

Globethics Repository



希望之漲落：第二個千年終結時的基督教神學

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	Macquarrie, J.
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-07-16 01:58:44
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167218

希望之漲落：第二個千年終結時的基督教神學

麥奎利(J. Macquarrie, 英國牛津大學神學系榮休教授)
何光滬 譯

基督教在神學方面最初的努力可見於《新約》之中。自從新約時代以來，它一直在以數不勝數的方式發展和分化，但是，它也一直在有意識地力求與其本源保持一致。當然，新約時代人們看待世界的方式，同將近兩千年之後的我們看待世界的方式是很不一樣的。在這麼長的一段時期中，神學不可能、事實上也沒有原地不動，相反，它是對社會和文化上的變化，尤其是對哲學、科學、歷史觀等方面的思想上的變化作出了回應。在《新約》形成的時候，人們還在用前科學的，甚至是神話的方式來進行思考。因此，我們時代的神學不可能僅僅重複《新約》的那些主題。我們需要一種很不相同的概念和語言。不過，儘管有二十個世紀的種種變化和興衰浮沉，人性之中還是有某些不變的東西，在經歷了所有這些變遷後仍然能辨識出來。我們仍然可以看到我們與新約時代的人之間的相似性，並認識到在他們的問題、希望和價值觀之中，有很多是與我們相近的。我並不是說這些東西沒有變化，因為它們完全可能已經採取了新的形式。然而，它們對於我們來

說並不陌生，而且，事實上它們仍能夠吸引並激發現代一些最有影響的人，例如甘地（Gandhi）、托爾斯泰（Tolstoy）、特雷莎嬷嬷（Teresa）以及無數別的人。但是，即使是那些相信《新約》中隱含有巨大的精神寶藏的人也承認，要使這些寶藏能為其文化和思想環境與古代世界大不相同的世代所利用，就需要做很多困難而又迫切的解釋工作。這種解釋工作是神學的任務，而且隨着時代的推移和新情況的出現，必須一次又一次地進行。有時候，需要作的是徹底的重新思考和重新解釋，在現代時期尤其如此；有時候，會有一些相對穩定的階段，例如歐洲的中古時期即是；有時候，又需要返回本源，努力去重新把握原初的創造性的見解，免得我們陷入一種毫無意義的對解釋的解釋的解釋之中！

那麼，問題的現狀如何呢？為了理解我們今天身在何處，我們必須回顧一下最近的往事，我要說，要盡可能追溯到本世紀初期。我認為，在這一百年間展開的神學的歷史，可以冠以這樣一個標題：「希望之漲落」。

本世紀最初的年代，不過只是前一個世紀的延續而已。那時候西方世界（至少在表面上）一片和平，繁榮興旺。流行的哲學主要是樂觀主義的，科學在穩步前進，工業正在擴展。也許，那時神學過於關心調整自身以適應那個所謂「壯麗的新世界」，又過於忽視《新約》中一些嚴格的教訓，但它確實反映了世俗社會的那種普遍的輕快調子。偉大的歷史家和學者哈納克（A. Harnack）在其《甚麼是基督教？》一書中，代表了他那個時代的這種精神。他相信，在現代頭腦看來，基督教必然被歸結為其簡單的本質。這意味着剔除多少世紀之中累積起來的所有那些教條以及神學沉積物。他認為，基督教首先是一件實踐的事

情，如耶穌本人的教訓所示，它所指向的乃是上帝之國的實現。上帝的父性、人類靈魂的有限價值、倫理性的神國觀念——這些才是本質或精粹，可是卻被一大堆可疑的教義模糊了。另外還有一些自由派的樂觀主義的神學在本世紀開始之時十分興盛，其中有一些從黑格爾的哲學吸取靈感，當時黑格爾還很有影響力，尤其在英語國家是如此。後來，有一些神學則依靠懷特海 (Whitehead) 的哲學；懷特海世界觀的基礎，是一種根據現代物理對自然作出的解釋。而那些以進化論為基礎的神學，則提供了那時代的另一種版本的樂觀主義，這類神學中的一種，即德日進 (T. de Chardin) 的神學，直到本世紀中期仍然十分興盛。

不過，這些自由派的進步論神學中的絕大多數，在一九二〇年前後就被拋棄了。這其中的理由十分明顯，因為，一九一四年至一九一八年的世界大戰粉碎了長時期盛行於西方的對於進步的自滿信念。戰爭本身及其種種恐怖和駭人聽聞的屠殺，還有隨之而來的某些國家的血腥革命、另一些國家 (包括美國) 的經濟蕭條和大規模失業，造成了西方長期未有的陰暗情緒。於是，當神學家轉向《新約》時，他們便意識到了為自由派忽略的另一些主題：人性中罪的存在，在浩瀚宇宙中的人的局限，在面對種種甚至在社會中也發生作用的巨大的非人格力量時人的無力等等。在戰後世界上出現的最重要的神學人物是巴特，他也是宗教改革以來最偉大的新教神學家之一。像那些宗教改革家一樣，巴特也返回《新約》，去尋找他認為的基督教的本真觀點。他的第一部主要著作是對《羅馬書》的注釋。在那個時代 (即大戰剛結束後) 的人們看來，那是一種新的注釋。當時的種種注釋，多半是以一些純學術的問題提出來的——句法和語意問題、文本評斷或

考證問題，關於寫作日期、作者身分、希臘化社會影響的史學問題等等。巴特並未忽略這些問題，但是他的主要興趣在於經文的神學意義，及其必須對戰後混亂中的西方各國說出的東西。事實上，巴特毫不猶豫地把那場戰爭及其帶來的苦難，部分地歸咎於哈納克 (Harnacke) 那一代的神學家，他認為他們完全忽視了《聖經》信息中的一些要害問題，因為他們被十九世紀創造的物質進步方面的輝煌成就所迷惑。按巴特的理解，《聖經》的教導是同上一世紀拼命追求的那些人類價值不相容的。《聖經》並不包含對一九一八年崩潰的那種人類文化的肯定和認可，相反卻是對它的審判。《聖經》包含的是這樣一種啟示，揭示了既有限又有罪的人性，揭示了既超越又仁慈的上帝。

對基督教神學的這種新理解，同哈納克曾有的那種理解之間的對照，可以從哈納克與巴特在一九二三年的一次通信中看得很清楚。哈納克堅持認為，「神學的任務，是同一般科學的任務相一致的」。他這樣說的意思是，神學必須把基督教作為一種歷史現象來對待，必須處理前面提到過的那些問題——語言、文本、歷史、背景等等問題。而巴特在回信中則認為，神學的任務「是與佈道的任務相一致的；那就是承擔並傳遞基督之道。」¹在這裏，巴特是在把一種更帶生存性或個人性的調子，引入神學的觀念之中。他理解的神學，不是對我們可稱為「基督教」的某種客觀現象的一種超然的或「價值中立」的研究，而是努力將其作為對實際生活處境中的人類所說的話來理解。

從二十世紀中晚近得多的時代來回顧哈納克與巴特的爭論時，我認為，我們都會覺得這兩位學者的毛病在於誇

1. K. Barth, 《神學問題及回答》，Evangelischer Verlag, 1957, 頁10以下。

張。哈納克誇大了嚴格意義上的科學方法的重要性。這種方法的確可以提供大量的關於基督教的信息。即使要詳細而精確地說明那些發生在近兩千年前的事件非常困難，但是很多學者的耐心勞作還是積累了大量關於耶穌的生平、教會的開端、《新約》的形成和基督教的傳佈等等的可靠信息。確實，這種事實性的信息並不把我們引向基督教的核心本身，然而，它卻起了某種控制作用，把那些總是依附於一種宗教的傳奇和神話篩選過濾掉，使我們得以在如此之長的時間之後，盡可能清楚地看到原初的現象。但是，無論資料積累得如何豐富，篩選得如何仔細，還是會有一道鴻溝留下，那是不能靠更多的知識來跨越的。在能夠聽見基督教的本真信息之前，需要有某種不同的東西。這正是巴特所把握的要點，可惜他過於誇大了他的觀點的重要性，而且他在其生涯的前一時期肯定有這種傾向，即把批判性學術的工作棄置一旁，好像這些工作只有次要的價值似的。可見於巴特早期著作的這種誇張，很容易敗壞整個神學事業作為一種嚴肅研究的聲譽。

那麼，巴特對老的自由派或科學的神學提出的抗議，其中甚麼是有價值的呢？實際上，分歧之處早在十九世紀中葉就由基爾克果 (Kierkegaard) 十分清楚地指出來了。他論證說，除了對「罪的意識」之外，無論多少歷史知識都不可能使人更接近對基督教意義的理解。²但是對罪的意識並不是增加了一點知識。確實，它是某種可以認知的東西，但是這種認知與對客觀事實的認知分屬於不同的類型。它是對人的狀況的意識，是通過自己參與那種狀況而產生的意識。巴特說神學更接近佈道而不是科學，這是很

2. S. Kierkegaard, 《基督教的磨難》，Princeton University Press, 1944, 頁 71。

容易誤導的，因為這可能被誤解為暗示無法將神學與神話或意識形態區分開來。如果說巴特對用詞的選擇很令人遺憾，那麼他的根本論點卻是正確的。神學不可能是價值中立的。任何影響人類性質和命運的研究究竟可否是價值中立的，這一點十分可疑；而且，神學肯定十分切近地觸及到了這些人類問題。既然神學是對宗教的理性解釋，那麼它就必須考慮到這一事實，即人不是一種純理智的存在物，而是還包含着感受、意願以及真正人性的生存方式所不可缺少的別的東西。既然宗教關注的是人性的提高，即傳統所謂的「拯救」，那麼，這樣說也就是富有意義的了，即：要理解作為宗教之解釋的神學，不僅需要關於歷史實在的事實性信息，而且更需要對罪的直接或親身了解，因為罪就是欠缺的感覺，而這種感覺又喚起了對宗教所應許的提高或更充實的生存的追求。當然，正如我已經說過的，任何成熟的神學都要包括哈納克倡導的那種知識，也要包括在巴特和他之前的基爾克果看來非常重要的生存意識。

在我剛才所說的話中，我只局限於談早期巴特的學說，以及那種學說的有限幾個方面。如果想要完整，人們就得談及他的啟示理論，談及他在來自上帝的啟示同宗教之間的區分。在他看來，宗教是人對上帝的追求，因而是啟示的對立面。我們不可能擴展話題去談所有這些別的主題，但是我想，由於着重談到哈納克與巴特之間的分歧，我們的注意力已轉向了二十世紀神學發展中的一個關鍵時刻，在那個時刻出現了一種轉向，即從以歷史學術為基礎的自由派的人本主義神學，轉向了一種新風格的神學。在這種神學中，歷史知識不會遭到輕視，但是它卻強調神學學者要有一種更加切身的生存性的把握。

在本世紀早期階段，巴特主導着對老派的自由神學的一種很廣泛的反叛。也許，在屬於這一思潮的神學家中，某些人比巴特做得更成功，把重新發現的生存維度引入神學，而不是廢棄或至少是質疑學術性的史學方法的價值。在這些神學家中，可以提一提布爾特曼 (R. Bultmann)。他是公認的二十世紀最偉大的新約學家，然而，由於他經歷過第二次世界大戰，並且對希特勒要德國教會服從納粹意識形態的企圖進行過卓絕的抵抗，他又深切關注當時世界的種種事件，並付出了大部分精力來努力表明，《新約》的信息如何仍然是適合於今日世界中的男男女女的信息。同巴特一樣，他也背離了哈納克之類的自由派神學，儘管他仍然極其尊重哈納克的歷史研究。另外，布爾特曼也像巴特一樣強調對基督教信息的生存解釋，只不過巴特受到的是基爾克果的影響，而布爾特曼對存在主義的熱情則來源於海德格 (Heidegger)，海德格在戰後有好幾年都是布爾特曼的同事。

布爾特曼的早期著述，主要的方向是對《新約》的批判分析。他的工作會使人聯想起施特勞斯 (D. Strauss) 在將近一個世紀以前的工作。雖然所用的方法不同，但這兩位學者都對《新約》，特別是福音書對耶穌生平的記載的可靠性提出了嚴肅的質疑。具體說來，他們兩人都論證說，那些敘述曾受到一世紀時流行的那些神話的強烈影響。在布爾特曼看來，在二十世紀受教育並且吸收了科學對世界的理解的男男女女，根本不能接受《新約》中報道的那些奇怪現象——例如奇蹟、天上傳來的聲音、惡魔引起的疾病，以及公元第一世紀時的其他一些觀念。但是布爾特曼認為，這種神話語言是在《新約》寫成的猶太－希臘文化環境中唯一可用的一種結構，只要我們能找到解釋

它的鑰匙，在這種結構之中是可以發現《新約》的本質信息的。走向正確解釋的第一步，就是提出正確的問題。這問題不是「當時發生了甚麼？」而是「這對我的生存意味着甚麼？」（或：「對我的生存來說，這有甚麼意義？」）正如我們前邊說過的，這是因為一種宗教文獻（例如《新約》這類的宗教文獻）關注的乃是人生的提高，乃是為讀者提出一種新的生存的可能性。一份宗教文獻當然可以包含某些歷史，但是它基本上不是一本歷史書。這種由布爾特曼提出的生存解釋的方法，被稱為「解神話化」，然而這個稱呼的否定性也許有點過分，因為這種方法雖然剔除了《新約》敘述中的神話因素，卻也可以用一種肯定性的方式來運用。例如，這就可以把道德命令從生存上理解為直接對聽眾或讀者發出的命令，而不僅僅是一般的行為原則了。布爾特曼的釋經學的效果在於，它強調了基督教首先是一種生活方式，只在次要的意義上才是一種教義。例如，他教導說，相信基督的十字架，主要不是要相信這個事件在公元卅三年左右實際發生過或是要相信救贖教義，而是「要把基督的十字架變成我們自己的十字架」。³

有些批評家聲稱，布爾特曼把宗教主觀化了，而且取消了宗教與歷史、甚至與上帝的客觀關聯。確實，在他看來，那些敘述主要是表達了人類生存的種種可能性，他把上帝理解成不是一種「實在的存在」，而是一種在人面對終極要求時的事件。而且確實，由於巴特和布爾特曼的影響，尤其是在美國，有些人企圖設計這樣一種形式的基督教，它甚至可使上帝概念非神話化。布爾特曼平生不想走這麼遠，他總是在反對把宗教信念客觀化，這並不是因為

3. R. Bultmann, 《福音宣講和神話》，卷一，S.C.P.K.。

他否認宗教信念與實在的關聯，而是因為這種客觀化模糊了宗教信念作為人類行為的指引這一更直接的意義。

本世紀的第三個時期，即從一九六五年以來，神學進入了一個新的階段。哈納克時代的自由主義是樂觀的，巴特和布爾特曼等人的存在主義則更多地意識到人生的罪和局限性，而這第三個階段則帶來了這樣一種反應，在其中，對未來的希望，對人類基本的善的一種新的強調又開始肯定自身。導致這次神學重新定向的主要事件，是一九六二年到一九六五年在羅馬召開的第二次梵蒂岡公會議。很難說清楚為甚麼這次會議要在那個時候召開。也許這主要是歸因於一個人，即約翰廿三世教皇的看法，因為，很難看出在那個時期發生的公共事件怎麼能夠引起希望的新高漲。

無論如何，約翰廿三世教皇召集了這次公會議，而這次會議不僅對於羅馬天主教會，而且對於歐洲和美國的新教教會，都帶來了一種新生命的浪潮。主導了這次會議思想的哲學被稱為「超驗托馬斯主義」。在很多世紀之中，由中古時代的阿奎那所建構的哲學體系即托馬斯主義，一直在天主教會中佔主導地位。即使在本世紀初，它也還是一種關於靜態實體的哲學，而且它的論證，似乎多半都在於提出更加精確的定義或界說。但是，在本世紀中，它再次變得活躍起來，也許是要證明它是「永恆哲學」的說法。這部分要歸因於一些托馬斯主義哲學家的這種努力，即與現代歐洲哲學特別是康德的諸觀念進行調和，後來又同進化論哲學和存在主義進行調和。

也許對梵二會議在思想上產生了最大影響的天主教神學家，是拉納 (K. Rahner)。他接受了新的「超驗托馬斯主義」的某些思想，而且一直是一位海德格研究者。拉納

思想的基本點是他的人類學或關於人的理論。存在主義者強調了人的局限性，而拉納則把人視為一種要走出自身趨向無限者的有限中心。人的本質在於精神，精神不應被理解為某種東西或實體，而應被理解為走出去的能力。（用傳統的基督教語言來說，神聖的精神即聖靈，是從上帝走出去或「發出」而進入世界的。）因此，一個人不是一種有固定性質的靜態實體，而是一種「正在超越的」存在物，就是說，人總是在穿越而進入新的生存階段或狀態。⁴這並不是一種自動進步理論，像十九世紀被廣泛接受而在以後悲劇性地被證明是錯誤的那種進步理論；這也不是一種輕率的樂觀主義理論，即認為一切都終將變好的理論。這只是一種關於希望的理論，而我們必須記住，希望是脆弱的。人類超越的目的或目標是上帝。由於在拉納的性格中有很強的神秘主義因素，他也常常把上帝說成是「無名」（這也許會使我們想起中國哲學的「道」），但是，作為一位基督教神學家，他又相信，人的精神及其向無限者超越的能力，乃是我們在有限這一層次上理解上帝的意義的最佳線索。他還認為，在耶穌基督自我獻身的生與死之中，可以看到人的精神的最高的超越。

大約在羅馬天主教思想中出現這些事態發展的同時，在新教徒中也開始了一種類似的發展。在這方面的主要代表人物，是莫爾特曼（J. Moltmann）。他的《希望神學》一書發表於一九六四年。他嚴厲地批判了上一代的神學家。他聲稱，巴特把啟示而不是把應許作為其神學的基礎是大錯特錯了；布爾特曼認為末世論不過是基督信息的一種神話結構，這也錯了，因為那屬於基督教的本質。他尤

4. K. Rahner, 《世上的精神》, Sheed and Ward, 1957, 頁220。

其對布爾特曼持批判態度，並認為復活不是一種神話觀念，而是一種實在，儘管他在這方面所說的某些話使人懷疑。他是否對某種重新神話化負有責任。莫爾特曼神學的哲學概念，部分是來自新馬克思主義哲學家布洛赫（E. Bloch），布洛赫的《希望的原理》一書闡釋了這樣一種世界觀，在其中，不僅人類，而且甚至連無機的自然界，都被說成是處於一種「超越」的過程中，要走向一個尚未確定的目標。但是，正如拉納一樣，莫爾特曼也不能被指摘為是在主張一種簡單平庸的樂觀主義。他緊接着那本論希望的書，又出了第二本書，題為《被釘十字架的上帝》，在其中，他清楚地說明了，希望並非自動地實現的，正相反，它需要來自人甚至來自上帝的努力和受難。

關於我所謂「希望之漲落」，如本世紀一些主要的神學家所解說的希望之漲落，我們已說了不少了。這段歷史的開端，是從十九世紀繼承的一種無限制的樂觀主義，然而種種事件很快就表明這種樂觀主義沒有任何堅實的基礎。然後，從第一次世界大戰一直延伸到第二次世界大戰以後的年代的那種悲觀主義，則帶來了一種比較令人心灰意冷的情緒，在某些美國神學家的「上帝之死」插曲中達到了頂峰。這個世紀的最後三分之一是希望之復活，不過這是一種受到過度節制的希望，同以前那些年頭的毫無批判性的樂觀主義是大相逕庭的。

然而，要使我們的概覽完全，現在來考慮幾條基督教神學的主要理論，考慮一下這些理論不僅在前面討論過的主要神學家當中，而且在整個神學圖景中發生了甚麼變化，將會十分有用。我們要簡短地考察的這些理論，是關於上帝、關於基督、關於教會，以及關於人性的理論。

在基督教神學中，雖然上帝通常被視為既是超越的，

又是內在的，就是說，既超越於世界之上，又內在於世界之中，但是，通常都是超越性得到強調。上帝被看作是在世界之外或之上，是一個「從機關出來的神靈」，可以不時地干預這個世界的事務。但自從啟蒙運動以來，世界已越來越被看成一架能自我調節的機器，人們還認為，把干預的角色分派給上帝，說得最輕也是有點不莊重的。還在十九世紀，人們就已越來越多地從內在角度來理解上帝了，有時甚至接近了某種泛神論。巴特及其合作者對十九世紀的反叛，包含着一種對上帝超越性的新的強調。巴特本人尤其是這樣，他在早期著作中把上帝的行動寫成是「從天而降的垂直行動」。⁵一九六三年，發生了一件類似危機的事情，一位英國主教羅賓遜 (Robinson) 出版了一本短小卻轟動的書——《對上帝誠實》。這本書號召重新思考上帝概念，這種重新思考事實上在本世紀下半葉已經發生了。它所走的方向不是泛神論，而是用一種較複雜的概念表達的超越與內在的結合。這種概念有時被稱為「萬有在神論」(panentheism)——這個詞在字面上的意思是「一切均在上帝之中」，但也被理解成「上帝就在一切之中」，這是一種相互包容或相互內在。這類觀念中的某一些觀念，似乎早已隱含在基督教關於上帝是三位一體的觀念中——在我們之上的上帝即聖父，與我們同在的上帝即聖子，在我們之中的上帝即聖靈。這一類的某一些對上帝的理解可見於很多當代神學家，諸如前面討論過的莫爾特曼等人的思想中。

關於耶穌基督其人的問題，傳統神學也一直力求在基督和上帝同質與基督和人同質之間保持平衡。但是，儘管

5. K. Barth, 《〈羅馬書〉釋義》, Oxford, 1933, 頁102。

否認耶穌基督有真實的人性總是被視為異端，這一點還是常常在實際上遭到忽略。然而在這項教義方面，我們又可以發現同上帝教義方面相同的情景。在十九世紀，人們作了很多努力去探索「歷史上的耶穌」，也就是被關於亦上帝亦人的神學闡釋淹沒以前的那位作為人的拿撒勒人耶穌。所以，我們在哈納克那裏看到的，是一位十分人間化的基督。另一方面，在巴特那裏，我們在某些地方遇見的，似乎是一種實際上的一性論，也就是認為基督只有一種性質，即神性，而其人性已被它所吸收的那種理論。但是，在比較晚近的神學中，耶穌基督的人性再次得到了毫不含糊的肯定，對天主教神學家拉納而言，顯然是如此，對我們時代大量其他的神學家而言，同樣是如此。

在關於教會的概念中，同樣有值得注意的變化。特別是自從第二次梵蒂岡公會議以來，所謂「凱旋論」的教會觀已越來越遭到否棄。儘管把教會同歐洲殖民主義的擴張主義目標過於緊密地聯繫起來是不對的，然而基督教傳教活動有時候確實受到了帝國觀念的污染，這卻沒有甚麼疑問。但是，看來這不會得到《聖經》的支持，在《聖經》中，基督有一則寓言說，上帝之國（以及作為途中一個階段的教會）就像一點小小的酵母，它在整個生麪團中起作用，使麪團發酵但並不成為麪團。這已經導致了這麼一種教會觀，即把教會視為一個代表性的團體，它確實旨在為整體做出貢獻，並為整體服務，但卻不要控制整體。也許，這種新的態度最明顯的跡象，可見於教會與其他宗教關係中發生的那種變化之中。在此，第二次梵蒂岡公會議通過其《教會與非基督教各宗教關係宣言》，又一次發揮了重大的作用。這次公會議宣佈，教會應該承認非基督教各傳統中一切真與善的東西。然而這種做法的先例，又可

以回溯到神學的早期，可以在查士丁 (Justin) 和俄利根 (Origen) 之類基督教先驅作家那裏見到。新教徒也正在往同一個方向前進，而且在不同的世界宗教之間已有某種富於生命力的對話正在進行。

最後，還有關於人性的問題。人的天性是好是壞呢，還是好壞混雜呢？啟蒙運動之後以及整個十九世紀之中，尤其是在進化論影響廣佈之後，對內在的人性善良和必然的人類進步的信念佔了優勢，並反映在哈納克之類的神學之中。但是在二十世紀的多次戰爭和巨大災變，使這種樂觀主義信念成了問題。正如我們已經看到的，在歐洲，巴特及其同事再次談起了人的局限性和人的有罪性，同時，即使是在繁榮興旺的美國，尼布爾 (R. Niebuhr) 也大膽地復興了原罪教義。然而，自從一九六五年以來，人們又一次聽到了一種不同的聲音。當利科 (P. Ricoeur) 宣稱「不論惡多麼徹底，它也不如善那麼原初」⁶ 之時，他只不過是在提醒我們《聖經》的教導，即創世故事裏的教導。當然，他並不是要返回啟蒙運動及其產物的那種天真的樂觀主義，而只是力求達到那種更切近於本真傳統的適當的平衡或辯證關係。他又說：「罪並沒有界定人之為人；人除了是罪人之外，還是受造之物。罪也許比各種罪惡都古老，但是無辜卻更加古老。」⁷ 拉納也坦率地承認，在他的神學中，罪與惡並不處於突出的地位。這是因為，現代神學已達到了對人性的這樣一種更為精緻的理解，以致於它可以宣稱，基督正是在自己的人性之中，盡其可能地展現了不可見的上帝的形象。

6. P. Ricoeur, 《惡的象徵》, Harper and Row, 1967, 頁 156。

7. 同上, 頁 257。

以上所說，是一個人對於在西方、在一個喧囂甚至混亂的世紀後出現的基督教神學現狀的印象。我認為，它依然是活躍而又健全的。