

被钉十字架的上帝

莫尔特曼 著

阮炜等 译



基督教学术研究所 文库

被钉十字架的上帝

莫尔特曼 著 阮炜等 译

总 序

百余年来，无论欧美还是中国思想文化界，都发生了很大的变化，这就是在欧洲自然科学的知识观影响下逐渐形成和扩展的人文——社会科学学术形态。一种实证知识性的思想原则和与之相应的知识学方法构成了现代学术的品质。大学和研究机构在现代社会中的设置和扩建，为现代学术提供了制度性的基础。因此，从知识学原则和学术建制两方面看，现代学术都与传统的思想文化形态有性质上的不同。

现代学术（人文——社会科学）的首要任务是，以知识学的原则和方法检审历史和现实中的思想和社会，尽可能与意识形态保持距离地反省人类的意识理念和生活样态。在这种学术形态中，基督教神学自身作为一门传统思想学术也发生了变化，成为人文——社会科学学术的一个组成部分。

百年来，汉语的现代学术建设已初具形态和规模，无论是欧美现代学术典籍的翻译还是汉语思想学术的研究本身，已呈积极发展之势。

基督教文化不仅是欧美思想文化的传统并迄今仍是其基本结构要素，亦已成为汉语文化的一个组成部分。从现代学术的角度，研究基督教的思想和社会之历史和现实，是汉语学术界的一项任务。在汉语现代学术的百年发展史中，对基督教思想和社会的学术研究，实际最显单薄。

本文库致力建设基督教文化研究的学术领域，主要译介欧美现代学术（19世纪末以来）中基督教文化研究具有学术份量的典籍，亦刊行汉语学者的相关学术研究成果，俾益於发展中的汉语人文——社会科学以至思想文化。

文库的编译工作由我国人文学者从事，邀聘海内外资深学者为编译学术顾问。现代学术的发展很快，新概念迭出，译述之难，事者皆知。文库编、译者诚愿学术界同仁不吝指教，共臻学术。

刘小枫博士

1994年10月於南京

目 录

中译本前言	安希孟 1
对主题的说明	1
第一章 基督信仰的身份和现实相关性	1
一、基督信仰生活的现实相关性危机	2
二、基督信仰的身份危机	16
三、矛盾中的启示与辩证认识	25
第二章 十字架抵制对它的解释	34
一、教会里非宗教性的十字架	34
二、十字架崇拜	47
三、十字架神秘主义	52
四、跟随十字架	64
五、十字架神学	79
第三章 耶稣问题	102
一、耶稣是真实的上帝？	109
二、耶稣是真实的人？	115

2 被钉十字架的上帝

三、“你是来临者？”	123
四、“你们说，我是谁？”	130
第四章 耶稣的历史审判	143
一、基督论的起源问题	145
二、耶稣的十字架之路	160
第五章 耶稣的末世论审判	206
一、末世论与历史	206
二、耶稣从死中复活	214
三、复活基督的十字架之意义	229
四、被钉十字架者的标记中的上帝的未来	240
第六章 被钉十字架的上帝	258
一、“上帝之死”是基督神学的起源？	258
二、有神论与十字架神学	268
三、十字架神学与无神论	283
四、神人两性论与基督的受苦	295
五、三位一体的十字架神学	306
六、超越有神论和无神论	324
七、超越顺服与反叛	328
八、三位一体与末世论	333
九、上帝的悲情中人的生命经验	346
第七章 人的心理解放之路	383
一、解放的心理学之诠释学	383
二、神学与心理分析的对话构形	387

三、压抑法则	392
四、弑父法则	399
五、幻象原则	404
第八章 人的政治解放之路	416
一、解放的政治诠释学	416
二、政治宗教	422
三、政治的十字架神学	427
四、死之恶性循环	432
五、解放的生命取向	436
六、人的解放中上帝的转化	440

中译本前言

安希孟

约尔根·莫尔特曼(Jürgen Moltmann)是德国图宾根大学系统神学教授,以其《希望神学:论基督教末世论的根据与含义》(1964)而闻名。这部著作及他后来的其他著作,使他一举成为当代德国新教最有影响的神学家之一。不仅在西方,而且在全世界,不仅在学院神学中,而且在广泛的教会内,他都声名卓著。

莫尔特曼神学的最初来源是1945—1948年他作为战俘对上帝的实在性的体验。这是关于作为希望力量的上帝的经验,也是关于上帝在苦难中出场的经验(God's presence in suffering)。这两个主题形成他60年代和70年代初期神学的互相补充的两个方面。此外,两战中和两战后他关于被卷入集体的苦难的意识和关于德意志民族的罪恶的意识,使他后期神学与公共的政治问题尤其是奥斯维辛遗产密切交织在一起。

莫尔特曼的主要著作构成两个独特系列:第一个系列以三部曲著称:《希望神学》(1964)、《被钉十字架的上帝》(1972)和《圣灵权威下的教会》(1975),分别讨论上帝论、基督论和教会论。这代表了神学的三个互相补充的视角。《希望神学》是莫尔特曼最具独创性的著作,与其说它谈论的是末世论,不如说它讨论的是整个神学都具有末世论倾向。《被钉十字架的上帝》不仅仅是现代人关于十字架的最重要

2 被钉十字架的上帝

的研究成果，而且就是路德意义上的“十字架神学”。它把被钉十字架的基督看作是基督教神学的标准。《圣灵权威下的教会》从教会论和圣灵论角度补充了上述两部著作的观点。这三部著作可以看作是一个独具特色的神学系列中互补的方面。

莫尔特曼认为，这三部曲仅仅是第二大系列著作的预备工作。第二大系列的著作主要有：《三位一体与上帝之国》（1980）和《创造中的上帝》（1985）。它们研究基督教某些具体教义。莫尔特曼打算再用三卷本著作完成这个系列，这三卷本主要是关于基督论、末世论和神学的基础与方法。

第一个系列的著作中主要神学观点是对耶稣十字架与复活作出辩证解释。他后来把它统摄在具体的三位一体学说中。三位一体论是他后期著作中首要的神学原则。他关于十字架与复活的辩证法是把十字架和复活放到一起加以解释。这是《希望神学》与《被钉十字架的上帝》的基础。前者关心的焦点是复活，后者讨论十字架。耶稣的十字架与复活，被认为代表着两个完全对立的方面：死与生，上帝的缺席与上帝的亲临。然而，被钉十字架而后起死回生的耶稣竟是处于根本对立的矛盾中的同一个耶稣！由于使被钉十字架的耶稣死而复生，上帝就在彻底的非连续性中创造了连续性。而且，十字架与复活的矛盾冲突，同当前的现实状况与上帝应许即将创造的状况之间的矛盾冲突，也是平行的。在十字架上，耶稣把自己等同于当前世界现实的全部虚无（negation）：世界被罪恶、死亡、苦难或莫尔特曼所说的邪恶（Godlessness，不信神）、神弃（God forsakenness）和无常（transitoriness）所支配。但由于这同一位耶稣又被起死回生，则他的复活又构成上帝关于新的创造的应许。这应许对被钉十字架的耶稣所代表的现实而言，完全是新的。从这一根本概念出发，莫尔特曼头两部著作起到一种互补的作用。在《希望神学》中，被钉十字架的基督的复活是从末世论方面来理解并被解释为辩证的应许、希望和使命。而在《被钉

十字架的上帝》中，复活的基督的十字架是从神正论的角度来理解的，并根据亲爱、受苦与联合的辩证关系来解释的。补充一句：《圣灵权威下的教会》可以看作是这一体系的完成：圣灵的使命来自十字架与复活的事件。它使现实向辩证法的结局运动，使被上帝抛弃的世界充满上帝的亲临 (presence)，并且为即将到来的上帝之国作准备。在上帝之国，整个世界必将像耶稣的复活一样得到改造。

十字架与复活的辩证关系，使莫尔特曼的神学的基督论以耶稣的具体历史为中心，同时也具有普世的方向性。作为末世论的应许的复活使神学和教会面对整个世界和未来，而上帝在示爱 (love) 中与不信神者和被神抛弃者的认同，又要求与他们联合。

在《被钉十字架的上帝》中，莫尔特曼的神学成为彻底的三位一体神学。他把十字架解释为圣父与圣子之间的三合一的事件。由此出发，他解释了上帝与世界的三合一的历史 (trinitarian history)，在这一历史中，上帝与世界相互牵连，上帝把世界体验为历史，其中上帝对世界发生影响，也受到世界的影响。这一历史也是作为神圣位格的共同体的上帝自己的三合一联系。上帝的三个位格把世界包含在他们的爱中。三位一体的教义在他的后期著作中占主导地位。十字架与复活的辩证关系在这个更为广阔的三位一体历史中是关键因素。它既包含了《希望神学》的末世论方向，也包含了被钉十字架的上帝在受苦中与世界的联合。然而，它更进一步地把全部创造活动与历史放到神圣的经验中。

除了上述占主导地位的神学观念外，莫尔特曼神学还有两个方法论原则：首先，他的神学既面向实践 (praxis)，又面向荣耀颂 (doxology)。莫尔特曼的神学从一开始就内在地具有强烈的实践冲动。在《希望神学》中，教会的使命就是在期盼上帝应许的对世界的末世的改造中改造世界。神学不仅要解释世界，而且要改造世界，使

4 被钉十字架的上帝

世界刻不容缓地面向即将到来的上帝之国运动。由此产生了政治神学。但在 1971 年的《神学与欢乐》(这是他从希望神学到十字架神学的转折点)中,他已不满足于把神学看作纯粹“实践理论”,并开始辅之以沉思,称颂(celebration)和赞美(doxology)。如果没有对存在的欣赏,如果没有对上帝的赞美(不仅赞美他所做所为,而且赞美他的所是,赞美他本身),则实践有可能被曲解为行动主义(activism)。如果说,对新的创造的末世论的盼望、激励和要求实践,则沉思冥想便可以预期和期待新的创造的目标——欣赏上帝,分享新的创造中的上帝的欢愉。由于拒斥了神学中关于实践具有排他性的权利的主张,莫尔特曼在后期著作中区分了神学知识与现代世界中的实用思考。在现代世界中,认识的主体把握客体,目的在于支配客体。莫尔特曼还重新解释了“积极参与的知识”(participatory knowledge)。“积极参与的知识”是主体在惊异与仁爱中对他人开放,把自己看作是同他人联系在一起,因而是可以改变的。这一强调,很容易适合莫尔特曼后期三位一体论。根据三位一体论,实在的特点是,在三位一体内部,在三位一体与创世之间,以及在创世内部,存在着相互的、非等级君主制的联系。

其次,莫尔特曼的神学的特点是向对话开放。他拒绝创造神学体系的企图,强调任何神学著作都是暂时的,某一神学家只能在普世神学家共同体内对连续的讨论作出贡献。普世神学家共同体本身又必须同广泛的教会生活和思想以及世界的苦难和希望保持联系。在原则上,莫尔特曼的神学对其他学术领域是开放的,并受到他们的影响。这种开放性从一开始就是他的神学所固有的“结构上的开放性”,因为这种开放性源自他的希望神学的末世论观点。神学是为教会的传教使命服务的,正如以耶稣十字架与复活为出发点的神学为了世界的未来起见总是同世界联系在一起一样,这一未来的真正开放性使得神学并不事先了解一切答案,只能向别人学习,只能学习别的探究现实的道路。

同时，根据基督论的出发点，未来只能是耶稣基督的未来。这使基督神学保持自己的信仰，使得它对其他态度和方法提出质疑，与他们进行批评性对话。其后，自《圣灵权威下的教会》开始，这一结构的开放性被理性的原理加强，即，承认自己的立场是相对于别人的立场而言并不必然地导致相对主义，而只会导致丰富的关联。

尽管我们说，十字架神学内在地包含在希望神学中，尽管十字架神学是希望神学的逻辑延伸或必要补充，但逻辑不能够解释历史。我们还必须追溯《被钉十字架的上帝》出现的特殊的社会历史背景。在这一方面，把它与《希望神学》产生的历史背景加以对比是十分有趣且发人深思的。任何时候都不可能离开《希望神学》孤立地研读、考察《被钉十字架的上帝》。

本世纪 20 年代，欧洲和美洲都爆发了大规模的史无前例的反战示威和为新的生活方式而斗争的游行。这一运动强调个人自由、社会责任与世界和平。60 年代初期，控制论、计算机、医学和空间旅行与技术，产生了对开放的未来的可能性和敏感性。未来学、人文科学、经济、人口及社会工程，都使人充满巨大希望。肯尼迪时代和马丁·路德·金时代对社会政治上层建筑中人化的希望，发达国家充满对政治正义的世俗热情，都在民权运动中得到推动。即使在东欧社会主义国家里，也出现了新马克思主义人道主义，反对等级官僚体制，争取带人道主义面孔的社会主义。不发达国家也意识到存在着“地上受苦人”，意识到贫穷、不公正和积重难返的惨无人道的环境。第二次梵蒂冈会议及世界基督教联合会打通了世界的新的未来。在所有这些面向未来的关于希望、计划、解放和人化的运动中，神学发现自己落伍了，对未来没有发言权，没有参与到革新中去。神学也由于一批博学鸿儒或去世或退休而群龙无首，莫衷一是。后起之秀们大谈“上帝已死”以及“世界为教会安排议事日程”。急剧的世俗化和对人类的深切盼望结

6 被钉十字架的上帝

合在一起。人们对传统神学感到空前失望。60年代“抗议的无神论”以存在着大量无根无据的罪恶为理由，反对宗教信仰。他们指出，纳粹对犹太人大屠杀（Holocaust）和广岛原子弹爆炸，证明基督教有神论的上帝不存在。传统基督教的上帝排除了人类自由以及在此世的责任感。他们把对未来的希望寄托在纯粹世俗的人道主义原则上。

面对这种形势，基督教神学家有两种截然相反的态度：适应与对抗。主张适应、调和的神学家把传统基督教信仰归结为人类自负的象征。他们的“上帝”萎缩成即将完成的内在性（如过程神学）或完全消失（如基督教无神论）。主张对抗的神学家面对日益增长的世俗化和无神论，只能隐退到反理智主义的情绪、神秘主义与忏悔派的堡垒中，满足于谴责“时代精神”。他们的上帝远离人类困境，成为“不相关性”，即与世界没有关系，只在遥远的往昔前尘或不远将来的超自然事件中出现（如天命论，dispensationism，亦即一切由神安排定夺），或者在对当前的出神狂喜事件中出现（如“奇里斯马”运动）。

无论是妥协者，还是对抗者，都没有对革命的希望与失望作出过神学回答。在这一片思想混乱中，一位名不见经传的青年神学家出现了。他为本世纪后期的神学提供了所需要的态度与方法。他的第一部著作是《希望神学》，当时他才39岁，这就是莫尔特曼——当时西德图宾根大学系统神学教授。他倡言转向末世论、转向传统的末世论学说，但又对末世论重新加以解释，以此作为神学讨论的基础。

促进希望神学出现的一个重要因素是现代人关于上帝存在问题的争论。60年代，不少神学家认识到，现代无神论者正确地看出，传统关于上帝存在于时间之外而又无时不在的上帝观念，面临着不可克服的难题。希望神学家不愿加入到动荡的60年代泛滥成灾的内在论神学家中。他们既不赞成激进神学家谈论上帝之死或把上帝放逐到世俗领域，也不赞成过程神学家把上帝说成是随时间的前进与人类一道运动。相反，他们试图重建上帝的超验性，但他们不使用空间范畴，把

上帝描绘成高居云天。为了重新解释上帝的超验性，他们使用了时间性概念，把上帝说成“未来的力量”。

然而，出乎莫尔特曼意料的是，有些人认为，他们在莫尔特曼的复活神学和未来神学中发现了乐观主义和社会进步理论的“新依据”。“希望神学”对某些人起了误导作用。事实上，莫尔特曼也反复强调当代历史性生存中否定的、矛盾的因素，因而否认大多数现代神学提出的“关键性结合点”(point of contact)和“相关性”论点。上述这些人没有看到十字架的存在，没有看到否定的与批判的因素的存在，没有看到人类存在与人类期望的矛盾导致的失望。他们没有看到，莫尔特曼恰恰认为，真正的结合点，与当代人类环境的联结点，正在于这些否定性现象方面。

无论是积极地强调未来，还是消极地强调人性中的矛盾，神学对社会的“相关性”都取决于它在被钉十字架的基督的复活中的身份。因而，莫尔特曼主张，基督教要证明自己是可信的，适宜的，“那就必须找到它的内在真理，从理论上也从实践上，根据那使教会成为基督教会，使信仰成为基督教信仰，使神学成为基督教神学的那位被钉十字架者来调整其生活。”神学对世界的“相关性”，就是使自身与被钉十字架的，即同自己的上帝保持一致。

60年代末70年代初还出现了新的历史形势。世俗化和民主化夭折；不论是自由主义的，还是革命人文主义的技术与官僚制度都失败了；对未来充满热情的乐观主义气氛曾一度孕育了希望神学，现在已不复存在。世界范围的文化与社会意识起了根本性变化。人们不再盼望技术会导致新的自由的未来。相反，他们正感到面临着我们的技术产物的威胁。这些技术产物出自我们手中，却摆脱了我们的控制，破坏了生态圈，威胁到人类的生存。公众的、民族的和世界机构与企业似乎都是徒劳无功的闹剧。集中的官僚体制、技术制度、合作主义，越

来越限制了人们决定事关人类命运的重大问题的自由的空间。社会正义、民权与人权、政治自由方面的偶然的成果，与逆流相比，已微不足道。在东南亚、孟加拉、南北美洲，在少数人群隔离区，被蹂躏的继续被蹂躏。教会合一的改革前景成了泡影。如果说神学的使命是要同当今的背景相关联，则需要的不再是关于希望，而是一种关于挫折、灰心、失败的神学，此即十字架神学。希望神学力图成为真正的、历史的，以便使当代人生活在一个开放的历史过程中。它不是把基督徒的生存的基本的辩证法看作：要么是乐观主义，要么是悲观主义；要么是普罗米修斯式的僭妄，要么是西西弗斯的失望。这些都仅仅随历史的盛衰荣辱而消长变化。相反，基督徒生存的辩证法是从我们人生中真正的矛盾性产生的希望与受苦之间的辩证法。深深的失望与无把握性，使许多人采取了新的逃跑主义与退让态度。人类的前景同对未来的盼望并不一致。希望神学的实质与 60 年代初未来主义的盼望并不一致。《希望神学》的本文谈的是“被钉十字架者”的复活。希望神学的本文理解并体会到虚无（negation）。虚无即否定，产生于与乐观主义时代的连续性。《被钉十字架的上帝》表面上偏离了希望神学，甚至与之背道而驰，但这个新阶段并不是对希望神学的拒斥或修正，而是“希望的实验”的新阶段。毋宁说，这是希望神学中或隐或显的潜在因素。希望神学第一阶段强调神学和教会世界的开放，第二阶段强调教会和神学的自身身份与同一性，一致性。这样，他的神学使神学多年来的关联性与身份的辩证关系问题再度复苏。

20 世纪中期，基督教面临双重危机：相关性危机与身份危机。前者指教会如何同社会相适应、相协调，是其外部关联性、关系性。后者指基督教在同外部世界的协调中如何保持自身的特殊性和同一性。自身同等性，这是内部关系性、同质性。这一双重危机在各个时代、各个地区、各个教会都存在。当代中国教会也不例外。神学和教会越是同当前迫切社会问题相关联，就越是陷入自身身份危机。它越是使自

己保持在传统教义、仪式和道德观念之中，则越是在现代社会中变得无足轻重。相关性与身份的和谐的辩证法是一种神学方法论，其目的在于表明关联性与身份是相互依赖的。

莫尔特曼认为，基督教神学不得不显示自己的独特身份，因为，关联性事实上只能是以被体验到的和被相信的身份为基础的神学。神学不仅要拥有人类的人化或即将到来的末日的未来意识，而且也将发现基督教身份是如何出现在这种意识中的。在一个乐观主义社会里，神学将发展出一套批判理论，才能使上帝同当前现实有“关联”。神学并不是为了适应时代精神而存在。神学可以检验时代精神。它在懒惰的人性中点燃批判的火炬。

希望神学起源于由各种来源中产生的调和的辩证法 (dialectic of reconciliation)，这些调和的辩证法包括：关联与身份、乐观与悲观、复活与十字架、快乐与受苦、适应与批判。如果说《希望神学》强调的是关联性和社会参与，《被钉十字架的上帝》强调的则是基督教神学的身份与对社会的批判。基督教的参与不是顺应现实，屈服于外部压力，而是保持自身的社会批判意识，充当社会的良心。他相信，现代神学要清除其形式主义的、抽象的、非历史的、反革命的、脱离社会的性质，只有通过把渗透到神学中的现代二元论要素(主客体分裂)变为辩证过程，才有可能。他力求寻找第三种或居间的要素，把现代实在论中相反的两极以及现代神学中二元论的两极变为辩证过程。这一居间要素就是上帝的应许的历史。

从《希望神学》到《被钉十字架的上帝》，其问有什么共同的基本结构？应当说，他们都具有三位一体的性质。三位一体的三个重大时刻都贯穿两部著作的始终。希望神学是从彻底的末世论上帝观念来看以色列的历史与基督事件的一种实验。其焦点是上帝在复活中的作为。《被钉十字架的上帝》则是从被钉十字架的基督的彻底基督论的观点来看上帝的一种实验。这里，十字架居于辩证关系的核心地位。这

10 被钉十字架的上帝

里存在着末世论的基督论与基督论的末世论的辩证关系。由此产生出关于圣灵与教会的变化过程的神学。莫尔特曼神学的内在辩证法与外部发展的契机是复活、十字架与圣灵降临。在这个意义上，希望神学的实验，本身就是一个三位一体过程。具体说来，《被钉十字架的上帝》表明莫尔特曼的思想是沿着三位一体神学方向发展的。它的焦点是十字架神学，其目标是受苦的人类学。莫尔特曼曾宣布，信仰具有至上的地位，而在基督教神学逻辑中，希望是在先的。现在，他力图证明，信仰和希望对受苦的爱具有重要意义。

综合《希望神学》与《被钉十字架的上帝》两本书，可以看出，莫尔特曼的神学基本观点有四个方面的内容：

1. 基督教神学的末世论远景；
2. 教会在世界上负有解放的使命；
3. 基督教神学的标准和内容是基督论；
4. 受苦的人类历史人类学。

前两个观点反映在《希望神学》中，后两个观点体现在《被钉十字架的上帝》。

显然，正是政治神学促使莫尔特曼关注基督教信仰的身份的标准问题（即由2到3）。政治神学和解放神学的核心是对偶像进行批判以及对价值观念进行彻底变革。这意味着基督教希望的普遍性必须同基督教信仰的特殊性结合起来。“真正的希望神学不会不首先是十字架神学”。在《希望神学》中，莫尔特曼从复活中上帝的力量与公义的末世论远景出发，提出了关于上帝、基督和历史的教义。而在《被钉十字架的上帝》中，他从耶稣受难故事和死亡中的上帝受苦与仁爱出发，提出关于上帝、基督与人的学说。这里的焦点不仅仅集中在基督教信仰身份的标准上，而且也集中在基督教信仰的基础与源泉上。“十字架神学”不是对“希望神学”的纠正，而是揭示莫尔特曼神学由此发端的十字架与复活之间的基本辩证关系。

如果说，死而复生者的被钉十字架是基督教信仰的标准和内容，

则我们对道成肉身和三位一体就会有一个特殊的看法。耶稣的历史不仅包括他被他自己的民族的宗教领袖和罗马和平的政治权威定罪，而且也包括他被天父在十字架上定罪。但这一事实已经是福音宣传的核心，因为它意味着任何人都不可能处在耶稣自己的受苦与被遗弃的遭遇之外。十字架事件中的受难并不外在于上帝自身。在圣子的被遗弃中，存在着圣父与圣子的无限分离；而在这分离中，圣父因圣子之死而受苦。另一方面，又因为圣父圣子是为了拯救我们，因而在他们之间也存在着无限的联合。可以说，父与子之间存在着献祭的共同性。对十字架事件中上帝受苦的反思，意味着不仅要把上帝自己的受苦，而且要把耶稣被上帝的历史性抛弃，放到三位一体之中来考虑。

莫尔特曼认为，十字架是父、子、圣灵之间关系的主要构成性事件，这导致对上帝自身的内部生命与历史重新加以解释。这一思考是莫氏受苦的人类学和伦理学的前提。“希望伦理”的第一阶段强调促使人们采取行动，鼓励人们参与社会变革的神学内容。第二阶段的人类学与伦理学虽然没有抛弃这些题目，却更关心受苦的人性论是从上帝自己受苦的概念中演绎出来的。从实践方面来说，他探寻更实际更历史地理解权力（power）。不能受苦的权力经受不住时间的推移，不能保持自己的兴趣，也不能正确对待挫折与失望。莫氏反对我们生活中日益弥漫的冷漠无情，麻木不仁。所谓冷漠，不仅指人的无动于衷，拒绝参与，而更重要的是指人从根本上不会爱。在《希望神学》中，莫尔特曼强调信仰和希望是爱的基础。而在《被钉十字架的上帝》中，从十字架上产生的爱，则同力量和正义联系在一起。他把爱理解为在时间之内受苦的能力，在面对死亡与邪恶时，满怀持久不懈地追求正义的激情。这也是一种希望的实验。

在《被钉十字架的上帝》中，莫尔特曼认为，理解历史性的上帝的身份的关键是从耶稣基督的十字架事件来理解的三位一体学说。通过对十字架的分析，他认为，这一事件不仅对处于神人合和的动态过程中的人类发生影响，而且也影响到上帝。十字架是个契机。上帝借这个场合把自己构建成历史中的三位一体。“十字架上所发生的事件是上帝与上帝之间的事。它是上帝自身中的深刻分裂，因为上帝抛弃

12 被钉十字架的上帝

了上帝，并与自己相矛盾。但同时它也是上帝自身的统一，因为上帝与上帝结合为一，并与自身相一致。”莫尔特曼拒绝关于不变不动的，不苦不悲的，不感到疼痛的上帝观念，似乎上帝远离苦难和历史的冲突。历史所发生的一切，都发生在上帝身上，因为十字架使上帝向世界开放。在《被钉十字架的上帝》中，莫尔特曼解释了“上帝的历史性存在”，这导致对上帝本性重新作出解释：既不同于传统基督教有神论，也不同于过程神学，然而又保留了两者。上帝的存在是历史性的，他存在于历史中。“上帝的故事”因而就是“人的历史的故事”。十字架对上帝的存在不是外在的、非本质的，似乎离开这个事件，上帝还是上帝。同样，也不能离开苦难来谈上帝，似乎还有不曾受苦的上帝。哪里有苦难，哪里就有上帝。

1996年元月 太原

注 释：

doxology，荣耀颂，赞美上帝的颂辞，指对上帝的礼赞、赞美、称颂和感谢。

activism，主张为政治、社会目的而采取各种手段（甚至暴力）的行动主义或激进主义，也指强调行动果断，积极行动的“行动第一主义”。

“The Crucified God: A Trinitarian Theology of the Cross”，P. 279—280.

The Crucified God . p . 244 .

对主题的说明

人们不喜欢，也不会喜欢十字架。但是，只有这位被钉十字架者才带给人们自由。这自由可以改变世界，因为享有这自由的世界不再惧怕死亡。在基督的时代，人们认为被钉十字架的基督很不光彩，很愚蠢。在今日，把基督置于基督信仰和神学的中心，也被视为陈腐过时。可是，不论多么不合时宜，人们只有牢记基督，才能摆脱现时事件的淫威和历史的法则及其强制，才可望享有一个永不再转黑暗的未来。今天，为了向世界昭示基督所给予的自由，教会和神学必须沉思被钉十字架的基督。这一点至关重要，如果它们想成为自己宣称所是的基督的教会、基督的神学。

自我习神学以来，就一直关注十字架神学。这对于那些喜欢发表于 1964 年的拙作《希望神学》的人来讲，恐怕并非十分清楚。当然，该书的批评者也不是十分清楚。我认为，十字架是我神学思想的一根主线。这可以追溯到我在带刺的铁丝网后面的战俘生活中最初对基督信仰和神学的关注。这当然也得归因于 1948 年至 1949 年我在哥廷根时听的伊万 (H. J. Iwand)、沃尔夫 (E. Wolf) 和韦伯 (O. Weber) 所作的

关于改革宗教神学的讲座。我从他们令人难忘的讲座中获益匪浅。当时，我们那一代人中间潦倒、沮丧的幸存者正从战俘营和野战医院陆续返回课堂。在这种时候，一种神学若不从被抛弃和被钉十字架的基督出发来谈论上帝，对我们就毫无吸引力。当然，一个人不能因为有自己的特定经历便说他能比其他人更透彻地领悟被钉十字架的基督的意义。经历不会重演。况且，一个人讲述自己的经历，仅仅是为了解释他为何着迷于这些他想讲述的经历。重要的并不是经历，而是经历过的人。四十年代末十字架神学给我们以精神支柱和立足之地，到五十年代，希望运动遭遇了比它能够承担的更强烈的抵制和更强大的反对，这时我又想到了十字架神学。在六十年代，许多人放弃了希望，要么逆来顺受地适应通常的事件过程，要么屈从地把自己封闭起来，完全隐退到内心中。我只谈自己。当时我对捷克斯洛伐克“有人情味的社会主义”的结局和对美国民权运动的结局感到失望，对普世教会运动和天主教教会中的改革的中止感到失望（这些改革在第二次梵蒂冈会议和1968年召开的乌普萨拉会议[Uppsala Conference]后，是那么充满自信地开展起来。我希望这种中止只是暂时的），此刻，基督受难的十字架再度成为我的希望和反抗的起点：对在社会和教会中打开新的视野，基督受难的十字架无疑是一个强大的推动力。

我们有幸经历对教会和神学的种种批判。这些批判从社会学、心理学和意识形态的角度来讲，不无道理。但只有借助于一种批判性的十字架神学，这些批判才能为人所接受，才会具有根本的性质。每一种声称属于基督的神学，每一个声称属于基督的教会，都具有一种内在的标准。这个标准大大

地超越了所有来自外部的政治、意识形态和心理学的批判。这个标准不是别的，就是被钉十字架的基督本身。如果各个教会、神学家们以及其信仰方式以基督为根据——如果他们归属于基督，就必须如此——时，他们实际上是以这个人对他们最严厉的审判和批判为根据，使他们最彻底地摆脱谎言和虚荣，摆脱权利争夺和恐惧。必须用圣言来衡量教会、信徒和神学家，圣言便是“十字架之言”。十字架之言是他们的真理和标准，因此也是对他们的谎言的批判。教会在当今社会所遇到的危机不仅是必须在适应社会与龟缩自保之间作出选择，而且也是作为被钉十字架的基督的教会本身的生存危机。任何对神学的切实中肯的外部批判只不过暗示出神学内在的基督论危机而已。无论保守派和开明派多么不悦，教会问题仅仅是教会的内在危机的一个短短序曲罢了，因为只有藉着基督，我们才能够将基督的教会同非基督的教会区分出来。在一个异化的、分裂的和具有压迫性的社会中，基督教本身是否已异化、分裂，成了社会压迫的同谋这个问题，最终可能是以这个标准来回答的，即被钉十字架的基督对于基督教究竟是一个陌生人，还是规定其存在的主。有人反驳说，在教会和教会社团中提出这个问题目前还为时尚早；教会尚未达到社会业已达到的对世界的公开性；在其意识形态和实践方面，教会尚未承认自由的世俗运动及其批判的合理性，现在，教会宁可坚持自己的基本立场。我承认，这个策略性的问题提得有道理，然而，这种见解最多只能使陈旧的教会形式适应新的形式。在我看来，基督教会和基督神学只有在被钉十字架的上帝中显明其身份的“核心”，并以此为标准质疑自身和它们生活于其中的社会，才可能与当今世界的种种问题发

生关联。来自外部的意识形态批判和政治批判只能迫使神学和教会揭示自身的特质，迫使它们不再把自己打扮成一个历史和现时的陌生人。信仰、教会和神学必须表明它们对那位在彼拉多的命令下被钉十字架的拿撒勒人有何信念，有何希望，以及它们想从这一事件中引出什么实际的结果。对于敢于用基督的名字来称呼自己的基督神学和基督教会来说，被钉十字架的基督本身就是对它们的挑战。

但是，什么样的十字架神学能够不辜负基督，并且对于今天是必要的呢？十字架神学尽管有一个确定的传统，但从来不受青睐。十字架神学始于保罗，可以说是他奠定了基础。其后它一下跳跃到路德，他对十字架神学作了明晰的阐述。在今天，十字架神学活在穷人和被压迫者的受迫害的教会中，它以独特的方式在津赞多夫 (Zinzendorf) 那里复苏。十字架神学也在早期辩证神学和本世纪二十年代的路德神学复兴中留下了印迹。在 1912 年的一次著名演讲中，凯勒 (M. Köhler) 将基督受难的十字架描绘为“基督论的基础和准绳”，不幸的是，他本人没有坚持这个原则。在以上提到的所有例子里，十字架神学只是在人受苦和获救的架构内才具有相关性，即使人们企图使它逾越这个架构也如此。

今天，回归十字架神学意味着避免对此传统的片面化，意味着在基督复活的精神和关联中来领悟被钉十字架的基督，因而也就是按照自由和希望的精神来领悟被钉十字架的基督。

今天，采纳十字架神学就是跨出救赎论的局限，探索上帝概念中已发生的革命。谁是被上帝离弃的基督受难的十字架中的上帝呢？

今天,发展十字架神学意味着超逾对个人得救的关注,探索人的解放的可能性和探索人与其社会中的严重危机这一现实的新关系。在被弃绝并在上帝之自由中复活的人子面前,谁才是真正的人呢?

最后,在今天,实现十字架神学意味着认真对待批判性的改革神学的主题,并发展改革神学,使之不仅仅成为一种教会批判,从而成为一种社会批判。在一个行在无数尸体上而竟然持乐观主义态度的社会中,回想被钉十字架的上帝意味着什么呢?

这最后一个问题实际关涉的是神学和教会的彻底基督化。耶稣临死时向上帝呼喊:“我的上帝,你为何离弃我?”一切基督神学和一切基督本质的生活方式根本上是对耶稣临死所问的回答。反对上帝的抗议者和形而上学造反者的无神论实际也是对这个问题的回答。被上帝离弃的耶稣要么是所有神学的终结,要么是一种特殊的基督神学和生活方式的开端。正因为这种神学和生活方式是基督本质的,所以它们也是批判性的和解放性的。越是严肃地看待“现实十字架”,被钉十字架的上帝就越成为神学的根本标准。这不是关涉十字架和受难的抽象神学,而是关涉被钉十字架的基督的神学。

或许有人会问,为什么我从《希望神学》转向十字架神学。对此我已陈述了一些理由。这不是一种退步吗?马尔什(W. D. Marsch)问道:“莫尔特曼为什么从布洛赫(E. Bloch)刺耳的音乐一步一步退回那更为温和的十字架末世论呢?”然而,对我来说,这并不是从复活节的天使号角声退回耶稣受难日的悲泣歌声。我要向读者表明,十字架神学只是基督教希望神学的另一面,假如后者的起点在于被钉十字架

的基督的复活的话。正如我在《希望神学》这本书所说的那样，希望神学本身就是作为一种十字架的末世论而形成和展开的。因此，本书不能被视为倒退。如果认为《希望神学》是以被钉十字架的基督的复活开章的，那么我现在正把注意力转向复活了的基督受难于其上的十字架。在《希望神学》中，我追忆在基督未来的希望中显现的基督；我现在则关注在对基督之死的追忆中的希望。《希望神学》的主题是对赐福和希望中的上帝未来的期待；本书的主题则是通过基督的受难史，来理解上帝的未来在世界的受难中的道成肉身。离开希望哲学后，我现在转向阿多尔诺（T .W .Adorno）和霍克海默（M .Horkheimer）的“否定辩证法”及“批判理论”提出的问题，转向早期辩证神学和存在哲学的体验和洞见。如果不领会否定的痛苦，基督品质的希望便不可能切合实际和具有解放性。这种关于十字架的神学绝不是“一步一步往后倒退”；它的意图是让希望神学变得更加具体实在，是用必要的抵制力量来补充和加强希望神学的洞见和力量。在深化希望神学的这一努力中，我意识到自己与默茨（J .B .Metz）取得了一致，数年来，他一直在把他那批判的政治末世论同对基督受难和死的危险追忆越来越紧密地联系起来。布洛赫也越来越为恶的问题以及哲学和神学皆不能把握恶而苦恼。当然，大可不必因为“革命神学”的主题不再见于本书的章节标题而感到心安理得。源于被钉十字架的上帝的所有宗教的、文化的和政治的价值革命迟早会发生。

我已在欧洲和美国各大学的讲座中讲述过本书的部分思想和章节。在图宾根大学的讲座和讨论课上，我与学生们讨论这本书的内容。我在此向所有参加过这些对话，提出过批

判性激励的人表示感谢。我也感谢鼓励我展开十字架神学的助手们：鲍尔博士 (Dr .K .A .Bauer)、施特隆克博士 (Dr . R .Strunk)、维特博士 (Dr . R .Weth) 和 M . 马丁先生 (G . M . Martin)。我感谢米克斯 (D . Meeks)、洛乌 (K . Louw)、梵德比克 (Van de Beek)、塞维拉 (R .Severa)、阿尔茨 (H .Arts) 和特里波尔 (M .Tripole) 所写的以我的神学为题的博士论文，促使我对自己的论点进行新的思考。维尔克 (M .Welker) 对本书的写法提出批评和改正意见，我向他表示特别的感谢。

我面前挂着一幅夏加尔 (M .Chacall) 的“黄色调的受难”画。它描绘的是一种启示录式情景中的受难基督的形象：人们正沉入海底，人们四处逃散、无家可归，背景是熊熊燃烧的黄色火焰。被钉十字架的基督边出现了吹号角的天使和打开着的生命篇章的卷轴。这幅画长期伴随着我。它象征着世界地平线上的十字架，可以被视为本书的研究结果的象征性表述。象征激发思考 (利科尔 [paul Ricoeur])。十字架象征激发人改变思考。本书的目的不是将讨论引向教义式的结论，而是像一个象征那样激发思考和改变思考。

莫尔特曼

1972 年耶稣受难日

于图宾根

第一章 基督信仰的身份和现实相关性

如果说基督神学的实质之内在标准就是被钉十字架的基督，那么我们便回到了路德的这一格言：“十字架检验一切”（*Crux probat omnia*）。在基督教中，十字架是检验一切能被称为基督教事物的标准。我们可以补充一句：只有十字架，才能检验这种标准，因为十字架能驳倒和排除基督教中的一切综合主义成分。这一命题似乎显得强硬。对许多人来说，这听起来没有吸引力，不现代；对另外一些人来说，这听上去又那么生硬刻板，那么正统。这两种人，我都要让他们失望。

我们可以使基督神学表明自己是属于基督的，但不能靠抽象和不合时宜的术语，或仅仅靠自我肯定的意愿。在种种当代问题上，基督神学有其可加以界定的确切位置。神学家们，各教会及各个个人的基督信仰的生命，在今天都面临着双重危机：现实相关性的危机（*Relevanzkrise*）与身份的危机（*Identitätskrise*）。这两个危机互相补充。神学和教会越是企图发挥其对当今种种问题的相关性，它们就越深深地陷入自己的基督信仰的身份危机之中。它们越是企图用传统的教义、权利和道德概念来重申自己的身份，就越不具有相关性，越

不令人信服。可以更准确地把这种双重危机描述为身份—涉入的两难处境。我们将与同时代人一道，用批判的眼光来考察在这种双重危机的特定经历中，对十字架的思考将在多大程度上澄清什么是称为基督信仰之身份的东西，什么是称为基督教现实相关性的东西。

一、基督信仰生活的现实相关性危机

更新神学与教会的斗争始于这么一种认识，即基督教面临着—个日益加剧的相关性和可信性的危机（Glaubwürdigkeitskrise）。这种认识已为人们所广泛承认，简直不可反驳。在战后一段时期内，西方社会的教会和神学怡然自得地依赖其自身资源过活。可不久之后，许多人，尤其是神学学生（教会的延续必须依靠他们），意识到一个教会若继续保持其从前的形象和意识形态，就会脱离周围世界的科学、社会和政治的实际；并且在许多方面，它已经脱离了这种实际。就其可信性而言，在德国，教会在一定程度上通过反纳粹和反“德意志教会”的行动赢得了可信性；战争结束时许多社会团体和组织垮了台，而教会却幸存下来，这也是它具有可信性的证明。可是许多人意识到，这种可信性正不可抗拒地消失。由于脱离现实，对现实熟视无睹，神学家与教会变得越来越陈腐。许多人抛弃了神学研究或教士、牧职，离开教团或修道会，转而研究社会学、心理学或革命，或在当今社会悲惨不幸的人中间从事服务。他们感到，通过这种方式，他们能够为解决这个分裂的社会中的种种矛盾做出更大的贡献。

在他们看来，从前所学的旧神学犹如史前时期遗留下来的化石。基要主义将《圣经》变成化石，使之成为一种不容置疑的权威。教义主义使灵活而有生机的基督信仰传统变成一种僵硬、死板的东西。宗教所惯有的保守性使崇拜仪式一点不能更改。基督教道德成了扼杀生气的条文主义（Gesetzlichkeit）——这种现象与它的认识和良心是相悖的。因此，对《圣经》的解神话化、传统的世俗化，以及“教会对世界开放”（aggiornamento）的讨论，在许多地方导致对教会的不服从，抛弃教职、脱离教会、反叛，甚至怪诞的冷漠。批判的神学产生了“批判的大公主义”和“批判的教会”。这三者进而对整个神学与教会展开了批判。许多人的注意力被吸引到福音的真谛、基督教中那往往受到压制的革命传统，以及世界上被压迫者和被遗弃者的苦难上来；这些人开始采取激进的社会和政治立场。于是，他们常常感到不得不脱离现存教会，因为他们发现，在这种教会里要实现自己的社会和政治理想是完全不可能的，而且的确还必须常常全力以赴地反对作为社团的教会。他们对教会和神学的质疑，产生于对社会中那些活在十字架阴影下的人们的处境中之“当今十字架”的领会，产生于这么一种愿望，即要自己肩起这个现实的十字架，与那些受苦受难的人们站在一起，为他们而活。在他们看来，教会是个盲目的社团，在心理上和社会上都抑制了对社会苦难应有的痛苦反应，把受苦受难的人们推向社会的边缘，以便自己可以悠然安稳地龟缩到小集团的安乐窝中。结果导致他们脱离教会，因教会没有足够的决心割断与自己的社会环境外在和内在的自我保护机制的联系，尽情享受着

一个冷漠、僵硬的社会性的宗教容忍；为了保存自己，教会已经与社会缔结了一个不光彩的和约，致使它变得毫无生气。

当人们认识到：教会与社会之间有着千丝万缕的联系，教会改革若不辅之以社会改革便不可能取得成功时，所有要把教会改造成一种令人信服的生命形式的企图就停顿下来。因此，教会批判者便成了社会批判者。他们把教会仅仅视为一个四分五裂和矛盾重重的社会片断，它不能提供任何希望。因此，更新社会及其教会的源泉这个问题便重新提了出来。可否用福音的批判和解放性传统来理解和解决人类的本世纪末将面临的种种致命难题？这一代人和后来的人，会不会因教会的不负责和神学家自我封闭在各自的宗派里，而到他们看来不那么腐败、更容易接近的其他传统中去寻找他们生命与公义的希望？

虽然人本主义的马克思主义，由于斯大林主义和后斯大林主义的实践而名声扫地，亦由于1968年捷克“富人情味的社会主义”被摧毁而更加声名狼藉，但它那不间断的活动却令人吃惊。它那在所有事实证据面前仍没有减弱的生命力，似乎在于它的批判所具有的分析力量，或者说更大程度上在于它那“未来梦想”的巨大动员力量。东西方左派所表现出来的那种“无家可归”，不过是人本主义的马克思主义对未来的坚定信念的反面。也许可以用同样的话来描述真正的基督信仰。这种信仰的精髓显得教义史上迄今的错误和过失的行动被驳倒了。然而，它在持久性的改革中显示了自己的活力；尽管有种种相反证据，它仍然依其对不可摧毁的希望的经验而生存。恰恰是那种内在的无家可归感，使基督信仰的精髓在

社会上巩固自己的制度时也是如此。

必须向公众证明，神学对社会问题和社会中个人的问题有相关性，必须以新的形式证明神学与变化了的世界之关系，在这种压力下，出现了一系列非常切实的神学构想。所有这些神学构想都提供了与周围世界关系的种种特征，这种关系旨在使神学具有现实相关性。有存在神学，有诠释学神学、本体论神学、文化神学、社会神学、本土神学、宗教神学和政治神学，还有世俗化神学、革命神学和解放神学等等。由于基督教神学的现实相关性已不确定，便一直存在着这种企图，即基于当今时代的精神和境况向基督神学提供基本神学的新范畴。很明显，在当代社会的一般思想、感情和行动中，神学再也找不到其永久性的基础。这种状况的原因是，在多元化的社会中要比在更早、性质更为同一的社会中更难确定什么是绝对关涉每一个人的东西，和社会所绝对欲求的东西。自黑格尔（Hegel）的时代以来，人们便一直认为，历史形而上学从思想上把握其时代，它的任务是提出一个关于当前时代的理论，但实际上，这样的理论很难炮制，因为它所提出的企图涵盖所有可能观点的纲要，本身最多只具有暂时的性质。对一个有着统一意识形态的社会的渴望，或者说对一个统一的天主教或基督教国家的渴望继续增长着，因为人们变得更难忍受不同社会模式的多元性了，更难利用这样的差异来取得有益和健康的发展了。因此，每一种神学都必须包括对自己在这些冲突上的观点的思考，包括对自己在社会和政治状况中所处位置的思考。使自己的观点显得绝对，是很愚蠢的。采用一种绝对观点等于根本没有观点。这并不是相对

主义。任何能理解相对性的相对性的人，都会把自己看作相对于他人的人；但这并非意味着放弃自己的立场。将自己的观点视为相对于他人的观点这种做法意味着生活在具体的关系中，意味着联系他人的思考想出自己的看法。不具备关系便意味着死亡。这种关系性 (Relationalität) 能够超越一种单一意识形态的绝对性，超越相对主义专制的一面。在此意义上，近年来兴起的“政治神学”便是这样一种企图，即把实际上总是社会主流宗教的“自然神学”的旧检验模式，从其正统学说的位置转移到研究社会和政治的“正统实践”(Orthopraxie) 的神学这种新检验模式上来。检验所指的是，一种特殊的洞见，能够为每个人靠重复这种经历而体验该洞见所证实。如果是这样，则它仅仅是一种正确的“正统学说”(doxa) 罢了。但检验的意思也可能是通过切实实行 (verum facere) 把一般人并不被假定有能力体验的洞见转化为行动和经验。“正统实践”便是这种东西。

然而，只有在与他人的活生生的关系中，将学说转化成行动和经验的企图才是可能的，才是有意义的。因此，如果基督神学具有现实相关性，它就能在绝对主义的神权政治与无生机的宽容之间找到某种有意义的方法和道路，从而取代以前被假定存在的那种社会统一。人们为了获得与周围世界的联系而提出了种种新神学，它们的目的是使基督信仰的生命与世界发生关联。这样的神学必须认真考虑具有关系性的必要；否则，也适用于它们的那些陈腐属性的价值便会受到正当的质疑。这些旨在概括神学与周围世界之特定关系的特征的新神学见解有什么基督信仰属性呢？假如神学依然决心

不采取另外的行动，而只使自己适应不断变化的“时代精神”，那么怎么能保证它不丧失其基督信仰的身份呢？难道它不会变成一条总是采用周围环境的颜色以适应环境、隐蔽自己的变色龙吗？

在教会内部，也出现了与这种神学运动相似的运动。教会中有新看法的人士越是感到受所属教会日益严重的社会孤立和自我封闭的威胁，就越是起劲地在实践中寻求基督信仰的生命“对世界”、“对他人”的相关性，就越是要同其人性受到威胁、遭到背叛的人们站在一起。一个教会若不能在已经变化的环境中为了人性而改变自己，它就会僵化乃至消亡。它将成为一个正迅速变迁的社会的边缘上一个无足轻重的派别。人们会自问，属于或不属于这个教会有什么关系呢？只有那些年老、疲乏、不再理解这个世界的逆来顺受的人，才会在这种教会中发现一个藏有不变观念、对过去的美好回忆，以及宗教习俗和传说的宝库。于是，自十九世纪以来，甚至更大程度上在当今时代，教会自古以来的宗教承诺，亦即激发、加强和维护基督信仰，便不断为慈善工作、种族与阶级冲突中的社会义务，参与发展援助与反抗经济和种族主义专政所补充和加强。人们如是说：“假如一个人想成为基督徒，不要让他去教堂，而要让他进贫民窟。在那里他会发现耶稣基督。”在本世纪，基督教普世教会运动已经结束了基督教四分五裂、教派林立的时代。可是这种突破之所以取得最广泛效果的原因，与其说是在传统上有争议的教义问题上达成了一致意见，毋宁说在伦理问题上、在与世界的关系上、在世俗的普世行动上，或者说在新的社会和意识形态问题上的合

作而产生的“间接普世主义”(indirekten Ökumene)上,各教会或教派处境相同,看法一致。对于这些社会和意识形态问题,种种教会传统根本不能提供正确的答案。一种批判的政治神学的观念已把“教会为了世人”,“教会为了他人”这些原有的观念变成了一种实在的东西。由于面临世界性的问题,世界范围的教会普世运动中已经萌生了这么一种观念,即把统一的基督性(eine vereinigte Christenheit)作为未来的人性宗教提供给统一的人类及其普遍社会。在地方层次上,已提出这么一种建议,即必须从社会治疗的观点出发,把教会置于彻底的效率控制(Effektivitätskontrolle)之下,从而最大限度地扩大教会所能提供给社会中处于受损害地位的人们的援助,从而更有效地执行教会帮助个人社会化的使命,以及完成给个人生命以意义和社会人性化的任务。

R. Augstein 在 1968 年的一期《明镜周刊》中问道:“假如教会采取这种方针,它把教会引向何方?”难道教会之脱离其传统的和既成的形式,承担起社会和心理治疗意义上的义务不意味着向教会本身告别吗?那些所谓的教会开明派究竟要建立一个新的教会,或说“即临的教会”,还是进入一个无人区——在那里,只有它们才能承担上述社会和心理治疗意义上的义务——为提供理性和有效的制度与组织形式的团体和政党赶上和超过呢?但是,我们也可以向那些教会保守派问相同的问题。假如由于急切地关注自己的基督信仰之身份,这些保守派坚持过去的教会形式,选择宗教以反对政治,并且同社会和政治保守主义势力联合起来,那么他们也就选择了一种特定的相关性形式,关于这种相关性形式,同样没

有人能讲清楚它到底是不是基督性的。旧宗教的教会对自己称义和自我证实（Selbstrechtfertigung und Bestätigung）的关注，并不亚于那些批评教会的人与批评社会的力量的联盟对这些事的同样关注。由于坚持其相关性的方式，双方都经历着一场身份危机。

如果说社会和政治义务是必要的，那么这个问题上的“基督信仰立场”是什么呢？如果说宗教承诺对于满足一个社会的宗教需要是必要的，那么什么又是这个问题上的“基督信仰立场”呢？在批判神学的思想中，一个神学家运用启蒙运动以来发展起来的批判理论，他就是一个释经学中的历史批判者，一个教义学中的意识形态批判者，一个教会生活中的社会批判者，并且带有把基督徒和非基督徒团结起来的政治承诺——在这种批判神学的思考中，为什么一个人要是基督徒呢？为什么他要信仰基督呢？或者当他不再是基督徒，信仰还是不信仰基督有没有差别呢？仅仅是批判，并不足以使人成为基督徒，因为其他人也在实践。使人成为基督徒的不是对贫穷受苦的人们的社会义务，因为我们可以幸运地在其他人中间也找到这种品质。对非正义的反抗也不能使人成为基督徒，因为其他人也会反抗非正义，并且常常比基督徒以更大的决心来抗议非正义和歧视。究竟有没有必要给这种行动找出基督性的理由呢？或者说仅仅去做合理和人道的事就足以成为基督徒了呢？什么是合理与人道呢？

德国新教大学生联合会与世界大学生基督教联盟，在某种特定意义上是基督品质生活的实验性成分。这种实验性成分处于社会最为骚动不安的一个部分——大学。大学生以激

进的方式体验和忍受一般教会所面临的那些不总是可见的问题。任何一个基督徒学生团体或社团其实都是一个我们称之为身份—涉入两难处境的突出例子。那种内在于所有基督教生活的紧张，即信仰的本质与参与公共生活和斗争之间的紧张，在大学里导致了两极分化和对立。这种状况对许多学生团契产生了破坏性影响。自从世界范围的学生抗议运动波及德国（这始于那位名叫 Ohnesorg 的大学生于 1967 年在柏林被枪杀的事件）以来，许多学生团契便认同于这种政治运动。他们自认为是这种抗议运动的一部分，抛弃了用传统的方式来表明自己基督徒身份的做法。“以其民主原则为基础，新教学生联合会认为它可以合法地使用它所支配的权力，以促成对现存事物的批判分析，并表明变革是必要的。”这样，便产生了政治联盟的问题：“对权力的诉求自然包含这种假设，即一个人为了某些目的而与他人联合，因为通常只有这种联合才会提供实现一个人的愿望的力量。大学领域里的根本变化只有通过与其他团体的合作才可能取得。”尽管权力有限，但也必然会被用来反对这么一些人，从他们那里，新教学生联合会获得行使权力的手段：“政治制度中的任何变化仍然是一个权力问题，因为如果不违背该政治制度对之有利的那些人的意愿，不削弱甚至剥夺他们的权力，就不可能有任何变化。”

日本明治学院 (Meiji- Gakuin) 基督徒学生的特别行动小组的象征性行动更具有戏剧性。该大学的第一个路障是在大学教堂里筑起来的，它激发了一次全面的冲突。学生们写道：

抗议学校当局的行动使我们担当了危及自己信仰的风险，我们还在学校教堂筑起了路障，尽管我们自己也为此痛苦不堪。我们之所以把自己的教堂变成一个倾倒垃圾的场所，是因为我们想向学校当局和同学们宣告：基督教和崇拜仪式可以成为缺乏人性、鄙薄人性的象征。我们想与所有的同学采取共同的行动，在这所大学这场风暴般的斗争中创造新的基督教……上帝并不存在于这所教堂，而存在于涉入人类关系的个人的活生生的行动中。我们希望自己的行动被看作一种质疑、一种要求，为了这种质疑和要求，我们已经担当了危及自己整个生命的危险。对于我们这些就读于明治学院的基督徒来讲，这就是我们的十字架。^①

与学生的普遍抗议运动的这种理论和实践的团结一致，实际上已把那些基督徒学生社团和团契推到在一种政治冲突的形势中采取有效的行动。他们已把自己的神学理论付诸实践，几乎已把自己的信仰变成了一种存在见证，这种见证就是时刻准备牺牲。可是这样做也使他们不可避免地陷入身份危机之中。他们是有意识地承担这种危机的风险的，正如那些日本学生破坏基督教教堂的象征性行动所表明的那样。在这具体的反抗行动中，他们“自己肩起十字架”。

这种身份危机存在于几个层面上。基督教会是否由于同其他人在特定的政治情势中站在一起而遭到遗弃，这样的问

题成了下面这种人的问题，他们站在自己认为是《圣经》、传统和教会坚定的立场上，哀叹被革命青年抛弃，而在他们看来是神圣的一切东西。在这里，“具体地说来，什么是基督教”这个问题——人们如此经常地诉诸这个问题——是法利赛人式的提法，实际上耶稣自己从未这样提问。这是关涉一个人自己的个人身份和诚实的问题，因为在历史行动中，每一次自我虚空 (Selbstentäuberung) 都是一次冒险，一次否定自己身份的行动。通过虚空自己，一个人抛弃了从前的自我，抛弃了他从前知道自己所是的那个自我，与此同时又找到了一个新的自我。耶稣的末世论格言告诉我们：“一个人企求得到生命，便会丧失生命，但一个人若丧失生命，便将葆有生命。”现代人类学把这个道理尊奉为人要成其为人便必须恪守不移的基本原则。这与席勒的 Reiterlieb 《骑兵之歌》中一句话的精神是一致的：

你若不用生命来冒险，
你的生命便永不会取胜。

Gehlen 把这称为“从异化中诞生自由”，并把唯心主义视为一种错误，因为它认为人身上存在的理想的潜力可以成为主观体验的直接对象^①。只有在与陌生的、不可知的与不同的东西遭遇中使自我虚空，一个人才能获得自我。如果基督徒在一种政治冲突的形势中这样虚空自己，他们就抛弃了所接受的传统、制度和信仰，从前，他们便是在这些传统、制度和信仰中找到自己的身份的。但是这包括 Christoph

Blumhardt 曾经称之为“对持之以恒的精神不断祈祷”的东西。这就是，相信在上帝中与基督的那种隐蔽的、受到保障的认同有可能导致自我遗弃、身份丧失和身份之不可确立，在这种状况中，人们既不坚持古老的身份形式，也不企图获得许多人正为之奋斗的新的身份形式（罗 3：3）。正如那些日本学生所说，在这里，他们在自己特定的情况下到底说对了还是说错了无关紧要，这可真是仿效虚空其神圣身份，在十字架中找到其真正身份的耶稣，“把十字架扛到自己身上”（腓二章）：

在追随主的过程中，当需要帮助危难中的同胞时，一个基督徒应当毫无保留地置自己的身份于风险之中。这一点是没有争议的。但是，如果一个基督教社团为了帮助危难中的同胞而必须与其他社团联合起来共同行动的话，那么限制这个基督教社团的那些东西都应当取消。这又是另外一回事。在这里，遭受风险的，不是个别基督徒的身份，而是基督教社团的身份，以及它的信仰和气质。^①

这样表述也许更好，即遭受风险的，是基督徒那种关涉其新、旧同盟者的陌生性和差异性。一个人如果不再希望与他人有差异的话，则在有意义的行动中同他人的团契将失去其创造性特质。朋霍费尔（Bonhoeffer）颇具吸引力的“为他人而存在”的号召将变得毫无意义，如果人们不再与他人有差异，而仅仅是唯唯的奉承者的话。只有那些有勇气与他人

保持差异的人才能最终为“他人”而存在，因为假如不是这样的话，他们就不过是与那些相似于他们的人一道存在而已。这种状况对他们没有什么好处。因此，我们必须说：“作为关于（政治）组织的辩论的结果，这些基督教社团面临着它们作为教会的基督徒身份这个神学问题。”^⑮由于提出这个问题的，不仅是那些他们与之划清界线的旧传统和制度，而且是另外一些它们与之联盟的团体或个人，因此必须严肃对待和回答这个问题。这里讨论的身份，是信仰对象的身份。为了这身份，无数个人和整个的团体已经接受了虚空旧自我、旧身份的做法，接受了那种不容区别存在、与他人保持一致的做法。当一个基督教社团感到在某些社会和政治行动中被迫虚空自己时，它必须小心谨慎不要用自己传统的宗教和政治身份来换取一种新的宗教和政治身份，而必须继续保持自己的非认同（Nichtidentität）。不然，一个由于寻求身份、不保持自己的独特性而一头栽进社会和政治斗争中去的教会，就会再次成为社会的宗教。当然，它已不再是一种保守主义的社会宗教，而是一种可能更加美好的未来社会的进步宗教。它会追随从政治角度来批判旧宗教的人，其结果只是把他的新政治变成了一种宗教。^⑯可是一个基督教社团或教会能够既成为其现有或未来社会的“政治宗教”，同时又不忘记那来自拿撒勒并被钉十字架的人，不丧失寓于此人受难的十字架中的身份吗？况且，本真的基督教生命只能存在于所有可能的社会中的最好社会里，或者说在象征意义上，只能“矗立在十字架下面”；它对被钉十字架的基督的认同只能为一种见证性对社会利益和要求的非认同所证明。因此，即使在“无阶

级社会”中，基督徒也将是异乡人，是无家可归者。即使同社会、同他人团契，基督教的这种独特性也仍然要得到尊重。这种独特性是对现存教会所保持的与权威、法律和社会秩序的那种传统的一致的批判，但它也是对近年来与民主和社会主义力量团结一致的企图的批判。当然，批判的方式不尽相同，因为十字架使世界平等的方式并不是使黑暗降临，从而一切差别都隐而不见，而是使人们具有批判能力，从他们加以偶像化和绝对化的片面的历史现实和运动那里退后一步，与之保持距离。

从上述对基督教生活的具体政治问题的思考出发，可以作如下推断，基督教身份的问题只有在为他人、与他人休戚与共的非认同和自我虚空中方能成熟。它不能在孤立中确立，而只能在同他人联系中呈现。一个人流浪时，会寻觅家园。一个人在异化中，会寻觅身份。爱在恨中显现，和平在冲突中显现。因此，能够有意义地提出身份问题的场合，是一种发生身份危机的情景，这种情景是由有意义的自我虚空和与他人休戚与共所产生的。路德说，“诱惑教我们注意《圣经》”。如果像路德的赞美诗所描述的那样，罪、地狱和死亡吞没着人们；人的生存状况受到质疑，那么，这些诱惑是被消极地忍受的。可是更为经常发生的情况是，诱惑是被积极地忍受的。一个人的勇气只是在前方战场上才得到考验，而不是在后方基地，即便假定他在后方基地的和平状况中没有忘记他人的苦难也如此。但在前线，他却受到了考验，因为这时他正在尽自己最大的努力来经受考验；他越是尽力而为之，他就在越大程度上受考验。任何拒不接受考验的人，可以说根

本没有经受考验。只有当一个人带着他的所有悟性和坚毅，沿着自我虚空和非认同的道路追随基督，他才会遭遇矛盾、抵制和反对。只有当他脱离了在教会中与他意见相同，并加强了他的意见的那些小圈子里的人，并在一个“有组织、有计划地制造混乱的社会”里默默无闻地走向贫民窟与和平运动时，他才经受了内在、外在的诱惑和考验。这时便出现了不可避免的危机，在这种危机中，他所涉身和致力的事业的性质受到了质疑，他不得不就这个问题作出决定。在当今时代，正是这些积极的考验和诱惑教我们注意十字架之言。

二、基督信仰的身份危机

身份的问题只是在非认同的前提下才被提上议事日程，而相关性的问题只是在身份是一件有关经验和信仰的事时才产生。如果一件事、一样东西可以被辨别、被确立，那么追问它是否与任何其他事相关，追问它是否与任何其他事发生联系便总是可能的。一个人可能仅仅是一个人类同胞，或一个同时代的人，或其他制度的信奉者、其他团体的追随者。可是如果信仰的基督徒身份这个问题被提出，信仰的现实相关性也就产生了。

基督信仰的身份在哪里呢？它的外在标记是教会成员的资格。然而，这个回答不是在把问题引向深入，而是在拖延问题。因为，在教会的形象受到如此多的其他利益影响时，教会的基督教身份本身也很成问题。那么，可否转向教义寻求回答呢？但是，重复使徒信经的公式并不能保证基督教身份

的确立，而只能保证对初期教父和传统的忠诚。那么，可否转向一个人生命中的禀性、皈依和灵赋呢？然而，即使这些也不能保证一个人具有基督徒的身份；它们至多表明一个人开始对这种经验有了什么样的信念。从根本上讲，一个人的信念并不在他自己的信仰中。在一个人的信仰经验及其决定中，他会信仰另外一个其意义大于他自己的信仰的人。基督徒身份只能被理解为一种认同于被钉十字架的基督的行动，只能在如下程度上被理解为一种行动，即一个人接受了这样的传言：在这个人身上，上帝使他自己认同于那些不信上帝、为上帝所遗弃的人，且这个人本身也属于上帝。假如基督徒身份是通过这种双重的认同过程产生的，那么很明显，它是不能仅仅用这种信仰来描述的，也不能仅仅靠正确的教义公式、可重复的仪式和道德行为的固定模式来保护它免遭侵蚀。

信仰及信仰的身份通过蜕变而成为怀疑和非认同，这种衰败过程恰好与信仰及信仰的认同蜕变成一种充满恐惧的信仰一种防卫性的信仰这一过程平行。如果信仰开始了其内在的死亡过程，它就成为一种充满恐惧的和防卫性的东西，它就会努力维系自己的地位并寻求安全与保障。这样一来，信仰便脱离了那些允诺要维持它的人，它的自我操纵行为便会毁掉自己。这种优柔寡断的信仰通常以正统性的形式出现，这种正统性感到自己的地位受到威胁，因此比以往任何时候都更为僵硬刻板。面对当今时代的非道德状况，福音作为对遭遗弃的人们的创造性的爱，往往被假定是基督教道德的律法所取代，被惩罚性律法所取代。没有信仰的人偏偏要为其信仰寻求支持和保护，因为他所谓的信仰受到了恐惧的折磨。这

种信仰试图保护其“最神圣的东西”，上帝、基督、教义和道德，因为它显然不再相信这些东西有足够的力量来维持自己的地位。当这种“恐惧宗教”进入基督教会后，那些自认为警惕性最高的信仰的卫道士便对信仰施以暴力，将它窒息。处处是具有恐惧感的冷漠，而不是信心和自由。这对教会、信仰和神学所采取的针对历史提出的新问题的态度已产生了相当大的影响。罗特（R. Rothe）问道：“为什么教会割断自己同文化发展的联系呢？”罗特面对当今时代所表现出的那种弥赛亚式的激情，可以为下面的引文所印证：

我为把它写出来感到羞耻：因为它害怕对基督的信仰。在我看来，如果它竟害怕自己，害怕自己的基督，那么它就不是对基督的信仰。在我看来，这就不是有信仰，而是没有信仰。然而，这是由于缺乏基督信仰而产生的结果，即救世主耶稣基督是世界的真正、有效的统治者；只有在缺乏基督信仰时，上述恐惧在心理上才是可能的。^⑬

那些热情捍卫真正的信仰、纯洁的教义和独特的基督教道德的基督徒、教会和神学家，在当今时代处于沦入这种优柔寡断的信仰的危险之中。于是他们便围绕自己的小团体筑起一堵防护墙，用先知性语言称自己为“一群教徒”或“忠实的子民”，摒弃了外部世界，哀叹这个世界多么不信上帝，多么不道德。他们痛惜基督教同化于世俗化了的社会，这个社会自“昔日的美好时光”起便一直衰颓。他们为这么一些

人丧失其基督教身份而伤心，这些人在其神学和实践中都涉身于社会的种种冲突，并同其他人一同努力解决这些冲突。可是这种反应表明他们自己也冒着因消极同化而丧失身份的危险。他们接受教会正日益孤立，正日益变成社会边缘一个无关紧要的小派别这个事实，并以自己的小群隐退（*Sektierische Abschiebung*）来鼓励这种现象继续存在下去。当今时代这种小群心理的增长的征兆包括：接受传统，却不试图建立新的传统；搞“圣经主义”，却不作解放性的传播；日益增长的不愿获得关涉福音和信仰的新经验的情绪；在教会内部争端中使用狂热的语言并表现出好斗的倾向^⑩。他们吹嘘自己日益增长的无意义性，吹嘘世人多么不理解他们不得不背负的“十字架”，把自己缺乏勇气这种难以克服的弱点视为背负十字架。由于形势已变得如此晦暗不明，由于他们自己的身份已变得如此不确定，于是他们便企求用在孤立中所作决定之剑来斩断这难解的结，来解决这棘手的难题。这种状况导致教会分裂为真“耶稣的教会”和邪恶的、政治性的“巴拉巴的教会”（*Barabbas Kirche*）；或分裂为真“玛丽亚的教会”（*Mariakirche*）——只有这个教会才听得到上帝的启示——与“玛莎的教会”（*Marthakirche*）——这个教会热衷于毫无用处的社会活动。朋友与敌人的界线可说是泾渭分明，如果可能的话，还可借用不信上帝的共产主义分子这顶大帽子来实现这种划分。如此这般，便可以作出最后的决定，局面便可以再度明朗。“开放教会”所呈现的那种使命处境被抛弃，遁入“封闭教会”的天启式的语境。人们已厌倦保持同其他人对话与合作的开放态度，在这种情况下，正确与错误的界

线是灵活流动的，不是一成不变的；人们期待着最后时刻的到来，这时，唯一可能的反应是“是”或者“不”。

在这后基督教时代的墨守法规的天启论中，当今时代已到了必须作出重大决定的关头：世界正在沉沦，沦入无神论的精神死亡之中，沦入原子战争的大灾难之中，沦入青年人吸毒致死之中，沦入生态破坏所导致的自我毁灭之中。与此同时，教会作为灾难中的避难所站起来时刻已经到来：“站起来进行最后的斗争吧！”不可否认，这样的未来景观在《新约全书》中找得到。不可否认，历史的危机可能最终在这关键时刻结束。可是，在《新约全书》中找不到一处说“世界末日”会使基督再临人世。《新约全书》中所能找到的，恰恰相反：基督再临人世将结束人世的毁灭和损害。任何以其存在焦虑之眼来观照“时代征兆”的人都会虚妄地观照这些征兆。假如它们终究是可以观照的，它们也能被基督徒用希望之眼在基督的未来中观照。否则，对当今时代的天启式阐释将会像陀思妥耶夫斯基笔下的“魔鬼”的虚无主义尝试一般，他们想摧毁世界，以便迫使上帝进行干预，并以浪漫主义的眼光将混乱视为一种具有创造性的东西。可是这与作为世界地平线的十字架不再有任何关系，因为这十字架是对上帝的爱的标志，带着它（按照约 3 16 的说法）上帝“爱世人，甚至赐下他的独子”。

基督教信仰不作自我批判，龟缩到自己的小圈子里，这导致的颓败与它不加批判地同化于世俗世界所导致的颓败是平行的。它之蜕化为优柔寡断的信仰和迷信与它之沉沦为怀疑是平行的。这种平行有多么密切，可以从基督教内部争论

中所出现的那种虚妄的两极分化看出来。各学生社团越是热情地投入政治基督教和解放斗争，越是把自己视为这个运动的一部分，就越是听任个人忠诚和对人生意义的存在敏感这个领域，被政治保守分子和非政治学生传教团体摆布。信仰的一致与行动的团结之间的紧张，再也不能被双方容忍。两极分化出现了，它打破了这种积极的基督教的张力。虔诚的学生和宗教人士再也不抗议了。结果，政治上的保守势力认为他们很好，很听话。抗议的学生和致力于政治批评的人们不再想同信仰和基督教宗教发生任何关系。在许多基督教教会中，相似的两极分化也发生在那些认为教会的精髓在于福音化（Evangelisation）和灵魂拯救的人们，与那些认为教会的精髓在于为现实生活的拯救与解放而采取社会行动的人之间。可是，在基督教语言中，福音化与人性化并不能相互替换。内心痛悔与环境、状况的变化也不能相互替换。信仰的“垂直维度”与对邻人的爱和政治变化的“水平维度”同样不可以相互替换。“耶稣论”与基督论，耶稣的人性与耶稣的神性仍然不可以相互替换。耶稣的人性和神性同时显现于十字架的耶稣之死中。所有对耶稣的人性和神性加以区分的人都加强了这种二分法，从而破坏了基督的位格、跟随和未来中的上帝与人的统一。

从实践的角度来看，这种两难二分法同样是荒谬的。福音化要么导致某种相关性危机，要么导致对社会和政治问题的不可避免的涉入。一个人若从布道开始其事业，那么他就将面临教会社团的组织问题、儿童教育问题、照顾穷人和病人的工作等问题。社会状况的人性化要么会导致一种身份危

机，要么将不可避免地导致福音化或牧养 (Seelsorge)。假如以改善贫穷地区的社会状况和铲除政治压迫为始，那么将面临这么一个问题，即怎样才能使受苦和遭压迫的人们摆脱内在冷漠，获得新的自信，也就是说，怎样才能在他们心中激发起信仰和克服内在化了的奴性结构 (Schemata der Knechtschaft)。一个人当然不可能什么事都做，但至少人人都必须承认基督身上的其他天赋能力，并其他人为减轻苦难而从事其他工作的必要性。

有些人说：“改变你自身吧，这样你的环境也将得到改变。”上帝之国和自由之国被假定只同人发生关系。不幸的是，环境并不听摆布。资本主义、种族主义和非人的技术统治悄悄地以其自身的方式发展着。苦难的根源不再在于人的内在态度，而在于这种根源的长期的制度化。

另外一些人说：“改变环境吧，这样人就会随着环境的改变而改变。”上帝之国和自由之国被假定为只是一个环境与结构的问题。不幸的是，人并不会乖乖地改变。婚姻的破裂、吸毒、自杀和酗酒这些社会问题依然不受干扰地存在着。使人不幸福的结构可以被摧毁，但这并不能保证人得到幸福。

因此，只有双管齐下，方有成功的可能。个人的、内在的变化若没有环境和结构的变化，便是理想主义的幻觉；就好像人只是一个灵魂，没有肉体似的。但是外部环境的变化若没有内在更新便是一种物质主义的幻觉，就好像人仅仅是其社会环境的产物，除此之外什么也不是似的。对基督教实践的讨论不能低于马克思讨论费尔巴哈 (Feuerbach) 的第三论纲的水平：

人是环境和教育的产物，因此变化了的人是变化了的环境和变化了的教育的产物。这种唯物主义教条忘记了改变环境的是人，忘记了教育者本人也需要教育……环境的变化与人类活动的变化的巧合，只有作为革命实践才能为人们所想象和合理地领会。

这段话适合历史上所有那些旨在获得解放的实际行动。如果“基督”的称号所指的是救赎者和解放者，那么，实际的“基督教”行动只能采取把人从其非人性中解放出来这个方向。因此，改变环境与改变人本身所产生的人的活动之变化的“巧合”，在很大程度上适合基督教的实践活动。在人们心中激发起信仰与改变非人化的人所处的邪恶环境这种两难抉择是虚假的。另外一种以麻痹来阻挠的两难二分法也是虚假的。基督的解放发生于其中的真正的前哨阵地，并不在于灵魂与肉体或个人与结构之间，而在于腐朽颓败的世界的势力与圣灵和未来的力量之间。在信仰、确然性与祈祷的自由中内在地体验圣灵这一过程所包含的，对基督未来的期待和对创造的解放性期待，与它所包含的某个犹太人居住区的开放、某个病人的治愈、某种享有社会公义的新权利和某次争取独立的成功革命一样多。在这里，并不存在信仰的垂直维度与政治性的爱的水平维度之对立，因为在生活的每一个领域，即将到来的新的创生力量与一个走向死亡的世界的势力正发生着冲突。在基督中，上帝与我们的邻人是一个统一体。

人，尤其是神学家，不应将上帝结合在一起的东西拆散。^①

以这种方式，基督神学在基督的十字架中找到了自己的身份。在认同于被钉十字架的基督的双重过程中，基督教生命被证明具有基督教的所有属性。基督的十字架将信仰与不信 (Unglauben)，甚至与迷信区分开来。认同于被钉十字架的基督，信仰就能摆脱那种制造异化的宗教和意识形态。摆脱那“恐惧宗教”以及种种提倡复仇的意识形态。通过承受“当今时代的苦难”，基督神学在经过深思熟虑并被付诸实践的希望之中，在被钉十字架的基督的王国之中找到了自己的相关性，使分娩中创生的痛苦呻吟变成对上帝、对自由的呼叫。^② 耶稣对于聪明人来说是愚拙，对于虔诚者来说是麻烦，对于有权有势者来说是捣乱者，这是他之所以被钉十字架的原因。正如保罗所说，假如有人认同于基督，那么这个世界对这个人来讲便“被钉了十字架”。这个人便同所处社会的智慧、宗教和强权政治疏离了。被钉十字架的基督成了被鄙夷、被遗弃、被压迫的人的兄弟。这就是为什么与“最不配作兄弟的人”保持兄弟情谊是作基督的兄弟、认同于基督的一个必要前提的原因。因此，基督神学的形成和发展必须在被鄙夷、被抛弃、被压迫的人们中间和与他们一起才能得到实现。假如这种神学思考是在当今时代的苦难中，具体说来是在这个社会受苦人们中间，与他们一起进行的，那这种神学就是“当代的”神学。因此，当今时代基督教生命这种“身份一涉入的两难处境”并不是一个两难处境，而是基督信仰所具有的不可避免的紧张。认同被钉十字架的基督的基督教意味着同穷人的苦难保持一致，同被压迫者和压迫者这两种人

的苦难保持一致。在另一方面，如果这种一致被无私地、无保留地加以严肃接受，那么它本身便是一种认同被钉十字架的基督，并“使自己成为贫穷，目的是要你们由于他的贫穷而成为富足”（林后 8 9）。通过使信仰者摆脱一个异化世界的强制和自以为是、不加思索的假设，认同被钉十字架的基督的基督教必然使信仰者与这个世界的异化者达成团契，与失去人性者和无性者达成团契。但是这种团契只有仿效被钉十字架的基督对被抛弃者的认同，接受创生性的爱所遭受的苦难，并不使自己被虚幻的未来将无所不能这种梦想引入歧途，才是根本的。

我们已经说过，相关性危机与身份危机是互生互补的。只要找到了身份，就要讨论相关性；只要获得了相关性，就要讨论身份。现在，我们可以更为密切地联系基督信仰来界定这种双重危机。我们可以说，这两种危机中的任何一个都是另一个的反映，两种危机都可减约一个公分母，如果基督神学要通过基督才能确立，那么它就必须是关于十字架的神学。但十字架神学是一种关于上帝与人的批判和解放的理论。基督教生命是一种其实质在于追随被钉十字架的基督的实际形式，它既改变人本身，也改变人所生活于其中的环境。在这个意义上，十字架神学也是一种实践理论。

三、矛盾中的启示与辩证认识

当今世界上基督本质的生命所面临的一个基本难题，显然是没有能力认同于那些不同、异质和矛盾的事物。这种状

况一方面导致同化,另一方面导致小群心态(Sektenmentalität)。从心理学的角度来看,对他人的存在状况缺乏敏感,不能在他人身上如他人看我们一样,看到我们自己,大概是自我怯弱的标志。假如一个人不再能容忍自己对于他人的陌生,其结果便是退缩到那些同自己看法一样的人的小圈子里,或者抛弃基督本质的生活,使自己同化于那些希望从其身上得到承认和地位的人。只要教会生活在一个“基督教界”中,它就可以依赖文化、社会和政治中相应的存在;反之,通过实现一种社会旨趣,它自己就能实现文化和社会中相应的存在。可以说,教会和社会生活在一个“同心圆”中;它们相互重合、相互补充、相互证明。^⑬正如亚里士多德(Aristotle)在《尼各马可伦理学》中所说,一般人所接受的社会原则是“物以类聚,人以群分”。相似的事物在其所共有的东西的基础上相互理解、相互证实。实践中的基督教社团也是按这个原则存在的。假如基督教会代表了一个社会的宗教,它便以象征性和仪式性方式代表了有助于这个社会整合与同质的种种功能。但是,如果一个个人或教会的基督本质的生命认同于被钉十字架的基督,那么这种生命便与社会中物以类聚、人以群分的原则疏离了。这个充满外在相似性的领域,这个所谓的“基督教界”坍塌得越厉害,社会变得越“不同”,这种类比性思考和行动就越会丧失其力量。基于这两种理由,朝着辩证思考和辩证存在方向发展的运动已经肇始了。必须在不同与异质的事物中去识别和展现一个人的身份。

在知识论的水平上,“物以类聚,人以群分”的社会原则与这一柏拉图式(Plato)原理是相应的:“同类仅为同类所

知”^②。认识或知道的过程在类比性原则的指导下发生，且这种场合总是包含识别。假如在严格的意义上理解类比性，那么认识或知道是一个封闭圈子内的“回忆”(anamnesis)。假如把这种类比性延展为不同事物所包含的种种类比性，那么认识或知道的过程就会变成一个习知的开放圈子，在这里边，总有新的领会和理解发生，总是可能取得进步。基督神学很早就采用了柏拉图学派的知识论原则，把类比性原理引入自己有关认识上帝的教义之中。不可见的上帝要么通过受造之物的级别秩序中那些与他相像的东西而为人所知，要么通过暗示他的存在的历史事件而为人所知，要么他在自我启示中为人所知，要么只是在圣灵中为人所知。假如严格地运用类比性原理，那么上帝只能为上帝所知。但是如果同类只是以这种方式为同类所知，那么上帝在其他并非上帝的存在中显现，在那些对于上帝来说是异质的，不属于上帝的存在中显现，实际上就不可能。在这里，上帝只能统治那些相同的事物，统治其他神灵，但不能统治人与动物。假如同类仅为同类所知，那么上帝之子便不得不呆在天国，因为他不可能为任何属于凡界的存在所认识。

这种认识的类比性原理如果不为认识的辩证法原理所补充的话，便会显得片面，缺乏说服力。辩证法原理源自医学，可追溯到希波克拉底(Hippocrates)。它宣称“相反相成”(contraria contrariis curantur)^③，或者用谢林(Schelling)的话来说：“每一种存在仅在其反面中显现，爱只在恨中显现，统一只在冲突中显现。”^④将这个原理运用于基督神学，它就意味着上帝之作为“上帝”只启示于他的反面：不信上帝和

为上帝所抛弃的存在。具体说来，上帝启示于上帝所抛弃的基督的十字架中，上帝之恩典启示于罪人身上。上帝的公义在那些不义的人身上启示，他的恩典拣选在那些被诅咒的人身上显现。十字架神学的知识论原理只能是这种辩证原理：上帝的神性在十字架的悖论中显现。这就使理解耶稣所做之事变得容易一点：不是虔敬者，而是罪人；不是义人，而是不义的人认识了耶稣，因为在他们中，他启示了神圣恩典的义，显现了上帝之国。他在丧失其身份的人中间，在麻风病患者、病人、被遗弃和鄙视的人中间显现了他的身份，在那些丧失其人性的人中间被承认为人子。^②这使我们更容易理解保罗有关称义的教义中的十字架神学：在十字架的启示中，上帝称义那些不信上帝的人，而且总是只称义他们（E. Käsemann）。为了认识在被钉十字架的基督中启示自己的上帝，人们必须亲身成为失去上帝的人（*gottlos werden*），摒弃任何形式的自我神化或放弃任何把自己比之为上帝的做法。人们必须抛弃任何自行称义的行为，如果他们想认识在不义的人中间显现的上帝的公义的话，而他们自己基本上就属于这种不义的人。“在相反事物中的显现”这种辩证法原理并不取代“同类只为同类所知”这种类比性原理，但只有前者才能使后者成为可能。只要上帝在其反面中显现，他就能为不信上帝的人和被上帝抛弃的人所认识。正是这种认识使他们与上帝一致，正如《约翰一书》三章二节上所说，使他们满怀与上帝一样这种希望。可是类比性的基础和出发点是这种辩证法。如果没有在相反事物中的显现，相互矛盾的东西便不能取得相互一致。假如只遵循类比性原理，其结果便将是

一种“荣耀神学”，这种神学不适合人间，只适合天国。在上帝的反面中辩证地认识上帝，首先将天国降到被上帝遗弃的人所居住的地上，并将天国的门朝那些不信上帝的人敞开。

因此，十字架神学必须以矛盾为其始点，并且不能构筑在与上帝那种不成熟的一致之上。这种关于认识上帝的神学辩证法，对于基督教所包含的那种传统的宗教有神论具有深远的批判意义。它对于基督教社团各组成成分也具有批判意义。假如一个存在物只是在其反面中显现自己，那么，被钉十字架的基督教会便不能只是一群相互认可的人的集合，而必须由相互不同的人构成。正如亚里士多德在讨论友谊时说，“物以类聚，人以群分”。但对于被钉十字架的基督来讲，团契指的是与那些不同于我们的人的团契，团契是指与那些已变得陌生，已变得不同于我们的人的团契。这种原则的力量不在于友谊，不在于对相似和美好的事物的友爱 (*philia*)，而在于对不同、异质和丑陋的事物的创造性的挚爱 (*agape*)。它的称义原则不是相似性，而是对异他性 (黑格尔) 的称义，是创造性地使那些不义的人变成义人，是把义赋予那些不具有义的人。因此，被钉十字架的基督的教会不能同化于与它不同、与它异质的人和事。它同样也不能龟缩到一个封闭的社会小群里，不去勇敢地面对异质的人和事，而应当为了自己体现于被钉十字架的基督中的身份，在不同和异质的人和事中追随基督、彰显基督，彰显它自己。否则，它既有负于基督，也对不起基督向他们显现自己的那些人。只有在同他人的团契的实际形式中，它才能充当被钉十字架的基督的见证人，才能在生命中称义那些不信上帝的人，而它所信仰的这

种称义就是它自己生命的源泉。朋霍费尔曾说，向虔诚信教的人们提及上帝的名称往往很困难，但向不信教的人这么做，则感到自然与理所当然的。

注 释：

《路德著作集》卷五，WA 179，第 31 页。

参见 H .Küng，《试问：永无谬误》，“坦率的前言”，1972，第 22 页。R .P .McBrien，《我们需要教会吗》，纽约，1969。C .D .Schulz，“改革教会还是重构教会？教会改革类型研究”，《牧师神学月刊》第 58 期，1969，第 106—122 页。在这篇文章里，舒尔茨精当地描述了德国新教界的“传统派”、“先锋派”、“开明派”，以及新左派的种种观念。

参见 D .Rössler，“立场神学与批判神学”，《神学与教会》，第 67 期，1970，第 215—231 页。

莫尔特曼，“政治宗教的神学批判”，见 J .B .Metz，J .Moltmann，W .Oelmüller 合编：《启蒙过程中的教会》，1970，第 14 页以下。参阅 D .Sölle，《政治神学——与布尔特曼商榷》，1971，第 85 页以下。

J .B .Metz，《世界的神学》，1969，第 107 页以下。

J .B .Metz，《当今的改革与反改革》，1969，第 33 页。

R .Augstein，“教派大分裂”，《明镜周刊》，1969，第 18 期，第 166 页。

福音新教学生联合会（ESG）的材料，见《新系列》杂志第三辑。这里摘引的三段话出自 W .Kratz 的论文“基督教团契的道路与范围：在福音新教学生联合会召开的一次讨论会上的发言”，见《论人类侍奉中的基督徒的自由。N Niemöller

八十诞辰纪念文集》，1972，第 199，202 页。世界学生基督教联合会所作的有关这种二元分化的调查，R .Lehtomen 作了简略的总结，见“暴风雨的故事：普世运动个案研究”，《研究文汇》18，第八卷，I，1972。关于整个问题，参看 L . Gilkey，《教会如何关注世界又不丧失其自身》，纽约，1964；R . Ruether，《反对自己的教会》，纽约，1967。

- ⑩ 参见高尾敏和，“利己主义者的联盟”，《日本基督教季刊》，1969 年秋季刊，第 225 页。以及 U .Luz，“日本学生与基督教信仰”，《福音新教神学》第 32 期，1972，第 70 页以下。P . Beyerhaus 在“日本教会与神学的当前危机”，《福音新教传教杂志》第 29 期，1972，第二卷，第 13 页里表达的看法“这实际上神学在彻底的人本主义里消失了”是不符合事实的。毋宁说，这是一次先知般的象征性行动。
- ⑪ A .Gehlen，“论自由从异化中诞生”，《人类学与社会学研究》，1963，第 232 页以下，尤其是第 244 页。
- ⑫ 见前引 W .Kratz 论文，第 197 页。
- ⑬ R .Thoma 语，转引自前引 Kratz 论文，第 200 页。
- ⑭ 费尔巴哈在其《哲学改造的必要性》（1842，Bolin 与 Jodl 合编《选集》第二卷，1969，第 219 页）里说：“因为我们必须再度成为信宗教者——政治应当成为我的宗教……”。
- ⑮ R .Rothe，《演讲集》，1886，第 21 页。
- ⑯ J .B .Metz，“冒险的与解放的回忆：为了教会在社会中的生存”，《公众周刊》，第 41 期，1970，第 23 页。
- ⑰ 这个议题并不意味着上帝是我们的邻人，是我们的同伴上帝（Mitmensch Gott）。庸俗里奇尔主义（Vulgärritschianismus）不加思索地断言，在基督教中，对邻人之爱已取代了对上帝之爱及道德宗教。这既破坏了私人

道德，也破坏了政治道德，使里奇尔主义显得传统、保守、扭曲和心怀怨恨。假如 E. Käsemann 在“崇拜与日常生活”一文（见《释经学的尝试和思索》，第二卷，第 201 页）里所说，在保罗看来“关于崇拜与基督教‘伦理’的教义必然相交汇”这样的话是正确的，那么这并非仅仅意味着对上帝的崇拜具有了伦理性，而是相反，意味着伦理变为生命的节庆。婚宴是耶稣用来表示上帝之国就要来临的象征。如果同上帝的关系与同邻人的关系之间的差距真的已被弥合了，那么伦理就不能成为宗教。在新生命的末世节庆里，甚至康德与里奇尔的伦理主义 (Ethizismus) 也代表了一种片面性和倒退。假如上帝在诸先知书里对唱歌的哭喊和燔祭的气味感到不悦，那么他对基督教道德主义者散布的坏良心以及扭曲了的对邻人之爱就会更加感到不悦。如果没有为邻人感到的快乐，以及与邻人一道在上帝里面同享的欢愉，那么对邻人的爱就将是可怜巴巴的。参见拙著《创造的最初释放》，1971。

- ⑱ 参见 E. Käsemann, “崇拜呼唤自由”, 《保罗研究》, 1969, 第 211—236 页; 及《呼唤自由》, 1967。
- ⑲ 卡尔·巴特也这么认为。见“教会与文化”(1926), 《神学与教会》, 1928, 第 364 页以下; 以及“基督教社团与公民社团”, 1946, 见《反潮流——二战后发表的短篇论文, 1946—1952》, 1954。
- ⑳ 这一原则可追溯到恩培多克勒 (Empedokles) “甜抓住甜, 苦迎接苦, 酸去到酸, 热迅速逮住热”(转引自 Plutarch, 《快乐探究》, 见《道德》第八卷, LCL, 1969, 第 311 页。)“火把它们带出来, 欲与其同类相聚”, W. Capelle 编, 《前苏格拉底哲学家》, 1958, 第 217 页。按 Theophrast 《论感觉》第一卷所说: “巴门尼德、恩培多克勒与柏拉图……把感觉归于

相似性原则”：“因为我们看到土与土在一起，空气与清新的空气在一起，火与毁灭性的火在一起；我们看到爱伴随爱，斗争伴随可怕的斗争”（恩培多克勒残篇 158，见 N .Capelle 同上书，第 236 页）。亚里士多德在其《形而上学》第三卷第四部分 1000b5 里讲：“知识是同类所知的关于同类的事”。歌德用下面的警句申明这一原则：

难道眼睛不像太阳，
不然它怎能看到太阳呢？
难道上帝自身的力量不在我们里面，
不然那神圣性怎能使我们愉悦呢？

也请参阅 A .Schneider，“关于古典时代与教父时代同类仅为同类所知的知识论的思考”，《中世纪哲学史论文汇编——C .Baemker 纪念文集》，1923，第 65—76 页。

- ②① 我就这段引文的出处向图宾根的 Dr W .Werbeck 表示感谢。
- ②② F .W .J .Schelling，《论人类自由的本质》（1809），Reclam 版 8913—8915，8989。也请参看 E .Bloch《图宾根哲学导论》，1964，第 16 页。他问：“只是同类才能理解同类吗？抑或与之相反，不相同的是否会更合适呢？”
- ②③ E .Peterson，“人是什么？”，《神学论文集》，1951，第 227 页以下，尤其第 236 页：“基督之所以自称‘人子’，乃是因为他已超越了人。‘人子’是那通过担当人的病疾、在人的病疾里理解自己者。”

第二章 十字架抵制对它的解释

一、教会里非宗教性的十字架

当考古学家在沙漠中发掘一处宗教遗址，找到十字架的遗迹时，他们几乎能够肯定这里曾经是一个基督教教堂。今天，我们也认为基督教教堂里的十字架是基督教最重要的象征。敬拜者们凝视着十字架。十字架的启示在布道中被传达给会众。牧师手划十字祝福他们，手划十字把他们送出教堂。当神圣的三位一体的上帝之名被提到时，许多人都用手划十字。在耶稣受难节期间，许多教堂里虔诚的基督徒在耶稣受难像前默祷，追忆耶稣走向十字架受难的道路，沉思他为何受难的原因以及他的死所具有的拯救效力。在其他教会中，甚至今日，耶稣受难日也是教会每年中最重要的基督教节日。没有什么能比耶稣受难歌更好地表达基督教信徒与上帝的团契了。即使在伊斯兰的世界，基督教也是由十字架的象征来表示的：

使科普将基督徒成其为基督徒的，是耶稣受难

的十字架，al salib，换句话说，是他们对死在十字架上以救赎人类的耶稣的那种内在的、不可言喻的、无法表达的信仰。

因此，基督教被正确地描述为“十字架宗教”：“只有你，十字架宗教，将谦卑与力量的双重慰藉融合在一只花环之中”（席勒 [Schiller]）。歌德 (Goethe) 称基督教为“终极宗教”，因为它是人类能够而且必须达到的终极的和最高的点；因为直至基督教出现，我们才领悟了“受难的神圣深度”。可这实际上意味着什么呢？非基督徒和无神论者往往能更好地认识十字架，因为它使他们震惊，使他们愤怒。他们在十字架上看见了此世的冥顽和邪恶，因为他们不信那种赋予耶稣之死的无意义性以意义的宗教含义。他们在十字架上所能找到的一切，就是“不可复和的形象”。在其所有的冥顽和怀疑中为了再现耶稣受难日（黑格尔），基督信仰首先必须摒弃关于拯救的传统理论，这些理论已使基督教中论及十字架的方式变成区区习惯。从一开始，基督教的信仰便是由它对被钉十字架的基督的崇拜而与周围的其他宗教区分开来的。

在以色列人的理解中，一个人若是以这种方式被处以死刑，那么他就会被同民族的人所遗弃，会在上帝的选民中受到律法的上帝之诅咒，不再受上帝与以色列人的盟约的保护。“凡被挂在木头上的人都受上帝诅咒”（加 3 13；申 21 23）。任何被律法判罪为渎神者，从而被这样处死的人都会受到诅咒，被赶出生者之圈，被排除在与上帝的团契之外。“我们有律法，根据那律法他是该死的，因为他自命为上帝的儿

子。”(约 19:7)人们只能对他嗤之以鼻。当然,在以色列被罗马人占领时,许多自由战士在起义中被处死在十字架上。但是他们是为以色列上帝的正义事业而死的烈士,而不是被人唾弃的渎神者。

在古代的人文主义看来,被钉十字架的基督以及对他的崇敬也是一件令人难堪的事。作为对逃亡奴隶和反抗罗马帝国的背叛者的惩罚,被钉十字架被看作是最耻辱的一种惩罚。因此,罗马人文主义总是认为“十字架宗教”没有美感、不体面、违反常情。西塞罗(Cicero)宣称:“不仅要让罗马公民的身体,也要让他们的思想、视听远远地避开十字架,哪怕是十字架这个称呼。”在有点身份的人们面前讲这种专门针对奴隶的可憎的死法,被认为是很不礼貌的。在人类对真、善、美的探求中,被钉十字架的基督并不是一个价值连城的审美形象。他“既无威仪,也不英俊”(赛 53:2)敬仰和崇拜一个“被钉十字架的上帝”这种观念,在古代世界人们看来,对上帝是完全不合适的;正如对以色列人来讲,宣称一个被判罪处死的渎神者从死人中复活,一定与显现在律法中的上帝之公义相冲突。因此,基督徒对被钉十字架的基督的信仰,必然会给犹太人和罗马人不断留下渎神的印象。早期基督徒常常不得不在不虔敬(irreligiositas)和渎神(sacrilegium)的指控面前为自己辩护。只要他们拒绝对罗马国家的诸神作强制性的献祭,他们就必定为自己招来“无神论”的指控。这不仅是对基督徒的漫骂,而且是一种正式的指控,其结果是他们被当作“人类的敌人”被排斥在社会之外。游斯丁(Justin)乐意承认自己的基督的无神论,这实际上否认了

罗马国家的诸神。在这些“所谓的神”的问题上，他宣称自己是一个“无神论者”。在那些受过教育的鄙视基督教的人看来，这种对一个被钉十字架的基督的信仰不过是一种低级趣味罢了。他们嘲笑这种信仰，巴勒登山丘 (the Palatine) 上有一块石雕，表现一个被钉十字架的驴头人形，并刻着这样的铭文：“亚历萨美诺 (Alexamenos) 在崇拜他的神”。在那个时候，十字架并不是精神征服的标记，并不是教堂上方的胜利标志，并不是帝国王座上的装饰品，也不是级别和荣誉的象征。它是自相矛盾和羞辱丑闻的标记，常常导致被逐与死亡。

现代的、后基督教时期的人文主义又把这种对十字架的原初的、自然的厌恶大肆张扬。它以这种方式提醒在欧洲文明中如鱼得水的基督教记住自己原初的和根本的疏离。当黑格尔三十岁生日那天，从其学生那里接受一个刻有一只猫头鹰和一个十字架的纪念章时，歌德愤怒地问道：“就算我被迫分担十字架的重负，可谁能要求我爱十字架呢？”对他来讲，十字架包含的残酷性和赤裸性与不可或缺的“人道和理性”的东西相冲突。^⑩在黑格尔《法哲学》一书序言中，理性“是当今时代十字架上的玫瑰”这一句名言所表现出来的哲学与十字架神学的象征性联系使歌德恼怒：“一个轻盈的、装饰性的十字架总是一件令人愉悦的物品，但如果是殉道者被钉在上面的那令人憎恶的木头，那天下最可恶的东西，每个头脑健全的人都不应费神去把它挖掘出来，树立起来。”^⑪这一时期，探讨十字架时使用的象征是“玫瑰红十字”。洛维什 (K. Löwith) 讨论了在路德的盾形纹章上，在红十字友爱会成员

(Rosenkrenzen)中间,以及在黑格尔和歌德的著作中对这种象征物的各种不同解释。在歌德看来,玫瑰红使“粗糙的木头”变得柔和了,使残酷的耶稣受难日变成了仁慈的耶稣受难日。虽然他认为玫瑰对于他的人性 and 宗教来说比玫瑰所环绕的十字架更有价值,但他仍以十字架的奥秘质问基督教:

十字架矗立着,它上面环绕着厚厚的玫瑰。
谁将玫瑰放在它上面?
含苞待放的花环,
使严酷的十字架为温情环绕。^⑫

在上世纪末,西方基督教传统中人性的“玫瑰”对尼采来说,是无法再在基督教的十字架上看得到的东西。他眼中的基督教孤零零地站在被钉十字架的基督之旁,因此他在其《反基督》中,把基督教贬为一种“颓废的宗教”,贬为一种对一切值得骄傲的事物。对自由、对感官快乐的宗教仇恨,贬为弱者、低贱者对世间君主和贵族的敌视。

现代人由于其对基督教术语的愚钝,再也感受不到“十字架上的上帝”这一表达的悖论中对于古代情趣的那种骇人听闻和至高无上的东西。这一表达流行以前,古代世界从未出现过如此大胆的颠倒,从未出现过像它那样既可怖、充满疑惑、又如此可疑的公式:它允诺要重估所有的古代价值观念。(《善恶的彼岸》, , 46)

尼采将基督教道德称为“一个被罚站墙角的小孩的可怜的道德”。这种道德从受难的必要性中炮制出病态的怜悯美德。他把基督教视为一种源于犹太教的虚无主义宗教。他的批判可总结为这么一句话：“从根本上说，只有一个基督徒，他已死在十字架上了。”^⑬从那以后迄今，一切都是奴隶道德。马克思也将批判基督教的矛头对准“现实的十字架”上的“玫瑰”：

宗教批判摘去了装饰在锁链上的那些虚幻的花朵，但并不是要人依旧带上这些没有任何乐趣任何慰藉的锁链，而是要人扔掉它们，伸手摘取真实的花朵。^⑭

后基督教时代的人文主义越是脱离十字架上那宗教的和人文主义的玫瑰，当今的基督信仰就越是被迫返回没有传统玫瑰花的光秃秃的十字架。基督信仰不再是对玫瑰花的传统信仰了。玫瑰花使基督受难的十字架对基督信仰变得舒适和康乐。它回到耶稣受难日那完全的、不加掩饰的苦楚和遭遗弃。

十字架在上帝的启示中是完全不可共量的、不可度量的因素。我们对它太习以为常了，我们用玫瑰围住十字架的耻辱。我们从十字架中炮制出一套拯救理论。可这不是十字架，这不是十字架所固有的、上帝所赋予的那种惨淡和悲凉。黑格尔界定十字架说：“上帝死了！”——他无疑正确地看到在这一点上，我们正面临着上帝那真正、终极和奥秘的

不在场这深沉暗夜。他正确地看到我们在“十字架的启示”面前所依赖的“唯有信仰”（sola fide）的原则，我们在其他任何方面都不如在这里依赖它。在这里，我们没有“上帝的作用”（opera Dei），“上帝的作用”表明上帝是永恒的创造者，是智慧者。在这里，创造的信仰是所有异教的源泉，它崩溃了；在这里，哲学的所有智慧被当作愚蠢抛弃了；在这里，上帝是非上帝（Nicht Gott）；在这里，死亡、敌人、非教会、无法无纪的国家、渎神者以及大兵们胜利了；在这里，魔鬼击败了上帝。在无神论者假定我们的信仰必然完结之处，我们的信仰才开始发生。我们的信仰伴随十字架的悲苦力量而发生，而这种力量正是十字架的暗夜，正是被弃、诱惑和对一切存在的怀疑！在十字架被一切现存的东西抛弃时，我们的信仰必定诞生；它定会从虚无中诞生，它一定会领略这虚无，而它领略虚无的方式，是任何虚无主义的哲学都无法设想的。^⑬

对基督信仰来讲，这意味着它不再能够根据其在世界历史中的地位来理解自己，不再能够根据基督教的历史和成功来理解自己，而必须追忆它所产生于其中的事件。“就‘基督教的’信仰来讲，只显现给信仰，对于信仰是首要的存在的东西，以及作为启示，第一次使信仰诞生的东西，是基督，亦即被钉十字架的上帝”。^⑭假如信仰藉以表达自己的诸神历史形式中的任何一种，由于信仰的教育过程已经完成而陈旧过

时，那么仅仅提取出内在于那种形式的基督教中的观念，是不够的。相反，一度虽“征服世界”的基督教信仰在其形式已变成世俗的东西之后，也必须学会克服自己的形式。只有当它打破基督教西方的种种偶像，并且以一种改革和革命的方式牢记“被钉十字架的上帝”时，它能够克服自己的形式。“因为在此世中基督徒的朝圣之旅在一片从未有过家乡的土地上何以会变得无家可归呢？”^⑪向十字架的暗夜中基督信仰之源的根本回归，使这种信仰不仅在一个异己的宗教世界中，而且在当今时代市民基督教的综合主义世界中变得无家可归。因此，神学的任务不再是把自己表现为作为世界历史上一一种现象的基督教的自我意识，而是使自己根本地关注作为十字架中信仰之源的事件。这就是说，神学要成为十字架神学，假如它只是满足于目前的基督教的某种理论，那么它就会像密涅瓦 (Minerva) 的猫头鹰，只是在黄昏来临时才展翅；它就会是这么一种哲学，当中一种生命形式变老时，它便“用灰色画自己的灰色”。黑格尔说：“假如用……灰色画灰色，它（这种哲学）就不能返老还童，恢复活力，而仅仅是被理解而已。”^⑫当基督教变老，变灰白时，它只有在其源头活水中才能返老还童，恢复活力；当信仰意识到上帝启示中的基督的十字架不可共量时，基督教就会变成一种担风险的解放的现实；认识到这点后，信仰也会意识到它在基督教世界中的陌生和无家可归。假如说对被钉十字架的基督的信仰与所有关于人的正义、美、道德的概念是相矛盾的，那么对“被钉十字架的上帝”的信仰也与人们用“上帝”这个字眼来想象、欲求和寻求保障的一切相矛盾。人们很难指望这“上

帝”、“至高无上的存在”、“至善”竟然会在耶稣被上帝遗弃在十字架上这一事件中显现。在上帝被钉十字架中，在上帝面临确然的死亡时所处的那种苦弱和被弃中，与上帝同在的宗教期望能有什么好处呢？⁹ 尽管有宗教需求与神学解释的那些“玫瑰”被挂在十字架上，十字架仍然是基督信仰中实实在在的非宗教的东西。正是在被遗弃和当上帝不在场时被处死的基督中的上帝受难，使基督信仰有资格成为信仰，成为与人的愿望不相同的东西。对宗教的现代批判可以攻击宗教性基督教的整个世界，但却无法攻击这个非宗教的十字架。十字架中并不存在宗教的思想投射的典范。因为被钉十字架的基督代表了所有宗教被彻底地、完全地钉上十字架：人心的神化、特定自然地点和特定日子及时间的神圣化，对那些握有政治权力的人以及对他们的权力政治的崇拜。甚至耶稣的门徒也纷纷逃离了他们的主受难的十字架。那些感到不必逃离被钉十字架的基督的基督徒们，恐怕亦未以彻底的方式来领悟基督。因此，面临被钉十字架的基督时，人们在其最神圣的宗教感情中体验到的那种命中注定的和解放性的悖论，能够被运用到他们对宗教的当代批判所包含的不言而喻的宗教观念中，用这些观念，他们将其规避和蔑视正当化：对无神论解放运动的自我神化的规避和蔑视；对把历史规律和历史性成功加以后基督教式偶像化的规避和蔑视；对自然是永远多产的这种后基督教式信念的规避和蔑视。作为启示和使本真信仰诞生的东西而被人们信仰的历史上基督受难的十字架，是费尔巴哈与弗洛伊德著作中宗教批判的十字架。作为对在他们两人看来属于宗教的所有东西的否定，作为对所

有形式的神化、所有信念、所有意象与类比 (analogies), 以及每个允诺永恒生命的现有圣地的否定, 十字架外在于宗教与宗教批判的冲突, 外在于有神论与无神论的冲突。它所激发的信仰与这两者都是截然不同的。

只要基督信仰试图取代各种各样的宗教、各种各样的世俗意识形态和乌托邦思想, 试图继承它们的遗弃, 实现它们的目的, 那么把基督信仰同它们区分开来的东西, 便是对十字架的信仰。但是, 对十字架的信仰也将基督信仰与其迷信的表现形式区分开来。追忆被钉十字架的基督迫使基督信仰持久地将自己同其宗教和世俗形式分开来。具体说来, 在西方文明中这意味着基督信仰将自己同“基督教—市民社会”和作为“当代社会的宗教”的基督教区分开来。

一种基督品质 (Christlichkeit) 若不以这个标准来衡量自己的神学和实践, 它就将丧失自己的身份, 与周围的世界同流, 就成为占支配地位的社会利益, 或者那些支配社会的人的利益的宗教实现形态。它将成为一条变色龙, 不再能把自己同自己栖居的环境的颜色区分开来。

但是, 一种把自己的根基这样的标准运用于其神学和实践的基督本质, 在当今时代不可能保持自己既有的社会、政治和心理内涵。它会经历一种外在的身份危机, 在这种危机中, 它所继承的对世界的愿望和利益的那种认同崩溃了。它变成一种不同于自己所想是的东西, 一种不同于人们期望它所是的东西。^②

当然, 所谓激进, 意味着从根本上把握事物的内涵。更为激进的基督信仰只能意味着无保留地信奉“被钉十字架的

上帝”。这是担风险的。它并不允诺去保证人们的希望、理念和良好的意愿。它首先允诺带来悔悟和根本变化的痛苦。它并不提供通向成功的方法。但它会与真理对质。它不是肯定性的和建构性的，而首先是批判的和解构 (destruktiv) 的。它并不使人与自己及其环境更为和谐，而是使人与自己及其环境发生矛盾。它并不会给人创造一个家园，使人与社会同流，而会使人“无家可归”、“无根可依”，从而使人在跟随无家可归和无根可依的基督的过程中获得解放。“十字架宗教”，如果信仰以十字架为基础可以这样称呼的话，并不是在通常的意义上振奋人和教育人，而是人的绊脚石，使人感到震惊。它尤其是一个人所隶属的宗教团体中的那些“同是笃信宗教的人”的绊脚石，并使之感到震惊。可是，通过这种绊脚石和震惊，它就把解放带进一个不自由的世界里。因为从根本上讲，在一个以成就与快乐原则为基础的文化中，没有什么比通过信仰把被钉十字架的上帝变成一种当前的现实更不受欢迎了。正因为这个文化是建立在成就与快乐的原则的基础上的，所以痛苦与死亡被变成私事，被排除在公共生活之外，结果不能再把世界作为提供抵制力量的东西来体验。十字架宗教异化被异化了的人们，那些已经接受了异化的人们。可是尽管这种信仰会带来种种后果，但它能够使人们摆脱其文化幻象，把他们从使其盲目的种种纠葛中解脱出来，使他们面对其存在状况和社会现实的真相。在信仰能与周围世界取得一致以前，首先必须在非真实性中证明真实，尽管这将是一个痛苦的过程。在这种痛苦中，我们会经历外在于我们的现实，这个现实不是我们创造的，我们也未彻底思考它。这种

痛苦会激发不能再保持冷漠的爱，而是将爱的反面，即丑陋和不值得爱的东西搜寻出来，并爱它们。这种爱会打破那使一切千篇一律、毫无差别的冷漠，因为人们所遇到的一切总是相同的、熟悉的。

因此，教会的十字架不是基督教习俗想象的那种东西。教会的十字架象征着矛盾，在教会“外面”被钉十字架的上帝把这矛盾带入教会。每一种象征都超越自身，直指某种不同于它的东西。每一种象征都会激发思考。教会的十字架这种象征指向的上帝不在祭坛上两只蜡烛之间，而是在城门外边无家可归者聚集，遍地尸骨，有两个小偷被钉十字架处死的地方被钉十字架的。教会的十字架并不仅仅激发人们思考，而是敦促他们幡思 (umdenken)。因此它是一个象征，将人们的眼光引出教会，引出宗教寻求，引向与被压迫和被遗弃的人们的团契。但教会的十字架也是这么一个象征，它呼吁被压迫者和不信上帝者进入教会，并通过教会与被钉十字架的上帝结成团契。假如遗忘十字架中的这种矛盾和十字架在宗教价值中的革命性，那么十字架就不再是一种象征，而成了一个偶像；不再激励幡思，而导致自我肯定中思考的终结。

“十字架宗教”本身就是一个矛盾，因为被钉十字架的上帝就是这种宗教里的一个矛盾。承担这一矛盾，就是向自己的宗教传统告别；就是摆脱自己的宗教需要；就是抛弃自己从前人所皆知的身份，就是在信仰中获得基督身份；就是在自己从前所属的环境中变得默默无闻，在上帝创造的新世界里获得公民权。在当今文化中把十字架变成现实，意味着把摆脱恐惧的经验变为实践，意味着不再使自己适应这个社会

及其偶像、禁忌和想象中的敌人及拜物教，意味着以曾经是宗教、社会和国家的受害者的基督的名义，与那些目前是宗教、社会和国家的受害者们团结一致——从前被钉十字架的基督便是以这种方式成为他们的兄弟和解放者的。

基督教的宗教性的和人文主义的环境从一开始便鄙视十字架，因为这个失去人之尊位的基督与所有关于上帝观念、关于人和神圣的人的观念相矛盾。但即使在历史上的基督教中，十字架的受难也没有在信仰的回忆中或在教会生活中保留下来。尽管在基督徒受迫害的时期和宗教改革的时期，被钉十字架的上帝在一定程度上作为直接的在场而为人们所体验。在历史上的基督教里，也存在过“被压制者的宗教”（*Laternari*），这些被压制者知道，他们的信仰使他们与受难的基督自发结成团契。但是，被钉十字架的基督的教会越是成为社会的主流宗教，越是着手去满足该社会个人与公众的需要，它就越是被遗弃了十字架，就在越大的程度上给十字架镶上了一道得救期望与得救观念的金边。

通过学会把十字架理解为得救过程的一种需要，我们已经使十字架的苦难和上帝在耶稣基督中的启示，变成一种对我们来说是可以忍受的东西。其结果是，十字架失去了它的偶在（*Kontingenz*）和不可理喻的特点。^①

这是为了保持十字架在人自己的得救过程中，在人自己的信仰及其关于实在的理论中已有的意义，为了压制和抵毁

十字架所包含的那些独一无二的、具体的和成为人之绊脚石的因素。我们将在十字架意义的保存和抵毁的双重意义上，在被钉十字架的基督为人们所认识的各种形式中描述十字架在基督教中的扬弃过程：这些形式是十字架崇拜、十字架神秘论、十字架伦理和十字架神学。我们的目的是恢复对被钉十字架的上帝的真实信仰。

二、十字架崇拜

我们对十字架崇拜的理解是，在教堂的祭坛上不流血地再现发生在各各他的耶稣受难的事件。这就是说，在弥撒的祭典中使基督到场、临在。

我们可以用普通人类学和比较宗教学的发现来开始我们的描述，这种发现是，从很早起人类便把自己的存在看作是一份来自某种超越的力量的礼物。他们在其生命中对被体验为神所赐礼物的自己之存在有这样的反应：这就是自我牺牲仪式，在这个仪式中，人们将自己献给那超越的力量。在宗教献祭仪式中，人的这种自我献祭是通过用部分代替整体 (*pars pro toto*) 的真实象征来庆祝的。所有牺牲的基本形式都是初祭 (*Erstlingsopfer*)。通过初祭，所有的牛羊或所有的收成都被奉献给神灵，因而被神圣化了。这也被看作是颂扬与感恩的献祭，它表达了对神灵的拥有权的承认。这些献祭的象征性质像所有象征性行动一样，把人们带入一个介乎轻负与疏离之间的模糊领域。把部分作为整体来献祭的做法可能永远只意味着部分，而不是整体，在比较宗教学中，人的

献祭礼品的目的是讨取神灵的眷顾这种看法并非站得住脚。这种讨神喜欢的献祭(do ut des)程式的确反复出现于许多后来兴起的宗教形式中，尤其是在罗马兴起的宗教仪式中，但却背离了那种原始的情景，在这种情景里，所有那些献祭礼品把予者和受者联合起来，使他们结成一种庄严的和牢固的团契。基督教所进入的所有古代社会的核心是宗教性的，这些社会宗教的核心是崇拜仪式；这些崇拜仪式的核心是对国家诸神(Staatsgötter)的献祭，以及在节日里与它们达成的团契。基督教会越是获得民众的承认，它就越是被迫满足民众对崇拜和牺牲的需要。虽然教会压制异教的献祭活动与祭礼戏剧，但却用自己的献祭活动和祭礼戏剧来取代它们。教会从根本上改变了祭礼牺牲的内涵，不必再用人的祭品来与诸神和好。生命不再被认为是来自自然、社会和政治存在中的终极实在的礼物，不再被认为是诸神的礼物，这些诸神必须被承认，因而也被加以神圣化。是唯一的上帝亲身通过基督的自我献祭这种牺牲使自己与罪人和好，用他的恩典提供人的生命的基础，因此，必须对上帝表示感恩之情，必须对他献上牺牲。但是，基督自我献祭的不流血重演，是发生在公共生活与个人虔敬的整合点上，在这里，古老的献祭宗教一直被庆祝，已变得很有效力。其结果是，基督的牺牲这种基督教祭礼便保留了并仍然保持着多种意义，而且由不只一种旨趣所支配。

牺牲概念在教义上的难题在于，要提出这么一种牺牲概念，它一方面要合情合理地对待一般非基

督教宗教的种种情形（不论它们是如何多式多样）；另一方面它又得既适合基督在十字架上的“牺牲”，又适合弥撒之作为“牺牲”被庆祝这种情景，同时还不得歪曲这两种新约式牺牲中的任何一种。^②

就十字架和弥撒中这两种“牺牲”的涵义仅靠“牺牲”本身便能为人所知来讲，把它们理解为“牺牲”的做法将是多余的，假如不可能采用一种独立的、至少在比拟和修改了的意义上适合这两种牺牲的牺牲概念的话。^③但是这使弥撒的牺牲与圣餐仪式显得特别含混不清。一方面，把弥撒理解为一种牺牲是以《圣经》传统为基础的，按照这种传统，弥撒的牺牲是基督那独特的、赎罪性的牺牲通过回忆而实现的象征性的实际在场。“十字架是绝对的牺牲，而弥撒只是相对的牺牲。基督本身是弥撒中真正的祭师，而凡俗的祭师只是充当他的替身（*in persona ejus*）”。^④但在另一方面，基督的牺牲也因而被承认为教会的崇拜实践的一种神圣超越的背景或基础，其结果是基督的自我献祭这种独特的、历史性的和末世论的事件被纳入教会的祭礼重演之中，这种祭礼重演在某种改变了的意义上与一般的宗教献祭相似。从圣餐式那依靠这种基础的相对献祭的观点来看，基督之死在十字架上这一事件的所有看得见的情景，都是他为圣餐式提供这一基础的绝对自我献祭。持续的、重复的祭礼所维持的那种东西以及这种祭礼使之成为现时实在的那种东西，是各各他的十字架中似乎存在的那种永恒意义：基督的自我献祭对于上帝与人、人与上帝的关系，对于恩典与感恩所具有的神学价值。基

督之死所具有的独特的、具体的、令人震惊的特质没有被保留下来，而是被压制，被抵毁了。这一切是怎样发生的呢？应当怎样看待这个问题呢？

他的十字架并不存在于个人自己的私密无间 (Privatissimum) 之中，也不存在于一种纯粹宗教的圣殿 (Sanctissimum) 里。它树立在这些被保护的私人域和被隔离的宗教域之外。正如“希伯来书”的神学所告诉我们的那样，它树立在“外面”。神殿的门帘被永远地撕掉了。^{②③}

但这意味着被钉十字架的基督基本上象征着崇拜的终结。如保罗所强调的，基督“一举而尽全功”地死了。他的死并不是一种可以重复和转移的牺牲。正如保罗再次强调说明的那样，他最后又从他唯一的死中复活了，并且无论以流血还是不流血的方式也“不再死”（罗 6 9）。他不能被变成一个永远在死去又永远在复活的祭礼性的神。他并没有被拽入“同类事物的永恒回返”这种循环之中 (M . Eliade)，而是突破了强迫性的祭礼之重复。举行圣餐式或者庆祝主的晚餐，是为了追忆基督之死，使基督之死在场“直等到他来”（林前 11 26），但这是以“祷告”而不是“重复”基督在十字架上之死的形式来进行的。因此，我们必须区分基督在各各他的十字架上一举而尽全功的死与为纪念基督的、不断重复的对基督之死所蕴含的希望的祝福。为了作这种区分，我们甚至不惜使用不同的术语。发生在宗教与神殿之外的基督之死所具

有的历史的唯一性,使被钉十字架的基督不可能共同于祭礼。末世论的终极有效将关于复活的布道与在特定的时间和地点被处死的那个人联系起来,因此它不可能与祭礼重演相协调,这两者也使基督教内崇拜与凡俗不可分离,而且要求基督徒克服这种分离。

因此,仅仅将古代宗教社团的种种祭礼基督教化是不够的。仅仅通过在一种相似的和修改了的意义上,接受比较宗教的献祭概念来“公正对待”基督神学中的这种概念,也是不够的。祭礼性宗教必须为十字架启示的传播所取代,必须为信仰的庆典和实际追随耶稣所取代。虔诚信神者与亵渎者在祭礼方面的区别,在对基督的信仰中被潜在地消除了,因为基督本人就是通过钉十字架而被亵渎的。因此,像耶稣与“罪人和税吏”会餐那样,圣餐也必须与那些不义的人一道举行,与那些来自社会的“荒路野林”的亵渎的、不信上帝的人一道举行,而不再应当作为一种宗教献祭被局限在虔信者的小圈子里,局限在属于同一教派的成员中间。如果基督教会要再分开信教者与亵渎者,属于教会的与不属于教会的人,那么这只会丧失作为被钉十字架的基督教会的身份。但是由于即便一个祭礼性宗教的教会——假如它是基督教会的话——无论采取多么辉煌的形式,也仍然保持着对被钉十字架的基督的记忆,因此它总是由于这种记忆而承担自己的危机。当信仰与被钉十字架的基督的全部真相相遇时,当被钉十字架的基督的全部遭遇到怀疑或不信时,这种危机便会变成现实。这时,祭礼所不能应付的十字架上基督之死和偶在便会从其在祭礼中的象征下面重新露面,并且使上帝受难的记忆

(*memoria passionis Domini*) 成为一件现有的祭礼性教会具有风险的事。那些被赶出教会的不信神的人，认识到各各他十字架的严酷现实与其在教会的祭礼性象征之间的内在区分。由于信仰相信并庆祝在“弥撒的牺牲”中将被钉十字架的基督表现为一种现实这种做法，因此对它来说，再次意识到这种内在区分是绝对必要的。

三、十字架神秘主义

在历史上的基督教中，基督的受难也是在受难神秘论 (*Leidensmystik*) 意义上被理解和被体验的。在这里，与其说被钉十字架的基督被看作是上帝为了使自己与世人和好而献上的牺牲，倒不如说是一个受到不公正折磨的义人走过的、通向获救的示范性道路。与上帝的团契不是在教堂祭礼的外在牺牲和临在中达到的；通往荣耀之路要经过个人的受难。因此，在冥思与崇敬中，人们向基督的受难靠得更拢了。人们参与这种受难，把它作为自己的受难来感受。在他们自己的受难中，人们发现了与那位“头上满是血和伤痕的神圣者”的团契。正如中世纪后期的神秘主义著述所说，对基督受难的这种精神参与，使灵魂与被钉十字架的基督达成一致。这种“与十字架一致” (*conformitas crucis*) 又间接地保证了获救与荣耀。一个人并不是靠牺牲和善行，而是靠神秘的受难与顺从才获得与基督的团契。在分担基督的受难中，一个人由于属于有组织的教会并参与基督教祭礼，而以某种个人的方式获得了与基督的内在的团契。神秘神学的这种否定法 (*via*

negativa), 将教会作为一种要求而规定下来的类比法 (via analogiae) 加以内在化, 甚至取代了它。

基督教中信徒的敬虔 (Laienfrömmigkeit), 曾经并仍然在很大程度上是这种耶稣受难的神秘主义。这一点不容忽视。穷人和病人, 被压迫和受蹂躏的人显然信仰它的。穷人、农民和奴隶的“上帝”永远是贫穷的、受难的、没受到庇护的基督, 而帝国和统治者的上帝通常是“全能者” (pantocrator), 即在天国加冕为王的基督。²³ 中世纪后期, 欧洲的基督教会众着迷于对基督受难的敬虔。拜占庭帝国的基督画像, 天国中神圣的主, 堂皇威严的基督形象, 世界的审判者, 所有这些, 在教会中都为穷人的被钉十字架的基督形象所补充; 在这种形象中, 痛苦与折磨的真实细节毫无遗漏地被保留下来。“哀愁的人”向那些正在痛苦潦倒中的人说话, 没有其他任何人向这些人说话, 因为没有人能够帮助他们。在被钉十字架的基督的象征中, 着重点从对基督在十字架上的胜利的圣礼敬虔转移到对他在十字架上的牺牲的内在敬虔。诸如伊森海姆 (Isenheim) 祭坛上的那一类基督受难形象不仅是一种新信仰形式的艺术表达, 而且在当时也被认为能产生奇迹。病人、跛子和患了不治之症者被带到这些形象面前。在这里, 他们在崇拜过程中体验到的痛苦减轻了, 创伤愈合了。在此, 我们将不讨论这种奇迹般的治愈在医学上是否可能。从神学角度来讲, 更为重要的是这种现象所表达的信仰。这种信仰的生命力并非来自基督作为超人的、神圣的奇迹创造者的治疗功能, 而是刚刚相反, 即来自基督通过自己的创伤, 通过从凡人的眼光来看是软弱的受难而带来的救助。格哈尔特

(Paul Gerhardt) 所作的一首圣歌有这样的歌词：“当我的心灵为恐惧所困扰时，主啊，用你的恐惧和痛苦消除我的恐惧吧。”基督受难的这种神秘性，揭示了一个关于基督的真理，这个真理不应由于被肤浅地理解而被压制下去。可以用一句话来总结它，即苦难要由苦难克服，创伤要由创伤治愈。因为苦难中的苦难是爱的缺失，创伤中的创伤是被弃，痛苦中的软弱是怀疑。因此，被弃的苦难要由爱的苦难来克服，这种爱的苦难不怕病和丑的东西，而是接纳它们，接受它们，从而治愈它们。通过他自己被上帝遗弃，被钉十字架的基督把上帝带给那些离弃上帝的人们；通过他自己的受难，基督把获救带给那些受难的人们；通过他自己的死，基督把永恒生命带给那些奄奄一息的人。因此，被诱惑、被拒绝、受难和垂死的基督成了被压迫者宗教的中心，成了迷失方向者的虔诚信仰。在这里，在关于中世纪后期十字架神秘主义的神学里，我们第一次听见“被钉十字架的上帝”这可怕的字眼，路德便是在这时开始使用它的。^②

在当今时代，这种理解在新教神学中又焕发了新的活力。朋霍费尔被处死前，在狱中写道：

上帝让自己被推出世界，被推上十字架。他在世间是软弱无力的，可他恰恰是以这种软弱无力，这唯一的方式与我们同在，帮助我们的。《马太福音》第八章十七节讲得明明白白，基督不是用他那无所不能，而是用他的软弱与受难来帮助我们的……只有受难的上帝才能帮助我们……这恰恰是信教者期望

从上帝那里得到的东西的反面。人受召唤与上帝一同经受一个邪恶世界中的苦难。^{②③}

大约与此同时，在一种相似的政治形势里，日本路德派神学家北森加藏 (Kazoh Kitamori) 正在撰写其《上帝受苦的神学》^{②④}。在该书中，他提出了一种类似的十字架神学：上帝的痛苦治好我们的痛苦。在基督的受难中，上帝本身也在受难。必须进一步讨论这些论点。

被钉十字架受难的上帝为什么并以什么方式成为穷人和被遗弃者的上帝？大众敬虔中的十字架神秘主义有何意义？苦难的人们由于其具体处境显然能比富人和他们的主人更好地理解上帝。他们能更好地领悟上帝，因为他们有这种正确的感觉，即上帝比他们的主人能更好地理解他们。

就习惯、民俗及大众敬虔来讲，在欧洲，圣诞节和复活节是教会年中的高潮。但在拉丁美洲，情况就并非如此。基督教“生命与希望的节日”对于印第安人和梅斯蒂佐人 (Mestizen, 指欧洲人与印第安人的混血儿——译者) 来说就毫无意义。他们的节日是复活节前一周。耶稣的受难和死，那痛苦和哀悼是他们能够参与体验的东西，这里就是他们安身立命之处。这就是他们的生命。拉丁美洲原初居民对命运的顺从以及忍受苦难的能力，很久以来便受到这些特定敬虔形式的补裨。这些敬虔形式包括在耶稣受难像前作纪念默祷，以及在耶稣受难纪念

日期间围绕那十四幅（圣经及传说中的）耶稣受难像进行代人祈祷的游行。^⑩

当然，在这里，主流教会从很早的时候起就把在耶稣受难像前做的纪念默祷的文本公式化了，以至于信仰者只知道他们个人的罪过，及私人的不道德行为给基督带来了多么大的痛苦。但是穷人毫无疑问在被钉十字架的基督的受难中认识到自己的苦难：即他们在社会中遭受的苦难及他们遭遇的命运

的苦难。

同样的，美国南部各州的黑奴所唱的宗教圣歌也主要是关于耶稣之被钉十字架及复活。在他们看来，耶稣的受难及死就是他们自己苦难的象征，是他们遭受轻侮的处境，以及在一个充满敌意的非人世界中所受诱惑的象征。他们在耶稣的受难中看到了自己的命运。另一方面，他们也能说，当耶稣被钉十字架时，当罗马士兵把刀刺入他的肋中时，他并不是孤立的。黑奴同他一起受难，同他一起死。

他们的圣歌中的一首这样开始：“当他们把我们的主被钉十字架时，你在这场吗？”回答是：“我们黑奴在他遭受痛苦时与他在一起。”

在耶稣之死中，黑奴看到了他们自己，他们任自己的想象驰骋，在这种想象中描绘他们的所见所闻……耶稣之死是他们在一个敌对世界里的痛苦、磨难和忧伤的象征。他们深知被弃的痛苦与吊在一根木头上的惨状……由于黑奴知道耶稣在十字架上

之死的痛苦和耻辱所具有的含义，所以他们发现自己同耶稣在一起。^③

通过自己的受难与死，耶稣认同于那些被奴役的人，分担他们的受苦。如果说他在受难中不是孤零零的一个人，他们在自己遭受奴役的痛苦中也没有被遗弃。耶稣与他们在一起。在耶稣中，他们得到解救的希望；耶稣的复活与进入上帝的自由中，为他们带来了自由的希望。在一个剥夺了他们所有希望，剥夺了他们所有人性身份，直至它不可再见的世界里，耶稣使他们认同于上帝。

我们或许可以把马克思的一句名言运用于对穷人、病人和奴隶的十字架神秘主义的讨论：“宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情，正像它是没有精神的制度的精神一样。”^④假如对宗教作这种理解，即它只是人民的主人为了让他们安分守己而给他们喂食的“鸦片”，正如列宁的另一种表述所表明的那样，“宗教是给人民的鸦片”，那么就不可能把握住十字架神秘主义的要点。当然，受难的神秘很容易被曲解为苦难本身是合理的。十字架神秘主义肯定能够把屈从命运颂扬为一种美德，从而变质成为一种阴郁的冷漠。同被钉十字架的基督一同受难也可能导致自我怜悯。这时，信仰便与受难的基督分离了，只把基督看作一种个人苦难的可取代的模式，看作忍耐的受难者，他为人们忍耐异己的命运提供了榜样。这时候，基督的苦难对于人们接受自己的苦难就不再具有特殊的含义了。基督的苦难不改变人们的苦难，也不改变遭受苦难的人们了。教会为了那些导致苦难的人的利益，

已在很大程度上滥用了关于十字架神学和基督受难的神秘主义。主流宗教的代表们常常要求农民、印第安人和黑奴把他们的苦难作为“其十字架”来接受，从而不再反抗。其实，路德大可不必建议农民们把自己的苦难作为自己的十字架来承受。他们本来就忍受着主义强加在他们身上的重负。相反，关于十字架的布道对统治着农民的王公贵族和资产者会有很大益处，假如这种布道旨在使他们摆脱高傲，从而使他们采取一种同他们的受害者农民一致的态度。③因此，由谁讲，对谁讲，为谁的利益讲这种十字架神秘主义是很要紧的。在一个支配和压迫的社会里，人们必须关注任何布道和任何信仰的具体功能。作为那些导致苦难的人制造的“给人民的鸦片”，这种受难神秘主义是一种亵渎，一种非人的可怕产物。但是，这并没有解释这一奇怪的事实，即穷人的基督永远是被钉十字架的基督。他们自己在他身上看到了什么呢？显然，他们并没有在他的受难中发现另一个其运气不比他们好的“可怜虫”。相反，他们在他身上找到了一位兄弟，他抛弃了自己的神圣形态，采取了一种奴隶的形态（腓二），同他们站在一起，爱他们。他们在他身上发现了一位上帝，他不像他们的主人那样折磨他们，而成为他们的兄弟和同伴。由于他们在自己的生活中被剥夺了自由、尊严和人性，他们便在与他的团契中发现了尊重、承认、人的尊严和希望。他们发现这是他们的真正身份，这种身份被隐藏在同他们一道受难的基督中，因此是受到庇护的，没人能够剥夺它（西 3 3）。在钉十字架的基督中，他们发现了一个天国，在那里，如一首黑人圣歌的歌词所述，谁也不能把他们像从一辆白人公共汽

车里赶走那样的“赶出去”。其结果是，在被压迫者一方，这种十字架神秘主义事实上是“苦难的表达”，并且如马克思所说，它已经是一种暗含意义上的“对苦难的抗议”。可是，在实质上，它的意义还不止于此，它有一种相当不同的东西，这一点并未被马克思认识到：上帝认为他们是有价值的这种经验，以及基督爱他们这种信念包含着人的尊严和自重。因为，这种十字架神秘主义的赞美诗中隐藏着一种身份一涉入的新经验。任何人如果在这些赞美诗中与基督的受难相遇，在这种受难中体验到上帝对他的爱中的痛苦，都会明白他自己是不同于悲哀忧伤、对死的恐惧、怒役的枷锁，及自己的主人等等企图使他成为的那种人。他在十字架的团契中找到了身份，这种身份与苦难和奴役的定义是矛盾的，在这种身份中，他的主人所下的定义受到了限制。这是一个立足点，是一种信仰中的自由，这种信仰阻止受难的人们非自愿地屈从受难，阻止他们在受难中自暴自弃，阻止他们接受奴役，阻止他们认为自己仅仅是奴隶、劳工，仅仅是彻头彻尾的无名之辈。在十字架神秘主义中，通过凝视被钉十字架受难的上帝所获得的信仰阻止他们再度沦入苦难，阻止他们甘于失落，而且常常还阻止他们出于绝望而自杀身亡。因此，我们可以把十字架信仰赋予的那种不可捉摸的身份经历，描述为十字架神秘主义中的持久因素，描述为苦难的外在表达的内在理由，以及对苦难的再三抗议。

阐述了十字架神秘主义的内在含义之后，我们的思路将不再局限于“与十字架一致”。当穷人和受压迫者望着可怜的、遭受屈辱的基督时，他们不仅仅在另外一个人身上看到自己

的可怜和屈辱的再现。基督是在一个不同于他们的人身上揭示他们的苦难，因此，他向他们展示的，根本上是一种不同的受苦、不同的苦难。假如实践基督受难的神秘主义的人，把钉在十字架上的耶稣仅仅视为自己的受苦与屈辱的原型，那么他们就仅仅是在保持对基督人性和屈辱的种种特征之记忆，并把这种记忆变为他们对自己屈辱的意识中的一种现有实在。但这时，他们就已经在破坏耶稣身上的唯一性，取消他的受难和死亡中的特殊性。他们就会在“十字架与苦楚”这种空泛的意义上理解基督的十字架，把它理解为对不可理喻的命运消极忍耐，就像一次流产、一种疾病、一次瘟疫或英年早逝，由于他人根深蒂固的邪恶而遭受苦难；把它理解为社会苦难，理解为羞辱他们的社会带给他们的苦难。可是，这些苦难并非基督遭遇的苦难。在描述基督所受苦难的诸福音书中找不到他遭受自然和命运之苦的例子，找不到他作为“木匠之子”经济上受苦的例子。确切地讲，他受难与遭羞辱的直接原因在于他的行动，在于他对绝对恩典的上帝之国即将来临的布道，在于他对律法的自由态度，在于他与“罪人和税吏”同桌共餐的团契。耶稣并不是在他生活于其中的世界里被动地受难，而是用自己的启示和生活方式把苦难主动地招惹到自己身上的。他之在耶路撒冷被钉十字架也不是厄运降临到他头上，因而人们可以说这是英雄的失败，正如英雄常常失败，但在后代心目中却仍然是英雄那样。根据福音书作者所言，耶稣自己主动来到耶路撒冷，主动接受了他所期待的苦难。由于宣称上帝的公义是那些没有恩典的人接受恩典的权利，他引起了律法卫士们的敌意。由于成为“罪人

和税吏”之友，他使他们的敌人成为自己的敌人。由于宣称上帝本身站在罪人一边，他激起虔诚信教者反对他，把他抛弃在各各他不信神的罪犯中间。十字架神秘主义越是认识到这一点，就越不能把耶稣作为忍耐与屈从命运的榜样来接受；它越是认识到耶稣积极受难的意义，就越不能把他当作自己弱点的原型。在受苦的人们感到耶稣与自己站在一起这个意义上，他们与他一同受难的意识使他们摆脱自己的困境。如果说，他们认为耶稣是他们受难中的兄弟，那么，反过来，直到接受了他的使命并积极跟随他时，他们才成为他的受难的效仿者。耶稣是由于传言上帝的解放性启示而受难的，他是由于同不自由的人们结成解放的团契而被处死的。因此，他的受难与死是“上帝的基督”的弥赛亚式的受难与死。他的死是把人们从死中救赎出来的人的死，这种死是邪恶的。换句话说，他的受难与死是对被弃者的爱的痛苦；当十字架神秘主义使人们认同于基督的受难时，它才会领会这种痛苦。假如传统的基督教仅仅对贫穷加以赞美，仅仅对穷人的处境加以宗教的祝福，向他们允诺天国的补偿，因而在尘世中穷者愈穷、富者愈富，那么它就不是基督式的。在耶稣看来，贫穷是“变穷”，使自己囊中空空，把自己所是与所有的一切都奉献给解放穷人的事业。保罗说：“他本来是富足的，却为了你们的缘故使自己成为贫穷，目的是要你们由于他的贫穷而成为富足。”（林后 8 9）保罗在作为耶稣门徒的一生中现身说法：“我们必朽的身体时常带着耶稣的死，为要使耶稣的生命也同时显明在我们身上……这就是说，我们常常面对死亡，你们却因此得生命。”（林后 4 10、12）不能模棱两可地把这

种使徒的受难与死当作一般的受难与死。不幸的是，基督教的传统往往就是这么做的，甚至在路德的著述中也是如此。只有参与基督的使命，只有仿效地执行他所执行的任务，才能体验和领悟基督的贫穷和苦难。因此，在十字架神秘主义中，穷人越是把十字架理解为基督的十字架，就越是摆脱了对命运的逆来顺受和对苦难的冷淡。因此，穷人对十字架的信仰所包含的潜力与统治宗教认为它所具有的那种东西是不同的。因此，钉在十字架上的救世主之在奴隶当中成为一种现有的实在对他们的主人来讲，便与他们在一般情况下阅读《圣经》同样危险。

钉在十字架上的基督的教会本来就是，现在仍基本上是被压迫者、受侮辱者、穷人和不幸者的教会，是民众的教会。另一方面，它也是那些脱离内在与外在形式的统治和压迫的人的教会；但它不是这么一些在心中自以为正义，对外则行使着统治的人的教会。假如它真正牢记被钉十字架的基督，它就不会容忍敬虔的冷漠支配任何一个人。如钉在十字架上的救世主那样，它是所有的人的解放教会，不管是犹太人还是非犹太人，是希腊人还是野蛮人；是主人还是仆人，是男人还是女人。但是对每个人来说，它的方式却不尽相同。作为信仰被钉十字架的基督的社团，教会源于耶稣之被压迫和解放这一特定的尘世之事件，置身于一方不似人的人，另一方非人化了的人的分裂和相互敌视的世界之中。因此，教会使用的语言必须具体而细致有别，它的行动也必须是积极的投入。把穷人从贫穷的恶性循环中解放出来，在形式上不同于把富人从财富的恶性循环中解放出来，尽管这两种恶性循环

是相互交叉、相互联系的。不信上帝的罪人的称义不同于有罪的虔信上帝者的称义。解放被剥夺了人性生活的奴隶不同于解放奴隶的主人，后者在“剥夺生命”这个字眼的双重含义上“剥夺生命”。因此，根据十字架包含的矛盾，被钉十字架的基督的教会为了解救所有的人，就必须在发生于它周围，它自己也涉入其中的具体的社会和政治冲突中采取鲜明立场，就必须参加和组织社团。它不得与既有的社团结盟，而应当以社团形式代表遭到背叛的人性和受到压制的自由来干预现实。达到这一目的的唯一正当的出发点，是教会在与其他人有着千丝万缕联系的具体状况中，领会基督的解放的十字架。为了说明对十字架的消极批判如何成为一种积极的、具有政治相关性的跟随行动，让我们举一个拉丁美洲的例子：

今天，拉丁美洲最喜欢的祭礼实践——在耶稣受难像前作纪念默祷——在培养社会良心方面已卓有成效。这种祭礼的中心点是社会的负疚，其指导思想是：耶稣是我们受难的同胞，也像我们一样遭受压迫、剥削和孤苦无助。也就是说：按字面意思来理解耶稣的话：“你若向我兄弟中最微不足道者做这种事，就是为我做的。”中美洲“二十世纪的纪念默祷”是纪念默祷的新形式及其社会和政治相关性的经典例子……这种新形式的默祷常常被搬上舞台上演，常常被广播，但于1964年被军人政府禁止。^③

四、跟随十字架

在上节里,我们首先讨论了被动受难的十字架神秘主义,以求认识基督的积极受难,并进而探讨了对被钉十字架的基督的积极跟随。我们现在必须概略地描述一下,被钉十字架的基督在那些跟随他的人与他的团契中的临在形式;然后,我们要问,基督在各各他的十字架中有多少成分仍保留在追随他的人的十字架中,有多少成分为他的十字架所特有。追随基督的思想一直为市民化的新教(verbürgerlichten Protestantismus Protestantismus)所忽视,因为它不再承认或不再愿意承认受难的教会,殉道者的教会,却在与“基督教界”的表面和谐这种局面中心安理得,踌躇满志。直至教会与社会发生冲突的时期,有人有意识地追随基督,才有人站出来充当殉道者,才有人再次领会与他一同被钉十字架意味着什么。

四福音书作者有意将基督徒的目光从基督复活与圣灵这些经历引开,使他们重新注意作为凡人的耶稣及其走向十字架的道路。它们代表了作为追随耶稣的号召的信仰。追随耶稣的号召(可 8 31—38)是与他受难的传言联系在一起的。追随耶稣总意味着否定自己,把“自己的十字架”背起来。让我们首先概括一下耶稣发出的追随召唤的基本特点。他在自己周围聚集了一群追随他的门徒(可 1 29; 太 8 1, 14 13; 路 7 9, 9 11; 约 6 2等等)。从表面上看来,这幅图景与犹太律法学家及其门徒所勾勒出来的没有区别。但是,耶

稣与其门徒的关系却不同。耶稣的门徒并没有要求被接纳为他的“学派”的成员，而是被呼召这么做的。或许呼召与追随起初只关涉上帝。因此，对耶稣来讲，呼召人们追随他是他所提出的前所未有的全能诉求（Vollwachtsanspruch）。他的门徒之所以追随他，并不是为了自己以后成为拉比。他们以后将相互称兄弟，而不是相互称拉比（太 10 24）。因为耶稣并没有建立一个新的拉比学派，而是宣告上帝之国即将来临。他对门徒的呼召是在已有上帝之国的端倪的情况下发出的，这迹象便是耶稣其人。因此，追随他的呼召是绝对的，在当时和后来都没有对这呼召的动机加以说明。相反，只有直接的呼吁：“追随我！”（可 1 17, 2 14）响应这一呼召的人抛弃了一切，其他人则拒绝响应，依然如故。追随耶稣就是解除自己的家庭、职业等等一切联系，解除与自己的联系，否定自己，恨自己，这一切都是为了获得上帝之国：“那想救自己生命的，反而会丧失生命；那为着我和为着福音丧失生命的，反而会得到生命。”（可 8 35）因此，发出追随耶稣的呼召的动机是末世论的，不能从道德意义来领悟。这是进入上帝之未来的呼召，这种未来已经在耶稣身上开始。为了这种未来，割断自己同那正在消亡的世界的联系，摒弃对自己从前的生命的关注不仅是必要的，而且是可能的。追随耶稣的呼召是那个末世关头的圣训。但是，追随耶稣的呼召，也是与他一同受难、站在他的十字架之下的呼召。朋霍费尔正确地指出，根据耶稣发出追随他的呼召时他的受难表明，耶稣不得不受难，不得不被弃。^③受难与被弃不是一回事。受难可以被庆祝、被崇拜，它能激发怜悯；但是被弃则剥夺了受难

中的尊严，使受难成为不光荣的受难。受难与被弃是十字架的标志。在十字架上死去，意味着像一个被逐者与被拒者那样受难和死去。假如那些追随耶稣的人必得把“他们的十字架”扛到自己身上，那么他们扛到自己身上的，不仅是受难与悲惨的命运，而且是被弃的痛苦。根据他们自己的亲身经历，最伟大的基督教圣徒也在最深刻的意义上为上帝所弃。对于追随耶稣中经受的苦难来讲，“十字架”这个字眼的意义完全来自基督的十字架，而不是来自自然与社会的苦难。“十字架不是那种不可与尘世生命相分离的痛苦，而是这么一种痛苦，它是基督徒生命中的一个本质的部分。”³¹在基督生命的具体情境中，他的十字架首先由他那引起矛盾的使命来阐释。但除了来自律法与社会的矛盾，基督的十字架也包含被上帝抛弃这种成分，这一点在《马可福音》十五章卅四节讲得很明白。他的十字架本身就包括接受天父上帝的抛弃，正是由于这种抛弃，上帝的选拔和拯救才显现于基督复活的情境之中。我们必须问，体现上帝的绝对抛弃的十字架是否只是基督所独有的十字架，是否只是在那些以冲淡了的形式分担基督苦难的人的十字架中被忍受。基督的十字架不能被贬低为追随者的十字架的榜样，他之被上帝遗弃而受难也不仅仅是一个被上帝遗弃、正在消亡的世界中基督徒生活的蓝图。因此，《马可福音》八章卅五节无疑是有意识地写下了这样的话，即门徒不是应当扛起“他的”即基督的十字架，而是应当扛起“你们的”十字架。他们不可能处在同一个层次上，正如客西马尼园的故事所表明的那样，耶稣独自受难并死。可是，那些追随他的人在同他的团契中与他一同受难和死。尽管他

们与耶稣有许多共同点，但还是有区别的。“因此，虽然受难意味着同上帝分离这点仍然真确无疑，但在基督受难的团契中，受难为受难所克服，并成为与上帝团契的途径。”³¹因此，追随耶稣是充满愉悦的。

在其书简的劝诫性段落中，保罗将“十字架之道”（林前 1 18）的著名传言转化成十字架伦理，要求信徒将其肉体钉上十字架，使耶稣之死在他们身上成为可见的。³²与基督一起被钉十字架在洗礼中得到了创造性的象征表现，并在一种不再与尘世认同的新的服从中被付诸实践（罗 12 2）。与基督同死的人（罗 6 4）对世界来说被钉在十字架上了，世界对他来说也被钉在十字架上了（加 6 14）。这里所谓“世界”，指的不是被经验的现实的本质，而是法律、罪愆、强权和死亡的世界。这个人对世界来讲是“死”了，因此在其中不再有任何权利，也不再能对它提出任何要求。可是他活在新的创造那迸发着生命的精神中，为它所治，行进在一种新的生命中。保罗不再使用“跟随”这个字眼，而有时说“效法”（林前 11 1；帖前 1 6）。在有关保罗作为使徒的正当性的争论中，他反驳了这种跟随基督的观念：即通过自己生命和身体中可见的十字架标记来继承基督（林后 4 6, 11 22）。³³这些标记是受难、遭迫害与被抛弃的实实在在的经历；保罗的使徒身份使他必然具有这些经历。假如保罗作为使徒所追随的是基督的使命，那么这种使命以其外在和内在的诱惑将他引向对十字架的跟随。他在自己的身体中承受耶稣之死，以便彰显耶稣之生。“这就是说，我们常常面对死亡，你们却因此得生命。”（林后 4 12）这并非他自己选择的受难。他也没

有试图以受难来达到与基督的更深的团契。这是使徒的受难，是耶稣受难的见证人的十字架。保罗的使徒身份是由基督亲自证实的，他在其使徒的十字架中显现。由于跟随基督的使命，保罗把“他的”十字架扛到自己身上，通过他的软弱来揭示基督的力量，通过他的日常之死（tägliches Sterben）来彰显复活了的基督之生。

在教会史上，跟随被钉十字架的基督，最接近他的方式是成为殉道者。E. Peterson 指出，十二门徒是一个有限群体，而殉道者概念却不局限于门徒概念。“以殉道门徒为基础的门徒的教会，也是受难的教会，殉道者的教会。”^[4] 一个门徒的受难可以在一个殉道者身上再现，而殉道者在法律上并不是门徒的继任者，基督复活的目击者这种门徒身份是不能传给其他任何人的。但是布道以及同基督一起被钉十字架这种祭师之职却传给了整个教会（A. Schlatter）。在迫害时期的初代教会中，殉道被看作一种特殊的超凡之力（Charisma）。那些被处以死刑的人被认为经历了“血的洗礼”，被认为在死中与耶稣有了团契。他们的见证在献出自己的生命中达到了完美的顶点，而他们之献出生命又被认为是分享钉在十字架上的基督的胜利。因此，一个殉道者并不仅仅是为他的主基督而受难，这与一个士兵为其国王而战死不是同一回事。他的殉道被理解为与基督一同受难，因此，也被理解为基督在他身上与他一起受难。由于基督本人在殉道者身上受难，因此，如《歌罗西书》一章廿四节中所讲，可以认为殉道者“继续在承受基督为着他的身体，就是他的教会，所忍受而未完成的苦难。”因此，他们不仅效仿基督的受难并为他作证，而且参与

并完成基督持续不断的受难。他们被吸引到基督受难的神秘性之中，同他一道受难。这在后来导致一种观念，即教堂的祭坛必须修建在使徒和殉道者的坟墓或遗迹之上；殉道者们参与基督受难的受难可以被视为善行。但是殉道者们对基督痛苦的模仿性参与和共担则不能作这种理解。殉道者也使人们明确基督的受难与最后时间（endzeitlich）的受难的关联，这后一种受难发生在全体被奴役的受造物中（罗 8 19）。“这个世界中的受难是普遍广泛的，因为这是与基督一同经历的受难，他来到这世界，但当他从死人中复活升入天国时，他已冲破这个世界的界限。”这是 E . Peterson 的阐释^④，他认为基督的十字架具有普遍和公开的性质，因为它对于一个不信上帝并为上帝所弃的世界所经历的那最后时代的苦难来说，是充满意义的。因此，在各各他与世界的末世终结之间，一个殉道者的死是一种公开的见证。基督在十字架上的受难与被弃被理解为末世的受难与被弃，并被殉道者们带进末世的竞技场中心，在那里，他们被驱逐、被遗弃、被处死。基尔克果（Kierkegaard）在十九世纪自由主义的市民—新教界中“对基督教的攻击”，非常明白地指出对殉教观念的拒绝意味着抛弃教会对受难的领悟，意味着十字架的福音已丧失其意义，最终还意味着现在教会必然会丧失其末世希望。基督教同化于市民社会意味着十字架被遗忘和失去希望。

跟随基督的第三种方式的出现晚于殉道者时代。它的特殊形式是修道生活。跟随的概念在这里变成“效法基督”（imitatio Christi）的概念。使徒和殉道者经历的屈辱变成谦卑这种基督教美德；使徒和殉道者因宣扬基督的真理而经受的

迫害变成了灵魂的自我克制(*Selbstabtötung*) ;具体的殉道行动变成了自我屈辱形式的“属灵的死”。跟随基督的末世呼召成为属灵和道德的箴言。这种转化和属灵化过程(*Vergeistigungsvorgang*)无疑可这样描述。但即使在这种形态中,对基督受难的追忆也以一种充满生气的方式维护着,修道教团的建立和改革不断从效法基督的理念中获得灵感。由于基督是无家可归者,凯尔特(*Celtic*) 修士们也将是无家可归者。基于基督没有结婚这一事实,他们终身不婚;基于基督的贫穷,他们安于贫穷。在方济各会、托钵僧教团和各 *devotio moderna* (现代灵修运动) 的形式中,对财富、政治势力和教会世俗化的改革性诉求一再诉诸基督的榜样。那些旨在追随基督但未能留在教会里的基督教运动,如瓦勒度教派(*Waldenser*)、阿尔比教派(*Albigenser*)、维克利夫派(*Wicklifiten*) 和胡斯运动的成员们(*Hussiten*) 都被镇压和迫害。追随基督的行动以神秘实践的形式属灵化了,这种神秘实践往往补充乃至取代经院神学。这里的问题是基督徒生活中理论与实践的统一。信仰上帝却不追随基督便成了仅仅是相信教义和举行仪式之类的事。波纳文图拉(*Bonaventura*) 把奥古斯丁主义和方济各主义中的唯意志的和情感的因素引入神学中。^④ 神学不是纯粹的神学,而是理论和实践智慧的综合,即一种 *theologia affectiva* (情感的神学)。它是智性思索和属灵经验的统一。但属于对上帝的认识的属灵经验采取了默想十字架(*meditatio crucis*) 的形式。在这里,十字架的方式(*via crucis*) 成为第三种因素,与愉悦上帝的善行之行动方式(*via activa*) 和沉思方式(*via contemplativa*),即为神秘神学、否

定神学所永远仰慕的方式类似。^④所谓在上帝怀抱中神游 (*itinerarium in Deum*) 指的是自己全副身心沉浸在基督的受难与死之中，直至他的受难被经验为自己的受难，他的诱惑被经验为自己的诱惑。灵魂通过基督的受难而化入基督中的方式被艾克哈特 (*Eckhardt*) 和陶勒 (*Tauler*) 称为 *via compendii*，即灵魂通往神秘的上帝诞生 (*Gottesgeburt*) 的最短捷之路。在默想十字架的辅助下，灵魂回到自己未受造之处的黑暗之中。灵魂通过尊奉十字架而尊奉上帝，这种在与耶稣一同神秘地受难中获得拯救的方式，通过被弃和被诅咒而至被选拔，通过受难而至荣耀，通过十字架而至尊严。肯培 (*Thomas à Kempis*) 在其《效法基督》中便是这样描述这种方式的，这本书直至今日仍然影响着基督教信仰。^⑤追随基督中的第一美德是谦卑。它表现在对上帝的尊严、对尘世的鄙视以及沉默之中。耶稣就是谦卑的楷模，他的谦卑由十字架通向永恒生命。追随他就是抛弃对尘世的依恋、对自我的依恋，就是沉浸在“对十字架的爱” (*amor crucis*)。在“通向辉煌、神圣的十字架之道” (*via regia sanctae crucis*) 上，一个人要遭遇严酷的诱惑、神恩的撤消和内在的毁灭 (*annihitatio*)，最后在上帝中达到完全的宁静。对十字架的尊从导向在神秘的精神寂静 (*exessus mentis*) 中的对上帝的默想 (*contemplatio Dei*)。罗耀拉 (*Ignatius von Loyola*) 在第三周的属灵操练 (*Exercitia Spiritualia*) 思考了基督的受难：

在受难中正确的意思是：请求在基督的哀中与他同哀，与他同具一颗破碎的心，为基督为我忍受

的巨大苦难流下悲伤之泪、感受内心之痛。

罗耀拉的意图是要让灵魂恰恰在基督受难和被钉十字架的时刻与基督同在。如果没有这种对十字架的神秘效法及契合 (*conformitas*) 的基督论，路德的十字架神学就是不可设想的。^④通过十字架的灵修活动，信徒以属灵的和内在化的方式变成了“基督的效法者”，并以此把使徒和殉道者的经验延续下去，但自己并不等于成了使徒和殉道者。对钉在十字架上的基督的信仰导向一种与十字架一致、与基督一致的生存方式。基督的十字架在生存意义上被当作自己的十字架。这种“内省神秘主义”，亦即追随基督的内在化，可以看作是在摆脱具体的和亲身的追随基督。但也必须认识到，这种内在之光能够也确实已被转化为“转而向外的熊熊火焰”。^⑤神秘主义之转化为千禧年主义以及宗教之转化成革命，可由宗教改革运动中的再洗礼派和闵采尔 (Thomas M \ddot{u} nzer) 的十字架神秘主义来说明。^⑥但是，追随耶稣并不是仿效他，因为追随他并不意味着自己也变成一个耶稣。追随他指的也不是崇拜一位英雄并以神秘主义的方式与他生活在同一个时代。^⑦人们应当立足于自己所处的时代，在对基督的使命作出的反应中和在担当起自己的十字架中追随基督。

追随基督意味着信仰，而信仰实际上就是理论与实践的生存上的统一，正如我们在使徒的生命中、在殉道者的生命中，并在一定程度上在内心体验的神秘主义神学中所看到的那样。

但有两个问题必须加以考虑：1. 什么是基督的受难与十

字架，什么又是那些追随他的人的受难与十字架？2. 假如基督的使命和十字架成为当今的现实，如果它们并非仅止于私人的仿拟的话，它们将采取什么形式呢？

第一个问题的意义可由布尔特曼 (Rudolf Bultmann) 对十字架的解释来说明。

通过遗弃耶稣，让他被钉在十字架上，上帝已为我们树起了十字架。信仰基督的十字架，并不意味着使自己关注于在我们之外和我们世界之外制造出来的一个神秘过程，或者关注于一个上帝为了我们而让它发生的、客观的、可观看的事件，而是使基督的十字架变成我们自己的十字架，同他一道经受被钉十字架的痛苦。

在布尔特曼看来，十字架是一个“末世事件”：

换句话说，十字架不是一个能够对它进行超然思索的过去事件，而是一个在时间中又超越时间的末世事件，因为就其意义——即它对信仰的意义——来讲，它永远发生在现时。

布尔特曼从保罗的使徒十字架神学中举了一个例子，他继续说：

作为救恩事件，十字架决非是一个神秘事件，而

是一个发生史的事件，这个事件源于拿撒勒耶稣被钉在十字架上这一历史事件。十字架具有的发生史的涵义是，它是对世界的审判，是对人的解救性审判……把十字架宣讲为救恩事件是向所有人询问，他们是否接纳这种涵义，是否乐意与基督一同被钉上十字架。^④

布尔特曼正确地抵制了将基督的十字架加以神秘主义客观化的做法，以及将耶稣的十字架加以历史化直至丧失其全部意义的做法。但在这里，耶稣基督的十字架似乎被剥夺了它自己具有的意义，似乎只是在与基督同钉上十字架这种生存论的过程中才获得其历史意义。信仰基督的十字架无疑意味着让自己与他同钉上十字架，意味着为上帝的释罪性审判辩护。但只是在次要的意义上才是如此。保罗告诉我们，“当我们还软弱的时候，基督就按照上帝特定的日子为罪人死”（罗 5 6）。他“为我们”这些罪人在十字架上受难而死，肯定不是一个被加以生动描绘的神秘事件。仅仅在教义上承认他为我们而死也是不够的。但也不能因为十字架事件源于耶稣之被钉十字架，而且在信仰者与基督一同被钉十字架中继续产生影响，并“永远发生在现在”，就认为它是一个末世的发生史事件。保罗的“我们与基督在一起”的内在基础以及这种持续不断的假定在于“基督为我们而死”。我们似乎与基督同时和一致地被钉十字架，是发生在信仰中的事件，只有在这种情况下才是可能和有效的：即在上帝显现于与他相应的人身上的基础上，在为上帝所抛弃的基督中，在基督为其

敌人即罪人的死中。基督的十字架的意并非来自信仰者与他一起被钉十字架，恰恰相反，信仰者与基督一同被钉十字架是从基督在十字架上为罪人而死获得其意义的。假如这种“意义”仅仅“发生史”地理解，假如这种“历史性”仅仅是生存上的重复，那么我们是在藉以追随基督的十字架中发现他的十字架的，而不是相反。但是，关于十字架的布道并不问听道者是否乐意与基督一起被钉十字架；它向他宣布基督为了他这个罪人被上帝抛弃，被钉十字架。使听道者进入与钉在十字架上的基督的团契，使听道者的追随基督成为可能的，是被上帝所离弃的上帝的启示，是基督通过担当上帝的离弃而接纳罪人。直到基督把我们的十字架当作他自己的来承担时，担当我们自己的十字架以追随基督才有意义。布尔特曼对神话的含义和发生史的含义作了区分，对史实意义的和发生史的意义作了区分。他对发生史有自己彻底的生存论理解，其结果是，他处于一种危险之中，即他只能把基督的十字架理解为通过追随基督而实现的基督徒存在的合致。关于这点，在路德早期的十字架神学中可找到大量的支持，这种神学在形式上仍然是神秘式的，但容易导致不把耶稣视为基督——除非这一末世的历史事件，这种解救的审判在耶稣受难中有其历史根源；除非耶稣是第一个担当起时间中永远在场的永恒十字架的人。

当对耶稣的创造性追随通过个人的投入在耶稣身上寻求自己的榜样时，甚或当只接受一个人能够自己选择并且在当今具有意义的“耶稣之路”中的因素时，布尔特曼的立场所包含的危险性就更大了。^⑧的确，在一个技术统治的社会里，

所有的人际关系都物化了，普遍的麻木像瘟疫一般蔓延。同样真确的是，在一个万物至上的消费社会里，没有什么能比爱以及对他人生活的有意识的关切，尤其是对被压迫者的有意识的关切更具有使非人的东西人性化的效力。因为爱能够使我们向伤害和失望敞开自己，爱能够使我们愿意受难，爱把我们带出孤立，把我们领入与他人、与不同于我们的人的团契中，而这种团契总是与苦难联系在一起。就它能够把生命注入冥顽的关系中而论，就它能够克服把一切变为占有或权力的工具的死亡冲动而论，爱也能够改变世界。在耶稣关于上帝在前的恩宠之国即将来临的布道中，在他为麻风病患者、被驱逐者、无赖和税吏而过的一生中，在他与这些人同在的一生中，我们能看见那种爱的个体化。况且，在当今时代，只有在爱、苦难和反抗才能具体地追随耶稣，这也是真确的。这并非意味着若追随基督，信仰便降低到伦理的水平，如正统派所担忧的那样；正统在理论与实践的统一中，在“正统实践”中才能成立。这最终将使我们超越从一个个人的生命的历史性来理解基督这种狭窄性，使我们进入经济、社会和政治生活的新领域，在其中，人们实际上不得不进行“生存”斗争。这意味着与基督一起被钉十字架不再是一件纯私人和属灵的事，而会发展成为一种追随被钉十字架的基督的政治神学。但是，追随基督这种伦理仅仅始于“耶稣其人的形象和见证”以及“按照耶稣的榜样生活”是不够的。^⑤扩展对追随基督的领悟，以及赋予我们担起十字架的具体性是正确的，因为这不是发生于内在的信仰生活中的事，正如具体的殉道并不是在神秘的与十字架合致中穷尽的。与十字架

合致的神秘式认同，模糊了基督的十字架和道路的独特性和不可重复性。基督受难所包含的不仅仅是在追随他的过程中切实的爱的受难，不仅仅是爱之忍受伤害和失望的能力。当爱的受苦被接受时，这受苦会加深爱。但是耶稣在十字架上的受难不仅仅在于爱的伦理性受难，即使在这里，“伦理”这个字眼并非在贬义和有限的意义上被使用。朋霍费尔说得对：“在其受难中，耶稣是个被遗弃的救世主。他之被遗弃剥夺了他受难的荣耀的光环”。^②耶稣也是被非人的人遗弃的，因为他爱那些被他们非人化了的人。但这还没有完。他也最彻底地被他父亲离弃了，他在其生命中曾宣告和经验他父亲的直接在场。受难中的这种遗弃，十字架中的这种审判大大超越了对邻人和敌人的爱所包含的受苦。然而，虽然它超越了这种受苦，却并未变成形成上学，而是变成了关于终结的普遍的宇宙末世论，变成了上帝对罪人的遗弃，对所有存在之物的毁灭。在这个意义上，基督的十字架对于信仰的证明便有了意义，对于毫无支援时的坚韧不拔精神的证明，以及对于同基督那种超越了爱的受苦的团契的证明便有了意义。保罗描述的与基督一同钉在十字架上的意义也不能贬低为爱之受苦的原型或榜样。《哥林多后书》第四章所载的耶稣之苦并不是一种不顾苦难的悖论性的爱的伦理，而必须在世界的毁灭和新的创生这样的天启式视域中来解读。殉道者们之与基督一同被钉十字架也不单纯是一件为了爱而受难的事。它的意义不止行此——它是真理反抗谎言暴君的证明。为了爱那些被遗忘、被鄙视和被出卖的人们（不论他们在何处）而遭受的苦难，是效法基督的过程中实实在在的苦难，实际上可以

称为担起“自己的十字架”；但是，不应孤立地看待这个问题。尽管有事实上已经取得的对耶稣的生存论的理解，不应忽视基督的十字架与追随基督者的十字架之间的质的区别。基督的十字架是使徒、殉道者和那些表现出无私的爱的人与他一起被钉十字架的基础。要认识这个基础，就必须认识它所支撑的是什么。但仅仅这样还不够，当信仰与爱担起十字架并追随基督，他的十字架便成了生存经验的目标，但是在时间上和事实上以及对于罪人的末世论意义上，基督的十字架先于其他人担起十字架。

假如讨论了为罪人而死的基督的十字架后，十字架神学对下列要点作出区分，这未尝不是一件好事：

1 . 在一个充满偶像、恶魔、对物的迷恋以及迷信的世界里确立信仰遵从的使徒的十字架；

2 . 殉道者的十字架，他们在尘世统治者面前用身体为钉在十字架上的基督的治权作证；

3 . 为了爱那些被遗弃、被鄙视和被出卖的人而遭受的苦难；

4 . “这个时代的苦难”，即受奴役的芸芸众生的呻吟，邪恶世界的天启式的悲哀。

为了认识并实施这四点与现实的联系，并且是在用希望来求得世界的末世解放的意义上这么作，十字架神学就必须作这些区分。一个基督徒站在这四种不同苦难的交叉点上，他如果要充分认识当今世界中各各他的十字架的意义，就必须对这些苦难中的基督的十字架的意义作出理论和实际的说明。在这点上，十字架神学绝不可以像它在历史上所常常做

的那样模棱两可，含糊其词。

五、十字架神学

基督信仰随着认识被钉十字架的基督而浮沉，这就是说，随着对钉在十字架上的基督里的上帝的认识，或者用路德那更大胆的话来讲，对“钉在十字架上的上帝”的认识而浮沉，这对基督信仰神学意味着什么呢？让我们再看看基督神学的各种基本形态，并追问一下它们对作为其内在标准的十字架的态度。

在希腊语中，“神学”指谈论上帝、诸神或者神性的事物。^{⑤3}柏拉图把诗人讲述有关诸神的故事称为“神学”（《国家篇》379a）。他把这些故事视为神话神学。后来的斯多亚派也就这样称呼它们。国家宗教的神话和仪式也可以被称为神学。后来的斯多亚派把这个领域称为政治神学。柏拉图本人在考查诗人和政治家的“神学”时，也在寻找“关于神学的类型”（*typoi peri thelogias*），亦即论述诸神的可接受的标准；他在理念论中和在道德中找到了这些标准。亚里士多德用相同的术语讨论诸如赫希俄德（Hesiod）和荷马“神学化”的神话诗人（《形而上学》卷六，I，1026a）；但我们应当注意，他把自己关于“不动的推动者”的形而上学称为神学哲学（*theologike philosophia*，《形而上学》卷十二）。斯多亚派后来区分了三种形式的神学：诗人的神话神学，立法者的政治神学，以及哲学家的自然神学（对存在的研究）。^{⑤4}

《新约全书》中找不到“神学”这个字眼。这就解释了希

希腊地区的古代教会为什么发现哲学意义上的神学概念最容易理解并采用了它。亚历山大里亚人所谓的“神学”指的是“关于永恒存在的逻各斯的知识”，这与关于单纯信仰的神话概念恰成对照。在其后的时代，“神—学”（Theologie）也被用来指关于上帝的特殊知识，关于上帝的学说，有关上帝的观照（die Gottesschau），并且在礼拜实践中与赞美诗的赞颂上帝相关联。它也与逻各斯的道成肉身、十字架、复活、教堂、圣事等在其中得到描述的“Okonomie des Heils”（救恩行动）相区分。^⑤因此，有赞美神学（doxologische）和救恩工程神学，换句话说，有作为“纯理论”的神学和作为“实践理论”关注救恩史的神学。

直到中世纪，神学学科的初步形态才产生。它是一个复合体，不仅包括关于“上帝的特殊教义，而且包括取自特定基督教传统的 *sacra doctrina*（神圣教义），以及一般意义上的涵盖哲学神学的时代知识”（阿奎那，《神学大全》I, q1, a1）。阿奎那区分了哲学神学和神学神学，但又用同一个字眼“神学”来指称这两者。^⑥在这里，神学作为一门学科指的是用一个特定时期里的所有知识工具对基督信仰作公开的阐释，并从基督信仰出发运用时代的知识。它所暗含的断言是，基督神学是“真实的哲学”，而非一门有关特定宗教的知识学科，或某种私事。

目前，这两种形态的神学都仍然存在。但是它们是从对“神学”这一概念的严格理解出发的，并藉助神学的逻各斯把神学理解为上帝之言。^⑦在此“言”中，上帝不仅仅是人言说的对象；因为上帝不是一个像人类悟性能够认识、界定和把

握的世间客体那样的经验对象。假如要把上帝本身看作神圣天父，他就必须被感知和思考为其言的主体。因此，只有建基于上帝自己所说之言，作为言说上帝的神学才是可能的。神学是信仰对所承领的上帝之言的思考，因此神学要以上帝自己所说为前提。信仰只是在能够理解上帝所说的意义上，才能宣称自己与理性的理解是一致的。这种理解须时时记住上帝是神学所思考的一切的主体，并在倾听馈赠的上帝之言中思考上帝之言。^⑤关于信仰的神学是以关于上帝的神学为前提的，后者存在于已发生并仍在发生的上帝之言中。^⑥因此，这是教会神学。这种设定的不足之处在于，它非常接近早期教会对作为上帝论的神学和作为救恩论的救恩工程的区分，因此可能失落未获救的人之实在这个现实触及点。这种设定并非总是以上帝论方式开始的。即认真地认为上帝论和救恩论在基督的十字架中得到统一，因此正如保罗所说，上帝的话 (λὸς τοῦ τ υ ο ὕ) [林后 2 17] 在基督教术语中不可能异于十字架的道 (λὸς τοῦ τ υ ο ὕ) [林前 1 18]。^⑦

另一方面，我们可以在近代思想的条件下把神学作为科学，这种作为科学的神学对施莱尔马赫 (Schleiermacher) 和黑格尔颇具吸引力。在他们那里，神学是一种“积极的科学”，它的各部分由于同一种特定信仰形式的一般关系而形成整体。因此，基督神学是关于基督教的科学。^⑧

然后我们可以比施莱尔马赫更进一步，断言在近代基督教国家中，这种“基督教”绝非仅仅存在于有组织的教会中，而是以实事的和个体的多样形式与文化发生了千丝万缕的联系。这种社会学认识与 R. Rothe 的弥赛亚—千禧年般的激情

的结合在如下命题中表达出来：经过教会阶段后，基督教眼下已进入新的时代，成为世俗历史的一个部分。⁶²这种论断不仅只是一个确断，而且是一种愿望，由此，神学便面临着一个压倒一切的任务，即发展一种完整的“当今基督教的理论”。这一论断实际上隐含着上述中世纪的神学诉求，即基督神学通过发展一种关于所处时代的基督教理论，基督神学在其处境中必须提出一种真实的哲学。在近代历史的状况下，这意味着“基督教的理论”应承担起发展一种世界历史的哲学的任务，“在思辨中把握自己所处的时代”。在黑格尔看来，这个任务便是哲学本身的任务，便是对存在的认识。⁶³但如果只有当这种哲学是实际的、合科理性的，才是可能的，则世界历史意义上的基督教理论亦只有是实际的，基督本质的，才是可能的。但什么是“实际的”（wirklich）呢？若要这种理论达成，就不得不付出代价：即对当今世界的“启蒙辩证法”（M . Horkheimer, T . Adorno）置若罔闻，对以奥斯维辛（Auschwitz）和广岛这些名称为特征的当代苦难置若罔闻，对当代资本主义和白种人造成的种种冲突置若罔闻⁶⁴。现代社会的可信性关联（Plausibilitätszusammenhang）经常是一个蒙蔽视听的关联（Als einer Hinsicht ein Verblendungszusammenhang）。于是在基督教的内在认同中，就必须把十字架上的矛盾和愚拙融化在基督教的智慧中。但即便是一种与世界相融的基督教的宗教文化理论，也不能完全掩盖钉在十字架上的基督在一种“基督教”文化中所具有的异质性。局外人和无神论者会使基督教徒记住这一点。⁶⁵

基督神学在认识被钉十字架的基督里的上帝中找到自己

的问题和任务，它不可能是纯理论。它不可能像早期教会的上帝观照那样，发展一种关于上帝的纯理论。这种纯观照 (Anschauung) 抛弃了暂存的事物、表面的现象以及不确定的看法的领域，在逻各斯找到了真实永恒的实在。对上帝那种忘却自我的纯观照会把观照者变成观照对象，使他能够参与上帝本身，使他通过模仿 (mimesis) 和分享 (methexis) 成为圣者。爱智者通过对控制他智慧的爱欲，自己也成为智慧人。因此，纯观照间接地赋予对观照对象的参与和相似性。在这里，引入这种相似性的步骤只可能是上帝在自然、历史和传统中的相应者，这些相应者又间接地反映和揭示了上帝本身的某些属性——即上帝在同他相应的创世和历史、人和理念中的活动。正如在巴门尼德 (Parmenides)、恩培多克勒和亚里士多德的著作中那样，这里占支配地位的认知原则是类比。^⑥

但是，在被上帝遗弃和遭世人诅咒的被钉十字架的基督中，信仰根本找不到上述纯观照相应的东西，这种相应 (Entsprechungen) 物为信仰提供的是对上帝的间接的类推认识，但信仰在十字架上找到的是矛盾。在被钉十字架的基督中，信仰找到几个层面上的矛盾：找到与那位在律法中显现自己的意志，并且实际上在律法的作用中为人所知的上帝的矛盾。因为耶稣被律法作为一个渎神者而判处死刑。在耶稣中，信仰找到了所谓与诸神的矛盾，信仰摆脱了所谓的诸神，诸神在诸政治宗教的政治神学里受到顶礼膜拜。因为，不管是对还是错，耶稣是出于政治原因作为一个反叛者被钉在十字架上处死的。最后，信仰在耶稣身上看到了与在创世和历

史中间接地显现的上帝的矛盾，因为，耶稣在死时被上帝遗弃了。假如这就是信仰诞生的起点，它首先就意味着基督神学不可能是一种关于上帝的纯理论，而必须成为一种关于上帝的批判理论。这种批判由被钉十字架的基督直指企图要认识上帝的人，摧毁了把他引向知识的关注。人们为了使自己进入上帝的公义，便在律法中寻找上帝，便企图通过律法的效用来尊从上帝。如果人们是在这位受律法审判的基督身上看到上帝并信仰，那么，他们才会摆脱对自我称义的律法上的兴趣。人们总是在追求政治权力和支配世界的意志中寻找上帝。但如果人们在软弱的、被钉十字架上的基督中见到上帝和信仰上帝，那么他就会摆脱那种追逐权力和支配他人的欲望。人们总是在宇宙的作用和秩序中去找上帝，或者在世界历史的过程中去找上帝，以便借知识的力量使自己成圣。但如果人们在受难的、奄奄一息的基督中见到上帝和信仰上帝，那么他就会摆脱对自我神化的关切，正是这种关切使他追求知识。因此，在钉在十字架上的基督中理解上帝，就是严肃看待自己人的旨趣状况，即实际上是非人的旨趣状况（Inter-essenlage），因为人处于自我称义，自我超升和虚幻的自我神化的支配中。“由于这个缘故，被钉十字架的耶稣是看不见的上帝的形象”。^⑥因此，由于所讨论的问题，也由于其方法和实践，十字架神学只可能是论战性的、辩证的、反题式的和批判的理论。这种神学“本身就是被钉十字架的神学，并且只谈论十字架”（K Rahner）。它也是把人钉上十字架的神学，因此是解放神学。

这一点，我们可以在这种神学传统中看得清清楚楚，它

在特殊的意义上被称为十字架神学。在这种意义上，十字架神学是由保罗创立的。正如在《罗马书》一章十七节中那样，保罗反对是因律法效用称义，提出了因信称义，这使人能摆脱因善行自我称义的那种强制性；因此在《哥林多前书》一章十八节中，保罗又提出了旨在反对从智慧和从尘世中获得关于上帝的知识的十字架之言，以使对十字架的理解把人从尘世的强权中解放出来。在犹太人看来是丑闻的东西，在希腊人看来是愚拙的东西，对于信仰者来说成了能带来自由的上帝力量。在这里，问题并不在于保罗在其论战中是否对历史上忠于律法的犹太教作了公正的论述，或者对历史的智慧敬虔的希腊化人文主义作了公正的论述。因为他的论战旨在阐明非人化的旨趣状况这一更为深刻的问题。非人化的人忙于追逐私利，不论他是犹太人还是希腊人，都不能让上帝成其为上帝，而是使他自己成为其自我、其同胞及其世界的可悲的和骄傲的上帝。在这个层次上，十字架之言把非人化的人从对自我神化的致命关注中解放出来。绝非偶然的是，保罗在《哥林多前书》的第一章中呼吁他们注意具体的社会结果。这是为了证明被钉十字架的上帝的苦弱和愚拙所包含的力量：

因为所谓“上帝的愚拙”总胜过人的智慧，所谓“上帝的软弱”也胜过人的坚强。

弟兄们，要记得上帝呼召你们的时候，你们是处在哪一种景况中。从人的观点看，你们很少是聪明的，有能力的，或是有高尚社会地位的。上帝偏

要拣选世上的人所认为愚拙的,来使聪明人羞愧,又拣选世上的人所认为软弱的,来使坚强的人羞愧。他也拣选世上的人所轻视、厌恶、认为不足轻重的,来推翻一向被认为重要的,使人在上帝面前无可夸口。然而,上帝使你们得以跟基督耶稣联合,又使他成为我们的智慧;藉着他,我们得以跟上帝和好,成为上帝圣洁的子民,并且得到自由。正像圣经上说:“谁要夸耀就该夸耀主。”(林前 1 25—31)

十字架神学批判对非人的人的自我赞美,导向他们的解放,并且同卑贱、软弱和遭鄙视的人们所选择富有人性的生活和实践方式发生直接的关联。这种生活方式会削弱那导致非人化的人的侵犯行为的社会状况之力量,并努力克服这种力量。

“十字架神学”是路德 1518 年在海德堡论辩中所作那毫不含糊的系统阐述。这是为了通过对比中世纪建制化教会的赞美神学 (*theologia gloriae*),而明确表述宗教改革所具有关于被钉十字架的基督福音之认识。⁶³

路德在其论战中常常诉诸保罗的论点,把从受难和十字架去认识上帝,与从上帝在创世和历史中的活动去认识上帝加以对照。路德不否认,在其自身中的人能够从创世、历史和灵魂中认识上帝。但人不再在其自身之中 (*an sich*),而实际上已在其自身之外 (*ausser sich*)。虽然人是按上帝的形象创造出来的,他实际上已是罪人。由于非人化的人不能使自己确信他所是的人,就必须拔高自我。因此,他只是为了自

己的自我神化的旨趣，才运用这些宗教的认识。其结果是，它们并不能帮助人获得人性，而只是加强了他的非人性。对十字架的认识是对受难中的上帝的认识，这种受难是非人化的人给上帝造成的，也就是说，十字架与非人化的人把它当作在上帝中之神性来寻求的一切东西相反；因之，这种认识并没有证实人是他所是，而是败坏了他。十字架上的上帝摧毁了我们都企望成为的那个虽骄傲、实则可悲的上帝，并使我们那遭遗弃和鄙视的人性回归我们自身。对十字架的认识导致了已成人的上帝与想成为上帝的人之间的旨趣冲突。它摧毁了人的摧毁；它异化了异化的人。以这种方式，它恢复了非人化的人的人性。正如保罗将世人的智慧与十字架的愚拙加以对比，并相应地将律法效用产生的义与十字架的耻辱加以对比，路德把通过观照上帝的活动而获得的宗教认知方式与通过自己的善行取得的道德自我证实的方式加以对照，并论战性地把十字架神学的批判矛头对准这二者。“宗教观照与通过善行成圣，不过是人身上相同欲求的两种表现形式而已，这种欲求就是要与上帝不中断的直接交流”^⑥。事实上，伦理学与形而上学从来不是互不相干的。相反，它们是按照人的旨趣而互为条件。因此可以说，作为一种科学和一种教会实践的中世纪神学，是由亚里士多德的形而上学和伦理学支撑，而亚里士多德的形而上学和伦理学都建立在成就和善行的基础上。^⑦

路德对他所反对的“赞美的神学”的描绘是否对中世纪大公神学的正确描述，这是个肤浅的历史问题。他的十字架神学不是攻击中世纪大公神学，而是攻击他在这种神学中看

到的人用知识和善功来自我神化的非人的旨趣。对基督十字架苦难中的上帝的理解摧毁了那些抛弃自己人性的人，因为它摧毁了他们的诸神，摧毁了他们那假定的神性。它使人摆脱自己的非人傲慢，恢复了人的本性。它使“向自身内弯曲的人”(homo incurvatus in se)再度对上帝和邻人敞开自己，赋予自恋的人以爱他人的力量。

路德发展了十字架神学，把它作为批判的和宗教改革神学的构想。十字架神学不是神学中一个单独的篇章，而是所有基督神学的标志。它完全是神学的一种确定样式。它是所有企求成为基督本质的神学陈述景观性的中心(W. Löwenich)。然而，它只是在讲道与生活中批判和解放的实践关联里才能成为十字架神学。十字架神学是战斗的实践学说，因此它既不能成为关于当前基督教的理论，也不能成为关于世界历史的基督教理论。它是一种辩证的和历史的神学，而不是一种关于世界历史的神学。它并不描述现存的事物，而是着手将人从其非人的界定和偶像化的断言中解放出来，他们已身陷其中，社会已把他们诱入这陷阱里。

就其历史形态而论，路德的十字架神学之局限性在于，他不可能在它与亚里士多德的功效哲学的辩驳中发展一种“十字架哲学”(philosophia crucis)。虽然他在1525年针对伊拉斯莫(Erasmus)的辩论中再次提出自己的十字架神学，以抵制近代日益增长的人本主义，伊拉斯莫的人本主义还是通过梅兰希顿(Melanchthon)进入了新教运动，激发了新教的成就伦理的形成。

从政治角度来看，路德的十字架神学之局限性则在于，虽

然作为改革者，他从理论和实践的角度系统地陈述了十字架神学，以反对中世纪的制度化教会；但他并未把十字架神学作为社会批判来系统地阐述，从而用它来反抗 1524 年与 1525 年农民战争期间的封建社会。^①他写给农民的东西并没有表达十字架所具有的批判和解放的力量，以及上帝拣选卑贱者以贬低高贵者这层意思，也没有表达被钉十字架的上帝对高傲与压制、支配与奴役的驳斥；相反，却表达了一种非新教的受难神秘论与卑下律令。^②因此，他留下了一个任务：发展导向世界和历史理解的十字架神学；展开十字架神学，不仅是为了改革教会，而且也是要把它当作同解放苦难者及其统治者这两种人的实际行动相关联的社会批判。一种彻底的十字架神学必须在所有这三个方面理解被钉十字架的上帝。古典世界便是在这三个方面使用神学这个字眼的，甚至当今时代的人们在这三个方面也不可避免地具有宗教性。它们是：解神话化的神话神学、解放形态的政治神学以及把存在者理解为创造的哲学神学。

我们必须再次问一个批评性的问题：十字架神学与历史上被钉十字架的耶稣一致吗？保罗称之为福音的十字架之言，已把耶稣其人及其被钉十字架这一事件采纳到语言中了吗？被钉十字架的耶稣死了，死去的人是不会开口讲话的。死意味着哑，它剥夺了人的语言。保罗和路德所理解的“十字架之言”不过是已死的耶稣不得不屈就的许多可能的解释之一吗？保罗把福音理解为上帝仁慈的义之“启示”，理解为基督之被赋予上帝的解放力量。十字架之言使人能参与十字架的

神圣事件，信仰使罪人在同基督的团契中参与这一事件。这不仅仅是传递一则信息或一种任意的阐释。在保罗看来“十字架之言”是建基于被钉十字架的基督的复活，不单纯是一个发生在基督死后的事件，而是作为尘世的耶稣之特质的末世事件，而耶稣是在彼拉多的命令下作为基督(Kyrios)被钉十字架的。以被钉十字架的基督的复活为基础，保罗在其福音中谈论“复活了的基督的十字架”，把它的意义解释给无论是犹太人还是非犹太人的罪人们听。保罗在其十字架神学中表达福音，其目的并不是要它成为一个死人必须接受的可能解释；它声称，人自己从耶稣由死里复活的角度来看，是被钉十字架的基督的唯一启示。一个死人是不能赦免罪愆的。作为对罪的即时赦免的福音，担当起被钉十字架的基督那新的、神圣的和末世的生命，它本身就是“圣灵”，就是即时的“复活力量”。因此，按照保罗的理解，被钉十字架的基督本身就是以“十字架之言”来讲语的。所以，启示事件不仅包括十字架事件和基督复活事件，也包括关于福音的宣讲。^⑩我们假定存在于自然科学和历史学中的事实与解释的现代区分，对于理解“十字架之言”是不合适的。这种区分对于现代知识来讲又是至关重要的，因为现代知识具有支配性，它为了证实和控制已得到实证的东西而界定，为了占有事实而隔离和孤立事实。但这是否意味着“十字架之言”一点也不能批判呢？十字架之言声称钉在十字架上的基督本身就是用它来讲语和显示的。但假如人们接受这种断言，就必须质问十字架之言究竟启示了它旨在启示的那人没有，究竟它有否与它旨在使人们听到其声音的那人相一致，甚至必须问究竟

能否在十字架之言中找到基督，从而它能够成为基督的代表（林后 5 21）。对于原始基督教传统来说很重要的一点是，它必须认识到，在关于复活神学和对于属灵派（Geistenthusiasmus）之后，信仰再次回归尘世，返回那被钉十字架的拿撒勒的耶稣。研究保罗的学者已强调了这一令人惊诧的事实及其意义。^⑭它在符类福音的意义上使福音的新样式得以产生。这也提出了更进一步的问题，即保罗意义上的作为“十字架之言”的福音，与耶稣受难故事意义上的福音的关系问题。“十字架之言”真的在信仰不再“根据人的标准”来认识基督的意义上使符类福音成为多余吗（林后 5 16；信仰不再是：“根据人的标准来看基督”）？正如凯勒（Kähler）正确地把符类福音称为“有着一个很长序言的耶稣受难故事”。或者说它们指出了耶稣被钉十字架的历史特征，这些特征在保罗的布道中并没有加以考虑；反过来讲，若没有对各各他历史上的十字架的回忆，“十字架之言”是可能的吗？在下章里，我们将回过头来详细讨论这个问题。在这种情境中，我们必须永远记住各各他的十字架与“十字架之言”的固有区别；即便在这种情况下也如此，即有人坚持被钉十字架的基督通过其复活在十字架的布道中临在，并表白信仰、允诺自由。被钉十字架的基督讲的是“十字架之言”，但是他完全被贬低为只是这种布道了。“被钉十字架不仅仅是一个语言事件”^⑮。虽然十字架之言把他显现给罪人，使他们有了信仰，但在基督复活之时，他并没有变成十字架之言。被钉十字架的基督不止是十字架之言。正是由于这种布道是罪人认识被钉十字架的上帝的唯一有效途径，便不能去掉那个固有的区分。正是因

为耶稣其人必须以耶稣其言来理解，便不能把十字架之言当作耶稣其人。被钉十字架的基督中有这么一种实在，它不能与任何逻各斯等同起来，不能为逻各斯所取代。十字架意味着耶稣身上使耶稣成为十字架之言，及随后成为一切神学阐释的对象，一种与听道者和阐释者对立的对象，一种使听讲者和阐释者遭遇的对象。因此，被钉十字架的基督是所有诉诸他的讲道的内在标准。只要这种讲道是指向基督的，它就受基督检验；只要它显示基督，它就为基督所认可。

注 释

Pater Ayrault, 《伊斯兰世界的基督教会》第一卷, 第 50 页。
歌德, 《威廉·迈斯特的漫游年代》第二卷, 第 1 页: “但我们现在得谈谈第三种宗教, 它建基于对那些比我们低下的事物的尊重; 我们称它为基督教宗教, 因为心的这种性情主要表现在这种宗教里面; 它是人类能够并且必然获得的最后一种宗教。可是有什么东西是不被要求于它的呢? 它不仅把尘世撇在下面, 声称有更高级的本原, 而且把谦卑、贫穷、遭鄙视、耻辱、悲惨、苦难与死亡全都视为神圣; 而且还尊重罪过和罪恶, 使它们显得可爱; 它不是神圣性的障碍, 而是其促进因素; 但路径不是目的, 一旦达到这点认识, 人类便无法走回头路了; 可以认为, 基督教一旦出现, 便永不会消失; 一旦被体现为神圣, 便无法再被消解。”

这个片语出自 T. Storm, 《十字架》, 1865 年:

十字架上悬吊着他那备受摧残的四肢,
汗渍与血污混杂在一起, 耻辱不堪;

在这恐怖的景象里，
那处女般纯洁的本质丧失殆尽。
但那些自称是他门徒的人，
却用青铜与石头做成十字架，
把它立在肃穆庄重的神庙里，
把它树在阳光灿烂的草地上。
因而直至今日，
每双眼睛都能看见一种恐怖；
这恐怖诉说着古时犯下的罪，
这恐怖倾述着未得和解的图景。

J. Schneider, 《新约全书神学词典》(ThW) 第七卷, 第 573 页。请参见“W. Schrage 对《新约全书》里耶稣基督之死的理解”, F. Viering 编, 《作为拯救之根据的耶稣基督的十字架》, 1967 年, 第 61 页注释 34。

Cicero, Pro Rabirico, 5. 16.

H. Schdikle, 转引自前引 W. Schrage 著作。

参见 A. von Harnack, 《公元最初三个世纪无神论的责难》, 文本与研究: NF, , 4, 1905, 12。在《护教篇》第一卷第六章第 13 节, Justin 企图通过证明哲学皇帝 (den philosophischen Kaisern) 也有着对万物之圣父、圣子、天使万军及圣灵的基督教信仰来驳斥所谓基督教徒是无神论者的指摘。然而, 指摘基督教徒搞无神论的群众认为他们是在亵渎和否认国家诸神。Justin 乐意地接受了这种指摘。但指的可能是一个诺斯底派信徒。

转引自 K. Löwith, 《从黑格尔到尼采》, 1969, 第 28 页以下。请参见该书整个“玫瑰与十字架”一节, 第 28—43 页。

⑩ 同上, 第 29 页。

- ⑪ 同上，第 29 页。
- ⑫ 歌德，《论神秘——一个残篇》。
- ⑬ 尼采，《作品集》第七卷，第 265 页。请参见 K . Jaspers ,《尼采与基督教》，1938，1948。
- ⑭ 马克思，《早期著作》，S . Landshut 编，1953，第 28 页。
- ⑮ J . Iwand ,《基督论讲座》(未发表)，对该书的摘引参见 B . Klapper 的《关于十字架与复活的讨论》，1967，第 288 页以下。同样地，K . Jaspers 在《关于解神话化的问题》，1954，第 88 页讲：“……我认为，与被上帝派遣，死得最悲惨最羞耻的耶稣的耻辱相比，关于称义和赎罪的信仰诉求的耻辱算不了什么。耶稣的耻辱把一个已死的历史现实……与那在这一事件中牺牲自己的上帝的神话融合在一起，是极其巨大的……钉在十字架上的基督……既是现实，也是神话。”
- ⑯ M . Heidegger ,《现象学与神学》，1928，1970，第 18 页。请参见，“神学的实证性”一节，第 17—21 页。这一节明确地把基督教神学定义为关于十字架的神学，把神学定义为对“被钉十字架的上帝”的认识，而且避开了作为关于世界上基督教现象的理論的神学。
- ⑰ 见前引 K . Löwith 著作，第 418 页。在描述了“十九世纪思想中的革命深渊”与“市民—基督教”世界的坍塌后，他以这个句子结束全书的讨论。
- ⑱ 黑格尔，《法哲学》，导论 17。
- ⑲ 注意费尔巴哈讨论路德的神学时所遇到的麻烦。请参阅《路德思想中信仰的本质》，1884 I，1970，第 40 页：“当然你不能理性地从你自身中制造出上帝来；一个被钉十字架的上帝就像一个遭到痛苦惩罚的观念那样荒唐可笑。”
- ⑳ 这也被 M . Polanyi 觉察到了，见《个体知识——走向后批判

哲学》，1962，第 199 页：“基督教崇拜似乎维系了一种永恒的、永远实现不了的预感：一个为了其不可克服的紧张而被接受的启发式景观。它像迷上了一个问题，这问题大家知道是不可能解决的，但却反理智地、毫不动摇地遵从那启发式命令：‘看那未知者！’基督教通过向人提供一个被钉十字架的上帝这种慰藉，而小心周到地培养并且在某种意义上永远满足人对精神上不满足的渴望。”

- ②① 见前引 H . J . Iwand 著作，第 289 页。
- ②② K . Rahner，“论牺牲”，《神学与教会百科全书》第七卷，第 1174 页。也请参看 K . Rahner，《众多的弥撒与那一位牺牲者》，1951。
- ②③ 见前引 K . Rahner 著作。
- ②④ J . Betz，“弥撒献祭”，《神学与教会百科全书》第七卷，第 348 页。
- ②⑤ J . B . Metz，《现世神学》，第 104 页。
- ②⑥ K A Keller，《耶稣受难默祷告从起源至成熟的历史》，1908；N . Gorodeckaja，《现代俄罗斯思想中蒙受屈辱的基督》，1938；J . H . Cone，《黑人圣歌与布鲁斯》，1972；H . Lüning，《用机关枪和十字架——不然基督教世界怎么生存下去》，1971。
- ②⑦ 《路德著作集》I，614，17。
- ②⑧ 朋霍费尔，《狱中书简》，1951，第 242、244 页。
- ②⑨ 北森加藏，《关于上帝受苦的神学》，1965。
- ③⑩ 见前引 H . Lüning 著作，第 82 页。
- ③⑪ 见前引 J . H . Cone 著作，第 52 页以下。也请参阅 T . Lehman，《黑人圣歌、历史及神学》，1965。
- ③⑫ 见前引马克思著作，第 208 页。

- ③③ E. Bloch, 《基督教的无神论》, 1968, 第 44—48 页。
- ③④ 见前引 H. Lüning 著作, 第 82 页。
- ③⑤ 朋霍费尔, 《追随》, 1946; 《做门徒的代价》, 第 39 页以下。
- ③⑥ 同上, 第 41 页。
- ③⑦ 同上, 第 44 页。
- ③⑧ E. Käsemann 《保罗面面观》, 1969, 第 61 页以下。同一作者, 《耶稣意味着自由的呼召》, 1968, 第 28 页以下。
- ③⑨ E. Käsemann 《耶稣使徒的正当性》, 1942; E. Guttgemanns, 《受难的门徒与他的主》, 1966。
- ④⑩ E. Peterson, “真理的见证”, 见《神学论文》, 1951, 第 173 页。关于基尔克果对门徒身份的理解, 见埃勒 (V. Eller), 《基尔克果与彻底的门徒身份》, 1968。
- ④⑪ 同上, 第 187、199 页。“我们总有着相同的观念, 即所有的苦难都是末世的苦难, 是与基督的受难形式相同的苦难; 因此, 基督的荣耀对于那些与基督一同受难的人是确凿无疑的。”也请参看《门徒与基督的见证》, 1952. P. Stuhlmacher, 《保罗思想中上帝的义》, 1965, 第 232 页。这里也注意到 $\mu\tau\chi\ \acute{o}\tau\acute{o}\nu$ (腓 3:10) 与 $\acute{o}\tau\ \tau\acute{o}\nu\ \nu\upsilon\nu\kappa\ \acute{o}\nu$ (罗 8:18) 的相似: “默默地奴役着世界的苦难对于基督徒来说 (并且在他们身上!), 可以看作是由基督肇始的, 是创世者为了创世的公义与尘世邪恶势力进行的斗争。”关于《歌罗西书》一章廿四节, 请参阅 I. Kremer, 《苦难中还欠缺什么……》, 1956; E. Lohse, 《殉道者与上帝的仆人》, 1963, 第 202 页以下; 前引 E. Guttgemann 著作, 第 323—328 页, 他正确地建立了与被钉十字架的基督一同受难的级别等次。
- ④⑫ Bonaventura, 《在上帝里面神游》, 1961。
- ④⑬ 参见 W. von Loewenich, 《路德的十字架神学》, 1967, 第 169

页以下。

- ④④ 也请参考 Ignatius,《属灵修炼》,第 97 号。关于该书的评论,见 J. Sudbrack,《生存的基督教》,1964。
- ④⑤ 参阅 E. Wolf,《Staupitz 与路德》,1927; E. Voegtsang,《路德著作中受诱惑的基督》,1932; H. J. Iwand,《路德学说中的因信称义》。
- ④⑥ 前引马克思早期著作,第 17 页。
- ④⑦ K. Mannheim,《意识形态与乌托邦》,1952,第 184 页以下。
- ④⑧ M. Heidegger,《存在与时间》,1957,第 385 页:“本真的重演一种曾在的生存可能性——此在为自己选择自己的英雄榜样——这在生存论上根据于先行的决心。”然而,跟随基督绝不是一种英雄的选择。
- ④⑨ 布尔特曼,《新约与神话学》,见 H. W. Bartsch 编,《传言与神话》卷一,1960,第 42 页以下。
- ⑤⑩ 以下篇幅将讨论 D. Sölle 对跟随的理解。参看《替代》,1965;《无神论地信仰上帝》,1968,第 37 页以下;《做他者的权利》,1971;《政治神学——与布尔特曼商榷》,1971。我很赞同她的神学,因为这种神学与实践相联系,但我不同意她不加区分地指摘神学和信仰都是形而上学。她关于门徒身份的伦理学与流俗里奇尔主义非常接近,很容易变成律法主义。她对“启示录应许的神话”的批判,与她对我的《希望神学》(参见她的《政治神学》一书,第 67 页)的描述一样,大概受她由戈加顿(Gogarten)与布尔特曼影响的理解视界的限制。按照这种视界,人们对一切超越回报式英雄选择的生存论视野和由此“不能得出任何实际的东西”(康德语)的人或物都可以说:“我不懂。”
- ⑤⑪ 例如,《无神论地信仰上帝》,第 86 页。她的其他作品里常常

也能找到这类例子。

- ⑤② 前引 D .Bonhoeffer 著作，第 44 页。
- ⑤③ 因此，正统路德派也讲，“Theologia est”或“Sermon de Deo et nebus divinis”。关于神学的起源史，请参见 F .Kattenbusch，《基督神学的形成——εολο ’，εολο ε̂ν，εολό οs 等术语的历史》（原发表于 1930），1962。
- ⑤④ M .Pohlenz，《斯多亚派》第一卷，1964，第 198 页：“Panaitios 区分了三类诸神形象：被设想为人格的自然力量、国家宗教的诸神，以及神话里的诸神（genus physikon，politikon，mythikon），以此奠定了三类神学的基础，这种神学在罗马的理性主义神学中得到了承续。”
- ⑤⑤ 有关下文的讨论，参见 G .Ebeling，“神学”辞条，见《历史与当代的宗教》，PGG3，第 754—769 页。
- ⑤⑥ G .Söhngen，《神学的哲学导言》，1964。
- ⑤⑦ E .Brunner，“作为神学根据和对象的启示”（1925），《辩证神学的开端》第一卷，1962，第 298 页以下；K .Barth，“上帝之言是神学的使命”，出处同上，第 197 页以下；另请参阅 K .Barth，《基督教教义学纲要》，1927，第 18 页以下。
- ⑤⑧ 有关这点的最好例子，见 K .Barth，《安瑟伦——寻求理解的信仰》（1931），1958。
- ⑤⑨ 在这个意义上，早期新教教义学区分了两种神学，一种是通过上帝自身去认识上帝的原型神学；另一种是摹本神学，这是通过受造的知性去认识上帝和神性事物，神学不过是上帝所传达的东西的摹本。
- ⑥⑩ 虽然巴特试图严格地设想这种统一，但他往往又回到两位上帝的内在区别，即“整个世界不可触及的上帝”，他有“对自己的不可触及的荣耀与内在生命的福祉的自足感”，与在耶

稣基督里面实现自我确认的上帝。请参见《教会教义学》第二卷，第2、178、181页。

- ⑥1 施莱尔马赫，《神学研究简述》，H .Scholz 编，1961：“在神学这个词一般用法的意义上，神学是一种肯定科学，其各部分只是通过它们与一种上帝意识的特定形态的共同关系才汇成一个整体，只是通过其与基督教的关系才成其为一种基督教神学”。
- ⑥2 R .Rothe，《神学伦理学》第三卷，1848，477，1010。“在基督本质的目前状态中寻找自己的方向的必然前提，是要认识到基督教历史发展中的教会阶段已成为过去，基督教精神已进入其道德即政治时代。如果教会是基督教存在的本质形式，那么——必须开诚布公地承认这点——在我们这个时代，而且确实也在过去相当长的时间里，基督教一直处于一种可叹的状态，我们看不见这种状况如何才能得到改善。但基督教就其内在本性来讲，已超越了教会；它企图把人类生活的整个肌体一点不少地当作它自己的肌体，这就意味着国家。基督教在本质上关注于程度越来越高的世界化，就是说，逐渐脱下其刚刚进入世界时必须披上的教会外衣，并承担起人类生活的一般形态即道德生活。”关于 Rothe 思想的背景，请参见 H .J .Birkner，《思辨与救恩史——Rothe 的历史观》。T .Rendtorff 最近以不同的方式重新采纳了这一观念。请参考 T .Rendtorff《教会之外的基督教——启蒙的具体化》，1969。“基督教在其世界历史时代中的过渡规定了现代神学的问题”，参见 T .Rendtorff，《特洛尔奇 基督教世界的绝对性 导言》，1969。推翻讨论已久的教会世俗化论题，以为教会的世俗化就是或可以称是基督教的现世化，是片面的，因为对世俗化的旨趣是多方面的。毫无疑问，一种现代

基督教史的整合理论是值得期待的，但它既取代不了神学，也取代不了教义学的工作。现代新的和旧的千禧年主义以及教会的现代世俗化对于蒙蔽一个强制性乐观主义的社会，过去是现在也仍然是在增强蒙蔽。

- ⑥③ J Ritter,《黑格尔与法国大革命》,1957,第13页;R Bubner对此作过评论,见“哲学就是其时代,它在思考中被领会”,《阐释学与辩证法》第一卷,1970,第317—342页。
- ⑥④ G .Rohrmoser,“从帕斯卡尔至尼采的思想史上的无神论问题”,《国际对话》,第一期,1968,第二卷,第143页。他问道:“我怎能理解和接受这种看法,即一种人类实践的的历史的社会形态是由对圣经的上帝的信仰塑造而成的,但在其中,那些发生于二十世纪的,尼采以令人震惊的明晰预见到的作为无神论实际统治之必然结果的恐怖,竟然成为可能?”
- ⑥⑤ 例如,A .Camus,《反叛者》,1953。
- ⑥⑥ 有关这点,请参阅本书第一章,第三节。
- ⑥⑦ K .Barth,《教会教义学》第二卷,第123页。
- ⑥⑧ 《路德著作集》V,162,21;基督通过其人性使自己与我们相像,并把我們钉上十字架。有关这点,也请参看E .Wolf,“人之成人?”,《福音神学》第六期,1946,第4页以下(Peregrinatio, 1965,第119页以下)。
- ⑥⑨ 前引V .Loewenich著作,第21页。
- ⑦⑩ E .Jüngel,“作为可能性与现实性的世界”,《福音神学》,1969,第417页以下。
- ⑦⑪ 这个论点基于路德自己对宗教改革的理解决。人们通常指出,与十五世纪教会的“首和肢体的改革”的努力不同,宗教改革是由新揭示的上帝之言出发的,因此,宗教改革比十五世纪的改革运动和努力(Reformbewegung und- versuche)更

具神学性和更为彻底。但不可忽视的是，对宗教改革的人文主义和新教的发起人来说，这种多样性是一种启示录视象。揭示“上帝之言”对于 Mathesius 和 Bugenhagen 来说，已是《约翰福音》十四章六节的启示之完成和带有“永恒福音”的天使之完成。即使在路德本人那里，也可以找到这种天启式的宗教改革之理解的标志（反基督，改宗犹太教等等）。“学说的宗教改革”按路德的见解是不充足的。所以 1563 年在 Pfalz 产生了“第二个宗教改革”（德国的宗教改革运动），即对“教宗的宫廷色彩和军队标志”（Papstes Hoffarben und Feldzeichen）的教会的全面清理，然后是清教式和敬虔运动中的“生活的宗教改革”。对 J. Böhme 和 A. Comenius 来讲，“宗教改革”根本上是“此世的宗教改革”（*reformatio mundi*），因此亦是一个天启式的主题。德国农民战争的内在和外在灾难表明了宗教改革的一种问题倾斜，它很快发展成德意志的心灵创伤。在神学和基督性的意义上，宗教改革有一种预期的全面诉求（*Totalitätsanspruch*），因此，它预示了宗教改革的开端和受挫折的历史。

- ⑦② 参阅 P. Althaus, 《路德在农民战争中的态度》，1952。
- ⑦③ E. Käsemann, “历史的耶稣问题”，见《释经的探讨和思索》卷一，1960，第 187—213 页。
- ⑦④ 所以布尔特曼是对的，参见 R. Bultmann, “新约中的启示概念”，见《信仰与理解》卷三，1960，第 19 页以下。
- ⑦⑤ H. Jonas, “海德格尔与神学”，见《福音神学》，第 24 辑，1964，第 629 页。

第三章 耶稣问题

尽管历史上的基督教有大量的文化、哲学和精神财富，基督信仰之核心惟有活在对耶稣的认信中。另一方面，当基督教的批判者把它的文化传统和人文传统追溯到古代或现代的非基督教渊源时，他们便遇到了认信耶稣这个不可减弱的核心。只要认信耶稣为上帝的基督，才有基督信仰；只要这一点遭到怀疑，或含糊不清，或被否认，便不再有基督信仰，历史上基督教的所有财富也都随之消失。只要有这样的人，他们像使徒们曾经做过的那样宣布信仰耶稣，追随耶稣，并用言论、行动和新的团契传扬他的解放的统治，便会有生机勃勃的基督教。由于这个缘故，基督论再度成为基督教神学的中心是理所应当的。

哈纳克 (A. von Harnack) 在 1899~1900 年以下面的话开始他“什么是基督教？”的讲座：

弥尔 (John Stuart Mill) 曾说，再怎么频繁地提醒人类曾经有位名叫苏格拉底的人也不过分。确实如此；但更为重要的是，要一而再，再而三地提

醒人类，从前他们当中曾经有个名叫耶稣基督的人。

但谁是拿撒勒的耶稣呢？他对基督教的涵义是什么？他是一个向人们说出上帝意愿的预言家吗？他是一个带来所有人都渴望的获救的赎罪者吗？他体现了世界之中的上帝，或者说上帝眼中的真实人性吗？我们应当带着什么问题来探讨耶稣其人及其历史？他通过显现自己回答了什么问题？历史的现象，更重要的是历史上的人不能回答异己的和不合适的问题。愚蠢的问题通常只会招徕人们想要听到的回答。“先生们，你们称为时代精神的东西大体上就是你们自己的精神。”这是浮士德 (Faust) 在与瓦格纳 (Wagner) 交谈历史的过去图景时所做的讥讽评论。基督教徒和非基督教徒们常常营造符合各自愿望的耶稣形象。他们曾把耶稣偶像化，然后给他去掉虔敬的偶像，把耶稣人化。耶稣曾成为人们孜孜以求的神圣权威和荣耀；他曾成为教人类一种新道德的教师；他曾成为来自加利利的抵抗战士。若对历史上不断变化的基督理念和耶稣形象作一番分析，便会发现这些理念和形象在很大程度上符合不同时代、地点及目的的需要，以至人们禁不住怀疑它们是幻想和人为的形象。于是问题便产生了：谁是耶稣本人？他在今天意味着什么？我们认识耶稣吗？他在现时代对于我们事实上是什么样的一个人？

必须在一种双重视域中来审视关于耶稣的种种问题：

1. 自基督教信仰肇兴以来，便一直存在着有关耶稣的歧义。这些歧义首先是在基督徒和犹太人之间，涉及他的复活

以及他是否就是弥赛亚 ;然后又产生在基督徒和异教徒之间 , 涉及他的神性和道成肉身问题 ; 在近代开端 , 基督徒和人文主义者就他的人性和圣洁无罪性发生过争论 ; 在现代文化中 , 基督徒和后基督教无神论者就人的解放及世界的公义发生过争论。要全面考察耶稣的歧义发生于其中的那整个广阔的问题视域是不可能的 , 因为在世界的这场耶稣诉讼中 , 基督徒不能认为自己是法官 , 而仅仅是见证人。

2 . 然而 , 自基督教信仰肇兴以来 , 耶稣也一直是基督教内部产生分歧的话题。他的真实性在哪里呢 ? 是在尘世的耶稣中 (他在皇帝提庇留 [Tiberius] 当政时期出现在巴勒斯坦 , 并在彼拉多的治下被钉上十字架) , 还是在复活了的基督中 (他受到自己的门徒们公开赞美和信赖) ? 虽然信仰一直认信耶稣是基督 , 但 “ 耶稣论 ” (Jesulogie) 和基督论之间的争论贯穿于整个基督教会史 , 近几十年来又特别激烈。耶稣就是基督的认信究竟是真实的 , 还是一种虔诚的幻象 , 这是信仰要么为之站立要么为之崩溃的争论焦点。这就使基督教神学面临一个双重任务 :

(1) 它必须说明 “ 耶稣就是基督 ” 这样的认信究竟指的是什么。它必须证明基督论在耶稣其人和历史中的固有基础和正当性。我们不得不从基督论的角度来讲耶稣及其历史吗 ? 耶稣及其历史要求有一门基督论吗 ? 耶稣就是上帝的基督这种认信在多大程度上是真实的呢 ? 这是信仰和教会诉诸耶稣基督的做法所固有的真实性和正确性这样的问题 , 它们是信仰他的名字 , 以他的名义讲话的。这不是一个局外人提出的问题 , 而是产生于信仰内部 , 因为信仰渴求认识和理解 :

信仰寻求理解 (*fides quaerens intellectum*)。关于基督的讲道对耶稣来说是合适的，还是用其他什么来取代他？对基督的信仰以内在于的必然性产生于对耶稣其人及历史的理解，还是这种信仰所作的关于他的陈述仅仅是信仰者任意的断言和个人的价值判断呢？

(2) 基督神学必须说明，从外部来看基督教信仰耶稣的认信在多大程度上是真实的，必须证明这种认信与今日对现实的理解是相关的，与关于上帝的真谛和人与世界的公义的现时争论是相关的。因为，“基督”这个称号从不是仅仅被信仰用来宣称耶稣其人是谁，而是用来表达他那有关上帝、人和世界的治权、未来及意义的。

因此，基督论的第一个任务是批判地证实基督信仰在耶稣及其历史中的起源。第二个任务是批判地证实基督信仰对于现时和未来的意义。第一个任务可以称为基督信仰起源的诠释学，第二个任务可以称为关于它的效果和结果的诠释学。假如我们把自己局限于源于耶稣的基督论的诠释学，结果就会是，我们的描述无论多么忠实于《圣经》本文，也将是贫乏无力，注定没有效果的。如果我们把自己局限于基督论在基督教和世界史中的效果的诠释学，那么信仰的内在正当性和权威便将化为乌有。因此，我们必须时时保持两种诠释学的关联。这种活力本身就是基督信仰的一个特征，因为基督信仰的认信总有两个方面：尘世的和永恒的，具体的和普遍的，现世的与末世的。耶稣这个名字包含其本源的尘世、具体和现世的一面，而他的称号则包含永恒、普遍和末世的一面，他是基督这种认信将“耶稣”这个人名与暗示着某种尊

严、某种功能的称号联系起来，比如“基督”、“人子”、“圣子”、“主”或“逻各斯”。这些“尊称”的目的是为了说明耶稣是什么。信仰就是用它们来说明耶稣对它来说意味着什么，它所信奉的是什么，它从他那里得到、期待和希望什么。即使在基督教会兴起的初期，它们也是可以相互替换和相互取代的。当基督教从一个语言世界进入另一个语言世界时，一种称号往往变得无法理解，或只被当作一个人名。“基督”这个古犹太—基督教的称号很快丧失其功能意义，变成一个名字，随后又扩展为：“耶稣基督是我主”。同样的情形也发生在“人子”这个称号上。早在伊格那修 (Ignatius) 时代，它便失去其天启式的涵义，只是被当作对耶稣的人性的一种描述，并为“圣子”这个称号所补充。其他称呼消失了，如“大卫的后代”；新的称呼出现了，如“逻各斯”。很明显，当必须用新的语言在新的历史状况中表达信仰时，称号也随之发生变化。正如提出这些称号是为了表示犹太人或希腊人信仰耶稣的理由，原则上也可以提出新的称号来表达诸如印度教徒和马克思主义者信仰耶稣的理由。然而，基督教传统史为之作证的耶稣的称号在历史上具有的那种开放性和可变性，具有固定点和标准。提供这种标准的，是他个人的名字耶稣和以他被钉上十字架与复活告终的历史。如果我们希望能够说出基督、人子、圣子、逻各斯等等实际上是谁，就必须使用耶稣这个名字并详细叙述他的历史。耶稣这个名字既不能翻译成其他语言，也不能为其他名字或其他人的名字所取代。他的历史不能为其他历史或其他人的历史所取代。为了能够说出耶稣是什么，意味着什么，做什么，我们就必须

求助于有关他的职责和职能的古代和现代的种种称号，并解释它们，补充它们。在时间带来的种种变化中，在信仰、爱与希望的具体形态的种种转型中，那不变的常数是耶稣的名字以及基督教关于上帝、世界与人的每一个陈述中那种对耶稣及其历史的至关重要的指涉，但是变数可以在那些称号和谓语中找到，它们总是可以更改的，它们的目的是说明耶稣在今天对于我们是什么。耶稣的名字所说的是它指的是谁。而那些称号和谓语说的是它指的是什么。正如在一个句子里，主语制约谓语，在基督论中，耶稣必须制约那些基督论的谓语。“每一种基督论的称呼都代表了一种对现实的具体解释，明确地讲，这意味着对人被要求、被质问、被敦促、被给予希望的形式的一种具体解释。”但是当基督、主、上帝之子 (Χριστός Κύριος, υἱός τοῦ Θεοῦ) 等等被用于耶稣时，从当时存在的对这些术语的使用情况来看，它们的涵义并非马上就是清晰明了的——但这绝非意味着当时流行的用法对于我们的解释毫无价值。毋宁说，只是在运用于耶稣时，它们才获得了某种确定的意义。” G . Ebeling 讲得很正确。

假如耶稣的名字与他的称号之间的张力、他的历史个别性与信仰认为他的统治所具有的普遍性之间的张力，是基督信仰的特点，那么我们就可以使讨论更深入一步。每一种基督论所固有的问题不仅在于指它指涉那个名叫耶稣的人，而且在于它指涉耶稣的历史，在他的历史中，又指涉他在十字架上的死。或许，所有的基督论称号都表达了信仰所得到的东西，爱所给予的东西，以及人们可以希望获得的东西。但是，当我们面临耶稣“生命的那种双重结局”（克勒），因而

不得不说明这种结局对于被钉十字架的基督、圣子、逻各斯，真正的人或代表意味着什么时，它们便处在一个关键点上。耶稣诸称号的再阐释过程不仅是以其的历史个体开始的，而且在一种根本的意义上是与其生命的历史终结开始的。正如凯勒所说^⑩，他的十字架需要基督论，但十字架也是所有种类的基督论后面隐藏着的玄义。因为它质疑它们，使它们常常要修正。这是基督信仰的真正语言和思考的出发点。首先要求信仰不断提出关于耶稣和关于他对现时代意义的问题的，并不是因时间带来的种种变化。历史和社会的变化，事实上的确使旧有的世界观和宗教概念过时，并且导致新的世界观和新的宗教概念的形成。但这只是基督论修正主义(Revisionismus)^⑪的一个方面。他，亦即被钉十字架的耶稣本人，才是所有称为基督神学的动力、愉悦和受苦。自使徒时代以来，信仰和神学的历史便一直关注被钉十字架的耶稣本身的奥义；这也是一部永远充满了修正、改革和突破的历史，这些修正、改革和突破，旨在把耶稣作为他真正所是的那个人来认识，旨在通过改变自己的生活 and 思想而与耶稣保持一致。各种基督论在关于耶稣的问题上兴起或崩溃。即使把历史化石化，即使历史被“后历史”(posthistoire)中的人们结束^⑫，被钉十字架的基督仍然是对基督信仰的激励，仍然意味着至少对基督信仰来讲，历史是不可写尽的。从形而上学的角度来看，基督的十字架永远是对教会的基督论圣像画(Ikonen)和基督教中的耶稣形象的破坏因素；而十字架神学则是一种对教会的种种基督论形象和称号的破坏因素。这是为耶稣而进行的圣像破坏(Ikonoklasmus)。对他的十字架的追忆证明这种圣像

破坏是正当的，并使它得以把握尺度。^⑬

一、耶稣是真实的上帝？

每个问题都以一种提出该问题的语境为前提。它排除不相干的问题，并确立寻求有意义的论断之意义层次。哪些问题能够提供把耶稣作为他所是的那个人来理解的基础，以致对于当今时代他能显现为他所真正是的那个人呢？本章将讨论四个最重要的问题，它们都引向信仰和不信仰耶稣的争论。

一个自早期教会时代起便经常被采用的可能的出发点，是这么一个事实，即人同有限世界中每一种暂存的存在者一样关注上帝问题。每个存在着但都不持久的东西都会提出一个有关某个存有的问题，这个存有不仅在，而且永远在，并会赋予在非永久性里存在着但不持久的东西以永久性。这个被称为“神圣”的存在在何处显现呢？它的永久性和不朽性是怎样被赋予那些每天都在衰败着的存在者呢？在这个问题上，“上帝”是对人的有限性所蕴含的疑问的回答。^⑭这种要求有一个前提，即那个存有本身，也就是说那个具有其统一性、不可分割和不可改变的神圣存有本身是存在的。恰成对照的是，在非永久性和暂存世界中的人是不可靠的。人提出的问题是他们对那永恒、神圣的存有的分有或参与。在古代，神圣的存在是不成问题的，它的存在极少受到怀疑。成问题的，是人与上帝的关系。下一步便是从上帝这个一般问题转到耶稣的奥秘。那永恒的、不可改变的上帝是否在耶稣身上显现？回答是，所有的人在其有限性和暂存性中寻求的那唯一的上

帝在耶稣中成为人。“基督是那看不见的上帝的形象。”(西 1 15)“上帝亲自决定使儿子有他完整的特质。”(西 1 19)他与上帝同一本质，为上帝所生，而不是被造，是神之神，光之光，等等。尼西亚信经是以赞美诗的风格这样说。在这里，耶稣的奥秘是上帝的道成肉身，是永恒的、本源的、不可改变的存在，在人之生生死死的暂存的、正衰败的、不持久的尘世中的道成肉身。假如耶稣的奥秘是上帝在人中间的那种永恒临在，那么世界的获拯救也应到耶稣中寻找。上帝成为耶稣其人，以便使人们能够分有他。他化身为暂存的、终有一死的存在，以便让暂存的、终有一死的人成为永存的、永生不死的。^⑬

被当作出发点的一般上帝问题，由于其根源在于有限性这种经验，由于其语境在于不朽性这种希望，它便采取了某种特定的上帝概念。上帝作为神圣存有是永存的、不朽的、不可改变的、不受伤害的。如果上帝的这些属性被运用于耶稣的奥秘及其在十字架上之死，它们便会产生使早期教会的基督论迷惑的种种问题。永存的上帝何以能在一个暂存的凡人中呢？普遍的上帝何以能在一个具体的个人中呢？不可改变的上帝何以能“变成”肉身呢？不朽的上帝何以能在十字架上受难乃至死去呢？

因此，在古代，有关上帝的一般问题以及隐含在其中的获拯救期待，也为不相信“基督中的上帝”提供了理由。有关上帝的一般问题所提供理解耶稣奥秘的方便，同时也是把耶稣作为圣子来信仰的障碍。亚历山大里亚的哲学家克尔苏斯(Celsus)显然是根据这种有前提的上帝问题来阐述他不信

上帝的理由：

每个人都看见他受难，但只有一个门徒和一个半疯的女人看见他复活和升入天国。其后，他的追随者把他奉为上帝，像安提努（Antinous）[罗马Hadrian皇帝的宠物——译注]一样……基督教关于上帝降临尘世的观念是毫无道理的。为什么上帝要下来为芸芸众生释罪呢？难道这没有使上帝发生改变吗？为什么他把自己的儿子派遣到世间某一个角落，而不是使他同时在许多肉身中出现呢？^⑧

早期教会的基督论不得不应付古代采用这种上帝概念所产生的这些及相似的反驳。那时的基督论越是用这种上帝概念来强调基督的神性，就越是难以证明与上帝同质的圣子是在彼拉多治下被钉十字架的拿撒勒人耶稣。因此，一种温和的基督幻影说便流行于古代教会的基督论中。^⑨任何人从上帝问题（如在古代提出的那样）和拯救问题开始探讨那“在上边”的上帝的问题，都会发现要“在下面”寻找任何真正的意义、在拿撒勒耶稣的历史中找到答案是困难的，而要在上帝对被钉十字架的耶稣的离弃中找到答案则更加困难。

但是，要把这种基督论称为“自上而下的基督论”是不对的。^⑩诚然，这种基督论答案是“自上”开始的，是根据永恒圣子道成肉身和复活，蒙受耻辱和升入天国的模式来陈述耶稣的奥秘的。但它所假定的上帝问题是，有限的人寻求赋予他以永久性的上帝的无限存在。因此“（人们）为了走上

帝之子降临人世的道路而站在上帝的立场上”是没有必要的。^⑮相反，人们必须接受自己有限存在的开放性，以通过上帝之子的成人认识自己开放性的完成，并在自己的开放性的完成中把握基督的真实。^⑯

至于德国唯心主义的近代思辨基督论，情况则稍有不同。在康德批判上帝存在的宇宙论证明之后，不仅还有上帝存在的道德证明，而且还有本体论证明。思辨基督论把康德的这种证明作为自己的出发点。但是它非常认真地对待这种观念，即若不从上帝本身出发，则根本不可能认识上帝。^⑰有关上帝的问题仅仅是上帝所问人的问题这一客观上先验之问题的主观一面。对上帝的认识是以上帝的自我启示为前提的。因此，不仅应当把上帝视为实体（substanz），也应当把上帝视为主体。^⑱因为如果上帝被视为主体，他就不是被视为其他东西的基础，而只是为其自身。人不应当为世界或人类经验提供一个基础而思考上帝。但假如人思考上帝，就必须思考上帝的实存和主体性，否则就没有思考上帝。这便是上帝的自我启示这种观念的渊源，它自费希特（Fichte）和黑格尔以来便决定了思辨基督论的方向。它导致了某种“思想的扭转”，即从思考转为被思考、从把握转为被把握、从认识转为被认识。^⑲如果人真正思考上帝，那么上帝在人中思考他自己，否则人就根本没有思考上帝，而只是思考了人自己的思想的形象。^⑳假如基督认识自己是上帝之子，那么上帝必然在基督中认识他自己。假如耶稣讲上帝，那也只是上帝在耶稣中讲自己的情况下讲上帝。^㉑根据 19 世纪思辨基督学家的观点，耶稣的神性只可能在他一生终结时从结果追溯原因地推论出来，如

诸《福音书》所说的那样；但《约翰福音》的序言又提供了关于耶稣在上帝中的存在之先验性 (A priori) 和根源的从原因追溯结果的相应推论。从费希特开始，这些基督学家把这一序言解释为福音史的形而上学。这种“思想的扭转”见于费希特的著述中：

时间中的具体立足点这一原本神圣的理念多半是不能被断言的，直至那个为上帝所启示的人来到并实行这种理念。神圣的人所做之事是神圣的。

但随后又有下面的典型论述：

在这种活动中，行动的不是人，而是在其原本的内在存在和实质中的上帝本身。上帝在人里面行动，通过人进行自己的工作。^{②③}

与此相似的谢林，也借助这种“思想的扭转”赋予基督论以一种思辨基础，并谈论“耶稣神性的有限化 (Verendlichung)”^{②④} 最后还有黑格尔，他借助神秘神学使这种思想的扭转易于理解。在他的著述中，拿撒勒的耶稣的历史属于真理的整体范畴，因此必须以思辨的方式来理解，因为“真理是整体”。“上帝的历史”包括在与他不同、异质于他的事物中的自我虚空 (Entäusserung)，也包括他本人实现的那种返回^{②⑤}。用 I . A . Dörner 的话来讲：

通过谢林和黑格尔的哲学，道成肉身的理念……逐渐得到承认：对于（上帝）理念来说至关重要，要进入有限之中，作为与它相矛盾的存在降临到有限之中，但也永远使自己超越有限，永远返回自己；这是通过永恒的圣灵的达到意识，有意识地在自己的绝对本质中或者同上帝的绝对统一中把握自己，因而把自己作为神—人来认识而实现的。^②

但黑格尔在其著述中为了上帝的主体性不仅认为道成肉身的理念是必要的，而且认为“上帝之死”的观念是必要的。在这里，属于人的、有限的、不完善的、软弱的和负面的东西本身在上帝之中成为一个神圣的因素。^③在这里，基督论是按照道成肉身和复活、蒙受耻辱和升入天国的模式来阐述的。但我们不能把它描述为“自上而下的基督论”，这种基督论是我们的头脑所根本不能理解的。相反，它的基础在于完全有意义的“思想的扭转”。它认为自己是关于拿撒勒耶稣的具体的形而上学和福音史。根据古代的神学学说，认识的法则（*ratio cognoscendi*）与存在的法则（*ratio essendi*）相反。对人类知识来讲是最后的，对存在来讲则是第一的。虽然直至他死在十字架上并复活时，耶稣才能被承认是上帝之子，但在存在法则中，他在这段历史发生之前即是上帝之子。所有知识都是“自下而上”归纳地肇始的，是以结果追溯原因的，所有历史知识是“后于事实”（*post factum*）的，但注定为人所知的东西是先于知识或历史知识的。“自下而上的基督论”与“自上而下的基督论”只有表面上的区别。它们之可以相

互替代还不如这有名的问题：“耶稣救助我，因为他是上帝之子，抑或他是上帝之子，因为他帮助我？”^③只是在认识法则与存在法则的相反关系被忽略时，才可能问这样的问题。

但是，可能对思辨基督论提出的批评，与可能对早期教会的基督论提出的批评是相同的。道成肉身与复活、蒙受耻辱与升入天国的模式将耶稣的奥秘与上帝本身的奥秘联系起来。但这使那个真正的、历史上存在过的人，即拿撒勒的耶稣的具体特征，以及他一生中那些随意发生的事显得无关紧要。上帝道成肉身的理念，甚至关于上帝之死的“可怕念头”可以为了上帝的缘故、为了他的自我实现而被认为是必要的；但要从耶稣在各各他之死推演和重建上帝在拿撒勒耶稣中道成肉身和死去，却并非易事。^④历史在精神中的升华永远努力把握在其必然性中发生的事。但是，那为人所把握、发生在历史之中的历史之升华不仅会保存这种升华，而且会摧毁它。在各各他被钉十字架的耶稣中仍然有这种因素，它阻止耶稣受难的事件升华为赎罪概念。只有一种建基于钉死在十字架上的基督的新创造，才能把基督十字架的耻辱升华为一首纯粹的赞美诗。因此，自 C .H .W eisse 以来，有关赎罪的思辨基督论之缺乏末世论已反复受到批评。^⑤但是，这种批评只有出发于没有整合于基督教体系里的基督十字架的种种元素，才是基督性的。^⑥

二、耶稣是真实的人？

自文艺复兴、启蒙运动以及现代科技兴起以来，人与自然的关系在大多数领域已被颠倒过来。人类不再依赖自然与

历史中不可理喻的力量了，不再在这种依赖中意识到对诸神或上帝的依附。相反，自然和历史倒是越来越依赖于人。现代人面临的问题不再是如何与诸神和魔鬼和谐相处，而是如何度过原子弹、革命以及自然平衡的破坏这些难关。人僭夺了自然越来越大的部分，把它置于自己的控制下。因此，人面临的一个至关重要的问题是如何把他所僭夺的自然加以人文化。³³他的主要难题不再是他与其他所有受造之物所共同经历的普遍有限性，而是他自己所处世界的人性。

因此，基督论要问的问题不再是：“永恒上帝在基督中吗？”而是：“耶稣能称为上帝吗？他在哪方面及多大程度上是神性的？”因此，自莱辛（Lessing）时代直至今日，对许多人来说，关于人性的重大问题已成为关于基督的主要问题。因此，赫尔德（J. G. Herder）说：“人性既是基督的本质也是基督的工作。我们族类中神性的东西是为人性而进行的教育。”³⁴虽然在古代教会中，有关基督其人两种本质的关系之争论一直也是一种关于肉体救赎的争论，虽然有关上帝真正成人的观念一直是与使这一观念成为可能之人之成神（Gottwerdung）联系在一起的，但当今时代关于耶稣真正的人性、他之上帝意识、他的“内在生命”，以及他的自由的争论是在对真正人性、本真生命、内在身份，以及解放要求中找到其基础的。问题的视角和提出问题的目的业已改变，因此相应地，耶稣现象也发生了变化，并且要求不同的答案。对耶稣的理解不再以有关“神—人”的神学论说为背景，而是作为典型的和原型的“上帝的人”（Mensch Gottes）在人类学的突出位置上进行的。作为耶稣道成肉身之标记的圣母玛利

亚的未婚而孕，以及作为耶稣升入天国之标记的死而复活这一类“上帝的力量产生的实质性奇迹”，在现代人的世界观中已成为不可理喻的事情，并给人留下纯粹是神话题材 (Mythologie) 的印象。另一方面，耶稣个人的无罪性在当今道德领域里又被解释成“上帝之爱的奇迹”。^②这种无罪性成了耶稣之上帝意识的道德证明，而这种意识总是非常强烈的。这又随之带来拯救问题中的一个变化。拯救不再关涉受其暂存易逝性折磨的世界。拯救丧失了其宇宙论广度和本体论深度。人们是在自己的生存难题中，以宁静的良心、身份的内在体验的形式来寻求拯救的，或者是把拯救作为纯粹的个体性 (Personalität) 来探讨的。^③最终，还有一个进一步的变化与上述现象相联系。假如人由于为其生存难题所驱使，基本上只意识到自己主观视野以内的事物，那么他也不能理解对他来说不重要的任何事物，不能理解没有涉入他实际上所做之事，没有涉入他对自身的理解的任何事物。因此，有关耶稣其人的对象性的赞美陈述在他看来似乎是过时的形而上学。近代思想几乎不再是惊讶和观照的思想，而是操作的思想。因此，对康德以后的许多神学家来说，广义上的伦理学已经取代形而上学成为基督论的根本范畴。

在康德看来，实践理性为神学也为基督论提供了基本的范畴架构。任何“没有实践用处”的东西都与我们不相干。“圣经文本包括被传言为神圣的、超越了任何理性（甚至道德理性）概念的理论性教义，可以包含与实践理性相矛盾的命题，但它们必须被解说成对实践理性有益的教义”。关于三一性的教义“绝对没有提供任何实践性的东西……关于一个神

圣的位格的道成肉身之教义也是如此。”对耶稣复活和升入天国的故事，也可以这样说。因为“信仰的原理（Glaubenssätze）并非意味着应当信仰什么……而意味着从实践（道德）的目的上看接受它是合目的和可能的，即使它不可证明，而只能相信也如此。”因此，上帝的启示只能是与理性所理解的“对上帝来说是合适的”东西一致的那种东西。“这样，所有圣经解释或评注只要关涉宗教，都必须与启示所着意传达的道德原则一致；若无这种一致，它们要么在实践上就是空洞的，要么就是妨碍善的东西。”因为我们只能理解通过我们自己的悟性和我们自己的理性讲话的人。因此，“我们中的上帝”，亦即自由的良知，“本身就是阐释者”。^③

在这种实践理性的语境中，耶稣成了“善的原则的人格化观念”。创世的终极目的，以及“唯独上帝愉悦的人”自亘古以来便以这种理念的形式存在于上帝之中。由于我们不是制造这种理念的人，因此可以说它自天国来到我们这里，可以说它采纳了人性。

我们若要描述上帝所愉悦的人性之原型，就是把它设想作一种人的理念，只要他本人不仅愿意履行所有人的义务……而且甚至为了世人乃至敌人的利益，也被将所有的苦难直至最耻辱的死都担当起来这种最强烈的魔力所吸引……

在上述讨论中，康德尽可能地避免使用耶稣的名字，以便把愉悦上帝的人这种理念陈述为实践信仰的纯粹范例。“即

使是《福音书》中的圣者，也必须首先同我们的道德完美的理想相比较，然后我们才可能承认他为圣者。”^④

施莱尔马赫 (Schleiermacher) 则有着不同的思路。他认为理想与现实之间、理论理性和实践理性之间、存在与意识之间的调解因素在直接的认识中、在“情感”中。在这里，他指的是人类存在的基本特征。这就是生活整体的情感性质中宗教因素之所在，然后人类活动才延伸到认识与实践的活动范围。因此，施莱尔马赫并不试图从神学形而上学的角度来讨论基督，但他也不把自己局限在关于道德榜样的基督论范围里。他以生存的基本规定为背景，提出了一种个体与耶稣的信仰关系的基督论。

由于具有人的本质的自性 (Selbigkeit), 救赎者就与所有人没有两样，但又由于他具有上帝意识的永恒效力，他又不同于所有的人。这种上帝—意识是一种上帝在他身上的确实的存在。

用否定的术语来讲，救赎者因其本质的无罪性而有别于所有的人。在上帝意识统治着认识和行动这一境域里，耶稣是怎样显现的呢？必须作这样的思考，耶稣的个体伸展与一切可以描述为奋力斗争的东西很不相同。耶稣的纯洁性没有一场争斗必然留下的那种痕迹和疮疤。他的上帝意识的原型效力在他身上自始至终都一定是完美的，一定是全然历史的。因此，其赎罪效力在于使我们软弱无力的上帝意识变得坚强有力，在于把我们吸引到他自己的上帝意识的永恒效力中去。^④

因此，耶稣不仅是一个道德典范，而且是一个获救的存在的充满活力之原型。

因为活力只属于原型 (Urbild) 的概念，而不属于典范的概念。因此我们必须得出这种结论，原型性是对基督独一无二的个体尊严的唯一合适的表达。^④

正如对于康德，实践理性成了基督论的诠释学标准，自施莱尔马赫的时代以来，这种标准对于许多人来讲，已成为耶稣赋予我们认识上帝的能力这种过程中的现代救赎经验。但这也给那种能力的赋予规定了限度。

基督的复活和升入天国这些事实，以及对他在最后审判日再临人世的预言，全都不能被当作有关他位格的教义的恰切成分……使徒们认识到他是上帝之子时，根本没有他将复活和升入天国的预感。^⑤

耶稣在十字架上的死对产生于他无罪生命的救赎效力，也不会增添任何新的或特殊的东西。

对于后来兴起的新教耶稣论，康德和施莱尔马赫代表性地表明，从道德实践、上帝意识、自己的生存或自我的身份作为问题之出发点，既具开启的力量，也可能具有封闭性。这种耶稣论向已丧失了人性，或尚未找到人性，因而正在寻找

人性的人开启了耶稣作为真实之人的生存。作为上帝的完美的人，耶稣是我们至今未完成使命的完成，这种使命便是达到上帝的形象。只要耶稣在这种问题性处境中出现，他的真实和我们的真实便被经验到了。A. Tholuck 说，“只要他（即人）找到了能最成功地解决他灵魂深处的裂痕的启示，那么这对于他就是真正的启示。”⁴¹因此，关于永恒存在的形而上学问题便为人在世界中的存在问题所取代。一种“建基于人类学需要的先验论”取代了那种宇宙论的先验论。⁴²如果这点实现了，那么现代新教基督论与早期教会基督论之间的差距，看上去就不如前者一直断言的那么大。发生变化的，只是耶稣问题的背景和目的。难题是相似的。两种方法都从一个一般概念出发提出问题，以便在耶稣其人及历史的具体形式中坚持和证实这个一般概念的真实性。两者皆未解决的首先是拿撒勒的耶稣的个体性问题，其次是他在十字架上被上帝离弃这个问题。

耶稣问题若从人的存在问题的角度提出，就会妨碍基于他所是的人之回答。这种情形很像在古代因有限存在而提出的上帝问题。为什么在所有的人当中，必须由拿撒勒的耶稣来充当真实人性的道德楷模和救赎原型呢？为什么对人性、对摆脱尘世束缚，以及对宁静的良心的欲求不能同样地倾听摩西、苏格拉底、佛陀以及其他的人呢？耶稣可能被迫对人性的一般问题作出回答，但他只代表了许许多多回答中的一种相对的回答，因为宽容和多元模式早自启蒙运动以来便成为真实人性的基本要求。基督教的“绝对性诉求”中还有什么东西继续存在着呢？对该问题的回答常常是：在整个人类思想史

中，尚没有发现更好的思想，或者由于命运缘故，我们恰恰是基督教传统的继承人。但是，假如我们这样回答，那么仅仅是在给予那必须为早期基督教信仰的确实性付出的代价罢了，这种确实性把耶稣视为唯一上帝的终极启示，因此以其固有的方式使世界基督化。这种绝对性诉求不再被坚持了，而似乎已作为传统、以制度化的形式为人们所接受。这当然就是近代新教耶稣论面临的中心难题。像过去的克尔苏斯一样，斯特劳斯(D .Fr .Strauss)说：“在一个个体身上实现自己，不是理念实现自己的样式，理念只在个体的总体中，在类中实现自己。”⁴⁹ 现存一般关于上帝所愉悦的道德人性之问题可能导致把耶稣当作道德楷模，但也可能导致决然不信耶稣或者宽容地把耶稣置于一连串人类英雄和救助者当中。基督教不再能自圆其说的绝对性诉求使特洛尔奇(E .Troeltsch)变成了哲学家，而使雅斯贝斯(K .Jaspers)的“哲学信仰”变得不能容忍它。向那些按照传统已经是基督徒的人把耶稣解释成完人是可能的，但向异教徒和后基督教的无神论者这么做则不可能。既然能够这样来理解耶稣，那么为何人们必须致力这样理解他呢？因此，现代基督论总是假定信仰是决定性的因素，并宣言可以在信仰中以这种方式来理解耶稣。但它极少问这个问题：为什么人们应当有信仰，并且尤其是对耶稣的信仰？因此，这种局面与现代基督论是相符的，即它只是为自己小圈子里的人所接受，但是对非信仰者或者有着不同信仰的人则无话可说。

由于上述原因，很明显，整个近代耶稣论是从耶稣的生平出发的。它在有关耶稣生平的双重性生命结局这个问题上

面临的难题，与早期教会的基督论面临的难题是相同的，与思辨基督论面临的难题也是相同的。既然耶稣从死里复活被作为在物质世界中得不到证明的神迹，因而也被作为过去传下来的神话弃之一旁。那么把上帝离弃他，让他在十字架上受难而死这一严酷的情形加以考虑就成为不可容忍的事了。因此，人们把注意力从耶稣之死转移到他的生平和讲道上。他在十字架上的死只被看作他所度过的一生的最后完成，看作他对上帝的服从和他的自由之最后完成。然而，从他在这之前的生平来看，关于他在十字架上的死基本上找不到充足的解释。被钉死在十字架上的基督在关于实践的问题视域中不再有任何地位，在上帝意识、个人身份或信仰的确实性中不再有任何地位。对现代新教耶稣论的批评不应建基于超历史的观点之上，或建基于从前为人们所采用的上帝概念之上，而应建基于钉死在十字架上的基督的观点之上，他以其独有的方式在历史之外、在社会之外、在活着的人们的人性之外。被钉十字架的基督的超越性不是形而上学的彼岸，而是具体被抛 (Konkreter Verworfenheit) 的超越性。这种超越性也超越了现代耶稣论描述，和讨论耶稣时把他与之联系起来的那些人类学的需求和生存论问题，并且彻底地改变了在耶稣中能够找到的范例和原型。

三、“你是来临者？”

我们若在今日做门徒们曾经做过的事，开展同犹太人的对话，并且认真地看待他们提出的问题，便会更加接近耶稣

其人及历史。构成耶稣生活的背景的，有当时的期待视域和语言土壤。这些门徒们所看见与聆听之期待和语言不仅属于过去，而且实质上在犹太教和无神论弥赛亚主义中仍然是伴随着基督教的一种活生生的实在。在这里，应当问关于基督的问题不是：“永恒的上帝在耶稣这人里面吗？”或者：“耶稣这个人能称为神性的吗？”而是：“你是来临者吗？还是我们该等候别人呢？”这是当时由施洗约翰向耶稣提出的问题。在《马太福音》中，耶稣是这样回答的：“你们回去，把你们所听到、所看到的，报告约翰，就是：瞎眼的看见，跛脚的行走，麻风的洁净，耳聋的听见，死人复活，穷人听到福音。那对我不疑惑的人多么有福啊！”（太 11 4—6）这是一个间接的回答。当时在耶稣周围应验他的话所发生的事件代表他传言，因为它们为弥赛亚时代的征兆。耶稣给绝望者创造的奇迹和他对穷人布道中的福音是维护和见证耶稣的。他的身份之所以被肯定，不是因为他是永恒圣子成人，也不是因为他是本真人性的楷模，而是因为在他之中和他周围的未来王国肇始了。这里的问题是《旧约全书》所启示的历史与未来应许了对上帝之国的弥赛亚期待。藉传道和神迹表明耶稣为“来临者”。神圣的天国不是在耶稣中降临尘世的，寻求身份的人也不是在耶稣中找到自我的。历史中的上帝、人和世界的新的未来正在被开启。从旧约和天启式的应许的开放性问题，并从流亡和异乡中的犹太人的生存经验之角度来看，耶稣是作为实现这些应许的人而显现的。这当然可以肤浅地描述为预言的证明。但这里所指的是，耶稣其人及历史表明和被理解为向上帝的未来开放着，这特征表现在各国中犹太人

那独特的存在。这种开放性与那关于有限性的一般形而上学问题不同，它也提出了不同于人的人性的一般人类学问题。只要理解正确，关于为上帝、人和世界所共有的历史的救赎性未来问题应当包括上帝问题和人性问题，其涵盖面不应比这两种问题更窄，而是更宽。如果我们从这一点出发，那么耶稣是犹太人，他出现在以色列，与犹太人律法的卫士们发生冲突，被判罪交给罗马人钉死在十字架上，以及由于他向其门徒们显现，他们便宣布他“从死里复活”等等所有这一切，便不是无关紧要和偶然的了。“你是来临者？”这一弥赛亚问题似乎是最早提出的基督问题；是基督教最早的见证者所讲的一些说话，在这种语境中，它对他们和耶稣本人来说都是最自然的问题。只要这个问题被忽略，只要它被认为是它之被提出的时代所特有的问题，理解耶稣便会更加困难。

但是异教徒若不首先成为犹太教徒，可以问这个问题吗？回到这一弥赛亚问题难道不会使预言和对启示的解释，像律法和割礼在当时那样成为基督教信仰的前提条件吗？这难道不是把基督教再度犹太教化吗？我不这样认为。由于犹太教和基督教对它们当时和现今所在的社会产生了持续不断的影响，因此，把现实体验为对未来开放的历史以及随之而来的弥赛亚主义，已经成为普遍的信念。《圣经》的影响史是将一种末世的良知 (das eschatologische Gewissen) 带入世界 (E. Bloch)，对赎罪的普遍渴望成了对未来的希望。若没有这种朝着未来的导向，要把现实体验为历史就难以办到。这一点也可以从如下事实看清楚：由于这些希望已被放弃，便有消除历史或终止历史以及将历史置于官僚主义的控制下正如今日

的企图：不仅如此：这些希望丧失后，便有把对历史的体验埋入对自然的新的信心中以解除历史的恐惧。

但是，弥赛亚问题不仅能在耶稣中找到答案，而且也能妨碍找到这种答案。是弥赛亚综合难题引起了犹太教与基督教的本质冲突。它们关于耶稣的争论基於各自提出的关于未来的共同问题。这种争论是一种被认为已经存在的和解与一种存在于未来的真正救赎之间的争论。这种争论也在就黑格尔的观点发生的基督教与弥赛亚无神论的辩论中持续。Shalom- Ben- Chorin 解释说：

犹太人深刻地意识到世界尚未得救。在这未得救的状况中，他们看不出有任何救赎园地。未得救的世界中已得救的灵魂这种观念对他们来说，本质上是陌生的。由于他们存在的基础本身，这种观念是行不通的。正是这种观念，而不是一种纯粹关于弥赛亚主义的外部的和民族的概念，才是以色列拒绝耶稣的基本理由。^①

但是否任何信仰耶稣的人都真的认为自己是未得救世界中的一个已得救的灵魂呢？

无论有何种形态与何种表现方式，犹太教总是毫不动摇地坚持这种救赎观念，这种观念把救赎理解为一个发生在众目睽睽之下，在历史舞台上和社会处境中的过程，也就是说，理解为一个明白无误

地发生在可见世界中的过程……与此相反，基督教的观点则是：救赎是属灵领域和不可见世界中的一个过程，它在每个人的世界中发生，产生隐蔽的转化，而且世界上没有任何外在的东西需要与它保持一致……为了把圣经的预言性允诺运用于内在生命领域而对这些允诺体重新解释……在犹太教的宗教思想家看来似乎总是对这种东西的不合法的期待：它至多只能表现为一个本质上发生在外在世界的过程的内在方面，并且若没有这种过程，它就根本得不到表现。

这就是 Gershom Sholem 的见解。^④但是基督信仰当真是这种拯救的内在化吗？当然，在历史上的基督教中，事实上既有过对真正和普遍的救赎希望的放弃，也有过由于世界的未得救状态而遭受的痛苦的终止。这个问题具有两个方面。一方面，人们可以说早期基督教对即临的天国的期望以失望而告终，随后又为崇拜、道德和形而上学所取代。^④另一方面——在我看来，关于这一点，有很多历史证据——历来基督教对实现末世期望是热情的。救赎王国被认为已经存在于教会中，或在君士坦丁大帝的国家中，或在教徒自己的排他性信仰团体中，或在基督教国教化的世俗世界中。与其说历史上的基督教处在最初的失望阴影下，毋宁说它处在对上帝之国的期待中。这就使教会国家和国家教会的胜利论 (Triumphalism) 得以产生，它经常导致对犹太人和其他不相信弥赛亚期望已经实现的人的迫害。一种把基督顶礼膜拜为上帝却没有

未来的信仰，一个把自己当作上帝之国的教会，一种不再由于世界那未得救的状况而痛苦不堪的救赎意识，一个自称为上帝临格于尘世的基督教国家等等，所有这一切都不能容忍自己旁边有任何犹太人的期望存在。但这是否仍然是本真的基督信仰呢？

诚然，信仰是靠通过耶稣和在耶稣中期待上帝之国的来临而存在的。但它不是真正获救的属灵化和个人化；它也不是未得救的世界中的救赎园地；信仰也不是一颗已得救的灵魂，它仍然冷眼旁观那未得救的世界。信仰是对救赎的末世期待，是通过那被遗弃、被拒绝和被钉死在十字架上者而承诺的对救赎的期待。追忆被钉十字架的上帝之国的预示者，便会使基督徒的拯救的任何属灵化和个人化成为不可能，便会使对未得救的世界的参与之冷漠和心灰成为不可能。保罗不正是从“这当今时代的苦难”和遭受奴役的芸芸众生的“呻吟”，以及从犹太人（罗九至十一章）中提出了一种被钉十字架者的末世基督论吗？他不正是把给罪人的福音、圣灵与信仰、洗礼与圣餐等等理解为渴望中的芸芸众生对救赎的期待吗？难道他没有把被钉十字架的基督视为这种普遍未来的代表和中心人物，在其中上帝是“一切人的一切”（林前 15 28）吗？即使对基督徒来讲，耶稣，那被钉上十字架的，也不能被理解为，他并不因世界未得救的状态而痛苦不堪，他没有对自己显现给所有罪人的上帝之国的期望。鉴于世间生灵的苦难，虽然救赎斗争仍在继续，但救赎已经完成这一事实若没有肉体的救赎这种未来，若没有结束斗争的和平这种未来，便不可理喻。“因为耶稣是那将要来的。真正与他相遇

的每个人都是在未来与他相遇的，都把他当作那将要来的生命，那将要来的世界之主。否则他就不是我们的主……只有作为那将要来的，他才可能是那曾经来过的。只有作为那把新的未来揭示给罪人的将要来的，他才可能莅临现在。”⁵⁰在有关耶稣的争论中，犹太人与教会的分歧更大了。“在犹太人看来，弥赛亚在上帝之国后面趋于消逝；在基督教会看来，上帝之国在弥赛亚的身影后面趋于消逝。”（Schalom Ben-Chorin）自基督教肇兴以来，犹太人不得不讲的那唯一者的话日益为他们不得不讲的那唯一时刻的话所遮蔽；他们关于弥赛亚的预言为他们关于那将要来的弥赛亚时代的预言所取代。基督教的基督论使对弥赛亚的期望在犹太教中显得可疑。另一方面，犹太人对上帝之国的期待以其实在论使实在论未来主义末世学（die realfuturische Eschatologie）在基督徒中显得可疑。在这个层次上，经过长时间的疏离之后，某种趋同完全可以设想。但是，更为深刻的分歧在却于基督徒和犹太人各自方式所体验的生命。犹太人在上帝面前的生命在他们自身中，基督徒在上帝面前的生命在基督之中。这对于皆感到未得救的世界和人的救赎意味着什么呢？救赎取决于人的悔改吗？如果是这样，救赎便永不会来临。如果不是这样，救赎似乎便与人无关。犹太人的回答可以这样描述：上帝迫使犹太人通过苦难而悔改。⁵¹基督徒的回答则是，上帝使无论犹太人还是非犹太人的罪人们通过他自己在十字架上的耶稣中的受难而悔改。犹太人与基督徒之间最终的差异在于对钉死在十字架上的基督的态度。对基督徒来讲，这应当在弥赛亚期待和有关问题上带来某种突破，并为一个未得救的

世界的希望提供一个新的基础。

四、“你们说，我是谁？”

我们已经讨论了各种形式的基督问题，以此作为理解耶稣其人及历史的设定和预备。我们的结论是，在某种一般概念中找出发点，既可能揭示又可能遮蔽耶稣其人及其历史的具体因素，于是在任何一般问题的架构内，信仰与不信都是可能的。还有一点明确的是，若要正确看待耶稣其人及其历史，问题所暗示的尝试性回答便必须从耶稣个体及其在十字架上具体的历史的死来更正、重新阐释乃至根本改变。如果没有对耶稣独特人格及历史的绝对必要的指涉，成肉身的上帝之子、救赎者，或人的典范之普遍相关的基督论概念便不可能是基督教的。基督问题无论呈现何种形式，如果它要公正对待耶稣其人，那么它同他的关系就不应当是质问，而是被质问；就不应当是要求一个回答，而是给予一个回答。不能把耶稣仅仅表现为所探询的客体，而必须意识到这个客体也是一个主体。否则，就永远不可能直接接触耶稣其人，而只能接触他身上那种本来暗含在问题中的东西。

因此，我们不能不指出一种非同寻常的情形，以便结束我们对基督问题的讨论。这情形是：在符类福音书中，不仅其他人向耶稣问了基督问题，而且耶稣自己也问了这个问题。^⑧在符类福音书的描述中，耶稣不仅回答人们提出的问题，而且问使徒们他是谁。“一般人问人子是谁？”他们回答：“有的说，你是施洗者约翰，有的说，你是以利亚；也有的说，

他是耶利米或其他先知中的一位。”随后耶稣又问：“你们说我是谁？”彼得回答：“你是基督，永生上帝的儿子。”耶稣对他说：“约翰的儿子西门，你真有福了；因为这真理不是人传授给你的，而是我天上的父亲向你启示的。”（太 16 13—17）这段话说明当时人们是按照以往救恩史上的伟大人物的模式来看待耶稣的，即把他当作再生的先知（*prophetus redi-vivus*）。耶稣所问其门徒有关他自己的问题，并非像他对彼得认信的回答所表现的那样是一个怪诞的考验性问题，而是一个开放性问题。因此，符类福音书中的耶稣是在间接地论说他自己。他的称呼显然不能以犹太人的救恩史传统中的一个称号来理解，或者用对一个未来以色列的期望史中的称号来理解。这就好像他首先想诱使门徒们承认他，好像他依赖于他通过上帝和信他的人的显现。无论他把自己叫作“人子”还是“基督”，有关他那历史上的自我意识和自我理解的问题绝无一个明确的回答。更为重要的，是要认识到，根据符类福音书，尘世中的耶稣是以这种方式生活的，这种方式对于他所期待的显现的给予是异乎寻常地开放着的；也要认识到，他所说的，与他的身份将使之实现的那种未来相关。同样重要的是，叫他的门徒回答问题的，是他本人。O. Weber 说得对：“他为他将要成为的而在。”^③“然而，在这里，他实际上超越了他自己的尘世活动，趋向一种未来，他自己所敬仰和开启的未来……他的整个存在就是一个谜、一个问题、一种应许，要求实现与反应”。克热曼（E. Käsemann）如是说。^④符类福音书中耶稣的生平和言行的中心并不在他本人身上，而在被称之为“上帝之国”的未来中。他的上帝和父亲将把

他显现为他的真正所是。他宣告上帝之国即将来临并将在实践中实现，这表明，他就是他的实际所是。就我们从历史角度所知来看，马太所明言地描述为一个由耶稣向其门徒提出的基督问题，是耶稣实际生平的一个根本特征。

犹太人的传统和期待所随时准备好的任何习惯的或流行的概念，任何称号或职位都无助于证实耶稣的使命的本真性，或穷尽他的存在的神秘性……于是我们学会理解，他的存在的神秘只能在他的复活中向他的门徒显现。⁵³

更要紧的是，要在耶稣那些超越了所有传统的和当代的称号的独特断言中，去寻找建构基督论的出发点。⁵⁴假如耶稣是作为一位拉比或继摩西之后的一位先知出现的话，他就不会提出关于自己的问题了。可事实是，他是并且以其行动表明他似乎是一个不同于他的时代所记得所期望的人物的人。这就产生了关于他自己的问题。因此，是他，是他自己首先提出有关基督的问题。在其言论和生平中，耶稣是开放的，他依靠来自上帝的启示。按照马太的说法，他问其门徒关于他自己的问题产生于这一事实，即他对未来是开放的，他的中心在他自身之外。通过信仰的回答，门徒们把自己置于对未来的这种开放性中，通过认信，他们接受了他的真理，同时也希望在未来与他一起被显现。

对耶稣提出的开放性问题的信仰回答是什么呢？它们首先追忆昔日的类似人物：摩西、先知们，以及施洗约翰。然

后它们回忆犹太人的期望：弥赛亚、人子，以及大卫之子。于是，耶稣摇曳不定的新奇性首先是由于这些信仰回答对过去的回忆而形成的，或者是由于从前的应许而形成的。因此，对以色列的复兴，它昔日荣光的恢复以及锡安山的归还的期待都与耶稣发生了联系。可是，耶稣为之存在的，他所谈论的未来却呈现出一种截然不同的面貌。上帝的公义不再荣耀地显现在律法之中，而是显现在先行的恩典中。对犹太人救恩史和希望的连续性的这种背离，也使耶稣中的新奇性成为耻辱，并导致他被拒斥和被钉死在十字架上。当门徒们宣布耶稣复活时，他们也就宣布了被钉十字架的基督的未来，而这种未来本身是一种恰恰为耶稣的不同所决定的新奇性，这种不同的见证是他被钉上十字架这一事实。因此，耶稣代表的新奇性不再能通过追忆历史或展望未来中的任何类似的东西来描述。这种新奇性成了一个开放性的问题，要求其本身就是认信的回答。源于历史和希望的称号被改变了，被运用于其本身就是耶稣的新奇性。并且如我们一贯所说，得到了重新阐释。但是耶稣中的新奇性基本上不能包含在重复的范围之内，并且追忆本身也被改变了。“人子”或“基督”现在所指的含义，不能再到犹太人的苦难和期待中去发掘，而必须在耶稣其人及历史中去实现。这为基督教信仰中某种程度的创造性留下了相当大的空间。这种创造性为耶稣中的新奇性及他所代表的问题所释放。以“你们说，我是谁”的形式提出的基督问题受到耶稣本人质问，受到他的生命中从生到死又从死到新生这种双重结果的质问。他存在的中心在他本身之外以及他生命的终结向两个方向开放这一事实，已经决定

了这个问题的范围。如果他为了那将要来的而存在，那么他的问题和他对未来的开放性比信仰者和非信仰者所能给予的所有回答都更重大。基督问题只能由一种新的创生来回答，在其中，耶稣所是的新奇性不再是一种新奇性，他的十字架不再是一种耻辱，在其中，它们已成为上帝之国的基础和真实。通过认信耶稣是基督，信仰也认信了耶稣的未来是真正的、真实的。对耶稣的认信不仅是恰切地对待耶稣，而且与此同时也参与了他为之生为之死并为之复活的未来。因此，认信耶稣是基督不能是一种终极的、本体论的或事实的判断，因为这种判断只能与一个封闭的实在相关联。它也不能是一种建基于虔诚信仰的经验上的随意主观的价值判断。假如它与耶稣本身是一致的，那么它是一个关于信赖的期望判断 (ein antizipierendes Urteil)，因此，尽管它有对耶稣其人及一生业绩的确信，在一种末世论意义上，它仍然是暂时的。因为它期待这种未来，在其中，如《启示录》(5 12) 所说，“被宰杀的羔羊，理当接受权能、丰富、智慧、力量、尊贵、荣耀，和颂赞！”而且“上帝也要擦干他们的眼泪。”(7 17) 认信采取了期望性赞美的形式。在这“未得救的世界”里，它是已得救之欢欣的令人信服的表达，并恰好藉着这一事实使因“未得救的世界”而产生的苦难成为一种有意识的受苦。于是，对于信仰来讲，耶稣中的新奇性和他的历史所提出的基督问题，比所有那些加在他头上，把他描述为“末世事件”的称号都更重大。因为，耶稣其人及历史的开放性超越了信仰者的认信，朝着那新的创生开放，朝着在渴望中的芸芸众生的解放开放。因此，它既不是为信仰也不是为教会所封闭，而

只是为救赎本身即解放了的新存在所涵括。因此，下述情形才具有深远的意义：耶稣的名字及生平像他的死一样保持不变，而作为对他开放性的回应的关于基督的种种称号，则在历史中随时光的消逝而不断发生改变，而且事实上也改变着历史。

因此，基督论本质上并未终结，永远需要修正。正是在对耶稣及其历史的关注中，基督论才在最充分的意义上是先见的（pro- visio）和应许的（promissus），因为它指向那新的时代和新的创生，在其中，钉死在十字架上的基督不可能再是耻辱和愚拙本身了，因为他已成为“我将更新一切”（启 21 5）这种宣告的基础。因而，认信耶稣是以未来的希望结束的：“阿们，主耶稣啊！请来吧！”（启 22 20）并把真正的起点置于终点上。

注 释：

A .von Harnack,《什么是基督教》(1900),1964,第15页。本章使用的“耶稣其人及其历史”这个表达法,意在表示耶稣本人在历史中与其上帝和“父亲”以及与人的关系,如整合地表述在他一生的双重结局中那样:十字架与复合。历史在一个人里发生,一个人又在其历史中诞生。因而,历史是合作者之间的相互作用。就耶稣来说,他的历史是由他与他称之为“我父”的上帝(耶稣宣告他的王国就要来临)的关系决定的,同时也是由他与其同时代人、法利赛人与税吏、富人与穷人、敌人与门徒(这里只提及了主要代表)的关系决定的。我们用“历史”这个字眼来总结他的生、死与复活这

些情景。

“见证”在《新约全书》里是一个法理字眼。信仰者们认为自己是上帝与其所创造的世界之间的审判的见证人。这个表达法与一个美妙心灵的情感见证毫不相干。关于这点，请参见 O .Michel, “证人与见证——论新约传统史”，见《O .Cullmann 纪念文集》，1971。

关于历史的耶稣“新探”产生于布尔特曼学派中 E .Käsemann, 对布尔特曼的传言神学 (Kerygmatheologie) 的批判, 见 E .Käsemann, “关于历史的耶稣问题”, 见《释经的探讨和思索》卷一, 1960, 第 187 页以下; E .Fuchs, “历史的耶稣探究”, 见《文集》卷二, 1960; G .Ebeling, “传言与历史的耶稣”, 见《神学与宣讲》, 1962, 第 19 页以下。参阅 James M .Robinson《重探历史的耶稣》, 见 H .Ristow/K .Matthiae 编《历史的耶稣与传言中的基督》, 1961; 也见布尔特曼, “论原始基督教的基督信息与历史的耶稣之关系”, 见 Carl E .Braaten/Roy A .Harrisville 编《历史的耶稣与传言中的基督》, 1964。我认为布尔特曼否弃通过耶稣本人及历史而得到内在正当性的基督预言这种作法没有道理; 这种正当性是由关于传言的教义概念决定的。

这个问题 W .Pannenberg 在他的“基督论的基本特征”中具体讨论过 (1964)。我同意他关于这一任务不可免除的说法, 但在我得出的结论上不同意他的观点。

关于这点, 参见 f .Hahn, 《基督论的尊称——其在早期基督教中的历史》, 1962。

在此, 我反对 H .Braun 的命题, 见 H .Braun “新约基督论的意义”, 见《神学与教会》54, 1957, 第 341 页以下以及“新约神学的难题”, 《神学与教会》, 57, 1961, 增刊第 2、3

页以下。根据这篇文章的观点，信仰者的自我理解是一个常数，而基督论则是一个变数。

前引 G . Ebeling 著作，第 50 页。

M . Kähler, 《和解论》，1898, 第 258 页。在其他地方则往往是“关于耶稣一生的两面结局”。

- ⑩ M . Kähler, “十字架——基督论的根据与尺度”, 见《基督论与宣教文集》, 1971, 第 328 页:“十字架有其普遍的诉求, 有其普遍的感召, 有其普遍的效果……十字架在其不可比拟中显现了活泼泼的上帝, 因而要求人们敬拜基督, 要求基督论。”
- ⑪ 对《圣经》和传统的批判性解神化可以理解为这种修正主义。按照布尔特曼的说法, 这种修正主义的标准在于世界图景的转化及基督的十字架。不幸的是, 他并非总是对这两个标准作了清楚的分。
- ⑫ 见 K . Homman, “历史失落”, 见 J . Ritter 编, 《哲学历史词典》辞条, 第二卷; R . Seidenberg, 《后历史的人》, 1950; A . Gehlen 《人类学和社会学研究》1963; 列维—斯特劳斯, 《野性思维》, 1966。在本书中, 技术统治、保守主义与结构主义联手企图一举“结束”历史。
- ⑬ 我并不赞成一种无政府主义的破除传统观念的运动, 因为我并不追随诺瓦利斯 (Novalis) 和巴枯宁 (Bakunin) 认为混乱会带来成效和好结果。我之所以赞成破除关于被钉十字架的基督的传统观念, 是因为在他身上, 不仅十诫的第一诫, 而且第二诫在我看来都已实现。G . Vahanian 发起了对基督教信仰中破除传统观念因素的探究。参见《上帝之死——后基督教时代的文化》, 1957。
- ⑭ 这种神学出发点以不同的形式在田立克和布尔特曼的著作

中出现：“上帝是存在于人们的有限里的问题的答案”，P. Tillich,《系统神学》，1956,第247页；布尔特曼,《信仰与理解》卷四,1965,第120页,注27。

- ⑮ Athanasius,《道成肉身论》54：“由于他的成人使我们成为神；他通过一个肉体显示自己,以使我们能承领那不可见的天父的观念；他忍受了人的傲慢,以使我们能继承神性的永生。”
- ⑯ R. Seeberg,《教义史读本》,(1922),1965,第333页。
- ⑰ 也请参见前引G. Eberling著作,第35页。
- ⑱ W. Pannenberg不加批判地接受了巴特和O. Weber的用语,也把所有这些基督论称为“自上而下的基督论”。见前引W. Pannenberg著作,第26页以下。P. Hodgson在《耶稣——道与临在：论基督论》,1971,第60页以下。
- ⑲ 见前引W. Pannenberg著作,第29页。
- ⑳ 这种开放性—实现模式常常被用来证明上帝的启示。参见拙著“上帝的启示与真理问题”,《神学面面观》,1968,第13页以下。
- ㉑ 见D. Henrich,《本体论的上帝证明问题及其近代的历史》,1960。
- ㉒ 黑格尔,《精神现象学》,修订版第19页：“在我看来……一切取决于把终极真理不仅作为实体,而且作为主体来把握和表达。”参见D. Henrich,《语境里的黑格尔》,1971,第95页。
- ㉓ F. Von Baader,《论宗教信仰与宗教知识的冲突》(1833),1957,第61页：“同样地,笛卡尔以其‘我思故我在’为无神论者铺平了道路,他以为受造之物以上帝的原初之思为前提。以这种原初之思为标准,人除了能够而且应当说：‘由于我被看见、被洞悉、被知道、被思考、被理解,因此,我看

见、我知道、我思考、我理解。由于我被意欲、被欲求、被爱，因此我意欲、我欲求、我爱或恨。由于我被创造，因此我创造。’此外，便什么也不能并且不应说了。”

- ②④ 黑格尔，《宗教哲学》，Glockner 版，16，2，第 496 页：“只是当上帝在人里面，人才认识上帝。这种认识是上帝的自我意识，但同时也是人对上帝的认识。人的上帝认识是一种上帝对人的认识。”也请参见该书，第 257 页。
- ②⑤ E. Jünger，《保罗与耶稣》，1962，第 82 页以下。在耶稣自己的历史客体性和主体性方面也企图进到一种类似的扭转。重要的是，“要把历史工作当作神学工作来做。如果是这样，提及‘历史的耶稣’时，我们就得把耶稣本人理解成被探究的人，因为作为主体，他变成了历史探询的客体，历史探究必须与他的如下要求一致：他在历史研究的客观性中是一个发生史现象（主体）。”
- ②⑥ J. G. Fichte，《有福生命的指导或宗教学说》（1806），1962，第 90 页；《论学者的使命》（1805），1959。
- ②⑦ F. W. J. Schelling，《著作集》，5，292，452。
- ②⑧ 见前引黑格尔著作，第 89 页。
- ②⑨ I. A. Dörner，《基督位格的学说发展史》，851，374。
- ③⑩ 关于这点，请参见 H. Küng 的详细描述，见《上帝成人》，1970，第 207 页以下。
- ③⑪ 布尔特曼，《信仰与理解》卷二，1952，第 252 页。也请参见 F. Gogarten，《审判还是怀疑》，1937，第 122 页。该书针对卡尔·巴特写道：“信仰通过认识耶稣基督这个人就会认识永恒圣子，还是通过认识永恒圣子而认识基督这个人呢？”施莱尔马赫在这点上没有提出任何二难选择，只认为这是一个方法问题：“我们可以要么把关于基督的全部教义当作有上

帝的活动的教义，因为这样便必然会有尊严；要么把它当作关于上帝的尊严的教义，因为这样活动就必然从其自身中产生结果。”《信仰论》§ 92, 3。

- ③② 保罗已经把“顺服至死且死在十字架上”这样的字句加入《腓立比书》二章八节里，作为早期基督教圣歌中屈辱与荣升的对比最具体的事实。参见 E . Käsemann, “腓立比书二章五至十一节批评性分析”，见《释经的探索与思考》，第 51 页以下。前引 H . Küng 著作正确地地质问黑格尔的基督论：“唯一的问题是，一个基本的基督论概念若无具体的基督，是否有说服力……”
- ③③ 参见 T Koch,《差异与和解——按照黑格尔的逻辑学阐释其神学》，1967，第 21 页以下。
- ③④ 应当将对黑格尔所作的基督教神学批判，同对黑格尔的和解哲学中救赎希望的缺失所作的天神论——弥赛亚批判区分开来，如在布洛赫以来已习为常的那样。一方面，不可能利用黑格尔的和解观念来反对“希望神学”——P . Cornéli 在其《和解的未来》，1971，就是这样做的——除非把发生在被钉十字架的基督身上的通过上帝与世界的和解变为一种据称现时的和解现实。参见 M . Theunissen, “理性的实现”，见《哲学观察》6，1970，第 89 页：“犹太人相信一种目前完全缺失的拯救的来临；而基督徒则相信在和解事件中的拯救的客观预期。同前者不一样，后者总是面临一种危险，即把已经发生的和解投射到包围着他的世界客体上。”
- ③⑤ 这种精当的区分，我是从 J . B . Metz,《现世神学》那里借用过来的（第 51 页）。
- ③⑥ J . G . Herder,《著作集》，Suphan 编，卷十三，第 290 页。
- ③⑦ 关于这点，参见 E . Günther,《基督其人的学说在十九世纪

的发展》，1911。

- ③⑧ 前引W .Paunenberg 著作，第 45 页正确地评论了一种“救赎论旨趣的节制”。
- ③⑨ 康德，《学科间的冲突》，A 50，51，57，59。
- ④⑩ 康德，《理性限度内的宗教》，A 67，70；《道德形而上学之基础》，学院版，408。
- ④① 施莱尔马赫，《信仰论》，§ 94，参 § 11，§ 93 . 4，§ 100。
- ④② 同上，§ 93 . 2。
- ④③ 同上，§ 99，§ 99 . 1。
- ④④ A .Tholuck，《基多与裘利斯——关于罪人与和解者的教义》，1823，第 296 页；同样地，M .Kähler：“当人的处境与历史的基督教化合在一个人身上，构成一个活生生经历时，我们便有了信仰起源的决定性基础。”转引自 J .Wirsching，《历史中的上帝——关于 Kähler 神学的神学史立场和系统的基础之研究》，1963，第 64 页，注 84。
- ④⑤ J .Wirsching 用这个表达法正确地批评了 Kähler 的神学。
- ④⑥ D .Fr .Strauss，《耶稣传》卷二，1836，第 734 页。关于这点，M .Kähler 不无讥讽地说：“当然不；因为这除了被剥夺了特殊生命的一般概念，一张可做画的白帆布，什么也不是。即便要在拿撒勒的耶稣的传统中寻找理想的东西，也是徒劳无益的。”（见前引著作第 342 页）
- ④⑦ Shalom Ben- Chorin，《约拿的回答》，1956，第 99 页。
- ④⑧ Gershom Sholem，“对犹太教弥赛亚理念的理解”，见《犹太教》，1963，第 7 页以下。也请参见 F .Rosenzweig，《救星》，1954，第 97 页以下，178 页以下。
- ④⑨ 布尔特曼，《历史与末世论》，1957，第 44 页以下只强调了这一方面。

- ⑤⑩ H . J . Iwand , 《来临者的在场》 1955 , 第 37 页。
- ⑤⑪ E . Fackenheim 对此作了给人深刻印象的描述 , “ 希望的圣训——对当代犹太人经历的反应 ” , 见《希望的未来》 W Capps 编 , 1970 , 第 68 页以下。
- ⑤⑫ H . Vogel , 《基督论》 , 1949 , 注意到这点。
- ⑤⑬ O . Weber , 《教义学基础》 , 1962 , 第 75 页。
- ⑤⑭ E . Käsemann , 《释经的探讨与思索》 卷二 , 1964 , 第 119 页。
- ⑤⑮ G . Born Kamn , 《拿撒勒的耶稣》 , 1956 , 第 163 页 ; 也请见 E . Schweizer , 《耶稣》 , 1968 , 第 25 页以下。
- ⑤⑯ P . Vielhauer , 《新约论集》 (神学丛书 31) , 1965 , 第 90 页。

第四章 耶稣的历史审判

以下两章讨论耶稣的历史审判与末世审判。我们首先将从他的生命以及导致他被钉十字架的使命的角度，然后从宣布他从死里复活的末世信仰的角度来理解被钉十字架的耶稣，并由此传告他就是基督。对耶稣之死的理解取决于人们试图理解其死的角度：“根据耶稣的生平，还是根据上帝与耶稣生平的关系，而耶稣的生平正是以与上帝的关系结束的。”但这些方式都不应当是片面的。完全根据他的复活来理解他的死将迅速导致一种基督神话，在其中，救世主之死是一个重要的事实，而耶稣本身及导致他被钉十字架的因素则不是。假如只从他的生平角度来思考他的死，那么，耶稣生与死的意义最终都不会比伟大的先知或煽动家们的生与死更特殊、更重要。假如被钉十字架和从死里复活的是同一个耶稣——这应当是基督教信仰的出发点——那么只有用某种从两个角度出发的整合性思考才可能正确地把握他。

现代的两难境地在于这个事实，上述两个方面再也不能减约为一个最小公分母。人们在耶稣论与基督论之间作选择，前者关涉尘世的耶稣，他对历史考察是开放的，也能为人所

仿效；后者关涉基督信仰和教会宣告耶稣是基督。但这导致了神学和基督教生活实践中致命的分裂。

耶稣论自历史上启蒙运动早期以来便占有突出的地位，但激进的历史怀疑论和历史实证论的发展又导致了对基督新的和不同的强调。

克勒的著作：《所谓历史的耶稣与发生史的、圣经的基督》一书之书名便是对上述情形一个很好的说明。而布尔特曼的著作《耶稣》与《当时背景中的原始基督教》，以及晚近发表的论文“原始基督教的基督信息与历史的耶稣的关系”使那种两难抉择更为紧张了。

这个难题产生于对《圣经》进行批判的历史学研究这一不可避免的任务。这使把有关耶稣基督的历史因素与神学因素，以及有关耶稣基督的历史与末世论减约为最小公分母的任务越来越困难了。从耶稣生平的角度来理解耶稣似乎是一个纯粹的历史学任务。然而，在下文，我们将尝试把在耶稣生平的架构中描述他的死这一历史学任务当作一个神学任务来处理，因为他的生、他的布道、他的使命，还有他的死在他自己的意义上都是神学地决定了的。然后，我们将把提出和阐释复活节信仰这一神学任务当作一个历史学任务来处理。这是就他的复活和升入天国以及有关他作为基督、主和圣子的种种功能的所有信仰陈述与他的生和死紧密相关而言的。在这里，我们讨论的出发点将是历史学和末世论方法的相互关系。在历史学描述中，出生先于生，生先于死。过去是能被叙述的，而每一种叙述又像列举一样始于始，终于终。但在末世论期望这一向度中，未变为首，未来先于过去，终

显现于始，客观的时间关系被颠倒了。在“回忆式的希望”（这是基督教信仰的决定性因素）中，“作为回忆的历史”与“作为希望的历史”并不相矛盾，而应当是相互补充的。

在以下章节中，“审判”这个字眼是在最宽泛的意义上使用的，既指一种有关真理的法律审判，也指一种历史的审判。因此，“耶稣的审判”并非狭义地指他在犹太人的最高法院或在比拉多面前受到审判，而是指寻求上帝之真谛的斗争，在这斗争中，他是作为真理的见证出现的。从另一观点来看，“耶稣的审判”指的是上帝审判中“关于耶稣的审判”，在其中，耶稣的证人们代表他讲话。这个字眼从一个涵义向另一个涵义转移，但这使它的意蕴更为丰富了。它的用法后面存在着一种观点，即用法律审判与为正义、生命和自由的斗争这些范畴比用自然主义范畴能更好地理解历史。

一、基督论的起源问题

如前文中一段引文所表明的那样，克勒把基督的十字架视为基督论的起源：“没有十字架，便没有基督论，基督论也只有藉十字架才能显明其正当性。”在这里，他并不是把基督论化减为一个单一的主题，而是在把基督论及整个基督神学拽入为十字架所界定的范围以内。在他看来，钉死在十字架上的基督应当成为解开基督神学的所有神圣奥秘的锁匙。他的这些论点直到今天还常被复述。但即使它们为人们所赞同所重申，它们听上去也似乎仍未被“解码”。它们并没有探讨当今神学的基督论的任务问题。如果他的这些论点以及路

德的类似论点要摆脱教义式喝采的印象，就必须以基督论起源的历史学和神学辩论的形式接受检验。

基督论的起源问题把“一种对早期基督论的历史—释经旨趣与系统神学对基督论的持久根据的旨趣结合在一起。在这里，我们触及到信仰耶稣及其历史的内在基础这一问题。耶稣及其历史本身就能把耶稣传言为基督的做法合法化吗？教会的传言与耶稣及其历史之间存在着连续性与和谐吗？”

这在如下意义上是一个历史学问题，即关于原始基督教的种种传言的释经不是局限于阐明这些传言从其形成史的角度和作为信仰现象学所要表达的内容，而是不断以它们所讲的是什么来检验这些传言；如果要对原始基督教的传言做历史批评的工作，就必须这么做。仅仅指出并确认这些见证所说的有关信仰者如何理解其存在，是不够的。批评的研究还必须问这些见证就它们对之充当见证的人应当说什么，必须问信仰就信仰的对象说了什么，必须问信仰与他是否一致。因此，基督论的起源中心问题是：布道的耶稣是如何成为被传言的耶稣基督的？“信仰的见证”为什么并且如何成为“信仰的见证”的？^⑧原始基督教关于基督的福音与历史的耶稣的关系是什么？教会有何根据在耶稣被钉十字架公开处死之后宣布他是基督？

这也是一个神学问题，因为每个基督徒都必须问自己对耶稣基督的信仰是否本真的，是否与耶稣本身一致，必须问基督教传统是否只不过向他或它自己提供了某种不同的东西，比如一个理念、一个幽灵或一个幻象。^⑨信仰在自我批判中回归耶稣及其历史的方式产生于信仰本身。神学反思的任

务是有条不紊、井井有序地进行这种追问，帮助信仰把自己本身与自己的迷信和自己的怀疑区分开来，并追求耶稣本身的真谛。

只有按照历史学来展开神学工作，同时又不丧失自己的目标，神学反思才能履行这个任务。

这种从教会的基督论传统追问耶稣的真谛，可能受到多种不同旨趣的引导，但它永远是一个现实的问题。

让我们概略地描述一下展开这种追问的三种方式。

一、在《新约》本身中，已有不同教会与传统之间关于耶稣基督的真实性的争论。这场争议使基督教信经产生了。在基督教最初的日子里，复活节信仰促使各种形式的基督犹太教（Christlichen Judaismus）和狂热的基督神秘知识派（Christlichen Gnosis）得以产生，其后，在诸《福音书》的写作中，当时的种种基督和圣灵经验受到批评，并且与耶稣本人的历史相连结。以遵从一个神灵存在或天国存在取代对耶稣的回忆这种危险，保罗在哥林多教会中就意识到了，面对这一危险，他的回应是宣讲被钉十字架的耶稣。以这种方式，保罗强化了升入天国的基督与在各各他被钉十字架的耶稣的等同，但并没有把钉上十字架的尘世的耶稣同复活的基督加以对立。

因为如果说原始基督教将蒙受耻辱的基督与升入天国的基督等同起来，那么这表明，在讲述基督的故事中，原始基督教没有能力从自己的信仰中进行抽象。然而，这同时也表明，它并不想让神话取

代历史，或者让一个天国存在取代拿撒勒的这个人。^⑫

这种批判地回顾和追忆尘世耶稣的过程采取了对升入天国的基督的信仰，怀有对基督再临人世的希望，并且把信仰和希望牢系在耶稣基督的身份上。这在“被钉十字架的—升入天国的”对句中得到了清楚的表述（罗 10 6）。在这里，质问并没有采取明确的历史批评的形式，而是与其目的相一致地把所有关于基督的陈述与耶稣的名字之间不可或缺的联系引入原始基督教的基督论传统，以作为衡量这种传统的标准。原始基督教承担的关于基督真实性的传统审判便从这里获得其统一因素。可以说，在早期基督教的争论中，耶稣之名成了堪称基督教的和可作为教会的东西的首要经典（Kanon）。它成了早期基督论的根据和标准。

二、在宗教改革运动中，寻求基督真实性的审判是在《圣经》与各种传统冲突的基础上进行的。改革运动的原则“惟信圣经”（*sola scriptura*）是“惟信基督”（*solus Christus*）这一基本原则的基本保障。《圣经》成了把基督的真正传言和基督的真正教会与虚假的教会区分开来的标准，因为虚假的教会认为除了布道、基督，它还必须教诲、要求和宣扬其他许多东西。因此，在新教运动看来，教会教义的基础和准则是：它们必须符合《圣经》。^⑬在路德看来，符合《圣经》的标准又是使人称义的福音，或者像他所说的那样，“是基督所为”。任何以此标准与《圣经》保持一致并以此标准批评传统的神学都可以称作“宗教改革的神学”。这并不是

因为这种神学可溯源于十六世纪的宗教改革运动，而是因为它提出了或必须不断提出有关布道、教会和生活的改革要求。从《圣经》与被钉十字架以使罪人称义的基督的角度来看，作为基督见证者的教会成了“改革、不断改革的教会”（*ecclesia reformatæ et semper reformanda*）。

三、把“历史的耶稣”问题作为一种标准的做法，只是在与近代的历史—批判思想相关联的情况下才出现的。但这种做法也提出了类似的要求。认识历史的耶稣的动机在于，要给历史的耶稣图象抹去教会基督论的涂料以及这种基督论后面的原始基督教的后复活节传言（*nachösterliche Kerygma*）的涂料，从而能够与耶稣本人，而不是崇拜与追随耶稣的人们制造的耶稣形象相遇。“历史的耶稣”应当是“耶稣自己”。对历史耶稣的研究并不是“日尔曼精神所体现的寻求真理的高贵行动”，如史怀泽（A. Schweitzer）与田立克所说的那样^①，而是宗教改革的批判神学所引发的持续不断的基督论修正论的直接继承者。但是以历史的耶稣之名义开展的历史批评不仅是针对教会教义的意识形态批判，而且针对搜集在《圣经》中的原始基督教之基督信仰的见证的批判。判断教会教义是否与《圣经》一致的标准，亦即《圣经》的使徒性、充足性与明晰性在历史研究从《圣经》中发现的前后矛盾与错误面前崩溃了。这些标准被知识的一般科学标准所取代，这种标准是牢固地建立在历史批评的基础上的。它使信仰成为一种可任意选择的东西，并把信仰的基础置于人的主观随意性中。

探询传统后面的耶稣这种历史批评的后果可以从两个角

度来加以总结。它遇上了耶稣关于上帝之国的布道与原始基督教关于基督的布道之间，在时间上的不连续性与内容上的差异。与此同时，它也遇到了传统中大量的连续性与内容上大量的相似性。这并不令人惊诧，因为历史认识只有在公分母的架构内才能觉察到差异，只有在差异当中才能觉察到公分母。历史上的非连续性只有在连续性中才能为人所认识，而这个事实的证明是语言用法；只有在觉察到非连续性的情况下，连续性才能成立并得到表达。^⑩非连续性不可能意味着完全缺乏联系，因为这既使察觉它也使表达它成为不可能；连续性也不可能意味着直接的、无中间环节的一致性，因为时间中的历史不可能包括这样的东西。在历史中，一致性与差异性属于同一个辩证向度，正如在历史认识中，相似性与新奇性属于同一个向度。若没有相似性，要表达新奇性便不可能，这一点是马吉安 (Marcion) 讨论耶稣时感到不得不申言的。历史的新奇永远不是全新的东西，某种梦想和允诺总是先于历史的新奇而出现。^⑪另一方面，相似性若假定所发生的一切事本质上是相同的，它就会丧失其启发的力量。^⑫这里并不存在两择其一的情形。但是，当旨趣与历史认识的那种双重可能性发生联系时，两择其一便可能产生。历史批判可以强调，教会的基督信仰与历史上的耶稣几乎没有任何关系。在这里，历史批判与人们摆脱传统、教会与权威的旨趣联接起来：“历史意识打破了哲学和自然科学所打不破的最后锁链。现在，人是完全自由的了。”^⑬在这里，历史意识的旨趣是，把人的主体性从基督教的制度化传统之偏见和监护者那里解放出来，也使人的主体性在耶稣问题上得到解放。但是，历史

意识也能阐明拿撒勒的耶稣的人性。在这里，它的旨趣是教育现时代的人，使之更具有人性。教会里基督的权威为尘世的耶稣所取代：他是道德的教诲者，是所有人的兄弟；他作为一个人对于其他人是可以理解的。在这里，历史意识的努力不再是把人从传统和历史中解放出来，而是为了人在历史中的生命这一目的去体认过去的人类生命。历史解释的首要目的是使传统成为一种现在。但这又假定传统内存在着一个连续的因素，存在着人在整个历史上都分享着的东西。在这里，由来已久的人性问题可能在一种生存论的阐释架构内得到彻底的重新解释：“人对有意义的生存追求是学术探索的最大激励因素；因此，对历史的耶稣的严肃探询从人对有意义的生存的追问这一角度来看，肯定是有价值的。^⑮假如人对由死亡赋予其主题的存在追问尽管有许多歧义和新的开端，他们被视为历史中的连续因素，假如存在的历史性被视为历史的根本范畴，那么，这种旨趣就会遇到耶稣的自我理解与信仰者的自我理解的相似性，就会遇到原始教会中关于耶稣的布道与关于基督的布道的相似性；因为两者都以相似的方式使人们面临关于其存在的末世论的决断。但是，相似性不是谱系学。基督教的传言在耶稣自身及其历史中的正当性基础不再受到质疑。那超越了时间和事件诸多差异的本质上的共同性在于一种诉求，一种愿望或一种存在理解。这样说来，一种成问题的人类学确实是在提供常数，而受到探询的基督论则是在提供变数。

布尔特曼与他对历史的耶稣进行新的追问的学生之间的分歧表明，那些共同性并不能消除“他的（亦即耶稣的）布

道与基督的布道之间的根本差异”，如布尔特曼所强调的那样；这种根本差异也不能消除那些共同性，如他的学生们所强调的那样。^②因此，为了避免“有关历史的耶稣之争论的死胡同”，这种追问必须在一个比迄今为止更为深刻的层次上展开（E. Käsemann）。

假如把神学研究当作历史研究来做，就不可能避免对种种辩证历史联系的历史认识所具有的诸多可能性。因此，必须尝试把历史研究看作神学研究的相反任务，即把历史研究当作神学研究来做；^③这就是说，原始基督教的福音与历史的耶稣之关系必须被把握为基督论的主题。但这首先意味着必须认真对待耶稣的传言与耶稣其人之间的紧密联系，必须重视他的传言的个体相关性（Persongebundenheit），以及他的十字架之死对原始基督教的传言之意义。因为他的死不单纯是可与历史上其他转折点相比拟的一个转折点，或者是历史上许多非连续性中的一个非连续性。对基督传言的真正批判要到耶稣的历史中去找，这种历史的尘世终结发生在他被上帝抛弃惨死在十字架上的时候。

理念史的方法越来越清楚地表明耶稣的传言（Jesu Verkündigung）与基督的传言（Christuskerygma）之间的种种差异。“在保罗看来举足轻重的东西，在耶稣看来什么也不是。”^④“对保罗来说，耶稣本人不仅是信仰的对象，也是虔敬敬仰的对象……与耶稣的传言相对照，这种事简直是闻所未闻……在这里，我看见了一道任何神学技巧都不能跨越的鸿沟。”^⑤对保罗来说，“耶稣的传言——至少实际上——是不相干的。”^⑥如果我们超越理念史的方法去寻找在这些“理念”中

得到承认和表达的实质性的东西，我们面前的景观便会随之改变。我们把这种更为深刻的理解归功于布尔特曼。²³ 耶稣的教诲与保罗的一样，是末世论的传言；在耶稣那里，是关于上帝之国的传言；在保罗那里，是关于上帝之义的传言。他们之间的差异不是变化了的理念的肤浅差异，而是由他们不同的神学处境所决定的。对耶稣来说就是未来的，对保罗来说是现在，或发轫于耶稣历史中的上帝的未来。差异并非产生于耶稣教诲的进一步发展，而是产生于对事实的已改变了的状况的感受。耶稣的言与行着眼于将要来到和正在来到的上帝的治权；保罗的言与行着眼于已经发轫于耶稣被钉十字架与复活中的上帝的统治，着眼于已经显现的上帝之义。因此，他们各自的处境是由神学地理解一个事件所决定的。他们各自的神学处境的差异是由末世(Eschaton)本身的一种转移所决定的，即从正在开端的未来的末世向已经开端的未来的转移。因此，这种末世事件似乎隐于保罗的传言后面，在保罗的传言中，它被宣称为基督事件。没有这一内在前提，他的传言是不可理喻的。但按照布尔特曼的说法，耶稣本人的情况也是如此。他是末世论地理解自己的传言的，真正的新奇性不是他传言的内容；施洗约翰在他之先已经传言过上帝之国的来临。但耶稣传言这一事实，他在传言以及他传言的方式——这一切是新的。耶稣在语言和概念历史这一层次上传言的内容，大体上可还原当时犹太教的传统。在布尔特曼看来，他传言的内容纯粹是预言之类的东西或激进化了的希伯来律法(Thora)。²⁴ 但是他现在宣告上帝之国将要来临这一事实，他在传言这一事实以及他传言的方式是如此新奇，以

致导致他被钉十字架。由他来宣告自己的时辰是“最后的时辰”，以及由他把自己个人和自己启示的决断描绘为末世决断的做法是新奇的；因而布尔特曼强调，是他传言这一事实而不是他传言的内容才是决定性的。不应忽视这个事实，即与先知们、法利赛人和犹太爱国党人（Zelotismus）相比，耶稣传言的内容也改变了，更新了。除了把显现在他申言中的希伯来律法激进化以外，耶稣还宣称上帝之义是恩典之法，正如那些寓言和他对罪的宽恕所表明的那样。^②首先是这一点，而不是其他什么使耶稣与施洗约翰小群区分开来。在这个意义上，耶稣也是一个不同于先知的人。但是布尔特曼与弗克斯（Ernst Fuchs）正确地指出了耶稣言语中“宣告末世时刻”的独特性质。对宣告末世时刻的证实，并不在于它同“自古以来”便被认为是真谛的东西的和谐一致，而在于实际时间的时机（Kairos）。一个时刻（Zeitansage），可能会太早，太迟或“刚好在那个时刻”。他的宣布“刚好那个时刻”的保证是时间本身，是所宣布将要来临的上帝之国，以及所应许的上帝对罪的赦免。假若我们这样时机学地（kairologisch）理解耶稣的传言，下面几点就将很清楚：

1 .他的传言与他本人紧密相关，不能被转移到其他任何人身上：“但我告诉你们……”，以及“不對我动怒的，就有福了。”

2 .他的传言尤其与他的时辰紧密相连，他的时辰又与上帝之国的时辰紧密相联：“今天这已经应验在你们耳中了。”（路四 21）

3 .他的传言是他对具体人们所作的具体允诺，对他们，

他呈现自己，向他们传言，并由此显现就要来的上帝。

在我看来，布尔特曼显然把耶稣与其传言等同起来。他如此理解这种同一：“……耶稣其人与耶稣其言融为一体，不可分割。这也意味着他的‘言’就是发生。”²³但是被人们强调的，通常只是这种同一的第一部分，连布尔特曼本人也如此。可是，那另一部分是不会自动消失的：“他的言（在他中）成为事件发生。”不仅是耶稣其人完全融入他的言中，而且他的言反过来又完全融入他的个体中，并在其中成为发生。只要这种同一的另外一面被理解时，我们才能明白他的传言中成为人的绊脚石的东西是什么：竟然是由拿撒勒来的某个人（“拿撒勒能发生好事吗？”），竟然由他自己就是穷人之一的某个人来宣告上帝之国将要来临，宣布上帝将使穷人和罪人成为义人。施奈温德（Julius Schneiwind）总是特别强调这一点。²⁴但是，假如不仅是耶稣其人被纳入其言，而且是其言亦被纳入其人，因而再也不能同其人分离，那么他的言也不能转移到其他任何人那里。假如不认真对待问题的这另一面，那么在耶稣之言的历史中把直接的连续性与原始教会扯在一起便难以杜绝，人们要么会说这是坚持对信仰的传言式诉求（kerygmatische Anspruch），要么说，从耶稣至原始教会的历史中的“上帝表达为语言”（Zur - Sprache - Kommen Gottes）如何需要坚持等。于是，耶稣和保罗仅仅被理解为信仰史和上帝的语言史（Sprachgeschichte Gottes）的不同现象而已。但假如我们追随施奈温德严肃地对待事情的另一面，我们便面临这么一个绊脚石般的事实，即耶稣之死也是他的末世启示之死，通过这种末世之言，他使上帝成言（Zur

Sprache) 临近,使上帝之国临近。这就意味着,对耶稣来讲,不可能有传播他的教诲的学生;而苏格拉底死后有传播其教诲的学生。因而,他的传言似乎与他一起被埋入坟墓了。况且若不关注耶稣及他的死,则不可能“继续耶稣的事业”。^⑩假如耶稣之宣告上帝之国将要来临本质上与耶稣其人相联系,而不是仅仅由于某些偶然因素才如此,那么历史领域里,历史哲学中、语言史中或生存史中的诸多连续性便都不能克服他的死所包含的非连续性。所谓“《新约全书》的旷世大谜:传言者竟然成了被传言者”,^⑪就不再成为一般历史或历史哲学的一个问题了,而根本上是关于耶稣本人的一个问题,并且只有从基督论的角度出发才能被理解。假如他的传言与他个人不可能分离,那么他的传言便与他一起被钉死在十字架上了,就不可能有门徒继续他的教诲或事业。对耶稣传言的真正批判是他的生和他在十字架上的死之结果。^⑫作为被遗弃在十字架上者,他的死产生的历史缺口从他个人与他的传言之密切关联来看,是一个很大的缺口。这个缺口不可以同其他历史剧变中的连续性,与非连续性以及相似性与差异性的辩证联系相比较。

于是,基督论起源的难题在这里被减约为这么一个问题,他在十字架上的死是否当时是,现在仍然是对他的传言的反驳,或者关于被钉十字架的耶稣复活的传言后面是否隐藏着对他的死所包含的反驳之反驳。因此,关于复活节后的基督的传言不仅针对怀疑和迷信,而且针对死亡这个现实,针对这个千真万确的事实。于是,对历史的真正批判是宣称钉死在十字架上的耶稣复活了。人们作这种断言的目的不仅是要

获得对自己的新的理解，而且在更深的层次上是要从非存在中创造出新存在。耶稣把他的末世之言与他的人性的个体和伤痕联系起来，因而也把他的末世之言与压倒他的命运联系起来。这要么意味着他的死象征着他的末世之言的终结，要么意味着他的言在一个“全然不同的基础”上作为“十字架之言”被传言开了。因此，原始教会关于基督的布道是耶稣关于上帝之国的传言的使徒形式。由于压倒耶稣本身的命运，原始教会的传言采取了被钉上十字架者的形态，所以，教会通过传言被钉死在十字架上而后又复活的基督来传言耶稣的信息。“因为耶稣关于上帝之国的传言不可能毫不改变地传下来，既然他的传言与他个人有一种本质的关联，不能与他个人相分离；而且他的传言必然被转述，因为随着耶稣的死与复活，末世已经开始，因为没有哪个门徒讲到耶稣时能够忽视这一事件。”^{③①}因此，传言的耶稣如何变成传言对象的基督这个历史和诠释学的问题，基本上是死去的耶稣如何又活过来，被钉十字架者如何复活，以及蒙受屈辱者如何升入天国这一基督论问题。这个问题超越了其他问题，基本上是基督论内的神学问题；因为这是关键的一点，在这点上，就必须谈及上帝了。信仰上帝便是信仰复活。历史的耶稣与人们信仰的基督的等同，被钉死在十字架上的耶稣与复活升入天国的耶稣的等同，是末世论的奥秘，在对上帝的虔信之中；正是在耶稣的被弃与复活中，上帝才显现自己与耶稣是相同的。^{③②}

从历史和诠释学角度看问题，可以在若干层次上确定与描述连续性与差异。信仰之爱与耶稣的行为之间有着对应关

系；耶稣的传言与教会的布道之间有着对应关系；耶稣与其门徒的共餐与教会的圣餐仪式之间，耶稣与罪人和税吏的共餐与教会的挚爱的欢宴之间存在着对应关系；耶稣的受难与使徒和殉道者的受难之间存在着对应关系。但所有这些对应关系的正当性只存在于基督其人被钉死在十字架上及复活升入天国中的身份里，而这种身份是从神学上来确定的。

这个论点使我们被迫得出这样的结论，对被钉十字架的耶稣的理解是所有基督论的本源，因为，若不如此，他在十字架上的死便会意味着所有基督论的终结。耶稣之被钉十字架，要么因耶稣其人而反驳了他的传言，要么因他的传言驳斥了耶稣其人，因而驳斥了这两者，要么，他的传言便会随他的死而枯死，于是在他从死里复活的基础上，他的传言不得不被继续传言为“十字架之言”。但若如此，则他的传言只有随着和在关于他自己个人的传言中，即在基督传言的形式中能得到延续。要么十字架使任何耶稣论和任何基督论都不可能成立，要么它与耶稣的复活一起使作为基督论的耶稣论成为可能，使作为耶稣论的基督论成为可能。

让我们通过构想某种替代来检查这个论点。让我们接受这种看法，耶稣之言被门徒们承纳并与耶稣其人分开，在他死后，这种与其人分开的耶稣之言传了下去。若这样，他的话就会像希伯来律法或格言的真谛，是为自己说的（für sich selbst sprechen）。即使没有耶稣，它们的真谛必须在其他什么上面得以证明，无论这是道德法、人的生存问题，还是一般人的生命经验。但假如耶稣的话与耶稣其人及个人的诉求直接关联，那么这就是不可能的。登山宝训的反题表达法“但

我告诉你们”不能被转移到任何其他“我”上。假如这个“我”同时已被钉十字架死去了，这表达法也就不能作为他的一个格言被传下去。如果这样，就得读成“可他告诉他们……”，并且会由于他的死被不可避免地打入过去的冷宫。于是，耶稣的传言就难免被非个人化，被转变成一种道德和宗教学说，假如有人在众人一致认为他已死去之后要把它传下去的话。但这与他的传言就不会再是一致的了。况且，假如耶稣那独特的诉求在于他对罪的赦免，那么人们至少会试图继续以他的名义来赦免罪。

但要以一个死去的人的名义来赦免罪是不可能的，如果他是作为一个亵渎者而死的，则更是如此。人们也能继续通过讲道，以他的名义激发信仰，正如耶稣通过他的传言所做的那样。但以一个死者的名义，人们能呼吁什么信仰呢？最后，正如耶稣曾期待过未来的上帝之国，通过末世论传言也能激发希望。但人们怎么能够从一个其希望已被其死亡断绝的传言者之名义，并在对他的追随中激发希望呢？假如这希望之基础被死亡轻而易举地摧毁了，很久以前便在坟墓中腐坏了，那么人们如何能够把希望建立在这基础之上呢？

因此，从根本上讲，质疑每一种教会基督论和每一种人本主义耶稣论的，不是历史批判，而是十字架。那宣称上帝之国将要来临的，为上帝所离弃死在十字架上了；那期待神迹中和赶鬼中的上帝之未来的，在十字架上孤苦无助地死去了；那彰显比摩西权威更大的上帝之义的，作为亵渎者被依法处死了；那传播与穷人和罪人结成团契的上帝之爱的，在被钉十字架的两个罪犯之间被钉死了。因而，基督论的基本

问题与出发点最终还是十字架的耻辱和愚拙。在此意义上,克勒说得很对:没有十字架,便没有基督论;不存在任何不必在十字架中证明自己的正当性的基督论。

二、耶稣的十字架之路

现在,几乎没有哪个历史学家会当真怀疑纪元之初曾有位拿撒勒的耶稣。用历史确实性的标准来看,他在十字架上的死也可以看作一个确实的“核心事实”。^③但他在十字架上的死的意义却是开放的。死使人变哑,死就是哑。但这并非意味着可以把任何随意的宗教和世俗解释强加在他的死上,因为这是“他的死”。对他的死的解释,不能忽视他本人和他的效力。只有在耶稣的死被理解被详述的阐释情境中,记载中的耶稣的生与死方可为我们所理解。这些阐释几乎毫无例外地是基督本质的见证。在这些阐释中,复活节信仰的经验与对耶稣历史的追忆在很大程度上融合在一起,以致于要把历史之核分离出来,会遇到很大的困难。^④但如我们在前文所见,有两种理解他在十字架上之死的可能方式:我们可以从他的生的角度来理解他那惨烈的死,我们也可以从原始基督教的复活信仰的角度来体会他那惨烈的死。就追溯性的历史理解与神学的反思性理解都是有关同一个人及发生在这个人身上的相同事件而论,必须不断地把它们联系起来考察。因此,在以下三节中,我们将尝试通过把耶稣的死与他的十字架道路联系起来考察,从他的生的语境中理解他的死。然后,在下一章的四节里,我们将尝试在他被上帝复活和末世信仰

的语境中来理解他的死。第一个步骤将讨论狭义的耶稣审判，而第二个步骤则再次卷入上帝对耶稣的审判以及复活的信仰。这不仅将末世论地阐明他在十字架上的死，而且将末世论地阐明他的一生及十字架的道路，因为复活所影响的不仅是他的死或他的十字架本身，而且是他整个的个人，因而也是他的生，他的传言，及一生的业绩。被升华为神圣生命的，不是他的死；被美化的，不是他的十字架；根据复活节见证，复活升入天国成为上帝未来之主的，是被钉十字架的耶稣。因而，我们应当不仅为了历史理解的缘故，而且在更大程度上为末世信仰的缘故来理解耶稣走向十字架的道路。

既然耶稣被判罪处死在十字架上，他的死便不是自然的或偶然的死，这两种死很少与生命样式相关。他的死因在于其同时代的犹太和罗马人采取的针对他的行动，而这种行动又是为他在自己生命中采取的行动所激发的。因而，他的死也是“他一生业绩的结果”。^①由于耶稣并没有自杀，他的死便应当从他与他周围世界的冲突的角度来理解。那“十字架之因”(*causae crucis*)属于他之被钉十字架这个范围。他在十字架上的死并非是一个无缘无故的事实，可由人们在事后用任何方式来加以解释。用于描绘他在复活和末世论信仰视域中的死的概念，不仅应能唤起对他的死这一事实的回忆，而且应能在勾勒对耶稣的审判和考验，以及回归被钉十字架的耶稣本身激发对十字架之因的思考。若不回归走向十字架的耶稣的生活，便不可能阐释任何后复活节的意义。这不应导致对耶稣生平的传记性描述，也不应导致对他自己关于受难与死的个人评价的心理学猜测。毋宁说，被钉十字架的耶稣

之历史本身就是一部神学史，是为上帝与诸神之间的冲突所支配的，也就是耶稣传言为自己父亲的上帝与律法的卫士们所理解的法律之神，以及罗马占领势力的政治诸神之间的冲突。从传记角度来看，我们拥有的耶稣本人对自己的死的阐释很少；这样的阐释至多只是以受难预言（Leidensweissagen）的尝试性形式出现的，如果这些预言本身就是历史的话。但若无他的生便不能理解他的死，若无他为之而生者（即他的上帝与父亲），若无他为之而生的穷人的上帝之国的福音，便不能理解他的生。对耶稣生平的历史理解必须把他的生平理解为以这种方式界定的神学史，否则就什么也不能理解。然而，仅仅从他一生业绩较为直接的情形着手来理解他在十字架上的死是办不到的。必须通过耶稣、犹太人和罗马人之间的相互作用和相互关系来理解他在十字架上的死。因此，从他的死的角度来阐释他的生超越了他作为一个私人（Privatperson）的生，也就是说，必须把耶稣的生作为一个公开的个人的生来理解。因此，若从上帝使他复活的角度来作追溯性阐释，就必须把耶稣的死理解为他一生业绩的结果，理解为犹太人和罗马人对他所做所为的应的结果。只有做到了这一点，关于上帝使他复活的证言才会回归他被钉死在十字架上的公共领域。只有这样，基督信仰才会成为上帝使之合法的有关耶稣的公共证言。

耶稣与律法：“渎神者”

耶稣究竟是不是由于公开宣称自己是弥赛亚才被判处死刑的呢？对这个问题，许多人表示怀疑。他之要净化神殿以

及预言神殿的毁灭也可以看作他被处死的直接原因。³⁸但就他的整个令人震惊的预言来讲，很难对他之被当作并判罪为“渎神者”、一个妖言惑众的假弥赛亚提出质疑。耶稣从加利利到耶路撒冷的生涯是非同寻常和无可比拟的。³⁹以傲慢的权威口气，耶稣宣称上帝是这样的神：他末世性地屈尊俯就于罪人中间，用不着像凡人那样遵守律法，并在他的殷切（*zurkommender*）之爱中向世人显示了仁慈的恩典。这样，耶稣便把他关于上帝的传言因而也把他自己置身于摩西和希伯来律法的权威之上了。这种上帝的自由明明白白地表现在耶稣的态度和行为中，表现在登山宝训的对偶句中，表现在追随他的呼召以及对安息日戒律的不折不扣的违背中。但任何人只要断言在摩西之旁和之上还有权威，实际上已把自己置于摩西及律法之上了，因而他就不再是拉比，而拉比除了来自摩西的权威便别无其他权威可言；⁴⁰他也不再是一个继摩西之后的先知了。在他一生的业绩中，耶稣以自主般的权威把自己置身于同时代人对律法的理解限度之上，并通过对罪的赦免证明了上帝对那些不遵守律法和违反律法者显示的末世的恩典之法。这样做，他就摧毁了宗教与世俗，义与不义，以及虔诚与有罪之间的律法区别。他彰显上帝的方式，与律法、传统以及律法卫士们理解上帝的方式截然不同。赦免罪愆的行动本身便表明他之不受律法拘束已达到了极点，因为赦免的权利只属于法官。如果一个不遵守律法的人僭取法官所独享的权利，把自己置于法官的位置，那么他便把自己的手指向了上帝，亵渎了上帝。根据律法，这并非诅咒上帝的亵渎罪，而是自封为神的亵渎罪。⁴¹

不仅就律法和律法传统而言，而且就描绘在先知书和启示文学的希望中的人物而论，耶稣的出现及活动必然会招来抵制。“按照犹太人的期待，人子将在最后审判时刻作为罪人的审判官和义人的救赎者出现，但耶稣实际上以同伴的身份转向了罪人和道德败坏的人。”^⑫但是，任何以这种方式传言和行动的人，都是在抛弃那种分配给怀有弥赛亚希望的人物的角色。这些人物全都代表根据律法的上帝正义的胜利，随着这种胜利，在尘世蒙受冤屈者升入天国，而不遵守律法者和不信上帝者则羞辱不堪。他们这些壮丽灿烂的希望仅仅是历史终结时伟大辉煌的希伯来律法的反射而已。一个人若不把就要来临的上帝之国传言为审判，而把它传言为上帝之恩典使罪人称义这种福音，并通过自己与罪人和税吏的团契来证明它，从而与基于律法的希望相悖，那么他就是在欺骗罪人和税吏，在亵渎希望之神。显然，从一开始，这种尖锐的新奇性和激烈的矛盾便是耶稣的传言和业绩的构成部分。也许是由于这个缘故，他退出了施洗约翰的群体。在那里，他自己接受了悔罪洗礼。^⑬他的传言与约翰的传言“上帝之国就要来临”简直一模一样，但就要来临的上帝之国的内涵却不同。上帝之国不是作为审判到来，因而人们必须在心中悔罪以便能过审判这一关。相反，上帝之国为耶稣传言的福音之言所期待，为他之把自己活生生地献给穷人、罪人和税吏的行动所期待，将作为无条件的上帝恩典而到来，通过这种恩典，迷路者将被找到，无义者和不义者将被接受。把耶稣同施洗约翰及其在以色列的悔罪运动区分开来的，正是耶稣允诺和证明的上帝这种新的、不同的义。

因此,耶稣的权威诉求在犹太人的传统中没有合法基础,无论在拉比和法利赛人的传统中,还是在先知文学和启示文学的传统中都如此。对所有这些传统来说,律法从一开始便是成立的,并且最终将以其正义而取得胜利。因此,耶稣不得不拒绝拉比们和先知—启示文学的自我描述,代表那些不遵守律法和违反律法的人断言,上帝之义与耶稣的同胞犹太人的传统是相矛盾的。他对通过恩典的上帝之义提出的权威诉求从依赖救恩史的回忆和希望的传统来看,根本就没有权威:这就是说,他的诉求是他独自提出的,直接源于他称之为“我的父亲”的上帝。在这个意义上,耶稣是个匿名者,他真正的名字完全源于他的上帝和父亲对他的证实,只有在他所宣称的恩典来临时才会披露。

谁如果向这些人宣称作为殷切和无条件恩典的上帝与上帝之国就要来临,根据律法,他们是被正当地拒绝的,不可能有希望的;谁如果通过把自己交给那些不遵守律法和违反律法者来证明那就要来临的恩典,把自己置于摩西之上,而且一直不过是“拿撒勒一个木匠的儿子”,便不可避免地要与虔诚者、统治阶级及其律法发生冲突,并且以世人的观点来看,肯定要在场冲突中成为输家。激发这冲突的,不是他那不可理喻的权威诉求,而是一种僭取了上帝之义的诉求与他那没有保护因而易受伤害的人性的不一致。一个“没有地位和尊严”的人要抛弃传统、要对上帝本身的神位与尊严提出诉求,并且要通过赦免罪愆,以“完全不同”的方式来揭示神圣之义,这本身就是对律法卫士们的挑战。

在这里,我们应当严格区分耶稣的传言的期望结构和它

的实际内涵。从形式的角度来看，耶稣的上帝之国福音在性质上完全是前置叙述的（proleptisch）^④；但在内涵上，它远远超越了关于上帝之义的天启式的概念，因为它并没有期待义人的王国及不义的人的审判，而是矛盾地向不义的人允诺上帝之国这样的恩典馈赠，并把那些假定是义人的人排斥在上帝之国以外。引起愤慨的，不仅仅是它对上帝之国及其对未来的开放性期待，也不仅仅是它之宣布末世时代的到来。从对上帝之未来的期待结构来看，耶稣的传言实际上与施洗约翰以及启示文学作者们和犹太爱国党人的传言是相似的。冲突和矛盾的根源在于他这个无权无势的凡人竟然在无权无势者和被遗弃者中间预言作为恩典的上帝力量。他的传言由于与卑贱者的联系，容易遭到拒绝。他的人性由于与其权威诉求的联系，可以通过驱逐他和杀死他而遭到否定。他的诉求与他的贫穷之间的内在矛盾是他出现的特征。与贫穷相联系的这种诉求注定会被理解为一种矛盾。拿撒勒的耶稣这个穷人关于上帝之国的传言容易遭到驳斥，这驳斥便是把他钉上十字架，可恰恰是由于这个事实，他的传言又是全然依靠他以这种而不是其他任何方式宣布和证明为上帝的。由于这种内在矛盾必然被任何一个旁观者所察觉，所以，只有从钉死在十字架上的耶稣的上帝和父亲使他复活的角度出发，才可能解决它，因为上帝之国以及上帝之义与恩恰恰是通过耶稣的贫穷、卑贱和被抛弃而来到穷人、卑贱者和被弃者中间，并赋予他们的。这便是通过耶稣走向十字架的历程和钉死在十字架上建基于耶稣复活升入其上帝之未来的“十字架之言”的启示。

记载表明，从一开始，耶稣便不光是得不到支持，也遭到敌视和反对。由于他所遭到的反对，最终导致他死的冲突，从一开始便内在于他的生。因此，假如没有他的生命与律法及其代表的冲突，便不可能理解他在十字架上的死。如果是这么一回事，那么，通行的律法便是通过他的死把他作为这个人来加以质疑的，这个人因其生命中的自由及其传言，向律法的这种理解提出了质疑。

假如耶稣是以这样一个上帝的名义被钉上十字架的，这个上帝被认为是耶稣与之发生冲突的宗教和祭礼的默守律法的保障者，那么他死时，这个问题仍然没有回答：即他与罪人们站在一起，他把自己置于摩西之上究竟是不是对的，以及上帝的末世行动究竟是不是在他的传言和行动中发轫的。^④

有必要补充一点：只是从他的复活以及在复活节信仰的见证的意义上，他才在自己生命终结时，留下了这个问题。因为，他在十字架上的死所涉及的首先是他在有关真正的上帝之义的律法面前被审判这一“开放的问题”，对这种律法，他毫不含糊地拒绝承认其权威性。他被处死应当看作他与这种律法的冲突的必然结果。他之被律法卫士们审判，在这个字眼更为宽泛的意义上关系到上帝意志的审判。律法声称它已一劳永逸地把上帝意志汇集成典了。在这里，耶稣与律法的冲突不是关于一个不同的意志的争论，也不是关于一个不同的上帝的意志的争论，而是关于上帝真正的意志的争论，它

对于耶稣来说，是隐藏不露的，并不为人的律法概念所揭示。耶稣在登山宝训中所作的关于履行上帝之义的律法的呼求以及他之不遵守律法，不应被看作一种矛盾。在他看来，“对希伯来律法所作的过激解释”和“违反希伯来律法”大体上是一回事，即上帝在显示恩典上毫不吝惜。因此，耶稣声称自己所具有的赦免罪的权利超越了希伯来律法，揭示了一种新的上帝之义，这种义按照律法传统是不能指望得到的。

耶稣承受的受难及其软弱无力的死，对每个人来讲都是律法及其卫士所拥有的权力和权利的明证。因此，在他被钉十字架的时刻，“门徒都离弃他逃跑了”（可 14 50）。一个人若是如此显而易见地为上帝所抛弃，即便人们信过他追随过他也只能逃走。因此，门徒的逃走可以视为历史上发生过的事，因为他们的逃走与对英雄和祖宗的任何敬仰都是相矛盾的。这不是胆小怕死的记载，而是关于信仰与那种可憎可耻的死相抵牾的记载。^④对追随耶稣到耶路撒冷的使徒来说，他的耻辱的死不是他遵奉上帝的一生业绩的最后完成，也不是他为自己的真理而殉道的证明，而是他的诉求遭到了否定。他们在传统中找不到任何例子暗示有一个“正在死去的弥赛亚”，或一个被律法作为“渎神者”判刑的拯救者，向他们解释耶稣的命运，使他们得到慰藉。鉴于门徒们逃离了十字架，便不可能有任何东西证明他们坚持了自己的信仰，因为信仰者是不会逃跑的。

从这个角度看问题，耶稣的一生是他与当时流行的对律法的理解之间的一场神学冲突。这场冲突产生了涉及上帝之义的律法审判，在这审判中，耶稣的福音与律法相冲突。他

不是因为偶然性或厄运而死，而是作为“被列在罪犯中”的人（路 22 37）被律判刑处死的。他被律法和信仰的卫士们判罪为“渎神者”。如他们所理解的那样，他之被处死是执行律法的诅咒。当然，这不是对律法卫士们作出反应的方式，并对他之被犹太出卖的历史情形和导致他被钉十字架的政治形势的必然解释。他之被犹太最高法庭和彼拉多审判，带有充分的历史偶然性。然而，他与律法的冲突显示了一种确定的内在必然性，这种必然性怎么也要导致他被否决、被拒绝，以及被诅咒为“渎神者”。对耶稣与律法的冲突以及对那十字架之因的理解并没有把他历史的死的每个特征都讲清楚，但却阐明了他为何被拽入导致他的死的审判。对所争论的事及审判的实质理解，如果对它们加以扼要重述的话，最终能够使这场争论和审判的延续成为可理喻的事。原始基督教之从上帝使耶稣复活的角度以及末世信仰的见证来阐释被钉十字架的耶稣，便是对耶稣和律法在其中互为对立面的审判的重述，并且以上帝的名义利用这种审判。保罗便是明明白白地这样做的：既然律法使耶稣钉十字架受难而死，那么复活及升入天国的耶稣便“已经终止了律法的功效，使一切信他的人都得以成为义人。”（罗 10 4）

因此，有关耶稣的神学审判在复活节后便转向了关于义的问题：是基督，还是律法传统？(Aut Christus- aut traditio legis)这是一场福音与律法、信仰的义与善行的义以及使罪人称义与使义人称义之间的争论。按照十字架神学的理解，基督信仰在这场上帝的审判中是对耶稣基督之义的证明。因此，在有关他的福音及他的生与死中的神学冲突问题上，基督信

仰与耶稣本身是平行的、一致的。就犹太人和非犹太人都卷入耶稣被钉十字架而论，对钉十字架的耶稣之义的信仰把自己视为有关上帝之义的普遍审判的公开见证，这种审判是人类历史的根本驱动力。十字架并没有区分基督徒和犹太人，而是把这两种人溶入一种最深刻的团结一致之中，正如保罗在《罗马书》九章三节中所说的那样。十字架之所以是一个普遍的胜利，还有一个更进一步的原因：它既包括了人的罪以及人从罪中释放出来的问题，也包括了人的苦难及人从苦难中救赎出来的问题。

在此我们停止对上述论题的讨论。在下一章中，我们将在律法的这种理解面前，在耶稣复活的末世论语境中重新描述耶稣的审判。

作为关于耶稣与律法的讨论的附录，下面讨论的是基督同犹太人的对话中过去所产生并且仍然在产生的某些误解。犹太人和基督徒是因各自对钉十字架的耶稣的态度而相互对立的；同样地，他们也因各自的态度引入共同的历史中：基督徒被引入与以色列不可回避的团契之中——不仅是与《旧约》的以色列，而且是与同教会并肩合法存在、因而不可解除的以色列的团契。以色列向教会——它通过在钉死在十字架上的耶稣中与（非犹太人的）尘世和解而存在和活动——证明，世界的救赎虽已在被钉十字架者身上，但尚未在世上实现。基督的教会尚不完美，而且只要以色列和教会这两个希望社团相互分离地存在着，则上帝之国尚未完满显现。因此，我们从以上讨论中不能得出如下结论：犹太人的宗教是旧的“律法宗教”，它自基督的死与复活以来，已为基督徒的

“爱的宗教”所继承和取代。在这里，谁如果是藉救恩史来谈继承，大体上都在宣布立遗嘱者已经死了。耶稣的福音与当时流行的对律法的理解之间的冲突不可能导致任何分裂和对立，因为这种冲突转向了双方共同的东西：上帝在信守其应许上的自由。因此，我把律法与福音的冲突同给亚伯拉罕的应许，即生命的应许联系起来考察，并提出这样的论点：通过福音，这个应许摆脱了对律法的条文主义理解的阴影，这个应许对无论犹太人还是非犹太人的每个信仰者来讲都赋予了普遍的力量。^④福音担当起这个应许，将信仰者从条文主义理解的不确定中引导出来的，使他们相信上帝是信守应许的，“那位使死人复活、从无有创造万有的上帝”（罗 4 17）。因而耶稣与当时的律法理解的冲突，以及关于基督的传言与保罗在随后时期对律法的遵从理解的冲突，既没有使对犹太人的应许无效，也没有使犹太人的选民地位无效；相反，这些冲突加强了那种选民地位，使它成为一种普遍的东西。我深信，若这样理解基督信仰，它就能够在对话中成为一个有坚定信仰的犹太人的有益同伴，因为它会以被钉十字架的耶稣使这个犹太人记住其优良传统，使他记住自己存在的基础，这一基础由于被拣选和应许优先于律法。从这种情形中将自动产生基督徒方面对犹太教存在的开放性。因此，当我们谈到耶稣与“律法”的冲突时，这并不是指作为应许盟约训诲的《旧约》的希伯来律法。对摩西五经的理解越是远离上帝的应许，同福音的冲突也就会变得越剧烈。对希伯来律法的理解越是接近那原本的应许及犹太人之被拣选，把它理解为福音的恩典律法及它给绝望者和非犹太人以希望的可能性便越

大。从基督教方面来讲，要强调的不是犹太人对于耶稣被钉十字架负疚——因为基督教的历史是一部神学的历史，而只能强调上帝的恩典之法的承诺，因此只能强调犹太人的希望。我认为，第二次梵蒂冈会议有关教会对犹太人的态度的声明缺乏说服力，因为该声明仍然把犹太教包括在“非基督宗教”里，把教会则描述成犹太人救恩史上的继承者组织。但教会不可能是这样的组织。荷兰改革教会 1949 年的认信声明《纲要及观点》的第十七条就好得多。该条款讲的是“犹太人的现时与未来”，表达了教会对以色列的末世论依赖。^④

耶稣与权力机构：“叛乱者”

耶稣与当时律法的理解之神学冲突能够解释他何以作为“渎神者”被摒弃，在某些场合也能解释犹太高级法庭对他的判决，如果这审判是历史上有过的话，但却解释不了他为什么以被钉十字架的方式被处死。耶稣并没有受到针对渎神者的惩罚，这种惩罚在当时的以色列总是用石头扔死，正如从斯蒂芬 (Stephanus) 的死可以看到的那样；耶稣是被罗马占领当局钉上十字架处死的。

根据罗马法律，钉十字架是对逃亡奴隶的惩罚，如我们从斯巴达克斯 (Spartacus) 的起义和七千奴隶在阿皮亚大道 (Via Appia) 上被钉上十字架所知道的那样。^⑤它也是对罗马帝国的反抗者的惩罚，如许多抵抗战士在以色列的起义遭到镇压后被钉上十字架所表明的那样。被钉上十字架是一种对反国家罪的惩罚，不属于一般刑事司法权范围。在此意义上，可以说被钉上十字架在当时是对反抗罗马帝国的社会和政治

秩序的政治惩罚。^⑤

罗马帝国的扩张是与罗马的和平相联系的，尽管我们知道罗马人对宗教相当宽容，罗马的和平又与强制性的罗马皇帝崇拜相联系。罗马帝国在当时的世界上是一种宗教的政治秩序。因此，在以色列，在神庙里立罗马皇帝的像以及凯撒的头像被铸在流通的货币上便被“维护律法的人”视为违反十诫中的第一诫，因而被视为必须受到抵制的宗教冒犯。于是，可以认为，耶稣之所以被罗马人钉死在十字架上，不仅是由于在耶路撒冷维持和平与秩序这一直接的政治原因，而且大体上用的是藉以保障罗马的和平和罗马国家诸神的名义。在当时的社会中，既没有不带宗教的政治，也没有不带政治的宗教。“耶稣是作为政治背叛者，作为犹太爱国党人被彼拉多判处死刑的。”^⑥假如我们接受库尔曼(O Cullmann)的历史推测，那么耶稣是在客西马尼被其职责是保卫神庙的一队罗马士兵逮捕的。因此，从一开始，他便是罗马人的犯人，他们由于他在耶路撒冷的出现，害怕静态的平衡被破坏，害怕起义。在这种情况下，在大祭司面前的审判，就宁可是彼拉多所指望的道德磋商会，以便保证处死假定的犹太爱国党人的头头拿撒勒耶稣后，犹太当局和犹太人民不起来反抗他。因此，那真正的审判是彼拉多面前的审判，是一种政治审判，这种审判由于犹太高级法庭和彼拉多的相互勾结才成为可能。十字架上的铭刻，那“标签”(titulus)根据古已有之的做法，道出了之所以进行这种惩罚的罪名。十字架上刻着这样的字眼：INRI——“犹太人之王拿撒勒的耶稣”。由于这个标签在《圣经》中有记载，它不大可能是基督教会的发明，因

为它太危险了，也与基督教会后来为了生存而与罗马帝国达成的妥协相矛盾。^②

我们如何才能解释耶稣是作为罗马帝国的“背叛者”和“犹太人之王”被钉十字架这一政治事实呢？布尔特曼说：

可以肯定的，只是他被罗马人钉死在十字架上，因而是作为政治犯处死的。这样死几乎无法理解是他的活动的一种内在和必然的结果；毋宁说，由于他的活动被误解为政治活动才有这样的死。如果是这样，这种死便是——从历史的角度来看——一种毫无意义的命运。^③

但他真的不过是某种误解和毫无意义的命运的牺牲者吗？如果是误解，那么什么使这种误解得以产生呢？它只是一种偶然的误解，还是一种本质上必然会发生的误解？害怕起义和急于维持政治秩序的罗马人若不从这种方式来理解耶稣，那么用其他什么方式呢？他们的“误解”与法利赛人对他的“误解”同一个层次吗？难道他自己的门徒没有误解他，如他们逃离十字架所表明的那样？当布尔特曼说他的活动“被误解为政治活动”时，他对政治与宗教所作的简单区分不过是十九世纪资产阶级世界的宗教与政治的那种分离——“宗教是私事”——的反映而已。这种分离在教会与皇帝发生冲突一千年之后才为人们所孜孜以求，而且即使延于今日也从未实现。

第一个问题是，耶稣是犹太爱国党人吗？或者他实际上

与犹太爱国党人毫不相干^④。这些是有关耶稣的神学史所提出的具体的历史问题。它们不应为偏见所蔽；不能一开始便假定无论耶稣一生业绩有何种动机，这种动机都是“非政治活动”。这会招来质疑。在巴勒斯坦罗马占领当局与人民起义当时那如此紧张的政治形势中，耶稣公开的言与行怎么会没有政治结果呢？在那个时期的犹太教里，政治与宗教是不可分离的。耶稣一生的业绩只有关注于没有效果的内在意向和秉性，才可能是非政治的。但它却是有影响的，产生了作用，这些作用本身又产生了效果。这种活动总是发生在相互影响和相互作用的网络中。讲耶稣一生业绩的效果，却又不提及那些实实在在的相互作用，便是故作玄虚。在彼拉多看来，拿撒勒的耶稣一案显然与巴拉巴（Barrabas）一案同一回事，而巴拉巴可能是犹太爱国党人；《圣经》上说他是在“作乱”时被“捆缚”的（可 15 7）。假如耶稣的言行没有至少造成新的人民起义的危险这样的效果，罗马人是不可能犯这种“司法错误”的。假如耶稣的业绩中没有一种可能被误解为犹太爱国党人狂妄要求的断言，犹太当局也不可能向罗马人指控他是一个企图当以色列王的人^⑤。让我们来列举一些可能导致把耶稣与犹太爱国党硬扯在一起的特征吧：

1. 像犹太爱国党人那样，耶稣传言上帝之国将要来临。
2. 像他们那样，他把自己的出现和福音理解为实现这一王国的使命，即期待上帝之国的到来。
3. 耶稣之驳斥法利赛人，是有案可稽的，但几

乎没有驳斥犹太爱国党人的记载。

4 .他像犹太爱国党人那样批评希律王，把他称为“狐狸”（路 13 32）。面对既存的政治和社会统治阶级，他为自己及门徒阐明了一个根本的抉择：“世上的君王有管辖人民的权力，而统治者被尊称为救星；但是你们不应该这样。你们当中那最大的，反而应该像年幼的；作领袖的，应该像仆人。”（路 22 25—26；可 10 42—45）

5 .耶稣实际上吸引了犹太爱国党人。十二门徒中至少有一人是犹太爱国党人，他便是西门（Simon Zelotes），从前属于犹太爱国党人的派别；彼得·巴约那（Petrus Barjona）也可能是犹太爱国党人。^⑤ 犹大·伊卡略（Judas Iskariot）非常可能属于称为卡里（Sikariot）的犹太爱国党人派别。况且，在耶稣三教九流的门徒中，有些人是携带武器的。这与犹太人在旅途中带武器的传统是一致的。这是为了对付野兽和强盗的伤害。^⑥ 《路加福音》廿二章卅五至卅八节那肯定是在复活后讲的告别词告诫门徒要好好武装起来：“没有刀的要卖衣服买刀。”在客西马尼园中，他的一些门徒也佩着刀。这并不能证明耶稣策划犹太爱国党人在耶路撒冷起事；也不能证明从一开始，耶稣便把绝对非暴力的义务强加在门徒头上从而解除了他们的武装。

6 进入耶路撒冷和洁净圣殿的行动完全可能被门徒、犹太居民和罗马人理解为犹太爱国党人的象

征性行动。

我们现在也列举一些把耶稣同犹太爱国党人区分开来的特征：

1 犹太爱国党人以争取从罗马人统治中获得解放的斗争来期待将要来的弥赛亚王国。用当时流行的话来讲，他们企求“用暴力来实现弥赛亚王国”。下述耶稣所说的话所指的可能是犹太爱国党人：“从约翰开始传道到今天，天国遭到猛烈的攻击，强暴的人企图夺取它。”（太 11 12）值得注意的是这句话到底是褒还是贬，并不清楚。对犹太爱国党人来讲，罗马外邦人占领以色列是非法使用暴力的结果。罗马帝国的统治被强加在他们头上，也是对宗教的冒犯：“凯撒要求那属于上帝的”。凯撒藉着自己的塑像把自己置于上帝的位置。在这种情况下，启示文学意义上的“圣战”是合适的行动。用暴力反抗不信上帝、不守律法的罗马人是犹太爱国党人的政治崇拜：“放不信上帝者的血的，就像给上帝献上了牺牲。”^⑤他们宁愿让自己被折磨至死，也不称罗马凯撒为主，因为对他们来说，这个称号是《旧约全书》中上帝的象征。因此，对于犹太爱国党人来讲，末世“圣战”是此时此地的天启式的圣训。但这“圣战”的目的完全是为了确定上帝的律法。首要的是，确定第一诫与第二诫。因此，违反律法者必须

处死，不守律法者必须被驱逐以洁净以色列，从而使它摆脱耻辱，重新站起来。

在耶稣那里，通过传言给穷人的福音而期待上帝之国，不是出于对摩西律法的信奉，而是由于自由的恩典这一上帝之法 (Gottesrecht)。把耶稣与犹太爱国党人区分开来的，不是对上帝之未来本身的期待，也不是非暴力原则，而是摆脱对摩西律法的信奉，正是这种律法促使犹太爱国党人要通过圣战对上帝和犹太人的敌人实施最后的审判。耶稣常被援引的话“我的国不属于这世界”(约 18:36)不是指他的国在别处，而是指它与这个世界的格局不同。然而，虽然不同，但通过耶稣本身，它仍然在这世界之中。因此，把上帝之国叫作“非政治的”，把它驱赶到另一个领域即天国或内心的领域，是不符合耶稣的传言。在相当不同的意义上，上帝之国是政治的；从政治角度来看，上帝之国与为了支配世界和进行报应的斗争的制度与规则截然不同。

2. 从约瑟夫 (Josephus) 的叙述来看，犹太爱国党人虽然是某种“狂热信奉摩西律法”的法利赛人团党。因此，耶稣对法利赛人律法概念的驳斥也是针对犹太爱国党人当中狂热信奉律法者的。耶稣没有批评法利赛人对上帝的彻底的道德服从，他也没有批评法利赛人对上帝的彻底的政治服从；他彻底地批判了这两种人对律法的信奉。他的批判主题不是反抗应当是暴力的还是非暴力的这一实际问

题，而是上帝所要求的公义这一根本的问题。如我们所说，耶稣期待神圣的恩典之义，这种义使犯法者与制法者都成为义人。在这里，他与犹太爱国党人信仰的中心论点发生了冲突，这论点是，可以通过对不信上帝者的审判和惩罚来期待那将要来的上帝的义。

3. 耶稣的门徒不仅包括犹太爱国党人，也包括他们的死敌税吏。税吏由于同罗马占领军勾结，为法利赛人和犹太爱国党人所痛恨。耶稣并不认为这些勾结罗马人的人是不可教赎的。在这点上，臭名昭著的“税吏和罪人的朋友”，打破了为法利赛人和犹太爱国党人所严格规定的敌友模式，正如他打破了使犹太人和撒马利亚人(Samaritanern)相互对立的传统的敌友模式。这进一步表明他用自己的行为所宣告和显启的上帝之义完全不同。最后，耶稣并没有要求“对消费者作社会革命性的拒绝”，如亨格尔(M. Hengel)描述那个时期犹太人哀痛自由的丧失，以及为了净化清贫的憎恶而实行苦修时所断定的那样。法利赛人和犹太爱国党人嘲笑他是“酒肉之徒”(路7:34)，嘲笑他在犹太人的苦难中竟没有同他的门徒一起禁食，而是大吃大喝。这又表明他对将要来的上帝之国的义的理解是不同的。虽然他的同胞遭受经济贫困、政治奴役和宗教压迫，但对耶稣来讲，上帝之国就像一席丰盛的婚宴。在犹太爱国党人的心目中，这恐怕就是他的愚拙之所在。在

身处危难时，犹太人的上帝不可能像这样；这与他们对律法的理解是矛盾的。他们必然把耶稣那彻底的欢宴生活方式理解成对他们的严肃目的的嘲弄。

4. 耶稣对犹太爱国党人作了政治和社会批判，他也以相应的方式，使公众嘲笑自我神化的统治者的宗教亵渎，并且区分开被他们搞混了的东西。“把凯撒的东西给凯撒，把上帝的东西给上帝。”（路 20 25）。像犹太爱国党人那样，他也感觉到财神的迷信及其不信上帝，也认为富人要进入天国是困难的。像他们那样，他也谴责社会不公正。他对穷人的祝福与对富人的叹息是平行的（路 6 24，12 16 以下）。但他没有号召穷人向剥削他们的人报复，也没有叫受压迫者去压迫他们的压迫者。从神学角度来讲，报复不过是根据律法对最后审判的期待，但不是耶稣所揭示的上帝恩典中的新的上帝之义。相反，其结果是：“爱你们的仇敌，并且为迫害你们的人祷告”。这是对和平倡导者的祝福，对打破压迫模式、不争权夺利的新人的祝福。“挚爱的大宪章其实就是耶稣预言里的革命性内容”。^⑤它不能在下述意义上被称为“革命的”，即为了在他们的祖国恢复古时上帝之义的遭受奴役的义人为了摆脱富人和罗马人对他们的压迫而采取自我解放的革命战略和战术。但若与对律法的默守相对照，它们就可以称为“革命的”。义人们企图以对律法的默守，用上帝的义来取代罗马人的“法则、规范”（nomos）。最后，它在一

种末世论范围中是“革命的”：在最后的审判中，上帝用恩典之法取代他那君王统治般的义。这样看来，未来的希望摆脱了被压迫者和弱者对复仇的幻想和对全能的梦想。耶稣言行中可归类为“非暴力”的一切最终都产生于他所提出的“上帝观念的革命”：上帝并不是对邪恶者进行正义的复仇的上帝，而是用恩典使罪人称义的上帝，无论他们是犹太爱国党人还是税吏，是法利赛人还是罪犯，是犹太人还是撒马利亚人，因而也不论他们是犹太人还是非犹太人。对律法的遵奉曾经不可避免地导致复仇，而且永远都不可避免地会导致复仇。通过上帝那使人乐意解除武装的恩典之法来摆脱对律法的遵奉，确实可称为耶稣的“人道反抗”(humane revole)——如果人们一定要使用现代意义上的革命字眼的话，但要使用这个字眼，就应当非常谨慎。

5. 在律法的恶性循环中以及在暴力与反暴力，罪与报应的循环中丧失自由，再次成为其牺牲品，这种危险耶稣及其门徒遇到过好几次，这明显地见于教会的经历及其对耶稣的回忆里。根据关于诱惑的叙述，这种危险被视为特别是对耶稣的诱惑。撒旦向耶稣显示属于这个世界的王国，并允诺把这些王国给他。撒旦是在把犹太爱国党人的理想展现给耶稣。^⑥ 在去该撒利亚腓立比的路上的对话中(可 8 27—33)，在彼得对主的苦难的否认中，耶稣可能遭遇到相似的诱惑。根据传统的说法，耶稣尖刻地回

答说：“撒旦，退我后边去吧！”尽管传统一般否弃犹太爱国党人的理想，但这仍然表明，耶稣要走上危险的道路是多么容易。

作为总结，我们可以对这目前争认不休的问题作如下详论：

1. 像犹太爱国党人那样，耶稣同现状及维持现状者决裂了。像他们那样，他激起过确实的政治骚乱 (*stasis*)。因此他被罗马人当作“犹太爱国党人的头头”钉上了十字架。可事实上，他与之决裂的现状同犹太爱国党人与之决裂的现状很不一样。与他们不同，他不仅与违反律法的做法以及外邦人不守律法的做法决裂以恢复律法，而且与律法主义决裂——就它集中在“成全的义” (*jus talionis*) 而论——以宣布上帝恩典的义中的自由王国就要来临，并通过证明它来期待它。

2. 因此，他传言上帝的义将在义人和不义的人当中作为恩典之法到来以使犹太爱国党人和税吏摆脱相互敌对状态。

3. 他否认诸如犹太爱国党人和罗马人一类凡人有权为了自己评判他人和复仇：“你们当中谁没有犯过罪，谁就可以先拿石头打她” (约 8:7)，他所显现的上帝并不是进行审判的复仇者，而是仁慈得不可理喻的上帝，因而也是行义的上帝。因此，他的

传言把人们从遵奉律法的行为中解放出来，那些人企求通过遵从律法来达到与复仇的上帝一致。

4 .他们的反对者显然理解这点。他们清楚地意识到耶稣的传言以及他与敌友的交往隐含着对他们的宗教和政治原则的批判。对法利赛人和犹太爱国党人而言，他是犹太人神圣事业的“叛徒”；对罗马人而言，他如犹太爱国党人的头目，又是一个煽动骚乱者。耶稣一生的业绩及其所激起的反应合乎逻辑地导致他被交给罗马人，从而导致他被钉上十字架。

5 .即使彼拉多所除掉的，仅仅是一个煽动者，即使他从自己的角度能够区别反罗马的犹太爱国党人头目与非犹太爱国党人的煽动者耶稣，他判决耶稣为反对帝国的罗马之和平的“反叛者”，也不仅仅意味着在当时的情况下对耶稣的“误解”是无法避免的。耶稣的自由不羁与他宣称上帝的恩典之法将要来临，不仅影响了法利赛人和犹太爱国党人，而且同样触动了罗马之和平的崇拜基础和政治宗教基础，触动了古代所有人都恪守不移的称义观。彼拉多把耶稣当作犹太爱国党人的头目，肯定是误解了他，因为，彼拉多对民众起义的恐惧必然会导致这种误解。但在挑战罗马之和平及其诸神及律法这一更为深刻的意义上，我们便能认识到彼拉多对他的理解是无误的。这一点为那来自拿撒勒被钉死在十字架上的人对早期基督教时期的罗马帝国产生的影

响所证明。对这样的被“钉十字架的上帝”的崇拜包含着一种不能局限在宗教领域的地道的政治涵义。在宗教和政治的双重意义上，基督徒对皇帝崇拜的公开拒绝使他们蒙难殉道。克尔苏斯说：“既然魔鬼统治着世界，任何想在世界上生存的人都必须对它们表示敬意，听从它们的命令。因此，一个人也必须服从统治者，即使他们要求他以他们的名义起誓也应当如此。由于这一信念，罗马繁荣强大起来。因而，否弃罗马的诸神，接受这么一个神，他对其信奉者连立锥之地都不能给予，以致于他们不得不在不断的恐惧中躲躲闪闪地行动，这是不对的。”^⑥克尔苏斯指控被钉十字架的基督的追随者叛乱。他们不信诸神，在诸神的天国世界里造反，因而也就是在同诸神相对应的地上的宗教与政治世界里叛乱。^⑦在一个政教不可分离的时代，要把耶稣的活动像布尔特曼假定的那样“误解为政治活动”几乎是不可能的。耶稣的福音与他的公开活动是极其富于政治性的。他不可避免地被理解为政治的和宗教的，即便这并非意味着他本人不被当作信仰的对象。因此，他既疏离了反罗马人的犹太爱国党人，也疏离了反犹太人的罗马人。这两种人都很精通各自的行为，即把武力当作神意的裁决来使用。但耶稣干预了这样的政治和宗教权利，挑战和打乱了它的规矩，因此“不得而被”除掉。

因此，在耶稣被当作“叛乱者”钉上十字架的

历史中，我们完全可以补充一个其政治与宗教不可分离的世界里的耶稣福音的政治向度，把它当作第二个神学向度。

假如从这种被钉十字架的人又为上帝所复活和解救，如末世论信仰所证实的那样，那么，耶稣的审判的这个方面也必须得到描述，并且充当其公开见证的信仰也必须依靠他的历史的政治向度。于是，基督教便提出了这个须通过公开审判来加以解决的难题：基督——还是凯撒？

在现代的、非政治的意义上，或在私人宗教的意义上，十字架神学不是“纯神学”。在政治意义上，对钉死在十字架上的基督的信仰是在各民族、帝国、种族和阶级的政治宗教面前对基督的自由的公开证明，对恩典之法的公开证明。耶稣本人站立在对基督的信仰和神化了的世界统治者之间，耸立在个人崇拜与世界的社会、政治和物神崇拜之间。对他被钉十字架的回忆既是危险的，又是解放性的。我们在此暂停对这个问题的讨论。在探讨被钉十字架的耶稣的复活中，我们将重新讨论这个问题。

耶稣与上帝：“被上帝所遗弃者”

耶稣与法利赛人对律法理解的神学冲突，以及他与犹太爱国人和罗马人的神学和政治冲突，解释了他何以被判刑为“渎神者”，何以被当作“叛乱者”钉上十字架；但这些冲突并没有解释他受难与死的真正的内在受苦。

让我们首先从外部来考察这一点。

苏格拉底是作为智者死去的。他愉悦而镇定地饮下那杯毒酒。这是慷慨大度的证明，也是灵魂不死的证明。柏拉图告诉我们，他是伸张灵魂不死的证明。对他来讲，死亡是向一种更高尚、更纯粹的生命突破。因此他的诀别并不困难。他叫人向阿斯克勒皮俄斯 (Asklepios) 献祭了一只公鸡，这种事，一般人只是在大病初愈时才做。苏格拉底之死是庆祝自由的节日。^③

起义失败后，被钉十字架的犹太爱国党人殉道者死时有这样的意识，即在上帝心目中他们是义人，他们期盼复活升入天国，享有永恒生命；正如他们期盼不守律法的敌人和背叛他们、违反律法的人蒙受永恒耻辱一样。他们是为自己的正义事业而死的，是为上帝的正义事业而死的，他们相信他们的事业就是上帝的事业。最终会战胜敌人，取得胜利。他们中许多人即使奄奄一息，也在诅咒敌人。阿基巴 (Akiba) 拉比在自己被钉十字架处死中看到了他们渴望的自由，即把自己完全交予这么一个上帝：“根据犹太人的什玛 (Shema)，这个上帝只能用全副身心、整个灵魂和全部力量”来热爱。

斯多亚派的智者们在斗兽场中被野兽撕成碎片，但正是在那里，他们向暴君们证明了他们的内在自由与卓越。如我们所知，他们“既无恐惧又无希望”地在自由里忍受痛苦，向充满恐惧的统治者和吓得要死的人群显示：他们丝毫不惧怕死亡。

基督教殉道者也心怀信仰，镇定自若地慷慨赴死。他们意识到自己与基督一起被钉十字架，接受血的洗礼，因而也

意识到自己与基督永远合而为一了，所以他们“抱着一线希望”从容赴死。朋霍费尔去弗洛森堡灭绝营的刑场时对难友潘恩·贝斯特(Payne Best)所讲的诀别词是：“这是终结——对我来说，这是生命的开端。”⁶¹如他在已写的信中所说，他坚信“我们的欢乐隐藏在苦难里，我们的生命隐藏在死亡中。”⁶²

耶稣显然是以不同的方式死的。他的死不是一种“体面的死”。诸符类福音书异口同声说他“觉得忧愁难过”(可 14 33)。说他的灵魂直到死都是哀伤痛苦的。根据《希伯来书》(5 7)，耶稣死时“大声祷告、流泪祈求”。根据《马可福音》十五章卅七节，耶稣大声喊叫着断了气。随着基督教传统的发展，临死的耶稣这一声可怕的喊叫在耶稣受难叙事中被逐渐弱化，并为慰藉与胜利的字眼所取代，所以，我们也许可以把它当作历史真实的核心。耶稣死时显然明白无误地表现出最为深邃的恐怖。对这一点作何解释呢？把他与苏格拉底、斯多亚派与基督教殉道者加以对照，我们发现耶稣的死包含某种特别的东西。我们只有这样才能领悟这种特别的东西，即不以他与犹太人和罗马人的关系为背景，不以他同律法及政治权势的关系为背景，而是以他与宣称在他旁边、普施恩典的上帝和父亲的关系来考察它。

在此，我们触及了他的生与死的神学向度。《马可福音》十五章卅四节以《诗篇》的词句再现了垂死耶稣的喊叫：“我的上帝！我的上帝！你为什么离弃我？”这肯定是复活节后教会所作的解释。总的说来，《诗篇》廿二篇对基督教的耶稣受难故事产生了历史性影响。⁶³但耶稣那恐怖的喊叫极有可能

是耶稣之死的历史真实。^⑦《马可福音》十五章卅四节的西部经文 (Westliche Textgruppe) 已将耶稣的话淡化, 读作: “我的上帝, 为什么难为我?” 《路加福音》将这些字眼悉数删除, 并以《诗篇》卅一章六节中犹太人的晚祷充满信心的词句完全取代了它们: “父亲哪! 我把自己的灵魂交在你手里。” (路 23 46) 因此, 《路加福音》中的门徒们并没有逃离十字架, 因为在路加看来, 耶稣死时并没有“被上帝遗弃”, 他是作为一个典范的殉道者而死的。由于不同的神学原因, 《约翰福音》更有这样的话: “成了!” (19 30)。因为在约翰看来, 耶稣的斗争是从他在十字架上的胜利与荣耀结束的。传统的历史既如此, 那么就可以接受这种看法, 即《马可福音》难以理解的异文是最接近历史事实的。更为矛盾的是, 《马可福音》中那外邦百夫长对耶稣断气时的喊叫作了如此反应, 他说耶稣是上帝的儿子: “这个人真是上帝的儿子!” (15 39) 因而在下文中, 我们立足于这么一种假定, 即耶稣死时表现了被上帝遗弃的所有征兆。^⑧

耶稣之死与其他伟大信仰见证者之死的可比较的框围很不相同。为了理解耶稣之死的奥秘, 让我们再次讨论他的生平和业绩吧。与先于他的任何一个以色列人都不同, 耶稣宣称上帝之国就要来临, 并在患了不治之症者、被抛弃者与被仇恨者当中显示, 将来临的是恩典, 人们不是被判决, 而是被拯救。在他自己与这个王国的上帝的关系中, 他超越了上帝与犹太人订立盟约这一传统架构, 在此架构之内, 上帝与其选民的恩宠关系是以盟约、律法和摩西为中介的。请注意, 耶稣常常独一无二地把上帝称为“我的父亲”。^⑨ 这表达了一

种不通过盟约、民族和传统中介的与上帝的合契，因此可称为直接的合契。耶稣的独特断言包括通过上帝的恩典之法的享有对尘世之罪的赦免。通过这种与上帝的同一，耶稣显然在假定上帝认同于他和他的话。但任何人只要在其生活及讲道中与上帝、他的王国及他的恩典保持如此亲密的关系，只要把信仰的决断与上帝自身如此紧密地联系起来，便无法把自己被绑交罗马人钉上十字架处死仅仅视为一种灾祸，一种凡人的误解，或一种最后的审判，而必然把这种经历体验为遭到他敢于称之为“我的父亲”的上帝自己的遗弃。假如我们看一看耶稣在其布道与生平背景中那非奇迹的、孤立无助的受难与死，便会明白他的苦难是如何向着天空呼喊的：这是意识到上帝不在远处就在近旁，不是审判而是施恩时体验到的那种上帝的遗弃。可清楚地意识到施恩的上帝就在近旁，但仍然被遗弃被交给死亡，这才恰恰是地狱般的折磨。^⑦

因此，考虑到他的生命的背景和情境，他在最后的喊叫中所表达的在十字架上遭到遗弃的心情，不应按照殉道者基督论 (Märtyrerchristologie) 的模式 (这种模式自《路加福音》以来一再把耶稣表现为受到诱惑的信仰原型或榜样) 被解释为一个对受到诱惑、遭受痛苦的笃信宗教的人的最后考验。考虑到他传言的情境，他的结局也不能被描述为“失败”。莱昂尼达斯 (Leonidas) 一类的英雄“失败”了，而且以英勇的死证明了其英雄主义。由于这个缘故，他们受到后世赞美。布尔特曼说：“我们说不清耶稣究竟在他的死中找到意义没有，或者如何找到意义的。我们也许无法自欺欺人地否认这种可能性，即他精神崩溃了。”^⑧从历史的观点来看，这

个论断肯定是完全正确的，但表述方式却太富于传记性和心理学化，而这正是布尔特曼试图避免的。从耶稣之生为背景来理解他的死，必须是神学的理解，必须把他为之生为之传言的上帝考虑进去。耶稣不是作为一个私人而生的，如十九世纪自由主义神学家的历史叙述所首次描述的那样。就我们从各种记载所知而论，耶稣是作为一个公共的人，以他与他的上帝和父亲的亲密关系为基础，为了将要来临的上帝之国的缘故而生的。他生得辉煌，死得可怖，这只有从他赖以生、为之生的上帝为背景才能理解。那两个与他一起被钉十字架的犹太爱国党人也许“崩溃”了，“失败”了，但他们为之生，为之奋斗的事业对他们来说则丝毫不损，丝毫不能为死亡所摧毁。他们能够在这种意识中死去，即将要来临的世界审判要替他们复仇。但如我们所说，根据耶稣的整个传言的性质，对他来讲，他为之生、为之努力的事业与他的个人和他的生命如此紧密地联系在一起，以至于他的死必然意味着他的事业的死。使他在十字架上的死具有独特性的，正是这一点。其他人也被误解过，也由于人们不能理解他们而蒙灾受难。先知们也曾被自己的同胞诅咒为渎神者。许多勇敢的人以被钉上十字架或更残酷的折磨处死。在人类的苦难史中，所有这一切都不能把耶稣之死与其他性质的十字架区分开来；直到我们理解了他之被他的上帝和父亲所遗弃（这个上帝和父亲的即临及与他的亲密关系，他是以独特、优美和欢宴般的方式来宣布的），我们才能理解他的死的独特之处。正如在他的生命与传言中，他与上帝有一种独一无二的团契，在他的死中，也有一种上帝对他的独一无二的遗弃。这不仅仅是“崩

溃”和“失败”，也不同于“崩溃”和“失败”。

耶稣为什么死呢？他不仅是由于同时代人对律法的理解，或因为罗马人的强权政治而死，而且从根本上来讲是由于他的上帝和父亲而死。他所受折磨中的折磨还是为上帝所离弃。这使我们得以从他的生之背景来理解那作为发生在耶稣与他的上帝之间，发生在他的父亲与耶稣之间的事而发生在十字架上的事。因而，旨在说明耶稣实际上是谁的基督论的起源，不在耶稣对自己的理解中，不在他的弥赛亚意识中，不在他的门徒对他的评价中，也不完全在于他那可能暗示了一种基督论的诉求，基督论的起源在发生在耶稣与他父亲之间，那位“父亲”与耶稣之间的事中，在他的传言和行动所传达的意图中，在他被遗弃死去时实质上被“处以死刑”的东西中。

让我们通过对出于耶稣之口的《诗篇》廿二篇二节的解释，来考察耶稣死时在他与他的上帝之间发生的事。我们将要考虑，教会试图用《诗篇》廿二篇二节来解释耶稣临终时的喊叫，但这种解释是否最贴切的解释。阐释者们通常在《诗篇》廿二篇的意义上理解耶稣的喊叫。但即使二者使用的是相同的字眼，它们所指的也未必是一回事，而且从传统的历史这个角度来考察，就往往容易忽视两者的差异。因此，在《诗篇》廿二篇的意义上解释耶稣的喊叫是不对的；更恰当的做法是在耶稣所处情境的意义上解释《诗篇》的话。《诗篇》廿二篇的“我的上帝”本来指的是与犹太人订立盟约的上帝，那被离弃的“我”指的是订约的另一方，即蒙受苦难的义人。但在耶稣那里，“我的上帝”的喊叫所暗示的与他关于将要来临的显示恩典的上帝的预言相同，他常常以其所

独有的“我的父亲”这些字眼来表达这种预言。把这些话从《诗篇》移到耶稣的话中，教会一定是这样看待这些话的，并且把《诗篇》与耶稣所处的情境联系起来。他所呼唤的，不再是与犹太人订立盟约的上帝。如果是这样，那么与他一起被钉上十字架的两个犹太爱国党人便可能响应他，同他一起呼喊。他所呼唤的，是“他”的上帝与父亲；耶稣所说的，不是任何其他上帝，而是一种与犹太人的传统恰成对照的与上帝的特殊关系。相似地，被离弃的说话者的“我”不再单纯地与《旧约全书》中信守盟约的义人等同，而必须特殊地理解为圣子之“我”。《诗篇》廿二篇所哀叹的是什么呢？临死的耶稣所哀叹的又是什么呢？《旧约全书》的祷告本身并非在一种自我怜悯的情绪中哀叹说话人自己的命运，而是用《诗篇》的话来呼求上帝守信用；上帝之守信用，说话人作为义人总是在加以维护。《诗篇》廿二篇的请求是基于摩西律法的请求。耶稣不是在呼求上帝同情他本人，而是在呼求答应“不离弃他亲手所做”的上帝显示他的义。由于被上帝离弃，那义人认为上帝的神性处在危险之中，因为他本人便是上帝在尘世的守信用与荣耀的体现。因此，《诗篇》廿二篇的祷告是为了上帝的缘故而呼求上帝守信用的。同样的，《诗篇》廿二篇阐释的耶稣的呼喊不是自我怜悯和个人悲哀的表达，而是为了上帝的缘故呼求上帝，是基于摩西律法的请求。但与《诗篇》廿二篇的说话人不一样，耶稣并不仅仅是在要求犹太人的上帝信守盟约，如他曾答应全体犹太人的那样；以某种特殊的方式，耶稣在要求他自己的父亲忠实于他，即与他父亲合而为一的儿子。说“我的上帝，你为什么离弃我”这话

时，耶稣所危及的不仅是他自己个人的存在，而且是他的神学意义上的存在 (theologische Existenz)，以及他关于上帝的整个传言 (Gottesverkündigung)。因此，耶稣向人们传言并且使人们差不多就要接受他的上帝的神性以及他的父亲的父性，由于他被离弃，便处于危险之中了。从这个观点来看，在十字架上遭受痛苦的便不仅是耶稣本人，而且也是那他为之生为之代言者，即他的父亲。耶稣是在以《诗篇》廿二篇的话来声称他的生命和传言与那个父亲有着特殊关系。如果我们把这点当作出发点，那么在耶稣之死中处于危险的便不仅是耶和華与其犹太人选民中的义人的盟约团契了。在耶稣之死中，处于危险的是他的上帝与父亲的神性。^⑦这就意味着，耶稣是在抗议他之被离弃，抗议他的父亲的非神性，呼吁他的父亲显示其神性和父性。这一点可以用夸张的形式来表达：耶稣用《诗篇》廿二篇呼喊的，不仅是“我的上帝，你为什么离弃我？”而且同时也是“我的上帝，你为什么离弃你自己？”从耶稣生活与传言的情境来看，他与上帝的统一性必须得到如此有力的强调。

如果不是这样，那么耶稣呼喊中的《诗篇》廿二篇仅仅表明，在他与法利赛人和犹太爱国党人以及他们对律法的理解发生冲突之后，他在临终时又回归了其先辈的上帝。可这会意味着他的新预言的终结，他特殊使命的破产。因此，强调耶稣临终时所说《诗篇》中的话首先指他被离弃，又强调“我的上帝”这一表达里的信心，以便进一步证明在极度绝望中耶稣投入上帝的怀抱，这种做法毫无益处。^⑧当然，这对于《诗篇》廿二篇中那位旧约祷告者也一样，要仿效这个祷告者，

要在“受到慰藉的绝望”中死去，便不需要关于耶稣受难的故事了。神学地考虑他的生平与传言，那么他的死这个问题便不是他虽然为上帝所离弃、但仍然对上帝的信心这个一般的悖论，而首先是他的上帝和他的父亲的神性问题。因此，耶稣临死的喊叫所表现的，为《诗篇》廿二篇所明确表达的离弃必须严格地理解为发生在耶稣与他父亲之间，或反过来说，发生在他的父亲与儿子耶稣之间的事——也就是说，要理解成发生在上帝与上帝之间的事。使儿子与父亲相分离的十字架上的离弃是发生在上帝自身之中的事；这是上帝之中的情形——“上帝反对上帝”(Gott gegen Gott)——尤其是假如我们坚持认为耶稣是上帝的真谛的见证，从自己一生业绩证明了上帝的真谛的话。我们不能因不严肃对待上帝对耶稣的离弃，以及耶稣从其一生业绩所证明的上帝的福音，也不能因不严肃对待耶稣在十字架上对上帝发出的最后喊叫而忽视那上帝与上帝之间的“敌意”(Feindschaft)。

作为“渎神者”，耶稣被他同胞中律法的卫士们摒弃了。作为“叛乱者”，他被罗马人钉上十字架。但最后，也是最深刻地，他作为被其上帝和父亲所离弃而死。在他生命的神学境界中，这是最重要的方面；仅这点便足以把他的十字架与世界历史上许多已被遗忘、无名无姓的人的十字架区分开来。就他与律法的冲突而言，谈论犹太人方面的“误解”是可能的；就他作为“叛乱者”被钉十字架的政治冲突而言，人们习惯于讲罗马人方面的“误解”。但是讲他被上帝离弃这种神学情境中的“误解”是不是可能的呢？如果可能，那么不是耶稣在其传言中误解了上帝，便是上帝在耶稣死时误解了他。

但是鉴于他关于上帝的信息，他在十字架上被离弃不能被阐释为误解，除非耶稣被说成是撒谎者，或上帝被说成是非上帝。

十字架神学必须着手思考被上帝离弃中的耶稣之死这三个向度，并得出结论。假如他被其上帝和父亲离弃了，但又因“父亲的荣耀”复活升入天国，那么对耶稣基督的末世论信仰便必须承认上帝与上帝之间的神学审判。儿子的十字架使上帝与上帝发生对立，这达到了敌意与差异的最大程度；被上帝离弃的儿子的复活又以最亲密的团契把上帝与上帝结合起来。如何想象耶稣受难日的十字架里的上帝与上帝的复活节团契呢？要理解被上帝离弃被钉十字架的耶稣中的上帝，便需要一场“上帝概念的革命”：只有上帝反上帝自己（*Nemo contra Deum nisi Deus ipse*）。^⑭在这里，基督教的上帝概念本身，在相当不同于耶稣那震惊法利赛人和祭司们并遭到罗马人镇压（钉上十字架）的“起义”之意义上变成了起义。^⑮

基督神学中有两个传统考虑了基督教上帝概念中的这种“起义”：三位一体教义的发展与十字架神学的形成。但除去这些我们将在第六章继续讨论的尝试性步骤外，每一种声称属于基督教的神学都不得不对耶稣在十字架上的喊叫让步。大体上，任何基督教神学都在有意识或无意识地回答这一问题：“你为什么离弃我？”而它们各自的拯救教义则讲的是，“由于这个原因”或“由于那个原因”。而对耶稣向上帝发出的临终喊叫，神学要么不可能，要么只是成为特定基督教的神学才成为可能。基督神学不可能与其自己时代的喊叫保持一致，而同时又站在这个世界的统治者一边。但它必须与悲

惨不幸的人向上帝、向自由发出的喊叫保持一致，这种喊叫发自时代苦难的深处。只有分担时代的苦难，基督教神学才是真正的当代神学。究竟能否做到这一点，与其说取决于神学家及其种种理论对世界的开放性，毋宁说取决于他们是否诚实而毫无保留地与耶稣向上帝发出的临终喊叫保持一致。用耶稣临终时向上帝发出的喊叫这一标准来衡量，形形色色的神学体系由于其不足和缺陷会立即坍塌。面对耶稣被上帝离弃，基督神学怎样才能谈论上帝呢？而对耶稣在十字架上向上帝发出的喊叫，基督神学怎么能不谈论上帝呢？

就其一生业绩所彰显的上帝的福音而言，耶稣的生命是以一个关于上帝的开放性问题结束的；就复活与末世论信仰而言，必须有对上帝之离弃耶稣的回归，而且上帝与上帝之间发生的审判也必须得到追述。

注 释：

参见 E . Jünger, 《死论》，1971，第 132 页。

第一章提到的日本教会的争执，引人注目地导致“Jesusron”（耶稣论）与“Kirisutoron”（基督论）的两极化。趋于暴力的人性而革命的耶稣形象与维护现存秩序的超越而反革命的基督形象是相冲突的。高尾俊一 Toshiyuki Takao 把革命的耶稣与犹太爱国党人拉扯在一起，并在叛乱的学生中找到了耶稣真正的追随者。写作日本第一部十字架神学的高尾敏和受到攻击，被指摘为维护教会与社会现有秩序的基督的代表。在抗议的神学学生看来，革命的耶稣成了一个非人性和异化的社会中激进的自我否弃的榜样。

参见 H .Conzelmann 具有吸引力的警句：“企图从历史怀疑主义的土壤里培育出一朵系统的基督玫瑰。”见“耶稣生平研究的方法”，Carl E .Braaten/Roy A .Harrisville 编，《历史上的耶稣与传言中的基督》，1964，第 56 页。

M .K äbler 《所谓历史的耶稣与发生史的、圣经的基督》，(1892)，1953。

布尔特曼，《耶稣》，1926，《当时背景中的原始基督教》，1949，“原始基督教的基督信息与历史的耶稣的关系”，SAH1960。参见拙著，“诠释与历史末世论”，见《神学面面观》，1968，第 57 页以下。

M .K äbler，“十字架”，第 302 页。

因而 W .Trillhaas 对 E .K äsemann 作了批判，见《福音新教评论》(Ev .Komm # 3)，1970，第 682 页。

关于这点，参见 W .Pannenberg，“诠释学与普遍史”，《神学基本问题》，1967，第 123 页以下。

- ⑩ 这是 G .Ebeling 提出的问题，是《言与信》，1960，第 203 页以下，第 300 页以下；《基督信仰的本质》，1959，第 48 页以下，第 66 页以下；“基督论基本命题”，见《神学与传言》，1962，第 83 页以下。
- ⑪ W .Pannenberg 也这么认为，见《基督论纲要》，第 13 页。
- ⑫ E .K äsemann，《释经的探讨和沉思》卷一，第 196 页。
- ⑬ 见 H .Diem，《什么是符合圣经》，1958。
- ⑭ A .Schweitzer，《耶稣生平研究史》，1951，第 1 页以下；蒂利希，《系统神学》，1958，第 111 页以下。
- ⑮ E .K äsemann 在“历史的耶稣问题”这篇文章（前引著作第 187 页）使用了“连续性—非连续性”对比。G .Ebeling 批评了这种对比，认为它对于历史关联不合适：“这个术语是不

令人满意的，因为它不是把连续性或非连续性视为可真正相互替换的东西，而是认为它们相互间有着辩证的关系，如此这般，以至于可以预见每一个事件系列中都有它们的存在；它们已经表达了某种物质的关系；若不是这样，它们就是极其正式地被构成的”（《神学与传言》，第 57 页）。在“‘历史耶稣’争论中的死胡同”（参见前引书卷二，第 43 页以下）中，E. Käsemann 已经区分了历史的和实质的连续性，但仍然没有放弃过个术语。我们将用相似性与“新颖”（Novum）这样的字眼取代 Käsemann 和 Ebeling 使用的术语，因为这使我们得以对传统与革新的历史关系引进更为具体的描述。

- ①⑥ E. Bloch, “新生命力中的程式”，见《图宾根哲学导论》卷二，1964，第 151 页。
- ①⑦ 这是针对 E. Troeltsch 的“论神学中的历史学方法与教义方法”，见《文集》 ， 1913，第 729—753 页。
- ①⑧ W. Dilthey, 《文集》 ， 第 225 页。
- ①⑨ J. M. Robinson, 《论传言与历史的耶稣》，1960，第 94 页。
- ②⑩ 这总结了就布尔特曼在“原始基督教的基督信息与历史的耶稣之关系”（1960）中所作回答发生的争论的暂时结果，尽管诸多个别问题仍待考虑。
- ②⑪ 关于这点，请再参阅 E. Jünger 的《保罗与耶稣》，第 82 页。
- ②⑫ W. Wrede, 《保罗》，1907，第 94 页。
- ②⑬ J. Weiss, 《保罗与耶稣》，1909，第 3 页。关于其背景，请见 E. Jünger 的《保罗与耶稣》，第 5 页以下。
- ②⑭ 布尔特曼，《信仰与理解》卷一，第 191 页。
- ②⑮ 同上，第 265 页以下。
- ②⑯ 参见布尔特曼，《新约神学》卷 （1953）中“耶稣的传言”

一章。

- ②⑦ E .Fuchs 着重对这点作了系统的和释经的论证。见《历史的耶稣研究》，见《文集》卷二，1960。
- ②⑧ 布尔特曼，《信仰与理解》卷一，第 274 页。
- ②⑨ J .Schniewind，《弥赛亚奥秘与末世论》，E .Kähler 编，《去世后发表的演讲词与论文》，1952，第 1 页以下。
- ③⑩ 见 W .Marxsen，“作为神学问题的耶稣复活”，见 C .F .D . Moule 编，《复活预言对于耶稣基督信仰的意义》，SCM 1968，第 15—50 页 W Marxsen，《拿撒勒耶稣的复活》，SCM 1970。如果是这样，那么就无法追随布尔特曼说：“关于耶稣，除了‘如此’（即他的传言之末世论‘如此’[Dass]）便什么也不需要教授了，除了在他的历史生命中那事件有其开端，并在基督徒社团的传言中继续发生，便什么也不需要教授了”（《信仰与理解》卷一，第 292 页）。
- ③⑪ 布尔特曼，《信仰与理解》卷一，第 266 页。
- ③⑫ 在此，我把 D .Fr .Strauss 的说法，“对教义的真正批判是其历史”（《基督教信仰论》卷一，1840，第 71 页）移植到基督论里，使它变得更为激进。
- ③⑬ P .Vielhauer，《新约论集》，第 90 页。同样地，H .Ciemer 已经在其《保罗的成义论》（1900，第 345 页）里说：“耶稣本人故意等到发誓说他就是基督时，才在其传言中提到基督，因此，他不得不讲上帝之国，让他的听众自己理解他们究竟在他这个人里面看到了上帝之国没有。可是现在，如果证明耶稣就是那在他里面上帝所有的允诺都是‘是的’、‘阿门’（林后 1 20）的人，是很重要的，那么，要传言上帝之国即临便不再可能了；不如说，耶稣就是基督——这是耶稣关于上帝之国的传言的先知形式。”

- ③④ 拙著《希望神学》，1968，第179页以下。
- ③⑤ H .Conzelmann,“符类福音中耶稣受难史的历史与神学”,见《耶稣之死的意义》，1967，第37页。
- ③⑥ E .Käsemann,《释经的探讨与沉思》卷一,第194页:“历史的耶稣在《新约》(我们所拥有有关他的唯一真正和本原的记载)中与我们相遇。他不是作为他自己所是,不是作为一个孤立的个人,而是作为信他的社团的主与我们相遇。只是,在一开始他就潜在地和实际上就是主的程度上,有关他尘世生命的故事才在我们的诸福音书里具有重要意义。”然而,基督徒社团由于其关于复活升入天国的基督的现时经历,因此对回忆他的尘世生涯有着真正的兴趣。如果说他们的“历史”回忆为其末世信仰所决定,那么“历史的问题便是末世问题的一种特殊形式(第199页)。”作为历史的撰写,历史能够忽视它对现时希望的意义吗?
- ③⑦ H .Kessler,《耶稣之死的神学意义——传统史的探究》,1970,第229页以下。
- ③⑧ O .Betz,《关于耶稣我们知道什么呢》,1965,第56页以下。
- ③⑨ 关于下文的讨论,请见G .Bornkamm,《拿撒勒的耶稣》,1956;E .Schweizer,《耶稣基督》,1968;H .W .Bartsch,《耶稣——来自加利利的先知与弥赛亚》,1970;O .Betz,《关于耶稣我们知道什么呢》;W .Schrage,“理解新约中的耶稣之死”,见《耶稣基督的十字架是拯救之根据》,1967,第51—89页;H .Kessler,《耶稣之死的神学意义》,1970;E .Käsemann,《释经的探讨与沉思》卷一、二。
- ④⑩ E .Käsemann,同上著作,第206页。
- ④⑪ 关于读神是诅咒上帝,见《利未记》廿四章十六节:“凡亵渎上主的人必须被处死,全会众要用石头把他打死。”(另见出

22 28;王上 21 10、13)。在《民数记》十五章卅节里,渎神的含义更为宽泛:任何故意的傲慢无礼之罪都被认为是对上帝之名的诅咒。作这种宽泛理解后,对上帝选民的嘲笑(王下 19 4、6、22)亚述国王对他们的压迫(赛 52 5)、对那些为上帝而战者的羞辱(《马加比后书》8 4、12 4)、对圣地的嘲笑(斯 35 12)以及对圣殿的威胁(《马加比前书》7 38、41 以下)都被叫作亵渎。在耶稣生活的时代,对亵渎的理解似乎已变得如此宽泛,以致于讲到希伯来律法时不毕恭毕敬,甚至“那向上帝伸出自己的手的”都是亵渎。基督之后的《哈拉卡》(Halachah)的理解则要狭窄一些:必须以诅咒的形式清楚地呼出上帝之名者,才是亵渎者。在耶稣那里,它不能是用诅咒否弃上帝,只能是一个假弥赛亚用“向上帝伸出的手”所做的亵渎之事,是某个人的干预只有上帝才有权做的事。

- ④② F. Sjöberg,《福音书中隐匿的人子》,1955,第244页。
- ④③ E. Käsemann 特别强调耶稣与施洗约翰的区分,以加强其传言中的新因素(同前引书,卷二,117页以下)。如W. Pannenberg 所理解的那样(《基督论纲要》,第56页以下),这并非意味着耶稣就因此“与在他之前和之后的天启式气氛相分离”,更可能的,倒是与施洗约翰的天启式预言的某种联系。在其对约翰,耶稣和原始基督教传言的预期言述的结构比较中,潘能伯格注意到约翰的预言,却忽视了对上帝体现在耶稣里面的以及基督传言中新的义之理解;但Käsemann则在更早的背景中讲到这点。
- ④④ 自J. Weiss以来,预期(prolepsis)概念就一直是新约神学中常见的材料,并非新发明。
- ④⑤ 前引W. Schrage著作,第57页。

- ④⑥ 前引W .Schrage著作，第57页以下。
- ④⑦ 更详细的讨论请见拙著，《希望神学》，第125—129页。批评我使用应许通过福音“实施”的论点，是没有必要的，没有注意到我所讲的通过耶稣及其历史而实施的应许的非条件化和普遍化的说法。摆脱了条文主义地理解法律的局限性和条件，接纳到基督福音里的应许，与用其他手段实现的应许历史的完整的连续性是不同的。H .G .Geyer ,H .Fries ,W .Kieck 和B .Klappert在对这点的批判上太轻率了。类似的观点，请见B .Klappert《被钉十字架者的复活——巴特基督论的论纲与当代基督论的关联》，1971，第323页以下。
- ④⑧ 参见O .W eber，《活的认信》（德文版），1959，第67页以下。
- ④⑨ T .M ommsen，《罗马史》，1882，第84页以下。
- ⑤⑩ C .Schmitt，《政治神学：有关种种政治神学遭扼杀的传说》，1970，第117页注3。他就我把基督教的“政治神学”建基于对“因政治原因而被钉十字架的基督”的回忆写道：“被钉十字架是针对奴隶和不属于法律范围者的政治措施；它是以奴隶的形式，将刑罚归究于他们……在其他方面，莫尔特曼强调这种强烈的政治含义是对的，这种政治含义实际包含在对以此方式被钉十字架的上帝的崇拜里，不允许自己被提高升华成某种‘纯神学’的东西。”
- ⑤⑪ O .Cullmann，《耶稣及其时代的革命者》，1970，第47页。
- ⑤⑫ M .Hengel的《耶稣是革命家吗？》（1971，第14页）一书批驳H .Braun的观点，后者在《耶稣》（1969，第50页）中声称：“十字架上的铭文不是从犹太人的立场刻的，它似乎产生于耶稣就是弥赛亚这一传言的非历史的基督教理解。”然而，Braun认为：“耶稣对罗马人来说，似乎是和平的政治骚乱者；他的犹太反对者被怂恿去同这令人不舒服的劝诫者作对，他

们可能向罗马人强调过耶稣传言中的某些主题……在政治上是可疑的。”

- ⑤③ 前引布尔特曼，“原始基督教的基督信息”，第12页。E Käsemann（同前引书，卷二，第55页以下）已经提出反对意见：“况且，我本人并不希望把十字架的属性仅仅描述为罗马人的政治误解的结果；我想提出这个问题，即是否应当把十字架事件理解为产生耶稣自身活动的内在逻辑。”
- ⑤④ 在这点上，我同意M. Hengel的观点，见《犹太爱国党人——从希律王至公元70年犹太人争取自由运动的研究》，1961。S. G. F. Brandon，《耶稣与犹太爱国党人》，1967；M. Hengel，《暴力与非暴力：论新约时代的政治神学》，1971；“‘政治神学’与新约史”，见《传言与教义》杂志KUD 18，1972，第18—25页，以及已经提及的著作。
- ⑤⑤ 前引O. Cullmann著作，第23页。
- ⑤⑥ 同上。
- ⑤⑦ M. Hengel，《耶稣是革命家吗？》，第17页。
- ⑤⑧ P. Lapidé，转引自Hengel著作，第12页。
- ⑤⑨ M. Hengel，《耶稣是革命家吗？》，第21页；《暴力与非暴力》，第41页。我认为Hengel在历史方面是正确的，但他在把革命局限于内心，把门徒身份局限于私人道德的伦理后果则欠考虑。
- ⑥⑩ 前引O. Cullmann著作，第57页。
- ⑥① R. Seeberg，《教义史》卷一，第333页以下。
- ⑥② H. Berkhof，《教会与凯撒》，1947，第31页以下。
- ⑥③ R. Guardini，《苏格拉底之死》，1956。
- ⑥④ E. Bethge，《朋霍费尔传》，1967，第1037页。
- ⑥⑤ 朋霍费尔，《狱中书简》增扩版，1951，第266页。

- ⑥⑥ 参阅 H .Gese,“诗篇廿二与新约”,见《教会与神学杂志》65, 1968,第 1 页以后。有关诗篇廿二篇与受难事件的犹太解释见 E .Fromm,《上帝的挑战与人的挑战》,1970,第 227—232 页。
- ⑥⑦ 前引 W .Schrage 著作,第 67 页。
- ⑥⑧ 当布尔特曼、H .Braun 和 W .Schrage 讲崩溃、失败时,也持这种观点。
- ⑥⑨ 参见 J .Jeremias,《耶稣的祈祷:新约神学与新约史研究》,1966。
- ⑦⑩ 事实上,路德正确地把基督降临到地狱归诸他被上帝离弃地死去,而不是归诸他在死者之国的传言。
- ⑦⑪ 布尔特曼,“原始基督教的基督信息”,见前引著作,第 24 页。
- ⑦⑫ R .W eth,“钉死在十字架上的上帝中的拯救”,《福音新教神学》杂志(EVTh) 31, 1971,第 227 页以下。
- ⑦⑬ W .Schrage 也如是说,见前引著作第 67 页注 48:“耶稣之言肯定不是单纯地表达了赤裸的绝望或纯粹的无意义,因为耶稣没有把自己遗弃给绝望,而是在绝望中把自己遗弃到上帝的怀抱里。”
- ⑦⑭ C .Schmitt,《政治神学》卷二,第 116 页,对关于骚动(stasis)的神学教义有重要的提及。他使用了 E .Peterson 引述的 Gregor von Nazianz 的话:“这个——to hen——总是骚动的——stasiats on——跟自己过不去——pros heauton”,并且评论道:“在这里,我们在三位一体教义的中心发现了一种真正的政治神学的骚动(stasis)学(第 118 页)。描述同一情形的:“只有上帝反上帝自己”这句格言来自歌德。它作为警句是《诗与真理》(Dichtung und Wahrheit)卷四的卷首语,并且是从基督论派生出来的:“这些人除了宇宙本身不可

能被任何东西击败，而他们恰恰是借着宇宙开始其斗争的……从这样的观察里，了不起的但可怕的言论可能已产生。”按照 C .Schmitt，它可能来自 J .M .Lenz 的《西也那的卡特琳娜》(Catharina von Siena)。卡特琳娜哀叹她父亲的追逐：

像一个怜爱的，受了伤的上帝，
我父亲威胁地看着我。
可 he 已伸出了双臂——
上帝同上帝抗争
(她从胸中掏出一个十字架亲吻起来)。
救助我，救援我吧，
我所追随的耶稣，教救我吧。
救救我吧，把我从父亲那里救出来，
从他的爱，从他的专制里救出来。

C .Schmitt 正确地说：“假如一性 (Einheit) 内在地是一种两性 (eine Zweiheit)，因而是一种骚乱之可能性 (Aufruhrmöglichkeit)，一种 stasis，那么，神学似乎就要变成骚乱学 (Stasiologie)。”(第 123 页) 如果这样，就不是一件关于尘世敌友关系中的“神学政治”的事情，而是“政治神学”的事情，即讲的是在上帝自身里呈现和被克服的敌意，从这种被克服的敌意里，“神学政治学”(theologische Politik) 只能通过消解敌友模式得出和解的结论。如果上帝里面的冲突被上帝本身克服了，那么外部的结论便是：“所有的仇恨与不和现在都会终结”。

⑦⑤ 参见 C Gollwitzer，《弯木一直道：对生命意义的追问》，1970，第 285 页。“那裂缝并非穿过耶稣，而是穿过上帝自身。上帝本身被上帝离弃，被上帝放逐。”

第五章 耶稣的末世论审判

一、末世论与历史

第四章曾力图从耶稣的神学意义上的生活与业绩来理解耶稣在十字架上的死。在我们所描述的三个向度中，耶稣走向十字架的道路是以三个开放的问题结束的：第一个问题有关上帝的义，它产生于耶稣与其同时代人的律法理解的冲突；第二个问题关于自由的权威，它产生于耶稣与罗马帝国的宗教、政治权力的冲突；第三个问题关于上帝的神性，它产生于耶稣与自己父亲的冲突。现在我们面临的任务是，从他的复活与末世论信仰的角度来理解他的死、他的生，乃至他的整个历史显现。假如他的真谛既要被感知又要被领悟，这两个视角就必须相互关联。在这里，不能将历史考察与末世论理解分开考察，也不能在此之后将这两件事硬扯在一起。历史上的耶稣不是“半个基督”(der halbe Christus)，复活升入天国的基督也不是半个耶稣。这是关于同一个人及其独特历史的问题。复活升入天国的基督的确是历史上被钉十字架

的耶稣，反过来也是如此。历史与末世论这两个视角的“有差异的关联”的原因是耶稣其人及历史的独特性；由于他死在十字架上，充分描述这两个视角的唯一办法，是使用“耶稣基督”与“那被钉十字架的和复活升入天国的”双重表达式。可是，什么才能使从他的复活来认识他的位格、他的生及他的死成为可能呢？这种认识的根据何在呢？

原始基督教的决定性因素不仅仅是耶稣生与死的历史、他的独特传言和业绩；原始基督教也同样重视上帝之使他复活、圣灵的馈赠以及犹太人和非犹太人的信仰这些出乎意料、无可推论的新因素。耶稣与上帝以及上帝与耶稣的合二为一，是由它最初——如我们将知道的那样——正确地称为“耶稣的复活”这一事件构成的。我们所知道的最初的教义以同样的广度讲到“耶稣基督”，讲到“使他从死里复活的上帝”（罗 10 6；林前 15 1）。这些教义把关于一个人的程式与关于一生业绩的表达式结合起来。基于对使他复活的上帝的信仰，宣称被钉十字架的耶稣是主（kyrios）。基于对使他复活的上帝的信仰。反过来讲，这种对上帝的信仰又完完全全是一种复活信仰，它关注被钉十字架的基督的位格，而上帝是在基督中行动的，使人复活的那个上帝正是在基督中显现的。作为一个过程和事件，复活似乎是一种使人不能正视的光。有必要看看复活所照亮和启示的那个人，他不是别人，正是耶稣，他被钉十字架。如果说耶稣其人及历史以及上帝使他复活的行动都是构成基督信仰的因素，那么，应提出的问题便不是把耶稣之生与死确立为历史事实，以及把耶稣的复活、耶稣的多次出现以及复活节信仰视为对这个历史事实的数种可

以互换的解释。这根本不能说明基督信仰的兴起。所应提出的合法问题倒是：原始基督教对复活的信仰充分说明了耶稣的生与死吗？或者它把其他什么东西置于耶稣的位置之上呢？施特劳斯说：对教义的真正批判是教义的历史；我们把这话加以改变：对复活信仰的真正批判是被钉十字架的基督的历史。因此，我们必须使复活信仰隶属于被钉十字架的基督的历史，使这种历史成为对它的批判。

保罗在《哥林多前书》十五章十四节中说：“如果基督没有从死里复活，我们就没有什么好传的，你们也没有什么好信的。”人们如果把耶稣的十字架称为基督信仰的“核心事实”，就必须把他的复活称为基督信仰的首要论据。对原始基督教传统的过程作一分析，可证实这一事实。在有关耶稣复活的问题上，几乎没有争议。至于从复活的角度来解释他在十字架上的死，则有争议。原始基督教对耶稣的回忆从一开始便是由他被上帝复活这种经历决定的。这就是为什么他的话和有关他的故事被辗转传颂，以及人们为什么关注他的唯一原因。即使在今日，是否存在着关心邈远往昔的耶稣其人及历史的其他充足理由，是大可怀疑的。他若区区是历史上的一个人，恐怕早就被人遗忘了，因为他的预言已经被他在十字架上之死否定了。可是，作为处于末世论信仰及传言之中心的一个人，他对每个新时代都是一个谜，都是一个需要加以回答的问题。

我们假如按照《新约全书》的见证来理解关于耶稣的真理，就必须同时走两条路线：必须既向前又往后来解读他的历史，把具体—历史的和抽象—末世论的两种解读联系起来

考察，并且证实我们所取得的结果。

正如从历史角度来看，耶稣被钉十字架先于他复活节后的出现，对原始教会的信仰来说，对耶稣的所有认识（拯救的确定性这种意义上的认识）只是在复活节后才是可能的。这不仅适用于那先行存在（Präexistenten）和复活升入天国的，也适用于那道成肉身和被钉十字架的。我们也不应当把这种看法局限于原始教会的经验。这是一个根本的真理，适用于所有的时代。假如不是这样，一种圣言神学便站不住脚。

首先，这只适用于基督信仰。如《新约全书》所表明的那样，不仅在书信中，而且在福音书中，基督信仰本质上都是从后往前来解读耶稣的历史的：他的十字架是从他在复活来解读的，他走向十字架的路是从他的十字架的拯救含义来解读的，他的话和奇迹是从他在复活节复活升入天国成为基督的角度来解读的。即使他的卑微出身，也是从他被钉十字架的角度来追忆和叙述的。布洛赫（E. Bloch）所说的从耶稣基督的复活来解读他的历史的话是正确的：“的确，甚至基督的终结也仍然是他的开端。”耶稣之被上帝从死里复活，从未被视为其本真性的私下和孤立的奇迹，而是被视为死者普遍复活的开端，也就是说，被视为历史当中的历史终结的开端。他的复活不是被视为一个不能改变的世界中偶然发生的奇迹，而是被视为世界被其创造者加以末世转化的开端。因

此，耶稣的复活处在末世信念的普遍希望的架构之内，这种希望正是为耶稣的复活所激发的。在被钉十字架的耶稣复活后的多次出现的作用下，从将要来的上帝荣耀的角度构想出来的最初的那些基督称号，是允诺与希望的称号：“这是要保证已经死了的人也要复活”，“死者复活的首批硕果”，以及“生命的先驱”。这意味着，被钉十字架的基督是从他的复活的角度来理解的，他的复活是从他在将要来的上帝及其荣耀里的未来来领悟的。因此，他被钉十字架这一历史事件被理解成末世的审判事件，他的复活被理解成对末世的荣耀之国的隐蔽的期待，在这荣耀之国中，死者将会复活。在基督的复活中见到其真正期待的“未来”，并没有理解为未来的历史，并因而被理解为暂存事物的一部分，而是被末世论地理解为历史的未来，因而也被理解为新的创生誓约。“复活节”是世界的苦难历史上上帝那性质全新的未来以及新的创生的前奏，是对这种新的未来和新的创生的期待。因此，从将要来的上帝的前奏以及将要来的被遗弃世界的终结的前奏来看，有必要从末世论方面来追忆、理解和宣布拿撒勒的耶稣这显示前奏的人。因为，复活节希望不仅往前照耀着历史的未知的新奇性，而且也往后照耀着它所开启的历史的坟场，在这坟场中，首先又照耀着那出现在前奏中被钉十字架的人。为末世论信念所用的“死者的复活”这个象征将上帝之未来与死者之过去结合起来，并且不仅表达了那些尚未临世的人们的希望，而且也表达了那些已去世的人们在上帝里的希望。相应地，“耶稣从死里复活”这一早期基督信仰的教义表达了某种有关耶稣的未来的确定性，他被处死，并因死而被打入过

去的冷宫。基督教的复活希望是被耶稣的多次出现激发起来的；其结果是，它首先将光亮向后照耀在死在十字架上的耶稣身上。只有从他那里并通过他，复活希望才能延展到所有的生者与死者。“因为基督死了，又活了，为了作活人和死人的主。”（罗 14 9）

我们是在现代历史学意义上讲拿撒勒的耶稣的，因为从历史方面来看，以及在时间性中，他的本原应能解释他的未来，他的开端应能解释他的终结。但是，末世论信仰所讲的，是上帝从死里复活的耶稣，是作为上帝的基督的耶稣，即那“为将要来的上帝保留一个位置”（这样，人们才能解释“基督”这个称号）的人，因为他的未来决定并解释了他的本原，他的终结决定并解释了他的开端。“拿撒勒的耶稣”这一历史称呼把耶稣与其过去紧密联系在一起，而“基督”这一末世论称号则把他与其将来紧密联系在一起。

在一般历史思想中有没有对耶稣的历史作末世论解读的出发点呢？布尔特曼曾说：

事件或历史人物本身并不是历史现象，即使作为一个因果序列中的组成部分也是如此。他（它）们仅在这种意义上才是“历史现象”：即他们与其未来相联系；对于这未来，他们是有意义、有价值的；对于这未来，现在是负有责任的。

不幸的是，他自己却因惧怕被人说成是信奉黑格尔主义而抛弃了这有益的思路，用对存在的末世历史性的存在主义

阐释取代了这里所暗示的对历史的“末世论阐释”。但是假如以上所引他的话是正确的，那么就现在的讨论而言，作为“历史现象”的耶稣只有这样才能被“历史地”理解，即他与其未来相关联；对于这未来，他是有意义的；现时信仰所负有的责任，是就对耶稣及其未来的历史理解而论的。信仰自身的历史性仅仅产生于耶稣与它所领悟的耶稣未来的末世论联系之中。

罗森茨维格 (F .Rosenzweig) 更为大胆地把历史说成是一个“未完成的世界”：

这种变化和未完成状态只有颠倒客观的时间关系才能把握。已经完成的过去自始至终都横亘在这里，能得到叙述……而将来只能通过期待按照它所是的那样——即将来——来把握。

假如历史完结了，我们站在其终端，那么人们就能从头到尾地叙述世界历史，就能评估每一段历史对于历史整体的意义。但是由于我们并不处在历史的终端，而是在历史之中，我们便总是有意识或无意识地将过去的回忆与未来的希望和恐惧联系起来看，并且从我们现在的未来的角度来阐释过去。我们将整个历史即历史的终结的轮廓与历史回忆联系起来考察。

本雅明 (W .Benjamin) 更加微妙地表达了末世论与历史的辩证统一关系：

在解决、完成、创造历史事件与弥赛亚未来的关系的意义上，只有弥赛亚本人才能使所有历史事件达到圆满的顶点。因此，历史事件本身根本不想与弥赛亚未来发生联系。因此，上帝之国并不是历史驱力(dynamis)的终极目的。从历史的角度来看，它不是目标，而是终结……因而尘世的东西不是上帝之国的一个范畴，而是达到上帝之国的最微不足道的途径的一个范畴，或许是最合适的范畴。^⑩

只有历史学家才具有在充满希望火花的过去点燃希望火花的天赋；当敌人征服时，即使死人也免不了遭殃。而敌人并未停止征服。^⑪

本雅明在《新天使》的描述中还表达了相似的思想。^⑫在他看来，既然历史从根本上说是充满苦难的历史，那么它本身就不能孕育弥赛亚未来。生命的弥赛亚历史与导致死亡的世界苦难的历史是相抵牾的，并且从未来来临近它。但在这反向过程中，生命的弥赛亚历史同死亡和死者的整个历史有着一种救赎关系。这个论点十分接近关于被钉十字架的基督的末世论神学，如果它能从复活了的基督的苦难历史中阐明世界苦难的历史中的希望与解放的话。因而，颠倒了的“对历史的末世论解读”在一般历史撰写的普遍难题中，并非如实证论者所想象的那样陌生。相反，历史实证论企图通过实证论的认识论来消解事实与规律，并以此来“结束”历史。由于这种严肃的关注，历史实证论便具有末世论意味。^⑬当在一种有关苦难与死亡的“开放”历史中被运用于历史认识和历

史撰写时，回忆与希望、读神性与弥赛亚本质的结构性关联并不“证明”原始基督教有关耶稣生与死的末世论是合乎道理的，但的确使它变得更易于理解。

二、耶稣从死中复活

我们首先必须问复活节讲了什么，没有讲什么，并从有关见证人的情境来开始讨论。耶稣在公开场合下被钉十字架。可是，最初只有他的门徒通过“耶稣的显现”获悉他被上帝复活。自此，他们在公共场所又讲起作为基督的耶稣来。根据他们自己的叙述，发生了什么呢？复活节信仰产生于这么一些人当中，他们认识耶稣，他们曾同他一道走南闯北，他们经历了他在孤苦无助中和为上帝所遗弃中被钉十字架。复活节信仰首先产生于这些人中，他们无一例外地逃离了耶稣被钉十字架的地点，他们对耶稣的信仰遭到了这一严酷事实的否定。有关复活节见证人的情境因而为如下因素所决定：1. 耶稣的布道及见证人之作为其门徒；2. 耶稣被钉十字架和他们的信仰因之动摇；3. 当时在罗马人统治下犹太教所显示的普遍的天启式期待的种种主题和象征。必须注意诸因素的次序，以免复活节信仰被认为是直接产生于当时犹太教的普遍的天启式情绪。复活节信仰之所以具有基督教本质，首先是因为耶稣宣称上帝之国的义正在恩典中到来，而上帝之国的义已代表了一种不同于天启式之义的变化。复活节信仰也为这个因素所决定：耶稣是作为一个“不守律法的人”、一个“背叛者”以及“为上帝所遗弃者”被钉十字架处死的。末世

论的复活节信仰与当时形形色色的犹太教天启式情绪之间，有着耶稣本人及其十字架。^①假如基督复活信仰的种种原始狂热形态并非始终都显露出对这一事实的清醒意识，那么时光越是消逝，这个事实就越不容易为人所忽视。

见证者是如何看到复活的基督的呢？在福音传言中，复活节信仰总是以“看见”为根据的。这“看见”的结构是什么呢？已经出现在前保罗传统中的 *ὁρασις* 这个词大概是最早的。它的意思可以是基督被看见；也可以是基督出现了和显现了他自己。最后，根据犹太教中这神圣名称的被动转述法，它的意思还可以是上帝显现了他。^②如果是这样，它便是一种启示表达式 (*Offenbarungsformel*)，在《旧约全书》的圣灵显现中也有出现。主动者要么是出现的人本身，要么是使另外的人出现的主体。被出现影响的那个人是被动的。他在对上帝的意识中经历了上帝的出现。这是看见了被给予某人看见的东西。因此这不是看见呆在那里不动的什么东西。这也是一种能够再现的看见，不是一种因为能再现，所以能得到证实的看见。在《加拉太书》一章十五节中。保罗把这“出现”和“看见”同 *ὁρασις* 这个字眼联系起来。如果与出现和看见相关联的那组词同启示相关联的那组词被联系起来考查，我们便会得到一个非常确切的含义：上帝正在显启某种在当今时代的认识中被蒙在鼓里全然不知的东西。他正在显现不能被当今时代的认识方式所认识的东西。现在，在当今时代状况下被隐蔽，不能被认识的，是“世界末日”的奥秘，即上帝的未来及他的义。^③不义的当今时代不能容忍上帝的义，因此，上帝的义要创造一个新时代。上帝的义只是

在不义的世界结束时作为创生新时代的理由而显现。因而，上帝本身只是在旧时代终结与新时代肇始时才会荣耀地显现。但在不义的世界的历史中，已经有了上帝未来的先期显现。这是一个古老的先知及启示文学传统：“至高的上主要采取行动的时候，一定先把计划告诉他的仆人——先知们。”（摩 3：7）^①正如就世界上已经发生的事而言，开端总是模糊朦胧的，而结尾总是清晰明了的，上帝的时代也是如此：开端在隐秘的预兆和迹象中可见，终结在结果和奇迹中可见（以斯拉四书 9：5）。^②上帝之未来在《旧约全书》中的先期显现总是与先知的呼召以及先知被派遣到世上相联系的。即使保罗也理解复活了的基督的出现，他按照先知呼召的模式把这种出现体悟成对他的使徒职责的呼召。可这意味着有关的人们持有这种看法：复活了的基督的出现具有期待性显现的结构，并且与将要来到这暂存世界的上帝的特殊呼召紧密相连。因此，复活了的基督的出现不是在神奇想象中进入彼岸世界，也不是内在的精神启示，而是在被钉十字架的基督面前看见和预先体验即临的上帝，是着迷于上帝的荣耀就要带来世界的变化。复活节显现有两个方面：1. 见证者预先体验了呈耶稣形态的即临的上帝之国的荣耀；2. 由被钉十字架的伤痕又认出了耶稣。因而，我们可以说，复活节显现是期待中的再团圆中的期待。门徒们在将要来的上帝的荣耀里看见了耶稣，在耶稣中看见了将要来的上帝的荣耀。这是一个相互的认同过程。

这种形态的复活节显现解释了门徒从加利利返回耶路撒冷这一事实：“虽然其他任何地点都会为被钉十字架的拿撒勒人的追随者们提供更好的保护。”^③他们得在耶路撒冷等待被

钉十字架的基督的王国到来（他们已经看见了这个王国的征兆），因为，首先，他是在那里被钉上十字架的；其次，根据启示文学传统，耶路撒冷是被期待的弥赛亚或人子将要出现的地方。他们在到达耶路撒冷时，便曾发现那里流传着关于空墓的故事，便曾接受了这些故事，把它们当作他们带来的对耶稣的新的末世信仰的证明。根据对耶稣的复活节出现和显启的这种分析，复活节信仰的原始意义是门徒们在上帝即临这种荣耀中体悟到昔日尘世里的被钉十字架的耶稣，在对一种呼召和使命的体验里从中得出种种结论。既然是这样，就必须说耶稣复活进入了上帝的未来，他是作为上帝的未来、自由的新人类以及新创生的现时代代表被看见、被信奉的。如果是这样，耶稣便并没有升入天国，便并没有在进入天国的意义上被永恒化和神化。他也没有升入福音传言和信仰中，因为福音传言和信仰两者都被理解成将要来的上帝荣耀的允诺和希望。耶稣“升入上帝的最后审判”^②，而福音传言和信仰都是这最后审判的见证。

现在，如果从照亮以往的希望之光的角度来看，就意味着将要来的上帝的荣耀显启在被钉十字架的耶稣的孤苦无助与耻辱中。最后的审判已经在他的受死中作出。耶稣被逮捕交给众人以及他们对他的态度对于最后审判来讲，是决定性的。他对罪的宽恕是上帝的恩典律法。将要来的上帝在拿撒勒的耶稣中成为肉身，性质全新的创生的未来已经在被遗弃世界的苦难历史中通过耶稣的受难历史肇始了，判决已被预表。由于被告的死，判决已经有利于他。如果像复活节显现所暗示的那样，上帝使他自身、他的判决和他的王国认同于

被钉十字架的耶稣、他的十字架以及他的孤苦无助，那么反过来讲，被钉十字架的耶稣之复活升入上帝的将要来的荣耀，其本身便包含着将要来的上帝及其荣耀在被钉十字架的耶稣中道成肉身的过程。当约翰强调耶稣在十字架上被赋予荣耀时，相反的暗含意思却是上帝的荣耀在耶稣身上被钉上了十字架，并由此被显示给不义的世界。基督复活的信念不仅是基督信仰的超越性基础，也是基督信仰的内在性基础，因为它所见到的超越的上帝内在于耶稣身上；反过来讲，它所见到的内在的耶稣又在上帝身上超越。

在此，我们遇到了复活节信仰根本没有提供解答的问题。没有任何见证人声称看到了发生在耶稣受难日与复活节之间的事，耶稣从坟墓中复活的具体过程也没有任何目击者。但假如是这样，那么他们为什么大谈“复活”，而不是讲诸如他的超升（*Entrückung*）和他的不朽呢？假如在耶稣死后“看见”他有着预表结构，而这种结构又基于他在将要来的上帝之未来里的先期性显现，那么当事人之所以讲“他从死里复活”，并采用这一启示文学象征来表征上帝的创生行动，便是可以理喻的了。这是一个“历史的终结”的象征，一个不义、邪恶、死亡以及被上帝遗弃等等之终结的象征，也是上帝之义统治的新世界之开端的象征。这个象征对于它所关注的问题来讲是合适的吗？

“死者的复活”首先排除了有关死去的耶稣再生（*Wieder - belebung*）的任何观念，因为这会逆转他的死的过程。复活节信仰决不可能意味着死去的耶稣回归导向死亡的尘世生命。假如是这样，则人们就会预期他再次死去，像拉撒路那

样。根据《约翰福音》十一章的说法，虽然拉撒路的尸体已在腐烂发臭，耶稣却仍使他复活了，他后来又再次死去。“从死里复活”这个象征意味着一种性质上全新的生命，这生命不再知道死亡，因而不可能是尘世生命的延续。保罗说：“基督已经从死里复活，他不再死。”（罗 6：9）复活意味着“死里的生”（罗 9：15），并且其本身便与死亡力量的摧毁相联系。另一方面，“从死里复活”排除了任何“死后生命”的观念。许多宗教要么以灵魂的不朽，要么从灵魂的转世来侈谈死后生命。复活生命不是死后继生，无论这种继生体现在灵魂中还是精神中、后嗣中还是名声中；这种生意味着在新的永恒生命的胜利中消灭死（林前 15：55）。“死后之生”的观念能够同此世生命是一种“导向死亡的生命”这种体验和平共处。但如果把“从死里复活”理解成“死之躯体”中的一种现时希望，它就会与生命中指向相反方向的那最严酷的事实相牴牾，就不可能不打搅死亡或死者，因为它象征着死者的未来。因此，似乎来自复活节出现的“从死中复活”这个说法，在某种形态或形式的死后之生观念的辅助下并不否认死的厄运，无论这死是耶稣在十字架上之死，还是一般意义上的死。它也不把门徒在耶稣中体悟到的新因素减约为一个有关尘世的耶稣的维度，如他的事业或他的精神的持续影响；也不把它减约为一个有关门徒的信仰的维度，如他们对自己称义的渴望；尽管有十字架带来的失望，或者如他们对自己的被钉十字架的过去的希望。因此，“从死里复活”这个说法对于两种经历都是合适的，这两种经历是：他在十字架上之死以及他在将要来的上帝的荣耀里的出现。但是，一旦犹太教启示

文学的思想世界湮没于过去，不再为人所理解，它还可以在基督教中继续使用吗？从死里复活这个意象来自犹太教启示文学；在耶稣时代的许多种族和集团中，它是犹太人的期望的一个坚实成分。这个意象在那种背景中所表达的是什么呢？在基督教背景中它所说的又是什么呢？

在世界末日，上帝将使死人复活，并由此显示他的力量胜过死亡的力量。世界的终结与新创生的开端随着死者的普遍复活而来临。这么说来，复活见证者有关上帝“从死中复活”死去的耶稣的传言不啻这么一种传言：义的统治、上帝临在的新世界的未来已经在我们的死亡历史里，在耶稣这一个人身上显露端倪，所有那些听到或相信这种传言的人，都对一个不确定未来的模糊期待转移到对上帝的不久将来的确切希望上来了，而上帝的不久将来已经显露在耶稣一个人身上了。犹太教启示文学讲，人们应当等待“从死中复活”，复活节信仰则讲，人们应当信“耶稣从死中复活”。这已经是对从死里复活这个象征本身的一个重要的更改。这更改传言，耶稣一人先于其他所有的人被复活了；随着他的复活，使死人复活的总过程已经开始，并且到达了这种程度：这死亡世界与将要来的生命世界不再像世界的两个不同时期那样相互对立；信仰者不再生活在这未受救赎的死亡世界里。在耶稣身上，新的生命世界的未来已经克服了这未受救赎的死亡世界，并宣告它将成为一个会消亡的世界。因此，在对复活了的耶稣的信仰中，暂存死亡世界的人们已经藉着新的生命世界的力量生活，这力量已经显露在耶稣中。虚假的生命已经有本真的生命，尽管只有在与被虚假生命钉上十字架的那个

人的交流中才能享有这本真生命。^①“未来已经开始”。耶稣的复活已经使不可能成为可能，即争吵冲突中的和解，审判中的恩典律法，条文主义里的创造性的爱。正如耶稣宣告的那样，“上帝之国即将来临”，在他从死里复活的基础上，早期教会以一种相似的结构宣布：“白天（即上帝的白昼）将要来临”（罗 13：12）以及“万物的终局就要到了”（彼前 4：7）。因而，虚假生命、不义以及“未受救赎世界”的“黑夜”已经“耗尽”。我们发现，这里表达了一种与犹太教启示文学恰成对照的东西，即对时间的新的末世论理解。尽管有宇宙论观念的变化，正是这种理解成为基督教末世论信仰的基本构成要素。没有这种末世论的时间意识，基督教会所断言、宣称的一切：罪的宽恕、复和以及以爱为本的门徒身份根本就不可能。被加以证明的耶稣在其他所有的人之前的复活，事实上具有预表叙述的意味。^②根据启示文学中希望的次序，这种将影响所有人的对未来的期望根本就没有被期待。未受救赎世界的救赎是公开的、普遍的，否则就尚未出现。然而，在启示文学的传统中，也有关于某些义人如以利亚（Elijah）和以诺（Enoch）提早升入天国的传说。也有这种观念，即往昔的伟大灵魂似乎要在他们的伟大追随者身上“复活”。例如，这个问题被问过：究竟是施洗约翰还是以利亚在耶稣中“复活”了。潘能伯格（Pannenberg）认为，与启示文学传统形成对照的基督信仰的特征，便是这种预表。正如耶稣预表地传言遥远的上帝之国将要到来，并认为上帝在未来将证实这种传言，复活节信仰宣称：“历史的终结”就要到来，届时，上帝将充分启示他自身，正如为耶稣的复活所预期的那样。

“在耶稣的命运中,历史的终结已经作为被预表的事超前发生了。”^②就复活节显现的形态结构,“耶稣从死中复活”这一基督教象征,以及复活节传言而言,这个论点是很难驳斥的。但它仍然没有为耶稣的传言提供任何历史证据,因为就关于尘世的耶稣和他从死里复活的传言来说,传言与确证的证明样式又被交给从死者的普遍复活来证实耶稣从死中复活这个表达式来处理了。在耶稣里发生的事被交给历史的终结来证实,而历史的终结据说又被预期。确实,耶稣“从死中复活”的传言只有在“死者的复活”的末世论地平线上,才是有意义的。但只有在其本身被预表的東西的情境中,一种预期才能证实它自己是一种预期,才能证实那将被预表的東西。要在相互指涉、相互证实的历史预表的次序中认识末世论意义上被预表的東西,就需要信仰,即对已被预表的東西的信仰,这种信仰只有通过预表才能被认识。耶稣从自己的预言来预表将要来的上帝之国,并为此被钉上十字架,而对复活的复活节预表则有不同的表现。对复活意识直接导致对耶稣的信仰,导致对他的到来的确切希望,导致使徒们采取行动。因此,这并非一个中立的非党派性认识,而是一个要求人们参与,要求人们忠诚并号召他们履行使徒职责的认识。因此,它不同于那种在现时代被理解为事实性的历史证据的東西。上帝使耶稣从死里复活,讲的不是“事实语言”,而是信仰与希望的语言,即“应许语言”。正因为如此,我才用“应许”这个字眼来表示耶稣的传言以及基督教的复活信仰所具有的那种预表结构。^④在语言领域里,这正好表达了那种在潘能伯格看来存在

于事实本身之中的预表。在这里，没有必要卷入关于“言语的预表”（应许）与“真正的预表”（预表事件）这些说法的争论。其实两种说法讲的都是不同层次上的相同事情。我的观点是，“应许事件”（Verheissungsgeschehen）这个说法，比有关终结的实际预表的在语言上有抚慰作用的空谈，更为真切地符合“未受救赎的世界”与对将在冲突中来临的复和的信仰之间的那种持续不断的区别。

其他方面还有区别。只有在耶稣里和通过耶稣的新创生，才能证明耶稣的传言中的新成分与他之被预表从死中复活里的新成分。这指向“末世论验证”。反过来讲，这也意味着充满苦难、罪恶与死亡的未受救赎、未经历变化的旧世界没有证明新创生的能力。在这新创生中，将不再有哀伤，不再有哭泣，不再有眼泪。非自由世界与自由世界、虚假生命本真生命、未受救赎的世界与已受救赎的存在之间“质的区别的耻辱”^{②③}应降到单独一个层次上。就耶稣的十字架是尘世的耻辱和愚拙而言，只要它是耻辱与愚拙，他的复活就不可能昭示给世界，除非通过一种信仰的自由，这种信仰的自由与世界相抵牾，因而永远都在受审判。在有关本真存在的未来的争论中，耶稣的复活站在现实方面。对于基督徒来说，“质的区别的耻辱”不可能是一种抽象区别，这种区别通过“伟大的拒绝”来证明彼岸生命之梦。^{②④}质的区别的基督教耻辱在于上帝使之复活的基督的十字架。

因此，让我们再次问这个问题：期望的预表特征真的是基督教复活节信仰的特殊成分吗？

如《但以理书》十二章所表明的那样，在启示文学的期

待中，对死者普遍复活的期待是对上帝的期待的一个组成部分。上帝将在世界末日使死人复活。可是为什么呢？在启示文学的期待里，这并不是对永恒生命的渴望；“死人的复活”不是一个人类学或救赎论意象，而是一种表达对上帝之义的信念方式。上帝是正义的，他的义将征服一切。上帝的义甚至不能为死亡所局限，因而上帝将把死者和生者都召集到他的审判席前。可是，假如这是可能的，上帝便必须事先使死人复活，从而使他们在他的审判时能够与尘世生活中的功与过挂钩。在审判中，上帝返回死者过去的生活中。因此，彻底思考上帝那不可抗拒的胜利的义，会自然而然地产生死人普遍复活这种观象。出发点是这么一个问题：“为什么义人受苦受难，而罪人反倒过得好？”“为什么犹太人受责备，被交给异邦人奴役？为什么把你的子民交给不信上帝的人？”（以斯拉四书 4：23）启示文学作者的回答是：“你为什么还没有考虑那将要来的，而是考虑那目前的？”^②但是，如果将来在有关义的问题中已被加以认真考虑，那么，上帝的义便因无辜者之死，也因不义者之死而受到了质疑。这么说来，难道死限制了上帝的义？鉴于对上帝神性的信仰，这是不可想象的（但 12：2）。因而是以对死人在最后审判时普遍复活的期待这个象征来回答上述问题的第一次尝试。由于这种普遍的复活，上帝的义将使一些人享有“永恒的生命”，而使另一些人蒙受永久的耻辱和诅咒。根据与上帝的盟约，义人们将获得永恒生命。不守律法者和违反律法者将受到永远的诅咒。死人普遍复活的意象是一个希望意象吗？对不义的人来讲，毋宁说它是一个恐惧意象。布洛赫的理解比某些神学家的理解要好。

他的理解是，对复活的期望不是人对好运气的期望，而表达了对上帝的义的期待；²⁹因而，它代表了一种对上帝的期望，一种为了上帝和他的义的期望。

在义的问题（这对启示文学具有根本的意义）的架构里，我们不能说义的问题已随着它藉之得到表达的那些观念的过时而过时，不能为现代人所理解。稍稍浏览一下世界史，便会提出这个问题：为什么那些邪恶的人活得那么好，而他们的受害者却活得那么窝囊？只是在肤浅的层次上，“世界史”才是普遍历史的一个问题，而解决这个问题会给整个存在发现一道充满意义的地平线。在最深的层次上，世界史的问题是有关义的问题，而这个问题延伸到超越性上了。有没有上帝这个问题面对那些被谋杀，被毒气毒死的人，那些饥饿不堪、遭受压迫的人之呼唤正义，是一个思辨性的问题。如果神义论的问题可以理解成世界的苦难的历史中上帝的正义这么一个问题，那么对世界史的一切理解和描述都应放到神义论问题的视野中来考察。或者说，刽子手们真的胜利了，真的打败了他们的无辜受害者吗？即使是基督教的复活节信仰最终也处在历史上上帝的义这个问题的情景中：残酷的律法主义战胜被钉十字架的基督没有呢？上帝的恩典之法战胜了犹太律法和罗马人强权的淫威没有呢？带着这个问题，我们可以结束有关末世论信仰的预表结构的正式陈述，开始讨论基督教信仰本身这个问题。我们必须不仅问一个人先于其他所有的人复活是否可能，是否可以想象，不仅在现实的历史结构和理性的预表结构中寻找类比，而且必须问这单独一个人是谁。如果这样做，我们便会发现他是根据他的同胞对律

法的理解而被判犯了“亵渎”罪，并被罗马人按照他们罗马和平的神圣条令作为“背叛者”钉十字架处死。他的死是惨烈的死，所有迹象都表明他被他的上帝和父亲遗弃了。有关复活节的基督教预言中令人震惊的新成分并不是某个人或另一个人先于其他人被复活，毋宁说，复活了的人恰恰是那被判罪、被处死、被遗弃的人。在关于创造了新的正义信仰的复活传言上，这是出乎意料的成分。在当时，甚至在当前，棘手的问题都不仅仅是耶稣的复活在肉体上，生物学意义上或历史意义上是否可能，而且还是被钉十字架的基督的复活是否与上帝的义相符合。如果上帝在其将要来的义里面使蒙受耻辱的人复活，那么很明显，在这被钉十字架的人中，他显现了他真正的义，显现了他无条件恩典的义，这无条件的恩典将使不义的人变为义人。

在对恩典之法最后胜利的天启式期待的情境中，“死者的复活”是一种可作两种不同解释的期待。可是被钉十字架的基督的复活以不同的方式揭示了上帝的义，即作为使不义成为义的恩典和作为创造主对不信上帝者的爱。因此，基督信仰的复活期望不再是模棱两可，不再为不确定的最后审判及其判决所威胁；它毫不含糊地是一种“快乐的期待”。它表明基督的十字架是对世界大审判的独特期望，它表明基督的十字架对那些若没有这十字架便过不了大审判这关的人是眷顾关照的。因此，复活不再是完成对生者和死者的最后审判的自体（ontic）先决条件，其本身就已经是一种新的创生。因而，保罗式的复活传言本身就包含有关这种新创生的传言。如果是这样，则义不再意味着对义人奖以永恒生命，对不义的

人罚以永恒诅咒，而意味着对义人和不义的人一视同仁的恩典之法。

潘能伯格过分片面地强调耶稣的传言中预表的形态结构以及这种断言在复活事件中的证实，这很容易使人忽略耶稣的传言与这传言在其十字架中的证实之间的严酷对照所具有的含义。^{②③}他过分地从启示文学及基督论对于普遍历史的意义方面来阐释它们，这样有关义的根本问题便可能被忽略。最后，作为他的做法的结果，在其阐释中，潘能伯格只有通过一种有关现代人对世界的开放性的人类学，才能把“耶稣从死中复活”这意象藉以得到表达的启示文学情境加以现时化。^④建立这样的结构性类比并没有错，因为有关人对世界的开放性的现代人类学本身便产生于启示文学史和基督论史的影响。但是，耶稣的传言及其复活在这里很容易成为一种普遍的——历史的或人类学的观念的区区范例，而这种观念的真谛最终是独立于耶稣的历史的。^⑤只有当人们超越期待的形态范畴，触及耶稣的传言的实质性内容以及有关被钉十字架的基督之复活的基督教传言的实质性内容，那不可取代的基督教成分才会显现。我认为，只有在忍受世界的邪恶与苦难里面的义这个问题中，人们才会遇到那长期不能得到解决的先知文学问题以及耶稣及其历史对该问题的回答，而耶稣及其历史是不能撇在一旁不予考虑的。

以上的讨论归纳起来有下面几点：

1. 先知文学是一种综合构成，具有不止一种理念。但在其中心，我们并不会发现人类学或普遍历史，而会发现上帝的义对生者与死者的未来胜利的期待。“死者的复活”其本身

并不具有意义，但被认为是在审判义人与不义的人中普遍达到义的“不可或缺之条件”（*conditio sine qua non*）。

2 就耶稣像施洗约翰那样宣称那遥远的王国即将来临而言，他的传言在形式上是启示文学式的。然而，耶稣事实上打破了墨守律法的启示文学传统，因为他断言赦免的义（*justitia justificans*），而非论功过的义（*justitia distributiva*）是上帝之国的义，并预期它将在不义的人与不遵守律法者中间的恩典之法里显现。

3 .在形态上，早期基督教社团的复活预言是对将要来的上帝之义的一种启示文学式期待，但在内容上，它宣称被钉十字架的基督是义之主。令人震惊的，并不是在最后审判中一个人将先于其他所有的人被复活，而是这个人即被钉十字架的耶稣。在形式上，基督教的复活信仰是末世信仰；在内容上，这末世论信仰是基督教的，因为它传言被钉十字架的基督的复活。基督教的复活信仰并不传言存在着世界—历史的趋势或人类学期望，而宣称在生者与死者呼吁正义的世界里存在着新正义之核心。

4 .因此，理解基督教复活信仰的诠释学观点必须到世界苦难的历史中的义的问题中去寻找。这是一个开放的问题，既不能被回答，也不能弃之一旁不予回答。普遍历史的视界与历史存在的深度提供了有助于回答这个问题的架构。普遍历史的视界以神义论问题的形式阐明了义的问题的广度，而存在的维度则以称义问题说明了义的问题的深度。

5 .关于耶稣复活的争论集中于历史上的义的问题。义的问题属于最后将使每个人得到赏罚的律法呢，还是属于被耶

稣显现并在被钉十字架的基督的复活中得到显现的恩典之法呢？末世信仰带到世界上来的新的义的预言如是说：事实上，刽子手们最终不会战胜其受害者；它还说，受害者最终也不会战胜刽子手。将获胜利的，是既为受害者而死也为刽子手而死的人，因为如果这样，便可打破仇恨与复仇的恶性循环，便可以在沦落的受害者与刽子手当中创造一个有着新人性的新人类。这就是一种新的义。只有当义成为创造性的，并为不守律法者和处于律法之外者创造义时；只有当创造性的爱改变了可恨的、值得恨的人和物时；只有当既不受人压迫也不压迫别人的新人诞生时，人们才能谈实现义的真正革命，才能谈上帝的义。

三、复活基督的十字架之意义

早期基督教社团首先从复活节事件方面来展望未来。在神性荣耀中向他们显灵者不是保障上帝的荣耀及新创生在遥远的未来，而是即将来到的人。在认识到他“从死中复活”，他们也在自己心中寻找“使耶稣复活之灵”，“使必死的身体又活过来的圣灵”（罗 8：11），并在“他复活的大能”（腓 3：10）中等待就要来的基督在荣耀中显现。他们把他的复活理解为上帝为了他们和世人而在耶稣里面采取的准备性的最初步骤。上帝通过使耶稣荣耀地从死中复活回答了人们把他钉上十字架的邪恶行径（徒 2：24）。如原始基督教赞美诗所表明的那样，他在十字架上的屈辱因他复活升入天国成为主，成为那将宣告世界末日到来的上帝这种现时经历而消失殆尽

了。表现在早期赞美诗中的末世论狂热充满了那在圣灵中临到者的现在，不再有必要想象这个上帝走向十字架的尘世之路。圣灵的光辉所照耀的，不止是仍然未受救赎的世界之经验，上帝的未来比其过去更有分量。然而，这情景会不可避免地引发一个问题：假如耶稣现在是圣灵中的上帝——那么，他在尘世生命中的以及在他在十字架上的受难与死中的，又是谁呢？这个问题不仅是一个历史的问题，而且对任何基督论来说也是一个系统的问题。

那些讲耶稣是谁的称号产生于耶稣的出现。这些称号的基础是复活事件。^③由于耶稣的复活，上帝使他成为基督、圣子和主。^④嗣子 (Adoption) 表达式被用来表示这种行动：由于其复活，耶稣被嗣为上帝的儿子 (罗 1:4)。即位 (Inthronisation) 表达式也被使用：用于其复活，耶稣升入天国立为上帝。这些称号所隐含的目的，是要说由于耶稣的复活，不仅仅是他一个人先于其他所有的人从死中复活；与此同时，其他人被给予一种神圣使命，他们受到呼召。这是诸基督称号所表达的首要内容。与其说它们表达了耶稣之复活升入天国、他的身份和他的地位，毋宁说表达了他的功能、他的呼召、他的神圣义务以及他的使命。因此，可以把它们理解为表征称号。上帝的基督在一个仍未受到救赎的世界中表征了上帝本身，上帝的儿子在一个邪恶的、被遗弃的世界中表征父亲。主是正在消逝的人与就要来的上帝之间的中介者，就是说，是使人沦入目前处境的那种罪人的暂存性与将在最后审判中到来的神圣上帝之间的中介者。耶稣因其从死中复活而被嗣养和即位将他实际扮演的世间角色界定为上帝与人之间的中介

者。因而，人们一而再，再而三地说只有“通过基督”，我们才能“接近上帝，亲近父亲”。这就说明了为什么在原始基督教的崇拜仪式中，人们在困窘时祈求耶稣基督保佑，在赞美时则用父上帝这个称呼。^③根据《哥林多前书》十五章二十至廿八节，随着耶稣的复活，父上帝已把他的统治传给他的主，从而在其统治结束以后，耶稣可以将正义之国交给父亲，以使“上帝为万物之主”。因而，那些早期基督论称号的使用，使耶稣被称为上帝在尘世的代理官员，叫做“上帝的代表”，他在人面前代表上帝，在上帝面前代表人。上帝的基督的统治是有限的、临时的。“它所服务的唯一目标是为上帝单独的统治铺路。基督是上帝派遣来抵制一个尚未完全臣服于上帝的世界的代表，尽管这个世界的末世服从已准备就绪，因为复活节及其目的的实现已经在望。”^④在保罗看来，“基督的统治”之特点在于这一事实，即他——虽然并非我们自己——已摆脱死亡。它（他的统治）因而是由两个极来界定的：他的复活和我们的复活，并且必须被描述为世界中的复活的力量，这个世界已成为死亡的受害者，因而也成为其他宇宙力量的受害者。”^⑤因此，复活后的耶稣出现时所创造的那些称号自始至终都展现了一种“末世顺从”。^⑥基督论服务于有关将要来的上帝的末世论，服务于他那更新万物的义。

现在我们也确立了这种看法，即复活期望不仅在对圣灵的预表中预先体验了上帝的未来，从而将光芒往前照耀在上帝的未来上，而且将光芒往后照耀在复活升入天国的耶稣的受难与死的奥秘上。如果说他在上帝里的未来和他之为了上帝的未来被派遣到世界上，在复活了的基督的出现中显现，那

么与此同时他的十字架的意义和他走向十字架的道路也是往后显现的，否则便无法维持他个人的身份，复活信仰也将是把人们与被钉十字架的基督及对他一生业绩的回忆相分离的方式。如果说上帝的未来随着耶稣的复活“已经开始”，那么他的受难与死的意义又是什么呢？作为一个义人的受难与死，这将不会是一个难猜的谜，因为不被承认和被误解是以色列许多义人和以色列之外许多智慧的人的命运。作为生于当时的一个先知的结局，它也不会是一个谜。犹太人历史上已有大量的先例。但假如对复活节信仰来讲，为上帝所复活使拿撒勒的耶稣这个人有资格做上帝的基督，就会产生这个问题：“基督这样受害，又进入他的荣耀，岂不是应当的吗？”（路 24：26）复活节没有解开十字架之谜，反而使基督的十字架成为一种奥秘。使耶稣的位格有资格成为上帝的基督以及把耶稣加冕为主，不可能始于他的复活，仿佛它在这以前没有发生过似的，或者说仿佛尘世的耶稣仅仅是天国基督的先驱似的。这不能正确说明耶稣这个人的身份，反而会把他分裂为两个人，一个是尘世的，一个是来世的。事实上，耶稣的位格统一性需要讲被钉十字架的拿撒勒的耶稣复活升入天国成为上帝的主。上帝用复活来证明耶稣的传言的实在性，潘能伯格为与这一情形所具有的“追溯既往的力量”的联系提供了根据，并且为了提供这根据使用了被追溯既往地实施的律法和规定这样的类比。这样做，他指的是耶稣的复活从他生涯的完结追溯既往地赋予他的本质以根据，并且这不仅对于我们的认识是追溯既往的，对他的存在也是追溯既往的。^③这种观念有助于理解导向对耶稣的信仰的复活信念。但是在我看来，

通过复活确定其本质的耶稣的位格在耶稣的传言与上帝对它的证实的一致中并没有得到足够清晰的表达。

一个最早的，前保罗时代的认信说：

按照《圣经》所说的，基督为我们的罪死了；又按照《圣经》所说的，他被埋葬了，第三天复活了。
(林前 15：3b—4)

保罗用自己的话说：“基督已经为我们死了！”(罗 5：8)我们可以追随克拉默尔(W. Kramer)，说保罗表达式更富于创见，因为这第一个传统的表达式已经是在“为我们的罪”的特殊意义上阐释这个“为我们”了。^③最重要的是，很早以前基督徒便把耶稣基督之死理解为一个“为我们”的事件。有别于我们的论点，因为保罗表达式对于这个“为我们”究竟暗示了位格表征，还是在“为我们的罪”赎罪的崇拜意义上理解这个问题，并没有给予一个明确回答。“为我们”这种阐释似乎是一而再，再而三地出现的根本字眼。那种从赎罪性献身的理论或有关称义的教义方面作出的更为详细、非常不同的阐释，似乎要被当作对那根本的“为我们”的次要的阐释。基督之死的意义可以从横的方面影响“为所有的人”和“为我们”的维度，它可以具有为罪人赎罪或者世界的复和的实质性意味。除了也把“为我们”同基督的复活联系起来的偶尔出现的格言(罗 4：25)，这种阐释自始至终都适用于基督之死。《哥林多前书》十五章三节下至四节中的表达式只是在第二行讲了他复活的事实以及在门徒当中的出现，在第一

行则提及他的死的意义。“正是以这种方式，这两个陈述的实质性统一被保留下来。因为复活构成和证实了耶稣的末世论地位，而 $\nu \varepsilon \mu \nu$ 却是耶稣的死作为这个末世位格的死的阐释。”^④因其复活，耶稣本人就有了成为上帝的基督的资格，因此，他的受难与死必须被理解为上帝的基督的受难与死。只是从他从死中复活来看，他的死才获得那种特殊的、独一无二的拯救意义，他用其他任何方式都无法取得的这种意义，即使根据他一生的业绩也不能。“耶稣的复活并不使十字架相对化，从而使它成为历史的过去的论据，或一个通向天国荣耀的过渡阶段，而是使它具有成为一个末世拯救事件的资格”，^④“因为，只有十字架才讲谁真正在这里受难与死去。因而，被钉十字架的基督并没有变成一个复活了的、被赋予荣耀的人，毋宁说，他的复活使那被钉十字架的有资格当基督，使他的受难与死有资格成为我们和许多人的拯救事件。复活“不是使基督的十字架落空”（林前 1：17），而是使它充满末世论意义与拯救意义。由此可以系统地推论，基督在十字架上“为我们”而死的拯救含义的任何进一步阐释，都必须从他的复活出发。再者，当人们不厌其烦地讲他的死对我们具有拯救的含义时，这指的是他在十字架上之死表达了他的复活对我们的意义，而不是反过来指他的复活表达了他的十字架的含义。从死者中复活限定了被钉十字架的基督其人，同时也就限定了他在十字架上之死对于我们这些“死者”的拯救含义。因此，他的十字架的救拯含义显明了他复活的意义。表明他在十字架上之死是为了我们的死，不是他的复活，相反，使他的复活“在我们面前”具有相关性的，是他“为我

们”在十字架上的死。^④这点必须得到强调，因为早期犹太教关于受难死去的基督是赎我们的罪之祭品的观念——这种观念在传统中以各种不同形式一而再，再而三地被重申——不可能表现出与有关复活的传言的任何内在神学关联。人们不能讲一个赎罪祭品的复活，正如不能讲这么一位圣子的复活，他为了满足上帝受损害的荣耀牺牲了自己。在献祭供品的观念的架构里，个人与整个民族都需要赎罪，以使与上帝的盟约的律法之义得到恢复。耶路撒冷神庙的献祭仪式提供了这种赎罪。义人典范的殉道之死对于整个民族社团都具有赎罪效力。“耶稣之血”（罗 3：25；林前 10：16 等）具有特殊的赎罪效力这种观念，其根源便在于此。“为我们而死”这个片语所指的是，他受难的原因是我们的罪，他受难的目的是替我们赎罪，他受难的根据是上帝对我们的爱。要把耶稣的复活与关于他的死的这些阐释协调起来，是很困难的，要把关于他的死的这些阐释与他从死中复活协调起来，也很困难。因为赎罪祭品的观念能在律法架构内连贯一致地运动：罪违反了律法，赎罪又恢复了律法。由于罪，人违犯律法的义，受到律法的指控；由于赎罪，他又回复到律法的义。赎罪总是具有追溯既往的性质。它未来的关注对象是“重新整合”（*restitutis in integrum*）。然而，这些赎罪观念是重要的，因为它们表明：1. 若没有通过他藉之否认自己的良好意愿而实现的对内疚的接受和从内疚中解放出来，不义之人所能取得的义是很少的，也没有新的未来；2. 作为上帝的基督，耶稣取代孤苦无助的人作为其代表，这样做，也就使人可能进入与上帝同契中，在其中，若没有耶稣，他就忍受不了，就过

不了这一关；3. 在基督之死中，上帝本身所起的作用是有别于孤寂无援的人的。

但假如我们想把十字架严格地理解为基督的十字架，即复活了的基督的十字架，我们就必须超越这里讨论的那些关于赎罪祭品的观念。我们必须再次尝试以一种“颠倒的时间感”从末世论的角度来解读历史，从基督的未来返回到他的过去。从历史及其时间感来看，耶稣首先死了，然后又复活了。从末世论的角度来，可以根据基督从死中复活，把他称为对将要来的上帝的预表。然而，从末世论角度来看，又必须把他看作上帝在我们的血肉中和在他的十字架上的死中道成肉身。如果根据耶稣所预表的复活，人们只着眼于上帝的未来与历史的终结，这就是对他在十字架上的死的片面和错误的解释。^④随着抽象与具体的次序颠倒，也有必要在这里预表中认识那救赎王国的未来在被钉十字架的基督之过去中的道成肉身。如果是这样，他在十字架上之死的含义是什么呢？为什么这背叛者，这上帝的代理者，人在上帝面前的代表竟死在十字架上呢？

对保罗和马可来说，神学的重点完全在抽象与具体的次序之颠倒上、在历史的时间感向末世论的时间感的转化上。复活了的基督是被钉十字架的基督。^④本章开篇所描述的那种预表末世的基督论悬在半空中了，因为每个人都得问自己：为何单单复活这个人呢？为何与此同时不使所有的人复活呢？这本质上是基督教神义论问题的核心，该问题通常被描述为“基督重临 (Parousie) 的延误”；^④为何首先只是耶稣，而不是一举拯救所有的世人？答案在于基督的十字架，正如只有对

十字架的认识才是从解释基督复临的推迟所引起的所谓失望。在我们之先从死里复活的基督通过其受难与死成为我们的基督，正如“我们面前的上帝”变成“我们的上帝”。⁴⁹对在基督里面从死里复活的期待只有通过他在十字架上献身，对我们才会具有拯救意义。他的预表构成了他的先行存在的根据，并在这种先行存在中对我们具有意义。只有当那被复活者预表地取代我们并死去时，他的预表对于我们才是有意义的。耶稣是我们的代表，是“一切人的”代表这个基本的《新约全书》观念，因而就必须从藉以表达复活观念的预表概念中系统地推出。复活节希望的神学必须变为十字架的神学，假如它要使我们安然接受基督之死和我们自己之死这一现实的话。刚刚提到过的那种相反过程使这成为可能。上帝在这一个人中已经预表他的解放性的义的未来，已将这人派遣到人世，把那未来的景观传达给其他人。假如复活已在基督中被预表，那么“复活、生命与正义”便会通过这一人的死而到来，并且有别于这些人，他们由于其不义已被交给死亡。复活了的基督通过其受难与死把义与生命带给不义的人和正在死去的人。因此，基督的十字架在世界受难的条件修改了基督的复活，从而使它从一个纯粹未来的事件变成一个解放之爱的事件。复活了的基督通过其死，用代表性的受难方式把将要来的上帝的统治引入邪恶的现时。他预表在人类的不公正这种条件下，上帝的义将在恩典之法中和在以他的死使罪人称义中到来。先于所有死者复活的基督的面容，对于这些死者来说是为了他们而被钉上十字架者的面容。通过参与基督的受难那种团契，他们实现了对复活的参与（腓 3：10—

12)。作为这个基督的结果，将要来的王国——由于基督的复活节出现，门徒们对此确信不移——便在异化的世界中采取了一种十字架的形态。十字架是就要来的救赎王国的形态，而被钉十字架的耶稣是复活了的基督的体现。在被钉十字架的耶稣中，“历史的终结”存在于历史的诸多关系当中。因此，在耶稣里面能够找到冲突中的复和及能够克服冲突的希望。

若没有基督在十字架上之死的代表性拯救内涵，从死里复活的基督就会是一个奇迹，或至多是一个模范，或未来的先驱。可这无益于这么一些人，他们在其自身的不义和世界的的不义下受苦受难，他们生活在死亡的阴影之下。只是他在十字架上之死才使他复活的含义为这些人所领会，因为只有通过他作为他们之代表的行动，预表在他身上的上帝荣耀才会进入他们的苦难中。只有通过他“为了他们”的死，他由于被上帝复活而开始的那种新生活对他们来说才会开始。

耶稣从死中复活预表所有死者的复活，可能会对那些向世界、向未来开放的人产生激动的效果。但对那些对未来封闭、不怀希望的人来讲，对那些“心向自身内弯曲的人”(homo incurvatus in se)来讲，对那些令人悲哀地爱上自己的自恋者(Narcissus)来讲，它毫无价值，毫无意义，因为它并不为他们所理解。只有基督通过其在十字架上的死“为他们”承受的苦难与牺牲，才会为没有希望的人带来希望，为正在消亡的人带来未来，为不义的人带来新的义。

因此必须说，基督在十字架上的死是他为我们的复活“意义”。反过来讲，对基督的死的含义作任何解释若不以他从死里复活为先决条件，就会是一件无望的事，因为他的死

不能传达在他的复活中显现的生命与拯救的新因素。基督不是仅仅作为赎罪祭品而死的，在这种死中，律法得到恢复，或人类堕落后那原初的创世得到重构。他“为我们”而死，以使我们这些“死人”参与他的复活之新生命，参与他的永恒生命的未来。他的复活是他在十字架上“为我们”而死的意义之内容，因为，复活了的基督本身就是被钉十字架的基督。他从死中复活可以在他“为众人”的死里为我们所知。这并不是说，他的“复活”是他在十字架上之死的一个维度。他为了世界复和而在十字架上牺牲，是他在就要来的王国的荣耀里末世论地得到复活的固有维度。若把基督之死理解为“为众人”的死，我们就能把他从死中复活理解成所发生的一件有别于那些仍然未复活的人的事。如果是这样，那么他在十字架上“为我们”而死就可以理解成他的复活之证明。理解他的死的代表性含义就是领悟他的复活。在他为我们死里面，复活的基督面向我们，把我们吸引到他的生命之中；在那为我们而变穷的人里面，上帝的财富向我们开放着；在那为我们而变为仆人的人里面，上帝的自由拥抱着我们；在那为我们而为罪的人里面，罪人们变为尘世中的上帝的义。

复活节传言宣布为基督的那人为了我们变成仆人（腓二章），以把我们从仆人转变成万物的自由之主。因此，他“为了我们”在十字架上的死使我们成为罪人和不信上帝之人，同时也使我们成为义人和上帝之子。“十字架是他的手段，要持续到他的未来到来之时”。^①

正是当我们根据他先于我们复活这种预表形式来理解他的死的代表性含义时，他的代表性的临时和末世论风格才显

露出来。如果基督的王国在内容和时间上为他从死里复活——这对于他已经发生了,但仍然等待着——所限定,那么他的代表性也以同样的方式获得其根据和被限定。他的受难与死的复和力量是复活的力量。然而,复活的目的是成为多余的东西,而是成为已受救赎的新的存在之基础,而正是有了被钉十字架的基督,才可能有这种新的存在。

四、被钉十字架者的标记中的上帝的未来

我们用关于上帝概念的问题来结束本章的讨论。这种上帝概念一方面源于被钉十字架的基督之复活,另一方面又源于复活了的基督的十字架。在这个问题中,我们可以讲有关基督的传言的原始基督教传统中的两个认识阶段。

关于复活节的原始基督教神学的第一个层次说:“你们杀死了他,但上帝却使他复活。”(徒 2: 23: 15, 4: 10 等等)《使徒行传》的传教言辞中,这种对比主题贯穿始终。⁴³这是关于耶稣的,针对犹太人的言辞,旨在传达上帝已使耶稣从死中复活,因而是维护他的。做这事的,是订盟约和律法的上帝,是正义的上帝。犹太人出于无知和不守律法判耶稣有罪,把他交给罗马人钉上十字架,这是违背上帝意志的,因此是违反律法的。假如他们现在在上帝使耶稣从死中复活的行动中认识到了上帝的真正意志,他们就会正确地理解上帝体现在律法中的意志,如耶稣解释的上帝意志,并且服膺这种意志,遵守爱心的双重戒律。以这种方式讲话的犹太—基督教

社团认为自己作为十二个部落的人体现为“十二门徒”，在保持同上帝意志的一致中获得新生，认为自己代表了以色列内部一个基督教的弥赛亚复兴运动。因而，如在保罗与彼得的争论中所见到的那样，他们并不关注于超越以色列和犹太教堂的疆域，同非犹太人对话。在以色列的希望次序中，这首先是一个犹太人问题，其次才是一个非犹太人的问题。一旦以色列为弥赛亚或人子所收复，非犹太人便会自觉自愿地到那里朝圣，以获得公正与义。但如果非犹太人已在“大流散”中(Diaspora)成为基督教徒，他们就必须遵守律法并被施以割礼。这犹太—基督教社团讲“使耶稣复活”。行动的主体是上帝，受难的客体是被处死的耶稣，这个事件被看作一个末世事件。根据这种信念，上帝已“终于”因而最后在耶稣的复活中显现了自己。对保罗来说，“使……复活”也因而是一个用以指涉耶稣基督的上帝的术语。按照《罗马书》八章十一节，上帝是“使耶稣基督从死里复活”的。《加拉太书》一章一节把上帝描述为“使他从死里复活”的。这指的是，上帝最终在世界末日通过耶稣的复活把自己界定为起死回生的上帝。^④比之上帝为自己所下的新的末世论定义——即他是起死回生的上帝——所有来自以色列历史的，来自盟约律法的或来自一般世界状况的更早的神圣陈述都变得毫无价值，不过是历史陈述而已。保罗着手处理这种复活节传言，在《罗马书》四章十七节中提到“使死人复活、从无有创造万有的上帝”。在这里，他从把上帝称作起死回生者的末世论称呼中推导出了使无变为有者。如《圣经》的上下文所示，他在创造性信仰的应许世界中找到了这个叫死人复活的创造性

的上帝。

死者的末世复活所指的，不是那因人之罪变得陈旧过时的创世的恢复，而是指现已显露端倪“末世的创造”。⁶⁹对保罗来说，死者的复活不再是对生者与死者进行末日审判的上帝的义之具体前提，而其本身就已经是上帝的新的义以及源于这新的义之新创生。在“复活之灵”与在罪人的称义中，这新创生又前进了一步，甚至在基督出现并把王国交给父亲时臻于完善。犹太教中流行的大量谓语句如“在世人之先、独一无二、不可腐蚀的、一尘不染的、自存自生的”全都隐入邈远，让位于上帝的新名，这新名把上帝与基督复活这新的因素等同起来，这新名字是 $\acute{o} \epsilon \gamma \epsilon \acute{\alpha} \sigma \alpha \varsigma \text{ I } \acute{o} \upsilon \rho$ 。因此，复活节预言的核心有一个神圣的新预言。它不仅包含一个神圣的新谓语句，而且说上帝是其在耶稣里面的末世行动中的主体，因而它必须被理解为一个神圣的名字。可是这神圣的名对同犹太人的盟约中的第一诫正好平行。我们读到这样的话：“我是耶稣基督、你的上帝，曾将你从埃及地为奴之家领出来。”这里提到了使耶稣从其在十字架上之死里复活升入天国荣耀之中的上帝。这两种情况，上帝的名都与一个显现上帝的历史行动相联系。在两种情形中，上帝的历史行动都将自由带给那些有关的人：它既把自由带给犹太人，使他们摆脱历史的暴君，又把自由带给耶稣，使他摆脱死亡的暴政。因而一种情况所讲的是一个发生在过去但对犹太人产生持续影响的历史事件，而另一种情况所讲的则是一个末世事件，这事件对所有那些被支配的人都有一种先期性效力。

根据复活节传言的第一个层次，上帝在耶稣复活中的末

世行动消灭和取代了耶稣被钉上十字架中的人的历史行动。这种根据耶稣的复活来理解上帝的方式，与犹太人根据上帝在历史中的行动来理解上帝的做法在某些方面是相吻合的。唯一的区别是，一个死去的人的复活处于历史的架构之外，而历史的架构是由死亡与人的“在死”所支配的。

因此，根据耶稣的复活对上帝所作的末世论理解便有了一种最后的断言。在此意义上，人们可以说“上帝在其历史行动之镜中间接地自我显现这种看法”⁹¹最终是有根据的，因为，基督的复活是一个末世事件。

但是，让我们再次由一种从过去展望未来的历史的视野，回返从未来展望过去的末世论。如果我们这样做，那么问题便产生了：当耶稣被钉上十字架之时和这期间“使耶稣复活的上帝”在干什么呢？假如这时只是恶、无知的人、犹太人和罗马人在行动，那么上帝显然并没有行动，而是在抑制自己，任这事自行发生。可是，他为什么对耶稣的十字架及临死的呼喊保持缄默呢？他离弃了他吗？他不在场吗？假如像最初的复活节神学所说的那样，人们只是在上帝战胜死亡的力量中才看得见他在耶稣复活中的末世行动，那么就上帝而言，耶稣的十字架就会是不可理喻的；就耶稣的十字架而言，上帝就会是不可理喻的。

但是，保罗和马可在其十字架和耶稣受难的神学中，把复活了的基督理解成被钉十字架的基督。这意味着，他们不得不把使基督复活的上帝理解成把他钉上十字架和自身被钉十字架的上帝。假如他们在耶稣的复活中看到了上帝的行动，他们就不得不试图理解耶稣受难和耶稣被钉十字架中的上

下：“但是时机成熟，上帝就差遣了自己的儿子，为女子所生，生活在法律下，为要救赎那些生活在法律下的人，使我们得以成为上帝的儿女”（加 4：4—5）。耶稣就要来的基础是他被上帝派遣。派遣上帝之子的目的，是为了把人从律法的奴役下解放出来，使人获得上帝的儿女的自由。

另一方面，上帝之子被离弃（罗 8：32；加 2：20；约 3：16；弗 5：25 等等）的意图是为了对耶稣特定的受难与死作出解释。^④“他连自己的儿子都不顾惜，把他给了我们。既然如此，难道他不会把万物白白地赐给我们吗？”（罗 8：32）这里使用的 $\acute{o}\nu$ 表达式是耶稣受难用语，但虽然它意指“交与”、“出卖”、“离弃”，但在这里，保罗却把它用来表达上帝的爱和上帝的拣选。保罗在《加拉太书》二章二十节里表白：“神的儿子爱我，为我舍命。”假如按照《罗马书》八章卅二节的说法，在离弃耶稣中行动的是上帝，那么按照《加拉太书》二章二十节的说法，活动者是耶稣本人。这两段话，尤其是《约翰福音》三章十六节意在传达自我舍弃和自我虚空的爱。《罗马书》四章廿五节（耶稣被交在人里……）所指的是耶稣之死，便更明显了。

上帝交出他的儿子是《新约全书》中最闻所未闻的陈述之一。我们必须在“交出”最充分的意义上来理解这字眼。这里发生的事是亚伯拉罕不需要对以撒（Issac）做的事；基督是上帝故意离弃给死的命运的；上帝使他服从邪恶的势力，无论它叫作“人”还是叫作“死”……上帝使基督成为罪（林后

5: 21), 基督是为上帝所诅咒的, 十字架神学所能表达的, 不可能比在这里更激进了。⁵³

保罗肯定是从传统中接受这一观念的, 即耶稣因从死中复活而成为上帝之子, 但他认为, 这种嗣子本身就在耶稣为上帝所派遣中, 在他为父亲所遗弃中, 而这种遗弃同时也是父亲的自我舍弃。这意味着, 作为圣子的耶稣不是用他复活之荣耀的色彩来描绘的, 而是用他受难和在十字架上之死的色彩来描绘的。上帝的儿子首先不是在其复活升入天国中、在其荣耀中起作用, 而是在其屈辱中、在其卑贱中起作用。在这里, “上帝的儿子”是上帝在一个邪恶和被遗弃世界里的代表与彰显者。这意味着, 上帝在耶稣的屈从、受难及在十字架上之死中表征和显现自己。但上帝这样表征和显现自己的同时, 也认同和界定了自己。因此保罗能够说: “上帝(本身)在基督里”(林后 5: 19)。从逻辑上看, 这指的是上帝(本身)在耶稣里受难, 上帝本人在耶稣里为我们而死。上帝“为我们”而被钉上耶稣的十字架, 并由此成为邪恶者与见弃于神者的上帝与父亲。他把不可宽恕的罪与不可赎的罪过承担到自己身上, 同时也把无可规避的拒绝与愤怒担当到自己身上, 以使我们能够在基督里成为他在世界上的义。说到底, 这意味着上帝死去以让我们生。上帝成为被钉十字架的上帝以使我们能够成为上帝的自由之子。那么上帝在耶稣被钉上十字架中做了什么呢? 虽然耶稣的复活被理解为上帝的动力与荣耀的显现, 被理解为复苏万物的行动, 但上帝并不是沉默的, 并非不涉入耶稣的十字架。在耶稣的被离弃中, 他也

不是不在场。他在上帝之子耶稣中行动：因为人们背叛了他，把他交给了罗马人，把他交给了死亡，所以，是上帝自己把自己交给了死亡。在圣子的受难中，圣父本身也遭受着被遗弃的痛苦。在圣子的死里，死也降临到上帝自身身上。圣父在其对遭遗弃的人的爱里，也承受着圣子之死。因此，发生在十字架上之事应当理解为发生在上帝与上帝之子之间的事。当父亲把儿子交去受难和残酷地受死时，上帝是在自身中行动。他以这种受难与死的方式在自身里行动，其目的是为了在自身中替罪人开出生命与自由。创生，新的创生和复活是上帝为了抵制混乱、虚无和死亡而做的外部工作。另一方面，被理解为上帝之子的受难与死亡的耶稣之受难与死，是上帝针对自己所做的事，因而，同时也就是上帝的受难与受死。上帝克服了自己，上帝审判了自己，上帝把对人之罪的审判担当到自己身上。他把人们理应承受的命运分给自己，因此被理解为上帝之子的十字架的耶稣的十字架就揭示了上帝里面的一个变化，神性中的一个位置：“上帝是他者。”上帝里的这个事件就是十字架上的事件。这事件在一个否认所有可能的形而上学和历史学的上帝观念的简单表达式中采取了基督教的形式，即“上帝是爱”。

像保罗一样，马可也描绘了复活的基督在耶稣走向十字架之路里的圣子身份。他在《马可福音》一开卷便把耶稣称为“上帝的儿子”（1：1），并宣称耶稣是随着洗礼，通过圣灵而成为圣子的（1：11）。因此，耶稣的言论与奇迹被描述为圣子的言论与奇迹。然而，耶稣在十字架上的受难与受死在他的传言中被报导为圣子的受难与受死。对马可来说，耶

稣在十字架上死时喊道：“我的上帝，你为什么离弃我？”（15：34）——上帝之子受死时是被上帝遗弃的。当耶稣“断气大叫一声”时（15：38），外邦人百夫长以这样的表白应道：“这个人真是上帝的儿子！”（15：38）这在许多方面似乎很矛盾。

1 上帝之子临死时那见弃于上帝的末世喊叫是冲着离弃他的上帝发出的。在这之后发生的是人的信仰回应，以及耶稣是上帝的儿子这种表白。按照马可的说法，这种信仰首先并不是产生于耶稣复活时上帝显示力量的行动，这在当时的启示文学传统的背景中是很容易想象的；这种信仰首先产生于那被上帝遗弃者的十字架。按照马可的说法，断气时声泪俱下的耶稣激发了关于他是上帝之子的表白，唤醒了把人从律法的奴隶变为上帝的自由之子的信仰。

2 那信仰表白并非出于耶稣的一个虔诚的门徒，甚至也不是出于一个犹太人——他可能会有某种领悟——而是出于一个外邦人，那位大概在负责行刑队的罗马百夫长。虽然只是那些逃走的门徒才涉身于耶稣的复活节显现，并且当他们开始布讲时，他们与耶稣一道享有某种藉以确立耶稣“从死中复活”的共同情境；但根据马可的说法，耶稣的受难及十字架是直接指向非犹太人的。如果说耶稣的复活节出现只是在最隐秘的情况下被其门徒看见和理解，如果说复活的预言首先只是在犹太人启示文学传统的领域里才是可理喻的，这件事是通过耶稣被钉上十字架在众目睽睽之下发生的。甚至可以说，这件事是在拥有圣殿的耶路撒冷的城门之外发生的，在各各他，以色列的疆域之外，以“以色列的围墙”即它的

律法传统之外发生的事。事实上，它发生在人类社会的边缘，在那里，无论一个人是犹太人还是非犹太人，是希腊人还是野蛮人，是主人还是仆人，是男人还是女人，都无关紧要，因为，死对所有这些区分毫无意识；因而，那被钉十字架的也不会意识到这些区别。假如他的死被百夫长断言和承认为上帝之子“替众人”的死，那么在这种死中，上帝之子是为所有的人死的，关于他的死的断言也是针对世上所有的人的。它一定会暗中破坏，铲除和摧毁所有那些把人区分为上帝的选民和非选民，受过教育的与未受过教育的，有财产与无财产的，自由人与奴仆的界线。非犹太人—基督教的传言关涉所有的人，因为面对十字架时，所有的人，无论他们之间的差异和分歧有多大，无论他们如何相互认为，都“犯罪，都亏欠了上帝的荣耀”（罗 3：23）。“上帝使他们跟他有合宜的关系是基于他们信耶稣基督。上帝这样对待所有信基督的人，任何差别都没有”（罗 3：23）。因此，这非犹太人—基督教的传言在本质上一定是被钉十字架的基督的断言，也就是十字架之言（林前 1：18）。这关于十字架的断言是“所有世人的基督教”（Blumhardt），不会在人们之间进行新的区分，如基督徒与非基督徒，虔诚信上帝者与不信上帝者之间的区分。对它的体悟将导致自我认识：即一个人是与所有处在恶势力的淫威下的人同舟共济的罪人。因此，十字架神学是真正的基督教普救论。所有的人都是相互没有区别的罪人，所有的人都会承蒙上帝的恩典，因耶稣基督的救赎，无功无劳白白地称义（罗 3：24）。

作为被钉十字架的，复活的基督是为“所有的人”的。在

上帝之子的十字架中，在他被上帝遗弃里，“被钉十字架的”上帝是所有的罪人，所有见弃于上帝者的人之上帝。

从复活到基督的十字架这一转向对于上帝概念有什么隐含意义呢？

1. 里奇尔派的戈特施克 (J. Gottschick) 说：“若没有耶稣，我就会是无神论者。”^⑤如果说上帝的存在通过耶稣“为我们”，为我们的拯救而受难与受死显现在耶稣的受难与受死里，那么他因那叫作自由的信仰为我们所知。因此，带来自由的上帝，真正的上帝不是因他在世界上和世界历史上的力量和荣耀为人所知，而是通过耶稣的十字架的耻辱里他的孤苦无助和他的死为人所知。有权势的诸神以及尘世和尘世历史的财富属于十字架的另一面，因为耶稣是以它们的名义被钉上十字架的。带来自由的上帝，人之上帝不再以神一般的统治者充当其政治代表。假如那被钉十字架的是“上帝之子”，那么法老们和凯撒们便不是“上帝的儿子”了；尽管他们可能这样称呼自己。假如那被钉十字架的是主，那么凯撒们就必须放弃这个称号。这些被神化了的统治者不再属于耶稣十字架的那另一面，因为耶稣是以那些如他们一般的人的名义被钉上十字架的。戈特施克说：“若没有耶稣，我就会是无神论者。”可是“无神论者”是个相对的术语，是个论战性的字眼。因此，我们必须采用一个更尖锐的字眼：“因了基督的缘故，我们是无神论者”，即就尘世和尘世历史的诸神而言的无神论者，就凯撒们及追随他们的政治的准诸神 (politischen politischen Halbgotter) 而言的无神论者。我曾经对布洛赫讲：“只有基督徒才能成为好的无神论者”。这实际上颠倒

了他的话：“只有无神论者才能成为好的基督徒。”他接受了这一个献礼。^⑤但是，一个“好的基督徒”应当像那个外邦人百夫长，他就被钉十字架的耶稣说：“这人真是上帝的儿子！”作为结果，对他来说，尘世、尘世的历史以及尘世的统治者已经被非神化了。

2. 津赞多夫 (Zinzendorf) 对其兄弟会 (Brüdergemeinde) 说：“假如我没有在耶稣里面发现上帝，我就会把上帝当作魔鬼。”这是接着路德的话“假如你非得有不是耶稣的上帝，你就满可以向魔鬼祈祷”说的。^⑥对基督徒来说，被钉十字架的耶稣与诸神之间并不存在级别等次，就仿佛上帝在尘世，尘世历史及尘世政治中不是那么显露，在基督里却更为显露似的。自然神学与基督神学之间有级别等次这种观念，剥掉其面具，便会露出其作为一种国家教会意识形态的原形。这种意识形态企图凌驾于社会的现存政治宗教之上，充当其更高级更完美的形态，从而充当其超自然的辩护角色，或自认为是“社会的王冠”。在“基督里的上帝”与基督外及具有其他表现形式的诸神之间，耸立着这根上帝的十字架，随着这十字架的还有这种二者择一：“要么基督，要么凯撒” (aut Christus—aut Caesars)，正如以利亚 (Elija) 曾提出：“要么是雅威，要么是邪神 (Baalim)”这种二者择一那样。因此，路德和津赞多夫不讲其他神或同一个上帝的其他显启，而讲“上帝与非上帝”，讲“上帝与魔鬼”。耶稣的十字架标志着其本身就是自由与爱的人之上帝，与把人置于自己控制之下，使他们像恶魔一样充满恐惧，把他们吮入虚无之中的“反上帝”之分界线。然而，这里讲的“被钉十字架的上帝”不能

与基督徒的上帝互换，因为，根据心理学或社会学分析，基督徒的上帝并不总是“被钉十字架的上帝”。但这种情况很少见。如果从根本上去体认十字架，理解其最终结果，那么，甚至对于历史上的基督教来说，它都是一种耻辱和愚拙。信仰被钉十字架的上帝的自由并不会因为那个人之上帝是每个人都可以在信奉的，便是“每个人的事”。因为，谁想成为“每个人”和“总合在一起的所有罪人”呢？

注 释：

E .Grä er 的“钉死在十字架上的政治的基督”（见 ZNW 62 卷，1971，279）一文里有一引人注目的断言：“但是，历史上的耶稣只是基督的一半。整全的基督是那活过、死过、又复活的。”他对我在雷根斯堡 (Regensburg) 的医生大会上所作演讲“政治神学”(1969) 的批判性讨论与其说是评注性的，不如说是意识形态的。他认为，《新约全书》支持我们这个社会的意识形态，因为，1 . 它关注个人；2 . 政治是专家们的事；3 . 一个非政治的教会是一种政治因素，因为它“在做这个社会期望我们做的事方面自由得无与伦比”（第 278 页）。这种意识形态究竟使谁受益，显而易见。

B . Klappert, 《被钉死在十字架上者的复活》，1971。

H . Conzelmann, “符类福音受难叙事中的历史与神学”，见《耶稣之死的意义》，1967，第 35 页以下。

E . Käbler, 《保罗研究》，同前，第 98 页。

E . Bloch, 《化》卷一，1962，第 218 页。

同上。

参见莫尔特曼，《希望神学》，第 13 页及第 197 页以下；W . Pannaneberg，《基督论基本问题》，第 1 页以下。

R .Bultmann，《信仰与理解》，第 113 页；也请参见莫尔特曼《神学展望》，第 128 页以下。

F .Rosenzweig，《救星》，第 170 页。

- ⑩ W .Benjamin，《启迪》，1961，第 280 页。
- ⑪ 同上，第 270 页。
- ⑫ W .Benjamin，《新天使》，1969。
- ⑬ 关于 Saint- Simon 与 Auguste Comte 著作中实证主义的弥赛亚式悲论，请参见 J C .Talmon，《政治弥赛亚主义》，1963，第 21 页以下。
- ⑭ 潘能伯格在其《基督论基本问题》的“耶稣复活的意义”这一章里，似乎对这点没有给予足够的注意，第 61 页以下。在这里请“借用天启观念”也是不够的，因为复活节预言宣布“末世已经到来”，因而突破了“天启的本质”。参见 G .Ebeling，《神学与传言》，1962，第 91 页。但埃伯林的这种说法（即钉死在十字架上的基督把我们置于信仰情景中）则是正确的（同上）。
- ⑮ 关于复活节“看见”，请参阅最近出版的 U .W ilckens 的《复活》一书，1970，第 69 页以下，以及前引潘能伯格著作第 85 页对有关文字所作的评论。
- ⑯ 参见前此 U .W ilckens 著作，第 90 页以下。
- ⑰ 关于这点，参阅 H .W .W olff，《旧约全书文集》，1964，第 289 页以下。
- ⑱ P .Stuhlmacher，《保罗论上帝之义》，1965，第 79 页注 1。
- ⑲ E .Käbler，前引著作卷二，110 页。
- ⑳ 前引 U .W ilckens 著作，第 145 页以下。另一方面，也请参

见 E .Fuchs ,《马堡阐释学》, 1968 ,第 200 页 ,耶稣 “在爱之道复活”。

- ⑲ T .W .Adorno ,《否定的辩证法》, 1966 ,第 354 页。
- ⑳ 我赞成潘能伯格从末世论方面理解“耶稣的复活”,把它视为对死者复活的预期。分歧肯定不在于“我诉诸神圣应许”,这种应许的合理性的根据在于“辩证神学中像‘上帝之言’之类的非权威主义原则”,潘能伯格,《系统神学的基本问题》前言, 1967 ,第 5 页注 2。1.“辩证神学”并没有“权威的上帝之言概念”。任何人只要仍旧作如此断言,便既误解了辩证神学对上帝之言的理解,也误解了权威概念。在这点上,伽达默尔(H .G .Gadamer)有很多东西值得学习。参见“修辞术、诠释学与意识形态批判”,见《诠释学与意识形态批评》, 1971 ,第 73 页以下。2.我把应许概念建基于解放事件中的特定历史差异里:在犹太人当中,这是出埃及事件;在基督教里,这是钉死在十字架上的基督复活之事件。被钉十字架的基督的一个立场以其自身方式是“超历史的”。
- ㉑ W .Pannenberg ,《作为历史的启示》, 1961 ,第 98 页。
- ㉒ 参见 W .Pannenberg ,《作为历史的启示》,第 112、114 页;莫尔科曼,《希望神学》,第 204 页以下。
- ㉓ H .Marcuse 在《乌托邦的终结》(1967)第 20 页里使用了这一相关的表达法。
- ㉔ H .Marcuse ,《单面人》, 1967 ,第 268 页:批判社会理论并不拥有可以弥合现时与未来之间差距的概念;由于它不包含应许,也不显示任何成功,所以是否定的。因此,它想对这么一些人保持忠诚,他们没有希望,把自己的生命交与大拒绝。关于对这点的批判,见 E .Fromm ,《希望革命》,纽约,第 8 页注 3,以及 W .F .Haug ,“整体与全然彼性——对革

命超越的批判”，J. Habermas 编，《答马尔库塞》，1968，第 50 页以下及第 63 页：“马尔库塞没有挑战统治这世界的老爷们，反而营构了另一世界。”

- ⑳ 关于这点，见 L. Mattern，《保罗对义的理解》，1966，第 15 页以下。
- ㉑ E. Bloch，《希望原则》，1959，第 1324 页：“永生不死性的突破首先通过先知但以理发生在犹太教里……永生不死性的冲动并非产生于长寿的愿望，或现已延展到超越域界的现世福祉，而是产生于约伯和先知们，产生于对义的渴望。”
- ㉒ W. Pannenberg，《基督论基本问题》，第 66 页，“用末世的这些事件的即将来临，来衡量耶稣本人是否也得忍受末世到来以前的死亡这个问题，只具有次要意义。”但请也参见他在 § 7 所讲的有关耶稣在十字架上之死的话。
- ㉓ 同上，第 83 页以下。
- ㉔ W. Pannenberg 在《基督论基本问题》第 79 页所讲的下面的话，可轻而易举地转而用于驳斥他自己的人类学上对启示的延展：“在启示的期待视界里获得对耶稣的认识，后事肯定能转化成不同的思想模式（例如诺斯替派思想），但它不能从那些不同的思想模式的视角来确立。只要人们追求这种新的基础，耶稣就会一而再，再而三地成为一个诺斯派教的榜样，或一种哲学观念的范例，这种观念的真理性从根本上说独立于耶稣的历史……”。比如，H. G. Geyer，“信仰耶稣基督的复活的意 义”，见 C. F. D. Moule 编《复活预言对耶稣基督信仰的意 义》，1968，第 131 页。他认为在潘能伯格那里，“作为基督教信仰被宣布的基础的耶稣之复活，屈从于人类生命中一种独立存在的内在结构性原则的历史确证。”作为一个不加虚饰的陈述，很难说 Geyer 的话讲得精当，但他却

指出了潘能伯格的关于本原的历史解释学与关于效果的历史解释学之间的辩证法的一个弱点。

- ③② 在此,我同意潘能伯格的观点。也请参见 R .Schnackenburg ,
“耶稣的复活是原始基督神学之出发点”, *Mysterium Salutis*
, , 1970, 第 237—247 页。
- ③③ W .Kramer ,《基督、主与圣子》, 1963。
- ③④ H .Conzelmann , “新约全书时期礼拜仪式中的基督”, 见
《牧师神学月刊》(MPTH), 第五十五期, 1960, 第 361 页。
- ③⑤ E .Käbler 前引著作卷 2, 第 128 页。也请见 D .Sölle, 《作
为代理的基督》, 1965, 第 142 页以下。在她看来, 临时性是
个人代理的结构的一部分。
- ③⑥ 前引 E .Käbler 著作, 第 134 页。
- ③⑦ E .Brunner , 《永恒是未来与现实》, 1964, 第 226 页以下; 前
引 P .Stuhlmacher 著作, 第 208 页。
- ③⑧ W .Pannenberg , 《基督论基本问题》, 第 134 页以下。
- ③⑨ 前引 W .Kramer 著作, 第 26 页。
- ④⑩ 同上。
- ④⑪ 前引 W .Sckrage 著作, 第 61 页。
- ④⑫ 针对布尔特曼在复活问题上的观点, 必须强调一下这种扭
转: “关于基督复活的言论根本就不是十字架意义的表达。”
见《传言与神话》, 1948, 第 478 页。
- ④⑬ 也请参见我在《“希望神学”讨论集》中所作的批判, 1967,
第 215 页以下。
- ④⑭ 前引 W .Sckrage 著作, 第 65 页。
- ④⑮ 关于这点, 请见莫尔特曼, “新福音神学的问题”, 见《传言
与研究》(VUF), 1966, 第 120 页以下。
- ④⑯ 这并不会取消“上帝与我们同在”的观念, 而是使其变得更

深刻。见 J .B .Metz ,“我们的上帝”,见《向布洛赫致意》,1965,第 227 页以下。

- ④⑦ Zinzendorf 引文转引自 S .Eberhard ,《十字架神学:津赞多夫的传言中的改革要求》,1937,第 89 页。
- ④⑧ 参见 U .Wilckens ,《使徒行传中的布道言辞》,1963。
- ④⑨ 关于这点,请见 J .Schniewind ,《逝世后发表的讲演词和论文》,1951,第 120、130 页。
- ⑤⑩ H .Schwantes ,《末世的创世》,1962,尤其第 88 页以下。
- ⑤⑪ W .Pannenberg ,《作为历史的启示》,第 16 页。
- ⑤⑫ R .Bultmann ,“耶稣与保罗”,见《圣经见证中的耶稣基督》,1936,第 85 页。
- ⑤⑬ 前引 W .Kramer 著作,第 106—108 页。
- ⑤⑭ 前引 W .Kramer 著作,第 112 页以下;以及前引 W .Schrage 著作,第 72 页注 66。
- ⑤⑮ W .Popkes ,《被出卖的基督:新约全书中的奉献概念探讨》,1967,第 286 页以下。
- ⑤⑯ 见 H .Bendert ,“若无基督,我还是无神论者吗?”,见《福音新教神学》,第十八卷,1958,第 445 页以下。
- ⑤⑰ 这句话是 E .Bloch 《基督教中的无神论》(1969)一书的副标题。
- ⑤⑱ 参见 S .Eberhard ,《十字架神学》,1937,第 89 页。

第六章 被钉十字架的上帝

以上三章讨论了基督论的问题，接下来的三章将探讨被钉十字架的基督的神学之上帝概念（第六章），以及对人类学（第七章）和对教会与社会的批判理论（第八章）的种种意义。从现在起，我们将把次序颠倒过来，首先讨论试图理解十字架上“耶稣的神弃性”（Gottverlassenheit）的上帝概念。然后，我们将寻求达到一种对人的新理解，这种理解能够正确看待被钉十字架的“亵渎者”。最后，我们将寻求一种“政治神学”，以探讨耶稣之被钉十字架的政治维度对教会与社会的意义。

一、“上帝之死”是基督神学的起源？

近年来，不少基督徒和神学家，围绕着上帝的存在和对上帝的信仰问题争论不休。旧的为人熟知的宗教态度已被打破，一些人在“上帝死了”和“上帝不会死”这两个口号面前茫然失措。然而，在这些公开发生的冲突之中，一些新的、日趋一致的取向已在神学思考中出现，这些新的取向可望最

终引导出一种基督的上帝学说。这些新的取向不管是在天主教神学中，还是在新教神学中，都已见出端倪，人们已能够谈论一种普世神学的任务和希望。尽管有人在争取新的教会和新的人道社会的斗争中，仍然把切实地谈论上帝问题排除在外；尽管还有一些人，坚持现代以来的“上帝之死”这一诗意化的说法，以一种新教方式恪守耶稣及其楷模，恪守耶稣的人性构想。然而，诸如此类的种种浅薄之举并不解决危机。在教会的政治—社会危机背后，在不管是就公开的解释方面，还是其结构形态方面出现的不断增长的教会可信性的危机背后，潜伏着一个基督论的问题：对今天来说，真正的基督是谁？我们已经穿过教会的政治危机进入到基督论的危机。然而，在基督论有关耶稣的问题上，首先碰到的是关于上帝的问题：是哪一个上帝在促动着基督的信仰：是被钉十字架的上帝，还是宗教的上帝、种族的上帝、阶级的上帝？

在基督教的信仰中，如果没有这种新的确信和新的认识，那么，在这个被人的问题和社会问题瓜分了的世界上，也就不会有对基督教的公共信仰。

神学思考中的这些日趋一致的取向，如今已集中于上帝问题和从基督死在十字架上来认识上帝，并力图从耶稣之死来理解上帝的存在。那种带有激情地喊出的“上帝死了一神学”毕竟富有这样一种成效：它不得不在神学中由基督论起步，不得不因为耶稣的缘故谈论上帝，具体而言，不得不在倾听耶稣的死前呼喊中来展开神学。神学诸传统无一例外地在灵魂拯救的地平线上来看待耶稣的十字架受难和复活。

即便是联邦德国基督新教教会研究，也通过探寻“得救根据”来探寻耶稣的十字架。

这种做法当然不错，但毕竟还不够彻底。人们必须由此进一步探寻的是：对上帝自身来说，耶稣的十字架意味着什么？阿尔特豪斯（P. Althaus）曾含糊地说过：“耶稣在为我们死之前，就已为上帝死了。”他认为，旧的新教神学极为贫乏，因为它不是从圣父与圣子的关系出发来理解十字架，而是突然一下子就把作为赎罪之死的十字架径直地与人类的罪联系在一起；至于新的新教耶稣论就更不消说了，它在耶稣之死中只看到榜样式的顺从受苦和耶稣忠诚于召唤的受型考验。但是，“耶稣之死”何以会成为一种上帝的陈说呢？这难道不意味着上帝概念中的一场革命？

在1960年，天主教神学界的拉纳（K. Rahner）已把耶稣之死理解为上帝之死，其含义是：通过耶稣之死，“我们的死已成了未死的上帝自身的死”。这一命题出现在他的《论“三位一体”评注》一文中，而且这一命题仅仅在三位一体的语境中有意义。由此，拉纳敦促，不仅要沉思耶稣之死的神圣影响，而且要更为清楚地思考耶稣之死本身。因此，我们不能认可，耶稣之死“没有触动”上帝，而实际上，恰是耶稣之死陈说出上帝。“耶稣之死乃是上帝的自我陈说”。然而，耶稣惨死十字架上的命运，上帝自己在何种程度上“感到震惊”或“受到刺激”呢？耶稣在十字架上，究竟承受的是他自己的受难呢，还是承受另一位受难？十字架受难究竟引起了多大程度的触动，以致于人们会把耶稣之死当作上帝之死？因此，那位让耶稣去受死的上帝究竟是谁呢？或者，

这位受难而死的耶稣究竟是谁呢？上帝之中的何种破裂成为这一事件的前提？巴尔塔萨同样采纳了“上帝之死”那种不祥的形式，并在这样的名目下来展示“神秘的骰子”。“上帝之死是神圣之源，是启示，是神学”。他还把对上帝的认识和对神圣的迎候溯源到被钉死在十字架上的那一位，把教会理解为“十字架”下的教会和“出于十字架”的教会，提出上帝学说即三位一体的十字架神学。这使他一再回到——尽管仍有保留——路德的十字架神学，回到黑格尔和基尔克果，回到十九世纪德国、英国、俄国的放弃神性者，回到巴特。在神学上，他比拉纳走得更远，即把被钉在十字架上的那一位献身、受苦和受死引溯到上帝自身中的内在奥秘，反之，则在耶稣的受难中发现上帝自身的三位一体关系的完满。然而，这一探究工作在主题上并没有触及上帝的变位、他承受苦难的能力以及上帝之“死”的基本问题。

不过，米伦（H. Mühlen）在其论“上帝的变位是未来基督论的视域”这篇短文中探讨了上述基本问题，汉斯·昆在其《上帝成人——作为未来基督论绪论的黑格尔神学思想引论》一书的附录中，也探讨了“上帝能受难吗？”以及“上帝不变位吗”等问题。

在新教方面，巴特追随施拉特（Schlatter）^①和阿尔特豪斯在其《教会教义学》的预定论和复和论中，提出了一种十字架神学^②。“被钉十字架的耶稣恰是不可见的上帝的相似形象”。^③巴特著名的基督论神学决不是“基督一元论”，这一基督论神学的中心焦点，使巴特在复和论中致力于把基督有两个本性——神性和人性的传统理论与基督有两个位势——下

降和上升的传统理论互相联结起来。据此，耶稣的神性恰恰自启于他的下降，其人性则自启于他的上升。作为结论，巴特把十字架的严酷归入上帝的概念。^⑬巴特对路德的十字架神学的片面性批判，恰恰把他引向采纳并深入十字架神学，因为，只有与耶稣的复活联系起来，十字架神学才能成为神学，并同时成为对那位被钉十字架者的被遗弃有彻底的认识。由于巴特一贯地思考了“基督中的上帝，他能够历史地思考上帝的存在，而且能够几乎从上帝受苦论的立场谈论上帝的苦难和对圣子的十字架的同情，即使没有在言词上也是在事实上谈论“上帝之死”。“在上帝自己的儿子身上遭弃绝的，在上帝永恒的意旨中同样遭弃绝”，因为，“上帝愿意失去，以便人能获取”。^⑭在我看来，巴特批判的局限性明显地在于，他过于从神学—逻辑学角度来思考，而从三位一体角度去思考则不够^⑮。巴特一再正确地强调“基督中的上帝”，强调上帝自己降低其身份，上帝自己就在十字架上，这样，巴特就等于采纳了尚未从三位一体方面来展开的一个简单化的上帝概念。正因为如此，他就不得不像拉纳那样，在“基督的上帝”中，将自己从其原决断中走出来的上帝与先前的自己自身之中、在其不沾染恶之中的上帝区别开来。^⑯路德对启示的上帝和隐蔽的上帝作了区分，在反对路德的这一区分的论辩时，巴特自己却又接近了这一区分。但如果从三位一体方面加以区分地来谈论十字架事件，上述情形就能得以避免，即：圣子受难并惨死十字架上，圣父与圣子分担苦难，但不是以同一种方式在受难。上帝“死”在十字架上，然而上帝却没有死，这是一个悖论；如果我们把上述那个简单化的上帝概

念首先摆在一边,这个悖论就得以在三位一体方面加以解决。从上帝受苦论来谈“上帝之死”仍不过是一个一般性的比喻而已。在进一步审视时,就不得用这个比喻了。

巴特之后就是云格尔(E. Jünger),他在“上帝死了一神学”的促动下,进一步推进了“活泼泼的上帝之死”的基本思想^①。在分析有神论和无神论方面,格耶(H. G. Geyer)又在这一点上追随云格尔^②。进一步从三位一体论来批评巴特就耶稣的十字架来谈论上帝,首先就会触及到这些问题。要对耶稣之死对上帝本身的意义加以进一步考虑,就必须进入到三位一体内部中的分裂和上帝的关系中去,从而谈论圣父、圣子、圣灵。但是,简单化地就基督事件来谈论“上帝”就显得不妥;难道“基督中的上帝”仅仅指那位被离弃和献出儿子的父吗?或者同时也指那位被遗弃和被奉献于此的子吗?越是把整个十字架事件作为上帝事件来理解,简单化的上帝概念就越站不住脚。这迫使认识对象在三位一体上被互相区别对待。这就是“上帝概念中的革命”,被钉十字架的那一位启示了这一革命。

耶稣在十字架上受难,是整个基督神学的中心。它不是神学的唯一课题,但却是在进入神学问题的入口处和对尘世的回答。基督教所有关于上帝、关于创造、关于罪和死的陈说,都要指向这位被钉十字架者;基督教所有关于历史、教会、信仰、拯救、未来和希望的陈说,都来自这位被钉十字架者。新约《圣经》以多种多样的方式展示了耶稣从被钉十字架到复活的事件,新约就从耶稣而来。这是一个引人注目的事件,一个位格。“十字架和复活”连在一起,仅是指在时间上不可避

免的说法上之连续，而不是指事实上互相排列，因为，十字架与复活并非是一层次上的事实；十字架标志着一个历史性的事件，复活则标志着一个末世论的事件。因此，事件的中心不是“十字架和复活”，而是被钉十字架者的复活和复活者的十字架，前者使得他的死成为为我们而发生，后者则使他的由死复活得以向这位启明并得以理解。

传统的基督论在理解基督事件方面，无一例外地都遵循新约《腓立比书》二章中的基督颂歌。该章把上帝之子成人理解为他下降到十字架上的道路。逻各斯的道成肉身便在十字架上完成，上帝成人表达为上帝的受难，遣出耶稣这一行动是在将耶稣遗弃在十字架上完成的。因此，人们必须把握这一事件的结局，才能谈论上帝的成人。一种与十字架神学无关的道成肉身神学是说不通的。“谈论上帝成人，就已经是谈论十字架”。^⑩上帝绝非按我们的做人观念之尺度成人的。上帝成为我们不愿做的人，一个被唾弃者、被诅咒者、被钉十字架者。Ecce Homo！（看啦，这人！）这一表达，绝非是由我们的为人的证明给出的，也不是以“似曾相识”为基础的，而是一种信仰的表白，这一信仰从上帝的十字架上的那位为人所摒弃的基督身上认出了人性。所以，这一信仰的表白同样说：Ecce Deus！（看啦，这位上帝！）因此，在上帝成人“直到死在十字架上”这一过程之中，并没有什么上帝的遮蔽，相反，恰恰是上帝自行外显的下降；在这种下降中，上帝既全副心思在自己身上，又全副心思在他者、在那位不近人情者身上。下降到惨死十字架上，符合处于遗弃的矛盾之中的上帝之本质。如果称被钉死在十字架上的耶稣为不可见

的上帝的相似形象，那么，就是说：这就是上帝，上帝就是如此。上帝没有比这种自甘受屈辱更伟大的行为；上帝没有比这种自愿献身更辉煌的成就；上帝没有比在这种无能软弱中更强有力的时候；上帝的神性没有比在这种人性中显得更多的时候。^② 基督神学关于“上帝”所说的一切，全建立在这一基督事件的核心之中。十字架上的基督事件，就是上帝事件；反之，上帝事件就是那位复活者的十字架上的事件。在十字架上，上帝并不是让自己的不可触及的至美和永恒仅仅外显出来，在十字架上，上帝乃是在对待自己，并随之自己亲身承受苦难。正是在十字架上，上帝付出了他全部的爱的存在。新的基督论努力把“耶稣之死作为上帝之死”来考虑，这样，它就不得不采纳自我弃舍说（Kenosis）——关于上帝的遣出的学说的真实成分^③。新基督论不能把从神性的存在到人性的存在仅仅置入一种辩证关系就了事，因为这种辩证关系并没有使得神性存在和人性存在有所改变；毋宁说，新基督论必须把握的是神性存在进入人性存在的道路，并反过来，把握人性存在进入神性存在的道路。与传统的有关基督位格中的两种本性学说不同，新基督论必须从基督位格的整体方面出发，并从基督与圣父和圣灵的关系来理解圣子的死。关于自我弃舍的学说，关于上帝的自我遣出的学说，依然是在上帝和人这两种本性的区别范围内来加以考虑的。不过，新基督论已尝试过在运动中来把握上帝的存在。只是，它的追随者寥寥无几，因为它那遗留下来的思维架构导致困难的和不可能的陈述。巴尔格萨正确的说过：

基督论必须从十字架出发去思考：正是在这彻底的无能苦弱中，正是在这被钉十字架者的死亡惨境——从这里人们简直不能出示“神性的本质”——中，上帝的神性才最为充分地展示出来，丝毫不减地行使统治。“我的能力在你软弱的时候显得最刚强”（林后 12：9），圣保罗把这句话作为主对他自己的生命之言；我们在对耶稣基督作为上帝本身的生命法则的信仰中，认识到了这一点。基于这一认识，上帝之不变性这一老看法自然就站不住脚了。因此，基督论必须阐明，人子中的上帝本身已切实地涉入苦难，而且恰恰在苦难之中，他才是并仍将是完整的上帝。这一上帝的奇异是不可通过一种理论来理性化的，因为，一种理论至多不过使上帝在耶稣基督身上现时地生效，却最终无法使之冲破根据我们的概念形成的人的界限。但是，我们同样不能采取的本体论上直接指明基督的人性中的神性的做法。在那里，神性是隐藏在人性之下的，只对信仰者开启，但无法观照，所以超逾了任何一种理论的可能。不妨这样说：上帝进入人性之下的自己的神性之隐藏中去了，这就是自我弃舍。^②

巴尔塔萨这种对待旧的自我弃舍学说的态度，已经表明他十分接近对耶稣的苦难和死亡的位格性理解，即把耶稣的苦难和死亡理解为处于与圣父关系中的圣子的苦难和死亡。他对不变论提出质疑，并由此也向上帝本性即对苦难无能为力

力的公理提出了质疑。但是，他却因此又倒退到陈旧的神性与人性的辩证法中去，进而阻塞了对自我弃舍的三位一体的理解。“东方教会的神秘神学”在这一点上能毫无顾忌地走得更远，因为它通过两种本性学说把上帝和人截然分开。这种神秘神学认为：“自我弃舍……以及成了人的圣子的工作，就是整个最神圣的三一性的工作，基督与这三一性是不能分开的。”²³但是，如果人子直到十字架受难的自我弃舍就是整个三位一体性的启示，那么，人子死在十字架上这一事件就只能按三位一体被描述为上帝的事件。在十字架事件中，耶稣作为子与圣父的关系启明了；反过来，圣父与其子的关系也启明了。从十字架事件和它的解救效能中，天父之灵的起点也就为我们启明了。十字架竖立在上帝的三位一体之存在的中间，它将三位在其关系中既分开又结合，并具体地指示出每一位。因为我们说，耶稣的十字架受难的神学方面就是遗弃和奉献的圣灵之中耶稣与其父之间的事件。在这种关系中，耶稣的位格在其作为圣子的整体性中显露出来，而神性和人性的关系则在耶稣的位格中退隐。谁要切实地谈三位一体，就得谈耶稣的十字架，并且不要去冥思天上的秘密。

在结束这段“上帝之死”的议论之前，我们必得谈些与本段的起点有所不同的东西。

耶稣之死不能理解为“上帝之死”，而只能理解为“上帝之中”的死。不能把“上帝之死”标明为基督神学的本源，尽管这一提法暗示出某些正确东西。上帝之中的十字架之死和耶稣之受难中的上帝，才是基督神学的本源。如果情形正是如此，那么，就有必要抛弃上帝概念，进而在能使“上帝”得

以被吁请的空间中来谈论圣父、圣子、圣灵的关系。圣父、圣子、圣灵的生命已经包含着耶稣之死，而上帝是谁，上帝的神性意味着什么，都源自这圣父、圣子、圣灵的生命。迄今为止，有关对谈论“上帝之死”的特别的基督教理解之陈述，大都缺乏三位一体这一方面。“上帝在十字架上伸出自己的双手，以便把人寰的边界合拢”，耶路撒冷的基里尔 (Kyrill) 这样说。这当然是一种象征表达。这一表达在邀请我们，在那位被钉死在十字架上者伸出的双臂中，亦即在上帝之中去理解整个人寰，理解它的苦难史和它的希望。“哦，神圣的木桩，上帝在这上面伸开双臂。”^{②④}这一象征邀请我们，把钉在十字架上的基督理解为三位一体地“伸出双臂”的上帝。

二、有神论与十字架神学

中世纪后期，十字架神学是受难神秘论的表达，路德却严格地把它作为神学认识论的一个新原则来运用。在他看来，十字架不是通向与上帝达成团契的受难之路的象征，以及取悦上帝的善功方法的颠倒。相反，作为被遗弃的基督的十字架，它是上帝在人的尘世现实中对人的眷顾的可见启示。1518年8月26日发生的海德堡辩论是奥古斯丁修会全体修士一次例行的神学会议。^{②⑤}路德通过对《诗篇》第廿二篇的评注陈述了他的神学认识论的新原则。其后，他必须到乌尔姆斯 (Worms) 去。因此，十字架神学便处于他的“改革决定”的顶点，代表了这个决定的理论基础。因为，路德是以一种很不神秘的方式来理解基督的十字架的，把它看作上帝在抗议

人误用他的名义以实现人之智慧、人之德行以及中世纪教会社团的基督教帝国 (Christlichen Imperium) 的宗教完成。这是信仰自由的声明。随着十字架神学，开始了宗教改革运动就本真或虚假教会的问题而开展的斗争，也就是把人从德行和成就的奴役下解放出来而开展的斗争。可以说，随着十字架神学，出现了一种与实在本身的新型关系。^{②③}

论纲十九：“一个人若通过上帝的作用来领悟和领会他不可见的存在，他就不能恰如其分地被叫作神学家。这一点从这些人身上看得很清楚：他们是这样的‘神学家’，但却被《罗马书》一章廿二节里的先知叫做笨蛋。上帝不可见的存在是他的威力、神性、智慧、义和善等等。神的这些属性人虽然知道，但并不能使人聪明可敬。”

这里，路德所讲的，不是关于上帝的认识本身的神学，而是神学家，即试图认识上帝的人。对他来说，每个基督徒都是“神学家”，即认识上帝的人。但认识上帝会使他成为什么呢？路德并不考虑神学理论本身，不考虑它的论题、它的方法，而是考虑与人对它的使用相联系的理论。在第二章，我们曾把这种做法叫作从纯理论向批判理论的转变，^{②④}因为这里路德已经在思考有意识和无意识关联中的知识和旨趣。这里，他在探寻对关于上帝知识和人使用知识的启发式兴趣。所以，他讲的不是荣耀的神学 (theologia gloriae)，而是荣耀的神学家 (theologus gloriae)。

他所批判的认识论路线是追随伦巴德 (Peter Lombardus) 《意见评注》 (Sentenzenkommentar) 的自然神学的路线, 而不是荣耀领域里的神学。根据路德的论纲十九, 这种方法始于上帝的作用——*ea quae facta sunt*——从结果推导出原因, 从作用推导出产生作用的人, 从而通过一个归纳的过程回溯地获得关于上帝的不可见的本质的间接认识: 他的大能、神性、智慧和义。这是保罗在《罗马书》中对异教徒所讲的话。一章十九至二十节: “关于上帝的事, 人可以知道的, 已经清清楚楚地摆在他们眼前, 是上帝亲自向我们显明的。上帝那看不见的特性, 就是他永恒的大能和神性, 其实从创世以来都看得见, 是由他所造的万物来辨认出来的。所以没有什么藉口。”伦巴德以这样的方式来表达这种上帝的自然知识: “藉着他比其他所有受造之物卓越、文明, 藉着他与所有受造之物的和谐一致, 人在世界的受造之物当中领悟到了他 (造物主) 的存在。”²³ 首先必须指出, 这反映了一个古老的斯多亚派传统: 1. 宇宙充满了神圣的逻各斯, 宇宙的理性与这一神圣存在的理性相符合; 2. 智慧的种子内在于所有的人。藉着他所固有的理念、理性, 人最终会认识宇宙的理性 (同类只为同类所知)。这样, 人就获得了一种与本质一致的生命。但是, 如果“自然”与上帝相符合, 其本身就是神圣的, 那么藉着一种与自然和理性相符合的生命, 人就能得到一种与上帝一致的生命。²⁴ 伦巴德提出的基督神学表达式引入了造物主与受造之物的差异, 从而打破了斯多亚派的泛神论和泛理性主义。但它通过“存在类似” (*analogia entis*), 又弥合了受造之物与造物主之间的差异。况且, 它维护了人比

之所有其他受造之物所具有的优越 (*excellencia*) 及其与所有其他受造之物的契合 (*convenientia*)。作为一种具有智能的存在，人不仅是受造之物的一部分，而且比其他受造之物高出一筹。这就赋予他一种“离心 (*exzentriche*) 的位置”，³⁹ 这也被叫作他的自我超越。他通过其智能超越其他受造之物，通过其洞见、其理解事物本质的能力获得了对上帝智慧的某种程度的分享。由于他的从可见推导出不可见、从多推导出一、从现实事物推导出实在之源的能力，他的能力又提高了。那种启发式旨趣的于人的优越。其结果是人之优越于所有其他受造之物及其脱离与所有其他受造之物的契合。这种认识路线是所有断定上帝存在的宇宙论论据的基础。黑格尔说：“这些论据出发点是有限的，但这有几种规定，所以便有许多不同的论据。”⁴⁰ 按照托马斯·阿奎那的说法，认识上帝的五种方式的出发点是对运动、结果、偶然存在、有限存在和有序存在的感知。⁴¹ 这是逻辑推论的方法。这种推论的本体论前提是运动与推动者、结果与原因、偶然与必然、有限与无限，以及有序存在与赋予这种存在以合理秩序者之间的本体 (*ontis - che*) 联系。结果与原因等等之间一定有某种存在的团契 (*Seinsgemeinschaft*)，否则逻辑推断便不可能。经验与感知中一定有一个可以企及的实在，它同时又必须与上帝相关联、与他相一致，否则便不可能有对每个人来说都是直接可以企及的对上帝的认识。

断定上帝存在的宇宙论论据以这么一个上帝为先决条件：他间接地显明，通过其作用而显示。因此，这些论据就必须从上帝之所为推导出上帝不可见的存在。这种立论过程

其本身不是不可靠的，是具有说服力的，但它的前提，即万事万物与上帝相一致并通过一种“存在类似”与他的存在相关系，却可能是不可靠的。逻辑推论只是把这些存在的一致提升为认识上的一致而已。因此，逻辑推论所产生的理智认识里有两点很明显：

1 上帝不可见的存在可由其作用和世界的现实事物而为人所知；反过来说，人认识到世界的现实是上帝的世界，即神性可见的躯体（斯多亚），用基督教术语来讲，是上帝创造的天地万物。可被体验和认知的世界实在像一面镜子，能够间接地反映上帝的神性、上帝的大能、上帝的智慧和上帝的义，因为这是一个被创造、被完成的世界，上帝使之运转、使之有序、使之有条不紊。它是宇宙，是上帝的创造。

2 当托马斯以五种方式达到不可能进一步追问的那最后一点，即第一原因（*causa prima*）、第一推动者（*primum movens*）、不藉外力外因的必然的在者（*ens per se necessarium*）以及至大的在者（*maxima ens*）时，他说道：“因此他是全能全知的上帝（*et hoc omnes intelligunt Deum*）。”这种认知思路的最后一个成分也是第一个存在的成分。假如有限的世界要被想象为一个统一体，那么就必须有一个应当被体悟为第一者、统摄一切者，根源和本源的存在。他把这个存在叫做“上帝”。这就是说，为了得出世界是一个统一体的概念，他想象出一个最后的、第一的、绝对的、无条件的和终极的本体。因此，上帝不是为了他本身的缘故被想象出来，而是为了其他目的，为了有限的存在。这里的启发式旨趣是为了有限存在而把上帝“弄到”有限存在里来。

论纲二十：“但一个人若把上帝存在之可见和转向世界理解为呈现在受难和十字架中，就可以恰如其分地称他为神学家。上帝存在之可见和转向世界与上帝存在之不可见、他的人性、他的苦弱、他的愚拙是相对的……由于人以上帝的作用为根据误用关于上帝的知识，上帝便决心通过受难而为人所知，所以决心以一种可见的智慧来否弃那不可见的智慧，以使那些不崇拜显现在其作用里的上帝的人把他当作隐蔽在受难里的上帝来崇拜（林前 1：21）。因此，人们不认识卑贱和十字架的耻辱中的上帝，而只认识荣耀和威严里的上帝，这是不够的、无用的……因此，真正的神学、对上帝的真正认识在钉十字架的基督中。”

这里，路德的思路与《罗马书》一章十八节以下是相同的，但他把它与《哥林多前书》一章联系在一起，因此便把在十字架中理解上帝与从其作用里自然地领悟上帝对立起来了。虽然他没有批驳自然地认识上帝的可能性，但他的确批驳了这种认识的实在性。他以《哥林多前书》一章廿一节为根据来批驳它：“世上的人不能够藉着自己的智慧去认识他”——而是把真理颠倒扭曲为偶像崇拜的谎言——“上帝决定藉着我们所传那‘愚拙’的信息（被钉十字架的基督）来拯救信他的人。”关于上帝的自然知识潜在地向人开放着，但事实上人却为了自我赞美和自封为神的利益误用了这种知

识。正如人误用其作用和事工来自我称义，对上帝、对他们自己隐瞒其焦虑，他们也误用关于上帝的知识以服务于自己的狂妄自大。在这种情况下，关于上帝的知识是无益的，只会害了他们，因为它使他们“得意忘形”，给他们造成幻觉，使他们丧失自知之明；另一方面，在基督的受难与死里获得的对上帝的认识却能严肃看待人的这种刚愎自用的处境。这不是上升的、赞美的认识，而是下降的、令人信服的认识。在这里，上帝并不在天国，他眷顾着尘世。上帝在被钉十字架的基督里启示自己，从而抑制了自美自圣的神人，摧毁了他们的妄自尊大，消灭了他们的诸神，使他们重新意识到其可鄙与被弃的凡人属性。因此，十字架神学非常严肃地对待上帝对他通过人而为人所知的旨趣。上帝在耶稣受难的矛盾和异议里启示自己，以抑制所有那些崇高、美好和善良的东西，以抵制所有那些非人化的人孜孜以求因而更加扭曲的东西。因此，上帝不是通过他在现实世界的作用而为人所知，这就使得上帝得以发生影响：为生命而杀死，为解放而审判。故而要获得对他的认识，不能通过从尘世到天国的类比思路，相反，必须通过矛盾、悲哀与受难。认识上帝意味着承受上帝。认识基督的十字架中的上帝是一种把人钉十字架似的认识方式，因为这会摧毁一个人所坚持和指望的一切，摧毁他所成就之事，摧毁他对世界的认识，但使他获得解放的，恰恰是这些东西。“对上帝的认识的上升”发生在“自我认识的下降”之中，这两种认识在对基督的认识中融贯汇合。^③

按照路德的说法，十字架神学并非始于上帝的可见的作用和影响以揭示上帝的不可见存在，而是采取了相反的出发

点，“上帝的存在之可见和转向世界”。在他看来，上帝的这种可见的存在就是基督的受难与十字架。上帝这种可见存在与荣耀的神学家上升的认识中上帝的“不可见存在”是对立的、矛盾的。只有基督这被钉十字架者才是“人的真正的神学，人对上帝的真正认识”。这要求有这么一个前提，即虽然通过上帝的作用来间接地认识上帝是可能的，但上帝的存在只有在基督的十字架里才能直接为人所见、为人所知，对上帝的认识因而才可能是真实的、救赎性的。仿佛人们在一处只看到他的手，而在另一处则直观他的心。这又只有在上帝作为被钉十字架的基督自愿下降到尘世，成为凡人，使自己能在基督里面被人认识的情况下，才是可能的。事实上，路德这种十字架神学以救赎论的意图根本地发展了道成肉身的教义。

上帝通过其人性和肉体——在其中我们因信仰活着——使我们具有与他相同的形体，并通过使我们成为真正的人，而不是郁郁不乐、骄傲自大的神灵把我们钉上了十字架：就是说，使我们成为受苦、有欠缺的凡人。由于在亚当里面我们孜孜向上以期获得与上帝的平起平坐，所以他下降到我们中间，成为像我们一样的凡人，以使我们重新认识他。这就是道成肉身的内涵。这就是信仰的王国，在其中，基督的十字架统治一切。这信仰的王国蔑视我们违反常性地加以追求的神性，恢复我们违反常性地加以抛弃的肉身的苦弱。^③

认识卑微、苦弱和基督之死里的上帝的人，不认识寻求上帝的人们那梦寐以求的高高在上（Hoheit）和神性里的上帝。这就使人们梦寐以求的与上帝的平起平坐归于无有（正是这欲求使他们非人化），这就恢复了人们的人性，而本真的上帝恰恰把这人性当作他自己的属性。

中世纪神秘主义把受难的方法和“十字架沉思”（*meditatio crucis*），理解成人们通过“否定的方法”（*via negationis*）得到神化的方法；而路德则把这种方式颠倒过来，在十字架里理解到上帝下降到我们有罪的本性和我们的死的层次，不是为了使人神化，而是为了使人非神化，使人具有与被钉十字架的基督一致里的新人性。因此，论纲廿一写到：“侈谈荣耀的神学家把坏称作好，把好称作坏；信仰十字架的神学家实事求是地称呼万物。”侈谈荣耀的神学家，即“自然的人”，虽然笃信宗教（别尔加耶夫 [Berdyaeu]），但却憎恨十字架和耶稣的受难。他追求事功，追求成就，因而把对总是在发生作用的全能上帝的认识视为荣耀的、高扬的。但十字架神学家即信十字架的人在其受鄙视的人性中认识到上帝，在这种对上帝的认识中认识到自己，实事求是地称呼人间事物，而不是凭其花俏的外表。他不会按照它们出于对虚无的恐惧所希望的那样称呼它们，而是按照它们为上帝无限的苦难之爱，所接受那样称呼它们。侈谈上帝的不可见存在的“荣耀神学家”隐秘地为自己的利益留下了自由的活动空间，这将使他们得以“喜欢同类”，因为他的神学需要均衡和证明。但“十字架神学家”被十字架里的上帝的可见本质所

引导，他可以无拘无束地爱不同的和异质的事物。这具有深远的意义：对赞美、力量和自我确证的宗教欲望对苦难——它们自己的以及他人的苦难——视若无睹，因为它们坠入了成功的情网。它们的爱是对美丽的欲爱（eros），这种爱会使施爱的人自己也变得美丽。但在基督的十字架和受难中，信仰经历了一种很不同的对上帝的爱，这种爱是很不相同的。它爱“有罪的、邪恶的、愚拙的、软弱的和可恨的，以使它们变得美丽、善良、睿智和正义。因为罪人因被爱而是美丽的；他们因是美丽的而不被爱。”¹⁹³

在此，我们遇到了十字架神学与从世界间接推断出的关于上帝的知识的哲学有神论之间的冲突。¹⁹³

有神论的上帝概念适合基督教对被钉十字架的上帝的信仰吗？

在形而上学看来，神圣存在的本质为其统一性和不可分割性、无始无终性、不动性和不变性所决定。由于神性存在的本质是为有限存在构想的，因此它必须包括有限存在的所有规定，排除那些与存在相背的规定。否则，有限存在就找不到支持，就不能抵制神性存在里的死亡、苦难与混乱咄咄逼人的虚无。因此，必须从神性存在中排除死亡、苦难和必死性。基督神学迄今一直使用这取自哲学神学的上帝概念，¹⁹⁴因为在实践中，基督信仰迄今一直容纳有限的、受到威胁的和必有一死的人那种在更高的全能和更高的权威里寻求安全的宗教需要。甚至施莱尔马赫那种绝对依赖的感觉，¹⁹⁵也把上帝构想为一种纯因果关系，因而不得不把上帝从所有的苦难当中作为纯活动排斥出去，因为，苦难会使上帝成为人类活

动的客体。在古代宇宙论形而上学的上帝概念里，以及在近代心理学的上帝概念里，万物之源或无条件推动者的神性的存在作为死亡之不可能的地带与作为死亡之必然的地带的人是并列的。^③如果把这种上帝概念运用于基督在十字架上之死，十字架的神性就必须被“抽空”，因为按照定义，上帝不可能受难与死去。他是纯粹的因果关系。但基督神学要不舍弃自己，要不丧失自己的身份，便必须把上帝思想为存在于苦难与死亡之中，最后，在耶稣的死之中。要预言那被思想为纯因果关系和无条件推动者的上帝也会受难、死去，也具有其他诸如此类的否定性，是不可能的。^④上帝若是受难的主体，便不可能是真正的上帝。^⑤

在此，我们必须进一步讨论基督神学与哲学的上帝概念的分歧。长期以来，在描述基督时，神学家一直面临着“具有某些斯多亚派伦理学特征装饰的柏拉图的上帝那一动不动、冷漠麻木的表情。”^⑥现在，为了基督信仰的利益，把耶稣基督的父亲与异教徒和哲学家的上帝(Pascal)加以区分的时刻已最终到来。在理论层面上，这与对特定社会的市民阶级宗教里的基督教所作的批判性废除是对应的，在这些特定社会里，那种有神论一直处于支配地位。早期教会的神学在提出上帝的三位一体教义时，往这个方向走得最远，因为三位一体教义是就道成肉身和耶稣之死讲上帝的，由此打破了旧哲学的上帝概念的符咒，同时也摧毁了国家政治宗教的种种偶像。^⑦

近代舍弃三位一体教义或把它化减为一种空洞、正统的表达式，是基督教之同化于诸多需求宗教(Bedürfnis

Religion) 的征兆, 而这些宗教是现代社会的不可或缺。

基督的十字架上的基督启示使某种新颖、奇异的因素进入形而上学世界。因为, 这种信仰必须从圣子的受难与死这一事件来理解上帝的神性, 从而在形而上学思想的存在秩序里和宗教感觉的价值表格上带来了一种根本的变化。它必须把基督的受难思想为上帝的大能, 把基督的死思想为上帝的潜能。故而, 基督神学不能从形而上学或道德的上帝概念为前提来试图理解耶稣之死的意义。假如这个前提站得住脚, 则耶稣之死就根本不能从神学角度来理解。相反, 信仰必须采取相反的路线, “从耶稣之死这个事件来理解上帝的神性”。⁴⁴ 因此, 基督教再也不能被描述为某种“一神教的信仰方式”(施莱尔玛赫)。⁴⁵ 基督信仰不是“彻底的一神教”。⁴⁶ 作为一种十字架神学, 基督神学是对哲学和政治一神教的批判, 是从哲学和政治一神教中解放出来。为了使受苦受难、必有一死的人受到上帝的庇护, 有神论说, 上帝不会受苦受难, 上帝不会死。但基督信仰说, 上帝在耶稣的受难里受难, 上帝在耶稣的十字架中死去, 以使我们得以在耶稣基督的未来里复活、享有生命。因此, 在宗教心理学的层次上, 基督信仰导致了把人从对上帝财富的需要的幼稚投射中解放出来; 导致了把人从渴求上帝的万能而表现出来的无能中解放出来; 导致了把人从渴求上帝的万能而表现出的无助无援中解放出来; 导致了把人从渴求上帝的职责而表现出的无助中解放出来。它带来了从神化了的父亲形象里的解放, 凭着这些父亲形象, 人试图永葆童稚。它带来了从对政治万能观念的恐惧中的解放, 藉着这些观念, 尘世的有权有势者使他们的统治

正当化，使软弱者产生自卑情绪；藉着这些观念，软弱者在梦幻中补偿他们的软弱。它带来了从外部的限定和取向里的解放，对这种限定和取向，焦灼不安的心灵是又爱又恨。这位十字架的上帝不是那“伟大的猎人”(Cardonnel)，^④他坐在人的良心上就像拳头打在脖子上。若这样理解上帝，便是误用他的名义，与十字架的真谛相去甚远。

基督信仰适合有神论的上帝概念吗？

我们已经看到，基督信仰在其哲学、政治和道德的变体上与有神论上帝概念对立。但这是否已经解决了导致这种上帝概念的种种问题呢？对基督信仰来说，世界不再是有限的、暂存的、为混乱所威胁的吗？人不再是这种存在，他在死亡之中意识到自己的有限性，在对虚无的经验中意识到自己存在的荒谬性？借助于尼采宣布的“形而上学的终结”把形而上学从基督神学中赶出去，是毫无意义的，假如人们在对世界的经验中和对自己的经验中不能用任何东西来取代形而上学的话。如果是这样，教会的传统为什么把哲学的神学作为一个基督神学的任务承担起来呢？将基督神学从哲学的神学、对世界的阐释、时间以及人的自我中分离出来，只会导致神学的自我封闭，无裨于人。这会导致一种自下而上的荣耀神学。因此，重要的是，要始终如一地思想十字架的上帝不仅在神学领域里，而且在社会生活与人的个性领域里，在社会、政治领域里，甚至在宇宙论领域里。

在这点上，格耶与云格尔都相当突然地中断了他们的类比尝试。两人都试图把基督之死思想成上帝存在的一种可能性，亦即把基督之死理解成“上帝之死”，最后还说，如果是

这样，则人变自由了，能够理解“命运的转变，死了，然而得到了能够去死的自由这种转变。”^④“已经成为一个上帝的现象的死仍然作为一种世界的现象等待着人们，这样它就被非神化了，成为在死……在死不再使人与上帝疏离，而是从一开始便属于基督性质的存在。”^⑤如果说使人与上帝疏离的死亡的诅咒在上帝之死中被铲除殆尽，那么自然死亡也仍然存在，生存论阐释便使这种死亡有可能被人接受：复活的希望指的是“上帝乃吾彼岸”。

从容不迫地去死的能力一直是斯多亚派和基督教“死的艺术”(ars moriendi)的一部分。但是在近代用“上帝死了”的意象所描述的那种现象并不关心个人的死，而是关心“神蚀”(布伯[Buber])；世界过程的不可回避以及存在的荒谬。难道世界也要学会从容不迫地去死，或者世界有必须从个人和社会政治角度加以回应的那种希望吗？今天，人为了自己去死的能力，必须超越基督教“上帝死了”的含义，由于那普遍的上帝之死，必须在基督的十字架里寻求上帝之死的含义——黑格尔的思辨的耶稣受难日。基督之死不能只是在生存论阐释中，在信仰者宁静地去死的能力中得到实现，尽管可能这是重要的。被钉十字架的基督必须被设想为受造之物的起源和存在末世论的体现。在他儿子的十字架里，上帝把死担在自己身上，不仅为了使人能够带着慰藉去死，确信即便死也不能把他们与上帝分开，而且为了使被钉十字架的基督成为人的新创生的根据，在这种新创生中，死亡本身将被生命的胜利吞没，将不再有“悲哀、哭泣、不再有眼泪”。因此，《启示录》五章十二节与七章十七节说：“被宰杀的羔羊，

理当接受权能、丰富、智慧、力量、尊贵、荣誉和颂赞”，“宝座中的羔羊必领他们到生命水的泉源”以及“不再有死亡，也没有悲伤、哭泣、或痛苦。以往的事都已经过去了”（21 4）。这包括能够在信仰中宁静地死去，因为，它也包括对基督里面的新创生的普遍希望的信仰。同关于有限存在的形而上学一样，十字架神学认为所有受造之物都受暂存性和虚无的支配，但由于十字架神学不会在这种情境里出现，而认为虚无本身已在上帝的存在中消除，然而，上帝已由于在耶稣之死里启示自己在虚无中确立自己，所以它会把万事万物的暂存性这种一般印象转变成万事万物的希望和解放的前景。“因为整个被造的变成虚空，不是出于本意，而是出于上帝的旨意。”（罗 8 20）因此，所有暂存之物对永存性的形而上学渴望，所有有限者对无限性的形而上学渴望会经历末世论转化，被接纳到上帝的儿子们的自由的希望中，被接纳到永葆生命的新受造之物的自由的希望之中。一个人只要讲“死者的复活”，便是在讲“上帝”（巴特）。^⑤反过来讲，一个人若讲“上帝”，但不期望死者复活，不期望源自上帝之义的新创生，他就尚未讲“上帝”。“死”去的人若不“信复活”，那么信上帝的其他什么呢？^⑥

基督神学不是“形而上学的终结”，正是由于形而上学有神论不适合它，基督神学才认为自己可以自由自在地把形而上学当作一个神学任务，可以自由自在地思考信仰在世界的经验和希望的领域里的种种涵义。一种“十字架哲学”会很容易导致诺斯替式的思辨。但十字架神学已经不是没有宇宙论的维度，因为，它在末世论的上帝历史里看宇宙。因为，其

核心是十字架事件的“上帝的历史”不能被思想为世界里面的历史，相反，它使在“上帝的历史”中理解世界成为必要。被钉十字架的基督复活了这个事件使观念世界的绝灭和从虚无中创造一种存在成为必要。“上帝的历史”绝不是“内在世界”的可能性，相反世界是“上帝的历史”中的一种可能性，一种现实。若没有对从无中造有和使被钉十字架的基督复活的上帝之认识，便不可能有基督末世论。但假如人们审视一下世界以及发生在“上帝的历史”里的所有的事件，则形而上学的决定是从一种希望的角度做出的，这种希望既是此世的，又是超越的。世界的诸多新的可能性是作为造物主上帝的种种可能性产生于世界的。^{⑤2}这样，上帝的历史就应当被思想成世界的地平线，而不是世界被思想成上帝历史的地平线。安德烈的伪经文献（apokryphen Andreasakten）里讲：十字架“在宇宙中被树立起来，是为了使流变不居的成为稳定不变的。”^{⑤3}这句话很有道理：十字架在宇宙中被树立起来，是为了赋予正在消逝的以未来，赋予不稳定的以稳定，赋予一成不变的以开放性，赋予没有希望的以希望。如此这般，把所有那些存在的和不再存在的集合到新的创生里。

三、十字架神学与无神论

在关于上帝存在的宇宙论证明的哲学神学里，我们领略了受到路德批驳的荣耀神学。这种形而上学神学使用了从上帝的作为，到上帝的不可见属性、他那绝对的自成因因果以及他的大能与智慧这样的逻辑推论，以这种方式获得了对永恒

存在的概念性理解。形而上学神学把这种永恒存在称为“上帝”。它设想神性存在在属性上就比有限的和受到威胁的存在优越，而这是为有限存在的缘故的优越。这种逻辑推论证明神性存在与有限的、终有一死的存在两者都以上帝为原因、被他推动，被他维系。它证明上帝和世界二者都是上帝的世界。在本节里，将受到质疑的，不是这种逻辑推论本身，而是其前提。无神论并不针对这种逻辑推论，而是针对它那种抽象的前提，即能够被经验的有限存在与不可见的神性存在之间的存在的一致。这样做时，无神论本身也使用了逻辑推论。它并不怀疑上帝的存在本身，因为这并不关涉任何不是上帝的存在；它所怀疑的是，经验世界是否以一个神性存在为根据，并为这个神性存在所引导。形而上学无神论也把世界当作神性的一面镜子。但世界是如此不公正，如此荒谬，邪恶趾高气扬，苦难无根无由、无边无际，因此，在形而上学无神论看来，这面镜子是一面破镜；里边没有上帝的慈悲面孔，有的只是荒谬与虚无的狰狞嘴脸。无神论也以有限世界的存在本身推演出其原因和命运。但它发现的，不是一个慈悲、正义的上帝，而是一个喜怒无常、性情乖戾的恶魔，一种不分青红皂白的命运，一条诅咒人的法则，一个毁灭性的虚无。只要这个世界不是“看了神色 (gottfaber)”，无神论便不容许作出任何关于上帝的存在、正义、智慧和善良的结论。^⑥因此，如世界被真实地创造的那样，信魔鬼比信上帝似乎有理得多。连绵不断的世界战争，奥斯维辛、广岛和越南，这些都是活生生的地狱。日常经验也使每个人对另一个人说：“你使我的生活成了地狱。”这一切表明，世界作为一个整体应当被想象为

“死人之屋”，法规戒律之屋，疯人院或集中营世界 (univers concentrationnaire)，而不是正义上帝的慈悲之天下面的一片乐土。斯特林堡 (Strindberg) 宣称：“耶稣基督下降到地狱，但他的下降是他在世间的游荡，是他在这个世界的疯人院、清规戒律之屋和停尸间里受苦受难的方式。”⁹³ 席勒的“欢乐颂”里有如下诗句：

耐心等待吧，芸芸众生啊！
耐心等待那更美好世界的来到；
在那繁星满布的天空，
伟大的上帝会给你们报偿。

与德国观念论的这种神义论相对，陀思妥耶夫斯基小说里的伊凡·卡拉玛佐夫讲了这么一则故事：一个穷苦的农奴孩子玩耍时，用石头打了主人家的猎狗，主人派爪牙把他抓了起来，第二天上午，当着他妈妈的面，他被主人的一群大猎狗追猎，撕成碎片。伊凡说：

这是什么样的和谐，如果说有地狱的话？我想宽恕，我想拥抱。我不想再受苦。假如要用孩子们的苦难凑足一定数量的苦难才够买到真理，那么我事先声明，全部真理都不值这么高的价钱。我不想一个母亲拥抱一个放他的猎狗把她的孩子撕成碎片的虐待狂。她没有权宽恕。如果是这样，如果她无权宽恕他，那么世界的和谐又会怎么样呢？我不是

出于对人类的爱而不想看到这一切。我宁愿依然如故，遭受苦难，却尚未报仇。况且，和谐索取的代价已经太高。交这么高的入场费，我们支付不起，因此，我迫不及待地要退掉我的入场券。的确，如果我是一个诚实的人，我必然会尽快地退掉它。这件事，我正在做。我所不接受的，不是上帝，阿辽莎。我只是毕恭毕敬地把入场券还给他。我接受上帝，明白吗？我不能接受他所创造的这个世界。^{⑤③}

这是抗议的无神论的经典表达形式。上帝是否存在的问题在他在世界上的正义这个问题面前，只有一件区区小事。而且关于苦难与反抗的问题，任何有关上帝存在的宇宙论证明或任何有神论都没有加以回答，相反，它们还激发了这个问题。如果人们反过来从世界的状态及该状态存在的事实推断出原因、根据和原理，那么就完全可以不讲上帝而讲魔鬼，不讲存有而讲虚无，不讲世界的意义而讲荒谬。因此，西方无神论的历史同时也就成了虚无主义的历史。在这个无神论的非神性世界里，文学充斥着“撒旦的一神教”和关于邪恶的神话传说。这个世界会赋予上帝的形象以种种变形：上帝是骗子、刽子手、虐待狂、暴君、游戏者、木偶戏导演；或者贪睡的、老犯错误的、感到厌倦的、孤立无援的、小丑一般的上帝。“我不想在目前当上帝。”^{⑤④}这些亵渎的字眼从根本上讲是上帝激发出来的，因为有某种东西使无神论者比怕所有的折磨都还要怕它。这就是上帝的冷淡麻木以及他从人的世界中的最后隐退。

在这一点上，无神论表明自己是有神论的兄弟，它也使用逻辑推论的手段。它也把世界看作另一个更高存在的镜子。有神论振振有词地讲上帝，那最高、最好和正义的上帝，无神论同样振振有词地讲虚无，它表现在苦难与邪恶的所有毁灭性经验之中。无神论是有神论不可避免的反命题。但假如形而上学有神论消失了，抗议的无神论能够存在吗？为了抗议不公正和死亡，难道它不需要某个它可以加以指摘的权威吗（因为它认为是这个权威一手造成目前的事态）？假如它事先没有宣称这个权威隐蔽地操纵世界，使之如它所是，那么它有权认为这个权威对事态负责吗？加缪（Camus）追随陀斯妥耶夫斯基，把这种无神论叫作“形而上学的反叛”。⁶⁵它是“一个人藉以抗议其生存状况和所有受造之物的手段。”在加缪看来，形而上学的反叛并非起源于希腊悲剧，而是起源于有着位格化上帝概念的《圣经》。“我们今天体验的反叛的历史远不是普罗米修斯的学生们的反叛历史，而是该隐的后代的反叛历史。在此意义上，使反叛能够启动起来的，首先是《旧约全书》的上帝。”⁶⁶无神论的这种形而上学反叛有什么后果呢？加缪说：“我反抗—故我在”。作为遭受苦难的人，作为对非正义深恶痛绝的人，“我们在”，我们甚至比诸神和有神论的上帝在更大程度上在。因为诸神作为“有福之灵徜徉在天国的灿烂光明之中”（荷尔德林 [Hölderlin]）。他们永生不死，无所不能。一个上帝若不能遭受苦难，甚至不能死，那他将是多么可怜？只要终有一死的人让苦难与死亡像末日审判一样降临其头上，那么这个上帝肯定比他优越。但假如人把苦难和死亡当作他自己的可能性来把握，自己选择它们，则

这个上帝就比人低劣。只要人接受并选择自己的死亡，他就会把自己提升到一种没有任何动物和神灵能够相比的自由之中。这话已经被古希腊悲剧讲过了。因为接受死亡，为自己选择死亡是一种人的可能性，并且是一种只有人才享有的可能性。“死亡经验是所有的神性智慧都不具有而人却具有的一种额外属性和优势。”⁶⁰因而，对不可能死的上帝的形而上学反叛之顶点，是自由选择的死亡，这叫做自杀。这是抗议的无神论之极端的可能性，因为只有这种可能性才能使人成为自己的神，以使诸神成为可有可无的东西。但即使撇开这种极端立场——这种立场，陀斯妥耶夫斯基在其《群魔》里思考再三——一个不会受苦的上帝也比任何人可怜。因为，一个上帝若连受苦也不会，他就一定是一种不能被涉入的存在。苦难与非正义并不对他产生任何影响。由于他的麻木是如此彻底，他不会被任何人或事所影响和动摇。他不能哭，因为他没有眼泪。但他如果不会遭受苦难，也不一定不会爱；只有藉着他的完善和美，他才能为所有的非神的凡人所爱，才能吸引他们，这“不动的推动者”是一个“无爱的被爱者”。假如他是万事万物对他的爱欲的根据（第一因 [causa prima]），同时也是他自己的原因（自因 [causa sui]），那么他就是一个爱上自己的被爱者，一个形而上学的自恋者、向自己内心弯曲的神（Deus incurvatus in se）。但一个人能受苦，因为他能爱，即使作为一个自恋者也如此。而且他总是在能够爱的程度上遭受苦难。假如他摧毁了他心中的所有的爱，他就不再蒙受苦难了，他变得冷漠呆滞。但如果是这样，那么他是一个上帝吗？不如说他是一块石头？

最后，一个上帝若只是无所不能，那他本身就是一个不完全的存在，因为他不能体验孤苦无助与软弱无能。无所不能确实会被孤苦无助的人渴望和崇拜，但无所不能绝不会使人喜爱；它只是被惧怕。^⑥那么一个上帝若只是“全能的”，又会是什么样的存在呢？他将是一个没有经验的存在，一个没有命运的存在，一个没有人爱的存在。因此，一个会体验孤苦无助的人，一个由于爱因而受难的人，一个能死的人，比一个不能受难，不能爱，不能死的无所不能的上帝更富足。因此，对一个在其爱、苦难、抗议的自由中意识到其本质的无尽财富的人来讲，这样一个上帝并非一个必要的和至高无上的存在，而完全是一个可有可无的、多余的存在。

然而，抗议的无神论如果用人来取代上帝，把人加以神化，以至宣布他是至高无上的存在：全能的、正义的、无限的、善良的，那就错了。抗议的无神论如果向一个人类类型或人类社会或其先锋队（即一个人道主义政党）提供继承得来的有神论的神性本质，说它是永存不死的，它总是正确的，它赋予稳妥和权威，如此等等，不一而足，那就错了。只有认识到人就其本质来说是会犯错误的、爱与受难的、不义的与抗议不公正的、孤苦无助的，并且看到在其人类经验中，人比诸神、所有的神性和所有的偶像都更伟大，抗议的无神论才会赢得自己的真理。

但什么使伊凡·卡拉玛佐夫的抗议声经久不息呢？当抗议者本人想退掉他去“这样一个世界”的入场券时，什么使他葆有活下去的勇气呢？

自杀会使抗议者本人退出游戏，从而以把抵触者撇在一

边的方式来解决矛盾。有神论的自信以一种抑制性的和无用的回答来解决矛盾。霍克海默（M. Horkheimer）曾经以这样的话来表达了他的批判理论的精髓：“渴望谋杀者别战胜其无辜受害者。”在关于资本主义社会的批判理论中，霍克海默思考了这种渴望和正义，并且提请人们注意那些自称在斯大林及其追随者领导下的马克思主义社会的不公正。^⑥他批判了宗教的宗教偶像，也批判了出现在资本主义、民族主义以及作为早期宗教偶像的真正幻象获得了政权的马克思主义里的种种偶像和极权化。他的社会批判理论继承了这种精神：“对现状的富有成效的批判，这种批判在以往时期表现为对天国审判的信仰。”^⑦他“对全然他者的渴望”，是对世界的上帝之义的渴望。假如没有这种渴望，不义和邪恶引起的苦难就将是一种无边无际、不可遏制的悲哀。

如果没有真理的观念及保障真理实现法则，就不会有对真理的对立面即人的被遗弃的认识。由于这个对立面，真正的哲学是批判的、悲观的；事实上，甚至不可能有忧伤及喜乐。^⑧

霍克海默从未给“全然他者”取“上帝”这个名字。他的“全然他者”是早期辩证神学的一个表达式。相反，他的批判建基于这个前提，即我们不知道上帝是什么。这是一个古老的神学原理：上帝不可能被界定（Deus definiri nequit）。因此，他的批判理论本质上是一种禁止想象的否定神学：它是批判的，这种批判达到了这种程度，即不会满足于任何泛

在的偶像和义，而是寻求一个超越矛盾的、社会主体能够不受强制地成为其一部分的一般概念；它是否定的，这种否定达到了这种程度，即不可能承认任何关于上帝的确切定义的合法性，无论这些定义是教条主义的，还是世俗化的。他的关于不可言说的上帝即那全然他者的言论表现在这点上：世界只能被赋予相对的合法性。^⑥他并不坚持说不存在一个无所不能的、正义的和施恩的上帝，但他激烈地质问，是否有任何泛在的代替物能够取代上帝的位置。他在其批判理论中向传统有神论及其兄弟传统无神论二者都发出了挑战。有神论无法回答关于苦难和不公正的问题，但无神论回避这一问题及对世界感到满足的可能性却更是小得多。一个人要满足于自己的各种可能性是不可能的，因为它们总是有限的。因此霍克海默使用了徘徊于有神论与无神论之间的“渴求那全然他者”的表达式。

这种对完美的渴求永远不能在世俗历史中得到满足；因为，即使一个更好的社会能够解决目前的社会混乱，它也既不能补偿昔日的苦难，又不能把昔日的忧伤接纳到拥抱一切的本质中。^⑥

在霍克海默身上，我们看到了一种抗议的信仰，这种信仰使我们超越有神论与无神论的粗糙对立。针对乐观的有神论，他说：“鉴于世界上的苦难，鉴于不公正，要信奉存在着一个无所不能、广施恩典的上帝的教条，是不可能的。”^⑥然而，鉴于世界上的苦难，鉴于不公正，要不期望真理和正义

以及那提供它们二者的存在，同样是不可能的。相反的话也必须讲出来。因为如果没有对全然他者的欲求，对此时此地的根本批判是不可能的。若无真理观念及提供真理者，便不会有对真理的反面即人的被弃的认识。⁶⁹

然而，霍克海默撇开了有神论者与无神论者的争论，这就向上帝的奥秘靠近了一步，向作为有神论者和无神论者之争论的缘由即苦难靠近了一步。如果说无辜的受苦受难使正义的上帝这个观念受到质疑，那么反过来说，对全然他者的正义性的渴望也使苦难受到质疑，使它变成意识到的悲哀。它使对悲哀的意识变成对苦难的抗议。悲哀是普遍的苦难里的一种特殊的感受。它担当了把苦难当作某种特殊的东西并抗议苦难的自由。如果我们把“何来不幸”(unde malum)这个问题里的受苦叫作上帝，那么反过来说，“或者是上帝”(an Deus sit)这个问题里的受苦就是苦难。宇宙论有神论辩解说，这个世界是上帝的世界。它以此回答上述双重问题。这样做，它实际上是对这个世界的苦难熟视无睹。苦难要么必须被忍受，要么将在天国的另一个世界里得到补偿。

这个回答是偶像崇拜。

传统无神论试图抽掉苦难所引发的关于上帝的问题的根基。伏尔泰(Voltaire)说：“最简单的解答是：根本不存在上帝。”甚为尼采所羡慕的司汤达(Stendhal)的警句则更为含蓄：“上帝的唯一藉口是他并不存在。”在这里，鉴于他那不成功的创世，上帝之不存在被弄成他的失败的藉口。这真可谓无神论的神义论。

但是，霍克海默的批判理论并不满足于任何解答，而只

是使问题仍然存在着。因此，它的否定神学很接近这么一种批判神学，这种神学的基础在于被钉十字架的耶稣所问的这个开放的问题：“我的上帝，你为什么离弃我？”

一种激进的十字架神学不能对死去的基督这一问题作出任何有神论的回答。它如果这么做，就会抽空十字架。它也不能作出任何无神论的回答。它如果这么做，就不会再认真对待耶稣对上帝的临终呼喊。有神论的上帝不可能遗弃他；在其被遗弃中，他也不可能对一个不存在的上帝呼喊。

批判神学与批判理论在开放问题的架构里相遇相交。这些开放的问题是：得不到解答的苦难问题和不能舍弃的正义问题。“同实证论的生硬态度恰成对照的是，唯物主义思想家与宗教思想家都具有对永恒，更重要的是对普遍正义和普遍慈悲的种种期望。”^⑥加缪写下面这段话时，可说是更为接近那奥秘：

基督来到人世，要解决两个主要的问题：邪恶与死亡，这两个问题都是反叛的问题。他的解决办法首先在于把它们担当到自己身上。这个神人也会遭受苦难，而且会耐心地忍受它。不能把邪恶完全归于他，正如不能把死亡完全归于他那样，因为他也会垮掉、死去。各各他之夜对人具有如此丰富的意味，只是因为在这黑暗中，上帝明明白白地全弃了所有承续下来的特权，自始至终地忍受了死亡的剧烈痛苦，包括深深的绝望。这就解释了“为什么你遗弃我”（Lama asabthani）以及基督在剧烈痛苦

中所经历的那可怕的怀疑。如果这痛苦为永恒的希望所支撑，就容易忍受。但为了上帝的人性，基督不得不绝望。^⑩

但是基督究竟是否像加缪所描绘的那样，在各各他作为一个神性的受难者真正解决了那“反叛的问题”，即邪恶与死亡的问题呢？

这不是加缪的观点。他过分地从传统的耶稣受难神秘论方面来看待基督，而不是把他看作介入于人类悲哀与苦难里的抗议的上帝，他很清楚基督的十字架一定意味着上帝本身放弃了其由来已久的特权，上帝本身经历了死亡的剧烈痛苦，如关于神性被舍弃的十字架神学所表明的那样，但他却看不见十字架和上帝中的神弃性的剧烈痛苦。他看到了上帝在十字架上消失了，但他没有看到基督在十字架上的死被接纳到上帝里面去了。然而，仅仅是这种视觉的变化已表明为什么各各他之夜对于人类已有了如此丰富的意味。

在粗糙的无神论看来，这个世界就是一切。这种无神论与那种声称可以从这个世界的现实证明上帝存在的有神论同样肤浅。抗议的无神论的取向超越了上帝和苦难、苦难和上帝，使二者相互对立，结果成为一种“为了上帝的缘故”对不公正发出的无神论抗议。从上帝与苦难相互对立这个角度来看，一个上帝若在天国加冕为王，高高在上地沉浸在其荣耀之中，且这荣耀没有哪个凡人能够分享，那么这个上帝对神学来说，也是无法接受的。同样的道理，一种悲伤若只是从外部影响人，而不是震撼他的心灵，改变他的人格，这种

悲伤也是不合适的。但如果是这样，基督神学难道不应当再次着手讨论“上帝亲自受难吗？”这一古老的上帝受苦论的(theopaschitische)问题，从而能不像通常那样绝对地想象上帝，而是具体地想象上帝在基督里呢？基督神学在能够谈基督受难的历史对于世界受难的历史的意义之前，一定已经面临着基督受难历史的内在难题，一定已经明白上帝就在基督之被上帝遗弃里面。只有意识到十字架上耶稣与他父亲之间发生了什么事时，基督神学才能讲这个上帝对于那些在世界的历史上受难与抗议的人们的意义。

要通过抗议的无神论这一关，唯一的方法是发展一种十字架神学，这种神学把上帝理解为基督受难里面的受难的上帝，并与被遗弃的上帝一起喊叫：“我的上帝，你为什么离弃我？”在这种神学看来，上帝与苦难不再如在有神论和无神论里那样相互矛盾。在这种神学看来，上帝的存在即在苦难之中，苦难即在上帝的存在本身之中，因为上帝就是爱。这种神学接纳了“形而上学的反叛”，因为，它在基督的十字架里认识到一种形而上学里的反叛，或者毋宁说，一种上帝自身中的反叛：上帝爱人并且在他的爱里忍受了基督的死。他绝不是“冷酷的天国力量”，他也不“踏着尸体往前走”。他是为人所知的被钉十字架的人子里的人之上帝。

四、神人两性论与基督的受苦

关于早期教会教义史的较为晚期的新教和天主教研究一致认为，早期基督论的中心问题是对耶稣被遗弃的不加遮掩

的承认。^①伊格那修能够不加思考地说他是一个“我的上帝的受难”(罗 6:3)的信徒。甚至耶稣受难日的礼拜仪式中对被钉十字架的基督的崇拜,也显示了某种“十字架宗教”的迹象。但是,神学思考不能将上帝本身与耶稣的受难与死等同起来。作为结果,传统的基督论非常接近基督幻影说。根据这种学说,耶稣只是看上去受过难,只是看上去被上帝遗弃而死了:实际上这一切并没有发生。思想史上与此相对应的是关于上帝的哲学概念,按照这种概念,上帝的存在是不容玷污、不可更变、不可分裂、不会受难、永生不死的;而人的本质却是暂存的、可改变、可分裂、会受难、终有一死的。关于基督里的两个本性的学说就源于这种根本的区分,这种区分旨在使人能够从这一区别的角度想象基督里面两个本性的位格的合而为一。但是,有另外一个方向的思想障碍,它源于对拯救的渴望。因为,暂存的和终有一死的人不在非暂存性和永生不死性里寻求拯救,又到哪里寻求拯救呢?这就是说,在叫作 *theosis* 的与上帝的团契中参与和分享那神性生命。仅仅去批评早期教会基督论的形而上学架构,并用一个道德架构来取代它,是错误的。这是十九世纪末教义史学家和教义神学家的做法。^②假如本体神学的前提不再站得住脚,那么,对与上帝相像的末世论期望也会缺乏分量,依然存在的就将是这种不痛不痒的慰藉:道德上无罪的耶稣会使其追随者过得更好、更轻松。两个本质的教义在当时成为基督论的基本架构,不仅是因为那时的世界图景,而且在更大程度上是因为那超越的拯救期望:上帝变成人以使我们人能够成为上帝的一部分(阿他那修[Athanasius])。断言上帝不会死

的有神论上帝概念与断言人也能永生不死的拯救希望，使人们不可能把耶稣视为真正的上帝同时又认为他为上帝所抛弃。

如果在两性教义的架构内考虑发生在十字架上耶稣与其上帝之间的事件，那么，柏拉图关于神之本质上的“冷漠”（*apatheia*）的格言就会制造一个抵制承认基督受难的障碍，因为，一个像其他所有受造之物一样也免不了受难的上帝不可能是“上帝”。因此，人子基督只可能“按肉体”和“在肉体里”受难，即在他的人性本质中受难。假定人们对之争论不休的上帝受难论表达式断言：“神圣三位一体中的一份在肉体里受难”，^⑩但基督论对冷漠格言在基督论里的支配地位发起的攻击并没有走得更远。那上帝受难论表达式被摒弃了。亚历山大里亚的克里尔比任何人都更加强调基督的位格的统一，反对把两个本性加以区别。连他也没有能够匡正整个时期基督神学在这个问题上表现出来的“错误”。^⑪作为他的关于位格的统一性的神学之后果，克里尔真的不得不把十字架上被抛弃的基督的喊叫归诸于圣子那完全的神性和人性的位格。“但克里尔不能自圆其说。那样喊叫的，肯定是基督，但使他这样做的，并不是他个人的人性的需要。克里尔说，任何人只要声称基督被恐惧和软弱打垮，便是拒绝承认他是上帝。基督不是以他自己的名义，而是以他的全部本质的名义那样喊叫的，因为，只是这而不是他本人才成为堕落的牺牲品。他是为我们呼唤圣父，而不是为他自己。”^⑫克里尔之把基督的喊叫理解为凄凉，是在冷漠格言面前的最后退却。按照托马斯·阿奎那的说法，基督的受难只是就人性本质而言的

神性本质的代替 (suppositum)。人性本质是它所表现出来的东西，能够受难；它并不关涉神性本质本身，因为神性本质是不能够受难的。^⑥

首先让我们采用教会基督论和传统基督论的前提来询问：把基督的受难归于上帝本身真的不可能的吗？在基督凄惨的喊叫中消解他两个本性的位格统一真的是必要的吗？

1. 尼西亚会议正确地抵制了阿流斯 (Arius) 派的观点：上帝是不可变的。但这一陈述不是绝对的，只是一个比喻。上帝是不可变的，而受造之物却可以改变。但不能从这里得出这种结论：即上帝在所有方面都不可变，因为，这一否定性定义只是说上帝不受不是上帝的东西的强制。^⑦藉以作出上帝与人的总的区分的可变性否定不应导致这种结论，即他本质上是不可变的。如果说上帝不能消极地被其他东西如其他受造之物改变，这并非意味着他不能自由地改变自己，甚至自由地出于自己的自由意志让其他东西来改变他自己。上帝当然不能像他创造的东西那样被分裂，但他仍然能够传达自己的意愿。因此，关于他的不可改变性的相对定义不应导致他是绝对的和本质上不可改变的这样的断言。

2. 主流教会反对叙利亚基督一性论者的立场，坚持认为上帝是不可能受难的。^⑧上帝不可能像易于受到疾病、痛苦和死亡折磨的受造之物那样遭受苦难。但因而就必须想象上帝不能在其他方面遭受苦难吗？这个结论也缺乏说服力。假定如此，则早期教会的神学只知道一种受难的替代，这就是不能够受难，不受难。但不情愿受难与本质上不能受难之间，还有其他形式的受难（前者指作为异己力量的结果的受难，后

者则指积极的受难，爱的受难，在其中，一个人自愿地向为其他人所打动所影响的可能性敞开自己）。有不情愿的受难，有被接受的受难，有爱的受难。如果上帝不能在其他方面受难，因而不能在绝对意义上受难，那么他也不能爱。假如爱是不考虑自己利益地接受他人，那么它就包含作为他人异他性之结果的分担苦难的可能性和遭受苦难的自由。这个意义上的不能受难将与基督教的根本断言即上帝是爱相矛盾。这个断言在原则上打破了亚里士多德的上帝教义的符咒。能够爱者也能受难，因为，他也把自己向介入爱的苦难敞开，但凭着爱又保持对苦难的优越地位。以上帝本身有缺陷为理由否认上帝能够受难，是有一定道理的，但这不一定导致因为上帝存在的完整充实即是他的爱而否认他不能受难。^⑦

3. 最后，信仰所期望的拯救能够藉着源于 *via negativa* (否定方法) 的上帝的一般属性 (如不可改变性、永生不死性以及不可败坏性) 得到有效的表达吗？假如改变、终有一死以及败坏被经历为灾难和苦难，那么，拯救在这里就可以主要只用对否定加以否定的字眼来描述。^⑧ 但这只不过是转述而已，因为，肯定的立场并不会魔术般或奇迹般地产生于否定的否定。假如不能给出关于信仰内容的任何信息，否定性的解释被权充当作信仰内容本身，那么不可败坏性和永生不死性最终看上去就不会特别称心如意，而是使人恐怖，使人厌烦。这种解释也会否定受造之物的相对德性，否定有着“苦难与失败”——有罪和死亡的双重意义上的——之经历的尘世生命所具有的暂时的凡人的幸福之相对德性。假如拯救只是被描述成全然异质的东西，那它就甚至不可能是拯救，因

为最后的败坏也是全然异质的。因此，假如我们要严肃地讨论与上帝的团契中的拯救，我们就必须超越上帝与世界的一般区分，或上帝与人的一般区分，深入到基督历史中上帝与世界以及上帝与人的特殊关系里。但若是这样，则阿他那修的表达式就会变形，成为像路德的程式那样的东西：上帝成为人以使非人化的人成为真正的人。这种拯救在上帝的人性上也具有外在的永久性和永存不朽性，但其本身是一种新的生命，充满了运动，苦难与欢乐、爱与痛苦、接受与给予；它是最高程度生命的意义上的可变性。

基督论的两性学说不仅力图对神性本质和人性本质作清楚的区分，而且力图坚持这两个本质在基督的神人位置的统一性，进而思考这种统一性。两性论把这两个本质置于位格的统一的相互关系中，置于这样的境况中，即不是抽象地适合神性与人性、创造者与受造之物的关系，而只仅仅是具体地适合神人基督。在这里，就基督的位格是神圣三位一体的第二位即永恒圣子而言，神性本质本来与基督的位格是等同的。这就是，神性本质不是作为一个本质，而是作为一个位格在基督里发生作用。另一方面，基督的人性本质本来并不与基督的位格等同，而是被圣子的神性位格通过其道成肉身而“呈现人性本质”(assumptio humanae naturae)，并在基督的位格里成为耶稣基督的具体存在。^①神性本质在基督里面实质化地(hypostatisch)表现为一个位格，但人性本质又非实质化地表现为神性位格的具体存在。但假如基督里构成其位格的中心具有某种神性本质，那么，鉴于基督被上帝遗弃，受难并死去，如何解释他的整个神人位格呢？经院派神学以

严格的逻辑追问,到底能不能以神人两性合而为一为根据,把神性本质的谓项转而用于人性本质,又反过来把人性本质的谓项转而用于神性本质。关于属性相通 (*communicatio idiomatum*) 的教义讨论了这些问题。这种教义坚持,除了基督的位格,不可能有“抽象的属性相通” (*communicatio idiomatum in abstracto*)。因而只在具体事例里才有某种属性相通。^②这就是说,人们可以讲:圣子基督受难、死了。藉着属性相通观念,人们能够把受难与死的人类属性归于基督的整个位格。人们不能说:因此,神性本质也会受难与死;只能说:因此,基督的位格终有一死。人们不能说:因此,复活了的基督的肉体无所不在;只能说:基督的位格无所不在。宗教改革在圣餐的争论中,对这种神学作了进一步的阐发。

慈温利 (Zwingli) 以其经院派的人文主义的思路对属性相通的思想样式仍然有很好的修辞性 (*rhetorisch*) 的把握:“属性相通”即属性的共有,在我们被叫做喻意 (*Alloiosis*)^③。这里的“喻意”是人子基督的传言的言辞样式 (*Redefigur*)。在基督的存在本身里面,神人两种本质依然如从前所是。因此,慈温利在基督的神人位格的融合里只看到了同一个位格所共有的两个本质,并强调了这两种本质的差异,因为上帝是创造者,人是受造之物。^④梅兰希顿及其门徒追随早期教会和经院派神学说:“属性相通只是传言,因为,真正的本质合一分布在具体的三个位格中”。它是一个传言 (*praedicatio*),而不是一个相通 (*communicatio*),尽管基督的传言属于基督事件本身。^⑤另一方面,路德却认真看待这一事实,即这不是观念上价值相同的两个本质在一个位格中,而是一个神性位

格呈现了一种非神性的人性本质。在他看来，神—人基督的合一发生了，并为神性位格本身的行动所决定。因此，基督里的神—人合一并非产生于语言，而实质上产生于圣子的行动。因此，路德派神学家如布伦兹 (Brenz) 讲一种“实在的属性相通” (communicatio idiomatum realis)，反驳梅兰希顿及宗教改革派的论点。他们称这种论点仅仅是一种“言辞的属性相通” (communicatio idiomatum verbalis)。“对于路德，本质合一 (unitio naturarum) 已经是一个‘基督位格的存在中的事件’，这一事件超越了两个本质的单纯结合或它们在思想中的融合。”^{⑥⑦}

不，朋友，你若把上帝撇在一旁，也就必须随之把人性撇在一旁。它们是不能分裂的，是不能相互分离的。同一个位格已经诞生。某先生在睡觉前脱掉大衣，把它放在一边时，但他的位格还在他身上，人性并没有因此被撇开。^⑧

在路德看来，基督和上帝不仅在上帝启示里，而且已经在他们的存在本身中形成一个合一体，如他的表达式所表明的那样：“除了基督，别无上帝。”耶稣基督是“万军之主”。我们在他写的赞美诗里读到这样的句子：“那茫茫人寰从未含摄的，躺在玛利亚的子宫里。”“因为上帝不仅如在所有其他（受造之物）里那样，在基督中临在并且呈实体性，而且也人神一位地以肉体寓居于基督里。”虽然我可以就所有的受造之物说：“有上帝”或“上帝在其中”，我却不可说“那就是

上帝本身”。但信仰讲基督时，不仅说上帝在他里边，而且说基督是上帝本身。⁸⁹因此，近来已变得很寻常的上帝之说即“上帝在基督里”往前推进了一步，成为：上帝就是基督，基督就是上帝。

在慈温利看来，上帝即便呈现基督的人性，他那至高无上的地位也毫不为之动摇。基督按照其人性及肉体遮饰为我们受难并死去。但在路德看来，基督的位格是被神性位格决定的。因此，神性位格也在基督的受难与死里面受难和死去。所以，他可以说：“认真说来，在此的这个人世界的创造者，而且在此的上帝受难、受死，而且被葬。”⁹⁰他又用“在此的上帝” (iste Deus) 和“在此的这个人” (iste homo)。虽然这些字眼分裂了基督的位格，但既讲上帝之死，同时又讲耶稣创世以及这位那撒勒的人无所不在，事实上是可能的。宗教改革传统的批判性问题是：一个第三存在，一个具有肉体化神性和神性化肉体的怪物 (Ungeheuer) 是否已经取代了上帝与人及他们在基督里的位格合一。

里斯特 (Johann Rist) 的耶稣受难赞美诗里有这样的语句：

啊，巨大的悲痛，上帝亲自死了，
他死在十字架上，
以此赢得天国
为了爱我们。⁹¹

在 1915 年的德国新教教会圣歌集以及新教圣歌集的第 73 号

圣歌里，上述诗句被教条式地篡改后读作：

啊，巨大的悲痛，上帝之子死了……

路德本人已说过：“就其本质来讲，上帝不可能死，但既然上帝与这人融合在一个位格里，这人一死，就可以把这叫作上帝之死，因为这人与上帝是一件事或一个位格。”⁹¹这与他区分上帝的外在本质（与世界相关）与神圣三位一体关系（内在的）里的圣子的位格是一致的。但有时他并不对这两者作任何区分，而是用“上帝”既指神圣三位一体的本质，亦指三位一体中的一个位格；有时他没有作“上帝里”的这些区分。这时，悖论就会产生。比如，在基督的十字架上，“上帝与上帝对抗”，在耶稣被上帝遗弃中，上帝本身也被遗弃并死去，或者反过来讲，死去的耶稣本身就是上帝和创造者。

如果人们只是从一般的“上帝”出发，进而讲基督里的上帝，然后又讲上帝在十字架上的死，那么，这种死本身就变成了“上帝现象”（Gottesphänomen）。⁹²应当这样探讨耶稣在各各他十字架上之死，但不能把这种方法推而广之到讨论一般的死。假如耶稣的这种死是上帝的启示，那么，爱就更是一个“上帝现象”了。

若对传统作批判性的总结，我们可以说：

1. 凭藉属性相通的教义，路德做出特别的努力去克服在基督之死里理解上帝的思想障碍（这一障碍产生于有关神人两性[两个本质]的教义）。这一教义对上帝与人作了外在区分，这样便挫败了人自我神义的所有企图。以此为先决条件，

属性相通深入到上帝与耶稣的内在关系中，思考了神—人基督的内在生命，正是这种内在生命把与上帝的团契传达给人。

2. 它使把上帝本身设想为在基督被上帝遗弃里，并使把十字架上的受难与死归于基督的神—人位格成为可能。假如永恒圣子的位格里的这种神性本质是基督里面创造的一个位格的中心，那么，这种神性本质也会受难和死去。

3. 把一般的神性本质与具体的三位一体里第二位格加以区分，是很重要的。路德经常想着这一点，尽管他并不总是坚持这一点。他用这种区分在基督的受难与死里体味到上帝本人。然而圣子这个受难与死去的位格之介入圣父与圣灵这两个位格的复杂关系，他却没有加以论述。换言之，他的基督论是按照道成肉身和十字架神学，而并非总是按照三位一体说来建构的。他宽松含混地使用“上帝”这个字眼来表示(a)上帝的本质；(b)圣子的位格；(c)圣父与圣灵的位格。由于他强调地讲上帝与人，讲道成肉身的上帝和变成上帝的耶稣其人，他便不可避免地作了上帝与上帝的区分这种悖论性区分：钉十字架的上帝与被钉十字架的上帝的区分；死了的上帝与又没有死的上帝的区分；基督里的显明的上帝与基督之上和超越基督的隐蔽的上帝的区分。

4. 路德关于被钉十字架的上帝的基督论仍然保持了早期教会神人两性教义的架构，代表了有关属性相通的进一步的重要发展，并使关于十字架上道成肉身的教义彻底化。由于以源自其基督论所作的上帝与世界、上帝与人的一般区分的上帝概念为前提，他后来在十字架神学里又对自己的上帝概念作了更改，但他从未达到成熟的基督论三位一体教义的水

平。

五、三位一体的十字架神学

在所有的基督教会里，十字架已成了区别基督教会与其他宗教、其他信仰形式的标记。与此同时，必须注意在古代宗教世界里，上帝概念里的三位一体教义是藉以区别基督教与多神论、泛神论及一神论的标记。伊斯兰教征服小亚细亚时，许多地方的基督教堂被改建成清真寺，并针对仍然可能在场的基督教徒刻上了这样的铭文：“上帝并未生子亦未被生。”基督教中招致伊斯兰教一神论激烈攻击的成分，首推神圣三位一体的信仰。这是基督教对上帝的信仰的不可或缺的一部分吗？对被钉十字架的耶稣的信仰与对神圣三位一体的信仰这两个基督教特征之间有无一种内在逻辑联系呢？在这里，我们并不关注在两大基督教传统——一个特别是新教，另一个主要是希腊东正教——之间作教会普世运动式的调解。我们的问题毋宁是：假如我们要理解“人性的”、“被钉十字架的”上帝，我们就必须按照神圣的三位一体教义来思考上帝吗？反过来讲，假如没有十字架事件的观念，那么，可不可以按照三位一体教义来思考上帝呢？

在西方神学中，三位一体教义并非享有特殊的地位。在教会生活中和在诚实信徒的理解中，讲“上帝”似乎是一件难事。当然，礼拜仪式是以这种表达式开始的：“以圣父、圣子和圣灵的名义”，而且使徒信经及其更为现代的翻版有三项，在许多人看来，它是把上帝作为创造者、复和者与救赎

者来讲的。

然而，许多基督徒的宗教概念实际上只不过是一种被稍加基督教化的一神论。但恰恰是这种神学和基督徒信仰里的普遍的一神论牵涉到某种身份危机。因为，这种普遍的宗教一神论是抗议的无神论的永久性理由，而且是正当的理由。当拉纳说在神学与宗教情境里，人们只讲“上帝”成人，而不讲“圣子已成肉身”（约 3 16）时，他对新教神学的评价是正确的。“人们可以怀疑，就脑与心的教义问答（Katechismus des Kopfes und des Herzens）而言，如果没有三位一体说，基督教的道成肉身观念就根本用不着改变。”⁹³连关于恩典的教义实际上也是一神论的，而不是三位一体论的。人享有上帝的恩典或神性本质，但人们仍然说我们是通过基督而获得上帝之恩典的，上帝里面的三位一体区分似乎没有必要。关于创世的教义也是如此。信仰唯一的造物主上帝似乎就足够了，如穆斯林教徒所做的那样。末世论至多也只讲将要来的上帝及其王国，或者讲作为绝对未来的上帝。可以理解，这样的话，基督就被淡化了，仅仅成为这一未来的预言者，其功能是当现在不在场的上帝的代表，上帝本人莅临其位时，基督便可以离开。最后，基督教伦理确立了人对上帝和基督统治的服从，甚至超越了某种道德上的君主制。

自梅兰希顿时代以来，尤其是自施莱尔马赫和十九世纪道德神学肇始以来，三位一体教义在新教中似乎只被看作一种不关涉生活的神学思辨，一种对初入教者来说高深莫测的神学玄义。尽管梅兰希顿后来完全按照三位一体论来思考神学的问题，但 19 世纪自由主义新教能够从其著述中援引的唯

一段话，是作于 1521 年的《教义要点》(Loci communes) 里的一个段落，该段落与现代精神十分合拍：

我们最好崇拜神性的奥秘，而不是研究神性的奥秘。我们的主全能的上帝给他的亲生子穿上肉体的外衣，是为了不让我们再思考他的荣耀与光辉，而是转而思考肉体，尤其是思考我们的弱点……因此，我们没有理由花大量的精力去思考那些不着边际的玄奥的题目，如“上帝”、“上帝的统一性与三位一体性”、“创世的奥秘”、“道成肉身的方式”……认识基督便是认识上帝的恩惠，而不是如他们所教训的那样，我们应当思考上帝的神性或人性及其道成肉身的方式……保罗写基督教教义概要时，给罗马人写过一封信，在其中，他是否夸夸其谈地讲有关三位一体的玄义、道成肉身的方式，或积极与消极的创世的哲理呢？……他所探讨的，是藉以认识基督的律法、罪、恩典及基本原则。^⑨

宗教改革派从纯神学思辨到神学实践的批判理论的转变，实际上导致了对三位一体教义的摒弃，因为，在早期教会传统中，三位一体教义的位置在于对上帝的赞颂和体悟，而不在于拯救的救恩行动。^⑩但三位一体教义事实上属于“对神圣荣耀的思考”，与上帝在我们的历史和肉体里通过基督向我们启示不是一回事。一旦作出这种区分，脱离作为纯思辨的三位一体教义，致力于对律法的历史、罪愆以及恩惠的思考

便是正确的。如梅兰希顿所说，人们不应思辨性地奢谈三位一体奥义的哲理，而应认真对待如何在基督的十字架这一事件里体认上帝。这是一组很不同的问题。

从纯理论到关于实践的理论的转移在全部现代思想史上得到了进一步的证明。这不再是思辨性思想，而是行动性思想。理性不再是感知的，而是产生结果的。它不再企求认识实在之中的永久存在，而是企图得到旨在变革的认识。现代思想关注工作与生产。它是实用主义的：实在就是效率。理论并非被永恒理念检验，而是通过实践及其结果得到检验的。如前所示，这一倾向左右了十九世纪的神学阐释。根据康德的说法，解释圣经传统和神学传统的准则是“实践的东西”。他精确、优雅地解释说：

如果人们试图领会三位一体教义，那么，从字面意义的三位一体教义里就几乎不能获得任何实践意义；一旦人们认识到它超越了我们的所有概念，能够得出的实践意义就更少了。……信仰原则所指的，不应是那被信仰的，而应当是那在一个实践的（道德的）意图里接受它是可能的和有目的的，尽管这并不能被加以证实，而只能被信仰。……因而，这样一种信仰由于其既不能造就一个更好的人，也不能证明一个更好，就根本不属于宗教的一部分。^⑨

根据施莱尔马赫的观点，神学陈述必需能够是关于基督教自我意识的陈述。因此，他把三位一体教义置于《基督教

信仰》一书的结尾处，甚至可以说是附录里，并且说：“但是，这种教义本身由于被置于教会的架构内，它就不是一种有关基督教自我意识的直接表达，而只是几种这样的表达的结合。”⁹⁷然而，施莱尔马赫对于三位一体教义的某种彻底重构，是持开放态度的。“我们认为这一教义已最后定型的理由更少，因为福音派（新教）教会成立时，它并没有因之得到任何新的探讨和阐释；因此，一定有某种转化仍然在等待着这种教义，这种转化将回溯至其肇始本身。”⁹⁸今天必须尝试的，就是这种转化。我们不能以古典时期纯理论的形式来求得这种转化；这在我们看来像纯思辨。超逾我们的，不是为我们！（*Quod supra nos, nihil ad nos!*）⁹⁹我们不能说上帝就其自在自为的本性来说是谁；我们只能说他在基督的历史里对于我们是谁，而基督的历史又与我们自己的历史连接在一起。我们也不能以同经验和实践紧密相关的现代思想形式来企求这种转化。或者，我们在上帝指向上帝的行动的方式里是否能得出某种实践的或与基督教的自我领悟相关的东西呢？如果是这样，那么就如路德和梅兰希顿所说，我们必须放弃早期教会和传统所作的“自在的上帝”与“为我们的上帝”的区分。我们就必须在十字架事件的现实里因而也是在我们自己的现实里发现上帝与上帝的关系，并在这种现实里思考上帝与上帝的关系。实际上，这将意味着“三位一体教义的彻底重构”，因为如果是这样，上帝的本质就必须是基督的人性历史，而不是某种与人疏离的神性“本质”。

为什么在中世纪以后，三位一体教义变成了孤立的思辨和教义学的区区点缀呢？拉纳指出，托马斯·阿奎那的《神

学大全》取代伦巴德的《四部语录》后，一个重大区分就被引入关于上帝的教义中。这就是一体的上帝 (De Deo uno) 与三位一体的上帝 (De Deo triuno) 这两个论题的区分以及它们的先后次序。这种次序直至今日依然被视为当然。这种区分和安排的目的是护教。按照托马斯的方法，人们首先问这个问题：“有一个上帝存在吗？”并藉着人类理性的自然启示和关于上帝存在的宇宙论证明的确存在着一个上帝，并且这个上帝是唯一的。然后，用同样的方法得出关于神性本质的形而上学的和非人的属性的结论。这种认识又被用于自然神学。只是在这时，凭藉恩典的超自然启示对上帝的内在本质加以描述的行动才开始，这是一个指向基督神学 (theologia christiana) 与拯救神学 (theologia salvifica)——即对拯救的上帝的认识——的行动。

第一个论题对自在的上帝的形而上学属性进行了讨论，第二论题对上帝同我们的拯救—历史关系进行了讨论。即便新教正统教义也首先给出了关于上帝的总的教义“论上帝”(De deo)的概要，然后才是关于“神圣三位一体的奥秘”(mysterium de sancta trinitate)的训诫。卡帕多派 (Kappadozier) 的伟大的希腊神学毫无疑问把所有的神学都理解成关于三位一体的教义。但这种神学对“内在的三位一体”与“拯救行动中的三位一体”作了区分，从而以自己的方式如区分原型与复制、理念与呈现那样区分了上帝的内在本质与拯救历史。卡尔·巴特与十九世纪的新教传统不同。他的《教会教义学》并非以护教性序言或教义阐释的基本原则开卷，而是以三位一体教义开卷的。在他看来，三位一体教

义是理解“耶稣基督乃上帝”这一基督教原理的阐释性准则。但是即使他也追随卡帕多派，对内位的三位一体和拯救行动三位一体作了区分。上帝“预先自在地”是其启示在基督里面的一切。上帝与其自身相符合。

拉纳¹⁰⁰提出了这个论点，即上述两种区分都不恰当，而应当说：

1 三位一体即是上帝的本质，上帝的本质即是三位一体。

2 拯救行动中的三位一体即是内位的三位一体，内位的三位一体即是拯救行动中的三位一体。

上帝与我们的关系是三重的。这种与我们的三重（不加任何条件的、白白给我们的）关系不仅仅是内位的三位一体的一个形象或相似物；它就是三位一体本身，即使作为无条件恩惠传达我们的也是如此。¹⁰¹

这样，上帝一体性和三位一体性同属于一个论题。我们不能先对上帝本质的一体性加以描述，然后又对三个神圣位格或实在加以区分，因为如果这样做，我们实际上就在应付四个本质。于是，上帝的存在就成为上帝的实在（*hypostasis*），三个位格完全可以摒弃，我们就可以心安理得地从一神论角度来进行思考了。

在进一步讨论这个问题以前，我们必须考查一下三位一体思想成为必要的特定情境，否则，这种讨论就易于流为现代改变了的状况下传统教义的翻版，不为其他缘故，只为一个曾经存在过的传统。施莱尔马赫说得正确，三位一体教义的任何新版本都必然是“一个径直返回其源头的转换。”三位一体教义的地位不在于“思想的思考”，而在于耶稣的十字

架。“没有感性的概念是空洞的”（康德）。对三位一体上帝概念的感觉就是基督的十字架。“没有概念的感性是盲目的”（康德）。被钉十字架的基督的感性神学概念是三位一体教义。三位一体教义的物质原理是基督的十字架。十字架的知识之形式原则是三位一体教义。源头活水在哪里呢？如众所周知，《新约全书》里并不存在完善的三位一体教义。三位一体说只是在早期教会就基督与上帝本身的一体性发生争论时才产生的。我认为斯蒂芬（B. Steffen）在其被人遗忘的《十字架的教义：也论十字架中心论的神学》（1920）里看到了令人惊诧的东西：

基督教信仰以三位一体的上帝为其信经基础。这个基础不是《新约全书》里的少量贫乏的三位一体表达式，而是关于十字架那彻底、一致的见证；关于神圣三位一体的最简洁的表达是神性的十字架行动，在其中，圣父让圣子通过圣灵牺牲自己。¹⁰²

我们必须对此论点加以检验。按照这个论点，十字架神学必须是三位一体教义，三位一体教义必须是十字架神学，因为，若不如是，则人性的、被钉十字架的上帝便无法被充分体悟。¹⁰³

在基督的十字架上，基督与他称之为父亲（并宣称他“已接近”被遗弃的人们）的上帝之间发生了什么事呢？按照保罗与马可的说法，耶稣本人正是被这个上帝、这个父亲遗弃的，并在被遗弃的惨叫中死去。

上帝把他的亲生子交出去，这是《新约全书》里最闻所未闻的断语之一。我们必须在其充分的意义上来领会“交出”这个字眼，而不是把它淡化成“派”或“给”。这里发生的事是亚伯拉罕没有必要对以撒做的事（参见罗 8 32）：基督完全是被那父亲故意舍弃给死亡之命运的：上帝把他交给了腐朽的势力——无论它叫作人还是叫作死。为了最精当地表达这个意思，我们不妨用早期教会教义的话说：三位一体的第一位格放逐并毁灭了第二位格……任何一种十字架神学都不可能比这表达得更激进了。¹⁰⁴

因此，我们将对那些有关基督被上帝遗弃的表述加以神学阐释，以此事开始讨论。

在耶稣受难叙事——它按照他的生平来描述他的死——里，表示“交出”的词，παραδίδομι，有明显的否定含义。它的意思是：“交出”、“放弃”、“交”、“背叛”、“驱逐”、“杀死”。“交出”这个字眼（罗 1 18 以下），也出现在保罗的神学里，它表达的意思是上帝的愤怒、审判，因而也是人的失落。上帝因人的不虔诚而愤怒是显而易见的，因为他把他们“交给”了邪恶与残酷。这里也如此：背弃上帝的人亦为上帝所弃。不虔信上帝与被上帝遗弃是同一事件的两个面。不信上帝的人把不可见的上帝的荣耀变成某种可以败坏的存在的景象——“上帝任凭他们随着心里的欲念做下流的事”（罗 1

24, 26, 28)。审判在于这一事实：上帝把他们交给他们自己所选择的堕落，在他们的被遗弃中遗弃他们。并非保罗以一种遥远的审判来威胁罪人，无论他们是犹太人还是非犹太人；毋宁说，他看见上帝的愤怒表现在非犹太人野蛮的偶像崇拜以及犹太人非人的德行之义中。罪与罚在时间和司法上并非相互分离。在不信上帝的偶像崇拜者被上帝遗弃里，保罗已经看见了上帝的愤怒之显露，以及正在完成的审判。¹⁰⁵在此情形中（罗 1 18），他宣布上帝的拯救之义就在被钉十字架的基督里。但被上帝遗弃的人的解救与解放怎么能存在于被上帝遗弃的、被钉十字架的基督这个人物里呢？

当保罗在耶稣复活的末世情境里，而不是在其生平的历史情境里认识并传言耶稣被上帝遗弃时，他替“交出”的含义引进了一种根本变化。在《罗马书》八章卅一节及以下，我们读到：“只要上帝在我们这一边，谁能敌对我们呢？他连自己的儿子都不顾惜，把他给了我们。既然如此，难道他不会也把万物白白地赐给我们吗？”根据这一段话，上帝舍弃了自己的儿子，遗弃了他，驱逐了他，把他交给一种可憎的死。保罗用更强烈的语气说：“上帝让他担负我们的罪。”（林后 5 21）以及“基督已经为我们承担诅咒。”（加 3 13）因此，在耶稣被其父亲和上帝那完全的和无法摆脱的遗弃里，保罗悟出了父亲为了不信上帝的人和被上帝遗弃的人交出儿子这样的道理。因为上帝“不饶恕”他的儿子，所以所有的罪人都被饶恕了。正是因为上帝遗弃了自己的儿子，为他们交出了他，所以他们不是被上帝遗弃，尽管他们有罪。因此，把圣子交给为上帝所遗弃，是罪人称义的根据，是上帝接受敌人

的根据。因此可以说，父亲在十字架上交出儿子，是为了成为那些被交出的人的父亲。儿子被交给这种死，是为了成为生者和死者的主。如果说保罗强调地讲上帝“自己的儿子”，那么饶恕和遗弃也牵涉上帝自身。在儿子的被遗弃里，父亲也遗弃了自己。在儿子的被舍弃中，上帝也舍弃了自己，尽管方式不同。因为，耶稣在被遗弃里所蒙受的是死去，而不是死亡本身；因为，人不再能“蒙受死亡”——因为，蒙受死亡是以生命为先决条件的。但遗弃他，交出他的父亲是在无限的爱的悲痛中蒙受儿子之死的。因此，我们在这里不能从父亲这方面说父亲也受难和死了。被父亲遗弃的儿子的受难与死不同于父亲在儿子之死里面的受难。耶稣的死也不能从上帝受苦论方面理解为“上帝的死”。为了领悟发生在十字架上耶稣与其父亲和上帝之间的事，有必要使用三位一体语言。儿子蒙受的是死去，而父亲蒙受的是儿子的死。儿子之无父亲与父亲之无儿子相配，而且假如上帝自命为耶稣基督的父亲，那么他也在儿子的死里蒙受了他的父性的死。如果不是这样，三位一体教义就仍然摆脱不了某种一神论背景。

在《加拉太书》二章二十节里，“交出”表达的出现也是以基督为主语的：“……上帝的儿子……他爱我，为我舍命。”根据这一段话，就不仅是父亲交出耶稣，让他在十字架上被遗弃死去，而且是儿子舍弃自己。这与符类福音关于耶稣受难的叙述相符。根据这叙述，耶稣有意识地自愿走向十字架，而不是像被邪恶、厄运压倒那样被死亡压倒。从神学上来讲重要的是，必须注意到保罗的叙述程式的出现，是以父亲与儿子作主语的，因为如关于橄榄山的叙述报道的那样，保罗

的表达式表达了十字架事件里父亲的意愿与儿子的意愿之间那种深刻的一致。但耶稣及其上帝和父亲的意愿之间那种深刻的一致恰恰是在他们之间最深刻的疏离里，在耶稣在十字架上被上帝遗弃和受诅咒的死里得到表达的。如果历史的遗弃与末世的舍弃两者都表现在基督在十字架上的死里面，那么这一事件既包含了耶稣与其父亲在疏离里的一致，也包含了他们在一致里的疏离。

如《罗马书》八章卅二节与《加拉太书》二章二十节所示，保罗已把耶稣的被遗弃描述为一种“献身”（Hingabe），把他的献身描述成爱。约翰的神学以一句话总结了这一情形：“上帝那么爱世人，甚至赐下他的独子，要使所有信他的人不至于灭亡，反得到永恒的生命。”（约 3 16）《约翰壹书》认为上帝自身就存在于十字架这爱的事件之中：“上帝是爱”（4 16）。换言之，上帝不仅仅是由于他的愤怒，选择和拒绝而爱。上帝就是爱，就是说，他在爱中。他在自己的爱这一事件里构成自己的存在。他在十字架事件里作为爱而存在。因此，在较早时期的系统神学里，就实质的同一、父亲与十字架上的儿子的意志一致而言，讲一种本体同一论（homousie）是可能的。在十字架中，父亲与儿子在遗弃里最深刻地相互分离，与此同时，在他们的献身中又最内在地合为一体。¹⁰⁶在父亲与儿子之间的这个事件里发生的，是圣灵，使罪人称义，使被遗弃的充满爱，使死者再生，因为即使他们死了，这一事实也不能把他们排斥在十字架事件之外；上帝身上的死也包括他们。

这样，我们就已经使用了三位一体语言来理解发生在十

字架上耶稣与其父亲和上帝之间的事。人们如果想在两性说的架构内描述这一事件，就只能使用上帝这个简单概念。如果是这样，人们就必须说：发生在十字架上的，是一个上帝与上帝之间的事件。就上帝遗弃自己，与自己相抵牾而言，这是上帝自身中的深深的分裂；同时，就上帝与上帝是一体，上帝符合上帝而言，这又是上帝自身中的统一。如果是这样，就必须矛盾地表述这个表达式：上帝在十字架上作为罪人之死死了（starb den gottlosen Tod），但却没有死。上帝死了，但又没有死。如果像传统所表明的那样，人们只能使用两性说里关于上帝的简单概念，人们就会总是倾向于把这个概念局限在抛弃又接受耶稣、交出又复活耶稣的圣父的位格上，并且会因而“抽空”十字架的神性。但人们如果撇开任何已被作为前提和源于形而上学的上帝概念，从此进行论证，就必须讲那被耶稣称为“父亲”的，那藉着他，耶稣把自己理解为“儿子”的。假如是这样，人们就应当理解发生在遗弃儿子的父亲与被父亲遗弃的儿子之间的事件那险恶致命的一面；反过来，也应当理解发生在施爱的父亲与施爱的儿子之间的事件那充满生机的一面。儿子死时，他在自己的爱里忍受他之被父亲遗弃。父亲在他的爱里忍受儿子之死的哀痛。假如是这样，则无论父亲与儿子之间发生了什么事，都应理解为父亲与儿子的献身精神、为遭遗弃的人创造爱的精神、使死者复活的精神。产生于父亲的悲痛与儿子之死的，是无条件的爱，因而也是无限的爱。这种爱延及被遗弃的人，从而在他们里面创造新生命的可能性和力量。两性说必须把十字架精神静态地理解为两个性质不同的本质之间的相互关系，

而这两个本质正是不能受难的神性本质与能够受难的人性本质。在此，我们已用三位一体语言把十字架事件阐释为关注位格之间关系的事件，在这种关系中，各个位格以其相互关系确立自己的性质。这样做，我们所看到的，就不只是三位一体的一个位格在十字架事件中受难，就仿佛三位一体已经在其本身即神性本质中临在。我们也没有把耶稣之死解释为一个神—人事件，而是解释为一个圣父与圣子之间的三位一体事件。基督与其父亲的关系里受到质疑的，不是基督的神性与人性及其相互关系，而是耶稣的嗣子性 (Sohnschaft) 的总体的和位格的方面。这样一个出发点与传统的出发点不同。它克服了内在于三位一体与拯救行动中的三位一体的分裂与上帝的神性与其内在的三位一体的分裂。它使三位一体说对于理解体悟基督的十字架成为必要。

信仰从未世论角度把发生在抛弃的父亲与被抛弃的儿子之间的历史事件理解为本着创造生命的爱之精神的，施爱的父亲与施爱的儿子之间的事件。

假如耶稣的十字架被理解为一个神性事件，即发生在耶稣与其父亲和上帝之间的事件，就有必要三位一体地讲圣子、圣父与圣灵。如果是这样，则三位一体说不再是关于上帝的劝诫性的和不实际的思考了，而不啻是耶稣受难叙事的一个较短的版本（耶稣受难故事对于末世论信仰自由及被压迫的自然的生命是重要的）。它保护信仰免遭一神论和无神论的侵害，因为它使信仰牢记十字架。三位一体教义的内容是基督本身的真正的十字架。被钉十字架的基督的形式就是三位一体。如果是这样，那么，什么是拯救呢？只有当一切灾难、被

上帝遗弃、绝对的死、永恒的诅咒以及沦入虚无等等在上帝自身里面时，与这样一个上帝的一致才是拯救、无限的欢乐、不可摧毁的拣选与神性的生命。上帝里面的“分叉”其自身必须包含历史的全部喧嚣与骚动。人必须能够认识这“分叉”里的拒绝、诅咒以及最后的虚空。十字架带着自己被遗弃的一切严酷，站立在圣父与圣子之间。如果人们把三位一体的上帝的生命描述为“上帝的历史”（黑格尔），那么，这上帝的历史就应当包含被上帝遗弃、绝对的死，以及非上帝这整个深渊。只有上帝自己才能反对上帝（*Nemo contra Deum nisi Deus ipse*）。由于这种死发生在历史上各各他的十字架上圣父与圣子之间，从它里面就会产生生命、精神的爱，以及被选获救。各各他十字架上耶稣之死里面的具体实在的“上帝的历史”，因此包含了人类历史的全部深度，含摄了历史里的历史。人类历史无论在多大程度上为罪与死所决定，也被接纳进入这“上帝的历史”，即进入三位一体，被整合到“上帝的历史”的未来里。在这上帝的历史里，没有什么苦难不是上帝的苦难；没有什么死不是上帝在历史上各各他的死。因此，没有什么生命不被他的历史整合到永恒生命里，整合进上帝那永恒的欢乐里。思考“历史中的上帝”总是会导致有神论，导致无神论。思考“上帝里的历史”就能超越有神论与无神论的对立，导向新的创生与“上帝之艺术品”（*theopoesis*）。然而，“思考上帝里的历史”首先意味着领悟基督的受难与死里的人性。这指的是有着其所有困境与绝望的全部人性。

如果是这样，谈“上帝”有何意义呢？我认为，圣父、圣

子与圣灵的辩证历史在各各他十字架里的统一尽管充满了紧张，似乎仍然可以追溯地描述成“上帝”。如果是这样，一种三位一体说的十字架神学就不再在一种已被当作先决条件的形而上学的或道德的上帝概念的架构里或以这个上帝概念的名义阐释十字架事件了——我们已证明，这不能正确地解释十字架，而是抽空它的意义——而从这历史中发展出将为上帝所理解的内容。一个人若从基督教的角度讲上帝，就必须把耶稣的历史作为发生在圣父与圣子之间的历史来讲。假如是这样，则“上帝”就不是一种本质或一个天国般位格或一种道德权威，而实际上是一个“事件”¹⁰⁷。然而，这不是共同人性(Mitmenschlichkeit)的事件，而是发生在各各他的事件，是圣子之爱与圣父之哀的事件，而开启未来和创造生命的圣灵实际上就源于这个事件。

如果是这样，还有没有“位格的上帝”呢？假如“上帝”是一个事件，人可以向上帝祈祷吗？人不能向一个“事件”祈祷。如果是这样，实际上就没有作为一个投射在天国般位格上的“位格的上帝”。如果是这样，人们就不是单纯地把上帝作为一个天国的你来对之祈祷，而是在上帝里面祈祷。人们不是向一个事件祈祷，而是在这个事件里祈祷。在耶稣的兄弟之谊(Bruderlichkeit)里，祈祷者能够接近圣父的父性与希望的圣灵。只是以这种方式，基督教祈祷的性质才变得明了起来。《新约全书》在基督教祈祷方面对圣子与圣父作了清楚的区分。我们应当继承这个传统，不应以如此不加区分的方式讲上帝，并由此导向无神论。

《约翰壹书》四章十六节说：“上帝是爱。”鉴于以上的讨

论，三位一体教义可以被理解为对这种爱的根据、这种爱的事件以及这种爱的经历的阐释。在这种爱里，那被迫去爱者发现了生命的新的可能性，因为，他在这种爱里发现了拒绝之死的不可能性这种恩惠。这并非把爱解释成一个理想，一个天国永能或一则圣训，而是把爱解释成一个没有爱的律法主义世界里的的事件：无条件的、无限的爱的事件。这爱的事件与人相遇，扶住那些没有被爱并被遗弃的人，那些不义的人和守律法的人，给他们以新的身份，把他们从其社会认同的常规里解放出来，把他们从社会常规和偶像崇拜的卫道士那里解放出来。耶稣在登山宝训里所要求的对自己敌人的爱，已经通过耶稣的死与有着圣灵之大能的圣父的爱，在十字架上为罪人和不被爱的人发生了。如果说耶稣对被拒绝者的无条件的爱使他成为法利赛的敌人，那么无条件的爱也意味着在这么一个世界里遭受敌意和迫害：在这个世界里，人的生命依赖于特定的社会常规、状况和成就。一种爱若处于优先地位并打破这种状况的淫威，便被认为是这个世界里的愚拙和绊脚石。但假如信仰者在上帝的爱在十字架里恩及他们，以及那些没有爱的人和不被爱的人这一事实里，领悟到自己的自由与生命的新的可能性，那么与这种爱相符合的神学思想应当是什么呢？如果是这样，就应当是这么一种爱，它创造自己的状况，因为它不能接受无爱与律法的状况。况且，它不能要求爱与反爱(Gegenliebe)。由于它的目的是自由，它也指向自由。因此，它不能禁止奴役与敌意，而必须忍受这矛盾，必须担当起这种矛盾引起的悲哀，担当起抗议这种矛盾的悲哀，并在抗议中显明这种悲哀。这正是发生在基督的

十字架上的事。上帝是无条件的爱，因为，他担当起了人身上面的矛盾所引起的悲哀，并且心平气和地压制这种矛盾。上帝让自己被逐出。上帝受难，上帝让自己被钉上十字架，且的确被钉上了十字架，藉此完成了他那充满希望的无条件的爱。可这又意味着，在十字架里，他自己成了这种爱的条件。施爱的圣父与施爱的圣子相平行，并在圣灵里创造了反抗者的爱的相似模式。这种爱的事实不容牴牾。它可以被钉上十字架，但在钉上十字架里，它获得了自己的完成，成为对敌人的爱。因此，它的受难被证明比仇恨更强。它的力量在软弱中强大无比，在悲哀中支配敌人，因为它甚至把生命赋予敌人，把未来敞开而得以改变。信仰者如果在被爱的经历所给予的自由里，把被钉十字架理解为一个圣子之爱与圣父之哀的事件，也就是说一个发生在上帝与上帝之间的事件，一个三位一体内的事件，就会体悟那创造新生命的爱的解放之言。通过圣子的死，信仰者被接纳到圣父的悲哀之中，并经历了一种解放，这种解放是非神性化与条文主义世界里的一个新因素，甚至其自身就是一个针对解放之言最初的被创造的新因素。实际上，信仰者如果在基督的十字架里体验到上帝对罪人和敌人的爱，并且就基督的历史就是上帝自身的内在生命而言，就已经被接纳到上帝的内在生命里。如果是这样，如果他活在这种爱里，那么他就活在上帝里面，上帝也活在他里面。一个人如果把三位一体设想为耶稣的受难与死里的一个爱的事件——这是信仰必须做的事——那么三位一体就不是天国里一个自我封闭的集团，而是一个向尘世凡人开放的，源于基督之十字架的末世过程。通过各各他世俗的

十字架——它被理解为开放的脆弱性和上帝对没有爱、不被爱与非人化的人的爱——上帝的本质和上帝的生命向真正的人开放。如果上帝自身就是那在各各他大门外替那些在大门外者而死的，那么在与上帝的关系中，就没有“在大门外”（W . Borchert）。

为了结束这一章的讨论，我们必须把关于耶稣十字架上之上帝的三位一体事件的基督教概念与有神论和无神论问题结合起来考查。

六、超越有神论和无神论

有神论与无神论在其相互斗争中，是从这个前提出发的，即上帝与人从根本上说是同一个实在。因此，归诸上帝的，一定来自人；而归诸人的，一定来自上帝。¹⁰⁸有神论把上帝想象成一个全能的、完美的和无限的实在。这使人处于不利地位。¹⁰⁹因此，在有神论里，人看上去是一个无援无助的、有毛病的、有限的存在。当教会以其关于上帝的声言中得到整个古代世界时，至晚到查士丁尼（Justinian），凯撒们已征服了教会这个说法不是没有其历史根据的。这一点，我们可以从上帝概念的变化里看出，因为，这时的上帝是按照埃及法老、波斯国王和罗马皇帝们的形象来理解的。¹¹⁰教会赋予上帝以那些从前只属于凯撒的属性。这样做，它肯定在某种批判的意义上将凯撒的权威置于上帝权威之下，但与此同时，它又在一种肯定的意义上按照凯撒的形象构筑了上帝的权威。在从根本上导致了伊斯兰教产生的有神论神学与哲学起源的伟

大时期，有神论思想表现为三条主要思路：1. 有着帝国统治者形象的上帝；2. 有着道德之能的人格化形象的上帝；3. 有着终极哲学原则之形象的上帝。¹¹¹但若以基督教信仰起源于被钉十字架的基督来衡量，这三种形象全是偶像。这样的有神论无异于偶像崇拜。如怀特海所指出的：

基督教在加利利的起源里面还有另一种暗示，它与三条主要思路的任何一条都不太相符。它并不强调实施统治的凯撒，或无情道德主义者，或不动的推动者。它所思考的是尘世里面的温和因素。这些因素慢慢地、悄悄地藉着爱发生作用；它在那不属于这个尘世的王国就要来临里找到了目的。爱既不实施统治，也并非不为之所动；它对道德甚至有点不在乎。它并不展望未来；因为它已经在当下得到了报偿。¹¹²

假如我们追随怀特海 (Whitehead)，在道德、政治和哲学方面把有神论说成是偶像崇拜，那么反过来讲，有神论就会使人脱离其人性，就会使人与其自由、欢乐与真正本质疏离。“假如人是自由的，那么就没有这样的上帝；假如有这样的上帝，那么人就是不自由的”。这便是面临这一实体化偶像时的两难抉择。

如果以牺牲人的价值把上帝想象成全能的、完美的、无限的，那么，那个上帝就不可能是这位上帝：他是耶稣的十字架上的爱；他与人相遇以把他们失落的人性如数归还给不

高兴的、骄傲的神灵；他“变穷，以使众人富”。靠牺牲人来构想的上帝不可能是基督的父亲。津赞多夫抱怨“人面对上帝时的律法主义和奴隶般处境”时，正确地看到了这一点。“所谓的基督教保留了君王式上帝概念，抛弃了羊羔的观念，抛弃了他的功，他的死。¹¹³为了十字架，被解放的信仰者非摒弃那非人的上帝不可，非摒弃不是耶稣的上帝不可。在这里，“基督教无论神”是正确的。

但是，长期以来，无神论反对这种政治、道德和哲学有神论的斗争，仅仅是有神论的一种颠倒了的形式，在现当代尤其如此。它无法摆脱自己的反对者。它靠牺牲上帝把人想象成一个强大、完美、无限和富有创造性的存在。它“使人成为人的至高无上的存在”（马克思），并且为了把人加以神圣化，把所有旧的神圣谓语用于对人的描述。不是上帝按自己的形象创造了人，而是人按自己的形象创造了上帝。人是自己的根据，是自己的创造者自因（*causa sui*）¹¹⁴。人性完全是完美的、无限的。人本主义的无神论越是从政治、道德和哲学上把有神论的上帝赶下王位，就越是使人就座于曾是上帝的王位，并且用从上帝那里夺过来的属性来粉饰人。“这些属性从现在已是无法形容的上帝那里被夺走，还给创世，还给爱与死……那深刻、内在的一切，那被教会贪污挪用来表征彼岸的一切回归于人，天使们在尘世间齐声歌唱。”这是里尔克（M. Rilke）在“杜依诺哀歌”与“致奥尔弗斯的十四行诗”里所作的预言。¹¹⁵据说，即使在美国的“上帝死了”运动中，“上帝之死的福音”也导向“解放的人性”，因为这福音把人从异己、充满敌意和异质性的上帝那里解放出来。¹¹⁶

按照费尔巴哈的说法，无神论是舍弃这样一个上帝，他与世界疏离、一人疏离、畏缩在世界之外。¹¹⁷但假如这个有神论的上帝被舍弃了，他到底在哪里呢？与有神论的上帝相联系的权力的位置难道没有被保留下来吗？如果是这样，上帝是苏醒过来的人，人本身就是上帝。如果是这样，从宗教方面来看，人与上帝就不再相互疏离、相互异化、而是合为一体。这种反有神论的无神论会不可避免地导致人似神论 (Anthropotheismus)，导致人的神化和人性的神化，导致那些在异化的领域里宣称代表了没有异化的神圣人性的集团的神化。假如对于这种无神论来说，“人最终是人的上帝”，那么面对人是人的恶狼这一情境，这种观点作为一种道德理想也未尝不可。但人似神论宣称了一个世纪，仍然表明就是这些人类的神也会成为狼。假如费尔巴哈把上帝赶下王位的后果是：“国家是不受限制的、无限的、本真的、完美的神人”，而且政治变成宗教，¹¹⁸那么无神论反对有神论的斗争就返回其起始阶段，旧的有神论就必然被视为相对人道，因为它把人用来反对其他人的那些属性和功能归于上帝。如果上帝不同于人，那么人至少不能对其他人扮演上帝。

从费尔巴哈到里尔克，从马克思到布洛赫的现代人似神论者，在其宗教遗产的热情中，忽视了人的阴暗、邪恶的一面，忽视了世界的困境问题。

藉着三位一体的十字架神学，信仰可以超越有神论与无神论的争论，避免在它们之间作二者择一：上帝不仅是彼岸的，也是此岸的；他不仅是上帝，也是人；他不仅是统治、权威和法律，也是受难与解放的爱。反之，圣子之死并不是

“上帝之死”，而是这么一个上帝事件的开端。在其中，给予生命的爱的圣灵在圣子之死与圣父之哀里显露端倪。

七、超越顺服与反叛

现在，我们回过来讨论那唯一严肃的无神论，即加缪与霍克海默的无神论，“形而上学反叛”与渴望正义的无神论，可以追随布洛赫把它称为“为了上帝的无神论”的无神论。三位一体的上帝事件的基督教思想，就无法摆脱的苦难和对末世之义的无法避免的渴望这些问题发表过什么见解吗？“被钉十字架的上帝”的知识对于孤苦无助和受苦受难的人意味着什么呢？

一个人如果毫无道理地遭受苦难，就首先会想到自己被上帝遗弃了。在他看来，上帝似乎是神秘的、不可理喻的，把自己给予的好运气又破坏掉。但一个人只要在这种受难中向上帝发出喊叫；如果是这样，那么上帝就不是一个隐藏的上帝，与他作对的上帝，一个他可以对之喊叫的上帝，而在一种深刻意义上是人性的上帝，与他一起喊叫、在人遭受磨难变哑时，用那十字架为他陈情。遭受苦难的人不仅仅是气愤、狂怒、抗议其命运的不公平。不再爱人甚至不再爱自己的人，就不再遭受苦难，因为他没有哀伤，没有感情，麻木不仁了。这种麻木不仁是我们这个时代的病，一种人和制度的病，一种导向死、导向个人与普遍的死的病。但一个人越是爱，他就会越开放，就越会领略幸福与悲哀。因此，施爱的人变得脆弱，会受到伤害，会感到失望。不妨把这种情形叫作人的

生命的辩证法：因为我们爱，就我们爱而言，我们活着——因为我们爱，就我们爱而言，我们受难与死。以此方式，我们在爱中理解生与死。

有神论的上帝很可怜。他不能爱，也不能受难。抗议的无神论者以一种绝望的方式爱。因为他不想受难，因为他爱。但与此同时，他抗议那使他变得非常脆弱的爱，并如伊凡·卡拉玛佐夫所说，想“退还他的入场券”。爱使生命充满生机，使死亡更具有致命的破坏性。反之，它也使生命具有致命的破坏性，使死亡充满生机。爱的存在问题维系着这个辩证法：人怎能不顾悲哀、失望与死亡而继续爱呢？

单纯地渴望杀人者不会击败其受害者，这是爱的无能在抗议。这是一种真实，可敬的人性态度，但要被忍受又不变得愤慨和肤浅，则很困难。源于十字架上的上帝事件的信仰对受难的问题即为什么必须如此，并没有给出一个有神论答案，也没有僵化成一种纯粹的抗议姿态，而是把经受了痛苦磨难的绝望的爱引回其源头活水。”那有了爱在他的生命里的人就是有上帝的生命，而上帝在他的生命里。”（约壹 4 16）如果我们因为爱而受难，上帝也就在我们里面受难。如果上帝在耶稣之死里受难并以此显示其爱的力量，人也就找到继续去爱、去维持那消灭他们的、去“忍受死的东西”（黑格尔）的力量。

黑格尔把这叫作精神生命：

但是，精神生命不是逃避死亡，回避毁灭的生命，它忍受死亡并在死亡中维持自己的存在。只是

当它发现自己被撕得粉碎时，它才赢得自己的真谛。它之所以是伟大的力量，不是凭着它是一种逃避否定的肯定，如我谈论什么事时，这事什么也不是，或者是假的，然后讲完了，话题转到其他事情上；相反，精神之所以是这种力量，完全是因为它勇于面对否定，跟着与否定居住。在否定旁边的这种居住正是将否定转化为存在的魔力。¹¹⁹

黑格尔在作精神辩证力量的，他早些时候叫作爱或简单地叫作生命（《早期神学著作》）。他按照耶稣受难事件来描绘这种精神生命，因为，在这种“上帝之死”里，爱已杀死了死。黑格尔期望这样一种精神生命，它具有诸自然宗教及哲学深不可测的和个性特征的耶稣受难日的属性。在显明的宗教里，真被显启；在绝对知识里，它被置于意识面前；在逻辑里——在理论中——它受到辩护。作为神—人，耶稣在其受难中承受了生命与死亡、同一与差异之间的矛盾，从而达到了复和。“基督之死是否定这种死本身的死”（《宗教哲学》）。上帝已使这种死变为他生命的一部分，叫作爱与复活。

一首路德派赞美诗讲，“上帝本身死了”；对这一事实的意识表达了这么一个真理：人性，那有限的、那意志薄弱的、那软弱的、那否定的，其本身就是一个神圣时刻，就在上帝自身中。¹²⁰

因此，一个人只要进入爱，并通过爱体验无法摆脱的苦

难，体验死亡的厄运，他就进入了人之上帝的历史，因为他的被弃在基督的被弃里消除了。这样，他就可以继续去爱，不必回避否定与死亡，而是能够承受死亡。

接下来，我们应当注意，在《宗教哲学》这一节的结尾处，黑格尔明确地承认了三位一体说，因为，只有这样才能理解作为“上帝的历史”的十字架。

这就是上帝的启示的历史对教会呈现的形态；这历史是一个神性的历史，藉着它，教会获得了对真理的某种意识。正是这点提高了上帝是一个三位一体这种意识和认识。

人们所认为存在于基督里的和解会毫无意义，假如上帝不被看作三位一体的话，假如不承认他就是三位一体，但同时也是他者、自我区分者的话；正是这种意义上的他者（这他者即是上帝本身），具有潜在的神性本质，以及这区别、这他性的消除，还有这回归、这爱，就是圣灵。¹²¹

在末世论信仰看来，十字架上的三位一体上帝事件成了上帝的历史，这历史向未来开放，这历史开启未来。这历史的现时叫作在爱里面与悲哀复和，它的末世叫作使所有凡胎俗骨充满灵性，使所有死的东西充满这种爱。它是一种向最充分的生命的转换。由于我们总是有意识或无意识地在自己的思想中使用意象，很明显，神圣三位一体不应被想象成天国中完美实在的封闭的圈子。实际上，早期教会就是这样想象内在的三位一体的。巴特也使用了“封闭的圈子”这个比

喻来指上帝。与此相反，我们应当把三位一体想象为一个辩证事件，想象为十字架事件，进而又想象成末世论地开放着的历史。圣灵即爱对于全部被弃的人性来说，是向未来开放的；明确地讲，是向新的创生开放的。信仰和爱的人首先会经历一种“arrabon”，即对圣灵的某种期待。因此，甚至圣子与圣父的关系就圣子在世人中间作为“主”的作用而言也是不完整的。这一点，《哥林多前书》十五章里讲得很清楚。根据这一章，在圣子完成其解放功能后，他将把王国交给圣父，从而使“上帝在万物之上统御一切。”（林前 15：28）。于是，三位一体在信仰的末世论阐释里意味着基督事件。因此，三位一体也意味着上帝的历史，而上帝的历史从人的角度来看，又是爱与解放的历史。因此，被理解为历史的一个事件的三位一体向着末世的最后完成推进，从而使“三位一体在万物之上统御一切”，或简言之，使生命战胜死亡，正义战胜否定和邪恶势力之地狱。如果说基督教信仰是用三位一体说语言来思考的，这是说被遗弃的人已被基督的被遗弃接纳到神性的历史里，我们“活在上帝里面”，因为我凭藉基督的死享有了上帝的末世生命。只要爱在受难，上帝就在，在我们里面，在我们里面受难。我们参与上帝历史的三位一体过程。正如我们积极和消极地参与上帝的受难，只要我们爱，我们祈祷，我们希望，我们也将分享上帝的欢乐。“在此意义上，上帝是伟大的同伴——那理解我们，与我们一同受难者。”¹²²从三位一体说的角度来理解，上帝既超越了世界，又内在于历史中，如进程神学不用三位一体思想，而用两极的上帝概念所说的那样。¹²³如果我们情愿使用不完全达义的意象，那么，上帝作

为圣父是超越的，作为圣子是内在的，作为圣灵又开启着未来的历史。如果我们这样理解上帝的历史，我们就能在上帝的历史里理解我们自己的历史，那充满苦难的历史和充满希望的历史。这历史超越了有神论的顺从和无神论的抗议。它是生命的历史，因为它是爱的历史。

八、三位一体与末世论

末世论对于现代神学比对于许多更早的神学时期更为贴近，更为迫切。一种特定的末世论已从一种“关于最后的事的抽象教义”里发展出来；教义学的一个较混淆的附录，“论新天新地”（de novissimis）已成为“希望神学”。“基督教自始至终而不仅仅是在收场时，就是末世论，就是希望，向前展望着和向前运动着，因此也在使现时革命化，使现时转化。”¹²⁴上帝不再被理解为“在我们之上”或“在实在深处”的上帝，而是被理解为“在我们面前”，作为“希望的上帝”在历史上走在我们前面的上帝。¹²⁵《圣经》被作为希望的历史的见证来解读，信仰作为一种活生生的希望被理解，作为同这个现时的矛盾被理解。这个现时确立在内在麻木和种种外在制度中。“希望是苦难，是由于弥赛亚而产生的苦难。”因此，耶稣被赋予一个新的称号：上帝，他的义，以及人的自由这样的未来的预期者。¹²⁶对未来的这种预期可以在耶稣的全部显露里，他的位格里，他的功能以及他被钉上十字架而后再复活的历史里看到。这种预期已导致他被看作无条件的和普遍的“希望的实现”。他被叫作历史中独特的“对终结的期

待”，或上帝在一个邪恶的世界的代表，叫作仍不在场的上帝的临时代表。¹²⁷这种导向末世希望的普遍神学和实践倾向——无论无数个别神学家之间会有什么样的分歧——不大可能扭转。但假如它不想从宗教方面对一个按正统观念是乐观主义的，发誓致力于经济增长和政治、文化扩张的社会加以认可，它就必须是更加深刻的。因此，末世论神学也必须在理论上彻底思考自己面临的问题。末世论地思考意味着对一件事加以彻底思考，直至最终。但最终在哪里？它是什么？我们将通过基督论传统中的一个争论来考查这个问题。

当上帝之国来到时，基督会使自己成为多余的吗？这个问题可能听起来具有思辨性，但至关重要的根本决定取决于它。任何有着末世论取向和发达功能的基督论“最终”都会面临这个问题，即它的耶稣基督是否使自己成为多余。它关于基督的中介和代表作用的观念是由在这“最后的问题”上所决定的东西来决定的。下面举三个例子来说明这一点。

加尔文 (Calvin) 在其对《哥林多前书》十五章廿八节的评注中遇到过这个问题。《哥林多前书》十五章廿八节说，基督最终将把王国交给圣父，以使上帝在万物之上，为万物之王。¹²⁸加尔文的基督论是从功能方面来建构的：究竟谁是耶稣，是由他作为先知、祭司和君王对于人的功能来决定的。耶稣作为体现在肉身中的（显启在肉体中的上帝 [deus manifestus in carne] 获得其大能。圣父以肉身将基督派往世人中间时，把神性的统治交给了他。圣父的确统治着，但他已将其治理交给了道成肉身的基督。¹²⁹由于这个缘故，卡尔文喜欢把基督叫作“上帝的代理官员” (lieutenant de Dieu)。基督在

有罪的世人中间行使上帝的统治时，是上帝的总督和代表。然而，作为上帝的代表，他在与圣父的交流中行使这统治。“因此我们信作为至高无上的主的上帝，但我们只是在耶稣这个人的面容中才见到他。”上帝下降到耶稣这个人里，不是为了他自己，而是由于我们的迟钝和软弱。¹³⁰上帝之通过中介与我们见面，也见于基督的统治。在加尔文看来，道成肉身的基督的统治在时间和范围上是有限的。它始于道成肉身，王国终于在末世被交给圣父。它的根据是上帝无条件的恩典。它因人的罪而呈现其基督形态。由于加尔文原则上并没有对政治统治和单纯的宗教统治加以区分，而将“基督即上帝”这种声明置于争取世界统治的显明、真正的斗争中，因此他对《哥林多前书》十五章廿四至廿八节的评注便成为他的“神圣君权”教义的核心。末世希望说：“基督必须统治，直到上帝打败一切仇敌。”（第 25 节）对加尔文来说，这就是基督战胜魔鬼及其势力，以及最后战胜死亡。况且，基督“要消灭一切灵界的执政者、掌权者和有能者，把王权交还给父上帝。”（第 24 节）在加尔文看来，甚至尘世势力和威权也“替上帝行使了某种统治”。但它们只有一种过渡和临时的性质。“但是，如果上帝的王国如其已被创造在我们里面那样要扑灭我们的现时生命，那么，一切都将是多余的。”¹³¹因此，在基督把王国交给圣父时，这些中介性权威都将被摧毁。“届时所有的权威都得俯首，从而唯独只有上帝的荣耀光照万方。”¹³²因为，任何中介都会引入某种妨碍因素。¹³³况且，基督统治的完成也是教会在尘世的所有法令条例和信息传达的经验。在教会里，基督的统治是通过人的服务以启示和圣事的手段来实现

的。¹³⁴最后,在加尔文看来,当王国被交给圣父时,甚至基督本人的中介作用以及为了这种中介作用而呈现的基督的人性也会终止。在这种完成中,中介者从中间移开,以使受到救赎的人直接依靠上帝本身。甚至作为神圣上帝与罪人之中介的基督的人性也包含了一种妨碍因素,因为,在加尔文看来,这种因素是神性为了接近我们而蒙在自己身上的面罩。“届时,面罩将会落下,我们将毫无遮阻地看到统治其王国的上帝的荣耀。基督的人性将不再站在中间妨碍我们最后直接看到上帝。”¹³⁵在这里,加尔文所想的并不是基督本人的毁灭,而是神性统治从基督的人性向基督的神性的转移。假如在人性中,道成肉身为罪的状况所决定并指向救赎,那么在救赎里,道成肉身将变得多余。位格的融合既然是为了救赎罪人而发生的,那么在已受救赎的存在里,这种融合就将被放弃。如果是这样,上帝的统治将转而依靠三位一体——基督的神性所指的就是这个——而且整个三位一体将当即寓居在新的创生里,以使整个创生立即包摄其荣耀。永恒的圣子似乎隐退到三位一体中,耶稣其人进入已救赎的芸芸众生里,或反过来讲,已受救赎的芸芸众生整个地进入“位格的融合”(unio personalis)的神圣关系中,即进入与上帝的直接交流中。为救赎罪人而被钉十字架的基督的人性状态在已受救赎被置于同上帝的直接关系中的存在里,不再有一席之地。

加尔文那众所周知的唯灵论末世学虽然在这里导致了某种幻影说基督论,但也引发了一些评论。¹³⁶然而,原则上,一种仅从功能方面来理解的基督论在逻辑上必然导致钉死在十字架上的基督在已受救赎,直接面对上帝的存在里变得多余。

由于加尔文仅仅按基督作为代表的功能来思考有关神人两性的教义，而基督的代表功能是由于人的罪才变得必要，所以对他来说，基督位格的统一在王国被交给圣父时就消解了。作为其结果，当基督完成其统治，移交其王国时，他的道成肉身也被超越了。由此可以判断，在末世到来时，万事万物都将以其在创世时的同样的纯洁与善面对上帝，并将分享上帝的荣耀。

鲁勒 (A .A .van Ruler) 追随加尔文，但不无片面地在现时代重新提出其神权政治教义。¹³⁷就基督及其教会来说，上帝只关注于创世和他的王国。罪是一个从中插进来的问题。于是，作为复和者的基督是“上帝争取的紧急措施”。上帝在基督里的特殊存在只是他针对世人的恶的行動的一个成分。上帝在基督里及通过基督所表现的意志是：整个实在教将成为他的影象，他的名字将受崇敬，他的王国将要到来，他的意志将要实现。十字架即通过代理赎罪来克服罪，是福音的中心。但它的地平线是上帝的国，纯洁化的心，圣洁化的生命，妖魔被驱除的状态，以及宁静和谐的社会。¹³⁸以色列和基督教的国家是上帝之国的历史先驱。但历史上这些上帝之国的先驱也只是临时措施。这不是基督教在文化上打下其印记的问题，而是人性本身以及荣耀之国的問題。因此，国家、社会和文化的基督教化完全是必要的，但与此同时又是残缺不全的和不成功的。由于我们不是将成为基督教徒的人，而相反是要成为真正的人的基督徒，历史上就总是应当有基督教国家和基督教文化的这种期待。在此，对鲁勒说来国家尤其重要，因为它是“人类生存里所有的事物—成分的最后集结。”¹³⁹

因此，教会必须为神权政治调停，神权政治不是教权主义和教会国家，而是按照基督的生命、福音和《圣经》来调整和塑造国家生活。“在神权政治中，《圣经》是国家的精神基础。”¹⁴⁰这样，鲁勒也把基督乃上帝的声明置于争取世界统治的真正斗争中。《新约全书》中神权政治的问题，是“谁将得天下”的问题。在《新约全书》里，一切都指向那正义统治的新的世界。

鲁勒在其基督论中追随加尔文从“用安瑟伦(Anselm)激进的观念加以理解的代表的观念”出发开始其讨论。¹⁴¹上帝只是以其特定的形态在基督里面，以担当罪，以把罪从受造实在的生命中除去，从而使受造实在的生命能够直接面对上帝。由于基督只是作为神—人，作为上帝方面采取的临时措施存在于自己的形态里，由于人因罪给自己招来的悲哀，一旦那悲哀被驱除，基督若再在其形态里，便会成为多余。

与巴特相反，我们必须使芸芸众生保持整洁，不使他们与基督即肉身中的圣子混为一谈。我们也必须使上亲的荣耀之国保持整洁，不使它与基督混为一谈。“肉身的呈现”(Assumptio Carnis)只是由于罪才是必要的。在最后审判中，危机也将影响这点：届时，肉身的的面罩即上帝在基督这种特殊形态里将被撇在一旁。

从太初和末世方面来看，届时，万事万物都将指向面对上帝的赤裸的存在，没有罪的面罩，没有基督的面罩……但整个基督教化也是指向这种情形

的：它的源起正是上帝在基督这种特殊形态里。它的最终目的就在上帝的太初和末世的目的里：不在以马内利 (Immanuel) 即上帝与我们同在中，而是在人性中，在上帝面前的人里面。¹⁴²

最终的目标是被救赎与解放的众生在直接在场的上帝本身的荣耀里无穷尽的嬉戏游玩。

在这里，鲁勒使加尔文显得更激进了。加尔文表达为末世论所暗示的，在鲁勒那里变成一个确定的论题。如果使基督事件只包含罪的内疚的表征，那么，基督这个代表的神性和人性位格是由其宽恕犯罪和克服罪的后果的功能决定的。只有主 (Kyrios)、基督、牺牲这样的功能性称号才能表示那种神—人位格。如果是这样，则圣子的称号，只表示基督的神性，不表示耶稣的整个位格与圣父的关系。在基督事件里，有否定 (罪) 的否定 (赎罪)。肯定的成分是实在本身，被理解为受造之物和王国。耶稣使命的目的是恢复原来的受造之物与本原的人性。像加尔文一样，鲁勒也在末世里化解了基督的人性。但与加尔文不一样的是，在他看来，国家作为“所有的事物—成分的集结”，在创生与上帝的王国两方面都属于人类存在的维度。国家根本没有消亡，反而由于犯罪与罪而得到净化。在加尔文那里，仍然可能想象末世是基督里面第一次创生的新东西跟着他一道进入世界。但是，那最后的完成可以理解成不受它从中产生的历史的影响吗？从王国与创生的等同中难道没有产生一种非历史的上帝概念和人类实在吗？关于第一次创生，真的可以说上帝在里面是“万物

之王”吗？针对这种只对罪进行补偿的恩典概念，神学传统已经提出了这个思辨性问题：下一次堕落将于何时发生？因为，如果说罪的内疚已被恩典消除，这决不意味着罪的可能性同样也被消除了。假如罪的可能性也将消除，那么除了罪以外恩典还必须包括某种无限的“更丰富”（罗 5 20）；因此，受到救赎的存在必须多于受造的存在；最后，上帝儿女的新自由也必须比人的第一次自由更大。但是假若恩典也克服了罪的可能性，从而经存在增添了一些成分，即世界的一种新本质，那么基督就必须看作不仅仅是安瑟伦所激进地理解的那种代表。如果是这样，肉身假设就不仅包含代表的可能性，也包含对新创生里的存在的期待以及创世时最初允诺的实现。如果是这样，则基督作为一个基础，属于新的创生及荣耀之国，而有着中介权威的国家就将被消灭。

最后，中介人本身成为多余这个命题出现在索勒（Dorothee Sölle）那里。女主人公着手说明：被代理者所希望的与真正的代理所欲求达到的目的：“即代理作用的自我消灭。”¹⁴³她从人在其异化世界里的认同问题开始，以上帝在一个不信上帝的世界里的认同问题告终，正确地探寻一种对传统基督论的代理观念以及那代表在十字架上的代理行动的个人理解。每个社会都存在导向拥护、提倡的因素，只要有这些因素，也就必然有代理作用。人的这一现实在基督信仰里获得了自我意识。但代理作用假如是为了保存对身份的渴望，而不是破坏它，就不应成为代替。代理必须使他所代理者的位置保持开放，在后者使用这个位置时必须离开。只要这样他才能替自己保存后者本身的身份和责任。因此，代理一个

人意味着暂时当他的中间人，否则，代理作用在个人的现时代就将是不可想象的。这样，所有关于赎罪性牺牲和上帝审判时的替身的魔术和唯物主义观念在运用于基督时便失去其所有的意义。“代理作用以个人角度来设想，绝不可能不具有临时性和暂时性。”“只有当代理作用被末世化，因而具有临时性时，它才能保存那些被委托给它的人们的尊严。”“代理作用以其临时性使希望成为可能”，就是说“将消灭其自身的那种希望。”¹⁴⁴由此可以推论，与其从死里复活相联系，基督在上帝面前代理与上帝并非等同的人类的作用。从末世论的角度来看，只能是一种临时的代理作用。在上帝面前，基督使人的未来保持开放；作为上帝的先行者，基督使上帝的未来在世界上保持开放。在此意义上，基督里面有一种与人和与上帝的双重认同关系。这种双重认同关系只是在新的天堂和新的人世里才会被取代，在其中，非等同的人类将在上帝面前达到充分的等同，缺席的上帝也将在世界达到其完全的等同。

在索勒看来，一般的希望神学已被归入某种基督教概念。鉴于她之强调人本身所具有的非同一性，上帝的缺席以及作为具有两方面临时代理作用的十字架，我们只能说她的希望神学是一种否定的希望神学。尽管不乏真知灼见，从根本上讲，这种末世论基督论如加尔文和鲁勒的那样在下述几方面大可质疑。

1. 只有当那位置客观地在那里，并且由于其真正的拥有者的主观软弱和无能不能被暂时占有，代理才可能使自己成为多余。但如果那位置不在那里，或尚未以其充分和自由的

形态在那里，而必须先准备好，这时代理才像一个雇佣机构那样使自己成为多余，而仿佛是建立了一个新公司。如果是这样，他不仅对那位置的本来拥有者的主观无能产生影响，而且对那位置的创造产生影响。他不仅代理，而且创造。

2. 假如我们将这幅图画用来解释基督教，这就意味着基督对于我们的代理作用不仅是一个调停者的干预，而且也是创造性行动（约 14:3——“我去为你们预备地方”）。如果是这样，他的代理作用就不仅仅是暂时的调停，而且也是新的存在与超越那种人们总是孜孜以求的自我认同的新的认同的基础（约壹 3:2）。¹⁴⁵

3. 不仅基督是上帝与人等同的王国的代理者，而且这个王国已经在他里面存在，而且在他的历史中被给以根本的界定。作为一个末世先行者，基督为人铺好了通过审判和被上帝遗弃的道路，这道路只有在他的陪伴下对于人才是可通过的。不是凭藉基督的代理作用，人才解除自己的某种痛苦或忧愁，而是基督在十字架上遭受了地狱般的遗弃和孤苦无助，以使信仰者不再遭受这样的苦难。作为先行者，基督铺好了道路。道路为其后继者开放，是畅通无阻的。基督在孤独中经受了死亡与地狱。他的追随者在其陪伴下经受死亡与地狱。这不是代理，而是一种解放。假如被理解为代替，则代理作用使人疏离。但位格的代理作用其本身包含一种解放因素。它不仅为人们提供了推卸责任的机会，而且提供了摆脱不可忍受的重复和孤独的机会。

4. 假如代理要使自己成为多余，那么，他就必须以身份为先决条件，即使这身份已经丧失，因而被寻找。代理作用

使它保持开放，达到完全恢复的状态。但这难道不是一种意念论的身份概念吗？这种身份概念就基督这个代理者的社会性而言，无论如何最终都会成为非社会的东西。假如基督将被“新的天国与新的人世所取代，在其中上帝与人那丧失的等同露出欢颜，就不可能有真正新的天国和新的人世，不可能有上帝与人的新的等同，而只可能有旧状况的恢复。原始基督教经历所牵涉到的新奇性的范畴只是在一种功能基督论里才被代理的取代这一命题所遮掩。新奇性的景观的位置被关于最初的创世和人的最初的身份——就这身份而言，基督论成为功能性的——占据了。在这里，代理作用的观念不是像索勒所想象的那样被“末世化”了，而是预说化了 (protolo - gisiert)。最后发生的仅仅是从一开始就被预设的东西。非等同与代理之间的相互作用一直存在着，现在也存在着，将来仍然存在的光亮面前变成一种影子的作用。

加尔文和鲁勒都提到过的《哥林多前书》十五章里的那段话，并不证明那中介者有一天将成为多余。¹⁴⁶ 保罗引人注目地把十五章廿四节的基督称号变为廿八节的圣子的称号。当基督把王国交给父亲时，他的统治也就结束了。届时，他的代理作用，代理官员身份以及总督身份都将终结。实际上，基督的统治只有助于“向上帝单独的统治让位。基督是针对一个尚未完全服从于上帝的世界的上帝代表。”¹⁴⁷ 但保罗在这里所讲的，并不是基督的中介性统治由于上帝的直接统治而消解；毋宁说，他所讲的，是基督交给其父亲的“上帝的统治”。这绝不是一个历史—末世事件，在其中，那临时的被那最终的取代；这是一个三位一体里的过程。“上帝的王国”由

道成肉身的圣子交给了圣父。作为结果，耶稣作为“基督”和“主”成为多余。他在圣父与被遗弃人类之间的中介作用结束了。但他仍然是“圣子”，而且只有当他把王国交给圣父时，他的圣子身份才臻于完全。对保罗来说，圣子的身份不仅表示了耶稣对于人的功能，而且意味着他那与圣父相关的整个本质。耶稣的服从在圣子对圣父的顺从里达到完成（林前 15 28）。用来表示顺从的字眼的意义，不是使他成为多余，而是服从。耶稣与其父亲和上帝的关系被保罗在表示舍弃的程式中描述为嗣子身份。因而，“圣子”这个称号并不关注于一种同基督的人性相分离的神性，而是关注于在其同圣父的关系中被交出、被复活、被赋予统治权力的基督的整个位格。三位一体里圣父与圣子的种种关系不是用静止的词语被永久固定下来，而是一种活生生的历史。这上帝的历史或这上帝里面的历史始于派遣和交出圣子，然后是他的复活和上帝的统治之转交给他，只是当圣子把这统治又交还给圣父时，这历史才结束。十字架上的交出是这上帝里的历史的中心点，而不是其终结。只是在把统治交还给圣父时，圣子的服从因而也就是他的圣子身份才最后臻于完成。

按照这么一个未来，很清楚，被钉十字架的基督的统治也不仅仅是那将要来的基督的单独统治的前奏。在其末世的临时性里，被钉十字架的基督的统治本身就已代表了圣子的统治。然而，基督的统治不仅涉及那种代理将要来的上帝统治的作用，而且涉及上帝统治的具体化和实在化。基督不仅为那未来的最后完成而进行干预，而且这种最后完成已经在他的受难的爱里获得永久的形式。永恒上帝绝不是仅仅以

耶稣的人性来“遮掩”自己的威严，从而在其恩典里向人靠近。这种形态式的基督论最终必将以非基督教的一神论或泛神论而告终。仅仅是一种功能性的基督论一定会以某种从他处获得的非基督教的存在末世论而告终。在这里，基督来到世界的目的不能从基督方面来界定，而必须从其他方面来界定。只有当如保罗的言论所表明的那样，末世论一功能性的基督论自始至终都被接纳到某种三位一体说基督论里，它才是基督教的，才能保持其基督教本质。但反过来讲，这对于三位一体说的基督论又意味着一种上帝概念的更改。十字架并不像末世历史那样结束圣灵里圣父与圣子之间那上帝里面的三位一体历史，而是开启这历史。圣子顺从圣父的目的和王国之移交给圣父的意义不单单是上帝单独的统治，而且是圣父的圣父性的最后完成。如果按照《哥林多前书》十五章四十九节所说，人将呈现天国的形象，那么这实现在人被变得像圣子一样里面，从而如《罗马书》八章廿九节所说使他可能成为许多兄弟中的长子。最后完成的目的并不在于基督解除自己的统治，以使这统治被接纳到上帝的统治里，而在于圣子的服从的最后完成，因而也是信仰者的兄弟关系的最后完成。就世界的邪恶势力和死亡而言，人们能够明白拯救的最后完成在于基督的统治向上帝单独的统治过渡。但是，就圣子与圣父的内在关系而言，世界之拯救的最后完成在于上帝的历史在三位一体里的最后完成。就第一种情况而言，可以讲作为代理者和中介者的上帝的基督的临时功能变为多余。然而，就第二种情况而论，当完成到来时，被钉十字架的基督并没有消失，而是成为在上帝里面受到救赎的存在和

上帝之寓于万物中的根据。如果这样，被钉十字架的基督就不再具有代理功能了。于是，功能的和救世神学的代理—基督论成为一种赞美的圣子—基督论。正如终结带来这种颠倒，赞美的圣子—基督论也是从一开始就存在于基督教信仰者的表白里。历史基督论也必须具有更大的作用，而不是仅仅提供基督对于拯救、义和等同的意义和用处的功能性代表作用；其本身就必须是信仰者同圣子的兄弟关系的表达，并且以感恩和颂扬来赞美地表达这种关系。因而，代理作用“对于”我们的必然性就成了“来自我们”的感恩的自由。基督不仅仅是必然的，他也是自由的，并使人获得自由。他既属于必然性领域，也属于自由领域，因为他本身就是过渡。¹⁴⁸

九、上帝的悲情中人的生命经验

人类总是在其与上帝的神性关联中发展其人性的。他们总是在与那把他们显明为至高无上者的神性关联里体验自己的存在的。他们按照终极价值来确定自己生命的取向。他们那些具有根本性的决定是根据那无条件地与他们相关的事物做出的。因此，神圣性是人类在其中体验、发展和塑造自己的情形。神学与人类学卷入一种相互关系中。因此，关于“被钉十字架的上帝”的神学也会导向一种相应的人类学。我们先前主要关注上帝受难的历史和性质这样的问题；现在，我们要在这一有关上帝的情形中探讨人类的人性发展。将基督神学与古典希腊世界冷漠神学（*apathetic Theology*）及后来的犹太宗教哲学的悲情神学（*pathetische Theology*）加以比

较，会有助于更加清楚地界定当时的情境。首先，我们将断言，早期教会之采用“不能够受难的上帝”这一希腊哲学观念导致了基督论的诸多难题，这些难题只是较为近期的神学才着手加以解决。但“上帝的受难”在当前成为基督神学别无他法，只有向对《旧约全书》以及犹太人现时苦难里的上帝的历史所作的新的犹太教解释学习。

上帝的漠然 (apatheia) 与人的自由

在古代世界，早期基督教遇到了作为一个形而上学自明之理和一种有关无法抗拒的自然力的伦理观念的漠然。¹⁴⁹对上帝神性的崇拜和争取人的自由的努力都是围绕这一概念进行的。同“悲情”(pathos)一样，“漠然”这个词有许多引伸含义。它意指不能为外界的影响所动，不能感觉——如死的东西那样——以及精神之摆脱内在需要和外在破坏。在物理学意义上，“漠然”这个词意味着不可改变；在心理学意义上意味着不敏感；在伦理学意义上意味着自由。与此相对照，“悲情”意思包括需要、强制、冲动、依赖、卑下的情感以及不情愿的受苦。自柏拉图和亚里士多德以来，上帝的形而上学和伦理学完美一直被描绘为漠然。根据柏拉图的说法，上帝是善，因此不可能是任何邪恶、惩罚和悲哀的原因。诗剧把诸神想象成喜怒无常、好嫉妒、有报复心、好惩罚的。这样做的目的，是为了在悲剧观众中激发感情即“动情”(pathe)，而感情的激发又将导致“宣泄、净化”(Katharsis)。这样的诸神观被认为“对上帝不合适”而被加以拒绝。它们不适合“诸神的教义”的政治和道德“准则”。¹⁵⁰把上帝表现为

“不幸的创造者”(auctor malorum)是不合适的。作为那完美的本质，神性不再需要什么。¹⁵¹它如果没有需要，也就是不可变的，因为任何变化都会显示一种本质上的缺陷。上帝为了自己的生命，不需要人的服务和感情。因为他是完美的，所以他不需要任何朋友，也不会有任何朋友。“爱作为回报被给予时，友谊就发生了，但在同上帝的友谊中却没有作为回报的爱，甚至连爱的余地也没有。因为一个人若断言他爱宙斯，那就是荒谬的。”¹⁵²由于同类只为同类所知和所爱，神性本身是自足的。自亚里士多德以后，从上述观念中产生的形而上学原则是 $\delta\epsilon\omicron\varsigma$ $\sigma\epsilon\iota\varsigma$ 。¹⁵³作为“纯粹的动者”(actus purus)和纯粹的因果关系，上帝头上不会发生让他受苦的任何事。作为完美的存在，他没有七情六欲。愤怒、仇恨和嫉妒对他来说是陌生的。爱、同情与慈悲对他同样是陌生的。“那有福的和不可败坏的存在其本身并不承受苦难和忧伤，它也不以此烦扰其他存在。因此，它既不知道愤怒，也不知道偏爱。这种品性只是在软弱的存在那里才能找到。”¹⁵⁴上帝永远在自思自想，这里就包含了思想的思想。上帝永远都有其意志。因此，意志和思想是他冷漠的存在的一部分。

如果智者的道德理念是变得与神性相似，是参与享有神性，他就必须克服需要与欲望，在漠然里过一种摆脱了烦恼与恐惧、愤怒与爱欲的生活。他将在思想的思考中在上帝里面找到宁静。他将在那永恒意志里找到上帝的永恒临在。怀疑论者要求不给审判 ($\epsilon\omicron\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$)。有悟性的人必须在“泰然”(ataraxia)中站稳立场，智慧的人则将拥有漠然。他的知识不为任何灵魂的情感所动，不为任何肉体的兴趣所动。他生活

在逻各斯的高远域界里。他甚至感觉不到其他人认为是好或坏的东西。他利用万物，仿佛它们有价值似的，尽管他并不把任何价值归于它们。不为所动、平心静气和温和柔顺像影子一般跟在怀疑论者的时代后面。¹⁵⁵最初受到赞扬，甚至受到亚里士多德赞扬的感情与感觉生命里的中庸（μετρώεσθαι），这时被斯多亚学派的漠然伦理所取代，这种伦理是智者所孜孜以求的。在为获得美德的斗争中，智者得到了神性按其本性就拥有的属性。

古代犹太教——首先是斐洛（philo）其人——以及古代基督教接受了这一哲学和伦理学里的漠然理念。斐洛把亚伯拉罕描述为漠然的典范，但也赞扬了他的中庸（metriopatheia）。斐洛把漠然视为完美所应达到的目标。但人并不努力使自己变自由，而是满足于自己的现状。毋宁说，人在服务于唯独上帝才能给予达到漠然的力量上帝中努力获得自由，摆脱困窘。由于斐洛为《旧约全书》对上帝的理解所影响，故他的漠然教义与斯多亚派的观点不同，尽管他接受了他们表述这种观点的形式。在他看来，人们孜孜以求的漠然的确是旨在导向与上帝的相似性，但实际上却导致一种不同的“上帝情境”（Gottes-situation）。¹⁵⁶

对古代希腊、犹太教和基督教对漠然所作的讨论进行考查表明，漠然所指的并不是人的僵化，也不意味着今天被描述成麻木、冷淡和疏离的那些病兆。毋宁说，它意味着人的自由以及人在同神性的完美和完全充足的自由保持一致里所享有的对于世界的优越地位。漠然正在进入逻各斯的高级神性领域。相反，只是那些卑下的冲动和强制才被理解为悲情。

今天那被描述为生命的悲情的，那被描述为充实了生命的意义，使生命充满生机、振奋了生命的，当时并不包括在动情 (pathe) 里面。基督教传言为上帝与信仰者的挚爱 (agape) 的东西，很少被翻译成悲情。因为，真正的挚爱产生于对肉体 (sarx) 的内在和外在枷锁的摆脱。它施爱而不搅自我追求，也没有焦虑以及“愤怒和偏爱” (ira et studio)，所以漠然可以被接受为使挚爱这种爱得以实现的根据，可以充满这种爱。爱产生于性灵，产生于自由，而不是产生于欲望或焦虑。因此，冷漠的上帝可以被理解为使别人获得自由之自由的上帝。漠然所表达的对需要、欲望和强制的否定被采用，被赋予一种新的肯定的内容。¹⁵⁷ 古代世界的冷漠神学被认为是关于上帝之爱与人之爱的三位一体神学的准备。只是由于犹太教和基督教的长期使用，这个词才改变了其含义，才被赋予另外一个语境。出于对其他人和那些不同的人的自由之考虑，这个词与受难发生了联系，并教导人们理解犹太人和基督的受难史上的爱的受难之意义。假如要正确理解和描述古典时代的冷漠神学以及它之被犹太教和基督教接受，就必须注意这些变化。然而，同上帝的新关系的肯定的一面当时是否不可避免地必须打破预先假定的否定的否定这个架构，现在是否也仍然必须这么做，这个问题仍有待探讨。

上帝的悲情与人的同情

赫舍尔 (Abraham Heschel) 在同希腊主义和受其影响的哈拉维 (Jehuda Halevi)、迈蒙尼迪 (Maimonides) 和斯宾诺莎 (Spinoza) 等人的犹太教宗教哲学的争论中，首先把先知

们关于上帝的传言描述成悲情神学。¹⁵⁸先知们并没有上帝“观念”，但却在上帝情境里理解他们自己和子民。赫舍尔把这种上帝情境叫作上帝的悲情。它与欲望、愤怒、焦虑、嫉妒或同情等诸如此类的非理性的人类情感毫无关系，而是描述上帝为历史上的事件。人类行动和苦难所影响的方式。他之所以被它们影响，是因为他感兴趣于他的受造之物，他的选民以及他的权利。上帝的悲情是有意图的，过渡性的，并非与它自己相关，而是与订过盟约的选民相关。上帝“在太初”就已经在世界的创造中从自身里面出现了。在盟约中，他进入世界和他所选中的人民。因此，上帝的“历史”不可能与其选民的历史分开。神性悲情的历史植根于这种人的历史中。由于创世、盟约以及上帝的历史产生于他的自由，他的有效的悲情与神话传奇里受命运摆布的喜怒无常、好嫉妒和英雄主义的神灵的悲情不同。上帝的悲情是他与创世、选民和历史的自由关系的悲情。先知们从未把上帝的悲情与其本质等同起来，因为在他们看来，上帝的悲情不是某种绝对的东西，而是他与其他人或物的关系的形式。神圣悲情表现在上帝与其选民的关系里。一个冷漠上帝的概念对他们来说必然是陌生的。因此，预知或先知本质上并不是向前展望未来，看看不可更变的命运或预定的神圣拯救计划里决定的是什么，而是洞察上帝目前的悲情，他那因犹太人的不服从而引起的苦难，以及他为了自己在世界上的义和荣誉而承担的受难。如果说神圣的悲情以他的自由为根据，那么这悲情不是纯粹意志，如在伊斯兰教的上帝概念里那样，而是他对自己的受造之物和选民的兴趣，藉着这兴趣，上帝将自己的存在转变成他与人

的关系和盟约的历史。上帝如此认真看待人，以致于他会因人的行动而受难，会被这些行动伤害。在先知的申言的中心，有这种确信，即上帝对世界的兴趣达到了受苦的程度。

赫舍尔把希腊哲学、儒教、佛教和伊斯兰教加以对比，认为犹太人对上帝的悲情的理解是独特的。¹⁵⁹但与基督教神学相似，中世纪的犹太教哲学也努力使自己适应“上帝漠然”（theos apathes）的概念。“任何激情都是邪恶。”因此，哈拉维认为悲悯与同情只可能是灵魂软弱表现，对上帝不合适。“他是一个公正的法官；他让一个人穷，另一个人富，自己的本质却不发生任何变化，也不对一个人表示同情，对另一个表示愤怒。”¹⁶⁰按照迈蒙尼迪的说法，任何涉及肉体性和受难的能力的谓词都不能用来描述上帝。“上帝没有七情六欲；他既不为欢乐的感觉所动，也不为悲伤的感觉所动。”斯宾诺莎也断言，严格地讲，“上帝既不爱也不恨。”¹⁶¹因此，在很长时期内，冷漠的上帝也是犹太教神学的根本原理。

人们假如从上帝的悲情出发，就不会从其绝对性和自由方面想象他，而是从盟约的历史方面来理解他的情感和兴趣。盟约越是认真地看作上帝的显启，人们就越能深刻地理解上帝的历史性以及上帝里面的历史。¹⁶²如果说上帝在与其选民的盟约中敞开了他的心扉，他也会被不服从伤害，也会在其选民里面受难。《旧约全书》叫作“上帝的愤怒”的东西，并不属于把卑下的人类情感神似人论地转移到上帝身上，而是属于神圣悲情范畴。他的愤怒是受伤害的爱，因而是他对人作出反应的方式。挚爱是上帝的愤怒之成为可能的根源和基础。挚爱的反面不是愤怒，而是冷淡（Gleichgültigkeit）对

公正或不公正的冷淡将是上帝从盟约那里撤离。但他的愤怒却是对人的持久兴趣的表现。气愤与爱因而并不保持平衡。“他的愤怒只持续一眨眼的工夫”，并且如约拿故事所示，作为对人类悔恨的反应，上帝为了爱会撤回其愤怒。作为受伤害的爱，上帝的愤怒不是某种被遭受的东西，而是对邪恶的神圣的忍受。它是一种穿过他那敞开的心的悲哀。他在愤怒中为了他的选民受难。¹⁶³

在冷漠的上帝的维度里，人成为一种“冷漠的人”(*homo apatheticus*)。在上帝的悲情的情景中，人却成为一种“同悲情的人”(*homo sympatheticus*)。¹⁶⁴神圣的悲情反映在人的参与、希望和祈祷中。同悲情是一个人对另一个人的现时开放性。它具有对话的结构。在上帝悲情里，人充满了上帝的灵。他成了上帝的朋友，感到同上帝一致，与上帝有同感。¹⁶⁵他并不进入某种与上帝的神秘的融合，而是一种“同悲情的融合”(*unio sympatheticus*)。他对上帝的愤怒感到气愤。他因上帝的受难而受难。他因上帝的挚爱而爱。他因上帝的希望而希望。赫舍尔已把他关于神圣悲情的神学发展成了一种二极神学。上帝就其自身来讲是自由的，但同时又对盟约关系感兴趣，并受人类历史影响。就这种盟约关系而言，赫舍尔讨论了上帝的悲情和人的同悲情，这样做，也就引入了第二种两极性。因为人的同悲情在精神中响应上帝的悲情。先知是一个 *isch haruach*，即一个为上帝之灵所驱动和鼓舞的人。这里大约有上帝里面的双重人格的暗示。上述两种观念在拉比的神学里有进一步的描述，并为他们进一步深化。

如库恩(P. Kuhn)所证明的那样，¹⁶⁶拉比们在纪元元年

前后已讲到上帝的自我屈辱有许多阶段：创世、亚伯拉罕、以撒及雅各的呼求，以色列的历史、出埃及以及犹太人后来的离乡背井。《诗篇》十八篇卅六节：“你使我卑微时，便是使我伟大”被理解成这种意思：“你向我显示，你凭藉屈辱自己而变得伟大。”上帝寓居在天堂，寓居在那些谦卑和有悔悟之心的人中间。他是诸神之神，为寡妇和孤儿带来公正。他是高邈的，但却关注那卑下的。故而，他在相反两个方面临在。上帝已在创世之初就放弃了他的尊严。像一个仆人一样，他在犹太人前面高擎火炬，把他们领入荒野。像一个仆人那样，他背负着犹太人及他们的罪。他下降到荆棘丛中，约柜里和圣殿里。他在那些身陷窘境的人中间、在那些卑下和弱小的人中间与人相遇。上帝对人类历史的局限性所做的这些适应和调整同时包含着对他的未来的期待，这未来内居于他的所有的受造之物里，届时万物都将沐浴在他的荣耀中。他不仅进入有局限性的受造物的情境里，而且进入有罪疚感和受难的受造之物的情境里。他因犹太人离乡背井而伤心悲哀，这表明他与犹太人的全部存在都在苦难之中。以色列是“他的瞳孔”。他不能忘记犹太人的苦难，因为若他忘记了，这就是忘记“他自己的义”。所以，上帝与犹太人一起被俘虏到巴比伦。在他对其选民的内居里，他与他们一起受难、一起坐牢、与殉道者们一同感到哀痛。反过来说，犹太人的解放也意味着那由“上帝的内居”从其受难中的解放。在其内居 (Schekhi - nah) 中，犹太人的上帝分担他们的苦难，共享他们的救赎，因而在这方面，的确是“上帝把自己同自己的选民一同从埃及赎出来：‘这救赎是为了我，也是为了你们’。上帝本身

‘被领出(埃及与犹太人一起)。’¹⁶⁷因为上帝的名字与犹太人不可分割地联系在一起，所以当上帝救赎自己时，也就是说使自己的名字增光时，犹太人也就被救赎了；上帝的受难是犹太人被救赎的手段。上帝本身就是犹太人的“赎金”。¹⁶⁸

关于上帝屈辱自己的拉比神学所暗示的对十字架神学的最有力的表达见于《黑夜》一书。它是奥斯维辛集中营的幸存者维塞尔(E. Wiesel)写的：

党卫队当着全集中营的人面，绞死了两个犹太人和一个年青人。两个犹太人很快死了，但那年青人死亡痛苦却持续了半个小时。我背后有人问“上帝在哪里？他在哪里？”当那年青人仍然吊在绞套里遭受痛苦折磨时，我又听见那人在呼：“现在上帝在哪里？”我听见自己心中有一个声音回答：“他在哪里？他在这里。他吊在绞架上……”¹⁶⁹

其他任何回答都会亵渎。对这样的折磨的问题，不可能有任何其他基督教回答。在这里讲一个不受难的上帝会把上帝变成魔鬼。在这里讲一个绝对上帝会把上帝变成一种毁灭性的虚无。在这里讲一个麻木不仁的上帝就是宣布人是麻木不仁的。

但是，神学思考必须从受难中的上帝的受难经历里得出从人的角度不能得到解释的结果。拉比们有关上帝屈辱自己的说法趋向于作出上帝里面的上帝自身与他的“内居”的区分。拉比时期的犹太教发展了这种上帝的双重属性的观念，以

便能够表达上帝与犹太人一同受难的经历，以及上帝的受难来保护那“同悲情宗教”，表达抵制上帝的诅咒的上帝的开放性（伯 2 9），使人硬起心肠来、舍弃希望。但当人们问什么是同被监禁、受迫害、遭谋杀的犹太人一起受难的上帝受难的原因时，那内在的神学难题便产生了。他只是因为人的不公正和人的邪恶而受难吗？那同犹太人一起穿越大街小巷的灰尘并且吊死在奥斯维辛的绞架上的“内居”会在那把天涯海角握在手心里的上帝里面受难吗？如果是这样，受难就不仅会从外部影响上帝的悲情，从而人们可以说，上帝自己因那充满不公正和强权的人类历史而受难，而且会成为上帝自身的历史。在此，我们并不关心建立某种悖论，而要问上帝受难的经历是否会导向有关上帝本人的内在奥秘，在其中，上帝与人们遭遇。

在上帝的三位一体之历史中的生命完满

基督信仰不相信有一种上帝的新“观念”。在被钉十字架的基督的团契里，它发现自己处于一种新的“上帝情境”中并且以其全部存在参与这种“上帝情境”。

基督神学不能把古希腊冷漠神学的见解和期望当作关于上帝的自由的知识的前提和被奴役的人的解放的前提。就它自己的关注而言，它完全扭转了这种神学的方向：将上帝的生命领域向人在上帝里面的发展打开的，不是人朝向上帝的上升，而是上帝在被钉十字架的基督里面的自我虚空。这种状况与犹太人的状况相关，因为，先知们所理解和断言的上帝的悲情是基督教从基督受难的角度来理解那活活泼泼的上

帝的前提。但犹太教的悲情神学必须从上帝与其选民的盟约出发,从上帝选民的身份出发。因此,对于这种神学来说,上帝的悲情和人的同悲情之间有一种直接的对应。在被选是盟约和选民的前提这种基础上,只有必要发展一种二极神学,这种神学讲的是上帝在人的受难里与希望里的受难与性灵冲动。对基督徒,尤其是对非犹太人基督徒来说,这个前提并不存在。如果说,对犹太人来讲,与上帝的直接关系以盟约的前提为根据,那么,对基督徒来讲,传达上帝的圣父性和圣灵的大能的,是基督自己。因此,基督神学不能发展任何关于感召的上帝与响应的人的相互关系的二极神学;它必须发展某种三位一体神学,因为,只有在基督身上并且通过基督,与上帝的那种辩证关系才可能展开。通过基督,上帝亲自创造了进入悲情与同悲情的关系的条件。通过基督,上帝为那些不能满足这些条件的人创造了这种关系:罪人、邪恶的人、被上帝遗弃的人。因此,从基督教方面来看,上帝与人的直接关系如果与基督其人及历史相分离,便不可想象。但是因为上帝本身通过他在被钉十字架的基督之死里屈辱自己,通过在基督的复活里提扬人生而创造了与上帝交流的条件,这种上帝与人的一致就成了上帝同所有受苦受难的人充满恩典、无先决条件和普遍的一致。为了上帝充满恩惠的一致的无条件性和普遍性,基督神学因而必须同时从基督中心论和三位一体说两个方面来思考。只有那为上帝所单方面建立并且在基督的十字架里向所有的人开放的盟约才会使性灵里、同情里和祈祷里的对话盟约关系成为可能。“上帝在基督里面”——这是罪人和邪恶的人与上帝的团契的先决条件,因

为他替整个的人和所有的人打开了上帝的领域。“我们活在基督里面”——这是同基督的交流中体验到与上帝的充分交流的信仰结果。

但是怎么才能描述那开放在基督里面的上帝领域呢？它与上帝的冷漠自由的领域是可比的吗？或者同上帝的悲情的威势领域是可比的吗？

以《腓立比书》二章为榜样，基督神学讲上帝在人里面和耶稣这个位格里面的最后和完全的自我屈辱。在这里，圣子位格里的上帝进入人的有限情境里。他不仅进入、下降到里面，而且以其存在拥抱整个人类存在。他并没有成为灵，从而人们为了参与上帝也必须首先升入灵的维度。他不仅仅是成为一个被选民族的盟约伙伴，从而人们为了进入与他的团契必须通过割礼和对盟约的服从成为选民的一员。他屈尊俯就，无限度无条件地接受整个人类，从而每个人都可能以其全副身心参与他。

当上帝在那撒勒的耶稣里面成为人时，他不仅进入了人的有限性，而且在他在十字架上的死里，也进入人被上帝遗弃的状态。在耶稣里面，他并不是作为一个有限的存在自然地死去的，而是作为罪犯被钉十字架凌迟处死，完全被上帝抛弃。耶稣的受难是被上帝、他的父亲遗弃和拒绝。上帝并没有成为一种宗教，从而人通过相应的宗教思想和感情就能参与他。上帝并没有成为一个理想，从而人只要通过持之以恒的努力就能达到与他们一致。他使自己卑微，把不信上帝者和上帝遗弃者的永恒死亡担当到自己身上，从而所有的不信上帝者和被上帝遗弃者都能体验与他的交流。

道成肉身的上帝存在于每个人的人性中，能在每个人的人性中被经历，并且具有充分的人的身体属性（Leibhaftigkeit）。人人都能理解人的上帝与他的团契，没有必要掩饰和假装。他可以把一切遮掩和虚假撇在一边，在这个人的上帝里成为他真正所是。况且，被钉十字架的上帝在每个人的被遗弃里与他紧挨着。没有什么孤独和否弃上帝没有担当到自己身上和体现在耶稣的十字架里。为了迎接他的称义的企图和自毁性的自责都是不必要的。只要被上帝遗弃和拒绝的人意识到被钉十字架的上帝与他在一起，已经接受了他，他就能够接受自己。如果说上帝已把在十字架上的死承担到自己身上，那么，他就把所有的生命，真正的生命，即处在死亡、法则和内疚的重压之下的生命担当到自己身上。这样，他就使完全、彻底地接受生和完全、彻底地接受死成为可能。人被无限度、无条件地接纳到上帝的生命与受难、死亡与复活里，并在信仰中以肉体充分地参与上帝、没有什么东西可以把他排斥在圣父之哀、圣子之爱与圣灵之冲动间的上帝情境之外。¹⁷⁰

同基督的交流里的生命在三位一体的上帝情境中充满了生命。如保罗在《罗马书》六章八节里所说，信仰者因在基督里而死去又复活得到新的生命，就真正参与了上帝在世界中的受难，因为他分担了上帝之爱的受难。反过来讲，信仰者参与了基督的具体受难，因为，上帝在他儿子的十字架上使这种受难变成他自己的受难。¹⁷¹于是，在被钉十字架的基督身上与人遭遇的人之上帝使人涉入一种实在论的神性化里。因此，就与基督的交流而言，完全可以说是活在上帝里面和

从上帝里面活着的，“我们的生活、动作、生存都在他手里。”（徒 17 17—28）从泛神论的角度来看，这将是一个必须忽略世界上的否定因素的梦。但三位一体的十字架神学在否定因素里理解上帝，因而也是在上帝里面感悟否定因素。在这种辩证意义上，这种神学是泛神论的。因为在十字架这种隐蔽的遭受屈辱的方式中，所有的在和所有具有毁灭性的事物已经在上帝里面被担当起来，而且上帝开始成为“万物之主”。在十字架里认识上帝反过来讲又意味着在上帝里面认识十字架、无法摆脱的苦难、死亡和毫无希望的否弃。

一种“奥斯维辛之后的神学”，对于那些让自己满足于有神论或孩提时代信仰然而又丧失这一切的人来讲，仿佛是一种不可能的事，一种亵渎。要是没有“奥斯维辛中的神学”，就不会有回溯性的悲哀和对内疚的体认里的“奥斯维辛之后的神学”。任何人只要后来遭遇了无法克服的困苦和绝望，就会想起人们在奥斯维辛集中营念诵犹太教施玛篇（Sch' ma）和基督教主祷文的情形。

为了不变得抽象晦涩，有必要记住那些殉道者。对于他们，对于那些无声的牺牲，在一种真正的、转移了的意义上可以说上帝本人被吊死在绞架上，如维塞尔所说的那样。如果严肃地对待上述情况，那么同样可以说，像基督的十字架那样，甚至奥斯维辛也被接纳到圣父的悲哀、圣子的舍弃和圣灵的大能里了。这决不意味着可以证明奥斯维辛以及其他类似的恐怖的地方是正当合理的，因为，只有十字架才是三位一体的上帝历史的开端。如保罗在《哥林多前书》十五章所说，只是随着死者、被谋杀者和被毒气毒死者复活，只是

随着那些一生承受创痛的绝望者恢复健康正常，只是随着所有统治和权威被废除，只是随着死亡被消灭，圣子才会把王国交还给圣父。届时，上帝会把自己的悲哀变成永恒的欢乐。这时标志着三位一体的上帝历史的完成，世界历史的终结，人类的悲哀历史的克服，以及上帝的希望历史的实现。奥斯维辛里的上帝和被钉十字架的上帝里的奥斯维辛——这是既拥抱又战胜世界的真正希望的基础，是一种强过死亡和能够承受死亡的爱的根据。这是同历史的恐怖和历史的终结一起生活的根据，但同时又是持续存在爱之中并在向上帝之未来的开放里迎接未来的根据。这是为了上帝里面的人之未来而经验和担当罪感与悲哀的根据。

注 释：

关于美国的“上帝之死神学”入门书，请见 T. Altizer and W. Hamilton, 《激进神学与上帝之死》, Indianapolis 1966; 关于美国和德国神学界对这种神学的讨论，见 S. M. Daëcke, 《上帝之死神话》，1970; H. Zahrnt, 《哪位上帝？》(1969) 里有一段新闻式的简介。我将不讨论他们的议题，而把注意力放到那些从各方面来讲都更为根本的著作上。这些著作将在下文探讨。

我在前几章已开始讨论的这种观点，最近又由 E. Jünger 提了出来，《走向实事：神学评注》，1972，第 297 页：“任何基督教传言都必须符合耶稣的临终喊叫——不然就没有传言对上帝的信仰。”

参见 F. Vierung 的论文集，《耶稣被钉死在十字架上：对一种

神学观点的解释》，1969。

P. Althaus, 《神学论文集》，1929, 第 23 页。他收在这个专论“基督之十字架”的集子里的论文特别值得注意。

Karl Rahner, 《神学论集》, 1964, 第 146 页。

Karl Rahner, 《世界的圣事》, 1968, 第 915 页以下：“作为上帝之死的耶稣之死：当今神学应当更密切地关注耶稣之死，不仅要思考其赎罪的效果，而且要思考其本身。这不是为了支持一种肤浅、时髦的上帝之死神学，而是因为现实本身有这样的要求……据说，道成肉身的逻各斯就其人性实在来说是死了，如果这被不言而喻地理解为因而上帝并未受影响，就只陈述了真理的一半。本真的基督教真理被忽略了。不可改变的自在上帝当然是无命运可言的，因此也不会死。但他本身（而不仅仅是那不同于他者）通过道成肉身，在那不同于他者里面却有了一种命运……因此，正是这死（像基督的人性那样）表达了如他在我们的心目中通过一种永远正确、永远有效的自由决断所是和所欲是的上帝。但假如是这样，在世界上他的存在中和成为不同于他者的过程中的上帝之死，就显然必须属于我们必得生活于其中之新的和永恒的盟约的历史法则这个向度。我们不得不分担上帝在世界上的命运。不是与那时髦的无上帝论 (Gottlosigkeit) 一道宣称上帝并不存在，或者我们与他毫不相干。我们‘占有的’上帝必须反复通过被上帝致命地遗弃这一关 (太 27: 48; 可 15: 34)。只有在这种被上帝遗弃中，上帝才会最终来到我们心中，因为上帝是在爱里面，作为爱献出自己的，而这又实现和启示在他的死里。耶稣之死属于上帝的自我表达。”

Hans Urs von Balthasar, 《复活的神秘》，见《救恩史教义学概论》，, 2, 1969, 第 133—326 页，尤其第 159 页以下。

Mühlen《作为未来基督论视角的上帝的可变性：在与古代教会基督论的辩论中走向一种十字架神学》，1969。

Küng,《上帝成人》，1970。这里提到的附注见于第 622 页以下与第 637 页以下。

- ⑩ A .Schlatter 被埋没了的《耶稣的神性与十字架》(1913),在
当今诸多基督论问题的探讨中值得人们注意。B .Steffen 的
《关于十字架的教义：论十字架中心论神学》(1921)也应受
到人们的注意。
- ⑪ Karl Barth,《教会教义学》, , 2, 1—4。
- ⑫ 同上, , 2, 第 132 页。关于这点,请参阅 E .Jüngel,《上
帝的存在在生成之中：关于卡尔·巴特论上帝的存在的一些
文责自负的话》, 1965。
- ⑬ B .Klappert 正确地强调了这点,见《被钉死在十字架上者的
复活》, 1971, 第 180 页以下：“在巴特那里,基督论拒绝使
用悖论,具有不断思考十字架神学直至把十字架接纳到上帝
概念中的功能和意图。这向侈谈上帝的神学表明,它首先应
关注于十字架即现世。”
- ⑭ 巴特,《教会教义学》, , 2, 第 82, 77 页。我们在《教会
教义学》, , 1, 第 622 页以下读到：“一种荣耀神学,即对
耶稣基督在其复活中替我们接受的东西的赞美,关于他作为
那复活升入天国的对于我们是什么这样的神学不可能具有
意义,除非它自身包括一种十字架神学,即对他在自己的死
中为我们所做之事的赞美,关于他作为钉死在十字架上者对
于我们是什么的神学。但一种抽象的荣耀神学也不可能具有
任何意义。我们不能心安理得地赞美耶稣基督的受难与死,
除非这种赞美本身包括那种荣耀神学——即对那在自己的
复活中接受我们的义和生命者的赞美,对那为了我们从死里

复活者的赞美。

- ⑮ 按照 G .C .Berkouwer 的批评,就是如此,见《卡尔·巴特神学中恩典的胜利》,1957,第 277 页。也请参见前引 B .Klap - pert 著作第 182 页注 58。
- ⑯ 参看巴特,《教会教义学》, , 2, 第 81 页(以及第 68, 78 页):“上帝完全可以自得其乐,自我满足于他自己内在生命的冷漠的荣耀与福祉。可是他没有这么做。”第 85 页:“在使其荣耀注定充溢万方时,上帝同时也必然使这荣耀——它在他自身中,在他作为圣父、圣子和圣灵的内在生命中不能遭受攻击和烦扰,在他自身中不可能遭到反对——注定进入矛盾的领域……”

上帝“在其自身里面的休息”及“作决定”,在他的生命中肯定不是相互排斥的,这就是我为何在此讲“区分”的原因。巴特说(第 82 页):上帝选了罪犯的十字架作自己的王冠。但倘若上帝从这种方式存在于耶稣的十字架中,十字架存在于上帝里面又意味着什么呢?或者它本身难道不会达到上帝的本质吗?如果是这样,那么巴特的基督论上帝概念就仍然带有一个超基督论的附加条件。W .Krotke 的《卡尔·巴特论罪与虚无》(1970)没有探讨这个问题。

- ⑰ E .Jüngel,“论活的上帝之死:一幅宣传画”,见《神学与教会》(ZThk) 65, 1968, 第 1—24 页,现在也见于《走向实事》,第 80 页以下。
- ⑱ H .G .Geyer,“无神论与基督教”,见《福音新教神学》(EvTh) 30, 1970, 第 255—274 页。
- ⑲ 前引 H .V .Balthasar 著作第 142 页。
- ⑳ 关于这点,参阅 Gregor von Vyssa ,Or .cat . 24 (转引自前引 H .Balthasar 著作,第 152 页):“首先,无所不能的神性

能够下降到人性的底处，这一事实提供了比强大和超自然的奇迹更为清楚的有关上帝德能的证明……但神性之下降到我们这卑下的域界是那德能的非凡的显现，它就连在不利的条件下也不会遭受阻碍……将要来到卑下中的崇高在这卑下中为人所见，但又不脱离其居高临下的地位（参 J. H. Srawley, 1917, 第 77 页）。

- ⑳ P. Althus, “自我舍弃”，见《历史与现实中的宗教》（RGG），第 1244—1246 页；前引 H. Balthasar 著作第 143 页；“自我舍弃与新的上帝形象”。
- ㉑ 前引 P. Althus 著作，第 1243 页。
- ㉒ A. Lossky 引文转引自前引 H. Balthasar 著作，第 149 页。
- ㉓ 常转引自前引 H. Balthasar 著作，第 217 页。
- ㉔ 这里所用文本乃《路德选集》V, E, Vogelsang 编，柏林 1933，第 375—392 页；慕尼黑路德版的德文本，第 134—145 页。关于这点，参看 W. V. Loewenich, 《路德的十字架神学》，1967；H. J. Iwand, 《遗著》，1966，第 281 页以下：《十字架神学》；K. Schwarzwaller, 《十字架神学：路德的预定论教义》，1970。
- ㉕ 前引 H. J. Iwand 著作，第 382 页。
- ㉖ 关于这点，见 M. Horkheimer, 《批判理论》，1968，第 137 页以下以及 J. Habermas, “知识与旨趣”，见《作为“意识形态”的技术与科学》，1968，第 160 页以下。
- ㉗ 《四部语录》，dist, 3.1, 转引自前引 H. J. Iwand 著作，第 385 页。
- ㉘ Diogeues Laertes，第 88 页；关于这点，见 E. Topitsch, “自然法问题”，见《自然法或法律实证主义》，W. M. Aihofer 编，1962，第 159 页以下；以及 E. Wolf, “人在成为人吗？”

见《无以为家》 ， 1965，第 119 页。

- ③⑩ H . Plessner , 《笑与哭》 , 1961 , 第 42 页以下。
- ③⑪ 黑格尔 , 《关于上帝存在之证明的讲演》 , 第 70 页。
- ③⑫ 托马斯·阿奎那 , 《神学大全》 , q2a3。
- ③⑬ Blaise Pascal , 《沉思录》 , 第 526 与 527 条 : “ 虽然有对上帝的认识 , 却不知人的苦难 , 这会导致骄傲。虽然知道人的苦难 , 却没有对上帝的认识 , 这会导致绝望。对耶稣基督的认识构成一种中介 , 因为在他里面 , 我们既发现了上帝的苦难 , 也发现了我们自己的苦难。” (参见中译本 , 第 234 页 , 北京 1985) 。
- ③⑭ 路德著作 , 魏玛版 V , 128 , 36。
- ③⑮ 对论纲第 28 的解释。关于对它的评论 , 可参阅陀思妥耶夫斯基的小说。关于陀氏小说的评论 , 请参看 M . Doerne , 《陀思妥耶夫斯基小说中的上帝与人》 , 1957。
- ③⑯ 在这里 , 有神论主要是指有关上帝的自然知识 , 这种知识在 “ 论一体的上帝 ” 一文中被接纳到天主教传统里 , 然后在更为广泛的基础上被接纳到政治、道德和宇宙学意义上的一神论哲学中。见 A . N . Whitehead , 《过程与实在》 , 1960 , 第 520 页 : “ 在有神论哲学的伟大创发期——这种哲学以默默德主义的兴起而告终——与文明同步发展之后 , 出现了三大思想潮流。尽管这三个潮流在细节上有许多变化 , 但大体上分别把上帝塑成一个帝国统治者形象 , 或一个道德全能的人格化形象 , 或一个终极的哲学原理形象。”
- ③⑰ 参见早期新教教义学中 “ 论一体的上帝 ” 一项。
- ③⑱ F . D . E . Schleiermacher , 《基督教信仰》 , § 50—55。
- ③⑲ 前引 H . G . Geyer 著作 , 第 270 页。
- ④⑰ E . Jünger , “ 论活的上帝之死 ” , 见《神学与教会》第六十五

期，1968，第 106 页。

- ④① H . K ü n g , 《上帝成人》, 第 626 页。
- ④② W . Elert 《早期教会基督论的出路》, 1957, 第 74 页。
- ④③ E . Peterson , “ 作为政治问题的一神论 ”, 见 《神学论文》, 1951, 第 104 页 : “ 但是, 当面临三位一体教义以及基督教末世论对奥古斯都时期的和平 (pax Augusta) 的解释时, 关于神圣王权的教义必然经不起挑战。”
- ④④ 前引 E . J ü n g e l 著作, 第 188 页。
- ④⑤ F . D . E . Schleiermacher , 《基督教信仰》, § 8, 第 11 页。
- ④⑥ H . R . Niebuhr , 《激进的一神论与西方文化》, 1943。
- ④⑦ J . Cardonnel , 《未来中的上帝: 对人性世界的敦促》, 1969, 第 24 页。也参见尼采的查拉图斯特拉之歌:

我扭曲自己,
被每个永恒折磨、烦扰。
被你, 残酷的猎手
你这未知的上帝
猛击至死。

F . Nietzsche , 《查拉图斯特拉如是说》。

- ④⑧ 前引 H . G . Geyer 著作, 第 272 页。
- ④⑨ 前引 E . J ü n g e l 著作, 第 15 页。也请参阅云格尔, 《死论》, 香港 1992, 第六章。
- ⑤⑩ K . Barth , 《死者的复活》, 1924, 第 115 页: “ 毫无疑问, ‘ 死者的复活 ’ 这些字眼在他 (保罗) 看来, 完全是对 ‘ 上帝 ’ 这个字眼的阐释。复活节福音除了具有上帝就是基督这一具体内容外, 还能具有什么呢? 但这是一种必然的阐释和具体化。”
- ⑤⑪ 参见陀思妥耶夫斯基, 《死屋手记》(中译本, 上海 1982)。关

于该书，M .Doerne正确地评论（前引著作，第 35 页）道：“对上帝的真正信仰就是对复活的信仰，它本身确实就已经是永恒生命的开端。”

- ⑤② 关于这点，参看 E .Jünger“作为可能性与实在的世界：论称义教义的本体论开端”，见《福音新教神学》(EvTh)29,1969，第 417—422 页。尽管他对亚里士多德和布洛赫作了正当的神学批判，但仍然忽略了“作为可能性的世界”与世界历史的诸多可能性之间的中介性。因此，他对《希望神学》的批判性评论并不伤该书所试图阐明的中介性的大雅。
- ⑤③ 转引自 M .Hornschuh，他者的行为，in E .Henneke，W .Schneemelcher，R .Mcl .Wilson，《新约的伪经》，1964，第 292 页。
- ⑤④ D .Sölle，《代理》，1965，第 199 页。
- ⑤⑤ A .Strindberg，《幽灵》，第三幕。
- ⑤⑥ 见 G .Steiner，《托尔斯泰还是陀思妥耶夫斯基，旧批评论》，纽约，1971，第 334 页以下。
- ⑤⑦ K .S .Guthke 的《无神论世界的神话》(1971) 宽宏大量地描述了十九世纪文学中魔鬼论 (satanologie) 的否定的神义论。“在没有诸神之地，精灵就代行统治” (诺瓦利斯 [Novalis])；H .Gollwitzer，“现代无神论对用受难众生的名义维持的基督教信仰的抗辩”，见《弯木—直道》，1970，第 373 页以下。
- ⑤⑧ A .Camus，《反叛者》，1951，第 28 页以下。
- ⑤⑨ A .Camus，同上书 (法文版)，1951，第 7 页以下。
- ⑥⑩ 前引 H . - G .Geyer 著作，第 270 页。
- ⑥⑪ 阿兰 (A.lain) 引文转引自前引 H .Balthasar 著作，第 169 页。
- ⑥⑫ M .Horkheimer，《批判理论》，第 374 页以下；《对全然

他者的向往》，1970，第 11 页。

⑥③ M . Horkheimer，《对全然他者的向往》，第 36 页；《批判理论》，第 274 页。

⑥④ M . Horkheimer，《对全然他者的向往》，第 40 页。

⑥⑤ 同上，第 57 页。

⑥⑥ 同上，第 69 页。T . W . Adorno 在其《否定的辩证法》(1966)里企图贯彻霍克海默勾勒出来的理论。他把义的观念延展到超越的程度。“不让自己被护教学任意摆弄而又不为非神话化所影响的东西，就将不是论证——其领域就是律法主义的——而是这种经历，即不斩自己的头的思想只会以超越告终，达到这个世界概念的程度，在这个世界里，不仅存在着的悲哀被消除，而且无法复活的也将被复活”（第 393 页）。如果用肯定的象征因而不合适地表述，这就意味着若没有死者的复活，没有他们肉体的复活，完善的义便是不可能的。霍克海默的“批判理论”与阿多尔诺的“否定的辩证法”在把《旧约全书》对理性偶像的禁止加以当代化方面有着相同的主题。他们两人对任何理性的教条主义都持批判态度，以把本真的需要和冲动从迷住它们的种种偶像、概念和教条那里解放出来。“通过对作为教义主题的死者的复活、末日审判以及永恒生命等观念的否定，人对永恒福乐的需要变得非常显明，与尘世的邪恶状况恰成对照”（《批判理论》，第 371 页）。“善良的意愿、与苦难保持一致以及为实现一个更好的世界而进行的斗争已抛弃了它们的宗教外衣”（同上，第 375 页）。“任何信上帝的人都不能由于那个原因而信他。那神圣的名字所代表的可能性由那不信的人维系着。对偶像的禁止曾经扩展到给名字取名，可这样一来，它本身也被怀疑为迷信。它变得更尖锐了：甚至思考这种希望也会引起它

的义愤，与它作对”（《否定的辩证法》，第 392 页）。按照阿多尔诺的看法，唯物主义必须是“无偶像的”。“思想、非神话化的启蒙意图铲除了意识偶像。那涉入一幅图象中的，仍然陷在神话与偶像崇拜中”（同上，第 203 页）。“那要领悟某个问题的唯物主义欲望所寻求的正好相反：只是在没有偶像的情况下，才可能思考整个对象。这偶像的缺失与神学上对偶像的禁止相交汇。唯物主义通过不以肯定的术语来描述乌托邦而使它世俗化；这是其否定性的内容。然而，当它至多只是唯物主义时，它就超越了神学。它的欲望是肉体的复活；它与唯心主义即绝对灵性的王国是格格不入的。”（同上，第 205 页）但霍克海默已在那些伟大的唯物主义者的著作中注意到某种“形而上学的哀悼”（《批判理论》，第 372 页）。阿多尔诺在其“否定的辩证法”中逃脱了这种哀悼没有呢？在思想上禁止偶像是否像一个梦那样，既是不可能的，又是必要的呢？霍克海默与阿多尔诺在欧洲哲学这条以培根（Bacon）为开端的道路上走得最远。如果说他们没有陷入偶像崇拜，而是想获得上帝的关切，那么，犹太教与基督教神学也没有摆脱禁止偶像的审判。这种神学的最终实现是犹太教弥赛亚希望的祈祷的一部分。在基督神学看来，耶稣的十字架，他的肉体上的受难与死这一现实恰恰是偶像之禁止的实现，而这种实现又为永久性的批判所寻求。因而，基督肉体上的痛苦与死亡被认为是上帝、复活、审判和永生这些象征的反面。没有通过对十字架的认识而接纳否定神学之真理的神学不大可能成为关于被钉十字架的上帝的的神学。在这里，它必然成为“唯物主义的”。

⑥7 M. Horkheimer, 《对全然他者的向往》，第 56 页以下。

⑥8 同上，第 56 页。也请见 A. Camus, 《反叛者》，第 84 页：

“从人使上帝屈从于一种道德判断那一时刻起，他便在自己里面杀死了上帝。但现在道德的根据又在何处呢？人以义的名义否认上帝，但若没有上帝概念，人又能理解义吗？”

- ⑥⑨ M . Horkheimer, 《批判理论》, 第 372 页。
- ⑦⑩ 前引 A . Camus 著作, 第 50 页。
- ⑦⑪ W . Elert, “父神受苦论的表达式”, 见《神学文献期刊》75, 1950, 第 195 页以下；同一作者, 《原始教会基督论的肇始》, 1957; A Grillmeier, 《基督教传统中的基督》, 1972; H Küng 《上帝成人》, 附录 (“上帝能受难吗?”), 第 622 页以下; H . Mühlen, 《作为未来基督论视界的上帝的可变性》, 1969; W . Pannenberg, “哲学的上帝概念的挪用作为早期基督神学的一个教义问题”, 见《系统神学基本问题》, 第 266 页以下。
- ⑦⑫ 早期教会的神人两性教义中这种救世神学的趋势在自由派关于形而上学的简述里被忽略了, 这种简述自 A . Ritschl 以来经常发生。参阅“神学与形而上学” 1881; 《三篇论文》, 1881。其后果是救世神学被化减为道德观念, 这种道德观念在一种基督论找到了一席之地, 而这种基督论又如所希望的那样, 不受形而上学的羁绊。
- ⑦⑬ 前引 W . Elert 著作, 第 110 页及以下。
- ⑦⑭ 同上, 第 95 页。
- ⑦⑮ 同上。
- ⑦⑯ 前引 H . Küng 著作, 第 634 页; 前引 H . Mühlen, 著作, 第 16 页及以下。
- ⑦⑰ M . Löhrer, 《拯救的神秘》, 1967, 第 311 页以下。他正确地指出哲学上的“上帝的不可变性”(immutabilitas Dei)与《圣经》里证实的上帝的忠诚之间的区别。H . Mühlen 亦如此, 见前引其著作, 第 28 页以下。也请参看 d . Weber, 《上

帝的忠诚与人之存在的连续性》，1967，第 99 页以下，第 105 页：“因为按照《圣经》，上帝的本质不是他的自在的绝对性，而是他与受造之物的自由关系的永久性，他在遴选上的慈悲与忠诚的绝对性。”关于产生于“上帝的不可变性”之自明之理的前定论教义所遇到的麻烦，见莫尔特曼《预定与恒守》，1961。

- ⑦⑧ 参见前引 H . Küng 著作，第 647 页以下。
- ⑦⑨ 同上，第 652 页。
- ⑧⑩ E . Brunner，《作为未来与当下的永恒》，第 219 页以下，第 221 页，就否定之否定的风格形式说：“否定是清晰明了的，表明这个世界的形态正在消逝”，死亡与暂存性将不再存在。但是除了那与人和人性的新本质相关的内容以外，肯定的因素几乎完全是不确定的。显然，关于它，我们只需知道一件事，即在永恒中也将有一个“世界”。莫尔特曼，《转向未来》，1970，第 120 页以下持有不同的观点：在这里，否定之否定是在对末世论肯定的历史预期中得到阐述的，因为只有这种预期里，否定的否定性这种经验才会出现。
- ⑧⑪ 关于以下的讨论，请参见 E . Jüngel，“论活泼泼的上帝之死”，见《走向实事》，第 105 页以下。
- ⑧⑫ 见 R . Schwarz，“上帝是人。论奥卡姆主义者与路德神学中的基督位格教义”，见《神学与教会杂志》(ZThk) 63，1966。第 289—351 页。
- ⑧⑬ 意指基督神人两性并非真正相通。——译注
- ⑧⑭ 见 G , Locher，《从慈温利的基督论看他的神学》，1952；前引 E . Jüngel 著作，第 112 页。D . Weber，《教义学基础》，1962，第 687 页以下。在慈温利的圣餐教义的架构内对他的基督论作了充分的描述和公正的评价。

- ⑧⑤ 莫尔特曼，《Christoph pezel 与布莱梅州的加尔文主义》，1958，第 66 页以下；H .E .W eber，《宗教改革运动、正统教义与理性主义》，2，1940，第 123 页以下，关于宗教改革运动的基督论，见第 131 页及以下；关于路德派的基督论，见第 150 页以下。
- ⑧⑥ 前引 E . Jüngel 著作，第 114 页，仿效 R . Schwarz。
- ⑧⑦ 路德，《论基督的圣餐，认信》，波恩版路德文选 3，第 397 页。
- ⑧⑧ 路德著作，魏玛版 23，141，23。见 E .W olf 的论文，“路德著作中基督的传言”，见 Peregrinatio ，1954，第 30—80 页。我这段引文转引自 E .W olf 的论文。
- ⑧⑨ 魏玛版 39， ，第 93 页以下。
- ⑨⑩ 首先见于 J .Parst，《宗教的与悦耳的歌》，柏林 1796，第 114 号。
- ⑨⑪ 路德著作，魏玛版 50，590，19。也请参看 F .C .Solid .decl . ，第 44 页。
- ⑨⑫ 前引 E ， Jüngel 著作，第 125 页：“在上帝之死这个事件中，死亡决断成了一个上帝现象。”
- ⑨⑬ K .Rahner，《神学论集》，第 79 页。
- ⑨⑭ 1521 年的教义要点。见 Melancthon 著作集，R .Stupperich 编研究版，卷二，1957，第 7 页。
- ⑨⑮ 同上，第二章第五节，第 67 页。
- ⑨⑯ 康德，《学科间的冲突》，A 50，第 57 页。
- ⑨⑰ 施莱尔马赫，《基督教信仰》，§ 170。
- ⑨⑱ 同上，§ 172。他本人想象撒伯流主义 (Sabellianismus) 的复活。参见 M .Tetz，《施莱马赫与三位一体教义》，1969。
- ⑨⑲ 关于该表达式的历史，见 E . Jüngel，“超越我们的，不是为我们的”。关于隐蔽的上帝的教义简述——根据被阐释的路

德神学思想，见《福音新教神学》(EvTh) 32, 1972, 第 197—240 页。

- 100 前引 K .Rahner 著作，第 87 页及以下。
- 101 同上，第 96 页。
- 102 同上，第 152 页。关于这个问题，也见前引 H .Mühlen 著作，第 33 页。他也追随 B .Steffen。
- 103 前引 H .Balthasar 著作，第 223 页：“十字架的耻辱只是作为三位一体上帝的行动才为信仰者所容忍。它甚至是唯一值得信仰者夸耀的事。”
- 104 W .Popkes, 《被出卖的基督：新约全书 中奉献概念探讨》，1967, 第 286 页以下。
- 105 关于这点，参阅 G .Bornkamm, “上帝之愤怒的启示（《罗马书》一至三章）”，见《律法的终结》，1952, 第 9—33 页。
- 106 前引 H .Mühlen, 著作，第 32 页。
- 107 我是从那 H .Braun 那里借用这个表达法的。根据他对上帝的希腊式理解，上帝（准确地说，那神圣的）在人们互相帮助之处“发生”。然而，这只是在非常宽泛的意义上才适用于基督教对圣灵的理解，而且很容易屈从于流俗里奇尔主义。
- 108 L .Feuerbach, 《路德意义上的信仰的本质》，1970 年编，“人身上的任何缺失都为上帝的完美所对照：上帝恰恰是人之所不是，恰恰是人之所没有。那增添给上帝的，未给予人；反之，那分配给人的，是从上帝那里减除的……上帝之在越少，人之在越多；人之在越少，上帝之在越多。”
- 109 R .Weth 的观点是正确的。见“被钉十字架的上帝里的拯救”，《福音新教神学》31, 1971, 第 227 页以下。
- 110 参看 E .Peterson, 《作为政治问题的一神论》。

- 111 A .N .Whitehead,《过程与实在》,纽约 1960,第 519 页以下。
- 112 同上,第 520 页。
- 113 转引自前引 R .Weth 著作,第 232 页。也请参见 E . Beyreuther,“Zinzendorf 的基督中心主义与三位一体说”,见《福音新教神学》21,1961,第 28—47 页。
- 114 M .Heidegger,“世界图景的时代”,《林中路》,1957,第 69 页以下。
- 115 见 R .Guardini,《论里尔克对存在的解释》,1946,第 21 页。
- 116 T .Altizer,《基督教无神论的福音》,1966。
- 117 见 K .Löwith,《黑格尔左派》,1962,第 228 页:“无神论,也就是说,一个与人不同的上帝的屈从”(转引自费尔巴哈)。
- 118 费尔巴哈,《著作集》,202,第 419 页。
- 119 黑格尔,《精神现象学》,第 93 页。
- 120 黑格尔,《宗教哲学》,H .Glockner 编全集版,16 . ,第 306 页。
- 121 同上,第 308 页以下。
- 122 前引怀特海著作,第 532 页。
- 123 关于这点,见 S .M .Ogden,《上帝的实在》,1963,第 59 页以下,第 206 页以下。
- 124 莫尔特曼,《希望神学》,1968,第 12 页。
- 125 W .Pannenberg,“希望的上帝”,见《向布洛赫致敬》,1965,第 209 页以下;J .B .Metz,“我们面前的上帝”,同上书,第 227 页以下;莫尔特曼,“基督教神学的新之范畴”,同上书,第 243 页以下;G .Sauter,《未来与希望》,1965;U . Hedinger,《十字架与天国之间的希望》,1968;E .Schille

- beecx,《上帝——人的未来》,1969;K .Rahner,《未来神学》,1971;R .A.Ives,《人的希望的神学》,1971;H .Cox,《论不要把它留给蛇》,1967;G .O Collins,《人与新的希望》,1969。关于希望神学,请参阅C .Braaten,《上帝的未来》,1969;W .Capps,《时间入侵大教堂:希望学派里的紧张》,1972;B .Mondin,《Sper- anaza的神学》,1970。
- 126 1968年乌普萨拉(Uppsala)世界教会公会第四次大会的要旨就是这样。见Kenneth Slack,《乌普萨拉报告》,1968,vii。“我们要求你们相信上帝新的大能,加入对上帝之国的这些预期,显示将由基督加以完成的新奇性。”
- 127 前引莫尔特曼著作,第129页;前引W .Pannenberg著作,第224页;E Käbler著作,卷二,第127页;P Stuhlmacher,《保罗论上帝的义》,第208页;D .Sölle,《代理》,第142页以下。
- 128 《加尔文的新约全书注释》,第五卷,1864,第226页,A .Tholuck编。参见H .Quistorp,《加尔文见证中的最终事物》,1941,第166页以下;T .F .Torrance,《天国与教会,改革运动神学研究》,1956,第90页以下:“希望末世论:加尔文”;P .van Buren,《我们位置上的基督:加尔文复和教义的替代性质》,1954。
- 129 这使人想起1600年左右流行的针对波兰国王吉斯蒙三世的谚语:国王是王,但并不统治(rex regnat sed non gubernat)。19世纪,这个谚语又流行起来。C .Schmirt把它用于自己的政治神学。参见《政治神学》,1934;《政治神学》,1970,第52页以下:国王是王,但他并不统治(Lerai r égne, mail il ne gouverne pas)。
- 130 转引自前引H .Quistorp著作,第172页。

- 131 加尔文著作，79，第 339 页：“当人们说耶稣基督有一个至高无上的名，它是其父亲上帝的影像，这是因为我们太迟钝，太软弱；当他被称为上帝的代理者（lieutenant de Dieu）时，也是如此。”
- 132 同上。
- 133 加尔文，“论《哥林多前书》十五章廿八节”，同上，230：“Impediunt enim quodammodo, ne Deus in se ipso nobis recta nunc appareat. Deus autem per se ipsum tunc et absque medio, coeli et terrae quibuscumque tenens, omnia erit in parte: et tandem consequenter in omnibus non tantum personis, sed etiam creaturis.”
- 134 加尔文，“论《哥林多前书》十五章廿四节”，同上，227：“Quin etiam tum in coelo principatus angelici, tum in Ecclesia cessant ministeria et praefecturae: ut solus Deus per se ipsum, non per hominum vel angelorum manus potestatem suam principatumque exercent.”
- 135 加尔文，“论《哥林多前书》十五章廿七节”，同上，229：“Tunc autem restituet Christus, quod acceperat regnum, ut perfecte adhaeremus Deo. Neque hoc modo regnum a se abdicabit, sed ab humanitate sua ad gloriosam divinitatem quodammodo traducet: quia tunc patebit accessus, quo nunc infirmitas nostra arceat. Sic ergo Christus subiicietur Patri: quia tunc remoto velo palam cernemus Deum in sua maiestate regnantem: neque amplius media erit Christi humanitas, quae nos ab ulteriore Dei conspectu cohibeat.”
- 136 前引 H. Quistorp 著作，第 175 页：“但在这里，我们不应荒谬地理解加尔文。他们思想中有一个矛盾，即他的唯灵论

倾向——这种倾向使他接近幻影说基督论——与他的圣经实在论的矛盾。”

- 137 在此，我仅局限于讨论他的德文著作《基督在世界中的转形：论教会与文化的关系》，1956。他的基本思想在这本书里得到了相当清晰的阐述；他尚未被翻译的著作在探讨基督论这个特定问题要含蓄得多。
- 138 同上，第 18 页：“《圣经》的真正主题是这样一种人类社会的前景，这个社会是按照义与爱建立起来的。为了这个社会生命，耶稣基督把自己当作牺牲献了出来。只有这样来理解福音，才不是诺斯替式的，而是以色列式的。”
- 139 同上，第 24 页。
- 140 同上。
- 141 同上，第 34 页。Ruler 提出的“基督里的上帝是一个应急措施”这个命题（第 34 页）产生于他那激进的安瑟伦主义。他对自己的观点与再浸礼派的观念作了区分：“在那特殊的神启中，我们并没有被赋予‘一种再创生（arecreatio），而是被赋予‘一种新创生’（a nova creatio）……这里占支配地位的观念是脱离（diastasis）”（第 33 页）。他也拒斥了罗马天主教的综合主义观念：“创世本身被区分自然和超自然。超自然在人堕落时就丧失了。在那特殊的天启里，在耶稣基督里，超自然又被赋予自然……罗马天主教实行的文化基督教化更具有这种超自然的含义。”
- 142 同上，第 35 页。在 van Ruler 看来，保罗、爱任纽、奥古斯丁、巴特以及他们所开创的传统接近他称之为“洗礼”式的解决方式。因为他们在基督事件里和神恩里看到了大量的新存在，这新存在不仅抵制罪的缺陷，而且抵制原初的受造物以及包含罪之可能性的人的原初自由。

- 143 这是她（《代理》，1965，第 125 页）的主要论题。若想了解与之对立的观点，请参见 H. Gollwizer 的《论上帝的代理：基督教对上帝的隐蔽性的信仰》，1967。
- 144 D. Sölle, 《代理》，第 125 页、第 128 页以及第 193 页。
- 145 见 W. Schrage, 《哥延根布道沉思》20, /1965, 第 35 页：“与上帝一样产生于做上帝的孩子。”
- 146 在 Zinzendorf 看来，保罗之讲把王国交给圣父是一种异端外道，而且按照《哥林多后书》十二章的记载，保罗为此受到了严厉的惩罚。因为这个概念威胁了《圣经》的整个理念，是一种“可恶的魔鬼邪说”，因为它讲“圣父大于圣子，高于圣子”。关于这点，Zinzendorf 断言：“救世主一旦开始其统治，就永远不会把王国交出去，而将永远统驭和治理所有的受造之物。”参见 E. Beyreuther, “Zinzendorf 的基督中心论及对三位一体说的解释”，《福音新教神学》21, 1961, 第 28 页以下。
- 147 E. Käbler 前引著作，卷二，第 127 页。在 W. Pannenberg 看来，“三位一体说是上帝之纯粹未来性的印记。它不会僵化成一种无能的脱离，一种与人的现世恰成对照的纯粹来世。相反，它把上帝的未来性吸纳到自己里面，通过忍受否定之痛苦使自己与上帝的未来性复和。”耶稣与上帝本体同一论的基础是，耶稣把人们从他那里完全引去，引向圣父的统治。这样做，他就证明了自己是圣父的儿子。“那现时存在的与上帝的未来及其统治的区别，是耶稣圣父的位格关系”（《系统神学基本问题》，第 398 页）。但这些话是否超越了一种末世学地取向的拯救行动中的三位一体说呢？这种三位一体说又是否将在末世中消解呢？那现时存在的与上帝之未来的末世论区别事实上是“上帝的历史”本身里面

的区别，但只有一种对三位一体说的更为深刻的思考才会在这种区别中发现一种正末世论地消逝着的区别，同时也证明，在这里，上帝把自己启示为圣子的父亲。

- 148 参阅莫尔特曼，《创造的第一批释放者》，1971，第31页以下以及 E. Jüngel,《走向实事》，1972，第7页。也请考虑神学史上一再讨论过的这一问题：要是人类没有罪，圣子会变成人吗？J. Müller 写于1870年的同名著作现已刊行于《十九世纪中介神学的基督学文本》里，J. Wirsching 编，1968，第39—80页。
- 149 关于这点，参见 M. Pohlenz,《上帝的愤怒：希腊哲学对早期基督教的影响研究》，1909；J. K. Mozley,《上帝的无动于衷》，1926；E. F. Micka《Arnobius 与 Lactantius 神学思想中的上帝的愤怒问题》，1943；T. Rütger,《公元初以及 Kle- mens 思想中有关冷漠的道德诉求》，1949；J. Woltmann,《作为形而上学公理与伦理理想的 'A s e e u 冷漠以及早期教会中的基督受难问题》，1972。
- 150 J. Woltmann,“Markion 关于陌生的上帝的教义的历史背景”，见《标记：H. M. Biedermann 诞辰纪念文集》，1971，第23页以下。
- 151 Philibus 60c：“无论活的存在拥有什么，善总是在一切方面都不再需要任何东西，而是全然自足的。”
- 152 亚里士多德，《大伦理学》，1208b。
- 153 亚里士多德，《形而上学》，1073a。
- 154 转引自前引 J. Woltmann 著作，第26页。
- 155 前引 T. Rütger 著作，第11页以下。
- 156 同上，第17页以下。
- 157 Gregor Thaumaturgus 占有特殊的地位，因为在他看来，上

帝之不能受难成了一种为了受难的受难，并且在其克服中得到显现。上帝之分担受难不是一种希腊意义上的“悲情”。参阅 V .Ryssel《Gregor Thaumaturgus 生平及著作》，1880 以及 U .W .Knorr，“作为传教士的奇迹创造者 Gregor”，见《新教传教杂志》(EMZ) 110，1966，第 70—84 页，尤其第 76 页。

- 158 A .Heschel，《先知》，1962。
- 159 然而，伊斯兰教也有往这个方向发展的开端，如 H .Corbin 所表明的那样，“伊斯兰教中爱的信徒的同情与父神受苦”，《伊拉诺》，Eranos1956，第 199—301 页。当什叶派宣称他们在对至高至大的真主的传统信仰中找不到受难的真主，因而对受难的问题没有得出定论时，基督教徒与穆斯林在相互对话中曾一度达成一致。参见 H .J .Margull，《与其他宗教的对话》，1972，第 87 页。
- 160 同上，第 252 页。
- 161 斯宾诺莎，《伦理学》，。
- 162 前引 Heschel 著作，第 277 页。
- 163 同上，第 209 页以下。
- 164 同上，第 307 页以下。
- 165 参阅 E .Peterson，“上帝之友”，见《教会史杂志》(ZKG) 42，1923，第 172 页以下。
- 166 P .Kuhn，《拉比神学中上帝的自我贬抑》，1968。
- 167 同上，第 89 页。
- 168 同上，第 90 页。
- 169 E .Wiesel，《暗夜》，1969，第 75 页以下。
- 170 当朋霍费尔说，“上帝在我们的生命的中超越……但基督在其生命的中心把握着一个人”时，这大约就是着意传达的意

思（《狱中书简》，1951，第 182，227 页）。

- 171 前引朋霍费尔著作，第 242 页。“《圣经》将人们的目光向上帝的软弱与受难；只有受难的上帝才能帮助……人们被召唤去分担上帝在一个邪恶世界的压迫、奴役下的受难。使人成为一个基督徒的，不是宗教行动，而是对上帝在尘世生活中的受难的参与。这种参与就是使自己卷入上帝在耶稣基督里面的救世主般的受难。”也请参看 D, Sölle, 《代理》，第 150 页以下。

第七章 人的心理解放之路

一、解放的心理学之诠释学

由于人是按照他的上帝的神性来发展自己的生活样式的，现在我们必须问：在被弃绝又在上帝的自由里复活的人子面前，人是谁？他是怎样在被钉十字架的上帝受难的力量场里发展其生命的？保罗宣称：“基督已经终止了法律的功效。”（罗 10 4）这对于人的解放意味着什么？

假如我们企图勾勒出被钉十字架的上帝的神学对于人类学的意义，我们就不能停留在一种神学人类学的独白上，而必须进入同其他关于人的形象的对话。假如我们企图对人的解放问题穷根究底，指出其种种表现，那么应当走的第一步就必然地是同人类学科学的对话，因为这种科学本身关注医治患者。首先，这是一个有关弗洛伊德（Sigmund Freud）的精神分析的问题。只是在最近几十年，神学与弗洛伊德的对话才真正开始。因此，讨论一下弗洛伊德的宗教批判对于一种批判神学来讲，是十分重要的。当然，这样的对话只是

从当今基督教人类学的多层次格局中抽选出来的东西，必然是对世界开放的。因此，它无法断言自己是完整的、完全的。但从某一特定角度来描述十字架神学的意义比只搞抽象的概括的确显得更为重要。任何人若追随保罗讲对基督的信仰里的上帝之子的自由，都必须从特定的心理学和政治学角度来阐述这种自由。他不能局限于作有关自由在本真信仰的神学领域里一定意味着什么的正确的神学陈述；他必须在同宗教的一般心理学现象的具体争论中陈述他的话，特别是在同病理现象以及把人从心理强制中解放出来的治疗企图的具体争论中陈述他的话。否则，信仰自由就将只在神学思考的自由这个方面得到讨论，而不是作为压抑和强迫症的朦胧状态中的生机出现。因此，这里所需要的是一种十字架之言、自由精神和上帝历史的心理学的诠释学。心理学的诠释学是一种解释，而不是还原。如政治诠释学那样，心理诠释学是为某个特定领域翻译解放的神学语言，把它翻译到某个特定的生活维度里。由于人类生活很复杂，同时在许多领域和维度里展开，因此就需要有许多诠释学过程，不止一个诠释学答案，不止一种诠释学答案的经历。翻译过程涉及各种经验和实践领域。它必须使自己适应各种不同的关系、情形以及实践和语言模式。这并非意味着神学被消解成心理学；毋宁说，基督教语言必须在这个经验和实践的领域显示其特殊秉性。否则，它对于心理学便一点趣味也没有。投入心理学阵营、放弃了神学的神学家，不再是对话伙伴。不幸的是，他们往往以自己那种替代者的受到压抑的和无意识的神学期待来败坏心理学。在信仰的心理学的诠释学里，信仰的“实质”一点

也没有丧失。相反，它获得了一个新的肉身化维度，完全进入了既充满生机又有无数挫折的生活的此世性。

在传统上，基督神学是从律法与自由的辩证法方面来思考问题的。心理学的诠释学能够发现这种神学辩证法与病理学现象及疗法过程之间的相似点。因此，它必须把神学辩证法翻译到精神分析与心理疗法的特定层面上，并在这个层面上思考它。这样做，它就会像达到改正之处和修改之处那样，在这样的时候达到诸特定的点：即它看见了那钉在十字架上的上帝的情景里精神上患病的人，企图在这个上帝开启的领域里寻求其治愈和解放。保罗的神学与宗教改革的神学都讲人因信仰从德行的强迫症里解放出来。心理学的诠释学在病人的强迫性观念和行动中发现了与这种强迫症的对应点，并寻求把他们解放出来，使他们能够爱，能够与生活达成不受压抑之和谐的办法。在《罗马书》七章七至十一节里，保罗讲到自己被囚禁在罪、律法和死的恶性循环里：“藉着律法，我才知道罪是什么。要不是法律说‘不可贪心’，我就不知道贪心是什么。罪藉着法律的命令，寻找机会，在我心里激发各种贪欲。没有法律，罪就无机可乘。我从前生活在法律之外；后来有了法律的命令，罪就活跃起来，结果我在罪中死了。原来法律的命令是要使人得生命的；可是，对我来讲，它反而带来死亡。因为罪藉着法律的命令找机会诱骗我，也藉着法律的命令置我于死地。”罪与律法相互怂恿，把人带向死亡。这便是恶的魔鬼般战略：它把人藉以抵抗邪恶的律法纳入自己的界域里，从而使服从律法的人在恶里陷得更深。人由于恐惧罪而遵守律法，可这样做的结果却产生了更多和更

重的罪。于是人又开始严格实行条文主义，其结果使恶变得更为强大了。甚至连他能做的最好的事也服务于恶。因而，罪与律法的恶性循环导致了人的死亡。这就变成一种颓败综合症（弗洛姆[E. Fromm]）。尽管今天几乎没有人相信有某种人格化的恶魔存在，但各个不同生活领域的许多人却奢谈恶性循环：贫穷的恶性循环、异化的恶性循环、工业污染的恶性循环，以及黑人、移民、工人、犯人和精神病患者的恶性循环。这究竟是什么意思呢？显然，许多心理、社会和政治性质的体系已变成致命的条文主义模式。这些模式是即令最好的东西在里面也会变得最坏的恶性循环。因此它们是不可避免的、毫无希望的。它们是负面的反馈过程，在其中，生命的定向变成了死亡的定向。从医学角度来看，死亡是这么一种恶性循环，它对呼吸、大脑、心脏和血液循环之间的种种基本关系会产生影响。“只有当负面的反馈过程能够走完其全部路程时，这（死亡的恶性循环）过程才会导致死亡。但这意味着，对这个恶性循环的任何打断都会制止死亡的过程”。

识别罪、律法和死的恶性循环——保罗及后来的神学家包括奥古斯丁和路德都讲过这种恶性循环——与垂死者、被监禁者、被剥削者和被压迫者的负面反馈过程的结构类似，是很容易的。但是，因信仰从罪和律法的恶性循环里的解放如何才能被引入这些受到局限的心理、社会和政治情景里呢？这里有什么相应点呢？这种解放怎样才能在这些情景里被体验和实施呢？在这里，信仰自由必须发展成为体验和行动自由。只要这成为可能，它就会涉入同其他疗法和解放运动的

竞争与合作中。下面，我们将使用关于律法、强迫和恶性循环的分析性和启发性概念来说明关于面对上帝的基督教情景的心理与政治诠释学，以发现解放的相应过程和视觉。对耶稣复活的信仰将成为使一切复活的信仰——只要这信仰转变了各种社会和心理制度——从而人们不是取向于死亡，而是取向于生命。只要人们从这些恶性循环里解放出来，只要生命意志得到恢复，只要人们摆脱麻木的僵死状态，再次获得生命，耶稣的祈祷“把我们从恶里解脱出来”就被体验和实施了。

二、神学与心理分析的对话构形

弗洛伊德在治疗患病的人的过程中发展了精神分析。但随着时间的推移，他对疾病所受到的社会、心理与文化制约更感兴趣了。虽然他很谨慎把个别疾病的模式转而用于社会方面，但他仍然不断研究决定这些疾病的条件。这样的谨慎在其追随者如布劳恩(N .D .Brown)、马尔库塞(H .Mar - cuse)以及弗洛姆身上则不是那么明显。他们凭藉个别疾病的模式对社会所作的分析往往变成虚无缥缈的思辨，不再具有任何治疗效果。如果要避免一种无法检验的元心理学(M etapsychologie)，心理疗法就必须遵守某种限度：分析往往通过患病个人的实例来证明社会的患病，治疗却只能从个人着手才能解决问题。这并不会因为患者不可能因将来能治好整个这种应许感到慰藉而使它成为多余。但是，治疗必须意识到自己潜力的局限性，在其中，心理的恶性循环与社会

和政治的恶性循环是纠葛在一起的。将个别疾病的模式运用于整个社会的做法并不比把对社会的批评运用于对个人的批评更有意义。这些批评各有各的适用范围。它们以复杂的方式相互决定、相互制约。只是在罕见的情况下，它们才相互约减。如在大多数历史情境中那样，从单一原因中得出的结论是毫无意义的。

弗洛伊德从未与其同时代神学家的神学进行过认真讨论。他对宗教的批评是针对“宗教的外在形态”与“普通人所理解的宗教”的。他对宗教规则、仪式和象征及其心理学功能感兴趣；就是说，对个人与社会之交接点上的宗教形式感兴趣。他的病人的宗教局限在当时维也纳的维多利亚时期的宗教方面。但他自己的宗教问题超出了这个范围，延及他的家庭和犹太教的“摩西宗教”——如当时所称的那样。因此，他在自己内心的犯罪感——这使得他讲那“被谋杀的先知”——的层次上着迷于表现为温科利（Vincoli）的圣彼托（San Pietro），出于米开朗基罗（Michelangelo）之手的雕像形态的传统摩西形象。他对基督宗教越来越感到拘谨，因为他觉得自己不理解它。但是，弗洛伊德发现了发生在许多受犹太教和基督教影响的人中间的私人宗教的病理学形式，而且还不止于此。他对宗教的批评是被他对治疗和解放的兴趣激发起来的。

心理治疗与神学的对话有诸多不同模式：

1. 基督教信仰可以使自己等同于弗洛伊德批评为“宗教”或“宗教的歪曲”的东西。如果是这样，那么他就被认为是继马克思之后“宗教最坏的敌人”。这样的称号，他偶尔

也自己封给自己。但基督教若把自己等同于被弗洛伊德这样攻击和批判的宗教，就无异于放弃自己对宗教的批评。对于一种对等的宗教神学，最佳护教方式不是把弗洛伊德拒斥为不信宗教者，而应是以心理分析对宗教的批评来证明他本人批判过的宗教论断。假如他的理论本身是为宗教所制约的，这也不致于导致宗教在理性面前消亡，而是代表了一种宗教因素的位错。这种形式的护教性反批评企图向非宗教思想证明宗教思想的种种压抑，它的作用今天显然已被实证主义接管了过去。在神学里，它是罕见的。如阿尔伯特（H . Albert）和托皮奇（E . Topitsch）指摘法兰克福学派及其“批判理论”或“准神学思想”——这并非全无道理——那样，怀斯（D . Wyss）这样评论马克思与弗洛伊德：

马克思和弗洛伊德都熟悉《旧约全书》的《创世记》，这不可能是巧合……在他们两人那里，对宗教的压抑和对宗教关于一个凶暴的神话开端和一个乌托邦式终结的陈述的压制……似乎在神话概念和刻板思维模式的独特宗教成分中再次出现了，但这些概念和模式又不能从科学方面加以验证。这是“被压抑的东西的回归”。在这点上，马克思和弗洛伊德成了他们自己的压抑的牺牲品。

对宗教的批评要逃避所批评的内容的强大动力，是困难的。然而，那些感到自己不得不反对弗洛伊德，捍卫基督宗教的神学家以及那些既想铲除宗教又想铲除对宗教的批评的

实证论者应当承认，弗洛伊德并没有把宗教与神经病等同起来。他只是把神经病看作“对宗教的歪曲”罢了。就像他把神经病叫作“对艺术的歪曲”，把偏执狂叫作“对哲学的歪曲”那样。因此，更恰当的做法是以积极的方式对待弗洛伊德的批评，这样就能使信仰摆脱对它那出现在迷信中的病理学重影的歪曲。

2. 基督信仰要保持其基督教特质，就必须不断对自己的宗教形态和特定属性加以区分，而且应当以自我批评的方式作这种区分。如果是这样，则信仰与宗教就不是一回事，而往往像耶和華与偶像崇拜、被钉十字架的基督与“尘世的王子”以及活泼的上帝与焦虑的偶像那样，与资产阶级宗教和私人宗教有着相同的关系。为了有效地作出这种区分，基督神学可以采纳马克思对宗教的批评，以把基督教的同伴关系从资产阶级的黄金和消费品拜物教中分离出来；也可以采纳弗洛伊德对宗教的批评，以把解放信仰从宗教对心的迷执中分离出来。如果是这样，对宗教的这种批评便可被看作“硝酸”(aqua fortis)，能够从批评之火冶炼过的宗教的浮渣里把真理的黄金分离出来。这就是巴特在其辩证神学时期区分宗教与信仰的方法：“宗教是不信、迷信和偶像崇拜。”^⑩利科尔(P. Ricoeur)、克斯皮(G. Crespy)和普里(R. de pury)在这方面追随巴特，把弗洛伊德当推土机使用，为福音开路。^⑪福音与对宗教的批评结合起来，杀死了人们在这个世界上创造的那个“上帝”。^⑫实际上，这一组光耀闪烁的“反宗教的信仰”早在先知们对宗教的批判中，最重要的是，在基督教对作为亵渎者被钉十字架的基督的崇拜里，便有了其《圣

经》里的先例。另一方面，自培根（Bacon）时代开始的启蒙运动对偶像的批判，可以追溯到《旧约全书》对偶像崇拜的禁止这样的影响。^⑩之所以禁止制作偶像和肖像，禁止向它们鞠躬，崇拜它们，是为了保卫上帝的自由，保卫他在每个人面前的形象的自由。如果传统偏见和意识形态的固定观念禁锢了人们的理解，这种自由就会丧失。如果人崇拜自己的作用，朝拜自己制作的东西，如果他们制造的东西支配了他们自己，这种自由就会丧失。因此，阐明偏见就是把人从传统的监护下解放出来。阐明异化发生作用的条件，就是把人从这些条件所强加的奴役中解放出来。阐明种种心理情结，压抑和幻觉与通过破坏偶像而争取自由的那些运动是相符合的。

3 把弗洛伊德对宗教的批判作为一种旨在陈述真正肯定的否定的否定来加以接受，在神学上是合法的。但假如区分信仰与公共和私人宗教里对它的歪曲，最多只会导致不遵奉和压抑这些宗教现象。要克服它们，就有必要理解它们。把这样的宗教神经病现象归于魔鬼，同时又藉着遵奉耶稣来与它们作斗争，是不够的。也有必要找出这么一种现象的原因，即人是如此：“不可医治地笃信宗教”（如别尔加耶夫所假定的那样），以致于若没有某些摆脱不了的行动和观念、若没有某个“支柱”，就不可能生存，但仍然保持精神正常。事实上，强迫症使某些病人免于神经错乱和丧失现实。存在着种种使正面和负面经历格式化的心理模式结构。自恋模式结构既提供保护，又制造危险，因为，它能容纳那种种不可避免的正面和负面的理想化，这些理想化产生于早期阶段的一个“象

征的世界”即我们信奉的观念里主要是具体的东西。^⑭心理结构的这种模棱两可不应在一种毫无意义的破坏偶像破坏的冲动中被摧毁。这不会使病人得到治愈，只会使偶像破坏成为一种致命的强迫症。

调合两个模式的真理成分的企图意味着：“把弗洛伊德对宗教的批评当作一种把人的悟性状况延展到无意识领域的企图来接受，把他的精神分析理解为‘寻找意义的方法’”首先是有意义、有价值的。^⑮但如果是这样，我们就必须问，被冲动和幻觉迷住因而变得麻木不仁的人，怎么能在被钉十字架的上帝的情境中获得自由并发展其人性。弗洛伊德对宗教的批评所能做的，不应只是帮助基督信仰有效地和更富于批判性地理解它自己。他的精神分析也必须使基督信仰认识那它能对之施加解放性影响的心理障碍。一同受苦的人（Homo sympatheticus）应当被引入上帝的受难和基督受难的力量场里，在其中，模式结构使人注定生活在冷漠之中。

三、压抑法则

大约在1907年，弗洛伊德意识到，神经症患者的强迫症行动与宗教实践的仪式之间有着对应与相似。^⑯神经症患者容易屈服于某种私人仪式，以摆脱悲哀、压力和焦虑。对他来说，有举行特别仪式的特定时间。有些地点东西要么会激起焦虑，要么会引发强迫性仪式。如果病人要不陷入某种恐慌性焦虑的状态，他就必须一再重复某些特殊行动。他并没有意识到这些行动的涵义，但他若要活下去，就离不开它们。

弗洛伊德把这种强迫性神经症描述为“私人宗教的歪曲”，并且仔细研究了无意识动机中强迫性行动的隐蔽意义。他发现，像强迫性洗漱、对保证和注意的强迫性需要、某些恐惧症等心理模式结构，能够帮助病人缓和并消除那些性力感情冲动所产生的不可忍受的罪疚感，从这样的对应里，弗洛伊德得出这种结论：心理仪式显然能帮助患神经病的个人，正如公共宗教在不同时期为社会及其成员的总的治理作出贡献那样。因为，公共宗教能够解决内疚的问题，或者更好一些，在内疚焦虑的致命压力面前提供生存下去的可能性。他进一步指出，具有普遍的维系和凝聚功能的公共宗教之消失，使神经症患者的数量增加，使这些患者大都奉行一种歪曲了的私人宗教。宗教不再像从前那样发挥公共仪式和象征的作用，也就是说，通过一种普遍存在的罪疚感来迫使人们放弃从社会角度来说是可耻的冲动，与此同时，又提供卸下内疚焦虑的负担的可能性。但是，罪疚感以及被这种感觉压制着的冲动仍然在那里，因此，被这些感觉和冲动折磨的人为了生存下去，便制造了神经症似的私人宗教。然而，他却不再在赎罪仪式里找到卸下负担的补偿了。

弗洛伊德观察到的这些对应现象可用许多方式来解释。

1. 神经症法则对那些受制于它们的人没有有意识的意义。但公共的宗教行动却具有某种象征意义。只有当信奉公共宗教的人停止追问宗教行动和宗教象征的意义时，只有当他们不再理解它们时，卸下负担的行动才成为异化。这时，象征成为偶像，仪式成为强迫性行动。这时，宗教表现出一种普遍的强制性神经病的种种特征。它成为对自己的歪曲并使

人成为患病者。在这里，“宗教是一种普遍的强迫神经症”的批判性说法是正确的。

2. 然而，弗洛伊德反过来也相信，驱使人们举行宗教仪式的动机从根本上说大多不为参与者所知，并且是由假冒的宗教动机来体现的。他写道，宗教里面一直有，并且仍然有那种旨在恢复原初的意义本文的“偶而发生的改革”，但大多数情况刚刚与此相反，即无意识动机居于支配地位。因而，在仪式方面已经僵化并且已经与其本真意义离异的宗教，可以根据个别的患病模式的标准看作一种“集体的强迫性神经症”，被看作一种“人类的神经症”，并且往往被看作“群众性的神经症”。

3. 一旦公共宗教成为对自己的歪曲，不再有助于对冲动进行有意义的抑制，它就不再能使人社会化。这时，它就获得了种种倒退的功能。弗洛伊德长期被这么一个问题所纠缠，即人的那种普遍的罪疚感和焦虑，究竟是人类存在的一个基本事实，还是被童年时代的宗教教育激发出来的。若是第二种情况，宗教本身就可能是治疗它自己的疾病的手段。在这个问题上，弗洛伊德并没有得出一个最后结论。只要必要的验证不能出示给一个向各方面传递心理健康的不信宗教的社会，他也不可能得出最后结论。因此，两个命题大体上都是假定，只有从它们的治疗效力方面才能加以验证。从否定的角度看，宗教能够使为社会和历史所决定的焦虑永久化，但宗教仅仅有一个历史基础这样的命题却使人变得肤浅和陈腐。然而，有其道德观、仪式及象征的宗教可能发现自己陷入了倒退的泥淖这种看法，是一个重要的观点。弗洛伊德在

宗教的这个功能里看到了某种“童稚的保护力量的倒退性恢复”，并且得出这个结论，即从心理学角度来看，人格的上帝“不过是一个升华了的父亲”。一个信教的人会幸免于患上个人的神经症，因而丧失了某种心理学视觉。对这个人来讲，宗教不过是一种“普遍的强迫性神经症”。^①

在这点上，夏芬伯格 (Scharfenberg) 指出，现代社会有一种自相矛盾，因为，它一方面宣称成人的宗教是一件“私人的事”，同时又顽固地坚持对儿童进行宗教教育。^②其结果是一种神经分裂症意识：成人的意识已经摆脱了儿童的宗教，后者却继续对前者产生影响。这导致成年人仍然紧抱儿童宗教概念的信念不放，导致许多人一生都在抵制这些概念的知识马拉松中。由于各教会给儿童施洗礼，它们就制造了自己在成人中间遭遇到的那些问题和侵犯行为。宗教概念并非随着人一同成熟。成熟往往是在对这些孩子气的信念的压抑中实现的。

神经病性质的调节系统 (Regulations- systemen) 和有着诸多偶像和僵化仪式的异化宗教的真正问题，在我看来，并不在于各种解释和推论的企图，而在于这种宗教对人的影响。只要内疚的焦虑被压制着——无论这焦虑的原因是什么，只要人逃避仪式和偶像以摆脱悲哀的重负，结果只能是麻木不仁，毫无感觉，以及强迫性重复里的生命的固恋。压抑法则消解人的生机。人不能接受有关内疚焦虑的特定经历，于是便修筑起一道道防御工事把自己圈在里面，结果他的自我便越来越受拘束。他用影象在自己与自己那不可忍受的经验之间筑起一道墙。他用强迫性的仪式行动筑起一个保卫体系，把

自己关在里边，以为这样就不会受攻击了。他想靠这个办法生存下去。但这却使他的生命丧失了活力。心理的和宗教的调节系统是相当模棱两可的：它们使人受到保护，保证解除人受到的压力，在这种意义上服务于人，但它们也有助于产生内疚的焦虑，增强其压力，使焦虑无处不在，无法摆脱。因此，它们同时既有助于病人的生存，也增加了病人死亡的可能性。首先可以在这方面看这一点：即对不可忍受的悲哀的压抑，使病人变得越来越冷淡麻木。他不再感到哀伤，不再能爱其他人，他对周围环境的兴趣减弱乃至消失，因为，那种压抑的目的只是驱走对他的威胁。神经症体系可以叫作一种恶性循环，它旨在保护生命，但结果却摧毁生命。神经症患者按照压抑法则所做的一切只是加深了他的神经症。这个过程中产生的冷漠往往是在精神死亡中预期他真正的死亡。

焦虑宗教 (Religion der Angst) 的情况是相似的。人们若没有在上帝的人性中找到自己的自由，而由于种种缘故对这个上帝及期望于他们的自由感到焦虑，便会抓住压抑法则不放，于是，他们期待不会提供任何帮助的东西向他们提供永恒的帮助。他们希望从相对价值中得到绝对价值，从暂存幸福里得到永恒欢乐。他们不是去解决冲突，而是建构富于进攻性的敌意形象，把他们的敌人想象成魔鬼，以便在精神上杀死它们。但是由于人们在心底里知道，这样做太过分了，对其他事、人及他们自己要求太高，所以他们便总是焦虑。他们不得不通过经常重复同样的忏悔程式和仪式来使自己的偶像、敌人的形象以及法律活着，以这个方式来压制那焦虑。在这样的时刻，他们的生命变得僵化了。他们丧失了对于新经

验的开放性，变得冷淡麻木。那些尚未获得其人性的人，那些由于压抑的童年经历而拒绝成熟的人——由于成熟的过程永远不能认为已经完成，这意味着每个人——总是给自己制造在他看来与他自我是等同的种种偶像和价值，因为，他使自己的生存依赖于它们。因此，他把对他们的最高价值的攻击看作对他自己的攻击，并对此作出致命的侵犯性反应。他制造偶像，使自己奴役于它们，没有它们，他就不能不经历某种内在崩溃而顺利度过成长阶段。为了自己的精神平衡，他需要它们。这些偶像曾经是代表力量、丰饶，及人们自己的社团的诸神：摩洛神 (Moloch)、丰饶神 (Baal)、阿斯塔蒂神 (Astarte)、阿蒙神 (Amon) 等等。这些神灵在现代是祖国、种族、阶级、利润、消费或反社会态度的诸神。^⑬但这些神也是基督教宗教的目标、法则仪式，它们被个人或某些团体加以利用，因而往往被滥用。假如来自人的环境的目标被加以神化，它们就被认为独立于人，甚至比人自己更重要。与其说这些偶像化了的实在为了人而存在，不如说人存在着是为了维持这些偶像和法则。他为了它们牺牲自己和他人，因此被它们剥削和牺牲。

对人的任何威胁都不会比威胁他或他所属团体的偶像激起更多的敌意。只要一个人与这样的偶像等同，他就不能证实自己是一个自由的人，同时承认其他人的生活可能是不同的。他只爱相似的东西，与他有相同信仰和相同思想，与他爱相同的东西和做相同的事的人。像他一样的人们支持他，他也需要他们的支持以抑制他的焦虑。与他不一样的人使他心慌意乱，因为，他们质疑他的偶像，他的法则，因而也就是

质疑他的整个世界。因此，他只爱那些与他一样的人，而仇恨其他人。这就是仇恨陌生人（Fremdenba）、反犹太主义、种族仇恨、对共产党分子和基督教徒的迫害以及其他侵犯行为的重要动机。只爱那些与自己一样的人是自恋的表现。焦虑宗教贯穿在我们所知的所有公共宗教里。它也贯穿在所有的种种意识形态和机构中。它是一个广泛的现象。

压抑的模式与焦虑宗教的偶像和法则不一定要么受难，要么死去，因为，它们是为受难和死而建立的。它们必须是全知全能的和永生不死的，因为，它们的目的是帮助软弱无能和终有一死的人，缓解人的焦虑。任何人只要破坏了这些偶像和法则，也就破坏了那些崇拜它们的人的最神圣的物品。但是，被钉十字架的上帝否弃偶像的这一切特权。他打破了人们的超我符咒，由于人们需要保护，便把这符咒放在他身上，上帝使自己屈尊，成为肉身，但并不接受尘世的法则，而是把受难的、焦灼不安的人接纳到他自己的情境中。他变得软弱、无能、易受攻击和不免一死，但却使人摆脱对强有力的偶像和保护性强制的追求，使人愿意接受他的人性、他的自己和他和凡俗性。在人性的上帝的情境里，压抑的模式结果成为不必要。冷淡麻木的局限性消失了。人能够向苦难和爱敞开自己。在与上帝的怜悯的一致里，人向异质和新奇敞开了自己。向他表明人性的、被钉十字架的上帝之情境的象征，向他提供保护，其结果是他可以放弃自己的自我保护。压抑的障碍并没有通过焦虑、悲哀和内疚而被消除。这将只是进一步的压抑，会使人更加麻木。这些东西是藉着接受不如此便不可接受的东西、藉着受难的能力和敏感性而被

消除的。我们在这里正面讨论的受难，一般指的是为其他事物所影响。^②

四、弑父法则

弗洛伊德在很早就接受了启蒙运动的这么一个历史—哲学命题，个体发生可以看作种系发生的重复。^①儿童的发育具有可比性地重复了人类的演化，因而从一种发生推断另一种发生是可能的。神话世界的过去的彼岸在心灵无意识活动的现时此岸里重现。形而上学和关于无意识的心理学彼此相符。弗洛伊德利用这个命题——不管它是否站得住脚——来阐明两个观察结果：1. 导致神经症的有关升华了的父亲的儿童宗教为对这个“超我”的反叛所伴随；2. 在提罗尔 (Tirol) 的一次休假期间，在当地看到被叫作诸神主 (Hergötter) 的那些被钉在十字架上的图象。在弗洛伊德看来，基督教的圣父与被钉十字架的基督的融合源于解除圣父能力的宗教需要。“因而，对他来说，恋母情结成了提罗尔的基督上帝的中心问题。”

弗洛伊德把恋母情结用来解释儿童心灵与宗教中的事件。当然，恋母情结源于古代悲剧，因此，几乎不能从中得出现代乐观主义的治疗学结论，但它对于精神和宗教体系的矛盾心理却是很好的解释。把儿童与其父亲牢牢系住的感情既是正面的，又是负面的。对父亲保护的渴望又与对他的优越地位的焦虑不可分割地纠缠在一起。正面的感情导致与父亲的认同并把他的权威内化于超我之中。然而，负面的感情

却赋予这超我以种种暴戾的特征。邦洛伊德进一步从儿童身上的神经症般的恐惧症里得出了关于图腾宗教的结论。在这里，一种动物被视为神圣，但也一年一度被宰杀牺牲，并被慎重其事地吃掉。它之所以被崇拜、被牺牲，是为了让崇拜它的人获得它的力量。

弗洛伊德追随达尔文，大讲某个力量无比的、史前的、原初的部落父亲，就是说，他去掉他们的势，使他们丧失能力。即使母亲允许，儿子们也只有得到父亲的恩准后才能成为父亲。这就使恋母情结情形怎么也摆脱不掉。于是，儿子们起而反抗父亲，将他杀死。他们对自己这种大罪记忆犹新，于是便企图把死去父亲融合到他们的赎罪祭礼中。“图腾宗教产生于儿子们的罪疚感，旨在减轻这种感觉，并藉着随之产生的服从行动来与受到伤害的父亲和解……在图腾动物的牺牲中不断重复弑父罪成了义务。”²¹在这点上，弗洛伊德的神话颇值得注意。后来，他告诉批评者们这“仅仅是一个故事”。他本人肯定认为“从一个单一的源头产生宗教那样复杂的东西”是不可能的。但他仍然允许自己作这样的概括，即一切宗教从根本上说只不过是企图解决产生于对原父的罪疚感这么一个问题。他认为在基督教中，基督的献祭性死亡便是一种减轻那原初罪疚感的方式：“他自己去献出生命，这样便把众多的弟兄们从原罪中解脱出来。”甚至基督教圣餐仪式也从图腾的角度被理解为“对父亲的再次消灭，是必须对之赎罪的行动的重复”。

父系社会的每个儿童从个体发生的角度来看，都经历了相同的冲突。他们必须经历一个对父亲权威的矛盾感觉的紧

张阶段，方可成为父亲。假如种系发生是随着弟兄们反抗父亲的革命而肇始的，那么，从个体发生的角度来看，这种革命就成了历史发展的永久动力，因为，它重现在任何时期上一代与下一代之间就权威问题发生的冲突里。历史上这种永远发生着的革命使睡梦中的弑父经历不断重复，通过这样的梦，人们使自己摆脱了真正的冲突。换句话说，这种梦就是宗教。假如这种革命又再次转移到现实中，便会发生同样事件的永恒反复。根据这一渐成发育原理，儿子变成父亲，把恋母情结式循环一代一代地承续下去，于是许多批评家便以为弗洛伊德的历史观是循环论的，非历史的：“在反抗、罪疚感与新的压抑感之间往返循环，非历史的，就好像是历史不过是死亡赖以发生的环境。”^{②③}实际上，如他不断诉诸于古典悲剧的象征所表明的那样，弗洛伊德并非像资产阶级的十九世纪对进步那么信心十足，他被罪疚震动，这罪疚“肯定会继续产生邪恶”。他坚持描绘人的“朝向邪恶、侵略、毁灭因而朝向可恶可憎的内在秉性”，即使当他得悉“可爱的孩子们”听了他的话不愉快时，他也不会放弃自己的立场。

弗洛伊德用来描绘父子斗争以及所有的有神论父权宗教里的矛盾感觉的模式来源于悲剧，有着宿命论的特征。邦洛伊德的早期原理叫作“逻各斯和‘命运女神’(Ananke)”。后来他说“爱欲与命运女神”，“用爱来治疗”，但这是基于命运女神之现实的爱。也许有人会问弗洛伊德为什么不使用《圣经》里有关人的堕落的象征性解释。^④它在本质上是有区分地讲自我神化所导致的罪疚和惩罚的延续执行，只是在这以后，才讲该隐的杀兄罪及其惩罚的缓期执行。这决非表现了悲剧

的宿命论，因为这里占支配地位的不是命运女神，而是上帝的怜悯，这怜悯对人性有着恒久的兴趣。因此它同时既是罪疚的历史，又是希望。

通过恋母情结故事对罪疚焦虑所作的解释，在本质上使弑父罪成为我们藉以取得进步的法则。因此，反抗父亲权威的偶像破坏轻而易举便成为一种强迫症行动。正如命运女神又哑又瞎，不可能受任何影响，隶属于她的人由于有着要把父亲排除在自己生活之外的强迫症，也相应地不能感觉。他必须在睡梦和仪式性重演里进行赎罪与得到和解。“用爱来治疗”的先决条件既是摆脱父亲权威，又是摆脱弑父的重演以及因之产生的赎罪必要。但人们能够加入爱命运女神吗？人们难道不应寻求一种甚至能冲破命运女神的爱吗？

基督信仰并非处在一种暴君般的神圣父性权威之下——这种权威既作为保护力量被欲求，又作为神圣特权被仇恨。它发现自己处在上帝的怜悯与被钉十字架的基督的团契中。但与此同时，它事实上存在于建基于权威和赎罪的特定的宗教里。这种权威和赎罪的恋母情结结构，弗洛伊德已作了恰当的分析。从这里，可以推断，如果基督教信仰要延展自己在上帝怜悯里的自由情境，就必须首先清除教会的诸多偶像和禁忌，以及源于恋母情结宗教的关于权威与赎罪的种种观念。它尤其必须清除覆盖在十字架象征上的恋母情结动机。它必须把教会实践的压迫症般的权威主义和条文主义结构置于人性的上帝情境里，从而使它们的多余性暴露无遗。至于具体的罪疚问题，这指的是有必要用以下的认识来打破重演罪疚与救赎的永恒强制，这种认识是：罪疚已被十字架上的上帝

“一劳永逸”地克服了，罪疚的强迫症已被“一劳永逸”地粉碎了，因而人们不再臣服于它们，也不再有必要重演救赎。最后，它意味着基督信仰能够脱离那些依赖于诸多形象的父辈宗教，这些形象包括朱庇特（Jupiter）、凯撒，以及祖国和家庭等其他父亲形象。²⁵当弗洛伊德这样解释提罗尔被钉十字架的“基督上帝”时，他的观点是正确的，因为“基督上帝”决不是“父亲上帝”。克劳丢（Matthias Claudius）曾说，他念诵主祷文时，总是想到他的亲生父亲。但提罗尔的“诸神主”却迫使人们思考耶稣一生以及十字架上发生的与耶稣基督的父亲相关联的事情。耶稣基督的未知的父亲与那些导致恋母情结的父亲偶像毫不相干。被钉十字架的基督使尘世的父亲们和尘世的儿子们都成为上帝的儿子，使他们获得与那超越了恋母情结的自由的一致。从起源上看，基督教不是一种父亲宗教。如果它终究是一种宗教，它也是一种儿子宗教，即上帝情景里的兄弟社团，这个社团里没有特权和反抗特权的必要反叛。²⁶弑父者和褻渎者制造毁灭，因此陷入麻木。他起而反抗父亲的权威所设置的诸多限制，但他的反叛并没有使他摆脱自己只是一个镜子中的形象这种命运。在恋母情结冲突里，他永远与对手不可分离地纠葛在一起。

在基督信仰看来，被钉十字架的基督处于被杀死的上帝与麻木、愚拙的刽子手之间。罪疚和焦虑、罪疚性解放与必然的和解，以及权威与毁灭之间的冲突被转移到上帝本人身上。上帝让自己在圣子里面受屈辱和被钉十字架，以把压迫者和被压迫者从压迫中解放出来，以向他们敞开那自由和同情的人性景象。对这新的景象的认识和接受，把上帝之摆脱

制造普遍罪疚感和补偿需要的诸神和诸反神这种自由延展到无意识领域。父亲形象和弑父者形象肯定依然在我们里面做梦。但如果人们可以嘲笑这些形象，便无必要压抑它们。它们虽然仍在那里，但已丧失了所有的能力。信仰中的自由可以描述为心灵的一种新的自发性。但这种自发性只有在焦虑和仇恨的情感被克服以及人摆脱了恋母情结情境时才会出现。

五、幻象原则

在释梦过程中，弗洛伊德得出这个观点，即梦的动机是愿望的实现。^②梦是“通过我们的愿望世界来克服我们置身其中的感觉世界”的企图。被压抑的愿望和梦想在梦中祈求它们的实现。在此，弗洛伊德面临一个根本的人类学两难抉择：人要么仍然依赖快乐原则，想入非非地沉醉在自己的愿望中，要么逐渐成熟，接受现实原则，保持与现实的一致。通往成熟的道路就是从快乐原则到现实原则的道路。对于宗教评估，这就意味着各种宗教在其神话与乌托邦幻想中怀着“人类种种最古老、最强烈、最急切的愿望”。“人类力量的秘密，便是这些愿望的力量。”儿童的愿望与宗教愿望的相似是明显的。宗教是由于人类儿童般的孤苦无助和需要而发展起来的。宗教的内容可以从童年的愿望和需要一直延续到成年生活中这个角度来理解。在宗教领域里，一切似乎都像我们所欲求的那样发生。一个人只要坚持这一宗教的幻象原则，就尚未长大，并由于拒绝接受现实而具有神经病倾向。在这点上，弗

洛伊德着重强调：“人不能永远当儿童。”经验教导我们：“世界不是幼儿园。”因此，进行“现实教育”便是必要的。假如一个人要生活在这个世界上，生活在这个“普通的世界”上，就必须与发端于他的种种欲望的儿童梦幻世界一刀两断。

这样就得出两个有关宗教的结论：宗教必须放弃对这个世界的任何解释，把自己的界域转移到一个迥然相异的世界，或者必须使自己保持与现实的和谐一致。就第二种情形而言，从幻觉到现实的道路意味着撤消对梦幻世界彼岸的希望，并转而把这个过程中获得的自由的力量集中运用到尘世生活中。这种方法与费尔巴哈的方法相对应，使人们成为“这个世界的学生”，而不是“彼岸世界的候选人”，也就是成为工作人，而非祈祷人。彼岸世界宗教将被转化成此岸世界革命。然而，在弗洛伊德看来，没有那种此岸世界乌托邦能够代替彼岸世界愿望的实现。他清楚地知道，在通往现实原则的道路上，“并非所有的梦想都会开花结果”，而是相反，几乎所有的梦都会枯萎。在此意义上，革命的乌托邦主义里面的坏宗教仍然太多。这时，达到成年的人开始接受现实，接受其种种状况和限制。“创世的原计划并未保障人的福乐。”况且，“自然科学非同寻常的进展尚未把群众提升到满足快乐的水平。这是当今富足社会人类生活的真实状况。弗洛伊德甚至认为，人类及其各种关系的人性化也“极有可能仅仅是一种乌托邦希望”。他对人的根深蒂固的可憎与可恶认识很深，不可能赞成同时代乐观主义者的观点。当然，他也希望“在为了一个脱离现实的梦幻世界而制造的神经病症状中消耗的所有能量……将有助于加强我们的文化变革呼吁，只有在这

种变革中，我们才能期待后代的拯救。”可是这希望并不是很大。毋宁说弗洛伊德坚持一种可叫作屈从的大胆或大胆的屈从的态度，这就是《传道书》(Kohaleth)的幽默或智慧。

信仰假如真的能够从精神分析中了解一些关于自己的病理学重影，从而了解一些关于其自身的东西，那就必须阐明自己的种种愿望与希冀。反过来讲，假如精神分析企图从信仰的力量那里学到一些东西，就必须努力克服那令人气短的屈从；这种屈从被弗洛伊德置于儿童幻象的位置。

一种被加强从而成为幻象的希望并非必然与现实相矛盾。它唯一的特点是建基于人的希望。只要宗教谈拯救，它事实上就不得不与基本的人类愿望和希冀发生关联。因此，它也不得不与那些源于儿童的本真信仰和无助状态的愿望发生关系。但是，仅仅试图达到人的成熟，仅仅从快乐原则过渡到现实原则，并通过明智的屈从与现实达成妥协，就足够了吗？难道明智的屈从不就是放弃那些希望，因而为它们的落空所制约吗？难道人不应在屈从和心满意足中显示其成熟吗（尽管这也因满足于现实而不乏幽默）？尽管对现实和人类幸福的局限有着深刻的洞察，这屈从难道不很容易就变成斯多亚派的冷漠吗？它不再记得任何愿望，因而就不再对未来抱有希望。它怎么才能对他人的愿望和苦难显示同情和开放性呢？席勒的《唐·卡洛斯》(Don Carlos)里的波萨(Posa)的侯爵说：“别蔑视青年时代的梦。”愿望与希冀也能与人一同达到成熟。它们能够摆脱其欲动的幼稚形态及青春的热情，同时却并不被舍弃。弗洛伊德所解释的梦几乎毫无例外地是病人的梦和使他们生病的梦。在这些梦里，他发现了受压抑的

童年、未实现的冲动、不完全的经验、被遗忘的创伤以及失望与挫折。因此，他在梦的作用中看到了复归，通过复归，我们能够返回那我们尚未驯服的过去，以重新努力驯服它。在这种情形中，心理学使人获得意识的工作是回忆被压抑的过去。无意识包含着人们对之不再有意识的东西。但在弗洛伊德所处的十九世纪末的成人文化里，这种向儿童成长各阶段的回归，被认为应受到严责，成年人应当回避。现在，我们认为这种暂时回归不仅是有益的，而且有着丰富的作用。它使我们得以重新经历生活的各个不同方面；要是没有它，我们就会丧失与这些不同方面的联系。它再次使现在向过去开放，使过去成为现在。于是，人们就不是在一系列拘谨的、稍纵即逝的现在中度过其一生，而是集中精神领略其过去与现在生活的充分临在。童年阶段的放弃及快乐原则的克服很容易导致成年人青年时期的冷漠。但这不会使他更富足，只会使他更贫穷。

布洛赫批判了弗洛伊德对梦的解释——虽然这种解释与过去相关联，并且用一个“超越现实原则”来反驳屈从的现实原则。^②人类的愿望产生于一种内在的孤立无援，也潜在地与新奇性相关联。它们的时间样式是未来，而不仅仅是经验的失而复得。人类梦想不仅关注于对自由和将要来的新奇性的向前的渴望。愿望和希冀代表了人们与未来的某种开放性一致，假如它们不僵化扭曲，变成关于未来的固定不变的观念的话。尽管会有某种程度的简单化，可以说在夜晚梦中，人们大多回到过去。但也有白日梦，亚里士多德便把希望叫作“醒着的人的梦”。梦是朦胧模糊的、自相矛盾的。梦所讲的，

不仅是人们不再意识到的东西，而且是人们尚未意识到的东西；不仅是回归意识，而且是乌托邦意识。这两方面相互影响，相互作用：对早年悲哀的回忆使人梦想超越现在，对未来的梦想又恢复了对过去幸福的回忆。假如人们不仅分析神经病患者在病情最严重时做的梦，而且分析健康人在其生活的高潮性经历中所做的梦，他们也许就会遭遇这种过去与未来的双重临在。

现在，弗洛伊德关注于用自我本性的明智的屈从，即自由来克服儿童的快乐原则。但这也是一个乌托邦，尽管是一个他认为足以应付现实的乌托邦。哪个现实呢？弗洛伊德的现实感不仅在于他严格的道德，而且在于他对人的死亡及死愿的判断。他并没有发现一个克服了死亡的未来，他也不相信用以抵制死亡焦虑和死愿的宗教象征。

假如我们在弗洛伊德对梦的阐释中加入布洛赫的方法，宗教本身就会比弗洛伊德所想象的更为矛盾。宗教保留了人们童年时代的愿望，与此同时又使人们的生活向未来开放。它既包括往后的因素，也包含向前的因素。宗教不仅保留了人的记忆，而且保留了人的希望。在这里，我们必须学会作尽可能清楚的区分，从而不至于把变形的健康成分与拙劣的模仿混为一谈。

1. 向童年愿望世界的梦幻性回归能使人得神经病，如果他们摆脱不了对现实的拒绝的话。但他们也能丰富现实感，因为，他们不仅使此时此刻的人产生意识，而且使有着一生经历的整个的人产生意识。一个人若没有与过去的连续性，就不会有现在的身份。只是在这时，一个人才会拥有生命的所

有层次，因为，他的童年是他的现在形态的一部分。如果是这样，快乐原则的自由、不受约束和不受压抑的临在以及愿望世界就是一种其自身也包括童年的存在的一部分。在这里，合适的做法不是明智地屈从，而是对童年愿望的公开修正。假如一个人在上帝的受难里朝一同受难发展，而一同受难又意味着开放性，在被钉十字架的上帝的情境里，人们就能发展往后的开放性。就不仅仅只有现在与未来的权威，在这种权威面前，人们必须脱离自身或否弃童年。“童年的事物”在道德上并非一个贬义范畴。

2 朝向未来乌托邦的乌托邦延伸同样也会导致对现实的否认，假如对现实的否认把自己的注意力集中在未来的乌托邦景象上，而不是集中在一个人或社会的现时生活中那不可接受的苦难的话。基督信念的具体希望必须小心谨慎，切勿使自己的种种象征因惧怕苦难和拒绝十字架而被用作偶像或物神。因此，有必要时刻牢记人类希望的根据。这根据不在于对现实的厌恶和憎恨，而在于被钉十字架的基督这一情境，并因领悟爱人类与受难的上帝的受难而为人所知。复活这一基督教希望的中心象征与上帝对所有人类现实的接受明确相关，包括那被罪毁坏和注定难逃一死的现实。因此，复活代表了一个同最强烈的现实感不可分割地捆绑在一起的希望。在这一情境中产生了这么一种自由，即摒弃那些过去与现在的苦难藉以被夸大和补偿的冷漠的未来景象，并在一同受难里接受上帝的苦难，从而凭藉上帝的希望使自己向未来开放，甚至向死亡开放。固着的乌托邦主义者在未来问题是迷信的。冷漠的未来景象使他变冷漠了。如果是这样，在上帝受

难的力量场里做白日梦，就与同未来进行自由和富于人性的交谈相一致。因而可以作这种推论，即将上帝的尚未实现的诸多可能性加以考虑的未来梦想与现实原则并不矛盾，不当被向现实原则的过渡所摧毁。但人性在上帝的悲情的情境里越是得到发展，越能接受爱里面的受难与死的现实，童稚的愿望与梦想就越是能够与人一道成熟。思想启蒙并非意味着愤世嫉俗。成熟并非意味着变成一个老于世故、逆来顺受甚至愤世嫉俗的现实主义者，仅仅同情地嘲笑自己和他人的青年时代。愿望和希冀的启蒙使得到启蒙的和有意识的愿望和希冀发生，而不是导致它们分道扬镳。“幻象”这个字眼的确使人产生不愉快的联想，但从字面上看，它指的是与未来发生关涉，怀有未来的各种可能性，以发现什么是值得实现的；从基督教角度来看，它也指的是“玩”上帝历史中的诸多可能性，并发展成为这些可能性。祈祷可能是产生于拒绝现实的愿望投射。但祈祷也能在上帝受难的情境里进入神性生命，也能回忆上帝，与上帝一起进行思考。如果是这样，祈祷的开放性就是一个处于上帝历史中的、为了上帝未来的开放性。上帝的未来是指向上帝历史中这种开放性的，因为从神学角度来看，吁求祈祷者世界里的神性生命的实现和最后完成的，是“心灵的叹息”。

席勒说：“别蔑视你年青时的梦。” 我们想补充一点：别压抑这些梦，别让它们固着在童稚形态中，而是影响它们，与它们打成一片，让它们与我们一道成熟。对未来的开放性被对过去的开放性制约。保持对希望的忠诚相应地与保持对人间的忠诚密切相关。基督信仰把自己理解为对现世的忠诚，因

为，它牢记基督的十字架。由于它把人引入这上帝的历史，它也就解放了人，使他能够接受既能受难又能施爱的人性生活。

如果人总是按照其上帝的神性来发展自己的人性，这神性并这人性就会呈现非常不同的面貌。弗洛伊德已证明压抑、恋母情结、自恋和幻象这些心理模式结构与宗教体系相对应，反之亦然。它们是一个铜币的两个面。存在着遭受限制、遭受滞碍、罹病患疾、趋于死亡的人性的种种心理学和宗教形态。它们的基本特征似乎是冷淡麻木。有患病和受压迫的人性的情形，疾病与压迫的成分在这些特定的模式结构里得到了表达，而它们的目的又是保护生命，使其免于患病和遭受压迫。假如我们把基督信仰理解为，能够在上帝受难的情景里受难与施爱的人性的发扬，它就不会为心理分析对宗教的批评所影响。如果它因为不在总是相同的情境里散布冷漠，而是使人的冷漠成为多余并凭藉上帝的受难将其摧毁，所以不为心理分析的批评所影响，它在把人从诸神及压抑、自爱、弑父和幻象诸法则那里解放出来的企图，就是一个积极的合作者与参与者。为了把病人从其心理恶性循环里解放出来，它不仅提供经常被用来抵抗邪恶的心理战略的批判理性和自我支持，而且也提供批判理性所需要并把其当作自己藉以自由发展的环境向自发的生命力。如众所周知，本能逻辑不同于知性逻辑，而且并非总是为它所影响。因此，知性逻辑需要一个本能与感觉的相应层次以使自己得到自由发展。它在感觉的层次上也需要一个抵抗焦虑和死亡威胁的屏障，就是说，需要一种给知性带来智慧，并为它提供导向的对生命的爱。这种根本决定使理性成为可能并导致人对理性的利用。在感觉

与本能的层次上，人以意图和象征“思维”。如语言已表明的那样，理性思维为了自由被导向意图和象征；意图和象征不会抑制和固恋理性思维，而是为它开启自由的空间。被正确理解的基督教象征主义代表了上帝受难里面的人的情境，使人保持清晰的记忆，使人的希望永不熄灭，因此，这种象征主义不可能是一个迷信、教条和病态的模式结构。它不会解放一种冷漠的支配理性，而是解放一种富于同情的理智。奥古斯丁说：“就我们爱而言我们知”，这样爱就成了认识的根据。有关上帝的怜悯里人的情境的基督教象征主义导向人的受难与施爱的知识。因此，它能接受对宗教进行批评的偶像破坏，用心理治疗的方法把人从恶性循环中解放出来，并与之平衡地展开自己对偶像崇拜的批判。

任何治疗方法都将导向健康。但健康是一个随历史变化而变化并受社会制约的标准。如果说在当今社会，健康如弗个概念支配着整个心理治疗领域，那么，基督教对人类情境的阐释也仍然必须质问生产与消费概念引入这个概念中的强制性偶像崇拜，并试图发展另一种人性形态。在一个肤浅、激进、冷淡麻木因而非人化的社会里受难，可以是精神健康的标志。在此意义上，我们不得不赞同弗洛伊德这句话：“只要人蒙受苦难，他就仍能有所成就。”¹⁹²

注 释：

关于当前冲突中其他形式的基督教人类学，参见莫尔特曼，《人论》，1971。

关于信仰的心理学的诠释学,参看 P .Ricoeur,《弗洛伊德与哲学:诠释学》,1969,以及 J .Scharfenberg,《幻想与现实之间的宗教:论心理分析与宗教的相互关联论文集》,1972。关于最近发表的宗教心理学著作,请参阅 F .Meerwein,“对心理分析的宗教心理学的新思考”,见《心身医学与心理分析》(ZPM P) 17,1971,第 363—380 页。

H .Schaefer,“自然死亡”,《什么是死亡?》,1969,第 20 页以下。转引自 E .Jünger《死论》1971,第 31 页。

见 N .O .Brown,《欲爱标记中的未来》,1962;H .Marcuse,《本能结构与社会》,1967;E .Fromm,《我们中的人性》,1968。J .Scharfenberg,《弗洛伊德及其挑战基督教信仰的宗教批判》,1968,第 137 页以下。

O .Mannoni,《弗洛伊德》,1971,第 152 页以下。

H .Albert,《论批判的理性》,1968;E .Topitsch,《作为拯救学说和统治意识形态的黑格尔社会哲学》,1967。

D .Wyss,《马克思与弗洛伊德》,1969,第 58 页。

前引 J .Scharfenberg 著作,第 139 页。

- ⑩ 巴特的《罗马书》(1922)通过阐释《罗马书》里面的罪、律法和死亡的恶性循环探讨了宗教的局限性、意义及现实性:“死亡是宗教的意义”(第 35 页)。“宗教是每个人都不得不承受的厄运”(第 241 页)。“宗教的实在是人对他之所是感到的绝望”(第 252 页)。
- ⑪ P .Ricoeur,《阐释》同前,第 555 页;R .de Pury,《自由的冒险:对耶稣的诱惑的七点思考》,1969。
- ⑫ G .Crespy 即如是说,转引自前引 R .de Pury 著作第 76 页:“人要逃避创造宗教的冲动是不可能的。当然,他们能够改变自己的文化观念,但宗教却在那些制造宗教的人里面,并随

着这些人继续存在下去。至少,这是弗洛伊德晚年的看法。因此,关注于披露这种情形就像西薛弗斯的努力一样。人们不得不以不知疲倦的醒觉来证明宗教通过恋母情结所表现的种种发病的企图,然后一举摧毁宗教的意义。简言之,人们是永远不可能停止杀死上帝的,因而尼采的喊叫‘上帝死了,是我们杀死了他!’每一代新人都得重新再喊……谁能杀死人所创造到世界上来的这个上帝呢?谁能如此决定性地杀死上帝,以至于上帝永远不再复活了呢?”

- ⑬ 这一点最近为 C .Gremmel 与 W .Herrmann 所强调,见《偏见与乌托邦:论神学的启蒙》,1971。
- ⑭ 我对杜宾根的医学博士 W .Loch 教授提出的这个意见及通读我的手稿并作出友好评论,向他表示谢意。
- ⑮ J .Scharfenberg 在以上提及的著作中就是这样认为的。也请参阅 W .Loch “论同伴关系:结构和神话之间的内在关联”,见《心理》第廿三期,1969,第 481—506 页。
- ⑯ 在这里,我追随前引 J .Scharfenberg 的《弗洛伊德》第 137 页以下对弗洛伊德的论述。这段关于弗洛伊德的话出自他的报告。
- ⑰ 前引 J .Scharfenberg 著作,第 140 页。
- ⑱ J .Scharfenberg,“弗洛伊德的宗教概念”,见《福音新教神学》(EvTh) 30,1970,第 367 页以下。
- ⑲ E .Fromm 多次指出“偶像崇拜”与“异化”之间的平衡关系。参见《希望革命:为了一种人性化的技术》,1971,第 146 页:“异化这个概念所指的与《圣经》上讲的偶像崇拜是一回事。”
- ⑳ 参阅 J .Buytendijk 的为人们所不公正地遗忘的研究结果:《论痛苦》,1948。

- ②① 前引 J . Scharfenberg 著作，第 141 页。
- ②② 转引自前引 J . Scharfenberg 著作，第 143 页。
- ②③ 前引 D . Wyss 著作第 52 页。仅就生命总是向死亡行进而言，这句话是正确的，但弗洛伊德的成熟指的是克服同类事物的恋母情结式回返。
- ②④ 同样地，人们可以问，为什么弗洛伊德把纳喀索斯神话用于对病态自爱的诊断，而不是运用于奥古斯丁式的“自爱” (amor sui) 形象或路德的朝自身内弯曲的人的观点。这两者实际上指的是一回事，但放在一种悲剧情境里就不合适了。
- ②⑤ 见 P . Ricoeur 前引著作，第 549 页以下与第 562 页。
- ②⑥ J . Scharfenberg，转引自 P . Ricoeur 前引著作，第 161 页。
- ②⑦ 前引 J . Scharfenberg 著作，第 145 页以下；前引 P . Ricoeur 著作，第 100 页以下。
- ②⑧ E . Bloch，《希望原则》，1959，第 87 页以下。
- ②⑨ 弗洛伊德，Lou Andreas- Solome，《通信集》，1966，第 85 页。

第八章 人的政治解放之路

一、解放的政治诠释学

在被钉十字架的上帝受难的情况下，生活的心理学的诠释学就行不通了，也就是说，在这种情况下，心理上的痛苦已变成了社会的痛苦和社会中的痛苦。心理的痛苦是由社会的痛苦所造成，因此，如果不用相应的政治诠释学来补充，只有生活的心理诠释学就是不全面的。在社会的政治宗教中，使被钉十字架的上帝当前化意味着什么呢？在这位上帝的历史的自由领域中，人类社会的发展必须扩大到什么范围？被作为“反叛者”钉在十字架上的人子的福音所带来的经济、社会与政治的结果是什么？在宗教改革时期，十字架神学被看作是对教会的批判，那么，在今天，怎样才能使十字架神学成为对社会的批判呢？如果在对耶稣的政治审判中，凯撒是耶稣走向十字架的外在原因，那么，复活了的基督又怎样能够成为凯撒目的的内在原因呢？

如果我们试图得出十字架神学的政治结论，我们就不能

在一个一般的抽象的范围去考虑教会与国家之间的关系问题，或者说，考虑教义信仰与政治行动之间的关系问题。我们必须在具体的范围内去考虑政治中的宗教问题，去考虑法律和强制的问题，去考虑重复出现的以经济和社会的理由削弱、压制或取消人类生存与人性的问题——这一问题已经成了一种恶性循环。信仰的自由只有在政治的自由中才能存在。因此，信仰的自由要求人们去采取自由的行动，因为这使人们在受剥削、压迫、异化与束缚的环境中意识到痛苦的存在。上帝被钉死在十字架上这一事实清楚地表明：没有自由的人类处境是一种必须被打破的恶性循环。因为，这位钉在十字架上的上帝已经打破了这种恶性循环。从信仰自由走向解放行动的人无意中会发现自己与另一种在上帝的历史中的自由运动相联系。政治诠释学特别要求与社会主义者、人道主义运动和反种族运动的对话。政治诠释学为了打破剥夺人们自我决定的等级森严的统治关系，为了帮助人们发展自己的人性，考虑了在人类的非人处境中上帝的新的处境问题。这样，就需要对这些运动采取批评和团结的态度，即需要团结它们，共同反对威胁人类的非人性的一切表现形式，同时需要批评它们争取解放的目的与方法并使它们接受这一批评。关于信仰的政治诠释学，不是把十字架神学化归为一种政治上的意识形态，而是信仰基督的门徒们站在政治的立场上解释十字架神学。政治诠释学为了把它解放的成分带进政治领域，为了使它在某种恶性循环中关心真正的自由人的痛苦，开始承认社会与经济对神学建制与神学语言都会产生影响。政治诠释学不仅要问与上帝交谈具有什么意义，而且还

要问这一交谈的作用与结果是什么。这样，所谓信仰的意义一点也不会丧失掉，相反，在信仰的政治体现中，在克服反基督的信仰的抽象化中（这一反基督的抽象化使人类当今的处境远离了那位被钉在十字架上的上帝），信仰获得了意义。基督神学在政治上必须清楚地作出以下选择：基督神学或者是在传言信仰，或者是在传播迷信。

到目前为止基督信仰清楚地通过两种模式形成了它的政治状况，即通过分离的模式与整合的模式，发挥了它的作用。所谓分离的模式指的是教会和信仰必须脱离政治，同时又使政治能够脱离宗教。教会使国家免除了宗教负担，同时，又使宗教免除了国家负担。在这种批判的意义上，教会变得越没有政治性，理性主义者就越成为非宗教的、世俗化的。信仰越使理性摆脱对人的根深蒂固的迷信，政治理性就变得越合理、越现实。这种模式经常被误认为旨在分立教会与国家、分立信仰与政治。然而，这一模式关心的只是在政治的宗教与宗教的政治经常造成的混淆之间作一个适当的区别。对这两个领域进行区别——这两个领域的存在在每一种新的情况中通常是不可避免的——不是不关心政治，其本身就是一种最高意义上的批判行动。这种区别直接针对的是教会国家的神学观念和国家教会的政治观念，针对的是传统辞义中的神学政治与政治神学。这一模式中存在着不可忽视的真理成分。但是，正如历史所表明的那样，要在经常出现的新方式所造成的两个领域中保持一种批判的区别，是很困难的。就像把国家和教会直接分开是一种巨大的危险一样，也存在着把信仰与理性直接分开的巨大危险。把信仰与理性直接分开会在

信仰与教会中增加自由放任的成分，造成自称是合理的政治非理性形式和非正义，不正当的国家形式。在信仰中感受到的并在教会中实施的自由可以同任何经济与社会压迫的形式同时存在。再者，信仰中感受到的上帝面前的自由会取代世界中现实的政治解放的需要。世界中现实的政治解放的需要，经常被诬陷为背叛了信仰所确定的正义和书本所规定的正义。最后，如果信仰只是就其所想象的合理性间接地对政治理性的解放产生影响，那么，所谓“人类的”和“合理的”理性就不会因此而获得利益与标准。人们经常看到神学祝福实证主义的理性，祝福方式与手段的合理性，祝福所谓“现实的政治”。这一模式从根本上把传统教会政治的直接控制转变为间接控制。这一模式所体现出来的批判的区别可能是很重要的。但是，在个人作决定的场合则无济于事。在德国农民战争中人们或者支持农民，或者反对农民；在越南战争中人们或者支持尼克松的政策，或者反对尼克松的政策。在这种情况下，“合乎理性的”意味着什么呢？

整合的模式包含着上面所提到的信仰与政治之间的批判的区别，但是，这一模式还进而企图在二者之间建立起一座桥梁，使自由的信仰与解放了的教会能够通过整合、反思和想象进入到政治的领域。信仰者从罪、律法和死亡的束缚中解放出来靠的是上帝，而不是政治。但是，这种解放要求在政治生活中有某些东西与之相适应，这样，从资本主义、种族主义和技术主义统治下解放出来就必须被看作是信仰自由所作出的寓言。在这一模式中，是在福音的“大希望”与尘世不久将来所需的“小希望”之间进行区别，是在信仰所坚

信的“最终之事”与信仰所确定的“次于最终之事”之间进行区别。这一区别不是量上的区别，而是质上的区别。上帝就是上帝，人就是人，二者之间的差距只有从上帝、信仰和教会一边推理才能够建立起连接的桥梁。这意味着二者之间不是对等的关系，二者之间的关系只能通过比喻（Gleichniss）来表达。这还意味着，没有不被打断的连续性，只有不连续的连续性。正是基于这一原因，信仰不仅在自己的纲领和行动中发现了属于基督的自由和上帝之国的比喻，也在历史领域内的其他运动中发现了这一比喻。上帝之国可能是社会主义，但这并不意味着社会主义就是现在的上帝之国。上帝之国可以被看作是一面镜子和“高于所有理性的关于和平的”比喻。在民主运动中，教会能够发现它自己关于友爱的基督论的比喻，反过来，它又会作为一种适应社会政治与国际政治的模式出现在它的秩序和普世性的友谊中。这种模式也包含着一些不可忽视的真理。如果没有相应的整合，建立在不同质上的批判的区别就不会带来结果。比喻与整合的模式按照一种解放的方式把信仰引进了政治上受压迫的生活，同时又通过专横傲慢与自暴自弃来维持这种生活。不过，整合的模式经常用非常严格的不同等级的术语来表达。鉴于上帝与人在质上的不同，整合必须自上而下地进行，并且经常是专断的。如果这种不同转变成了“基督教社会与市民社会”之间的相互关系，教会就被理想化，从而成为社会的表率。教会的解放已经被预设，而实际上，教会只有在其生存于其中的社会获得解放时才能获得解放。如果这种不同最终会变成信仰和行动，信仰就容易被理解为强有力的观念。在

这一观念面前，现实如果不使自己去接受这一观念并符合这一观念，就没有存在的余地。这种现实向观念的整合不是关于完满的比喻，而是在实现过程中的预期与应许，是在次于最高一级的序列中和无条件的条件中终极地宣布自身。这种情况可能比较适应人类的历史。上帝与人的同一与区别，上帝之国与解放的历史的同一与区别，都是辩证地联系在一起。正是十字架上的基督的历史把上帝与人联系起来，同时又把二者区别开来。上帝通过基督真正联系起来的东西，任何人都不能站在唯心论的立场上把它分开。

分离的模式与整合的模式能够通过精心安排艰难地只把二者引进属于上帝解放的人类历史中。在可能与专断的领域内，二者都让行动得到自由。它们先按照普遍的术语来理解关于解放的基督事件，然后追求的只是抽象中的“具体”。它们在上帝与世界、绝对与相对、最终之事与次于最终之事之间进行的正确的区别，实质上是同一种区别。在世界中期待的与上帝一致的东西，在次于最终之事中期待的最终之事，在小的希望中期待的大的希望，是另外一种不同的东西。但是，难道我们就不能够开始在此岸来理解彼岸吗？难道就不能够在具体中来理解普遍？在历史中来理解末世吗？难道就不该由此而达到关于十字架基督的政治诠释学和真正的解放神学吗？这将引导我们在思想上与语言上超越宗教与政治的区别和信仰所作出的比喻，使我们在非人性的极度痛苦中，从人的角度把上帝理解为一种解放的存在。在这种情况下，我们必须理解上帝在其“变化”的历史中的体现与期待。这将引导我们超越区别与寓言，使我们能够理解要在历史中识别

上帝。十字架上的基督正是我们已经知道的识别上帝的标准。认识到要在历史中识别上帝使我们看到了存在于新的创造中的上帝之国，即看到了历史中上帝三位一体过程的完成。历史是基督教伦理学的“圣礼”，而不是基督教伦理学的材料。

二、政治宗教

当基督神学反省其政治方面时，总是发现这一领域已经被政治宗教和政治神学所占据。在这种情况下，其政治的利益支配着宗教、神学和教会。除非基督神学能够使自己摆脱盛行的政治宗教的需要和要求，否则，就不可能产生解放神学。但是，另一方面，如果没有基督教对宗教的批判，也就没有人在社会中的解放。

在基督教产生的早期，基督信仰就必须同在社会中扩张的政治宗教进行斗争。斯多亚学派区分了三种神性的不同存在形式：具有神性的个人所表达出来的自然力、国家宗教信奉的神祇和神话中的诸神。与此相适应，该学派进而划分了三种不同形式的神学：哲学家的形而上学的神学、政治家的政治的神学、诗人的神话的神学。^① 政治的神学所指导的社会，是一个基于国家的理由各种神祇都被承认的社会，从而各种象征和仪式都受到尊敬。因为，按照古代的国家理论，表达应得的敬意给祖国的神祇 (Götter des Vaterlands) 是国家的最高目的，这对当地的居民来说，就会给他们的国家带来繁荣与和平的祝福，公民们就会聚集在一起获得共同的宗教的救助。宗教成了社会的最高纽带。古老而持久的关于宗教、

权威与传统的三者合一的紧密联系产生于罗马的政治宗教中。^①存在着各种保卫现存国家而反对动乱的权力象征。在这样的古代社会中，基督徒退出了对国家的迷信与膜拜。基督徒的这一行为使基督徒被看作是“无神论者”和“人类的敌人”。^②他们未能在实践中履行对国家进行宗教崇拜的职责，使他们犯了“危害宗教罪”(religio licita)。在他们的殉难中，他们追随他们的主，被作为“渎神者”与“国家的敌人”惨遭杀害。然而，当基督教通过基督徒皇帝提阿多修(Theodosius)与游斯丁主义者的立法上升到国家宗教的行列时，政治上坚持无神论的指控就转移到了犹太人、异教徒和不信教者身上。这表明了宗教的政治特征，也表明了基督信仰必然会具有的政治特性。

自康士坦丁(Konstantin)时代与欧洲基督教化时代以来，基督教就接任了社会中政治宗教的角色。它确实使现存的国家宗教基督化，但是，作为一种反向运动，它又按照不同时代所获得的基于国家理由所建立的标准被政治化。

这种基督教国家宗教的残余和大众所信奉的宗教仍然留存下来。从卡罗利纳(Carolina)1532年刑事立法中关于渎神的规定到现在德国刑法的改革这段历史就说明了这一问题。人们一次又一次提出关于抵罪的刑法有一个宗教的基础，以这种神律上的证明来为死刑的正当性辩解。这一情况更进一步说明了上述问题。^③在享受着国家保护的基督教宗教教育的领域内，社会中的政治宗教仍然占有突出的地位。宗教被并入到流行社会的需要之中，它对社会的结合起到了应有的作用。^④

新的市民宗教这一结构也会在民主政体存在的地方出现，即会在教会与国家之间实行民主性分立的地方出现。这种情况会采取因历史和社会结构不同而产生的不同的表现形式。19世纪的民族主义激发了具有爱国热忱的宗教，这种爱国的宗教培育出了它们自己的象征、圣餐和圣坛。国家的纪念活动、节日、教科书和总统就职演说都被这种民族的宗教熏陶而成，因为，这种民族的宗教在不同阶级和不同团体的象征与仪式的统一中起到了很大的作用，能够在他们彼此冲突的情况下帮助他们焕发出整个民族的爱国热情。另外，也存在着帝国主义的政治宗教，存在着“白种基督教文明优越论”的政治宗教，存在着资本主义的政治宗教，非常不幸，还存在着社会主义的政治宗教。帝国主义的宗教完全是一神论的宗教，其目的是为了借宗教来支持以它们为中心的权威。爱国的宗教一般说来是多神论的宗教，因为，每一个祖国都有它们自己特殊的神。社会主义的政治宗教倾向于泛神论的唯物主义，而资本主义的政治宗教则表现出了拜物教的最初形式，即崇拜金钱与财富。作为社会宗教的承担者，基督教教会通常不是从属于这种宗教形式，就是从属于那种宗教形式。基督教教会之所以认为自己是非政治的或者不关心政治的，只是因为它们所处的社会地位给它们带来的沉重打击使它们不敢睁眼正视现实。

卢梭(J. J. Rousseau)对“市民宗教”(religion civile)的形式进行了经典性的分析。^①他区别了属于人的宗教与属于公民的宗教，并在基督教中发现了属于人的宗教。这种属于人的宗教不会作为民族的宗教出现，它由对最高之神的内在

信仰与耶稣福音的简单教诲组成。在卢梭看来，属人的宗教是一种真正的信仰和自然的神圣法律。属于公民的宗教则被限制在国家的范围，给予国家所需要的神和保护者。每一种公民所履行的为祖国的服务都是奉献给守护神的祭品。在属于公民的积极的宗教中，也存在着某种教义。但这些教义很简单，只有很少几条，必须用明确的术语表达出来，不需要进行解释。像社会生活自己解释自己一样，这些教义也必须“自己解释自己”。卢梭列举了四条这样的教义：(1)全能者的存在；(2)囊括一切的远见；(3)将来的生活；(4)奖善罚恶。这些教义不是真正的宗教学说，而是普遍的见解，如果它们得不到遵守，人就不能做一个好的公民，也不能做一个真正的臣民。卢梭认为，这证明了世界上绝没有不以这种宗教为基础的国家。他还承认，他同这种宗教中体现出来的社会精神没有什么冲突，而同基督教格格不入。基督教不能作为一个国家的宗教而出现，因此，基督教不是一种国家宗教。基督教不能把公民的心凝聚在国家上，反而诱惑他们脱离国家。基督教把神学体系从政治体系中分离出来，从而搅乱了民众的生活。这就是异教徒们一直把基督教看作是“真正的反叛者”的原因。因此，卢梭认为，关于福音的真正的宗教只是一种理想，并且相信这种理想在政治上是不可能实现的，甚至是危险的。这样，卢梭就只把“公民的宗教”设置在社会契约中，而把“人的宗教”从法律效力所及的组织结构中的个人身上去掉。

近来的宗教社会学采纳了卢梭关于社会需要公民宗教的基本思想^⑩，并暗示在资本主义社会与社会主义社会中，都存

在着同样的神道国家 (Staats Shintos)。这些社会学指出,特定的基督教教会应该怎样在功能上去采纳特定时代的公民宗教。因此,认为现代社会非常需要并产生了政治的宗教并不算什么大错误。当然,如果没有既定教会的帮助,就不会有政治的宗教,也就不会去反对政治的宗教。这使政治神学处于两难的境地:教会越成为资产阶级宗教的一个组成部分,就越强有力地压制它们对基督遭受政治审判的回忆,从而就越丧失掉它们作为基督教会的特性,因为,对基督遭受政治审判的回忆会危及它们宗教与政治之间的联系。但是,如果它们退出了“资产阶级宗教”,不再成为社会关注的重点,它们就会变成社会边缘上与社会不相干的小宗派,就会为了另外的人而放弃它们自己的地位。进行社会批判的十字架神学的道路应该在没有社会关联的基督教特性与没有基督教特性的社会关联之间进行选择。这种中庸式的选择才是最恰当的选择。这种十字架的神学必须使资产阶级的偶像变为多余的赘物,从而将它摧毁。为了取代人民、种族和阶级在仪式上体现出来的一体化的结合,为了取代它们在象征上的自我确认,十字架神学必须发展出一种公开性,以便能够承认没有资产阶级焦虑与自尊影响的其他的人类。以资产阶级宗教的名义来宣扬现在这位被钉在十字架上的上帝,就意味着要在社会中用教会这一自由地批判社会的制度来取代资产阶级的宗教。^①但是,作为制度的教会在批判社会时,却不能不有效地批判自己。从理论上来看,十字架神学产生于对政治宗教的偶像、禁忌、恶意中伤与自我确证的批判。从实践上来看,十字架神学产生于对沦为所有时代都占支配地位的政治宗教的

受害者的支持。

三、政治的十字架神学

早期的基督教由于不信神祇，并敌视国家，遭到了罗马政权与异教哲学家的迫害。因此，所有为基督教辩护的神学家都非常关心去掉对基督教的指控，并提出基督的宗教是一种真正的维护国家的宗教。甚至在康士坦丁以前，更确切地说，在罗马皇帝优西比乌（Eusebius）的国家神话中，基督教帝国的政治神学得到了发展。这意味着保护基督教皇帝的权威与帝国的精神统一。这种基督教帝国的政治神学由两个基本的观念组成，一个是等级的观念，另一个是千禧年历史哲学的观念。另外，关于统一的思想也维护了皇帝的权威，即相信只有一个上帝、一个逻各斯、一部律法、一个皇帝、一个教会、一个帝国。这种由皇帝统治的基督教帝国按照千禧年的术语被解释为基督所应许的和平之国，因而应该受到欢迎。和平的基督与和平的罗马是通过神意（*providentia Dei*）结合在一起的。在这种方式下，基督教成了统一的罗马帝国中的统一的宗教。这时，回忆十字架上的基督及其门徒们的命运就只能退到暗中进行。就像历史中经常发生的那样，受迫害者最终成了统治者。佩特松（E. Peterson）和贝尔克霍夫（H. Berkhof）已经指出^①，最初建立基督教政治神学的企图怎样在神学上从两个方面、在实践上从一个方面落到了基督信仰自身的力量上。建立在上帝概念中的三位一体理论的发展克服了政治与宗教相结合的一神论，在神学上取得了胜

利。三位一体的奥秘只能在上帝及其创造中被发现，而不能被思考。在三位一体的理论中，基督神学通过圣灵这一概念描绘了父神与道成肉身的十字架上的儿子在本质上的同一。这样，上帝这一概念就不能像原来那样发展成支持圣神皇帝的宗教背景。用和平的基督来确认和平的罗马的任务，就落到了末世论身上。没有一个皇帝能够保证超越了人类所有理解力的上帝的和平，只有基督能够给予这一保证。这一神学带来的政治后果，是从基督教皇帝的控制下争取教会的自由与独立。因此，主张三位一体的神学家，如阿他那修和卢西弗（Lucifer von Cagliari）都遭到了罗马皇帝的放逐和迫害。

按照佩特松的看法，在基督教国家中，随着三位一体理论、末世论和争取教会自由斗争的发展，基督神学同所有的政治宗教及其政治神学中的意识形态彻底决裂。这样，基督信仰就不会再被误用来为政治状况辩护。^⑬神学体系与政治宗教相结合的体系在根本上是各自独立的，是两种不同的体系。

这种新的“政治神学”和“政治诠释学”的预设是：早期的教会是对政治宗教中的政治神学的批判。当它们企图按照圣经的传统，要求在耶稣的末世预言与社会政治现实之间恢复审判的意识时，它们变得更加激进。

拯救，这一基督信仰所期望的目标，不是对个人的拯救。拯救的传言迫使耶稣同他那个时代的公共权力发生了不可调和的冲突……这种拯救的“公共性”不能折回到个人状态，不能被消除，也不能

被减弱。因此，每一种末世论的神学必须成为政治神学，即必须成为社会批判的神学。^②

鉴于此，想知道当今政治的范围及其语言功能、习惯、制度和实践的基督神学，就必须认真地去回忆作为“反叛者”被处以十字架死刑的基督的政治受难与神圣复活。充满激情的回忆与基督的复活同时既包含着危险，又意味着解放。这会使得采纳了它那个时代的宗教政治，并给它那个时代的苦难者带来友谊的教会遭受危险，同时也会使教会为了追求批判的基督神学而摆脱政治宗教一体化的教会政治。新的政治神学并不关心教会在政治上是否分化为左翼还是右翼，而是关心教会的政治状况和政治功能按照基督所体现出来的自由是否基督化。

基督神学可以不断地按照基督救赎论的术语来解释以律法的名义遭到谴责的基督的历史，并且，基督神学会因为上帝高扬基督而终止律法，不再用律法来要求人，因为，人不是通过律法书籍在上帝面前成为义人，而是通过上帝的恩典在信仰中成为义人。信仰把人从律法的重压下解放出来。但是，这一基督救赎论没有对耶稣受难与复活的政治方面的意义给予神学上的说明。因为，耶稣的受难与复活与国家的存在密不可分，教会留下了这个没有被解释的领域。现在，基督的死是作为一个政治罪犯的死。按照当时的社会价值观，被处以十字架的死刑是一种极大的羞辱。如果这位被钉在十字架上的人从死中复活并上升为上帝的基督，那么，公众舆论认为最卑贱的东西，国家认为最羞辱的东西，就变成了最崇

高的东西。^①在这种情况下，上帝的荣耀就不会照在权势者的冠冕上，而是照在十字架上的基督的面容上。这样，上帝的权威就不再直接由身居高位、有权有势的富贵者来代表，而是直接由死在两位盗贼之间的被遗弃的人子来代表。上帝之国及其统治不再在政治统治与世俗之国中体现出来，而是在自甘受辱死在十字架上的基督的奉献中体现出来。

基督神学的最后结论是：它必须对社会中与教会中的政治宗教采取批判的态度。十字架神学必须把国家从崇拜政治偶像的迷信中解放出来，必须把人从政治异化与丧失权利的悲惨境地中解放出来，必须竭尽全力去消除国家与社会的神话成分，必须去为所有价值领域内的革命作好准备——这一革命是要高扬十字架上的基督，是要打破政治支配的关系。今天，当人们有能力在历史中采取行动时，政治上的代表和主奴关系会继续存在。公民把自我决定的权利让渡给了代表，使代表为其利益行动。这一放弃政治行动的过程是同这些放弃者的异化相联系的。“在代议中，总是去服从看得见的形象，这就是偶像崇拜”。^②当代表背叛他们所代表的选民的思想时，当人民屈从于他们的统治者时，政治上的偶像崇拜和政治上的异化就会产生。这样，政府与人民的关系的异化就表现在人民对“在那里”的人们完全冷漠。因为，代表不再受他们的控制，公民们陷入了一种被动的消极状态，这种消极状态允许代表们进一步为所欲为地滥用权力。民主运动清楚地看到了随臣民们经常的冷漠而出现的政治偶像崇拜与政治权利被剥夺之间的联系。“民主没有建立纪念碑，没有制造勋章，也没有把人的头像铸在硬币上。民主的真正本质是对偶

像的破坏”。^{②③}如果民主的本质真的是对政治偶像的破坏，那么，民主的现实就存在于对主奴关系的解除中，存在于对运用政治权力的限制和控制中，存在于使人民从作为臣民的冷漠中复苏过来负责地去参与政治决策过程的行动中。

如果上帝的基督以政治和宗教二者的名义被他那个时代的权威处以死刑，那么，对于一个信徒来说，就不能“从上面”来证明这一事件与这类权威的合理性。在这种情况下，政治统治的合理性只能“从下面”来证明。在基督教扩展到的所有地方，关于国家的观念都发生了变化。政治统治不再被看作是神授的而加以接受，而被看作是一项必须经常去证明其合理性并努力去完成的任务。关于国家的理论不再是一种专断的思想，而是一种证明其具有存在理由的思想和批判的思想。^{②④}早期的教会拒绝皇帝崇拜，而是通过为皇帝的限制权力的代祷（die machtbegrenzende Fürbitte für Kaiser）来代替崇拜皇帝。中世纪与宗教改革时期都把政治统治看作是一种具有相对独立性的存在，这样就使政治变成了一种世界上存在着的必须为民众福利服务的统治形式，而不是使这个世界得到拯救。新教废除了封建制度，代之以契约制度或者说自由公民制度。^{②⑤}今天，批判的政治神学也必须采取这种世俗化、相对化与民主化的方针。如果教会变成了“社会批判的自由建制”，教会就不仅需要克服个人的偶像崇拜，还需要克服政治的偶像崇拜；不仅需要在上帝被钉于十字架这一境况下通过克服冷漠无情的心理学体系去扩充人类的自由，还需要通过克服使人变得冷漠无情的政治宗教统治体系的神秘性去扩充人类的自由。

基督教不是作为一个民族的,或者说阶级的宗教出现的。作为统治者占支配地位的宗教,基督教必然会否认它起源于被钉十字架的基督,并丧失掉它的特性。事实上,被钉十字架的上帝是反国家、反阶级的。然而,这并不意味着基督——被钉十字架的上帝——是非政治的上帝。基督是穷人、被压迫者与被侮辱者的上帝。出于政治原因被钉十字架的基督的治权,只能通过把人们从其媚颜奴骨与冷酷无情的统治形式中解放出来才能得到扩展,只有通过带给人们稳定生活的政治宗教才能得到扩展。按照保罗的看法,基督自由王国的实现会导致所有统治、权威和权力的消亡,而这些统治、权威和权力在当今世界仍然存在。同时,基督自由王国的实现还意味着克服了人们的冷酷无情和异化。基督徒要努力打破僵化古板的贵族式的统治关系,在个人之间建立起一种生动活泼的政治关系,并且要通过这种努力,在他们可能达到的范围内,去预先追求基督王国的理想。

四、死之恶性循环

政治诠释学不是传统神学的发展,也不是意识形态与宗教的完成。政治诠释学表达的是在上帝受难的情况下对生活的解释。因此,政治诠释学涉及到现实和对现实的改变。人类在追求更理想的相互关系时所获得的解放总是在打破人性的特殊的恶性循环中实现的。正如存在着某种使人邪恶的心理结构一样,也存在着某种把人从生推向死的无希望的经济、社会和政治的结构。在这些结构中,一直都存在着大量的恶

性循环。鉴于此,谈论“解放神学”就毫无意义。在这里,必须从复数的角度来论“种种解放”,必须同时在被压迫的各个领域中推进解放的过程。人不能通过在某一处取得支配地位来解放另一个特殊的领域。这样,我们下一步的任务就是,在各个领域和各个方面去探寻人类解放的足迹。被解放的领域将是那些不被归属于其他方面的独立的领域。在每一个具体的实例中,各个方面通常是共同发挥作用的。把它们区别开来,只是想在处理特殊的问题时能为人们的行动提供一个方向。通过这种方法,人们就不能想象任何现实中的金字塔式的等级结构,也不能想象任何优先的历史秩序。不过,在大多数情况下,各个方面的相互影响是可以观察得到的。

1. 在经济生活方面,存在着贫困的恶性循环。²⁹这种恶性循环由饥饿、疾病和早死构成,从剥削和阶级压迫中产生。在由个人组成的社会中,在发达的工业国与不发达的农业国以及从前的殖民地之间,都存在着这种恶性循环。在不同的时代,规定劳动与生产的经济制度,使生产在不平等与非正义的前提下增长发展。国民平均总收入有了很大的提高,但这并不意味着给每一个人都带来幸福。对人民中的一些人以及整个人民而言,带来的则是贫困、劳累、疾病和剥削。在北欧,上百万的外国劳工被卷入到这一无希望的恶性循环中。在美国,大多数黑人的命运也是如此。贫困同警察、法庭、监狱是联系在一起的。在大的恶性循环中,又会产生小的恶性循环。贫困、吸毒、犯罪、监禁,然后又进一步的贫困,所有这些都是紧密相联的。从全球的观点来看,使富国更富、穷国更穷的世界经济体系在日益剧烈地运转,从而使农产品的

价格下跌，工业品的价格上涨。这样，不发达的国家就越来越陷入债务之中而不能获得自由。

2. 在政治生活方面，暴力的恶性循环与贫困的恶性循环紧密地联系着。^②这种恶性循环产生于上等阶层或其他特权阶层进行独裁统治的特殊社会中，也产生于强国同弱国之间的相互关系中。制度化了的暴力的统治会产生出相对应的暴力，个人自我决定方面的人权与政治共同决定方面的人权会遭到压抑，从而使人们只能通过革命的辞语来维护这些人权。这一领域中存在着的绝望也在不断地加剧：在改革或革命失败之后，压迫者会更好地组织起来，制度化的暴力会变得更加完善；在改革或革命成功之后，往往又会形成新的压迫，出现新的有组织的暴力。这种有组织的暴力和自发的相对应的暴力的增长是一个威胁人类的危险征兆，而最大的威胁和危险莫过于国际军备竞赛的恶性循环。^③与此不同，过去的军事威慑体系尚能维持住和平，现在的军事威慑体系的逐步升级只能带来不稳定。这种军备竞赛的过程完全可以预料，那就是世界“日益走向虚无”。^④国际霸权中的猜疑不定与利害冲突使军备竞赛空前加剧，每天都在威胁着我们生存的这个世界。

3 种族与文化异化的恶性循环也涉及到贫困与暴力的恶性循环。一旦人被剥夺了他们的特征和个性，被降为体系中的一个被操纵的成分，就会变得适应顺从。这样，他们会形成他们的统治者所要求的模样。^⑤在这种情况下，如果不把人从他们种族的、文化的和技术的异化中解放出来，他们就不能战胜贫困和压迫。遗憾的是，战胜经济上的贫困和政治上

的压迫，往往又只能以这种异化为代价才能达到。这虽然使人能在一种相对的自由中生存下来，但他们再也不能知道他们自己是谁，不能知道他们真正的自我何在。在技术统治的庞大机器中，他们变成了一排排毫无感情的冷冰冰的齿轮。^①

4. 贫困、暴力和异化的恶性循环现在又联系到一个更大的循环，即工业污染自然的恶性循环。^②对进步的愚昧信仰，通过工业化的实现不可挽救地破坏了自然之间的平衡。计算出“增长的极限”是可能的。^③如果人类不能明智地在进步中达到平衡，在社会中实现平等，生态的死亡就会远远超出我们所能想象的程度。工业革命的伟大使命在生态危机的恶性循环中已经走到了它的尽头。对自然环境的肆意破坏、对自然资源的贪婪榨取，反过来又将毁灭掉整个工业化了的世界和地球上的其他生命。今天，对经济价值与渴望自我解放的一面倒倾向——前人经常把这种倾向归结为在工作、机器、利润和进步上表现出来的救世的热忱所致，在人和自然的体系中带来了一个相反的结果，即人和自然从生的一边倒向了死的一边。

5. 在经济、政治、文化和工业的恶性循环中，人们能够看到一个更深刻的、更普遍的趋势：无意义与堕落的恶性循环。今天，由于我们不能解决生存境况中的问题，从某种意义上来说，我们正在使生活的世界变成地狱，使我们的将来变得暗淡。这样，现在的人们就变得越来越困惑，越来越丧失信心，许多人都不知道他们追求的目标有何意义。正如野兔被毒蛇吓呆不知所措一样，现在的人们已经被未来的打击

吓呆，变得冷漠无情。一些人企图通过及时行乐来逃避现实，另一些人企图在梦境中得到和平与安宁，还有一些人则希望再一次通过恐怖行动来加速这个世界的没落。在不同的情况下，通过不同的方式，我们都会感受到丧失信心的普遍存在。但是，在今天，丧失信心使人们看到的，则是上面所概括的绝望的恶性循环的悲惨景象。从无意义中产生了冷漠无情，从冷漠无情中又常常会产生出无意识地追求死亡的希望。

五、解放的生命取向

不管上面提到的五种恶性循环在哪里共同发生作用，都会同时出现衰败的综合反应。恶性循环作为一个相互联系的系统在一起产生影响，会使卷入这些循环中的人类生活处于非人状态与死亡状态。因此，解放的行动就必须集中在这些恶性循环上，必须承认，这些恶性循环是按照一种相互联系的方式在共同发生作用。如果我们要想使整个生活都摆脱压迫，我们就必须同时在上述五个方面采取积极的行动。

1. 在经济生活方面，解放意味着满足人在健康、营养、衣着，以及其他生活方面的物质需要。进一步的需要则是在分配上实现社会正义，即分配给所有的社会成员一份他们既感到满意，又感到公平的他们生产的产品。由于贫困的恶性循环产生于剥削与阶级支配，社会正义就只能通过经济权力的重新分配来达到。资本凌驾于劳动之上的特权加深了贫困的恶性循环，只有通过生产者参与生产的决策过程，并对经济权力进行控制才能打破这一循环。给予经济上贫困者的社

会福利和所谓不发达国家的发展援助，是一种使人在绝境中得以生存的过渡性方法，这种方法对经济上的贫困者和不发达国家来说，确实是迫切需要的。但是，只有通过把社会正义带给贫困者、被剥削者和弱者的社会政策才能证明这种方法是正当的。如果社会主义在这个意义上意味着通过实质的民主来满足人们物质的需要和实现社会正义，那么，社会主义就象征着人从贫困的恶性循环中获得解放。

2. 在政治生活方面，把人从压迫的恶性循环中解放出来即意味着民主。通过这种方法，我们就可以在认可政治责任中获得人的尊严。这包括参与并控制经济权力和政治权力的行使。政治的恶性循环只有通过给予每一个人政治责任，并使每一个人积极地参与决策过程才能被打破。政治权力的行使必然会伴随着某一特定阶级和集团的特权与专断。只有通过平等与公正地分配政治责任，才能克服人在政治权力与政治冷漠上的异化。《世界人权宣言》可以作为民主正义的标准。这一《宣言》所规定的条款至今仍然具有效力，这些条款来自于十八世纪末与十九世纪的市民革命，现在必须加以补充。民主意味着承认人权是国家生活中公民的基本权利。民主运动的目的——我们这里说的是民主运动，而不是民主的条件或理想——是实现人的尊严，是使人从政治压迫与控制中获得解放成为可能。如果民主运动意味着废除特权，确立政治上的人权，那么，民主就象征着人从暴力的恶性循环中获得解放。这不仅是为了在国家之中和竞争的国家之间废除军事威慑体系，更是为了在国家之中和竞争的国家之间建立起政治和平与政治控制的体系。

3. 在文化生活方面,从异化的恶性循环中解放出来意味着承认其他文化的个性。通过这种方法,我们能够使“人从人中获得解放”(马克思语)。这使人在承认其他文化并学习其他文化时能够保持自尊与自信。从文化生活方面表现出来的斗争确实总是涉及到一体化或个性,但实际上两者并不冲突。承认民族、文化和个人的不同与承认人自己的个性是联系在一起的。一体化不会导致由完全相同的人组成的灰色大众,个性也不意味着人与人的根本区别。个性与承认是分不开的,要使两者不发生联系是不可能的。只有当不同的人们在相遇时能够做到开诚布公,消除民族的优越感或犯罪的压抑感,把他们的不同看作是一种丰富多采的表现,并富有成效地在一起工作,把人从自我异化和同他人的异化中解放出来才有可能。如果这种解放意味着在社会化中实现个性化,在对他人的承认中找到自己的个性,那么,这种解放就象征着从异化的恶性循环中获得解放。

4. 在社会与自然的相互关系方面,从工业污染自然的恶性循环中获得解放即意味着与自然和睦相处。如果不把自然从非人性的剥夺中解放出来,不去满足自然本身的要求,就不可能把人从经济贫困、政治压迫和人的异化中解放出来。就我们今天的视野所及,人与自然关系中的最根本的变化使我们看到了生态的危机。从自然中获得自我解放的模式,通过剥夺自然来支配自然的模式,最后导致了自然与人类在生态上的死亡。因此,必须用一种与自然合作的新模式来取代这种旧模式。这样,劳动者与自然的关系就不再是一种主奴关系,而是一种相互交流协作的关系,是一种尊重环境的关系。

自然不是人攻伐的对象，而是人生活的环境。基于这一看法，自然有其应有的权利和平衡。人必须改变他们对待自然的冷酷无情的态度和经常充满敌意地支配自然的態度，而应该像对待朋友一样来对待自然，同自然建立起伙伴的关系。在人类控制的领域内使自然人人性化只能促进人的人性化，而人的人性化也就是人的“自然化”。^{③1}因此，人“为了生存而斗争”从自然中解放出来的相当长的阶段必须被另一个为了“和睦地生存”把自然从非人性中解放出来的阶段所代替。如果我们能够把经济的价值转变为生态的价值，能够把增加生活的数量转变为欣赏生活的质量，能够把对自然的占有转变为生活在自然中与自然同乐，我们就能够克服生态的危机。这样，与自然和睦相处就象征着人从工业污染自然的恶性循环中得了解放。

5. 在人、社会、自然与生命意义的相互关系中，解放意味着充满总体感的有意义的人生。受到经济、政治、文化和工业等恶性循环压迫的社会必然是一个“丧失了信心的社会”。^{③2}在个人意识与公众意识的后面，困惑、屈从与失望到处蔓延。这种生命内部的毒素不仅在贫穷的社会中会扩散，在富裕的社会中也会扩散。因此，只在经济的需要、政治的压迫、文化的异化和生态的危机方面取得胜利，并不能克服这种生活信心的丧失，这种生活信心的丧失也不能归结到这些方面。意义的危机压迫着不充实的生活，而生活在另外的方面又是充实的。这种情况在人们所能想象的最好的社会中也仍然会公开存在。^{③3}只有在所有的事件中和所有的生活关系中都获得意义，才能治愈这种生活信心的丧失。

丧失意义以及由此而来的生活的凝滞与荒谬，可以用一个专门的神学术语“堕落”来表达，获得意义也可以按照神学的术语表达为上帝存在于他所新造的事物中。如果上帝存在于万有之中，上帝本身就是万有永有，那么人和自然就分享了上帝的充实的意义和潜力。上帝子孙们的自由和被奴役的自然的解放(参见罗 8 19)会在上帝完善与普遍的存在中得以实现。在堕落与无意义的境况中，通过十字架上被遗弃的基督来了解上帝隐秘的存在已经给了人“存在的勇气”，尽管我们普遍地感到虚无和毁灭的存在。人的面前并没有地狱，地狱已在十字架上被战胜。在这里，生命与为战胜死亡而奉献出的生命都在普遍的无意义中获得了它们的意义。这样，“存在的勇气”就成了“存在的关键”，信仰也就成了获得充实意义的希望。因此，生活在“丧失信心的社会”中，基督信仰就成了人们所“期待的希望”，并且，基督信仰证明它能够使人们摆脱恐慌焦虑和冷酷无情，能够使人们打消逃避的念头和死亡的渴求。这样，基督教就会激发出人们的勇气，使人们在上面所提到的各种恶性循环中坚定顽强地去做他们想做的事情。

六、人的解放中上帝的转化

如果我们开始关注决定各种解放过程的相互关系，试图从相反的角度来看问题，那么，我们就会发现，在我们上面所提到的意义上，社会主义没有民主是不可能的，民主没有社会主义也是不可能的。^③任何想通过精英的独裁或国家主

义者的独裁来建立社会正义的企图，都只能是让一个恶魔赶走另一个恶魔。正如历史已经表明的那样，这种企图会把民主的运动变为社会主义的独裁运动。“如果需要缺乏目的，就不可能有人的尊严，就像缺乏旧的和新的有益的目的会给人带来好运一样”。^⑳相反，如果人们试图以牺牲社会正义为代价去建立政治上的民主，将是不可思议，必然会导致握有经济特权的人进行贵族式的统治。历史证明，社会主义运动不久将会确立。因此，社会正义与民主是相互联系在一起的。如果忽视了经济和政治的相互联系，人从人的关系中获得解放以及树立起民族的个性都是不可能的。^㉑种族主义紧密地联系着社会的非正义与对政治权利的剥夺。反之，社会民主或民主社会主义如果不相互承认各自在民族上、文化上和人格上表现出来的个性，就不会起到任何作用。没有个性的承认，就不可能有社会的民主；没有社会与政治的民主，就不可能有人的解放。再者，如果人不能同自然和睦相处，就不可能有一个名副其实的人类社会。再反过来看，只要人不承认自己已进入了一个整体的人类社会中，就不可能存在着一个与自然和睦相处的合作体系。如果生态问题没有得到解决，人类专家治国问题的解决就不会导向生命问题的解决。最后，如果不能以意义存在于每一件事中的希望来战胜绝望，人与人之间、人与自然之间就不可能和睦相处。反之，如果没有从上面所概括的需要中获得解放，就不可能获得意义，不可能有过有意义的、充实的生活。在每一个特殊的场合，这些恶性循环都是紧密地纠缠在一起的，因而看不见它们的清晰的脉络。因此，解放必须被确认为是在每一个特殊的场合中五个

方面的恶性循环同时获得解放。做不到这一要求的人类将招致死亡，抽象地去实现这一要求的人类将一事无成。对解放的行动来说，先决条件就是记住这五个方面的解放必须同时进行，并以此作为一个指导原则经常用来指导解放者的行动。

综上所述，任何一种解放神学都必须在特殊中来理解普遍，在历史中来理解末世。另外，任何一种解放神学如果不成为注重实际的神学，就不可能对具体的事物进行思考；如果不成为抽象的神学，就不可能对普遍的事物进行思考。到目前为止，我们所追随的解放概念多是运用在压迫方面，我们发现在贫困的恶性循环中，解放必须被叫做社会正义；在暴力的恶性循环中，解放必须被叫做民主的人权；在异化的恶性循环中，解放必须被叫做整体中的个体；在生态的恶性循环中，解放必须被叫做与自然和睦相处；在无意义的恶性循环中，解放必须被叫做走向存在的勇气和信仰。我们把这些叫做识别解放的象征，因为，它们在各个领域中按照解放的真正含义表达了解放这一概念的实质，同时，它们也激发出进一步的思想。这种在特殊的象征中表现出来的思想能够克服对普遍概念的盲目崇拜。这种对普遍概念的盲目崇拜对发展过程中的各种事件进行了界定，想用这种方法来规范这些事件，然而，这样做时，却致使这些事件的发展过程停滞不前。这种方法使“解放”一词像“革命”和“创制”一词一样，丧失了它激励人心的特征。从上述特殊象征中表现出来的思想牢牢地把握住了其否定性，又进而带来了积极的效果，这种思想强烈地反对语言中的偶像崇拜，并能克服掉意识形态固结中的偶像崇拜和对界定现实的规范力量的偶像崇

拜。这样，解放的目标就不会被固定下来，而是经常地存在于过程之中。我们只有参与到解放的过程中去，运用辩证的思想，才能理解这种存在于过程中的解放的目标。

思想中体现出来的象征，可以同作为圣礼体现出来的关于实在的概念相比拟。这里说的圣礼指的是一种被赋予了上帝之道的实在，是上帝存在的承担者。这些实在不是离开上帝的另外的国度，也不是上帝之国的直接体现，不能等同于上帝之国。按照路德的话来说，这些实在以其独特性体现了上帝即临的无所不在的真正存在。从这个意义上来看，如果没有上帝存在的相应的物质化，就不可能产生解放神学，因为，解放神学不是建立在空想的观念论之上的。因此，以恶性循环中争取解放的事物为标准来证明上帝的存在，是真正的象征和真正的密码，是上帝物质性存在的物质性的期望。这些争取解放的事物体现的是超越于它们之外的东西，它们与传统圣礼中体现出来的上帝的真正存在同时并存，具有同等价值，并没有取代传统的圣礼。如果我们把关于上帝真正存在的神学语言运用到我们上面所提及的人类苦难的各个方面，我们在证明上帝的存在上就会得出以下结论：在贫困的恶性循环中，关于上帝存在的神学语言会说：“上帝不是死了，上帝是面包”。上帝作为面包存在，因为上帝是那在现在时意义上临近我们的无条件者。在强权的恶性循环中，上帝的存在可以在争取人类尊严与责任的解放中体悟到。在异化的恶性循环中，上帝的存在可以在人类的自性以及人之所以为人中感受到。在破坏自然的恶性循环中，上帝的存在可以在与自然的同在同乐与和睦相处中感受到。最后，在无意义与堕

落的恶性循环中，上帝作为被钉十字架的基督存在，这被钉十字架的基督将存在的勇气给我们。

按照基督神学的传统，看到这种上帝的真正的存在是可能的。这种在各个恶性循环中表现出来的作为上帝存在的解放事件超越了自己，体现了上帝神性在世界万物中显现的历史，也体现了精神要求在所有人类肉身中显现的历史。在这里，我们能够在上帝的三位一体的历史进程中理解这一状况。这样，上帝的真正的存在就获得了一个“扩充存在”(*praesentia explosiva*)的特征。同基督建立兄弟关系就意味着受苦受难，并意味着积极地去参与这上帝的历史。确定我们同基督建立起兄弟关系的标准，是基督被钉十字架与复活的历史。这一神人关系所显示出来的力量来自上帝悲悯与解放的精神。这一关系的最高境界存在于那解放所有的事物，并使其充满意义的三位一体的上帝之国中。

注 释：

本章再次讨论政治神学，并把这种讨论与一种解放神学的思想联系起来考察，这种解放神学在拉丁美洲尤为发达。参见 J. B. Metz, 《现世神学》，1968；莫尔特曼，“政治宗教的神学批判”，见 J. B. Metz/J. Moltmann/W. Oelmüller 合著，《启蒙过程中的教会》，1970，第 11—52 页；J. M. Lochmann, 《政治神学展望》，1971；D. Söller, 《政治神学——与布尔特曼商榷》，1971；E. Feil/R. Weth 编，《革命神学讨论》，1969；H. Peuckert 编，《政治神学讨论》，1969；R. Alves, 《人类希望的神学》，1969；同一作者，《宗教：鸦片抑或解放的手

段》，1970；H. Assmann,《压迫—解放：基督徒所面临的挑战》，1971；G. Gutierrez,《解放神学》，1971。另见 R. Frieling,《拉丁美洲的解放神学：本谢姆教派信仰信息所资料服务》23, 1972, 第 21—39 页。

U. Duckrow,《基督性与世界责任：两个国度教义的传统史及系统结构》，1970。G. Ebeling 的“两个国度教义的必要性”（见《圣言与信仰》，1960, 第 407—428 页）已恰当地提请人们注意这种批判性区分。

见巴特,“教会与文化”（1926）,见《神学与教会》，1928, 第 364—391 页；《称义与义》，1938；《基督徒社团与公民社会》，1955；《社团的秩序》，1955。参阅, F. W. Marquardt,《神学与社会主义：卡尔·巴特的范例》，1972；H. Gollwitzer,《卡尔·巴特的上帝之国与社会主义》，1972。

巴特,《教会教义学》4, 第 626 页。

朋霍费尔,《伦理学》，1949, 第 75 页以下。

前引 H. Gollwitzer 著作, 第 9 页以下。

巴特,“社会中的基督”（1919）,见《上帝之言与神学》，1929, 第 33—69 页。在该文中,巴特仍然是在上帝生命的历史运动中领会对应与相似。它们不仅是已完成的和解的反映,而且也是上帝在世界上未完成的未来的征兆与期待。因此,它们不仅具有形象的性质；而且具有希望的性质。

在这里,我又讨论了我于 1968 年提出的关于福音的政治诠释学观念。参阅“存在历史与世界历史”,见《神学展望》，1968, 第 124—148 页。同时, D. Söller 也提出了作为“诠释学的政治神学”,见前引 D. Söller 著作, 第 71 页以下。这种学说的优点是上帝之国与世界的区分和交流不必从意念论方面加以实现；出发点是基督的特定历史,这历史在尘世

中以十字架为终结，并未末世论地随着万物的解放而告终。

关于该问题的历史概述，请参阅 E .Peterson“作为政治问题的一神论”（1935），见《神学论题》，1951，第 45—148 页；A .A .T .Ehrhardt，《从 Solon 至奥古斯丁的政治形而上学：古希腊与古罗马的神权政治国家》，1959；C .C .Schmitt《政治神学》，1922；，1970。

- ⑩ M .Pohlenz，《斯多亚派》，1964，第 198 页。
- ⑪ H .Arendt，《论革命》，1963，第 150 页。
- ⑫ 参见 A .von Harnack，《公元最初三世纪无神论的责难》，1905，第 10 页以下。
- ⑬ 参阅 L .Reinisch 编，《德国的刑法改革》，1967。
- ⑭ K .E .Nipkow，“我们的教育需要宗教吗？论宗教教育的社会应用和宗教教育学与社会的疏离”，见 H .Hom 编，《I .Röbbelen 纪念文集》，1972。
- ⑮ 卢梭，《社会契约论》，卷四，第八章。
- ⑯ P .Berger，《庄严集会的喧嚣：基督徒承诺与美国宗教机构》，1961；R .Bellah，《美国的市民宗教》，1967。
- ⑰ 前引 J .B .Metz 著作，第 115 页以下。
- ⑱ H .Berkhof，《教会与凯撒：公元四世纪拜占庭国家观与神权政治国家观研究》，1947。
- ⑲ 这是 E .Peterson 一神论研究的结尾句及结论。与此相对照的观点，请见前引 C .Schmitt 著作，第 148 页。
- ⑳ 前引 J .B .Metz 著作，第 113 页以下；前引莫尔特曼著作，第 50 页以下；前引 J .M .Lohmann 著作，第 23 页以下：“信仰的十字架与十字架的信仰是一种合法政治神学及教会实践的序曲。”前引 D .Söller 著作第 89 页以下则更多地反映了历史上耶稣的情形，但鉴于耶稣的历史审判，这与十字架

政治神学并不矛盾。

- ②① 黑格尔,《宗教哲学》,第 89 页以下。
- ②② N .O .Brown,《爱的身体》,1968,第 122 页。
- ②③ J .Q .Adams 语,转引自前引 N .O .Brown 著作,第 114 页。
- ②④ R .Smend 在“机构与国家的问题”(见《福音新教伦理》第六期)里提请注意这点,1962,第 66 页。
- ②⑤ K .W alzendorff,《人民抵制国家权威违法活动之权利的学说中的国家法与自然法》,1916。
- ②⑥ E .Eppler,“论贫困的恶性循环”,见 Neues Hochland 64, 1972,第 38—42 页。
- ②⑦ D .Senghaas,《威慑与和平:对组织化的不安之批判的研究》,1969;H .E .Bahr 编,《世界和平与革命》,1968。
- ②⑧ J .W .Forester,《恶性循环》,1970。
- ②⑨ J .B .Wiesner,《和平研究》,E .Krippendorff 编,1970,第 216 页。
- ③⑩ J .H .Cone,《黑人神学:对黑人权力运动的基督教解释》,1968;P .Freire,《被压迫者的教育学》,1973。
- ③⑪ E .Fromm,《希望革命:为了一种人性化的技术》,1971;C .Koch/D .Senghaas 编,《技术统治探讨》,1970。
- ③⑫ E .vonWeuzsäcker 编,《人类生态学与环境保护》,和平研究文集第八期,1972。
- ③⑬ D .Meadows,《增长的限度》,1972。
- ③⑭ 马克思,《早期著作》,Landschut 编,第 235,237 页:“因此,社会是人与自然的完全的、本质的统一体,是自然的真正复活,是人的完成了的自然化与自然的完成了的人性化。”这一观念为《人类生态学与环境保护》所积极接受,见前引该书

第 53 页。

- ③⑤ 前引 G . Picht 著作，第 92 页。
- ③⑥ E . Bloch，《自然法与人的尊严》，1961，第 310 页以下：“一个非对抗性社会不会把世界的整个命运握在自己手里；它会产生经济上和政治上的迷失方向和毫无目的，正是由于这个缘故，存在的无价值才显得更为强烈，从死亡的鬼门关到生命在烦闷与厌足中的衰颓。来自虚无的信使已经丢掉了它们阶级社会面前所披伪装，露出一副现在基本上是不可想象的新嘴脸，但在它们里面突然中断的目的感现在却朝着一个新的方向啃噬。”布洛赫把这叫作“形而上学问题”。P . Tillich，《存在的勇气》，1958，尤其第 119 页以下，在这里，对当今遭到许多批评的“形而上学神学”的辩护，清晰地呈现在一种社会—政治情境中。假如人们因为这宗教情绪而忽略与肉体 and 道德邪恶乃一丘之貉的形而上学邪恶，这种辩护就是肤浅的，会导致麻木不仁。只有那种以教条主义方式来满足形而上学需要的人才会否认形而上学的邪恶。
- ③⑦ L . Luxemburg 语，转引自 E . Bloch，《自然法与人的尊严》，第 13 页。在她那里，反对非民主社会主义斗争已经与反对非社会的民主之斗争具有相等的必要性。
- ③⑧ 前引 E . Bloch 著作，第 14 页。
- ③⑨ 反法西斯主义的解放运动和神学的局限性在于对这些关联的低估。