

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## 末世論的種種視角

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	Wiederkehr, D.
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-07-04 00:15:30
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/167163">http://hdl.handle.net/20.500.12424/167163</a>

## 末世論的種種視角\*

維德克爾(Dietrich Wiederkehr, 瑞士 Luzern 大學天主教  
神學系基本神學教授)

朱雁冰教授 譯

**從內部和從外部進入論題** 「導論」的前提是：我們並未直接處在一個論題之內，而是必須從外部探查和進入論題。一個神學論題的導論總是必須以兩重方式完成，即從內部和外部。從內部：即從整個神學討論範圍出發，揭示引導、促使和要求我們從神學的其他論題進入「末世論」這一專題的聯繫。從外部：即便我們這些從事神學研究的人們，以之為前提者不再可能是覺得自己時時刻刻都在神學大廈的內部並在其中感到像在家中那樣自在。不單單是從事其他專業研究的基督徒或者第一次涉足信仰的人，神學家也處在外部，處在某一人類的或者歷史的環境，處在並非完全與神學有關、甚至並非基督教所特有的論題、問題和情況之中。

那麼，如何進入末世論呢？如何進入這個以人類、我們的世界和我們的信仰之尚未終結的歷史為題目的論題範圍，進入這個探討人的未來和可能的完成，並設法從基督

---

\* 本文為 Dietrich Wiederkehr 的 *Perspektiven der Eschatologie* 《末世論的種種視角》(Zürich Einsiedeln, Benziger Verlag, 1974)一書的導論部分。——編注

教信仰中心出發闡釋這一層面的論題範圍呢？

今天，這種從內部和從外部進入論題的情況與以往大不相同。在以往，末世論——讓我們形象地說——是一間後室<sup>1</sup>，人們在最後總會碰上它，人們並沒有從整個神學討論範圍出發注意大廈的這個最偏僻的部分，並沒有注意這類「終極事物」。可是在目前，在神學建築中已開闢出多條入口；幾乎每一個教義學論題都涉及末世論層面。而且可以看到，從外部進入的通道發生了變化：在往昔，探討世界未來與歷史未來的問題並未形成氣候，人們對既往或者當前現實的研究一般更多帶有復原性質。所以，沒有任何外部的推動力幫助神學的末世論。今天則不同了：神學假若不願讓人向它提出未來問題，它就必須有意地全面觀察時代發展趨勢。既然當前這麼多人談末世論，那麼，在這種情況下並由此情況出發討論神學上的末世論是什麼意思呢？

下面試圖通過對幾個問題的簡要考察進入討論，其中首先提醒人們注意基督教的與世俗的末世論之間的聯繫，並關注相互間的關係。

**1. 末世論熱** 從浸潤着我們自身的環境氣氛來看，我們很容易進入神學的末世論討論。種種跡象表明，結束「漫長冬眠」的「末世論的春天」已經來臨。當今社會所處的氣候正在醞釀着未來。還在進行任何反思以前，人們已認識到未來是一種體驗(Erfahrung)，因為潮流的突破和變革的種種信號已經傳達到每一個人：令人驚駭的技術變

---

1. H.U.v. Balthasar曾以類似的形象語言描繪末世論，當時正在形成的這種現實情況，參見J. Feiner等編，*Eschatologie: Fragen der Theologie heute*《末世論——當今神學問題》，Zürich，1957，頁403-421。

革和革命(工業的和原子的革命)、經濟與政治預測、種種關於公正和富有人性的社會新構想、和平烏托邦<sup>2</sup>、預知性的推測與預決性的觀察，——所有這一切都從多個層面帶給我們動力，帶給我們「未來」這個視角。可以肯定，我們無須特意去適應它，還在我們從神學的末世論出發適應它以前，我們便已經置身於這個潮流之中，並以此觀察和確定行動方向了，這是生活動力與信仰動力之間的一次巧合、一場罕有的同步，即 Kon-junktur(相互聯繫)<sup>3</sup>。當然，我們用以判斷這種聯繫和這種動力的雙重價值也是共同的。當我們認識到好壞兩個方面和相互衝突的自由可能性以後，輕率而狂熱的進步樂觀主義時代已成過去。「我們所能夠做的更多」——這種說法早已不再讓我們感到心安理得；相反，我們不禁要問：「我們能夠更多地做什麼？」：是維護更多的生命、解除更多的危困，還是威脅和消滅更多的生命、奴役和重新征服更多的人？誠然，這裏的雙重價值是在別的地方，而不是在傳統的基督教末世論之中。<sup>4</sup>後者更多地是讓宗教信徒面對自己的永恆得救或者不得救的嚴肅問題。不過，只要二者不受未來這一暗流的衝擊和驅遣，共同性的確也是存在的：二者都在謀求從輕率的樂觀論與命定論的悲觀論之間找到一條通道。「未來」這種氣候對二者同時也是「未來」問題。

但是，相互的聯繫也在於此，世俗心理與基督教靈性

2. 其特徵是，「烏托邦」這個詞日益得到正面評價。參見E. Bloch, *Geist der Utopie*《精神與烏托邦》，Frankfurt a.M., 1971；H. Swoboda, *Utopia. Geschichte der Sehnsucht nach einer besseren Welt*《烏托邦——對更美好的世界的嚮往》，Wien, 1972。

3. Konjunktur, 來自拉丁文，本義為：從各種不同現象之聯繫中產生的情勢，後來指經濟上的繁榮或者周期性的繁榮。作者在這裏使用的是這個詞的本義。——譯注

4. 參見D. Meadows / E. Zahn和P. Milling, *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*《增長的極限——羅馬俱樂部關於人類現狀的報告》，Stuttgart, 1972。

兩個方面的這種相遇、這種同時並立，不可能不導致相互的接近。

**2. 教誨性的交談** 我們首先討論從世俗的末世論向基督教的末世論演進的對話方向。世俗的末世論必須對信仰說些什麼？信仰最先必須聽些什麼？在使用「對話」(Dialog)和「交談」(Kolloquium)這類詞時，從相反方向走一下尋常的基督單行道，這並非毫無裨益！

世俗末世論有理由說，它最早感覺到空氣中的新氣候，最早為新航道揚起風帆。因為傳統的基督教末世論留下來的東西早已全然失去清新而馥郁的芳香。相反，非基督教的思想家和哲學家、社會分析學者和本然的、世俗化的彌賽亞式先知最早用語言表述了這種動力。我們只是簡單地指出，這種彌賽亞主義和先知之原初基督教的、猶太教的和《聖經》的來源(馬克思·布洛赫)，是不可能趕上和改變這一超前跳越的；因為這些先知只有在基督教封閉的教會空間之外才能夠說話，才會有人聽，才找到心領神會的、參與行動的追隨者。可以說，教會恰恰自我閉鎖，將這種突破性的動力拒之門外。<sup>5</sup>方向和運動是外部指點給我們的。

此外，還有其他一些將傳統的基督教末世論從其衰微狀態中解救出來的重生現象。基督教末世論本來從其起源、從其創世學說，尤其從其基督論所必須了解和加以維護的基督教希望，現在卻先要從外部傳授進來，先要從外在來源重新獲得。神學對於絕對的和超歷史的未來(死後

---

5. 譬如，不應忘記德日進(Teilhard de Chardin)的主張在天主教會和神學界中所引起的疑惑和抵制。參見 Das Monitum des Hl. Offiziums vom 30. Juni 1962 (1962年6月30日教宗通諭)，載 AAS 54, 1962, 頁 526。

的、彼岸的等)的專一關注導致對內在於歷史的近期未來希望的忽略，對所謂「終極事物」的重視導致對前終極事物、對處於個體死亡此岸以及處於超驗完成此岸的近期歷史未來的遺忘。

隨着這種將末世論的視角納入歷史和此岸的作法而產生的，是恢復人類學意義上的整體性；與基督論的方法相反，在基督教末世論中存在着一股唯靈論思潮，它片面探求人的靈魂之永恆得救，卻漠視人的肉體在塵世受到的威脅和應得到的解救。被詆毀為唯物主義的馬克思主義末世論的片面性在這一點上畢竟是對同樣屬於災害性的基督教片面性的必要修正。

在相當大的程度上，同樣合理的是世俗末世論的下述指摘：基督教的希望是個人主義性質的，違背人類的、共同體的和社會的期待和解放。不僅在理論上，而且在實踐上，基督徒不得不在其他人自我奉獻和無私的共契精神(Solidarität)面前感到羞慚；基督徒的個人主義的得救問題將由此而被衝破，並從其偏狹的自我關切的泥淖解脫出來，接受人性的和社會性的共契精神。

只要基督教末世論僅僅談論絕對的和超驗的完成，它對於人的自由和行動便幾乎提供不出任何可能性。因為宣道只是滿足於讓基督徒懷有警惕和祈禱意願；在這種完成之彼岸性和不可行性的情況之下，真正實在地參與拯救完成的實現是極其不可思議的，也是不可能的，因為在內在於世界的行動與超越歷史的完成之間似乎，並不存在連續性，正是由於這個緣故，德日進曾設想克服這種斷裂。<sup>6</sup>

6. 關於德日進對新教神學和天主教神學的影響過程以及有關他的德語文獻，可參閱 S.M. Daecke, *Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie. Die Weltlichkeit Gottes und die Weltlichkeit der Welt* 《德日進與新教神學——上帝之世俗性與世界

世俗的和團結一致的未來愈是被深深地納入基督教末世論的視野，積極實現和接近所祈求和所期待的完成的真正可能性便愈會明顯地表露出來。基督教以往的那種虔誠的被動性將由此而得到糾正。

首先，末世論之被忽略和取消的層面從外部經由這場已經開始的討論重又進入意識，現在可以重新加以整合了。隨後，這些層面肯定也可以從原初的基督—救贖預言方面得到論證，必要時甚至得到糾正。不過，我們必須承認，我們失明的雙眼已經為「另一些醫生」打開，可以用來觀察這整個的和整體性的希望了。

**3. 批判性的對立** 主導性的心態與信仰和希望的關注方向之間的相互聯繫是一個機遇，同時又是對信仰的驗證和考驗：信仰處在這樣一股裹挾着它的潮流之中應採取什麼態度？它應抵制這樣一個非基督教的、唯物主義和行為主義的未來烏托邦並依舊保持其清心寡慾的生活嗎？或者它應盲目地隨波逐流？因為這股潮流畢竟像信仰和希望的脈衝一樣，也是流向同一個方向嗎？還是有必要加以區別，進行批判性的考察和對立？可以說，這是來自對立面的幫助，基督教末世論處在這種更為廣泛的多元環境，為了它自身，為了驗證自己萬不可坐失良機。當然，為了這種來自對方、現在由我們自己進行的批判性對立，必須具有對話的風度：世俗末世論中可能存在的片面性和排他性有其歷史動因，是可以理解的，可以被視為一種片面反應；而且，我們從這種種似乎過分此岸性的、偶然的和可行的希望中，必然會聽到比其中所表達的更多的內容。從

---

之世俗性》，Göttingen，1967，頁417-425。

根本上講，這些非宗教性的希望也許比它們自身所能夠看到或者說出的更為深遠。

基督教末世論必須在這裏提出和毫不含混地堅持的論題和問題，恰恰又是那些以前曾經遭到批判和詆毀過的基督教傳統的某些方面。基督教末世論如果要使人類的構想不致像落入預先張開的網中那樣耽於不自由的、閉鎖的未來，它就不可能不使絕對未來，使超驗完成保持開放狀態。這種開放性將會隨時避開一切內在於歷史的此岸性構想，正是由此而達到有益的和批判性的相對化，收到保留末世論之效。在這一背景下，相對化絕不可能意味着高傲的、自以為是的輕逸。但在另一方面，神學和信仰也不可對這種恆定的超驗化保持沉默。

由於這種絕對的未來同時是上帝自由賜予的自我傳達和自我啟示，人的行為在其中也會有其極限；雖然人的自由不論現在或者未來都沒有被判定為上帝的自由恩寵無所作為，不過，相互的自由不可片面地被推向上帝一方，從而造成人的無所作為。同樣，人的努力也無法從整體上達到這種圓滿完成。在這一空間之內，即便十字架的悖論也不可取消，不論是從基督論上加以消除，還是以人類學方式將之排開。這就是說，基督教的末世論不但必須將希望給予有作為者和強有力者，而且也給予失敗者和無力者。以往片面的被動性不可以片面的主動性取而代之。二者必須被納入主動與被動之辯證法。基督教的希望擴展為人類的和社會的團結一體的趨勢是不可逆轉的，它自身必須容許人們提出個別人的未來，明確的人性位格之永恆性這類令人難堪的問題。既然不同時造成和帶來人性的共同體便不可能有個人的完成，既然個人單獨與他的上帝不可能得永福，那麼，這種開放便應絕對給予肯定。然而，它也不

可以一變而成為對個人的未來究竟是什麼的問題的緘默和壓制。現在，倘若將未來社會的福利、普遍生活條件的改善和普世和平的烏托邦放在個人之前，上述問題也並未從反面得到回答。在集體性的末世論中，必定會提出關於個人這一對抗性的和批判性的問題。

在這一背景之下，個人的死亡與個人的永生的問題也是不容排除在外的。當然，這種個人的永生意志不乏毫無道理的錯誤形式，如個人得救的自私態度、對這個世界的逃避、對塵世的不忠、對此岸希望的貶低、死後的推遲 (post-mortale Vertagung) 等。基督教末世論必須努力使自己能夠重新表述基督教的這種不可喪失的希望，並成為它的可信代表：個人已經受到上帝的指名呼喚，並一直處在這種被呼喚狀態。假若它自身受到詆毀並參與壓制這個問題，它便會怯懦地逃避這項使命。

基督末世論應自然地將面對面的對話中所提出的所有這些對立問題看成孤立的個別論題和結論，並堅持這一看法，這些問題本身在一個全面的末世論框架之內是可以得到論證和整合的，這樣一種末世論既接納急需的合理批判 (例如馬克思主義的批判)，而又不喪失與基督教的認同。不過，只有當基督教末世論不僅受到外力的推動和激勵，而且也使表現為基督之死與復活的基督事件的能量通過反思與行動充分發揮出來的時候，這種認同才有可能得以保持。這時，它所表現出的對立才可能有機會為談話對手所理解和接受 (甚至在對立的論斷中也有可能存在着這種隱而未顯的苗頭)。<sup>7</sup>

---

7. K. Rahner和B. Metz的一些末世論論文便是從保羅協會(Paulusgesellschaft)與馬克思主義哲學家們的對話中產生的。參見 R. Garaudy / J.B. Metz / K. Rahner, *Der Dialog oder: Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?* 《對話：天主

4. 自由的合作 相互聯繫不僅通過反思，而且已經通過對未來的經驗、通過預測和針對未來的行動，即不僅通過理論而且也通過實踐引發出來。在交談中，不僅期待着基督教末世論明確承認和表達以前緘口不談和遺忘的方面，而且尤其希望它在這些以前受到忽略的方面，即在人類的整體性、團結一致、此岸性和近期未來的得救等方面採取行動。交談與對立的辯證法也規定了必要的可能合作：為共同的未來而採取共同的行動。說明這種共同性的理由有許多，如為了個人和社會的人類目標，為了造成一個其對生存、自由和共性的根本期待不受損害的完好的人等。絕對未來和人類希望之超驗實現並非排他性的和佔有性的，以致因此而使以往一切內在於世界的和偶然性的目標全部失敗。相反，它們將被整合於全面完成之中，這種完成本身倘若沒有這種接近和預先實現是根本不可能達到和存在的。

但是，這種合作將同時是一種批判性的和自由的合作；在多元論內部佔有和要求世俗末世論的同一種自由，也必須始終貫徹基督教的末世論和基督教的末世論實踐，即積極的希望。假若基督教希望之開放性只表現為理論性的批判，同時卻進行着一種無批判的合作，那將是一種無效的批判性對立。批判只有同時在共同行動內部進行的情況下才可能是公正的。無所作為的、潔身自好的基督教徒沒有權利作為袖手旁觀者，充其量僅僅作為心懷虔誠的袖手旁觀者置身世外地對世俗末世論的努力和目標品頭論足。批判性的對立只有在批判性的合作之內才是可信的。它必須在其中得到證明。基督教希望之實踐並非以這樣一

---

教學說與馬克思主義的關係會發生變化？》，Reinbek b. Hamburg，1966。

種證明將其他人拖回確定的遠大目標的後面，而是解放他們，使他們超越過分短淺的目標。基督教末世論必須表明，基督教的希望不是更渺小，更偏狹，而是更遠大，更崇高。

其他一些神學論題需要導論的引導，因為它們距離自己的信仰環境太遠，然後才會從封閉性的論題通向生存的所在。末世論的情況則相反，我們已經真正處在應處的地方，即處在未來之相互聯繫的中心。導論在這裏所承擔的是一項相反的使命，恰恰是這種教義學的末世論本身必須幫助我們，使我們將生存地點放在更加廣泛的信仰聯繫之內。神學會遠離此地與此時，但也有一種在神學中無法為自己定位的此地與此時。基督教末世論一定有其應有的所在，但它必須將它的所在確定於更廣闊的信仰背景之前。

### 神學末世論的方法

一種不願全然忘記其前階段，不再可能超然於周圍論題的末世論必須敞開更多的視角；它不可能簡單地討論流傳下來的個別論題，而是必須反覆地「超越自己籬笆」往外看，使自己面對挑戰、建議與批評；它無論如何都必須固守在共同的理解背景之前。

對我們的方法具有指導性的是內容的劃分。我們在這裏將同時進行兩個工作程序，而不是按照先後順序。嚴格地講，我們理應考查各種不同的、往往相互矛盾的末世論原始文獻，並設法將零散的、受時代制約和文化背景極不相同的陳說加以比照，使之相互協調，然後我們方才能夠理出內容上的順序。儘管如此，下文還是首先選擇內容上的劃分。當然，這時也將同時根據不同的論題考查必要的原始文獻，並理出它所提供的資料。只有如此我們才有可能討論末世論的基本論題，同時又始終與不同的原始文

獻、與神學內部的和同時代人的構想保持對話。

首先應當(同樣在此導論的框架之內)就一些問題預先作出原則上的決斷，這是指在末世論發展進程中反覆出現、也出現在我們面前的一些問題，不過，在進一步反思之前將對這些問題加以明確表述，並使之客觀化。此外，我們在論題展開之前還將簡略思考一下末世論文獻的狀況及其解釋。

### 1. 方法論上的種種選擇及其客觀化

a. 末世論：局部論說還是超驗層面？ 神學史難道不會說明，貧乏的末世論的不幸是以其脫離整個神學論題，以其被排除在外而成為獨立的，大都附錄於最後的論說而開其端的？對立問題：不談獨立的和本然的末世論，而是揭示每一核心的教義學論題之末世論性質(例如基督論、教會學以及創世說或者恩寵神學之末世論層面)豈不更好？這表達和提出了近代神學史的一種基本認識。末世論並非抽象的和與其他論題割裂開來的專門論題，它恰恰是處於核心的基督事件以及教會現實所固有的一種品質。不確定耶穌之末世論上的價值便不可能解釋他在歷史上的地位。同樣，不認識稱義之救贖信念的終極性和不可顛撲性，也不可能對之進行理解。難道必須，甚至可以存在一種獨立的末世論嗎？它不是已經進入一切論題並消融於其中嗎？一方面，人們必須清醒地認識到：末世論本質的這種全面滲透，這種無所不在性質肯定不可以重新局部化，重新被塞進一個獨立的、分離出來的論題裏；另一方面，將分散的、肯定在其所在的一切地方都有效的末世論因素清楚地按其論題加以歸納和系統分類不僅有益，而且也有必要。我們認為，為了不致重又回到以往個別局部性論題

的那種相互隔離的分割狀態，應概括出一個必要的專門論題體系(不僅從神學內部看，而且對於一方面探索分散的末世論問題，同時又期待着我們提出一個總結性論說的非基督教的研究嘗試都有此必要)。

b)末世論整合之化解還是重新整合？ 隨着將個別末世論因素、事件和「地點」滙集和有序地一一列出，我們肯定不可能再只是認為，死亡、審判、天堂、地獄似乎僅僅是並立存在而毫無深一層的內在聯繫了。我們首先將在基督論中，即在復活的、最終取得主宰地位的主的位格和歷史中，亦即在終極(Eschatos)中確定衆多終極說(Eschata)所環繞的、具有凝聚性的和條理性的中心地位，從這一方面着手重新研究這些被化整為零的問題。於是，這些問題隨之失去其不偏不倚的平衡，即那種既可以成福也可以為禍的未斷狀態。分散的諸因素圍繞着這個中心之體系化、條理化，肯定是必要的。不過，也會發生過分系統化的情況，因為我們會不知不覺地從種種不成體系的陳說中只選取那些容易併入此一凝聚性中心的那些和諧或者辯證地補充體系的陳說。強制性的體系要求會使我們承擔削弱和取消必要的緊張關係的風險。於是，偏狹的基督中心論可能會使尚存的歷史開放性和尚存的獨立決斷的可能性，哪怕負面決斷的可能性，不再有立足之地。難道為了整合性的末世論體系而應排除這類臨界可能性(Grenzmöglichkeiten)嗎？難道不應容忍某種程度上尚存的「無序」，即一個體系的開放性嗎？無論如何，這對於一個喜愛條理性的嚴格的體系論者恰恰是一種滿足。

c)客觀性的時序排列場所描寫(Chronologic/Topographie)還是徹底的生存化？ 末世論所論及的是什麼？是我們懷着信仰和希望邁向的歷史完成之背景嗎？或者首先恰恰

是我們這種懷着希望邁向背景的行為？這顯然是一種錯誤抉擇，因為兩者缺一便是不可思議的：新約預言的目的並不在於只是為我們提出關於歷史終極事件的按時間順序排列的信息，以滿足我們的好奇心，這些關於未來的陳說始終有向着當今，向着信徒之目前生存的矢量(Vektor)。只有在未來歷史與現在決斷的同時之中，我們才會正確理解末世論陳說。上述抉擇有兩個錯誤的選擇可能；傳統的末世論幾乎純客觀地滙集了關於終極時刻的信息；關於這個時刻更多時間上的(時序排列)或者地點上的(場所描寫)展示：即終極事件(重臨、復活)或者人的終極居留地(天堂、地獄、煉獄)；它對生存方面存而不論或者留給神學倫理學去討論；可是，後者本身卻並不是以救贖歷史的未來為對象的。與此相反，布爾特曼(Bultmann)等人<sup>8</sup>則強調末世論陳說，並徹底地將之生存化，使之與當今的決斷聯繫起來，這肯定同時把握住了這類陳說的目標指向，即針對着此時此地的人。當然，他由此而消除了這類陳說所固有的未來品格，將之徹底地、過分徹底地當今化和現實化了。可見，應經受這一抉擇，不可片面地取消它。只有如此，才會均衡好奇的時序排列或者彼岸的場所描寫。

現在，要清楚地劃定界線或者進行分配也是不可能的，這就是說，教義學的末世論是否應轉嫁於神學倫理學和希望神學。交叉與接觸是不可避免的；所以，從《新約》材料方面看，在我們這裏仍然保持着末世論陳說內容上的優勢；與此相反，生存陳說的優勢則應在神學倫理學之內。

---

8. 參閱H. Ott, Art. Entmythologisierung《解神話化》條, RGG3 II, Tübingen, 1958, 頁496-499; 關於R. Bultmann主要參見他的 *Glauben und Verstehen* I, Tübingen 2, 1954; II, Tübingen, 1952。

生動地說明這一抉擇的也許是《新約》中解釋「希望」的詞的應用環境。用 "elpis" 不僅指希望的對象、理由和目的，而且也說明希望之生存態度和決斷，即 *spes quae* (哪一種希望) 和 *spes qua* (某種希望)。<sup>9</sup> 術語對立性的困境可能會成為神學體系化的美德。

d) 始終如一的恩寵神學還是法則上的倫理學？ 這一抉擇當然是與前一個抉擇聯繫在一起的：末世論愈是討論未來的完成並同時忽略生存決斷，這種完成便愈會獲得不可支配者和不可行者的品格。相反，生存決斷愈是同時進入視野，完成便愈會取決於自己的決斷和效用。在傳統末世論中，完成與自己的決斷的關係最多只意味着它對於後者而言是賞或者罰，但絕非本然意義上的完成和實現。

現在，隨着在末世論陳說中關於懷有信仰和希望者的生存的陳說增多，這些人的參與作用和共同責任感也在增強。

此外，世俗化的出現使上帝的效用更加不可直觀，但卻更加突出了人的自主性和責任感。於是，未來更少是不可支配的上帝贈品，更多是人的明確的和負責任的自我實現。

人們現在可以想像，末世論將由此而別開生面：它不再如此強調上帝的預言和他的完成性的行為，而是大大突出人的決斷和實現。儘管如此，仍然存在一個問題：以往的片面性和抉擇是否可能被顛倒了過來，致使未來的重負將完全被轉嫁？以往，未來完完全全交由上帝決定，人可以卸去重負，以致採取輕率和無所謂的態度；現在——尤其在幾乎無法再直觀地談論上帝的地方——未來卻完全被

---

9. 我們姑且將經院哲學關於信仰的區分用到希望上；至於《聖經》對希望的理解，參閱 R. Bultmann / K.H. Rengstorff, *Art. ἐλπίς*; *ThWNT II*, Stuttgart, 1935, 頁515-531。

加在人的身上，從法則上看，他是超負荷的，因為人類的歷史是否以及如何繼續下去和完成，完全取決於人自己。沒有預言預先照亮他，他自己必須反覆地點燃希望之燈，將它擊在自己前面。未來已從上帝手中滑落，現在完全被放在人的手中。這是一種抉擇性的解決辦法，它最初也許振奮人的勇氣，提高人的自覺性，但同樣也會更加使人陷入沮喪和絕望。被過低要求的人一變而成為被過高要求的人；從一種壞的、始終如一的恩寵神學和末世論蛻變而成為一種同樣壞的「法則上的」末世論。在這裏，抉擇也是不可片面取消的。

e) 分離的末世論救贖史還是平庸的世俗史？ 在近代神學史的最初構想中，出現了一種來自《聖經》的救贖史神學，這與以往的無限性和靜態相比，無疑是一個進步。但在今天，我們當以批判眼光回顧這種自我封閉的和孤立的歷史神學。在這種神學中，末世論的確能夠以豐富的聖經內容充實和發展自己，但是，這種末世論卻毫不涉及世俗歷史的反思和世俗化的歷史構想，沒有任何關涉面，沒有相互的對話，沒有批判性的對立，從而也就沒有信仰的與人性的歷史經驗和歷史實現的整合。

在這一方面，與馬克思主義和其他歷史哲學的對立曾帶來健康有益的解放和開放。歷史神學因此而與其他歷史解釋方式更加接近了；當然，它也失去某些聖經術語，為此它更應作出種種嘗試，以便克服、徹底批判和建設性地架構嚴酷而封閉的世俗史經驗和展望。人們最終認識到，救贖歷史與世俗史並非並排行進的歷史列車，而是共同擴展的，二者包容着同一個統一的人類總體歷史。救贖史將自己理解為對此一普世歷史的神學反思和解釋；它提供了一個具體的內在於歷史的、懷有信仰和希望的預言史之確

定範例。從這層意義上講，在這裏也不可能發生抉擇之片面解體，在末世論上尤其應堅持世俗史與救贖史之共同擴展；救贖史的解釋與實在必須從人類的未來期待和實現的材料上得到驗證。救贖史並非分離的有形的專門史，而是總體歷史之信仰上的解釋。現在將這一觀點用來看待末世論：末世論並非單單是關於信徒或者教會之孤立的專門未來的學說，它所論及的恰恰是人與世界的普遍未來。它是懷着信仰和希望去理解和實現這整個歷史之不可洞察性的嘗試和勇氣。所以，世俗史的末世論被理解為救贖史的末世論，人類的未來被看成是得救的未來。

如上文所說，我們在展開末世論討論的過程還會遇到這種抉擇，在這裏預先提出它們，只是為了使錯誤或者片面的觀念和期待不致太突兀。

## 2. 神學末世論文獻及其解釋

神學末世論的文獻本身是極其不同而又相互矛盾的：從《舊約》先知書的觀點到《新約》前後成文的論說，我們始終都能夠從中得到對《新約》本身，對耶穌、原始教會和《新約》個別作者的未來期待進行理解和思考的背景。在傳統中，末世論的地位時強時弱，因而文獻與論說也時多時少。當然，數量上的多少絕對不至於使解釋的任務更加輕鬆；比較引人注目的研究活動發生在教會史上那些為時代環境、危機或者緊張的期待情勢所推動而進行末世論反思的時期。對此進行詳細描述，也許不得不超出直接的教會文獻的範圍，收入狂熱信徒或者異端派別<sup>10</sup>的一

---

10. 關於狂熱派這一現象的概貌，參閱 R.A. Knox, *Christliches Schwärmertum. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte* 《基督教的狂熱派》，Köln, 1957。

些論說。解釋和利用文獻時必須考慮其不同的來源；正是在研究末世論的陳說中，我們學會了深入到紛繁而又往往雜亂的現象背後，去探求其中原本要表述的神學內涵和與此聯繫在一起的生存態度。此二者往往深埋於種種現象的雜草叢中，不易為人所發現。另外，假若不加批判地剔除這些神話般的想像，剝出一個光潔的內核，又似乎太簡單化了；除了在受時代制約的語言和觀察中，我從別處得不到神學文獻；因此我們的理解慎之又慎。

而且，我們並非專為自己展示這些文獻，而是經自由選擇將它們用於具體的論題。

**Blank Page**

此頁為空白頁