



耶稣是谁？

基督论导论

■多玛斯·劳施 著 李伟平 译

河北信德社

耶稣是谁？

基督论导论

多玛斯·劳斯 著
李伟平 译

河北信德社

HEBEI FAITH PRESS (P.R. CHINA)

Faith Books (329)— Textbook Series

Who is Jesus

By Thomas P.Ransch,S.J.

Translated by Fr. Li Weiping

First Published in August,2012

By Hebei Faith Press

(3 Xuefu Rd. Shijiazhuang, Hebei, P.R.China)

All Rights Reserved



信德书林(329)教材丛书

耶稣是谁?

多玛斯·劳斯神父 著

李伟平神父 译

中国河北信德社 出版

(河北省石家庄市学府路三号 邮编:050061)

石家庄龙星印务有限公司 承印

印张:9.5 开本:大32开 字数:235.8千字

印数:3000册 印刷时间:2012年8月

冀出内准字(2012)第A029号

版权所有 请勿翻印

Cum Approbatione Ecclesiastica

信德总丛书序

“现今存在的，有信、望、爱这三样”。（格前 13:13）而“信德是人得救的开端，也是一切成义的基础和根由”（训导文集 1532）。致力并拥有活泼信德的同胞，无论在平静生活里，还是在过往艰难困苦的严峻考验中，或是在今日现代社会和教会内部各种思潮的强烈冲击之下，他们都是心中常有上主，时常充满喜乐。在信德内，明辨天主圣言，明智忠诚地为主作证。

信德为我们在昔日重要，为今日中国教会更是需要。我们受河北天主教教务委员会之托，成立信德编辑室，取名“信德”之意，即是愿通过向大家奉献各种圣书——教友们的精神食粮，从而增加巩固我们的信德，维护真理，办好教会，在主内彼此理解，合而为一；在荣主益人，爱国守法中，强国利民，弘扬基督福音。

信德编辑室将遵循这一宗旨，陆续为教友们再版一些教会传统圣书，并不断提供梵二以来具有时代气息的各类丛书。以益神长教友荣主救灵，修德成圣和各界朋友探索求知，寻找真理之用。

信德编辑室谨识

1991年8月15日

圣母升天瞻礼

目 录

- 1 致谢

- 5 导言
 - 5 耶稣的容貌
 - 8 基督论的起点

- 17 第一章 对历史中耶稣的三期探索
 - 19 第一期探索:从赖马路斯到阿伯特·史怀哲
 - 24 新探索:从凯士曼到爱德华·史勒拜克斯
 - 26 第三期探索
 - 34 小结

- 39 第二章 方法论的思考
 - 39 从前批判性基督论到批判性基督论
 - 46 福音传统的发展
 - 55 还原历史上的耶稣
 - 58 可疑的标准
 - 59 小结

63	第三章 犹太背景
64	默西亚传统
72	智慧传统
75	启示传统
80	第一世纪巴勒斯坦地区的犹太教
86	小结
89	第四章 耶稣和他的运动
90	耶稣和洗者若翰
99	耶稣运动
110	小结
113	第五章 耶稣的宣讲和传教
114	耶稣的言论
121	耶稣的比喻
123	天国
133	奇迹传统的一个注解
135	小结
137	第六章 耶稣的死亡
138	耶稣死亡背后的罪名
142	神学上的观点
148	耶稣如何理解自己的死亡?
156	小结

159 第七章 天主使耶稣从死者中复活

- 160 复活经验
- 162 复活节传统
- 169 对复活节信仰的反省
- 176 小结

179 第八章 新约圣经基督论

- 182 复活节基督论
- 187 天主子基督论
- 197 智慧基督论
- 204 先存性基督论
- 208 小结

209 第九章 从新约到加采东大公会议

- 209 信仰与文化的对话
- 216 从第三世纪到尼西亚大公会议
- 223 从尼西亚大公会议到加采东大公会议
- 233 小结

237 第十章 罪和救恩

- 239 圣经中的罪和救恩
- 245 基督教历史上对罪和救恩的理解
- 256 十六世纪
- 261 小结

263 第十一章 救恩论的当代研究

264 罪恶的奥秘

267 耶稣通传天主的救恩

283 耶稣是我们救恩的源泉吗？

290 小结

293 词汇表

致 谢

本书无意对近年来的基督论作品作一个全面评述。我的立场是,作为一名教授,我已尽力研究了现代最好的基督论资料,为了给它一个力所能及的介绍。我采用了更富批判性的主流学者和福音派作家的作品,他们承认本尼·威瑟林顿(Ben Witherington)的观点,太多的主流学者忽略了使用历史批判法的福音派学者的工作。^[1]我想感谢一些这样的学者,我发觉他们的作品特别有帮助。

关于历史的耶稣,爱德华·史勒拜克斯(Edward Schillebeeckx)和若望·梅尔(John P. Meier)都进行了谨慎的研究,并发表了许多作品。史勒拜克斯的书《耶稣:基督论的一个试验》(Jesus: An experiment in Christology)^[2],广泛吸取欧洲学者对历史耶稣的研究,把学者对历史的耶稣的批判降到“最小范围”。梅尔更近期的作品《一位边缘的犹太人:对历史耶稣的重新思考》(A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus),共有三卷,不仅仅

[1] 本·威瑟林顿,《探索耶稣:对纳匝肋人耶稣的第三期探索》(Ben Witherington III, *the Jesus Quest: the Third Search for the Jew of Nazareth*, Downers Grove, Ill.: Inter Varsity, 1997) 257 页。

[2] 爱德华·史勒拜克斯,《耶稣:基督论的一个试验》(Edward Schillebeeckx, *Jesus: An experiment in Christology*, New York: Seabury, 1979);也请参见他的书《基督:耶稣是主的经验》(Christ: the Experience of Jesus as Lord, New York: Seabury, 1980)。

极其有帮助,而且始终是让人爱不释手的佳作。〔3〕

汤姆·赖特(Nicholas Thomas Wright)是福音派学者,在牛津大学任教多年,现为英国利兹菲大教堂的主任牧师(Dean of Lichfield Cathedral)。比起其他许多学者,尽管他太过于重视耶稣的自我意识,但他的作品还是极有帮助的,〔4〕他对形式批判家把福音传统简化成零乱的片断经文的现代倾向表示怀疑。他作品的最大优点是,严肃地对待耶稣的犹太性(Jewishness),并在当时的托拉(Torah,即法律)传统和圣殿(Temple)传统的背景下去看耶稣的故事。他也对基督论的历史进行了很好的介绍。

耶稣会士罗杰特(Roger Haight)神父的书《耶稣:天主的标记》(Jesus: Symbol of God)是一本巨著,一本以后的作品都必会涉及的作品。〔5〕虽然我难以理解他的一些解说,但罗杰特为传统提供了一个非常有帮助的概述,他具有能够清楚地陈述事情的天赋。更重要的是,他努力重新思考我们谈论基督内救恩的方式是他作品十分重要的一面。

布赖恩·麦克德莫特(Brian McDermott)的作品《圣言成了血肉》(Word become Flesh)他致力于把基督论放在一个同时反对教

〔3〕 若望·梅尔,《一位边缘的犹太人:对历史耶稣的重新思考》卷1《问题和耶稣的根源》(John P. Meier, A Marginal Jew: Rethinking the historical Jesus, Vol. One The roots of the problem and the Person, New York: Doubleday, 1991);卷2《导师、讯息和奇迹》(Vol. Two, Mentor, Message, and Miracles, New York: Doubleday, 1994);卷3《同伴和对手》(Companions and Competitors, New York: Doubleday, 2001)。

〔4〕 汤姆·赖特(N. T. Wright),卷1《新约和天主的子民》(The New Testament and the People of God, Minneapolis Fortress, 1992);卷2《耶稣与天主的得胜》(Jesus and the Victory of God, Minneapolis Fortress, 1996)。

〔5〕 罗杰特,《耶稣:天主的标记》(Roger Haight, Jesus: Symbol of God, Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1999)。

会的教导传统和现代所倾向的研究方法的位置。〔6〕

虽然我欣赏从解放神学、女性主义神学和宗教多元主义的观点探讨基督论的现代研究,但这不是我最关心的,因为它超出了本书的探讨范围。然而,我会尝试留意在这个领域中各学者的说法,并借鉴他们的观点。我建议读者阅读罗杰特和麦克德莫特的作品,以及本·威瑟林顿关于第三期探索的书,以便对现代研究法有一个纵览。〔7〕

感谢我的助教瑞安·依纳爵·普拉特(Ryan Ignatius Pratt)细心地校阅我的手稿;感谢巴巴拉·默菲(Barbara Murphy)帮助整理索引;感谢艾伦·拉瓦提(Aaron Raverty, O. S. B)进行文字编辑工作。我也想对我多年来的学生表示感谢,是他们帮助我更深入地看耶稣的奥秘,以及他与我们生命的不断碰触。谨把此书献给我的学生!

多玛斯·劳斯 神父

Thomas P. Rausch, S. J.

〔6〕 布莱恩·麦德莫特,《圣言成了血肉:基督论的幅度》(Brian Medermott, Word Become Flesh: Dimensions of Christology, Collegeville: The Liturgical Press, 1993)。

〔7〕 本·威瑟林顿,《探索耶稣:对纳匝肋人耶稣的第三期探索》(Ben Witherington III, the Jesus Quest: the Third Search for the Jew of Nazareth)。

术语缩写表

DS: Denzinger – Schönmayer, Enchiridion Symbolorum 33rd ed. (Freiburg: Herder, 1965)

由邓辛格·施考麦泽编辑的《天主教教义汇编》第33版

DV: Dei verbum: Vatican II, Dogmatic Constitution on Divine Revelation

梵二文献《启示宪章》

JVG: N. T. Wright, Jesus and the Victory of God (Minneapolis: Fortress Press, 1996)

汤姆·赖特的作品《耶稣与天主的得胜》

LG: Lumen gentium: Vatican II, Dogmatic Constitution on the Church

梵二文献《教会宪章》

LW: Martin Luther. Luther's Works, ed. Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehmann (St. Louis: Concordia Publishing House)

马丁·路德的《路德选集》

NJBC: New Jerome Biblical Commentary, ed. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, and Roland E. Murphy (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1990)

《新热罗尼莫圣经诠释》

PBC: pontifical Biblical Commission

宗座圣经委员会

导言

耶稣是谁？这是基督论的基本问题。自基督徒团体建立之初，对这个问题就有各种不同的答案。最初的基督徒团体使用的各种名称主要源于旧约圣经或希伯来圣经，来表达他们对耶稣的信仰。他们称耶稣为先知、导师、默西亚、达味之子、人子、主、天主子、天主的圣言，有时甚至用天主一词。新约圣经为我们提供了丰富多样的基督论，如同我们将在下面看到的。

耶稣的容貌

基督宗教的传统对耶稣奥秘的反省与新约圣经一样丰富。在地下墓穴中发现的基督宗教的艺术品中，耶稣最早的画像被画成一位牧人。教父们把基督被刺开的肋旁视为教会和圣事的源泉。中世纪的基督徒常常把耶稣视为即将来临的法官，把得救的人与应受罚的人分开，他们常常在教堂的横楣上悬挂这种圣像。但是，中世纪的艺术也对耶稣的人性着迷。隐修士和神秘家默观耶稣的五伤，并因此开始逐渐敬礼耶稣圣心，而天主教是敬礼耶稣圣心的先驱。文艺复兴期间的许多艺术品刻画主基督时以男性为特征。^[8] 这种对耶稣性别的强调，是为了把道成肉身（Incarnation）

[8] 列奥·施坦伯格，《文艺复兴艺术及现代遗忘中的基督的性征》（Leo Steinberg, *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion*, Chicago: University of Chicago Press, 1996）。

的重要性融入文艺复兴的思想中；耶稣整个人性的每个部分都是其神性的载体。在过去的三个世纪中，理性主义者、作家和神学家大都以他们各自的想象重塑耶稣的形象；在他们的笔下，耶稣被塑造成为一位伦理导师，一位显赫高贵但又通人情的宗教理想人物（托马斯·杰弗逊【Thomas Jefferson】），一位慈爱的、被误解的人物（任南【Renan】），或者是一位以默西亚式的策划者（messianic schemer）。^{〔9〕}

耶稣的肖像可以无限地被改编。达尼尔·哈林顿（Daniel Harrington）在1986年作为天主教圣经协会（Catholic Biblical Society）主席的致词中，介绍了近年来学者们对耶稣提出的七种不同肖像。它们都基于各种不同的犹太背景，其中包括耶稣是一位政治革命家、术士、加里肋亚的神恩者（Galilean charismatic）、拉比、原始法利塞人（proto-Pharisee）、艾赛尼派信徒（Essense），或者是位末世的先知。^{〔10〕} 在解放神学的影响下，耶稣还被描写成一位社会改革家，甚至是军队杂役中的一个游击队员。一些同性恋作家根据耶稣与若望福音中“所爱的门徒”的关系，把耶稣描写成一个同性恋。女权主义者改变了耶稣的性别，她们使用的十字架上面钉着的人物是位名叫“Chresta”的女人。伊丽莎白·许勒·菲伦莎（Elisabeth Schussler Fiorenza）推出这样一位耶稣：耶稣并非把天主称为“阿爸”（Abba）——尽管传统对这点有大量的证明，而是把天主视为“智慧女神索菲亚”（Divine Sophia），而 he 自己是索菲亚

〔9〕 参见厄尔·理查德（Earl Richard, *Jesus: One and Many: The Christological Concepts of the New Testament Authors* (Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1988) 第26页。

〔10〕 达尼尔·哈林顿写的文章“耶稣的犹太性”，刊录在《圣经评论》（Daniel·J·Harrington, “The Jewishness of Jesus” *Bible Review* 3:1 (1987) 第33-41页。

的先知。^[11] 若望·多明我·克罗桑(John Dominic Crossan)是罗伯特·方克(Robert Funk)耶稣研讨会(Jesus Seminar)的成员,罗伯特·方克耶稣研讨会的成员,他受愤世嫉俗传统(Cynic tradition)的影响,把耶稣描写成一位犹太术士和四处流浪的乡下哲学家;他鼓吹一种激进的平等主义,挑战已确立的架构体系和圣统制。^[12] 为庆祝第三个千禧年的开始,《国家天主教报导》(National Catholic Report)赞助了一个名为“耶稣2000”的赛事,为新的千禧年寻求一幅耶稣的艺术画像。经温蒂·贝克特(Wendy Beckett,著名画家)修女选出的得胜画像,是一位黑皮肤的、具有男女两性的耶稣,而且很明显是来自第三世界的人物。画家解释说,尽管她把耶稣画成了男性,但实际的模特是一位女性。^[13]

当今盛行的基督宗教倾向于以耶稣的天主性为焦点,但却常常忽略了耶稣的人性。天主教徒把耶稣称为“我们的主”或简单地称为基督。许多人把耶稣尊称为基督君王(Christ the King)。那些具有东欧背景的人,常常敬礼穿着王袍和王冠的布拉格耶稣圣婴(Infant of Prague)。东正教基督徒敬礼耶稣是永生的圣言(Logos)、万能的主(Pantocrator)和他们圣像中常见的形象宇宙的统治者。基督新教把耶稣称为他们个人的主和救主。许多福音派信徒(Evangelicals)称耶稣为“主耶稣”或在祈祷中甚至称其为“尊

[11] 伊丽莎白·许斯勒·菲伦莎,《耶稣:玛利亚的儿子,智慧的先知》(Elisabeth Schussler Fiorenza, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet*, New York: Continuum: 1994)。

[12] 若望·多明我·克罗桑,《历史的耶稣:地中海地区一位犹太农民的一生》(John Dominic Crossan, *The historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, HarperSanFrancisco, 1991)。

[13] “耶稣2000”,《国家天主教报导》杂志("Jesus 2000," *National Catholic Report*, December 24, 1999)。

贵的耶稣”，并期待耶稣的第二次来临。

基督论的起点

因此，真正的耶稣是谁？探究当代基督论最好的起点是什么？这里有各种各样的可能性。让我们探究其中一些问题。

新约圣经

虽然新约圣经是我们了解耶稣的最重要的资料来源，但把它当作起点来使用的困难是，它提供的不是一种基督论，而是许多种基督论。对观福音介绍的耶稣与若望福音中的耶稣非常不同。总的来说，在对观福音中，耶稣很少谈及他自己；耶稣更关注天国的来临。而且，对观福音的三位作者对耶稣的记述十分的不同。马尔谷福音认为耶稣是“天主子”（谷 1:1），但由于它开始没有记载传统的耶稣诞生的故事，所以除了让人觉得耶稣是天主的义子外，很难看出还有别的意思；耶稣在受洗时被宣布为天主子（谷 1:11）。马尔谷福音总体上视耶稣是默西亚和必须受苦的人子（Son of Man），这大概是以依撒意亚先知书 52:13—53:12 受苦的仆人为依据。只有邪魔好像知道耶稣是圣者（谷 1:24）或天主子（谷 3:11;5:7）的真实身份。

玛窦福音和路加福音的基督论更成熟。两者都从耶稣的童贞受孕开始介绍耶稣是天主子。路加福音对耶稣奥迹的反省追溯到了耶稣诞生前的事件，以及包括著名的“童年史”（infancy narratives）。耶稣十二岁在圣殿的讲道是为了努力揭开耶稣“隐秘生活”（hidden life）的面纱，一些使初期教会的基督徒着迷的事。路加福音也体现了人们甚至在耶稣的公开生活中称耶稣为“主”，尽管很可能仅在耶稣死后人们才用此头衔称呼他。玛窦福音的超越

基督论(high Christology,“高阶基督论”)表现在他对伯多禄宣认的补充:“你是默西亚(玛8:29)”、“永生天主子”,以及他称耶稣为厄玛奴耳,“天主与我们同在(玛1:23)。”

第四部福音从介绍耶稣是降生成人的圣言(若1:14)开始,并以多默宗徒的复活宣认——“我主我天主(若20:28)”——结束。在若望福音中,耶稣有长篇大论的讲道,但没有比喻。耶稣宣称自己是默西亚(若4:26),天主的独生子(若3:18),在亚巴郎之前就已在存在(若8:58)。他常以“我是”(I am)的术语谈及自己,这个术语在旧约圣经和犹太拉比的传统中指雅威(Yahweh)的神圣名号。这些例子仅仅揭开了表层;宗徒书信中还有其他的基督论。

因而,新约圣经给了我们许多不同的基督论,并提出了许多疑问。从方法论而言,我们应该从新约圣经时代末期出现的那些基督论着手探讨呢?或者从最早的书中记载的基督论开始呢?还是从甚至早于圣经记载的基督论开始呢?相信耶稣的先存性是一种后来的发展吗?或者它可以在较早的传统中被找到?耶稣首批门徒知道后来的教会将如何称呼他的神性吗?若望福音对耶稣的看法难道应该被认为比马尔谷福音更准确吗?还是我们需要为两者都留有空间?把基督论简单地建基在基督徒对新约圣经启示特性的宣认之上足够吗?

信经和教会的信理

探讨基督论第二个可能的起点可以是信经和教会的信理。所谓的尼西亚信经(Nicene Creed)实际上是第一届君士坦丁堡大公会议确定的尼西亚信理的修订版,现今仍然在主日弥撒中被诵念。其信条如下:

我信……唯一的主、耶稣基督、天主的独生子。他在万世之前,由圣父所生。他是出自天主的天主,出自光明

的光明,出自真天主的真天主。他是圣父所生,而非圣父所造,与圣父同性同体。万物是借着他而造成的。他为了我们人类,并为了我们得救,从天降下。他因圣神,由童贞玛利亚取得肉躯,而成为人。

信经是教会信仰的正式声明,它是教会信仰的准则。若瑟·拉辛格(Joseph Ratzinger, 现任教宗本笃十六世)在他的书《基督教导论》(Introduction of Christianity)中选择宗徒信经作为研究基督论的根基。他在两种极端的研究方法之间进行调衡,一种是把基督论简化成历史,另一种是放弃历史,把历史视为与信仰无关的历史。第一种研究法净化信仰的教义和信经,使历史中的耶稣的重建工作成为基督论的决定因素,其代表人物是哈纳克(Harnack)。第二种研究法唯独以相信基督为重,代表人物是布尔特曼(Bultmann)。^[14] 下面我们将探讨这两种研究法。

但是,以信经作为研究基督论的起点在方法论上有问题,这种研究法是“从上而下”(from above)研究基督论,它正好把需要确立的论点进行了假设,也就是说,教会的基督论信仰,包括对耶稣天主性的宣认,在某种程度上扎根于历史中真实的耶稣身上的事实做了假设。换言之,教会的基督论信仰需要一个批判性的基础。基督论需要“从下而上”地被确立,需要建基在历史中耶稣的言行上。^[15] 少了这点,它便易于受常见的控诉的批判,说它代表基督徒信仰后来的“希腊化”(Hellenization),是后来的基督徒把他们的救主变成了神,把纳匝肋的木匠耶稣神化了。

[14] 若瑟·拉辛格(现任教宗本笃十六)《基督论导论》(Joseph Ratzinger, Introduction to Christology, New York: Herder and Herder, 1971) 144-147 页。

[15] 关于这两种研究方法的讨论,请参见卡尔·拉内的文章“基督论的两种基本类型”,刊录在他的书《神学研究论文集》(Karl Rahner, "The two basic types of Christology" in his Theological Investigations 13, New York: Seabury, 1975) 213-223 页。

基督徒的信仰

探讨基督论的第三个可能的起点可以是基督徒的信仰。关于耶稣,当代基督徒怎么说?他们相信耶稣什么呢?他们在信仰中如何领悟耶稣?这种信仰是一种重要但不充分的资源。当代基督徒之间为了他们的基督信仰而常常产生分裂。一些人不再接受耶稣的天主性。其他人,特别是保守的基督徒,相信耶稣从一开始就知道自己是天主的唯一独生子。他们毫不犹豫地宣认耶稣的天主性。这种对耶稣天主性的强调,偶尔会掩盖圣子与天父之间的区别。对其他人来说,他们信仰中的神学没有给耶稣的人性留下多少空间。

耶稣也曾与我们每个人一样面对挑战,这种思想,对许多基督徒来说是难以理解的。他们发现很难去相信耶稣必须面对真实的诱惑,必须挣扎着整合自己的性欲,分辨天主对他的旨意,并发现自己的圣召。他们习惯了首先从耶稣天主性的立场去想象耶稣。这种方法间接地表明耶稣只具有天主性。因此,它具有“实用基督一性论”(practical Monophysitism)的特征,一个主张耶稣只有天主性而没有人性的早期异端“基督一性论”的一个功能版本。对当代的基督徒而言,很难把这样的耶稣当作一个模范,或者去实践“效法基督”(imitatio Christi)。效法基督永远是基督徒生活的中心。

历史批判法

探讨基督论的第四种可能性是遵循严格的历史批判法,或许最具代表性的人物是若望·梅尔(John P. Meier)。他在三本巨著的开始这样论及历史中的耶稣:

假设一位天主教徒、一位基督新教徒、一位犹太人和

一位不可知论者——所有诚实的历史学家都知道第一世纪的宗教运动——被锁在哈佛大学神学院(Harvard Divinity School)的图书馆里,给他们规定严格的饮食,不准他们出来,直到他们经过反复讨论,对纳匝肋的耶稣是谁,以及耶稣在当时当地的目的是什么,达成共识,拟订出一份意见统一的文件。那么,这份文件必备的条件将是,它应以纯粹的历史资料和辩论为依据。^[16]

“以纯粹的历史资料和证据的说法着实让人头疼”。福音书和其他新约书信是在耶稣复活的光照下和门徒们在耶稣身上经验到复活的新生命之后写成的,它们是基督徒信仰的作品。就像我们稍后会看到,虽然圣经中包含着大量的历史记忆,但它们在现代意义上并不能算作历史作品。写福音书和新约书信的目的,是为了宣扬复活的耶稣临在于基督徒团体和门徒们生活中的信仰,而不像现代历史学家那样为了记录耶稣的生命故事。

一方面,批判基督论必须以历史批判研究为依据。正如华尔特·卡斯佩(Walter Kasper)(现在是枢机主教)说:“教会的信仰扎根在尘世中的耶稣身上,正如通过历史研究——一个相对自主的标准,一个一劳永逸彻底的准绳——使耶稣易于接近我们,并通过历史研究,教会必须不断地进行自我衡量。”^[17]教会需要始终在基于历史事件的背景下,检验其教义。否则,教会就成了没有根基的,并有形成神话色彩或者思想体系构架的危险。

另一方面,历史批判研究本身是不充分的。首先,耶稣故事中

[16] 若望·梅尔,《一位边缘的犹太人:对历史耶稣的重新思考》(John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the historical Jesus*, Vol. 1, New York: Doubleday, 1991) 1页。

[17] 华尔特·卡斯佩,《耶稣基督》(Walter Kasper, *Jesus the Christ*, New York, 1976)第35页。

的一些中心因素,例如,他的复活,是不能通过历史研究进行的,或者只限于拐弯抹角的去研究。纯粹的历史研究法能够告诉我们有关耶稣的许多故事,然而,它不能“证明”耶稣的复活,也不能确定奇迹故事的真实性,尽管它可以说明,这些记述是否深深地扎根于耶稣传统,或是源于后来的传统。

其次,“严格的历史”研究法不必排斥那些主张遵循它的人的假设。他们可以丢弃资料中他们认为“神话”或“超自然”的因素,而依然喜悦地忽略他们自己假设的客观历史研究如何受他们不予承认的“俗人”、“现代主义者”或“后现代主义者”的偏见的制约。在看 19 世纪对历史的耶稣的研究或者 20 世纪末的“耶稣研讨会”(Jesus Seminar)时,我们将看到这种方法。

最后并且最重要的是,学者们重建的“历史中的耶稣”不是而且决不可能是基督徒信仰中的生活的耶稣。神学家们,就像若望·梅尔(John P. Meier)和路加·弟茂德·约翰逊(Luke Timothy Johnson)一样,所称的“真正的耶稣”(the real Jesus)是坐在天父的右边统治为王,在圣神内临在于他子民中的受光荣的耶稣,是由圣经和传承通传的耶稣,是在基督徒的服务、使徒生活和礼仪中与人相遇的耶稣。^[18]

辩证基督论

假如基督论既是批判性的(运用历史和文学的方法),同时又是神学性的(例如,对信仰的反省),那么,基督论必须在有历史意

[18] 请参见若望·梅尔,《一位边缘的犹太人:对历史耶稣的重新思考》(John P. Meier, *A Marginal Jew* I:21-24);路加·弟茂德·约翰逊,《真正的耶稣:对历史的耶稣误入歧途的探索和传统福音的真理》(Luke Timothy Johnson, *The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospel*, HarperSanFrancisco, 1996)。

义的基督教传统内,进行它的历史批判研究。华尔特·卡斯佩(Walter Kasper)说这是一种“互补性”(complementarity)的基督论,也就是说,一个完全考虑两个标准的基督论:“尘世的耶稣和复活的、被举扬的基督”。^[19] 藉着对基督宗教经典批判性地阅读,尘世的耶稣在一个相当大的范围内是可接近的。但是,耶稣的尘世生活并没有完全证明耶稣基督的复活。复活的奥秘和被举扬的基督的奥秘是耶稣故事中不可缺少的一部分。但是,只有那些能够以信仰的眼光去看的人才可以理解这点。

因此,我们研究耶稣基督奥秘的首要通路和基督论的起点是教会,藉着教会的圣经、教义,以及教会千百年来的经验的、宣扬的并传递下来的信仰。基督内的新生命和在圣神内接近基督,继续通过基督徒团体被默观。没有福音书,我们就没有耶稣的故事;抛开最初的基督徒的圣经,我们就无法了解耶稣的生命和死亡对他们有什么样的意义。

但是,圣经本身是不充分的。假如圣经要保持活力,那么圣经必须在其产生的信仰团体内被诵读和解释。在教会的第一个千年中,圣经总是在教会礼仪中被诵读和理解。在现代,历史批判主义频繁地取代圣经神学。对天主教神学而言,法国的“追本溯源”(ressourcement)设法使较早的传统与更具批判的现代方法协调起来。^[20] 对圣经原则推崇的基督新教神学,特别是认为圣经无误的福音派神学,常常使圣经脱离了历史中的信仰团体,使圣经孤立起来。结果是或者使自由主义者失去了圣经的原则,或者使较保守的人成为圣经直译主义者(literalism)或基要主义者(fundamentalism)。

[19] 华尔特·卡斯佩,《耶稣基督》(Walter Kasper, *Jesus the Christ*), 35 页。

[20] 玛丽·安娜·玛叶斯奇,《天主教神学和圣经注释学的历史》(Marie Anne Mayeski, "Catholic Theology and the History of Exegesis", *Theological Studies* 62, 2000) 140 - 153 页。

然而,基督论的信仰不能只依据圣经和教会的教导。在历史上,天主教拒绝“唯独圣经”(sola scriptura)的研究法,它强调信仰和理性的互补性。不以历史现实为基础的基督论,很容易变成一种意识形态或神话,一种对耶稣这个人盲目崇拜而使之神化。这不是说理性建立信仰,而是理性能够并且应该表明,信仰的行为本身是合理的。

因此,批判基督论必须把尘世的耶稣作为它的第二个标准。藉着卡斯佩(Kasper)称之为“一个相对自主的标准”的历史研究,我们能够接近耶稣。通过历史研究,教会必须不断地衡量自己和其教导。^[21] 为了既忠实于历史又忠实于基督徒的信仰,我们将遵循这种两极的或辩证的基督论。

我们将严肃地进行历史批判研究的工作,在不以历史的耶稣为根基的基督论不能作为教会基督论信仰的基础思想的推动下。同时,基督论决不可能是一个独立自主的学科(autonomous discipline),圣经也不可能自我支持,不能孤立于教会的信仰和生活之外。两者只有在继续宣认耶稣是默西亚、主和天主子的基督徒团体内,才富有意义。基督徒团体承认耶稣基督临在于以他的名聚在一起团体中,临在于宣讲的圣言中,以及掰饼(圣体)中。

[21] 华尔特·卡斯佩,《耶稣基督》(Walter Kasper, Jesus the Christ)35页。

第一章

对历史中耶稣的三期探索

因此,我们回到“耶稣是谁?”这个问题。今天,这个问题有许多答案。1977年,被形容是德国版的《时代》(Time)杂志《明镜周刊》(Der Spiegel)编辑出版了一本名为《耶稣,人子》(Jesus Son of Man)的书。此书探究“基督教会怎么敢呼求一个从未存在的耶稣,怎么敢喜欢他从未颁布过的诫命,怎么会对他从未擅自称自己是天主子的说法感兴趣。”^[22]

八年后,罗伯特·方克(Robert Funk)创立了著名的耶稣研讨会(Jesus Seminar)。当时他是蒙大纳大学(the University of Montana)的教授。此研讨会由一小群自选(self-selected)的学术界人士组成。他们一年聚会两次,致力于发现隐藏在福音书和教会教义后面的“真正的耶稣”(the real Jesus)。他们的方法是设法分离耶稣传统的最早说法;讨论后,他们用不同颜色的珠子作标记进行

[22] 鲁道夫·奥格斯坦,《人子耶稣》(Rudolf Augstein, Jesus Son of Man, New York: Urizen Books, 1997) 9页。

投票,以决定耶稣真正的话和言词。^[23] 他们认为,福音中耶稣82%的言论不是出自耶稣之口而不接受,包括那些论及审判、赏报,以及死后的惩罚。同样地,他们不接受马尔谷福音中有关耶稣生活的记述,他们判断马尔谷福音主要由神学兴趣来决定。研讨会成员把剩下来的不成体系的耶稣的话汇集成了他们重建的“真正”耶稣——一个一点也不像基督徒熟悉的、非末世性的耶稣。他们提供的是一位犹太贤人,一位富有智慧的导师,或是一位发表逆文化评论的犬儒学派(Cynic)的哲学家,并且他被杀死了,根据方克的说法是被“意外地钉死了”。^[24] 本尼·威瑟林顿(Ben Witherington)把耶稣研讨会形容成是一个只“会说话的头”(talking head)。^[25]

我们已指出的两个例子,是由纯粹的世俗观点发展而来的。它们仅仅只是许多近代努力还原“耶稣故事”中的一些,因而,把他从基督宗教传统的基督区分开。第一个例子是由德国的学者赖马路斯(H. S. Reimarus)在18世纪提出的,两者之间的差异从那时起就导致了对历史耶稣进行的三期不同的探索。

[23] 参阅《五福音:耶稣到底说了些什么?》由罗伯特·方克、罗伊·胡福和耶稣研究会进行的新翻译和诠释(The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus, a new translation and commentary by Robert W·Funk, Roy W·Hoover, and the Jesus Seminar, New York: Macmillan, 1993)。

[24] 被路加·蒂莫西·约翰逊引用在《真正的耶稣:对历史的耶稣误入歧途的探索 and 传统福音的真理》(Luke Timothy Johnson, The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospel, HarperSanFrancisco, 1996) 12页; 刊登在《华盛顿邮报》中(in the Washington Post, 12 November 1988)。

[25] 本尼·威瑟林顿,《探索耶稣:对纳匝肋人耶稣的第三期探索》(Ben Witherington III, the Jesus Quest: the Third Search for the Jew of Nazareth, Downers Grove, Ill.: Inter Varsity, 1997) 42-57页。

第一次探索:从赖马路斯(Reimarus)到 阿伯特·史怀哲(Albert Schweitzer)

赫尔曼·撒慕尔·赖马路斯(Hermann Samuel Reimarus, 1694-1768)是在德国汉堡教东方语言的教授。在他死的时候,人们在他的论文中找到了一卷手稿,其主张的耶稣的讯息和意图完全不同于初期教会的观点。赖马路斯死后,莱辛(G. E. Lessing)以《沃尔芬比特尔残篇》(Wolfenbüttele Fragment)为名出版了赖马路斯的部分手稿。此书立刻引起了人们的争论。

赖马路斯认为,耶稣的目的和他的门徒们的目的根本不同。他注意到,在福音书中,特别是在对观福音中,耶稣的宣讲以悔改为中心,为天国的来临做准备。然而,因为耶稣没有努力以清晰的术语界定天国的含义,所以赖马路斯假设,听耶稣宣讲的人肯定都明白天国的意义。因此,赖马路斯下结论说,耶稣的目的应该在当时犹太人中间流传的“天国”的通常意义中找得到。这就是默西亚,耶稣自己要建立的暂时的王国,他要使以色列人从罗马人的统治中获得自由。但耶稣的真正目的和意图,召唤犹太人去真正地爱天主、爱邻人,召唤一种超越了法利塞人外在规诫的新正义。他们以这种方式准备新天国的来临。但耶稣死了,失败了。他感到天主舍弃了他,并在十字架上大声呼喊说:“我的天主,我的天主,你为什么舍弃了我?(玛 27:46)”

当然,耶稣的门徒极其失望。他们曾舍弃自己职业跟随了耶稣。在耶稣传教期间,他们靠公共财产的支援。耶稣死后,他们不愿回到自己卑贱的地位。赖马路斯推断,他们偷了耶稣的遗体,声称耶稣从死者中复活了。为了保全他们的地位,他们捏造故事,说

耶稣是为了人类的罪而死的受苦的默西亚,他升了天,将带着威能和荣耀再来审判义人和恶人。因而,门徒们的目的或意图与耶稣的非常不同。他们是编造基督宗教故事的人。^[26]

莱辛出版的匿名作品《残篇》(Fragments)在德国引起了相当大的骚动;实际上是,布伦瑞克的公爵(Duke of Brunswick)在1778年进行干涉,阻止他出版整套论文。赖马路斯的小册子是古典的启蒙书,其意图是以理性代替启示,以非教条的宗教代替基督宗教。他的书并非全是他个人的独创见解;他得益于较早期的作家之处甚多,特别是英国的自然神论者(English Deists)。他不是第一个企图把耶稣降格为一个伦理导师的人,虽然他被人误解了。约阿克姆·耶肋米亚斯(Joachim Jeremias)说,赖马路斯的“历史耶稣的画像显然是荒谬的和浅薄的。”^[27]但赖马路斯不能被简单地低估。他承认历史的耶稣与圣经和教会宣扬的基督之间的差异。他指出历史与教义之间的不同。他提出了一个批判性的问题:纳匝肋的耶稣是谁?他提议,“真正的”或“历史的”耶稣能够通过运用谨慎周密的历史研究被还原。

赖马路斯的作品《残篇》发起了对历史的耶稣第一期探索。不久以后,一系列有关耶稣生活的书开始由学者们出版,像达味·弗里德里希·史特劳斯(David Friedrich Strauss)、布鲁诺·鲍威尔(Bruno Bauer)、欧内斯特·瑞南(Ernst Renan)、尤利乌斯·霍耳茨曼(Julius Holtzmann)、威廉·威列得(William Wrede)、约阿纳斯·魏斯(Johannes Weiss),这是自由主义者的探索。大多数这样

[26] 参阅由查尔斯·斯塔伯特编辑的《赖马路斯:残篇》,(Reimarus: Fragments, ed. Charles H. Talbert (Philadelphia: Fortress, 1970))。

[27] 约阿克姆·耶肋米亚斯,《历史的耶稣的问题》(Joachim Jeremias, The Problem of the Historical Jesus, Philadelphia: Fortress, 1964)第5页。

的学者,像赖马路斯一样,受启蒙主义哲学原则的支配。大多数人
对正统的基督宗教怀有敌意。他们假设一旦教会的宣讲和教义
的外罩与耶稣的犹太人身份(jewishness of Jesus)被揭开,那么,真正
的历史的耶稣就会出现。但实际上,他们的工作并不像他们所说
的那么客观。他们设法藉着启蒙主义的透镜读福音书,因而导致
了以他们自己的形象重建耶稣的肖像。在这些有关“耶稣生命”
(Leben Jesus)的书籍中,耶稣成了一个伦理导师或道德的宣讲家,
穷人的朋友和社会改革家,一位理想的人物,或者纯粹是个虚构的
人物。英国的现代主义者乔治·梯瑞尔(George Tyrrell)谈及阿道
夫·哈纳克(Adolf von Harnack)时所写的话,可以说也是对许多
这样的作家们的描写:“回首19世纪天主教的黑暗,哈纳克看到
的基督,仅仅是一张从深井底部看到的自由主义新教徒的脸的倒
影。”^[28]

但是,第一期的探索不是没有一些成果。1882年马丁·凯勒
(Martin Kahler)在他的《所谓历史的耶稣和圣经历史的基督》(Der
sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Chris-
tus)中介绍了一种区别,它已成为基督论基本词汇的一部分。凯
勒的区别实际上是双重的。他区别了“耶稣”与“基督”,并在“历
史的”(法文 *historisch*, 英文 *historical*)和“有历史意义的”(法文
geschichtlich, 英文 *historic*)之间进行了区别。第二个区别很难用
英语表达,其关键在于德文 *Geschichte* 既有“故事”又有“历史”的
意思,过去的事情被解释,由于人们常常以某种观点讲述过去
的事。凯勒区别了“历史的耶稣”和“有历史意义的(*geschichtlich*)、
圣经的基督”——圣经和教会宣扬的基督,今天我们所说的“信仰

[28] 乔治·梯瑞尔,《十字路口的基督宗教》(George Tyrrell, *Christianity at the Cross - Roads*, London: Longmans, Green & Company, 1910) 第44页。

的基督”(Christ of Faith)。

历史的耶稣指的是纳匝肋人耶稣,正如我们可以通过历史研究了解他。信仰的基督是第一批基督徒,及他们的圣经和教会宣扬的耶稣;因而,这是在复活的光照下被认识的耶稣,是从领悟耶稣是默西亚、主和天主子的基督徒信仰来解释的耶稣。两者都很重要,正如前面我们在考虑互补性的基督论时看到的。基督徒信仰的对象不可能是历史的耶稣;它必须始终是信仰的基督,是门徒们宣认的耶稣,是圣经宣扬的耶稣,是教会诠释的耶稣。但是,这种信仰必须扎根于历史的耶稣,以免成为基督宗教创立人的纯神话。

第一期探索的结束

阿伯特·史怀哲(Albert Schweitzer, 1875—1965)是一位神学家、音乐家和医生。他因在非洲加蓬(Gabon, 位于非洲中西部,首都利伯维尔)开办诊所,因所从事的慈善事业获得了诺贝尔奖而众所周知。但是他的一本书《历史耶稣的探索》^[29](The Quest of the Historical Jesus)却给了自由主义者探索的致命一击。史怀哲看到过往的探索是一个单一的运动,是德国神学家取得的伟大成就之一,然而它却是有缺陷的,因为从事此探索的神学家假设,耶稣是一个现代的人,就像他们一样。结果是他们倾向于以自己的形象描述耶稣。

史怀哲拒绝这种自由主义者的描述;他辩称耶稣一点也不

[29] 史怀哲,《历史耶稣的探索:从赖马路斯到伍瑞德探索进展的批判研究》(ET, Albert Schweitzer, the Quest of the Historical Jesus; A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede, London: Adam & Charles Black, 1963)。

个现代的人；对当代来说，耶稣是一个极其“陌生的人，是一个谜”。^[30] 他解释的关键是，他承认他在圣经文本中看到的是一个启示的末世神学。耶稣是一个启示的宣讲家，他相信末日临近了。对史怀哲来说，关键的圣经经文是玛窦福音 10:23：“直到人子来到时，你们还未走完以色列的城邑。”然而，门徒们传教归来，世界像以前一样仍在继续。因此，史怀哲辩论说，耶稣决定去耶路撒冷，挑起一场最后的对抗，以引爆即将拉开的末日序幕“默西亚灾难”（Messianic woes）。但耶稣所完成的却是自己的死亡，他死于失败，对自己建立天国的憧憬也破灭了。

旧探索随着史怀哲逐渐接近尾声。然而，尽管第一期探索过度地根植于启蒙运动的理性主义，但它仍产生了许多见解和原则，它们将成为现代圣经研究的一部分。克里斯汀·威塞（Christian Weisse）认为马尔谷福音的优先权，并指出另一种资料是路加福音和玛窦福音共有的，最终称此资料为“Q”。威廉·威列得（William Wrede）谈到，他所谓的马尔谷福音的“默西亚的秘密”（messianic secret）是什么。马丁·凯勒表明历史的耶稣与信仰的基督之间的区别。赖马路斯·约阿纳斯·魏斯和史怀哲强调，必须在第一世纪巴勒斯坦犹太教的背景下去理解耶稣。史怀哲证明了，历史研究不可能把历史的耶稣还原成像我们一样，他的思想世界十分的不同，他仍然是一个我们无法完全理解其重要性的人。创造性的或者更精确地说早期教会的神学工作就解释了在耶稣基督的事件上是值得注意的。

[30] 同上书,398页。

新探索:从凯士曼到爱德华·史勒拜克斯

1953年,艾尔斯特·凯士曼(Erst Kasemann),德国杜宾根(Tubingen)新约圣经的教授,也是鲁道夫·布尔特曼(Rudolf Bultmann)以前的学生,在马堡(Marburg)以“历史耶稣的问题”^[31](The problem of the Historical Jesus)为题举办了一场有计划性的演讲。在这场演讲中,他提倡一次新探索,主张这次探索不受第一期探索的假设的牵累。现在,可以应用历史批判研究的新方法——来源批判(source criticism)、形式批判(form criticism)和编纂批判(redaction criticism)。而且,他对护教学有些兴趣;他主张这种探索有必要把基督徒的信仰紧紧地绑在耶稣的生命故事上。历史的耶稣与信仰的基督之间的延续性不可以被忽视,因为在学者布尔尔特曼和卡尔·巴特(Karl Barth)的著作中都曾提到这点。曾经是凯士曼导师的布尔特曼坚持,历史耶稣的知识的确很不容易得到,无论如何,这不是非常重要的,正如我们在前面特别指出的。凯士曼向这种观点提出挑战。正如他把自己的论点放进后来写的一篇评论中的“概论”(nutshell)中。此评论是:“新约的宣讲(kerygma, proclamation)把历史的耶稣算在自己有效的标准之内吗?我们必须肯定全面地回答这个问题。”^[32]

[31] 凯士曼,《新约主题论文集》(Erst Kasemann, Essay on New Testament Themes, Philadelphia: Fortress, 1982),“历史上的耶稣的问题”(The problem of the Historical Jesus),第15-47页。

[32] 凯士曼,《当今的新约圣经问题》(New Testament Questions of Today (Philadelphia: Fortress, 1969),“关于历史的耶稣的争论的困境”(“Blind Alleys in the Jesus of History Controversy,” 48);也请参见詹姆斯·罗宾逊《对历史的耶稣的新探索》(James M·Robinson, A new Quest of the Historical Jesus, London: SCM Press, 1959)。

第二期新探索与旧探索不同。它不再受理性主义、启蒙运动世俗性的假设的牵累。华尔特·卡斯佩(Walter Kasper)指出,凯士曼新探索的三个历史的和神学的原则是:首先,它意味着承认,福音书虽然本身不是“历史书”,但包括比以前所承认的更多的历史资料。其次,它拒绝神话和幻像说(Docetism)。这意味着基督论必须仍以被举扬的主与尘世的耶稣的身份为中心,以基督在教会之前和教会之上(the primacy of Christ before and over the Church)的首席权为中心。信仰不能只以尘世教会的宣讲为中心。最后,就像纯粹的历史研究法做的一样,新探索不避开宣讲。相反,它通过宣讲的媒介继续探索,因此当历史的耶稣藉着宣讲被诠释时,历史的耶稣同时帮助我们诠释宣讲。^[33]

一系列有关历史的耶稣和基督论的书籍再一次纷纷问世。基督新教的注释家,包括博尔内曼(G. Bornkamm)、傅奇斯(E. Fuchs)、康哲民(H. Conzelmann)、布兰尼(H. Braun)、罗宾逊(J. Robinson)、艾贝林(G. Ebeling)、高戈登(F. Gogarten)、马克森(W. Marxsen),以及潘能伯克(W. Pannenberg),此外还有天主教的学者:盖泽耳曼(J. R. Geiselmann)、沃格特(A. Vogtle)、舒尔曼(H. Schurmann)、穆斯勒(F. Mussner)、施诺肯保(R. Schnackenburg)、孔汉思(H. Kung)、布拉安克(J. Blaank)、拜斯克(R. Pesch)、华尔特·卡斯佩(W. Kasper)、索布里诺(J. Sobrino)和爱德华·史勒拜克斯(E. Schillebeeckx)。请注意,他们中大多数是欧洲人,特别是德国人。

其中最具有影响力的作品之一是比利时道明会的爱德华·史勒拜克斯(Edward Schillebeeckx)写的两卷巨著《耶稣与基督》(Jesus

[33] 华尔特·卡斯佩,《耶稣基督》(Walter Kasper, Jesus the Christ, New York: Paulist press, 1976)第33-34页。

and Christ)。^[34] 此书在第二期探索末期问世。史勒拜克斯(1914-2009)是位信理神学家。他在着手写基督论之前,曾留出三年多时间埋头于批判性的新约圣经研究工作。他的书《耶稣与基督》是关于历史耶稣较好的书籍之一。此书在论及耶稣如何走向死亡方面颇具洞见,并对确立批判性研究耶稣生命和传教是有用的。一些人发现,他的方法是“超临界的”,例如,太依赖于假设的“Q”社团的多重标准。^[35] 但是,虽然要留意所指出的告诫,但有关历史耶稣的生命和宣讲,此书为确立批判的最小界,仍然是有帮助的。

新探索以其对宣讲的重新发现,与旧探索的理性主义者的自由主义决裂了,与其对基督教教义和它的历史客观性的托词感到厌恶的态度决裂了。但是,许多旧探索的实践者在他们的假设中仍保留一半的自由主义。他们太容易把奇迹视为神话而加以摒弃,并难以接受末世神学和先知神学。在这种意义上,新探索仍算得上是一个十分现代性的产物。

第三期探索

在1980年代初,学者们开始谈起对历史耶稣的“第三期探

[34] 爱德华·史勒拜克斯,《耶稣:基督论的一个试验》(Edward Schillebeeckx, *Jesus: An experiment in Christology*, New York: Seabury, 1979);《基督:耶稣是主的经验》(Christ: the Experience of Jesus as Lord, New York: Seabury, 1980)。

[35] 对汤姆·赖特(N. T. Wright)而言,史勒拜克斯十分挑剔,他表明新探索毫无收获,就像史勒拜克斯的作品对第一期探索进行严加挑剔一样:《耶稣与天主的胜利》(Jesus and the Victory of God, Minneapolis: fortress, 1996)第25页。

索”。^[36] 它努力还原耶稣的历史世界,是以运用适当的历史研究方法和越来越多的社会科学为特点,而不是简单地运用文学方法,例如,形式批判、编纂批判,以及被第二期探索的实践者极为依赖的传统批判。对第三期探索的学者们来说,对第二圣殿时期的犹太教的研究,在耶稣身为第一世纪巴勒斯坦犹太人的历史背景下,能帮助他们去更好地了解耶稣。古代的资料,例如长期以来被历史学家忽视的第一世纪犹太历史学家约瑟夫(Josephus)、库姆兰(Qumran)的文献和启示作品,帮助学者对这种背景有更深入的了解。社会科学的运用帮助学者们鉴别社会的、文化的和人类学的因素,它们影响第一世纪巴勒斯坦的犹太教,特别是对加里肋亚人生活的社会组织的影响。因而,第三期探索研究加里肋亚人的家庭结构、社会关系、妇女的地位和宗教环境,包括传统以什么样的方式被传递下去并被团体性地表达,希腊化时代的希腊语(Hellenistic Greek,公元前300-公元300)影响的程度,罗马人统治和其税收体制的冲击。耶稣在什么样的社会形势下宣讲?把宗教和政治分开有可能吗?如果有,程度有多大?占统治地位的主力是什么人?耶稣和门徒们属于哪个社会阶层?在这个时期,“圣”(holiness)的意思是什么?

许多参与第三期探索的人,虽然强调历史研究方法,但也超越了世俗化现代社会封闭的理性主义者的体系。例如,他们对第一世纪巴勒斯坦人犹太教的末世背景非常谨慎。这意味着,随着第三期探索的到来,启蒙运动的世界观失去了其霸权。参与第三期探索的学者包括迈耶(B. F. Meyer)、哈维(A. E. Harvey)、宋达时

[36] 请参考本·威瑟林顿,《探索耶稣:对纳匝肋人耶稣的第三期探索》(Ben Witherington III, *the Jesus Quest: the Third Search for the Jew of Nazareth*); 汤姆·赖特,《耶稣与天主的得胜》(N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*), 第83-124页。

(E. P. Sanders)、若望·梅尔(J. P. Meier)、汤姆·赖特(N. T. Wright)、本·威瑟林顿(Ben Witherington),以及更激进的批评家,比如伊丽莎白·许勒·菲伦莎(Elisabeth Schussler Fiorenza)、理查德·霍斯利(Richard Horsley)和耶稣研讨会的成员。请注意,除许勒·菲伦莎和汤姆·赖特之外,其他大多数人都是美国人。^[37] 其中,梅尔和耶稣研讨会值得特别注意。

若望·梅尔(John P. Meier)的三卷巨著《一位边缘的犹太人》^[38](*A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*)曾被雷蒙德·布朗(Raymond E. Brown)形容是“对历史耶稣最具野心的现代重建”。^[39] 梅尔向所有资料开放,虽然他(不像耶稣研讨会的若望·多明我·克罗桑 John Dominic Crossan)没有发现受启示的福音书是有帮助的。正如梅尔在卷一书的导论中解释的,虽然他使用纯粹的史料和论据,但他并没有像更世俗化的批评家常做的那样,以先验基础(*priori grounds*)为由把神迹排除在外。例如,他辩称:“耶稣在公开传教生活期间,以行动显示并被视为是个驱魔者和医治者的观念,与我们能够对历史上的耶稣进行的其他任何陈述一样,是有大量历史证据的。”^[40] 梅尔认为耶稣受他的前驱洗者

[37] 本·威瑟林顿(Ben Witherington)在他的书《探索耶稣》中探讨了这些学者的作品。

[38] 若望·梅尔(John P. Meier),《一位边缘的犹太人:对历史耶稣的重新思考》,卷1《问题和耶稣的根源》(*The Roots of the Problem and the Person*, New York: Doubleday, 1991; 卷2《导师、讯息和奇迹》(*Vol. Two, Mentor, Message, and Miracles*, (New York: Doubleday, 1994); 卷3《同伴和对手》(*Vol. Three, Companions and Competitions*, New York: Doubleday, 2001)。

[39] 雷蒙德·布朗,《新约导论》(Raymond E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, New York: Doubleday, 1997) 第826页。

[40] 若望·梅尔,《一位边缘的犹太人:对历史耶稣的重新思考》,卷2,第970页。

若翰的影响很大。耶稣最初是若翰团体的人,虽然他最后离开了他。耶稣的末世宣讲在很大程度上受若翰的影响。

耶稣研讨会

我在这章的开始提到过的耶稣研讨会,不是所有的研讨会成员都算在第三期探索里的。汤姆·赖特(N. T. Wright)把若望·多明我·克罗桑(John Dominic Crossan)和波顿·马克(Burton Mack)归入第二期探索之内,马库斯·伯格(Marcus Borg)连接着第二期与第三期探索。^[41] 尽管研讨会成员不接受末世神学,但我更喜欢把他们归到第三期探索,因为他们的兴趣是严格历史性的,而不是神学性的,虽然我承认马库斯·伯格对宗教有些真正的兴趣。

耶稣研讨会声称努力发现隐藏在传教神学和教会教义后面的“真正的”(real)耶稣。研讨会的创办人罗伯特·方克控诉教会让信徒处于无知。虽然他为此常常谴责基要主义的基督徒和通过电视节目传道的福传者,但他真正反对的是基督徒信仰的基督。1994年,他告诉《洛杉矶时报》(Los Angeles Times),研讨会想“解放”(liberate)耶稣:“大多数人想要的耶稣是一位神话式的耶稣,他们不想要真正的耶稣。他们想要一位可以朝拜的耶稣,一位礼仪祭拜的耶稣(the cultic Jesus)。”^[42] 在研讨会的首期报告《论坛》

[41] 汤姆·赖特,《耶稣与天主的得胜》(N. T. Wright Jesus and the Victory of God)第75页。

[42] 罗伯特·方克(Robert Funk),《洛杉矶时报》(Los Angeles Times, View Section, 24 February 1994);被路加·蒂莫西·约翰逊(Luke Timothy Johnson)引用在《真正的耶稣:对历史的耶稣误入歧途的探索和传统福音的真理》(The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospel, HarperSan Francisco, 1996)7页。

(Forum)中,方克写道:“宗教机构不允许通过牧师或司铎把高智能的学识传给饥渴的平信徒。”^[43]但“高级学识”是否是研讨会的目的是备受争议的。

若望·多明我·克罗桑(John Dominic Crossan),研讨会的联合主席,是著述最多的成员之一。汤姆·赖特(N. T. Wright)慷慨地形容他是“现今仍健在的最有才华、魅力、博学和机敏的新约学者之一。”在评论克罗桑时,汤姆·赖特说他的书《历史的耶稣》(The Historical Jesus)“简直是一派胡言。(almost entirely wrong)”^[44]克罗桑重构历史耶稣的资源是有问题的。他采用的资料大多数来自非正典的圣经经文,例如《多默的诺斯底派福音书》(Gnostic Gospel of Thomas)、《伯多禄福音书》(the Gospel of Peter)、《马尔谷秘传福音书》(the secret Gospel of Mark),他认为,自己注明的早于公元60年的伪经,与正典福音书平等,或者更重要。^[45]像研讨会其他成员和之前的威廉·威列得(William Wrede)一样,克罗桑否认马尔谷福音是以神学为旨趣的作品。因为他对耶稣世界的重建,严重依赖于社会人类学,而不是在耶稣当

[43] 罗伯特·方克(Robert Funk)的文章“耶稣的问题”(“The Issue of Jesus,” Forum1/1, 1985) 8页。

[44] 汤姆·赖特,《耶稣与天主的得胜》(N. T. Wright, Jesus and the Victory of God)第44页。

[45] 若望·多明我·克罗桑,《历史的耶稣:地中海地区一位犹太农民的一生》(John Dominic Crossan, The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant, HarperSanFrancisco, 1991);《耶稣:一本革命性的传记》(Jesus: A Revolutionary Biography (HarperSanFrancisco, 1994); The Essential Jesus, HarperSanFrancisco, 1994)。对这种立场的批判,请参见若望·梅尔的《一位边缘的犹太人》卷1,第116-66页;也请参见斐利普·詹金斯《隐藏的福音:对耶稣的探索怎样迷失了其方向》(Philip Jenkins, Hidden Gospels: How the Search for Jesus Lost its way, New York: Oxford University Press, 2001)特别是54-81页。

时的宗教传统、历史和犹太圣经的背景下去设法了解耶稣，“克罗桑在一个‘世俗的’、社会的和文化的矩阵内界定耶稣，而这个矩阵带有阶级、其他社会差别、殖民统治和侵占的政治动态的特征。”〔46〕

对克罗桑而言，耶稣是一位犹太犬儒学派的哲学家和术士 (magician)，不是一位传统意义上的行神迹者。他否认耶稣称天主为“阿爸”，否认耶稣从门徒中拣选了十二宗徒作为核心团体，也否认耶稣曾谈及天国的来临。耶稣践行的“开放共餐”(open commensality)——与所有人共餐，不管犹太人的洁净礼、社会习俗，或传统的家庭结构，证明他提倡一种激进的平等主义——一个挑战已确立的结构和等级权力的“被人鄙视者和小人物的王国”(kingdom of nuisances and nobodies)。虽然汤姆·赖特称赞克罗桑对社会科学的创新应用，但他也怀疑克罗桑对资料的分析 and 挑选受意识形态的驱使。〔47〕

克罗桑主张，“早期基督教对耶稣苦难的真相一无所知。”〔48〕他认为耶稣是被罗马人判死刑的，而不是犹太人的领袖，十字架下的耶稣的尸体可能被狗吃了。他把马尔谷最先的苦难叙述和资料，归因于一个假设的“十字架福音书”(Cross Gospel)，“伯多禄的伪经福音书(the apocryphal Gospel of Peter)”的早期版本。克罗桑把这本“十字架福音书”视为是一本关于初期苦难和基督再来预言的“历史化”(historicization)的书。〔49〕在他看来，苦难史不应该被理解成记

〔46〕 罗杰特，《耶稣：天主的标记》(Roger Haight, *Jesus: Symbol of God*, Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1999) 67 页。

〔47〕 汤姆·赖特，《耶稣与天主的得胜》(N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*) 第 54 页。

〔48〕 克罗桑，《历史的耶稣》第 387 页。

〔49〕 同上书，第 385 页。

得的历史;它是初期基督徒作家根据旧约的模式创作的。同样地,他把复活故事看成是初期教会领导者权力的合法化。

波顿·马克(Burton Mack)的方法甚至更偏激。他的大部分资料基于“Q”源流后面的假设性极高的社团的重建,他把耶稣重构成一位富有智慧的导师,在进行一场“社会试验”(social experiment),没想到一些与他联系不密切的团体在他死后根据神圣力量(divine power)复述他的故事。^[50]他认为马尔谷是基督宗教真正的创始人。像克罗桑对耶稣的看法一样,马克笔下的马尔谷听起来像一位大学教授。马克认为马尔谷福音写于公元70年后,不是一本“把受人崇敬的传统忠实传播下来的书”(a pious transmission of revered tradition),而是一本“以学者研究的方式写成的、与圣经一致的、并向其他有识之士开放讨论的作品”。^[51]是马尔谷编造了耶稣与犹太领袖之间的冲突故事,使他们成为反派人物。马克辩论说,这种“天真的神话”(myth of Innocence)对西方文化,特别是对美国文化造成了灾难性的影响,它使美国作为“世界的无罪救主”^[52](the innocent redeemer of the World)的另一个神话而兴起。

马库斯·伯格(Marcus Borg)对耶稣故事的宗教面向最有同情心,他感人地写下了自己的灵修旅程。他介绍耶稣是一个有神恩的贤者、医治者、属灵的人、社会先知、富有智慧的导师、运动的

[50] 波顿·马克,《天真的神话:马尔谷与基督教的起源》(Burton Mack, A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins, Philadelphia: Fortress, 1988) 76; 也请参阅《遗失的福音书:Q和基督教的起源》(The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins, Philadelphia: Fortress, 1993)。

[51] 波顿·马克,《天真的神话:马尔谷与基督教的起源》,322-323页。

[52] 同上书,第371页。

发起人。^[53] 虽然他把耶稣描写成一个真正的犹太人,但他并没有发现耶稣适合“默西亚”这个头衔。对马库斯·伯格来说,耶稣像梅瑟、厄则克耳、保禄和拉科塔萨满教的黑麋鹿(Lakota shaman Black Elk)。(译者按:黑麋鹿是北印第安奥格拉拉苏族长老,生于1863,身兼猎人、战士、行医圣者、先知多种角色,卒於1950年。)一样,是位属灵的人,是“天主众多中保中的一位”(one of many mediators of the sacred)^[54]。作为一位社会先知,耶稣怀着“对政治的热情”(politics of compassion),向占统治地位的精英们盛行的“洁净化政治”(politics of purity)提出了挑战。耶稣被处死,因为他的社会视野威胁当时的统治阶级。

马库斯·伯格剔除了耶稣的一切末世言论,他没有详细谈及耶稣的复活。虽然他承认,相信“天主使耶稣从死者中复活”在新约圣经中十分普遍,但他自己仍承认,对死后的事保持一种“不可知论的”态度。在他看来,“近乎死亡的经验”(near death experiences)的见证,是一种不充分的唯物主义世界观。但他通常似乎不太愿意超越十分普遍的主张:人死后还有一些事情会发生。^[55]

[53] 马库斯·伯格,《耶稣的另一面:历史耶稣与当代信仰的相遇》(Marcus Borg, *Jesus a New Vision: Spirit, Culture, and the life of Discipleship*, San Francisco: Harper & Row, 1987);《与耶稣重逢的全新体验:历史耶稣与当代信仰的相遇》(Meeting Jesus again for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith, Harper-Sanfrancisco, 1994);《当代研究方法中的耶稣》(Jesus in Contemporary Scholarship, Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1994)。

[54] 马库斯·伯格,《与耶稣重逢的全新体验:历史耶稣与当代信仰的相遇》(Meeting Jesus again for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith),第37页。

[55] 马库斯·伯格《我们所不知道的天主》(The God We Never Know, Harpersanfrancisco, 1997)第171-172页;克罗桑和路加·弟茂德·约翰逊在 Harpercollins 进行的互联网上的辩论,马库斯·伯格说:“我肯定耶稣真的复活了”;马库斯·伯格 < Marcys_borg@info.hapercollins.com > 3/25/96。

很少学者把耶稣研讨会的作品当回事。路加·弟茂德·约翰逊(Luke Timothy Johnson), 是对其著作进行最具批判性评论的学者之一。他把它当作由罗伯特·方克(Robert Funk)带领的创业性的冒险加以摒弃,“不……代表学者的任何意见”。^[56] 理查德·海斯(Richard Hays)认为研讨会的方法有问题,因为所选的资料和其年代都有问题,它运用不一样的标准去评价耶稣传统的真实性,坚持找到一个非末世论的耶稣,并企图在不对耶稣的生活、传教和死亡进行更全面重建的情况下,评估耶稣的言论。^[57] 雷蒙德·布朗(Raymond E. Brown)总结了负有责任的新约圣经学者的“毁灭性的断言”(devastating judgment):“仅仅是新约圣经研究的一小风波;研究者想找到体现耶稣的结果,寻求一个明确的表白议程,危险的是给人一种错误的印象。”^[58] 耶稣研讨会产生了许多大标题,但它并没有让我们对历史的耶稣有更多的认识。

小 结

在这章的结尾,我们可能会问,在进行了三期探索和200多年对历史耶稣的研究之后,我们离“耶稣是谁”这个问题的答案更接近了吗?有太多的东西需要我们从前文已论及的不同的探索中去学习。虽然第一期探索因启蒙运动的假设而有致命的缺点,但从它产生的许多区别和概念,可以成为基督论的部分词汇,包括历史的耶稣和信仰的基督之间的区别、马尔谷福音的首席地位,以及

[56] 约翰逊,《真正的耶稣》,第2页。

[57] 理查德·海斯(Richard Hays), "The Corrected Jesus," First things 43 (May 1994) 第44-46页。

[58] 雷蒙德·布朗,《新约导论》(Raymond E. Brown, An Introduction to the New Testament)第821-822页。

“Q”源流的假设。

第二期探索,以艾尔斯特·凯士曼(Erst Kasemann)的著名讲演开始。他放弃了第一期探索启蒙运动的假设,寻求显示历史的耶稣和信仰的基督之间的“连贯性”(continuity)。在寻求恢复福音书中的历史材料时,第二期探索的学者们承认,对历史耶稣的研究不能简单地绕开宣讲(kerygma)。他们通过耶稣的宣讲诠释耶稣的努力,意味着更严肃地考虑耶稣身为巴勒斯坦犹太人的背景,言外之意是,犹太人的宗教传统塑造了耶稣的宗教特性和想象力。他们改进了对圣经文本进行历史批判研究的方法;他们的研究不可估量地扩展了我们对新约圣经传统发展的方法的认识。他们也严肃地考虑耶稣的宣讲对当时的意义。

第三期探索引导人更多地鉴赏耶稣的世界。历史研究使人对耶稣世界的运动和思潮有了更确切的认识,尽管社会科学的应用提议对耶稣的言行进行更激进的批判。因此,我们了解了许多有关耶稣生活的事:他的生活、宣讲、“他所讲的每一句话”(ipsissima verba)、他的形象、他生活的世界以及他的命运,正如我们将在后面几章中看到的一样。

像耶稣研讨会的成员一样,一些学者辩称,不能把正典福音书作为我们了解耶稣的可靠资料。但路加·弟茂德·约翰逊在一章名为“耶稣的历史性是什么?”(what is Historical about Jesus)的卓越内容中表明,“叙述的支持因素”(narrative spine)的主要细节如何被其他非叙述性的新约圣经作品和非基督宗教的作品(non-Christian writings)所证实。我在这里摘录他的概要:耶稣是人,一个犹太人(保禄书信、希伯来人书、非基督宗教作品),属于犹太支派(希伯来人书),是达味的后裔(保禄书信)。他的使命是为了拯救犹太人(保禄书信、非基督宗教作品);他是位导师(保禄书信、雅各伯书、非基督宗教作品),受过试探(希伯来人书);他用“阿

爸”这个词来祈祷(保禄书信)。他祈求免于死亡(希伯来人书),他受难(保禄书信、希伯来人书、非基督宗教作品、伯多禄前书),他以自己的死亡来解释自己的最后晚餐(保禄书信,塔西佗和约瑟夫【Tacitus and Josephus】含蓄地提到)。他经历了审讯,被带到般雀·比拉多面前(保禄书信、非基督宗教作品);他的死亡与一些犹太人有关(保禄书信、非基督宗教作品)。他被钉死了(保禄书信、希伯来人书、伯多禄前书、非基督宗教作品),被埋葬了(保禄书信)。他死后显现给一些证人(保禄书信)。^[59]

尽管如此,历史的耶稣就其本身是很不充分的。历史的耶稣不能被简单地等同于“真正的”耶稣。若望·梅尔已经强调了这一点。他区分了历史的耶稣和真正的耶稣之间的不同。历史的耶稣归根到底是“一个现代的抽象概念和构想”(a modern abstraction and construct),一个“藉着现代的研究方法,对耶稣进行不完整的、假设的重建”^[60](fragmentary hypothetical reconstruction of him by modern means of research)。“真正的”耶稣在继续逃避我们,“不管我们指耶稣的全部实情,还是指有关他的合理的、完整的传记描写”^[61]。耶稣的大部分生活对我们来说仍是隐藏的,因此,我们必须对资料进行筛选。

历史的耶稣不能成为基督徒信仰的对象。马丁·凯勒(Martin Kahler)和鲁道尔夫·布尔特曼(Rudolf Bultmann)已强调了这

[59] 约翰逊,《真正的耶稣》第121-122页;也请参阅他的书《生活的耶稣:学习福音的核心》(Living Jesus: Learning the Heart of the Gospel, Harpersanfrancisco, 2000)第105-108页。

[60] 若望·梅尔,《一位边缘的犹太人:对历史耶稣的重新思考》(John P. Meier, A Marginal Jew: Rethinking the historical Jesus, Vol. 1, New York: Doubleday, 1991)卷1,第25、31页。

[61] 同上书,卷1第24页。

点。路加·弟茂德·约翰逊在回应耶稣研讨会努力把真正的耶稣等同于他们重建的耶稣时,再次强调了这点。约翰逊强调,基督徒的信仰直接指向生活的“真正的”耶稣,天主使他复活了,使他成为主和基督。^[62]他以一种强而有力的方式提出,唯独通过史评去确立一个人的价值是有问题的,把历史作为信仰的基础是不充分的。

约翰逊认为把历史的耶稣作为信仰的基础是不充分的这一观点可以被很好地采纳。他坚持历史不能成为信仰的标准是对的,但他需要更多注意历史对神学的重要性。如果教会的基督论教义要经得起被指控为只不过是犹太人的神话语言的希腊化,或只是男权制和教阶主义利益的产物,那么它必须能够以历史的耶稣和教会的信仰为基础。而且,声称辩论历史的耶稣是否预言过他再来^[63]这样的问题是“无聊的”,会使我们易于受到各种基要主义者的启示论、神魂超拔神学(rapture theologies),以及现今仍使基督宗教困扰的千禧年主义的攻击。

对一个具有坚实基础的基督论来说,历史的耶稣是必不可少的。若没有它,基督徒的信仰和其基督论就会受到把耶稣神化和伪造他的讯息的指控。这指控,在探索历史耶稣的过程中,从赖马路斯(Reimarus)时代开始一直延续到现今的耶稣研讨会成员。在下面几章内,我们将看到,关于历史的耶稣,当今的研究会告诉我们什么。但首先,我们需要更近地看一看历史批判法是如何进行的。

[62] 约翰逊,《真正的耶稣》,第141-142页。

[63] 同上书,145页。

第二章

方法论的思考

对历史耶稣进行的各种探索已证明,在基督徒传统宣讲的基督与历史的耶稣之间至少有某种区别。这意味着,今天我们要利用在过去 200 年间发展起来的文学和历史学去批判性地研究基督论。在此章中,我们需要首先考虑从前批判性基督论(precritical Christology)到批判性基督论(critical Christology)的过渡;其次,我们将着眼于福音传统的发展进程;最后,我们将在福音传统内,概述一些辨别历史耶稣的标准。

从前批判性基督论到批判性基督论

虽然教会从起初就对自己信仰的圣经陈述(biblical presentation of its faith)进行批判性地反省,但圣经本身作为一种资源并没有受到挑战。圣经是天主的话,作为神圣的历史,圣经记载了天主的拯救行动,从创世到基督内的救赎工程,以及教会的建立。整本圣经故事采纳的完全是科学发展以前的世界观;那些对圣经的任何部分提出挑战的人受到了教会的惩罚,或者遭到了信仰团体的摒弃。说起这个,哥白尼、伽利略和达尔文的名字会立刻浮现在我

们的脑海中。圣经也作为基督徒基本的标记系统 (symbol system), “每个人的和团体的信仰故事都是仿效圣经的后设故事 (meta-story, 译者注: 后设故事就是“关于故事的故事”, 也就是利用故事探讨故事本身的问题)。”^[64]

一些早期的学者和神学家试图把较批判性的或“科学的”研究方法带入他们的释经学和解经学。马西翁 (Marcion, 大约公元 150 年) 基于自己对天主的神学观点, 不接受旧约圣经, 并企图把四部福音书简化成一本。塔提安 (Tatian, 大约公元 175 年), 承认四部福音书在年代和细节上的差异, 试图在他的书《四福音合参》(Diatessaron) 中把它们调和成一个连续的叙述。奥利振 (Origen, 185 - 254) 首先尝试对旧约圣经文本进行批判, 他强调对圣经经文寓意的解读 (allegorical reading), 这表明他承认释经学的重要性或解释圣经的原理。奥斯定 (Augustine, 354 - 430) 在他的书《论福音的一致性》(De consensus evangelistarum) 中承认, 记述福音的顺序是基于回忆, 而不是基于严格的年代历史, 而且耶稣的话不总是被逐字地记录。但是, 尽管这些早期的努力是一种较批判性的解释, 但现代的圣经学者基本上把 17 世纪以前的圣经研究称为“前批判性的” (precritical) 研究。^[65]

虽然法国司铎祈祷会 (Oratorian) 的神父理查德·西满 (Rich-

[64] 桑德拉·施奈德斯 (改为丝) 写的文章“基督徒灵修探究”, 刊录在《基督徒灵修公报》(Sandra M. Schneiders, "The Study of Christian Spirituality: Contours and Dynamics of a Discipline," Christian Spirituality Bulletin 6/1, 1998 4)。

[65] 参考若望·柯柯瑟曼和罗纳德·威瑟普写的文章“当代新约圣经的批判”, 收录在布朗、菲茨迈尔和穆菲共同编辑的《新热罗尼莫圣经诠释》。(John S. Kselman and Ronald D. Witherup, "Modern New Testament Criticism," The New Jerome Bible Commentary, ed. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, and Roland E. Murphy, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1990) 1130 - 45.

ard Simon, 1638 – 1712)通常被认为是现代圣经批判学之父,但方法(discipline)仍然是十分“现代性”(modernity)的产物,以现代文化为基础的思维方式(mentality)。现代性的根源在于17世纪的科学革命和其检验经验的要求,以及18世纪的启蒙运动——以自主的理性而自豪,摆脱了圣经的超自然力、神学教义和教会权威的束缚。启蒙运动的理性主义和科学方法应用于圣经的结果是历史批判法。赫尔曼·撒慕尔·赖马路斯(Hermann Samuel Reimarus)预示了这种方法。但是,德国的大学,特别是杜宾根(Tubingen)大学的继承人,发展了探究圣经文本的各种历史方法和文学方法【形式批判(form criticism)、编纂批判(redaction criticism)、来源批判(source criticism)和文本批判(text criticism)等等】。

现代圣经研究和天主教会

天主教会认为启蒙运动对天主教和一总的基督宗教是一种攻击,因而天主教否认源于德国的新研究是其成果之一。套用本·迈耶(Ben Meyer)的话说:“当先锋派的基督新教神学与时代的精神携手联合的时候,天主教的神学却退隐到了一个教义的角落。”^[66]所谓的“现代主义者的危机”在20世纪初的作用仅仅是使天主教会的态度变得冷酷无情。1902年,教宗良十三世(Leo XIII)创立了宗座圣经委员会(Pontifical Biblical Commission),一个负责监督圣经在教会内使用的罗马圣部。在1905年至1915年间,宗座圣经委员会发布了一系列决议,要求天主教的学者保持立场,新的研究在对圣经进行挑战,包括梅瑟五书的梅瑟的作者身份,创世纪前面几章的历史性,依撒意亚先知书是由一位作者写成

[66] 本·迈耶,《耶稣的目的》(Ben Meyer, *The Aims of Jesus*, London: SCM Press, 1979)第57页。

的,玛竇福音是最先写成的,以及保禄是希伯人书信的作者。但是,随着教宗庇护十二世(Pius XII)的通谕《圣神默感》(Divino Aflante Spiritu)的颁布,教会的态度在20世纪后半叶发生了根本性的变化。这有助于让人们留意到,这一官方文件预示着天主教会最终承认了历史批判研究(historical - critical scholarship)的价值。

《圣神默感》(1943年)

教宗庇护十二世颁布的这份通谕,常常被称为天主教圣经研究的“大宪章”(Magna Carta 保障人民权利与自由的法令)。它指示天主教学者翻译时应以原文希伯来文和希腊文版本的圣经为基础,而不是根据拉丁文圣经的版本,并鼓励他们在研究圣经经文时用新的历史方法和文学方法。换言之,教会现在告诉圣经学者和神学家,他们可以自由地运用“科学的”方法去研究圣经,尽管很多保守的学者担心,这可能导致对信仰有害的一种理性主义。

关于教友过分地害怕新思想,教宗也提醒说:“他们必须避免那种有些轻率的狂热,认为每件新事物都适合受攻击或被怀疑。”^[67]随着罗马亮起的这盏绿灯,天主教圣经研究开始展现出一种新活力和生命力。1955年,宗座圣经委员会的秘书说,关于1905年至1915年间教会颁布的保守法令,除那些触及到信仰和伦理的法令之外,天主教会的学者拥有“完全的自由”。

《对福音历史性真理的指示》(Instruction on the Historical Truth of the Gospel)(1964年)

宗座圣经委员会于1964年颁布的这份指示对基督论来说是

[67] 教宗庇护十二世,《圣神默感》(Divino Aflante Spiritu),第49号;文本来自天主教真理学会(London, 1943)。

至关重要的。它强调福音书不是按照文学和年代顺序来记述耶稣的言行。^[68] 它经历了三个阶段的发展,从历史耶稣的传教开始,经过宗徒们的口头宣讲,最后到圣史们真正地写福音书。这份指示教导说,归于耶稣的言行可能真正地来自于初期基督徒团体的宣讲,或者来源于特定的福音书的作者,对收集到的材料进行选择、综合、改编以及引申解释。然而,这不是说,福音书不是可靠的资源:“故事的真理一点也不受圣史们以不同的顺序叙述主耶稣的言行的影响,圣史们在保留(他们的)意识时,不是照字义,而是以不同的方式来表达耶稣的话”(第11号)。

《启示宪章》(Dei Verbum)(1965年)

第二年,梵蒂冈第二届大公会议通过并公布了《天主的启示教义宪章》。宪章没有把启示理解成教义陈述中的抽象真理,而是天主教在历史中的自我通传(self-communication)。历史在耶稣身上达到了圆满,并藉着圣神内的生活,使人分享天主的性体(《启示宪章,2》)。因此,启示宪章的方法是位际性的(personal),而不是命题性的(propositional),教会对启示的理解仍继续在历史中进展:“这来自宗徒们的传授,于圣神的默导之下,在教会内继续着,因为对传授的事迹和言语之领悟不断进展。(《启示宪章,8》)”

启示宪章肯定,圣经是由天主默感的,但它也强调圣经的作者运用他们自己的才智和能力,是“真正的作者”(《启示宪章,11》)。因为天主藉着他们“以人的方式”(in human fashion)讲话,圣经的诠释家必须谨慎地寻求圣经作者思想中想要表达的真正意

[68] 译文和评注,请参见菲茨迈尔的《神学研究25》(Joseph A·Fitzmeyer, Theological Studies 25, 1964) 386-408页。

思,留意他们所运用的“文学类型”:

为探讨圣经作者的本意,在各种方法中,也当注意到“文学类型”(Genera litteraria),因为藉各式各样的历史、预言、诗歌,或其他类型,所陈述的及表达的真理彼此各有不同。故此,释经者必须在固定的环境中寻找圣经作者,按他们的时代与他们的文化背景,用当时通用的文学类型,企图表白及表白出来的意思。于是,为正确地了解圣经作者所欲陈述的,应当注意到圣经作者所处的时代所流行的,以及当时的习俗及感受、说话和叙述的表达方式,也当注意到同时代的人们,彼此往来惯用的那些方式。(《启示宪章,12》)

《教会内的圣经诠释》(The Interpretation of Bible in the Church,1993 年)

在 20 世纪末来临之际,宗座圣经委员会发布了另一份重要的文件《教会内的圣经诠释》,再次肯定了对圣经进行历史批判研究的重要性。^[69] 令人感兴趣的是,此文件对许多当代的释经原则,以及解放论者、女性主义者和基要主义者诠释圣经的方法,进行了评价,既有积极的一面,也有消极的一面。

此文件特别对基要主义持批评态度。虽然此文件承认基要主义坚持圣经的神圣默感性和天主圣言的无误性是正确的,但基要主义声称“圣经介绍这些真理的方式扎根于一种非圣经的思想体系”。^[70] 此文件发现,有问题的基要主义未考虑圣经启示的历史

[69] “教会内的圣经诠释”(“The interpretation of the Bible in the Church”, Origins 23/29, 1994) 497 - 524 页。

[70] 同上书,509 - 510 页。

特性,它“过分强调圣经文本的某些细节是无错误的,特别是那些涉及历史事件或假设的科学真理”,它倾向于把“圣传(圣史们所写的)的最后阶段与初始阶段(历史的耶稣的言行)相混淆”。此文件在此回应较早的文件《对福音历史性真理的指示》。

在论及天主教圣经释经学的具体特点时,宗座圣经委员会的文件并非指向一些特别的科学方法,而是指向天主教的释经学始终在教会的“活传统”(the living tradition of the Church)内进行解释圣经的事实。“天主教的圣经注释家,以把现代科学文化与发源于以色列及初期基督徒团体的宗教传统密切结合的前理解(pre-understanding)方法,注解圣经文本。”^[71]因此,圣经研究不能被简化成对历史文件的科学性注解。圣经必须被当作天主的圣言来接受,并在教会的生活内被诠释。

文件的结论再次强调:“圣经文本的本质意味着,需要不断地应用历史批判法来解释圣经。”其他“不考虑历史演进的”(synchronic)方法(修辞学的、叙事体的、符号学的、女权主义者的等等)也会有所贡献。但是,天主教的圣经研究应该避免“职业偏见”(professional bias),它会使天主教的圣经研究对圣经见证的、教会的伟大传统熟视无睹。宗座圣经委员会的文件警告释经学不能渐渐迷失方向,“就像一条小溪,在过分批判的分析中,如同沙中澄水一样”。^[72]此文件以这种方式指出应该在历史批判研究和教会信仰之间存在一种辩证关系;每一方都在解释圣经的工作中扮演一个角色,而且互相挑战。我们在前面讨论的“互补性”基督论中已看到这点。“互补性”基督论既考虑到学术性地恢复历史的耶稣,又考虑到基督徒信仰中的复活的基督。

[71] 同上书,513页。

[72] 同上书,524页。

总之,说耶稣是基督就是援引信仰和历史。批判基督论需要两者都做。我们可以用五个原则来表达这种基督论的预先假说(pre-supposition):

1. 福音书是信仰的见证,不是现代意义上的历史或传记。
2. 福音书中包括历史资料;但要恢复那些资料,必须用历史批判法,批判性地看它们。
3. 基督论的背景必须保留在由教会的圣经、信经和礼仪表达的教会的信仰中,因为若没有这种信仰,耶稣的故事就是不完整的。
4. 教会的基督论的信仰必须以历史的耶稣为基础;因而,历史批判法为基督论的工作是必不可少的。
5. 必须从犹太教传统的观点去理解历史的耶稣。因为犹太教的传统观点建基了耶稣的宗教世界观,并塑造了耶稣的宗教想象力。

福音传统的发展

四部福音代表了一个经过长期发展的最终产物。此发展阶段经历了大约六十年或更久的基督徒的宣讲、教理讲授、教导、崇拜和对耶稣的生活、死亡和复活进行的神学反省。门徒团体对基督事件的意义经过不断反省而被深化,这个过程也反映了初期教会的信仰和生活的不同阶段。

福音书代表初期的基督徒团体以文字进行的宣讲。在现代意义上,它们不可以被视为历史书或传记。像优秀的宣讲家一样,圣史们常常根据各自团体的需要,重新编写他们收集到的耶稣的传统。每位圣史利用自己特殊的基督徒的经验,根据自己的见解和观点设计自己的叙述。

同时,圣史们尊重他们收到的传统,并把它们传承下去。例如,在探讨圣史路加为什么会在宗徒大事录中使用希腊文 *Mathetes* 的阴性形式来指门徒,而在他的福音中没有使用这个字。对此,若望·梅尔解释说:“显然,路加觉得自己没有权力把阴性形式引入相对固定的福音传统,虽然他在自己的新作品宗徒大事录中可以随便这样做。在宗徒大事录中,他没有受标准传统和以前的基督徒文件(例如马尔谷福音和 Q 源流)的用法的严格约束。”^[73]

很明显,教会对基督奥迹的理解有一个发展过程。我们知道,门徒在耶稣公开传教期间没有觉察到耶稣的天主性,最初的基督徒团体没有立刻宣告耶稣是永生天主之子。同样地,把非常不同的第四部福音与对观福音比较,极不可能的是,耶稣从传教之始就公开地宣称自己是默西亚(若 4:26),或者用这样的话宣告自己的天主性:“在亚巴郎出现以前,我就有”(若 8:58),或者甚至在他建立圣体圣事之前,就用神学性的语言长篇大论地论及圣体圣事的意义(若 6:52-59)。

新约圣经的逐渐发展大约用了七十年或更久。第一批书是保禄于 50 年代写的书信:得撒洛尼人前书、格林多人前后书、迦拉达人书、斐理伯人书、罗马人书、费肋孟人书。雅各伯书可能最早写于 60 年代中期。马尔谷福音大约写于公元 68 年,是第一本福音书,是玛窦福音和路加福音的主要资料来源。哥罗森人书、厄弗所人书和得撒洛尼人后书极有可能是由保禄的门徒写的保禄次书信(Deutero-Pauline)。牧函、弟茂德前后书和弟铎书的写作时间甚至更晚。希伯来人书可能写于 80 年代初。玛窦福音和路加福音

[73] 若望·梅尔,《一位边缘的犹太人:对历史耶稣的重新思考》(John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the historical Jesus*, Vol. 3, New York: Doubleday, 2001) 卷 3, 第 79 页。

写于 80 年代中期。若望福音通常被认为写于 80 年代中期,其书信写于随后几年。伯多禄后书写于公元 100 至 110 年间。请看下面的图表。

新约圣经的发展

33 宗徒的宣讲

-

-

-

-

40

-

-

-

-

50

- 得撒洛尼人前书, 格林多人前书和后书

- 迦拉达人书、斐理伯人书

- 费肋孟人书、罗马人书

-

60

-

-

- 雅各伯书

- 马尔谷福音

70

-

-
- 哥罗森人书(?)

-
80

-
- 伯多禄前书 1-4:11
- 厄弗所人书、希伯来人书(?)
- 玛窦福音、路加福音、宗徒大事录

90

- 犹达书
- 若望福音、启示录
- 弟茂德前书和后书、弟铎书
- 若望一、二、三书

100 伯多禄前书 4:12 - 5:14

- 伯多禄后书

对观福音的问题

玛窦福音、马尔谷福音和路加福音被称为“对观”(Synoptic)福音(希腊文 syn + optic 意思是“放在一起看”),因为它们有共同的观点。但是它们之间也有一些重大的不同。玛窦福音和路加福音中包含许多马尔谷福音中没有的耶稣的“言论”,每部福音都有其独有的内容。解释三部福音之间的相互关系被称之为“对观福音问题”(Synoptic Problem)。

虽然对观福音的传统顺序是玛窦福音、马尔谷福音和路加福音。这个传统可以追溯到第二世纪的帕皮亚斯(Papias);18世纪末首次提出马尔谷福音是最先写成的福音书。今天人们几乎普遍接受,马尔谷福音是最先写成的,并作为玛窦福音和路加福音的主

要资料来源。马尔谷福音共有 661 节内容,玛窦福音除了 40 - 50 节的内容不同,几乎包括了马尔谷福音的所有内容(占其 80%),路加福音包括了马尔谷福音的 350 节内容(大约占 65%)。“三重传统说”(Triple Tradition)用于表达对观福音的三位圣史使用了共同的资料。

玛窦福音和路加福音中大约也有 220 节的相同内容,但这些内容未出现在马尔谷福音中。这个“双重传统”(Double Tradition)的许多内容的顺序是相同的,通常被确认为是“Q”(来自德文 Quelle,意为源流或来源),一个用来解释这些言论来源的假设(这些言论也可在《多默的诺斯底派福音书》(Gnostic Gospel of Thomas)中找到)。Q 源流由耶稣的言论构成,包括真福八端、山中圣训(或者在路加福音中是平原圣训)、主祷文,以及一些比喻。^[74] Q 源流被认为写于巴勒斯坦或叙利亚境内,时间在耶稣死后的两代人内。一些学者在“Q 团体”中看到传统和神学的多个层面:最初的阿拉美语(Aramaic)阶段,第二阶段始于讲希腊语的犹太基督徒,最后是编辑阶段,可能是由一位外邦基督徒编辑而成。^[75] 另有一些人发觉这种重建是“极具争议的”。^[76] 把这么重大的神学思想体系建立在仍然只是一个假设的文本上实在太困难了,即使是一个完好的文本。

最后,每部福音拥有各自独特的资料。马尔谷福音有 50 节独

[74] 归于 Q 源流的材料表,请参见雷蒙德·布朗,《新约导论》(Raymond E. Brown, An Introduction to the New Testament, New York: Doubleday, 1997)第 118 - 119 页。

[75] 参见爱德华·史勒拜克斯,《耶稣:基督论的一个试验》(Edward Schillebeeckx, Jesus: An experiment in Christology, New York: Seabury, 1979)第 101 - 102 页。

[76] 雷蒙德·布朗,《新约导论》(Raymond E. Brown, An Introduction to the New Testament)第 120 页。

特的内容,玛窦福音有 315 - 330 节,路加福音有 500 - 600 节。路加福音特有的资料包括一些古典的比喻和故事,例如,耶稣的童年史、慈善的撒玛黎雅人、浪子回头的比喻、富人与拉匝禄、法利塞人和税吏、匝凯、善良的右盗,以及耶稣为刽子手的祈祷。

福音传统发展的阶段

利用宗座圣经委员会于 1964 年在《对福音历史性真理的指示》中提供的框架,我们可以通过三个阶段追溯福音传统的发展:耶稣的言行(大约在公元 28 - 30 年间),宗徒们的宣讲(或初期基督徒团体的宣讲——大约在公元 30 - 70 年间),以及圣史们写福音(在公元 70 - 100 年间)。我们将简单地考虑每个阶段的发展。

第一个阶段:历史的耶稣的言行

第一个阶段包括耶稣确实讲过的话,他讲过的故事和比喻,以及他的生命事件。在耶稣真正的言论中,我们可以包括最早形式的真福八端、主祷文、“阿爸”这个词和“天国”的表达,以及我们稍后将讨论的许多言论。比喻也属于这个阶段,尽管它们常常在后来的宣讲中被重新改编。耶稣拣选的门徒是他宣讲的见证人。当然,这个阶段的许多东西在历史中被遗失了,例如,耶稣诞生的真正环境、他的童年和少年的故事——传统上被当作耶稣的“隐居生活”(hidden life)。

第二个阶段:宗徒们的宣讲

基督徒的宣讲以宣报(proclamation,希腊文是 Kerygma)耶稣的复活开始。但是,在这个口头宣道的阶段,不仅仅只有这种“复活节的宣报”(Easter Kerygma)。宗徒们和门徒们重述耶稣的话,宣扬他的教导,重述他的比喻和他生活与死亡的故事。宗座圣经

委员会的指示固然承认,他们“根据听众的需要诠释耶稣的言论和行为”,并以不同的讲话语气和圣经中他们熟悉的文学类型——“教理讲授、故事、见证、赞美诗、光荣颂和祈祷文”(# 8)——宣扬基督。例如:

复活节的宣讲:耶稣复活的宣讲,常常会列举许多见证人(格前 15:3-8;路 24:34;宗 2:32)。宣讲的要点是为了把基督内的新生命带给其他人。

耶稣的言论:耶稣的言论被传递下来,并被收集在一起,例如 Q 来源。鲁道尔夫·布尔特曼(Rudolf Bultmann)把耶稣的言论分为三种主要类型:耶稣的言论集(logia)或狭义上的言论(细分成宣讲的原则、讲道词和问题)、先知性和默示性的言论,以及法规和团体的规章。^[77]

关于耶稣的故事:关于耶稣、他的受洗、传教、拣选十二宗徒、与门徒和其他人的互动,以及他命运的故事。

比喻:耶稣用来传达他讯息的故事或比喻包括谚语、例子、明喻、寓言,以及比较熟悉的叙事性比喻。它们在初期传统中被传递,并被收集在一起。圣史们常常改编它们以反映他们的编辑旨趣和神学旨趣,而且有时给它们赋以寓意。

奇迹故事:初期团体讲述的故事是描述耶稣的奇迹故事。当它们被传递时,常常会被夸大、扩充,并被收集在一起。大多数奇迹故事是关于医治的,特别是那些发生在安息日的奇迹故事。被传递下来的类似故事是关于耶稣驱魔的。为了便于口传,人们常常根据三点式模式表达这些故事。首先是环境(“出现一声强烈的喊叫声”),之后是奇迹(“耶稣醒来,斥责风浪”),最后是结果

[77] 鲁道尔夫·布尔特曼,《对观福音传统的历史》(Rudolf Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, Oxford: Basil Blackwell, 1963) 69 页及后面内容。

(“他们充满了惊惧”——谷 4:35 - 41)。

礼仪经文:有些耶稣传统来自初期团体的礼仪和圣事生活。玛竇把因圣三之名施洗的经文归因于复活的耶稣(玛 28:19),在教会洗礼的礼仪中,有其原始的历史环境(Sitz im Leben)或生活的状况。同样地,初期团体庆祝圣体圣事使用的礼仪经文,被包含在了最后晚餐(玛 26:26 - 19;谷 12:22 - 25;路 22:17 - 19)、增饼奇迹的重述(谷 6:41)和耶稣与去厄玛乌的两位门徒分享晚餐的故事中(路 24:30)。

复活节的故事:有两种类型的复活节的故事。一些是关于空坟墓的发现,其他的是关于复活的耶稣显现给自己的门徒。通过大量的想象的细节,可以把它们与简短的、经文式的复活节宣报区分开来。

赞美诗:初期团体使用的许多赞美诗来自新约圣经,例如,斐理伯人书中的赞美诗(2:6 - 9)、路加福音中的圣母谢主曲(1:46 - 55)、匝加利亚赞主曲(1:68 - 79)以及若望福音的序言(1:1 - 14)。

基督的名号:初期团体给耶稣使用的各种头衔也出现在福音中,其中有先知、默西亚、达味之子、厄玛奴耳、人子、主、天主子。每个名号意指一种不同的基督论。

因而,教会传统的这种前文字记载(*preliterary*,译者注:意即在以文字记载教会传统之前)阶段已有多种文学形式,它们从厄弗所人书中提到的“宗徒、先知和圣史们”(弗 4:11)的传教工作和初期团体的教理讲授与礼仪生活中涌现出来。这些团体使教会的生活完全活跃起来。他们宣扬他们信仰的耶稣是默西亚、主、天主子,准备接受洗礼的候选人,聚会朝拜,为纪念耶稣举行晚餐感恩祈祷。我们所称的玛竇、马尔谷、路加和若望四位圣史,最后利用这种材料以书面形式介绍耶稣的传统。

第三阶段:福音书的写作

虽然圣史们不是耶稣传教的见证人,但他们有大量的传统可以利用。每位圣史既是选择和综合材料的编辑,又是根据自己的洞见和恩赐展开他的福音,并根据写给的需要设计福音书的作者。每位圣史拥有自己独特的观点,每人有着不同的背景,每人根据不同的历史状况进行写作。路加·弟茂德·约翰逊(Luke Timothy Johnson)把它们比喻成不同的画像:“福音书不仅仅是报道文学,它们也不是用炭笔在片刻之内匆忙完成的漫画。它们是充满神韵的画像,源于长久的反省、多次反复的着色和(其中两部福音)使用较早的传统。”^[78]

很难根据地点和读者确认第一部福音书的作者马尔谷的身份。他被认为是一位与巴勒斯坦的犹太基督教会密切联系的犹太基督徒,很显然,他的团体正面临着迫害。许多人认为他的福音于耶路撒冷毁灭之前写于罗马,或至少是在讲拉丁语的环境内写成的。然而,有些人认为写于巴勒斯坦或叙利亚,其他人认为写作的时间较晚。

玛窦福音极可能写于犹太基督徒与犹太团体最终决裂之后,这使犹太基督徒在公元80年左右被驱逐出了犹太会堂。这无疑反映了犹太基督徒与法利塞人在亚麦尼亚(Jamnia)进行的改革运动之间的冲突。玛窦可能是位犹太基督徒经师(参考玛13:52)。他的部分任务是为了向在外邦人的教会中立刻成为少数派的安提约基雅(Antioch)犹太基督徒保证,他们的新状况应验了先知所说

[78] 路加·弟茂德·约翰逊,《生活的耶稣:洞悉福音的核心》(Luke Timothy Johnson, *Living Jesus: Learning the Heart of the Gospel*, Harpersanfrancisco, 1999) 127页。

过的话(参考玛 2:15,17,23)。

通过按提约克的传统,路加被认为是位外邦人基督徒。在他归信基督之前,他可能最初皈依了犹太教,是个“敬畏天主的人”(参考宗 10:2)。路加精通七十贤士译本的犹太圣经,是圣史中使用希腊文最优雅娴熟的。他既能模仿古典的犹太风格,又能模仿希腊化犹太风格。他的两卷书,路加福音和宗徒大事录主要是写给通过保禄本人或他的弟子,与保禄的传教使命有关的外邦人基督徒。

若望福音在诸多方面都极其复杂。它独立于对观福音的传统,且是基于“所爱的门徒”的传统。这位“所爱的门徒”大概最初是洗者若翰的门徒,后来跟随了耶稣。但他不是十二宗徒之一,因而不是载伯德的儿子若望。福音是由若望团体(Johannine community)中后来的一位门徒写成的,并且大概由增添附加材料的一位修订员完成(参考若 14:31;20:30-31)。

还原历史中的耶稣

我们如何能跨越世纪的鸿沟,并透过福音传统的各种层面去分辨历史的耶稣呢?首先,耶稣的历史必须被放在第一世纪巴勒斯坦犹太人的宗教内去看。像若望·多明我·克罗桑(John Dominic Crossan)一样,许多评论家利用文化人类学(cultural anthropology)而非宗教传统去重建耶稣世界的努力,完全忽略了耶稣是犹太民族的一员,他们的世界观是由希伯来人的圣经塑造而成的。抛开以色列人的宗教历史,我们就不可能理解耶稣。他的故事,从接受洗者若翰的洗礼开始,就设定在宗教的背景内。基督宗教圣经中呈现给我们的耶稣,他对天父的理解,他与人们休戚与共并成为其中一员的感觉,他宣讲中隐含的宗教意象、人类学以及神学,

必须根据那种背景才能被理解。耶稣自己的宗教想象力是由他所归属的宗教传统塑造的。

多年来,圣经学者已发展出许多标准或原则,以确定出于耶稣本人的“真正”资料、言论和事迹。下面我想就梅尔(John P. Meier)提出的、用于重建历史耶稣的五个标准作一点评论。^[79]

1. 困窘(Embarrassment)

“困窘”这个标准假设,那些显示对耶稣或初期教会困窘的有关耶稣或宗徒的资料,被圣史们隐瞒了,或者被柔和处理了。这种材料存在的事实,通常标志着它来自福音传统的第一个阶段,因而是真实可信的。例子包括:无罪的耶稣甘愿接受洗者若翰的洗礼,耶稣说的话:“你为什么称我为善”(谷 10:18);耶稣承认他不知道末世审判的确切时间或时刻(谷 13:32);以及伯多禄对耶稣的否认。这个标准需要与其他标准一起使用,然而它有时非常有帮助。

2. 不连续性(Discontinuity)

也被称为“相异性”(dissimilarity)、“创意性”(originality)或“双重非还原性”(dual irreducibility)的标准。这个标准的焦点在于没有被犹太教或初期教会实践的耶稣的言论或事迹。这里的假设是,违反犹太团体或教会视为理所当然的一句话或一个行为,或许是真的。例子可能包括耶稣禁止发任何誓(玛 5:34,37);他的门徒拒绝自愿禁食(谷 2:18-22);他禁止离婚(谷 10:1-2)。这是一个有用的标准,但是梅尔警告不要预先假定,因为它会自动

[79] 若望·梅尔,《一位边缘的犹太人:对历史耶稣的重新思考》(John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the historical Jesus*, Vol. 1, New York: Doubleday, 1991) 卷 1, 第 168-177;也请参见史勒拜克斯的《耶稣:基督论的一个试验》(Schillebeeckx, *Jesus: An experiment in Christology*) 第 88-100 页。

地提供耶稣的教导的中心是什么,或耶稣的教导清楚地代表什么。

3. 多重证明 (Multiple attestation)

“多重证明”或“交叉部分”(cross section)的标准是最重要的标准之一。它主张,在多种独立的文学资料来源(保禄书信、马尔谷福音、若望作品)中,和多种文学形式(言论、比喻、奇迹故事)中被报道的耶稣的言论或事迹,极可能是真正的。例如,马尔谷福音、Q 源流、玛窦与路加福音中一些独特的资料都表明,耶稣曾谈论天国;也可以在保禄和若望的作品中找到这种依据,即使他们更愿意用其他术语谈论耶稣的讯息。同样地,也有多种证明显示,耶稣曾谈论圣殿的毁灭,他曾治愈病人,或与受排斥的人和罪人来往。

然而,爱德华·史勒拜克斯(Edward Schillebeeckx)告诫说,仅在一种传统中找到的资料仍有可能是真正的。他特别指出,若望所说的耶稣也给人施洗(若 3:22)就说明了这点。梅尔也支持这种观点,因为只有马尔谷福音 14:36 记载耶稣用阿拉美语称天主为“阿爸”。

4. 一致性 (Coherence)

也被称为“连贯性”(consistency)或“相适应性”(conformity)。一旦一定数量的历史资料基于其他的标准而被建立,那么这个标准也能被应用,这有助于逐渐建立起历史耶稣的形象。一些归于耶稣的言论可能是由最早的宣讲者和圣史创作的;由于这些最早期的基督徒对耶稣的宣讲十分熟悉,这些言论可能与耶稣的言论一致,即使在技巧意义上来说不是耶稣“真正的”言论。史勒拜克斯说,归于耶稣的一句话,虽然实际上不是他讲的,但也是基于他的启发和导向。

梅尔特别提到,一致性这个标准不应该被消极地用来宣称那句话或某个行为不是真正地出于耶稣本人,因为它被断定与已经

被确立与耶稣真正的言行不一致。例如,十分有可能的是,耶稣在宣讲中既使用了智慧性言论,又使用了启示性的末世论。现代学术界的一致性标准不应该强加在耶稣和他的同时代人身上,他们闪族人的思想状况与我们的思想状况十分不同。

5. 拒绝与死刑(Rejection and Execution)

历史中的耶稣在他的宣讲与传教生活中,疏远了一些有权势的支持者。耶稣的言行是导致他苦难死亡的一个诱因。正如梅尔所说:“单纯地告诉人们看看田野里的百合花的、温和的耶稣”不会对任何人造成威胁。耶稣的“言行如果没有使人疏远,特别是没有使那些有权势的人疏远的耶稣不是历史上的耶稣”(A Jesus whose words and deeds would not alienate people, especially powerful people, is not the historical Jesus)。

可疑的标准

有一些标准被认为是不充分的。史勒拜克斯(E. Schillebeeckx)称它们是“常被运用但没有可靠根据”的标准;梅尔视它们是“次标准或可疑的标准”。它们包括:

1. 阿拉美语的痕迹

这意味着以阿拉美语词汇、句法、语法或韵律为根据来判断耶稣的话的可靠性。虽然约阿克姆·耶肋米亚(Joachim Jeremias)推广这种方法,但今天许多学者也质疑它的有效性。反映阿拉美语词汇或用法的言论有可能来自讲阿拉美语的巴勒斯坦的基督徒,而非出自耶稣本人。希腊文本中所谓的“闪族”(Semitism)用语,可能反映了普通民众的语言,而不是阿拉美语原文,也不是讲希腊语的基督徒作者努力模仿七十贤士译本圣经的希腊文。

2. 巴勒斯坦的环境

同样地,判断耶稣的话的真实可靠性如果是因为它们具有“本地色彩”,反映了第一世纪巴勒斯坦人的生活状况,是值得怀疑的。这些话或许出自住在巴勒斯坦的早期基督徒。当这个标准被消极地应用时,会更有用。一种说法是反映生活状况、神学问题或风俗习惯的——在巴勒斯坦之外或仅在耶稣死后被发现的——言论集,或许是后复活节(post - Easter)的作品。

3. 公式化的套语

一些被套语区分开来的言论,例如“我确实实告诉你们”或“但是我却对你们说”不是必然可靠的。这种套语被频繁地用在希腊化的犹太启示作品中。

4. “阿爸”言论

尽管“阿爸”这个词是耶稣真正的话,但不是包含有“阿爸”这个词的每句话都是必然可靠的。

5. 记述的生动性

对故事中具体的细节的生动的描述与故事的重点没有直接关系的做法,不应当被自动地视为可靠性的标记。叙述的生动性可能只不过反映讲故事的人的技巧罢了。

小 结

在一个深受现代和后现代主义影响的文化内,基督论必须以批判的方式来探讨。在较早的前科学时代,圣经不仅仅只提供信仰的记述,同时也提供被认为标准的自然世界观。有些基督徒仍然以这种超自然主义者的观点来研究圣经。但是,这种观点日益难于维持下去。

科学革命以其实验的方法和历史觉悟战胜了更古典的思维方

式,带来了知识爆炸,迫使这些基督徒求助于主张圣经绝对无误性的理论。圣经是受天主默感写成的,字面意思是“天主呼出来的真理”(God-breathed)(弟后 3:16),因为天主不会说谎,圣经经文所肯定的一切必须被认为是真的,包括奇迹故事、作者的努力和传统上认为的历史性的记述。^[80] 这种研究法以把圣经凌驾于并反对现代方法的认识和反对科学依据为代价,来保全圣经的“真理”。归根结底,它是以一个哲学性的而非圣经性的、没有错误的教义作为基础。在此基础上进行研究基督论仍然是前批判性的。

在现代社会中,若不调和神学与科学、信仰和理性之间的分歧,那么,信仰便不易被人理解。虽然大多数基督徒主张,圣经是由天主默感写成的,是天主在基督身上启示的见证。他们也承认把圣经书目视为历史文献。就这点而论,它们反映了圣经写作的时代和文化的局限性。

天主教会虽然最初有些怀疑,但最后开始接受历史批判法,并且现今鼓励学者在他们的作品中用此方法。

尽管偶尔有失误,但天主教的传统始终教导,信仰和理性是互补性的,必须协力工作。教宗若望·保禄二世在 1998 年《信仰与理性》(Fides et Ratio)^[81] 的通谕中强调了这点。教宗在整篇通谕中强调信仰和理性的相容性。两者和谐并存,但“不会危及各自的独立”(第 48 号)。

教宗也强调教会训导权否决“唯信主义”(Fideism)和“激进的传统主义”(radical traditionalism),以及“理性主义”(rational-

[80] 参见夏露兰西,《为圣经而战》(Harold Lindsell, *The Battle for the Bible*, Grand Rapid, Mich.: Zondervan, 1976) 特别是 30-32 页。

[81] 教宗若望保禄二世,《信仰与理性》(Fides et Ratio, *Origins* 28, 1998) 317-347 页。

ism)和存有主义(ontologism 或译为实体主义)(第52号)。教宗劝告,“唯信主义的复兴……未能承认理性认识和哲学论述对了解信仰的重要性,尤其是在相信天主的可能性上的帮助。”唯信主义倾向的一个“普遍”症状是“圣经主义”(biblicism),它视圣经为真理的唯一标准,并排除了对教会的需要。另一个症状是对“思辨神学”(speculative theology)和古典哲学的忽视(第55号)。对教宗而言,哲学在神学研究的架构中具有不可缺少的角色,并帮助教会与现代思想和文化进行对话,这对教会的福传使命尤其重要(第62号)。

当代基督论在研究方法上需要具有批判性。这意味着能够去显示在新约和后新约时期内形成的基督论,如何在历史中的耶稣身上找到其根源。在此研究中,我们将假设一个由批判研究发展而来的标准,以恢复历史中的耶稣。

第三章

犹太背景

第三期探索的研究扩展了我们的能力,使我们能够通过以耶稣世界的社会背景——第一世纪巴勒斯坦犹太民族的整体情况和加里肋亚的特殊情况为重心,构建一个历史耶稣的形象。耶稣时代的加里肋亚社会由强硬的族长统治,宗教极其保守,经济日益分化。

耶稣明显地挑战这个世界的社会价值观和宗教价值观,正如他在比喻中清楚表达的。但是人会错误地臆断,耶稣这样做时,他的批评仅仅是社会性的,而非宗教性的。首先,在耶稣的时代,人们没有这种区别。社会问题会被现代评论家分开而论,但对耶稣时代的人而言,社会问题会被放在渗透着宗教精神的文化内去看。

其次,抛开形成耶稣文化和塑造他宗教想象力的宗教传统,我们就不能理解耶稣。我们会理所当然地认为,耶稣是一个富有深度的宗教人士(*religious person*)。身为犹太人,他是这些人中的一分子,他们的历史是他们与出于敬畏甚至不敢直呼其名的天主之间的故事。耶稣受的教育首先是宗教教育,他在纳匝肋的家中,

以及从会堂学校的长老那里学习犹太人圣经中的故事和传统。^[82]他的公开生活始于接受若翰洗礼的深刻宗教经验之后。

最后,耶稣当时的宗教氛围是一种期待。耶稣时代的人们不断回忆着他们对盟约的不忠、社会的张力、失败的君王、失去的主权、宗教迫害、流放、殉道的悲惨历史,以及努力以神学术语理解痛苦、不正义和死亡的奥秘。藉此,所有希望都寄托在许诺不会抛弃他子民的天主会再次向他们显示自己的仁慈。我们需要回顾这种历史,以及它对团体的宗教文学作品的影响,包括正典和非正典的。

从人们的痛苦中浮现出的传统仍在耶稣时代具有影响力,并被初期基督徒用来解释耶稣的故事。其中三个传统尤其突出:默西亚传统(messianic tradition)、智慧传统(sapiential or Wisdom tradition)、相对较晚的启示传统(apocalyptic tradition)。我们在此章中将回顾这三种传统,并探讨人死后希望生命仍然存在的问题。最后,我们将从各个方面探讨第一世纪巴勒斯坦的犹太教。

默西亚传统

默西亚传统的根源在于以色列的君主政体,特别是以色列人理想的君王达味。以色列的君主政体从撒乌耳开始,他原是一个勇士,来自坐落于以色列十二支派中部的本雅明小支派。他接受先知撒慕尔的傅油,大约在公元前 1030 年成为君王(撒上 9:1 及其后面内容)。

[82] 若望·梅尔(John P. Meier)在《一位边缘的犹太人》(A Marginal Jew, New York: Doubleday, 1991)卷 I 第 277 页中辩称“当地会堂里有某种正式教育的假设是有充分根据的”。

几百年来,以色列一直是一个松散的支派联盟。他们因对雅威的共同信仰和共同的朝圣地联合在一起。圣地大概在史罗(Shiloh),尽管也有其他圣地。这些极其独立的支派在受到军事威胁时,会在一位具有神恩的领袖或“民长”的率领下联合起来。受到公认的领袖不是基于他们的官职或职位,而是由于他们的勇气、计谋或人格的力量。这个时期被记载在民长纪中。然而,当以色列人从半游牧民族过渡到一个较稳定的农业生活时,联盟的支派体系越来越不能裁决支派间的争论,或阻止伴随着他们的频繁战争。在培肋舍特人(Philistines)日渐强大的压力下,众支派最终被迫接受了一个君王,即使君王这个体制不适合于许多支派。一个传统视撒乌耳的当选是篡夺雅威作为以色列真正君王的角色(撒上8;10:17-27)。

撒乌耳王国不太大,各支派老的结构大多原封不动地被保留下来。撒乌耳的继承人达味是出自南部犹大支派的本雅明镇,他把南北方的各支派统一起来。作为统一王国的统治者,他把培肋舍特人一举而永远地赶走了,并夺取了耶路撒冷城,使之成为他的首府。这个选择是令人高兴的。耶路撒冷位于南北各支派之间,成为以色列人的政治中心。达味把约柜迁到耶路撒冷后,它更成了宗教中心。

纳堂的神谕

默西亚传统的根源在于纳堂先知给达味的一个许诺。根据撒慕尔纪(撒下7:1-16),达味想在耶路撒冷为上主建一所殿宇。纳堂起初欢迎这个主意,但在那天晚上他在梦中得到启示,天主不想让达味为他建一所圣殿,然而达味的虔诚必会得到天主的赏赐。雅威许诺为达味建立一个家室,并藉着他的儿子为他确立一个永远的王国。而且,天主许诺做这个继承人的父亲,待他如同

儿子：

上主也告诉你：他要为你建立家室。当你的日子满期与你祖先长眠时，我必在你以后兴起一个后裔，即你所生的儿子；我必巩固他的王权。是他为我的名建立殿宇；我要巩固他的王位直到永远。我要作他的父亲，他要作我的儿子。（撒下 7:11 - 14）

在这种历史背景下，“纳堂的神谕”指的是达味的儿子撒罗满，是他在耶路撒冷建造了达味建议的圣殿。但此神谕也把这个思想引入了传统，天主与以色列的盟约将通过达味家族，通过达味后裔中某位“受傅油的”（希伯来文是“mashiah”，希腊文是基督“christos”，英语是“messiah”，译作默西亚）国王人物来实现。这成了南国犹大官方的宫廷神学（参见 咏 2:7; 89:20 - 38; 132:11 - 12; 编下 17:4 - 14），导致了一个错误的信心（false confidence），天主给达味的许诺联系着神圣恩惠的保证。这在耶肋米亚先知的警告中十分明显：“不要信赖虚伪的话说：这是上主的圣殿，上主的圣殿，上主的圣殿！”（耶 7:4）

在达味的儿子撒罗满的统治下，达味王国达到顶峰，但却在公元前 922 年不幸灭亡。达味建立的统一国王瓦解了，传统的各支派分裂了，重申各自的主张。结果分成了两个王国，一个是拥有大多数人口的北国以色列，另一个是南部分裂的犹大国。北国以色列持续了大约 200 年，于公元前 721 年被亚述人萨尔贡（Sargon）灭亡。幸存的以色列人遭受了充军和与亚述的入侵者通婚的痛苦。他们的后裔就是撒玛黎雅人。

以色列的传统（伊罗兴传统 the Elohism tradition），伴随着其名称传到南国犹大。在后来的 150 年间，尽管通过各种各样的努力进行改革，但王国的宗教生活却日渐衰败。希则克雅（Hezekiah，公元前 715 - 687）设法恢复严格的雅威崇拜（Yahwism），但他发动

支持他反对散乃黑黎布 (Sennacherib) 的政治联盟, 没有得到依撒意亚先知的赞成。他的儿子默纳舍 (Manasseh) 没能抵挡亚述人, 沦为他们的附庸, 在圣殿里为他们的邪神建筑了祭坛。在以色列, 邪神崇拜、巫术和其他异教徒的行径, 包括与生殖崇拜 (fertility cult) 有关的祭祀淫乱 (ritual prostitution) 再次被容忍。另一个甚至更广泛的改革是由约史雅 (Josiah, 公元前 640 - 609) 尝试推行的。他关闭了边远的圣地, 把耶路撒冷圣殿作为朝拜雅威的中心。他的继承人设法通过各种各样的境外联盟稳定王国, 但是约雅金 (Jehoiakim) 对巴比伦拿步高 (Nebuchadnezzar) 的反抗导致巴比伦人围攻耶路撒冷。结果是公元前 588 年耶路撒冷和圣殿被毁, 巴比伦人带着许多犹太的精英充军巴比伦。

然而, 达味王朝走到了尽头。一个接一个的先知预告天主对国家和人民即将进行审判。对他们而言, 这是一个有关生死的问题。他们把国家的命运归因于人民的罪过, 他们对盟约不忠, 并因外邦的邪神而抛弃了敬拜雅威的宗教。亚毛斯先知、依撒意亚先知、米该亚先知、耶肋米亚先知、哈巴谷先知、厄则克耳先知以及玛拉基亚先知斥责上层阶级的不诚实、缺乏怜悯之情, 以及通过践踏穷人的权力对财富不理智的追求。

但与此同时, 在大多数先知书中, 从公元前八世纪的欧瑟亚先知、第一依撒意亚先知、米该亚先知一直到公元前六世纪充军后的第三依撒意亚的作品中, 包含着一个被以各种方式表达的许诺, 那就是, 天主将纪念依撒意亚先知所说的“以色列的残存者” (依 10:22 - 23), 天主的救恩将在未来再次彰显给他的子民。或许, 关于先知最重要的是, 他们使以色列子民的宗教想象力从天主在过去对他们所做的, 转移到了期待天主的救援力量在未来重新彰显出来。浮现出的是, 在未来的默西亚时代, 对天主新而绝对的行动的迫切期待。这种转移在第二依撒意亚先知的作品中变得显明起来, 甚至

到了要忘掉以色列出谷的重大事件的程度：“你们不必追念古代的事，也不必回忆过去的事！看哪！我要行一件新事，如今即要发生，你们知道吗？（依 43:18 - 19a）”因为在先知的宣讲中，浮现出的各种景象形成了犹太人的传统，而耶稣继续了这些传统。我们必须在此考虑它们。

达味家室的默西亚

达味家室的默西亚的形象扎根于纳堂先知的神谕（撒下 7:14；咏 89:20 - 38；编上 17:4 - 14）^[83] 公元前 8 世纪之前的一些“宫廷圣咏”（royal psalms）极可能被用在国王的加冕礼中，重述国王是天主所生的思想（咏 110:3；参见 咏 89:27），并且国王可被称之为天主之子（咏 2:7），因而，“天主之子”这个头衔可以表示特定意思“达味之子”。

从公元前 8 世纪起，达味的后裔“受傅油”的形象频繁地出现在先知书中。受傅者通常是一位公义地统治以色列，并拯救民族脱离敌人之手的人，因而是民族生活中的一位历史人物。米该亚先知描述了一位理想的统治者，他将出自白冷（米 5:1 - 5）。耶肋米亚先知宣布“达味正义的苗芽”的出现。他将“执政为王，断事明智，在地上执行公道正义。”（耶 23:5）

在充军期间和充军之后，随着王权的丧失，在不确定的未来，要来的受傅者或默西亚日益变成了一个人物，藉着他，天主将亲自重建达味王朝，并带来一个充满了正义、和平和正义的新秩序。厄则克耳先知说“我的仆人达味”将使人们联合在一起，复兴正义的

[83] 关于默西亚期待的发展，请参见雷蒙德·布朗，《新约导论》（Raymond E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, New York: Doubleday, 1997）附录 1（appendix I）第 155 - 161 页。

生活(则 37:24)。类似的章节,例如亚 9:11 及其后、依 11:1-9 和耶 30:9,被大多学者认为是在充军期间被加上去的,代表一种末世性而不是历史性的默西亚主义,在这种意义上,他们期待雅威在历史中的决定性干涉,以彰显他的救恩。依 11:1-9 极其美妙地描写了这些主题。

在黑暗中行走的百姓看见了一道皓光,光辉已射在那寄居在漆黑之地的人们身上。你加强了他们的快乐,扩大了他们的欢喜;他们在你面前欢乐,有如人收割时的欢乐,又如分赃时的愉快;因为你折断了他们所负的重轭、他们肩上的横木,以及压迫他们者的短棍,有如在米德杨那天一样;因为战士所穿发响的军靴,和染满血迹的战袍,都要被焚毁,作为火焰的燃料。因为有一个婴孩为我们诞生了,有一个儿子赐给了我们;他肩上担负着王权,他的名字要称为神奇的谋士、强有力的天主、永远之父、和平之王。他的王权是伟大的,达味的御座和他王国的平安是无限的,他将以正义与公平对王国加以巩固与保持,从今时直到永远:万军上主的热诚必要完成这事。吾主发出了一句相反雅各伯的话,这话临于以色列。整个民众,即厄弗辣因和撒玛黎雅的居民,终必领悟,因为他们曾自负,且心高气傲,说:“假使砖瓦堕毁了,我们将以方石再建;假使桑树伐倒了,我们将代以香柏!”(依 11:1-9)

这段经文从达味家室治理英明、带给穷人正义的未来国王的远景,推进到一个更久远的理想未来的远景,到那时,自然世界中弱肉强食的暴力将被受造物中的新和谐取代。宗教艺术家常常把这种远景描绘成“和平的国度”(peaceful kingdom)。最后,它期待天下万国通过以色列都认识天主的那一天。因而,依 11:1-9 把默西亚时代描绘成是乐园的恢复,到那时,创世纪第三章中描绘的人类由于

堕落而与天主、自然界和彼此间造成的三种疏离将被克服。

另一段经文是匝加利亚先知书 9:9。它期待带来和平的未来国王。尽管这里的国王被描绘成温顺的、谦卑的,像充军后大多数可怜的犹太人一样。在这样的章节中,未来国王的不正义和他们对穷人的压迫与他的祖先形成对比,这在先知的宣讲中常常被指责。因而,默西亚时代将意味着对穷人和受苦的人主持正义,这个主题回荡在旧约后来的书籍中,特别是圣咏(咏 12:6;18:28;22:27;76:10)。

在后来的犹太教的伪经中,默西亚主题被频繁地政治化成一个雅威建立的尘世王国,有时被视为世界毁灭前的王国。伪经《撒罗满圣咏》(Psalms of Solomon)(公元前 1 世纪)描绘了一位被赋予政治和灵性权力的、将使异民归顺他统治的默西亚。即使不是所有人使用这个默西亚形象,但它对耶稣时代大多数犹太人来说是十分熟悉的。在马尔谷福 8:30 中,耶稣不愿意接受这个头衔可能反映了在耶稣时代的巴勒斯坦,人们解释这个头衔常常带有政治色彩。

与默西亚未来有关的许多其他形象通过先知的宣讲,开始与犹太人的传统交织在一起。

雅威的日子

雅威的日子第一次出现在是亚毛斯先知书 5:18 - 20。它与以色列的沦陷有关,因而伴随着以色列无法逃避的审判。依撒意亚先知扩展了这个概念,在即将到来的审判的日子,不仅仅只是以色列,而是所有民族将受审判(依 2:11)。雅威的日子将意味着对恶人的审判,但也意味着为义人和穷人辩护(依 3:10 及其后内容)。在厄则克耳和索福尼亚先知书中,这种意象具有宇宙性的幅度;全球将接受天主的审判。在一些充军之后的先知书中,雅威

的日子具有更严格的末世内涵。在岳厄尔先知书 4:14 和匝加利亚 14:1 及其后内容中,雅威的日子被视为审判和击败列国万邦的日子,是为被净化的以色列辩护的日子。

新盟约

“盟约”这个词不太频繁地出现在公元前 8 世纪的古典先知书中——或许因为盟约神学已被转变成达味王朝官方神学:对天主拣选和施恩惠的一种错误的保证。但在耶肋米亚先知书中,它以天主将与他的子民订立一种“新的”盟约出现。在耶肋米亚先知看来,以前的盟约已经不复存在;以色列子民因他们的行径已废除了它。他预见天主在未来将建立一个新盟约,不是法律的盟约,而是一个能改变每个人心灵的新盟约(耶 31:31 - 34)。

厄则克耳先知以类似的方式谈及雅威建立一个和平的盟约(则 27:26;34:27)。他提及雅威将洁净他子民的罪恶,在他们心内植入一种新的精神,换掉他们铁石的心,给他们一颗血肉的心(则 36:24 - 28)。他预见天主的未来是一种内在的净化和革新,它以超越旧盟约关系的方式碰触个体的生命。

雅威的仆人

最后,在依撒意亚先知所谓的雅威仆人的诗歌中(依 42:1 - 4;49:1 - 6;50:4 - 9;52:13 - 53:12)出现了一位谜一般的人物,雅威的仆人。在一些章节中,雅威的仆人显然是一位为了分裂的雅各伯和以色列子民而来的集体人物(collective figure)(依 41:8 及其后内容;44:1 及其后内容;44:21;48:20)。但是在其他章节中,雅威的仆人似乎是单个人物(single figure),他将把人们聚集到天主面前(依 49:5),并把他的救恩带到地极(依 49:6)。特别是在依 53:4 - 5,12 中,雅威的仆人被描写成承担了人民的罪过,作为

无罪的祭品牺牲了自己的生命。在这篇最后的诗歌中,雅威的仆人以自己的无罪立于众人之外。这个景象是未来性的,到那时,救恩来自奉献自己生命当作赎罪祭品的仆人的苦难(依 53:10 - 12)。

智慧传统

在充军后的时期,另一个传统在以色列人中间逐渐形成。它以“美好”生命为重心,依照犹太人的观点,此生命必须涉及到人与天主之间的关系。在讨论神圣的智慧、痛苦与死亡的奥秘、义人的苦境时,这种智慧传统既是根据经验的,又是纯理论的。它十分关注个人的每日生活,但也反映天主的智慧。智慧既是一种美德,一种应去寻求的东西(箴 2:4),又是天主智慧的化身(personification)。智慧传统似乎来自两个根源,一个是家庭,来自在各个家庭或部落支派中传承的有关生命的教导,另一个是宫廷,来自贵族青年男子接受智慧教育的耶路撒冷宫廷。《箴言》中的一些材料可追溯到君主政体时期。在充军后的时期,智慧传统形成了五本文学作品:箴言篇、约伯传、训道篇、德训篇和智慧篇。许多有关智慧的主题对基督论具有特殊的重要性。

智慧的位格化

作为神圣智慧的化身或天主的一个属性,智慧(希腊文是 *sophia*)作为女性人物出现(箴 1,8,9;德 24;智 7-9;巴 3:9-4:4)。特别在《箴言》中,智慧被描写成“智慧女神”(Lady Wisdom)。智慧在街道上大声呼喊(箴 1:20;8)。她是一位亲切好客的女主人,她给纯朴人的食物和酒与愚昧妇女给的食物和偷来的水形成对比(箴 9:1-15)。

智慧来自天主

智慧出自天主之口(德 24:5);她在世界被创造之前就已受生(箴 8:22-23);她反映着天主的荣耀,是天主美善的肖像(智 7:25-26)。

智慧临在于受造物中

智慧被描绘成在受造物中所具有一个角色。她受造于万物之先(德 1:4;箴 8:22-24),临在于受造物中(智 7:22;9:9),在天主的临在中欢跃:

山岳还没有奠定,丘陵还没有存在以前,我已受生。
那时,上主还没有创造大地、原野和世上土壤的原质;当他建立高天时,我已在场;当他在深渊之上划出穹苍时,当他上使穹苍稳立,下使渊源固定时,当他为沧海划定界限,令水不要越境,给大地奠定基础时,我已在他身旁,充作技师。那时,我天天是他的喜悦,不断在他前欢跃,欢跃于尘寰之间,乐与世人共处。(箴 8:25-31)

智慧对天主子民的使命

智慧在世上有一个使命(智 6:12-16;9:10-18),特别是对以色列人。在德训篇中,智慧由天主从天上派遣下来,居住在以色列子民中间;是天主决定她居住的帐幕的地方(德 24:8)。这显然与若望福音的序言相对应。智慧被视为与法律(Torah)等同(德 6:37;24:22),并活跃在以色列的历史中(智 10-12)。正如本·威瑟林顿(Ben Witherington)说,智慧的化身“一旦被引入圣经的智慧传统,便拥有自己的生命,并随着时间的推移,其重要性、复杂性和深度也在增长”。作为法律,智慧成了以色列子民信仰的中

心,并且它应该在初期基督徒谈论耶稣的语言中扮演一个更令人注目的角色。^[84]

支持正直受苦的人

义人受苦的奥秘在智慧文学中是另一个强烈的主题。原型人物是约伯。他的信德通过家庭、财产和健康的丧失受到考验。约伯的忠诚和对命运谦卑的接受是可仿效的:“上主赐的,上主收回。愿上主的名常受到赞美!”(约 1:21)但当约伯最后要求天主解释时,传统能给的唯一答案是对创造主的奥秘或不可知性一种美妙的、深切感人的肯定(约 38-41)。

但是,智慧传统继续努力解决这个问题。在训道篇中,其观点是令人吃惊的。尽管他渴望智慧,但明智的人和愚昧的人都将死去。用训道者的话说:“全是空虚,都是追风”(训 2:17)。德训篇遵循传统的观点,天主在现世惩罚恶人,赏报义人,尽管作者知道义人将受苦(德 2:1-6)。智慧书反省被恶人密谋陷害的义人的境况(智 2:12-24)。义人讨厌恶人,因为他反对他们的作为,指责他们违犯法律(智 2:12)。他“自称是上主的孩子”(智 2:13),并且“自夸天主是他的父亲”(智 2:16)。这里的意思很清楚,天主将不会舍弃被称为“天主之子”的义人:

我们且看他的话是否属实,看他究有什么结局。因为,如果义人是天主的儿子,天主定要帮助他,拯救他脱离敌人的手。来吧!我们用耻辱和酷刑试验他,查看他是否温良,考验他是否忍耐。我们判他受可耻的死刑,看他是否蒙受眷顾,如他所说的一样。(智 2:17-20)

[84] 本·威瑟林顿,《圣者耶稣:“智慧”的朝圣》(Ben Witherington III, "Jesus the Sage: The pilgrimage of Wisdom", Minneapolis: Fortress, 1994) 50 页。

这里浮现出的观点是义人与天主的关系导向超越死亡的生命,因为“天主造了人,原是不死不灭的,使他成为自己本性的肖像;但因魔鬼的嫉妒,死亡才进入了世界”(智 2:23 - 24)。请注意这与保禄宗徒的话是多么的接近。

启示传统

充军后的犹太教也看到启示论的兴起。它是末世思想的一个特殊类型。希腊文“apocalypsis”的意思是“揭开”或“启示”。启示文学作品的一个特点是依赖于高度象征性的或寓意性的语言,例如我们在新约圣经《默示录》中所看到的。

作为一种文学形式,启示的工程被描写成是赐给预言家或神视家藉着宇宙性的大灾难即将发生什么的一种启示。它期待一种新秩序,一种与过去彻底的绝对的决裂。许多人把它解释成意味着现世世界的末日,如同伴随的景象所确实暗示的。当一个社会因为大灾难或危机对自己的未来丧失信心时,这种展望就会频繁地发生。汤姆·赖特(N. T. Wright)和乔治·卡尔德(George B. Caird)反对这种观点:启示思想必须包含对“世界末日”的期待;它意味着现世世界秩序的终结。^[85] 犹太人的启示文学作品从公元前 200 年一直延续到公元 100 年,因而包括耶稣的生活。第一本主要的启示作品是达尼尔书(公元前 168 - 164);其他作品包括非正典的作品,例如《以诺克一、二书》(Enoch)、《厄斯德拉四书》

[85] 汤姆·赖特,《新约和天主的子民》(N. T. Wright, *The New Testament and the People of God*, Philadelphia: Fortress, 1992) 第 298 - 99 页;也请参见乔治·卡尔德的《圣经的语言和意象》(George B. Caird, *Language and Imagery of the Bible*, Philadelphia: Westminster, 1980)。

(4Ezra)、《巴路克二书》(2 Baruch)。

达尼尔先知书中记述的大灾难是由安提约古四世厄丕法乃(Antiochus IV Epiphanes)对犹太人发起的迫害。色娄苛王朝的(Seleucid)统治者(公元前175 - 164年)安提约古企图通过推行其希腊文化统一他的王国。在与犹太人关系恶化一段时间之后,他禁止犹太人举行圣殿祭祀、庆祝传统的节日、遵守安息日的朝拜和割损礼(盟约的标记)。他下令毁灭梅瑟法律书卷,并把对宙斯(zeus)的祭祀引入犹太人的圣殿。虽然一些犹太人遵守安提约古的法令,但其他犹太人却坚决抵制,并因此被迫害致死(加上1 - 2;加下6 - 7)。

犹太人抵抗此迫害的一种表达方式是由犹太玛加伯和他的兄弟们领导的最终取得胜利的起义。另一种具有较少暴力的表达方式是达尼尔先知书。作者建议人们要忠于法律,并向人们保证,天主的干预临近了。达尼尔书的后编由许多神视构成。神视中他看见各种形状怪异、令人恐惧不敢注视的巨兽(达7 - 12)。在它们当中,“一个相似人子者”出现了。

我仍在夜间的神视中观望;看见一位相似人子者,乘着天上的云彩而来,走向万古常存者,遂即被引到他面前。他便赐给似人子者统治权、尊荣和国度,各民族、各邦国及各异语人民都要侍奉他;他的王权是永远的王权,永存不替,他的国度永不灭亡。(达7:13 - 14)

尽管巨兽来自下界,来自远古创世神话中象征浑沌和邪恶的大海;人子来自上天,来自天主的王国。在神视的背景中,像巨兽一样,人子是王国的象征,这个王国是“至高者的圣民”的王国(达7:18)。但是图像频繁地从王国转移到国王——天主的审判和正义的代理人身上,特别是在后来的、与新约圣经大致同时代的、非正典的犹太作品中(《以诺克一书》、《厄斯德拉四书》)。

一本名为《以诺克寓言》(Similitudes of Enoch)(《以诺克一书 37-70 章》)的书描写了一个人,此人具有达尼尔书 7:13 中的人子、依撒意亚书第 11 章和圣咏第 2 篇中达味家室的默西亚、以及第二依撒意亚先知的上主的仆人的所有特征。他在创世之前就由天主所拣选并隐居在天堂上(以诺克一书 48:3,6;62:7),他看见死者在审判以前存留的地方(以诺克一书 22)。这也许是犹太传统中相信人死后接受个别审判的第一个证据。我们将在下面探讨死后生命的问题。可能有不同根源的最后一章描写人子上升天庭,而不是从天堂降下。^[86] 这本作品的时间很难确定。大部分学者认为此书写于基督徒时代开始之后。詹姆斯·邓恩(James Dunn)认为它最早写于公元 70 年之后。^[87] 厄斯德拉四书(也称厄斯德拉二书)描写了一个有关“相似人子者”(13:3)的神视。他来自大海,似乎赋有神圣的权力,并将解救天主的受造物(13:26)。天主称他为“我儿”(13:32)。此作品大概写于公元 90-120 年间。这些较晚的犹太非正典作品提出了这种可能性,那就是,把人子当作一个特定的个体——耶稣,出自基督徒团体或耶稣之口。^[88]

人死后的生命

有关人死后生命的思想很晚才进入犹太传统。因为旧约圣经的大多时期里,人们把死亡看成纯粹意味着生命的结束。生命之

[86] 德乐特·布尔可特《人子之辩的历史和评价》(Dellert Burkett, *The Son of Man Debate: A History and Evaluation*, Cambridge: University Press, 1999) 98-101 页。

[87] 詹姆斯·邓恩,《基督论之形成》(James D·G·Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Philadelphia: Westminster, 1980) 第 78 页。

[88] 同上书,95-96 页。

灵(spirit/ruah)或生命之原素和活力逝去了,魂魄下沉到了阴府——冥府或死者的住所。在古老的远东,阴间是一个充满了黑暗和灰尘的地方,是人永无解脱的最终目的地(参见约 17:13 - 16)。但在犹太人的思想中,阴府不是度另一种生活的地方,而是对生命象征的一切事物的否定。对那些阴府中的人来说,那里没有工作,没有理性,没有知识,没有智慧(训 9:10),因而没有生命。最悲惨的是,阴府中的人不能参与神圣的崇拜(咏 6:6;30:10),与雅威不再有任何关系(咏 88:6)。像“深渊”(则 32:17 - 32)一样,阴府常常被简单地用作死亡或墓穴的同义词。

直到在很久以后,在新旧约圣经之间的文学作品中反映的犹太教中,阴府至少在某些资料中变成了一个专为恶人保留的地方,尽管地狱常常被视为是一个受痛苦和惩罚的地方。在新约圣经中,阴府这个词是以希腊文“Hades”来表达的,尽管这个字不常用。

圣咏非常美妙地反映了犹太人对天主的经验。他们喜乐地歌咏生活在与雅威的盟约关系中,承认天主在创造物中令人惊叹的德能,在众人的集会中赞美天主的圣名。这一切都没有涉及对死后生命的看法。但是自从公元前 6 世纪在巴比伦充军时,犹太教在灾难、邪恶和死亡的背景下,开始越来越多地考验着他们对雅威是忠信的理解。智慧传统努力解答义人受苦的问题,如同我们已探讨过的。厄则克耳先知在神视中看见干枯的骨头(37:1 - 14)利用死人复活的图像来描述雅威使以色列复活;它不是指个人的复活。

所谓“依撒意亚的启示”(依 24 - 27),写作时期大约在公元前 6 世纪到公元前 2 世纪之间,是后来添加到依撒意亚书中去的。它讲的是大地最后的日子和死亡的结局。它有点相似启示作品。有一节经文提到死人的复活:“你的亡者将再生,他们的尸体将要

起立；睡在尘埃中的人们都要苏醒歌咏，因为你的朝露是晶莹的朝露，大地将抛出幽灵”（依 26:19）。这个复活意象指的是国家还是个人呢？许多学者把这节经文视为浮现出相信死人复活的明显证据。至少它可能暗示有人开始问，生活的天主，创造上天下地的天主，也能使死人复活吗？

直到公元前 2 世纪，犹太人渴望死后生命的第一个明显证据才出现。我们在前面已看到，相信死后受审判的信仰的第一个证据出现在《以诺克一书》中（以诺克一书 22）。死人复活的观念（至少带有一种暗含的审判）第一次出现在达尼尔先知书中。早于耶稣时代的 150 多年前，安提约古四世对犹太人发动了一场凶猛的迫害。他企图在自己的色娄奇王国内（包括巴勒斯坦）实行统一的希腊文化，因而禁止犹太人践行他们的宗教信仰，正如我们前面说过的。凡违抗他命令的人一律被处死（加下 1）。这种殉道或者为信仰而死的新现象对犹太人提出了一个新问题；如果忠信于雅威和他的律法不能使一个人脱免痛苦和死亡（参见 加下 6 - 7），那么天主的正义如何彰显给以色列的信众呢？达尼尔先知书的作者向人们保证，天主没有忘记他们，神圣的干预临近了。在达尼尔的神视中，即将到来的启示的审判将会看到忠信的死者复活起来，进入永生（达 12:1 - 3）。

这种对死人复活的希望同样也出现在其他后来的作品中。它在玛加伯后书（2:7;14:46）中非常明显，另一本是与它同时期的达尼尔先知书。它也出现在一些非正典的启示作品中（巴路克二书 49 - 51 章；厄斯德拉四书 7:29 - 37）。最后，写于公元前第一世纪后半叶的智慧篇，表达了对天主将赐给义人永生的希望：“义人的灵魂在天主手里，痛苦不能伤害他们”（智 3:1）。在这种智慧传统中，灵魂与肉身的二元论反映了受希腊文化的影响；但是潜在的思想却是犹太人的思想，天主将为义人辩护（智 2:12 - 20;5:1

-7)。

因而,死后生命的观念在犹太传统中是后来发展起来的,它与天主作为生命之主的基本观念有关。死人复活是表达这个信仰的一个强有力的图像,但不是唯一的。受希腊文化影响讲希腊语的犹太人,简单地认为天主有能力从死人的王国(阴府)里解救人的灵魂,他们“不太依赖”复活的观念。^[89]

到耶稣时代时,对死人复活这个问题有各种不同的看法。一些团体,像法利塞人,相信死人的复活,但其他团体,像撒杜塞人,则不相信死人的复活(参见路20:27-38)。但是,死后新生命的观念和表达它的一种特殊形象成了犹太宗教想像力的一部分。然而,这是非常重要的,当时的复活的观念既是一种集体性的又是一种末世性的;它涉及到所有死人的复活,当救恩的时代露出曙光时,这一切必会发生。考虑到这种末世性的背景,我们会更易于理解,为什么许多初期的基督徒在耶稣的复活中看到一个标记,那就是末日临近了(参考格前7:29)。

第一世纪巴勒斯坦地区的犹太教

第一世纪巴勒斯坦地区的犹太教远比人们普遍认为的那样多样化。宗教中心耶路撒冷被占领国罗马的军队驻守着。它被在神学、宗教仪式和政治效忠上互不相同的许多团体和党派把持着。北部的加里肋亚是一个大约有二百个村落的农业社会。早在依撒意亚(8:23)先知时代,它就被称之为“外邦人的地区”。它是一个以犹太人的村庄和居住在西弗里斯(Sepphoris)和提庇黎雅(Tibe-

[89] 爱德华·史勒拜克斯,《耶稣:基督论的一个试验》(Edward Schillebeeckx, *Jesus: An experiment in Christology*, New York: Seabury, 1979) 第395页。

rias)两个城镇中、受希腊文化熏陶的人的混合地区。随着大黑落德王(Herod the Great)的去世,加里肋亚开始受黑落德·安提帕斯(Tetrarch Herod Antipas 公元前4—公元39年)的统治。这实际上意味着加里肋亚不再对耶路撒冷圣殿和司祭职负责。在安提帕斯的统治下,加里肋亚享受了一段相对稳定的日子。然而,住在那里的许多犹太人却十分的民族主义,因此,常常爆发各种暴力事件,但通常是为了回应挑衅。汤姆·赖特(N. T. Wright)列举了发生在般雀比拉多任期内(Pontius Paliate,公元26—36年)的七件暴力事件。^[90]

宗教生活

犹太人在经过三百年的希腊文化统治之后,他们的宗教身份受到威胁。这种社会状况使《肋未纪》中圣洁法律(holiness Code)本身成了充军的一种产物,甚至更重要。守洁净和排他性复杂礼规给他们提供了一个保持清醒的宗教意识和文化身份的方式。法利塞人的运动对这种宗教文化也有贡献。由于他们强调家庭礼规、洗洁、独特的服饰和守圣时,因而在某种意义上,他们把宗教范围、犹太人的灵修范围从圣殿扩展到了家庭。

学者对法利塞人在耶稣公开传教期间在加里肋亚的出现存在分歧。^[91]但是,守洁净和排他性的复杂礼规在耶稣时代非常明显,甚至在福音中随处可见。一个人会可能因为出生、行为、吃了某种不该吃的食物、疾病或皮肤病(在福音中通常被确认为麻风

[90] 汤姆·赖特(N. T. Wright),《新约和天主的子民》(The New Testament and the People of God),174页。

[91] 参见若望·梅尔,《一位边缘的犹太人:对历史耶稣的重新思考》(John P. Meier, A Marginal Jew: Rethinking the historical Jesus, Vol. 3, New York: Doubleday, 2001)卷3,第295—296页。

病),或因未能遵守法律的伦理要求,而成为不纯洁的或不洁净的。如果一个犹太人在礼仪上成为不洁的,那么他会被限制呆在圣殿外面妇女呆的庭院。外邦人被认为是不洁的,因为他们不遵守法律。麻风病人走近别人时必须摇铃以提醒别人;他们成为被遗弃的人,被禁止进入耶路撒冷城,因而被排斥在团体之外。妇女在经期时被认为是不洁的。“税吏和罪人”被认为是不洁的,人们应避开他们。洁净与完整性(wholeness)有关,而残废,例如瞎眼,与罪有关(参见 若 9:2)。私生子或睾丸损伤的人也被认为是不洁的。这些洁净礼规的结果是使所有阶层的人边缘化。

社会/经济生活

在社交上,男人的支配地位被视为理所当然的。围绕着婚姻的法律和习俗、离婚、财产权和继承权都偏爱男人胜过女人。婚姻基本上是被安排的,尽管一个男人能通过性交或给女方父亲一笔钱获得一位妻子。男人可以休妻,但女人基本上不可以休夫。男人在团体的公民生活中扮演积极的角色;妇女的正当角色是在家庭中,但常常包括帮助耕种农作物。

在耶稣时代,穷人的境况变得更糟。经济变化恶化了穷人和富人之间的差距。在大黑落德王(公元前 37—公元 4 年)长期统治期间,许多小地主丧失了他们的土地所有权。他们的土地要么被充公要么被没收,这是因为三重税收结构:一份贡金给罗马,一份税收支持国王,还有圣殿什一税,尽管大黑落德死后第三种税似乎被取消了。出卖权力以收税金的包税制已十分普遍。同时,自足的农业体制在转变成一个以对外贸易为基础的经济体制。这些经济变化的结果是,许多加里肋亚的农民陷入了耕种不充足的土地来维持生活。不断增加的人口、给农民带来过分要求的军事运动、许多人被迫沦为奴隶、运输货物时收通行费(参考 玛 9:

9)——这一切因素皆促使了社会分裂。^[92] 本·威瑟林顿(Ben Witherington)说:“在这种状况下,不幸的佃户的比喻,在葡萄园里做散工的工人的比喻,外出家主的比喻,肆无忌惮的管家以及其他类似的比喻,听起来几乎不像道貌岸然的老生常谈。它们围绕着现实生活真实的一面,是一个关于天主即将到来的统治将如何最终改变这种状况的社会评论。”^[93]

党派和团体

巴勒斯坦地区的犹太教是由许多不同的团体和党派组成的。其中许多团体和党派分享同一个期待,但对它的解释却不同,那就是,天主即将以新的方式在团体生活中进行他的救恩行动,尽管正如汤姆·赖特(N. T. Wright)特别指出:“在第一世纪的犹太人中间,没有一个整体的、统一的‘默西亚的期待’。”^[94] 我们需要简略地考虑这些不同的团体。^[95]

公议会(Sanhedrim)或公会 是耶路撒冷最高的宗教权威机构。它由 71 位成员组成,分三个不同的等级:长老、主要家族和氏族的

[92] 肖恩·弗雷恩(Sean Freyne),《从亚历山大大帝到罗马大帝哈特里安的加利利:公元前323年至公元135年》(Galilee from Alexander the Great to Hadrian;323. B. C. E to 135 C. E.,Wilmington, Del/South Bend, Ind.: Michael Gazier, University of Notre Dame Press, 1980)第155-207页。

[93] 本·威瑟林顿,《探索耶稣:对纳匝肋人耶稣的第三期探索》(Ben Witherington III, the Jesus Quest: the Third Search for the Jew of Nazareth, Downers Grove, Ill.: Inter Varsity, 1997)第27页。

[94] 汤姆·赖特,《新约和天主的子民》(N. T. Wright, The New Testament and the People of God),307页;他解释第一世纪犹太人的基本期待是摆脱压迫,收复国土,彻底地重建圣殿,第299页。

[95] 有关深入的论述,请参见若望·梅尔,《一位边缘的犹太人》(John P. Meier, A Marginal Jew),卷3第II部分。

成员；大司祭，前任大司祭和四个司祭家族的代表；经师，他们中大多数人是法利塞人。握有统治权的大司祭的任务是政治性地主持公议会。尽管公议会在宗教事务和世俗事物两方面的权限仅限于耶路撒冷，但它仍具有十分大的影响力，离散的犹太团体依靠公议会的指导。

撒杜塞人的来历或许可追溯到玛加伯时代。他们代表耶路撒冷的祭司贵族。作为一个党派，他们具有相当大的政治权力，并通过公议会执行其权力。连同富有家族中的他们的资助人，他们支持授给他们权力的罗马当局。他们的经济利益促使他们支持政治的稳定性。在神学上，他们是保守的；他们只接受梅瑟五书作为权威经典，不接受后来形成的思想观念，例如天使、魔鬼、死人的复活，这一切都是在充军之后发展而来的。

法利塞人是哈西迪教派（Hasidim，译者注：其意为虔诚，是玛加伯革命后兴起的一个团体）或“虔诚派”犹太教徒的后裔。他们是一个极其虔诚的团体，由司祭和平信徒组成。他们企图把圣殿的神圣性延伸到犹太人的每日生活中，正如我们在前面所看到的。他们研究长老的口头传统，寻求一个按照被严格解释的梅瑟法律的诫命，来治理的神权王国。因而，他们反对哈希曼（Hasmonean）王朝的统治者和黑落德，尽管他们容忍罗马人。罗马人给了他们许多自由以根据梅瑟法律调整他们的生活。他们比撒杜塞人更开明，他们相信天使、魔鬼、自由意志、死后的审判以及死人的复活。

极有可能的是，耶稣在他的公开传教生活中与法利塞人进行辩论，尽管他们似乎没有参与耶稣被捕和被判死刑的事。^[96] 耶路

[96] 若望·梅尔，《一位边缘的犹太人：对历史耶稣的重新思考》（John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the historical Jesus*, New York: Doubleday, 2003）卷3，第639页。

撒冷圣殿在公元 70 年被毁之后,他们在犹太教的重建中扮演主要角色,并因此在现代犹太教的培育中也发挥着重要作用;他们在福音中的负面形象是由于在公元 80 年左右,当犹太人会堂开始驱逐犹太基督徒时,犹太人与基督徒团体之间产生的冲突。

在耶稣的时代虽然有经师,就像在整个地中海地区,有经过专门训练的抄写员一样,但是这么早地把他们视为一个有组织的党派是错误的。福音中对经师的描写常常引起了后来的争论。^[97]

热忱派(Zealots),被罗马人称为“刺客”(sicarii, 英文是 stabbers),是狂热的犹太爱国主义者。他们利用恐怖手段和暗杀的方式反对那些妨碍他们实现犹太国独立的人。他们解释犹太人的默西亚期待(messianic hope)带有政治色彩。但是,梅尔(Meier)认为,这个激进的团体直到犹太人第一次起义(First Jewish Revolt, 公元 66—67 年)才形成一个明显的党派。在耶稣的时代,“热忱派”这个词似乎具有更广泛的意思,用来指一个人热衷于严格遵守法律;一些人,尽管不是所有人,可能会使用暴力强迫其他犹太人格守与外邦人严格分离的规定。^[98] 热忱者西满(路 6:15)似乎曾是这个团体的成员。

艾塞尼教派(Essenes),像法利塞人一样,也是哈西迪(Hasidim)虔诚派犹太人的后裔。他们的领袖似乎是位被称为“公义的老师”(Teacher of Righteousness)的司祭。他们不能接受哈希曼朝对大司祭职位的篡夺,因而他们离开了犹太人的主流团体和圣殿,退隐到死海西岸库姆兰河谷(Wadi Qumran)的旷野,这里离耶路撒冷大约有一个小时的车程。因此,他们成为一个教派。他们按照“纪律手册”(the Manual of Discipline)的严格规章过着类似隐

[97] 同上书,558 页。

[98] 同上书,565—566 页。

修的生活。“纪律手册”和其他“死海古卷”(Dead Sea Scrolls)于1947年在库姆兰的一个山洞中被发现。

艾塞尼教派的神学远景如果不是启示性的,就是极其末世性的。他们强调严格遵守法律、礼仪性的洁净礼,以及对圣经的学习。加入他们的教派,就意味着进入与天主之间的新盟约关系。他们中的一些人实践独身生活。当他们认为将是最后末世性的战争准备时,他们等待两位默西亚,一个是达味家室的默西亚,另一个是司祭性的人物,亚郎家族的默西亚(the Messiah of Aaron)。后者被认为更重要,它反映了司祭职在库姆兰社团的重要性。

撒玛黎雅人住在犹大和加里肋亚之间的高原地带,离现代的纳布卢斯(Nablus)不远。他们是北国以色列的幸存者和亚述人于公元前721年后带来居住在那里的人的混合人种。他们被其他犹太人视为异教徒和分裂宗教者,分裂的根源可能更深地在于南北支派之间的张力。撒玛黎雅人在革黎斤(Garizim)山上建了自己的圣殿(参考若4:20),他们不去耶路撒冷圣殿朝拜。他们只接受梅瑟五书,并期待他们称之为“复兴者”(the Restorer)的默西亚。

小 结

只有根据耶稣时代的宗教传统,我们才可以了解耶稣。虽然耶稣时代的犹太教相当的多样化,但三种传统曾极大地影响了人们对它的经验和理解。默西亚传统期待一位未来的达味家室的国王的到来,他将复兴以色列子民的宗教生活和民族的生活。一些回响着纳堂神谕的圣咏提到受傅者是天主的儿子(咏2:7;参考110:3;89:27)。充军后,默西亚的未来常常但并非全部以末世性的术语被描写。

智慧传统一直在努力解决义人受苦仿佛与一位正义而富有同情心的天主的存在不符合的窘境。根据智慧篇,智慧将自称是“天主的儿子”,并信赖他称为父的那位,甚至至死(智 2:16 - 20)。智慧也被人格化成天主的一个属性,他来自天主,临在于天地万物之中,并为了天主的子民而负命被派遣进入世界。

启示传统对现存的历史秩序中的救恩感到失望,因而期待新旧秩序之间的彻底决裂,成为天主的救恩得以实现的唯一途径。达尼尔先知书中,“一位相似人子者”(达 7:13)的形象进入传统,尽管在新约时代之前他被理解成一个集体概念和死人普遍复活的思想(达 12:1 - 3)。关于死后的生命,如果不是一种信仰,那么也有其他证据证明这种期待是逐渐发展而来的。

在耶稣时代的犹太教中,一些团体像艾塞尼教派,根据他们的末世神学来说,是启示性的;其他团体期待在默西亚领袖或国王的带领下进行一场宗教革新,或者相信死人的复活,就像法利塞人一样。还有一些团体期待政治解放。尽管他们的神学各不相同,而且常常互相抵触,但是末世思想对他们来说却一点也不陌生。许多团体期待在人们的生活中发生一种新的神圣干预。

第四章

耶稣和他的运动

关于历史的耶稣,我们确切知道什么呢? 耶稣的出现与洗者若翰有关。他召集了一些门徒,并从他们中拣选了一个象征性的团体,“十二位宗徒”。耶稣短暂的宣讲以宣报天国或天主的统治的来临为中心。他在耶路撒冷被处死了。

耶稣的传教工作是什么呢? 基督新教徒常常把耶稣的讯息简化成个人性救恩的教义。天主教徒则太快地把目光从耶稣身上转移到教会。圣经学者和神学家往往把重心集中在耶稣运动较激进的方面,或集中在他对天国的宣讲,可是不管在何种情形中,都常常没有充分注意耶稣的犹太背景。华尔特·卡斯佩(Walter Kasper)说:“耶稣对自己的生涯没有任何计划或安排。他时时刻刻辨认并承行天主的旨意。他以孩子般的信赖把一切事都交给天主——他的父手中。”^[99]但是,这一切太简单了。耶稣是真人,他的根源在于同胞们的宗教传统,就像跟随他的任何人能在那种传统中找到自己的位置一样,他也是如此。

[99] 华尔特·卡斯佩,《耶稣基督》(Walter Kasper, Jesus the Christ, New York: Paulist press, 1976)第69页。

最近,一些第三期探索的学者辩称,耶稣的目的是召集并把以色列改造成天主的子民。^[100] 在这一章,我们将探究这一主题。首先,我们来看耶稣与洗者若翰之间的关系。其次,我们将探讨常常被称为巴勒斯坦犹太教内的一种宗教运动的“耶稣运动”(Jesus' movement)是什么。在下一章,我们将更加具体地着眼于耶稣的宣讲和传教工作。

耶稣和洗者若翰

洗者若翰

耶稣在历史中的出现与一位名叫“洗者若翰”的人有关。若翰显然是一个历史人物。除了他在四部福音书中扮演的重要角色之外,犹太历史学家约瑟夫(Josephus)在他的著作《犹太人古代史》(Jewish Antiquities, 大约在公元93-94年)中曾提及他。若翰首次出现在约旦河地区的犹大旷野,宣讲悔改的讯息(谷1:4)。虽然他与耶稣的关系在路加传统中是可疑的,但是若望·梅尔(John P. Meier)发现有两点似乎是可信的:若翰是耶路撒冷一位司祭的独生子;他可能在库姆兰(Qumran)的艾塞尼(Essenes)社团或其他某个艾塞尼社团中生活过。^[101] 库姆兰离约旦地区很近,就在若翰宣讲的地方耶里哥的周围。

[100] 例如,汤姆·赖特,《耶稣与天主的得胜》(N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*); 格哈德·楼芬克,《天主需要教会吗? 迈向天主子民的神学》(Gerhard Lohfink, *Does God Need the Church? Collegeville: The Liturgical Press, 1999*)。

[101] 若望·梅尔,《一位边缘的犹太人:对历史耶稣的重新思考》(John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus, Vol. II, New York: Doubleday, 1991*), 卷2, 第24-27页。

洗者若翰(第四部福音书的作者简单地称他为“若翰”)承继了旧约的先知传统。他的讯息几乎不具有“好消息”的特点,因为其中心讯息是关于天主即将到来的审判的警告。但是,即使若翰时代的犹太团体受启示思想的强烈影响,他的形象仍是先知性的,而不是启示性的;梅尔形容他是“一位带有一点点启示色彩的末世性先知”。^[102] 爱德华·史勒拜克斯(ESchillebeeckx)认为若翰不属于狂热主义、默西亚主义和启示主义。^[103] 出自Q传统的一段原文中,若翰的讯息、他宣讲的风格、生活方式,以及重复使用的“火”、“斧头”和“扬糠秕”的图像都属于先知传统。^[104]

于是,他对那些前来要受他洗礼的群众说:毒蛇的种类!谁指教你们逃避那就要来的忿怒?那么,结与悔改相称的果实吧!你们心里不要以为:我们有亚巴郎为父。我给你们说:天主能从这些石头中给亚巴郎兴起子孙来。斧子已放到树根上了;凡不结好果子的树,必被砍倒,投入火中。(路3:7-9;参考玛3:7-10)

在若翰的宣讲中有两个主题尤其重要。第一个是,他呼吁他宣讲的所有人要谦卑皈依。天主的审判即将来临,而且是不可避免的。他的洗礼是一个人愿意悔过皈依的标记,是一个“以水洗你们,为使你们悔改”(玛3:11)的洗礼。人必须改变他们的生活方式,犹太血统毫无价值,亚巴郎子孙的身份将不能拯救他们。他们唯一的希望在于悔改,而且,他们的悔改必须彰显在他们的实际行为中。圣史路加清楚地把悔改和仁爱与正义联系在一起(路

[102] 同上书,31页。

[103] 爱德华·史勒拜克斯,《耶稣:基督论的一个试验》(Edward Schillebeeckx, Jesus: An experiment in Christology, New York: Seabury, 1979) 135页。

[104] 同上书,127-128页。

3:10-14)。

第二个是,若翰指向将在他以后来的“那比我更有力量的那位”(谷 1:7)。所有传统为此作证。若翰仅仅只是指向一个后继者;他没有,而且也不能推测性地确认他的身份。但是他比若翰更大;洗者若翰说,他连解他的鞋带都不配。在他以后来的那位将施洗,不仅仅以水施洗,而且“以圣神和火”(玛 3:11;路 3:16)施洗,或纯粹“以圣神”(谷 1:8;若 1:33)施洗。

若翰的洗礼是人悔改的标记,它标志着一个人属于雅威会为之辩护的真正的以色列人。汤姆·赖特(N. T. Wright)说:“若翰所做的必须被视为,而且只能被视为是在犹太教内进行的一场先知性的更新运动——然而,这种更新不是为了更新现存的结构,而是取代它们。”^[105]这种辩论被这个事实所证实:若翰的门徒在他死后仍团聚在一起(宗 19:1-7),像耶稣的门徒一样,他们在犹太民族内是一个独特的团体。

耶稣

关于纳匝肋人耶稣在接受若翰洗礼之前的事,我们几乎一无所知。耶稣诞生的时间比公元前4年大黑落德王(King Herod the Great)去世的时间稍微早一点。耶稣的希伯来文名字“yesu”是梅瑟的继承人农(Nun)的儿子若苏厄“Jehosua”或“Joshua”的简写。耶稣被称为加里肋亚人,来自纳匝肋。他诞生在白冷,大概代表一种“神学解释”(theologoumenon),一种基于旧约先知预言的、证实

[105] 请参考汤姆·赖特,《耶稣与天主的得胜》(N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*)160页。

耶稣达味家室的默西亚身份的、神学上的肯定。^[106] 然而,耶稣的达味家室的血统在许多不同的新约传统中被证实,包括保禄书信(罗 1:3-4)、对观福音、宗徒大事录 2:25-31,默示录 3:7;5:5;22:16,以及希伯来书 7:14 至少也暗指此事。梅尔说,甚至在传教期间,耶稣或许被认为是“达味之子”。^[107] 没有证据可证明耶稣曾结过婚。

只有玛窦福音(1:18-25)和路加福音(1:26-38)断言耶稣是由贞女怀孕所生。当然,这是无法证明的。玛 1:23 引用的古典经文依 7:14 中“有一位贞女将怀孕生子”的意思是含糊的。“贞女”(virgin)的希伯来译文是 *alma*,简单地意指年青的妇女;在七十贤士译本中,它是从通常指贞女的希腊文 *parthenos* 翻译过来的,但是有时在使用它时其意义也不太精确。没有证据可证明,七十贤士译本中的依 7:14,在耶稣时代之前,被理解成指贞女怀孕。^[108] 一些女权主义学者辩称耶稣是私生子,^[109] 或者是他的母亲曾被强奸怀孕。^[110] 另一个类似的指控是,公元 2 世纪异教徒作家采尔稣斯(Celsus)于 178 年写的反对基督宗教的辩论文,但是,证据表明他所报导的是一个不确定的犹太故事,并非发生在巴勒斯坦,而是发生在二世纪中叶散居在国外的犹太人的故事。

[106] 若望·梅尔,《一位边缘的犹太人:对历史耶稣的重新思考》(John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, Vol. II, New York: Doubleday, 1994) 卷 2, 216-217 页。

[107] 同上书, 219 页。

[108] 同上书, 222 页。

[109] 简妮·史嘉柏(Jane Schaberg, *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Interpretation of the Infancy Narratives*, San Francisco: Harper and Row, 1987)。

[110] 玛丽安妮·撒威克《遇见了主:复活和初期基督徒的实践》(Marianne Sawicki, *Seeing the Lord: Resurrection and Early Christian Practice*, Minneapolis: Fortress, 1994) 113-115。

正如新约圣经似乎暗示的,耶稣有兄弟姐妹吗?梅尔对这个问题作了一些非常谨慎的评论:初期教会中不同的观点,很难维持玛窦福音的作者认为耶稣的“兄弟”(玛 13:5)是表兄弟的说法;在新约中,没有一处显示希腊文 adelphos(兄弟)清楚地表示异父兄弟,谨慎的犹太历史学家约瑟夫称雅各伯为耶稣的兄弟。梅尔从历史的观点总结说:“最有可能的观点是,耶稣的兄弟姐妹是他真正的兄弟姐妹。”^[11]

但是,这不是唯一可能的结论。谷 15:40 和玛 27:56 记载,在耶稣的十字架下面站着玛利亚玛达肋纳,以及次雅各伯和若瑟的母亲玛利亚。这里的次雅各伯和若瑟显然被认为是耶稣的兄弟(谷 6:3;玛 13:55)。如果站在十字架下面的这位玛利亚被理解成是耶稣的母亲,那么奇怪的是,圣史为什么通过提及她的其他孩子来确认她的身份,而不是通过耶稣。在现今中东文化中,亲友中的男性成员被称为“兄弟”也是事实。几年前,我曾经经历过这种事。当我们中一位有埃及血统的学者发圣愿时,前来参加庆典的几位远房亲戚称他们是他的“兄弟”。

耶稣日常讲阿拉美语(Aramaic)。在巴比伦充军后的一段时期内,阿拉美语开始日益流行,并取代了希伯来文成为通用语言。希伯来文依然作为一种神圣的语言被使用,是希伯来人圣经中大多数书卷所使用的语言,而且,或许有一些人仍讲希伯来语。耶稣能够与经师和法利塞人就圣经问题辩论如何解释圣经,表明他是有文化的,起码拥有希伯来文的基本知识。当耶稣是小孩时,他应该被教导读希伯来文圣经。许多学者相信,耶稣也懂得一些外邦

[11] 若望·梅尔,《一位边缘的犹太人:对历史耶稣的重新思考》(John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the historical Jesus*, Vol. 1, New York: Doubleday, 1991) 卷 1, 331 页。

人的语言希腊文,耶稣可能需要用希腊文与他们打交道。因此,似乎很清楚,耶稣受过一些宗教教育,是一个有文化的人,讲阿拉美文,懂希伯来文和希腊文。

马尔谷福音记载,耶稣在会堂施教后,纳匝肋的民众疑惑地问:“他不就是那个木匠吗?他不是玛利亚的儿子吗?”(谷 6:3) 玛窦福音参照马尔谷福音,把它改成了“木匠的儿子”(玛 13:55),由此得出若瑟是木匠的传统。木匠这个词的希腊文可被更好地译为“木工”(woodworker),一种有技能的行业。它把耶稣放在加里肋亚农民的阶层、一群做小生意的人、手艺人以及独立农民的行列之中。耶稣的许多门徒属于这个团体,他们是拥有自己船只的渔夫。从社会经济学的观点看,这些农民比福音中提到的农村的穷人、做散工的人、佃农和雇工富裕,但是他们的生活既简朴又艰辛。

耶稣与洗者若翰

耶稣在接受洗者若翰洗礼之后,不久便出现在大庭广众的视野里。这确实是一件史事。我们仅能推测耶稣为什么离开家乡,在加里肋亚做事,并来到他碰到洗者若翰的地方犹太。他很可能听说以色列出现了一位新先知,像其他虔诚的犹太人一样,耶稣来到若翰施洗的地方听他宣讲。有两件事似乎是显而易见的:

第一件事是,耶稣接受若翰的洗礼改变了他的生命。虽然我们 cannot 洞悉耶稣受洗故事太多的心理意义,或想像圣史记述他对耶稣的经验,但是这种相遇肯定具有非常重大的意义。这种相遇中所发生的事把纳匝肋的木匠变成了一个为了天国而成为一个居无定所的宣讲者。后来的圣史似乎不太乐意提及耶稣受洗的故事。最先记述耶稣受洗故事的马尔谷福音,简单地提到耶稣在约旦河接受若翰的洗礼(谷 1:9)。路加福音把民众和耶稣受洗的故

事简化成一个过去分词短语,强调耶稣正在祈祷;在这种背景下,耶稣经验到了神视(路3:21)。在玛竇福音的叙述中,洗者若翰立即认出了耶稣,并试图阻止他前来受洗,建议耶稣应该为他施洗(玛3:14)。玛竇福音中的洗者若翰清楚地知道耶稣的高贵尊严。在最后写成的若望福音中,洗者若翰报道说,他看见圣神降在耶稣身上(若1:32),但从未提到耶稣实际的洗礼。后来的圣史们似乎不太接受耶稣屈尊就卑与罪人一起受洗的故事。然而,耶稣不是一个现代的个人主义者;他视自己是天主子民——被洗者若翰斥责的有罪的以色列人——中的一员。(耶稣前来受洗是向洗者若翰宣布的天主即将到来的审判个人开放的标记,是他与自己的子民团结一致的标记。

第二件事是,十分有可能的是,耶稣的公开传教工作出自于他与若翰和其门徒在一起的时间。尽管只有第四部福音的作者建议了这点,也有理由认为他的福音在此方面是历史性的。正如若望·迈耶所言:“就这一点来说,许多评论家愿意说,至少低声地说,第四部福音是对的,而对观福音是错的。”^[112] 第四部福音提供了下列线索:耶稣首先出现在洗者若翰的团体中;耶稣的首批跟随者最初是若翰的门徒,包括斐理伯、安德肋,或许也包括伯多禄和纳塔乃耳;至少在耶稣传教初期,像若翰一样,他似乎也曾为别人施洗,若3:22说:“耶稣和门徒来到犹太地,同他们一起住在那里施洗。”然而,几节经文后,若望福音的最后编辑者,无疑了解其他传统,在4:2节打破了叙述的流程,辩称耶稣自己没有给人施洗。前面的章节说耶稣正在给人施洗的事实,符合窘态标准(criterion of

[112] 若望·梅尔,《一位边缘的犹太人:对历史耶稣的重新思考》卷2,118页;赖特(Wright)指出宗徒大事录的作者也强调,耶稣的跟随者注明他们跟随耶稣的最初时间从若翰施洗开始。

embarrassment)；它被广泛地认为是原始若望传统的一部分,是不能被删除的,即使后来的一位编辑者觉得有需要纠正它。^[113]

耶稣的宣讲和若翰的宣讲之间的相似性也表明,耶稣最初是若翰团体中的一员。像若翰一样,耶稣呼吁人们要在思想和心灵上皈依;他的宣讲对以色列和个人都有一种催迫感;耶稣的讯息带有强烈的末世性色彩;他为自己召集门徒;他明显地继续若翰所行的洗礼,至少有一段时间是这样。

然而,在某个时候,耶稣离开若翰的团体,开始自己的传教工作。我们不知道耶稣离开的确切原因。但是,把耶稣的讯息与洗者若翰的讯息进行比较,其结果表明耶稣的宗教经验是不同的;耶稣对天主和天主的救恩有不同的见解。若翰的讯息是一种严厉的警告,警告人即将到来的天主的审判,正如我前面所看过的。耶稣的讯息是不同的;虽然耶稣的讯息中仍有强烈的警告主题,但它是一种更令人喜悦的讯息,字面意思是“喜讯”(Good News),翻译成希腊文是“福音”(Gospel)。天国已经来临了,至少在某种程度上。因此,在某个时候,耶稣与若翰分开了。

有证据显示,若翰仍然怀疑耶稣的身份和他的传教工作,或者他大概对耶稣有另外的想法。Q 源流记载说,若翰派他的门徒问耶稣:“你就是要来的那位,或者我们还要等候另一位?”(路 7:20; 玛 11:3)耶稣的回答可以被视为他传教工作的总结:

你们去!把你们所见所闻的报告给若翰:瞎子看见,瘸子行走,癞病人洁净,聋子听见,死人复活,贫穷人听到喜讯。凡不因我绊倒的,是有福的。(路 7:22-23; 参考 玛 11:4-6)

[113] 若望·梅尔,《一位边缘的犹太人:对历史耶稣的重新思考》卷2,118-122页。

耶稣继续以崇高的敬意谈及若翰。根据 Q 传统,耶稣宣称若翰比女人所生的任何人都更大,“但在天国里最小的,也比他大”(玛 11:11;参考路 7:28)。在马尔谷福音中,耶稣挑战大司祭、经师和长老,承认若翰洗礼的权柄是从天上来的(谷 11:27-30 和后面的内容)。在玛 11:7-11 和路 7:24-28 中,耶稣宣称若翰比先知更大,然而比天国里最小的还小,但是,新约圣经没有提及洗者若翰如何回应耶稣的挑战。在这种沉默中,迈耶看到这种传统的历史性一个强而有力的证据,因为它的目的不是用来辩护的。^[114]在宗 18:25 和 19:3 中也有证据,若翰门徒团体在初期教会时期仍然存在。或许洗者若翰带着未消除的犹豫和未解开的疑惑死去了,但他必定扮演了一个不仅影响耶稣的首批门徒,而且也影响耶稣本人的重要角色。

耶稣拥有什么样的权柄呢?显而易见,他的权威不是建基在制度根源上;他不像法利塞人,受过法律的培训;他也不像撒杜塞人,属于司祭阶层。他的权威是个人性的,神恩性的。在对观福音中,尽管耶稣把自己形容成一位先知(谷 6:4),但耶稣似乎没有用传统的先知的开头语(prophetic introduction):“上主这样说”。若望福音以旧约圣经的智慧导师的风格描写耶稣,本尼·威瑟林顿(Ben Witherington)发觉这种类型是解释耶稣是谁最恰当的方式。^[115]用现代术语来说,耶稣是个外行(layman)。

[114] 同上书,卷2,135-136页。

[115] 本尼·威瑟林顿,《探索耶稣:对纳匝肋人耶稣的第三期探索》(Ben Witherington III, *the Jesus Quest: the Third Search for the Jew of Nazareth*, Downers Grove, III Inter Varsity, 1997) 185页。

耶稣运动

如果耶稣宣讲天国或天主统治的来临,正如我们常常理解的,那么一个自然而然的问题是,可以在什么地方找到这个天国呢?一个王国是具体的;它有范围或边界,一个特殊的地理位置。统治意味着一种活动,一种被行使的权力。耶稣把天国的子民理解成包括整个人类吗?天主统治的核心(locus)是以色列——历史上天主的选民吗?或者,天主的统治是统治一个新的或更新的以色列吗?

像旧约一样,耶稣的传教工作包含对天下万国所有民族的祝福。但是,现今大多数学者认为,耶稣的宣讲只局限于自己的同胞。如果耶稣是对所有人宣讲福音,而不是只向“迷失了的以色列家族”(玛 15:24)宣讲福音,那么耶稣复活后的教会在保禄书信和宗徒大事录中面对接纳外邦人的挣扎就没有意义。耶稣把天主的统治理解成对以色列——天主的选民,由梅瑟法律、圣殿和司祭界定的宗教团体——的统治是有可能的。但是,假如耶稣把天主统治的核心看成是一个更新的以色列,一个末世性的团体,那么肯定有一些与旧以色列决裂的可辨别的证据,以及建立新事物所付出的一些努力。这提出了耶稣作为运动的创立人或社团的组织者的问题,它涉及到标记和结构的问题,以及预言性行动(prophetic action)和组织的问题。

近年来,“耶稣运动”这个话题开始流行,虽然一些学者试图把它从以色列的宗教身份中分离开来,但是,其他学者主张,耶稣与他的跟随者和后来的教会三者之间有着根本的区别。伊丽莎白·许斯勒·菲伦莎(Elisabeth Schussler Fiorenza)把耶稣运动形容成犹太教内部众多复兴运动之一。她把它视为犹太教“族长统治结

构的另一种选择”，一种“门徒皆平等”（discipleship of equals）的运动，但不是反对犹太教价值和实践的“对立性教育”（oppositional formation）。^[116] 跟随耶稣的人在经济上是贫困的，他们是“贫穷的、流离失所的和忍饥受饿的人”。^[117] 若望·多明我·克罗桑（John Dominic Crossan）形容耶稣的“天国运动”（kingdom - of - God - movement）最初是一群“巡回宣讲者（itinerants）……像耶稣一样，他们主要是失去产业的农民、佃户或小佃农。他们没有被邀请舍弃一切，而是被邀请接纳他们的一切损失不是对他们的审判，而是对使他们丧失一切的体制的审判。”^[118] 几乎找不到“巡回宣讲者”这个命题的根据，不管是神恩性的，还是“愤世嫉俗者似的”（Cynic - like），理查德·霍斯利（Richard Horsley）辩称，耶稣运动基于并且被要求为了加里肋亚城镇和村落中的社团的复兴。^[119]

但是，耶稣运动的问题可以用另一种方式被提出来。假如一个运动是围绕着耶稣成长起来的，那么这个运动和耶稣所属的以色列团体之间的关系是什么？这个运动与后来的教会又有什么样的联系？我们不能太简单地说，耶稣纯粹只是一个四处流浪的宣讲家，他吸引人归向他是没有任何计划或目的的。根据梅尔的看法，“在公元1世纪20年代末，在巴勒斯坦普通的犹太人中间，耶

[116] 伊丽莎白·许勒·菲伦莎，《纪念她：一位女权主义者对基督教起源的神学重建》（Elisabeth Schussler Fiorenza, In memory of her: A feminist theological reconstruction of Christian origins, New York: Crossroad, 1985）107页。

[117] 同上书，123页。

[118] 若望·多明我·克罗桑，《基督教的诞生》（John Dominic Crossan, The birth of Christianity: Discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus, Harper San Francisco, 1998）281 - 282页。

[119] 理查德·霍斯利，《社会学和耶稣运动》（Richard A. Horsley, Sociology and the Jesus Movement, New York: Continuum, 1994）115 - 121页。

稣和法利塞人代表两个主要活跃的宗教运动。”^[120]福音中有大量证据显示,耶稣像他之前的先知们一样,熟悉象征性,而且耶稣蓄意给他的追随者一个身份。圣史们在耶稣牧养的“民众”或“群众”(谷 6:34)、“门徒”(谷 14:12-16)、与他一直奔波的其他朋友和支持者(路 8:1-3)和被称为“十二宗徒”的核心团体之间进行了区分。并且,圣史们提到一种新家庭,一个没有传统的血族和部族关系联结的家庭。我们将仔细探讨这个新家庭、门徒和十二宗徒,然后问,关于耶稣对自己传教的理解,他们有什么建议呢?

新家庭

福音中有大量的证据显示,耶稣憧憬一种新的家庭。在这个新家庭里,关系不是以东方犹太文化中非常重要的部族、血统和家族关系为基础,而是基于个人对天国的接受。^[121]耶稣的许多言论反映了,他颠覆了传统的家庭价值观和角色。例如,耶稣告诉他的门徒说:“如果谁来就我,而不恼恨自己的父亲、母亲、妻子、儿女、兄弟、姊妹,甚至自己的性命,不能做我的门徒”(路 14:26;玛 10:37)。耶稣预见他的来临将带来冲突:“因为我来,是为叫人脱离自己的父亲,女儿脱离自己的母亲,儿媳脱离自己的婆母;所以,人的仇敌,就是自己的家人”(玛 10:35-36)。耶稣对那个想埋葬自己的父亲之后再跟随他的人,说:“任凭死人去埋葬自己的死人吧”(路 9:60;玛 8:22)!但是,这是在鼓励违背最基本的家庭义

[120] 若望·梅尔,《一位边缘的犹太人:对历史耶稣的重新思考》卷3;《同伴和对手》(Companions and Competitors, New York: Doubleday, 2001) 639 页。

[121] 请参考理查德·霍斯利,《社会学和耶稣运动》(Richard A. Horsley, Sociology and the Jesus Movement, New York: Continuum, 1994), 122-124 页。

务之一,即适当地埋葬死者。^[122]

马尔谷在他的福音书的前面,讲了一个耶稣遭遇家人和宗教团体拒绝的故事。^[123] 耶稣的亲戚以为耶稣疯了,过来想抓住他。同时,以经师为代表的宗教领袖认为耶稣是靠魔鬼驱魔(谷 3:21-22)。耶稣控诉经师冒犯了圣神。但耶稣对自己家人的回应具有同样的挑战性:“‘谁是我的母亲和我的兄弟?’遂环视他周围坐着的人说:‘看,我的母亲和我的兄弟!因为谁奉行天主的旨意,他就是我的兄弟、姊妹和母亲。’”(谷 3:33-35)正如布鲁斯·齐尔顿(Bruce Chilton)说,天国的动力是承行天主的旨意,“有血缘关系的亲属是‘局外人’(outsider),就像经师们一样。”^[124] 在第四部福音中,耶稣在十字架上把自己的母亲托付给所爱的门徒作母亲,因而建立了一个新的门徒家庭(若 19:26-27)。

门徒

耶稣离开洗者若翰的团体后,便有一群门徒跟随着他。新约圣经用两个词表达门徒这个概念,一个是名词 *mathetes*,意思是“门徒”,另一个是动词 *akolouthēin*,意思是“跟随”。

Mathetes 在新约圣经中出现了 250 多次,大多在福音书和宗徒大事录中。它的字面意思是“学习者”。在非宗教的希腊语中,一位 *mathetes* 是跟另一人学习的人,一位学习经商的学徒或一位

[122] 请参考汤姆·赖特,《耶稣与天主的得胜》(N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*)第 401 页。

[123] 请参见格哈德·楼芬克,《天主需要教会吗?》(Gerhard Lohfink, *Does God Need the Church?*)第 158 页。

[124] 布鲁斯·齐尔顿和麦克唐纳,《耶稣和天国伦理》(Bruce Chilton and J. I. H. McDonald, *Jesus and the Ethic of the Kingdom*, Grand Rapids, Mich. Eerdmans, 1907)97 页。

哲学家的学生。若没有 didaskalos,意为“师傅”或“老师”,便没有 mathetes。动词 akolouthein 意指“跟随”。它在对观福音中出现了 56 次,在若望福音中出现了 14 次。它有时指跟随耶稣的群众(玛 4:25;8:1),但是,当它被用于个人时,像 Mathetes 一样,它表达门徒与耶稣之间的特殊关系特征。

我们在旧约中很少找到师徒之间的关系。希腊文 Mathetes 没有七十贤士译本圣经中出现过。它随着拉比犹太教(Rabbinic Judaism)进入犹太传统,大概是受希腊和希腊化哲学流派的影响。新约圣经使用 Mathetes 指洗者若翰的门徒(玛 11:2),偶尔也用来指法利塞人的门徒(玛 22:16),尽管梅尔特别指出,犹太人使用接近福音传统的 Mathetes 的用法的唯一例子,出现在公元一世纪末约瑟夫的作品中,换句话说,相当的晚。^[125] 虽然在若翰的门徒与耶稣的门徒之间存在着某些重要的相似之处,但用 Mathetes 指耶稣的门徒是特有的。

首先,作耶稣的门徒是个人邀请的结果。不像拉比犹太教中的门徒一样,门徒选择师傅;相反,耶稣拣选并召叫他的门徒(谷 1:17;2:14),主动权始终出自耶稣。同样地,虽然耶稣呼吁所有人悔改,以怜悯和仁爱行事,宽恕别人如同他们被宽恕一样,迎接天国的来临,但他并没有召叫所有人成为具有他门徒特征的十分私密的跟随者。^[126] 这不是分享天国祝福的绝对要求。

其次,耶稣召叫人跟随他具有一个包容性的特点。他的邀请并非仅限于那些在礼仪上洁净的人、遵守宗教法规的人,而且也包

[125] 若望·梅尔,《一位边缘的犹太人:对历史耶稣的重新思考》(John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the historical Jesus*, Vol. 3, New York: Doubleday, 1991)卷 3,第 44 页。

[126] 马丁·韩格尔,《神恩领袖和其跟随者》(Martin Hengel, *The Charismatic Leader and His Followers*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1996) 61 页。

括穷人,乃至整个人类。“安全定位浮标被拿掉了;圣洁的和不洁净的、义人和罪人、‘我们与他们’之间的必要区分被瓦解了,因为天国的重心(dynamics)不重视这种因素。”^[127] 跟随耶稣的人中包括“税吏和罪人”(谷 2:15),也包括一群妇女(路 8:2)。

妇女门徒的争议引发了一些疑问。虽然福音传统说明,在耶稣的团体中有一些妇女,但福音传统从未称她们为 Mathetes(门徒)。梅尔的解释是,在耶稣的时代,门徒(希伯来文是 Talmid,阿拉美文是 Talmida)这个词没有希伯来文和阿拉美文的阴性形式,就此希腊文福音书遵从犹太人的用法。路加在宗 9:36 中的确使用了门徒的阴性形式 matheria,尽管不在他的福音书中,大概因为他不愿意把这个词引入相对稳定的福音传统中。那么结论是:有女门徒吗?不是名义上的,而是实际上确实存在的。^[128] 也有一群男女,例如玛尔大和玛利亚、拉匝禄、招待耶稣最后晚餐的匿名主人,也许不是“彻底”的门徒,因为他们没有舍弃家庭,然而他们支持耶稣和他的团体,殷勤招待他们。^[129]

第三点,被召叫作耶稣的门徒,意味着与过去的自己和过去的文化彻底的决裂(谷 10:21;路 9:57-62)。跟随耶稣的人“舍弃一切”(路 5:11)跟随他。他们舍弃父母、家庭、孩子(路 1:26)和工作(谷 2:14)。他的门徒分享他的贫穷和居无定所的生活(玛 8:20)。他们把自然家庭关系变成一个与耶稣同在的新家庭的成员关系,正如我们已看过的(谷 3:34)。对一些人来说,它意味着

[127] 布鲁斯·齐尔顿和麦克唐纳,《耶稣和天国伦理》(Bruce Chilton and J. I. H. McDonald, *Jesus and the Ethic of the Kingdom*) 96 页。

[128] 若望·梅尔,《一位边缘的犹太人:对历史耶稣的重新思考》(John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the historical Jesus*, Vol. 3, New York: Doubleday, 2001) 卷 3, 第 73-79 页。

[129] 同上书,卷 3,第 80-82 页。

为了天国的缘故而守贞(玛 19:11 - 12),也应把一些文化包袱(cultural baggage)抛之脑后。跟随耶稣的人组成的新家庭将不同于旧的以色列,马尔谷福音中的这些经文是有教益的:

耶稣回答说:“我实在告诉你们:人为了我,为了福音,而舍弃了房屋、或兄弟、或姊妹、或母亲、或父亲、或儿女、或田地,没有不在今时就得百倍的房屋、兄弟、姊妹、母亲、儿女、田地——连迫害也在内,并在来世获得永生”(谷 10:29 - 30)。

细心的读者会注意到,这句经文的第二部分从门徒们的新家庭中省略了“父亲”这个词。这个省略是有意义的:父亲“代表父权制,在旧社会中,唯独男人进行统治和做决定。在耶稣的新家庭中,门徒们应成长,不再有任何人支配他们。”^[130]在跟随耶稣的人中有妇女(路 8:2)这个事实,也违背当时的文化。

第四点,作耶稣的门徒与作拉比的门徒大不相同。拉比的门徒是学生,学习并传递他们的师傅的教导。耶稣的门徒分享耶稣的传教工作;耶稣派遣他们出去治愈病人,驱除魔鬼,宣讲天主的国临近了(谷 6:7 - 13;路 10:2 - 12)。

最后,作耶稣的门徒意味着分享他服务的生活,并以自我牺牲的爱爱其他人。门徒们应与别人分享他们所拥有的(路 6:30);他们必须愿意坐末位,并服侍他人(谷 9:35),把别人放在第一位,并愿意忍受侮辱和伤害(玛 5:38 - 42)。换句话说,他们应像耶稣一样爱一切人。第四部福音的作者讲得很清楚,当耶稣在他的临别赠言中说:“这是我的命令:你们该彼此相爱,如同我爱了你们一样。人若为自己的朋友舍掉性命,再没有比这更大的爱情了。”

[130] 布鲁斯·齐尔顿和麦克唐纳,《耶稣和天国伦理》(Bruce Chilton and J. I. H. McDonald, *Jesus and the Ethic of the Kingdom*)132页。

(若 15:12 - 13)根据梅尔的观点,彻底的献身可能会遭到敌对、迫害,甚至牺牲自己的生命,它的根源在于耶稣本人。耶稣令人信服地为一起出现在马尔谷福音中、有关门徒基本要求的两种言论的可靠性作辩护:“谁若愿意跟随我,该弃绝自己,背着自己的十字架,跟随我,因为谁若愿意救自己的性命,必要丧失性命;但谁若为我和福音的缘故,丧失自己的性命,必要救得性命”(谷 8:34 - 35 和后面的内容)。^[131]

十二宗徒

虽然不是所有人都赞同十二位宗徒在最初教会中扮演的角色,但耶稣从众门徒中拣选十二宗徒的事实是很少有疑问的(尽管玛窦福音往往把门徒与十二位宗徒等同起来)。

随后,耶稣上了山,把自己所想要的人召来,他们便来到他面前。他就选定了十二人,为同他常在一起,并为派遣他们去宣讲,且具有驱魔的权柄。他选定了这十二人:西满,给他起名叫伯多禄,载伯德的儿子雅各伯和雅各伯的弟弟若望,并为他们起名叫“波纳尔革”,就是“雷霆之子”,安德肋、斐理伯、巴尔多禄茂、玛窦、多默、阿尔斐的儿子雅各伯,达陡和热诚者西满,并犹达斯依斯加略,他是负责耶稣者。(谷 3:13 - 19)

这段圣经启发了后来的神学反省。“宗徒”(apostle, 奉派遣者)这个词极有可能产生于耶稣复活之后(post - Easter),马尔谷使用的动词 *epoiesen*——意思是“他选立”或“他任命”——以表明

[131] 若望·梅尔,《一位边缘的犹太人:对历史耶稣的重新思考》(John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the historical Jesus*, Vol. 3, New York: Doubleday, 2001) 卷 3, 第 56 - 57 页。

宗徒团体是一个正式的机构。后来的教会没有一直记住他们的名字,正如一些名单与收录的人的名字稍有不同。但是,耶稣拣选“十二宗徒”是毫无疑问的;一些独立的资料曾提及他们,例如马尔谷福音、若望福音,或许路加的特殊资料和 Q 资料也提到过,以及保禄在格前 15:1-7 中引用的见证耶稣复活的古老信经。^[132]

所有这一切对于耶稣理解自己的活动有什么样的意义呢?耶稣拣选“十二宗徒”作为一群门徒的内部核心人物的行动,明显具有末世性意义。梅尔追溯到一个已呈现在耶肋米亚先知书和厄则克耳先知书中的传统,它甚至更清楚地呈现在充军后的犹太教中:人们开始期待天主在将来重聚以色列十二支派。浮现出的是对一个新的或复兴的、末世性的以色列的期待。甚至库姆兰(Qumran)的宗派团体也分享了这种期待。^[133]在这种背景下,耶稣运动不是偶然“发生”的事件。耶稣的门徒们建立了一个把自己完全交付给天主统治的人们的新的“家庭”。把十二宗徒的象征性团体放在耶稣运动的中心的意义,对耶稣时代的犹太人来说是十分显而易见的。这是耶稣的一个蓄意的行动,一个先知性的行动,以建立一个更新的或末世性的以色列团体。^[134]藉着拣选十二宗徒,并藉着使他们成为以色列内部复兴的标记,耶稣挑战以色列作出一个信仰的抉择。^[135]

[132] 参见若望·梅尔,《一位边缘的犹太人:对历史耶稣的重新思考》(John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the historical Jesus*, Vol. 3, New York: Doubleday, 2001) 卷3,第141页。

[133] 同上书,148-153页。

[134] 赖特,《耶稣与天主的得胜》(Wright, *Jesus and the Victory of God*)300页;格哈德·楼芬克,《天主需要教会吗?》(Gerhard Lohfink, *Does God Need the Church?*)162页谈及“以色列末世性的复兴”。

[135] 本·迈耶,《耶稣的目的》(Ben Meyer, *The Aims of Jesus*, London: SCM Press, 1979)154页。

耶稣运动与教会

从19世纪基督新教自由主义神学的古典表达到现代的耶稣研讨会,自由主义神学持久的诱惑是,把耶稣简化成一个有点不得罪人的伦理老师,特别是社会伦理。结果是挑起了现在这位易控制的耶稣和教义、礼仪以及教会的所有问题之间的不和。^[136] 阿尔弗雷德·罗依西(Alfred Loisy)经常重复的一句古典名言是:“耶稣宣讲的是天国,而产生的结果是教会。(Jesus preached the Kingdom of God and what came was the Church)”。^[137] 但是,这种简化经不起严肃的分析。

它也忽视了对耶稣运动的细心研究所指出的,耶稣在召叫一批门徒分享他对以色列的使命,并建立“十二宗徒”——以色列十二支派的象征——作为门徒团体的核心小组时,耶稣是在象征性地建立一个复兴的救恩团体或一个末世性的以色列。一些女权主义学者强调耶稣门徒的平等性,称之为“门徒皆平等”(discipleship of equals)。虽然此话有点道理,但新约清楚地指出,在门徒中间有不同的“圈子”(circle)或团体。除了门徒的普通团体和“十二宗徒”之外,伯多禄、雅各伯和若望似乎与耶稣分享着一种更亲近或更亲密的关系,耶稣在复活雅依洛女儿、显圣容和山园祈祷时,唯独他们陪在耶稣身边。伯多禄在所有传统中都具有突出的地位,在十二宗徒中,他始终是最先被提到的(谷3:16;路6:14;玛10:2;宗1:13,参考格前15:58)。福音传统的所有主要层面,可能

[136] 本·迈耶(Ben Meyer)在他的书 *Christus Faber: The Master Builder and The House of God* (Allison Park, Pa.: Pickwick, 1992) 149 页中提到,批判圣经研究中的“1880 合意”(1880 consensus),根据它,“耶稣”与“教会”之间没有关系。

[137] 阿尔弗雷德·罗依西,《福音和教会》(Alfred Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris, 1092) 111 页。

除了“Q 传统”之外,都证明伯多禄在耶稣有生之年里是门徒们的代言人。^[138] 耶稣把他的名字西满改成伯多禄(磐石)的福音传统,最可能是历史事实;保禄清楚地知道这点,他通常把伯多禄称为 Kephass,这是阿拉美文的伯多禄。因而,耶稣运动是一个有差异的团体,它是由门徒、十二宗徒、一个以伯多禄和雅各伯与若望为核心的小组,以及伯多禄本人组成的。

这个末世性的以色列或复兴的救恩团体也具有某种特征的礼仪行动。至少在起初,无疑地反映了耶稣和他首批的一些门徒与洗者若翰在一起时,耶稣的门徒,或许耶稣自己也给人施洗(若 3:22)。如同若翰的洗礼一样,这种洗礼是悔改和个人向天主的开放的标记。

也有一个坐席的传统,就是耶稣与他的门徒和其他人一起吃饭的传统,包括耶稣与“税吏和罪人”一起吃饭。耶稣因此经常受到批评,但耶稣欢迎他们,把他们当作包括在天国里的一个标记。这种坐席藉着耶稣的最后晚餐而呈现出一个全新的意义,并且在耶稣死后,门徒们继续这种传统(参阅路 24:13-35)。我们将在下一章探讨共餐联谊(table fellowship)的传统。但是,这一切显示,耶稣在传教期间,召集门徒加入一个具有特殊身份的团体,他的门徒分享他的传教工作,他的团体具有某种礼仪行动的特点。耶稣拣选“十二宗徒”成为一个“内部核心”(inner core),显示出他的跟随者与一个复兴的以色列,一个复兴的救恩团体之间的联系。

这个复兴的以色列与教会是什么关系? 达尼尔·哈灵顿

[138] 《新约中的伯多禄》(Peter in the New Testament),编辑人员是:雷蒙德·布朗(Raymond E. Brown),卡尔·董弗瑞德(Karl P. Donfried), and 若翰·罗伊曼(John Reumann) (Minneapolis/New York: Fortress/Paulist, 1973)159 页。

(Daniel J. Harrington)说,人可以追溯“在耶稣传教初期,召集在他身边的团体(门徒)和聚集在复活的主身边的团体(教会)之间的信仰、人员和实践(礼仪)的连贯性。”^[139]格哈德·楼芬克(Gerhard Lohfink)说,耶稣的行动并非直接指向教会;然而,在某种程度上,后复活节的教会——即使不完满,因为缺少会堂——是末世性的以色列。人可以并且必须说耶稣在他的所有行动中为教会建立了基础。当耶稣任命十二宗徒时,他所建立的不是教会,而是末世性的天主的子民,但是在这个建立的行动中,教会的基础被准备好了,教会可追溯到耶稣本人的行动。^[140]

小 结

虽然耶稣被称为加里肋亚人,但他的运动母体似乎是犹大旷野中洗者若翰的运动。在两者的宣讲中,有一些主题是相似的。两者都把以色列视为处在面对天主审判的紧要关头。两者都呼吁以色列民族和每个犹太人要从思想和心灵上悔改皈依。然而,在某个时候,耶稣离开了若翰,开始了自己的宣讲,并召集门徒,其中一些门徒来自若翰的团体。

耶稣运动不止是一个自发地聚集在一个具有神恩的宣讲家周围的运动。尽管耶稣向许多人宣讲,但他召叫一些人成为他的门徒,与他建立一种亲密的关系,并让他们分享他的传教工作。耶稣

[139] 达尼尔·哈灵顿(Daniel J. Harrington)《基督内的天主的子民》(God's People in Christ)(Philadelphia:Fortress,1980)第29页。

[140] 格哈德·楼芬克,《天主需要教会吗?》(Gerhard Lohfink, Does God Need the Church?)第163页;也请参见他的《耶稣和团体:基督教信仰的社会幅度》(Jesus and Community: The Social Dimension of Christian Faith, Philadelphia/New York: Fortress/Paulist,1984)。

把这些跟随者视为建立一个献身于聆听并实践天主的话——正如他自己一样——的新家庭。拣选“十二宗徒”是耶稣目的的关键，耶稣把自己的门徒团体视为建立一个末世性的以色列，先知宣报的以色列的复兴。教会就是来自这个团体，我们现在必须把注意力转向耶稣的传教工作。

第五章

耶稣的宣讲和传教

伯多禄在百夫长科尔乃略家的讲道中,对耶稣的传教工作作了一个简要的总结。他提醒自己的听众——路加的基督徒会众,说“在若翰宣讲洗礼以后,从加里肋亚开始,在全犹太所发生的事:天主怎样以圣神和德能傅了纳匝肋的耶稣,使他巡行各处,施恩行善,治好一切受魔鬼压制的人,因为天主同他在一起”(宗 10: 37 - 38)。

四部福音对耶稣进行了各种各样的描写,他是一位医治者、驱魔者、先知,是被期待的默西亚,是人子。本·威瑟林顿(Ben Witherington)认为,洗者若翰属于古典先知(classical prophet)之列,而耶稣作为一位先知性的和末世性的贤者而到来。^[14]在他看来,智慧传统最能解释耶稣传教工作的不同层面。耶稣以自己的权威施教,而非用先知的套语“上主这样说”来教训人。耶稣以格言、比喻、拟人法和真福——典型的智慧言语——宣讲,并称天主

[14] 本·威瑟林顿(Ben Witherington III),《探索耶稣:对纳匝肋人耶稣的第三次研究》the Jesus Quest: the Third Search for the Jew of Nazareth (Downers Grove, Ill.: Inter Varsity, 1997) 187.

为父。耶稣的宣讲具有一种更普世的意味 (universal flavor)。^[142] 若望·梅尔 (John Meier) 把耶稣视为具有厄里亚和厄里叟风格的、四处漂泊的先知和施行奇迹者。^[143]

如果我们把目光从福音经文移向其背后的宣讲者,我们会发现耶稣传统的三个方面:耶稣的言论、他的比喻和天国的中心形象。我们将探讨这三个方面,并对奇迹传统作一个小结。

耶稣的言论

并非耶稣所有的言论或语录 (logia, 译者注:圣经上未记载的耶稣语录,是用希伯来文写的,内容纯粹为耶稣的谈话)都出自耶稣本人。由圣史归结于耶稣的一些言论可能是耶稣在宣讲中采用的流行谚语;一些言论可能是初期基督徒团体归于耶稣的。鲁道尔夫·布尔特曼 (Rudolf Bultmann) 列举了一长串这种由教会归于耶稣、使之变成耶稣言论的谚语。^[144] 可是他也列举十五个我们可以大致确信的谚语作为耶稣宣讲的特点。它们是:

1. 一国若自相纷争,那国就不能存立;一家若自相纷争,那家也将不能存立。撒殍若起来自相攻击纷争,也就不能存立,必要灭亡。(谷 3:24-26)

2. 决没有人能进入壮士的家,抢劫他的家具的,除非先把那壮士捆起来,然后抢劫他的家。(谷 3:27)

[142] 同上书,185页。

[143] 若望·梅尔,《一位边缘的犹太人:对历史耶稣的重新思考》卷2 (John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the historical Jesus, Vol. 2, Mentor, Message, and Miracles*, New York: Doubleday, 1994) 第1044页。

[144] 鲁道尔夫·布尔特曼,《对观福音传统的历史》(Rudolf Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*) (Oxford: Basil Blackwell, 1963) 102-104页。

3. 因为谁若愿意救自己的性命,必要丧失性命;但谁若为我和福音的缘故,丧失自己的性命,必要救得性命。(谷 8:35)

4. 手扶着犁而往后看的,不适于天主的国。(路 9:62)

5. 那些有钱财的人,进天主的国是多么难啊!(谷 10:23b)

6. 骆驼穿过针孔,比富有的人进天主的国还容易。(谷 10:25)

7. 任凭死人去埋葬自己的死人吧!(路 9:60a)

8. 你们要从窄门进去,因为宽门和大路导入丧亡;但有许多的人从那里进去。那导入生命的门是多么窄,路是多么狭!找到它的人的确不多。(玛 7:13-14)

9. 但有许多在前的,要成为在后的;在后的,要成为在前的。(谷 10:31)

10. 不是从人外面进入他内的,能污秽人,而是从人里面出来的,才污秽人。(谷 7:15)

11. 我实在告诉你们:谁若不像小孩子一样接受天主的国,决不能进去。(谷 10:15)

12. 因为凡高举自己的,必被贬抑;凡贬抑自己的,必被高举。(路 14:11)

13. 耶稣向他们说:你们在人前自充义人,但是,天主知道你们的心,因为在人前是崇高的事,在天主前却是可憎的。(路 16:15)

14. 若有人掌击你的右颊,你把另一面也转给他。那愿与你争讼,拿你的内衣的,你连外衣也让给他。若有人强迫你走一千步,你就同他走两千步。(玛 5:39b-41)

15. 你们当爱你们的仇人,当为迫害你们的人祈祷,好使你们成为你们在天之父的子女,因为他使太阳上升,光照恶人,也光照善人;降雨给义人,也给不义的人。你们若只爱那爱你们的人,你

们还有什么赏报呢？税吏不是也这样做吗？你们若只问候你们的弟兄，你们做了什么特别的呢？外邦人不是也这样做吗？所以你们应当是成全的，如同你们的天父是成全的一样。（玛 5:44-48）

这些不是福音中耶稣仅有的真正的言论。有些言论被插在了耶稣的故事和比喻中；其他言论是耶稣医治病人时说的。但是这些言论反映了耶稣宣讲的主题的特点。我们注意到下面几点：天国的中心地位（4,5,6,11）、身份最后逆转（3,6,9,12）、挣扎或冲突（1,2,3,4,8）、财富的危险（5,6），以及呼吁心灵的彻底改变（4,10,11,14,15）。因而，耶稣的宣讲有某种内在的挑战性，他的语言是烦扰人的、令人不安的，是一种让享受安乐的人痛苦的语言，也是一种安慰痛苦的人和贫穷的人的语言。

最后的逆转

上述有关身份的最后逆转或末世性逆转的言论，以各种形式出现了四次（3,6,9,12）。它在耶稣的宣讲中肯定是一个一致的主题。它在故事和比喻中是这样表达的：“许多在前的，要成为在后的；在后的，要成为在前的”（谷 10:31；玛 19:30；20:16；路 13:30），另一种表达是：“因为凡高举自己的，必被贬抑；凡贬抑自己的，必被高举”（路 14:11；18:14；玛 23:12）。在圣母谢主曲中——很可能是圣史路加修改了一首前路加（pre-Lukan）的赞美诗而用在圣母身上，它以诗歌形式出现：“他从高座上推下权势者，却举扬了卑微贫困的人。他曾使饥饿者饱飧美物，反使那富有者空手而去”（路 1:52-53）。这种逆转的主题在原赞美诗中可能被表达得甚至更加激进，更或许它最戏剧性的表达是在“真福八端”中。

真福八端

我们惯称的“真福八端”，生动地说明了耶稣的宣讲令人烦扰的特点，以及最后逆转的主题。出现在玛窦福音山中圣训（玛 5：1-48）和路加福音“平原圣训”（路 6：20-49）中的“真福”利用了“Q”源流中收集的耶稣的言论。因为两种记述的相似性，许多注释家下结论说，两个版本反映了耶稣的同一篇讲道，它包含了真福八端和许多明确的指示，根据爱邻人的诫命，而精确地解释门徒们反应。^[145] 两位圣史改编已被普遍接受的传统，并增加了一些自己创作的真福——下面括号中的内容。两个版本中最长的真福（玛 5：11，路 6：22）也来自“Q”源流，反映了初期基督徒团体正面临迫害。

玛 5：3-12

神贫的人是有福的，
 因为天国是他们的。
 哀恸的人是有福的，
 因为他们要受安慰。
 （温良的人是有福的，
 因为他们要承受土地。）
 饥渴慕义的人是有福的，
 因为他们要得饱饫。

（怜悯人的人是有福的，
 因为他们要受怜悯。

[145] 参见 林伯德，《山中圣训》（Jan Lambrecht *The Sermon of the Mount*, Wilmington, Del. : Michael Glazier, 1985）40 页。

心里洁净的人是有福的，
因为他们要看见天主。

缔造和平的人是有福的，
因为他们要称为天主的子女。

为义而受迫害的人是有福的，
因为天国是他们的。)

几时人为了我而(错误地)辱骂迫
害你们，捏造一切坏话毁谤你们，
你们是有福的。
你们欢喜踊跃吧！
因为你们在天上的赏报是丰厚的，
因为在你们以前的先知，人也曾这样迫害过他们。

路 6:20 - 26

你们贫穷的是有福的，因为天主的国是你们的。
你们现今饥饿的是有福的，因为你们将得饱饫。
你们现今哭泣的是有福的，因为你们将要欢笑。
几时，为了人子的缘故，人恼恨你们，并弃绝你们，
并且以你们的名字为可恶的，而加以辱骂诅咒，你们才是有福的。
在那一天，你们欢喜踊跃吧！看，你们的赏报在天上是丰厚的，
因为他们的祖先也同样对待了先知。
(但是，你们富有的是有祸的，因为你们已经获得了你们的安慰。

你们现今饱饫的是祸的，因为你们将要饥饿。

你们现今欢笑的是有祸的，因为你们将要哀恸哭泣。

几时，众人都夸赞你们，你们是有祸的，因为他们的祖先也同样对待了假先知。)

路加福音的真福八端版本比玛窦福音的短，被认为更接近“Q”源流中真福的原始形式。梅尔断定 Q 源流“在各种资料中最有可能是耶稣真正的言论”。^[146] 虽然两个被改编的版本都包括门徒和其他人，但它们也包括对穷人、饥饿的人和哀恸的人讲的话，因而显示强调天主对穷人和弱小者的特别关怀，这在先知传统中十分明显。下面的真福是梅尔提供的“Q”源流中的最初形式：

1. 贫穷的人是有福的，因为天国是他们的。
2. 哀恸的人是有福的，因为他们将受安慰。
3. 饥饿的人是有福的，因为他们将得饱饫。^[147]

但是，谁是穷人呢？

穷人

在旧约中，“ani”这个词常常被用来指穷人，它的字面意思是“受苦的人”(afflicted)。它包括那些常常遭受压迫、缺乏权力为自己辩护的、身份低下的人。相关的形式“anaw”拥有相同的意思，但常常具有宗教的涵义。“Anawim”是穷人的雅威(Yahweh)，是那些没有物质资源或权力、只能仰仗天主赐给他们幸福康乐和救援的人，因为天主不会忘记他们的哀求(参考 咏 9 - 10)。在君主政权时代，贫穷和不正义开始成为一个真正的社会问题；先知的

[146] 若望·梅尔，《一位边缘的犹太人：对历史耶稣的重新思考》(John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the historical Jesus*, Vol. 2) 卷 2, 第 319 页。

[147] 同上书, 第 323 页。

文学作品清楚地为此作证。

当排他性的洁净礼规增加在那些社会边缘人士或被宗教团体排除在外的人身上的同时,公元1世纪巴勒斯坦的经济改变和双重或三重的税收体制,也使各地穷人的数量扩增。因而,在耶稣的时代,“穷人”不止包括经济上穷困的人、自给农民和按日计酬的散工、失业的和未充分就业的人,穷人也包括公开的罪人、妇女、孤儿、文盲、精神病人、患有毁容性疾病或身体损伤的人,以及那些在宗教生活实践上不符合司祭阶层和法利塞人严格标准的人。结果是,所有阶层的人都被归类为罪人、社会边缘人,或从团体中被排除的人。在福音中我们听到这个较大的穷人群体的回声,例如“那些贫穷的、残废的、瞎眼的、瘸腿的”(路14:21),这可“诅咒”的群众“不明白法律”(若7:49),或者耶稣作为“税吏和罪人的朋友”(玛11:19;谷2:16)而常常受到批评。

我们的天父(天主经)

“天主经”(或主祷文)被认为来自耶稣本人,原文可能是起源于希腊文Q源流的阿拉美文。^[148] 我们有两个版本(玛6:9-13;路11:2-4)的天主经,两者都设定在耶稣教导如何祈祷的背景下。玛窦版本的天主经极可能是被扩展了的,但与路加相同的部分极可能更接近原文的措辞。祷文称天主为“父”,在耶稣时代,这是耶稣向天主“阿爸”(亲爱的父)祈祷的独一无二的方式。

虽然“天主经”反映了犹太人祈祷的主题,但它在其简短性、简单性、普遍性和次序方面——在人的需要之前提到天国——是有区别的。“食粮”既指肉身所需的食物,也象征我们的基本需

[148] 林伯德(Jan Lambrecht),《山中圣训》The Sermon of the Mount (Wilmington, Del. Michael Glazier, 1985) 133页。

要。“诱惑”(peirasmos)已讨论了很多,拉姆贝特(Lambrecht)提出,它意味着不是将伴随末世来临的诱惑,而仅仅是保护我们免于罪恶和背教的危险(参考 玛 14:38)。^[149]

耶稣的比喻

耶稣的宣讲令人烦扰的特点在他的比喻中,或许比其他任何地方都更加明显。例如,当我们读耶稣的葡萄园工人的比喻(玛 20:1-6)时,我们大多数人对这个比喻的反应是,好像园主的做法很不公平。它颠覆了我们对与错的观念。为什么那些冒着酷暑劳动了一整天的工人得到的报酬与那些最后来的工人一样多?难道他们辛劳了一天不应该得到更多的酬劳吗?

耶稣的许多比喻对我们具有相似的影响。它们挑战我们看世界惯有的方式,吸引我们走出自满的心理,迫使我们问问题,并重新考虑我们的价值观。细想善良的撒玛黎雅人(路 10:29-37)、富人和拉匝禄(路 16:19-35)、婚宴的比喻(玛 22:1-14)、塔冷通的比喻(玛 25:14-30)、绵羊和山羊的比喻(玛 25:31-46),以及其他的比喻,像亡羊的比喻(路 15:1-7)、失钱的比喻(路 15:8-10)和浪子回头的比喻(路 15:11-32),建议以一种新方式去想象天主。伊蒙·布莱丹(Eamonn Bredin)指出,耶稣的比喻的确令人感到震惊,并具有颠覆性的思想:“撒玛黎雅人是邻人,最后的成了最先的,失去了的又欢欣地被找到,陌生的成为同桌坐席的,

[149] 同上书,141页。

浪子被拥抱并受到隆重的欢迎。”^[150]

从文学的角度看,比喻是隐喻与叙述相结合的故事。约翰·多诺休(John Donahue)评论说,耶稣的比喻不像希腊神话或拉比的辩论,“耶稣的语言原材料来自日常的大自然和人类活动”^[151]。这些比喻是关于种子在田野里生长和收获,商人和面包师,工人和渔夫,佃农、债户和庄稼的主人,走在危险路上的旅行者,以及村子里的婚宴。它们具有一个开放式的或多重意义的特点;它们邀请我们进入它们的世界,并且我们常常发现自己与故事中不同的人物发生共鸣。比喻容许有多重意思,有时新约圣经中的比喻也是这样(请参考 玛 18:12-24 和路 15:4-7 中亡羊的比喻)^[152]。

但是,假如比喻促使我们重新评估我们看事物的方式,那么它们也使我们能进入耶稣的想象,并使我们联想到个人对天主的经验。因而,比喻是通向更深现实(reality)的门户。^[153] 比喻用诗意和隐喻,把熟悉的事物与不可想象的事物联系起来。比喻以这种方式让人对超越的天主有一种具体感和直观感;聆听比喻的人被带领去面对天主的奥秘。或者,用对观福音中更相似耶稣使用的语言来说,天主的国正在进入(break into)他们的日常生活。

[150] 伊蒙·布莱丹,《重新发现耶稣:使徒的挑战》(Eamonn Bredin, Rediscovery-ing Jesus: Challenge of Discipleship, Quezon City, Philippines: Claretian Publications, 1986) 40 页。

[151] 约翰·多诺休,《比喻中的福音》(John R. Donahue, The Gospel in Parable, Philadelphia: Fortress, 1988) 13 页。

[152] 同上书,17-18 页。

[153] 同上书,8-11 页。也请参见《耶稣的比喻和神话的战争》(Amos N. Wilder, Jesus' Parables and the War of Myths: Essays on Imagination in the Scriptures, Philadelphia: Fortress, 1982); 罗伯特·方克,《语言、释经学和天主圣言》(Robert W. Funk, Language, Hermeneutic and the Word of God, New York: Harper and Row, 1966)。

天 国

耶稣宣讲的中心内容是天国的好消息。耶稣可能是第一个使用“天国”(the kingdom of God)这个词的人,但它的根源在旧约。此思想可以在雅威王权(kingship)的观念中找到其起源。甚至在建立君主政体之前,雅威就被理解成以色列的国王(申 33:5;撒上 8:7)。在后来的神学中,雅威王权的观念被扩大,结果无疑反映了雅威的救援行为和以色列邻国的众神所具有的属性。在圣咏中,雅威不仅仅是统治以色列的天主(咏 95),而且也是统治万国列邦的君王(咏 22:29;咏 47;咏 99),最后,雅威因是万物的创造主,而成为统治普天率土的宇宙君王(咏 74:12;93;95-99)。在后来的一些先知书中(或者除了后来较早的一些先知书,像依 24:23),雅威的王权被以一种末世性的观点——雅威最终建立对以色列的统治——去看,到那时天主的救恩将圆满地出现(北 21;索 3:15-20;匝 14:16-21)。

虽然较早的传统提到天主的王权或统治(咏 103:19;145:11-13),但是,天国的观念更频繁地出现在旧约时代的后期。它出现在多俾亚传 13:1、智慧书 6:4 和 10:10,以及达尼尔先知书中。达尼尔认为它既与天主统治的宝座有关(达 3:54),又与未来默示录中(达 7:14,18,22,27)将赐给圣人们的王权和王国有关。在一些写于新约与旧约圣经之间的作品中,例如,与新约同时代的作品《梅瑟升天记》(the Assumption of Moses),天国或天主的统治与天主的权力和审判得以启示性的彰显有关,也与以色列建立对万国列邦的统治有关。汤姆·赖特(N. T. Wright)辩称,在第二圣殿时期的犹太教内,天国的主题唤起一个有“完整情节的故事”(complete story-line),它预见以色列从流亡之地最终返回,雅威也随

之回到熙雍,而且雅威以战胜以色列敌人的形式战胜邪恶。^[154]

因而天国这个主题,假如不是实体的表现,对耶稣时代的犹太人来说是十分熟悉的。许多人根据从罗马人的统治中获得自由来解释天国。对其他人而言,天国在以色列的默西亚期待——我们在前面已探讨过,这个更广阔背景下被理解。

天国是耶稣讯息的核心;它出现在 Q 源流传统、马尔谷福音、玛窦福音和路加福音的独有资料中,以及若望福音中。^[155] 天国是耶稣山中圣训的中心,也是他的大多数比喻的主题。它出现在保禄的所有书信中。在耶稣的宣讲中,天国是一个有多重意义的象征;正如伊蒙·布莱丹(Eamonn Bredin)指出,天国“接近了(approaching)”、“来临了(coming)”、“临近了(at hand)”(谷 1:15;玛 10:7;路 10:11)。人被召叫“进入”天国(谷 9:47;10:23-25;玛 5:20;18:23;若 3:5)或者“寻找”天国(玛 6:33;路 12:31),一些人离天国“不远了”(谷 12:34),其他人未能进入天国(谷 10:15;玛 7:21)。天国是一个并非启示给每个人的奥秘(谷 4:11),耶稣把天国的“钥匙”交给了一些人(玛 16:19)。特别是,天主的国“已经来到你们中间了”(玛 12:28;路 11:20)或者天主的国“就在你们中间”(路 17:21)。^[156]

在耶稣的宣讲中,天国是什么意思?耶稣没有解释它,但它的意思从耶稣的比喻中显露出来,天国的来临藉着他的传教工作被阐明。我们将考虑耶稣宣讲的天国的四个幅度。

[154] 汤姆·赖特,《耶稣与天主的得胜》(N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis: Fortress, 1996)204-207页。

[155] 参见赖特《耶稣与天主的得胜》的附录“早期基督徒文学作品中的天国”(“Kingdom of God in Early Christian Literature,”), 553-570页。

[156] 伊蒙·布莱丹,《重新发现耶稣:使徒的挑战》(Eamonn Bredin, *Rediscovering Jesus: Challenge of Discipleship*) 25页。

1. 天国是一个事件(event),而不是一个地方

首先,天国的表达通常应该被理解成天主的“统治”(reign)或“王权”(rule)。这个概念是动态的,它不是指一个地方,而是指一个事件——天主的德能以一种新的方式闯入人类历史。初期教会把天国视为意味着默西亚救恩时代的来临。凯南·奥斯本(Kenan Osborne)给出了下列习惯用语当作天国象征的“替代词”:^[157]

天主的临在	天主的正义
天主的爱	天主的神圣
天主的怜悯	天主的美善
天主的仁慈	天主的创造性
天主的德能	天主的恩宠
天主的宽恕	天主的关联性(relatedness)

2. 末世的张力

其次,在耶稣宣讲的天国中,有一种末世的张力。天国既是现在的,又是将来的。耶稣离开若翰,至少在某种程度上因为这个问题。从一开始耶稣就宣讲,天国以某种方式已经临现(谷 1:15; 玛 4:17)。约阿克姆·耶肋米亚(Joachim Jeremias)称这种最初的临现为“天国的曙光”(the dawn of the reign of God)^[158] 它意味着天主在人们的生命中彰显他的王权,施展他的救恩行动。耶稣阐明

[157] 凯南·奥斯本,《耶稣复活:对耶稣复活的神学解释的重新思考》(Kenan Osborne, *The Resurrection of Jesus: New Considerations for Its Theological Interpretation* (New York: Paulist, 1997) 150 页。

[158] 约阿克姆·耶肋米亚,《新约圣经神学》第 1 部分(Joachim Jeremias, *New Testament Theolog, part I*, London: SCM Press, 1971) 96 页以及后面内容。

了这点,并在他的宣讲、比喻、奇迹、驱魔、宣讲罪过的赦免和他的共餐联谊中,使救恩时代的这种曙光彰显出来。

天国是现世的

比喻

比喻传统阐明,天主的统治正在进行。玛窦福音第13章包括七个有关天国的比喻。它们是撒在地里的种子(3-8)、麦子与莠子一起慢慢地成长(24-30)、长成大树的小芥子(31-32)、埋在面粉中的酵母(33)、藏在地里的宝贝(44-45)、遗失的珍珠(46)以及撒在海里捕鱼的网(47-50)。因而,根据这些比喻,天国此时此刻是可接近的,在壮大,在转变;是隐藏的,可找到的,并且在收集。

奇迹和驱魔

对耶稣时代巴勒斯坦的犹太人来说,疾病或虚弱被认为是由于魔鬼的力量(路13:10-16)和罪(若19:1-3)造成的。耶稣的驱魔(谷1:23-28;3:23-27)和他的医治表明,随着天主的统治的到来,邪恶统治人类的力量正在被粉碎;天主救恩的力量在耶稣牧养的人的身体上和精神上开始彰显效力。此主题在这些话中表达得十分明确:贝耳则步和天主统治的来临(谷12:27以及后面的内容),一个国家和一家人自相纷争(谷3:24-26以及后面的内容),捆住壮士(谷3:27以及后面的内容),以及耶稣派遣门徒外出传教,并给他们治服邪魔的权柄(谷3:14;玛10:7;路9:1)。本·迈耶(Ben Meyer)认为,这些表明耶稣把自己“大能的作为”(dunameis)视为末世(eschaton)来临的标记。^[159]

当耶稣被控诉赖魔王贝耳则步驱魔时,耶稣回应说:“如果我

[159] 本·迈耶,《耶稣的目的》(Ben Meyer, *The Aims of Jesus*, London: SCM Press, 1979) 155-156页。

是仗赖天主的手指驱魔,那么,天主的国已来到你们中间了”(路 11:20)。几乎可以肯定地说,此话确实出自耶稣本人;梅尔称这个是天国在耶稣传教工作中临现的“主要证据”(star witness)。^[160]

赦罪

宣讲罪过的赦免是救恩时代临近更明显的证据。宽恕意味着宽免债务,把一个人从过去的束缚中释放出来,并修复受伤的关系。在耶稣的宣讲中,宽恕意味着与天主和团体和好,不管耶稣是否以大量的言语实际说过“你的罪赦了”。他不仅以言语和比喻宣讲宽恕(玛 18:23-25;路 15:11-32),而且付诸行动,这点特别体现在重要的共餐联谊传统上,正如我们即将在下面看到的。

耶稣宣讲罪赦的内在权威被反对他的法利塞人承认了,“除了天主一个外,谁能赦罪呢?”(谷 2:7)。但耶稣也重新界定人如何分享救恩的祝福。对耶稣时代的犹太教来说,特别是对法利塞人说,那些祝福只能给由圣殿(Temple)和法律(Torah)界定的团体中的成员。耶稣在暗指其他的事,现在,信赖他和信赖他所宣讲的天国的人可以得到他的救恩祝福。因而,耶稣正在以人应忠于他来取代人应忠于圣殿和法律。^[161]

共餐联谊

在被称为“共餐联谊传统”(table fellowship tradition)中,耶稣以行动宣讲罪过的赦免。吃喝在耶稣的传教工作中扮演一个非常重要的角色,有趣的是,它们常常在耶稣的故事中被提到,并频繁地出现在他的比喻中。在路加福音中,耶稣的许多教导都是在吃

[160] 若望·梅尔,《一位边缘的犹太人:对历史耶稣的重新思考》(John P. Meier, A Marginal Jew: Rethinking the historical Jesus, Vol. 2)卷2,第399页;请参考梅尔的《耶稣的目的》155页。

[161] 请参考汤姆·赖特,《耶稣与天主的得胜》(N. T. Wright, Jesus and the Victory of God)第274页。

饭时讲的。^[162] 在梅尔认为是耶稣真正言论的一段经文中,耶稣——在似乎要向批评他的人发怒的时刻——把他的传教生活,包括吃喝,与洗者若翰更严格的传教生活进行对比:“若翰来了,也不吃,也不喝,他们便说:他附了魔;人子来了,也吃也喝,他们却说:看哪!一个贪吃嗜酒的人,税吏和罪人的朋友!但智慧必藉自己的工程彰显自己的正义”(玛 11:18-19)。^[163]

耶稣的共餐联谊阐明了天国的临现。在中东,与某人共餐吃饭,直到今天,都是一个共融的标记。在耶稣时代的犹太教中,与一家之主共餐分饼是请求一个与天主联谊的祝福的象征,虽然洁净法律禁止与不洁或法律之外的人来往。洁与不洁,以及罪人和义人之间的区别具体体现在管理共餐联谊的礼规上。^[164] 耶稣使洁净的法律相对化了,教导说:不是从人外面进入他内的能污秽人,而是从人里面出来的才污秽人(谷 7:15)。他的共餐联谊对罪人有寓意。

与耶稣共餐是令人喜悦的时刻。爱德华·史勒拜克斯(E. Schillebeeckx)说,在耶稣前,门徒们不可能悲伤,他们不禁食,即使法利塞人因此批评他们(谷 2:18-22)。^[165] 但是,耶稣因为与被宗教当局视为法律之外的“税吏和罪人”一起吃饭,而受到更多的指责,这在福音中是不变的事(路 7:34;15:2)。耶稣以这种方

[162] 路 5:31-39;7:36-50;10:38-42;11:37-52;14:1-24;22:14-38;24:20-49;请参见若望·纳沃内,《圣史路加的主题》(John Navone, *Themes of St. Luke*, Rome: Gregorian University Press, 1970) 11-37 页。

[163] 若望·梅尔,《一位边缘的犹太人:对历史耶稣的重新思考》(John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the historical Jesus*, Vol. 2) 卷 2, 第 45-50 页。

[164] 本·迈耶,《耶稣的目的》(Ben Meyer, *The Aims of Jesus*, London: SCM Press, 1979) 159 页。

[165] 爱德华·史勒拜克斯,《耶稣:基督论的一个试验》(Edward Schillebeeckx, *Jesus: An experiment in Christology*, New York: Seabury, 1979) 第 201 页。

式作标记,宣告所有人都参与天主的国。天国不是排外的;没有人被排除在天国之外。迈耶 B. F. Meyer)指出,耶稣对罪人的开放并非意味着他默认他们的罪过。但耶稣的确颠倒了正常的模式——首先皈依,然后共融。耶稣与罪人的共融引发了他们的悔改,因而“皈依源于共融(conversion flowed from communion)”。^[166]

天国是未来的

但是,如果天国在耶稣的传教中是一个当下的事实(present reality)。那么,天国也有一个清楚的未来的幅度。在“天主教”(主祷文)中,门徒们应祈祷“愿你的国来临”(玛 6:10;路 11:2);这是以一个更抽象的短语表达末世的期待:“天主将在末日降来,拯救并复兴他的百姓以色列。”^[167] 有关人子在审判之日降来的言论也强调天国的将来幅度。即使一些言论已被后复活的基督徒团体重新改编了,但耶稣论及人子在即将到来的审判之日中的角色被普遍地认同(路 12:8-9;谷 8:38;13:26-27;玛 25:31-32)。天国的比喻:农夫和种子、芥子、藏在面粉中的酵母、埋在地下的宝藏、遗失的珍珠、撒在海里的网(玛 13:1-53),使天国的两个幅度——现今的和未来的,都显示出来。

从各种源流(Q、马尔谷福音、间接性的若望福音和路加福音中的独有材料)和不同文学形式,对耶稣的天国言论进行反省之后,梅尔总结说:“穿越耶稣传统的所有方面和形式,有一点被不断地肯定:根据天主在不久的将来决定性地来临,终结万物的现状,并建立他对世界总体性的和对以色列特别的、圆满的、不受阻

[166] 本·迈耶,《耶稣的目的》(Ben Meyer, *The Aims of Jesus*, London: SCM Press, 1979) 161页。

[167] 若望·梅尔,《一位边缘的犹太人:对历史耶稣的重新思考》(John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the historical Jesus*, Vol. 2) 卷2,第299页。

碍的统治,耶稣的确了解天国的中心象征。”^[168]虽然这超出了我们讨论的重点,但天国的未来幅度在耶稣复活后呈现出新的意义和重要性。

3. 天国要求人立刻回应

耶稣宣讲的天国的第三个特点是,要求人立刻回应。在马尔谷福音中,耶稣的讯息可被总结为“悔改并信从福音”(谷 1:15)。新美国圣经(NAB)中使用的英文“repent”具有为某人的罪而伤心难过的意思。但是,希腊文“metanoieite”则暗示更多的意思。它意指再三考虑,改变一个人的心灵、思想和生活方式,采纳一种新的观点。渴望进天国的人必须变成如同小孩子一样(谷 10:15;玛 18:3;路 18:17)。这个形象在若望福音中被激进化了,耶稣对尼苛德摩说:“人除非由上而生,不能见到天主的国”(若 3:3)。虽然若望福音的上下文提出接受水和圣神(若 3:5)的洗礼重生,但是,福传的基督宗教在此看到一个积极的必要条件,那就是一个人必须“重生”(born again)。福音中描写了许多男女的生命因与耶稣相遇而被根本改变的故事,其中有门徒、十二宗徒、伯多禄、玛利亚玛达肋纳、撒玛黎雅妇女、匝凯和肋未。

耶稣要求的皈依意味着不仅仅只是痛悔罪过。耶稣的言论和比喻说明了决定的重要性和皈依的根本本质。藏在地下的宝藏和贵重的珍珠的比喻,把天国的好消息比作一个人发现如此珍贵的东西,高兴地去卖掉他所有的一切,买了那块地(玛 13:44-46),没有什么比这更有价值的了。婚宴的比喻强调,邀请是紧迫的(玛 22:1-14),尽管塔冷通的比喻以实际的方式教导需要立刻付诸行动(玛 25:14-30)。

[168] 同上书,349页。

4. 天国与耶稣的关系

第四点关于天国与耶稣之间的关系。对观福音描写的耶稣很少谈论他自己,不像在若望福音中,耶稣是自己宣讲的中心。虽然如此,学者基本上赞同,耶稣宣讲的内容不只是天国的好消息;它也包括,警告迫近的审判将临于不留意他话的人。汤姆·赖特(N. T. Wright)坚持认为,耶稣“把他的心态和他的变化(variation)建基在当时犹太人的世界观上,建基在他生活并实践的假定上,建基在圣经给予他的、如今达到其顶点的控制故事(controlling story)上。”^[169]詹姆士·邓恩(James Dunn)认为,耶稣传统一致肯定耶稣使命的末世性终结(玛 11:5f./路 7:22f.; 玛 13:16f./路 10:23f.; 玛 12:41f./路 11:31f.; 路 12:54-56)。^[170]此主题清楚地出现在Q传统中。^[171] 有关人子作为审判者的言论特别重要。虽然许多有关人子的言论被初期基督徒团体重新改编过,但许多学者把玛 8:38 的话视为耶稣真正的话:“凡在人前承认我的,人子将来也要在天主的使者前承认他;在人前否认我的,将来在天主的使者前也要被否认”(参考路 12:8-9)。不管耶稣在此是否把自己与人子认同,正如卡斯佩说,其效果是一样的。赞成或反对耶稣的决定与赞成或反对天国的决定是一模一样的。^[172]

[169] 汤姆·赖特,《耶稣与天主的得胜》(N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*)第593页;有关耶稣审判的言论,请参见183-184页。

[170] 詹姆士·邓恩,《基督论之形成》(James D. G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Philadelphia: Westminster, 1980) 85。

[171] 理查德·厄里查德,《耶稣:一和多:新约基督论的概念》(Ear Richard, *Jesus: One and Many: The Christological Concept of the New Testament Author*, Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1988) 92-94页。

[172] 华尔特·卡斯佩,《耶稣基督》(Walter Kasper, *Jesus the Christ*, New York: Paulist press, 1976)第108-109页。

因而,耶稣宣讲的天国不能被简化成天主无条件爱的某种普遍讯息,被简化成现代的平等主义,或者被简化成把耶稣和他的讯息分开的其他任何解释。在耶稣的宣讲和传教中出现了一种内隐的基督论,与耶稣相遇就是与天国相遇。耶稣的宣讲和比喻、医治和驱魔、共餐联谊和宣讲罪的赦免,以及以十二宗徒为核心建立的门徒的新家庭,都证明在耶稣的工作和传教中,天主的救恩力量以一种新的、绝对的方式临现在以色列子民身上。

重新解释天国

耶稣的死亡与复活改变了门徒对耶稣宣讲的天国的理解。有时,保禄这样描写它:“天主的国并不在于吃喝,而在于义德、平安以及在圣神内的喜乐”(罗 14:17),但保禄最常强调天国的末世性,强调罪人和恶人不能继承天主的国(格前 6:9-10;迦 5:21)。若望两次提到天国(若 3:3,5),他更频繁地用“永生”来表达耶稣内的救恩,天国再次呈现出现在和将来的幅度(若 6:54)。

基督徒团体需要在每个时代表达天国的好消息。有时,天国被不恰当地等同于教会。同时,过分强调天国已实现或临现会冒险把天国变成一种意识形态,把天国当作一种理想的政治或社会秩序。梵二会议坚持耶稣宣讲中的张力,它教导,教会授受了使命去宣讲和建立天主之国,虽然教会本身代表天国在人世间的幼芽(梵二教会论 5)。

天国的现代表达强调,天主的临在和行动开始彰显在给予他人基督般的(Christ-like)怜悯和服务。对迈克尔·库克(Michael Cook)而言,天主的国“是耶稣界定救恩的祝福所用的综合术语,它意味着天主的行动是整个生命中心”,虽然信仰“是耶稣界定救恩本身使用的人性的、经验性的术语,它意味着人开放、接纳

和投身的普遍有效回应。”^[173] 阿尔伯特·诺兰 (albert Nolan) 把天主的国视为一种爱和服务, 启示天主是一位怜悯人的天主, 因为天主对人的怜悯“启示天主的力量在人世间, 它是能够带来天国奇迹的唯一力量”。^[174] 为伊丽莎白·许斯勒费·菲伦莎 (Elisabeth Schussler Fiorenza) 而言, 天主的国就在人们被治愈、从压迫或非人性的强权体制中获得自由, 并使之成完整的任何地方。^[175]

奇迹传统的一个注解

大多数的主流学者对于耶稣是位医治者和驱魔者并无异议。根据梅尔的观点, “耶稣在公开传教生活期间, 以行动显示并被视为是个驱魔者和医治者的陈述, 与我们能够对历史上的耶稣进行的其他任何论述一样, 是有大量历史证据的。”^[176] 资料的多重认证标准 (the criterion of multiple attestation of sources) 的确证实了这点。

然而, 所谓的“自然奇迹”, 例如, 耶稣在加纳变水为酒是更复杂的。像许多学者一样, 梅尔认为自然奇迹是初期教会的创作, 尽管他辩称, 耶稣复活死人的传统可追溯到耶稣传教中的某个事件。

[173] 迈克尔·库克, 《信仰的耶稣》(Michael cook, *The Jesus of Faith*, New York: Paulist, 1981) 56-57 页。

[174] 阿尔伯特·诺兰 (albert Nolan), *Jesus Before Christianity* (Maryknoll, New York: Orbis, 1978) 84 页。

[175] 伊丽莎白·许斯勒·菲伦莎, 《纪念她: 一位女权主义者对基督教起源的神学重建》(Elisabeth Schussler Fiorenza, *In memory of her: A feminist theological reconstruction of Christian origins*, New York: Crossroad, 1985) 123 页。

[176] 若望·梅尔, 《一位边缘的犹太人: 对历史耶稣的重新思考》(John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the historical Jesus*, Vol. 2) 卷 2, 第 970 页。

他也为耶稣增饼饱饫群众的奇迹故事,提供了一个类似的辩论。^[177] 华尔特·卡斯佩(Walter Kasper)虽然承认医治和驱魔的传统的历史核心,他称自然奇迹是“原始传统二次增添的结果”(secondary accretion to the original tradition),因而有可能是传说。^[178]

如何解释奇迹是另一个问题。^[179] 但应避免两种极端。一个极端是“超自然主义者”(supernaturalist)或前批判的(pre-critical)方法,把奇迹视为天主暂停或违背自然律的表现。这种方法倾向护教性地解释奇迹。耶稣治愈病人,变水为酒,因而他是天主子。这种方法存在两个问题:第一,在把奇迹定义为来自“外界的”(outside)神圣干预时,它假设的天主是一个不遵守创造秩序的因果关系的天主。这样的天主会是一个独裁的天主,并会同样地为自然灾害和历史恐怖事件,例如大屠杀负责。正如卡斯佩说:“假如天主仍要是天主(God is to remain God),那么他的奇迹必须被视为是通过创造的次等原因而实现的。”^[180] 第二,掌控创造秩序的因果关系的神圣干预,会迫使人相信。这会违背天主决不侵犯人自由的原则,因为在这些案例中,信仰将不是一种对恩宠的自由回应。

另一个极端是,许多批判神学家从他们的原始圣经意义的观点解释耶稣的奇迹。卡斯佩指出,圣经学者没有使用古代术语“terata”(奇迹),它意指奇迹或不同寻常的事。对观福音却把耶稣的奇迹说成“大能的行为”(act of power, dunameis);若望福音

[177] 同上书。

[178] 华尔特·卡斯佩,《耶稣基督》(Jesus the Christ)第109页。

[179] 在此我非常感谢卡斯佩的分析,91-95页,尽管我扩展了它。

[180] 华尔特·卡斯佩,《耶稣基督》(Jesus the Christ)90页。

把耶稣的奇迹称为“标记”(sign, semeia)。在前科学时代,意外事件往往被视为天主的行动。地震是“天主的行动”(acts of God),不是地壳运动张力和板块升降的结果。圣经中的奇迹认定并深化信仰是真的,然而,许多批判学者的解释最终归结到不承认任何事情确实是新的。耶稣的奇迹带来的改变只是解释层面上的,而不是实际的事实。

对于解释福音奇迹的困境,卡斯佩的解决方法是,在一些特殊事件、可看得见的事实和自然界因果关系的基础上,应超越科学的理解。他建议提升到一个更高的观点,提出意义的问题(the question of meaning),不是特殊事件的意义,而是整个现实的意义。他反对宿命论的世界观,不给新事物留任何余地,因为“我们称天主是一切决定的自由”(an all determining freedom which we call God)。自然神论也被拒绝,因为它把天主简化成一个宇宙的建筑师,不再在天地万物中起作用或简单地维持万物。反而,他提议圣经的观点,天主是在历史中生活的天主,“他以不变的原始方式,在世事中并通过世事,把他的爱赐给人类”。^[181] 这个观点既不否认造物物的自主权,也不否认创造天主的主动权。在承认天主是一位在万物中并通过万物行动的天主时,它也起到维护人类自由的作用,因为奇迹只能在信仰内被认出,并且从不强迫人去承认。其他的观点或许根本不承认奇迹。

小 结

耶稣的宣讲所强调的挣扎、冲突和地位的最后逆转——使最后的成为最先的、最先的成为最后的,常常使他的听众感到不安。

[181] 同上书,94页。

他的比喻迫使他们以一种新的方式去看他们的世界和价值观。显然,在耶稣的宣讲中,包含一个对不理他教导的人将受末世审判的警告。

但是,耶稣的宣讲中也包含一个令人喜悦的因素。那就是,耶稣的天主是一个怜悯人的天主,他宽恕罪人,宣告穷人是有福的。像耶稣一样,他的门徒也称天主为“阿爸”。如果天国具有一个未来的幅度,那么天国也临现在耶稣的传教工作中。耶稣的比喻宣告天主的国已经在世上出现。耶稣的驱魔、医治病人、宣讲罪过的赦免和共餐联谊,表明天主的救恩力量改变了受苦的人、病人和被疏离的人、税吏和罪人的生命。

奇迹传统的核心不能被否定。耶稣治愈病人,驱逐魔鬼。如果耶稣的奇迹不迫使人相信,那么,奇迹的发生则以信德为先决条件。信德的核心是向超越的天主开放,它是使被治愈的人承认,天主在耶稣内并藉着耶稣的事工在工作。

第六章

耶稣的死亡

在瑞士一个普通的修女团体的小圣堂里,有一个很大的、与我曾见过的苦像非常不同的苦像。它看起来好像是由瑞士艺术家阿尔贝托·贾科梅蒂(Abberto Giacometti)雕刻的,但实际上是一位饱经沧桑的中美洲人的作品。它逼真地刻画了一个处于极端痛楚中的人。他赤裸地、脆弱地被暴露给世界。他的脸因痛苦而合不拢嘴。一些人更多地认为它是一个绝望的标记,而不是希望的标记。这是极度痛苦中的耶稣。

耶稣公开的传教工作是短暂的,大概一年多一点,尽管根据若望福音,时间更长一些。耶稣在加里肋亚宣讲了一段时间后,转向首都耶路撒冷,它是犹太人团体的中心,是圣殿所在地,也是宗教领导阶层的中心。虽然初期的团体明显地设计福音中耶稣苦难的种种预言,但耶稣早期的传教引起了宗教当局的反对,使他意识到,他的行径可能会使他丧失生命。耶稣不但想到先知的命运,而且由于他与洗者若翰先前的关系,若翰的死更触动他的痛处。它肯定会给耶稣留下了一个深刻的印象。从这个观点看,耶稣最后决定去耶路撒冷时,肯定想到了其最终结果。一旦到了耶路撒冷,他会公然对抗犹太当局。福音提到耶稣与他的门徒吃最后晚餐,

以及他的死亡。在公议会代表(犹太统治团伙)控诉他之后,耶稣被罗马人钉死在十字架上。钉十字架是专为奴隶、罪犯和那些反抗皇帝权威的人保留的一种残忍的刑罚。

耶稣为什么死了?罗马当局或犹太领袖为此负责吗?耶稣的死亡有政治原因吗?他的罪名是宗教性的吗?耶稣肯定做了使耶路撒冷的某个或某些权力集团愤怒的事。正如我们在前面看到的,否定假设标准,耶稣的死亡肯定有某种重大的原因;耶稣在言行上得罪了人,导致他死亡。耶稣不是仅仅因为宣讲天主怜悯的爱而被羞辱处死,肯定还有其他问题。耶稣如何理解他的死?是天主让他死的吗?耶稣如何看自己的命运?

因而,耶稣的死亡引发出一系列疑问,一些是历史性的,一些是神学上的和个人性的问题。此章我们首先从历史的观点探讨耶稣的死亡,是什么罪行导致耶稣死亡?之后,我们必须问,初期基督徒团体如何从神学的观点解释耶稣的死亡?最后,我们将尝试从个人的观点探讨耶稣的死亡。我们能够穿透时间和圣经经文的面纱,对耶稣如何看自己的死亡获得一些真知灼见吗?

耶稣死亡背后的罪名

耶稣死亡背后的罪名是什么?有关耶稣的苦难和死亡最早的记载出现在马尔谷福音中;的确,学者们断定它是马尔谷福音中最古老的部分。马尔谷福音报导了许多反对耶稣的控诉。在公议会前受审时,反对耶稣的证人声称耶稣曾说过:“我要拆毁这座用手建造的圣殿,三天内要另建一座不用手建造的”(谷 14:58)。大司祭控告耶稣说了亵渎的话,因为耶稣自称是“默西亚,那应受赞颂者的儿子”(谷 14:26)。其他人讥笑耶稣,说“你说预言吧!”(谷 14:65),暗指耶稣曾自称是先知。耶稣在罗马总督比拉多前接受

审判时,比拉多问他:“你是犹太人的君王吗?”(谷 15:2)其他士兵用这个头衔讥笑他(谷 15:18)。因而,许多控诉出现了——摧毁圣殿的恐吓、褻渎的话、作假先知和自称默西亚(messianic pretensions)——这些显然被视为是对罗马占领者的一种威胁。控诉既是宗教性的,又是政治性的。但是,如何从耶稣死亡背后的历史观点,整理出新约圣经神学。

我总是对马尔谷福音记载的耶稣苦难史中的奇怪控诉十分着迷。耶稣宣称他将摧毁“人手所建”的圣殿,并将建造另一座“非人手所建”的圣殿(谷 14:58)。虽然马尔谷强调证人作了假见证,他们的证据不被赞同,但这个事实——耶稣向站在十字架旁边、重复他将摧毁圣殿的控诉的人证明的事实(谷 15:29),说明马尔谷不认为此话是错的。玛窦在这一点遵循马尔谷的观点(玛 26:61; 27:40)。路加删除了耶稣在公议会前受审的这个控诉,尽管他把它放在斯德望受审的故事中(宗 6:14)。若望把它放在耶稣洁净圣殿的故事中(若 2:20)。

四部福音都记载了耶稣这个挑衅性的圣殿行为,尽管若望把它放在耶稣传教之初,而不像对观福音把它放在耶稣传教末期(谷 11:15-16; 玛 21:12-13; 路 19:45-46)。它通常被解释成耶稣对在圣殿内进行商业交易的义怒,或者在一些较近期的注解中,被解释成耶稣反对犹太人的取洁礼体制。^[182] 但是,在马尔谷使耶稣说的摧毁圣殿(字面意思是“圣所”)的话,在审判时成为控诉的背景下,若望把耶稣洁净圣殿的行为与摧毁圣殿的类似的话联系起来是有重大意义的,正如它暗示,在耶稣的圣殿行为与他的

[182] 参考马库斯·伯格,《与耶稣重逢的全新体验:历史耶稣与当代信仰的相遇》(Marcus Borg, *Meeting Jesus Again for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith*, HarperSanFrancisco, 1994) 第 55 页。

死亡之间可能有某种联系。

事情似乎的确是这样的。汤姆·赖特(N. T. Wright)说:“过去20年研究耶稣的主要收获之一是,耶稣和圣殿的问题回到了他们应有的、议程的中心位置。”他说,大多数学者现在都赞同,耶稣在圣殿中表现出一种戏剧性的行为,这是他被处死的主要原因之一。^[183]

汤姆·赖特的论证可以总结如下:他视耶稣的圣殿行为不是一种对经济剥削或洁净礼规的驳斥。耶稣的行为目的不是洁净圣殿,而是象征着圣殿的毁灭。赶走换钱的人和商人,就是切断在圣殿里用于祭献的动物的供应,因而至少暂时关闭圣殿里的祭仪。这就是反对作为犹太教的中央宗教机构的圣殿的存在。^[184] 赖特视耶稣的行为是“一种审判的行动的比喻”(an acted parable of judgment):

事实上,谈及耶稣和圣殿的正典福音之内和之外的所有传统都提到圣殿的毁灭。马尔谷福音的无花果事件;路加福音中耶稣为耶路撒冷哭泣的景象;若望福音有关毁灭和重建的言论;对观福音中的假见证和他们控告,以及人们十字架旁讥笑耶稣;《多默的诺斯底派福音书》(Gnostic Gospel of Thomas)中含糊的言论(我将摧毁这座圣殿,无人能重建它);宗徒大事录中耶稣将摧毁圣殿的控诉:十分清楚,这一切不是在讲洁净圣殿或改革圣殿,而是在讲

[183] 汤姆·赖特,《耶稣与天主的得胜》(N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis: Fortress, 1996)第405页;参考370页;也请参见华尔特·卡斯佩,《耶稣基督》(Walter Kasper, *Jesus the Christ*, New York: Paulist press, 1976)第117页;雷蒙德·布朗,《默西亚之死》卷1(Raymond E. Brown, *The Death of the Messiah*, New York: Doubleday, 1994)460页。

[184] 汤姆·赖特,《耶稣与天主的得胜》(N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*)423页。

摧毁圣殿。^[185]

赖特总结说,耶稣在圣殿中的行为是一种审判,既是象征性的,又是预言性的,以言行表现在圣殿上。“圣殿,作为整个民族生活的中心象征,受到神圣的恐吓,以色列若不悔改,它将落到外邦人手中。”^[186]当然这使耶路撒冷的宗教当局实在难以忍受。他们视耶稣不仅仅在挑战犹太人生活中最重要的象征,而且也在挑战他们的以圣殿祭礼为基础的权威。他们必须密谋陷害耶稣。

我发觉赖特对耶稣死因的解释十分有说服力。^[187]赖特在他的整部书中辩称,耶稣是一位末世的先知,他根据自己所属的宗教传统,理解他的使命。当他宣布今世终结时,他反对以暴力反抗罗马人作为复兴以色列的方式,说执剑的人将被剑所毁灭。反而,他宣讲天国的来临预设了以色列的重建,不涉及到圣殿的未来角色。^[188]尽管雷蒙德·布朗(Raymond E. Brown)更加谨慎,但他采纳一种相似的立场。他提出一个有高度历史可能性的事件:关于圣殿的毁灭,耶稣所做的事或所说的话,至少是公议会决定处死他的部分原因。^[189]

耶稣被钉死在十字架上对门徒而言是一个粉碎性的事件。十

[185] 同上书,416页。

[186] 同上书,417页。

[187] 本·威瑟林顿(Ben Witherington III)评论说,赖特“比其他许多探索耶稣的人占优势的地方是,他在理解耶稣是谁时,为耶稣最后一周的生命的重要性提出了强有力的完整的历史证据”;“对耶稣的探索和耶稣的基督论”(The Jesus Quest and the Christology of Jesus),杂志《基督教世纪》(The Christian Century, November, 19 - 26, 1997) 1076页。

[188] 汤姆·赖特,《耶稣与天主的得胜》(N. T. Wright, Jesus and the Victory of God)第593 - 595页。

[189] 雷蒙德·布朗,《默西亚之死》(Raymond E. Brown, The Death of the Messiah, New York: Doubleday, 1994)卷1,459 - 460页。

分可能,他们中许多人害怕丧生而逃离耶路撒冷;许多复活节故事提到耶稣显现的地方在加里肋亚。尽管他们有对复活耶稣的经验,恢复了他们被粉碎的信仰,并再次把他们团聚在一起,但耶稣死的方式对门徒仍然是一种耻辱。钉死在十字架上是一种对奴隶、罪犯和叛乱者而保留的死刑。另外,从宗教的观点看,耶稣遭遇了申命纪中宣布的审判:“凡被悬(在木杆上)者,是天主所咒骂的”(申 21:23)。作为死的方式遭到诅咒的人的门徒,这再次把门徒们推向了危险的境地。

神学上的观点

跟随耶稣的人为了处理耶稣死亡带给他们震惊的耻辱和困窘,甚至在最早的基督徒作品诞生之前,利用他们的犹太背景,从希伯来文圣经中,使用隐喻、主题和象征性人物。如何解释耶稣的苦难,以及他悲惨的、表面上毫无意义的死亡?犹太人长期以来非常熟悉那些充满了属灵精神、向常常怀有敌意的团体传报雅威的话,常常遭到反对,甚至被杀死的先知传统。此事仍然发生在耶稣的时代,最近的事是洗者若翰的死。在智慧传统中,仰望雅威为他辩护的正义而受苦的人是另一位。最后,甚至在保禄之前,另一种思潮采纳的救世论观点,把耶稣的死亡视为一种救赎的、赎罪性的牺牲。我们将简单地探讨这些问题。^[190]

[190] 爱德华·史勒拜克斯,《耶稣:基督论的一个试验》(Edward Schillebeeckx, *Jesus: An experiment in Christology*, New York: Seabury, 1979) 第 274-94 页;也请参见玛利努斯·乔治,《天主的最后位特使:早期基督论和耶稣对自己使命的看法》(Marinus de Jonge, *God's Final Envoy: Early Christology and Jesus' Own view of His Mission*, Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1998) 第 14-33d 页。

被拒绝的先知

出现在路加福音和宗徒大事录中依靠早期前路加传统 (pre-Luke tradition) 的许多圣经章节,反映了在犹太人团体和信从耶稣的犹太人之间的初期团体中的争论。这些经文把耶稣和其受迫害的跟随者与以色列拒绝的先知进行比较(得前 2:15-16;路 11:49-51;参考路 6:22-23;宗 7:51-53)。此主题可以在保禄书信、Q 资料和马尔谷福音中找到。以先知殉道的犹太主题为基础的其他经文,把耶稣被犹太当局处死与被天主举扬进行对照。例如,在宗 4:10 中,伯多禄说:“你们所钉死,天主从死者中所复活的纳匝肋人耶稣基督。”这里的对比是在耶稣——被以色列领袖拒绝的先知和天主为他辩护的行动(也请参考,宗 2:22-24;5:30-31;10:40)之间进行的。

以色列杀害自己先知的主题,虽然通常是象征性的而不是历史性的,但在新约中被频繁地提到。然而,它也出现在厄斯德拉下 9:26,它是一个更古老传统的更激进的表达,也就是说,以色列因拒绝留意先知召唤他们悔改和皈依的讯息,而招致天主的审判(编下 36;厄上 9:10-11;列下 17:7-20)。

耶稣的权柄与当时宗教当局的权柄之间对抗的问题在福音中仍然非常明显。以先知的传统观点来看,对那些仍然怀疑耶稣的先知权柄的犹太人而言,复活代表着对耶稣的辩护:“以色列全家应确切知道:天主已把你们所钉死的这位耶稣,立为主,立为默西亚了”(宗 2:36)。但是,请注意,在这十分早期的传统中,没有把救赎价值放进耶稣的死亡中。^[19]

[19] 爱德华·史勒拜克斯,《耶稣:基督论的一个试验》,第 275、285 页;也请参见玛利努斯·乔治《天主的最后一位特使:早期基督论和耶稣对自己使命的看法》第 17 页。

受苦的义人

帮助最初的基督徒面对耶稣死亡的羞耻的另一个主题是受苦的义人。这个主题也有其古老的根源,可以首先追溯到受敌人压迫的君王,也可以追溯到常常被误解和迫害的先知。但是,通过圣咏^[192],特别是智慧传统,义人受苦这个主题开始在后来的犹太教中流行。在这一点上,智慧书扮演了一个主要角色。在智慧书中,义人由于斥责恶人并声称天主是他的父亲而被恶人密谋陷害。恶人不知道天主的计划,试探义人,以观看天主是否会为他辩护(智 2:10-22;参考智 5:1-7;参考玛 27:39-43)。此主题也出现在达尼尔先知书中,三位青年人被投入火窑中(达 3)和达尼尔被投入狮圈(达 6)。在(次经)达尼尔书 13 章中,对苏撒纳妄证的故事是另一个例子。直到这个时候,在启示传统的影响下,义人受苦和殉道(达 11:33-35)的主题常常与天主藉着死人的复活为他们辩护的主题结合在一起。因此,一个新的主题浮现了,那就是天主对世事的最后干预。

爱德华·史勒拜克斯(E. Schillebeeckx)在马尔谷的耶稣苦难史的原始样本中发现了义人受苦的主题的痕迹,暗指圣咏第 3 首上主仆人的诗歌(依 50:4-9)和智慧篇第 2 章。“可以说,耶稣苦难史的原始样本受‘受苦的义人’这个主题概念的支配,即使是在马尔谷的修订本中。然而在玛窦和路加福音中,更明显的是,这个主题被移到了幕后。”^[193]另外,他指出,在耶稣苦难叙述的最早阶段,没有暗指依撒意亚书 53 章——它不赞成耶稣的苦难和死亡具

[192] 请参考圣咏 7:4-10;圣咏 22,25,31,34,37,119 篇。

[193] 爱德华·史勒拜克斯,《耶稣:基督论的一个试验》(Edward Schillebeeckx, *Jesus: An experiment in Christology*) 第 290 页。

有救赎价值。他称这是解释“救恩史”的方案,通过默想圣经辨别出救恩的神圣计划(路 24:26;24:44-46)。^[194]

救赎性的死亡

第三个主题把耶稣的死亡视为一种赎罪的救赎性牺牲(re-demptive sacrifice)。这种救恩论的主题,频繁地出现在新约圣经中,可以通过希腊文的“代替”(huper)术语——“为我们”或“为我们的罪”辨认出来。它出现在格前 15:3b-5 的前保禄书信(Pre-Pauline)的宣报中,出现在迦 1:4、罗 4:25、5:8、8:32 和弗 5:2 中,也出现在谷 10:45 最后晚餐中耶稣祝福葡萄酒的话语“为大众作赎价”中,以及伯前 2:21-24 中。它在保禄的基督论、希伯来人书、第二保禄书信、若望的作品和默示录中,成为统摄的主题。玛利努斯·乔治(Marinus de Jonge)把初期基督徒对耶稣死亡的解释比作玛加伯书中的殉道故事——加下 6:18-31 中的厄肋阿匝尔和玛加伯下第 7 章中七个兄弟和母亲因忠于法律而被处死,都给以色列带来了一个决定性的改变。乔格发现它们在术语上的一致性(例如,加下 7:33,37-38 和罗 5:6-11),但在玛加伯书中,缺少耶稣的死亡所具有的末世因素。^[195]

史勒拜克斯辩称,在前对观福音(pre-synoptic)和前保禄书信(pre-pauline)的资料中,这些“为我们”的术语出现得更少。但是,经过一番仔细分析后,他总结说,救恩论的术语形成了“一个非常古老的自我包含(self-contained)的复杂传统,它的出现不

[194] 同上书,第 291 页。

[195] 玛利努斯·乔治,《天主的最后一位特使:早期基督论和耶稣对自己使命的看法》(Marinus de Jonge, *God's Final Envoy: Early Christology and Jesus' Own view of His Mission*) 第 26-29 页。

能通过对耶稣死亡的其他解释的二次推论来说明,或者通过认为它起源于殉道者替别人受苦的犹太神学来说明。”^[196]针对这点,他问,它可能源于耶稣在他死之前的最后日子里说了什么话或做了什么事吗?我们将在下面探讨这个问题。

匠人弃而不用的石头

这是最后一个主题。在这章的开始,我们看到耶稣死亡背后的历史罪名极可能是他在圣殿中的所作所为。基于此事件,从某种意义上来说,对耶稣被拒绝和被处死的解释,把一些我们刚探讨过的一些主题串在了一起。

马尔谷在记叙耶稣洁净圣殿(谷 11:15 - 19)之后,记载的是枯干的无花果树的故事(谷 11:20 - 25),耶稣权柄的问题(谷 11:27 - 33),以及园户的比喻(谷 12:1 - 12)。每个记述都对耶稣的圣殿行为做了进一步的注释。圣殿行为是“三明治”(sandwiched)式地插入耶稣诅咒无花果树的故事中间。此故事本身没有意义,它是耶稣行的唯一毁灭性的奇迹。它的意义只有在耶稣圣殿行为的背景下才能脱颖而出。汤姆·赖特指出,今天学者基本上接受此故事是“一个行动比喻的行动比喻”(an acted parable of an acted parable)。^[197]耶稣既来到无花果树前又来到圣殿里找果食,但一无所获。他对无花果树所做的是一个将临于圣殿的一个比喻,两者都将被毁灭。这与耶肋米亚先知著名的“主的圣殿”(Temple of the Lord)章节具有非常明显的相似之处,他以主的名义质问:“难道这座归我名下的殿宇,在你们眼中竟成了贼窝了吗?”(耶 7:11;

[196] 爱德华·史勒拜克斯,《耶稣:基督论的一个试验》,第 293 页。

[197] 汤姆·赖特,《耶稣与天主的得胜》(N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*)第 421 页。

参考谷 11:17)。接着,仅仅几节之后,耶肋米亚以雅威的名义斥责以色列的悖逆:

我要彻底消灭他们——上主的断语——葡萄树上没有葡萄,

无花果树上没有无花果,树叶都已凋零;我要派人来蹂躏(耶 8:13)。

两个故事——耶肋米亚的圣殿讲道和马尔谷福音中的耶稣洁净圣殿的故事——都把圣殿并列成一个不结果实的无果树形象的“贼窝”。

马尔谷在无果树的比喻之后记载的园户和葡萄园的比喻,是以色列的另一个象征,基于依撒意亚先知的“葡萄园之歌”(Song of the Vineyard),葡萄园的主人——天主前来寻找葡萄,但只找到野葡萄(依 5:4)。在园户比喻的结尾,在问葡萄园的主人将如何处置虐待他的仆人并杀死他儿子的园户之后,耶稣说,他将会处死园户,把葡萄园租给别人(谷 11:9)。之后,耶稣问质问他权柄的宗教领袖是否读过这段圣经:

匠人弃而不用的石头,反而成了屋角的基石;

那是上主的所作所为,在我们眼中神妙莫测(谷 12:10-11)。

这句话来自圣咏 118:22-23。此圣咏用于圣殿礼仪,当国王和百姓列队进入圣殿区域时咏唱。“匠人弃而不用的石头”这节圣咏极可能是一个古老的谚语;某个重要的人物藉着天主的选拔而获胜。在这里,被以色列的领袖拒绝的耶稣已成为新的、末世性圣殿的根基。这句话与这个比喻之间可能存在一个有趣的文字游戏:“石头”(stone)的希伯来文是“eben”,而比喻中被拒绝的“儿子”(son)的希伯来文是“ben”。

许多注解家看到在引用的圣咏 118:22-23 与依撒意亚 28:16

之间存在着一种联系。雅威在依 28:16 中说：

看，我要在熙雍安放一块石头，一块精选的石头，
一块宝贵的角石作基础，信赖的人必不动摇。

新约圣经作者清楚地看到在耶稣——成为天主子民新基础的、被拒绝的儿子和圣咏 118:22 中的匠人弃而不用的石头之间的联系；除了对观福音之外，圣咏 118 的经文也在宗徒大事录 4:11 和伯多禄前书 2:7 中被用到耶稣身上。在伯多禄前书中，它被用来证明，团体本身是一个由活石建成的新的属神的建筑物，一个属神的殿宇和一班圣洁的司祭（伯前 2:5），而基督是角石，但为那些不信他的人则是一块绊脚石。伯多禄前书的作者引用依 28:16 雅威在熙雍放了一块石头（此传统的一个变体出现在罗 9:33）以及依 8:14 说雅威“将是以色列两家的绊脚石和失足的暗礁，是耶路撒冷居民的罗网和陷阱。”换言之，耶稣是新圣殿和天主新子民的根基，也是一个反对的标记，一块使许多人跌倒的绊脚石。

但是，这种解释源自何处？难道它代表初期教会努力解答耶稣的被弃和死亡吗？或者，难道应回到耶稣本人吗？汤姆·赖特相信，其根源在于耶稣本人，^[198] 尽管其他学者不太确定。我们仍然很难甚至不可能给这个问题一个明确的答案。然而，正如它变得越来越清楚，耶稣的传教工作将以他的生命为代价，我们必须问，耶稣如何理解他的死亡？

耶稣如何理解自己的死亡？

汤姆·赖特对什么导致耶稣死亡的所有洞见，可能更多地归因于他的自我理解（self-understanding），而并非来自对资料的批

[198] 同上书，499-501 页。

判性阅读。他说耶稣死了,因为最终“耶稣相信这是他的圣召,”^[199]基于阅读达尼尔书、匝加利亚书和圣咏,特别是圣咏 110 和 118,耶稣开始看到,天主的国将藉着分担人们痛苦的真正君王的来临而来临。^[200]赖特不怀疑,耶稣通过默思这些圣经章节和其他圣经经文,例如依 45-55 章的内容,意识到自己的默西亚身份。

但是,赖特不是唯一一位主张耶稣在自己的死亡中看到意义的学者。耶稣甘愿接受死亡,把死亡理解成自己的传教事业的一部分。华尔特·卡斯佩(Walter Kasper)和史勒拜克斯拥有相似的立场。有趣的是两位学者都发现,在最后晚餐,耶稣把自己的死亡当作他生命的圆满。

最后晚餐

史勒拜克斯提出明确理由证明,把耶稣说成是一位仆人的许多圣经经文“仿佛与耶稣死之前的最后晚餐中发生的某件事有一种内在的联系。”^[201]他考虑到四处圣经章节:谷 10:45,路 22:27,路 12:37b 和若 13:1-10。我们简单地探讨每段经文的内容。

1. “因为人子,不是来受服侍,而是来服侍人,并交出自己的生命,为大众作赎价”(谷 10:45)。

这节圣经把耶稣的服务(diakonia,或译为服侍)生命和他的赎罪性死亡联系起来。希腊文动词 diakonein 在世俗的希腊语中具有服侍进餐的意思。虽然在希腊化的犹太人,它被用来指各种各样的服务。在希腊化的犹太基督徒和保禄的外邦人基督徒教会

[199] 同上书,593 页。

[200] 同上书,601 页。

[201] 爱德华·史勒拜克斯,《耶稣:基督论的一个试验》(Edward Schillebeeckx, Jesus: An experiment in Christology, New York: Seabury, 1979) 第 303 页。

中,它具有—种基督徒的、教会的内涵。关于这点,在马尔谷福音的使用当中,重要的是,把两个主题——耶稣的生命就是服务,使用 diakonia 的世俗希腊语意义,和马尔谷把它视为耶稣死亡的赎罪意义,结合起来归因于最后晚餐的传统。史勒拜克斯认为,就是从这节经文,diakonia 呈现出—种基督徒的、教会服务或牧民的新意义。

2. “是谁大呢? 是坐席的,还是服侍人的? 不是坐席的吗? 可是我在你们中间却像是服侍人的”(路 22:27)。

在使用 diakonia 这个词的第二处圣经经文中,服务的概念已转移到了教会的、牧民的意义。路加把它放在最后晚餐的背景中,显示耶稣服务的榜样“为在教会中拥有职务的人——‘门徒们’是一个模范,为地方教会的领导是个指南,当他们在庆祝主的晚餐时”(304)。但是,通过把此经文放在 22:15 - 20——耶稣把饼与酒当作自己的圣体圣血“为你们”而奉献(路 22:19 - 20),路加在耶稣的服务和我们在前面经文(谷 10:45)中探讨的他死亡的意义之间建立了一个相同的联系。

3. “我实在告诉你们:主人要束上腰,请他们坐席,自己前来伺候他们”(路 12:37b)。

路 12:37b 是基督第二次来临(parousia)比喻的一部分。它显示尘世的耶稣与末日降来的耶稣之间的同一性。与基督第二次来临、末世的或默西亚的宴席相关联的天堂宴席是尘世的耶稣进行服务的延续。此经文以洗脚传统为前提。

4. 若望福音中耶稣洗脚的故事(若 13:1 - 20)。

若望记载的耶稣在最后晚餐中为门徒们洗脚的故事,是关于 diakonia 的最后经文。耶稣迫近的死亡再次被视为—种服务,藉着这种服务,他的门徒与他进入—个新的盟约或联谊。史勒拜克斯的结论是,耶稣死亡的救恩性解释不是某种二次发展,而是扎根

于初期基督徒教会对耶稣最后晚餐的理解。“因而，最后晚餐传统，是基督徒解释耶稣死亡作为耶稣带来救恩的自我给予的、最古老的起点。”接着，他问一个至关重要的问题：“尘世中的耶稣把他的死亡视为一种‘出于爱的服务’吗？当耶稣仍活在世上时，他到底有没有暗示过自己死亡的这种意义？”。

耶稣在他的死亡中看到救赎的意义吗？

虽然耶稣没有自寻死亡，但他决定把自己的讯息传到耶路撒冷而不论付出多少代价证明，他不会让死亡的恐惧阻碍他的使命。史莱拜克主张，耶稣根据自己所传报的讯息，必会面对自己死亡。而且，假定苦难的预言是根据复活事件而创作出来的，那么耶稣肯定说过什么话，以准备门徒们面对他的死亡带给他们的震惊。卡斯佩说：“耶稣认为他的死亡与他宣讲的天国来临的讯息有关。”^[202] 为了了解耶稣“如何”看自己的死亡，两位学者都对最后晚餐的故事进行了更仔细的反省研究。

卡斯佩和史勒拜克斯都承认，在最后晚餐中，耶稣对饼与酒杯所说的话带有初期基督徒团体后来的礼仪传统的浓厚色彩。但是，两位学者都呼吁留意在建立圣体圣事叙述中的一句奇怪的话：耶稣说：“我实在告诉你们：我决不再喝这葡萄汁了，直到我在天主的国里喝新酒的那天”（谷 14:25；参考路 22:16-18）。这句话——耶稣许诺与门徒有一种更新的友谊，甚至在面对自己迫近的死亡时——必须追溯到耶稣本人。卡斯佩特别指出，此话没有反映后来的礼仪，因此，此话肯定是耶稣的原话。^[203] 史勒拜克斯

[202] 华尔特·卡斯佩，《耶稣基督》(Walter Kasper, Jesus the Christ, New York: Paulist press, 1976)第120页。

[203] 同上书,117页。

说,它“以一种更精确和明晰的方式”声明,耶稣的许诺——在天国内与他有一种更新的友谊关系,是在他宣布自己迫近的死亡的背景下说的。^[204]

因而,有迹象表明,耶稣告诉他的门徒,尽管他要死,甚至要受更多(的苦难),但藉着他的死亡,天主的统治将会来到。面对自己的死亡,耶稣给门徒们奉上一杯祝福,向他们许诺,与他在死亡的另一头会有一种更新的友谊关系。用史勒拜克斯的话说:“耶稣感到他的死亡应是(在某种意义上或其他意义上)天主给予的救恩的一部分,是他对人关爱服务和与人休戚与共的历史结果。虽然这是有关‘建立圣体圣事叙述文’(institution narrative)和耶稣的苦难记述极小的事,但却是确定的事,我们应紧紧地抓住它作为历史的核心。”^[205]在后来的神学术语中,耶稣的死亡被认为是一种牺牲(sacrifice),即使耶稣没有明确地这样说,并且他许诺与他更新的友谊关系被视为一种末世性的祝福。但是,从历史批判的观点看,值得注意的是,耶稣说他将在天国里再喝葡萄酒来自福音传统的第一层次,来自耶稣本人。耶稣的死亡与他的使命紧紧地系在一起。“在耶稣的自我理解和教会宣讲的基督之间没有差距。”^[206]

耶稣如何看自己的命运?

最后一个问题仍然存在。耶稣如何看自己的命运?正如史勒拜克斯提议的,耶稣期待世界末日吗?耶稣预期自己的复活吗?

[204] 爱德华·史勒拜克斯,《耶稣:基督论的一个试验》(Edward Schillebeeckx, Jesus: An experiment in Christology, New York: Seabury, 1979)第308页。

[205] 同上书,第310页。

[206] 同上书,第312页。

进入另一个人的心理是非常困难的,甚至是我们熟悉的人。对于我们而言,进入耶稣的心理更是多么的不可能。新约圣经的证据非常的少,并且它的复杂性使推测变得十分困难。正如我们在上一节看到的,基于细心地研读圣经经文,我们能够对耶稣的自我理解得到一些真知灼见。但仍有许多东西依然是无法理解的奥秘。尽管如此,我们仍可以对耶稣面对自己命运的方式说点什么。

至少从玛加伯时代起,在以色列人中间有一种希望死人复活的思潮。耶稣可能也分享了这种期待,正如对观福音中耶稣与撒杜塞人关于复活的争论所表明的(谷 12:18 - 27 以及后面的内容)。但是,在犹太人的观念中,死人复活是一个启示的概念,与所有死者在末世性的将来一起复活有关(参阅达 12:1 - 3)。没有证据显示人们相信个人的复活,也没有证据显示在脱离启示背景的情况下,相信死人复活。汤姆·赖特在他的整本书中声称,耶稣没有期待也没有宣讲时空宇宙的终结。^[207] 那么,在基督的意识中对此做何期待?

对许多基督徒而言,很难领会耶稣苦难的极端恐怖。盛行的虔敬派常常不能严肃对待耶稣的人性。许多人从开始就相信耶稣是天主,因而知道什么事将临到他身上。其他人强调耶稣像我们一样是人,并从这个观点去探讨耶稣的苦难。或许我们可以从依纳爵·罗耀拉的建议中得到一些洞见。在《神操》(Spiritual Exercises)中,依纳爵邀请他的避静者在第三周默想“天主如何把自己隐藏”在苦难中。这对耶稣意味着什么呢?

最后,耶稣进入了灵性的黑夜。他发现自己是最脆弱的、孤单的,被朋友抛弃,甚至被他的天主舍弃了。马尔谷福音告诉我们,

[207] 汤姆·赖特,《耶稣与天主的得胜》(N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*)第 594 页。

耶稣在十字架上大声呼喊说：“我的天主，我的天主，你为什么舍弃了我”（谷 15:34）？此话来自圣咏 22:2。一些人认为它是一种绝望和放弃的哀号。其他人指出，此篇圣咏以相信雅威将俯听圣咏作者的祈祷，并赐给他新生命作为结束；他们说它代表着表达一种希望。

但是，此话引发的问题要比它回答的问题更多。我们不知道耶稣是否真的说过这些话，更不用说当他死的时候背诵此篇圣咏了。不像玛窦福音，路加福音没有仿效马尔谷福音记载这些情节；他描写耶稣死时说了这样的话：“父啊，我把我的灵魂交在你手中”（路 23:46）。若望福音的记述相当的庄严；耶稣最后简单地说：“完成了”，就低下头，交付了灵魂（若 19:30）。

这么说不算错，耶稣在剧痛中完全经验到天主的缺席，这是我们每个人在生命中时时感受到的，临终的人似乎更经验到天主的缺席，甚至是那些拥有深厚信仰的人。然而，耶稣没有绝望。卡斯佩以耶稣向他称为父的天主大声呼求为中心，但天父却在他最亲密的临在中隐退了。“耶稣经验到天主和其意志的深不可测的奥秘，但他以信德忍受了这种黑暗。这种极端的空虚使他成为天主圆满的器皿。”^[208]

同样地，史勒拜克斯根据耶稣称天主为阿爸的“阿爸经验”（Abba experience）——耶稣生活和传教的根源和基础，看耶稣与天主的关系。^[209] 今天几乎没有人争论，耶稣称天主为 Abba，这种用法实际上是史无前例的。Abba 的意思是“父亲”（father）。虽然

[208] 华尔特·卡斯佩，《耶稣基督》（Walter Kasper, Jesus the Christ, New York: Paulist press, 1976）第 118 - 119 页。

[209] 爱德华·史勒拜克斯，《耶稣：基督论的一个试验》（Edward Schillebeeckx, Jesus: An experiment in Christology, New York: Seabury, 1979）第 256 - 271 页。

Abba 长期以来被用来称呼犹太人家庭中的父亲,但是,在后来的犹太人灵修作品或拉比经文中,找不到用 Abba 来称呼天主的祈祷文。它只在谷 14:36 中出现过一次。还有,学者们谨慎地达成一致意见,“Abba”是耶稣自己真正的话,是耶稣称呼天主的普通方式。应该从福音的希腊文“那位父亲”(the Father)、“父亲”(Father)或“我父”(my Father)看到这点。^[210] 初期基督徒也称天主为“Abba”(迦 4:6;罗 8:15)的事实说明,他们的这种称法是从耶稣学来的。

然而,“阿爸”为耶稣意味着与天主的亲密关系,似乎不同于耶稣的门徒的经验。福音书没有描写耶稣说“我们的父亲”,除了玛 6:9/路 11:2 中耶稣教导门徒们应如何祈祷。否则,他说“我的父”或“你们的父”。这种惯例也出现在若望福音中耶稣显现给玛利亚玛达肋纳的情景中,在此出现了一句奇怪的话:“我升到我的父和你们的父那里去,升到我的天主和你们的天主那里去”(若 20:17)。^[211] 天主既是耶稣的父,又是玛利亚的父,但不是同一意义上的。

汤姆·赖特经过大量的研究之后,对耶稣自我理解的问题得出了一个微妙的答案。他认为耶稣意识到自己的使命,尽管十分不同于他所说的“超自然”的自我意识,或者更好说,一种可以被概念化表达的知识。汤姆·赖特说,这就像耶稣知道他是被爱的,然而,耶稣意识到“他称为‘父’的那位给予他的使命,并由他亲自完成天主在以色列圣经中所许诺的一切。”^[212] 汤姆·赖特在此的

[210] 同上书,第 260 页;也请参见汤姆·赖特,《耶稣与天主的得胜》(N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*)648-649 页。

[211] 华尔特·卡斯佩,《耶稣基督》(Walter Kasper, *Jesus the Christ*)第 109 页;史勒拜克斯(Edward Schillebeeckx),《耶稣:基督论的一个试验》,第 263 页。

[212] 赖特,《耶稣与天主的得胜》,第 653 页。

断言是谨慎的,我们所看到的关于耶稣宣告天主离一个更新的、末世性的以色列近了的事,暗示了一些十分类似的事。

也许我们最可以说的是耶稣确信自己的使命,并意识到他与称为父的那位的亲密关系。他面对自己的死亡时充满了恐惧、不确定以及怀疑,像任何人在死亡迫近时经验到的。在极端痛苦的情况下,他坚守对“阿爸”的信赖,并继续希望“阿爸”为他辩护。尽管天父没有干预,看起来耶稣的传教好像以失败告终,但他没有绝望。耶稣没有错,天主的国仍然临近了,耶稣在革责玛尼山园的痛苦故事,倘若没有逐字说明这点的话,就是象征性地说明了这点。

小 结

耶稣为什么被处死?今天大多数学者认为,耶稣在圣殿里的行为是他死亡的首要原因。他所做的远远不只反对商人和换钱的人;耶稣的行为是一种象征性的行为,一种预言性的标志,那就是圣殿本身要被摧毁。虽然我们不能肯定耶稣就圣殿的毁灭所说的话,被公议会审判他时所引用,^[213]他象征圣殿毁灭的所言所行都被记下来,并在导致他死亡的过程中起主要的作用。

耶稣的死亡使门徒们大为震惊,并吓跑了他们;在后复活节时期,他们利用圣经中的主题和象征性人物,试图搞清楚耶稣死亡的意义。被拒绝的先知的形象来自先知传统。智慧传统塑造了一位受苦的义人,他被恶人迫害但却仰望雅威为他辩护。这些传统发展的十分早,但最初并没有把救赎的意义放进耶稣的死亡中。

[213] 雷蒙德·布朗,《默西亚之死》(Raymond E. Brown, *The Death of the Messiah*, New York: Doubleday, 1994)卷1,460页。

另一个早于保禄和对观福音的复杂传统,从救恩论的观点解释耶稣的死亡,耶稣“为我们”、“为我们的罪”而死。还有另一个传统把耶稣视为“匠人弃而不用的石头”。玩弄希伯来文字游戏“儿子”(ben)和“石头”(eben),被弃的石头成为天主子民新的基石(谷 12:10),而人们成为一座由活石建成的新圣殿(伯前 2:7)。

最后,在提出耶稣如何看自己的死亡这个问题时,谈及耶稣是“仆人”的许多圣经章节,其根源在于最后晚餐传统。对耶稣和门徒们的最后晚餐进行更细心的反省表明,耶稣预见自己的死亡,并甘愿接受它作为他生命和传教的一部分,这与把救贖的功效归因于他的死亡是不同的。但是,似乎很明显,尽管他的死亡似乎代表失败,但他给自己的门徒们一种超越死亡的、与他更新的友谊关系。因而,耶稣死了,但没有绝望,而是确信他称为“阿爸”的天主会以某种方式为他辩护,相信他的使命不会以失败告终。

第七章

天主使耶稣从死者中复活

耶稣的死为门徒们是一个粉碎性的经验。它使门徒们失去了方向,为他们自身的安危感到恐慌,并对他们的未来不肯定。许多门徒似乎逃离了耶路撒冷,返回到了加里肋亚。在去厄玛乌的两个门徒的故事中,圣史路加讲述了使他们困惑和失望的事。他们在路上遇到一个陌生人,告诉他有关他们跟随耶稣和耶稣的悲惨死亡:“我们原指望他就是那要拯救以色列的”(路 24:21)。如同故事显示的,两位门徒开始认出陌生人就是耶稣本人。耶稣仍与他们在一起,但临在的方式却不同。同样的主题也出现在其他的“复活节”故事中。它们讲述,伯多禄、玛利亚玛达肋纳和跟随耶稣的其他人开始相信,天主已从阴府中解救了耶稣,并赐给了他新生命。

的确,相信耶稣复活了并仍然活着是新约圣经的中心;缺少这点,圣经中的各种书信便不可能被理解。基督徒团体、教会开始宣讲天主使耶稣从死者中复活了。但是,门徒们是如何相信这种信仰的呢?他们怎么能辩认出耶稣这种新的临在方式?在他们的传统中,有什么可以使他们去面对所谓的“复活节经验”?^[214]这种经

[214] 爱德华·史勒拜克斯,《耶稣:基督论的一个试验》(Edward Schillebeeckx, *Jesus: An experiment in Christology*, New York: Seabury, 1979) 280 页。

验是什么？倘若有，门徒们的复活经验对今天的基督徒必须说些什么呢？在这一章里，我们将努力探讨这些问题。

复活经验 (the Easter experience)

我们已看过生命超越了死亡的观念在犹太传统中发展的较晚。直到耶稣时代，雅威使死人复活的观念和死人复活的具体形象的观念，是犹太教想象力 (imagination) 的一部分。必须在这种框架内去理解门徒们的复活节经验。

我们不能精确地说，门徒们的复活节经验是什么。他们真的亲眼看到复活的耶稣，亲耳听到他讲话，并亲手触摸过他吗？他们的经验是某种神视或梦吗？是一种内在经验，一种启示性的经验吗？新约的资料是复杂的；复活节故事本身说明，耶稣向自己的人的这种显现不能被客观化。耶稣突然出现又突然消失；门或锁不能阻挡他；与他最亲近的人没有立刻认出他来。马尔谷福音的附录奇怪地说，耶稣“以另一种形状显现”给两个门徒，说明他们的经验十分的不同。

学者们的观点十分的不同。持较怀疑态度的一些学者把耶稣复活简化成门徒们的主观经验。耶稣死后，他的人格力量以新的方式打动了门徒，因而他们宣讲耶稣仍然与他们在一起。^[215] 耶稣仍然活着。但是这使“耶稣复活”成为发生在门徒身上的事，而非发生在耶稣身上。从这种观点看，耶稣复活成为信仰的产物。

[215] 请参考维利·马克森，《纳匝肋人耶稣的复活》(Willi Marxsen, the Resurrection of Jesus of Nazareth, Philadelphia: Fortress, 1970)；关于此观点的评论文，请参阅杰拉尔·奥科林斯，《复活的耶稣：对基督复活进行历史性的、基本的、系统的反思》(Gerald O'Collins, Jesus Risen: An Historical, Fundamental, and Systematic Examination of Christ's Resurrection, New York: Paulist, 1987) 103 - 107 页。

更主流的其他学者寻找方法以描述门徒们的经验。雷吉纳德·富勒(Reginald Fuller)说,复活显现“涉及到通传意义的光照的神视经验。在这些经验的最核心的本质内,它们不是向中立的遵守或证明开放的事件,而是启示性的事件,在它们内,耶稣末世性的和基督论的重大意义被揭示出来。”^[216] 雅格伯·罗宾逊(James M·Robinson)说了些相似的话,在宗徒大事录中,基于保禄的皈依故事,他认为它是一种致盲之光(blinding light)的经验。^[217] 德莫特·拉恩(Dermont Lane)把复活故事解释成是一种对超越的经验运用想象力的反应,他主张复活的耶稣的显现是一种启示性的经验,“根据产生新洞见的视觉经验,或许最容易理解这种经验。”^[218] 这代表唯一可能的方式,复活的耶稣超越的现实能冲击门徒们的意识,它没有界定现实本身。“的确,按字面意义来说,把身体的特征,例如肢体和五官,归结到复活的耶稣身上的恰当性无论如何应受到质疑。”^[219]

爱德华·史勒拜克斯(Edward Schillebeeckx)把复活的经验说成是一种皈依的过程,一种藉着耶稣本人“皈依耶稣是基督的恩赐”,“在皈依的恩宠内并藉着皈依的恩宠,耶稣光照并启示自己是复活的基督。”^[220] 复活的经验是恩宠的经验。但是,他坚持,这

[216] 雷吉纳德·富勒《复活的叙述》(Reginald H. Fuller, *The formation of the Resurrection Narratives*, New York: Macmillan, 1971) 48 页。

[217] 雅各伯·罗宾逊,“耶稣:从复活节到异端者华伦底努斯或宗徒信经”(James M·Robinson), "Jesus: From Easter to Valentinus (or to the Apostle's Creed)", 摘自《圣经文学杂志》(*Journal of Biblical Literature* 101, 1982 5-37, esp. 9-10)

[218] 德莫特·拉恩,《耶稣的事实》(Dermont Lane, *the Reality of Jesus*, New York: Paulist, 1975) 49 页。

[219] 同上书,62 页。

[220] 爱德华·史勒拜克斯,《耶稣:基督论的一个试验》(Edward Schillebeeckx, *Jesus: An experiment in Christology*, New York: Seabury, 1979) 484 页。

种经验不仅仅是主观的：“耶稣死后，他本人就是我们所说的‘门徒们的复活节经验’的根源。”^[221]最后，罗杰特(Roger Haight)认为，门徒们的基本经验“是耶稣生活在天主的光荣中”，一种所有基督徒基本上都可以得到的经验，尽管他们需要依靠最初的门徒去了解历史中的耶稣。历史中的耶稣是门徒们信仰和希望的基础。^[222]

很清楚的是，那些与耶稣最亲密的人开始毫无疑问地相信，被钉死的耶稣仍然活着。但是，新约圣经的证据是复杂的，许多证据是神学性的教导，是为了把复活的信仰带给其他人而设计的，而不是历史性的记述。本·迈耶(Ben F·Meyer)把门徒们的“复活节经验”本身和复活经验的“真理”区分开来。门徒们的“复活节经验”本身是不能被分享的，而复活节经验的“真理”可以被分享，确切地通过“固定的”信仰表达而被相信、被宣认。^[223]我们需要更仔细地反省新约圣经的证据。

复活节传统

新约圣经中的复活节传统可以分成两个截然不同的主线：复活宣报(Easter kerygma)和复活节的故事(Easter stories)。^[224]对两者之间的差别进行细心的研究可以使我们洞见一些门徒们的复活节经验。它也能帮助我们更好地理解，初期基督徒团体的复活节

[221] 同上书,392页。

[222] 罗杰特,《耶稣:天主的标记》(Roger Haight, *Jesus: Symbol of God*, Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1999)第129页。

[223] 本·迈耶,《聪明的工头和天主的家》(Ben F. Meyer, *The Master Builder and the House of God*, Allison Park, Pa.: Pickwick Publication, 1992)140页。

[224] 同上书,125页。

经验,以及如何仍能够对今天的基督徒讲话。我们也必须考虑有关耶稣新生命的新约圣经语言。

复活节的语言

虽然死人复活的普遍形象已是犹太人想象力中的一部分,正如我们已看过的,但门徒们的复活节经验极其频繁地用复活的语言来表达。这种语言不是用来表达耶稣新生命奥秘的唯一语言,它似乎也不是最早的。

一些学者认为,很早就被广传的 Q 团体的宣报 (kerygma) 没有明确地宣扬耶稣复活。它的同等思想是天上的耶稣活现在基督宗教的先知 (Christian prophets) 身上和基督的第二次来临。^[225] “被举扬” (exalted) 或“举扬” (exaltation) 这两个术语有时被用来代替“复活” (resurrection) 这个词。举扬传达的意思是,耶稣从死者中被复活起来,并被立为王“坐在天父的右边” (宗 2:33)。它出现在斐理伯人书中的前保禄诗歌 (pre - Pauline hymn) 中:“他贬抑自己,听命至死,且死在十字架上。为此,天主极其举扬他,赐给了他一个名字,超越其它所有的名字” (斐 2:8 - 9)。表达这种举扬或荣耀 (glorification) 的类似语言也可以在新约圣经的其他地方找到。^[226] 在弟茂德前书中,一个宣报的早期诗化表达,大概是礼仪用的赞美诗,说:“就是他出现于肉身,受证于圣神,发显于天使,被传于异民,见信于普世,被接于光荣” (弟前 3:16)。它出现在去厄玛乌的两位门徒的故事中:“默西亚不是必须受这些苦难,

[225] 爱德华·史莱拜克,《耶稣:基督论的一个试验》(Edward Schillebeeckx, *Jesus: An experiment in Christology*, New York: Seabury, 1979) 416 页。

[226] 参考杰拉德·奥科林斯,《耶稣的复活》(Gerald O'Collins, *The Resurrection of Jesus*, Valley Forge, Pa.: Judson, 1973) 50 - 53 页。

才进入他的光荣吗？”(路 24:26)。其他圣经章节把举扬和复活结合在一起作为复活的结果(罗 1:4;宗 2:33;5:30-31;伯前 1:2)。在第四部福音中,举扬指的是既被高举在十字架上,又指被高举到天父身边。华尔特·卡斯佩(Walter Kasper)指出,在宗徒大事录中,圣史路加通过在耶稣复活和升天之间插入四十天的时间,打破了复活和举扬惯常的一致性。^[227]然而,在路加福音中,耶稣升天发生在复活主日晚上。

表达耶稣从死者中进入生命的最普通的语言是复活语言。在新约圣经中,有两个术语被用到,一个是及物动词 *egeirein*,意思是“醒来”(to awaken)、“举起”(to raise up);另一词是“*anastanai*”,意思是“起来”(to arise)或“举起”(to raise up)。最常用的用法是“天主使耶稣复活了”(罗 4:25;6:4;7:4;格前 6:14;15:4;谷 16:6)。耶稣复活是发生在耶稣身上的事。它是天主的行为,是天主为耶稣的生命和传教辩护,使他复活进入新生命。“耶稣从死者中复活起来”(得前 4:14;若 20:9)的主动用法很少。

复活语言是隐喻性的;把复活与从睡眠中醒来进行比较。耶稣的新生命是一个既不能被领悟,也不能被充分解释的奥迹。它不同于尸体的复生,如同福音中记载的复活寡妇的儿子或纳匝禄。这两者都必会再次面对死亡。保禄向格林多人(格前 15:35-36)努力解释复活的身体的本质时,几乎到了语言瓦解(a breakdown of language)的程度。他贯穿了几个类比:天上和世上的身体、种子的转变、第一个亚当和最后一个亚当,并对比“属生灵的身体”和“属神”的身体——*a soma pneumatikon*(格前 15:44)。但是,更确切地说,一个属神的身体在术语上是一种矛盾,它是一种矛盾的

[227] 华尔特·卡斯佩,《耶稣基督》(Walter Kasper, *Jesus the Christ*, New York: Paulist press, 1976)148页。

修饰法。卡斯佩指出, *pneuma in soma pneumatikon* 不是指构成身体的“材料”(staff)或物质,而是指身体存在的幅度。一个属灵的身体就是生活在天主内(A spiritual body is in the divine dimension)。^[228]

耶稣的复活是一个末世性的事件;耶稣现在生活在时空和历史的另一头;他完全与天主同在。我们的语言在这个物质世界中受我们肉身经验的限制。我们根据意象进行思考。因而,我们必须用隐喻性的语言去谈论耶稣的新生命,通过把它比作已知的来形容未知的。耶稣从死者中被举扬;他升了天,进入天堂,坐在天主父的右边;他将乘着天上的云彩再次降来。耶稣新生命的好消息(福音)由两条不同的传统主线传承下来:复活宣报和复活节的故事。

复活宣报(The Easter Kerygma)

复活宣报是指对耶稣复活的信仰进行的简短的、公式化的表达(信条)。它最初源于初期基督徒的宣讲或礼仪。复活宣报可追溯到教会的最早岁月;因而,它在日期上早于福音书,甚至早于最早的新约圣经文献——保禄书信。复活节宣报的最重要的例子之一,出现在格林多人前书的末尾:它可能出自30年代的安提约基雅(Antioch)团体:

我当日把我所领受而又传给你们的,其中首要的是:基督照经上记载的,为我们的罪死了,被埋葬了,且照经上记载的,第三天复活了,并且显现给刻法,以后显现给那十二位(格前 15:3-5)。

请注意保禄在此报导的传统,不是对一个事件戏剧性的描写;

[228] 华尔特·卡斯佩,《耶稣基督》150页。

它没有谈到细节,是报告性的或公告宣言性的,而非想象的。复活宣报不是对门徒们的复活经验的描写,而是他们的复活节信仰的联合证据。它阐明初期基督徒团体的信仰,耶稣复活了,并且有见证人。这里有一些其他的例子。

这位耶稣,天主使他复活了,我们都是他的见证人。他被举扬到天主的右边,由父领受了所恩许的圣神;你们现今所见所闻的,就是他所倾注的圣神。(宗 2:32-33)

所以,以色列全家应确切知道:天主已把你们所钉死的这位耶稣,立为主,立为默西亚了。(宗 2:36)

为的是使安乐的时期由上主面前来到,他好给你们派遣已预定的默西亚耶稣。(宗 3:20)

我们祖先的天主复活了你们下毒手悬在木架上的耶稣。天主以右手举扬了他,叫他做首领和救主,为赐给以色列人悔改和罪赦。(宗 5:30-31)

是论及他的儿子,我们的主耶稣基督,他按肉身是生于达味的后裔,按至圣的神性,由于他从死者中复活,被立为具有大能的天主之子。(罗 1:3-4)

如果你口里承认耶稣为主,心里相信天主使他从死者中复活起来了,你便可获得救恩。(罗 10:9)

主真复活了,并显现给西满了。(路 24:34)

其中一些经文,例如罗 1:3 和 10:9 是古老的教理讲授的信条,是信仰的宣认。一些经文,像路 24:34,它们大概源于礼仪。其他的信条和赞美诗(斐 2:6-11;宗 10:36-43;弟前 3:16)是对耶稣复活的信仰的宣认。其中一些,例如斐 2:6-11,显然是前保禄书信的内容。在上面部分圣经章节中(格前 15:5;路 24:34),伯多禄作为第一个见证人扮演一个中心角色。

复活节的故事

复活节的故事在传统中发展得比较晚。这些故事十分不同。复活宣报的经文是对信仰精要的陈述,而复活节的故事则是戏剧性的、富有想象力的记事,是对人物间的对话和人物、地点与环境进行生动描写的完整叙述。有两种类型的复活节故事:发现空坟墓的故事和耶稣显现的故事。最初它们是两个独立的传统,尽管它们常常一起出现。坟墓传统源自耶路撒冷;显现传统大概出自加里肋亚。它们并非始终在各个方面与复活宣报一致。例如,妇女,特别是玛利亚玛达肋纳,在一些故事中扮演重要的角色。

谷 16:1-8 代表最古老的复活节故事。有趣的是,这部最先写成的福音书只记载了发现空坟墓的故事。它没有记载耶稣显现的故事,尽管它指出耶稣在加里肋亚显现给门徒们。在耶路撒冷,来到耶稣坟墓里的妇女们,看到那里有一个年青人,此人告诉妇女:“你们去,告诉他的门徒和伯多禄说:‘他在你们以先往加里肋亚去,在那里你们要看见他,就如他所告诉你们的’”(谷 16:7)。根据卡斯佩的观点,空坟墓传统是一个古老的传统,但不是发现空坟墓的历史性报导。圣经中的记述是耶路撒冷基督徒团体敬礼耶稣坟墓的祭拜仪式的基础。然而,这种祭礼的本质并非意味着,在传统的背后没有历史根据;的确,假如坟墓不是空的,那么庆祝它

的传统便没有意义了。^[229] 马尔谷福音的附录简要地从其他福音书中摘要了几个复活节的故事。它们反映的传统可以在路加福音 24 章中找到,大概也受若望福音 20 章的一些影响。

玛窦福音扩展了马尔谷福音。它包括耶稣显现给离开坟墓走在回家路上的妇女,另一个涉及士兵受贿的空坟墓的故事,以及在加里肋亚山上向十一位宗徒的显现。圣史路加因为他的两卷书在文学上和神学上的结构,他把耶稣的显现放在耶路撒冷和其周边地区。它们包括在坟墓的妇女,伯多禄跑到耶稣坟墓前的补充细节(路 24:12),去厄玛乌的二徒的故事,耶稣向聚在耶路撒冷的十一位宗徒和其他人的显现,以及耶稣升天的简要记述。

若望福音的记述与对观福音十分不同。第 20 章的地点设定在耶路撒冷。它包括玛利亚玛达肋纳发现空坟墓,伯多禄和若望来到空坟墓里,耶稣向玛利亚玛达肋纳的显现,向门徒的两次显现,其中一次多默不在场。第 21 章是后来增加的附录,地点设定在加里肋亚,它似乎与前一章没有关联。它是复活的耶稣向正在捕鱼的七位门徒显现的故事,并包括一个捕鱼的奇迹,伯多禄背叛耶稣之后的修和(rehabilitation),以及主所爱的那位门徒的传统。

若仔细地研读复活节故事,会清楚看到它们在许多细节上并不一致。有许多地方存在着差异:妇女去坟墓的故事,坟墓里有多少“青年人”(young men),耶稣的显现发生在何处,耶稣最先显现给谁,是伯多禄还是玛利亚玛达肋纳。许多学者指出,显现两个传统——加里肋亚传统和耶路撒冷传统,表现出它们彼此不了解对

[229] 华尔特·卡斯佩,《耶稣基督》(Walter Kasper, *Jesus the Christ*), 127 页;杰拉尔德·奥柯林斯(Gerald O'Collins)给出了一个令人印象深刻的学者名单,他们主张空坟墓故事基本的可靠性;请参阅《复活的耶稣》(*Jesus Risen*) 123 页。

方。^[230] 路加福音和原始的马尔谷福音不知道耶稣显现给其他门徒之前显现给妇女。但是,这一切不重要;它不是重点。它们不是门徒们与复活的耶稣相遇的历史性记述,而是为他们的复活节信仰作证的故事,他们把它写成书让别人可以了解这种信仰(参考若 20:31)。罗杰特强调门徒开始相信复活节的信仰与我们的复活节信仰之间的类比是对的。^[231] 因而,复活故事是对门徒们的复活节经验进行的高度神学反省,他们的目的是为福传。在下一节,我们将进一步反省这些复活故事,去看他们对今天的基督徒会有什么样的建议。

对复活节信仰的反省

是历史事件还是信仰的产物?

一些学者把耶稣复活说成是信仰的产物,如同我们在前面看到的。对鲁道夫·布尔特曼(Rudolph Bultmann)而言,耶稣复活“不是一个具有不言自明的含义的过去的历史事件”。他把耶稣复活视为“一个纯粹而简单的神秘事件”,^[232] 初期基督徒用它来确立他们对基督的理解——基督是他们新的、真正存在的基础。对

[230] 例如,布朗,《新约基督论导论》(An Introduction to New Testament Christology)(New York: Paulist, 1994) 167 页。

[231] 罗杰特,《耶稣:天主的标记》(Roger Haight, Jesus: Symbol of God, Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1999) 128 - 129 页。

[232] 鲁道夫·布特曼的文章“新约圣经和神话学”(Rudolph Bultmann, New Testament and Mythology, 被收录在由巴特编辑的《宣讲与神话》中(Kerygma and Myth: A theological debate, Vol. 1, ed. Hans - Werner Bartsch, London: S. P. C. K., 1964, 1 - 44, 38.)

威利·马克森 (Willi Marxsen) 而言, 耶稣复活是耶稣继续的原因。^[233] 为他而言, “奇迹是信仰的起源 (the miracle is the birth of faith)。”^[234]

然而, 许多接受复活是发生在耶稣身上的真事的学者, 仍然会认为它不是历史事件。在某种程度上, 这里争论的焦点是术语学的问题。关于“历史”事件, 可接受的定义是至少通过历史调查的标准能够被证实的某种事物。从这个意义上讲, 耶稣的复活是不能被“证实的”。复活是天主以德能使耶稣从死者中复活的行动; 同样的, 它不可能被看到。我们在历史上所看到的一切只是这个行动的结果, “显现、空坟墓和基督宗教本身。”^[235] 即使今天能证明坟墓是空的, 但也不会证明耶稣复活了; 对此可能会有其他解释。卡斯佩说, 复活有一个历史幅度, 那就是它发生在被钉死的纳匝肋人耶稣身上, 即使这是谨慎而有保留的说法。^[236]

在谈论耶稣复活时, 避免两种极端是非常重要的。一方面, 耶稣复活不应被理解成是一种“客观的”、“此世的” (this - worldly) 事件。这些事基本上是公开的; 它们可以被任何中立的观察者看到。见证人为他们经验到的复活的耶稣作证; 他们没有看见耶稣复活。耶稣复活是个“超历史事件” (transhistorical event), 顾名思义, 是发生在死亡的另一头的事。那里可能没有“现场记录” (film at eleven), 即使电影摄制组在场。如同处于时空之外的事物一

[233] 威利·马克森, 《纳匝肋人耶稣的复活》(Willi Marxsen, *The Resurrection of Jesus of Nazareth*, Philadelphia: Fortress, 1970) 126, 183ff.

[234] 同上书, 128 页; italics in original.

[235] 德莫特·拉恩, 《耶稣的事实》(Dermont Lane, *the Reality of Jesus*, New York: Paulist, 1975) 第 45 页。

[236] 华尔特·卡斯佩, 《耶稣基督》(Walter Kasper, *Jesus the Christ*, New York: Paulist press, 1976) 第 150 页。

样,耶稣的复活不能以“此世”(this world)能被证明的事件的方式被证明。复活节的故事明说了这点;门徒们经验到的复活的耶稣十分不同于他们以前对耶稣的经验。他们最初的反应是犹豫、不信、害怕,甚至是怀疑。

另一方面,把耶稣的复活简化成一个纯粹的主观事件——身为见证人的门徒们的一种内心情感,是错误的,正如我们在前面看到的。新约圣经十分熟悉梦的、神视的和神拔的语言,并在这里避免使用这些语言。门徒们的复活节的经验不仅仅是对超越的天主一种神秘的经验;它是一个极其个人化的过程(personal process),在此过程中,耶稣启示自己以新的方式临在。德莫特·拉恩把它说成是一种“转型经验”(transforming experience)。“那些以信德跟随耶稣的人,根据他们对耶稣新的、真实的、亲自临在的转型经验,逐渐认出复活的耶稣以不同的方式临在。”^[237]卡斯佩使用“启示”这个范畴,他把它视为“完全是一种个人化的过程,根据斐理伯人书3:12,此过程包括基督使一个人成为属于他的人。”保禄用“启示”(revelation, apocalypsis)这个词描写自己逐渐认识复活的耶稣,说到天主“决意将他的圣子启示给我,叫我在异民中传扬他”(迦1:15-16)。保禄是新约圣经中唯一一位这样的作者:他既是复活的耶稣公认的见证人(参考格前15:8),又是实际上自传性地谈及那种经验的人。因而,他的语言特别有意义。请注意,他不多但真实可信的证言多么不同于后来的著作宗徒大事录(宗9:19;22:3-16;26:2-18)中几次提到的戏剧性的叙述,宗徒大事录的确是另一个复活节的故事。在迦拉达人书中,保禄的语言是一种宗教经验的语言,不是一个详尽的叙述,而是皈化的内在经验的

[237] 德莫特·拉恩,《耶稣的事实》(Dermont Lane, the Reality of Jesus, New York: Paulist, 1975)第61页。

证词,此经验让他坚定不移地确信耶稣复活了。

假如复活既不是一个纯粹客观的“现已存在的真实(already - out - there - now real)事件,也不是一个主观事件,那么我们应该如何看它呢?严格地说,耶稣复活是一个末世性的事件,是一个真实事件,但它发生在时空、死亡和历史的另一边。耶稣现在完全生活在天主的未来(God's future)中,他新的、末世性的存在方式根本不同于他尘世中的生命。卡斯佩用了一个恰当的词描述说,藉着“耶稣的复活和被举扬,‘世界上的一分子最终到达天主台前并最终被天主接纳’(Jesus' resurrection and Exaltation a 'piece of world' reached God and was finally accepted by God)。^[238]

理解耶稣的复活,信仰是必须的吗?

为什么复活的耶稣不显现给反对他的人,大司祭和公议会的成员,或者拉比呢?这样不是会更有效吗?为什么耶稣似乎只显现给他的朋友,那些跟随他的人呢?

对复活节故事的仔细研读显示,门徒们的复活节经验没有夺走他们的自由,或强迫他们相信。在耶稣显现的所有故事中,都强调他们最初没有认出耶稣、混乱、怀疑和害怕。在马尔谷福音的原始结尾中,妇女们“从坟墓那里逃跑了,因为战栗和恐惧攫住了她们,她们什么也没有给人说,因为她们害怕”(谷 16:8)。门徒们怀疑玛利亚玛达肋纳和其他妇女的报告(路 24:9 - 11; 谷 16:11)。去厄玛乌的二徒没有认出耶稣,他们必须先得到耶稣的教导,并与耶稣共餐(路 24:13 - 35)。当他们认出耶稣时,耶稣已经隐没了。当耶稣显现给聚在耶路撒冷的十一位宗徒和其他人时,他们“害

[238] 华尔特·卡斯佩,《耶稣基督》(Walter Kasper, Jesus the Christ, New York: Paulist press, 1976)第 152 页。

怕起来,想是见了鬼神”(路 24:37);耶稣不得不引导他们去相信(路 24:38-42)。甚至耶稣所爱的玛利亚玛达肋纳也没有认出耶稣(若 20:14);多默宗徒因没有亲眼看到复活的耶稣而不相信(若 20:25)。在若望福音的附录中,门徒们没有认出站在海岸上的耶稣(若 21:4)。在玛窦福音中记载的耶稣在加里肋亚一座山上向十一位宗徒显现的故事中,有一节特别有趣的经文:“他们一看见他,就朝拜了他,虽然有人还心中疑惑”(玛 28:17)。柯南·奥斯本(Kenan Osborne)注解这节圣经时说,根据新约圣经来看,“相信耶稣复活不是件容易的事,不论是对门徒们而言,还是对相信耶稣的初期团体而言。”^[239]

这些故事的累积效果就是要说明,门徒们逐渐相信耶稣的新生命是一个渐进的过程,而不是一种强迫他们立刻相信。此经验没有压倒他们,没有夺走他们的自由。这就好像耶稣不得不引导他们去相信;如同耶稣传教时不断地坚持强调信德的重要性;在缺少信德的地方,耶稣不会行奇迹(谷 6:5)。耶稣把自己启示给属于他的人;他们必须允许恩宠引导他们去相信。柯南·奥斯本用“宗教经验”(religious experience)来描写他们回应“天主在他们生命中的工作”,带领他们相信复活事件。^[240] 罗杰特谈到耶稣复活的“超越特点”(transcendent character)时说:“它被称为一种启示性的宗教经验,但并非来自对此事件进行一种实验性的、历史性的理解或一种客观的推论。”^[241]

复活的耶稣甚至更多地显现给他的朋友和门徒,他所爱的人

[239] 柯南·奥斯本,《耶稣的复活》(Kenan Osborne, *The Resurrection of Jesus: New Considerations for Its Theological Interpretation* · New York: Paulist, 1997) 55 页。

[240] 同上书,117 页。

[241] 罗杰特,《耶稣:天主的标记》(Roger Haight, *Jesus: Symbol of God*, Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1999) 第 144 页。

和向他打开心扉的人,以及与他有关系的人。换言之,耶稣显现给那些怀有“信德”的人,从其基本意义上来讲,信德就是向天主开放,然而这样的人只是部分的。同时他们必须以信德回应,心灵封闭的人不能认出复活的耶稣,耶稣也不能显现给他们。然而,保禄是一个明显的例外。甚至在他皈依之前,他也曾被误导,缺乏安全感,但他忠于自己的探求,并热衷于他视为符合天主旨意的事。这与我们的经验十分不同吗?

临在、授权和使命

复活节的故事表明,看到耶稣显现的人被触动,并被改变。换言之,门徒们的复活节经验是皈依性的。这些故事至少显示,耶稣的那些失望、恐惧的跟随者,是如何被打动的,甚至更大胆地继续开展耶稣的使命。从神学观点看,门徒们经验到被宽恕、接纳、爱和授权。的确,在耶稣最需要的时候,抛弃他的男性门徒承受着内疚感的重担,他们曾舍弃所跟随和所爱的老师。但耶稣以平安的祝福问候他们(路 24:36;若 20:19,21,26)。他们被宽恕了。在炭火前三次否认耶稣的伯多禄与耶稣修和了。再次在一堆炭火前,耶稣三次问伯多禄:“伯多禄,你爱我吗?”他的背叛不再贬低他的形象。耶稣使伯多禄成为他羊群的牧人(若 21:15-18)。

那些看到复活的耶稣的人被派遣向别人传报耶稣复活的好消息。“宗徒”(apostle)这个词的词源就在于此。Apostolos 的字面意思是“被派遣者”。十一位宗徒领受了圣神以赦免罪过(若 20:22),被派遣向万邦宣讲宽恕(路 24:47),并拥有施洗和教导的权柄(玛 28:19-20)。玛利亚玛达肋纳被派遣向宗徒们传报耶稣复活的好消息(若 20:17;参考玛 28:10)。初期传统不称妇女为宗徒,因为在当时的巴勒斯坦的犹太人文化中,女人的话基本上不被

认为具有法律效力的证词,^[242]而宗徒们是耶稣复活的见证人。如果新约圣经作者把妇女包括在耶稣复活的见证人之中,她们肯定会在复活后的基督徒团体扮演重要的角色。后来的传统虽然没有始终纪念妇女们对初期基督宗教的贡献;^[243]但是,从教会的早期开始,玛利亚玛达肋纳就以“宗徒中之宗徒”(apostola apostolorum)著称;此称号可能与罗马的希波吕托斯(Hippolytus of Rome,罗马教会第三世纪中最重要的神学家)一样古老,因而应该是在第三世纪初的时候。

与复活的耶稣皈依性的相遇,和在教会中与主的相遇有关,后来的教会称这种相遇为圣事。耶稣的临在与宣讲罪过的赦免相关联(若20:22),并与教会所说的圣体祭宴有关(路24:30-35)。^[244]宴席语言(Meal language)出现在耶稣显现的另一个故事中,在若望福音的附录中(若21:12-13),复活的耶稣给门徒们食物吃。它也出现在复活宣报中:“第三天,天主使他复活了,叫他显现出来,不是给所有的百姓,而是给天主所预拣的见证人,就是给我们这些在他从死者中复活后,与他同食共饮的人”(宗10:40-41;参考路24:31,35)。许多人在此看到它与初期基督徒团体的圣体祭宴有关。

十分有可能的是,去厄玛乌的二徒的故事(路24:13-35)在暗示耶稣共餐联谊的传统在后复活节(post-Easter)的团体内延

[242] 请参见约阿克姆·耶肋米亚,《耶稣时代的耶路撒冷》(Joachim Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, Philadelphia: Fortress, 1969) 374-376页。

[243] 请参考伊丽莎白·许斯勒·菲伦莎,《纪念她:一位女权主义者对基督教起源的神学重建》(Elisabeth Schussler Fiorenza, *In memory of her: A feminist theological reconstruction of Christian origins*, New York: Crossroad, 1985)。

[244] 请参考德莫特·拉恩,《耶稣的事实》(Dermot Lane, *the Reality of Jesus*) 61页。

续时,描写一个叙事性的事件,以说明门徒团体至少在一个方面(共餐擘饼时)逐渐认出复活的耶稣临在在他们中间。^[245] 联谊共餐成为复活的主向自己的人自我启示的场所。的确,圣体祭宴从一开始在教会的聚会中的中心地位,和继续承认并与复活的耶稣在擘饼中相遇的今日教会,都支持这种假设。

小 结

尽管天主使死人复活的思想很晚才进入犹太人的传统,直到耶稣时代,死人复活的概念和具体意象是犹太人宗教想象力的一部分。但是,死人复活是一个末世性的观念;它期待伴随着救恩时代到来的普遍复活。

基督徒的宣讲以门徒们的复活节经验开始;他们相信,耶稣复活进入了新生命,这种信仰是新约圣经的中心。但是,很难去说明门徒们经验的到底是什么。复活宣报是信条式的,各种各样的宣报表达联合宣认耶稣复活了,并且有见证人,它们没有提及细节。复活节的故事不是历史性的记述,而是为初期基督徒团体的复活节的信仰作证;它们是戏剧性的叙述,细节各有不同,其目的是为了把复活节的信仰带给其他人。

对门徒们而言,复活既不是一个纯粹客观事件,也不是一种主观经验。严格地说,复活是一个末世性的事件,是天主在死亡和历史的另一头的行动。因而,复活是一个真实的事件,是天主在耶稣身上施展的行动,使他复活了。假如复活不能被史典证实,但它在历史上的标记,可以从见证人、空坟墓的故事和教会的信仰中看得

[245] 罗杰特(Haight)认为十分有可能“大体上说,故事反映了门徒们采取的历史路线,以肯定耶稣复活的信仰,”《耶稣:天主的标记》(Jesus: Symbol of God)第139页。

出来。复活的耶稣显现给跟随他、爱他的人,以及向耶稣打开心扉的人。他们经验到耶稣以一种新的方式与他们同在,同时他们被派遣向其他人传扬耶稣内的天主的新生命和希望。

耶稣的复活没有启示所有人都将复活,“而是忠信的人,例如属于他的人,被召回到天主的爱内。”^[246]天主的爱比死亡更强大。

[246] 罗杰特,《耶稣:天主的标记》(Jesus: Symbol of God),151页。

第八章

新约圣经基督论

基督论始于门徒们的复活经验,他们曾意志消沉,各自离散;他们跟随的耶稣遭受最严酷的死刑,在可耻和羞辱中死去了。但他们的复活节经验使他们毫不犹豫地相信,天主已行动,为耶稣和他的讯息辩护,救他免于死亡的束缚。这是一个令人震惊的消息,应与其他人分享。但是,应对他们的宣讲作必要的解释。发生了什么事?它意味着什么?这位耶稣是谁?他们如何使其他人了解这些事?

他们只能用自己继承的传统的语言和象征来表达他们的经验。他们是犹太人,虔诚的男女,他们的想象力受他们同胞的神圣作品(sacred writings)的塑造。那些作品是各种各样的,它们既包括后来构成犹太官方“正典圣经”(canon)的文本,也包括其他被视为有权威的、被初期教会使用的、来自七十贤士译本圣经的作品,还有其他被认为“伪经”(apocryphal)的作品。我们在前面已探讨过,他们对犹太人的期待(Jewish hope)的传统十分熟悉,它们扎根于先知宣讲的默西亚传统、出谷后的大部分智慧传统和启示传统。最早的基督论是从这些传统中产生出来的。

新约圣经提供了许多基督论,并见证教会对耶稣的理解所取得的明显进展。门徒们没有立刻宣认耶稣是天主的先存之子

(preexistent Son of God)。但是,这种高等基督论(high Christology)不只是后来的发展,正如我们稍后将看到的。把新约圣经的多种基督论简化成黑格尔的某种演变——不断地从低级发展到高级的表述,将是一种错误。任何人都会感觉到,没有任何继承的象征或人物能充分表达门徒们对他们在祈祷和朝拜中称为“主”的那位的经验,因而,他们为表达自己的信仰付出的努力不断地反映出他们语言的有限性。在此过程中,当门徒们对耶稣的理解达到一个更深层次时,耶稣的各种头衔和基督论是拉伸的、重叠的,并被用来互相解释的。

源于初期基督徒宣讲的最早基督论,是由残片经文(fragments)、名号、赞美诗和插入到后来的基督徒经文,例如保禄书信和宗徒大事录中的内容来表达的。学者们通过词汇、意象(image-ry)、风格和作品中的思想的不同,确认它们。例如,保禄在罗马人书中引用这些早期的阐述:

如果你口里承认耶稣为主,
心里相信天主使他从死者中复活起来了,
你便可获得救恩。(罗 10:9)

保禄在此引用的的阐述来自初期巴勒斯坦人的教会,很可能是洗礼用的信条。此信条既要求内心相信,又要求外在地宣认相信耶稣是从死者中复活的主,是救恩的泉源。其他例子包括得撒洛尼人前书 1:9-10 和罗马人书 1:3-4。

基督论可用多种方式来表达。一个更早的学术研究习惯于以基督论名号的起源和使用为重心:先知、默西亚、主、人子、天主子。^[247]

[247] 请参阅哈恩《基督论中耶稣的名号》(F. Hahn, *The Title of Jesus in Christology*, London: Lutterworth 1969); 雷金纳德·富勒,《新约基督论的基础》(Reginald H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology*, New York: Charles Scribner's, 1965)。

一些学者通过分析新约圣经不同的作者来探讨基督论。^[248] 雷蒙德·布朗(Raymond E·Brown)根据“基督论的时刻”(christological moments)完成了一种基督论。“基督论的时刻”是指新约圣经作者根据耶稣生命中不同的时刻所采纳的基督论观点。雷蒙德·布朗依照这种资料结构可信的顺序,看到一个向后的动向:从基督的第二次来临(parousia),到耶稣复活、传教、受洗、受孕以及先存性的基督论。^[249] 另一个方法是根据基督论的“类型”(types)。爱德华·史勒拜克斯(Edward Schillebeeckx)提出四种类型:基督第二次来临基督论、神人(Divine-man)基督论、智慧基督论和复活节基督论,^[250] 罗杰特(Roger Haight)提供了五种类型:最后一个亚当基督论、天主子基督论、圣神基督论、智慧基督论和圣言基督论。^[251] 女权主义学者表现出对智慧基督论的偏爱,因为智慧基督论可以不太依靠男性的隐喻(masculine metaphor)来探讨天主的奥秘。^[252] 显然,在这些各种不同的方法之间,会有相当多的重叠,因为有些类型可能表现在某位特别的作者身上,而他则更强调一种不同的表达。我愿意提议四种类型的基督论,并加以探讨:复活节

[248] 例如,理查德(Earl Richards, *Jesus: One and Many: The Christological Concept of the New Testament Authors*, Wilmington, Del. Michael Glazier, 1988); 也请参见玛利努斯·乔治(Marinus de Jonge, *Christology in Context: The Earliest Christian Response to Jesus*, Philadelphia: Westminster, 1988)。

[249] 雷蒙德·布朗,《新约导论》(Raymond E·Brown, *An Introduction to the New Testament*, New York: Doubleday, 1997),请特别参见107-108页。

[250] 爱德华·史勒拜克斯,《耶稣:基督论的一个试验》(Edward Schillebeeckx, *Jesus: An experiment in Christology*, New York: Seabury, 1979)第401-438页。

[251] 罗杰特,《耶稣:天主的标记》(Roger Haight, *Jesus: Symbol of God*, Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1999)第155-178页。

[252] 伊丽莎白·约翰逊,《她是谁:妇女神学论述中的天主奥秘》(Elisabeth Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York: Crossroad, 1992)94-98页。

基督、天主子基督论、智慧基督论和先存基督论。

复活节基督论

最早的基督论以复活节的耶稣为中心。耶稣不久要在审判中降来(第二次来临)或在天主的临在中统治为王(受举扬)。除此之外,这个类型的典型是在耶稣死后被冠以各种头衔,例如:默西亚、主和天主子。

基督第二次来临基督论

基督第二次来临基督论有时被称为“主,请快来”(maranatha)基督论。它或许代表对耶稣最古老的阐释,源自早期讲阿拉美语的巴勒斯坦的基督徒团体。这些团体的启示观适合描绘耶稣不久要带着天主的救恩降来,但耶稣也是审判者。初期宣报的一段经文在宗 3:19-20 中表明,耶稣只有在第二次来临时才将是默西亚。

你们悔改,并回心转意吧!好消除你们的罪过,为的是使安乐的时期由上主面前来到,他好给你们派遣已预定的默西亚耶稣。

宗 3:19-21

因而,第二次来临基督论期待天主的国在基督第二次来临时达到未来的完满。^[253]

史勒拜克斯把基督第二次来临基督论追溯到很早的 Q 团体。他们生活在基督即将来临的期待中,就像他们在“主祷文”中祈祷

[253] 雷蒙德·布朗,《新约导论》(Raymond E. Brown, An Introduction to the New Testament, New York: Doubleday, 1997)第 110 页。

“愿你的国来临”一样。^[254] 这个传统的变体可在马尔谷福音和保禄书信中找到,例如,保禄在得撒洛尼人前书一段使一些人走向“神拔”(rapture)神学的经文中引用了这个传统:

因为在发命时,在总领天使呐喊和天主的号声响时,主要亲自由天降来,那些死于基督内的人先要复活,然后我们这些活着还存留的人,同时与他们一起要被提到云彩上,到空中迎接主:这样,我们就时常同主在一起。

得前 4:16 - 17

“主”(阿拉美文是 *Mari* 或 *Maran*, 希腊文是 *Kurios*) 和“人子”这两个头衔都与这种基督论有关,它们最初都被用在启示的背景下。“主”已经是一个神圣的头衔;根据阿拉美语学者若瑟·费兹迈尔(*Joseph Fitzmyer*)的观点,“似乎很有可能,在讲阿拉美语和希腊语的巴勒斯坦犹太人中间,初期就有一种习惯,称雅威 *adon*, *mare* 或 *kyrios*。”

^[255] 在七十贤士译本中“*kurios/Lord*”被用来翻译希伯来文 *Adonai*,它在圣经经文中代替“雅威”神圣的名号,这说明讲希腊语的犹太人没有丢掉这种习惯。他们把天主的名号给了耶稣。“主”作为耶稣的一个头衔,其根源在史勒拜克斯称为写于新旧圣经之间的作品中的、带来救恩的、末世性的“救赎人物”(salvific figure)。^[256] 新约犹达书引用了次经《以诺克一书》(*Enoch*) 1:9:。

看,主带着他千万的圣者降来,要审判众人,指证一

[254] 爱德华·史勒拜克斯,《耶稣:基督论的一个试验》第 410 - 411 页。

[255] 若瑟·费兹迈尔(*Joseph A. Fitzmyer*, "Kyrios and Maranatha and Their Aramaic Background," to *Advance the Gospel: New Testament Studies*, New York: Crossroad, 1981) 222 页。

[256] 爱德华·史勒拜克斯,《耶稣:基督论的一个试验》(*Edward Schillebeeckx, Jesus: An experiment in Christology*, New York: Seabury, 1979) 第 409 页。

切恶人所行的一切恶事,和邪辟的人所说的一切亵渎他的言语。(犹 14-15)

若瑟·费兹迈尔认为,保禄在耶路撒冷继承了巴勒斯坦犹太人基督徒团体称复活的基督为“主”的头衔。^[257] 我们知道,一些初期的团体在他们的礼仪中祈祷耶稣带着天主的救恩降临:在格林多人书信中,这种祈祷以阿拉美语的信条被保留着“marana tha,”“噢,主,请快来”(格前 16:22),但在默示录 22:20 中,它以希腊文出现。因此,从传统的最早时刻起,耶稣就是祈祷的对象,从这个祷文的“处境”(sitz im Leben)看,它很可能被用于圣体圣事中。^[258]

“人子”这个头衔最早出现在基督论中时,似乎也出自这种启示背景。由于新约圣经中“人子”这个惯用语仅出现在耶稣的言论中,所以许多学者认为,基于耶稣对达尼尔书 7:13 中“相似人子者”的反省,可能把此头衔用于自己(谷 8:13;玛 8:20)。^[259] 耶稣不可能把“人子”称为另一个人。因为耶稣传统(Jesus - tradition)与耶稣使命的末世性终结的肯定是一致的。^[260] 其他人认为最早的团体把复活的耶稣和“当时后旧约(post - Old Testament)

[257] 若瑟·费兹迈尔的文章“保禄神学”,被收录在《新热罗尼莫圣经诠释》中(Joseph A·Fitzmyer, "Pauline Theology" in the New Jerome Biblical Commentary, ed· Raymond E· Brown, Joseph A·Fitzmyer, and Roland Murphy, Englewood Cliffs, N·J.: Prentice Hall, 1990) 82:53.

[258] 请参见雷吉纳德·富勒(Reginald H. Fuller),《新约基督论的基础》(The Foundations of New Testament Christology) (New York: Charles Scribner's, 1965) 157 页。

[259] 雷蒙德·布朗,《新约导论》(Raymond E·Brown, An Introduction to the New Testament, New York: Doubleday, 1997) 第 109-110 页。

[260] 请参阅詹姆斯·邓恩(James G·D·Dunn)《基督论之形成》Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation (Philadelphia: Westminster, 1980) 35-36.

非基督徒的犹太启示”期待的“人子”等同起来。^[261] 未来人子的这些言论可在所有福音书中找到。例如，“那时，人要看见人子带着大威能和光荣乘云降来”（谷 13:26；参考 14:62）。后来，人子具有创造的职能（默 1:17），并具有其先存性（若 3:13;6:62）。

受举扬基督论

另一个比基督第二次来临基督论更普通、更早的基督论是受举扬或复活基督论。^[262] 受举扬基督论视耶稣从死者中被举扬之后被立为默西亚、主和人子。从视耶稣带着救恩降来到视耶稣为“主”统治为王并非是一步到位的。受举扬基督论可在保禄书信和宗徒大事录中伯多禄与保禄的讲道中辨别出来，因而，它源自讲希腊文的犹太希腊化基督教，尽管一些经文可能基于阿拉美语的赞美诗或信条。这里有一些例子，保禄在罗马人书中引用了一段早期的宣认：

福音是论及他的儿子，我们的主耶稣基督，他按肉身是生于达味的后裔，按至圣的神性，由于他从死者中复活，被立为具有大能的天主之子。（宗 1:3-4）

在此宣认中，耶稣因他的复活被立为天主子。耶稣受举扬或复活是耶稣被任命为天主子的默西亚之职的时刻，这个思想在初

[261] 爱德华·史勒拜克斯，《耶稣：基督论的一个试验》（Edward Schillebeeckx, *Jesus: An experiment in Christology*, New York: Seabury, 1979）第409页；也请参阅富勒《新约基督论的基础》（Reginald H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology*）34-43页。

[262] 雷蒙德·布朗在他的书《新约基督论导论》（*An Introduction to New Testament Christology*）中使用“复活基督论”（*resurrection Christology*）这个术语。

期基督教中广为流行(参考宗 13:33)。^[263]

保禄把初期的基督赞美诗融入到斐理伯人书中是另一个例子。耶稣在受举扬后得到“主”这个重要的头衔(斐 2:6-11)。此赞美诗可能是用阿拉美文写成的,可追溯到公元 30 年代末的巴勒斯坦时期。^[264] 稍后,我们将回到这个问题:保禄自己如何理解它。宗徒大事录中也保留了这种非常早的基督论传统的一些例子。在宗徒大事录中,伯多禄说:

这位耶稣,天主使他复活了,我们都是他的见证人……所以,以色列全家应确切知道:天主已把你们所钉死的这位耶稣,立为主,立为默西亚了。(宗 2:32,36)

这里反映的是一个“两阶”(two-stage)基督论,天主使耶稣复活了,从复活的那一刻起,使他成为主和默西亚。同样地,

我们祖先的天主复活了你们下毒手悬在木架上的耶稣。天主以右手举扬了他,叫他做首领和教主,为赐给以色列人悔改和罪赦。(宗 5:30-31)

在这些早期的复活节基督论中,有许多重点应被特别指出来:首先,受举扬/复活是发生在耶稣身上的事,天主是施动者。第二,基督论的头衔,例如默西亚、人子、天主子和主,是在耶稣复活后被断言归属耶稣的;在这些最早的断片经文中,它们还没有被延伸到历史中的耶稣身上。第三,对耶稣的天主性还没有进行明确的表达。尽管如此,给耶稣用“主”这个头衔是有重大意义的。基督宗教诞生之前(pre-Christian)的巴勒斯坦犹太人,不论用希伯来文、

[263] 邓恩,《基督论之形成》(Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Philadelphia: Westminster, 1980) 85 页。

[264] 请参阅若瑟·费兹迈尔(Joseph A. Fitzmyer), "The Aramaic Background of Philippians 2:6-11", *Catholic Biblical Quarterly* 50 (1988) 470-483 页。

阿拉美文,还是用希腊文,已经称天主为“主”了,正如我们已看过的。^[265] 给耶稣使用“kurios”这个头衔,最初是指耶稣的第二次来临,没有断言他的天主性。但这个术语也被用于“雅威”的事实“把耶稣放在了与雅威同等的级别,意味着耶稣超越的地位。”^[266] “天主子”这个头衔拥有同等的重要性。

天主子基督论

倘若早期的复活节基督论仅仅在耶稣死后承认耶稣是默西亚、人子和天主子,那么福音书把这些头衔看作在耶稣公开传教生活期间用到耶稣身上的头衔。^[267] 对第一部福音书马尔谷福音而言,焦点在于耶稣是天主子。因为马尔谷福音是玛竇和路加的主要资料来源,所以,同样的主题也可以在它们中找到,尽管随着其他的基督论主题被不同地展现出来。在这一节,我们将在基本类型“天主子”这个头衔下,探讨对观福音的基督论。但是,有三点需要预先遵守。

首先,我们此处的方法似乎有点专断。我们的理由是,或者是玛竇或者是路加首先强调其他某个概念。若望·梅尔(J. P. Meier)在研究玛竇福音时,说:“玛竇在不用头衔的情况下,完全能

[265] 请参阅若瑟·费兹迈尔的文章“保禄神学”,被收录在《新热罗尼莫圣经论释》(Joseph A. Fitzmyer, "Pauline Theology" in the New Jerome Biblical Commentary 82: 52)。

[266] 同上书,82:54。

[267] 雷蒙德·布朗,《新约导论》(Raymond E. Brown, An Introduction to the New Testament, New York: Doubleday, 1997)第116页。

够进行基督论的陈述。”^[268]梅尔的看法是,一种基督论的发展源于交织在一本特定的作品中的多种主题有或没有使用一个占优势的特殊头衔。这将是我们这里的原则。把一个特定的作者的基督论建基在特定的头衔或主题上,而忽略了作品的整体方向,可能只是另一个形式的断章取义(proof-texting)。

第二点,我们已看过,“人子”这个术语在旧约中有许多不同的意思。它可能指天主向达味许诺收为义子的达味未来之子(撒下7:14;咏2:7;89:27),或者指智慧传统中的义人(德4:10;智2:16-20)、天使(约1:6;2:1),有时也指全体以色列人(出4:22;申14:1;欧11:1)。因而当新约圣经的作者使用“人子”这个术语时,对通常以形而上学来理解它的当代基督徒而言,它并不一定意味着它原有的意思,就其本性而论,耶稣是天主子。

第三点,即使天主子这个头衔在旧约中有各种各样的意思,并在新约中经过了一些发展,但依然如同詹姆斯·邓恩(James Dunn)所说,没有其他头衔或基督论的评价“比‘天主子’这个头衔更具有历史深度和持久力量了。”^[269]“天主子”作为耶稣的一个头衔可以完全追溯到耶路撒冷的第一个犹太人基督徒团体,^[270]极可能基于耶稣的复活。耶稣的复活被视为他被立为天主子身份的时

[268] 若望·梅尔,《圣史玛窦的教恩观:第一部福音中的基督、教会及伦理道德》(J·P·Meier, *The Vision of Matthew: Christ, Church, and Morality in First Gospel*, N·Y.: Paulist, 1979) 217页。

[269] 邓恩,《基督论之形成》(Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (Philadelphia: Westminster, 1980) 12页。

[270] 请参见马丁·韩格尔《天主子》(Martin Hengel, *The Son of God*, Philadelphia: Fortress, 1976) 60页。

刻(参考宗 13:33)。^[271] 但是,它最终的起源似乎无可争辩地在于耶稣自己使用了“天主子”这个头衔。耶稣似乎已经明白,根据儿子的身份表达他与天主之间的关系。虽然耶稣在对观福音中,从未把自己形容成天主子,但有大量证据显示,他以独一无二的方式说自己是“子”,这在 Q 文献中已经十分明显(玛 11:27/路 10:22)。下面我们将探讨这个问题。

另外,还有甚至更有力的证据表明耶稣的特点和他在祈祷中与众不同地称天主为“阿爸”。尽管耶稣教导门徒以这种方式祈祷,也视他们是天主的儿子(和女儿),邓恩指出:“耶稣认为他们的儿子身份在某种程度上依靠自己的儿子身份。”^[272] 卡斯佩陈述了一个类似的观点,指出新约圣经的所有层级(strata)都主张这种区别,那就是,耶稣与天父之间的关系不同于门徒与天父之间的关系(谷 14:36;路 6:36;谷 11:2;若 20:17)。^[273] 让我们更仔细地看看新约圣经的一些经文。

马尔谷福音

马尔谷福音以“双重的”基督论的陈述开始:“天主子耶稣基督福音的开始。”对马尔谷福音而言,虽然耶稣既是默西亚,又是必须受苦的人子(谷 8:31;参考 9:31;10:33-34),但最有意义的头衔是天主子,可从它出现在福音中的关键地方看得出来。^[274] 在

[271] 邓恩,《基督论之形成》(Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*) 36 页。

[272] 同上书,32 页。

[273] 华尔特·卡斯佩,《耶稣基督》(Walter Kasper, *Jesus the Christ*, New York: Paulist press, 1976) 第 109 页。

[274] 詹姆斯·邓恩,《基督论之形成》(Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*) 第 46 页。

福音的开首句中、在耶稣受洗、显圣容、在公议会前受审以及他刚死后时,耶稣被宣布是天主子,耶稣也称天主为“阿爸”或“父”(谷 14:36),并自称是“子”(谷 13:32)。

耶稣受洗的记述启示了他是天主子。不像玛窦福音和路加福音中记载的,在马尔谷福音中,只有耶稣看见天开了,圣神降到他身上,并听见有声音说:“你是我的爱子,我因你而喜悦”(谷 1:11)。马尔谷福音一直到结束,耶稣的真正身份没有被那些遇到他的人认出来,甚至也没有被他的门徒认出来,他们仍继续误解他。只有读者和承认他是“天主的圣者”(谷 1:24)、“天主之子”(谷 3:11)与“至高天主之子”(谷 5:7)的不洁之魔才知道他的真正身份。

耶稣显圣容的故事(谷 9:2-8)再次宣布耶稣神圣的天主子的身份,用旧约的象征强调他的权柄。伯多禄、雅各伯和若望目睹了耶稣容貌的改变,他的衣服变得“洁白发光”(dazzling white),这是另一个世界的荣光的标记。梅瑟和厄里亚代表法律和先知,显现出来与耶稣谈话。遮盖他们的云彩代表天主的临在,天主从云彩中说道:“这是我的爱子,你们要听从他”(谷 9:7)。“爱子”这种表达再次出现在园户的比喻中(谷 12:6),邓恩指出,这个比喻和路 22:29“很有可能是耶稣的原教导”,说明耶稣感觉到“他与天主有一种末世性的、独一无二的关系……作为天主子,他有一个独特的角色,即带领其他人分享在天国内已给他预备好的”(参考路 22:29)。^[275]

耶稣在公议会前接受严肃审问的时候,默西亚和天主子这两个头衔再次联结在一起,当大司祭问耶稣:“你是默西亚,那应受赞颂者的儿子吗”(谷 14:61)? 耶稣用达尼尔书 7:13 的话肯定地

[275] 同上书,28页。

回答：“我是，并且你们要看见人子，坐在大能者的右边，乘着天上的云彩降来”（谷 14:62）。再一次人没有认出耶稣是谁，大司祭指控耶稣说了褻渎的话。具有讽刺意味的是，仅仅在耶稣死后，当一个非犹太人百夫长说：“这人真是天主子！”（谷 15:39）时，耶稣被承认并被宣认是天主子。迈克尔·库克（Michael cook）把这种对比句子——这人/天主子——视为表达“马尔谷福音基础的隐喻”（Mark's root metaphor）。^[276]

“天主子”在马尔谷福音中是什么意思呢？很难下结论说，马尔谷福音中的耶稣是天主子，但并非是收养（adopted）或被宣称（declared）为天主子意义上的。马尔谷福音中没有记载童贞怀孕的故事，也没有耶稣诞生的故事。耶稣是天主所爱的，是默西亚，是被启示为天主子的受苦的仆人。耶稣是天主子，是功能意义上的，而非形而上学的。^[277]

不过，有些时候，当“天主子”出现时，圣史马尔谷觉得耶稣的身份超出了他能够明确表达的。例如，在耶稣步行海面的故事中（谷 6:45-52），马尔谷在中间插入了一句似乎很刺耳的话。在说到耶稣看见门徒在艰苦地摇橹，并向他们走去后，马尔谷说：“耶稣有意越过他们。”玛窦省略了这句话，路加删掉了整个故事。但是对一个熟悉希伯来圣经的犹太人来说，它会使人想起某些事。这节圣经和约伯传 9:11 之间存在着一个非常值得注意的对比。在形容天主“步行海波之上”（约 9:8；参考咏 78:19）之后的两节说：“他由我旁经过，我都没有看见。”马尔谷福音的故事是耶稣的

[276] 迈克尔·库克（Michael L. Cook, *Christology as Narrative Quest*, Collegeville: The Liturgical Press, 1997）95 页。

[277] 罗杰特，《耶稣：天主的标记》（Roger Haight, *Jesus: Symbol of God*, Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1999）第 161 页。

显现(epiphany),是在天主在旧约中的自我彰显和耶稣向门徒们的显现之间进行仔细的比较。^[278] 耶稣显圣容的故事可能是一个相似的例子;它与天主在西乃山上的显现有十分明显的相似之处(出 24:15 - 18;34:29 - 30)。

玛窦福音

玛窦福音极可能写于公元 80 年代中期,是写给一个皈依的外邦人渐增的、大部分人是犹太人基督徒的团体。它热切地关注向外邦人传教的使命,并反映了在教会和犹太人会堂之间不可忽视的张力;两者之间的实际决裂可能已经发生了。^[279] 此团体通常被认为是安提约基雅教会。

因为教会与会堂之间的冲突和犹太人基督徒的忧虑,玛窦谨慎地证明,外邦人加入教会是如何完全符合天主的计划的。他十二次引用“这一切事的发生,是为应验上主藉先知所说的话”(玛 1:22)这句经文或类似的话。他把耶稣描写成一位拉比或老师,一位能够以权威解释法律的人;他把耶稣特别描写成新梅瑟,把他的话编排到五篇讲道中,使之与五卷法律书平行。耶稣是新以色列,是法律和先知的满全,是出自达味家室的默西亚。^[280]

[278] 请参考若望·梅尔,《一位边缘的犹太人:对历史耶稣的重新思考》(John P·Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the historical Jesus*, Vol·1, New York: Doubleday, 1991) 卷 1, 第 928 页。

[279] 若望·梅尔的观点,摘自由雷蒙德·布朗和梅尔的合著《安提约基亚和罗马:天主教和基督教新约圣经的发源地》(John P·Meier in Raymond E·Brown and John P·Meier, *Antioch and Rome: New Testament Gradles of Catholic Christianity*) (New York: Paulist, 1983) 48 - 49 页。

[280] 请参见理查德(Richard, *Jesus: One and Many*) 146 - 149 页。

但是,天主子很可能是玛窦福音最有意义的基督论确认。^[281] 他的基督论比马尔谷福音的或“Q”文献的基督论要高得多。“人子”和“天主子”这两个头衔都扮演重要的角色,“人子”出现得更频繁(30次,而“天主子”只有9-12次)。虽然玛窦用“人子”表明耶稣是天主最后的特使(agent),但是“天主子”这个头衔“特别与玛窦写福音的旨趣有关。”^[282]

玛窦把“天主子”这个头衔带到一个新的层次。根据玛利努斯·乔治(Marinus de Jonge)的观点,耶稣“首先被描写成与天父在合一共融中工作的子,”^[283]然而,为理查德(Richard)而言,耶稣作为天主子和人子的身份的完全启示,表明他是天主在世界上的临在(玛1:23;参考28:20)。^[284] 在玛窦福音中,耶稣经常把天主称为“我的父”(16次),有一次耶稣提到人子将“在他父的光荣中”降来(玛16:27)。除了两处之外,其余的都是玛窦福音特有的。在对观福音共有的一个传统中,耶稣三次称自己为“子”。第一次出现在来自Q源流的所谓的“对观福音的晴天霹雳”【a(Synoptic) bolt from the Johannine sky】^[285],同时出现在玛窦福音和路加福音中:“我父将一切交给了我;除了父外,没有人认识子;除了子和子所愿意启示的人外,也没有人认识父。”(玛11:27/路10:

[281] 詹姆斯·邓恩,《基督论之形成》(Dunn, Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation)第48页。

[282] 理查德(Richard, Jesus: One and Many)155页。

[283] 乔治(, De Jonge, Christology in Context)95页。

[284] 理查德(Richard, Jesus: One and Many)152-154页。

[285] 华尔特·卡斯佩,《耶稣基督》(Walter Kasper, Jesus the Christ)109页;他总结说这个短语是“对耶稣真正言论的改写”;第110页。

22)。^[286]第二处是耶稣承认他不知道即将到来的审判的时间：“至于那日子和那一刻，除父一个外，谁也不知道，连天上的天使和子都不知道。”(玛 24:36；谷 13:32)。第三处出现在杀死了葡萄园主人儿子的园户的比喻中(玛 21:37；谷 12:6/路 20:13)。^[287]

因而，为玛窦而言，耶稣的真实身份不再是隐藏的。当伯多禄在斐理伯的凯撒勒雅境内承认耶稣是默西亚时，玛窦在自己福音的中增加了一句：“永生天主之子”(玛 16:16)，耶稣指出这种知识来自天主的启示。当耶稣在海面上行走，使门徒们大为惊骇时，他们朝拜他，大声呼喊说：“你真是天主子”(玛 14:33)。甚至那些嘲笑受难的耶稣的人，讥讽他是“天主子”(玛 27:40,43)。最有意义的是，关于耶稣的幼年资料，玛窦福音包括耶稣的童贞受孕(玛 1:18-25)。像路加一样，玛窦以特有的方式证明，耶稣从因圣神受孕的那一刻起就是天主子。^[288]

路加福音

路加福音的基督论特别难归类。在路加福音中，门徒们在耶稣的公开传教期间没有宣认耶稣是天主子，但为了他的读者的缘故，路加的确指出他们称耶稣为主。^[289] 罗杰·赖特认为路加发展出一套圣神基督论，一套“两阶”(two-stage)叙述性的基督论，首

[286] 詹姆斯·邓恩(Dunn)说，此句经文“以总结性的(和相当正式的)术语表达了那些出现在耶稣传教中的内隐(和偶尔外显的)的断言”；《基督论之形成》(Christology in the Making)，第200页。

[287] 雷蒙德·布朗(Raymond Brown)把这些章节视为耶稣很可能称自己并认为自己为“子”，暗指自己与天主之间的非常特殊的关系；《新约基督论导论》(An Introduction to New Testament Christology)89页。

[288] 请参见理查德德(Richard, Jesus: One and Many)150-151页。

[289] 雷蒙德·布朗，《新约导论》(Raymond E. Brown, An Introduction to the New Testament)第120-121页。

先以耶稣因圣神的德能受孕开始,接着是圣神伴随着耶稣的整个传教生活,最后是以耶稣受举扬统治为王作结束。^[290]

路加的两部作品应被视为一个整体。他把耶稣描写成天主的先知(路7:16,39;9:8,19;13:33;24:19)、仆人(宗3:14;4:23-31)、默西亚(路2:11,26;9:20;23:35;宗4:26)、救主(路2:11,宗5:31;13:23)、坐在天父右边统治为王(宗2:33;5:31;7:55-56)。他最喜欢的耶稣的头衔大概是“主”,被同时用在福音和宗徒大事录中;在福音中,他常常把耶稣称为“主”(路7:33,19;10:1,39,41;2:42;13:15)。根据理查德(Richard)的观点,路加的洞察力的关键是,天主根据他的神圣救恩计划,通过耶稣眷顾人(路7:16;19:44))和关爱人的观念,他把路加的耶稣形容成“天主的特使”(agent of God)或“天主的基督”(the Christ of God)(路9:20)。^[291]天主救恩计划的必须性(divine necessity,耶稣生平中根据天主救恩计划而作的选择)的概念被反复地(路加福音和宗徒大事录共有41次,新约其他书中共有61次)用希腊文“dei”来表达,它可被翻译成“必要的是”或“必须”。^[292]这或许在厄玛乌的故事中表达得最清楚。耶稣说:“默西亚不是必须受这些苦难,才进入他的光荣吗?于是从梅瑟及众先知开始,把全部经书论及他的话,都给他们解释了”(路24:26-27)。

路加以马尔谷福音作为他福音的主要原始资料,并且他与玛窦共同分享了耶稣童贞受孕故事的传统(路1:35);尽管每位圣史独立地展开故事,但许多共同的因素表明他们依靠一个更早的传

[290] 罗杰特,《耶稣:天主的标记》(Roger Haight, *Jesus: Symbol of God*, Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1999) 163-168页。

[291] 理查德(Richard, *Jesus: One and Many*)185页。

[292] 同上书,第183页。

统。因而,耶稣没有人性的父亲,从这独特的意义来讲,耶稣从受孕那一刻起便是“天主子”。耶稣在受洗(路3:21-22)、受诱惑(路4:1-13)和显圣容(路9:28-36)时被称为“天主子”,并被革勒撒的附魔人称为“天主子”(路8:28),并且当耶稣受审时被问及他是否是天主子时(路22:67-70),也被称为“天主子”。路加与玛窦共享Q文献中耶稣所说的话:“我父将一切都交给我,除了父,没有一个认识子是谁,除了子及子所愿启示的人外,也没有一个认识父是谁的”(路10:22)。因此,“天主子”这个类型也出现在他的福音中,正如乔治(De Jonge)说,在路加福音中,耶稣“以自己的方式显示自己是天主子,那时作为天主在世上的代表,现在作为教会生活的主。”^[293]

但是,在路加福音/宗徒大事录的背后,早期受举扬的类型仍然是可辨认出来的。尽管路加认为耶稣从受孕那一刻起就是默西亚、主和天主子,但在他的神学中,“耶稣先存性或降生成人的问题从未被提出来。”^[294]其背景是早期的“两阶”基督论观点,假设耶稣有两种存在方式:一个是在尘世间,另一个是在天堂上。它的相似看法可以在弟前3:16、罗1:3-4和谷12:35-36中找到。^[295]

[293] 玛利努斯·乔治(De Jonge, *Christology in Context*) 105页。

[294] 罗杰特,《耶稣:天主的标记》(Roger Haight, *Jesus: Symbol of God*, Maryknoll) 166页;也请参见若瑟·费兹迈尔,《路加福音:介绍、翻译和注解》(Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke: Introduction, Translation, and Notes* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1981) 197页。

[295] 赫尔穆特·弗兰德,《圣史路加:救恩史的神学家》(Helmut Flender, *St. Luke: Theologian of Redemptive History*, Philadelphia: Fortress, 1967) 41页。

智慧基督论

晚期犹太教的智慧文学作品——箴言、约伯传、训道篇、德训篇和撒罗满的智慧书——为初期基督徒团体对基督论的反省提供了另一个丰富的资料。但仅在过去 30 年内,智慧传统在晚期犹太教中的重要性被学者们严肃地研究,或许部分原因是在那些“第二正典”(deuterocanonical)的书籍中,德训篇和智慧书被初期基督徒在希伯来文圣经的希腊文版本——七十贤士译本中使用过,但是,当法利塞人在第 1 世纪末拟订犹太正典圣经时,以它们起源晚和希腊文为由,没有把它们包括在内。这些书被基督新教称为“次经”(apocrypha),被 16 世纪的基督新教的改革者从他们的正典圣经中删除了。

在前面回顾智慧传统时,我们所看到的许多主题将再次对耶稣进行各种解释。在智慧传统中,“苏菲亚(sophia)/智慧”是女性的象征,是天主的一个属性(箴 1, 8, 9; 德 34; 智 7 - 9),或者是超越的天主在世界上临在的位格化(personification)。^[296]“苏菲亚/智慧”由天主口中出生(德 24:3),在万物受造之前就已受生(德 1:4; 箴 8:22 - 23),并在创造中扮演一个角色(箴 8:25 - 31)。她反映天主的光荣,是天主美善的肖像(智 7:25 - 26),她在世上有一个使命,从天上被派遣下来住在天主给她在以色列指定设立帐幕的地方(德 24:8)。“苏菲亚/智慧”被认为是法律(德 6:37),活现在以色列的历史中(智 10 - 12),她在大街上大声呐喊(箴 1:

[296] 请参见伊丽莎白·约翰逊,《她是谁:妇女神学论述中的天主奥迹》(Elisabeth Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York: Crossroad, 1922) 86 - 93 页。

20)。最后,智慧传统努力解答义人受苦的困境。受苦的义人是恶人的牺牲品,他“自夸天主是他的父亲”(智 2:16),并被称为“天主的儿子”(智 2:18)。

智慧神学由大量的新约圣经资料交织而成。^[297] 耶稣本人极可能是智慧传统中的一位导师。在他的教导中,他使用谚语和叙述性的比喻(parables, meshalim),并避免使用古典先知的术语:“雅威的断语”。Q 源流是一部言论集,大部分内容是智慧言论,虽然耶稣本人被描写成“智慧”的化身,代表自己反对批评他的人,“一切智慧之子,必彰显智慧的正义”(路 7:35;参考玛 11:19)。雅各伯书显示出对箴言和德训篇的依赖;威瑟林顿(Witherington)称玛窦福音和若望福音为“智慧福音”(the Gospels of Wisdom)。^[298] 在此,我们更感兴趣的是,威瑟林顿认为“在保禄书信、第四部福音书和希伯来人书中,发现的基督论赞美诗断片,基本上是一种“智慧”基督论的表达,它可追溯到初期的犹太人基督教会,并反映一些有关耶稣的最早基督论思想,它累计发展成今天被称为十分‘高等的’(high)基督论。的确,这种基督论最终导向有关‘子’先存性的全面教义。”^[299]

“智慧”资料贯穿整个保禄书信。例如,在罗 1-2:11 中,保

[297] 请参阅威瑟林顿《圣者耶稣：“智慧”的朝圣》(Ben Witherington III, *Jesus the sage: The Pilgrimage of Wisdom*) (Minneapolis: Fortress, 1994); 也请参阅伊丽莎白·约翰逊《耶稣,天主的“智慧”:非男性中心的基督论的圣经基础》(Elizabeth A. Johnson, "Jesus, The Wisdom of God: A Biblical Basis for Non-Androcentric Christology," *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 61, 1985) 335-380 页。

[298] 本·威瑟林顿《圣者耶稣：“智慧”的朝圣》(Witherington, *Jesus the sage*) 335 页。

[299] 同上书, 249 页; 请参阅 249-94 页; 也请参阅桑德斯的《新约基督论颂歌》(J. T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971)。

禄强调天主的智慧可从受造物以及天主对犹太人和外邦人的公正审判中辨认洞察出来。在这一节,我想简略地看看保禄书信中一些有关“智慧”基督论的例子。

基督是天主的“智慧”

在格林多人前书前四章中,保禄把天主的智慧与犹太人和希腊人的智慧进行对比:“那隐藏的,天主奥秘的智慧,这智慧是天主在万世之前,为使我们获得光荣所预定的”(格前 2:7),并在基督的十字架中启示出来。为保禄而言,天主的智慧是基督本人:“的确,犹太人要求的是神迹,希腊人寻求的智慧,而我们所宣讲的,却是被钉在十字架上的基督:这为犹太人固然是绊脚石,为外邦人是愚妄,但为那些蒙召的,不拘是犹太人或希腊人,基督却是天主的德能和天主的智慧。”(格前 1:22-24)。

基督是先存的

斐 2:6-11 中的著名赞美诗比保禄更早,尽管保禄可能改编了它(或许在第 8 节中添加了“甚至死在十字架上”这句话),把它编入自己的书信中。这首赞美诗的第一部分描写基督耶稣降生成人,并死在十字架上,第二部分描写他受举扬得享光荣:

他虽具有天主的形体,并没有以自己与天主同等,为应当把持不舍的,却使自己空虚,取了奴仆的形体,与人相似,形状也一见如人;他贬抑自己,听命至死,且死在十字架上。为此,天主极其举扬他,赐给了他一个名字,超越其他所有的名字,致使上天、地上和地下的一切,一听到耶稣的名字,无不屈膝叩拜;一切唇舌无不明认耶稣基督是主,以光荣天主圣父。

这段经文的目的颇受争议。虽然交换的叙述(“具有天主的形体”/“以人的形体降下”)和降生(descent)表明一种先存性基督论,但许多学者在保禄的第二亚当基督论(second Adam Christology)的背景下,解释赞美诗的第一部分。不像亚当,耶稣基督没有抓住与天主同等的地位。这正是在创3:5中亚当受诱惑的原因。因而,他们把赞美诗视为代表一种低调基督论(a low Christology)。^[300]

但是,在此承认“智慧”主题,特别是“智慧”的位格(箴8:31-33;智7:22-26)的其他学者,把它视为先存性基督论的证据。威瑟林顿(Witherington)强调义人的自贬和受举扬(智3:1-4;5:1;5:15-16;9:4-5),以及取了人的血肉的选择。^[301] 布兰达·拜恩(Brenda Byrne)认为,斐理伯人书不应该被解释成体现了一种不同于保禄基督论的基督论。这里的基督取了人的血肉,这个选择具有蕴意,也出现在格后8:9:“因为你们知道我们的主耶稣基督的恩赐:他本是富有的,为了你们却成了贫困的,好使你们因着他的贫困而成为富有的。”拜恩(Byrne)主张这两处经文以一种非位格的方式排除任何先存性的解释,^[302](例如,基督仅体现天主的智慧)。尽管罗杰特(Haight)认为此经文仍在争议中,但他承认“根据降生基督论(descent Christology),这段经文正赢得更广泛的

[300] 理查德(Richard, *Jesus: One and Many*)328-29页;也请参见邓恩,《基督论之形成》(Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*)113-125页。

[301] 本·威瑟林顿,《圣者耶稣:“智慧”的朝圣》((Witherington, *Jesus the sage*)260-266页。

[302] 刊于《神学研究》中的拜恩(Brendan, Byrne)的文章“保禄教恩论中的基督的先存性”(Christ's Pre-Existence in Pauline Soteriology, *Theological Studies* 58, 1977)321页。

接受。”^[303]假如是这样,它意味着先存性基督论出现的比前面我们认为的时间更早。

基督是天主的肖像和一切受造物的首生者

哥 1:15 - 20(这封书信可能是第二保禄的作品)是一首初期基督徒的赞美诗。它把基督描写成“天主的肖像”和“一切受造物的首生者”。

他是不可见的天主的肖像,是一切受造物的首生者,
因为在天上和在地上的一切,可见的与不可见的,或是上座者,或是宰制者,或是率领者,或是掌权者,都是在他内受造的:一切都是借着他,并且是为了他而受造的。

他在万有之先就有,万有都赖他而存在;

(哥 1:15 - 17)

下面的图表是对哥罗森人书中的赞美诗的语言和智慧文学作品进行的比较。^[304]

[303] 罗杰特,《耶稣:天主的标记》(Roger Haight, *Jesus: Symbol of God*, Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1999) 第 169 页。

[304] 威瑟林顿(Witherington)在他的书《圣者耶稣:“智慧”的朝圣》(第 267 页中收集了这个列表;此列表也见于罗杰特的书《耶稣:天主的标记》(*Jesus: Symbol of God*) 第 169 页。

智慧文学	哥 1:15 - 17
<p>她是永远光明的反映,是天主德能的明镜,是天主美善的肖像。(智 7:26)</p>	<p>他是不可见的天主的肖像 (15a)</p>
<p>上主自始即拿我作他行动的起始,作他作为的开端。(箴 8:22)</p>	<p>是一切受造物的首生者(15b)</p>
<p>起初,当世界未有以前,他就造了我。(德 24:9)</p>	
<p>主以智慧奠定了大地。(箴 3:19a)</p>	
<p>她实在透彻天主的奥秘,自行抉择天主的工程。(智 8:4)</p>	<p>因为在天上和在地上的一切……都是在他内受造的(16a)</p>
<p>如与光明相比,她必占优势。(智 7:29b)</p>	<p>他在万有之先就有(17a)</p>
<p>智慧施展威力,从地极直达地极,从容治理万物。(智 8:1)</p>	<p>万有都赖他而存在(17b)</p>

这首赞美诗极可能是保禄(pre - pauline)书信之前的作品。不是所有学者都赞同威瑟林顿(Witherington)的建议,基督作为“首生者”(protokos)的赞美诗的特性维护他的非受造物的身份。但是在指出基督早于万物和万物总归于他的过程中,像“智慧”一样,基督在受造物中扮演一个角色,至少在受造物的发展中扮演一个角色。^[305]同时,不能排除保禄根据先存性来考虑基督,正如我们在前一节看到的。我们现在需要更明确地探讨先存性基督论,但我们首先需要最近的一些新事态作一个评论。

一些女权主义的神学家试图给“智慧”基督论特权,使它胜过更传统的天主子基督论和“圣言”基督论。^[306]还有很多理由建议重新强调“智慧”的重要性。“智慧”似乎在晚期的犹太思想和从很早的基督徒传统发展来的教会的基督论之间提供了一个至关重要的桥梁。甚至更重要的是,“苏菲亚(Sophia)/智慧”人物形象代表天主在世上临在和救恩行动的一个女性隐喻,被初期基督徒应用在耶稣身上。为基督论恢复这种隐喻意味着走向一种不太受性别限制的基督论。用伊丽莎白·约翰逊(Elizabeth Johnson)的话说,“这个基本的隐喻解除了圣言和圣子的男性隐喻的垄断权,并使父权的想象(patriarchal imagination)变得不稳定。”^[307]这对人类

[305] 威瑟林顿,《圣者耶稣:“智慧”的朝圣》(Witherington, *Jesus the sage*) 269 - 271 页。

[306] 伊丽莎白·约翰逊,《耶稣,天主的“智慧”》(Johnson, "Jesus, the Wisdom of God");也请参见伊丽莎白·许勒·菲伦萨的书《耶稣:玛利亚的孩子,智慧的先知:妇女神学基督论中的批判性课题》(Elisabeth Schussler Fiorenza, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*, New York: Continuum, 1994)。

[307] 伊丽莎白·约翰逊,《将神学解放:由妇女视角看神学的基本因素》中的文章“挽救耶稣的圣名”(Elizabeth A. Johnson, "Redeeming the Name of Christ," in *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*, ed. Catherine Mowry LaCugna, HarperSanFrancisco, 1993) 127 页。

学和基督论都具有重要的蕴意,因为作为象征(symbol),不只是限定男性成为基督的象征,它意味着女人和男人都可以想象和代表耶稣基督。“使女人和男人肖似生活的基督的洗礼传统与承认基督的肖像在流血牺牲的男女身上的殉道传统,都已经证实了这点。男性不是构成基督的本质(essence of Christ),而是在圣神内被救赎的和救赎的人性才是。”^[308]同时,布兰达·拜恩(Brenda Byrne)没有拒绝这种观点,但他警告,忽视天主子类型的观点值得注意:“智慧基督论对于天主圣三参与救世工程的意见不太明显,天主父舍弃自己的唯一圣子为代价的认识在圣经中多处有表达,例如罗 8:4 和 8:32。”^[309]

先存性基督论

如果不能肯定地说,哥 1:15 - 20 中的赞美诗肯定了耶稣的先存性,那么可以肯定地说,若望福音肯定了耶稣的先存性。

若望福音

若望福音的基督论是新约圣经中最高等(highest)的基督论,这被广泛地承认。熟悉的序言(若 1:1 - 14),另一首初期基督徒的赞美诗,以诗歌的形式简述第四部福音的基督论;天主圣言从开始就与天主同在;圣言就是天主;万物藉着圣言而受造;圣言成了血肉;我们看到了他的光荣,天主唯一独生子的光荣。像哥 1:15 - 20 一样,序言严重受智慧传统的影响(参考箴 3:8;35),尽管圣

[308] 同上书,129 页。

[309] 布兰达·拜恩,《保禄救恩论中的基督的先存性》(Brendan, Byrne, “Christ’s Pre-Existence in Pauline Soteriology”)329 页。

言被用来取代苏菲亚(Sophia 即智慧)。的确,人格化的“智慧”主题由整部若望福音编织而成。^[310] 赖特说:“若望的赞美诗既相似其他的智慧基督论,又在降生成人的实体存在方面超越它们。”^[311] 然而,由于他偏爱圣神基督论,他警告不要以拘泥字义的方式读此赞美诗。序言想对耶稣本人作的声明反而成了这样的声明:“天主在耶稣身上临在的现实性”(圣言)和“天主在耶稣身上的启示的具体可见性和可用性(降生奥迹)”。^[312]

但并不太清楚若望福音的序言能否被简化成诗。不是序言注解福音,而是序言应根据它被融入的福音被解释。此处对耶稣的描写,很不同于对观福音,清楚地提出了耶稣的天主性的问题。在若望福音中,从一开始耶稣就被承认是默西亚(若 1:14)和天主子(若 1:49)。耶稣自称为“子”(若 3:16,17;5:20,21;6:40;14:13),并公开地宣布他的天主性根源(若 8:42)和他与天主原是一体(若 10:30,38;14:9)。耶稣反复地使用天主的术语:“我是”,希腊文是 *ego eimi*,在七十贤士译本中被用来翻译希伯来文启示的套语“我是雅威”或“我就是那位”(出 6:7;依 43:10)。虽然不是所有的“我是”都具有同样的重大意义,雷蒙德·布朗(Raymond brown)呼吁要特别注意这个没有谓词的术语的用法,如同在下例经文中的用法:“你们若不相信我就是那一位,你们必要死在你们的罪恶中”(若 8:24),或“当你们高举了人子以后,你们便知道我就是那一位”(若 8:28),或“我实实在在告诉你们:在亚巴郎出现以前,我就有”(若 8:58),最后是,“就在现在,事未发生以前,我告诉你们,好叫事发生以后,

[310] 雷蒙德·布朗(Raymond Brown)在他的书《基督论导论》的附录四“若望基督论的特色”中用图表例举了回响着这个传统的大量圣经经文。

[311] 罗杰特,《耶稣:天主的标记》(Roger Haight, *Jesus: Symbol of God*, Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1999) 第 176 页。

[312] 同上书,177 页。

你们相信我就是那一位”(若 13:19)。雷蒙德·布朗认为这种“绝对用法……具有把耶稣描写成以(先存)天主性作为他身份的效果,甚至具有把耶稣描写成希腊文旧约圣经理解的以色列的天主的效果。”^[313]

耶稣被称为天主吗?

雷蒙德·布朗在他的基督论导论末尾,在一篇附言中问,新约的基督徒称耶稣为“天主”(God, theos)吗?他的回答是肯定的,并指出有三处经文耶稣被清楚地称为天主。^[314]在希 1:8-9 中,它的背景也是智慧神学,作者用咏 45 中的话称呼耶稣:“上主!你的御座永远常存,你治国的权杖无比公允。你爱护正义,你又憎恨罪辜;为这个缘故,天主,你的天主,以喜油傅你,胜过你的伴侣。”(参考咏 45:7-8)若望福音,正如我们已看过的,以一首赞美诗或序言开始宣布:

在起初已有圣言,
圣言与天主同在,
圣言就是天主。

最后,在若望福音的复活节故事中,复活的耶稣在晚餐室(Upper room)显现给多默,原要求经验证据的多默开始相信,并说了一句也许是新约圣经最高等的基督论宣言:“我主,我天主”(若 20:28)。

雷蒙德·布朗也提到“可能”把耶稣称为天主的九处圣经经

[313] 雷蒙德·布朗(Raymond Brown),《基督论导论》139页;理查德视这些不是启示耶稣的存在或本质,而是启示耶稣天上的本源和耶稣在天主与人来往中所扮演的角色;理查德(Richard, Jesus: One and Many)215-216页。

[314] 雷蒙德·布朗,《基督论导论》185-195页。

文,但它们是可疑的,或因为经文的变体(迦 2:20;宗 20:28;若 1:18)或因为句法(哥 2:2-3;得前 1:12;铎 2:13;罗 9:5,若一 5:20;伯后 1:1)。有趣的是,在淘汰了四处明显可疑的经文(迦 2:2;宗 20:28;哥 2:2-3;得后 1:12),并加上一些无可置疑的经文后,他确定共有八处经文似乎宣认耶稣是天主,“其中大多数经文显然是以朝拜和礼仪为背景的”。^[315] 他的观点是,把耶稣称为天主是从祈祷和崇拜发展而来,并且首先是救世论的而不是本体论的。我们需要在下一章进一步探讨这个问题。但是,关于这些经文的礼仪起源,雷蒙德·布朗的意见值得关注。

在一个非常有意义的研究中,拉瑞·荷塔多(Larry Hurtado)认为初期的巴勒斯坦教会耶稣的直接“敬拜”(jesus-directed devotion),在犹太一神论传统中引起了一种转变。一神论通过使耶稣成为只保留给天主的特殊敬拜的对象,给他们的崇拜一个“二元”(binitarian)的外形(shape)。他通过反省基督徒敬礼(或崇拜)的六个特色——来自基督徒运动的最早年代——举例阐明:颂贺基督和唱给基督的赞美诗(若 1:1-8;哥 1:15-20;斐 2:5-11);向耶稣的祈祷经文,包括礼仪中的祈祷(宗 7:59-60;格后 12:2-10;格前 16:22);耶稣圣名的使用,常常呼求耶稣的圣名(宗 9:14,21;格前 1:2)和以耶稣的名受洗(宗 2:38;8:16);主的晚餐;信耶稣的宣认;以复活的基督的话说预言(默 1:17-3:22)^[316] 这种对耶稣的敬拜至少部分地说明,为什么耶稣的头衔“在初期基督徒中被重新界定,逐渐被用在一个被视为拥有天上天主

[315] 同上书,193页。

[316] 拉瑞·荷塔多,《一个天主,一个主:初期基督徒的敬礼和古犹太一神教信仰》(Larry Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Philadelphia: Fortress, 1988) 99-114页。

身份的人物身上。”^[317]

小 结

耶稣的门徒自教会之始,便以象征(symbols)和形象(images)解释他们对耶稣的经验。这些象征和形象取自他们的宗教传统、希伯来文圣经和后来的非正典的犹太文学作品。当他们努力表达他们的信仰时,特别是当他们通过礼仪崇拜滋养他们的信仰时,^[318]他们延伸自己传统的语言,并赋予它新的意义。

新约圣经为丰富多样的基督论作证,并且虽然这些初期团体的能力得到了发展,可以清楚地表达他们的复活节信仰,但它既不是线性的,也不是统一的。基督论可以以多重方式被表达。在各种资料中,基督论的类型大量地重叠着,甚至在保禄之前,低等基督论和高等基督论都可以在不同的基督徒团体中找到。

非常早的复活节基督论(基督第二次来临/受举扬)表明,复活的基督已经是祈祷的对象。天主子基督论最先与耶稣的复活有关,被理解成咏2:7中描写的被立为天主子。尽管许多学者主张,这种关系表现在耶稣说自己是“子”,天主是他的“阿爸”。

智慧传统,连同其女权主义的智慧人格化——她出自天主,在创造中有一个角色,对天主的子民负有使命——似乎在把先存性归于耶稣方面扮演一个重要角色,或许基本上比被相信的时间更早。恢复这种传统的、女性的而非男性的基督论的象征,也对神学人类学具有重要的蕴意。

[317] 同上书,12-13页。

[318] 请参见罗杰·海特,《耶稣:天主的标记》(Roger Haight, *Jesus: Symbol of God*, Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1999) 181页。

第九章

从新约到加采东大公会议

当基督教开始超越她的根源犹太教传入罗马帝国的希腊文化世界时,她面临的挑战是,找到一种方法,以希腊罗马世界(Greco-Roman world)的思想类型来表达她的信仰。希腊哲学在此被证明是有帮助的,但是它也体现出一种威胁,因为它是一种非常不同的文化语言。教会面对的挑战是采纳一种新文化的哲学语言来表达信仰,但又不能简单地“希腊化”教会的信仰。

信仰与文化的对话

天主在耶稣基督身上彰显的救恩是好消息,不仅为犹太人,而且也为非犹太人。这对在第一代基督徒之前的许多人来说是显而易见的。保禄书信承载着这种好消息,他把自己的职务(ministry)视为向外邦人传教的职务(迦 1:16;2:9),一个“和好的职务”(格后 5:18)。宗徒大事录超过一半的内容都在讲述保禄竭力传教的故事。因而,基督事件的普遍意义很早就教会生活中被承认,即使与犹太教决定性的痛苦的决裂出现得相当的晚。

当后新约(post-New Testament)时代的教会努力向万邦宣讲

福音时,她发现自己置身于一个十分不同的文化中。罗马帝国的公民不以曾影响了初期犹太基督徒宗教想像的默西亚、智慧和启示的范畴进行思考。罗马帝国受过教育的人拥有由希腊文化和思想塑造的十分不同的世界观。而且,许多新生的护教家和神学家本身是皈依的人,他们的理性背景是希腊哲学,而不是犹太人圣经。是这些新基督徒带领基督教与周围的文化进行对话,他们反对批评基督教的人,为信仰作辩护,必要处也批判希腊罗马神学,但他们也常常表现出欣赏它的哲学洞见。例如,殉道者儒斯定(Justin Martyr,死于公元165年)和亚历山大里亚的克莱孟(Clement of Alexandria,死于公元215年)设法阐释,希腊罗马哲学的精华如何被基督教的启示更完全地阐释。儒斯定本身是一个哲学家,皈依后,他努力把基督教描写成真正的哲学,认为“人们的所有嘉言懿行都是我们基督徒的特性”(whatever things were rightly said among all men are the property of us Christian)^[319],教父们根据类型解释的圣经的叙述和象征,保持其主要内容,但他们也吸取柏拉图、新柏拉图和斯多葛学派的(Stoic)思想因素,来表达基督教的神学和一些概念,例如天主的神健(impassibility)、圣言和灵魂的不死不灭。今天我们把这种过程称为“本地化”(inculturation)。

“本地化”的过程不总是件容易的事。圣经语言大部分是神话诗体,虽然希腊文化富有大量的神话故事,但它使用的是更普遍的语言和希腊或希腊风格的哲学语言。我们可以把它当作当时的“科学”语言。但是,把圣经语言融入希腊哲学的范畴,对基督教的神学,特别是对基督论提出了一个新的挑战。

新约教会能够成功地平衡她所继承的犹太一神教和她对复活的耶稣基督的信仰。教会在崇拜时呼求主耶稣基督,并用多种名

[319] 殉道圣人儒斯定(Justin Martyr) 2 Apol. 12. 4.

号和职能来敬礼他。新约圣经作者利用从希伯来圣经中提取的象征和意象,大多用职能性的术语详述他们的基督论;他们从耶稣“使命”的观点形容耶稣,更确切地说,以与我们之间的关系来描写耶稣。因而,我们所看过的,他们根据基督的第二次来临,或被举扬坐在天父右边,或作为默西亚、主、天主子、天主的智慧等来表达的基督论。

但是,新约作者不仅仅谈及耶稣的职能,而且也谈论耶稣本人吗?卡斯佩(Walter Kasper)认为,新约中对“子”和“天主子”进行的反省证明过渡到更形而上学的基督论,因而,基督论的存在和使命并肩存在。他把第四部福音特别视为体现了耶稣的天主子身份,represent a divine sonship 它应用本体论来理解,而不是基于推理(speculation),但是为了带来救恩论的利益。^[320]其他人不太准备在新约圣经中发现本体论的蕴涵。我们在前一章看到,罗杰特(Roger Haight)指出若望福音的序言有朝“一个实体存有降生成人”(the incarnation of a hypostatized being)发展的倾向,警告我们不要以“拘泥字义”(literalist)的方式“误读”(misreading)圣经。^[321]

我不禁要看新约圣经基督论中的一些本体论蕴涵,特别是第四部福音的。圣史远不止把序言融入自己的福音。一个皈依的犹太人,怀着犹太人对天主圣名的敬畏,甚至不敢大声提及天主的圣名,若对自己所提出的没有一些理解,那么就不容易使用天主的术语“我是”(I am)或那么公开地宣扬耶稣的天主性根源(若 8:42)和与天父的合一(若 10:30,38;14:9),或者使多默宣认耶稣是“我主,我

[320] 华尔特·卡斯佩,《耶稣基督》(Walter Kasper, *Jesus the Christ*, New York: Paulist press, 1976)165-166d 页。

[321] 罗杰特,《耶稣:天主的标记》(Roger Haight, *Jesus: Symbol of God*, Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1999)第 176、177 页。

天主”(若 20:28)。关于新约圣经的作者们通过他们所使用的语言是否意指本体论蕴涵的争论,大概不能被解决。

但是,不可争论的是在后新约时期,当教会继续在希腊罗马世界的不同文化中传扬福音时,第二代的基督徒作家把他们的传统理解成肯定耶稣的天主性,并开始以本体论的术语宣讲他们的基督论信仰。宗徒时代的教父们大致上与新约圣经的晚期作者们是同时代的人,例如,罗马的克莱孟(Clement of Rome,大约 96 年),安提约基雅的依纳爵主教(Ignatius of Antioch,卒于 110 年),赫尔马(Hermas,大约 150 年)。虽然他们是坚定的一神论信仰者,然而,他们假设基督的先存性和他在创造和救赎工程中的角色,并像某些新约圣经的作品一样,他们毫不犹豫地称耶稣是天主。安提约基雅的依纳爵在他给厄弗所的书信中写道:“耶稣基督,我们的天主,是由圣母孕育,”在给斯米纳人(Smyrnaeans)的书信中,他宣扬“耶稣基督是赐给我们这种智慧的天主。”^[322]

效法教父们的护教论殉道者儒斯定、塔提安(Tatian)、依玻理(Hippolytus)和戴尔都良(Tertullian)开始用圣言(Logos 或 Word)的概念更系统地论述基督与天主之间的关系。圣言的概念是希腊哲学、七十贤士译本圣经和被用来描写耶稣是先存的天主圣言的第四部福音共有的。^[323] 诺斯底主义者(Gnostic)强调圣言在创造中的角色是一个中介存有(intermediate being)或分发者(eman-

[322] 安提约基雅的依纳爵主教给《厄弗所人书》18:2;给《斯米纳人书》(Smyrnaeans)1:1。

[323] 参见面教父学学者凯利,《早期基督教教义》(J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London: Adam and Charles Black, 1958) 第 95 - 101 页;也请参见格里迈尔(Aloys Grillmeier),《基督在基督教传统》(Christ in Christian Tradition),卷 1,“从宗徒时代到加采东大公会议(451)”(From the Apostolic Age to Chalcedon, Atlanta: John Knox, 1965) 106 - 110 页。

tion)也是很有意义的。从这个观点看,哲学应对教会的神学提供一个越来越有用的智力框架。

希腊哲学的挑战

但是,当时的哲学对基督教的神学来不是没有危险性。希腊哲学的传统是高度的二元论,精神优于物质,不可变的优于可变的,永恒的优于暂时的。最高的现实是不具人格的宇宙自然界,例如柏拉图的“形式世界”(world of forms),虽然天主被视为非受生的、不变的、不可言喻的、没有痛苦的和完全超越的。这与犹太人的活跃在历史中的天主观是多么的不同。

同时,受这种传统,特别是受柏拉图哲学影响的流行的希腊罗马哲学,倾向于轻视人的身体,身体的物质性使其陷入生成和变化的世界中。苏格拉底安然平静地去世了,并相信他将要实现哲学家的目标,使灵魂摆脱肉身的限制。他的弟子柏拉图把灵魂说成“被囚困”在身体内。这种观点非常不同于希伯来人的观点,希伯来人把人视为肉体的统一体,一个生活的身体。人一旦死了,生命的气或灵(ruah)就会离开,那人就停止存在。尽管基督的复活是基督徒信仰的中心,但许多基督徒今天仍根据灵魂的不死不灭性而非肉身的复活,本能地想象死后生命的事实,证明西方文化如何深受这种希腊二元论思想的影响。

基督教的护教学家在他们生活的新文化中,努力解释教会的基督论信仰时,自然而然地转向logos的概念。但是,尽管“logos”这个术语是教会——考虑到教会的犹太传统——和希腊哲学共有的,但它在每个里面都有十分不同的涵义。希伯来传统重视一个人的话,“言”(word,希伯来文是dabar)被理解成人的人格和力量的动态延伸。话一旦说出口,就无法收回。同样地,圣言是天主力量的化身(embodiment),出自天主之口,在创造中完成天主的圣意(创1:1-

2:4 上;依 55:11),或者,当先知以天主的名义讲话时(依 9:7;耶 7:2),通常是呼吁人回头归向天主或把天主的审判带给万邦。在圣经传统中,天主藉着圣言在历史中行动。在第四部福音中,尽管所用的语言是希腊文(Logos),但概念是深刻的希伯来文化的(Dabar);像“智慧”一样,圣言在起初就与天主同在,活跃在创造中,并在耶稣身上取了血肉之躯。因而,希伯来文圣言(Word)是一套“救恩论”的原则。然而,在希腊哲学的传统中,可最早追溯到赫拉克利特(Heraclitus,公元前 500 年的希腊哲学家)，“logos”，也可被译为“word”或“reason”，是“宇宙论”的原则；它被理解成理智或机体(organization)的原则,赋予宇宙形式和意义,正如它赋予人的声音意义,否则人的声音便是没有意义的声音。

在基督教的神学中,Logos(圣言)像在若望福音序言中的用法一样,联合着两种概念:Logos 活跃在创造和救赎工程中。圣言(Word)和耶稣之间的确切关系在第二世纪被详细地辩论。鉴于“logos”概念在古典思想中的力量和诺斯底主义强调“logos”是不可言喻的天主和变化的世界之间的中介(mediator),把天主圣言(divine Logos)简化成一个次要的分发者(emanation)或宇宙的原则(principle)总是有危险性,这些倾向在儒斯定、戴尔都良和奥力振的神学中可以看得出来。

希腊哲学对变化的世界的嫌恶也可以在诺斯底主义(Gnosticism)和幻影论(Docetism)两种异端运动中找到。有趣的是,教会在这种新文化领域中很早就面对这两种异端,在教会的高等基督论上没有困难,而在“圣言”(Logos/Word)降生成人的信仰上有困难。

诺斯底主义(又称为“唯识论”)

诺斯底主义(Gnosticism 源自希腊文 gnosis,意为“知识”)是一

个混合的 (syncretistic) 宗教运动, 是一个真正的哲学宗教。它可能比基督教早; 它吸取了希腊人和犹太人的根源, 也迅速融入基督教的象征。格林多教会中有一些基督徒了解诺斯底主义的知识 (神秘的“基督”党), 伪经《多默福音》就是诺斯底派的作品。诺斯底主义提供的是一套救赎教义, 一套通常只对入教者才透露的秘密知识。例如, 《多默福音》开始写道: “这些秘密话语来自活着的耶稣, 由狄狄摩斯·犹大斯·多默记录。耶稣说: ‘凡发现了这些话的意义的人, 将不会尝到死亡的滋味。’”^[324]

诺斯底主义出于希腊文化, 因而像希腊文化一样, 是高度的二元论。它关心的救恩不是在这个世界上, 而是通过逃避世界的牵累, 把人从身体和物质存在中解放出来。这种对身体和物质的轻视在实践中导致了两种不同的表达。一些诺斯底主义者拒绝与身体有关的一切, 物别是婚姻和性爱。由于身体是属于物质性的, 是堕落王国, 而救恩是通过一个更高的属灵的知识, 因而其他人视道德不重要; 他们践行唯信仰论 (antinomianism) 或放荡主义 (libertinism)。^[325] 格林多人中的“基督党人” (Christ party), 或许就是这种倾向的一个案例, 他们基于对保禄教导的“自由”的误解, 证明他们的淫乱行为是正当的 (格前 6:12-20)。因为诺斯底主义强调在不可言喻的天主和物质世界之间有一个或多个中介, 他们发现对某些基督教教义, 特别是基督论有种天生的吸引力。

幻影论 (Docetism)

幻影论是诺斯底主义对基督论的表达, 虽然幻影论者很容易

[324] 《新约伪经》由艾利奥特编订 (The Apocryphal New Testament, ed. J. K. Elliott, Oxford: Clarendon Press, 1993) 135 页。

[325] 请参见凯利, 《早期基督教教义》(J. N. D. Kelly, Early Christian Doctrines, London: Adam and Charles Black) 第 23-28 页。

把基督视为中保,但他们不能接受的是圣言降生成人,取了人的血肉之躯,以及它所有的现实内涵。因而他们教导,耶稣仅仅“似乎”(seemed)或“看起来像”(appeared,希腊文是 dokeo,“to seem”)有一个人的身体。马西翁(Marcion)教导说,耶稣只有一个貌似的身體;瓦伦特(Valentine)教导说,耶稣有一个属灵或精神性的身体。假如耶稣的身体不是真实的,那么他的苦难只是一种假象,他的痛苦被神健排除了。

诺斯底主义和幻影论都否认耶稣的人性。幻影论的倾向肯定出现得很早;反对他们的论证在若望书信(若一 4:1-3;若二 7)和安提约基雅的依纳爵(Ignatius of Antioch, 110年)的作品中十分明显。依纳爵反对这样的人:主张基督只是看起来受苦而已,^[326]以及“不承认圣体是我们的救主耶稣基督的体血,是为我们的罪而受苦的肉躯”。^[327]到第二世纪末或第三世纪初,有人否认耶稣的天主性。

从第三世纪到尼西亚大公会议

被称为第四世纪要分裂教会的亚略异端(Arianism)的基督论冲突,至少部分地表现在两大教理讲授学院之间的竞争,一个是埃及的亚历山大里亚(Alexandria)学院,另一个是叙利亚的安提约基雅(Antioch)学院。所争论的是一个实践的牧灵问题,在当时的宣讲中极为明显,那就是如何保护耶稣位格的统一(the unity of the person of Jesus)。宣认耶稣基督是天主子要求一个双重的证明:

[326] 安提约基雅的依纳爵主教给《厄弗所人书》第7章;给《斯米纳人书》(Smyrnaeans)1-3章。

[327] 安提约基雅的依纳爵主教给《斯米纳人书》(Smyrnaeans)6章。

“第一,与犹太人的一神信仰一致;第二,不同于外教人的多神论。解决这个问题的方法有赖于把父、子和圣神之间真正的统一和真正的区别融合在天主内的可能性。”^[328] 亚历山大里亚学派强调圣言成为血肉(Logos - sarx 即 Word - flesh)的基督论,安提约基雅学派强调圣言成为人(Logos - anthropos 即 Word - man or human being)的基督论。

亚历山大里亚学派:圣言成为血肉(Logos - sarx)

亚历山大里亚教理讲授学院由亚历山大里亚的克莱孟(卒于215年)于195年创建,因奥力振(185-254年)而闻名。亚历山大里亚学派的神学因对天主的超越性和统一性的尊敬,十分强调圣言以某种方式“进入”(enters into)或“附属”(attached)在人的肉体内。用罗杰特(Roger Haight)总结性的话说,它的核心“可以说在于藉着‘圣言的生涯(carrier)’的三个阶段,Logos(圣言)或天主子始终如一的统一性或不断的自我认同。”^[329] 焦点永远是Logos。因而,克莱孟把基督说成“穿上人”(clothing Himself with a man),“未受玷污的、具有人的形体的天主”(being God in the form of man, unsullied),并且奥力振认为人的灵魂先存于属灵的世界里(a world of spiritual beings),他教导说Logos与耶稣的人性灵魂结合在一起。^[330] 这里的危险是有一种轻视耶稣完备人性的倾向,它后来在阿波林(Apollinaris)的情形中被有力地否定了。

[328] 格里迈尔(Aloys Grillmeier),《基督在基督教传统》(Christ in Christian Tradition),卷1,第106页。

[329] 罗杰特,《耶稣:天主的标记》(Roger Haight, Jesus: Symbol of God, Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1999)第262-263页。

[330] 凯利,《早期基督教教义》(J. N. D. Kelly, Early Christian Doctrines, London: Adam and Charles Black, 1958)第154-155页。

安提约基雅学派:圣言成为人(Logos - anthropos)

另一个主要的学院在安提约基雅,大概由安提约基雅的路齐安(Lucian of Antioch,卒于312年)在第三世纪下半叶创建。安提约基雅的神学家们是一群易怒而倔强的家伙;他们负有导致几个教派分裂,并且他们的许多代表被开除教籍的责任。安提约基雅学派强调耶稣具有完备人性的“圣言成为人”的基督论。罗杰特(Haight)再次说:“安提约基雅基督论的核心在于这种一致的洞察力:耶稣基督是历史人物或具有两个截然不同的性体。”^[331]安提约基雅的重点在纳匝肋人耶稣身上。

两个学派之间的敌对状态是强烈的,在某种程度上受政治利益的驱使,亚历山大里亚反对安提约基雅和君士坦丁堡的新首都。在教会的每个时代中,总有一些神学学派在互相竞争,道明会和耶稣会在17世纪因恩宠论而辩论。罗烈根派神学家【Lonerganians,译者注:伯尔纳德·罗烈根(Bernard Lonergan,1904-1984年)是加拿大的耶稣会神父,著名的神学家和哲学家,著有《神学的方法》和《洞察》等】和拉内派神学家【Rahnerians,卡尔·拉内(Karl Rahner,1904-1984年)是耶稣会神父,20世纪杰出的神学家,著作颇丰,曾提出“无名基督徒”(anonymous Christian)的概念】在20世纪就方法论而争论。但是,亚历山大里亚和安提约基雅之间的冲突基本上是关于神学语言上的竞争。基督徒如何能在尊敬耶稣人性和神性的情况下谈论耶稣的位格?如何解释耶稣与天主和我们的联合统一呢?亚历山大里亚学派强调“圣言”与耶稣的合一;安提约基雅学派关注耶稣的完备人性。但是,竞争不只是术语和其使用方面的,因为努力用有限的哲学语言表达耶稣的奥秘,会冒

[331] 同上书,267页。

使每个肯定也成为对奥秘的其他方面的否定的险。教会基督论的真正核心——天主在耶稣身上完全启示了出来。

一些关键性的术语

在我们研究这两个学派之间的争论之前,我们需简略地看一下他们所使用的一些术语。不过有点问题的是,这些术语之间的区别往往不是十分地明显,它们可能有几个不同的、相冲突的意思而被使用。

术语	基本意思	用法/意义
Hypos-tasis (希腊文)	希腊文 hupo istemi, “站在下面”(to stand under)(译者注:指现象之下屹立不变者)	站在一个客体下面或支持一个客体;现实;支持一个事物的各种特性或表象的具体存有。存在的存有,一个自有的实在,本质。 【中世纪的例子:“变质说”(transubstantiation)】
Substantia (拉丁文)	拉丁文 sub stare, “站在下面”(to stand under)	
Ousia	希腊文动词 Einai 的实名词,“成为”(to be)“存有”(being)	存有,不同的实体,本质;卡帕多西亚(Cappadocian)教父们的信条:一个本质(ousia),三个位格(hypostasis)
Homou-sios (同质)	Homo,“相同”存有	一个存有,同性同体
Homo-iousios (似质)	Homoi,“像似”存有	像(相)似存有

(续表)

术语	基本意思	用法/意义
Phusis	本质,本性,性体 (nature)	性体,本质
Prosopon (希腊文) Persona (拉丁文)	脸,面容,面具 面具,人物,个人	具体的表象;特殊的个体;位格;被第6世纪的波艾修斯(Boethius)定义为“拥有理性本质的独立个体”(individual substance of a rational nature)
Theotokos	天主之母(God - bearer)	天主之母
Christotokos	基督之母(Christ - bearer)	基督之母

神学上的战争

撒摩撒塔的保禄(Paul of Samosata)是奥力振的劲敌。为了维护耶稣的人性,他教导说,“圣言”(Word)与父是“同一本质”(homousios),尽管他使用的术语不是在同样的本质或存在的意义下,但是表明了耶稣与天父具有同样的位格。那么,留下的问题是:耶稣是谁?为保禄而言,耶稣是一个人,而圣神寓居在他内。他不是天主;他“在本质上是一个普通的人”,^[332]在受洗时被提升为天主子,因而,保禄的基督论是义子论异端(或嗣子论 adoption-

[332] 凯利,《早期基督教教义》(J. N. D. Kelly, Early Christian Doctrines) 140页。

ist)；他通过把耶稣的位格与“圣言”彻底地分离开来保证耶稣的人性。268年召开的安提约基雅教会会议谴责了他的学说。

亚略(Arius)于256年生于叙利亚。关于他的背景,众说纷纭,意见不一;有些人说他曾在安提约基雅接受路齐安的神学教育;格里迈尔(Grillmeier)把他列在亚历山大里亚传统之中。^[333]他于311年晋铎。大约在亚历山大里亚的主教亚历山大(Alexander)开始宣讲亚历山大里亚的“圣言成为血肉”(Logos - sarx)的基督论时,亚略成为亚历山大里亚一个主要团体的本堂神父。亚历山大主教利用奥力振的“永恒受生”(eternal generation)的概念,表明“圣言”或圣子的天主性身份。作为回应,亚略于318年开始出版他对“圣言”的性体的总结。在肯定天主的绝对唯一性时,亚略主张,天主的本性(being)或本质(essence, ousia)——他是唯一的、超越的、不可见的——是不能被分享的。他下结论说,“圣言”(Logos or Word)是从无中被创造的,在时间上有个开始,不同于天父的本质和本性,而是一定会改变,一定会受痛苦。^[334]亚略因而把“圣言”变成了一个半神(demigod),一个受造物。^[335]他的神学反映了基督教的希腊化,把“圣言”变成不可言喻的、不可变的天主与多样的、变幻的世界之间的一个中介。^[336]

[333] 格里迈尔(Aloys Grillmeier),《基督在基督教传统》(Christ in Christian Tradition),卷1,220-221页。

[334] 凯利,《早期基督教教义》(J. N. D. Kelly, Early Christian Doctrines)第225-230页。

[335] 同上书,230页。

[336] 华尔特·卡斯佩,《耶稣基督》(Walter Kasper, Jesus the Christ, New York: Paulist press, 1976),158页。

尼西亚大公会议(公元 325 年)

随着亚略引人注目的口号的传播,例如,他的名言“有一段时间,他不存在”(there was a time when he was not),不久他的神学使整个帝国骚动起来。为了解答这个问题和其他问题,君士坦丁(Constantine)皇帝于 325 年在土耳其的尼西亚召开了一个会议。大约有 318 位主教参加,他们中大多数人来自东方教会。他们所关心的不是推理,而是肯定圣经和传统的教导。由安瑟伯(Eusebius)宣读的尼西亚信经作为教会洗礼式的信经,肯定了耶稣的天主性和他与天父的同等性:

我信唯一的天主,全能的圣父,天地万物,无论有形无形,都是他所创造的。我信唯一的主、耶稣基督、天主的独生子。他在万世之前,由圣父所生。他是出自天主的天主,出自光明的光明,出自真天主的真天主。他是圣父所生,而非圣父所造,与圣父同性同体,万物是藉着他而造成的。他为了我们人类,并为了我们的得救,从天降下。他在般雀比拉多执政时,为我们被钉在十字架上,受难而被埋葬。他正如圣经所载,第三日复活了,他升了天,坐在圣父的右边。他还要光荣地降来,审判生者死者,他的神国万世无疆。我信圣神。^[337]

会议决议了许多事。第一,谴责了亚略的几个主张:“凡是说‘有一段时间,他不存在’和‘他受生之前,他不存在’(before he was begotten he was not),以及说他出自虚无(he came to be from

[337] 《大公会议法令》(Decrees of the Ecumenical Councils),卷 1:“从尼西亚第一届大公会议到拉特朗第五届大公议”(Nicaea I to Lateran V),由诺曼·唐纳编著(Norman P. Tanner, Washington: Georgetown University Press, 1990) 5 页。

things that were not), 或来自另个性体或本质, 并肯定天主子可改变的人——这些被至公、从宗徒传下来的教会视为异端。”^[338]

第二, 尼西亚大公会议以肯定的术语肯定了耶稣的天主性。为反对亚略异端, 会议断言说耶稣是“出自天主的天主, 出自光明的光明, 出自真天主的真天主, 由圣父所生, 而非圣父所造, 与圣父同性同体 (consubstantial, homoousion)。”但是, 如同布莱恩·麦德莫特 (Brian Mcdermott) 所言, 大公会议没有真正地界定怎么理解“homoousios” (父子同性同体) 这个术语。^[339] 会议的教导仅在会后经过大量的辩论和进一步澄清之后, 才被各地教会“接受”。在真正意义上, 辩论反映了为找到恰当的神学语言表达教会的信仰而进行的挣扎。

从尼西亚大公会议到加采东大公会议

尼西亚大公会议之后, 辩论仍在三个对立的派系之间持续: 坚持主张“homoousios” (父子同性同体) 术语的尼西亚派, 避免用此术语的亚略派, 以及中间派——通常被称为“Homoiousians” (父子类似论者, of like substance), 尽管他们被很不公平地称为半亚略主义者 (Semi - Arians)。拥护尼西亚正统教导的两个有力的辩护人, 是东方教会亚历山大里亚的亚大纳削 (Athanasius of Alesandria, 卒于 373 年) 和西方教会波提安的希拉流 (Hilary of Poitiers, 卒于 367)。两人的作品中都包括似质论 (基督的神性与天主相

[338] 同上书。

[339] 布莱恩·麦德莫特, 《圣言成了血肉: 基督论的幅度》(Brian Mcdermott, Word Become Flesh: Dimensions of Christology, Collegeville: The Liturgical Press, 1993) 第 166 页。

似)。亚大纳削努力使尼西亚大公会议的术语“homoousios”(父子同性同体)更加具体化,根据耶稣的天主性解释它。虽然圣父与圣子互不相同,但圣子“属于父的本质,并与父具有相同的性体。”^[340]同样地,西方教会中的希拉流,因受戴尔都良的强烈影响,教导说:“圣父和天主圣子显然是一体,不是藉着位格的合一,而是藉着性体的统一性。”^[341]因此,希拉流指出了在统一的性体内位格的区别。

尼西亚大公会议肯定耶稣的天主性,但是,依然存在的问题是维护耶稣完备的人性。亚大纳削和希拉流在竭力反对亚略异端,确保基督的天主性时,未能承认耶稣人性的蕴含。亚大纳削在强调“圣言”的非受造身份时,设法去掉耶稣的任何缺点,提议说耶稣在福音中表现出来的明显的无知是他抑制自己全知的结果。^[342]尽管希拉流教导说基督有人的理智和意志,但他否认耶稣曾亲自经历过真正的无知、饥饿、恐惧、或痛苦。此观点朝向“实用幻影论”(practical docetism)方向发展。^[343]

拉奥狄奇亚的阿波林(Apollinaris of Laodicea,卒于390年)更进一步,有力地否认了耶稣的整个人性。阿波林是亚大纳削的朋友,他追随亚历山大里亚“圣言成了血肉”的神学,即使他在安提约基雅教导人。他强调“圣言只有一个降生成人的本质(性体)”

[340] 凯利,《早期基督教教义》(J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*) 244 页。

[341] 《论天主圣三》(De Trinitate, IV, 42); 参考布莱恩·麦德莫特(Brian Mcdermott),《圣言成了血肉:基督论的幅度》(Word Become Flesh: Dimensions of Christology), 169 页;凯利,《早期基督教教义》(J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*) 253 页。

[342] 由理查德·诺利斯(Richard A. Norris)翻译并编辑的《基督论争论》(The Christological Controversy)(Philadelphia: Fortress, 1980) 20-21 页。

[343] 布莱恩·麦德莫特,《圣言成了血肉:基督论的幅度》(Brian Mcdermott, *Word Become Flesh: Dimensions of Christology*) 第 199 页。

[one incarnate nature (phusis) of the divine Logos], 他主张“圣言”代替了基督人性的灵魂, 或者圣言至少是一个更高级的灵魂 (soul, nous)。^[344] 这当然意味着耶稣不是真人, 正如阿波林欣然愿意承认: “这个基督不是人” (this Christ is not man), 并在他的一本书中不断重复这些话。^[345] 如同罗杰特 (Haight) 所说: “在亚历山大里亚的传统中, 耶稣似乎不被视为一个完整的人。耶稣缺少一个理性的灵魂, 或者不是一个具有人性的主体, 或者没有人性个体的、自由的和行动的天赋本能。”^[346]

小亚细亚的卡帕多西亚 (Cappadocian) 的教父们: 凯撒利亚的巴西尔 (Basil of Caesarea, 330 - 379 年)、尼斯的额我略 (Gregory of Nyssa, 335 - 394 年)、纳西昂的额我略 (Gregory of Nazianzus, 330 - 389 年), 在保护圣父与圣子之间的恰当关系中起了重要作用; 他们教导说, 圣子与圣父是完全平等的, 圣子并非是一个次等于天主的现实 (如同亚略所言), 但是, 圣子是在永恒中受生的, 而圣父是非受生的。关于天主性, 他们最有用的表达公式是: “一个天主性的性体 (本质), 三个位格” [one divine nature (ousia) and three hypostases (hypostasis)]。他们也肯定圣神的天主性。^[347]

君士坦丁堡第一届大公会议 Constantinople I (公元 381 年)

君士坦丁堡第一届大公会议 (公元 381 年) 再次肯定了尼西

[344] 同上书, 199 页。

[345] 请参见皮耶特·史莫尔德, 《教父论基督教论》(Piet Smulders, *The Fathers on Christology*, De Pere, Wis.: St. Norbert Abbey Press, 1968) 85 页。

[346] 罗杰特, 《耶稣: 天主的标记》(Roger Haight, *Jesus: Symbol of God*, Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1999) 266 页。

[347] 布莱恩·麦德莫特, 《圣言成了血肉: 基督论的幅度》(Brian McDermott, *Word Become Flesh: Dimensions of Christology*) 171 - 172 页。

亚大公会议的信仰,并确定了自己的信经,它在许多方面不同于尼西亚信经。此信经删除了此短句:“那就是,父的本质”(that is, of the substance (ousia) of the Father),并扩展了尼西亚大公会议对圣神的简要论述,增加了这些话:“圣神是发自圣父的圣者,是主和赋予生命者,与圣父和圣子同享钦崇和光荣,是藉着先知讲话的那位。”大公会议也增加了一篇尾文,承认教会的信仰是“至一、至圣、圣公、从宗徒传下来的教会。我们承认赦罪的圣洗只有一个。我们期待死人的复活和永恒的生命。阿们。”^[348]大公会议也谴责了阿波林主义者。

在君士坦丁堡第一届大公会议和加采东大公会议之间的这段时期,受亚历山大里亚学派和安提约基雅学派之间对立神学竞争的支配,特别表现在受两位强劲的教会人士——亚历山大里亚的济利禄(Cyril of Alexandria)和聂斯多略(Nestorius)的支配。聂斯多略(卒于451年)是安提约基雅的一位隐修士,在428年成为君士坦丁堡的主教,当时人们正在辩论“天主之母”(Theotokos, “Mother of God”, 字面意思是“Godbearer”)这个头衔。这个头衔早在220年就明显地被用于圣母,由于圣母怀孕的耶稣同时具有人的属性和天主的属性,这在尼西亚信经中通过“属性相通”(communicatio idiomatum, communication of attributes)的神学概念已被表达得十分清楚。聂斯多略认为这代表亚略和阿波林的观点,使基督的人性变成一个由圣言赋予生命的、被动的血肉,因而,是圣言成了血肉(Logos - sarx)神学。他在一篇讲道中对称玛利亚为“天主之母”(Theotokos)提出质疑。

济利禄是亚历山大里亚的宗主教。他因聂斯多略支持埃及一

[348] 诺曼·唐纳(Norman P. Tanner)编著的《大公会议法令》(Decrees of the Ecumenical Councils)24页。

些隐修士对他进行控诉已经十分恼火。聂斯多略的讲道太偏激。济利禄向罗马教宗塞莱斯定 (Celestine) 告发聂斯多略时, 在一系列信件中辩称, 耶稣是“天主‘圣言’降生成人的一个性体”(Jesus is the “one incarnate nature of the divine Logos”), 理解它意味着圣言或圣子是天主的同时, 圣言或圣子降生成人, 取了人的生命。他把自己的立场总结为: “位格的合一”(union of hypostasis) 或者“两性体的联合”(hypostatic union)。对聂斯多略而言, 这听起来像阿波林的观点, 否定耶稣的完备人性。^[349] 因而, 聂斯多略拒绝使用“两性体联合”这个术语, 辩称基督是一个人 (one person, prosopon), 在他内, 有两个截然不同的或分开的性体。^[350] 诺利斯 (Norris) 把济利禄和聂斯多略的观点分别刻画成基督论的一元论 (Christological monism) 和基督论的二元论 (Christological dualism)。^[351] 真正的悲剧是, 他们两人都有真正的洞见, 但他们都不能找到一种共同的神学语言来表达他们的洞见。

厄弗所第一届大公会议 (公元 431 年)

随着冲突的再次加剧, 皇帝狄奥多肖二世 (Theodosius II, 408 - 450 年) 于 431 年召集在厄弗所召开大公会议。在教宗的代表们到来之前, 他们召开了几次对立性的会议。第一次会议由济利禄主持。不足为奇的是, 聂斯多略遭到谴责, 并被罢黜。会议在承认传统的“属性相通”(communicatio idiomatum) 的观念时, 肯定了

[349] 请参见诺利斯 (Norris) 翻译并编辑的《基督论争之论》(Christological Controversy), 26 - 28 页; 布莱恩·麦德莫特, 《圣言成了血肉: 基督论的幅度》(Brian Medermott, Word Become Flesh: Dimensions of Christology) 253 - 256 页。

[350] 凯利, 《早期基督教教义》(J. N. D. Kelly, Early Christian Doctrines) 314 - 315 页。

[351] 诺利斯, 《基督论争之论》(Norris, Christological Controversy) 28 页。

圣母玛利亚可以被称为“天主之母”(Theotokos)。当安提约基雅的宗主教若望(John of Antioch)露面时,他召开了另一次会议,把济利禄开除教籍。最后,当教宗的代表们到来时,他们认可济利禄主持的会议,自此以后,此会议被称为厄弗所第一届大公会议。济利禄对尼西亚信经的解释被当作权威解释而盛行传开。

尽管竞争还没有结束,但一些正在进行的努力把双方聚合在一起。八月,安提约基雅的宗主教若望给济利禄发了一份被称为《合一的象征》(Symbol of union,也称为《合一之书》formula of union)的文件。此文件承认耶稣是“真天主又是真人”(perfect God and perfect man),承认基督的两个性体(nature)彼此毫不混淆地合一(安提约基雅学派的主张),以及基督的统一性是只有一个位格(使用安提约基雅学派的语言一个位格 one prosopon),以及圣母的头衔“天主之母”——这是安提约基雅学派和亚历山大里亚学派都关心的事。最有趣的事是,文件清楚地承认使用不同的神学语言的问题:“至于圣史和宗徒们对主耶稣的陈述,我们承认神学家们鉴于位格的统一性,使用了一些不同的术语,但鉴于性体的二元性而与其他术语区别开来。”^[352]济利禄接受了《合一的象征》,并附带的一封名为“诸天欢乐吧”(The Heavens rejoice, Laetentur coeli)的信件。

然而,对耶稣位格的不同观点再次威胁教会的共融。在亚历山大里亚学派这一边,不是所有支持济利禄的人都对他接受两个性体的术语感到满意;在安提约基雅学派这边,人们心里仍然在郁积着对聂斯多略责罚的怨恨。当济利禄于444年去世时,他的继承人狄奥斯哥鲁(Dioscorus)努力回到一个性体的术语,提出基督

[352] 凯利,《早期基督教教义》(J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London: Adam and Charles Black, 1958) 329页。

的天主性和人性结合在一个神性体内,因此基督的神性压倒他的人性(即基督的人性被神性吸纳)。从这里产生了基督一性说(Monophysitism, one nature - ism)的异端,有力地否认耶稣的人性。同时,在君士坦丁堡,一位脾气暴躁的年长的隐修士尤提克斯(Eutyches)鼓动人们反对《合一的象征》。宗主教夫拉维安(Flavian)于448年在君士坦丁堡召开会议。在夫拉维安主教读完信仰的宣言后,谴责了尤提克斯。此宣言包括:“我们承认基督在降生成人之后有两个性体,承认在一个实体(hypostasis 或译为“自立体”)和位格(proposon)内,只有一个基督,一个圣子,一个主。”^[353]其希腊文的字面意思是“来自两个性体”(out of two natures),这造成了一些误解;加采东会议后来纠正了它。但是,有意义的是,“位格”(person/prosopon)和“实体”(substance/hypostasis)被一起使用。

“强盗会议”(公元449年)

夫拉维安和尤提克斯皆上诉罗马,促使教宗良一世(Leo)写了著名的《夫拉维安书卷》(Tomus ad Flavian)或称为449年之信,附和夫拉维安的两个性体的说法:“因此,天主圣言保全了天主性与人性的特质,而合成一个位格,使尊威接纳谦卑,德能接纳软弱,永远性接纳了可死性(So the proper character of both natures was maintained and came together in a single person · Lowliness was taken up by majesty, weakness by strength, mortality by eternity)。”^[354]然

[353] 请参见凯利(J. N. D. Kelly),《早期基督教教义》331页。

[354] 《夫拉维安书卷》(Tomus ad Flavian)收集在唐纳(Tanner)编著的《大公会议法令》第78页;教宗良一世的《夫拉维安书卷》首次使西方基督论卷入争论;请参见凯利(J. N. D. Kelly),《早期基督教教义》第334-338页。

而,尤提克斯拒绝接受被开除教籍的处罚,并在狄奥斯哥鲁的帮助下,请求皇帝狄奥多修二世召开一个大公会议。此会议“在狄奥斯哥鲁野蛮效力的支配下”于449年在厄弗所召开。^[355] 尽管教宗的代表带着教宗良一世的《书卷》(Tome)出席了会议,但不被允许宣读。其中一位名叫希拉利(Hilary)的执事,因为不会讲希腊语,只能用拉丁文大声喊说不同意。^[356] 狄奥斯哥鲁在军队的帮助下,胁迫主教们,宣布尤提克斯的观点是正统的,并谴责了夫拉维安。更糟糕的是,在狄奥斯哥鲁的暗示下,士兵和隐修士被放进了会场,引起一场骚乱。此会议在历史上以厄弗所“强盗会议”(Latrocinium)的臭名被传了下来。教会不接受此会议,宣布它无效。

加采东大公会议(Chalcedon,公元451年)

当尤提克斯的保护人狄奥多肖皇帝去世后,尤提克斯失去了靠山,其结果是,新任皇帝马西安(Marcian)赞成教宗良一世召开大公会议的请求。尽管教宗良一世原想在意大利召开会议,但会址却被设在尼西亚,后来马西安皇帝把会址迁到离他的首都博斯普鲁斯(Bosporus)很近的加采东。会议451年10月开幕,600位主教(据记载或者是500位)和三位教宗代表参加了会议。这是古代教会召开的最盛大的主教会议。

大公会议接受尼西亚信经、济利禄的两封信、教宗良一世的《书卷》和夫拉维安的信仰宣言。然而,主教们起草的文件仍然有些不明确。在教宗代表强行把会址移到意大利后,组建了一个新

[355] 凯利,《早期基督教教义》(J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*)第334页。

[356] 格里迈尔(Aloys Grillmeier),《基督在基督教传统》(*Christ in Christian Tradition*),卷1,528页。

的委员会起草了一份令大家都满意的信经宣言。总的来说,此宣言内容如下:

我们异口同声地宣认:同一圣子、我们的主耶稣基督,具有完全的天主性和完全的人性,是真天主而又是真人,即具有理性的灵魂和肉身,按其天主性而论,与圣父同一性体;按人性而论,则与我们同一性体,即‘在各方面与我们相似,只是没有罪过’(希4:15)。他按天主性而论,是在万世之前,由圣父所生;但按人性而论,则在近世,为了我们并为了我们的得救,由天主之母童贞玛利亚所生。我们一致承认:在同一基督、主、独生子身上,具有两个本性,彼此毫不混淆、毫不变更、毫不分割、毫不相离。但两个本性的区别绝不因它们的结合而消失,反而能保持各自的特性,结合在同一个位格和主体内。他没被分割或分开两个位格,而是同一的独生子、天主、圣言、主耶稣基督……^[357]

假如尼西亚大公会议保护耶稣的天主性,那么加采东大公会议则平等地强调耶稣的完备人性。大公会议谨慎地并列早期大公会议宣认的四个平衡的双重肯定:耶稣具有完备的天主性,完备的人性;耶稣是真天主,又是真人;耶稣与天父同性同体(substantial with the Father), (按人性而言)也与我们同性同体(substantial with us);耶稣在万世之前由圣父所生,但在近世,他为了我们……由童贞圣母玛利亚所诞生。

加采东的宣信在许多方面是各种观点的一种综合。亚历山大里亚学派关心的耶稣同圣言合一的问题,由夫拉维安的表述说明

[357] 诺曼·唐纳(Norman P. Tanner)编著的《大公会议法令》(Decrees of the Ecumenical Councils), 86页。

了：“一个位格和一个实体”（one prosopon and one hypostasis）和“同一”（the same）这个词的重复，以及强调耶稣的两个性体不是意指任何的分割或分离。再次肯定玛利亚“天主之母”的头衔对亚历山大里亚学派也是重要的。“两个性体”的语言反映了安提约基雅学派的神学思想，也是对耶稣的人性清楚的肯定。

大公会议

会议	主要人物	问题
尼西亚大公会议 (325年)	亚略(未出席):“有一段 时间,他不存在。” 318位主教出席	弃绝亚略的观点:圣言 是受造的;基督与圣父 “同性同体”(homoou- sion)
君士坦丁堡第一届 大公会议 (381年)	卡帕多西亚教父们的影响	肯定尼西亚大公会议的 信仰;肯定圣神的天主性 的新信经;我们的信经是 由两种信经合并而成的
厄弗所第一届大公 会议 (431年)	聂斯多略:耶稣两个性体 的联合,圣母玛利亚是 “基督之母”(chrisoto- kos);安提约基雅的主教 若望;亚历山大里亚的宗 主教济利禄;两个性体的 联合;圣母是“天主之母”	谴责聂斯多略;圣母玛 利亚是“天主之母”,但 济利禄和安提约基雅 的主教若望互相开除对方 的教籍

(续表)

会议	主要人物	问题
厄弗所第二届大公会议 (449年) (“强盗会议”)	君士坦丁堡的夫拉维安: “在一个实体和位格内, 有两个性体”(《合一之书》); 亚历山大里亚的狄奥斯哥鲁	狄奥斯哥鲁控制; 拒绝夫拉维安的表达公式: 一个位格内有两个性体。但会议本身被否决。
加采东大公会议 (451年)	600位主教出席; 教宗良一世为支持夫拉维安而写《夫拉维安书卷》; 教宗代表坚决要求重新宣认信仰	谴责狄奥斯哥鲁, 接受教宗良一世的《夫拉维安书卷》; 教导在一个位格和一个实体内, 有两个性体, 耶稣是真天主又是真人

小 结

加采东大公会议没有回答基督论的所有问题。后来的大公会议有解答东方教会的基督一性论倾向, 以及基督有一个意志还是两个意志的问题。但是, 加采东大公会议为后来的争论确定了范围。加采东大公会议在许多方面取得了重大的成就。

首先, 加采东大公会议是两个竞争的神学学派最精华的洞见的综合。代表亚历山大里亚学派的人继续强调“天主性和人性的合一”,^[358] 清楚地表明天主在耶稣身上的临在, 并因此临现在世界上。强调耶稣人性的安提约基雅学派, 抵制把耶稣视为不具完备、

[358] 布莱恩·麦德莫特, 《圣言成了血肉: 基督论的幅度》(Brian Mcdermott, *Word Become Flesh: Dimensions of Christology*) 260页。

完整人性的任何倾向。耶稣确实是我们中的一份子。在这种把耶稣的人性和天主性调和的长期挣扎中,位格和性体之间的区别是关键。^[359]

第二,加采东大公会议是一个很好的例证,反映教会有能力用当时的哲学语言表达自己的信仰。在努力保护自己的信仰,反对来自文化或教会的不充分地表达和异端学说时,基督论和圣三论的重大信理在信经中被阐释。确立这个“信仰原则”(rule of faith),澄清并弄明白新约圣经中最内含的,体现了与文化进行对话的一个高点,这在今天也是重要的。

正如 19 世纪的自由主义和最近一些天主教神学家主张的,用当时的哲学语言重新表述教会的基督论信仰导致天主教希腊化了吗?^[360] 或者,甚至在用其他文化的语言重新表达耶稣的位格时,它的独特意义被维护了吗?

这里有一个很好的案例。天主教的神学,虽然采用希腊哲学语言,但实际上改变了希腊哲学语言,并且在这样做的时候,把对西方文化的理解提升到了一个新的高度。卡斯佩令人信服地辩称,卡帕多西亚的教父们介绍的在一个性体(nature/ousia)和三个实体/位格(hypostases/hypostasis)之间区别,被理解成共相性体(a universal nature 或译为普遍性体)的具体实现,是一种真正的成就,因为当时的哲学中没有这种区别。即使 hypostasis 还没有被理解成位格,它意味着“共相性体完全不再被视为最高的现实,希腊

[359] 德莫特·拉恩,《耶稣的事实》(Dermont Lane, the Reality of Jesus, New York: Paulist, 1975) 第 106 页。

[360] 参见莱斯理·德瓦特(Leslie Dewart), The Future of Belief: Theism in a World Come of Age (New York: Herder and Herder, 1966) 132 - 35; 汉思昆,《论基督徒》(Hans Kung, On Being a Christian, Garden City, New York: Doubleday, 1976) 439、440、450 页。

本体论的思考方式被根据位格思考的方式所代替。”^[361]换言之,在天主教的影响下,不把不具人格的共相性体视为最高的现实,而是把存在的个体实体(hypostasis/substance)视为最真实的,那最终就是位格。

天主教没有完全修改希腊哲学。天主教的天主概念还是带有浓厚的希腊思想的色彩:神健和超越性。但是,在基督论中,基督教完全拒绝希腊思想:超越的天主只能通过中保们与世界互动。基督教反而教导,在耶稣身上,天主的确临在并活跃在世界上。因而,天主在耶稣身上的启示不仅仅是天主的自我启示,而且也是天主的自我通传(self-communication);天主既是超越的,也是无所不在的。

哲学在西方神学的发展中继续扮演着一个重要的角色;在中世纪,哲学被称为“神学的婢女”(handmaid of theology)。今天,哲学在提防基要主义(fundamentalism)和唯信主义(fideism),在与神学一起工作,例证信仰和理性的相容性是天主教传统最大的特色时,是同等重要的。

[361] 华尔特·卡斯佩,《耶稣基督》(Walter Kasper, Jesus the Christ, New York: Paulist press, 1976)177页。

第十章

罪和救恩

基督论也涉及救恩论,耶稣的拯救工程的问题。为了救我们,耶稣做了什么?我记得多年前当我在神学院的一个避静院里,熬了半夜与会兄弟辩论这个问题。我们当然知道“正确”答案,但没有一个答案对我们而言确实有意义。而且我觉得,这些答案对今天的普通基督徒而言的确没有多大意义。如果你问一个天主教徒,他可能会回答,耶稣为我们的罪死了,为了我们把自己的生命当作祭品奉献了。如果你问一个受过较好新教救恩论教育的新教徒,他会说,耶稣代替我们,承担天主对罪恶审判的义怒,因而我们能够称义。

但是,这一切到底是什么意思?耶稣的死亡怎么会是救恩性的呢?或者,天主为了恢复我们与他之间的友情,为什么明显要求他唯一的爱子死亡?这不但没有引起现今大多数人的注意,而且给他们提出一个令人困扰的问题:为什么天主的正义会要求这种牺牲(sacrifice)?或者,这样的天主会是什么样的天主呢?正如罗杰特(Roger Haight)说,当今天的基督徒按字面意思把教义的象征(dogmatic symbols)应用于耶稣的历史时,“它变得好像天主想要,甚至计划了耶稣死的方式(It begins to seem as though God wanted

and even planned that Jesus die the way he did.)。"[362]

新约也努力解答这些问题。遗憾的是,宗教改革者的代替赎罪(substitutionary atoment),也被称为“代受刑罚”(penal substitution)的教义的巨大力量和优雅的简洁性,使新约圣经作者和教父用来表达我们救恩奥秘的多种形象和隐喻变得含糊不清。伊丽莎白·约翰逊(Elizabeth Johnson)谈到初期团体用“各种各样”(dazzling white)的隐喻讲述耶稣的故事:

他们以救赎或通过支付赎金释放奴隶的经济范畴;
以辩护、释罪、补偿的法律范畴,以牺牲、赎罪祭和赎罪的
祭拜范畴;以解放和战胜强权的政治范畴;以争论后和解
的个人范畴;以被治愈或被完全修复(made whole)的医
学范畴;以自由和新生命的存在范畴;以通过诞生(若望
福音)或义子(保禄书信)成为天主的子女的家庭范畴,
讲论耶稣的故事。[363]

在他对救恩论的古典研究中,古斯塔夫·奥伦(Gustav Aulen)辩称,被理解成天主在耶稣身上战胜邪恶势力(Christus Victor/胜利的基督)的救赎“古典”思想,被逐渐忽略了。这或是由于赞成基于牺牲和安瑟莫(Anselm)的“满足理论”所象征的“客观”拉丁观点,或是由于赞成自由主义神学的“主观”观点,它在亚伯拉德(Abelard)的支持下,更强调人的改变,而非天主态度的改变。[364]

[362] 罗杰特,《耶稣:天主的标记》(Roger Haight, Jesus: Symbol of God, Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1999) 85 页。

[363] 伊丽莎白·约翰逊的文章“耶稣与救恩”(Elizabeth A. Johnson, Jesus and salvation), 刊登在《美国天主教神学协会:会议录 49》(Catholic Theological Society of America: Proceeding 49, 1994) 3-4 页

[364] 古斯塔夫·奥伦,《基督的胜利》(Gustaf Aulen, Christ Victor, New York: Macmillan, 1931) 17-31 页。

麦格拉斯(Michael Slusser)从稍微不同的观点,提供了五个救恩论主题。它们在教父的作品中很突出,可以追溯到新约圣经传统中很早的层级(strata):胜利、赎罪、启示、末世审判和榜样。它们都扎根于旧约圣经和第一世纪普遍的犹太人的意识中。^[365]最后,也值得一提的是奉为神圣(divinization/theosis)这个主题,它在东方教会中非常强盛。

若不谈论创世纪第3章中人的堕落、罪的问题和邪恶的奥秘,就无法谈论救恩论的问题。虽然创世纪第3章的内容被初期基督徒和教父历史性和象征性地理解,但它对今天的基督徒仍有意义。

在这一章,我们将在原罪和救恩观念的意义下探讨罪的问题。我们将研究圣经中的罪和救恩,然后从基督教历史的观点思考两者。最后,我们将从16世纪宗教改革的观点看原罪和救恩。

圣经中的罪和救恩

在某种程度上,人陷入邪恶的奥秘的意义不是始于奥斯定。希伯来圣经讲述人类希望免于因罪恶产生的邪恶和压抑的故事;它们也在人堕落的故事中讲述了原罪的起源。

人的堕落

创世纪第3章讲述了人类在亚当和厄娃身上失去纯洁(innocence)的故事。所有男女都是这对原始夫妇的后代。创造他们的天主把他们放在一个乐园里,他们受蛇的诱惑违背了天主给他们

[365] 麦格拉斯,《神学研究》第44期“早期基督徒的救恩论主题”(Michael Slusser, “primitive Christian Soteriological Themes,” *Theological Studies*, 44 (1983) 555 - 569页。

的一条诫命——他们不可以吃乐园中央那棵树上的果子，免得遭受死亡之痛苦。我们很难觉察到蛇诱惑的狡猾：“蛇对女人说：‘你们决不会死！因为天主知道，你们哪天吃了这果子，你们的眼就会开了，将如同天主一样知道善恶’”（创 3:4-5）。女人看见那果子实在好看，并渴望蛇许诺的智慧，遂先吃了一个果子，然后男人也吃了一个，没想到他们的眼睛开了，看到一个非常不同的世界。

这个创世故事优美地刻画了人永久的诱惑，不仅仅是背命，而且是不记后果地把自己放在第一位。他们甚至希望成为知善恶的判官，而不服从天主创造的万物的秩序。通过拒绝承认唯独天主是造物主，他们的确犯了一种神化（apotheosis）或自我神化（self-deification）的罪，企图成为他们自己的神。所有罪的根源就在于此，在于奥斯定所说的“背弃天主”（aversio a Dei），一种根植在人心深处的背离天主。用后现代的话来讲，它是对任何可以衡量人类的真理的冒犯，否定了对现代男女而言非常珍贵的自主性。

亚当和厄娃之罪的后果是颠覆天主的创造。他们不再享有与生俱来的与天主的亲密关系。他们经验到一种不仅与天主，而且与万物之间的疏远，以及彼此间的疏远。女人将在痛苦中生子，并受丈夫的管辖，与他们受造时的平等性和相互关系相反（参考 1:27）。男人因此发现大地成了可诅咒的，他将不得不流汗劳苦获得日用食粮。他们现在甚至对自己的身体也很陌生，因为他们因自己赤身露体而感到羞耻。他们被赶出了乐园，世界成了他们的流放之地。

创世纪接下来的章节显示，整个世界如何受他们的罪的影响。下一个的故事是手足相残，像加音杀死自己的弟弟亚伯尔（创 4）。在洪水灭世的故事中（创 6:5—8:22），人类几乎不能逃脱毁灭的命运，如同天主在创世工程中被关闭的混沌大水因人类的罪恶而

被打开,回冲而来。受造物面临危险,只有通过天主的干预,诺厄和家人才能得逃生。在远古史的最后一个故事中,那一代人任性的骄傲导致语言混乱,进一步使人类互相分裂(创 11:1-9)。这确实是一个神话故事,但也是罪的毁灭性力量对人类的一个深刻教训。

亚当在史前史(prehistory)之外没有起太多的作用,尽管他再次出现在智慧文学作品中(德 15:14-17;智 2:24-25),但罪和罪的灾难性影响的故事交织在整部希伯来圣经中。人们是叛逆的,不断抱怨天主(出 16:2,7,8),并陷入了偶像崇拜(出 32:8),甚至把偶像视为拯救他们脱离埃及奴役之地的天主。他们的无信和对穷人的压迫不断地遭到先知的谴责;这种谴责带有集体负责的强烈意义,或许就是我们今天所说的罪的连带性(solidarity in evil)。

保禄书信中的罪

尽管耶稣认为所有人都是罪人,并呼吁所有人悔改,不过福音中没有提及亚当的罪。但亚当出现在保禄教导的两个亚当中,第一个亚当和最后的亚当(罗 5:12-21;格前 15:22,45)。保禄在罗马人书中对罪的普遍性进行了很好的论述,它奠定了奥斯定的思想。保禄在罗马人书中把救恩史改编成了一个剧本,里面的角色有亚当、罪、死亡、法律和基督。罪恶随着亚当进入世界,而死亡随着罪恶而来,并殃及了众人,“因为众人都犯了罪”(罗 5:12)。死亡不仅仅指肉身的死亡,而且也指使我们与天父分开的灵性的死亡。法律使人认识罪过(罗 3:20);在迦拉达人书中,保禄称法律是一个“启蒙师”(tutor)或“训导者”(disciplinarian)(迦 3:24)。但是,犹太人并不比外邦人更优越,因为两者都犯了罪。两者同在“罪恶”的权势之下。罗马人书第7章中有一段感人的话,保禄用非常个人化的语言形容人的困境,当我们想行善时,我们没有能力去行善,因为罪恶的法律在我们的肢体内工作(罗 7:23)。只有藉

着基督,我们才获得自由,脱离罪恶和死亡的法律(罗 8:2)。

虽然“原罪”(original sin)这个术语直到奥斯定才出现,但它的根源却在保禄书信中。在罗 5:12-21 中,保禄在亚当和基督之间建立一个谨慎的平行论(parallelism)。亚当因自己的罪过带来了死亡(罗 5:17),而基督藉着他的“正义行为”(罗 5:18)和“服从”(罗 5:19)给众人带来了“无罪开释和生命”(acquittal and life)。保禄是在此暗示破坏人本性的亚当之罪的原因吗?传统的确以这种方式解释亚当。托利腾大公会议在《原罪的教谕》(Decree on Original Sin)中,引用这段圣经为婴儿领洗作辩护,甚至为受过洗的父母的婴儿的领洗作辩护。^[366]同时,保禄在罗 5:12 中说“因为众人都犯了罪”【不是“在他内众人都犯了罪”(in whom all have sinned),就像热罗尼莫把圣经翻译成拉丁文通行本时,如此翻译一样】,说明人在自己的生活中由于自身犯罪而重复了亚当的罪,并因此使他们与天主疏离。

因而,为保禄而言,在最深刻的意义内,罪恶在很大程度上不仅仅是一个错误的行为或“违法”的问题。它是一个生存的状态,一个影响所有人在世上生存的环境。马丁·路德(Martin Luther)承认这点。他在注解圣咏 51 和反省罗马人书第 7 章部分经文时,写说:“有两种罪可以被区别开:第一种是,整个人性(whole nature)由于罪而被破坏,并遭受永死;第二种是当偷窃、谋杀和奸淫这样的事发生时,人们藉着法律可以辨认出来的罪恶。甚至民法也论及这种罪行,尽管不是十分精确。”^[367]

[366] Denzinger - schonmetzer, Enchiridion Symbolorum 33rd, ed. (Freiburg: Herder, 1965) 1514.

[367] 马丁·路德《路德选集》12 册(Martin Luther, in Luther's Works 12, The psalm Miserere, ed. Jaroslav Pelikan, St. Louis: Concordia, 1955) 307-308 页。

人类与罪过和邪恶的连带性的道理在福音中十分明显。路加福音形容人受制于恶魔权下(路 10:17-18);在若望福音中,门徒反省痛苦和疾病是罪恶造成的观念(若 9:2)。耶稣宣讲天主的统治或天国临近了,意味着魔鬼的统治结束了。

新约圣经中的救恩图像(New testament images of salvation)

耶稣的死亡与复活改变了门徒们对耶稣的理解,使他们对耶稣宣讲的天国有了一个全新的认识。专注的读者立刻会注意到,虽然天国这个主题统领着对观福音,但它很少出现在其他新约圣经作品中。保禄偶尔这样形容天国“其实天主的国并不在于吃喝,而在于义德、平安以及在圣神内的喜乐”(罗 14:7)。保禄常常强调,不义的人或者那些受“肉欲”支配的人(格前 6:9-10;迦 5:21;参考得前 2:21),将不能继承天主的国。玛窦视“天主的国”首先在教会内实现,通过教会,耶稣与他的门徒永远在一起的许诺(玛 28:2)就会实现。若望仅在一段圣经中提到天主的国,其背景是关于洗礼(若 3:3,5)。若望通常用“永生”这个词,作为现在和将来的现实,表明他根据复活已经扩展了耶稣的天国的图像。因为根据基督事件(Christ-event),天国已经被更深刻地领悟了。

从经验到复活的基督那一刻起,门徒们领会到,天主为了他们已决然使耶稣从死者中复活了。他们受自身的犹太传统的教育,分享以色列人生命中的末世性希望:天主的拯救干预(God's saving intervention),然而,他们表达这种希望的方式却十分的不同。许多人受末世启示思想的强烈影响,下结论说,耶稣复活意味着死人的普遍复活临近了;保禄书信就是从这个观点出发写的(参考格前 7:25-31)。

但是,耶稣死亡的确切意义是什么?他们如何用语言表达基督事件——他的生活、死亡和复活——对他们所具有的意义?新

约圣经见证了他们以各种方式表达他们对天主在耶稣身上的重大工程的意义。在第六章中,我们看到初期基督徒如何用旧约的各种主题、隐喻、象征性人物——被拒绝的先知、受苦的人、义人、救赎性的或赎罪性的牺牲——为耶稣的死亡提供一些解释。甚至在保禄书信之前,耶稣的死亡被解释成赎罪的牺牲,保禄在格前 15:3 引用了这个原始的宣报(kerygma):“基督照经上记载的,为我们的罪死了”(格前 15:3)。保禄采纳了这种观点(格前 1:13;罗 14:15;迦 1:4;3:13),但是他一般把耶稣的苦难和死亡与他的复活联系起来,当作一个单一的救恩事件(罗 4:25)。

我们怎样才能领悟这个奥秘呢?耶稣为我们做了什么?若瑟·费兹迈尔(Joseph Fitzmyer)列举了保禄书信中常用的十个明显的图像,它们试图表达我们的得救如何藉着基督事件被实现的各个侧面(aspects):成义(justification)、救恩、和好、赎罪、救赎、自由、成圣、转化(transformation)、新受造物 and 得荣耀(glorification)。^[368]他视这些意象并非是我们的得救如何被实现这个问题的不同答案,而是视为基督及其工程奥秘的独特方面。^[369]然而,保禄以相当不同的方式刻画基督事件的效果。

马尔谷福音把耶稣的故事描写成一种反对由撒旦和不洁之魔所象征的邪恶的宇宙性争战(谷 1:23-24;3:11-12)。在回应依 53:10-12 时,马尔谷把耶稣的死亡解释成“为大众作赎价”(谷 10:45);在最后晚餐中,耶稣拿起杯,重复了此话,说他的血是为“大众而倾流的”(谷 14:24),有代替别人受苦的思想。我们在前

[368] 若瑟·菲兹米亚(Joseph A. Fitzmyer, "Pauline Theology," in the New Jerome Biblical Commentary, ed. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, and Roland Murphy, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1990) 82:67。

[369] 同上书。

面看过,耶稣把自己的死亡看成他“事奉”(service)生命的一部分,这种思想可追溯到耶稣的最后晚餐。玛窦看到,因着耶稣的死亡,新时代已闯入(玛27:52),但他没有对耶稣的苦难进行特殊的神学解释。路加福音是对观福音中唯一一位使用“救恩和救主”这两个词的圣史。基于以色列的出谷,路加把耶稣的死亡和复活形容成是一种出谷(路9:31),因而是天主绝对性的拯救行动。但路加的救恩概念也包括耶稣的传教工作。若望强调耶稣的启示性角色——天主圣言临现人间(降生成人),把天主的审判带给世界(若3:19;9:19)。若望甚至从这种启示和审判的观点看耶稣的死亡(受举扬:若3:14;8:28;12:32)。

基督教历史上对罪和救恩的理解

为教父们而言,耶稣永远是天主救恩的中保,但他们对救恩的理解远比救赎、赎罪或成义(或称义)的狭隘观念更广泛全面。^[370] 赎罪论的主题仍然没那么重要。麦格拉斯(Michael Slusser)的五个主题——胜利、赎罪、启示、末世审判和榜样——仅仅开始表明教父们思想的丰富性。尽管东方教父与西方教父之间对罪和救恩的看法有重大的区别,但两者都没有忽略我们与亚当之罪的连带

[370] 罗杰特,《耶稣:天主的标记》(Roger Haight, *Jesus: Symbol of God*)第336页;也请参见由多玛斯·劳斯编校的书《天主教徒和福音派教徒分享共同未来吗?》中56-57页中由罗伯特·路易斯·威尔肯()撰写的文章“初期基督教思想中的救恩”。(See also Robert Louis Wilken, "Salvation in Early Christian Thought," In *Catholics and Evangelicals: Do They Share a Common Future?* ed. Thomas P. Rausch, New York: Paulist, 2000, 56-57.)

性(solidarity)的问题。^[371]

东方教父们的救恩论更具体化,因而是乐观的;他们强调天主圣言,视万物本身被提升了,人性转化了,甚至被神圣化了,这些是圣言成为血肉的结果。大多数东方教父认为天主的肖像基本上完整无损地保留在我们内。他们倾向于根据本罪(personal sin)解释罗5:12-21。^[372] 儒斯定(Justin)谴责魔鬼以邪恶和堕落玷污了人的灵魂和身体。天主圣言成了血肉,以战胜蛇(魔鬼),并带来救恩。^[373] 虽然如此,总归于基督(recapitulation)的教义和人类大家庭在亚当内奥秘联合的道理得出一种观念,我们的本性受到了伤害,并会遭遇死亡。^[374]

西方教父们更强调救赎、十字架和戴尔都良提出的“赔偿思想”(the idea of satisfaction)。直到第三世纪,西方救赎思想的一个“标志性的不同”(marked difference)开始崭露头脚,包括我们与亚当的联带性(solidarity),并因此染有他的罪。^[375] 用罗杰特(Roger Haight)的话说:“西方教父的救恩论更偏向于耶稣进行的交换(transaction)。”^[376]

[371] 亨利·隆德特,《原罪:教父的和神学的背景》(Henri Rondet, *Original Sin: the patristic and Theological Background*, Stanen Island, N. Y.: Alba House, 1972);也请参见乔治·王德威尔德,《现代罗马天主教重新解释原罪的两种主要倾向》(George Vandervelde, *Original Sin: Two Major Trends in Contemporary Roman Catholic Reinterpretation*, Amsterdam: Rodopi, 1975)2-14页。

[372] 请参见乔治·王德威尔德,《现代罗马天主教重新解释原罪的两种主要倾向》3-4页。

[373] 凯利,《早期基督教教义》(J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London: Adam and Charles Black, 1958)167页。

[374] 同上书,350页。

[375] 同上书,174-179页,在174页。

[376] 罗杰特,《耶稣:天主的标记》(Roger Haight, *Jesus: Symbol of God*)223页。

东方教父

里昂的依肋内(Irenaeus of Lyons, 卒于 200 年)。他生于小亚细亚,但是因为他的工作受到法国南部的里昂教会的纪念。他使用“总归于基督”(recapitulation)的隐喻解释我们的得救。他在《反异端》(against the Heresies)中写道,万物藉着永生的圣言被造;而永生的圣言通过成为人与万物联合在一起。以这种方式,“他通过成为人,在自己内重新复兴了整个人类,并带领他们总归于一个头,简而言之就是赐给我们救恩。因而,我们在基督内重获在亚当身上失去的,也就是说,按照天主的肖像和模样来生活。”^[377] 这里的基本思想是,天主子作为第二个亚当通过再扮演或重现(recapitulate)他的生命故事,抵消了亚当的堕落,并通过自己的服从,逆转了亚当的悖逆。尽管亚当带来了死亡,但他不会挫败天主的计划。

依肋内的思想是极具争议的,由于人类堕落,受制于魔鬼权下,基督倾流宝血当作“赎价”(ransom),使我们脱离魔鬼的掌握。后来的希腊教父更详细地阐述了这个主题。^[378] 依肋内也使用“交换”(exchange)的隐喻:“天主圣言,我们的主耶稣基督,因为他无限的爱,成为人,为了使成为天主。”^[379] 牺牲(sacrifice)的思想在依肋内的作品中很少出现。

[377] III 18; 文本在皮耶特·史莫尔德,《教父论基督教论》(Piet Smulders, The Fathers on Christology, De Pere, Wis.: St. Norbert Abbey Press, 1968) 12 页。

[378] 古斯塔夫·奥伦(Gustav Aulen)《基督的胜利》(Christ Victor), 42-43; 奥伦强调此处的危险是天主不是以武力行动,而是正义地行动,甚至对魔鬼也是这样。44 页。

[379] Haer, V Praef.; 皮耶特·史莫尔德,《教父论基督教论》(Piet Smulders, The Fathers on Christology) 15 页。

亚历山大里亚的克莱孟(Clement of Alexandria, 卒于 220 年)。对他而言,降生成人的天主圣言教导我们如何去生活,因此当我们效法耶稣,肖似他时,我们开始符合天主的眼光。圣言是导师和训导者的主题深受宗徒时代教父们的欢迎,它使为我们受苦的“基督中保”的主题黯然失色。克莱孟的作品之一是《导师基督》(Christ the Educator)。

奥利振(Origen, 卒于 254 年)。亚历山大里亚的奥利振的思想极其复杂。他谈到一种玷污(defilement/sordes peccati),影响了来到世上的所有人,因而甚至婴儿也必须领洗,但他的思想在此似乎反映了他的“灵魂预存论”(theory of the original preexistence of souls)和灵魂陷入罪恶。^[380]在这个问题上,与其说他的思想是基督徒式的,更不如说是柏拉图式的。他使用牺牲和赎罪的语言形容基督的救赎工程:“因为罪恶进入了世界,因为罪必然要求赎罪,并因为赎罪只有藉着一个牺牲者(victim)才能实现,所以必须为罪找到一个牺牲者。”^[381]奥利振是第一个全面详述基督工程的教父。他把基督的死亡不仅仅视为服从天主的旨意,而且也视为给魔鬼一个赎价,以换取人的灵魂,并视为积极地 positively 感化天父的一种奉献。^[382]但为奥利振而言,圣言降生成人本身就是最真正的救恩。他的思想中有一种神秘的方向(dimension),因为基督圣言把人类联合在他内,把他们变成他的肖像,并圣化他们。^[383]

[380] 隆德特(Rondet),《原罪》(Original Sin), 82-83 页。

[381] Hom. Num. 24, 1; 皮耶特·史莫尔德,《教父论基督教论》(Piet Smulders, The Fathers on Christology) 39 页。

[382] 凯利,《早期基督教教义》(J. N. D. Kelly, Early Christian Doctrines) 第 186 页。

[383] 皮耶特·史莫尔德,《教父论基督教论》(Piet Smulders, The Fathers on Christology) 40-41 页;凯利(J. N. D. Kelly),《早期基督教教义》184-185 页。

亚大纳削 (Athanasius, 295 - 373 年)。他是亚历山大里亚的长老,于 328 年成为主教。他把“道成肉身”作为救恩论的中心。他在 20 岁生日前写的论文《论圣言降生成人》(On the Incarnation of the Word)中主张,天主圣言降生成人是为了把人性恢复到创造主天主最初想要的状态,其中一项是与天主共融。因而,救恩是一种复兴或再创造。^[384] 受依肋内的影响,亚大纳削发展了依肋内已有但不成熟的交换理论 (theory of exchange) 和圣化观念 (the notion of divinization)。

然而,不像依肋内,亚大纳削强调基督的死亡是一种牺牲,甚至是一种“赎价”(lutron),有代替的思想 (the idea of substitution), 或者更确切地说,有代理 (representation) 的思想,在这种意义上来讲“众人的死亡在主耶稣身上完成了。” (the death of all was accomplished in the Lord's body)。^[385] 亚大纳削把人类的痛苦和罪恶追溯到原祖父母的堕落,然而人的意志仍是自由的。他没有说明我们分担亚当的罪。^[386]

卡帕多西亚的教父们 (Cappadocians)。他们是尼撒的格里高利 (Gregory of Nyssa, 335 - 394)、凯撒利亚的巴西尔 (Basil of Caesarea, 330 - 379) 和纳西昂的额我略 (Gregory of Nazianzus, 330 - 389)。他们视我们被牵扯进亚当的叛逆行为,其负面后果影响我们的道德本性。尼撒的格里高利写道:“邪恶从一开始就与我们的本性混合在一起……藉着那些因悖逆引入死亡的人 through those who by their disobedience introduced the disease。”说到这些和

[384] 罗杰特,《耶稣:天主的标记》(Roger Haight, *Jesus: Symbol of God*) 第 221 页;诺利斯(Norris)《基督论争论》(Christological Controversy) 18 页。

[385] De Incarn. 20; 凯利 (J. N. D. Kelly), 《早期基督教教义》380 页。

[386] 凯利 (J. N. D. Kelly), 《早期基督教教义》347 页。

第四世纪其他的希腊教父们,教父学学者凯利(J·N·D·Kelly)写道:“原罪理论的真正概要就在于此。”^[387]尼撒的额我略也发展了欠魔鬼债的主题,天主把耶稣奉献给魔鬼当作赎价;魔鬼通过隐藏在鱼钩上的诱饵,抓住耶稣如同抓住一条小鱼,尽管纳西昂的额我略批评这种思想。^[388]

西方教父

西方教父比东方教父少一些思辨(speculative)。人们总想把讲希腊语的东方教父的神秘传统和务实的、法律和和商业兴趣的罗马人。例如,“耶稣进行的交换”(transaction performed in Jesus)的观念由戴尔都良以相当粗俗的经济术语举例证明:“耶稣也在他内保留了血肉的抵押品,在原则上作为保证金(he also preserves in himself the pledge of the flesh, as a earnest - money on the principle)。”^[389]

罗马的希波里(Hippolytus of Rome, 卒于 235 年)。他是依肋内的弟子。他偶尔会在自己的散文中升华到戏剧性的境界,就如他对道成肉身的描写:

天主圣言从天上降入童贞玛利亚的胎中,他从圣母的胎中走上十字架上,又从十字架下降到阴府,他再次由阴府上升世上……他又一次从世上升到天堂。^[390]

但是,尽管上面的这段话是诗歌,在希波里看来,耶稣的生活

[387] 同上书,351 页。

[388] 同上书,382 - 383 页。

[389] De Resurr. Mort. 51/1 - 3; 参考 Adv. Marc. III 9/4; 皮耶特·史莫尔德,《教父论基督教论》(Piet Smulders, The Fathers on Christology)27 页。

[390] In Cant. 2, 8; 皮耶特·史莫尔德,《教父论基督教论》(Piet Smulders, The Fathers on Christology)20 页。

具有救恩的价值是没有意义的,如同依肋内的观点一样。对希波里而言,神圣化(*deification*)依赖于道德生活,而不是神秘的基础,依赖于服从天主和遵守诫命,而不是与天主子一起屈服于生活。浮现出来的焦点是十字架——耶稣作为司祭和逾越节羔羊为整个人类奉献牺牲在上面。^[391]

戴尔都良(卒于220年后)。他教导说每个人都带有原罪的印记,一种从原罪(*ex originis vitio*)而来的犯罪倾向。婴儿也受“原罪的传染”(the contagion of the ancient death),需要接受洗礼。基督分享人的血肉,但没有分享亚当的罪。^[392] 像依玻理一样,戴尔都良以十字架为焦点;他甚至把基督的死亡视为他诞生的原因:“基督被派遣就是为了死,为了死,基督必须降生成人:因为只有已诞生的人才会死……他预期的死亡是他诞生的原因。”^[393] 这里的蕴涵是,基督的生活没有特别的救恩价值。戴尔都良的法律背景(他原是律师)导致他采用“补偿论”(the idea of satisfaction)。^[394] 然而,他没有把救赎简化成罪的宽恕,也没有把十字架与耶稣的复活和我们重生进入永生分开。

西彼廉(Cyprian,卒于258年)。他基本上采用戴尔都良的思想,尽管他在救恩神学上表现出某种独立性。然而凯利(J·N·D·Kelly)在他的论述中看到了几分代替说的理论(the doctrine of substitution):“当基督担当我们的罪过时,他担当了我们所有人”

[391] 皮耶特·史莫尔德,《教父论基督教论》(Piet Smulders, *The Fathers on Christology*)21-22页。

[392] 凯利,《早期基督教教义》(J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*)第175-176页;隆德特,《原罪》(Rondet, *Original Sin*)第60-61页。

[393] De Carne Christi 6/6; 皮耶特·史莫尔德,《教父论基督教论》(Piet Smulders, *The Fathers on Christology*)28页。

[394] 凯利,《早期基督教教义》177页。

(Christ bore us all when he bore our sins)^[395], and concludes by calling attention to 并通过引起人们注意“西方教父日益增长的倾向是认为天主与人类的关系如同一位至高的立法者,因而,人几乎必须用司法上的术语去设想这种倾向”作为结论。^[396]

奥斯定(卒于430年)是非洲希坡(Hippo)的主教。他综合了西方传统的基督救赎工程,并传承给中世纪。根据罗杰特(Haight)的观点,“在马丁·路德之前,没有一个主要的神学家比奥斯定更强调罪恶了。”^[397] 奥斯定因原罪的教义和其在后来的西方神学中的巨大影响而受到赞扬。

虽然奥斯定对罪的力量(power of sin)的着迷经常追溯到他控制自己性本能的长期挣扎,但神学家亨利·隆德特(Henri Rondet)把“奥斯定辩论的核心”(nub of his argument)视为源于与白拉奇(Pelagius)的信徒辩论婴儿洗礼的问题。奥斯定推理说,假如基督是所有人的救主,那么他肯定是婴儿和成人的救主,因为婴儿也分享了亚当的罪。^[398] 奥斯定毫不犹豫地断言,未领受洗礼恩宠的已亡婴儿将会下地狱,因为他不接受白拉奇的观点:在天堂和地狱之间有一个为未领洗的亡婴准备的中间层。^[399] 对奥斯定而言,白拉奇认为人的本性充满了恩宠,因此,人的本性是善的,这意味着基督只不过是给我们一个好榜样而已。迦太基会议(Carthage,

[395] Ep. 63/13; 凯利,《早期基督教教义》178页。

[396] 凯利,《早期基督教教义》,第178页。

[397] 罗杰特,《耶稣:天主的标记》(Roger Haight, Jesus: Symbol of God) 第224页。

[398] 隆德特(Rondet),《原罪》(Original Sin),122页。

[399] 乔治·王德威尔德,《现代罗马天主教重新解释原罪的两主要倾向》(George Vandervelde, Original Sin: Two Major Trends in Contemporary Roman Catholic Re-interpretation)19页。

418年)和奥伦居会议(Orange, 529年)谴责白拉奇时,间接地肯定了奥斯定的教导。

奥斯定把自己的解释建立在罗马人书第5章中亚当与基督之间的平行论(parallelism)基础上,在某种程度上,他通过依赖拉丁文译本罗5:12的帮助:“在他内,众人都犯了罪。”这句话似乎被罗5:19所肯定:“正如因一人的悖逆,大众都成了罪人;同样,因一人的服从,大众都成了义人。”

奥斯定思想的不足之处,表现在奥斯定从此经文得出的结论。它在后来的西方神学传统中留下了深刻的印记。除了假设所有人承受了亚当之罪的牵连之外,他认为原罪通过肉欲(concupiscence)代代相传,他常常把肉欲等同于人的性欲。但他也把肉欲说成包括整个人。结果是,人处在叛逆反对天主的状态中。人失去了他们真正的自由权(liberty/libertas)。虽然人有选择的自由(freedom of choice/liberum arbitrium),但是若没有真正的自由权,人不能够爱并侍奉天主。奥斯定谈到“自由意志的束缚”(the bondage of the free will),意指人不可能不犯罪。^[400]因而,为奥斯定而言,人的处境是绝望的。

罗杰特(Roger Haight)用两个故事总结奥斯定的赦恩论教导。第一,在他的巨著《天主圣三论》(The Trinity)和《论信望爱》(The Enchiridion)中,奥斯定把基督的工程解释成一种牺牲;基督自己是一个无罪的牺牲品,当作“赎罪祭”(propitiation)奉献给天主,以补偿人类的罪恶。由于基督承担我们的罪、罪的后果和死亡,因而浮现出来的是一种“代替神学”(theology of substitution)。第二,在《天主圣三论》第13册中(共有15册),他把基督的死亡描写成一

[400] 乔治·王德威尔德,《现代罗马天主教重新解释原罪的两种主要倾向》16-18页;凯利(J. N. D. Kelly),《早期基督教教义》365页。

种付给魔鬼的赎价,因为罪,人被交付在魔鬼权下。基督为魔鬼如同诱饵的意象再次出现在这里,这次是基督为魔鬼如同陷阱中的一只老鼠。这两个故事都以天主为了我们而进行交换(transaction)为特色。^[401] 奥斯定的严重措词:“我们是仇敌”、“在这种义怒下”、“天主的义怒”“天主舍弃了罪人”、“(天主曾使那不认识罪的),替我们成为罪”(made sin for us 参考格后 5:21)、“因基督的血成义”,将再次出现在宗教改革者(Reformers)的口中。^[402]

安瑟尔莫(Anselm of Canterburg, 卒于 1109 年)。坎特布里的安瑟尔莫尽管明显地继承了奥斯定的传统,但他修正奥斯定的原罪神学,把原罪解释成人类丧失了从创造之初就有的正义,而不是像奥斯定把原罪解释成“爱自己胜过爱天主”(amor sui, cupiditas)。从安瑟尔莫的观点看,人的本性被破坏了,而非败坏。多玛斯·阿奎拉(Thomas Aquinas)采纳了他的这种观点。

安瑟尔莫极力介绍奥斯定的基督偿还罪(satisfaction for sin)的神学,以致西方的救恩论因此而名载史册。他在自己的书《天主为何成为人?》(Cur Deus Homo?)中追问,天主为什么成为人?他回答说,亚当的罪是一种无限的罪过,因为它是一种冒犯“无限存有”(infinite being, 天主)的罪,在真正意义上来说,此罪破坏了宇宙万物的秩序。安瑟莫提出处理此罪的三种可能方法:宽恕、惩罚或者偿还(satisfaction)。宽恕不会恢复人类的原始尊严。惩罚很可能会是永久的。只有满足才能完全地恢复天主建立的宇宙万物的秩序。并且按一定的逻辑来说,这需要一个“无限存有”,因

[401] 罗杰特,《耶稣:天主的标记》(Roger Haight, Jesus: Symbol of God)第 224 - 226 页;凯利(kelly)说,对奥斯定而言,“救赎的本质在于基督以其苦难为我们奉献了赎罪牺牲”,《早期基督教教义》,392 页。

[402] 原文在罗杰特(Roger Haight, Jesus: Symbol of God)第 224 - 226 页。

为只有这样的“无限存有”才能无限地满足这种罪所欠下的。道成肉身就是天主的回应。

尽管安瑟尔莫的思想以封建的法律范畴和教会的悔改为根据,有其合法的一面,但他主要关心的事是哲学的/神学的;他假设救恩发生在一个美丽的、秩序井然的、美好的创造秩序里,在某种意义上来说,这反映天主限制自己的自由。那种秩序一旦被罪恶破坏,天主不能简单地恢复它而不牵扯到人类,因为这样做既会侵犯已建立的宇宙万物的秩序,又会侵犯人的自由。^[403] 安瑟尔莫神学的一个优点是它把魔鬼从事态 (picture) 中去掉了,因此救恩是关于人与天主之间的事。^[404] 满足说的概念具有赔偿伤害的隐含蕴意,尽管此伤害是一种反对无限天主的无限伤害。

但遗憾的是,在西方救恩论思想中,根据交换——天主为人的罪付出赎价——来理解救恩的倾向在安瑟尔莫身上达到了一个高峰,以致使道成肉身的思想成为次要的;天主成为人以偿还罪。被丢弃的是救恩所具有的那种更全面的意义——表现在把道成肉身和其对人的改变放在首位的东方教父的伟大传统。这点常常通过奉为神圣 (divinization, theosis, theopoiesis) 的概念来表达,在东方教父中更广泛流行,但也出现在西方教父作家中,例如希波里和奥斯定。^[405] 但这种交换理论不是西方教父传统的唯一表达。

伯多禄·亚伯拉德 (Peter Abelard, 卒于 1142 年)。他提出了

[403] 华尔特·卡斯佩,《耶稣基督》(Walter Kasper, *Jesus the Christ*, New York: Paulist press, 1976) 第 220 页;请参考罗杰特,《耶稣:天主的标记》(Roger Haight, *Jesus: Symbol of God*) 228 页。

[404] 理查德·萨瑟恩,《圣安瑟莫》(Richard W. Southern, *Saint Anselm: A Portrait in a Landscape*, Cambridge: Cambridge University Press 1990) 211 页。

[405] 威尔肯 (Wilken), “初期基督教思想中的救恩” (“*Salvation in Early Christian Thought*”), 70 - 71 页。

另一种吸引人的理论,一种回到依肋内的“总归于基督”的理论,使爱成为道成肉身的动机。不像安瑟尔莫的许多同伴隐修士,他们不想放弃给魔鬼赔偿的思想,亚伯拉德更进一步地完全拒绝赔偿的思想,甚至拒绝向天主赔偿的思想。理查德·萨瑟恩(Richard W·Southern)这样表达亚伯拉德的思想:“由于人无法向天主赔偿,天主不需要给魔鬼赔偿,所以,道成肉身的目的绝不能是进行任何赔偿,而只能是一个爱的行动。”^[406]亚伯纳德的救恩论既是启示性的,又是榜样性的,向我们显示如何爱天主和爱人。萨瑟恩称这种思想是12世纪伟大的新思想之一。它不是赔偿的满足说,而是爱的法律。^[407]但是,安瑟尔莫的代替理论赢得当时的支持,特别是宗教改革者的青睐。

十六世纪

虽然奥斯定对中世神学的影响是巨大的,但宗教改革者尤其以奥斯定/安瑟尔莫的思潮解释救恩的教义。他们认为,代替和代替受罚的主题应以特殊的明晰性呈现出来。他们的奥斯定主义也表现在,人的本性彻底败坏的教义,加尔文(Calvin)的“全然败坏”(total depravity)。

马丁·路德

马丁·路德(-1546)深受奥斯定的悲观主义的影响;他相信人类处在“天主的义怒之下”(under the wrath of God),即使这是天

[406] 理查德·萨瑟恩,《圣安瑟莫》(Richard W·Southern, Saint Anselm: A Portrait in a Landscape) 210页。

[407] 同上书。

主的“相异工程”(“alien work” of God),相反天主爱的“合理工程”(“proper work”)。^[408]唯有基督才能拯救人类脱免这种义怒——天主对罪义愤的结果。耶稣代替我们,承担我们的罪,成为罪本身(becoming sin itself,参考格后 5:21),并遭受罪的全面影响,因而偿还了罪。路德实际上把安瑟尔莫的思想更推进了一步。用保禄·阿尔托依兹(Paul Althaus)的话说:“对安瑟尔莫而言,仅有两种可能性,或者惩罚,或者赔偿(satisfaction)。为路德而言,赔偿通过惩罚而发生,不是对罪人的惩罚,而是对基督的惩罚。”^[409]换句话说,基督通过替我们死,向天父奉献“赔偿”之祭;代替说和赔偿说的概念以这种方式联系在一起。

基督牺牲的结果是,天主不再看我们的罪性(sinfulness),而只看耶稣的正义。在这种意义上来说,我们的罪过已“被遮盖”(covered over),而基督的正义加在我们身上;“由于基督的缘故,天主不看我们的罪过,想让它们被遮盖,仿佛它们不是罪过一样。”^[410]这是宗教改革“法律上”(forensic)称义或宣告称义(declarative justification)概念的根源。信徒藉着信德依附基督,得到他的正义,而基督背负我们的罪过和罪性,并承担天主义怒应得的惩罚。^[411]

[408] 请参见保罗·亚勒陶斯(Paul Althaus),《马丁·路德神学》中的“神义怒下的人”(“Man Under the Wrath of God,” in *The Theology of Martin Luther*) (Philadelphia: Fortress, 1966) 169-178, 在 173 页。

[409] 同上书,203 页。

[410] 《路德选集》第 26 册《加拉太书导读》(Luther's works 26, *Lectures on Galatians*, Jaroslav Pelikan, ed. St. Louis: Concordia, 1963) 233 页。

[411] 《路德选集》第 26 册,284 页。

加尔文(Calvin, -1564)

加尔文受路德的影响,但他的神学受他的背景和经历的影响,在一些方面不同于路德。加尔文原被培养成一位律师,他对法律有一种更积极的鉴赏,因为成义的人对指导社会和引导基督徒有积极的作用。他也把成圣和成义区分开。对路德而言,救恩意味着藉着信德固守基督的正义。但对加尔文而言,基督徒一旦成义,就应在世上过一种圣洁的生活。

加尔文利用他的法律背景,把基督形容成为了我们而承担做恶事者的角色,一个被法官谴责的人,就像我们在天主前是有罪的,须受惩罚。因而,基督作为一个代替者,代替我们,通过把自己当作祭品奉献给天主,拯救我们免于天主的义怒:“基督以死作为赎罪的牺牲奉献给天父,当他藉着自己的牺牲偿还所有赔偿时,我们可以不再害怕天主的义怒。”^[412]在这方面,加尔文的神学与路德的相似。

但是,加尔文对罪人在称义前的状况是悲观的,没有希望的。因为原罪,在亚当内败坏的人的本性是完全堕落邪恶的:

亚当使自己如此败坏,以致影响了从他而来的所有后代子孙。基督自己,我们天上的审判者,在说:“由血肉生的属于血肉”(若3:6)时,十分清楚地宣布,众人生来是邪恶的和堕落的,因而,生命的门对所有人是关闭的,直到他们得以重生(若3:5)。^[413]

[412] 加尔文,《要义》卷2(Calvin, Institutes II), 16,6;请参见约翰·加尔文(John Calvin),《基督教要义》(Institutes of the Christian Religion, Library of Christian Classics, Vol·XX),由约翰·麦克尼尔(John T·Meneill)编辑(Philadelphia: Westminster, 1960) 510页。

[413] 加尔文,《要义》卷2(Institutes II), 1, 7; 249。

为加尔文而言,人甚至不能与天主的恩宠合作,他用这个论点来论证预定论的必然后果。儿童也是有罪的,是被谴责的。

甚至婴儿也是有罪的,不是因为别人的过错,而是由于他们自己,他们从母胎开始就带着罪……的确,他们的整个本性是罪的种子;因而,他们只能成为天主所厌恶和憎恨的。^[414]

后来的加尔文主义者的传统被总结成五条教义。^[415] 第一条是全然败坏(total depravity),强调自然人或死不悔改的人在天主眼中不能做任何善事;因为这种人的理智被蒙蔽了,他们的意志对天主持敌对态度。第二条是无条件的拣选(Unconditional election),意味着天主已经预定哪些人将得救,而哪些人将丧亡。第三条是限定的救赎(limited atonement)。基督不是为所有人而死,而只为蒙选的信徒而死。第四条是不可抗拒的恩宠(irresistible grace),意指再生或重生完全是天主的工作。因为罪人不可能选择善或者与天主的恩宠合作。第五条是圣徒的坚忍(perseverance of the saints)。简而言之,它意指“一次得救,永远得救”(once saved, always saved),并导向了救恩确定论说(the doctrine of certainty of salvation)。这种偏激的加尔文主义,有时被称为“极端加尔文主义”(hyper-Calvinism),可被视为奥斯定悲观主义的最充分体现。

托利腾大公会议(the Council of Trent, 1546 - 1563)

在托利腾大公会议期间,司铎们谨慎地避免把奥斯定、安瑟尔

[414] 加尔文,《要义》卷2(Institutes II),1,8; 251。

[415] 请参见艾德文·帕尔默,《加尔文主义的五项要点》(Edwin H. Palmer, The Five Points of Calvinism)(Grand Rapids, Mich.: Baker House, 1972)。

莫或多玛斯的原罪观正典化 (canonize) ; 如此, 他们尊重教会内神学学派的多样性。大公会议教导, 亚当由于原罪失去正义和圣善, 使他处于“更坏的境地”(法令 1)。这种丧失不仅仅为亚当本人, 而且也为他的后代子孙(法令 2)。原罪的根源在亚当身上, 但是通过生育, 而非仿效, 遗传给每个人(法规 3), 尽管大公会议没有采纳奥斯定的性交的消极观点。洗礼是对原罪的必要补救, 甚至为婴儿(法令 4)。为反对路德, 大公会议强调原罪的罪行被免除, 不只是被擦掉, 不过由于肉欲, 罪的“火种”(tinder) 依然存在(法令 5)。法规 1 中提到的“更坏的境地”有些不明确; 后来, 在托利腾大公会议“成义法令”(Decree on Justification) 的序言中指出, 亚当罪的后果没有毁灭人的自由意志, 而只是削弱人的自由意志。^[416] 大公会议确实教导, 虽然人必须受圣神的触动才能相信, 但是他们能自由地与天主的恩宠合作。^[417]

[416] 请参见隆德特 (Rondet), 《原罪》(Original Sin) 171 - 175 页; 也请参见乔治·王德威尔得, 《现代罗马天主教重新解释原罪的两种主要倾向》32 - 41 页; 关于福音派对原罪的精深看法, 请参见亨利·布洛谢《原罪》(Henri Blocher, Original Sin: Illuminating the Riddle, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1997)。

[417] 邓辛格·施考麦泽编辑的《天主教教义汇编》第 33 版 (Denzinger - schonmetzer, Enchiridion Symbolorum 33rd, ed., Freiburg: Herder, 1965) 1525 页; 参考 Canons 4 - 6; 参考阿维利·杜勒斯《希望之事的保证》(Avery Dulles, The Assurance of Thing Hoped For, New York: Oxford University Press, 1994) 48 - 50; 天主教徒和路德派信徒今天对成义(称义)达成一致意见, 体现在世界信义宗联会(Lutheran World Federation) 和罗马天主教达成的《因信称义联合声明》(Joint Declaration on the Doctrine of Justification) 内。

小 结

虽然基督徒通常说,耶稣把自己的生命当作牺牲为我们的罪而奉献,牺牲隐喻的字面意义为当今的许多基督徒提出了令人困扰的问题。教义逐渐认同安瑟尔莫的满足理论。但这使新约圣经中和教父们用来表达救恩奥迹的丰富多样的意象、隐喻和主题变得相当的狭隘。

与救恩论密切相关的问题是罪的问题和邪恶的奥秘。创世纪中原祖堕落的故事,虽然是用神话的语言表达的,认为邪恶的根源在于人拒绝承认并崇敬天主。他们的罪是骄傲,是朝拜他们自己的诱惑。奥斯定称此为“背弃天主”(aversio a Dei)或转面不顾天主。

亚当在旧约其他书籍中几乎没有扮演任何角度,但他再次出现在保禄书信中。保禄在两个亚当的类型学(typology)中,把他与基督并列。在罗马人书信中,保禄把救恩史描写成一场盛大的戏剧,角色有亚当、罪、死亡、法律和基督。在此,原罪教义的根源在于保禄对人类经验的解释,不过他的洞见被教父发展了,并最终被奥斯定确切地阐述。

在对基督工程反省的后新约时期(post - New Testament),东方教父更集中在圣言的降生成人和人类随之而来的转变或神圣化(divinization)。西方教父少一些思辨,更强调救赎和十字架。奥斯定综合了西方教父传统,并把它传承到中世纪。在回应白拉奇(Pelagius)的乐观主义时,奥斯定教导,人处在悖逆天主的境地中,人的意志被束缚着。只有为我们的罪做了赔偿的基督的死才能拯救我们免于天主的义怒。

但是,坎特布里的安瑟尔莫藉着他的满足理论的迷人力量和明晰性,给了西方救恩论特有的形式。基督通过他的死亡满全了

天主的正义,恢复了宇宙万物的秩序。虽然亚伯拉德提出了另一个吸引人的理论,但安瑟尔莫的理论最终赢得了支持,特别是当它被基督新教的宗教改革者解释和传授下来时。

第十一章

救恩论的当代研究

虽然原罪和救恩的教义接近基督徒信仰的中心,但对当今的许多人来说,对原罪和救恩教义传统的表达却成为信仰的一种阻碍。人必须相信太初的纯洁乐园(Garden of Innocence)或原祖父母,才可以弄明白原罪的意义吗?进化排除了前者,虽然古生物学有待确定后者。或者,我们对安瑟尔莫的满足理论应说些什么呢?它支配西方救恩论长达一千年之久。我们能相信,似乎需要钉死他的独生爱子当作救恩赎价的这样一位天主吗?我们一定要用传统的交换语——偿还、代替我们、承担天主的义怒、成为罪、奉献自己当作牺牲——来表达天主在耶稣内赐给我们的救恩的奥秘吗?今天,这种语言为我们现代人真的有用吗?我们可以以一种新的方式去理解它吗?

在我们尝试用更现代的术语表达罪和救恩的奥秘之前,对我们的宗教语言的本质和这种语言如何被体现在我们神学中作一些评论,可能是有帮助的。我们的信仰来自报导或最初的基督徒的“记述”(narratives),他们在与复活后临在于他们中的耶稣相遇的经验中,体验到天主的救恩。他们在宣认耶稣是默西亚、主和天主子时,在讲述耶稣的故事,报导耶稣继续临在他们中间时,他们利

用人物、隐喻、他们宗教传统的记述——希伯来圣经。因而,我们最早的神学语言——新约圣经的语言,几乎不加区分地混合着记述、隐喻、神话的想象和神学的构建(theological construction)。

当今的基督徒常常不区分他们信仰的神话、历史和形而上的幅度也是事实,正如我们在本书的开始看到所讨论的尼西亚信经,并且我们的神学一如继往地受前现代、现代和后现代思想模式的影响。当我们尝试对原罪教义和基督内救恩的奥秘获得更充分的理解时,我们没有必要委身于后现代主义的观点,但在我们的思想中保留神话的、形而上学的和合理的历史性的解释将是有帮助的。

罪恶的奥秘

创世纪中原祖堕落的故事反映了前科学时代文化(prescientific culture)努力说明邪恶的奥秘。人类经历的无知、痛苦、不正义、邪恶和死亡是显而易见的,即使解释的唯一可能性是通过神话叙述来说明。我们在前一章看到,保禄如何用两个亚当的故事把创世纪的故事发展成一种宇宙神学(cosmic theology)。我们追溯这种罪恶神学的后续历史,直到奥斯定给出一个教义性的阐述。从那时起,神学家们对他的教导的蕴含、影响的深度、传播的方式和对教会和社会的蕴含进行辩论。托利腾大公会议之后,天主教神学倾向于在两种极端之间游移摇摆:“白拉奇的论点和基督新教的论点:人堕落的本性彻底败坏”。^[418] 此教义常常以极度个人主义的方式被解释。

[418] 亨利·隆德特,《原罪:教父的和神学的背景》(Henri Rondet, *Original Sin: the patristic and Theological Background*, Stanen Island, N. Y.: Alba House, 1972) 175页。

从现代观点看,原罪教义会有什么意思呢?对今天的神学而言,此教义围绕着人的根本社会性,并围绕人甚至在运用自由之前,人的自由已被每个人建立的人际关系网所限制。

我们每个人由许多社会关系构成。所有这些关系被竞争、生存的挣扎和暴力牵动着。暴力是人类的标记,因为暴力来自“茹毛饮血”的人类祖先。远自太古的纯洁乐园,进化指向我们“沾满鲜血的牙齿和手(red in tooth and claw)”的本性根源,那种血腥残暴的本性从一开始就是人类的标记。因此,我们诞生在一个已经被自我主义、暴力、不正义和自欺弄得遍体鳞伤的世界里。自欺使人怨恨人类大家庭的成员,并使他们互相竞争。我们人类大家庭的机能常常出现异常:追逐私利毒化我们的各种关系;我们的婚姻失败;弱小者被强者虐待。我们的文化既塑造我们又限制我们,对那些不同于我们的人抱有偏见,而我们的社会地位影响我们看别人和与别人相处的方式。因而,我们的自由以各种方式受到限制,我们所做的从来都不是我们真正想要的。用神学术语说,死亡和生命都在我们身上发挥着作用。

在20世纪后半叶,正如我们在此提议的,神学家们以社会术语解释原罪教义付出努力,被称为“境遇主义者”(situationist)的方法。^[419]对这些神学家而言,焦点是生存的境况,是不知不觉地构成并塑造我们每个人,甚至于在我们运用自由之前的“处境”(being -

[419] 乔治·王德威尔得(George Vandervelde)分析皮特·萧南伯(Piet Schoonenberg)、卡尔·拉内(Karl Rahner)和卡尔·海因茨(Karl-Heinz Wegner)作品中的这种方法,并在他的书《现代罗马天主教重新解释原罪的两主要倾向》(Original sin: Two Major Trends in Contemporary Roman Catholic Reinterpretation, Amsterdam: Rodopi, 1975)中分析“人格主义的”(personalist)方法,也请参见1977年《神学研究》(Theological studies)第38期478-512页中布赖恩·麦克德莫特(Brian McDermott)的文章“原罪神学:最近的发展”(The Theology of Original Sin: Recent Developments)。

situated)。这种方法与圣经强调人类罪恶的连带性(solidarity in sin)具有较好的一致性,符合后托利腾大公会议(post-Tridentine)把原罪理解成是圣化恩宠的丧失,符合人自由的有限性和道德行为深植于人在罪恶世界上的具体处境。境遇主义者的方法严肃对待罪在世上的客观现实,没有把罪简化成一种人性的本体上的败坏。原罪通过“生殖,并非仿效”(by propagation, not imitation)传播的教义是对我们犯罪不是因为别人的坏榜样,或因为我们的性本源(sexual origin)是邪恶的,而是因为我们诞生在一个罪恶的世界上,并被消极地塑造的肯定。

人的情境的形成特征,乃至原罪的社会性,可以用无数儿童的例子加以说明。生长在障碍家庭中的小孩,在家庭中是身体或性虐待的受害者,或者在市中心的贫民区里,受同伴和暴力威胁而被迫加入犯罪团伙。在这些案例中,这样的小孩不仅仅伤害他们自己,而且通常会重复他们在生活中经历过的,成为施暴者。原罪教义试图表达复杂的人性的问题,在此显而易见。是他们的境遇彻底限制了他们的自由,导致他们做恶吗?是的。是由于他们在自己的尘世生活中再犯罪,而成为罪人吗?是的。

当代解释的另一个方面是关于本性和恩宠。创世纪中原祖堕落的故事一旦不再被视为历史事实,本性和恩宠就会在一种新的光亮中出现。概念性地区别它们是可能的,但是没有那种“纯本性”(pure nature)的事。本性永远是“倍受恩宠的本性”(graced nature),因为恩宠以天主白白赐予的自我通传的方式永远临现在宇宙万物中,因而,所有人都可得到天主的拯救恩宠。救恩的普遍可得性有教会论的蕴含,因此,它相对化了传统的教导:洗礼为得救是必须的。梵二大公会议首次承认,那些不认识福音的人,因着天主恩宠的帮助,也能得救,但这不是一种“普遍得救”的教义。大公会议也承认人处境的“堕落”(fallen)特征,因为人“相当频

繁”(quite often)地被邪魔欺骗,“将虚妄变作天主的真理,去崇拜事奉受造物,以代替造物主(参考罗 1:21,25)”(《教会宪章》16)。这意味着,原罪遗留下来一股需要对付的恶势力,这使福音的传播和教会显得愈加重要。

原罪教义是基督宗教神学的伟大成就之一,它是少数具有经验证据的神学教义之一。20世纪一连串的恐怖事件——两次世界大战、美洲的种族灭绝、大屠杀、柬埔寨与卢旺达和波斯尼亚的死人地带、数以百万的堕胎、宗教引起的战争、奴隶制度的持续、对儿童的性剥削、死于营养不良或饥饿的数百万民众——足以证明人心中有某种根深蒂固的邪恶。

从这种观点看,布赖恩·麦克德莫特(Brian McDermott)或许是对的,他认为把原罪解释成一种丧失不足以理解原罪的深奥幅度,不管这种理解在天主教神学家中是多么的普遍。^[420]他在奥斯定的观点中找到真知灼见,我们的心灵不只是缺乏爱天主,而是“远离上主”(aversio a Deo),一种完全的不愿意爱天主,并在我们承认自己的无能和罪恶中与邪恶串通,这启示我们极需要在基督内拯救了我们的天主,但不能没有我们的合作。^[421]但是,耶稣“如何”拯救我们?在我们研究的结尾,我们再次面对救恩论的基本问题。

耶稣通传天主的救恩

新约圣经的作者们和教父用来表达我们在基督内得救奥秘的

[420] 布赖恩·麦克德莫特,《原罪神学》(Brian McDermott, *The Theology of Original Sin*) 509页。

[421] 同上书,510-512页。

丰富多样的隐喻,在西方基督宗教中基本上已经失传了。西方基督宗教,在没有其他任何正式定义的情况下,把安瑟尔莫的满足理论当成了权威性的定义。基督新教神学大部分建立在这种宗教改革的遗产上,特别是福传神学。在流行的天主教神学中,它常常是尚未阐明的潜文本(unarticulated subtext),并再次出现在《天主教教理》(Catechism of the Catholic Church)中。^[422] 尽管如此,今天,安瑟尔莫的理论在神学理据和牧灵理据方面越来越被视为是不充分的。

从神学上讲,安瑟尔莫的满足理论是有问题的,这里有几个理由。第一,他以耶稣的死亡为焦点,而不是以耶稣的整个生活和传教为焦点,^[423] 因为耶稣的整个奥迹——他的生活、死亡和复活,都具有救恩价值。安瑟尔莫的方法把耶稣的传教简化成为罪而奉献牺牲,毫不留意耶稣对天国的宣讲、他对穷人和受苦的人的同情、他怜悯服务的榜样和爱的榜样。

第二,从当代神学的观点看,安瑟尔莫的方法在方法论上是有缺陷的。他的满足理论代表一种“从上而下”(from above)的救恩论,即从天主的观点,尝试研究救恩论。通过照字面意义解释新约的一个隐喻对救恩的意思,安瑟尔莫创建了一个有问题的本体论理论:“采用形而上的不可能的构想:天主的转变”(introduces the

[422] 《天主教教理》第二版(Catechism of the Catholic Church, Second Edition, Libreria Editrice Vaticana, Washington, D. C.; United States Catholic Conference, 1997)第615条。

[423] 参阅汉思昆,《论基督徒》(Hans Kung, On Being a Christian, Garden City, N. Y.; Doubleday, 1976)421页。

metaphysically impossible idea of a transformation of God.)。〔424〕

从牧灵的观点看,安瑟尔莫的理论已经造成了大量的伤害。它的律法主义(legalism,亦译为“守法主义”)给基督宗教的宣讲和灵修烙上了强调天主教怒和要求赔偿的印记,以致使天主无偿的爱和仁慈被弄得模糊不清。若瑟·拉辛格(Joseph Ratzinger 现任教宗本笃十六)称它为“天主一与一人之间符合逻辑的完美律法制度……能够使天主的形象出现在邪恶的光芒中(perfectly logical divine-cum-human legal system... that can make the image of God appear in a sinister light)。”〔425〕就像罗杰特(Haight)问:“耶稣的苦难和被钉死在十字架上怎么会不是罪恶的呢?”〔426〕对许多男女来说,生活在一个对那么多的痛苦和可怕的邪恶无动于衷的时代里,相信一位慈爱、怜悯人的天主是困难的,天主正义的观念仅仅通过他的唯一独生子的死亡来满足是没有道理的;它成了信仰的阻碍,表明天主的仁慈是狭隘的。为女权主义神学家而言,它似乎假定父权制的家庭结构,父亲在家庭中支配其他成员的生活。〔427〕

然而,有许多人固守安瑟尔莫对救恩的传统解释。许多受欢

〔424〕 卡尔·拉内,《神学研究》16期中的“救恩的普遍性”(Karl Rahner, "The Universality of Salvation" in *Theological Investigation* 16, New York: Seabury, 1979) 208页;也请参阅伊丽莎白·约翰逊(Elizabeth Johnson)的文章“耶稣与救恩”(Jesus and salvation), 刊录在《美国天主教神学协会:会议录 49》(Catholic Theological Society of America: Proceeding) (1994) 5页。

〔425〕 若瑟·拉辛格(Joseph Ratzinger)《基督教导论》(New York: Herder and Herder, 1971) 174页。

〔426〕 罗杰特,《耶稣:天主的标记》(Roger Haight, *Jesus: Symbol of God*, Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1999) 345页。

〔427〕 请参考伊丽莎白·约翰逊,“耶稣与救恩”(Elizabeth Johnson, "Jesus and salvation") 15页。

迎的基督徒虔诚派,包括天主教的和基督新教的,一如继往地受它的影响。对许多福音派的人来说,安瑟尔莫的满足理论被简化成“代受刑罚”(penal substitution)的教义,在预定论的背景下,它主张基督的救赎工程并不是为所有人,而只为一些“蒙选的人”(the elected)。^[428] 这反过来促成了常常使西方基督宗教苦恼的宗教个人主义(religious individualism)。

“从下而上”(from below)的救恩论

不是“从上而下”,而是“从下而上”地清楚表达救恩神学,会有什么意义呢?“从上而下”的神学会使救恩神学脱离耶稣的整个故事——他的生活、传教、苦难、死亡、复活以及向属于自己的人的显现,特别是福音告诉我们的一切。它必须完全考虑“天主的统治(天国)”在耶稣宣讲中的中心地位,以及它对今天的基督徒生活的重要性。回避救恩的本体论理论,例如救赎、满足、赎罪,以及没有把它们当作隐喻而除掉就加以神圣化,会使这种方法更适宜常受后现代思维方式影响的现代文化。

同时,它不必彻底排除本体论的任何陈述,因为教会的信理中表达耶稣的故事,有明显的形而上的蕴含。正如卡斯佩(Walter Kasper)说:“‘耶稣是基督’的宣认不可分割地具有存有(being)和意义(meaning)的幅度。”^[429] 假如教会的基本基督论信仰和圣三

[428] 请参见由多玛斯·劳斯编辑的书《天主教徒与福音派教徒分享共同的未来吗?》87-89页中,由格拉尔德·布雷撰写的文章“福音派教徒、救恩和教会的历史”(Gerald Bray, "Evangelicals, Salvation, and Church History" in *Catholics and Evangelicals: Do They Share a Common Future?* ed. Thomas P. Rausch, New York: Pauline, 12000, 87-89)

[429] 华尔特·卡斯佩,《耶稣基督》(Walter Kasper, *Jesus the Christ*, New York: Paulist press, 1976)23页。

论信仰被正式地界定,那么对安瑟尔莫的满足理论而言,同样的情况就是不正确的了,尽管他早在传统中存在。尼西亚信经说,耶稣从天降下,“为我们,并为我们的得救”,尽管它添加了“他在般雀比拉多执政时,为我们被钉在十字架上死”,至于我们应如何理解这点,它没有给予特别的说明。

我们也需要呼吁人们注意我们在第六章中看过的。批判研究没有排除新约圣经的观点,耶稣把自己甘愿接受的死亡视为他生命和传教的一部分。虽然耶稣没有把救赎的功效归因于他的死亡,但耶稣怀着与他的门徒有一种超越死亡的更新联谊关系的信心走向死亡。这种把耶稣的生活,甚至死亡看成是一种“事奉”(service,或译为“服务”)的观点,根植于最后晚餐的传统。在传统上,天主教神学通过牺牲的概念来表达它,而基督新教神学则通过满足的概念来表达。

那么,当我们谈论基督内的救恩时,我们的意思是什么呢?首先,把救恩形容成耶稣“做”(does)的某件事,就是冒险回到“从上而下”的救恩论,回到形而上地说明在天主内或在我们与天主的关系中发生了某种改变,而不是什么事确实地发生在我们身上,发生在我们的经验中。用教父的话说,基督把我们从死亡、罪恶和无知中拯救出来;罗杰特(Haight)对此添加两项:内疚和痛苦。^[430]说耶稣救了我们就是宣认,通过耶稣我们体验到天主的救恩的临在,并因此发现我们的生命被改变了。

耶稣以多种方式临在于我们当中:在宣讲福音时、默观福音的奥秘时、庆祝圣事时、团体或教会在圣神内聚会时、以耶稣的名给别人以同情的服务时,接近耶稣不应该被变成很困难的事。人不需要持有德国的博士学位去理解福音故事,福音故事的语言和意

[430] 罗杰特,《耶稣:天主的标记》(Roger Haight, *Jesus: Symbol of God*) 354 页。

像有一种直接性(immediacy),它能够在耶稣之后的两千年的历史中触动不同的人。同时,好的神学能够保护耶稣的故事免受因断章取意或片面解释造成的失真。安瑟尔莫的满足理论和后来的刑罚满足理论既简单又清楚,但并非所有内容都属于这两种模式。

在本书前几章中,我们已详细探讨了耶稣的故事,我们现在可以尝试使耶稣通传天主真正救恩的方式变得更加具体。

天主的爱在基督内改变我们的生命

福音以最有力的方式说明耶稣的传教不是以来世(the next world)为焦点。历史的耶稣,在我们可以了解他的短暂的有生之年里,花时间教导人,医治人,并使人们和好。

耶稣医好的病人或受伤的人和他驱走“不洁之魔”的人,亲身体验到天主改变的力量。他挑战当时的宗教领袖,其中一些人的生命被改变了,向天主圣神的行动(movement)开放,例如尼苛德摩(若 20:39)。他召叫男女加入他的团体,分享他的使命,并与他在一起,而他们“舍弃一切”跟随他。

很明显,穷人是耶稣传教的核心对象。在旧约先知书中,为穷人主持正义永远是默西亚时代的一个许诺和标记。在传统意义上,耶稣不是一个社会革命家,他没有参加政治运动反对执政的罗马政权,因而不能被理解成一个激进的改革社会的先知,企图改革乡村生活或社会风俗。但是,他宣讲的真福八端的核心——他在比喻中提到的“贫穷的和残废的、瞎眼的和瘸腿的”(路 14:21),他形容跟随他的大多民众“像没有牧人的羊群”(谷 6:34),或者被法利塞人形容成“不明法律”的“可诅咒的”群众(若 7:49)——都指向广义的穷人,他们在耶稣的传教中占有一席之地。穷人应包括文盲、失业者、贫穷的农夫和计日散工、精神病患者,那些面容损伤病症或肉身受伤但仍可以在中东的城门或教堂门口被看到

的人、妇女、公开的罪人,以及因不同方式被排斥在团体生活之外的人。耶稣欢迎他们,并称他们在天国里是有福的。耶稣甚至含蓄地要求改变他们的社会处境,因为他讲得很清楚,我们进入天国依赖于我们努力帮助最后的和最小的兄弟姊妹(路 16:19 - 31; 玛 25:31 - 46)。

耶稣也宣讲罪过的赦免。对那些在宗教上受排斥的人,即被宗教当局认为在法律之外的人,耶稣给予特别的关心。耶稣宣讲的宽恕指的是与天主和团体和好。耶稣被不断地批评成是“一个贪吃嗜酒的人,税吏和罪人的朋友”(玛 11:19),因为耶稣与他们来往,与他们一起吃饭,证明没有人被排斥在天国之外。

许多男女的生命因与耶稣相遇而被彻底改变的故事,是耶稣的临在对其他人的影响的证明。某些相遇发生在耶稣传教期间。有过五个丈夫的撒玛黎雅妇女(若 4:42)变成了一个传福音者;自负的渔夫伯多禄变成了初期教会中的领袖;耶稣曾从其身上赶走七个魔鬼的玛利亚玛达肋纳(路 8:2)成了耶稣最亲近的跟随者和亲密的朋友;匝凯(路 19:2)和肋未(谷 2:14)两位税吏都被归化了,至少其中一人成了耶稣的门徒。与复活的耶稣相遇的其他人也被改变了,像去厄玛乌的两位门徒(路 24:13 - 35)和保禄。保禄原是一个狂热的、自以为是的法利塞人,却变成了外邦人的宗徒。

这些故事不仅仅是吸引人的叙事,在故事中,许多男女从缺乏自我认识、不自由和罪恶的生活被改变成拥有自由和新生命,并关心别人,这是因为恩宠在他们身上工作。人不必回到新约圣经中去寻找因与耶稣相遇而生命被改变的证据,他们就在我们身边,我们知道他们的名字,他们是耶稣通传的恩宠的故事,恩宠的临在意味着天主就在那里。

十字架是我们得救的标记

十字架,甚至带有耶稣被钉受死的苦像,是基督徒信仰的标记和我们得救的奥秘。从第三世纪开始基督徒藉着画“十字圣号”(sign of the cross)降福自己;戴尔都良说:“我们时时处处都在前额画十字圣号:在回家或离家时,在穿衣穿鞋时,在洗澡时,在饭前饭后,在点灯时,在上床睡觉或坐下时,在日常生活的所有普通活动中。”^[431]

假如传统神学和传统的虔敬行为(piety)强调耶稣的死亡,而不够关注耶稣的复活是事实,那么,今天的实际情况常常恰恰相反。罗杰特(Roger Haight)的书的一个优点是,他努力重新思考救恩论,特别是他对安瑟尔莫的满足理论的批评。但是,像现代许多神学家一样,罗杰特发现很难接受十字架。他问,为什么十字架的痛苦的解释具有意义和救恩价值,怎样才能对后现代想像(post-modern imagination)产生意义。罗杰特采纳约纳堂·索夫里诺(Jon Sobrino)的观点,把十字架看成耶稣选择天国的整个生活的标记。^[432]但是,若没有十字架神学,罗杰特便没有基础去探讨痛苦、罪恶和死亡的奥秘。^[433]

从保禄时代起,十字架就象征着耶稣为了我们的得救所付出

[431] 花冠 3》(The Chaplet, 3), 在罗伊·德弗拉利(Roy J·Deferrari)编辑的书《教父:新译本》第 40 册“戴尔都良:纪律、道德和神修神工”中(The Fathers of the Church: A New Translation, vol. 40, Tertullian: Disciplinary, Moral, and Ascetical Works, New York: Fathers of the Church, Inc., 1959)237 页。

[432] 请参考罗杰特,《耶稣:天主的标记》345-47 页;请参考庄·索布利诺(Jon Sobrino)的《解放者耶稣基督:历史神学观》(Jesus the Liberator: A Historical-Theological View)(Maryknoll, N·Y.: Orbis, 1993) 228-230 页。

[433] 非常感谢在读研究生肖恩·维达利(Sean Vidaurri)的这种表述。

的个人代价。犹太法律说,凡“悬在木杆上”的人是被咒骂的(申 21:22-23)。为犹太人,特别是为归化之前自以为义的法利塞人保禄而言,十字架是一个“绊脚石”(格前 1:23)。但这只有“拉比才欣赏的逻辑”(the logic only a rabbi could appreciate),保禄却逐渐把十字架看成是使耶稣能够承担法律诅咒的东西,并改变它,因而十字架成为“天主的德能和天主的智慧”(格前 1:18-25)。^[434]因而,我们因着耶稣的死亡“成义”并与天主“和好”(罗 5:9-10);耶稣是我们的“赎罪祭”(罗 3:25)。这是有力的隐喻性的语言,正如我们已强调过,决不能照字面字义来解释。我们决不能忽视十字架的奥秘,或否认十字架是一个标记。

同时,耶稣的死亡不能与他的生命、传教和教导分开,“否则,我们会把耶稣死亡的救赎意义变成一个神话,有时,甚至变成一个残虐血腥的神话。”^[435]耶稣“服从至死,且死在十字架上”(斐 2:8),并不是说他服从某种神圣的命令,受难至死作为我们得救的代价,而是在忠于自己的传教使命时,耶稣绝对拒绝以敌意或暴力回应他的传教所引起的敌意和暴力。用神学术语讲,耶稣不以罪还罪(not respond sin to sin)。

如同我们已经看过的,罪有一个根本的社会幅度。罪的结果——伤害、怨恨、疏远、敌意——就像一石击起千层浪一样地继续下来,扰乱社会环境。罪恶象征性地但也真正地使人堕入死亡。罪恶带给世界的邪恶是非常真实的;它的持久性超越了罪人的死

[434] 若瑟·费兹迈尔的文章“保禄神学”,被收录在布朗、菲茨迈尔和穆菲共同编辑的《新热罗尼莫圣经注释》中(Joseph A·Fitzmyer, "Pauline Theology," in The Jerome Biblical Commentary, ed·Raymond E·Brown, Joseph A·Fitzmyer, and Roland E·Murphy, Englewood Cliffs, N·J.: Prentice-Hall, 1968) 79:13.

[435] 爱德华·史勒拜克斯(Edward Schillebeeckx. Church: The Human Story of God, New York: Crossroad, 1990) 第120页。

亡,并且不会通过宽恕而被消除。在真正意义上来讲,我们可以说,罪恶临现在世界上,罪恶是一种对天主的美善和碰触我们每个人的真理怀有敌意的邪恶力量;这种罪恶体现在大司祭、比拉多和所有讥笑耶稣并把他带到加尔瓦略山上的人身上。

十字架向我们展示的耶稣是一个不会远离天主的耶稣。耶稣在最脆弱的时候,依然以他称为“阿爸”的那位为中心,甚至以他的生命为代价。不会犯罪、坚持信赖“阿爸”的耶稣,拒绝打破与父之间的关系。耶稣不会以罪恶还罪恶,因为他愿意丧失自己的生命以拯救罪人,我们也必须如此做(参考谷 8:35)。这是福音核心内容的“悖论(paradox)”(看似矛盾,却是至理),隐喻性地讲,耶稣拒绝以敌意对敌意,以罪还罪,“是循环往复无穷的报复和暴力的解毒药……是竭力表达真正的宽恕和昂贵的和好所需要的根治性手术。”^[436]因而,因为天主对人类的爱,耶稣使临在的恩宠成为可见的。隐喻性地讲,耶稣打破了罪恶和死亡的势力,向我们证明罪恶没有最后的决定权。耶稣的整个生活就是宣讲天主的统治是一个富有同情、自由、平安的统治,反对任何使人失去人性或否定人自由的邪恶势力。耶稣怎么能抛弃这些价值呢?他甚至不惜牺牲自己的生命保护这些价值。因而,十字架在基督宗教的圣像中成了基督得胜的标记,而不是一个诅咒的标记。

正如阿瑟·麦基尔(Arthur C. McGill)在他论及痛苦和神学的精美小册子中辩称:“当耶稣反对一切暴行和一切暴政时,当他使男人(和女人)从压迫和折磨他们的人手中获得自由时,耶稣是以

[436] 乔治·王德威尔德(George Vandervelde)与本书作者私下交谈时所说的话;也请参见吉尔·贝利,《揭开暴力的面纱:处在十字路口的人性》(Gil Bailie, *Violence Unveiled: Humanity at the Crossroads*, New York: Crossroad, 1995)。

天主本质生命的启示者的身份在做。”^[437] 麦基尔的书谈到天主如何救我们免于邪恶、黑暗和死亡。奥斯定和安瑟尔莫的传统把问题等同于罪的观念,以法律术语把罪理解成是冒犯天主的正义和旨意。麦基尔把问题等同于魔鬼在世上显然可见的“毁灭性的怪异力量”(peculiar energy of destruction),魔鬼的本质“扭曲并分解其他事物的形态,阻碍人类的成长,扰乱社会秩序,使动物和树木变成奇形怪状的,阻挡大地富饶多产。”^[438]

简而言之,麦基尔的论证是,天主的德能绝对反对魔鬼的控制权。The divinity active in Jesus 活跃在耶稣身上的天主性不是专制的绝对权力,而是天主的生命。天主的德能不是带来死亡,它不是毁灭性的,而是赋予生命的。天主的德能生了与父平等的圣子,而圣子崇拜圣父是自己的根源。虽然耶稣的死亡清楚地显示魔鬼的控制权在完全控制,但十字架没有体现魔鬼的胜利,而是魔鬼最终的失败,因为“耶稣在十字架上的自我奉献和他在巴勒斯坦的整个生活是圣子的行动,因而,人存在的模式在这个行动中被汇集到天主的内在生命内。”^[439]

作为基督徒,我们也生活在十字架下,知道控制权决不可能是现实生活和死亡的主,也不能把我们与现在分享的天主的生命分开。^[440] 即使麦基尔在谈及我们分享天主的生命时,没有充分阐述

[437] 阿瑟·麦基尔,《痛苦:神学研究方法的一个考验》(Arthur C·McGill, *Suffering: A Test of theological Method* (Philadelphia: Westminster, 1968); 1982年再版时由 Paul Ramsey 和 William F·May 作序,79页。

[438] 同上书,48页。

[439] 同上书,95页;与史勒拜克斯(Edward·Schillebeeckx)的方法相似;他写道:“耶稣的基本选择是拒绝使用强权,因而耶稣的言行呈现出一种不平行的权柄。”*Church: The Human Story of God*,125页。

[440] 阿瑟·麦基尔,《痛苦:神学研究方法的一个考验》(Arthur C·McGill, *Suffering: A Test of theological Method*,98页。

圣神神学,但他的确证明,人类在耶稣内如何进入到一个与天主同在的生命;天主没有使死亡成为生命的终点,而是使之成为进入新生命的一个过渡。我们将在下面探讨圣神。

因而,十字架是彰显在耶稣身上的天主爱的标记;不只是在面对邪恶时耶稣保持与天主结合在一起,而且因为在面对邪恶,在耶稣拒绝使用暴力时,耶稣保持与历史上所有的暴力受害者团结在一起(solidarity)。哈洛德·库席勒(Harold Kushner)从犹太人的观点评论说:“基督宗教把这样一种思想介绍给世界:一位受苦难的天主,同时他又是创造并掌管万有的天主。”^[441] 吉尔伯特·基恩·切斯特顿(G. K. Chesterton)曾把钉死的耶稣的标记和东方神秘主义的标记进行比较。耶稣赤裸伸展的四肢被钉在刑具十字架上,他是脆弱的,身体完全暴露着,伸开的双臂向万物敞开着,向天主敞开着,但也向怀疑敞开着。佛的体态是向内集中的,满足的,双臂和双腿向内盘着,眼睛、心灵和生殖器都是闭合的。^[442] 比较的重点不是要诋毁佛,而是夸大福音的核心内容耶稣的脆弱性(译者注:天主允许降生成人的独生子耶稣基督成为“脆弱的”,任由不正义和邪恶的摆布,甚至死在十字架上。这的确是福音的核心,但脆弱却战胜了貌似坚强的)。

被钉死的耶稣为基督徒是一个极恰当的标记,因为我们也必须死于罪恶,死于远离天主的自我,死于一切不属于天主的事物;最后,我们每个人必须经过死亡的痛苦的最后通道,进入生命本身,只有紧紧地依恋天主,如此我们便可以获得永生。若没有耶稣

[441] 哈洛德·库席勒,《当好人遇到坏事》(Harold Kushner, *When Bad Things Happen to Good People*, New York: Schocken Books, 1981) 85 页。

[442] 意译加里·威尔斯(Garry Wills)在《毁弃的唱诗台》(Bare Ruined Choirs)一书中对切斯特顿(Chesterton)的形象的描写(Garden City, N. Y.: Doubleday, 1972) 268 页。

的十字架,若没有他的痛苦和死亡,就没有救恩。背起自己的十字架在对观福音中确实成为跟随耶稣的条件(谷 8:34 和其后面内容);保禄书信(罗 6:3-5)和若望福音(若 12:24)以自己的方式表达了这个奥秘。因为耶稣是道路、真理和生命(若 14:6)。像耶稣一样,每位基督徒被召叫,并使之能够进入逾越奥迹,进入在基督内支持我们的天主忠信之爱的奥秘。

天主的爱比死亡更强

耶稣的复活启示天主的爱比死亡更强。它向我们证明,珍藏在人心中最深的渴望——渴望脱免永死,渴望天主临在中的永生,对那些在基督内忠于天主的爱的人是可能的。我指的是主动的意义和接受的意义,通过天主的爱,我们接受天主对我们的爱,同时天主的爱使我们对天主的爱成为可能的并使我们能够爱天主。

正如我们在第七章中看过的,门徒们的复活节信仰是一个比福音中的复活节故事更加复杂的过程,至少初读时有这种感觉。在历史上,此处的争论不是关于肉身的复活,而是关于在天主的未来(God's future)、在末世、在超越我们能够想像的时空的另一边的新生命。门徒们能够认出被钉死的耶稣依然生活并临在于他们中间,因为他们的宗教传统已经介绍了死人复活的希望,此希望产生自以色列历史上的苦难时期:当时犹太人宁愿死,也不愿违背他们与雅威的盟约关系。

为保禄而言,耶稣的复活不只是我们的希望;它是一种德能,已经把我们的生命改变成为基督内的新生命。保禄谈到渴望“认识基督和他复活的德能,参与他的苦难,相似他的死,希望也得到由死者中的复活”(斐 3:10-11;参考罗 6:4)。在格林多人后书中,保禄谈到我们被改变成为基督的肖像(格后 3:18;4:6)。

为圣经中天主子民受启发而日益渴望死人复活的特点而言,

耶稣的复活是一个有力的证据,天主将带给死者生命,即使复活本身不能被历史调查的严格标准所证明。因为耶稣的故事只有在以色列的失败和希望的故事的背景下才能被理解。

耶稣赐予我们分享天主的生命

天主把耶稣基督内的救恩赐给了我们以分享他的神圣生命,这个主题被保禄书信和若望福音详尽阐述了。保禄把耶稣说成是“最后的亚当”,他以自己的死亡和复活成为“使人生活的神”(格前 15:45),并说天主派遣耶稣的神进入我们心中,我们也可以呼喊说:“阿爸,父啊”(迦 4:6)。罗马人书第八章带我们更近距离地看救恩史的伟大剧本,保禄提到藉着住在我们内的圣神,我们分享天主的生命。保禄三次提醒罗马的基督徒,“天主的圣神”或“使耶稣从死者中复活的天主的圣神”或简单地说“那住在你们内的圣神”(罗 8:10-11)。保禄并非始终清楚地区分耶稣和圣神,甚至一度说:“主就是神”(格后 3:17,18)。这位内住的圣神(indwelling Spirit)是基督徒承认耶稣是主的根源(格前 12:3),他体现在为建设教会所赐予的丰富多样的神恩和职务上(格前 12:4-11)。

第四部福音的作者在耶稣的临别赠言中(若 14-17),逐步展现出一个丰富的“神圣寓居”(the divine indwelling)的神学。住在耶稣内的父(若 14:10)将给门徒们派遣圣神,并使之永远与他们同在(若 14:16);圣神是因耶稣之名(若 14:26)或由耶稣自己(若 15:26)派遣来的。在耶稣最后的祈祷中,耶稣说他把从父得来的光荣赐给了门徒,“为叫他们合而为一,就如我们原为一体一样,我在你内,你在我内”(若 17:22-23)。因而,在若望福音的“天主内住”的神学中,已经呈现出一个基本结构,它将成为天主圣三内在生活的教义。

天主的爱在耶稣内创造一个新的民族

如果我们分享天主的生命,那么我们彼此之间有一种新的共融或联谊关系(Kinonia)。保禄用“kinonia”这个词告诉我们,天主召叫我们与他的儿子耶稣合而为一(格前 1:9),我们在他的圣体圣血内共融合一,并且在分享同一的圣体时,我们成为一个身体(格前 10:16-17)。因而我们在基督内的得救使我们成为一个新的民族、一个会众或教会(ekklesia)。正如天主在耶稣内的救恩通过以色列的历史通传一样,因而那救恩、那希望、那生命在致力于耶稣的生活方式和在圣神内生活的团体中,在历史上,依然是清晰可见的,可获得的。救恩以这种方式本身成为历史性的,而非一个超历史的、形而上的事件。基督宗教是一种彻底地参与历史来体现爱的信仰(incarnational faith 道成肉身的信仰),意思是恩宠成为有形可见的、有血肉的人出现在历史上。基督宗教也是一个传统的社会信仰,使我们在圣神内与基督联合在一起,也使我们彼此之间联合在一起。

从历史上讲,教会是耶稣建立的,致力于聆听天主圣言的新家庭在历史中的延续(谷 3:33-35)。教会是由耶稣召集的、以十二宗徒为核心的门徒团体,是天主的新子民的、末世性的以色列(尽管天主不后悔赐给犹太人恩宠或召叫他们,参考《教会宪章》16)。教会通过宣讲(kerygma)、教导(didache)、朝拜(leitourgia)、职务(diakonia 或译为“服务”)和分享生命(shared life/ koinonia, 或译为“团契”)分施天主在基督内的救恩。尽管教会内存在着罪恶,甚至教会是有罪的(尽管官方的天主教教义不愿意这么讲),但恩宠永远通传(mediates)恩宠。那些被宣讲的圣言、在耶稣的精神的共融、掰饼和分享圣体、因耶稣之名进行的事工,在教会团体内找到救恩和生命。

从神学上讲,基督内的救恩使我们在基督内互相联合在一起,并要求与所有人建立一种新的关系。教会永远为天主的统治(天国)服务。美国的许多基督宗教对救恩的个人主义性理解非常独特,以致与新约圣经非常不一致,并促使美国世俗文化的宗教私有化现象非常典型。^[443] 虽然救恩涉及与耶稣的个人关系,但它决不能被简化成一种个人关系。正如格哈德·楼芬克(Gerhard Lohfink)说,把格林多人书中提到的最后晚餐作为一个例子进行分析,“人们只有并永远彼此间共融才能与基督共融(One can have communion with Christ only and always in communion with one another)。”^[444] 在保禄书信中,“在基督内”这个短语出现了大约 164 次。它不应该在个体的意义上被理解。“它意味着属于基督统治的国度,那个国度就是他的身体,就是团体。”^[445] 基督的统治向我们提出真正的宣言,它打破所有基于民族、阶层或社会地位的分裂。圣体圣事通过把我们融入基督的奥体,创造这种共融。^[446] 在拉丁美洲,信仰的私人化导致了基督徒中这一异常情况:在政府和军队服务的基督徒虐待其他基督徒,尽管他们信从同样的信仰,甚至属于同一个团体。^[447] 使教会团体分裂的委任和排外(omission)是类似

[443] 请参考罗伯特·贝拉在美国天主教杂志《美国》中的文章“宗教与民族文化的形成”(Robert N. Bellah, “Religion and the Shape of National Culture,” *America* 161/3, 1999) 9-14 页。

[444] 格哈德·楼芬克,《天主需要教会吗?》(Gerhard Lohfink, *Does God Need the Church?*, Collegeville: The Liturgical Press, 1999) 第 255 页。

[445] 同上书,第 260 页。

[446] 参见蒂亚尔,《教会的血,基督的血:教会共融的根源》(J·-M·R·Tillard, *Flesh of the Church, Flesh of Christ: At the Source of the Ecclesiology of Communion*, Collegeville: The Liturgical Press, 2001) 38-39 页。

[447] 参见威廉·卡瓦诺夫(William T·Cavanaugh, *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ* (Oxford: Blackwell, 1998)。

的罪过。当保禄责备格林多的基督徒“不分辨主的身体”(格前 11:29)时,他思想中有这种犯冒领圣体的罪。“基督的身体”既是基督徒团体,又是圣体,两者确实都是基督的身体。^[448]

耶稣是我们救恩的源泉吗?

在前一节,我们尝试“从下而上”地清楚阐述救恩论。我们探究耶稣如何通传救恩。我们看到,彰显在耶稣身上的天主的爱改变了人的生命,其标记是十字架,证明天主的爱比死亡更强,创造一个新的民族,并藉着耶稣的圣神恩赐我们分享天主的生命。这种救恩论是关系性的和启示性的,而不是交易性的。它特别设法避免照字面意义解释新约圣经的任何隐喻,它不提供一种神话的或形而上的元叙述(metanarrative,译者注:依照利奥塔《后现代状态》一书,元叙述指各种宏大的叙述和理论。宏大叙述和理论的特征是:其一,它们旨在揭示历史的整体意义;其二,它们为了否定另一些事实和现象,往往把某些特定的事件和现象放置在一个宏伟的架构中),根据某种交易或交换——一种由耶稣在天主内完成的改变——来解释救恩。

探讨救恩论的这种办法接近罗杰特(Roger Haight)的方法。罗杰特的提议是寻回已被忘记的亚伯纳德的传统。罗杰特把它视为“更适合新约圣经的见证,耶稣启示的天主是这样一位天主:他的正义在更大的背景——无偿宽恕的爱内——展现。”^[449]罗杰特

[448] 这种观点在奥斯定身上表现得特别强烈;请参见蒂亚尔,《教会的血,基督的血:教会共融的根源》(Tillard, *Flesh of the Church*, 39-62.)

[449] 罗杰特,《耶稣:天主的标记》(Roger Haight, *Jesus: Symbol of God*)第360页。

的救恩论把耶稣描写成一位启示和象征与天主相遇的人,并成为人类存在的榜样(357-58,译者注:此数字指罗杰特《耶稣:天主的标记》一书中的页码,后面的数字亦如此)。

但是,我们这里的方法有几点不同于罗杰特的方法。第一,我们的方法试图更明确地论述十字架是我们得救的悖论标记(paradoxical symbol),确实是天主在基督内的爱的标记,它坚决反对一切暴力和世俗的力量。天主的德能是赋予生命的,而不是控制。不能接受十字架的悖论会冒险错失天主在痛苦和弱小者身上(marginality)奥妙的自我启示,这个主题十分适宜后现代派思想。罗杰特没有真正充分地论述十字架,他似乎在十字架上没有找到任何积极的价值,除了把十字架当作耶稣生命的一个标记。

第二,不像罗杰特,我们的方法愿意肯定耶稣是救恩的普遍源泉,尽管在某种限定的意义上来讲。罗杰特在自己的书的结尾评论说:“现代基督论在坚持耶稣给所有人带来救恩这种思想的人和不坚持这种思想的人之间产生了分歧。”他辩称只有通过某种形而上学的构建,人才能争辩说:耶稣对那些与他从未有过历史性接触的人或他之前的人的得救有所影响(349)。罗杰特似乎最能接受的是,耶稣通过象征性地或圣事性地启示天主爱的临在,给基督徒带来救恩,或者耶稣没有建立圣事,而是启示天主的爱是某种永远的事(359-60)。罗杰特承认他“偏向于多元主义(pluralism)”(398)。为基督徒而言,耶稣是“天主标准的启示”(a normative revelation of God),但为其他宗教的人来说,有其他标准的启示(403)。

我认为完全有可能存在其他的救恩中保:个人性的或超越性的。天主教的主流神学承认,非基督宗教和世俗现实(secular realities)像献身于超越价值,例如正义、和平与博爱,可以作为非基督

徒得救的中介。^[450] 每当人们寻找真理,被美善感动时,或默观美(美好的事物)时,天主圣神是临在的。就像弥额尔·阿玛拉道(Michael Amaladoss)神父在关于宗教多元化的背景下宣扬基督的一个演讲中主张:救恩的相遇(salvific encounters)发生在其他宗教内并藉着其他宗教发生,即使他们是别的宗教。^[451]

教会的训导权更谨慎。教宗若望·保禄二世在鉴赏其他宗教方面比历代的教宗都更进一步。他在《救主的使命》(Redemptoris Missio)通谕中宣告,圣神在每个人心中工作,并且圣神的活动也能影响“社会和历史、人们、文化和宗教”(第28条)。^[452] 他曾于1986年和2002年两次号召世界宗教领袖会聚在亚西西为和平祈祷。然而,他再次肯定基督内的救恩的普遍性时,仅提到从基督获得意义和价值的“其他类型的中介”(第5条;参考《梵二教会宪章》16)。因而,他没有把此观点在教会的训导之内推广。

但是,如同基督徒传统上断言的,耶稣是整个人类救恩的“源泉”(source)吗?在此我以有条件的肯定来回答此问题。耶稣是人类救恩的源泉,不是通过完成某项工程或进行某种交易,而是作为天主拯救工程的一个构成部分的体现。天主派遣“天主圣言”进入人类历史时空向人讲话,并派遣圣神进入人类历史,使我们能够参与天主的神圣生命。我们分享这种生命,是因为赐给我们救

[450] 方济各·沙利文,《教会之外无救恩? 追溯天主教在历史中的回应》(Francis A. Sullivan, *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, New York: Paulist, 1992) 181页。

[451] 弥额尔·阿玛拉道的文章“宗教多元化和在亚宣讲耶稣基督”,刊录在《美国天主教神学协会:会议录56》(Michael Amaladoss, "Pluralism of Religions and the Proclamation of Jesus Christ in the Context of Asia," *Catholic Theological Society of America, Proceedings* 56, 2001) 1页。

[452] 教宗若望·保禄二世(John Paul II)的通谕《救主的使命》(Redemptoris Missio),第28条;请参见 *Origins* 20/34 (1991) 541-568页。

恩的天主圣三的本质:永远在奥秘中共融,我们象征性地称他们为父、子和圣神。

罗杰特对圣神基督论的偏爱使它成为传统“圣言”基督论的另一个选择。为基督徒而言,他使耶稣成为圣神的唯一中保,但耶稣不是“圣言”基督论中降生成人的“圣言”。因而,他的基督论不承认天主性与人性在耶稣身上本体性的结合。这反过来影响他的天主圣三学说。他承认天主圣三的教义依赖基督论(479),由于天主藉着耶稣进行自我启示,“基督宗教的信仰、启示与救恩的历史起源和内在结构是功能性(functionally)的天主圣三”(484)。此处“功能性”(functionally)这个词是关键,因为罗杰特同意历史性启示的天主圣三的结构,“救恩计划中的”天主圣三(the “economic” Trinity),但不同意通常所说的“内在的”天主圣三(the immanent Trinity),它主张天主的内在事实是有区别的。

但是,其他神学家不愿意把天主本身理解成“神体一位论”(unitarian)。耶稣会神学家若瑟·布拉肯(Joseph Bracken)反对像罗杰特一样的神学家的倾向:拒绝内在的天主圣三的思想。布拉肯发现这种倾向“太激进”,“它似乎对近两千年来、从圣经和圣传(Tradition)对天主进行的谨慎神学反省置之不理。”但它也“不够激进”,因为它未能接受更深刻的问题:需要从“存有的形而上学”(metaphysics of being)走向“成为的形而上学”(metaphysics of becoming)作为理解天主圣三教义和天主与世界之间关系教义的恰当方法。^[453] 布拉肯的过程研究法(process approach)给那些主张天主圣三的语言(trinitarian language)仅适用于天主与我们之间关系的人,提供了一个强而有力的选择。相反地,他肯定天主不

[453] 若瑟·布拉肯在杂志《视野》中的文章“救恩史中的天主圣三和内在的天主圣三”(Joseph A. Bracken, “Trinity: Economic and Immanent,” *Horizons* 25/1, 1998) 8页。

只是个人性的,而且也是主体间的(intersubjective)。换言之,关系性是基督徒理解天主的关键。

尽管凯瑟·莫瑞·拉库纳(Catherine Mowry LaCugna)的方法论使她除了主张救恩计划中的天主圣三外,不太坚持主张天主的内在区别,但她也赞成位格是理解天主圣三的首要本体论范畴。她回到卡帕多西亚教父(Cappadocian)的坚决主张,天主的本质(ousia/nature)仅仅作为关系或位格(hypostais/person)而存在:“天主圣三论的原始教义的核心是,天主(天主的本质)仅仅以三个位格存在。反之亦然,天主的三个位格不是别的,而是天主的本质(ousia),他们就是本质(ousia)。”^[454]

罗杰特是基于什么基础,以他对基督宗教信仰“功能性的天主圣三的”理解,实质性地重新解释从四世纪以来对这种信仰来说什么是固有的这个问题?他真正关心的是与后现代智力文化进行对话(490)。他提供了几点具体的论证:首先是从天主圣三的标记与宗教认识(knowing)的关系。罗杰特倾向于首先根据标记论述天主圣三和基督论。雅威(Yahweh)、圣神、“圣言”(Word)、“智慧”(Wisdom)和“道/圣言”(Logos)都是隐喻,这些最重要的名号完全是超越的,其他的名号是被用来表达天主在世上的临在和行动(472)。但这些“象征、隐喻或模型(models)”来自宗教经验界,这种语言“不是客观表象性的,或直接指示性的,或命题式描述性的”(471)。当它象征人与天主在历史中的相遇时,宗教象征主义的语言没有给予太多的实际知识。

罗杰特在他的书的前面提出的基督论的模式:最后的亚当基

[454] 凯瑟·莫瑞·拉库纳,《为我们的天主:天主圣三和基督徒的生活》(Catherine Mowry LaCugna, *God for us: The Trinity and Christian Life*, Harper SanFrancisco, 1991)第389页。

督论、天主子基督论、圣神基督论、智慧基督论和圣言基督论,也以象征作为基础,其中三种基督论再次出现在他关于天主圣三学说的论证中。关于这些象征的本质,他是对的。但我提醒不要把新约圣经中基督论的证据简化成象征和模型,它们已经远离圣经文本的直感性(immediacy)一大步或更远。这与较老的方法没有什么不同,几乎只根据先知、默西亚、主、人子、天主子等头衔来研究基督论。新约圣经提供的资料更多:有大量的叙事和比喻性的证词,证明耶稣的天主子身份,甚至耶稣的先存性,包括耶稣使用“阿爸”这个词;玛窦福音和路加福音中的贞女怀孕,努力把耶稣与旧约的“神显”(theophanies)联系起来(谷 6:45-52;9:2-8);福音中报导耶稣被指控说了亵渎的话(谷 14:64;玛 26:65;若 10:33,36;参考 19:7);使用“主”这个神圣头衔;从最初耶稣就是朝拜的对象;甚至在若望作品和希伯来人书中耶稣被称为“天主”(God),正如我们在第八章看过的。

出于同样的原因,罗杰特的圣神基督论支配新约圣经的主张(474)至少是有争议的。虽然他以路加福音为重点,作为圣神基督论的一个例子,但他找到的典型因素也可在保禄书信和若望福音中找到,因而并非所有人都同意圣神基督论是路加基督论的基本面向(foundational aspects)(163)^[455]。罗杰特也认为内在的天主圣三的教义没有在新约圣经中(474)。但是,智慧基督论、圣言基督论和关于耶稣的先存性的圣经章节(若望福音、希伯来人书、极可能有保禄书信),至少清楚地表明开始关注天主的性体这个

[455] 例如,约翰·赖特(John H. Wright)辩称“严格地讲,盛行的新约圣经基督论似乎既不是圣言基督论,也不是圣神基督论,而是天主子基督论。”请参见《神学研究》53 中的文章“罗杰特的圣神基督论”(“Roger Haight's Spirit Christology”, *Theological Studies* 53, 1992) 730-731 页。

问题),正如罗杰特自己承认的(481),正如保禄书信,特别是若望福音中“天主内住”神学显示的。罗杰特把第二世纪对“圣言”的人格化视为是对隐喻的照字面意义解释或物化(475);其他人把它视为是对新约圣经中已显明的事实的澄清。

最后,罗杰特在分析天主圣三论的教义时,认为天主的唯一性(unicity)和统一性(unity)永远是个推断。天主圣三神学首先是救恩论的,在强调并肯定天主在耶稣和圣神内作为天主确实被遇到过,这是尼西亚大公会议与亚略异端派辩论中,教父们所关心的事。罗杰特说:“真天主在耶稣身上的这种临在是对圣言语言(Logos language)的推测:这不是天主作为创造主的‘普通’临在,而是为了人类的得救天主亲密的临在”(485)。但是,天主在耶稣身上的这种临在,如何不同于天主在其他充满了圣神的人身上或其他形式的中介身上的临在?难道罗杰特的耶稣像马库斯·伯格(Marcus Borg)的耶稣一样,把耶稣放在“宗教的许多中保”(many mediators of the sacred)之中吗?^[456]难道这只是一个(天主临在的)程度的问题吗?是天主“普通的”临在对“亲密的”临在吗?罗杰特确实不可能回答这个问题。他早期拒绝“默示”(inspiration)和“神灵附身”(possession)的隐喻,反而选用“赋权”(empowerment)的隐喻,它提升人的自由而不压制人的自由(454-55)。但是,不太清楚的是,这真的解决了教父们在尼西亚大公会议中努力解决的问题吗?尼西亚大公会议在拒绝亚略的“次位论”(subordinationist)学说时,肯定耶稣与天主同性同体:“出自天主的天主,出自光明的光明,出自真天主的真天主;由圣父所生,而非圣父所

[456] 请参考马库斯·伯格,《与耶稣重逢的全新体验:历史耶稣与当代信仰的相遇》(Marcus Borg, Meeting Jesus Again for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith, Harper San Francisco, 1994) 37页。

造,与圣父同性同体。”教父们以这种方式断定,是生活的天主教在耶稣——天主本身(God in se)——内工作。

罗杰特想要肯定,天主真实亲密地临在于耶稣身上,但不太清楚,这种临在如何真的不同于天主藉着圣神在其他人身上的临在。他对圣神基督论的偏爱使他以纯粹的救恩计划的术语(economic terms)解释教会对天主圣三的教导。但是,这引发一个严肃的问题。假如在救恩计划中向我们启示的天主(Deus pro nobis)不是天主本身(God in se),那么,活跃在救恩计划中的天主是真正的天主吗?天主真的救了我们吗?这是教父们努力解答的问题,当他们反省圣经传统和教会的信仰时,并且从它产生了天主圣三论的教义。用凯瑟琳·莫瑞·拉库纳(Catherine Mowry LaCugna)的现代表达公式来说,教义断定“天主依其本身在耶稣基督内交流”(God as such is communicated in Jesus Christ.)。^[457]

小 结

在努力给救恩的奥秘一个现代说明时,谨记我们的宗教语言的本质是重要的。它无区别的混合着记叙、隐喻、圣经中神话的意象和神学构建、以及我们用来表达信仰的各种各样的叙述。

探讨罪的奥秘的现代“情境主义者”(situationist)的方法,根据人根本的社会性解释原罪的教义。不只是我们本身,而且我们的自由在相当大的程度上带着被罪恶影响的社会情境的烙印。此方法严肃对待罪的现实,没有把它简化成一种败坏本性(corrupted nature)的本体论理论。它也承认自然(nature)和恩宠可以概念性

[457] 凯瑟琳·莫瑞·拉库纳,《为我们的天主:天主圣三和基督徒的生活》(Catherine Mowry LaCugna, God for us: The Trinity and Christian Life) 42 页。

地被区别分开,但不是实际上的,因为从创世神学的观点看,自然永远是“倍受恩宠的自然”。然而,奥斯定的观点给了我们一些真灼见,他认为人心中有某种根深蒂固的邪恶,正如它非常明显地表现在世界上的暴力和不正义中,这表明我们需要天主的恩宠。

虽然人们根据奥斯定/安瑟尔莫的观点理解我们在基督内得救的奥秘已超过一千年之久,但安瑟尔莫的满足理论在神学理据和牧灵理据上都有问题。它最终是“从上而下”的救恩论。

在试图逐渐发展一套“从下而上”的救恩论时,我们遵照罗杰特的方法,把耶稣视为我们救恩的启示者和模范(exemplar)。然而,我们又从几个不同的方面在几个重点上不赞成罗杰特的方法。

首先,我们设法证明,基督的十字架如何依然是基督徒信仰的卓越标记和我们得救的奥秘。的确,在基督苦难的整个奥迹中,只有在十字架内,我们才看到耶稣彻底地拒绝邪恶——魔鬼的方式,反而把自己交付在“阿爸”手中。耶稣拒绝以恶还恶时,他启示了天主非控制的、赋予生命的德能。天主的爱比死亡强,天主的德能在软弱中被彰显出来。因而,任何现代的救恩论必须更加注意十字架在基督徒的灵修和生活中的地位。

第二,不像罗杰特,我们肯定基督宗教的传统,耶稣是我们救恩的源泉,尽管在某种限定的意义上来讲。天主圣三的教义在传统的这种表达中具有重要意义,因为藉着基督,并在基督的圣神内,我们分享天主的内在生命。生活“在基督内”就是要有意识地与父、子和圣神的天主性生命的奥秘有关系。天主圣三的教义向我们证明,“天主的存在是关系性的(it is the very being of God to be in relation)。天主不是一个自我封闭(self-contained)的天主,而是一位他的存在是由位际间(interpersonal)爱的关系所构成的

天主。”^[458]因而,耶稣不只是启示者和模范;耶稣是天主奥秘的化身,在圣神内把我们聚集到天主的生命内。

最后,关于天主圣三的教义,我们舍弃罗杰特的观点。虽然直到第四世纪,此教义才以清楚的表述形式出现,但在新约圣经中已经有证据,初期基督徒在礼仪中宣认、宣扬和称呼耶稣的方式为他们对天主的理解有借鉴的意义。智慧基督论和圣言基督论、耶稣天主子身份的叙事性和比喻性证词、先存神学与“天主内住”神学,都证明相信天主临在并在耶稣身上工作。出于对基督和圣神的工程的思考而发展并最终依靠它的天主圣三的教义,清楚地表达基督徒体验到天主藉着耶稣并在圣神内的自我启示。耶稣是天主临在的标记——以其全部和最深刻的意义理解的标记。在耶稣身上,天主的奥秘被具体化了,并被有效地彰显出来。耶稣是厄玛奴耳(Emmanuel),天主与我们同在(参考玛 1:23)。

[458] 麦克·唐尼,《共有礼物:三位一体的灵修》(Michael Downey, *Altogether Gift: A Trinitarian Spirituality*, Maryknoll, N. Y.: Orbis, 2000) 55 页。

词汇表

寓言 (Allegory):源自希腊文 *allegorein*,“比喻性地讲”,一种象征性的描述。寓言的语言是象征性的语言。(译者注:比喻和隐喻与寓言不同。把隐喻放大或故事化,则成为寓言。寓言的含义更深,每一个细节、每一个人物,都别有含义,光从表面上是不容易了解的。)

神学人类学 (Theological anthropology):从文化、社会和哲学的角度去理解人,扎根于神学的远景。

启示 (Apocalyptic):来自希腊文 *apocalypsis*,意思是“揭开”、“启示”。被当作一种启示未来的文学类型,通常是得到神视 (*granted to a visionary*),并常常与世界末日或现世的秩序有关。

伪经 (Apocryphal):来自希腊文 *apocryphos*,意谓“隐藏的”。伪经书籍是犹太人或基督徒的作品,因为它们不具有被宗教团体所承认的神圣权威,因而没有被列入“正典”或官方的经典之中。基督新教却用同样的“伪经”(Apocrypha)这个词指是天主教旧约正典圣经中的七卷书,它们被包括在旧约圣经的希腊文“七十贤士译本”(Septuagint)的版本中。天主教把它们称为次经 (Deuterocanonical books) (请参见下文)。

教理讲授 (Catechesis):来自希腊文 *katekhizein*,意为“教导”、“口头教导”,特别为洗礼作准备。这个词源于希腊文 *katechein*,意为“回响”,“随声附和”。教理讲授基本上是口头教导,尽管其材料出现于新约圣经。

正典 (canon):来自希腊文“reed”,是一种衡量的标准。这个词用于权威性的声明或清单,因而被用于教会大公会议的法令、教会的法律(法典)和被承认具有神圣权威的典集。

次经 (Deuterocanonical books):七本犹太书(玛加伯上与下、多俾亚传、友弟德传、智慧篇、德训篇、巴路克书,再加上达尼尔书和艾斯德尔传的部分附加内容)。从教会最初开始他们就被包括在天主教的旧约正典中。因为它们没有被收录在耶路撒冷沦陷后(公元70年)确立的犹太正典圣经中。16

世纪宗教改革时,它们从成为基督新教正典的圣经中被删除了。

赞美词 (Doxology):赞美天主的话,通常以礼仪和圣三的形式出现。

教会论 (Ecclesiology):关于教会的神学和教义。

末世论 (Eschatology):来自希腊文 *eschatos*,意为“最后的”或“最远的”,指关于末世的或“最后的事”的教导。

(圣经) 注释学 (Exegesis):对圣经经文批判性的解释和阐述。

唯信主义 (Fideism):最初用来形容这种立场:除了启示之外,否定人的理性能够获得天主存在或本性的知识;基本上形容对信仰和神学采取一种不批判的方法,不给批判的理性留任何余地。

形式批判主义 (Form Criticism):是一种文学科学,试图确定圣经中不同的文学类型,确定某一特定圣经经文的原始文学类型。

希腊化 (Hellenization):通过适应希腊人的思维模式和讲话方式,影响或改变一种文化。

(圣经) 解释学 (Hermeneutics):来自希腊文 *hermeneuein*,意为“解释”。解释的科学。

非正统 (Heterodox):异于信仰和教义的公认标准。

历史批判主义 (Historical Criticism):调查历史背景或某一文本的“历史处境”(sitz im Leben)。

同质 (Homoousios):一个存在,同性同体。

似质 (Homoiousios):相似存有。

本质 (Hypostasis 希腊文/Substantia 拉丁文):站在一个客体下面或支持一个客体;现实;支持一个事物的各种特性或表象的具体存有。存在的存有,一个自有的实在,本质。

【中世纪的例子:“变质说”(transubstantiation)】

新旧约之间的作品 (Intertestamental):指写于正典旧约最后一卷书和新约最早的基督徒书籍之间的文学作品。例如,一些晚期的犹太启示作品或库姆兰(Qumran)文学作品。

宣报 (Kerygma):来自希腊文 *kerux*,意为“宣报、宣讲”。Kerygma 的意思是宣告或讯息。

文学形式 (Literary form): 文学类型或种类 (例如: 传奇文学、法典、先知神谕、启示性的神视、奇迹故事)。

默西亚主义 (Messianism): 与以色列的未来救恩有关的复杂思想, 特别是通过先知的宣讲传达的思想。

千禧年主义 (Millennialism): 是一种信仰, 表达方式各有不同, 基督在世界末日之前统治“一千年”。

基督一性说 (monophysitism): 来自希腊文 mono——“一个”和 phusis——“性体”。相信耶稣只有一个天主性, 因而否定耶稣具有人性。

本体论 (Ontological): 哲学术语, 指实在 (reality) 隐含潜在的形而上的原则或结构。

正统 (Orthodox): 字面意思是“正当的称赞” (right praise)。形容词“正统”被用于与教会信仰一致的教导, 反对非正统或异端学说。1054 年东西教会分裂后, 也用于东方教会或东正教会。

存有 (Ousia): 存有, 不同的实体, 本质; 卡帕多西亚 (Cappadocian) 教父们的信条: 一个本质 (ousia), 三个位格 (hypostasis)。

基督第二次来临 (Parousia): 来自希腊文 parousia, 意为“临现”或“到来”, 指世界末日时基督的第二次来临。

经文选择段 (Pericope): 叙述完整的一段经文, 用于礼仪读经或分析, 例如一个奇迹故事。

本质 (Phusis): 性体, 本质。

位格 (Prosopon 希腊文/Persona 拉丁文): 具体的表象; 特殊的个体; 位格, 被第 6 世纪的波艾修斯 (Boethius) 定义为“拥有理性本质的独立个体”。

神拔神学 (Rapture Theology): 一些福音派基督徒相信, 在世界末日时, 仍活在世上的基督徒将同义人一起被“提拔”起来与主基督结合在一起 (得前 4:17)。但歧意是: 此情况将发生在末日“大灾难” (great tribulation) 之前、期间, 还是之后?

编纂批判 (Redaction Criticism): 文学学科, 试图发现作者特殊的神学、强调和观点。

七十贤士译本 (Septuagint): 希伯来圣经的希腊文译本。大概于公元前

二世纪前半叶在埃及的亚历山大里亚完成。根据一个古老的传说,它由 72 位长老学者在 70 天完成,故得此名。

救恩论(Soteriology):来自希腊文 soter,意为“救主”。关于救恩的教义。

来源批判(Source Criticism):调查某一特殊圣经经文的文学来源。

文本批判(Textual Criticism):试图建立原始的(“批判的”)圣经经文或圣经版本的学科。

天主之母(Theotokos):天主之母(God - bearer/mother of God)。



耶稣是谁？这是一个最基本的基督论的问题。早期的基督徒们用了不同的称谓来描述耶稣，这其中许多的称谓来自源远流长的旧约时代，他们用这些称谓来表达他们对基督的信仰。老师、先知、默西亚、达味之子、人子、天主的圣言，有时候也直接用天主两字称呼他。本书涵盖了对历史耶稣的三期探索，研究历史耶稣的方法，犹太背景，耶稣的活动、教导和使命，他的死亡与复活，新约基督论，基督论从新约时代一直到加采东大公会议的发展历史等内容。

耶稣是谁？也是我们每一个基督徒常问自己的问题，更深层次的认识耶稣，就是要走进耶稣的生命，藉着对耶稣的认识把历史中的耶稣邀请到我们自己的生命，使我们和他有一份更深刻的关系。愿有意认识耶稣的人都来阅读此书。