刘锦昌**：路德的十字架神学**

**前言**  
  
　　十字架神学（theologia crucis）从新约与使徒保罗以后，似乎便受到基督徒所忽视，1直到路德（M. Luther, 1483-1546）在宗教改革的辩论中，他开始思考、正视了十字架神学。有学者称十字架神学为路德神学的中心思想，2英国牛津大学学者A. E. McGrath在《路德的十字架神学》一书，标示著十字架神学乃路德的「神学突破」，3也就是说路德从「因信称义」信仰上有了更成熟的体悟，而这些也是路 德在保罗神学研究及信仰体会上深一步的进展，到1520年之时「路德已发展了一套对基督教神学本质的独特了解，至今大多被称为『十字架神学』」4；本文将 从三方面来探讨路德十字架神学的特性：  
  
  
　　一、路德神学中的上帝观与方法   
  
　　二、因信称义的神学   
  
　　三、十字架神学的发展与要义  
  
　　最后，我们将由D.Bonhoeffer, J. Moltmann, von Balthasar等现代神学家的观点，来阐述路德十字架神学之现代意义。  
  
　  
　　本论 　路德的十字架神学  
  
　　并非每一位基督教思想史家都揭示路德的神学重心乃十字架神学，像田立克（P.Tillich）在其《基督教思想史》里头，就未曾如此看待路德的神 学，5 虽然如此，路德在他的徽章设计的说明中就指出，霉章「最先跃入眼帘的是红心里的十字架，提醒我依赖对钉在十架的基督的信仰拯救了我们，藉内心信靠而得义」 6；可见，十字架神学有其中心地位，并与「因信称义」信仰密切相连。路德的神学思想与上帝观、神学方法相关，而这些思想和路德的宗教经验与体悟不可分离， 以上诸点也都是构成其十字架神学的因素。  
  
  
  
　　**一、路德的上帝观与神学方法**  
  
　　  
  
　　田立克指出路德的上帝观，在整个人类与基督徒思想史中，是最有能力中的一种，路德的上帝，是我们仅能透过对照（contrast）来知晓，只有经由对照之律可以看见上帝；7 路德认为上帝的德能是柔弱、苦难、十字架、受迫害等，这些是上帝的兵器；「人的力量为十字架所倒空，而在十字架的软弱中上帝的能力临在」8，此乃一种逆理式的表达，上帝是无以名状的存有，在我们所能言说、思考之外，甚至在恶魔的势力中上帝也有其创造性的工作。9 田立克更认为在路德的基督论里头，有一种真实的关连法（method of correlation），田立克以路德的话来说明此一关连法，「假如一个人本身是义人，上帝便是公义的。如果一个人是单纯的，上帝对他而言就是单纯的。设若一个人是邪恶的，对他来说上帝便是邪恶的。」10，田立克认为这是路德谈论上帝的一种关连方法。  
  
  
　　路德神学的研究者G.W.Forell曾提醒我们，路德的思想「有非理性的特质」，而所谓“系统化”的研究方法却难把握到路德的思想，因为路德的思想 是存在性的、由实际生活情境出发，不属于组织体系形态，11 他提到「路德知道人若要描述上帝的启示，一般只能用似非而是（逆理paradox）的表达方式」12。路德的思考方法与信仰体验构成他独特的神学，路德的 研究者告诉我们说：「路德的十字架神学乃是他宗教改革的理论基础，而其上帝观正是这十字架神学的重要支柱」13，路德独特的上帝观，表现在他对上帝隐藏性 与启示性对照的思考上。  
  
  
　　路德在《加拉太书注释》中有一段话，可以让我们清楚看到他对上帝的基本信仰态度，路德说：  
  
　　圣经的规定，人不可因好奇的缘故而去探求上帝的本性。…真正基督教的神学不探索上帝的本性，乃是要探索上帝在基督里的目的和旨意，藉著　，上帝在道成 肉身中与我们联合，为我们而生并且为我们的罪而死。最危险的事莫过于在良心被罪所混淆时去推究上帝不可测夺的权能、智慧、和尊荣。如果这样做就连上帝也失 去了；…我们要寻求上帝，当如保罗在哥林前书一章廿三节廿四节所说：「我们却是传钉十字架的基督」…。所以我们不可妄自以好奇的心和无用的寻究，欲爬上天 去探究上帝的本性。…信靠　，不要多想到上帝的本性。…必须关闭心中对上帝本性的一切寻求，集中心意于耶稣基督，…这样做你就会认识上帝的爱和甘美，你就 会明白　的智慧、权能、和尊荣…不得为好奇而探求上帝的本性。14  
  
  
　　路德劝人不要以探求上帝的本性来烦恼自己，乃是要将自己单纯地投靠人子基督，在基督里面得著平安与上帝的智慧。15 对路德来说，「人的首要本份是相信上帝，以信心尊敬　」，但当我们注意理性时，上帝就似乎局限在信条中了。16 路德再度提醒说，有许多哲学家，大有聪明智慧的人，都想以各种方法述说上帝的本性与奥秘，却皆未曾寻见，「因为他们没有循著当循的路径去寻找。如若人顺著圣灵的引导，按著神的指示认识上帝才是天地间最大的一件事」。17 路德告诉我们，有两种「信」神的方法：一是对于有关上帝所有的道理之相信，另外一种是信靠上帝；后者是相信所有关于上帝的真实道理，且把自己交托给上帝，「大胆地与　来往，坚信不疑　要与我亲近」。18  
  
  
　　欧洲出名的神学家G. Ebeling从路德将福音与律法的对照，发现路德采用辩证思考的方法，来处理许多二元的神学主题；19 在《加拉太书注释》中，注解四章十九节的经文时，路德强调保罗所谓「直到基督成形在你们心里」这话，是指说基督徒的生命不是属于他自己的，乃是属基督的，20 一切是出于上帝的恩典，非靠人的努力，所以也可以说拯救的方式是一条对照之（via contrarii），是一种救赎论的角度，此乃路德神学主题中最具有特色之一－所谓上帝的隐藏是上帝的启示之一种述词，21 上帝在隐藏中启示，同时上帝在启示中隐藏。这显示路德拒绝任何形式的自然神学（natural theology），虽然上帝的神性与大能，人类明明可知，但此种自然的理性神学对堕落的人却是毫无帮助，企图以人类知识来认识上帝，是愚蠢之举，我们只能从上帝所要启示之处来认识才有真知识可言。22  
  
  
　　十字架神学是路德神学的中心思想，也是他的神学方法，对路德而言，十字架神学是一种启示的神学，也是所有神学的根源与中心。但是上帝的自我启示并非直 接的，上帝启示的核心是耶稣基督的十字架，人类在十字架上所见到的软弱、羞辱中，我们发现了上帝，透过信仰的眼光我们见著了上帝的能力、荣耀、爱，就在上 帝看来似乎缺席之处，上帝却全然启示了自己；在此路德说：「唯独十字架是我们的神学」。23路德有句关于神学家的名言这么说：「一个人成为神学家，是因为 他曾经历死、生，与受咒诅，而非靠其理解能力、阅读与思辩」，这话正显出其神学酝酿的生命过程，神学是一门生命、受救赎体验的学问，不是单单只从图书馆或 书房等象牙塔中拼凑而成的，十字架的神学更是由血泪挣扎、最深刻的爱所发出，是对十字架生命的实习与跟随。  
  
  
  
　　蔡丽贞指出hidden under the contrary是路德所常用的片语，强调属于上帝的真理，常是隐藏在相反的情况下，而这一体验、理念是一生支持路德的重要神学原则。24 而丹麦神学学者R.Prenter则认为路德的十字架神学与中世纪的所谈论的十字架神学也有所区别，因为后者是以「效法基督」 （imitation of Christ）的思考理路为本，强调的是罪人去效法、以基督为样版来学习，这几乎是一种「自力」方式的神学，仍然是以靠人的努力、行为来得救；但是路德的 十字架神学所阐扬的真理是：基督为我们的罪受到惩罚，为此，　的十字架是与我们的十字架同一，　将我们的惩罚担在　的十字架上，因此，我们才说：「在基督 的十字架上上帝启示了　自己」，25 这种神学则是依靠神救赎的恩典；二十世纪上半叶瑞典著名的神学家奥连（G. Aulen俷），在其名著《胜利的基督》书中，他说明路德在救赎论上的观点－让我们得胜的乃是信仰而这是全能上主的工作，不属于人的。26(2438)  
  
　　  
  
　　**二、因信称义的神学**  
  
　  
　　A. E. McGrath对于路德因信称义的神学与十字架神学，他都称呼为路德的「神学突破」，27McGrath将路德在1514~19年之间信仰的转变，均称为 是其「神学突破」；当然，是在路德「上帝的义」（iustitia Dei）思想更成熟之后，孕育产生了1518年的十字架神学见解；28因信称义以及十字架神学的主张，其实均扣紧基督论之问题。在基督信仰历史中，对于救 赎论、恩典论的探讨颇为丰富，希腊教父亚他纳修（Athanasius）、拉丁教父奥古斯丁（Augustinus）、以及安瑟伦（Anselm）、多玛 斯（Thomas Aquinas）等皆提出有力的论述。从救赎与恩典的观点来讨论基督信仰，基本上已经触及了基督论的核心问题，奥古斯丁与伯拉纠（Pelagius）的争 论所涉及的既是原罪问题，其实更是恩典、因信称义的实质课题，只可惜因信称义的神学概念在十六世纪以前未能充分受到重视与讨论，29这是受到当时思想的限 制。路德思想产生的背景深受奥坎（William of Ockham）的唯名论（nominalism）神学影响，30奥坎认为神学的理论是哲学所无法论证的，他只承认圣经的权威，自从他的主张提倡以来，一直 至宗教改革时期，唯名论在神学思想上独占盟主地位，士林哲学从此便一蹶不振，奥坎学说也称为「现代之路」（via moderna）与称为「古代之路」（via antiqua）的多玛斯实在论（realism）思想形成对立，由于奥坎思想的流行，使得当时基督信仰的信条建立在武断的权威上，毁坏了神学应有的根 基，这也使十四、五世纪的思想转向神秘主义，最后重新回归到奥古斯丁的神学。31而现代之路的神学所采取的恩典论说法，接近伯拉纠的立场，认为人可以藉由 努力行善来称义，32路德早期思想受此观念束缚甚大苦不堪言。  
  
　　唯名论所引起传统（古代）之路与现代之路的争议，学派之间彼此争执，加上大师阙如，上述种种原因造成当时士林哲学没落，且奥坎以后唯名论学说也是后继 无人，形成欧洲教会思想的中空时期；33唯名论的主张与思考方向，容易造成倾向经验论色彩的思想，只看重眼前可见的事物，忽略真正无形的精神、灵性世界。 宗教改革之前在唯名论影响下的晚期士林哲学，对于基督徒生活的神学主张却是相互对立，此即现代之路派与新奥古斯丁派两种立场，34现代之路派接近伯拉纠思 想，而新奥古斯丁则跟从奥氏的见解；路德早期的思想则接受现代之路派的讲法。  
  
　　后来在1515~18年之间，路德在他的灵性生活上经历一种转变，乃学者所谓的「高塔经验」（Turmerlebnis, tower experience），路德在威登堡奥古斯丁修道院高塔中，体会、获得了神学突破，35路德提出因信称义的神学。当1519年三月，路德写作＜论对基督 受苦的默想＞此一论文，我们从其中的文字可以发现，十字架神学与因信称义的思想两大主调此起彼落，路德认为真正的基督徒是将基督的生命与名字拉进自己的生 命当中的人，当我们受到痛苦、疾病、困境，产生骄傲、仇恨、敌意报复之念时，就当思想基督在十字架上为我们所受的苦难，「基督是为我们的过犯死，也是为我 们称义而复活；…藉著复活，　又使我们为义，而且只要我们相信，就可以摆脱一切的过犯」。36对基督十字架的默想，透过上帝所赐的信，使基督徒藉著　的十 字架能力，承担自己的十字架，这是路德的十字架神学要旨，也是因信称义的信仰；事实上，早在1517年＜驳斥士林神学的论题＞中，路德就不断提出上帝恩典 的重要性，路德反驳唯名论者奥坎及比尔（G. Biel）的观点，出现他唯独因信称义的福音神学。37  
  
  
　　「高塔经验」使得路德从唯名论现代之路一派的信念走出，1517年所张贴九十五条关于赎罪券的抗议文，流露的是对基督恩典、上帝之义更进一步的体验。 1519年路德讲了一篇道理：＜两种（基督徒）的义＞，提到一种从基督而来的义，透过对基督的信仰，　所有的义变成我们的义，这是使徒所称「上帝的义」 38，而第二种义乃从基督的义所结出的果实。391520年路德在《基督徒的自由》中重申因信称义的信仰，「只有信可使人称义，这一个里面的人就显然不能 因什么外表的行为或其他地方法得称为义，得自由、得救。」40，路德告诉我们：「谁有信，谁就什么都有，谁没有信，谁就什么也没有」41，信仰是一种鱼与 熊掌之间不能兼得的选择，生命最基本的抉择，信是基督徒心灵与基督之间一种奥秘的联合，唯有信是基督徒的义。42关于救恩与因信称义，路德明白地说：  
  
  
　　在得救的事上丝毫莫能为力，更谈不到去作成得救的工夫，…不是你寻找　，是　寻找你。不是你寻见了　，是　寻见了你，…你的信心是从　而来的，不是从 你来的；而且　若不来，你就留在外面；那里没有福音，那里也没有上帝，只有罪孽与刑罚。…除非王进来动工，就没有开始。43  
  
  
　　对路德而言，「人称为义，即因信而有了基督，又知道基督成了他的义和生命以后他无疑地不会什么事都不作，一定如同好树结出好果子来，因为信的人有圣灵 在他心里。凡圣灵居住的地方，　不会让人闲著不做事，乃要激动他作出许多虔诚的事，度敬虔的生活」，44因信称义，不是凭人的善心功德所发，乃是完全出于 上主的恩典而有所结果，路德在此走出唯名论现代之路派的思考领域。  
  
  
　　德国学者K.Holl在《路德的伦理观》书中，探讨从1509~1521年之间路德思想的发展，他提出说在1509年三月，路德已经认为因信称义教理 是圣经的精华、天上的麦子之心，45约在1509~1513年之间路德经历一段灵性挣扎到威登堡讲《诗篇》时，获得对救赎的确信，并用明晰的概念提出他对 此一信仰的体验，形成一种神学的理解，接著Holl更指出说路德自己「认为在因信称义的教理中，对上帝的顺服达到了最深之处」；46而对上帝的顺服乃是十 字架神学最高峰的启示。我们可以说，「路德在发现因信称义的精髓之后，开始面对十字架的功课」47。  
  
　　  
  
　　**三、十字架神学的发展与要义**  
  
　　  
  
　　1518年路德所属的奥古斯丁修道会，在海德堡举行辩论，路德的老院长J.von Staupitz给他一次表白神学思想的机会，路德十字架神学主要的因素，在这当中变得更清楚。48在海德堡辩论中，路德的神学主要是依据奥古斯丁神学思 想来论说，49而McGrath指出辩论中第19,20项目，乃路德关于十字架神学最有意义的声明，50上帝在受苦与十字架（passiones et crucem）当中启示－而在这启示中上帝也隐藏的，十字架神学是一种启示的神学，在十字架神学内显示了上帝的义，不是靠行为乃是接受基督的恩典。51路 德在1519年开始重新讲解《诗篇》时，他对保罗的神学、神的公义有了更深的理解，1545年路德出版拉丁文集第一册序文，论九十五条的历史背景时，路德 他说原先当他看到《罗马书》保罗论到「神的公义」时，他痛恨这种的说法，但是良心也有不安，然后在此问题上锲而不舍努力探寻保罗的意思，靠著上帝的恩典， 开始明白上帝的公义正是义人得救的凭据，「神的义，正在这福音上显明出来」经文的意义。52上帝的义不是我们人可以主动争取来的，我们是因著信被称为义， 所获得的是一种被动的义。路德在二十多年之后的回忆中，述说这段往事，他指出是在深思熟虑、努力研读，不断讲课与写作的过程里头才有所收获，他读到奥古斯 丁对上帝的义之解释与他类似这事也让他感欣慰，同时在因信称义的思想上装备得更加完全。53在此我们发现这位宗教改革的伟大神学家，他的神学思想进展之漫 漫历程，他以生命、以十字架和苦难、以对上帝忠诚的信仰来构思神学。  
  
　　  
  
　　蔡丽贞在＜从路德的释经原则看十架神学＞一文里头，通过路德对《诗篇》的诠释，来看路德神学发展的转变54：  
  
  
　　①Dictata时期（1513~15）　　  
  
　　思想创造性时期  
  
　　基督十字架上的舍己　　　  
  
　　字句－精意的逆理性：律法与福音  
  
　　经文的借喻释经法  
  
　　  
  
　　②Operationes时期（1519~21）　  
  
　　因信称义思想完全突破 Anfechtung境况  
  
　　基督在十字架上为我们所成就的救恩　  
  
　　字句－精意（律法－福音）兼具　  
  
　　字义解经释经法  
  
  
　　③1530年代　　　　　　　　  
  
　　神学思想成熟时期  
  
　　被钉十字架的基督乃完全的神－人　  
  
　　字句－精意（律法－福音）兼具　　  
  
　　字义解经释经原则  
  
  
　　我们几乎可以说，从1509年到1530年代这二十多年之间，路德的思想绝大部份集中在因信称义的课题思考上，只是不断深化，而十字架神学的孕育，乃 因信称义的最高峰；事实上，十字架神学本身也经历了三度的转变、提升，到完全归化属于基督的主权为止。路德神学的成熟阶段是叫人真正面对耶稣基督是谁，与 耶稣基督的生命相遇。55  
  
  
　　从人类的苦难中看见上帝，这是十字架神学的艺术，十字架神学是高举被钉十字架的基督之神学。十字架神学展现一种人类思考的逆理特性，而神秘主义 （mysticism）似乎也是具有吊诡逆理性质及对生命根源合一性的追寻，是否十字架神学只是神秘主义的一种变形或表现方式之一？56德国教会史专家 von Loewenich，曾经就与德国神秘主义相关的三项因素，予以分辨探讨路德的十字架神学和神秘主义之间的区别。57基督徒的信仰体验，在乍看之下常常与 不少的宗教、哲学思想形态表面相似，但事实上当中的差异甚大，或者我们可以说有根本上的不同；虽然德国神秘主义、日尔曼神学与新敬虔都是所谓基督徒的灵修 与思想，但是前二者或有泛神论倾向，日尔曼神学颇类似新柏拉图主义的色彩，蔡丽贞指出路德反对当时的神秘主义和士林哲学，她说：「十架神学形成的重要原 因，不单是对付士林哲学，也是针对当时的神秘主义」。58  
  
  
　　林鸿信牧师在《觉醒中的自由》一书里头，曾将路德所主张的十字架神学和路德所批判的「荣耀的神学」（theologia gloriae）加以对照，荣耀的神学具有想靠行为称义的倾向，十字架神学则是对人彻底失望，而全然投靠上帝，59路德高唱：Crux sola est nostra theologia－唯独十字架是我们的神学，荣耀的神学可以说所流露的其实是伯拉纠主义的思想，蔡丽贞认为路德所指荣耀的神学乃神秘主义；60不论如 何，路德从奥古斯丁、保罗的神学，以及十字架的愚拙此一逆理性真理中发现上帝的义与基督救赎的奥秘，透过十字架的真理他更深体会因信称义的实在意义。 (1739)  
  
  
　　**结论、路德十字架神学的现代意义**  
  
　　  
  
　　最后，我们以三位当代神学家的十字架观，来检视路德十字架神学的现代意义。  
  
　　**一、潘霍华的十字架观**  
  
  
　　潘霍华牧师（D.Bonhoeffer）的《追随基督》（Nachfolge）一书第四章，讨论当门徒与十字架的关系，他指出说：  
  
　　受苦与遭弃绝可以总括耶稣的整个十字架的意义。在十字架上死亡就是遭人蔑视和弃绝的意思。受苦与遭弃绝是上帝必然要加在耶稣身上的，…因为基督之为基督，乃在乎　的受苦和遭弃绝，所以门徒之为门徒，也是在乎他们分担主的受苦，遭弃绝，和钉十字架。61  
  
　  
　　潘霍华提醒基督徒，「只有我们完全忘记自己，然后才能为　的缘故背十字架」，且「背负十字架并不是悲剧，这种受苦是完全忠于耶稣基督的结果」，62潘 霍华语重心长的说道，基督信仰似乎已经达到与世俗无别的地步，许多基督徒不明白献身给基督的人其生活和一般人之不同，他的一句名言说：「当基督呼召一个人 时，　是叫他来死。」63，又说：「唯有人完全献身作门徒，才能经验十字架的意义」，「十字架是放在每一个基督徒的身上。每个人所须受的苦，是始于基督宣 召他撇下这世界的一切。人与基督相遇的结果，就是老旧人逐渐死去」。潘霍华认为「跟从基督就是『passio passiva』的意思，即我们受苦是为了我们必须受苦。这说明了为什么路德将受苦算在真教会的记号中」；64与路德的见解相彷，潘霍华他说：「唯独神是 义的。从十字架看来，我们就可以明白这个真理正是我们罪人所以要被定罪的缘故。然而，当我们对基督的死发生信心时，我们就得到神在十字架上得胜的义。」 65。虽然，潘霍华并没有高举十字架神学的旗帜，但是他的思想是承袭路德因信称义思想与十字架神学的要义，这位本世纪教会伟大的殉道者说：「唯独那专一地 听从耶稣的吩咐，并毫不抗拒地服在　轭下的人，才发现　的担子是轻省的，且…领受走正路的能力。」66  
  
  
　　**二、莫特曼的十字架神学观**  
  
　　德国出名的希望神学家J. Moltmann，他曾经说：「自我习神学以来，就一直关注十字架神学」，又说：「十字架神学是我神学思想的一根主线」67，氏认为他所提出的正是一种批判性的十字架神学：  
  
　　在今日，把基督置于基督信仰和神学的中心，也被视为陈腐过时。可是，不论多么不合时宜，人们只有牢记基督，才能摆脱现时事件的淫威和历史的法则及其强 制，才可望享有一个永不再转黑暗的未来。今天，为了向世界昭示基督所给予的自由，教会和神学必须沈思被钉十字架的基督。…如果它们想成为自己宣称所是的基 督的教会、基督的神学。68  
  
　  
　　十字架的神学不仅在Moltmann的希望神学中，也在他的终末论思想里头出现，因为「上帝国透过在世上耶稣的钉十字架，已经确确实实地在今世生根， 通过钉十字架的耶稣之复活，创造的更新已经开始了」，69他主张基督信仰的核心是在十字架受钉之基督，基督的十字架在我们的十字架当中，好像兄弟一般成为 上帝参与我们受苦的一个象徵。70被钉十字架的神学是属于基督本质的，所以也具有批判性和解放性，「越是严肃地看待『现实十字架』，被钉十字架的上帝就越 成为神学的根本标准」。71面对十字架神学才能认真对待批判性的改革神学、发展改革神学，使之成为对教会与社会的批判。Moltmann指出路德的十字架 神学，是以救赎论的意图从根本处来发展道成肉身的教义，只有在这当中，人对上帝才有真正的认识，产生真正的神学，而抵挡那些人类自傲的善功作为；72氏主 张上帝与人类受苦问题是相与共的，基督在各各他被钉受死，　受苦难的历史和人类受苦的历史相属，在这苦难当中爱展现与成长，73而这与路德的思想相差无 几。  
  
　　  
  
　　**三、巴尔塔萨的十字架观**  
  
　　已故当代天主教神学家巴尔塔萨（von Balthasar, 1905~1988），也是对十字架神学颇有心得的思想家，虽然他的十字架思想不是源自路德，却能提供我们若干创意的参考点。巴氏的神学是一种文化神学，更是一种神学美学（theologische Asthetik）－将诗与神学予以结合，而刘小枫指出巴尔塔萨其神学的基本母题乃「上帝的下降」 （Abstieg Gottes）－上帝在十字架上降生成为人，这母题所表现的也是上帝的爱之死。74巴尔塔萨告诉我们，基督信仰十字架的悲剧提醒了我们世人：  
  
  
　　一切尘世力量和拯救行动的彻底破产，而且也意味著进入到罪之夜的尽头，意味著下降到深渊（Abstieg zur Hoelle）之底层，在那里，已死者和将死者都会进入无时间性的自失，一旦自失，不仅没有指望看到尽头，也永无回首起点的可能。75  
  
  
　　所幸在人类悲剧的最后，出现了复活，十字架上的死与复活使得门徒找到永恒的爱，这是一种强烈的悖论（逆理，paradox），在这当中显示基督信仰一 种追随（Nachfolge）的本质，巴氏认为十字架的追随乃成功的追随，不是坐在悲剧的观众席上哀叹，而是参与到舞台之中。76上帝通过基督的十字架， 把整个世界的苦难放在自己身上，这是上帝对世界、人类的认证，77巴尔塔萨以为在十字架的上帝那里，神圣的爱把自身奉献给每一世人，这显现了十字架无私荣 耀的至美，78在十字架上，上帝以至美的形像显现给世人，所以基督宗教自开始即是美学的宗教；巴尔塔萨的十字架观提供我们另一种面对上帝之爱的幅席。  
  
　  
　　**附注**：  
  
　　甚至连中世纪大神学家多玛斯（St.Thomas）在他的《神学大全》里头，也只有数次提到十字架一词。   
  
　　有关路德十字架神学的简述请参考辅仁神学著作编译会，《神学辞典》，台北光启出版社，1996，页7~10；杨牧谷主编，《当代神学词典》(上)，台北校园书房，1997(2刷)，页267~269。   
  
　　参A. E. McGrath，《路德的十字架神学》，麻省剑桥：Blackwell出版社，1995(平装版)。   
  
　　E. McGrath，《宗教改革运动思潮》，香港基道书楼，1991，页84。   
  
　　P.Tillich，《基督教思想史》，纽约：Touchstone书店，1968，页242~256。另外H.Kung在《基督教大思想家》里头， 论及路德的部份也未能点出十字架神学的重要性，参Kung，《基督教大思想家》，香港汉语基督教文化研究所，1995，页132~161。   
  
　　参路德，《路德文集：信仰与社会》，香港协同教育协会，1992，首页霉章图。   
  
　　Tillich，同前引书，页247~248；林鸿信牧师也指出「路德神学最大的贡献之一，就是用福音和律法的对照突显出因信称义的必要，…认识律法 当中经历无能为力，而在认识福音当中得著释放。按照路德传统，在每一段经文当中，都有『律法』与『福音』的对照」，参《觉醒中的自由：路德神学精要》，台 北礼记出版社，1997，页92。   
  
　　Tillich，同前引书，页247。   
  
　　同前引书，页248~249。   
  
　　同前引书，页249。   
  
　　G. W. Forell，《信与爱：路德的社会伦理观》，香港道声出版社，1984，页20~21, 24。   
  
　　同前引书，页22。   
  
　　周伟诚，＜隐藏的上帝与启示的上帝＞，参俞继斌编著，《管窥十架神学》，新竹中华信义神学院，1997，页92；此处周先生引用德国路德专家W.von Loewenich《路德的十字架神学》一书之观点。   
  
　　路德，《加拉太书注释》，香港道声出版社，1966，页9~10。   
  
　　同前引书，页15。   
  
　　同前引书，页97。   
  
　　路德，《路德文选　：路德语粹》，香港道声出版社，1974，页28~29。   
  
　　同前引书，页34。   
  
　　Ebeling在《路德思想导论》书中提到路德讨论上帝的方式，以正、反相对两极中，统合在「唯独上帝」的信仰内，参看该书页25, 227, 246（伦敦Collins出版社，1975）；另参《觉醒中的自由》，页158~161, 164。   
  
　　同14，页183。   
  
　　D.Ngien，《根据路德的十字架神学论上帝受苦》，纽约：Peter Lang出版公司，1995，页28~29。   
  
　　同13，页94。   
  
　　D.R.Janz，＜三段论证或逆理：阿奎纳（Aquinas）与路德论神学方法＞，参见《神学研究》（Theological Studies）59期（1998年），页6。   
  
　　蔡丽贞，＜从路德的释经原则看十字架神学＞，参《管窥十架神学》，页42。   
  
　　R.Prenter，《路德的十字架神学》，费城：Fortress出版社，1971，页3。   
  
　　G.Aul俷，《胜利的基督》，纽约：Macmillan出版公司，1986，页106~107。   
  
　　参《宗教改革运动思潮》，页69~70。   
  
　　McGrath，《路德的十字架神学》，页98~100。   
  
　　H.G.Anderson等编辑，《因信称义：信义宗与天主教七度交谈》，明尼苏达：Augsburg书房，1985，页17~22。   
  
　　潘佳耀，＜十字架神学的背景与形成的过程＞，《管窥十架神学》，页12~15；《宗教改革运动思潮》，页54~61。   
  
　　W.Walker，《基督教会史》，香港基督教文艺出版社，1979（增订３版），页439~440。   
  
　　《宗教改革运动思潮》，页58~59。   
  
　　邬昆如、高凌霞《士林哲学》，台北五南图书，1996，页254, 272, 275~6。   
  
　　《宗教改革运动思潮》，页55~56。   
  
　　对于路德究竟在何时有此一体验，产生因信称义的思想，路德的研究者之间意见稍有不同，有人主张是在1516年，有的主张是在1518年，本文并不特意 注重此一时间问题，基本上在这一段时间内，路德思想有重大转变乃不争之事实。参《管窥十架神学》，页10,19~21；另参《宗教改革运动思潮》，页 75~80。   
  
　　路德，《论对基督受苦的默想》，参《路德文选　：改教初期六篇文献》，香港道声出版社，1973，页32~33。   
  
　　同前引，页5~8, 13；奥坎与比尔（1425?~95）主张人凭本性可以爱上帝，路德后来不同意此见解予以反驳。   
  
　　J.Dillenberger编辑、导论，《路德作品选集》，纽约Doubleday出版公司，1961，页87。   
  
　　同前引，页88~89。   
  
　　路德，《路德文选　：基督徒的自由》，香港道声出版社，1992(4版)，页14。   
  
　　同前引，页17。   
  
　　同前引，页21,24。   
  
　　路德，《路德文选　：路德语粹》，香港道声出版社，1974(修订版)，页97~98。   
  
　　同前引，页96。   
  
　　K.Holl，《路德的伦理观》，香港道声出版社，1980(2版)，页38~39。   
  
　　同前引，页40~42, 48。   
  
　　林鸿信，《觉醒中的自由》，页103。   
  
　　McGrath，《路德的十字架神学》，页148。   
  
　　R. Bainton，《这是我的立场－改教先导马丁路德传记》，香港道声出版社，1987，页86；另参林鸿信，《觉醒中的自由》，页108。   
  
　　林鸿信牧师认为海德堡辩论中，第18~26项目是有关十字架神学的思想，其中19,20项目特别重要，参《觉醒中的自由》，页112。   
  
　　McGrath，《路德的十字架神学》，页149~151, 153。   
  
　　K.Aland，《路德文选　：九十五条及有关改教文献考》，香港道声出版社，1989，页22~23。   
  
　　同前引，页24。   
  
　　蔡丽贞，＜从路德的释经原则看十架神学＞，参《管窥十架神学》，页40~45, 48；本文根据蔡丽贞博士的论文、图表加以整理，以此简化格式表示。   
  
　　同前引，页51。   
  
　　W.von Loewenich，《路德的十字架神学》，Belfast：基督徒杂志，1976，页152。   
  
　　von Loewenich将Tauler、日尔曼神学（Theologia Deutsch）、新敬虔（Devotio Moderna）三项，一一加以讨论检查其与路德十字架神学的差别，参前引书，页152~166。   
  
　　参《管窥十架神学》，页22。   
  
　　参《觉醒中的自由》，页116~117。   
  
　　同58引。对于路德称荣耀的神学是否涉及了阿奎纳，D.R.Janz则认为路德未曾明显提及，不过基本上路德所遣责的荣耀的神学却是阿奎纳的神学，参 Janz前引文，页8；在该文中Janz力图说明阿奎纳的三段论法并不与路德以逆理方式来理解上帝彼此之间是冲突的，Janz认为阿奎纳在本质上是神学家 而非一般所认为的是哲学家，他神学思想的内在逻辑并不以哲学为起点，出名的多玛斯主义专家M-D Chenu也指出阿奎纳的三段论法是在奥秘之内，为指明基督信仰而发的。   
  
　　潘霍华，《追随基督》，香港道声出版社，1989(5刷)，页77~78。   
  
　　同前引，页79。   
  
　　同前引，页80。   
  
　　同前引，页82。   
  
　　同前引，页269。   
  
　　同前引，页29。   
  
　　J. Moltmann，《被钉十字架的上帝》，香港道风山基督教丛林，1994，页13。   
  
　　同前引。   
  
　　Moltmann，《耶稣基督－我们的兄弟，世界的救主》，台北台湾神学院，1993年（马偕纪念讲座），页46。   
  
　　同前引，页49, 50~53, 55。   
  
　　《被钉十字架的上帝》，页17。   
  
　　同前引，页271~273, 277~278。   
  
　　Moltmann，《三一神与上帝国》，旧金山：Harper & Row，1981，页49, 52。   
  
　　刘小枫，《走向十字架上的真理》，香港三联书店，1990，页383；上帝三位一体是爱：道成肉身是爱，十字架上之死是爱，赋予人生命的圣神是爱，在爱之死中上帝战胜一切。   
  
　　von Balthasar，《神学美学导论》，香港三联书店，1998，页209。   
  
　　同前引，页211。   
  
　　刘小枫，前引书，页385。   
  
　　同前引，页396~398。