



作者：拜爾（Oswald Bayer）

譯者：鄧肇明

書名：《路德神學——當代解讀》

(Martin Luther's Theology: A Contemporary Interpretation)

出版社與日期：香港：道聲出版社，2011年九月。

頁數：XII+440頁。

《路德神學——當代解讀》

謝龍邑

香港改革宗愛加倍福音堂

《路德神學：當代解讀》中譯本的出版，為華人教會提供多一部較全面、深度，更重要的是「當代」的路德神學著作。¹ 本書是作者花了四十年研究路德並和他作心靈對話的心血傑作。為要讓當代人可以認識並聆聽路德所要傳講的上帝的話。

馬丁路德不單對十六世紀基督教會及神學帶來改革性的轉變，對近代人類的思想同樣具有深刻的影響。神學家巴特（Karl Barth）曾經如此介紹路德說：「除了是基督教會的一位教師，路德還是什麼？人們除了聆聽他的話之外，再沒有任何方式可以表達對他的尊敬。」² 現在，我

¹ 有關路德神學中文的譯作、著作有：林鴻信，《覺醒中的自由：路德神學精要》（台北：禮記，1997）；俞繼斌編著，《管窺十架神學》（台灣：中華信義神學院，1997）；保羅·阿爾托依茲（Paul Althaus），《馬丁路德神學》，段琦、孫善玲合譯（南京市：譯林，1998）（簡體字版）；新竹市：中華信義神學院出版社，1999（繁體字版）；鄧紹光，《回到根源去：福音信仰與改教精神》（香港：基道出版社，1999）；楊慶球，《馬丁路德神學研究》（香港：基道，2002）；韋真爾，《十字架的神髓：路德的靈命觀》，李廣生、蔡錦圖合譯（香港：路德會文字部，2004）。

² 蒂艾莫西·喬治，《改教家的神學思想》，王麗譯（北京：中國社會科學，2009），頁84。

們可以藉由拜爾這書，導引我們聆聽路德要向您、我的心靈所要說出上帝的話。路德說：「一個基督徒的感官唯獨是雙耳。」（頁 17）拜爾在序言中指出：「對於路德來說，上帝的話不是指一種律法式的要求：『我們應該做些甚麼』——與此有天壤之別——上帝的話語是呼籲並告知我們：『甚麼是上帝給予我們和甚麼是上帝寬恕我們的，以及我們藉著上帝的旨意和拯救成為了何等樣的人：被稱義的罪人。』」（頁 1）上帝的話不是要告知我們祂「要」我們做什麼，而是告知我們祂「為」我們做的，並要我們用耳朵藉「信」聽進上帝這些話時，我們就能成為祂所要我們成為的人——自由人。

路德神學的「始原主旨」

本書的作者有兩個神學意圖：一是為路德神學找出及提供明確的「始原主旨」（*Urmotiv*）——「上帝的應許」（*promissio*）；二是「活化」路德及路德的神學。

唯獨應許——路德神學研究的新里程

這部路德神學著作所以受到神學界的重視，不只是作者對路德神學許多獨到的卓見；更因為他能為路德神學（不具系統卻包羅萬有的體系）找出明確的「始原主旨」——「上帝的應許」，立下路德神學研究史上的新里程。事實上，拜爾在前言中率先指出路德從來沒有撰寫過甚麼系統神學的概論，使晚近兩百年著迷追求一致和協調、務求把一切事物編織得天衣無縫的哲學家和神學家感到陌生。甚至，「路德的神學正是要激勵我們，要對這種盛極一時的假設徹底加以質疑」。（頁 V）當然，路德自始至終都把聖經放在一切神學思辨的首位，從來不質疑聖經是上帝的話，並接受聖靈光照的功能，獲取亮光和識見。（頁 91）

路德的演講和寫作，體裁都極為龐雜。地點、對象可謂完全相異；許多都是因應個人、群體的具體提問、作答和辯駁而來。其原始的資料更分佈在不同的講義、證道詞、論戰文章、慰問信、桌上談、詩歌…。（頁 V-VI）總言之，太過靈活、複雜。事實上，路德神學強大的感染力正在於其神學的即時、處境、應用和多樣性。這不是說他的神學沒有焦點，反而是由一個辯明福音的焦點所散發出來真理的光芒。但要在其著作中找出這個焦點實在不易。

路德的神學思想及著作極其豐富，難怪被傑出的路德神學家保羅阿爾托依茲（Paul Althaus）形容為一個「海洋」。這個比喻不僅指路德載籍浩瀚，³ 還指路德強有力的原創性以及無與倫比的深刻性。在如此汪洋大海中，讀者很容易被淹沒。⁴ 加上路德的個性剛烈，筆尖銳利，要在這樣的怒海中找出其神學的軌道，談何容易。

不規則的神學家

多數系統神學家對路德的神學研究是走多軌道主題式的研究。林鴻信博士在其著作《覺醒中的自由——路德神學精要》中，也承認專題式研究讓路德看來顯得「很系統」。但不能忽視，「由於路德是屬於巴特所歸類的『不規則神學家』，其神學是為了解答時空處境之下的問題而產生，因此其觀點因時地而異，呈現不規則面貌。」甚至其神學自身時

³ 德文威瑪版的路德全集稱為《馬丁路德著作全集》(Martin Luthers Werke, Weimar Ausgabe, 1883-1929; 簡稱 WA), 現已超過一百卷; 英文版的稱為《路德著作集》(Luther's Work, 1955-1969; 簡稱 LW), 現已擴展為五十五冊; 中文版的稱為《路德文集》計劃出版十五卷, 現只出版二卷(九龍: 香港路德文字部)。

⁴ 蒂艾莫西·喬治, 《改教家的神學思想》, 頁 41。

有矛盾衝突，並非一完整的思想體系。⁵ 然而由於路德對「因信稱義」教義的瞭解十分深入，且與其他教義密切相關，而被稱為「核心教義」。⁶

以因信稱義作為「核心教義」的取向，已成為路德神學研究的基本面貌，最為經典當屬保羅·阿爾托依茲所著《馬丁·路德的神學》，他稱因信稱義的教義是「基督教教義的總結」，是「照亮上帝聖教會的太陽」。是基督教惟一的財富，「把我們的宗教與一切其他宗教相區分」，並使基督教會得以保存下來。⁷

但是拜爾的神學工程卻打破了這個局面，在路德不規則的怒海裡，在其靈活複雜的思潮中，完成了不可能的任務，為我們找出「單一概念」，意圖涵括路德神學的「始原主旨」——就是「上帝的應許」。或者吾人可以如此說，「上帝的應許」是路德「因信稱義」教義更原始的基礎。

事實上，研究路德神學的「核心」，終究得探索宗教改革的肇端。拜爾在第三章就是以「甚麼是『福音（性）的』？」為討論議題。現在學者多半認為這樣的肇端不是一個偶然的起點，而是在其神學思辨的過程中逐步形成，有時可落在如「同是罪人和義人」這名言的概念中。（頁 55）當然，更多人則認為應當落在路德何時發現「上帝之義」的意義和「律法與福音有別」的洞見。（頁 57）由於路德曾提及他在威登堡奧古斯丁修道院塔樓一間暖氣房完成最核心的神學發現，即著名的路德「宗教改革突破」或「高塔經驗」。只是學者為了確定這個年代爭論好幾個

⁵ 林鴻信，《覺醒中的自由：路德神學精要》，頁 6。

⁶ 林鴻信，《覺醒中的自由：路德神學精要》，頁 10。

⁷ 保羅·阿爾托依茲，《馬丁路德神學》，頁 228。

世紀，仍然沒有達成共識的跡象，較佔優勢的立場是訂在 1514 至 1515 年間。⁸

現在拜爾出場了，他強調路德神學的「核心」，當以鑰詞「應許」（*promissio*）為記號。以「上帝的應許」觀點來界定「宗教改革意識」；藉「宗教改革意識」來顯露「上帝的應許」觀。拜爾藉著一些重要的文本如：《創世記講義》、《教會被擄於巴比倫》、以至被拜爾認為是第一篇宗教改革意識文本，即路德在 1518 年所寫的「《探求真理及安慰憂傷的天良》的五十條論綱」（頁 59）。為路德神學重新照亮「隱晦的上帝的應許」的概念。正如路德自己所說：「我感謝上帝讓我活在這個時代，使到它（應許）得以在我的耳朵和所有信徒的耳朵中鳴響不已。因為凡聽到道的，就可以輕易地掌握**上帝的應許**。可是在教宗整個權力之下，對於所有神學家來說，那卻是隱晦的，未為人所知的。」（頁 57 註 6）只有上帝的「應許觀」才是「得救的確據」，才能藉此清楚理解甚麼是「福音性的」。更要緊的，據路德自己所說，這正是他得以「成為基督徒」的確據。（頁 57-60）

應許是路德神學的原動力

上帝的應許是什麼？應許就是藉由福音從律法中區別出來的「上帝的語言動作」，並且足以使人得著釋放、令人有確信。（頁 60）拜爾明確地指出，「應許」不是單一的概念，不是先驗地構建出來的一個體系。「它之所以有內部的凝聚力，是因為福音從律法中區別出來，便與它的原動力即上帝的應許（*promissio*）有著密切的關係。這種密切關係可說

⁸ 格拉漢姆·湯姆凌，《真理的教師——馬丁路德和他的世界》，張之璐譯（北京：北京大學，2004），頁 48。筆者認為此書是關於路德生平最佳的中文譯著。

是路德神學每個細胞的染色體。」(頁 VII)拜爾認為這種具原動力的神學「核心」，使「路德神學的每一個論點中，處處呈現出一種活潑動力。」(頁 VII)而只有這樣的動力，才足以呈現路德神學驚人的「內在一致」和「信仰力量」。

「你們蒙召，是要得自由。」(加五 13)是路德神學的總綱經文；也是羅馬書及全聖經的「主軸」及「核心」——「SVNDE VERGJBT」——「赦罪」(羅三)。路德甚至認為我們應該為自己「放肆要求」在我們「身外」的應許，「以致我們不再依靠自己的能力、良知、意義、人格和工作，而是更加仰賴我們身外 (*extra nos*) 的事物，即上帝永不落空的應許和真理。」(頁 8)；這亦是十誡福音的序言：「我是主，你的上帝！」(出二十 2)以至人從這一句的應許，得以在這決定我存活 (*Sein*) 的話語中，不斷領受新的動力。

拜爾亦指出，路德的應許觀具有生命的建構性。這全在於上帝的應許之表述和建構性的語句。拜爾指出路德之重新發現福音，是他鎖定在具有應許和諾言的某些經節。當中表述所涉及的事態早已建構，而其運作則在於「確信」。這有如在宣赦的句子「我赦免你的罪！」中，是一句「有實效的話語」，即透過語言的動作，罪人就獲得釋放，有了「確信」。這不是司祭看見罪人有悔改之心，於是以之當作上帝稱其為義的記號；反之，這句宣赦的話正是要確認上帝的義，是上帝先向人表述，為悔改者提供了赦罪的確據，使人聽了就實際得著了。(頁 62-63 及頁 63 註 15)

正是如此的應許，使聽者得著具體的安慰，因為上帝正是那位說過的話是就算數的。(頁 64)故路德發現福音的真義即上帝的應許，是上帝踐履的語言動作，這是一種生命建構的應許，是憂傷者靈魂天良的安

airiti

慰。作為牧人的路德，就是要向憂傷者宣講這些上帝福音的應許。福音的宣講者就是要使人聽聞上帝福音的應許。

極具動態性的「應許神學」

路德的「應許神學」的三一神觀、聖靈神學乃至基督的福音，在在說明都是一種絕對「施恩的神學」（頁 321），甚至路德認為聖經和宗教改革所展示的上帝，是位不講條件的賜與者，祂的賜予凸顯祂的行動是：「稱罪人為義」（羅四 5）、「叫死人復活，使無變為有」（羅四 17）（頁 119）。總而言之，上帝是一位「為我」（*pro me*）者（頁 73）。而當我們完全仰賴這位「為我」、「為我們」（*pro nobis*）的神，信徒就不再活在自己裏面，乃是活在基督裏。「於是蜷伏在自己裏面，以自我為中心，定睛於自己身上等等，全告克服了。」（頁 288）

將上帝（三一上帝）完全「為我」、「為我們」的應許，視為路德神學的核心，拜爾確實為我們提供了新的視野。蒂艾莫西·喬治（Timothy George）曾提出，以「基督為我」作分題的救贖論，指出「路德神學的核心是上帝在耶穌基督裡將他自己完全而毫無保留地賜給了我們。」⁹

以應許觀作為路德神學的整體解說，是拜爾的寶貴貢獻。此應許觀不只關乎救贖或稱義論的有限範圍，而應是以稱義論的應許觀概括由創造至末世的應許的廣闊範疇。故此，這個「應許」概念極具動態性，用作路德教義學上新路軌，貫穿整個路德神學的系統。事實上，全書就是以這「新應許觀」為路德神學的主旨。單就這點或這方面，拜爾的貢獻可能已經足以超越過往的研究，立下路德神學新的里程碑。

⁹ 蒂艾莫西·喬治，《改教家的神學思想》，頁 46。

站在永恆天國中，又活在塵世裡

路德確是偉大的基督教（特別是更正教）思想家，若然任何人要深入認識基督教信仰的核心，特別是關乎上帝在基督裡表現出的仁慈的救贖，或要確切地體驗活在聖潔上帝之下的凡人（罪人），都不能不聆聽路德的思想。此外，凡是偉大的思想家都是具有超越時代的永恆價值，使人感受到其年輕活潑的生命能量，因為越是具永恆者都具有「當代」的影響力，越是「當代」的也必具「永恆」的。拜爾這部著作，就是盼望讀者能產生對路德神學一個「溫故知新／當下化」的效果，不單使路德思想所探索的「真」和「經久不變的事」重現我們眼前；更催逼我們在路德神學的光照下，反思我們當下的光景。路德總是站在永恆天國的那邊，卻又是活在我們塵世的這邊。

拜爾稱他的研究方法是基於路德神學和現代問題經常糾纏一起，充滿矛盾。故此，他也邀請路德和一些偉大的真理探索者，如康德、黑格爾、士來馬赫等等進行對話，為要追求那種「超越時代的真理」。（頁 XI）當然此書亦少不了與伊拉斯姆、當時的羅馬天主教、唯靈主義的狂熱者、新舊伯拉糾派、奧古斯丁、馬吉安、更正教的墨蘭頓、加爾文，及許多現代神學所面對的議題等交流。拜爾甚至強烈地藉路德神學批判當下以消費取向、貪婪無度的現代主體性。（頁 308）

拜爾多次正視當代——「現代和後現代」——人所追求「自我實現」、「自我肯定」、「自我偶像化」等無神現象（筆者稱為「去神主義」）。就是人的「背離上帝；自我扭曲」，乃至「自己是上帝，而使上帝不是上帝」。正如路德所說：「聖經形容人是那麼的蟄伏在自己裏面，離開上帝，以致他不僅把物質的，更把精神的資產安排為自己所用，並在一切事情上尋找自己的益處。」（見頁 223 註 13）

airiti

拜爾引領我們回到五百多年前的路德，聆聽他如何從這本高度明確、易懂，既清澈又敞開，「自己詮釋自己」的聖經，去審查、判斷和照亮所有人間的看法，使愚人通達。（頁 91）拜爾說：「凡本著『正確認識你自己』（*Gnothi seauton*）的態度看經文，讓經文詮釋和理解自己的，就會在其中碰到經文的原作者——上帝。」（頁 112）因著遇見這位「更接近我們自己」的上帝，自然就能碰到「自己」，在信心之下過著被動卻真實和自由的生活。

逐章摘錄

全書的結構可以分為「導論」、一至四章的「緒論——路德神學的基礎」、五至十五章的「本論——路德神學的教義和倫理的主題」、及「後記——應許與禱告」的結語。

「導論」指出路德個人處在新舊永世時代的斷裂中，在憂慮的心境中與上帝爭鬥之時，如何「緊緊抱住他的聖經」，以至找到上帝在聖經裡赦罪的應許，在信中、在上帝的應許裡，使他產生「生之勇氣」。

緒論——路德神學的基礎

在「緒論——路德神學的基礎」的四章討論原則性的問題。第一章指出路德的「每個人都是神學家」的觀點，並提出構成神學家的六個準則：聖靈的恩賜、憂慮、歷程、機緣、勸奮讀經和鑽研學術。第二章討論「犯罪的人與稱人為義的上帝」，即上帝的律法誠命和上帝的福音應許，關鍵是人被動領受信心的生活。第三章最重要的神學論述是「福音的」，即論述「上帝的應許」概念才是路德宗教改革意識的肇端。第四章則是展示路德的聖經觀，如何的重視聖經的「實質原理」多過其「形

式原理」，重視經文的自主性和對人的詮釋之反抗能力。同時強調聖經的「外清晰性」，及聖靈之光的「內清晰性」。讀者若以「正確認識自己」的態度來看經文，將會在其中碰到經文的原創者——上帝。

實質教義學和倫理學的專題探討

本書下篇論及路德的系統神學，以實質教義學和倫理學作專題探討。分為兩段：第一段由創造論到邪惡的問題。第二段係由克服邪惡到世界圓成（編按：圓成指圓滿的終極關懷）及三位一體神觀。兩段中間，即第十章有關重大的轉折點——基督論——使人罪得赦免，就是上帝在祂兒子身上所顯出的憐愛，是我們所不配受的白白恩典——上帝的愛。

第一段——由創造論到邪惡的問題

第五章論創造中，拜爾指出路德神學因信稱義觀中的應許性質，已在路德的創造學中呈現，人在世上領受的一切都是白白的恩典。世界的創造不是人的功勞或配得，不是現代所謂自我構建或自我實現，而是出於上帝的為我、上帝不講條件的賜予和上帝的倒空自己。人只能以信心回應上帝所應許的世界。第六章提出了「三個階層的教理」，即在創世時存有的「教會、家庭」，以及因人犯罪而變得有必要的應急措施的「國家」。藉由創造神學、罪的神學和社會倫理，為當代人解說路德的世界觀、文化觀以及宗教觀。當中談及真、假信仰；論到聖經、理性（被路德稱為「淫婦」、「與上帝玩捉迷藏者」）的不相容；以致上帝與假神（偶像、多神、無神）；原罪、家庭、婚姻、國家、權力和愛是準則的討論。第七章探討「人：上帝的形像」，論及人的本質在於信，人的非本質性在於不信，即罪的涵義。人只有在信中才發現自身的處境，才能除去人的妄求之心。總意就是人當「要讓上帝為上帝」。

airiti

第八章討論「罪與不自由意志」，引用路德所說：「聖經形容人是那麼的蜷伏在自己裏面，離開上帝，以致他在一切事情上尋找自己。」人是如何的不聽、不順服、不信上帝的應許，以致人在原罪中，背離上帝，自我扭曲，成了魔鬼所騎的牲口。第九章談及上帝的憤怒與邪惡。要求我們區分上帝那可理解和完全無法理解的憤怒。談及路德獨特的「隱藏的上帝」、「上帝身為魔鬼」等的論述。當然，無可逃避談及「雙重預定」的問題。拜爾指出，路德是以感恩的角度表白自己已預定得救的觀點，因而避免了因果和直線的思維。

轉折點—耶穌基督

第十章突出路德神學的轉折點，即「從罪惡、死亡和魔鬼中徹底轉向那位藉著耶穌基督，在聖靈裏以憐憫和施愛者的身份出現的父上帝。」同時論及基督論的屬性相通、救贖計劃中有關生命的「快樂的交易」。尤其是基督如何打破現代的自我中心和自戀，使基督徒「憑信他被扯離自己，歸到上帝裏面；另一方面，他讓自己隨著愛被扯到鄰舍中，但卻仍然永遠留在上帝和祂的愛裏面。」（頁 292）

第二段—由克服邪惡到世界圓成及上帝的三位一體觀

第十一章談及基督生命的轉化，全是由於聖靈所成就在人心中信。路德的聖靈觀，否定任何試圖在自己裏面尋找指導之可能性，否定任何人的自主性。第十二章談到路德「何處有神的話語，那裏便有教會」的教會觀，包括福音證道、洗禮和聖餐這三個教會的標誌，也論到牧師職和信徒祭司職的區別，以及教會的隱藏性，即教會是由同是聖徒和罪人所組成的事實。強調「愛的準則」應高於「信的準則」，信徒不應該

彼此論斷，而是在愛中凡事忍耐，除去教會的紛爭，建立「弟兄的交談和安慰」。

第十三章談「信與善功」的關係，論及生發仁愛的信。指出所有善功都源於信，並從信中「流」出。愛是那首先使信心生效的原動力；信在愛中釋放出自己的能量。基督徒的自由不依賴任何善行；而善行必定隨信而生。第十四章論及路德的兩個國度論，這是上帝的兩種統治的方式。拜爾講述路德如何具體地談及「對屬世權柄當順服到何時」的界限，更區分了「公職人」及「基督人」的不同，信仰與社會的不同權限。

系統神學結尾的第十五章，談及世界圓成與上帝的三一性。拜爾無可避免要探討雙重結局論和普救論的爭議性。拜爾指出路德把個人得救的問題放到上帝如何對待全人類的視域中來探討。並以我們是生活在此時此地，是在應許和成全的對位當中，來處理末世論題。三一上帝在應許中啟示自己，上帝三一的存活便是應許的內在結構。

後記—應許與禱告

拜爾在全書總結前，加入第十六章的「後記」——「應許與禱告」，作為在我們存活在困境的人生中，是最具活化路德神學的契機。作者以路德的一篇主日證道「你們求！」（*Rogate!*）表明其如何找尋「上帝的應許」，作為禱告的「根基和力量」。以「懇切」的態度，無比的「信心」來迫使上帝履行諾言，以解開人生各樣存活的困境，因為上帝早已應允「照顧我們」——「我是主，你的上帝！」

些許編輯與翻譯上的建議

拜爾的這部《路德神學》實為研究路德神學的當代佳作，所展示出的路德神學豐富、多樣性，可謂是部路德神學的手冊。

據作者表白，本書取材於其在杜平根大學通識課程三十個小時的材料，雖說是通識課程內容，但就書中所探討的議題，其神學、哲學的深度和信仰、社論的廣度，不是一般華人讀者易於跟隨。作者一方面試圖以其倡議的始原主旨「上帝的應許」串通路德思想的體系；另一方面又想藉路德神學「人因信稱義——即人的存活是以一種依賴上帝狀態」的思維，作為對當代思潮的「自我主觀主體」進行批判性的對話。但在處理路德神學與當代解讀二者的交談時，有時會出現如理解路德基督論中的「屬性相通」那般難分難解的困惑，確實不易在表述和探討時取得平衡。若在寫作時作出區分簡介和討論，也許會使其論述更為流暢通達，論點更為鮮明奪目。

作者也指出這是一部如電影般多角度記錄片的神學著作，他希望材料不會過於繁雜。可是正因為鏡頭剪輯繁多，層面廣闊，在某些片段難免眼花撩亂。作著若能在每章提供「重點導引」和「思想題目」，相信對一般讀者必定有所幫助。若日後能提供《簡易導讀本》，相信對推廣路德神學就更有效果。最後，雖然書末已附有「經文索引」，但若製成多一份「主題索引」，可降低研讀上的困難。

本書是鄧肇明先生直接從德文譯為中文，鄧先生早年留學德國，多年從事文字工作，翻譯此書應勝任有餘。但神學德文原本，據言拜爾本人講話相當拗口，故初讀之際需具備耐心與毅力，書評者有機會比對一些其它網上的部份譯文，就發覺鄧先生的譯文，水準超眾。

當然，就書中的一些譯詞，筆者有三點建議：其一，鄧先生把路德的 *Anfechtung* 一詞譯為「憂虞」，中文水準甚高。此詞在路德神學難以翻譯早是事實，鄧先生也說明這不是英文的 *temptation* 所能表達。（頁 12）這詞有時被譯為「試探」、「試煉」、「攻擊性試探」，甚至「屬靈鬥爭」、「屬靈衝突」。只是「憂虞」一詞，經網上查詢，其具有深厚漢語典故背景，早在《易經》就已使用，其意義深奧，也許中文詞語中最接近路德神學的意思。因為在人生困擾的憂難憂苦當中，在人——神之間，所面對的到底是神、是人或是魔鬼在「爾虞我詐」呢？譯文的考慮如斯周詳實屬可貴。

其二，鄧先生把德文的 *Unwesen* 譯為「胡作非為」有譯詞神學化的妙用，卻被評為不當的翻譯，因此詞的原意是「非本質」，對比於書中多處上下文之「本質」（*Wesen*）。因為此詞有指人因罪的「非本質」——「不信」——敗壞了作為人應有的本質——「信」。故此，或許在翻譯時加以補充說明較易入手，如「人縱使因罪的胡作非為」譯為「人縱使因罪的『非本質性而胡作非為』」（頁 121）。又如把「人的本質在於信，他的胡作非為在於不信，即罪。」（頁 193）譯為「人的本質在於信，他的『非本質性而胡作非為』在於不信，即罪。」又如第八章的第一節標題，「人在不信中的胡作非為：罪」譯為「人在不信中的『非本質性而胡作非為』：罪」。

其三，拜爾是以路德理解「應許和信心」（*promissio et fides*）的關係，作為決定路德神學中「宗教改革意識」的關鍵（頁 55）。而「上帝的義」尤其要透過「應許和信心」這種新關係才能界定（頁 66）。可見「應許和信心」這詞在路德神學中極具重要性。另有人將這對詞譯為「應許和信仰」，筆者認為譯作「應許和確信」或「神的應許和人的確信」可能更妥。正如湯姆凌所指出「路德對信仰的理解是深入的，對

airiti

他而言，信仰本身沒有什麼用處，要解釋信仰得從信仰的目的入手。*Fides* 這個拉丁詞翻譯成『確信』會使意思更清楚，就是確信神在福音書中所宣告的『我來不是召義人，乃是召罪人』。…信仰就是簡單的『在神的話語中得著神』…因為神自己就是如此說的。」¹⁰ 人在上帝自己所說的話中「確信」上帝的「應許」，這是路德神學的核心。因為「確信」有如「應許」，同樣具有主體性和動態感，「確信」比「信仰」和「信心」更顯生命力。

值回票價的佳作

此書使讀者以全新的視野——「唯獨應許」的「應許神學」——這新進路來認識路德神學，為路德神學作出原創性貢獻，提供一個完整系統性的概念，更以路德神學去面對當代神學許多去路德化、去福音化的意圖，其寶貴就更價值不菲。而作者除了引用了許多路德的專有文句，更在每章的前面，選取路德的話作為破題，十分醒目。第十八頁註 5 引用路德的話：「我們是上帝的工作（弗二 10），是祂的詩。祂自己便是詩人，我們是祂撰寫的章節和詩歌。」令人撼動！您的人生，是否成為上帝筆下的一首詩呢？

¹⁰ 湯姆凌，《真理的教師—馬丁·路德和他的世界》，頁 49。