Globethics Repository



評註：教父學的未來 [Note: The Future of Patristics*]

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	Kannengiesser, Charles
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-18 13:58:59
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/165187

評注：教父學的未來*[1]

坎嫩吉塞爾（Charles Kannengiesser）
李樹琴譯

我原先的標題是「再見，教父學」。這個想法是要邀請你和我一起分享歐洲教父學在過去五十年走過的興奮旅程。雖然友善的導師們建議我避開原先那個標題具有的自相矛盾甚或是聳人聽聞的弦外之音，我仍然認為這樣一個旅程的邀請是有意義的。讓我以一個解釋開場，即解釋我是怎樣理解教父學這過去的五十年的，因為對於任何投身於當今教父學事業的學者來說，更好地理解我們學科的新近發展將使他極大地獲益。特別是教父學在最近三十年的發展決定了我們正在進行的工作。並且我相信只有對過去五十年的發展有一個批判性的意識，才能使我們正確地確定文化轉換的性質，文化轉換正在塑造我們學科的未來。[2]

當我們思考從一九四〇年到一九九〇年的教父學研究進展時，從本質上說，我們所發現的是一個歐洲的現象。忽略來自歐洲之外的，特別是來自北美的真實的教父學研究成果遠非我的本意，可儘管如此，我將選擇歐洲主流作為這五十年的特徵。在二十世紀的下半葉，歐洲的後改革

---

* 文章譯自 Charles Kannengiesser, "Note: The Future of Patristics", in *Theological Studies*, 52(1991), pp.128-139。經授權翻譯及刊登。——編注

1. 這篇文章的主體是作者在一九九〇年五月二十五日於芝加哥洛約拉大學（Loyola University）召開的北美教父學會會員大會上的致辭。作者只是重寫和擴展了最後的結論。
2. 我在這裏引用的是拙文〈教父學的五十年〉（Fifty Years of Patristics），載《神學研究》（*Theological Studies*, 50[1989]），頁 633-656。

（post-Reformation）和後啟蒙（post-Enlightenment）文化經歷了許多復興，其中有教父學的復興——同這復興相提並論的只有十七世紀的詹森派（Jansenist）復興和本篤派（Benedictine）的教父學復興，或者還有伴隨着九世紀所謂的加洛林（Carolingian）文藝復興而發生的修道發展。

二十世紀的這一教父學復興具有兩個主要特徵：學科的全然綜合性及其擴伸的社會維度。第一個綜合性的特徵使學者以一個新的方式去規定教父學，這個方式在本質上以學術專業化為標誌。第二個社會維度的特徵關涉教父學突破它原來的牧師和神學圈子，並將它的吸引力擴伸至新門類的學者。它步入了同其他學科的合作，並且在世俗的大學中獲得了認可。

二十世紀教父學的綜合性

讓我們考慮一下自從四十年代早期以來，教父學領域是如何得到擴展和深化的。整個進程的核心在於一個特定的科學發展，它帶來學術共同體的共識，並在教父學的自我理解中實現了我們所謂的範式轉換。這發展可以被準確地描述為一個深厚累積的機會，來進入古代晚期（late antiquity）殘留下來的原始手稿資料的寶庫中。

讓我以一位同我特別親近的人物為例說明這個陳述，他就是我的「博士導師（doctor-father）」理查德（Marcel Richard）。追溯到第二次世界大戰時期，理查德在考察、鑒別和編目古代手稿收集品方面具有驚人的主動性，這發展出巴黎的一所享有名望的國有研究所——國家科學研究委員會（Centre National de la Recherche Scientifique，簡稱 CNRS）。感謝這位勤奮的學者，已知的希臘文手稿的數量從大約三萬

五千份差不多增長到五萬五千份。[3]通過比較米涅（Jean Paul Migne）的成就，就最能判斷理查德的成就的程度和重要性；由於米涅的進取心，我們在一八六六年擁有一百六十一卷的《希臘教父作品集》（*Patrologia Graeca*），到一八九〇年擁有二百十七卷的《拉丁教父作品集》（*Patrologia Latina*），在一九三六年擁有《希臘教父補充索引》（*Index locupletissimus*），以及在一九五八年至一九七四年間出現的《拉丁教父補集》（*Patrologie Latina Supplementum*）。[4]

更為重要的是，比較米涅的收藏，理查德的工作直接突顯了二十世紀教父學復興的科學核心。米涅的關注點是法國革命動盪過後的牧師教育和大公（Catholic）文化的重建。理查德的關注點是特別科學的：為研究手寫的原始資料本身而去研究它們。

大約在一八四〇年，米涅已形成了一個構想，讓法國和歐洲的每個人都能讀到大部分的教父學原始資料。通過以一個相對適中的價格獲得這些資料的全集和其後的中世紀早期著作全集，私人和公共圖書館能夠促進基督教古代傳統的廣泛復興。對過去的浪漫之愛激勵了米涅，其他牧師的事業都不及米涅的事業持久和成功。米涅的三百七十八卷全集包含了卷帙浩繁的希臘和拉丁文本，學術界現在仍在嘗試對它們進行消化和分析。

歐洲在十九世紀末期發生了國家主義的分裂，這引發柏林的普魯士學院對米涅作出回應。柏林的《希臘的基督教作

3. Marcel Richard，〈小著作集〉（*Opera minora I*; ed. M. Geerardl; Turnhout: Brepols/ Leuven: University Press, 1976），頁 5。
4. 正如補集所說明的，對《拉丁教父作品集》新而豐富的補充，來源於在拉丁基督教文獻資料的寬廣領域內對手稿證據辛勤而系統的探尋。這方面的一個高潮是迪維亞克（J. Divjak）關於新發現的奧古斯丁（Augustine）的書信的著作《聖奧利留．奧古斯丁著作集第 2/6 集》（*Sancti Aurelii Augustini Opera 2/6: Epistolae ex duobus nuper in lucem prolatae*; Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 88; Vienna：Hoelder-Pichler-Temsky, 1981）。

者》（*Die griechischen christlichen Schriftsteller*）全集願意出版最初的校勘版，而非帶着印刷錯誤簡單地重複出版已經存在的、並且在某種程度上並非真正的校勘版，我們發現米涅全集不可避免地具有一定數量的附加印刷錯誤。

但是——這是我的觀點——發生在二十世紀後半葉的教父學復興的綜合性深度，使年輕的理查德作為這個領域內的一名學者，在史無前例的自我規定的基礎上，思量着為現存的古代手稿製作一個系統的詳細目錄。他要為手稿本身而探究手稿，為前後一致的手稿學確定新規則，為分析和編輯古代手稿的目錄確定標準。[5]早期教父學的神學動機不見了。從十九世紀的路德宗（Lutheran）和改革宗（Reformed），或聖公會（Anglican）和羅馬大公教（Roman Catholic）的圈子裏繼承的，停駐在教父學研究中的護教的事後想法也不見了。這位法國神父心中擔負着嚴格的哲學和歷史任務，他本身以最傳統的方式被訓練成為一名神職人員，就像他當時的許多同事一樣，他世俗化了教父學的地位，並且仍舊在《聖經》研究領域進行着世俗化的解經（exegesis）工作。

因此，我們有良好的理由選擇理查德作為過去五十年教父學復興的典型。這復興的基礎是對全體古代基督教文獻的科學控制，方法論和國際化的組織控制，依照這樣的方式，數以千計的古代手稿的縮微膠捲能夠得到前所未有的流傳。[6]與此同時，所有研究古典著作和古代歷史的學生得到了鑰匙，進入了古代晚期的文學和文獻寶藏，他們現

5. 《圖書館目錄彙編以及希臘手稿目錄》（*Répertoire de bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs*; Publications de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Texts 1; Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1948）；《補充一：一九五八至一九六三》（*Supplement 1: 1958-1963*; Documents, Études et Répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes 9; Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1964）。
6. 縮微膠卷通過預訂方式發售，價格合理，聯繫地址為 Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, 15 avenue d' Iena, F-75016 Paris。

在能夠帶着新的眼光去審視這些材料。嚴謹性被應用於分析手寫的原始資料和研究它們的傳播之中，它吸引了許多年輕的學者，要不然他們或許不會想到進入教父學領域。[7]

歐洲大陸在過去五十年中復興了教父學，這復興的更深入特徵是它享有科學的力量，以致於它不用失去其同一性就能改變其身份。德瑞斯（Robert Devreesse）[8]在梵蒂岡指導理查德攻讀神學博士學位，當理查德結束在梵蒂岡圖書館的見習期，並從一所德國監獄營逃出後，他發現自己被戰爭環境及其餘波推入了世俗學術界。對於世界的許多學者來說，他成了世界範圍內的靈感之源。沒有宗教的、社會的、甚或學術的歧視，作為教育者和機智之人的理查德積極地獻身，慷慨地分享他的無價勞動成果，甚至還貢獻出大量時間幫助其他人工作。[9]對於我來說，他的情況是典範性的，不僅因為他在探究古代手稿方面的個人進取性，還因為它展現了教父學的決定性轉換，即從其神學搖籃進入世俗的歐洲學術界的轉換。

二十世紀下半葉的教父學產生於認信的辯論術，至少是在羅馬大公傳統之中的認信辯論術，它同新經院主義相對立，與歷史神學緊密地聯繫在一起，它在根本上修正了它自身的科學適切的真正本質。診斷這轉換的簡便方式就是逐一核查三百七十多卷的《基督信仰之源》（*Sources chrétiennes*）的作者和格式。第二次世界大戰前不久，一小群耶穌會士在里昂創立了這系列，它逐漸收錄了由國立大學的研究者和學

7. 在法國、意大利、西班牙，以及荷蘭和德國，自從六十年代早期以來，教父學領域內的大多數大學教職已經被授予國有研究機構的年輕教學人員。
8. 他寫了仍然具有價值的《希臘手稿研究導論》（*Introduction à l'étude des manuscripts grecs*; Paris: C. Klincksieck, 1954）和「研究與見證」（Studi e Testi）系列中的幾部卷集，這幾部卷集分析在梵蒂岡的《聖經》注釋集萃（catenae）與古代希臘手稿。
9. 在他對聖山（Mount Athos）的修道圖書館的一次有名的訪問中，他成功地在帕特莫斯（Patmos）島的聖約翰修道院為我影印了十世紀時的亞他那修（Athanasius）的《論道成肉身》（*On the Incarnation*）的手稿。

生們創作的愈來愈多的輯本，直到在國立的國家科學研究委員會的行政和財政支持下，整項事業得到了庇護。因此，教父學從其教會的歷史中進入了專業學術領域。一個人幾乎不能構劃一個更有效力和成果的轉換。

在過去五十年中，教父學的自我理解發生了變化，為了完成我對它的評價，讓我附加上一段簡短的回憶。在一九五四年，當我正在準備進入個人知識結構的神學階段時，一位高級耶穌會士建議我不僅在課程的選擇上，而且按年代的順序閱讀自《新約》開始的全部古代基督教著作。經過三年的每日閱讀，我讀到了亞歷山大利亞的亞他那修（Athanasius of Alexandria），又過了三年，讀到了懺悔者馬克西姆（Maximus the Confessor）。我提及這件舊聞，絲毫不是因為我從這個鍛煉中得到的被快速遺忘的信息，而在根本上是因為它開啟了我的心智，使我進入我的神學英雄拉納（Karl Rahner）、孔加爾（Yves Congar）、呂巴克（Henri de Lubac）、達尼埃盧（Jean Daniélou）的成就中。我開始知道這個事實，即我在一九五五年至一九五九年之間修讀的大部分神學課程聽起來都是偏狹和膚淺的，因為它們對古代基督教傳統的認識缺乏批判性和想象力。相反，我發現在我的英雄們的著作中，那種認識是非常顯而易見的。他們對教父們進行了踏實而原始的研究，在此基礎上將進路伸向他們所認為的基督教神學的所有基本問題。通過論述的形式，他們對當代的關鍵性挑戰做出回應，對教父和中世紀神學家的閱讀使他們對此深為熟知。我開始意識到，教父學被視為一門邊緣的和附屬的神學學科的時代已經過去了，而且對基督教傳統進行徹底的重新詮釋的時代又一次到來。在相同的六十年代早期的歲月裏，當我在理查德的指導下準備亞他那修的論著《論道成肉身》

（*On the Incarnation*）的一個校勘版時，我在私下準備着第二次梵蒂岡大公會議的奇異冒險。

自從一九四〇年代以來，我們已經並且還在經歷着基督教神學不間斷的危機，為了理解教父學在這相同的五十年裏發展起來的復興，危機提供了一個批判性和決定性的背景；如果你在這點上贊同我，你會原諒我的漫步穿越了某些個人的記憶。

教父學在二十世紀的社會擴展

教父學發生了自我理解的轉換，這使理查德和其他同樣的人對早期基督教的原始文獻進行嚴格的專業化和世俗化研究，這轉換也給我們的學科帶來一個寬廣的社會維度。教父學領域既經歷了一個方法論的變形，也經歷了一個社會性的變形，經過社會性變形的教父學領域得到了重生，完全成為對歐洲文化之歷史根基的一個詮釋。

每個人都知道這句古老的法國諺語：「國王死了，國王萬歲」（Le roi est mort, vive le roi）。因此讓我改變措辭來表達我的告別：教父學死了，教父學萬歲。孔加爾神父現躺在巴黎的拿破侖傷健醫院中，忍受着多種晚期硬化症的折磨。九十五歲的紅衣主教呂巴克風燭殘年地活着。蒙代塞特（Mondésert）神父處於癌症末期，基督信仰之源因為他而成功。[10]像克羅斯（Frank Leslie Cross）和大多數同一代的教父學學者一樣，達尼埃盧、拉納、巴爾塔薩（Hans Urs von Balthasar）都逝世了。年老的格里爾邁爾（Aloys Grillmeier）非常虛弱，仍然在書桌旁工作，但卻發現難以接受處於第二次梵蒂岡大公會議餘波中的教父學和作為一個整體的羅馬大公神學已經發生的和正在發生的事情。我

10. 編者注：蒙代塞特神父在一九九〇年九月十二日去世。

應該停止悲嘆，但並非不向浪漫而改良的教父學概念致以告別的敬意，這概念激勵了一代或兩代以前的那些巨人取得了輝煌的成就。

他們不能想象的是教父學新的社會維度，我是帶着全部應有的尊敬去看待它的，它恰恰源於他們作為其主要工匠的學科的復興。一方面，同所有基督教會的許多神學家們一樣，他們面臨着十八和十九世紀的啟蒙，啟蒙呼喚歷史批判主義，並且更加呼喚研究基督教之真正基礎的新進路。他們造就了二十世紀後半葉的教父學復興，將之作為對那呼喚的劃時代回應。另一方面，雖然他們被基督教之起源強烈地吸引，雖然他們聲稱要深深置身於綿延的基督教傳統之中，他們卻不能夠覺察這個非常明顯的事實，即他們發動的教父學復興只是基督教生命向更深遠之處延伸轉換的一個序曲，在他們發現其推動作用的構架之中，基督教生命轉向了超越後改革和後啟蒙的現代性。

個人評價一個包括自身在內的歷史轉換似乎自命不凡。古代以色列的先知冒險承擔如此有風險的任務，但是正如他們所說，他們被授予了特別的神聖援助。回到我們自己的判斷上，為了在這新興的後現代時代正確地評價我們的科學學科的新特性，我們需要更加慎重地評價教父學在過去五十年中獲得的社會維度。我所稱謂的「歐洲根基的一個詮釋」可能有助於澄清這個問題。

作為教父學學者，我們大多數人任職於神學系、宗教系或宗教研究系。有一些人可能隸屬於宗教研究所，以及在非學術的職位上工作；但是他們也同學術界緊密相聯，在一個更寬廣的意義上，他們是學術界的成員。從最新出版的《教父學研究》(*Studia patristica*; Peeters: Leuven, 1989)的內容目錄中，我們能夠容易地想象教父學界當前的規模

和活力。我談到在一九八七年的牛津教父學會議上發表的五卷論文：二百零四篇論文反映了研究的主要趨勢，還有極其多樣化的主題吸引了當今教父學者們的注意。在牛津宣讀的論文比在《教父學研究》上刊印的論文要多得多，而且在一九八七年工作的教父學專家們要比參加牛津之旅的專家們多得多。但是，我們在《教父學研究》中看到一幅醒目的畫面是：處於其現代性特徵之中的教父學共同體。

在稍早的時候，我在本刊中[11]討論了《教父學研究》的巨大貢獻，它現在有二十三卷之多。讓我在這裏佔用片刻時間，向已故的克羅斯致以熱烈的敬意，他死於一九六八年十二月，但是他的創建性直覺和專注的專業知識以這樣一個方式塑造了牛津會議的整個概念，即自一九五一年以來，他們的結構保持同一，他們的成功未受到挑戰。在克羅斯博士虔誠的計劃中，這些每四年召開一次的教父學會議被認為是為所有基督教會確定了一個再聯合（reunion）的步調，這個再聯合建立在共同研究基督教本身的歷史根基的基礎之上。我不確定現實已經符合了理想的泛基督教主義，但是沒有人會質疑牛津會議在我們這個領域內的社會代表性。

教父學的未來

從我對教父學在過去五十年裏的復興所做的零散思考開始，我現在要轉向未來，更具體地轉向我們學科的適切意義，我們的學科既是決定性的，又被西方文化當前的轉換所決定。我將局限在三個基本的論題上：

1. 在我們這個仍在迫切地追尋其自身身份的後現代時代，教父學界首當其衝地參與到西方根基的廣泛恢復之中。事實是西方和非西方的知識分子都逐漸意識到我們進

11. 《神學研究》50（1989），頁 648-652。

入一個電子形式的文明之中，人類的空間和時間在其中正經歷一場技術變革。谷登堡星系（The Gutenberg Galaxy）* 已經在消退，就像數千年的手寫文化在十五世紀現代性肇始時消退那樣。那些古代的千年代表了一份古典的和神學的遺產，這份遺產像天堂一樣由數代的人文主義者探究。今天的轉換不僅需要我們保存經歷了現代性而流傳下來的古代遺產，還需要思考正在成為一份過去的遺產的現代性自身。在現今時代，自從意大利文藝復興和十六世紀人文主義開始，堆積如山的古文物品填充了世界各地的博物館和圖書館。今天我們觀察到包括教父學者在內的前輩現代學者正在形成一種新型的文化單元，同古代經典和西方中世紀保持着一致。[12]

2. 我的第二個論題：在這個後現代時代，教父學似乎不再被適切的現代意識形態所驅動，後者如果不是十足國家主義的，就是宗教的、認信的和歐洲中心主義的。然而，在實際成為非宗教的、多元認信的，並且在逐漸致力於西方和非西方文化相遇的過程中，教父學維持了其被恰當地規定的同一性。簡而言之，通過這個真正的一致性，教父學成為詮釋的一個根源，為了連續不斷地對西方的歷史根基進行詮釋，我們今天迫切需要詮釋的根源。

我們都知道教父學聚焦在歐洲根基的基督教成分上。但是在一個教父學開始要求獲得後現代地位的時代，聚焦於古代晚期的基督教之根基確切地意謂着甚麼？如果這些

---

* 一四五六年德國人谷登堡（Johannes Gutanberg）在施特拉斯堡（*Straßburg*）用活字印刷《聖經》，活字印刷技術在歐洲開始取代手寫技術，人們認為谷登堡的技術革新對於歐洲的現代文明具有劃時代的意義，並把其後湧現的大批人才稱為「谷登堡星系」。——譯注

12. 對現代性的新意識見於對早期的文化一致性（cultural continuities）的回顧，它已經引發了一個古典傳統協會的創立，這協會於一九九一年年三月二十二至二十三日在波士頓召開了成立大會。

根基有一些價值的話，這些根基的哪些價值是後現代的教父學想重新恢復的，並且在新千年中對於多種族的和多元文化的地球村而言是合法的？現代的教父學者處身於一個人文主義的社會之中，他們習慣於沉浸在他們的工作之中，甚至超越了學術的界限，古典語言在這個社會是一件負擔得起的商品。後現代的學者不再從同一種類型的社會中獲益。困擾後現代的教父學者的問題恰恰不是關於文獻學的細節問題。這些困擾問題是向基本的教父學原始資料以及它們的現代詮釋者提出的。

3. 關於教父學在後現代時代的破曉時刻具有的新地位，我將在第三個和最後一個論題中簡要地分析幾個這樣的問題，並認為它們預示了未來的教父學研究領域可能具有的開端。

a. 重中之重的是關於《聖經》的決定性問題，這部《聖經》是在基督教的古代傳統中被接受的《聖經》。現代評論家在真實性問題和手稿傳統問題上煞費苦心，他們思索了《聖經》正典的形成，他們或者試圖分析適合於教父的解經方法和詮釋原則。這些質疑沒有過時，它們或許會非常良好地無限期地延續下去。但是當我注視到今天的科學解經和所有教會中的真實之人之間發生了戲劇性的分離時，我看到了一整套新問題若隱若現地出現在教父學界，或者轉用隱喻，這套問題像一簇啟示性的灌木（revelatory bush），照亮了我們當前移入後現代性的旅途。科學的解經和謙卑的不識字信眾相遇的時期確實存在過：那也是最古老的希臘譯文和拉丁譯文的《希伯來聖經》開始徹底基督教化的時期。在最初的六個世紀左右，通過教會對它的極其複雜而生動的接受過程，《聖經》實際上成為西方傳統的一個不可替代的楔石。依照一定的文化和社會程序，

《聖經》在古代基督教傳統的特定區域或時期發揮作用，足以令人驚異的是，對於教父學界來說，那些程序多少仍然是未經審量的領域（terra incognita）。[13]因為那些程序不屬於現代認信意識形態的議事日程，雖然它們預先具有更加直接的護教和自我服侍的（self-serving）問題。需要脫離任何神學和認信的關懷，全面批判地恢復基督教之傳統和根基，只有一個後現代的領悟才能推動這個需要。

只有在一個後現代的語境之下，一些基本問題才會被賦予它們所需要的批判敏銳性：在地中海世界，《聖經》是如何在東方和西方的本地性和地域性的教會共同體中進行實際流傳的？在早期教會中，《舊約》的觀念是如何使希伯來文《聖經》得到有效使用的？對於仍然有待展開的一系列龐雜疑問而言，在斯特拉斯堡（Strasbourg）建立的聖經教父學（Biblia Patristica）只是一個初級工具。[14]受過教育的希臘人或拉丁人是運用甚麼範疇把《聖經》作為一部神聖之書來接受的？我們能夠把他們對《聖經》的理解和東方的閃族（Semitic）基督徒對《聖經》的理解進行比較嗎？我們能夠把《聖經》資料的吸收回溯到古代晚期的修辭文化，例如追溯到安布羅斯（Ambrose）或奧古斯丁（Augustine）嗎？這份問題清單是不詳備的；有待探究的領域簡直令人不知所措。例如，沒有一本專著或文章討論過亞歷山大利亞的亞他那修對《聖經》的運用，或他對經

13. 出於這個意識，巴黎的出版社博謝納（Beauchesne）在七十年代早期決定用八卷本的系列「歷代的《聖經》」（Bible de tous les temps）取代以前的《聖經》評論系列「崇高的語言」（Verbum salutis）。聖母出版社（Norte Dame Press）將會由一九九二年開始出版重新編排的英文版，題為「歷經數代的聖經」（Bible through the Ages）。這個多卷本的項目是一部論文集，論文涉及數個世紀以來的猶太和基督教傳統中的《聖經》同社會、文化和政治的關係。

14. Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques 編，《〈聖經〉教父學：引證索引以及教會研究中的聖經隱喻》(*Biblia Patristica: Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*; 1975-)。截至作者寫作此文時，已經出版了五卷。

文的態度，雖然幾位評論家已經注意到他事實上對《聖經》的熟悉程度令人驚異。按照亞他那修編史中的現代偏見，提出這類問題是不合適的。[15]

進入後現代時代的教父學觀念將其他的重大問題推給我們，按照學術用語來說，這些問題是不太直接的神學問題。我只要從中挑出兩個問題來談論。

b. 這裏存在着如何詮釋基督教起源的真實性質的問題。在一個被歷史持續進步的啟蒙觀念所支配的現代投射中，初級思想體系跟隨着試驗性的起源（tentative origin）而來。基本制度逐漸變得更加複雜和富有力量。教父是福音和中世紀之間的中介者，宗教改革和反宗教改革的革新領袖們依次跟隨在他們之後。

重新追溯西方思想在以往五百年中的知識史過去是、現在仍然是一項具有吸引力的任務，這段歷史幾乎完全被許多意料不到的因素和教父們的具有創造力的首創精神所支配。為了得到一幅清晰而準確的歐洲根基之圖畫而進行的世俗追問，已經在自十九世紀以來探索的教父學根源那裏找到了許多答案。另一方面，和這個世俗追問相匹配的是一個教會的渴望，即渴望更加準確地理解福音和早期教會之間的基本連貫性和不連貫性。

二十世紀早期以來的教父學研究已經在基督教思想中引入了一個新的、對於教會內部的禮儀和教義傳統的合法多樣性的意識。它有助於發起現代教會之間的對話。普世

15. Duane W. -H. Arnold，《亞歷山大利亞的亞他那修在公元三二八至三三五年間的早期主教生涯》（*The Early Episcopal Career of Athanasius of Alexandria AD 328-AD 335*; Durham University dissertation; Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1991）對這偏見做了徹底的批判性分析，收於「古代的基督教和猶太教」（Chritianity and Judaism in Antiquity）系列。我討論了同一個不幸的偏見，見我對已故的漢森（R. P. C. Hanson）的《對上帝的基督教教義的探尋》（*The Search for the Christian Doctrine of God*; Edinburgh: T. & T. Clark, 1988）的評論，載《大公教歷史評論》（*The Catholic Historical Review*, 1989）。

主義精神的培育不僅發生在熟悉教父學的學者之中（成為教宗之前，約翰二十三世是其中一員），甚至發生在一個更寬廣的程度上，不同教會的神學家們閱讀了相同的教父學原始資料。巴特和巴爾塔薩都分享了里昂的伊里奈烏（Irenaeus of Lyons）的著作。

在教父學的後現代身份中，基督教根源不再被視為一個連綿不絕的傳統之線段的開端，人們只需帶着適當的文獻上的準確性和一些護教的目的描述傳統。在世界範圍內，現代教父學出色地完成的正是那項任務。但是在海德格爾（Martin Heidegger）、維特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）、福柯（Michel Foucault）和其他現代理性主義的批評家們後，而且甚至在一個世紀的科學解經之後，處於其原始環境中的福音之結構意義不再引發這樣的連貫性。在現代意義中，基督教根源被視為教義的和諧發展，它帶着內在的辯證法，為基督教思想史的後期階段做了預備。就像科林斯（John Collins）評論「聖經神學」所說的那樣，建立在這樣一個觀點之上的教父學是「一門衰落之中的科目」。[16]

正如猶太人和基督教歷史學家在今天探究的那樣，福音事件參與了一切不可預知的、脆弱的人類行為。這事件的核心是基督教信仰的誕生，它和耶穌的公開出現相結合，沒有嚴格地蘊含任何種類的制度基礎。它代表了一個詮釋的轉換，基本到足以承擔過去所有世紀的猶太信仰。那個內在結構有其適切的動力。這事件在信眾的心中複製自身，它在任何地點和任何時間都以一個相似的方式發揮作用。

16. John Collins〈批判的《聖經》神學是可能的嗎？〉（Is a Critical Biblical Theology Possible?），載 W. H. Propp、B. Halpern、D. N. Freedman 編，《〈希伯來聖經〉及其詮釋者》（*The Hebrew Bible and Its Interpreters*; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990），頁 1-17。

正是帶着這樣一個理解，後現代的歷史學家試圖以一個無偏見的方式接近最早的五個或七個世紀中的複雜的基督教。如果福音事件切實需要一個詮釋上的轉換，信眾借此重新詮釋他們的整個宗教和文化遺產，就像福音事件在教會中被重新制定那樣，那麼，重新探索這樣一個動力所施加的轉換是值得的。因為今天的後現代教父學者在審視教會的起源時，處於類似的轉換壓力之下。相同的福音的結構功效在今天打開了新的和決定性轉換的可能，通過轉換，上一個千年的基督教運動被認為是通過其自我界定的激烈轉換發生於信眾共同體內部。後現代性的經驗為研究基督教的起源提供了一個新的關聯，它自身是一個詮釋轉變的經驗，它等值於那些起源。

在這樣一個情況下，運用一個新的視野探究教父學的成就是極其適宜的。從對我們現在的開端的了解中，我們思考早期教會中發生的事情，急於發現福音的結構真理是如何堅持在如此眾多的異質環境中被翻譯的。它為我們提供了我們對於自己時代的希望。

c. 最後，當代的女性研究為教父學的未來提出了具有挑戰性的問題。女性主義者的主張已經在神學圈子中——主要是在美國——建立起來了。我應該說，它為研究確定了一個有前途的趨勢。女性主義學者頻繁地滿足於揭開被遺忘的古代基督教傳統，書寫社會歷史的新篇章。但是一個更加系統而深遠的軌道導致女性主義學者將「父權制」（patriarchy）稱為一種新的原罪，它通過基督教的論述和基督教的機構流傳到我們的時代。《聖經》本身包含的「父權制的」含義要被刪除掉。因此，即使上帝之名的提及也將涉及性別交叉點在精神上的操練，以致於歌德所稱的「永恆女性」（das ewig Weibliche）、神性不朽的女性價值得到了承認。

我不介入到這個問題的爭論之中，因為我在這裏觸及的只是教父學的未來，而不是基督教神學本身的未來。與同時代的《聖經》解經相比，我只想適當地強調女性主義主張的後現代主義特徵。當今的釋經研究構劃着它的科學策略，它完全獨立於過去的釋經傳統，因此實現了其目標。它的批判性評價來自於同現代性精神相契合的理性假設。一個一致而合理的要點出現在二者之中，它顯示出在傳統基督教的自我理解中出現了一個結構上的不一致。

女性主義的主張直接影響了「教父學」這個術語。一些人甚至質疑學術協會（例如北美教父學協會[North American Patristics Soceity]）在其名稱中使用這個術語，或質疑用它來指示歷史性的學問領域。教父學的新背景是世俗的，同第二次世界大戰前的神學的、經院的、非歷史性的背景形成對比。只有當一個最小的文化共識將同時代的學生與古代的原始資料聯繫起來，教父們被認為具有教義方面和精神方面的意義。因此，當性別歧視的沙文主義（chauvinism）成為「教父」思想中唯一被強調的方面時，教父們幾乎不能公正地引介早期的基督教。在精神上進行適宜的後現代轉換，顯然需要我們重新思考作為一個整體的教父學基礎在基督教運動的歷史中同我們的關係。

我在這裏的意圖不是要提出所有可能的問題，而是強調由於同時代的文化潮流，迫切需要對教父學進行一個重新論述。我的態度是樂觀的。不像斯賓格勒（Oswald Spengler）的悲觀的《西方的沒落》（*Decline of the West*）那樣，我期待西方在後現代時代獲得重生。並且我相信在這樣一個重生的過程中，教父學要發揮長久而積極的作用。因此，正如利巴尼烏斯（Libanius）在他的自傳中明智地勸告的那樣：「我們應該回到我們的書房中學習」。