

Globethics Repository



政治神學的啓示錄論與當代社會生活

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	An, Xi Meng
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-07-14 06:50:38
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167235

政治神學的啟示錄論與當代社會生活

安希孟(中國山西大學哲學系副教授)

二十世紀六十年代是西方基督教神學發展的一個分水嶺。神學由過去內省的、思辯的、個人的特點轉而注重實踐、注重批判以及注重政治的和公眾的生活。這就是政治神學。¹當代政治神學主要接受了馬克思主義某些觀點。它承認社會劃分為階級的現實，承認經濟利益決定神學思想，承認神學理論的目的不在於解釋世界，而在於改造世界。因此，政治神學着眼於對社會弊端的批判，強調信徒介入社會。這一神學不同於歷史上的政治神學之處，在於它不是為現存社會秩序辯護，聖化現代國家和社會。六十年代政治神學的復甦並不意味着神學處在政治的影響之下，似乎神學有可能成為對各種選擇和分析加以核准的教會圖章。相反，它不過是強調神學的政治內容，而這些內容隨處可見並可以改變。政治神學並非讓上帝在我們的計劃中站在我們的一邊，而是承認上帝在他的俗世鬥爭中要求我們站在他一邊，並根據這一事實來生活。「革命」和「解放」成了「皈依」與「拯救」的代名詞。

政治神學流風所及，從世界基督教聯合會(the world

1. 目前所見有關政治神學的最詳細的中文論述是劉小楓的〈不抱幻想，也不絕望〉（《走向十字架上的真理》，上海，1994）。有關原著選讀見劉小楓主編，《二十世紀西方宗教哲學文選》，上海，1992。

Council of churches)一直蔓延到南美洲的羅馬天主教。政治神學把注意力放到我們生活於其中的世界，它一度被認為是當今神學最主要的領域。人們習慣上把神學分為啟示神學、自然神學、護教神學。但這一分類受到質疑。現在，啟示被認為是一個正在發生的、不間斷的過程；自然與人的本性要不斷被重新定義；神學不再是小學校長，用哄騙的辦法把搖搖欲墜的世界引誘到真理一邊；護教學成了一種應答，一種雙向活動。在政治神學中，傳統神學的這三個方面，以一種新的形式結合粘連在一起。

一、現代神學歷程中的末世論

十九世紀末二十世紀初，新教神學尤其經歷了一系列巨大轉折。²二十世紀初，自由主義神學家強調宗教信仰的人道主義內容，把它看作是十九世紀宗教世俗化的繼續，同時也認為這是神學對「進步」信念的參與。自由派神學家各自以不同方式把精力集中在他們從耶穌教導中發現的「倫理」綱要上。「人人是兄弟，上帝是父親」，是代表他們觀點的口號。

新教的自由派接近羅馬天主教內的現代派。不同之處在於：現代派受到天主教官方的譴責，而自由主義卻滲透到新教文化中。自由派承認對歷史的批判的審查，清除了各種形式的教條主義，包括肯定末世論啟示的教條主義。他們認為神學的基礎應當是人的宗教意識的內在經驗，認為這比任何誇飾的和外在的超越更真實。自由派對內心宗教經驗儘管也十分敏感，但對歷史事實卻抱着批判的尊重

2. 參見《當代美洲神學》，成都，1990；又見菲埃羅，〈從人類中心到政治〉，《基督教文化評論》(II)，貴州，1990。

態度。

新正統派神學在某種意義上是對上帝道言(God's Word)的最高地位的恢復。巴特(K. Barth)在其解經原理中揭示出這一至高地位在教義學上的意義。

強調上帝的超在及在末世時他的道言(Word)進入世界。這是同十九世紀新教自由主義神學的決裂。巴特的教義學和布爾特曼(R. Bultmann)的解經原理屬於關於斷然的末世論事件的神學。超驗的道言的神學強調歷史之上和歷史以外的高於經驗又超出經驗範圍的那樣一位上帝的到來的末世論的要素：最後的、核心的、終極的時刻確實已來到，歷史不再是審判者而是要接受審判。經驗，不再是泉源而是自外而來的道言預定的目的。

巴特的本質特點是他藉以制定啟示神學的系統方法。在啟示神學中，神聖的三位一體在耶穌基督身上完成了他的永恆的神選計劃。末世論是在一切時間之先上帝做出選擇之時實現的。上帝在他的兒子基督身上最終完成了他愛世人和愛世界的永恆設計。在基督身上，我們看到了末世論的實現(它是歷史的核心)，我們也看到上帝完全出現於人類經驗之中。

與巴特不同，布爾特曼不是從上帝的永恆設計出發，並根據上帝的原初挑選來看待末世論，而是從人的角度及人的生存選擇出發看待末世論。上帝之國的臨近使人面對着終極的末世論的決定。布爾特曼對《新約》經文的非神話化就是試圖把隨時準備做神奇的信仰冒險放到基督教的中心，而不是把對奇蹟的信仰放到基督教的中心。因此，對布爾特曼來說，信仰的決定如同恩典的選擇(election by grace)對巴特一樣重要。在這個意義上，上述兩種觀念都是指最後的時刻。今天，我為決定信仰或堅定信心而作出

生存選擇的一瞬間，是這樣的時刻：我認識到，時間不僅僅是一種批判的歷史或一段無限期的延綿，而是獨特的末世論的機會。「今天，上帝之國降臨到你」，「今天，他的永恆的愛的計劃實現了。」

巴特和布爾特曼後來分手了。巴特譴責布爾特曼把神聖的三位一體的客觀啟示歸結為從人類中心論上來理解救贖。人的理解能力成為上帝啟示的前提和標準。布爾特曼譴責巴特助長了教義上正統派的復興，正統教義的復興既不考慮歷史的批評，也不考慮現代聽眾接受信仰的能力，而把《聖經》的信息系統化。

但是，他們二人有着共同的基本根源。在同自由主義及其「內心宗教意識」決裂時，巴特和布爾特曼都強調上帝的超驗性。他自上而下光臨我們，為了我們，來到我們中間。基督事件是一個末世的事件，一個具有終極性和當前性，不可預見而果斷的道言。除非上帝來到並且講話，我們無法從內心深處創造出這種道言。同宗教意識與道德的意識的無時間性相反，同尋求終極事物的唯心主義相反，巴特和布爾特曼都主張末世論的道言已經在耶穌基督身上實現。

這兩種道言神學，即上帝的挑選的道言(the Word of God's election)和使人對信仰做出根本選擇的道言就是我們稱為超驗神學的特點，這是「道言正在到來」和「實現了的末世論」的神學。

第二次世界大戰結束時，開始了神學發展的一個新階段，這個時期，解釋學神學得到發展，這是一種同對語言的解釋有關的神學，主要代表人物是法、德兩國的神學家埃伯林(G. Ebeling)，利科(P. Ricoeur)。這一神學的背景中還有後期海德格(M. Heidegger)的影響。這不是指前期海德格

把人看作是「被拋到世界上」，在面對死亡時被要求做出決定的存在主義觀點，而是後期海德格，他把語言看作對存在的表述。存在構成語言的基礎，存在既是彰顯的，也是隱蔽的。從此，語言的奧秘性代替了作為通向上帝的手段。超驗的道言。根據希臘的解釋學，解釋就是設法聆聽上帝的道言，並考慮到這一事實：道言通過經文從過去傳輸給我們，又通過語言在當前得到傳輸。

經文具有遠離我們的客觀實在性，但如果我們自己接受它們的挑戰或者確切地說接受經文的解釋(六經注我)，它們便成了我們的主人。這第二個階段是當前的存在與經文的創造性相遇的時期，因為做出解釋並不僅僅是知道，而且事實上也是理解。「理解」這個詞的準確含意，就是「站在經文之下」並讓經文自身不變。這裏所謂相遇，不再是人與超驗的道言的相遇，而是被視為背景及其解釋的人的存在與語言的相遇。

解釋學神學同道言神學相比，對於由我們同上帝之間的距離所引起的問題更敏感。上帝的見證通過經文臨到我們。因為這些經文屬於一個完全不同於我們自己時代的時代，我們便應當調整自己的位置以便克服這段距離感，而不忘記他們的特殊重點。對被證明是不可避免的和不可或缺的解釋的反思，現代取代了在前一階段流行的關於啟示和實現了的末世論的觀點。

二、政治神學以啟示錄論取代末世論

一九六五年前後，隨着政治神學的產生，神學發展進入另一個階段，主要人物是莫爾特曼(J. Moltmann)，潘能伯格(W. Pannenberg)，默茨(J.B. Metz)。

道言神學同超驗性有關，解釋學神學同解釋有關，那麼政治神學呢？首先，政治神學的主要特徵是他們重新發現了啟示錄(Apocalypse)的重要性。正是啟示錄這個詞而不是末世論，使他們帶有自己的獨特色彩。儘管啟示錄一詞被認為表達了耶穌時代的宗教文化，它的語言被認為既不合時宜(因為我們不再懷有對我們的世界的末日的熱切期望)，也是一種誤解(因為耶穌之時代不是天國的建立和地球的改造，而是復活和教會的建立)。超驗神學和解釋學神學把末世論和啟示文學對立起來，認為前者是做出決定的問題，後者是受時間制約的。

布爾特曼認為啟示錄是《新約》從當時猶太教借用的文化語言。律法主義(Legalism)、啟示文學和諾斯底派是假朋友，《新約》的信息必須與之分開。他認為保羅那種體現耶穌時代猶太教特點的語言，就等於陷入過時的文化模式。它表達的是對並沒有實現的基督再臨(Parousia)和耶穌基督沒有即刻再來的無可奈何的焦慮，而沒有提出基督教關於通過恩典自由稱義的中心信息。布爾特曼因此貶低啟示錄，把它看作臨時的表達方式，看作是末世論的中心信息的笨拙的神話外衣(末世論的中心信息是：由於耶穌基督的到來，末日也就到了)。福音的真正信息便不能混同於在新約時代環境中佔有顯著地位的啟示文學的狂熱。使徒的傳道由於把成長中的教會信仰重心放在十字架和耶穌的復活上，而不是放在對歷史的直接後果的沉思上，從而降低了這種狂熱情緒的溫度。同樣，大多數古代基督教作家對啟示錄的論題都小心翼翼，因為啟示錄有可能使對基督的信仰轉變為對未來的好奇。大多數教會都把啟示錄的狂熱看作是不足掛齒的事情。如路德曾拒絕寫評論啟示錄的文章，而把它留給基督教的左翼。左翼的派別對這個世

界上的革命感興趣，相反，古代社會則宣稱，上帝的計劃在十字架和基督的復活中已經完成。

所有當代政治神學對啟示錄都持後一種看法。他們認為啟示錄明確認定歷史中還貯藏着一些新事物，這就是在耶穌基督的第一次降生中還沒有完全實現的未來。他第一次的降生是神人和好在他身上的實現。然而，和好之後緊接着是救贖。在我們前方，即將到來的是上帝的未來。歷史自身包含着對實現彌賽亞的應許的期待。

因此，基督教並沒有放棄彌賽亞式的盼望，基督教既能激發猶太教，也能激發彌賽亞式盼望。教會的錯誤在於，它為了強調基督在地上所成就的事業而壓制了彌賽亞盼望。但是，基督教的特徵正是喚醒而不是窒息盼望。由於相信繼耶穌基督第一次降臨之後必然是未來的第二次降臨，因而彌賽亞式的盼望被復甦、被推動。因此，基督教的信仰同猶太思想非常相近。希望仍舊是一個基本的範疇，它既不被信仰壓倒，也不被信仰取消。相反，信仰刺激希望。信仰加強和加深盼望。盼望着的人所感覺到的「還沒有」的事物被對「已經發生的」的事情的信仰所培育。

政治神學的一個很重要的特點是更堅持啟示文學而不是末世論。道言神學所討論的是已經發生了的末世論的實現：即在基督的受死以及在我們今天的信仰中得到實現。相反，政治神學卻復興了啟示文學強調歷史中還沒有發生的事情的觀點，並使人類把精力集中到這個方向上。

以前的神學同個人轉變信念有關，政治神學卻強調生活的集體方面。同樣，在這個意義上，他們也是啟示文學派。啟示錄寫的是群眾，經常提到再現舊約十二支派和新約十二使徒的大規模的集會。它也是關於集體成就的一本

書。所有在個人生活中提前暗示過的、宣佈過的、實踐了的，現在都在最後的集體的再現中被總結、被重複。例如，啟示錄的作者談到歷史終結時普遍的復活，而不關心每個單個的人自己死後立即得救。它用兩個城市描繪人類的集體的未來：人類作為一個整體，同耶路撒冷一道被救，同巴比倫一道沉沒。政治神學使用一些在啟示錄中可以找到的範疇，而道言神學或解釋神學則更多地談論由末世論所激發的生存抉擇或個人的決定。因此，政治神學不僅包括彌賽亞式的對世俗歷史的盼望，也包括集體의思想和實踐。

政治神學是以樂觀主義的方式出現的。似乎復活所提供的不是別的，而是勝利的希望的前景。這一傾向被推至極端，以至於後來從復活節的變形產生的狂熱不得不用對苦難的回憶和十字架的現實主義來緩衝。這些神學把明天描繪成重演、解放和普及全體人類經驗的肇始。他們對三位一體的看法是絕對「救恩行動」的。³救恩行動的三位一體不同於「內在論」的三位一體。內在論的三位一體是指三個位格聖父、聖子、聖靈在上帝的內部交流中多次重複的、頻繁的出現。它肯定三個位格的永恆的共存，因而，用馬爾庫塞的話來說，是上帝的三重向度在全部時間中的永恆共處。救恩行動的三位一體重點放在救贖的歷史漸次展開上：首先是天父統治，其次是聖子統治，最後是聖靈統治。救恩行動三位一體這一概念暗示，未來影響着上帝，它不僅影響到人關於上帝的知識，而且有時影響上帝的存在本身。

3. 「救恩行動的三位一體」在強調上帝的威力的顯現是三重身分的同時，也堅持神聖威力的統一。

上帝通過介入俗世歷史逐漸演進，這種上帝觀是從中世紀弗洛爾的約雅斤之聖靈論的熱情中產生的。同樣，它也受到黑格爾哲學的影響。正是黑格爾在世界的未來中給上帝留下了一個位置。首先是天父，一個抽象的、唯一的整體，他是絕對的、不可接近的，是以普通的抽象的形式獨自存在着的。然後是聖子，黑格爾把它描繪為具體的和特殊的，通過他，天父離開自身，以道成肉身的形式進入世界，並在十字架上同世界一道死亡。這裏，十字架實質上不是人類罪惡的災難性結果，它是黑暗的權柄所不能阻止的一個過程的終結，是對上帝與世界之間的差異的神秘的和奇蹟般的清除。上帝成為世界，肉身與死亡，而仍不失為上帝。因此，聖子是通向聖靈的大門，是以具體形式出現的共相，這個共相從此可以延展到世界中去。在這個世界中，聖子的勝利的彰顯結束了從前一切不幸而不可避免的分裂。而聖靈的統治就是上帝進入斑駁多彩的整個世界，就是整個世界參與上帝的偉大和解。

這種關於三位一體是個過程的看法，使政治神學對歷史的未來充滿彌賽亞式的盼望的樂觀情緒及對神學的未來充滿有把握的信心。神學並非對歷史進行末世論的審判，也不是根據經文對我們的生活進行解釋，而是三位一體的實現中具體希望的進程。

由於啟示文學作者面向未來的實現和復現，政治神學宣佈了「共同完善說」(corporate consummation)。同道言神學和解釋學神學不同，它不僅僅描繪在具有超驗特性的基督再來中，以及在語言的深層中的相遇。當代基督教需要這些政治神學以確認耶穌基督的到來所恢復的彌賽亞式的希望中的集體的與歷史的內容，這樣才能使啟示錄重新與我們這個世界相適應。政治神學對一個渴求存在下去而又

缺少對未來的盼望的社會是抱批判態度的。同樣，它對一個從不想到轉變信仰與改造世界而為現狀提供辯護與合法性的教會也抱批判態度。事實上，早在政治神學流行開來之前，教會便具有政治的眼光。

在早期的神學中，上帝或者：一、被認為是超驗的話語。超驗的話語突然出現在世界上。這個世界視界有限，它有一種虛假的自足意識，自以為可以發生信仰所許諾的拯救。上帝或者：二、被認為是一種其真理性與深度可由人類經驗證實，不可與人類所熟稔的其他語言等量齊觀的語言。這兩種態度分別叫教條式神學和解釋學神學。在這兩種神學中，上帝首先是對人宣講的，把人類爭取到信仰自由一邊來的信息。政治神學對上帝的看法則不然，他們認為上帝是介入世界的上帝，是對世界的秩序發出挑戰，宣佈對世界的判決的上帝。這種神學是政治的，因為他們主要關心社會的歷史、關心當前社會的異化、關心未來的解放及最後的和諧；他們是神學的，因為他們把保障現狀與聖化現狀的上帝同另一個顛覆性的、其工作剛剛開始、有待完成的上帝對立起來。因此這一神學用基督教中富於挑戰性的、先知性的、「啟示文學的」、末世論的一極同基督教中既定的制度性的、教條的、康士坦丁的一極相抗衡，後者在基督教歷史中支配着教會的思想與實踐。可以看出，在這一點上，這些神學同許多共產主義者關於馬克思主義對宗教的譴責的解釋有關係。他們認為對宗教的這種譴責太離譜。事實上，他們區分了兩種形式的宗教，一種是保守的，它為那些在現世等級君主制度下行使權力的人提供合法辯護。這些大權在握的人認為君主制是上帝所設立的。這種宗教安慰窮人，用對天國的盼望撫慰他們受傷的心靈，說天國可以補償他們失去的一切。這種宗教是

不好的，它的結構是唯心主義的，它的效果是帶來壓迫。然而，還有另一種宗教，即馬克思主義者認為有價值的宗教。這種宗教表達了抗議和顛覆，它總是處在發展中，事實上它是革命的。馬克思在〈黑格爾法哲學導言〉中說，宗教的苦難同時表達了真實的苦難，以及對真實苦難的抗議，宗教是被壓迫生靈的歎息，是無情世界的感情，正如它是沒有精神的狀態下的精神一樣。宗教是人民的鴉片。

可見，政治神學把上帝描繪成介入人類歷史，同馬克思主義者對宗教的歷史效果所作的兩種劃分是相似的。

三、天主教中的改革派與馬克思主義

二十世紀開始時，羅馬天主教佔主導地位的是第一次梵蒂岡大會和教皇利歐十三世復興托馬斯主義的通諭所帶來的教條式的新經院思想。二十世紀前半期，聖經研究與對禮儀的研究來勢迅猛，對教父學的興趣復甦，推動了二次大戰後法國天主教的「新神學」(nouvelle theologie)。新托馬斯主義哲學在各方面得到長足發展。日爾松(E. Gilson)的溫和實在論認為現代思想的歷史是在經驗主義與唯心主義之間搖擺不定的歷史。馬拉歇爾(J. Maréchal)這類帶主觀傾向的思想家試圖把托馬斯主義與康德及黑格爾的觀點加以調和。

在第二次梵蒂岡大公會議上，這些運動的相互作用是十分強烈的。《聖經》與禮儀的復興的影響固然十分巨大，但是拉納爾(K. Rahner)、漢斯昆(H. Küng)、孔加爾(Y. Congar)、施萊比克斯(E. Schillebeeckx)以及莫雷(J. C. Murray)重新向現代性開放。他們使富於傳統意識的教會以同情的態度逐漸適應當前世界。在有關教會、宗教自由、現代世

界的教會和啟示等問題上，該大公會議表明教會願意看到上帝在教會機構範圍以外起作用。更新成為教皇約翰廿三世的口頭禪。

美國的天主教則在梵帝岡第二次大會之前才成熟。它主要致力於滿足外來移民需要而不是有教養的階級。美國教牧人員缺乏有進取精神的學術研究的強大傳統。然而，他們許多人比歐洲的上司更感到美國的多元化環境有價值。這種感覺在梵二會議上關於宗教自由的教令(decree)中開花結果。該教令說：「美國的經驗」幫助教會適應各種多元化形勢。

梵二會議後，天主教神學的關切日益具有多樣性。在其他領域，天主教學術完全普世化了。《聖經》、歷史神學、禮儀研究，都經常同新教與其他學術研究進行對話。天主教神學既從歐洲，也從拉丁美洲吸收營養，因而更帶有政治性。它關於解放的思想相當一大部分來自馬克思主義。左翼天主教神學家可能會認為，他們同新教左派比同天主教右派的共同點還要多些。

六位巴西天主教主教曾發表聲明說：

必須克服資本主義，它是一個大錯誤，它罪惡累累，它的根腐爛了，它結的惡果有目共睹：大多數人貧窮、飢餓、疾病、死亡。因此，生產資料(如工廠、土地、商店、銀行、信貸來源等)所有權制度必須改變……我們要求建立一個人人有飯吃的世界，我們要求建立一個勞動不是為了致富而是為了人人得到生活必需品的世界，這些生活必需品包括食物、健康、房屋、教育、衣服、鞋襪、飲水、照明。我們要建立一個這樣的

世界，其中，金錢是為人服務的，而不是人做金錢的奴隸。⁴

主教顯然把馬克思主義同《聖經》結合起來，其中的啟示錄論的機緣是發人深思的。他們把社會經濟的批判同福音派烏托邦主義結合起來，譴責目前巴西社會秩序並預言未來。主教認為阻撓正義，使億萬人陷於難以忍受的貧困中，是一種罪大惡極的罪。社會提出了文化、神話、政治問題，但最深刻的問題是正義問題，所以，正義問題越來越擺到神學前沿。

4. P.E. Berryman, 《拉丁美洲人的解放神學》, S. Torres and J. Eagleson編, *Theology in the American*, New York, 1976, 頁61。