

神学与当代文艺思想

〔德〕汉斯·昆 伯尔等 著 徐菲 刁承俊 译

无意味的艺术

不是无意义的历史

艺术中的基本信赖或基本不信赖

为人效力的艺术

以上帝的名义抗议上帝

是怎么样和可能会怎么样

陶然于生与死

《圣经》是作家创作的素材

因为我们在这片大地尚未感到在家里一样



神学与当代文艺思想

[德]汉斯·昆 伯尔等 著 徐菲 刁承俊 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 刘小枫 (1)

艺术与意义问题 汉斯·昆著 (1)

一、无意味的艺术 (2)

二、不是无意义的历史 (9)

三、对艺术与意义提出的新问题 (12)

四、艺术中的基本信赖或基本不信赖 (16)

五、艺术是意义的继承、预识和朗显 (25)

六、为人效力的艺术 (34)

结束语 (38)

附录：不再诱惑——与 H·克吕格尔就 B·布莱希特的一首诗
交流看法 (40)

神学与文学

——十二位著名德语作家谈宗教与文学 K·J·库舍尔编 (51)

2 神学与当代文艺思想

- 几点说明 (52)
- 一、以上帝的名义抗议上帝
——关于死亡与复活
(同 K·马尔蒂的对话) (60)
- 二、是怎么样和可能会怎么样
——关于作为乌托邦的圣诞节
(同 W·简斯的对话) (75)
- 三、我们必须重新回到神话
——关于神话、神秘主义和对上帝的追问
(同 L·林泽尔的对话) (87)
- 四、能够信仰耶稣的山上圣训
——关于政治和基督徒的参与
(同 P·黑尔特林的对话) (101)
- 五、耶稣、异教徒和呼唤上帝
——关于宗教、爱情和当今的女性经验
(同 K·施图克女士的对话) (117)
- 六、因为我们在这片大地尚未感到在家里一样
——关于上帝、耶稣和救世主
(同 H·伯尔的对话) (131)
- 七、普罗米修斯、耶稣和生活的勇气

—— 关于希望、信念和宗教 (同 I·德赖维茨的对话)	(145)
八、蚊类头脑中的上帝？ —— 一位无神论者的质疑 (同 W·施努雷的对话)	(158)
九、《圣经》是作家创作的素材 —— 论马克思主义与犹太教 (同 S·海姆的对话)	(171)
十、乐于有自己的宗教 —— 关于神秘主义、童话和知识 (同 B·弗里施穆特的对话)	(182)
十一、陶然于生与死 —— 关于基督教、佛教和文学的职能 (同 A·穆施格的对话)	(195)
十二、我的宗教也许是：并不孤单 —— 论大公信理、上帝观念和宗教中的民族性 (同 M·瓦尔泽的对话)	(208)
走向作家之路 —— 论宗教与文学的相互挑战	K·J·库舍尔 (223)
作家与作品简介	(245)

中译本前言

刘小枫

人类的宗教思想往往通过文学的言述形式来表达，人类文化的早年尤其如此。现代文化中，文学仍是宗教思想的主要表达形式之一。

自启蒙运动以来，德语基督宗教思想显得格外活跃，这亦反映在德语文学中：莱辛、歌德、F.施勒格尔、诺瓦利斯、荷尔德林、毕希纳、里尔克、卡夫卡、特拉克尔、许勒等作家和诗人的宗教思想甚至是神学思想史的论述主题。

德语基督宗教思想的独特活力和力度兴欧洲生活形态的现代性转型有同构开系。尽管这一转型历程已有数百年历史，但诸多现代性表征直到本世纪 60 年代以来才显得社会机理化，所谓的后现代不过是现代性问题在社会机制层面全面呈露的时代。欧洲基督教的生活形态和思想形熊在近 30 年发生的大变化，实与时代处境有关。

本书不仅提供了认识当代德语文学（即 60 年代以来）的宗教思想的机会，而且触及到几乎所有当代神学面对的难题，其中既有老问题——如复活、神正论、上帝理解、圣经权威性、宗教宽容等，也有新问题——如女性宗教意认、女性神学，身体的优先性、性与宗教、政治与宗教、复合信仰、信仰多元化等。本书实为当代宗教问题的一面棱镜。从信仰归属类别来看，本书中的 12 位德语（德国、瑞士、奥地利）作家大致可分为 4 类：基督教信仰者、拒绝教会认同的基督信仰者、无神论信仰者和其他宗教（如禅宗佛教）信仰者。因此，本书展示的宗教经验和宗教问题有相当广泛的覆盖面。

2 神学与当代文艺思想

现代性思想家、社会学家特洛尔奇曾指出，信仰的个体化是现代社会的信仰形式之首要特徵。本书反映的当代信仰状况印证了特氏的预断。信仰的个体化突出地表现在两个方面：1. 基督信仰者与教会的集体信仰的隔膜加深；2. 宗教信念多元化，各种宗教信仰可供个人自由选择和认信。由此，基督神学面临的首要任务是，与非教会归属的基督信仰以及种种非基督信仰、甚至反基督信仰的思想对话。在这一方面，天主教神学家似乎显得比新教神学家更具主动姿态。本书即为德国图宾根大学的天主教神学家们的工作成果。

书中发表宗教见解的 12 位作家均为当代德语世界的著名文学家和诗人，这些谈话表明，当代作家的宗教知识和神学思想素养远不如上个世纪甚至本世纪上半叶的德语作家，有些宗教论断的随意性和浮泛性令人惊讶。可以理解，本书编者库舍尔博士在总结对话时特别提出，作家们理应有相当程度的宗教或神学的理论知识水平，如果他们要谈论宗教或在创作中涉及宗教或神学问题的话。其实，这一点不仅可应用于汉语作家，也可应用于汉语学者。

本书并未提供一场实质性的对话，尽管采用了对谈的形式。在此并没有神学思想与作家个人的信仰思想的论辩，本书编者毋宁说是努力让作家们表达个人的认信。为了反映神学思想对当代文艺的批判性反应，增强神学家与艺术家、文学家之间的对话张力，特将当代著名神学家汉斯·昆的“艺术与意义问题”收入本书，资可表达神学家参与生活世界之意义建构的对话能力。

艺术与意义问题

汉斯·昆著

徐菲译

一、无意味的艺术

人们经常能听到这样的说法，当代艺术环境的情氛可用伦勃朗 (Rembrandt) 的著名作品《图尔普博士的解剖课》来标明其特征。在这些画上，许多医生围着尸体，半死不活的人和仍能挣扎的病人在瞎忙，在现代艺术中，除了尸体、半死不活的病人以外，还有些什么呢？如果把神学家们请到病床旁来的话，许多神学家都会着实被吓了一跳：难道我们已到了这种地步？这种时常耳闻的说法真的确实吗？的确，也许实际上在病床旁只有求助于祈祷？为健康祈祷？然而，不用担心，我无意在你们面前为这据称垂死的病人的临终涂油。你们作为艺术家知道，不能指望在神学家那里会出现奇迹，而我作为神学家也不会寄望于任何对美术的既有可能性、对造型艺术的未来进行展望的先知预言家。这一点适用于建筑、音乐以及文学中的所有同类现象。你们只能指望神学提供一篇冷静的诊断报告，提供对现象的理解，或许其中也带着一点希望。不，在一开始就要说：我不会放弃病人，我相信他会痊愈。

一开始就会碰到这样一个困难：没有一个对艺术普遍公认的定义，正如对宗教或哲学也没有一个普遍公认的定义一

样。但无疑存在着艺术的现实。正是在二十世纪，艺术的特征在于，通过种种尝试，艺术不断被重新定义，过去的艺术概念被认为太狭窄而被摒弃。尤其是造型艺术，并非一开始就给它划出了一个确定的范围。关于艺术的定义问题，我作为一个神学家将它留给艺术史家和艺术理论家去讨论。如果艺术定义是有争议的，那么艺术的现实无可置疑地也是有争议的。所以在这里我并不是要谈关于艺术定义，而是关于艺术现实，关于艺术的经验，无论这艺术具有什么样的形式，无论它具有的界限在哪里。我就从这里谈起。

艺术和意义：这两个概念对于今天许多人来说，不是相互蕴含，而是相互排拒。我在这里想到的并不仅仅是许多从未观看过画展的人，许多认为特别抽象的、无具象的艺术是毫无意义的人，许多对此完全不理解而产生拒绝心理的人——即便他们上缴的税款还是被用来购买这些东西。我在这时想到的恰恰正是众多的现代艺术爱好者。那些早就能接受以下一大批经典现代画家的人——如梵·高 (Van Gogh)，塞尚 (Cezanne)，毕加索 (Picasso)，勃拉克 (Brague)，莱热 (Leger)，马蒂斯 (Matisse)，康定斯基 (Kandinsky)，蒙德里安 (Mondrian)，夏加尔 (Chagall)，柯科希卡 (Koko-schka)^①，克利 (Klee)^①，“桥社” (“Die Bucke”)^①和“青骑士” (“Bhaue Reiter”) 画家群，贾科梅蒂 (Giacometti)^①，摩尔 (Moore)^①直到马克斯·恩斯特 (Max Ernst)^①甚至达利 (Dali)^①。这些现代艺术爱好者常自问：出现的一切是否已把我们带得太远了？所有因新的实验性技巧和技法而发现的美洲新大陆都会凯旋般地载入世界艺

术史册吗？行动派 (Action Painting), 大色域绘画 (Colour-field), 锋刃画 (Hard-Edge Malerei), 光效应艺术 (Op-Art), 流行艺术 (Pop-Art), 或者甚至照像写实主义绘画 (Foto-Realismus), 混合媒介艺术 (Mixed-Media Kunst) 等真的体现了对现代艺术原则卓有成效的继承与发展吗？它们是否是对这一原则的重复、淡化和消解呢？我乐意承认，我也常带着疑惑问自己：当代艺术会如何继续下去，我们这个世界还有哪些主题没有得到艺术的展现，还有哪些造型原则没有被采纳，还有哪些新的技术不曾被尝试过，还有哪些艺术上的“行动”不曾引起重视，还有哪些会引起惊人的意外效果的艺术画展未曾被安排，还有哪些禁忌不曾被触犯；以致到如今这个人们还能否再向前跨越的境地？无论是几何，还是梦幻；无论是精制品还是粗劣品；无论是随意找来的物体还是周遭物；无论是用铝、聚苯稀还是用排泄物，无论是用铁钉，用破烂废品，还是用残渣余食；无论是光效应艺术，流行艺术或是色情艺术 (Porno)；无论是单色画 (monochrom), 无形画 (informell), 系列画 (Serien) 或是概念艺术 (Konzeptionell)；无论是画报的裁剪引证，招贴广告，或是对古典大师们的神圣不可侵犯的作品的夸张模仿、肆意嘲弄……所有一切都已尝试过——直到把所有的招数都用尽。

您们肯定能恰当地理解我的意思：我并不是想将所有的一切都抛入一个大锅中去搅和，以致忽略那些运用新颖材料的艺术家们所做出的巨大成绩，我不属于那种事先就否定当代艺术中那些具有创造性和革新可能性的人。我当然知道：古

典大师们从来就不是保守分子，而是革新者。大多数具有独创性的艺术风格标志在一开始都遭人斥骂。艺术的终结已是老生常谈，然而令人惊异的艺术发展却将那些预测判罚为谎言。可是，我仍以为不能那么轻易地给现代艺术所面临的一些突出矛盾下总结论：有如此之多的挑衅，如今已不知何为挑衅性；有如此之多的反叛已找不到接收者；有如此之多的喧哗，听众却少得可怜；在学院中有如此之多的反学院派；有如此之多的由权势集团资助的艺术革命家；有如此之多的靠着自己宣称“艺术已死”、“丢弃艺术”和“无艺术的艺术”而竟能活得很好的艺术家……。

这里出现了一个迫切的问题：当代艺术的最新发展难道不会使艺术失去几千年来的历史遗产，从而丧失艺术曾具有的伟大意义的潜能？当代艺术难道不会因它对所有审美媒介和标准的激进质询，而使艺术遭受对自身的意义以及人类的巨大意义彻底毁灭的危险，并最终招致自身的完结？您们会原谅我提出这样一个异端的问题：艺术是否并不太重要，以至于艺术家们可以任凭自己的随心所欲来处置它？

如要在今天写有关“先锋派的危机”的文章，就会与十年前大不一样。尽管如此，仍旧有这样一些博学的、富有理解力的当代阐释家们在写这样的题材，例如：E·卢西—史密斯（Edward Lucie—Smith）；德国的E·波康（Edward Beau-camp）；美国的S·亨特（Sam Hunter），意大利艺术史家G·C·阿尔岗（Giutio Carlo Argan）——这位意大利马克思主义者，还是洋洋大观的《20世纪艺术史》的编者。1977年他在《现代艺术》最新版的绪言中以极为悲观主义的

论调谈到了这样一种观点：本世纪最初 30 年，艺术创造力旺盛，艺术家人才辈出，二次世界大战后，便出现了危机的症候，然而在今天——即又过了 30 年之后，尽管有多得惊人的艺术品产生出来，这一危机却达到了顶点。依阿尔岗之见，艺术已成为了炼金术般无能的东西，只是在人们的下意识中它还具有传染性；因此它总是设法在诸如“艺术家”们的五花八门的“行动”那一类令人惊异的形式中为自己找到表达形式。但这些“行动”在许多人看来过于随意，没有意义。于是，阿尔岗说：“因此现在所关系到的不仅仅是艺术的危机，而是整个文化的危机，这一文化是人文主义文化，支撑它的是历史。艺术无疑是这一文化最本质的组成部分。这一人文主义的文化如缺少艺术是难以设想的。艺术能活在一个非人文主义的文化之中也是不可设想的。”

人们这样问道：艺术会不会日益变得无感染力，没有含义，失去意义？正像许多信仰上帝的人中有些人长期以来也曾问过：上帝不会死吗？我们的博物馆不久就会成为刚刚逝去的艺术的旧庙宇，有如在尼采之后，我们的教堂成了早就死去的上帝的墓碑。人们在那里拜望、参观、惊叹，但不再祈祷。留下来的只是对从前曾经拥有，而今不复尚在的一些东西的渴慕……。

这里出现了这样一个悖论：恰好在 30 年之后，马克思主义者阿尔岗的进步论批评看来也赶上了保守主义的批评。早在 1948 年，与阿尔岗早先为同志，如今已认信基督的 H·希德麦尔（Hans Sedlmayr）^①就发表过保守主义的批评文章：文章使用的是格言式的标题：“中心的丧失”。文章中用充满

激情、忧患、甚至狂热的总结式的论调，反对自律的冲动，反对艺术中的纯化，反对纯建筑的现代原则，反对纯绘画、纯描述，反对构思的真实性，材料的真实性的要求，反对抽象、实事性、冷峻……按照希德麦尔的看法：所有这一切都是经不起推敲的绝对化。这种绝对化和极端化要么是理性构想式的，要么是非理性超现实主义式的。它们必将把艺术引向相互间的异化，并从根本上将艺术彻底瓦解。这种艺术的瓦解表现为将艺术用于低层次的领域，用于展现原始野蛮的古风，用于表现非人的、无机的和机械性的东西，甚至常常运用于表现病理学的东西、疾病以及混乱——这一切都是在无视高层次的、属灵的、人性的、形而上的东西后产生出来的。因此，按照希德麦尔的看法：人类在近代自律的道路上不断遗失意义的中心，而意义的中心对人来说曾是感觉与精神的之间的中心；低级和高级的中点；人类不是自律的伟大者，而是上帝的肖像：上帝——人……但是曾几何时——对此我将在第二部分谈——这一切并非是无意义的历史。

注 释：

梵·高 (1853- 1890)：荷兰后期印象派画家，也被称为表现主义的先锋人物。——译注

塞尚 (1839- 1906)：法国后期印象派画家，对后来的立体派、野兽派有很大影响。——译注

毕加索 (1881- 1973)：法国立体派画家、雕塑家。——译注

勃拉克 (1882- 1963)：法国立体派画家——译注

莱热 (1881- 1955)：法国立体派画家。——译注

马蒂斯 (1869- 1954)：法国野兽派画家。——译注

8 神学与当代文艺思想

康定斯基 (1866- 1944): 俄国抽象派画家, “青骑士” 成员之一。——译注

蒙德里安 (1872- 1944) 荷兰抽象派画家, 他的画以矩形色块构成, 以理性主义为主导。——译注

夏加尔 (1887- 1985) 俄国法籍超现实主义画家。——译注

- ⑩ 柯科希卡 (1886- 1980): 奥地利表现主义画家。——译注
- ⑪ 克利 (1879- 1940): 瑞士现代画家, 曾是“青骑士” 成员之一。——译注
- ⑫ “桥社” (1915- 1913): 表现主义艺术家组织, 主要代表人物有希奈尔、赫克尔、诺尔德等, 该组织的主要目的是反抗自然主义和市民社会。——译注
- ⑬ 贾科梅蒂 (1901- 1966): 瑞士画家。——译注
- ⑭ 摩尔 (1898- 1986): 英国雕塑家。——译注
- ⑮ 马克斯·恩斯特 (1891- 1976): 德国达达派画家, 后转为超现实主义。——译注
- ⑯ 达利 (1904- 1989): 西班牙超现实主义画家, 其作品主要从心理学角度表现梦与无意识主题。——译注
- ⑰ H·希德麦尔 (1896- 1984): 奥地利艺术理论家。——译注

二、不是无意义的历史

人的自律——一些具有宗教立场的现代批评家们认为它是一切祸害的根源——教会和神学家们至少会从原则上接受这一说法。因为自从地球不再是世界中心那个时代以来，人也学会了把自己理解为这个由他建立起来的人之世界的中心，这本身显得是一种历史的必然。正像其他领域（科学、经济、政治、法律、国家）一样，文化和艺术也必然成为人直接负责和支配的东西，并挣脱了教会、神学、宗教的直接影响。艺术的自律自从文艺复兴以来就为艺术的实践和理论所标榜，二百年前（1790年）康德的“判断力的批判”使它获得了哲学批判的根基。同样，自从18世纪到19世纪革命性的转折以来，艺术越来越只从自己本身来理解自己——即越来越只从艺术内在的合法性来解释艺术；同时，艺术的创造也是这样表现的——在这一点上，当代艺术史与以前的某一阶段、某一时期的艺术史比较时无需感到畏怯。

在艺术作品中，对我们的感觉世界的现象提出质疑的强度和多样性，确实并未带来什么破坏性的后果，对此没有谁会提出异议。即使是最保守的艺术批评在今天也不会放弃那些通过经典现代派的建筑、绘画、雕塑方面所获得的经验。印

象派、野兽派、表现主义曾给我们揭示了新的视域，立体派、未来派、结构主义、直到达达派、超现实主义等，同样为我们揭示了新的视域，赠给我们新的丰富感受并开启了新的实验与大胆尝试。对于这些，只有天生的盲人或是恶意装瞎的人才视而不见。自从在艺术中出现了走向现代的划时代的转折以来，色彩、光影、线条、平面三维空间都已被一种全新的显而易见的明确性和直接性表达出来，各种艺术门类进入了某种富有成效的共存状态。新型的材料和技法将最大胆的梦想在雕塑和建筑上变成现实。我们这个世纪的艺术带我们越过日常生活这平庸的一维空间，走向那出人意料的超验三维空间，我们的现实经验由此获得了惊人的扩展，正是这种存在的深层三维向度在艺术中被揭示和穿透，使我们获得了巨大的精神收益。

凡是与构成幻想的创造性自由有关，与探寻原初性、寻求真实、追求要素的纯洁性有关，与追求纯色彩、纯线条、纯平面有关，与功能性建筑有关，与几何图形、技术与机器的爱好有关，与抽象艺术或新具象艺术以及绝对艺术有关的许多东西，在今天对于我们来说，已成为理所当然。但是现代艺术也用宗教的素材来反抗上述一切阴沉的表达——我们可以提到卢奥 (Rouault)、诺尔德 (Nolde)、马奈西塞尔 (Mane - ssier) 的伟大作品，提到科林特 (Conint)、斯勒沃特 (Slevo - gt)、高更 (Gauguirh)、恩索 (Ensor)、贝克曼 (Beokmann)、施密特—罗特鲁夫 (Schmidt—Rottluff)、阿尔普 (Arp)、马列维奇 (Malevisch)、鲍麦斯特 (Baumeister)、布菲 (bu - ffet) 的作品中对被钉十字架的

受难者的描绘——尤其是在法国、德国、瑞士和荷兰，现代艺术已塑造出一个宗教的空间。这一空间通过以下艺术家的创作达到了一个经典的高峰：如在法国的雷科布斯——莱让、雷让和巴商等地由奥丁库特（Audincourt）和库尔费沃尔（Courfaivre）共同创作的彩色玻璃窗，在苏黎士、耶路撒冷和尼沙等地由夏加尔（chagall）所绘制的圣经组画，在法国威斯由亨利·马蒂斯（Henri Matisse）所装饰的小教堂等。难道我们不应该记住雅各布·布克哈特（Jakob Burckhardt）的提醒：“只要艺术还充满生气，它就要创造恒新的东西。当他们创造新的、从前不曾存在过的东西时，并非是艺术家的放纵，而是出于内在的必然。”我在此不想继续阐述下去，但却要断然坚持：现代艺术戏剧般的历史确实错综复杂，它本身存在着许多问题，但不是无意义，不，它是有意义的。但同时我们又不禁要问自己：难道用这样的事实便从根本上回答了有关艺术与意义的问题了吗？这一基本问题在我看来，在此才刚开始进入。

注 释：

科林特（1858- 1925）：德国印象派代表人物，后转向表现主义。

斯勒沃特（1868- 1932）：德国印象派画家。

阿尔普（1887- 1966）：法国画家，雕塑家。

马列维奇（1878- 1966）：俄国画家。

鲍麦斯特（1889- 1955）：德国抽象派画家。

布菲（？ - 1928）：法国画家。

J·布克哈特（1818- 1887）：瑞士艺术文化历史学家。

三、对艺术与意义提出的新问题

我十分清楚，我已处于一个极其错综复杂且极为棘手的问题之中。毕竟，自从柏拉图 (Plato)，亚里斯多德 (Aristoteles)，普洛丁 (Plotin)，奥古斯丁 (Augustin)，托马斯 (Thomas) 提出关于美的问题以来，特别是自从科学的美学由沃尔夫的学生鲍姆加登 (A·G·Baumgarten) 提出以来 (他比康德的第三“批判”要早 40 年)，艺术与意义的问题一直存在，鲍姆加登将直至那时仍处于边缘学科的美学提高为具有自身科学原则的学科。但我再说一遍：我在此不想探索自这以来几乎数不清的描述性和规范性的艺术定义及艺术理论。我更愿意直接探讨今天的——请允许我如此称呼——有关艺术及意义的新问题。

什么叫意义？人们——正如您们所知——在涉及它与艺术的关系时提出了一个重要的区分：即一件艺术品的意义和目的不是一回事。这就是说：真正的艺术具有一个意义，即艺术品拥有一些在它自身中就得已表明的东西，它本身不具有目的或用处。毫无疑问，为用处和利益效力的艺术是对艺术的背叛。尽管艺术家可以为一个具体目的而创作艺术品

(如受委托而作的公共雕塑、肖像、室内装饰等),但艺术品绝不能仅仅是实现目的的手段。只有当艺术中不关涉利害,不具有用性的游戏般的因素占主导地位时,艺术才是艺术。按照康德的悖论说法:“无目的之合目的性才是美。”真实也仅仅是在自身中才具有意义。艺术作品同样如此,归根到底,艺术品被创造出来的目的就是在于发生、朗现。

黑格尔已经把“意义”这个词称之为“绝妙的词”。为什么?因为这个词具有两种意思相反的用法。一种用法黑格尔称之为:“它表示直接把握的器官。”(也就是我们的感觉器官)“另一种用法叫作:意指,思想,事物的普遍。”于是,“Sinn”这个词就既与“直接外在性”相关,也与“内在本质”相关;在审视艺术品时,内在的本质并不作为概念来把握,而只是在作品中被“感觉”到。黑格尔认为,在对一件艺术品作“富有意义”的审视时,尽管不能将这两个方面完全等同,但也不能将它们分开:艺术作品只是感性给予性与意义的统一。因此,艺术作品的意义就在感性的东西中,但它又不仅仅是在感性的东西之中,而是存在于从感性中直观到的新意义的关联之中。我想把这种东西称之为艺术作品的内在意义。

但这样的内在审视也许忽略了一个方面:无疑,艺术是自律的,但它又不是自足自封的。艺术有社会的牵缠,每一件艺术品实际上都是对社会、公共关系的作为与回应。“自律艺术”、“纯艺术”和社会批判的“御用艺术”,从来都不是相互排斥地对立着的,而是处于一种辩证的张力关系中。与其说艺术品有社会政治“意义”,不如说艺术品有社会政治的

“目的”，或一般地讲有社会政治之维。因为，“御用艺术”若真的在严格意义上具有了一种社会政治意义，就很难说它还是艺术；如若那样的话，它就纯粹只是政治宣传品或政治鼓动品了。反过来说，每一件“纯”的艺术品——我们可提到荷加斯（Hogarth），哥雅（Goya），格罗兹（Grosz），狄克斯（Dix），柯勒惠支（Kollwitz），贝克曼（Beckmann），毕加索（Picasso）的作品——同样具有一种明确的社会政治目的或意图。

您们清楚地知道：在过去二十年中，有关艺术的社会政治之维，艺术解放性和启蒙性作用，艺术的打破界限，民主化、开放性，以及随之相应拓宽了的艺术教育，还有关于“审美”与“政治”的一般关系学，都被充分地 and 激烈地讨论过了。在同其他媒体以及在与政治本身的比较中，人们已日益清楚，将造型艺术的可能性限定为直接的政治意识的建构、社会结构或社会关系的实质改变，无疑过于狭隘。艺术当然可以铸造意识——或是间接地改变社会，但是所有这一切都不是眼前功夫便能做到的，无论如何需要长时间的作用。正是艺术家们一再将自己的反对艺术概念被政治化侵蚀的想法表达出来的同时，在纯艺术与庸俗艺术、媚俗艺术以及匿名的美术工艺品的界限也一再得到再强调的同时，对于艺术质量的要求已被重新提了出来。人们也更多地重新要求手工艺艺术品的完美性，而这一点在以往的教育中却被长期忽略。

但是，我不想搅和这个已老生常谈的命题，我想思考直到现在还不曾被触及的题目：这就是被我称之为关于艺术与意义的新问题。艺术的内在意义难道不应该像艺术的社会政

治之维一样放在一个相当广泛的语境中——一个总体的语境中来看待吗？所谓总体语境，我指的是：艺术与生命的意义，艺术总体的意义及其相互间关系这一主题。我们不应在此时立刻说这是一个纯私人的问题。如果对人的生命意义的提问，对人的历史意义的提问，对真实之整体的提问，在今天对于许多人来说仍没有答案的话，那么这便是最高层次的政治事件。值得庆幸的是，越来越多的政治家们认识到这一政治事件。我不是悲观主义者。但是我们正处于一个风格的定向的巨大危险中，被卷入一桩对至今为止的一切传统方位尺度的定向审查的案件之中。在此不需要过多解释，只需扼要地讲：我们面临着全面的意义危机的威胁；而如果艺术作为精制的地震仪对这一危机毫无反应的话，那就过于奇怪了。毫无疑问，艺术的危机必须被看成是价值、再追究下去便是意义的普遍性危机这一背景的外部显示。艺术本身能够为克服意义危机出力吗？由此我们进入决定性的问题。

四、艺术中的基本信赖 或基本不信赖

艺术能够或应该对意义问题作出一个直接的最后答复吗？不能，也不应该，除非艺术自己想成为宗教。在德国的古典派和浪漫派时期——即早自“歌德”时代及其泛神论的基调直至尼采，艺术已神性化为艺术宗教：艺术被颂为神性之源，被看成是面临威胁的一种必需品，这时艺术具有一种向上超升的、拯救般的、调解的功能，艺术救护生命、与生活和解。“Re—ligion”与生命重新联结！艺术家——特别是诗人，后来还有作曲家——被看作是有天赋的天才，真正有创造性的人，直觉的看见者。艺术作品是新的启示，戏剧——后来的歌剧（艺术的万神庙），是庄严的圣祝场所，人们去那里，就像从前去教堂；人们去剧院朝圣，就像从前朝拜圣地。特别是拜洛伊特（Bayreuth）——巴伐利亚州上法兰克福区的主要城市——已成为准宗教的象征，成为戏剧这种整体艺术的圣地。戏剧使建筑艺术——雕塑艺术——绘画艺术这块半壁，与舞蹈艺术——音乐艺术——诗歌艺术这另一块艺术半壁合为一壁。“人类最高的目的是艺术的目的”，瓦格纳在他 1850 年发表的文章《未来的艺术品》中如此声称。

这个未来——在经历了本世纪所有苦涩的经历以后——拥有了今天的艺术品。无疑，这些艺术品不是在苦涩经历之前，而是它在之后拥有的。黑格尔曾将艺术与宗教严格地区分开，并公正地宣告了艺术的终结。今天谁都承认，博物馆不能代替教堂，戏剧不能代替礼拜，纪念碑不能代替宗教标志物，艺术家不能代替牧师，审美不能代替启示。简言之：艺术最终不能代替宗教。艺术宗教已表明自己不过是人造的宗教——对有教养的市民来说。就是拜洛伊特最终也被解除了神话性，先是历史性地成为纳粹的“诸神朦胧曙色”，然后艺术性地成为现代非浪漫的演出实践，这一实践——且不谈真正的奇迹——因《罗亨格林》奇迹般的天鹅而狼狈不堪。

这里的关键问题在于：在我们这个世纪，基本情调正是在艺术的媒介中朝着它相反的方面聚变，艺术不再是宗教，不再是人沉浸于中的神性世界，不再是人的最高目的。恰恰相反，艺术成了异化的表达，成了人在这个世界遭遗弃的表达，成了人的生活意义最终丧失的表达，成了人的历史意义最终丧失的表达。艺术不再具有泛神论的视域，它已变为虚无主义的视域。我这样说是诊断，而不是作道德评判，虚无主义视域的境界即意味着艺术与意义的问题已以一种全新的、最极端的方式提了出来：枯竭的大海（没有慰藉的空虚），被抹去的地平线（一个无所指望的生活空间），不再被它的太阳紧紧吸引的大地（失去大地的空无）。尼采在一百年前就用这三幅强有力的画面宣告了虚无主义——今天它已是那样的庸俗、肤浅和日常化——的到来，尼采所描绘的画面是为了作出这样的发问：“是否还有一个高处和低处？难道我们还没有

被这无尽的虚无搞得神智不清？这空荡的空间不是已经没有给我们呼吸了吗？难道还不够寒冷？难道黑夜不正在没有尽头地接踵而至？”

那些被一般人肤浅而迟钝地感觉到的事物，许多艺术家们却有意识地、强烈地、痛苦地咀嚼着。极度的悲观主义痕迹往往便是虚无主义的基本情调。如那些表现主义者们，达达主义者们，超现实主义者们所宣告的，在今天已成了一种更加广泛的现象。对我而言，最近才逝世的卢塞恩画家M·V·奥斯即是一例，他用约一千幅绘画和二万幅速写将他所有古怪的梦幻念头和可怕的幻想用超现实主义的手法表现在残酷的画面信息之中。德国一家大报在悼文中这样称道：这位画家不仅对他自己的生活处境，而且对整个现代人的处境作了清晰的说明，现代人已堕落为瞎的、可恶的生活贪婪者，于是想在梦魇般的梦幻中寻找家园，无望地寻觅恩典。这就是被恐惧折磨得死去活来的艺术家们中某一位的“悲哀的真实”，这悲哀的真实在他的无意识中如幻影般地诱惑了他整整一生：这是一位虚无主义者的图画式的忏悔，这位虚无主义者按照尼采的教诲虽然对教堂丧失了信赖，但却没有对地狱失去信赖……。

继尼采 (Nietzsche)、波德莱尔 (Baudelaire)、加缪 (Camus) 之后，对虚无主义视域中的艺术问题，还没有谁能做到像W·阿多尔诺 (W·Adorno) 在其名《理论》中那样严肃而又尖锐地分析：艺术作品在一个丧失了意义的时代还可能具有意义吗？这是他提出的问题。美学和艺术的伟大传统一直十分肯定地将艺术作品视为是与意义相关的，但是，如

果在近代发展的进程中，以前神性般的意义秩序已不断被颠覆，而使这个意义秩序变得越来越可疑；那么如今艺术品与意义的关系又该怎样确立呢？如果伟大的意义关联不再存在，单一的艺术品这时还能具有意义吗？阿多尔诺的答复是：可以，因为在一个丧失了意义的时代，艺术品完全可以审美地具有意义，意即以内声部的方式象征性地表达意义的丧失，正如现代艺术不断所做的那样。艺术作品可以成为一种对现实存在无意义的自身具有意义的表达。阿多尔诺认为：“早在奥斯维辛（Auschwitz）之前，就历史的经验来看，就已存在着这样一个肯定性的谎言：给存在赋予某种积极的意义，（自食其果）也透入到艺术作品的形式中。”

一个“肯定性的谎言”？同意：我可以拒绝给予存在任何积极的意义。每一个人都会面临着虚无主义的抉择——而艺术家因其感受性和他与社会之间经常发生着的断裂的关系，就更是如此。他面临着对生活意义之肯定的极端反题，面临着对实在根本否定的可能性——即丧失基本信赖的可能性。他可以反叛，或听天由命，或干脆玩世不恭，将一切包括自己的生命、艺术，直至将整个世界视为完全无意义、荒诞不经、混乱不堪、虚幻飘渺、一无所有。他可以将这种对实在的不信赖在他的艺术中——用审美的情调，甚至用出色的画面表达出来。

他可以做到，然而他不是必须这样做！阿多尔诺本人毕竟没有做。他能够面对所有“历史的经验”，带着对自己生活深渊般的疑惑和清醒认识，为这个世界，还有他的艺术采纳另一种基本态度；他能够不顾周围一切挤迫他的荒诞、空虚、

无意义，仍然牢牢把持住对自己的生活，乃至对世界基本的价值和定义的信赖。他能够，自然常常是与其他人一起抗争一切否弃的诱惑，在所有困惑中对实在予以基本信赖的肯定答复：不带信仰浅薄的乐观主义，不带任何肯定的谎言，以基本信赖代替基本不信赖！他能够将这一基本信赖在自己的艺术中——哪怕是有意识地以丑陋的、批判性的和挑衅否定式的手法来描绘表达出来，这在当代艺术中并非绝无仅有，而且绝非只是在宗教作品中。

这已说明了这样一个问题：没有任何人、任何机构——无论是国家还是教会、哲学家还是神学家，都没有权利根据一位艺术家的作品而对这位艺术家的基本态度妄作道德化的评判，自视为法官，判断它为虚无主义、颓废、不道德或谎言等等。表面的荒诞也可以具有一种深隐于背景中的意义。即使是一个受打扰的世界的隐喻，即使是机械的——超现实主义者德·契里柯 (Giorgio de Chirico) 的人偶娃娃，汉斯·柏尔莫 (Hans Bellmer) 的性爱速写，即使是“维也纳派”或弗朗西斯·培根 (Francis Bacon)^① 的那些面部变形的主教，最终都可以用肯定的态度来创作。即使是在达达主义或新达达主义 (Neodadaistisch) 的拼贴画后面，也可以从那些抽空了意义的种种洋相中引出意义，即以嘲讽的、小丑般的、挖苦似的、揭露性的方式来抗议战争的无意义，技术时代的理性主义，市民社会的虚假，种种伪神。雨果·巴尔写到：“我们达达所声称的是一种出自虚无的傻瓜游戏，在其中，所有更高的问题纠缠在一起” (1916年日记《逃离时间》)。的确，一位画家不停地画下去，不顾一切地画下去，单是这样

一个事实就能成为一种最终坚持基本信赖的表达。哪怕这是一种冒险，梵·高 (Van Gogh)、蒙克 (Munch)^⑪、恩索^⑫……已表现出这种令人崇敬的精疲力竭，这与兰波 (Rimbaud)^⑬、尼采的情形一样。不管怎样，无论艺术家自己对实在性持何态度，仅仅是他个人的事，毕竟是他自己的一桩事！因为谁要是这一基本决断不作抉择，或者是选择了不作抉择——在这一面对实在性的表决中，弃权就意味着拒绝信赖——它事实上已是一种不信赖的抉择了。

艺术是游戏，但不只是游戏。我在此将基本信赖视为对人、对艺术家们的最终基点，它丝毫不意味着逃遁到一个福祉世界的田园牧歌的情调中去，仿佛艺术得虚构出一个理想的幻象世界。毋宁说，正如艺术判断也具有决断的特性，我指的基本信赖，肯定不是经由非理性而得到证实的，但也并非是非理性不可审视的，它应是理性地承担责任。

对实在性的基本信赖，因面对着实在的深渊般的诱惑，既要求批判，也要求改变不公正的社会关系：一种艺术正因为它是从对实在的基本肯定出发，才能从更高的艺术调度——这自然是前提——富有穿透力地来描绘，展呈出卑鄙的、丑陋的、破碎的、废墟般的实在。

乔治·格罗兹 (Georg Grosz)^⑭曾带着愤怒和绝望说道：“无论是吹大牛，还是彼特拉克，莎士比亚的十四行诗，或是里尔克的十四行诗，无论是给统靴的鞋跟镀金，还是将圣母像撕成碎片，反正都无所谓。还可以吃枪子、挨饿、扯谎，为什么要完整的艺术？”我知道，在今天，许多艺术家竭力勉强凑合着对生活，对一向充满了深深疑惑的现实去表达

某种批判性的肯定。“我们极力追求的是创造一个所有人都能相互理解的精神基础”，达达派在1919年的宣言中这样写道。在今天仍有许多艺术家将他们自己的创作看作是批判性的建设，看作是对我们置身于中的现实的真义的洞明、理解、诠释、塑造和把握。可是，一旦他们无法回避与挤逼着他们的现实打交道时，他就反复问自己：这种批判的肯定真的有根据吗？我对生活的价值，艺术的价值，以至世界的价值和意义的感受肯定持久吗？我为何劳作，为何忍受？我的艺术乃至所有艺术难道不会最终只是一场空？那些如此强烈感受到的疾病、罪恶、死亡、虚无——正像当今艺术在经常是有意识的“反常”中所表现出的那样——会不会占上风？我们的生活由何而来，又去往何处？一个“事物的过程”难道如此没有根基，没有可把持的目的，甚至只是在一个圈子里兜绕？艺术家的信赖危机——对艺术信赖的危机——时常是一种普遍信赖危机的结果。当然，谁想对这些最终极的，同时也是最原初的问题有答案；谁想不只是靠一般的模糊的信赖，而是靠有根基的、稳固的、校正了的信赖从根本上克服虚无主义；谁想要解答不断被质询的实在性的基本之谜——我在此，事物和人在此，世界在此，毕竟总有某些东西在此；谁就会被激励说出对实在的肯定。这不仅仅是对实在的一般性的肯定，而同时也是对实在的基本意义的肯定，这基本意义即是那冥冥中为我们的生命、为我们的实在世界奠基并支撑它、引导它的原初根基、原初持存的原初意义。对实在的意义根基的肯定与对实在本身的肯定一样，是根本无法证明的，也是无法反驳的，但它可以在理性上负责。成千上万的艺术家几

千年来通过无数的绘画作品已证明过对基本意义的肯定，以致于人们确实能提出这样的问题：如果没有宗教，艺术会成什么样？自从阿尔塔米拉 (Altamira) 的洞穴绘画，古埃及沙漠中的金字塔和两河流域的大型庙宇，以及印度与赫拉斯 (Hellas) 的寺院艺术以来，艺术一直是从宗教中耸立起来的。

1950年，斯图加特的一位画家——这位画家的画在1933年被作为堕落艺术而被逐出博物馆，有些画还被焚毁——针对塞特墨尔 (Sedlmayr)^①，豪森斯泰因 (Hausenstein) 和韦利·鲍麦斯特说：“我反抗这样一种浅薄的主张，以为现代艺术不应带伦理价值，不应有维系——Religion (宗教)。”也许在过去二十年里，人们对某种事物过分置若罔闻，以致于在现代艺术的大突破中，那些深层的问题——关于艺术的意义问题，绘画的色彩与形式的意义问题，甚至生活和人的意义问题都被忽略了。我们可以提到印象主义的危机，以及象征主义对印象主义的实证主义论证和缺乏精神内涵的批评。我们还可以提到梵高和塞尚的书信，高更的日记，康定斯基的《论艺术的精神》和《论青骑士》，甚至达达主义宣言，建筑家宣言，未来派宣言及超现实主义宣言……。关于艺术中的重大意义问题，将在下一章中就某些方面作一总的论述。

注 释：

“Religion”：德语，意为宗教。

《罗亨格林》：德国作曲家瓦格纳的著名歌剧。

尼采 (1844- 1900)：德国哲学家。

24 神学与当代文艺思想

波德莱尔 (1821- 1867): 法国诗人, 艺术批评家、散文家。

加缪 (1913- 1960): 法国存在主义作家。1957 年诺贝尔文学奖获得者。

阿多尔诺 (1903- 1969): 德国哲学家、社会学家、音乐理论家。

奥斯维辛: 德国第二次大战期间设在波兰的最大集中营。

德·契里柯 (1888- 1978): 意大利超现实主义画家。

汉斯·柏尔莫 (1902- 1975): 德国超现实主义画家。

⑩ 弗朗西斯·培根 (1910- 1991): 英国超现实主义画家。

⑪ 蒙克 (1863- 1944): 挪威画家、表现主义先驱人物。

⑫ 恩索 (1860- 1949): 比利时画家, 表现主义先驱人物。

⑬ 兰波 (1856- 1891): 法国象征主义诗人。

⑭ 乔治·格罗兹 (1893- 1959): 德国表现主义画家、社会批评家。

⑮ 塞特墨尔 (1896- 1984): 奥地利艺术史家。

五、艺术是意义的继承、 预识和朗显

当然，我们不会食言：对艺术不能过份要求，不能将它与宗教混同以致成为艺术宗教。如今，艺术不能，也不愿直接创造生活的意义。但您们现在不妨想一想对位法：即使对艺术也不能过份要求，但对艺术却可以提出挑战！每一位伟大的画家都以他的方式超越了可见的东西，使不可见的成为可见的。如果艺术已效力于自我表现的世界经验，效力于揭示、澄清、释述我们置身于其中的实在的话，那么，它是否在涉及与实在相关的问题时就该保持沉默呢？难道它不应该恰恰是明确地介入生活的意义和无意义这一重大问题，甚至保持一种以批判为中介的生活方向？难道它不应该恰恰是以一种更强有力肯定姿态介入意义问题：不仅仅要有勇气表现消极的经验、表现丑陋的东西、表现无意义的东西，而且还要有勇气表现对积极意义的把持，表现富有价值的、富有温情的以及所有美好的事物——这种美当然不应该是一种无负作用的镇静剂，而是富于挑战性地为直观到的仁爱招魂。

我绝无意认为艺术应该再重新宗教化，我也并不认为艺术应首先表现宗教主题。使用那些传统样式去表达超验的象征，从自律反回到它律和依附是不可能的。但是，未来的艺

术难道就不可能重新对宗教开放吗？难道未来的艺术就不可能在所有自律和独立不依中向前再跨一步，成为一种新的植根，一种新的基本确信，一种新的可栖泊的基本信赖吗？这意味着它不再是那种意识形态也俗化的艺术，不再是那种总是受到虚无主义威胁的艺术，而是一种在绝对意义的根基上具有其丰厚底蕴的艺术。这种艺术——无论是具象的画家如贝克曼、施莱默尔（Schlemmer），或是抽象的画家如康定斯基、蒙德里安——通过对光和空间的表现使人们对所有事物无从把捉的神秘维度有了某种认知。这种艺术能直接呈现出那些如神学家蒂利希（Paul Tillich）一贯所说的：“无论如何与我相关”的事物。

无论画家对宗教与上帝的态度如何，无论他信仰还是不相信，提供给画家和他的作品这样一个植根于上帝信仰的基本信赖的机会，却是显而易见的。对艺术家来说，对生存之根基和意义这样重大的问题，对“从哪里来，到哪里去”这样重大的问题，不可不承担责任；对一再不断出现的怀疑，对听天由命的理由和叛逆造反的根据不可不承担责任；这种承担责任对艺术家具有重大意义。艺术家知道我们从哪里来，到哪里去，我们是谁，艺术家的创作正因为如此才具有重大意义。艺术与神学的平行仅仅在这一点上来讲是不言而喻的。

对于知道“我们从哪里来”的艺术家而言，与过去建立一种新的关系是可能的。这是首要的一点。

谁要是从确实奠定的信赖中知道，世界和人不是从虚无中而来，不把世界和人解释成虚无，而是知道世界和人是从所有根据的根据——原初根据——亦是人和世界的原初目的

而来，那么，他就不会神化过去。

传统不会是他的上帝！

历史对于他的艺术尽管重要，却不会成为他的世界观，不应成为历史主义。

我在此并非诅咒历史意识，并非诅咒艺术中的历史性，神学中也有历史性。任何艺术都处于一种历史关系的复杂交织中，无需反对任何向历史求助的意愿，这种意愿将过去某个时期的特定要素或某种伟大自由的文化纳入自己的创造之中，并由此创造出真正新的东西。文艺复兴和德国古典文化就以创造性地再现古典做到了这一点。当代艺术家如毕加索也同样做到了，他从黑非洲艺术中，从海地特人的艺术中，从苏美尔人、从伊比利亚人和希腊远古时期的艺术中，从阿兹特克部族和玛雅人的艺术中，从中世纪和文艺复兴、17世纪和19世纪的艺术中吸取与学习了许多东西。

我拒绝的是那种——特别是在教会和新保守主义圈子里不断扩散的——世界观的历史主义，我指的是任何一种对过去的迷拜：似乎上帝只与过去时代的某一特定艺术（或神学）在一起，似乎上帝不再与今天这个时代的艺术和神学一起创造任何东西了，似乎过去的某一种艺术（或神学）一开始就在品质上更胜一筹，似乎古老可代替现时代的创造并成为一种典范，无需重审而只求模仿。

谁若只是靠对历史的抄袭来寻找自己的风格，靠风格的效仿来证明自己，那么，他便泄露了自己创造力的贫乏和精神的无能。他神化古罗马帝国有如意大利法西斯或中世纪人膜拜古罗马帝国，有如新浪漫派，新哥特派，或者是新经验

派膜拜古罗马帝国。这样的患怀乡病的历史主义便是走向苍白无力的经验学，不仅仅在神学中如此，在艺术中也同样如此。

“对历史的忠诚”、“传统性”这样一些观念在艺术中（在神学中也一样）绝不能成为最高的法则，描绘的绝对准确无误导致了自然主义的拘泥刻板的后果，这种“历史意识”正如尼采所分析的那样，会成为一种“历史病”。对过去的重复和模仿诱发的是对过去的告发。

今天不妨期待国家、教会、艺术家以及艺术观赏者，应在更为自由的气氛中以一种批判的审慎的态度来对待自己的历史，而不是毫无保留地固执于以往任何一段历史，否则我们会受到使人麻木的“坍塌”神话的危害。按此神话，艺术同样被认为自黄金时代以来便一直每况愈下。

谁要是信赖世界和人的这个第一性的同时也是最终的基本意义，那么他绝对不会相信人类及其艺术将不可变更的颓废。相反，他会在对过去艺术的回顾中为自己和他的创作，并进而为他人创造更多生活的方向，创造更多生动的意义。过去的伟大艺术对于他将是一份不可比喻的极其珍贵的意义遗产。

对于那些我们将去往何处的艺术家们来说，与未来建立新型关系是可能的，这是第二点。

谁要能从确实奠定的基本信赖中相信：人的生命和人的历史不会在一个虚无中结束，未来不再被解释为虚无，而是在一切目的的目的中，即在作为世界和人的原初目的和原初根基中达到完满。那么，他就不会神化未来。

进步不会成为他的上帝！

未来对艺术家尽管重要，但不应成为他的世界观，不应成为未来主义。

我在此并不是反对确认未来的定向，反对艺术中的（以及神学中的）未来派。无需反对艺术有意义的面向未来，艺术面向未来反抗所有因习的静态，使艺术纲领性地置身于历史的动态中。意大利的未来派们就是如此，他们作为首创者致力于艺术地描绘运动、动力、速度，致力于一种动力学的艺术。

我想警惕的是——显然不仅是在意大利、而是在整个艺术领域中广泛扩散的——世界观的未来主义，那种对未来的迷拜。

仿佛上帝只有通过技术的更新或是政治——社会革命才会到来，仿佛上帝与过去的艺术（过去的神学）毫不相干。

仿佛一切都得一再痉挛般地从零开始，仿佛每次改造都是一次伟大的更新。

仿佛最新的艺术（或是神学）不仅是第一位的，而且是首要的和最好的。

谁要是为不断的革命，为不断的文化和艺术革命，为一个立刻能开创出来的新人类鸣鼓并充当一个角色的话，那么他要求的绝对不会是进步。这一点不仅仅在红卫兵那里得以证明，而且在马里奈蒂 (Marinetti) 的所谓未来派宣言中也同样得到证明。在这个宣言中他骂艺术馆为艺术的公墓、睡袋、屠宰场，带着“进步”的狂热为冒险的人生辩护，为斗争、暴力、军国主义、爱国主义、战争辩护，为未来主义和

法西斯主义的携手为伍辩护。瓦尔特·本雅明(Walter Benjamin)^将其称之为整个现代化运动柜子中一具巨型僵尸。这种只顾前行的未来主义可以轻易地导向集权主义，在艺术中如此，在宗教中同样如此。

“新颖”、“新事物”在艺术中（神学中同样如此）绝非最高法则。与所有传统的彻底决裂并不能担保确有更好的东西出现，继而而代之的不过是时髦的潮流和主义不断地迅速更换一个流派的谢幕很少是因为内在的发展所致，而更多的是由于展览的性质，艺术馆的竞争、艺术市场、大众传播媒介等因素而被迫结束——这种迅速更换成了对新奇事物嗜好的表达方式，这类嗜好有时虽能刺激艺术品的销路，但却是对真正艺术品的扼杀。

不妨期待国家、教会、艺术家和艺术观赏者，不是不负责任地确认对某个纲领化的未来乌托邦式的使命意识，而是明确地对我们这个时代形形色色的乌托邦持一种冷静的和现实主义的态度。

只有这样我们才能抵御那种诱惑人的“进步”神话所认为的：艺术的黄金时代不久将到来。

谁要是信赖世界和人的这个第一性的同时也是最终的基本意义，那么他尽管不会相信人及其艺术能够自动上升，但他毕竟能够不畏惧未来，从对未来艺术的基本信赖出发，为自己的劳作同时也为他人的生活意义而创造出更丰富的生活定向。对他来说，可能不断更新的、继续存活着的艺术将成为一种奉献出希望的意义的预识。

那些知道我们去往何处的艺术家们将与当下现实建立起

一种新的关系。这是第三点。

谁在确实奠定的基本信赖中认可：我们人是有限的、匮乏的生物，然而也是期盼和渴慕着的生物；我们人在自己身上找不到一个最终依靠、而只能是依靠作为世界与人的最原初的根据和目的这一原初依靠；那么他就不会神化现在。

瞬间不会成为他的上帝！

瞬间印象对于他的艺术来说固然重要，但瞬间印象不应该成为他的世界观，不应成为印象主义。

我在此并不是责难印象本身，责难对当下之现实的关注，并不是反对那种反传统的无画像的艺术，反对试图捕捉和表现转瞬即逝印象的艺术，反对将“偶然”作为艺术的创作方法而运用于个性、主观性以及自发性的行为中。法国印象派用光、太阳和颜色进行试验，并越来越脱离客观物像。

我批评的只是那种——在美国艺术中曾以另一种不同形式表现出的那样——世界观的印象主义，即那种在艺术中（或是在神学中）对现在的迷拜。

似乎上帝仅仅通过瞬间在起作用，似乎历史在以往及将来都不会起任何作用。

似乎只有非历史的“永恒”的现在才值得称道，从而否定历史，忽视过去和将来的连续性关系。

谁要是为印象主义的“为艺术而艺术”辩护，就很容易把艺术牺牲给表面的“美”的外观，使艺术缺乏深度内涵的表达和富有穿透性的塑造。无论如何，对此后期印象派已曾指责过，他们早已担心意义和内涵的空乏。这其实也是对美国波普艺术某些形式的指责，这些艺术很大程度上是直接

娱乐用品商店或广告中信手拈来的绘画主题和媒介，只通过丝网印刷及诸如此类的方法略加处理，而使之变得陌生一点而已。

这种美国式的“印象主义”，将瞬间用图片记录下来，杂耍似地不负责任，只会导向幼稚的文化乐观主义的赶时髦心态。这种“印象主义”很可能是冷漠地、无所住心地将这个消费社会所提供的东西径直拿来，它连法国印象主义那种富有情调的东西也不具备，简单制造、复印诸如可口可乐瓶的人工现实，照搬复印品和玩偶，沾沾自喜于一种幼稚地诗意化的物品世界——他们远不像达达派，超现实主义那样具有批判意识。安迪·沃霍尔 (Andy Warhol) 说过：“波普艺术是可爱的东西。”由此，艺术很容易成为人工的——媚俗的摹仿状态。甚至连快速消费艺术 (Junkart)、垃圾艺术 (Wulku - nst)、乡间艺术 (Landkunst) ——那种表现荒凉风景的艺术，也同样为文化工业机械主义者们所随意利用，以迎合市场的需求，它们保存下来的是比“美术”更糟的东西。

“具象性”或“现实性”在艺术中不能成为最高的法则。艺术地把握现实既不靠照像式的方式，也不是靠以连环漫画的形式将自然环境艺术化或将现实因素剪辑成一幅画。并不是所有有趣的东西都是艺术，并不是第一件所发生的事都是一个艺术事件。符号、信号和广告标志的变形，交通规则和大众传媒的变形无疑可以传达审美体验，但它同时也可能广告式地泄露现代化的庸俗、浅薄、性占有，泄露当今的口号、诉求以及演出和明星人物的平庸。

人们可以期待国家、教会、艺术家和艺术观赏者：不再

被动地接受当今时代的主流艺术形态,在我们的时代意识中,应该对当前大众文化的粗俗现状持批判的审慎态度,这种庸俗的现状其实既带有对过去的怀旧,也带有对未来的展望。“这就是明天”,1956年伦敦的一个波普艺术展中曾出现这样的招揽标题。只有这样,我们才能在这个廉价地消耗和丢弃的时代中抵御“永恒轮回”的神话,对于尼采来说(自然许多人没有意识到),这恰是虚无主义的另一面。

谁要是信赖世界和人的这个第一性的同时也是终极的基本意义,他在这个消费、时髦和各种主义彼此消长的时代就不会去相信那些混乱的艺术定义,而是能够从对当代艺术的深刻认识出发,为自己,同时也为他人创造出更丰富的生活方向和生活意义。

对于他来说,当今的艺术正因其带有非同寻常的紧张和矛盾才会是合乎时代的对意义的朗显。这一点将在下面最后一部分进行阐述。

注 释:

施莱默尔(1888- 1943):德国构成派画家。

保罗·蒂利希(1886- 1965):德国神学家、哲学家。

马里奈蒂(1876- 1944):意大利作家。1906年发表第一篇未来派宣言。

瓦尔特·本雅明(1872- 1940):德国社会哲学家。

安迪·沃霍尔(1928- 1987):美国大众波普艺术家、作家和电影导演。

六、为人效力的艺术

艺术是意义的继承、预识和朗显。您们看到：在学院派的固守风格与反学院的无风格之间有一条中间道路，艺术家和艺术观赏者们既无需屈从于过去的伟大，也无需屈从于未来的魅力，更无需屈从于当前的直接性；我们仅仅作为历史的存在，有义务在充满了窘识、危险和临在的灾害处境中，坚持重新走这条路——走出所熟悉的过去，走进清醒的现在，走向既令人担忧又令人欢欣的敞开的未来。

考虑到艺术中和生活中的定向与危机，我想为这条路提供一个基本方向。在此我不想表示赞成或是反对某一种特定的艺术方向，神学既不是鉴赏力的裁判者，也不是艺术品的裁判者。对于今天许多人来说，有一点是深信不疑的，即：“伟大的抽象”和“伟大的现实性”——早在康定斯基时代就被认为是20世纪艺术的两个极点，同时也是两条道路，但它们绝不是非此即彼的。19世纪是具象艺术——20世纪是非具象艺术，艺术本身向具象性激动人心的回归已证明这种过于简单化的区分是错误的。在本世纪的艺术中，曾经失去了的人的形象正在变得清晰可见，即使是随着时代的变更，人的形象日益变得走样和陌生。但是，无论是具象的，还是非具

象的；无论是构成主义——理性式的，还是个人主义——非理性式的，现实与非此现实性、肤浅的外观和深刻的象征之间的张力地带无论如何总是存在着——请允许我在此用命令语式，最好用祈愿语式来论证许多艺术家应将什么看作是他们的创作的决定性的事物，艺术应该是、愿意是人性的，真正人性的艺术，属人的艺术！可以严肃地对待人性，也可以不严肃地对待人性；可以积极肯定地对待人性，也可否定批判地对待人性。但愿既非传统性、亦非新颖性或现在性，而是人性成为人的艺术的至高标准。有一种人性是建立在神性基础上的，受神性保护并珍藏在神性中的。人性实际上在人类的共同体中发挥着作用，在人的交往和人与自然的关系中发挥着神性作用。

但愿艺术是人性的，因为这便意味着，艺术愿意——无论是以什么主题或什么风格手法——为人服务，愿意反抗今天所有丧失人性的东西，使人至今尚未获得的更人性的东西发光。在大众传媒时代，造型艺术肯定已不再具有信息价值——在大众只能读书和观画的年代所需要的那种信息价值。但也正是在这个大众传媒时代，造型艺术逐步体现为一种方向性价值和生活价值，现时代的人更需要这种价值，艺术的这一功能是政治所不能取代的。如今大量的人涌入艺术博物馆和层出不穷的艺术展览会这一事实便说明，艺术具有它自己的明证力和影响力。

艺术为人类的这种独特的效力在于，它不会带着虚假的安慰和虚张声势的庄严去描绘尚未存在的——诸如人和社会能成为什么，人的渴慕期待着什么。在这个充斥着目的和重

负的世界应有一个敞开一切可能性的游戏的自由空间。一件伟大的艺术品远不只是“一个观念的显现”，远不只是“表面游戏”，更非赤裸裸的“谎言”。只要它是审美的和内在完美的，游戏便是对一个自有其完美性的世界的预示和预见。完美的艺术品在今天已成为对未来的完美的预显和朗现，我在此想引用一段我们这个世纪的一位图宾根哲学家的话：艺术作品“产生于对完美存在的渴慕，这一完美存在不是人们因种种失望而臆想出来的东西，它必须是：存在者可以由此达到其完满的真实的東西，它是现实因此而隶属于本质性的那种东西。画布上的树不同于户外田野上的树，它根本不是‘在此’，而是被看见，被感受，被存在的秘密所充盈；它站立在一个想象空间中，画家赋予它可视的形象，用画布上线条和颜色的构造将它表现出来，以致于它可以在观赏它的人的想象中出现。但这颗树没有因为它的非实在性而枯萎，它在唤醒这样一个希望：如果世界确实应该存在的话，那么它总有一天会复生，就像它必须存在的那样。因此，艺术预先勾勒出了那尚未存在的東西。艺术不会说，尚未存在的東西该是什么，然而艺术赋有一种充满奥秘的予人慰藉的允诺，尚未存在的将会来临。尚未存在的東西在每一幅艺术作品背后敞开了自己，有某种东西涌现出来，人们虽不知道尚未存在的東西在何处，但人们可从中感受到希望。”

这段引文不是出自马克思主义哲学家 E·布洛赫 (Ernst Bloch)，而是——您们肯定已经猜到——出自天主教哲学家 R·瓜尔蒂尼 (Romano Guardini)。这两个人，马克思主义者布洛赫与基督徒瓜尔蒂尼尽管思想的前提和结论都截

然相反，但在对艺术的规定上却走到了一起。他们都将艺术视为一个比现在、比现存世界更美好的世界的预显，都将艺术视为一个早就翘盼着的“新天”和“新地”的希望表达。

注 释：

E·布洛赫(1885- 1877):德国哲学家、法兰克福学派代表人物。

R·瓜尔蒂尼(1885- 1969):意大利裔德国天主教神学家;宗教哲学家。

结束语

艺术与意义的问题：在一个受无意义威胁的时代，艺术有助于（既使是通过表面的无意义形式）使“意义”问题出场，有助于激发对“意义”问题的追问，有助于面对“意义”问题。

在这一个受无意义威胁的时代，艺术（既使是通过表面的无意义形式）有助于感性地重新唤醒和保持对意义的感觉。

为此，我们作为艺术的观赏者需要艺术家的幻想（创造力）、勇气和正直。因为艺术家能够以他们个人独特的方式，用他们如此迥异的表现手法来帮助我们，帮助这些因行动主义而想象力贫乏、迷惘的人，帮助我们审视人应该如何对待生活，对待实在，特别是对待自己的态度；帮助我们认识自身的异化状态，帮助我们寻找对自身的认同。艺术家能够用他的有意义的密码、符号和象征，色彩、形式和形象，去创造更多的生活意义，更多的生存活力，更多的生活裨益与更多的生活乐趣。

我一开始的着眼点，是基于一个已不再富有人文性质的文化中艺术的病态与死亡问题，而我现在想以对一个虽然已不再具有人文性，但却可能具有新人性的文化，以及对这一

文化中艺术的新生命寄以希望来作为结束。我们信赖为一个新艺术生命而效力的艺术，信赖为一个新的更人性的艺术而效力的富有活力的艺术，它作为完满的序幕，死去的艺术也属于它。我深信：“即使在今天，艺术能够，艺术只能够成为一个伟大的意义的图像。”

这一意义的图像使我们人类在一切困境和反抗中回忆起过去的遗产，记起尚须争得的未来，想起此时此在我们生活的意义、价值和尊严。

这一意义的图像能唤醒我们对自由和真实的激情，唤醒我们对平等和仁爱的渴慕，唤醒我们对团契和解及和平幸福的冀望。

这一意义的图像也许甚至会使我们预感到那些“无论如何与我们相关的”事物：它是在我们心中尚隐匿着的无可把握的奥秘——当然，这一奥秘存在于我们的一切实在性之超感性所基本定义的感性之物中。

附录：不再诱惑

——与 H . 克吕格尔就 B . 布
莱希特的一首诗交流看法

B . 布莱希特

抵抗诱惑

你们不要被诱惑！
返回的路已不存在。
日子伫立在门前，
你们已能感到夜里的风：
清晨却不会再来。

你们不要被欺骗！
生命残薄。
尽快地啜饮生命吧！
你们不会感到满足，
当你们不得不离开生命时。

你们不要接受骗人的安慰！
你们没有太多的时间！
让腐烂成为拯救者吧！
生命最伟大：
拥有的已无多。

你们不要被诱惑
去干苦役让自己精疲力竭！
还有什么能使你们畏惧？
你们会与所有的动物同死
此后什么也不会再来。

H . 克吕格尔

抵抗诱惑？

这首诗就它的风格来说是完美的，写得非常美，非常明晰。但是，是不是也非常真实？这首诗表明了布莱希特与死亡的关系。马克思主义的辩证唯物主义在此被如此简单地、形象地、甚至如此带有民歌味地用语言表达出来，这是颇为罕见的，因为马克思主义的经典作家们总是用一大堆概念来论述。“日子伫立在门前/你们已能感到夜里的风”——这些富

有韵律的形象是采纳自歌德以来的德国抒情诗传统，其中也不乏浪漫派的情调，那种浪漫主义的不满和躁动着的生活欲求。“尽快啜饮生命吧/你们不会感到满足！当你们不得不离开生命时。”

这首诗与布莱希特的其他诗一样，属于教寓诗一类。它表达了一个论点，并想要启蒙开智。确实如此，它以说教格言式的基调体现了教诲的极端形式。这首诗的活力完全在于那种启蒙、开启式的说教激情。“你们不要被诱惑”，——从第一行到最后一行都令人感到是在用教导的手指指点着，提耳命面。整首诗都充斥着这种论调：你们就应该这样看！这好似一位教师在训斥一班学生，或是一位社会革命家站在他的阶级面前。

尽管如此，这首诗并没有一处显得仅仅是在教训，或只是干枯的理论和启蒙，恰恰相反，在诗中，死亡主题的戏剧化和展开仿佛最终释解了诗人的深切体验。是智慧，而不是知识在驱迫着训诫，这是一种知足常乐的智慧：“你们会与所有的动物同死/此后什么也不会再来。”

这首诗所宣扬的马克思主义启蒙的历史语境是很明显的：这种启蒙针对的是教权主义和神秘主义。它据理断然驳回教会为可怜众生，同时也为僵化、保守的占有关系而提供的美好彼岸世界的安慰。“你们不要被诱惑/去干苦役让自己精疲力竭！”这是一个充满激情的号召，号召这个尘世的人看重此岸世界，看重尘世性，充分享受它，享受每一个人只有一次生命，从而使自己成为尘世的充实的自由人。“尽快地啜饮生命吧！”这些狂热的觉醒利用了马克思主义人类学中极

稀有的东西，马克思主义人类学只是一般地将人理解为经济过程的一部分。同时，这首诗使我感到它具有革命的爆发力。它以在今天来看颇为奇怪的句式去表达这种革命的爆发力，批判基督教的市民意识形态。对“彼岸的安慰”的攻击至今仍然具有现实性和真实性。然而，倘若人们要从一个成功的社会主义（已消灭了经济剥削）出发去追求乌托邦的话，那么这首诗也指出了它的界线。我一直很欣赏这首诗——尽管如此，我却不能附从它，并且最终不能苟同它。死亡竟被如此简单地当作句点而实体化了：“你们会与所有的动物同死！”——这种说法只对了一半，它将一扇人们本应让它继续敞开的门关上了。这是我的看法。

无论是用布洛赫的“希望原则”或是雅斯贝尔斯的“临界经验”的说法，尽管死亡被近于独断地宣称为绝对的句点，但它毕竟也带来一丁点儿由本质所造成的东西——我不禁要问，真的反抗了诱惑吗？

汉斯·昆

抉 择

如果我不是在复活节前的一个讨论会上与评论布莱希特这首诗的评论家 H·克吕格尔不期而遇的话，我或许不会在一个星期以后带着同样关注的震惊来读这首诗和对它的评论。我耳边现在仍回响着我与克吕格尔在从科隆到美茵茨火车旅程中的谈话。我们的看法既有分歧又有一致，此时我不能拒绝挑战——对这首诗与诗评进行评论。我作为神学家不想对文学家克吕格尔就该诗的赞扬品头论足。“在此被如此简单地、形象地、甚至如此带有民歌味地用语言表达出来。……在诗中，死亡主题的戏剧化和展开仿佛最终释解了诗人的深切体验，是智慧，而不是知识在驱迫着训诫。”我作为神学家，也不会像文学家克吕格尔那样提出这样的明确疑问：“这首诗就它的风格来说是完美的，写得非常美，非常明晰。但是，是不是也非常真实呢？”

说实话，我作为上帝的信仰者是不会与无神论者布莱希特以及不可知论者克吕格尔就真实问题取得一致意见的。他们依据费尔巴哈和马克思的思想猛烈攻击未启蒙的教权主义和神秘主义，攻击教会为经济剥削而提供彼岸世界；攻击宗教是鸦片，是缓和社会矛盾的骗人手段，是敷衍人的空话，是诱惑！你们不要被诱惑！/你们不要被欺骗！/你们不要接受骗人的安慰！”除了此岸无需彼岸，除了政治无需宗教，除了

理性无需圣经，除了工作无需祈祷，只做人，不做基督徒！

但是，正因为如此，如下的反问也是真实的：此岸难道可以代替彼岸吗？政治难道能代替宗教吗？理性难道能代替圣经吗？工作难道能代替祈祷吗？做人难道能代替做基督徒吗？这个一维世界必然排斥他维世界吗？这首诗是否真的像克吕格尔认为的那样：“它从今天的状况出发，用奇特的方式追寻过去”？难道宗教就不能不是鸦片，而是解药、治方、全面启蒙和社会解放的中介吗？这一问题今天当然仍在争论之中。不仅对于达克·哈梅尔克约尔特（Dag Hammerkjold）、马丁·路德·金（Martin Luther King）、海德尔·卡玛拉（Helder Camara）、特蕾萨母亲（Teresa），而且对于无数不知名的人来说，宗教不是鸦片，而是解药、治方，全面启蒙和社会解放的中介，难道这不是真的吗？难道人们不能正因为信赖上帝——这时常很难——因而也信赖人？难道人们不能因为信赖上帝因而更富有人性，更看重此岸，更看重此岸生活的完满，并享尽此岸？今天的时代当然是这样一个时代：整个自然环境和内心世界已遭到严重的摧残，然而正因为我们信赖上帝，因而能够杜绝那种浪漫狂热地“大口啜吸生命”；正因为我们信赖上帝，因而才能生活在一种更为清醒的知足常乐的智慧中，这种智慧懂得生长的界线，懂得任何享用的界线和整个生活的界线。

无疑，整个生命之中有界线，生命尽头的界线。然而，难道腐烂因此就是唯一的尽头？死亡难道就是绝对的句点？不可知论者克吕格尔在这一点上对无神论者布莱希特的反驳是有理的。尽管死亡被近于独断地宣称为绝对的句号，但它毕

竟也带来了一丁点儿由其本质所造成的东西——一个问号。可是如何抵制盲目迷信者的骗人的“诱惑”呢？不可知论者在这里也转而反对不信仰上帝的布莱希特那没有慰藉的《抵抗诱惑》。他想拥有敞开着的大门，他像雅斯贝尔斯在他的“临界经验”中所表达的那样，或者像布洛赫那样，带着极大的好奇心来期待着死亡，并和死亡一起期待着一个“Peut-être（或许）”：或许不仅仅是腐烂，而是从腐烂中被救出来——一种截然不同的结局。

然而，我想进一步提出一个问题：难道我得终生以这个“或许”为满足吗？难道我得总是处于被诱惑和抗拒诱惑之间，处于虔信的骗人的安慰和在不可知中不虔信的绝望之间吗？难道我不能得到一块坚实的立足之地，不能从怀疑和听天由命中解放出来吗？

更明确地讲，在我看来，认为腐烂是终点，是我们所有的劳作、生活和爱的终点——一切归于虚无——一切最终是空无，这种看法不过是一个大胆的，然而并非理性的认命。在我看来，这类见解经常用一大堆概念来掩饰自己确实感到的绝望，掩饰无神论的极端非理性，布莱希特的诗明显也同样如此。布莱希特像费尔巴哈一样声称，人会死，肯定与其它动物一同死，最终归于虚无。这种看法从未得到过证明，当然，与之相反的看法也从未得到过证明；无论如何，死亡至今还保持着它的问号。所有的知识在此已达尽头，对于任何人来说都不存在这种保了险的保险。然而，另一种绝然不同的扬弃这个“或许”的确信是否是不可思议呢？反过来看：如果我的可见之眼信赖一个不可见的世界，相信这个人 and 这个

世界会腐烂的实在对于我来说不是、也不会是首要的和最终的实在，这是否就是全然非理性的认可呢？

如果我相信，这个实在世界无法靠自己来阐明，靠自己来奠定，靠自己来完成；

如果我相信，这个实在的世界毋宁说是被另一个最初的同时也是最终的实在世界所支撑和怀抱着的，只有它才能阐明、奠定、完成这个最终会腐烂坍塌的实在；

如果我相信，人在死后不会归于虚无，而是能够进入一种不可描绘的蕴含一切的实在；

这是否就不是一种理性的确认呢？在我看来，这种确认事实上是一种尽管同样大胆，但却是比那种假定最终的无意义的确认更为有意义的确认。自然，我不能用与我们的经验视域相系的理性来证明这一确认，但是我却能以一种被彻底检验过的，经过启蒙的，而不是非理性的信赖和智慧，投身于这种确认。

这种理性显然是一种与一切实在的最终虚无相对立的彻底的理性，是对所有果敢行为的最深切的最富有人性的安慰，这种安慰标明它是而且将仍是对上帝的信仰。这种彻底的理性与理性主义无关，与“安慰与骗人的安慰”无关。对于那种认为一切都最终与死亡一起毁灭的看法，我只能说是不信赖上帝的人的看法，作为上帝的信赖者，我只能得出这样的结论：一切都将与死亡一起归于上帝。生命全改变，但不全消失！这扇无神论者想关上，而不可知论者想敞开的门，多少给予信仰者们敞开了这样一种前景：他得以瞥见我们生命的伟大奥秘，这一奥秘虽不是可以被经验地确证，但却可在

基本信赖的信仰中为希望所拥有。它是一种馈赠基本确信的
希望，是一种能取代畏惧，赋予我们战胜“苦役和精疲力
竭”的常新的力量。

B·布莱希特的诗是一首启蒙式的说教诗，它代表着一种“论点”，按照克吕格尔的看法“它以说教格言式的基调体现了教诲的极端形式”，并表明了这样一种情况：“你们就应该这样看！这好似一位教师在训斥一班学生，或是一位社会革命家站在他的阶级前面。”这首教喻诗——并不是圣文——可以改写，以使上述抉择显而易见。我并非要把布莱希特这首无神论的诗纳入神学家的文体中以将它神化，以将它诠释为一首隐含着宗教定义的诗。恰好相反，其中的无神论会得到认真对待，正因为如此，才要针对布莱希特的论题提出一个反题，并最终提出一个超验的“扬弃”的合题。出于尊重布莱希特的挑战，我的改写十分慎重，即只会改动很少的地方：在第一段中只改动一、两个字母，在第二段中只改一个词，在第三、四段中改动则略多一些。改写之后，这首诗读起来就不再那么充满启蒙式的教喻激情，也不再令人感到是在用“教导的手指指点着教诲”，而是变得充溢平和的确信并友善地邀请人们抉择：是以不信上帝的抗拒诱惑来取代盲信的诱惑，还是以信仰上帝的超越诱惑来取代盲信的诱惑。

拥有的远不止这些

你们不要被诱惑！

返回的路尚存在。

日子伫立在门前，
你们已能感到夜里的风：
清晨却会再来。

你们不要被欺骗！
生命残薄。
不要过快啜饮生命吧！
你们不会感到满足，
当你们不得不离开生命时！

你们不要接受骗人的安慰！
你们没有太多的时间！
腐烂能捕住得救者？
生命最伟大：
拥有的远不止这些。

你们不要被诱惑，
去干苦役让自己精疲力竭吧！
还有什么能使你们畏惧呢？
你们不会和动物同死
此后没有虚无再来。

注 释：

本诗收入 B·布莱希特全集（20 卷本）第二卷，法兰克福
1967，第 527 页。

达克·哈梅尔克约尔特(1905- 1961):瑞典政治家,1961年
诺贝尔和平奖获得者——译注

马丁·路德·金:美国黑人牧师——译注

海德尔·卡玛拉(1909-):巴西神学家,1985年被教会革
出教门——译注

特蕾萨:阿尔巴尼亚修女,1979年诺贝尔和平奖获得者。

神学与文学
十二位德语著名作家谈宗教与文学

K·J·库舍尔编
刁承俊译

几点说明

当代作家怎样对待宗教题材？这是本书的内容。我同 12 位作家交谈过。我试图同时关注如下两个方面：文学作品如何处理宗教问题？在作家自身的生活经历中宗教具有什么意义？

我并未把任何一般性的宗教问题强加给作家们，而是提出一些完全出自于作家个人作品经历和生活体验的宗教问题。对于熟悉这些作家与作品的读者，我在此要把可能使他们感到意外的背景和反省告诉他们。对于不熟悉这些作家与作品的读者，我想引起他们的好奇心，通过研究宗教主题来重观整个作品。

要文集中的这些作家都乐于进行这样的对话，并非易事。在这些对话中，有不少是要担风险的。他们打破了一个想当然的禁忌：据说，宗教再也不是当代“世俗”作家的题材了。事实上，害怕接触宗教主题，害怕收进宗教文集，以及对意识形态猜疑的畏怯，不是经常阻碍对作品作内在的精细入微的研究或对宗教问题公开表态吗？与此相反，这些对话表明，宗教在当代作家的作品和思想中具有多么重要的意义。确实，有不少作家（I·德赖维茨、B·弗里施穆特、P·黑尔特林、

A·穆施格、W·施努雷、K·施图克、M·瓦尔泽)差不多都是第一次准备对自己作品和思想的宗教观点公开表态。

为什么偏偏是作家？神学在文学领域要寻找什么？神学家可以对作家说些什么？我承认：我作为神学家对与作家们对话期待已久。简洁、直率地谈谈为何期待这场对话会有助于使问题明朗。对许多当代人而言，当今已是后基督教社会，基督宗教深临认同危机和失去分量的危机，当今时代至少是教会性的基督宗教（神学、讲道、牧事）遇到前所未有的可信性危机的时代，正因为如此，“走向作家”实际上表明基督宗教充满希望。在作家们身上也许还珍藏着由于与教会机构论辩而“保持着纯洁”的信仰罢？他们身上也许还有某种不受任何教会机构约束的东西吧？他们在表达所有个人经验时难道不是自由、独立、无束的吗？因为用不着代表任何党派，用不着捍卫任何利益，用不着有任何顾忌，他们不是可信的吗？难道他们不正是无数同样经历过非教会化的时代检验、却仍然在寻找宗教经验之真实表现的人们的代表或样板式的同代人吗？难道不正是这些艺术家“对于时代深层发生的事情具有特殊的敏感”吗？

难道不正是他们体现着一种当代人的典型，对于这种典型来说，体验比学说重要，可信性比形式上的正确性重要，真实性比正统性更重要吗？这些对话也能证明这一点！它们把握的是一种经验，马尔堡艺术史家和神学家 H·施威贝尔(H·Schwebel)在同作家和艺术家对话时也有同感：“用空话敷衍行不通了，表面上的解答也得不到认可。只要自负、迟钝和怯弱还占有地盘，就会有突破人性问题的争辩。”（《可

信性——论今日艺术与宗教的五次对话》，1979)

具体说来，这些对话意图何在？它们既要对文学，也要对神学提出挑战，以此促动意识。它们要打开对宗教感兴趣者的眼睛，让他们看到，在文学领域实际上可以发现一块独创性的语言练习、创造性的想像和勇于反省的绿洲。这片绿洲将为那些古老的宗教问题注入新的时代活力。对那些对文学感兴趣的人们，它们则可传递信息，告诉他们，宗教——不管是基督教，还是非基督教，不管是被肯定的、还是有争议的宗教——都一再成为文学创作的一个永不枯竭的源泉。

这些对话想要成为一片文学研究的园地，以文学的自我证明形式成为对一门具体的文学神学的研讨。经验和真实性很重要，这也是这些对话的特殊性。因此，本书愿作为对文学性神学的创作美学的一种贡献，试图说明文学创作的前提、方法和过程。

对话的魅力何在？它给我提供了一次良机，去发现隐藏在作品后面的活生生的人，追踪他在创作过程中的思想，描述各种各样的尝试和立场，完成构思，一同直接体验种种事件。简而言之，它提供了面对作品中的自我确定，再一次更独立、更坦率、更自发地提出高见的机会。这样做的目的还有：通过对因文学作品而为人所知的宗教立场的深入和具体化，激励对话对象去构思“闻所未闻的”（迄今为止尚未提出的）思想。因此，这往往也会“迫使”对话者提出一些使双方都颇为惊异的见解。这种对话形式在学院式的日耳曼语言文学或神学领域里尚不多见，但它却能最大限度地活跃思想，使思想开放和开阔。在这里，对话就成了寻找真理的媒介。

尽管本书从相互辩论出发，而且对于读者来说，它也可能是这场辩论的发起者，但它却并不包含宗教神学辩论。当然，它也没少刺激我这个神学家，偏偏从带有批判的挑衅性的回答出发，在内容方面深入对话，更尖锐地用反题来反对命题。当然，如果要保持情节性对话的性质，就必须克制（即使在更正事实性错误的时候，也是如此）。神学家与文学家之间的对话才刚刚开始，倾听与询问必须享受优待：必须避免自以为知道得更多的姿态。换句话说：在这些对话中 [用 H·比内克 (H·Bienek) 的话来说，是工作室交谈] 最重要的是，应当让男女作家们自己发言。他们的思想，他们的作品应当赢得鲜明的特色。神学上的分辨与深化，以至在寻找真实的过程中神学上的实质性辩论，也许是进一步的、大有可为的任务。但这第二步不应走在第一步之前。

初看起来，与风貌各异的作家们进行的这 12 场对话，得到的是一大堆相互矛盾的材料。但若仔细一点，却可以看到，所有的对话——尽管都只涉及个别问题——自始至终都有不离主题的基本结构。有些对话有一个中心题目 (K·马尔蒂谈“复活节”，W·延斯谈“圣诞节”，P·黑尔特林谈政治参与，I·德赖维茨谈希望，S·海姆谈马克思主义与犹太教，H·伯尔谈对上帝与救世主的理解，S·施图克谈女性认同)；另一些对话则选择一般的自传性的引述方式 (B·弗里施穆特，A·穆施格，M·瓦尔泽)；无论如何，对话均由作家的作品中摘出的关键性引文出发，试图围绕着一些重要的宗教主题：谈论上帝有何意义？拿撒勒的耶稣是谁？与其他宗教的主导形象相比，基督具有什么意义？教会有何意义？宗教有何意义？

非基督教的宗教起什么作用？文学的特殊作用是什么？《圣经》素材具有什么价值？我在作为跋的论文（《走向作家》）中，试图再一次将这些基本主题集中起来，用小小的对比性提要的形式，把作家们的重要见解编排在一起。文学反思宗教问题的整个激发性力量，应当通过这种方式再一次得到强调。

由于是 12 位作家，这就遇到了挑选的问题。就主题的内在联系来说，只有这样一些男女作家才合适：他们的作品在当代文学中具有某种示范性，他们的著作中显而易见地包含着对宗教负责的思索。此外，宗教立场的范围理应宽泛。本书中有些作家的基督信仰立场，早就是为人所知的（德赖维茨、简斯、马尔蒂、林泽尔），有些则对宗教持一贯的批判态度（例如瓦尔泽、海姆、穆施格），还有的则公开表明信仰无神论（施努雷），他们各述己见。对待宗教，开放是关键，生活体验和作品经历中明显可见的兴趣是关键。既然这一点有着决定性的意义，那么，文学作品中也就不可能存在“客观的”代表性。不过，这可能使人注意到：他们至少象征地代表着不同的群体。女作家们发了言，其中有两个属于年轻的一代（弗里施穆特、施图克），其余作家都是中、老年作家。两位作家（马尔蒂、穆施格）来自瑞士，一位女作家（弗里施穆特）来自奥地利，一位作家（海姆）来自民主德国（前东德）。

令人惊讶的是，对话的请求得到了多少自发的赞同。只有少数人拒绝（总共 3 位作家），按照这些被询问的作家的说法，他们之所以拒绝，并非因为不感兴趣，而是承认他们胆

怯，不敢现在就公开对如此敏感的问题表态。当然，人们肯定还会惦念某些作家——他们恰恰就是那些来自奥地利或者民主德国（前东德）的作家，那些年轻的一代，那些抒情诗人。也许还有可能继续完成这样一项任务吧。我作为对话者和编者，当然抱着这样的愿望：人们在评论本书时，少注意一点谁不在场，而多注意一些谁在场。

难道这种积极的反应不正是—一个充满希望的标志吗？在15年前，当神学领域内流传着“上帝之死”的口号，在作家当中流传着“文学之死”的口号时，这几乎还是不可想像的文化征兆。同往常—样，人们用—些轻率的解释，就可以很快地将这里业已接好的对话线索重新扯断。帮倒忙的恰恰是神学书籍的读者们，他们把文学领域对宗教的这种新的开诚布公自作主张地撇在一边。当代作家的回答表明，不愿将讨论宗教主题的这种形式成为—部神学书的内容。这部文集不再是退回到过去的宗教，而—种前行的批判性转化过程！

但是，神学作品的读者对这些对话却可以放心，他们所支持、所关心的事情依旧生动活泼，富有挑战性。再说，他们还可以学会不用神学名词汇编、不用复杂的形式术话、不用脱离现实生活的词汇来谈论神学问题，甚至更恰切、更投入，既带有批判性、又富有激情，既开放、又热切地谈论神学问题。他们在同各种宗教传统和文本打交道时，可以学到—点无拘无束的主观性。正因为这些对话本身出自无拘无束的主观性，所以它们要激发不同的见解，甚至激发对立的意见和论辩。将这些对话公诸于世，是本书的意图。我衷心感谢所有的作家在交谈时的信任和坦率。

关于这些对话的方法，也许只需稍加提及：作家们先得到一张写有主要问题的单子，这些问题在交谈过程中不断补充或者改动。交谈之后，作家们还可以对自己的回答再做一次书面加工。尽管作家们利用这一机会的方式各不相同，但无论如何，本书中作家们的话都经作家本人过目。除一篇对话外，诸篇对话均曾在 1981 年 4 月至 1985 年春的《公众论坛》杂志上发表过。《公众论坛》是一份有投入精神、大胆表态的杂志，编辑不多，办事效率却很高 [正如 W·迪尔克斯 (W·Dirks) 有一次所说，这源于“天主教叛逆性”(Katholischen Rebellentums) 的优良传统]。这家杂志使我能将每篇对话分期连载。责任编辑 H·梅斯曼从一开始就热情地支持我进行这些对话的想法，并使这一想法有可能付诸实现。除了一次例外，所有的交谈他都在场。他审阅过我拟出的问题，并为解决所有技术上的问题操心尽力。我特别要衷心感谢他在共事时的同事般的友好合作。我还要感谢图宾根大学普世宗教研究所的同事 U·克恩先生，他亦为这些对话提供了诸多技术帮助。

本书出版之前，我在神学与文学这一边缘学科做了近 10 年研究。如今，我将本书献给我的两位老师——神学家 H·昆 (H·Kung) 和作家 W·简斯，我在神学与文学的研究道路上要感谢他们的地方很多。1977 年，当我研究“现代德语文学中的耶稣”这一课题时，他们严格要求我、提携我这个博士生。从此以后，他们两人继续加强合作，共同完成了一些连我也能参加的研究项目。最值得提及的是 1984 年 5 月由他们在图宾根大学组织召开的大型“神学与文学”讨论会。这

次讨论会给作家、文学研究家和神学家之间的对话以重要的启发。我将本书作为感谢参与这类谈话的人们和鼓励人们继续进行这种重要的对话的标志，奉献给他们。

K·J·库舍尔
1985年1月于图宾根

一、以上帝的名义抗议上帝

——关于死亡与复活

同 K·马尔蒂的对话

问：您在前几年曾谈到您的文学活动的初因。您说，对于您来讲，只是在您的牧师活动中才开始碰到语言问题，并感到布道语言，教会和神学语言成问题。教会中使用的语言用得越久，就越使您感到不满足。您于 1969 年发表了著名的抒情诗集《悼词》，提出了死亡与复活的问题。提出这样的问题在您的牧师实践中是否有具体的起因？

答：具体起因是我 1969 年移居此地，移居到伯尔尼，在一个有很多老人，因此也就有很多死亡和葬礼的团契中任牧师。每星期我都要遇到一两次这样的死亡。如何对待？人们例行其事。可是我却不能完全投入。几年之后，看到自己在这种保护装置般的例行公事中活动，我感到沮丧极了。一次有人问我：“你到底在干什么？从事什么工作？”我说：“我不写作了，只干埋葬人的活！”他却说：“那你就写这个题目吧！”我想：“对，为什么不哩。”于是我就写《悼词》，回忆真正致过的悼词。这些悼词出于实践的困境，是同实践的例行其事保持距离的一种尝试。

问：在《悼词》中有一点很引人注目，除了诸多神学家之外，您还引用了诸如海涅、弗洛姆、布洛赫等人的话，甚至还有 1968 年巴黎墙上的铭文。在您反省死亡与复活问题时，马克思主义思想起着什么作用？

答：不起作用。除非用一种完全间接的方式让马克思主义促使人们问自己：死亡之前是否有生命呢？这是马克思主义的课题。如果人们总是被迫面对来自团契中的“死亡之后是否还有生命”这一问题，那么，马克思主义当然也就有理由提出“死亡之前是否有生命”这一反问了。

问：在您的诗集《悼词》的一首诗中，复活的希望与对统治的批评奇特地联系起来。“这也许很合某些主人的心意/人一死,什么都已了结/主人的统治/奴仆的屈从/永远都会得到证实”的悼词甚至使主管人,使世间的统治者受到审判,动摇着此时此地被认为是确定不移的统治关系。就是说,如果不存在奴仆们复活的希望,主人们的日子过得就更安稳。难道这时他们就不打算把基督教的乌托邦与同马克思主义的此岸分析结合起来吗？

答：我认为，把谈论复活看作对现存社会等级制度的批判，这直接来自耶稣的布道。譬如，耶稣讲：世界上的大人物对你们操有生杀大权，而在你们当中却不应当，今后也不会出现这种情况，显贵者会变成卑微者……所有这些圣经经文都注重耶稣对未来的布道。马克思主义可以加强和证实这一论点。我作为牧师，有义务在每个星期天从《圣经》中提出论证。如果还有别的一些按照福音的观点来看可以使我变得更坚强的观点，我仍会带着感激把它们都吸纳进来。

问：“我们是死亡的抗议者”，您同C·布卢姆哈尔特（C·Blumhart）交谈时曾说，在一首相应的诗中也写道：“以能使死者复活之人的名义，以复活的死者的名义，我们抗议G·E·利普斯（G·E·Lips）的死。”这不就正触及（仁慈的上帝怎么会容忍受苦）这一神正论问题？即是否能以上帝的名义抗议虽然不是由上帝造成，但上帝也没有阻止的事情？这不正是在以上帝的名义抗议奥斯维辛集中营吗？

答：是的，的确如此。这首诗针对的是一位因为交通事故而死于非命的男子。假如人们认为，上帝要人们譬如在交通事故中相互残杀，那么人们也就不得不承认说：让人们在战争中相互残杀，以至发生奥斯维辛事件，就是上帝的意志。假如一些人强加给另一些人的强迫性死亡——交通事故还是最轻的——假如人们用上帝来为这种杀人行径辩解，似乎还认为上帝就是这种杀人行径的根据，那就不会再有任何精神支柱了：这样一来，人们就能为所有行为辩解；这涉及到一种上帝和人之关系的概念，按照这种观念，人归根结底只不过是一个在可怕意义上的全能之神的傀儡而已。K·巴特说，这个全能者的上帝观念、这个无所不能甚至还能杀灭人的上帝，是个偶像，是撒旦。由于我必须主持葬礼，这类情况和问题经常出现，我不得不放弃某些比如在礼拜仪式中一直存在的公式，譬如声称：上帝喜欢这位先生，于是就通过死亡，甚至通过交通事故把他召到天上去，如此利用交通事故。实际上，我只能结结巴巴地说，这种不幸也许不那么令人欣慰。传统的信仰眼下也许会给家属更大的安慰，但我担心，他们很可能就会因此信奉一个完全是非基督教的上帝形象。

问：但是，以上帝的名义抗议上帝这是不是一个矛盾呢？否则您不得不承认：上帝不曾在事故中，上帝也不曾在奥斯维辛集中营中。人们由此可以——不少人已这样做了——以奥斯维辛集中营的名义抗议上帝。但是，就奥斯维辛集中营来看可以上帝的名义抗议上帝吗？您到底还要以上帝的名义抗议什么呢？

答：上帝是作为犹太人置身于奥斯维辛集中营之中的。我实在不相信，上帝就是那个世界的掌管者和统辖者，可以要他为我们所做的那些可怕的事情承担责任。我认为，人类拥有巨大的自由，极其危险的自由。这是一个真正的谜！为什么上帝创造了这样一个有如此自由、既是褒义、可惜也是贬义的能人，以至他竟能够建立奥斯维辛集中营？这个问题依然悬而未决，我也不想用下述答案来解答：假定在幕后有一个世界的掌管者，仿佛他建立或者容忍了奥斯维辛集中营。这确实确实是人的罪孽。

问：那么，究竟是什么东西隐藏在一个无法理解的事故后面呢？是命运？是偶然性？

答：人类犯下的过错很多很多，大多数甚至……

问：人类对自然灾害，对地震也要负罪？

答：这一点我承认……对这些事人们没有责任。但在谈到自然灾害或地震时，我也不会干脆就说：这是上帝审判的标志或者诸如此类的说法。我并不明白这是怎么回事。这可能是在提醒人的脆弱，提醒人作为大自然中的生物受到的威胁。不过这与战争、与人类的相互残杀迥然不同。可能我应当把地震视为命运的安排，视为命运吧。可是人们相互残杀

这种事情，我非但不会接受这是命运的安排，还会反对这种假定。

问：引起人们对您的立场进行批评的原因，就是您以上帝的名义进行这种批评。是否只有这样一个抉择，即彻底承认，要么别把上帝牵扯进这类事情中来，要么我们对这类事情一无所知？

答：可是我从耶稣那儿知道，上帝不要我们相互残杀！耶稣肯定说过这样的话。我可以说：上帝不愿出现这种事情。耶稣在塞洛姆的尖塔倒塌时，对人们说过：这对你们是一个信号，不过这确实是一场自然灾害。耶稣决非暗示尖塔倒塌是相互残杀，这一点我很清楚。

问：您在一部作品中回避有关怎样复活、何时复活以及复活的确实问题。您只是让人们注意到活着的人的复活。这部作品结尾是这样的：“我只知道，他召唤我们走向此时此刻的复活。”您在别处还谈到，我们必须从日常的死中复活。具体说来，此时此地的复活是什么意思？什么是日常的死亡？

答：人们不再在战争中相互残杀，但在交通事故中却相互残杀。人们甚至很快就会对这一切习以为常。然而也许会相反：人们不再相互残杀，连引伸意义上的，即用言词、用互不谅解、用仇恨和成见来进行的相互残杀也没有。因为所有这一切也都是相互残杀的一部分。从积极方面来讲，人们不但将来能够，现在也能够共同生活；人们相互依存，共同生活，并能在这种共同生活中使自己的生命变得充盈。上帝希望的是生命，而不是反面，不是要我们相互拼命，将对方置于死地，不是要我们去骗取对方的性命。

问：现在您能不能从您 30 年的团契经验中举出一点来，说明您曾经充满信心地说过，发生过此时此刻的复活呢？

答：可以。这是存在的。不过这种事说起来话长，并非几句话就说得清楚的。我在多次乱七八糟、争吵不休的婚姻中见到过这样的事情：夫妻双方都能够重温他们死去的婚姻，共同使这种婚姻得以复活。我体会到，人们都变了，挣脱了使他们越来越失望的、狭隘的个人生活圈子……虽然人们从前在一个清一色的市民环境里度日，但现在却担任了诸如囚犯救济组织“国际大赦”的领导职务。我也在一些年轻人那里看到这样的事情。我对他们施过坚信礼，这些人都有点茫然失措，但正当他们在混日子时，却突然产生了一种动机，要在一个工作小组中为第三世界全力以赴地工作。在这些情况下，可以体会到有人怎样复活，怎样实际上摆脱小市民生活那小小的、往往又是可笑的、甚至成为负担的悲惨境遇。

问：甚至在整個社会范围内都有这些经验吗？您是否看到您可能讲到的那些变化正是复活呢？您关于革命是社会变革的推动力的想法大概是非常清醒的。

答：这很难。一方面，我看到一切都可能失败。现在人们谈起了生态学和军备问题。这一切都可能引起极其可怕的后果。我正经受着这些暗淡前景和无法捉摸的可能性的折磨。

问：也许我正好该从这里继续往下问，因为要回答在整个社会范围里的复活问题并非那么简单。要是我没理解错的话，您能驾轻就熟地非常具体地描绘整个社会的受苦画。譬如，您在《温情与痛苦》中写道：“1973 年受难画。企业主及其将军们的执政委员会决定：总统 不应是穷人的朋友，他应

当是富人的同谋。执政委员会作出判决：穷人朋友的总统死有余辜。判决立即执行。首先处死总统，紧接着处死两万智利人。随后，执政委员会全体成员带着感激之情去望弥撒。他们在钉在十字架上的耶稣面前弯曲双膝，跪拜谢恩。武尔姆勃兰特(Wurmbbrandt)神父发去祝贺电。看到行情上涨，白宫和多国跨国公司松了一口气。伯尔尼学校里的教师们都齐声欢呼：终于在智利恢复了安定和秩序。”于是，耶稣受难的故事在这里就同智利社会主义者的受难交织在一起了。关于复活的希望是否还有相似之处可描写呢？作家在描写复活的希望时所遇到的困难，难道不比概述受难的情景时更大吗？

答：要是人们把一件事情的过程只能描写成为受难，那往往就是一种无措的行动。如果是这种社会意义上的复活，那我就不愿意再写这种事情，我宁肯在发生这种事情时自己也身临其境。我认为存在着复活体验。我在譬如说反对原子能发电站的整个运动中，或者你们联邦德国的绿党当中就看到了这一点。甚至就在那里——在这些倾向和突破中——我也感到复活的迹象。

问：那么在基督教范围内呢？

答：为第三世界出力。我经历过这种事。当然，起决定作用的首先是教会的促进，不过这些促进已经超出了教会的范围。这样做也不错。我们希望有另一个世界，而不仅仅是另一种教会。在人世间，教会往往只不过是一种手段、一种工具而已。就这一点来说，我觉得下述情况是好的：所有这些倾向和突破都不仅仅在教会范围内，而是超出了教会范围，甚至还存在着一些教会可以再从中学习到某种东西的其他促

进因素。令人忧虑的只是：官方教会一再起阻碍作用，它使人望而生畏。这种情况需要人们认真对待。因此可以说，复活经历肯定是有的。要不，我们就拿波兰为例吧，那里突然出现一个瓦文萨，情况就大为改观了。这一点人们事先是根本预料不到的。但在这里，犹如在耶稣那儿一样，两种情况兼而有之：一方面对于某种开端的希望，另一方面又是不详的警告。

问：对于您来说，谈论耶稣复活到底是什么意思？您在一篇后使徒信经中写道：“我信耶稣，他被像我们一样的人处死，但第三天就复活，为了我们和我们的解放而继续奉献，直到上帝无所不在为止。我信圣灵，是它使我们成为这位复活者的同道，成为那些为正义而奋斗、而受苦的人的兄弟姐妹。”您是否认为复活的希望原则上也能脱离耶稣的复活呢？如果是这样，那么这在犹太教中又怎么讲？

答：我不相信耶稣在彼岸复活，而是——不过，这还不是最后的看法，这是我现在所想到的——我是这样解释复活节的，我认为耶稣复活在他的门徒身上，复活在他的信徒身上。他通过那些门徒，通过优良的教会传统把作用发挥到人间来。这就是我对他的复活的解释。但这并不等于说，他复活在某个形而上学的超世界中。我认为，他复活在这个世界上，复活在这个世界的未来中，我并未看到人们该用别的什么办法来解释复活的故事。他促动那些根本就不再有信心的门徒。他重新使他们有了信心。我认为这一过程会一再发生！他作为一再给人信心的人复活在我们的教会里，以便使教会能在生活中复活，按照他——耶稣的心愿改造这一世界。

问：那么一般的复活呢？它们只有通过耶稣的复活才能理解吗？

答：这倒是棘手的问题。我在这里恐怕要显丑了。我不会把一般的复活非同耶稣的复活扯在一起。不过我会把耶稣看作一般复活的表征。但我必须承认，我无法想像一般的复活，至少暂时很难想像。我相信，如果人们愿意想像的话，那他就会老停留于现在生命的延续上……

问：跨越死亡吗？

答：跨越死亡。不过，按照我对《圣经》的理解，这根本不是复活，相反，这倒是不死、灵魂的不死。而复活则是死亡，是人的肉体和精神彻底死掉——再出现新的！因此，我大概能想像不死，甚至不少宗教都在介绍这种事。但复活是另外一码事，《圣经》上讲的是复活，而不是不死。我认为，存在着一种变形，而上帝就在促成这种变形。我甚至还认为，这就是创造。万物都在不断变形，我从这种创造当中看出，就是在物质创造中也不会丢失任何东西的。不过任何东西都不会一成不变，而是变得完全不同。或者说，全然变新。对我来说，复活就意味着：我或者我们在对上帝的信赖中死去，这时大家都坚信，无论上帝会做什么，也无论他要把我们变成什么，他都是好心好意，因为我相信上帝是良善的。除了第一，仰望上帝，第二，仰望这个一再为我们作出的榜样复活者耶稣，看着这粒死去的麦粒外，对此我已经无话可讲……

问：这就是关于变形生成的保罗教义的主题……

答：对，我觉得，有人谈到复活时，想到的总是生命的延续：我们会再次见面吗？是在死后吧？这是一种长生的观

念，这里丝毫不涉及变形。然而，正是这种变形的契机对我来说非常重要。但我对变形将是什么一回事却无话可说。

问：在这一点上存在着一种具体的问题之尖锐点。在您的一首卡尔·马克思诗中写道：“此时此地，你知道，我确实相信复活。那又为什么不能相信你的复活呢？我担心，我希望，复活也会发生在那些盗窃你的遗产的人，那些贪求利润之人身上。因此，我无片刻安宁，总在不断围着你旋转。这个日子会到来的。”在这里，一方面你同马克思的亲密关系在语言上引人注目；另一方面，把您同马克思结合在一起的复活希望，被放到了与耶稣的复活同等的地位。您看到了根本区别吗？马克思是否也会像耶稣一样复活呢？

答：不会，根本不会，这一点我大概还知道！但我还是把马克思看成是一位试图改变不公正的社会情况之人。我认为，他是真心诚意希望这样做的。因此我想，要是他如今来到世上，又对社会进行一番分析的话，那么这种分析所得出的结论就会迥然不同。他同样也会以自己的方式批判当代社会；他甚至会大吃一惊：自己居然在社会主义社会被教条化了。他自己也会转变，这就是说，连马克思主义带进我们历史、带进我们思想的东西，都必须转变。教会还要与马克思主义继续对话，因为这样多少可以学到一些东西。但是，这并不涉及马克思已经复活或者将要复活的问题，不管怎样，他同我们所有的人没有两样。马克思主义同样也处于变化过程中。有朝一日也许会有一种基督教能使马克思主义成为多余的，或者也许会有一种真正的马克思主义能使教会成为多余的。也可能这是一种综合，但它却是乌托邦。

问：您为了表达您的复活希望，经常使用关于“将会无所不在的上帝”这一保罗教义式的语式。具体地说这是什么意思呢？按照您的设想，这种事情某个时候会在历史上成为现实吗？

答：如果您要把它看成历史进化的结果，那就不会成为现实。但要是您认为，在历史上不仅仅有进化，还有更新，因而能够出现某种人们无法直接从迄今为止的事物中引出的新意，那我就对此加以肯定。

问：那么上帝在这次更新性行动中扮演什么脚色呢？

答：要是人们把上帝理解为历史的主人，我会感到不快。我不能按照世界史就等于世界末日审判的含义，把更新事件同历史发展等同起来。那样的话，往往只有胜利者才有权利，而人们不再提到的失败者，仿佛他们脱离了上帝的怀抱。不，上帝站在历史的对立面，正因此他也就是那位能给历史带来某种新的上帝。我认为，事实上他已经与耶稣一起将某种新带进了历史。耶稣不是必须来临，他的来临并非历史的必然。

问：其实，复活的主题犹如一根红线贯穿您作品的始终，而且多数还是间接地、由乌托邦式的复活形象描绘出来的。譬如，舞蹈的情景就起着巨大作用，但是神学的原创性本来就体现于您关于一对弥赛亚的形象中。您写道：“我觉得，一个接近《圣经》因而被光照亮的人，在再来期望的想像中会使人想到一对弥赛亚，因为他们既可能表示每一种单一性别统治的终结，也可能表示任何一种人对人的统治的终结。”这里紧接着就出现与女性的关系问题，与肉体和性的关系问题，同时也涉及您称之为上帝的喜好的问题。您是否能对这些认识

的背景作一些说明呢？

答：首先，这里更多的是个人的设想，更多地带有根本性的反省。我不能不说，我往往不大喜欢把上帝想像为纯粹的男性和慈父。这对我来说往往是一种框画。我还在当学生时就已对 C·G·容格（C·G·Jung）当时对神性中三位一体和女性的描写发生了兴趣。我把那些关键性的经验和认识都归功于女性，因此把上帝想像为男性已经远远不能使我满足。我这个人的确不是在教会性的哺育中长大的。后来当我作为牧师进入教会时，当初所有那些牧师先生的父性感使我感到万分震惊——这个父权性的牧师界恰恰就在新教教会之中！在我个人的成长之中，不满日益增长。我从那时（而非现在从女权主义神学那里）就已经试图与那些牧师们不同地想像上帝，试图把女性与上帝关系、与上帝理解融合。随着时光的流逝，反省的因素逐渐增强，这时整个女权主义神学方始觉醒。如果现在女性们喊道：上帝是一个女性，是可以理解的。不过，这还不能成为最后的解决办法。

最后的解决办法是：两性都同上帝融为一体，两性都来自上帝——这在《创世记》中已经载明：上帝按照自己的形象创造了人，他创造了男女——因此，男人和女人，两者都是上帝的形象。当然也就出现了这样的问题：耶稣——弥赛亚确实是个男人。但耶稣只能在当时的历史条件下生存。他只能是一个男人，因为女性根本不能在公共场合起作用。耶稣几乎可以说命中注定必须成为男人，不过这也绝非最后决定。因此，就连对弥赛亚的期望也可以作相应的变动。也许更新就在于，弥赛亚不再仅仅是一个男性，也并非其反面，即

仅仅是一个女性，而是：为什么就不是一对男女呢？更何况，在浪漫派中已经有过一些谈到女性弥赛亚的男人哩……

问：譬如巴德尔……

答：对。

问：可是这难道不会给基督教徒在把耶稣想像为弥赛亚，把耶稣的第二次再来想像为弥赛亚的第二次再来时造成困难吗？

答：这时候，人们首先就得谈到，再来究竟应该是什么？它在我们的信仰中有什么作用？好吧，现在我就把如今存在于教会中的形象和观念作一些改变，我就问：为什么再来的不会是一对男女呢？在东方神学中有这样的概念，认为耶稣是同索菲娅、同智慧一道归来的。这也许算是一对。

问：关于复活的最后一个问题是：作家F·迪伦马特有一次在写到关于他那些把人钉死在十字架上的版画时说，鉴于恒久性的钉十字架——就其大意而言，其实并非今日的十字架，而是复活才是基督教的丑闻。您同意他的看法吗？

答：按照《圣经》的说法，丑闻就是十字架。不过也许丑闻并非合适的字眼。也许人们不得不说：基督教和信仰的困难当然更多地存于对复活的信仰。因为就连对十字架信仰也不仅仅是一种信仰，而是……

问：而是一种经验吗？

答：是的，是一种经验，一种贯穿着千秋百代的、可怕的经验。这就是现实主义。就这方面而言，它比复活更容易理解。

问：这么说，复活就成了使理性更难以忍受的事情啦？

答：是的。

问：您的文学作品来自于牧师实践。您也反过来再回到这一实践吗？在具体情况下大概是怎么回事？

答：因为我们是“悼词”开始的，也许我也可以用“悼词”来回答。我写了这些“悼词”，以后它们就发表了。当然，这样做也对我的团契实践起了影响。如今，在不少人读过这些“悼词”之后，我也就与他们联在一起了。我在主持特别的宗教仪式时无法具体地否定自己的见解。我也不愿意这样做。这对我来说，甚至是一种帮助，帮助我摆脱例行公事。当然，也有这样的人，他们读了我的《悼词》之后说，如果家里有人去世的话……

问：那我就不让这位牧师来葬我……

答：正是这个意思。不过这也没关系，因为我们有好几个牧师。那时，我也不会感到负疚，他们可以去找一个也许能满足他们需要的牧师。也有另外一些人，他们对我说：我们读过《悼词》，现在这里有人去世了，我们希望您按照这种精神举行丧礼。譬如使用为G·E·利普斯所致的“悼词”。有一回，有一个年轻的父亲由于车祸丧生；还有一回，则是有人在山上摔死了，他也是一位年轻的父亲。这时家属跑到我这儿来，对我讲：要是现在跑来一位牧师，说这一切都是上帝的意志，那我们会忍受不了的。

当然，我并不停留于《悼词》中所表达的那些东西。我也在继续思考。虽然我还从未致过一篇充满文学性的、言简意赅的悼词。但我却知道很多同事，他们把这些富文学性的悼词用于葬礼。可见，它已经深入到了我这个团契牧师的实

践，而且还不仅是我的实践中。

注 释：

塞洛姆位于耶路撒冷东部，以其塞洛姆池闻名于世。——译者注

此处指 1973 年智利发生改变时死去的阿连德总统。——译者注

F·冯·巴德尔 (Franz von Baader, 1765—1841), 慕尼黑浪漫派中的天主教徒、神秘主义神学家、普世教会运动家。——译者注

F·迪伦马特 (Friedrich Dürrenmatt, 1921—), 瑞士剧作家、小说家。——译者注

二、是怎样和可能会怎么样

——关于作为乌托邦的圣诞节

同W·简斯的对话

问：简斯先生，您最近研究和平问题。在研究中，您一再——在某种程度上可以说是像追溯一部经典文本似的，追溯路加的圣诞故事。您在本年举行的汉堡教会会议上为我们的时代对这篇文本作了详细解释。在此之前，您出版了一本以《和平——当代的圣诞故事》为题的文集，并作为该集子的编者享誉。那么，为什么偏偏是这个路加的圣诞故事使您如此震惊呢？

答：因为这个圣诞故事示范性地表明：是怎样和可能怎样：处于政治漩涡中的世界是什么样——这在路加那里表现得非常清醒——与此相对的是，如何能争得和平王国；这个故事表征出友善、温厚、真挚，它的表征方式指示出如今这个不安宁的政治世界之荒谬——甚至在圣诞故事中也不曾描绘过如此好战的政治世界。因此对我来说，这个圣诞故事是促人思考的最大的乌托邦。它促人想到：它是在一种不寻常的意义上涉及到乌托邦，因为穷苦人的居住地、马厩、棚屋、牧场都描绘得十分精确：和平由于受歧视者得到保障，和平

由于庶民百姓得以促成，和平由那些最穷苦的人们来实现。我无法想像，会有比这更富人性的文本。

问：您说：“是怎样和可能怎样”。那就是说，您指出了这一故事的两个方面：一方面是对社会和统治的批判，因而也是反田园的；另一方面是“信号”，是“希望的景象”，因而也是与充满着权力与暴力的现存社会针锋相对的构想。对于您来讲，这个圣诞故事是一个可以在诸多的经文中任意替换的经文呢，或者它是独一无二的？

答：在某种程度上说是独一无二的，因为故事不能脱离上下文。那个正在被寻找的孩子（其象征物，譬如襁褓，说明了上帝的特征，这一点不应忘记）不会悲惨地死去。这个被寻找的孩子在马槽中，他将为（从起因上讲）许多穷苦的小男孩被屠杀直接担过。就是说，马厩和十字架，敬拜和伯利恒屠婴 相关。因此，我认为这个故事无法替换。它实际上是独一无二的，因为，最友善的和最残酷的事在此紧密相连，这是世界文学中一篇无与伦比的文本。

问：在您对该故事的解释中，某种具有基督性的政治解释规范性地变得明显可见了。在您看来，是否存在一种（也许正好从圣诞这一主题出发的）诸如必须在具体的政治行动中表现出来的、基督性的“基本法”之类的东西？但是反过来，您是否也看到比方就党派政治目的而言，将基督性片面政治化的危险呢？

答：对于第二点的回答很干脆：看到了。为了统治阶级，为了僧侣统治集团，为了有权力政党，基督教已经政治化了两千年。为了说明我的意思，我只需要提醒人们想想主教们

对国家债务说的那番话就行了。

在我看来，这里涉及的是另一码事。我当然明白，用福音不能解决住宅和失业问题。说声称能解决这些问题是在拿他的对手开玩笑。我无法想像，会有从福音出发为“右边是步枪，左边是步枪，中间是耶稣圣婴”的论题辩护的事。我也实在无法想像，面对着周围的人（在家园，在自己国内），面对着一个对基督徒来说绝不能、也不允许将他视为敌人的对手，除了促成和平之外，对于一个基督徒来说还会有其他的使命。这不仅针对过去，也特别针对今天。现在制造的每一发榴弹都在给数十万儿童带来饥饿。

这就是说：谁今天表示赞同军备，谁就不能自圆其说，声称“军备最终也为和平服务”（天主教和新教中的某些教会显贵居然也喜欢这样说）。今天，军备首先会造成数十万在托儿所的儿童的惨死。或许这些儿童同拿撒勒的耶稣的区别就在于，他们的母亲没有襁褓裹着他们，甚至从来就没有。

因此我认为，从广义上讲，一个基督徒的基本法就是促成和平。我怀念那些年代，那时候，像O·迪克斯，这样一些控诉性的人道艺术家，用防毒面具画耶稣。说实话，今天也应该再用防毒面具来画耶稣，也该给那个圣诞节故事中裹在襁褓中的婴儿放一个防毒面具到马槽里，以便指出，“我们基督徒赞成和平，但不赞成有任何代价的和平”这一句话多么荒唐——只要看一下孩子们，这就够了。赞同军备意味着马上去杀人。

问：那么，正如您说过的那样，圣诞故事对于你就清醒而又恰切而言，是对悔改与和平的戏剧性的呼吁。但是相反

地，这种和平呼吁看来并不涉及那些“公开反对耶稣爱的律令及和平主义的崇高之歌”的人们——这就像您曾经在文章里说过的那样。您说：“有那么一些不应得到和平的人。”在这里对于基督徒来说，不会存在一种困境，一种布莱希特在他的诗歌《致后代》中已经表现出来的困境吗？因为那些希望促使友善（人们也可以说是温和的性格）成功的人，不得使用不友善（非和平）的手段，所以我们就生活在——正如布莱希特所说——黑暗的年代吗？

答：首先要说明一下：《圣经》上的见证大概就直言不讳地说，人会堕落。对此毋庸置疑。再说，如果只给所有上帝喜爱的人以和平，那么，人们就不得不考虑到存在着爱的界限这一事实，不得不考虑到按照“您会堕落”这一威慑的含义，和平是可以收回的。这是第一。

第二，我不认为，我们在自己的文化形态中为了促成友善，就必须使用不友善的手段。这在拉丁美洲，在萨尔瓦多肯定又是另一回事。在那里，几百年来人们都在说明：存在着一种正义的战争。听到别人这样说的人，今天很可能又会说：正义的战争肯定没有，但却存在着正义的革命，对这种革命你是自愿拥护，而不是被迫拥护的。但这并非我们的问题。我以为，我们能够友善相处。前几个星期的大游行就表明了这一点：不论年龄大小，所有的人都济济一堂，和平相处。顺便说明一下：祖辈和孙辈多么心心相印，而父母和子女却互不理解，这一点非常独特。那些老人想得更多的是死亡，他们更加冷静地陈述理由，更清楚地认识到，人类并不单单靠面包过活：他们看到人生的晚年，想到时代的末日——

说得情绪化些——他们不大去想新的更大的汽车牌子，这也许更为有用。这时，我老想到普伦茨多夫在维特变奏曲中的一句话：牛仔裤只有 17 岁或者 60 岁的人才能穿，不过 60 岁的人要用吊裤带。说真的，我们能够显示友好的力量。10 月 10 日在波恩的示威游行就是例证。这次游行居然如此平静无事地结束，令有的人失望。第一个反应是：“真可惜，竟然没有打坏窗上的一块玻璃。不过这当然是一种例外。”因此，可以建立起各种附带的印记。我见到带马丁·路德·金印记的正逐月蓬勃发展着的和平运动，不然的话，如果和平运动受人支配，不管受谁的支配，或者在“我们想要谁、我们不要谁”的印记下被弄得纷崩离析，和平运动就将夭折。

问：您甚至在您《和平》文集的导言中写道：“你们环视一下，把伯利恒的预兆同我们今日的现实加以比较。你们就是争执的调解人。为了你们，别让孩子死去。”现在您已经谈到了有关军备的一些问题。您能不能对一个像联邦共和国这样今天正好受政治上的不和睦所困扰的社会，作更具体的说明？您在哪儿看到和平义务与抗议要求之间的界限呢？

答：我认为，让人把那些老老少少（我大概也在其中）从核武器发射场抬走是有必要的。的确，对于一个基督徒来说，这是人必要的，即立即行动起来，友好、和平地，反正是徒手，并充满信赖地团结一致，以致一种会与国家政权发生冲突的方式，抗议杀人装置。可以相信，当国内外的一些政治家、甚至神职人员看到老老少少，看到所有党派的老人都在哭泣，他们最终会清醒过来。我对此没有更多的话可谈的了。

问：您不会阻止解经家们如今相应地把伯利恒的故事在很大程度上视为传奇吧？照这样看来，大概耶稣也不是“在马厩”里，没有被牧羊人寻找，就是说也许出身并不“低微”。在与《路加福音》并列的圣经经文、即《马太福音》中已经看不大出贫困母题了。您相信这些异议，大概还相信它们就是您的耶稣诞生故事的社会批判性解释在内容方面的结论吧？

答：不。我当然了解解经家们的异议。但我并不相信，这个故事在解神话方面必须比《圣经》中其他同类经文更激进。当然，其他经文也并不传述历史事实，而是试图从复活节开始，把围绕拿撒勒的耶稣所发生的一系列事件的意义发掘出来。有一次，我在一篇文章中把福音书作者都称为作家，因为我认为，同其他福音书作者相比，作家路加最为明晰地突出了贫穷与弥赛亚的生存、君主与不幸、当下突跃式的复活与死亡之刻不得不苦涩地呼喊之间的矛盾中的深刻意义。因此，这些据称要认真对待的解经家们的见解只会使我担忧。

问：这么说，路加是在一个虚构的故事中把握了关于拿撒勒的耶稣的更深刻的真理？

答：我就这样看。我认为，培根就是这个意思：大自然自己并不说话，它必须由艺术强迫它去说话。圣诞故事借助路加的艺术——我在这里也许会极其谨慎地运用这一表达方式——达到那个从一开始就孜孜以求的高潮。

问：您刚才提到了大的“突跃”：很明显，对于您来说，圣诞故事绝不仅仅具有一种批判社会和统治的方面，而且还有一种特殊的神学方面。对于您来说，马槽和十字架、马厩

和绞刑架构成神学的统一体。您甚至还清楚地谈到圣诞节与复活节、诞生与重生、作为人的耶稣与作为神性的基督之间的关联。照您看来，圣诞的神学意味是什么？在此谈论到上帝不可避免吧？

答：谈及上帝是不可避免。上帝在富有深意的路加故事中指着马厩。故事就发生在这儿，这儿是马槽，这儿是棚屋，是襁褓，从这儿开始。圣诞节，这是前院，这是前奏。因此，在最初几个世纪，人们完全有理由不赋予圣诞节以巨大的意义。重点落在耶稣受难节和复活节。但我认为，一点斑驳的金辉照亮了耶稣受难的故事，而且就“变换一下也许更好”的意义上讲，我同样认为，十字架的阴影笼罩着伯利恒那根本不能用抒情诗的风格来思考的氛围。这一夜与那一夜属于一个整体。但是：前奏与终曲彼此并不相逢。

问：您首先是作为圣经解经者而非作家研究了这一圣诞主题。在您寻找这一主题具有诗意的文学形象时，您一再提请人们注意P·胡赫尔的诗《1942年12月》(见本文后)。这首使您如此震惊的诗究竟传达了什么？难道您想把它称作基督性的文本吗？若然，是什么意思？

答：我认为，原始福音的皈依会比“寂静的夜、神圣的夜”之类的陈词滥调骗人的传述更具基督性。通过像胡赫尔那样的彻底的功能转换，圣诞故事不但不会被消解，而且可显明圣诞故事可能遭遇的危险、缺乏抵抗的被毁坏的可能性，于是，我们又到了萨赫勒地带 穷苦的小孩身边。拿撒勒的耶稣——人们想到了他对孩子们的态度——如今每天每日都可能遭到杀害，而炸弹的赞美者和辩护士却视而不见，听而不

闻。其实，我们这些自称为基督徒的人正在采取各种办法，使这些孩子甚至连从马厩到十字架之间的时光也得不到。没有一道友好的光辉从可爱的上加利利 照射到荒野之上。

问：您在文学研究分析过耶稣形象。我想起了《犹大事件》。在这事件中，耶稣的意义以一种虚构的、为犹大行宣福礼的过程的形式间接地表现出来。但是耶稣在此却更像是一位受苦的兄弟，受害者的同伴，摆脱罪孽束缚的解放者。我感到奇怪的是，在您那儿，圣诞节题材的文学性正在逐渐消失。其原因是否在于使您犹豫不决的那个胡赫尔的伟大文学典范呢？您还有别的文学典范吗？再说，作家今天应当怎样处理圣诞节题材呢？在您看来，是否存在着诸如审美基本原则或者一个作家如果想要写出高质量的作品而必须重视的基本条件之类的东西呢？

答：这是一个非常难的问题。我认为，覆述圣诞故事之所以不可能，直截了当地说，其原因就在于主要人物的缄默。无法对他进行思考。他虽然成为中心人物，但所得到的却只是一个模糊的轮廓。他还不能成为伙伴，而倒不如说是——与信仰相应的——受敬拜者。这对一个作家来说太不够了。由此陷入矛盾心理。我想，圣诞故事只能在论述文的层面上，或者在彻底的反驳中才能覆述。一会是田园，一会是监管，而最后是天上的天使和地上的牧羊人。对于一个不想写出宗教的媚俗作品或者《有美满结局的萨特》之类作品的作家来说，我看不出有作家可发挥的可能性。但是，在艺术范围仍有这种情况，每一部偶然写成的作品会使所有的理论失效。总有一天，人们会想到一种完全是绕圈子的描述，这也许是出于

那位居于背景满怀疑虑的约瑟的看法。不过这事很棘手，因此，要是有一位作家带着这个计划来找我，我首先会劝阻他。或许某个拥有伯尔和贝尔纳诺 两人的写作才能和信仰的人 会写这种故事。

问：这是否与耶稣受难的题材一样呢？

答：在那里，主要人物也是受敬拜者，不过他是思想丰满、不幸、有王者气度、绝望的受敬拜者。就是说，在那里有一个阴影投诉者，在圣诞故事中却不是这样。

问：您曾谈到过在爱的共产主义与基督教信仰之间的一种可能的（愿望式的）综合。您觉得这应当归功于谁呢？您看到实现的征兆没有？

答：我谈到的不会是爱的共产主义与基督教信仰的结合，而是人性的社会主义与那种通晓并践行爱的共产主义的基督教信仰的结合，这就正像布洛赫在他《希望原则》这一著作中所表现的那样。在进行这些思考时，我觉得应当归功于布洛赫。我相信，实现这种结合的开端会越来越多。当我想到民主德国为社会和平服务的新教徒的立场宣言，想到拉丁美洲基督教会代表的表态，想到 H·卡马拉 的大教堂时，我就相信这种结合已被证实是切实可行的。基督教徒们在此把更为公正的世界视为时代末日时那个被预言的公正世界的一个比喻。

问：那么，您的立场——恰恰在圣诞题材的解释中——与 E·布洛赫的立场的区别在哪儿？难道仅是不能放弃言说耶稣基督的上帝？上帝可以理解为某个现实的普遍的希望密码吗？当然，这个现实不仅摈弃现存历史的或经验的现实，还

要战胜死亡。

答：肯定。不能放弃言说耶稣基督的上帝？不错，我也会这样说。我——为了在您这个问题所确定的范围内继续思考——无法设想会有别的宗教或者世界观。用莱辛的话来说，这种世界观就是：“我也许会——我死亡的时刻颤栗但对死亡的时刻我却并不颤栗。”——如今，我要在这里打一个问号。我认为，强力与软弱的同一既是最有人性的、又是超越人性的东西，这是基督福音无法比拟之处。希腊诸神以及其他宗教的形象都是强有力的人，他们比我们不知道要强多少。正因为如此，所以也就比我们强不了多少。比起宙斯和其余诸神来，耶稣基督要同我们亲近得多。但同时他又是一个迥然不同的他者。在这种极近与极远——以及随时都有可能由这个骤然变成另一个——的同一中，基督性的特质在我面前豁然开朗。我定会非常泰然和虔诚，谛听拿撒勒的耶稣在死亡的时刻说的那句旧约式的离弃的话语。我认为这就是巨大力量的表现，是不可思议的力量的表现，它把一个肯定已经失败的人推到一切考虑的中心：这就是真实的人，真实的上帝！

附：《1942年12月》

P·胡赫尔

犹如滚滚冬雷，发出隆隆的声响。

伯利恒马厩的粘土墙被射得百孔千疮。

马利亚被打死，倒在门外，

她带血的头发冻在石头上。

3个士兵蒙着脸从旁边走过，
孩童的叫声却没有刺痛他们的耳朵。

袋中装着最后一颗葵花子，
他们寻找道路，却看不见星星。

他们献上黄金、乳香、没药……
乌鸦和狗在荒凉的农庄徘徊。

……因为耶稣基督已经降生。
在光秃秃的房架上油和烟在闪耀。

在斯大林格勒，城郊公路，
消失在由冰雪筑成的墓穴。

注 释：

指基督降生时希律王滥杀婴孩。——译者注

O·迪克斯 (Otto Dix, 1891- 1969), 德国画家和雕刻家。——译者注

U·普伦茨多夫 (U·Plenzdorf, 1934-), 民主德国作家。——译者注

P·胡赫尔 (Peter Huchel, 1903—), 德国诗人, 1971年

离开民主德国去罗马。——译者注

位于撒哈拉大沙漠南面，干旱严重，经济以游牧业为主。——译者注

位于以色列北部。——译者注

G·贝尔纳诺(G·Bernanos, 1888- 1948), 法国小说家、政论家。——译者注

H·卡马拉(Helder Camara, 1909—), 巴西天主教主教, 曾获“穷人保护者”的声誉。——译者注

耶稣诞生处。——译者注

三、我们必须重新回到神话

——关于神话、神秘主义和对上帝的追问

同 L·林泽尔的对话

问：林泽尔女士，据我观察，最近几年不少作家好像都打破了对“上帝”的禁忌，大谈上帝，您能证实我这些观察吗？我们在 P·汉特克 的作品中发现越来越多神秘主义的上帝体验。G·沃曼 在一首诗中写着：“言说可爱的上帝是可能的”，在 B·施特劳斯 最近一个剧本《卡尔德魏：插科打诨》里，在写到人们沉郁、无出路的境遇时，也谈到上帝。按照您的意见，是否存在这种禁忌？您是否认为自己的看法已经为您逐渐增强的宗教立场所证实了呢？

答：证实？没有！“我常说，有上帝，人们也需要宗教。”在这个意义上肯定没有得到证实。

现在所有的人（以奇怪的或不奇怪的方式）都开始谈到宗教问题。这也是由于多种原因：有对唯理智论的厌弃，有对前途的恐惧。探究上帝本来指的就是寻找原始信赖。因此，对上帝的询问首先不是一个神学问题。更确切地说，这个问题是：究竟存不存在着一种我们可以依恃的东西？究竟有没

有谁庇护、接纳我们？

作家们并非今天才研究这一问题。大作家们早就进行过多次这样的探究了。但是，现在有一种新型的探究。S·贝克特在他的剧本《等待戈多》中已经开始。在这里可以找到宗教文学的原型，即等待什么。不过，我担心上帝问题在文学中已经成为时髦。人们重新拥有上帝，重新拥有宗教。这表明人们把困境和被弃的经验引向上帝问题。在我们被抛入其中的迅猛变化中，唯一上帝持存。人们希望拥有持存的东西。这也许是由于渴望一个父亲形象的缘故吧。

问：您在文学创作中，从来不顾忌一再表现宗教题材，尤其是上帝问题。G·贝恩 曾经说过：“上帝是一种很糟糕的风格原则。”这句话曾经使您作为作家感到不安吗？

答：我不知道这句话。我当然不大赞成修身文学。譬如，尽管G·冯·L·福特 是一位大诗人，但我同她相处还是很难。其实，我同自己从前的宗教见解也很难相处。有一阵，我因为两本天主教的书籍毁了自己独特的风格和声誉。一本是《德性的奇遇》，书中的尼娜是一位解放型女性，她变得“虔诚”起来。另一本小说尽管在几年前成了畅销书，但我并不喜欢。这部小说叫《彻底愉快》。这是一部具有传统宗教概念的传统小说。

此外，我在表达“上帝问题”时也遇到过困难。我从来就没有探问过上帝。奇怪的是，我从来就不是无神论者。使我感到苦恼的是，读者责备我，说我不理解他们为什么不信教。因此，我希望有能够不信教的体会。我并不想再重复这样的试验。当时，我感到突然置身于地狱之中。那里像冰一

样冷。很奇怪，我在那儿倒是挺好的。这种情况持续了 3 天。刚过 3 天，我又离开了地狱。我当时懂了，如果根本没有上帝，人们就不得不在某种条件下生活。突然之间，当一切都不复存在时，人们明白了，原来上帝即生命，上帝即一切。对我来说，上帝就是同情、爱和生命。它们是同义词。

问：您说，在您看来，要以一种迥然不同的开端重新认识上帝。那么，您的思想，您的神学问题意识到底是怎样发展的？您在自传体笔记《拥抱狼》中写道：“我的道路是一条漫长的路，起初是天真无邪的神秘主义阶段，然后是跨入青春期，对家庭、学校和寄宿学校里天主教会压力的反抗阶段，导致拒绝和脱离基督教形式的宗教，直至漠然置之，在远离上帝几年之后，再重新转向宗教问题，也转向神学问题。”我觉得，这幅速写对于今天的不少人来说，具有典型意义。您能否更具体地描述一下这种转向在内心深处是怎么回事？在那里什么发生了变化？

答：当然，所有这一切都有差别。这部自传完成于 1950 年。在过去 30 年中，我经历了一种迥然不同的发展。我研究过其他宗教，研究过犹太神秘主义和伊斯兰神秘主义，研究过禅宗。这时我明白了，救主在所有的宗教中都可以找到，人们只不过是给他取了另外的名称罢了。其实他到处都是“太阳神”。对于我来说，最近几年的一个重要认识就是：所有关于太阳神的神话都聚集到了救世主身上。他在耶稣身上变成了一个历史人物。在我为天主教的教义学烦恼了 20 年之后，我绕着弯路，通过东方的宗教，重新理解了西方的基督教。现在我能够把天主教的教义学保留下来，因为我从截然不同的

途径已经明白基督教是什么了。

顺便说一下，为什么恰恰是青年人与基督教难处呢？这个问题的原因在于语言。人们不得不敬而远之。如果我不提到“耶稣”，而提到“太阳神”，情形就完全不同。我们被一些陈词滥调所淹没，所以根本就不知道其真意。人们不能不责备教会和神学家们。我认为，纯理智的神学的时代业已过去。我不是通过神学，而是通过神话这条弯路来到救世主身边。这其实并非弯路，而是一条捷径，这条捷径就直接通向宗教的核心。

问：也通向基督教的上帝吗？

答：肯定没有基督教的上帝！有上帝，有基督教的上帝概念，有佛教的上帝概念。但我们所有的人都不知道上帝是什么，或者上帝是谁。我可以给您下某个神学的上帝定义，但这无济于事。人们从一些截然不同的认识来源得知上帝是谁。

问：如果有关于上帝的实情，那么对于您来说，这种实情是否比在基督教中所表现出来的实情要更多一些呢？

答：对我来说，事情往往要简单一些。耶稣基督（现在我讲的是一种非常危险的东西）同官方的基督教没多少关系。譬如在某些地方，虽然那里并没有官方的基督教，但人们却奉信救主。人们并不知道谁是救世主。可是他们却热爱救主。当然，那里的人们向我打听这位救世主。他们问我，如果说一个西方人没有基本的政治意识形态，没有伟大领袖的形象作为榜样，那他到底把什么东西作为主导思想呢？我的回答是：我们有一个叫做基督的形象。从他们的反映，我常常发现，在他们心中存在着对于某种超逾其革命的政治意识形态

的东西的含混的渴望。12年前我在苏联听说，甚至在一个无神论的国家也再次出现询问上帝的事情。

问：照您看来，这个救世主的特点到底是什么？您是否通过这个救世主推断出上帝的体验来呢？

答：历史上的耶稣就是上帝的化身。作为T·德日进¹的信徒，我想说，上帝就是伟大的同情，它聚合一切，以免再滥用“爱”这个字眼。我也会说，上帝就是爱，爱就是上帝。非常具体地说：人到底在哪儿听悉上帝存在呢？我可以这样说：只要我爱什么或者爱谁，往往同时也就有第三者在哪儿。这时可以感觉到一种“更大的维度”。我把这种“更大的维度”称为上帝。在耶稣身上交汇着人性与神性。因此对我来说，上帝就是普遍同情的体现。

问：在《拥抱狼》中，您在看到上帝问题时，谈到两个对于您具有决定性意义的“主显节”，即闪电般恍然大悟的瞬间和对深层关联的认识。一个是J·开普勒关于“世界的和谐”那句话，另一个是库萨的尼古拉关于所有的对立都在上帝身上巧合的说法。他们的这种相同的认识与下面的情况有关：“世界上不存在对立”，“不存在我们制造的矛盾”，只存在极性。“如果没有夜晚，白昼就不成其为白昼；如果没有死亡，生命也就不成其为生命。一个包含着另一个，一个变成另一个，一切都在变化，永恒之物就是变化。”您大胆地得出结论：“如果没有我们称之为邪恶的东西，也就没有善良；要是没有魔鬼，也就没有上帝。有一次我把宇宙看成了光明与黑暗的一团乱麻，而这就是上帝。”

在这里有几个问题：您对上帝体验的具有强烈神秘主义

色彩的论断，同基督教具有人性的造物主和救世主上帝是否有矛盾？按照您的看法和体会，上帝的位格与超位格是否可以调和？

答：现在我想首先反问您一下：到底什么是位格的上帝呢？对此我怎么也想像不出来。如果说我在想像什么的话，那我就看见可爱的上帝正坐在宝座上。再说，很多人都是这样想像上帝的，把他想像为父亲、丈夫。

我当然明白，从哲学的观点来看，位格是什么。可是，能把这种观点运用到上帝身上吗？就我一生的理解来看，人们无法说出关于上帝的任何事情。

善良与邪恶属伦理学的概念，因而也与时代和文化结合在一起。我宁可谈光明与黑暗，也就是说不谈对立，而谈极性。在两极之间存在着对立。

您谈到了造物主上帝。如今，创造仅仅产生于两个力量极之间的张力。每一个艺术家都不过在张力中创作。上帝是一个创造性的艺术家，也就是说，他身上肯定具有张力。这是存在与生成、创造与摧毁之间的张力。但是，上帝非善非恶。他就是他。可我们并非上帝，我们有一种伦理，它禁止人们从这个上帝观念中引出冷漠。这一伦理就存在于耶稣的登山圣训中。

好吧，现在回到您的问题。关于我的上帝观念或上帝体验与基督信仰的一个具有位格的造物主和救世主上帝是否有矛盾的问题，基督教神秘主义者说：“如果救世主没诞生在你心中，那他就没有诞生。”很奇怪，这话居然从来没有被当作异端邪说加以严厉谴责。这就是说，还允许人们讲这句话。既

然如此，我大概也可以这样讲：我们对上帝成人的思想还不够彻底。有一次，我“看见”天上空空荡荡，上帝不再“在上面”，而是在我心中，他是我心中的上帝。对我来说，祷告意味着：呼唤和唤醒我心中的上帝。

问：确实，难道说上帝为了能够仍然是上帝，就不该仍然是对立者吗？

答：您甚至在自己心中也有这个对立者。内心之物在外面，外在之物在内心。您甚至也自言自语。您责骂自己，赞扬自己。在我心中的这个真正的“你”就是永恒的“自己”，从伦理学上讲，就是人们所谓之良心。虽然如此，我还是老放不下关于可爱的上帝的观念。如果我一旦死去，我就要到他哪儿去，拜倒在他的宝座前。那时候，我还将带着天真无邪的观念世界的剩余物。不过这毫无关系。

您知道，我们在教会和神学中往往好像都是绝对正统的信徒似的。但这绝非事实。如果您向个别信徒提出某些教义问题，譬如询问耶稣的诞生或者被造，您就会听到异端邪说。这些异端邪说人们也应当有，这是很有人情味的，因此每个人都在建造自己的世界。

问：还要反问一下，以这样一个把世界描绘成极性的立场，对伦理的质询是否可以进行比较呢？如果上帝与魔鬼、善良与邪恶、也许还有爱与憎、战争与和平，都只不过是必然相互关联的、两极性的张力结构的两个方面，那么，那些对立不能与伦理学的价值尺度进行比较，也不会永存吧？这样一来，袒护一方的作法还有可能，社会变革还有可能吗？

答：那是肯定的，正好有可能。为了弥赛亚的到来，为

了上帝之实现，我们号召人们共同合作。这是我们巨大的任务。每一个人对于弥赛亚的到来都负有责任。我生活在哪一边，并非无关紧要。我知道在生活中存在着极性，因此我必须决定自己要站在哪一边。自觉的人要自觉地作出决定。但大多数人都听天由命。对于一个自觉而虔诚的信徒来说，“去爱”——这是一个无法推脱的要求，比摩西十诫还要具有约束力。如果——或者当你不爱时，你就犯了罪。每出现一个“不爱”的念头，你都会站到消极势力那一边。你就会因此增强世界上仇恨的潜力。

问：我想再回到上帝是否能够或者必须理解为位格的对立者这个问题。您写道：“在我当时的笔记中，一再出现这个问题：您要我做什么，上帝？”对您来说，当初的问题就很重要，或者说那问题——很可能有另外的回答——直至今日仍然意义重大吧？那就是说，不仅有“我怎样经验到上帝”这样一个经验神学的问题，而且还有“上帝怎样使我经验到他”这样一个启示神学的问题？或者说后一个问题从宗教批评的角度来看并不重要？

答：毕达哥拉斯说，灵魂在进入肉体之前（从永恒的角度看）就存在。总有一天它们肯定会来到大地上，在它们同天上的同伴握别时，立下尽可能纯洁地回来的誓言。然后它们就走向下界，作为孩子来到人世，把碎片似的回忆也一同带到大地。它们一生都极其思念自己出生的国土。这来到大地上的，就是我们原来神圣的、更为崇高的自我，就是真正的、一再渴望重新得到那个生育它的更大统一体的永恒之物。

我自身——我心中这个永恒的自我回想起曾经如此、应

当如此和将会如此的事物。您可以把这称作我心中的基督。实际上，这使我获得良知，把任何一种违反爱的行为都当作“罪”，我问自己：基督可能会做什么呢？他可能做的事情与对于“我更崇高的自我要我做什么”这一问题的回答是一致的。

问：因此，《马太福音》第 25 章中就说：“你们在我弟兄中一个最微不足道的人身上做这些事，就是为我做！”（《太》25：40）……

答：对啊，就是作在我身上了。不是看来好像是作在我身上了。不能说：你对我基督做了好事或坏事。实际的结论是：在邻人中看到基督，并按他的要求去做。假如您相信基督，而且是真正相信，那您就不可能轻视人，您也绝不会弃绝任何一个人。您将会一直相信他，寄希望于他。当然，基督在许多人心中的地位已不再那么牢固。人们必须索回他，唤醒他。在人们心中蕴藏着许多宗教潜力，这一点我在我所接触的许多青年身上看到了。不过，他们希望走别的认识道路，而不走通常由学校给他们提供的认识道路。他们不想要关于上帝的知识，而是要体会到上帝，并且是直接体会到。

年轻人一再问我，我——现在已经 70 岁了——仍然相信人类，这到底是怎么回事？有人对我讲：您就把这个写下来吧！于是我就非常勉强地开始了我的自传《拥抱狼》的写作。我要表现年轻人身上所蕴藏的东西——在年轻时我也如此。在每个年轻人身上，都有许多独特的经验。我想说：瞧，青年就是如此，别毁了他们。

问：您在自己的书中谈到天父和圣母。您写道：“我在灾

难中从未推翻过自己的神像。我错过了它们，错过了早期认识阶段的上帝概念。可我却继续不断地听到天父的声音，我从未停止过同伟大的天父交谈。”在您书中经常——多数情况下是以批判的口吻——提到天父体验，与此相反，圣母体验却很少提到。作为女性，您的自我体验对于您的上帝形象有什么作用呢？

答：和我同时代的许多女性一样，我同圣母之间尚无恰切的关系。既然我们已经养成景仰男人的习惯，我们索性就把上帝想像为男性吧，不管是天父，还是人子耶稣基督。对于天父的概念我过去总感到陌生，因为我同父亲的关系不好，也可以说是还在糊里糊涂地老想着“女性主义”吧。说耶稣是个男人，这可以接受。在当时，他还可能是别的什么呢？如果说他是一个女人，那他就不能当拉比，不能当教诲师，也不能抛头露面。但不能由此得出结论，说“从属灵方面来看”，他必须是个“男人”。我对容格的心理学作过很多研究，我喜欢使用男性灵魂和女性灵魂这一对概念。男性灵魂指人身上的男性品质，女性灵魂指人身上的女性品质。救世主基督是男性灵魂与女性灵魂的完美和谐。这就赋予他无与伦比的神性。

在一些非洲部族，当人们成为基督徒之前，就把上帝叫做“天父圣母”。而我们却只看到上帝身上的男性灵魂方面。当代的伟大转变是，认识到上帝也有他的女性灵魂。他两者兼而有之。如果他只有一个方面，如果他并非各方面都有，那他就不是上帝。我开始研究圣母马利亚的形象，前面已经说过，我同圣母没有多少关系。我对她之所以感兴趣，是因为

我是女人。她肯定是一个非常了不起的女人。如果耶稣不是上帝，不是上帝的化身，那她也会成为上帝的化身。她陪伴耶稣直到他被钉死在十字架上……但她还不仅仅如此：她过去是，现在也仍然是一个神话形象。我最好还是用一幅画来说明我的想法。在维也纳大教堂博物馆里放着一尊马利亚像，这是一件可以打开的十五世纪木雕作品。把它打开，就可以看见在侧翼的内部有一些在她那儿寻找安慰的人。天父坐在中部，手里拿着一个十字架，鸽子就在十字架上盘旋。所有这一切都在圣母马利亚怀中。这种表现在 16 世纪时被当作异端邪说遭到禁止，因为它会唤起人们这样的想法，仿佛在三位一体之前，在逻各斯之前，就已经有了圣母，有了原母 (Ur- Mutter)。是母亲生育圣灵，而不是相反。不过，也可以从另外的角度来看这种表现，即不把它视为异端邪说，因为如果不是教条主义地去看，没有偏见地去理解，她不过有一件圣母的外衣，实际上给予我们以母性般信任的女性。马利亚是母亲、是女中保、是女代言人。前面已经说过，我开始重新理解她。我把新的阐述视为存在神学最崇高的重要任务。

问：但是，好多世纪以来，圣母观不是都被用来压制神学和教会中的女性因素，结果也必然用于压制社会中的女性因素吗？

答：在女性解放运动开始之前，我已经写过一篇有关这方面的论文，标题是《不发达国家中的女性》。

问：您曾写道：“在黑暗的年代，帮助我的既不是基督教，也不是佛教，而是中国古代哲学道家。”您写道，“上帝就是

使所有人都感动的力量，他就是转变，他同我们一同转变，我们同他一同转变。这种学说就是中世纪神秘主义者的学说，它与道家有着更多的联系。这并非一个供讨论的题目，而是一种伟大的经验。”您如何从自己的精神体验出发，而非从理智的角度，看待“《圣经》的上帝”和“宗教的上帝”之间的关系？基督教的上帝缺少什么，使他在“黑暗的年代”不能帮助您？

答：不能老揪住我在特殊场合说过的话不放。我相信，这番话与我的铁窗岁月有关。当我在纳粹的监狱等待死刑时，我没有祈祷。那时上帝不在我身边。我根本就不能向上帝提出请求。这种事我当孩子时就不愿意做。乞求他，以达到某种目的，这种事在我看来简直太幼稚了。可是，今天我却要说，其实我经常与上帝生活在一起，上帝成了我的生活、我的世界的一个组成部分。所以，您刚才摘录的那番话，我今天再也不会讲了。上帝总在这里。我得到了母性般的原始信赖，建立了从来就用不着建立的原始关系。为此，有时我也用非常简单的但富神学意蕴的说法说：谢谢，亲爱的上帝。

问：有一些年轻人与教会已没有牢固的联系，他们也不能非常理性地研究神学和基督教信仰。虽然如此，他们仍然有极为关切的基本问题。假如这些青年问到您：面对这个我每天每日都感到其衰落和腐朽的世界，我为什么就该信仰上帝，而且很可能还是基督教的上帝，您会怎么回答？

答：我会说：你的问题错了。你根本就不是必须信仰上帝，而是可以信仰上帝。不过，我会说，而且确实曾这样说：这个上帝对于你究竟意味着什么？你信仰或不信仰的是什么？

两年前,曾经有人请我在慕尼黑郊区的一所学校上宗教课,而且是在一个由 15 岁的孩子组成,由各教派混杂而成的班级里。那时有人问我:可以想像上帝吗?一位当理发学徒的年轻姑娘说:“噢,原来如此:居然还有一些人们尽管看不见,但却存在着的事情。譬如,在我抚摩一个小孩并喜欢他时,我就知道何谓上帝了。”这是一个天才的回答,不是吗?当她爱人时,她就体验到了上帝。

当我同年轻人交谈时,我就撇开了所有神学与宗教的陈词滥调。我可以说是直接诉诸于年轻人内心的宗教体验。我不得不惊异地获悉年轻人一开始就知道的事情。

问:如果您回顾一下最近 20 年的情况,观察一下宗教、教会和神学,就会问:现在和过去是什么在起主导作用,在最近的将来会有什么留存下来?也许还有什么会重新苏醒?教会、神学和虔信将走向何方?

答:这很难简单回答。但我大概可以说:从第二届梵蒂冈大会以来,有不少鸿沟已为某些有远见的先生所填平。我相信,古老的托马斯主义神学已经所剩无几。虽然我们必须从古老神学的基础上继续建设,但我们却不能不看到,应尽可能有更多的自由空间。譬如教皇想要禁止的某些东西。整个的非神话化必须克服,整个的唯理智论也必须克服。尽管耶稣是位经师,但他说起话来毫无神学腔调。我们必须重新回到神话。不仅必须突出基督教中教义上的共同点,不仅必须用“普世的”方式思维,还必须更深入地挖掘,直到我们遇上整个人类共同的神话。未来的神学只有在伟大的教义学家 K·拉纳的胞弟、神学家 H·拉纳着手之处,即教会的象

征学领域才能开始。我并不认为神学的未来在于社会批判,也不认为这种批评如何重要。我认为,发现神话中的生命源泉比这更重要。

注 释:

P . 汉特克 (P . Handke , 1942-) , 奥地利剧作家、小说家。——译者注

G . 沃曼 (G . Wohmann , 1932-) , 联邦德国女作家。——译者注

B . 施特劳斯 (B . Strauss , 1944-) , 联邦德国剧作家。——译者注

G 贝恩 (G Benn , 1886- 1956) , 德国诗人和杂文作家。——译者注

G . 冯 . L . 福特 (G . von L . Fort , 1876- 1971) , 德国女诗人。——译者注

T . 德日进 (T , de Chardin , 1881- 1955) , 法国哲学家和古生物学家、神学家。——译者注

四、能够信仰耶稣的山上圣训

——关于政治和基督徒的参与

同 P·黑尔特林的对话

问：黑尔特林先生，您刚好在前段时间极力支持生态平衡运动与和平运动。您是怎么参与进去的？是因为自己的住处受到一项极有争议的设计——修建法兰克福机场西区跑道——的干扰，您的义务感才如此强烈吗？

答：我想从很久以前的事情说起。关于和平运动的问题，我想说：我过去是个小小的纳粹，这出于很多理由。希特勒帝国崩溃时，我们这些难民正呆在奥地利的茨韦特尔，在红军进入该地之前，有 2、3 个便衣德国人，我想是党卫军士兵——这件事我永远也不会忘记——再一次给我灌输希望。他们说：元首有新式武器，我们还会胜利。你——他们对我说——以后还会成为一位名符其实的军官。他们把全部垃圾都倒进我这颗孩子般幼稚的脑袋里，我相信了他们。后来，苏军开了进来，我父亲在一个俘虏营里销声匿迹了。世界变了样，我只好非常犹豫不决、很不情愿地顺从这一切，当然是接受别人越来越严格的劝导，就这样，慢慢明白过来我们遇

到了什么糟糕事情。

有一天，那还是夏季，我正在乡村旅店后面的大院里玩——当时我们在这个旅店里有小房间。这时进来两个便衣——我老穿着自己那身制服，因为我没有别的衣服——抓住我说：嗯，你这个小法西斯，我们终于把你抓住了。首先我们得教训教训你什么叫民主。

我永远也不会忘记这一瞬间。我气得不行了，从那以后我便成了一个差不多可以说是顽强的和平主义者。如果要维护和平，就必须采用温和方式来戳穿这种谎言。必须改变的，不是温和的举止，而是种种与和平有关的习惯。

譬如，在复活节举行的反战和反核武装示威游行时，我是一个旁观的观望者——当时我还很年轻——尽管我非常怀疑，但我对这种抗议却怀有好感。后来，也就是1968到1969年，关于暴力的讨论使我非常痛苦。在与年纪比我小的大学生讨论时，我老通到困难。譬如在当时柏林的书商酒店里，我们谈到，以暴力反对一些东西是有益的，或者说政治上是有意义的，因为暴力可以摧毁人类不必依恋的东西；没有暴力，人们会因舒适而堕落。我曾经坚定地反对这种立场，我之所以如此，倒不是因为我认为那些不必依恋的东西一定有益，而是因为我认为，自己思想的出发点是正当的。我认为，往往在开始进行破坏之时，甚至在人们现在所做的那些事情上，他们都无法再停下手来。恰恰是这种捣毁的开端——按照“打碎使你们被打碎的东西”这句格言——归根结底再也无法遏止。

我在弗勒尔斯海姆森林里，在机场西区跑道旁，在同警

察的辩论中，亲身经历到又一个考验。我从前还没有经历过这样的暴力，就是在战争中也没有——这些因理屈辞穷和无言以对而起的侵略。我从没有想到自己有一天会以这种方式遇到国家暴力。这使我大为震惊。

问：除现实的政治问题外，您所赞成的目的是什么？是否存在一种关于德国社会的、诸如黑尔特林式的理想社会呢？您甚至还出版过一本默里克式“奥尔普利德国”理想社会的书。在这里是否隐藏着一个很有可能重新成为我们未来的过去呢？

答：在默里克的“奥尔普利德国”中肯定没有。他甚至让这个国家衰亡了。当初，在默里克让他的梦幻之国——一个典型的岛屿——从海上冉冉升起时，他能够用来向这个岛屿移民的国家也就无异于毕德麦耶尔派幻想的产物了。在这种幻想中，那些古代的标本全都粉墨登台。这里有统治者，有下属，有未开化的民族，有开化民族……所有这些人都在奥尔普利德岛上。在他的极其完美的一首诗中，他把毫无用途的东西变得有用了：“你就是奥尔普利德，我的国土！这个遥远的国土光辉闪耀。”而他仅只是在这首诗中才创造了一个可望而不可即的国家，一个更加美好的国家的返光，因而也是空想的国家。

我的奥尔普利德可能是另一番景象。存在着许多可能性，许多人们可以藉此使自己变得更有人性的可能性。其中之一就是语言。在最近 20、30 年间，我们在语言方面的损失极其严重，不得不承认其明显的野蛮化。写作就是反抗这种情形。譬如他可以通过在学校里同孩子交谈，为他们写作来达到这

一目的。

问：如您所做……

答：是的。这是其一。其二，我们——其实，这一点在政治上也表现出来——在社会中几乎都迫不得已地倾向于两极分化。这是怎么发生的，我不大清楚。各种思想体系确已销声匿迹。往往都是一些鸡毛蒜皮的小事导致两极分化。我在那里看到一种潜在的、几乎如狼似的仇恨。重新缓和这种状况，不再受仇恨的驱迫，这是向文化、宗教、甚至学校和幼儿园这样的公共机构提出的一个问题。

我努力想要解开的谜团之一是，为什么在一个非权威性教育——我说的不是反权威性教育——阶段之后利己主义明显增长，斗殴、两极化、排斥异己、明显扭曲的精英思想的兴趣和倾向大为增加。对这个问题我无法给出恰当的回答。但是，必须坚决同这些倾向作斗争，因此，不仅不能让步，还要保持细致、体贴、关切的态度，甚至在公共社会生活中，也要坚持需每日重温的温和态度。

问：难道说作家在政治参与方面应比公民更踊跃？对于您来讲，是否有一种诸如作家的特殊“责任”之类的东西呢？作家要对谁负责，可能该对谁负责？

答：作家不对任何人负责。作家只对政治处境中的言行负责，譬如针对政治家们那些遮遮掩掩、遁辞性的、只能引起某种反应的语言样式，作家有责任唤起对于仇恨与友情、亲近与疏远、把握现实与失去现实的语感。这些区别都是可以描述的，政治才使这种区别变得模糊。

就以联邦德国自由民主党为例吧。该党对于我来说，简

直就是一个缺乏语言的典范。因为，自由民主党根本就没有或者根本就不愿意阐明其纲领。这种缺乏语言使该党遭到毁灭。只要听一听根舍先生怎样为自己，为联盟改革的决议所作的辩护，就会看到他嘴上除了挂着6幅标语条幅外，什么也没有，好像这6幅标语已经肯定能为“自由”政治辩护。这是一种语言的贫困，我以为，差不多算丧失了语言能力。

问：这么说来，作家在语言的敏感性方面优于公民吗？

答：对，甚至在对于语言的恐惧方面也是如此。作家有对语词的惧怕。一个在用词方面十分认真的作家就惧怕语词的作用。仅这一点，作家就能够对一个缺乏这种练习的人阐明，用词、用语可以引起什么样的后果。

问：您的政治和道德参与有什么根据？有基督教的动机吗？您曾谈到过您的“信心”，称“信心”“也有了裂缝”，这时，不仅E·布洛赫，而且《新约》也帮助您增强信心。您写道：“我与官办教会有一种批判性的关系，因此我也参加教区工作，我想看一看事情是怎样进行的。当有人说自己是一个虔诚的基督教徒时，这听起来使人讨厌。我不是这种教徒。我对待耶稣这一形象非常认真。”具体地说，您在耶稣这一形象身上想要找出什么来呢？

答：我仍然坚持自己当初说过的：我羞于说自己是一个虔诚的基督教徒。我不相信那种以虔信自诩的人。我认为如此直截了当地说出这一点，是一种勇敢。怀疑确实每分每秒都存在于信仰之中。这才使人走向信仰。然而，在倾于信仰和离弃信仰的这种交互作用中，却存在着能承受种种对立、能给人支撑的形象和话语。对我而言，这一形象就是耶稣，这

些话语就是他的登山宝训。耶稣勾画了一个“人类共同生活的典范”，亦是对一个和睦的共同生活的呼吁和激励。在我看来，这恰是耶稣形象之卓绝之处。恰恰是这种卓绝，这种根本不能称之为乌托邦、而应称之为“使命”的乌托邦，使我们可以认为，耶稣本身作为形象乃是一种“构想”。这就是我所信仰的。

问：与宗教史上的其他伟人，譬如佛陀或者穆罕默德相比，耶稣的卓绝究竟何在？

答：耶稣极具人性，他始终是人，与难以置信地温顺的佛陀或要求苛刻的穆罕默德不同，耶稣囿于一个人的形象中，然而，耶稣不否认这种局限，反承受这种局限。他从不挣脱这属人的局限。相反，耶稣的身体变得越来越可怜，越来越肮脏，越来越寒酸，越来越贫乏。我认为，这就是他比其他伟人更卓绝之所在，也是他与他们不同之处。对我来说，耶稣之位格就是“人的伟大草图”。但是，这样一个草图必须勾画出来。您可以把勾画这一草图的人称为父。我自己无法达到这一步。不过，耶稣却不仅在他的布道中，毋宁说更在他的生活中让我们看到了上帝。

问：您在使用“父”和“上帝”这两个词时非常小心。基督教传统不仅信仰耶稣所信仰的，而且还信仰耶稣本人，为此便使用了“上帝圣子”这一惯用语。这一表达式就是您难以采纳的神学概念，因而在您看来需要重新改写吗？

答：我能够采纳这些范畴。不过实际上我也不得不一再重新改写这些范畴。这与某些特定经验和生活境况有关联。我确实小心翼翼地使用固定的惯用语。我觉得，经常不断地审

视和突破这些惯用语，对于有生命力的信仰非常重要。

我想举例说明。在 J·C·巴赫的受难曲中，“主”这个词是对上帝非常亲密的称呼，这可以从特定时代的主导思想得到解释。如果让该词从这种关联中脱离出来，那么“主”又意味着什么呢？我不知道。这使我伤神。这肯定同我的语言理解和我的敏感有关。当我感到某些词语已经成为理解障碍、成为时代的错误用法、成为过去之表达时，这些词语就会刺伤我。如果有人对我说“主”这个词，说得令人信服，无可反驳的话，我当然能够接受这个词。不过，我自己不会这样讲，这倒很怪。

问：您对“救赎”的观念有什么看法？您说，耶稣是人的一个草图。他也超越人之在吗？

答：要是他不如此，信仰就更加困难。对我来说，问题在于：他如此清晰地表明人之拘限，指明人无法突破的局限，究竟是为了什么？是为了向我们表明，我们也许有能力——现在我撇开各种传统说法——“拯救自己”。这是非常重要的一点。耶稣为我们作出了这种解救人、使之成人的榜样。

问：所以，这是否就是超越单纯的人性的一步呢？

答：是的。

问：“复活”这个概念也如此吗？

答：依我看，复活这个概念与文学有关。我想说：复活是一种伟大的、拯救性的虚构。受苦的人目睹耶稣之死，惊恐万分，呆在那儿，然后恍悟到耶稣还活着，他们当自我拯救。

问：毫无疑问，这是您对拯救观念的一贯解释。这就是

说，复活便成了人拯救自己的乌托邦式的描述了？

答：是这样。

问：尽管这个题目很吸引人，可我们在这里无法深入讨论。我对您同所谓官办教会打交道的体会更感兴趣。您参与教会机构活动的方式是什么？您有哪些体会？

答：我与教会机构的关系时亲时疏，这也与早期经历有关。我母亲与 1946 年去世，而那时唯一出现在我们面前，几乎可以说是作领路人把我姐姐和我收容下来的人，就是尼尔廷根的一位牧师。我绝不会忘记他。他还健在，我也很喜欢他。他是使我明白信仰意味着什么。他今天还在给我阐明这个道理。

后来，由于怀疑，甚至由于反思，我与教会的关系逐渐疏远了。再说，我也不大常去教会。后来，我又如梦初醒，即在我应邀参加新教教会节之前六年。在教会节的交谈以及一些非常精细的释经文章 [譬如 E·克泽曼 (E·Kasemann) 的解经] 对我帮助很大。

后来，在瓦尔多夫，当人们开始讨论机场西区跑道时，来了一位教区会的成员，问我或者我妻子是否愿意参加讨论。我对自己说：你到那个可能已经结了一层厚厚痂皮的地方去，这是一个机会，至少可以检验一下你所持的成见。我去了，便体会到了这个教区会特别热情，特别有生气。这是韦尔多派教区，即后来纯路德派教区中的一个改革宗教区。那里的人们不断地相互质询，但也在极度紧张的关系中相互容忍。

我得承认，官办教会对我再也不具有重要意义。在本世纪，基督信仰若想要保持活力，若教会想要唤醒人们，使人

们富有生气，官办教会及其主管人和官僚们就该退居次要地位了。在我访问东德和那里的社区，同牧师们交谈时，我感到，那里的教会与社区的关系要密切得多，因此它同信仰之间的关系可能也要密切得多。我们的教会管理部门确实太多，众多的管理部门很快就会使教会变得教条化。我相信，一个在某一社区认真工作了三、四年，也认真传道的牧师，在与教会管理部门打交道时，还会遇到越来越大的困难。

问：尽管如此，但奇怪的是：一位作家居然在一个教区会任职。您认为那里怎么样？我是指您的同事。

答：这一点也不怪。您可能以为，这有点希奇，有点不同寻常吧。我一点也不这么认为。虽然我也老受社会民主党之苦，但我却为它尽了力，而且还把它作为我政治上的故乡。但无论我是否参加某一党派，无论我是否在区议会工作，或者在教区会任职，所有这一切不过是对一个想要在公共场所有所作为的公民提供的条件。教会就是公共场所的一个组成部分。当然，为了能够在教区会内工作，我必须是一个新教徒，必须缴纳新教教会税。这一点我明白。但我照样也能把这种事重新放下。

问：您是否能够与您的作家同事一起谈论您那个还鲜为人知的参与教会事务呢？

答：我可以毫无困难地与我的一些同行谈论此事，而且还可以相互理解。譬如同W .简斯。我与G .格拉斯和H .伯尔谈论这些事可能也不会有问题。不过我还从来没有与他们谈过。为什么，我也说不上来。我们本来就没有想到这一点。

问：这是否也同您曾经提到过的丧失语言有关？在作家

当中是否存着一种与信仰有关的语言亏空呢？

答：没有。更确切地说，存在着一种不断增长的对于伟大言词的惧怕。我们作家并不自信。我不把这看作一种贫困，而是惊讶、敏感的表现，看成我们作家不敢轻率地说出伟大言词的表现。

问：您敢于在这次交谈中公开谈论您的信仰，这是否使您与其他作家区分开了呢？

答：没有。W .简斯也经常这样做。H .伯尔在他的许多作品中表现了绝望，因此——虽然听起来很奇怪，却成了我可以信赖的一个同伴。文学仅仅失去了一样东西，这就是庸俗的宗教文学，即我们常说的“跪拜诗”。当然，这类诗在宗教宣传小册子中还有，尤其是在天主教会里。不过它已经失去了自己在文学中的价值。

问：我想再一次回到耶稣的登山宝训上来。当您谈到基督教时，除了耶稣的登山宝训外，还经常出现弗朗西斯 的名字。不久前您在关于和平问题时写道：“作家也许能够尽点力，在我们的小说和诗歌中讲述在地球上只能生活一次的平和的人。人应当保持一点童心，去掉偏见与忌妒，培养温情与新奇感，而不要再去学得、也不要再教人学得贪得无厌和争权夺势。我知道，这是一种理想图景，一种氛围式的存在，但也历来就是可勾画出来的和平之士，这种人有如耶稣的登山宝训的使者，他们是圣·弗朗西斯，是J·罗特《约伯记》中的M·辛格尔，是梭罗 的沃尔登克尔，是布莱希特的克鲁舍，是老施泰希林 ，他们像马丁·路德·金或者马丁·布伯一样，都是我的同伴。”这与耶稣的登山宝训究竟有什么关联？

依您看，它是基督徒行为的“根本大法”呢，还是一种以当今社会的具体强制力无法达到的理想社会的观念目标？

答：我想用一句话来回答：耶稣的登山宝训是“人之行为的根本大法”。我要强调的，它不是基督徒的，而是人的行为为大法。耶稣的宝训确实必须、能够而且应当成为人类行动的根本大法。因此我还在想，如我的孩子们常说的那样，所有那些可以从耶稣的宝训中移植出来放到小说和诗歌中的东西，“都会产生某种结果”。

问：移植什么呢？在读耶稣宝训时遇到的问题总是：理解宝训的字面意思呢，还是理解其意义？倘若我只接受其意义，那么，宝训之尖锐性不就总是被缓和了吗？我在此只举出一些关键提法，如放弃暴力、爱敌人。

答：我提到 J·罗特的《约伯记》。这是我最爱读的一本书，它讲的是一个不能讲话、独处索居、性格内向的孩子的故事。同时，也讲了一个奇迹，这个什么都不听、什么都不说的孩子，最后居然成了一位指挥家、一位音乐家。人们当然可以把它称作寓言。但现在您就看到耶稣宝训中的两句话所概括的我们整个一生的对立了。一句话为：你们是地上的盐，你们会遭到践踏。另一句为：你们是世界的光。凡读过 M·辛格 (M .Singer) 作品的人，都不知不觉地读了一部分耶稣的登山宝训。再如，E·布洛赫在《希望原则》中所写的（至少在该书的结尾）就是《启示录》最后两章中的话语，因为布洛赫写到新天新地。因此，不管是我在某书中认出《圣经》的话语，还是读到福音书本身，对我都一样。依我看，这就是与人及其信仰息息相关，而又用不着贴上“基督教”标

签的文学。

问：您肯定也十分关注关于思想之伦理与责任之伦理的辩论。您本人对此有何看法？

答：我认为这样一场辩论很成问题。我这时可以说是坐在两张制作精巧的椅子之间……什么叫思想？什么叫责任？什么叫伦理？我能不能把思想与责任分开呢？我不知道。所以，我是坐在这两张椅子之间，而并未感到比以前更糟糕。责任是一种非常错综复杂的现象。我一再回到具有人性的这个耶稣身上。“他就是责任”。在这里，重要的是承担责任，有责任感的生活。

问：前联邦总理 H·施密特以为，实现诸如爱敌人或放弃暴力之类戒律是个人的事，靠个人可以实现，对集体福利承担责任，是政治家的事，不能靠个人实现，两者应区分开。俾斯麦说过：“用耶稣的登山宝训无法治理任何国家。”您对此有何看法？

答：两人都是说蠢话。谁尝试过以宝训治国呢？我一再感到困惑的是，一旦那些政治家不再是单个的人，而是负有责任的人时，他们干脆就把一个单个的人也能给他人带来的那种可能性，全都排除。依我看，这些话之所以愚不可及，还因为它们是非人性的。迄今为止，在政治家中还没有任何人尝试过，设想在各自的历史、个体和集体的恐惧、集体的希望、固定的经验和已改变的经验方面带来不同寻常的东西。没有人这样做。那些话语、见解和指示，简直就是按照格式用一个模子压出来的，所以人们也就总处于对立之中。甚至在民主方面，使我吃惊的是，那些被我们选举出来的人，从前

还能够与之交谈。刚选出来，手中有了权，马上就变得指手划脚，表现出一种姿态来。这根本就是人的一种病态。

问：关于弗朗西斯，就我所见，您唯一直接涉及基督教历史人物形象的抒情诗，就是写他。这首诗叫做：《致圣·弗朗西斯的愿歌》（见篇末）。您心里是否想到了“弗朗西斯基督教”呢？

答：圣·弗朗西斯（我在这里使用的“圣者”一词，与教会的理解不一样）早已是最接近耶稣的一个形象。他坚持自己的秉性，为了要走出自我，他独处索居。在这种奇特的自我意识中，我很难见到比他生活更严肃的人物形象。弗朗西斯是耶稣之后的人，他向我指出，这样的道路就是人之路。

问：依您看，弗朗西斯就是基督教的楷模？

答：是的，不过也正因为这一楷模，我对官办教会表示不满。那些坐在自己的教会职位和权位上阅读弗朗西斯著述的人，应能感到自己不断受到他的挑战。

问：一个也许是概括性的问题：依您看，信仰有什么意义？宗教又有什么意义？

答：我不想直接回答这一问题。我先前讲过，我在政治上非常接近社会民主党。当我这样说时，我已接近一种政治，接近一种人们可以粗略地称之为社会主义的政治历史。可是，如今社会主义到底是什么呢？譬如E·埃普勒 如何理解社会主义（他对社会主义作过解释，但还远远不够），O·拉丰丹 又如何理解社会主义？要把这些想法都搜集起来，可能并非易事。但是，在有一点上他们也许能取得一致：19世纪被工业社会所困扰、所改变的人在人性方面所想要维护的，不过

是一个政治程序。这里说出了一种值得维护的基本政治立场。它涉及到团结、社会理解，以及认识到必须不断地防止拼命占有财产之类的事情。所有这一切没有过时。除非这一立场的根据已不成立，它们才什么也说明不了。

在教会里也发生过类似的事。教会的基本价值观和基本形态当然不能与意识形态同日而语。但《共产党宣言》，或者说K·马克思那部非常难读的《资本论》引起了轩然大波。但在两百年间，这两部著作仍然很难理解。而耶稣的登山宝训却经历了近两千年，一直流传至今。如今有许多深深陷入社会民主主义的社会民主党人，几乎绝望地思索着耶稣的登山宝训，这肯定是有原因的。原因之一是：我们又重新到了本来不再想去的地方。我们又重新可怕地感到我们自身的禁锢。

问：那么宗教就不再是人民的鸦片？

答：宗教总是可能成为人民的鸦片。我盼望着一种教会，在那里，宗教不是鸦片。

附：《致圣·弗朗西斯的愿歌》

P·黑尔特林

睡吧，弗朗西斯，睡吧！
把食物吃光的鸟儿，
还有羊群中
最小的羊儿
温暖着大地。

唱吧，弗朗西斯，唱吧！
云雀忠贞不渝，
在烈火中
唱着——是谁使它惊慌不已？

祷告吧，弗朗西斯，祷告吧！
山雕敢作敢为，
它同黑夜一起，
吹拂你的额头，
还把星星擦亮。

哭吧，弗朗西斯，哭吧！
驱赶世界的乌鸦，
捣毁地球上
所有的房屋——为羊群祈祷。

恐吓吧，弗朗西斯，恐吓吧！
喜鹊唧喳，
带着责骂
避开善良——
让它得到回报。

驻足吧，弗朗西斯，驻足吧！
无罪的羔羊，
还有大地

黑色的躯体
就是你的羊群。

注 释：

默里克 (Morike, 1809—1875), 德国诗人、小说家。——译者注

毕德麦耶尔派:1814至1848年德国的一种艺术流派,表达资产阶级脱离政治的市民生活。——译者注

P. 韦尔多 (P. Walden) 于1176年创立的教派。——译者注

弗朗西斯 (1181—1226), 又译方济各, 生于意大利阿西西, 方济各会创始人。——译者注

J. 罗特 (J. Roth, 1894—1939), 奥地利作家、新闻记者。《约伯记》是他的长篇小说。——译者注

梭罗 (Thoreau, 1817—1862), 美国超验主义作家。——译者注

德国19世纪作家冯塔纳长篇小说《施泰希林》中的主人公。——译者注

E. 埃普勒 (E. Eppler, 1926—), 联邦德国社会民主党政治家, 曾任联邦经济合作部部长等职。——译者注

O. 拉丰丹 (O. Lafontaine), 联邦德国政治家。——译者注

五、耶稣、异教徒和呼喚上帝

——关于宗教、爱情和当今的女性经验

同 k·施图克女士的对话

问：施图克女士，10年前，您26岁时发表了处女作长篇小说《阶级之爱》一举成名。要是我没有看错的话，此书几乎不涉及宗教主题。更确切地说，马克思和弗洛伊德才是您思想的相关形象。这样说对吗？

答：不完全对。在这部小说里，有对宗教经验的各种提示。我记得各种不同的梦：我坐在一座教堂里，左翼大学生因此都用批评的目光看我。再如书中引用了《旧约》里的雅歌。在工人女孩卡琳和知识分子、文学家 z 之间的爱情故事中，也可以找到一些宗教特征的东西。

我并不把宗教死板地理解为教会机构，但也不把它理解为纯私人的活动。我把广义的宗教理解为宗教感，理解为与大自然、与人类、与事物的虔诚联系。对我来说，在爱情中总有一种宗教的因素，包括肉体方面在内。这一切都不由自主地出现在《阶级之爱》中。当然甚至有时是否定性地表现

宗教问题，例如卡琳的朋友被当成神。这部小说虽然只与宗教有一种非常遥远的关系，但我毕竟或多或少有意识地看到这种关系。在E·布洛赫和T·闵采尔那里也出现“布道”。出现“我想给人们讲什么叫真理”的说法。出现了我们只能从《圣经》中见到的立场。

有人说我讲过，我现在要讨论宗教，但事实并非如此。更确切地说，宗教这一主题往往可以说是一再从几个地方自然地流淌出来的。

问：您在1975年出版了第二部小说《母亲》，更加直接地谈到宗教主题。在这部小说的有些章节中，您从母亲问题出发，批评了传统基督教敌视性爱和性的立场。具体说是怎么回事？您的宗教意识的过程是怎么回事？

答：对这一问题我可以写一篇论文。在此，我只想谈几点。我之所以对母亲问题感兴趣，并不是出于那些常见的理由，譬如说我当时正好有了孩子。这并非写这本书的动机。我还记得，我在逃出民主德国、来到天主教的威斯特法伦以后，见到了圣母马利亚的形象。我过去受的是新教教育。到那时为止，我还从来没有认真想过这一形象，还不了解天主教的马利亚。我突然置身于天主教的土壤中，后来结婚，我丈夫是个天主教徒，这一切促使我研究起马利亚形象。圣母形象不知怎么的，总吸引着我。至于为什么，我也无法给您解释。无论如何不是出于某些宗教动机，才对她膜拜顶礼的。朝拜她这种事使我心神向往。

当时，天主教里的很多事情都吸引着我：焚香时的气味，新教中所没有的某些感性的表现形式。新教只管布道，讲道

是主要事情。当时我想，新教中肯定有可批判的地方，例如缺乏天主教里感性的东西。可后来，这种情况发生了变化。

问：这么说，您的成长并非与宗教无关？

答：不，我相信我父母非常虔诚。但他们并非那种狂热的、常去做礼拜的教徒，并非那种老在提醒孩子去教堂或者做祷告的人。我父母认为，信仰上帝对于我灵魂的得救很重要。后来，当我怀疑时，他们感到迷惑。可见，我没有直接的宗教教育。只是在我开始怀疑时，这种教育才让我感受到了。

问：在您的长篇小说《母亲》中，对圣母马利亚的形象作了文学加工。依您看，马利亚形象究竟有没有积极的宗教意义呢？小说中甚至还出现了一个伟大的、性爱母亲的象征吧？

答：我不仅研究过宗教中的马利亚形象，我还研究过高尔基的《母亲》，研究过布莱希特的《母亲》。我心里明白，布莱希特有他的剧本《大胆妈妈》中，引入了一个世俗化的马利亚形象。在高尔基笔下，这一点本来就很清楚，并不因为有俄罗斯气质而使人感到惊奇。我曾经断言，布莱希特的共产党母亲同天主教的圣母马利亚有其相似之处：她们都牺牲自己，奉献自己。

当然，不仅在文学层面，而且在宗教建制层面，都缺乏这种母亲形象。我在E·布洛赫那里就得到过证明。他在一篇关于第三帝国的女性的文章里写道：历史上马利亚形象中的革命性在第三帝国极其自然地压制。在写这本书时，我凭直觉也明白，那里缺乏马利亚形象。依我看，吸引人的并非

这种自我牺牲，并非那个——我说得有点随便——娇惯耶稣的妇人。于是，往往很快便出现了一种角色散文、角色生活，譬如成了一位必须珍视自己儿子的家庭妇女。

问：到底什么是马利亚身上的革命性？按照您的观点，到底什么是即将消失的另一面呢？

答：依我看，只有一点，即一位女性受到膜拜顶礼。在神学方面，您肯定可以发表更多的高见。当时我感到，天主教里非常诱人的东西，正是还有一位女性参与其间这一事实。

问：有一个更带普遍性的问题：您参与的女性运动，到底需不需要宗教的表现形式？在女性自己阐明自身的历史、自身的任务时，宗教象征是否可以抛弃呢？

答：是否可以抛弃，我不知道。不过，正像在和平运动中一样，宗教与女性运动仍然相关。在由绿党举行的反对大规模毁灭性武器的纽伦堡法庭上，我听到了神职人员的声音。使我深受感动的是，这些人也参加了和平运动。当然，参加女性运动的大多数女性都说：宗教是人民的鸦片。我相信，有很多很多激进的女性主义者也这样认为：宗教是瓦解女性主义的鸦片。我倒不这样看。我本来就认为，每一个生活在这种文化中的人，不管他如今是否信教，都必须与基督教传统打交道。女性主义运动也必须明白，今天仍在使用的某些抗议形式和表现形式，大多是世俗化的宗教形式。在和平运动中，有一件事情引起我的注意：在兵营前默哀，紧接着组成一个十字。又如：女性运动开始研究女巫问题——女士们走上街头，有时候装扮成女巫或者自认为是女巫。尽管更确切

地说，这样做具有造反的意味，但它还有一个宗教的相关点。人们本来就该明白，所有这一切与基督教的历史都有点关系。

再说围绕堕胎问题所进行的讨论吧，这也涉及宗教。许多女性都只盯着教会机构，盯着一些教会的主教代表。她们说，没有孩子，没有同女人睡过觉，对女性的困境和堕胎究竟知道什么呢？她们看不到，在建制教会之外，基督教还有另外的进步倾向。

问：某个女权主义的观点认为，基督教一直是父权制的宗教，女性运动无法改变它，只能同它进行斗争。您对此有何看法？

答：这种观点我无法接受。就是对不信教的人来说，也存在着很多解释耶稣其人的可能性。依我看，耶稣形象具有很多女性特征。有一种解释虽然使人感到有些特别，但它非常吸引我。这种解释说：耶稣的受难和死本身就与历史上女性受压抑的生活有关：因而也与被压迫的女性有关。这种解释的根据是：耶稣基督的血作为象征和神话与女性有很大关系。尽管人们不愿意承认这一点，但月经在我们的文化中的确起着巨大作用，譬如月份的划分就是如此。月经是一个影响深远的事件，它好比是女性的生殖能力。当然，激进的女性主义者——这一次我说得很尖锐——还没有看到这一点。依我看，耶稣基督既是男性，也是女性。我不想对女性主义者讲，应尝试把耶稣这个人和对他的评价区分开来。

当然，在抗议片面的父权制这种压迫女性的手段时，我便立即参加了进去。

问：现在再回到这一问题：为什么宗教不仅对于您、甚

至对于您的写作也变得重要了呢？您一开始便谈到宗教与爱情的联系，您能不能再做一些解释？

答：我清楚地看到所有人际关系中，而不仅仅是爱情中的宗教特性：这就是说，对宗教往往是从广义上去理解。对于我来说，宗教与人际有千丝万缕的联系。当我与人——从婴儿到情人——交往时，当然并非泛泛之交，我便在体验着许多据说只有在建制教会中才能体验到的东西。我当少女时就曾努力去信仰，遵循既定的规范，在做弥撒中，在圣事中，总之在教会的范围内去体验我的宗教感觉。当时，我还不能有宗教感，这使我这个 15、16 岁的女孩子感到绝望。后来，一位牧师对我说，只要每天在同一时刻祈祷，然后便会诸事顺利，但我失败了。这对于我就是终点。当时我就说过：不行，总有点不对头。我没有义务按照僵化的形式去信仰。从那以后，我再也不要别人来给自己规定这、规定那。

问：当您看到，宗教首先是人际交往的事，于是，您逐渐注意到宗教这一重要方面。您认为您自己的特点就是与一个绝对者（用传统说法即与上帝）的关系吗？在您的小说《母亲》中您大概尝试过从女性立场提出上帝问题：“她还是少女时就反对把上帝说成是男性，反对把人子说成是男性。”对上帝的询问是角色散文呢，还是有您个人的心愿隐藏在后面？

答：兼而有之。一方面当然是角色散文，另一方面也有一个人个人的心愿和一种冲突隐藏在后面。我一方面退出教会——当时正是学生运动蓬勃发展之时。另一方面，从那以后我经历了一个变化过程。在一次非常极端的情况下，我祈祷

了，祈求建制宗教中那些我感到难以适应的东西。我感受到人们所说的那种呼喚上帝的愿望。我并不把这看成是一种投降。相反地，我倒是相信，在这种处境中，被忽视的领域会重新出现，而且也许还会发现，这些被忽视的领域之所以出现，正是因为人们忽视了它们。我指的是譬如沉默、冥思等。还有去沙漠冥思的愿望，想感受空旷。但这并不等于说，我要信仰上帝。然而，在这种情况下，也许焦点就集中在我称之为上帝的那一点上。这种找到自己，返回自身，其实就是世俗化的宗教需要。

问：在您 1977 年发表的第三部长篇小说中，宗教主题突然占据中心位置，即《牧师书简》一章中关于死与复活的问题。我觉得在您的文学发展过程中，已经发生了一种值得注意的变化：宗教主题进入前景，牧师形象成了文学的对象，分析变得更有活力，人们可以更加强烈地感觉到，隐藏在这些论述后面的是位女作家。这些《书简》是如何构思的呢？

答：书中的牧师就是那个给我施坚信礼的牧师。他住在我渡过青年年代的那个村子。在这个牧师的形象中，很早就已经象征性地表现了我与宗教的矛盾冲突。这位教士的形象与我反抗父亲很有关系。我父亲不怎么喜欢这位牧师，因为他为 M·尼默勒 和类似的人讲话。当时我还不大清楚，这涉及到我父亲不愿意在教会看到政治争论。我之所以喜欢这位牧师，是因为他在自己的布道中谈论人世，谈论日常生活，虽然根本就只是旁及，却妨害了某些人。我父亲往往不满。但正是这一点使我对牧师发生兴趣。我一向主张理智和清醒不凭任情感的信仰怀疑左右我。因此，我对自己说：这位牧师

给我提供了反思的材料。我可以退出教会，以反省我的怀疑。后来，这些《书简》便在与这位牧师关于堕胎问题的漫长的讨论中应运而生。

问：这位牧师之所以令人感兴趣，还因为他自己既是一位怀疑者，但同时又坚信爱定会战胜死。他是否与您个人在此期间的见解一致呢？如果爱定会战胜死，也就是说爱是最终的现实，而不是死。但是，这一命题难道不只有在神学上才可思议吗？

答：不，我对这个命题有不同的想法。当我爱着一个人的时候，当然是在性的范围内，不过不仅于此，如当我拥抱一个孩子时，当我爱着我的情人，或者一位女士，也就是说一个同性者，我也能体会到这种时刻，我也能体会到爱定会战胜死这一感情，即会产生时间已驻足，死已失效的感觉。对我来说，还要加上一种似宗教的体会。不过，这些体验当然并非每天都有，人们无法召回它们。

问：您在长篇小说《爱》中影射奥伯林牧师的形象。这位牧师在诗人 J·伦茨 一生中起着重要作用（G·毕希纳也在他的中篇小说《伦茨》中写到他），1982年您在一篇比较长的评论文中还提到他。为什么这位牧师的形象对于您具有如此巨大的典范作用呢？他实际上是一个矛盾的形象：一方面是传统基督教世界的形象；另一方面又是乌托邦的形象，即要在爱“变成功效、变成能用钱买到的商品”的世界里毫不迟疑地奉献自己的爱。在这一形象之中是否隐藏着某种基督教世界的施图克式空想（die Strucksche Utopie）呢？

答：我想清楚地区分忘我的爱，即所说的自我牺牲，与

无目的的爱，即直接奉献自己的爱，不计得失。这样才不致于导致糟糕的牺牲自己。在牺牲自己时——尽管人们不承认这一点——多数情况下都希望得到报答。作出自我牺牲的人，按照很难简单概括的心理法则，必然产生一切都会偿还的神经症的需要。要具有馈赠爱的能力，是一个漫长的过程。假如我有一天做到这一点，那么牺牲自己的问题也就不会再成其为问题。不错，奥伯林牧师就代表了我这种立场的一个方面。他接受伦茨，并不多问，就给他提供容身之地。当然，最后出现了裂痕：用宗教来治疗再也不灵了，不管怎样，在毕希纳的时代就已不奏效。在伦茨那儿，结尾甚至出现发疯，他要从窗口跳下去，要自杀。他在怀疑，他无法相信，既不能相爱，也不能相信上帝，他对奥伯林说：“你们之所以祈祷，是因为你们百无聊赖。人们因无聊而祈祷，因无聊而活着，因无聊而哭泣。”最后他被奥伯林带到别的地方去了。宗教没有治愈灵伤。在我看来，还有一个与此有关的问题：假如有更多的奥伯林式人物，结果最终也许会是另一番景象吧。

问：颇堪玩味的是，治愈灵伤的主题也出现在您最近写成、但尚未发表的一篇作品中。在这篇以《雪》为标题的圣诞故事中，耶稣基督是以医治人的身份出现的。您怎样看待宗教与医治之间的关系？医治者的耶稣基督这个形象表现的是一种您个人的经验吗？

答：依我看，耶稣基督首先还不是医治者，而是反抗者。耶稣基督与造反者、异教徒、教外者站在一起。我一点也不明白，我们文化中的教外者何以变成了教内者。教外者可以说成了负有责任的人。这总有什么地方不对头。依我看，耶

稣基督作为榜样，作为上帝，作为人，作为两者，只要他仍然充当他过去曾经充当的角色，其实是可以医治人的。有些政党一方面打着基督的旗号，把教外者变成负有责任的人，为我所用；另一方面又咒骂那些如今依然像基督那样活着的教外者。当我听到某些政党这样讲时，我就会生气。他们的所作所为，同当初人们对待基督的手段毫无二致。可是他们却说，他们是耶稣基督的门徒。

问：依您看，基督到底有什么意义？

答：对于基督可有多种解释。我无法像过去，甚至像我所受的教育要求我的那样，去信仰基督；但我之所以能信仰他，是因为我自己要求我这样做。使我感兴趣的仍然是这个人的品格，我这样说并非是一种理智的评判。不，这对我来说是太不够了。肯定也带有某种感情因素。我宁愿间接地在文学中去接近耶稣基督这个人物。

目前我正在撰写一部长篇小说，描写一个为抗议战争而引火自焚的人的故事。开初我一点儿也不明白，为什么他会引起我的兴趣。有人也许会说：这个人疯了，为什么他要当众自焚呢？后来，在写作过程中，我不可避免地遇到了J·胡斯，遇到了异教徒，遇到了焚烧异教徒的柴堆——紧接着，也可以说是从后面，基督突然闯了进来。前不久，我完成了一个描写类似故事的电影剧本。当写到焚烧那一幕时，我忽然遇到了宗教内容，遇到了耶稣受难和死。我无法采用自己现在对耶稣的看法，即对我来讲，他虽死犹生，我信仰他。这种方式太直接了。之所以如此，其原因也许还在于，那些利用对基督的信仰来制裁别人、也制裁我的人，我见得太多了。

这使我十分伤心。这伤害了我。我看到还有别的人不仅受到伤害，而且遭到毁灭。我觉得这种事情非常糟糕，甚至到生命终结时也许我都无法做到这种意义上的单纯、虔诚。就是说，无法如此去信仰基督或上帝。

问：尽管如此——要是我对您的意思没有理解错的话，耶稣基督形象对于您具有一种超越纯历史事件的意义吧？

答：是的。

问：这么说，耶稣基督就不仅仅是一个像许多人为自己的事业而死那样，偶然之间为一项美好事业殉难的人物形象。耶稣基督形象的特点到底是什么呢？

答：我自己还不大清楚。我不能肯定，我对耶稣基督形象，还有对如约伯或亚伯拉罕这样的圣经人物故事直觉的偏爱，是不是一种在广义上的美感关系。就像希腊神话也会令我神往一样，它们很可能在审美层面上令我神往。对我来说，也许耶稣基督的形象在一个更为否定性的层面上很重要，所以我研究它。但对此我并不十分清楚。我只能说，我在某些《圣经》的比喻（如回头浪子的比喻）中，或在雅歌中，在象征性层面上的整个受难故事中，重新认清许多我自己与别人亲身看到和经历到的事情，许多在我一生中发生的事情。那些在其生存环境中挣扎的人，那些怀疑着、信仰着的人，能够与耶稣这个人认同，对我来说，这并非偶然。假如没有那么多事情结晶在耶稣的一生中，那么，无论我经历到什么，这也根本不可能。对我来说，就连“复活”这一主题也是历久常新的。

问：依您看，复活的象征表达的是什么？是对于不朽的

希望吗？

答：我以为，我完全可以通过世俗化的方式，重新产生对于不朽的希望。您肯定可以想象，每一个著书立说之人都希望，在他过世之后他的书还有人读，其思想今后在一定程度上能作为他著作的一部分传世。对此，您甚至可以从宗教的角度来解释。我以为，对不朽的希望深植于人们心中，生儿育女就是一个决定性的动机。

问：您曾饶有风趣地以生育过程的比喻来描述宗教过程：耶稣临终惨叫恰似产妇分娩时的叫声：复活就是诞生，就是重生。您是否打算在肉体与宗教性之间建立起一种联系来呢？

答：当我读《圣经》时，甚至就在我研究耶稣基督的整个传说时，肉体 and 宗教之间的联系便以从未有过的牢固性表现出来。耶稣献出自己的生命，自己的血液。不信耶稣的人会说：这是反常行为。我只能这样对自己解释说：耶稣不仅布道，并因此不再在意自己的身体，而且确实为他人、为世界献出了自己的身体，把自己的身体当作面包，分给人们。他曾道：“我像一位母亲哺育你们，我给你们母乳似的甘汁。”这种情景在《圣经》中不断出现。还有，耶稣把手放在某人头上为他祝福。如今教外人士认为这极其荒唐，有如今天有人要坐到一位发高烧的孩子身旁，抚摩他，把手放到他的额头上，以为可以治好孩子的发烧，很多人都会取笑这种行为。他们认为这是胡思乱想，是江湖医术。人们宁愿完全不在意肉体。

在《圣经》中，人们感到一种迥然不同的态度：耶稣把手放到人们的额头上，对他们讲：走吧！他分发面包，把水

变成酒，要是您愿意，人们所有能吃、能抓住的东西，甚至耶稣的话语都像酒……

问：我们谈到了各种主题。宗教问题越来越成为您兴趣的中心，我的观察对吗？

答：不是有意识地。也许这样说更好：我清楚地意识自己的过去，它的一部分是新教教育，我还清楚地意识到，在这个过去中哪些我想保留，哪些不想保留。

问：施图克女士，在您的新作《两位女性》中，可以读到：“我们举行复活节反战和反核武器示威，绝非偶然，在我们文化界，这个节日不仅仅是促使基督徒反思生与死。伊斯兰教徒说：向上帝祈祷，拴上你的骆驼。就是说：做你自己的事情，别推诿给上帝。对基督徒我也许不得不说：在投下原子弹或使用化学武器之后，不再有复活。我无法设想，上帝竟会把复活赐予那些赞美武器的两面派牧师。”您参与和平运动是否也有宗教根据？

答：按照我先前对宗教所下的定义，可以说：是的。我也相信，如果没有一定程度上的宗教之火，参与和平运动根本不可能。这一宗教之火源于团契，源于人们相互之间，源于与人的价值的关联。

问：“宗教之火”这个词使我产生联想：火不仅可以带来光明，还可以将一切化为灰烬。在这里，又可以找到宗教与死亡的联系。

答：肯定可以。像凯利这样的女人居然在折磨自己，这几乎已具备殉道者的特征。尽管这具有某种魅力，但对于我来说，它毕竟是要再向自我牺牲靠拢。我在纽伦堡法庭上听

到曾经照料过轰炸广岛飞行员的美国牧师 G·扎贝尔卡的讲话。他布了一次道（本来应是演讲，但成了布道），内容是关于“爱你的邻人”。我第一次遇到真正能给我解释这句话的人。他就带着这种宗教之火讲道。假如这种具有积极精神的传教士多一些的话，我们就会更加接近和平，也许就能把武器变成一堆废铜烂铁。

注 释：

T·闵采尔 (T·Munzer, 1490—1525)，16 世纪欧洲宗教改革运动中的激进派领袖。——译者注

一种散文形式。作家把典型人物的思想感情以第一人称独白的形式表现出来。这类作品往往其标题就一目了然。角色诗，角色生活的含义与角色散文相同。——译者注

M·尼默勒 (M·Niemoller, 1892—) 德国基督教牧师、神学家、反纳粹人士。1961 年当选为世界基督教协进会 6 位主席之一。——译者注

J·伦茨 (J·Lenz, 1751—1792)，德国作家。——译者注

G·毕希纳 (G·Buchner, 1813—1837)，德国剧作家。——译者注

J·胡斯 (J·Hus, 1370—1415)，捷克宗教改革家，1415 年在康斯坦茨被火刑处死。——译者注

六、因为我们在这片大地尚未 感到在家里一样

——关于上帝、耶稣和救世主

同 H·伯尔的对话

问：伯尔先生，在您的长篇小说《小丑之见》中，有一段小丑与一位天主教士的对话：“天主教徒不正派的话，会使我神经质。那么近教徒呢？我讨厌他们开口闭口谈什么良心。那么无神论者呢？他们老谈论上帝，使我厌烦。”这只是一种角色散文呢，还是隐藏着您个人的经验？

答：首先，这是一种角色散文，小说中所有的东西都是这样，不仅仅这段话才如此。当然，我在这部小说中既是父亲、又是母亲、又是姊妹。我还是教士。在这些对话中，谈到了所忍受、所看到、所听到的现实，涉及到可能没有意识到、而且也不可能意识到的过程。克尔纳和施蒂克辛就是这样，他们在徘徊，肯定具有某种经验和夸张的性格。为了表现，就得夸大。上面引用的那段话，就是各种教派的漫画。在这幅漫画中，我把无神论也看成是一个教派。因此，这位小丑所扮演的就不仅仅是一个角色，这一点很重要。

问：如果小丑的这番话恰恰源于您的经验，是不是可以

追溯到和某些同时代人的交往呢？

答：部分是同天主教知识界打交道的经验，有时候是一些非常痛苦、吐露真情的经验。不过也有对微不足道的经验的夸张。您引用的段落是一个嘲讽片断。讽刺就是夸张，仅此而已。

问：您的作品中的人物形象看起来不是虔诚笃信，就是对上帝问题漠不关心。我在您的作品中找不到战斗的无神论者形象，如您十分崇敬的陀思妥耶夫斯基小说中所有的那种形象。看来，对无神论的哲学和神学探索似乎从未引起您的特殊兴趣。这种观察对吗？

答：我想是的。困难在于：我无法设想一个无神论者，无法设身处地为他设想。当然存在着无神论的不同阶段，譬如就像在陀思妥耶夫斯基小说中那样，也存在着一个高度理智、高度智慧的阶段。但这样一来，那过强的理解力和敏感使得这种死神论对我来说几乎又成了上帝存在的一种证据。还有庸俗唯物主义的无神论者。这种无神论者的价值，确实只不过相当于他有含化学药品的两块肥皂罢了。这就是我根本无法领会的、无神论之最极端的形式。也许这是一个理智的缺点吧。我认识一些人，但我从来就没有遇到过一个敏感的、高度智慧的无神论者。依我看，这种无神论者本来就是人类来自地球外的力量的证明。人倒是上帝存在的证明。

问：您能进一步说明吗？

答：尽管我们不承认，但事实却是：我们都知道，我们在人世间并不感到像在家里，不完全像。我们的家在别处，我们来自别处。有人至少是暂时性地、每时每地地、或者仅仅

不过瞬息之间地明白，他自己不完全属于这个人世。对于这种人我完全能想象。

问：为什么？因为我们经历到社会矛盾、个人的冲突境地和种种断裂吗？

答：不仅有社会性原因，还有倾诉、表达和表现的种种困难。不少人既没有表达自己的语言，也没有表达自己的能力，因此感到自己在此世根本就不像在家。他们感到自己既没有为人们所认识，也不为人们所理解。渴望自己能为人们所认识的愿望，把他们引向另一个世界。

问：尼采有一句话：“弟兄们，忠实于大地。”这同您的观点是否矛盾？

答：有。不过我相信，尼采恰是一位在此世有客居异地之感的伟大人物。他的著述表达了他属于此世的愿望。恰恰是这种对尘世的渴望和属于这个世界的愿望，表达了他对另一世界的思念。

问：可是，我们在此世有客居异地之感这一想法是否能轻易用来谴责此世呢？教会的宣道上若干年来一直在说：人们在糟踏人世。

答：当然不是，恰恰相反。有人用空话敷衍人，许诺他们过另一种生活，采取一种在我看来是侦探小说的方式。我所指的，可以用“陌生”——感到陌生——来准确地表达。至今还没有一个词比它更好的。

问：您的作品已经证明，教会、天主教和市民基督教有许多问题。但上帝问题在您的思想发展中几乎从未出现。要是我没理解错的话，这就是说，在您的一生中从来没有出现

过诸如“无神论阶段”？

答：没有，没有出现过我所说的理智的无神论阶段。我总感到自己已遭到上帝的遗弃。我不知道这是不是一种相应的经历。我对教会有一种陌生感，甚至在年轻时就已如此。我14、15岁时就长年避开教会。后来，由于敌视纳粹，又产生了一种本来就已经姗姗来迟、也许甚至是错误的忠诚。但是，对于一个年轻人来说，在像第三帝国这样一个恐怖的、有组织的专制制度中（所有这一切如今都被低估了）要在内心反抗整个国家和教会这两种势力，当然非常困难。尽管我相信有些人已经坚持下来，但无论过去和现在，对于一个17、18岁的人来说，在理智上很难坚持到底。一位同事曾经对我讲：“您知道，我们已经成了自由的天主教市民，我们退出了教会。1932年是如此，可是1933年我们又重新参入了教会。”

可以说，当时完成的是一个内心过程，这一过程在反抗感中才得到纠正。当时存在着一种极为紧张的关系。

问：T·莫泽尔（T·Moser）有一本书，题为《中上帝的毒》。是否可以说，您曾经中过“教会的毒”，却从未“中过上帝的毒”？

答：也没有中过“教会的毒”。尽管听起来也许狂妄，但我相信，我很早就已摆脱我父母和兄弟姐妹所遭受过的、用各种各样的方式描述过的一切困境。从这个意义上来讲，我不把自己看作叛教者，或者看成仇视宗教的人，甚至连暗示的意思也没有。如果别人采取这种立场，我能够理解，但我本人不取这种立场。其原因大概就在于，当时已出现教会内部的改革，它后来又在对纳粹和其他专制制度的反应中被取

消了。我感到战后德国天主教的发展比以前更糟糕，包括政治、开创性、组织、建制等方面。

问：要是我没看错的话，您的作品只有一本直接写到上帝问题，即讽刺作品《穆尔克博士尽力沉默》。您嘲讽滥用“上帝”一词，同时也坚决捍卫当今社会中“上帝”一词的尊严。您在诺贝尔文学奖获奖答辞中也批评滥用“上帝”一词。那么，这个词是否属于您曾经称之为“在一个适于寓居的国家中的一种适于寓在的语言”呢？

答：不属于。我倒是认为，人们应当暂时停止使用“上帝”这个词。当然，这不是说上帝本身，不是讲这个词之所指。我想，这个词——这在您提到的讽刺作品中表现出来——其实只是一个虚词。当一个人无措时，那他就说“上帝”。上帝成了我们也许能够解决的许多问题的卸货场。人们说：向上帝请求帮助吧，向上帝祈祷吧。甚至政治家们也说“上帝”！依我看，这是我所知道的亵渎神明的唯一形式。真正的亵渎神明的言词甚至还是对上帝的一种承认——如果我诅咒上帝的话——那我至少还感觉到了上帝。无论如何，当政治家们谈到上帝时，我感到无法忍受。不过他们很少说，所以这一点也颇堪玩味。基督教政治家从来不谈到耶稣基督，或者谈到耶稣或救世主。他们嘴里老挂着基督教或“基督教的”一类词语。这都是些空洞、言之无物的词语。我很想能在公众场合，在联邦议院或别的什么地方听到一位基督教政治家谈论耶稣基督。当人们只使用“基督教的”或“基督教”之类词语时，这就等于是告别了。现在甚至开始了一场争论，如今“基督教的”一词到底是什么意思？对此我们

甚至争论了近两千年。假如您仔细听一听可笑的 H·W·盖斯勒说的话，真让人难受。

这就是说，要上帝，却尽可能不要这个词。

问：伯尔先生，为什么您认为，人们在这个社会中尽管有各式各样的消极经验，却仍然应信仰上帝？为什么您自己要信仰上帝？

答：我刚才已经用一种感受点明了，您可以称这种感受为梦想、渴求之类，即尽管人们婚姻美满，生儿育女，而且也找到了一个感兴趣的职业，但他们时常（哪怕只在一刹那间）觉得自己在此世仍然有一种陌生之感。我认为，这就是原因。这里涉及到的绝非纯粹的感情，也许是对超逾我们自身之外的存在的一种古老的回忆。这是原因之一。依我看，还有一个原因，这就是对上帝的信仰。对于我来说，还有一个原因就是：因为存在着人，所以我信上帝。更何况人在自己心中有一个已经成人的上帝哩。

问：您的穆尔克故事提供敬重“上帝”一词的证明。穆尔克是无神论者，所以他不谈上帝。其实，这种做法倒是在让人们注意到谈论上帝的奥秘性质。我觉得这有一些神秘主义的因素。因此我想问：您谨慎地使用“上帝”一词，宁愿不谈，至少不侃侃而谈，归根结底，这是否出于神秘主义呢？

答：也许是，我不知道。我无法给您解释。对我来说，只有神秘主义一途。在宗教课堂上最使我吃惊的是源于十九世纪的多少带有理性主义色彩的上帝证明。这些证明从来没说服过我。每当可怜的宗教课教员坐在那儿，给我们这些在他面前弯着身子的怪人宣讲上帝存在的证明时——很可能这些

证明都是教学计划中规定的——我往往觉得很愚蠢，甚至可笑。

问：这与神秘主义经验、神秘主义语言不一样吧？

答：很可能。我当然熟悉神秘主义文学，熟悉T·冯·特蕾莎，熟悉J·冯·克罗伊茨，后者还是一个非常危险的作家，因为所有的神秘教徒与虚无都有一种奇特的关系。佛教的涅槃也起作用。甚至K·冯·齐纳(Katharina von Siena) 不管在政治上，还是在宗教上都并不是没有危险的人物。

问：这么说，谈论“上帝”的方式应该是：谈论“无”、“空”，又始终不渝地坚持某种东西，即“上帝”一词之所指？

答：不，我不想提这种建议。我们根本就不该谈论那个方维，也不该把那个方维命名为上帝。要是您给一件事情命名，就可能将它置于死地。语言有很多魔法。当我明确地给某事命名时，我就会触伤它，就是说，存在着使被命名者变成被触伤的蝴蝶精的危险。人们可以呆在已经成人的上帝身旁。

问：您最近有部名叫《监护》的长篇小说，其中有一处我无法忘怀。您让主人公、市政委员托尔姆问他的仆人：“您信上帝，信这个——这个救世主吗？”——“是的，自然，博士先生——那您呢？”……“我也……我也，我不大清楚他是谁，他在哪儿——不过请允许再提一个问题……在这个奇怪的世界里，什么最使您感到惊奇？”——“……穷人的忍耐。”

伯尔先生，我在此看到与使我们的谈话有关联的东西。首先，对上帝的信仰看起来根本不成问题。但这种信仰真的是那么“自然”吗？

答：什么叫“自然的”？关于这个词，人们可以谈上几个小时。不，信仰并不是“自然的”。信仰倒可能是赋界给我们的。当然，您引用的这段对话还有别的作用。它还应当表现出这两个交谈对象的社会差别。很清楚，托尔姆先生问他的仆人：您信上帝吗？但仆人不敢问他，而他却敢。尽管市政委员先生是一位和善的现代人，但问他仍是一种冒犯。

问：在这部作品中，出现了上帝和基督紧密结合的主题。基督和上帝被同时提到，而且由于破折号的缘故，基督显得是犹豫不决地参与其间。我有一个印象：基督与上帝不可分离，您对没有基督的上帝和没有上帝的基督从来不感兴趣。是吗？

答：这是对的，因此才有使用“上帝”一词的困难。

问：您多次谈到成人的上帝。10年前您回答过“拿撒勒的耶稣对我意味着什么”这一问题，您的回答使我感到惊讶，您说：“耶稣与基督不可分离，把两者分开是一个不可允许的诡计，它会剥夺成人的上帝的神性，因而也会剥夺所有仍在期待着成人的所有人的神性。”您还写道：“我决不怀疑成人的上帝的临在，但这只是指的耶稣？对我来说，这真是一个太模糊、太伤感、太离奇、太夸张、过于“激动人心的故事”。

这样“贬低”拿撒勒的耶稣的一生使我感到惊异，因为您又一再具体地提到这个历史人物。这是不是一个矛盾呢？

答：我认为，矛盾就在于作为《新约》流传给我们的经文，在于四福音书。我总觉得福音书中的耶稣与基督不完全一致。福音书经常自相矛盾。譬如耶稣的登山宝训与基督的

讽言，甚至讥讽也不一致：譬如他用这种严厉的表达：“那已经有的，要给他更多”。（《太》25 29），我不知道他们俩一致之处有多少。假如我们只接受耶稣，就会受蒙蔽。我可不想受蒙蔽。

耶稣的经典性文本是他的登山宝训。但在福音书中也有一些非常严厉的比喻，譬如关于回头浪子的比喻。这个比喻实在严厉。它讲的是：听话的人是没有多大希望的，而与此同时，耶稣的布道又要人听话。

我认为“那已经有的，要给他更多”这句话所表达的不是基督式的，而是“基督教式的”。我之所以采用这个名称，是为了我们不致有危险，把这句可怕的话当作基督的意思。我感到，只称颂耶稣（过去有，现在还有这种唯耶稣浪潮）是一种蒙蔽，是自我蒙蔽。我想表明的就是这一点。

譬如，教会政治家们在这个意义上就是基督教式的。他们会引用这些使人惊奇的圣经句子。那么，谁是真正的基督徒呢？我认为，耶稣和基督之间的紧张，就是基督教出现以来一切教派分裂的根源。迄今为止，往往都是我称之为基督教式的教派获胜。也许有一天，另外的教派，即耶稣式的要占上风。

问：这正是我的问题，我还要问一下：一方面，您一再提到拿撒勒的耶稣，您把他作为您批评教会和社会，甚至批评自己的尺度。另一方面，您又坚持上帝成人的神学范畴，这一范畴是一个较晚出现的范畴，源于所谓“成人的基督学”（Menschwerdungs christologie）。为什么您不把“历史上的耶稣”作为尺度，而把“成人的上帝”作为尺度？

答：随便说吧，因为我一再遇到基督，我认为，仅与耶稣建立联系，这对于一个知识分子是不光彩的。我看到，耶稣和基督在受难中是一起的。耶稣作为人离弃了上帝，基督作为上帝离弃了人。耶稣和基督只是在受难时才在一起。我不知道，这从神学的角度看是否站得住脚，不过这倒并不那么重要。

问：您谈到上帝成人，并把握到早期基督教的成人主题，就是说，你完全从基督来理解上帝，通过成人的基督来理解拿撒勒的耶稣。那么您是否会信仰三位一体，这一问题引起我的兴趣。基督教传统一直靠这种信仰来把握基督与上帝（包括圣灵在内）的关系。三位一体在您的思想中是否起着某种作用呢？

答：我还没有找到门径，三位一体对我来说太抽象。我可以设想三位一体是什么意思。不过我愿意再回到“耶稣的”与“基督教式的”这两者的区别上来。我总觉得存在着三种教会：耶稣的教会、基督教的教会，还有一个不应忘记，这就是圣母的教会（Madonnen Kirche）。看样子，圣母教会是当今罗马教皇眼中真正的教会。他不管到哪儿，首先都是去拜谒圣母圣迹。我并不想拿马利亚圣迹开玩笑，我不会做这种事。我也不会嘲笑那些不是去卢尔德（Lourdes），就是去琴斯托霍瓦（Tschenschow）或者瓜达卢佩（Guadalupe）朝拜的人。我不会这样做，因为我不会用嘲讽来摧毁我无法补偿给他们的东西。否则就是知识分子最糟糕的狂妄自大吧。但是，当我看到几百万人去朝圣时，我又会情不自禁地感到有些害怕。除了由群众激起的那种热情之外，在后面确实隐藏

着什么呢？如果置身于这样的群众之中，人们也就会认识到那里面可能有许多危险的魔力。

可见，有耶稣、基督和圣母。

问：这三种教会的不同之处在哪儿？

答：我无法解释，我只想到这一点。不过对于我来说，圣母绝非无足轻重或者无关紧要。女性心中有自己的上帝成人，我对此无法确定其性别。她们心中既可以有基督，也可以有耶稣。

问：按照您的理解，有一种温情神学，其实质是基督温柔：在耶稣身上存在着男性与女性的综合，用容格的术语，是男性灵相与女性灵相的综合。

答：是的，我如此认为。但是，我只指圣母的教会。这样，我们就不致蒙蔽自己，弄不清到底有多少教会。天主教早就分裂了。

问：如今，出现了一种新型的“女性主义神学”。我觉得，您自己肯定早就见到这种神学。您有首诗《科隆诗篇》就是最好的例证。诗中提到，在圣母的氛围中，包容了很多因素：异教的、神话的。就是说，圣母形象也属于上帝成人的整个世界？

答：当然。也许这里还存在着对三位一体——包含男性、女性和两者——的一种新的理解的萌芽。我不是指两性人。但是人的性别，甚至已成人的上帝的性别，本来就没有弄清楚过。我指的不是性征，而是性属（die geschlechtliche Zuordnung）。这一点很不清楚，几乎被十九世纪冉森教派的清教主义完全排挤掉了。这种清教主义对我、对我父母、对我

祖辈都产生过影响。整个莱茵地区的天主教都渗透着这种影响。这种天主教与愉悦的莱茵地区天主教、与宗教仪式的喧嚷不相干。

问：这虽然不是基督教传统所理解的三位一体，但对于您来说，却可能是从三位一体来思考的一个征兆。

答：这种人类学的三一性可能就是神性之在的镜像，而且本来就应当是这样的。相信人的这种三一性，即精神、灵魂、肉体，这对我来说毫不困难。我感到有趣的是：人智学者们一再提到 869 年伊斯坦布尔的宗教会议，以此论证说，教会已经与圣灵分离，就是说，教会本来就与三位一体分道扬镳了。本来还应当进一步考察一下，是否圣灵、三位一体中的第三位也被出卖并不再起中介作用了。

问：您的第三点主张是：“穷人的忍耐”。您在谈及成人的上帝即基督时，总带有社会批判和教会批判。您认为耶稣形象身上哪些最具有挑衅性的特征？

答：在“忍耐”一词中包含的就是“忍受”。这首先指的是穷人在历史长河中曾经忍受过的一切，换句话说，承受他们忍受过的一切。同样，在“被动性”一词中包含着“受难”。穷人在历史长河中所曾经承受的东西，如今还在承受，这是无比巨大、无法描述的一群忍耐者，耶稣是忍耐者，是有耐心的人。基督没有耐心，他在圣殿中与兑币人争吵，他还作过一些论战性的布道。而耶稣则相反，他常受挫折，当人们把通奸的女人带到他面前时，他不说话。这种形象在我们身上都有。我们真是两者兼而有之：有耐心和没有耐心。对我来说，耶稣首先是受难者，而不是胜利者。

问：这一特征也一再出现在您的文学形象中。《一声不吭》就是直接引自耶稣受难故事中的一句话。那位被钉在十字架上的人，那位受难者以及复活是否是您正在思考或能够思考的课题呢？

答：是的。不过，我还没有考虑在文学中表现这一主题。当然，我有一个早年写的短篇，从中可以找到这一主题。我甚至已经忘了，前不久有一封信才引起我对它的注意。这个短篇的题目是：《起来，起来吧》篇幅非常短。我打算在其中表现复活主题。我对胜利者，对军事上的胜利者——即使是盟军——反正都怀有某种恐惧感。

问：您作品中的不少人物形象身上带有耶稣基督的形象色彩，如：K·博格纳、小丑、L·普法伊弗尔、K·勃罗姆。在一个充满腐化和罪恶的社会中，人的纯洁与无辜一再成为您的文学主题。您不想从文学上把这些人物形象综合一下，提供一部有如陀思妥耶夫斯基的《白痴》那种高度上的、20世纪下半叶的基督小说？

答：我肯定会这样做，只是，我并非陀思妥耶夫斯基，确实不是。我曾经一再试图这样做，可是没有成功。《白痴》是一部了不起的小说，一部我所知道的、绝无仅有的基督小说。这是一次用文学方式描写耶稣的、大胆并几乎是成功的尝试。假如我要冒险一试的话，我也许不会把耶稣写成一个病人。白痴是病人，他是癫痫病患者。民间流传着一种神秘主义的、神话式的想法，以为病人，譬如癫痫病患者受到上帝特殊的恩惠。这一点我不熟悉。但我也不会把他写成健康的基督。给健康和疾病下一个定义当然非常困难。许多健康的人，肉体

上，心理上都健康的人在受苦，而我们却把“生病”和“受难”当一回事。“三一性”可能隐藏在其中吗？受苦的圣灵在哪里呢？困难恰恰就在这里。所以我不相信自己有能力写这样一部小说。我一再做类似的尝试，但仅此而已。

注 释：

H·W·盖斯勒(H·W·Geibler, 1893—1983), 德国幽默作家。——译者注

T·冯·特蕾莎(Theresa von Avila, 1515—1582), 女圣徒, 加尔默罗会教团改革家, 神秘教徒。——译者注

J·冯·克罗伊茨(Johannes von Kreuz, 1542—1591), 西班牙神秘教徒、神学家。——译者注

七、普罗米修斯、耶稣和生活的勇气

——关于希望、信念和宗教

同 I . 德赖维茨的对话

问：德赖维茨女士，这次谈话应以当代的希望、未来和信念问题，以及宗教对您个人和您作为女作家的影响为中心。评论说您“与宗教有关系”，但又审慎，不以文学来描绘宗教。这种观察是否正确呢？

答：首先，我希望之根几乎没有找到。希望这根细线几乎已经与粗壮的根割断开了。但是，关键在于，我并不放弃我不准备放弃的东西。一定程度上可以讲，我向自己提出的道德义务是：激发已经存在的生命；抵抗毁灭过程和绝望，尽可能地，有时甚至是力不从心地去帮助人们恢复生活的勇气。只要我活着，我就不能只是呼吸，而要吸纳通过呼吸所接收的力量，并把这种力量转向外界。但我知道，“呼吸”这个概念如今已变得陈腐了。关于第二个问题：我从小几乎就没受到过宗教教育。虽然我受过洗，可我父亲并不信教，我祖父也不信教。我很小的时候，没人给我讲过耶稣的故事。我只记得《我年龄幼小，我心儿纯洁》这首劣诗。当时，很多人

可能都念经似的念过这首诗。我上学时，那个同时兼任管风琴师的教员迫使我不得不面对《圣经》故事。在第一学年，这些故事就已深深地打动了。我还记得很清楚：十字架上的景象，绝望的表情和呼喊“我的上帝，我的上帝，你为什么离弃我？”。我坐在长椅后面痛哭。老师走来问道：“出了什么事？哭什么？”我说：“他为什么非死不可？”这是我对自己后来一直相随的生命第一次感到真正的激动。后来我在9岁时写了一本自己称之为上帝的小书的地步。我很早就已开始写作，想成为一个作家，或者说以写作为生。我在这本小书里用诗，用笨拙、天真的图画，还用歌来表现耶稣从诞生到复活的整个一生。

当然，研究宗教后来推迟了。家里的人对于这些问题不大理解。尽管允许我去做儿童礼拜，除此之外却得不到多少支持。纳粹时期，有一位牧师给我施坚信礼，他是一名德意志基督教徒。课程是极端爱国主义的。后来，我通过一位女教师才与“认信会”取得联系。当时，她邀请极少数学生到她家里去。我在《昨日即今日》这部长篇小说中曾试图描写这位女教师。

但是，我对教会没有兴趣。我总是非常艰难地从教外的角度去接近宗教。

问：您一方面向自己提出道德上的义务，一方面摸索着宗教的内容。在文学上您是怎样转变的？

答：也许是在剧本《所有傻瓜都受到监视》中吧。当被关押的人从棚屋被赶到煤气炉之前，我引出了《旧约》中的诗篇。那些被屠杀的犹太妇女走出棚屋，诗篇却保留下来。这

个剧本是我 1951 年写的。1953 年我写了关于犹太的剧本，1955 年发表。1953 年写的关于摩西的剧本于 1954 年元月被推荐为诵读剧本。摩西形象吸引我的，正是我所寻找的。我的问题是：上帝怎样才能为人们所理解？他究竟能不能被人理解？我沿着《旧约》的内容，沿着摩西故事，沿着他寻求上帝的整个过程往前走，并力图把我对 19 世纪哲学的研究吸收到进去。我阐明了自己的想法：上帝肯定存在，否则我们无法生存。这种认识是该剧的高潮。

问：这种认识对于您今天还适用吗？

答：适用，而且两者是相互影响的：只有当我们想到上帝时，我们才活着，上帝也才存在。因此，这涉及到构想中的上帝与存在着的上帝之间的相互关系。

问：依您看，无神论的态度并非令人信服？

答：不。因为我认识到，对于人来说，具有一个支撑点、一个立足点很重要。也许这个立足点不需要任何名称。但上帝就是这个中心、这个立足点的一个名称。

问：因此，在您的作品中很早就已出现宗教主题。虽说如此，可是，评论说，在您的长篇小说中——我想到《十月之光》或《易北河上的冰》——更多的是审慎，而不是直截了当地提到宗教主题，这种说法是否正确？您在长篇小说《易北河上的冰》中描写了一位战斗着的母亲的生活片断。这位女性作为律师支持社会中的被歧视者和卑微的人。您曾经说过，这本书的主要轨迹是关于死亡。对死亡的挑战被看成反抗死亡和抗拒死亡。您使用的是存在主义的范畴，而不是宗教的范畴。这样做是不是有意的呢？

答：是的。我在探询上帝问题时完全采取存在主义立场。这种立场来自于我自己的责任经验。但是，对这种责任不能作孤立的理解，它与创造的观念相关。就是说：我自己的责任有一个生成的过程或形成的过程。我从事过天文学的研究，同时还研究过物理和变化着的科学知识。它们往往指出，在世界发展过程中曾经有过各式各样的爆炸。爆炸一词虽然不一定恰当，但人类置身于这些形成的过程之中。神秘主义者对我也具有巨大的意义。由此在自己身上体会到万物与个体之间的相互作用。从这一立场出发，便形成了邦的存在主义意识；不过，这种意识并未使我获得完全的自由，而是使我受到束缚。

问：就是说，这不涉及对宗教的选择？您的宗教立场还没有确立。

答：没有……这并没有说错。地球、这个作为许多太阳系一部分的小行星，同时也是突破我们意识的整体的一个部分。因此我们本来就不可能完全自由。但我们在，我们活着、在死、行动着，我们便已经在共同合作，实现创造。

问：为什么这在文学中无法表达？为什么您譬如在《易北河上的冰》不采用这种方式直接表达宗教主题？

答：我感兴趣的是展现人在黑暗中，在含混的处境中的摸索。在多数情况下，人没有清楚的意识。其实，人都来自这个创造性的要素之乡。我们没有感到自己生活中能够遵循的尺度。但这种尺度是存在的。它决定着我们的行动。不少人尽管会否认，说没有人盯着他们，但他们的行为态度，却好像有人在看他们似的。这种内心矛盾令我神往。

问：是否可以说，您自己比您塑造的文学形象更具责任感？

答：可能是这样。

问：您自己比您笔下的文学形象更具宗教感？

答：如果人们这样来理解宗教感的话。

问：《易北河上的冰》中的女性形象引起这样一个问题：这位女人从哪儿获得反抗死亡、坚韧不拔的力量，也可以问您自己。您的政治社会参与显出对人的充分信任，您从哪里得到这种信任的？

答：女人们在医院里体验到的那种分娩的经历，非常重要。女人们一个个地躺在那里，当婴儿降临人世，她们得到了孩子，虽然她们本已具有到从父母那儿获得的才华和能力。但是，这些才华和能力却只有在孩子降临人世那一瞬间才会真正产生原始力量。我相信，随着每个生命的诞生，这种原始力量都会重新出现。可惜的是，它们大多被扭曲，变形，被榨取，或遭到压制。我对人的信任来自于我相信原初事物的力量，相信每一新开端的机遇。

问：这种信任是否也有宗教方面的根据？您在使用宗教范畴时非常谨慎。这就是您表达宗教性的方式吗？

答：这是我观察宗教时使用的方式。我有一次震撼性的体验，在米兰看到米开朗基罗去世前 40 天才开始画的那幅圣母马利亚悲痛地抱着耶稣尸体的画。我第一次见到站立着的马利亚，她抱着从十字架上取下来的耶稣。在这幅画中，马利亚是强者，她抱着死去的耶稣，使他能像活着那样直立着。这是一幅绝妙的画，是巨大生命力的表现。这幅画表达了我

的体验。我有共鸣。

问：您的文学作品也是这种信赖生命的表达吧？您从事文学写作，相信内容是可以传达的，可以与人沟通的。这是否也是信赖生命的表现？

答：当然。我反抗听天由命，而且还常常反抗自信。这种反抗的力量源于我认识到，生命值得扶持，认识到我的抵抗能力会在最强烈的自弃感中重新聚集。

问：您是否曾经历过语言危机、绝望或无聊感之类？或者，对于您来讲从来就不存在这种经验？

答：有过，而且经常出现。几乎在每一部较为大型的作品完成之后（如果积聚的一切已写出来的话）接踵而来的就是失落感，就是一个磨人的问题：我为什么要写？为什么要发表？开始，我感到很难渡过这些危机。后来，我明白了，这不过是在写完每一部作品之后都会出现的危机。过了好久，我才学会渡过这些危机。

问：对您来说，信赖生活是否也会成为一种敷衍，成为依恃生命的一种可能的托辞？

答：经常。在和平集会时，我经常感到这一点，我对自己说：我要对我们所有的人说：干下去，坚持到底！然而，难道我们仅仅是在敷衍自己？我总是努力通过表达生命力的画面来激发勇气。我谈到过子孙们，朗读我为他们写的书。从自弃中产生出一种生命的呼吁：不能让继来的生命遭到毁灭！竭尽全力阻止生命的崩溃，敷衍便为继续抵抗的激情取代。当然，在纯属私人的事情上，譬如一位亲近的人死去时，敷衍仍是必要的。人们可以在这种形式中团聚。在我家里，我们

宁肯有所克制，以免被它的形式所蒙骗。

在印度，我被一群乞怜的孩子围住，我给他们的东西，他们又不得不交给别人，他们什么也没有得到。这时，我总认为自己是在敷衍。我在《印度日记》末尾写道：“我再也没法去那里，我什么事也做不了。”这话现在还萦绕在我心里。但我知道，假如我写作，那么，比我在那里施舍能更有所为。

问：您是否想用“信赖生命、信赖生命的力量”这一表达来说明您所指的安慰——与敷衍相反？具体说：您在和平运动中是否就顺其自然？

答：顺其自然也有用场。不过，我也看到，许多倡议体现了新的思考，和平研究不断扩展，所以，如我所见，抵抗的力量还并未顺其自然。我因此获得一些反抗听命的勇气。我认为，在各种领域里，决定性的任务不是改变想法，而是改变结构，走向行动主义。譬如：在印度演讲访问时，有一个印度人对我说，所有的人和必须组成一个大的联盟。这当然是梦想，是 1789 年以来的梦寐，不过，它却包含着一些切实的现实性。可惜它一再毁于普罗米修斯式的利己主义。

问：“普罗米修斯式的利己主义”？您用普罗米修斯这一神话密码意指什么？

答：按希腊神话，普罗米修斯从诸神那里盗火，传给人，这意味着靠自身的力量和智慧反抗诸神。如果我们不计世纪的巨大跨跃，可以看出，其实他就是技术最原始的创造者。

问：从否定性方面看，普罗米修斯在您眼里就是“劳动的人”相，即现代人相了？

是否还有一个肯定性的对立人相呢？

答：我以为，肯定性的对立人相就是耶稣。耶稣也生活在一种传统，一个几乎已经沙文主义化的社会之中。他在这个社会中反对所有的常规惯例。他有针对性地挪开了压在人身上的全部重担。他珍视社会上被歧视的人，但对富人不怀偏见，甚至怀着强烈的关怀和体贴的态度对待法利赛人；他打破各种界限；他像一个被逐出家园，成为异乡人的乐善好施者那样与罗马的权势打交道。耶稣出于每一个人都有同样的生存权的认识，质疑一切；他认为，享有更大特权的人，承担的义务更多、更不应固执己见。

问：因此，我们今天为了耶稣式行为，就必须遏制普罗米修斯式行为？

答：不错，这是一个美好的纲领，我正在写作的一本新书与此有关。

问：您是否能更原则性地描述一下这两种行为？

答：这两种形象，或者说两种图景——两种象征，与形而上学的根据有关。在普罗米修斯，其根据是诸神，他们施惩，而普罗米修斯又充满自信，一再反抗他们。因此普罗米修斯代表着重新创造，即改塑世界的自由。破裂在十九世纪初叶已开始，人们对这种自由心醉神迷，想要彻底改变这一世界。对这种自由的心醉神迷，这种创造意志，其实已被第一次世界大战的战场了结。出现了要求改变人的态度的想法。可是，已经自由释放的工业性的人类能量已形成控制力，已经极化，而一再被合理化，如今已经达到漫溢的边缘，它遏制了一再进行的反抗。如今，危险在于，对这种可能导致自我毁灭的普罗米修斯式思维的反抗还不够强大。

问：耶稣式行为就是反抗？即反抗毁灭的进程的统一力？

答：是的。

问：这种反抗也表现在软弱的经验中，人们把被钉十字架的经验与耶稣的行为联系在一起。您是当代少数敢于写复活节诗篇（附后）的女作家之一。什么促使您这样做？

答：是复活节体验与复活节的本来含义之间的矛盾。如今很多人已经没有复活节体验了。谁也不去想新开端的力量。这种力量恰恰在复活节的象征中表达出来，但没有人去考虑复活节问题。这种矛盾促使我写这首复活节诗。我并不谈希望，我只指控耽误：这不意味着我说：你们就是如此，但是，你们本来也必须如此。这个“但是”我省掉了。

问：能不能说，基督教关于被钉十字架者的复活，即死神丧失了控制人的力量的思想对您非常重要，它能为您的希望奠定基础？

答：非常清楚。

问：一直如此？

答：不，当然不，其原因就在于我所属的这一代人。战争期间，很小的年纪就与死神不断打交道——每次分别都是一次永别，这使我很早就与死亡为伍。每当我翻阅早年放在空包裹里随我东奔西藏的笔记时，我便会一再遇到这样一个问题：我们被剥夺的生命有什么意义？寻找这种意义是我最初的全部动因，它受到我成长的那个时代的制约。从那时起，我不断找寻生命的这种意义。

问：基督式的解释现实、领会现实和把握现实的方式对您来说不可或缺？

答：可以这样讲。我非常清楚，我所属的文化空间带有基督教的烙印，尽管现代以来，我们的文化空间一再反对基督教文化。民主与社会主义的分道也是基督思想的作用。这是富有朝气的政治思想，有独创性的基督信仰对此一点不陌生。

问：在别的宗教中也有这种力量吗？譬如佛陀形象。

答：佛陀身上肯定存在着一些有力的思想萌芽。湿婆教中也有种种反映。在印度，湿婆教代替了对佛陀的崇拜。其中可以见到与基督教几乎类似的经验，譬如用三一体形象来表达男女关系：男人、女人和中性的上帝用一个形象来表示。这是从另一种形象性发展而来的。在基督教中，圣母崇拜已被分开。不过经验的道路却是相似的。

在各种宗教中有不少相似处。这涉及到人的经验，这些经验虽然在不同的社会和文化生活中形成，但我们可以发现人们意识中类似的深层经验。宗教经验的道路是从创造直至终极处境。尽管存在着关于终极处境的意识，但在所有的宗教中，这个终点站始终开放着。

问：您如今已经 61 岁。从广义上讲，什么是您信仰中不能放弃的基本成分，以致您的信仰不为危机和灾难所动摇？

答：做人的要求是能无可指责地生活，发挥上帝赋予我的力量。活着就要承担责任。自由与责任必须保持一致。

问：也为别人承担责任？

答：是的。

问：……这种责任才不致使人绝望，或者说不可收回？

答：失望是常有的事。尽管如此，责任本身不会使人失

望。

问：您有一句话使我感动，我想问一下，在这句话后面有什么经验。您曾经写道：“青年人同情死亡，因为他们没有看到生命的平庸性；老年人同情生命，因为他们没有看到死亡的盲目性”。

答：完全是个人的经验引出了这句话。年轻时我老有自杀的念头，想得比现在多得多。如今我也把生命的平庸性看作一段现实，它包含着许多尝试式的生活。我年轻时对此感到害怕。我害怕在这种性中死去。我对个体的兴趣十分强烈，在当孩子时就已如此。从我早年一直到我 30 岁时，自杀都是摆脱无所作为的一种可能性。后来，一场重病（40 岁时）有如一个新的开端，我忽然明白过来：又回来了，已康复，虽仍呆平庸之中，但这就是生活。我懂了，像老陶工在抚摸花瓶时感到的，花瓶的圆形就是创造力的证明。从那时起，我就能抑制自杀的念头，甚至根本就打消了。我曾试图把我的经验同别人的经验加以比较。我与年轻人多次谈过（我与年轻人接触十分频繁），与我自己的孩子们谈过，我发现，年轻人对单调乏味的平庸生活的恐惧有多大，多想把一切都抛开。我决不会把自杀视为一种罪过。有出于精疲力竭的自杀；出于孤独的自杀，在柏林就有。

问：如今一些女性把自己视为宗教经验的主体。我想问：您作为女性对您宗教上的自我理解是否有过影响？

答：没有。我的宗教经验与我曾经是姑娘，现在是女士这一事实无关。我接触过那些寻找《圣经》中的女性主义内容、寻找《圣经》中女性形象的女牧师，也曾研究这些女性

形象。我曾经宣传过《旧约》中的路得，还一再讨论过这一问题，不过这并非我的课题。对我来说，我是女人这一事实决不能使我接近或者疏远宗教。

问：可是您能否想象，对于一些遭受过生活磨难的年轻女人，您是希望的象征？或者说，这个要求对您来讲太高了吧？

答：太高了。我的作品和作品朗诵会引起的共鸣，我自然也明白。不少女人带着她们的困惑来找我。我不知道这是我本人的缘故，还是今天很多作家共有的问题。在我们的社会中缺少交谈对象，所以作家就成了听取告解的神父。我也听到我不少同事的类似事情。这是环境变化了的标志，作家就处于这一环境之中。在这种情况下，如果有人要找你，那你就一筹莫展，因为你终归只能传达你自己的经验。我总是谨慎些，因为我绝不想当古鲁。我不想传播任何学说，我只想正派地过我的日子。

附：《复活节》

I. 德赖维茨

四天自由的日子。他们谈论着
受难节和钉十字架，
还谈论他的复活。
高速公路上交通堵塞。

到处是事故，他们还谈
受难节和钉十字架？
保险公司会为复活节的死者付费。
正常的牺牲，当是如此。
然而有人说，
我们不理解他，
因为他为人死，
像个罪犯被钉死在十字架上。
是的，人人都说，
我们不理解这种事。
这与我们不相干；你还说，他很可能是个爱胡诌
的人。但我们却有四天自由的日子。
电台和电视节目
仍然播送着复活节。

注 释：

摩押女人，拿俄米的儿媳，俄备得的母亲。——译者注
印度教名词。指自身在灵性上造诣甚深，因而能引导他人作
灵性修养的导师。——译者注

八、蚁类头脑中的上帝？

——一位无神论者的质疑

同W·施努雷的对话

问：施努雷先生，您的作品《逆光摄影师》中有一节谈到一篇参加国家考试的录取论文，标题是：《W·施努雷同宗教和教会的关系》。您说，这篇论文的女作者把您描写得比您自己还要感到无家可归的样子。“宇宙的颅缝可能比这个无神论作家的工作室还要透风一点。”您能解释一下，什么叫宇宙的颅缝？所谓的无神论又是什么意思？

答：宇宙的颅缝意指：世界是想像的，地球是上帝的一个物质化的想法。宇宙的颅缝还意味着孩提时代的信仰残渣，不过，从形而上学的观点来看，逻辑上还有些不周全。我称它为“更高的东西”。“上面”这个虚空使我感到苦恼。尽管我作为无神论者不得不否定它，但我不能否定有这个困扰。为了能对付这一困境，我干脆让自己没有这“更高”去生活。我满足于自己生命的一次性。既然我喜欢活着，我也就感到这生命的实在。我的家就在这生命之中，只有在垂死时才会变得无家可归。

您问到为什么说“所谓的无神论”。之所以说“所谓的”，因为我对犹太教有某种偏爱。我首先把犹太教理解为一个神学疑问。我感到，戴上敌视宗教的眼罩是不正当的。有朝一日人们可能会明白这一点。我并不想隐瞒这种可能性。

问：是否可以说您仍有一种宗教呢？能不能说您在某种形式的宗教中有一个家园呢？

答：不能，绝非如此。我对神学的兴趣很大，恰因为对于信仰者来说，存在着一个“克服”易逝性的问题。这种易逝性也是我的大敌，它是作家的大敌。我用每一句、每一行同这种易逝性作斗争。可以理解，克服它还有别的途径。为什么非要信仰不可呢？

我对犹太教的研究并非出于对第二故乡的需求。我有犹太朋友，我曾经在以色列呆过，我感到，作为一位德国作家，应当了解纳粹对犹太人的迫害。只是清理事实，掌握文献还不够。必须进一步深化，去理解犹太人忍受苦难的能力。这就是为什么我研究犹太人的信仰。

有些正统犹太教徒在集中营里失去了自己的信仰。这可以理解，我能够理解。但在集中营里，有些不信教的犹太人却忽然之间信仰起来了。这是奇迹。这恰是我难以设想的，我必须去探索这个问题。

我认为，至少应去弄清犹太教是何以到了如此灰暗的境地。3,000多年来，犹太教神学一直支撑着信徒的生命。尽管他们遭到不断的迫害，遭到残酷的屠杀。当人们认为犹太人作为个体没必要存在时，犹太人却作为信念存活下来。这一信念不可动摇。人们试图用“犹太人”来定义他们，其实

他们只属于犹太信仰。尽管他们并不是这一定义的主要内涵。犹太人不想抛弃祖辈的信仰。从原则上讲，犹太传统根本不允许有新方向。不管发生什么事情，都要持守这种信仰。就连那些以为已经真正失去信仰的犹太人，也还受到犹太信仰的束缚。

问：一方面要克服易逝性，有限性；另一方面，您又说，从某种程度上讲，人一死，什么都完了。这不矛盾吗？

答：我不认为矛盾。我是作家，我可以比较容易地就使我的死敌——易逝性落空。我干脆写一本书，一本流传的时间比我的寿命更长的书。我承认，“落空”这个概念还不足以勾画出这本书也许超过我寿命的那可怜的10年、20年时光。只是：为什么要更长久，为什么这使当代人感到苦恼？人死后，灵还多多少少留存在世，仅此就足够了。持续性无关紧要。

当然。我对“克服”死亡、“克服”有限性的宗教仍然好奇。不过，对歌德的“死与生成”我感到不解。在我看来，这种无可争辩的命令式太没有哲理味。我不能接受它，因为我的自我是经过一番痛苦之后获得的，我不打算随意放弃。鼓励放弃自我是荒唐的，这种鼓励是什么意思？这种鼓励也没有征得我的同意。再说，问题也并不是自己的死。我希望自己能对付自己的死。问题是我的邻人的死。这才需要安慰。

问：那么，依您看，宗教到底是什么？

答：宗教就是伦理学。

问：掌握生命吗？

答：首先是如此，因此我才倾向于犹太教。犹太教神学

强调此世。它给信徒提供一种奇妙的生存强剂。这决非偶然，在犹太人看来，死后来生非常模糊：既可能，也不可能。犹太教义指向的是今天和现在。正统犹太教徒总认为 60 条戒律都应遵守。过去这类戒律超过 300 条。如果必须为生命提供一个证据的话，过就是生命有价值的证据。我虽非犹太人，却非常赏识这一点。

问：这是不是一种没有上帝的宗教？

答：这只是用理智来理解这一切。不过仅靠理智人们无法信仰。也许可以说，这是一种没有权威对象的、有纪律的尊重。

问：因此，上帝问题也才一再成为您的文学课题。把您 1945 年后的作品——如小说《葬礼》或诗《安慰》与您的《逆光摄影师》相比较，探问上帝的方式明显不同：1945 年后，上帝的冷漠和无能为力，或上帝的可畏成为主题；后来，到七十年代末，更多的是哲学和神学问题。这种观察是否正确？

答：不信教的人也会思考您所说的“上帝问题”。我以为，上帝是人想出来的。当我寻上帝的踪迹时，我找到的是人的忧虑和恐惧。作为一个作家，我只对此感兴趣：那些恐惧到底通往何处？它们通向死亡。死亡，这是我的第一个题目。它包括了“上帝问题”。

我承认，这并非经常如此。在 6 年半的战争中，我曾掩埋过一些基督徒的尸体碎片。我那士兵皮带扣上的“上帝与我们同在”使我想到那些牺牲者，才使我开了小差。您也许对此感兴趣吧。在俄国夏季战场上空，云雀在啁啾歌唱，展翅飞翔。这是上帝存在的证明吗？大概刚刚相反。战后我最

初写的一些作品并不赞美那位所谓全能的上帝。我想向他报一下仇，报他的冷漠之仇。我在一篇小说中进行了一番彻底清理，把“上帝”送进了坟墓。但这已经是1945年的事了。其时，我的思想曾有过复活。上帝活着。他就活在人们失去记忆力的希望之中。

问：您在早期作品中不仅谈到上帝的无能为力，而且还谈到上帝的可畏。“这种生命不过是一个脑浆业已枯萎的蚁类脑瓜的梦幻。”或者说：“上帝把哈耳皮埃变成朋友，女妖正磨利自己的双爪。”《安慰》——一个具有讽刺意味的标题（附后）——一诗中这样写道。这都是些大话。要是人们写过这些大话，能靠它们过日子吗？

答：当我不得不依靠对千万死者的回忆过活时，我也就能够凭速记下来的恶梦过活。我不明白在什么地方应当说“大话”。依我看，集中营里的煤气炉证明了上帝的无能。对此，那个脑浆业已枯萎的蚁类脑瓜就是一个恰如其分的比喻。另一个比喻是：上帝的逃遁。因为这比喻对他来说还不错，至少还能在文鸟那漂亮的鸟巢中找到庇难所。对犹太人而言，上帝有子民；对基督教徒而言，上帝有一个成为朋友的世界性团契。对我而言，他只有一只（通过基因处理后孵出的）哈耳皮埃（Harpyie）：一半是鸟，一半是女人，《新约》中天使的一幅讽刺画。

尽管如此，我却不认为那首诗的标题是在嘲讽。《安慰》在这里表达的是无法安慰，以便弄清自己在何种程度上能控制自己的绝望。诗表达的是有人丢失了一种幻影。这人原指望能干点大事，却感到受了一种幻影的欺骗。我想试着用放

大镜和望远镜确定坐标：蚁类脑瓜、文鸟巢、哈耳皮埃的眼睛；上帝肯定呆在某个地方；或者说——

问：您有一段纲领性的话，您自称：“乔伊斯教导我何谓易逝性。德布林教会我恐惧。从D·巴恩斯(D·Barnes)那儿，我懂得了什么叫失去。福克纳给我提供了一种恩典观念。自海明威以来我才知道，死亡(还)有一副泼妇面孔。我感谢加缪指点我必须值仰某种东西。”施努雷先生，这段话很紧凑。我们不妨谈谈其中几点。依您看，何谓“恩典”？“必须”信仰意味着什么？

答：允许我再说几句“纲领”的话。作为文学家，我更多从书本上学习，而不是向人们学习。书传达各种经验。读书是把他人的经验据为己有的过程。从这些过程中为什么就不能得出一个结论来呢？这涉及到一个纲领，也出现了一个基础，它帮助我建立一种世界观。

“恩典”对我意味着什么呢？这是一个基督教概念。我不认为能够从无神论角度来说明这一概念。当我的重病离身之时，这就是恩典。允许我这多病之躯活着的每天每日都是一种恩典。恩典意味着不发射火箭。要是我11岁的儿子能活得比我更久，我就会把这称为恩典。

我必须相信什么呢？相信生命的价值。即便这种价值不会因为我自己提出的伦理学而有所提高，它也要保持下去。谁要愿意，那怕出于纯粹利己的原因，就可以托付给这种价值：只是我感到安宁，就可以断定，别人也如此。

问：《逆光摄影师》中有一句话让我犯疑：“记住”您写道，“不仅要信仰上帝，还必须研究。”您在研究他吗？

答：没有。我在观看别人怎样研究。这句话是从历史而言的。上帝曾想杀掉摩西，“仅仅”因为他忘掉了给自己的儿子行割礼。亚伯拉罕甚至还要助上帝杀掉自己的儿子。据说，上帝要检验一下其父的信仰是否坚定。在上帝用道自己启示自己前，人们已经对他进行了大量的研究，甚至有异教徒国王的参与。如果尼布甲尼撒在占领耶路撒冷之后没有把犹太上层人士抛进巴比伦监牢的话，就不会产生口传至今的犹太教法典。为了不让它失传，才第一次用书面形式将它固定下来。

问：《旧约》、犹太教法典、犹太思想成为您反思的源泉，而《新约》对您明显不太重要。为什么？

答：我一直努力去理解基督，但不是历史上的基督，那位恐怖分子、颠覆者和创新者。我关注的是基督形象，《新约》向我们描述的那个形象，《新约》描述他坚持简化，搞分裂。他从艺术性很高的犹太信仰大厦中为智力低的人建造了一个社会住宅。就是说，他们既无需五经书、也无需犹太教法典就可享受到上帝的好意。这是一种用华丽的比喻来表达的无产者和文盲的宗教，书面语和准确表达的思想对于基督的信徒来说是陌生的。因此，他能向这些人讲述他是上帝之子的廉价童话。不朽的精神产生出必朽的肉身：信仰比喻用得很贴切。这一点虔诚笃信的人和宗教维护者，犹太教经师和法利赛人都感觉到了。因此才有钉十字架的死刑。因为基督的看法对于犹太一神论来说，是最大的渎神。可是，基督的预言的确太大胆，太不合逻辑：靠其父无动于衷地允许的这一在法律上自己担罪的死，每个基督教徒都会得救。

问：这只是您批评基督教的一个方面。后来，您在《逆光摄影师》中写了一首关于基督的诗。大意是：“谁把这位带来温和的人出卖给了罗纲？”难道这不恰是拿撒勒的耶稣所代表一种价值？

答：我承认。我这里指的是我孩童时的基督形象。他身穿衬衣，头发飘垂。为什么不能给我少年时代的一位朋友建立一座朴素的纪念碑呢？况且，他的一些想法的确不坏。只是必须使他的思想摆脱历史限制。否则就会受过去历史的束缚，就会远离现实，极其抽象。

问：他的哪些思想？

答：传扬无卫。推广一种新式的爱。用感情代替理智。通过彼岸诉求否弃历史行动、政治极端、社会不义行为。提倡纯朴。贬低对犹太律法的忠诚。

也许还可以补充一点。那首关于基督的诗有一个标题叫鱼类 (Ichthys)。就是说，在诗中以鱼比喻基督。按照《圣经》的说法，鱼是世界上最洁净的生物，因此挪亚不带鱼上船绝非偶然。当然，人们还可以夸张。在这首诗中，我孩提时代的基督形象如此苍白，如此纯洁，不可能不信任他。结果他落入“渔”网。这既是悲剧，也合乎逻辑。我对此感到遗憾。这首诗所表达的正是这一点。

问：大概在同一处您写道：“每个爱着的人都能创造奇迹。”这是否与拿撒勒的耶稣有某种特殊关系？温和与爱？

答：我想是谅解。基督不知谅解，因为宽容要以宽容为前提。他有那种经验，认为人没有从善的意愿。尽管如此，他仍然促使人们留意到更美好的东西。但不是以宣教方式，而

是以令人喜爱的方式。这当然与爱有关，首先与爱人有关，很清楚，与此岸的爱有关，而同弃世的爱无关。温和在此不起作用。宁可听命，宁可感到有点遗憾。只有当爱唤起了爱，才会出现“奇跡”，那么这极其罕见。

问：您最近一部长篇小说《一次不幸事件》深受犹太人与非犹太人之间争论的影响。书中的主要人物是一位犹太经师和一位名叫K·戈施尼克的非犹太血统的玻璃装配匠。中心问题是罪过。这一产生于宗教领域的概念，在当今这个所谓后宗教时代意味着什么？

答：欠罪就是耽误。戈施尼克去求助其他人，错过了机会，耽误了他照料那两个他有义务保护的犹太人；他的妻子和孩子。他想保持对两个人的爱，无论如何不愿把这种爱分开来。但当他应征入伍时，这两个孤苦伶仃的人自杀了。戈施尼克犯了罪过，他对两位老人的错负有罪责。

然而，折磨人的往往并非大罪过，而是日常的、不得不承受的罪过。可以这样讲：为了能生存，人不得不是有罪的。没有无辜的生命。那种无辜的生命大概是用经过化学消毒的脱脂棉包裹起来的。作为作家，我的知罪是我真正的创作动力。我一开始写作，就已欠罪。这时我忘了。我的写作是以我周围的人为代价的。我自己得明白只有当我否认罪过时，才会沉重。我自己当然不能赎清罪过。但我也不能与我的自知有罪相安。我不得不试图去查找罪的根源。譬如在我写书的每一天，第三世界都有3万儿童在忍饥挨饿，这就是我的罪之根源，是否最好抑制这种知罪意识呢？不行。我必须使自己意识到，而且要一再意识到。只有如此，由于我不满足——

因为我还在继续写，才能够过另一种生活，即生活得更为目的，更紧张，更自觉。我承认，这是一种补偿伦理学。因为，也许我本来该去第三世界，至少可以救出一个孩子。我并不满足于代替我赎罪的某种捐赠。这与良心自责有关。

您还想知道我如何理解赎罪。我不相信这个概念。他有一种基督教的异味，成了一种精神讨伐，其目的是索取我，而非索取我手下的牺牲者。到底应该赎的是什么呢？例如，是我打人的那个打呢，还是打的后果？我可以后悔打人。但我可以赎回打人吗？打人一拳，给他跪拜 50 次。然后呢？不义取消了吗？当我为我手下的牺牲者头上的弹孔感到抱歉时，牺牲者由此得到什么吗？那个弹孔会愈合吗？

问：我们在交谈中经常使用上帝一词。我想问一下：依您看，上帝一词是不是一个毫无意义的词呢？

答：它是我所知道的一个含义最丰富的词。

问：这又有什么意义？

答：意义，生命的意义，死的意义。整个人类生存的意义。上帝是心灵庇护、内心依靠的同义词。当我说“上帝”时，我就用信仰他的眼睛在“看着”他。但我既是作家，那么这种景观转变对我来说就并非特别困难。我必须设身处地为我笔下的每一个人物形象着想。既然如此，为什么就不能以一个信徒的形象去想呢？

问：我还不明白。怎样用您自己的世界观来解释伦理呢？依照您所要求的这种严律态度，如果没有某种绝对的东西作为前提，您的伦理学的根据何在？

答：我从自己自由选择的孤单中得出我所希望的伦理学

要求。这种孤单是我写作的前提。这种不断的与世隔绝需要一种成义，需要规则。在与人们交往时，必须再使它得到平衡。人固然无法作为社会独角兽生存。但这只与赋予我本人的行为方式有关。因为文学与生活之间的距离很大。因此，您所说的作为伦理学之动力的绝对，也许就存在于现实与稿纸之间。我给自己提出的严律就是：我要比我所是更人性一些。

问：最后一个问题：您是否不喜欢基督教徒？或者，也许您对他们抱有某种期望，甚至愿望？

答：我怎么能不喜欢一种世界性宗教的代表呢？我在一种应用的基督教中看到能够阻止不幸的军备竞赛的部分力量。教会本当停止政治性的斋戒。各基督教政党本当成为真正的基督式的，即既要有斗争性，又温和，或者说要去掉它那过高的缩写字母“C”（指基督教）。

问：这么说，您并不相信基督教会过时？

答：世界的人性化是若干代人的使命。任何一个基督教徒，一旦他开始按基督教的精神行事，都不会失业。

附：《安慰》

W·施努雷

别怕，
要是有一阵黄色的
西罗科风，给你带来
消息，这生命
是一个脑浆

业已枯萎的
蚁类脑瓜的梦幻：

上帝已经
飞向
文鸟的巢穴；
他帮文鸟
筑巢。

别怕，
要是装饰美丽的
蛇类的平原
呼唤你，一种还
不太闻名的
蜥蜴的背脊
在天空开始闪光；
上帝把
哈耳皮埃
变成朋友：
女妖正磨利
自己的双爪。

注 释：

希腊神话中的鹰身女妖。——译者注

这里指尼布甲尼撒二世(约公元前 630—前 562)。公元前 597

年他率军占领耶路撒冷，将犹太国王约雅斤掳到巴比伦。——译者注

欧洲南部的焚风。——译者注

九、《圣经》是作家创作的素材

——论马克思主义与犹太教

同 S·海姆的对话

问：海姆先生，1981年您发表了长篇小说《阿赫斯维》，使许多把您看作社会批判性作家的人感到惊讶，因为您涉及到犹太教和基督教一类的宗教传统。马克思主义仍然是您思想的参数，因此我想提出如下问题：这一切是怎样交汇在一起的，您在犹太教、基督教和马克思主义之间做了什么综合，又是怎样实现这种综合的。您是在何种犹太教的气氛中长大成人的？

答：我父母是自由思想的犹太人，不是正统教徒。我小时就理所当然地被带进了犹太教堂。尽管孩子接受的印象比一般想像要深，但后来我还是把自己的宗教义务看得一文不值。

问：那您是听过犹太教的课程的？

答：听过，不过并没有留下很深的印象，都是随处可见的普通内容。

问：所以不能说宗教教育在您身上留下了难以磨灭的印

象？

答：不能。不过别的印象还是有的，譬如后来我在布拉格。犹太传统大多通过文学对我产生影响。譬如海涅给我留下了极深的印象，或者说还有莱辛、门德尔松。我年轻时就已对这一类文学产生了浓厚的兴趣。

问：这是同化了的犹太教传统？

答：是些口号。不能用这些口号来给我分类。当然，接踵而至的还有声势极大的排犹运动。它迫使我意识到自己是个犹太人。我有一阵子还是犹太童子军的成员——这一点您可以想像。不过这种事之所以发生，恰恰因为别无他路。那是1933年前的事情。当时德国排犹的势头已经非常大，纳粹的苗头已经显露出来。

问：重归巴勒斯坦当时没有诱惑您？

答：没有。我认为犹太复国主义不能解决犹太问题。

问：移居巴勒斯坦对您来说从来就不是一种诱惑？

答：不是。移居从来不是一种诱惑，甚至从来也不是一个问题。依我看，排犹和犹太问题是一个社会难题，而非民族难题。

问：您的犹太人身份不是通过犹太复国主义，而是通过犹太文化表现出来的？可以这样讲吗？

答：可以。当然是通过犹太传统。

问：从什么时候起，马克思主义在您思想发展中起着决定性作用？对您来说，“宗教批判”也是“一切批判的前提”吗？依您看，发现马克思主义同“无神论”是有联系的？

答：在那些年代我本来就没有信仰过亲爱的上帝。我认

为这个上帝是一种被利用的臆造：如海涅所说，是从天而降的“睡吧，睡吧”的声音。因此，我对马克思的著作并没多想，便同他的见解一致起来了。当时，亲爱的上帝与非常反动的团体和反动的思想勾结。在犹太人那里不如在基督教徒那里厉害。如果仔细看看当时新教和天主教的政治观点和活动，您就会明白我所指的是什么。在纳粹时期出现认信会绝非偶然，它要反省宗教到底是什么。实际上，当时的新教和天主教会，用马克思主义的语言来表达，都是资产阶级意识形态的臂膀。我通常并不这样认为，因为这太简单了。然而，当时的情况就是如此，不是吗？所以我也把基督教看成是社会固定阶层中的一个反动部分，这个阶层在牧师和教会的默许下，一步步靠近纳粹。看看路德派当权者的思想，当时的牧师的观点，看看他们对军事和民族问题的态度，您就会明白我的意思。教会干脆就站在纳粹一边，犹太教堂不是那么明显，因为它们也属于被压迫者。但如果情况允许，犹太人当中的资产阶级阶层也同样会站在反动派一边。

问：您是作为犹太人长大的。后来，您的宗教批判想法把这一阶段勾消了吧？您的宗教批判思想并不得自马克思主义，您不是通过宗教批判，而是通过社会问题找到了马克思主义。这样说对不对？

答：是这样。当时是失业时代、危机时代。人们在思考：这场危机是怎样发生的？各种宗教都不能解答这一问题。必须询问危机的社会根源。既然失业和危机导致了国家社会主义，导致了一种糟糕透顶的解决办法，所以必须反对它。至少我当时作为一个年轻人这样想。

问：因此，您在成为马克思主义者之前，是无神论者？

答：又在对我作分类了，这并不适合我的情况。我当时是青年，有感情。要是您当时对我讲：“你是无神论者！”我也许会说：“真的吗？”要是有人对我讲：“你是马克思主义者吗？”我会回答：“您知道，我读马克思的著作很少，怎么会是马克思主义者呢？”我当时观察世界，并从这些观察中得出了我的结论，当然，在观察时总带有一个年轻人所具有的那些印迹。

问：在您的文集《道路与弯路》中可以看到：在民主德国的社会制度取消对您的支持之后，您在民主德国往往只能在教堂里露面。这是否改变了您对教会的态度呢？

答：当然。不过教会也变了。如您所知，1945年，在民主德国实行了教会与国家的分离。由此便出现了一个崭新的局面。譬如今天在捷克斯洛伐克，牧师往往还是领取报酬的政府职员。那里有一个对政府毕恭毕敬的教会。在民主德国，教会被迫自己养活自己，被迫过自己的生活，被迫醒悟。在民主德国的新教教会里，大多是年轻人，这些人有一部分是比党内的官僚和干部更优秀的马克思主义者。他们读的马克思著作要多得多，运用起马克思著作也比那些官方人士要生动得多。由此便出现了一种非常奇怪的情况：教会如今（至少部分地，在它的一些教区，主教管区内）是一个我想称之为进步组织的团体。我还想把它归入党的左派。我总把左看成革命的，把右看成保守的。那些官方人士是保守派，右派。教会相当左。既然我一生都站在左派一边，那我当然也就非常乐意利用这个在别的地方不允许，而只有在教会才可

以朗诵我的作品的机会。在克姆尼茨的一座教堂里，我给上千人朗读《阿赫斯维》的一些章节，这部小说是一本很复杂的书，当时有一种简直令人神往的安静。可见，他们并非都是受到宗教束缚的人。这就是我们的年轻人，他们在这个共产制度中长大，现在想听听海姆的作品朗读——其实这是一件很好的事情。要是教会给我这个立足之地，我就会为教会尽更多的力……

问：这确实是令人神往的景象：一个来自马克思主义之乡的犹太人居然在教会找到了故乡……

答：……没找到精神上的故乡，但找到了同伴……

问：您在长篇小说《阿赫斯维》中让拿撒勒的耶稣直接出现在阿赫斯维的形象身边。我感兴趣的是，您对耶稣的态度是怎样逐步形成的。在您能这样描述拿撒勒的耶稣之前，发生过什么？您的解释取决于什么？

答：在这之前我已写过《新约》的读物。我考虑过：该怎样来解释这个在《新约》中显得非常矛盾的形象呢？这个形象后面隐藏着什么？他有什么样的思想，什么样的感情？我考虑过后便开始写作。所有的东西都是在写作中形成的。我无法说得详细。您的问题有时候很巧妙，我还不好答哩。

问：我想从您那里套出点东西来。您写《新约》读物是什么时候开始的？

答：是在我写《大卫王传》之后。在那部书里，上帝已是重要主题。我已开始热切地研究上帝。

问：您的《圣经》读物为什么获得了新的魅力，从某种程度上来说，是否有一种外来的推动？

答：《圣经》包含着一位作家所需要的极其丰富的素材。当时我正在寻找素材，《圣经》引起了我的兴趣。当我写第一次读到大卫记时，我心里就想：这是一部长篇小说。您知道，有不少作家写过阿赫斯维。这个形象在我青少年时代就已熟知。阿赫斯维形象的问题一直是：为什么他要驱赶耶稣？这个问题歌德也没有解决。对这一问题的回答涉及阿赫斯维同耶稣的关系，我在小说提出这种关系问题。

问：在您笔下，耶稣完全是一个忍受者、受难者，正是阿赫斯维促使他反抗上帝的秩序。这种看法是否有点片面？耶稣的布道不是已经具有反抗的潜力？譬如 E·布洛赫就以这种潜力为中心来解释耶稣。

答：我不这样认为。在我的《阿赫斯维》书中，耶稣成了一个义蕴丰富，性格色彩丰满，行动方式多样的人物。我不认为您完全把握了我书中的内容。该书的中心主题是阿赫斯维与上帝的冲突。我还提到库姆兰文物，这些文物涉及到一个两重性的弥赛亚。弥赛亚在当时已被视为双重形象。所以，当然也能在耶稣身上找到这种双重性。我描写了这种情况。我采用了一部分直译出来的库姆兰经卷的译文，继续往下写。您是否核对过，哪些是古卷译文，哪些是出自海姆之手？

问：没有。

答：您核对一下才能确定我的耶稣形象。

问：您想说耶稣体现着一个原则？是什么原则？

答：不用这种方式来表述这一问题。对我来说，耶稣是小说中的一个形象。他既是一个充满矛盾的人，同时也是上

帝。不过诸神也有矛盾。既然所有的诸神都是由人虚构出来的，他们也就有人性。耶稣也如此。他是个可怜的人，我们得同情他。

问：基督教关于耶稣“复活”的说法对您有意义吗？

答：《阿赫斯维》有整整一章写复活，可见对我有意义。复活既意味着世界末日和伟大的审判，也意味着上帝在最后审判时刻的临近。耶稣再来，阿赫斯维在耶路撒冷遇到他。所以复活对我肯定有意义。不过，它的意义只是在这部小说中。至于我本人是否相信耶稣复活，完全是另一码事。

问：您相信吗？

答：您就听下去吧！

问：许多评论家仅仅把您看成一位“马克思主义作家”，使那些把马克思主义与无神论等同起来的人感到惊异的是，您并不排除上帝问题。您曾说过，这部小说涉及到“对灵魂不朽的探询”，涉及到“我死后会怎样？”谈论“上帝”对您有什么意义？

答：什么叫让人感到惊异？给我分类的人实在无聊。我是作家，作家对很多事情都感兴趣，他研究多种思想，不能把他归为“马克思主义作家”或者诸如此类。我当然有马克思主义思想。我认为，马克思讲过不少正确的话，可作为我们思想的指南。《圣经》中也有一些能激发我们反思的东西。这些思想汇聚在我身上。只要读一读《阿赫斯维》，读一读《大卫王传》，就会断定，那里包含着许多马克思主义式的《圣经》解读。

不朽灵魂问题，可以这样讲，一个人上了年纪——我就

上了年纪——他自然会考虑：以后会怎样？一切过去了吗？当一切都已化为灰烬，是否还留下什么呢？要想像人们围坐在高高的云端上，手里拿着一把小小的竖琴，反复唱着同一首圣歌，这当然很难。所以，我也不清楚。我并不能担保，不能担保这或那之类。

问：我还没有完全明白，为什么您要把上帝与诸神的虚构的说法联系起来。我看您谈论上帝时比您谈“虚构诸神”更严肃。

答：但人所虚构的，都是些严肃的东西，是不是？人们在自己的困境中，在自己巨大的内心恐惧中所构思的都非常严肃！必须看重它们！今天，人们有了物理学和其他自然科学的所有知识仍免不了问：根源何在，所有的一切究竟从何而来，在整体中是否有一种理性法则，一切都是偶然的吗？这些探询就已涉及上帝问题。既然我们不能回答，那么，承认“毕竟存在着上帝”的诱惑往往非常大。因此我不相信您会责备我对待这个问题不严肃。

问：人能探询最后的希望、最后的意义问题吗？如果把这一切解释为虚构，还能对这一问题作出肯定的回答吗？

答：如果您不恰切看待我所指的“虚构”表达的意思，我就无法回答您的问题。最初，人像动物一样，并没有思考自己从何而来。然而就在他们开始思考的那一瞬间，也就开始思考上帝了。这是非常严肃认真。就在这时，他们构想出亲爱的上帝，这非常清楚。要不然，就不会有这么多诸神。

问：您在《阿赫斯维》中描写上帝时出现了某种矛盾。一方面，“天父”体现着必须废除的、耶稣与阿赫斯维一起反抗

的那个旧秩序；另一方面，全书又以一句豪言收尾：“既然他（耶稣）与上帝同一，那么我（阿赫斯维）也与上帝同一，都不过是一种生命存在、一种伟大的思想，一场梦。”这是否矛盾，或者说，是什么把这两种思想系列联系起来了呢？

答：与我小说中的耶稣一样，上帝也是一个具有多重性格的形象。我并不固执於一个上帝。诚然，这一结语涉及到三位一体，但它也涉及到别的，涉及到人自己或许也是上帝这一事实。此外，还要补充一句：阿赫斯维与耶稣甚至产生了同性恋的感情。阿赫斯维受耶稣。他是一个把头靠在耶稣怀里的门徒。因此这是一个非常广泛、非常复杂的问题。我当然没有直截了当地写到这些问题，评论也不曾谈到这些问题。不过这是可以觉察出来的。这就是小说的形象。这些形象纯属虚构，但您知道，在基督教各教派与马利亚或耶稣的关系中，也流露出只有极少数人才分析过的多种复杂感情。

问：在您那儿，犹太遗产活生生地保留在关于“弥赛亚”的观念中。“弥赛亚”形象对于当今可能会有意义吗？

答：我无法解释。书中的弥赛亚并不是一位特殊人物。这里的问题是：耶稣是不是弥赛亚呢？如果是，那又是怎样的弥赛亚？当时犹太人所期待的是一个什么样的弥赛亚？他们为什么一再拒绝把耶稣当成弥赛亚？再说，如果耶稣就是弥赛亚，那他给我们留下了什么样的一个世界？这些问题必然提出来。基督教徒，或者说甚至非基督教徒都可以研究这些问题。这是些很高的哲学问题。

问：是否可以设想，我们仍然期待着的弥赛亚将是耶稣与阿赫斯维的综合？

答：您在开始杜撰，您在写一部新的阿赫斯维小说。您有权利写这样的小说。

问：撒旦是您的小说中的另一个形象，他同样令人惊异。很多人都觉得，在托马斯·曼的《浮士德博士》和A·德布林的《1918年11月》之后，还能在德语文学中谈到魔鬼，这简直不可能。这一形象隐藏着什么？是不是E·布洛赫所说的详谬原则？这与宗教批判的马克思主义有什么关系？

答：最好别再提到E·布洛赫。我不过像别的作家一样敢写撒旦罢了。他是一种灵感，而我碰巧是个诗人。我见到的撒旦是什么样子，也就怎样描写他。从结构上来看，他是坠落的大天使。坠落的二号天使是阿赫斯维。这是我划分的等级。您在次经（没有收进《圣经》的早期教会的经文）中当然找不到。我在这里写到次经，也许有一天人们会把它收进《圣经》吧。我不知道。撒旦就是说这番话的人：“这世界简直糟透了，只好让它这样维持下去。亲爱的上帝和所有别的人肯定会把这个世界彻底毁掉。然后，我站在那儿，举着膊，因为，我早一再说过这世界得毁掉。”但阿赫斯维却认为，尽管如此，世界还是有好的一面，人也有好的一面，只不过好与坏混杂罢了。他相信世界还可以改变。阿赫斯维是另一种风格的革命者。撒旦则相反，他玩世不恭，他观察全局，然后说，这世界肯定会毁掉。

问：最后一个也许是总结性的问题：我把长篇小说《阿赫斯维》看成是用“后马克思主义的”批判观点来谈论宗教的一个伟大尝试。宗教得到了肯定，它有回忆历史上尚未实现的诺言这一作用，即宗教有其前把握（Vorgriff）结构，是

我们所盼望着的东西的乌托邦式的肯定。您是否也这样看？

答：《阿赫斯维》是一部文学作品。我并没有“用后马克思主义的批判观点来谈论宗教”或者诸如此类的意图。当时如此，现在也这样看。当然，书中涉及许多宗教问题和决定论的问题。譬如，我讨论过这样的问题：人是不是一开始就注定有罪？或者说：我们是否有可能自己决定自己？教会从来没有正确回答这些问题。这些问题就是小说的基本矛盾。就这一点而言，这部小说肯定会引起牧师们和教会的思考。也应当如此。我从许多神职人员流露出满意微笑的脸上看出，他们读过这本书，还从中得出了自己的结论。很久没有出现这种以宗教问题为中心的文学作品了。它既给人愉悦，也引人深思。我想，不仅仅是那些与我交谈过的人才感觉到这一点。我希望至少是如此。

注 释：

阿赫斯维 (Ahasrer)，是基督教传说中的人物，永远流浪的人。——译者注

德国纳粹时期新教内的一个组织，旨在反对纳粹的干预和措施。——译者注

指民主德国的统一社会党。——译者注

民主德国卡尔·马克思城旧称。——译者注

库姆兰：死海西北岸地区。1947年在该地一洞穴中发现死海古卷。——译者注

十、乐于有自己的宗教

——关于神秘主义、童话和知识

同 B·弗里施穆特的对话

问：弗里施穆特女士，从您的处女作和您最近一部文学作品来看，可以断定，您的基督教主题，或者宗教主题发生了惊人的变化。您的第一部长篇小说《修道院附设学校》（1968）是对您自己所受天主教寄宿学校教育的一种批判性“清算”。您最近一部长篇小说在种种思考、景观和变体中，包含着对上帝、宗教和感知的广泛讨论。因此，您对自己的天主教的过去的批评并不就是您研究宗教的终结？

答：但也并非开始，因为我从来就没有把《修道院附设学校》这本书看作是一本讨论宗教的书。我不过想借助天主教的语言揭露某个封闭的体制。因为我最了解天主教，所以我才选择了这一主题。但我几乎没有讨论宗教问题。依我看，天主教会是一种社会体制，一种非常封闭的体制。我不过想以这一体制为实例，去展示我想说明的东西。

问：您何时开始研究宗教？

答：很早，只不过是另一种意义上的研究。在我失去自

己孩提时代的信仰时——这并非轻而易举，我选择了别的宗教。尤其是冥思性宗教使我感兴趣。我沉浸於伊斯兰的神秘主义。但当时我就感到，除个人宗教感情——如今我越来越确信自己有这种感情——之外，宗教诗歌，宗教中的图景力量令我入迷。

问：您现在会如何看待您与天主教的一般性关系？

答：我并没有给天主教徒盖一个图印，所以我与天主教的关系很温和。但我与如今存在着的天主教没有实际的关系，尽管我来自于这个环境。我逐渐认清，我也没有真正脱离天主教。

问：在您最近一部长篇小说《头舞舞蹈家》中，主人公说：“她早就感到自己再也不属于任何宗教团体，她对神职人员没有丝毫同情，她把教会视为教会在历史中争得、赢得和骗取的权力的代表。”您在这几句话中描写的是不是自己？

答：是，又不是。我以为，我能写下这几句话，但它们并不说明一切。对我来说，天主教是我不得不与之共生的一个自传细节。不过我从来就没有要以某种形式重新接近天主教的愿望。相反，由于弥撒礼仪的改变，我对天主教愈来愈不同情，我不得不老实讲。

问：您曾经讲过，天主教愈来愈不像样……

答：我没讲过，这是一位记者的杜撰。这位记者指的是，朋友们在谈到我时断言，我无法否认自己受过天主教教育，在天主教精神中长大。我当然承认这一点。某种方式生活几乎是无法改变的。人既极力反对某些已被接受的事物，又几乎极力在培植它们。

问：您指的是什么？

答：譬如，人有一种对仪式化很强的亲合性，尽管我反对仪式化，但我却一再以某种方式遇到它。我塑造自己生活的方式无论如何同我孩提时代的规律性有关。

问：天主教理对您是否意味着感性或圣事性？

答：这种说法大概有点乏味。这是非天主教徒老叨念的陈词滥调。依我看，天主教理体现一种在禁欲苦行与放纵狂欢之间摇摆的态度。我身上也有很多这方面的东西。

问：因此，您身上有一种精神和属灵上的天主教遗产？

答：我相信。童年时代天主教给我留下的印象太深。我与修道院附设学校的论战只涉至一个方面。与此相反，我从来无法摆脱某些另外的痕印：我们这些 10 岁的孩子在基督降临节期间，早上 6 点钟被人轰起来，在晨昏与雪阵中，戴着冰冷的连指手套，拿着蜡烛，跌跌撞撞地穿过公园去找旅店……这给我留下难灭的印象。睡眠都不足，还得准备去感受某种非人间的事情。

问：您现在对天主教还怀有期望吗？

答：没有。我的热情还没有到那一步。

问：您的长篇小说《头舞舞蹈家》用批判的眼光描写那位有些过于圆滑的耶稣会会士（“她承认自己并没预料到竟有这么多世俗的东西”），同时，您又充满深情地描写一位也很圆滑的耶稣会老修道士。这已显出对天主教的期望。同样的场合，关于修女们您说道：“现代的修女服该做得更好些，更符合卫生，它太难看，修女的象征特性美的方面丧失殆尽。”概略地说：天主教太过于世俗，或者失去了象征特性？

答：这可能与我的性格、与我天真的指望有关，指望修士或修女在外表上符合一种特定的形象。我认为，我还抱怨天主教理丧失了严格。尽管人们反对严格，但严格突然消失时，它便留下一个空缺。我第一次看到修女们穿的新式长袍，实在惊讶。尽管我感到旧式长袍像刑具，但我同它有交情，它是我孩提时代的一部分。因此新式长袍在我眼里就不顺眼。不过我还得说：我并不会由此提出对天主教的种种要求。有点悲伤而已，而且感到不值得再去反对这种事。

问：从传记的角度来看，您还有一个丰富的情景、故事、场面的宝库……

答：……几乎可以说是我童年的剧照集……

问：您在作品中一再提到的两位伟大的基督教传统女性：希尔德加德（Hildegard von Biugen）和特蕾萨。这两位女性为何特别吸引您？

答：巨大的语言威力，譬如希尔德加德。在我眼里，她首先是一位作家。我感到她很亲近，感到自己能理解她。我觉得今天已很难接近她的语言方式。因为我们缺少背景，或者说缺少一个阿基米德点。至于特蕾萨，撇开她的整个神秘主义不谈，则是她那不同寻常的爱，以及她在实现自己的目标时的顽强。我感到她无所畏惧。她大概是一个非常妩媚但又意志坚强的人，这种人才了解爱情的秘密，如果有这种秘密的话。

问：您自己与神秘主义是否有关系？您是不是神秘主义者？

答：对此我每天的回答也许都不同。我认为自己对神秘

主义有一定的理解，有种种感受，如果站在更高的层面上来解释的话，也许可以把这些感受称之为神秘主义。不过，我不做任何修炼。然而这对一个真正的神秘主义者非常重要。神秘主义有一种类似于写作的经验。人们可以问：我现在所感受到和感触到的东西是怎么来的？为什么忽然之间我对某些事物的看法不同了？对神秘经验肯定有多种说明和解释，然而没有一种令人满意。只能够沉醉于神秘经验并表达这种经验。所以我认为，一个作家在写作之前那个阶段的感受，同神秘主义经验有某种相似性。

问：依您看，神秘主义具有宗教性吗？

答：宗教这个概念对我没有多大用处。这个概念过于广泛，本来就很难理解。我还觉得没有什么定义适合于我，除非它涉及到一些老问题：我们从何而来？我们是谁？我们要去哪儿？这是无法绕过去的问题，不过这些问题本来也无法解答。人的一生都在不断地探索这些问题，同时又在不断地给自己设圈套……

我走向神秘主义与语言有关。每一个神秘主义者，只要他确实也是一个人，他都会试图表达他们的新认识。这种被迫要表达的巨大压力令我神往。

问：这两位伟大的基督教女性涉及到另外一个问题：女人们的信仰有所不同吗？依您看，是否存在一种特殊的女性宗教意识？

答：我没法讲。也许只能从宗教史，从历史的角度来理解。

问：譬如，女性主义神学提出的对男性化教会的批评同

您的关系是否密切呢？

答：不密切，因为我对男性化的基督教不再有太大的兴趣。我早已回到自己的奇遇中，即走上宗教史和可能的宗教经验的路。我自己潜心研究基督教的上帝形象。我原来就本能地把它视为阴阳相间、男性和女性同体。诺斯替教派试图通过哲学冥思来认识信仰秘密，他们把圣灵看成是女性的，在他们那里我为自己找到不少证明。在非基督教的诺斯替中有许多思想与基督教中的思想相违，对我来说，这无关紧要。

问：您是东方学家，在土耳其呆过，懂得用东方的观点来批判性地反映基督教。依您看，伊斯兰教在哪些方面比基督教强？

答：我并不接受伊斯兰教，只接受伊斯兰神秘主义的一个十分确定的分支——托钵僧教团，而且是其中一些十分确定的团体，如比克特西教团。我之所以对它们感兴趣，是因为它们在伊斯兰教中有一种非常革命性的社会参与。女性的地位也与其他伊斯兰教完全不一样，对教义的态度也不同。它们也在禁欲苦行与放纵狂欢之间摆动，不过，它们又展示出一种政治热情。在它们那里还有一首极美的抒情诗。

问：它们影响了您个人的宗教意识？

答：当然。这种接近上帝、倾近神圣之物的独特方式令我入迷。不过，我也弄不清楚自己到底信仰什么。我所信仰的每个时期都不同，有时，对我来说，只有死是一个纯粹生物学的事实，其余一切都只不过是神秘冥想而已，本来与我毫不相干。有时，我又觉得，生命不会随死亡而结束几乎是理所当然的。不过，即使突然把我推到断头台，我也不会满

怀热情地去信奉这种或那种可能性。我知道这很美，但反正不愿意。

问：这也不是生命的奇遇吗？

答：是的，是我的奇遇。我唯一信奉的是：我不给出答案。我不能不让自己考虑种种可能性。

问：您是否认为，您与许多同时代人的这种暂时的认同，也就与宗教问题保持着暂时的距离？

答：很可能。可笑的是，人在奇遇中是非常以自我为中心的。就好比一场确实只与自己玩耍的游戏。在某些阶段我对神秘主义也提出过类似的谴责。这些大言不惭的人到底信仰什么？我成了什么人，竟会显得仿佛整个世界都取决于我似的？我对自己说，这简直是胡诌。我一再感觉到，这种自我心灵的优越感极危险。因此，我只能在某一时期忍受这种情况。

问：对您来说，童话意味着什么？

答：我从小喜欢童话，我认为，人对自己和世界都知道得越来越多，只不过得用另外的形象来表达罢了。因此神话对我非常重要。神话可以不断重新解释。它像一个母体，能够接受新的形象。目前我正研究得墨忒耳神话。我的下一部小说将朝这一方向走。我忽然关心起这个问题来：为什么得墨忒耳要把她的女儿找回来？要知道，她女儿嫁给了一个有钱人，同一个高高在上的神祇呆在一起。因此，对这个神话的研究是从一个非常简朴的问题开始的。

问：您能否举出一个您特别喜欢的童话？

答：《白雪公主与粉红色》，但我到现在还是不明白为什

么喜欢，也许因为熊的缘故吧。

问：您的文学作品不是在讲现代童话吗？譬如在《头舞舞蹈家》中，有人摆脱不变的习规，走向了世界？

答：我不反对讲现代童话。它仅仅提供给我们一种旅行。它讲述人们不得不有的奇遇，而且这种奇遇总是奇幻难料。这就是其迷人之处吧。我认为，谁不敢去遇奇遇，他就没有活着。但这丝毫也不能保证，谁有奇遇，就会学到更多。也许会有更多的经历，但无法事先确定最后会得出什么结果来。

问：《头舞舞蹈家》一书的题词是：“人人都是舞蹈家”——“阿们”——“谁不跳舞，谁就不懂事”。在一个关节处您写道：“您和别人都在有节奏地运动着，人人都在努力学会自己的舞步，不理睬世界上事先规定好的模式，他们既深深地沉浸于自我，又留心别人，您知道，每个人都能发现一种奥秘——自身舞动的奥秘。”在您的舞蹈这一象征后面隐藏着什么？

答：各种不同的观点。舞对我来说是一种合我的有效运动形式。游戏和舞蹈是一种世界形式，我在其中最容易与自己取得一致。舞蹈也是一种创造性的运动。但它仍然要服从某些规则。当与他人不能遵守一种规则时，就得把两种“规则”协调起来跳。不断改变预先规定好的东西，很容易就会变成整体的象征。也许谁都知道，舞该怎样跳，虽然如此，他却必须先找到自己的舞步。于是，我们便又回到了老问题：我们是谁？怎样才能发现自己在世界上的形象？这也许是一个很多人都以为业已解决的问题。我不回避这个问题。我对它始终有浓厚的兴趣。我研究自然科学，也是想在世界的

整体中寻找一种观点、一种尺度。我所知道的答案都没有使我感到满意。因此，为了能活，必须创造，被迫去找自己的舞步。可是，这根本就不能是说说而已，只能表现它。因此，我现在讲的也只能是猜测，明天问到我时，听起来也许会完全不同。

问：因此，神学和文学也许有某种共通点，即勾画伟大的形象？

答：是的，可能这也是神学最吸引我的地方。在那里可以找到最大胆的冥思，我视之为可设想的东西的顶峰。所以我一再讲，一个人一生至少得有一次坠入这种冥思。尽管我有时候认为，自然科学在没有神话和神学便寸步难行的领域仍然缓慢地推进，但与哲学语言或者自然科学的语言相比，我更容易理解神学语言。

问：有一种论点认为，神学冥思推动而不是阻止自然科学的思考……

答：这倒使我长见识。

问：……神学尝试观照不可观照的东西，而且还使之形象化。您作为文学家大概也知道这点吧？

答：是的，也许因此我还了解一点神学。

问：甚至上帝形象也被视为舞蹈者，世界的游戏者……

答：舞蹈和节奏对我具有重要意义。我很喜欢音乐，特别是敢于创新的新音乐。譬如，每当我读宗教哲学家M·埃利亚代的3、4卷著作时，我充满了幸福感。仅仅是人们参与和如何参与那个也许存在、但却不可捉摸的事情，以及人们千百年以热情和创造性完成这一事业，对我就是一个基本

成果，使我无可救药地受到它的影响。无论是哈西典派、萨满派或其他教派的观念，还是基督教的——尽管我感到最难——都令我神往，我心甘情愿为它们所吸引。

问：在一个非神话化的时代，一个越来越科学化的时代，神话的界限究竟在哪里？

答：我根本不认为我们生活在一个非神话化的时代。历史还从未像今天这样出现过那么多的新神话。对可承受的神话的渴求或探求从来没有像今天这么热烈。

问：什么叫可承受的神话？

答：即对人有约束力的神话。亚当肋骨造出夏娃的天堂故事令人神往。有一种解释说，亚当是两性人，他身上长着女性肋骨，所以也是女性。

问：您在提到上帝时写道：“只有在男性——女性对立的一种和谐的动力关系中才能把握住神性，第一个人亚当也被描写成两性人，他身上有女性的东西，长着那条肋骨。”在写下这样的句子之前，您不得不知悉什么，丢弃什么呢？

答：我不能不使您失望。这些句子令我着迷罢了。我总为两性人辩护，因为我自己在某一点上体验到两性同体的滋味。人有时会不明不白地得到一些认识，从别人那里接受过来。有人多少对那条造出夏娃的肋骨感到不快。但亚当肋骨的故事确颇为美妙。

问：您何时开始研究诺斯替教派思想？

答：最近3、4年。我常读到关于诺斯替的附注。我先查阅了诺斯替的含义，我感到，必须去读他们的文章。我如获至宝。诺斯替教派作为组织没有存续下去，他们没有组织起

来，没有等级建制。他们最多持续过两代人。靠等级建制支撑的教会存续下来了。但诺斯替教派的思想总有活力，而教会的思想却越来越索然无味。

问：除了对等级建制的批判这一要素外，诺斯替中还有什么吸引您？

答：懂得每个人都必须重新找到上帝。或者还有其整个的宇宙论：对此我从不知足。诺斯替教派提出了甚至最疯狂的东西，尽管总是在创造的强制下：“如果你不把自己心中话说出来，它会置你于死地。”这对我就是重要的认识。

问：总的来说，也许可以这样来描述您的立场，不断重新找寻上帝就是生命的奇遇？

答：是的，尽管这说法颇生硬……

问：……确实，这样说也很危险……

答：我不大采用“上帝”这个概念，也许宁肯用“神性”一词；提到“上帝”这个概念我就总是胆寒。

问：这大概又是修道院附设学校的影响？

答：不仅仅是。还有语言形象也使我生畏。当这个词以它必得带有的全部内容挤入我们的语言时，就成了我不喜欢的一种语言形象。

问：那么“神性”对您来说意味着什么？

答：一种状况，而且很可能还是我能与他人共处的唯一概念，一种我实际上作为感情来看待的一致感。

问：与创造、与自然一致？

答：……与一切。这差不多是一种泛神论的体验和情感：世上的一切都息息相关，人只是其中的一部分；一种幸福感，

仿佛是在水上信步，仿佛有了地址写感谢信。

问：那么，这种一致的经验与要求在某种程度上，设计自己的世界形象的创造性动力之间的关系如何？

答：是两个不同的阶段，尽管它们可惜往往是转瞬即逝的状况。这只是一些人们很快就会离开的瞬间。然后，又开始询问，又不得不重新参与奇遇的冒险。

问：依您看，政治冒险、社会冒险是否也属于这种奇遇？

答：在一定程度上是。我从不认为作家能起民族良知的作用，能成道德先锋之类的人。我不认为这是文学的任务。文学所能做的是阐明主题，追踪它，直到隐匿处。谁在文学中过于具体地涉及到政治，都选错了媒介。如果我有一个非常具体的政治要求，我就打电话给报社：劳驾，请转达一下吧。我反对有人往往把作家的人物变成标准形象。关于文学能够做什么的辩论无休无止。我作为读者通过阅读确实学到了不少东西，增强或者说能够提高我的意识，这就是文学能够做到的事。如果把行动主义加到文学头上，对文学并不好。文学肯定能影响个人意识，改变个人非常具体的处境。但是，要向它索取更多的东西却不合适。

文学只是描写而已。它既不好，也不坏。它要达到的目标是它自己，否则这目标就不是文学的。

问：当我邀请您交谈时，您先犹豫了一下。为什么？

答：因为我很难说自己虔诚还是不虔诚。我绝不会给自己提出这个问题。对我来说，精神奇遇纯属私人的问题，因此人们是否把这算作虔诚，我无所谓。在宗教领域没有坚定的步伐。我确实无法讲：我是这个或者那个。我知道，自己

对宗教问题有浓厚兴趣，可我往往是旁观，有时候又会产生各种幻想。不过我不能担保我所讲的一切都是事实陈述，那会是撒谎。

问：您是否也害怕这会在文学界中引起误解？

答：无所谓。人到了某个时候会一无所惧。如果一个作家一直在努力走自己的路，就不会有这种畏惧。

问：这就是文学激励人自己的主观性的力量？

答：是的，我也这样认为。就是说，干脆让某种观念站出来。必须允许人们这样做。如果我要处处合他人的心意，事就糟了。人会成熟的，那时每一个人都会乐于有自己的观念，有自己的宗教！

注 释：

创于 13 世纪的土耳其伊斯兰教托钵僧教团，以其圣徒名字命名，是土耳其最重要、影响最广泛的“乡村”教团。——译者注

希腊宗教中的谷物女神，其名字意为“谷物之母”或“母亲大地”。据传，她的女儿珀耳塞福涅被冥王哈德斯带走之后，她把自己的秘密仪式泄露给了热情款待她的埃勒夫西斯人。——译者注

M·埃利亚代 (M·Eliade, 1907—)，罗马尼亚宗教史家和著作家。——译者注

Chassidismus, 18 世纪东欧犹太教内主张生动的虔诚，以对抗僵化教义的宗教运动。——译者注

十一、陶然于生与死

——关于基督教、佛教和文学的职能

同 A·穆施格的对话

问：穆施格先生，我想引用您自传中的一段作为开场。您在《文学是疗法》一书中提到您的母亲：“她费力地要把我培养成一个上帝的孩子，把我铸成她的救主，像殿堂里的耶稣，人们得承认他的博学，而且多少已是人子。由于她那恭谦的虚荣，母亲对我隐瞒基督受难的经历。也许她自己默默承受着这一经历？”我可以请您对这一段话稍微作解释吗？能否从中得出结论说，您有一个受伤的童年？

答：这种创伤经验是，我母亲根本不想活下去，没有保险公司总代办处的帮忙，她就对付不了她的一生带给她的种种矛盾。

“宗教”、“上帝”都是她所需之物的假名。在我能受宗教教育或能熟悉宗教的象征之前，我就体会到，母亲能给我的信赖微乎其微。在我一生中，“成就”的位置很重：我作为她的“宠儿”，应当为我们俩所缺少的东西承担责任，甚至还应当弥补它。她使用的是宗教语言，但所说的却是很简单的事：

“操心的是我还能活下来，这是我把一切都弄得令人满意的一个活生生的证据。”

问：什么叫“基督受难”？

答：我不想从基督教的意义来用这个词。我母亲可能模模糊糊地想像过，追随耶稣只会是一条受苦之路，我也不会例外，别人也如此。

问：宗教对于您母亲就是用来填塞现实苦难问题的棉料？

答：是的，关键在于：如果她的上帝根本就不帮忙，如果她对上帝产生怀疑，那么这种苦难也就无法填塞。她去年去世前，几乎已不提上帝了。

问：您在该书中还谈到您父亲的上帝形象：“一个执法的上帝，他用导师般明察的眼睛区分黑与白、美德与罪孽。”您当孩子时是不是也必须与这种上帝形象生活？

答：不像我的哥哥姐姐那样严格。我是父亲的第二个妻子生的，这时他已经把自己性格的棱角——甚至要求宗教权力的棱角——磨光了。我与他疏远，不在意他。我从他的作品中读到——他在空闲时写一些农民故事——一切都是按照黑白模式，用至今让我惊讶的自负编织而成：善良凭上帝之力战胜邪恶。我不能不相信别人给我讲述的我父亲的事：他在第一次结婚后，每个星期六晚上都进行审判，甚至审判自己的妻子。大家共同认错。我不知道父亲是否宣告他的全家无罪……

问：您何时明白过来无法凭这种虔诚过活？

答：这种突破长期受阻碍，因为我作为母亲的独生儿子不断地被娇宠，参与她的种种笃信宗教的虚构。我的发展就

受到继续这种“笃信宗教的”儿童义务的影响。我总感到自己缺少某种为生存必须具备的关键性东西，但我又认为，我的道路就是要学会把我父母那个惩罚人、蒙骗人的上帝看成仁慈的上帝。我希望自己有一个也能对我的庇护、我的奇遇，简而言之，对我的人生之途负责的上帝。

问：回避您父母的虔诚是否同无神论有关？

答：很可惜没有。要是我经历过一个不仅是断然拒绝父母，而且是断然拒绝他们的上帝观念的时期，我可能会感到更愉快一些。我没有过这样一个时期。也许我已经感到，我会因此将母亲置于死地。我继续维持着这种压抑的生活环境。我与母亲非常巧妙地继续维持这种幼稚般的处境。我最大的失望是：她没有认识到我的发展，除非她在我的书中找到了我用来对她的教育成果——也就是她的人生成就——表示怀疑的东西。

问：您关于仁慈的上帝这一针对形象受到谁的影响？

答：这也许不过是对我父母的上帝概念的一种完美化的理解。我可以对这个上帝更信赖。但这一上帝观念仍是一种用来填塞我的生活空缺的东西。从这个意义上来讲，我不乐意回顾我的“虔敬”时期。

问：您认为自己虔诚的一生阶段已经结束，就要进入一个新的时期？

答：如果我不过高地估计自己的话，对此我无法肯定。我只是观察到，自己有时候又重新陷入童年时代的模式，看到自己祈求上帝给我属于我的、而不可能从外界得到的东西。这时，我往往只好一笑置之：如果上帝不在我心中，我自然也

无法用魔术传唤他来——天父也不行。

问：您在谈到您父亲之死时写道：“不得不离开那所亲爱的苏黎世人文中学后的两年，对我来说，成了被上帝遗弃的两年，失去了自己的伙伴，在一所虔诚的阿尔卑斯山寄宿学校熬过了这段时光。”什么叫“被上帝遗弃的两年”？

答：这听起来矛盾，因为那是一所笃信的寄宿学校。如今讲起那里的经历来，差不多是一些异国情调。按照“教育”的所有规定，我们这些孩子被灌输有罪。这就是被上帝遗弃，因为上帝没有参与我们的生活，我们被教导要在内心深处敌视生活。

我宁肯呆在苏黎世，甚至不只一次向母亲承认逃学。她已经病重，不能管我了，我把这看成是母亲免除了我的义务。她对我不满，为此，我只得请求原谅。

问：在《文学是疗法》一书里，您的自我描述表明，宗教问题几乎完全退居次要地位。用心理分析和看医生进行治疗的问题占居主要地位。这种观察对不对？在治愈心灵上的创伤时，宗教再没起过作用，或者是因为这很难描述？

答：重要的是，对那些从前只能用宗教来评断的事，我已找到充分得多的解释。人能靠这种解释活下去。如从精神分析的解释中可以发现许多东西。运用精神分析时，区分善恶的规定就不管用了。这是一种解放。世界的黑白颜色曾是我的生活必需，现在也仍然如此。我虽不认为宗教会被心理分析取而代之，变得多余，但我确信，宗教不再管用，尽管宗教仍然排斥、忽视现代社会科学、精神分析和结构主义的知识。

问：与这些科学相比，宗教是否还有什么特点？您使用诸如“生活”、“自由”这些概念的次数非常频繁……那么对您来说，宗教又是什么呢？

答：宗教不是同知识的其他学科相分离的任何东西。

“有科学和艺术，就已有宗教。”歌德说，“没有科学和艺术，只像似有宗教。”这就是说，对那些没有机会在工作中看到创造，没有机会亲自参与创造的人，才会用宗教来弥补这一缺陷，正如莎士比亚的囑言所说，“二流的最好的床”。

问：宗教和创造——您能不能更确切地规定它们的相互关系？宗教对于觉察创造有用吗？

答：我想避开宗教这个词，代之以纽带或者维系经验这样的词。

我不想把这一经验归于某种专门的智慧，也不归于某一特殊的神学智慧。如果我没有在日常生活中经历到上帝，没有在我与他人的联系中感受到上帝，没有因我在生活的惊讶中变得更活泼、愉悦、开朗而感受到上帝，那么，一切宗教学说对我都毫无用处。成为基督徒的标志，不是冗长地谈论上帝，把上帝说成是将我们的生存降低为他的比喻的仙界伟人。

问：“上帝”这个词有意义吗？

答：人们把它用作急救呼号。我觉得这种用法实在令人遗憾。有些人的宗教经验绝对可信，但他们用“上帝”这个词时却是表明自己的决断，A·安杰勒斯说：“我必须通过上帝去荒漠。”这种情形可绝非偶然。禅宗也这样暗示：“遇佛杀佛。”我觉得，谈论上帝是一件充满矛盾的事，最理性化的

神学也无法补偿这种矛盾的痛苦。对“上帝”一词的失信当然与历史经验有关，与以基督教上帝的名义采用的那些严酷方式有关……

问：尽管对“上帝”一词有各种保留，是否有上帝经验？

答：我得把这个问题翻译成：您恍悟过吗？没有。我在写作中——当然也在生活中——体会过这样的时刻，虽然不是找不到词，但满腹之言就是穷于表达，不得不沉默：这就是差异。但正因为如此，语言不能随心所欲，必须准确。

问：在关于文学中的上帝问题研讨会上，您多次提到禅宗。您在东京呆过，您与禅宗的相遇意味着什么？从那以来，持续性的变化是什么？

答：开始走向敞开，在这条路上我已走了几步。对这一开端的印象很深，没有丝毫的异国色彩。禅宗影响了我的读物，我的生活，我的旅游计划，我的处世，其程度远超过我能承认的。没有一种“宗教性”（我们姑且用这个词）像佛教那样清楚地指出，肉体与精神、肉体与灵魂、善与恶、黑与白之间抉择的不恰当。只有佛教提供了可能性，突破这些扫描区。只有佛教才更少传教和排斥的需求。佛教纯然是一种生活艺术、生命智慧，对日常的爱，对小事和细节的爱。

J·维勒姆(Jan Willem)在他那本既有趣、又失敬，但非常真诚的书《空镜》中写过一位叫韦特林的年轻人，他在日本一家禅院呆过几个月。在一番艰苦的肉体与精神修行后，他要成为佛教徒。“为什么不呢？”方丈喜形于色。定了受戒日。韦特林自豪地给寺的一位僧人讲他的打算：“我要成为这里的一员！”那位僧人问他：“云彩是天空的一员？”

问：禅宗与苦修密不可分。您经受过？

答：我刚开始，悉识——或者扩大——或者忘却自己的身界。当然，坐禅、习定、公案训练纯属多余。不过，只有修过这一切的人才能说这些阶段多余。有人知道自己在说什么，又不知道自己在说什么。——譬如佛教学家。

问：是否可以说，宗教要得对什么承担义务呢？

答：对生活艺术承担义务。生活艺术是非常艰苦的劳动，学习这种艺术需要游戏心态，游戏人生要花一辈子去学。我们碰巧有歌德。我们从他身上——在科学、艺术和传记中——发现了智趣、反讽的形态道德的典范。显得一本正经的席勒也说：“游戏之人才是完人。”对我来说，文学是一条有最多的机会感受游戏之乐的路……对我如此，也许对别的一些人也如此。

问：您在佛教中得到的能不能在基督教中得到？

答：有一次我陷入可怕的危机，就颇为浪漫地去找一座方济各会托钵僧的寺院，在那里有过一番使人开心的经历：我很快竟成了这些修士的忏悔神父。我觉得，这种寺院生活实在到了空乏的地步，乏情，乏味。我很难相信基督教具有必不可少的生活艺术。看来，教会的大众教育家们和保守派们似乎不理解他们所需要的游戏，也许他们得更真诚地对待自己的需要吧。火焰到哪儿去了，像弗兰西斯（阿西西）那种上帝的愚人的力量到哪儿去了？

问：这就是说，市民化了的基督教失去了精神力量，是吗？

答：但不要把“属灵的”同“躯体的贫乏”相提并论。

我认为，属灵力量往往受到愚行、偏颇、丑闻的束缚。教会必须以是否有这种丑闻来衡量属灵的生命力。我们基督教的毛病是讨好社会，忙于灵修，缺乏好奇和冒险，这一批评也针对“左派”的彬彬有礼。我欣赏教会的社会参与，它给社会上相互敌视的集团提供了能彼此相遇的唯一场所。虽然如此，在我看来教会的社会待奉还是太少。我希望自己要比一个以上帝的名义施行善事的代理机构做得更多。我希望有更多的身体性，长期以来，这种身体性只留给魔鬼。我尽力以基督教的方式来表达我的愿望。在日本，灵性上的东西也许更具体、更灿烂一些。从笑容就可以立即辨认出禅师来。这是整个身体的一种运动。

问：基督教从创始人拿撒勒的耶稣开始，不就要实现您现在作为愿望表达出来的身体性的可能性吗？

答：我怀疑这种把拿撒勒的耶稣变成东方古鲁的诱惑。当然，教会及其历史都是基督教的一部分。对此，您作为天主教徒和我作为新教徒都同样很难忽视。基督教的建制化仍然是一个内在性的矛盾，直到公开反叛，受耶稣的登山宝训激励。即使教会不迫害自己的宗教天才，而只是宣道，也救不了教会的灵魂。看一看今天教会的代言人吧！对于波兰，教会是一个重要的形象。可是，官方教会却以为“穷人的教会”的说法是一件不愉快的事，是令人沮丧的事。我只看到探照灯的光——火焰在哪儿？

问：把佛陀和基督这两个伟大的形象作一番比较，那么他们的共通点是什么，区别又是什么？

答：在佛教中，不称颂那个唯一者……要么，人人都是

“上帝之子”，要么，谁都不是。在佛教是：灭佛祖！而在基督教却是：追随基督……基督教要求整个文明对基督的义务，但基督掩盖了义务的亏空，他不得不充当人的负罪状态的不可动摇性的成义证明。佛教不允许这样一种态度。基督教徒违背自己的主就是负罪，佛教徒违背自己的自我才是负罪。我觉得这是一种更成熟的、更少童稚气的“信仰”形式。

我们只能从宗教创始人的追随者的可信性中来认识宗教创始人。莱辛以为应当从宗教的成果来辨认宗教，这话有理。基督教的成果是苦涩的，对基督教徒自己也如此。“他们也许必须显得像拯救者，我才能相信他们的拯救者。”（尼采）基督要门徒爱自己如爱他们的邻人。可是这显得比爱他的敌人还要难。

问：您那次研讨会上说：“依我看，基督是反教会、反制度化的人性存在，他对于艺术创作和社会交往绝对不可或缺。”令人惊异的是，您的重点放在艺术创作上。您能不能对此作一些说明？

答：那话说得欠妥。我说的是从存在的中心、此一在的重点去生活和创作。依我看，艺术创作应是信赖的表达，一种虔信的基本信赖的表达。一个无所住心的禅师写或画时，就是从整体来创作。他的运腕自如，带动手臂，躯体配合。您可以从书法中看得清楚。我们的书写方式相形之下成了痉挛。只有手指在抖动。我希望自己在艺术上更沉静。我希望自己达到轻松自如。“创造”的需要本来就隐藏着一种安稳需要。我想学会陶然于自己的生与死。如果我们要把这称作是佛教的为什么不，但又为什么要呢？

问：宗教的、甚至基督教的主题在您的文学作品中怎样发挥作用？我觉得您对宗教传统的主题做了得体的，有意识的加工。您是否意识到您的许多文学主题有宗教传统？对您来说，这是否与继承遗产有关？

答：我觉得，我的写作仿佛是在尝试从自己童年时代模糊地解放出来。童年给我提供了素材，我当然也留恋它。我们文明的基督教痕印为形象化的苦难操过心。

许多不自由的灵魂，许多在我的故事中出现的关系欠缺，根本用不着谈论上帝与人世，以免泄露他们来自基督教家庭。我想写一篇散文，从这种形式表明我迄今为止的作品主题所涉及的问题，它们虽然没有得到解决——生活中所有的主要事情都不“可解决”，但至少被冷静观察过。我要自己有能力让事情自行展现。和解吗？没有。但是，矛盾越大，就越需要任之。

我迄今为止的作品有一种不安，这与我把自己的矛盾投射到自己的人物形象身上有关系。

问：我想以您最近一部长篇小说《光与钥匙》为例。有一个母题是（您的《文学是疗法》一书也涉及它），生命总需要辩护。生命就是一种罪过，”小说中写道，“这是不言而喻的，因为它是人无法依靠自身的力量通过的一场永无休止的考试。”辩护是像佛教中所说的那样相赖“他力”，还是像基督教所说的出于“恩典”？

答：我喜欢恩典这个词，不过不能指望它来自外界。我已蒙恩，否则将绝不会蒙恩。大多数人一辈子也没有觉察到他们得到多少恩典。因此，“他力”这一表达我不喜欢。如果

有上帝，那他就给予了我们去发现他的所有方式。我们只需要用这此方式就行了。我们应当得到的真实，首先是感觉的真实。如果科学或者伦理学不考虑这种感觉真实，而是呼吁另一个机构，就走得太远，远离人境。我们要么证明在我们生活的地方有上帝，要么怀疑上帝创造的万物，这会使我们变得贫困，上帝并不希望我们如此。

问：辩护母题涉及的究竟是什么？它是否与一位今天生活在市民性的矛盾重重的环境中的作家有关？必须为人的生活，怎样生活，什么样的生活辩护吗？

答：我作品中的人物认为必须辩护——他们没完没了地辩护，却从未接近智慧的大门。我不想使他们戒除不信赖自己的习惯。对我来说，辩护是魔鬼之词！因为：他们在所有实际的人际中既不可能为自己辩护，也不可能指望别人的辩护。他们也许会嘲笑那种指望他们会为自己的爱辩护的人。这种爱是他们自己的根据。如果宗教不是他们自己的根据，那我也无法创造出任何根据。这是新教迷信——但愿它不会给上帝留下任何印象。

为什么为了得到爱，我就必须作出点什么来呢？我希望自己有朝一日不是成为一般的善良人——而是相当善良的人。

问：另外一个母题是生与死、死与生的关系。小说的主人公吸血鬼是一个不死者，一个介于生死之间者。他使一个女人入生，使她的自我入生。这几乎有如基督的形象，从死中复活，并使人出死入生。要不，允许这种联想吗？

答：无论如何这种联想有补充作用。依我看，该书要说

的是，艺术就是讲故事而不是用艺术手法来讲历史。那个吸血鬼既是艺术形象，也是测试艺术的效果和救治力量的形象。他是一个不死者，不死不活这一点吸引过我。在这一方面他与艺术有共通点。但这并不意味着艺术毫无作用。我曾经使自己书中的艺术形象遇到一个女人岌岌可危的生命。我这样做是试图既检验书中的艺术形象，又诱惑他。您认为他使妇人出死入生，我不能苟同。出死入生是她自己完成的。相反地，他既不能被救，也不“救”人。没有他，故事照样会继续。留给他的，不是一种立场，充其量不过是否定之否定罢了。简而言之，该书阐明：他的问题并未解决。这些问题要是解决了的话，我就没有兴趣写这本书了。这是采用另外的方式讨论《文学是疗法》一书的主题。幸好艺术品无需有个结果。

问：在宗教方面，文学表现的界限在哪儿？文学能成为宗教吗？按克尔恺郭尔的说法，为了宗教信仰，文学是否不得限制自己呢？

答：我没有看到这种界限。您的假定难道就不会是一种亵渎？要么，我以上帝的名义并通过上帝做自己的手工活，这样就用不着贴上宗教的标签；要么，我的手工活做得很糟，使自己和他人都不幸，这样，宗教的标签也无济于事。

问：宗教与文学在何处相遇？您在描写“结构人”时寄希望于天堂吗？“结构人”是什么意思？

答：一种社会制度，甚至一种“宗教”制度的一部分，他们既不询问自己，也不打听别人。如果这种制度被摧毁，无论是在人际间，还是在我们自己心中，但同时又将这种制度

清晰地展示给我们，那么，我所谓之天堂就只有在震惊、丑闻、惊异的形象中出现。天堂（大概出自于这个世界！）只是在与“人世”的矛盾中才得到清楚的说明。当然也存在着一种渴求的随大流。我相信人们会从他的平衡感辨认出造物来，平衡感在找寻“另一面”，以便使人世始终未明分晓。

问：最后一个问题：一方面，文学描写受伤的人，对天堂，则只能稍微在反抗中提到，正如您所说的那样；另一方面，文学还有治疗作用，它的治愈力量来自咒语、魔术、仪式。不过，文学唯一能寻找的东西——福祉是不是不仅在宗教中才真实可靠呢？

答：西奥兰（Cioran）曾说（其大意为）：只值得去写那些人们不敢给任何人讲，甚至也不敢给自己讲的东西。从这个意义上来讲，文学绝非“否定性”的东西。我们都知道，在同伴关系中，深刻的真实，避免谎言虽然制造矛盾，但也解决矛盾。文学召唤魔鬼往往起到这种作用：传唤魔鬼能使魔鬼具有人性，使人们了解他们，并让他们讲话，让他们讲述他们自己的和我们的故事……我认为：文学是一种媒介，在这里，文明和作家最容易遇到自己的危险。文学找寻最有分量的词，以表明它没有最后决定权。不错，文学可能是希望的表达，但绝不会对我们说出最后的言词。

注 释：

A . 安杰勒斯 (Angelus Silesius, 1624- 1677), 西里西亚诗人, 神秘主义者。——译者注

十二、我的宗教也许是：并不孤单

——论大公信理、上帝观念和宗教中的民族性

同 M . 瓦尔泽的对话

问：瓦尔泽先生，您 1981 年接受毕希纳文学奖的获奖辞中包含着对上帝问题的重要反省。对此，只有那些忽视您曾多次在作品中谈及宗教问题的人才会惊讶。但我发现，您的宗教见解有时是经验性的，有时则具有理论和哲学意味。您的长篇小说《间歇》（1960）中有这样的片段：“同莉莎一起在教堂里。我无法祈祷……教堂中庄严的官话令我感到陌生。工艺美术行业的语汇也如此。从一个热风器里出来的风……我的生命再也不能安置在祈祷语中。我不能再扭伤身体。我用套语继承了上帝，现在又用这些套话来忘却他。人们要把他变成一个有魔力的枢密顾问，人们之所以接受关于他的古怪的套话，是因为上帝已经过时。”这些见解是否明显表明您脱离教会和宗教的经历？

答：至少说明了童年时代教会对我所起的作用。大致具体地描述了瓦塞堡的乡村教堂和在那里布道的所有神甫和教士。不同的是：我通过一位女人的日记来表达自己的宗教经

历，这种写法是我的特性。从 1959 到 1960 年，我根本无法把自己的宗教经历写下来，对一位女人来说，这反倒更合适一些。好些年后我才感到，在瓦塞堡村里，尽管男人也去教堂，但宗教终归是女人们的事。我总觉得，那些虔诚的、或者祈祷的男人好像都在哭泣。我自己当然认识那些男人，他们非常虔诚，弥漫着一种叫人捉摸不透的气息。在教堂里，为女人们留有专门一侧，那里可以感到一种有强烈穿透力的虔诚。男人们躬着身子，跪在硬梆梆的条椅上，熬过弥撒仪式，谁知道这时我们在想些什么。

问：是否可以说，您受过传统的市民宗教教育？

答：不，这不是市民式的，而是纯粹农家式的宗教教育。我母亲是农民的女儿，我父亲也是农民的儿子。他们俩都出身农家。尽管我父亲与我母亲有很大的差别，但我得到的仍是一种农家式的宗教。他们俩虽然来自相距只有 4.5 公里的两个相似的小农家，却代表着两种宗教。我母亲代表着一种类似 T·阿奎那的宗教——她自己当然不知道这个名字。她性情爽直，但胆怯；除了宗教之外，她什么都不喜欢，但她信奉的却是一种畏怕的宗教。由于她极其虔诚，人们可以感到，宗教使她得不到一刻安宁。这使我这个旁观者知道了这种行为十分荒唐。

问：您父亲呢？

答：我父亲成了神智论者 (Theosoph)。我 11 岁时他就死了。阁楼上有一箱子书，神智论的祈祷书，T·肯培的著作和其他著作……这些书我都浏览了一下。还有几本通俗读物，譬如《当代智言》。我当孩子时就读过这些书，因为父亲在这

些书中划过一些道道。我读了，但这些书什么也没有给我说。可见，我父亲和我母亲体现着两种截然不同的宗教。我就是在这两种宗教的教育下长大的。

问：您经历过天主教的社会化？

答：我几乎可以说是在中世纪的氛围中长大的。母亲把我禁锢在她那恐惧世界中；不仅我自己，还有我的两个兄弟。家里处处浸透那种恐惧心理，从食物到金钱、疾病、死亡，所有的一切。

问：对您来说，是否有过至今仍有影响的创伤性宗教经验？

答：有。我把自己称为天主教的残废人。

问：什么意思？

答：我今后仍将蜷曲在自己的经历中。我无法恢复过来。这与我智力的解放不相干。我仍然蜷曲在那种感觉、感受，几乎可以说是恐怖之中。这是由于我母亲的缘故。现在我可以生气，也可以不生气，可以诅咒，也可以不诅咒！我知道自己坚强不起来。尽管我不承认感到压抑，但我自己明白不能信教。您选择了一个恰当的词：创伤性的回忆。我的感情的确受过伤害。

问：您童年时代的上帝经验全都充满恐惧？

答：是的。

问：从来没有另一面？

答：没有。

问：……譬如天主教的仪式，圣事……

答：没有。与我有关的主要是忏悔，从头到尾充满恐惧。

这是对彻底悔过的一种绝望的恳求。为了达到这种目的，我感到局促不安。但我看到，这并不是悔过。因此，我又从头开始，又从新转一圈，但往往是转同样的一个圈。所以，这是一条无法完成的命令。这颗有毛病的螺钉，是我母亲使它运转起来的。

问：您多大开始以批判的眼光看宗教以及基督教？

答：“批判”一词过高了，这个词要求有很丰富的学识。努力要正确地忏悔却又毫无成效，实际已是一种批判。这种批判使我痛不欲生。有时想中止忏悔，因为再也不能指望自己能忏悔。那时，忏悔会变成一种撒谎，这种谎言很蠢，蠢到再也不能相信它。

问：最终的解决不是靠宗教批判，或先对宗教作理论分析？

答：我当然读过尼采的著作，读到他论述最神圣事物的措词时，几乎可以说是毛骨悚然。我刚写了一本书，书中有这么一句话：“谁都无法使我相信，一个天主教的教士会撒谎。”这种态度来自我的母亲。天主教神父对我来说，是一个非常特殊的人物，所以他根本不能撒谎。现在呢，我读了尼采的著作，自然对这种自由言论、这种独立性感到震惊。但时至今日，我仍无法学会这样一种态度。

问：我觉得您在自己美文学的、随笔式的作品中提到种种理论问题和实际问题，但很少“触及”上帝问题。这种印象对吗？

答：我有一个——说得不太恰当——“上帝方案”。不过这既不能用美文学，也不能用随笔来描述，而只能视为我自

己的经验。这个方案要持续好多年。我不会强行实施它。我得不断地补充些东西。这样我就无法触及上帝问题，因此可能我完不成这项工作。这与我无法摆脱的那些蜷曲经历有关。我老与这些经历纠缠不休。

问：您怎样设想您的上帝方案？

答：这涉及我对“上帝”一词的种种体会。我有很多笔记，记下自己每天的写作工作，就如钢琴家的指法练习。这是我的生活方式，这样，我不自禁地发现，某些主题和倾向老在重复。其中也有“上帝”这个词的重复。这可以说是一种痕迹。将来某个时候，我借助目录，很便于查找的笔记本，可以轻易抽出一本记有对“上帝”一词的全部体会的小书来。

问：《间歇》发表20年后，您发表了长篇小说《天鹅之家》，其中有这样一个片断，主人公望着透过云缝的灿烂阳光：他凝视着，想起了上帝。这是他孩提时代的想象。这一道透过云缝的阳光来自上帝。上帝就在这阳光后面……他心里想，把这线阳光看成上帝，仅仅只是迷恋于孩提时代难忘的想象。他无法驱走这线阳光就是上帝的感觉。只能反驳这种感觉。但反驳无济于事。孩提时代的想象的力量不能靠反驳来摧毁。他想，还得成长啊。”这是不是在描述一种对宗教的理性困惑呢？虽然不能用理性来反驳宗教，但是，没有理性的宗教也难维持？

答：这段描写充满宗教色彩与我的蜷曲经历有关。一位美国的德语文学专家曾数过我书中的隐喻，她断定这些隐喻大多来自教会。这就是童年时代的遗产，不能把它提到现在的感觉高度。这会伤害童年的遗产，它是上帝观念中的倔强

的童真。

我并不认为，人非要变得成熟不可。以为人先是孩子，然后便是成年人，这种说法说得过头。如果我有一天非得使用套话不可，我宁肯显得幼稚。我自己也许会有另外的语式。不过这有用词频率、重点等问题，孩子语至少会显得累赘。我也可两者兼而有之：是孩子，也是懂事的成人，能判断自己还是孩子的成人。我还在生长，并没有定型。一个人的某一部分本性不能由自己来培养，这实在奇怪，令人讨厌也令人痛苦，还相当可笑。宗教见解也如此。

问：不过您也写到：“你还得成长啊。”这种自我要求出自经验。这个要求指的是什么？

答：他相信或者说敢于讲，云层后面什么也没有。尽管他希望对自己讲：年轻人，你知道，那里除了大气层什么都没有。但，每当阳光透过云缝洒向大地时，他又会想到上帝。你还是要朝拜阳光。因此：你还得成长……正是矛盾心理。

问：是否可能不导致无神论，而是导致另一种对上帝的信仰？

答：从语言的角度来理解这一问题，听起来成熟。问题在于我是否能做到。我不相信语言的否定力量。当您表达无神论时，意味着认为没有上帝。但这种表达的瞬间表明您自然相信上帝。语言的否定力量完全无效。如果使用一个名词，那也无济于事，无法把某种否定放到前面去。那是一种蒙骗。当人讲“我不信上帝”，他已谈到了上帝。一切否定已没用。因此，“上帝问题”对于成年人来说，是一个语言问题。我无论如何不愿意去制造天真的成年人与懂事的成年人之间廉价

的紧张关系。有时候，我让小说中的人物来体验这一切。我把这一切笔录下来，只因为这样做克服了一个阶段。

问：这么说，上帝问题成了语言问题，一个语言任务？

答：是这样。我已经尝试过多次。我不愿意写单一的主题，无论是关于上帝，还是关于性、政治、钱，还是汽车。我迄今为止所发表的与上帝有关的作品，讲的都是我的经历，看看别人对此作何反应。譬如我写过一篇关于什么是作家的文章，我也谈到上帝。可我认为，文学是一种退化的宗教。文学就作为宗教的注解出现的。文学是对生存的语言反应；宗教也是。宗教和文学并不是对生活情况的描写，而是对它的回答。因此我乐于使用“上帝”一词，以便看看别人作何反应。

问：“上帝”一词变成语言问题究竟意味着什么？

答：人类是一位集体作家，他创造了自己最伟大的形象——上帝。人忽然想到自己欠缺什么，所缺少的东西就是写作的基础，也是宗教的基础，是人的语言的基础：因为我们欠缺某种东西，所以我们有语言。要是我们有上帝，我们就没有关于上帝的语言了。人之所以需要关于什么的语言，只不过是因为人欠缺那种东西。上帝形象的伟大之处在于他有我们的历史的血统，因为当时人类还是一个集体作家。所有的人们出于他们生活的共同艰难，一起创造了这个最伟大的形象。人们可以把所缺少的一切，诸如全能、无所不在、不朽等等，都加在上帝这一形象上。并非上帝创造了人，而是人创造了上帝。如今，我们完全可以再成为这种集体作家。人并没有变得更软弱，生命之艰难也没有变得更小。人曾使过

去的（宗教）解答物化、固定化、以致现在可以不费力地、机械地、几乎是传送性地利用它们，结果人自己妨碍自己。因此我认为：文学就是现实的宗教。虽然不这样称呼它，但就是这么回事。“上帝”也是过去时代的一个词。

问：也是一个僵化的词？

答：如果从糟的方面来看，就是如此。可我不这样讲。我们当然什么也不会放弃。所谓无神论本身就是一种宗教，却要禁止别的宗教。这是一场十足的小型时事歌舞表演。不能放弃上帝这个词，所有的传统肯定会继续产生影响。我认为，必须保留一点东西。

问：您一直在研究思想史上的许多人物，马克思和弗洛伊德，研究社会心理学、语言学和社会学，这大概是我们的文化环境的一种表征。但我没有找到您曾经认真地研究过神学的证据。神学对于说明当代的生活条件无关紧要？

答：我没有研究过马克思、弗洛伊德，也没有研究过社会心理学或者语言学。我的学识还不够。我只会有时利用一句马克思的话或弗洛伊德的话。我曾在累根斯堡，哲学神学院学习，不是出于自愿，而是因为我这个 27 岁的人，未受过迫害，不配上真正的大学。我在那里听过经院哲学课。很久以后，当我“在外面”不得不保护自己，不得不工作时，我转向学术领域，接触到马克思、弗洛伊德和 K .巴特。K .巴特对我研究卡夫卡非常有用。如果我要当大学教授的话，我会非常看重巴特神学。不过对天主教神学我从无问津。

问：一个在德国享有声望的作家并非一定把神学看成是一种精神挑战，并非一定关注神学不可。这是我们文化的特

征吗？

答：当然，谁都知道一点弗洛伊德。我常说：这是一个超级市场，每个人，甚至那些厌恶超级市场的人都在里面进餐。谁都在弗洛伊德的超级市场里用餐，在马克思的超级市场里也如此。神学不是超级市场，这完全可能。

问：……情况并不糟糕，我现在听出来了。

答：我知道一点 R .瓜尔迪尼 。我读过他的著作。但我从不提他。我觉得他身上有一种我还不习惯的香水味。

问：丹麦神学家 S .克尔恺郭尔对您看来就非常特殊了。他对您有一种挑战，使您一再提到他？

答：我对他感兴趣，是因为他阐述过，信仰问题就是语言问题。在我长期考虑这一问题后，终于找到了理解信仰现象的途径。然而，神学家们却不相信他们自己所写的东西！不相信信仰陈述的实证性！S .薇依和德日进，这些最精美的思想家的思想之所以精美，恰在于其实证性，他们并不描述颤栗和信仰的所有不同阶段。对我来说，克尔恺郭尔是最有分量的思想家……

问：……他可是极其坚定地信仰基督和上帝！

答：现在可以这样讲！信仰得按《恐惧与颤栗》的作者的口气去讲！信仰的确信性是从无把握性上认识到的。在宗教问题上由表及里进行推断是不道德的。

问：您在接受毕希纳文学奖时的获奖辞中说：“一个在无神论家庭长大的孩子，到 15 岁或者 20 岁，自己体验到缺少上帝时，他是否还会恐惧？或者说，他发觉自己并没有丢失什么？”什么东西促使您如此尖锐地提出上帝问题？我想，大

概不会是文学奖或受奖辞一类的外在动因。

答：它只是我提出的问题。我只能提出它，以便听一听是否有人对此说点什么。我认识一位宗教大师，叫M·门茨(M·Menz)，她是比贝腊赫沼泽的女诗人，我参与编辑她的作品。她现年80高龄，是伟大的宗教诗人、抒情诗人，她掌握着一种非常直接的语言。她的语言极其过硬，思想极为坚实，某些方面使我想起我的母亲，我从她的诗中学到一点：最大的信仰能力同时是完全无能。她自60年代以来一直写上帝，她还没有答案。但她并不停止谈论上帝。

问：所以，您把这位女性称作您的宗教导师？

答：她是大师，有声望。我在她面前只是个戏水学童。她的分量无法超越。我倒显得有些轻率。上帝的方向是她唯一的方向，而我却一再转向。

问：她置身于中心，而您只不过是围着这个中心转？

答：她并没有置身于中心，她在朝这个方向努力。她一刻也不离开上帝问题。一切都来自于这个问题，与克尔恺郭尔一样。但她却不像克尔恺郭尔那样，从理智方面来阐述问题。克尔恺郭尔是一个诡诈大师，高超的语言能手，但仅此而已。门茨女士发动神秘主义的进攻，向可能有上帝的地方攻击，但她在诗中实际上却从未说到过上帝。

问：您经常从文化批评的角度利用“上帝”这一密码，这很明显。您谈到当代的上帝，谈到现代人所追随的“我们的上帝”……从神学的角度说：这是当代的偶像。必须以（按照基督教理解的）“真正的上帝”推翻这些偶像。您对现代“诸神”的文化批判是否也朝着同一方向？或者，您的批判不

过是批判，问题依旧是问题，困境依旧是困境？

答：只要宗教还是一种社会权力，只要这种状况还继续下去，我就只能想到这整个文化复合体的文化批判这一变体。我对这种文化复合体既谈不上讨厌，也谈不上好感。我喜欢神甫，所以也就参加教会。我童年的教会有两位神甫，其中一个有K·梅的全集。我们这些学童老是跑到这个神甫那儿去，把读过的K·梅的册子给他带去，换回新的。我交的教会税几乎可以说是为借书补交的图书捐款。这些书对我很重要。那是一个难忘的教会，可爱的教会，美丽的教会。但是对当代的官方教会我感到害怕，与那些搞文学的人——教授或评论家——一样令人生畏，他们把经典作家如歌德、费希特或荷尔德林的名言用于权力的合法化。这类事在教会中也有。我总归对文化批判的兴趣并非很大。

问：我发现，您在您的海涅研究（《爱的说明》，1983）中，很强调海涅的宗教成份。海涅“越来越”虔诚。您写道：“我几乎没见过有比他更睿智、更谦虚的关于上帝的宗教表白了。”他把“戏装、面具和风度”全扔掉。这种描写表明作者肯定在内心倾近海涅。对您来说，海涅是否代表着宗教与批判意识有活力的可能结合？他在今天是否还有典范意义？

答：感谢您谈到这个话题。我们真不该忘记这一点。您引的我的话里流露纯粹的妒忌，我个人对这种妒忌没有任何责任。海涅要找一种积极形式的宗教，他找到了犹太教。这种宗教性同时也是民族性。但海涅与这种民族性又终身缺少认同。后来他终于成了一位信教的犹太人。他之所以信犹太教，是为了能成犹太人。关于海涅的这段历史描写与我不相

干。

关于我对这个问题的态度，我想举个例子：我曾在一个出版各种圣经读物的新教出版社干事，即送圣经语录上门，并求他们对此讲点什么。我对这种差事颇有异议。在我干完这些差事后，我惊奇地发现，我居然会对《圣经》越来越反感。我看到自己身上有一种可笑的观点正在加强，即民族怨恨。我希望有5年时间什么事也不做，只想去证明：靠使徒和传教士，以“走出家门……夺走凯尔特人的树木和泉水，送给他们雕像和精神财富”为座右铭，把宗教带到各地，这种做法再糟不过。我认为，我们阿尔卑斯山以北的各族人民不断遭到剥夺。举一个例子，圣·加伦修教会的长老禁止在教堂用常声和假声的调子唱歌，理由是当地人就用这种调子唱歌。这涉及到转入的宗教剥夺既存传统的问题。我们失去了自己的富饶。

问：您的“我们”指德国人？

答：不只是德国人，还有波兰人、荷兰人、法国人、斯堪的纳维亚人……我为宗教心里感到难过的，正是它剥夺民族传统这一点。我说这话还为时尚早，这是我那上帝方案的一部分。我还要更深入的研究。

问：您想——我的话带点讽意——再卷入“博尼法蒂乌斯事件”？

答：传教往往都是帝国主义式的。当然，我们得感谢罗马人给我们带来了果树和葡萄的种植。不过罗马人也谦和些，他们并未给我们带来宗教。当然，因为他们没有宗教，或者说没有能力有宗教。但他们带来的是葡萄的种植，而不是上

帝。

这段时间我一直无法摆脱这个疑问。我问过一位老斯堪的纳维亚人，皈依是如何实现的。他说：只需通过国王。国王们最先觉察到可以用宗教来干什么。尼禄皇帝对基督就有极大的兴趣。他注意到一神教能成为什么样的统治工具。我认为：一切来自中央的，都只能是糟糕的东西，因为这意味着行使权力。那种与真正的宗教有关的，我们往往其实保存在心灵深处的东西，也许已经丢失。

问：我现在提一个一般性的问题。在您作品中经常出现上帝问题，拿撒勒的耶稣形象几乎见不到。只是在您关于R·瓦尔泽的书评中，才见到您批评R·瓦尔泽对“爱者耶稣”所写的。尽管只是与R·瓦尔泽相关，但表明耶稣对您也有意义。那么，他对于您有什么意义呢？

答：对我来说，耶稣就是痛心。我当然知道，反对他不会得到任何东西。另一方面，由于他的僭越，又是一个不令我喜欢的形象。我从小就这样看，所以我成了分裂的人。婴儿时的耶稣是无懈可击的。我还没有见过有谁对莫扎特不满。其实，本来谁也没对莫扎特和耶稣有什么意见。然而，这种僭越妨碍了我对耶稣的看法。我总是逃避表态。每当谈到耶稣，我都不得不称病；因为我一方面不会对他有任何意见，另一方面又很想对他有意见。这是我尚未完成的家庭作业。

问：莱辛区分基督教和作为批判机构的基督的宗教对您来说没有任何意义？

答：没有。僭越是由他引起的，并非事后才补充的。

问：宗教也是义务，是伦理。按照您的理解，宗教是否

有义务做什么呢？

答：当我采取某种立场时，我感到自己很难摆脱我父母受苦的实例。它一劳永逸地形成了我与行使权力、与良好行为或不良行为的关系。我认为，整个社会都依赖于一种“父母积蓄”，我们靠一种我们不再继续生产的实体为生。各种宗教，特别是基督教对良好行为积蓄起着非常大的作用。

问：70年代末，您在短论《谁是作家》中写道：“基督教愿望的内容依然是纯粹的乌托邦，我们依然忍受着统治，我们所拥有的正义依然是一种观念，直截了当地说，一种被统治者的强权机构通过强权的压制意见排拒的观念。”据此，我提出最后一个问题：对您来说，是否存在历史的“意义目的”，存在一种愿望最终得以实现的社会，因而宗教，包括基督教会成为多余的东西？

答：我只能说，宗教的当代表达形式恰是文学。在这里不用考虑“目的”。这样想是庸俗的基督教的方式，我们会患病的。不设想一个目的，人就无法生，这种看法会导致剥夺。人非整体，而是很小的一个部分。人作为这样的一个部分根本不能有目的，自然也就谈不上有目的的整体。关于“目的”的观念，正是我们的观念、情感和生存本性中的基督教性格。我很想有一种能使基督教性格相对化的力量，以便允许我们用另一种方式成为虔诚的人。

这就是说，不以某一目的去信奉宗教，免去了乌托邦，勾销希望原则。天堂就在地上，不在将来，而在现在。只有那些我们经历过的事情才能引导、或帮助、或拯救我们。通过基督教我们能成个体吗？我们大概也会变得不幸。我们几乎

不能同别人共享什么了。从我的生活中只产生出这样的愿望和需要：同所有的人分享一切。不要孤单，这也许就是我的宗教。

注 释：

R .瓜尔迪尼 (R .Guardini , 1885—1968) , 天主教神学家、宗教哲学家。——译者注

K .梅 (Karl May , 1842—1912) , 德国青少年读物作家。——译者注

这是阿尔卑斯山区居民的一种歌唱形式。——译者注

博尼法蒂乌斯 (Bonifatius , 672—754) , 盎格鲁撒克逊主教 , 被佛里斯兰人击毙。——译者注

R .瓦尔泽 (Robert Walser , 1878—1956) , 瑞士作家。——译者注

走向作家之路

——论宗教与文学的相互挑战

K·L·库舍尔

当代作家怎样看宗教，这是本书的基本问题。综观全书，现在可以问：这些对话的认识价值何在，对宗教神学反省以及文学和美学反省有什么挑战？为了使这些谈话的中心主题更清晰，从横的方面再审观一下现有材料，并按不同的主题分类，是值得的。

关于宗教的两面性

(一)

神学家肯定会对书中关于教会和关于个人化的宗教这一社会现实的见解大为震惊。对教会的批判要么是出于关于和平的现实政治问题，(W·简斯)，要么是由于大教会的一般社会发展(H·伯尔)，总之，所有的谈话都证明有一种“对教会的陌生感”(H·伯尔)，尽管有的作家出身于新教或天主教

会背景。

不仅如此，伯尔所拒绝的东西，在博登湖畔天主教区长大的M·瓦尔泽，在新教教区苏黎世（苏黎世湖右岸）的“黄金海岸”长大的A·穆施格显而易见同样拒绝：按T·英泽尔的《中上帝的毒》的书名，可称之为“中教会的毒”。M·瓦尔泽甚至把自己称作“天主教的残废人”。对这位57岁的作家来说，过去半个世纪的那个时代已不能再活现了。天主教的社会化给瓦尔泽一生打下了很深的烙印，这一点很明显。

瓦尔泽所提到的问题具有原则性的意义：与母亲的纽带和恐惧是一种宗教性丧失的根源。为了说明天主教会”的畏惧世界，瓦尔泽给我们描绘了那“充满畏惧的”忏悔。

在新教教区这一瑞士环境中长大的A·穆施格与瓦尔泽相近。童年时代的对上帝经验的畏惧不安，尽管不是出自忏悔实践，却来自他父亲的教育。他凭自己的上帝形象（从天上执法的天父变成了一个在人世间进行审判的父神），使自己的权力合法化。但对穆施格来说，同他母亲的关系也是一种创伤。“宗教”和“上帝”成了如今业已年过50的儿子的既往症，母亲对他而言已经成为丧失信仰的“代名”，宗教信仰的发展的突破长期受到阻碍。结果，母亲不得不老“娇宠”孩子，被督促去参与她那“种种虔信的虚构”。因此，要想通过宗教批判真正摆脱这种宗教的形式就不可能。

童年处境、父母纽带、畏惧、精神上的畸形，这一切表明：作家们都从自己的体会来谈宗教，以自己的生活经历来看宗教。因此，触及宗教也就是触及自己，触及自己的历史和身份。社会分析和心理诊断、内省和外部观察在他们身上

结合成一种复杂的、往往是持久的尝试，要摆脱创伤性的宗教痕印。当然，同宗教的关系并非文学家们独有，因此本来就不新奇，但是作家们却可以代表无数的人公开说出他们的经验。按弗洛伊德的说法，谈话本身就已经是解放的一种行为。我觉得，下面三个方面才能反映文学与宗教的独特关系。

(二)

自传性的背景让人们理解，为什么瓦尔泽和穆施格要把他们对教会的批判扩展为对基督教的批判。他们在一点上与自称（无疑是变化多端的）“无神论者”的W·施努雷的看法一致。A·穆施格以为，已市民化的基督教失去了精神力量。他不再相信基督教具有必要的“生活艺术”。正面的对立形象是禅宗。穆施格在日本停留时熟悉了禅宗。他感到自己被这种宗教吸引，甚至还准备修行。穆施格的宗教理解在于享乐人生、塑造生活的功能。

在M·瓦尔泽那里，政治批判与民族批判结合。阿雷曼人的区域性文化认同成为问题，虽然他在谈话中把自己表达的立场说成是“可笑的”，或者“为时尚早”。他要“更深入地”“研究”这一问题，但是批判的实质性方面已得证实。瓦尔泽感到有一种“民族怨恨”在增长。对他来说，基督教的传教是帝国主义式的行为。同样，一神教成了统治工具，阿尔卑斯山北部各族人民的基督教化是政治压迫，是宗教文化的外化。

W·施努雷接受犹太神学，并以此论证他的基督教批判。

基督教——或者任何类似的宗教形式——都会间接变成消极的对比衬托，他描述了自己精神上同犹太思想的亲缘关系（受必须如何探究“犹太人受苦能力”这一问题的推动。）生命艺术，与统治、自然和团体的另一种关系，肯定尘世，所有这一切就是批评基督教的各种根据。

（三）

但是，基督教批判不等于拒绝基督教。施努雷也要人们注意到“应用的基督教”，注意到“真实的基督教”。穆施格在批评基督教时，也同样清楚地表达了自己的同样期望。教会的社会参与博得了他的“好感”。瓦尔泽是个严厉的批评家，但他仍以嘲弄式的结结巴巴的口气谈到“一个难忘的教会，可爱的教会，美丽的教会”。

这种与教会的距离和教会具有的持久魅力的奇特混合在各个作家那里各有不同。K·施图克和B·弗里施穆特，一个在新教环境中长大，一个在天主教的环境长大，她们俩都想持守各自信奉的宗教。奥地利人B·弗里施穆特在她的处女作长篇小说《修道院附设学校》中，冷静客观地断定天主教世界是一种“非常封闭的社会体制”。她不隐讳自己同今天现存的天主教没有关系。她不抱任何期望。虽然她的热情没有达到如此地步，但她承认修院生活对她有持久的影响。这种影响更多是一种给艺术创作提供形象、故事和场景的储备，而不是创伤的记录。

天主教徒B·弗里施穆特拒绝教会的“陈腔”。对她来讲，

天主教中对立的两极并非圣事和感性，而是苦行和狂放。非天主教徒K·施图克则承认她对天主教的兴趣。由于母亲问题和自己的婚姻经历，她注意到“圣母马利亚的形象”像天主教里的许多东西一样开始吸引自己。当然，要在这里找到某种东西是一种幻想，学潮兴起时她退出了教会。但是，她这次谈到对她自己的心路历程的观察，这个过程同穆施格和瓦尔泽不一样，尽管有些相似的特征，她并不认为它天真和压抑。具体地说，这里出现的是沉默和沉思的愿望。

(四)

对于所有的作家而言，在批判建制化宗教时，都有同样的矛盾心理。这种矛盾心理按照其同宗教的亲疏关系，又各不相同。某些作家对基督教的批评与对它的种种期望连在一起；在有些作家那里，既与教会保持距离，又感到教会持久的魅力。即使那些同教会和基督教关系更亲近的作家，也通过个人的经历折射出上述宗教现象的两面性。比如，马尔蒂作为牧师，面对难以置信和不可理解的事，发现传统的教会语言明显苍白无力，他希望在文学作品中重新找到自己的语言；L·林泽尔是笃信基督教的女作家，但她批评“纯理智的神学”，批评神学回到了唯理智论和社会批判；J·德赖维茨不倦地为社会中受社会歧视者而斗争，这位女作家承认她在新教教会中的义务，同时又说“教会对我来说没有多大意思”。

“疏离教会”只是外部景象吗？这里显然有两个层面。P·黑尔特林表现出令人惊异的教会参与热情。黑尔特林同K

· 施图克相似,讲述了他童年时代的教会经历的正面经验。黑尔特林也清楚,教会不能作为“官办教会”继续存在,他对教会的行政管理、官僚化和教条化的批评很明确。虽然如此,他仍把自己称作坚持常去教堂作礼拜的教徒,他在自己的住地默尔菲尔德—瓦尔道夫,在那个对法兰克福机场西区跑道大为震惊的镇上,参与教区管理委员会的工作。

另一种观察也很重要:P·黑尔特林发现,在民主德国,人们与教会和教区的关系要密切得多,因此与信仰之间的关系可能也要密切得多,出身犹太人和马克思主义者的民主德国作家S·海姆证实了这一点。海姆令人信服地指出:教会在第三帝国的最后阶段仍然不失为“市民意识形态的臂膀”。虽然如此,对他来说,今日民主德国的教会已成了官方意识形态的对立面。对海姆来说,社会主义的顽固派代表右翼反动势力,新教教会中年轻的牧师反倒是更优秀的马克思主义者。海姆作为马克思主义者的犹太人在社会主义国家里,只能在基督教教堂里公开露面,这说明了民主德国教会的特殊性。

与耶稣对质

主题纷呈,观点多样,教会有两面性,基督耶稣也有两面性吗?通常,批判性作家在谈到耶稣时,都从莱辛对基督教和基督的宗教的区分或克尔恺郭尔对基督性和基督教的区分出发。本书的谈话表明,绝非人人如此。譬如,在M·瓦尔泽的长篇小说或短论中,引人注目的是:尽管“上帝”是

瓦尔泽散文的一再话题，但很少触及耶稣形象，他甚至持一种强硬的拒绝态度。这样一来，瓦尔泽的嘲讽和偏激也就可以理解了。

施努雷与此相似。显而易见，在《逆光摄影师》中对耶稣的理解是出于犹太人的观点。施努雷那首以鱼作为象征的关于基督的诗给人留下深刻印象。令人惊异的是，这首诗对耶稣形象的相对化和以“正统”犹太人的观点来反对基督教徒的基督形象。

穆施格的基督形象也有两面性。一方面，对他来说基督是“反教会、反制度的人性存在”，绝对不能缺少；另一方面，他又将基督教和基督与佛教和佛陀对比。

话虽如此，谈话中表达的见解却并非最后的判断，而且也不愿意如此；对耶稣的探讨尚未结束，正因为如此，这对神学富有挑战性。正如S·海姆所说，耶稣是“一个充满矛盾的人物”。海姆在长篇小说《阿赫斯维》中所描绘的耶稣令人印象深刻。耶稣之所以有矛盾，是因为“他也是一个上帝”，更何况——海姆这样说道：“诸神也有矛盾……耶稣是一个很值得人们同情的人。这是一句令人感兴趣的话，它让人们注意到耶稣的布道与教会实践、诉求与实际、梦幻与实在之间的根本差别。

其他作家也注意到这了一方面。P·黑尔特林以为，耶稣在登山宝训中为他提出了“一个人类共同生活的典范”。这一伟大的乌托邦是独生气勃特的，而且它也不仅是单纯的乌托邦，它还包含着托付。

人们还未听到P·黑尔特林过去说过这样的话。我们也

只是从I·德赖维茨对普罗米修斯和耶稣这一对形象的具体说明才得悉,她对现代性的批判性诊断。

这里出现了双重性:对当代作家而言,拿撒勒的耶稣既是针对社会行为,也是针对他们自身实践的批判性主导形象。他们提出了自我要求,并以耶稣为尺度!K·施图克说,耶稣“同造反者、异教徒、教外者站在一起”,而且正是作为这样的人,他具有拯救人的力量(在K·施图克那里,对“作为拯救者的基督”的文学描绘出人意外)。与耶稣对质变得更具有私人的性质,更触动人,不再是保持距离的比较或者讽谕性的叙事。W·简斯是一个例证。他向自己提出在实践上应尽的义务,并促使他去具体表达自己的政见。

毫无疑问,这是通过基督透视自己内心,是将基督教传统变成自己个人的重读,并激发了对耶稣基督的深入理解和“来自外部”的热情批判。W·简斯和H·伯尔对文学美学问题的反省清楚地说明,在文学中要恰如其份地接近耶稣形象并不容易。他们两人一再试图采用文学手法来恰切表达耶稣基督其人其事。H·伯尔主要是在《一声不吭》和《小丑之见》中,而W·简斯则是在《犹太案件》中做了这样的尝试。

伯尔以“成人”来描述耶稣形象和上帝形象,并把陀思妥耶夫斯基的《白痴》视为从文学的角度研究基督形象的顶峰。

K·马尔蒂、L·林泽尔、H·伯尔、K·施图克是风格各异的作家,令人惊异的是,在靠近耶稣这一点上却相当一致。他们都受容格精神分析学影响,把基督解释为男性和女性、男性灵魂和女性灵魂的综合。由此提出勇敢的神学结论的,是

牧师K·马尔蒂。在特殊历史条件下，耶稣只会是一个男子，但他是不就不如此被判定了呢？如果从神学上讲这必须成为“最后的判词”，那么，对弥赛亚的期望也得作相应的改动吗？马尔蒂对此进行的反省还可以在他的随笔《温情与痛苦》中找到。

回到上帝问题

所有这些都无法与上帝问题分开。本书呈现出丰富多彩的对上帝问题的反省。可以夸张地说，上帝问题令人惊异地回到当代文学。这些见解中重要的东西是什么呢？

在M·瓦尔泽的作品中显而易见的是：批判地探讨上帝问题像红线贯穿始终，在毕希纳文学受奖答辞中达到顶峰。他尖锐而深刻地提出了“缺少”上帝的问题。不清楚的是；第一，瓦尔泽如何因语言并不具有否定的力量而理所当然地拒绝（尤其是来自马克思主义的）无神论；第二，他自己多年来一直从事于他称之为“上帝方案”的工作，即“对于存在‘上帝’一词的种种体会”究竟是什么；第三，继海涅与克尔恺郭尔之后，在瓦尔泽这里，上帝在多大程度上变成了语言问题；第四，瓦尔泽如何极力把自己文学作品中关于“上帝”的言论当作试金石，以检验对此引起的反应；第五，在谈论“上帝”的方式上，文学和宗教如何结成了亲密关系。

W·施努雷对宗教的研究在《逆光摄影师》达到了一个新的规模。还不清楚的问题是：第一，在他笔下，犹太教问题

对神学反省的“兴趣”起的作用有多大；第二，为何说宗教批判更多与公开性有关，而不是与“敌视宗教的眼罩”有关；第三，他战后时期的宗教批判作品（如诗集《囚犯的秘密通信》）和他的当代作品之间的转折有多大；第四，他从无法克服的死亡问题和易逝性问题出发，一再想到上帝问题：作家和神学家在共同反抗“主要敌人”——易逝性。那么，他如何坚定地肯定此岸，占有生活，却又拒绝形而上学的“彼岸”，拒绝“对宗教的好奇”，而提倡自己担当的伦理，拒绝寻找“上帝的踪迹”。把死亡称作“自己的首要主题”，就必须敞开彻底的抉择，而不是封闭！这个坚定的无神论者通过自我批判会变成“所谓的”无神论者。

W·简斯在《犹太案件》或他论及耶稣的《演讲集》中也在努力探究上帝的可表达性；H·伯尔在小说中不断插进上帝问题和基督问题；S·海姆在《阿赫斯维》中清醒、热情地重新提出那些重大的形而上学问题；E·德赖维茨在许多关于圣经的剧本和抒情文中不断讨论神正义的问题。但是人们不能看到他们有多大程度上把自己的内心震动、具体的生活经历注入这种探讨。本书中的坦诚显示了这一方面。W·简斯关于“不能放弃谈论耶稣基督的上帝”那句话后面，以莱辛引文为面具，透露了个人的震动：“我无法设想会有别的宗教或世界观。用莱辛的话来说，这种世界观就是：‘我可以在我死亡的时刻发抖，但对死亡的时刻我却并不害怕。’”关于自己个人为什么相信上帝，H·伯尔用既冷静、又感人的口吻回答道：那是一种感觉、是梦幻，或者说是渴求。人们尽管很幸福，但他们“在这个世界上仍然有一种陌生之感。”这里涉

及到的绝非纯粹的感情。

在这次谈话之前，I·德赖维茨还从未如此清楚地表态反对无神论并表明自己信奉上帝的态度。她的谈话表明，当代作家的个人生活经历与作品故事之间的差别有多大。这就是说：作家本人比他们的文学形象更虔诚。按她的说法，文学只能在一种分裂状中去展现人，没有清醒意识到联结点在哪里，人们赖以生活的准则在哪里。虽然如此，这种准则仍是存在的。她在长篇小说中（从《十月之光》、《昨日即今日》、《谁为K·兰贝特辩护》，到《易北河上的冰》）始终以这种“分裂状”为主题：不少人虽然按某种（伦理学）准则生活，却又没有自觉地肯定它。

S·海姆在《大卫王传》中就已经对上帝问题进行了深入探讨。在《阿赫斯维》中，《圣经》中上帝创造万物这一教义的基本问题成了他的素材。不大清楚的是：在文学素材后面，还在多大程度上隐藏着一些纯属个人的问题。对海姆而言，在追问上帝问题，就是追问起源，对整体从何而来，对“理性”或“偶然”提出质询。应该注意到，海姆自己并不与他在文学模式中作出回答的这个问题认同。

当代文学的另外两个特性是：回到上帝问题带有神秘主义和神话的上帝经验。神秘主义对H·伯尔意味着，耿于自我的经验，返回自己内在的经验，对奥秘保持沉默的经验，这些经验都与他的上帝经验相关。但是，人们可以看到在这些经验中的含糊性，尽管他以“已成人”来描述上帝。伯尔一类的神秘论者是否“同无都有一种奇特的关系”呢？

穆施格的宗教理解和上帝理解也同他神秘主义的根源分

不开。对佛教的亲合性是有其理由的。对穆施格来说，关键在于：上帝并不在我们的现实之外或者之上的某个特殊领域。重要的问题是，要出于上帝而活，在上帝之中活，消除我们的语言中“上帝”一词暗示的所有隔膜。当然，他没有体验到“宗教上的恍悟”。

在L·林泽尔和B·弗里施穆特的谈话中，神秘主义的问题和神话的问题结合成为一个真正的综合。从L·林泽尔的日记和自传的第一卷中就可以得知，神秘主义的经验给她的宗教世界打上了多深的烙印。这些经验让她理解到上帝到底是什么——上帝“即一切”：同情、爱和生命。不过，还不大清楚的是：对神秘主义和东方宗教神话的了解如何使L·林泽尔重新看待西方的基督教。认识到“所有关于太阳神的神话都聚集到”耶稣基督这一形象身上，对她来说是一个重要的认识。在她看来，耶稣就是上帝的道成肉身，是普遍的同情。她由此大胆得出关于上帝成人的结论：“我看见天上空空荡荡，上帝不再‘在上面’，而是完全在我心中。”很明显，对于L·林泽尔，宗教经验优先于宗教反思；（神秘主义的）看优先于神秘主义的思，宗教反思只靠在先发生的、往往前意识地短暂造访的神秘经验才活跃起来。这种原初经验将会成为解释学的钥匙。利用这把钥匙，她甚至可以为自已重新开启基督教历史和诸宗教的历史。全球性的普世意识在她身上已经觉醒，这种意识把各大宗教都看成是各具独特性的人的原始经验的表达、象征和仪式：这一经验即人追求与绝对的统一。对于一个用神秘主义的眼光来看世界的人来说，尽管并非所有的宗教都完全相同，但是，将某种绝对暂时地、受

时代制约的客观化却相同。

尽管由于代的差别，其强烈程度不完全相同，但在B·弗里施穆特那里，神秘主义和神话之间的密切关系却是相近的。她在谈话中犹豫不决，迟迟不把自己称作“神秘主义者”，就连宗教一词也难于启齿。虽说如此，但她却看到了神秘主义与写作经验之间的联系。神秘主义者和语言艺术家难道不是在“语言的强求”中联系在一起了吗？神话不也涉及对不可说之物的表达，对不可见之物的描绘？B·弗里施穆特对于得墨忒耳神话或诺斯替冥思的兴趣是有根据的：信赖幻想的创造力，为世界的整体勾划各种形象。她在这里看到了纯属个人的奇遇，即以自己的世界（宗教）的创造性构想为乐。

什么是宗教——12种回答

什么是宗教？它对参加谈话的作家们具有什么样的意义？虽然不想把广泛的谈话内容归结成几条公式，但我还是不揣冒昧，要强调一下具有特征性的关键句子。尽管这些回答犹如作家们及其作品一样，千差万别，但它们都围绕着同一基本思想。

对于基督教神学家K·马尔蒂来说，首先涉及到的问题是：使上帝形象摆脱错误的观念，即从耶稣的角度来理解上帝，在共同分担受苦中重新理解上帝，而不是把上帝看成是万能的世界之主：“上帝在奥斯维辛集中营就是犹太人！”因此，复活的，象征基于被钉十字架者的复活，它将获得双重的示范式意义：“复活”是对日常死亡的反抗，它的目标是进

入生命，因此，复活也是透过生命并通过上帝而成的人的转形。

W·简斯认为，宗教完全由基督形象决定。在他看来，这关系到“人性的社会主义与那种知晓并践行爱的共产主义之基督教之间的”联系。贯穿《马太福音》第25章精神的基督学是他信念的基础。因此，耶稣基督的宗教既是对现存状态的批判，同时也是对未来的预示。此外，它还从允诺的救赎来审视深陷沉痾的世界病症。

尽管神秘主义和神话的背景不同，L·林泽尔的见解也与他们相近。在她看来，基督教精神的宗教是通过爱与同情的经验，致力于与绝对的统一。耶稣使她醒悟，耶稣带来光明（太阳神神话）。他让人回想起自己真实的目的、来源和使命。宗教是对人的真实身份、对人更高的自我的意识。基督学在她那里也是按照《马太福音》第25章来理解的。

对于P·黑尔特林，宗教首先是一部透露出乌托邦的历史。然而，耶稣的登山宝训仍富生命力，他要人们宁肯信赖它，而不是信赖共产党宣言。耶稣的宝训是人类行动的根本大法。因此宗教又与伦理、责任联系在一起。但是，按耶稣的指示，宗教又与拯救有关。这位作家的基本经验是：耶稣通过指明“人的束缚”，提示人们有能力可以拯救自己。

K·施图克在谈及宗教时也强调爱的因素。当然，她更强调的是躯体、是肉身性。对于H·伯尔来说，恰恰相反，宗教完全建立在此世的异在感和“外在于尘世的力量”来源所构成的双重感情上。在伯尔看来，人就是证明上帝存在的证据。

在I·德赖维茨的宗教理解中,占据中心位置的是道德范围,是道德的自我义务。宗教才使反抗毁灭过程、反抗自己的和他人的绝望成为可能。宗教能够赋予人力量去坚持和投入使世界更人性的活动。

S·海姆认为,在宗教既保存着从整体上对世界的意义和结构的质询,也保存着对个体自我的未来的质询。犹太思想遗产与马克思主义的社会批判结合在一起。在他这位作家看来,《圣经》里蕴藏着“非常丰富的素材”。这种素材一再促使人们去重新提出人类生存的基本问题。

可以用3个要点概括W·施努雷的宗教主张:拒绝彼岸形而上学,克服死亡和易逝性、伦理学。肯定此岸、享有生命和“自己给自己提出的”、“作为写作先决条件的”“伦理”占据重要位置。但是,在施努雷看来,生命永远处于“恩典”与“罪过”的对立中。

A·穆施格对宗教的兴趣恰恰就在要“取消宗教这个词”。因为,宗教并非独特的知识领域,并非专门化的智慧,而是“关联的经验”。A·穆施格主张泰然任之,放弃致力于什么,放弃成就的驱迫,“陶然于生与死”。

B·弗里施穆特对宗教看法完全来自于神话土壤。在她看来,“神性”就是“一种状态”,一种“在一的感觉”,一种“几乎是泛神论的体验,世上的一切都息息相关,而人只是其中的一部分”。关键在于:宗教思维具有构想特性,是生命的精神冒险,并会被生命的驱力改变(“我自己的舞步”)。

对于M·瓦尔泽,从两个方面来看,宗教都是重要的:一方面,“文学是对生存的语言反应,宗教也如此”;另一方面,

“我不愿意同任何东西独处”。对于瓦尔泽来说，关键在于：不能用宗教来描绘历史可能有的“意义目的”。

宗教对宗教批判的抵抗

12个作家有12种接近、环绕和把握宗教现象的方式。是否有一种贯穿所有回答的基本思想？是否有一种用以表达所有这些反思的基本立场？也许H·伯尔已经给出了中心提示：异在，在此世没有感到像在家里一样。我不揣冒昧，把伯尔的话用作本书的标题。我无意贬低此世，没有遁世隐居和主张彼岸宗教的意思，也没有为了天堂而否弃尘世，由于人世的病痛就把目光投入更美妙的未来的想法。我指的是与此世的根据、结构和权力保持距离的一种持久感觉，指一种“来自他在的”批判此世的矛盾和鸿沟的目光，指一种同现状不和解的感觉，这种感觉推动人寻找“人世的天堂”、呼唤“被维系的经验”和致力于与万物和谐。这里的宗教指维系两岸的能力：一方面忠于尘世、热爱万物；另一方面维护对另一本源和未来的了解。这样的宗教可以从人类的基本经验中吸取养份：世界并非如其所是，我自己也并非如其所在！宗教因此是异于与家园、批判与责任、疏远与自我义务的表达。

这些谈话表明：宗教仍然是字谜画，并重新成为一个不和解的世界、一个缺乏认同的自我的批判指示者。在宗教中人保存着希望图景，这一点足以抵抗现代的宗教批判，这一结论武断吗？在费尔巴哈和马克思、尼采和弗洛伊德、维特根斯坦和波普尔、阿多诺和马尔库塞的宗教批判之后，我们

——如果种种预兆正确的话——现在不正处于后现代的重新接受宗教的新时期吗？无论如何，作家们的作品、文章和自述已表明：宗教不仅仅作为肯定要素而存在着：它既非与现存状态的意识形态上作可疑的调和，也不是非理性的遁世。恰恰相反，本书引人注目的是：在尼采、弗洛伊德和马克思之后，在现代宗教批判之后，在当今的世俗化和非教会化时期，宗教又成了话题，处于紧张、非同一性和病态中的世界和自我被揭露出来，“反抗死亡”的希望图景成为可以描述的东西；自我之维系成为可能，责任显明，伦理学也恢复活力。当然，宗教批判并未消失，仍是肯定宗教的影子。但它已再也不是审视宗教的唯一尺度。很明显，宗教——正如本书所表明的——对批判变得更有抵抗力。古典的宗教批判范畴（非理性主义、骗人的安慰和投射）已并不那么易于对付宗教的肯定性潜力了。

与传统形式的“教会”保持距离地笃信宗教已成可能，而不用再惧怕意识形态的嫌疑！

尽管如此，这些谈话却并没有提供“宗教理论”。它们的力量恰恰在于：不是从理论上，而是从实践上；不是抽象地，而是从经验出发来谈论宗教。它们提供的是“乐于有自己的宗教的”证明。对宗教的文学表达的生命力，让人触及到无拘束的主观性。作家们往往与神学家们相反，不是靠“借来的”经验，而是靠真实的经验为生。他们有勇气谈论自己的经验，有勇气摸索新的宗教经验。《圣经》是作家的“素材”，而宗教人物则是使人类基本状况的原型变得明显的典型形象。因为，建制化的宗教将以它们是否敢面对自己的经验、问

题、恐惧和希望衡量。“教会不应是象牙塔、蜗牛壳和自我陶醉。”H·施韦贝尔(H·Schwebel)说得有理：“毋宁说，教会应能最了解这个世界、这个社会 and 每一个你，每一个承担着风险的自我。各种陈述的‘主观折射’并非缺陷，相反，它赋予陈述以生动感和真实感。”

这些作家们抱着什么样的基本态度去接近宗教呢？我们看到：总表现出保留态度，与宗教的传统形式总有距离。通常都存在着“对大话的恐惧”。(P·黑尔特林)然而，关键并非在于“宗教”的标签或“笃信”，而在于事情本身，在于精神“奇遇”。B·弗里施穆特的基本立场大概有代表性：保留过程中的思考，对认同的小心和生命的动力，触摸新方向，发现新传统和新素材。神学家应对这种亲与疏奇特的混合表示遗憾，批评宗教与个人生活经历的紧密结合，指责其自我形象的模糊和拒绝受约束吗？否！更确切地说，宗教是一个自由空间，主体上不确定的自我解释空间，无目的地发现自己新的可能性的空间。神学家应感兴趣的是：宗教没有退化为特殊领域，没有退化为“固定步伐”的场所，没有退化为可“陈述”的客观知识。宗教消除了与其他生活领域的对立，拆除了粗暴的对象化、目的化和职能化的栅栏。

也许文学和宗教恰恰在吐露、维护和沉思人类现实非客观化的秘密这一最深层的方面协调一致。

相互挑战

文学和宗教能有什么共同点？是否有一种接近现实的方

式上的认识论结构原则？这个原则也许——谈话对此有所提示——存在于文学与宗教语言的构想特性中。B·弗里施穆特曾经谈到幻想的创造力，谈到神学和文学在“设计伟大的形象”时相遇，在整体中的现实的意义形象中相汇：S·海姆提请人们注意：是人“发现”上帝；M·瓦尔泽谈到曾经创造上帝的“集体作者——人类；P·黑尔特林则谈到“复活”是“伟大的、拯救的虚构”。这么说，宗教与文学一样，是一部“虚构”故事？是发现？是重新造人？文学岂不成了继承的宗教，成了“宗教的现代表达方式”？(M·瓦尔泽)宗教和文学岂不既是有欠缺的世界的指示者，又是从语言上克服这种欠缺的尝试？在构想实在原型、秩序结构、意义构架时，它们有同枝关系吗？在力图克服易逝性的努力中，在意识到世界历史和生活经历的意义阐释的试验中的失败与成功的辩证法中，宗教与文学一致吗？

文学对宗教、对神学的挑战在这一点上最为明显。宗教语言和文学语言的特征是什么？在所有的相互关联中，神学和文学各自的可能性是什么？什么叫“虚构”？神学家对谁尽义务？作家又对谁负责？提出人类经验的含混性是不是最后的决定？辩证法是不是人类可能性的最大限度？

反过来，正如我们在此让神学对文学开放，神学对文学又会有什么挑战？神学不会放弃对文学的宗教见解的反问，它会维护自己的身份，希望作为对话伙伴受到认真对待。

就宗教具有主观性和创造性而言，宗教的含义远非仅指虔诚性。宗教除了主观的一面，还有客观的一面，它除了是个体现实，还是一种社会现实。一个作家在开始写作时，也

不得不面对这个社会的、“客观的”现实。谁要作为一个作家涉足宗教领域，涉及耶稣或佛陀，基督教、犹太教和佛教的上帝理解，就不可避免地会遇到历史上已构成的东西，已客观化的信仰、教义、仪式和方法，消除论及宗教时的随意性。

宗教的这一“客观”方面体现于见证、经文和原始文献。要把握宗教，不能撇开在这些真实的或非真实的见证的原始资料。如果宗教不是单纯的私人宗教，那么作家也当熟悉宗教的（基督教或非基督教的）古典文献，并从整体上全面去把握它们。

对于作为历史见证的文献必须解释。为了阐释这些文本，恰当地理解文本，作家就不能忽视千百年来神学研究古典宗教文本的成果，不能忽视神学对系统说明和从概念上把握宗教经验的努力。神学是对过份主观的虔诚做必要的非主观化，这种努力不能放弃。因此，基督教神学也对涉及宗教的文学提出挑战：

（一）对于基督教神学家来说，宗教绝非一般的虔诚。耶稣的福音传达的是具体的宗教形态，作家在文学中与宗教对话时应有具体的确定性，即与具体的宗教形态相关联。K·马尔蒂、W·简斯、L·林泽尔、I·德赖维茨、P·黑尔特林、H·伯尔等人具体地在成人中看到宗教，在个别中看到绝对，在耶稣的卑微形象中看到上帝。在此，宗教尽管指向上帝，但总是具体的触及人的行动的自我义务。神学可以提出的反问是：具体的宗教除了经验特性之外，是否还有见证特性？除了虚构之外，是否还应有信赖？除了构想之外，是否还应有义务？

(二) 神学在同文学对话时,大概必得纠正文学对宗教形象和文献(不管它们来自基督教还是非基督教)的个别的、随意性的解释。神学要反问的是:接受宗教传统时,主观性是否会变成主观主义?难道为了特殊性就得牺牲真实性、听任随意性去断章取义?作家自己的个人宗教经验是否也应通过古典宗教传统的经验来参校、补充和深化呢?难道《圣经》(还有《律法书》、《古兰经》或是《牧童歌》)没有更多地描述人类基本问题,难道它们不是比个人经历更丰富的关于基本问题的“素材”、材料?圣经提出的激发性难道不正在于,它不仅为上帝涉世的历史作证,也为人的绝望史和希望史作证?圣经的挑战性恰恰不就在于,不仅提出人类基本问题,而且也呈示获救的允许,践行救赎之路?

(三) 批评神学不重经验、枯燥和远离生活固然有理,但作家们是否也该知悉一点神学思想史的精细慎重的经验呢?在上帝问题方面,从库萨的尼古拉到K·巴特的思想锐力和创造性的语言力量;在读解圣经方面,从莱辛到R·布尔特曼的启蒙式激情;在认识耶稣方面,从克尔恺郭尔到朋霍费尔的深刻力度;在赞成或反对社会参与方面,在批判教会机构方面,从路德到马丁·路德·金的先知般见证,所有这一切作家们是否注意到了呢?当然,在持批评态度的作家当中少有人阅读神学作品,这也是神学的责任,但仅仅是神学的责任吗?如果神学家们不仅仅是装点性地引用文学或者用文学来打扮神学的“现代风格”,而是也使文学的神学认识真正能够有长进,那么,在神学家与作家的对话也许会更有收获。同样,如果作家们认识到,对于探究人和世界的奥秘,神学是

不可或缺的，对话也会更有收获。

最后不妨提到 A·穆施格的一句话，它说明神学与文学之间的共同点和差别：“文学是一种媒介，在其中，文明和作家最容易遭遇到自己的危险。文学寻找最有分量的词，以表明它没有最后决定权。不错，文学可能是希望的表达，因此我们并不能说出最后的言词。”必须考虑这句话对神学应有的教益。如果宗教和神学不给希望和信赖作证，不去证明最后的言词不在人，而可能在上帝那里，那么，宗教就不成其为宗教，神学也就不成其为神学了。

为了深化这些论述，把它们按照文学和神学的类别编排起来，请允许我提到自己的下列论著：

《德语国家当代文学中的耶稣》（1978）

《基督的代表？当代文学中的教皇》（1980）

《另一个耶稣。当代文学读本》（1983）

《上帝形象——人的形象。当代文学一瞥》（1985）

以上论著均由本齐格尔（Benziger）出版社和格尔德·莫恩（Gerd Mohn）出版社出版。

注 释：

莱茵河与多瑙河上游的日尔曼族古称。——译者注

古印度抒情诗，歌颂牧童黑天与情人罗陀的爱情故事，善于表现宗教热情，具有很高的文学价值。——译者注

作家与作品简介

下面的简介中只主要提到在对话中涉及的、或者对从宗教和神学方面研究有关作家的作品具有特殊意义的书名。

H·伯尔 (Heinrich Boll)

1917年12月21日生于科隆。1970年任联邦德国笔会主席，1971至1974年为国际笔会主席。1972年获诺贝尔文学奖。现住格罗斯豪的许特根瓦尔德。在长篇小说中，具特殊的宗教和神学意义的作品有：《一声不吭》(1959)、《小丑之见》(1963)、《以一个女人为中心的群像》(1971)、《监护》(1976)。在谈话中曾暗示短篇小说《起来，起来》(1950，收入慕尼黑1967年出版的短篇小说集《流浪人，你若来斯巴……》)，讽刺作品《穆尔克博士全力沉默》(收入1966年慕尼黑出版的讽刺作品集《不仅在圣诞节时》中)，诺贝尔文学奖获奖辞，《试论诗歌的理性》(收入1980年慕尼黑出版的《当代的踪迹。文学论著》中)，也暗示诗歌《科隆一号》(收入1979年科隆出版的《广播剧、剧本、电影剧本、诗歌集》中)。关于陀思妥耶夫斯基参见论文《痛苦的回顾。论R·奥

格施泰因的《人子耶稣》(收入《当代的踪迹》中)。关于拿撒勒的耶稣参见《对我而言,拿撒勒的耶稣是谁?一百个当代证明》(1973年慕尼黑出版)。本次谈话于1983年9月9日在《公众论坛》上首次发表。

I. 德赖维茨 (Ingeborg Drewitz)

1923年1月10日生于柏林,德国作家协会发起人之一,1969至1980年任该会副主席。1966年起为联邦德国笔会主席团成员。现住柏林。在长篇小说中,具特殊的宗教和神学意义的作品有:《十月之光》(1969)、《谁为K·兰贝特辩护》(1974)、《昨日即今日。当代一百年》(1978)、《易北河上的冰》(1982)。从五十年代的剧作中可以看到她对圣经素材的深入研究。这些剧本有:《所有大门已有人把守》(1951/52年首次上演)、《曾恨上帝的人》(1954)、《摩西》(1954)。印度旅行印象以《我的印度日记》(1983)为题发表。她在《女人们相信的不同吗?种种经验》(1983年由迪尔克斯在弗赖堡出版)中描述了自己的宗教社会化。《复活节》一诗、关于死亡和其他(也是宗教方面的重要)文章摘自《天鹅绒帷幕。短篇小说、速写、报道》(1978年居特斯洛版)。《I. 德赖维茨。作品与影响的资料》(1983年斯图加特出版)。

本次谈话于1984年1月20日在《公众论坛》上首次发表。

B . 弗里施穆特 (Barbara Frischmuth)

1941年7月5日生于奥地利施泰尔马克州的阿尔特奥塞。曾攻读东方学。在土耳其呆过较长一段时期。从1968年起发表过大量长、短篇小说，是奥地利战后文学举足轻重的女作家。现住维也纳。

在她的长篇小说中，从宗教和神学的观点来看重要的有：《修道院附设学校》(1968)、《西尔贝尔的神秘化》(1976)和《头舞舞蹈家》(1984)。她论述希尔德加德的文章发表在1983年10月15/16日(维也纳)《新闻报》上。

本次对话于1985年1月11日在《公众论坛》上首次发表。

P . 黑尔特林 (Peter Hartling)

1933年11月13日生于克姆尼茨。五十年代从事新闻，1968年至1973年，先为菲舍尔出版社主编、后为该社经理。自1974年起作为专业作家定居默费尔登—瓦尔多夫。作品包括长、短篇小说，儿童故事，诗歌和评论。

从神学与宗教的观点来看，长篇小说中重要的有：《一位女人》(1974)、《荷尔德林》(1976)、《胡贝尔特或回到卡萨布兰卡》(1978)、《风车》(1983)。在儿童故事中有《祖母》(1975)和《本爱着安娜》(1979)。在短篇小说集中有《一再出现的事故》(1980，特别是描写卡夫卡的短篇小说《奥特

拉》)。在诗集中有《1953—1979 诗选》(1979, 方济各诗亦在其中)和《预先警告》(1983)。在评论集中有《我的国家,你就是奥尔曾利德。论 E·默里克和 L·鲍尔的童话》(1982)。

对和平问题发表的见解摘自《像 约伯纪 一样申诉》一文(见 1982 年 9 月 1/2 日《南德意志报》)。

本次对话于 1982 年 11 月 5 日在《公众论坛》上首次发表。

S·海姆 (Stefan Heym)

1913 年 4 月 10 日生于克姆尼茨。曾在柏林攻读日耳曼语言文学和新闻学。1933 年流亡捷克,同年去美国。1937 年任德文版美国周报《德意志人民回声报》主编。1943 年为美国士兵,成为美国公民。1948 年退伍。1953 年移居东德。曾获东德国家文学奖。从 1974 年起,海姆的作品只能在西方发表。1979 年被东德作家协会开除。他的写作生涯从社会批评、小说、当代历史小说和历史小说开始,长篇小说有:《格拉泽纳普少尉案件》(1942)、《高尔兹镇》(1953)、《拉萨尔》(1969)。从宗教和神学观点来看,特别有趣的长篇小说是:《大卫王传》(1972)、《阿赫斯维》(1981)。全集《路与弯路。五十年代论战著作》(1980)中,包括自传体短评。现住柏林。

本次对话于 1984 年 10 月 5 日在《公众论坛》上首次发表。

W . 简斯 (Walter Jens)

1923年3月8日生于汉堡。曾在汉堡和弗赖堡攻读日耳曼语言文学和古典语文学。1944年以研究索福克勒斯的论文获博士学位，1949年以研究塔西陀的论文获得大学教授资格。1962年起任蒂宾根大学古典文学和普通修辞学教授。1976至1982年任联邦德国笔会中心主席。现住蒂宾根。他的文学著作有长篇小说、广播剧、翻译、杂文和评论。从宗教和神学的观点来看，具特殊意义的有：《始于马厩，终于十字架：拿撒勒的耶稣》（1972，《马太福音》翻译）《乐善好施者》（1973）、《犹大事件》（1975）、《共和党人演讲集》（1976）、《为什么我是基督徒》（1979）、《和平。当代圣诞节故事》（1981）、《行动的地点是德国。敌视记忆时代演讲集》（1981）、《布道坛与讲台》（1984）。此外，他还是《联想。对圣经经文的想象》（1978）丛书的出版人。P·胡赫尔的诗可见于他的诗集《大道、大道》（美因河畔法兰克福1963年版）。

本次对话于1981年12月23日在《公众论坛》上首次发表。

K . 马尔蒂 (Kurt Marti)

1921年1月31日生于伯尔尼。曾在伯尔尼和巴塞尔攻读法律和神学。从1961至1983年为伯尔尼内德格教堂新教

牧师。现住伯尔尼。曾发表长篇小说（《女巨人。一部报告》，1975）、诗歌和短评。下述论著具特殊意义：《边缘的诗》（1963）、《悼词》（1969）、《温情与痛苦。笔记》（1979）、《西方。诗集》（1980）、《上帝的询问。今日 约翰 一书》（1982）、《创世信仰。上帝的生态学》（1983）。

本次对话于 1981 年 4 月 17 日在《公众论坛》上首次发表。

A . 穆施格 (Adolf Musch)

1934 年 5 月 13 日生于苏黎世。曾攻读日耳曼语言文学、英国语言文学和心理学。1959 年以研究 E·巴拉赫 (E·Barlach) 的论文获博士学位。曾在苏黎世、东京、格廷根、伊萨卡、纽约、日内瓦等地执教。1970 年起为苏黎世理工学院日耳曼语言文学教授。现住苏黎世。

发表过大量长、短篇小说、剧本和短评，其中有：《破除魔法的魔法》（1967）、《爱情故事集》（1972）、《阿尔比塞尔的土地》（1974）、《躯体与生命》（1982）。从宗教和神学的观点来看，具特殊意义的作品有：《文学是疗法？对有疗效之物与不治之症的附带说明》（1981）以及《光与钥匙。一个吸血鬼的教育小说》（1984）。

本次对话由本集子首次发表。

L . 林泽尔 (Luise Riuser)

1911年4月30日生于上巴伐利亚。曾攻读心理学和教育学。1934至1939年任教师,后为专业作家。现住罗马罗卡迪帕帕。

发表过大量长、短篇小说和短评。这些作品多带有宗教和基督教题材。她从1970年起发表的日记可以使人们认识她的宗教观的新方向,其中对于这次谈话具有特殊意义的有:《建筑工地》(1970)、《越境》(1972)、《战争玩具》(1978)、《冬天里的春天》(1982)。此外,自传第一卷《拥抱狼》(1981)以及玛丽亚—玛格达勒娜长篇小说《米尔雅姆》(1983)。

本次对话于1982年6月18日在《公众论坛》上首次发表。

W . 施努雷 (Wolfdietrich Schnurre)

1920年8月22日生于美因河畔法兰克福。1939至1945年从军,后为电影和戏剧评论家。“四七社”,发起人之一。1983年获G.毕希纳文学奖。现住劳恩堡巴尔弗尔德。

撰写过大量短、长篇小说,儿童读物,诗歌,广播剧和电视剧本;其中有:《当父亲的胡子还红着时》(1958)、《本城命运》(1959)、《卷毛狗阿利的笔记》(1962)。从宗教和神学的观点来看,具特殊意义的作品首推早期的诗歌。这些诗

集结成册，题为《囚犯的秘密通信》（1956，《安慰》一诗亦在其中）。其次还有从七十年代末开始发表的作品：《逆光摄影师。笔记》（1978）和《一次不幸事件。长篇小说》（1981）。最后还要提到的是毕希纳文学奖获奖答辞《与一位过世同事的对话。一种接近的尝试》（见1983年10月23日《南德意志报》）。

本次对话于1984年5月11日在《公众论坛》上首次发表。

K·施图克 (Karin Struck)

1947年5月14日生于民主德国梅克伦堡。曾在波鸿、波恩和杜塞尔多夫攻读日耳曼语言文学、罗曼语族语言文学和心理学。1973年起为专业作家。现住汉堡。

从宗教和神学观点来看，她的长篇小说中具有重要意义的有：《阶级之爱》（1973）、《母亲》（1975）、《爱》（1977）。此外，她的短篇小说有：《小客栈》（1981）和《两个女人》（1982）。她在谈话中提到的散文《雪·短篇小说》以及《被破坏的圣诞节感情或伦茨与奥伯林》尚未发表。

本次对话于1983年6月3日在《公众论坛》上首次发表。

M·瓦尔泽 (Martin Walser)

1927年3月24日生于博登湖畔瓦塞堡。曾在蒂宾根攻读日耳曼语言文学、历史和哲学。1951年以研究F·卡夫卡的

论文获博士学位。五十年代在南德意志电台工作，后为专业作家。现住博登湖畔努斯多夫。

发表过大量长、短篇小说、剧本和短评。1981年获格毕希纳文学奖。从宗教和神学的观点来看，下列作品具有重要意义：《间歇》（1960）、《心灵的活动》（1979）、《天鹅之家》（1980）。此外，还有下列评论集：《谁是作家？》（1979）、《自我意识与讽刺。法兰克福讲座》（1981，对克尔恺郭尔的研究亦在其中）、《爱的说明》（1983，关于H·海涅和G·毕希纳的讲话亦在其中）

本次对话于1985年4月19日在《公众论坛》上外首次发表。

注 释：

伯尔已于1985年去世。——译者注

联邦德国文学团体，因成立于1947年，故得此名。——译者注