957]，頁53及以下，頁75及以下；舒爾茨 [W. Schulz]：《變化了的世界中的哲學》 [Philosophie in der veränderten Welt; 2. Aufl. Pfullingen, 1974]，頁12及以下，頁143-144)。

159

潘能伯格 (W. Pannenberg)、紹特 (G. Sauter) 等人指出過，神學同樣不能滿足於一種假定為普遍有效的科學觀和相應的世界圖像，相反，它的科學性以及相應地它對世界的理解應當不斷地在跨學科的對話中來澄清 (潘能伯格：《科學論與神學》 [Wissenschaftstheorie und Theologie; Frankfurt, 1973]；紹特：《神學的科學論批判》 [Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie; München, 1973]；格貝爾 [U. Gerber] 的

書評，載《實踐神學》[*Theologia Practica*, 9 (1974)]，頁56-64；波伊克特[H. Peukert]：《科學理論、行為理論、基礎神學》[*Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie*; Düsseldorf, 1976; Frankfurt, 1978]，特別是頁351及以下；參見第七題)。

## 二、歷史的因素

如果人們在教父哲學和經院哲學中把創造者上帝以更為柏拉圖主義或者更為亞里士多德主義的方式當作世界現實的理念總體、當作純粹的現實 (*actus purus*) 和萬物的本原 (*principium omnium*)、當作自己不被推動的第一推動者(創造者)、當作在耶穌基督的先存中創造宇宙的「天和地的創造者」來認識和反思，那麼，在臨近終結的經院哲學中，清晰地在尼古拉·庫薩(Nikolaus von Kues)那裏，然後通過笛卡爾(R. Descartes)把世界劃分為能思維者(*res cogitans*)和有廣延者(*res extensa*)，在英國的自然神論者那裏，在法國的百科全書派那裏，在德國的(基督教)啟蒙思想家那裏，宇宙世界從其「神聖的整合」陷入了屬人的和解放的、在自然哲學和自然科學上通過經驗性觀察來解放自己的創造者精神之視域(舒爾茨[W. Schulz]：《近代形而上學的上帝》[*Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, 1957<sup>3</sup>]；《歷史和當代的宗教》[*Religion in Geschichte und Gegenwart*]，卷五，頁1478-1490；卷六，頁1595-1629；魏茨澤克[C. F. von Weizsäcker]：《科學的影響範圍(卷一)：創造與世界的產生》[*Die Tragweite der Wissenschaft, I: Schöpfung und Weltentstehung*, 1966<sup>2</sup>]。路德把世界置入隱秘的上帝(*Deus absconditus*) (律法)和啟示的上帝(*Deus revelatus*) (福音)的張力之中，正統神學再次在對象化的因果關係中把世界理解為創造者根基的創造，而以基督論的方式論證的自然神學則試圖通過把「自然」(*natura*)解釋成為至高上帝的反光來淡化「哥白尼的打擊」(例如勒夫格倫[D. Löfgren]：《路德的創造神學》[*Die Theologie der Schöpfung bei Luther*, 1960])。如果說黑格爾(G. W. F. Hegel)能夠超越斯賓諾莎(B. Spinoza)的上帝與世界的等式，再次在把握和思維自己本身的上帝之精神中把世界歸於上帝自我表現的概念，而謝林(F. W. J. Schelling)能夠「以基督教的方式」把世界解釋成為客觀自然物和主觀精神物面對漠然置身事外的絕對者(=上帝)的張力，那麼，施萊爾馬赫則鑒於上帝言說開始從形而上學(=創造者)撤出和從實在世界(=受造世界)撤出，而提出了直到今天還具有傳染力的問題：「面對一種由任何人都不能逃避的科學聯合構成的世界觀的威力，它(即創造概念)還能夠堅持多久？」(致呂克[Lücke]的第二封公開信；175/§§ 32-49)。護教學的挑選方法，特別是在

160 針對所謂精密科學的代表及其無神論的「統一世界圖像」的調和神學中，以及護教學的淡化方法，無論是憑藉一種救恩論—倫理學的、創造神學—「自然的」配方，還是憑藉一種世俗化神學的配方，都排除了一種創造神學以及由此被質詢的上帝與世界的關係問題，或者說，把它交給了在私人良知中做判斷的世界人格(*Welt-Person*)——直到今天，絕大多數情況下剩下來的是由康德繼承的思維與行動的分野，因果規定的自然與道德規定的人格的分野，「現象的」科學與道德的形而上學的分野，最後還有持久的世界進程與基督

教—私人化的、在自己的自我理解中領悟自己的受造性的上帝信仰之間的分野(參見施賴[H.-H. Schrey]:《二十世紀的世界圖像和信仰》[*Weltbild und Glaube im 20. Jahrhundert*; Kl. Vandenhoeck-Reihe 17], 頁23及以下)。除了今天例如在普朗克(M. Planck)、魏茨澤克或者還在海姆(K. Heim)那裏的整體構想的嘗試之外,以及除了所謂「漠然的」平行化的觀點之外,當然還有如下的命題,即無論是在哲學中,還是在神學中,對一個創造者上帝(存在的根基等等)的反思都被基於觀察和實驗的經驗或者被「新實證主義的」證實論取代了。

### 三、科學的世界知識

所謂後現代對世界的認識是由如下示範性地挑選出來的「方法」規定的:一、電磁學被獨立分化出來和光學理論被納入電磁學(麥克斯韋[Maxwell]方程組),普朗克發現作用量子 $h$ (丁克勒[E. Dinkler]:〈普朗克與宗教〉[M. Planck und die Religion],載《神學與教會雜誌》[*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 56 (1956)],頁201-223),由玻爾(Niels Bohr)的原子模型和互補性概念繼續推進,直到在海森伯(W. Heisenberg)、薛定諤(E. Schrödinger)、狄喇克(P. Dirac)等人那裏的「新量子力學」(以及不確定關係)(薛定諤:《生命是甚麼?》[*Was ist Leben*, 1951<sup>2)</sup>])——由此,「物質」、「自然」的概念得到根本的改變。主體與客體之分在原子過程和微觀物理學過程的測量領域中同樣不再能得到貫徹。二、絕對的時間、絕對的空間和不動的世界中心的公理被當作本身是形而上學的外推而相對化(愛因斯坦[A. Einstein])。與此同時,因果性和決定的觀念由於「概率」(統計學的合規則性)而被指出了其局限性。——此外:「事實上,自然似乎作了跳躍,而且這樣的跳躍具有相當獨特的方式」(普朗克[M. Planck]:《物理學知識之路》[*Wege zur physikalischen Erkenntnis*, 1944<sup>7)</sup>],頁47;海森伯[W. Heisenberg]:《今日物理學的自然圖像》[*Das Naturbild der heutigen Physik*; rde 8],特別是頁7及以下,附有文獻)。世界作為整體被視為無界限的,但同時是有限的——一種只能以數學公式而無須「世界觀」來表達的知識。一種世界圖像作為總體假設、作為某種預先構想、作為預測獲得並在實現性計劃中回饋到「經驗」的「烏托邦」(皮希特[G. Picht]),即使對於自然科學的世界知識來說也是不可缺少的,其中對於今天的科學來說,表現出某種像一個普遍解釋學的、始終可糾正的、調停理論與實踐的「圓圈」之類的東西(模式思維)。(米切利希[A. Mitscherlich]:《我們時代的世界圖像》[*Das Weltbild unserer Zeit*, 1954];蘭德格雷貝:《當代哲學》,頁20及以下,頁53及以下,頁75及以下;格拉西[E. Grassi]和于克斯屈爾[J. v. Uexküll]編:《我們現實圖像的統一性和具體科學的界限》[*Die Einheit unseres Wirklichkeitsbildes und die Grenzen der Einzelwissenschaften*, 1951],附有文獻;米勒[A. M. K. Müller]:《解剖了的時代——處在其自己的目標設定危機之中的人》[*Die präparierte Zeit. Der Mensch in der Krise seiner eigenen Zielsetzungen*; Stuttgart, 1972]。

## 161 四、神學的回答

### 1. 未來主義—整合的方法

對(在自身中多變的)世界圖像的整體堅持，只是在傳統主義的圈子裏才可以發現。《新約》(及其從晚期猶太教而來的流傳史)的終末論「世界觀」當然在歷史詮釋中還被堅持，但並不堅持三層的世界圖像。如果重點在於未來主義—終末論的結構，那麼，人們「從一開始」，從作為創造者上帝、復和者上帝、救贖者上帝的「最臨近的上帝」(Deus futurissimus)開始試圖把世界理解為有罪的和在耶穌基督裏面(以預演的方式)稱義的、未來全新的世界，理解為流逝的和嘆息的(羅8:18ff.)、上帝從無中創造的、未來重新創造的創造。這種例如在莫爾特曼或者潘能伯格那裏以各自不同的方式所主張的整合方法，力圖以差遣史以及普世史的方式對「創造者—創造/受造者」的關係作出宇宙性的陳述。特別是潘能伯格，能夠在其普世史的構想中可以說給予各門自然科學以不間斷的空間。

### 2. 福音宣講—生存論上的淡化方法

我們在布爾特曼的福音宣講的、生存論上設置的淡化方法中彷彿有一種對立面；按照這種方法，任何世界圖像都被放棄，《新約》的信息去神話化，其中引導性的自我理解被詮釋成為今日我們的(真正的)生存可能性(《福音宣講與神話》[*Kerygma und Mythos*]，卷三，頁49及以下；對雅斯貝爾斯[K. Jaspers]的回答)。由此得出：「因此，基督教信仰不承認對世俗科學和世俗國家的任何異議，而是放任它們。理性在它們裏面佔上風——恰恰是在由愛所要求的責任中。但是，基督教信仰要求科學和國家確實保持為世俗的，要求它們不提出使人的存在達到其本真性、通過憑藉技術和組織統治世界來確保人的要求……」(43c/165)。世界是可能性，任其利用和濫用——而且就此而言是上帝的創造和與上帝敵對的領域的可能性(43c/210)。上帝作為創造者的創造或者認識意味着，人本身「在其受造性和被上帝所要求中」理解自己，在這方面，《羅馬書》八章18節及以下、《歌羅西書》一章、《以弗所書》一章20節及以下等等把靈知主義起源的宇宙論思辨和神話(與《創世記》一章)結合在一起了：「上帝是創造者，這對於保羅來說(亦即對於布爾特曼來說)並不意味一種要就世界的如此存在(Sosein)而言解釋其產生和存在的宇宙論理論；毋寧說，它是一個涉及人的生存的命題」(49/228)。而且這個命題反過來把世界給予「去世界化的」生存供研究，只要生存並不因此而受到保障並沉醉於世界。同樣的問題可以在布爾特曼那裏被以福音宣講—生存論上的方式「還原了的」救恩史問題上表現出來(參見奧特[H. Ott]：《布爾特曼神學中的歷史與救恩史》[*Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. Bultmanns*, 1955]；格貝爾[U. Gerber]：〈基督論與上帝論〉[*Christologie und Gotteslehre*]，載《神學研究》[*Theologische Studien*, 99 (1969)]；托特[H. E. Tödt]：《布爾特曼的生存神學倫理學》[*R. Bultmanns Ethik der Existenztheologie*; GTB 440; 1978]。

## 3. 中間的思考

因此，關於信仰和世界圖像，人們既不可以接受一種二元論，也不可以接受一種一元論，而是可以在一種「淡化的」互補性方法的意義上進行（施賴[H.-H. Schrey]：〈互補性概念及其對認識論和神學的意義〉[Der Begriff der Komplementarität und seine Bedeutung für Erkenntnistheorie und Theologie]，載《新教神學》[Evangelische Theologie, 19 (1959)]，頁391-398；《歷史和當代的宗教》，卷三，頁1744-1745；施皮爾貝克[O. Spülbeck]：《論自然科學與神學的相遇》[Zur Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie, 1969]）；或者在布爾特曼式的生存論上還原了的辯證法或未來主義—終末論的整合方法的意義上進行，這種方法以某種方式也是海姆的維度學說和德日進[Teilhard]的「俄梅戛點(Punkt Omega)上的進化論」的基礎（戴克[S. M. Daecke]：《德日進和新教神學》[Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie, 1967]，頁222及以下；關於海姆和德日進；舒爾特[H. Schulte]：《論海姆的世界圖像》[Von Weltbilde K. Heims, 1963]）。如果人們按照第一種方法進行，那麼，信仰命題和科學命題以及知識就可以絕對相反地以其相對獨立性被區別開來，同時以維度互補的方式相互歸屬（格勒格[G. Gloege]：88/283；施賴：《二十世紀的世界圖像和信仰》，頁62-77）。這樣來看，就出現了《創世記》一章和二章、《詩篇》一〇四篇的問題和《歌羅西書》一章的問題，亦即對二性基督論的「宇宙性」詮釋的問題：怎樣才能把世界與上帝，把創造、受造物和創造者，把屬人的和屬神的「本性」一起設想為既不混淆也不分離的，以致二者既不以一性論的和一元論的方式疊合，也不以靈知主義的和二元論的方式（參見馬吉安）分離，既不以伊便尼派的方式被相對化，也不以幻影論的方式被否認？（同樣的問題又出現在倫理學中，特別是出現在所謂的「兩個國度說」中，第二十一題／第三十三題）。

## 4. 巴特信仰類比的盟約史—基督論的整合方法

巴特在13/III中，而且是在基督論的部分提出了創造論：亦即創造的事工(13/III/1)、受造物(13/III/2)、創造者及其受造物(13/III/3)、創造者上帝的誠命(13/III/4)：「誰在這裏、在耶穌基督裏面發現人是上帝的創造，他就直接以此也發現天和地是神聖創造活動的對象」(13/III/1, 29；參見朋霍費爾對《創世記》一章至三章的基督論詮釋：《創造與墮落》[Schöpfung und Fall, 1958<sup>41</sup>]。創造雖然是上帝在完成其恩典盟約時的第一件事工(向外的工作[opera ad extra])，但在這裏亦是盟約的外部根據，而且由此僅僅在耶穌基督裏面在存在上和認識與斷定上是可把握的。上帝本身(向內的[ad intra])三位一體)作為創造者先於創造，作為「與上帝不同的現實的總和」先於天和地——而且從根本上說，應當把關於天使、魔鬼和像《羅馬書》十三章中那樣關於權柄的學說移到這裏(參見13/III/3/§ 51；托馬斯·阿奎那：192/q. 50-64, 106-114；加爾文：58/I, 14, 3ff.；《新約神學詞典》[Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament]，卷一，頁72及以下；《歷史和當代的宗教》，卷二，465-469；《新教教會詞典》[Evangelisches

*Kirchenlexikon*]，卷一，頁1071及以下)。巴特的方法在這裏很清晰：針對一切作為關於理性和信仰的相伴言說或者相繼言說的自然神學，必須提出作為「奧秘」的第一信條：「如果世界不是由上帝創造的，那麼它就不存在。如果我們不把它認識為由上帝創造的，那麼我們就認識不到它存在」(13/III/1, 5；參見頁207及以下：論關係的類比)。就此而言，創造是上帝的善舉，它永遠不能在一種固定的《聖經》世界圖像中、在一種《聖經》的宇宙論中、或者在其他世界觀中被描繪(13/III/2, 5ff.)。創造只能作為關於受造物及其世界的神學學說、真正說來基督論的學說，作為神學的人學來討論。各門科學要的是「人」這種現象，唯有神學和基督論關於受造物的學說才在其「現實性」中將人及其世界付諸語言(13/III/2, 27ff.)。由此出發，自然主義的、唯心主義的、存在主義關於受造物的學說(和世界觀)以基督論的方式受到批判：「人的本體論規定的根據在於，在其他所有人中間有一個人是耶穌」(13/III/2, 158)。而這樣來看，從無中創造(*creatio ex nihilo*)雖然對於科學來說是一種虛構，但在神學上卻「不是思辨的構想，而是一種基於上帝在耶穌這個人裏面的啟示的、人的自我理解」(13/III/2, 187)。因此，神學—基督論的、以三位一體的方式確定下來的(最終是「以啟示實證主義的方式」公設的)創造論，是關於也在科學上和「現象上」可描述的「天和地的現實性」的終極有效的陳述，其中人們必須憑藉信仰的類比來發現整合方法(參見貝爾考韋爾[G. G. Berkouwer]：《恩典在巴特神學中的勝利》[*Der Triumph der Gnade in der Theologie K. Barths*, 1957]，頁41及以下，頁235及以下，關於「一元論的先定論」[*monistischer Supralapsarismus*]；韋伯[O. Weber]：《教義學基礎》[*Grundlagen der Dogmatik*]，卷一，頁510及以下，附有文獻；察恩特[H. Zahrnt]：《與上帝的事情》[*Die Sache mit Gott*, 1966]，頁104及以下)。

#### 5. 憑藉存在類比的本體論—逐步的整合方法

巴特憑藉信仰類比(*analogia fidei*)以創造神學的方式鑒於科學所說的話，例如在梵蒂岡第一屆大公會議上憑藉(托馬斯主義的)存在類比(*analogia entis*)得到貫徹(第4章)：「公教教會的這個長期的共識過去和現在都堅持認為，知識的雙重序列不僅對於本原，而且對於客體也是清晰的……」(*Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis non solum principio, sed obiecto etiam distinctum...*；援引羅1:20)。因此之故，在信仰和理性、信仰知識和自然科學之間不可能存在任何衝突：「儘管信仰是超理性的」(*etsi fides sit supra rationem*)，這可以認為是在存在類比之基礎上的整合方法(DENZ/3015-3017)。上帝作為萬物的本原和目的，是信仰和科學(信仰和理性)的雙重序列包容在存在類比的基礎上由以出發的整合點。

#### 6. 蒂利希的關聯法和象徵神學

創造論出現在「創造者上帝」的標題下(193a/290ff.)：「創造論並不是一個某時曾經出現的事件的歷史。毋寧說，它是關於上帝與世界之間關係的奠基性陳述。它是人的有

限性之分析的相關項。它回答了包含在人的有限性和一般有限性之中的問題。」由此，人及其整個有限的周圍環境都——與布爾特曼的「還原」相反——被納入了創造論的問題，但回答並不能作為自然神學、宗教哲學或者科學被給出。「實存的特徵是，人（也在自然科學上）提出其有限性問題，它並不包含着一種回答。由此得出，甚至在存在着像自然神學這樣的東西的情況下，它也不能推進到關於上帝的創造和關於人的受造性的真理。創造論並不描述一次性的事件。它暗示着受造性及其相關項即上帝的創造的處境」（193a/291）。憑藉關聯方法以及象徵方法，上帝與可以用自然科學和宗教哲學的方式來詮釋的世界現實彼此發生關係，同時又相互形成鮮明對照，以致人們可以說一種「整合的辯證法」——不是布爾特曼那裏的還原的辯證法：「神聖生命的創造過程先行於本質與實存的區分……這是以象徵的方式說的……實存和本質彼岸的存在之奧秘就隱藏在神聖生命的創造者權柄之中（即作為存在本身）」（193a/294, 73ff.；關於關聯法，請參見第七題）。由此得出：「自然科學、心理學和歷史學是神學在與對真正啟示的超自然主義扭曲進行的鬥爭中的盟友。科學的闡明和歷史的批判保護着啟示；它們不可能廢除啟示，因為啟示屬於現實的那個科學和歷史的分析不能勝任的維度。啟示是理性和存在根據之深的表現……它不依賴於自然科學和歷史學關於它出現的條件所說的東西；而且它不能使科學和歷史學依賴於自己。在現實的不同維度之間不可能有矛盾。理性在神迷（Ekstase）和神蹟中接受啟示；但理性並不由於啟示而被毀，就像啟示也不由於理性而被掏空一樣」（193a/142）。——這也可以表現為存在者的類比：「它基於如下事實，即上帝必須被理解為存在本身」（193a/278）。因此之故，上帝的原初創造、他的維護性和監控性的創造被蒂利希——憑藉象徵陳述——交互地視為參與的原則以及個性化的原則：「神聖的生命參與任何生命，作為其根據和目標」（193a/283）。這樣，蒂利希就能夠憑藉創造論恰恰把自然（自然科學）納入對啟示的神學的和象徵的反思了。

164

## 五、結束語

今天，十九世紀在《聖經》的創造者上帝的信仰和現代自然科學之間曾經理智的爭辯和圍繞由此提出的社會問題（社會技術問題、社會心理學問題等等）進行的爭辯，被當作自然科學的權柄問題來討論和實踐，這裏全部涉及人類的實存。「革命的神學」（Theologie der Revolution）要接受這種挑戰，並在發生上帝的「政治活動」的地方實現上帝的「屬人的創造」。所謂的上帝已死神學在其種種變種中要通過傳統的創造者概念為了「人類幸福的耶穌學」、為了一種創造性人道的基督論而被放棄，來接受這種挑戰。

在內容上，這尤其涉及生態學問題：神學是否能夠又把世界／自然理解為上帝的創造，理解為我們人之為人的要素，然後把這介紹進其他科學，介紹進政治、工業、官僚體制、整個社會（直到介紹進第三世界）。世界變成了一個脆弱的、網絡化的體系（以及被認識為這樣的體系），以幸福與自我毀滅、人道化和「個人之死」、甚至整個人類之死之間的啟蒙辯證法為標誌。一種「世界神學」（默茨[J. B. Metz]）、生態神學和作為創造神

學的自然神學的端倪(科布[J. B. Cobb]:《進步的代價》[*Der Preis der Fortschritts*; München, 1972];阿爾特納[G. Altner]:《創造面臨深淵》[*Schöpfung am Abgrund*; Neukirchen, 1974];利德克[G. Liedke]:《在魚腹中》[*Im Bauch des Fisches*; Stuttgart, 1979];克羅爾齊克[U. Krolzik]:《環境危機是基督教的後果嗎?》[*Umweltkrise – Folge des Christentums?*; Stuttgart, 1980<sup>2</sup>];比恩巴赫[D. Birnbacher]編:《生態學和倫理學》[*Ökologie und Ethik*; Reclam 9983; Stuttgart, 1980])、創造神學鑒於《創世記》一章28節的再發現(韋斯特曼[Cl. Westermann]:《創造》[*Schöpfung*, 1972])、新教神學對德日進的構想的研究(例如在莫爾特曼、潘能伯格、戴克那裏),所有這些端倪都暗示着新教神學中的一種新的世界觀和科學觀(米勒[A. M. K. Müller]/潘能伯格[W. Pannenberg]:《對一種自然神學的思考》[*Erwägung zu einer Theologie der Natur*; Gütersloh, 1970])。

撰稿人:格貝爾(Uwe Gerber)

## 165 丙、回答的嘗試

### 一、創造陳述中的世界圖像和信仰見證

我們確實必須認真對待《聖經》的世界觀念和我們今天的世界觀念之間的歷史差異,也認真對待我們自己的歷史洞識,即《聖經》是由當時某個時代的人們撰寫的,而且我們不可以——不忠實於我們自己始終不渝的歷史思維的預設——這樣做,就好像《聖經》的見證人沿着非歷史一超自然的道路已經至少認識到今天被我們視為正確的世界圖像的一些部分似的。因此,人們例如將不會依據如下的說法,即在六日事工的思想中大致上已經包含着一種進化論的觀念。如果我們非常認真地對待歷史差距的話,我們就必須堅決地告別對《聖經》各卷的世界圖像因素的一種權威性的信仰,放棄任何一種護教學的局部挽救嘗試。

作為替代,應當強調信仰見證的角度,它也蘊含在《聖經》的見證人的這些世界圖像陳述之中。總的來說,這一角度就在於,——在創世報告中與在別處一樣——人所對待的和能夠對待的一切現實都被設想和見證為與作為其主和創造者的上帝、與上帝的意志有關的。「起初上帝創造天地……」的信條暗示着現實的那個已經談過的「人格性深度」(第十三題)。這裏表達了信仰的世界觀、現實觀。但在這種情況下,這種理解與上帝創造我本人的認信是相互包含的:「我相信,上帝創造了我,連同一切受造物……」(路德)。因為沒有世界,就不能設想人,而沒有人,也不能設想世界。

### 二、從無中創造

說上帝從無中創造了世界和我自己,因此,我僅僅歸因於上帝,世界的現實僅僅歸因於上帝,除上帝之外沒有別的任何根據,此外,說時間本身也隨着世界的創造開始,166 這些都只是這種認信的展開,是與某些問題相關必然從中產生的這一預設的展開。這意味着,基於這種認信,必須這樣而不是以別的方式回答某些問題(例如,「上帝用甚麼創



造了世界？」)。如何能夠設想時間「向前」和「向後」被永恆所限制，這個問題我們必須與終末論相聯繫來再次探討。

### 三、不允許把自然科學的世界知識絕對化

因此，我們選擇了放棄挽救《聖經》世界圖像的嘗試、放棄《聖經》世界圖像和現代世界圖像之間的和諧化嘗試的道路。我們只是就此處關鍵在於「信仰見證」而言，但不是就此處關鍵在於世界圖像的、「前科學的」陳述而言，才承認《聖經》關於宇宙的一切言說具有權威性。由此，考察世界的兩種方式的衝突可能性就消失了。只是在自然科學的世界知識不再是科學的、而且成為自然主義的形而上學、成為「世界觀」的地方，才有衝突的可能性。在對世界現象的因果分析被理解為窮盡性的、並且宣佈它充分地把世界作為整體來描述的地方，就會發生這種情況。因此，在有意義事物的維度為了可計算事物的維度而被排除、被宣佈為一錢不值的地方，處處都發生這種情況。在這樣的場合，就出現對把握現實的科學方法的一種絕對化，它不能被論證成為科學的和方法上的陳述。

### 四、信仰的上帝關係中的宇宙性維度

但是，如果「世界圖像因素」和「信仰見證」彼此區別開來，並置於不同的層面上，以致爭端消失，那麼，這不可以導致對兩個領域的那種危險的不加區別，對它來說，信仰喪失了宇宙性因素的維度，退回到人學因素和歷史因素的空間。《聖經》的信仰見證始終又還包含着宇宙性因素，而且如上所說，這不僅僅是零散的，不僅僅在創世報告中，而且例如也在有疑問的保羅書信（《以弗所書》和《歌羅西書》）中或者在《羅馬書》八章中，這一事實必須被認真對待。上帝作為我的創造者和主也是天和地的創造者，信仰的這一認信也對信仰及其神學的世界圖像和世界關係具有超出單純的「如此」的結果。信仰的這一具體的世界旨趣將自己的目光對準了現實的有意義和人格性的深度。它力圖通過追問自然現象的意義形象，來從《聖經》中獲得這種關係的種種視角。舉例來說，它追問，是否有一種作為與上帝的關係中有靈魂的受造物的動物的存在，以及這種存在與人的存在不同，可能在上帝面前具有甚麼形象。神學思維必須追問，人鑒於這樣的可能性在實踐上與人之外的自然是甚麼樣的關係（環境問題！）。

167

### 五、關於一種「生態神學」的問題

在不多幾年前全盤世俗化、人的成年及其在《創世記》的話「治理這地」的意義上對地球這顆行星進行統治的過程還被眾多神學家讚揚為《聖經》信息的合法的、必然的結果之後，今天被強調的是這一發展的有害方面。生態學危機的致敏結果也波及了神學思維。以「受難的自然」為主題、有時徑直認為基督的受難在自然中繼續的一種生態神學，不可以成為一種短命的時髦物。人之外的自然的角最近神學的創造論內部被嚴重地忽視。創造論過於魯莽地習慣於在大多數情況下專心致志於人，把人當作受造物中最重要

的！一種認真對待生態學觀點的神學，不可以簡單地停留在魯莽的倫理命令上，如它們在教會之外早就聲張的那樣。它必須通過指出包括人、動物和一切存在者的創造內部普遍的休戚相關，來尋找這樣的考察的一個牢固的基礎。一些別的宗教大大地領先於基督教的當前意識！然而，「休戚相關」是一個位置在於人格性的關係的視野之中的概念。但就三位一體的、有位格的和超位格的上帝是萬物的創造者而言，恰恰可以並且必須從基督教的信仰出發來談論一切受造物的一種休戚相關的結合。

## 六、我們的世界圖像的可能擴展

由於《聖經》——無論是《舊約》，還是《新約》——要考慮到天使勢力和魔鬼勢力的現實性這一事實，我們還有一個特殊的問題。當然，在這裏和在其他場合一樣，我們可以傾向於憑藉以下的聲明迅速地略過這一事態，即這裏的關鍵在於一種過去的世界圖像的純世界圖像因素，按照上面提出的原理我們對這些因素已經不再需要感興趣了。然而，就接受「純精神的實在」（天使和魔鬼）的一個創造領域時恰恰涉及對我們基於日常經驗的「世俗的」世界圖像的相對化和限制而言，這裏的情況畢竟是另一回事。基督教神學家也在與人智學家（Anthroposophen）的爭論中、在與非基督教宗教世界的代表們的爭論中被問及這種可能性。這裏就是這一教義學問題的「生活處境」。面對這樣的世界觀旨趣，基督教神學家沒有理由和根據使自己成為一種純粹自然主義的和經驗主義的世界觀的辯護人。即便是極為適當的在《聖經》內部的「世俗化」和對世界的「去神化」（Entgötterung），也並不意味在日常生活「可見」世界之外就不存在任何東西，而毋寧說意味着上帝以及基督也對——在那裏被不言而喻地預設的——「不可見事物」的世界擁有權柄，信仰者通過這個世界歸根結底不能在自己與世界之主的直接關係中被干擾。因此，《尼西亞君士坦丁堡信經》把上帝稱為「一切可見的和不可見的事物的創造者」。

問題的一種解答在於如下方向：我們的經驗性的、根據日常經驗取向的現實觀，在原則上必須是依然能夠被相對化、被限制、被擴展的。這樣的擴展並不意味揚棄。即使在我們同時承認應當考慮不可測度的精神現實的情況下，我們也不停止在我們與人和事物的日常交往中以及在我們對自然現象的研究中用經驗性的和理性的方法工作。這樣的實在當然不是上帝，對它們的實存的承認並不是從對上帝的信仰的認信得出的必然結論。對於神學家來說，並不要求他在教義學中正面討論「天使和魔鬼」的主題。但是，這當然是認信上帝是天和地的創造者的一個必然結論，即每一種世界圖像和現實觀，一個時代運動於其中，對該時代來說顯得不可避免，儘管有這樣的外表，卻不被絕對化，不被偽充是唯一可能的、永遠「正確的」、不再能相對化和擴展的世界圖像和現實觀。

### 甲、問題的展開

事情的本性就蘊含着這一點，即神學首先就與所謂的精神科學和所謂的人文科學相接觸，也就是說，與關於人的科學相接觸。之所以如此，乃是因為人通過上帝的啟示而被召喚。人作為啟示的接收者處在旨趣的焦點。宇宙包含有生命的自然和無生命的自然，首先是就它是人的世界而言才成為重要的。

鑒於人的現實性，神學家與人文科學家和哲學家的對話是不可避免的。這就是我們現在的問題的「生活處境」。神學家是在竭力認識人的一系列範圍廣泛的哲學努力和科學努力時進入這種接觸的。例如，當他談到信仰是對誘惑和絕望的克服時，他就與心理學家對話了。當他談到罪咎和寬恕時，他就與心理療法醫生對話了。關於教會秩序的思考引導他與社會學家和法學家接觸。當他反思上帝在歷史中、通過某些歷史事件向人啟示自己時，他就已經開始與歷史學家和歷史哲學家對話了，等等。

神學家不可以期待，相關的研究者和哲學家將馬上贊同他關於人是受造物和盟約夥伴的神學觀點。如果他們承認這種觀點是一種可能的觀點並予以討論的話，這就已經夠了。研究者或者哲學家可能向神學家宣稱：「我從本質上不同的角度看待事物……」，但這畢竟說明，他至少理解了神學家。在這種情況下，神學家的理解在人學家或者哲學家關於人的反思中有一個位置。唯有當後者根本不懂神學家要說甚麼時，或者當神學家要說的東西在他眼中一錢不值時，那才是糟糕透頂的。因此，這裏的關鍵不那麼在於神學的人學和「世俗的」人學之間的爭端或者矛盾的問題，而毋寧說在於關於人的神學陳述在人文科學家和哲學家眼中的適切性或者不適切性。神學家將發現自己在與同時代的知識分子的相遇中不可避免地面臨這一問題：在基督教信仰的光照下對人的觀點，即視之為「面對上帝的人」，如何與人文科學家和哲學家提出和獲得的個別基本問題和洞識相關聯？

以下的典型狀態是在神學與人文科學之間的關係中迄今為止所出現的狀態：

一、越界：在人文科學觀點的不加批判的絕對化中，神學家所感興趣的人文現實的維度被拒斥和排除。

二、並列（並行提出）：神學的結論和人文科學的結論並行提出，並通過一種簡單的

類比方法以聯想和外在的方式彼此聯結。

三、反問：神學家以對神學與人文科學在一些具體問題上的關係的一種清晰的觀念，反過來詢問他自己所提出的問題的具體答案，這些答案他單憑自己不能給出。

四、修正：通過人文科學知識而得到證實的關於人的經驗，迫使神學將它的概念精確化和深化地修正。

## 乙、各種學術觀點

### 一、自然科學的人學

它是憑藉自然科學方法獲得的一種關於人的學說。因此，關鍵不在於關於人的本質的普遍理論或者整體理論，而是在於關於人的實際陳述。由此得出：「人在道德上的可完善性，並不處在自然科學上可證明性的領域中」(哈特曼[F. Hartmann]：《歷史和當代的宗教》，卷一，頁402)。「自然科學的人學能夠證明，在甚麼樣的界限內，人擺脫確定的肉體條件、靈魂條件和環境條件的自我決定和自我發展是可能的，以及個人——儘管其器官的和心理的結構、其遺傳稟賦、其性格、其情慾的規律不容更改——對於他通過接受超個人的精神(教育、習俗、文化、傳統、歷史、時代精神)和客觀的精神(法、宗教、科學)而發展自己來說有多大程度的開放性」(頁406-407)。導致這種主要是生物學的規定的(按照跨學科的觀點)，有考古學、人種學、心理學／心理分析、醫學和行為研究、社會學和語言學等等的人學成果。因此，這涉及關於人的經驗科學視角，但這些視角經常匯入一種人學的理论，例如匯入心理分析，匯入近代醫學或者匯入社會學(《歷史和當代的宗教》，卷一，頁410及以下；格貝爾[U. Gerber]：《人是甚麼？》[*Was ist der Mensch?*; GTB 330]，頁21及以下；生理學的立場；頁67及以下；醫學的立場；頁95及以下；社會學的立場；頁111及以下；心理學的立場；頁141及以下；教育學的立場；施塔姆勒[E. Stammler]編：《真正說來人是誰？》[*Wer ist das eigentlich - der Mensch?*; München, 1973]；卡斯培[W. Kasper]編：《我們關於人的知識——人學知識的可能性與界限》[*Unser Wissen von Menschen, Möglichkeiten und Grenzen anthropologischer Erkenntnisse*; Düsseldorf, 1977]；羅切克[R. Roček]、沙茨[O. Schatz]編：《今日的哲學人學》[*Philosophische Anthropologie heute*; 2. Aufl.; München, 1974; Beck'sche Schwarze Reihe 89]；胡梅爾[G. Hummel]：《神學人學和心靈的現實性——神學與分析心理學之間的對話》[*Theologische Anthropologie und die Wirklichkeit der Psyche. Zum Gespräch zwischen Theologie und analytischer Psychologie*; Impulse der Forschung Bd. 5; Wiss. Buchgesellschaft Darmstadt, 1972])。

### 二、哲學的人學

哲學的人學關涉到經驗性的研究成果，但自身並不想是一門具體科學。「關於人的各門科學愈樂意轉向肉體與靈魂、群體與個人、人格與世界之間的這些相互關聯，並就

其自身而言構想出對於特定經驗領域來說使得包容性的維度清晰可見的醫學人學、心理學人學、神學人學等等，哲學人學為這些構想提供一種有承載能力的基礎的任務就愈顯得迫切……」(普萊斯納[H. Plessner]:《歷史和當代的宗教》，卷一，頁413-414；《費舍爾百科詞典：哲學》[Fischer-Lexikon: Philosophie, 1958]，頁18及以下；蘭德格雷貝：《當代哲學》，頁20及以下，附有文獻)。

### 1. 人是可計算的存在者(科學化)

格倫(A. Gehlen) (86) 提供了一種在哲學上「完善」生物學考察方式的嘗試。他把自己對人的本質的經驗性—人類生物學的解釋與形而上學—本體論—思辨性的定義以及生物學—動物學的定義劃清界限 (86/12-13)。他構想出從作為對現實的有預見和有計劃的改變的人類行動出發的一種「經驗性人學」(87/9ff.)。最終他確認，他能夠從「行動」的心理物理學上中立的立場出發，提取出某種像在生物學上可理解的人類結構整體之類的東西 (87/57)。當然，這種理論必須在具體科學的檢驗結果中得到證明，這些具體科學就其自身而言由此又包含着進一步的新提問。在傳統哲學意義上對任何一種人學的否定，都不僅出現在不可知主義和庸俗唯物主義中，而且還出現在嚴格的行為主義、實用主義、實證主義、結構主義中，出現在系統理論中。人被歸溯到可以經驗性地提出的實用主義行為方式，歸溯到結構上的行為模式，歸溯到語言遊戲的訓練，歸溯到邏輯秩序；他作為「主體性」從「客觀的」語言、從行為形式、體系和結構上的秩序隱退(參見舒爾茨[W. Schulz]:《維特根斯坦——哲學的否定》[Wittgenstein. Die Negation der Philosophie, 1967]，頁90及以下，附有文獻)。這樣，例如在結構人類學中，令人感興趣的根本不是諸如心身的統一性、對環境開放、性別、意識之類的個別概念的內涵，而僅僅是這些概念相互之間的關係，因為這些概念是相對穩定的、作為合規律性為一切社會以及人類提供基礎的結構。「為了能夠解決由於一種共同的語言對翻譯異類經驗的必要性而委托給人學的客觀性問題，人學開始求助於數學和符號邏輯」，也就是說，是為了獲得人學的基本結構、「下意識的基本結構」(125/394；批判性的立場，參見比爾維施[M. Bierwisch]:《結構主義》[Strukturalismus]，載《教科書》[Kursbuch, 5/1996]，頁77及以下)。

### 2. 人是理性存在者(精神化)

在我們西方的生活史和思維史上，人的本質和價值直到今天(與格倫相反)還在按照「精神」來衡量。希臘羅馬的古典人學要麼以二分法的方式把人分做暫時的肉體牢獄和不死的精神靈魂，要麼以三分法的方式把人分做肉體、靈魂、精神。精神/靈魂和肉體/物質的二元論依然是基本的，它也在基督教的人的形象中繼續起作用(格貝爾等：《人是甚麼？》，頁159及以下：哲學人學)。——關於人之「常駐本質」的人學分化成為三個方向：通過人在費爾巴哈、尼采、弗洛伊德那裏的「感性化」；通過人在馬克思、新馬克思

主義者那裏的「社會化」；通過人在存在哲學中的「內在化」；通過人在霍爾巴赫、費爾巴哈、弗洛伊德、里希特 (H. E. Richter)、弗洛姆 (E. Fromm)、布洛赫 (E. Bloch) 那裏的「去神化」。

### 3. 人是感性存在者 (感性化)

在十九世紀，理性的優先地位受到攻擊：人身上最重要的東西不是指向超塵世事物的理性，而是其指向現存事物的感性，是其意志 (情慾、自然性、本能)。人首先是具有情感、情慾、慾望的感性存在者。人這種感性存在者可能通過禁慾主義的退卻來試圖馴服隱藏在他裏面的能量和追求統治他人和世界的意志——或者人們可能和尼采 (1844-1900) 一樣恰恰把這種意志力和生命力視為生命的衝動標誌。尼采尤其反對基督教以及它的受難道德、它對小人物的讚揚和它對強大生活的拒斥：「基督教的上帝概念……是最墮落的上帝概念之一……上帝蛻變成生命的矛盾，而不是生命的神化和永恆的肯定！」這個上帝處在死亡中。「我們殺死了他——你們和我！我們都是他的謀殺者！」人必須把他自己的生活、他自己的命運掌握在自己手中，並賦予它以意義，而不能依據一個超世。人迄今為止已經足夠久地靠知性來生活；這裏的關鍵在於最終要是一個自主的、獨立的人：「我教你們甚麼是超人 (Übermensch)。人是應當被克服的某種東西……超人是大地之意義。」但是，拋棄了上帝的人、應當成為超人的人，卻變得沒有依靠；上帝之死和由此給出的對基督教傳統的否定，帶來了人裏面的一種損失。自己創造自己的人尋找一個他能夠由此出發計劃和評判自己生活的依據。人擺脫了關於人作為一個 (由上帝創造並由基督拯救的) 理性存在者的「本質」的問題並僅僅詢問自己本身，這種人最終必然又追問自己的「本質」。既然我們人類同時由意志和理性構成，裝備有一個肉體和一種知性，既然我們自己創造自己並且同時被其他人接受，我們就必須既提出關於我們自己生命之意義的問題，也提出關於人類和整個圍繞我們的世界現實之意義的問題。我們不能把自己局限在我們人之為人的一個唯一的片斷上，無論它是理性，還是意志 (特別清晰地說明了這一點的是魏茨澤克 [Carl F. v. Weizsäcker]：《人性事物的園地》[*Der Garten des Menschlichen*; München, 1977])。

### 4. 人是社會存在者 (社會化)

「個人是社會的存在者。因此，他的生活表現——即使它並不以一種共同的、與其他人同時完成的生活表現的直接形式出現——是社會生活的一種表現和證實。人的個人生活和群體生活並沒有不同。」如果在尼采那裏，單個的人處在旨趣的焦點，那麼在馬克思 (1818-1883) 這裏，全部旨趣都涉及具有社會特色的人。針對迄今為止流行的「從上而下的」人學，馬克思說道：「德國哲學從天上降到地上；和它完全相反，這裏我們是從地上升到天上，就是說，我們不是從人們所說的、所想象的、所設想的東西出發，也不是從只存在於口頭上所說的、思考出來的、想象出來的、設想出來的人出發，去理解真

正的人。我們的出發點是從事實活動的人，而且我們從他們的現實生活過程中，還可以揭示出這一生過程在意識形態上的反射和回聲的發展」(蒂爾[E. Thier]：《青年馬克思那裏的人的形象》[*Das Menschenbild des jungen Marx*; Göttingen, 1957]；費切爾[I. Fetscher]：《馬克思與馬克思主義》[*Karl Marx und der Marxismus*; München, 1967]；莫爾特曼：《人》[*Mensch*; GTB 338]，頁73及以下：全面的人之烏托邦[*Die Utopie des totalen Menschen*])。新的無階級社會中的新人將是自由的勞動者，他通過不再被異化和異化的勞動實現他自己。勞動「創造人本身」(恩格斯)，因此對異化的揚棄發生在無產者的革命中。像哈貝馬斯(J. Habermas)那樣的新馬克思主義者，像沙夫(A. Schaff)、加爾達夫斯基(V. Gardavski)、加羅迪(R. Garaudy)或者科拉科夫斯基(L. Kolakowski)那樣的修正主義者，又撿起了諸如苦難、死亡、意義問題、人的「本質」之類的未被解決的「傳統」人學問題，甚至撿起了關於超越性的問題(羅爾夫斯[H. Rolfes]：《馬克思主義思想中生活的意義》[*Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken*; Düsseldorf, 1971])。

#### 5. 人是決定中的實存(內在化)

基爾克果(S. Kierkegaard)把人的生活尖銳地集中到實存的「點」上，這意味着對一般內容上的人學的揚棄。人之為人根據超越性對實存的僅僅呼籲性地可用象徵表示的實施(雅斯貝爾斯)，是荒謬中的決定(加繆)，是作為深淵、作為「虛無的鴻溝」的實存(薩特[J. P. Sartre])。到處都是實存的純然事實，沒有任何內容上和結構上的、經驗性的說明，排他性地處在中心地位(波爾諾夫[O. F. Bollnow]：《存在哲學》[*Existenzphilosophie*, 1964<sup>8</sup>])。這種存在主義的「事實」人學為加繆、聖埃克蘇佩里(A. de Saint-Exupery)、馬爾羅(A. Malraux)、「晚期的」海德格爾、波爾諾夫(O. F. Bollnow)等人進一步奉行。海德格爾把人理解成為「語言中存在的澄明之處」(Ort der Lichtung des Seins in der Sprache)，基督教的存在主義者從作為存在的上帝出發來把握人(例如馬塞爾[G. Marcel])，波爾諾夫、普萊斯納(H. Plessner)、羅特哈克(E. Rothacker)、亨斯滕貝格(H.-E. Hengstenberg)等人則要「建設性地」以現象學的和經驗性的觀點繼續推動人學(通過拒斥一種先驗的、哲學的、「演繹的」人學)。這裏涉及對經驗性的、具體的哲學人學的一種完善(布呂寧[W. Brüning]：《哲學人學》[*Philosophische Anthropologie*, 1960])。時間和空間、空間和居住以及遷徙的問題，歡樂和安全、鄰人和與「你」的相遇(參見布伯[M. Buber]：《辯證的人格主義》[*Dialogischer Personalismus*])以及文化人學的(蘭德曼[M. Landmann])、社會批判的(例如馬庫塞[H. Marcuse]、哈貝馬斯)、社會學的、歷史人學的考察方式等等提高了的聲音，和與馬克思主義對「人性」(Humanum)的詮釋的對話一樣，被「建設性地」納入「經驗性的和哲學的」人學。

#### 6. 人是上帝的繼承者(神化)

在霍爾巴赫、費爾巴哈、馬克思、弗洛伊德等人那裏的宗教批判的意義，就人現在

應當擺脫「傳統的人」的投射、意識形態、神經官能症和權威並被置入他的自我實現的「真正本質」而言，就是對「傳統的人」的人學批判。反對唯心主義、資產階級個人主義和自由主義、反對基督教宗教和道德的「人類中心主義轉變」，同時意味着以人取代上帝的地位，無論是整體化的自然科學、絕對的統治（專制主義、極權主義）、烏托邦的拯救希望、普遍化的人道為媒介，還是通過放棄內心世界（行為主義）、心靈的邏輯（帕斯卡爾[B. Pascal]）、人的承受力，通過戰勝死亡的經驗（里希特[H. E. Richter]：《上帝情結——對人的全能的信仰之誕生和危機》[*Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*; Reinbek, 1979]）。「你們將像上帝一樣」，猶太心理分析學家和社會哲學家弗洛姆的「激進人道主義」在這裏達到巔峰：「我把激進人道主義理解為一種整體的哲學，它把人種的整合、人發展自己的力量、達到內在的和諧、達到確立一個和平世界的能力置於中心地位。激進人道主義把人的完全的獨立性視為自己的最高目標」（218/15）。與此相應：「『上帝』是人道主義中種種最高價值的諸多詩意的表述方式之一，而不是實在性自身」（218/19）。但是，如下問題依然始終存在：人本身能夠如此明察秋毫、如此在場、如此實現自己，以至於「人的實存中和人們的共同生活中」的一種超越的關聯、與上帝的一種關係、一種無法澄清且無法超越的殘餘也不再存在了嗎？

### 7. 跨意識形態的人學

今天，鑒於社會的、生態—經濟的、政治—國際的危機，鑒於科學上可能的控制和毀滅，鑒於意識形態的合法性危機和廣泛的身份危機，關於人的問題必須如此把握，以使一種跨意識形態的或者乾脆後意識形態的最低共識產生，來作為共同生存的基礎。這樣，在圍繞人權（基本權利）的討論中，對人的自由的和西方的、馬克思主義的和共產主義的、革命的和解放的（出自第三世界的）詮釋就遇到危險（胡貝爾[W. Huber]、托特[H. E. Tödt]：《人的權利》[*Das Recht des Menschen*; GTB 290; 1978]）。

## 176 三、文學中的人學

「在文化的語言中，對宗教經驗和神學概念的一種非宗教詮釋」在多大程度上恰恰藏匿在人學的視角中（澤勒[D. Sölle]），這可以示範性地根據像漢德克[P. Handke]的《慢步返鄉》(*Langsame Heimkehr*)之類的著作、根據安德施(A. Andersch)、伯爾(H. Böll)、格拉斯(G. Grass)或者還有卡夫卡(F. Kafka)的著作以及根據歌德(Goethe)的《神聖者》(*Das Göttliche*)來討論（參見澤勒：《實現——啟蒙運動之後神學與創作的關係研究》[*Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung*; Neuwied, 1973]；珀爾曼[H. G. Pöhlmann]：載格貝爾[U. Gerber]：《人是甚麼？》[*Was ist der Mensch?*]，頁41及以下；霍爾特胡森[H. E. Holthusen]：《無家可歸的人》[*Der unbehauete Mensch*; München]；哈恩[F. Hahn]：《聖經和現代文學——文本比較中的重



大生活問題》[*Bibel und moderne Literature. Große Lebensfragen in Textvergleichen*; Stuttgart, 1966]; 哈恩：《人是中心》[*Mittelpunkt Mensch*; Stuttgart, 1975])。(同一個問題也可以對其他藝術領域提出，例如繪畫、雕塑或者音樂、直到現代的搖滾樂和流行歌曲，但也適用於像通過廣告的操縱、殘疾人的人之為人、移植術，§ 218，判決的執行、福利社會和有選擇的生活風格)。

#### 四、神學的人學

說神學的人學與哲學的人學以及與人文科學的人學的相互關係是辯證的，亦即既是積極的又是論戰的，這大概是最流行的觀點了：在啟示的光照下對人的神學考察接受了經驗性的人學，同時既鑒於罪論也鑒於救恩論指出了它有限的有效性(普倫特[R. Prenter]：《歷史和當代的宗教》，卷一，頁420-421)。但是，這種辯證法也可以理解為哲學以及人文科學關於人如何於「分裂」之中生存的問題與在「本質化」的救恩論觀點下看待人的神學回答的關聯(蒂利希)。從巴特在上帝的自我啟示開始可以得出，人學不可以解釋成為在本真性／信仰以及非本真性／罪中以生存論解釋的「自我理解」與生存性的「自我理解」的張力(布爾特曼)，不可以從處在律法和福音要求之下的「有對話和行動的」人格出發來解釋(戈加滕[F. Gogarten])，不可以解釋成為「上帝」這個語詞與「上帝之言」的語言－責任上的張力(艾伯林)。人學不是從人本身、而是從基督的現實性、從基督論中「演繹」出來(13/III/2)。從像布爾特曼、艾伯林這樣的「解釋學的人學家」那裏，產生出如下有道理的責難，即人學在這裏是先行地在基督論上建構的，因為「人性」(Humanum)根本不是經驗性地在神學上「證實」的。(人們必須對諸如拉納[K. Rahner]、巴爾塔薩[H. U. von Balthasar]等人的先驗的和基督論的人學提出類似的責難；《神學小詞典》[*Klein Theologisches Wörterbuch*; Herder-Bücherei Bd. 108/109]，頁23及以下；屈恩[U. Kühn]：《自然與恩典》[*Natur und Gnade*; 1961]，頁145及以下，頁158及以下)。當然還必須補充說，這些批判者終歸依然停留在解釋學和語言哲學的人學之中，根本沒有「整合」一種必須以具體科學的人學為中介的經驗性的和批判的人學；無論是布爾特曼的決定論的人學，還是「對話的人學」(戈加滕、布倫納)，都停留在形式上，沒有對「人性」(Humanum)作出內容上的規定。在這一點上，潘能伯格的普世史神學的人學視角可以繼續進行下去——還有德日進的人學——，因為在這裏，對具體科學的人學進行的一種現實的「整合」顯得是可能的，甚至是必要的(157)。人的「本質」在耶穌的行動和命運上作為「對上帝的開放性」、同時作為「對世界的開放性」清晰可見(《基督論的特徵》[*Grundzüge der Christologie*; 2. Aufl.; 1966]，頁195, 197)。這一雙重的開放性在人是上帝的形象的思想中達到頂峰：「人對上帝的使命表現在他作為上帝統治世界的代理對世界的統治中」(《人是甚麼？》[*Was ist der Mensch?*; 5. Aufl.; 1976]，頁13)。神學人學是從這一基本材料出發的：人——即便是作為罪人(墮落的狀態)——在原則上是上帝的形象(普遍的上帝形象)；作為稱義的人，他作為上帝的形象生活在自由中，生活在愛、

讚美和感恩之中(特殊的上帝形象; 參見珀爾曼[H. G. Pöhlmann]:《教義學概論——複習用書》[*Abriß der Dogmatik. Ein Repetitorium*; Gütersloh, 1980], 頁167-168)。

在上述三節中所援引的提示對於一種(從《創世記》一章27節關於上帝的形象的觀念開始的)神學人學來說意味着如下的東西: 神學的人學假設, 例如原初狀態、罪的狀態和恩典狀態、復活等等, 都被概括在人面對上帝的存在(*coram-Deo- Sein*)中, 必須批判地以人文科學和哲學的人學為中介。(就此而言, 這裏重複了關於世界觀之提問的第十三題)。這裏涉及神學在貫穿其他人學以及人學視角時的正規人學陳述。由此, 特別是鑒於自十九世紀以來的人學基本態度(費爾巴哈、施蒂納[Stirner]、尼采等人), (自然)人文科學的、哲學的和神學的「人學」之間的批判性對話是一種隨同人的「本質」被給予的必然性, 此際與社會學家、教育學家、藝術理論家等等的合作在那個時候已經得到更為有力的推進(例如霍克海默[M. Horkheimer]:《對完全的他者的渴望》[*Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*; Hamburg, 1970]; 哈貝馬斯[J. Habermas]:《社會科學的邏輯》[*Zur Logik der Sozialwissenschaften*], 載《神學評論》[*Theologische Rundschau*, Beiheft 5 (1967)], 頁180及注220; 施特勒克[E. Ströker]:《人學的當代處境》[*Zur gegenwärtigen Situation der Anthropologie*], 載《康德研究》[*Kant-Studien*, 51 (1959/1960)], 頁461及以下; 伽達默爾[H.-G. Gadamer]/福格勒[P. Vogler]編:《新人學》[*Neue Anthropologie*. Band 1 bis 7; dtv 4069-4074/4148; 1972/1974])。

撰稿人: 格貝爾(Uwe Gerber)

## 丙、回答的嘗試

### 一、關於人的神學命題作為「重大假說」

問題不在於關於人的神學陳述對於科學家或者哲學家來說是否能夠得到證明, 而毋寧說是在於關於人的神學命題(例如: 人是上帝的造物、相對者、盟約夥伴和形象)的意義在人學研究和哲學思考的層面上是否能夠被覺察到。在一定的層面上用一定的方法不能證明的東西, 儘管如此在同一個層面上卻至少可以作為不可證明的假說而意義重大。

178 儘管不可證明、但卻並非無關緊要的假說(例如, 人是上帝的盟約夥伴)這一概念, 構成了神學人學為一方與神學之外的人學研究和思考為另一方之間的一種聯結紐帶。在這種情況下, 人們就可以談論不可證明的假說儘管如此卻以何種方式影響着已知的人類現象的考察方式了。

### 二、存在陳述與價值陳述在人學中不可分割

舉例來說: 人的存在是一種「面對上帝和與上帝相對的存在」, 這一神學命題或者「假說」影響到關於人在靈魂上、「在心理技術上」的可操縱性的問題。——在這裏, 人們當然可以提出異議說: 這個神學命題根本影響不到我們對可操縱性的純粹事實的洞識, 而是至多影響到如下價值問題或者應當問題: 是否或者在多大程度上允許在靈魂上操縱

人。——與此相反，當然又可以說：人們在關於人的各門科學和哲學中不能在「實然」與「應然」之間作出如此清晰的分別，二者共屬於一個整體，而且是因為人既是這種研究和思考的客體，又是它的主體。人作為設定價值、認識價值、遵循價值的存在者，在這裏本身成為認識的主題。因此，「價值」或者「應然」在這一場合都屬於客體。「應然」在這裏屬於「實然」，「價值」屬於「事實」。——換句話說，當我確認「我可以通過藥劑完全改變一個人的人格，但我不應當這樣做」時，我由此並不是把兩個不同類的陳述、亦即一個「實然判斷」和一個「應然判斷」聯在一起，而是對人的具體現實性作了唯一的一個複合陳述。

### 三、哲學反思作為神學和人文科學之間的媒介

神學和人學科學之間的相遇並不是直接發生的，相反，它始終是以相應的哲學為媒介的。因為對關於人的每一門具體科學來說，都有一種相應的哲學：對於社會科學來說有社會哲學，對於法學來說有法哲學，對於語言學來說有語言哲學，對於歷史學來說有歷史哲學，對於經驗性的醫學心理學來說有哲學的心理學，等等。這些哲學分別思考種種基礎和用相應的經驗性科學本身的方法既不能提出也不能回答的基本問題（例如，經驗性的社會研究用自己的經驗性方法既不能回答也不能充分地提出並作為問題來處理「社會是甚麼？」這個基本問題）。值得注意的是，哲學和科學之間的界限有時是流動的。例如，一種法哲學的觀點可能影響到對現行法律的解釋。就連這也與人作為被認識者（客體）同時自身又是認識者（主體）有關。因此，人本身不能降低為純然經驗性上可探究的事實。在這種意義上，在關於人的經驗性科學和關於人的哲學思考之間就存在着一種連續的聯繫。而沿着這條道路，亦即通過哲學，也就存在着神學和各門經驗性科學之間的一種聯繫：神學人學雖然不能探究或者反駁經驗性的事實，但它卻可以憑藉哲學思考（這種哲學思考就其自身而言又是不依賴於經驗性研究而實施的）來談論人的現實性的某些視角的意義。

179

### 四、倫理學問題作為神學的人學和人文科學的人學之聯結點

人們可以再次以別的方式來表述這同一種聯繫：在關於人的全面的科學與哲學對話中，神學沿着經由倫理學的道路參與進來。在人的「有價值的東西」、「應當的東西」在人們不同的生活領域中成為問題的地方，神學家必須發言。

但是，在關於人的科學和思考的全部領域，因而在社會哲學、心理學、語言哲學、法學和政治學、歷史哲學、藝術哲學等等中，都存在着倫理學問題。倫理學問題在任何地方都是無法迴避的，而且這又是因為人在這裏既是認識者，又是認識主題。作為認識者的人不能自己拒絕倫理學問題（應當做甚麼的問題），而且他因此緣故也不能在其人學的自我認識過程中把倫理學問題完全（而是至多暫時地）排除在他的客體存在之外。認為對作為客體的自身有所認識的人，始終面臨着如下問題，即這種認識如何影響他自己的

180

行動。但對他自己的行動的這種影響又成為認識的對象。

於是，如果神學人學始終應當對倫理學問題發言的話，那麼，它由此也就應當對人的現實性的整體在所有這些眾多的視角上有所發言。

### 五、神學的「假說」影響着人文科學的問題視域

上帝存在，人是一種「面對上帝的存在」，這是用經驗性科學的方法既不能證實也不能證偽的，同樣的說法也適用於通常包含在這些神學命題或者通過它們所論證的一切。問題在於，既不能證實也不能證偽的東西是否由此就被判定為無關緊要。（用嚴格的經驗性科學的方法）無法證明、但也無法反駁的假說在根本上說就毫無意義嗎？

然而，這樣一種假說畢竟指示着一個確定的注目方向：我們由此獲得一個新的視域、新的旨趣、新的期待。我們的知識、我們的期待（而且由於理論與實踐的交織，還有我們的行為趨勢）由此受到影響。例如：我們在普遍的洞識——即人們不應當無限制地操縱人——的方向上期待着新的知識。或者我們以「罪咎與罪咎感」這個（由布伯的一個標題表示的）主題為例：從存在着實在的罪咎這種理論認識出發，我們獲得了經驗性的探問、例如治療學的探問的方向。罪咎在這種情況下確實可以解釋為罪咎，而不是在治療學上被當作一種純然主觀的「罪咎感」來消除。

181 無法嚴格證實的假說之所以有一種意義，乃是因為在涉及人的這個領域裏，知識永遠不會成為一個由終極有效地得到證明的論題所構成的完成了的體系，而是必須被理解為一個永恆的進展。但在這種進展中，假說擁有一個合法的位置。由此出發，神學的人學與科學—哲學的人學之間的關係得到規定：它們可以相互說明。

### 六、神學的人學和哲學關於人的形象

在本題乙部援引的（在「精神化」、「感性化」、「社會化」等詞目下）關於人的種種哲學構想，應當受到關於人的、根據《聖經》取向的神學思考的認真對待，但對於這種思考來說卻不是決定性的。它們應當受到認真對待，乃是就它們將人的自我經驗的重大視角付諸語言而言的。《聖經》的信息必須與人經驗自身和體驗自身的方式、因而與生活的現實相關！例如，沒有一個神學家會迴避與尼采關於人的形象以及與此相聯繫的世界觀爭辯。另一方面，這樣的構想對於神學家來說不是決定性的，乃是就它們始終受到片面性的影響或者威脅而言的。神學家必須努力在上帝愛人的光照下在其所有的維度上認真對待和闡明「人」這種現象。例如，他不可以為了強調人是社會存在者而忽視人之為人的個人—人格的維度，或者反過來也一樣。

甲、問題的展開

「人沒有本性。人不是自己的肉體，後者是一個物；他也不是自己的靈魂——心靈、意識或者精神——，後者也是一個物。人不是一個物，而是一幕戲；他的生活是一個純粹的、無所不包的事件，每一個人都要遭遇這樣的事件，在每一個人那裏就他自己而言都只是一個事件……在我的生活的每一個瞬間，都給我展現出不同的可能性：我可以做這件事或者那件事。如果我做這件事，我在下一個瞬間就是甲；如果我做那件事，我就是乙」（加塞特[*José Ortega y Gasset*]）。

鑒於關於人的這樣一種徹底歷史性的理解之可能性，就提出了如下問題：人具有一種超歷史的、始終常駐的本性（「人性」[*natura humana*]）嗎？人們能夠具體地描述人作為人在所有的時間裏所是的东西嗎？這個問題是給哲學家提出的，但也是給神學家提出的。

神學家有各種各樣的可能方式來談論人的一種始終常駐的本性。但在每一種情況下，他都將把這種本性理解為一種由上帝確定的本性。一、他可以談到從人與人關係的本性出發可認識的所謂「創造秩序」。這樣，就產生出一種用純然的理性（也就是說無須啟示）就可以認識的「自然法」體系：自然法之所以是一種法，乃是因為它適合於人及其永恆本性。二、神學家可以談到創造者上帝為他的創造建立的創造秩序——但卻是唯有通過神聖啟示才可以認識的秩序。三、他可以談到人的一種真正的存在，這種存在完全並且僅僅由在耶穌基督身上的啟示事件來規定。在這種情況下，耶穌基督就是「真正的人」；因此，在他身上可以看出人之為人的永恆有效的結構。

但如今，這整個考察方式由於關於人作為自我構想、亦即關於人的徹底的、不能確定的歷史性的那另一種觀點而成了問題。人隨時從自身造就他此後將是的模樣。神學家無論承認以上所說幾種可能方式中的哪一種，在任何情況下都由於這種觀點而受到挑戰。在他應當對現行的或者可期望的社會秩序發表意見的地方，因而在期待他為現存事物辯護或者為變化辯護的地方，他都經歷到這種挑戰。在我們由一夫一妻制規定的家庭秩序和社會秩序中表現出來的兩性關係，是唯一正確的規定，或者毫無疑問最好的規定嗎？例如，向一種群婚制形式的轉變是可思議的、可期望的、可允許的嗎？同性戀絕對應當被視為「違背自然的」嗎？孩子們在一個家庭中成長是「自然的」和必要的嗎？向年紀大的人表示尊重，有一種無懈可擊的根據嗎？在運用藥劑和改變意識狀態方面，有可以

從人的本性引申出來的原理嗎？這需要一種國家權力嗎？必須有一些人對另一些人的一種權威嗎？奴隸制是禁止的嗎？生產資料私有制是允許的嗎？洗腦是允許的嗎？器官移植是允許的嗎？等等。——鑒於這樣的問題，有某種可以從人的「本質」、從人的「本性」、從「人之為人的正當秩序」出發提出的論據嗎？

顯而易見，神學家捲入了這樣的談話和問題。在我們的時代，這些問題與它們在根本上改變人和人的共同生活、改變社會的諸多技術可能性堆積在一起。通常，神學家和教會人士寧可傾向於為現存社會秩序的道德原理辯護。很清楚，從對關於人是一種未被確定的、總是自己構想自己的存在者的觀點的認真對待中，必然給他們產生出相當多的困難。

## 乙、各種學術觀點

### 一、甚麼叫做「歷史性」？(布爾特曼)

在布爾特曼看來，歷史性是人的本質，因而是所有時代和所有文化的所有人所共有的東西。但甚麼叫做「歷史性」？應當如何理解人的這種本質？歷史性首先是未來性，  
184 「人是歷史的主體，人的生活是一種始終指向未來的生活。人永遠達不到目標，他始終在途中，始終在追逐某種東西，不為任何現在所滿足。他永遠不能像歌德的浮士德 (Faust) 所渴望的那樣對某個瞬間說：『停下來吧，你真美啊！』但這意味着，人的真正生活始終在他前面，始終必須捕捉它，始終必須實現它。任何現在都成了問題，都受到未來的挑戰。這同時意味着，人在一個現在所做和所從事的一切，由於都是為了未來而發生的，所以作為現實的東西，都只有在未來才表現為無關緊要的或者重要的，表現為失誤或者實現。一切都是一種冒險。這種永遠的未來性就是人的存在的歷史性，或者更準確地說，是他的歷史性所根據的時間性」(50/167-168)。在更仔細的考察中，這種未來性就表現為對未來負責，「而且這同時意味着鑒於未來對歷史遺產負責……歷史性是人的本質，人不在任何現在處於其真正存在的實現中，相反，他始終在途中，但並不是被交給不依賴於他的歷史進程，而是在每一個現在都處在決定中，在一點上為過去和為未來負責。——歷史的統一性也必須由此出發來理解……歷史的統一性就建立在這種作為對過去和對未來負責的責任中」(50/172)。因此，作為未來性和責任的歷史性就是人的本質，是每一個人的本質。但是，信仰、基督徒生存的特殊性在何處呢？「宣講作為攀談而要求決定。這種決定顯然不同於在對未來的負責中在每一個現在所要求的決定。在信仰的決定中，我作出決定不是為了一個負責的行為，而是為了一種新的理解，即我自己是通過上帝的恩典而從自身解脫並且重新饋贈自己的人，因而是為了一種從上帝的恩典出發的生活。但這樣一來，我作出決定同時是為了對我所有負責的行為的一種新理解，這並不是說，好像信仰會剝奪我分別由某個歷史瞬間要求作出的決定似的，而是說，我的所有決定、我的所有負責的行為都是由愛承載的。這種愛，作為純粹的為其他人的存在，唯有對從自身解脫出來的人才是可能的」(50/181)。在這種信仰的決定

中，歷史性作為一切人之為人的原初材料，以悖論的方式既是被揚棄的也是被實現的。「基督徒生存的悖論性是：信仰者被從俗世摘取出來，彷彿是作為被非俗世化的人生存，而他同時還呆在俗世裏面，還呆在他的歷史性裏面。就連信仰者也是從未來出發生存的」(50/181)。然而對於信仰來說畢竟應當說：「在信仰中，基督徒獲得了在歷史彼岸的立場」(50/184)。「每一個瞬間都有成為一個終末論瞬間的可能性，而在基督教的信仰中，這種可能性得到實現。」因此，信仰者在畢竟有所努力的認識中，不再必須尋找他在自己的未來中的本真性，「本真的生活始終在他面前」(50/167)。他如今知道：「歷史的意義每次都在你的現在中，你不能作為旁觀者、而是只能在你的負責任的決定中來觀察它。在每一個瞬間都有成為終末論瞬間的可能性在沉睡。你必須喚醒它」(50/184)。

## 二、甚麼叫做「創造秩序」？(布倫納)

185

對於布倫納來說，創造秩序絕對不是人的生活的一成不變的常數，自開始就有效，在任何時代和文化中都永遠是同樣的東西。創造秩序是共同體秩序，而且作為共同體秩序和共同體自身一樣，儘管基本上是不變的，卻是「歷史地變化不定的」，而且也恰恰是在這種基本的不變性中「歷史地變化不定的」。「我們(把創造秩序)理解為人類生活的這樣一些事實，它們作為不變的預設，是一切歷史生活的基礎，因此雖然就其形式而言是歷史地變化不定的，但就其基本結構而言卻是不變的，而且它們同時以某種方式把人們相互指示給對方並結合在一起」(35/194)。說存在着「自然常數」，這對於布倫納來說不成任何問題：「我們稱之為自然規律的東西，就是上帝的創造秩序。是這樣而不是別的樣子，上帝就是憑藉這些——無論是絕對的，還是相對的——常數安排世界的。上帝是一個秩序的上帝，不是一個無序的上帝，是一個合規律性的上帝，不是一個任意的上帝。當然，由於這種思想，我們已經陷入了信仰知識和自然知識亦即科學知識在其中相互滲透、因而需要特別小心的領域。但是，存在有上帝創造的自然常數，這個基本思想卻處於任何可能的衝突之外，對於把《聖經》的見證視為有效的人來說也無須討論」(37/31)。對於布倫納來說，在人類的共同生活亦即狹義的創造秩序的領域裏，就算有這樣的自然常數存在，也不成問題：「因此，問題絕不能是：存在有倫理上決定性的創造秩序嗎？而只能是：這些創造秩序是甚麼樣的？哪些秩序是僅僅由人設定的？」(37/32)。作為這樣的創造秩序的實例，布倫納首先提到的是婚姻和家庭(37/32；35/275ff.)。此外，也存在有「一些秩序，它們雖然屬於現今的、亦即所有我們已知的歷史生活的預設，但卻不能稱為創造秩序，因為它們只是對於罪而言才有意義。這些秩序中最重要的就是國家及其法律」(35/196-197)。所有這些秩序「就其不變的基本形式而言……都是世界創造者和維持者的饋贈；但它們每次變遷着的形式、它們每次的歷史的和具體的現象，卻是人類的罪的結果，因而與一切有罪的東西一樣，是道德鬥爭的對象」(35/321)。因此，關於秩序的學說歸根結底指的不是對被給予的東西的一種消極的、保守的接受，而恰恰是對新東西的一種實在主義塑造。當然，這就需要「首先關注並且順從地

適應被給予的東西。鄰舍及其世界不是我們才能賦予形式的材料……創造者的作品無論如何歪曲，也都是被給予我們的現實，對創造者的敬畏首先要求對被給予的東西的順從，要求感恩地接受秩序中的創造財富，他通過這些秩序才使得我們對鄰舍的效勞如同生活本身一樣成為可能」(35/198)。革命性的狂熱在對秩序的展望中是完全悖論的。但同樣不可能的是對被給予的東西的一種沒有懷疑的接受。「被給予的東西並不就是上帝所創造的東西，而是在通過罪的折射中上帝所創造的東西」(35/199)。「因此，上帝鑒於被給予的世界的意志……不僅僅是：適應、接受，而且也是：抵制、抗議、不與世界同流合污」(35/201)。「因此，上帝的誠命在任何時候都同時——但是以完全不同的方式——要求適應和抗議、接受被給予的東西和抵制它」(35/202)。因此，關於秩序的學說的社會倫理核心，不是盲目的保守主義，而是基督教的實在主義，是充滿敬意的抗議。

### 186 三、鑒於人的人格，甚麼叫做「是」和「成為」、「持存」和「變遷」？(施拉特爾)

對於施拉特爾(A. Schlatter)來說，「是人」(Menschsein) 首先意味着「是人格」(Personsein)。但是，恰恰「是人格」不能靜態地來把握，不是狀態，不是固定，而是持久的運動。這已經表現在「最簡單的意識過程」中：「我們發現自己……不是在一個靜止的、自身一成不變的狀態中，相反，我們即便是在最簡單的意識過程中也感知到我們裏面的運動，因此我們馬上用動詞來表述我們在自己身上看到的東西：我在看，我在思維，等等」(174/23)。因此，「是人格」並不是甚麼「不動的實在」，但也不僅僅是沒有任何同一性的不斷變遷。在我們的「是人格」中，「我們通過兩個抽象『是』(Sein) 和『成為』(Werden) 所表示的東西是共屬於一體的。因此，我們就叫做我們在自己裏面作為被給予我們之物而發現的東西，即生活，它既不純然是『是』——這『是』只不過是沒有自我區分的同一性，只不過是沒有運動的固定而已——，也不純然是『成為』——這『成為』只不過是沒有統一性的、向另一個和第二個的一種過渡而已。我們是；因為我們也在第二個裏面是第一個，在新的裏面是同一個。我們成為；因為我們不僅是第一個，而且也是第二個和把這二者結合起來的統一。由於我們如此是，以致我們成為，我們如此成為，以致我們是，所以我們生活着」(174/25)。因此，人有一種一成不變的本性嗎？或者，只有不斷的變遷、無法結清的間歇性嗎？說「人格」的人，談論「生活」的人，都自覺或者不自覺地把二者設想為一，即「是」與「成為」、同一性與變遷。現實的人打碎了我們的二者擇一。他的本質是「是人格」，是不變的間歇性。

撰稿人：施米德 (Georg Schmid)

## 丙、回答的嘗試

### 一、文化價值體系與道德價值體系的變遷

神學的願望在這裏不可以起任何作用——因為若不然，我們就會在人文科學的領域裏遇到一場危機，類似於以伽利略(Galilei) 的案件為標誌的神學與自然科學之關係的危



機。換句話說，經驗性的(社會學的)研究成果必須受到認真對待。如果這些成果經驗性地證實了人類社會體系和文化規範的可變性，那麼，憑藉一種簡單的道德評判——例如「非自然的」這種鑒定——來忽略這一點，就是困難的，而且鑒於實在性而以某種方式顯得是不誠實的。

一種確定的、可以歷史地把握的「人性」(Humanum)，也就是說人類生活世界的一個在人類歷史的某個位置實現的圖像和規範體系，不可以視為不折不扣的人性。神學在這裏不可以是保守的，不可以是局部性的。它不可以降低身份，成為對個別社會的現存文化價值體系在意識形態上的辯護。它必須認真對待福音的普世主義傾向：「……使萬民作我的門徒……！」(太28:19)。上帝之言在一個確定的時代和人類世界中成為肉身，這並不意味，這個時代和世界本身連同其特殊的道德標準也由此而被提升成為在測度人類歷史的所有其他時代和世界時必須遵循的尺度。

187

以神學的方式能夠談論一種超時間的人性的不同可能性，相互之間並不是如此徹底不同的。無論「創造秩序」是以自然法的方式來認識，還是以啟示史的方式來認識，畢竟這一點是保持不變的，即通過這個概念有某種東西得以固定下來，擺脫了歷史變遷。

如果我們神學家承認人類社會秩序原則上不受限制的可變性，並由此贊同人是自我構想的觀點，那麼，這種情況之所以發生，一方面是出自鑒於經驗性的精神科學和社會科學的洞識而有的真誠，另一方面是出自對不同於我們的、不同於歷史上所形成的基督教文化和文明的各種人類生活世界和生活形式的尊重。但在這種情況下，馬上就出現了如下問題：我們是否由此墮入了一種完全的相對主義，歸根結底不再有評判人類事務的任何尺度。

## 二、交往原則作為變遷中的常數

在人類的、社會的種種可能性的整個巨大的變化範圍內，至少還存在着一個常數，而且這個常數具有決定性的意義：這個常數不是一個絕對的或者絕對化的立場和生活內容，不是一種在內容上可以限定的「人性」，相反，它是人之為人的不同可能性之間的交往原則。這個常數並不抵制變遷，相反，它是隨着變遷本身而必然地被給予的。因為唯有就不同的生活世界之間的交往是可能的而言，生活世界的變化範圍才可能被認識和肯定為這樣的範圍。

人之為人可以採取不同的方式。文化和社會秩序、社會道德的不同形式都是可能的，而且不可能事先想象，究竟在人類歷史上還有甚麼將是可能的。但在被分開的各個世界之間，人們畢竟可以在原則上相互理解。「在原則上」，這就是說，儘管經常由於成見、盲目無知、精神上的固執，理解事實上變得不可能。但在原則上，它畢竟始終是可能的。這種主張可以根據我們所有人都有的一種直接的確定性來證實：我們知道，對於一個人來說，學會無數人類語言中的任何一種，都不存在任何原則上的不可能性。與關於「我」的確定性(我是一個「我」)和關於「你」的確定性(另一個人是一個「你」，並且對自

188

已是一個「我」)同樣原初的一種原初確定性，就是交往的確定性。「交往」這個概念具有甚麼內容呢？交往是一種行為，其中我與另一個人達到理解，達到關於某物的一致。例如，達到對某物的判斷的一致，或者達到對做某件確定的事情的一致。一種基本的情感出現了：我們在這一點上相互理解了。這就是一種很平常的、屬於一切人類生活的現象。當然，這樣的交往在正常情況下發生在同樣的文化、社會環境中的人之間。但在原則上，它總是也發生在出自不同生活形式和文化的人之間。在這種情況下就可以說：人們理解另一個人的生活形式是對一個人自身來說的可能性(換句話說，是一種人類的可能性)。

這種「交往原則」克服了純粹的相對主義。儘管如此，它不是一個「超歷史的原則」(因而也不是對人的全部歷史性的否認)，相反，它甚至恰恰以一種凸現的方式使得這種歷史性清晰可見。恰恰交往事件是極為歷史性的。

### 三、這一常數的神學根據

因此，不存在一個超時間的標準，但儘管如此，我們人類也不是完全任意地和無序地在生活中彼此視而不見。但歸根結底，經驗性的確定性，即交往在原則上是可能的，可以有一種神學意義和根據。這就是在此繼續思考的線索。為此應當提出以下的暗示和提示：

189 如果人的存在、因而所有人的存在，是一種「面對上帝的存在」，那麼，這就是原則上所有人都能夠以人的方式相互交往的最深刻的根據。在這種情況下，人類就構成了一個交往共同體或者對話共同體，構成了把上帝作為自己的父、在上帝裏面相互結合的人們的一個唯一的大家庭。這樣，從這一事實出發，從這一「陳述」出發，就可以產生出一個「命令」：也就是說，我獲得了勇氣、盼望和信賴，即我可以與其他人進行交往，這種交往將會成功。此外：我知道自己對作為人的人負有義務。因為他是我的對話夥伴，與他的交往也許將成功。但對話的預設是，各個夥伴不論其社會出身和文化出身，都相互尊重。這樣，從交往的確定性出發，如果我們在對上帝、一切人的父的信仰的光照下來解釋它，就產生出人性的誠命和尺度。在我們的多元時代中，恰恰當我們告別一種普遍的、共有的和不變的人性和不變的道德價值體系的舊理念時，一種新的對話倫理正在為我們產生出來。

## 人的「上帝形象」

## 甲、問題的展開

基督教的信息是向人發出的，而且這樣就從根本上不言而喻，為了正確地理解這種信息，人們就必須詢問真正說來人究竟是誰。人們通過科學和日常經驗知道了許多關於人的事情，知道了種種細節和較重大的聯繫。但是，人——無論在整體上，還是在最深層次上——真正說來是誰，這一問題由此絕沒有得到解決，而是與此相反被喚醒了。誰信奉並且說上帝與人（一切人、作為人的人）交談，他就馬上捲入了思想家和研究者的談話，並且必須作出答辯。

對於真正說來人是誰這個問題，基督教思想依據《創世記》一章26-27節以人的「上帝形象」（Imago Dei）來回答。無論那段《舊約》經文的原初意義是甚麼，無論關於上帝和人的甚麼遠古觀念作為它的基礎，無論如何它都表示相對於所有其他受造物對人的一種讚許，而且是在於對人與自己的創造者的關係的一種特殊證明的讚許。因此，真正說來誰是上帝所呼籲的人，這個問題在《聖經》中從來都是通過提示他與上帝的特殊關係來回答的。——在這裏，這個問題分化成為兩個問題：

一、構成人最內在本質的這種與上帝的特殊關係（以及在與上帝的關係中的這種特殊存在）在於甚麼？

二、人在上帝面前並不是他應當是的樣子，人是一個罪人，這一事實對這裏要探詢的回答有甚麼影響？——因此，問題一方面集中在人裏面的上帝形象的內容，另一方面集中在上帝形象的損傷或者完好無損。

就第一個問題而言，原則上存在着兩種可能性：

一、人的上帝形象由某些特別屬於人的結構或者能力來進一步規定：理性、意志自由、理解道德義務的能力等等。通過這樣的能力，人雖然不與上帝相同，但畢竟在某種意義上與上帝相像，與上帝相符，並能夠這樣達到與自己的創造者的一種特殊關係。

二、上帝形象不是「靜態地」被規定，即被規定為預設的能力，而是「相對地」被規定，即被規定為人與上帝的一種實際上發生着的關係。換句話說：人之所以是上帝形象，乃是因為他是上帝的相對者、對話夥伴、盟約夥伴。

就第二個問題而言，原則上向我們顯示出規定罪的現實性對人的上帝形象的種種後果的三種可能性：

一、人的上帝形象由於亞當的原罪而被完全毀壞，唯有通過基督，即人類的救贖者、「第二亞當」，才能重新建立起來。

二、雖然有罪，上帝形象依然完好無損，而且因這樣的完好無損而充當着與上帝的救贖恩典的「聯結點」。

三、上帝形象在原罪之後部分地、就其某些方面而言被毀壞，但仍部分地完好無損。

不用多說就顯而易見，在前兩種可能性和後三種可能性之間存在着種種相互關係：根據人們如何規定上帝形象的本質，對於人們如何能夠設想罪對上帝形象的影響產生出種種後果。

但是，完全屬於這一聯繫的一個特殊問題，就是關於人的自由的問題：人的意志（以及人的由意志和理智構成的人格性的理性本性）的自由，可以說是這裏在上帝形象這個神學標題下要討論的東西的核心問題。人的這種根本性的自由應當如何理解？它一方面與罪的事實、另一方面與上帝顯示給罪人的恩典的關係如何？由於罪，自由的意志便喪失了嗎？人從此就不能作出一種自由的決定了嗎？要拯救罪人的上帝，其恩典是以人不能再拒絕它的方式「不可抗拒」嗎？或者，人的自由（作為完好無損的本質，或者作為他的上帝形象存留下來的殘餘）恰恰在於他能夠並且必須在自由的決定中贊同對他有效的恩典，以致他在另一方面也是自由地拒絕贊同（「……如果他願意，他也能夠拒絕……」[... posse dissentire, si velit...]，特蘭托大公會議，關於稱義的法規5）嗎？

在應當認識人面對上帝的存在、並在思維上承擔起言說作為上帝之言的傾聽者的人的責任的地方，所有這些問題都匯聚為一了。

## 乙、各種學術觀點

### 一、上帝形象與魔鬼形象（路德）

我們暫時所說的一切都是思辨。犯罪之前的人再也不能是我們認識的對象。「因此，如果我們談論這種形象，我們就是在談論我們……從來也不曾經驗過的一個未知的事物」（129/63）。「由於罪，（上帝的形象）……如此被遮蔽和削弱，以至於我們即使用思想也不能把握它」（129/66）。在這種情況下，如果路德儘管如此仍然敢於對上帝形象作出一些陳述的話，那也只是因為福音在我們裏面導致喪失了的上帝形象至少得到部分的重建。但是，即便是根據這種重建，我們也不能獲得對上帝形象的完全認識。「在此生中，（開始）通過福音重建新造物的這種形象，但在此生中卻不會完成……但是，在這於我們裏面完成之前，我們不可能充分地知道由於伊甸園中的犯罪而喪失的上帝形象究竟是甚麼」（129/65）。因此，路德具體地關於上帝形象畢竟說出的一切，都充其量是需要修正的思辨。這並不意味路德禁止自己作出這樣的思辨。恰恰相反：「創造亞當時所依照的上帝形象是最美好和最高貴的事物，因為無論是他的理性，還是他的意志，都沒有

罪的玷污，相反，內感官和外感官二者都是完全純潔的。理智是完全純粹的，記憶是完全好的，意志是完全正直的，處在非常美好和可靠的良知中，沒有任何對死亡的恐懼，沒有任何憂慮。除了這種內在的完美之外，還有肉體和所有肢體最美好、最傑出的力量，使他超越所有其他有生命的受造物。因為我確實認為，亞當的眼睛在墮落之前是如此敏銳和明亮，以至於他超過了猤猤和鷹。這樣，他作為一個強壯得多的人，與畢竟極為強壯的獅子和熊打交道，就像我們與一隻小狗打交道。就連他要吃的果實也比如今的果實更加鮮美得多」(129/62)。但是，亞當所有這些特殊的饋贈，還沒有構成上帝形象的本質：「因此，我是這樣理解上帝形象的，即亞當在根本上自身就具有上帝形象，他不僅認識和相信上帝是仁慈的，而且還過着一種屬神的生活，也就是說，他並不懼怕死亡和一切危險，讓自己享用着上帝的恩典」(129/63)。上帝形象歸根結底是在上帝裏面被確立和被充實，而人恰恰在罪中失去了這個根據和上帝的豐盛。上帝形象讓位於魔鬼形象：「但我們現在看到，由於有害的惡趣和其他無序的慾望，這種高貴的本性必須承受甚麼樣的危險、死亡和各種各樣的死亡原因。我們從來沒有平靜地在上帝裏面，而是憂慮和恐懼在睡眠中折磨着我們。但這樣的和諸如此類的缺陷是魔鬼加給我們的魔鬼形象。然而在墮落前，亞當是生活在極度的喜悅和平安之中的」(129/63)。「他(亞當)充滿了智慧和愛，沒有惡趣，因為他為上帝所充滿……但這並沒有保持下來……而是從上帝形象變成了魔鬼形象」(WA/XIV, 111)。上帝在亞當的生命中所佔據的位置在罪中並沒有空着。人的思維、情感和願望如今被抗拒上帝的東西所充實。這意味着是為人的意志和自由問題設置的：在上帝是中心、目標和方向的地方，如今另一位在活動，人們不能說這是強制。意志自己要犯罪。這就完全像他最初贊同在上帝裏面被確立和被保持一樣。人的意志可以比作一匹馬：「如果上帝騎上牠，牠就願意並且奔向上帝要去的地方……如果撒但騎上牠，牠就願意並且奔向撒但要去的去的地方。而且奔向或者贏得這兩個騎手的某一個，這並不是它的任意(arbitrio)能夠決定的，相反，是這兩個騎手自己在爭奪，要得到並且佔有牠」(WA/XVIII, 635-636)。墮落了的存在完全基於罪，就像上帝期望的存在完全基於上帝一樣。在這種情況下，對現實的人的這種根本的理解就把路德導向了如下的命題：「原罪之後的自由意志是一個純然由一個名稱構成的事物，而且如果它做該由它做的事情，它就犯下死罪」(WA/I, 359)。或者：「人在恩典之外的意志，既不是在做與放棄之間自由，也不是在做此事與做彼事之間自由，而是必然作奴隸和被俘獲，儘管沒有任何強制」(WA/I, 365)。與路德的這些表述相關的是特蘭托大公會議的訓導：「誰宣稱，人的自由意志在被上帝發動和喚醒時，一點也不參與它為接受稱義的恩典通過響應喚醒和召喚的上帝所作的準備和預備，它即使樂意也不能反抗，而是像一個無生命的事物那樣行事，完全無所作為，只是接受，那麼，這個人就該受棄絕。——誰宣稱，人的自由意志在亞當犯罪之後就喪失了、被取消了，或者問題僅僅在於一個語詞，甚至在於一個沒有內容的名稱，最終在於由撒但引入教會的一個拙劣作品，那麼，這個人就該受棄絕」(DENZ/1554, 1555)。

## 二、形式上的上帝形象和內容上的上帝形象(布倫納)

194 在既正確地評價原罪的徹底性、也正確地評價人的常駐的人之為人的努力中，布倫納致力於區分形式意義上的上帝形象與內容意義上的上帝形象。「顯而易見，如果上帝形象的這兩個概念，即《舊約》的結構上、形式上的上帝形象和《新約》的內容上的上帝形象，相互混淆或者混為一談，就必然產生嚴重的混亂。在這種情況下，要麼就必然否定罪人的人性，要麼內容意義上的上帝形象的喪失就必然被理解成為一種純然的遮蔽或者部分的墮落，由此罪的嚴重性就成了問題。一旦正確地作了區分，所有這三種錯誤的解答就都消失了」(37/70)。形式上的上帝形象是不會喪失的，因為它就是人的存在：因為人之為人就是責任，是「對答的現實性」，是人格性，是與上帝相關的存在。「《舊約》把上帝形象理解成為人永遠不會喪失、因而即便是由於罪也不喪失的某種東西。上帝形象的《舊約》觀念對罪與恩典或者罪與順從的對立漠不關心，這恰恰是因為它所表示的是人之為人的形式上、結構上的一面，而不是內容上的一面」(37/67)。布倫納試圖借助提示《聖經》的見證來對付把我們關係中的存在、把我們的責任性確實理解成為我們人之為人的困難：「當然，把結構和關係視為一體，對我們來說是困難的。然而，人之為人的結構就是一種關係：是責任性，是對答的現實性；恰恰這正是人之為人的獨特之處。但是，《聖經》的見證在這一點上是極為一貫的；它只承認『面對上帝』的人，哪怕他是一個無神論者。人由於濫用自己的自由和拒絕自己的責任而背離了上帝，這絕不意味他不再『面對上帝』。恰恰相反，他在這種情況下作為罪人面對上帝，他顛倒着面對上帝，因而『處在上帝的憤怒之下』」(37/71)。因此，結構上、形式上的上帝形象是人的存在，是人在關係中的存在，是人面對上帝的存在，作為這樣的存在不能喪失。但是，內容上的上帝形象、即《新約》意義上的上帝形象則是另一回事。在這裏，不僅涉及純然的責任結構，而且涉及其內容上的充實，不僅涉及不會喪失的面對上帝的(vor Gott)存在，而且涉及已喪失的在上帝裏面的(in Gott)存在，因而也涉及在順從和愛中的存在：「在《新約》意義上的、內容意義上的上帝形象與在上帝之言中的存在是同一的」(37/68)。內容上的上帝形象不僅是純粹的、為作出回答而一直被要求的存在，而且是「人確實給予上帝以創造者所指的回答，上帝在這種回答中得到崇敬，上帝在這種回答中完全啟示自己，這是敬畏地感恩的回答，它不僅是在語詞中給予的回答，而且是用全部的愛給予的回答」(37/67-68)。人完全喪失了這種上帝形象，唯有在對耶穌基督的信仰中才出現「形象的恢復」(restauratio imaginis)：「耶穌基督是人在通過信仰而『在耶穌基督裏面』時重新獲得的真正的上帝形象。因此，對耶穌基督的信仰是形象的恢復，因為這種信仰重新給我們帶來我們曾在罪中喪失的在上帝之言中的存在」(37/69)。人之為人始終是關係中的存在。但關係中的存在就實現而言是開放的結構。關係中的存在是在愛裏面的存在中實現自身的。唯有在這裏，人才完全達到自身。

### 三、我與無我（關於印度教和佛教對人的理解）

基督教把人理解為上帝形象，在原則上與基督教之外對人的解釋有別。在考慮到印度教傳統和佛教傳統中分別把人理解為「我」(ātman) 和「無我」(An-ātman) 時，這種對立就特別清晰。在印度教思想的寬廣領域裏，作為人的最內在的自我、作為人的真正本質的「我」，被視為與梵天 (Brahman) 亦即一切現實事物的起源、根據和目的同一的。吠陀教徒 (Vedāntin) 在自己的冥想中經驗到自己的自我根據與神聖的世界根據的這種同一性。據此，人不是作為朝向神的存在、在其與神的關係中的人。人是在自身之中的神，必然僅僅意識到自己的神性。 195

基督教把人理解為上帝形象，同樣與古代佛教把人理解為「無我」有清晰的區別。這種無我說直到今天還是上座部佛教的核心，其出發點是，在人類經驗的領域裏任何時候和任何地點都不存在某種東西，在精確的考察時不表現為暫時的。但是，某物表現為暫時的，就不能被說成是「我」，說成是神聖的現實性。因此，就人能夠經驗到的而言，完全的現實性是沒有「我」的，是「無我」。這樣一來，就不僅僅每一種在自身裏面找到神聖的始基的嘗試都注定要失敗，唯有對於欺騙自己的人來說它才會成功。而且每一種把人當作在與神的關係中的存在的理解，也都表現為與現實無關的思想遊戲。如果與神的關係的指向在任何時候和任何地點都是無法經驗的，我們如何才能把人理解成為處在與神的關係中的存在者呢？

撰稿人：施米德 (Georg Schmid)

### 丙、回答的嘗試

#### 一、人格存在是面對「永恆的你」的存在

在上帝形象的較為普遍的問題中，與在自由的較為特殊的問題中一樣，都涉及人的人格存在，而且這種人格存在一開始就被基督教信仰放到一個確定的觀點下來考察，即作為面對上帝的人格存在。因此，基督教信仰對於人真正說來是誰和在本質上是誰這一問題的回答，在原則上必然是：「人是面對上帝的人格。人的存在在本質上是一種「面對上帝的存在」(Sein coram Deo)。」

人格存在的概念說明的是：自由——在負責任的意義上。但是，人格存在同時——而且更為原初地——意味着：能夠說你，亦即關注另一個人格、與他交談並讓他與自己交談、理解他的話語和他的關注的能力。當然，不說「能力」，而說始終已經處在與其他人格的關係中，在這裏要更為精確一些。人被降生在這樣的關係中：這樣的關係對於他來說不是偶性的東西，亦即不是後來附加的東西、第二位的東西。歸根結底他是在與其他的人格的關係中是他所是的一切的。因此，這裏所涉及的不是「能力」，而是一種實際上的關係中的存在。人格存在就在於此。人在其中是人、在其中是人格的處境，就是能夠相互說你並且由此作為人格相互「實現」的各人格的相互關注的存在（不言而喻，人格存在的概念還可以進一步拓展到這裏指出的要素之外。例如，這裏還要考慮到人的實存 196

的語詞性、語言性，還要考慮到普遍的、在其一切維度上貫穿一切人之存在的意義問題）。這樣的作為能夠說你和作為自由（=負責任）的人格存在是人的存在的原初現象，即便是精神障礙和諸如此類的東西的極端的和例外的現象也不能駁倒它。無論我們如何了解遺傳、環境等等決定性聯繫，人們都不能否認人是其他人格中間的人格，人應當為自己和自己的行為承擔責任。即便是在一個人如經常發生的那樣忘掉了自己的責任、不負責任地行動的地方，呼籲他負起責任也始終是可能的。這種呼籲依然保持為不能放棄的、不能喪失的可能性。

197 在這種作為人格的存在中，人面對上帝而存在，他是一個與上帝交談者。他的本質的核心就在於此。但是，人格存在本身作為原初現象是每一個人都能夠接觸並實際上意識到的，而信仰則把這種人格存在理解為面對上帝的存在。這又不意味人「有能力」與上帝交往或者不與上帝交往。面對上帝的人格存在，不是人「具有」的、人能夠使用的一種能力，而是所有人處身於其中——即使他們不知道這一點——的實際處境。因此，面對上帝的存在，也不是能夠附加給或者不附加給「自然的」人格存在的偶性的東西、第二位的東西。那樣的話，說「自然的」人格存在、負責任的自我存在是人這一方的「接觸點」，在這個點上可以接觸處於其與人的仁慈交往中的上帝，就是不合適的了。相反，人的人格存在、人在負責任的自由中的存在，歸根結底在於他的實際的、也許他自己甚至根本意識不到的面對上帝的存在，在於他與上帝的關係。由於每一個人，即使他根本不知道這一點，也總是面對作為他的創造者的上帝，所以，他也能夠與其他作為人格的人發生關係。說人的存在是一種人格存在，是負責任和能夠說你，每一個人都會經驗到這一點。但對於信仰的眼睛來說，人的這種人格存在歸根結底基於實際上的與上帝的關係中的存在，基於人「在上帝面前的行走」。「小相問」，即我們總是處身於其中的人與鄰人之間的相互人格關係，歸根結底基於創造者在自己和任何屬人的存在者之間建立的人格關係的視域的「大相問」。

## 二、上帝形象作為關係

《聖經》關於人的上帝形象的概念，最初大概與上帝和人之間在外貌上自然相似的觀念結合在一起；如今，我們必須不是毫無批判地接受它，相反，對它需要作出「生存論的詮釋」，也就是說，我們要反思一番，在這種表述中，是否蘊含着某種東西，能夠說明我們今日無法避免的如下問題，即人在上帝面前是誰和真正說來是誰。——如果我們在這種意義上向前進，我們就發現在「上帝形象」的概念中人與上帝的那種實際關係得到表述。不是說人有某些「能力」或者「天賦」，也不是說人是與上帝的關係的候選人，而是說他實際上並且不可避免地處於這種關係之中，才是以這個概念說出的東西。這樣來理解，就自然很清楚，即便是由於人的罪，上帝形象也不能被取消。因為只有處在與上帝的那種根本關係之中的人，才能作為罪人佇立在上帝面前。只有「上帝的形象」才有能力犯罪。對於一塊石頭或者一隻甲蟲來說，就不能說它是有罪的。



但是，作為與上帝的實際關係的上帝形象，不可以表現為兩個有限實體之間的關係。即便是我與你之間的人際關係的特性，也沒有得到最終的說明。「關係」在這裏有一種不同於純然客體之間的關係的結構。鑒於這樣一些未解決的問題，我們也還不能夠假定基督教的人學和亞洲宗教的人學之間有一種終極的、不可解決的矛盾。基督教意義上的「人格」（無論是人的人格，還是三位一體上帝的位格）同樣不能簡單地設想成某種「實體」！佛教對無的理解（這種無並不與西方的、受巴門尼德 (Parmenides) 影響的哲學意義上的一種「一無所有的無」的概念相重合）甚至可能某一天對我們大有助益，幫助我們更好地、更深刻地理解我們用「人格」所指的東西。

198

### 三、自由的問題

但是，就作為負責任的自由而言，顯而易見的是，即便是這種自由也不能由於罪而被取消。因為若不然，罪人就不會再負責任了。換句話說：關於罪的一切言說在這種情況下就會成為無稽之談。——當然，在這裏也不可以把自由簡單地理解成為一種任意的「能夠這樣或者也能夠那樣」(So-oder-auch-anders-Können)。這可以是一個法學的自由概念，但卻還不是一個生存性的自由概念。例如，在法學層次上，「自由」意味着一個人能夠簽署或者不簽署一個條約，沒有人強迫他。與此相反，在生存性的層面上，「自由」樸實無華地意味着「自己負責」。即使在我由於我的全部稟賦而在實踐上只能夠像我實際上生活和行動的那樣行動和生活的時候，我也是負責任的，而且就此而言是自由的：即使在這種情況下，我也對自己承擔責任。

這樣，當特蘭托大公會議強調人「以意志的自由贊同」而不是彷彿一個無生命的事物那樣接受上帝的恩典的時候，就包含着某種真實的東西。

但是，即使必須堅持人的正確理解的人格自由不能因人的罪而被取消，在路德關於因罪而絕不能自動向善和獲救的「被奴役的意志」的命題中，也畢竟蘊含着對信仰和人的理解的一種不可放棄的真理：有罪的人沒有能力促進自己的拯救。他絕對不能自己拯救自己，無論是整體地，還是部分地。因為他是在與有罪的人類的無法擺脫的休戚與共 (Solidarität) 中生存的。關於這一點，下一題以「原罪」為標題還要更深入地討論。路德認為，人雖然不是「石頭或者木頭」，能夠有自己的意志，但卻沒有能力和自由為自己獲得拯救——這種觀點為我們指出了「有限自由」這種現象：人雖然是自己負責任的，但卻不能支配自己。



## 罪與原罪

### 甲、問題的展開

神學必須對罪作出反思，這與基督教是一種「救贖宗教」的特點密切相關。也就是說，不能否認基督教的信息在其每一種表達形式中、在每一次具體的佈道中，都表現出與其接收者的一種完全確定的交談方式：它並不想就世界之謎而言有所教益，而是想預示拯救，宣講拯救，號召和指導人們接受如此宣講的拯救。由此，它把自己面對的人們理解為需要拯救的，理解為需要救贖的。因此，它是這樣理解自己的：它在對一個不幸的處境說話。

對於這種不幸——無論怎樣具體地理解它——來說，《聖經》和基督教的傳統歷來並且堅持不懈地使用「罪」這個詞。它造成了一種表面現象，好像這個舊詞可以而且必須有多種譯法，但卻不能被完全替代一樣。在這裏有一種語言的連續性。基督教的宣講與作為罪人的人交談；它根據罪來勸阻人；它談論罪。

如今很清楚，必須為這種言說負責。這樣，人們盡可以說：關於罪的教義學問題的（原初的、最重要的）「生活處境」就是宣講。這種宣講不能放棄語詞，也更不能放棄這語詞所指的事情。這樣，它就必須說明這語詞所指的是甚麼。

#### 一、逾越還是厄運

問題在方法上必須這樣來追究，即一方面追問那種不幸處境亦即罪在內容上的規定性，另一方面追問罪的處境的可認識性：人按照甚麼標準認識到他自己是一個罪人呢？——對於第一個問題，可以列舉兩種極端的可能性：

- 200 一、罪可以定義為對一個確定的法典之規定的逾越，對一種神聖的並且就此而言終極有效的道德法則的逾越。此時，這些規定是（以自然法的方式）被理解為創造者作為永恆的規範為受造世界建立的「道德的自然法則」，還是（以啟示神學的方式）被理解為上帝所啟示的誡命的一個體系，並不在對罪的理解中造成決定性的區別。只是在後一種場合，未曾接收這種啟示的人是否以及在多大程度上能夠叫做罪人的問題必須澄清（這裏且不談基督教思想在多大程度上總是把一定社會的規範等同於上帝的永恆規範的問題）。是唯有實際上的逾越被理解為罪，還是就連人的逾越的內在傾向也被理解為罪，這也不構成任何決定性的區別。在這種意義上，例如，無論是在神學中，還是在一般的基督教意識中，十誡都被當作對罪在內容上的理解的尺度（對這整個問題，還請參見第十六題關於「創造秩序」以及人的歷史性）。——當然，在這樣的規範被概括在一個唯一

的「基本規範」的地方，在罪被理解成為一種違背這一基本規範的內在態度的地方，我們認識到對罪的理解的一種超出於此的轉變（例如，像《海德堡教義問答》[*Heidelberger Katechismus*]在其第四個和第五個問題中以耶穌愛的雙重誡命所做的那樣）。

二、另一個極端立場是把罪理解成為降臨給人的厄運，例如人的實存的有限性和局限性之厄運，這種實存不允許人真正說來是他自身，根據他在一種渴望和一種深刻的認識中自身攜帶的目標來實現他自己，以致他因此而被迫陷入與自身的矛盾，不能實現他真正說來能夠和應當實現的東西，並且如此在生存性的罪咎中自己異化。

## 二、「從本性」認識罪，還是僅僅在寬恕的光照下認識罪？

第二個問題，即關於實踐上認識罪之為罪的標準問題，把我們再次導向已經支配着第一個問題的「上帝的律法」的概念。律法的舊教義學概念在這裏，在罪的問題中，有其特別的神學位置，就像這一點也通過路德依據保羅書信，在關於律法的「反駁的」(elenchtisch，證明有罪的)應用以及「神學的」應用的概念中所表述的那樣。即便是在這裏，也又給我們首先表現出兩種可能性的選擇：

一、上帝的律法可以當作實踐上對罪的認識、亦即作為罪人的人的自我認識的動機。而且這裏又提出了如下問題：人如何被迫面對這種律法？這唯有通過神聖誡命的積極啟示才發生的嗎？或者即使在未被啟示所觸及的人（「異教徒」）裏面，也有一種提醒他們律法的良知在說話（參見：羅2:15）？或者，上帝的律法——這是這後一種可能性的進一步發展——已經顯示在人的實際處境自身之中，這種處境就是尚未被拯救的、解放的福音之言所觸及的實存的「不確定性」和「根本成問題性」的處境嗎？

二、另一種可能性說道：人是罪人，他的罪在最深刻之處意味着甚麼，他唯有在提供給他的對這種罪的寬恕中才能認識。唯有在面對作為寬恕這罪咎的仁慈者和寬宏大量的上帝時，罪的深淵才是清晰可見的。就此而言，不存在一種律法能夠在人與仁慈的上帝相遇之前就確實證明人有罪。

## 三、罪與眾罪

在對罪進行神學說明時需要澄清的另一個重要問題，是作為人面對上帝時的基本態度的罪和人犯下的種種個別的罪（「實罪」）之間的關係。當人們把罪規定為這樣一種基本態度，並且不像在普遍的基督教意識中曾經發生和還在發生的那樣滿足於通過個別的誡命逾越來定義罪的時候，問題就出現。但是，當人們把罪理解為實存的基本態度時，儘管如此卻不可以不考慮到有罪的人的生活中個別的、具體的事件。

## 四、特別的原罪問題——概念的問題意識

在教義學傳統上，「原罪」這個概念是對罪的進一步規定。這個概念說明，人疏遠上帝、背離上帝的狀態，通過一代又一代的生育而遺傳下來。沒有人被排除在外（除非通

過一種神蹟，如公教關於馬利亞是「無玷受孕者」的教義所說的那樣)。始祖亞當的罪通過遺傳過渡到所有後來的人身上。在這個傳統的教義學概念背後，有兩個動機：一、罪不是通過對一個壞的榜樣的自願仿效，而是通過一種更為必然、更為命定的方式繼續起作用的。二、通過所有人與始祖亞當的聯繫，存在着一種所有人在罪中的統一性。——在這裏，「原罪」不是實罪，亦即不是現實的罪、個別的有罪行為。相反，它是一種處境，是疏遠上帝的一種生活狀態。而這種狀態就是個人生活中一切個別的有罪行為和疏忽的根源。

因此，對於教義學來說，問題首先簡單地產生自神學傳統。它是一個通過過去、通過基督教思想的流傳提出的問題。一種真正的問題意識乃是由於今天出現了與傳統概念的一種明顯對立而產生的。這種對立產生自對人是人格的理解。罪，因而還有個人的罪咎，應當像一種身體結構或者一種精神能力那樣被遺傳，這顯得不可理解，與我們關於人是一個負責任的人格的概念完全衝突。今天的人覺得這種思想是一種與所有道德責任相抵觸、因而絕對是非道德的迷信。另一個人的罪咎，我們並未參與，也並未自願地接受，如何能夠成為我們自己的罪咎呢？這裏豈不是把道德的東西當作一種自然事實來看，從而完全錯認了責任的本質嗎？

## 五、追問「生存論增值」的方法

203 我們由此達到我們在今天這種已改變的理解處境中必須堅決告別傳統信仰學說、「舊教義」的那個點了嗎？堅持「原罪」的概念，只是一種不誠實的傳統主義，從而在最深的根基上是非神學的嗎？——這裏當然還有另一種可能性：傳統的概念就其神學動機而言包含着某種東西，我們不應當放棄這種東西，因為若不然，成問題的現實、因而這裏也就是罪的一個重要視角就會喪失。因此，在關於「原罪」的古老學說中，即使我們再也不能在字面上理解它，也可能包含着在把該學說完全從神學中剔除時就會喪失的意義要素，因而也就是一種意義的「增值」(Plus)。我在這裏(而且也在後面一些出現類似問題的題目中)想談論一種「生存論增值」(Existential Plus)。這個概念意味着：對於人的生存來說的一種重要性的增值，它——在我們現在的實例中——並不包含在「罪」的一個以另外的方式構思的概念(因而是一種不也是「原罪」的罪)中。因此，這是如果我們不願意改變整個主題就不可以放棄的一種意義內容或者意義視角。

因此，對我們來說，作為「原罪」的罪的教義學問題：一、是通過傳統提出的，因為人們在傳統中把罪理解成為「原罪」，而這在今天是有疑問的；二、是就事情來看的問題，是關於一種可能的「生存論增值」的問題。

## 乙、各種學術觀點

如果對罪這個主題的教義學討論把人帶入與經驗的一種特別接近並且特別成問題的關係之中(參見艾伯林[G. Ebeling]:《基督教信仰的教義學》[*Dogmatik des christlichen*

*Glaubens*; Tübingen, 1979], 卷一, 頁356及以下), 那麼, 它也必然能夠在神學之外成為主題。對此, 這裏有對原罪教義的兩種哲學解釋。

### 一、在上帝面前的缺陷(約納斯)

在一篇〈論教義的解釋學結構〉(Über die hermeneutische Struktur des Dogmas) 的附錄中, 對於約納斯(H. Jonas)來說問題是教義「向真實現象學的種種維度的解構性回歸」。而這種回歸表明:「這種完全值得注意的、神話學的思想產物是主要圍繞一個原初的基本現象形成的, 這個基本現象不依賴於這樣的結構聯繫, 並對於實際上的基督教生活經驗和存在解釋來說具有重大的意義: 這就是人在上帝面前的缺陷的現象。單是在形式上, 它……一再地在基督教的經歷和自我理解中產生所憑藉的力量……就已經表明, 在它這裏必然涉及一個真正的現象, 在一切形而上學思辨的彼岸、在內在性的某個層次上原初地作為實存的事實能夠被經驗到。毫無疑問, 原罪的教義是與這個教義學之前和之外的可經驗事實打交道的」(220/84-85)。

### 二、超生物學和超歷史學的統一性(利科)

在完善一種罪咎現象學的進程中, 利科(P. Ricoeur)認為, 有必要在原罪等等的的神話能夠進入哲學討論之前把它們置回到「它們自己的邏輯的世界中」, 此際顯而易見, 神話「指示着一種更基礎的語言」, 利科把它稱為「認信的語言」, 它完全是象徵的(244/7-8)。在這種情況下就表現出, 原罪的概念(在利科那裏被稱為「偽概念」)就是對不僅在生命上和不僅在歷史上聯結成為人類之統一性的罪咎之紐帶的「從亞當神話獲得的三等理性化」, 這個紐帶「在認信罪的『我們』裏面與其說被理解, 倒不如說被承認」(245/99)。因為「既然罪並不能被限制在其主觀的範圍內, 所以它也不能滿足於它的個人維度; 它一開始並且從根源上就是個人的和交往的」(245/98)。因此, 它表現為「對一個特殊的『我們』、即『我們可憐的罪人』的承認, 其中『民族』的、甚至『人類』的超歷史的、超生物學的統一性都得到證實; 亞當神話是這種在對罪的認信中得到承認的具體的普遍者的表述; 它表述這個普遍者, 但並不生產它; 毋寧說, 它預設它, 並且通過一種想象的描述來說明它」(245/99)。它還說明:「罪人在罪『裏面』……因此, 它同時能夠是個人的和共同的, 是超越意識的, 僅僅在其現實性和真理性中認信上帝; 因此, 它也是束縛人、使人僵化、拘禁人的一種力量」(245/110)。關於僵化的陳述汲取了以下經驗中的一種, 「這些經驗建立起罪的意識, 亦即一種被動性、一種畸化、一種異化的經驗, 它以悖論的方式與一種自願的背離、因而是一種主動性、一種惡的積極的經驗混在一起」(245/105)。「從可理解的表象的立場出發, 我們在這裏是與一種毫無希望的冒險打交道, 但在形而上學上來看, 則是與一種深刻的洞識打交道: 即意志本身包含着一种準本性; 惡構成蓄意的東西自身的核心中的一種不蓄意的東西」(利科[P. Ricoeur]: 〈「原罪」——一項意義的研究〉[Die “Erbsünde”. Eine Bedeutungsstudie], 載246/161)。這就使得能夠

說：「罪並不是繼純正無罪而起，而是它時時喪失純正無罪」(245/287)。因為「把世界設定為罪進入其中的東西，或者把純正無罪設定為罪所背離的東西，或者還形象地說，把伊甸園設定為人被逐出的地方，這證明了，罪不是我們原初的實在性，它並不構成我們最初的本體論狀態；罪並不給人之為人下定義；在他的成為罪人之上，始終堅持着他的受造性」(245/286)。

### 三、對《新約》的罪的概念的解釋

205 在其文章〈新約與神話學〉(Neues Testament und Mythologie)中，布爾特曼把哲學關於人的本質的陳述與《新約》的陳述進行對比：「《新約》和哲學一致地看到，人永遠只能是並且成為他已經是的東西」(44/38)。一致也還在於人是一個暫時處在其生活的墮落之中的人的觀點。哲學與《新約》的對立開始於對這種墮落的理解。哲學把這種墮落視為一種並不延伸到人的自我、因而也能夠被他自己克服的狀態。與此相反，《新約》則「告訴人……他……也許能夠知道，他沒有真正的生活，但他也不能把握自己真正的生活，而是在自己的專擅中逐漸地墮落。用《新約》的語言來說，這就意味着他是一個罪人。因為這種專擅就是罪，就是反抗上帝」(44/40-41)。與此相反，真正的生活「不是狀態，不是擁有某種現在的東西、無時間的東西，而是瞬間中從未來出發被規定為真正的現在的存在」(43a/147-148)。與未來的結構相應，本真性「……在人面前始終是不可支配的；因此，如果人認為能夠捕獲它並且支配它，它就被錯過了」(117/32)。「如果徹底專擅——人在其中對自己封閉作為在奉獻中生活的真正生活之可能性——被理解為罪，那麼，對人來說就必然有可能把他的生存理解為贈予。但是，他恰恰在自己的徹底專擅中對自己封閉了這種可能性」(44/41)。「只有當他從自身解放出來，他的真正生活才是對他來說的實際可能性……恰恰這一點才是基督事件的意義」(44/41-42)。這是「《新約》的悖論主張，即未來的東西在信仰中就是現在」(45/145)。

### 四、意志行為的個別化(佩拉糾)

對原罪的重大否定是從佩拉糾(Pelagius)出發的，他的名字被用來命名所有以否定或者削弱原罪說為結果的神學流派和神學思想。佩拉糾的學說「在迄今的教會人學中都以其隱修的形式產生」(洛倫茨[R. Lorenz]：〈佩拉糾和佩拉糾主義〉[Pelagius und Pelagianismus]，載《歷史和當代的宗教》，卷五，頁206-207)。人的存在從人的應然性出發得到理解，但是，作為人本身的人，在與上帝和其他人的關係中，卻是這樣的，即這種關係並不在其當時的處境中建構他，而是保持為偶性的(參見201/I, 663-664)。佩拉糾「並不理解，自由在其與道德生活的關係中表現為為善或者為惡的自我規定，也就是說，表現為一種囊括整個生活的方向確定或者統一的意向，通過它，一切個別的行為即使有形式上的自由，也都得到規定。他同樣沒有考慮到，這種方向的確定是在人所屬的共同體的總體方向的聯繫中實施的，它由此而被規定，也沒有減少形式上的自由」(185/

489)。與此相應，佩拉糾不能設想一種先於罪的罪性，罪不是本性的一種錯誤或者違背，而是意志的一種錯誤或者違背，僅僅存在於個別的意志行為中。按照佩拉糾的理解，唯有這樣它才能夠是罪，也就是說，才是可避免的和可評價的。但恰恰是這樣一來，如此理解的人的意志行為就成了一件偶然的事情，而由於這個自我作為可對自己的過去作出反應的人格被化解，為自己所負的責任就被排除了（參見**193b/72-73**）。這樣，雖然可以說罪的一種符合經驗的普遍性，但卻絕不可以說罪的普世性和總體性。佩拉糾雖然沒有說人是無罪的，但卻說他可能是無罪的；關於《羅馬書》八章3節，參見：米涅 [J. P. Migne]：《拉丁教父全集》[*Patrologiae cursus completus, series Latina*]，卷三十，頁680（根據**185/490**）。

206

### 五、在亞當的罪中犯罪（經院神學）

在經院神學中，原罪可以理解為一切人在亞當的罪中犯罪，這並不是因為一切人都在亞當本人裏面犯罪，而是因為他們都應當從他出發而有自己的存在（安瑟倫 [Anselm von Canterbury]：《論童貞女感孕與論原罪》[*De conceptu virginali et de originali peccato*]，第7章，載米涅：《拉丁教父全集》，卷一五八，頁441）。如果在這種存在中產生了罪咎，那麼，在每一個人裏面就必定有一種使他有罪咎的能動性。就連這種能動性也是亞當的意志的一種結果，每一個人就其處於人格和世代的一個共同體之中而言都接受了亞當的意志（**192/I, II, q. 81, a. 1**）。

### 六、上帝意識的無力與人類的總體行為（施萊爾馬赫）

施萊爾馬赫關於罪的學說是在虔誠的自我意識之各種事實的發展框架中付諸語言的，而這些事實是由罪的意識和恩典的意識的對立規定的（**175/§§ 62-85**）。這種虔誠的自我意識的內容，亦即絕對的依賴感，又回溯到上帝的絕對的、永恆的、因而不可分割的原因性（**175/§ 79, 1; § 81, 4**）。因此，罪只能被視為「一方面如果不是也存在着救贖就不會存在的東西……另一方面也是如其應當消失那樣只能通過救贖而消失的東西」（**175/§ 65, 2**）。施萊爾馬赫想借助展開前半句來拒斥一種摩尼教，借助展開後半句來反對一種佩拉糾主義。罪從與善的對立出發得以認識，善是原初完美的一個結果，罪即使不取消這一結果，卻畢竟阻礙這一結果（**175/§ 68, 2**）。我們「在救贖者完全的無罪性和絕對的精神強大中」獲得對罪之為罪的完善知識（**175/§ 68, 3**）。而既然善是由上帝意識規定的東西（**175/§ 70, Anm. b**），既然在基督裏面以原初的和完美的形象成為現實的東西在上帝意識中被我們想象出來，所以就可以說：「每當在一種心靈狀態中被設置或者以某種方式加入的上帝意識把我們的自我意識規定成為無興致時，我們就有了罪的意識，並因此而把罪領會為肉體對精神的一種積極對抗」（**175/§ 66**）。作為對上帝意識的自由發展的一種阻礙，作為——如施萊爾馬赫贊同傳統那樣——對基督所厭煩的東西的渴望（**175/§ 66, 1-2**），罪的根據就在於上帝意識尚不發達時世界意識的主動性

(175/§ 67, 1)。加入的上帝意識提供了對不受阻礙地與它一致的種種狀態之獨特優越性的洞識。這種洞識和由它所規定的意志力量的不平衡發展，使罪被理解為對本性的一種干擾(175/§ 68, 1)。由於這種理解，就有了對罪的可避免性、對罪的罪咎性質的理解。但是，為了把肉體對抗的完全可避免性設定為可能的，就需要上帝意識一直發展成一種絕對的強大力量的確定性。這種確定性是在對救贖者的絕對的精神強大的直觀中被給予的。如果罪的唯一充分的認識根據在其中被給予，那麼，由此也就已經決定，它作為對本性的干擾就不能由我們來取消。以上帝意識被交給自我意識的感性激動所用的那種輕易性，只是在救贖的事實中才有其根據，只能被通告，不能是主動性的東西被意識到(175/§ 63, 2)。這樣一種通告，說明罪的根據的一種屬神的活動，由於罪與恩典的對立而不能在我們的自我意識中得到證明(175/§ 80, 1)。另一方面，屬神的、通告恩典的意志畢竟可以這樣來理解，即「其中同時被設定的是，罪是伴着恩典存在與消失的」(175/§ 80, 2)。這樣，上帝就以另一種方式既是罪的創始者，也是救贖的創始者(175/§ 80)，也就是說，他「作了安排，精神在任何時候尚未形成的統治對我們來說就成為罪」(175/§ 81)。屬神的原因性、罪被設定所憑藉的全部和唯一的原因性，也正是良知被設定所憑藉的原因性，通過良知，對我們來說一種狀態、「而且只是作為我們自己的行為，就成為罪」(175/§ 83, 1；還請參見§ 81, 3)。由於罪，世界——而且既是人類世界，也是自然世界——對於人變成另一個世界。現在，任何阻礙時間中的和肉體的存在的俗世結果都被經驗為災禍，「因為獨自就能夠為這種情況建立一致的那個原則受到壓制」(175/§ 75, 1)。這樣的災禍就其自身而言又能夠參與塑造罪，但卻只是在它們在罪中被確立之後，雖然不是在個別人的罪中，但卻是在全部生活的罪中(175/§ 76, 1；§ 77)。原罪，即在任何具體的行為之前並在自己的存在的彼岸確立的罪性，在這裏被理解為完全的、唯有通過救贖才能取消的向善的無能(175/§ 70)。對罪的普遍性的知識是借助擴展為類意識的自我意識而直接被給予的(175/§ 73, 1；§ 72, 4)。但是，原罪不僅被每一個人所接受，而且被接受者所證實，它最好被表現為「人類的總體行為和總體罪咎」(175/§ 71)。因為原初的罪性只有憑藉個別人的意志才存續，也只有通過這種意志才會產生(175/§ 71, 1)。這是一種聯繫，其中「前人的現實的罪是後來者的產生性原罪；但後來者的罪性則由於它產生自己現實的罪而也是原罪，但由於對前人的罪的依賴性，它是被產生的，因而是一起被產生的原罪」(175/§ 72, 6)。現實的、顯現的罪如果不是原罪的顯現和時間化的話，就只不過是某種對我們來說外在的東西，因而就不是罪。

### 七、罪由於自我啟示的上帝而是我們的實存的真理性(巴特)

巴特在他對施萊爾馬赫關於罪的學說的闡述中多次強調，這種學說對於對罪的理解來說包含着不可缺少的東西(13/III/3, 365-383：上帝的設定，即人的軟弱對於人來說成為罪；上帝在罪的否定中是罪的創始者)。巴特認為，施萊爾馬赫的失誤在於，「他絕



對地設定了基督教的虔誠意識的歷史的和心理學的現實性，因而把在這種意識的界限內可達到的對罪的理解視為對現實的罪的理解」(13/III/3, 383)，意識的超越性被描述為其內在性，內在性完全並且針對超越性被封閉。在巴特看來，人之所以不具有認識自己是一個罪人的能力，恰恰因為他是一個罪人(13/IV/1, 398)。唯有對耶穌這個人的認識才迫使我們、毋寧說使得我們認識罪(13/IV/2, 428)。人的實存的不完善性和成問題性並不是罪，而是人的界限(13/IV/1, 397)。對罪的這種唯一的認識可能性，使得巴特關於罪的學說在他的《教會教義學》中不可能是獨立的部分。關於罪的學說被包含在關於復和的學說中，後者的內容就是對耶穌基督的認識(13/IV/1, 83)：在對耶穌基督是

- |                    |                    |                    |
|--------------------|--------------------|--------------------|
| 一、自我貶抑並如此<br>復和的上帝 | 二、被上帝尊崇並如此<br>復和的人 | 三、我們的復和的中保<br>和見證人 |
|--------------------|--------------------|--------------------|

的認識中，包含着對人的罪是

- |        |        |        |
|--------|--------|--------|
| 一、他的高傲 | 二、他的惰性 | 三、他的謊言 |
|--------|--------|--------|

的認識。這種對罪的認識包含在對耶穌基督的認識之中，使人們認識到自己現實的罪，這又轉化為對耶穌基督的認識。因為他使人認識到他是審判者，他「從一個地點出發與人們交談，召喚他們悔改，因而指控他們的顛倒……人們都是出自這個地點的，他們都屬於這個地點，以它為家，這使得他的召喚不可能是陌生的召喚……因為上帝是參照他來創造人的本性的」(13/IV/1, 444-445)。罪的這種認識根據表現出人們的——有益的和不可思議的——真相：人自己——作為上帝的好造物，他是並且依然是這好造物——使自己成為那個他者、相異者、上帝、鄰人和與自己異化者(13/IV/1, 450)。由於上帝針對我們的聖言是寬恕之言，所以就斷定人是上帝的負債者；由於耶穌基督是為每一個人的復和而死的，所以就斷定人的墮落是根本的和完全的；由於上帝憐憫所有的人，所以就斷定這種墮落是普遍的(13/IV/1, 538-573)。在耶穌基督的啟示中清晰可見的罪的真相在其所有的形象中都是同一種形象(13/IV/1, 448)。然而，巴特恰恰可以由此出發非常具體地談論罪。這樣，罪的出現就是惰性，就是愚蠢，這種愚蠢不運用上帝造就的人的實存的自由(13/IV/2, 460-486)；就是非人性，這種非人性對在耶穌基督裏面對我們成為鄰舍的他人封閉自己(13/IV/2, 486-509)；就是墮落，這種墮落不抓住我們在耶穌基督裏面被注定的那種返回自身的人的自由(13/IV/2, 509-527)；就是憂慮，這種憂慮懷疑上帝在耶穌基督裏面向我們許諾的贊同(13/IV/2, 527-546)。在所有這些形象中，罪都是對與上帝、與他人的關係的破壞，是對在其時間中的限期和靈肉秩序中承受和塑造自己的存在的能力的破壞。而且在所有這些形象中，罪都是一種軟弱的、但在其軟弱中又是現實的和有效的作為，這種作為就其全部真相而言被當作平常的而掩蓋了。

軟弱是罪，這則在於，上帝的真理即使在人的存在墮落的狀態中也是人的存在的真理。「上帝一如既往地對他表示贊同，這意味着：要……傾聽這贊同的他必須把這同一種贊同當作一種否定性的反對來傾聽」(13/IV/1, 537)。這種反對證實我們乃是出自絕對無救的苦難中，即便是關於原罪—— 巴特術語中的「原罪」—— 也能夠表述這一點，即人的有罪的和有罪咎的顛倒和錯誤是毫無保留的和毫無餘剩的。其中必須認識和承認的是，罪人的稱義在於，他自己就其整體性而言毫無保留地和毫無餘剩地返回到上帝(13/IV/1, 557)。關於原罪的學說要描述的是，人犯罪，乃是因為他總是已經來自罪。「罪的發生，乃是因為他自己就是罪：違背他自己，但絕對是通過他自己」(13/IV/1, 552)。恰恰「是他自己完成了顛倒，以至於作為其完成者……必然完全顛倒」(13/IV/1, 558)。巴特—— 在正統教義學關於亞當的罪是根據上帝的安排和歸責(ex Dei ordinatione vel imputatione)來建構後來者的罪性的學說的路線上—— 認為，「亞當」與我們之間的聯繫的根據，就「在於在上帝之言中顯露的審判的奧秘，亞當與我們、我們與亞當一起都在某時被置於這個審判面前」(13/IV/1, 570)。而這個「亞當」在從耶穌基督出發的回溯中有其實存，在他裏面可以獲悉對有罪的人的判決，「他是每一個人，而在上帝以其過去把所有的人封閉在不服從之下的那種普遍性來憐憫所有人之後，他就不是任何人」(13/IV/1, 573)。在他裏面，一個新人取代了我們。人在耶穌基督裏面看到他的這種死亡和他的這種重生。耶穌基督對人來說是「人在耶穌基督裏面已經不再是的东西」和「人在耶穌基督裏面畢竟也已經是的东西」的見證人(13/IV/3, 455)。二者又是罪的客觀的軟弱性的顯示。

#### 八、悲劇性的異化普遍性(蒂利希)

「人並不與其真正的存在相異」(193b/53)。「人追問自己所屬的無限性的能力，既是有限的人與無限性本質上的統一的象徵，也是他與無限性實存上的分離的象徵；在他必然追問無限性這一事實中表現出，他已與無限性分離了」(193a/75-76)。從這些預設出發，蒂利希在他的《系統神學》(Systematische Theologie)第三部分「實存與基督」(Die Existenz und der Christus)中展開了他對罪的概念的描述。人擁有自由，但他的自由是有限的自由，以至於「背離上帝的可能性是自由本身的結構的一個特性」(193b/39)。人的本質上的存在特性被刻畫成為夢中的純正無罪、未被決定的潛能—— 這根本不意味完善性。在這種未被決定的狀態中，人經歷着「一種雙重的懼怕(Angst)—— 懼怕由於自我實現而喪失自己，懼怕由於不實現而喪失自己」(193b/42)。他決定實現自己，並從本質墮落入實存(在這裏，「墮落」不可以理解為普遍的人類處境的象徵，不可以理解為空間和時間中的事件。193b/35, 42)。這種「從本質到實存的過渡是一個事實，但並不是一個可推導出的辯證必然性」(193b/36)；儘管如此卻必須說，這種過渡就蘊含「在實存本身的特性中」(193b/45)。「從本質到實存的過渡，不僅具有道德的特性，而且也具有悲劇的特性」(193b/47)。「實存植根於自由之中，植根於悲劇性的命運之中」(193b/

45)。由此，如果自啟蒙運動以來得到接受並一再出現的對原罪說的批判擔心對人的道德和人的理智的一種否定性評價可能會有獨裁的和專制的後果的話，蒂利希也贊同這種批判。神學必須對人就其本質的存在而言作出積極的評價。同時，關於原罪的學說在描述人在實存上的自我異化時，也必須得到新的詮釋。問題在於借助存在主義的分析、分析心理學和分析社會學來「描述人的處境中的道德要素和悲劇要素的相互滲透」(193b/ 210 45-46)。為了不讓一種自我救贖的、在過去或者未來能夠為異化的實存接近的烏托邦的念頭遙遙地出現，為了把基督理解成為對在人類實存中被給予的問題的回答，蒂利希認為有必要維護創造與墮落在內容上的一致、實現了的創造和異化了的實存在內容上的同一(193b/51-52)。這當然不是形式上的一致，因為受造的人「肯定了包含着責任和罪咎的自由行為中的異化」(193b/52)。實存本身是異化了的實存，因為人在他實存上的自我實現中轉向了世界和自己本身，失去了他與世界和自己的根據在本質上的同一。這種「與上帝在本質上的統一性的撕裂是罪的奠基性特徵」(193b/56)。因此，罪是我們與上帝的關係的事情，而「眾罪」則是「罪」的表現(193b/57, 54)。「罪作為個人的行為將異化的普遍事實實現化」(193b/65)。

### 九、「私慾」的概念(拉納)

一方面把罪理解成為個人的罪咎，另一方面能夠把它理解成為從自己的存在無須非自己的添加而產生的——否則人們就不能歸咎它和對它負責，而救贖就不會是上帝關涉到人的最本我的東西的行動——，換句話說，能夠把罪理解成為從自己的存在出發反對自己的存在被設定的矛盾，理解成為對本性的干擾，但這種干擾卻是「本性的」——施萊爾馬赫試圖這樣來解決這一問題，即上帝意識不均衡地在人裏面作為洞識和作為意志出現，而且不均衡地以朝着均衡的方向出現，良知就被設定在這個方向上，我們的行為由於良知而對我們來說成為罪；巴特在其中領會的東西是，人是考慮到耶穌基督受造的，而這個耶穌基督就對人來說成為人在耶穌基督裏面已經不再是東西和人在耶穌基督裏面畢竟也已經是東西的見證人；而蒂利希以此所描述的，則是異化亦即從本質到實存的過渡就蘊含在實存的特性裏面；——拉納在他的文章《論私慾的神學概念》(*Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*; 161/I, 377-414)中探究了這一問題。拉納首先把私慾描述為「對價值和善的每一種自覺的和主動的表態」，描述為根據自然能動性自發地在意識中形成並且是人的自發的、自由的決定的必要預設的行為，或者這樣一種行為的持久能力(161/I, 388-389)。神學意義上的私慾是「人的自發的渴望，這是就它先行於人的自由決定並且堅持違背這種決定而言的」(161/I, 390)。人的這種「自由決定具有……支配作為面對上帝的整體的行動主體的傾向」(161/I, 393)。但在這裏，「人格」從未完全趕上「本性」。「人格在其自我規定中遭到被規定給自由的本性的抵制，並且從未毫無剩餘地達到這一點，即人所是的一切都是人在自己的人格中把自己理解成為的東西的現實和表現」(161/I, 399)。從作為一個質料的存在者的人的形而上學本質產生的

- 211 對人格的這種阻礙，在倫理上是雙重價值的，因為它既可能成為惡，也可能成為善（161/I, 402）。但對私慾的自然性的洞識，卻並不說明它對我們來說的自然性。因為對於當代的救贖秩序來說必須假定，根據超自然的目標進行安排的超自然實存和提供給它的恩典屬於人的具體實存。但在這種情況下，私慾就被感受為「與存在相異的不應存在者」（161/I, 411）。「不應存在者本身是——儘管還如此不清晰和難解——經驗對象本身（亦即被經驗到的私慾）的一個要素」（161/I, 414）。

#### 十、作為狀態的原罪（紹嫩貝格）

紹嫩貝格 (P. Schoonenberg) 對原罪、一個共同體的罪和個人的罪進行區分 (81/890-891, 928-932)。他把一個自由的人格對另一個自由的人格的影響描述為造就一種處境的，對此處境必須以自由決定的方式作出反應。把主體規定為一個內在要素的生存論狀態與處境相適應。紹嫩貝格把教會對原罪的種種規定概括進這個概念之中。在這種情況下，原罪既能夠被抽離純自然事物的領域，也能夠被抽離個人決定的領域。它的蓄意性在這種情況下也被排除，但同時它在人類歷史上與一種蓄意的決定的結合也得到保證。原罪據此被理解為「經由他人個人的罪的生存論狀態」（81/931）。這樣的生存論狀態從未獨立存在，因為人從未僅僅是被動的存在，而一直也是人格的實存。「原罪一直僅僅是人的整體存在的一個要素……另外的要素則是他自己的、部分有罪部分得到拯救的狀態」（81/930）。而由於有罪的狀態與個人的有罪合為一體，在這種情況下就可以說一個共同體的罪，說世界的罪了。而由於人格的狀態，世界的罪又是人自己裏面的一種現實（81/891）。

#### 十一、繼承來的罪咎的稱義和接受

- 弗羅因德 (G. Freund) 恰恰要知道如何保留「原罪」這個令人反感的概念，因為它維護着一種被給定的東西，也就是說，它「通過預先給定的東西（『遺產』）促成規定性，並在自身中為一個事件的統一性（『作為遺產的承受的繼承』）而促成與規定性（『承受』）的關係的自由。……因此，作為神學特殊的關係概念，『原罪』是罪的完全被理解為歷史的現實性的概念，這種現實性是在被罪規定和自我規定為罪的辯證法中完成的」。這樣一來，遺產的觀念就成為「一個解釋學的闡釋概念，它適宜於把原罪教義與教義學的核心部分亦即基督論和稱義論的系統神學聯繫引入一種經驗聯繫的統一體」（217/10-11）。進一步闡明的東西，是「在基督遺產的通告中，如同我們描述稱義的過程那樣，在為了生活的解放中，蘊含着某種可能性的條件，即與作為自作自受的遺產的罪發生關係。因為只是由於這樣的被解放者被取消亞當的遺產由喪失和死亡規定的空間，他才能夠從他自己的外部把罪的歷史當作過去來接受。我們也可以說：在基督重建了對他的生活的記憶之後，被重建者才能夠開始並且全面地回憶他在亞當裏面的失去。我們把接受的關係稱為信仰……而且就在信仰中發生了對雙重遺產——基督的外來遺產和亞當自己的遺產——
- 212

的接受而言，信仰也創造了歷史，他自己的歷史，如同在時代的區分中預演的那樣。他獲得了自己的當代，作為基督的生活那歸屬於它的時代，它接受了這個時代。他失去了自己的過去（也就是說，他把這過去當作過去了的時代來獲得），作為他自己的死那（由於基督之死）離他而去的時代，他被取走了那個時代（作為他自己的時代）」(217/190)。

## 十二、強制與罪

與經驗性的人文科學中關於罪咎的解釋進行的爭辯，在關於罪的神學闡述中或明確或隱含地進行着。兩種這樣的爭辯應當僅僅為了這一觀點而再次提到。

關於罪咎和罪的現實性問題，布伯說道：「看到在這裏應當看到的東西的心理學家，必然有一種預感，即之所以存在罪咎，並不是因為存在着人們拒絕順從的一種禁忌，毋寧說，禁忌和禁忌化唯有通過過去共同體的領導者認識和崇敬人之為人的一個原初事實才成為可能，即人可能成為有罪的並且認識到這一點的事實」(210/480)。澤勒問道：「生活的決定事實上就是我們今天根據科學知識知道說的一切嗎？」但她並不想使這一發展倒退，在她屈服於更好、更有理性根據的洞識的地方再度引入罪咎的範疇(248/23-28)。但依然值得憂慮的是，從心理學領域出發為了人作出的說明並不能令人滿意，「而且涉及的人離我們愈近，我們與他愈沒有距離，就愈不能令人滿意。如果涉及我們自己，它們就最不能使我們滿意。基督教的傳統把人視為能犯罪的，它甚至在人能夠成為有罪的這一點上來看人的尊嚴。由於人能夠成為有罪的，所以他是一個人，而且只有在他能夠成為有罪的這期間，他才在這個詞的完全意義上是一個成年人。一旦他按照某些給他預先規定的法則發揮作用時，他就可以說是退回到動物的純正無罪之中了。對某人說：『隨他便吧，他不可能是別的樣子』，這裏已經蘊含着一種巨大的蔑視」(248/25-26)。

撰稿人：巴爾澤(Peter Balseer)

## 丙、回答的嘗試

### 一、罪是有罪咎的意義喪失

「罪」這個概念所意味的東西，並不能不與人的經驗相聯繫而得到展開。因為在福音的宣講中，必須始終還根據他的罪來與人交談。但這樣一種交談的預設是，在被交談的人那裏有交談能夠與之相關的具體經驗。——以這個無法迴避的原理為預設，有三個要素，基督教關於罪的概念在其中成為可理解的。

213

一、罪這個概念與人的實存的無意義相關。由此，它也與存在的有意義相關：由於人的實存在原則上是有意義的，人着眼於有意義，追問意義，到處都設定、預設、猜測或者惦念一種意義，所以他的存在受到無意義之深淵的威脅。由於實存着眼於有意義，所以實存的無意義是絕對無價值的東西，是令人痛心的無價值的東西，並且作為這樣的東西被人經驗到。就人的存在作為着眼於有意義的存在始終受到無意義之深淵的威脅而

言，它始終處在一種棘手的處境之中。——如果我們把罪的神學概念置於這種聯繫之中，那麼，我們就相對於對罪的本質的種種約定俗成的理解而言獲得了一種新的、更為全面的影響和意義。在這種情況下，「罪」就不再僅僅是指一種道德上的逾越，亦即對一種規範的違背，相反，這個概念指示着始終伴隨人的實存的那個深淵。這樣一來，罪就顯得更為普遍、更為不可避免、更為嚴重。對罪的任何無害化，即把它當作一種局部的、在根本上不那麼糟糕的人類現象（例如把「罪」這個詞以大眾化的方式限制在性的領域），都一開始就被由此阻止了。罪更多地意味着比純然道德上的逾越更深刻、更全面的某種東西。它作為整體的、不僅僅局限於社會道德領域的東西包圍着人。

二、這樣的無意義作為始終的威脅，可以詢問於人，因為人不斷地經驗到它，但它不可以解釋成為所有人不幸地遭遇到的純然的厄運。相反，即便是在不僅涉及可輕易理解的道德逾越的這裏，也必須談到人格性的罪，而不僅談到悲劇，必須談到個人的罪和共同體的罪。即使被理解為「實存的無意義」，罪也是罪咎。這樣說的理由是顯而易見的：作為在人為之人的最核心處涉及人的某種東西，罪——只要人確實是人格，是一個負責任的存在者——不可以被從責任、可被負責的東西的領域排除。但是，一旦人們把它理解成為純粹的悲劇性厄運，就會發生這樣的事情。事實上，罪當然也始終獨具厄運的特徵——如對我們的主題來說核心的文本《羅馬書》七章清楚地指出的那樣。罪絕不僅僅產生自一種明確為惡的意志。恰恰在一切參與者都「認為好」的地方，也可能產生有罪咎的牽連。

三、如果一貫徹底地考慮，「罪咎」就不能意味着不折不扣的罪咎，而是意味着面對某種東西的罪咎。——這樣，「罪」這個概念就意味着作為人面對創造人的那一位的人格性的、要負責任的罪咎的實存的無意義。因為唯有創造者有權利要求人對自己的存在的整體作出說明。但存在的無意義始終是涉及實存的整體性的某種東西。

## 二、罪的認識的階段

展開罪的神學概念時的三個要素並不是並列的，而是先後的：它們彷彿是一條道路，是向同一個現象的一種思維的和詮釋的深入的三個階段。——可以向人談起的種種經驗就在這裏。它們是對在一個人與其他人、與自己、與世界的關係中摧毀意義的行為、疏忽、苦難的各種各樣的、為每一個人所熟知的經驗：仇恨、自私、懶惰、空洞、說謊、自欺和自覺的幻覺、無責任心、膽怯的和懶惰的旁觀和被動、非人性、對人格的蔑視和殘暴、無度和恐懼、無愛心和嫉妒。任何這樣的行為或者疏忽，都摧毀着人的生活意義；而所有這樣的苦難，都在人的面前樹起一堵無意義的黑牆。在做這件事的人那裏，與在必須承受這件事的人那裏一樣，存在的意義的某種東西都被摧毀了。——這種現象就是如此眾所周知的。每個人都有這種經驗。只不過可以對它作出各種不同的詮釋罷了。此處是被詮釋為厄運，但也被詮釋為罪咎，但畢竟依然不清楚它是面對誰的罪咎人在這樣的經驗中的所作所為是受到詮釋的方式影響的：但儘管如此，每一個人都有

這種經驗。——基督教把這種所有人都熟悉的事件詮釋為罪，是把這種現象置於一種屬神的寬恕之中的詮釋，是根本不再想也不再能除了在寬恕的光照下之外還以別的方式考察實存的無意義的一種詮釋。 215

至於在一切人的生存經驗中清晰可見的第一個要素再加上作為對同一事物的愈來愈深刻的理解的第二個、最終第三個要素，這與寬恕的思想、毋寧說寬恕的經驗有關：涉及我、指向我、適應於我的寬恕使我認識到我的實存中的無意義是我的罪咎。它向我指明，正是我必須為所有這一切負責，完全接受這一切，把它歸於自己。但就寬恕把我從無意義的桎梏和強制中解放出來而言，它向我指明了上帝，在與上帝的關係中我獲得這樣的自由。這種寬恕當然必須在人與人之間具體化，因為「就連我們也寬恕我們有罪的人」，但這意味着，一個人不僅通過言語原諒另一個人，而且要通過行動給予他一個新的未來機會。

### 三、罪的認識與律法

這樣，罪這個基督教的、神學的概念不可以脫離開復和與拯救來設想。如此一來，作為實踐上認識罪的標準的「律法」概念就成了問題。作為神的道德法典的律法，由固定下來的一系列規範構成，實際上卻是無法把握的。也始終存在着一種危險，即人們目光短淺地把某一個文化或者階級的規範偽稱為上帝的律法。在這種情況下，上帝對我們來說，在他作為寬恕罪的、把人從罪的統治下解放出來的上帝而自明之前，也不是首先作為立法者和審判者而自明的。相反，由於他作為寬恕和自由的倡導與我相遇，我認識和經驗到，我的實存的無意義就是我面對他的罪，我必須面對他為這罪負責。他與我相遇不是在他證實我有罪時，而是在他給我指出自由的道路時——他正是這樣證實我有罪的。當他與我相遇時，我產生了認罪、懺悔和洗心革面的要求和倡議，產生了意義改變和悔改的自由的的要求和倡議。正是在這個時刻，在這種可能性打動我的時候，我把罪理解為罪。

### 四、罪和眾罪

這樣，還剩下種種個別的罪（「實罪」）與作為人的基本態度的罪的關係問題。答案產生自己已經說過的東西：每一個個別的有罪的行為或者疏忽都摧毀着存在的意義。但存在是一個整體，而存在的意義歸根結底也是一個整體；彷彿埋葬了我們的存在的無意義也是一個整體。個別的東西不僅僅彷彿只是一塊個別的建築石材，而是在任何時候都是整體的表現。從我的每一個個別的罪都可以得出，我作為整體的人是一個罪人，受着無價值性的威脅。 216

### 五、原罪：社會休戚相關的維度

「原罪」概念中的「生存論增值」就在於社會的視角。超出罪的一種純個人主義概念，

「原罪」的思想表達了罪咎的本質上是社會的維度。如果我們在考慮人類種種現象時認識到，我們用「罪」所指的東西不僅是一種個人的實在，而且是一種社會的實在，那麼，我們就必然猜測，在關於「原罪」的古老學說中事實上包含着一個不可取消的要素。

在罪不是通過仿效、而是通過生殖在人類裏面繼續起作用的思想中所表達的，是人的罪自身就具有某種強制的東西、某種不可避免的東西，它涉及所有的人。其中也表現出罪的概念中的一種普世主義的傾向：如果罪只是通過仿效壞的榜樣而在世界歷史中繼續起作用，那麼，這就會始終還是罪的一個個人主義的概念。在這種情況下，是否追隨壞的榜樣，就會取決於個別的人了。罪在這種情況下也許會廣為傳播，但無論如何卻不是不可避免的，這就必然可以猜測，眾多的人中間至少有一些是沒有任何罪的。但如果人們又根據核心文本《羅馬書》七章來取向，那麼，罪如何是一種所有人都承受、沒有一個人逃脫的權勢，就變得很清楚了。如果由此出發來理解罪，人們就不再需要吹毛求疵地以道德主義的方式「雞蛋裏面挑骨頭」，並且人為地證明我們「統統都是罪人」了。

217 相對於此，原罪說所表達的是，個人已經始終處在一個由罪鍛造的處境之中。個人一出生就被置入社會中，而這個社會就是罪的處所。社會是自私自利、成見、對人冷漠、壓迫等等的處所。在一定程度上，罪是在人們之間統治的，而不僅僅是在個別的人裏面統治的。這一切在社會中始終是已經存在的（與一切始終也存在的善相伴），而人一旦進入社會，也就參與了它們。人對人的蔑視在社會中始終是已經存在的；它始終是已經在發生。而對人的這種蔑視歸根結底是對上帝的蔑視——就像人疏遠自己就是疏遠上帝一樣。在極端的實例中，一個人可能極為放蕩不羈，反應與其他人不同，例如在其他人無所謂的時候表示同情，等等。但即便是由此，他也沒有擺脫社會的罪。因為他不僅僅是「獨自」存在的。甚至恰恰他將代表其他人意識到所有人的罪咎牽連，並且共同地為復和與罪的寬恕、贖罪和重新向善而效力。

## 六、人類的罪咎牽連

在這裏，我們也還必須注意這一學說的第二個神學動因：所有人通過與始祖的聯繫在罪中的統一性的思想。毫無疑問，這是一個幼稚的、今天站不住腳的觀念，即一個始祖的罪像一種身體的或者精神的特徵那樣繼續遺傳給後來的所有世代（因此，「原罪」[*peccatum originale*]，其概念更為適當地是「遺傳之罪」）。但是，在這個幼稚的觀念中所表述的東西，是一個合法的思想：也就是說，一切人在罪中和在拯救需求中的休戚與共。沒有一個人能夠相對於其他人自認為特殊，沒有一個人能夠面對上帝提出特權的要求。而且這種休戚與共所包含的又不僅僅是一個人給予另一個人的純然壞的榜樣。它所包含的也不僅僅是種種人類命運悲劇性的有罪咎的交織（就像席勒[Friedrich Schiller]所說：「即便是最虔誠的人，如果惡的鄰人不喜歡和平的話，他也不能生活在和平中」）。相反，這種休戚與共意味着，人在根本上絕不是作為單個的人生存的，而是從一開始就作為一個共同體的存在者生存的。因此，我也與所有其他人一起共同承擔着我那危險的



意義喪失的有罪咎的處境，因而也就是罪。是他人的東西，也就是我的。我與整個人類 218  
共同承擔着我的罪，而我也在與整個人類的這種休戚與共中經驗到我的釋罪。

在這個地方必須繼續思考如下問題：如果我在信仰中經驗到對罪的寬恕，憑藉這種休戚與共必然產生甚麼樣的結果呢？單個人的這種解放在罪佔統治地位的社會中有甚麼樣的結果呢？——無論如何，古老的原罪說在像我們概述的這種修正了的形態中是不可取消的。無論如何，從這裏出發來看，懺悔並不首先意味着一種悔恨的情感，而是意味着一種堅定的決心，即承擔起所有的參與者共同被牽連進去的罪咎，開始重建一種有意義的共同生活，在這種共同生活中，每一個個別的人和所有人都共同有一種新的機會。



## 世界上惡的起源

### 神義論問題

#### 甲、問題的展開

這個問題在所有的時代都同樣是現實的。每一個神學家都將遇到它：在牧靈時，或者當他在佈道中以牧靈的方式說話時。而且在他面臨着作出過於蹩腳的回答的危險的地方，問題對他來說就成為嚴厲的提問。例如，獨斷地把這一問題當作「愚蠢的問題」、當作神學上錯誤提出的問題而予以拒斥，否認它具有真正問題的特性，這是無理性的和非人性的，因為這個問題畢竟對於許多人來說時時成為在其對上帝的信仰方面認真的、從其自己的生活經驗產生的疑惑。恰恰在我們的時代，當人類的苦難由於大眾傳媒而變得無處不在時，在這方面也在年輕一代那裏出現了非同尋常的敏感。

問題的內容是：「一個全能的、全知的、仁慈的上帝怎麼可能允許：一、有情感的受造物受難；二、作惡並有意地施加苦難？如何能夠把『上帝』這種思想與人們、根本上來說有情感的存在者（包括動物）在惡和災禍方面所經驗到的東西放到一起來思想？」——因此，這個問題植根於作為生活的一切意義賦予之總和的「上帝」與一般的苦難中和特殊的惡的承受中被經驗到的人類生活的無意義、無價值、令人痛苦的意義喪失之間的矛盾。從這種經驗的普遍性出發，這一問題的出現得到說明。沒有對上帝的信仰，這一問題就不會出現。在這種情況下，剩下的就是驚叫或者沉默。（即便是「為甚麼是這一切？」這個不確定的問題，在這種情況下也毫無意義。或者它已經是對上帝的一種間接暗示，已經是對一個尚未被認識到、尚未被承認的上帝的追問……？）

蹩腳的答案的危險對於基督徒來說在這裏特別大，因為他遇到一個嚴酷的經驗：所詢問的一個合理的答案很容易就會在嚴酷的經驗實質那裏表現為不充分的並被粉碎。鑒於實存經驗，「上帝」這個概念要求一種辯白。「神義論」就是對上帝的辯白。這一點必須正確地來理解。並非真正說來上帝需要辯白，而是「上帝」這個概念需要辯白；也就是說，我們必須為我們言說上帝對自己作出辯白。我們不能把這個問題和這種經驗置於一旁或者無視它們。

在這裏，有一系列傳統的和大眾化的回答嘗試。例如，「教育學的解答」是：人的苦難可以用於對他的考驗，或者是對惡的行為的公正懲罰。或者還有其他的嘗試，它們想給出一種思辨的說明，例如：惡是通過在遠古時代背離上帝的天使勢力（撒但、魔鬼）來到世上的。但這樣一來，另外一種理論就彷彿是在時間上被向後推了：人是被上帝創造為自由的，因而也被允許保持作惡的可能性。但這種解答又與基督教的一個至高上帝的

上帝概念相衝突，後者是這樣一個上帝，他的自由、全知和全能也不能因賦予受造物的自由和自我負責而受到限制。因此，上帝必須預知惡，因而事先就希望有惡或者至少允許有惡。然而，就連有意的允許在根本上也已經就是希望。這樣一來，如下思想就顯得不可避免了：上帝本身就是惡的始作俑者。但是，上帝是惡的始作俑者，這又顯得與基督教對上帝的理解相矛盾。如果人們說：「上帝在好的創造之外，與此同時也創造了它的陰暗面，亦即無價值的東西」，情況亦復如是。如果解釋說除了作為「善的原則」的上帝之外，還在同樣的等級上存在着一個惡的原則，就更顯得要與基督教對上帝的理解相矛盾了。（這後一種觀點雖然會解決神義論的問題，但與此同時也瓦解了上帝概念！上帝在這種情況下就會不再是至高者，就此而言也不再是上帝。）

## 乙、各種學術觀點

### 一、問題

說如何把造成苦難的世界理解為上帝的世界這個問題根本不會出現，亦即上帝作為耶穌基督之父是在與一個惡的世界之神的對立中來設想的，因而無須一種神義論，因為善的上帝並不會參與這個世界；對問題的這種解答——馬吉安的答案——在基督教神學中幾乎是一貫地不被接受。鑒於靈知主義的宇宙被妖魔化，失去了其可信賴性、其永恆性這種最重要的品質，教父神學主張世界是秩序井然的創造。「原初反對世界現實的終末論激情，轉變成對世界狀態的一種新的旨趣」(24/84)。馬吉安主義的二元論過去和現在都被理解成為在我們這裏出現的終極對立在神聖領域裏的投射。如果世界的創造者不被理解成為耶穌基督的父，不被理解成為確實為了自己的受造物採取反對惡的立場的創造者，不被理解成為對惡擁有權柄的創造者，這種投射就有可能出現(201/I, 540；參見24/87-88)。在馬吉安主義的二元論被拒斥的時候，就有可能出現兩種錯誤主張——而且兩者都在歷史上和教會歷史上生效過。一種主張是要麼接受上帝對惡的權柄，要麼是惡的權柄以及權柄本身被直接篡奪，而不是抵制這種權柄(參見阿多爾諾[Th. W. Adorno]：《道德的底線》[*Minima Moralia*, 1969<sup>3</sup>]，頁110-111)。另一種主張則是把世界設想成自身善的，由此它就不再是對人的挑戰(24/94)。

### 二、馬吉安——對未來到者的呼喚(布洛赫)

布洛赫從馬吉安的二元論那裏接受了對世界的這種挑釁，即把它當作尚未存在的世界。他在馬吉安那裏(25/237-243；26/1499-1450)並沒有看到對這個世界中的人的拋棄，而是看到完全地轉向人，「轉向他自己的、被認為最獨特的、向一個唯一與他同一的家園的異鄉超越……一個聞所未聞、見所未見、但畢竟極為熟悉的東西出現了，它正因為從未存在於此，而是家園」。創造應當「通過走出埃及、憑藉終於達到的福音來預報」。因為「歷史沒有拯救，拯救沒有歷史。無論這句話在其絕對化中是多麼不真實，它的警告，甚至它那對抗一切同樣被絕對化的經由歷史的中介鏈環、以及對抗被釘在……

歷史的十字架上的以毒攻毒，都畢竟是重要的」(25/240-241)。在馬吉安那裏，「觸及我們裏面的一個渴望的和期待的部位，對它來說相信未來到者要比相信已來到者更為容易」(25/240-241)。

### 三、上帝是完全改變者(莫爾特曼)

222 莫爾特曼在布洛赫的影響下來擬定神義論問題的未來視角(137/36-56)。「在預報上帝臨近的地方，上帝的遺棄就成為痛苦。恰恰由於信仰要越出這個世界，它引導人愈來愈深地進入與嘆息的受造物的休戚與共之中……對於基督教神學來說，耶穌在十字架上的喊叫是關於上帝的最深刻的問題域」(137/41)。通過十字架上的這種喊叫，用「上帝」和「復活」來稱謂的未來事件就在塵世中被詢問。在耶穌這裏上帝的這種遺棄的經驗和上帝臨近的經驗的疑難，促使最初的見證人和見證以終末論的種種概念來闡釋復活幻象和宣講「耶穌的復活」。「『耶穌的復活』是一個正當的盼望，而且……以回顧的方式意味着作為來臨中的上帝之啟示的耶穌的終末論人格的結構……以前瞻的方式意味着通過上帝在被釘十字架的耶穌身上的臨在而對臨近的世界變化的預知以及……目前對克服世界的信仰和貫穿世界的愛的呼喚」(137/43)。如果上帝在被釘十字架者身上不再是天上的相對者，那麼，「上帝就不再立身於人類的神義論問題的法庭前，相反，如果他捲入這個問題，他就在這個問題中遇到危險」(137/48)。法庭和詛咒涉及上帝本身，是為了讓人生活。這就是對未來開放的辯證法，因為「在被釘十字架者的復活中，在被遺棄者的黑夜裏，可以看見上帝在其中是上帝並且實現他在創造中的身份的那個國度的曙光，在這創造中人實現了自由，正義與和平統治着大地」(137/48)。基督事件在聖言與信仰的事件中找到自己的第一個未來和第一個目標，在聖言與信仰的事件中抱怨上帝和生活的人和不信的人被接納，並且獲得如此接納自己的自由，這種自由使他超越了自身。這樣一來，他就成為基督的追隨者，使基督成為他的主，他在順從中展開自己的人性。「而且愛愈廣泛地對所有被遺棄的存在者來說是共同的，對上帝及其在一次新創造中的臨在的盼望的視野就愈全面」(137/54)。「對於在上帝裏面抑制上帝的人來說，或者對於上帝在其中選定人的人來說，就盼望而言，兩種東西亦即神義論問題和神義論答案是彼此共在的」(137/55)。從這一基督事件及其結果出發，上帝是誰的問題找到自己的答案：「人可能指責、辯護、否定或者肯定的主在上天的權柄，其形象已經成為過去……『上帝』……就是在代替受難之中改變世界的權柄……是使無神論者稱義的聖言……是自我外化中的自由的力量……是一種新質的未來的權柄……是被釘十字架的基督之勝利的永恆臨在」(137/55)。

### 四、稱義與神義論對抗(路德)

在其關於《羅馬書》的講演中，路德不是從其起源、而是根據一種過程和目標來理解惡：「他(上帝)通過惡來促進善，而且他通過罪來完成義……因為他使其他人的罪成為

我們痛恨和拒斥鄰舍身上的罪的原因……成為在我們自身產生對義的渴望和對不義的反感和厭惡的原因」(WA/56, 331)。在《被奴役的意志》(*De servo arbitrio*)中，神義論作為使上帝稱義的嘗試當然就是不可能的。問題被顛倒過來對準人：不是上帝面對人需要稱義，他畢竟就是他自己和一切現實的規則，而是人必須面對上帝並由上帝來稱義(WA/18, 712；還請參見博恩卡姆[G. Bornkamm]：〈上帝之義的問題——稱義與神義論〉[*Die Frage nach Gottes Gerechtigkeit. Rechtfertigung und Theodizee*]，載《律法的終結》[*Das Ende des Gesetzes*, 1961<sup>3</sup>]，頁196-210)。

### 五、世界歷史是神義論(黑格爾)

黑格爾在把世界歷史視為神義論(120/392ff.)。「我們的認識旨在於獲得洞識，即由永恆的智慧當作目的的東西，如同在自然的地基上出現了一樣，也在世界上現實的和活動的精神的地基上出現了。就此而言，我們的考察是一種神義論，是對上帝的一種辯護，萊布尼茨(G. W. Leibniz)在形而上學上以他自己的方式用尚未確定的抽象範疇嘗試過這種辯護，使得世界上的災禍應當被理解，思維着的精神應當與惡復和。事實上，對於這樣的復和性認識來說，在任何地方都不比在世界歷史中有一種更大的要求」(98/56-57)。黑格爾能夠把世界歷史描述為神義論，一方面是根據他的現實性概念，另一方面是根據他的上帝概念。從他的現實性概念出發，乃是因為他在現象和真正值得享有「現實性」這個名稱的東西之間作了區分。把現存的東西認識為現實的與合理的，這是他的認識概念提供的，按照這一概念，一切認識都是與自身同一的無限主體的自我認識。「正是同一性體系的認識概念，黑格爾通過它論證了現實的合理性」(104/85-86)。從他的上帝概念出發：上帝從他的彼岸性解放出來，「乃是通過反思；但既然反思是作為調和的直接性，所以這意味着：在「上帝」這個語詞中所指的東西，應當理解為從自身出發、在自身之中並通過自身存在的反思的實施」(181/84)。但是，這種從自身出發(Aus-Sich)、在自身之中(In-Sich)並通過自身(Durch-Sich)的形而上學，是對一切固定的東西和一切區分的揚棄，從而是再也不能陳述和再也不能思維的。關於黑格爾的這兩種洞識的「調和」——上帝作為絕對的從自身出發、在自身之中和通過自身，是純粹的調和的本質，以及：這種調和是不可思維的——及其「必然的」失敗(參見181/85-89)。

223

### 六、上帝參與否定性(蒂利希)

蒂利希首先通過指出創造來回答神義論問題，創造是有限的自由的創造，而這種有限的自由以物理的災禍為自然的結果，以道德的災禍為悲劇性的結果(193a/309)。但是，神義論問題唯有鑒於獨特的人格才能合理地提出；但任何存在都參與別的存在。這樣，由於上帝作為創造性的生命也把有限的東西連同非存在包含於自身，所以就有權利「談到屬神的生命對受造物的生命的否定性的一種參與。這是對神義論問題的

最終回答」(193a/311)。

### 七、在基督裏面成為過去的胡作非為(巴特)

巴特拒絕在通常提出神義論問題的意義上，也就是說，通過把惡安排進一個更高的聯繫，通過宣稱惡是與善的一種辯證的對立，來對這一問題作出回答(13/III/3, 342ff.)。現實的惡、現實的無價值的東西，不僅是屬於受造世界的陰暗面，而且「在與上帝的創造之總體性的對立中」(13/III/3, 353)是現實的，對它的認識是在對耶穌基督的認識中完成的。在對耶穌基督的認識中，無價值的東西表現為敵人、否定的東西、對立。在這裏，它表現為一個在受造領域中在創造者的統治之下起作用的東西，既不可以根據創造者、也不可以根據受造物來說明，但也不可以被否認(13/III/3, 330)。上帝是萬物之主，這一認識也可以在這裏運用，但不可以由此把無價值的東西理解為上帝的受造物或者從受造物的能動性派生的。它也不可以理解為在它與上帝的世界統治的矛盾關係中的反神性。因為它在基督裏面就已經確立了，並且同樣只不過是無價值的東西罷了。但這種信仰知識不可以當作可支配的原則來運用，因為對無價值的東西的勝利畢竟唯有在對耶穌基督的盼望中才能也是我們自己的勝利(13/III/3, 330-331)。在對耶穌基督的認識中，無價值的東西表現為人已經總是遭遇到的東西，而且恰恰是在於，他把與這種東西的爭辯、對這種東西的鬥爭和抵制視為自己的任務。其實人在作出這種事情的時候，他就已經在這種決定自身中作了選擇，因為這種決定是反對上帝的恩典的決定，是惡。因為善是上帝的仁慈的行為，在這種行為中他把戰勝、清除、了結虛無當作他自己的事情(13/III/3, 413)。現在，無價值的東西可以視為「『現實性』，由於它的緣故(也就是說，與它相對立)，上帝自己在受造世界中成為受造物，他要在耶穌基督自身裏面對待並服從這種現實性，同樣要戰勝它」(13/III/3, 346)。在這種否定中，它是無價值的東西，並且「是」『現實的』。「在基督教信仰的認信中，也就是說，在對耶穌基督的復活的回顧中，在對耶穌基督的再臨的展望中」，關於無價值的東西只能說：「它是……在耶穌基督裏面……已成為過去的古老的胡作非為」(13/III/3, 419-420)。

### 八、作為保持距離的絕望(許茨)

就連許茨(P. Schütz)也不想理解惡，惡對他來說是一種現實，這種現實不僅僅是我們惡的和糟糕的經驗的總和，因此他可以放棄「魔鬼」這個語詞。他之所以不想理解這種現實，乃是因為這種現實不可理解，只能經受(182/42)。許茨指出，它是也屬於存在的現實，是作為被發現的發現，是「無法透視的屬靈實在性秩序中的」(182/34)一種發現自身的必須。但恰恰這樣一來，這種現實性就指向了人之外，因為人是一個塵世存在者(182/185)。許茨可以在他一再重新開始的對經驗和遭遇的描述中用「敵基督」(Anti-Christus)這個密碼、由基督自己在歷史上創造的「敵」(Anti)來表述這種現實性，這個密碼可以有助於解密絕望和混亂。在這種情況下，基督教的使命就會是充當「攔阻者」(帖

後2:6-7；182/116-117)。但是，作為生存經驗的絕望也對人起作用，使得恰恰在絕望中獲得與自己和與世界的第一個距離。這種絕望是如此絕望，以至於它已經不再參與自身，這種距離、這種絕望雖然顯得不那麼符合人性，但卻也許是人道的東西。這樣，絕望就為信仰作好準備，因為「它是賦予我們以那種距離的自由的第二種形式」(182/22-23)。它——通過世界觀——使得現實清晰可見，使得世界開放，而且能夠忍受，「即使在問題沒有答案的情況下」(182/23)。

### 九、創造者的義(艾伯林)

「神義論問題在其歷史形態中是受難的人向上帝提出的為甚麼的問題……如果受難的抱怨變成了理性思維的抱怨，為甚麼的問題就將發生變化」(215/III/512)。這種神義論曾在從巴羅克時代到啟蒙時代的邊界上、在一種僵化的正統和新生的無神論之間是上帝證明的一種新形式，「因為它的古典形態承受不起新的思維處境」(215/III/513)。但是，「上帝的辯解是通過世界上的災禍的辯解完成的。由此可見，神義論的問題一開始就被減弱，而惡也沒有得到徹底理解。與個別事物的相對有效性的聯繫是顯而易見的」(215/III/516)。與此相反，對於信仰來說，首要的論題「不是上帝通過人被拯救，無論是在一種維護名譽的意義上，還是在圍繞其純然實存的鬥爭中……而是人類通過上帝被拯救。處在中心的不是對上帝的正義問題的解決，而是通過上帝的義的啟示的解決」(215/III/517)。但是，上帝是這樣啟示他的義的，即「他因為信仰被釘十字架的基督的緣故而稱不信上帝的人為義(羅4:5)。這樣，恰恰使神義論問題變得極為迫切的那些事態，即不義者依然有生，而無辜者卻必須受難和死，一起成為對神義論問題的屬神答案，成為上帝的義與整個人類相關聯能夠被認識所根據的東西」。而這是「這樣一種義，通過它，上帝由於稱靠信仰生活的人為義、從而創造義而證明自己為義。這樣，他在自己的恩典中對存在着的一切以創造者的方式成為義的……由此，約伯問題不是被排除，而是被置入基督事件，以至於任何受難者都可以相信，其受難和死亡在基督的受難和死亡中被一起取消了」(215/III/518-519)。

225

### 十、哀詩(阿多爾諾)

由於「奧斯維辛」(Auschwitz)的經驗，對內在性的一種意義的任何建構都被判定為嘲諷；情感起而反抗，把它當作對犧牲的一種不義。「形而上學的能力麻木了，因為發生的事情對於思辨的形而上學思想來說粉碎了它與經驗結合的基礎」(2/352)。「道德唯有在未加美飾的唯物主義動機中幸免於難。歷史的進程迫使傳統上是唯物主義的直接對立面的東西亦即形而上學成為唯物主義……如果意識到曾經在盧德爾巴赫(Luderbach)和施魏因施蒂格(Schweinstiege)的話語中侵襲它的東西一事取得成功，那麼，它就會比黑格爾向讀者許諾、以便讓他不考慮這件事的章節更為接近絕對知識」(2/356-357)。沒有一個神學語詞不在奧斯維辛之後不變地擁有一種權利。它使人們喪失了「他們即使相

信相反的東西也有權利要求的東西」(2/359)。「誰迴避否定它的可能實現的東西」(2/362)，他就不能勝任形而上學的需求以及人道的東西。它掩蓋了這些視角，即「是否唯有人們在其中不能再堅持任何東西的那種狀態，才是人道的狀態」(2/371)。因為「盼望的表現是不堅持主體要堅持、主體許諾將持久存在的任何東西」(2/382)。「儘管如此，死亡是絕對終極的東西的思想是不可思議的」(2/362)。理性被絕望的不可思議性所打動，來反對理性而盼望；並未自己屠戮自己的思想匯入了超驗，「直達一種世界狀態的理念，在這種狀態中，不僅現存的痛苦被清除，而且不可挽回地過去的東西也被挽回」(2/393)。「真理不能與如下妄念區別開來，即從外貌的造型中有朝一日將無外貌地產生出拯救」(1/157)。

撰稿人：巴爾澤 (Peter Balsler)

## 226 丙、回答的嘗試

### 一、一個未被回答而又畢竟必然的問題

任何思辨的、在這裏亦即是解說性的、理性地進行解答的回答，都將被神義論問題的嚴重性所擊敗。試圖理性地解決惡之謎的不同的通俗「答案」中，沒有一個能夠令人滿意。而儘管如此，人們卻不可以把這個問題宣佈為「錯誤的」、「不真的」、「依據一種思維錯誤的」，並予以取消。——這個問題必須提出。它是必然的。但是，我們之所以必須提出它，僅僅是為了弄清楚，對它來說不可能有任何回答(在我們的實例中就是：不可能有任何理性的回答，不可能有任何可理解的回答)。

但是，如果我們這樣說：一、對這個問題不存在任何回答；二、這個問題儘管如此卻是有理由的和必然的，那麼，這個問題在根本上還具有一種甚麼樣的功能呢？——但看來，這個問題恰恰作為不可理性地回答的問題而對神學具有一種重要的意義。也許，這裏一種對比能夠繼續幫助我們：神義論問題追問的是我和其他人經歷的苦難的起源和根據，亦即我和其他人必須承受的惡的起源和根據。人們必然還持之以恆地追問：我所作的惡的根據、我的罪的根據是甚麼東西？問題幾乎未以這種形態得到提出，這是極具特點的。答案必然是這樣的：「惡是降臨我頭上的——但儘管如此我卻不曾是惡。惡是我的罪咎」。但恰恰是對我自己的罪咎的這種意識和自我說明，指示我與解放者上帝相遇。在這種情況下，我期待於上帝的不是說明我過去和現在為甚麼犯罪，而是從我的存在之有罪咎的無意義性的強制解放出來。

### 二、一個「神學邊緣問題」的功能

在同樣的意義上，就連關於世界上的惡和苦難的起源的問題，也不可能找到一個理性的說明——這種說明也絕不能滿足它——，而是它應當指導我們與救贖者上帝相遇。問題不是人們憑藉一種神學詮釋就能解決並由此納入神學理解的聯繫之中的神學問題，

227 相反，它在某種程度上是一個「神學邊緣問題」(也許可以與關於普遍復和和永恆地獄之



罰的問題相媲美；參見第四十九題)。這樣一個邊緣問題的功能就是：它使我們直接面對上帝的現實性。而在這種情況下，神學本身也就是對這種面對、這種相遇的思維着的自我說明。就此而言，神義論的問題處於神學內部，而且彷彿是處於神學的入口：作為忍耐苦難和惡的，但也作為作惡的，我們面對着上帝，一切神學恰恰就是在這裏開始的。神義論問題的不可解決性，使我們由此而注意到神學思維處境中的一個基本事態，即神學開端的不可追問性。

### 三、甚麼樣的回答風格儘管如此仍然是可能的？

在這種情況下，當然始終還有一大批鮮明的回答，它們能夠建立在信仰的經驗中，並把神義論問題置於一種新的光照下。例如約伯(在《約伯記》四十二章中)的回答，他對雅威說：「我所說的，是我不明白的。這些事……是我不知道的……我從前風聞有你，現在親眼看見你……」，但這就意味着這樣的回答：唯有上帝自己才能並將給予人以回答。——或者十架神學的回答：上帝自己把自己置入苦難和惡的無意義之中，承受它並且在它裏面臨在。——或者復活神學的回答：上帝有權柄用絕對無意義性的虛無來創造一個新的開端。——或者終末論的回答：我們走向末日，在末日我們將在上帝的光照下認識這一切的意義。——或者最後還有倫理的回答：在對上帝的順從中，我們不停地與苦難和惡作鬥爭，此際卻使自己防止幻覺，就好像我們能夠有朝一日完全根除它似的。

但是，所有這些回答都不是令人滿意地、理性地說明惡和苦難的起源的理論回答，相反，它們都是對上帝的實存經驗的展開，上帝恰恰在我們捲入惡和苦難的存在裏面作為拯救者迎向我們。



# 第四部分

## 聖子的使命

### 基督論

基督教福音談到人的「災難處境」，並且把這種災難處境指明為罪，同時它向人應許和承諾解放。這個涉及人的「外來之言」的內容，按照基督教信仰的信條，就是「聖子的使命」，就是「基督事件」（「基督事件」是神學上一個更為新穎的概念，它要強調耶穌基督不可以視為歷史上一個個別形象，而是要視為一個涉及每一個人的個人歷史的普世事件）。上帝以這種要求和承諾希望人有某種東西。聖言包含着一種意志。我們必須追問上帝的這種拯救意志，就像它在聖言中相遇一樣。它真正說來針對的是誰？這是古老的預定問題（第二十題）。

但是，我們還要追問這種意志的實施，追問救恩歷史（第二十一題）。

但我們首先必須提出一個不可迴避的問題：我們如何看到作為這個聖言和這個意志的「總和」的上帝之子，我們如何看到基督教福音的宣講所依據的耶穌基督（歷史的耶穌的問題，第二十二題）。

然後，我們要追問的是這個受上帝派遣者的歷史之個別視角，他就是在這些視角下與我們相遇的。顯然，他死在十字架上，這絕對無疑地屬於這個與我們相遇者的顯現和現實（第二十三題），此外還有他從死裏復活（第二十四題）。

他不僅是上帝的使者，而且自身就是位格中的上帝，為了我們人類而成為人，「在凡事上與我們一樣，除了沒有罪」，這歷來就是基督教對他的認信的一個視角（二性論，第二十五題）。

在迄今為止所述說的所有題目中，已經蘊含着一個問題：這個耶穌是否一個曾經生活過一定時間的人，或者他除此之外是否作為一個臨在的人格面對着在言說他的我們，以及如果是這樣的話，人們應當如何設想這種臨在（基督的先存，第二十六題）。

聖子的使命如何對人們起作用，傳統的教義學經常是用「基督的三重職事」（先知、祭司和君王）的圖式來回答這個問題（關於「基督的事工」的問題）的。既然我們也不能迴避那個基本問題，我們就需要檢驗這個圖式對我們時代的適用性（第二十七題）。



## 預定和上帝的拯救意志

### 甲、問題的展開

在這裏，我們必須首先澄清雙重的理解處境：當時的、作為預定論（關於上帝揀選的學說）而產生和被傳授的理解處境，以及今天的理解處境。

預定論以其不同的形態（「墮落前預定論」[Supralapsarianismus]、「墮落後預定論」[Infralapsarianismus]）對拯救的問題、也就是對人的個人靈魂拯救的問題、因而就是對「誰將得救？我將得救嗎？」的問題作了回答。在這個問題處境中，預定論指示出進行揀選的上帝、即揀選自己喜歡的人的上帝的至上性（Souveränität）。由此，追問自己的個人拯救的人，就被指示從自身走開而來到至上的上帝，即他的主。神學思想本身表現為面對上帝的實存解釋的一條道路。——預定論回答的第二個問題是：為甚麼一方面存在着得救的信仰者，另一方面存在着將失喪的不信上帝者？因為按照日常經驗，顯然存在着一些信的人，而另一些人則不信，或者他們的生活並未與他們名義上的信仰一致。這個問題出自基督徒與其鄰人的日常交往，對於這個問題，預定論以其加爾文主義的形式（「雙重預定論」）非常清楚地回答說：因為上帝從永恆中揀選一些人得永罰，而另一些人則得永福。

因此，針對這兩個問題，預定論提出了一種確定的上帝觀：上帝是自由的、至上的、完全不受影響的揀選者。「就如上帝從創立世界以前，在基督裏揀選了我們……」（弗1:4）。「（主的話臨到我說：）我未將你造在腹中，我已曉得你……」（耶1:5）。

232 現在，就個人的拯救問題而言，理解的狀況在我們的時代裏已經徹底改變了。在我看來，朋霍費爾以其著名的、對傳統基督教來說肯定聽起來不舒服的命題恰切地表達了這一點：「關於個人靈魂拯救的個人主義問題，不是幾乎完全離開了我們所有人嗎？有一些事物比這個問題（也許不比這件事情，但卻比這個問題！？）更為重要，我們不是確實都有這種印象嗎？我知道，這樣說聽起來相當可怕。但是，這在根本上不也甚至是《聖經》的話嗎？《舊約》中有關於靈魂拯救的問題嗎？難道塵世的正義和上帝之國不是一切的中心嗎？」（朋霍費爾[D. Bonhoeffer]：《獄中書簡》[*Widerstand und Ergebung*]，1944年5月5日的信）。關於個別人的拯救的問題，如果被理解為孤立的問題，看來在今天已成為絕對沒有根基的和不可理解的，而我們的眼光毋寧說集中在宏觀上受難的人類。對於人類來說，有一種拯救、一種實現、一種救贖、一種意義嗎？在塵世有一種屬神的——這可以叫做：一種有效的、終極有效的——正義嗎？

在這個新的、改變了的形式下，拯救問題在今天又重新出現。我們追問我們的生活在與其他人的生活的聯繫中、在與人類的生活的聯繫中有效的、終極有效的意義。看來，關於拯救之確定性的古老問題，今天已經重融入這種新的形式。由此出發，基督徒——從根本上來說就是今天的人——幾乎已經不再要從關於一個揀選一些人並永恆地遺棄另一些人的上帝的學說開始做甚麼了。在他看來，這是上帝拯救計劃的一種糟糕的客觀化，根本不再對我們今天的實存問題給出回答。因此，上帝揀選的神學主題在今天，在這個新的理解處境中，還能有甚麼樣的意義呢？

## 乙、各種學術觀點

### 一、上帝與上帝之間的生存

信仰能夠不管一切絕望和異議並且在其中依然是信仰，這必須「出於一個根據的緣故而擁有一個人們不僅無法理解、而且甚至也無法反駁的根據」(182/32)。信仰要能夠相信在上帝裏面有這種根據。信仰從它的這種本質出發展開了預定論。信仰的這種經驗，即它建立在一個不再為經驗所理解和被經驗所反駁的根據之中——但這恰恰是在信仰中被經驗到的——，路德在《被奴役的意志》(*De servo arbitrio*)中給予了闡述：「信仰集中在人們看不到的事實上。但為了使信仰有空間，所信的一切都必須是隱秘的。但它並不比在與對象性的東西、與知覺、與經驗的對立之下隱匿得更深。」上帝「把……他的美善和仁慈隱匿在憤怒之下，把他的正義隱匿在不義之下」(WA/18, 633)。信仰由於把自己理解為被贈予的，就相信它所基於的啟示是不能從規則引申出來的例外。在這種情況下，就發生了如下的事情，即信仰試圖理解它在其中建立並因此而受限制的這個不能被引申出來的例外，因為它要理解對於它來說恰恰已被揚棄的規則；上帝啟示的被贈予性質，如今不是被從它自身出發來理解，而是從非啟示的被給定性質出發來理解。但這種非啟示如今不是被理解成為襯托啟示的背景，被理解為啟示突破的環境，而是被理解為也在上帝裏面有根據的、未進入啟示的現實。在這種情況下，除了上帝的拯救意志之外，還假定了一種獨立的和自動的災難意志。在路德那裏，這種危險出現在緊接上述引文的句子中：「這是信仰的最高等級，即相信那個如此之少地使人永福、卻如此之多地作出詛咒的上帝是仁慈的；相信通過自己的意志使我們如此而不可能是別的樣子地值得詛咒的上帝是正義的。」路德在指示信仰僅僅關注顯明的上帝、僅僅關注揀選的時候，部分地避開了這種危險(參見艾伯林[G. Ebeling]：〈上帝與上帝之間的生存〉[Existenz zwischen Gott und Gott]，載《聖言與信仰》[*Wort und Glaube*]，卷二，頁257-286；特別是頁282-286)。

233

### 二、可怖的意旨(加爾文和新教正統神學)

揀選說也在加爾文那裏被展開，因為信仰必須追溯到揀選說，「以便確定，我們不是從別的任何地方，而是僅僅從上帝純粹的友善分享救恩的」(58/III/21, 1)。信仰應當

通過揀選說達到它所獨有的確定性、謙卑和感恩。揀選不是在我們自己裏面、在上帝裏面被直觀到的，而是在基督裏面被直觀到的；基督是見證者，證明「所有在信仰中接納他的人都應當被天上的父視為自己的兒女」(58/III/24, 5)。從基督裏面的這種揀選出發，加爾文推論到上帝在這種揀選前的一種永恆意志，並這樣——由於並非所有的人都與基督有聯繫，而且由於揀選或者挑揀在其概念上就已經要求其對立面(58/III/23, 1)——得出一種雙重預定論：「上帝在其永恆不變的意旨中已經確定，哪些人他要拯救並接納，哪些人他要任其墮落」(58/III/21, 7)。對一種「可怖的意旨」(58/III/23, 7)的這種假定，在後世得到有系統的改造，導致預定論——它在加爾文那裏作為恩典論的結束構成了向終末論的一種過渡——作為關於上帝之意旨(揀選和遺棄)的學說被整合進上帝論，由此對它的基督論的和啟示神學的理解就被放棄了。基督成為「進行揀選的——在別的地方並以別的方式進行揀選的——上帝實施他關於自己揀選出來的——他在別的地方並以別的方式揀選出來的——人所決定的東西的手段」(13/II/2, 119)。關於上帝之意旨的學說，以如下圖式被改造：上帝永恆不變的意圖是展現他的威嚴。這種意圖在一定程度上論證了創造，也論證了揀選和遺棄。原罪一方面使得上帝正義的憤怒轉向被遺棄的人，另一方面使得上帝純正的愛轉向在基督裏面被揀選者。呼召降臨在後者身上，並不降臨在前者身上，或者說，對前者無效。這在後者那裏以信仰、稱義和成聖為結果，在前者那裏則以不知道或者蔑視福音、不義和墮落為結果。上帝的正義審判都降臨在兩種人身上，它決定後者永生，前者永死，二者都榮耀上帝(貝扎[Beza]，據99/119)。

234

### 三、揀選說——完整的福音(巴特)

揀選說對於巴特的思想來說是福音的大全，「它基於對耶穌基督的認識，因為耶穌基督集進行揀選的上帝與被揀選的人於一身。所以，它屬於上帝論，因為上帝在揀選人時，不僅就人、而且以原初的方式就自身作了規定」(13/II/2, 1)。進行揀選的上帝是就其是主而言必須在一種聯繫和規定性中來把握的上帝，上帝不是在事後才在與世界的關係中接受這種聯繫和規定性，而是在這種聯繫和規定性中才對世界行動，因為世界就是符合其永恆本質的聯繫和規定性。因此，他的揀選並不是離開他的啟示發生的，相反，他是在自己具體的揀選中啟示自己的。「不存在絕對的決定(decretum absolutum)。不存在與耶穌基督之意志不同的上帝意志」(13/II/2, 124)。在揀選時，關鍵在於耶穌基督作為進行揀選的上帝的揀選(13/II/2, 101-124)和耶穌基督作為被揀選的人的揀選(13/II/2, 124-136)。耶穌基督是進行揀選的上帝，這意味着我們「在上帝的揀選中能夠抓住上帝顯明的恩典」(13/II/2, 113)。耶穌基督是被揀選的人，這意味着「上帝的永恆決定本身，因而在一切世界現實之前……在上帝的時間之前的永恆之中，以這個唯一的受造物、即拿撒勒人耶穌這個人的實存，以他在自己的生和死中、在自己的屈辱和提升中的事工，以他的順從和功績為對象和內容，而且它在這個受造物的實存中並借助這個實存，以與人的神聖盟約的實施，以人的拯救為對象和內容」(13/II/2, 125)。根本不再說

雙重的前定，不再說遺棄嗎？請看下文：「在耶穌基督的揀選中，上帝打算給人的是前者，即揀選、永福和生命，打算給自己的卻是後者，即遺棄、詛咒和死」(13/II/2, 177)。「因此，預定就自身而言並且通過自身叫做：對人的不被遺棄的信仰、對人的被遺棄的不信仰」(13/II/2, 182)。

撰稿人：巴爾澤 (Peter Balsler)

## 丙、回答的嘗試

### 一、神學的理解視域的變遷

我們必須認真地對待被給定的理解處境，亦即我們同時代人的理解視域。我們在這個視域中推進着我們的神學，而且這個視域在某個方面對我們的思維來說是規定性的。神學所探討的真理，是在人身上發生的真理，是「作為相遇的真理」(布倫納[Emil Brunner])，而不是像事物的世界中靜態事實的真理那樣。但這意味着，這種真理在根本上只是就它在人那裏「出現」、因而被人理解而言，才被當作和陳述為真理。因此，關於信仰真理的神學表述，總是發生在一個確定的理解視域之中的。對於人們分別在所屬的時代裏能夠在神學上言說的方式和方法來說，這種視域是參與規定的。顯而易見，說「你們雖然不理解這個神學主題，我坦率地說也不理解，我們都不能由此開始任何東西，但儘管如此，它在一切情況下都是真的」，這是一種不誠實的態度。(與此相反，說「我們還不完全、還不能在其全部深度上理解這件事情，它在某些方面超越了我們的知性……」，則是非常可能的。但在這裏預先設定了，我們畢竟已經以某種方式理解了這件事情。)

235

如果我們在神學中不誠實地言說，我們就通過我們自己的不真誠使真理成了謊言。它不能展現自己作為真理所特有的力量，因而不作為真理生效。

從這些理由出發，特定時代的理解視域、理解可能性對於神學思維來說具有某種決定性。如果我們確實不能再理解某種東西，則我們最好是對此保持沉默。我們也必須承認，理解視域在不同的歷史時期是變化的，這屬於上帝在世紀的進程中不斷重新以新的方式與人相遇的方式。

這樣，就預定這個主題而言，我們必須從變化了的的理解處境出發得出結論。也許，我們必須甚至完全放棄關於預定的言說。但是，這卻不能不事先仔細考慮，這個學說在它那個時代所指的東西，以及在預定論中所表達的那種關懷在今天是否也許必須保存在教義學的其他思想過程中。在這裏，如下的原理是重要的：我們唯有在把一種陳述理解成為對一個問題的可能回答時，才能理解這個陳述。但我們只有在自己追問這個問題時，才能理解這個問題(伽達默爾[H. G. Gadamer]：《真理與方法》[*Wahrheit und Methode*])。因此在這裏，我們的問題、由我們自己追問的問題是甚麼呢？

個人的拯救問題(我怎樣得福？我將得福嗎？)，遠遠不再是現代基督徒的問題。我們確實不能再以它為基礎了。但是，即便是以世俗化了的形式：「我的生活的有效的、

236 終極有效的意義是甚麼？」，這個問題也不再能夠孤立地以個人主義的方式追問了。但是，如果拯救問題在今天還一直存在，只不過採取了新的、變化了的形式（也就是說，作為與所有人的存在的意義相關聯，因而鑒於受難的人類，我的存在的終極有效的意義的問題），那麼，我們就很少能夠從上帝揀選一些人並遺棄另一些人、甚至上帝把人們創造成為分別得救和遭詛咒的這樣的學說開始了。這個學說在今天我們看來是有悖情理的、無法理解的，我們不能把它接納入在言說基督教信仰時和面對我們的同時代人時我們自己的責任。

與此相反，在今天的處境中，當然有另一種學說對我們來說是可以理解的和明確的：關於上帝之普遍拯救意志的思想，即上帝是一個願意「萬人得救，明白真道」（提前 2:4）的上帝。人類存在的一種永恆的、終極有效的意義來自上帝，就此而言是「來自外面」，並且是作為饋贈，神聖的拯救機會是對每一個人都有效的。我們可以對每一個人人都抱有希望。因此，在這裏以普世主義的方式，整個人類都在考慮範圍之內——恰如在預定論中一樣，只不過在那裏人類被分割成兩個部分罷了。在這種意義上，我們在今天必須改變古老的預定論及其普世主義的思維。但當然，處在這一思想過程的結尾的，不能是「普遍復和」的學說（參見第四十九題），相反，人類道路的結局依然被置於上帝手中，不可以顯露出任何人類的干預，即便是通過一種客觀化的思維圖式的干預也不行。

## 二、預定論與「匿名的基督性」

此外，還有作為第二主題處在預定論背後的一個事實要我們來思考：在人們中間，存在着信仰者和不信仰者。然而，不是以靜態的方式通過指出人類的一種一勞永逸地確定的雙重命運來對此作出解釋，我們在今天發現對這一事實的另一種神學解釋要更為可信，這種解釋毋寧說更注重開放的、歷史的過程。這就是關於一種「匿名的基督性」、一種「匿名的信仰」、一種「匿名的與上帝相遇」的可能性的學說（參見第三十題）：即便是名義上的不信仰者，也可能在暗中處在與上帝的一種實在的類信仰關係中。通過這種學說，基督徒與非基督徒、信仰者與不信仰者的並存，就在神學上成為可理解的；這種並存「對我們有所言說」，不再是一種不言的、不可理解的事實，然而，我們在這裏並不逃避到關於上帝永恆的拯救計劃的一種客觀化的理論。

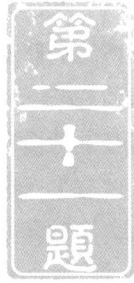
## 三、預定論與上帝的至上性

這樣，就還剩下預定論的最後一個方面要考慮了，這就是關注至上地進行揀選的上帝。上帝在人身上的救贖活動、他向人提供拯救所憑藉的相遇，都具有一種自由選擇的特點。上帝自由地支配人，而人卻沒有報道的要求。因此，上帝的活動並不僅僅（像在屬人的人格之間的交往中那樣）是對夥伴的某些「品質」的一種「反應」（上帝揀選人並且愛人，並非因為人是善的）。這裏大概蘊含着整個預定論的神學核心，而且這裏當然有一個不可放棄的點。如果上帝對於我們的神學理解來說不再是在這種意義上自由的、進行



揀選的上帝，那麼，我們就會不再言說上帝，亦即我們關於「上帝」的言說就會完全背離《聖經》的上帝見證。——但是，這個重要的方面將在三一論中展開。這一學說闡明了如下的思想，即上帝從四面八方包圍着我們，絕對至上地搶在我們前面，因而是以與任何屬人的、有限的人格不同的方式與我們相遇（參見第十二題）。

這樣，我們就認識到：預定論並不簡單地消失，即使我們在今天、在今天的理解視域中不再以古代的形式把它當作學說來奉行。相反，它的本質性關懷今天在教義學思維的其他地方更好地、更可以理解地得到表述：在關於三位一體、關於上帝普遍的拯救意志和關於匿名的信仰的學說中。



## 救恩史的概念

### 甲、問題的展開

上帝的聖言作為一種拯救之言降臨在人身上，它的「基底」是甚麼呢？甚麼樣的現實，甚麼樣的歷史，是它的基礎呢？拯救之言的基礎在一種拯救的歷史之中嗎？如果人們把自己的目光集中在《聖經》正典的整體上，如果人們把《聖經》中不同的敘述加以相互比較，就會產生這個問題。《聖經》的信仰見證與不同的「啟示事件」相關。對這些啟示事件的整體性進行考察，對它們進行比較，便是救恩史這個神學問題的「生活處境」。上帝與人相關，是如何通過創造、通過挪亞之約、通過摩西、通過在西奈山建立盟約、通過先知、通過聖子、通過使徒和原始基督教教會、最後在末世時通過最後結果行動的呢？

如果提出這個問題，那麼，以一種合乎計劃的時間序列的形態來表現不同啟示事件的聯繫，就是可以理解的了。據此，由《聖經》見證人所見證的不同啟示事件，就以上帝的一個計劃為基礎，使一個事件繼另一個事件而起，使得每一次的事件都表現為另一個事件的預設。

在信仰見證的「基底」這個問題的聯繫中必然提出的一個特殊問題，是關於上帝如何在人類歷史中顯示自己的問題。他本來是話語的言說者嗎？或者，他降臨人類歷史的空間中所憑藉的那些活動和事實是這樣的，即這些話語在這種情況下純然是事後的解釋，人們通過這些解釋來使得上帝在歷史中的原初行動變得可以理解？

在這個問題域中的一種極端立場是：上帝的交談只是分別在與個別的人的交談中發生。這樣一來，神學就永遠不會與一種上帝活動的歷史、一種客觀的「救恩史」相關，而是始終只是排他性地與涉及個別人的、教導他、安慰他、敦促他的話語的重要性相關。在這種情況下，上帝的拯救行動就會被還原到一個唯一的點上，即在要求涉及人的地方。拯救事件的一種前後相繼 (Nacheinander) 的思想就會在神學上毫無意義。

另一種極端立場在於，神學作為對上帝的重要活動的認識，在一定程度上可以說是精確地了解上帝為了人的拯救已經做和要做的事情。由於它知道上帝已經做和要做的事情，它就能夠隨時在宣講的時刻向人們解釋上帝的意圖。

### 乙、各種學術觀點

#### 一、未來主義終末論的救恩史或者現在主義終末論的救恩史

救恩史的問題，亦即上帝與我們人類相遇的歷史的問題，首先植根於耶穌的出現，

植根於原始基督教對耶穌作為基督的位格和事工的理解，從而植根於對所謂的基督復臨延遲的理解：耶穌在對世界末日臨近的期待中看錯了嗎？原始基督教通過把上帝的拯救計劃、或者耶穌的位格和拯救事工、或者教會論教義化而使這種失望非歷史化了嗎（史懷哲[A. Schweitzer]學派的所謂一貫的終末論解釋）？——或者，重點在於不同的階段，例如在耶穌身上實現的近期期待，然後是最近的期待、近期期待和遙遠期待嗎（參見莫根塔勒[R. Morgenthaler]：《臨近的國》[*Kommendes Reich*, 1952]；屈梅爾[W. G. Kümmel]：《應許與實現》[*Verheißung und Erfüllung*, 1953<sup>2</sup>]）？——或者，晚期猶太教天啟文學的期待視域，必須在生存論上根據生存之歷史性的一種所謂現在主義的終末論來去神話化和解釋嗎（布爾特曼[R. Bultmann]），或者恰恰是在歷史的解釋中變得現實化嗎（莫爾特曼[J. Moltmann]；潘能伯格[W. Pannenberg]）？——或者，這關涉到一種直線式的救恩史發展路線嗎（庫爾曼[O. Cullmann]）？下面，應當展示庫爾曼、布爾特曼和潘能伯格三種引人注目的立場，以便在這種情況下再次質疑歷史問題。這三種立場之所以被選中，乃是因為庫爾曼的立場代表着上帝計劃的一種直線式的時間中的順序，布爾特曼的立場代表着向涉及個別人的宣講的時間點的「還原」，而潘能伯格的立場則代表着最臨近的上帝（*Deus futurissimus*）在歷史中的間接自我啟示的意義上作為「事實的語言」的救恩史（關於對巴特歷史觀的描述和批判，請參見莫爾特曼[J. Moltmann]：《盼望神學》[*Theologie der Hoffnung*, 1964]，頁43及以下）。分別對《舊約》救恩史以及失敗的歷史加以接受（庫爾曼、潘能伯格、莫爾特曼）或者加以拒斥（布爾特曼），看來是與此相應的；在這方面，與神聖歷史和世俗歷史在近代的分道揚鑣以及對一般（起源）歷史的抑制甚或取消相對立，在以色列很少像在早期基督教中那樣存在着這兩種歷史之間的分野（參見《宗教與神學袖珍詞典》[*Taschenlexikon Religion und Theologie*<sup>2</sup>]，卷二，頁19及以下）。

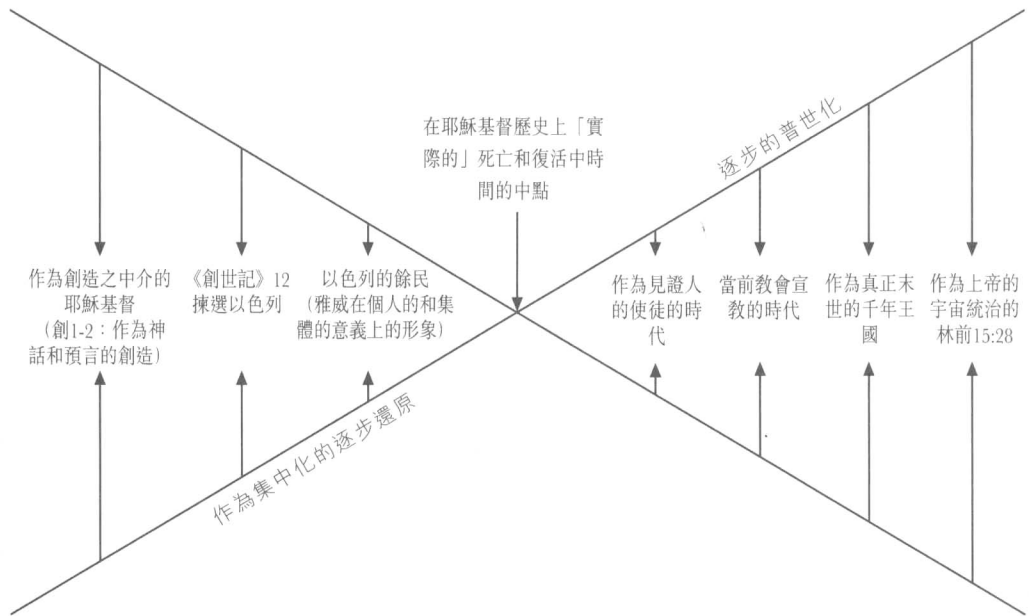
## 二、庫爾曼、布爾特曼、潘能伯格

240

### 1. 庫爾曼的直線式救恩史觀點

「基督的事工首先是一個超出時間路線的特殊事件的中心，這個事件在原始基督教的意義上可以稱為基督事件。其次，這個事件對於基督徒來說也成為普遍的、所謂『世俗的』歷史的尺度，世俗歷史在這一事件的光照下來看對於基督徒來說不再是世俗的」（62/36）。這樣一來，「拯救事實」就首先意味着，「拯救路線」上所有的點（其次就是世俗歷史上所有的點）「都與歷史中心的一件事實相關，這個中心恰恰以其平淡的一次性而決定拯救，這個中心就是：耶穌基督的死和復活」（62/46）。同時顯而易見的是，拯救的「事實」受制於「一個連續的，包括過去、現在和未來的時間事件；啟示和拯救發生在一個上升的時間路線上」（62/45；參見在巴特那裏同一個「拯救事實」的問題場域：13/III/2, 531ff.；《歷史和當代的宗教》[*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*<sup>2</sup>]，卷三，頁187-194）。參見下圖。對於巴特和布爾特曼來說，重要的是歷史和歷史性是上帝啟示之屬性，對於潘能伯格來說，啟示反過來正是歷史的屬性和特質，而庫爾曼則訴諸路加的

歷史構思而採取了一種中間立場。



## 2. 布爾特曼的生存論上開始的「拯救的歷史性」

布爾特曼追問對庫爾曼的觀點的描述，集中於耶穌基督的死和復活的一次性「拯救事實」究竟如何與世俗歷史共屬一體（〈救恩史與歷史——論庫爾曼的《基督與時間》（1946）〉[*Heilsgeschichte und Geschichte. Zu O. Cullmann, Christus und die Zeit*, 1946]，載《神學文匯報》[*Theologische Literaturzeitung*, 73/1948]，頁659-666)。啟示能夠與具體的歷史分開嗎？或者啟示本身並不確實是可以歷史地理解的？超越「為我」(pro me) 的救恩史有一種發展，而不墮入歷史哲學的思辨嗎？或者反過來說：如何介紹一次性的「基督拯救事實」和「福音宣講的」基督的歷史的和現在的「為我」，而不使耶穌基督的死和復活成為一個被客觀化的和歷史的、當然處於自成一類的歷史之中的、因為而假設的事實呢？在布爾特曼看來，按照《新約》，在耶穌基督身上恰恰發生了作為過去的歷史和作為生存保證嘗試的救恩史的終結(加4:4)。但原始教會卻把基督的死和復活與他的復臨視為一體。如果這種期待中的復臨落空，那麼，重點——特別是根據《約翰福音》——就落在時間中的和歷史的存在當時的決定處境。但是，如果基督事件以其此時此地(hic et nunc)發出的、要求作出決定的福音宣講特徵而是唯一重要的，那麼，處於「救恩史的持存」之中的「拯救事實」意味着甚麼呢？「基督的降臨是永恆之國中的一個事件，它不能在與歷史時間的關係中被通約」(50/182)。更準確地說：曾經發生過的基督降臨(在復活節)雖然是一個歷史事件，也就是說，在門徒們的復活信仰以及在關於耶穌基督的復活

的復活宣講中可以領會，但同時，就這個歷史事件今天以福音宣講的形式真正說來使得歷史性以悖論的方式對我來說成為可能而言，是與「永恆的」事件同樣重要的(50/182)。「耶穌基督並不是作為過去的事實(就是說，一個救恩史的事實)、而是作為每每此時此地宣講中的言說者才是終末論的事件」(50/181；參見《耶穌傳》[Jesus, 1958]；序言和第四十二題)。事實世界屬於歷史，但事實的重要性，例如復活信仰以及復活宣講的重要性，卻就歷史事實恰恰在其重要的要求中給我帶來自我理解的真正未來性作為我的存在的歷史性而言，以悖論的方式導致拯救。因此，在布爾特曼那裏，歷史連同「拯救事實」是通過兩種成分悖論性地保持關聯而雙重地建構的：「真正的、第一性的歷史認識以現實的歷史事件為主題，非真正的、第二性的歷史認識以純然歷史的事實材料為主題」(145/10)。由此出發，我們可以理解，布爾特曼就其自身而言指責庫爾曼，而庫爾曼則提供了一種思辨的、超越嚴格歷史的「為我」的救恩史結構。在布爾特曼把客觀化的歷史移去的地方，庫爾曼把「時間的拯救中心」視為它的「還原的」準備和「普世化的」後果，對於布爾特曼來說，這也同樣唯有在鑒於基督宣講的「為我」決定處境中才能發生。

### 3. 潘能伯格對「事實的語言」的普世史構思

庫爾曼把這一構思的意向讚頌為給作為啟示之源泉的歷史恢復名譽，而布爾特曼和巴特的學生們卻以同樣的方式提出反對，儘管一方由於通過一種歷史建構而「理性主義地」來確定不可追問的福音宣講(例如克萊因[G. Klein])，另一方則由於在啟示被嚴格地理解為歷史的時候(例如蓋爾[H.-G. Geyer]、施泰格爾[L. Steiger])「理性主義地」把啟示(主體)與歷史(客體)、三位一體的上帝與世界現實混為一談。潘能伯格首先為了「上帝在其歷史活動之鏡中的一種直接的自我啟示」的思想而拒絕「上帝通過他的名、通過他的言、通過律法和福音的一種直接的自我啟示的觀念」(156/16)。由此得出，上帝活動的整體，亦即一切事件的整體，作為上帝的啟示，亦即作為上帝通過他造成的歷史的間接的自我啟示，是可以理解的(156/17, 20)。但是，如果上帝的啟示被理解為當時的歷史事件及其聯繫的目標規定，那麼，上帝的啟示就不是發生在啟示着的歷史的開端，而是發生在其結束——它當然以前置的方式發生在耶穌的命運中(156/17, 20)。「雖然並不是歷史的全部進程，而是它的終結作為上帝的啟示與上帝的本質合一，但就終結作為歷史的完成而以其進程為預設而言，從其終結獲得其統一性的歷史卻在本質上屬於上帝的啟示。上帝的本質儘管從永恆到永恆都是同一種本質，但在時間中卻有一種歷史」(156/97)。這部歷史彷彿就集中於拿撒勒人耶穌的命運的歷史基底中，在他身上，普世史的終結以前置的方式已經預先發生。真正說來，必須談到一種雙重的前置，亦即從末世出發鑒於耶穌的命運和從復活出發鑒於塵世的耶穌(參見第二十四題)。是復活，而恰恰不是言成肉身，才是作為歷史的啟示的原始材料，是其歷史地本源的拯救事實(151/105-118；參見154，特別是頁13及以下，頁47及以下，頁195及以下)。「與神性的特殊顯現不同，歷史啟示對於有眼睛看的每一個人來說都是開放的。它具有普世的特點」

(156/98)。當然，「啟示上帝的事件和報道這一事件的福音」使人達到一種認識，「他不是從自身出發具有這種認識的。但這些事件也確實具有證明的力量。在它們作為它們所是的東西於它們本來就屬於的歷史聯繫中被覺察到的地方，它們說着自己的語言，即事實的語言。在這種事實的語言中，上帝表現出他的神性」(156/100)。這樣，基督的宣講就可以把「在拿撒勒人耶穌的命運中上帝為一切人的拯救而啟示出來這一事實講述給它的聽眾，作為不可懷疑的真理……事情是不可懷疑地確定的，因而你可以冒一切——你的信賴、你的生命、你的未來——的危險」(156/101；在耶雷米亞斯[J. Jeremias]那裏有類似的東西：《歷史的耶穌的問題》[*Das Problem des historischen Jesus*; Calwer Hefte 32, 1960])。潘能伯格的意向是，從作為不可懷疑的事實的實際上發生了的歷史出發，並且如此堅持歷史現實對一切信仰和認識的在先性。「事實的語言」在這裏指的是，(流傳的)歷史作為上帝之歷史的普世史統一性可以在上帝「間接的自我啟示」的視域中得到證明(156/112；察恩特[H. Zahrnt]：《與上帝的事情》[*Die Sache mit Gott*, 1966]，頁368及以下)。這樣，事實的偶然性與偶然的拯救事實的普世史—未來主義的意義關聯就被放在一起考察了——當然是以一種歷史建構為代價的(例如克萊因、蓋爾、施泰格爾、阿爾特豪斯等等)。反過來說，「人們也將不可以在原則上否認，對這一事件(即耶穌的塵世的復活命運)的一種歷史研究也能夠並且必然發現其啟示的性質」——這甚至適用於復活的事實(153/275；參見151/113-114)。信仰同樣憑藉歷史的事實知識的預設而集中於未來(156/101)。因此，普世史的拯救就在於，事實上、亦即歷史上可把握地在耶穌的命運中以前置的方式啟示自己的上帝，在普世史終結時也將作為這個「前置的」上帝符合本質地啟示自己。屬於潘能伯格的功績的是，在目標明確的世界史過程中揚棄了布爾特曼向個別的生存歷史的還原或者訴諸元歷史的信仰經驗：「言成肉身的完整意義要求，上帝的拯救行為在人類歷史的普遍關聯內部發生，而不是在一個救恩史的隔離區或者在一個原初歷史中發生。」莫爾特曼的「盼望神學」追隨(儘管是以別的方式)這種意向：描述上帝的未來通過耶穌的盼望史和受難史言成肉身為人和世界的歷史(228/10)。就連漢斯·昆也從未來出發來解釋歷史：「因此，關鍵在於一個確實不同的維度：屬神的維度。超越性——但卻不再像古代物理學和形而上學那樣首先在空間上設想：上帝在世界之上或者之外。或者突然轉變以唯心主義或存在主義的方式內在化：上帝在我們裏面。相反，從耶穌出發首先在時間上理解：上帝在我們之前。上帝並不簡單地像特別是希臘哲學所認識的那樣，是在過去、現在和未來的生與滅的千篇一律的步伐背後無時間的永恆者，相反，上帝如同從以色列和耶穌的未來應許所能夠認識的那樣，是未來的、降臨的、確立盼望的上帝。他的神性被理解成為未來的權柄，使我們的現在顯現在一種新的光照裏。未來屬於上帝，這意味着：無論個別的人到哪裏，到生裏還是到死裏，上帝都在那裏。無論整個人類發展到何處，是上升還是衰落，上帝都在那裏。上帝是最初的現實和最後的現實」(參見察恩特：《與上帝的事情》，頁326及以下，頁382及以下；豪費[G. Haufe]：〈通向《新約》的一種神學解釋學的途中〉[*Auf dem Wege zu einer*

theologischen Hermeneutik des des Neuen Testaments]，載《神學報告》[*Bericht von der Theologie*; Berlin, 1971]，頁56及以下；莫爾特曼：《盼望神學》，頁31及以下）。

### 三、問題的狀況

通過受技術統治規定的經驗方式和行為方式，恰恰無歷史性成為人類存在的一種根本結構，就此而言，歷史的問題場域由於傳統的危機而尖銳化了。「歷史意識的黃金時代」至少在西方工業社會中達到了其終結。像系統論（盧曼[N. Luhmann]）、批判的理性主義（阿爾貝特[H. Albert]）、尤其在法國得到發展的結構主義（列維—施特勞斯[Lévi-Strauss]）或者其他分析的（經驗性的）還原之類的構想，都是從歷史的這種「技術統治的」解放的表現（批判性的觀點，參見舒爾茨[W. Schulz]：《變化了的世界中的哲學》[*Philosophie in der veränderten Welt*; 2. Aufl., 1974]，頁469及以下；歷史化[Vergeschichtlichung]；厄爾米勒[W. Oelmüller]編：《歷史到何處去？》[*Wozu noch Geschichte?*; München, 1977]）。在批判的理論中，歷史被納入批判—解放的自我反思，以致它又成為一種決定論的決定媒介（批判性的觀點，參見托伊尼森[M. Theunissen]：《社會與歷史》[*Gesellschaft und Geschichte*; Berlin, 1969]，特別是頁28及以下；博施[M. Bosch]／格貝爾[U. Gerber]編：《作為流傳和建構的歷史》[*Geschichte als Überlieferung und Konstruktion*; Loccum, 1976]，論關於歷史的分析的、馬克思主義的、結構主義的、解放—批判的觀念）。對關於歷史的一種神學理論來說，所提出的是同樣的問題：如果從「效果歷史上」（wirkungsgeschichtlich）來看，全新的、以迄今為止的歷史方法無法把握的存在結構也決定着基督教信仰的實踐，那麼，還可以如何言說歷史呢？如果上帝概念自康德區分行動和思維以來受制於人格性的範疇，那麼，救恩史如何能夠在技術統治的中介中、因而在人格之外的範疇中證明自己呢？如果關於歷史的問題既包含着可經驗性地證實的材料，又包含着在解釋學上被規定的互動，即在社會批判的中介中的人際性——而且由此同樣包含着某種像無歷史性之類的東西——，那麼，甚麼叫做「事實」、拯救「事實」呢？因此，人們可以說，今日神學的主要問題在於根據一個還要找到的社會概念來證明上帝觀和基督論。在這種情況下就表現出：在我們的「世界」歷史內部或者乾脆作為這個「世界」歷史，甚麼是無拯救的歷史，甚麼是救恩史（關於進一步的討論，請參見：《新教成人教義問答》[*Evaṅgelischer Erwachsenenkatechismus*]，頁213及以下；黑勒[W. Härle]／赫爾姆斯[E. Herms]：《稱義——基督教信仰的現實觀》[*Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens*; UTB 1016; Göttingen, 1979]，頁174及以下；作為歷史理論的稱義論，附有文獻）。

### 丙、回答的嘗試

#### 一、「上帝的拯救計劃」……？

對於把上帝的啟示視為救恩史、視為拯救行動在時間中的前後相繼來說，就我們關

於上帝的一切言說而言，有一種限制在一種「客觀化的」好奇的禁令中得到確立。唯有在我們言說上帝與我們的關係時，也就是說，唯有在我們把他的現實性思考為對我們的要求時（還請參見第十題），我們才能思考上帝，我們才能言說上帝。上帝的「計劃」和「隱念」由此並不進入我們的視域。我們對此的可能言說是純粹的思辨。上帝給我們啟示的，也不是「計劃」，而是他的意志和要求，不是他打算先後做的一切，而是他如何對待我們，以及他對我們並借助我們想要甚麼。此外，一種「計劃」的思想一開始就是擬人論的和神話學的。因為「計劃」這個概念包含着一種目的和手段的機械論。但可支配的手段始終是受限制的。因此，人們必須作出計劃。但全能的上帝為了達到目的卻不需要選擇手段。

## 二、上帝在時間視域和群體視域中的啟示

如果這種考慮首先顯得排除了任何「救恩史的」考察方式，那麼，對於言說上帝的啟示中的一種時間上的前後相繼來說，在另一方面卻畢竟存在着一種合法的開端。這一開端就在於如下事實，即基督教的信仰始終是群體中的信仰（參見第三十六題）。信仰者的群體，他們在信仰中和關於信仰的交往，總是已經超越個別信仰者之信仰決定的純然逐點逐項的「此時此地」。群體和交往也超越當時的歷史時間。例如，對我們來說，就存在着在信仰中與《舊約》、與《新約》（如同也在《舊約》和《新約》之間）、與基督教的歷史上一切時代的基督徒生存和信仰意識的交往。我們在其中並以其為根據作為信仰者而相互理解的，乃是唯一的和同一的上帝（也請參見第三題）。但是，這個唯一的和同一的上帝並不為所有信仰的人以同樣的方式經驗到和作見證。就此而言，救恩史將繼續下去。《舊約》中與上帝的關係就不同於《新約》中與上帝的關係，等等。這樣，我們就認識到，有一個屬神的相遇的歷史，上帝在其子民的歷史中的不同時代又以各自不同的方式表現自己，但畢竟佔支配地位的常數是上帝在耶穌基督裏面的啟示。在這一啟示中，上帝顯示出他的同一性，他不會又離開這種同一性。這樣，上帝的自我顯示的這種時間的和歷史的綿延，就顯得像是一個主題的一系列變狀。

## 三、上帝的「話語」和「行動」

但是，就屬神的相遇在個別的、一定的歷史時刻中的方式而言，則如果「話語」和「行為」被分離開來，就必然顯得不自然。聖子耶穌基督的使命，首先就是一句「話語」或者一個「行動」嗎？它一開始就是這二者，因為聖子顯現在他的話語中，顯現在他所言說和教導的東西中。話語和行動以及現實性如此相互交織，以至於人們不能承認一個具有優先性，而把另一個視為某種附加的東西。這也適用於一個事件，例如耶穌從死裏復活。作為純粹的「行動」，它會甚麼也不是，而是唯有作為一個重要的行動，亦即作為一個已經包含着一句話語、一個要求的事件才有意義（還請參見第二十四題）。在這裏，我們必須考慮歷史現實的本體論的一個原理：歷史現實的東西同時是重要的東西；重要的

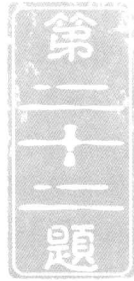


東西就是現實的東西。

#### 四、歷史有一種拯救的內容嗎？

我們在世界之內把歷史經驗為種種事件的一種前後相繼。我們的問題是：是否也可以用類似的方式來理解屬神的「救恩史」呢？我們在本題乙部裏已經指出，現代的神學家（潘能伯格、莫爾特曼）如何以各自特殊的方式來把握屬神的救恩史和世界之內的人類歷史的一種交織。這樣一種交織必須僅僅根據對上帝的護理的信仰（第十三題）來接受，然而，它不可以當作兩個歷史層次的可顯示的聯繫來展開。不過，撰寫一部救恩史的和世界歷史的普世史的這種不可能性，不可以也不能夠阻礙基督教的見證者以預言的方式在上帝拯救意志的光照下來解釋他要在其中見證福音的那個時代的歷史聯繫。例如，如果神學要自誇能夠在上帝的一個普遍的拯救計劃中確定二十世紀的地位值，那麼，這固然是神學的一種不允許的權限逾越。但對在人類成為統一體和命運共同體的這個時代給門徒們的神聖使命作出詳細的反思和言說，卻畢竟是有意義的。在這種意義上，就可以說世界歷史的一種「拯救的內容」了。

關於人在一個以技術統治的方式得到規定的世界裏的一種危險的「無歷史性」的問題，如同在本題乙部裏同樣提出的那樣，必須確定：歷史意識的喪失永遠不可能成為一種完全的喪失，但就此而言，每一個人都不可避免地依然被置於一種歷史的挑戰之中，亦即要用他的基本的屬人決定來證實他自己的生命。



## 歷史的耶穌和福音宣講的基督

### 甲、問題的展開

自有歷史批判的《聖經》詮釋以來，我們現在的問題就存在了。在此之前，這裏並不存在問題：「歷史的耶穌」和「福音宣講的基督」簡直就是同一的。但在今天，在基督徒和神學家把耶穌基督當作最高的權威來依據的時候，這個問題就總是在他們面前出現。這個耶穌基督究竟是在甚麼地方言說呢？在甚麼地方確實能夠傾聽他的權威性聲音呢？這種聲音究竟是可以傾聽的嗎？它不被完全不同的聲音、被純然屬人的聲音完全遮蔽嗎？——神學家要負責回答這樣的問題。這個問題雖然大多是在《新約》釋經領域、在釋經專家之間討論的，但它並不僅僅是一個歷史問題，而且也是最高級別的系統問題。今天，這個問題在實踐上已經被取消，人們可以通過分析《新約》文本來使拿撒勒人耶穌作為歷史人格清晰可見，因而在某種程度上來重新撰寫一部耶穌傳記（如同一部拿破崙傳記）。因為人們今天知道，福音書作者連同處在他們背後的傳統都並不打算成為歷史的傳記作者，而只想見證作為基督、作為主的耶穌。

布爾特曼在這條路線上採取了一種激進立場。在他看來，現實的基督（因而是與我們有某種關涉的基督）在今天僅僅在聖言裏面、在「福音宣講」（Kerygma）裏面與我們相遇。我們就像使徒保羅那樣，與「憑着肉身的基督」不再有任何關係了（參見林後5:16）。人們雖然可以歷史地研究「拿撒勒人耶穌」這個歷史現象，但人們在這裏也極少得出可靠的結論。而且這種研究的結論對我們的信仰來說也無關緊要。但對於信仰來說，單是這一個事實、這個「赤裸裸的事實如此」（nackte Daß）就夠了：耶穌活過，並且在十字架上結束了他的生命。在這種情況下，重要的不是逐一地宣講耶穌（這種宣講作為上帝之國的預報還屬於晚期猶太教的視域），而是這樣一個值得注意的事實：這個宣講者後來突然成了被宣講者。對於信仰來說重要的僅僅是「終末論的」（末世的）上帝行動：這個人是上帝派遣的救贖主，我們永恆的命運乃是根據他來決定的。——布爾特曼指出，即便是約翰和保羅也對歷史的耶穌的形象不感興趣，而是讓自己滿足於「耶穌來臨的赤裸裸的事實如此」，以此來論證他的激進立場。

但在這種情況下，在布爾特曼的一些學生中間，出現了一種相反的趨勢。就連他們也處在形式批判學知識的印象中，即《新約》對耶穌的見證就其形式而言本身就是宣講，是福音宣講，而不是嚴格意義上的歷史報告、傳記報告。與此相反，他們感興趣的是基督宣講、使徒的基督福音和歷史的拿撒勒人耶穌本人宣講的東西之間的實際聯繫。我們

的基督宣講必須具有歷史的耶穌本人的宣講的「內容」。——這些神學家處在那個「赤裸裸的事實如此」的某種貧乏、某種不具體性的印象之中。這是一個沒有廣延的點。人們反駁布爾特曼，說他在神學上並沒有認真對待作為有血有肉的歷史人物的耶穌（「幻影論」的指責）。因此，人們試圖強調歷史的耶穌的宣講的某些基本特徵，這些特徵能夠肯定地視為歷史的。在這種情況下，這些特徵就應當對我們和對基督宣講來說都是決定性的。例如，「耶穌為了罪人而需要上帝」（富克斯[Ernst Fuchs]）。

## 乙、各種學術觀點

### 一、問題的狀況

塵世—歷史的耶穌和教義—福音宣講的基督的區分，產生自歷史批判學方法的開端，這種方法同時導致為無論多麼重要的「歷史的」耶穌或者為一個基督理念而在不同的方向上對基督論教義進行解構（概要請參見格貝爾[U. Gerber]：《基督論的種種設想》[*Christologische Entwürfe*]，卷一，特別是頁47及以下）。在從賴馬魯斯(H. S. Reimarus) 249到哈納克(A. v. Harnack)的第一階段，人們要把現實的、歷史的耶穌當作我們「認識的人」。例如，對於賴馬魯斯來說，耶穌是政治上的彌賽亞角逐者。理性主義者堅持耶穌的教導和道德榜樣（萊辛[Lessing]、康德），而自由主義者則以反形而上學和反理智的態度把耶穌的人格性、他的內在生活、他的宗教視為根本性的。受黑格爾所影響，鮑爾(F. Chr. Baur)把耶穌看作是第一次實施神人合一意識的突破，而施特勞斯(David Strauss)則在他對（神話的）福音之歷史性的懷疑中達到了無時間的基督理念，達到了神人性的理念，對於這個理念來說，塵世的和歷史的耶穌是無關緊要的。與此相反，思辨的護教學者和調解者試圖把「歷史的」耶穌整合進基督論的教義，許多保守者通過一種（直至小說體的）「耶穌傳」來解釋基督教義，而在這種情況下，在第二階段（尤其是在宗教史學派中），魏斯(J. Weiss)以及史懷哲(A. Schweitzer)則強調耶穌關於上帝之國的終末論的、我們在今天感到陌生的、抨擊我們的佈道，史懷哲則是一貫地把耶穌終末論化為猶太教的、失敗了的上帝之國催迫者，以至於結論就在於一種以倫理取向的意志神秘主義。弗雷德(W. Wrede)把一些新的視角引入來源研究的方法學（參見韋爾豪森[J. Wellhausen]、貢克爾[H. Gunkel]）、形式批判學的（以及後來編修批判學的）考察方法、關於文化英雄的宗教史理解等等。克勒(M. Kähler)把福音——反對赫爾曼(W. Herrmann)的「耶穌的內在生活」——解釋成為佈道，而不是解釋為《聖經》中歷史的耶穌在福音宣講中、在聖言宣講中與我們相遇的歷史傳記(1892)。在第三個階段開始時，布爾特曼（與迪貝利烏斯(M. Dibelius)一起，並且在這一點上與巴特一致）把赫爾曼的「耶穌的內在生活」的意向還原成為耶穌降臨的純粹的「事實如此」，在歷史批判的、去神話化的釋經中把克勒在被宣講的、歷史的、自己承載其在《聖經》中的形象的基督方面的開端與此結合起來，為的是以與教義學上被還原成為現實地顯示的基督宣講的基督的悖論統一，來在其「事實如此」中貫穿歷史的耶穌。耶穌純粹的「事實如此」既應當阻止作為完全把福音宣講的基

督抬高使其脫離歷史的幻影論，也應當阻止一種歷史化的、歷史地合法化的耶穌論 (Jesulogie)，福音宣講－現實的基督應當防止一種思辨的、形而上學的、教義化的基督論，也應當防止一種純然的偽造基督論（共觀福音的基督見證）[Das Christuszeugnis der synoptischen Evangelien]，載《聖經和教會見證中的耶穌基督》[*Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und Kirche; Beiheft 2 zur EvTh 2, 1936*]，頁7及以下)。今天的爭論就在這一點上：「如果真是福音宣講把耶穌宣講為基督、宣講為終末論的事件，如果它要求基督在這個事件中臨在，那麼，它就取代了歷史的耶穌；它代表着耶穌」(51/26)。克澤曼 (E. Käsemann) 在一九五四年以他關於歷史的耶穌的反問肇始了第四個階段（〈歷史的耶穌的問題〉[*Das Problem des historischen Jesus*]，載《釋經的嘗試和思索》[*Exegetische Versuche und Besinnungen*]，卷一，頁187及以下；魯賓遜 [J. M. Robinson]：《福音宣講與歷史的耶穌》[*Kerygma und historischer Jesus; Zürich/Stuttgart, 1960*]）。

## 二、問題的展開

在歷史的耶穌和福音宣講的基督的分別和匯合中，隱藏着歷史科學與教義科學匯合的方法問題，隱藏着信仰與歷史匯合的確定性問題。「但是，歷史與信仰如何共屬一體呢？首先否定地說，它們不是在如下意義上共屬一體的，即由科學所研究的歷史本身能夠為信仰的真理提供證明……但儘管如此，信仰總是依賴於一定的歷史……但對於信仰來說，一切都在於它所認信的名亦即『耶穌基督』並不僅僅是一個字眼和純然的密碼，相反，信仰現實地與它認信為基督的拿撒勒人耶穌這個人相遇。對於它來說，只要它不應當失去一種神話的形式，一切都在於耶穌－基督這二者的同一性」(31/69-70)。這樣一來，布爾特曼的學生們反對其老師的態度在關於「歷史的耶穌」的問題中就清楚地顯現出來了。一、不僅信仰與耶穌這個「事實」的聯繫迫使作出這種反問，而且原始資料本身也作為福音宣講使得對其「作者」的這種反問成為可能，並要求作出這種反問。二、耶雷米亞斯、然後特別是潘能伯格提供了一種完全不同的、亦即否定福音宣講基督論 (Kerygma-Christologie) 的觀點。三、莫爾特曼試圖以強調終末論的、解釋學的、政治的態度來回答這個問題。

### 1. 布爾特曼學派

如果在這個方向上追問歷史的耶穌，那就是在與憑藉史懷哲的《耶穌生平研究》(*Leben-Jesu-Forschung*) 並通過布爾特曼在生存論上解釋的基督論而最終了結的在十九世紀的意義上對一種「耶穌傳」的重構。克澤曼在一次「老馬堡人」的會議上以一篇關於歷史的耶穌的問題的報告給予了開端（《神學與教會雜誌》[*Zeitschrift für Theologie und Kirche, 51/1954*]，頁125及以下），但在這方面，米歇爾 (O. Michel)、里森費爾德 (H. Riesenfeld)、穆斯納 (F. Mussner)、弗格特勒 (A. Vögtle) (大概在一套由拉納 [K. Rahner] 推動的耶穌之生與死的叢書的進程中)、施陶費爾 (E. Stauffer) 等人，獨立於布爾特曼派

的激進立場——例如屈內特(W. Künneth)和恩格爾蘭德(H. Engelland)的立場——而被引證；按照後者的立場，唯有通過與活着的(福音宣講的)基督的人格相遇，關於歷史的拿撒勒人耶穌的明顯確定性才能夠達到(恩格爾蘭德[H. Engelland]: 80/65ff.)。與此相反，巴特之所以堅持拒絕關於歷史的耶穌的問題，乃是因為恰恰復活節的時間「是先行於它的耶穌這個人的生與死的時間之奧秘啟示的時間」(13/III, 2, 546；參見〈我的心靈如何發生了變化〉[How My Mind Has Changed]，載《新教神學》(Evangelische Theologie, 20/1960)，頁104)。與此相對立，利布(F. Lieb)在《福音宣講和歷史中的耶穌傳》(Die Geschichte Jesu Christi in Kerygma und Historie)中指出，恰恰從13/IV, 1-3中的基督論的展開出發，歷史的耶穌的問題得以提出，迪姆(H. Diem)作為「巴特派」在與克澤曼的爭論中，依據自己宣講自己的耶穌基督的歷史的導線貫徹了這一點(利布[F. Lieb]: 載《回答：巴特七十華誕紀念論文集》[Antwort. K. Barth zum 70. Geburtstag, 1956]，頁582及以下；迪姆[H. Diem]: 《塵世的耶穌與信仰的基督》[Die irdische Jesus und der Christus des Glaubens; SgV Heft 215, 1957])。克澤曼的開端被富克斯所擴展：耶穌的行事是真正的「他的宣講的框架」(《神學與教會雜誌》[53/1956]，頁220)。在這裏，富克斯通過把耶穌的行事納入他的福音而達到了由克澤曼所採取的態度，即耶穌的福音以及行事包含着一種終末論的自我理解，這種自我理解由原始教會的福音宣講來展開(參見博恩卡姆[G. Bornkamm]: 30，特別是頁155及以下，頁164及以下)。由此就表示，耶穌不僅——像在布爾特曼那裏那樣——應當被理解成為懺悔的呼籲者、律法的佈道者和應許的傳達者，而且應當從他的福音和行事中律法與福音的終末論張力出發來理解，耶穌沒有使用彌賽亞的頭銜，這恰恰證明在他裏面已經有「彌賽亞的東西」(30/163)。在歷史的耶穌的福音中，出現了極端化的律法，同時以悖論的方式出現了極端化的恩典(布勞恩[H. Braun]: 33/341ff.)。耶穌的終末論福音和他相應的行事在復活信仰以及基督教福音宣講中獲得了其合法的延續和發展。如此來看，耶穌的終末論，亦即他在自己的人格中超越了關於上帝之國何時開始的問題，就包含着一種「間接的」基督論(康策爾曼[H. Conzelmann]: 《歷史和當代的宗教》，卷二，頁667-668；卷三，頁631及以下)。布爾特曼就已經說過，耶穌的抉擇呼籲包含着一種基督論(43a/204)，但康策爾曼在這裏把間接的基督論和神學看得如此一致，以至於拯救也與耶穌的人格、與耶穌的拯救信息聯在一起。但這樣一來就不是說，耶穌的自我理解構成了歷史的耶穌和基督信仰以及基督宣講之間的聯結——里敕爾(A. Ritschl)通過對耶穌的一種倫理解釋、布爾特曼通過對耶穌的一種終末論解釋摧毀了這一橋樑。毋寧說，連續性在於作為對耶穌的福音和行事根據其生存來去神話化的間接基督論，也就是說，作為耶穌的福音之中心的基督論同時作為耶穌論而是基督教信仰的本質，基督教信仰在歷史的耶穌身上獲得了自己的根據和內容。按照布勞恩的說法，這就是「人學是……常數；與此相反，基督論則是變數」，這是從對福音宣講的一種生存論詮釋與對耶穌的生存理解的比較中獲得的，以至於現在人學作為「面對上帝的生存」在歷史的耶穌與福音宣講的基督之間的張力中成為常數。艾伯林

(G. Ebeling) 走的是另一條道路，即擴大這種「人類中心論」的道路，他把《新約》的信仰概念與耶穌聯繫起來，耶穌雖然沒有要求對自己的信仰，但卻提倡和呼籲信仰 (73/64ff. = 76/203ff.)，以至於歷史的耶穌就是「信仰的見證者」，而福音宣講的基督則是「信仰的根據」(75)，因此，復活應當被理解為「通過耶穌喚醒的、建立在耶穌之上的信仰變成為可宣講的」(《神學與教會雜誌》[56 (1959) Beiheft 1]，頁14及以下)。由於復活，宣講的耶穌成為被宣講的耶穌。「明確的基督論福音宣講的根據就在隱含的基督論福音宣講之中，後者就是耶穌本人的人格……福音宣講本身強調的是，它所出自的處境繼續存在，因為耶穌的名繼續存在。這個名——這裏指的是：在耶穌裏面付諸語言的東西——是基督論福音宣講的根據。」而這在方法上意味着：「當然，基督論的福音宣講並不通過歷史的詮釋就已經是可理解的。但認為基督論的福音宣講在今天從自身出發就可以理解，則也是錯誤的」(74/79-80)。這樣一來，耶穌和原始基督教的基督宣講的差異和連續性，以及原始基督教的「基督論方言」的多樣性，就被納入既是歷史的、也是教義學的問題，即被納入關於福音宣講所言說的耶穌的人格的解释學問題(74/83ff.)。然而，信仰就這樣經歷了確定性，即隨着對(原始基督教的)福音宣講的宣講，耶穌也就被宣講了。因此，歷史的耶穌與福音宣講的基督的連續性，就蘊含在福音宣講中作為其最本真的根據、以及作為拿撒勒人耶穌的語言事件付諸語言的東西裏面。這樣一來，關於連續性的人學問題就被引入神學問題，後者就其自身而言包含着一個新的、亦即將歷史學和歷史、歷史的耶穌和福音宣講的歷史的耶穌付諸語言的歷史概念(《基督教信仰的教義學》[*Dogmatik des christlichen Glaubens*]，卷二，§ 21，頁369及以下)。由此也重新提出了耶穌形象的問題，例如作為狂熱者、革命者、反公民者、行神蹟者、明星等等的耶穌(漢斯·昆[Hans Küng]：《論基督徒》[*Christ sein*]，頁152及以下；珀爾曼[H. G. Pöhlmann]：《誰是拿撒勒人耶穌？》[*Wer war Jesus von Nazareth?*]，頁17及以下；庫舍爾[K.-J. Kuschel]：《德語當代文獻中的耶穌》[*Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, 1978]；普洛佩[Th. Pröpper]：《哲學家們的耶穌和信仰的耶穌》[*Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens*, 1976]，論雅斯貝爾斯[K. Jaspers]、布洛赫[E. Bloch]、科拉科夫斯基[L. Kolakowski]、弗洛姆[E. Fromm]等人；沃爾夫[H. Wolff]：《耶穌其人：精神分析學角度的耶穌形象》[*Jesus der Mann, Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht*, 1975]；席爾松[A. Schilson]／卡斯培[W. Kasper]：《當代基督論：新構思的批判審理》[*Christologie im Präsenz. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, 1974]；班納赫[K. Bannach]：《愚人基督》[*Christus der Narr*, 1979])。

## 2. 潘能伯格的立場

「任何當代的基督論都必須一方面面對基督論學術傳統的內在張力，另一方面面對歷史學的耶穌研究。」但這樣就預設了，「耶穌的歷史在自身中就帶有自己的意義」(154/10)。「唯有當啟示的特徵不是作為附加的東西加在發生的事情上，而是為它們所固有的

時候，這些事情才能夠為信仰奠基」(154/23)。運用於當時的歷史的耶穌，這意味着，他的出現(宣講)和命運具有預言的結構，也就是說，它們是由上帝在耶穌的復活中批准的(154/47ff.)。這樣一來，歷史的耶穌與復活的耶穌之間的連續性就蘊含在上帝的行動中，上帝在復活中證實耶穌前置的「拯救意義」(=歷史的終結預演性地發生，作為上帝的「間接的」啟示)。基督論的道路就這樣「在耶穌本人(!)這裏開始，為的是在他裏面找到上帝。此時又必須歷史地和實際地已經以關於上帝的思想為預設」(154/14)。但在這種情況下，成問題的連續性就必須是可以歷史地證明的，潘能伯格在涉及耶穌的復活時也主張這一點(154/85ff.; 以及151/105-118)。但這樣一來，無論是耶穌的復活，還是當時的耶穌的出現和命運，就都是基督論的得到歷史證明的出發點，此時兩個「極」的連續性、亦即前置本身就應當是能夠以歷史的方式(以流傳史的方式和「在實際上」)來證明的(參見〈啟示說的導論和教義學論綱〉[Einführung und Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung]，載156/7ff., 91ff.)。在這裏，歷史的耶穌基督和復活的耶穌基督的連續性當然是通過一種歷史建構獲得的，在這種建構中，一個福音宣講的和臨在的基督之所以沒有位置，乃是因為在他的復活中以前置的方式預先發生了歷史的終結，我們就處在作為歷史的啟示中，處在作為上帝的「間接」啟示的歷史中(批判的觀點，參見克萊因[G. Klein]:《上帝之言的神學和普世史的假說》[Theologie des Wortes Gottes und die Hypothese der Universalgeschichte, 1964]; 察恩特[H. Zahrnt]:《與上帝的事情》[Die Sache mit Gott, 1966]，頁368及以下)。這樣，即便是在這裏，對臨在的耶穌基督的確信(朋霍費爾)究竟如何同時是對塵世的和歷史的耶穌的信仰，這個問題依然存在。

### 3. 服務於終末論的基督論(莫爾特曼)

「因此，宣講的耶穌如何成為被宣講的耶穌，這個歷史學的和解釋學的問題在根本上就是基督論的問題，即死者如何成為生者，被釘十字架者如何成為復活者，屈辱者如何成為升天者。它超越了任何其他問題，在核心上是基督論中的神學問題，因為在這個位置上必須談到上帝。對上帝的信仰就是對復活的信仰。歷史的耶穌與被信仰的基督、被釘十字架者與復活者的同一性是終末論的奧秘，蘊含在上帝的誠信中，上帝在耶穌的被離棄和復活中表明自己是同一個上帝」(228/117)。「基督論服務於對來臨的上帝的終末論以及他進行新創造的正義。但我們現在確定，復活的盼望不僅向前照耀着上帝的未來，因為它在對聖靈的預期中準備了自己的初顯。它也向後照耀着升天的主受難和受死的奧秘。如果在復活者的顯現中，他在上帝裏面的未來和他為了上帝的未來而到塵世的使命變得清晰可見，那麼，由此也必須同時向後，他的十字架和他走向十字架的道路的意義變得清晰可見，否則的話就不能確定他的人格的一體性，而對復活的信仰就會是一條與被釘十字架者和對他的道路的回憶分離的道路。如果隨着他的復活上帝的未來『已經開始』，那麼，他的受難和受死在這種情況下有甚麼意義呢？作為一個義人的受難和受死，這並不是一個謎，因為被錯認和被誤解是以色列許多義人和以色列之外許多智者

的命運。作為一個不合時宜的先知的終結，它也不是一個謎。在以色列的歷史上，有足夠多的先例。但是，如果對於復活信仰來說，經由上帝的復活把拿撒勒人耶穌的人格證實為上帝的基督，那麼，就必然不可避免地產生如下問題：『為甚麼基督必須如此受難呢』（路24:26）。復活並沒有解開十字架之謎，而是使基督的十字架成為奧秘。他是上帝的基督的身份證實和他登基為主，並不是從他的復活開始的，就好像此前不是這樣，或者塵世的耶穌僅僅是天上的基督的先驅似的。這不符合他的人格的一體性，相反，他的人格會被撕裂成兩個人格：一個塵世的人格和一個終末論的人格。實際上，他的人格的一體性要求作出如下陳述，即被釘十字架的拿撒勒人耶穌被提升為上帝的主。潘能伯格通過上帝以復活證實耶穌的聲稱的『回溯力』來論證這種聯繫，並為此提出將回溯生效的法律和規定的類比。由此他想說的是，耶穌的復活從他的道路的終結以回溯的方式論證了他的本質，更進一步說，不僅是為我們的知識論證的，而且也是在存在上論證的。對於理解導向對耶穌的基督信仰的復活信仰來說，這是一個很有助益的思想。然而，在耶穌的聲稱和上帝的證實之間的聯繫中，據我看來通過復活而驗明的耶穌的人格卻表達得太少了」（228/168-169）。

### 三、討論狀態的綱要

一、關於歷史的耶穌的問題，並不意味從教會的基督論及其種種歪曲解放出來（十八世紀末和十九世紀）意義上的一種「溯源」（ad fontes）。毋寧說，人們恰恰想從間接一隱含的、耶穌論一明確的、福音宣講的、教會的基督論的基督論語言傳統出發來把使上帝付諸語言的耶穌理解成為信仰的根據和見證（參見珀爾曼：《誰是拿撒勒人耶穌？》，頁118及以下；察恩特[H. Zahrnt]：《從拿撒勒人耶穌開始》[*Es begann mit Jesus von Nazareth*, 1960; überarb. Aufl. 1964]）。

二、反過來說，克勒以及布爾特曼從《新約》宣講的內在統一性、亦即復活的和福音宣講的基督出發來理解《新約》宣講的意向，反過來缺乏關於歷史的耶穌的神學動機問題。人們想把福音宣講理解成為對其語詞處境、亦即對把上帝付諸語言的耶穌作出回答的基督論事件。艾伯林談到耶穌的可傳達性（《基督教信仰的教義學》，卷二，頁96）。

三、在兩種關懷中，既提出了關於信仰的歷史依據（反對克勒）的問題，也同時提出了關於信仰的基督論依據（反對歷史化的耶穌論）的問題（參見漢斯·昆：《論基督徒》，頁413及以下）。

四、這又意味着，人們既不能以歷史批判的方式把《新約》的宣講歸結為歷史的耶穌和福音宣講的基督，也不能草率地滿足於在教義學—基督論的徵兆下的一種和諧化的統一景觀，或者把釋經—歷史的問題逐出《新約》的確定性的問題（反對布爾特曼；參見珀爾曼：《教義學概論》[*Abriß der Dogmatik*]，頁228-231）。

五、這樣一來，基本問題就確定為：人們既不可以片面地從一個自文本中查獲的歷史的耶穌出發，也不可以片面地從（教義學的）福音宣講的基督、亦即原始教會的基督宣



講出發，相反，人們要追問二者通過《聖經》文本自身說出的關係。歷史學上應當一起承擔責任的問題是，耶穌的歷史和宣講(行事)在多大程度上包含着原始基督教和我們的基督宣講、復活信仰以及我們的信仰？在這裏，漢斯·昆的建議是值得注意的：在陳述的耶穌與復活的和被宣講的基督之間，存在着一種人格的同一性(《論基督徒》，頁423；類似的有艾伯林：《基督教信仰的教義學》，卷二，頁326及以下；莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》[*Der gekreuzigte Gott*]，頁78及以下)。

撰稿人：格貝爾(Uwe Gerber)

### 丙、回答的嘗試

#### 一、耶穌：上帝語言的發言人

我們必須在甚麼樣的觀點下面對我們的問題？我們對耶穌、對歷史的拿撒勒人耶穌感興趣的主導問題是甚麼？我想用如下公式來表達神學的主導觀點：「耶穌是上帝的語言在歷史中的發言人。」

在這個命題中包含着如下的東西：一、上帝實實在在地在歷史中發言；因而在上帝和人之間發生着一種對話。二、上帝的言說並不是以非歷史的方式進入歷史的(例如以一本神秘的、從天上掉下來的書的形式)，相反，上帝在人類的歷史內部有一個發言人，這個發言人本身是這歷史的一部分，因而本身與歷史是一致的，本身是地地道道歷史的。三、這個發言人在歷史的一個確定的點上作為一個歷史上一次性的現象出現。他和每一個人都一樣，處在一個具體的、可說明的歷史處境之中。四、由於他的發言就是上帝的發言，所以他的發言不僅僅具有「歷史的」影響範圍。它不僅僅像所有其他的歷史現象那樣在歷史的一個確定的範圍具有「影響」。相反，在那裏發出的語言涉及整個人類的歷史的一切時代。五、上帝通過自己的發言人以一種人類的、歷史的、人類能理解的語言來言說。

另一方面，這個公式又還是形式的和未充實的。這恰恰就是它的意義。它並未回答 255 重要的神學問題，例如耶穌和上帝之間關係的重大基督論問題(首先參見第二十五題)。

#### 二、有歷史保障的持存或者歷史形象？

由布爾特曼所代表的「來臨的赤裸裸的事實如此」不足以把握「上帝的語言的發言人」的現象，也就是說，不足以把握耶穌對信仰的意義：耶穌不是「具體的事實」，也不是一次「聖言的發生」的具體誘因，相反，作為發言人他是一個人格。「赤裸裸的事實如此」可以說是具體的、無廣延的、無形象的，與此相反，人格則有一個形象。——布爾特曼說，兩個重要的《新約》見證人保羅和約翰並不對耶穌這個歷史人物感興趣，在這一點上他可以是有道理的。儘管如此，對於這兩個人來說，就像他們見證耶穌那樣，耶穌基督並不僅僅是一種「赤裸裸的事實如此」。在保羅那裏的主(Kyrios)、在約翰那裏的永恆聖父的兒子是名，並不純然是概念。但名指示着一個充實的、不可混淆的人格——即使在

涉及一個不能可靠地歷史重構的「人物」的時候。耶穌也不純然是「一個人格的理念」。關於他，我們不僅知道他活過，而且一旦我們說「耶穌」，與此相聯結的馬上就不僅僅是這個「純粹的事實」(brutum factum)，這個「赤裸裸的事實如此」——即使我們承認，關於他的一切個別的歷史知識都沒有可靠的基礎。

因此，對基督的信仰毫無疑問「依據」歷史的耶穌。拿撒勒人耶穌確實活過，這和我們確定無疑地視為歷史的某種東西一樣是確定無疑的(當然，這裏和歷史學中的任何地方一樣，所涉及的是一種「道德的確定性」，而不是一種數學的或者實驗科學的確定性)。耶穌活過，他是一個驅逐魔鬼者和行神蹟者，他預告了上帝之國的臨近，他死在十字架上，我們可以在道德上確信這一切。與此相反，在考察超出這些基本事實的一切時，例如在考察耶穌受難史的具體細節時，或者在考察他自己對自己的死的理解時，事情就已經又不同了。在這裏，已經不再有歷史學家的「道德的確定性」了。人們雖然能夠對此提出合理的理論，但卻不存在道德的確定性，例如關於耶穌本人是否曾把自己視為彌賽亞或者人子。在這裏，必然始終確知自己的事情的信仰，不再依據歷史學家的判斷。

儘管如此，繼續追問歷史的耶穌，在這種情況下也當然還是有意義的。歷史的追問絕不由於在此有地位的懷疑而失去價值。即使在不能夠期待可靠的結果的時候，歷史的研究也是有意義的。這樣，拿撒勒人耶穌和原始教會的耶穌見證就作為歷史現象聽憑歷史學家追問了。人們將繼續研究這一複雜的歷史現象，並力圖想象當時究竟是怎麼回事，有甚麼歷史可能性的根據來贊同這種或者那種觀點。這樣，人們將能夠從回顧出發構想一種最初的基督徒群體的社會學，而這樣的重構嘗試就是與過去的對話中的要素。如果在這樣一個過程中一些具體的特徵出現在一種新的聯繫中，那麼，這將又能夠給予宣講以靈感。

### 三、回憶與解釋的連生

拿撒勒人耶穌這個人的形象和宣講的精確的歷史輪廓，再也不能準確無誤地查明了。相反，呈現在歷史學家眼前的，是回憶和解釋的一種混合、一種連生體(Konkretum；字面的意思：「生到一起的東西」)。我們知道，耶穌曾活過，而且這個歷史人物對我們來說也有一個形象；他不是一個沒有形象的、純粹的數據(例如，就像一個人，其名字只有一次在一部編年史中被提到過)。我們知道，耶穌的這個形象是由甚麼規定的：一、通過教會對耶穌是屬神的救贖者的認信，因而是通過一種集體的信仰解釋，這種解釋歸根結底是由最早的見證者的復活經驗造成的；二、通過對拿撒勒人耶穌的流傳下來的回憶。——二者共同起作用，二者在《聖經》正典的最終形態中構成了那種混合。這再也不能準確無誤地分辨開了。過多的事物不確定，並且允許有各種各樣的理論：登山訓眾開始時的祝福是耶穌自己的，還是教會的造物？「我們的父」以甚麼形式回溯到耶穌本人？最後的晚餐的「開始」是怎麼回事？耶穌預見到並且願意有自己的結局

嗎？他對此有一種確定的神學理解嗎？在他那裏，有建立教會的端倪嗎？神奇的事件——醫治、渡海、擘餅、變容等等——中哪些追溯到參與者們的某種體驗？這是一種甚麼樣的體驗？在這樣的聯繫中，必須始終也考慮到，某種非同尋常的東西在體驗的行為本身中就已經變得「神話化」了，也就是說，被以神話的直觀形式來觀察和解釋！對此，我們在甚麼地方是在與後來的傳奇打交道呢？等等。

這個不確定性的列表還可以增多。但這並不意味，這裏不再有可研究和可討論的東西。這裏有可主張的歷史理論，但沒有確定性。我們在這裏可以想一想克澤曼的理論，該理論要通過清除可能源自晚期猶太教或者源自希臘化原始教會的東西來獲得關於耶穌的宣講的一幅圖畫。克澤曼要以歷史地清楚明白的方式來這樣達到耶穌的宣講的一個基本組成部分，這個基本組成部分是原本的，因而也是可靠的。然而，這個基本組成部分在這種情況下也許還不是一個形象，而純然是一個斷片（例如，就像是一個花瓶保存下來的可靠的碎片，其餘的已經佚失了）。甚至必須考慮到，歷史的耶穌的整體形象絕對還可能有這樣一些特徵，它們從我們的立場來看顯得也是晚期猶太教的或者希臘化的，因而按照克澤曼的標準是必須清除的。如果人們想以這樣的方式通過清除可能後來附加的元素來達到可靠的原始組成部分，那麼，顯而易見就有一個迫切的問題：在這裏究竟是以哪一個「可靠性」的概念為預設的？

這樣，我們在毫無疑問的歷史人物耶穌這裏，就遇到歷史事實與信仰群體後來的（或者甚至是同時代的）見證和解釋（因而是所謂的「教會造物」）的一個連生體。連生的東西不能再分割為它的組成部分。

但是，這個連生體，這種回憶和解釋的有形象的混合，應當如何對我們來說是可把握的呢？它能夠作為一個統一的形象為我們所理解嗎？或者，我們面前只有關於耶穌的不同理解（而且其中也許還有耶穌本人的理解）的多元性嗎？統一的形象也許唯有通過我們一再聽到耶穌的同一種聲音、聽到「好牧人」的聲音，才能夠顯現給我們。《馬太福音》十一章28-30節的主禱的請求、救主的呼召，《馬可福音》二章23-28節關於安息日的話，《馬太福音》二十五章關於世界大審判的比喻，這一切都屬於連生體。雖然對於歷史性的問題，亦即這一切是否由耶穌本人說出的，人們可以就所有這些文本而言作出很不同的回答。但是，給作為基督徒、作為神學家的我們提出的問題是，我們在這整個多樣性中是不是總是又能聽到同一種聲音、同一種統一的要求和同一種應許。這當然不是一開始就作為一種人們簡單地作為預設的「教義」確定下來的。相反，這是一再更新的神學思考和討論的對象。而基督論的任務就是，在見證的這種多樣性中突出和表述統一的要求和呼召。

如今，對歷史的耶穌的回憶和福音宣講的基督的見證的這種不可分解的連生體，是一種在某種程度上合法的混合嗎？我們必須說「遺憾的是它再也不能被分開，這樣，對我們來說，對耶穌的準確認識就是永遠隱蔽的，福音的見證就是永遠不可靠的」嗎？不信仰的歷史學家歸根結底必然是這樣看待事物的。唯有當我們考慮到，耶穌確實是上帝

在歷史中的發言人，上帝的這種言說——由於它作為上帝的言說而對整個人類有效——通過上帝的靈繼續進行，連生體的合法性才是可以理解的。因此，對耶穌的回憶和後來從對升天的基督的信仰出發所作的解釋是必然地和不可分解地共屬一體的，只要這些解釋是「在同一個靈中」發生的，只要在它們裏面發出的是同一種聲音。梵蒂岡第二屆大公會議關於共屬性說道：「在主升天後，使徒們以他們通過基督歷史的充滿榮光的事件（=復活事件）、通過真理之靈的光而受教導所自己擁有的那種更完滿的知識，向他們的聽眾轉達主自己說過的話和做過的事情」（《天主的啟示教義憲章》，19）。這一規定想說的是，第一批見證人並不是把「歷史上的東西」、亦即他們對耶穌的實際回憶當作一種事實報告來轉達，而是已經在他們後來通過上帝的靈分享的光照中來解釋他們的回憶了。

### 甲、問題的展開

耶穌在十字架上的死作為基督宣講的一個核心主題被給予我們。保羅要宣講的不是別的，而僅僅是基督，而且基督是被釘十字架者（林前2:2）。對於路德來說，耶穌基督的十字架是決定性的拯救事實。無論我們在何時何地宣講基督，我們總是面臨着神學上要負責任和要解釋的問題。它甚至不需要某人特地明確地給我們提出。這個問題就是：「當我們宣講基督時，當我們宣講上帝決定性的權威出現在基督裏面時，這個耶穌基督是應當被我們宣講成為被釘十字架者，還是他的十字架之死僅僅具有附加的意義，我們也可以忽略不顧呢？但如果十字架的思想不應當被排除，它的意義又何在呢？」

十字架的歷史性（耶穌事實上死在十字架上）可以毫無疑問地當作預設，即使賦予這個事件以歷史面貌的伴隨狀況在歷史上是不可靠的（羅馬人的作用；猶太人的作用；耶穌本人的作用）。由於歷史過程在細節上的這種不可靠性，我們必須主要遵循《新約》中對這一事件最早的神學解釋（假如我們對這一事件有一種精確的、歷史學上絕對可信的描述，而且如果我們可靠地知道耶穌本人的理解的話，我們就首先要遵循這種描述和理解。但我們恰恰缺少這些要素）。

當然，我們如今也必須還回答另一個問題，即在純然的歷史事件之外，耶穌的受難是否也還具有另一個現實性維度。

《新約》中對十字架的神學解釋與對復活事件的神學解釋相比，很可能在時間上是第二位的，這個釋經的事實在教義學上並不是決定性的。因為事件的重要性和內在真相有時也可能只是事後才付諸語言。實際上第一位的東西並不需要無條件地也是時間上第一位的東西。這樣，關於死亡之意義的問題完全作為問題而有其獨立的地位。

260

我們首先要考慮的是對耶穌的受難史的以下神學解釋：

一、耶穌是信仰的見證人，他使我們鼓起勇氣去信仰。他徹底地並且直到臨死都堅持自己對父的信仰。正是信仰的這種徹底性，在十字架的福音中與我們相遇。耶穌成為我們的一種毫不動搖的信仰的榜樣。

二、在時間的純然事實之外，我們根本無法對基督的十字架作出客觀的陳述。十字架唯有在我們自己信仰的完成中才獲得它的神學意義：它是與基督「同釘十字架」的表述。這就是說：在信仰中，人放棄了一切塵世的安全、對世界的一切信賴和對自己的一切信賴（代表這種理解的布爾特曼在這裏援引了保羅對十字架的意義的陳述，這些陳述

談到信仰者對十字架事件的參與，例如《羅馬書》六章)。

三、基督的十字架作為人類的罪的贖價具有一種法學的意義。在上帝和人之間，存在着一種法的關係。上帝的正義為由罪對他的威嚴的嚴重冒犯而要求一種全額的賠償。既然有罪的人不能支付這種賠償，而必須承受永恆的詛咒，上帝出自他的愛而自己以他派遣到塵世的兒子的形象來支付賠償。上帝必須化身為人，因為對人類的罪作出的賠償必須由一個人來支付。因此，基督之死是對罪的懲罰和賠償。我們可以把這種在基督教的經院教義學中(即便是在今天也還)流行的理解稱為「安瑟倫主義」，因為它可以回溯到安瑟倫的著作(《上帝何以化身為人?》[*Cur Deus homo?*])。

四、十字架是「上帝給予一切人的愛的表示」(拉辛格[Josef Ratzinger])。這就是說：上帝作為徹底地、無界限地愛人者的身份、他的品性，鑒於人疏遠上帝，就表現在作為上帝的自我犧牲的十字架事件中。

## 261 乙、各種學術觀點

在七十年代圍繞十字架和耶穌基督的復活展開的、與布爾特曼的去神話化論文相聯繫的釋經討論和系統神學討論中，有兩種理解十字架的基本可能性呈現出來，二者中的每一個都允許有諸多變種。有關材料方面，參見克拉佩爾特(Bertold Klappert)編：《圍繞十字架和復活的爭論》(*Diskussion um Kreuz und Auferstehung*, 1967)；菲陵(Fritz Viering)編：《復活福音對於信仰耶穌基督來說的意義》(*Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, 1966) (關於系統神學，特別請參見蓋爾[H.-G. Geyer]：《耶穌基督的復活——當代神學討論概覽》[*Die Auferstehung Jesu Christi. Ein Überblick über die Diskussion in der gegenwärtigen Theologie*])；《耶穌之死的意義》(*Zur Bedeutung des Todes Jesu*, 1967)；《作為拯救根據的耶穌基督的十字架》(*Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils*, 1967) (關於釋經學，特別請參見施拉格[W. Schrage]：《新約中對耶穌基督之死的理解》[*Das Verständnis des Todes Jesu Christi im Neuen Testament*])。

### 一、作為耶穌生命終結的十字架

如果人們主要或者僅僅從歷史的耶穌的道路和生活出發來理解十字架，那麼，就有兩種可能性產生出來：

一、把十字架理解為耶穌活動粗暴的、在根本上無意義的中斷——例如失敗、誤判或者誤解——，這種中斷被復活事件克服。

二、把十字架理解為耶穌的言說和作為的最外在的結果——例如他為宗教上和社會上失去地位的人辯護，他與宗教傳統或者他自己的信仰的決裂。艾伯林試圖接受這種觀點：「耶穌的福音引以為目的的一切，即上帝統治的臨近、上帝意志的澄明和追隨的純樸以及愉悅、自由和無憂無慮——所有這一切都僅僅是對唯一的呼籲、即信仰的呼籲的

解釋。但是，如今我們在與耶穌的人格的那種獨特的全權的聯繫中看待這一切。如果追隨就叫做分享耶穌的道路，那麼，理解他關於上帝意志的佈道就叫做分享他的自由，理解他關於上帝統治的福音就叫做分享他的愉悅，分享他的順從，分享他對上帝臨近的勇氣。耶穌的話與他的人格——他的人格與他所走的道路是一回事——不可分割。他的道路使人問他的話所指的是甚麼。而他的話則說明他的道路所指的是甚麼。因此，與此相關的還有他與稅吏和罪人的交往以及他的醫治。因為他醫治，乃是通過作為信仰的見證人鼓勵病人去接受能移山的信仰，並告訴病人：『你的信仰救了你！』與此相關的還有、而且更加有他的道路的終結，鑒於對瀆神的背叛的控訴而堅持信仰的見證，在十字架上被上帝離棄時堅持對上帝臨近的肯定：『我的上帝，我的上帝，你為甚麼離棄我？』（可15:34）」(75a/51-52)。「信仰必須自己敢於承當責任的風險。如果我們就追隨而言所考慮的不是個別外在動機的重複，而僅僅是重新接受耶穌之路最內在的動機，那麼，信仰就是追隨，亦即是委身於上帝。因此，耶穌就成為信仰的根據，因為鑒於被釘十字架的信仰見證人，委身於上帝包含着一種徹底的意義；被釘十字架者的臨在所關注的是信仰保持為純粹的信仰。《約翰福音》的基督說道：『信我的，不是信我，乃是信那差我來的』（約12:44)。不僅僅是儘管有十字架而依然信，而恰恰是由於耶穌的十字架而信，也就是說，根據他的死亡而信，據此而委身於上帝，才叫做認信耶穌從死裏復活，也就是說，具體地鑒於這死而認真地對待：『上帝不是死人的上帝，而是活人的上帝』（可12:27)。這並不是說，把十字架視為上帝的一種馬上可以幸運地退回去的導演失誤，視為一種很快就過去的純然幻相，而是說，把上帝和耶穌的十字架如此協調起來，使這十字架一勞永逸地有效地說出，甚麼叫做委身於上帝，因而要根據耶穌這十字架而信仰，所以如此信仰的上帝就是在死亡上才顯示其真正現實性的上帝，因而委身於這個上帝就是分享真正的生命」(75a/69)。

262

## 二、十字架——與復活相聯繫——是上帝的行動

對於這種基本可能性來說，其特點是：十字架被理解成為上帝的行動，並與復活相聯繫來解釋。與這種基本可能性相應的種種立場可以相互區分開來：一、通過《新約》中對耶穌之死的法學解釋和文化學解釋被接受的方式，通過用「判決」、「審判」、「犧牲」、「為我們」、「為我們的罪起見」、「代表」等概念所表示的整個意群被接受的方式；二、通過它們對十字架與復活之聯繫的進一步規定。

一、對耶穌之死的一種法學解釋至今仍在神學中起作用（參見巴特和布爾特曼的立場，第二十四題乙部），這種解釋是安瑟倫在《上帝何以化身為人》中以所謂的補贖說提出的。為了回答作為出發點的問題：「上帝出自甚麼理由……以及出自甚麼必要化身為人，並通過自己的死……重新賜予世界以生命，因為他畢竟能夠要麼憑藉他的其他位格……要麼憑藉純然的意志來做到這一點」（5/10），安瑟倫在方法上撇開了基督的實際降臨，從其他信條出發來建構他的降臨的必要性：「讓我們假定……上帝化身為人從未

發生；而在我們中間就可以確定，人是為永福而創造的，永福在此生中不能達到，而且沒有人無須罪的赦免就達到它；此外，沒有人是無罪地通過此生的」(5/39)。罪就叫做有欠上帝，即拒絕「意志的正義或者正直」，即拒絕順從。「誰不給予上帝應有的榮耀，他就奪去了上帝應有的東西，並且侮辱了上帝；而這就叫做『犯罪』。但一旦他不承兌他所奪去的東西，他就處在罪咎之中。只是歸還被奪走的東西是不夠的，由於附帶的侮辱，他所歸還的必須比他取走的更多。因為就像對於一個損害另一個人的健康的人來說，僅僅歸還別人的健康是不夠的，除非他為不義地造成的痛苦賠償某種東西。同樣，對於一個損害了另一個人的榮譽的人來說，如果他不相應於所施加的侮辱償還某種使被侮辱者中意的東西，僅僅重建他的榮譽是不夠的……因此，每一個犯罪的人都必須向上帝承兌奪去的榮耀，而這就是每個罪人都必須向上帝提供的『補贖』(satisfactio)」(5/41)。如果上帝無須補贖就赦免罪，那麼，罪就依然是未受懲罰的，從而是無序的。但由於在上帝之國中有某種東西依然無序是不適當的，由於上帝的正義要求重建他的榮耀，所以必須作出補贖。但人卻沒有能力這樣做：一方面，他完全在做他無論如何都應當做的事情；另一方面，補贖必須比所有不是上帝的東西都更大，因為它是按照罪的大小的——但對上帝的最小的罪都已經是無限重的。最終，唯有上帝自己能夠提供這種補贖；但唯有一個人才可以提供這種補贖。如果人類不應當被毀滅，那麼，為了拯救人類，神人耶穌基督就必須降臨：自願地、無辜地奉獻自己的生命，足以「承兌為整個世界的罪而欠的東西，而且還綽綽有餘」(5/143)。

二、為規定十字架和復活的聯繫，有三種可能性：一、十字架和復活構成一個有結構的統一體(巴特：「有區別的聯繫」，參見第二十四題乙部)。二、決定性的拯救事件是復活；十字架必須從復活出發來解釋。三、決定性的拯救事件和復活的解釋視域是十字架。在當前的討論中，首先是第二種和第三種可能性在爭論。屈內特主張復活的優先性：「十字架和復活處於內在的統一聯繫中，但卻是這樣聯繫的，即唯有復活才使得十字架成為信仰以及神學談論的東西……據此，十架神學的意義並不在於它自身，而是基於復活。十架神學在復活事件中的這種根據決定性地規範了整個神學的視向，因為重點在於復活，復活相對於死亡有一種優先地位。由於耶穌之死的意義解釋依賴於他的復活，由於生比死『更強大』，所以耶穌的復活在原則上高於耶穌的十字架。對於保羅來說，基督的復活生命在比耶穌之死更高的程度上意味着拯救的保障。因此，任何真正的十架神學都不僅同時是一種復活神學，而且後者是前者的規定性基礎」(121/156-157)。克澤曼從他對保羅的詮釋出發，認為對宗教改革的保羅式理解得到了證實，並且以論戰的尖銳性主張十架神學的優先地位：「早在保羅之前，對作為拯救事件的耶穌之死的神學反思和禮儀認信就得到了強調。這位使徒接受了這種宣講的各種各樣的變種，並沒有賦予它們中的某一個以優先地位。關於犧牲的觀念甚至毋寧說受到抑制，因而在《羅馬書》五章7節能夠導致一種涉及耶穌獨一無二性的世俗比較，也就是說把他列入了英雄人物的領域。然而，保羅對傳統的接受是他對傳統的深化，部分地甚至糾正，而任何時候



都是重新確立。人們也還可以確認，傳統對他來說不夠徹底。它雖然給予耶穌的十字架之謎以一種意義，並教人把起初必然顯得是非拯救的東西認做拯救。然而，它這樣做卻沒有任何批判的尖銳性，而這種批判的尖銳性卻是保羅神學的特徵，因而它也不適宜於禮儀上的應用。這位使徒絕不廢除榮耀頌，而是以人學的方式利用它，這並不是偶然的。由此，他把它召回到塵世實在性的領域。這樣，他就極為不虔敬地談到絞刑架。他極為不適宜地和悖論地把十字架的拯救意義視為上帝的愛賜予罪人、不信上帝的人和敵人，從而不可更移地確定了人的位置，這位置是人在恩典之外應有的。絕望終結於耶穌的十字架，因為驕傲也同時在那裏終結，叛逆者的肆無忌憚與虔誠者的自負一起終結，疏遠上帝者與神聖的教區一起終結，愚蠢與自負睿智的人的幻覺一起終結。死去的上帝之子不使人死，就不使人生，作為審判者給人恩典，榮耀人乃是通過他深深地使我們屈辱，光照人乃是通過他使我們不可擺脫地面對在我們自己之上的真理，拯救人乃是通過他將我們置於第一條祝福的地位。因為他把我們從自負的成年喚出，進入作為真正生命的唯一可能性的童年。他為世界祛魔，乃是通過他把我們從詩性的英雄和諸神引回到人的現實性，從而引導到無拘無束的領域，這種無拘無束在一切糾纏中呼吸着自由的空氣。總而言之：不信上帝者的稱義對保羅來說是耶穌之死的成果，否則是不行的。但這也指上帝在塵世的統治」(113/84ff.)。「即使對於保羅來說，復活者也是接掌統治者。然而，十字架並不成為到此的道路和為此的代價。毋寧說，它依然是復活者的標記。這個復活者根本不具有人們被置於其下的面容……如果它不是被釘十字架者的面容的話。……如果耶穌的十字架在保羅之前就構成了通過復活的福音來回答的問題的話，那麼，這位使徒堅決地扭轉了這種回答方式。在他與狂熱者的爭辯中，恰恰是對復活的解釋成為只有從十字架出發才能予以回答的問題。在這爭辯中，在教會史上第一次表現出，一種排在十字架前面的、相對於十字架來說分離開來的復活神學導致了宗教世界觀的一種基督教變易；在這種變易中，追隨耶穌和上帝的統治喪失了其具體的意義。保羅必須在他的終末論和聖事論中、在他的教會論和人學中清晰地與此劃清界限：唯有被釘十字架者才復活，復活者的統治當前所達到的程度就是被釘十字架者被侍奉的程度。只是就它在世界範圍存在並在世界範圍奉他為主的教會中實現而言，它才延伸到世界之中」(113/102-103)。

撰稿人：克洛斯特克特爾(Wolfgang Klosterkötter)

## 丙、回答的嘗試

### 一、作為歷史事件和多於歷史事件的十字架

僅僅把十字架理解為一次性的歷史事件，讓它與其他事件一樣單純歷史地起作用，是不夠的。因為如果十字架在本質上屬於耶穌基督的形象——我們在這裏要做一番假定——的話，那麼，它就必須同時是臨在的。這就意味着：耶穌不僅是當時被釘在十字架上，而且他也現在並且永遠是為我們被釘十字架者；他在今天與我們相遇的方式方法就

處在這一視角之下。——這當然以關於升天的和臨在的基督的學說為預設（參見第二十六題以及關於耶穌基督的神性的第二十五題）。

265 但是，我們為甚麼能夠假定十字架在本質上屬於耶穌基督（因而也是今天在言說的臨在的基督）的顯現呢？——回答是：因為十字架的思想及其宣講包含着一個特殊的形象，如果我們把受難視為某種附加的東西，我們就會除去這個形象。關於十字架的福音包含着一種「生存論增值」（參見在第十八題中關於「生存論增值」所援引的東西）。這是一個事實，即《新約》恰恰強調了這個視角，並且在本質性的地方把它稱為根本的。但是，我們作為神學家必須忠實於內容的充實，即忠實於在《新約》的基督見證中與我們相遇的解釋視角。

但是，如果耶穌的受難不僅在回憶中並作為榜樣在歷史內部繼續起作用，而且如果耶穌本人作為被釘十字架者而臨在的話，那麼，被釘十字架在無可爭議的歷史現實維度之外，就必須還有另一種別的現實維度。十字架是一個歷史事件，但它同時也不僅是一個歷史事件。關鍵可能在於一個甚麼樣的其他維度呢？——我們可以把它稱為一個「救恩史的媒介」。這是在一個上帝、創造者、一切人的父和主與所有這些人、一切時代的整個人類和每一個個別的個人之間進行的歷史的維度。它是上帝和每一個人之間、上帝和整體的人類之間、上帝和教會——作為人類的一個部分——之間、在世界上和教會中由上帝彼此結合起來的人們之間的人格關係的一個交織體。這個隱秘的、人際的關係的交織體是拯救事件的「本體論位置」，對其他教義學主題也具有其意義。

## 二、純生存性的解釋或者法學的解釋的不足

如果我們把十字架的意義僅僅描述為我們今天的信仰的一個本質特徵，描述為「與基督同釘十字架」，那是不夠的。如果耶穌是上帝的代言人，那麼，他就是從外面接近和呼召我們的，並且把我們的生存置於一個新的處境之中。但如果我們想在神學上表述這個事件，那麼，我們就必須談到事件本身，因而談到耶穌本身，而不僅僅談到作為對一個事件的「反應」的我們的信仰。在這種情況下，這個事件就是源泉，我們唯有從這個源泉的豐沛才能汲取我們的信仰。

266 但是，就連對這個事件的法學解釋也是不夠的。因為它是從毫無疑問地把上帝當作一個至上的立法者和審判者出發的。由此就已經預設了一個確定的框架，然後簡單地把耶穌的受難納入這個框架，並由此在神學上作出解釋。在「上帝之死」的時代裏，亦即在上帝的存在不能再被當作神學的一個不言而喻的前提的時代裏（參見第十一題），這種做法就不再可能。相反，今天必須不再簡單地預設上帝，並從這個預設出發解釋基督的十字架（作為付給同一個作為至上的審判者的上帝的補贖金），而毋寧說恰恰相反：應當從基督宣講的內容出發，特別從十字架宣講的內容出發，指出「上帝」這個語詞意味着甚麼。當我們說「上帝」的時候，我們也已經一起說了耶穌基督的十字架；也就是說，上帝被指明和陳述為以這種完全特別的方式得到討論和與人相遇的上帝。與此相對，今天還

繼續統治着十架神學的「安瑟倫主義」，不再表現為一種可行的答案，而是表現為一種理性主義的客觀化，這種客觀化不再能夠滿足整個主題在生存上的嚴肅性。

### 三、十字架與罪的關聯

一旦《新約》的見證開始在神學上解釋基督之死，它就把基督之死與罪的事實結合起來了。例如，在保存下來最古老的（在保羅之前的並由保羅引證的）信經之一中，即在《哥林多前書》十五章3節中說道：「基督照《聖經》所說，為我們的罪死了，而且埋葬了，又照《聖經》所說，第三天復活了。」——然而，這種結合還需要更詳細的解釋和精確化。十字架之死和罪是如何彼此聯繫的？在《新約》中，甚至在使徒保羅那裏，與我們相遇的是種種不同的觀念。例如關於十字架之死是為罪作出的補贖犧牲或者是為罪人支付的贖金的觀念。這樣的觀念是神話學的。但即便是「安瑟倫主義」也在這同一條路線上；就連安瑟倫主義也表達了十字架與罪的那種聯繫。即使在今天，這種原初的聯繫也必須在關於十字架之意義的神學思考中得到堅持。

### 四、十字架的現實性作為人類基本處境的鑒別

267

我們必須「在生存論上」思考基督的十字架的拯救事件。這意味着：我們沒有總攬能力；我們不知道「當時發生了甚麼」，相反，我們只能從我們自己的處境出發，從我們自己的生存被那個事件所觸及出發來言說。這裏就對我們產生出以下的圖景：罪意味着無意義性的深淵對有意義的人類存在的威脅，而且這不是簡單地僅僅在一種厄運的意義上，而是在人自己必須負責任的罪過的意義上說的（參見第十八題）。在這種狀況中，基督教信仰在對被釘十字架的基督的瞻仰中獲得了深刻的信賴，即在對人類存在的最嚴重的威脅之上的深淵之上，在最終的無意義性、無價值性、被離棄和空虛的深淵之上被保持、被承載。基督的十字架意味着：人在其極端的孤寂之中，在任何意義都消失而且任何聯繫都失效的地方（「罪」、「死」、「地獄」），也並不是孤立無援的，而是人歸根結底與之休戚與共的上帝與人分擔這種觸及，作為一個共同被觸及者與人站在一起。十字架的意義、被釘十字架者的意義就是犧牲的愛，就是準備最終奉獻自己的自我的休戚與共（Solidarität）。

### 五、一個「純然的象徵」……？

因此，我們並不能彷彿是「從上而下地」建構（重構），為甚麼十字架之死是必要的（這樣一種重構嘗試就是「安瑟倫主義」）。我們只能「從下而上地」、也就是說從我們自己的處境和被觸及出發，來試圖經驗和思想十字架之死對我們這種處境的意義。

人們當然會對它提出問題：「由此，拿撒勒人耶穌一次性的受難史，不也就成了一种永久的『上帝之態度』的純然象徵，成為其純然的『密碼』了嗎？由此，歷史的東西不就成了多餘的嗎？或者換句話說，上帝就不能以完全不同的方式來表達他與有罪的人的這種

268 休戚與共嗎？」——對此可以回答說：這種異議是從錯誤的預設出發的，就好像我們作為置身事外的旁觀者，能夠在「純然的象徵」和「被象徵的事情」之間作出區分似的。但我們做不到這一點，相反，我們就在我們的處境裏面，作為受我們的生存的自負其咎的無意義性威脅的罪人，面對十字架的福音，面對受難的基督像。這個受難的和就死的、分擔人之為人的無價值性和恥辱的基督，就是作為上帝的代言人以上帝最終的、不可超越的要求迎向我們的基督。因此，屬於對我們的生存的這種終極要求的，恰恰還有十字架的休戚與共的視角。這種面對的發生是實際的，偶然的，以致問「它是否還可能以別的方式發生」是毫無意義的。在這種面對中，我們應當只是簡單地接受、然後以思想展開與我們相遇的東西的意義，而這種意義就在於上帝與處在無價值性中的人的休戚與共。另一種方法是不予考慮的；其他的一切都只是神話學，也就是說，是對「諸神歷史」的一種敘述。就連十字架的福音也是對我們提出的一種要求，我們不能追問這一要求，但我們必須由它出發來重新解釋我們自己的生存。

### 甲、問題的展開

基督教群體的誕生連同《新約》的誕生是受復活事件制約的。耶穌從死裏復活並向其門徒顯現這一事實，是我們在《新約》中遇到的整個基督宣講的原因。首先，耶穌基督復活的福音具有直接的意義，即由此設定了某種同時性：耶穌不是簡單地已經過去，不是死的，而是活着的，而且這意味着：與所有人同時，並且作為同時者對所有言說他的人來說都是決定性的。如果我們訴諸《新約》作者們的基督福音，我們就必須也在神學上對由《新約》本身見證的基督復活這個原初事實負責任。《新約》的這種起源實際上具有甚麼意義呢？

神學思考在這裏比在耶穌被釘十字架的主題中更清晰地延伸到兩個問題：一，真實性的問題；二，意義的問題。

一個曾經死亡的人從死中復活，這究竟是可能的、因而可以接受為真實的嗎？鑒於這種經驗上的不可能性，或者至少鑒於這種極端的罕見性，我們如何為我們對基督復活的認信負責任呢？說在這個特殊的實例中事情就是這樣，而且這最終也不能在數學上被證明是不可能的，何況上帝是全能的，可以做到一切，這就夠了嗎？

但是，用這第一個問題並沒有了結基督復活的神學責任，相反，我們必須像在十字架之死那裏那樣詳細地說明這一事件對人的意義，因而說明神學上的內容。

就關於耶穌復活的真實性問題而言，似乎有以下幾種選擇的可能性：

一、復活是一個歷史事件，與其他事件一樣是在時間和空間中發生的。在這種情況下，還存在着兩種可能性：一、這個事件對歷史學家來說是可認識的；二、這個非同尋常的歷史事件對於歷史學家來說是用其正常的方法無法認識的。 270

二、關於耶穌復活的報道是一個神話，也就是說是一個具有神話色彩的、事後產生的傳奇。

三、關於復活體驗的報道所根據的是異象。這裏也又產生兩種可能性：一、異象是「主觀的」，也就是說，它們作為投射產生自幻象的東西自身；二、異象是「客觀的」，也就是說，它們是作為真實的經驗「從外部」碰上幻象的東西的。

就關於耶穌基督復活的意義問題而言，給我們展現出如下幾種思維的可能性：

一、耶穌從死裏復活，意味着對他的十字架之死的一種確認和強調。上帝恰恰承認這個被釘十字架者，並公開宣佈這一點。

二、十字架和復活根本不是兩個事件，而是在復活報道中付諸語言的東西，是「十字架的重要性的表述」（布爾特曼）。

三、耶穌從死裏復活是「預演」，是終末普遍的死者復活的前奏。現在，對所有人來說將在歷史終結時發生的事情，已經發生在一個唯一的人身上。

四、基督的復活相對於被釘十字架來說具有其自己的積極含義：復活的基督是「被交給人，是為我們的過犯，復活，是為叫我們稱義」（羅4:25）。

與關於真實性和關於意義這兩個問題相聯繫的一個特殊問題，是這樣一個問題：耶穌基督是否、亦即在甚麼意義上肉體復活；或者換句話說：「空的墓穴」、耶穌屍體找不到，是否必然屬於復活的信仰。

## 乙、各種學術觀點

### 一、復活與十字架

#### 1. 十字架的意義(布爾特曼)

布爾特曼的基本命題是：「十字架和復活屬於一個統一體。」因為耶穌基督在《新約》中「被宣講為被釘十字架者，他同時是復活者」(44/43)。如下的問句表現出布爾特曼是如何看待十字架和復活的統一體的：「關於基督復活的言說能夠不同於十字架的重要性的表述嗎？它所說的難道不是，耶穌的十字架之死不應當被理解為屬人的死，而是應當被理解為上帝對世界的解放性審判、上帝的本身剝奪死亡的權力的審判嗎？被釘十字架者並不停留在死亡中，而是停留在復活中，在這一命題中所表達的不就正是這一真理嗎？」(44/47-48)。而回答是：「復活的信仰無非是對作為拯救事件的十字架的信仰，是對作為基督之十字架的十字架的信仰」。如何理解十字架呢？「作為拯救事件，基督的十字架不是神話的事件，而是一個歷史事件，它起源自拿撒勒人耶穌被釘十字架的歷史事件。這就它的歷史重要性而言是對世界的審判，是對人的解放性審判」(44/47)。如果在《新約》中「十字架的歷史事件被提升到宇宙性的維度」，那麼，「它作為一個歷史事件的重要性也就清晰可見了」(44/49)，其預設是，人們在那種思維方式中從宇宙性的維度來解釋歷史的聯繫。而十字架的「決定性的、改造歷史的意義是由此得到表達的，即它被視為終末論的事件」，也就是說，它不再是一個過去了的事件，而是以它的重要性而「對於信仰者來說始終在場」(44/46)。布爾特曼問道：「如何看出十字架的歷史事件的重要性呢？」另外的問法是：從對歷史的耶穌的研究中能得出十字架的重要性嗎？在這種情況下，我們必須「回溯到歷史的耶穌嗎？」(44/47)。不利於這一點的不僅僅是我們與「第一批宣講者」同耶穌之生命共契的距離：「他們經歷了耶穌的十字架，他們在活生生的現在中與它結合在一起。對於他們來說，十字架是他們自己生活的一個事件，從這個事件的這種親身結合出發，十字架成為問題，並向他們展示自己的意義。對於我們來說，這種結合是不能再生的，不能從這種結合出發為我們展示十字架的重要性」(44/47)。不利於通過回溯到歷史的耶穌來證明十字架的重要性這一結果的，不僅僅是上述情況，而且特別還有如下發現，即在《新約》中被釘十字架者是與復活者密切結合才確立說明十字架的重要性的意義聯繫的。應當如何來把握這種意義聯繫呢？布爾特曼回答道：「十字架

和復活作為『宇宙性的事件』是一個統一體。」十字架不能與復活分離開來考察：復活不是使死退回去。相反，「受死者已經是上帝之子，他的死已經是對死的權柄的克服」(44/48)。這樣，就連復活也不是可以客觀化的拯救材料：「耶穌的復活不能是有疑問者如今能夠有把握地信仰基督所依據的一個使人信仰的神蹟……毋寧說，復活本身是信仰的對象；人們不能用一個信仰(對復活的信仰)來保證另一個信仰(對十字架的拯救意義的信仰)。但基督的復活是信仰的對象，因為它所說的遠遠多於一個死者返回到此岸的生命，因為它是一個終末論事件」(44/49)。在這個宇宙性事件的領域裏，十字架和復活之間的關係有其真正說來不能繼續解釋的根據。當然：「在具體的生活實現中，就像表現出分享耶穌的十字架一樣，也表現出分享他的復活：在以抗爭從罪得到的釋放中(羅6:11ff.)，在脫去『暗昧的行為』中，其中將取代黑夜的白晝降臨，已可見：『行事為人要端正，好像行在白晝！』(羅13:12-13)」。十字架和復活相反而又互補地構成一個統一體。歷史的方式既不能把握十字架的重要性，也不能把握復活的重要性；因為就連「復活事件本身也不是一個歷史事件；作為歷史事件，唯有第一批門徒的復活信仰才是可把握的」。但是，在哪裏可以查明這種重要性呢？布爾特曼回答說：「基督，被釘十字架者和復活者，是在宣講的話語中與我們相遇的，不是在別的任何地方。同樣對這話語的信仰也處在復活信仰的真理中。」「在復活事件中產生的宣講話語本身屬於終末論的拯救事件……因此，正是這話語，『添加』在十字架上，並使它作為拯救事件變得可以理解，因為它要求信仰，因為它給人提出問題，問他是否願意把自己理解為同釘十字架者和同復活者。在這話語的聲音中，十字架和復活成為現在，產生出終末論的現在。」復活作為十字架的重要性，唯有在宣講中才成為可把握的：「在佈道的話語中，而且唯有在佈道的話語中，復活者才與人相遇」(44/46-51各處)。

272

## 2. 復活是上帝與人的信仰有別的、確立信仰的新行動(巴特)

在巴特看來，《新約》的復活報道要言說的是「真實發生的歷史」。但同時必須確認，「人們只有在接受《新約》的復活報道的預設的情況下，才能正確地對待這些報道；這個預設就是：對於它們所報道的歷史來說，涉及一個『上帝的行動』，即上帝的這樣一個行動，在它裏面，十字架事件作為拯救事件啟示給門徒們，他的應許被告知他們，教會及其福音被建立起來」(13/IV/1, 373)。但這才構成了對復活的作為預設的理解，進一步的實際說明都是繼這理解而起的。復活在雙重角度上完全是上帝的行動：復活事件和釘十字架一樣是上帝的行動，「但在上帝面前卻因完全沒有」在「歷史的」視角被歸於釘十字架的「那些人類的意願和作為的成分」而明確地出眾。耶穌的復活「只能從在這一事件中發生的上帝啟示來得出」。對於門徒們來說，它「並不是證明耶穌基督的神蹟」，「不僅僅是這種形式上的、認識上的東西」，而是「一種事前封閉的和不可接近的知識的介紹」(13/IV/1, 331-332)。耶穌基督的復活是「上帝的一個新行動，獨立於十字架事件。因此，不僅僅是它的認識上的另一面」，讓門徒們按照它完全意識到十字架的重要性。

(13/IV /1, 331-332)。復活事件超出了十字架。「耶穌從死裏復活為生，作為上帝的恩典行動與他在死中的存在相對立，也就是說，與他作為被釘十字架者、死者、被埋葬者、逝去者、過去者、以往存在者的非人存在相對立」(13/IV/1, 336)。「耶穌基督的復活是上帝的重大判決，是關於十字架事件的屬神決定的實施和頒佈。」復活是上帝對耶穌基督的事工的「讚許」，它「由此是上帝自身的稱義」(13/IV/1, 340-341)。巴特如何看待十字架和復活之間聯繫的「決定性的點」呢？「耶穌基督之死是作為上帝根據他在積極方面的復活採取的消極行動而發生的；它的目的是人轉向他，是人的新設定，是人穿上另一種生活，是人為未來的解放。耶穌基督的復活作為上帝根據其先行的死而採取的積極行動具有那種消極的預設：在於徹底地使人離開他的舊生存，在於完全揚棄這種舊形象的人，在於其毫無保留地脫去，在於從其過去的完全釋放。」這樣一來，就同時把聯繫的特點規定為相應和不同：「這是適應，其中又一次可見它們的不同，但也可見它們的聯繫，當然是必定有區別的聯繫」(13/IV/1, 342)。但這種聯繫是同時通過相伴和相繼來規定的。「耶穌基督的死與復活之間的積極關係在於，上帝這兩個行動相伴地和相繼地是上帝與有罪的和顛倒的世界的同一個歷史、他與作為失誤的和迷失的受造物的我們的歷史的兩個基本事件」(13/IV/1, 341)。巴特從十字架與復活的相伴出發來把握人類處境歷經一切時代的基本變化：「受難節的耶穌基督與復活節早上的耶穌基督的由上帝之判決所創造的時間上的相伴，作為他的生命的實在根據，對於一切時代的一切人來說是其處境的變化的實在根據。復活節白天的事件是他在自己的時代的生命和他們在自己的時代的生命之間的界限的打破，是他作為一切時代的主的統治的開始」(13/IV/1, 348)。從十字架和復活的相繼出發，派生出當時的教會與它臨在的主的時間關係。「耶穌基督的復活與他的死亡以雙重的方式相聯繫：以復活了的被釘十字架者在復活節開始的第一次降臨相聯繫，由此他在當時和現在、過去和今天都是同一位活着的、已降臨的和臨在的；與他最終的降臨相聯繫，其中他(作為同一個復活了的被釘十字架者，當時和現在、過去和今天都活着，都臨在)最終啟示出來，並且被啟示為一切時代和歷史的終結，是降臨者」(13/IV/1, 367)。復活在哪一種意義上是歷史的？「就它也在人類的空間和人類的時間中作為一個世界之內的、具有對象性內容的真實事件所發生而言，它是在與他(即耶穌)的被釘十字架和他的死相同的意義上發生的」(13/IV/1, 364)。但是，這種實在性並不無條件地服從歷史的標準。「至多耶穌基督的死可以當作『歷史』來把握，但他的復活卻不可以當作『歷史』來把握」(13/IV/1, 370)。「至於他——連同這所包含的一切——顯現給他們，這段歷史已經發生，這是使徒們的福音宣講的內容，是由此喚醒的教會信仰的對象……從這一事件出發，教會把自己理解成為在世界之中的，把它的時代理解成為中間時代，而且恰恰在耶穌基督的復臨中盼望着它的終結和目標」(13/IV/1, 368-369)。十字架和復活之間的聯繫構成了一個「不可逆轉的」統一體。「在這裏，唯一的上帝根據他自己的永恆選擇和決定，通過和憑藉唯一的耶穌基督，以世界與他復和的唯一目標而行動，也就是使人們回歸他」(13/IV/1, 378)。「而這意味着，上



帝、也包括我們，都只與這個被釘十字架者亦即復活者相關」(13/IV/1, 379)。

## 二、復活是門徒們對遇到被釘十字架的耶穌的幻覺的闡釋

### 1. 耶穌的事業繼續前進(馬克森)

馬克森(W. Marxen)根據自己的釋經得出如下的結論：「我們可以極為可靠地說，見證人們親眼經歷了被釘十字架。我們必須更為精確地表述說，見證人們在耶穌死後斷言自己看見了他的死。——而他們卻有所不同地表述了這種親見，這部分地已經是由於起初對這種親見的解釋。」這樣一種「反思的解釋」的結果是如下陳述：「耶穌被上帝復活，也就是說，他已經復活」(131/23)。「親見的經歷相遇在兩種理解聯繫裏，每一個都有自己的方向和傾向。」重要的是在解釋者那裏注意其當時的方向和當時的內容。如果人們見到「一個死者復活」並得出結論說「他復活了」，那麼，這就是在回溯的方向上進行反思。在一個前進的方向上看，馬克森得出的命題是：「經歷開啟功能。」「無論是反思，還是功能，都有一個共同的出發點」(131/28)。憑藉向後的反思，對經歷的功能評價轉變為人格的評價。「就此而言，我們在這裏涉及基督論發展的那個——來自功能陳述的——愈來愈造成人格陳述的階段。」一種雙重的內容被確定下來了：「在某個時候，人們通過反思的解釋確定了一個日期：上帝在三天後使耶穌復活。然後，人們通過把被釘十字架者稱為復活者而證實了他的資格」(131/30)。一種向前解釋意義上的內容是：「被一種親見的經歷所喚起，『耶穌的事業』……被他的見證者繼續推進。見證者在其功能上代替了耶穌……『耶穌的事業』繼續前進」(131/29)。或者換句話說：「『功能的開啟』這種解釋的內容是：他即使在今天也降臨。——而由於事關他在今天降臨，所以人們依然按照他的過去取向」(131/30)。根據耶穌的過去取向並不與通過反思獲得的「確信」亦即他復活是一回事。「根據在耶穌裏面，在他的作為裏面」(131/37)。親見的經歷造成了運動，即耶穌基督的事業繼續前進。「因此，關於耶穌復活的問題，歸根結底不是關於受難日之後的一個事件的問題，而是關於塵世的耶穌的問題，而且(不可分解地與此相聯繫!)是他的事業如何後來成為被經驗到的現實以及今天能夠成為可經驗到的現實的問題」(131/39)。

274

### 2. 復活與復臨的延遲(布里[F. Buri])

「對復活者的回憶採取了異象的形式，《哥林多前書》中有對這些異象最古老的報道；在那裏，保羅根據一系列最初被個別人、然後被日益擴展的圈子所分享的現象也談到了他自己所體驗的現象(林前15:3-8)，對這種回憶的真實性是不應懷疑的。根據耶穌給予他的門徒們的應許以及他們生活於其中的觀念，按照他們所得出的感人經驗，諸如此類的事件是直截了當地清楚的。在心理學上來說，關鍵在於對未能實現的希望受願望制約的補償。代替期待但卻沒有到來的終末復臨的，是門徒們以及此後其他受他們的見證的力量影響的人們所經歷的復臨的種種異象和異聲，其形式是他們期待這降臨並想象它發生的形式」(211/358)。

### 三、復活是對耶穌復活前的全權聲稱的證實(潘能伯格)

對於潘能伯格的基督論來說，預設是「它並非從他(即耶穌)的行動和話語、他對人們的影響的某些臨時的角度開始，而是從他與上帝的關係開始，就像這關係在他的出現的整體上得到表達那樣」(154/30)。「耶穌與上帝的合一，尚未通過包含在他復活前的出現之中的聲稱得到論證，而是唯有通過他從死裏復活才得到論證」(154/47)。「耶穌的宣講中現在與未來之間的張力」(154/53)使得「耶穌復活前的全權聲稱中的預演特徵」(154/47)清晰可見。這張力規定着「耶穌作為上帝之臨在的聲稱」，是「對他唯有在未來才可期待的證實的一種預支」。耶穌的聲稱的結構表明，「在耶穌的人格上世界末日的未來性和終極有效的決定的現在性之間值得注意的張力，恰恰為證明聲稱的問題保留了空間」(154/52-53)。耶穌本身並不能提供這種證實和證明，「因為，並且也是就此而言的，這裏涉及他的人格的合法化，這種合法化受制於所預告的終極事件的來臨」(154/59)。一切都取決於「耶穌的聲稱和上帝對它的證實之間的聯繫問題」(154/61)。這是在耶穌從死裏的復活中發生的。「如果耶穌復活了，那麼，這只能……意味着，上帝自身證實了耶穌在復活前的出現」(154/62)。「如果從死裏復活的耶穌升天到上帝那裏，如果世界的末日由此開始，那麼，上帝就在耶穌裏面終極地啟示了自己」(154/64)。

### 四、復活是復活信仰和復活經驗(拉納)

拉納以一個特殊的「人性經驗」為預設，即「人性如何在復活者的經驗中被給予」。這種復活信仰以特殊的方式存在於人性之中：「存在着復活信仰。在無數人裏面。」屬於這些人的、並非在原則上與我們有別、但儘管如此卻比我們在先的，是第一批門徒，「他們從自己的復活經驗和復活信仰出發作了見證」。在內容上，見證可以改寫為：他們信奉「被釘十字架的失敗者是就其真實性的總體而言的勝利者和最終被上帝接納者」。無論在內容上，還是在形式上，人們都不可以「想把這最早的復活經驗分解成它的要素，以便此後再把它們組合起來。即便是在這裏，整體也大於其各部分的總和」。此外，可以稱之為整個畫面的拼接石的，是「與耶穌的相遇，耶穌知道自己是無法把握的奧秘之子，他斗膽以無法把握的不言而喻性和死亡的被上帝離棄性把這個奧秘稱為自己的父」。此外還有：「與他的愛和誠信、與他的無辜的順從、與他的死亡的暗昧、與他對死亡的無條件接受和與他的復活事件自身的相遇。」即使在形式上，復活事件也不可以劃分為復活者為一方和門徒們的復活經驗為另一方。「復活信仰和復活經驗(信仰和它的根據)在耶穌的門徒那裏已經是彼此不可分割的」，因為「信仰的根據(復活者)唯有在信仰本身中才被強有力地 and 無法反駁地經驗為確立信仰的」。但這對於利用門徒們的書面見證來說就意味着，「對於我們來說，門徒們的復活經驗從未僅僅是一種純然外來的介紹(就像是一根電話線或者一個望遠鏡)，如果我們掌握了事件本身，這外來的介紹就彷彿會被廢除」。經驗者就像被經驗者一樣都屬於經驗：「此外還有被經驗者，它是真實的，唯有在另一個人的經驗中才能接近，某種東西愈是重要，愈是處在生存的中心，就愈是

這樣。」與在總是事先被經驗到的標準中可以表述的正常經驗相反，復活經驗是「自成一類的」，以致我們「不能從我們出發把日常的標準應用於判斷我們是否能夠接受此時此地發生並被體驗的這樣一個事件」。而且即便是「空的墓穴作為我們正常經驗世界內一個人人都能理解的事件，也不能在根本上再有所幫助：一個空的墓穴並不能見證復活的完成，因為它的原因可以想出許多種」。拉納通過以下承認排除了假定對復活的信仰產生自門徒們的主觀經驗能力的可能性：「由此就不能否認這種經驗有一種結構，因而門徒們能夠在經驗中把他們的經驗的根據本身與經驗過程本身分離開來，並且說：它表現給我們，並不是通過我們的體驗設定的。」然而，這絲毫也不改變復活經驗「不可通約的特性和一次性」。如何才能獲得這種復活經驗呢？「沒有聖靈的經驗，在這一場合也就是說沒有以信仰來接受的存在（如其所是，因而作為整體）有意義的經驗，對門徒們的復活見證充滿信賴的依靠就不會發生，即使前者（經驗）在許多場合能夠憑藉後者（即復活見證）獲得其自己的力量，並且無論如何在後者中才完全實現其自己的本質。」這一理解過程必然被視為「循環」，一方面是存在之有意義性的信仰經驗，另一方面根據這一預設是在復活事件中充滿這種經驗的知識。「復活者通過上帝的恩典就能夠躍入這個『循環』」（所有的引文均出自：**161/VII**, 161-163）。由此出發，也就可以理解在內容上對復活所作的解釋。我們說：「他復活了，因為他在死亡中佔據和解救了一切塵世存在的最內在的中心。他在復活時獲得了這一中心」（**161/VII**, 155；參見奧托[Klaus Otte]、迪克斯[Otto Dix]：《復活的神蹟還要更偉大得多》[*Das Wunder der Auferstehung noch viel größer zu machen*, 1980]）。

##### 五、復活是上帝在這一歷史中間的榮耀的開始（莫爾特曼）

「復活不是耶穌私有的孤立神蹟，而是一切事物公開的新創造（羅8:11）的隱秘開端。新創造和上帝榮耀的未來在一個人身上的死亡的歷史中間就已經開始了的……這一個人對其他所有人來說（獲得了）一種特殊的意義」（**227/117**）。「復活的生命所指的是將死亡滅除在永恆的新生命的勝利中（林前15:55）……死者復活的象徵出自猶太教的天啟文學，是耶穌的時代裏許多團體中的猶太教期望的一個固定組成部分……如果見證者說，上帝使這個死去的耶穌『從死裏復活』，那麼，這無非是說，正義的新世界的未來和上帝的臨在就在在一個人身上的死亡的這一歷史中間已經開始了」（**228/157**）。與天啟文學不同，「這一個人先於其他所有人復活，死者復活的過程由他開始」（**228/158**）。「通過耶穌的復活，現在已經使其他情況下還不可能的東西成為可能了，即在衝突中間的復和，在審判中間的恩典權利，以及在律法性中間創造者的愛」（**228/158**）。然而，與潘能伯格的解釋相反，「耶穌通過上帝從死裏復活，這句話還不是『事實的語言』，而僅僅是信仰和盼望的語言，以及是『應許的語言』」。在事實和應許之間，還有持久性的「可經驗的『未被拯救的世界』與對搶先到來的衝突中間的復和的信仰之間的區別」（**228/160**）。與此相聯繫的可以說是：「基督教的復活信仰所宣講的，並不是世界歷史的趨勢或者人學的希望，而在核心中是在一個死者與活者按照正義來呼叫的世界裏的一種新正義……理解基督教

復活信仰的解釋學位置，必須在世界的受難史裏面來尋找……在圍繞耶穌的復活的爭論中，涉及關於歷史的正義性的問題……」（228/165）。由此出發，這一塵世就是可以理解了：耶穌「並不是復活到天上去的……他也不是復活到福音宣講中去的……他是復活到『上帝的末日審判』中去的，為福音宣講和信仰作見證」（228/154）。

（還請參見第十九題，乙部，第三節以及第四十五題，乙部，第五節）。

## 六、復活是上帝的自我定義（雲格爾）

「耶穌從死裏復活不是上帝對世界的聯繫的『干預』，上帝在這種情況下在這個世界內部留下一個新的事實，但並不涉及上帝自身的存在。在耶穌的復活中，所涉及的不僅僅是一種屬神的行動，而且是屬神的存在。因此，這個自成一類的事件，並不是眾多世俗事件中的一個，而是『世界的轉變』（221/499）。關於復活者的福音宣講，說明「在耶穌之死中發生了某種事情。但死亡是發生的嚴格的對立面。人們只有在死亡已經出現的時候才能確認它。如果死亡發生了，我們稱之為人的生命的發生就終止了。死亡並不發生。它是無事件的」。但與此相對，福音宣講卻主張，「在耶穌之死中發生了某種事情。但如果死亡是發生的嚴格的對立面，那麼，由此也就是說，上帝本身發生在這死中……耶穌從死裏復活，這所說的是，上帝把自己等同於這個死的人。而且這進一步意味着，上帝曾把自己等同於這個死者曾經活過的生命」（221/497）。在此同時設定了甚麼條件？「把自己等同於另一個異己的存在者，這包含着自我區分的能力……在這種意義上，上帝把自己等同於死去的耶穌，就包含着上帝的一種自我區分。」這並不是強加給上帝的對立。因為「只有一種屬神的動機才能把上帝與上帝區分開來。因此之故，人們就必須說，上帝通過把自己等同於死的耶穌而對自己作出定義……關於復活者的福音宣講把被釘十字架者宣講為上帝的自我定義」（221/498）。「關於一個死者合理地作出的『他活着』的陳述，轉變了死與生的關係。復活意味着對死亡的克服。但只有當不再是死耗盡排除死的生、而是生把死接納入自己裏面的時候，死才不再是死。信仰根據在耶穌之死中發生的上帝與死的耶穌的等同所希望的對死的勝利，是死通過被接納入叫做永生的生命而發生的轉變。因此，在耶穌的十字架上轉變的死亡被稱為一種『上帝的現象』（221/499）。

## 七、復活是把人接納如上帝的生命（艾伯林）

「與對耶穌之復活的信仰陳述的反思相聯結的，是對上帝的生命和對人分享這種生命  
278 的反思。」然而，這並不以關於上帝和人的生命的知識為預設。「不是憑藉關於上帝的生命和關於人的真正生命的一個現成的概念來着手討論耶穌的復活，相反，這種討論還有澄清那些概念的任務」（215/II/279-280）。「無論用甚麼天啟文學的觀念來闡明復活事件，在意義上來說，它都必然導致如下基本陳述，即耶穌和上帝就十字架而言共屬一體，因而上帝的生命被賦予死去的耶穌。無論使用甚麼語言手段，基督論都是僅僅為了這個目的形成的」（215/II/309-310）。這可以對以下的基本觀點作出概括：「在耶穌裏面

如何表現出上帝的關係並且與上帝相遇，其方式使上帝被理解為活的上帝，一切生命都要歸功於他，把生命交給他則預示着分享真正的生命。在耶穌裏面，不僅可以直觀到真正的生命是甚麼，而且憑藉他和通過他還可以經驗到真正的生命是甚麼。鑒於十字架之死、甚至因十字架之死的緣故而堅持這一點，因而在這裏把上帝與死相互認真對待，這意味着在上帝對十字架之死的肯定中領會他對死的否定。這樣，耶穌之死就被納入上帝的生命，並借助上帝的生命被否定……對耶穌之死被吞沒在上帝生命的勝利中的信仰與生存經驗有如此完備的關係，以至於其中的一切——生與死——都成為復活信仰的內容」(215/II/318-319)。而這樣一來，復活也並不意味耶穌的事工的終結點。「對立面所指的是如此的明顯。升天坐在父的右面，這並不標誌着一種終結，而是標誌着一種開始，並不標誌着退位，而是標誌着被置於在既不酣睡也不微寐的那一位身旁起作用的最高程度。」因此，耶穌基督的升天不是證實性的終結，而是開啟生命的開端。它不是遙遠，而是臨近。它不是把升天者轉變成一個私人，而是把他宣佈成為一個公人。「上帝是甚麼樣子，就表現在耶穌身上」(215/II/321ff.)。

撰稿人：奧托(Klaus Otte)

## 丙、回答的嘗試

### 一、一個歷史的事件？

以正常的批判方法從事工作的歷史學家，可能像布爾特曼所恰切地說明的那樣，在關於復活的問題中不再繼續前進到「第一批門徒的復活信仰」。這種信仰是一個有歷史保障的事實。如果人們要超出這一點來宣佈，耶穌基督的復活雖然不是以歷史方法可認識的，但卻仍然是作為上帝真正的歷史發生在時間和空間中的(例如巴特)，那麼，關於復活的真實性的問題就絕沒有由此得到解決。因為問題是：復活具有一種甚麼樣的真實性(如果復活確實有某種真實性的話)？人們能夠把它置入某個預先給定的範疇之中，例如置入「歷史事物」或者「幻覺事物」(靈魂的投射映象)的範疇之中，或者置入「神話事物」的範疇之中嗎？如果它是一個歷史事件，那麼，它是像任何其他歷史事件(例如，如果另一個人從死中復活；參見《聖經》中其他復活的報道，例如拉撒路、拿因的少年)那樣的歷史事件嗎？或者，如果它是一個空間和時間中的事件，那麼，它是像任何其他空間和時間中的事件那樣的空間和時間中的事件嗎？或者，如此堅持空間性和時間性是「真實發生事物」的標準，根本就是錯誤的嗎？也許，真實的東西、生存性的和具體的東西，以時間和空間的形式根本不能充分地把握(康德!)嗎？

279

### 二、存在論問題和重要性與真實性的交織

從這些問題中可以清楚地看出，我們在這裏面臨着一個真正意義上的存在論問題，也就是說，必須澄清某些事件的「存在的方式方法」、「真實性的方式」(拉丁語為modus essendi)。而且，我們面臨着一個存在論問題，並不是哲學、而是基督教的認信、是《新

約》自身把我們置於這個問題前面的。我們不能訴諸已經現存的、預先被給定的真實觀，並把耶穌的復活簡單地歸攝在這樣一個範疇之下，而是必須自己在神學上重新描述在這裏有效的真實觀。

如果(例如由布爾特曼)說，耶穌的復活具有「宇宙性的重要性」(也就是說，具有普遍的、對所有人都有效的意義)，或者，它具有「終末論的重要性」(也就是說，它與人類歷史在其中運動的舊世界相反，屬於新的、即將來臨的世界的真實性)，那麼，這是適用的；但這樣還沒有說出任何充分規定了的東西。這種真實性的特殊方式由此顯然還沒有精確定義。

280 如今，獨立地澄清這個關於耶穌復活的真實性的問題，不馬上聯繫到關於復活福音的重要性和神學內容的問題，這顯得是完全不可能的。人們不能彼此孤立地提出和回答這兩個問題。唯有當我理解復活的重要性的時候，我才能也信奉它的真實性。否則的話，我對復活的信奉就會是一個空洞的「犧牲理智」(sacrificium intellectus)，一個空洞的、任意的和違背理性的主張。因此，在關於復活的重要性、關於其拯救意義的問題中，也對其事實性作了裁決。

### 三、十字架與復活：復活的特殊含義

如果我們追問復活的重要性，我們就必須又使用追問「生存論增值」(參見第十八題和第二十三題)的那種方法。把耶穌的復活理解為「十字架的重要性的表現」以及理解為「十字架的證實和確認」就夠了嗎？或者，關於復活的想法和福音，與關於十字架的想法和福音相比，具有一種獨有的、特殊的含義？如果是後者，那麼，我們就必須堅持這種增值。

而事實上就是這種情況。我們說，耶穌的十字架之死意味着上帝與人在人的無價值之中休戚與共。與此相反，耶穌的復活意味着超越作為一個最終的界限的死亡。在《新約》中這一點是清晰可見的：基督是為了他的人而復活的。他是「死者中的初熟的果子」。他不僅是為自己、而且也是為我們開啟了可能性，開啟了死亡彼岸的維度。在死之外，對我們來說還存在着一種新的可能性，真正的可能性。上帝使不可能的成為可能：他衝破了一切界限，確保着一種新的、不受局限的可能性。這不僅適用於死亡的最終界限；而且即便是在生的內部，對於人來說也給出了復活的可能性：作為一種「靈性的復活」，在這個舊的、極其墮落的生命中成為一種新的生命。

毫無疑問，這種「突破一切束縛」是與上帝在耶穌的受難中的休戚與共密切相關的。但儘管有這種緊密的結合，這裏也依然再次產生了一個新的、進一步的意義視角。基督復活的意義、神學含義，不能被歸結為基督的十字架的意義、神學含義。相反，在這裏表現出基督事件的兩個同一起源的意義視角。

### 281 四、復活與世界的革新

既然耶穌基督從死裏復活必須被基督教的信仰意識理解成為不僅僅是一個一次性的和有限的歷史事件，而是一個具有普遍的、人類的影響範圍的事件，所以在《新約》中就

說，上帝「藉耶穌基督從死裏復活，重生了我們，叫我們有活潑的盼望」（彼前1:3）。這就是說，這個事件不僅是在當時當地發生的，而且是同時在我們裏面發生的：我們自己由此被改變了。我們自己成為「活潑的盼望」。我們的基本狀況和潛在的基本態度由此被改變了。我們成為對我們的鄰人在一切處境中的盼望的潛在承載者，而這些鄰人成為盼望的見證的潛在接受者。這樣，由於復活，在某種程度上視野、地上的天、現實的氛圍作為整體發生了變化。因此，在新近的神學中（參見本題乙部關於莫爾特曼）就合理地強調了復活信仰的此岸的意義和社會政治的意義。由基督的復活所確立的盼望實在性、復活的「盼望氣氛」，成為也在人們此岸的和塵世的共同生活中為了一個更美好的未來、為了復和、和平和正義而孜孜不倦地工作的可能性根據和動機。與為了更美好的人類未來的純道德上或者「理想主義」動機的爭論不同，基督教的盼望源泉在原則上是取之不盡的，因此，基督教的盼望即使在塵世的失敗中也不會聽天由命。

### 五、復活的肉體性？

這個特殊的問題，特別明顯地把關於基督復活的真實性和關於基督復活的意義這兩個問題彼此結合在一起。基督的復活是在甚麼意義上真實發生的？這種復活是肉體的，是可以把握的，甚至是可以拍照的或者在錄音帶上複製的嗎？或者，它是在一種異象的意義上真實發生的，這種異象不僅僅是參與者的一種主觀的幻覺，而是「客觀地」、但卻不是在肉體上發生的嗎？——但是，對於這些關於真實性的方式的問題，如果不關注復活的意義，人們根本不能予以回答。

首先，這裏有兩點是應當注意的：一、耶穌在他死後曾被一定數量的人看到，這即便是對歷史學家來說也可以是確定無疑的。二、復活的非肉體性、異象性尚不能排除，此時的關鍵是與從死裏復活的耶穌的一種真實的相遇。由於基督復活的真實性是一種特殊秩序的真實性，一種所謂的異象也可能包含着一種真實的相遇。

純歷史地來看，在這個問題中不能可靠地澄清任何東西，除非是人們以自然主義的教條為預設，即像從死裏復活這樣的東西在任何情況下都是不可能的。但是，利用這樣一種教義就不再是歷史學家的事情，而是形而上學家的事情。——從歷史學家出發，「關於空的墓穴的傳奇」乃後來產生，保羅還不知道這件事情，這是可以設想的。但可以設想的還有，耶穌的墓穴——無論出自甚麼理由——實際上被發現是空的。由於歷史地來看，我們對這個關於真實性的問題不能確定無疑地澄清任何東西，我們即使在這裏也完全依賴於另一個問題、即關於意義的問題的解決。因此問題就是：如果我們把基督的復活理解為「肉體的」（無論我們如何定義這種「肉體性」），我們所說的在意義上就比我們否認這種肉體性時說得更多嗎？換句話說：由於肉體性的概念，在意義上就產生了一種「生存論增值」嗎？

讓我們為此考慮以下的東西：如果某個人從死裏又返回到生命（死者復活的故事多如牛毛），而且這在經驗上得到無可爭議的證明，那麼，我們由此面對的是一個甚麼樣

的事實呢？這樣一種可以記錄下來的死者復活，就會是一個自然科學的奇聞，也許是醫學的一種令人驚異的進步！但在這樣一個事件中，就我們與耶穌基督的復活結合在一起的那種意義而言，還根本沒有包含任何東西。由此我們推論出：「可以記錄的」（可以拍照的等等）肉體性本身還沒有提供任何新的東西。相對於復活的真正意義來說，它是無關緊要的。我們可以在《新約》中認識到這一點：耶穌的復活在那裏顯然不同於《約翰福音》十一章中拉撒路的復活或者《路加福音》七章中拿因的少年的復活。它恰恰不像在這些場合那樣是返回到日常的生命，返回到迄今日常的肉體性。復活的耶穌沒有通常的身體，而是有一個「靈性的」身體。他走過門，突然站在自己的門徒們面前，等等。——這樣，我們就能夠放棄肉體復活的思想，因為《聖經》的斷定並不清楚，因為這一思想並沒有提供任何新的東西嗎？從保羅的「靈性的身體」（soma pneumatikon，參見林前15:44ff.）的概念出發，就能夠放棄「空的墓穴的傳奇」嗎？

儘管如此，在耶穌的一種肉體復活的思想背後，有三種合理的和不可放棄的主題：

一、復活者又被認識為與被釘十字架的和塵世的耶穌是同一個耶穌。而復活的重要性恰恰在於這種同一性：唯有在這種同一性的預設下，復活才能是對死亡的界限的突破。

二、復活不僅僅是一個由此開始應當生效的真理的證明和陳述。這個事件不僅僅意味着宣言，而是毋寧說意味着在場交往的開啟。在《新約》的復活報道中，這一點在復活者與其門徒的同席中得到了表述。由此出發，就可以理解復活後的教會群體在崇拜中與升天的主的交往了。

三、復活是整體的。它在人的具體的整體性中把握人。它不可以設想為「局部的」，不可以限制在人為之的一個靈性的局部。

## 六、是事件還是無時間的象徵？

就像在思考耶穌基督之死時那樣，我們這裏也又面臨着如下問題：復活由此不就成了上帝的一種「作為」、上帝與所有的人相遇的方式方法的無時間的密碼了嗎？鑒於這樣一種解釋，拿撒勒人耶穌這個歷史上的人以及關於他的復活的一次性事件的闡述到底還有必要嗎？

即使在這裏，就像考慮受難史的解釋時那樣，我們也必須作出回答說：以上帝的無法超越的聲稱面對我們的那一位，是——根據我們對他有所了解所憑藉的見證——被釘十字架者和從死裏復活者。我們強調十字架和復活的生存論意義，以及強調十字架和復活對我們的生存就其面對上帝而言所意味的東西。超出這一點，我們不能做任何事情。除此之外，還就一位讓自己的兒子死去又活來的諸神之父講述一部諸神的歷史，這不是神學的言說，而是神話學的言說。這在由我們所強調的存在論意義之外不包含任何附加的意義。——最後還應當考慮，是否像我們日常所經歷的那樣的一種直線型的時間是一種過於無區別的思維方式，以至於人格性的、終末論的和普世的復活事件不能釘牢在它上面，彷彿是綁在它上面一般（還請參見第四十八題）。



### 甲、問題的展開

耶穌是否以及在甚麼意義上可以稱為「上帝」，每當我們談到耶穌基督，這個問題就總是出現。而且這是因為，我們關於基督的言說是由我們對基督的言說相伴的，我們的宣講是由我們的祈禱相伴的，就像在基督的教會中就總是這樣一般。如果我們呼喚耶穌基督為「主」——就像他在《新約》中已經如此叫一樣——，並且與他言說如同與一個上帝言說一般，如果我們勸戒人們皈依作為主的他，那麼，我們就必須在神學上為此負責任。

在神學史上，這個問題是古老的：如果我們稱耶穌為「上帝」，我們就此所指的是，這個人不曾是一個現實的人嗎（幻影論[Doketismus]）？或者我們所指的是，這個歷史上的人並不真的曾是上帝嗎（伊便尼派[Ebionitismus]）？——今天，拿撒勒人耶穌這個人的歷史性已經確定，人們不再認真地爭論他的人之為人了（原初意義和嚴格意義上的幻影論幾乎已經不再有人主張，與此相反，布爾特曼的「耶穌來臨的赤裸裸的事實如此」——參見第二十二題——有時被稱作一種新的幻影論）。關於一個化裝成人、卻又不是真實的人的神祇的故事，在我們看來是不可信的諸神故事，是一種純粹的神話。——與此相反，反過來的事情倒是可能的：一個並不簡單地僅僅按照人們過去的宗教觀念、而是按照今天可以主張的基督教信仰的真理來追問的基督教神學家，把「耶穌是上帝」這個命題（或者「耶穌是上帝之子」或者諸如此類的命題）解釋成為耶穌屬人的人格性特殊的宗教光度的表達。

眾所周知，古代教會的迦克墩大公會議（Konzil von Chalcedon, 451）對這個問題的正統回答是：耶穌基督同時是「真正的（=真實的）人」和「真正的上帝」。這一主張在這種情況下借助一個哲學的概念變得精確化，即「本性」的概念。耶穌基督作為真正的上帝具有屬神的本性，作為真正的人同時具有屬人的本性。這同一個人格集兩種本性於自身。——今天，這個哲學概念給我們帶來了困難。因為「本性」（Natur）在這裏意味着同一個類的許多個體所共有的東西。例如，所有的人類個體都共有一種屬人的本性，也就是說，都共有使所有的人成之為人的東西。因此，本性是一種普遍的東西。這在今天之所以給我們造成困難，乃是因為人在其「向來我屬性」（Jemeinigkeit；海德格爾語）中不能被設想為一個普遍的類的實例。但是，如果人們想保留「真正的人和真正的上帝」這一公式，假如「本性」這一概念並不為此提供一個可用的工具的話，人們如何能夠在神學上使

這一公式精確化呢？

## 乙、各種學術觀點

### 一、問題

被釘十字架而且復活的拿撒勒人耶穌是「真正的上帝和真正的人」(vere Deus vere homo)，這曾是並且依然是教會對臨在地起作用的耶穌基督的認信。但自耶穌以來，對甚麼是「真正的上帝」和「真正的人」以及「和」這個連詞對於我們人類來說在救恩論上意味着甚麼的解釋依然是成問題的，然而這個「和」卻是言成肉身的全部。這樣，由於對基督論的解釋，上帝和人以同樣的方式、亦即在其相遇中，都遇到危險。為了能夠陳述上帝與人的相屬，人們賦予神人以一種屬神本性和一種屬人本性(Natur, Physis)，但同時卻必須區分兩種本性，這種區分同樣是通過「屬神的」和「屬人的」屬性。問題在於陳述這個作為上帝在拿撒勒人耶穌裏面的發生的「和」。

作為古代教會爭論的結果，人們教導說，兩種「本性」不可分割和分離地、但也不混同地、不融合成一個第三者地存在於神人的救贖主位格中。但這樣一來就提出了問題，通過強調邏各斯(=三位一體的第二個位格)作為神人的「構成位格的原則」的統治，是否會以幻影論的方式壓縮屬人本性，人性是否僅僅是一個外殼、一種偶性？因此，人們必須說，人性、恰恰不是作為「個體人格」的人(homo)，彷彿是作為基底被邏各斯所接受(接受肉身[*assumptio carnis*]，不是接受人[*assumptio hominis*]，但屬人本性卻缺少「位格性」(無位格[*An-Hypostase*])，亦即位格性被接受入邏各斯位格了(在位格[*En-Hypostasie*])。因此，作為屬人本性(*natura humana*)的人性只是由於它在邏各斯位格中有自己的位格性(=「構成位格的核心」)才存在(自拜占廷的雷昂提烏[*Leontius von Byzant*]和大馬士革的約翰[*Johannes Damascenus*]以來就是這樣主張)。對此又有人提出異議說，這樣一來，作為救贖主的耶穌基督就只是在「基底」上，而不是作為完整的、完全的位格化身為「人」的，由此救恩論就被壓縮了。在當代神學中，人們試圖如此來回答這個問題，即作為基督的耶穌僅僅在基督宣講(=屬神本性)中作為歷史的耶穌基督臨在，而他的歷史上的「純粹如此」(=屬人本性)則被淡化，因而不具備基督論的根本的重要性(艾伯林[G. Ebeling]：〈純然的「如此」與無位格論〉[*Das bloße “Daß” und die Lehre von der Anhypostasie*]，載《神學與宣講》[*Theologie und Verkündigung*, 1962]，頁115-116；格貝爾[U. Gerber]：〈基督論與上帝論〉[*Christologie und Gotteslehre*]，載《神學研究》[*Theologische Studien*, 99 (1969)]，頁4及以下)。針對布爾特曼的這種解決嘗試，雲格爾試圖從「耶穌之言」與「作為上帝之言的耶穌」的張力出發來展開無位格論和在位格論，由此——完全在艾伯林和富克斯的意義上——耶穌基督的「歷史上的」屬人本性對於基督論的反思來說也成為根本性的(雲格爾[E. Jünger]：〈耶穌之言與作為上帝之言的耶穌〉[*Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes*]，載《說真話——巴特八十華誕紀念文集》[*Parrhesia. Karl Barth zum 80. Geburtstag*, 1966]，頁82及以下；〈論活的上帝之死：一

張海報》[Von Tod des lebendigen Gottes. Ein Plakat]，載氏著：《通向事實的路上》[Unterwegs zur Sache, 1972]，頁105及以下，以及《神學與教會雜誌》[65/1968]，頁93及以下；莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，頁218及以下）。

根據是「神性」（例如在巴特、屈內特或者布爾特曼那裏作為「復活基督論」）還是「人性」（例如在理性主義的「仿效基督論」中，但也在潘能伯格的「普世史的基督論」中）成為基督論的論證的出發點，人們談到一種「從上而下的基督論」（「復活節的基督論」）以及一種「從下而上的基督論」（「十架基督論」或者「耶穌論」），二者分別可以在歷史的和解釋學的反思中被構想成「從耶穌出發的基督論語言傳統的基督論」（例如在艾伯林、富克斯那裏），或者在未來主義的和終末論的觀點中被構想成為「從終末開始的基督論」（Christologie von vorne；例如在莫爾特曼那裏）。在一種徹底歷史地和人格地解釋的二「性」論的這四種可能性中表現出，「屬人本性」不再被從「作為具有理性本性的個別實體的人格」（*persona qua rationalis naturae individua substantia*）的人學出發來理解，「屬神本性」也不再被從「作為自因或者純粹的現實的上帝」（*Deus qua causa sui seu actus purus*）的上帝概念出發來理解，以便後來通過言成肉身的思想把兩種「本性」結合起來——在這裏，言成肉身歸根結底畢竟始終只是上帝的成為肉身。在今天，兩種本性只能如此來陳述，即我們面對上帝的人之為人是在以由耶穌「造就」的基督論語言傳統來進行的批判討論中被質詢的。因此，二「性」論的結果是重新陳述作為歷史的和人格的現象的言成肉身對於我們人之為人來說構成了甚麼。

## 二、基督論的語言傳統

在經院神學的基督論中，關於兩種本性的意義以及結合有六種理論：一、接受論（*Assumptus-Theorie*）和結合論（*Zusammensetzungs-Theorie*）認為，（以安提阿學派的方式）在邏各斯和人的模式中來思考，邏各斯在成為肉身時接受了一個完整的人（*homo perfectus*），與他一起構成神人的救贖主位格（梅倫的羅伯特[Robert von Melun]、阿伯拉爾[Abälard]、奧古斯丁已有類似的觀點）；二、按照寓居論（*Habitus-Theorie*），作為三位一體的第二個位格的神聖邏各斯分別接受了人的肉體和靈魂，就像是接受了一件衣服或者外衣（彼得·隆巴德[Peter Lombardus]）；三、按照實質論（*Subsistenz-Theorie*），邏各斯接受了屬人本性的兩個部分，並把它們在自身結合起來，使得它們的實質（=共同的存在）蘊含在邏各斯裏面，基督同樣只是通過邏各斯才成為一個人類個體意義上的一個完整的人（伯雷塔的吉爾伯特[Gilbert von Porreta]、托馬斯·阿奎那）；四、司各脫和奧卡姆主義的提升論（*Suppositions-Theorie*）認為，神聖的邏各斯位格（與屬神本性等同）接受了屬人本性，但沒有使屬人本性與基督的位格融為一個位格並成為基督的位格，也就是說，屬人本性只是被屬神本性「提升」（*supponere*）了，因為屬人本性「自立地存在」於「提升」它的屬神位格之中；五、蘇亞雷斯（Suarez）在這種情況下主張第三種理論和第四種理論的一種綜合；六、此外還有對二性論（*Zwei-Naturen-Lehre*）的神秘主義

解釋的各種各樣的變種（例如艾克哈特[Eckhart]、克萊奧的貝爾納德[Bernard von Clairvaux]、聖維克多的胡果[Hugo von St. Viktor]等）。第一種學說的關懷是，通過被接受的人(homo assumptus；反對：被接受的肉身[caro assumptus])的觀念來堅持一種實在主義的、「人格的」、確實涉及我們人類的救贖，但其中存在着得出一個屬神的基督和一個屬人的基督的危險(嗣子論、伊便尼派)。第二種理論要迴避這一點，但卻通過外衣的觀念而真正說來只達到了人和上帝的一種「倫理的」結合，一種仿效的言成肉身說(有幻影論的危險)。在第三種理論中應當強調實在主義的救贖，但卻沒有講出一個完整的人(反對第一種理論)，因為通常聯結兩種本性的「和」只能作動態神格唯一論的(dynamistisch)和嗣子論的理解，但卻不能作「實在主義的」理解(=倫理的救恩論)。第四種理論要在言成肉身中保持上帝與人之間的距離(參見作為救恩論的接受論)，以致「真正的上帝和真正的人」的「和」只可以解釋成為「被提升」以及上帝用於我們人類的權能(安排的權能[potentia ordinata])的過程。第五種理論搞了一種平衡，而在第六種理論中，可以涉及「上帝和人」(Deus et homo)的神秘主義結合的一切變種。顯而易見的是，二性論的根據在於神聖的拯救(神學和救恩論以及屬神本性)在神人(上帝和人)中對於我們人類(人學以及屬人本性)來說意味着甚麼的定義中。因此，「和」的種種規定從「倫理的」解釋(動態神格唯一論的、嗣子論的)經「實在主義的」解釋(本性的、聖事的、寓居的)一直變化到「神秘主義的」解釋。恰恰是這個「和」，暗示着上帝在耶穌基督裏面言成肉身的解釋學位置，以致言成肉身要麼被理解成為使(原型的或者榜樣的)仿效成為可能，要麼被理解成為聖事的成神過程的開啟，要麼被理解成為上帝之言在人的靈魂中的降生以及被理解成為專致於上帝的基督論奧秘的指南。

在新教正統神學中，二性論(Zwei-Naturen-Lehre)一方面從改革宗的、分離基督論的(trennungschristologisch)加爾文分外說(Extra Calvinisticum)，另一方面從路德主義的、身份基督論的(identitätschristologisch)尊貴的類型(genus maiestaticum)獲得了自己的特色。二性論被視為對上帝拯救的言成肉身的描述：(一)合一的行動(actus unionis)被描述為在中保的永恆的、同時在時間上發生的誕生中兩種本性的位格的本質聯合(unitio personalis hypostatica naturarum)(借助於二種狀態論[Zwei-Stände-Lehre])。在這裏，針對公教的觀念，即好像是神人位格完成和提供了憑藉那種屬人本性來拯救的事工(opus salutare qua natura humana)(安瑟倫)，這種事工被理解為上帝在神人的中保位格裏面的事工。由此就得出(二)，作為位格的相互滲透的合一(unio personalis perichoristica)的合一狀態(status unionis)，這被展開成為特殊的二性論：三位一體的第二個位格接受了在其自身中在位格化的屬人本性(enhypostasierte humana natura)，其間言成肉身的事件不應當被以本質的、聖事的、寓居的或者本性的方式來理解(反對基督一性論[Monophysitismus]以及幻影論)，也不應當純然以言語的、偶性的或者道德的方式來理解(反對基督二性論[Duophysitismus]以及伊便尼派)，也不應當以神秘的方式來理解，而是應當被解釋為實在的、超自然的和永恆的事件。從第一點和第二點中，作為

結果，產生出本性的共融 (*communio naturarum*)，其實在的內容就是屬性相通 (*communicatio idiomatum*)。改革宗僅僅在中保位格裏面強調事工 (事工的類型 [*genus apotelesmaticum*]) 以及屬性的交流 (屬性的類型 [*genus idiomaticum*])，而路德派則也教導兩種本性彼此之間特性的交流 (尊貴的類型 [*genus maiestaticum*])。如果在路德派看來改革宗由於一種幾乎是基督一性論的解釋 (= 兩種本性成為唯一的一種本性) 而威脅着言成肉身的話，那麼反過來說，在改革宗看來，路德派則由於一種分離兩種本性、而不僅僅是區分兩種本性的解釋而威脅着言成肉身 (朋霍費爾：29/68ff.；格貝爾曾以一個圖表來描述：《基督論的種種設想》，頁45)。

289

### 三、問題的展開

且不談里敕爾、赫爾曼等人，在布爾特曼那裏，與福音宣講的處境基督論 (*Situations-Christologie*) 或者意義性基督論 (*Bedeutsamkeits-Christologie*) 的新開端相結合，同樣出現了對二性論的一種明確的拒斥：「大公教會會議的基督論信經」(43b/246ff.)。對二性論的另一種、亦即積極的克服可以在朋霍費爾那裏時有發現：「幻影論和伊便尼派的基督論的兩個如何的問題必然被誰的問題 (*Wer-Frage*) 所排斥」，因而被對言成肉身以及由神人給予的神人運動的一種人格的解釋所排斥 (29/83, 108ff.)。巴特在把二性論、兩種狀態論和三職事論合一地解釋為上帝為我們的拯救降臨的發生、解釋為上帝在耶穌基督的位格裏面言成肉身時，採取了一種類似的開端。唯有這樣才使得兩種「本性」被理解為上帝本身的歷史行動和位格行動，也就是說，被理解為上帝的自我屈辱，被理解為人的提升，以及被理解為神人的見證 (13/IV, 1-3)。與此相反，人們可以說，誰的問題 (與關於兩種本性在一個救贖主位格中的關係的如何問題 [*Wie-Frage*] 相對) 的一貫展開在今天提出了一種耶穌論的問題，即關於耶穌的上帝關係的問題 (富克斯、艾伯林)、關於彌賽亞的律法的這個傳達者的問題 (克澤曼、博恩卡姆 [G. Bornkamm])，因此，一種基督論作為二性論的關懷必須「是關於上帝之言的一種不忽視歷史的耶穌的學說」(富克斯 [E. Fuchs]：83/167)。在這裏，二性論被當作限制性的圖式、被當作形而上學的概念性而遭到拒斥 (83/47)。施林克 (E. Schlink) 在此採取了一種中間立場。他說，迦克墩的陳述必須重新解釋，「因為它們不是針對耶穌的歷史提出來的，而是被理解為讚美歷史上的基督的指南」(179/87)。一方面，布爾特曼、布倫納、富克斯、戈加滕 (F. Gogarten) 等人把二性論當作「實體」思維來拒斥，因而在潘能伯格看來本體論問題要從基督論反思中排除出去，而另一方面，像阿爾特豪斯這樣的神學家則恰恰提出二性論，來反對對基督論以及言成肉身的「倫理主義的淡化和瓦解」(布倫納 [E. Brunner]：《中保》[*Der Mittler*, 1927]，頁219及以下；《教義學》[*Dogmatik*]，卷二，頁428；戈加滕 [F. Gogarten]：《耶穌基督的宣講》[*Die Verkündigung Jesu Christi*, 1948]，頁500；阿爾特豪斯 [P. Althaus]：《基督教的特徵》[*Die christliche Wahrheit*, 1952<sup>3</sup>]，頁447；潘能伯格 [W. Pannenberg]：《基督論的基本特徵》(*Grundzüge der Christologie*, 1964)，頁294)。

290 這樣來看，二性論的問題可以在三點上得到澄清：一、在對言成肉身的聶斯脫利主義 (nestorianisch) 理解和基督一性論理解的對立上；二、在已指出的屬性相通的問題上；三、在關於神人在言成肉身時 (路德派) 或者早在言成肉身之前 (改革宗) 的自我屈辱上。迦克墩的妥協公式 (451年) 考慮事態太少，以至於言成肉身和復活彷彿是一對關聯的概念。於是，恰恰就可以從二性論出發來澄清當代基督論思維和生活的疑難和應許 (全都參見格貝爾：《基督論的種種設想》，卷一)。艾伯林接受了這種關懷，他根據基督論，從祈禱出發來構想教義學，並以人格的、歷史的、福音宣講的方式來解釋二性論：「上帝和人在作為位格中的上帝之言的塵世耶穌裏面的共存着眼於一種提升，並不是在如下意義上的，即在這裏雖然出現了真正的人 (vere homo)，但卻並不已經在充分的意義上出現了真正的上帝 (vere Deus)。如果人們把達到真正的上帝只是期待於復活和升天，那麼，按照古代教會的基督論教義，這就不僅是一種失誤，而且也作為一種自以為是的現代化而導致一種再神話化 (Remythologisierung) 的結果。耶穌並不由此而成為上帝，而是他最終與上帝同在。通過基督論的教義——而且恰恰是今天的信仰責任能夠承認這一教義的正確性——，在兩個方面防止了對於信仰耶穌基督來說後果嚴重的背離。一方面是針對一種觀念，好像此時才附加上真正的上帝似的；另一方面是針對一種觀念，好像此時真正的人被取消了似的。復活和升天在根本上來說只是與耶穌現實的人之為人相聯繫、但同時也只有在同上帝和人在耶穌裏面共存的連續性中才有意義。據此，就屬神的屬性而言被歸於升天者的東西，即上帝的榮耀、他的永恆性和他的創造權能，都既不可以為了上帝在塵世的耶穌裏面的臨在而進入一種排他的矛盾，也不可以取消耶穌人之為人的屬性。這要求對這些屬神的屬性有一種理解，這種理解使人認識到與在耶穌裏面所遇到的精神上的全權的內在關係。至於那些屬神的屬性被升天者表現出來，這所說明的不能是別的，而只能是這個人的一切世界之先並對一切時間來說都被上帝以終極有效的授權來獎賞」(215/II/334-335)。莫爾特曼為了一種以三一論—基督論的方式解釋的上帝在世界中的臨在而拒絕靜態—本體論的二性論：「二性論必然靜態地把十字架事件理解成為兩個質上不同的本性、亦即不能受難的屬神本性和能夠受難的屬人本性的相互關係。在這裏，我們以三一論的方式把十字架事件解釋成為兩個位格之間的關係發生，其中這兩個位格在其彼此關係中相互建構。由此，我們在十字架事件中不僅看到三位一體的一個位格受難，就好像三位一體事先已經存在於自身、存在於屬神本性之中似的。因此，我們不僅把耶穌之死解釋成為一個神人的事件，而且把它解釋成為聖子和聖父之間的一個三位一體的事件。在基督與聖父的關係中，成為問題的不是基督的神性和人性及其相互關係，而是耶穌的聖子身份的整體的、人格的視角。相對於傳統來說，這個出發點是新穎的。它克服了內在三位一體和經世三位一體之間的二分法，就像它克服了上帝的本性和他的內在三一性之間的二分法一樣。它使得三位一體的思想因完全感受基督的十字架而成為必然的」(228/232)。漢斯·昆斷定：這一學說在今天不再被理解，因而不  
291 再「在實際的宣講中受到適宜的對待」；它不斷地導致新的邏輯疑難；它不能正確對待

《新約》的基督福音的財富——其總結就是：「整個所謂的二性論是對這個耶穌基督真正說來所意味的東西的以希臘化的語言和概念表述的詮釋！這一學說的重要性沒有被貶低。它曾經創造了歷史。它表達了基督教《新約》的一種真正的連續性，並為全部討論、也為未來的每一種解釋提供着重要的導線。但另一方面，也不可以出現這樣的印象，就好像基督的福音今天只能夠和可以借助當時不可避免的、但並不充分的希臘範疇，只能夠和只可以借助迦克墩的二性論，因而只能夠和只可以借助所謂的經典基督論來陳述似的。一個猶太人、中國人、日本人或者非洲人，但還有今天普通的歐洲人和美洲人，應當以那些希臘密碼開始做甚麼事情呢？單是我們這個世紀新近的公教的和新教的基督論解決嘗試，就遠遠地超出了迦克墩。《新約》本身要無限豐富得多。據此，按照拉納的一句名言，迦克墩公式與其被視為終結，倒不如說必須更多地被視為開端」(223/150)。漢斯·昆在這種情況下提供了對「真正的上帝和真正的人」的二性論觀念的一種「切合時宜的積極描述」：

「真正的上帝：在拿撒勒人耶穌裏面並憑藉他的事件的全部重要性取決於，在耶穌——他對人們來說表現為上帝的管家和代理人、代言人和代表，並且被證實為被釘十字架者而被上帝復活——裏面，對於信仰者來說與人為友的上帝本身臨近了，工作了，說話了，行動了，終極地啟示了。關於上帝之子、預先存在、創造的中介、化身為人的一切常常以神話學的或者半神話學的時間形式表達的陳述，歸根結底要說明的都不多不少只是一點，即在耶穌裏面並憑藉耶穌發出的呼召、邀請、要求的獨一無二性、不可派生性、不可超越性，這種要求歸根結底不具有屬人的起源，而是具有屬神的起源，因而絕對可靠地、無條件地關涉人。

「真正的人：耶穌毫無減弱地以所有的結果(受難能力、恐懼、孤寂、不安全、誘惑、懷疑、失誤的可能性)是完完全全的人，這即使在今天也必須針對所有神化的傾向而一再地予以強調。但他不簡單地是人，他是真正的人。作為這樣一個人，他——如同這裏在可以付諸實際的真理亦即理論與實踐、認信與追隨、信仰與行動的統一的標誌中所表達的那樣——通過他的宣講、他的作為和命運而給出了一個人之為人的模式，這種模式使得每一個充滿信賴地參與其中的人都有可能揭示和實現人之為人的意義和他在為鄰人的存在中的自由的意義。作為由上帝所證實的，他最終扮演着人之為人的永久可靠的、終極的尺度」(223/547；關於進一步的討論，參見《新教成人教義問答》，頁385及以下：關於耶穌的認信所說的是甚麼？)

撰稿人：格貝爾(Uwe Gerber)

## 丙、回答的嘗試

### 一、並非神話

關於一個神祇化裝成人的諸神歷史，在這裏作為神學解釋一開始就被取消了。這裏清晰地表現出神話學的不可信——只要我們把「神話」恰恰理解為「諸神歷史」。就連關於

兩個屬神存在者的一切言說，也都由此取消了（還請參見關於三一論的第十二題）。路德優美的教會歌曲中的一段：

上帝對他的愛子說：  
在這裏要珍惜時間！  
去吧，我心之最美的頂冠，  
這就是不幸人們的拯救……

只能意味着一種神話的表述，但並不意味事實的真相。對神話的這種拒斥根據如下：如果我們像講述人們之間的事件那樣講述屬神存在者的歷史，那麼，我們在這裏就必然要客觀化。在講述人們之間的事件時，我們實際上能夠保持距離，純粹從外部考察事情，作為不參與其中的旁觀者。與此相反，在關於上帝的所有言說中，我們不能這樣做……在這裏，毋寧說必須有一種嚴格的一神論，因為「上帝」這個詞就恰恰意味着，在這裏不能有任何不參與其中的旁觀者，因為上帝對於每一個言說他的人來說都已經是最切近的。

## 二、儘管如此：基督的神性！

但是，我們還要排除另一種解釋：「耶穌就是上帝」這個命題僅僅是耶穌屬人的位格性的宗教光照力的表述。通過這個命題，雖然避免了任何一種諸神歷史，保持了一種嚴格的一神論，但由此也失去了一種特殊的內容，即上帝本身在耶穌這個人裏面相遇，在他裏面臨在，在他裏面「居住」（西2:9！）。但是，如果我們要堅持這個意義視角，它就只有在我們重新解釋迦克墩二性論的情況下，才可以在神學上精確地表述和理解。否則的話，我們就會返回到一種諸神歷史。

## 三、「上帝的代言人」是「上帝的傾聽者」

但是，甚麼迫使我們拒絕這第二種解釋，毋寧說稱耶穌為「上帝」，對他言說就是對「主」言說呢？這就是「耶穌，上帝語言的代言人」這一公式的內容。正是上帝的語言在耶穌的話語和形象中表達出來，這一點我們當然不能簡單地、獨斷地當作預設，並且根據這一預設來傾聽耶穌的個別話語。毋寧說應當是相反的東西：正是在獲悉這種要求時和在觀察這種形象時，例如在獲悉愛仇敵之言時和在觀察被釘十字架者的形象時，我們才獲悉和理解，這裏必然涉及一種不可超越的和對所有人提出的要求，就此而言涉及上帝本身終極有效的要求。

如果上帝通過耶穌的話語與我們言說，在耶穌裏面彷彿是呈現出他的面容（「人看見了我，就是看見了父。」——約14:9），那麼，上帝就不是在耶穌這個人從歷史中逝去之後就又彷彿變得沒有面容和語言了。因此之故，耶穌就不僅僅是曾經說過話、並且其話



語得以流傳下來的上帝代言人，而且也是在活生生的交往中與我的實存相對的「上帝的傾聽者」。因此，基督的神性出自他言說的特殊方式，這種方式同時包含着牠作為在場的傾聽者的存在。

「被交談」以一位言說者為預設。「現在被交談」以一位在場的言說者為預設。言說者的在場包含着牠同時是一個傾聽者。純然當時在自己那個時代以語言的方式暗示上帝的耶穌，不再是一個在場的言說者。我可以還知道他的話語的內容，但我面對這內容卻不再為我辯白。因為他並不同時也是一個傾聽者。因此，「生存論增值」在我們這個實例中首先簡單地在於，耶穌的話語並不純然是一個曾經提出來的理想，而是親自臨在對我說出的，而且是我面對這話語的言說者要為我辯白的。

#### 四、對二性論的一種人格主義的解釋

迦克墩大公會議古老的二性論在今天應當重新解釋。人們不應當以一種(物化的)「本性本體論」的範疇來把握它，而應當以一種考慮到人的存在的向來我屬性的人格主義本體論的範疇來把握它。但是，在這種認為上帝在耶穌本人裏面接受了屬人本性並將之附加在自己的屬神本性之上的二性論背後，有一種本質性的神學關懷。這就是普世主義的信仰，即通過耶穌基督發生了某種涉及並且改變上帝與每一個人的關係的事情，發生了某種對所有人來說具有普遍影響、並不局限於耶穌的塵世生活的歷史時代的事情。因此，教會(迦克墩大公會議，451年)教導說：「上帝——在耶穌基督裏面——接受了(普遍的)屬人本性。」

294

但是，通過上帝與人之間的這個事件發生了甚麼變化？回答是：上帝通過一個休戚與共的行動使屬於人的東西、使每一個個別的人的「人性的東西」成為他的東西。但是，人們如何能夠把這從「本性」的術語轉換成一個人格的術語(而這同時意味着轉換成一個人格主義的術語)呢？每一個人的「人性」(並不簡單地是「屬人本性」，而是人的困迫、人的歡愉、人的被要求、人的問題和成問題性，等等)都是上帝自己的事情，是他的「關懷」，這種關懷適用於上帝並使上帝操心，一點不亞於相關的人。

但是，上帝如何能夠在人的生活中以隱秘的和人格的方式臨在呢？——這是此處要作出的分析的問題。對此的回答是：一、上帝的臨在不是一個在場的現存事物、一件事情的臨在，而是一個等待着的人格臨在。這意味着：(一)上帝等待人；他期待於人某種東西。(二)上帝還在人作出期待的事情之前就作為等待者存在。「等待」(Warten)這個概念在這裏獲得了一種突出的意義。這樣的等待在我們的事例中並不簡單地是一個「客觀的事實」，但儘管如此也並不簡單地把一切都委諸人的「主觀領會」。「等待」在這裏成為主客觀分離的橋樑，在考慮到實存的現實性方面指出了這種分離的不適宜性。二、上帝的臨在是一個休戚與共者的臨在，以致人可以把這個在場的上帝理解為一個與他分擔一切上帝。三、成為肉身的上帝臨在的「地點」，一方面是每一個個別的人的生活史，另一方面是一切人類關係的「之間」。上帝「在人裏面」和「在人們之間」等待。

這樣，上帝憑藉化身為人的事件降臨於每一個人的生活，而這必然(按照布伯的一句話)被視為：「上和下彼此聯結起來。誰想與人言說，卻不與上帝言說，他的話語就沒有完成；但是，誰想與上帝言說，卻不與人言說，他的話就走錯了路」(《布伯全集》，卷一，頁188)。

### 甲、問題的展開

我們現在所轉向的問題，與耶穌這個人的神性問題密切相關（參見第二十五題），並且構成了後者的後續問題。它在信仰和教會的生活中的起源是同一個事實，即我們對耶穌基督的祈禱的事實。在時間上看，現在的問題甚至更為古老：在《新約》中，耶穌的神性尚未在神學上予以討論，而是僅僅在唯一的一個地方聽到，也就是說，在多馬對耶穌說「我的主！我的上帝！」的地方（約20:28）。與此相反，在《新約》中，有一些段落探討了耶穌升天到上帝的右邊和他的先存。

先存的思想（耶穌在出現在塵世之前，就已經與上帝同在：「還沒有亞伯拉罕，就有了我。」——約8:58）寧可說具有神學思辨的特徵，與此相反，他在復活後升天和他作為升天者永恆臨在的思想，倒很直接得多地在實存上與崇拜、祈禱和基督教教會的生活風格相關。然而，從事實出發，這兩種神學思想卻是緊密相關的。例如，這在保羅於《腓立比書》二章5-11節所援引並在神學上把兩個視角綜合起來的、在保羅書信出現之前便已存在的頌歌中就已清楚可見。在兩個主題中事實上共有的東西是：耶穌基督的真實性被擴展到拿撒勒人耶穌這個歷史上的人的塵世時間之外。

但儘管如此，兩種思想的每一種在這裏都分別設定了自己特殊的重點：在先存的思想——這種思想也許是較晚的——中，首先涉及基督臨在的普遍性：耶穌基督對於整個人類、甚至對於整個世界——包括耶穌降生之前的世界——來說都由於上帝、由於創造者而臨在嗎？在這種情況下，這個問題立刻也包含着所謂「創造的中介」的視角：在上帝創造世界時，這個普世的基督有甚麼意義和功能呢？與此相反，在基督的升天和他復活後「在父的右邊」的臨在統治的思想中，寧可對於教會、對於個別的信仰者和對於同時代的世界來說的臨在關係處於關注的中心。

296

這樣，我們就可以總結性地把這裏提出的神學說明的任務描述為：如果拿撒勒人耶穌是一個歷史上的人，人們在這種情況下如何能夠像我們通常對於另一個歷史上的人所做的那樣來擴大他的意義呢？我們能夠說，這個歷史上的人物不僅對於整個人類、而且甚至對於一切時代的整個世界都不僅是重要的，而且就它的重要性而言在現在也是現實的嗎？我們如何能夠這樣說呢？耶穌面對着一切時代的世界和人類嗎？

## 乙、各種學術觀點

### 一、原始基督教

在拯救時刻從隱秘中走出（例如：加4:4；羅8:3）、並「放棄自己的權柄」（所謂的 Kenosis，據：腓2:7）的救贖主的先存，死去的拯救者的升天以及離去（腓2:9；路加才區分了復活與升天），就人們在崇拜活動中所想到的事情而言，這些宗教現象對基督徒提出了挑戰，要求他們闡明作為聖子的塵世救贖者與作為聖父的上帝的關係，首先是鑒於上帝在復活的聖子身上的行動，其次是鑒於兩位「上帝」在時間之前的同在（《歷史和當代的宗教》，卷五，頁489及以下；卷一，頁688及以下）。救贖主的十字架之死和復活以及升天和先存，首先是關於他在我們人類裏面的臨在和對我們人類來說的未來的救恩論問題。相應地，漢斯·昆要求，種種觀念，即「上帝之子、先存、創造的中介、化身為人，要重新更好地——如原初那樣——不是從上而下地設定和演繹出來，而是從下而上地歸納和解釋出來」（223/547）。從十字架出發，人們向前展望基督的復活、升天、統治，同時向後回顧聖誕和基督在父那裏的先存（223/532）。

### 二、先存和臨在：四種類型

當然，憑藉天啟文學那不久退隱的、在信經中不再出現的人子觀念（相對於耶穌宣講上帝之國的臨在），表達了在世界末日作為審判者和救贖主出現的天上存在者的先存（例如《以諾書》39:6；40:5；《以斯得拉書》13:26、52以及還有《箴言》8:22ff.，出自智慧的思辨）。但是，唯有當原初嗣子論的、表示耶穌地位的子的概念（例如：可1:11）、表述耶穌「本性」的希臘化的子的概念、希臘化的和猶太基督教的大衛之子的概念、希臘化的和東方的對在崇拜中臨在的主（沒有明確的先存）的救主崇敬、靈知主義和神秘主義的原人—救世主觀念（降世—塵世生活—升天）和出自護教家的救主概念以及種種頭銜憑藉斯多亞主義哲學起源的邏各斯概念得到總結之時，救贖主的先存才作為他與作為父和萬有之創造者的上帝的關係問題被當作神學和基督論的問題提出（富有啟發性的是潘能伯格：《基督論的特徵》[*Die Grundzüge der Christologie*, 1964]，頁150及以下）。如果在原始基督教中首先是把被釘十字架的和復活的、升天的和臨在的主同時當作將來的和來到塵世的主來崇敬和表述的話，那麼現在，在《約翰福音》一章1節的路線上，邏各斯的言成肉身和臨在、邏各斯的創造中介作用（來1:2-3；林前8:6等等），以及邏各斯與上帝的先存關係，因而也就是典型三一論神學的問題，就成為注目的中心（參見第十二題）。因此，我們面前彷彿有了三一論神學的問題和典型基督論的問題之間的橋樑（第二十二題至第二十五題），其間在古代教會中從未對先存和童貞女生子的並列作過反思（《歷史和當代的宗教》，卷六，頁1025及以下；洛夫斯[F. Loofs]：《教義史研究指南》[*Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 1959<sup>6</sup>]，頁141及以下，頁179及以下）。

對於救贖主的先存和臨在的三一論神學來說，可以舉出四種類型：

### 1. 靈肉圖式

按照原始基督教流行的靈肉圖式(羅1:3-4)，在其屬人生活中引導耶穌並使其臨在的靈(參見《路加福音》)，被設想為先存的和臨在的(例如《克萊門二書》、《黑馬牧人書》。(某些使徒教父的)這種嗣子論的二位一體論推動了關於救贖主的臨在和先存的神學反思。從唯一的神性出發進行論證的(=一神論—神格唯一論的)所謂嗣子論者把耶穌看作是一個非位格的、屬神的、因而先存的力量「成為肉身」(動態神格唯一論者)，這種力量即便是在耶穌復活以及升天之後也保證着施行救贖的上帝的臨在。但這樣一來，就會產生如下的異議，即塵世救贖主的有位格的先存和臨在不能得到陳述。

### 2. 形態論

人們可以這樣來理解塵世救贖主的臨在、未來和先存，即這個救贖主也是以聖父、聖子、聖靈三種形態向外啟示的上帝的一種塵世的和屬人的表現方式(形態論、撒伯里烏主義)。這樣一來，就會產生如下的批判，即同樣否定了救贖主亦即三位一體第二個永恆的位格、同時又是塵世的救贖主的有位格的先存和臨在。

### 3. 邏各斯基督論的從屬論

如果說在第一種類型和第二種類型中，耶穌基督的位格的一救恩的臨在和先存為了一種非位格的力量以及一種形態而被取消，那麼，作為第三種可能性就得出：把上帝之言設想成為他的有位格的、永恆的聖子和聖言。儘管在這種情況下，先存包含着聖言對聖父的從屬(從屬論、次神論)，但它可以被陳述為成為肉身的聖子被聖父永恆地產生(在奧利金[Origenes]的意義上)。耶穌基督的先存和臨在意味着，塵世救贖主的效力對我們人類永恆有效(=與永恆的聖父本質相同)和普遍有效(=創造的中保)，並且對所有的人都有效(=與我們人類本質相同；參見第二十五題)。

### 4. 嗣子論

早在安提阿傳統中，在嗣子論中(約八世紀)，在啟蒙神學中，然後在施萊爾馬赫那裏，在里敕爾學派中，以及在蒂利希那裏，塵世救贖主的先存——在圍繞其「神性」即屬神本性的爭論中——就要麼通過揀選論、通過在塵世生活開始之前被接上天(索齊尼派[Sozinianer])、通過約旦河洗禮時被賦予聖靈、通過一種基督原則來得到陳述，要麼被陳述為上帝拯救意旨中的理想人格，被陳述為永恆的、在作為基督的耶穌裏面成為歷史現實的神人合一，要麼被完全排除。在這裏，表現出先存陳述的雙重問題：如果人們為了「言成肉身的」救恩論，因而為了陳述救贖主以歷史為中介的臨在(=升天)而回溯到歷史的、屬人的救贖主，那麼，先存就表現為過去的兩層思維的神話因素——如果人們為了上帝的自我啟示從以三一論的、啟示神學的方式獲得的先存思想出發，那麼，塵世的和歷史的救贖主一開始就表現為被先存的和臨在的救贖主所「超越」了的。這樣一來，我

們——用圖式的方式來說——就面臨着在第一種至第四種類型裏面所提及的種種可能性的一個新表現形式。

### 三、先存和基督中心論的啟示(巴特)

在巴特看來，「關於耶穌基督先存的命題，只不過是關於他作為啟示者與復和者、作為在時間中對我們並為我們而行動的上帝的存在的命題的一種闡釋罷了」，反過來說，「關於他的存在的命題，只不過是關於他的先存的命題的一種闡釋罷了」(13/I/1, 448)。(當然，恰恰也是救贖主的人性在屬神的揀選中被設想為先存的，例如13/III/2, 582；IV/1, 50, 56)。而韋伯(O. Weber)則解釋道：「我們將必須提防通過接納進我們的時間圖式來把先存的概念神話化——由此它將不再是一個信條……但我們同樣將必須提防排除先存的概念；否則的話，我們將以與《新約》的見證同樣清晰的矛盾，假定一個由上帝所派生的存在者的出現來取代上帝對我們的行動(參見第一種和第四種類型)，或者沿着歷史哲學思辨的道路把耶穌的事工化解為某種思想上普遍的東西(參見第二種類型)。這個概念告訴我們，『事先存自身中的』上帝，並不是有別於對我們、為我們、與自身相對而行動的上帝，不是有別於他在耶穌基督裏面向我們所展示的上帝」(201/425-426)。在歐因(H. van Oyen)看來，復活和升天以及與此相關的先存就此而言具有奠基性的意義，即「耶穌的位格和命運的起源和意義，並不在於世界之內的事件的聯繫，相反從它們出發，上帝的行動被當作『日期滿了』、因而當作上帝的終末論行為而告知於人」(150/152)。

### 四、神性的先存——示範性的立場

塵世的、同時又是升天的和臨在的救贖主的先存意味着：「耶穌所奉行的生活是完全屬人的，而在他裏面成為肉身的東西卻出自上帝的存在，是父的真正的子，是出自真上帝的真上帝」(貝利[D. M. Bailie]：6/159-160)。「耶穌與永恆存在的上帝的啟示同一性，在觀念上迫使人得出耶穌作為『上帝之子』先存的思想。這在我們必須把先存思想特別地當作一種神話觀念來刻畫的情況下，也依然是有效的」(潘能伯格：154/150。還有埃勒特[W. Elert]：《基督教的信仰》[*Die christliche Glaube*, 1956<sup>3</sup>]，頁306及以下；阿爾特豪斯：《基督教的真理》，頁437及以下；布倫納：《教義學》，卷二，頁409)，而其他神學家則堅持耶穌就其神性而言的先存(針對巴特：也就人性而言)，而例如戈加滕(《耶穌基督的宣講》，頁496及以下；蒂利希：《系統神學》[*Systematische Theologie*, 1958]，卷二，頁159-160)、然後還有布爾特曼的學生諸如艾伯林、富克斯等人，則把自己限制在關於塵世的和歷史的耶穌與上帝的關係的陳述之上。但是，布爾特曼把歷史歸結為耶穌降臨的事實如此，歸結為有要求的基督宣講以及自己決定的生存的歷史性，這種歸結一開始就把關於塵世的耶穌按照其人性的先存的問題當作客觀化的和歷史化的提問排除掉了，並且以悖論的方式在不可追問的福音宣講中斷言塵世事物的臨在，而對

於艾伯林來說，所謂歷史的耶穌的臨在的問題完全是重新按照塵世的救贖主位格的福音宣講傳統的導線提出的，從而也提出了先存的時間問題。塵世的耶穌作為上帝的語言事件，其作為臨在的升天意味着，耶穌對於我們來說，在今天是作為律法和福音、因而是在雙重的角度上作為上帝的確證的聖言而相遇的。「為此共同起作用的是：流傳下來的文本，它們使他付諸語言；當代的見證人，他們憑藉獲悉的文本使他付諸語言；以及接近我們的鄰人，他在這些鄰人中自己使自己付諸語言」(74/81)。在這種情況下，先存的思想就從上帝概念出發、從上帝在耶穌這個人裏面的全能出發，在信仰的確定性的視域裏重新得到思考：這種信仰的確定性是「在我之外有根據，也就是說，是上帝的確定性，即它如何啟示耶穌，以及它如何由此被規定為對上帝的全能的分享，被規定為通過上帝之言受呼召，被規定為通過上帝的呼召而受權」(74/85)。從受呼召的概念和上帝的全能的概念出發，鑒於所謂歷史的耶穌，先存的陳述必須通過永恆的和全能的上帝以他的相遇方式被「確定」在塵世的耶穌的位格中來重新思考。反過來說，重要的是：「通過升天而相對於塵世的耶穌的時代來說發生了變化的東西，不僅涉及他與上帝的同在，而且涉及對他與上帝的這種同在的說明、確定和定義，因而涉及宣佈他的名是萬名之上的名」(215/II/335)。

先存的觀念始終與言成肉身的陳述聯結在一起：永恆地被生的(非被創造的)、永恆地與父上帝同生的上帝之子，為童貞女馬利亞受孕所生……下降到地獄——從死裏復活，升到天上……(第二信條)。如果說，二性論(第二十五題)應當展開這個上帝之子的本質，那麼，關於兩種狀態(屈辱=貶抑的狀態，以及升天=提升的狀態)與救贖主的先存和後在的觀念相結合則應當展開他的歷史，他的「救恩論的傳記」(格貝爾：《基督論的種種設想》，頁45；珀爾曼：《教義學概論》，頁197-198；《誰是拿撒勒人耶穌？》，頁113-114；漢斯·昆：《論基督徒》，頁424，頁535及以下)。因此，在先存的陳述背後隱藏着甚麼樣的旨趣？上帝與耶穌之間的關係是在上帝本身裏面奠定的，不是偶然的；在耶穌裏面啟示的是與自身同一的同一個上帝；由於永恆有效的和普世的上帝在耶穌裏面啟示出來，耶穌本人就獲得了永恆的效力和普世的意義；人就其自身而言受到呼召，「在信靠中使世界及其時代提高到另一個維度」(223/544-545)。先存的基督論和屈辱的基督論為一方，升天的基督論和臨在的基督論為另一方，應在其各自的關懷中受到重視：

300

一、上帝過去和現在都在塵世的、升天的和臨在的耶穌基督裏面作為「與自身同一的」上帝、同樣作為子的父來行動(三一論神學的論證)。

二、上帝本身對於我們人類來說是出於他自己的主動而行動的，也就是說，先存的觀念應當維護上帝在塵世的、升天的和臨在的耶穌基督裏面的優先性和自我顯示(救恩論的論證)。

三、在塵世的耶穌裏面，上帝過去和現在都如其本身所「是」地行動，也就是說，以普世的方式通過創造的中介耶穌基督，以排他性—基督中心論的方式在救贖主耶穌基督

裏面，這個救贖主同時是塵世的、升天的和臨在的耶穌基督（基督論的論證）。

四、塵世的耶穌基督的先存、升天以及臨在的基督論因素，再次使（三位一體的）上帝在耶穌基督裏面的啟示以及信仰的時間、地點和語言問題凸現出來（第五題、第十題、第二十一題至第二十五題、第二十八題）。它們表示，塵世的耶穌如何同時是先存的、臨在的和再臨的，這個關於如何的問題今天必然在關於誰的問題（Wer-Frage）的視域中（朋霍費爾）、也許在全新的提問的視域中重新提出。

莫爾特曼（像在二性論中那樣）以十架神學的方式提出了關於作為基督的耶穌的升天和臨在以及屈辱和先存的問題，並由此出發以三一論神學的方式展開了它，因為信仰的水平維度和垂直維度被視為同一種經驗的正反面（228/26）。「因此，致力於設想『基督之死是上帝之死』的新基督論，必須接受虛己說（關於上帝自我倒空的學說）的真理因素：它不可以把屬神的存在與屬人的存在僅僅設定在使這種存在和那種存在都保持不變的辯證關係之中，而是必須沿着其進入屬人存在的道路來把握屬神存在，反過來也一樣。這就是說，它必須在上帝的存在中以三位一體的和位格的方式來理解十字架事件。因此，相對於傳統的基督位格中的二性論，它必須從基督位格的整體視角出發，在與聖父和聖靈的關係中來理解聖子的死。關於虛己、關於上帝自我倒空的學說，本身是還在區分上帝和人的兩種本性的框架中來思維的。但它試圖在運動中來把握上帝的存在。它很少找到追隨者，因為那個保留下來的思維框架導致了困難的和不可能的陳述」（228/190-191）。「但是，如果聖子的虛己直到十字架上的死是整個三位一體的『啟示』，那麼，這個事件就也只能以三位一體的方式被描述為上帝的事件。在十字架事件中，聖子耶穌與聖父的關係以及反過來的關係變得顯而易見。從十字架事件及其解放性作用出發，聖靈從聖父的發出對我們來說變得顯而易見。十字架處在上帝三位一體的存在的中間，在其相互的關係中分開並結合各位格，並具體地展示他們。因為我們要說，耶穌的十字架死的神學維度是在離棄和獻身的精神中耶穌與他的父之間的事件。在這些關係中，耶穌的位格就其整體性而言是作為聖子出現的，而神學與人性的關係則在他的位格中返回。誰真正地說三位一體，他就談到了耶穌的十字架，並且不是以天國的謎來玄想的」（228/192）。「憑藉三位一體的十架神學，信仰避開了有神論和無神論的爭論和抉擇：上帝不僅是彼岸的，而且也是此岸的；他不僅是上帝，而且也是人；他不是統治、權威和律法，而是受難的、解放性的愛的發生。反過來，聖子的死並不是『上帝之死』，而是上帝的那個事件的開端，在那個事件中，從聖子的死和聖父的痛苦中產生出愛的使人得生的靈」（228/239）。

潘能伯格與其說強調耶穌基督的先存，毋寧說強調憑藉耶穌基督的世界之創造（154/406ff.）。創造的中保身份又只能從耶穌的君王的身份出發來理解：「就此而言，創造的中介的思想作為對耶穌是基督的終末論統治的認信的展開而獲得了合法化」（154/412）。而這兩種觀念又指示着耶穌被上帝復活的事件是永恆的上帝之子在時間中化為臨在（154/413）：「耶穌從死裏復活連同上帝之子在耶穌身上的言成肉身是時間中的事件，



由於這一事件，聖子成為創造世界的中保和上帝的統治的承擔者。從這一同時還是世界的終末論未來的歷史事件出發，耶穌對世界過程的整體實施着他的統治」——而由此出發，也就可以理解關於耶穌基督的先存是上帝與他在世界中顯現的聖子的永恆持續的同在的觀念了(154/413)。

撰稿人：格貝爾(Uwe Gerber)

## 丙、回答的嘗試

### 一、基督的普遍臨在

對於我們今天的神學思維來說，《聖經》的見證是作為一種複雜的語言現象、文學現象預先被給定的。如今，原則上存在着如下變體：

一、所說出的這種東西是曾經說出的，與一切歷史性的東西一樣，具有它的影響。

二、歷史地說出的這種東西同時是對我、對我們所有人、對每一個處在他當時的當代的人說出的(在這種情況下，其中就包含着與其他一切歷史地說出的東西的區別。因為我們至多能夠以寓意的方式說：「歌德對我說……」)。

如果我們贊同第二種可能性(這在根本上始終是教會的贊同)，那麼，我們就達到了我們關於耶穌是「上帝在歷史中的語言的代言人」的公式(在第二十二題中首次引入)。至於我們當然贊同第二種可能性，則不是首先從這個公式得出，而是首先從所說出的東西本身的內容得出的(例如從「要愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱告……」這種要求的極端性得出)。在這種情況下，所說出的這種東西當然也要求這種公式，如同要求合適的解釋，因為它的內容是不可超越的和普遍的，必須被解釋為上帝自己的聖言。但是，如果我們選擇了這個公式給我們指出的道路，我們就必然被迫超出耶穌的塵世生活、超出正常的歷史影響，來把耶穌的現實性和意義擴展到普遍，來言說基督對於人類和對於整個世界的普遍臨在。如果我們不這樣做，由他說出的話語(例如愛仇敵的誡命)就會無非是諸多選擇中的一個(美好的)選擇，人們可以任意地(以決斷論的方式)要麼選擇，要麼拋棄。

302

### 二、基督如何臨在？

在這種情況下，我們當然就馬上面臨着如下問題：人們應當以甚麼方式來設想他的這種「真實臨在」。我們在這裏絕不可以想象兩個上帝的存在，設想一個在上帝「右邊」坐在其天國王位上幫助聖父統治世界的聖子。這是「諸神歷史」風格的一種神學觀念。毋寧說，耶穌基督的普遍臨在只能意味着，上帝本身作為一直臨在者在其永久的相遇中從世界的一開始就不是別的上帝，不是以別的方式相遇的，只能是如他在這個歷史中的代言人身上表現自己那樣。上帝的存在和相遇在所有的時代和對所有的人來說都具有「基督論的特徵」。上帝就是他在耶穌基督身上表現出的那個上帝。我們不能避免得出這一結論：基督不是上帝之外的第二個上帝，相反，他就是唯一的、整體的、三位一體的上

帝相遇的方式。

但如今，我們所指的「真實臨在」(真正說來，說「個人臨在」要更為正確)不僅僅意味着純然的話語、言說和要求。它同時還意味着「權柄」、「統治」。話語、福音在這裏還被超越了。這樣一來，先存的和升天的基督就意味着：耶穌基督不僅僅在基督福音中、在福音宣講中與人相遇。對於不曾傾聽或者不曾理解話語亦即基督訓道的人來說，上帝儘管如此也在這話語的意義和精神中、在耶穌基督的意義和精神中、在他表現出上帝的本質的意義和精神中與之相遇。因為通過基督，人之為人的基本處境被改變了。諸如提供寬恕這樣的實在性，在人的歷史中是永久地在場的。在這種情況下，我們由此出發也就可以理解「匿名信仰」的神學思想了(參見第三十題)。

### 甲、問題的展開

一種古老的教義學學說認為，耶穌基督(在他的塵世時期)應當完成「三重的職事」，而且今天也還要完成：他同時是先知、祭司和君王。作為真正的先知，他終極有效地向人們宣佈真理，他使人們知道上帝真正的意志。耶穌在他於塵世佈道時是這樣做的(*prophetia immediata* = 直接的預言)，而今天，他的先知職事是以「間接的方式」通過教會完成的，教會以耶穌的名義轉遞他的福音(*prophetia mediata* = 間接的預言)。作為真正的和終極有效的大祭司，他自己為人類的拯救作出犧牲。因此，他集祭司和替罪羔羊於一身。這件事發生在十字架上(*satisfactio* = 補償，參見第二十三題關於安瑟倫所引證的)。但是，即便是這種祭司的職事也萬世留存：根據自己的犧牲，基督在聖父那裏為他的人提供了萬世有效的代禱(*intercessio*)。作為真正的、終末的、終極的君王，他最終保護着和統治着自己的教會，引導教會走向其永恆規定的目標(*regnum gratiae* = 恩典的王國)，但同時也與他的聖父一起統治着整個的創造(*regnum naturae* = 自然的王國)。但如果目標已經達到，那麼，一切都歸於一，他將統治着新天新地(*regnum gloriae* = 榮耀的王國)。

這一學說使我們面臨的這一問題，對我們來說不是在某個時候在教會裏面或者在教會外面出現的，作為對神學家們的解釋問題。在這種意義上，它不具有典型的「生活處境」。相反，它是一個神學內部的、神學專業的問題，這個問題是通過通常唯有神學家才認識的特殊教義學傳統給我們提出的。但在這裏，就這一學說要總結整個基督宣講的核心問題而言，它當然具有一種特殊的意義：關於「職事」的問題，也就是說，關於耶穌基督的拯救意義的問題。為甚麼言說基督是重要的和必要的？此處在根本上涉及這個核心的問題。

這一學說的特殊問題如下：在加爾文那裏，當這一學說最初得到全面完善的時候，它還是以《聖經》主義的方式論證的，也就是說，是出自《聖經》的稱號「基督」=「受膏者」。按照《舊約》，先知、祭司和君王為擔任他們的職事而受膏，因此，耶穌這位「受膏者」就必須是先知、祭司和君王。這種《聖經》主義的論證在今天不可能再有甚麼意義：今天早已被遺忘的、純粹變成歷史的抹膏習俗，不可能論證任何神學解釋，不可能關於我們的存在的當代有效的終極真理論證任何解釋。——這一學說由此失去了它的意義嗎？或者，它也許可以在另一個基礎上重新得到理解，用來表達耶穌基督對我們來說獨

一無二的意義？如今，人們也還可以完全具體地、實際地表達這同一個問題：「為甚麼恰恰是耶穌基督，而不是例如穆罕默德 (Mohammed) (或者另一個偉大的先知和宗教創立者)？在耶穌基督身上，究竟甚麼是獨一無二和絕對令人信服的地方？」

## 乙、各種學術觀點

### 一、取向

在傳統上，人們把基督論分為關於耶穌基督之中保位格的學說 (= 狹義的基督論) 和關於這個位格的兩項、三項或者更多項的職事的學說 (= 救恩論)。由此，這一方面產生出如下問題，即是否能夠從救恩論出發來規定位格學說，或者反過來從狹義的基督論出發來規定救恩論。另一方面，這提出了關於職事觀念內容上的規定和功能的問題。關於後一個問題，艾伯林說道：「關於基督職事的學說——最初以作為君王和祭司雙重職事的形式，後來普遍地以先知、祭司和君王三重職事的形式——是根據基督確定的尊貴稱號來取向的，因而準確地說，同樣是關於基督位格的學說，這當然是考慮到他的拯救作用，然而重點不是在於一種完成了的事工，而是在於這個位格的產生，通過它，一個確定的事件從上帝出發得以完成並繼續完成。耶穌基督在這裏受到考慮的是他作為公共位格 (*persona publica*) 的角色，是他的使命和他為他人的存在。問題不在於一種應當與位格有別的事工，而是在於被理解為上帝的事工的位格。在最嚴格的理解中，這種向位格的集中在下面這一點上得到表達，即三項職事只不過是基督的同一項中保職事的三重視角罷了。尊貴稱號連同它所指的統治，在兩種狀態中屬於耶穌基督，即作為屈辱者和作為升天者，因而屬於兩種本性中的同一個位格，但由此也恰恰屬於他的屬人本性。因此，如果人們把三項職事放在一種時間順序中去考察，以致耶穌在他出現時是先知，在他受難和死亡時是作為祭司起作用，只有作為升天者才是君王，這就是一種顛倒。同樣，如果人們把前兩個稱號歸於他的屬人本性，而把君王的稱號歸於他的屬神本性，那也是錯誤的」(215/II/28-29)。

### 305 二、歷史上的觀點

由加爾文自一五四二至一五四三年有系統地展開的關於救贖主的三重職事 (= 中保的三重職事 [*munus triplex mediatoris*]) 的學說，其根源大致如下：約瑟夫 (Josephus)、優西比烏 (Eusebius)、彼得·克呂索洛古斯 (Petrus Chrysologus)，以弗所大公會議的西里爾派的種種絕罰 (431年；第十條)，然後是約翰·克里索斯頓 (Johannes Chrysostomus)、托馬斯·阿奎那，特別是奧西安德 (Osiander)。游斯丁 (Justin)、阿他那修 (Athanasius)、拉克唐修 (Lactantius)、奧古斯丁、阿爾琴 (Alcuin)、彼得·隆巴德、然後是路德則主張祭司 (和先知) 與君王的雙重職事 (*munus duplex*)。(關於文獻，參見克勞斯 [A. Krauss]：〈根據三重職事圖式的中保事工〉[*Das Mittlerwerk nach dem Schema des munus triplex*]，載《德國神學年鑒》[*Jahrbücher für deutsche Theologie*, 17 (1872)]，頁595及以下；米

勒[E. F. K. Müller]：《新教神學與教會專業百科全書》[*Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*]，卷八，頁733及以下；《神學與教會詞典》，卷一，頁457及以下；潘能伯格：《基督論的特徵》，頁218及以下）。

### 三、宗教改革家(加爾文、路德)

對於加爾文來說，君王的職事 (*munus regale*) 在《基督教原理》的第一版中和在《日內瓦教義問答》中處於首位，而在《基督教原理》一五五九年的最終版本中則處於第二位，因為他自一五四五年版以來就把先知的職事 (*munus propheticum*) 置於首位了。祭司的職事 (*munus sacerdotale*) 則始終處於第二位，後來是第三位。在正統神學中，先知 (= 準備性提供拯救的遊行佈道者；帶來拯救 [*salutem offere*])、大祭司 (= 作為獲取拯救之實施的十字架之死；獲取拯救 [*salutem acquirere*]) 和君王 (= 完成拯救饋贈的升天者；饋贈拯救 [*salutem conferre*]) 的歷史化圖式成為流行的，而在過渡神學 (*Übergangstheologie*) 和新義學 (*Neologie*) 中，君王的職事和先知的職事完全出現在祭司的職事之前。加爾文本人對拯救事工各職事的順序的重視，要低於他對「它們應當是甚麼以及它們為甚麼對我們是好的」(58/II, 15, 1) 的知識的重視，也就是說，要低於對中保的能力 (*virtus mediatoris*)、對他的獨一無二性和他為了我們 (*pro nobis*) 的力量的重視。加爾文關切的是，通過「職事」—— 而且是三重的職事，不是三項個別的職事—— 救恩史的、因而是救恩論的視角 (希爾施[E. Hirsch]：100/69ff.，論加爾文；100/65-66，論奧西安德)，把中保的位格和事工—— 通過強調事工亦即中保的拯救事工—— 彼此儘可能緊密地結合起來。路德在《論基督教的自由》(*De libertate christiana*, 1520) 中闡明了雙重職事，在那裏他把先知的功能整合進祭司的職事，以便後者並不必須通過已廢除的《舊約》觀念來解釋 (WA/VII, 56, 15-58, 3；希爾施：100/50ff.；金德[E. Kinder]：〈路德和路德派信經所看的作為大祭司的基督〉[*Christus als Hoherpriester nach Luther und den lutherischen Bekenntnisschriften*]，載《阿爾特豪斯七十華誕紀念文集》[*Festgabe für P. Althaus zum 70. Geburtstag*, 1958]，頁99-120)。自格哈德 (Gerhard) 和哈芬雷弗 (Hafenreffer) 以來，路德派也把三重職事當作對耶穌基督的事工的救恩論解釋接受下來。當然，究竟應當如何把三種職事和兩種狀態 (貶抑和提升 [*exinanitio et exaltatio*])；第二十六題) 結合起來，這一問題從未得到解決，無論是通過改革宗對職事 (三重職事) 和實施 (兩種狀態) 的區分，還是通過路德宗在《論中保的位格》(*De persona mediatoris*) 中在作為尊貴的類別的屬性相通 (第二十五題) 的基礎上對兩種狀態的整合。在巴特那裏，二性論、兩種狀態論和三重職事論首次綜合成為基督論的解釋視域 (13/IV, 1-3)。

### 四、進一步的發展 (新義學、理性主義者、施萊爾馬赫)

在新教傳統中，隨着新義學的開始 (例如埃奈斯替[Ernesti]：《神學論文集》[*Opuscula Theologica*, 1773])，祭司的職事或多或少地化解成一種仿效基督論，以至於知識 (先知) 306

和意志(君王)、真理和道德都成為首要的基督論和救恩論解釋要素(參見格勞秀斯[H. Grotius]周圍的阿明尼烏派[Arminianer]和索齊尼派)。澤姆勒(Semler,《一種更自由的神學學說的嘗試》[*Versuch einer freieren theologischen Lehrart*, 1777]讓三重職事的學說放任自流,而德德萊因(Döderlein)、察哈里埃(Zacharia)、賴因哈德(Reinhard)等人則只把它當作傳統的附件而捎帶着,然後當作非《聖經》的而予以拒斥,例如在勒爾(Röhr)、萊辛、康德等人那裏根本不再被提到,而敬虔派和正統神學家則以護教學的方式並且相當任意地提出替罪羔羊和牧靈者或者有教益的統治者(阿納[K. Aner]:《萊辛時代的神學》[*Die Theologie der Lessingzeit*, 1929];拜羅伊特[E. Beyreuther]:《齊岑多夫》[*Zinzendorf*, 3 Bände, 1957/1961])。隨後,施萊爾馬赫(175/§§ 100-105)、里敕爾(170/394ff.)、巴特(13/IV, 1-3)、布里(54/375ff.)、潘能伯格(154/218-232)等人提供了一種新的解釋。至於說在這些神學家那裏,與職事方式的順序結合着一種明確的神學的、救恩論的意向,這應當簡明地根據巴特、布里和澤梅爾羅特(Semmelroth)的三重職事觀念來予以闡釋。

### 五、也作為先知的祭司和君王(巴特)

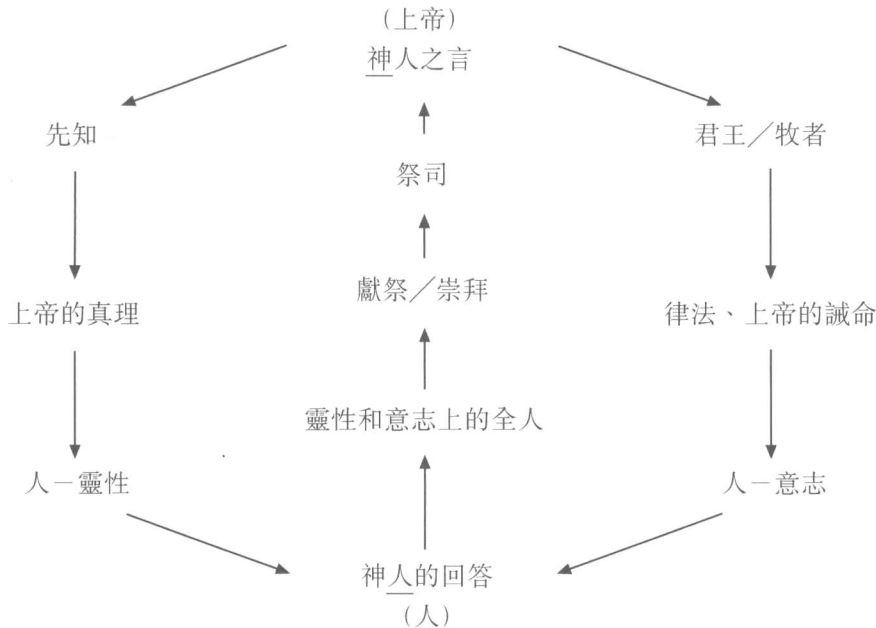
他提供的順序如下:祭司、君王和先知,也就是說,以祭司的方式獲取的和以君王的方式支配的復和,以先知的方式在認識一創世的信仰行動中被歸屬於我們人類。因此,在這裏有一種危險,即存在上「自在自為地」(an und für sich)發生的祭司和君王的職事在上帝於耶穌基督裏面的拯救安排的其他步驟中是以先知的方式為我們實施的。但這樣一來,——針對巴特的基督中心論教義學的著名異議這樣認為——救恩論的基督論就以啟示實證主義的方式被置入一個完全「在我之外」(extra me)存在的領域(祭司和君王[sacerdos et rex]),這個領域只是世俗地「為我」(pro me)而用,在我們的人之為人中得到證實(先知的職事[munus propheticum]),而信仰的解釋學反思則把耶穌基督先知性的為我存在(Pro-me-Sein)恰恰理解為中保是君王和是祭司的解釋學位置(布里)。另外,在巴特那裏之所以取消了對三重職事的「生存論的」證實,乃是因為他彷彿是從基督論出發,以否定的和演繹的方式預先構想了人的三重「不幸」(罪),亦即傲慢、惰性和撒謊(奧特[H. Ott]:《現實與信仰》[*Wirklichkeit und Glaube*, 1966],卷一,頁359-367)。據此,人們既不能從人的三重困厄的一種預先構想的神學人學出發,也不能從一種孤立的(自在的)基督論出發,來把中保的三重職事的基督論因素陳述為作出拯救的,並為之負責。

### 六、職事說的解釋學功能(布里)

布里問道:三重職事在甚麼程度上是基督教思維的自我理解的表達(布里:〈關於基督的先知性拯救事工的學說的解釋學功能〉[*Die hermeneutische Funktion der Lehre vom prophetischen Heilswerk Christi*],載《歷史的耶穌和福音宣講的基督》[*Die historische*

*Jesus und der kerygmatische Christus*, 1960], 頁518及以下；《基督的三重拯救事工及其在信仰中的接受》[*Das dreifache Heilswerk Christi und seine Aneignung im Glauben*, 1962]；〈對關於基督位格的學說的人學解釋〉[*Die anthropologische Deutung der Lehre von der Person Christi*]，載《系統神學新雜誌》[*Neue Zeitschrift für systematische Theologie*, 1/1959]，頁139及以下)。如果在這種「拯救事工說中，在信仰與對於信仰的福音相關的自我理解中……涉及這種福音」的話，那麼，就產生出以下順序，即先知、祭司（＝罪人在自身中被撕碎的位格性的復和）、君王（＝在信仰者的存在中復和的實現），例如在布倫納、福格爾（H. Vogel）、普倫特（R. Prenter）（與加爾文以及巴特的順序相對立）。針對這種觀念，奧特（H. Ott）指出，人們必須超出作為基督教信仰的自我理解的表述、作為對於信仰的福音的三重職事的意義，來追問一種「越界的」三重基督論的生存論因素，因為若不然，就連三重拯救的中保概念也將被限制在表述自己的自我理解上（奧特：《現實與信仰》，卷一，頁360-361）。

307



### 七、「屬神的」先知和君王作為「屬人的」祭司（澤梅爾羅特）

澤梅爾羅特（O. Semmelroth）主張加爾文主義的先知、君王和祭司的順序，當然是從對基督論和救恩論（恩典論）的一種羅馬公教的理解出發。於是，在十九世紀，三重職事說被公教的教義學家接受，首先是為了能夠將基督論進一步系統化，其次是為了能夠以教會論的方式來詮釋它：基督作為先知保證着教會訓導權（magisterium Ecclesiae；自

一八七〇至一八七一年不可錯誤性的宣言以來)，作為君王保證着教會的權威 (potestas Ecclesiae；領導職責和牧養職責)，作為祭司保證着教會的聖事 (sacerdotium；祝聖職責)——三重結構的教會代表着基督的三重拯救事工，甚至就是這三重事工的延伸(佩爾松[P. E. Persson]：《基督的代表》[*Repraesentatio Christi*, 1966]，附有出典和文獻)。在對這一學說的嚴格基督論的運用中，如果不是以歷史化的方式列舉更多的職事方式的話，所說的是先知／君王和大祭司的雙重基本職事，也就是說，作為「從上而下的」運動和作為「從下而上的」運動(澤梅爾羅特：184)。

308 如果再加上第二十三題和第二十五題，那就很清楚，三重職事被解釋成為兩種狀態論，歸根結底被解釋成為二性論，也就是說，被解釋成為雙重職事：耶穌基督(憑藉屬神本性)作為先知和君王「從上帝到我們」，(憑藉屬人本性)在我們人類這邊以補贖和積善功的方式「為上帝並對上帝」(für Gott zu Gott)而行動。(與巴特綜合二性論、兩種狀態論和三項職事說的基督論的區別在於，對於巴特來說，「為上帝並對上帝」被當作以基督論的方式論證的佩拉糾主義而予以拒斥)。這裏有一種危險，即基督在雙重職事中成為「從上帝到我們」和「從我們到上帝」的中介，成為屬神的先知和祭司以及屬人的一合作的祭司的典範，因而成為預先構想的上帝和人的「兩極」的中介性「中間階段」。三重的以及雙重的職事在今天恰恰不再能在一個預先規定的神人坐標網中用屬人的合作與教會代表的中保的關聯來構想了，而是只能以言成肉身和歷史的方式來構想。這一點通過由巴爾塔薩(H. U. von Balthasar)和其他人塑造的基督論生存論因素的概念在三重的人學證實中是否達到，看來還成問題，之所以如此，乃是因為在這種情況下，創造已經由一種三重的超自然的和基督論的特徵來定義，基督在其三重職事中成為創造的「範例」，成為創造的修復者，成為以基督論的方式論證的存在類比的中保(許克勒爾[G. Schückler]：〈屬人本性在基督論上的可理解性〉[*Die christologische Verfaßtheit der natura humana*]，載《公教》(*Catholica*, 11/1956/57)，頁51及以下；格貝爾：《公教的信仰概念》[*Katholischer Glaubensbegriff*, 1966]，頁268及以下，關於巴爾塔薩)。

#### 八、三重職事是圖式和生存論因素？

我們原則上必須——與開始歷史批判地釋經的新義學代表們一道——追問：一、這種學說是否表示對《新約》的基督論方言以及對基督論的語言傳統的一種簡化；二、它是否一個教義學上形式化的圖式，其人學的證實一開始就限制着人類生活方式和信仰方式的多樣性；三、今天在我們世俗化的和政治上解放的生活領域裏，是否還能夠負責任地展開諸如先知、祭司、君王這樣的概念。在布爾特曼學派中，這一學說被當作客觀化或者教義學上的圖式論而擱置一旁，而例如潘能伯格，則不可能賦予它以基督論的根本意義。但與此相反，例如澤勒就說明了對大祭司的代禱、因而對代表(當然沒有代表的補償)的一種解釋，而考克斯(H. Cox)則說明了一種「先知的一祛魔的」神學以及基督論。顯而易見，所謂的政治神學和革命神學，都是建立在對拿撒勒人耶穌的君王身份以及



彌賽亞的職事方式(君王的職事)在基督論上的進一步解釋之上,就像海姆(K. Heim)曾經在首領(君王[rex])的概念下闡明他的基督論一樣。朋霍費爾提出了耶穌基督的三重為我存在的最有趣的基督論中的一種,但並不是明確地與三重職事說相關:一、基督作為聖言(=先知)、作為聖事(=祭司)和作為教會(=君王)的三重形象;二、基督作為人類生存的中心(=先知;參見布里)、作為歷史的中心(=祭司)和作為上帝與自然之間的中心(=君王)的三重位置,而且是通過嚴格地維護今在的基督的「為我」(29/35ff.)。因此,人的基本處境是面對上帝(coram Deo)的言之責任(艾伯林),也許可以通過三重職事的基督論因素來證明(奧特;批判性的觀點,參見漢斯·昆:《論基督徒》,頁151;珀爾曼:《教義學概論》,頁198)?但在這種情況下,就必須重新表述正統神學的解釋:一、作為律法的解釋者和福音的傳達者的先知;二、在代替的補償或者祭祀(satisfactio vicaria seu sacrificium;主動的順從[o]boedientia activa]和被動的順從[o]boedientia passiva])中和在代禱或者請求寬恕(intercessio seu deprecatio;普遍地為創造,特別地為教會以及被揀選者)中的大祭司;三、在力量和自然的王國(regnum potentiae seu naturae;對整個世界的統治)中、在恩典的王國(regnum gratiae;對塵世生存於攻擊和爭鬥中的教會的恩典統治)中和在榮耀的王國(regnum gloriae;對凱旋的教會和整個世界在將來完成時的榮耀統治)中的君王。同樣,三種職事方式(不是三種職事)的歷史化的和添加性的歸屬,也必須面對正統來重新思考:帶來拯救=作為遊行佈道者耶穌的先知,獲取拯救=在十字架上代替我們的祭司,饋贈拯救=我們教會的君王和主。這個圖式雖然具有着眼於三重職事的效果(effectus munis triplicis)、因而着眼於「生存論—人格的證實」的優越性,但卻既不表明三重職事的所有三個職責都具有同樣的起源,也不表明它們作為這樣的活動在基督論上就耶穌的位格而言是同等基本的(黑珀[Heppe]/比策爾[Bizer]:《新教改革教會的教義學》[Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, 1958],第十八章:論耶穌基督的中保職事[De officio Jesu Christi mediatorio],頁355及以下,附有出典;至於三重職事在宗教改革時代是否通過修辭學的三種風格而突然重新出現,目前尚不清楚:先知的職事=斷言的或者謙恭的風格[genus iudicale seu humile],祭司的職事=商議的或者中介的風格[genus deliberativum seu medium],君王的職事=指示的或者莊重的風格[genus demonstrativum seu grande]?)。漢斯·昆表示了批判的態度:就像反對二性論一樣,可以提出同樣的異議來反對「傳統新教的、由加爾文擴展的、後來被公教神學接受的三項職事說:耶穌正好是先知、祭司和君王——這在如此簡化的系統中是以《新約》為根據的嗎?這三個稱號對於我們世俗化社會的人來說還是可以理解的嗎?」(223/151)。珀爾曼則認為:「對於在古代教會已經主張的三項職事說而言,關鍵是要說明它涉及對《新約》中基督的職能和稱號的一種使人感到有點任意的挑選,而且就其整體性來把握這種挑選。對於正統基督論的三分的整體輪廓來說,關鍵是要說明,這裏顯然從其職能出發看基督之位格的《新約》的職能基督論,通過探討關於基督位格的學說而在關於其職事的學說之前、並且不顧這種學說就提出來了。正統神

學的職事說的一項得分首先是如下事實，即基督在這裏——與後來路德宗的兩種國度說不同——被賦予力量的王國，而不僅僅是恩典的王國以及榮耀的王國」(240/198-199)。在《新教成人教義問答》中，在《新教理書》(*Neuen Glaubensbuch*; Freiburg, 1973)中，在公教的《荷蘭教義問答手冊》(*Holländischen Katechismus*; Herder Taschenbuch 382, 1971)中，或者還在德意志民主共和國新教教會的《解答》(*Aufschlüssen*; Berlin/Gutersloh, 1977)中，這一圖式在展開基督論以及救恩論時沒有起任何作用。艾伯林參照路德對職事說作了權衡(215/II/499ff.)。「如今，直接以關於基督職事的這種學說為出發點，這當然是不可取的。君王與祭司的名稱，以及在雙重形式向三重形式的擴展中先知的名稱，對於我們來說在很大程度上是歷史的密碼，只是就通過它們來根據生活無條件地必需的東西而與當代生活對話而言，它們才必須通過解釋來喚起生命。儘管如此，還是可以從這些稱號的來源得出有益的暗示。這首先就是：它們從耶穌的所作所為出發回答了耶穌是誰的問題。但是，變得流行起來的三重職事學說形式，其根據在於一種對於我們來說同樣具有歷史密碼性質的方式。先知、祭司、君王這三種職能和尊號，表示着《舊約》的三種聖職。」——「當然，賦予王權以優先性，並據此也使基督的雙重或者三重職事在它裏面達到巔峰，這種傾向佔了上風。看來，由此也考慮到基督論的終末論落差。然而，如果認真地對待與世界的關聯和與上帝的關聯的區分，認真地對待其中所設定的依賴關係和作用聯繫，那麼，優先性就歸屬於祭司權；當然不是以其有歷史特色的、建制化的形態，而是以一種從耶穌基督的出現出發被改造和重塑的、極端靈性傾向的理解。由此出發，也規定了、並且以某種方式才正確地在與作為政治機構的王權的歷史現實性完全不同的意義上，規定了對基督的王權的理解。就連王權作為基督的王權也要在靈性上來理解。這樣一來，就考慮到原則上對於基督論的所有稱號有效的一種解釋學任務：儘管或者恰恰由於運用於對耶穌的詮釋，它本身必須從耶穌出發得到明確的詮釋。由此所要求的思維轉變是這樣一些基督論稱號就其被正確地運用而言的真正收穫。它們不應當誘導人給耶穌穿上一件與他異類的外衣，讓他適應和服從一種告知給他的期待，一種可以說未經洗禮的理性圖景。如果人們認真地對待二者的相互關係，即一種符合耶穌基督的靈性詮釋的任務，以及對人之為人的基本關聯的那種關注，那麼，就再一次清晰地表現出，這種基督論的說明並不依賴關於基督職事的傳統學說。」

撰稿人：格貝爾(Uwe Gerber)

## 丙、回答的嘗試

### 一、對三項職事的生存論詮釋

在今天，只有當人們能夠指出，關於基督的三項職事的學說有助於適當地表述基督的特殊重要性的時候，因此，也就是當它表現為一種有用的、能夠作出澄清的神學方法的時候，它才能在神學上得到辯護。「基督的重要性」，這也就是他對於人類生存的重要性。因此，我們在這裏首先就有指出三項職事的「生存論意義」、指出它們對於人類生存

的重要性的任務。這看來也在實際上是可能的：

一、基督的先知身份意味着人類生存所需要的那種終極有效的和基本的真理的展示。因為人需要真理；人在根本上要「在真理中」，要對「有效的東西」有洞識。人不願意把自己的生活建立在一種幻覺之上，建立在一種「好像」之上。但是，上帝願意「萬人得救，明白真道」（提前2:4）。

二、耶穌基督的大祭司身份意味着一種向所有人表明的徹底的和基本的休戚與共的結果。人憑藉這樣的休戚與共，即使在他的獨處中也不是孤獨的，即使在他的個別化中 311 也不被個別化，即使在他的對無的負責任中、在他作為「他的虛無性的虛無根據」（海德格爾）的存在中也還被承載着。他有一個陪伴者，在按照人類尺度的極度無交往中仍然沒有取消交往。即使是在絕對的空無中，也還有支持人的一位。

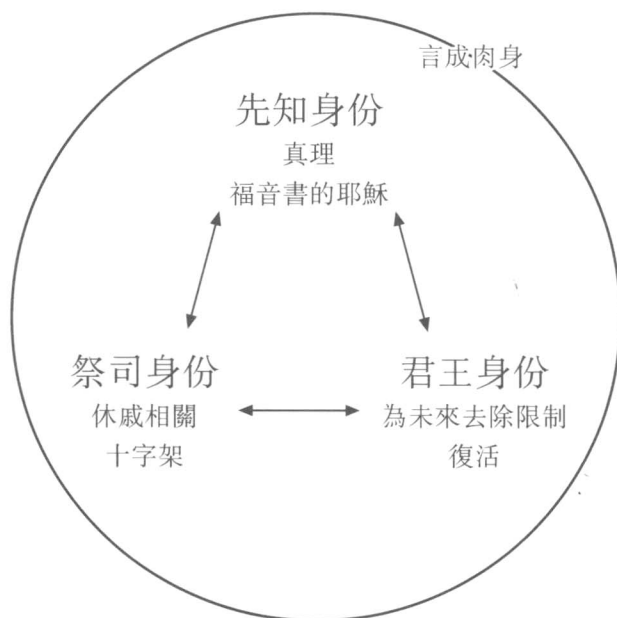
三、最後，耶穌基督的君王身份意味着，對於人類的生存來說，不僅有對永恆使命的一種熱望，而且還有通向永恆使命的一條已經開關的道路。每一個人都在某種程度上擁有他的終極未來的這種可能性，但並不是作為他的「自然的」可能性，而是作為一種從外部由另一位附加給他的、為他開啟的、贈予他的、始終為他開放的可能性。

這樣，這三項職事就劃分為：一、宣講的耶穌、「歷史的耶穌」，或者更準確地說，福音的耶穌形象；二、受難的耶穌；三、復活的耶穌、「一切束縛的突破者」（阿諾爾德 [Gottfried Arnold]）。——關於基督的三項職事的學說表明，人們始終必須把宣講者耶穌、被釘十字架者和復活者作為同一個形象同等一本源的各個方面來一起思考。「化身為人者」亦即耶穌這個人的神性的方面，在這種情況下就包含着所有三個方面，因為他表達了它們的終極有效性，作為人從外面（而這意味着——因為「終極有效」——從上帝）遇到的贈予。這一點，將在下面闡述（參見下一頁）。

## 二、各項職事的結構統一性作為基督福音的特徵

但是，簡單地把以這種方式「在生存論上」解釋的三項職事加在一起，這還是不夠的。因為這樣一種純粹加法的拼合，也可能是某種完全偶然的和任意的東西。相反，人們必須在其「結構的統一性」中指明那三個同等一本源的方面。這就是說，人們必須能夠指明，它們必然地共屬一體，並在其共屬性中形成一個確定的意義統一體。

這在實際上已經做到了：對於人來說的終極真理，就像它在基督宣講中付諸語言一樣，恰恰就是休戚與共，因而同時是終極未來的展示。休戚與共的結果和復活的現實性 312 具有真理、啟迪的性質——一種能夠被人看出並接受的真理。這樣，先知身份的方面就表現出祭司身份和君王身份的方面；後二者彷彿是在前者裏面反映出來。



此外，君王身份和祭司身份相互關聯：終極的和不受限制的未來的展示取決於，人在最外面也不是孤立的，不是絕望地委諸自身的。在最外面的這種不孤立，在某種程度上是以一種最遙遠的、不受限制的未來為目的的。無希望、孤寂和無價值是一回事。在耶穌基督從上帝而來中，在他的受難和他的復活中，這些都得到克服。

如果這樣來理解，那麼，關於耶穌基督的三重職事的學說，就表現為對全部基督福音的神學概括，並用一個唯一的公式來表達這種福音無與倫比的、同時也是普世的重要性。由此，它也回答了如下問題：「為甚麼恰恰是耶穌基督，而不是穆罕默德等等？」

關於聖子的使命的問題，馬上又把我們引回到關於人的問題。在聖子的使命所觸及的、這種使命所作用的人身上發生了甚麼事情？對人的第一次考察（在第三部分）應當指明作為上帝之言的接受者的人的處境。與此相反，對人的第二次考察（在第五部分）則應當指明人的新處境，即由於上帝之言的頒佈、由於上帝與人在耶穌基督裏面相遇而創造的新處境。在這裏我們必須澄清，在人類生存的現實中「舊的」處境和「新的」處境並不能截然分開。在存在的具體現實中，毋寧說二者是相互滲透、相互過渡的，人「同時既是罪人，又是義人」（*simul peccator, simul iustus*；路德語）。但是，前者是甚麼意思，後者是甚麼意思，這一點卻當然可以追問，並且必須追問。這樣，關於「信仰的道路」的問題，就意味着關於人因與上帝相遇而被轉變——或者自己轉變——的處境的問題。問題的主題是一條道路；因為「信仰」這個概念所指的是與上帝的相遇在人類歷史中的實現。信仰不是站立或者出現在某處，而是走出一條道路。道路的確切概念暗示着一種進步，一種時間中的順序，一種處境的變遷。

我們首先要問：「信仰」這個泛指的概念究竟意味着甚麼（第二十八題）。

然後，作為這個概念的重要性的進一步展開，我們要討論由信仰所創造的特殊「拯救處境」（第二十九題）。

基督教信仰一直是已經表述出來的。但是，它究竟在多大程度上是可以準確地在話語中表述的呢？它在多大程度上也許是在一切話語的彼岸，是一種無話語的信賴呢？像這種基本信賴之類的東西，也許還可以在非基督徒那裏發現嗎（第三十題）？

說信仰確知自己的事情，這已經包含在基督教信仰的概念之中。但我們要問的是，與人類的其他確定性相比，信仰以甚麼方式擁有確定性（第三十一題）。

說信仰是一條道路，說信仰在變幻的生活處境中堅持到底並且每次都重新實現，說信仰在這種意義上被置入人類歷史的綜合體和變幻之中，這又作為信仰的整體現實的一個方面，還是需要研究的（第三十二題）。

最後，對信仰本質的思考也包含着倫理學的主題。人們可以在教義學的不同（原則上甚至可以說一切）主要問題圈中討論關於基督徒的作為、關於基督徒的實踐生活的問題。例如，人們可以把它納入基督論，例如作為這些問題：基督如何具體地在信徒生活

中「獲得形象」(朋霍費爾)，基督如何是重要的和今在的。或者，人們可以把它整合進教會論，作為這個問題：基督的教會在塵世中的使命如何具體地作用於個別基督徒和基督教群體的生活。這樣，倫理學問題就以萌芽的方式包含在所有教義學主題裏面。但在追問信仰的道路時，我們將不可避免地明確提出這一問題。因為如果不說在行為中的作用和具體化，信仰會是某種非歷史的和抽象的東西。正是信仰的道路特徵在這裏會被忽視了。這樣，我們就必須一般地追問信仰和作為之間的關係(第三十三題)。

這一問題的進一步展開必須以此為目的：信仰者的作為在多大程度上對於人類個體是重要的，以及在多大程度上對於人類社會是重要的，因此，一種從基督的福音精神誕生的倫理學必須具有甚麼特徵、甚麼「風格」和甚麼維度(第三十四題)。

最後，我們要研究的是，基督徒行為的內容是否也能夠對於非基督徒來說成為可理解的和有約束力的(第三十五題)。

恰恰在這個問題聯繫中顯示出來的是，對於所有個別問題來說，如何總是僅僅涉及一個唯一的、複合的、多層次的現實的不同方面。

### 甲、問題的展開

最一般意義上的信仰問題，是在追問一個基督徒的信仰的時候提出的。在人們問他「你相信這嗎？你相信耶穌是處女所生嗎？你相信耶穌確實是上帝嗎？你相信有一個上帝嗎？」的時候，基督徒必須作出回答。在每一個點上，當對他來說關鍵在於此的時候，在他「連同自己的生活取決於此」（朋霍費爾）的時候，他將回答說：「是的，我相信！」但是，在他作出這種回答的時刻，在他作出自己的認信的時刻，他必須清楚地知道，他在這裏說的是甚麼。當我說並且承認「我相信」的時候，我說的是甚麼？——這是關於信仰的教義學問題的「生活處境」：自我澄清自己的、個人的信仰認信的必要性。

也就是說，很快就表現出，解釋這種「我相信」有不同的可能性。原則上，這有可能意味着：我不知道，但我相信（猜測）。——但是，只要看一看基督教思想的傳統，這種可能性就被排除在外了。信仰從來沒有以這種方式與可靠的知識對立起來。毋寧說，就像信仰在基督教世界中總是得到理解一樣，屬於信仰的，也始終有一種確定性的因素（還請參見第三十一題）。信仰本身是一種知識，但當然，它也許是一種特殊種類的知識。

本質性的東西也許在於，人的這種知識不是一種「自然的」知識，而是一種「啟示的」知識？但人是如何獲得這樣一種知識的？顯然是通過相信一種啟示，並由此接受了在啟示中所提供的知識。如果沒有「信仰的贈予」，也就沒有知識。但是，他是如何給予啟示以信仰的呢？唯有當他知道啟示者，並認為啟示者值得信賴的時候，他才能做到這一點。於是，公教神學過去談到人對作為他的創造者的上帝履行的「信仰義務」。由於他相信上帝的啟示，他對上帝作出他作為受造物應當作出的順從。由於他決定作出這種順從，他獲得了包含在上帝的超自然啟示之中的知識。當然，他並不能簡單地從自己的力量出發決定作出這種順從，相反，信仰是被贈予他的一種「超自然的德性」。不過，只要沒有基督教的另兩個基本德性愛和盼望加進來，信仰就依然是「未賦形的」（*ungeformt*）。——實際上，與這種傳統公教的信仰觀在很大程度上相符合的，是早期新教\*正統神學對信仰的理解：據此，如果人們對於啟示的內容獲得了知識（*notitia*），就必然首先予以

317

\* 早期新教（*Altprotestantismus*），指十六世紀至十八世紀初的新教形式。——編注

贊同 (assensus)，由此就獲得了啟示知識。但是，這個階段還需要通過信賴 (fiducia) 的補充，即通過心靈對啟示中所包含的拯救應許也確實對我個人有效的信賴的補充。

在這兩種觀點亦即傳統公教觀點和早期新教觀點的並立中，可以清楚地看出，對於信仰來說，不僅關涉到一種特殊的知識，而且關涉到一種個人的決定，這又是一種特殊的決定；兩者亦即知識和決定是相互共屬一體的。按照這兩種觀點——而且其中包含着它們的相似性——屬於信仰的有三個步驟：一、一種決定 (信仰的順從，贊同)；二、一種知識，它通過這種決定被接受；三、一種補充，它又具有個人的決定特徵 (信賴；愛——望)。

鑒於上述確認，我們可以用如下的定式來表達這一問題：如果人們要在神學上思考信仰的道路，則這首先就關涉到以一個總括性的、亦即包括並且適當地描述整體的概念的形態，來為那條道路及其不同種類的生活表現的複雜現實找到一種共同分母。這是一個課題。解決這個課題的重點在於指出，信仰的知識 (以及認識) 與信仰的決定、膽略處於甚麼樣的關係中。

318 同一個問題的另兩個方面，也已經進入了我們的視域。根據公教關於信仰是一種「超自然的德性」的概念，這兩個方面可以表述為：一、信仰是「超自然的」，換句話說，信仰是上帝給人的一種贈予嗎？這樣的話，就等於說人根本不能從自己的力量出發作出信仰的決定。儘管如此，信仰又是人的決定。這怎麼可能並行不悖呢？二、說信仰是一種「德性」，這是正確的嗎？就是說，信仰是一種狀態、一種能力，是人擁有或者身處其中的一種習性嗎？信仰難道不是人總是要重新作出的一種決定 (因而不是他一勞永逸地身處其中的一種狀態) 嗎？

## 乙、各種學術觀點

### 一、布爾特曼反對現代信仰觀的片面性

如果神學試圖深入思考在基督教信仰中所發生的事情，那麼，它馬上就會認識到一種集中，一種信仰特有的意向性 (Intentionalität)。信仰是對某物的信仰。「信仰是有關基督的」(13/IV/1, 831)。「不存在一種沒有一個它與之相關的對象的信仰」(194/20)。意向性誘使人作出決定。可以有一種意向和一個被意向者並立。信仰一方面是指一種信仰行為，在這種行為中並通過這種行為有所信仰 (藉以有所信的信仰 [fides qua creditur]，意向)，而另一方面是指信仰行為所集中的一個對象 (所信仰的對象，所信的信仰 [fides quae creditur]，被意向者)。神學有時強調信仰中的第一種要素，有時強調第二種要素。布爾特曼說道：「過去在真正的正統中，神學是為了藉以有所信的信仰而關於所信的信仰的科學。而且，藉以有所信的信仰被視為科學研究的客體；哪怕這種研究一方面作為一種理性的『自然』神學提供了對教義的一種論證，另一方面使用邏輯的手段把從作為形式權威的《聖經》和教義中取得的思想納入一個體系，此時把相關思想的啟示特徵視為由其超自然的起源所保證的。它把所信的信仰視為某種被認識並用科學知識的手段加工



的。在這種情況下，對於藉以有所信的信仰（哪怕它在稱義論中被規定得完全不同）來說，就只剩下了一種作用，即接受神學的知識（43a/86）。自施萊爾馬赫以來，神學把信仰的另一要素——藉以有所信的信仰——移到前台。信仰行為被當作深入思考的對象。近代神學「所確定的，並非甚麼是正確的信仰，而是甚麼被正確地信仰（參見通俗的表述：關鍵在於人們信仰，而不在於人們信仰甚麼），而信仰者感興趣的卻是第一個問題。因此，它把信仰主體視為分析的對象」（43a/87）。與在信仰的意向性中僅僅還看到意向的所有這些嘗試相對立，布爾特曼提請人們考慮：「如果神學放棄了它真正的對象，即所信的信仰，那麼，它就根本不再能理解藉以有所信的信仰；在這種情況下，它把後者當作一種屬人的態度，人們能夠看到這種態度，但卻看不到它的對象。它錯認了信仰的意向性。藉以有所信的信仰唯有在與其對象、亦即所信的信仰的關係中，才是其所是。柏拉圖就已經知道，愛只能被規定為有目標的對某人的愛」（43a/88）。

## 二、巴特反對「一切糟糕的正統」

319

針對另一個極端，針對「一切糟糕的正統」，巴特堅持，信仰不可以理解為「對《聖經》文本或者教會規章的視之為真」。「『耶穌基督是我的主』（路德），基督教信仰把這視之為真。」信仰雖然總是對某物的信仰，從而也是視之為真。「但是，它的客體卻是《聖經》見證、教會在《聖經》教育中宣講的那一位：活的耶穌基督本身，不是此外的任何人和任何東西。他是主，是優越者，是無論先知還是使徒都不能通過其關於他的話語來取代的師傅，他們毋寧說只能用自己的話語侍奉他。就連教會也不能用自己宣講的話語來取代他，即便是教會，也恰恰是教會，毋寧說也只能要侍奉他……基督教信仰所承認的就是他……而不是任何見證他的《聖經》文本，不是任何宣講它的《聖經》論題或者教會論題」（13/IV/1, 850）。

## 三、蒂利希反對對信仰的一切局部主義的誤解

在蒂利希看來，「對信仰的不同誤解……可以追溯到一個根源。作為被無條件地進行的東西所感動，信仰是整個人格的核心行為。如果建構作為整體的人格諸般功能與信仰等同起來，那麼，信仰的意義就被扭曲了。這樣的詮釋並不是全然錯誤的，因為人的精神的那種功能參與了信仰的行為；但是，任何時候的局部真理都在這裏成為一種全面的錯誤的部分」。這首先適用於對信仰的理智誤解。「對信仰的最常見的誤解在於，人們把它理解為一種認識的行為，一種自明性程度比科學認識小的認識。信仰被理解為對一件或多或少可能的事情的肯定。這樣的信仰當然無非是視之為真」，而由此遠遠還不是信仰的整體。「一個基督徒可以把《聖經》作者所報道的東西視之為真，但他不應當不受限制地這樣做。他不應當相信《聖經》作者，甚至他也不應當相信《聖經》。因為信仰要多於信賴，甚至多於對宗教權威的信賴。信仰是對無條件地進行的東西的分有，是對整個存在的分有。因此，『信仰』一詞不應當作為理論認識的一種形式來使用，無論所涉及

的是建立在前科學的或者科學的自明性之上的認識，還是指其基礎為對權威的信賴的認識。」類似的東西也適用於對信仰的唯意志論誤解。蒂利希已經在托馬斯·阿奎那那裏發現了這種誤解，「托馬斯斷言，信仰行為中自明性的缺乏，通過意志的一種行為得到補償。這個命題包含着，信仰是一種具有有限自明性的認識行為……對信仰的唯意志論誤解是以理智主義的誤解為預設的」。即便是在新教對「信仰順從」的要求中，也可能隱藏着對信仰的唯意志論誤解。恰恰是考慮到宗教教育、牧靈和佈道，這種片面性是特別有害的：「人們絕不應當在自己要影響的人那裏喚起一種印象，就好像信仰是責成給他們的一種誠命，蔑視這種誠命將顯示出惡的意志似的。有限的人不能造成被無限者所感動。我們搖擺不定的意志並不能創造屬於信仰的確定性。」同樣片面的是對信仰的情感性誤解，即並非由施萊爾馬赫造成、但卻由他促進的假定：「信仰是一件純然主觀的心靈運動的事情——沒有一種人們能夠認識的內容，也沒有一種人們能夠作出順從的誠命。」針對這種假定和所有別的片面性，蒂利希堅持：「信仰作為被無條件地進行的東西所感動的狀態，它要求整個的人，不能被限制在純然感受的主觀性之上。如果整個人被感動，那麼，他的所有力量就都被感動了。如果宗教的這個要求被否定，那麼，宗教自己也就被否定了」（194/41-51）。

#### 四、尼布爾主張信賴與認識之間的一種動態關係

就連尼布爾(H. R. Niebuhr)也原則上在信仰(Glauben)和純然的視之為真(Fürwahrhalten)之間作出區分。「信仰是某種主動的東西，是使自我對某種東西承擔義務，是一種提前認識。它集中於某種同樣主動的、擁有權力或者是權力的東西。它無論是就其主觀方式而言，還是就它所相關的東西而言，都有別於視之為真。因為視之為真作為對種種主張的真理性的贊同，在行為中並不包含對被信仰者的信任，而且它與其說與作用的力量相關，倒不如說與主張相關。」信仰的這種主動性尤其表現在它的兩個核心要素亦即信賴和認識的關係中。信賴趕在認識前面，為認識開闢道路。日常生活已經表明了這一點。「如果我們徵詢我們自己和我們的日常生活，那麼就會清楚地看出，沒有這樣的主動信仰或者這樣的信賴和信任，我們就不能生活。無疑，我們也憑藉知識生活，但並不是憑藉一種沒有信仰的知識。為了能夠知道某種東西，我們必須始終信任某種我們並不知道的東西；為了能夠清楚地看，我們必須信任某種我們看不到的東西。對於這一真理來說，科學提供了最明顯的例子。科學從對事物的可理解性的堅定信仰這一預設出發，來從事它反對蒙昧和錯誤的戰鬥。當對它來說知識失效，它在認識之路上遇到障礙的時候，它畢竟可以毫不動搖地堅守信仰，即知識是可能的，事物固有一種理知的結構，這個結構目前尚未能被把握。這樣一種信仰在實踐中得到證實，但它始終趕在實踐前面」（142/109-110）。在對上帝的信仰中，信賴與認識、信任與生活的關係同樣是動態的。「借助這樣一種信仰，生活在理智和道德上陷入一種連續的革命之中。信仰為認識開闢道路。它清除包圍着我們理智生活的清規戒律，因為這些清規戒律把我們研究

的一些主題視為太神聖的，把另一些視為太危險的。信仰正當地運用知性。沒有任何存在者對於以愛進行研究的知性來說太渺小了。一切知識都是可敬畏的，一切存在都向研究開放。只要我們試圖維護對於諸神的信仰，我們就不敢徹底地觀察它們，因為我們害怕它們的價值和它們的權勢的相對性大白於天下。字面上信仰《聖經》者就是這樣害怕《聖經》批判，民主制的崇拜者也是這樣害怕對民主制的客觀研究的。然而，如果人的信仰與唯一者相結合，那麼，一切相對的存在就都從唯一者出發被接受為教養和知識。知識不是自動地隨着信仰被給予的，但信仰卻使聖靈的工作成為可能，並要求有這種工作，以便信仰能夠有知識。」在考察了對上帝的信仰在道德上的結果（「在上帝裏面對一切存在的普遍的愛」）之後，信仰的動力就表現為「精神和心靈的連續革命」，信仰中的生存就表現為「一種不斷地向日益更新的可能性無限地開放自身的生活」。但是，恰恰對信仰的這種最高獎賞是與最終的謙遜結伴的：信仰「並不給予我們自誇的理由，而是僅僅給予我們純樸地感恩的理由。它是上帝的贈予」（142/121-122）。

321

撰稿人：施米德 (Georg Schmid)

## 丙、回答的嘗試

### 一、一種特殊的知識和一種特殊的決定

關鍵在於突出信仰知識和信仰決定的特殊之處。因為信仰固然是一種知識，但卻不是像人們對於世界之內的事物所擁有的那樣一種知識。信仰固然是一種決定，但卻不同於我們在日常生活中能夠作出的那樣一種決定。在關於基督教信仰的公教觀念和早期新教觀念中，知識和決定的配合對這些有區別的东西並沒有給予足夠的考慮。在這種觀念中，關於知識的一種通常的概念（作為客觀的知識）和關於決定的一個通常的概念（作為決心）是作為預設的。因此，二者的關係規定是不適當的、膚淺的、簡單化的：人們知道某種東西，把它當作知識，然後決心「相信」它……

信仰決定和信仰知識的特殊之處就在於，此處涉及對不可見的上帝和世界創造者的知識和與不可見的上帝和創造者一同生活的決定。就此而言，信仰意味着：「從不可見者出發而生活」（布爾特曼；參見：來11:1！）。從不可見者出發而生活，這要求總是作出新的決定，要求在不同的生活狀況中反覆下個別的決心。不過，這些決心並不是互相矛盾的，而是都內在地相關聯的。在所有這些決心裏面，必然有一個東西是一再重新得到證實的：信仰者從不可見的东西中汲取力量，以便經受他遇到的事情（受難、任務、困難、懷疑、自身受質疑等等）——他既不是從自己本身，也不是從可見的、或者甚至可支配的條件獲得這種力量的。而恰恰必須一再重新得到證實的這一種東西，就是信仰者的人格的基本決定。因此，在信仰決定中，涉及一種貫穿整个人生、整合屬人的人格、不能一勞永逸地實現的決定，涉及一種永無止境的決定，但也並不僅僅是涉及種種相互矛盾的、互無關聯的個別決心的一個序列（還請參見第三十二題）。

322

正是從這個立場出發，即儘管有通過時間的重複和延續，這裏涉及的仍是一種唯一

的決定，也產生出我們的問題的一種答案，即信仰是一種隨時要完成的決定，還是一種「習性」，是一種確定的態度。事實上，信仰每次作為決定都必須重新實施，但這不僅是在個別的、突出的決定處境中，而且是通過一個人的全部生命延續的。就其未來的決定而言，人格由其過去的決定來安排。在這種意義上，說信仰是習性、是「德性」，也是合理的。因為以這種方式，同時也在概念中保存了信仰的決定特徵——恰恰是一種不僅逐點地在個別的時刻實施的、而且還貫穿生存的全部時間的決定的特徵（參見第三十二題）。與此相反，由於說信仰是純然的「靈魂狀態」的概念，決定的特徵被消除了。

## 二、信仰的人格結構

323 決定過一種從不可見者出發的、始終要重新證實的生活，這是一種信賴的決定。達到這種理解的道路，已經由《新約》的概念Pistis（=信仰、信賴）給我們指出。這種更進一步的規定包含着兩點：一、嚴格意義上的信賴，唯有在人格與人格的關係中才是可能的。這樣一來，信仰者的生活由以出發的「不可見者」，就是不可見的、有位格的上帝（參見第十一題和第十二題）。二、嚴格意義上的信賴，唯有面對我們認識的、朝向我們的人才是可能的。這樣，從不可見者出發生活的信仰者的信賴，就指向了上帝之言，指向了上帝的自我轉向，上帝在這種自我轉向中為我們自己所知。——作為有位格的上帝、作為自我傳達的聖言以及作為回答性決定的信賴，是共屬一體的。它們彷彿是構成了一個唯一的事件的結構。如果從一個出發，就必然地達到其他二者。如果說到上帝、不可見者，那麼，人們就達到了信仰和聖言——因為若不然，「上帝」就會是我們根本不能言說的某種東西。如果說到信賴是完整的、被整合的人格要過從不可見者出發的生活的決定，那麼，人們就達到了上帝以及作為這種信賴對之有效的權威的上帝之言。如果說到作為自我傳達和應許的上帝之言，那麼，人們就達到了其言為言、言對其為言的那一位。上帝、聖言和信賴的三一性為我們解釋了另一個問題：信仰在多大程度上是上帝的贈予，儘管如此又能是人的決定。因為我對一種聖言的理解、我在其中以理解的方式運用我的存在的回答性贊同，始終是我自願使自己成為負責任的人格決定。但是，我完全要把我的這種理解歸功於我所理解的聖言本身。我接受這個應當被理解者。這並不簡單地只是我自己的「創造性」成就，相反，正是被理解的聖言充滿了我，而我自己則只不過是對聖言作出答覆者。

## 三、信仰決定和信仰認識的關係

在這裏，最終還有信仰中決定和認識的真正關係也變得清晰可見：由於決定是一種信賴，由於信賴所指向的是不可見的上帝，所以決定同時就是認識。從不可見者出發生活的決定，是對不可見的上帝進展着的認識。不可見的上帝不是在直觀中被給予的，讓人在信賴他之前就能夠首先檢驗他的可信賴性。當一個人決定（在其本質的根基中決定，相應地在日益更新的生活處境中重新決定）從不可見者出發生活，並給予上帝的在

任何地方都不能知覺到的、不能經驗性地證明的、不可見的位格以信賴時，就此而言，他也認識到這個上帝。這就是說：在他按照自己的決定和自己的信賴行事時，他經歷到，不可見者合理地與他的可見的生活的種種維度相關，他從對不可見的上帝的信賴中獲得合理地支配可見者的力量。這樣他就在自己的經驗中、在與其他信仰者的經驗的交流中認識了不可見的上帝。 324

在這種意義上，信仰就是「實存的認識」。這樣，在關於這個不可見的上帝和他的行動的命題中所陳述的一切，都不能——恰恰是因為認識的實存特徵——具有關於客觀可知的和被知的東西、關於人們了解的對象的陳述的意義。相反，信仰命題是用於在信仰者與自己本身和與其他人的對話性討論中證實信仰決定的表述。同時是對不可見的上帝進展着的認識的信仰決定，必須在信仰者外在的和內在的對話中得到證實，因為它不是一個離群索居的、不受侵襲的主體的決定和認識，而是一個受侵襲的人的決定和認識。這個人與自己本身和其他人打交道時被置於日益更新的處境和問題面前，並正是在這種討論中應當經歷和總是重新實現自己的信仰。而且在這種討論中，一切信仰陳述都有自己的位置。它們不是一種客觀的知識關於「屬神的事物」的陳述，而是從我對不可見的上帝的基本信賴的處境出發的言說，這種信賴總是在理智上和實存上（大多數情況下是二者交織在一起！）重新受到檢驗，並總是要重新證實、證明和表達。

#### 四、信仰不是一種純然的視之為真

從這一切出發，對我們來說產生出信仰的總體特徵：信仰不是對「事實」的信仰，它不是對種種命題的視之為真。它不像關於世界上的事物的告知性知識那樣，是一種客觀的知識——唯一的區別在於，它訴諸一個「超自然的信息來源」。相反，信仰是一種不可分的（儘管是劃分開的、歷史地展示「道路」的）基本決定，並在其中也是生存的基本認識。因此，信仰也不可以用加法的方式來理解，被理解為個別要素的純然總和。如果它與個別的信仰命題相關，如果這些信仰命題是它的「客體」，那它就會是這樣了。但如今，它是與一個唯一的、不可分的、當然也不可見的位格相關，而它在其中得到表述的「信仰陳述」也不是它的客體，而是僅僅用於描述世界上的信仰者在其中面對這個無限的位格的處境。——由於信仰的現實性不能以加法的方式來理解，而是只能被理解為在與一個不可分的位格的關係中不可分的行為，所以也談不上「補充」，無論是通過一種信任的信仰（信賴的信仰）來補充一種純然的「歷史信仰」（對事實的純粹歷史的視之為真），還是通過其他兩種「德性」即愛和盼望來補充一種「不定形的信仰」（未塑形的信仰）。相反，這一切在信仰的唯一的、本質性的行為中都在原則上共屬一體：只有在信賴決定中，才存在一種信仰認識，而這種信賴決定又總是已經以萌芽的方式也是愛和盼望。 325

# 第二十九題

## 因信稱義

### 甲、問題的展開

今天具體地給神學家們提出的這一問題有兩個根源。一個在於傳統。人唯獨因信 (sola fide)、無須律法的善功而稱義，這對於宗教改革來說是「關係教會存亡的信條」(articulus stantis et cadentis Ecclesiae)。每一個新教神學家都處在基督教思想和基督徒生存的這條道路的法則之下。他必須面對這一起源為自己的信仰理解負責，另一方面，他必須面對同時代人、面對其他宗派傳統的基督徒為這一起源負責。他必須問自己並讓自己被問，他自己是否站立在這一宗教改革的基本認識的基礎之上。但是，例如對於一位公教神學家，宗教改革觀點的尖銳性也意味着他必須在他自己所屬宗派傳統的光照下來應付的挑戰。

今天追問因信稱義，其另一個起源在於基督教佈道的基本處境：宣講是帶着要求發出的，基督徒在傾聽時懷着期望，即這裏將說出對於人來說具有決定性的東西。而且這決定性的東西被理解為「拯救」。基督教的宣講是拯救的福音。它要告訴人的，不是人的存在無價值，不是一切都可疑，也不是人的生存的無可救藥，而是拯救。它歸根結底不是要把人推入不確定性，而是要送給人確定性。它要在傾聽者那裏喚起的信仰，是與人的人格終極拯救相關的。因此，人們就必須追問，信仰與拯救之間的這種聯繫究竟在甚麼地方。信仰是拯救的一種手段嗎？是與其他手段並列的一個手段，還是唯一的手段？信仰在甚麼意義上可以理解為對這一目的來說適用的手段？或者，在信仰本身中已經包含着人的拯救——或者至少包含着這一拯救的一種開端，一種最初的顯現？信仰本身在甚麼意義上可以理解為拯救的內容？

327 相對於宗教改革關於唯獨因信稱義的關係教會存亡的信條的處境，今天——這一點必須事先弄清楚——問題域已經發生了轉移：當時，作為預設而肯定無疑的是，人面對上帝能夠有一種稱義。在這個預設的框架中，宗教改革的立場是以這個排他性副詞為標誌的：這種稱義只能存在於信仰中，存在於對上帝的應許的完全信賴中，而不能憑藉一種由人能夠取得的成就。與此相反，今天預設本身受到了質疑：也就是說，是否能夠並且必須設想像人的終極稱義這樣的東西。原則上也可以設想的是，關於人的全部生存的一種「稱義」的問題是一個由人自己人為地製造的問題，由於這個問題只是人自己的問題，人不可以期待由他自己外部給予這個問題以回答。今天，在透徹思維稱義問題時，必然「發現」上帝本身；人不是自己獨處的，而是面對上帝的，這使得他的作為整體的存

在的稱義只能是一種面對上帝的稱義，這一點，以及在多大程度上是這樣，必然被發現和理解。與此相聯繫，如下問題也必然得到討論：人的作為整體的生存的稱義，與信仰亦即對上帝不可見的位格的充滿信賴的關係有甚麼相干。

## 乙、各種學術觀點

### 一、我們面對上帝的存在(加爾文)

對於加爾文來說，稱義問題是「我們對上帝的崇敬所依據的最主要的支柱」(58/III, 11, 1)。「唯獨因信稱義」所指的是我們面對上帝的整個存在。「如果憑恩典稱義對於我們來說成為最真摯的確定性，那麼，我們就必須把我們的心提交給上帝的審判席」(58/III, 12)。「面對上帝，任何自誇我們自己的成就的興趣都消失了。我們就像「一個在夢中積聚了大量財富的人，在醒來時這些財富都煙消雲散！」(58/III, 12, 4)。「只有當我們還沒有直接地面對上帝的審判席的時候，我們才能夠談論自我的義和因善功的義。「當然，在(教宗派)經院的學術領域裏就善功對人稱義的價值作出虛構，這是輕而易舉的，對每一個人來說都是習以為常的。但是，如果人們來到上帝的面前，那麼，這樣的享受就消解了；因為在這裏是認真地進行的，在這裏不作任何消遣性的口舌之爭！因此，如果我們想研究真正的義而有收穫，我們就必須把自己的思想集中在這上面：我們必須追問，當上天的審判者召喚我們負起責任時，我們要如何回答他！」(58/III, 12, 1)。但是，在上帝面前認識自己，這也就是把握住基督的義。「如果我們拋棄對我們自己的一切信賴，僅僅信任關於他的美善的確定性，那麼，我們就有能力領會和把握上帝的恩典：在這裏，我們——如奧古斯丁所說——忘記了我們自己的功德，把握住了基督的賜予(佈道174, 2)」(58/III, 12, 8)。總而言之，唯獨因信稱義除非適用於我們面對上帝的存在，否則談論它就是毫無意義的、不知所云的。「簡而言之，如果不是每一個人都作為被告把自己置於上天的審判者面前，在他面前為自己的釋罪考慮而卑躬屈膝，這整個討論就是乏味之極、不清不楚的」(58/III, 12, 1)。

328

### 二、信仰的現實性(艾伯林)

「信仰的現實性——這就是人的稱義。『所以我們看定了，人稱義是因着信，不在乎遵行律法』(羅3:28)。如果真是這樣，那麼，人們從保羅的這句話就可以直接得出，信仰的本質在甚麼地方，它作用和促成的是甚麼，以及唯有在信仰中發生而不能以其他任何方式發生的是甚麼，最終甚麼是信仰的現實性，甚麼如此不可分地與信仰共屬一體，以至於二者完全是一回事：在保羅看來，這就是稱義。信仰唯有作為稱義的信仰才是現實的」(75/153)。因此，對於艾伯林(G. Ebeling)來說，稱義論完全不是出自宗教改革時代的可疑的遺物。「唯獨因信稱義……不是基督教信仰的與諸多學說並立的一個學說，而是它的整體。它並不是必須加以補充、例如通過成聖來補充的一個方面或者一種片面性」(75/195)。因信稱義的意義無論怎樣高度評價也不夠。但是，在這種唯獨因信

稱義中，究竟發生了甚麼事情呢？如果不說在它裏面發生了信仰的現實性，關於它能夠說甚麼呢？稱義的信仰首先肯定不是對稱義論的信仰。「認為稱義的信仰就是對稱義論的信仰，這種觀念必須極為明確地予以拒斥。極端地說，某人根本不需要對所謂的稱義論有絲毫的預感，但卻可以分享稱義的信仰。反過來說，神學關於稱義論的告知性知識，根本不保證對稱義的信仰的分享」(75/161)。稱義論的功能「首先是一種教會的功能」。它的用處「不是別的任何東西，而是信仰在其中得到保護和維護，使它是純粹的和現實的信仰」(75/162)。因此，稱義和稱義論不可混淆。但這樣一來，決定性的問題依然沒有得到回答：信仰的現實性是甚麼，具體地說，唯獨因信稱義是甚麼呢？它是人在其中變得對自己本身自由、上帝的全能在其中被絕對無能者分享的事件，而且恰恰作為這一事件，信仰的現實性是最好的神蹟。「但是，發生的事情是：不信的人相信，絕對無能的人分享上帝的全能，罪人成為一個對自己本身自由的人！這就是一個在最嚴格的意義上是神蹟的事件。人們在其他情況下可能傾向於稱為神蹟、也許還在事實上可以說是神蹟的一切，畢竟都只是就它服務於能夠做到無法理解之事的屬神恩典的這一神蹟而言，才是一個神蹟，這個無法理解之事就是使人對自己本身自由。這就是說：寬恕。這就是說：重生。這就是說：稱義。唯有從這裏出發才可以理解，甚麼叫做上帝的全能，也就是說向絕對無能者開啟信仰的權能」(75/176-177)。但這樣一來也就已經暗示着，信仰絕不是作為財產、作為狀態才是現實的，而是唯有作為事件才是現實的，作為事件，人不能支配它，而是它來支配人：「在這種情況下，現實性顯然具有一個事件、一個完全轉變性的事件的性質，但卻是一個從不轉化為財產、始終持存的事件的性質：罪人的稱義；只要罪人還活着，這種稱義就繼續着」(75/163)。但是，因信稱義不僅僅是最好的神蹟。「稱義的陳述」也包含着「一個基礎性的人學命題，這個命題就人之為人的現象而言也是普遍可討論的：不是人的人格從其行為中產生，而是從人格中產生出行為。因此，基本問題不是他如何創造出正確的行為，而是人通過甚麼是正確的，以致他能夠作出正確的行為。唯獨因信並不把一般的行為作為多餘的而排除掉——這簡直是在毀滅人。但是，它絕對把行為從對於人的人格之為人格、對於人被視為人具有根本性的東西中排除掉，因而從人應當信賴並且實現人的東西中排除掉。因為作為稱義的根據，行為唯有以人信仰自己本身的方式才能獲得力量。但這是人的人之為人的基本顛倒：作為與人相關而不正確的一切東西之根源的不信」(215/III/224-225)。人格之為人格，是對一個對立面開放。想以自己的行為稱義，則叫做停留在自己本身、信賴自己本身。這樣來看，艾伯林就可以與路德一樣堅持：「信仰造就人格」(215/III/225)。稱義的信仰解放人，使之成為人格。

### 三、對肯定的肯定(蒂利希)

「復和的學說描述了耶穌基督裏面的新存在對所有在異化狀態中被此所感動的人的作用」(193/II, 183)。這種感動必須被進一步描述為分享。被解救的人分享新的存在，



而且是以三重方式，即參與(重生)、接受(稱義)和轉變(成聖)。說稱義意味着人被上帝接受，這在此幾乎不會讓人驚訝。更為引人注目的是這樣的提示，即在稱義的信仰中就連人也接受，而且所接受的無非是上帝對他的接受。「雖然在人裏面沒有任何東西能夠促使上帝接受他，但恰恰這就是人必須接受的東西。他必須肯定他已被上帝肯定；他必須對肯定作出肯定。而問題是，這樣的肯定如何雖然有使人與上帝敵對的罪感也是可能的。在傳統上，人們回答這一問題：乃是因為基督。這種回答……說明，人們被納入基督裏面的新存在的力量之中，這種力量使得信仰成為可能。由此產生出上帝與人的統一性的重建，無論這種重建實現得多麼殘缺不全。對人們被肯定作出肯定，這是救贖的悖論；如果沒有這種悖論，就會沒有救贖，而是只有絕望」(193/II, 192)。因此，稱義是上帝與人之間一種新的共契的實現，甚至是上帝和人的一種新的合一的實現，因為上帝接受我們，並且因為我們在稱義的信仰中接受上帝的接受。由於這種稱義的信仰、這種對肯定的肯定唯有作為被接納入基督的新存在才是可思議的，所以信仰絕不能被理解為「人的行為」，「通過這種行為他值得稱義」(193/II, 192)。因此，我們對上帝的肯定的肯定，就其最終的結論而言，也又「只不過是」上帝對我們的肯定。

330

## 丙、回答的嘗試

### 一、稱義和罪的問題

也是鑒於相對宗教改革時代問題域的轉移，必須堅持宗教改革的排他性副詞：唯獨在信仰中，唯獨在這種具體的、具有信賴特色的決定和認識(參見第二十八題)中，與上帝的一種拯救的、使人稱義的關係才是可能的。今天，這在某種意義上比對於宗教改革來說還更為徹底地有效：在我們稱之為信仰的這個事件之外，充其量存在着上帝與人的一種關係(因為每一個人都面對上帝生存)，但卻不存在人與上帝的任何自覺的關係。

但是，在甚麼意義上這種關係，即「從不可見者出發而生活」，能夠並且必須被理解為一種使作為整體的人類存在「稱義」的關係呢？——在這裏，首先必須確定：信仰不僅必須被理解為達到稱義之贈予的手段，而且必須被理解為稱義之贈予本身。如果我們考慮到，人並不是被創造成為一個最初離群索居的主體，而是被創造成為一個對鄰人、對你開放的、並且原則上相關的人格，上述說法就是可理解的。這就是人的本質(參見第十七題)。同時，我們必須考慮到，人通過專心為己(*incurvatio in se*)\*而違背和摧毀了他自己的這種本質，並且作為追問意義者、需要意義者而陷入無意義性的深淵，陷入他自己的虛無：這就是罪。

\* 路德以此詞彙描述罪人的狀態。——譯注

## 二、稱義和對話性開放

331 這種受威脅的、事實上被判定為無的人類生存整體的稱義，發生在人注定要具有的對話性開放得以重建的地方。但是，這是發生在信仰中的，發生在人不是堅持自己本身、要維護他自己恰恰因此將喪掉的生命（參見：太16:25），而是從不可見者和不可支配者出發生活，並從它汲取經受他所遇到的可見處境的力量力量的地方，發生在他不僅偶然地、部分地相對於個別的、屬人的「你」開放，而是徹底地（因而對由此成為人格的不可見者和整體）開放的地方。

信仰的這種使存在稱義的徹底開放，只能被人把握為一種贈予：因為上帝是「從外面」通過自己的聖言與他相遇，向他顯示自己，以致人能夠認識上帝，並選擇上帝這個不可見者，作為他的真正自由。

稱義，從現在起定義為信仰的徹底開放，因而定義為人之為人的對話性開放的重建，意味着罪的寬恕，從而意味着真正自由的生活。所有這些概念都應當被理解為一個唯一的整體：這並不是說，一個是另一個的手段，例如罪的寬恕是真正自由的手段，或者稱義是徹底開放的手段，或者反過來。相反，罪的寬恕就是自由，稱義就是信仰的徹底開放。——尤其是，罪的寬恕的意義，必須被強調為信仰的徹底開放的表達：不言而喻，這種對不可見的創造者和主的位格的徹底開放，必須作為人類具體處境和關係中的開放來發生作用（參見第三十三題）。但如今，一個信仰中的人，並不是這樣一勞永逸地開放，以至於一切自我中心的自我封閉都就此消失，相反，他即便在信仰中，也「同時是義人和罪人」（*simul iustus et peccator*）。罪的寬恕意味着，他雖然有還始終不能擺脫的、自負其咎的自我封閉，但卻並不再沉溺於這種自我封閉，而是能夠不斷地重新抓住提供給他的自由，並且擺脫了他的有罪的過去，在自由的事實中對上帝和鄰人開放。這樣，最終的表述就可以是：在始終新增予的寬恕自由中的生活，就是在信仰的徹底開放中作為整體被稱義的人類存在的條件。

### 甲、問題的展開

我們如今的問題產生自兩個具體的、實存的問題，它們在神學反思的層面上結合成為一個唯一的提問。第一個問題產生自簡單的事實，即基督教信仰總是已經以一個確定的語言形式與我們相遇。我們所接受的最初的基督教教育是我們聽到的故事，是我們學習的誡命和祈禱，是作為整體的《聖經》——這一切都是語言形式。對基督教信仰的任何認信都是一種語言的表述：宣講、神學、禮儀、牧靈的勸戒——這一切都是語言現象。但是，如今出現的問題是：如果信仰確實是對作為世界的創造者和主的上帝的信仰，那麼，它能夠在我們的語言中得到表達嗎？人們能夠在語言上描述上帝這個我們表象能力和陳述能力的絕對界限嗎？對上帝的信仰豈不毋寧說是某種超出一切言說的東西，不在一切言說中窮盡，而是把一切語詞都拋在身後嗎？但是，如果信仰的一切表現都是語言的，那麼，信仰究竟在甚麼地方是可以把握的呢？因此，問題是圍繞着語言在與信仰的現實性的關係之中的無能、不相稱（還請參見第十題）展開的。

與此相反，第二個問題產生自基督徒與他的不信的同時代人的關係。在我們的所謂多元化的社會裏，不信，或者其他種類的、非基督教的信仰，已經移到了我們的最切近處。這要麼是以一種不確定的不可知主義、一種與教會和基督教教會傳統疏遠的形式出現，要麼是以有意識地和強調地拒斥基督教的形式出現，要麼是以另一種信仰的形式出現，例如馬克思主義、一種哲學上的人道主義或者東方的宗教。我們的目光再擴展一些，今天開始了世界宗教之間的對話（還請參見第四十一題）。——許多基督徒全副精力地研究這一事實。基督教神學家「由於職事的關係」也必須研究它。說「這根本不是神學問題。神學只應當是我們基督教信仰理解的展開。另一個非基督徒與上帝是甚麼關係，這是他的事情和上帝的事情。這不是基督教神學的主題」，這是絕對不夠的。因為就以人的方式與一個非基督徒交往而言，就他與我有某種關涉而言，他就其自身而言屬於我的生活。這樣一來，我就必須從我與上帝的關係出發也對他與上帝的關係進行反思，並對此在神學上作出說明。在某種程度上，不信的鄰人本身就是我的信仰實存的一個部分。

兩個問題，即一切語言表述可能有的不相符性的問題和非基督徒與上帝的關係問題，以如下方式共屬一體：非基督徒或者不信者是不能並且不想實現任何明確的、用語言表述的基督教信仰認信的人。儘管如此他仍有信仰，這也是可思議的，也就是說，如

果信仰本身，即真正的信仰，是某種完全不同於人們用語言所表述的東西的話。

在神學傳統中，有一個確定的概念瞄準了這種可能性。這就是「隱含的（=包含在內的）信仰」的概念，它尤其——但不是僅僅——在羅馬公教的神學中產生作用。「隱含的信仰」的概念所指的是一種未用語言展開、就此而言根本未意識到或者僅僅部分地意識到自己本身的信仰。按照傳統公教的觀點，有一些單純的信仰者，他們不理解完整的基督教信仰認信，而是只有一種非常簡單的、彷彿是發育不全的、變得簡化的基督教意識，例如根據《希伯來書》十一章6節的話：「人非有信，就不能得上帝的喜悅。因為到上帝面前來的人，必須信有上帝，且信他賞賜那尋求他的人。」儘管如此，這樣一種在意識上發育不全的信仰還能夠是一種真正的信仰，而且單純的信仰者在這種情況下可以說無意識地一起信仰着其他所有信仰學說。——這種觀點曾受到新教方面的尖銳批判，這部分地是有道理的。儘管如此，它包含着一种合法的關懷，而且加爾文也已經認識到這種關懷：在對上帝的奧秘的信仰中，包含着某種超越我們的意識和我們的語言、不能用語言來表述的東西。

334 現在，人們可能提出如下問題：是否可能有一種完全隱含的信仰，它也不有意識地信仰《希伯來書》十一章6節所記載的話，儘管如此還實現着一種真正的信仰運動，因而是一種完全無意識的信仰。

如果人們用「是」來回答這個問題，那麼，一個不信者就也可能有一種——完全隱含的——信仰。在這種情況下，信仰的現實性與它的語言表述的關係就會是隱含與明確的關係。

## 乙、各種學術觀點

### 一、歷史上的觀點（正統神學、托馬斯·阿奎那、啟蒙運動）

基督教教義學歷來關注匿名信仰的問題。大約從《彼得前書》三章18-22節開始。在那裏，關於地獄之行的基督論證明了基督之死的贖罪力的普世影響。經由關於上帝恩典的非常規道路（*via extraordinaria*）的種種論述，直到今天關於「教會之外的基督教」的反思（倫托夫[T. Rendtorff]），關於潛在的、隱秘的教會的反思，關於隱含的、匿名的、不自覺的信仰的反思。在正統神學的所謂有神論的神學中，同樣瞄準了這一問題，因為人們在客觀救恩史的角度，除了非常規道路之外，還在 *vocatio generalis*（教育學的、間接的、一般的呼召）和 *vocatio specialis*（直接的、特殊的呼召）之間作了區分。在人學和救恩論上，這在救恩的秩序（*ordo salutis*）中被表述為一般的和間接的信仰（*fides generalis et indirecta*）與特殊的和直接的信仰（*fides specialis et directa*）的區分，以及一般的贊同（*assensus generalis*）與特殊的贊同（*assensus specialis*）的區分，以及一般的和隱含的知識（*notitia generalis und implicita*）與特殊的和明確的知識（*notitia specialis et explicita*）的區分（魯塔爾德[G. Luthardt]：《教義學大綱》[*Kompendium der Dogmatik*, 1893<sup>9</sup>]，頁255-301，特別是頁274-281）。根據上帝存在的不言而喻的根據，以及根據上帝存在的洞識，

匿名的、一般的、普遍贊同的和隱含認識的信仰在這裏得以主題化。人「面對上帝存在」(coram-Deo-Sein)的這種「不言而喻性」在今天已不再存在，以致上帝論、基督論、信仰論和「匿名的信仰」必須重新得以主題化。

托馬斯·阿奎那教導說：「至於首先可信的東西，就是若干信條(例如三位一體、言成肉身)，人必須明確地相信。至於其他可信的東西，人們只需要隱含地、或者在心靈的籌備中相信，直到下決心相信《聖經》所包含的東西的程度」(quantum ad prima credibilia, quae sunt articuli fidei, enetur homo explicite credere. Quantum ad alia, tenetur credere solum implicite, vel in praeparatione animi, in uantum paratus est credere quidquid divina scriptura continet) (192/II/II q2 a5)。「一般的」信仰是幾乎完全「隱含的」信仰的觀念以及「特殊的」信仰是至少就教會主要信條而言「明確的」認信信仰的觀念，在基礎神學上是通過把「自然的」神學(自經院神哲學以來，它指的不僅僅是一種特殊的「自然的」、哲學的上帝學說，而是一般的「自然的」神學)與「特殊的」、從信仰出發言說的啟示神學區分開來而論證的：關於上帝的既是真實的又是自然的知識(cognitio Dei qualis cumque vera tamen etiam naturalis)，以及關於上帝和《聖經》中屬神奧秘的啟示出來的和傳統的知識(cognitio Dei et divinorum mysteriorum in scripturis revelata et tradita)。在這裏，「匿名的」信仰的問題在基督教的基礎上從上帝概念和神學概念、從教會論、信仰論和人學(「自然地」歸屬於上帝的人[homo “naturaliter” ordinatus ad Deum])出發被納入存在的類比(analogia entis)、即「自然」和「恩典」的存在類比的視域——誰離開基督教的這個活動空間，他就是一個異教徒。即便是在這裏，問題對於我們來說也顯得更為複雜，因為我們不能也不可以解釋「匿名的」信仰，無論是以純粹教會中心論的方式，還是以君士坦丁主義基督教的方式，還是從一種存在的類比出發。

335

在啟蒙時期(在德國，相對於英國和法國的「無神論者」，它依然是一場基督教的、教會之外的運動)，隱含的信仰在意向的問題上得以主題化。這一方面作為基督教從明確的教會信仰(官方的宗教)中的解放，作為為了主體的自由和獨立而對教會固定下來的宗教理性和道德理性的免除(私人的宗教)，而另一方面，是作為對不信者的拯救的追問，因而一方面是在教會論上作為對教會信仰的拒斥，另一方面是在救恩論和信仰論上作為對上帝在教會之外的拯救意志的追問，在此兩個方面的兩個角度表現為同一個過程。人們甚至可以說：如果上帝正義的和睿智的美善(在拒斥一種憑藉中保的補贖的情況下)被排他地置於顯著地位，那麼，教會以及教會的明確信仰就會成為基督教信仰在其他種種可能性中間的一種(甚至被啟蒙運動作出否定評價的)顯示方式和表達方式，以致信仰就不再根據其教會性和明確的語言性來「衡量」了。並非對歷史上偶然的拯救事件和對諸如三位一體、言成肉身等等教義的明確的教會信仰，而是對上帝的普遍世界秩序在意念上和行為上的「一致」，因而是基督教的倫理信仰，才最終是救贖性的。由於為了倫理動機的理性(例如在康德的意義上)而對非批判的理性主義的批判的和啟蒙的置換，信仰更多地按照它的「倫理」行為、而不是按照它的「教義學」內容得到說明。人們和耶穌

一樣「在倫理上」信仰，但並不是信仰耶穌，因為耶穌並不屬於信仰，而是屬於宗教歷史。倫理的普世性使得教會的明確信仰成為問題，並以新的方式造成關於匿名的倫理信仰的問題。當然，我們必須反問，人們是否能夠不顧上帝在拿撒勒人耶穌身上偶然地「預定給定的東西」而使這樣一種隱含的信仰主題化，以及人們是否由於一種所信的信仰 (fides quae creditur；「教義上的」信仰內容) 與一種藉以有所信的信仰 (fides qua creditur；「倫理上的」信仰行為) 的區分，由於官方的、教會的信仰和私人的信仰的區分，而不再調整問題的極端性 (通過今天不再能被接受的思維範疇)。——另一個問題在於，是否就連異教徒——如果他們在意向和行為上遵循上帝真正的、睿智的、美善正義的世界秩序——也能獲得不死的拯救？就連這個問題也能夠在種種所謂可疑的區分和形式化的上帝概念——亦即上帝是世界秩序的「總和」——的基礎之上獲得肯定的回答。但是，人們不應當忘記，明確的教會信仰從屬於一般的和基督教的、歸根結底「有神論的和道德的」信仰 (這種信仰「潛在地」現存於每一個「有理性的」人心中)，並不使教會和世界像今天在教會方面大多數情況下發生的那樣形成鮮明的對照 (倫托夫 [T. Rendtorff]：《教會與神學》[Kirche und Theologie, 1966]；《教會之外的基督教》[Christentum außerhalb der Kirche; Stundenbücher Bd 89]；馬特斯 [J. Matthes]：《教會從社會流亡》[Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft, 1964])。如果——粗略地看——在正統神學中和在托馬斯那裏，隱含的、一般的、匿名的信仰之最低限度是從明確的教會信仰、從「教義上的」信仰概念出發來規定的話，那麼，在這裏則是從實體化的和普遍有效的個人意向、因而從主觀的、「倫理上的」、與世界秩序相符合的吸收出發來進行論證的。或者換句話說：在第一種場合中，隱含的信仰是從明確的信仰本身的語言表述的不相符性、因而是從信仰和表述的位置差異出發來考慮，在第二種場合中，這則涉及被責成來過道德的、與上帝相符的生活並遵循這種義務的人，甚至非教會的「異教徒」，與作出這種責成的上帝的「倫理」關係。兩種論證方式彷彿是作為不同的確定最低框架而有對上帝存在的一般的信仰。但是，在第一種場合中，匿名的信仰是從上帝——教會／明確的信仰——世界／隱含的信仰／不信的落差出發來定義的，而在第二種場合中，這則是從上帝以及世界秩序——意向／隱含的信仰——世界／教義上的和教會的明確信仰的「順序」出發而發生的。但是，如果作為兩種「信仰方式」的消極的和積極的標準，教會性和意向以及一般的上帝信仰失去效用，那麼，匿名的信仰就只能從不信和對一個有位格上帝的信仰之間的張力出發來規定。問題在這種情況下就轉移為，必須追問教會明確的信仰、匿名的、隱含的信仰與不信的休戚與共 (Solidarität)，必須追問明確的信仰以新的方式的「躍進」。

對於啟蒙之後的時代來說，由此提出的問題就是：信仰在多大程度上始終明確地依據救贖主及其內在生活的「位格性的」歷史，依據上帝的這一個個體 (施萊爾馬赫 [F. D. E. Schleiermacher]、里敕爾 [A. Ritsch]、赫爾曼 [W. Herrmann]、黑格爾) 呢？一種匿名的信仰只能作為意圖、作為問題、作為「道德上的急需」，絕不能作為啟蒙運動意義上的「積極意向」存在。從基督論出發，在這種情況下必須拒斥一種匿名的信仰，它只信仰上

帝的存在，也就是說，潛在地和匿名地與上帝相符而變得具體化，並通過上帝學說被展開並彷彿是作為歷史的澄清「附加上」基督論而成為明確的。恰恰是十九世紀的基督論思維，連同反形而上學思維（例如里敕爾）和所謂的世俗化（韋伯[M. Weber]等等）一起，使匿名信仰的問題尖銳起來。而這一討論今天看來是甚麼樣的呢？

## 二、討論的狀況

### 1. 出發點

首先，人們可以從上帝的普遍拯救意志、人類面對上帝的存在 (*coram-Deo-Sein*) 出發，從作為創造中介和宇宙統治者的升天的臨在的基督 (*Christus praesens*) 出發，因而從信仰的「無窮無盡」出發，彷彿是以演繹的方式來確定從「完全信仰」直到「匿名的一隱含的」信仰的各個階段，後者在這種情況下可以理解為「不自覺的」面臨上帝存在的基本經驗。其次，人們或者可以從屬人的條件 (*condition humaine*) 出發，也就是說，在我們人與人之間的相遇中信仰行為是「有意圖的」，那是就此而言的，即在奧特 (*Heinrich Ott*) 看來，「作為人格關係的信仰構成了那種生存性的實施的最內在的結構，與上帝的有位格的關係才使得這些實施成為可能」(143/378-379)。在這種情況下，匿名的信仰可以按照臨近 (*Nähe*) 的生存論因素的導線解釋成為上帝臨近 (*Gott-Nähe*) 的匿名的一隱含的程度。

### 2. 先驗神學的論證

在托馬斯主義先驗神學的傳統中，人們談到超自然的、基督論的生存論因素：屬人的生存是通過基督事件以及通過在基督論上得到描述的創造來規定的，因而是先行地並且「客觀地」通過言成肉身以及創造規定的，以致人作為「超自然的一目的化了的自然」既與鄰人性 (*Mitmenschlichkeit*) 相關，也與同上帝的對話相關 (拉納 [*K. Rahner*]、貝爾布伊爾 [*E. Berbuir*]，還有巴爾塔薩 [*H. U. von Balthasar*] 等等)。據此——在作為先驗的基本經驗的自然之光 (*lumen naturale*) 的視域裏，在信仰的前導 (*praeambula fidei*) 中得到解釋——「前信仰的」人已經在要求信仰的語言或者其拒斥；在其所有的行為中，他都已經在實現着贊同上帝或者反對上帝的決定性基本行為；他作為上帝的匿名子民中的鄰人 (*Mitmensch*) 已經在要求明確的教會信仰群體或者其回絕。儘管這樣一來，匿名的信仰作為鄰人的指點以及明確的上帝信仰的隱含基本意圖，而這種明確的信仰作為一切鄰人關聯的奠基性深度，作為在言成肉身中完成的、在創造中安置的基本現實，作為同一種有意地為每一個人所實施的 (或者拒斥的) 「匿名的鄰人性信仰」的實現而彼此相關，但這件事的發生，人們卻會反駁說，乃是以人學 (目的化了的「自然」、上帝論 (一切存在者的本原和目的) 和基督論 (神人相遇的原型) 中一種超歷史的結構為代價的。因此，例如奧特，就試圖「以人格主義的方式」修正對匿名信仰的這種基督論—先驗神學的規定 (146/287ff.)。

### 3. 蒂利希

他使「基督教教會之外一種基督教人道主義的實存」主題化。人們不可以把所有「與有組織的教會和流傳下來的象徵疏遠的人……都稱為非教會的。我歷經半生在這些團體中的生活向我表明，在它們中間有多少潛在的教會：人類的界限處境的體驗，對彼岸的、劃定界限的東西的追問，對正義和愛的無條件的奉獻，不僅僅是烏托邦的盼望，對基督教價值的承認，對教會和國家中在意識形態上濫用基督教的最敏銳的感覺……潛在的教會是一個界限概念，我們時代裏無數新教人士就處在這個界限上」（195/48-49）。相對於先驗神學的「演繹的」論證，這裏是從問題（界限處境、盼望等等）和神學回答的關係出發論證的：上帝是存在本身，是不可言說的、甚至也不可再象徵化的「上帝之上的上帝」（Gott über Gott）（第八題、第九題）。

### 4. 倫托夫

這裏，關於教會外匿名信仰的問題彷彿變得歷史化了：「在新教中的所謂『非教會性』背後，隱藏着一種獨特的基督教神學立場……歷史地作為我們社會中非教會的、因而在今天是隱匿的基督教之基礎的積極意義，產生自這樣的確信，即基督教傳統、基督教生活和認識比從教會的立場出發如今所顯示的情況要更為全面、更為豐富、更為自由。這正是自十八世紀末以來基督教啟蒙運動的嘗試，即獲得基督教的這樣一種全面的觀點」（166/12-13）。因此，教會的明確信仰即使在教會和明確的認信之外也涉及社會的基督性（166/31）。人們盡可以反對蒂利希，提出一種去人格化的基督教一元論，它在世界上的任何地方都看到基督教的啟示，並在對「無條件相關者」作出回答的地方發現了匿名的信仰。人們也盡可以在倫托夫這裏詢問，隱匿的信仰是不是在歷史哲學上「建構」起來的。這樣，兩種立場歸根結底都是在問：基督論如何與匿名的信仰「取得一致」？

### 338 5. 朋霍費爾

朋霍費爾談到匿名地（inkognito）今在的基督，他在人們（像耶穌那樣）為他人而存在的地方表現出來。這裏以基督論、十架神學的方式論證了，基督為一切人經歷了一切人的受難，因而也是無宗教的人們的主，是匿名的、自我理解為「世俗的」和「非宗教的」基督徒的主（28/179-180）。因此，關於「自然的虔誠」的問題可以作為關於「不自覺的基督教」的問題、作為關於隱匿的基督在今天的臨在的問題來提出（28/252-253）。在這裏，問題不在於彷彿是通過給不信強加上一種「匿名的基督性」而攻擊它，而是在於以明顯的和隱匿的形象今在的基督的必須經受的張力。——因此，澤勒（D. Sölle）（援引朋霍費爾）談到塵世的「更偉大的基督」：「難道不是作為世俗化的結果現象，存在着一種『教會之外的教會』，一種隱匿的教會，一種潛在的教會，基督在其中就像曾在去以馬忤斯的路上不為人知地今在嗎？」（188/120）。匿名的、潛在的信仰是對現今不在場的、僅僅在耶穌基督這個代表身上臨在的上帝的國的盼望，是對新幸福生活的期待和熱望，因為在



這些盼望中，基督乃是作為一同期待上帝者今在的，即使他的名或者上帝的名從未被提到。基督在這個塵世中匿名地代表着上帝的角色，他在塵世用其他的名與我們共同生活，而且他「行動，乃是因為他在人們與以前不同、更為現實和更為解放地生活的地方，而且是因為他在人們喪命的地方被釘十字架——無論以甚麼樣的形式」(188/120)。在這種情況下，誰明確地「追問到耶穌及其歷史，他就會注意到，基督活在被信仰、被盼望、被愛的地方，無論是在教會之內，還是在教會之外」(128/125)。如果人們把「上帝已死神學」(Gott-ist-tot-Theologie) 方面的已知拒斥和贊同置之一旁，那就很清楚，這裏同時在基督論上論證了匿名的更偉大的基督，在教會論上論證了僅僅作為信仰的明確形式的教會，在人學上論證了生活的基本經驗，為的是強調匿名的信仰是「鄰人性的」信仰。

### 6. 宗教社會學

人們經常試圖把匿名的信仰理解為世俗化的結果，因而不可被教會明確的信仰所逆轉。有一些宗教社會學家曾指出，匿名的信仰恰恰不能僅僅從世俗化出發來規定。但在這種情況下，是否能夠辨別它就成了問題，也就是說，人們真正說來必須逆轉考察方式，把明確的信仰規定為「信仰」的建制化形式，然後再問大概念「信仰」以及「宗教」意味着甚麼(參見馬特斯[J. Matthes]:《教會與社會》[*Kirche und Gesellschaft*; rde. Bd. 312/313], 頁62及以下, 頁66及以下, 頁123及以下)。在這種情況下,「匿名的」信仰就應當在對像貝格爾(P. Berger)理解為「超驗性的符號」(Zeichen der Transzendenz)之類的現象的一種經驗分析中來把握,例如遊戲、希望、秩序感、惡和滑稽、性、死等等,因而也就是原經驗(貝格爾[P. Berger],《天使的傳言》[*A Rumor of Angels*, 1969])。在這種情況下,匿名的信仰就可以理解為作為一種彷彿變得形式化的宗教「原始過程」(Urprozesses)的主觀宗教性的一種可能的衍生物(參見盧克曼[Th. Luckmann]:《現代社會中的宗教問題》[*Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, 1963];批判性的觀點,參見馬特斯:《宗教與社會》[*Religion und Gesellschaft*; rde Bd. 279/280], 頁87, 頁112及以下;倫托夫:《論世俗化問題》[*Zur Säkularisierungsproblematik*], 載《宗教社會學國際年鑒》[*Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, 2 [1966]], 頁51-72;珀爾曼[H. G. Pöhlmann]:《教義學概論》[*Abriß der Dogmatik*], 頁110-111;漢斯·昆[H. Küng]:《論基督徒》[*Christ sein*], 頁107-108, 頁125-126)。

### 三、結論

如果我們把所有的提示加以總結,那麼,我們就可以為了把「匿名的信仰」作為主題而規定以下的取向點:一、基督論與上帝問題,也就是說,人們在神學上必須追問上帝的匿名地今在的基督;二、基督教與教會,也就是說,人們必須探討「一種非教會的、普遍基督教的定義」,來揭露「繼續起作用的世俗化觀念的矛盾性」(倫托夫、馬特斯等

等)；三、基督教與宗教，也就是說，人們必須通過吸納宗教社會學和比較宗教學的研究來重新追問基督教信仰的「宗教性」(例如考克斯[H. Cox]：《愚人的節日》[*Das Fest der Narren*, 1970]，頁212-213)；四、信仰的語言與匿名的、隱含的信仰，也就是說，人們必須分析種種語言遊戲和象徵，在其中匿名的信仰使其所體驗的「宗教性」主題化；五、鑒於第一點，後三點要求一種「匿名信仰的神義論」，在這種情況下，恰恰面對上帝的生活現實性的明確基督教表述，又可以理解為中間階段。

撰稿人：格貝爾(Uwe Gerber)

## 丙、回答的嘗試

### 一、關於非基督徒的拯救的問題

不信者和非基督徒與上帝處於甚麼樣的關係中，這一問題早就已經為神學所研究了。然而，過去那些時代所作出的回答，並不能使我們滿足，也就是說它是這樣一種回答：「全能的上帝的智慧是無法探究的，不言而喻，沿着一條『非常規的道路』(via extraordinaria)也赦免和拯救不信者，這是他的自由。」這種說明之所以是不夠的，乃是因為上帝的這樣一種此處未曾討論其可能性的「無故行為」(acte gratuit)，對於被赦免的人來說依然是外在的。上帝以這種方式就會簡直是通過一種大赦(Amnestie)的行為來宣佈對不信的人的赦免，此際這個人卻沒有為此做甚麼，上帝的恩典在他的內心中也沒有改變甚麼，與此相反，基督徒是在信仰中獲取並在自己的生活中實現恩典的。

340 但是，與仁慈的上帝的相遇，對於人的存在來說不能依然是簡單地外在的，而是必須在內心把握和轉變這種存在。我們必須以兩極的方式思考與上帝相遇的本質：這關涉到聖言和恩典，關涉到上帝的要求和人的回答。因此，如果我們考慮到非基督徒與我們作為基督徒所信仰的同一個上帝相遇，並由此被拯救，那麼，此處僅僅談論上帝的一種隱秘的、片面的作為，在神學上就不可能是充分的。毋寧說，即使在這裏，也必須依然保留相互性，保留聖言與信仰的關係。因此，不能僅僅是由上帝規定某種東西，而是必須也在相關的人的存在中改變某種東西。

### 二、作為「生存運動」的信仰

事實上，我們必須考慮到，信仰的語言和信仰的現實並不是簡單地同一的。如果一個人說他信仰，這還並不證明他也現實地在信仰。這樣就存在着一种可能性，即一個人是一個「偽君子」：他雖然說(而且也許是本人認為)他信仰，但並不是現實地在信仰。反過來說，也存在着一种可能性，即一個人說(並且本人認為)他不信，但卻在以某種方式信仰。

但是，與純然口頭上的認信相區別，信仰的現實性存在於甚麼地方呢？——在於人的「心」現實地實施他的「嘴唇」在認信中所說的東西。——因此，在於一種實施、一種「生存運動」，也就是說，在於人的內心的一種運動。在這裏，人們也可以說一種奠基性

的信賴，一種「信賴運動」，它也構成了信仰的本質（參見第二十八題）。

這樣，我們就作了如下的假定：一個有信仰的基督徒在現實地忠於自己的信仰認信的情況下在自己內心實施的東西，在某些情況下，就連一個「不信者」，即使沒有這種明確的認信，也可以實在地實施。但這樣一來，他就會真是像一個信仰者，一個「匿名的信仰者」，一個「匿名的基督徒」（拉納）。

### 三、「匿名的信仰」和「匿名的上帝之言」

但是，我們即使在這裏也還必須堅持相互性的原則：就像基督徒的信仰歸功於一種言一樣，也唯有根據一種「匿名的聖言」，才能有一種「匿名的信仰」。「匿名的聖言」是上帝的一種隱秘的、隱匿的言說、一種要求和一種應許。上帝也在這裏相遇，但卻是隱匿地相遇，彷彿是匿名地相遇。而且在這裏相遇的並不是任意一個上帝，而恰恰是基督徒通過基督福音發現自己面對的那個上帝。 341

然而，這種「匿名的上帝之言」是如何以及在何處發出的呢？對此來說，因而對於人的相應的回答、對於「匿名的信仰」來說，人的存在中的哪些領域應予考慮呢？——我們首先必須列舉三個領域，它們又是彼此共屬一體的。在這些領域中，人在自己的日常存在中能夠被上帝隱秘的要求所達及，並相應地以類似信仰的方式行事。

一、與鄰人的關係的領域。鄰人，即鄰舍，由於與我們相遇，同時就意味着要求和支助。身旁之人對我們來說同時是任務和賜予、要求和應許。《馬太福音》二十五章（「這些事你們既作在我這弟兄中一個最小的身上……」）在這裏包含着對於我們理解與上帝的相遇來說的奠基性意義。

二、與自己的死的關係的領域。這種關係是一種拘謹的關係，還是一種內在地自由的關係？人能夠充滿信賴地彷彿是讓自己墮入不可言說的奧秘，即自己的存在的根據嗎？

三、與自己的生、與自己的作為整體的生存時間（而且由此與一般時間）的關係的領域。時間是一種充滿的時間，還是一種空無的時間？未來是開放的，還是封閉的？

在所有這些領域裏，都可以實現人的一種「內在開放」的運動。但是，這並不是從人自己的力量和努力出發發生的，而是作為對從外部達及人的一種無聲的、隱秘的呼喚的回答發生的。這種呼喚是通過詢問發出的，對於人來說，身旁之人、死和生在整體上就意味着這種詢問。而在這種呼喚中，上帝自身匿名地與人相遇。人們甚至還可以更精確地說：在這種呼喚中耶穌基督匿名地與人相遇。因為這呼喚與耶穌基督的「三重職事」相關（參見第二十七題）：他要把我們置入真理，他要為我們開啟未來，他要為我們提供確定性，即我們即使在最極端的情況下也不孤零零地被遺棄。

#### 342 四、認信的信仰的特殊意義

一旦人們談論匿名的信仰，談論匿名地做基督徒，就習慣於提出這樣的異議：「但在這種情況下，基督徒明確的、認信的信仰就根本不再有任何意義。基督徒對於不信者還有甚麼優勢可言？基督教的宣講、基督教的宣教和皈依基督就是多餘的！」——對此的回答是：

一、「匿名的信仰」不是「自然的」人以及「不信的」人的一種一般狀態，而是與上帝的相遇的一種事件，這種事件只是根據具體的情況、對於一定的人、無罪地並且作為恩典發生的。

二、一個認信的基督徒，曾經獲悉和接受基督的聖言，就不能再決定從此時起還僅僅作一個「匿名的」基督徒，從而使事情對自己變得簡單。

三、談論「皈依」，這在任何情況下都是有意義的。但是，我們必須保留這樣的可能性，即還有像一種「隱秘的皈依」這樣的東西存在，這種皈依並不把人導入教會的認信群體。

四、認信的信仰、自覺地做基督徒，這絕對具有一種優勢，這種優勢並不因一種匿名信仰的概念而被相對化、被抵銷。因為認識、認信並呼喚自己的主的基督徒，具有一種不可反駁的理由。他知道誰與他相遇，他對誰負有義務，他能夠據此被要求和被敦促。在匿名的基督徒那裏的是一種實際的、未經反思的事件，即一種不知道自己的最終理由的態度，在基督徒那裏則成為自覺的確信，成為一種被堅定地把握的使命。基督徒成為門徒，即是說，成為耶穌基督的堅定的合作者。

#### 五、信仰及其語言表述

就問題的另一個方面、亦即語言的不相符性而言，則應當正確地理解語言的特徵：

343 語言恰恰不能覆蓋所經歷的現實的全部領域。它並不是現實的一個指稱性的反映。相反，語言的本質在於每次都指示着彷彿是處在「目標之間」的東西，也就是說指示着未經表達的、未經展開的現實，我們生活在這種現實之中，我們必須自己來經歷這種現實。語言首先具有召喚的 (evokativ) 性質，而不是告知的 (informativ) 性質 (參見海德格爾：語言的原初本質並不在陳述句中!)。——在宗教領域裏，這清楚地表現在祈禱上：祈禱的本質是，它恰恰為處於一切語言表述彼岸的東西、為自己對上帝的準備狀態的發生、為上帝自身的到來的發生留有或者開啟了空間。——類似的說法適用於佈道，適用於牧靈，也適用於神學。不言而喻，它也適用於世俗的語言形式，如詩藝、修辭學等等。

因此，語言在與現實的、被經歷的上帝信仰的關係中既不可以稱為「相符的」，也不可以稱為「不相符的」。相反，它是指點的、指示的、召喚的。除此之外，語言還意味着解釋、展開。被展開的是隱含地、包容性地在所經歷的信仰現實本身中給定的東西。但是，展開依然總是不完全的。它永無止境。由此得出，一切語言表述始終只能是中間階段，例如，信仰的一切認信和教義依然總是需要修正的和需要詮釋的 (參見一切神學在本質上的歷史性的基本事實，第七題)。

### 甲、問題的展開

基督教信仰並不純然是一種不可靠的猜測（「我相信〔＝我猜測〕明天將下雨」）。相反，按照「信仰」一詞一般的基督教用語習慣，信仰者是確信自己的事情的。因此，對每一個時代的每一個基督徒來說完全切身的問題是：「你也真的信你所說的東西嗎？你確信這種東西嗎？你如何確信這種東西呢？你從何處得知這確實是真的呢？」這是為一般信仰負責任的基本處境。因此，神學作為信仰的說明顯然也必須自覺地和科學地透徹思想這一問題。

如果我們說，我們確信一件事情，那麼，顯然有確信的不同方式、不同類型。在這裏，我們可以用如下句子描述意味着「確信」的東西：「懷疑和質疑一個確定的——合理的、重要的——命題，這對於我來說不再有任何意義，甚至對我來說是不可能的。因此，這個命題和它所表達的東西屬於我的生命，而且我信賴它。」這就叫做確信一件事情。如今，我們可以區分如下的確信（在此，這一清單並不提出完備性的要求）：

- 一、數學的確定性（例如，懷疑畢達哥拉斯定理是沒有任何意義的，甚至是不可能的）；
- 二、道德的確定性（例如，懷疑柏拉圖確實生存過，是沒有任何意義的）；
- 三、實驗的確定性（我可以通過一種實驗來一再重複並如此證實一件事情）；
- 四、日常的確定性（例如遵守電車時刻表）；
- 五、信賴的確定性（例如我的朋友將遵守一項協議）。

說上帝存在，上帝在耶穌基督身上表現自己，這種基督教信仰所具有的是哪種確定性？——在此，有以下幾種回答應予考慮：

- 一、信仰根本沒有任何現實的確定性，而是只有一種虛構的、輕信的確定性。它產生自一種理想思維，是一種純然的猜測，這種猜測通過自我暗示而被歪曲成確定的主張。
- 二、基督教信仰具有根據一種證明的確定性（例如上帝證明，或者先知權威的理性證明、亦即《聖經》陳述的可靠性）。
- 三、信仰具有根據直接經驗的確定性（對上帝的體驗）。
- 四、信仰具有根據其他看來值得信賴的人的經驗的確定性。

最後，我們在這裏必須確定：基督教的信仰處在質疑中。「質疑」是一個基督教的神學詞彙，表示某種信仰現象。這個詞意味着所經歷的、所經驗到的(因而不純然是理智上得出的)對信仰之確定性的疑問。由基督徒所經歷的對其信仰的質疑，根據基督教歷史的不同時期，有一種形象的變遷。

馬丁路德的信仰質疑的表述是一個迫切的問題：「我如何得到一個仁慈的上帝？」在我們這個時代，質疑的問題必然寧可是：「上帝在哪裏？」、「上帝存在嗎？」。就除了質疑在其中成為可能的框架之外，不存在一種自然的上帝知識的輪廓而言，質疑是全面的(參見第九題和第十一題)。

## 乙、各種學術觀點

### 一、信仰不保持自己的確定性，而是保持自己的不確定性(基爾克果)

346 追問信仰的確定性，這會有甚麼意義呢？真正的信仰並不保持自己的確定性，而是保持自己的客觀上的不確定性。否則，信仰就是根本不可能的。確定的信仰、可靠的信仰是一種木製的鐵，是一種自相矛盾。基爾克果(S. Kierkegaard)說道：「如果我能夠客觀地把握上帝，我就不信，但恰恰是因為我不能客觀地把握上帝，我就必須信仰；而如果我堅持信仰，我就必須不斷地注意，要保持客觀的不確定性，我處在『七萬呎水深』的不確定性之中，但我還是信」(115/279)。信仰的真理之所以是信仰的真理，乃是因為它不可以確認。客觀的不確定性並不是它暫時的邊界，信仰繼續前進沿着知識的到來總有一天要越過它。客觀的不確定性不是它的缺陷，而是它的本質。最高的真理，即信仰真理，在定義上就是「客觀的不確定性，在對最強烈的內在性的接受中得到保持……客觀上，人們在這裏只有不確定性，但恰恰這一點激起了內在性的無限激情，而真理正在於這種冒險行動，即以無限性的激情選擇客觀上不確定的東西」(115/278)。但是，如果信仰的真理在本質上並且必然是不確定性，那麼，信仰本身同樣在本質上並且必然是冒險。「沒有冒險，就沒有信仰。信仰恰恰是內在性的無限激情和客觀的不確定性之間的矛盾」(115/278-279)。甚至更為徹底地，基爾克果所信奉的是一個既悖論、又有根據的命題：「沒有冒險，就沒有信仰。冒險愈多，信仰就愈多。客觀的可靠性愈多，內在性就愈少……客觀的可靠性愈少，可能的內在性就愈深刻」(115/284)。由此出發來看，神學確保信仰真理的一切嘗試，都不僅是機智的愚昧，而且恰恰在它們看來成功了的地方，它們真正說來為信仰提供了一種掘墓的服務。

### 二、真正的信仰具有最高的確定性(愛德華茲)

人自己敢於擁有真理，他以對信仰的歡快的肯定將自己的全部自我托付給真理，真理必須不僅僅具有可能性。信仰者的全身心投入要求被信仰者方面有完全的可信賴性。歷史的「證明」因其全部的可疑性而對信仰來說是不夠的。愛德華茲(J. Edwards)說道：「可以合理地假設，那些最偉大的、其真理對我們來說具有最大的重要性的事物，上帝

會給予它們最大的自明性；因此，如果我們是睿智的，我們的行為是理性的，我們將擁有對完全的、無疑的、完美的確信的最大渴望。但是，由於自古以來的傳統、歷史和文獻中的爭論，使生活在福音之下的幾乎所有人都不具有這種確信」(77/305)。但是，如果歷史確證的道路哪怕是在最好的情況下也只能給予信仰以大的可能性，那麼，信仰從何處獲得這樣一種必然的、完全的確定性呢？愛德華茲只知道一種可以作出的回答：不是來自證明和論證、反思和證實，而是來自上帝之言。福音因其自身而令人信服：「神聖上帝福音的傳播並不像一些人所認為的那樣需要獲得它的自明性；它自身就擁有至高的、最合理的自明性。」這並不排除，「外在的論證……也許非常有利於幫助喚醒不信者，並使他們能夠認真反思和確信真正聖徒的信仰」(77/307)。但是，上帝之言如何僅僅在自己本身中就能夠令人信服，僅僅從自己本身出發就能夠賦予最高的、完全的確定性呢？上帝之言乃是作為上帝之言賦予最高的確定性的，因為最高者的光輝、他的無可比擬的崇高和美，在聖言中與我們相遇，這是人以理性的方式不可能在其面前封閉自身的光輝和壯麗。「在他們神聖恩典的觀念中，福音神性中直接被確信的上帝的公義是可以合理地確信的；對他的信仰和堅信是合理的，因為作為神性本真的和最直接有力證明的神聖恩典和神聖的美就存在於他自身之中。清楚地看到神聖之物的神聖的、超越的、至高的恩典的上帝，正如他一直所是，明確地知道它們的神性。他不僅認為它們是神聖的，而且確定它們是神聖的；他確定神性主要存在於它們之中；因為這種與非自然事物的恩典和所有其他恩典截然不同的恩典，主要是由真正的神性觀念組成：上帝就是上帝，與其他所有的存在相區別，並超越於它們之上，這主要是由於他與其他美所完全不同的神聖的美。因此，他們在神聖事物中看到這種恩典的標記，他們在它們之中看到神性，他們在它們之中看到上帝，而且因此確定它們是神聖的；因為他們知道神性的最真的理念存在於它們之中。因此，靈魂也許可以直覺地認知在福音中展現出的事物的神性；而不是他認為福音說是從上帝而來，是沒有任何根據和推理的；但它確實沒有任何一系列的根據；根據只有一個，證明也是直接的；精神向福音真理的昇華只有一步，那就是神聖恩典」(77/298-299)。

347

### 三、信仰具有確定性，但從不具有自信心(路德)

沒有充分的確定性(certitudo)的信仰，會是一種薄弱的、怯懦的猜測，而不是與所有世間力量對抗的福音之信仰。「通過基督對上帝的信仰必然是確定的和穩固的，它使良知歡愉和滿意。聖彼得在他的《彼得後書》一章19節說道：『我們並有先知的更確的預言，如同燈照在暗處。你們在這預言上留意……』如果人們有這種確定性，那麼，這就是對魔鬼的勝利；但是，在人們不確信這教誨的地方，與魔鬼爭辯就不是好事。如果你應當永福，你就必須確信上帝之言，即使所有的人都說的不同，甚至即使所有的天使都對此說不，你也能夠僅僅立足於此，並且說：我還是信這言是對的」(128/2, 22)。而且，信仰找到這種必勝的確定性，也不是在外在的證據、令人信服的論證或者證明中，

而是在上帝之言中。上帝之言自身就具有自明性。「我僅僅為我自己擁有上帝之言，不問任何神蹟，也不追求任何外表，也不想信仰一個給我的教導與上帝之言不同的天使：我只信仰上帝之言和事工，因為上帝之言一開始就是確定的，從未出過差錯，而我實際上經驗到它，所以事情的發生就如同上帝之言所說」(128/2, 22)。但是，必須把信仰的這種確定性與那種自信性 (*securitas*) 清晰地區別開來，「那種自信性是人之自認為在他自己的宗教財產中(例如作為一個靈知主義者)所擁有的，或者他在聖事中尋找的。在這裏，人所訴諸的是他相信踐履的律法，是看來沒有任何人能從他那裏奪走的靈性經驗，是他有把握的超自然認識，是具有可信賴性的不會失誤的教義，是給他保證拯救的自身有效的聖事」(201/303)。

348 對於路德來說，宗教上自信的、有把握的人的原型是法利賽人。他們的自信，並非他們對律法的順從，才是他們的虔誠的虛偽之點 (*proton pseudos*)。「說法利賽人是因為這樣一些外在的行為、禮儀和好聲譽而自鳴得意，想由此而在上帝面前是虔誠的和稱義的，這對他們並不公平。他們極為自信，就好像律法再也不會向他們提出控告，他們已經完全踐履了律法似的。然而，上帝不是僅僅要行為，而是要一顆新的、純粹的心。主希望我們警惕這樣的自信」(〈家庭佈道書[1534年]，關於《馬太福音》五章20-26節的佈道》[Hauspostille 1534., Predigt über Matth. 5, 20-26]，載《路德佈道集》[*Luthers Predigten*, Berlin, 1847]，卷五，頁109)。因此，完全的確定性和完全不自信二者必然地屬於真正的信仰，所以路德可以把真正的信仰稱為「大膽妄為和沮喪氣餒的中間道路，處於真正的恭順和信賴之中」(WA/30, 2; 504)。確定性和不自信二者怎樣不可分清地共屬一體，舊人和新人在信仰者裏面也就怎樣確定地和不可分清地共屬一體。「因為上帝如此奇妙地存在於他的兒女中，以至於他同樣地在可憎的和有爭執的事物中使他們永福；因為盼望和絕望是相互抵觸的。然而，他們必須在絕望中盼望；因為恐懼無非是絕望的開始，而盼望則是痊愈的開始。兩種本性抵觸的事物必然存在於我們裏面，因為兩種本性抵觸的人，即舊人和新人，就在我們裏面。舊人必然恐懼、氣餒並沉淪，新人必然盼望、持存並被提升，而這兩種人就發生在一個人身上，甚至同時發生在一件事中。這就像是一個雕刻家，正是由於他鑿掉木頭上不應當屬於雕像的東西，它才在木頭上雕刻出雕像的形式。因此，在鑿掉舊亞當的恐懼中，生長出塑造新人的希望」(WA/1, 208)。

#### 四、與質疑相對立而信(蒂利克)

蒂利克(Helmut Thielicke)強調，「信仰不僅應當通過何所信(Woran)，而且總是還應當通過何所對立(Wogegen)而表明其特徵。它是『未見之事的確據』(來11:1)，甚至是與親眼所見、與經驗、與我們的自然認識的傾向相對立的一種主張」(253/61)。信仰的何所信和何所對立是不容改變地彼此結合在一起的。唯有在完成中，信仰才發現自己擺脫了一切質疑：「如果信仰不是產生自經驗，相反，如果它是那種新創造的標誌，使人擺脫自身封閉性和對現存的東西的依賴，那麼，它就會導致發生與經驗的衝突。這種衝



突在此獲得質疑的性質。屬靈的人與自然的人的爭論永遠達不到自己的終點。這個終點依然是一個終末論的應許(羅7:24-25；林前13:12；15:57)」(253/61)。例如，在信仰者承認自己的觀察與一個上帝的愛和正義不一致的地方，信仰就受到質疑。在這裏，「質疑成為上帝拒絕與人的自大關於他形成的形象相適應的一個標誌。在質疑的痛苦中，表現出上帝與強求他與我們的期望相符的矛盾。因此，與質疑相對立而信，只能叫做承認上帝與我們的自大的矛盾」(253/63)。質疑被克服，並不是通過信仰者更好地認清上帝的真理，「以致自律的迷霧煙消雲散，而是人自己就他使自己存在的真理被上帝規定而言，發現自己被帶入了真理」(253/66)。產生自「亞當的理性」的質疑並不能憑藉這種理性的手段來消除。對質疑的克服「不是一個認識論現象，而是一個實存的事件」(253/66)。

撰稿人：施米德 (Georg Schmid)

## 丙、回答的嘗試

### 一、關於信仰確定性的不充分的概念

由於基督教的信仰是與一切事物的主和創造者本身的一種特殊的、獨一無二的關係，所以它也有它自己的、獨一無二的確定性形式。這就是說，信仰的確定性不能被歸攝在世間的確定性目錄中的一個現存的類型之下。對此沒有現成的抽屜。

從對信仰之確定性問題的不同的可能回答中，有一些回答被排除了：證明就被排除了。因為儘管上帝證明作為對話的神學思維運動具有某種理由(參見第九題)，但信仰的確定性卻並不歸功於一種不容置疑的證明。就連直接的經驗也被排除了，因為儘管信仰毫無疑問也與經驗相結合，但在正常情況下(除了個別神秘主義經驗的事例之外)，它的確定性卻並不歸功於一次個別的、可以在時間和空間中確定位置的、它在事後能夠依據和回溯的上帝體驗。它沒有任何諸如此類的依據，相反，它總是被重新質疑。就連其他有信仰的人的經驗也被排除，不能作為確定性的源泉了。因為儘管信仰者之間的經驗交流毫無疑問在澄清自己的信仰確定性方面起着一種作用，但我畢竟不能最終把我的信仰建立在別人告訴我他曾有上帝體驗這一點上面。

這樣，就剩下了最初的、否定的回答。這種回答與不信看待事物的方式相適應：據此，信仰根本沒有確定性，而是一種不確定的、產生自願望的猜測。——對信仰確定性的神學分析的任務就是：針對上述說法描述一種確定性的方式，信仰能夠承認這種確定性是它自己的確定性，而且這種確定性能夠作為僅僅想象出來的確定性之圖像的可信的對立可能性而使之生效(當然，不信者歸根結底不承認這種對立，儘管如此又試圖把一切都還原成一種純然「想象出來的確定性」。無論如何，任務在於在神學闡述中使兩種觀點之間的一種本質性的區別儘可能可信地表現出來。更多的東西，神學思考也達不到)。

## 350 二、作為實踐的和總括的確定性的信仰確定性

既然信仰既不能依據一種證明，也不能依據自己的經驗，也不能可靠地依據他人的經驗，那麼，信仰顯然不具有任何理論的確定性。這就是說，信仰不具有任何能夠信賴和依據某種過去的東西、已經洞識的東西、一勞永逸地把握和汲取的東西的確定性。但這樣一來，如果信仰具有一種確定性的話，它的確定性就必然是一種實踐的確定性。但這就是一種僅僅在生活中、在行動本身中獲得並彷彿「實施」的確定性。從信仰確定性的這種實踐性質出發，我們得出三個結論：

一、質疑對於信仰確定性來說恰恰具有根本性的意義。例如，在路德看來，信仰的確定性一般來說只有通過質疑才能達到，因為我是在質疑中堅持基督的名、聖言、十字架和應許的。在路德看來，信仰的任務是處在與質疑的爭論中，並最終在其中取得勝利。由於這確定性是一種實踐的確定性，所以它只能在一種內在的行動中、在對一種質疑的克服中來獲得。我必須通過質疑來實現確定性，而且總是重新如此。與此相反，例如對於畢達哥拉斯定理來說，一旦我理解了證明，我的理論確定性就不可能再受到質疑。

二、由於信仰的確定性是一種實踐的確定性，所以它也是一種總括的（「包容性的」）確定性，也就是說，是一種唯有通過整個生活以其行動和承受的多重實施才被實現和堅持的確定性。因此，它在某種意義上包容着一個人的全部生活。因為如果信仰的確定性不是總括性的，而是局部性的，也就是說，如果它不是通過作為整體的生活，而是例如通過一種確定的、受限制的體驗實現的，那麼，人們在後來就不能在任何時候都把這種體驗作為確定性的源泉來依據，而這樣一來，確定性仍然會又是一種理論的確定性，一種在觀察者的距離中的確定性，這個觀察者在記錄他自己的過去。

351 三、如果我們談到信仰的一種經驗，那麼，這種經驗也必須在一種相應的總括性意義上來理解。而事實上，我們並不迴避談論信仰經驗，因為信仰確定性並不以理論的、理智的推論為基礎。恰恰由於它是一種實踐的確定性，它實際上具有經驗的特徵。作為確定性它依據經驗，依據他人的經驗，但總是也、並且首先依據自己的經驗（而且即便是對他人經驗的吸收性理解，也總同時是自己經驗的一個部分。憑藉人們之間一種真正的休戚與共，自己的經驗和他人的經驗是共屬一體的。我可以與另一個人進行一種「經驗交流」，我們能夠相互理解；而且屬於我的生活經驗的，總是部分地還有他人在我身旁、在我之前所經驗到的東西）。——信仰的這種經驗並不是信仰者在其生活的一個確定的時刻所獲得的一種個別的經驗，而是一種總括的、全面的經驗，也就是說，是一種通過整個生活歷程的聯繫得出的、貫穿並概括一切生活領域的極不同的個別經驗的經驗。而這就意味着：有信仰的人不能把過去的一個確定的體驗作為「上帝體驗」來援引，並且停留在這上面，相反，他的上帝經驗在他生活的任何時刻都又重新被質疑、被檢驗（還請參見第三十二題）。而只有作為整體的、作為被體驗和還要體驗的、作為在自己的整體性中為之負責任的生活，它才能被視為信仰的上帝經驗。

### 三、作為面向未來的確定性的信仰確定性

以這種方式產生的確定性，是一種甚麼樣的確定性呢？這肯定是一種完全獨特的確定性，也就是說，不是從一種不斷的面對任務產生的確定性。這種確定性並不依據某種過去的東西，而是對未來、對新的考驗和新的相遇開放。在對自己的上帝的信仰中確信的人等待着新的檢驗，等待着新的經驗和使命，正是在這裏面等待着他的確定性的新加強，而他在這種確定性中永遠也不會最終停息下來。這種確定性包含着通過事實來不斷重新檢驗上帝信仰。例如，耶穌的話給我們指出了這個方向。他說，應當饒恕弟兄不是到七次，而是應當到七十個七次(太18:22)。上帝的確定性是一種依然在途中的確定性。它意味着，人除了依然在這途中之外，不能再是別的樣子。他不是把上帝甩在身後，而是始終並且首先面對着上帝：確定性就叫做等待上帝。

352

### 四、我怎能知道上帝存在……呢？

確定性的這個獨一無二的形式毫無疑問是與人們在這樣的確定性中確信的東西相聯繫的：他是世界的主，是萬物的創造者。這個創造者不能像塵世中的某種東西那樣，不能像一種物體的或者精神的實在性那樣，在個別的直接經驗中經驗到(這至少是條規則，在它之外當然有超乎尋常的神秘主義經驗的例外。然而，即便是這些經驗，也還是又由神秘主義者整合進他的其他生活的聯繫之中)。

但是，這個不可見的並且到處臨在的上帝，究竟能夠被設想為可經驗的嗎？經驗顯然始終以一定的現象具體地被給予為預設。但不可見的上帝永遠不作為世界上的一個現象被給予。我絕不能像我認識和經驗一定的屬人人格那樣來認識上帝。但我怎麼能夠在位格上確信我並非以這種方式具體地認識的一個位格呢？

答案必然是：上帝對我來說，像對每一個人來說一樣，作為我的存在的創造者和維持者，是最切近的。因此，我馬上(又)就認識他，這就是說：我認出他是我的存在的創造者和維持者，只要他有效地召喚我(當然唯有在這種情況下)，他就一直已經與我同在。由於上帝是存在的創造者和主，所以他不需要像一個人那樣有「可認識的」面容(特徵等等)，以便具體地被認識，而是一旦他通過他的言、他的召喚而向我顯示他，我就充分具體而又清楚地知道我在與誰打交道。因為他對我來說在根本上就像我自己的存在的一件事實一樣熟悉，只不過我從我自己出發，沒有召喚的事件，就覺察不到這個為我熟悉者——就像我雖然不斷地呼吸空氣，卻看不到空氣一樣。

### 甲、問題的展開

信仰者必須把自己的信仰理解為他自己的生活中的一種傳記性的要素。信仰屬於具體人的生活歷程。即便是每一個別的人，他在此人面前認信自己的信仰，也必然同樣看到：一種不是信仰者生活歷程中的重要要素的信仰，就不是真正的信仰，不是對他人來說值得信仰的信仰。——於是，在每一個人的生活歷程中，都發生着一種持久的轉變、一種發展、一種前進或者後退；也會出現突破，或者達到新的階段。

即使在信仰中，正是由於這種信仰不僅僅是一種傳記的臨時要素，而是貫穿一切的，所以就有這樣一種發展、這樣一種歷史、這樣一種進步嗎？於是，在基督徒具體地要把自己的信仰當作他自己的生活中歷程的要素、當作他的個人信仰來負責任的時候，關於信仰的歷史和增長、關於信仰的一種可能的進步的問題就提出了。他的這種責任可能採取請求的形象：「我信，但我信不足，求主幫助」(可9:24)，這就是說，承認自己的信仰雖然薄弱，但期待着一種未來的增長。這是信仰者與他的鄰人的對話性共同生活中的一個實踐的問題。當然，他遇到了一個神學的、教義學的問題：在信仰中，究竟能不能有像這種意義上的一種進步或者一種歷史之類的東西存在呢？在這裏，不是毋寧說一切都取決於人決定贊同或者反對信仰的那個決定性時刻的歷史性嗎？不是總還又涉及一個相同的問題：是有上帝而生活，還是無上帝而生活？是信賴，還是不信賴？——這裏怎麼可能有一種信仰的進步，而不是毋寧說同樣的決定處境的一種純然的和不斷的重複呢？

354 在公教神學中：也就是說，在信徒的「善功」(meritum) 這個典型的公教概念中，我們的問題有一個傳統的教義學背景。在新教這邊，人們拒斥這個概念，正確地指出，對於人來說，不能有對上帝的要求，因而也不能有任何「善功」，因為人毋寧說完全依賴上帝的恩典。但在這裏不要忘記，公教意義上的「善功」並不必然簡單地意味着人從自己的力量出發在上帝面前有功，並因此而可以對上帝提出要求。「善功」更原初、更真實的概念是另一個概念：那叫做有信仰的人的「善功」的東西，最初是上帝自己的贈予。在這裏，公教學說的決定性命題是：「上帝對所有人的美善是如此之大，以至於他想讓他的贈予成為我們的善功……」(出自第五世紀阿奎塔尼的普羅斯帕[Prosper von Aquitanien]的《選輯》[*Indiculus*]，參見DENZ/248；後來被特蘭托大公會議引用，參見DENZ/1548)。換句話說：上帝作為主與人相遇。一切歸根結底都來自於他。但在與他的相遇

中，在信仰中，對於信仰者來說卻存在着一種贈予，它來自上帝，贈給了人，並這樣成為人自己的財富，成為人的生活的一個組成部分。

## 乙、各種學術觀點

### 一、從宗教改革到敬虔主義的不同強調

針對公教教會中對使人「應得」永福的基督徒行為的過於法學的理解，馬丁路德指出了任何一種「律法的」功德的基礎，即信仰，作為對上帝的應許的信賴：「在這裏，每一個人都能夠自己覺察和感覺到，他甚麼時候行善，甚麼時候不行善。也就是說，如果他在讓上帝喜悅的信心中找到了自己的心靈，那麼，功德就是善的，即使它像拿起一根稻草那樣微不足道」(WA/6, 206)。人從自己出發不能行任何善，這種信念濃縮在「同時是義人和罪人」(simul iustus et peccator)的公式中。早在路德時代，人們就已經想從這個開端出發推論出律法的無價值性。但是，路德堅決地拒絕無律法性，無律法性總是意味着自律的任意信仰：「如果稱義依據信仰，那麼就很清楚，單是信仰就踐履了所有的誠命，使它們的所有功德都成為義的；因為如果不踐履上帝的所有誠命，就沒有的人是義的」(WA/6, 211)。因此，律法包含着兩個方面：一方面是信仰的強制，另一方面是信仰道路上的控制(參見約斯特[W. Joest]：《律法與自由》[*Gesetz und Freiheit*, 1956<sup>2</sup>]，特別是頁68及以下)。基督徒是用信仰的順從來對此作出回答的。信仰促使他作出善功，引導他與罪鬥爭到底。「……他學會不斷地在這種信心中作一切事情。在這種情況下，他將發現他能夠創造多少，一切事物都完全蘊含在信仰的領域之中」(WA/6, 212)。針對宗教改革，特蘭托大公會議捍衛中世紀的善功學說，並無探討各種經院觀點。善功學說譴責如下的意見，「稱義的人的善功以這樣的方式是上帝的贈予，即它們並不也是稱義者自己的善功；或者稱義者真正說來並不是通過他在恩典和耶穌基督——他是耶穌基督的活的肢體——的善功的力量中作的善功而應得恩典的一種增長，應得永生……」(DENZ/1582)。敬虔主義者在自己的個人主義虔誠中發展了路德關於皈依和信仰中的增長的端倪。如果說內在的重生就已經能夠被劃分為各個個別的階段(尤其是施佩納[P. J. Spener])，那麼，在弗蘭克(A. H. Francke)看來，在基督徒生活中可以區分永福奧秘道路上的各個階段：「……這樣，上帝之國必然愈來愈壯麗地在你們心中產生，它必然愈久愈多地在你們心中獲得力量；因為這就是上帝之國的方式……人們在這裏從一個階段前進到另一個階段，絕不停頓」(82/637)。如果同樣的思想被以另一種形式來堅持，即「因為基督教有自己的程度和階段，而且在我們敢於達到一個程度並在其中取勝的地方，我們也就更為信心十足地向下一個程度前進，直到我們最終達到前置的目標」(82/974)，那麼，我們就能夠與弗蘭克本人一起在路德的傳統中理解這一點；然而，第二代敬虔主義並不總是迴避對一個道德時代的種種誤解，在某些地方僵化在某種律法的虔誠中(參見佩施克[E. Peschke]：《弗蘭克神學研究》[*Studien zur Theologie A. H. Franckes*, 1964]；拜羅伊特[E. Beyreuther]：《弗蘭克的自我見證》[*Selbstzeugnisse A. H. Franckes*,

355

1963]，頁146-155)。

## 二、善功思想的深化

由於拒斥作為事情的「善功」概念，拉納把討論又帶回到一種人格主義的考察方式：「不言而喻的是，『善功』不純然是、也從不首先是一個法學概念，而是關於人的生活 and 自由人格說出了某種東西，就像它是通過其生活形成的一樣」(161/III, 173)。這樣一來，他就為一種更為開放的定義掃清了道路：「善功所說的是：上帝在其恩典中給予我們，恩典解放了我們從事愛的屬神行為的自由，我們在時間中所做的事情，與永生有一種同類性：在對屬神本性的一種真正內在的參與中與上帝的共契，儘管屬神本性總是依賴於上帝自由的慈愛，依賴於上帝絕不由人支配和估量的仁慈的、不可預測的神蹟，卻現實地被給予我們」(161/III, 171)。但是，這種增長始終服從信仰的基本決定，對於迄今的生活來說，這種決定能夠「給予徹底相反的徵兆」(161/III, 174)。巴爾塔薩 (Hans-Urs von Balthasar) 返回到《新約》的基礎之上，他與《約翰福音》十五章相聯繫，確認關於葡萄枝的說法幾乎就是表示：「自然的真正協助，以及恩典作為這種能結果的原則的唯一性。公教徒習慣於關注前一種要素，而新教徒則強調後一種要素。但是，葡萄枝的比喻同時斷然地表述了這二者。『你們多結果子』，但『離了我，你們就不能做甚麼』。公教神學在任何時候都試圖承認兩種要素，當然它更多地喜歡用『善功』的法學範疇(而且不是直接的《聖經》範疇)來把握前一種要素。由於『善功』的概念表述了受造物對創造者的一種要求，所以新教徒畏懼它」(7/395)。對《聖經》基礎的一種新反思適用於化解雙方的固執。「『能結果』這個《聖經》概念適宜於幫助粉碎教會概念中最後的宗派差異」(7/395)。

撰稿人：居特勒 (Paul Gürtler)

## 356 丙、回答的嘗試

### 一、生活的進步與信仰的進步

我們在《新約》中反覆發現在信仰中、在屬於信仰的事物中、在愛中、在盼望中、在對上帝及其意志的認識中的一種增長、一種進步的暗示。例如，門徒請求耶穌：「求主加增我們的信心！」(路17:5)，或者一位使徒祈禱教會在所有知識上增長(例如參見：西1:11)。問題是，我們是否應當放棄這種《新約》的因素，放棄《聖經》的這個視角，或者它是否包含着一個不可放棄的方面、一種「生存論增值」(參見這個概念尤其在第十九題中的應用)。如果假定信仰有一種增長，那麼，如何在生存論上理解這種增長呢？

回答是：每一個人在自己的生活中都始終有新的經驗。但如果他信仰，那麼，每一個本質上的新經驗就都對他的信仰是一個新的問題和挑戰。就此而言，信仰並不總是同樣的決定，相反，它的決定特點歷來是由人的特殊處境、由在這樣一種處境中展開的生活領域規定的。因此，信仰的決定，作為一種贊同或者反對擁有不可見的上帝的生活的

決定，必須在眾多各種各樣的個別決定中經受考驗。此際，信仰本身總是又與一種新的存在領域形成對比，例如與積極活動的存在領域，或者與孤寂、受難或者軟弱無能的存在領域形成對比。在這種情況下，「信仰的增長」就會意味着，總是有新的生活領域被曝光，被納入信仰的光圈。由此，信仰在增長和擴大，它向前挺進，它證明自己，並被加強。對實踐的信仰實施的這種豐富的劃分、在多樣性中的這種重複和在重複中的這種多樣性，事實上是一種特殊的意義內容。就此而言，我們在這裏可以說一種「生存論增值」，而且就此而言，可以在神學上肯定關於信仰的一種增長的觀點。

## 二、作為一再新驗證的信仰

357

當然，隨時存在的驗證並不是信仰者可以歇息的地產。它們也不是自己穩固的基石，人們盡可以在上面繼續建築，就像在自然科學研究中以過去時代得到保證的結果為基礎那樣。一個信仰的人，永遠不是終極地經歷了自己的皈依。相反，在新的檢驗、驗證以及把新的生活領域納入信仰之光的不斷進步的事件中，每一個整體又被質疑，作為整體要被重新驗證。就此而言，即使說總是同樣的信仰決定處境不斷重複，那實際上也是對的。

在重複中的多樣性的視角下，信仰被驗證方面的增長，也可以說是「信仰實體」方面的增長，例如在「善功」概念中達到的那樣，實際上是被肯定的。但是，在多樣性中的重複的視角下，一再有整體需要被重新驗證，這樣一種「善功」（通過上帝的恩典而屬於我的、我所獲得的、我所接受的）就不是信仰者在愛好虛榮的自信中能夠信賴和依據的東西了。因為即使有增長，「信還是不信」的問題總還是一個未被回答的問題。

### 甲、問題的展開

這個問題的「生活處境」就在基督徒於日常生活中發現自己被迫回答如下問題的地方，即「我應當做甚麼？」。神學必須透徹思想這一處境，它必須為提問的基督徒提供解釋的幫助，這是不言而喻的。現在，當然每一個基督徒都處在社會規範和道德水準的交織之中，在很大程度上還處在基督教的或者被認為是基督教傳統的生活規範的交織之中，這些規範告訴他應當做甚麼。但是，他不能無批判地把這種經驗性地規定的東西承認為「基督教的」，哪怕是它自我標榜為「基督教的」。之前或者之後令他不安的問題是：他對上帝的信仰和對耶穌基督的信仰與他的作為、與他在世界上和對鄰人的行事態度有甚麼關聯。他的信仰現實地使他負有甚麼義務？因為他的信仰作為一件終極義務的事情，必然在他的倫理決定中使他負有義務，這沒有問題。在生活方式中，一個人是不是基督徒，這將造成一種甚麼樣的區別（或者，這應當造成一種甚麼樣的區別）呢？在行事態度上，一個按照自己的信仰生活的基督徒和每一個遵循在自己周圍生效的道德規範的正派的和寬厚的人之間，存在着一種區別嗎？

對這一問題充分的回答，可能在於一種詳細闡述的基督教倫理學。但是，恰恰這樣一種基督教倫理學必須採取的形式卻是有爭議的。它是由非常一般的、因而形式的總規範（例如：「當愛人如己！」）構成的嗎？或者，適宜的形象寧可說是一種深入到細節的決疑論的形象嗎？存在有第三條道路嗎？在人們通過對基督教的生活方式進行詳細反思來對這樣的問題作出具體的回答——這是「特別倫理學」的任務——之前，必須討論基本的教義學問題：一個信仰者的行為與他的信仰是甚麼關係？用宗教改革的排他性說法「唯獨信心」（*sola fide*）給出的「信仰」與「功德」的對立（參見第二十九題）不可能是定鼎之言，這是顯而易見的。即便是宗教改革時代本身，也試圖對這個對立命題給出積極的關係規定。例如使用 *tertius usus legis*（律法的第三種應用——第三種功能！），據此，屬神的律法不僅證明了罪人的罪，而且除此之外還對於憑信仰稱義和「重生」的人來說重新成為其行動的準繩。同樣，在《海德堡教義問答》（*Heidelberger Katechismus*）中，十誡是在「論感恩」的標題下討論的，因此，對在信仰中接受的救贖表示感恩，就成為基督徒的一種特殊倫理行動的主題。



## 乙、各種學術觀點

### 一、信仰和新生活

宗教改革關於人唯獨通過恩典並且唯獨憑信仰稱義的學說，特別是在梅蘭希頓 (Melanchthon) 那裏的法學的和推定的措辭 (人被宣佈為義) 中，蒙受了誤解，好像稱義對人來說是外在的似的：它只是一種「好像」，人並未被現實地改變，善功是多餘的。與此相對立，人們試圖強調重生、更新和成聖的關懷，並且指出，上帝在人身上的行動也現實地感動人、改變人，使人在場。在路德派一邊，奧西安德 (Andreas Osiander) 反對梅蘭希頓，強調人不僅被宣佈為義，而且被變得有義 (實質的義 [iustitia essentialis])，而在公教一邊，特蘭托大公會議強調稱義的全面的特徵，因為它強調善功的必要性，在術語上使成聖從屬稱義：「稱義本身繼這種準備或者預備 (即通過先行的恩典 [gratia praeveniens]) 之後而起。它不僅僅是罪的遺產，而且同時是內在的人通過自願地接受恩典和贈予的成聖和更新。這樣一來，人就從不義的人成為義人，從敵人成為朋友，以致他在盼望中是永生的繼承人……因此，人也在稱義中連同罪的遺產通過他被嫁接於其上的耶穌基督而被同時灌注 (infusa) 了所有的一切：信、望和愛。因為信並不完全與基督同一，如果不加上望和愛，它就不能使人成為基督身體的活的肢體。因此，人們就有理由說：『信心若沒有行為就是死的』(雅2:17)，也是多餘的……」(DENZ/1528, 1530-1531)。對功德的要求不能簡單地在神人合作論的意義上 (=上帝與人共同合作) 來理解，這由如下幾句話來說明：「然而，不要忘記如下情況：儘管在《聖經》中給予善功如此之高的價值，以至於基督也許諾：無論何人，只把一杯涼水給這小子裏的一個喝，這人就不得賞賜……但這遠遠不是說，一個基督徒可以信賴自己，可以在自己裏面、而不是在主裏面尋找榮譽……主對一切人的美善如此之大，以至於他使自己給人們的贈予成為人們的善功」(DENZ/1548)。但顯然，特蘭托大公會議在認為宗教改革的信仰需要補充時 (DENZ/1531)，並沒有充分地理解它的概念。馬丁路德一再強調，信仰是一種「有力的、強大的、積極的事物」；信仰作為人的捕捉上帝恩典的、首先確立人格的行為，其本質恰恰在於這個人格的作為。這樣，路德在一五二〇年《論善功》的講道中寫道：「那問甚麼功德是善的，應當做甚麼，應當如何才算虔誠的人，如今在哪裏呢？是的，那說我們在傳信仰的時候，既不將功德教訓人，而自己也沒有功德的人，又在哪裏呢？這第一條誠命所給我們行的，豈不是多於如何人所能行的嗎？假如一個人當得一千人，或者所有的人，或者所有的活物，這條誠命也還是夠他行的，有過之而無不及，因為他受了命令，要在生活動作上時時信靠上帝，不依靠別的，只要有獨一真神，別無其他。人的存在和本性既然不能一刻無所事事，無所應付 (因為我們看到，生命永不休息)，凡要虔誠並滿有善功的人，便要以這信仰開始，並一生在一切功德上運用這信仰；他要不斷學習在凡事上以信仰而定行止；如是他便要發現，他所當行的事是怎樣多，各事是怎樣全包括在信仰中；他是怎樣決不敢懈怠，因為就連他的懈怠也必須是信仰的運行和工作。我們若相信 (我們也應當相信) 凡事蒙上帝悅納，那麼在我們裏面的，

360

或者關於我們的，以及我們所遭遇的，就都必是善的和有功德的。所以聖保羅說：『親愛的弟兄，你們或吃或喝，無論做甚麼，都要奉我們的主耶穌基督的名而行。』於是除非是在這信仰中行的事，便不能奉基督的名而行。《羅馬書》八章也說：『我們曉得萬事都互相效力，叫愛上帝的人得益處。』所以，當我們只傳講信仰，若有人說我們禁止善功，這就等於我若對一個病人說：『你若有健康，你便可運用你的四肢；但你若沒有健康，你就不能運用四肢。』由是他便推斷說，我禁止他運用四肢；其實，我的意思與此恰恰相反，我是指他必須先有健康，才能運用四肢。所以信仰在一切功德中必須作首領，否則功德就算不得甚麼」(WA/6, 212-213)。漢斯·昆試圖根據巴特的稱義論指出，宗教改革與特蘭托大公會議在稱義論上的區別是建立在誤解之上的：「許多誤解產生自，『成聖』這個詞的歧義性並沒有得到充分注意。公教徒更多地把『成聖』理解為由上帝造成的、『客觀的』和存在上的使之成聖(神聖性)，新教徒則首先把它理解為由人造成的、『主觀的』和倫理的成聖。如果人們注意統一性中的區別，則二者都是有理由的……然而，『客觀的』和存在上的使之成聖與『主觀的』和倫理上的成聖是甚麼關係呢？人們可以這樣說：由上帝的稱義贈予人的義或者神聖性是人在道德上的任何成聖的必要基礎，而且反過來說，成聖是由稱義奠基的神聖性的生效和實現。沒有上帝贈予的神聖性，人的成聖是毫無價值的——因為這種神聖性是人的成聖的根據。沒有承受恩典的屬人的成聖，上帝贈予的神聖性是沒有結果的。就像信仰必須在愛中活動一樣，稱義也必須在成聖中生效。對於人的一切成聖來說不言而喻的是，這絕不可能涉及人的一種補充，而是僅僅涉及屬神事工的生效」(119/260-261)。科伯勒(Adolf Köberle)描述了針對成聖特別強調稱義和針對稱義特別強調成聖的關切和方法，除此之外，他還在很大程度上想公正地對待對成聖的敬虔主義旨趣：「按照否定的方面，這就是：信仰因缺乏對被賦予它的、因而可能的成聖的應用而死，而成聖則由於缺乏願意悔改的寬恕信仰而死。按照積極的方面，這就是：哪裏有信仰，哪裏就有成聖。人們愈忠誠地堅持『上帝為我們的存在』，則『我們為上帝的存在』也就愈增長，愈加強。另一方面，哪裏有出自信仰的成聖中的鍛煉，哪裏就有對罪的認識的增長，從而對上帝仁慈地釋罪的要求就會增強。但是，如果一個從另一個產生，從信仰產生出生命，從生命又產生出信仰，從不信產生出不順從，從不順從又產生出不信，如果一個促進並要求另一個，缺少一個也阻礙和毀滅另一個，那麼就很清楚，我們即使在神學中的這個地方……如果我們想正確且完整地說出真理的話，也總是使用兩個詞。毫無疑問，由於稱義是成聖之母，所以在『寬恕』的語詞上總是有大批大批的《聖經》福音。但是，由於『成聖』這個女兒雖然不能產生『寬恕』這個母親，但卻足以殺死她，所以也必須極為強調地……談論成聖的意義……稱義對於成聖的絕對優勢為稱義要求這樣一種清晰地規定的強調，但不順從對信仰的能結果實的作用卻必不可少地規定着第二個環節對第一個環節的辯證歸屬……熱心功德的驕傲對於信仰來說和迴避任何侍奉的懶惰同樣危險。渴望善功的悔罪式非感性化追求，會像肉體不加約束的感性一樣使心靈變得冷酷無情。與死的功德的鬥爭和與死的信仰的鬥爭一樣

361

重要。如果說稱義不斷地蒙受寂靜主義的誤解和危險，那麼，成聖則面臨着自義的深淵」(116/281-282)。

## 二、新生活的規範

如果信仰者沒有律法的功德而被稱義，那麼，提出的問題就是：律法(在該概念的最寬泛的意義上：作為一般的道德法則，示範性地在十誡中得到表述)對於稱義者的生活還具有一種意義——作為生活的規範，作為守則的提供，或者為揭示罪——嗎？或者反道德主義者正確地主張：「律法不配被稱為上帝之言(Lex non est digna, ut vocetur verbum Dei)……如果你是一個妓女，是一個流氓，是一個通姦者，或者是一個罪人，那就信吧，這樣你就處在永福的路上了……如果你深深地陷入了罪，那就信吧，這樣你就在永福之中了……十誡屬於政府，而不屬於佈道席」(WA/39, I, 344)。與此相對立，在宗教改革中貫徹了「實在主義的」觀點，它堅持律法對稱義者的意義。當然，在這種意義是何種意義方面，存在着能說明特徵的區別。這些區別與路德式宗教改革神學和加爾文式宗教改革神學的不同結構是密切相關的。在巴特的文章〈福音與律法〉(Evangelium und Gesetz, 1935)中，這些區別是在「律法—福音」和「福音—律法」的詞條下討論的(這方面的材料，參見金德勒[E. Kindler]/亨德勒[K. Haendler]編：《律法與福音》[Gesetz und Evangelium; Darmstadt: Wiss. Buchges, 1968]。概述方面，參見沃爾夫[E. Wolf]：詞條「律法」，第五節，《歷史和當代的宗教》，卷二，頁1519及以下；約斯特[W. Joest]：詞條「律法」，第六節，《歷史和當代的宗教》，卷二，頁1526及以下)。路德(1522年)認識到律法的兩個功能：民事的和政治的用途(usus civilis bzw. politicus)(=市民的使用)與反駁的和神學的用途(usus elencticus bzw. theologicus)(=證明有罪的用途)，其中第二種是「真正的」用途(usus praecipuus)(最主要的用途)：「你到處都看到，律法為甚麼是必要的和善的，上帝在裏面尋找的是甚麼；也就是說兩個東西：第一個是他把我們保持在管教中，外在地驅使我們成為一個可敬的存在者，而我們能夠在彼此中間生活，不像在沒有律法、沒有敬畏、沒有懲戒時發生的那樣一個人吃掉另一個人……第二個人因此而通過律法認識到，他的心是多麼的錯和不義，他離上帝還是多麼遙遠，本性如何甚麼也不是。他蔑視自己那可敬的生活，並且認識到，它與屬於律法的履踐的東西相比甚麼也不是，因而就變得謙恭，匍匐向十字架，向基督哀嘆，渴望他的恩典，對自己本人喪失信心，把自己的一切慰藉都寄托於基督，基督在這種情況下就賦予他轉變他的心的靈」(WA/10, I, 1, 454-455)。加爾文(等等)闡述了律法的第三種功能，即第三種用途(tertius usus)或者usus in renatis(=重生的用途)，這種用途對他來說是真正的用途：「律法的第一種應用在於，它顯示出上帝的義，因而顯示出在上帝面前受歡迎的東西，並且以這種方式使每一個個別的人想到自己的不義，使他確實知道這種不義，並最終證明他有罪並詛咒他」(58/II, 7, 6)。「律法的第二種職事在於，只是被迫關注義和正直的人，在聽到嚴酷的威脅時在他的心中最終至少通過對懲罰的畏懼而受到控制……」(58/

362

II, 7, 10)。「律法的第三種應用是最重要的應用，更切近地關係到它的真正目的：它發生在信仰者身上，在它們心中上帝的靈已經在起作用 and 進行統治。對於他們來說，雖然律法是用上帝的手指寫進心靈的，甚至是雕鑿進去的；這意味着，他們由於聖靈的引導而在內心這樣想和這樣願意，以至於他們樂意服從上帝。但儘管如此，他們還沒有對律法作出雙重的應用。因為(一)律法對於他們來說是他們一天天更好地學習甚麼是主的意志、是他們應當追求的東西、是他們也被堅固在這樣的知識之中所憑藉的東西的最好工具……但是，我們並不僅僅需要教誨，而是(二)我們還需要告誡，即便是上帝的僕人，也將從律法得到好處，即他由於經常遵循律法而受敦促順從，在順從中得到加強，並離開罪和不順從的下賤道路。聖徒絕對需要這樣一種敦促；因為他們雖然能夠在靈性上如此努力地向上帝的義延伸，但肉體的懶惰卻一直還拖累着他們，以致他們不是以所需要的、歡快的心甘情願走自己的道路！這樣，律法對於肉體來說就像是一根鞭子，它就像對待一個懶惰而又遲緩的驢子一樣，驅趕它去工作，即便是對於尚未完全擺脫肉體負擔的屬靈的人來說，它也總是一根不容他歇息的刺棒」(58/II, 7, 12)。

撰稿人：克洛斯特克特爾 (Wolfgang Klosterkötter)

### 363 丙、回答的嘗試

#### 一、「信仰」——「功德」——「行為」

即便是信仰與基督教倫理的積極結合，其中基督教倫理——例如在感恩的意義上——被理解為出自信仰的結果，這種結合也還是不夠的，並且尚未適當地表述信仰決定和信仰知識像前面(第二十八題)已經向我們顯示的那種統一性。如果信仰不是在一個人所做的事情中，因而不是在他的行事方式中、在他的態度中是有效的和現實的，那麼，它究竟在哪裏是有效的和現實的呢？在這裏，「行為」這個概念當然必須如此寬泛地理解，使它既包括外在的行動也包括「內在的」行動：除了一個人為其他人可見地所做的事情之外，還存在着一種內在的行動，也就是說在他與自己本身的關係中的轉變。這種內在的行動可以這樣來實施，即它最初不為任何局外人所直觀。但到後來，它將不可避免地也在與鄰人的外部關係中表現出來。

但是，如果如此寬泛地理解「行為」這個概念，那麼，在所作所為之外，就沒有給信仰留下空間了。因為信仰不是發生在空無一物的空間之中的。它——既然如我們看到的那樣(第二十八題)，它並不僅僅是對「信條」的視之為真——也不僅僅發生在理智領域。它既不是一個純然理智的行為，也不是一個純粹依照情感的過程，而沒有行為的義務。——因此，人們可以這樣說：信仰是在一個人的行為中發生的(因此不僅僅說：「行為是信仰的一個結果」！)。

據此，「信仰」和「功德」並不是兩個嚴格區分的領域。相反，存在着「信仰的功德」，這就是說信仰自身在其中活動的、受信仰影響的「功德」亦即行為；也存在着自我保障的、對報酬提出要求的成就的、物質的或者精神的自我維護的功德。——毫無疑問，在

這裏也又不可以圖式化地進行劃分，因為即便是有信仰的人，也總是作出用於自我維護的功德，但此際他的行事方式作為整體卻仍然可以是由信仰支配的和受信仰影響的。

如果信仰也分別表現在個別的、具體的行為和決定中，那麼，它由此也就不被「原子化」，而是保持為相關的人的一種統一的基本決定，這決定貫穿着他的具體的行事方式，貫穿着他的所有行為，並在其中表現出來。按照傳統的術語，稱義是一種唯獨通過信仰的稱義，而「成聖」則作為稱義的結果而與從信仰中發生的功德相關，信仰者通過這些功德愈來愈使自己的個人生活「成聖」，這就是說愈來愈服從神聖上帝的意志。與此相反，按照我們對於事物的新觀點，「稱義」和「成聖」之間的關係必須這樣來表述：二者在一個唯一的行為中實施——或者也許更精確地說：在一個唯一的行為歷史中實施，這些行為都同時是稱義的行為和成聖的行為。

364

## 二、基督徒行為的特殊之處

如果我們從關於事物的這種新觀點出發，面臨着關於「基督徒行為的特殊之處」的問題，那麼，答案就很清楚：基督徒行為的特殊之處就是基督教信仰的特殊之處。但這種信仰並不意味徹底的開放、徹底的突破和對人自身的封閉性的徹底克服，對自我維護和自我保障的熱望和強迫的克服（參見第二十九題）。人保障自己的生存、自己的榮譽、自己的財富、自己的威望和幸福的傾向最終結果將導向空無，導向虛無，如今為了對「你」的開放、對每一個處在自己的自我存在之中的他人的開放而退後了。而既然人的那種傾向總是要再侵擾的，所以徹底開放的現實化就在於憑藉寬恕罪而對他人不斷更新的開放，這種開放使人不致沉淪入他的純然自我保障的（從來不被完全超越的）偏好之中。一個基督徒總是重新有自由向每一個別的人、處身或者行進在他附近的「鄰舍」開放。這樣，他就必須不斷地並且沒有任何限制地一再給予他人和給予自己以新的機會（太18:22）。而且他做到這一點，不是憑藉自己的道德追求，憑藉一種在斷念和放棄中的自我否定（這最終必然導致一種道德上的麻痺，然而又導致一種精細的自我證實），而是憑藉自由的贈予，這贈予就是對罪的寬恕的贈予。人不能自己給予自己這種贈品，他只能隨時接受它。但是，通過他接受這種贈品並把它納入自己的責任之中，他就生存於寬恕的自由中。歸根結底，全部「基督教的倫理」就在於此。

365

## 三、「垂直」維度和「水平」維度的共屬性

在這種倫理中，接受寬恕（這種寬恕總是指的接受者的全部生存，從不僅僅指生活實施中的個別事情）與對鄰人開放是不可分割的；它們不可分解地共屬一體。——這樣一來，基督教的倫理，即成聖之道，就不僅僅是出自稱義、因而是出自信仰的徹底開放的結果，而毋寧說是它的可見的表現。使存在稱義的信仰的徹底開放就在於這種分別具體實施的、規定行動的開放。這樣，為了接受傳統的概念，稱義和成聖一方和信、愛、望一方就共屬一體。作為徹底開放的信仰就是愛和望，這就是說，它就表現在愛和望裏

面；如果它不以這種方式表現自己，它就根本不能是信仰。愛是對他人的無條件的肯定。在這種意義上的愛指向的是別的人，但它在同一個行動中指向了上帝自身，是上帝給予我自由，來無條件地肯定他人，因為他的愛使他人對我來說表現為無條件地值得愛的。而盼望就在於，我們為每一個他人、為鄰舍、並且為我們自己而盼望，我們在肯定的行動中承認他人和我們自己以及我們相互之間的共契的未來（還請參見第四十六題）。這種盼望同樣是指向上帝的，唯有上帝才能保障未來，並贈予同時為他人和為我們自己而盼望的力量。沒有對未來的這樣的盼望，我們就不能無條件地肯定他人；這未來同時是他人的未來和我們的未來。

這就是基督教倫理的基礎。對於這種倫理來說，不存在永恆有效的律法規範。只存在着連續不斷的賦予義務，每次在給定的處境中以無條件的肯定為他人和為我們自己尋找建設性的答案——與人友好的、肯定人及其共契的答案，並為之而奮鬥。

### 甲、問題的展開

進一步的問題，出現在一個認信的基督徒面對信仰的倫理證實的具體領域的地方，出現在例如他以負責任的功能處理建制問題、社會秩序和法律秩序問題的地方，出現在他不能把這種責任或者連帶責任視為某種與他的信仰毫無關係的東西的地方。在這裏，基督徒鑒於社會責任而意識到他自己的基督教信仰的總體性和普世性，這種社會責任不允許把個別的現實領域視為與信仰無關的，視為原則上中性的和「有自身規律的」空間，信仰被排除在這個空間之外。在這種情況下，基督徒發現自己或者是被他人的良知、或者是被他自己的良知問道：「你的信仰只是讓你寬恕自己的鄰舍並被鄰舍所寬恕，且為了期望這二者嗎？或者，你除此之外還想從你的信仰的觀點出發，為一群人或者人的一個匿名共同體的共同生活而提供和作出某些特殊的事情嗎？」在這裏，人們也應當考慮到，根本不存在絕對的、與社會隔離的「鄰舍」。鄰舍總是在一定的社會聯繫中與我們相遇的。鄰舍在一定的意義上是由社會介紹給我們的。鄰舍總是在一定的社會關係中、在一定的社會成見等等的統治下走向我們或者在路上與我們相遇的。

在思考這一問題時，一開始就有兩個困難要予以考慮：

一、對於我們探討人類的、尤其是社會性的共同生活的多種多樣的問題來說，不存在有效的《聖經》模式。對於這整個領域來說，我們幾乎不能依靠最初的信仰原初文獻，即《聖經》。歷史的距離太大了。無論這些問題對我們來說變得多少重要，我們在這一方面卻很少能夠依靠《聖經》。例如，出自《舊約》的神權政治模式是不可再產生的，即使它的社會視角還保持着有限的現實性。《新約》又處在世界末日臨近的「終末論保留」之下。此外，早期的基督教社會是一個對公共秩序的形象沒有積極責任的小圈子。即便是第一批基督徒的兄弟情誼，也並不提供有效的全社會模式，因為它是志同道合者的一個界限分明的內部社團。

367

二、第二個困難在於基督教的愛鄰舍誡命的核心意義。鄰舍在概念上必然是當時的鄰舍。我也許昨天還不認識他。他可能突然地成為我的鄰舍。但是今天，由於他是我的鄰舍，並且作為這樣的鄰舍使我負有義務，所以我認識他。——與此相反，社會政治責任在很大程度上是與匿名的、未知的人打交道的。我們為之工作的社會建制和結構也對尚未出生的人有效，而且也許當我們不再存在、不再有日常意義上的鄰舍的時候，它們也依然有效。——這樣，從鄰舍之愛的中心出發，如何搭起一座通往這些別的領域的橋樑呢？

## 乙、各種學術觀點

### 一、問題的提出

#### 1. 基督教的私人道德和公民的公共道德

教會(尤其是新教教會)迄今主要關注人的內在性，因而從事最廣意義上的沒有「牧體」的「牧靈」。自大約三十年以來，人們詢問政治佈道，詢問政治禮拜(例如科隆夜禱)，詢問信仰的「塵世具體化」，詢問基督教事物對社會批判的重要性，詢問上帝的普世統治以及基督在我們的世界裏的統治，從而詢問在兩個國度說的意義上對「基督教的私人道德」和「公民的公共道德」之分離的揚棄(所謂的價值判斷闕如問題亦屬於此列)。人們在下面這一點上是一致的，即個人的「我你關係」中的信仰對於鄰舍來說在聖愛(Agape)中得到證實。察恩特說道：「但是，這變得困難了，而且如果涉及超人格的生活領域，例如政治、經濟、技術、科學、法律、藝術等等，神學的爭論就爆發了。在今天，沒有一個認真行事的神學家，會再考慮按照上帝和世界、教會和國家、私人道德和公共道德之間分離的舊圖式，把這些超人格的領域從上帝的統治領域排除出去。」——但是，在這些超人格的或者人格之外的生活領域中應當假定上帝甚麼樣的統治形式，這依然是基本的問題(207/223)。

#### 368 2. 個人與社會

個人與社會的兩極性是一切倫理反思的基本事實。但是，唯有在十九世紀，然後在二十世紀，人們才把這種關係看作是如此奠基性的，以至於人們創造出「個人倫理學」和「社會倫理學」這樣的概念(尼布爾[H. R. Niebuhr]：《歷史和當代的宗教》，卷三，頁715)。人們在新教空間中如何談論社會倫理學，在公教空間中也就怎樣談論社會學說；在這裏，人們必須像文德蘭德(H.-D. Wendland)那樣在一般意義上的社會倫理學和特別基督教意義上的社會倫理學之間作出區分(參見第三十五題)。『『社會』倫理學的概念經常與『個人』倫理學的概念對立起來，後者要談論的是個人道德行為及其生活規範，或者依據古代的倫理學，談論個人生活的『德性』。在這裏，人們——例如在許多倫理學教科書中——把基督教的人格與所謂的『共同體秩序』區別開來，在整體倫理學的這個部分中談論例如婚姻和國家、民族和文化共同體、工作和職業，因為人們首先試圖把握這些結構的意義或者目的(Telos)，其次試圖表述個人在婚姻中或者對國家應持甚麼態度才是有意義的』(203/6-7)。

#### 3. 個人倫理學、人格倫理學和社會倫理學

『『個人倫理學』以及『社會倫理學』的概念……只能給倫理學的不同強調下定義，但卻不能給倫理學的各個『部分』下定義』(203/7)。如何才能在神學上規定這種在社會學上可以證明的事實，例如外在化、客觀化和首要的/次要的內在化(例如貝格爾[P. Berger] / 盧克曼[Th. Luckmann]：《現實的社會建構》[*Die gesellschaftliche Konstruktion der*



*Wirklichkeit*; Frankfurt, 1969]) 呢？在這裏，利奇 (A. Rich) 所貫徹的區分頗有助益：一、作為單個的人與自己本身的關係的個人，亦即個人倫理學；二、處在直接的「我你關係」之中的人格，亦即(對話的)人格倫理學；三、人在建制的間接性中的社會學，亦即社會倫理學。「因此，社會倫理學按照這裏所使用的概念意義，唯有在它通過我與你、人與人、群體與群體的關係以建制化的社會秩序為中介的方式負責任地把握這種關係的時候，才現實地是社會倫理學，也就是說，是涉及社會事物的現實性的倫理學」(169/115)。因此，人們必須區分倫理事物的四個視角，亦即上述三種和群體倫理學。在這裏，倫理事物的問題分別在小群體亦即私下群體和大群體中亦即非正式的和功能性的群體中，鑒於社會建制的中介、對話的處境和個人而得到提出，而且這裏優先性的問題還絕對沒有作出決定(對於利奇來說，這裏涉及倫理事物的三個同樣價值的「結構」)。作為第五個維度，還必須補充上世界共同體，因而要求一種世界社會的倫理學，就像它在圍繞對人權的西方自由主義的一個人化的、馬克思主義的一共產主義的、更多參與的(第三世界的)解釋的爭論中成為主題那樣(舒爾茨[S. Schulz]區分了一種近景倫理學和一種遠景倫理學，參見《變化了的世界中的哲學》[*Philosophie in der veränderten Welt*, 1972]，頁791及以下；格貝爾[U. Gerber]：〈倫理學在新約神學中的意義〉[*Die Bedeutung der Ethik in der evangelischen Theologie*]，載胡佩爾茲[N. Huppertz]編：《人的價值危機——賴納紀念文集》[*Die Wertkrise des Menschen. Festschrift für H. Reiner; Meisenheim*, 1979]，特別是頁129-130；施賴[H.-H. Schrey]：《新教社會學說引論》[*Einführung in die evangelische Soziallehre*; Darmstadt, 1973]，§ 3：「個人倫理學與社會倫理學的區分」。在廣播講座「實踐哲學和倫理學」的附信一(1980年)中，一個微觀領域、一個中觀領域和一個宏觀領域以及它們的相互交錯——例如在計劃生育問題上(頁16)——得到區分。

## 二、辯論的狀況

369

### 1. 布爾特曼的個人主義和人格主義的處境倫理學

布爾特曼在其文章〈基督教的愛鄰舍誡命〉(Das christliche Gebot der Nächstenliebe)中強調了兩點：一、布倫納(E. Brunner)把基督教的實然倫理學和其他作為應然倫理學的設想對立起來是錯誤的，因為即便是基督教的行動也服從一種命令。二、這種「你應當」(Du sollst)當然不是以一個理想的實現為目的，「為何」(Warum)和「為甚麼目的」(Wozu)之所以不能在內容上證明，乃是因為這種「應當」是「通過在現在中提出的要求成為主題的」(43a/230)。這種義務處境倫理學最初是消極地以希臘的和其他根據一種「內容上的」人格性理想取向的倫理學設想為例指出的。基督教的愛的要求積極地說明，每一種處境的義務都在於聖愛的誡命，聖愛隨時都是逐點地、在行動中作為自我理解的自然的一非本真的生活方向的逆轉實施的。「因此，不存在關於基督徒應當做甚麼和應當放棄甚麼的明智理論意義上的基督教倫理學」(43a/239)。聖愛是不可通過先天的標準證明的，相反，它唯有對於對它的信仰來說才在實施中可見(43a/231)。愛唯有「根據抓住

在上帝之言中提供的罪的寬恕、在它裏面愛自己、並直到自己為愛而被解放的信仰，才是可能的」，而且就此而言，對鄰舍的愛也就是對上帝的愛，反過來也是一樣(43a/243)。基督教倫理學就是這樣的陳述，即出於逐點地接受寬恕的信仰產生的愛而願意寬恕、願意愛，而沒有反要求。信仰在這裏就叫做：人在對福音宣講的傾聽中以終末論的方式生活，不是從世界及其可能性出發理解自己，而是「以去世俗化的方式」生存。聖愛作為「倫理學的原則」就叫做：信仰表現在寬恕和愛之中。這樣，隨時在現在中發出神聖的福音宣講的權威、隨時重新作出決定的人和鄰舍，就構成了這種處境倫理學的支柱，這種處境倫理學嚴格地按照福音宣講和順從的信仰以及由此產生的愛的臨在的和終末論的關係取向，按照個人的「我你關係」取向(參見氏著：《歷史與終末論》[*Geschichte und Eschatologie*, 1959]，特別是頁164及以下)。因此，倫理學是作為新的自我理解的信仰與鄰舍相關的關聯物。也就是說，信仰在本質上是「去世俗化」，例如聖愛的倫理學要求是對鄰舍、間接地對世界、對「文化行動」的自由(43a/230-231)。因此，愛是「一種由對我與你的結合的一定的(亦即愛的)理解引導的作為」(43a/235)。但是，布爾特曼的觀點這樣豈不是停留在自我理解的一種人格的和對話的「具體化」之個人主義開端中，恰恰沒有包括今天迫切的社會問題嗎？聖愛的要求的這種現實主義—形式化的、人格逐點論的視域，彷彿也可以「普遍化」為社會維度，卻不必然陷入巴特關於基督教群體和公民群體的基督中心論循環，或者陷入對社會結構的一種神權政治的「基督化」嗎？托特(H. E. Tödt)批判了布爾特曼的人格倫理學端倪，這種端倪自身包含着一種個體化的決定倫理學，與創造的信仰沒有關聯，但卻有「對自然聯繫和社會聯繫的接觸恐懼」，與傳統(過去)和建制沒有關聯，但卻有生存論哲學在當代決定上的集中(=決定論)，相應地沒有內容上的規範性或者像「中間的公理」(奧爾德姆[Oldham]、貝內特[Bennett]；參見施賴：《新教社會學說引論》，頁21及以下)，與此相反有(使人想起康德的)對個人「意向」的強調(托特：《布爾特曼的生存神學倫理學》[*R. Bultmanns Ethik der Existenztheologie*; GTB/Siebenstern 440, 1978]；格貝爾：〈倫理學在新約神學中的意義〉，載胡佩爾茲編：《人的價值危機》，頁123-124)。

## 370 2. 勒斯楚普的發展

勒斯楚普(K. E. Løgstrup)在他的《倫理的要求》(*Die ethische Forderung*, 1959)一書中試圖在布爾特曼關於自我理解的逐點實施的、自發的決定的觀念和完全成熟的、審慎的、在歷史連續性中生成的決定之間作出區分，以便這樣把歷史的結構／連續性、並由此也把社會倫理的東西整合進倫理決定之中(126/168ff.)。但即使在這裏，福音宣講也最終成為「去世俗化的」信仰通過愛、信賴等等在世界的介質中的行動的純然「動機」。在布爾特曼和勒斯楚普這裏，一貫地展開的、通過世俗化論題認可的(路德的)兩個國度說表現出來，它恰恰是為了社會事物(建制、技術等等)的世俗的「中立性」而拒絕「世俗的」信仰(參見澤勒[D. Sölle]：《想象與順從》[*Phantasie und Gehorsam*, 1968]，頁19-

25)。由於魯賓遜主教 (Bischof Robinson) 意義上的愛鄰舍的一貫地非有神論的處境倫理學 (一次新的宗教改革)，如下問題就更為尖銳化了：究竟應當如何規定法律、建制和事物的強制的必然性和適當性呢？

### 3. 「實際的」倫理學

像考克斯 (H. Cox)、文特爾 (G. Winter)、紹爾 (R. Shaull)、默茨 (J. B. Metz) 等人這樣的神學家，強調如下的關切，即在世界中發現上帝，看到上帝在革命的、社會的和政治的行動中起作用，例如在絕對化的權力的祛邪術 (Exorzismus) 中 (考克斯)，在尤其南美和第三世界為了自由和社會正義而反對新帝國主義和新殖民主義政策的革命的、也許是暴力的行動中。因此，這涉及一種首先是社會批判的倫理學，涉及一種為了革命、為了政治和社會、為了世界而在神學上「實際化的」倫理學，它也包含着個人倫理學和人格倫理學的視角 (參見倫托夫與托特編：《革命神學》[*Theologie der Revolution*; Ed. Suhrkamp 258]；《新教神學》[*Evangelische Theologie*, 27 (1967), Dezember-Heft]；貝克曼 [K.-M. Beckmann]：《世界的貧困》[*Weltarmut*, 1967]，頁54及以下；阿爾布萊希特 [P. R. Albrecht]：〈一個轉變着的世界中的普世社會思維〉[*Ökum. soziales Denken in einer sich wandelnden Welt*]，載《胡夫特紀念文集》[*Festschrift für A. Visser't Hooft*, 1965]，頁141及以下；尼布爾 [R. Niebuhr]：〈普世運動中的一種社會倫理學的發展〉[*Die Entwicklung einer Sozialethik in der ökumenischen Bewegung*]，載《胡夫特紀念文集》，頁102及以下；波伊克特 [H. Peukert] 編：《關於「政治神學」的討論》[*Diskussion zur "Politischen Theologie"*, 1969]；費爾 [E. Feil] 與維特 [R. Weth] 編：《關於「革命神學」的討論》[*Diskussion zur "Theologie der Revolution"*, 1969])。這裏是有意識地從社會政治事件出發的，以便在這種情況下為整個社會的處境來反思「倫理的視角」，也就是說，迄今在神學中熟悉的個人倫理學和社會倫理學端倪憑藉上帝在歷史中行動的神學論據而展現出來。對於另一個疑難，即社會倫理學是必須被一種社會的神學所包含 (文德蘭德)，還是必須被一種新教的社會神學所包含 (施泰因巴赫 [E. Steinbach])，還是必須被一種相應的「終末論規範性」所包含 (莫爾特曼 [J. Moltmann])，或者是否只可能存在一種「伴隨的社會倫理學」(托特)，在這裏卻只能稍加指點了。(施泰因巴赫：〈作為社會學說的神學〉[*Theologie als Soziallehre*]，載《神學與教會雜誌》[*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 47 (1950)]，頁94及以下；莫爾特曼：〈基督教社會倫理學中的歷史感〉[*Die Wahrnehmung der Geschichte in der christlichen Sozialethik*]，載《新教神學》20 [1960]，頁263及以下；H.-E. 托特：〈是社會的神學還是神學的社會學說？〉[*Theologie der Gesellschaft oder theologische Soziallehre?*]，載《新教倫理學雜誌》[*Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 5 (1961)]，頁211-241，以及《普世評論》[*Ökumenische Rundschau*, 16 (1967)]，頁33及以下)。

#### 4. 信仰類比的倫理學(巴特)

371 還有一種從開端上來克服個人倫理學和社會倫理學的疑難的可能性。這樣，巴特是從在耶穌基督身上所建立的創造者、復和者和救贖者上帝的統治出發的。作為關於上帝誠命的學說的倫理學，在這種情況下就叫做對作為福音形象的律法之解釋，「也就是說，作為通過選擇人的上帝使人得到的成聖的規範。它的根據之所以在於對耶穌基督的認識，乃是因為耶穌基督集神聖的上帝和成聖的人為一身。它之所以屬於上帝論(參見教義學的上帝論)，乃是因為對人提出要求的上帝正是由此而以原初的方式使自己對人負起責任。它的功能就在於奠基性地產生上帝的恩典，如果這種恩典就是對人有益的制約與義務的話」(13/II/2, § 36)。人作為上帝在耶穌基督裏面的誠命的接受者，被理解為受造物(結盟者)、受恩的罪人和即將來臨的上帝之國的繼承者(13/II/2, 610)，也就是說，個人倫理學和社會倫理學應當被理解為同一上帝誠命「各個視角」，被理解為在創造、復和和救贖中確立的。作為與耶穌結合並在耶穌裏面解放的誠命，上帝的誠命是「人格性的」，因為它與耶穌基督結合，要求真正的決定，愉悅的決定，這決定能夠並且需要總有新的重複和證實(13/II/2, 677-681)。因此之故，上帝的誠命和人的順從地回答的行動既應當被理解為垂直的、有決定的、受處境制約的、個人的，也應當被理解為水平的、穩定的、連續的、「與實際相關的」(13/III/4, 17-18)。由於創造者上帝把人召喚向自己，轉向這個單個的人，他同時也使這個人轉向鄰人，轉向一同被造物(例如，男人和女人、父母和子女、遠人和近人)(13/III/4, 127ff.)。這種「人性」既包含着對生活的個人倫理學的態度，也包含着國家、戰爭等社會倫理學問題和友誼、愛等等人格倫理學問題。三個倫理學重點相互滲透地存在於憑藉信仰的類比從基督論中獲得的人學定義中：一、在歷史中的存在；二、在相遇中的存在；三、作為一個物質的有機體的主體；四、作為時間上有限期的存在。上帝誠命、基督教群體、公民群體的類比彷彿是貫穿着三個倫理學視角的這個類比的統一體。這樣，巴特就已經從上帝(創造者、復和者、拯救者)在基督論上得到理解的、作為福音形象的誠命開始概括了個人倫理學、人格倫理學和社會倫理學，然後「以三一論類比的方式」在基督教群體中(聚會、造就、使命)和在單個的基督徒那裏(信、愛、望)，最終在能夠比喻和需要比喻的公民群體中(例如：人性、法治國家、權力分立、社會正義等等作為國家的「類比原則」)指明它們(參見察恩特：《與上帝的事情》，1966年，頁225及以下)。為了列舉這種開端的問題，朋霍費爾對「啟示實證主義」的批判，阿爾特豪斯(P. Althaus)等人對「基督中心論的一元論」、個人的幻影論和社會的幻影論等等的批判盡可以滿足倫理學。事實上，個人倫理學、人格倫理學和社會倫理學的問題，不可能再從開端處出現——與布爾特曼的立場截然相反。

#### 5. 盼望的倫理學(莫爾特曼、紹特)

為了避開三個倫理學視角的這種「無歷史的」相互交錯，莫爾特曼、紹特(G.

Sauter)、默茨、澤勒這些「革命神學」或者「解放神學」等等的代表們從一種盼望倫理學開始，來反對一種在人的先驗主體性中發現信仰、並使之相對於那種可以社會地告知的意義聯繫來說成為超越的信仰學說(135/280ff.：出埃及的團契，特別是頁288及以下；古斯塔夫森[J. M. Gustafson]／德容[J. M. de Jong]／紹爾[R. Shaul]：《論革命的倫理學》[*Zur Ethik der Revolution*; Stuttgart/Berlin, 1970])，反對教會近代的私人崇拜(cultus privatus)(135/286)。如果個人性和人格性的範疇本身是一個社會的產物(阿多爾諾[Th. Adorno])，那麼，恰恰是個人倫理學就必須旨在於社會的變化，旨在於社會倫理學(135/290ff.)。無論是「激進的信仰」的實存激情(布爾特曼、勒斯楚普、戈加滕等人)，還是「聖靈教會」或者「唯靈主義的人格團契」的教會論(布爾特曼、索姆[R. Sohm]、布倫納等人)，都不能阻止「基督教的鄰舍關係的社會中斷」(135/292, 296)。基督教在今天有義務走出社會的、社會地分配給它的、固定的而沒有社會結果的角色，進入這個社會的承載衝突的夥伴關係，因為這種夥伴關係並不可以完全整合的(135/299)。這樣一來，倫理學既可以理解為「脫離惡的世界的個人拯救、良知被侵擾時的慰藉」，也可以理解為「終末論正確盼望的實現、人的人性化、人類的社會化、整個創造的和平」(135/303)。被建立起來的是包含個人的、人格的和社會的東西的使命倫理學：「關於行動的一種基督教學說必須在其中展開的期望域，是上帝之國、上帝的正義和上帝與一個新創造的和平、上帝的自由和上帝對所有人的仁慈的終末論期望域」——而且這期望在本質上是復活的盼望(135/308、312)。這樣，作為個人倫理學的「目的」的自我實現，就只能在對受社會制約的自我異化的一種改變社會的揚棄中發生；它只能在應當通過愛來塑造的建制、角色和介質的歷史化的社會倫理學過程中發生：「信仰可以外化在愛的痛苦中，它可以使自己『成為物』，並接受奴僕的形象，因為它是由從死者復活的盼望確定性承載的……通過對上帝的未來的這種盼望，這個世界在這裏對於信仰來說擺脫了一切自我解脫或者通過勞動自我生產的嘗試，並對為了種種關係的一種人性化、為了在即將來臨的上帝之國的光照下正確的實現而愛着、效力着的外化開放自己」(135/312)。(批判性的提示，參見霍內克[M. Honecker]：《一種社會倫理學理論的綱領》[*Konzept einer sozialetischen Theorie*; Tübingen, 1971]；波伊克特編：《關於「政治神學」的討論》；施賴[H.-H. Schrey]：〈「政治神學」與「革命神學」〉[“Politische Theologie” und “Theologie der Revolution”]，載《神學評論》[*Theologische Rundschau*, 36 (1971)]，頁346-377；《神學評論》37[1972]，頁43-77。)

### 三、結論

如果人們從個人倫理學和人格倫理學的視角出發——無論是訴諸上帝的啟示、訴諸稱義、信仰還是(單個)人的宗教——，那麼，建制等等的倫理學內容的「獲取」，就只能通過(成問題的)世俗化論題、或通過一種按照創造或者救贖或者波及世界的稱義信仰的導線的基督權力政治以及神權政治的「擴展」來達到。如果人們從社會倫理學的視角出

發，從人的「客觀化」出發，那麼，個人倫理學和人格倫理學內容的整合就只有按照倫理上一定的內在化的導線才是可能的（迄今的諸如職業、階層、自然秩序、授權等等「括號」正是從人和社會這兩個「極」出發的）。因此，今天只剩下了這樣的可能性，即要麼雙重地規定社會現實，也就是說，規定為客觀的事實和主觀上自以為的意義（貝格爾／盧克曼：《現實的社會結構》），在這裏，應當想到許多主觀地、象徵性地介紹的倫理價值（特別是通過大眾傳媒被介紹為審美的價值；要麼彷彿是「人格主義地」把自我把握為社會的本質，把社會把握為人格的共同體（尼布爾：《歷史和當代的宗教》，卷三，頁719-720）；要麼使技術的和科學的工作與解釋學上介紹的互動在先驗主體的自我反思中「一致」起來（哈貝馬斯）；要麼在莫爾特曼的意義上或者還在潘能伯格的意義上以終末論的方式鑒定整個現實（這一問題的解決將必然在「社會倫理學」這個專業在神學研究中的地位方面有種種結果）。（要提示的文獻是：《神學報告之四：基督教倫理學諸問題（公教）》[*Theologische Berichte IV: Fragen christlicher Ethik (kath.)*；Zürich/Einsiedeln/Köln, 1974]；《基督教倫理學手冊》[*Handbuch der christlichen Ethik*；2. Aufl.；Freiburg/Gütersloh, 1979]，卷一第二部；倫托夫／利奇：《人道的社會》[*Humane Gesellschaft*；Zürich, 1970]；潘能伯格：《倫理學與教會論文集》[*Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze*；Göttingen, 1977]。)

#### 四、在生態學問題上的具體化

在生態學問題中，基督教倫理學的各種不同維度匯合在一起：對環境的個人倫理學（微觀倫理學）態度；對生活空間的人格倫理學（中觀倫理學）責任；保護自然反對剝奪和破壞的社會倫理學（宏觀倫理學）感覺（生態學所指的是試圖把握把每一個生物與其環境結合起來的關係和過程的科學。魏斯特（F. Vester）談到帶有許多必須維持在其「自然性」之中的亞系統的聯網系統。（對於不可忽視的文獻來說，只能示範性地提示：魏斯特：《我們的世界：一個聯網系統》[*Unsere Welt—Ein vernetztes System*；Stuttgart, 1978]；賓斯萬格[H. C. Binswanger]、蓋斯貝格爾[W. Geisberger]、金斯堡[Th. Ginsburg]編：《走出繁榮陷阱的道路——國家基金項目「增長與環境」報告：對付失業和環境危機的戰略》[*Wege aus der Wohlstandsfalle; Der NAWU-Report: Strategien gegen Arbeitslosigkeit und Umweltkrise*；Fischer-Taschenbuch Bd. 4030；Frankfurt, 1979]；施米特[W. Schmidt]編：《為未來負責：進步的希望和災難》[*Verantwortung für die Zukunft. Hoffnung und Verhängnis des Fortschritts*；Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern Bd. 377；Gütersloh, 1980]；施特羅姆[H. Strohm]：《政治生態學》[*Politische Ökologie*；Rororo-Sachbuch Bd. 7085；Reinbek, 1979]；克羅爾齊克[U. Krolzik]：《環境危機是基督教的後果嗎？》[*Umweltkrise—Folge des Christentums?*；2. Aufl.；Suttgart/Berlin, 1980]；畢恩巴赫[D. Birnbacher]編：《生態學與倫理學》[*Ökologie und Ethik*；Reclam-Universal-Bibliothek Bd. 9983；Stuttgart, 1980]；專刊「能源危機與選擇性思維」[*Energiekrise und alternatives*

Denken]，《新教神學》39[1979] Heft I)。這些神學研究在這一點上是一致的，即援引《創世記》一章28節又把世界當作創造來理解和對待(治理這地[dominium terrae]=對大地負責任的統治)。這當然是以不同的方式論證的：一、史懷哲(A. Schweitzer)從「對生命的敬畏」開始(《從我的生命和思維出發》[*Aus meinem Leben und Denken*; Hamburg, 1975])。二、神學家和生態學家阿爾特納(G. Altner)一貫地以生態學的方式在一種「自然與人之間在行星上休戚與共」的基礎上構思出一種基督教的倫理學(《創造面臨深淵》[*Schöpfung am Abgrund*; Neukirchen, 1974])。在這裏，失敗和十字架的經驗作為人的有限性、責任和自我限制的經驗，取得了一種根本的地位。「管家」、「休戚與共」、「悔改」(metanoia)、「同受造」、「整體的意識」(根據上帝的形象)，都是一種新的環境倫理學的詞目。更為強烈地按照基督論取向，利德克(G. Liedke)在這種情況下論證道：「就像上帝充滿關懷地致力於創造一樣，人也對托付給他治理的大地負有責任。這也適用於由基督更新的上帝形象：基督本身、他與人和世界的交往，就是我們與上帝的創造交往的榜樣」(225/117)。三、迄今所說的研究都是由此出發的，即自笛卡爾(Descartes)以來，人在基督教的影響下不僅否認環境的獨立性和獨立價值，而且(作為「外在之物」[*res externa*])甚至否認它的實在性(詳細的參見克羅爾齊克：《環境危機是基督教的後果嗎？》，頁41及以下；施蒂克爾貝格爾[Chr. Stückelberger]：《一種對人公道的增長的出現》[*Aufbruch zu einem menschengerechten Wachstum*; 2. Aufl. Zürich, 1980])。美國過程神學家科布(John B. Cobb)要求，「人不要把自己理解為自然和環境的對立面，而毋寧說應把自己理解為自然和環境的一部分」(213/9)。我們在一個「創造的過程」中與有生命的世界和無生命的世界結合在一起，人們也可以把這個過程稱為「上帝」(213/163；213/174)。針對利德克、阿爾特納等人，科布說道：「認為人與上帝的關係唯有在基督裏面才是可能的，我認為，這種觀點以其內在結果導致了我們時代無神論的基督教」(213/176)。對上帝的信仰關注在一切受造物中的創造過程。「就此而言，對上帝的信仰並不僅僅是一個普遍的觀點的部分，在那個觀點中，科學和技術是成為生活的僕人，而不是成為自然的統治者。對上帝的信仰還為我們如何能夠對付目前的危機奠定了基礎。若不然，這危機就可能是人的最後危機」(213/176)。四、精神分析家和社會哲學家弗洛姆(E. Fromm)區分了兩種實存方式：擁有的方式=佔有、榮譽、權力、破壞，以及存在的方式=「自我更新、成長、綻放、愛、超越自己自我的拘禁、關注、給予」(219；氏著：218)。生活在擁有的方式中，人們就破壞其同為人類的交往及其環境(自然)。在存在的方式中，他就在無論是生物圈的原生環境的生態平衡的意義上、還是技術圈的次生環境的生態平衡的意義上關注環境的「自然性」。——概括地說，重要的詞目應當從生態學討論中附帶文獻來列舉：作為生態危機的環境破壞(皮希特[G. Picht]：〈自然的拆毀〉[*Die Demontage der Natur*]，載《新教評論》[*Evangelische Kommentare*, 6 (1973)]，頁202及以下；阿爾特納[G. Altner]：《對整體的熱愛》[*Leidenschaft für das Ganze*; Stuttgart, 1980]；專刊〈自然神學〉，《新教神學》37 [1977]，卷一；厄澤爾[K. Oeser]：詞條〈環境

374

保護 [Umweltschutz]，載《新教社會詞典》[*Evangelisches Soziallexikon*; Stuttgart, 1980]，欄1335-1339)；增長的界限(梅多斯[D. Meadows]編：《羅馬俱樂部關於人類狀況的報告》[*Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*; Stuttgart, 1972])；以控制論的模式、不再以技術統治和反自然的模式思維(魏斯特[F. Vester]：《思維的新大陸》[*Neuland des Denkens*; Stuttgart, 1980])；從工業生產社會到生態學規定的交往社會的轉變(布賴滕施泰因[R. Breitenstein]：《偉大的希望——後工業社會中的生活質量和成功機會》[*Die große Hoffnung – Lebensqualität und Erfolgchancen in der nachindustriellen Gesellschaft*; Düsseldorf, 1980])；恩格爾哈德[H.-D. Engelhardt]編：《環境戰略——工業社會的一種環境倫理學的資料和分析》[*Umweltstrategie. Materialien und Analysen zu einer Umweltethik der Industriegesellschaft*; Gütersloh, 1975])；一種公共環境意識的建立、尤其是通過公民倡議，不同的協會、黨派、企業等等的旨趣和教會與神學在工業化、進步、戒除消費等等問題中的矛盾地位的澄清，選擇性生活風格的發展(專刊「生態學」[*Ökologie*]，《草案》[*Entwurf*, 1977/Heft4])；托伊奇[G. M. Teutsch]：〈作為同受造者的人——一種新倫理學的視角〉[*Der Mensch als Mitgeschöpf. Aspekte einer neuen Ethik*]，載《與社會對話中的宣講——海德蘭德主教六十五華誕紀念文集》[*Verkündigung im Gespräch mit der Gesellschaft. Festschrift zum 65. Geburtstag von Bischof Heidland*; Karlsruhe, 1977]，頁98及以下；克羅爾齊克：《環境危機是基督教的後果嗎？》，同前；埃默里[C. Amery]：《護理的終結——基督教不可赦免的後果》[*Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*; Reinbek, 1972]；格普萊克斯[A. Geprägs]：《世界宗教與生態危機》[*Die Weltreligionen und die ökologische Krise*; Arbeitstext Nr. 20, XI/79; Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen; Stuttgart, 1979]；文克[K. E. Wenke]／齊勒森[H. Zillessen]編：《新的生活風格——放棄還是變化？》[*Neuer Lebensstil – Verzichten oder Verändern?*; Köln/Opladen, 1978])；生活質量、人性化、選擇性技術、選擇性生活風格(埃普勒[E. Eppler]：《一個人道的社會的標準：生活標準或者生活質量》[*Maßstäbe für eine humane Gesellschaft: Lebensstandard oder Lebensqualität*; Urban-Taschenbücher Band 860; Stuttgart, 1974]；專刊「能源危機與選擇性思維」[*Energiekrise und alternatives Denken*]，《新教神學》39 [1979] Heft 1；舒馬赫[E. F. Schumacher]：《返回到人的尺度》[*Die Rückkehr zum menschlichen Maß*; Reinbek, 1977]；弗里德里希斯[G. Friedrichs]編：《未來任務——生活的質量(卷四)：環境》[*Aufgabe Zukunft. Qualität des Lebens. Band 4: Umwelt*; Frankfurt, 1972])；其他材料，參見一九七九年建立的弗萊堡應用生態學研究所)；將作為人權／基本權利的環境保護納入一九四八年《聯合國人權宣言》，並納入各國的基本法／基本權利名錄(參見人權第35條；聯邦政府環境綱領。《環境政策》[*Umweltpolitik*; 4. Aufl.; Bonn, 1974])。

撰稿人：格貝爾(Uwe Gerber)



## 丙、回答的嘗試

### 一、聖愛的個體性與對普遍的追求

對於阻礙基督教社會倫理學思維的兩個困難來說，首先應當認真地對待第二個困難。第一個困難，即缺乏「《聖經》的模式」，當然類似地也在其他神學問題中產生：我們絕不能直接地「依靠」《聖經》，而是始終鑒於當時和今天之間的歷史距離和差異而面臨着翻譯的任務。當然，這一困難在社會倫理學中表現得特別迫切。

我們必須由此出發，即聖愛 (Agape；對鄰舍之愛)、從信仰的徹底開放性生成的、或者毋寧說顯示這種開放性的對他人的開放性，在本質上只能是對每時的相遇者、熟人、或者頂多是對熟人的小群體的開放性。從自己的自我封閉躍進到對他人的開放性，這只能具體地 (in concreto) 進行。在聖愛的意義上，我只能愛具體相遇的人。我可以愛一個集體：我的民族、我的城市。但這樣的愛是與聖愛不同類型的愛。它是一種生在一個「世界」、一個家鄉、一個傳統的自知——充其量與自我犧牲的意願結合在一起。但它並不具有鄰舍之愛的現實的事件性質。

儘管有我們為了不在一種外在的、被本質的意義上使用「聖愛」這一核心概念而必須注意的這種差別，愛鄰舍的誠命在社會倫理學上也依然不是可有可無的。它可以成為社會倫理學的準則。因為即使我不能完成對匿名者、對未識者的聖愛運動，我也能夠並且必須說，在原則上每一個人都能夠有朝一日成為我的鄰舍。在只能每次具體地完成的聖愛事件中，包含着對人是人的肯定。

376

鄰舍之愛不能成為普遍的原則，成為教條。若不然，它就會不再是鄰舍之愛。但是作為具體的事件，在它裏面畢竟還存在着一種向普遍的運動：如果我對每次的鄰舍的開放都同時是對上帝的開放，如果我對每次的鄰舍的肯定都注意到他被上帝所肯定，那麼，在個別場合的聖愛經歷就潛在地是對每一個與我相遇的鄰舍的鄰舍之愛的意願。我——作為開放——在個別場合實現的或者我分享的對人的肯定，就促使我達到「人類大家庭」(familia humana；梵蒂岡第二屆大公會議上的一個重要思想)，它是如同我自己現在經驗到肯定和被肯定一樣被父上帝所肯定的人們的整體。

### 二、聖愛轉化為「人的尊嚴」

彷彿出自具體的聖愛經驗的這種整體特徵的「蒸餾物」，如今是一個原則，也許是唯一不可取締的原則：必須無條件地尊重人的尊嚴的原則。我們以如下理由獲得這一原則、這種「蒸餾物」：由於鄰舍之愛的經驗雖然只能在個別場合實現，但畢竟並不排他性地把我「個別化」在每次的事例上，而是恰恰相反，把我引向遠處，引向肯定每一個人的意願，所以，我發現自己突然面對着眾多匿名的人的觀念。既然在這樣的匿名性中不存在人格的具體性，既然我在另一方面也不能又退回到個別的聖愛經歷的個別化之中，所以剩下給我的，就無非是滿足於一種「蒸餾物」。這種蒸餾物是我從人的一種匿名的眾多性中能夠把握到的東西。恰恰這種蒸餾物就是「人的尊嚴」：既然我並不把個別的人當作

我面前的鄰舍，因此，既然我根本不能把他作為他所是的這個個人來予以肯定，所以，我在原則上就必須準備並且願意把每一個個別的人——無論他是誰——都當作人來予以肯定。

377 因此，人的尊嚴的原則，肯定人是人的原則，彷彿是我們一旦從個別相遇的領域轉入建制性的東西和匿名的東西的領域、愛鄰舍的誠命和經驗就經歷的一種轉換。不願意參與這種轉變，也不願意在建制性的領域裏堅持「純粹的聖愛」是最高行動準繩，這就會是非現實主義的，是夢幻，並且會敗壞聖愛的特殊性質。另一方面，如果人們把聖愛純粹理解為個人的經歷，離開了它向普遍的內在運動，換句話說，如果人們停留在個人的經歷上，要否認那種轉換的意義和必要性，那也會敗壞聖愛的。

當然，人們在這個地方必須弄清楚：唯有人的人格被上帝所肯定的背景才能夠賦予聖愛的經歷和事實以這種必然向普遍的運動。沒有這種背景，沒有最終以上帝取向，我盡可以在個別場合、對個別的人完成這種聖愛——但對我來說，從中還產生不了任何必然性，使我也應當願意肯定其他人。從這種經驗的觀點來看，「當愛你的鄰舍，恨你的仇敵」（太5:43），在這種情況下就會是一種完全有意義的可能性了。

### 三、倫理的視域及其歷史局限

378 這樣，基督教的「愛鄰舍之德」也有一種非常重要的社會倫理學意義。它當然不包含社會秩序的任何恆常有效的、典型「基督教的」原則，而毋寧說彷彿是包含着一種特殊的「方法」。具體地叫做人的尊嚴和尊重人的生存的東西，並不能通過列舉一切要素而一勞永逸地、對人類歷史的一切時代都有效地確定下來。標準是會發生變化的。始終是在一定的時代和在一定的處境中所思考和表述的思想，不應當逾越永久地給它設定的限制，逾越由創造者在人類社會和人類精神的歷史中對它的視域的限制（還請參見第十六題）。我們只能在一種很有限的意義上構想明天和後天的社會——儘管我們另一方面也不能放棄未來社會的種種設想，放棄指示方向的「烏托邦」。

通過對鄰舍之愛的基本誠命的一種轉換而產生的基督教社會倫理學，是——恰恰就其方法而言——現實主義的，因為它所考慮的一直是它正應當考慮的實際的人，是人格，是事實上的同時代人，而不是人的一個在空無的空間中設想的理想形象。它知道，在歷史的一個給定的時代、一個給定的空間中能夠並且必須被定義為「人的尊嚴」、從而被定義為對社會的負責任的塑造的目標設定和準繩的東西，始終是實際的人類狀況的一種功能。當然，不僅是實際的權力關係的一種功能，而且當時的作為人的人的「需求」的一種功能。也許，恰恰必須在對權力關係的實際狀況的相對運動中來表述對人類尊嚴的對於一定時代來說必然的定義——但畢竟永遠不能忽視實際相關的人。

在這樣的現實主義中，基督教的社會倫理學思考雖然將放棄為社會秩序宣佈永恆的原則，但並不放棄思考恰是現實的榜樣，這些榜樣有助於合乎人類尊嚴地塑造社會的下一個、被托付給我們當時責任的未來。因此，對於這樣的思考來說，重要的總是在一定

的人類視域中找到可以實踐的和建設性的答案，在那種能夠並且必須在實際被給予的處境中、在實際被考慮的人中間被定義為「合乎人類尊嚴」的東西的意義上解決現存的衝突。

屬於對人的這樣一種現實主義肯定的還有，現存的社會結構不以一定的人的人類尊嚴為代價被肯定和捍衛或者被否定和瓦解。對於基督教社會倫理學來說標誌其特徵的「現實主義」，就此而言不是一種自言自說的現實主義，而是一種對話的現實主義，它現實地考慮被考慮的人類人格，現實地研究它們。

#### 四、社會領域的罪和寬恕：基督教的現實主義

379

最後，屬於這樣的現實主義的還有認真對待罪的實際狀況 (*conditio*)，但也認真對待罪的寬恕和自由的實際上始終被給予的可能性。因此，屬人的現實主義既不將人理想化，也不將人魔鬼化，而且在評價能夠被視為「人所可能的」東西方面承擔起某種矜持。如果人們關注人，而不僅關注抽象的教義，那麼，某些在理論上可能被視為不可能的東西就會表現為可能的；但是，在理論上可能表現為可能性的東西，有時也可能被證明為實際上不可能的（這就是說，是這些人不能貫徹的）。——最後，在罪的狀況方面的現實主義也防止一種幻想，就好像僅僅根據「愛的原則」，無須必要時必須能夠強制貫徹的法治秩序，就能夠大規模地建設人類社會似的。「作為原則的愛」會是對愛的現實性的一種歪曲。在社會領域和建制性領域對愛的轉換中，愛將成為正義。

#### 五、新的生態學維度

新的生態倫理學維度，如其在本題乙部被提到的那樣，是個人倫理學（個人的生活塑造的倫理學）、人格倫理學（人際的關係）和社會倫理學之外的第四個領域嗎？或者，它可以還原為社會倫理學（作為對後人的生活世界的關注）嗎？只有一種對未來人類世代的生活質量的責任，還是也有一種對自然本身的責任呢？此處的基本問題就是這樣。

信仰對作為萬有之創造者的上帝的瞻仰、關於創造天和地的上帝有位格地臨近的認知，在這裏必須真正地使信仰者的視域超出對人類領域、對人類歷史的全神貫注。作為信仰的思維的神學必須促成這一點，因為它展開了一種不僅同為人類的、而且同為受造物的休戚與共的有承載能力的概念。在我看來，這一神學任務迄今尚未在充分的程度上得到解決。

### 甲、問題的展開

倫理的——或者現在特別地說：基督教倫理的——「規範」或者誠命的可認識性問題，是在涉及使一個人——也許是一個非基督徒——理解和相信基督徒的行為的時候提出的。基督徒擁有不為非基督徒所理解的特殊行為標準嗎？例如，要考慮到一種「兩層的倫理學」，它是由一種普遍的、對於每一個人都可以理解的和有約束力的「應當」和——在此之上再建一層樓——一種特別基督教的規範組成的嗎？例如愛仇敵的誠命，就是非基督徒絕對不能理解的某種東西，因為他不承認對它的教義學解釋嗎？

但是，如果人們肯定這一點，那麼，如何才能避免如下的結果，即非基督徒把基督徒在世界上的行為的準繩視為純粹的私人道德，從而視為對他來說毫無約束力的，使這準繩對他來說不可避免地表現為無關緊要的呢？在這種情況下，總是首先要對非基督徒提出要求，要他必須作出一種「基督教的讓步」，要他必須第一件事就是在教義學上承認基督教的啟示。但恰恰是在這裏提出了如下問題，是否毋寧說是反過來，基督教信仰的真理恰恰是通過基督徒行為的見證才是可信的。但是，如果作為預設，信仰的真理必須首先要求非基督徒承認，那麼，非基督徒應當如何接受和獲悉可信性的這種見證呢？

或者與上述觀點相反，情況是這樣的，即基督徒並沒有特別的行為動機和行為標準，而是必須簡單地作每一個人都必須做的事情嗎？即使在這種情況下，信仰對於不信者（而且在後果上最終也對信仰者自身）就會是無關緊要的。因為在這種情況下，信仰根本不能表明為所有人共有的行為領域和共同生活領域中的一種特殊動機。

### 381 乙、各種學術觀點

#### 一、問題的提出

自康德以來，理論哲學與實踐哲學的分離，相應地還有教義學與倫理學的分離，因而尚有作為對現象的科學認識之基礎的認識論與作為行為規範之問題的倫理學（與一種應當為引申出這樣的行為規範準備原則的價值學說相關）的分離，以及信仰學說（可信的事情）與基督教倫理學（應當做的事情）的分離，簡直已成為不言而喻的了（蘭德格雷貝[L. Landgrebe]：《當代哲學》[*Philosophie der Gegenwart*; Ullstein Bd. 166]，頁125及以下，附有文獻；《歷史和當代的宗教》，卷二，頁708-715，附有文獻；舒爾茨[W. Schulz]：《變化了的世界中的哲學》，頁629及以下；責任；卡姆巴特爾[F. Kambertel]：《實踐哲

學與建設性的科學理論》[*Praktische Philosophie und Konstruktive Wissenschaftstheorie*; Frankfurt, 1974]; 弗蘭克納[W. K. Frankena]:《分析倫理學》[*Analytische Ethik*; dtv 4129; München, 1972], 作為義務的理論; 盧曼[N. Luhmann]:〈社會〉[*Gesellschaft*], 載《社會學的啟蒙》[*Soziologische Aufklärung*; 4. Aufl.; Opladen, 1974], 卷一, 作為倫理學的功能化的模式, 反對例如哈貝馬斯的批判理論; 帕齊希[G. Patzig]:《要倫理學, 不要形而上學》[*Ethik ohne Metaphysik*; Kl. Vandenhoeck-Reihe 326; Göttingen, 1971], 作為康德倫理學與功利主義的結合; 《基督教倫理學手冊》, 卷一; 厄爾米勒[W. Oelmüller]編:《規範討論材料集》[*Materialien zur Normendiskussion*; UTB 779/836/896; Paderborn, 1978-1979], 卷一至卷三。關於認識(科學、教義學)和行為(動機說明、倫理學)的這種「二元論」, 存在着三種解決嘗試: 一、人們在基礎神學上從作為信仰學說之「介質」的倫理事物開始(艾伯林); 二、人們同樣地以基要主義和《聖經》主義的方式論證教義學的陳述和倫理學的陳述(例如敬虔主義); 三、人們首先構思上帝論, 然後追問倫理上的「結果」(潘能伯格; 參見格貝爾:〈倫理學在新教神學中的意義〉[*Die Bedeutung der Ethik in der evangelischen Theologie*], 載胡佩爾茲編:《人的價值危機》, 頁123及以下)。

## 二、進一步的取向

示範性地列舉的是: 巴特從揀選說和盟約的概念得出的誠命倫理學(13/II/2; 13/III/4); 布爾特曼以福音宣講神學的方式解釋的鄰舍之愛的處境倫理學(43a/229ff.); 莫爾特曼以盼望神學的方式論證的具體改變世界的使命倫理學(135/280ff.); 《神學的種種視角》[*Perspektiven der Theologie*, 1968], 頁149及以下; 《新教評論》1 [1968], 頁565及以下; 紹爾「以彌賽亞主義的方式」解釋的一種革命的倫理學(參見《向世界各教會呼籲》[*Appell an die Kirchen der Welt*, 1967], 頁91及以下; 倫托夫/托特:《革命神學》); 澤勒以基督論的方式論證的幸福倫理學(《想象與順從》; 參見考克斯:《愚人的節日》)。要指出的還有今天讓倫理學移居到作為先驗主體的活動的自我反思之中(法蘭克福學派, 特別是哈貝馬斯)、或者反過來「價值中立地」在一種元語言中解釋它並且在實用主義的維度中把它交給「私人化」的個人(阿爾貝特[H. Albert]:〈倫理學與元倫理學〉[*Ethik und Meta-Ethik*], 載《哲學文庫》[*Archiv für Philosophie*, 11 (1961)]; 法倫巴赫[H. Fahrenbach]:〈語言分析與倫理學〉[*Sprachanalyse und Ethik*], 載伽達默爾編:《語言問題》[*Das Problem der Sprache*, 1967], 頁369及以下; 專刊「分析哲學與倫理學」[*Analytische Philosophie und Ethik*], 《新教倫理學雜誌》15 [1971] Heft 1)的種種嘗試。與對倫理事物及其規範性的這些規定和馬克思主義的規定的必要討論被神學所接受: 基督教倫理學是關於高級規範的直觀知識、關於道德集的描述性科學、以自然法或者創造神學的方式規定的規章、作為神學和教會的基本功能的共同價值設定、「自然」道德的踐履性「伴隨」, 或者以《聖經》來說明的對自成一類的行為標準的強調嗎?

### 三、問題提出的展開

艾伯林是從如下問題出發的，即「對於近代人來說，道德的東西成為宗教的東西的標準，從根本上說，成為理解宗教的東西的通道」(76/II, 8)。但在這裏，問題恰恰在於「倫理學從基督教信仰的世俗主義解放」(76/II, 2)，以致神學必須在雙重的角度思考倫理問題，一方面在律法的首要應用(*primus usus legis*)的意義上考慮基督徒和非基督徒，另一方面以一種教義學的原則學說的形式——因而是在律法與福音的張力中——考慮真正神學的事情。對倫理現象的分析是從有所作為的強制開始的，這種強制也同時顯示出奉獻的強制，二者都指示着倫理上奠定基礎的自由安排的強制和自由的強制，作為愛的自由與全權的問題。這三重強制的本質在於解釋的強制，作為負責任的言的事件，因而作為聖言的自由和全權的問題。「人作為被召喚負責任者、作為被要求作出解釋者所捲入的過程，終其一生都沒有終結」，也就是說，倫理學直到「在倫理觀點下不能對付的那些問題」(76/II, 32)，都是有疑問的。從作出解釋、負責任的現象出發，神學必須在倫理事物的問題上證實自己的權利：「人應當為世界負責任；的確，他應當為上帝負責任。因此，如果神學的事情應當是絕對必然的東西，那麼，它就應當研究言的事件，言的事件以如此多種多樣的方式與倫理現象交織在一起，但自身卻不是某種需要在倫理上證實的東西」(76/II, 33)。如果用「問題」來說明「要求」，那麼，並不化為倫理事物的言的事件與倫理事物的關聯就表現出來了：一、「上帝」(作為隱秘的上帝)之言指示着整體現實的成問題性的方向；二、這個方向同時指示着人的徹底成問題性，人負有使命「作為明確的定理、作為某種認信、作為見證人而存在言的事件中，言的事件的來源和未來就是上帝」(76/II, 35-36)；三、但是，關於「雙重的」徹底成問題性的這種言說已經是由回答的事件、由上帝之言規定的。「而這正是神學的事情：通過為基督信仰負責而為在其徹底的成問題性之中的現實負責」(76/II, 36)。而且這是在無未來和無盼望的人言和創造生命的上帝之言的張力之中發生的；四、但在這一言的事件中，所涉及的不僅是個人，而且是鄰人性和共世界性。但是，這一「交往之網」的根據在於如下原理：「唯有上帝僅僅進入聖言中」——而上帝所進入的這個聖言則成為人，成為鄰人的，因而也成為「倫理的」。由此得出：「在倫理事物的視域中，並不顯現言的事件，儘管它在其中起作用。但是，倫理的言說、道德的言說並不能夠給出信仰來作為愛的全權和自由。這是言的事情，神學受委托代表言。信仰的言是真正的、純粹的言，因為它是上帝之言」(76/II, 41)。潘能伯格把這些闡釋納入了路德、赫爾曼的路線。當然，如果人們考察一番尼采對倫理事物的普遍有效性的否認，那麼，赫爾曼「把神學建立在道德意識之上」，就已經是一種過時的舉動，而艾伯林「對受苦受難者的要求所固有的自明性」的提示，則可以評價為復興赫爾曼思想的激動人心的舉動(155/12)。但是，鄰舍之愛的自明性已經是成問題的：一、因為要認識鄰舍的困境，「已經需要一種創造性想象力的活動」；二、因為「鄰人的處境不能在社會習俗的彼岸被徑直解釋成為『要求』」(反對艾伯林和勒斯楚普)。如何才能克服向「倫理處境」的這種集中呢？「神學不能想把它所要言說的東西的現

實性從其倫理上的重要性出發來證明，或者乾脆依據一個已經要預設的倫理標準來證明。毋寧說反過來，上帝及其啟示的現實性本身(!)就是確定的，如果它應當具有某種倫理上的重要性的話……」(155/14)。這同時表明，宗教改革關於律法和福音的辯證矛盾作為限制性的理解圖式，在今天應予放棄——而且相應地還有倫理的和生存論的圖式。因此，人們必須精確地反過來對倫理學提供一種神學的新論證——而且不是對基督教真理的一種倫理學論證。「唯有從對上帝的現實性和世界與我們的存在在創造上的被規定性的全面認識出發，才能討論由此產生的倫理結果的效力範圍和方式。」這一任務必須完成，因為「世界在當前的倫理危機中期待基督教傳統、基督教教會提供幫助」(155/15-16)。在答覆中，艾伯林指出，無論是赫爾曼，還是他自己，都不想從倫理結果出發使基督教信仰合法化。反過來說，「在人作為人對自己具有經驗之前，因此在倫理問題——而且要注意：突破倫理視域的倫理問題——被考慮之前」(76/II, 45)，人們如何能夠言說上帝，這是無法理解的。「這樣，對神學歷史知識的一種先行的『客觀』保證的要求，並不能使我們擺脫倫理事物的自明性及其對神學的意義的問題域」(76/II, 55)，因為一切真理知識都已經總是處在倫理的條件之下。

#### 四、當前的問題

現在，基督教的「規範」如何是可認識的？人們必須作出一種預先規定，接受上帝的現實性「本身」，以便在此之後能夠以基督教的方式行動嗎？或者，基督教的東西徑直表明為考慮鄰人的和考慮同時代人的行動的動機說明，以致不可能存在任何基督教的「規範」，頂多有某種伴隨的決定標準嗎(參見托特：〈倫理學〉[Ethik]，載《神學(卷六)：十二個主要概念》[Theologie. VI. 12 Hauptbegriffe, 1967]，頁243及以下，附有文獻)？基督教的「規範」的可認識性，是在於從已確定的作為現實性之總和的上帝概念演繹出來，還是在於一種演繹的信仰類比(卡特)，還是在於對突破自身並且以疑問的方式(作為律法)暗示着福音的倫理處境的一種歸納的分析呢？或者，基督教的東西是我們的現實的一種人道的深層維度，它應當考慮到耶穌來「揭示」和踐履嗎？除此之外，人們還要考慮到，在今天必須為倫理問題以及規範性在意識形態、通過可視的和通訊的大眾傳播媒介進行的操縱、非教義化、審美化(例如在電視影片中對野蠻殘忍的頌揚)和「工作—休閒」的二分法等等方面的可認識性問題負責。這就要求，經驗性的、分析性的陳述與規範性的陳述必須相互對照，相互促進，倫理事物不可以在功能主義的行為標準化之中被揚棄。關於基督教的「規範」的問題，在今天必須將這些問題角度納入自身。

#### 五、在「人權」問題上的具體化

在聯合國一九四八年十二月十日關於人權的表述中，採用了不同的論證：從(最初是基督教的、後來明確地是無神論的)自然法思想中產生出個人主義的保護權和自由權的表述；從基督教的(加爾文宗的)傳統中產生出對良知自由和信仰自由的強調；從十九

世紀的社會革命思想(馬克思、恩格斯、列寧)產生出社會人權的要求(例如在德意志民主共和國《基本法》第二十二條中關於勞動的要求)；對生活、生存最低限度、分享佔有者的財富的基本人權，但同樣有對民族文化(國民)身份的基本人權，則為第三世界所強調。對人權的不同論證(以及政治上的貫徹策略)相互對立，以致例如西方更多是自由主義和個人主義的觀念(大多與基督教的傳統一致)保障對所有權的保護，而與此相反，它在東方社會主義(共產主義)理論中被當作盜竊而予以拒斥，還被第三世界的國家當作西方和東方的富有工業國也屬於他們的財富來索賠。從這種意識形態上的論證爭執和說明爭執(也是關於貫徹策略、對違反人權的制裁和確認的爭執)出發，只能得出一種人權觀念，它要的是一種後意識形態的人的形象、一種後意識形態的社會理論、經濟組織等等；直到一九四五年還批判地乃至拒斥地對待人權的教會，現在與政治家、法學家、社會科學家和經濟科學家一起進行這種對話，遵循的是這樣一句格言：「人權使人對使人類關係和行為方式人道化的一種永無休止的過程負有義務。它們的實現以及它們的改造始終是未結束的」(霍內克[M. Honecker])。人權應當被理解為「一切民族和國民都應當達到的理想」，一九四八年的《聯合國人權宣言》的前言如是說(參見厄斯特賴克[G. Oestreich]：《人權思想的歷史發展》[*Die Idee der Menschenrechte in ihrer geschichtlichen Entwicklung*; 5. Aufl.; Berlin, 1974]，附有注釋文獻；外交部編：《世界上的人權》[*Menschenrechte in der Welt*; 3. Aufl.; Bonn, 1980]；海德爾梅耶[W. Heidemeyer]編：《人權——宣言、憲法條文、國際協定》[*Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen*; 2. Aufl.; Paderborn, 1977]，廣泛的文獻搜集；胡貝爾[W. Huber]、托特：《人權——一個人類世界的種種視角》[*Menschenrechte. Perspektiven einer Menschlichen Welt*; 2. Aufl.; Stuttgart/Berlin, 1978]；霍內克：《人的權利》[*Das Recht des Menschen*; GTB/Siebenstern 299; Gütersloh, 1978]；洛赫曼[J. M. Lochman]／莫爾特曼編：《上帝之權與人權：改革宗世界聯合會研究與介紹》[*Gottes Recht und Menschenrechte. Studien und Empfehlungen des Reformierten Weltbundes*; Neukirchen, 1977]；里敕爾[D. Ritschl]：〈加爾文主義對歐洲和北美人權思想發展的貢獻〉[*Der Beitrag des Calvinismus für die Entwicklung des Menschenrechtsgedankens in Europa und Nordamerika*]，載《新教神學》40 [1980]，頁333-345)。

撰稿人：格貝爾(Uwe Gerber)

### 385 丙、回答的嘗試

#### 一、基督教的「規範」……？

在根本上，談論一種基督教倫理學的「規範」是不合適的。這要預設，有一個不變的、永恆的、屬神的道德法典，有一個自然法的或者被啟示的永恆規定的目錄。這種本身在基督教傳統中絕對流行、但在今天一再受到質疑的假設，並沒有真正考慮到人類社會的和個人的關係的多樣性和可變性。這樣一來，它也就不能正確地對待神聖的相遇和



神聖的意志的創造性的和具體的特徵，後者不僅「指」宏觀的人類，而且也「指」作為這種確定的人格單個的人。一種根據普遍的「規範」的決疑論思維（任何根據必須被運用於個別事例的普遍規範的倫理思維，都不可避免地導致決疑論！），既不能把握人類生存的具體性，也不能把握上帝與這種人類生存相遇的現實性的具體性。

但是，雖然不存在規範，不存在普遍抽象的基督教的應然規定，但卻存在特屬基督徒的行為標準，而歸根結底是一個唯一的基督徒行為標準。這個標準可以一般地用《提摩太前書》二章4節來描述：上帝「願意萬人得救，明白真道」。當然，這種普遍的規定還需要考慮到基督事件、考慮到耶穌基督的化身為人、十字架和復活來進一步作出規定（參見第二十七題）。這種進一步的規定首先要強調自由和罪的寬恕的贈予，因為基督徒的行為特別由此打上了烙印（參見第二十九題和第三十三題）。

## 二、上帝普遍的拯救意志是行為的標準

我們在這裏談到一種行為標準而不談規範，因為我們行為的「基督教動機」並不是關於我們隨時應當做甚麼的一種指示，但卻是關於我們隨時應當如何、出自甚麼動機、以甚麼樣的傾向行動的一種（在根本上極為具體的）指示。對於基督徒來說，並沒有規定他隨時應走的道路，但他卻分享了在任何情況下處於甚麼樣的行為標準之下、處於對行為的甚麼樣的批判問題之下的確定性。這個問題就是：是否通過隨時的所作所為把當時相關的人當作人而來幫助。而且，把人當作人來幫助這種動機，不是產生自為了人的一種任意的選擇，這種選擇同樣可以在其他情況下作出。相反，它產生自對上帝、對所有人的創造者和父的瞻望。上帝願意所有的人——因而也包括當時的行為者——都得到幫助，因而他在所有人之間建立了一種不再被否定的休戚與共。考慮到願意其他人和我得到幫助的上帝，在我這裏就產生了對每一個作為我的現實的或者潛在的「鄰舍」的人的一種不可迴避的義務。但這種義務絕對沒有對我要求過高，我也絕對不能現實地和終極地擺脫這種義務，把它當作一件超出我的力量的事情，因為我不斷地得到罪的寬恕的贈予，從而不斷地得到我自己對其他人的自由。——這樣，雖然沒有永恆的實際規範，但卻絕對有一種特殊的和具體的「基督教的倫理」。

386

但具體地說，甚麼叫做「把人當作人來幫助」呢？這絕對不能以表述出來的規範來確定地描述。它是一個普遍的觀照方向，但這個方向仍給繼續前進的歷史之種種處境的變遷和創造性留有自由的空間。因此，人權的表述作為人道化的一個持久的任務，是一個永無止境的過程（參見本題乙部）。

## 三、處境倫理學

如今，我們發現每一個人都分別處在一個具體的處境中：在勝利中或者在失敗中，在赤貧和壓迫中，在職業的成功或者失利中，在家庭衝突中，在自我懷疑中等等。而且我們自己也分別屬於處境，因為我們分別與這個確定的人或者這個確定的人群相遇。涵

蓋二者的處境使人明白，如果我們發現自己願意把某個或者某些他人視為應當予以幫助的人，就應當做些甚麼。

387 因此，處境在某種意義上有其自己的說明，有其特殊的、內在的自明性。當然，唯有當我們服從所描述的行為標準時才是這樣。種種處境使人明瞭應當做甚麼，卻不是以只留下唯一一條道路的方式，彷彿是逼迫性地強加於人的（儘管有時也可能的確是這樣）。處境並不在一切場合都規定行為的道路，而是給創造性的創意留有空間，因而給行為者自己的自由回答留有空間。它大多數情況下留有不同的道路。但是，人們之間的處境也提供了如此之多的說明，以至於一種確定的所作所為作為現實地對處境的要求作出回答的所作所為、從而作為人性上適當的所作所為是可以認識的——對於並非一開始就有意識地否定基督徒的行為標準的人來說總是可認識的。

現在，我們關於可否認識基督徒行為之內在意義的問題，對於非基督徒來說也可以用以下方式重新表述：非基督徒在具體的情況下、在具體的處境中能夠認識到，基督徒在考慮到他自己的特殊行為標準時決定採取的行為是以適當的方式對處境的要求的回答嗎？或者，他能夠在其中只分別看到一種任意的、也許不合情理的決定嗎？——在這裏必須作出回答：基督徒的所作所為在原則上可以為任何人在其內在的意義上、在其義務上理解，因為生活的處境能夠既包括基督徒，也包括非基督徒，因為由此從處境出發的、其起源歸根結底是上帝本身的光在原則上能夠照耀所有人，如果他們不因人性的東西的自明性而封閉在自身的話。

神學思維由以出發的、神學所說明的信仰，本身總是已經處於信仰者中間、教會群體裏面的對話之中。因此，如果我們要對信仰作出說明，我們就必然不可避免地要對教會作出說明。

我們要問，是否以及為甚麼必然有教會存在，教會是由甚麼建立的(第三十六題)。

但是，我們還要問基督教教會是為了甚麼，問教會的具體目的、教會的任務、教會在塵世和在人類社會中的使命(第三十七題)。

此外，我們要提出教會作為一個集合或者群體、作為一個組織的具體現實性的問題。教會是跟其他人類集合一樣的一個集合嗎？或者，除此之外，教會是上帝的教會、是「聖徒的團契」，這一點是如何起作用的？上帝本身以甚麼樣的方式在教會中現實地臨在，在作為一個可見組織的教會中存在的種種職事與上帝臨在的這種事實是甚麼關係(第三十八題)？

我們稱之為「教會」的群體，其界限在甚麼地方？這些界限與可見的教會建制的界限是一致的嗎(第三十九題)？

一個絕對教義學的(而且不僅是歷史的、時代史的，或者實踐的)問題也就是關於教會合一的「普世」問題：教會作為信仰同一個上帝的人們的團契本身，在甚麼意義上必須表現出一種統一性，教會分裂為不同的基督教宗派的經驗性事實與此是甚麼關係(第四十題)？

教會擴展到全世界，從事宣教，這對於教會來說是根本的嗎？基督教教會與人類的非基督宗教、特別是與猶太教(猶太教與教會共有其傳統的一個部分)的甚麼關係，是存在着宣教這一事實的基礎(第四十一題)？如果在我們這個時代不僅曾經固執地分開的基督教各宗派、而且除此之外作為整體的基督教和各非基督宗教都成為對話夥伴，這對於教會的自我理解、對於基督教世界的自我理解來說意味着甚麼？

甚麼是教會明顯地一如歷史所表明的那樣—在其持存的所有時代裏都進行的聖言宣講的方式和任務？甚麼由此被托付給了教會(第四十二題)？

此外，明顯同樣在所有時代裏屬於教會的另一個非言詞的、非學說的、但卻是「聖事的」功能，其獨特之處在甚麼地方(第四十三題)？

最後，在每個時代的教會與過去的、已死去的一代代信徒的教會之間有甚麼關係？這是一種純然歷史的、流傳史的關係，還是除此之外還有另一種維度（第四十四題）？

### 甲、問題的展開

「為甚麼要有教會？單個的人是一個堅信的基督徒，並力圖按照耶穌的規定生活，這難道還不夠嗎？」我們在實踐中經常遇到這個問題。儘管它是受時代制約的，是今天某些基督徒的一種典型現代的個人主義信仰理解之表述，但它畢竟還是存在，並且需要作出回答。許多基督徒認為，完全個人地以耶穌的福音作為一種私人的生活觀來生活，這是可能的；作為他們的流傳頗廣的問題，它是對神學的一種真正的挑戰。不過，對於本身並不也對教會提出這種質疑的人來說，例如對於所謂的「教會人士」來說，也不禁產生教會的必要性和終極根據的問題。教會建制和組織是實際存在的。誰生活中有教會，他就被置於一切可能的具體決定問題之中：他想與作為教會的教會的這個或者那個措施是甚麼關係，與習俗或者組織的這種或者那種變化是甚麼關係。如果他在這種情況下不想任意地或者純粹實用地、僅僅按照隨時的當前需求行事，那麼，他就需要一個準繩。這個準繩就在於他對教會的理解。這樣，對於負責任地思維和行動的教會成員來說，在任何具體的、涉及教會形式的問題上，對教會自身的理解都遇到了危險。他發現自己在任何時候都被重新追問：教會究竟是從何處得出的。他發現自己被迫發現對如下問題的回答，以作為一切具體決定的視域：究竟為甚麼要有教會。例如，如果一個新教教會會議發現自己面臨着這樣的任務，即改善在其教會團契中舉行聖餐的習俗，那麼，倘若它不在神學上思考聖餐的意義，它就根本不能適當地作出決定。在這種情況下，它的決定將是出自這種神學思考的一個實踐結果。但是，聖餐的問題又不能孤立地考察——就像人們也不能把教會職事的問題當作孤立的問題來探討一樣——，相反，所有諸如此類的問題都唯有在與教會的根據和目的的問題的更大聯繫中才有意義。因此，我們的教會會議將——如果一切都正常進行——不迴避在作出其具體的決定時同時含蓄地一併對關於教會的根據和教會的本質的問題作出回答並為之負責。而且具體的決定作出得愈負責任，關於教會本質的思考就愈明確地屬於思想上為決定而作的準備。

393

作為論證教會根據的種種可能性，首先呈現出兩種極端的答案：一種極端公教的答案和一種極端新教的答案。按照前者，耶穌明確地將教會「設立」為「拯救機構」、經由他而進入塵世的救恩的施行者、佈施者、傳播者。他在建立教會的同時賦予它一個確定的法的秩序。教會是一勞永逸地建構的、在本質性的基本特徵上固定的法的產物。當然不僅如此，教會還被賦予了恩典，被應許了聖靈總是使人有生命活力的幫助。它不僅僅是

「法的教會」，而且還是「愛的教會」。但是，與它作為愛的教會的恩典存在同源，它通過上帝的決定被創造為固定的法的框架（參見第三十八題）。

另一種極端的答案，我們可以稱之為極端新教的答案，它排外地並且極端地把教會視為「聖言的受造物」(creatura verbi)：無論上帝之言在哪裏被宣講，被現實地傾聽、理解和信仰，那裏就聚集成團契。因此，教會時時地通過上帝之言的事件被重新創造。被上帝之言所征服而皈依的個人，聚集成為對同一種信仰（它在本質上總是同一種信仰）的共同皈依。建制性和法的形象對於教會來說是外在的、偶然的，甚至有時是危險的。教會並不是一勞永逸地設立的，而是時而由言重新「設立」的。因此，在聖言被正確地宣講和獲悉的地方，在（作為「可視之言」[verbum visibile]）聖事正確地舉行的地方，到處都有教會，毋寧說到處都形成教會。

當然，這兩種極端的模式並不是截然對立地分離的；在二者之間也可能有一些混合的形式（它們本身還不需要是純然糟糕的妥協）。兩種類型也絕對不是明確地被分配到各宗派。

但是，在每一個場合，本質性的基本問題依然是同一個問題，也就是說：（如果確實如此）作為在一切時代都存在的、屬於對耶穌基督本身的信仰的團契形式，教會是通過甚麼、通過甚麼行動、通過甚麼神聖的事件被建立起來的？很清楚，根據對這個關於根據的問題的不同回答，教會本身的神學形象也將改變。

## 乙、各種學術觀點

### 一、教會

甚麼是教會，這在今天——在教會的所謂重新發現的時代，尤其是在宗教的重新發現的進程中（馬爾施[W.-D. Marsch]編：《宗教事務中的辯護辭》[*Plädoyers in Sachen Religion*; Gütersloh, 1973]）——在個人的教會外信仰的現象上、在激發出來的向改革的進步上、在牧民職事的實踐和牧者的身份危機上，以及在「世俗」學校的宗教課上，都成了問題。對於看不出教會的任何根據的、無教會的、個人化的基督徒來說，對於為教會組織負責任的教會活動家來說，對於不斷地詢問這個現存教會之根據、本質和目的的牧者、宗教教師和合作者來說，對於因「世俗化」以及「非教會化」，教區教會已成為其信仰之根據和保護者的、忠誠於教會的人來說，對於一開始就把所謂「非教會化」視為無根據的或者視為啟蒙運動的有根據的結果的無神論者來說，對於隨着「上帝之死」還發現發生了「教會之死」——一種由現代世俗世界、由我們基督徒、由上帝自己完成的教會之死（魯賓遜主教[Bischof Robinson]：〈教會之死的秘密〉[*Das Geheimnis des Todes der Kirche*]，載《新教評論》[*Evangelische Kommentare*, 4 (1969)]，頁203及以下）——的無神論者來說，甚麼叫做「教會」？

## 二、四種類型

今天在社會上愈來愈得到整合的、成了官僚主義的核心組織的、作為「認信」教會而被拒斥的教會，其根據究竟在哪裏？可以列舉出四種類型，它們當然也具體地相互混合。

一、耶穌把教會設立為在法上理解的拯救機構和信仰者的團契(例如：太16:18；4:18ff.；約21:15-17；弗2:20；西1:18)，在此人們可以在耶穌於公開活動時期為教會作的準備、耶穌通過十字架上的犧牲而完成，以及耶穌在五旬節由於聖靈的派遣而進入社會之間作出區分。路德維希·奧特(Ludwig Ott)說道：「因此，第一個五旬節被視為教會的生日」(149/331)；詳見梵蒂岡第二屆大公會議關於教會的組織教義。

二、教會是聖言的受造物，是聖言之宣講的純粹事件以及傾聽且回答的個人信仰的純粹事件，因而只能被解釋為事件。

三、教會既是這樣的聖言的受造物，也是經驗性地現存的、建制化的組織。

四、教會在第三種類型的意義上是基督教以及一般宗教性東西的可能的社會化形式之一。

### 1. 作為拯救機構的教會

教會是「社會上合法建立的群體，在其中通過信仰，在基督身上以終末論的方式完成的啟示作為現實和真理而為塵世一直臨在……教會是上帝終極的(因而對反思來說明確的)言對世界、在世界中和為了世界的持久臨在。既然這言歸根結底就是基督，所以基督通過他的現實性——就連(設立的)明確的言也(但不僅僅!)屬於這現實性——設立了教會(DENZ/1330, 3050ff., 3537ff.等等)……教會與其本質相應，作為神人的、被傾聽的、被宣講的上帝之言的持久臨在，是符號和事物在某種意義上的『聖事』統一體，符號和事物既不能被視為等同，也不能彼此分開(原初聖事)。它以一种回溯到耶穌基督(DENZ/3050)的憲章(教宗、主教)、以一种可把握的崇拜和認信的共同性而是外在的群體，是『可見的』教會。但是，恰恰這一切是上帝對世界的有效承諾的徵兆：他在教會正確無誤的學說中的真理性，他在聖事的有效的言中的恩典，他在信仰者相互之間的慈愛合一中的愛」(164/199-200)。路德維希·奧特作出如下的規定(149/327ff.)：「教會是由神人耶穌基督建立的(《論天主教的信仰》[*De Fide Catholica*])」。在碧岳十世(Pius X)的《反現代主義宣誓》(*Antimodernisteneid*, 1910)中必然宣佈：「教會是由真正的和歷史的基督在其塵世生活期間直接地親手建立的」(DENZ/3540)，與此相反，盧瓦西(A. Loisy)宣佈：「耶穌宣告的是上帝之國，來的是教會」(《歷史和當代的宗教》，卷三，頁1311；頁1312及以下)。「基督給予他的教會一種聖統制的憲章(《論天主教的信仰》)」，在這裏，通論《奧體》(*Mystici Corporis*, 1943)的「法的教會」的猶太因素和「愛的教會」的神秘主義因素，應當反對索姆(R. Sohm)對兩種因素的區分，被視為相互滲透的(參見迪姆[H. Diem]：《教義學》[*Dogmatik*, 1963]，卷三，§§ 1-3，文獻)。教宗通論《人類的》

(*Humani Generis*, 1950) 確定，唯有羅馬教會的完全成員才屬於的基督奧體，基督奧體與具體的羅馬教會是等同的；關於後者可以說：「現實的和歷史的基督在其生活於我們這裏的時候直接地、無須任何中間階段地建立了教會」(DENZ/3540)。作為另外的根據，人們可以像澤梅爾羅特(O. Semmelroth)那樣以人學的方式論證：「人們也可以作為群體，恰恰在教會中被提升為上帝的夥伴，並且也在人們自己的決定中肯定這一點，其根據就在於人的本性自身的稟賦」(184/212)。因此，自從基督設立教會以來，就不存在任何道路「在它(即教會)之外尋找一個位置，讓他(即基督徒)在那裏相信能夠與上帝相遇」(184/213)。

## 2. 作為事件的教會

396 在《巴門神學宣言》(*Barmer Theologische Erklärung*, 1934)中，教會被規定為「弟兄們的團契，其中耶穌基督在聖言和聖事中通過聖靈而臨在行動」。教會是隨時在上帝之言的發出中建構的「事件」，也就是說，關於教會之根據的歷史問題是「在宣講中」發生的。以類似的方式，布倫納(E. Brunner)在《對教會的誤解》(*Das Mißverständnis der Kirche*, 1951)中談到教會是人格性的、而不是客體化的基督徒團契，它作為《新約》的教會(Ekklesia)，亦即作為「純粹的人格團契」，與建制化的「教會」(Kirche)有明顯的差別。一千八百年的誤解在於，人們把「人格教會」和「建制教會」等同起來，並在此時援引《新約》。與此相反，「人格教會」唯有通過人被上帝之言亦即耶穌基督呼籲、捕捉並帶入與上帝的位格聯繫之中才得以實現。縱向上，人格教會是通過基督與上帝的人格關係，橫向上，它是兄弟情誼——兩個方面不能通過「純粹的學說」和「聖事的實際施行」，而是寧可——借助《新約》——通過特徵來描述，例如活的信仰、真正的兄弟之愛、自願的侍奉、相互的勸戒、苦難的承受等等。「墮落史」從耶穌純粹的人格聯繫出發，經由原始教會的宗教狂熱、經由教義的形成(取代上帝之言)、信仰法則和道德法則的形成(取代理人格信仰)和建制的形成(取代理人格聯繫)，直到作為神聖建制、聖事的施恩機構和聖統制的法的教會的大教會。就像在第一種類型裏面教會在於其被給定的形式中被視為由耶穌基督建立的一樣，在這裏，在理想的、聖靈論的原始基督教背景上，教會的根據被移植到上帝的個人呼籲、相應地被移植到純粹人格的兄弟情誼。如果人們可以把第一種類型看作是歷史的和實證主義的、伊便尼派的論證的話，那麼，第二種類型就可以視為對教會的靈意化的和聖靈論的、幻影論的論證(察恩特[H. Zahrnt]:《與上帝的事情》[*Die Sache mit Gott*, 1966], 頁95及以下，關於布倫納)。還必須提到第一種類型和第二種類型的兩個重要的變體：赫肯狄克(J. C. Hoekendijk)把教會理解為上帝與世界相關的行動。「如果涉及讚美上帝與全球、與整個世界相關的行動，那麼，教會將只是在邊緣被提到。只可以把基督論的一個唯一的章節(與世界相關的彌賽亞行動)和終末論的若干段落(與世界相關的彌賽亞行動)用於它；因為它只是在它能夠完全被接納入上帝與世界相關的行動的情況下、並且就此而言才真正是教會……極而言之，它(即教會)在這裏不『矗立』在



任何地方，而是在完成、在發生和在形成——在宣講上帝在塵世的國的福音的情況下。於是，它僅僅在於基督的行動，也就是說，在於使徒的行動，所以它沒有固定的位置，而是只有一個教堂」(101/118, 120-121)。教會不是——像在布倫納那裏一樣——「相對於」世界的純粹人格聯繫，而是上帝在世界中、為了世界的行動的事件。——倫托夫(T. Rendtorff)批判了這種「事件教會論」(168/115ff.)，他並不回溯到對教會的一種歷史論證或者教會法上的合法化，而是回溯到歷史的和教會的介紹。近代對教會的「重新發現」是在教會與世界的異類性的基礎上，在歷史的教會處境和作為事件的終末論教會的差異的視域中，作為從啟示概念中引出教會論而發生的(教義史的指示；168/116ff., 118ff.)。與此相反，倫托夫的命題是：「教會概念必須在神學上把基督教之後的歷史與開端時的基督事件當作教會與基督的關係來把握。教會的神學不可以忽略對教會歷史的一種系統的整理……毋寧說，必須首先看到，教會的歷史自身就是所尋找的、與當時發生的上帝啟示的聯繫，因而神學不應當建構任何特殊的、高高在上的關係，而是也要獲得對教會概念的系統理解，因為它使教會作為有其聯繫的歷史、作為整體，充分意識到自己的非封閉性，從而意識到自己的暫時性；在這方面，不可避免地將認識到，沒有基督事件，這種歷史的整體性是根本不可理解的」(187/127)。這時重要的是：「因此，啟示完成的觀點首次正面使教會概念的神學問題得到考慮。所以，返回到它的歷史根據，是對教會的生活聯繫的第一次決定性的規定。就連關於教會論不可分解地固定在基督論之中的神學公式，也合理地處在這一預設之下。它應當被理解為對一種歷史聯繫的概念解釋」(168/129)。由此得出：「但是，根據這個被理解為與耶穌基督裏面的拯救之啟示的歷史聯繫的教會的實在性，作為上帝之未來的盼望和期待的信仰就有了自己的具體的存在，而在這種意義上，現存的教會對它來說也就是耶穌基督的教會」(168/131)。這樣，「事件」和「建制」也就在教會的歷史中在上帝之行動的觀點下相互滲透。就此而言，這種立場同時屬於第三種類型。

### 3. 作為「事件」和「建制」的教會

按照萊烏巴(J.-J. Leuba)的看法，作為上帝之行動的「事件」和作為信仰之社會化形式的「建制」，在一種「建構性的二元論」中共屬一體(《建制與事件》[*Institution und Ereignis*, 1957])。基督論：救主論的(kyriologisch)事件和基督論的建制；使徒身份：屬靈上在保羅和建制上在十二使徒；教會論：外邦基督教屬靈上的動態和猶太教會建制上的靜態或者連續性。在這三個領域裏，救恩論的和屬靈上的因素與建制的、塵世的、連續的因素同時發生。但是，「固定點」即使在這裏，也還是上帝之言，亦即行動，以致歷史上的根據問題在某種程度上變得中性化，或者在救恩史中得到解釋(參見普倫特[R. Prenter]：《歷史和當代的宗教》，卷三，頁1313-1314)。從教會的歷史根據和教義學根據(以及宣講的根據)的這種不可解決的張力出發，艾伯林(G. Ebeling)的「解釋學」嘗試可以理解為倫托夫的普世史觀點的另一種選擇：「關於教會之根據的問題，既與關於教

會的歷史起源問題相聯繫，也與它相區別。教會是隨着籲求復活者耶穌、並為開顯信仰而向所有人宣講的信仰而出現的……把教會歷史上的表現形象的某個階段冒充為標準的理想狀態，這是與教會的本質相矛盾的（也就是說，大概反對布倫納）。為了使教會保持為教會或者重新成為教會，僅僅回憶它在歷史上的起源事件也還是不夠的。不是通過回憶五旬節時的聖靈澆灌（在路加的圖式中如是說），而是通過依附於聖靈應許的信仰宣講，教會的根據才是在場的。教會的根據不是它的開端，而是它的加強，唯有憑藉這種加強，教會才從它的開端就存在並且一直存在。教會的根據作為使教會成為教會的東西，並不自身就是教會，人們不能說，沒有教會，教會的根據就能存在，也不能說，沒有教會的根據，教會就能存在。教會本身認信耶穌是自己的根據，就像那規定一切的對耶穌之名的籲求使人認識的那樣」（74/94）。這裏重要的是：「教會並不是在耶穌在世期間建立的……毋寧說，教會是通過耶穌之死，彷彿是作為復活者的身體、也就是說作為其歷史臨在而釋放出來的……」（74/95）。「如果對耶穌的籲求應當是合理的，那麼，復活事件在教會論上的重要性，就並不在於確立教會的根據，而是在於它的宣告，從而在於把教會與教會的根據區別開來……但在這種情況下，耶穌本人的顯現就可以理解為隱含的教會論」（74/96）。

398

#### 4. 作為社會化形式的教會

宗教社會學認為，宗教行為可以「要麼是一定的人、要麼是整個社會時而採取的一種團體行動，並不需要任何形式上的建制化。但是，它也可以由一定的組織來形式化和解釋。在這種情況下，宗教行動就在一定的、有組織的建制中固定下來……宗教組織（也就是說，教會或者教派）是宗教事物的社會建制化的特例」（114/53-54；參見馬特斯 [J. Matthes]：《教會與社會》[*Kirche und Gesellschaft*; rde Bd. 312/313]，頁92及以下）。關於作為一種宗教組織形式的教會的根據問題，在這裏是作為關於基督教信仰（以及一般宗教事物）的社會建制化問題提出的——這是一個對於教會改革來說大多被低估的過程。任何「言成肉身的」教會論，都應當一併反思作為教會論的這個「建制化」的「事件」問題，因為人們既不可以滿足於訴諸臨在的聖言事件的形式化陳述，也不可以滿足於追憶耶穌設立教會，也不可以滿足於回溯教會在教會法上的論證和合法化（從系統論的角度，參見盧曼 [N. Luhmann]：〈宗教和教會的可組織性〉[*Die Organisierbarkeit von Religion und Kirchen*]，載韋斯納 [J. Wössner] 編：《變革中的教會》[*Religion im Umbruch*, 1972]；〈作為體系的宗教〉[*Religion als System*]，載達姆 [K.-W. Dahm] / 盧曼 [N. Luhmann] / 斯圖德 [D. Stoodt]：《宗教——體系與社會化》[*Religion – System und Sozialisation*; SL Bd. 85, 1972]，頁11及以下；〈根據功能社會學論可建制化的宗教〉[*Institutionalisierte Religion gemäß funktionaler Soziologie*]，載《會議》[*Concilium*, 10 (1974)]，頁17-22；還有倫托夫 [T. Rendtorff]：《沒有宗教的社會？——一場社會理論爭執（盧曼 / 哈貝馬斯）的神學視角》[*Gesellschaft ohne Religion? Theologische Aspekte einer*

*sozialtheoretischen Kontroverse* (Luhmann/ Habermas); München, 1975]; 類似的參見勒斯勒爾[D. Rössler]:《宗教的理性》[*Die Vernunft der Religion*; München, 1976], 特別是頁75及以下)。提出的另一個問題是: 宗教團體的現象、亦即所謂的宗教亞文化的現象(萊爾[J. Lell]/門納[F. W. Menne]編:《宗教團體》[*Religiöse Gruppen*; Düsseldorf/Göttingen, 1976]; 博爾茨[W. Bolz]/克拉格斯[G. Klages]:《宗教的團體抗議》[*Religiöser Gruppenprotest*; Hannover, 1979]; 博夫[L. Boff]:《形成中的教會——拉丁美洲的基礎社群》[*Kirche im Werden-Basisgemeinden in Lateinamerika*; Mainz, 1980])。大教會在普遍的動機解釋危機與合法化危機的進程中(與經濟危機和合理性危機合而為一, 據哈貝馬斯)必須作為一般宗教建制化的多元主義中基督宗教社會化形式、行動形式和生活形式而重新使自己合法化(直到借助來自非基督宗教的影響成為所謂的「青年宗教」[*Jugendreligionen*])。因此就出現了如下(在啟蒙運動時期激烈地提出的)問題:「宗教的感受性」、稱義的信仰、罪的寬恕在多大程度上能夠建制化, 並且通過有限的建制教會活生生地展現出來(參見格貝爾[U. Gerber]:〈作為神學範疇的感受性〉[*Sensibilität als theologische Kategorie*], 載門納編:《新的感受性: 替代性的生活可能性》[*Neue Sensibilität. Alternative Lebensmöglichkeiten*; SL Band 159, 1974], 頁183及以下, 頁211及以下)。這種合法化問題的實例, 就是例如反種族主義綱領和激烈的討論、人權辯論、教牧書信選、關於教會的成人工作的觀念。這裏將表現出, 教會是「多麼的穩定」(希爾德[H. Hild]編:《教會是多麼的穩定嗎?——持存與更新》[*Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung*; Gelnhausen/Berlin, 1974]; 馬特斯編:《教會的更新: 作為機會的穩定性?》[*Erneuerung der Kirche. Stabilität als Chance?*; Gelnhausen/Berlin, 1975])。

### 三、總結

諸如關於教會的建制特徵的問題(馬爾施:《過渡中的建制》[*Institution im Übergang*; Göttingen, 1970]; 紹特[G. Sauter]:〈作為聖靈形象的教會: 基督教教會形成的建制性的神學問題和社會學問題〉[*Kirche als Gestalt des Geistes. Das theologische und soziologische Problem der Intitutionalität christlicher Gemeindebildung*], 載《新教神學》[*Evangelische Theologie*, 38 (1978)], 頁358-369), 關於教會的「可政治化」的問題(烏塔爾[F. Houtart]/盧梭[A. Rousseau]:《教會是一種反革命的力量嗎?》[*Ist die Kirche eine antirevolutionäre Kraft?*; München/Mainz, 1973]; 默茨[J. B. Metz]/莫爾特曼[J. Moltmann]/厄爾米勒[W. Oelmüller]:《啟蒙運動過程中的教會》[*Kirche im Prozeß der Aufklärung*; München/Mainz, 1970])和關於教會在社會中的合法地位的問題(馬特斯:《教會從社會中流亡》[*Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*; Hamburg, 1964]), 關於教會與國家的關係問題(希爾德[G. Hild]/阿爾謝林[H. Alchelin]:《國家—教會—社會: 世界觀問題的中心位置》[*Staat—Kirche—Gesellschaft. Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen*; Impulse 9 X/75; Stuttgart, 1975]; 拉特[P. Rath]編:《政教分

離？——文獻與論據》[*Trennung von Staat und Kirche? Dokumente und Argumente. Rowohlt Taschenbuch 1771; Reinbek, 1974*]，關於國家教會與「從下而上的教會」的關係問題（聖靈教會、人格教會、認信教會；論題：國家教會。《教會工作手冊》[*Ein Arbeitsbuch für die Gemeinde; Gelnhausen/Berlin, 1978*]；門興[R. Mensing]/特魯特溫[W. Trutwin]的文本：《教會》[*Die Kirche; Forum Bd. 16; Düsseldorf, 1976*]），關於對教會的《舊約》觀念和《新約》觀念的問題（屈梅爾[W. G. Kümmel]：《原始教會中和耶穌那裏的教會概念和歷史意識》[*Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus; 2. Aufl.; Göttingen, 1968*]），關於「教會的真正標誌」、亦即「福音的純粹宣講和聖事上的正確分配」以及使徒傳承、大公性、神聖性、合一性的問題，關於諸如可見的—不可見的教會、彰顯的—隱秘的教會、塵世的一天上的教會、純粹的—混合的教會這些概念對子的問題（丹廷[J. Dantine]：《面臨其真理性問題的教會》[*Die Kirche vor der Frage nach ihrer Wahrheit; Göttingen, 1980*]；亨德勒[K. K. Haendler]：詞條〈教會〉[*Kirche*]，載袖珍詞典《宗教與神學》[*Religion und Theologie*]，卷二，頁174-180），關於教會—眾教會—普世教會／宗派的關係問題（《作為即將來臨的世界共同體之因子的教會》[*Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft; Stuttgart, 1966*]；弗里林[R. Frieling]編：《德國的普世運動》[*Ökumene in Deutschland; Göttingen, 1970*]），最後關於一個無教會的基督教的問題（塔登[R. von Thadden]：〈歷史的真理和建制化的現實〉[*Wahrheit und institutionelle Wirklichkeit der Christentum*]，載《宣講與教義》[*Kerygma und Dogma*, 23 (1977)]，頁113及以下；倫托夫：《教會之外的基督教》[*Christentum außerhalb der Kirche, 1969*]；韋爾波[H.-O. Wörber]：《沒有教會的社會？》[*Gesellschaft ohne Kirche?, 1970*]），以及其他重要的問題，此處只能予以指點（參見珀爾曼[H. G. Pöhlmann]：《教義學概論》[*Abriß der Dogmatik*]<sup>3</sup>，頁281及以下；艾伯林[G. Ebeling]：《基督教信仰的教義學》，卷三，頁331及以下，此處教會彷彿是作為信仰群體的形式附加在信仰上的；《新教成人教義問答》[*Evangelischer Erwachsenekatechismus*]，頁908及以下；坎岑巴赫[F. W. Kantzenbach]：《為了世界的教會》[*Kirche für die Welt, 1970*]；雷勒[H. Reller]編：《宗教團契手冊》[*Handbuch Religiöse Gemeinschaften; 2. Aufl.; Gütersloh, 1979*]）。漢斯·昆試圖給出一種回答：「簡單地定義，教會就是信仰基督者的團契。不是由耶穌建立的，而是在他死後借助顯求被釘十字架但仍活着的他而產生的：參與耶穌基督的事業並且證實這一事業是所有人的盼望的人們的團契。在復活節之前，只存在一個末日的聚集運動。唯有在復活節之後，才存在着一個當然同樣是末日傾向的社團，即教會。教會的基礎最初不是一種獨特的崇拜、一種獨特的憲章、一個具有種種確定職事的獨特組織，而僅僅是對這個耶穌是基督的信仰認信。在一個與古老的上帝子民對立的團契的意義上的『耶穌基督的教會』，即便是根據《新約》本身，也是一個復活節之後的事物。這樣，今天教會的任務就只有一點：為耶穌基督的事業效勞，因而至少不至曲它，而是以耶穌基督的精神在今天的社會中維護它，倡導它，甚至實現它。在此，

絕大多數人掛在嘴邊的問題就是：教會做這件事嗎？這是一個應當探討的問題。當然，每一個基督徒，作為教會的成員，當他向別人、當他——合理地——向建制提出這個問題時，也應當向自己提出這個問題」（《論基督徒》，頁583；參見《解說集》[Aufschlüsse]，頁260及以下，頁325及以下）。

撰稿人：格貝爾 (Uwe Gerber)

## 丙、回答的嘗試

### 一、教會不僅是信徒的總和

教會不僅僅是以個人主義的方式理解的信念群體，不僅是志同道合的個人的聚會，他們根據這種共同的信念、這種共同的信仰聚集在一起。教會不僅僅是一個按照我們也在其他社會現象中觀察到的合規律性運行的社會化過程的結果。宗教社會學的觀點，儘管對於理解教會領域中的個別過程很重要，但一種純粹宗教社會學的方案很難恰當地把握教會的本質，把握教會不僅是屬人的、而且也是屬靈的和「屬神的」實在性。由於這樣一種方案，例如《新約》和保羅關於「基督的身體」的思想，《舊約》關於像被一個獨特的人格呼召那樣被雅威呼召並使其負責任的上帝子民在本質上的統一性和休戚與共 (Solidarität) 的觀念，最後還有聖餐在原始基督教中意味着信徒彼此之間以及與基督的共契 (而且同樣不能首先個人地與基督有共契，然後也相互之間有共契，而是首先恰恰作為群體與基督有共契) 的那種生命要素……所有這些本質性的《聖經》主題在這裏都不會再充分發揮作用。因為在所有這些主題裏面，都出現了某種東西，即突破一個「信念協會」的個人主義觀念的群體理念。這裏所考慮的群體的整體，不僅僅是所有個別部分的總和。

但是，我們也不能選擇另一種極端答案，說：「教會不是首先由各個個體的人格構成的，而是由各個結構構成的；它在本質上是一個法的結構。」因為我們在這種情況下必須依據的法上的設立行動，是不能歷史地證明的。我們必須把它構想或者設定為一個不可把握的歷史事實。我們不能歷史地指出，耶穌在某一個時刻「建立」了教會。

### 二、福音宣講本身就是「設立行動」

但現在，為了超出不充分的、純粹個人主義的教會觀，根本沒有必要設定這樣一種設立行動。即使很清楚是喚起信仰的上帝之言、是回答上帝之言的信仰從自身出發就已經要求群體、甚至包含着群體，那種設定也是不必要的。因此，「聖言的事件」和「信仰的事件」的一種純粹個人主義的觀念是站不住腳的。如果確實如此，那就不需要在法上的設立教會的行動，相反，通過聖言宣講本身，通過回溯到耶穌基督並訴諸耶穌基督、陳述耶穌基督的「福音宣講」，就已經創建了教會。這樣來看，就不再需要歷史地證明或者設定一個一次性的設立行動，相反，當耶穌宣講上帝之國的福音時，當基督本身成為原始基督教宣講的題目時，教會就已經產生了。因為通過這種福音所喚起的、回答這種

福音的信仰在任何時候都是、在原則上是一種「群體中的信仰」。在這種意義上，人們當然也可以說，耶穌基督「建立」了教會。

### 三、信仰的群體維度

隨着信仰的發生總是已經被給定的群體是甚麼性質的？——這是一種並非「以加法的方式」、通過合計個人的信仰行動或者通過已經作出過信仰的個人的相遇和思想交流而產生的群體，而毋寧說是通過單個信仰者的人格領域的相互滲透 (Perichorese) 而產生的群體。這就是說：我根本不能獨自作出、而是只能在與我信仰上的弟兄們的一種最內在的休戚與共中作出我對耶穌基督的信仰。我的信仰根本不是僅僅我個人的信仰，相反，別人的信仰在某種程度上已經是我的信仰的一個部分。別人對我來說不僅僅是信仰的榜樣，是有可能去信仰的樣板，相反，他以他的信仰已經併入我自己的信仰。他以他的信仰分享我的信仰，就像我就我自身而言以我的信仰分享他的信仰一樣。

402 信仰的這種共同性對於我們這個以個人主義的方式思維的、習慣於把人們理解為分離的個人的複數的時代來說是難以想象的。然而，這種思想通過《聖經》的見證被給予我們作思維之用，《聖經》的見證明顯地發現一種「深處的休戚與共」這個維度。

但是，即便是在今天，一旦我們從休戚與共的道德現象出發，在這些道德現象中、總是在我們的處境中和在我們的決定中有某種超越我們自己的道德決定和行為的東西在起作用，則理解信仰深刻的休戚與共和社會性也是不可能的。不是通過我的決定，我產生出與另一個人的休戚與共，相反，休戚與共是被給定的，而且它在這種情況下對我來說是隨時有約束力的，以至於我根據它來調整我自己的決定。我彷彿是在我的休戚與共的態度中來「實現」已經實在地預先給予我的決定的東西。——這樣的經驗保證了我的理解與信仰的休戚與共的接近，在這種休戚與共中，別人的信仰支持和幫助着我自己的軟弱的信仰。

但是，如果真的是我根本不能獨自作為離群索居的、「寂寞的」主體信仰上帝，並按照我的信仰來生活，那麼，教會亦即信仰者的團契就有了充分的根據，並且根本不再需要回溯到某些歷史的「建立的事實」。

### 甲、問題的展開

通過基督福音的佈道，信仰被喚起，而信仰歸根結底只能是群體中的信仰。這就是教會的根據（參見第三十六題）。但現在，我們不僅要問教會的根據，而且還要問它的目的，不僅要問它來自何處，還要問它向何處去。「教會的目的是甚麼？」

出自不同的理由，這一問題是迫切的。

人們可以問自己：通過基督這個中保和救贖者對人的拯救，究竟是不是普遍地設立和實現的？為甚麼還要有教會？基督一勞永逸地為所有的人被釘十字架並且復活，難道這還不夠嗎？

關於教會的目的這個基本問題，在教會的實踐中隨時都可能作為對神學家的嚴肅質詢而突然出現。在教會生活實踐的所有可能的決定問題中，人們可能突然需要使大腦清醒：「自稱為耶穌基督的教會的我們，究竟是在做甚麼呢？我們究竟為甚麼要作為教會在這裏存在呢？我們歸根結底是針對甚麼呢？教會是關於甚麼的呢？」這一問題必然出現，因為神學有一種批判教會的功能，因為神學不能總是簡單地滿足於經驗性的教會如其隨時恰恰所是的樣子（還請參見第四題）。例如，批判的神學家不能滿足於淺薄地確認，教會就存在於這裏，並且被社會所容忍，甚至受社會所歡迎，因為在它裏面能夠滿足宗教需求或者社會治療需求。

如果我們問教會的目的，我們由此就自動提出了教會在塵世的使命的問題。而且既然「塵世」(Welt) 首先意味着人類世界，所以就必須談論教會在社會中的使命。因為教會就在塵世中，就在社會中，是社會的一個部分，是一個「內社會」，一種「亞文化」，也許，是在基督之後繼續發展的世界歷史的一個組成部分。如果鑒於這一事實而提出關於教會的目的的問題，那就很容易理解，這個問題馬上就與教會與塵世的關係、而且首先是與社會的關係相關。

404

規定這種關係，從而規定教會的目的、教會在塵世的使命，首先有兩種基本類型：

一、「內向的」類型：一、教會服務於對上帝的敬拜，服務於真正的崇拜。教會是為在塵世中有一個地方讓世界的創造者真正被敬拜、真正向上帝表示讚美而存在的。二、教會是拯救的保護地，是「拯救的挪亞方舟」，上帝決定通過恩典和稱義的信仰賜予其永生的一切人都被聚集在教會裏面，並在其餘的世界面前獲得保護。教會是漫天的詛咒洪水中間的拯救之挪亞方舟。

二、「外向的」類型：一、教會存在於此，為的是通過其宣教的宣講，只要在末日之前還有時間，就使儘可能多的人皈依信仰，以免他們失喪。二、教會應當儘可能地使塵世、使社會「基督教化」。教會應當通過基督教的建制、基督徒的習慣和生活規則、基督教的道德給社會打上基督的印記，給予其基督的法則。我們可以把這種觀點稱為問題的「神權政治」答案。

這兩種類型的四種模式當然可以用不同的方式相互結合。

## 乙、各種學術觀點

### 一、問題的提出

關於教會的目的、關於其組織目標、相應的策略和改革的問題，如今——相對於教會的根據的問題，由此隨時都產生出「目的」（參見瓦伊塔[V. Vajta]編：《福音與教會的歧義性：教會在使命與存在的張力域中的實現》[*Das Evangelium und die Zweideutigkeit der Kirche. Die Verwirklichung der Kirche im Spannungsfeld von Sendung und Sein*; Göttingen, 1973]；《歷史和當代的宗教》、《神學與教會詞典》中的詞條「教會」）——之所以強烈地引人注目，乃是因為人們在「宣教」的概念中一併思考教會的「提供根據的本質」和「目的」的緣故。甚麼叫做教會的宣教、使命、任務呢？教會是由於「內向的」聚集而成為教會，還是由於「外向的」使命而成為教會呢？是作為拯救機構由於對信徒的教導和關  
405 顧而成為教會，還是作為侍奉團體由於所有人的人性而成為教會呢？教會給世界規定了必然在將所謂的「非教會化的」（絕對不是「非基督教化的」）社會階層帶回到教會的時候達到巔峰的態度，或者教會之所以讓社會處境給予自己議事日程，乃是因為言成肉身的陳述恰恰旨在於所有人的人性嗎？教會是繼續支持這種過去的、受教區約束的「進來」結構，還是應當明確地在其功能方面的跨教區的和地域的開放性中由服侍性的「走出」結構、由其「為他人的存在」來規定？在第一種情況下，教會的目的在於為了「純粹的」信仰者「在教會中的聚集」而與世界保持距離（參見教派），在第二種情況下，反過來涉及宣教的教會跨界進入世界和社會（威廉斯[Colin W. Williams]：《為他人的團契》[*Gemeinder für andere*, 1965]，頁15及以下，作為問題報告；頁55及以下，關於使命教會論；魏茨澤克[C. F. von Weizsäcker]：《教會在未來塵世社會中的任務》[*Die Aufgabe der Kirche in der kommenden Weltgesellschaft*]，載《新教評論》[*Evangelische Kommentare*, 11 (1970)]，頁638及以下)。如果說在第一種情況下涉及嚴格受宗派制約地把信仰者從世界中「揀選」出來，那麼，在第二種情況下，教會恰恰是由各宗派和其他團體鑒於共同的組織目標的合作規定的。建制教會在這種情況下被理解為基督徒認信在教義上清楚明白的地方，這個地方當然也以別的風格和陳述方式為非教義的和非教會的基督教所代表和應用（特別參見倫托夫[T. Rendtorff]：166；第三十題）。作為第三種可能性，可以考慮從上述兩種極端產生的一種混合形式：教會不必推進訴諸耶穌基督的對世界的人道化，而是應當貫徹對世界的基督治權（christokratisch）政治以及神權（theokratisch）政治的基督教化。作為



這方面的選擇，也就可以理解這樣的立場，即認為教會被解放出來為世俗社會服務，因而認為教會為了塵世的世俗性而應當反對使世界的任何宗教的、科學的或者其他的事物絕對化（戈加滕[F. Gogarten]、布爾特曼[R. Bultmann]、艾伯林[G. Ebeling]）。

以下的規定得到強調：

一、教會作為（法上或者聖靈論上規定的）拯救機構和聚集機構，為了把信徒從世界揀選出來。

二、教會作為以基督治權政治以及神權政治的態度把世界基督教化的工具。

三、教會作為近代塵世社會世俗化之結果的塵世之世俗性的監護者。

四、教會作為積極人道化的團體，訴諸上帝在耶穌基督裏面的言成肉身，或者是以解釋學的態度，或者是以普世史的態度，或者是以未來主義的和終末論的態度。

## 二、「使命」的四種類型

### 1. 聚集

認為教會是「拯救的挪亞方舟」，因而應當把信徒們從世界上聚集起來（Ekklesia），這種觀念一方面是以「教會之外無拯救」（西普里安[Cyprian]）的命題為基礎的，另一方面是以末世的教會以賦有聖靈的個人、被拯救者、上帝之國在塵世的代理人的兄弟情誼之形象出現的思想為基礎的（浸信會、唯靈論者、虔敬派的圈子；在羅馬教會作為聖統制的和教會法的規定）。但這樣一來，要麼聖事的拯救機構在法上以將基督教世界和教會性等同起來的方式變得絕對化，要麼末世被揀選者和被拯救者的信仰狀態變得絕對化。406

在這兩種場合，作為教會之本質和使命的「言成肉身的對話」的普世性，信仰形象和「使命」的歷史性以及多元性（例如：匿名的基督徒），社會與教會的交織（教會通過塵世的議事日程獲得自己的使命），以及侍奉上帝與侍奉鄰人的歸屬，都被忽視了（參見奧特[H. Ott]：《現實與信仰》[*Wirklichkeit und Glaube*, 1969]，卷二，頁253及以下）。此外，兩種論證的結果歸根結底都是如下觀念，即教會是禮儀參與者及因皈依而得救的個人的聚集，而據此，教會的目的則是促成上帝與個人的「靈魂」的相遇，並對信徒們進行「牧靈」。在這種情況下，這種「內向的」任務大多是通過《聖經》主義的論據，即教會作為信徒們防止迷信和不信的（由耶穌所設立的）保護地，作為防止塵世道德墮落的道德監護者等等，通過用上帝的審判的總體威脅，通過相應的神聖教會與世俗的塵世社會的二分法觀點來說明的（極端的觀點，請參見貝格曼[G. Bergmann]：《敗血症：對魯賓遜主教和一切新理性主義者的回答》[*Blutvergiftung. Antwort an Bischof Robinson und alle Neurationalisten*; hg. Dt. Ev. Allianz; 1964]；施林克[M. B. Schlink]：《沒有人願意相信》[*Und Keiner Wollte Es Glauben*, 1964]；參見「沒有別的福音」、「聚集」的結合，以及基督奧體與羅馬聖職教會的等同）。

## 2. 聚集和榮耀頌的基督教化

如果塵世社會被視為對立面，那麼，人們就可以在這種二分法的基礎上反過來把教會的使命看作是基督教化，看作是對人的教會的和基督教的規範化和社會化，看作是建制化。教會之所以是信仰者們的聚集地，乃是因為教會應當使世界皈依，應當使其基督教化。拜爾豪斯 (P. Beyerhaus) 就是這樣在 (由他自己起草的)《關於宣教的基礎危機的法蘭克福聲明》(*Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission*, 1970; 有附件) 的意義上表述的，而且是反對普世宣教運動及其人道化的目的：「按照所有宗派對《聖經》和教會的理解，榮耀上帝的名和他的拯救行動是最高目的，甚至救贖人的救恩論因素也從屬於它。」「拯救所必需的」教會以及團契的任務是將榮耀頌帶入世界，然後宣講人的救贖，並且——合乎邏輯地——使世界基督教化。這裏有三種東西應予反駁：一、「歷史地作為非教會的、因而在今天是我們社會中的隱秘的基督教之基礎的積極意義，產生自如下的信念，即基督教的傳統、基督徒的生活和認識比今天從教會的立場看來所是的情況要更為全面、更為豐富、更為自由」(倫托夫：166/13)。二、「真正的、在我們的實例中也就是神學上可以為之負責任的教會與塵世之間的對話開端，並不是一開始就固定的二元性：教會與塵世，其中二者都正是在固定化方面變得模糊，依然是空洞的，相反，它是統一體，是拯救的意志，是上帝在耶穌基督裏面顯現並在我們的時代迎接我們的仁愛。這唯一者的塵世的和屬人的表現形式就是教會，即基督的身體、基督的使命和事工的參與者。它不是存在於自身裏面，而是存在於尋找塵世的『基督裏面』(也就是說，不僅僅是一種榮耀頌)。教會的存在歸根結底是耶穌基督自身(參見朋霍費爾：耶穌基督作為教會存在着)，而因此之故，在它的存在中就直接地一起設定了與塵世的關聯。我們要把這種結構稱為教會的對話性本質(也就是說，恰恰不叫做基督教化)」(瓦伊一納吉[E. Vályi-Nagy]：197)。三、言成肉身恰恰不意味着人類世界的榮耀頌的基督教化，而是意味着「上帝與人的關聯」，因此，基督的普世性促使「教會按照人今天實存的樣子走向人」，因而不是走向無時間的榮耀頌和基督教化，而是走向歷史地生活着的、也許無教會地信仰着的、交織進社會的人(197/51)。這樣，作為教會的特徵(*nota Ecclesiae*)，瓦伊一納吉就恰恰把對人的認識強調為任務。「……靠基督裏面的復和生活的教會，只有在它作為先知的宣教者為世界的復和存在的時候，簡言之，只有當它完全是為了世界的教會的時候，才是這一位先知亦即耶穌基督活的身體」，卡爾·巴特(Karl Barth)的復和學說在對馬庫斯·巴特(Markus Barth)的教會論詮釋中如是說(14/447)。當然，在巴特的使命概念中(除了教會的聚集和造就之外)，在多大程度上還有基督教世界(*Corpus christianum*)的思想也在基督治權政治的規定中是指導性的，這要在基督教群體和公民群體之間的類比的實施中特別予以檢驗(舒爾茨[H. J. Schultz]：《改宗塵世》[*Konversion zur Welt*, 1964]，頁53-54等；察恩特：《與上帝的事情》，頁123及以下，頁225及以下)。同樣要檢驗，教會的本質規定是否通過根據梵蒂岡第二屆大公會議的《教會憲章》的「使命」既包含了(教會法上固定下來的)聚集和造就，也包含了基督教化的基

督治權政治和神權政治的宣教(參見奧特在《論教會》[*De Ecclesia*; hg. G. Barauna; 1966]中的說法,頁560;格貝爾[U. Gerber]:〈對按照梵蒂岡第二屆大公會議的《教義憲章》的公教教會論的批判性說明〉[*Kritische Bemerkungen zur katholischen Ekklesiologie nach der Constitutio dogmatica de Ecclesia des II. Vatikanums*],載《系統神學新雜誌》[*Neue Zeitschrift für Systematische Theologie*, 9 (1967)],頁356及以下,附有文獻;關於加爾文的神權政治教會觀,參見亞當[A. Adam]:《歷史和當代的宗教》,卷三,頁1308-1309)。

### 3. 信仰的提供

「教會作為全權的聖言事件完全獻身於侍奉的自由。它在其存在的整體性上是……侍奉上帝,並且因此是……對人的侍奉。」因此,在艾伯林看來,「教會的建設」同樣意味着「促進全權的聖言事件、實現作為宣教的教會」。這個教會的秩序和侍奉的目的與標準只能是:「給全權的聖言事件、亦即給使人自由的自由留下空間,因而教會是作為地上的鹽、作為塵世的光,並且像狼群中的羊那樣存在的」(74/102-103)。「而且今天這在內容上就叫做:恐懼的魔力、沒有暴力的假權柄的全權,以及無私之愛的證明。這也是塵世期待、並且有權利期待於教會——如果確實要期待甚麼的話——的東西」(75/194)。不過,信仰與塵世以及教會與塵世依然是有嚴格區分的,在這裏,教會的使命「內向地」被理解為「信仰的提供」(參見《教義學》,卷三,節36:信仰的群體,頁331及以下,其中當然為了信仰的「主體性」而談到「個體信仰」和「交往的信仰形式」=教會的關係)。類似的有戈加滕的表述:「首先它(即教會)幫助它(即塵世)認識,它是塵世,並且僅僅是塵世。由於教會做到了這一點,它就同時給塵世開啟了另外的認識,即它是上帝的創造」(89/127)。教會與塵世一樣服從於律法,但教會對律法的理解卻不同於「憑藉律法自我封閉的塵世」,也就是說恰恰作為對把自己理解為永恆的律法力量並相應地(基督教化地或者內向地聚集地)行動的僭越作出審判的法庭(89/150-151)。這樣,教會一方面是「恢復到創造的塵世」,並且同時在另一方面——因為由「塵世」人格構成——是「舊的」、墮落的塵世(89/161ff.)。因此,教會只能在律法和福音中指示着上帝的行動(《耶穌基督的宣講》[*Die Verkündigung Jesu Christi*, 1948],頁425)。這種「事件」教會論的解釋媒介是如下命題,即世俗的(不是世俗主義的)塵世塑造是基督教的和教會的信仰的「一貫的、合法的」結果,也就是說,教會必然使塵世成為塵世,亦即使封閉的塵世「顯露」為一個「開放的」塵世;因此,它既不可以「基督教化」,也不可以聚集,而是必須通過在律法和福音中宣講上帝之言,來為了侍奉、為了負責任地塑造世俗世界而進行解放(參見《去神話化與教會》[*Entmythologisierung und Kirche*, 1953<sup>2</sup>];批判性的觀點,參見卡姆拉[W. Kamlah]:《新教神學》14 [1954],頁171及以下;《近代的厄運與希望:作為教會問題的世俗化》[*Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, Die Säkularisierung als Problem der Kirche*, 1953];批判性的參見約斯特[W. Joest]:《宣教與教義》1 [1955],頁70及以

下，他談到「非身體化」，因而談到「社會幻影論」。對教會的目的的這種按照世俗塵世與基督教的、人格的和教會的聖言信仰取向的規定——這裏就像在艾伯林那裏一樣把目的問題說成是世俗的——是與世俗化命題、與對信仰和啟示的相應理解榮辱與共的（批判性的參見馬特斯[J. Matthes]：《宗教與社會》[*Religion und Gesellschaft*, rde Bd. 279/280]，頁74及以下，頁89及以下，頁97及以下；倫托夫：〈論世俗化問題〉[*Zur Säkularisierungsproblematik*]，載《宗教與社會》，頁208及以下，亦載《宗教社會學國際年鑒》[*Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, 2 (1966)]，頁51及以下；布盧門貝格[H. Blumenberg]：《近代的合法性》[*Die Legitimität der Neuzeit*, 1966]；朗格邁耶爾[B. Langemeyer]：《對話的人格主義》[*Der dialogische Personalismus*, 1963]，頁145及以下，關於戈加滕)。

#### 4. 作為使命的教會

教會的存在根據和本質是它的使命、宣教、它作為為了人道化的出埃及團契的存在（赫肯狄克[Hoekendijk]、考克斯[H. Cox]、莫爾特曼、新荷蘭神學等等）。「我們強調人道化是宣教的目的是因為我們相信，它比我們這個歷史時期的其他目的能夠更多地介紹彌賽亞主義目的的意義。在其他時代，屬神的救贖行動的目的得到描述，可能最好是鑒於人如何轉向上帝，而不是鑒於上帝如何轉向人……它（即教會）認為，宣教的目的是基督教化，即通過基督及其教會把人帶向上帝。今天，基本的問題毋寧說是關於真正的人的問題，因此，宣教團契的決定性旨趣必須在於指出基督的人性才是宣教的目的是」（144）。教會對於塵世、對於革命，作為人類的先鋒，作為政治化的公眾教會對於其他教會，教會作為「蒙醫治的」塵世的前驅和一個人道化的塵世社會的先鋒（考克斯：《別死在未來的等候間》[*Stirb nicht im Warteraum der Zukunft*; Stuttgart/Berlin, 1970]，頁117及以下；新時代的認識——教會的盼望和未來；默茨[J. B. Metz]／莫爾特曼[J. Moltmann]／厄爾米勒[W. Oelmüller]：《啟蒙過程中的教會》[*Kirche im Prozeß der Aufklärung*; München/Mainz, 1970]；莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，頁293及以下：人的政治解放之路，其中「政治神學」的教會論與特別是拉丁美洲的「解放神學」的思想結合在一起）——在這裏，「使命」既不意味在「惡的塵世」中擴大基督教的和教會的基礎，也不僅僅意味着宣教社群的設立，也不意味在世俗的現代社會中「非塵世化的」信仰在形式主義上所要求的愛的活動，而是意味着基督本身就是宣教者，因而教區的關顧性教會的「形態學基要主義」必須在作為侍奉的提供、作為啟蒙、作為意識的形成和基督徒當作上帝的行動所期待和利用的人道化方面的活動的宣教中被取消（《教會的未來和塵世的未來》[*Die Zukunft der Kirche und die Zukunft der Welt*; EKD-Synode, 1968; 1968]，特別是頁69及以下以及頁143及以下、頁97及以下；普世教會協會編，〈對世界各教會的呼籲〉[*Appell an die Kirchen der Welt*, 1967]，特別是頁91及以下[紹爾(R. Shaull)]、頁84及以下、頁260及以下；耶特爾[W. Jetter]：《教會將變成甚麼？》[*Was wird aus der Kirche?*,

1968]；潘能伯格：〈上帝之國與教會〉[Reich Gottes und Kirche]，載氏著：《神學與上帝之國》[Theologie und Reich Gottes; Gütersloh, 1971]，頁31及以下；氏著：《倫理學與教會論》[Ethik und Ekklesiologie; Göttingen, 1977]；與此相反的作為傳統措辭，參見韋伯 [O. Weber]：《教義學》[Dogmatik, 1962]，卷二，頁564及以下。

### 三、結論

如果人們考察第四種類型所強調的、在純粹形式上很罕見的、並不分佈在各宗派中的教會「使命」類型，那麼，可以得出以下的基本模式：一、上帝→教會→塵世；二、上帝→塵世→教會，以及上帝→塵世／基督教→教會。各個圖式的合法性分別在對具體的問題的研究中得到強調，例如在圍繞人權的對話中（霍內克[M. Honecker]：《人的權利》[Das Recht des Menschen; GTB/Siebenstern 290; 1978]），在再社會化的問題中（迪斯特爾[G. Diestel]／拉梭[P. Rassow]／沙費爾[O. Schafer]／施蒂波[E. Stübbe]：《被囚禁者的教會》[Kirche für Gefangene; München, 1980]），或者在父母權限問題中（格貝爾編：《子女幸福對抗父母權限？——一種新家庭法的諸般視角》[Kindeswohl contra Elternwillen? Aspekte eines neuen Familienrechts; Berlin, 1975]），或者在器官移植問題中（霍內克編：《器官移植的諸般視角和問題》[Aspekte und Probleme der Organverpflanzung; Neukirchen-Vluyn, 1973]），或者最後在對教會就社會問題表態和教會在社會中的活動的可能性進行的反思中（例如在德國新教教會專題報告中：〈教會對社會問題表態的任務和界限〉[Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äusserungen zu gesellschaftlichen Fragen, 1970]，載《德國新教教會專題報告（卷一第一部）：和平、復和和人權》[Die Denkschriften der EKD. Bd. I/1: Frieden, Versöhnung und Menschenrechte; GTB/Siebenstern 413; 1978]，頁43及以下；參見漢斯·昆：《論基督徒》，頁625及以下：教會的實踐；《新教成人教義問答》，頁925及以下：任務與適應之間的教會）。

撰稿人：格貝爾 (Üwe Gerber)

### 丙、回答的嘗試

#### 一、「內向的」教會觀的不足

出自部分地存在於其他教義學問題領域的神學根據，對教會在塵世中的目的作出規定的一些可能性——儘管它們曾經並且還在被使用——對於我們來說被排除了（由此，恰恰在這裏，不同教義學領域之間一直存在的橫向聯繫就變得清晰可見）。例如，一旦我們承認一種匿名信仰的可能性，從而在一個多元化的社會內部尊重耶穌基督的普世意義，那麼，教會是「拯救的挪亞方舟」的規定就必然被排除。也就是說，在這種情況下，教會不能再是唯一的保護地和拯救的挪亞方舟，因為不可能再說（可見的）教會之外無拯救。出自同樣的根據，就連教會是為拯救而使儘可能多的人皈依的工具——就好像人們在其他情況下根本不可能得到其拯救似的——的目的規定也被排除了。這樣，也就必須

重新思考宣教的概念(參見第四十一題)。就連由教會以神權政治的方式使世界基督教化的思想也必須被排除。這樣的東西雖然可能偶爾發生(而且有時也在這種情況下很成問題)，但卻絕對不是教會的本質規定。因為建制性的東西始終是模稜兩可的，它可能由於無用而被顛倒成為它的反面，而耶穌基督在塵世的教會的最終目的規定，不可能是最終實現某種模稜兩可的東西(一切建制性基督教事物的模稜兩可性的真正本質在於福音被顛倒為律法：不是耶穌基督福音所指的普遍釋罪，而是建立一種新的、局部的律法，一種基督教的、宗教的道德，在其他標準之外建立一種基督教的、宗教的社會標準)。

但是，就連把教會的目的規定為敬拜上帝、規定為「真宗教」(「真正的侍奉上帝」——一個改革宗的概念)，單獨來看也是不夠的。不過，教會存在於塵世中間，存在於人類社會中間，因而其存在本身是一種社會的存在，這一事實卻暗示着，人們不可以把教會當作社會中的島嶼隔離開來，並且在其目的設定中僅僅與上帝相關(通過一種僅僅「垂直的」關聯，而絕不是「水平的」關聯)。如果改革宗把教會的目的規定為「真宗教」包含着真理的話，那麼，這只是在水平與垂直相互結合的意義上，亦即在侍奉上帝必須同時是侍奉人的意義上。——對上帝的真正侍奉就是對人的侍奉，對人的真正侍奉就是對上帝的侍奉。只有這樣，我們才遵循了言成肉身的暗示，即遵循了屬神的和屬人的現實性的那種最深刻交織的暗示。

## 二、「外向的」教會觀的必要性

因此，我們並不迴避按照外向的、針對塵世的類型來理解教會的目的，然而既不是在對塵世的建制性的基督教化的意義上，也不是在以儘可能多的個別改宗為目的的對世界宣教的意義上。如果我們在這裏想對教會作出一個具體的規定，那麼，我們就必須用耶穌在山上寶訓中關於地上的鹽、世上的光和山上的城的話來開始(參見：太5:13-16)。這些比喻的話說的是：教會，基督教世界在人類歷史上的存在，意味着社會的一種酵  
411 素，而且是更真正的、更深刻的人性方面的酵素。在這種意義上，我們就可以提出如下命題：教會為其對人類的使命而存在。它以「光」、照耀、但也是生動的實例的方式是一種酵素，這種實例被用來認識對人來說實存上的真理。教會應當不僅說出真理，而且也活出真理，不僅活出真理，而且說出真理。正因為此，它應當成為光源，它的閃亮將人引向對在其作為上帝之贈予的存在的基礎上期待它的那種真理的認識。


## 三、作為「世上的光」的教會：意識形成

提出的問題是：這究竟是甚麼真理。——但我們必須首先確認：教會作為世上的光、作為地上的鹽、作為社會的酵素的功能，完全可以用今天流行的概念「意識形成」(Bewußtseinsbildung)來改寫。在這種情況下形成的意識，當然不是一種純然理論的意識，而是一種實存上有效的意識，是一種實存上的深層維度，它同時意味着一種實踐上的意願。

但問題再次是：關於甚麼的意識？在這裏，說通過教會的宣講和存在應當有某些特殊的基督教的和宗教的內容被意識到，以致它們被儘可能多的人所接受，這還是不夠的。毋寧說，這涉及人類存在的那種有益的基本可能性的意識，人不是從自己本身出發、而是通過上帝在耶穌基督身上啟示的和拯救的臨近而獲得這種基本可能性的：即愛人直到愛仇敵的可能性、寬恕與復和的可能性、兄弟聯繫的可能性、人為了人而頑強地和不顧一切抵制地有所盼望的可能性。教會應當通過其學說和宣講以及通過其在歷史張力之中的存在來提倡這種意識。

在這種情況下，這一點可以以如下方式來發揮作用：新的人參加基督徒的團契，與他們一起分擔意識形成的任務。但這也可以如此發生，即人們純樸地使自己受基督徒們的言語和榜樣所激勵，而採取自己的愛、復和、兄弟之情和盼望的（也許名義上絕對不是基督教的）行動。這也可能由於個人在自己的生活中質樸地遵循這條道路而發生。但這也可能通過個人在遵循這條道路時也力圖相應地塑造社會而發生。

412



## 聖靈教會與聖職教會

### 教會的職事和普遍的祭司身份

#### 甲、問題的展開

就這個問題而言，涉及作為團契、作為建制、作為組織的教會可見的和可把握的形象。從外部看，作為社會現象來看，基督教教會與其他人類聯合和建制相似，易於混淆。在這裏，究竟是否還存在一種根本的區別？然而，在人們保持基督教傳統的圈子裏，人們將馬上反對說：「不！教會盡可以表現得像一個人類的協會，像一個人類的組織，但這裏畢竟存在着一種決定性的區別。因為教會有一種屬神的使命，它作為團契和組織與其他一切協會不同，有一種使命，這種使命不是它自己給予自己的或者從別的屬人權威接受的，而是起源自世界的主本身的。」

這樣，問題的核心就是：鑒於教會與其他建制明顯的相似性，如何才能把握這種特殊的區別？——在教會圍繞自己的組織形態爭論的地方，因而在教會職事的改革或者在教會的活動方面（或者，例如哪怕僅僅在就任禮儀的表述方面就已經有：對職事的何種神學理解在這裏成為基礎？），這一問題到處都以活生生的方式成為迫切的。在這裏，有兩個問題是密切地相互聯繫的：一方面是關於作為上帝子民的教會團契和建制的特殊性質的問題。一、上帝子民是從上帝本身得到其使命的；二、上帝子民是通過上帝的臨在、上帝的寓居、通過聖靈的臨在規定的，與其他所有的群體都不同。但另一方面是如下問題：這個團契必須具有何種特殊的組織形式？它由於自己作為受上帝委托者而在根本上必須具有一種特殊的組織形式，還是組織問題作為一個純粹外在的問題與教會的特殊性質毫不相干？

414 這樣，關於教會中聖靈的問題和關於教會中聖職的問題就彼此密切相關。

至於職事的問題，存在着兩種原則上可供選擇的可能性：

一、上帝為教會永恆地指定、「設立」了一種確定的教會職事、一種確定的教會組織形式，而且這種組織形式必然地屬於教會的本質，這恰恰是因為教會是上帝的團契。這既是公教教會的觀點，也是宗教改革家的觀點。

二、教會團契的起源雖然在於上帝，它通過這種起源也有一種獨一無二的使命和一種獨一無二的群體形式。但由此卻沒有給定任何一種確定的組織形式。組織形式與教會的本質、與教會的屬神使命毫不相干，而是隨時按照形成教會的人們的合目的性觀點自己創造的。對於教會來說，如果人們把它的屬神使命與一種確定的職事形式和組織形式結合起來，那就甚至是危險的。因此，組織形式和職事形式也是可以根據時代和處境變



化的要求而由基督徒們任意地改變的。——這是一種廣泛的現代新教教會立場。

## 乙、各種學術觀點

### 一、公教教會中的學術發展

#### 1. 梵蒂岡第一屆大公會議

在特蘭托大公會議上作出種種決定的反宗教改革傾向，再次出現在梵蒂岡第一屆大公會議的教會觀中。聲明連同其社會理論幫助如下觀點取得勝利，即就連教會也必須首先被看作是社會的和法的產物。在特蘭托大公會議上，已經針對路德對不可見的教會的強調而突出了教會可見的一面。在反對高盧主義(Gallikanismus)、約瑟夫主義(Josephinismus)等等的鬥爭中，教宗極權主義(Ultramontanismus)在十九世紀中葉得到承認，它把教會描述成由基督建立的君主政體。這一由格列高利派(Gregoriana)所主張的理論(帕薩利亞[C. Passaglia]、施拉德[C. Schrader]、弗蘭茨林[J. B. Franzlin])在大公會議上也得到宣講。雖然在一種首要的教會圖式中，為會議的參與者呈現了一種深思熟慮的教會形象，其中教會首先被理解為(由聖靈所滲透的)基督奧體(參見達尼埃盧[J. Daniélou]／福格利姆勒[H. Vorgrimler]：《感知教會》[*Sentire Ecclesiam*, 1961]，頁430-473)。但是，習慣於社會學視角的會議參與者卻大為吃驚。會議的多數參與者贊同馬上討論教宗的無誤性。這樣，通過對一種明顯的教會神學的冗長陳述——也由於歐洲的政治狀況——，規定了教宗的教會法地位。針對如我們在早期路德那裏所發現的那樣對聖靈在所有信徒裏面作工的激烈強調，如今有教會的首腦在確定信仰命題和道德命題時所擁有的聖靈的支持。這樣就首先(第一章)確立了教宗在法學上的特權：「根據福音的見證，主基督直接地把對整個教會的權限的優先地位應許和授予了蒙福的使徒彼得」(DENZ/3053)。這種轉交給彼得繼承人的特權與各主教的職事並不矛盾，各主教就其自身而言也有屬神的權利：「至高的大祭司的權力根本不損害主教權限正式的和直接的權力，在後者的權限中，聖靈所指定的各主教代表着使徒」(DENZ/3061)。在闡明了羅馬主教的特權的內容(第三章)之後，會議開始談論無誤性，也就是說，談論教宗在以宗座權威(ex cathedra)說話時，在信仰問題和道德問題上犯錯誤的不可能性(第四章)。這裏說明，在解釋《聖經》時，教宗始終能夠指望得到聖靈的支持：「因為就連對於彼得的繼承人，聖靈也不預示，他們應當根據聖靈的感動公佈一種新的學說。毋寧說，他們應當借助聖靈的支持神聖地保持和忠實地解釋由使徒傳下來的啟示，即以往的信仰財富」(DENZ/3069)。

415

#### 2. 默勒

對事物的這種幾乎僅僅法律的觀點早在大公會議之前就已經長期存在，但並非沒有矛盾。圖賓根學派(德萊[J. S. Drey]、賽勒[J. M. Sailer]、默勒[J. A. Möhler])在浪漫派的影響下倡導了另一種教會形象：根據浪漫派中的「民族精神」概念，與對聖統制方面的

強調對立的是所有被愛——聖靈的事工——所鼓舞的信徒的平等。人們不談有機的社會，而是談論有生命的團契。默勒(1796-1838)在其最初的講演中還激烈地強調教會在社會和法方面的特徵，後來成為教會中受浪漫派影響的有機思維的代表。出自對德國的世俗化(其後果是，例如大多數主教府無人居住)的印象，默勒回想到原始教會及其成員中的精神作用的意義。這並不是說「我信作為不平等社會的教會」(credo ecclesiam societatem inaequalem)，而是說「我信作為聖徒相通的教會」(credo ecclesiam, sanctorum communiorum)。這種有機的教會理念是在他的青年作品中闡述的：《教會中的合一，或者在首三個世紀教父們的精神中闡述的公教原則》(*Die Einheit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*) (134)。這裏被理解為確立合一的原則的，不再是來自基督的委任，而是五旬節時聖靈的注入：「聖靈的宣講是將基督教接納入我們裏面的條件；聖靈使所有的信仰者合一，成為一個屬靈的團契，通過這個團契，他將自己宣講給尚未信仰的人；由於在教會中通過把在它裏面起作用的生命接納入我們裏面而產生的愛，基督被一起給予我們。唯有在信徒的團契中，我們才自覺地成為基督徒」(第1節的標題)。「教會是一種神聖的、活生生的力量亦即愛的外在的、可見的形象，是信徒們由內心出發形成的精神之肉體」(134, § 49的標題)。隨後，在默勒那裏又呈現出一種對浪漫派的集體精神學說之主觀主義的背離。他又從歷史出發提出了如下問題：基督徒做甚麼？默勒感覺到一種片面的考察方式的危險：聖靈在這種方式中被視為人類的實現，被視為一種發展中的歷史的頂點。與基爾克果(S. Kierkegaard)一樣，默勒反對黑格爾學派把屬人的東西歸入一個絕對的精神過程。現在，被強調的是在接受聖靈時的自由：關於聖靈，這裏說的是：「在我們裏面起作用的，無非是聖靈，我們自由地接受他，我們又可能通過自由地犯下的罪逐出他」(67/618)。教會的設立，不再僅僅是五旬節時聖靈的注入，而首先是耶穌基督的歷史活動。默勒甚至走得如此之遠，乃至把教會描述為基督持久的成為肉身：「這就是可見的教會……上帝在人們中間以屬人的形式持久顯現的、始終更新着的、永恆年輕的聖子，上帝之子持久地成為肉身……」(67/626)。他與自己曾非常接近的新教觀點劃清了界限：「公教的考察方式和路德宗的考察方式之間的差別，可以歸之於一個簡短的、精確的、確定的表述。公教教導說：首先是可見的教會，然後才是不可見的教會，前者才形成後者。與此相反，路德宗反過來說：從不可見的教會產生出可見的教會，前者是後者的基礎」(67/447)。儘管如此，他並不指責路德宗的考察方式；這種考察方式有「一個完全正確的方面」：「我們是外在的教會的活的成員，並不甚於我們屬於內在的教會。在我們有資格把自己看作是基督教會的真正教友之前，由外部提供的東西必須在我們裏面產生並由我們來產生，客觀的東西必須成為主觀的。就此而言，當然不可見的教會被置於可見的教會之前，而後者則永恆地從前者產生」(67/630)。這樣，默勒試圖在兩種教會形象之間作出一種綜合：作為五旬節事件的、作為聖靈活動不可見的、屬神的現實性的教會和作為耶穌基督的歷史建立、作為上主活動可見的、屬人

的延續的教會；其中他把後一種觀點視為首要的，並置於前者之前。

### 3. 梵蒂岡第二屆大公會議

由默勒所開始的綜合在《教會憲章》(*Lumen gentium*, 「萬民之光」)中得到反映，這份憲章在教宗碧岳十二世(Pius XII)的通諭《奧體》(*Mystici corporis*)中有一個儘管還與「有機」思維有強勁聯繫的先驅。在這裏，基督設立教會的行動與聖靈降臨的事件並立(但還在它之先)，以便在這種情況下把教會完全納入三位一體的生命：「這樣，整個教會就表現為『由於聖父、聖子、聖靈的合一而合一的子民』」(198/I, 4)。在《聖經》關於教會的諸多形象中，憲章尤其保留了那個奧體的形象。「也就是說，他(上帝之子)通過傳遞他的靈，把他從萬民中召集起來的弟兄們以奧秘的方式彷彿是構成了他的身體」(198/I, 7)。在這裏，個人的恩賜和任務是由聖靈造成的。「正是那唯一的靈，根據其富足而分配了其多種多樣的恩賜，並為了教會的利益而分配了侍奉的要求。在這些恩賜中，使徒的恩典是突出的，聖靈甚至還使參與靈恩運動者也服從於他們的權威」(198/V, 7)。聖統制和靈恩(Charisma)處於聖靈的影響之下：它是進行統一和安排的原則。教會是「持久的言成肉身」的理念被糾正為，不是聖言、而是聖靈繼續存在於教會中。比較是這樣進行的：「聖言——被接受的屬人本性」如同「基督的靈——教會的社會結構」(198/I, 7)。

## 二、三種新教立場

417

### 1. 路德

路德在他關於聖靈在信徒們心中作工的學說中是始終如一的。在反對狂熱者的鬥爭中，他只是澄清這種學說，而不是改變了它。參見普倫特[R. Prenter]：《創造者聖靈》[*Spiritus Creator*, 1954]，特別是頁247-254。在路德看來，上帝之言和聖靈的作為是緊密地共屬一體的。聖靈不能沒有聖言而被傾聽；聖靈通過聖言並且在聖言中顯明自己：「論到《聖經》中的聖言，我們必須堅持，除了藉着《聖經》中的聖言之外，上帝就不將他的靈或恩賜給任何人，好使我們可以抵抗狂熱分子。這些狂熱分子誇口說，他們是在聖言以外和聽見聖言以前，便受了聖靈」(WA/50, 245, 1)。與狂熱分子的爭辯把路德引導到清晰地強調聖言對聖靈的優先地位：「……他們不是事先通過外在的聖言抵達聖靈，而是事先從聖靈抵達外在的聖言……他們自己比使徒更善、更高貴，並且想不用外在的聖言、不用手段而在聖靈裏面學習：這畢竟是就連眾使徒也沒有被給予，而是僅僅被給予唯一的子耶穌基督的」(WA/18, 185, 14)。真正的、隱秘的教會作為上帝之言的守護者是由聖靈引導的。教會擁有一種可見的現實性；但是，在它裏面卻並不是一開始就能夠弄清楚聖靈將在何處作工的。路德反對任何「有機的」教會形象，反對任何聖統制的教會形象。聖靈浮在任他願意的地方——教會對聖言保持忠誠。「這就是教會的真正定義，不是追隨使徒的教會，而是認信基督是上帝之子的教會。哪裏有聖言，那裏就有

教會」(Haec est vera definitio Ecclesiae, non quae succedi Apostolis, sed quae confitetur, quod Christus sit filius Dei .....Ubi est verbum, ibi est Ecclesia ; 參見WA/39 II, 176-177)。

## 2. 布倫納

關於真正的教會的新教端倪，可能被發展成為絕對的片面性。這發生在布倫納的著作中，該書的題目已經透露出它的綱領：《對教會的誤解》(1951)。與建制化的猶太教相對立，耶穌並不建立一種新的建制，即建制教會(Kirche)，而是通過揀選門徒聚集起一個人格團契，即人格教會(Ekklesia)：「人格教會是其所是，乃是通過在它裏面臨在的基督」(38/17)。各建制教會的任務不是成為人格教會，而是為人格教會服務；因為在這二者之間橫互着一個不可逾越的鴻溝：「建制教會毋寧說是在一個漫長而又複雜的歷史中、通過一個既是展開同時又是轉變的過程、因而也又是通過一個退化的過程、由《新約》的人格教會形成的東西」(38/17)。克服這種「物化」，就是各建制教會的任務：「由此產生出建制教會的嚴重問題，這種問題的根據就在於《新約》的人格教會和建制教會之間不清晰的關係。因為關於這種建制教會……人們不能說它是純粹的人格團契。毋寧說，《建制教會》這種現象的本質就在於，它同時是一個事物，是一個建制」(38/18)。

## 3. 巴特

對於個人來說，稱義的接受是在教會中發生的，這就表現為聖靈的事工。巴特在研究了教會的形成之後，在他的《教會教義學》卷四第二部中轉向了團契的建設和作用。在這一思想進程的序列中，他可以這樣來描述聖靈的作為：「聖靈是賦予生命的力量，主耶穌以這種力量把塵世中的基督教世界建設成為他的身體，也就是說，建設成為他自己塵世的、歷史的存在形式，讓它成長，維護它，並把它安排成為在他裏面發生的整個人類世界之聖化」(13/IV, 2, 695)。從新教的端倪出發，巴特可能認為現實的教會在聖靈的作為中得以實現：「……現實的教會(它由上帝建立，這是人們在此所希望、所做、所實現的東西的根據和規定)成為可見的，因為它作為這樣的教會以聖靈(這是同一位聖靈，它在其勝利的作為中成為現實的教會)的力量在教會的建立、傳承和習慣中，但也在教會的所有革新和變革中從自己的隱匿性中閃現出來」(13/IV, 2, 700)。相應地，在聖靈的作為中不可見的教會進入了現實的世界及其結構：「如果它作為現實的教會也成為並且是可見的，那麼這就是說：現在屬神的作為的勝利、聖靈針對屬人意志的罪性的強力行動在現實的教會脫離隱匿性的一種自由的顯現和澄明中繼續，教會是被一切屬人意志、包括教會的屬人意志的罪性籠罩在這種隱匿性之中的，而且沒有聖靈的作為的這種繼續，它必定依然被遮蔽在這種隱匿性之中。現實的教會成為可見的，這將始終是在上帝的啟示中發生的」(13/IV, 2, 701)。

撰稿人：居特勒(Paul Gürtler)

## 丙、回答的嘗試

### 一、教會對話中聖靈的臨在

說上帝(聖靈)在教會中臨在是有道理的。這與教會歷來所有的自我理解也是相應的：上帝在教會的聚會中以一種特殊的方式臨在，並「統治」着教會。

但是，聖靈的這種臨在所採取的是甚麼方式？——這種方式不能以實體的方式來設想，而是只能以人格的方式來設想。所謂「人格的」，在這裏——由於關涉到在一個團契中的臨在——也就是人格間的。因此，聖靈在教會中的在場，並不意味單個的人獲得一定的超自然的奇蹟力量，或者教會建制一定的組成部分(教會建築、聖物、神聖的行動等等)以實體和魔術的方式內含着上帝的現實性。肯定不能排除對單個的人的特別恩寵和加強。但是，就連這也又是根據教會內部的人格間對話來取向的：蒙恩的人在與他人的對話交往中證明自己特殊的恩典(「靈恩」)。——毋寧說，聖靈的臨在意味着：在對話中臨在，在對話的、人格間的團契發生中臨在。團契中的對話在某種程度上通過上帝本身獲得了一種確定的校正和駕馭，他們不能被簡單地還原成人的任性。在教會中(以及作為教會)發生的人與人之間的對話，超越參與者的意志，對上帝的意志開放。在因此而本質上屬於教會的祈禱中，人的意志自覺地為屬神意志的影響留下了空間。

419

### 二、教會的「內在對話」和教會的職事

從上帝在其子民中的臨在這一事實和這一形式出發，產生出宗教改革的、今天也在公教的教會論中得到特別強調的一切信徒皆為祭司的思想。一切信徒都參與這種對話，它是一種言詞和生活的對話。因此，一切信徒——由於對話把上帝就其在塵世上的自我展示和臨近而言付諸語言——都參與了教會在塵世的使命。而且在原則上，一切信徒都同樣地參與。因為教會的使命是一種在對話中的使命：教會被差到社會中目的所在的意識決定依存於，在它自己的團契中以這種活的方式使人的拯救得到表達。

教會中的職事，無論是祭司職事、主教職事，還是授予的牧師職事，過去都被理解為施行和分配唯有在教會中才能獲得的救恩的職事。因此，教會職事以某種方式被設想為上帝恩典之中介。而且，人們是首先通過聖事還是首先通過聖言來理解這種恩典賜予，這是無所謂的。無論是聖言，還是聖事，二者都屬於拯救，二者都由教會通過其職事來施行。

根據我們對教會使命的理解(參見第三十七題)，教會不再具有拯救的特權。按照這種神學觀點，教會不是擁有特權的「拯救機構」，相反，它的使命在於意識形成，在於使拯救成為可見並作為真正的、以上帝為基準的人性的榜樣。這意味着，在這樣一個教會概念中，神職人員或者牧師、主教或者執事的教會職事，不再具有本質性的功能了嗎？如果關於人人皆祭司的觀點行之有效，那麼，一種特殊的教會職事就不再有位置了嗎？它將被人人皆祭司所排擠嗎？或者，它只是選出自實用的、組織上的合目的性之根據存在，作為一種完全依賴於人們的喜好的機制，根本不屬於教會的本質嗎？

420

最初看來是這樣的。然而，讓教會不根據一種拯救特權取向，而是根據教會在塵世和社會中的使命取向，對教會的這樣一種新理解，也依然要求一種教會的職事。這一點，可以用如下方式論證：教會對塵世的使命被當作教會與塵世的對話（也就是與人們、同時代人的對話，關於當時最本質的關切）來實現。這樣一來，教會職事就被「改變功能」了，但儘管如此，它對教會來說仍然是決定性的。它依然是必要的，因為教會的內部對話屬於教會在塵世的使命之對話性實現。教會必須首先並且一再在其自己團契的內部對它要在塵世實現的事情作出說明。這種教會內部的對話伴隨着教會與塵世的對話。但是，它是在「教導的」教會（*Ecclesia docens*）和「傾聽的」教會（*Ecclesia audiens*）（一個傳統的教義學概念對子）之間進行的。教會並不是從其自身獲得它要在塵世實現的事情和它自己的使命的：它是受委托的。事情和使命是從外部加給它的。因此，釋經、對來臨的和預先規定的聖言作出詮釋，是必要的，而且這是一個持久的、活生生的過程（參見第四十二題）。福音是一種「活的聲音」（*viva vox*）。因此，必須有人在教會中作為「第一傾聽者」獲悉聖言，詮釋聖言，並負責任地傳遞聖言。他必須在教會內部的對話中以某種方式作出最初的判斷，並被委托以這種任務和責任。在這種意義上，就可以說一個「教導的教會」，但它並不可以設想為聖言的獨斷專橫的施行者，而是就其自身而言仍然依賴於「傾聽的教會」。二者，即教導的教會和傾聽的教會，都屬於為使命起見而必要的理解過程，因而都屬於教會內部的對話。而且它們的角色不能直截了當地交換，因為作聖言的第一傾聽者和詮釋者的任務和責任，必須終其一生交付給一個人（參見第三十二題）。這種責任必須用整個人格來承載。

421 就此而言，團契與職事的對峙，不僅僅是一個合目的的發明，而且是在聖言和使命自身的對話性本質中有其根據的。但是，聖言和教會的對話性質要求，「信息流」亦即要求和學說之流應向兩個方面流淌。就連教導的教會也要向傾聽的教會學習。

### 三、職事的安排

然而，應當如何具體地安排屬於教會團契的職事，這是一個具有實踐差異的問題。在這裏，人們必須避免把宗派之間的實際差異（一個宗派承認主教和主教會議，而另一個宗派則承認牧師及其教會會議等等）變成一個信仰問題和一種重大的教義學爭執。當然，從另外的秩序看，問題是一種代表和保障整個教會之普世合一的「彼得職事」。這屬於另一個教義學關聯：屬於教會的普世合一問題的關聯（第四十題）。

## 「真正的教會」的問題

## 甲、問題的展開

我們在這裏涉及一個更早時代的神學問題。它尤其是宗教改革時代的問題。當時，問題有一個實存上的「生活處境」，有一個完全具體的理由，也就是說：一、嚴酷的宗派間爭論（包括在新教內部不同的宗派之間）；二、在自己的序列中的「偽君子」形象。因此，人們必須在神學上發問：一、究竟甚麼樣的教會才是基督真正的教會，人們根據甚麼把它認做真正的教會呢？甚麼樣的可見教會團契只不過名義上是基督教的，實際上卻是虛假的教會呢？二、究竟誰屬於教會呢？名義上屬於真正教會的偽君子、假正經，實際上也屬於真正的教會嗎？——處於幕後的是個人的拯救問題：「誰將蒙福？」因為換句話說這就意味着：「為了蒙福，人們必須參加甚麼樣的教會？凡是屬於這個教會的人都蒙福嗎？」

當時，根據問題的兩個方向，人們達到了一種雙重的解決：一、人們力圖指出「真正的教會的標記」(notae verae ecclesiae)。例如：在福音純粹地得到傳講的時候（例如稱義論在律法上不被歪曲的時候），在聖事（洗禮和聖餐）正確地——就是說以正確的理解——得到施行的時候，就有真正的教會。二、人們在「可見的」教會和「不可見的」教會之間作出區分。人們根據其標記認識的「真正的教會」，始終是可見的教會，是可以歷史地把握的建制。但是，並非屬於這教會的所有人都必然地蒙福。而反過來說，人們也並不完全排除，一個不屬於這種可見建制的人儘管如此將蒙福。因此，「可見的教會」(Ecclesia visibilis) 就意味着可見的、可以確定的建制，而「不可見的教會」(Ecclesia invisibilis) 就意味着達到永生的人之總和——一個歸根結底唯有上帝才認識的團契：「教會是隱秘的，聖徒是未知的」(Abscondita est Ecclesia, latent Sancti——馬丁路德)。

在今天這個基督教世界的時代，這一問題在根本上被推移了。我們生活在一個對這些事物有一種原則上異類的觀點的時代。首先，有兩種發展可以說明這種轉變的特徵：可能存在有「匿名的基督徒」的意識（參見第三十題）和並非從一種「拯救特權」、而是從其在塵世的使命和服務出發對教會的理解（參見第三十七題）。對於我們來說，今天不再有基督徒自己序列中的偽君子形象是提問和思維的主要動機，而毋寧說人性上高大的人，道德上、精神上或者宗教上傑出的非基督徒或者無神論者、不可知論者的形象，才是這種動機。這種動機把神學引導向「匿名基督徒」的概念，由此出發，人們確實可以重新接受「不可見的」教會與「可見的教會」的區別問題，但當然是以完全不同的強調。

但是，即便是問題的另一個視角，在今天也被推移了，儘管不是簡單地消失了，這就是真正的可見教會的問題。這種轉變是由於各宗派之間今天一般的關係而產生的，這種關係不再是一種鬥爭的關係（在鬥爭的關係中，每一個宗派都把自己視為真正的教會，而把其他宗派視為虛假的教會），而毋寧說是一種對話的關係，是一種相互尋求的關係，是共同尋求真理的關係。

無論如何，就連問題的舊形態在今天也沒有完全消失。偽君子的形象——我們要說：忠誠於教會的、但由於其內在的不真誠並不完全值得信任的基督徒——即使在今天也還存在，並且給我們——肯定也在神學上——製造麻煩，以致人們必須問：「這人究竟是一個基督徒嗎？」但是，即便是真正的教會和虛假的教會的問題，在今天也還可能是迫切的，例如在與某些派別或者某些心地狹窄的基要主義團體相遇之際，此時人們必然認真地問，是否能夠把它還視為耶穌基督的教會？

424 此外，在羅馬天主教會與新教之間的合一對話中，「真正的教會的標記」的問題又以如下的形象重新出現：從羅馬方面，自從大公會議以來，雖然不再簡單地否認新教教會是教會，但卻聲明：「這種教會尚不完全，因為屬於真正的建制教會的，有不同的標記，即福音、七件聖事、繼承使徒的主教職事、教宗的彼得職事等等。」後幾種按照今天的公教教理文獻是「真正的教會的標記」。這些標記共同構成真正的可見教會。鑒於這些標記的名錄，可以對不同的宗派進行比較：在它們中間哪一個在「更大或者更小的程度」上是真正的教會。這樣，按照現代羅馬天主教會的觀點，人們可以在不同程度上接近作為真正的教會的存在（這種存在唯有在羅馬天主教會中才得到完全的實現），而且在這方面畢竟已經是耶穌基督的「真正的教會」了。因此，「真正的教會」這一概念的使用，在這裏已經不再在嚴格的意義上是論戰性的了。

如果我們把問題的兩個角度概括起來，我們的問題就是：存在有教會的界限嗎？也就是說，存在有（一）教會是教會的界限，以及（二）單個的人的教籍的界限嗎？談論這樣的教會界限，在神學上是有意義的嗎？如何劃出這樣的界限呢？

## 乙、各種學術觀點

### 一、可見的教會與被信的教會（路德和加爾文）

「因此，我可以根據甚麼徵兆（signo）來認識教會呢？必須有某種可見的徵兆，通過它我們聚集起來聆聽上帝之言。我的回答是：徵兆是必要的，而且我們也有這種徵兆，這就是洗禮、聖餐，而首先是福音。這三者是基督徒的象徵、標誌和特徵（*symbola, tesserae et catacteres*）。因為在你看到有洗禮、聖餐和福音的地方，無論是在甚麼地方和甚麼人身上，你都不應當懷疑這裏有教會……因此，沒有人看見教會，而是通過聖言的徵兆信教會；除了在教會中通過聖靈之外，聖言不可能發出聲音。所以，在《詩篇》九篇1節中，教會叫做Almuth，即隱秘的（*abscondita*），而信經在『信神聖的大公教會』的時候所信奉的是，教會在任何時候和任何地點都不成為可見的，並且從它抽掉了一切地點



和人……」(路德：WA/VII, 720ff. = 100/§ 320)。「當然，也存在有上帝的可見的教會，上帝通過一定的標記和特徵(indiciis notisque)使我們認識它。但在這裏，在真正的意義上(proprie)所說的是他通過自己為拯救而進行的隱秘揀選所接受的人們的聚集(congregatione)。它既不被肉眼普遍看見，也不通過徵兆而被區分」(加爾文：《日內瓦教義問答》[*Catechismus Genevensis*, 1541]，信經第三條，100/§ 334)。「與一種僅僅對於上帝的眼睛來說才可感知的、我們必須信的不可見教會完全相同，我們也有義務崇敬這個在人類的考慮中叫做教會的教會，並利用它的團契」(加爾文：《基督教原理》[*Institutio Christianae Religionis*, 1559]，卷四，C. R. 30，頁752-753；Op. sel. 5, 12 = 100/§ 335)。

## 二、沒有可見的教會就沒有教會(梅蘭希頓)

「每一次，每當我們思考教會的時候，我們都應當注意蒙召者的聚集(coetum vocatorum)，它就是可見的教會，我們不應當夢想，除了在這種可見的聚集中之外，某些被揀選者會在其他甚麼地方」(梅蘭希頓[Ph. Melancthon]：《神學數章》[*Loci theologici*]，章三，C. R. 21，825-826 = 100/§ 331)。

## 三、教會和聖事(羅馬公教觀點)

「耶穌基督希望他的子民通過使徒及其後繼人、各主教以及元首彼得之繼承人對福音的虔誠佈道和對聖事的施行，以及通過他們在聖靈的影響下的愛的引導而成長。他在合一中、在對唯一信仰的認信中、在上帝崇拜的共同慶典中、在上帝的大家庭的兄弟般和睦中實現自己的團契」(198/I, 2)。「那些由於擁有基督的靈而接受教會的所有秩序和在教會中設立的所有拯救手段、並在教會的可見結合中與通過教宗和各主教領導教會的基督結合在一起的人，被完全地納入教會，而這是由於信仰認信、聖事、教會領導和團契的紐帶」(198/II, 14)。「因此，洗禮確立了所有通過它重生的人之間的聖事的合一紐帶。儘管如此，洗禮僅僅是一個開端和出發點，因為它就其全部本質而言是以達到在基督裏面的生命充滿為目的的……儘管在與我們分離的教會團契中缺乏從洗禮產生的與我們完全的合一，儘管它們按照我們的信仰首先是因為缺乏聖秩聖事而未保留聖餐奧秘原初的、完備的現實性(substantia)，但它們畢竟在聖餐中紀念主的死亡和復活時，信奉這裏表示的是與基督的活生生的共契，而且它們期待着基督輝煌的復臨。因此，關於主的聖餐的學說、關於其他聖事的學說、關於禮儀的學說和關於教會的任務的學說，必然是對話的對象」(198/III, 22)。

## 四、彰顯的教會和隱藏的教會與啟示(蒂利希)

「基督教要求在作為基督的耶穌身上的啟示是終極有效的。這一啟示為基督教教會提供了根據。在缺乏這種要求的地方，基督教就不再存在，至少是作為彰顯的教會不再

存在，儘管不是作為隱藏的教會不再存在」(193/I, 159)。

撰稿人：奧托 (Klaus Otte)

## 426 丙、回答的嘗試

### 一、今日的問題意識：作為煩惱的分裂

首先，就這個教義學問題來說，看一看問題本身儘管根據時代的新意識而處於變化了的條件下，並且有變化了的重點，但卻如何繼續存在以及繼續具有現實性，是很有意思的。因此，我們必須在討論這一題目時相對於舊的問題和解答重新思考問題的整個提法：今天，從整個社會和基督教內部來看，在基督教各宗派之間起分離作用的東西意義減小，一般而言不如起合一作用的東西更讓基督徒和非基督徒關心。因此，教會的分裂在今天更多地被感受為煩惱，而不再是考驗和鬥爭。真正的教會借上帝之助贏得對所有虛假教會的勝利，最後高奏凱歌，這並不是今天還被一種實存上的理解所承受的觀點。今天在實存上令人感興趣的，是起聯繫作用的東西，是使教會成為教會的東西。因此，問題在今天不再是：「教會在哪裏開始和在哪裏終止？」而是「教會沿着甚麼途徑作為教會存在？」

### 二、參與基督的使命是標準

在這個變化了的旨趣狀態中，人們必須在今天以如下方式重新思考這個問題，即人們儘管不完全放棄當時所創造的概念(真正的教會和虛假的教會，可見的教會和不可見的教會)，但從此卻要動態地思考這些原初靜態地想出的概念。這是甚麼意思呢？這就是說：人們在今天不再把真正的教會和虛假的教會、可見的教會和不可見的教會當作被給定的、不變地界限分明的領域來思考。——當然，即使在今天也還存在着一些模稜兩可的情況，其中個別的偽君子或者整個教會團契以福音的名義和藉口卻完全違背福音的精神(例如由於無法忍受的氣量狹小)。此外，在本質上，令人感興趣的不是界限，而毋寧說是標準：使教會成為真正的教會的東西。但這個標準就是參與耶穌基督的使命。

427 在這個標準面前，教會和非教會以及虛假的教會之間的界限變得模糊了。一個基督教團契可能全副精力地並且真正地參與耶穌基督在塵世的使命，但此際卻沒有表現出其他團契所具備並且視為本質性的這種或者那種標記。儘管如此，這樣一個團契還是被強烈地納入承載在塵世的這一使命的那些團契的對話中。這樣一來，整個問題的提法就改變了。根據這一標準，我們不再問真正的教會在哪裏終止和虛假的教會在哪裏開始，或者可見的教會在哪裏終止和不可見的教會在哪裏開始，而是問「發展趨勢」，問耶穌基督在塵世的教會的普遍傾向，問教會在這裏要實現的東西是甚麼。而且我們問：單個的人和單個的教會團契以其獨特的特性和處境如何與作為基督之生命的整個基督教世界相關，並參與其中。

### 甲、問題的展開

這一問題今天在哪裏出現並且成為迫切的，這是顯而易見的，並不需要特別予以闡明。由與梵蒂岡第二屆大公會議相聯繫的、羅馬公教中的大運動所加強，我們在今天到處都遇到對可見的、實現了的教會合一，對基督在塵世的可見牧群在可預期的未來的重新合一的一種簡直是狂熱的迫切要求。然而，這種迫切要求不能被簡單地當作一種狂熱的事實來接受，而是必須在神學上為之負責。「有朝一日，在世界上將有一個唯一的基督教教會嗎？在世界上必須有一個唯一的基督教教會嗎？這是可行的嗎？這在根本上是可以期望的嗎？」經常向神學家提出的問題，普世運動熱心者的問題，懷疑者和有所保留者的問題，就是如此。這樣一來，就對神學責任、對信仰的說明提出了挑戰。

如果人們想把今天如此熱烈討論的整個問題準確地統一起來，那麼，就產生出如下問題：

- 一、可見的、在歷史上可把握的合一，究竟在本質上屬於基督教教會嗎？
- 二、哪一種合一在本質上屬於耶穌基督的教會，哪一種合一是應當追求的？
- 三、在這種本質性的合一的觀點下，應當如何評價基督教世界的當前處境？

### 乙、各種學術觀點

#### 一、問題

在這個題目中，就關於普世教會和關於教會與其他宗教的關係(第四十一題)這兩題在事實上顯得愈來愈接近而言，相對於過去的版本反映出某種神學上的繼續發展。儘管這兩題不能簡單地合併起來，但一個開放的普世教會的權限，卻必須在宗派間和宗教間同時實現。在一個無所不包的普世教會的意義上的神學，必須在克服建制教會的獨異性的情況下從一種全人類的信仰發展出發，這種發展教人把今天迫切的問題如人權問題、克服種族歧視或者完成生態學任務視為跨宗派和跨宗教的關切。一種世界宗教也無法獨自解決這樣的任務，就更不用說單個的宗派了。但是，由於這些問題的深刻的實存性，一種膚淺的調和主義並不能真正地有所助益。這裏涉及一種真正的普世解釋學，按照這種解釋學，將教給參與者以夥伴的方式言說和傾聽。一九七四年德意志聯邦共和國各羅馬公教主教教區關於狹義的普世教會的會議決議所說的，在廣義上也適用於各宗教相互之間的關係。「沒有任何人類的命題能夠完全說出上帝的奧秘。一切信條本身都帶有歷

史局限性的特徵。它們是從其時代的預設出發，從一定的問題提法、爭辯和經驗出發來陳述的，因而不可能在任何方面都適合我們時代的問題和經驗。各信條以歷史的方式表述了有約束力的啟示真理，指出了信仰和信仰理解的道路。因此，信條恆久的真理內容必須一再重新詮釋和當代化」(252/10)。這也適用於「與其他宗教的相遇，這種相遇對於所有基督徒來說將在未來獲得一種更大的意義」。「在這裏，展現出超出基督徒中間的普世教會的一個新的問題域」(252/6)。對實際上存在過的普世教會的這些認識之轉變，與其說是建制性的宗教代表們的成功，倒不如說是人類的生活實施的成功。從對普世教會經驗的反思中，產生出必要的理解學說：「教會的歷史清楚地說明，革新運動一直是來自『下面』的，它們必須艱辛地並且在長期的爭辯中來贏得教會官方的承認。這也適用於普世教會的任何進步。在基督徒和各團契具體的日常相遇中，呈現出對話和普世共同性的無數可能性。如果用想象力、勇氣和基督徒的盼望來抓住這些機會，那麼，從這樣的普世教會細胞中就會發出一種輻射力，它比一切官方的聲明和決議都更強烈地改變着各教會，並使它們更為接近」(249/578)。普世教會的對話，與其說產生自教會官方的或者其他建制性的公告，倒不如說產生自切身的經驗。「『福音』這個詞本身暗示着交往的必要性。人們必須在教會內部信仰的表達和與不信者的交往之間作出區分。二者是不同的任務，儘管是自然而然地彼此相關的任務……認信必須認真地對待接收者。交往並不簡單地是轉告某種我們已經認識的東西。毋寧說，它意味着，我們繼續把自己交給我們與之發生關係的夥伴。另一方面，這一過程可能導致在教會內部必須再反思信仰的意義」(231)。這種傳統的普世教會認識也間接地包含着，不僅應當在各宗派之間、而且同樣應當在各宗教之間認真地對待夥伴。對於一種普世解釋學來說，這意味着不能片面地對一個可能的普世教會作出決定，而是必須以同樣的方式讓接受者發言。毫無疑問，基督教各教會將必須為普世教會指明它們的神學基礎。但是，非基督教的接受者也以同樣的夥伴權利必須找到和說明他們的跨宗教基礎。唯有當相關者共同屬於這一事業的時候，才能夠討論一個無所不包的普世教會。

撰稿人：奧托 (Klaus Otte)

## 二、公教中對可見的合一的強調

### 1. 十九世紀

對教會之可見性的強調，允許對教會的合一作出一種簡單化的解釋，幾乎在所有的世紀裏，合一的努力都與這種強調相聯結，當然，合一的努力或多或少地以吸收討論夥伴為目的。只是由於十九世紀、尤其是由於特別富有好感地對待正教教會的良十三世 (Leo XIII, 1878-1903)，這種狀況才有了改變。在英國，之前不久形成了三支派的理論，按照這種理論，拉丁團契、希臘團契和安立甘團契共同構成了真正的教會。針對這種看法，羅馬官方再次強調了四個傳統的標記(合一性、神聖性、大公性、使徒傳承)：「耶穌基督的真正的教會是由神聖的權威通過四重標記來表現和區分的……但是，這些

標記的每一種都是如此緊密地與其他標記結合在一起的，以至於與其他標記不可分割；這樣一來，任何的確是公教教會並且叫做公教教會的教會，都必須同時清楚地表現出合一性、神聖性、使徒傳承的優先權。因此，公教教會表現出在整個地球上和在一切民族中一種明顯的、完全的統一……除了建立在唯一的彼得之上的、在信仰和愛的合一中成長起來的教會之外，不存在任何其他公教教會……」(DENZ/2888)。在圍繞正確的教會觀的這種鬥爭中，日後的樞機主教紐曼(J. H. Newman)的態度值得一提。在他於一八四五年改宗公教教會之前，他對安立甘教會作過如此評價：「安立甘關於教會的理念過去一直都是這樣的：把教會的各個部分聯合在一起的，不能是別的任何東西……必須是它們來自一個起源。它們就像是由本土出發建立的一批殖民地」(141/240)。對於可見的合一的要求，紐曼有一次是從如下事實出發論證的，即唯一的信仰必須在一個團契中實現，這個團契是「通過一種固定的秩序聯合起來和組織起來的」(141/242)，而另一次則是從由基督來洗禮的設立出發論證的。對早期基督教的研究，使紐曼認識到能夠在其統一性中多樣化的教會和僅僅在其對教會的拒絕中一致的各對立宗派之間的區別：「能夠正確地引導每一個人的客觀規則畢竟是簡單的……到處都有教會，但教會只有一個；到處都有宗派，但它們卻有多個，沒有聯繫，沒有和睦。大公性是教會的標記，獨立性是宗派主義者的標記」(141/255)。作為公教徒，紐曼後來達到了以對位法來描述聖靈之合一作用的地步：「因此，(教會的)某個原則必須被接受，所有人都能夠擁有這個原則。所以，上帝為此而接受信仰。信仰是一個超自然的恩賜。好人和罪人都能夠擁有它，而它有一個巨大的作用……它是紐帶——因為這樣一來，所有人都有共同的目標——，而且它並不如此容易地喪失」(141/258-259)。在圍繞梵蒂岡第一屆大公會議的激烈討論中，紐曼依然清晰地堅持可見的教會建立之在先性。教會之所以也是一個教會，乃是因為它是「由其唯一的治理和教會紀律、由同一種禮儀、由同樣的聖事、由同樣的習俗、由同一個牧人聚合在一起的」(141/263)。

431

## 2. 梵蒂岡第二屆大公會議

儘管官方的教會見解變得強硬，普世教會的思想卻為自己鋪設着道路，直到它在若望二十三世(Johannes XXIII)那裏找到了一個有堅定信念的維護者。梵蒂岡第二屆大公會議的《大公主義法令》(*Unitatis redintegratio*)是它的諸般努力的成果。其中，合一的目標被稱為：「在上帝崇拜的共同慶典中，在上帝的大家庭的兄弟般和睦中，同一種信仰的認信」(198/I, 2)。在這裏，「和睦」包含着教會訓導權和教會紀律。「教會就是這樣，上帝唯一的牧群，就像在萬民中提升的一個標記。由於它為整個人類提供了對和平福音的侍奉，它在希望中迎向永恆祖國的目標。這就是在基督裏面並通過基督的教會合一之神聖奧秘，此際聖靈創造了天賦的多樣性」(198/I, 2)。基督挑選使徒又被視為創立合一性的活動(198/I, 2)，教會合一性的「現實化」是通過聖餐確立的(198/I, 2)。這樣一來，《大公主義法令》無論如何非常致力於對其他宗派作出高度評價，畢竟還是說

出，只有公教教會才充分地帶有基督的應許，而這樣就沒有賦予其他宗派以「完全的教會團契」(198/I, 3)。由於對重要的、可見的、當代的合一的強調，終末論的維度就蒙受某種損失，因為就像基督通過死亡和復活設定了完成的開端，但唯有在一切時間的終末才表現為完成者和被完成者一樣，教會現在就已經是一，是神聖的和普世的——但畢竟唯有在未來，充滿才是明顯的。這種終末論的考察方式在大公會議的各個法令中並不完全缺乏(參見《教會憲章》)；它在新教教會中變得更加清晰。

### 三、新教中對終末的合一的強調

#### 1. 庫爾曼

在教會中，從其對耶穌基督的核心信仰出發，有兩種力量在起作用，它們共同起作用，卻不能以調和主義的方式和諧，這就是集中(Konzentration)和普世主義(Universalismus)。我們把自己的信仰和作為集中在耶穌基督身上，耶穌基督給我們自己指示着世界的寬廣。如果我們忘記這種互補性，我們就會陷入淡而無味的調和主義或者教派性的狹隘：「如果根本不再有中心，如果福音不再表現為中心，而是從錯誤的適應塵世的普世主義努力出發，僅僅表現為眾多其他宗教和哲學之外的一種因素，那麼，就會出現調和主義……如果集中不再是輻射的一種手段，如果種族的限制或者外在的組織變得如此絕對化，以至於儀式和律法性導致一種與世隔絕的狀態，如果有一種不能找到通向世界的道路的教義學和倫理學產生，那麼，相反的愚蠢危險、即狹隘就會產生」(64/8-9)。庫爾曼(O. Cullmann)在第二世紀的教會史上根據猶太基督教、靈知主義和馬吉安(Marcion)的狹隘來研究這些傾向，以便描述確立合一性的種種反應：《聖經》正典的形成、信經的表述、教會職事的發展。即便是今天的教會，也擁有蒙受着這兩種危險的一種特殊的靈恩：「理想的公教的特殊靈恩是普世主義的輻射和給福音罩上外在的形式的天賦，這些外在的形式保護福音免遭分解。公教的特別危險一方面在於以調和主義的方式融於世界，另一方面在於以法學的方式限於學說和建制。經典新教的靈恩是它集中在一個輻射中心和對靈性自由的強調。它的危險一方面在於對核心學說的一種僵化和隔離，另一方面在於一種無限制的主觀主義……」(64/18-19)。對於普世教會工作的實踐來說，由此產生的不是它自己的使命的昇華，而是靈恩的深化，以便使原初的和諧深化：「合一應當由此自行產生，儘管也許在一個相對晚的未來才產生」(64/23)。

#### 2. 克澤曼

克澤曼(E. Käsemann)更為激進地把各宗派的合一置於未來。早在《新約》中，區別就已經如此之大，「以至於我們不僅能夠發現顯著的張力，而且無法統一的神學對立也屢見不鮮」(110a/218)。因此，《新約》正典所確立的並不是教會的合一；它本身所確立的恰恰相反，「也就是說，是在歷史學家可理解的現有性中宗派的眾多性」(110a/221)。人們豈不是必然以萊辛(G. E. Lessing)的戒指寓言\*推論到真正的教會的不可認識性嗎？

在這裏不可忽視的是，並非文本就可以純粹地視為文本；文本就是上帝之言。若不然，即便是《新約》，也依然是「字句」；唯有精神才使它活。「這就是說，正典並不徑直與福音是一回事，只是就它是福音且成為福音來說才是上帝之言。就此來說，它在這種情況下也論證了教會的合一。因為只有福音才論證了在所有時代和所有地方的唯一的教會」(110a/223)。如果在《新約》中可以發現多種教會觀，那麼，當時怎麼可能把教會理解成一個教會呢？「怎麼不是對教會論之多樣性的認識妨礙了對基督的教會之合一的認信，反而是深化地說明了它呢？」(110b/266)。對於克澤曼來說，教會並不是地上的一個靜態的東西，「可以根據虔誠和道德、崇拜和組織、深刻的思辨和寬廣的影響域來衡量」(110b/267)，而是唯有「在遊蕩的上帝子民從舊的營地到基督的國的出埃及過程中」(110b/266)才可以理解。因此，人們可以說：「教會的合一過去、現在並且依然首先是一個終末論的事態，人們除非被賜予，否則不可能以別的方式擁有它。」它必然地回指向基督：「任何教會論……的適用，都完全如同它能夠顯示耶穌基督的為王自由和統治，耶穌基督……自己並且唯有耶穌基督，才是他的教會的合一」(110b/266-267)。

撰稿人：居特勒 (Paul Gürtler)

### 丙、回答的嘗試

433

#### 一、對教會合一的靜態考察方式的不足

首先，我們必須指出如下值得注意的事實，即這個問題由教會中一個新的歷史處境提出，今天已經成為一個獨立的教義學問題。合一以及普世教會，在今天不再是一個教會政治層面的問題，而是一個絕對涉及教會之本質的問題。

過去，借助「真正的教會」和「虛假的教會」、「可見的教會」和「不可見的教會」這些範疇(參見第三十九題)，人們就可以輕而易舉地對付這個問題。但今天，這個變得獨立了的教義學問題，卻並不要求一種教義學的和靜態的考察方式，而是要求一種歷史的考察方式。在這裏，對某些歷史事件的察覺和解釋，不僅成為一種思維的適當方法，而且成為一種教義學思維的適當方法。這首先所涉及的，一方面是教會分裂的事件，另一方面是我們時代的普世合一努力。

這裏有兩個例子，說明人們可以如何在教義學上靜態地處理我們的問題。人們要麼可以說：「教會要求可見的合一，因此，在缺乏外在的合一的時代裏，真正的教會根本沒有現實地存在」，要麼說：「教會要求合一，因此，其他宗派是背離的、虛假的教會，而真正的教會則在背離中始終保持自己，一直維持着自己可見的合一。因此，背離的各宗派必須返回到這個真正的、事實上一直保持着合一的教會」。

\* 萊辛在《智者納坦》第三幕中有一則有名的寓言：有一個父親為他所愛的三個兒子都準備了表示繼承權的戒指，當三個兒子各自找到父親贈予的戒指，前來要求繼承權的時候，沒有一個可以證明自己的戒指有客觀的實在性。這則預言本來是要問，基督教、猶太教和伊斯蘭教這三種宗教裏哪一種是含有真理的宗教。參見維塞爾著，賀志剛譯，《萊辛思想再釋——對啟蒙運動內在問題的探討》(北京：華夏出版社，2002)，頁168及以下。——編注

但如今，我們所要提出的不是這樣的回答，而是某種對於靜態的考察方式來說看來簡直是悖論的東西：儘管教會可見的合一過去已從世上消失，今天依然如此，但真正的教會卻絕對沒有從世上消失。儘管如此，可見的合一卻不是次要的，而是教會在本質上要求可見的合一，因為耶穌基督本身為一，因而對他的信仰歸根結底也必須為一。

434 當然，在這個地方，還有另一種立場也是可以考慮的。也就是說，人們可以說（而且這也在很多地方為人所主張）：「毫無疑問，教會要求最終的內在合一。但是，這種合一並不是一種可見的合一，而是一種不可見的合一，一種『在靈裏的合一』。在靈裏，一切時代的所有真正的信徒，無論其處身於甚麼宗派，都是合一的。他們由上帝的同一個靈所充滿。當然，信徒們的這種合一只為上帝所認識；在世人面前，它並不是可見的。然而，唯有它是本質性的，而且一種可見的、建制性的合一可以予以放棄。後者直到日子的終結也不會實現。」

與此相反，我認為，教會在本質上要求可見的合一。這可以從以下理由得出：教會是信仰者相互之間的團契和與基督的團契。這種團契意味着信仰基督者的一致性。但一致性必須是一種在歷史中實現的、就此而言可見的、在歷史上可把握的態度。它必須以一個可見的團契形式是可見的，而這除了以某個建制化的形象之外，不可能以別的方式持久地表現出來。——當然，它如何表現出來，這必須是進一步思考的對象。以某種方式在建制上塑造的、從而持久的一致性，並不必須必然與一個統一的、整齊劃一的組織是一回事。例如，在不同的組織之間以建制的方式創造一個對話基礎，它始終又允許共同一致地出現在世人面前，這同樣是可以設想的；或者，人們也可以設想不同的教會以共同的框架性認信為基礎的聖餐團契。

## 二、通向合一的道路上的教會

對我們這個教義學問題的這種歷史的考察方式，要求人們能夠認識重大的教會史事件之關切，並且也在教義學上為之辯護。例如，在這種情況下，宗教改革就不可以簡單地被解釋為一種（也許悲劇性的、基於雙方的不明和誤解的）「對合一的背離」。相反，應當認識到，這種當時恰恰為了真正的教會起見的分裂在多大程度上是不可避免的。當然，我們不能僅僅援引上帝的普遍旨意來研究這樣一種解釋，上帝的普遍旨意最終能夠為一切發生了的東西辯護。相反，我們必須從我們時代的宗派間相遇出發來為宗教改革  
435 作出教義學的辯護。要使基督教信仰的某些方面不致喪失，宗教改革是一個必然的事件，而且它在今天也有助於在各宗派重新接近的處境中更深刻地領會基督教的真理。因此，在對這個教義學問題的這種歷史的、動態的考察方式中，宗教改革不僅是一個可惜實際上不可避免的不幸事件，而且宗教改革的權利也在某種程度上成為一種全基督教信仰意識中的一個教義學命題，並作為這樣一個命題可以納入教會未來可見的合一。這樣，我們就必須把可見的合一理解為所有宗派的使命。對合一的尋求，必須是一個創造性的事件，它為所有宗派創造一個新的未來，並且不是通過一個教會回歸到另一個教會



的懷抱，來簡單地重建一個「如同過去的狀態」(status quo ante)。——通向合一的道路，可以理解為一條找到新的認識和真理的創造性道路。哪種合一的形態是與真理相適應的形態，這是不能預先約定的。關鍵並不在於我們今天已經對真正的合一擁有正確的理論洞識和神學洞識，只是還要在實踐上實現它罷了。相反，神學上的認識和實踐上的實現必須同時增長，朝着一個唯有上帝才認識的目標。今天確定無疑的只是如下的認識和使命：可見的合一對於教會來說是本質性的，因而必須追求。

### 三、作為「合一的保障」的彼得職事的特殊問題

彼得職事被理解為基督教世界的普世合一的職事，被理解為教會可見的一致性的表現，它在我們的語境中表現為一個特殊的問題。對於這樣一種職事，新教方面並不是從當代的宗派和跨宗派狀況的根據出發、考慮到不同的宗派在其實際狀態而在原則上與之對立的。一種彼得職事，作為出自教會在塵世中和面對塵世的一致性的旨趣之仲裁職事，例如作為基督教內部對話中寬容的保障，作為反對不寬容的極端主義的堡壘，可能是絕對有意義的。但在這種情況下，這樣一種彼得職事屬於教會的未來，屬於我們必須還要發現的、未來的「合一真理」。它並不是作為一種優勢、作為眾教會中的一個對其他教會預先擁有、並且藉此比其他教會更多地是教會的光榮稱號而屬於過去和當前。——就像合一必須作為對真理的創造性發現而創造性地建立起來一樣，一種可能的彼得職事亦是如此。這樣一種彼得職事作為一種新的合一、一種未來的合一的象徵，也要創造性地重新構想。

436



## 宗教間性與宣教

### 甲、問題的展開

這一問題在某種意義上構成了第四十題的問題集的繼續、延伸：普世性的相遇、普世主義、教會的合一、多樣性中的統一。我們的時代成為一個對話的時代——儘管恰恰在今天有許多非對話的、反對話的、敵意的力量在人類中起作用。但是，今天的人類已經結合成為一個統一體。自第二次世界大戰以來，我們已經進入了「全球性時代」。各種文化，從而還有各種宗教（也許是文化發展中最具塑造力的力量），不再像過去的時代裏那樣彼此分離、互不依賴。由於西方技術文明的全球性推廣，由於大眾傳媒、大眾旅遊，一般而言由於這個行星上的各種進程以全世界的規模在經濟上、政治上、軍事上的相互依賴（「世界內部政治」！參見魏茨澤克[C. F. von Weizsäcker]），由於愈來愈尖銳的生態學危機和糧食政治危機以及自廣島以來就存在的核戰爭危險，人類作為整體已經成為一個真正的命運共同體。我們在「東西衝突」和「南北衝突」的名稱下所認識到的我們時代巨大的、命運攸關的緊張關係，涉及人類大家庭的整體，也涉及它的所有單個成員。

這種全球政治處境，並不局限在經濟政治的、技術文明的、軍事的領域，簡言之，並不局限在目的明確的領域，而是同樣觸及各民族的文化生活、宗教生活、精神生活。各種文化和宗教以一種聞所未聞的規模成為鄰人，成為部分地很少相識、大多數甚至還很陌生的鄰人。儘管如此，它們卻不能迴避一種精神上的相遇，因為人們和各民族的行為中這後一種動機並不在於技術的和目的明確的領域。

- 438 梵蒂岡第二屆大公會議在其原初的遠象中是這樣的，它應當考慮這種新的、初次遇到的處境。事實上，基督教從其認信的普世主義（認信唯一的上帝、所有人的父，他為拯救而召集所有的人，他要救贖整個世界，把它轉換成他自己的國）出發，面對這樣的世界歷史發展不可能無動於衷。這樣，也就是以這同樣的觀點，在梵蒂岡第二屆大公會議之後，作為它的成果，創建了三個「宗教對話委員會」，負責與分離的基督徒對話（亦即「合一委員會」）、負責與各非基督宗教對話，以及負責與非信仰者對話。無論是羅馬教會還是日內瓦普世教會協會都致力的宗教間對話（此外，它在宣教的領域裏已經是一個悠久的傳統），雖然在純邏輯和教義學上看並不是宗派間的（普世教會的）對話的一個必然結果，但根據事情的某種內在邏輯，它彷彿是作為宗派間對話的延伸和擴展，處於由我們時代的特殊狀況強迫我們採取的同一個視角之中。對話並不僅僅是一個時髦語詞和一種時髦趨勢，而是由於我們時代的精神內涵和精神挑戰而成為一種必然性，恰恰

基督教的同時代人、尤其是神學家，面對這種必然性是不能視而不見的。無論人們鑒於基督教神學迄今的自我定義把這看作是適宜的，還是不適宜的，事實上神學家在今天被他的許多對話夥伴視為宗教專家，他也應當能夠對新形成的世界狀況就常常是模糊的、但卻是嚴肅的問題作出解釋，而且如果他退回到一種傳統的教義學答覆（「唯有基督教是真正的宗教，其他宗教都是異教徒」），他就很快使自己變得不值得信任。

因此，基督徒、尤其是神學家，必須作為清醒的同時代人堅守在這種對話狀況中。在這裏，對他來說存在着一些障礙和困難。這部分地是在「匿名的基督徒」以及「匿名的信仰」的（不可迴避的！）問題中（參見第三十題）就也已經出現的困難。儘管如此，這裏還要強調，這兩個問題雖然相近，但卻絕不是同一的。關於匿名的信仰的問題，涉及不屬於基督教群體的單個的人與上帝相遇帶來拯救的可能性。與此相反，宗教間對話的問題，則涉及一種別的宗教本身的真理宣稱的可能性，這種真理宣稱向基督教認信的真理宣稱提出挑戰，使它成為問題，並迫使它進行開放的對話。人們可以設想這樣一種立場，它肯定第一點，卻否定第二點，因而它說：「雖然一個非基督徒、甚至一個完全不信者能夠沿着匿名的、隱秘的道路在基督裏與上帝相遇；但是，非基督宗教卻是異教的，並且離上帝之遠一點也不亞於完全的不信。」

439

誰作為今天的神學家看到並且肯定宗教間對話的必要性，他就必須特別地面對以下的問題和異議承擔起責任：

一、在一種真正開放的對話中，人們不是要冒放棄自己立場的風險嗎？但是，這與基督徒對自己的主耶穌基督的忠誠如何協調呢？

二、如果別的宗教具有某種能夠對基督教認信提出挑戰的真理宣稱，那麼，教會的宣教使命豈不是沒有意義嗎？

三、為了能夠進入對話，我們必須已經具備對其他宗教的哪種神學觀點（哪種「關於非基督教的宗教性的神學」）呢？例如，基督教是種種宗教中最高的、最完善的宗教，其他宗教在某種意義上只不過是基督教的（時間上和內容上）的初級階段或者前院嗎？

## 乙、各種學術觀點

### 一、問題

就像在第四十題乙部中提到的那樣，關於普世教會的闡述在一種廣泛的意義上也適用於宗教間的對話。儘管巴特關於宗教是不信的原則性思考尚未受到完全的反駁，但各世界宗教之間的對話卻作為信仰的實施在不容忽視地繼續着。那位宗教的辯證批判家已經承認，猶太教與基督教有一種特別密切的親緣關係。今天，我們必須擴展這種承認，不僅對出自不同宗教的、明顯的教義論斷進行比較，而且敢於推進到一切宗教性生存的、充滿奧秘的基礎。在這一題中選擇基督教、猶太教、伊斯蘭教和佛教，這是偶然的。借助這一開端，可以說明宗教間對話的特徵，然後在其他具體的場合繼續進行。

撰稿人：奧托 (Klaus Otte)

## 440 二、宗教是不信(巴特)

巴特在作為彼岸的、「完全他者的」上帝降臨塵世的「啟示」和作為人從自己出發達到彼岸的一切可能性和能動性之總和的「宗教」之間作了區分。這種區分使得巴特可以承認宗教批判，例如費爾巴哈的宗教批判：就基督教是宗教而言，這種批判涉及基督教。然而，基督教裏面的「啟示」要素，卻是絕對不為任何宗教批判所觸及的。——在一九二一年的《羅馬書釋義》中，重點還完全在於宗教與啟示對立的尖銳性，在於上帝與人的分離，這種分離只能由上帝在一個「沒有之前和之後的轉瞬間」來克服：「誠然，上帝關係必定有其主觀的方面，但這主觀的方面本身卻同樣必定受死亡律法的制約。顯然，不可能擺脫這種若明若暗的朦朧……我們僅僅在自己身上和在他人那裏所認識的宗教，是作為最成問題的嘗試——亦即描摹飛行中的鳥雀——之屬人可能性的宗教。在任何直觀的、可以把握的、歷史的意義上，人們都必須把宗教理解為人的世界(人的世界就是罪與死的世界)內部的現象——並且放棄宗教。宗教在這個世界裏獲得的一切重視和讚賞都不可以妨礙我們認識到：宗教的任何絕對性要求、任何超越性要求、任何直接性要求，都是沒有價值的」(8/163)。「有一種信仰姿態的稱義……：唯獨通過信仰的稱義……只要宗教的或者反宗教的姿態的重點在於它們的自我超越，它們的現象中的可疑方面便無足輕重起來，絕對的懷疑便沒有理由了……但是我們必須意識到：這個『只要』，這種對給屬神事物罩上屬人事物的外衣、給永恆事物罩上暫時事物的比喻的許可，並不是可能的可能性，而是不可能的可能性；沒有之前和之後的轉瞬間，並非我們這樣的人可以佔據的立足點，而是始終只有在上帝自己裏面、唯有在上帝裏面才能作出的決定。我們絕不能以存在這種可能性為依據。我們只能戰戰兢兢地認為：這種可能性會出現」(8/113-114)。在《教會教義學》中，巴特又撿起了《羅馬書釋義》中的觀點：「宗教」是在基督教中作為人的能動性而可見的和直觀的東西(崇拜、虔誠、倫理學等等)，並作為這樣的能動性在其他宗教中有不可忽視的類似情況。人們必須——在神學上——根據上帝的啟示來理解宗教，上帝的啟示臨在於宗教的世界中間，——不是作為宗教的一個特例，而是作為其危機。在啟示中發出的、在基督的要求中包含的上帝判決把一切宗教(首先是基督宗教)判定為不信，判定為人對上帝的擅自的搶先，判定為使自己復和、稱義、成聖的企圖。因此，啟示並不以宗教為起點，而是取締宗教：宗教在基督的十字架上被處決，這裏是它的真正的危機，相對於這一危機，神秘主義和無神論只不過是宗教的固有危機罷了。相對於《羅馬書釋義》中的闡述，巴特現在更激烈地強調這種取締的第二個要素：「由啟示對宗教的取締需要不僅僅指對它的否定，不僅僅指『宗教是不信』這一判決。儘管並且由於那個判決對宗教有效，宗教可以在啟示中被取締，可以被啟示保持和包含，可以通過啟示得到辯護並——我們馬上要補充說——成為神聖的。啟示可以接受宗教，並使它作為真正的宗教而出眾。而且它所能做的還不僅如此。如果它不是已經做到這一點，我們怎麼會斷言它能夠做到這一點呢？存在着一種真正的宗教，恰如存在着稱義的罪人。在嚴格地並且精確地保持這種類比——何況它不僅僅是一種類

比，而且在全面的意義上就是這裏所涉及的事情本身——的時候，我們要毫不猶豫地說出：基督宗教就是真正的宗教」(13/I, 2, 357)。對於基督宗教與各宗教的關係來說，這意味着：「在這裏，不是一些人相對於另一些人、不是人類的一個部分相對於同一個人類的另一個部分證實自己是對的，而是相對於和為了所有的人、相對於和為了整個人類證實自己是對的。整個人類可以接受和承認這一點，這就是基督教的優點和榮譽，就是基督教的宗教得以處身於其中的光和榮耀。而且就像它不曾把這光和這榮耀據為己有一樣，也沒有任何人能夠把它們從它這裏奪走，它並且唯有它具有宣教的使命和全權，也就是說，作為唯一真正的宗教與所有宗教的世界相對立，以無條件的自信吸引和要求它們從自己的道路上折回，轉入基督教的道路」(13/I, 2, 392)。

### 三、宗教是超自然生存論因素的匿名實施(拉納)

拉納從「上帝普世的、施恩的拯救意志」出發，這種意志無非是「上帝自我傳達給靈性受造物的意志」。上帝的這種自我傳達規定着每一個人的處境：它賦予每一個人的本質以「一種恩典的、超自然的動力和朝向上帝本身的目的性」(161/VIII, 359)。拉納稱這種動力為「超自然的生存論因素」(超自然的=施恩的、無罪的；生存論因素=人的生存的不可取消的本質要素)。「人的『超自然的生存論因素』在人的歷史生活的全部長度和寬度中有自己的歷史。在人的歷史生活中，它被交給了人的自由，而且在其中得以表現。這種表現並不需要必然地並且始終地是清晰的，而且在主題上是宗教的。它不明確地、在某種意義上『匿名地』已經在先驗的精神和道德的自由得到實施的地方到處存在……就此而言，我們可以並且必須說：無論人在甚麼地方自由地接受自己的存在或者對它提出抗議，到處都發生着救恩的歷史或者不幸的歷史，這正是因為從根本上並且總是有這種『超自然的生存論因素』作為提供出來的上帝自我傳達被賦予這種存在。確實，我們甚至能夠說：總是並且到處都在發生着啟示的歷史，因為……上帝本身通過他自己的施恩的自我傳達已經作為屬神的真理視域和愛的領域被傳達給人，而且上帝的這種先驗的自我傳達在人的精神歷史中得到了(儘管不是作為主題)促進」(161/VIII, 360-361)。與這種普遍的救恩歷史和啟示歷史形成鮮明對比的，「由上帝的拯救旨意積極地引導以及促進」，是「明確的和根據職事的救恩歷史和啟示歷史」。它的巔峰在於上帝在基督身上的自我傳達：在基督身上，「超自然的生存論因素」和它的明確實施「終極有效地、不可逆轉地、具體可把握地存在於歷史中」，整個救恩歷史都以它為目標，救恩歷史一開始就是由它——作為隱秘的目標——承載的。從這一開端出發，拉納就可以從正面規定基督宗教與各宗教的關係，而不用放棄基督教的「絕對性」。

「命題一：基督宗教把自己理解為對於所有人來說確定的、絕對的宗教，它不能承認其他任何宗教是同等權利地與它並立的。自從有基督以來，自從基督在肉身中作為上帝之言進入絕對性，而且世界在他的死亡和復活中不僅在理論上、而且也實在地與上帝復和以及聯合以來，這位基督和他在塵世永久的歷史臨在——被稱作教會——就是把人

與上帝相聯結的宗教 (religio) 」（161/V, 139-140）。

「命題二：直到福音現實地進入一個確定的人類歷史處境的那個瞬間，一種非基督宗教都……不僅包含着一種自然的上帝知識的因素，混合着原罪的和……屬人的蛻化，而且還包含着出自恩典的因素……因此，它可以被承認為……合法的宗教，儘管處於不同的階段中」（161/V, 143）。

「命題三：如果命題三是正確的，那麼，基督教面對基督之外宗教的人，就不是簡單地把他當作純然的、絕對的非基督徒，而是當作一個完全能夠並且必須在這方面或者那方面被視為匿名的基督徒的人」（161/V, 154）。

「命題四：如果一方面不能希望基督徒的具體處境中的宗教多元化在可預期的未來消失，如果另一方面這種非基督教世界仍然完全可以被基督徒本人理解為一種匿名方式的基督教世界……那麼，教會在今天將不那麼把自己視為拯救候選人的、排他的團契，而是毋寧說視為在歷史上可把握的尖兵，視為基督徒作為隱秘的現實性即使在教會的可見性之外也期望被給予的東西的歷史地和社會地把握的明確性……對於非基督徒來說，基督徒把每一個人身上的拯救的東西和成聖的被拯救的東西都視為他的基督的恩典之成果，把非基督徒視為一個尚未達到自覺的基督徒，這可能顯得狂妄。但是，基督徒卻不能放棄這種『狂妄』。這種狂妄真正說來是他對自己和對教會極大恭順的方式。因為它使上帝比人和教會更大。教會將以保羅表現出的態度來對待明天的非基督徒。保羅說：你們所不認識而敬拜（而且畢竟還敬拜！）的，我現在告訴你們……由此出發，人們就能夠寬容地、謙虛地、但卻不退讓地對待所有非基督宗教」（161/V, 158）。

#### 四、基督徒與猶太人

對於巴特來說，基督徒與以色列的關係不僅僅是一種宗教史的聯繫：「所有時代和所有國家的整個外邦基督教團契都是以色列家中的客人。由於被接納進以色列的揀選和呼召，這個團契就生活在與以色列的王的共契中。它怎麼能夠還要向以色列『宣教』呢？歷經其歷史的如此之多的災難而——人們必須說：奇蹟般地——幸存的猶太人（不是被喚起而信仰耶穌基督的瑞士人、德國人、印度人或者日本人，而是猶太人，即便是不信的猶太人），作為這樣的人直到今天還是上帝的愛和誠信的紀念碑，在具體的形象中是自由揀選的和蒙恩的人的典範，作為《舊約》活生生的注解是《聖經》之外唯一令人信服的上帝證明。我們還要教給他甚麼？他還有甚麼不是已經知道的？我們在他那裏不能學到甚麼東西？」（13/IV, 3, 1005-1006）。關於這個題目，參見舒爾茨[H. J. Schultz]編：《猶太人、基督徒、德國人》[*Juden, Christen, Deutsche*, 1961<sup>3</sup>]，包含戈爾維策(H. Gollwitzer)、布伯(M. Buber)、拉納、艾伯林、蒂利希的論文等。

撰稿人：克洛斯特克特爾(Wolfgang Klosterkötter)

## 1. 猶太教接受者的較新聲音

在給厄斯特賴歇爾(J. Oesterreicher)的著作《猶太教被教會重新發現》(*Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche*)一九七一年的德文譯本所作的前言中，佩圖霍夫斯基(J. J. Petuchowski)寫道：「因此，我們亟待做的事情，就是一種猶太教的基督教神學和一種基督教的猶太教神學。」在《取向》(*Orientierung*，公教關於世界觀信息的活頁文選)中，佩圖霍夫斯基解釋了這一命題：「這一命題是不成問題的。毫無疑問，過去一直已經有一種基督教的猶太教神學。一方面，基督教想證明自己完全合法地接受了《希伯來聖經》的遺產。另一方面，人們面臨着猶太教繼續存在的現象，猶太教既不信仰基督，也未像人們真正說來期待的那樣從地上消失。這樣一來，人們必須在神學上進行研究。至於人們在這些研究中是否公正地評價猶太教，則是另一個問題。人們如果作為猶太人閱讀研究猶太教的基督教神學文獻，從教父們的《駁猶太人》(*Adversus Judaeos*)之類開始，直到十九世紀和二十世紀早期的自由主義神學教授們，就會發現一幅歪曲猶太教的漫畫，但幾乎沒有作為猶太人對猶太人的理解。這種狀況幸而在最近幾十年中得到改變，無論是在公教方面，還是在新教方面。在今天，已經存在着一種基督教的猶太教神學的種種端倪，猶太人可以把它們感受為某種積極的東西。人們可以希望，有人將在這個方向上繼續工作」(242/231)。然而，一種實際上的普世教會神學合作的端倪還剛剛開始。「即使基督徒們感覺到對奧斯維辛(Auschwitz)負有某種歷史責任，從而基督教對猶太教的態度有悔罪的改善，奧斯維辛對許多猶太人來說也依然是一個痛苦的證明，即人們不可以信賴基督教文化，基督教必然追求剿滅猶太人和猶太教。」猶太人的這種態度的轉變「是一種真正的猶太教的基督教神學的預設」(242/232)。儘管如此，也產生了一種猶太教的神學，而且無論「它看來是甚麼樣子，它畢竟除此之外也必須對上帝有所言說。但猶太教的上帝是《聖經》的創造者上帝，他不僅是以色列的上帝，而且是所有人間子女的天父……如果問題在於在神學上確認普世的上帝與其子女處於甚麼樣的關係之中，那麼，也應當從由猶太教的神學方面來檢驗，這些在不同的宗教群體中結合起來的子女應當如何言說與上帝的關係」。佩圖霍夫斯基得出一個對於普世教會來說意義重大的結論：「這種理論上的要求當然在實踐上受到地理條件和時間條件的限制。例如，對於一世紀生活在亞歷山大里亞的斐洛(Philo)來說，可以期望他與希臘化的羅馬異教進行神學討論，但卻幾乎無法期望他到印度作一次研究旅行，以便研究佛教。另一方面，在我們這個愈來愈緊湊的現代世界裏，則要認真地考慮，比較宗教學的研究是否並未實際上在猶太教神學家的教育中佔有一個位置，哪怕只是作為預科」(242/232；參見奧托[K. Otte]：《亞歷山大里亞的斐洛的語言觀》[*Das Sprachverständnis bei Philo von Alexandria*, 1968])。「在對世界宗教的這樣一種考察中，基督教也必須被考慮在內，這是不言而喻的。但是，基督教在這方面是否具有一種(實際上神學的)優勢，這卻是一個問題。」首先可以確認的是：「基督教是一種從猶太教產生的宗教，並且要求《希伯來聖經》是它自己的存在資格證明。這樣一來，它就已經對其他宗教具有一種優

444 勢，也許例外是伊斯蘭教，後者所依據的也是《聖經》的啟示。佛教和道教關於自己並不主張履行《聖經》之言」(242/232)。猶太教理解中的一種救恩史的特殊地位「在十二世紀由邁蒙尼德(Moses Maimonides)賦予了基督教以及伊斯蘭教。邁蒙尼德教導說：基督教和伊斯蘭教是真正的彌賽亞的開路先鋒，因為在這兩種宗教的創立者的標誌中，《托拉》的真理被一直推進到地極。然而，邁蒙尼德補充說：基督徒和穆斯林還從他們的祖先那裏接受了非真理，但在真正的彌賽亞到來之際，他們就會拒絕這些非真理(邁蒙尼德：《密西那托拉》[*Mischne Tora, Hilkot' Akkum*]，章11)」(242/233)。關於基督教的絕對性要求問題，這裏闡述道：「按照羅森茨魏希(F. Rosenzweig)的觀點(羅森茨魏希：《救贖之星》[*Der Stern der Erlösung*; Den Haag, 1976])，基督教是作為一種猶太教的宣教起作用的，這種宣教針對的是非猶太教的人類……人們甚至可以承認基督教在上帝的拯救計劃內部有一個特殊位置，但不要把這種位置提升為壟斷……不，關鍵在於從共同的希伯來文《聖經》——上帝願意——發展出兩種不同的合法宗教，即猶太教和基督教，它們不可以相互否認對方的存在資格證明，恰恰相反，它們應當在時間和永恆中意識到自己在上帝計劃中不可分解的聯繫」(242/233-234)。

## 2. 基督教接受者的較新聲音

來自蘇黎士的新教改革宗神學家昆茨(M. Cunz)在論及論文集《作為對猶太人和基督徒的挑戰的奧斯維辛》(*Auswitz als Herausforderung für Juden und Christen*)時寫道：「奧斯維辛之後的教會和神學依賴於在奧斯維辛的上帝經驗的猶太教見證人，這個命題在論集中既為新教神學家克拉佩爾特(B. Klappert)所主張，也為公教徒默茨(J. B. Metz)所主張。默茨也在另一處地方表示過：『我們……不再獨自、而是還與奧斯維辛的犧牲者們一起超越奧斯維辛』(《奧斯維辛之後的上帝：對猶太民族的集體屠殺的種種維度》[*Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmordes am jüdischen Volk*, 1979]，頁124)。在內容上，這種神學可以用以下方式來描述：「在奧斯維辛，上帝和人在其相互的『自我隱匿』(阿米爾[Y. Amir]的術語)中密不可分。名字的成聖作為人圍繞上帝的鬥爭成為人與上帝以及上帝與人的鬥爭……策蘭(Paul Celan)在他的《黑暗》(*Tenebrae*)一詩中談到過這種維度，其中有一段疊句：『祈禱吧，主啊，向我們祈禱吧，我們臨近了』(《詩集二卷》(*Gedichte in zwei Bänden*; Suhrkamp. Bde. 412, 413))。昆茨矜持地確認：「但直到現在，不是神學家，而是詩人們，除了人類對上帝的經驗之外也把人類在奧斯維辛中對上帝的經驗傳給了後人」(〈基督教神學不再沒有猶太人〉[*Christliche Theologie nicht mehr ohne Juden*]，載《取向》5 [15 März 1981]，頁50及以下)。在此期間，萊茵地區新教教會州代表會議作出過一個決議：《關於基督徒與猶太人的關係的革新》(*Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*; Handreichung Nr. 39 [Februar 1980])。「就此作出一個決定，它對於德國的新教來說是新穎的。在普世教會的視域裏，迄今為止只有荷蘭的改革宗教會和梵蒂岡第二屆大公會議在《教會對非基督宗教態度宣言》



(*Nostra Aetate*) 這一聲明中作出過類似的決定。一個教會在這裏正式聲明，它尋求與猶太人對話，因為上帝促使它這樣做」(250/193)。借助對大屠殺的認罪，並且引用《羅馬書》十一章18節：「不是你托着根，乃是根托着你」，州代表會議選作了如下決議：作為意向改變的根據的，是「如下認識，即猶太民族的持久存在、猶太民族回歸應許之地、還有以色列國家的建立，是上帝對他的子民的誠信的標誌」。因此，州代表會議進一步聲明：「我們信奉耶穌基督這個猶太人，他作為以色列的彌賽亞是世界的救主，把世界各民族與上帝的子民結合在一起。」關於猶太人與基督徒的關係，這裏聲明道：「我們相信，猶太人和基督徒各自在自己的使命中面對世界並且彼此面對是上帝的見證人；因此我們堅信，教會相對於猶太民族，不能像對各民族世界宣教那樣做自己的見證。」一種共同的認信把猶太人和基督徒結合起來：「我們雙方都認信上帝是天和地的創造者，並且知道我們作為由同一個上帝通過亞倫的賜福所獎賞的人而生活在塵世的日常生活中。我們信奉共同的新天新地盼望，信奉這種彌賽亞主義的盼望對於基督徒和猶太人為世界上的正義與和平所作的見證和行動的力量」(《新教神學》[1980]，頁3260及以下)。迄今，關於這一主題已經出現了更多的文獻可供選擇，其中應當扼要地列舉的是：金策爾(Günther B. Ginzel)編：《作為對猶太人和基督徒的挑戰的奧斯維辛》(1980)，收錄了猶太教作家和基督教作家的論文以及一九四五年以來關於基督徒和猶太人關係的所有重要的教會文獻。——克拉佩爾特[B. Klappert]與施塔克[H. Starck]編：《悔改與革新：關於一九八〇年萊茵教會州代表會議決議的解說》(*Umkehr und Erneuerung, Erläuterungen zum Synodalbeschluss der rheinischen Landessynode 1980*, 1980)。——克萊因[Ch. Klein]：《神學與反猶主義：德國當代神學文獻研究》(*Theologie und Anti-Judaismus. Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart*, 1975)。——利特爾[F. H. Littell]：《猶太人的苦難》(*The Crucifixion of the Jews*, 1975)，載托瑪[C. Thoma]：《基督教的猶太教神學》(*Christliche Theologie des Judentums*, 1978)。——穆斯納[F. Mussner]：《論猶太人》(*Traktat über die Juden*, 1979)。——《基督徒與猶太人：德國新教教會協會研究》(*Christen und Juden. Zur Studie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*, 1979)。——克萊默斯[H. Kremers]：《今天對猶太人宣教？——從對猶太人宣教到兄弟般的休戚與共、到普世對話》(*Judenmission heute? Von der Judenmission zur brüderlichen Solidarität und zum ökumenischen Dialog*, 1979)。——戈爾維策、倫托夫、萊文森(N. P. Levinson)：《主題：猶太人—基督徒—以色列》(*Juden – Christen – Israel*, 1978)。

## 五、基督徒與穆斯林

與穆斯林的宗教間對話才剛剛開始。菲舍爾—巴尼科爾(H. A. Fischer-Barnicol)在《伊斯蘭革命》(*Die islamische Revolution*)中提出了如下命題，即伊斯蘭教特有的神秘主義能夠導致「在抽象的普世教會內部、在真正的西方的一種宗教上的新自我理解」。「神

秘主義體驗無條件的真實性使我們相互注意到其他啟示的真理；它能夠在這種真理中確定下來」(216/188)。

### 1. 穆斯林接受者的聲音

「大馬士革的大法典說明關於普世教會的諒解努力四十年後在聖地預言，基督徒和穆斯林之間的接近和諒解也許只有在《舊約》啟示的共同始基中才能實現，這樣說是有道理的。因為只有在對信仰經驗的一種徹底的復活中，在以色列對上帝之言的傾聽和順從中，基督教思維才能夠從事在對啟示的理解中那種微小的、但卻決定性的改造，從這種改造中將自動地產生對伊斯蘭教的承認」(216/183)。「簡單地說，伊斯蘭教就叫做在全心全意的順從中接受啟示。無論是誰表現出這樣的傾聽，他就是穆斯林。」在整體上對於伊斯蘭教來說，啟示是一次性的和結束了的。「在這方面，即便是對於伊斯蘭教來說，永恆的東西也在啟示中時間化。穆罕默德是先知之封印，就連詮釋也已結束。與基督教中的情況一樣，從那時起是禁止精神講話的。穆斯林可以回溯地肯定，也可以在他沒有尋找過真理的地方找到和承認真理。根據《古蘭經》，真理以同樣的方式啟示給亞伯拉罕、摩西、耶穌，如同通過其最後的先知穆罕默德啟示出來，但之前也是在不同的光照和智慧中啟示的」(216/186)。與相鄰宗教的差別，通過如下懷疑被清除，即「《舊約》的見證並不是正確地流傳下來的。只是要解釋的是，這裏所說的不僅是人子，而且還有作為上帝之子的耶穌。這種在其他方面沒有歷史批判的預感的穆斯林思維猜測道，類似的還有《托拉》及其詮釋在以色列的歷史上都被歪曲了，尤其是在猶太民族被特別揀選方面」(216/188)。

### 2. 基督教接受者的聲音

「它的經驗——此處和彼處一樣——出自原初的啟示的現在化——此處是以耶穌基督的形象，就像它在福音宣講中和在聖事中傳達給我們的那樣；彼處是以聖《古蘭經》的奇妙形象。此處和彼處一樣，信仰都認定上帝的絕對真理已經表現出來了。此處和彼處一樣，它信奉的是，一切存在被從無中呼喚出來所憑藉的聖言已經顯示在歷史中，對於基督徒來說是在永恆聖言的成為肉身中，對於穆斯林來說是在《古蘭經》中。《古蘭經》在第十九章中明確地證實了聖言從童貞女馬利亞降生這個奧秘，並且期待耶穌作為世界審判者再次降臨。基督教和伊斯蘭教之間的分歧，依然是基督教信仰獲得其真正生命的那個事件：耶穌基督的殉道和復活。一種深思熟慮的穆斯林觀點將不會忽視這種不一致。不過，它能夠而且可以接受這種不一致，把它當作言成肉身這一奧秘超越了我們的理解的標誌」(216/188)。

文獻：泰施納(F. Taeschner)：《阿拉伯世界的歷史》(*Geschichte der arabischen Welt*; Stuttgart, 1964)。

## 六、基督徒與佛教徒

迪穆蘭(H. Dumoulin)以如下方式來評價基督徒與佛教徒之間的宗教間對話：「在東方和西方，人都是路上的遊客。另一個古老的象徵把人理解為兩岸之間的擺渡。宗教努力架設起這一岸到另一岸之間的橋樑，承載起這一岸到另一岸的木筏。日本禪院中的許多橋樑，都無一例外地暗示着一種形而上學的、宗教的現實，它們擁有一種象徵性的言說力量，所指的是來來去去。西方人理解這種東方的象徵語言。橋樑和彼岸的象徵對於基督徒來說是熟悉的，基督徒把自己的存在方式理解為一種過渡。我們總是只能從這一岸來觀察宗教的道路。無論我們怎樣努力，我們都不能從另一岸來知道前景」(214/148)。瓦爾登費爾斯(H. Waldenfels)批判性地問道：「我們大家——京都的夥伴和西方的基督教對話夥伴，亦即新教徒和公教徒——對這種對話做了充分的準備了嗎？一種對話如果應當是奠基性的，那麼，它就不能服從計劃的規律，因為在結果應當自己『產生』的地方，就不能有意地事先規劃結果。因此，這樣一種對話是夥伴們自己——忘我地，也就是說，不是以想保持為勝利者的意志，而是以讓事物如其所是的真理大白於天下的意志——加入其中的經驗。但是，夥伴們必須能夠傾聽這樣一種對話。因此，必須儘可能地清除會妨礙完全相互理解的障礙。在這之間發生這樣的事情，畢竟是有理由懷疑的」(256/155)。

447

### 1. 佛教接受者的聲音

當滝沢克己(K. Takizawa)從巴特那裏返回時，他抱怨道：我「很遺憾地……經常發現，我們這裏的大多數基督徒，而且不僅僅是外國宣教士，還有本地的信徒，都不了解佛教的本質。在與他們的談話中，我經常感到，就好像我是一個被成人誤解的可憐孩子似的，這孩子不能向怒罵的成人解釋，但卻清楚地知道，實際上並不是如成人認為的那種樣子」(257/156)。針對歐洲關於禪是某種奧秘的東西的誤解，鈴木大拙(D. T. Suzuki)說道：「神秘主義把這理解成某種隱秘的、奧秘的東西。這是神秘主義的缺陷。事實上，它是某種完全公開的東西，是某種完全清晰地呈現在我們面前的東西。它是毫不遮掩的、完全開放的」(參見鈴木大拙／上田義文[Y. Ueda]：《東方佛教》[*The Eastern Buddhist; New Series. VI/1*]，頁102；西谷啟治[K. Nishitani]：《講座：禪》[*Koza Zen*]，卷一，頁288)。西谷啟治對基督教關於聖靈的言說表明了態度：「如果我們……以存在的方式接受上帝的超越性或者上帝超越的無所不在，那麼，這也被稱為上帝與人的一種人格的關係，但這必須是在與人們通常所理解的『人格的』不同的意義上發生的。如果我們從通常把上帝與靈魂之間的關係或者『靈性的』關係等等稱為『人格的』那種意義出發，那麼，上述關係倒是具有一種非人格的特徵。但是，它並非簡單地在與『人格的』對立的意義上是非人格的……如果我們以存在的方式與上帝的無所不在相遇，把它當作相對於一切被造物之存在的絕對否定，如果它表現為阻礙我們進一步向前和向後的任何運動的一道鐵牆，那麼，這就不是在該詞通常意義上的『非人格的』。可以說，人們應當把這稱

為『非』人格的人格關係或者稱為人格的非人格關係。「人格」(Persona)該詞的原初意義，也許非常接近我們在這裏所說的東西。在基督教中，被稱為聖靈的東西就具有這樣的標誌。一方面，它被設想成為三位一體中的一個位格，但同時它又在另一方面是上帝的愛本身，是上帝的氣息；可以說，人們必須把它稱為一個非人格的人格或者一個人格的非人格。從這樣一種觀點出發，不僅聖靈、而且上帝本身連同這位聖靈、最後處在與上帝的『靈性』關係(上帝與人的關係)之中的人，都可以根據這種新視域來看待」(230/59-60)。而關於上帝問題，西田幾多郎說道：「真正的上帝並不與通常的上帝理念相對應，而毋寧說是西方的神秘主義者所說的神性與它相對應。真正的神性是『空無』」(229/35)。

## 2. 基督教接受者的聲音

448 「一種決定性的相互提問可以是：基督徒和佛教徒如何在死亡中許諾希望。在這裏，人是一次了結地度過自己的生活還是服從再生的規律，這個問題具有從屬的意義。基督徒借助指出『耶穌的復活』來回答這個問題，這是一個我們在這裏只能提一提的關鍵詞。佛教徒談到『妙有』，即『奇妙的存在』，作為『真正的空無』的另一面。但二者，即基督徒和佛教徒，都對自己的希望的根據作了說明」(256/202-203)。巴特別在對淨土宗佛教的研究中強調了一切希望和拯救的根據，即耶穌基督。他首先堅持：「一五四九至一五五一年作為第一位基督教宣教士在日本逗留的聖方濟各·沙勿略(Franz Xavier)認為在淨土真宗中簡直又發現了『路德異端』，人們對此實際上並不驚奇」，因為救贖僅僅建立在阿彌陀佛的恩典之上。「但是，由此提出的不僅具有歷史的意義，而且具有現實的意義，因為直到今天，日本全部居民的幾乎半數所屬的恰恰就是這個教會」(13/I/2, 374)。在這種情況下，他所指的是在這些非常相似的宗教之間只有一點是決定性的：「這一點就是耶穌基督的名。在方法上值得推薦的可以說是，關於淨土宗，但原則上也是關於其他一切宗教，首先只應當注意這種區別，而我們就區別而言認為知道的其他東西則都可以暫時擱置……就此而言，基督新教是真正的宗教，作為宗教改革是對在這個名中所包含的恩典和真理的追憶，並恰恰作為這種追憶而在這個名中起作用」(13/I/2, 376)。布里(F. Buri)在一種比較的立場上討論了同樣的問題：「圍繞通過恩典的救贖反對任何形式的自救——用佛教的話說：他力反對自力——的鬥爭的共同關切超越了空間和時間(保羅、親鸞[Shinran]、路德)而相互結合。從這一理由出發就可以理解，巴特發現了親鸞和新教的稱義論之間引人注目的相似性，在他的《教會教義學》中其驚訝並不亞於當時的耶穌會士，只是側重點與他們不同罷了；真正說來他指摘親鸞的僅僅是他使用了錯誤的名：不說基督，而說阿彌陀佛」(212/280)。

## 3. 摘自一次佛教與基督教的對話

淨土宗佛教徒大河內了義(R. Okochi)和新教神學家奧托(K. Otte)在他們合譯的《歎

異抄》中試圖通過一種共同的翻譯來促成一種宗教間的對話，並借助一個主題索引來促成一種「佛教和基督教之間的運動」，從而介紹對「淨土的恩寵」的理解。對話中的以下幾段應當勾畫出「架橋」這個普世的事件。

「奧托：我猜想，我們的合作並不簡單地意味着一種從日文到德文的翻譯，也不僅僅意味着一種精神財富從一種文化過渡到另一種文化，而是意味着一般宗教理解的一種新的可能性。」

「大河內：我也相信，我們將在我們的諒解努力中重新認識自己。在這期間，我們每個人都將更深刻地領悟宗教事物……」（232/63）

「奧托：這不僅是好奇心，而且也許是某種共同的根本旨趣。我們愈是抑制我們之間相異的東西，共同的東西就愈是清晰可見。共同的理解也許需要一種信賴基礎，同時需要相異者的經驗。」

「大河內：也許，人需要同時以某種方式經驗到自己和別人是同一的和相異的。在哲學上，這就是在這裏起作用的非同一者的同一性。」（232/63）

「奧托：但有一點在這裏就已經可以堅持：有佛教的一個信仰方向，它與宗教改革的恩典論如此相似，這卻只有極少數人知道……你認為，淨土宗必然和禪宗一樣在歐洲廣受歡迎，這是有歷史根據的。但你相信一種恩典宗教將實際上使歐洲人和美國人感興趣嗎？或者，恩典宗教對於我們傳統的『人是創造者』來說並不陌生？」

449

「大河內：只有當這種宗教不被更細微地表現的時候，人們才這樣問。——其次，對於一個人來說，一種遠東的恩典宗教所說的完全與他自己的恩典宗教所說的一樣多……」

「奧托：這意味着，我們必須無條件地超越傳統形式的純表面比較。我們必須把與我們相異的宗教和文化的結構和思維方法當作某種嶄新的東西來學習。我們必須有朝一日找到標準，讓完全不同的東西發揮作用，不致因歐洲的解釋而馬上就被扭曲和在精神上被吞併。」

「大河內：……為此淨土宗就必須放棄它的被動的態度，現在就走到世界輿論面前。我們的共同翻譯可以為此作出貢獻。」

「奧托：……但是，這怎麼可能而又不扭曲淨土宗的本質呢？反過來我要問，一個受歐洲教育的人，如何可能不放棄自我，而在實際上理解淨土宗那種不主動的、不總是符合邏輯的思維方式呢？」（232/69ff.）

「大河內：我建議，我們在這裏開始我們翻譯工作真正活的部分。一個佛教核心概念的內在聯繫在歐洲語言思維的精神可能性中尋找對應物。一種詞典的或者表面上語言學的翻譯方法在這裏對我們不再有助益。」

「奧托：我想把這些內在的聯繫稱為本體論的結構。它們就是這裏或者那裏所關涉的存在結構。當然，這裏必須作為預設的是，這種存在並不是在一種民族的或者通常宗

教上傳統的前置性中被固定的，而是靈活地推進到一再更新的表達形式。」(232/74)

「大河內：即便是愚案(阿彌陀佛的誓願)的呼聲的相符或者對應，也不被理解為強制，而是被理解為人的自由決定。但同時必須強調，這種相符並不是人的作品，而是『通過阿彌陀佛的推動和力量』造成的……」

「奧托：類似的還有保羅從與基督和上帝相關的言得出信仰的產生……我在這裏看到保羅那裏信仰存在的循環。」

「大河內：我是以如下方式看待淨土宗的循環運動的：人的救贖不能以別的方式實現，只能靠人信賴愚案並相應地念佛(大慈大悲阿彌陀佛!)。反過來說，只有當人真實地念佛時，愚案才會實現……愚案通過念佛在人身上造成它本身所應許的東西……」(232/93)

「大河內：法，即絕對的真理為了受難的、一無所能的人而否定自己的絕對性，以便在人那裏、為了人和在人身上將自己的絕對性具體化、完成之和實現之……」

「奧托：必須闡明一種存在概念，它從絕對者突變為暫時的東西或者絕對者的自我否定而得到論證。在基督教的觀點看來，這意味着通過放棄自己直到極點的上帝之子所確立的『新存在』(參見：腓2)」。

450 「大河內：這裏我們遇到了『儘管如此……同時』的邏輯，或者遇到了西方人的思維可能很難理解的日文『即非』。京都的一位偉大的哲學家西田幾多郎(Kitaro Nishida, 1870-1945)稱這種邏輯為『絕對矛盾的自己同一』。」(232/101ff.)

為了暫時中斷對話：

「奧托：我們畢竟在一個根本的地方是一致的：在對真的敬畏中；在我這方面，我要把真稱為耶穌基督裏面的上帝。差異和同一使我們有可能理解。按照我的信仰認信，它們是耶穌基督裏面的新存在的基本結構：差異和同一之間的關係就像是十字架和復活與上帝之子耶穌基督裏面的存在張力之間的無限距離。」

「大河內：也許，這裏要說到佛教中的無。也許，《歎異抄》裏面的概念『怨』對你來說必須叫做祈禱。也許，我們需要時間。」

「奧托：是的。思維、感恩和祈禱是我們所需要的時間的標誌。」(232/136)

進一步的文獻：西谷啟治：〈佛教與基督教〉(Der Buddhismus und das Christentum)，載《東亞自然學與民族學信息》(Nachrichten für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 88 [1960])，頁5-32。——阿部正雄：〈作為今日問題的佛教與基督教〉[Buddhism and Christianity as a Problem of Today]，載《日本宗教》(Japanese Religions, 3/2 [1963])，頁11-22；《日本宗教》3/3 (1963)，頁8-31。愛宮真備[H. M. Enomiya-Lassalle]：《禪宗佛教》[Zen-Buddhismus, 1966]；等等。

## 七、展望

接近全面的宗派間對話和宗教間對話，對於基督教傳統來說看來通過轉向其基礎、亦即被釘十字架和復活的耶穌基督才有可能。「復活的基督要我們不是出自強制、而是出自自由，不是出自自私、而是出自愛，來創造新的生活關係。他激勵我們與他一起建立人們之間更有生命力的結合」（《泰澤來信》[*Brief aus Taizé*, 1974]）。在這方面，完全轉向現實在經驗性上和在認識論上都是預設。一切非實在主義的粉飾都表明為欺詐。「唯有對現實的全盤肯定才能經驗到復活的奇蹟」（236/26）。藝術家在其雕塑作品中就生命的宣告而言所創造的東西，一種全世界範圍的普世教會的藝術也不能棄之不用。

撰稿人：奧托 (Klaus Otte)

## 丙、回答的嘗試

宗教間的(以及文化間的)對話在基督教世界的周邊、在宣教的領域、在所謂的「年輕教會」中，已經一直是一個生命攸關的、不可迴避的問題——只要基督教的宣教不簡單地把自己誤解為基督教西方文明的文化帝國主義，不把基督徒團契孤立起來，而是讓它成為地上的鹽。但今天，這個周邊由於「全球時代」的種種特殊事件而明顯地滲透入基督教故土的中心，由此而滲透入基督教意識以及基督教神學的中心。過去從歐洲出發來看寧寧可說處於邊緣的東西，今天已經成為基督教身份和基督教思維的中心的、根本性的問題。就像在過去的十年中唯有以神學上不值得信為代價才有可能迴避與近代無神論及其宗教批判對峙一樣，如今，一種不同的宗教的相異的超越經驗對於基督教信仰的思維來說愈來愈成為(異常尖銳得多的)不可避免的挑戰。如下問題已經出現：如果人們在根本上唯有考慮到其他宗教(不是比較和劃分、而是實現和認真對待它們如此不同種類的存在樣式)才能作出定義的日子已經來臨，那麼，自己的、基督教的身份又何在呢？在與其他宗教的相遇中，在一種沒有成見重重論戰的相遇中，基督教的身份必須在實存和思維上得到保持。

451

例如，如果根本不現實地了解大多數佛教流派的(明顯的)非位格主義的真理宣稱，人們應當如何還能夠可信地言說上帝的位格呢？但是，了解一種相異的宗教的超越經驗，認真地對待它，絕不意味接受它、與它等同、不信守自己的傳統和身份。準備與另一種宗教認真對話的基督徒，絕不會不再是基督徒。因為真正的對話從根本上來說並不是種種「立場」之間的鬥爭，其中只能有一個是「正確的」，其他的都必然是「錯誤的」。相反，現實的對話(就像在認信和文化都相同、但生活經歷不同的人們的日常相遇中已經發生的那樣)是不同的、也許部分地對立的、彼此相異的經驗的相遇，但其中每一種都不僅包含着其自己的真理宣稱，而且可能的話也包含着其自己的真理內容。這必然是尚待解決的，只能在對話的進程本身中逐漸地得以澄清。

「對話的處境」及其彼此的相異性和同時彼此的交留意願之間的張力，是必須經受的。倉促地劃清界限或者和諧相處的嘗試，將會妨礙對話，是與對話的深刻本質相悖的。

452 (這並不排除，在一種相遇中可能出現一些因素，其中清晰的劃界是必要的，或者部分地一致是可能的)。與對話相符的方法和期待，寧可說在於彼此讓對方充實和照亮自己，從而學會更深刻地理解自己，理解自己的經驗和真理知識。

這樣，基督徒在與其他宗教相遇時，並不事先就帶有他自己的基督教神學理論、他關於他人的宗教性的事先形成的意見(無論是在劃清界限的意義上，還是在和諧相處的意義上)，而是使對話保持開放性。在他遇到其他信仰者的一種深沉的虔誠時，他將承認這種虔誠，並不將它貶斥為「異教」。也許，他甚至能夠與他人一起祈禱，他猜想，同一個上帝也與這個人相遇，這個人也以自己的方式崇敬「無法言說的奧秘」(參見第八題)。

儘管如此，基督徒依然是基督徒，因為他一開始就根本不是把他的基督教信仰理解成為對一種世界觀立場不屈不撓的持守，而是理解成為對他的主耶穌基督的人格忠誠，不是理解成為對一種個別的宗教立場毫不妥協的、排他的堅持，而是理解成為原初信賴的經驗：由上帝的誠信所承載。

因此，基督教的宣教在對話的時代裏依然有其意義，因為它不是以由一種立場改宗另一種立場為目標，而是以成為基督的門徒、成為基督的追隨者的召喚為目標的，也就是說，是以接受基督在塵世的使命的召喚為目標的：這就是復和、寬恕、盼望的使命和職責。



### 甲、問題的展開

實踐上在所有基督教宗派中，儘管有各自不同的特色和評價，聖言宣講都是教會生活和表現的一個重要組成部分。在一些新教教會中，聖言宣講甚至被視為教會最重要的、首要的表現形式。

但是，對聖言宣講的質疑也是很流行的。「佈道有甚麼用？聖言已經達成了甚麼？由此發生了甚麼變化？這畢竟只是言詞，只是言詞……聖言宣講豈不是過於理智主義嗎？它畢竟只是使人的理智感興趣！等等。」宣講的價值就這樣受到懷疑，與此相反，人們要求一種「行動的基督教」或者一種禮儀的、聖事的團契。

一個宣講聖言並且相信教會的佈道做得對的神學家，必須在這一點承擔起神學的責任。對他提出的問題是：「聖言宣講在本質上並且不可放棄地屬於基督教教會的存在嗎？或者它僅僅具有邊緣的意義，在某些情況下也可以放棄它嗎？」——在這裏，一開始就要澄清，我們在這裏不要把聖言宣講僅僅理解為傳統的禮拜日佈道，而是還有完全不同的、外部的宣講形式，例如通過廣播和電視的宣講，通過基督教的著述、報告和討論的宣講。所有這些形式都屬於宣講的大範疇，而一種真正的、值得相信的言說的內容問題和風格問題，在所有這些領域裏原則上都以相同的方式出現。

如今，簡單地對這裏提出的問題作出如下的回答：「《聖經》畢竟是教會的基礎。但《聖經》卻不是可以直截了當理解的。因此，《聖經》必須得到解釋。所以，宣講作為解釋在本質上屬於教會」，那是不夠的。這種回答之所以不夠，乃是因為人們也可以設想，對《聖經》的學術解釋可以悄悄地進行，用不着公開的宣講，在這種情況下，人們在這種解釋的意義上簡單地經歷着一種行動的基督教或者禮儀團契的基督教，還是用不着公開的宣講。

454

如今，人們可以用不同的方式來理解教會中聖言宣講的種類和意義，相應地用不同的方式來實施宣講。這裏，有以下幾種可能性：

一、宣講簡單地意味着關於基督教基本真理的傳授。這種傳授是決定性的事情，因為基督教和人類都需要真理的學說。——沿着這條路線，我們遇到進一步的抉擇：一、宣講只不過是宣告，作為關於一個超自然事件的信息，聽者應當把這些信息當作這樣的信息來了解。二、宣講是對信仰內容的解釋，因為它指出，在信仰的光照下我們的世俗知識如何陷入危機和走向完成。

二、宣講在本質上是敦促，是不斷的提醒。敦促用來在種種誘惑中不斷地重新勸說基督徒，給他們以勇氣堅守在教會的生活團契中。

三、宣講本身是一種「聖事行為」（參見第四十三題的「聖事」概念）。在佈道中，罪的寬恕、赦免、釋罪的言詞是作為喚起信仰的言詞出現的。

因此，我們面臨着三重的問題，它們共同構成了聖言宣講的神學問題：應當宣講甚麼？應當如何宣講？在根本上是否應當宣講？這三個問題又彼此密切相關。人們不可以把它們彼此分開。根據人們如何回答它們中的一個，也將必然得出對其他兩個問題的回答。

## 乙、各種學術觀點

### 一、問題

455 即使狹義上的聖言宣講所指的是佈道，進一步的教會課程、教育著作、公告、藝術、音樂、沉思等等也屬於此列。聖言宣講總是有一個歷史維度和一個現實維度。許茨（W. Schütz）關於佈道所說的話，也適用於擴展了的宣講概念：「歷史的考察意味着對今天的問題的描繪。過去的影響力塑造着當代，當代從來不能沒有歷史的促成。我們的佈道的根本危機要求一種歷史的反思；它給予佈道的歷史以一種現實的意義」（247/5）。

### 二、該問題的批判聲音

#### 1. 艾伯林關於該問題的論斷

「……對於通常的佈道事務不變得乏味或者惱怒、冷嘲熱諷或者憂慮重重，這需要相當大的一份善良意志。對於基督教信仰的宣講來說，到處都有怎樣的一種揮霍！但是，這不是——除了一些例外——建制上得到保障的無關緊要嗎？」（75/9）。

#### 2. 摘自一篇導論

朗格（E. Lange）：「關於『上帝之言本身即天國』的信念，在我們中間實際上被歪曲為關於《聖經》文本、甚至為進行佈道由教會官方所作的《聖經》選讀本身即天國的一種後果嚴重的理論」（122/9）。

#### 3. 一個問題

宣講「在教會歷史的一些階段上，豈不總是僅僅作為一個當然特別明顯的階段而在一個廣泛得多的交往過程中，因而在其與教會的和一般的教育、與包括和貫穿公民生活的公務活動的交織物、與懺悔所和牧靈的作用聯繫中，有其無可爭議的巨大作用嗎？……禮拜日的佈道是教會根據處境、功能、結構和實施形式而彼此清楚有別並且必須區別開來的諸多理解努力中的一種，但就所有這些努力中都涉及『福音的交流』這種作用聯繫而言，它們也構成了一種問題聯繫」（朗格：122/13-14）。

#### 4. 宣講的任務

在朗格看來，「佈道的教會的真正任務，不是內行地解釋文本，而是通過使人理解和證明基督教傳統對於這種處境和在這種處境中的重要性，來澄清這種處境……佈道並不使信仰免受現實的催迫……相反，它必須使應許和現實彼此指望，以致可以理解，基督的應許也並且恰恰涉及、揭示、在其對於信仰的意義中改變這種催迫信仰的現實，以及反過來也並且恰恰在應許的光照下以對於上帝、對於信仰及其在愛和盼望中的恭順來說獨特的方式，開始言說這種圍繞信仰的現實。佈道永遠只能是嘗試回答基督問題時的對話過程……因而也只能是我的日常存在的應許」(122/23ff.)。

### 三、聖言宣講的概念和歷史

456

對關於聖言宣講的學說而言，較為古老的名稱是佈道學(Homiletik)。它「表示對基督教的、亦即教會的佈道的科學探討。名稱來自homilein(希臘文)，該詞所指，完全等同於『從事交往、來往、談天』，由此，佈道學在某種意義上就被解釋成為一種對話的學說。無論人們如何理解佈道，它都和教會本身一樣古老。它伴隨著教會的歷史，它是宣教的要素，在每一個時期都是教會意識最清晰的、當然也能夠無限變化的表達，是同時代的神學的現實性和能產性的標尺，但首先也是基督教團契聚集所環繞的中心，這就是佈道是令人信服的和有活力的而言的」(255/1)。屬於聖言宣講的概念的還有如下的考慮：「基督教團契、教會與其他宗教不同，在其開端時就已經以佈道的特徵而昭然於世。直到今天，沒有這種佈道，它就是不可思議的。它必須——無論以甚麼形式——不斷地在自由的言說中展示自己的信仰。這是以明顯的或者不明顯的方式通過呼喚為這種信仰提供根據的『言』進行的。這種自由的言說必須由教會、歸根結底由佈道人自己負責任。因為信仰的證明沒有與當時的時代、它的意識、它的實踐、它的思維、它的生活風格和語言風格的嚴格關聯是無法表現的。這樣來理解，佈道就被整合進基督教團契的存在，不存在沒有這種『標誌』的『教會』——根據《奧格斯堡信條》(*Confessio Augustana*)，第7條」(255/5)。在聖言宣講的歷史上顯得突出的是宗教改革。「隨着宗教改革時代，福音佈道將由於其力量和意義而更加強烈地引人注目」(247/5)。在這裏，路德佔有一個特殊的地位，他把聖言理解為恩典手段。在關於路德所揭示的上帝之義的一篇研究中，比策爾(E. Bizer)寫道：「因此，福音不僅是關於上帝過去的行動的一種報道，也不是如果有急迫需要人們就可以超越的法典，而是屬神的啟示的真正承載者。……普遍地所說的東西，即義人因信而得生，以及聖言和信仰共屬一體，在一個證明過程中與聖事聯繫起來。……但路德又是由此出發來看待佈道的。佈道和聖事中的聖言一樣具有神聖的、實際有效的特徵」(23/175-176)。「聖言不再是祈禱手段，而是恩典手段……但佈道是聖事中的要事。『因為聖言把基督帶進人民，使人民在自己的心中認識他，這是他們從聖事出發永遠不曾想到的東西』(WA/2, 112, 15)」(23/142-143)。「路德所揭示的東西，首先是聖言的神學，與此相聯繫是信仰的意義。聖言並不簡單地指出稱義的道路，不僅僅

描繪這條道路，而且它是上帝使人稱義的手段，因為它喚醒了信仰」(23/167)。「如果路德最初從佈道出發來看待聖事，那麼，他現在是從聖事出發來看待佈道，並且又用《羅馬書》一章17節來論證佈道的特殊性質。『教會在佈道方面的權威和在罪的赦免方面的權威是同一種權威；在二者中間，佈道人都是教會的僕人，在某種程度上就是教會的嘴巴(WA/9, 416, 1)……』」。一種「雙重的東西很能說明路德關於聖事的學說的特徵：聖事被從聖言出發來理解，而聖言自身則獲得了聖事的特徵」(23/178)。

#### 547 四、今天的佈道立場

##### 1. 聖言是上帝對教會中的人的拯救行動的臨在性(拉納)

###### ——宣講與聖事

「以上帝及其基督的權威宣講上帝之言的全權和對人實施聖事的全權，是教會的兩種基本全權，這兩種基本全權對教會的本質來說是根本性的……無論是公教神學，還是教會訓理部……當時都無法接受那個語式，即新教徒的團契是聖言的教會，而我們公教徒則是聖事的教會……我們更為明確地追求的是，我們是上帝之言的教會……」(161/IV, 314ff.)。

###### ——內在的恩典之言和外在的歷史之言

「上帝之言由教會言說，並且在這時就其特徵而言依然在原則上和在整體上純粹保持為上帝之言。」「在人言中發出的上帝之言」要從雙重的視角來看。「因為上帝對人的拯救行動不僅僅是對基督的義在法上的歸屬……而是上帝就內在地改造參與屬神本性的人的恩典而言的一種真正的、實在的、創造性的行動，這一切作為人的拯救行動的可能性條件，至少在邏輯上是先於這種行動的……」但是，既然人從來不是無反思地、脫離自己的社會維度地接受自己的拯救的，所以應當說：「被宣講的上帝之言，因而就它由上帝的歷史的、外在的拯救行動作為其內在要素來承載，並且由拯救團契來承載而言，屬於上帝對人的拯救行動的必要的內在要素。」外在的恩典之言和內在的恩典之言共屬一體。「對於上帝在以人格的方式現實化的人身上有位格的自我顯示的正常完全形象來說，內在的恩典之言和外在的、歷史的啟示之言作為同一個上帝之言的互為條件的要素在 person 上匯合。」因此，這同一個言分享着「上帝在基督裏面對人的拯救行動的特徵」(161/IV, 318ff.)。

###### ——創造的言

「上帝之言(包括教會宣講時其口中的上帝之言)並不總是教導，而是在被宣告者自身的降臨中發生的宣告……宣講的言是被宣講的恩典有效的、確立事情本身的宣告……」然而，「有效力的上帝之言最高的本質實現，作為上帝在教會的根本義務之中的拯救行動的臨在(也就是說，作為它自己的、完全的現實化)，在個人的決定性的拯救處

境中就是聖事，而且只能是聖事……就連聖事的手勢也具有聖言的特性……因為手勢和聖言無論在形而上學上還是在神學上都完全是同一個東西」(161/IV, 323ff.)。

——教會是對世界的拯救的常在的言

「由於教會是作為終末論的終極拯救和上帝在世界上的終極勝利恩典的基督的臨在，所以……它的宣告拯救的聖言特性具有在終末論上確定的性質……教會從自身出發是終極的、不再被取消的、終末論上常駐的對世界的拯救之言……而且就此而言，教會是原初的聖事。」任何其他言，哪怕是作為上帝之言「在教會口中的先行於教會的聖事的言、伴隨它以及繼它之後的言，都必須被視為永遠並且到處旨在於這種聖事的言的」。因為「聖餐禮是教會的奠立和承載教會其他所有言的、構成所有教會現實的意義中心的地地道道的上帝之言……聖餐禮以其全部真理性是地地道道的聖言聖事，是一般的言的絕對項……因此，彌撒的有效力的言作為基督之死的宣講是原初的宣講。所有其他有效力的言，都是教會中的這樣一種言，因為它分享了這種原初的宣講……」(161/IV, 338ff.)。

458

2. 教會的聖言宣講是耶穌基督的臨在(布爾特曼)

——福音宣講與教會

教會是福音宣講的載體：「如果說教會在其福音宣講中代表歷史的耶穌是正確的，如果信仰聖靈是教會作為復活之後的禮物所接受的(徒2；特別是約20:22；參見：約14:16-17；16:7)，那麼就可以說：對教會是福音宣講的載體的信仰就是復活信仰，它恰恰在於對耶穌基督臨在於福音宣講中的信仰」(45/148)。「救主基督唯有在教會的福音宣講中才可相遇」(45/148)。教會屬於福音宣講：「上帝之言和教會共屬一體，這是就教會通過聖言被建構為蒙召者的團契而言的，同樣是就聖言的宣講不是一種普遍真理的陳述，而是合法的載體作為有權威者所需要的宣講。就像聖言只是作為事件的上帝之言一樣，教會實際上也只是作為事件的教會」(46/206)。

——宣講是終末論的拯救事件

「宣講甚至是終末論的事件。在宣講中，作為致詞，當時就有耶穌基督事件的臨在——作為在我的生存中觸及我的事件臨在」(43d/137)。「上帝借助拯救事件、借助基督的死亡和復活，同時確立了宣講的言……在這個言發出聲音的地方，終末論的拯救時間就是此時」(48/219)。「『即時』在其真正的意義上被理解為終末論事件的一次性。因為它指的不是一個歷史事件的可確定日期的一次性，而是教人——極為悖論地——信仰終末論事件的一勞永逸性。作為終末論的『即時』，這個事件總是在被宣講的言中有其臨在。這告訴我——作為致詞的事件——，上帝先行的恩典恩典已經為我行動過了，但並不是說，我能夠回顧上帝的這個行動，把它作為過去的一個可以確定日期的事件，而

是說，這種『行動過了』作為一種終末論的現在而臨在」(46/206)。

#### ——宣講的權威和作為宣講的行動

上帝之言「是一種每次實在地對我言說的聖言——無論是在教會的宣講中，還是就《聖經》作為向我打招呼的上帝之言由教會介紹給我而言在《聖經》中，還是通過我的基督教教友之言。這樣一來就是說，這個活的上帝之言不是人類智慧的言，而是一種在歷史中相遇的言，它的起源是一個歷史的事件，通過該事件，這個言當時的言說成為權威的和合法的。這個事件就是耶穌基督」(46/204-205)。「基督是寬恕的恩典的言。而且這就是教會的意義，而教會之所以存在，乃是因為這個言是由寬恕的恩典繼續說出的，是由寬恕的恩典給予的。哪裏聽到這個言，人在哪裏對這個言開放自己，人在那裏就是完全純粹的，就完全從罪得到解放」(43b/141)。「的確，人們最終也可以問，宣講是否始終必須僅僅在說出的言中產生，它是否不能也通過無言的行動發生……愛的行動為接受愛的人鋪平了從自身解放的道路，因為他被納入了愛的統治王國，被引導也把由人口說出的宣講之言理解為上帝之言」(43c/129-130)。

#### 459 3. 宣講是對上帝之言的侍奉

「教會賴以為生的是上帝之言……按照《聖經》的見證，上帝憑藉聖言使世界存在……上帝之言是奧秘的，遠遠超出人的佈道所能說出和領會……我們的佈道只是對這個言的侍奉……我們的佈道侍奉發生在如下信心中，即上帝通過它千秋萬代地尋找自己的人」(196/18)。「佈道人以自己的職事的形態接受主對自己的團契的委托，即見證真理的言……佈道免於邪說、愚昧、誤解和不信的一種絕對保障並不在於人手。」對於正確的佈道來說，有如下標誌：「佈道必須是符合《聖經》的……佈道必須是符合信經的，也就是說，是符合教會的……佈道必須是符合職事的……佈道必須是在神學上負責任的」(196/28ff.)。「在基督教佈道的符合《聖經》的宣講使聽者感興趣的時候，聽者就可以勸慰自己真正聽到了上帝之言。上帝從不無言地給出他的教誨和慰藉的精神，他的聖靈被給予我們，是在我們把上帝之言真正當作他的這種言來傾聽的地方」(196/41)。

#### 4. 宣講是聖靈的作用 (博倫[R. Bohren])

「我把聖靈稱為聖言的給予者，由此首先說，我作為佈道人不是從我自己擁有聖言的。聖靈在發言，而我在言說。『神律的交互性』首先發生在語言中，發生在語言的一種給與取中」(209/82)。「鑒於路加描述的五旬節故事，應當說：『五旬節的語言奇蹟顯然需要由彼得的佈道來補充，一個文本被提出來，為的是說明事件，事件顯然不能自己解釋自己……聖靈不僅是聖言的給予者，它看來至少自身需要聖言，需要解釋，需要命名。人們可以把聖靈對聖言的這種需要稱為聖靈的虛己(自我倒空)」(209/83)。「聖靈成為門徒的語言教師，而門徒則成為聖靈的傳聲筒。不是門徒在說，而是聖靈在說；但是，聖

靈需要門徒的口，而門徒則必須自己說。如果說門徒將聖靈付諸語言，那麼，聖靈則將門徒付諸言說。聖靈不僅給予言，而且還給予言的發音。聖靈不僅規定着言的起源和現在，而且也規定着言的未來。對於佈道來說，這首先就意味着：佈道人從聖靈接受聖言；在這種情況下，失語將必須通過聖靈與佈道人之間語言的相互給與取來克服。至於佈道人方面的取，這在原則上將是從一切地方取，即便是存在着取的一個特殊位置。與這種取相對應的是聖靈的一種內在的給……但是，佈道人的這種奧秘與充滿了主的榮耀的地奧秘是一致的，因為聖靈也滲入文化和國家，而且恰恰也是因此而有助於付諸語言，但還是需要言。聖靈的臨在是在我們裏面的臨在，是在我們周圍的臨在。這種臨在指示着恩典的揀選」(209/83-84)。

## 五、廣義的宣講

教會的全部開放性工作都可以成為宣講。「至少應當造成這方面的一種預感，即今天幾乎不存在公共生活和教會生活的一個領域不能夠在某些情況下也從自身產生一種教育學問題、並且能夠由此成為教育科學和神學的一個任務域。應當喚起這方面的一種感受，即那些『情況』是會發生變化的。作為挑選出來的各領域的簡單劃分，表現出以下的三分法：公共教育和培訓的領域／福音傳授／教會內的教育和培訓。在這裏，福音傳授處在其他兩個領域之間，因為它既表現為一個公共教育和培訓的領域，也表現為一個教會教育和培訓的領域」(222/180)。「福音傳授的『事情』是怎樣的呢？我喜歡這樣表述：它就是福音。這樣一來，至少有兩個東西立刻變得清晰了：福音傳授的所有乍一看如此相互矛盾的素材——《舊約》和《新約》、教會史的源泉和闡述、教義學的學說和倫理學說、教會的歌曲、但還有非基督宗教的文獻和闡釋等等——都有一個唯一的關聯點，由這個點出發並且根據這個點它們得到解釋；它們不再委諸不同的、在一定的其他預設下絕對有意義的解釋可能性，而是無論它們在形式和內容上、在時間起源和人格起源上、在其原初的意圖上多麼不同，都在福音的傳授中，言說着同一件事情……這件事情就是基督教福音的中心」(222/297)。原則上在每件教會的開放性工作中都可以指明的宣講基礎可以借助堅振禮來說明，如果今天從堅振禮實際的實施來理解它的話。「也是出自這一理由，研究不應當從一個歷史的、教義學的或者人文科學的發展階段開始，而是應當從一種成功的堅振行動的經驗開始。任何富有想象力地構想的堅振節都釋放出一大批不僅能夠被經驗、從而能夠被設想為有成效的，而且必須被這樣理解的條件。從這樣一種認識過程中，產生出一種根據堅振禮的神學。所採取的方法是根據現象取向的：從堅振禮的實施出發來理解顯現出的條件，並返回到它的歷史的和神學上的產生。堅振禮的無數條件需要準備。堅振禮與準備時間的關係需要一種解釋。每次實施的堅振禮都產生自準備的方式。準備的方式影響到堅振禮的成功。準備可以在關於教會、生活和環境的理智介紹與靈性準備之間遊移。神職人員、團契和堅振者都以類似的方式被引入準備。從對所實施的堅振禮的研究中，產生出當時導致了活生生的事件的外部條件和內部條件。

460

歷史發展擴大了關於種種準備可能的多樣性的視野，問答教義、講授、皈依、團契經歷即使在群體動力學等等的意義上也都被列為這些可能。這裏所採取的方法阻止了堅振禮和講授的一種沒有效益的上下歸屬。堅振禮不能簡單地只是教會講授的圓滿結束，但也不能脫離開一種準備性的講授來理解。講授不是一種與堅振禮相脫離的、關於基督教材料和人文主義材料的教育，而是對一般堅振禮的本質的一種解釋和加深。就此而言，屬於堅振禮的不僅有一種準備，而且還有探究信仰和練習堅振禮之後的基督徒生活的繼續發展的可能性」(235/2-3)。堅振禮在它的現代形式上被理解為宣講的表現。「就像矛盾的東西在基督的十字架上被揚棄、並在復活中被統一起來(林後5:14ff.)一樣，一個節日也作為復活盼望的表述獲得了它的標準的意義。堅振禮作為團契的節日，就可以這樣理解為顯而易見的復活盼望。這個規範不僅適宜於內在的節日統一性的認定，而且也適宜於每一種可能的節日要素的論證。如果臨近的堅振禮慶典的要素能夠從這一規範出發來理解，那麼，對它的排除就作為非神學的而是無理由的。就像洗禮紀念、認信、領聖餐等等在基督論中擁有規範和意義一樣，成人禮或者一個分裂的家庭的復和在十字架與復活的福音中也找到了一種規範的根據。按照這一規範，堅振禮可以成為一種經歷，成為熙熙攘攘的生活中間的基督徒生存的自由空間。這一規範通過節日的佈道而一再發揮效力。因此，節日佈道的任務是強調不同的要素和節日的可能性的真正意義，與節日的主要事件相適應地指出這些要素的回溯關係，並以這種方式把堅振禮宣佈為節日。從完成了的堅振禮節日出發，佈道具有分析性的任務，即把經驗與耶穌基督聯繫起來，並把這裏獲得的認識強調為神學論證。還要給這一規範配上以今天提供的形式的準備性講授。在這一規範中，還可以有一種背誦講授的對象與一種實踐相關的講授的目標的相遇。如果在堅振禮的準備中，這種有約束力的規範在實在上得到解釋，與現實聯繫起來，並在靈性上得到接受，那麼，堅振禮和堅振禮講授就彼此聯繫起來，並構成一個統一體。在這一視角下，堅振禮就不僅是加強某種發生了的東西，而是鼓勵走向歷史」，也就是說，在最廣泛意義上的宣講(235/21)。

撰稿人：奧托(Klaus Otte)

## 丙、回答的嘗試

### 一、作為言和行的宣講

我們從在第三十七題中關於教會提出的命題出發：教會的本質在於它在塵世的使命；因此，教會是為了塵世存在，而不是為了它自己存在。但是，使命可以被規定為「意識的形成」。

但現在，意識的形成是一個持久的過程，而且是一個既在教會團契內部也對外的過程。既然是這種情況，公共的宣講就在本質上並且不可放棄地屬於教會。因為意識的形成即便是以非語言的形式、例如以生動的實例來進行的，畢竟在原則上也不能離開解釋性的、鼓勵性的、劃定界限的等等言詞來進行——而且不能離開一種公共的、根據社會



的言詞。

為了更詳細地說明這一點，我們必須考察使命的發生，而且是從兩個方面出發，也就是說，既從被差遣者的立場出發，也從前者被差遣所要到的人的立場出發。因為「使命」包含着一種相遇，而相遇永遠是雙方的、互相的。在這裏，我們遇到了一種特有的雙重角度：僅僅「唯獨語言的」是不夠的，僅僅「非語言的」也同樣不夠。這樣，就產生了「言詞」與「生活」的雙重性，它們彼此相關，彼此說明。被經歷的必須被言說，被言說的也必須被經歷。之所以如此，乃是因為實存、一切實存的事件，都在自身也具有一個真理的角度。這就是說：人不僅要在生活中以某種方式行事，而且他還要在此時「立身於真理中」，要知道「他的根據何在」。即使在他欺騙自己、就此而言處於不真實之中、從而處於非真理之中的時候，這也是由於他要給自己假裝出一種真理的那種基本的真理需求而發生的。因此，人需要解說，需要語言的表述，需要說出來的東西，需要言詞中的顯露。而因此之故，教會必須也言說它自己所是的東西，因為它是為世界而存在的。它必須言說，並且讓社會明白它為甚麼是這樣的，它是怎樣的，它的最終動機何在。教會在聖愛（鄰舍之愛）中的一種未得到解說的、未從基督出發明確說明動機的「純存在」，是一種沒有意識的存在，是一種沒有輻射性的「對此意識」的「為此存在」，因而可能被社會誤解為一種任意選擇的生存理想。這種生存理想雖然為個別的人所實踐，但卻不包含和提出任何對所有人有效的真理宣稱。

462

## 二、宣講的「是何」

在我們以這種方式嘗試回答「從根本上來說是否要宣講」這個問題之後，我們就必須由此出發轉向「是何」(Was)的問題。應當宣講的是甚麼？甚麼樣的宣講在本質上屬於教會？——回答是：說明教會的這種存在是被差遣到世界、被差遣到社會的事或人。而這就意味着：在其自我顯示中的上帝、耶穌基督，而且是在其三重職事的視角下（參見第二十七題）。聖子的使命說明了教會的使命。而教會在自己的佈道中必須明確地公佈的正是這種說明。

463

通過「三重職事的原則」，這種「是何」被清晰地塑造為對人的生存的真理宣稱，這種要求既是獨一無二的，也是普遍的。在所有可能的變異中，都涉及同一個福音。「是甚麼推動着基督」（路德），這是一清二楚的：關於耶穌基督是上帝與人的無限制的休戚與共、是對於人來說由上帝出發的盼望、是我們最終能夠生活所由以出發的真理的宣講（人們可以用《聖經》的和現代新教的概念把這種永遠同樣的、在其所有變異中與自身保持同一的真理稱為「宣講」（福音），或者用傳統公教的概念把它稱為「信仰的寄托物」（depositum fidei）；教會一直意識到這種真理，但卻不是從自身接受它，而是把它當作外來之言而接受）。

### 三、宣講的「如何」

最後，我們現在也能夠回答聖言宣講的「如何」(Wie)的問題了。聖言宣講作為對教會動機的根本說明的明確公開解釋，是一個持久的活的過程，因而不是人們能夠一勞永逸地說出、然後永遠當作法典的一種教誨。佈道是「福音的活的聲音」(viva vox Evangelii)，因而是人與人之間的一種直接的事件，它永遠不能放棄口頭的傳達，並且在信仰意識和曾經接受聖言的團契的生活中繼續存活、繼續起作用。因為意志的形成包含着兩種東西：聖言和生命。聖言表述出生命的理由，而就宣講被與「活的」、日新月異的生命相聯繫而言，它也必須總是能夠說出一種新的言。這言與教會的使命相應，既是對外的，也是對內的。教會必須對外進行對話，就像它必須對內、在它自己的團契內部對話一樣(參見第三十八題)。在這裏，根據不同的情況作出不同的強調，必須把所有三種語言形式結合起來：教誨、敦促和赦免。

### 甲、問題的展開

在教會的聖事方面導致現實地提出問題的那種困難，首先曾經在於，現代工業社會的人似乎對宗教儀式——不是僅僅對基督教聖事的儀式，而是對一般的宗教儀式——不再有真正的理解。他對此也許有一種歷史的、學術的理解，但卻沒有一種真正的、生命的、實存的理解。但另一方面，基督教教會的聖事也不可以像博物館的物品那樣被理解，對於後者來說，充其量還可以獲得一種歷史的理解。相反，基督教的聖事之存在和出現，附帶有如下的要求，即我們作為基督教宗派的成員毫無疑問地必須對在這些宗派中進行的東西有一種直接的理解。

在教會的圈子裏，人們經常並且樂意這樣做，就好像對每一個基督徒來說，聖事是直截了當地可理解的。對普遍可理解性的這種預設，例如就表現在關於聖事典禮的流行禮儀文章中，其中不加考慮地(就好像事情自身已經是一清二楚似的)要求各教會有一種複雜的並且過時的聖事神學，而且人們在這種情況下還時而抱怨「聖餐的困境」：大部分基督徒實際上並不利用他們據說很好地理解的聖事。這種觀點當然是完全顛倒的。毋寧說很大程度上在新教教會中，事實是人們簡直就不再理解聖事(對於聖餐來說，大多數時候是一種真正的不理解；對於洗禮來說則相反，是對《聖經》的和傳統教義學的意義的一種災難性的、屢被神學家們抱怨的誤解)。從這種具體的狀況出發，產生出在教會的聖事方面的神學疑問。因此，在始終認識並且理解聖事的主題的基督教傳統和當代的基督教意識之間，今天存在着——一種清晰的張力。

465

但是，對聖事的理解是幾乎不能通過復活像禮儀這樣的宗教範疇或者諸如此類的東西來更新的。這是一種彎路，也許甚至是一種危險的彎路。因為今天還有可能的(或者重新有可能的)聖事理解也許由此恰恰被遮蔽。毋寧說，人們必須嘗試從特殊的「教會事務」出發，亦即從教會的任務、教會的使命、教會的動機說明出發來使人理解聖事的意義。

因此，神學的問題必須是這樣的：從教會的「事務」出發，聖事在本質上屬於教會嗎？聖事是不可放棄的要素嗎？或者，聖事簡直就是現實的傳統和附加物，然而從教會的穩定本質來看，這些傳統和附加物卻不是無條件地必要的嗎？在教會的本質和教會中實際上還舉行的聖事之間，存在着甚麼樣的聯繫？

在這裏，宗派間關於聖事的數目的爭論問題，並不是決定性的問題，因為今天還有

更加根本得多的問題遇到危險。關於聖事數目的討論，畢竟是以我們已經知道「聖事」是甚麼和聖事為甚麼屬於教會為預設的。但恰恰這一點，正是必要的、而且對所有宗派來說都同等現實的、神學的問題的對象。我們今天必須學會在這裏集中關注本質性的東西，不被傳統的宗派間爭論引離本質性的東西，不讓自己看不到基本的問題提出(此外，今天通過關於教會的大公會議文獻可以清楚地看出，即便是羅馬公教教會，也承認洗禮和聖餐對於所有其他聖事的優越地位，並把它們看作是教會中所有聖事事件的中心)。

## 乙、各種學術觀點

### 一、各宗派討論中的聖事

#### 1. 在宗教改革時代

在拒斥公教教會中從對聖事本身效力(一件聖事並不因為人「安排」自己接受恩典並且就此而言而有效；安排只是一個條件)的簡單化解釋中產生的不可思議的觀念時，路德在對聖事的解釋中提到《聖經》(通過基督而設立標誌)，提到在他那裏始終意味着罪的寬恕的應許(promissio)。信仰對應許的回答是：「由於我們因信而稱義，必然得出，就連聖事也僅僅由於對基督的信仰而有效」(WA/6, 24)。因此，例如洗禮就僅僅是打上福音的印記，並不無條件地是拯救所必需的：「因為哪裏有福音，哪裏就有洗禮和一個基督徒所需要的一切」(WA/10, III, 142, 18)。路德後來為這種出自被宣講和在信仰中被接受的基督應許的聖事理解之清晰開端附加了第二個要素：在《聖經》中見證的符號性。這種在反對浸信會和唯靈論者的鬥爭中變得必然的強調，真正說來使他又接近了公教的理解，按照這種理解，人的成聖是通過「信仰和信仰的聖事」(fides et fidei sacramenta)發生的(參見托馬斯·阿奎那：《神學大全》[*Summa theologica*]，III, 61, 4)。以這種方式，路德也可以為傳統的孩童洗禮辯護，儘管對洗禮時所要求的信仰的解釋給他造成一些困難。路德在對聖餐作神學論證時所經歷的這種發展中的雙軌性變得清晰起來(參見阿爾特豪斯：《基督教的真理》[*Die christliche Wahrheit*, 1952<sup>3</sup>]，頁583及以下)。起初，聖餐對他來說是聖徒相通中愛的標誌，是與基督和所有聖徒相結合的象徵。但通過他對《聖經》的研究，設立聖餐的言詞獲得了重大的意義。之前，關於麵餅的設立聖餐之言詞只是寬恕罪的允諾的標誌，而它們現在卻成為實際臨在的允諾。人們不可以按照自己的理解來強解經文(這也是對中世紀變體論的責難，在這種學說中，《聖經》被置於一個哲學體系之下)，而是必須以順從來接受經文的陳述：「因為不應當從自己的大腦出發來強解經文，而是必須借助公開的文本來證明，『是』這個詞(在設立聖餐的報告中的『是』那個詞)完全等於『意味着』」(WA/17, II, 134-135)。當這裏所針對的茨溫利(Zwingli)說「聖餐絕不是麵餅或者基督的身體，而是感恩的祈禱」(Eucharistia numquam est panis aut corpus Christi, sed gratiarum actio；208/542)的時候，路德覺察到，此人引入了關於「身體」的一個非《聖經》的概念(也就是說，作為「精神」的對立面)。在特蘭托大公會議上，

公教教會拒斥對聖事中的信仰要素的絕對化：「若有人說，《新約》的聖事對拯救來說不是必需的，而是多餘的，而且人們可以無須它們或者無須對它們的要求而僅僅通過信仰就向上帝要求稱義的恩典，當然它們並不是對每一個個別的人都必要，那麼，這個人就該被棄絕」(DENZ/1604)。同樣，聖事的工具性受到強調；因為該被棄絕的還有，「若有人說，《新約》的聖事不包含它所標誌的恩典，或者它們並不自身就把恩典傳遞給不設置障礙的人，就好像它們只是通過信仰所達到的恩典或者義的外在標誌，或者是在人們面前信徒與非信徒區分開來所根據的基督教認信的某種徵兆似的……」(DENZ/1606)。

## 2. 巴特

在我們的時代裏，我們在巴特那裏發現了對古老的聖事說的一種極端化。他在自己最初的洗禮神學(巴特：《教會的洗禮說》[*Die kirchliche Lehre von der Taufe*, 1943])中拒斥洗禮聖事的工具性，但與此相反卻承認象徵性，而在他的依然是殘篇的《教會教義學》的最後一卷中(參見雲格爾：〈巴特關於洗禮的學說〉[*Karl Barths Lehre von der Taufe*]，載《神學研究》[*Theologische Studien*, 1968])卻把用聖靈施洗和用水施洗分別開來：「一個人向對上帝的忠誠的轉變並且如此向上帝的召喚的轉變是信實的上帝自己的事工，它完全發生在耶穌基督的歷史中，憑藉這歷史的喚醒的、激勵的和光照的力量，作為用聖靈施洗，恰恰成為他的生活的新開端。對他的上帝保持忠誠的第一步，因而他的基督徒生活的第一步，就是他在自己的決定中向教會渴求的、由教會完成的用水施洗，作為對他的順從、悔改、盼望有約束力的認信，落實在對上帝的恩典的請求中，在這請求中，他給予自己的自由以榮耀」(13/IV, 4, 1)。在(第一次的)施洗中，耶穌基督施行了是教會的唯一一件聖事：「耶穌基督本身，並且也唯有他，才使一個人成為基督徒」(13/IV, 4, 36)。人用自己的「基督徒生活」來回答這種屬神的作用，這種生活的開端是通過用水施洗來確立的。因為上帝做一切並不意味上帝獨自做；這樣就為一種倫理學創造了空間。現在，由於洗禮表現為人的第一個基督徒行動，孩童洗禮也就不能再被認為：「它是一種嚴重無序的洗禮實踐」(13/IV, 4, 213)。巴特由此不僅與教會的傳統相矛盾；他還提出了更多的困難的問題：人們如何能夠還真正地把用聖靈施洗稱為「洗禮」？人如何能夠通過用水施洗來作出「回答」，如果上帝不是已經又在這種回答中起作用？等等。

467

## 二、作為原初聖事的教會

在梵蒂岡第二屆大公會議的《教會憲章》(*Lumen gentium*)中，開篇第一句話就是：「教會在基督裏面就彷彿是聖事，也就是說，是與上帝最內在的聯合的標誌和工具，也是全人類合一的標誌和工具。」憑藉把教會稱為原初聖事(Ursakrament)，拉納早就已經試圖解決在公教教會中提出的一個問題，也就是說，人們如何能夠維護所有的聖事由基督設立的問題(DENZ/1601)，即使在《新約》中對於一些聖事完全缺乏與此相關的指示

(從這一理由出發，路德否認有七件聖事)。現在，拉納在聖事中所看到的不再是個人的(即便是借助恩典完成的)拯救事工；毋寧說，他是從教會引申出拯救事工：「教會是上帝在基督裏面的勝利的、並且終極地在塵世確立的恩典意志的這種終末論現實臨在的繼續，是它的始終在場。教會是終極恩典的那種聖事的始基之言的始終在場，那始基之言就是塵世的基督，它實現所言說者，因為它是在符號中被言說的。作為基督在塵世的這樣一種常駐，教會真正地是原初的聖事，是在該詞真正意義上的聖事的源點。從基督出發，教會已經在自身中有一種聖事的結構。它具有一種時空的、歷史的可把握性(借助上帝子民及其合法的、社會的可理解性的雙重維度)；在是基督的身體和新娘的教會中，基督作為上帝對塵世的這種歷史的、終末論的自我允諾而在這個塵世及其終極史中始終臨在。他不再放棄教會，也不能放棄教會，只要他自己願意永恆地保持在這一種人性的肉身中」(162/17)。基督論的結構也貫穿在教會中：「即使在教會中(就像在基督那裏他的神性和人性儘管不可分，但二者間也不可混淆地存在着區別一樣)，符號和事實、歷史的可把握性和聖靈也永遠不是同一種東西。但就像在基督那裏一樣，二者也不再可分」(162/18)。而這種結構則通過它們把自己介紹給聖事：「……教會在哪裏以其官方的、在歷史上可把握的公開性和明確性作為恩典的拯救媒介與個人在其本質的最終現實化中相遇，我們就在哪裏有真正意義上的聖事，而反過來看，這也就是教會自身在本質上的基本實現」(162/20-21)。以這種方式，就可以解釋聖事「內在地」由基督設立了：「教會的一種真正地屬於作為歷史的、終末論的救恩臨在之教會的本質的基本行動，對於處在其決定性處境之中的個人來說，當然就是一種聖事，即使對它的這種從教會的本質產生的聖事獨特性的反思只是很晚才出現。一件聖事的設立，也可以(這當然不是說：必須總是)簡單地由此產生，即基督創立了教會及其作為原初聖事的特徵」(162/38)。由此，在個別的聖事的意義中的一種區分也就是可能的(如同它以一種強調的方式已經出現在路德那裏一樣)，但尤其是對聖事本身效力的一種穩健的解說(162/22ff.)。

撰稿人：居特勒(Paul Gürtler)

## 丙、回答的嘗試

### 一、為甚麼有聖事？

教會的聖事(我們在這裏按照新教傳統限制在洗禮和聖餐上)恰恰是這樣而不是別樣，它們恰恰是這樣而不是別樣地進行，這不能從任何地方令人信服地推導出來，相反，它實際上簡單地就是這樣，如哲學的概念關於這一點所說的那樣，它是「偶然的」。在這裏，我們面臨着也標明着教會及其整個存在、也標明着教會所依據的《聖經》正典的同一個偶然事實：就連世界上有教會實際存在這一點，也是偶然的，不能令人信服地推導出來。我們可以說明存在着一個教會、一個基督教世界(從使命出發，參見第三十七題；從信仰的共同性質出發，參見第三十六題)，但我們不能通過一種推導、通過一種演繹在神學上證明它是必然的。《聖經》正典的情況與此相似：教會當作自己的基礎而知

道受其制約的正典恰恰是這樣而不是別樣，它恰恰包含這一些而不是另一些經文，這也不能從任何地方推導出來。正典簡單地在實際上如其所是，不應當被改變(因為那樣的話，教會同樣偶然的本質就會被改變，教會就會喪失其同一性，參見第二題)。

這樣，我們就面臨着兩個偶然的事實，教會(連同其基礎、正典)的事實和教會聖事 469 如其存在的事實。但是，這簡單地是兩個相互並立的事實，其中每一個對自身來說簡單地是偶然的嗎？不！相反，可以指明這兩個偶然性的一種聯繫。這二者——是這樣而不是別樣的教會和是這樣而不是別樣的聖事——以如下方式彼此關聯，即它們相互作用說明。聖事表達出教會的「內在結構」。

## 二、洗禮和聖餐：教會的決定結構和團契結構

「教會」這個概念暗示着自覺地做基督徒。教會中的信仰是一種自覺的、確信的、堅定地呼喚和認信耶穌基督的名的信仰，與可見的教會之外隱匿的、不自覺的、匿名的信仰相反(參見第三十題)。恰恰這種自覺的信仰又不是孤寂的，不僅僅是個人的信仰，而是在這種自覺之共契中的信仰。匿名的信仰者是孤立的，因為他的信仰只能完全隱匿地實施。與此相反，自覺的和認信的信仰恰恰由於其自覺的性質，直截了當地導入信仰者的團契。但這種團契並不僅僅是人們之間的這樣一種共契，而且同時是與上帝本身的一種共契。

這就是教會的「內在的結構」：一方面是自覺性，另一方面是(平行的和垂直的)共同性。這兩個視角的一個，即認信的、自覺地作出決定的視角，在洗禮的聖事中得到表達。洗禮是基督徒自覺地作出決定的一種標誌，一種可見化，一種共同的經驗。因此，孩童洗禮唯有在它與父母和監護人的自覺的決定相結合，與向下一代傳遞信仰的誓願相結合時，才可以在神學上得到辯護。另一個視角，即共同性的視角，在聖餐中得到表達。這一方面象徵着信仰者相互之間的共契，另一方面象徵着與上帝的契，信仰者靠此存活，因為他把它當作真正的救恩來「享用」，彷彿是吃它喝它。對於人來說真正的救恩，即構成人的生命的意義和最終實現的東西，就是與上帝的共契，且正是在這種意義 470 上是上帝自身(參見《約翰福音》十七章3節：「認識你獨一的真神，並且認識你所差來的耶穌基督，這就是永生」)。因此，在耶穌基督裏面顯示自身的上帝自己，對我們來說就是生命之糧。這樣，這兩件聖事就象徵着教會的內在結構。它們使教會的內在結構成為可見的。

## 三、作為起作用的象徵的聖事

聖事在早期新教神學中被恰如其分地定義為「可見之言」(verbum visibile)。但是，不可以把這種可見性理解為聖言宣講之外的一種它物，一個補充聖言宣講的第二者。相反，這裏本質性的是符號與聖言的結合：在教會裏面作為聖言宣講中和基督徒生活榜樣中意識的形成而發生的東西，恰恰也在它的基本結構中通過聖餐和洗禮來象徵。教會作

為教會是與聖事有關的：它是「有效力的符號」(signum efficax)，這就是說，它表示一種現實，而且使這種現實通過這種表示而變得對人有效。這就是上帝與人同在並為人存在的現實，因而是恩典的現實。教會不能通過自己的言詞和通過自己的全部生命來強制造成這種現實。恩典本來就已經在此，上帝本來就已經與人同在，即便是沒有教會。教會憑藉自己的生命只能指示上帝的臨在。但是，這種指示又也不是一種沒有作用的、在根本上沒有用的單純象徵，相反，教會在歷史中起作用，它歷史地經歷並繼續承載自己的事業。

由於教會本身在塵世中具有這種聖事的(=有效力地指示的)性質，所以在教會中有聖事。

教會恰恰必須具有這些聖事，這是不能予以證明的。但是，在恰恰這些聖事於教會的最早時代偶然地出現之後，就可以說明它們與教會本身的結構的有意義的、象徵的聯繫了。

#### 471 四、基督在聖事中的臨在

最後還有關於耶穌基督在聖事中的臨在——各宗派之間那個古老的神學爭論問題——的幾句話。我覺得，人們今天在神學上不可以再圍繞把變體(Transsubstantiation)、同質同體(Konsubstantiation)等等的這場古老的爭論當作非常重要的。因為與關於聖事之數目的問題一樣，它會把我們從問題的神學核心引開的。基督確實在教會的聖事中臨在嗎？就這些聖事、甚至教會在世界歷史中的全部與聖事相關的存在，不是軟弱無力的和多餘的指示符號，而是歷史地起作用的力量而言，我們必須回答說：在這裏所涉及的不是「單純的符號」，而是基督事實上臨在。就教會的團契中自覺的信仰也是與基督本身的一種現實的和特殊的共契而言，這些聖事意味着(或者包含着——這一用詞區別在我們現在的個人思維視野中不再起任何作用)基督的臨在。因為「共契」也叫做人們與之有共契的那一位的臨在。就自覺的信仰是與基督的共契的一種特殊形式而言(也存在着一种不自覺的、匿名的共契形式)，基督在教會的聖事中也以一種特殊的方式臨在。在這裏必須繼續思考：他的臨在的這種特殊方式何在呢？當然，基督不是物質性地在事物中，亦即在水、麵餅或者葡萄酒中，以一種彷彿是魔術的方式臨在，而是在舉辦這些聖事的教會團契的整體中臨在。因此，不說基督的一種「現實的臨在」(如人們過去所做的那樣)，而說基督的一種「人格的臨在」，會更為正確一些。基督不是作為「事物」(res)，而是作為人格臨在的。



### 甲、問題的展開

我們的這最後一個教會論問題（按照其主題已經也是終末論問題），尤其是在與公教教會及其對聖人的禮敬（Verehrung）之思想和實踐相遇時，就像與關於「煉獄」的公教思想和為煉獄中靈魂祈禱的公教實踐相遇時一樣，成為迫切的問題。眾所周知，公教教會把教會三分為「戰鬥的教會」（在塵世）、「受苦的教會」（在煉獄）和「凱旋的教會」（與上帝同在的圓滿的聖徒）。

眾所周知，宗教改革的立場與此相反，在於一種雙重的拒斥：對聖徒的禮敬之所以被拒斥，乃是因為聖徒畢竟只不過是虔誠的榜樣，任何禮敬都唯有上帝才配享。為已死的靈魂所作的祈禱之所以被拒斥，乃是因為死者完全在上帝手中，僅僅被托付給上帝。然而，且不管各宗派之間這種流傳下來的爭論，不為這種爭論所累，這裏與教會的現實相聯繫提出的原則問題卻必須在神學上進行討論。

在與其他宗派的相遇中，我們雖然將不可避免地也碰到這個傳統的分歧。但是，今天這裏所涉及的寧可說已經是我們雙方共同地、休戚相關地面臨的一個問題，即涉及一個簡單的爭論點。在對這一學說的理解中的劇烈轉變，即使在新的公教思維中也發生了。

首先，這裏已經給我們提出了一個比宗派間爭論的主題深刻得多的問題，即直接從共同的基督教信仰本身產生的問題：如果信仰同時意味着信仰者的團契（參見第三十六題），如果信仰在另一方面是與終極者、超越一切者、與世界之主本身的一種受到強調的、獨一無二的關係，那麼，就禁不住要產生如下問題：「在這種情況下，信仰者們之間的關係，豈不就不僅是同時代人之間一種歷史的關係，或者後來世代與以前世代之間一種歷史的關係嗎？在這種情況下，它豈不就也許還有一種超越於此的維度嗎？在這種情況下，豈不必須接受信仰者的以及皈依他們的信仰者的一種如此密切的、內在的團契，以至於這種團契不僅僅是歷史的，亦即是『終末論的』、終極的和永恆的……嗎？」

473

而這樣一來，我們就必須這樣表述這個神學問題：在此岸者亦即在生者的教會與彼岸者亦即已死者的教會之間存在着一種統一性（以至於在這裏也必須說一個教會，參見第四十題），從而也存在着某種方式的交往嗎？與人們在個別情況下如何對待向聖徒祈禱或者為「煉獄中的可憐靈魂」祈禱的問題相比，這是重要得多的基本問題。

## 乙、各種學術觀點

### 一、作為天國之當代具體化的天上教會

作為對教會概念的一種片面法學的理解的反應，公教神學自約一九二〇年以來在對《聖經》（《歌羅西書》、《以弗所書》）和教父（亞歷山大里亞的克萊門、奧古斯丁、托馬斯·阿奎那）的一種新理解中，愈來愈關注教會的天國維度（參見瓦勒斯克[U. Valeske]：《教會的願望》[*Votum Ecclesiae*, 1962]，頁34及以下；頁47-59）。這種新的關注彙集在梵蒂岡第二屆大公會議的《教會憲章》第七章中：「朝聖教會的末世性質及其與天上教會的合一」。教會的合一是用「上帝子民」和「門徒」的概念給出的。在門徒中間，一些人在塵世朝聖，而另一些人則與世長辭，又有一些人則已經受到讚頌。但所有的人都在同樣的上帝之愛和鄰人之愛中具有共契。通過他們與基督的內在的結合，蒙福者加強了教會，並為它的進一步建設作出貢獻（198/VII, 49）。由於這種通過關於塵世教會和天上教會的共契和相互滲透性的學說而在某種程度上產生的對其超越到教會本身的彌補，一方面存在着它失去自己塑造形象的、但也是指示方向的對立面的危險（參見蒂利希：《作為批判的和塑造形象的原則的新教》[*Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip*]，*全集*，卷七（1962）；《作為批判和塑造形象的新教》[*Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung; Siebenstern-Taschenbuchausgabe*, 1966]），另一方面存在着使這個對立面以一種藉以推進到超越性的具體性表現出來的機會。後者追求的是教會的憲章，如果這憲章指明教會對聖徒的崇敬和禮敬的意義在於從他們獲得尋求未來之城的新推動的話。與聖徒們的共契應當與基督相結合：「我們對聖徒的敬愛的任何真正的見證，都在本性上歸根結底以基督為目的，基督是『萬聖之冠』」（198/VII, 50）。

### 474 二、分配與分享（路德）

路德認為塵世教會與天上教會的一種共契在於，聖徒們在其對上帝的認識中能夠與我們一致，用來作為我們的證實、加強和慰藉。「因此，如果你注視基督及其一切聖徒，而且對揀選了他們的上帝的恩典感到喜悅，而且在這種喜悅裏保持堅定不移，那麼，你就也已經被揀選了」；「沒有一個基督徒會在其臨終時對自己在死亡的時候並非孤獨一人這一點有所懷疑，而是確信，按照聖事的指示，有許許多多的眼睛在注視着他。首先就是上帝和基督自己的眼睛，因為他相信上帝和基督的聖言，並堅守其聖事；然後是……聖徒們和所有基督徒的眼睛」（WA/2, 690；695）。這樣，也可以向「上帝及其聖徒」請求正確的信仰，當然是在如下的意義上，即上帝示範性地向他的聖徒展示正確的信仰，因為祈求天國的聖徒代禱，即使他們「也許」能夠提供這種代禱，也是一種「敵基督的濫用」（《施馬爾卡爾登信條》[*Schmalkaldische Artikel*]，II/2，載《路德宗新教教會認信集》[*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 1959<sup>4</sup>]，頁424；並載卡爾夫版《路德著作全集》[*Calver Luther-Ausgabe; hg. v. W. Metzger; Siebenstern-Taschenbuchverlag*, 1964]，卷一，頁188）。至於路德與自己的一般教會概念相聯繫關於

天上教會的闡述，請參見霍爾[K. Holl]：〈路德的教會概念的形成〉[Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff]，載《教會史文章集》[Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte; Tübingen, 1932]，卷一，頁288-325；特別是頁321及以下；阿爾特豪斯[P. Althaus]：《馬丁路德的神學》[Die Theologie Martin Luthers; Gütersloh, 1963<sup>2</sup>]，頁254-270。

### 三、耶穌基督君王統治的部分(施泰赫林)

由於耶穌基督的君王統治不僅與塵世的歷史相關，所以，施泰赫林(E. Staehelin) (189/605-606)把這種君王統治也全面地設想為已故者的世界。屬於這個世界的，首先是彼岸的教會，在彼岸的教會中，信徒被更為有力地納入福音的消息和聖靈的教育之中。這個彼岸的教會還不是「凱旋的教會」，因為整個創造的重建還沒有出現。這樣，彼岸教會的成員就強烈要求救贖的完成，此時他們可以把塵世教會的成員包括進他們的祈禱之中，就像反過來塵世教會的成員也可以把彼岸教會的成員包括進他們關於上帝之國來臨的祈禱之中一樣。這就造成了塵世教會和天上教會的合一和共契，使得二者都還要期待、還要祈禱完成。

### 四、作為普世教會之穩定化要素和動員要素的天上教會(施林克)

鑒於(一九四八年的)普世運動處境，施林克(E. Schlink)警告人們提防可能從普世運動的共同性體驗中產生的相對主義狂熱。而且他是這樣警告的，他訴諸塵世教會與天上教會的合一性，要保護塵世教會，以免輕易放棄它自己的教會性：「這種狂熱同時是對歷史的教會論意義的無視，亦即對如下事實的教會論意義的無視，即教會的合一從來也不僅僅是弟兄們之間的團契，而是始終同時是與教父們的團契，從來也不孤立地在於戰鬥的教會，而是在於戰鬥的教會與凱旋的教會的合一」(178/649)。但另一方面，也恰恰是對塵世教會與天上教會合一的關注，使各個個別教會形態中的塵世教會擺脫了古老的戰線內部的一種停滯。

撰稿人：巴爾澤(Peter Balser)

## 丙、回答的嘗試

475

### 一、教會全面的團契特徵

為使這一問題能夠表現得有意義並開始得到解決而需要的預設，將在另一題中予以探討：這就是基督教的永生信仰(參見第四十七題)。但這種信仰說明，無論是生者，還是死者，都作為人格「面對上帝」(coram Deo)。耶穌說：「在他那裏，人都是活的」(路20:38)。

如今，既然人作為群體存在者而存在，既然社會性屬於人的實存，所以，所有人格之間的交往在原則上就是可能的。但這樣的交往可能性由於死亡而被切斷；死亡每次都造成社會的一個截面。已故者對生者來說不再是在場的；他們不再是同時代人。但社會

交往是以同時代為預設的。除此之外，只存在有回憶的交往（例如，與以往的思想家的交往或者在對已故親友的回憶中，這當然可以在一個人的生活中是一個實存上很重要的要素）。但一種真正的、交互的對話已不再可能。

## 二、各世代在上帝面前的同時性

但是，如果我們必須說，生者與死者都作為人格面對上帝，那麼，由此就又產生出一種新的同時代性，即同時性。而在這個預設下，真正說來交往就必然是可能的。但這種交往不可以理解為唯靈論直接交往的某種形式。相反，由於同時性僅僅在上帝中、通過上帝、對上帝來說（以及通過上帝對我們來說）才存在，所以，交往唯有「通過上帝」才是可能的。這就是說，與一個「彼岸的」、一個「圓滿的」教會的交往，唯有以呼喚上帝的形式、唯有以思念已故者的形式才在上帝面前是有意義的。但以這種形式它就是可能的，而且它就這樣成為呼喚上帝本身的一個要素，成為個人祈禱以及團契祈禱的一個要素。個人與不可見的上帝的關係由此在某種意義上變得「社會化」。它被以更多具體的內容充實，而且在祈禱中臨在的社會性超越了生者的團契（我們為這種團契而祈禱，為的是同時意識到我們對這種團契的責任）。就像死者也屬於我們的生命的整體一樣，他們也屬於以某種方式應當反映我們生命的整體的祈禱。而就祈禱、「面對上帝的對話性存在」是一個信仰者的視野而言，已故者也同樣屬於他的存在，並且在這種存在中在場地對他的方式發生作用。

對於教義學的原理問題，要說的就是這些。在這裏產生的其他問題，原則是倫理學的問題（由上帝所促成的與死者的團契如何具體地在信仰者的生活中起作用？）和祈禱學說的問題。但是，既然一種匿名的信仰是可思議的（第三十題），那麼，界限就模糊了：在上帝面前的這樣的懷念就不僅在與一個已故的基督徒的關係中是可能的，相反，我們應當就每一個人、包括就一個已經故去的人作出猜測，他也許並且以他自己的方式能夠是或者曾經是一個匿名的信仰者。

傳統的基督教教義學大多是由關於「末後的事」的一章來結束的。對於這個問題域來說，教義學的專門表述是「終末論」（來自希臘文 *eschatos*，即「最外邊的」、「最後的」）。作為絕對必要的要素，絕大多數宗教都要包含着關於未來、關於在人死後出現的東西、關於世界的終結和目的的目的思想和觀念。如果人們看一看作為基督宗教之起源的《新約》，那麼，把這個主題放入對基督教信仰的神學說明，就顯得是不可避免的了。無論在這種情況下達到甚麼結果，人們都必須面對這個主題。這樣，關於最重要的終末論問題的最後一個部分，也應當結束我們對信仰的說明的導論。既然上帝在他的啟示中、在「聖子的使命」中、在由此產生的「教會的使命」中轉向了人，那麼，就免不了要產生如下的問題：這一切將導向甚麼樣的目標，在這一偉大事件的後果中，人和世界最終要變成甚麼。

首先要問：究竟要以甚麼方式、在甚麼樣的視域中談論終末論；對於個別的人來說，或者對於世界整體來說，存在着終極的、永恆的目的嗎？這個目的已經在信仰的上帝相遇中達致，還是存在於未來（第四十五題）？

如果我們假定，這個終極的目的存在於未來，那麼，這個未來是世界歷史內部的一個未來，還是世界歷史彼岸的一個未來？我們在期待一個歷史之內的「千年王國」嗎（第四十六題）？

我們必須談到復活，談到永生，從而談到按照《新約》是單個的人之永恆目的的東西，儘管在終末論的問題域的這個核心主題中還不能談盡（第四十七題）。

如果我們假定，不僅對單個的人來說，而且對上帝的創造整體來說，都存在着一個永恆的目的，那麼，我們就提出了單個的人的目的與世界的目的之關係問題，也就是說，我們提出了已故的人在他們個人的終結和世界的終結之間的「中間狀態」問題（第四十八題）。

在接受《新約》的觀點的情況下說，人與上帝終極的、終末的相遇具有一種「審判」的形式，這有意義嗎（第四十九題）？

最後，我們還應當對作為人以及整個世界終極的、永恆的目的之「意義」（「內在目的」的上帝之榮耀和頌揚進行一番思考（第五十題）。

# 第四十五題

## 終末論的位置

未來主義的或者現世主義的、個人的  
或者宇宙性的終末論

### 甲、問題的展開

我們把「終末論的位置」理解為一個框架、一個視域，在它裏面，關於「末後的事」的教義學陳述才是有意義的和可能的。首先顯而易見的是，《新約》所作的終末論陳述：一、是關於人的復活和永生的；二、是關於世界的終結和完成的。但是，我們今天作為應當合乎時宜地、也就是說對於同時代人來說可理解和可領會地展示基督教信仰之真理的神學家，能夠在甚麼樣的框架中作出終末論的陳述呢？《新約》中預設的框架和視域還能夠並且必須是我們的框架和視域，這並不是一開始就確定的。這個問題如今分化為兩個問題視角：

一、終末論的陳述作為教義學的陳述在其中可能並且有意義的框架，是迎向作為其塵世終極未來的死亡的單個人的未來，還是整個世界和世界歷史整體的未來？

二、談論某種未來的東西真的是重要的嗎？如果人們正確地理解《新約》的終末論陳述，並把它們移植到我們的時代，那麼，它們能夠是與信仰者的生活中的當代、與信仰決定的當前時刻相關的陳述嗎？

根據現代的世界圖像和對真理的理解，這整個教義學的提問是必然產生的。無論在世界終結之後和在單個的人終結之後出現的、對之作出終末論信仰陳述的東西是甚麼，它都是一個點，在這個點上，據說我們的經驗性現實、我們可經驗的生活和我們可探究的世界的現實，與一個我們既不認識、也不能經驗的「彼岸的」領域直接接觸。如今，我們的世界受到這樣一個彼岸的限制，我們經驗的領域應當與一個所有經驗的彼岸接壤，這對於過去時代的現實觀來說可能顯得是不言而喻的。但是對於我們完全經驗性的、「科學的」世界圖像來說，這是不可想象的。如果我們在今天試圖為自己設想一個「世界的終結」，亦即設想地球、人類和世界歷史的一個終結，那麼，我們至多能夠把這想象成為一場規模極大的自然災害，或者想象成為一場毀滅性戰爭的結果。然而，這並不是《新約》關於終極未來的陳述所指的東西。

布爾特曼以特殊的力量捕捉住我們的問題。但在這裏，他以自己對一種「《新約》的去神話化」（尤其是《新約》的終末論陳述的去神話化）的研究，使自己成為同時代人的一種普遍的問題意識的代言人。他的命題在我們時代的巨大影響由此也可以說明。而且，布爾特曼對問題的兩個視角都表明了態度：對於他來說，《新約》關於在未來降臨的世界

終結(世界毀滅、末日審判等等)的言說，是對今天的人來說根據其現代的世界圖像而變得站不住腳的神話學觀念。因此，一種未來主義的和宇宙性的終末論對他來說是行不通的。所以，布爾特曼的終末論是個人的和現世主義的。當然，它在個人的視域中畢竟還保留了某種未來主義的成分：單個的人在信仰中期待一種超越他的死亡的未來，作為他的信仰的完成。但是，根本的終末論事件存在於單個的人的信仰實現中，存在於他的信仰決定當時的現在中。在這裏，永恆未來的東西體現在塵世生活的歷史性中。在這裏，人對自己的絕對未來敞開自己。——為此，布爾特曼引用了《新約》本身：《新約》作者約翰就已經把終末論的未來陳述歸結為其對信仰的當前意義。因為對約翰來說，末日審判已經在現在、在人的信仰決定中進行：「信他的人，不被定罪。不信的人，罪已經定了」(約3:18)。

在這裏，我們必須還堅持，兩個問題視角並不簡單地是同一的。對於個人視域中的終末論陳述來說，對於個人命運框架中的未來陳述來說，依據現代世界圖像的那些疑難並不一定出現。因此，布爾特曼在這裏也還能夠不言而喻地堅持未來主義終末論的一種殘餘。儘管如此，問題的兩個視角也又顯而易見地相互聯繫：如果我們詢問「終末論的位置」(而且我們今天必須這樣做——布爾特曼的去神話化公設已經使我們意識到這一點)，我們就必須在兩個方向上詢問。

482

## 乙、各種學術觀點

### 一、一以貫之的終末論

早在第一次世界大戰之前，就出現了對當時佔統治地位的關於上帝之國的進化論觀點和此岸觀點的一種尖銳的反動。與尤其把上帝之國視為應當由人來實現的道德價值王國的里敕爾(A. Ritschl)的神學相對立，釋經的研究導致了一種信念，即《新約》中的上帝之國並不表示一個內在的東西和應當由人來實現的任務，而是通過上帝極強大的行動從彼岸作為贈禮帶入這個世界的。這一轉變是由魏斯(Johannes Weiss)和史懷哲(Albert Schweitzer)引入的。在其出自一八九二年的劃時代著作《耶穌關於上帝之國的佈道》(*Predigt Jesu von Reiche Gottes*)中，魏斯說道：「耶穌所理解的上帝之國是一個絕對超塵世的東西，與這個世界處於排他的對立之中……在使這一觀念完全失去其原初終末論的和天啟文學的意義的近代神學中，對這一觀念的宗教倫理應用是沒有道理的。人們只是在表面上按照《聖經》行事，因為人們在一種不同於耶穌的意義上使用這一表述」(202/49-50)。這一新的觀點在史懷哲予以展開並在他的一以貫之的終末論中予以論證時，獲得了一種深刻的影響。史懷哲在他於一九〇六年發表的《耶穌生平研究的一部歷史》(*Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*)中斷定：「對於終末論來說，把現代的理念置入耶穌裏面，並通過《新約》神學又把它們當作采邑從它那裏取回，就像里敕爾毫無拘束地所做的那樣，這是同樣不可能的」(183/322)。魏斯和史懷哲自己並沒有從他們的釋經發現中得出任何教義學的結論。這樣，上帝之國對於史懷哲來說依然是一個內在的東西。他

把《新約》對一種非常臨近的、超越的、屬神的行動的期待視為一個通過歷史的進程而被超越的、有時代限制的觀念。一以貫之的終末論的模式尤其在瑞士獲得了反響，例如在維爾納 (Martin Werner) (204)、布里 (Fritz Buri) 和諾伊恩施萬德 (Ulrich Neuen-schwander) 那裏。

## 二、超驗的終末論

在教義學領域，在第一次世界大戰的印象下才出現了終末論方面的革新和由這次大戰所造成的危機意識。巴特在他的《羅馬書釋義》(Römerbrief, 1921) 中反對把對終結的期待理解為「教義學結尾一小章無關緊要的『終末論』」，主張一種超驗的終末論，其中  
483 「後」(post) 由「起」(trans) 來取代。基督復臨成為任何一種存在處境中無限的永恆感的一種不受時間限制的象徵：「在一切時間的界限上，在上帝那意味着一切時間和一切時間內容之揚棄的懸牆前，站立着最後時刻的人，期待着耶穌基督復臨的人」(8/484)。就連阿爾特豪斯 (Paul Althaus) 也在他一九二二年的著作《末後的事》(Die letzten Dinge) 中以現實性、「任何時間對永恆的直接性」的名義攻擊終極史的終末論。依據文德爾班 (Windelband) 的價值哲學，他在「價值論的」終末論和「目的論的」終末論之間作了區分。在那個時代，布爾特曼的文章〈約翰福音的終末論〉(Die Eschatologie des Johannesevangeliums) 也發表了，其中終末論的東西同樣在生在性的意義上獲得解釋：上帝統治的來臨將人置入其中的決定處境就是終末論的 (43a/134ff.)。一九二五年之後，巴特和阿爾特豪斯逐漸地修正了「終末」(Eschaton) 的純現實主義觀念。與其過去對《羅馬書》十三章11節的釋經相關，巴特在一九四〇年承認：「但是，人們也看到，我在這裏恰恰很有技巧地和雄辯地忽略了這段話的特殊之處，亦即忽略了它賦予時間的目的論，忽略了時間朝向一個現實的終結的進程」(13/II, 1, 716)。之前，阿爾特豪斯就已經在他上述著作的再次修訂中表現出對目的論要素的一種日益增長的開放性(在一九三三年的第四版中，他放棄了將「價值論的」這一稱謂應用在《聖經》終末論中)。這樣，就產生了從排他的和現實的終末論向一種「現實的目的論」的位移(這種描述來自貝爾考韋爾[G. C. Berkouwer]：《基督的復臨》[De Wederkomst van Christus])。

## 三、目的論的終末論

在巴特和阿爾特豪斯那裏實現突破的關於時間和歷史的意義的意識，被第二次世界大戰及其後果現象明顯地加強了。這一發展導致了目的論的終末論模式。庫爾曼 (O. Cullmann) 在一九四六年以他的《基督與時間》(Christus und die Zeit) 一書對這種模式作了權威的描述。

## 四、生存論的終末論

布爾特曼在根本上依然忠實於他原初的立場。他代表着生存論的終末論模式。布爾



特曼是從如下見解出發的，即生活的水平維度意味着「世界的崩潰」，真正的「生存的歷史」是作為去世界化 (Entweltlichung) 而在垂直的維度實施的，因為上帝通過福音宣講召喚人達到生存的「本真性」。布爾特曼沒有給一種目的論的終末論留下空間。《新約》的終末論觀念帶有一種神話學的特徵，並且要質詢在它們裏面所包含的對生存的理解。布爾特曼以如下一段話開始了對神話學終末論之解釋的思考：「在傳統神學的語言中，終末論是關於末後的事的學說。在這裏，『末後』所指的是時間上末後的事物，也就是說：世界的終結，這終結即將來臨，就像我們當代的未來即將來臨一樣。但是在先知們和耶穌的佈道中，這個『末後』有進一步的意義。就像在關於天的觀念中，上帝的超越性借助空間手段來表述一樣，在關於世界終結的觀念中，上帝的超越性也借助時間手段來表示。當然，這並不是超越性的理念本身，而是上帝的超越性之意義的理念，上帝從未作為一個已知的現象臨在，相反，他總是即將來臨的上帝，被未知的未來所遮蔽。終末論的佈道在未來之光中審視當前的時間，並告訴人們，現在的世界，即自然和歷史的世界，我們在其中生活並作出我們的計劃的世界，並不是唯一的世界，相反，這個世界是有時間的和暫時的，就未來而言終歸是空的和非現實的」(43d/148)。基督徒的生存在其本質上是終末論的生存，這是就信仰者彷彿是作為去世界者生存、儘管如此卻同時逗留在世界裏面、逗留在世界的歷史性裏面而言的。「歷史的存在是出自未來的存在。即便是信仰者，也是從未來出發生存的。這一方面是由於他的信仰和他的自由絕不能夠成為佔有；作為終末論的事件，它們不能成為過去的事實，而是僅僅始終作為事件才是現實的。另一方面是由於信仰者停留在歷史中。原則上，未來始終向人呈現出他的自由的贈禮。基督教的信仰是每次把握住這種贈禮的力量」(50/181)。無論如何，布爾特曼並不完全拒斥個人視域中的一種未來主義的終末論。「就連在死亡中，人也逃不出上帝的手心。人必須面對死亡，就像是面對與上帝的相遇，無論是為了自己的拯救，還是為了自己的墮落。上帝是來臨的上帝；這也適用於死亡」(43a/164)。但是，信仰者「並不需要描繪上帝在死亡中贈予的未來，因為關於死後榮耀的所有圖像都只能是幻想的理想圖像；對理想圖像的放棄屬於信仰對上帝之未來的徹底開放」(43c/90)。

484

生存論的終末論模式擁有巨大的影響力，但卻不能使關於人類和世界的歷史及其目的的問題默不作聲。在不同特色的規劃中，都有人嘗試克服現實的觀點與目的論的觀點之間的對立。布倫納 (Emil Brunner) 在《作為未來和現在的永恆者》(Das Ewige als Zukunft und Gegenwart) 中的規劃提出了如下要求，即「與他在整體神學上堅持保羅主義和《新約》的未來盼望一樣，是對《新約》見證的同樣確定的和一貫的生存性詮釋」。布倫納的信念是，「福音並未給個人準備不同時對作為整體的人類意味着一種未來應許的慰藉」。「個人的東西與人類的和社會的東西的統一」是他的終末論的一個主題 (39/IV-V)。奧特 (Heinrich Ott) 在他的《終末論》(Eschatologie) 中遵循一種生存論的方法，這種方法有別於布爾特曼的方法，乃是因為這裏「並不是首先追問《聖經》見證人的自我理解，而是追問他們與上帝的相遇，從而是追問上帝自己」。奧特的關切清楚地表現在他說如下一番

話的時候：「終末論不可以簡單地描述為一條救恩史路線在時間上的終結點，就好像在一個救恩史綱要中被標明為拱頂石一樣。因為由於這樣一種描述，恰恰終末論陳述的生存論性質及其與生存的關聯受到損害。但這樣絕不是說，終末論的未來主義性質必須被清除——就像在布爾特曼對《新約》的考察方式中所發生的那樣」(148/8-9)。奧特否認從終末論的相遇思維出發，能夠把歷史的或者救恩史的諸事件在任何時間上的前後相繼視為生存論上無關緊要的。「在我們看來，這裏不存在兩個相互排斥的立場的選擇」(148/63)。克雷克(Walter Kreck)強調，終末論在基督論中得到論證；在基督的復活中已經發生的終末保證着將來來臨的終末，「在未來的終末中不僅被信仰，而且不可避免地看到：看哪，我使一切成為新的！」(118/95)屬於這一範疇的，還有荷蘭神學大多數近代的終末論文獻，這裏將提到它們中的一些能夠說明特徵的要素。歐因(Hendrik van Oyen)在其關於聖靈之辯護的論述的框架中指出，言成肉身是對準完成的應許的。但這同時意味着：「從這種完成的應許出發，我們現在把這個世界的一切事物都看作是與這個未來相關的，而且因此之故，不再存在任何東西不能以某種方式被置於將來臨的日子的光帶之中」(150/227)。貝爾考韋爾(Gerrit Cornelis Berkouwer)始終反對錯誤的選擇。如此一來，他就批判一種終末論的人格主義，這種人格主義在自身有道理地集中於耶穌基督的人格時不給對一個新大地和肉身的復活的期待留有空間(21/11-12)。同樣，他反對一種宗教救恩論的自我中心論，這種自我中心論對救贖的宇宙性視角毫無興趣。在另一方面，他與中間狀態的學說相聯繫而強調，「宏觀視域」，即對世界之普遍實現的期待，並不排除「微觀視域」，即對死後生命的個人期待(21/34ff.)。貝爾克霍夫(Hendrikus Berkhof)強調，終末論的期待不僅在耶穌基督的復活中，而且同樣在聖靈的事工中得到論證。在貝爾克霍夫看來，(救恩)歷史的範疇對於終末論來說，遠遠比實存、未來和進化的範疇更有成果，更為全面。前者可以把後者接納入自身，而反過來卻是不可能的，或者只是以做作的方式才是可能的。「沒有這種救恩史的框架，實存就變成陰森可怕的，進化就變成決定論的，而未來就成為烏托邦的」(20/100)。

## 五、未來主義的終末論

貝爾克霍夫在上述引文中暗示着一個在目前贏得巨大反響的模式，亦即未來主義的終末論模式。這個模式特有的，人們不是從救恩史的中間出發來說明它的目的，而是反過來從未來出發來考察現在。這種模式的端倪出現在魯勒(Arnold A. van Ruler)和胡肯代克(Johannes C. Hoekendijk)那裏。給魯勒神學打下烙印的「從終結出發的思維」在以下引文中得到清晰的表達：「對於上帝來說，所涉及的不是拯救我們的那一位，而是通過那一位被拯救的我們。我們不是為了能夠成為基督徒而成為人，而是為了能夠成為人而成為基督徒。毫無疑問，一切都是圍繞耶穌基督旋轉的，因為他在自己的犧牲中解開了罪惡之謎。但是，人們不可以由此得出錯誤的結論，即一切也都涉及耶穌基督。聖靈所包含的多於彌賽亞。成聖大於復和。聖子有朝一日將把王國歸還給他的父。一切一

開始就是照此安排的。不僅有集中——從多民族到一個民族，從一個民族到餘民，從餘民到唯一者——，而且集中同時過渡到擴張——從彌賽亞到聖靈，從聖靈到良知，從良知到國家和從國家到萬有。我可以簡明扼要地說嗎？耶穌基督是上帝儘可能久地等待所憑藉的一種應急措施」(171/64)。胡肯代克一貫地把教會僅僅視為使徒在塵世的一種功能。他要從終點出發，從將要來臨的國度出發來看待二者，即教會和塵世。如果它們一起被置入這個國度的視角，那麼，在它們那裏就實現了某種可以描繪為「憑藉盼望的感染」的東西(102a/51；102b/34ff.)。這一模式在莫爾特曼(Jürgen Moltmann)的《盼望神學》(*Theologie der Hoffnung*)中獲得了一種大規模的、系統的展開。受魯勒的影響並尤其從布洛赫(Ernst Bloch)那裏獲得靈感的莫爾特曼，拒斥「終末論」(Eschatologie)這一表述，因為「邏各斯」(Logos)這個術語與常駐的、合規則地返回的東西相關，但卻不能表達新的東西。相反，莫爾特曼強調「應許」這個範疇。「應許是宣告一個尚不存在的現實的允諾。由此，應許開啟了人對未來歷史的追求，在未來的歷史中可以期待應許的實現」(135/92)。耶穌基督的復活是未來的預知，無非是實現的第一開端，哪怕是一勞永逸地造成的開端。「基督的復活在其中能夠被認識為復活的視域，是應許和使命一如既往地進入他的未來和他的統治的未來的視域」(135/178)。莫爾特曼以「未來」(*futurus*)和「將來」(*adventus*)之間的區分澄清了他的意圖。未來「被從過去的因子和過程外推出來……與此相反，將來作為一種有別的、新穎的東西不能從歷史外推出來，它是預期的」(138/212)。如果我們把這些區分用於基督教的終末論，那麼，人們在它裏面就不能僅僅看到一種從基督論出發的外推。「唯有在基督的臨在是上帝的將來的預期的情況下，它才能被理解為將要來臨者的萌芽和開端……現在如果不是未來的話，就不具有將來。只是就在它裏面有某種東西『已來臨』而言，才能由它『成為』某種東西」(138/213)。從這一基本主題出發，莫爾特曼把信仰稱為盼望，把基督徒稱為改造社會的鬥士，把教會稱為「出埃及的團契」(*Exodus-Gemeinde*)；我們是從*pro-missio*出發生活的，這個詞既意味着「應許」，也意味着「被差遣向前」。「終末論在這裏是關於盼望的學說，是關於人們能夠盼望的東西的學說，並且同時是關於盼望之實踐的學說，這實踐把所盼望的將來帶入了現在的苦難之中。終末論神學要勾畫出普遍的將來視域，在這個視域中，神學將不僅就自身而言是有意義的，而且對世界來說也是重要的」(136/149)。

## 六、進化論的終末論

在這裏必須簡明扼要地介紹的最後一種模式，可以認定為進化的終末論的模式。構思這一模式的人是德日進(Teilhard de Chardin)。對於德日進來說，在他的所有著述中，都首先並且集中涉及綜合，即上帝的現實和世界的現實在未來的結合。具有決定性意義的是，他不是靜態地、而是歷史地來理解世界的現實，此外也這樣來理解上帝的現實。世界的現實被他視為「進化」。大千世界不是一個宇宙，而是一種「宇宙的生成」(*Kosmogense*)，其中「生成」(*Genese*)這個概念把進化說成是一種受引導的、目標明確

的進化。進化是無所不包的。宇宙的生成開始於生物的生成，繼續於靈魂的生成，在基督的生成中達到巔峰。德日進用「俄梅戛」(Omega) 這個密碼來暗示整個的綜合，俄梅戛是宇宙性的、普世的基督的等價物，是上帝的現實和世界的現實在人格中的統一性的等價物。當然，「俄梅戛」不僅是目標，而且也是進化的發動機。作為這樣的發動機，它現在已經在世界的交織物中起作用並且把這個世界拉向自己。「由於德日進既把世界的無神論的塵世性、也把世界的無神論的神化引向基督教對世界的當前的塵世性、上帝的尚且隱秘的存在 (Noch-Verborgen-Sein) 和尚且不在場的存在 (Noch-Abwesend-Sein) 的認識，並且引向基督教對世界的終末論的神性、對上帝的彰顯的盼望信仰，他達到了對上帝的塵世性的認識：上帝的現實與世界的現實在宇宙性的基督、在作為世界之未來的上帝中的統一性」(68/413-414)。德日進以下面的話結束了關於世界終結的傑出觀點：「這樣，有機的綜合體就將達到了：上帝和世界、圓滿 (Pleroma) —— 充滿奧秘的現實。關於它我們不能說，它比上帝獨處更美，因為上帝並不依賴世界。但關於世界我們也不能認為，它是絕對次要的，而不致使創造成為不可理解的，基督的受難成為荒唐的，我們的努力成為毫無意義的。如此就有了目標 (et tunc erit finis)。就像一場大洪水一樣，存在蓋過了存在者的洶湧澎湃。對於一個平靜下來的大洋來說，任何一滴水都有它自己常駐的意識，在這個大洋中，世界的不合常規的奇遇被終結了。每一種神秘主義的夢都將找到它的完全的和有資格的實現。上帝將是一切中的一切 (erit in omnibus omnia Deus)」(191/V, 183ff.)。

### 丙、回答的嘗試

#### 一、沒有客觀化，但也沒有還原！

我們首先必須確定，《聖經》的視角既是未來主義的，也是宇宙性的。對於《聖經》的終末論陳述來說，不僅涉及當代，而且也涉及終極的未來；不僅涉及個人終極的未來，而且也涉及世界終極的未來。個人的東西（個人的救贖）和現世主義的東西（信仰決定的現在）都包含在《聖經》的視角中。它們並沒有被虧待，但它們只是整體的兩個視角。因此，個人的東西和現世主義的東西雖然可以得到特殊的強調，例如在約翰獨特的觀點主義縮短中，但未來主義的東西和宇宙性的東西由此並沒有被清除。甚至當《約翰福音》的作者事實上不應當內視地、而應當外視地理解他自己的還原的情況下，這也還不是最後確定的教義學判斷。相反，即使在這樣的情況下，我們也還是要問，是否由於這樣的還原，一種確定的意義內容、一種確定的「生存論增值」就會喪失（關於「生存論增值」的方法概念，請參見第十八題）。

如果我們這樣來安排方法上的進程，那麼，我們就能夠首先在神學上清除一種可能性：亦即以客觀化的方式想象一種新的、終末論的宇宙並在直觀中描述它的一切嘗試。這樣的東西事實上是神話學，是關於今日世界的未來的一種幻想的敘述。對此我們沒有任何根據，也不存在任何理由去「相信」某種東西——除非人們以基要主義的方式把《聖

經》的陳述理解為關於在其他地方不可知的東西的超自然信息。我們在《聖經》的文本中就對新的、未來的世界的直觀描述而言所發現的東西（例如《啟示錄》二十一章中對新耶路撒冷的描繪），可能是有象徵能力的陳述——但恰恰是象徵，而不是關於未來事件的客觀信息（就像人們在今日的未來學中關於我們經驗性世界的可能未來作出可能的預測性陳述一樣）。

然而，即使我們把作出這種不可客觀化的保留放在首位，《聖經》的、未來主義和宇宙性的終末論也相對於對終末論陳述的一種現世主義的和個人主義的還原具有一種「生存論增值」。

## 二、宇宙性的以及個人的終末論的問題

人的完全的實在性需要他與其他人的共在 (Mit-Sein) 以及他的在世存在 (In-der-Welt-Sein)。這屬於人的人格的本質，我們在對信仰作出神學說明時總是要與這種人格打交道。人格性始終同時是社會的和世界的，從未是一個純然抽象的「個人的責任」。因此，現世主義的和個人主義的還原是抽象掉了豐富的人性的東西。因此，如果我們談論個人的一種終極的、終末論的未來，那麼，假如我們不同時也談論並在思想上始終考慮到人的社會維度和世界維度的未來，我們就根本不能做到這一點。人們當然還可以設想，個體擁有一種未來，他在其中擺脫了他的種種同類的和世界的關聯，並且又成為個體化的自己，成為獨自或者在對自己的上帝的直觀中生存的「不死的靈魂」。但這是一種不再與我們生活的現實有絲毫關聯的思辨：在我們生活的現實中，我們始終是在其社會性和塵世性中來經驗屬人的人格，而問題是，如果人們完全並且在原則上從它除去這些維度，這種人格到底還會剩下甚麼呢？這樣，談論完整的人、現實的人的未來，就是有意義的；與此相反，談論我們在現實中根本遇不到的一個抽象的人的未來，就是沒有有意義的。當然，在人的一種終極的、終末論的未來中，他的社會性存在、他的塵世性存在會以一種我們不再能描述的方式發生轉變。

489

## 三、未來主義的以及現世主義的終末論的問題

如果目光盡數落在一種終末論的未來上，那麼，看來基督教的福音就有成為純然道德上的行事規範的危險，從而是「律法的」，沒有應許的因素。但或者是：是否存在着一種可能性，把有信仰的人的信仰行為、信仰生活，理解成為一種現在完全實現了的生活可能性？從而使被給予信仰的應許現在已經實現，「終末」（終極的東西）在當前的信仰生活中已經完成？不過，這會與信仰的經驗、與信仰經歷自身和理解自身的方式不相符合。毋寧說，信仰把自己經驗為不完全的，經驗為處在途中的，經驗為一種追求 (Aus-Sein)，經驗為一種等待（參見第三十一題和第三十二題）。因此，我們以這樣一種觀點就會不能正確地對待信仰的現象、信仰的自我經驗。

#### 四、終末論觀念的象徵特性

從這些理由出發，就應當堅持對「末後的事」的一種未來主義的理解、一種宇宙性的（亦即社會的和世界的）理解。《聖經》的終末論觀點可以是我們不能具體地和客觀地想象的某種東西的象徵，是我們在某種意義上可以在象徵中、通過以象徵為中介來參與的現實的象徵。但是，不可想象的和終極的東西的這種僅僅在象徵中才可接近的現實性，是一種對所有人來說和對世界來說的現實性，是一種我們還在期待的現實性，不是人們能夠純粹現世主義地和純粹個人主義地理解的一種現實性。換句話說：即使我們必須承認在《聖經》關於「末後的事」的觀念中始終涉及象徵，這也畢竟不是說我們由此就放棄這些象徵的宇宙性的和未來主義的基本特徵。

### 甲、問題的展開

人們在神學中把「千禧年主義」理解為關於千年王國的學說。按照《啟示錄》二十章，「千年王國」(Millennium)的觀念意味着終末論的事件、終極的事件的一個預備階段。千年王國雖然已經是終末論的事件，也就是說，它是上帝行動的一個特殊類別(因而不僅僅像上帝的旨意那樣，如今並且在所有時間都操縱着歷史)，即一種「末世的行動」。但是，它畢竟還不是終極的終末(Eschaton)自身，而是還在歷史之中的。它還在「末日」的此岸。

在過去，教會中的千禧年主義運動和期待把千年王國設想和描繪成一個超自然的東西，它在日子終結之前進入歷史，作為一個奇異的時段，其中在撒但還最後一次自由地推行其摧毀的事業之前，基督將與義人一起統治世界。與此相反，今天對於我們來說，在呼喊要依據基督教信仰的革命口號的運動中，千禧年主義的問題又成為迫切的。因此，問題在今天就以如下的方式表述：「一種歷史之內的終極時間將降臨我們嗎？它是一個新的歷史時期，比以往的所有歷史時期都更好、更真實、更人性，也許在歷史中不能再被超越嗎？基督教的信仰、植根於信仰之中的基督教盼望，包含着這樣一種歷史之內的未來視角、一種歷史之內的終末論嗎？」

原則上，回答這個問題的以下三種可能性是可以設想的：

一、適合於從《新約》出發的基督教信仰、並且既是一種未來主義視角也是一種宇宙性視角的終末論視角(參見第四十五題)，必須被設想為歷史之內的未來。對於現代基督徒的信仰來說，不再有歷史彼岸的上帝之國的未來，但儘管如此，他仍然覺得有必要談論歷史內部的一種上帝所希望的人類未來。

二、為了上帝之國終極的終末論未來起見，必須排除任何時間之內的終末論。歷史之內的未來對於基督教的盼望來說是不感興趣的：它是一個「惡的時間」，理應熬過它，以便信仰在通過考驗之後最終在一切歷史的未來彼岸得以完成。

三、兩種終末論的未來視角，即一切歷史彼岸的未來視角和歷史中一種更好的未來的視角，並不相互排斥，而是相互包含。它們比鄰而居，而且它們相互之間的關係必須特別地予以闡明。

## 乙、各種學術觀點

千年王國的觀念出自猶太天啟文學（《以斯得拉書》、《巴錄書》），其中該觀念具有調和一種較早的、此岸的終末論和一種較晚的、彼岸的終末論之間的對立的功能。從該觀念的這種調和性質（莫溫克爾[S. Mowinckel]語：「一種折中」；139/419）產生出它在邏輯上幾乎無法取消的矛盾，與其把這些矛盾看作是一種無拘無束的思辨的結果，倒不如把它們看作是追求真理性表述的信仰的結果。這種真理說的是：「他必然進行統治！」或者在布伯（Buber）那裏以問題形式說：「如果世界永遠在上帝和撒但之間被分割，我們怎麼能說它是上帝的世界呢？」（41/1100）。這種真理性的要求是對屬於主的大地的忠實，主將在天上為整個創造的拯救和自由而進行統治。尼格（W. Nigg）說道：「千禧年主義是『弟兄們當忠實於大地』這話的早期基督教版本」（143/78）。

這一觀念的真理內容在新生基督教的那些有天啟文學傾向的圈子中產生了影響，「他們渴望正義」，並且「把耶穌不僅當作崇拜對象，而且當作大地的真主」（112/137）來認識和佈道（克澤曼[E. Käsemann]）。因此在這裏，「天啟文學態度」簡單地指這樣的意志：敬重創造者和創造——與靈知派相對立——的權利。——與此相聯繫，出現了千年王國的觀念（啟20:1-6）。在約翰的思想中，如同邁尼爾（P. S. Minear）所寫，它「毋寧說是偶然的」。它使用這一觀念，乃是為了與在某些小亞細亞教會中對福音的靈意化和歷史化作鬥爭（132/176ff.）。千禧年主義在公元最初幾個世紀的迫害時代屬於正統學說的基本組成部分，在游斯丁（Justin）、帕皮亞（Papias）、伊里奈烏（Irenäus）、德爾圖良（Tertullian）和拉克唐修（Laktanz）那裏都遇到它。德爾圖良寫道：「……這樣，上帝的僕人在為上帝的名而受難的地方也應當歡樂，這也是正當的和配得上上帝的。這是塵世王國的根據。在塵世王國持續千年之後（在這段時間裏，義人的復活得以完成，按照功德，在有些人那裏早一些，在另一些人那裏晚一些），在世界終結和末日審判完成之後，我們將立刻轉變為天使般的精神實體，並被置於天國……」（《駁馬吉安》[*Adversus Marcionem*]，卷三，章24）。千禧年的福音喚醒了盼望，給這個世界形態的一小群外客以堅持到底的勇氣。——在這種情況下，當由聖靈所生的基督教——如哈納克（A. von Harnack）所說的那樣——學會將塵世的東西聖化（這是出自對世界的責任嗎？）的時候，千禧年主義的王國期待就從大教會的普遍承認的學說中消失了。奧利金把它靈意化，而奧古斯丁則教導說，千年王國早就開始了，也就是說，是從耶穌亦即聖靈的降臨開始的。教會已經是基督的國（《上帝之城》[*De Civitate Dei*]，卷二十）。就像拒斥循環的時間觀一樣，他也像後來的宗教改革家和宗教改革的信經一樣堅決地拒斥千禧年主義的觀念。但是，關注基督之獨一無二性的奧古斯丁的偉大恰恰在於，他並不——例如像優西比烏（Euseb）那樣——把上帝的國交付給帝國或者現存的教會，儘管千年王國的「強烈的未來之夢」已被犧牲（布洛赫[E. Bloch]：《遺產中的宗教》[*Religion im Erbe*, 1967]，頁114-115）。在這方面，有一點將永遠是清楚的：決定着千禧年主義學說之命運的，每每是教會的政治地位。作為世俗國家的要在帝國中實現上帝應許的「同乳姐妹」（梅利托



[Melito]，引自哈納克[A. von Harnack]：96/223)，基督宗教不斷地拒斥尚未實現的王國的革命思想(四三一年的以弗所大公會議)。

與此相反，中世紀早期的「異端」運動，封建社會中持不同政見的人——他們不願意在帝國和祭司制中發現所許諾的基督之國——，都充滿了千禧年主義。這特別適用於十三世紀，十三世紀的基督教因約阿希姆(Joachim von Floris)的異象、他對三一論所作的思辨的和歷史的解釋而陷入了有益的騷亂。從對他來說已被解開的歷史化了的三位一體的奧秘中，他得出了三個歷史時代的學說。在聖父的國和聖子的國之後，很快，精確地說在一二六〇年，聖靈的國接踵而至，這是世界的夏天，是愛的時代。在意大利的修道院裏，這國又成為歷史之內的東西，後來充滿了激進的政治要求，首先是在塔波爾派(Taboriter)那裏，然後在十六世紀的再洗禮派和十七世紀英國革命的「聖潔派」那裏(參見尼格：143/184ff.；布洛赫：《作為革命神學家的閔采爾》[*Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, 1962]；梅特拉[Glaude Mettra]：《托鉢僧的偉大春天》[*Le Grand Printemps des Gueux*, 1969]；沃澤爾[M. Walzer]：《聖潔派的革命——激進政治學起源研究》[*The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, 1965])。時間之內的未來之國的烏托邦與現存的秩序相對立——這是千禧年主義的一個基本特徵，這個特徵同樣表現在十九世紀的烏托邦社會主義者和我們這個時代的「革命神學」那裏。參見紹爾(R. Schall)，他曾談到神學家「與當時起決定作用的文化和佔統治地位的社會體系相關」的「對一種實際的出世和放逐的經驗」(186/62)。塵世的這個國的要求並不是無所事事的等待，而是「將一種新秩序置換到墮落的世界」(沃澤爾：《聖潔派的革命》，頁104)。這國從上而來，但卻要求積極的參與。這是在千禧年主義中蘊涵的矛盾性的一個方面。另一個方面表現在對當代的高度評價上，當代對他來說構成「永恆的國的切入點」(尼格：143/188)。未來的應許對於當代的行為來說是辨位標誌。曼海姆(K. Mannheim)正確地說明：「千禧年主義經驗的唯一真正說明身份的特徵就是絕對的現在性」(130/215)。對配得上上帝和人類的新東西的盼望表現為對新東西的絕對意志，表現為無條件者在此時此地(hic et nunc)的塵世的統治。沒有與當代的行為的這種關聯，它就蛻化為一種抽象的烏托邦，這種烏托邦連同其遙遠的目標首先是一種「沒有我們」(Ohne-uns)，最後成為一種實存上無關緊要的「在我們之後」(Nach-uns)(參見布洛赫：《圖賓根哲學導論》[*Tübinger Einleitung in die Philosophie*]，卷二，頁171-172)。

493

未來之夢成為當代裏面的爆破力，期待成為催迫：千禧年主義的歷史就是由這種對立性(一種真正的對立面的合併)塑造的，這種對立性來自它的歷史起源和它作為歷史的東西和超歷史的東西之間的中介的本質。它的固定的伴隨現象亦即失望使人想起，這國是不可行的，而它不斷的重新出現則使人想到這樣的真理，即上帝的國和它的基督不是超驗的理想，而是對天和地的一種現實，只有那些在其日常行為中參與這種現實的人才能察覺這種現實。

千禧年主義不能被歸結為在它裏面結合起來的對立面中的一個，這在兩段引文的對

立中得到了清晰的表現。萊辛 (G. E. Lessing) 寫道：「它肯定要來臨，那是一個新的永恆的福音的時代……也許，甚至十三世紀和十四世紀的某些狂熱者捕捉住了這種新的永恆的福音的光束。他們只是在宣稱這個新福音的發生如此臨近這一點上錯了……只是他們急於看到它罷了」(《人類的教育》[*Die Erziehung des Menschengeschlechts*]，載《萊辛全集》[*Sämtliche Schriften*, Bd. 10; hg. von K. Lachman; 1897]，卷十，節86、87、89)。因此，萊辛指責了要加速和解放未來的那種狂熱的急躁。與此相反，在布伯的編年史《歌革和瑪各》(*Gog und Magog*) 中的「猶太人」，一些人在他的形象中發現了拿撒勒人耶穌，他恰恰是在為這種神聖的急躁作辯護：「如果我不能容忍他(上帝)所容忍的惡，那麼我就發現：這裏，就在我的這種急躁中，表現出他向我要求的東西」(41/1047)。

撰稿人：瓦伊一納吉 (Ervin Vályi-Nagy)

## 丙、回答的嘗試

### 一、此岸信仰的還原和彼岸信仰的還原

鑒於我們提出的問題，我們是在與兩種還原打交道。人們要麼可以把千年王國還原為上帝之國的彼岸未來，從而作為特殊的主题消除掉。另一方面，人們可以把一種彼岸未來的思想還原為一種歷史之內的終末論未來，並由此清除掉。因此問題是：是否隨時都可以把一個還原為另一個，以及是否兩個視角中的一個可以清除掉？另一種可能性是，兩個視角中的每一個都有其獨特的、不可放棄的真理內容(它的「生存論增值」，參見第十八題)。因此，我們必須問，在這種以及另一種還原中，是否以及在多大程度上會失去本質性的意義內容。

494 一、如果人們把彼岸的終末論還原為一種時間之內的終末論，那麼，對人的一種永恆的、終極的規定就喪失了。每一種歷史之內的彌賽亞主義，毫無疑問是未來信仰的一種形式，都可以是一種社會的終末論，但並不是個人的終末論。社會和個人之間的必然紐帶(之所以必然，乃是因為我們假如沒有這種聯結，就既不能獲得關於社會的一種合適的概念，也不能獲得關於個人的一種合適的概念)被這種觀點剪斷了。如果未來的烏托邦社會有朝一日成為現實，那麼，今天的個人將不再存在，在他們的人之為人裏面將不再有這方面的任何東西。這種盼望觀可以說會放棄如今在生的一代，在這種意義上簡直有一種犬儒主義的特徵。

二、如果人們通過完全無視歷史的發展或者把它視為無關緊要的，而把任何一種歷史之內的終末論未來觀還原為一切歷史彼岸的未來，那麼，終末論就失去了其與當前現實的關聯。它失去了任何直觀性，就此而言不再是實存上「可證實的」。具體的、在我們的歷史中可理解的意義內容和基督教對此的盼望的具體驗證也喪失了。關於一個未來的上帝之國的言說將成為實存上非直觀的和非具體的；它成為一種主張。

## 二、作為此岸和彼岸之間橋樑的愛

但是，即使我們拒絕這兩種還原，我們由此也絕對還沒有解決這個實際的問題。相反，我們針對這兩種還原所主張的雙重的「生存論增值」還必須予以具體化。現在必須指出，兩種展望，一種朝向永恆的未來，一種朝向歷史之內的未來，是如何結合在一起的。

這種結合就在於愛的概念（這個概念與盼望的概念和信仰的概念共屬一體，與它們一起構成一個統一的結構）：如果我們作為基督徒，通過把同類視為由上帝給予我們的鄰舍而愛他，那麼，我們就是在他的永恆規定的視角愛他的。愛要求我相信被愛的人的未來：相信他的永恆的未來，從而也相信他的時間中的未來。就此而言，我們必須說，歷史彼岸的上帝之國的一個永恆未來的思想為對歷史之內一個更好未來的信仰奠定了基礎。在塵世的未來中，在對一個更好的、更人道的塵世未來的強烈信仰和為它進行的堅決鬥爭中，對一切人的永恆的屬神規定的信仰應當得到表達和驗證。基督徒必須把自己對一個更好的塵世未來的信仰和為它進行的鬥爭同時理解為對人的服務，理解為屬神的使命：要把永恆的未來賜給每一個人的上帝，本身就鼓勵信仰去作這樣的服務。

495

如果我們以這種方式把這兩種未來期待綁在一起，使其相互關聯，那麼，我們當然就不必再相信歷史終結時的一個唯一的「千年王國」，相信一個唯一完善的和終結性的歷史時期。我們在這裏必須牢記兩點，亦即：一、歷史在今天原則上變得「可被創造」。未來能夠被計劃，而計劃也能夠被實現。人的問題原則上也是能夠由人來解決的；二、人由於自己的罪（參見第十七題）而是琢磨不透的，人們不能有把握地信賴計劃的成功。——由於歷史是可創造的，所以我們不可以把歷史之內的拯救寄希望於上帝超自然的干預。由於人是琢磨不透的，所以我們不可以在盲目的信賴中等待一個由人創造的未來的「黃金時代」。

在可創造的歷史之內，鑒於人心的琢磨不透，對一個更好的塵世未來的信仰必須證明自己，它植根於對人的一個永恆的未來的信仰。在人類的歷史中，不是僅僅有一個「千年王國」，而是也許有許多個「千年王國」。我們必須考慮到歷史中的倒退和動搖。例如，即便是一個實現了的無階級社會，也不會簡單地就消除人們之間的衝突。但是，關於人的終末論盼望使我們有勇氣一再重新——無論有甚麼樣的倒退——敢於工作和為一個更好的人類社會的新「千年王國」而鬥爭，並且知道上帝作為愛人類之未來的上帝是支持我們的。對於基督教的盼望來說，末世的終末論一再成為一種時間之內的終末論激勵。

# 第四十七題

## 復活、不死、永生

### 甲、問題的展開

死後生命的觀念產生自一種普遍的人類渴望。因此，它也是我們在很多種宗教中都發現的一種普遍的宗教觀點。由此出發，我們對在基督教中也遇到它而不感到奇怪。雖然我們在《舊約》中很少發現它，而且是在晚期的作品中才發現它的，與此相反，它完全支配着《新約》，《新約》贊同這個普遍的宗教觀點，儘管如此，以下說法卻是成問題的：「由於這是一個普遍的宗教主題，所以它根本不是特別屬於基督教的。因此，人們在今天的基督教宣講中可以直截了當地忽略這個古老的宗教觀念。」因為在《新約》的見證中，這個主題看來是同樣一體化地屬於基督的福音。所以，比如說，保羅着重強調：「若沒有死人復活的事，基督也就沒有復活了。若基督沒有復活，我們所傳的便是枉然，你們所信的也是枉然……我們若靠基督，只在今生有指望，就算比眾人更可憐」（林前15:13、14、19）。

從這裏涉及一種普遍的人類夢想、涉及一個普遍的宗教主題這一事實中，產生出對所有宗教的責難，當然也是對基督教的責難：它們的彼岸盼望都是一種純粹的願望，是一種出自對死亡的恐懼的形而上學自我欺騙。每一個神學家，每一個認信自己信仰的基督徒，都在某個時候面對着這一問題。在這種狀況下，他被要求表現出徹底的坦誠。但更大的坦誠在哪裏呢？它在於承認「是的，它是一種願望，所以我要放棄它，不用對一個彼岸的展望來維護我的基督教信仰和基督徒生活」嗎？或者，更大的坦誠在於，人們並不順應齊一主義的時代趨勢，而是堅持：「這個視角對於我理解為我的信仰的東西來說是如此本質性的，以至於我不願明顯的齊一主義還是說：這件事畢竟不是或者不僅僅是一個願望。即使它是一個願望，這個基本的願望也可能是上帝本身賜給人的，上帝希望人心在它裏面獲得安寧。無論如何，我要比時代和日常生活的齊一主義更忠誠於這一傳統的不可放棄的內容。」這樣，基督教神學家在此——由於死亡對於絕大多數人來說是一個如此基本的問題——處在一種顯著的人格張力之中。

對這一問題，首先明顯地呈現出如下解答：

一、對死後生命的信仰並不在本質上屬於基督教信仰。它是一種利己主義的夢想，是一種形而上學的蒙蔽。

二、對於人來說必然存在死後的生命，這出自人類靈魂自身的本性（不死性論證）：由於靈魂在其所有精神活動中都是統一的，這些活動總是表現出對某種東西的統一的把

握，由於靈魂不是由部分複合的，所以它也永遠不會分解成其各個部分。但是，消逝總是意味着一個存在者分解成它的各個部分。所以，人的靈魂在本性上是不死的（這是對靈魂不死性的經典論證！）。

三、在死亡中，人被毀滅，但是上帝這個萬物的創造者和至高的主通過叫他從死人中復活而重新從無中創造他。

上面提出的問題分為兩個問題。我們必須一起提出這兩個問題，那就是：究竟是否可以談論永生，而且：必要時如何可以並且能夠談論它。這兩個問題視角是不可分割的。對一個問題的每一種回答，都必須也在另一個問題的法庭前證明自己。因此，這兩個問題構成一個唯一的問題。

## 乙、各種學術觀點

### 一、終末論陳述的意向和解釋學

關於復活、不死和永生的言說來自何處？它的目的何在？它如何可能？艾伯林(G. Ebeling) 強調在這種言說中「信仰的優先地位」。「終末論陳述並不具有描述性敘述的特徵。即使它們具有這種外表，就像在關於末日審判的比喻中那樣，這種陳述也不是想要對遙遠的未來有一個明確的觀念，而是對自己的當代有一個明確的態度。同樣，在人們生動地把這樣的陳述解釋為恐懼或者渴望的投射的時候，對它們的意向的理解也是錯誤的。這是會參與其中的，至少是作為接受它們的一種接近方式。但是，如果它們被當作它在神學的整體處境中所要是的東西來對待，那麼，它們就應當被視為信仰陳述。這指的不是它們具有了一種孤立的可信者的權威，這個可信者應當如它聽起來那樣被對待。作為信仰陳述，它們唯有在這樣的情況下才被理解，即在它們裏面，與信仰根據的關係被解釋為與世界的關係。就像它們的位置在世界與永恆的界限上一樣，它們的方式也可以從對一種界限功能的感知出發來規定。任何信仰陳述都作為它所表述的肯定包含着對與它矛盾的東西的一種否定。終末論的未來陳述處在信仰的肯定要求在自身中無能為力的時代的全能的印象作出一種明確的否定的地方。鑒於死亡的力量侵襲和其他所有由此釋放的侵襲力量的侵襲的處境，它們把對耶穌基督的信仰解釋成為對時間的全權。因此，它們所指的是戰鬥的陳述，是儘管如此(Dennoch)的陳述。當它們脫離了侵襲處境時，它們就失去了自己的意義，成為沒有對象的。正確地來理解，它們並不是關於未來的一種預言，而是信仰用言說進入未來，是關於時間中的未來的一種判斷，而且是在這樣的意義上，即無論是它們自己，還是它們的終結，都不是對未來的反對意見。因此，終末論的未來陳述只有當信仰在它們裏面擁有優先性的時候才是合法的盼望陳述」(215/III/427-428)。然而，信仰如何能夠言說未來的東西呢？在這裏，不可避免地要提出語言問題。拉納(Karl Rahner) 给出了一些解釋學準則。他的闡述的最重要的預設是(所有的引文均在161/401ff.)：一、「在基督教的信仰理解及其陳述中，必須有一種終末論，它實際上所指的是未來的東西，是在一種完全平常的、經驗性的意義上在時間上尚

498

未來臨的東西」(215/III/404)。二、「我們不僅不精確地知道終結何時來臨……毋寧說，鑒於完成的所有特性，它對我們來說具有一種根本的、並如此特屬於它的隱秘性質」(215/III/408)。三、「如果人是一個歷史的存在者，這指的不僅是一種純然外在的、排列的時間性，就像這種時間性屬於物理的東西那樣，那麼，這就意味着，對於人的自我理解來說，恰恰在他每次的現實性和現在中，對一種真正時間上的過去的價值論回顧，亦即『紀念』(Anamnese)，以及對一種真正時間上的未來的前瞻，從而還有與他的時間上的歷史性的開端和終結的關聯，都是屬於他的，而且既是在單個人的生活中，也是在人類中。紀念和預後都屬於人的不可避免的生存論因素」(215/III/410)。

499 由此出發，拉納得出了以下準則：「如果這樣的現實的未來應當被知道，並且畢竟還處在隱秘的模式中，那麼就可以期待……關於真正的未來的知識一同塑造着人的現在，其內容則是對尚未來臨的未來的東西的知識，這種知識對於理解現在的存在是必要的。對未來的東西的知識將是對現在的未來性的知識，終末論的知識就是對終末論的現在的知識。終末論的陳述不是一種以加法附加的陳述，後者還附加在關於人的現在和過去的陳述上，而是人的這種自我理解上的一種內在要素。由於人是因為並且通過他根據未來的東西所成為的而存在的，所以，他必須知道他的未來。但同樣，這種關於未來的知識能夠是關於現在的知識上的一個要素。而且也僅此而已。這樣一來，這種終末論知識的內容就獲得了一種隱秘的性質。如果它是關於預先經歷的、並在這種意義上『預見到的』未來的東西的報道，就像它自身所是的那樣，那麼，未來的東西作為在完成狀態中屬人的東西就不可能具有隱秘性和奧秘性的性質。它就會是令人驚異的、出乎意料的和令人驚喜的，就像當某人向我預言，我有朝一日還將成為中國皇帝一樣。但是，如果它在它自己的現象性中被描述，而且這種現象性即使在完成的狀態中也是一種受造物的現象性，那麼，它就不可能是奧秘的和隱秘的。但是，如果這種知識(一)是人的現在的自我理解上的一個要素，這種自我理解又是人的作為個人精神的存在上的一個構成性要素，如果(二)這種自我理解在本質上是自由的、有膽略的、參與不可支配之事的人的自我理解，那麼，這種被知道的未來的東西就必然分獲這種實存的性質，深入到不曾預見到的東西之中」(215/III/412-413。參見奧托[K. Otte]：〈作為以反思的方式實現的實存的學習——對神學中的一個學習過程的分析〉[Lernen als reflexiv vollzogene Existenz. Die Analyse eines Lernprozesses in der Theologie]，載拉納[Karl Rahner]：《死者的生命》[Das Leben der Toten; Bern: P. Lang, 1978])。

## 二、終末論陳述的當代意義

對於布爾特曼來說，終末論的一切未來主義的和內容上的陳述，都屬於天啟文學的或者靈知主義的神話學的領域。它們對於現代人來說是無法接受的，必須去神話化，也就是說，必須根據其生存論的內容來解釋。個別觀念的直線時間的視角和宇宙性視角就這樣變得沒有意義。參見克爾納(Johannes Körner)：〈終末論與歷史〉(Eschatologie und

Geschichte) , 載《神學研究》(*Theologische Forschung*, 13 [1957]) , 特別是頁133-141。在克爾納看來, 布爾特曼當然也知道, 「在基督裏面有一種新的歷史, 基督徒在塵世的存在是一種不完全的存在」(頁136)。當然在布爾特曼的體系中, 這樣的陳述依然是「異物」。真正意義上的終末論不再是在終結和「此後」來臨的東西, 而是現在, 這是就它通過在福音宣講中產生的作出決定的呼籲而得到驗證而言的。在布爾特曼看來, 特別是對於死者在時間終結時復活的觀念來說, 這意味着: 「在保羅看來, 與在約翰看來一樣, 人通過對在耶穌身上顯現的上帝恩典的信仰, 現在就已經有了生命的自由。但是, 他並不是簡單地作為一種財產來擁有他的這種生命的, 就像他的信仰也不是一勞永逸地擁有的確信, 而是一種不斷地重新實施的信仰行為一樣。人的現在並不是一個靜止不動的時間; 作為一個特有的『之間』, 它要麼是由過去規定的, 要麼是由未來規定的。人要麼是不斷地隨着他那不斷消失的過去而去死, 要麼由他的未來而生。現在的上帝一直是將臨的上帝。而且恰恰因為他是將臨的上帝, 他才是現在的上帝, 他的恩典把人從其過去的束縛中解放出來, 並且對未來——對上帝的未來——開放。借助這種認識, 也就把握住了神話學盼望圖景的意義和權利, 這是就它們都給個人應許了對死的勝利而言的, 無論是談論死者復活的猶太教盼望圖景, 還是許諾靈魂升入光明世界的靈知主義盼望圖景。人的未來唯一確定的東西就是: 每一個人都面臨着死亡。對於把一切未來都當作將臨的上帝的未來而對之開放的人來說, 死亡失去了它的可怕之處。他將不再想象上帝在死亡中賜予的未來。因為他在死後的榮耀的一切圖景, 都只能是幻想的一廂情願。而對一廂情願的放棄, 則屬於對上帝的未來的信仰的徹底開放性。但是, 神話學的盼望圖景通過去神話化而釋放出的意義卻是, 它們談論上帝的未來, 就是談論人類生命的實現」(43c/90)。

500

### 三、終末論陳述的未來意義

漢斯·昆(Hans Küng)想堅持「尚未來臨的、未來的完成」: 「現在給人指示着上帝的絕對的未來: 絕不是以未來為代價對我們的現在的絕對化! 不可以把上帝之國的全部未來都消解在現在性之中。現在是並且依然是太可悲了、太分裂了, 它在其可憐和罪孽之中不可能已經是上帝之國。這個世界和社會太不完善了、太不人道了, 它不可能已經是完善的和終極的東西。上帝之國不是停留在開端中, 而是應當終極地達到突破。隨着耶穌開始的東西, 也應當隨着耶穌完成。臨近的期待未被實現。但因此並不排除一般的期待」(223/213)。

然而, 這個「未來的完成」存在於何處呢? 關於為審判而復活、不死和永生的內容陳述, 由於三個觀念群相互競爭並且部分地相互排斥而變得難以理解。由於所有這三個觀念群都可以用《新約》的方式來證明, 傳統繼續嘗試使它們和諧一致。在近代的討論中, 人們一致地拒斥一種靈魂不死的學說。例如阿爾特豪斯寫道: 「對死者復活的認信處在……與一切柏拉圖主義的希臘化思維的排他性對立之中, 後者斷言『靈魂不死』。在這

裏，人們把肉體貶低為靈魂的牢獄，教人把死亡理解為靈魂從肉體中的解放。與這樣的二元論的靈魂信仰相對立，基督教思維連同《聖經》強調人的靈肉的統一……死亡說的是：人的塵世存在形態完全被摧毀了。復活說的是：上帝給人以新的、永恆的、勝過死亡的存在形態」(詞條〈復活〉[Auferstehung]，第六部分，《歷史和當代的宗教》[Die Religion in Geschichte und Gegenwart]，卷一，頁697-698)。一致性也存在於：復活不是「從無中創造」，而是「在被上帝之愛穿越死亡保持下來的人格上」發生的。然而問題是，這種憑藉上帝的誠信保持下來的人與上帝之間的關係，是否先是曾經「停止」(在這種情況下就提出了關於「中間狀態」的問題——參見第四十九題)，只是就所有人在末日審判時復活而言才「實現」，或者，它是否以審判直接在個人死亡後或者在死亡中進行的方式得以保持。格拉斯(Hans Grass)思考了兩種觀點的對與否：「反對一種錯誤的連續性(亦即在現在的人之存在和未來的人之存在之間的連續性)的真正保障根本不是死亡，不是人在死亡之眠中或者作為被毀滅者在上帝的懷念中度過的死亡與復活之間的間歇。真正的保障是上帝本身，上帝不是簡單地讓人從這種生命進入那種生命，而是把人置於上帝的審判面前。人獲得永生，並不簡單地是由於他的死亡，而是根據一種屬神的判斷和一種屬神的稱義。他有可能被拒絕。一種把審判置於末日的復活之上的終末論，必須把這種復活變成所有死者為審判所作的一種準備，或者教人一種雙重的復活，即為永生的復活和為永罰的復活，或者只主張一種為永生的復活，而失喪者將留在死亡中。在後兩種情況中，審判的舉行並不需要相關者的參與，當他們被從不存在中喚醒時，他們已經經過審判了。在第一種情況中，復活失去了上帝的拯救行動的性質，而這種性質畢竟是它為了基督教的感受而具有的，因為上帝那救或不救的判斷還在前面。一種彼岸終末論避開了這些困難，在它看來，上帝立即在死亡中審判、拯救人，並以天國的生命賜予人。它使審判保持了它傳遞給與它相結合的死亡的全部嚴肅性，不讓出現任何對永生的不言而喻性的信仰，例如不死學說所具有的那種信仰」(93/73)。

撰稿人：克洛斯特克特爾(Wolfgang Klosterkötter)

## 丙、回答的嘗試

### 一、信仰被理解為關係，以一種「彼岸的」生命為預設

「信仰」不僅僅是人的一種態度，是一個信仰主體的靈魂狀態和行為方式。相反，信仰把自己理解為與上帝相遇。在對上帝的信仰中，預設了一種與上帝的相對存在。信仰者相信並且知道，他在自己的信仰中確實是與上帝相關的。在信仰者與上帝之間，存在着一個「之間」(布伯)。誰忽視了這一點，誰也就隨之忽視了信仰自己的自我理解，並且曲解了這種自我理解。他從神學由此轉換成宗教心理學，也就是說，他不再闡明信仰理解自身的方式，而是像對待一個外部客體那樣來考察信仰。

這種在信仰自身中做成的對一個「之間」的預設，導向了以下明確的結論：人與上帝相關；人處在與世界的不可見的主的一種交互關係之中。但如果是這樣，那麼，這種關



係就作為一種不可見的關係即使在可見的世界的彼岸也繼續存在。按照基督教信仰的內容，它能夠繼續存在——而且也許它還必須繼續存在。換句話說：人與他人一起存在，能夠被他人經驗到。他被他人所證實，並為證實他自己而利用他人。他由此而以人的方式依賴於他人。但現在，如果他由於死亡，作為一個可以被他人經驗的人格消失了，那麼，不可見的關係畢竟能夠超出對還在世的人的一切可經驗性而繼續存在，從而作為人格的人也繼續存在。為了被信仰理解為實在的「之間」的實在性起見，我們確切地說在人格的經驗性維度終止的這個地方，必須敢於躍過經驗性、躍過日常的經驗——只要我們確實想闡明信仰的自我理解。

502

這種不再被死亡限制的關係不僅能夠存在，而且——按照基督教信仰的理解——必須存在，這產生自信仰所信的東西，產生自啟示的基本內容，啟示是上帝自己轉向人。這種基本內容意味着一個肯定：愛，意味着對人的肯定，意味着與人的共契。就像路德某一次表述的那樣，上帝開始了與人的對話，並且永遠也不想結束這種對話。他要把人保持為自己的夥伴。這就是他的肯定的意義，就像我們在對一個人的愛和肯定中要把這個人保持為我們的夥伴一樣。

## 二、「不死性」……？

從這一觀點出發，關於一個被理解為離群索居的人、亦即孤寂的靈魂的「自然」不死性的學說，對於基督教信仰的神學來說是不予考慮的。關於永生的學說不可與上帝論、與上帝啟示的基本內容相分離。不是孤寂的人類靈魂憑藉自己特殊的本性超越死亡而繼續存在；能夠存續的東西，是與上帝的關係，是與上帝的對話。

儘管如此，談論與上帝相關的人的一種「不死性」，卻不是沒有意義的。因為上帝與人之間的對話並不會中斷，然後再由人從虛無中復活來重新開始。而是在對話中，人不間斷地與上帝結合在一起。他的存在歇息在上帝裏面。按照《約翰福音》，耶穌基督曾經說過：「復活在我，生命也在我……凡活着信我的人，必永遠不死」（約11:25-26）。這裏所說的「不死性」，是一種建立在基督裏面的不死性；它依據的是基督，通過基督而確立起人與上帝的共契。另一方面，談論（從死亡的虛無中的）「復活」畢竟還是有意義的，因為人的存在是一種在虛無的深淵之上的被保持，而且這只有在人突破了他的（對他來說現在唯一可接近的）現實的界限的地方，因而在他除了將他從虛無中死裏復活的不可見的上帝之外，現實中他不再有依靠的地方，才是正確的。此外，《新約》意義上的永生，並不僅僅可以理解為純然人格的繼續存在，而是可以理解為轉變和完成意義上的再被創造。——因此，如果人們正確地理解它們的話，「復活」和「不死性」這兩個概念並不相互排斥。它們是互補的，指示着同一個事實。

503

## 三、關於永生可以說甚麼？

「如何」的問題（如何能夠談論死亡的一種彼岸）必須嚴格地與人和不可見的上帝的對

話關係聯繫起來，後者是關於永生的一種教義學言說的唯一基礎。教義學傳統在比「直觀上帝榮福」(visio beatifica Dei)、比「面對面」的觀看(林前13:12)、亦即比與上帝的一種直接的共契(在這樣的共契中，上帝本身就成為人的「救恩」、最後的擁有、最後的實現)更進一步規定和「說明」永生的時候，從來也就是這樣做的。

超出這種關係，就幾乎不能再說甚麼東西。「永生」不能被直觀化地描述，因為它不能給人的塵世的、可經驗的生命增添新的、塵世之內的内容，相反，它是作為整體、作為此生的完成、實現和「聖化」而與此生相關的。

這樣，就不能客觀化地列舉終末中的狀態的任何屬性了。寧可說，關係對於永生的神學觀念來說是重要的：它既是與上帝的關係，也是人們之間的關係。因為就屬人的關係對於屬人的存在來說是本質性的而言，這種存在的實現和完成也不能離開關係來思考。

### 甲、問題的展開

單個的人的終結和目的與世界整體的終結和目的看來在時間上是彼此分裂的。單個的人在世界之內走向自己的終極目的，而在他達到了這一目的的時候，世界卻沒有他而仍繼續前進。因此，在教義學關於「末後的事」的思考中，早就出現了關於這兩個時刻的關係問題。例如有人問道：「單個的死者在世界終結之前身在何處？在死亡和『末日』之間，他們身上發生了甚麼事情？」在教義學傳統中，對此提供了不同的回答：

一、死者在沉睡。他們身處於一種類似睡眠的中間狀態（參見《新約》的表述「沉睡」）。路德主觀地從人出發把這種睡眠狀態描述成為把長的時間壓縮為瞬間：如果我在末日復活，則對我來說就好像是我剛剛在一個瞬間前死去。

二、死者的靈魂身處於一種清醒的中間狀態，在這一狀態中，他們——無論如何是在信仰中入睡者的靈魂——積極地頌揚上帝。然而，人在這種狀態中還沒有達致自己的終極實現，而是在等待「末日」，那時，由於死亡而被分開的靈魂和肉體將重新結合（這種觀點顯然是以二分法、亦即肉體和靈魂的二分為基礎的）。

三、在個人的死亡和末日之間根本沒有時間上的距離。因為在死亡中，人從時間中脫落出來，跌入上帝的永恆。而上帝的永恆則意味着一切事物都是同時的（*tota simul*）。在永恆中，不存在前後相繼，不存在時間進程，所以，每一個人的死亡都是與世界的終結同時的。

這個古老的問題是由對時間的一定的、亦即直線式的理解引起的：時間被設想成為不同現在點的一個連續的相繼，被設想成為絕對不能重複的無廣延瞬間的一個連續的相繼。這樣，直線式的時間在單個的人死後繼續前進，從這種考察方式出發，關於一種「中間狀態」的問題看來就是不可避免的。然而，我們的問題必須更加深入；它必須是：「究竟時間是甚麼？對時間的這種流行的理解，如我們最初都持有的，究竟是權威的嗎？」

這樣一來，我們現在所面臨的整個問題就可以用以下方式來刻畫其特徵：它表面上是一個純粹思辨的問題，產生自關於時間的一個純然哲學的（或者通俗哲學的）成見，根本不觸及人類實存的核心。在根本上，看來關於中間狀態的這個問題在實存上是完全無足輕重的；無論我們是這樣想象這件事情，還是那樣想象，還是根本不嘗試想象，由此也根本不會在我們的行事方式和基本態度上造成任何改變。而儘管如此，問題卻具有某

種不可避免性。人們情不自禁地要如此提問。一方面，只要我們在塵世時間中存在，另一方面，只要我們談論個人的終末論未來和世界的終末論未來，關於二者的關係的問題就很難抑制。這樣一來，這個問題對於信仰的一種實存上重要的自我澄清來說的用途就大於疑問，另一方面，人們也不能擺脫它。由此得出：這個問題首先進入了一個與好奇的想象意欲完全不同的方向。在根本上，它指向了時間概念，正是時間概念導致了整個問題。

## 乙、各種學術觀點

### 一、中間狀態問題

如果人們——借助大部分《新約》天啟文學——預設，在「末日」將發生普遍的死者復活（與死後馬上發生的個人復活不同），而且如果人們——在一種直線式的時間概念的意義上——把這個日子理解為歷史在時間上的終結，那麼，就出現了如下問題：就死者們來說，在他們的死亡和末日之間發生了甚麼事情？他們只是還彷彿存在於「上帝的記憶」中嗎？他們——無論是義人，還是不義之人，無論是選民，還是棄民——「沉睡著」迎向末日嗎？或者，可以說有一個甄別的、亦即對於義人和不義之人來說不同的中間狀態嗎？庫爾曼想憑藉《新約》來堅持，對死亡的最終摧毀和復活要到時間的終結才將發生。另一方面，他認為有一個甄別的中間狀態。「有一個中間狀態，這一事實……含有甚麼令人不安的東西嗎？即使在那裏、而且恰恰在那裏仍與基督同在，這種信心就建立在，我們內在的人已經被聖靈所打動。我們活着的人自基督以來就擁有聖靈。當它現實地在我們裏面時，它已經轉變了我們內在的人，並定居在他裏面。但是，我們聽說過，聖靈是生命的力量，是上帝的創造力量。死亡不能損害聖靈。因此，從那時起，對於確實在基督裏、亦即擁有聖靈的死者來說，也發生了某種變化。不再有在死亡中令人恐懼的被遺棄，不再有我們所說的與上帝分離，因為有聖靈」（65/57）。人如今沒有肉身，但也沒有復活的肉身，與基督的聯繫比以前更密切了。死者等待着復活：「當然，時間節奏對於他們來說是與對於生者來說不同的時間節奏，中間時間對於他們來說就是以這種方式縮短的……但是，他們也仍然處在時間中，我們不可以把這一點由此刪除」（65/62）。

阿爾特豪斯拒斥一個中間狀態的觀念，說它是非《聖經》的、二元論的和個人主義的。「它（即中間狀態學說）要解決的問題對我們來說也繼續存在：對個人來說的盼望和對上帝之國的盼望之間的平衡。對於我們來說，這依然停留在雙重的東西上：我們可以盼望在死亡的彼岸與基督同在，而且我們同時期盼着歷史的終結，亦即末日……但是，這並不能通過中間狀態的學說來解決。因為這一學說使通過死走向基督和基督在末日來臨相互對立：期待於一方的東西，使另一方失去了意義……共屬一體的東西被撕裂了：靈魂與肉體、個人與教會、永福與榮耀、個人的命運與世界的命運……」（4/158）。而從正面來看：「只有當我們不再把盼望的兩個要素，亦即死亡的彼岸和末日，置於一種對

象性的前後相繼之中的時候，我們才能避開那種東西。兩個時刻必須從對立的關係移入本質上一致的關係。對於還生活在歷史之中的我們來說，時間在我們的死亡和耶穌的日子之間綿延。末日對於我們來說就在未來……但是，在死亡的彼岸，時間也必須這樣綿延嗎？應當回想路德的那句著名的話：『人們在這裏必須不考慮時間，在那個世界裏，既沒有時間，也沒有鐘點，相反，一切都是一個永恆的瞬間……』我們的時間不是到處都與末日接壤嗎？末日不是彷彿環繞在我們周圍，以致我們的所有死亡都把我們置入與歷史的終結的同時性之中嗎？……在基督教思維中，不可能有與末日和復活的確定性不同的關於死者的生命的確定性……對於末日『之前』的狀態，誰要求有與這一回答不同的另一種回答，人們就只能給他指出死亡：我們在復活之前只知道死亡，死者就在上帝的手中。這就夠了」(4/158-159)。

路德關於「永恆的瞬間」的話回溯到《聖經》中關於上帝的時間和人類的時間之間的區別的觀點(例如詩90:4)。在一次關於《路加福音》十六章19節及以下的佈道中，路德讓沉睡者處在上帝的與瞬間一致的時間裏：「在那個本質中，面對上帝一千年不過是一天。而如果人們將復活，則亞當和古代的列祖都將復活，就好像他們半個小時前都還在世似的。那裏沒有時間……面對上帝一切都一下子發生的。既無所謂『前』，也無所謂『後』，那些人在末日不比我們來得更早」(WA/12, 596)。

## 二、關於煉獄的學說

507

在公教關於煉獄的學說背後，有這樣一種思想，即信徒在死亡時雖然已被釋罪，但正常情況下還沒有如此神聖和潔淨，使他能夠站到上帝的面前。因此，他必須事先經過一個或長或短的淨煉時期，來清除一種塵世存在與上帝不符合的殘餘。此時，生者能夠以代禱和赦罪來幫助死者。以這種觀念所推進的濫用，引發了宗教改革的赦罪爭論。因此，特蘭托大公會議告誡不要好奇、迷信和貪心，但卻以謹慎的形式堅持這學說本身：「有一個煉獄，被拘禁在那裏的靈魂在信徒的代禱中、但尤其是在讓上帝喜悅的祭壇犧牲中獲得一種幫助」(DENZ/1820)。

艾伯林把這一學說看作是「顛倒未來主義終末論的一個明顯事例」：「這一觀念違背死亡應有的終極性的嚴峻。煉獄扮演着一個在死亡之後開始的階段，在這個階段裏，被移交給上帝還不具有終極的嚴峻性。人們在那裏既不是在地獄，也不是在天國，而是繼續在一個過程的途中，當然，這個過程的淨煉性質是很有局限的。它並不涉及恩典中的增長，而是僅僅涉及尚未來到的時間中的懲罰的完成，而永罰則是已完成的，因為恩典的狀態被視為進入煉獄的預設。因此，這是一個絕對充滿盼望、但又充滿痛苦的地方，在這裏，還必須為在死亡之前的時間中的罪孽後果未曾償清的東西贖罪。儘管有對天國的最終盼望，這卻仍然在懲罰的期限和程度方面是一個不確定的地方。在死後首先等待着一個人的，不是永恆之光，而是時間的投影，是一種進一步的盼望，但並不是真正地對上帝的盼望，而是對承受懲罰的終結的盼望。人們不能滿足於恩典，因為恩典甚至在

死亡中也並不無條件地是恩典，而是在某種意義上一直到永恆還補加給人的某種東西，這種東西根據他的時間中的生活依然未了結，並且同樣只具有時間中的性質。對於上帝不能期待任何東西，而是只能期待尚在世者，他們能夠以自己的功德縮短不確定的期限，並且就這樣給死者證明好意。這樣一來，即便是就後面的東西不是僅僅委諸於上帝、而是成為人類影響的對象而言，死亡的界限也被打破了。這也可能轉變為已經在天國的聖徒憑藉自己過剩的功德來幫助尚在世者……借助這個歷史上非常有效的實例，只不過要清楚地說明，如果未來主義的終末論不嚴格地根據上帝本身來確立，就會陷入到甚麼境地。置於死亡之後的時間之中的東西，就世界中的存在面對上帝所必然包含的東西而言具有其真理性，也就是說，是因世界和因我自己而受難，更是因上帝和上帝的遙遠而受難。這應當被當作克服塵世的信仰的客體，並在充滿痛苦的困境中讚頌對上帝的榮耀的盼望（羅5:2），這是上帝針對死亡所承認的一種盼望。但是，就與死者的關係來說，在純樸人性的、敬畏的和充滿愛的思念之外，除了把他們托付給上帝的恩典之外，也沒有別的甚麼讓信仰去做的。誰認真地對待這一點，誰就知道，它是某種不可超越的東西」（215/III/462-463）。

508 在現代的公教中，人們把煉獄不再理解為狀態，而是理解為與上帝的相遇。例如，博羅斯 (Ladislav Boros) 寫道：「所有這些事件（即上帝在《聖經》中不同的自我啟示，例如在摩西面前、在以利亞面前、在以賽亞面前、在以西結面前等等）可以視為對在最終決定中和在其中成為可能的上帝運動中可能發生的事情的形象解釋。基督充滿愛和恩典地望着迎向他的人。但是，他的望同時灼透人的存在的最內部。在基督的煉獄中與上帝相遇，是我們愛的能力的最高實現，同時也是我們本質的最可怕的受難。在這個視角中，『煉獄』就是在最終決定中實施的穿越屬神之愛的淨煉之火。與基督相遇就是我們的煉獄」（32/147-148）。

## 丙、回答的嘗試

### 一、時間與永恆的接壤

我們在這裏、在基督教教義學內部遇到哲學的時間概念問題。教義學一般來說就是這樣包含着各種各樣的哲學問題，它們在這種情況下同樣在其反思的進程中的某個時候迫切地把自己強加給教義學，並要求回答。在我們這個實例中，一般而言作為哲學的一個基礎問題始終是整個終末論之基礎的東西，在這裏突然成為迫切的。我們談論的是終末論的未來。這個未來一方面是未來，也就是說，它處在我們在塵世之內、在時間之內以「未來」為名所稱的方向上。但另一方面，這裏所討論的畢竟不是一個時間之內的、歷史之內的未來，不是歷史之內的一個尚未來臨的時段。相反，當我們談論所謂的「末後的事」（例如復活或者末日審判等等）時，我們就想象，像我們從我們自己的歷史和日常的時間經驗中認識的這種時間在這裏與永恆「接壤」。但是，歷史與之接壤的這種永恆在此不是被簡單地理解為中性的「無時間性」，相反，它具有未來（在其他地方我們總是把

未來視為歷史之內的未來)的性質。它可以說是「永恆的未來」。時間如何以這種方式與未來接壤呢？一般而言如何能夠構想「永恆的未來」這個基本範疇呢？這是無法迴避的基礎問題，關於死者的中間狀態的古老的和「質樸的」問題，出乎意料地把我們置於這個問題面前。

## 二、有欠缺的時間觀

509

在這裏，神學的反思必須與關於時間之本質的哲學思考結合起來。首先，必須克服成見和流行的概念。我們必須求助於「時間」現象，就像我們實際上經驗到的那樣。這種現象既不是「循環的」，也不是「直線的」，也不是「點狀的」。關於「循環的時間觀」，就像它據說是「以神話方式思維的人」的時間經驗那樣，我們知道些甚麼呢？它是世界過程處在一種不斷的循環之中的時間觀嗎？對於人們自己不曾有過的這樣一種時間經驗（人們看不透它的內部），人們怎麼能夠以它為一種哲學思想的基礎呢？但是，與最初的表面現象相反，時間也不是「直線的」。這樣的時間觀因我們最基本的經驗而失敗。因為如果人們把一個「直線的」時間概念思想到底，那麼，每一個瞬間在下一個瞬間中都已經又是過去了的；在下一個瞬間中它已經消失在無中。與此相反，緊隨其後的瞬間尚未來臨，就其自身而言還是無。但是，當我已經在說一個句子的時候，這個句子的開端已經過去，而它的結尾尚未來臨，儘管如此，二者，亦即已經過去的和尚未來臨的，卻絕對不是無，而是如今現在的；因為若不然，我繼續說就根本沒有任何意義。最後，強調一個歷史絕對的現在並把這理解為真正的時間性東西的「點狀」時間概念也是不夠的，因為這樣一來，時間就被縮短了。過去的東西和未來的東西畢竟對實存的任何歷史決定都是根本性的，但卻沒有充分地在思想上得到重視。

## 三、時間維度的交織

毋寧說，我們始終在與過去的東西、現在的東西和未來的東西的一種「交織」、一種「滲透」打交道。這三個「時間維度」的每一個，都不能沒有其他兩個而意味着某種東西。過去和未來始終映現在現在中。由於在它裏面映現，它們現在就是現實的。但是，對於從我們日常的和歷史的時間經驗出發對時間所作的這種哲學解釋來說，在神學思考中還要加上另一個要素。如此理解的時間的每一個要素都必須面對上帝、面對將要來臨的（就此而言首先是未來的，從而也是統治過去和現在的）上帝的要求。在我們的時間中，連同他的過去、現在和未來的特殊交織，上帝本身連同他的要求和他的來臨都是現在的，由此出發，我們也許有朝一日就能夠把「永恆的未來」這一概念更好地設想成為終末論的基本範疇。而這樣一來，我們也就會更好地理解，時間與作為其未來的永恆的「接壤」意味着甚麼。但是，恰恰在這樣一個問題上，我們將清楚地看到，神學思維以及一般而言的思維，如何是一個途中的存在。在思維尚未如此發達以很有可能作出清晰的說明的一個時間點上要求它作出這樣的說明，這是幼稚的。只是因為在一個給定的時間點

510

上暫時的說明尚未達到所期望的精確程度，就把一個問題當作不可解決的和無用的而棄之一旁，這同樣是錯誤的。

然而，這是神學和哲學分析的一個特殊問題，必須繼續探討。在某種意義上，這涉及基督教教義學的一個基礎問題。在為教義學還要提供一種哲學基礎研究這一保留條件下，關於個人的死亡與末日的同時性的答覆、因而關於在終末論的目的中根本不存在一種分裂的答覆，就是最可取的答覆了。



普遍復和或者永恆地獄之罰的問題

甲、問題的展開

「末日審判」作為實存的問題同時是不現實的和現實的。關於在時間終結時的審判的傳統觀念，幾乎不再有活力。少數基督徒在日常生活中做基督徒時還為一種末日審判的觀念而感到不安。另一方面，對於每個基督徒來說，問題在存在上是迫切的：「這到底與我的生活有甚麼關係？在終極的分析中、在終極的級次上是怎樣宣判的？我本人尚不能對我作出終極的宣判，我也不能終極地基於某個別的人或者一群人的判斷。」這個在信仰者的生活中、毋寧說在每一個一般而言的人的生活中不自覺地起作用的實存問題，必須在教義學上被接受，並且與關於末日審判的傳統基督教觀念進行對照。

但是，如果末日審判就這樣成為我們的主題，那麼，其他傳統問題就同樣不能拒絕：「對人類的末日審判如何進行？」在這裏，歷來就有兩個相互排斥的回答被給予：一、關於「普遍復和」（希臘語：「眾生復原」[apokatastasis pantoon]）的學說，在它看來，所有的人在終結時都被上帝救贖；參見使徒保羅的話：「因為上帝將眾人都圈在不順服之中，特意要憐恤眾人」（羅11:32）；二、關於一部分人注定要受永恆詛咒的懲罰的觀點。儘管這一問題一開始就顯得是思辨的，它卻是以如下方式提出的，即我們不能簡單地把它推到一邊。尤其是對於我們的時代來說，對人類整體的特殊關注，也加強了關於所有這些人的最終命運的問題。

乙、各種學術觀點

一、末日審判

與關於義人死後立即接納他進天國的競爭性學說不同，關於基督降臨來審判活人和死人的學說被接受進古代教會的三部信經中。它的特殊問題在於，如此按照行為來談論審判，以使稱義論不被削弱；它的實存關切在於，信仰要求它現在所信但卻不能直觀的東西成為明顯的。在當代的學說中，有代表性的一方面是對該學說的一種時間性的理解，另一方面是一種象徵性的理解。

1. 時間性的理解（阿爾特豪斯）

阿爾特豪斯的出發點是，任何時間中的行動，以及任何時刻，都處在一種雙重的關係之中：「作為在消失的，它直接成為永恆，而它同時又有條件地和作為條件屬於歷史

生成的聯繫。每一個時間波浪都拍打着永恆的海灘，每一個都同時是前進着的歷史運動的一個環節和部分。」由此得出：「任何行為都意味着在我們與上帝的關係中的一種肯定或者否定……任何行為都同時是對一種歷史生成的論證。它同時是最後的和最初的，在一裏面『絕對地』有意義和『相對地』有意義，具有歷史地無法度量的永恆意義和具有可經驗的歷史意義」(4/172-173)。與人的這種雙重的地位相應，末日審判也具有一種雙重的功能：在人「直接對永恆」的地位上，末日審判在認識論上(與認識相符合)是迄今為止尚隱秘的「信仰的生活收益」的揭示，在存在論上(與存在相符合)是關於人的最終決定，這種決定雖然已經「通過基督無條件地和永遠地作出」，但「對於人來說在其存在的現實性中卻只是作為當時現在的決定而是現實的」(以上各處引自4/178-181)。鑒於人對歷史的地位，末日審判是對上帝關於事工的已經在歷史聯繫中實施的審判的揭示：「我們經常不知道我們做甚麼，而且對它在上帝面前的效果也沒有預感。審判將就其對於上帝的意義而言揭示不明顯的東西和不言而喻的東西」(4/200)。它將使消失和延遲、但也使由一個行為出發的賜福的繼續作用真相大白。

## 2. 象徵性的理解(蒂利希)

蒂利希特別強調末日審判的宇宙性—普世性的維度，末日審判對他來說並不是時間性的事件(特別是193/III, 446-477)：「在我們對歷史的終結和目的的解釋之光中，作為一直在場的終結和持久地把歷史的積極內容提升到永恆，末日審判的象徵獲得了如下意義：此時此地，在從時間性的東西向永恆的東西的過渡中，否定的東西連同其成為肯定的東西的要求被否定，否定的東西所提出的要求乃是通過它利用肯定的東西並以模稜兩可的方式與它混同……從時間性的東西到永恆的東西的過渡，即時間性的東西的『終結』，自身並不是時間性的事件，就像創造不是一個時間性的事件一樣。時間是被創造的有限事物的形式(並且與有限事物一起被創造)，而永恆則是被創造的有限事物的內在目的，它持久地把有限事物拉升向自己。人們可以用一個大膽的比喻說，時間性的東西在一個持續不斷的過程中成為『永恆的記憶』。但永恆的記憶就是對被記憶的事物的生動保存。它同時是過去、現在和未來，是三個時間維度的超驗統一……」末日審判包含着「詛咒」的因素：「我們可以……說，否定的東西不是作為被記憶者的生動保存的永恆記憶的對象。但是，它也沒有被遺忘，因為被遺忘至少以一個記憶的瞬間為預設。否定的東西根本沒有被記憶；它被當作它是的東西來『了解』，而不是當作不存在。儘管如此，它依然不是對永恆被記憶的東西沒有影響。它在永恆的記憶中作為被克服和被拋入其赤裸裸的不存在的東西而在場……」末日審判包含着「救贖」的因素：「『本質化』(Essentifikation) 這個概念也可以意味着，在空間和時間中實現自己的新東西給本質性的存在增添某種東西，因為它把這種東西與在實存中被創造的肯定的東西結合起來了，並這樣創造了無條件新的東西，即『新存在』，它並不像在一切時間中的生活裏那樣是支離破碎的，而是作為對上帝之國在其實現中的完美貢獻。人們也可以說屬神生活通過歷史

過程的一種『豐富』(193/III, 452-453)。

## 二、眾生復原還是雙重結局？

末日審判說的一個特殊視角是關於其結局的問題：有永恆受詛咒的人嗎？或者所有的人都將被救贖？關於眾生復原(Apokatastasis pantoon，也作「普遍復和」)的學說所主張的是後者。雖然它在基督徒的普遍意識中始終不如雙重結局說流傳得那麼廣泛，但也可以在《新約》中得到證明，並且總是又找到重要的代表。關於歷史的東西，請參見施泰赫林[Ernst Staehelin]：《萬物的復原——巴塞爾校長就職演講》[*Die Wiederbringung aller Dinge*; Basler Rektoratsrede, 1960]。在關於眾生復原的討論中，有四種論證都有人主張。肯定的神學論證是：上帝的愛和戰無不勝的恩典就其本質而言必然在所有的人那裏都有機會發揮作用。否定的神學論證是：人不能認識上帝的計劃，不可以搶在它的前面。否定的人學論證是：眾生復原說危害人的信仰決定的嚴肅性，誘導人輕信。肯定的人學論證是：所有人的一種全面的休戚與共(Solidarität)的經驗不允許一部分人遭受永罰的思想。在新近的神學討論中，人們廣泛地一致認為，問題必須擱置，因此，無論是眾生復原的現實性，還是雙重結局的現實性，都不可以講，毋寧說應當考慮二者的可能性。保留條件是，恩典即使在它不留下一個「被詛咒的群眾」(massa perditionis)的情況下也依然是恩典。

巴特為這種解決提供了一個實例：「它(即選民的圈子)最終必然並將會與人類世界本身重疊(按照所謂的眾生復原說)，這是人們在尊重上帝恩典的自由時不可能大膽提出的命題。根本不可能從這種尊重得出一種權利、從而得出一種必須。就像仁慈的上帝不是必須揀選和呼召唯一的一個人一樣，他也不是必須揀選和呼召整個人類世界。從他的揀選和呼召得不出任何歷史形而上學，只能得出他的見證的必然性，即他在耶穌基督裏面和他的教會裏面是事件。但是，在對上帝自由之恩典的感恩和認識中，也不能大膽提出另一個命題，即無論如何也不能達到、也將達不到揀選和呼召的圈子的那種終極的開放和擴展。對於上帝的恩典揀選，無論是作為耶穌基督的揀選，還是他的教會的揀選，還是個人的揀選，我們都只能把它視為上帝仁慈的決定。如果我們想給上帝的仁慈設置某種限制、從而給那些越界設置某種終結的話，我們也將是在推進相反意義上的歷史形而上學。我們既避免這個命題，也避免那個命題——它們就其抽象而言都不是基督福音的命題，而是沒有實際內容的形式上的結論——，並且堅持清晰的知識，即無論一個人如何被揀選和呼召，都是從一個舊人產生出一個新人，從不復和的世界產生出復和的世界，並且就此而言悄悄地產生出上帝的國，同時出現關於上帝恩典揀選的真理的一個新證人和新信使」(13/II, 2, 462)。

撰稿人：克洛斯特克特爾(Wolfgang Klosterkötter)

## 丙、回答的嘗試

### 一、作為普遍啟示的末日審判

在「上帝已死」的時代裏(參見第十一題)，許多人不再想把上帝作為一個最高立法者、起訴者和審判者的存在預設為無可置疑的前提，關於在時間終結時的審判的觀念也必然衰落了。但是，這整個觀念連同其所有要素(審判者、被告、法典、賞罰)卻可以是一種象徵性的指示，指示着一個無法想象但對實存來說並非可有可無的現實。

但是，如何才能更為適當地思考這一現實，思考用這些象徵所指示的這一為了人的事件呢？——如果我們從每個人關於自己的生命的終極判斷的實存問題開始，另一方面，如果我們從信仰的認信出發，即上帝、在耶穌基督裏面相遇的上帝，作為最終的規定來接近人，那麼，我們就有了一個關於「末日審判」的概念，它是在我們人類的生活中隱匿的東西的一種全面的啟示。這產生自信仰的與上帝相遇的意義。在這裏，應當想到我們經歷過的生存的許多領域的模糊、晦暗和歧義。但是，如果人確實迎向上帝，把上帝作為自己的終極規定，那麼，生活的這種模糊的、歧義的現實性，就必然有朝一日、

515 在達到永恆的規定時真相大白。上帝是我們的生命的規定，在這種情況下，「末日審判」作為與上帝的終末相遇，就意味着迄今為止模稜兩可的實存現實最終變得可以看透，意味着我們生活的對我們的眼睛來說糾纏不清、意義模糊的事件的真正意義得以顯現。因為在生存的終極規定(而我們的生存有一個終極的規定，這是通過基督應許給我們的)的光照中，這種生存的意義模糊不可能再存在。在這種意義上，對末日審判的信仰是基督教信仰的一個方面。

### 二、作為神學的界限問題的普遍復和

至於普遍復和和永恆地獄之罰，不可能有任何客觀化的陳述，不可能有任何預後(「事情將是這樣！」)，因為對於我們來說，不存在上帝的可透視的計劃。這個問題的情況，類似於神義論問題的情況(參見第十九題)：我們應當由它指導，進入理所應當的與上帝的相遇，而不是由一種無用的理智說明指導，與這種相遇擦肩而過。在這裏，絕對不可能有任何說明。兩個視角應當保持開放，而且這意味着：我們必須承認上帝的恩典有最終救贖一切人並「在終結時讓地獄空無一人」(巴特語)的自由。但另一方面，我們也不能通過一種神學陳述就確定上帝必須如此行事或者將如此行事。對問題的這種擱置，作為對選擇可能的一種果斷的不作決定，以象徵的方式給我們指出了與上帝的相遇的無限嚴峻和無限盼望。此外，為了在「地獄」或者「詛咒」之下思想某種東西，與上帝的一種終極遙遠的概念就足夠了。

## 甲、問題的展開

榮耀上帝的思想在加爾文那裏是一個神學的主旋律。例如，一五四五年的《日內瓦教義問答》(*Genfer Katechismus*)一開始就說，人類生活的目的規定及其唯一的真正價值，就在於在我們裏面榮耀上帝，通過人類生活給上帝以他應有的榮耀。整個世界、世界的創造以及世界的結局，都是為上帝的榮耀存在的。創造是「上帝榮耀的劇場」(*theatrum gloriae Dei*)。傳統的教義學概念「上帝的智慧」(*sapientia Dei*)也指示着這個方向。這個概念說明，凡是在世界上發生的，都是由上帝的智慧如此安排，使它最終必然有助於使上帝得到更大的榮耀。

今天，我們面對這個曾經如此重要的神學主題卻有點陌生。我們一般來說幾乎不再談論它，而在佈道中，看來「上帝的榮耀」這個概念很難使人理解。但超出這種歷史的距離和差異，困擾我們的還有隨着信仰本身一起出現的意義問題的最終定位問題。因為對上帝的信仰和對上帝臨近的信仰包含着全面地賦予人類生活和一切事物以意義。如果(由於上帝存在並在人身上行動)一切事物都絕對必須有一種意義，那麼，這一切事物中的終極意義、目的、一切意義之賦予的頂點是甚麼？

榮耀上帝的思想在神學上所提供的就是：人類生存的意義和整個宇宙的意義通過一個唯一的原則而聯繫在一起。這樣，「上帝的榮耀」這個概念就表達了一切事物的緣故。這一切歸根結底是為了甚麼？這絕對是一個實存的問題。即便是對於在自己的信仰中已經經驗到意義之賦予的開端的信仰者，它也是一個問題。這樣，上帝的榮耀的主題也就概括了整個終末論，其中就涉及萬物的終極目的。

517

因此，今天所產生的問題是：「這種堅實的回答，曾經能夠由神學對整體的意義傾向的問題給出，在今天還有某種陳述能力嗎？它在今天還是可以理解的嗎？關於一個想榮耀自己、想為自己創造應有的榮耀的上帝的觀點，豈不是擬人論的，是純粹的神話，從而是一個完全在人之外展開、並不涉及人的事件嗎？這個理念對人類生存的基本關切豈不無關痛癢嗎？看來，實存由此並沒有被觸及，就此而言榮耀上帝的思想也不能理解！這一思想豈不完全處在人學的和實存的視域之外嗎？」

## 乙、各種學術觀點

上帝的榮耀的主題作為對信仰之本質和實現的全部思考的主旋律，是加爾文神學的

基本特徵。在這方面，一五四二年《日內瓦教義問答》的開篇是經典的。前七個問題和回答如下：「一、僕人開言問道：人類生活的主要目的是甚麼？孩子回答：認識上帝。二、為甚麼你這樣說？因為他創造我們並把我們置入世界，乃是為了在我們身上得到榮耀。三、人類最高的善是甚麼？也是認識上帝。四、為甚麼你把認識上帝稱作最高的善？因為我們除此之外就會比無理性的動物更低賤。五、所以，我們由此看出，對於我們來說，除了不按照上帝的意志來生活之外，不可能有更大的不幸了。是的，確實如此。六、但是，對上帝的真正的和正確的知識何在呢？在他被崇敬所憑藉的一種知識中。七、我們如何正確地崇敬他？通過我們完全信賴他；通過我們這樣來侍奉他，使我們順從他的意志；通過我們在我們的所有困境中呼喚他，在他那裏尋找我們的拯救和一切善；通過我們用心和口承認，一切善都唯有出自他。」這段引言清楚地表明，在加爾文那裏，上帝的榮耀直接與人的拯救相聯繫。上帝是由人這一方在信仰和順從中展開的上帝知識來榮耀的，人的拯救就包括在這知識裏面。

在巴特關於上帝的榮耀的闡述中，出現了同樣的聯繫。巴特從基督論的視角出發闡述如下：「正是這個事件的整體：上帝高高在上地榮耀他自己，他這樣做，使得他在塵世榮耀他的兒子，以便在塵世、在人們中間又被他的兒子榮耀；人們分享他自己的榮耀，以便由此——這是最終的——自己蒙召進入上帝的榮耀；正是這個事件集中在那個中心上，按照《新約》，正是這個事件體現着並且就是上帝的榮耀。上帝的榮耀獲得了這個中心、這個具體的內容、這個名（即耶穌基督）。這就是《新約》的新穎之處。但是，即便是按照《舊約》的見證，如今這樣說的東西也曾是並且仍然是上帝的榮耀。「上帝的榮耀」這個概念屬於關於上帝之愛的學說的聯繫，這恰恰是按照《聖經》的見證不可能出錯的」（13/II, 1, 725）。

對上帝的榮耀的認信，在對上帝的頌揚中達到頂峰，就像反過來上帝的榮耀產生頌揚一樣。榮耀（doxa）導致榮耀頌（Doxologie）。米斯科特（Kornelis Heiko Miskotte）寫道：「讚美詩愈是出自簡單地被上帝的榮耀所征服，它就愈是純粹。這發生在我們被奪去了懷疑和攻擊的理由、並且穿越面具和迷霧看透我們與之打交道的那一位的面容的地方……受造物的喜悅最終就是這個上帝是上帝，換句話，更為簡單、更為人性地說，受造物的喜悅就是上帝存在」（133/62）。

撰稿人：費恩霍夫（Jan Veenhof）

## 丙、回答的嘗試

### 一、人的意義問題和被指向上帝

關於一切意義之賦予的最終緣故的問題，在神學思考中是必然的，因為唯有在追問意義之人之存在的視域中，才能推進神學，因為神學思考唯有在這個框架中才是有意義的。但是，這個反思的框架已經指示着一個這樣的頂峰。「意義」這個概念傾向於一個終極的緣故。當然，這裏是否可能有一種回答，取決於意義之賦予的內容何在。

於是，傳統的回答，即上帝的榮耀是世界的目的，乃是出自與上帝相遇的結果，從而是出自信仰自身的結果，而信仰就其自身而言就是神學思維的根據（參見第一題）。因為「與上帝相遇」包含着，人完全依賴於上帝。因此，「信仰的人學」歸根結底就在於認識並且闡明人的這種被指向上帝。就此而言，榮耀上帝的思想也是一種人學思想。

## 二、人之為人的「離心」實現

如果要問最終的緣故，那麼，按照一切神學問題本身（以及與上帝的相遇）的出發點的意義，回答的中心根本不在於人，而是僅僅在於上帝，而且不僅是就上帝為人存在並行動而言在於上帝，而是在於上帝本身。換句話說：人的意義在於對其自身的一種終極的放棄、一種終極的奉獻。這種奉獻並不落空。如果（按照巴特的表述）上帝的榮耀就是他的受造物的拯救，而受造物的拯救就是上帝的榮耀，那麼，在這樣一種陳述中，就恰恰保留了人學的關切。人作為人，恰恰在他的終極的、基本的關切中，是正確地得到理解的：人在某種意義上是「離心地」（*exzentrisch*）存在的。他把自己（連同他的世界）認識為在自身中不具有其現實性的中心、彷彿在他自身之外才有其現實性的中心的存在者。因此，神學思維就使自己、使自己的首要根據、亦即信仰中的上帝經驗，又與必然完成和實現這一反思的命題一致了：「唯有榮耀上帝！」（*Soli Deo Gloria!*）

519



## 目錄

以下目錄與正文中標出的序數一致。文獻的順序按照作者姓名的字母排列。新的修訂本中附加的文獻自序數209以下(仍是按照字母順序排列)列出。

1. Theodor W. Adorno, 《道德的底線》(*Minima Moralia*; Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 1969<sup>3</sup>)。
2. Theodor W. Adorno, 《否定辯證法》(*Negative Dialektik*; Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 1966)。
3. Paul Althaus, 《基督教的真理》(*Die christliche Wahrheit*; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1952<sup>3</sup>)。
4. Paul Althaus, 《末後的事》(*Die letzten Dinge*; 1.-4. Aufl; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn)。
5. Anselm von Canterbury, 《上帝何以化身為人》(*Cur deus homo*; lat.-dt. übersetzt und herausgegeben von F. S. Schmitt; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft)。
6. Donald M. Baillie, 《上帝曾在基督中》(*Gott war in Christus*; Göttingen: Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, 1959)。
7. Hans Urs von Balthasar, 《巴特》(*Karl Barth*; Köln: Jakob Hegner Verlag, 1951)。
8. Karl Barth, 《羅馬書釋義》(*Der Römerbrief*; Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag A. G., 1921<sup>2</sup>, 1926<sup>4</sup>)。
9. Karl Barth, 〈上帝之言作為神學任務〉(*Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*)，載《辯證神學的開端》(*Anfänge der dialektischen Theologie*; herausgegeben von Jürgen Moltmann; München: Chr. Kaiser Verlag, 1962, 1966<sup>2</sup>)，第一部。
10. Karl Barth, 〈不！——答布倫納〉(*Nein! Antwort an Emil Brunner*)，載《分化和保存中的「辯證神學」》(*“Dialektische Theologie” in Scheidung und Bewahrung*; München: Chr. Kaiser Verlag, 1933-1936, 1966)。
11. Karl Barth, 《信仰尋求理解》(*Fides quaerens intellectum*; Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag A. G., 1958<sup>2</sup>)。
12. Karl Barth, 〈哲學與神學〉(*Philosophie und Theologie*)，載《哲學與基督教的生存——海因里希·巴特紀念文集》(*Philosophie und christliche Existenz, Festschrift für Heinrich Barth*; Basel und Stuttgart: Verlag Helbing und Lichtenbahn, 1960)。
13. Karl Barth, 《教會教義學》(*Die kirchliche Dogmatik*; Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag A. G., 1932ff.)。
14. Karl Barth, 〈上帝的權利和鄰人的權利〉(*Gottes und des Nächsten Recht*)，載《說真話——巴特八十華誕紀念文集》(*Parrhesia – Karl Barth zum 80. Geburtstag*; Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag A. G., 1966)。
15. Hans-Dieter Bastian, 〈從聖言到眾言〉(*Vom Wort zu den Wörtern*)，載《新教神學》(*Evangelische Theologie*, 1/1968; München: Chr. Kaiser Verlag)。
16. Friedrich Baumgärtel, 《應許》(*Verheißung*; 1951)。
- 17a. Friedrich Baumgärtel, 見《新教神學》(*Evangelische Theologie*; München: Chr. Kaiser Verlag, 1953)，頁413及以下。



- 17b. Friedrich Baumgärtel, 見《新教神學》(*Evangelische Theologie*; München: Chr. Kaiser Verlag, 1954), 頁298及以下。
18. Friedrich Baumgärtel, 載《舊約解釋學問題》(*Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*; herausgegeben von Claus Westermann; München: Chr. Kaiser Verlag, 1968<sup>3</sup>), 頁114及以下。
19. Peter L. Berger, 《天使的傳言》(*A Rumour of Angels*, 1969; Deutsch: *Auf den Spuren der Engel*; Frankfurt/M.: S. Fischer Verlag, 1970)。
20. Hendrikus Berkhof, 《有根據的盼望》(*Gegronde Verwachting*, 1967)。
21. Gerrit Cornelius Berkouwer, 《基督的復臨》(*De Wederkomst van Christus*), 卷一。
22. Paul Beyerhaus, 《宣教的基礎危機》(*Grundlagenkrise der Missio*; Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1970)。
23. Ernst Bizer, 《信道從聽道而來》(*Fides ex auditu*; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1966<sup>3</sup>)。
24. Hans Blumenberg, 《近代的合法性》(*Die Legitimität der Neuzeit*; Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 1966)。
25. Ernst Bloch, 《基督教中的無神論》(*Atheismus im Christentum*; Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 1968)。
26. Ernst Bloch, 《希望的原則》(*Das Prinzip der Hoffnung*; Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 1965)。
27. Ernst Bloch, 《遺產中的宗教》(*Religion im Erbe*; Siebenstern-Taschbücher Nr. 103)。
28. Dietrich Bonhoeffer, 《獄中書簡》(*Widerstand und Ergebung*; München: Chr. Kaiser Verlag, 1959<sup>7</sup>, Neuausgabe 1970)。
29. Dietrich Bonhoeffer, 《誰是今在與昔在的耶穌基督?》(*Wer ist und war Jesus Christus?*; Furchestundenbücher Band 4)。
30. Günther Bornkamm, 《拿撒勒人耶穌》(*Jesus von Nazareth*; Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: W. Kohlhammer Verlag, 1956)。
31. Günther Bornkamm, 《歷史的耶穌對於信仰的意義》(*Die Bedeutung des historischen Jesus für den Glauben*), 載《新教論壇》(*Evangelisches Forum*, 2/1962)。
32. Ladislaus Boros, 《死的奧秘——終極決定中的人》(*Mysterium Mortis—Der Mensch in der letzten Entscheidung*; Olten und Freiburg: Walter-Verlag, 1962, 1971<sup>9</sup>)。
33. Herbert Braun, 《新約基督論的意義》(*Der Sinn der neutestamentlichen Christologie*), 載《神學與教會雜誌》(*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 54; Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1957), 頁341及以下。
34. Herbert Braun, 《新約中上帝的存在與我的歷史性——回答戈爾維策》(*Gottes Existenz und meine Geschichtlichkeit im NT. Eine Antwort an H. Gollwitzer*), 載《時間與歷史——布爾特曼八十華誕紀念文集》(*Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. Bultmann zum 80. Geburtstag*; Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1964), 頁399及以下。
35. Emil Brunner, 《誡命與秩序》(*Das Gebot und die Ordnung*; Zürich: Zwingli-Verlag, 1933<sup>2</sup>)。
36. Emil Brunner, 《自然與恩典》(*Natur und Gnade*; 4./5. Aufl.; Zürich: Zwingli-Verlag)。
37. Emil Brunner, 《基督教的創造論和救贖論——教義學之二》(*Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung, Dogmatik II*; Zürich: Zwingli-Verlag, 1950)。
38. Emil Brunner, 《對教會的誤解》(*Das Mißverständnis der Kirche*; Zürich: Zwingli-Verlag, 1951)。
39. Emil Brunner, 《作為未來和現在的永恆者》(*Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*; Siebenstern-Taschbuch Nr. 32)。

40. Martin Buber, 《對話的原則》(*Das dialogische Prinzip*; Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1954, Neuausgabe 1965)。
41. Martin Buber, 《歌革和瑪各》(*Gog und Magog*)，載《全集》(*Werke*; München: Kösel-Verlag; Heidelberg: Lambert Schneider)，卷三。
42. Rudolf Bultmann, 〈巴特的《羅馬書釋義》第二版〉(Karl Barths "Romerbrief" in zweiter Auflage)，載《辯證神學的開端》(*Anfänge der dialektischen Theologie*; herausgegeben von Jürgen Moltmann; München: Chr. Kaiser Verlag, 1962, 1966<sup>2</sup>)，第一部。
43. a.-d. Rudolf Bultmann, 《信仰與理解》(*Glauben und Verstehen*; Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1933ff.)，卷一至卷四。
44. Rudolf Bultmann, 〈新約與神話學〉(*Neues Testament und Mythologie*)，載《福音宣講與神話》(*Kerygma und Mythos*; herausgegeben von H. W. Bartsch; Hamburg: Herbert Reich. Evangelischer Verlag, 1967<sup>5</sup>)，卷一。
45. Rudolf Bultmann, 〈就施尼溫德的論題論去神話化的問題〉(Zu J. Schniewinds Thesen das Problem der Entmythologisierung betreffend)，載《福音宣講與神話》(*Kerygma und Mythos*; herausgegeben von H. W. Bartsch; Hamburg: Herbert Reich. Evangelischer Verlag, 1967<sup>5</sup>)，卷一。
46. Rudolf Bultmann, 〈論上帝的行動〉(*Die Rede vom Handeln Gottes*)，載《福音宣講與神話》(*Kerygma und Mythos*; herausgegeben von H. W. Bartsch; Hamburg: Herbert Reich. Evangelischer Verlag, 1965<sup>2</sup>)，卷二。
47. Rudolf Bultmann, 〈論去神話化的問題〉(Zur Frage der Entmythologiesierung)，載《福音宣講與神話》(*Kerygma und Mythos*; herausgegeben von H. W. Bartsch; Hamburg: Herbert Reich. Evangelischer Verlag, 1957)，卷三。
48. Rudolf Bultmann, 《古代宗教框架中的原始基督教》(*Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religion*; Zürich: Artemis Verlag, 1954)。
49. Rudolf Bultmann, 《新約神學》(*Theologie des Neuen Testaments*; Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1958<sup>3</sup>)。
50. Rudolf Bultmann, 《歷史與終末論》(*Geschichte und Eschatologie*; Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1958)。
51. Rudolf Bultmann, 《原始基督教的基督福音與歷史的耶穌的關係》(*Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*; Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1960)。
52. Paul van Buren, 《在塵世的語言中言說上帝》(*Reden von Gott in der Sprache der Welt*; Zürich: Zwingli-Verlag, 1966)。
53. Fritz Buri, 《作為基督教信仰之自我理解的教義學》(*Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens*; Tübingen: Katzmann Verlag, 1956)，卷一。
54. Fritz Buri, 《作為基督教信仰之自我理解的教義學》(*Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens*; Tübingen: Katzmann Verlag, 1962)，卷二。
55. Fritz Buri, 〈基督位格說的人學意義〉(Die anthropologische Bedeutung der Lehre von der Person Christi)，載《系統神學新雜誌》(*Neue Zeitschrift für Systematische Theologie*, 1/1959; Berlin: Verlag Walter de Gruyter, 1959) 頁13 9及以下。
56. Fritz Buri, 〈關於基督的先知拯救事工的學說的解釋學功能〉(Die hermeneutische Funktion der Lehre vom

- prophetischen Heilswerk Christi) , 載《歷史的耶穌和福音宣講的基督》(*Der historische Jesus und der kerymatische Christus*; herausgegeben von Helmut Ristow und Karl Matthias; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1960)。
57. Fritz Buri , 《基督的三重拯救事工和它在信仰中的被接受》(*Das dreifache Heilswerk Christi und seine Aneignung im Glauben*; ) , 1962年 , Herbert Reich. Evangelischer Verlag , 漢堡。
  58. Johannes Calvin , 《基督教原理》(*Institutio Christianae religionis-Unterricht in der christlichen Religion*; übersetzt von Otto Weber; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1963<sup>2</sup>)。
  59. Albert Camus , 《反叛中的人》(*Der Mensch in der Revolte*;rororo-Taschenbuch 1216/17)。
  60. Emerich Coreth , 《形而上學》(*Metaphysik*; Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 1951)。
  61. Harvey Cox , 《愚人的節日》(*Das Fest der Narren*; Stuttgart-Berlin: Kreuz Verlag, 1970)。
  62. Oscar Cullmann , 《基督與時間》(*Christus und die Zeit*; Zollikon- Zürich: Evangelischer Verlag A. G., 1962<sup>3</sup>)。
  63. Oscar Cullmann , 《作為歷史的拯救》(*Heil als Geschichte*; Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) , 1965)。
  64. Oscar Cullmann , 《從教會史看今日普世運動的任務》(*Die ökumenische Aufgabe heute im Lichte der Kirchengeschichte*; Basel-Stuttgart: Verlag Helbing und Lichtenhahn, 1968)。
  65. Oscar Cullmann , 《靈魂不死還是死者復活 ? 》(*Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?*; Stuttgart-Berlin: Kreuz Verlag, 1962)。
  66. Oscar Cullmann , 《關於布爾特曼學派的歷史的耶穌的不合時宜的說明》(*Unzeitgemäße Bemerkungen zum historischen Jesus der Bultmannschule*) , 載《歷史的耶穌和福音宣講的基督》(*Der historische Jesus und der kerymatische Christus*; herausgegeben von Helmut Ristow und Karl Matthiae; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1960)。
  67. J. Daniélou & H. Vorgrimler , 《感知教會》(*Sentire Ecclesiam*; Freiburg (Breisgau) : Verlag Herder KG, 1962)。
  68. Sigurd Martin Daecke , 《德日進和新教神學》(*Teilhard de Chardin und die Evangelische Theologie*; Göttingen: Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, 1967)。
  69. Hermann Diem , 《塵世的耶穌和信仰的基督》(*Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens*; Sammlung gemeinverständlicher Vorträge Heft 215; Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) , 1957)。
  70. Hermann Diem , 《教義學——作為教會科學的神學》(*Dogmatik. Theologie als kirchliche Wissenschaft*; München: Chr. Kaiser Verlag, 1960<sup>3</sup>, 1964<sup>4</sup>)。
  71. Gerhard Ebeling , 《倫理事物的自明性和神學》(*Die Evidenz des Ethischen und die Theologie*) , 載氏著 , 《聖言與信仰》(*Wort und Glaube*; Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) , 1969) , 卷二 , 頁1及以下。
  72. Gerhard Ebeling , 《上帝與聖言》(*Gott und das Wort*; Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) , 1966)。
  73. Gerhard Ebeling , 《耶穌與信仰》(*Jesus und der Glaube*) , 載《神學與教會雜誌》(*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 55; Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) , 1958) , 頁64及以下。
  74. Gerhard Ebeling , 《神學與宣講》(*Theologie und Verkündigung*; Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) , 1962)。
  75. Gerhard Ebeling , 《基督教信仰的本質》(*Das Wesen des christlichen Glauben*; Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) , 1959)。

75. Gerhard Ebeling, 《基督教信仰的本質》(*Das Wesen des christlichen Glauben*; Siebenstern-Taschenbuch Nr. 8)。
76. Gerhard Ebeling, 《聖言與信仰》(*Wort und Glaube*; Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960-1969), 卷一及卷二。
77. John Edwards, 《宗教情感》(*Religious Affections*; New Haven, 1959)。
78. Walther Eichrodt, 見《舊約解釋學問題》(*Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*; herausgegeben von Claus Westermann; München: Chr. Kaiser Verlag, 1968<sup>3</sup>), 頁226。
79. Werner Elert, 《基督教信仰》(*Der christliche Glaube*; Hamburg: Furche-Verlag, 1956<sup>3</sup>)。
80. Hans Engelland, 〈關於拿撒勒人耶穌的確定性〉(*Gewißheit um Jesus von Nazareth*), 載《神學文匯報》(*Theologische Literaturzeitung*, 79/1954), 頁65及以下。
81. J. Ferner & M. Löhrer 編, 《拯救的奧秘》(*Mysterium salutis*, Bd. II; Zürich: Benziger Verlag, 1967)。
82. August Hermann Francke, 《禮拜日、節日和使徒日佈道辭》(*Sonn-, Fest- und Apostel-Tags-Predigten*; Halle, 1704), 第一部。
83. Ernst Fuchs, 《論文集》(*Gesammelte Aufsätze*; Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960), 卷二。
84. Ernst Fuchs, 《論文集》(*Gesammelte Aufsätze*; Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1965), 卷三。
85. Ernst Fuchs, 《解釋學》(*Hermeneutik*; Bad Cannstatt: R. Müllerschön-Verlag, 1963<sup>3</sup>)。
86. Arnold Gehlen, 《人》(*Der Mensch*; Frankfurt: Athenäum Verlag, 1950<sup>4</sup>)。
87. Arnold Gehlen, 《人類學和社會學研究——社會學論文集》(*Studien zur Anthropologie und Soziologie, Soziologische Texte*; Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag, 1963), 卷十七。
88. Gerhard Gloege, 《神學論文集》(*Theologische Traktate*; Göttingen: Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, 1965), 卷一。
89. Friedrich Gogarten, 《塵世中的教會》(*Die Kirche in der Welt*; Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1948)。
90. Friedrich Gogarten, 《耶穌基督的宣講》(*Die Verkündigung Jesu Christi*; Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1965<sup>2</sup>)。
91. Helmut Gollwitzer, 《信仰表白中的上帝存在》(*Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glauben*; München: Chr. Kaiser Verlag, 1963, 1968<sup>5</sup>)。
92. Leonhard Goppelt, 《類型——舊約在新約中的類型學解釋》(*Typos—Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1939, 1969)。
93. Hans Grass, 〈當代的終末論問題〉(*Das eschatologische Problem in der Gegenwart*), 載《阿爾特豪斯紀念文集》(*Dank an Paul Althaus*; Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1958)。
94. Herbert Haag, 〈聖經中上帝之言的成書〉(*Die Buchwerdung des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift*), 載J. Feiner & M. Löhrer編, 《拯救的奧秘》(*Mysterium salutis*, Bd. I; Zürich-Köln: Benziger Verlag)。
95. Adolf von Harnack, 《馬吉安》(*Marcion*, 1924<sup>2</sup>)。
96. Adolf von Harnack, 《基督教在首三個世紀裏的宣教和傳播》(*Die Mission und die Ausbreitung des Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*, 1906<sup>2</sup>), 卷一。
97. Karl August von Hase, 《再生的胡特爾》(*Hutterus redivivus*, 1838<sup>4</sup>)。
98. Georg Friedrich Wilhelm Hegel, 《歷史哲學講演錄》(*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*;

- Reclams Universalbibliothek Nr. 4881-85a/b)。
99. Heinrich Heppe, 《新教改革宗教會的教義學》(*Die Dogmatik der Evangelisch-Reformierten Kirche*; hrsg. von Ernst Bizer; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1958)。
  100. Emanuel Hirsch, 《教義學研究輔助手冊》(*Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik*; Berlin: Verlag Walter de Gruyter, 1958<sup>3</sup>)。
  101. Johannes Christian Hoekendijk, 《教會的未來和未來的教會》(*Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft*; Stuttgart-Berlin, Kreuz Verlag, 1964)。
  102. Johannes Christian Hoekendijk, 《教會內外》(*De kerk binnenste buiten*, 1964)。
  103. Johannes Christian Hoekendijk, 《作為視域的世界》(*Wereld als horizon*, 1965)。
  104. Max Horkheimer, 《黑格爾與形而上學問題》(*Hegel und das Problem der Metaphysik*; Fischer-Bucherei Nr. 6014)。
  105. Adolf Jülicher, 《新約導論》(*Einleitung in das Neue Testament*; Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1931)。
  106. Eberhard Jüngel, 《上帝的存在處於生成中》(*Gottes Sein ist im Werden*; Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1965)。
  107. Eberhard Jüngel, 《耶穌之言與作為上帝之言的耶穌》(*Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes*), 載《說真話——巴特八十華誕紀念文集》(*Parrhesia—Karl Barth zum 80. Geburtstag*; Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag A. G., 1966)。
  108. Immanuel Kant, 《純粹理性批判》(*Kritik der reinen Vernunft*)。
  109. Immanuel Kant, 《實踐理性批判》(*Kritik der praktischen Vernunft*)。
  - 110a. Ernst Käsemann, 《釋經的嘗試和思索》(*Exegetische Versuche und Besinnung*; Göttingen: Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, 1960), 卷一。
  - 110b. Ernst Käsemann, 《釋經的嘗試和思索》(*Exegetische Versuche und Besinnung*; Göttingen: Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, 1964), 卷二。
  111. Ernst Käsemann, 《論歷史批判釋經的神學權利》(*Vom theologischen Recht historisch-kritischer Exegese*), 載《神學與教會雜誌》(*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 64; Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967), 頁259及以下。
  112. Ernst Käsemann, 《自由的呼聲》(*Der Ruf der Freiheit*; Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1968)。
  113. Ernst Käsemann, 《耶穌之死在保羅那裏的拯救意義》(*Die Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Paulus*), 載氏著, 《保羅主義諸視角》(*Paulinische Perspektiven*; Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1969)。
  114. Günther Kehr, 《宗教社會學》(*Religionssoziologie*; Sammlung Götschen Bd. 1228; Berlin: Verlag Walter de Gruyter, 1968)。
  115. Sören Kierkegaard, 《非科學的最後附言》(*Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*), 載《全集》(*Gesammelte Werke* Bd. 6; Jena: Eugen Diederisches Verlag, Bd. 6)。
  116. Adolf Köberle, 《稱義與成聖》(*Rechtfertigung und Heiligung*; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1938<sup>4</sup>)。
  117. Johannes Körner, 《終末論與歷史》(*Eschatologie und Geschichte*; Theologische Forschung Bd. 13; Hamburg: Herbert Reich Evangelischer Verlag, 1957)。

118. Walter Kreck, 《已來者的未來》(*Die Zukunft des Gekommenen*; München: Chr. Kaiser Verlag, 1961)。
119. Hans Küng, 《稱義——巴特的學說和一種公教的思索》(*Rechtfertigung—Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*; Einsiedeln: Johannes Verlag, 1957)。
120. Hans Küng, 《上帝化身為人》(*Menschwerdung Gottes*; Freiburg (Breisgau): Verlag Herder KG, 1970)。
121. Walter Künneth, 《復活的神學》(*Theologie der Auferstehung*; Siebenstern Taschenbuch, 108/109; 1968)。
122. Ernst Lange, 《論佈道工作的理論與實踐》(*Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit*; Predigtstudien Beiheft 1; Stuttgart-Berlin: Kreuz Verlag, 1968)。
123. Ephraim Gotthold Lessing, 《人類的教育》(*Die Erziehung des Menschengeschlechts*)，載《全集》(*Sämtliche Schriften*; herausgegeben von K. Lachmann, 1897)。
124. Jean-Louis Leuba, 《建制與事件》(*Institution und Ereignis*; Göttingen: Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, 1957)。
125. Claude Levi-Strauss, 《結構人類學》(*Strukturelle Anthropologie*; Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 1967)。
126. Knud Eiler Løgstrup, 《倫理的要求》(*Die ethische Forderung*; Tübingen: Verlag H. Laupp'sche Buchhandlung, 1959)。
127. Christoph Ernst Luthardt, 《教義學大綱》(*Kompendium der Dogmatik*, 1893<sup>9)</sup>)。
128. Martin Luther, 《席間演說》(Tischreden)，載《雜文集》(*Vermischte Schriften*; Berlin, 1848)。
129. Martin Luther, 《創世記詮釋》(*Auslegung des ersten Buches Mose*)，載《聖經解說》(*Erklärungen der Heiligen Schrift*; Berlin, 1848)。
130. Karl Mannheim, 《意識形態與烏托邦》(*Ideology and Utopia*, 1936)。
131. Willi Marxsen, 《耶穌復活作為歷史的問題和神學的問題》(*Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*)，載《復活的福音對於信仰耶穌基督來說的意義》(*Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*; herausgegeben von Fritz Vierung; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1966)。
132. Paul S. Minear, 《我看到一個新人間》(*I saw a new earth*, 1968)。
133. Kornelius Heiko Miskote, 《祈禱之路》(*Der Weg des Gebets*, 1964, 1968<sup>2)</sup>)。
134. Johann Adam Möhler, 《教會中的合一，或者在首三個世紀教父們的精神中闡述的公教原則》(*Die Einheit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*; herausgegeben von J. R. Geiselman; Köln: Jakob Henger Verlag, 1957)。
135. Jürgen Moltmann, 《盼望神學》(*Theologie der Hoffnung*; München: Chr. Kaiser Verlag, 1964, 1969<sup>8)</sup>)。
136. Jürgen Moltmann, 《轉向未來》(*Umkehr zur Zukunft*; Siebenstern-Taschenbuch Nr. 154)。
137. Jürgen Moltmann, 《上帝與復活》(Gott und Auferstehung)，載氏著，《神學的各個視角》(*Perspektive der Theologie*; München: Chr. Kaiser Verlag u. Matthias Grünewald Verlag, 1968)。
138. Jürgen Moltmann, 見《關於盼望神學的討論》(*Diskussion über die Theologie der Hoffnung*; herausgegeben von W.-D. Marsch; München: Chr. Kaiser Verlag, 1967)。
139. Sigmund Mowinckel, 《他那時來》(*He that cometh*; Oxford, 1956)。
140. Otto Muck, 《先驗方法》(*Die transzendente Methode*; Innsbruck: Felizian Rauch Verlag, 1964)。
141. John Henry Newman, 《教會》(*Die Kirche*; herausgegeben von O. Karrer; 1946)，卷二。
142. Helmut Richard Niebuhr, 《徹底的一神論——在一個多元化世界中的信仰神學》(*Radikaler Monotheismus—Theologie des Glaubens in einer pluralistischen Welt*; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1965)。

143. Waler Nigg, 《永恆的國》(*Das ewige Reich*; Zürich: Artemis Verlag, 1944)。
144. Ökumenischer Rat der Kirchen編, 《為了他人的教會》(*Die Kirche für andere*, 1967)。
145. Heinrich Ott, 《布爾特曼神學中的歷史和救恩史》(*Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. Bultmann*; Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1955)。
146. Heinrich Ott, 《現實與信仰》(*Wirklichkeit und Glaube*; Göttingen: Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, 1970), 卷二。
147. Heinrich Ott, 〈生存論的詮釋和匿名的基督性〉(Existenziale Interpretation und anonyme Christlichkeit), 載《時間與歷史——布爾特曼八十華誕紀念文集》(*Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. Bultmann zum 80. Geburtstag*; Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1964)。
148. Heinrich Ott, 《終末論》(*Eschatologie*; Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag A. G., 1958)。
149. Ludwig Ott, 《公教教義學大綱》(*Grundriß der katholischen Dogmatik*; Freiburg (Briesgau): Verlag Herder KG, 1961<sup>5</sup>)。
150. Hendrik van Oyen, 《神學認識論》(*Theologische Erkenntnislehre*; Zürich: Zwingli-Verlag, 1955)。
151. Wolfhart Pannenberg, 〈關於耶穌復活的教義學思考〉(Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu), 載《福音宣講與教義》(*Kerygma und Dogma*, 14; Göttingen: Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, 1968), 頁105及以下。
152. Wolfhart Pannenberg, 〈關於上帝的問題〉(Die Frage nach Gott), 載《新教神學》(*Evangelische Theologie*, 25/1965), 頁238及以下。
153. Wolfhart Pannenberg, 〈拯救的發生與歷史〉(Heilsgeschehen und Geschichte), 載《福音宣講與教義》(*Kerygma und Dogma*, 5; Göttingen: Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, 1959)。
154. Wolfhart Pannenberg, 《基督論的基本特徵》(*Grundzüge der Christologie*; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1964)。
155. Wolfhart Pannenberg, 〈倫理事物的危機和神學〉(Die Krise des Ethischen und die Theologie), 載《神學文匯報》(*Theologische Literaturzeitung*, 87/1962), 頁7及以下。
156. Wolfhart Pannenberg等編, 《作為歷史的啟示》(*Offenbarung als Geschichte*; Göttingen: Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, 1961, 1970<sup>4</sup>)。
157. Wolfhart Pannenberg, 《人是甚麼?》(*Was ist der Mensch?*; Kleine Vandenhoeck-Reihe Nr. 139/140; Göttingen: Verlag Vandenhoeck und Ruprecht)。
158. Georg Picht, 《哲學家們的上帝和近代科學》(*Der Gott der Philosophen und die Wissenschaft der Neuzeit*; Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1966)。
159. Gerhard von Rad, 《舊約神學》(*Theologie des Alten Testaments*; München: Chr. Kaiser Verlag, 1960), 卷二。
- 160a. Gerhard von Rad, 見《新教神學》(*Evangelische Theologie*, 12/1952), 頁17及以下。
- 160b. Gerhard von Rad, 見《新教神學》(*Evangelische Theologie*, 13/1953), 頁406及以下。
161. Karl Rahner, 《神學論文集》(*Schriften zur Theologie*; Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1954ff.), 卷一至卷四。
162. Karl Rahner, 《教會與聖事》(*Kirche und Sakramente*; Freiburg (Breisgau): Verlag Herder KG, 1960)。
163. Karl Rahner, 《聖言的傾聽者》(*Hörer des Wortes*; München: Kösel-Verlag, 1963<sup>2</sup>)。
164. Karl Rahner & H. Vorgrimler編, 《神學小詞典》(*Kleines Theologisches Wörterbuch*; Herder-Bücherei Nr. 108/109)。

165. Trutz Rendtorff, 《教會與神學》(*Kirche und Theologie*; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1966)。
166. Trutz Rendtorff, 《教會之外的基督教》(*Christentum außerhalb der Kirche*; Furchestundenbücher Bd. 89)。
167. Trutz Rendtorff, 《基督教世界裏的神學》(*Theologie in der Welt des Christentum*)，載P. Neuenzeit編，《神學在教會和社會中的功能》(*Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft*; München: Kösel-Verlag, 1969)。
168. Trutz Rendtorff, 《教會概念中的啟示問題》(*Das Offenbarungsproblem im Kirchenbegriff*)，載W. Pannenberg, 《作為歷史的啟示》(*Offenbarung als Geschichte*; Göttingen: Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, 1961)。
169. Arthur Rich, 《政治決定中的信仰》(*Glaube in politischer Entscheidung*; Zürich: Zwingli-Verlag, 1962)。
170. Albrecht Ritschl, 《基督教的稱義說與和解說》(*Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 1888<sup>3</sup>)，卷三。
171. Arnold Albert van Ruler, 《基督教教會與舊約》(*Die christliche Kirche und das Alte Testament*; München: Chr. Kaiser Verlag, 1955)。
172. Gerhard Sauter, 《理論在神學中的任務》(*Die Aufgabe der Theorie in der Theologie*)，載《新教神學》(*Evangelische Theologie*, 9/1970)；也載氏著，《期望和經驗——佈道辭、報告和論文》(*Erwartung und Erfahrung. Predigten, Vorträge und Aufsätze*; Theologische Bucherei, Band 47; München: Chr. Kaiser Verlag, 1972)。
173. Gerhard Sauter, 《面臨神學中的一場新的方法爭論嗎?》(*Vor einem neuen Methodenstreit in der Theologie?*; Theologische Existenz heute Nr. 164; München: Chr. Kaiser Verlag, 1970)。
174. Adolf Schlatter, 《基督教教義》(*Das christliche Dogma*, 1923<sup>2</sup>)。
175. Friedrich Schleiermacher, 《基督信仰論》(*Der christliche Glaube*; Berlin: Verlag Walter de Gruyter, 1960<sup>7</sup>)。
176. Friedrich Schleiermacher, 《神學研究簡述》(*Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, 1830<sup>2</sup>)。
177. Friedrich Schleiermacher, 《論宗教》(*Über die Religion*; Göttingen: Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, 1967<sup>6</sup>)。
178. Edmund Schlink, 《上帝拯救計劃中的教會》(*Die Kirche in Gottes Heilsplan*)，載《神學文匯報》(*Theologische Literaturzeitung*, 73/1948)。
179. Edmund Schlink, 《普世對話中的迦克墩基督論》(*Die Christologie von Chalkedon im ökumenischen Gespräch*)，載氏著，《將臨的基督和教會傳統》(*Der kommende Christus und die kirchliche Traditionen*; Göttingen: Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, 1961)。
180. Hans Jürgen Schultz編, 《給非神學家的神學》(*Theologie für Nichttheologen*; Stuttgart-Berlin: Kreuz Verlag, 1964)，卷二。詞條「教會」(*Kirche*)出自赫肯代克(J. C. Hoekendijk)。
181. Walter Schulz, 《黑格爾與形而上學的揚棄問題》(*Hegel und das Problem der Aufhebung der Metaphysik*)，載《海德格爾七十華誕紀念文集》(*Martin Heidegger zum 70. Geburtstag*; Pfullingen: Neske Verlag, 1959)。
182. Paul Schütz, 《為甚麼我還是一個基督徒》(*Warum ich noch ein Christ bin*; Hamburg: Furche-Verlag, 1969<sup>3</sup>)。
183. Albert Schweitzer, 《從賴馬魯斯到弗雷德——耶穌生平研究的一部歷史》(*Von Reimarus zu Wrede – Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*; Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1906)。
184. Otto Semmelroth, 《上帝和人在相遇中》(*Gott und Mensch in Begegnung*; Frankfurt/M. Verlag Josef Knecht, 1958<sup>2</sup>)。



185. Reinhold Seeberg, 《教義史教科書》(*Lehrbuch der Dogmengeschichte*; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959<sup>5</sup>), 卷二。
186. Richard Shaull, 《革命處境中的教會和神學》(*Kirche und Theologie im Kontext der Revolution*), 載《論革命倫理學》(*Zur Ethik der Revolution*; Rote Reihe Bd. 29; Stuttgart-Berlin: Kreuz Verlag, 1970)。
187. Dorothee Sölle, 《代理——「上帝已死」之後的一章神學》(*Stellvertretung—Ein Kapitel Theologie nach dem “Tode Gottes”*; Stuttgart-Berlin: Kreuz Verlag, 1966<sup>3</sup>)。
188. Dorothee Solle, 《真理是具體的》(*Die Wahrheit ist konkret*; Olten-Freiburg (Brisgau): Walter-Verlag, 1967)。
189. Ernst Staehelin, 《在耶穌基督的教會中宣講上帝的國》(*Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi*; Basel: Friedrich Reinhardt Verlag, 1965), 卷七。
190. Ernst Staehelin, 《萬物的復原——巴塞爾校長就職演講》(*Die Wiederbringung aller Dinge. Basler Rektoratsrede*, 1960)。
191. Pierre Teilhard de Chardin, 《人的未來》(*Die Zukunft des Menschen*; Olten-Freiburg (Brisgau): Walter-Verlag, 1953, Studienausgabe, 1970)。
192. Thomas Aquinas, 《神學大全》(*Summa theologica*)。
193. a.-c. Paul Tillich, 《系統神學》(*Systematische Theologie*; Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1955ff.), 卷一至卷三。
194. Paul Tillich, 《信仰的本質和變遷》(*Wesen und Wandel des Glaubens*; Ullstein-Taschenbuch Nr. 318; 1961)。
195. Paul Tillich, 《在邊緣上》(*Auf der Grenze*; Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962)。
196. Wolfgang Trillhaas, 《新教佈道學》(*Evangelische Predigtlehre*; München: Chr. Kaiser Verlag, 19645)。
197. Erwin Vávvy Nagy & Heinrich Ott, 《作為對話的教會》(*Kirche als Dialog*; Begegnung Bd. 16; Basel: Friedrich Reinhardt Verlag, 1967)。
198. 《梵蒂岡第二屆大公會議：文件與注釋》(*Das zweite Vatikanische Konzil: Dokumente und Kommentare*; Kommentare von A. Grillmeyer; Freiburg (Brisgau): Verlag Herder KG, 1966)。
199. Wilhelm Vischer, 《舊約的基督見證》(*Das Christuszeugnis des Alten Testaments*; Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag A. G., 1934)。
200. 《當代化——舊約詮釋論文集》(*Vergegenwärtigung. Aufsätze zur Auslegung des Alten Testaments*, 1955)。
201. Otto Weber, 《教義學基礎》(*Grundlagen der Dogmatik*; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1955ff.), 卷一至卷二。
202. Johannes Weiss, 《耶穌關於上帝之國的佈道》(*Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*; Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1892)。
203. Heinz-Dietrich Wendland, 《社會倫理學引論》(*Einführung in die Sozialethik*; Sammlung Götschen Bd. 1203; Berlin: Verlag Walter de Gruyter, 1963)。
204. Martin Werner, 《基督教教義的產生》(*Die Entstehung des christlichen Dogma*; Tübingen: Katzmann Verlag, 1941)。
205. Martin Werner, 《新教的信仰之路》(*Der protestantische Weg des Glaubens*; Tübingen: Katzmann Verlag, 1962), 卷二。
206. Claus Westermann編, 《舊約解釋學問題》(*Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*; München: Chr. Kaiser Verlag, 1968<sup>3</sup>)。
207. Heinz Zahrnt, 《與上帝的事情》(*Die Sache mit Gott*; München: R. Piper Verlag, 1966)。

208. Ulrich Zwingli, 《全集》(*Opera*; herausgegeben von M. Schuler und J. Schulthess; 1828-1842), 卷三。

在修訂和擴寫了的第三版中另外考慮了以下文獻：

209. Rudolf Bohren, 《佈道學》(*Predigtlehre*; München: Chr. Kaiser Verlag, 1980<sup>1</sup>)。

210. Martin Buber, 《罪咎與罪咎感》(*Schuld und Schuldgefühle*), 載《全集》(*Werke*; München: Kösel-Verlag; Heidelberg: Lambert Schneider, 1962), 卷一。

211. Fritz Buri, 《作為基督教信仰的自我理解的教義學》(*Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens*; Tübingen: Katzmann Verlag, 1978), 卷三。

212. Fritz Buri, 〈保羅、親鸞和路德的恩典概念〉(*Der Begriff der Gnade bei Paulus, Shinran und Luther*), 載《神學雜誌》(*Theologische Zeitschrift*; Basel, 1975), 頁278。

213. John B. Cobb, 《進步的代價——環境保護作為社會倫理學問題》(*Der Preis des Fortschritts. Umweltschutz als Problem der Sozialethik*; München: Claudius-Verlag, 1972)。

214. Heinrich Dumoulin, 《與佛教相遇》(*Begegnung mit dem Buddhismus*; Freiburg i. Br.: Verlag Herder, 1978)。

215. Gerhard Ebeling, 《基督教信仰的教義學》(*Dogmatik des christlichen Glaubens*; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1979), 卷一至卷三。

216. Hans A. Fischer-Barnicol, 《伊斯蘭革命》(*Die Islamische Revolution*; Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1980)。

217. Gerhard Freund, 《遺產中的罪——原罪說的經驗內容和意義》(*Sünde im Erbe. Erfahrungsinhalt und Sinn der Erbsündenlehre*; Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1979)。

218. Erich Fromm, 《你們將像上帝一樣》(*Ihr werdet sein wie Gott*; ro-ro-ro-Sachbuch Nr. 7332; Reinbek, 1970)。

219. Erich Fromm, 《擁有還是存在》(*Haben oder Sein*; dtv Nr. 1940; München, 1979)。

220. Hans Jonas, 《奧古斯丁和保羅主義的自由問題》(*Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*; Göttingen: Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, 1965<sup>2</sup>)。

221. Eberhard Jüngel, 《作為世界之奧秘的上帝》(*Gott als Geheimnis der Welt*; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1978<sup>3</sup>)。

222. Helmuth Kittel, 《新教宗教教育學》(*Evangelische Religionspädagogik*; Berlin: Verlag Walter de Gruyter, 1970)。

223. Hans Küng, 《論基督徒》(*Christ sein*; München: Piper Verlag, 1977<sup>9</sup>)。

224. Hans Küng, 《上帝存在嗎？——近代以來上帝問題之回答》(*Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*; München: Piper Verlag, 1978)。

225. Gerhard Liedke, 《在魚腹中——生態神學》(*Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie*; Stuttgart: Kreuz Verlag, 1979)。

226. Thomas Luckmann, 《現代社會中的宗教問題》(*Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*; Freiburg, 1963)。

227. Jürgen Moltmann, 《聖靈能力中的教會》(*Kirche in der Kraft des Geistes*; München: Chr. Kaiser Verlag, 1975)。

228. Jürgen Moltmann, 《被釘十字架的上帝》(*Der gekreuzigte Gott*; München: Chr. Kaiser Verlag, 1976<sup>3</sup>)。

229. Kitaro Nishida, 《論一種以先定和諧觀念為指南的宗教哲學》(*Towards a Philosophy of Religion with the Concept of Pre-established Harmony as Guide*; The Eastern Buddhist. New Series, III/1, 1970), 頁19-46。

- 230.
231. \*Okumenischer Rat der Kirchen, 《福音化月報》(*Monatlicher Informationsbrief über Evangelisation*, Nr. 2/3; Genf, 1974)。
232. Ryogi Okochi (大河內了義) & Klaus Otte, 《歎異抄——淨土的恩寵, 佛教與基督教之間的相遇》(*TAN-NI-SHO—Die Wunst des Reinen Landes: Begegnung zwischen Buddhismus und Christentum*; Bern: Origo Verlag, 1979)。
233. Heinrich Ott, 《不可言說的言說——我們時代的上帝問題》(*Das Reden vom Unsagbaren. Die Frage nach Gott in unserer Zeit*; Stuttgart: Kreuz Verlag, 1978)。
234. Klaus Otte, 〈通過教會到佈道, 論史懷哲和比德爾曼對神學與佈道的關係的規定〉(Durch Gemeinde zur Predigt. Zur Verhältnisbestimmung von Theologie und Predigt bei Alexander Schweizer und Alois Emanuel Biedermann), 載Norbert Greinacher & Ferdinand Klostermann編, 《經驗與神學——實踐神學論文集》(*Erfahrung und Theologie—Schriften zur praktischen Theologie*; Frankfurt: Verlag Peter Lang, 1979), 卷三。
235. Klaus Otte, 〈變遷中的堅振禮〉(Konfirmation im Wandel), 載《基督教ABC——今天和明天》(*Christliches ABC—heute und morgen*, 6; Emmendingen, 1980)。
236. Klaus Otte & Hermann Krämer, 〈迪克斯——還可以使復活的神蹟更偉大得多〉(*Otto Dix—Das Wunder der Auferstehung noch viel größer zu machen*; Emmendingen, 1980)。
237. Wolfhart Pannenberg, 〈人學與上帝問題〉(Anthropologie und Gottesfrage), 載氏著, 《上帝觀與人的自由》(*Gottesgedanke und menschliche Freiheit*; Göttingen: Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, 19782)。
238. Wolfhart Pannenberg, 《系統神學的基本問題》(*Grundfragen systematischer Theologie*; Göttingen: Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, 1979-1980), 卷一至卷二。
239. Wolfhart Pannenberg, 〈關於上帝的言說有多真?〉(Wie wahr ist das Reden von Gott?), 載W. Pannenberg & G. Sauer & S. M. Daecke & H. N. Janowski, 《關於神學基礎的討論》(*Grundlagen der Theologie—ein Diskurs*; Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1974)。
240. Horst G. Pöhlmann, 《教義學概論——複習用書》(*Abriß der Dogmatik. Ein Repetitorium*; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1980<sup>3</sup>)。
241. Helmut Peukert, 《科學理論、行為理論、基礎神學——關於神學理論形成的端倪和狀態的分析》(*Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie—Analysen zu Ansatz und status theologischer Theoriebildung*; Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 231; Dusseldorf, 1976)。
242. Jakob J. Petuchowski, 〈基督教的一種猶太教神學的開端〉(Ansätze zu einer jüdischen Theologie des Christentums), 載《取向》(*Orientierung*, 21 [44. Jg.]; Zürich, 1980)。
243. Karl Rahner, 《信仰的基本教程——基督教概念引論》(*Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*; Freiburg i. Br.: Verlag Herder, 1977)。
244. Paul Ricoeur, 《可出錯的人——罪咎現象學之一》(*Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*; Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1971)。
245. Paul Ricoeur, 《惡的象徵——罪咎現象學之二》(*Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*; Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1971)。

---

\* 原書缺注230。——譯注

246. Paul Ricoeur, 《解釋學與精神分析——解釋的衝突之二》(*Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*; München: Kösel Verlag, 1974)。
247. Werner Schülz, 《基督教佈道的歷史》, (*Geschichte der christlichen Predigt*; Berlin: Verlag Walter de Gruyter, 1972)。
248. Dorothee Sölle, 《成為另一個人的權利》(*Das Recht ein anderer zu werden*; Neuwied: Luchterhand Verlag, 1971; erweiterte Neuauflage: Stuttgart: Kreuz Verlag, 1981)。
249. Wolfgang Seibel, 〈普世運動的停滯?〉(Stillstand der Ökumene?), 載《時代的聲音》(*Stimmen der Zeit*, 9/1980), 頁577及以下。
250. Jürgen Seim, 〈猶太人與基督徒〉(Juden und Christen), 載《新教神學》(*Evangelische Theologie*, 3/1980)。
251. 〈關於更新基督徒與猶太人的關係的教會會議決議〉(Synodalbeschluß zur Erneuerung des Verhältnis von Christen und Juden), 載《萊茵蘭新教教會州教會會議、縣教會會議和長老會成員指南第39號》(*Handreichung Nr. 39 für Mitglieder der Landessynode, der Kreissynode und Presbyterien in der Ev. Kirche im Rheinland*; Düsseldorf, 1980)。
252. 《教會會議決議六：各教會在為基督教的合一服務時的教牧合作》(*Synodalbeschluß 6: Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*; Bonn, 1974)。(德意志聯邦共和國各主教區聯合教會會議的決議)
253. Helmut Thielicke, 《福音信仰》(*Der evangelische Glaube*; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1973), 卷二。
254. Paul Tillich, 《宗教哲學》(*Religionsphilosophie*; Urban Taschenbuch 63; Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1962)。
255. Wolfgang Trillhaas, 《佈道學引論》(*Einführung in die Predigtlehre*; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980)。
256. Hans Waldenfels, 《絕對的無——為佛教與基督教之間的對話奠定基礎》(*Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*; Freiburg i. Br.: Verlag Herder, 1976)。
257. Seiichi Yagi (八木誠一) & Ulrich Lutz編, 《上帝在日本——與日本哲學家、神學家和作家對話的動議》(*Gott in Japan. Anstoßen zum Gespräch mit japanischen Philosophen, Theologen, Schriftstellern*; München: Chr. Kaiser Verlag, 1973)。



# 索引

本表所標頁碼均為原書頁碼，即中譯本每頁頁邊的號碼。

創世記		以諾書		路加福音	
1-2	157, 162	39:6	296	7	282
1-3	162	40:5	296	16:9	506
1:7	373			17:5	356
1:26-27	190	以斯得拉書		21:38	475
1:27	177	13:26	296		
		13:52	296	約翰福音	
約伯記	42			1:1ff.	297
		馬太福音		3:18	481
詩篇		4:18ff.	394	3:39	59
9:1	424	5:13-16	410	5:58	295
22	63	5:17ff.	54	11	282
90	158	5:20-26	347	11:25, 26	502
90:4	506	5:43	377	12:44	261
104	158, 162	5:44	301	14:3	124
139	135, 143	6:3	135	14:9	293
		10:29-30	150	15	355
箴言		11:29-30	258	17:3	470
8:22-23	297	16:18	394	20:28	295
		16:25	330		
以賽亞書		25	258, 341	使徒行傳	
2	54	25:31-46	143	17:28	144
		28:19	150		
耶利米書		馬可福音		羅馬書	
1:5	231	1:11	296	1:3-4	297
31	54	2:23-28	258	1:17	456
		9:24	353	1:20	76, 163
		15:34	261	2:15	201
				4:5	225

4:25	270	以弗所書	167	11:1	321, 348
5:2	507	1:4	231	11:6	333-334
5:7	263	1:20	161		
6	260	2:20	394		
6:11ff.	271			雅各書	
7	216			2:17	359
7:24-25	348	腓立比書			
8	167	2:7	296	啟示錄	
8:3	296	2:9	296	20	488
8:11	276			20:1-6	491
8:18ff.	160-161	歌羅西書	167	21	486
11:18b	444	1	158, 161-162		
11:32	511	1:11	356		
13	162	1:18	394	克萊門二書	297
13:11	483	2:9	292		
13:12-13	271			黑馬牧人書	297
		帖撒羅尼迦前書			
哥林多前書	274	4:16	50		
2:2	259				
2:9	76	帖撒羅尼迦後書			
8:6	297	2:6-7	224		
13	61				
13:12	348, 503	提摩太前書			
14:24-25	130	2:4	236, 385		
15:3-8	266				
15:13-14, 19	496	彼得前書			
15:44ff.	283	1:3	281		
15:55	276	3:15	27, 38		
15:57	348				
		彼得後書			
哥林多後書		1:19	347		
3:17	143				
5:14ff.	461	希伯來書			
5:15	247	1:1	54, 76		
		1:2-3	359		
加拉太書					
4:4	240, 296				

# 主題

## 索引

本索引為原書所附，原索引中凡標出來自希臘文和拉丁文的外來語詞，翻譯時簡單地標為「希」或「拉」，原索引對外來語詞有時附有從詞源學出發的德文解釋，若解釋僅是對應語詞，則不譯出，若解釋是釋義性的，則譯出而置於詞條中譯名之前；詞條在本書中的譯名，則使用**黑體**。——譯者

- abrogatio (拉) **廢除** 305
- absconditus (拉) **隱秘的** 147, 159, 382, 424
- absolut (拉)：(從暫時的條件)解脫的，無條件的，最終的 **絕對的，無條件的** 112, 144, 159, 175, 199, 234, 447, 449, 481, 512
- absolutio (拉) **赦免** 463
- abstractio (拉)：抽象，擺脫物性的東西 **抽象** 111, 151, 223
- accidentia (拉)：附加的東西，偶然的東西，讓本質不被觸及的東西 **偶性** 111, 205, 286, 288, 393
- actus (拉) **活動，行動，現實，積極的，現實的** 111, 112, 115, 122, 147-148, 204, 206, 210, 257, 318-319, 330, 365, 369, 396, 430, 449, 483, 511
- actus purus **純粹的現實** 159, 287
  - actus unionis：兩種本性的聯合行動 **合一的行動** 288
- ad extra (拉) **向外** 138, 140, 142
- ad fontes (拉) **溯源** 253
- ad intra (拉) **向內** 134
- admissio (拉)：允許(特別是對聖餐而言) **領聖餐** 461
- Adoptianismus (拉)：關於上帝(在洗禮時)接納耶穌為嗣子的學說 **嗣子論** 139, 297-298
- advocatus (拉)：律師，可能的反對理由之辯護人 **辯護人** 76
- äquivok (拉)：雙義的，多義的 **多義的** 126
- Ätiologic (希、拉)：關於原因的學說 **原因論** 498
- agape (希)：從上帝發出的愛 **聖愛** 367, 369, 375-376, 494ff.
- Agnostizismus (希、拉)：關於超感性事物或者任何存在不可認識的學說 **不可知論** 173, 332
- Allegorie (希、拉)：用另外的、亦即不同的方式表述；原義為「以另外的方式講述聖言」 **寓言** 56, 58
- Allversöhnung 參見apokatastasis pantoon
- amans (拉)：**愛者** 138
- analogia (希、拉)：相對應，類似性，比例關係相同，一致 **類比** 46, 58-59, 119ff., 126, 128, 138, 141, 144, 171, 253, 383, 406, 440
- analogia entis：存在上的相對應 **存在的類比** 111, 120, 164, 308
  - analogia fidei：信仰上的相對應 **信仰的類比** 120, 162, 163, 370-371
  - analogia relationis：關係上的相對應 **關係的類比** 138, 162
- Analyse (希、拉)：把一個整體分解成個別部分 **分析** 115, 123, 244
- Anamnese (希、拉)：回憶，懷念 **紀念** 498
- anathema (希、拉)：詛咒，譴責(根據：加1:8；林前16:22) **絕罰** 305
- anonym (希、拉)：無名的，未稱名的 **匿名的** 122, 236, 302, 332ff., 366-367, 376-377, 405, 422-423, 441-442, 469, 471, 476

- Anthropologie (希)：關於人的學說 **人學** 29, 75-76, 89, 122, 144, 156, 162, 171, 176ff., 198, 251, 264, 276, 306, 334, 513, 517
- anthropomorph (希)：有人的形象的，與人相似的 **擬人論的，神人同形同性論的** 129, 132ff.
- Antinomie (希、拉)：一個命題在自身中的矛盾，或者兩個都能夠要求自己有效的命題的矛盾 **二論背反** 348
- Antizipation (希、拉)：預先認識 **預知** 37, 221, 252, 486
- Apokalypse (希)：揭露，啟示 **文啟，啟示** 239, 276, 482, 491, 499, 501
- apokatastasis panton (希)：所有人的復原(啟3:21)，普遍復和 **眾生復原** 510, 513
- apokryph (希)：隱藏起來的，不真的 **次經** 49
- Apologie (希、拉)：辯護 **護教學** 90, 157, 159-160
- Aporie (希、拉)：沒有出路 **疑難** 221, 481
- Apostel (希、拉)：派走的，信使 **使徒** 43-44, 45, 66, 76, 248, 258, 263-264, 273, 319, 397, 399, 430
- Apotelesmaticum (希、拉)：從完成而來的 **事工** 287
- Applicatio (拉)：運用，引向 **用** 306
- Apriori (拉)：從更早的而來的，不依賴經驗或者感知的，純概念的，符合理性的 **先天的，先天地** 111, 115, 125
- arbitrium (拉)：判決，裁決 **意志** 183, 232
- Archäologie (希、拉)：通過挖掘對古代文化的研究 **考古學** 58, 172
- articulus (拉)：整體的一個部分 **題** 24, 26, 28  
- articulus stantis et cadentis ecclesiae **關係教會存亡的信條** 326-327
- assensus (拉) **贊同** 317
- assertorisch (拉) **肯定的** 84
- Assoziation (拉)：觀念的聯結，從中產生出另外的觀念 **聯想** 171
- assumptio (拉) **接受** 286ff.
- Atheismus (拉)：對神的否定 **無神論** 98, 103, 122, 125, 131, 150, 224
- Ātman (梵語)：呼吸，靈魂，神聖的現實 **我** 194-195
- Attribut (拉)：附加的東西，標誌，屬性 **屬性** 125, 285
- Audition (拉)：超自然的聆聽經歷 **異聲** 274
- Auferstehung, Auferweckung 參見resurrectio
- Augenblick 參見kairos
- Auslegung 參見Exegese
- autobasileia (希) **本身即天國** 455
- autoritas (拉)：基於成就、傳統或者信仰經驗的聲望 **權威** 32, 41, 46-47, 64, 67-68, 77, 175, 183, 248, 259, 285, 319-320, 430, 456
- Axiologie (希、拉)：關於價值的學說 **價值論** 483
- Axiom (希、拉)：原理，不需要證明的命題 **公理** 84, 92, 160, 250, 369
- Bekehrung 參見conversio
- Bekentnis 參見confessio
- Bewußtsein **意識** 114, 414, 456, 461
- Bibel 參見scriptura sacra
- Binitarismus (拉)：在實體上把上帝和出自上帝的靈區別開來的學說 **二位一體論** 297
- Brutum factum (拉) **純粹的事實** 255
- capax verbi divini (拉) **能接受上帝之言** 72
- causa (prima, secunda) (拉) **原因(第一因，第二因)** 76, 147, 151
- certitudo fidei (拉) **信仰的確定性** 247, 299, 344ff.
- charisma (希) **靈恩** 67, 416, 418, 432
- Chiffre (阿拉伯，拉，法) **密碼** 79, 131, 224, 250, 267, 283, 286, 309-310
- Chilliasmus (希)：關於千年和平王國的學說(啟20) **千禧年主義** 490ff.
- Christogenese (希、拉)：基督逐漸顯現的過程 **基督演化** 487
- Christologie (希、拉)：關於基督的學說 **基督**



- 論 30, 34, 53, 67, 75, 229ff., 461, 517
- Christus (希、拉)：受膏者，彌賽亞 **基督** 105, 124, 131, 136, 222, 371等
- cogitare (拉) **思維** 38ff., 94, 110, 112-113, 116, 159, 456
- quo maius cogitari nequit **無法設想有比之更大者** 108, 110
- communicatio idiomatum (希、拉)：基督 面兩種本性的屬性交流、特性交流 **屬性相通** 288, 305
- communio naturarum (拉) **本性的共融** 288
- communio sanctorum (拉) **聖徒相通，諸聖共融** 466
- concursus (拉) **匯合** 147ff.
- conditio (拉) **條件** 149, 156, 331, 379, 460
- conditio humana **屬人的條件** 144
- confessio (拉) **認信，懺悔** 19, 65, 68-69, 355, 390, 405, 439, 458, 461, 465, 466-467
- conservatio (拉) **維護** 148
- conversio (拉) **皈依** 342
- corpus Christianum (拉) **基督宗教整體** 406
- corpus mysticum Christi (拉) **基督奧體** (指教會) 395, 414, 416
- creatio (拉) **創造** 113, 155ff., 219, 273, 499
- creatio ex nihilo **從無中創造** 162
- credere (拉) **信，信仰** 83, 318, 335
- credendum (拉) **可信者** 58, 381, 498
- credo (拉) **我信** (信仰認信) 83, 415
- crux (拉) **十字架** 143, 150, 259ff., 301, 311, 450
- Dämon (希) **魔鬼** 221, 263, 407
- Decretum (拉) **決定** 234, 393
- deduzieren (拉) **演繹，推演** (從一般得出特殊) 88, 174, 176, 296, 337, 383, 468
- definieren (拉) **定義，界定** 94, 107, 277
- Dekalog (希、拉)：十句話 **十誡** 17, 361
- Denken 參見cogitare
- Denomination 派別 64
- depositum fidei (拉) **信仰的寄托物，信仰的遺產** (提前6:20) 463
- determinieren (拉) **規定，限定** 146, 158, 196
- deus (拉) **上帝，神** 56, 61, 97ff., 112, 116, 128ff., 141-142, 148, 150, 195, 239, 441, 518, 519
- Cur Deus homo **上帝何以化身為人** 260ff.
- Erit in omnibus omnia Deus **上帝將是一切中的一切** 487
- Vere Deus **真實的上帝** 285
- Deismus (拉)：視上帝為世界的創造者，但不視其為世界的維持者 **自然神論，理神論** 138
- dextra (拉) **右邊**
- ad dextram **到上帝右邊** 278
- Diakonie (希、拉) **侍奉** 70
- Dialektik (希、拉)：通過矛盾來發現真理 **辯證法** 35, 74, 101, 113, 120, 162, 163, 176, 211, 222-223, 300
- Dialog (希、拉) **對話** 15, 19, 27, 31, 39, 62, 67, 68, 78, 80, 100, 106, 126, 130, 133, 144-145, 176, 189, 324, 330, 332, 353, 368, 406, 418-419, 425, 429, 437, 439, 446, 451-452, 456, 463, 502-503
- Didache (希) **教導，訓誨** 457
- Didaktik (希、拉) **教學法** 18
- Dichotomie (希) **二分法** 406, 504
- Disputation (拉) **論辯** 26, 28-29
- Dissoziation (拉)：一個有秩序的表象結合的分解 **分裂** 112
- Dogma (希、拉) **教義** 100, 142, 203, 258, 348, 396
- Dogmenentwicklung **教義發展** 67
- Dogmatik (希、拉) **教義學** 24, 26, 67, 83, 89ff., 248, 358, 460
- Doketismus (希、拉)：關於基督沒有真實身體的學說 **幻影論** 162, 249, 285, 288
- doxa (希) **榮耀** 518
- Doxologie **榮耀頌** 131, 406
- Dualismus (拉) **二元論** 138, 221
- duplex munus (拉) **兩重職事** 307

- Dynamik (希) 動態 112, 123
- Ebionitismus (希伯來·拉)：原始教會一個自稱「窮人」的猶太基督教教派的學說 伊便尼派 137, 162, 285, 288
- Ebenbild 參見imago
- Eigenschaften 屬性 118
- Einheit 統一，合一 45, 430, 432
- Ekklesiologie (希) 教會論 29, 45, 51, 65, 67, 75, 264, 315, 335, 372, 389ff.
- Ekstase (希) 神迷，出神 131, 164
- elenchtisch (希·拉) 反駁的 201
- eliminieren (拉) 清除 484, 493
- Emanation (拉)：一切事物從不變的、完善的、神聖的太一產生 流溢 137
- Empirie (希·拉) 經驗 84, 86, 91-92, 106, 108, 114, 116, 118, 121, 123, 133, 159, 168, 172, 175, 179, 186, 212, 225, 243, 269, 275-276, 283, 345, 351, 358, 383, 390, 429, 460, 498, 502
- endlich 有限的 135, 163, 198, 200, 209, 223, 513
- Entfremdung 異化 217, 329
- Enthusiasmus (希·拉) 狂熱 264, 396, 417, 428
- entmythologisieren 參見Mythos
- ephapax (希) 一勞永逸地 48, 458
- Ereignis 事件 277
- Erhöhung - Erniedrigung 參見status exaltationis - exinanitionis
- Erkennen 參見 intellegere
- Erlösung 參見Soteriologie
- eros (希·拉)：由愛喚起的創造性衝動 慾愛 90, 318
- Eschatologie (希·拉)：關於最後的事物的學說 終末論 29, 54, 56, 122, 137, 139, 161, 184, 221, 227, 233, 239ff., 248-249, 250, 264, 271ff., 284, 287, 301, 310, 348, 366, 370, 405, 430, 458, 467, 472, 474ff.
- esoterisch (希)：僅對被祝聖的人規定的 秘傳的 38
- essentia (拉)：事物的是何 本質 121, 163, 209, 512
- Ethik (希·拉) 倫理學 17, 19, 26, 90, 101, 103, 122, 179, 185, 189, 210, 249, 288, 315, 335, 358ff., 366ff., 380ff., 467, 476
- Ethnologie (希·拉) 人種學 172, 430
- ethos (希)：道德意念的整體 倫理，精神特質 28-29, 363, 365-366, 386
- Eucharistie (希·拉)：感謝，原初是聖餐儀式開始的感恩禱告 聖餐禮，感恩禮 425, 430
- Evangelium (希·拉)：好消息 福音 55, 57, 69, 77, 129, 136, 176, 201, 407, 424, 429, 460, 469
- Evolution (拉)：逐漸進步的發展 進化 92, 105, 165, 482, 485
- ewig 永恆的 445-446, 472, 496ff.
- ex cathedra (希·拉)：從(教宗的)席位，出自教宗的無誤性 以宗座權威 415
- Exegese (希) 釋經 22, 34, 46-47, 51, 58, 64, 249, 259, 455, 482
- Existenz (拉) 實存，生存 19, 27, 33ff., 47, 55ff., 73, 77, 81, 90, 98, 109, 112, 115, 119, 129-130, 151-152, 160, 163, 174, 184, 209, 213-214, 232, 243, 265, 268, 308, 340, 444, 462, 516
- existential (拉) 生存論的 78, 114, 122, 137, 211, 250, 267, 283, 307, 310, 336, 383, 441, 483
- existenciales Plus 生存論增值 202-203, 216, 265, 280, 282, 293, 356, 486, 493-494
- exodus (希·拉)：走出，出路 出埃及 84, 221, 486
- Exorzismus (拉) 祛邪術 370
- explizieren (拉) 闡明，解釋 35, 39, 85, 92, 212, 278, 298, 335, 343
- extra (拉) 此外，特別 138, 140, 162, 299, 306
- Extra Calvinisticum (拉)：歸正宗觀點，認為邏各斯在與人性結合之後就不再外在於人性，因而在化身為人時接納了我們肉身的上帝之子，儘管如此卻不被包括在有限的人性之內(《海德堡

- 教義問答》, 第48問) 加爾文的分外說 288
- factum (拉) 事實 248, 277
- falsifizieren (拉) 證偽 123
- fides (拉) 信仰 36, 45, 46, 66, 74, 79, 90-91, 92, 110, 113, 120, 163, 225, 231, 316ff., 397, 425, 466, 469
- fiducia (拉) 信賴 317
- Finalität (拉) 目的性 111
- fixieren (拉) 固定 44, 406
- formal (拉) 正式的 74, 193
- Freiheit 自由 104, 153, 189ff., 215, 382, 431, 450, 484
- fundamental (拉) 基礎的 49, 91, 94, 98, 105, 123, 144, 204, 310, 334, 358, 381, 408
- Funktion 功能 63, 84, 212, 274, 367
- futurum (拉) 未來 37, 140, 161, 239, 480, 488
- Gebet 祈禱, 禱告 114, 127, 133
- Geheimnis 參見mysterium
- Geist, hlg 參見pneuma
- Geschichte 參見Historie
- Gesellschaft 參見Soziologie
- Gnade 參見gratia
- gnosis (希) 靈知 83, 137, 221, 342
- Gott 參見deus 上帝 97ff.
- gratia (拉) 恩典, 恩寵 36, 56, 73, 75, 103, 114, 120, 148, 162, 177, 184, 191ff., 206-207, 211, 224-225, 233, 250-251, 263, 272, 275, 303, 307, 309, 327, 335, 339, 354-355, 359ff., 371, 393, 395, 416-417, 430, 441, 448, 457, 465-466, 467, 470, 507, 513, 515
- gratia infusa 灌注的恩典 359
  - gratia praeveniens 先行的恩典 359, 458
- gubernatio (拉) 管理, 統治 148
- habitus (拉) 寓居, 外貌, 習性 287, 318, 322, 405
- Hamartologie (希) 罪論 35, 56-57, 60, 66, 74, 79, 86, 88, 120, 139, 155ff., 170, 176, 191ff., 199ff., 266-267, 271, 314, 329, 331, 379, 398, 415-416, 440, 454, 495
- Handlung 行動, 行為 84, 386-387
- Heilige 神聖者 108
- Heiligung 成聖, 聖化 328-329, 358ff., 485
- Hermeneutik (希) 解釋學 42, 82, 92, 115, 120, 176, 203, 211, 287, 310, 405, 429, 497
- Historie (希、拉) 歷史, 歷史學 21-22, 46, 50, 59, 84, 90, 158, 182ff., 207, 248, 270ff., 283, 383, 454
- Homiletik (希、拉) 佈道學 456-457
- humanum (拉) 人性的, 人道的 74-75, 84, 91, 102, 103, 107, 123, 125, 138, 144, 164, 170ff., 176, 224-225, 337, 373, 377, 384, 405-406, 429, 519
- Humanwissenschaften 人文科學 176, 179-180, 212
- Hypothese (希) 假說 37, 84, 177, 180-181
- Idee (希、拉) 理念, 觀念 90, 99, 112, 131, 249, 255, 430, 447, 484, 503, 517
- Identität (拉) : 兩個事物或者人的完全相同 同一性 58, 69, 71-72, 119, 124, 150, 175, 186, 200, 210, 221-222, 245, 253, 277, 283, 288, 384, 394-395, 405, 434-435, 439, 448ff.
- Ideologie (希) 意識形態 22, 119, 175, 187, 384
- illuminatio (拉) 光照 120
- Illusion (拉) 幻覺 101, 214, 263
- imago Dei (拉) 上帝的形象 36, 74-75, 128, 190ff.
- imago Dei generalis 普遍的上帝形象 177, 374
  - imago Dei specialis 特殊的上帝形象 177
  - restauratio imagines 形象的恢復 194
- imitatio (拉) 仿效 249, 287, 288, 306
- Immanenz (拉) 內在性 36, 135, 138, 139, 141, 144, 208
- Imperativ (拉) 命令 189

- impius (拉) 罪人 120
- Implikat (拉) 含義 121, 144, 212, 273, 275, 333, 372, 498
- imputatio (拉) 歸責 209
- incurvatio in se (拉) : 封閉在自己本身 專心為己 330
- indifferent (拉) 淡漠 158-159
- Indikativ (拉) 陳述 189
- Individuum (拉) : 不可分者 個體, 個人 65, 90, 130, 150, 164, 174-175, 202, 204, 210, 231-232, 235, 368, 375, 379, 392, 399, 480, 488
- indivisa (拉) 未分割的 142
- Inkarnation (拉) 言成肉身, 化為肉身(約1:14) 59, 60, 122, 187, 241-242, 285ff., 298, 334, 397, 405, 446
- inspirieren (拉) 默示 44, 49, 54
- Installation (拉) 就任 17
- Insuffizienz (拉) 缺陷 203
- Integration (拉) 整合 106, 161-162, 177
- Intelligere (拉) 認識, 理解 21, 73ff., 83, 90-91, 98, 110, 113, 116, 160, 170ff., 323-324, 349, 380
- Intellekt 理智 27, 35, 36, 71, 113, 209, 319, 453
- Intelligenz 理智 112, 137
- intendieren (拉) 意向 318
- Interaktionismus (拉) 互動主義 105
- intercessio (拉) 代禱 303, 309
- interkessionell (拉) 宗派間的 422, 429, 435-436
- interpretieren (拉) 解釋, 詮釋 33, 42, 56, 65, 135, 137, 212, 258, 273-274
- interreligiös (拉) 宗教間的 429, 437ff.
- intersubjektiv (拉) 主體間的 92
- introvertiert (拉) 內向的 404, 407
- juridisch (拉) 法學的 260, 266, 354-355, 395, 414-415, 432, 473
- justificans 稱義的 329
- justificatio 稱義 45, 187, 211, 222, 224, 326ff., 358ff., 364
- justus (拉) 義人 120, 314, 354, 380
- kabod (希伯來) 榮耀 517
- kairos (希) 瞬間, 時機 183, 184-185, 506
- Kanon (希、拉) : 尺度, 準繩 正典 29, 41ff., 55, 431-432, 468
- Kasustik (拉) 決疑論 358
- Kategorie (希) 範疇 74, 111, 432, 465
- Kausalität (拉) 因果性 112, 147, 151, 158-159, 166
- kenosis (希、拉) : 倒空, 關於耶穌基督的自棄的學說(腓2:6) 虛己 300, 459
- kerygma (希) 福音宣講, 宣道 58, 74, 81ff., 140, 161, 240, 247, 252, 272-273, 277, 397, 401, 446, 458, 463, 499
- Kodex (拉) 法典 200
- Koinzidenz (中世紀拉) 相合, 一致 210, 374, 506
- Kommunikation (拉) 交往 38, 41, 61, 84, 91-92, 123, 127, 148, 187-188, 245, 283, 311, 324, 374, 429, 451, 455, 473, 475
- Kompensation (拉) 補償 102
- Komplex (拉) 集成 317
- Konfession 參見confessio
- Konfirmation (拉) 堅振 460-461
- Konkretum (拉) 連生 256-257
- Konkupsistenz (拉) 私慾 210
- Konstante (拉) 常數 133, 185, 187ff.
- kontingent (拉) 偶然的 84, 89, 111, 115, 468
- Kontinuität (拉) 連續性 59, 67, 252, 370, 500
- Konvergenz (拉) 趨同 77
- Kooperation (拉) 合作 308
- Korrelation (拉) 關聯, 相互關聯 77, 82, 91, 115, 121, 163, 176, 243, 278, 381
- Kosmos (希) 宇宙 271, 279, 480, 487, 490, 513
- Kreatur 參見creatio
- Kreis 循環 82, 449

- Kreuz 參見crux
- Krisis (希) 危機 440
- Kriterium (拉) 標準 44, 49, 51, 66, 82, 385-386, 449
- Kult (拉) 崇拜 283, 367, 395, 399
- Kultur (拉) : 精神的和藝術的生活表現之總和文化 15, 94, 99, 102, 104, 129, 172, 186ff., 249, 369, 371, 384, 437, 443, 449, 451, 492
- kyrios (希) 主 137
- latent (拉) 隱蔽的, 隱秘的 337-338, 399, 422, 425
- Leere 空, 空無 447
- Lehramt 參見magisterium
- lex 律法
  - primus usus legis 律法的第一種應用 382
  - tertius usus legis 律法的第三種應用 358, 362
- Liturgie (希) 禮儀 263, 332, 430, 453
- locus (拉) 位置 17, 31等等
- logisch 邏輯的 449
- logos (希) 邏各斯, 言 77, 119, 143, 287, 297, 446, 485
- magisterium ecclesiae (拉) 教會訓導權 307
- material (拉) 物質的, 質料的 193, 210
- medium (拉) 媒介 140
- memoria (拉) 記憶 138
- mens (拉) 精神 138
- Mensch 參見humanum
- Menschenrechte 人權 369, 384, 398
- meritum (拉) 功德, 善功 328, 353ff., 357
- metanoia (希) 悔改 374
- Metaphorik (希、拉) 隱喻 130-131, 134, 301
- Metaphysik (希、拉) 形而上學 84, 103, 115, 119, 138, 159, 166, 172, 204, 223, 225, 282, 289, 446, 457, 496, 513
- Millennium (拉) 千禧年 491, 495
- Mission (拉) 使命, 差遣 342, 404, 407, 437ff., 456
- Mitwirkung (Synergismus) 合作論 (神人合作論) 355, 359
- Modalismus (拉) : 關於耶穌基督只有表現形式的觀點 形態論 137-138, 139, 297
- Monismus (拉) : 關於一切事物具有統一的基本性狀的學說 一元論 158, 161-162
- Monolog (希) 獨白 62
- Moral (拉) 道德 102-103, 112-113, 116, 119, 186, 209, 215, 225, 255, 358, 367, 378, 385
- more geometrico (拉) 以幾何學的嚴格性 88
- Motivation (拉) 動機 203
- movens (拉) 推動者 133
- Mysterium (希、拉) 奧秘, 秘密 81, 107-108, 114, 118, 133, 163, 250, 333, 425, 431, 439, 446, 498
- Mystik (希) 神秘主義 123, 143-144, 349, 352, 414, 445, 446-447
- Mythologie (希、拉) 神話學 137, 203, 266ff., 284, 488, 499, 517
  - Entmythologisierung : 對神話的生存論解釋 去神話化 261
- Mythos (希) 神話 54, 61, 120, 124, 161, 204, 257, 271, 279, 285
- natura (拉) : 沒有外來參與而生成的東西 自然, 本性 119, 147, 151ff., 158ff., 167, 170ff., 182, 184-185, 282, 285ff., 305, 335, 348, 355, 369, 381, 457
- Neologie : 十八世紀啟蒙運動中的新神學流派, 把歷史研究與啟示結合起來 新義學 305-306
- nihil (拉) 無, 虛無 126, 132, 148, 161-162, 164, 174, 216, 220, 223, 280, 311, 326, 330, 364, 449-450, 497, 500, 502, 512
- Norm 規範 45, 64, 177, 186, 200, 365, 369, 380ff., 461
- notae ecclesiae (拉) 教會的標記 422, 424, 447
- objektiv (拉) 客觀的 127, 270

- Oekonomie (希、拉) 經世 138, 140ff., 175, 290, 437
- Oekumene (希) : 原義為被居住的世界, 指基督教各教會的合作, 世界各宗教之間的跨宗教對話 普世教會合一運動 15, 19, 419, 428ff., 438, 444
- Offenbarung 參見revelatio
- Ontologie (希) 本體論, 存在論 78, 84, 91, 111, 112, 172, 204, 246, 265, 289, 293, 360, 449, 512
- oppositum (拉) 對立面 493
- opus (拉) 作品 288, 307
- Orthodoxie (拉) 正信, 正統, 正教 32, 82, 137, 159, 224, 319
- Pädagogik (希、拉) 教育學 56, 220, 460
- paradox (希) 悖論 114, 120, 149, 184, 204, 249, 263, 299, 329, 43
- Paränese (希) 敦促 454
- Parapsychologie (希、拉) : 對超感性領域的心理學研究 心靈學 153
- paroikia (希) 教區, 教會 396, 405, 408
- Partizipation (拉) 分有 164, 223
- parusia (希) 再臨, 復臨 289-290, 273ff., 483
- passio (拉) 受難 260, 264
- Patristik (拉) 教父學 159
- Perichorese (希) 相互滲透 151, 288, 401, 509
- Perikope (希、拉) 選讀 455
- persona (拉) 位格, 人格, 人 78, 112, 116, 121, 129, 133, 141ff., 151ff., 186, 195, 202, 254, 278, 285, 302, 305, 368, 447, 457, 471
- Phänomen (希) 現象 91, 101, 133, 166, 174, 181, 196, 203, 247, 254-255, 277, 460
- Philosophie (希) 哲學 74, 80, 92, 156, 176, 178-179
- Physik (希) 物理學 140, 159
- pistis (希) 信仰 (也見fides) 83, 313ff.
- pneuma (希) 精神, 聖靈 19, 44, 47, 57-58, 65, 67, 73-74, 89, 103, 140ff., 143-144, 173, 283, 297, 300, 321, 347-348, 362, 393, 395, 397, 413ff., 425, 430, 434, 447, 454, 467, 474, 485, 505
- Polytheismus (希、拉) 多神論 137ff.
- post (拉) 之後 483
- potentia (拉) 潛能 209, 281
- praeambula fidei (拉) 信仰的前導 337
- Prädestination (拉) 預定 231ff.
- Prädikat (拉) 謂詞 118
- Präexistenz (拉) 先存 60, 159, 295ff.
- pragmatisch 實用的 159
- Präsenz (拉) 現在, 在場 250, 261, 296, 336, 395, 418, 489
- Praxis (希、拉) 實踐 25, 70, 86, 92, 112-113, 160, 291, 320, 350, 378, 419, 456, 461, 486
- Priestertum 祭司身份 419
- proklamieren (拉) 宣告 395, 457
- Prolegomena (拉) 導論 32
- Prolepse (希) 預演 122, 125, 161, 241, 252, 270, 275
- prolongieren (拉) 延長 124, 307
- pro me (拉) 為我 140
- promissio (拉) 應許 466
- propheteia (希) 先知身份 57, 83, 240, 303, 306, 310, 319
- prospectiv (拉) 前瞻的 221
- providentia (拉) 護理 98, 148ff.
- Psychologie (希、拉) 心理學 90, 163, 170, 178, 209, 212
- purgatorium (拉) 煉獄, 滌罪所 506-507
- radikal (拉) 徹底的, 極端的, 激進的 208, 250, 260-261, 301, 331, 484
- ratio (拉) 理性 21, 71ff., 77-78, 79, 89, 113, 119, 123, 164, 173, 191, 226, 242, 318
- Realität (拉) 實在性 112, 125, 167, 185, 224, 324, 378-379, 400
- Realpräsenz (拉) : 聖餐時基督的實際在場 真實臨在 302

- Rechtfertigung 參見*justificatio*
- Reflexion (拉) 反思 17, 26, 35, 85, 87, 92, 114, 138, 160, 178-179, 223, 274, 287, 367, 429, 518-519
- regnum (拉) 國 303, 309, 474
- relation (拉) 關係 65, 112, 138-139, 140, 162, 194, 369
- relativ (拉) 相對的 43, 47, 66, 169, 187, 320, 512
- Religion (拉) 宗教 15, 37, 65, 74, 98ff., 114, 121, 125, 172, 198, 285, 338, 381, 391, 410, 429, 437ff., 482
- res (拉) 物 470
- res extensa 廣延之物 159
  - res externa 外在之物 373
- responsorisch (拉) 對答的 194
- restauratio imaginis (拉) 形象的恢復 194
- resurrectio (拉) 復活 95, 143, 227, 230, 240ff., 263, 269ff., 296, 372, 397, 441, 446, 448, 450, 461, 486, 496ff.
- retrospectiv (拉) 回顧的 221
- Retter 拯救者 227, 445
- revelatio (拉) 啟示 43, 71ff., 122, 159, 238, 439
- Revolution (拉) 革命 103, 164, 320, 408, 490
- ritus (拉) 儀式 464
- sabellianisch 撒伯里烏主義的 137, 139
- sacral (拉) 神聖的 49
- sacrificium intellectus 犧牲理智 279
- Sakrament (拉) 聖事 70, 396, 430, 454, 464ff., 466
- satisfactio (拉) 補贖 139, 262, 308-309, 335
- salus (拉) 拯救 334
- Schöpfer 參見*creatio*
- scriptura sacra (拉) 《聖經》 43, 64, 66, 375
- securitas (拉) 自信 347
- Sein 參見*Ontologie*
- Semantik (希) 語義學 84
- sexus (拉) 性 104, 183, 213
- signum (拉) 符號 424, 470
- Sitte 參見*Moral*
- Skopus (希·拉) 目的 22
- Soteriologie (拉) 救恩論 120, 139, 160, 176, 215, 248, 286, 296, 304, 313ff., 334
- Soziologie (拉) 社會學 92, 158, 174, 175, 177, 209, 216, 256
- souverän (拉) 至上的 220
- Spekulation (拉) 思辨 60, 81, 84-85, 161, 172, 192, 204, 220, 225-226, 244, 295, 432, 488
- Spontaneität (拉) 自發性 149, 210, 370
- Sprache 語言 80, 83, 115, 120, 126, 130, 172, 179, 196, 204, 254, 276, 299, 339, 342, 381, 449, 458-459
- status exaltationis - exinanitionis (拉) 提升和屈辱 234, 291ff., 299
- Struktur (拉) 結構 58, 77, 115-116, 172, 194, 203, 224, 276, 311, 320, 322, 448, 469
- subordinatianisch (拉) 次位論 139
- Substanz (拉) 實體 111
- Sukzession (拉) 承繼 43
- supranatural (拉) 超自然的 149, 163, 495
- Sühne 贖價 260
- Sünde 參見*Hamartologie*
- Suffizienz (拉) 充足 65
- suppositio (拉) 假定 113
- Symbol (希) 象徵 77, 91, 121, 128, 131-132, 134, 163, 173, 267, 337, 339, 446, 469-470, 483, 489, 512-513
- Symmetrie (希·拉) 對稱 95
- Synagoge (希) 猶太教堂 55
- Synode (希) 教會會議 393, 421, 429
- Synthese (希·拉) 綜合 89
- telos (希) 目的 111, 483, 516
- Theanthropologie (希·拉) 神人學 77
- Theismus (希·拉) : 對一個從外部干預世界的創造者神的信仰 有神論 129-130, 131, 334-335
- Tritheismus 三神論 137-138

Theodizee (希、拉) 神義論 109ff., 149, 156, 226, 339, 515  
Theokratie (希) 神權政治 59, 367, 372, 405  
theologia (希、拉) 神學 22, 29, 35, 55, 64ff., 73, 98ff., 119, 126, 263, 443  
- Fundamental-Theologie 基礎神學 16, 32, 91-92  
- theologia naturalis 自然神學 73-74, 113  
Theorie (希、拉) 理論 89, 91, 110, 114, 160, 180, 291  
- Handlungstheorie 行為理論 16, 91  
- Wissenschaftstheorie 科學理論 16, 91  
These (希) 命題 27, 112  
T(h) ora (希伯來)：猶太教的律法 托拉 444, 446  
toto coelo (拉) 全面的 130  
Tradition (拉) 傳統 31, 44, 46, 64, 100, 111, 136, 141, 253, 328  
trans (拉) 超 482  
Transsubstantiation (拉) 變質 466, 470  
transzendieren (拉)：越過感性經驗的界限 超越 36, 90ff., 103, 111-112, 114, 124, 133, 135, 144, 149, 174-175, 204, 208, 225, 243, 253, 264, 336-337, 338, 374, 441, 447, 451, 473, 482-483  
Trinität (拉) 三一性，三位一體 124, 134, 136ff., 237, 297, 334-335, 447  
Typologie (希、拉) 類型學 55, 58-59, 100, 344, 394ff.  
unendlich 無限的 135  
Universum (拉) 宇宙 53, 58, 204, 206, 208-209, 230, 237, 293, 301, 366, 438, 486  
univok (拉) 單義的 126  
Utopie (希) 烏托邦 175, 485, 493  
verbum (拉) 言 54, 56, 72, 238, 246, 253, 271, 289, 340-341, 352, 378, 395, 407, 417, 470  
verifizieren (拉) 證實 92-93, 99, 123, 132, 160, 306, 309, 346, 456, 459, 494

Vernunft 參見ratio  
Versöhnung 復和 123, 514  
verstehen 參見intellegere  
viae quinque (拉) 五路 110-111  
其中新教的三路：  
- via eminentiae 優越性之路 118-119, 126  
- via negationis 否定之路 119  
- via causalitatis 因果性之路 119  
visio (拉) 異象 270, 275, 281, 503  
viva vox Evangelii (拉) 福音的活的聲音 463  
vocatio (拉) 呼召 424  
voluntas (拉) 意志 138, 191, 205  
Vorsehung 參見providentia  
Wahrheit 真理 21-22, 25, 37, 348, 436, 439  
Weissagung 參見promissio  
Wert 價值 178, 186, 189  
Wille 參見voluntas  
Wirklichkeit 參見Realität  
Wissenschaft 科學 46, 88, 89ff., 123, 158, 481  
Wort 參見verbum  
Wunder 神蹟，奇蹟 114, 164  
Zeit 時間，時代 160, 238-239, 279, 284, 449, 483, 504ff.  
Zirkel 圓圈，循環 48, 55, 90, 160, 449  
- hermeneutischer Kreis 解釋學循環 82  
- hermeneutische Korrelation 解釋學關聯 82  
Zivilisation 文明 99  
zyklisch (希、拉) 循環的 509



《信仰的回答》於一九七一年在德國首次出版，經過修訂、擴寫以及重印，如今譯成漢語，不但適合神學工作者、神學教授和神學學生，也適合任何對基督教信仰和神學有問題並尋求回答的人，深入思考和繼續思考。

很多系統神學書籍都是某一位神學家的一家之言，難免成為一言堂；這容易誘使學生只顧消化甚至背誦某一位神學家的言論，視之為金科玉律、最後答案、標準答案，甚至膜拜對象，這並不有利於啟發思維，培養個人獨立而批判的神學思考。

本書共分為五十題，每題都採取問與答的形式連貫地討論主題及所有細節，然後引述有代表性的不同觀點，並附有一手資料，避免經由他人的再詮釋來進行理解原作者的觀點，減少誤解。

編者在每一題結束前仍嘗試提出個人對問題之見解，這可為學生提供示範，如何在看來眾說紛紜之中，把握真正的問題，學習批判及綜合的思考，並耐心地繼續追索，嘗試整理出自己的見解。

「本書堪稱現代神學教科書內全面探討了系統神學的主要論題，是當代系統神學的主要文獻。李秋零教授精湛的譯文，是本書的精神。」

——王曉朝 北京清華大學哲學系教授

「奧特的這本書是引導學生自己思考重大神學問題的卓越教材。它涵蓋了系統神學的主要論題，概述了古往今來神學論辯的焦點，突出了神學研究的現實意義。它的目的不是說教，而想伴隨你在人生道路上登高走遠。」

——張慶熊 上海復旦大學基督教研究中心主任

「這是一本期待已久的書，本書漢譯本的出版，標誌着漢語學界的神學研究將獲得更為奠基性和規範性的作用。」

——曾慶豹 台灣中原大學宗教研究所所長

「以簡短精要的問答體來呈現基督信仰的全幅內容，乃神學生與神學老師必備的手冊。」

——鄧紹光 香港浸信會神學院教授

「本書相當適合作為教科書，一方面讓師生可以有共同討論的焦點，也提供不同的一手資料及可能解答，讓學生有資料及空間去作獨立的思考。」

——賴品超 香港中文大學文化及宗教研究系主任

「此書之作者及譯者皆為著名學者，能夠合力將艱深的神學課題作深入淺出之處理，實不可多得。期盼此書能對西方神學思想在中國獲得傳承作出貢獻。」

——盧龍光 香港中文大學崇基學院神學院院長

### 編者簡介

**奧特** 著名神學家，為神學泰斗巴特得意門生之一，一九六二年接替巴特在巴塞爾大學的教職，任該校神學系系統神學教授，一九九九年榮休。

**奧托** 巴塞爾大學及法蘭克福大學系統神學教授。

### 譯者簡介

**李秋零** 中國人民大學哲學博士；現任中國人民大學哲學院教授，香港漢語基督教文化研究所特邀教授。重要著譯有：《上帝·宇宙·人》、《論隱秘的上帝》、《世界歷史與救贖歷史》、《單純理性限度內的宗教》、《神學研究——一種百科全書式的定位》。現為《康德著作全集》（已出版四卷）的譯者。

I ISBN 962891107-4



9 789628 911073