

基督教历史与思想译丛

章雪富 / 主编 孙毅 游冠辉 / 副主编



论做十架神学家

On Being a Theologian of the Cross
Reflections on Luther's Heidelberg Disputation, 1518

格哈德·福德 (Gerhard O. Forde)

著

任传龙

译

上海三联书店

基督教历史与思想译丛

章雪富 / 主编 孙毅 游冠辉 / 副主编

论做十架神学家

On Being a Theologian of the Cross
Reflections on Luther's Heidelberg Disputation, 1518

格哈德·福德 (Gerhard O. Forde)



任传龙



上海三联书店

图书在版编目(CIP)数据

论做十架神学家/(美)格哈德·福德(Forde, G.)著;任传龙译.

—上海:上海三联书店,2017.7

(基督教历史与思想译丛)

ISBN 978-7-5426-5459-5

I. ①论… II. ①格… ②任… III. ①神学—比较宗教学

IV. ①B972-03

中国版本图书馆CIP数据核字(2016)第015800号

论做十架神学家

著 者 / 格哈德·福德

译 者 / 任传龙

丛书策划 / 橡树文字工作室

特约编辑 / 橡树文字工作室

责任编辑 / 邱 红

整体设计 / 周周设计局

监 制 / 姚 军

责任校对 / 张大伟

出版发行 / 上海三联书店

(201199)中国上海市都市路4855号2座10楼

邮购电话 / 021-22895557

印 刷 / 上海盛通时代印刷有限公司

版 次 / 2017年7月第1版

印 次 / 2017年7月第1次印刷

开 本 / 640×960 1/16

字 数 / 100千字

印 张 / 7.875

书 号 / ISBN 978-7-5426-5459-5/B·455

定 价 / 35.00元

敬启读者,如发现本书有印装质量问题,请与印刷厂联系 021-37910000

On Being a Theologian of the Cross

Reflections on Luther's Heidelberg Disputation, 1518

by Gerhard O. Forde,

originally published by Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

© 1997 Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Published by Agreement

Through Beijing Abundant Grace Communications Ltd.

基督教历史与思想译丛 总序

在诸世界性宗教中，基督教因其信仰的历史性而具有特殊性。基督教所信奉的是一位历史的上帝，他道成肉身，经验人的软弱，与人类命运休戚相关，以无罪之身成为罪的赎价。在基督教而言，历史既是人记忆上帝的肉身，也是上帝救赎的经世。故而历代以降，基督教特别关注信仰群体对其所属时代的生活和思想的呈现，关注先贤们救赎经验的表达。历代基督徒的生平传记和著作本身是上帝在历史中的作为的彰显，对过往事件、人物和神学思想的研究本身则是基督教思想意识、信仰经验及情感内涵谱系的组成部分。基于当下的生存世界品读神学家、教会史以及其他事件的复杂形态，能够对历史的救赎特质有所诠释，显示基督信仰的历史品质，丰富基督教所谓的“为我们的上帝”观念的内涵。

本译丛所选译的诠释历代基督教思想及事件的著作也就不再是单纯的“述往”，如同所有基督教经典作家们的初衷，本译丛的思想解读也着力于基督教共同体记忆的延伸，既努力地还原历代基督教的生存处境、思想情怀和喜乐忧戚，复原历代基督教及其神学的历史真貌，也呈现当代作者透过诠释和把握历史中的上帝及其共同体所要指向的精神之旅，成为塑造和传承的有力泉源，使得历史的诠释成为造成思想共识

的桥梁,催生当代读者与历代基督教思想探索的某种共同视界,并借着对于历史意识的当代回归,使得蕴含在基督教文献中的思想内涵成为面向未来的真切记忆。

基督教是深深扎根于历史的宗教。历史地呈现基督教文献内涵,既可以清晰地观察其教义规范的形成进程,也可以了解历代教会及其信徒的生活处境,更能够从中理解千年以降的使徒统绪是如何被表达为普世万民的不同文化形式;历史地再现基督教的探索历程,有益于今天的读者更深层地了解一位历史中的上帝形象,以及他透过各种方式至今依然与生活所发生的种种关联。

是为序!

主编 章雪富

2013年12月8日

终止对荣耀的渴望,不是通过满足,而是通过熄灭。

——马丁·路德,《海德堡辩论》

序言

我写这本小书有三个原因。首先是为了满足需要。教会对于十字架神学(theology of cross)的谈论似乎越来越多,经常有人问我:十字架神学是什么?与其他神学有什么明显不同?我竭尽所能地回答,然而日常交流只能泛泛地讲个大概。当他们要我推荐一些书籍,以便更深入了解的时候,我却不禁语塞。相关的德语文献虽有一些,但能够让人热心推荐给普通读者的英语作品却不多。¹在德语作品中,瓦尔特·冯·勒韦尼希(Walther von Loewenich)所著《路德的十字架神学》(*Luther's Theology of the Cross*, Minneapolis: Augsburg, 1976),是论述此主题的经典之作,1929年于德国首版。对于所有想要深入研究十字架神学的人来说,这本书至今仍然是必读之作。然而,如果了解当时的一些学术辩论,这本书读起来会非常吃力。另外,该书的目的不仅是要阐释十字架神学,而且同样着力记载路德的神学思想发展。阿利斯特·麦格拉思(Alister McGrath)后来也撰写了一本同名书《路德的十字架神学》(*Luther's Theology of the Cross*, Oxford: Basil Blackwell, 1985);尽管这部著作同样非常值得一读,但该书对路德神学思想发展的叙述,却多过十字架神学本身。因此我们发现,尽管教

viii

会对十架神学的谈论越来越多,然而对其实质的认识却极少。本书不能夸口说已经完备地论述了十架神学,但却盼望对此题目的理解有所补益。

第二个原因是第一个原因的结果。由于缺乏清楚的认识,十架神学很容易流于感伤,特别是在一个如此关心受到伤害的时代。耶稣“认同我们的受苦”,或者对我们的苦难“感同身受”。“上帝的受苦”或是“上帝的软弱”,以及类似的陈词滥调,成为那些想要打动当今宗教徒心灵的传道人或神学家的惯用手段。然而,这样做的结果却会引发喧闹、亢奋的情绪。上帝之所以吸引我们,是因为他在我们的痛苦和受苦上感同身受。“同病相怜”成为此类神学不言而喻的主旨。

然而,十架神学并非感伤主义。诚然,十架神学对受苦的讲论很多。路德说,十架神学家透过受苦和十架看待万事。上帝在基督里面为我们受苦和受死,也当然是真确的。但是,十架神学很快就会让我们看到,受苦是因为我们与上帝为敌,以及迫不及待想要与他达成某种亲密的认同,我们一定不可忽视此事实。路德特别指出,上帝和基督在受难这件事上是**运作者**(operator),而不是被运作者(海德堡辩论,论纲 27)。在《约翰福音》中,耶稣特别宣告,若不是他自愿舍弃,没有人能够夺去他的性命(约 10: 18)。最后,耶稣受苦并受死,是因为没有人认同他。百姓喊着说:“钉他十字架!”一位门徒背叛了他,另一位否认了他,其余的门徒则弃他而逃。他孤独地死去,甚至被上帝离弃。

现在,轮到**我们承受**上帝在我们身上绝对的、无条件的作为之苦。身为旧造,我们不能忍受上帝的这些作为,因此这是受苦。上帝动工使我们变成被动。这里应该注意,“被动”与“受难”的词根相同,即“承受苦楚”。因此,作为承受上帝至高作为的人,我们在基督受难的光照之下,“透过受苦和十架”(论纲 20),用崭新的眼光观看这个世界。一种流于感伤的神学会让人觉得,上帝在基督里加入我们,和我们一起抗击某个未知的敌人,并且像我们一样受害和受苦。我们像耶路撒冷的女子一样同情他。真正的十架神学给这种感伤打上大大的问号。耶稣说:“耶路撒冷的女子,不要为我哭,当为自己和自己的儿女哭。”

(路 23: 38)

写作本书的第三个原因与第二个原因有关。现今的神学语言已经受到严重侵蚀或发生滑坡。流于感伤导致焦点转移,语言偏离正轨。举一个常见的例子,我们已经不再是罪人,而是受害者,被邪恶的加害者所压迫,我们要无情地追捕和控诉他们。当然,在我们的文化中,的确有受害者和加害者——两者都有很多。但是,这种让我们预先心怀苦大仇深意念的集体偏执,必定会诱使神学语言发生滑坡和偏离。这种滑坡往往非常细小、非常微妙、很难发觉,也因此更具有欺骗性。

我们不再生活在一个知罪的文化中,而是被扔进了毫无意义的深渊——我们就是这样被告知的。然后语言就发生了滑坡。知罪将我们定为罪人,而谁会对毫无意义负责呢?当然不是我们!罪——如果它的确进入我们良心里面的话——都是“他们”向我们犯下的。正如旧金山主教座堂总铎阿兰·琼斯(Alan Jones)曾说:“我们生活在一个允许一切和不饶恕一切的时代。”

既然我们是受害者而不是真正的罪人,那么我们所需要的就是肯定和支持,诸如此类。语言发生了滑坡和偏离,变成治疗性的而非福音性的。语言必须越来越多地被修改,以免得罪人。在海德堡辩论的论纲 21 中,路德说,十架神学家“道明事情的真相”,而荣耀神学家则把坏的说成好的,把好的说成坏的。这证明十架神学家特别关注语言及其在神学问题上的正确使用。路德的话暗示,语言的这种误用或滑坡具有神学根源。当我们依据假定——不断修改语言,以免得罪人,用它来抚摸而非攻击心灵的时候,语言当然就会逐渐下滑成为明信片式的情感安慰。罪、律法、控告、悔改、审判、愤怒、刑罚、毁灭、死亡、魔鬼、诅咒,甚至十架本身——实际上一半的词汇——都消失了。这些词汇已经丧失了神学合法性,因而也就不能再作为沟通手段。

十架神学家道明事情的真相。用现代说法就是:十架神学家说实话实说。“透过受苦和十架看待万事”的人必须说实话。这即是说,十架神学提供了神学勇气和理念框架,把语言固定在原本的位置上。

毫无疑问,它还牵涉语言及其使用的批判性评估。一半词汇销声匿迹,十架神学认为这是令人恐惧和愤怒的。另外,它会准确地看到,唯有十架和复活自身才是此问题的解决之道,而不是将其抹煞或忽视。因此,本书盼望对固守语言尽一份绵薄之力。

XI

尽管人们挖空心思,竭力避免得罪别人,然而事情似乎并无实际改善,这让人感觉奇怪。我们寻求肯定,但我们得到的肯定似乎越来越少。我们期盼支持,但别人也都自顾不暇。牧师们费尽九牛二虎之力,用乐观的奉承扶持我们的自尊,然而越来越多的人却似乎越来越感觉不到自我价值。也许,现在该是回到实话实说的时候了。至少这是本书所存的盼望之一。

然而这并不是说,肯定、安慰、支持、建立自尊等语言就再没有自己的位置。在人际关系层面,它们是非常必要和有益的。就在这个时代促进人们的幸福而论,这些语言有其地位,然而这是微不足道的。当这些语言偏离本位,或者使其最根本的作用晦暗不明时,危险和误用就来临了。这就像是一个酒鬼把改掉恶习与得到救恩混为一谈。将无足轻重的药方错当作终极性的救赎。当这件事发生时,教会基本上变成了一个帮扶群体,而不是基督的身体聚集在一起,宣讲和聆听十架及复活的道。此试探铺天盖地而来,必须加以抵挡。

即便可以说清为什么想写一本十架神学著作,我们也很快就遇到如何写作的难题。我们知道相关文献不多的原因。因为讲论这个题目比较困难,事实上要冒点风险。读者现在必定已经清楚这一点。毕竟,十架神学的中心主题是什么?只是简单地重复基督受难的故事吗?完全不是。只是赎罪教义的另一阐述吗?也不是。那么是陈述一种非同寻常的宗教体验,像我们现在所说的——一种灵性吗?可能比较贴近真相,然而仍不确切。毋宁说,十架神学是对世界以及我们命运的一种具体领悟,路德称之为透过受苦和十架看待万事。它与路德常称的 *usus* 问题有关,即在我们的生活中运用十架的方法。

XII

然而,这是很难写的。一种十架神学或某种十架神学,事实上是写不出来的,我后面要陈明这一点。路德自己并没有写过十架神学。其

实,他只是叙述了那些被十架事件击倒又活过来的人,特别是在海德堡辩论中。因此,在斟酌写作方法的过程中,我逐渐明了,首先,这本书应该定名为《论做十架神学家》。其次,我发现自己不断处理各种信息资源时,越来越被吸引到海德堡辩论本身上来,此辩论正是十架神学家所做之事的陈述。这就是说,海德堡辩论本身正是十架神学家的所作所为。我们可以说,这些就是十架神学家摆在世界面前进行“辩论”的内容。我越是研究古时的辩论,就越清楚地看到,尽管这场辩论是用16世纪的语言,针对16世纪的问题,在当时具有根本性和深邃性,然而它在我们时代依然至关重要。由于此根本性,这场辩论预告并回答了我们目前仍然存在,并且无疑将一直存在的问题。然而,这场辩论并不需要任何辩护词,甚至没有宣称时代意义。海德堡辩论的神学如此意义深远,这事实本身就应当得到我们的注意。认真地默想这场辩论,本身就是一次神学体验。它引导我们用崭新的眼光来看待神学问题——路德说十架神学家“道明事情的真相”,就是这个意思。因此我终于清楚知道,本书的形式就是简单地对辩论本身做出一些反思,探讨各个论纲及其证词,然后尝试展开讨论。本书并不是一个巨细无遗的论述,而只是一次尝试。

XIII

即便我有理由以“做十架神学家”为题写一本书,然而我也有一些忧惧。我们还可以提出一个问题:今天是否需要十架神学家,或者是否还有他们的位置?我们将看到,他们总是非常挑剔和消极,反对荣耀神学(theology of glory)的乐观精神。如果攻击现今我们勉强聚拢的些微乐观,是否太残酷了?攻击是否已经太迟了?海德堡辩论的攻击,是以无情地撕碎善行在救恩计划中有份的全部观念开始的。然而,正如一个常被提到的评论所说,现在谁还追求善行呢?十架神学是在华丽地攻击一个并不存在的敌人,或者只是一剂医治无人罹患之疾的良方?它是否就像天花疫苗一样,最终变成接种它竟会导致比天花自身更严重的疾病呢?十架神学家是否是一个奇特的历史遗迹,在绝望的人们几近命垂一线的地方,四处散播悲观呢?

毫无疑问,我们不应该过于轻易地受惑去辩论自己的努力是否有

价值或有用。作品必须为自己辩护。尽管如此,读者可能有兴趣知道,我是如何把忧惧放到一旁,对此题目冒险动笔的。首先,所有稍微窥见做十架神学家意味着什么的人都会立即意识到,荣耀神学的祸害永远不会消失。这是堕落人类的永久神学。我们必须持守十架神学,以便准确地揭示出这一事实。其次,我放下了自己的忧惧,因为我相信荣耀神学已经处在一个严重的危机之中。如果的确没有人继续追求善行,那么这预示着什么呢? 这是否意味着——正如后现代主义者可能会说的——“圣言”已经不再意味着一个有意义的目的了? 我们已经丢失故事的脉络了? 难道就像道格拉斯·约翰·霍尔(Douglas John Hall)所说,“北美的官方乐观主义”²,终于举步维艰了? 莫非这是我们的家庭和街道充满绝望和混乱的原因之一? 对荣耀的渴望终于像路德预见的那样,导致了绝望? 本书在写作过程中怀疑荣耀神学的沉疴——而非十架神学——是当代绝望的终极根源。我的著述基于下述假定: 十架神学带来盼望,那唯一的、终极的盼望。

XIV

注释:

1. 近来论述十架神学的文章和书籍数量急剧增加,但大部分著作都是针对解放神学或受害问题,以及思考上帝的“软弱”等主题,并未触及本书尝试阐明的做十架神学家的中心问题。
2. *Lighten Our Darkness* (Philadelphia: Westminster, 1976)及其他作品。在当代神学界,霍尔一直是最直言不讳的十架神学倡导者之一。

目录

序言 vii

导言 001

两个故事：荣耀的故事和十架的故事 004

做神学家的两条道路 008

海德堡辩论 015

● *I* 善行的问题(论纲 1—12) 023

● *II* 意志的问题(论纲 13—18) 047

● *III* 巨大分野：荣耀的道路和十架的道路
(论纲 19—24) 064

● *IV* 上帝在我们里面的作为：信心的义
(论纲 25—28) 091

人名与主题索引 103

圣经引用索引 107

导言

——唯独十架是我们的神学

1

十架首先是上帝对人所犯之罪发起的攻击。其次，也是最终，十架是使人脱离罪的救恩。但是，如果我们没有看到十架首先是在攻击罪，那么我们就没有真正认清十架。真是奇怪的攻击——上帝把自己交在我们手中受苦和受死！路德将其称为上帝“奇异的工作”（alien work）*。作为攻击手段，十架显明罪的真正巢穴不是在肉体中，而是在我们属灵的渴望中，在我们的“荣耀神学”中。要点在于：在十架上发生的事情¹，与我们通常的敬虔思维截然相反。保罗知道这一点。他在《哥林多前书》1：18—25 说：

2

* 路德在“圣多马日讲道”中说，上帝一切的作为，都在于带来公义、和平、恩慈、真理、忍耐、良善、喜乐等。上帝本就是公义的、真实的、和平的、良善的、喜乐的、忍耐的、恩慈的，所以上帝的作为不会背乎他的本性。上帝赐恩典、使人称义的作为，是“合乎他本性的工作”（proper work）。但令我们惊讶的是，在成就这工作之前，他必须完成与他自己相异的工作，如《以赛亚书》28：21 所言。圣经和合本与新译本都将这节经文中“alien”一词翻译为“奇异的”，我们在本书中遵循此译法，把“alien work”翻译为“奇异的工作”。——编者注

因为十字架的道理，在那灭亡的人为愚拙，在我们得救的人却为上帝的大能。就如经上所记：“我要灭绝智慧人的智慧，废弃聪明人的聪明。”智慧人在哪里？文士在哪里？这世上的辩士在哪里？上帝岂不是叫这世上的智慧变成愚拙吗？世人凭自己的智慧，既不认识上帝，上帝就乐意用人所当作愚拙的道理拯救那些信的人，这就是上帝的智慧了。犹太人是要神迹，希腊人是求智慧；我们却是传钉十字架的基督。在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙，但在那蒙召的，无论是犹太人、希腊人，基督总为上帝的能力，上帝的智慧。因上帝的愚拙总比人智慧，上帝的软弱总比人强壮。

因此，十架神学是一种得罪人的神学。它得罪人的地方在于：与其他神学不同，它攻击的对象是我们通常认为的基督教精粹。我们将看到，十架神学家并不特别担心我们信仰里面那些明显的糟粕，即我们的恶行；他们担心的是由善行而来的自命不凡。因此必须要说的是，十架神学与其他所有神学都非常不同。为了表明这一点，路德对十架神学和荣耀神学做了根本上的区分。因此，十架神学并不把自己当作许多神学类别中的一个选项。实际上，尽管宗教和神学似乎层出不穷，然而从这个视角我们可以很安全地说：归根结底只有两种神学类型，即荣耀神学和十架神学。荣耀神学实际上是所有神学和宗教的总括，而十架神学则把自己分别出来，与其他所有神学相对立。本书的目的之一就是尽量清晰地说明这两种神学之间的不同，从而更加准确地阐明十架神学，并借此使十架的宣讲保持它的愚拙，那种通过摧毁聪明人的智慧来拯救他们的愚拙。

那么如何着手呢？我已经声明，针对十架神学进行写作是极难的。实际上，就十架神学甚至某种十架神学进行写作都是极难的。毫无疑问，这不过是再一次试图对耶稣在十架上的呼喊——“我的上帝，我的

上帝！为什么离弃我？”——给出最终的回答。我们无法回答耶稣的问题。我们只能与他同死，并等待上帝在他里面做出回答。如果我们给出某种回答，那么这仅仅是为了书本上的神学，而丢弃真正的十架。我们给出的神学，不过是关于十架的又一种神学，而不是属于十架的神学。基本上，所有关于十架的神学最终都成为荣耀神学。

这里的困难在于：十架是关于上帝的知识，上帝的逻各斯；十架的道是攻击手段。它不是用那些我们可以盗用而仍然基本走在原来道路上的现成神学命题来铸成的。它将人治死，又使人复活。它把旧造钉在十架上，同时期盼新造的复活。“唯独十架是我们的神学”²，路德可能这样说过。这句被多次引用的话要在字面上理解。但是我们一定会注意到，这是一个何等奇怪的宣告。十架如何能够是一种神学？十架是一个事件。神学是对事件的反思和解释。神学是关于事件的，难道不是吗？然而，正是这个原因，使得著述某种确定的十架神学成为不可能。所有这种神学，最多只能是为十架的宣扬开辟道路，推动我们真实地宣讲十架的道，保持它那种灭绝智慧人的智慧的愚拙形态。

这即是说，十架不是静默的或者已死的。十架自身首先是上帝对旧有的罪人以及罪人的神学发动的攻击。十架是上帝在我们身上的作为。但是，这个十架，唯独十架，同时还为对付罪人的老我及其神学开启了一个全新的、闻所未闻的可能性。这意味着十架神学不可避免地非常好辩。它一刻不停地想要发现并暴露罪人将其背信隐藏在敬虔面具之下的种种方法。它的精髓是攻击我们所以为的最好，而非最糟的东西。这是十架神学通常作为荣耀神学的对立面被人谈论的原因。两种神学始终胶着在一场你死我活的争战之中。如果提到十架神学而不指出此争战，那么这种十架神学必定不是这里正在表述的十架神学。牧师—神学家必须知道这一点，并学会如何在这场争战中运用十架

的道。

十架神学总是与荣耀神学战火不断,并且牧师—神学家必须知道如何在争战中运用十架的道,此事实表明我们可以勇敢地尝试在本书导言中做好两件事情,然后再进到具体的海德堡辩论。首先,我们要尽力通过讨论两个塑造人的存在和自我理解的“故事”——这两个“故事”在根本上是不同的,或者如当今神学家所青睐的表达方式:不同的“叙事”——来布设这场争战的背景。其次,我们要尽力说明做这些叙事所倡议的神学家的两条道路。我们盼望通过专心讨论这两条做神学家的道路,在一定程度上克服尝试“针对”十架神学进行著述所固有的困难。十架神学无意构造另外一套完善的教义,而是倾力培养不同的运作方式,我们将要看到这一点。这种十架神学的目标是使人成为十架神学家,而不仅仅是针对十架神学进行谈论或写作。

两个故事： 荣耀的故事和十架的故事

荣耀的故事,是我们关于自己最常谈论、最高超的故事。我们从荣耀中来,并注定要得荣耀。当然,在这两个端点之间,我们似乎有些出轨了——这是精心设计还是意外,我们并不是非常明白——但这只是一个有待通过合宜的敬虔行为来修复的暂时不便。我们所需要的,是回到“荣耀的道路”上。故事的讲法无穷无尽。通常,故事的主题是“灵魂”。哲学家们说,由于上帝或人导致的某种宇宙灾难,灵魂被囚禁在物质世界、腐朽和死亡当中。基本图式是保罗·利科(Paul Ricoeur)所称的“被放逐灵魂的神话”。³灵魂被逐出家乡,它现在处于昏睡当中,或者忘记了归途。它的真正命运是回归。回归的道路是借着知识,即

灵知(*gnosis*),灵魂终于醒悟它不朽的命运,并因此醒悟它借以通向不朽的适当行为——通常意味着洗涤或者除去肉体及其情欲。尽管变化繁多,然而图式基本相同:灵魂从“一”(one)被放逐并归回。

荣耀的故事,被放逐灵魂的神话,是一个振奋人心的故事。毕竟,灵魂不灭的梦想非常吸引人,并且给人带来安慰。

莫用哀伤的诗句对我讲,
生命无非幻梦一场! ——
因为灵魂昏睡如已死一样,
事物并非表面似像。

生命真切! 生命实存!
它的归宿绝非荒冢;

你本是尘土,仍要归于尘土,
此乃肉体,而非灵魂。⁴

美国感伤诗桂冠诗人亨利·沃兹沃思·朗费罗(Henry Wadsworth Longfellow)在《生命赞歌》(A Psalm of Life)中如是感叹。即使是在一个严重世俗化的时代,神话仍然吸引人深层的宗教渴望。各种“新纪元”宗教普遍相信灵魂的轮回和再生,此事实也证明了这一点。的确,在整个历史中,被放逐的灵魂这种神话的诱惑力是如此之大,以致圣经故事自身也被其俘虏。圣经记载的人类堕落的故事,极像是被放逐的灵魂这一主题的一个变型。⁵关于堕落的非圣经观点已经显露出这种迹象。亚当出于本性或者借着赏赐的恩典,他的灵魂起初是纯洁的,后来被卑劣的情欲引诱而“堕落”,丧失了恩典,并带着所有后

裔与他一起沉沦到“灭亡”之中。若要重回荣耀,就必须进行修复,恢复恩典,并进行洗濯。当然,十架作为一种使此归回成为可能的修复手段,可以非常巧妙地同化到这个故事之中。这样,我们就有了一个缜密细致的荣耀神学!

7 荣耀的故事与十架的故事二者的这种注定的融合,是荣耀神学与十架神学作殊死搏斗的隐含前提。的确,将十架神学与荣耀神学区分开来的难处之一是,二者的差异常常极其微妙。很明显,在基督教神学圈子内,两种神学使用的语言非常相似。本书的一个目的就是尝试使这些差异更加明晰。十架神学之所以出现,正是因为真正的智慧人意识到,将十架溶解在荣耀的故事之中乃是毁灭性的。《希伯来书》告诉我们:耶稣是“出到营外”(来 13: 12)被钉的,而不是在圣殿里面。十架坚持有它自己的故事。它不允许我们袖手旁观。它不要我们无休止地探究,在所有那些将要最终唤醒、启发和吸引被放逐的、昏睡的灵魂的一切事物背后,或者超越这一切事物,是否有某种意义。十架把我们吸引到它那里,从而我们成为故事的参与者。正如保罗在《加拉太书》2: 20 所说:“我已经与基督同钉十字架,现在活着的不再是我,乃是基督在我里面活着;并且我如今在肉身活着,是因信上帝的儿子而活,他是爱我,为我舍己。”正像耶稣被钉十架,我们也与他一同被钉。十架使我们成为十架故事的一部分。十架成为我们的故事。这就是路德所说“**唯独十架是我们的神学**”的含义。

路德在大约与海德堡辩论同期(1519年)写成的一部小书《默想基督的受难》(A Meditation on Christ's Passion)中⁶,最清楚地阐释了这一点。在这本小书中,路德阐述了默想基督受难的恰当方式。他说,在默想时责难犹太人是错误的,因为这只不过是加深了对仇敌的憎恶。用基督的受难作为某种操练,或者作为避灾的护身符——披戴十架从而免遭不幸——也不是正确的默想。怜悯和同情耶稣,就像那些在他

走向各各他的路上哀哭的耶路撒冷众女子一样，仍然不是正确的默想。真正的默想乃是这样，“基督受难的真正工作是让人效法基督，从而人的良心被自己的罪折磨，就像基督的身体和灵魂被我们的罪可怜地折磨一样……现在，整个世界都在围攻你……”⁷良心不能再为我们辩护。这样，路德使我们无可逃避地意识到，我们牵涉在此事件当中：

8

你必须反复思想这件事，不要疑惑你就是那个折磨基督的人，因为正是你的罪促成了这件事……因此，当你看到钉子刺穿基督的双手时，你可以确信这正是你手所做的。当你看到他的荆棘冠冕时，你可以确信这些荆棘正是你的邪恶思想，等等。⁸

这样，十架的故事就变成我们的故事。它催逼着我们，令我们无法摆脱。它奋起争战，要驱逐出荣耀的故事。由此，十架成为圣经故事的钥匙，并开启了拥有——或者更准确地说，被拥有——整个故事的全新可能。十架神学搏击荣耀神学的决定性经文竟然出自旧约，这并不奇怪。⁹的确，可以这样说，令学者们颇费笔墨的所谓旧约的基督论解经，最后不过是宣告，旧约在其神学上是“十架的”，绝不是某种荣耀神学。确定无疑的是，基督论解经法常常采用一种过分简单的、寓意解经的形式，然而在最深的层次上，这种解经法其实是试图再次除去旧约由于被逐灵魂的故事而沾染的污秽。的确，旧约最终在十架神学的光照之下，显出自己的本真。真正的十架神学并不仅仅关注十架上的事件，认识到这一点至关重要。“十架故事”涵盖了在十架和复活中达到顶点的整个故事。十架是解锁整个故事的钥匙。

9

这样，十架的故事就征服了我们。并且我们在这一点上不应该犯任何错误。除非十架的故事确实征服了我们并成为我们的故事，否则我们就不能逃脱荣耀的故事的桎梏。这不是一个选择的问题，不是一

件任由我们仔细盘算的事情。在荣耀神学与十架神学的争战中，意志问题一直是一个决定性的问题。荣耀神学总是让意志来掌控。因此，它必须竭力使自己对假定的“自由意志”具有吸引力。十架神学认定意志受到捆绑，并且必须解放它。十架的故事要做成这件事。或者它征服了我们，或者没有。如果它征服我们，那么这就是荣耀的故事的完结。我们在耶稣的死中看到了我们的死，并且我们牢记自己是尘土。我们开始认清真相。我们学习死亡。我们的故事不是不朽的灵魂离开荣耀然后复归。十架摧毁了所有这一切。它“灭绝智慧人的智慧”，“尘归尘，土归土”。就人的可能性而言，这标出了我们的故事的范围。正如路德所说，我们看到事情的真相。¹⁰我们透过“受苦和十架”看待万事。我们的生命唯独凭依这个事实，即创造主把他的灵吹入到尘土里面，并赐给我们生命。我们在“借来的时间”中生活——创造主借给我们的时间。然而，从基督在十架上受死，我们也看到了自己对此生命的背叛，并且我们注意到，现在绝对只有一条出路。上帝使耶稣从死中复活，为被钉十架的他伸冤。这样，我们同时有了问题和盼望。“如果我们与他同死，那么我们岂不应该也与他一同复活吗？”这是故事的结局——暂且如此。然而，这是信心的发端。

做神学家的两条道路

荣耀的故事和十架的故事，它们之间的殊死战将决定我们的命运。十架是双方接火的战场。当十架取胜的时候，我们就清楚看到，有一条非常不同的做神学家的道路。我们成为了十架神学家。正如有两个基本的故事，做神学家也有两条道路。我们或者是荣耀神学家，或者是十

架神学家。

在我们深入探讨此二选一之前，可以先稍微离题说明一下神学所做的事。这是非常有益处的。我们不应该在谈论“做神学家”上面缩手缩脚。我们这里不是谈做“专业的”神学家。的确，做十架神学家并不必然与所谓的“学术神学”有关。路德喜欢这样说：成为神学家的要素是能够正确区分律法和福音，而不是做学术研究的能力。当然，在那些勤于思考的基督徒身上，特别是牧师和神学教师，最好兼具这两种能力。不幸的是，情形并非总是如此。然而，成为十架神学家却是一件不一样的事。我们将看到，这件事意味着以一种非常不同的方式，去寻获“本真”(the real)。做十架神学家就是直面日常生活中的问题、喜悦和悲伤。诚然，对一些人来说，成为十架神学家包含了成为教授和学者，并且十架神学将影响他们做学术的方式。另外，十架神学还会以自己的方式来影响人的整个生命。毫无疑问，在讨论海德堡辩论的过程中，我们必定会清楚看到这一点。

先说到这里足矣，毕竟我们每一个人在某种意义上都是神学家。做神学家的意思就是思想和谈论上帝。诚然，我们可能在这些事上做得并不多。我们或许几天或几个星期都不去想上帝，然而这通常是不可能的。人生不如意事十之八九，比如事故、悲剧、死亡和葬礼、自然灾害、疾病、丧失、受苦、失望、犯罪等等。好事也会有，比如意外的成功，或者得脱危险或灾难、经验到大美或愉悦、奇异的恩典、决定生命的偶遇，或者爱情。这些经历促使我们思索。上帝会突然出现在我们的思想和谈话中。我们会在深深的痛苦中呼喊，“上帝啊！为什么？”或者在释负之后说，“感谢上帝！”我们还可能会用上帝的名来诅咒。迟早，我们会想起上帝，并思考我们的生命所经历的一切是否有一些合理性，或者有一些不公义。在如此思考之际，我们变成神学家。

成为神学家不是一件可以轻忽的事情。如果我们“处理得好”，就

可以蒙福,如果处理得不好,那么也可能会受到诅咒。尽管如此,这项任务,特别对信徒来说,却是不可逃避的。我常常想起一位教授充满智慧的警告:“那些承担神学任务的人有时候会栽跟头,但是,拒绝接受此任务却必定会摔跤。”如果谨记这些话,那么我们就值得花些时间思索上帝的逻辑以及成为神学家的任务——还有我们应该成为怎样的神学家。这本小书就是劝召人做这样的思考,邀请我们按照十架所塑造的方式去思考。本书的主旨就是人如何成为十架神学家。

12 回到前文提出的二选一,显而易见的是,既然这两个故事,即荣耀的故事和十架的故事,事实上决定了我们看待自己的方式,那么就极有可能还决定了我们将要成为哪一种神学家。我们要再次特别指出,这里的问题不是针对神学进行抽象的谈论或著述,而是又困难又实际地做神学家。在著名的、具有决定意义的海德堡辩论论纲 19—22 中,路德不是在抽象地谈论神学,而是在谈论两种不同类型的神学家和他们所做的事情,以及他们的运作方式。我们必须努力解决的问题是:这两个故事使我们成为何种神学家。随着我们对海德堡辩论的讨论,答案会更趋于完整。这里,我们只稍作勾勒,以唤起警觉。

海德堡辩论的架构基本上是两条不同的做神学家的道路以及背后的两个故事,这二者之间存在一系列明显的对比——毋宁说对偶(antitheses)。这些对偶专注于救恩的一些基本问题:律法和行为的问题;人的意志的能力;“看见”上帝的努力;在这些事上道明真相的任务;信心;以及——至终来说——上帝在创造自己所爱对象时表现出的大爱。论证通过不断对比荣耀的道路与十架的道路来展开。在每一个实例中,路德都彻底封堵了所有“逃路”,因此信徒将最终单单注目上帝在创造中所彰显的爱,这爱从虚空中创造出它所爱的对象,而罪人就是虚无。

可以说,海德堡辩论自身就阐明了十架神学家的思路。十架神学

家像十架事件所要求的那样,单单被十架治死,被十架复活。他们攻击荣耀之路、律法之路、人的行为,以及自由意志,因为荣耀的道路不过是抵挡十架的防御机制。荣耀神学家的思路,则是基于完全不同的、关于人如何认识上帝的前提。他们认为,人可以透过受造界以及上帝的作为,看到在此之上的不可见的荣耀疆域;而且他们这样的思想方式,必定是基于下述原因,即为了使这一体系行之有效,必须有一条“荣耀的道路”,一条律法的道路,使已经堕落的受造物能够借着立志和行为走完这条道路,从而获得最终到达荣耀所必需的功德。

十架也是透明的。荣耀神学家透过十架来观看,是为了将其妥帖地安置在行为的蓝图之中。十架“弥补”沿着荣耀之路的各种失败。这样做的全部结果只能是对真相的根本误读。荣耀神学家的结局就是称恶为善和称善为恶。行为是善的,而受苦是恶的。因此,主持此事业的上帝必须得脱所谓“邪恶”之事的的全部咎责。荣耀神学最终是过于简化地认识上帝。根据柏拉图等哲学家的观念,上帝不是万事的原因,而仅仅是我们可以称作“良善”之事的原因。¹¹ 很难明白这样一位上帝如何能够与十架有所牵涉。

13

然而,十架神学家“道明事情的真相”,即十架神学家的一个特别记号,就是他们学会了实话实说。既然唯独十架的故事才是他们的故事,那么他们就无意借着十架来观看,而是被拽到十架的故事之内。他们知道,信心意味着在此故事所述的基督里面生活。同样他们并不相信,我们透过受造界来观看“上帝的不可见之事”的企图,的确能够带来对上帝的正确认识。¹² 因此,十架神学家“透过受苦和十架”来观察万事。¹³ 换言之,他们在十架的引领之下,将日常生活中遇到的试炼、受苦、良心的痛苦、患难以及喜乐,视为上帝的作为,也并不试图看透这些事,而是仅仅将其作为一些需要用形而上学的调整来解决的偶发问题。他们无意转向过度简化的神义论(theodicies),因为他们与保罗一样,相信上

帝正是在基督的十架和复活上称自己为义。他们知道,信徒已经向着旧人死了,现在活在基督里面,并盼望与他一样复活。

14 因此,十架神学家终于明白,唯一可以采取的行动就是宣讲从十架故事中流出的信息。最终任务是使听者进入故事之内,使他们借着聆听故事而被治死并复活。听众要被故事征服。因此,十架神学家在对故事进行神学阐述时,必须堵住所有应急出口和逃路。他们必须防止人企图透过创造或十架,来看到自己窃以为背后存有的秘密。荣耀没有秘密通道。他们坚决主张,除了十架的故事自身之外,没有其他任何要注目观看的地方。这意味着在他们身上,怀疑和好辩通常清晰可见。十架神学家熟稔荣耀神学的试探,并处处予以抗击。实际上,这就是路德在海德堡的辩论。这是对荣耀神学的透彻剖析和反驳。路德在海德堡辩论同期所著《〈诗篇〉释义》(*Work on the Psalms*)中的一段话,清楚地说明了这一点:

在他的人性和他的肉体的国度中(我们凭着信心在此国度中生活),他通过使我们成为真正的人,而非不幸福的、骄傲的神——即处在痛苦和罪中的人——使我们成为与他自己相同的样式,并钉死我们。因为在亚当里面,我们越权而升到与上帝同等的高度,所以他降世成为与我们一样的人,要使我们重新认识他自己。这是道成肉身的圣礼。这是由基督的十架统治的信心的国度,此十架蔑视我们乖僻地切求的神性,并恢复我们已经乖僻地抛弃了的肉体那遭人轻视的软弱。¹⁴

这段话精妙地阐明了十架的故事如何成为我们的故事。然而我们一定不能忘记,被钉十架并不是故事的结束。路德继续说到最终的盼望:

但是，在他的神性和荣耀的国度中，他将使我们与他荣耀的身体相似。拥有这个身体之后，我们将要像他，并且不再是罪人、不再软弱。我们自己就是王，上帝的众子，像天上的天使一样。那时，我们将实实在在地说“我的上帝”。现在，我们只是存着盼望这样说。¹⁵

15

总而言之，这两个故事，以及由此产生的两条做神学家的道路，显出两种关于基督徒的信心和生命的非常不同的认识。荣耀神学家无休无止地寻找应急出口，寻找一条足以诱惑求道者的自由意志（或其残余）的荣耀之路。在整本书中，我使用瘾癖的类比来阐明荣耀神学家与十架神学家之间的不同。荣耀神学家就像一位想要通过乐观的劝戒来医治瘾癖的人。然而十架神学家知道，药方要猛烈得多。实际上，路德在论纲 22 的证词中使用了瘾癖的类比。他在该处将荣耀神学比作对金钱、智慧、权力等物的渴求，并且宣告，要“终止（灵魂）对荣耀的（无厌的）渴望，不是通过满足，而是通过熄灭”。¹⁶ 荣耀神学家企图通过乐观的呼吁，即通过律法，来医治那些已经对荣耀上瘾的人。但是，结局只能是强化人对自己的幻想。荣耀神学所采取的乐观主义，反倒砸伤了自己的脚。当瘾君子发现自己不可能戒除时，他的自尊就彻底崩溃。他戴上假面具，试图隐藏自己的瘾癖。轻浮的乐观孕育出彻底的绝望。

16

荣耀神学的做法就像这样。它假定我们需要的是乐观的鼓励、一些奉承、正面的思维、建立我们自尊的支持。用神学语言来说，荣耀神学的做法是假定我们并没有沉溺在罪中，并且我们的改善是必要和可能的。在行善的愿望上，我们需要一些推动。当然，荣耀神学家会非常同意我们需要恩典的帮助。通常，唯一的争议是我们需要恩典的程度。如果我们是“自由派”，那么我们会选择较少的恩典，并且倾向于把恩典定义为某种道德上的说服或者属灵的鼓励。如果我们更加“保守”，并

且说到人极深的罪，那么我们倾向于把所需恩典的水平推到最高档。但是，荣耀神学的标志是，它始终把恩典视为对人的残余意志和能力的某种补足。归根到底，它一直在坚决支持某种自由意志。然后，神学就作出对意志具有吸引力的神学解释。或迟或早，语言将发生灾难性的腐蚀。它必须不断调整以讨人喜欢。逐渐地，它沦落为充满哀怨的多愁善感。

然而，十架神学家的思路非常不同。他们假定必须有“触底反弹”或者“干预”——借用瘾癖治疗的语言。意即，瘾君子靠自己不会有治疗方法。用神学语言来说，我们必须承认自己对罪上瘾，对自我上瘾，不论上瘾的形式敬虔与否。因此，十架神学家知道，我们不能从对荣耀、能力、智慧、正面思维等等的乐观呼吁中得到帮助，因为这些事物自身就是问题所在。真相必须被道明。再次重复路德的意见，对荣耀、能力或智慧的渴望，是永远填不满的欲壑。我们总是想要更多——从而我们能够宣布脱离上帝而独立。我们所渴望的，是自我的绝对独立，这就是罪。因此，路德在论纲 22 的证词中开出了强效药方：“医治欲望的药方不是满足，而是熄灭。”¹⁷ 十架熄灭欲望。十架是罪和罪人的死亡。十架完成“触底”。十架是“干预”。我们不能用虚假的乐观来溺爱纵容瘾君子（或罪人），而是需要将其治死，好使新生命能够开始。十架神学家“道明事情的真相”（论纲 21）。十架神学家教导人承认罪。瘾君子不能用神学棉花糖来予以欺骗，而是要被告知真相，从而他最终能够学会坦白承认，学会说“我是瘾君子”，“我酗酒成性”，并且一直不停地这样说。在神学以及更加一般性的意义上，所有人都必须学会说，“我是一个罪人”，并且一直不停地这样说，直到基督再来，使这事实终于成为过去。

十架神学是乐观主义真正和终极的源头，因为它始终以复活为前提。¹⁸ 在思考像海德堡辩论这样的文字时，我们应该牢记，复活总是与

十架连结在一起。辩论的根本问题是：我们如何得到使我们能站立在上帝面前的义。在终极意义上，它与复活有关，即使没有明确地这样说。确实，十架神学若没有复活就不可能存在。如果不以复活为前提，就不可能对人最好的行为发起猛攻，并置罪人于死地。一些十架神学家似乎害怕谈论复活，明显是因为担心这会削弱十架彻底的“悲剧性”及其攻击效果。¹⁹然而事实恰恰相反。若无复活，神学家们就会一直受到缓和攻击的诱惑，以便至少为某种乐观主义留出余地，这就为老我留下了在这场攻击中幸存的一些指望。他们最终就是讲说甜蜜的谎言，把坏的说成好的，把好的说成坏的。没有复活，神学家们就不能讲说人的真实光景，而若不听到和承认这样的真相，我们就没有盼望，没有复活。要发生复活，就必须先有死亡。人必须先听到并承认真相，然后才有盼望；新的生命才能够开始，新的自我价值感才能够绽放。这就是海德堡辩论的终极目标。因为我们将要看到，最终我们将到达上帝的爱，正是上帝的爱从无中创造出新生。让我们启程吧！

19

海德堡辩论

1518年，路德要在海德堡举行的德意志奥古斯丁修会的圣会中，为他的“新神学”做出解释和辩护。此辩护采取了当时常用的形式，即提出论纲进行公开辩论。路德的著作中有许多类似辩论，并且非常重要，因为这些场合使他“转向公开”，即把他认为重要的信息在神学同事中间“宣扬出来”。在有些情况下，或者同时或者稍晚，论纲还会补充一些从圣经或者教会早期教师那里引用的支持材料（*probationes conclusionum*）。在本书的评注中，我们称之为“证词”。

海因里希·博恩卡姆（Heinrich Bornkamm）主张，就宗教改革的

神学而言,海德堡辩论是路德所有辩论中最具影响力的。例如,在神学上,它的重要性和影响力要比《九十五条论纲》大得多,虽然后者在教会和政治上造成更大的轰动。我们可以很笃定地说,直至今今天,海德堡辩论的神学论纲一直在发挥决定性的作用并且处于关注的中心。(我们这里特别指出“神学论纲”,因为路德还从哲学的角度附加了十二条论纲。我们这里不探讨哲学论纲,因为无此必要。)路德在海德堡的听众包括至少六位将来的改教家,其中有马丁·布塞(Martin Bucer)和约翰内斯·布伦茨(Johannes Brenz)等改教领袖,另外还有多位后来成为路德的门徒或者受其决定性影响的神学家。海德堡辩论的神学影响力由此可见一斑。²⁰然而,这些公众神学论文,除了引发宗教改革的《九十五条论纲》之外,却是他的作品中最鲜为人知和少有阅读的。毫无疑问,这是因为论纲并不易读。它们的措辞简明扼要,常常牵涉到精密的学术问题,如果不熟悉这些问题背后的历史和术语,是很难理解的。因此,这些论纲需要进行详细的解释。非常遗憾的是,尽管海德堡辩论极为重要,然而却从来没有它应得的完整评注出现。我在这里的尝试不敢妄称详尽,最多不过是对海德堡辩论的论纲进行一些反思,深盼能够抛砖引玉,吸引其他人勇敢担负起更加艰巨的完整评注的任务。

与许多此类辩论不同(包括路德的其他辩论),海德堡辩论的神学论纲充分表明它经过了深思熟虑,并且结构严谨。²¹其他辩论,甚至《九十五条论纲》,给人的印象就像是对着几个方向随意扣动扳机。海德堡辩论的神学论纲却不是这样,而是经过了精心的构思和排序。我认为,即使说这些论纲就是路德后来神学体系的大纲,也不过分。路德称论纲为“神学悖论”。用这种悖论的方式来陈述真理,是改教家们在攻击和嘲讽当时占据主导的经院神学的时候,非常喜欢采用的手法。与诉诸奥利金(Origen)和哲罗姆(Jerome)以求更“合理”解释的伊拉斯谟

(Erasmus)不同,路德在他的悖论中,严格诉诸保罗及其“最忠实的诠释者”奥古斯丁的权威。辩论及其证词旨在指出,论纲是从这两个权威推演而来。

在分析辩论的结构特点时,一些诠释者采用了在两根柱子之间构架巨大拱门的比喻。²²第一根柱子,即上帝的律法,在论纲 1 中便得到郑重宣告:“上帝的律法是关于生命的最有益的道理,但它不能促使一个人行走义路,反倒起阻碍作用。”第二根柱子,即上帝的爱,则出现在最后一条论纲(论纲 28)的句首:“上帝的爱不是先发现它喜悦的对象,而是先创造之。”因此,整个辩论从上帝的律法进到上帝的爱。可以说,问题是我们如何从一者进到另一者。十架神学指明了这件事是如何发生的。从上帝的律法到上帝的爱,这条道路从十架经过。

如果这些论纲确实进行了精心编排,我们就需要更加仔细地观察辩论的结构。²³辩论可以分成四个部分。第一部分包括论纲 1—12,讨论在对付罪的问题上人的作为之本质和价值。第二部分(论纲 13—18)处理人的自由意志在避免犯罪方面的无能为力。第三部分(论纲 19—24)处理“巨大分野”,即荣耀神学家和十架神学家在对待这些问题时的根本不同。最后,第四部分(论纲 25—28)宣告整个行动的最终结果:上帝在基督中的爱是一种创造性的作为,正是上帝的爱使信徒得以出现。当所有来自人的可能性都已用尽,并且我们归于无有时,从无中创造的那一位就做“合乎他本性的工作”(proper work)。现在,我们就来仔细地查看这些部分。

22

注释:

1. 在此处以及全部后文中,“十架”是耶稣被钉和复活的整个故事的简写。因此,它包含了旧约的预备(十架神学的许多根基性的经文均取自旧约!),耶稣被钉十架和复活,以及他的升高。包含复活和升高是非常重要的,因为人们对二者在十架神学中的地位存在着广泛的误解。例如常有人声称,荣耀神学是关

- 于复活的神学,而十架神学“仅仅”与被钉有关。这真是大错特错。实际上,复活是十架神学不可或缺的组成部分。没有复活,就不可能深刻地认识被钉。
2. *CRUX sola est nostra theologia*, D. Martin Luthers Werke, *Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe) (Weimar: Hermann Böhlau, 1883 -), 5. 176. 32. (以下简称 WA) *Luther's Commentary on the First Twenty-two Psalms* 一书的前七篇《释义》有一个英译本, trans. John Nicholas Lenker (Sunbury, Penn.: Lutherans in All Lands Co., 1903), vol. 1 (以下简称 Lenker), 289.
 3. Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, trans. Emerson Buchanan (New York: Harper and Row, 1967), 279ff.
 4. 本诗有意或无意地反映神话的方式,是非常有趣的。在神话中,“灵魂的昏睡”自身就是“堕落”的记号。在昏睡状态下,灵魂“忘记了”自己的属灵本质与囚禁它的属物质的身体之间的差异。因此,“灵魂昏睡如已死一样”是准确的。救恩由苏醒而来。因此,“本是尘土,归于尘土”不能合法地成为灵魂故事的一部分。
 5. 见前注, 330ff.。在他的类型学中,利科把圣经所述故事称为“亚当的神话”。他用被放逐灵魂的故事来诠释亚当的故事。“堕落”是灵魂从它真正的家被“放逐”的故事。
 6. *Luther's Works*, eds. Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehmann (Philadelphia: Fortress Press, 1958 - 1972), 42. 7—14(《路德文集》,以下简称 LW)。
 7. LW 42. 10.
 8. LW 42. 9.
 9. 例如,《出埃及记》33: 18—23;《申命记》32: 39—42;《撒母耳记上》2: 6—7;《诗篇》(特别是忏悔诗和哀诗);《以赛亚书》28: 21, 45 章, 53 章等。
 10. 见下文海德堡辩论的论纲 19—21。
 11. “因此,如果上帝是良善的,那么他就不能像许多人所断言的那样,是万有的创始者。他只是一部分事物的原因,并且不是人遇到的大多数事情的原因。因为人生的善事很少,而恶事极多,并且上帝的属性只有良善;恶事的原因不能在他里面,而是要在别处寻找。”(柏拉图,《理想国》, 2. 379)
 12. 后文,论纲 19。
 13. 后文,论纲 20。
 14. WA 5. 128. 31 - 5. 129. 4. Lenker 1: 204.
 15. 不必赘言,这里的“荣耀”与荣耀神学所说的荣耀极为不同。上帝的荣耀借着他的恩典和大能来到。荣耀神学的荣耀是由堕落的受造物,在篡夺上帝荣耀的过程中所杜撰、追求和盗用之物。
 16. LW 31. 54. 见下文以及论纲 23 前后的讨论。Linda A. Mercadante 对罪与瘾癖之间的关系有一个启迪性的论述,“Sin, Addiction, and Freedom,” eds. Rebecca S. Chopp and Mark Lewis Taylor, *Reconstructing Christian Theology*

(Minneapolis: Augsburg/Fortress, 1994), 220—244. Mercadante 主张, 尽管瘾癖的确阐明了基督教对罪的一部分认识, 然而却不能代替罪。我非常同意。我在这里使用瘾癖是严格作为类比, 旨在借此说明荣耀神学家的作用与十架神学家之间的区别。我非常清楚, 为了克服一些局限和找出类比的各个分支, 还需要更多阐述。例如, 从海德堡辩论的讨论中可以清楚看到, 罪作为对自我“上瘾”, 有两条道路可走, 或者对“卑下的情欲”上瘾, 或者对自义和荣耀的自命不凡上瘾。路德在海德堡辩论中, 是取后面的意义。十架神学家最关心的“上瘾”, 是人凭借自己的行为来绕过十架的企图。同样, 酒鬼可以是对杯中物上瘾, 也可以是对自己醉心于戒酒上瘾, 而成为“醒酒鬼”。人可能还会问, 乐观的进路是否至少能够在某些案例上行之有效。然而, 我们以后会看到, 此异议并不适用于十架神学, 因为十架神学在终极的意义上, 不是一些用来说服罪人的关于罪的教义, 而是十架自身。十架使所有轻浮的乐观成为不可能。

17. LW 31. 54.
18. James Nestingen 在他的论文中, 精妙地阐明了这一点, 参见“Luther’s Heidelberg Disputation: An Analysis of the Argument,” in *All Things New, Essays in Honor of Roy A. Harrisville*, ed. Arland J. Hultgren et al., Word and World Supplement Series, no. 1 (St. Paul: Luther Seminary, 1992), 147—148. Nestingen 批评 Jos E. Vercruysse 的文章“Gesetz und Liebe, Die Struktur der ‘Heidelberg Disputation’ Luthers (1518),” *Lutherjahrbuch* 48 (1981), 我从他的分析中获益良多, 因为如果不从路德的末世论观点看这场辩论, 就看不到复活。Nesting 将论纲 1—18 解释为论证的十架部分, 论纲 19—24 为复活部分。这当然是非常可能的。然而, 我发现将复活视为整个论证的前提, 也是非常重要的。论纲 1—18 若要对我们的行为, 包括最好的行为, 发起毁灭性的攻击, 置罪人于死地, 没有复活乃是不可能的。荣耀神学以 Ernest Becker 所称的“否认死亡”为前提。十架神学则看到, 我们必须先经历死亡, 然后才能得到新生命的礼物。
19. 这是我对 Douglas John Hall 所存的疑问之一, 特别是他的早期作品 (例如 *Lighten Our Darkness*)。几乎所有人都会产生这样的印象, Hall 害怕谈论复活, 担心这会缓和十架的彻底否定性与北美“官方乐观主义”之间的对抗。
20. Heinrich Bornkamm, “Die theologischen Thesen Luthers bei der Heidelberger Disputation 1518 und seine theologia Crucis,” in *Luther, Gestalt und Wirkungen*, Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, vol. 5. no. 188 (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1975), 130.
21. Bornkamm, “Die theologischen Thesen Luthers,” 130. 参见 Vercruysse, “Gesetz und Liebe,” 7.
22. Bornkamm, “Die theologischen Thesen Luthers,” 133.
23. 我在这里采用了 Vercruysse “Gesetz und Liebe”一文中的分法。

海德堡辩论



I

善行的问题

论纲 1—12

23

论纲 1: 上帝的律法是关乎生命的最有益的道理, 但它不能促使人行走义路, 反倒起阻碍作用。

这是一个最令人苦恼的悖论, 也是老亚当和老夏娃最难吞咽的药丸之一! 然而, 这是路德的改教思想和实践的主题之一, 也是攻击荣耀神学的第一击。此条论纲和下一条论纲陈述了海德堡辩论的基本问题: 是什么帮助罪人在上帝面前行走义路? 是荣耀的道路还是十架的道路? 我们在一开始就必须明白, 既然是荣耀神学受到质疑, 那么这里的整个讨论就是关乎善行的地位和用处, 而不是关乎恶行的背信。毫无疑问, 恶行当然不能促进我们的义。即使荣耀神学家也会同意此前提。然则什么能够帮助我们达到义呢? 荣耀神学家会立即假定: 遵照上帝的律法行善就是道路。

因此,讨论以律法的问题开头。在一开始,路德就坚称律法不能帮助我们达到义。律法不能拯救人。尽管我们似乎从未完全相信这一点,然而律法不是罪的补救方法,却是一个令人震惊的事实。的确,当人在上帝面前的义成为问题的时候,这义只会让事情更加糟糕。因此,我们从道路的根本分岔——故事的基本区分——来开始。

在一开始,神学家就面临讲述哪个故事的基本问题。是讲述律法和功德的故事,还是十架的故事呢?这里应该小心注意三件事,它们令论纲所述悖论冲突明显。首先,在此论纲中,受审的是上帝亲口颁布的律法,“关乎生命的最有益的道理”,而不是某种不重要的或者可能是“本性的”律法。其次,路德这里是论到那些承受上帝启示的律法的人,即上帝的百姓,而不是“外人”。再次,此律法不仅无力拯救人,实际上**还使事情变得更糟!**福音派基督徒通常相信,我们不能完美地遵行律法,但是我们却经常竭力这样做,因为我们认定**只要我们能够做**,那么我们就要这样做。因此我们相信,我们至少必须尽力做些什么,然后——我们假定如此——基督会弥补我们的“不足”。但这里是一声炸雷:行律法丝毫不能帮助人行走义路。行律法只不过使情况更加糟糕。路德的证词直截了当,他援引保罗和奥古斯丁说:

使徒保罗在《罗马书》清楚说明这一点:“但如今,上帝的义在律法以外已经显明出来。”(罗 3: 21)奥古斯丁在他的著作《论精意与字句》(*De Spiritu et Littera*)中解释说:“在律法之外,即没有律法的支持。”使徒在《罗马书》中说:“律法本是外添的,叫过犯显多”(罗 5:20),又补充说:“但是诫命来到,罪又活了。”(罗 7:9)因此,他称律法是罪的律和死的律(罗 8:2)。的确,他在《哥林多后书》中说:“那字句是叫人死。”(林后 3:6)奥古斯丁在《论精意与字句》一书中,通篇阐述此结论适用于每一种律法,甚至是最圣洁的

上帝的律法。¹

在路德的作品中,律法的问题一直令人感到困惑。对律法这一令人震惊的负面评价是从哪里来的?这里我们非常清楚地看到负面判断的依据,以及与此相关的十架神学的所有进路。此观点直接来自保罗,即在上帝面前的义来自于“律法以外”,或者用奥古斯丁的话,“没有律法的支持”。换言之,从因信称义的优越角度,我们看到律法与其绝对目标背道而驰。律法的工作“止步于”暴露罪,并且事实上使人的罪更加糟糕。我们从辩论的一开始就看到,就十架神学由来已久的否定性问题来说,十架神学是以复活为前提。如果没有复活,那么以绝对否定律法作为通向荣耀的道路就是行不通的。只有在新的律法赐下之后,律法才交出它对我们的拘束。唯独因为复活应许了一种全新的可能性,十架才能发挥绝对否定的作用。论纲 1 所述悖论的根源,是在某个全新的事物正在酝酿的事实之中。在上帝面前获得的义,是借着复活的福音,来自于“律法之外”。这样我们就得到一个悖论,即上帝的律法并没有改善罪人,而是使他们更糟。我们可以说,十架自身就是这件事的证明。

也许我们可以通过回想瘾癖的类比,快速浏览一下此悖论背后的真理。对于酒鬼来说,“你应该戒酒!”的律法是非常正确和真实的。这是“关乎生命的最有益的道理”。然而律法并没有达到目的,只不过使事情更糟。它激起酒鬼的骄傲,从而欺骗了他,这样,律法成为抵挡真相——成瘾的现实——的防御工事。这不是律法的目的。律法不是为要使人变得独立和骄傲,从而与上帝疏离,而是表明人需要上帝和他的恩典。因此,律法并不医治人,而是置人于死地。它的确以这种或那种方式治死人。它驱使人或者绝望或者狂妄。当然,这是最易激怒我们的事。我们里面的某个东西,想要彻底捍卫酒鬼拥有“完全恢复”和戒

酒的能力。我们这样呼喊：“律法岂不至少在某些人身上行之有效吗？”也许这就是类比的力有未逮之处。在与人有关的事情上，它有时候可以是有效的。酒鬼可能并不像想象中那样糟糕，他能够戒掉酒瘾。然而，当我们转到与上帝之间的关系时，就是另外一回事了。“干预”，即十架自身，揭露出我们成瘾的陷溺和无望。在十架面前，只有悔改。即便人有能力戒掉，他可能也是在骄傲及其亲密伴侣——绝望——的深渊边上跳舞。

从类比的语言回到神学的语言，我们必须认识到，这里所说的我们不能借着上帝的律法来达到的义，并不是后文所称的“民事的义”(civil righteousness)，即世上的正义，而是使我们得以站立在上帝面前的义。这义是人唯独借着信心，借着蒙召，成为一个完全被动的领受者，才能得到的纯粹礼物。意即，在他与我们的关系之中，上帝执意要作赏赐者。上帝“要求”的乃是——路德稍后提到——“无保留的信赖”，即纯粹的领受者。成为领受者，相信礼物是完全的，就是“在上帝面前为义”。

这意味着有两条道路会使我们达不到上帝眼中的义的标准，这两条路会摧毁我们与上帝之间的关系。一条路比较明显：明明地犯罪、不义、不法、放纵自我，圣经称为“属世”的事物，或者在比较现代的形式上，表现为无所谓或掉以轻心。换言之，我们这样对上帝说，“不，谢谢你，我不想要，我想自己试试运气。”另一条路不甚明显，比较微妙，道德严谨的人接受这条道路会有很大困难：我们拒绝礼物并事实上这样说，“我同意你的要求，但是我不想要救济。这太贬低身份了，所以我宁愿自己做。你给的东西‘太便宜了’。我宁愿要律法，非常感谢你。我觉得这样更加安全。”当然，这其中的意味是我们在内心深处觉得，自己做更加取悦我们的自尊——骄傲在今天的婉辞。这样，律法，甚至是上帝的律法，“关乎生命的最有益的道理”，却被用来抵挡上帝赏赐的礼

物。因此,我们越“成功”,情况就越糟糕。我们与赏赐者之间的关系断绝了。再次借用瘾癖的语言,正是瘾癖摧毁了此关系。酒鬼可以是真酒鬼或“醒酒鬼”。尽管后者为社会所青睐,然而从更广的宗教视角来看,他们其实半斤八两。人可以对低俗或不法的事物成瘾,也可以对高尚或合法的事物成瘾。在神学上,二者并无任何不同,因为都破坏了与赏赐者上帝之间的关系。

因此,律法不能拯救我们。以为律法能够救人是荣耀神学家的根本错谬。律法不是罪的良药。它不医治罪,反倒使其更糟。保罗说,上帝赐下律法以显明罪,甚至使罪增多。律法并不一定是通过增加不道德的事做到这一点,虽然当反叛或怂恿的力量促使我们去做律法所禁止的事情时,情形的确如此。然而,十架神学家从一开始就清楚看到,律法正是通过我们的道德、我们误用律法以及我们在这上面取得的成功来使罪增多,这实在是件反常的事。律法成为抵御赏赐的工事。这正是罪的本质:拒绝赏赐,从而把自己摆在上帝的位置。

这样,路德在论纲 1 中就提出一件大大得罪人的事。我们里面有一样东西,一直有嫌疑或者的确在反抗礼物。礼物太过便宜、太过容易或者有道德危险等遁词,正是老亚当和老夏娃的抗辩,他们害怕——正是这样!——他们的家受到猛烈攻击。既然他们深沟高垒,躲在上帝的律法背后作为他们最后和最敬虔的防御,那么攻击就必须猛烈!这是一场至死方休的战斗。它不会是廉价的。那些对自我如此沉溺,以致误用上帝的律法来抵御上帝的人,不会因为更好的教训或敬虔的乐观而有所改观。现今的虔诚和伦理,特别是那些主张用社会改革来代替十架故事的虔诚和伦理,使许多人形成荣耀神学的观念。尽管一直伴随着绝望,它仍然枝繁叶茂。律法无法治愈。它将使一些人死亡。因此,我们已经走在通往十架的路上。

论纲 2: 那些借助于本性的训诫、周而复始地行出的
人的行为, 更加不能达到此目标。

此论纲扩展了论纲 1 的焦点, 不仅包含了按照上帝启示的律法做出的行为, 而且还包含了按照人“本性的能力”的不断提醒做出的行为。论纲的要点是: 如果上帝启示的律法尚且不能帮助已经堕落的人行走义路, 那么人本性的能力, 更加不能在人心道德律的推动之下有此作为。因此, 论纲 1 和论纲 2 反映出保罗在《罗马书》2 章和 3 章的论证, 即犹太人和外邦人均在遵行律法上失败。犹太人是在上帝启示的律法之下, 而外邦人则显出有写在他们心里的律法。他们都受到控告, 他们都走迷了路。证词清楚指出这一点:

既然上帝将他圣洁、无瑕、真实、公义的律法, 赐给人作为超越他本性能力的一种帮助, 为要光照他和促使他行善; 尽管如此, 却发生相反的事情, 即他变得更加邪恶。那么, 他如果只凭自己的能力且无此帮助, 又怎会有力量行善呢? 如果人有外在的帮助还不行善, 那么他靠着自己的力量就更不行善了。因此, 使徒在《罗马书》3: 10—12 称所有人都是败坏和无能的, 既不认识也不寻求上帝, 他这样说, 是因为所有人都已偏离正路。²

路德在这里的论证反映出神学界一个争论已久的问题, 即我们是否必须或者能够凭着本性的能力, 为恩典做准备或者促成恩典。当然, 所有人都同意, 人若无恩典就不可能得救。然而, 问题是我们是否至少能够或者应该做些什么, 来为恩典做预备。路德毅然决然地拒绝这些声称。论纲 13 以及后面论到自由意志的论纲再次讨论了这些声称。

然而,我们也许应该注意到,这里反映出来的问题并非只是遥远的历史。现代世界同样拒绝来自我们身外的上帝的律法,并鼓励自我转向里面的“内在的道德律”以及自我固有的内在资源,来获得确信和能力。不论这种鼓励在人的领域内有多大用处,此论纲坚称,它难能有助于在上帝面前行义。如果上帝最圣洁的律法在人以外赐下,为要光照、激励和推动人,却只不过使人更加糟糕,那么转向我们自己里面又能有何帮助呢? 十架清楚的是:律法,不论来自外还是来自内,对于在上帝面前称义的问题,都是一条死胡同。因为律法要求爱。律法这样做是非常正确的。律法是“圣洁、公正和良善的”。然而,它不能产生或者催生它所要求的爱。当爱的礼物来到时,律法就结束了。利夫·格雷恩(Leif Grane)有句名言,“律法所要求的事,就是脱离律法得到自由!”³ 或者如路德设想上帝会这样说:“如果我想要他们成全律法,那么我就必须赦免他们的罪;我还必须丢开律法,因为我看到他们不能不犯罪,特别是当他们奋力争战的时候,即劬劳地凭着自己的力量成全律法。”⁴ 上帝其实是想要我们做律法指向但是不能做成的事情:自由、喜乐,以及信望爱自然发生。然而,这当然是一个完全不同的故事了!

30

论纲 3: 虽然人的行为看起来总是吸引人和美善的,
但却很可能是必死的罪。

论纲 4: 虽然上帝的作为看起来总是不吸引人且似
乎是恶的,但却真正是永恒的功德。

论纲 3 和 4 开始了人的行为与上帝的作为之间的详细对比。这

样,这两条论纲在辩论的一开始,就奠定了两类人之间所存根本差异的基础,他们或者像荣耀神学家,或者像十架神学家一样思想和行动。正如我们在导言中已经指出,有两个根本不同的故事,两种不同的信心根基。确实,我们可以说,有两种根本不同的“宗教”类型。用瘾癖的类比进行表述就是:有一种宗教是基于对瘾君子内心资源的乐观呼吁,另一种宗教则承认人需要外部“干预”。翻译成神学语言就是:基于人的行为的信心与基于上帝的作为的信心。这里关于“上帝的作为”的陈述,引出了新的故事。然而,要能看见并不是件容易的事。我们已经被人的行为的荣耀迷瞎了双眼。因此,我们必须注意到,这两条论纲非常关注外表和看见的问题。

论纲3和4在结构上平行,并且构成一个根本性的对比,因此可以一并考虑。这两条论纲是路德整个神学架构的根基,并且预示了论纲19—22,特别是宣告荣耀神学家称恶为善并称善为恶的论纲21。另外,论纲3和4还显示出贯穿路德整个神学的“对立面”风格。既然我们是根深蒂固的荣耀神学家,那么上帝就不能投合我们的宗教渴望。因此,上帝的启示必须呈现对立面的形式(*sub contrario*)。上帝在做合乎他本性的、慈爱的工作之前,先完成奇异的、愤怒的工作;他通过击杀使人得生命,闯过地狱将人带至天国,于愤怒中生发怜悯。

因此,这两条论纲对于十架神学家来说是不可或缺的。论纲指明了十架神学家如果想要对人的行为和上帝的作为说实话,即“道明事情的真相”,那么他们的语言应该处于怎样的引导之下。在这两条论纲中,其中一条的每一个要素,均可以在另一条论纲中找到对立面。另外,在每条论纲之内,还进一步对比了现象与实质。这些对比可以罗列如下:⁵

3. 人的行为

总是看起来很辉煌

表面看来是好事

但却很可能是必死的罪

4. 上帝的作为

总是看起来很反常

表面看来是坏事

但在事实上是永恒的功德

通过以这种互相对照的方式陈述两条论纲,可以看出人的行为与上帝的作为完全对立。另外在每一列,还有现象与实质之间的对比。荣耀神学家必定会对人的行为做出错误的评估。这里丝毫没有回转的余地。如前两条论纲的评注所述,荣耀神学家必定会将律法的行为,作为抵抗上帝白白赏赐的防御工事。因此,事情并不像表面看起来那样。人的行为看起来是善的,并且的确有善的各种表象。但事实上,正是由于人们把善归给这些行为,因而倚靠它们,才使其很可能成为致死的罪。论证的要点是:衡量我们行为的价值绝不是一件中性的工作。当然,把我们在律法之下的最佳行为判断为致死的罪,是非常得罪人的。然而,论纲的证词取自耶稣在《马太福音》23: 27—28 所说的话,论到现象和实质之间的这一差异:

32

你们这假冒为善的文士和法利赛人有祸了! 因为你们好像粉饰的坟墓,外面好看,里面却装满了死人的骨头和一切的污秽。你们也是如此,在人前、外面显出公义来,里面却装满了假善和不法的事。

也许,对于人凭自己的力量所做出的行为真是致死的罪这一命题,最有力的证据来自保罗。他在《加拉太书》3: 10 说:“凡以行律法为本的,都是被咒诅的。”既然在恩典之外的所有行为都是属于律法的行为,

那么这些行为就全部受到咒诅。因此，它们是致死的罪，而不仅仅是小罪。⁶

33 论纲 4 的证词是路德非常钟爱的几段经文的提纲，说明了他对与人的行为成“对立面形式”的上帝作为的理解。《以赛亚书》53 章自然而然地列在首位：

从《以赛亚书》53：2“他无佳形美容”，以及《撒母耳记上》2：6“耶和華使人死，也使人活；使人下阴间，也使人往上升”，可以清楚看出，上帝的作为并不吸引人的眼睛。这可以理解为：主借着律法，以及显露我们众多的罪，使我们自卑并恐惧，从而我们在别人眼中，以及自己眼中，都似乎是一无所有、愚昧和邪恶，因为我们的确如此。只有承认这一点，我们才能看到自己没有佳形美容，我们的生命隐藏在上帝里面（即完全倚靠他的怜悯）。在我们里面只发现罪、愚昧、死亡和地狱，正如使徒在《哥林多后书》6：9—10 所说，“似乎忧愁，却是常常快乐的；似乎要死，却是活着的。”正是借着《以赛亚书》28：21 所称奇异的作为，上帝才做成他的工作（即他彻底使我们降卑，使我们绝望，从而他能够出于自己的怜悯而高举我们，赐给我们盼望）。正如《哈巴谷书》3：2 所说，“在发怒的时候以怜悯为念。”因此，这样的人不满意他的一切行为；他看不到自己的美丽，只看到自己的堕落。确实，他还会做一些在别人看来既愚蠢又讨厌的事情。

34 然而，当上帝刑罚我们或者我们自己责备自己的时候，我们就认识到此堕落正如《哥林多前书》11：31 所说，“我们若是先分辨自己，就不至于受审。”《申命记》32：36 也说：“耶和華……就必为他们伸冤，为他的仆人后悔。”因此，上帝在我们这些谦卑、敬虔之人身上所做的并不辉煌的作为，才是真正永恒的，因为谦卑和敬畏

上帝是我们的全部功德。⁷

当我们遇到那一位“没有我们羡慕的佳形美容”、我们“掩面不看”、“被人藐视并且我们不尊重他”的耶稣的时候，我们的眼见就发生了根本性的翻转。在此证词中，我们需要特别注意那些与看和不看、外表和实质、发现、承认、找到，以及对我们自己做出准确判断有关的多个实例。在认识实质的方法上，荣耀神学家与十架神学家之间存在着根本性的差异。荣耀神学家根据外表进行判断，并据此将行为分为好或坏。但是，这意味着荣耀神学家其实是透过行为，观看那据以判断行为的永恒标准。毫无疑问，所有人都会承认行为是不完全的。尽管如此，荣耀神学家仍会坚称，“行为里面有良善”。因此，善行被视之为超越性的完全美善的一份苍白或有缺陷的副本，因此可以作为有功德之物而被人倚靠——至少在有限的意义上。这意味着，善行里面那些坏的或者无吸引力的事物已被忽视。这些事物并不归给上帝负责。根据这种看待事物的方式，恶是“不存在”。路德将在后面指出，理智看不到这一点。⁸ 这就是荣耀神学家不去看它，而是“透过它观看”的意思。因此，不论行为得到“恩典”的多大帮助，它始终是“人的行为”。行为里面所有的善，都必须归因于人。

35

然而，十架神学家不能透过上帝“没有吸引力”且外表为恶的作为来观看。他们不能透过这些作为观看，是因为他们已经被受苦和十架“得到”（后文论纲 20）。他们看到上帝正是借着十架的恐怖来动工。在十架中，上帝隐藏而奇异的作为是：十架反照在我们身上，并暴露出我们自己的生命。这样，行为并未成为骄傲的诱因，而是带来谦卑和绝望。我们不是因此而居功，反倒审判自己并认罪。一度似乎又辉煌又良善的人的行为，现在已经没有了佳形美貌，并且成为伤心绝望的原因。如果我们眼目敏锐，如果我们能够去“道明事情的真相”，那么我们

应该能够审判自己,从而不受上帝的审判。

路德在这里的讲论非常真实,甚至一直到今天也是如此,看到这一点至关重要。人们对做十架神学家的最常见抱怨是:看待生命的视角过于负面、忧郁和消沉。然而,这不过是用当代语言重复路德所说的话:“上帝的作为看起来总是不吸引人且似乎是恶的……”我们的抱怨——路德在辩论时也遇到相同的抱怨!——并没有真正驳倒此论点,反倒阐明之。我们的确“掩面不看”,寻找一些比较“正面、自我肯定和有吸引力”的东西。因此,我们不看。我们不能注目观看。我们称恶为善和称善为恶。作为瘾君子,作为荣耀神学家,我们别无选择。

因此很明显,能看见不是一件我们能够做成的事情。光明真是在极其黑暗的地方闪亮!⁹证词的最后一句清楚表明:路德所说的“上帝的作为”,是指借着被藐视和拒绝的那一位,上帝在我们里面做成的那些工作,好使我们能够开始看到事情的真相。当我们“透过受苦和十架”观看世界时,就会看到真相(论纲 20)。上帝在我们里面的作为,谦卑和敬畏上帝,才是我们“永恒的功德”。路德说,我们的生命隐藏在上帝的里面;并且他解释说,这话是指我们单单借着“无保留地信靠上帝的怜悯”而活。¹⁰因此,生命并不忧郁或消沉,而是“似乎忧愁,却是常常快乐的;似乎要死,却是活着的”(林后 6: 9—10)。

论纲 5: 这样,人的行为(我们是指那些表面美善的行为)看起来不像罪行那样是必死的罪。

论纲 6: 这样,上帝的作为(我们是指那些他借着人而行的作为)看起来不像是无罪的功德。

这两条论纲也是平行、互相对比的断言。目的是借着十架的光照，指出并更加清楚地暴露人的有罪。焦点是在善行上——一方面是那些人靠着自己的力量行出的善行(论纲 5)，另一方面是那些上帝在我们里面所做并借着我们的力量而做成的善行。当说那些外表为善的人的行为是致死之罪的时候(论纲 3)，并不意味着这些行为是社会普遍称之为邪恶的罪行。相反，这些行为似乎在道德上是良善和有益的。尽管如此，这些外表为善的行为仍然是致死的罪，因为都是人的行为，因此都是坏树结出的坏果子。

这里，路德旨在深化必死或致死的罪的概念。是什么使罪“必死”或“致死”呢？并非仅仅是罪如此昭彰地违犯了律法，以致所有人都将其定罪。我们会欣然承认此准则，甚至可能会依照此准则认罪。致死的罪是使我们真实地与上帝完全隔离的罪。当我们的行为所拥有的外表的善，诱惑我们信靠它们的时候，就发生了致死的罪；即当行为的善拦阻我们认罪时，就发生了致死的罪。因此，我们是在实际上，而不是仅仅在理论上，与恩典完全隔绝。正如我们前文所述，律法的行为是抵挡无条件赏赐恩典的防御工事。人的行为，不论多么美善，仍然是致死的罪，因为它实际上诱使我们离开“无保留地信靠上帝的怜悯”，变为倚靠自己。因此，当我们轻率地抱怨恩典的“廉价”，或者害怕恩典会很容易导致道德上的松弛、放纵等恶果的时候，就可以看出我们的敬虔中这些致死之罪的症状。这些话表明是在信靠人的行为的外表善，而不是信靠上帝恩典的大能。因此，这些行为使罪人与上帝完全隔离——致死的罪！事实上，我们太容易称恶为善和称善为恶了！

因此，这意味着我们甚至必须非常小心地看待上帝在我们里面所做的工作。致死的罪隐藏在最敬虔的所在。这是论纲 6 的关注。甚至连那些上帝在我们里面所做的工作，也不能因为应属无罪而视作“永恒的功德”。我们的一切行为，甚至那些由上帝在我们里面做成的行为，

38 都不是无罪的。路德的证词是在讨论《传道书》7: 20: “时常行善而不犯罪的义人, 世上实在没有。”有些人解释这句经文是在说: 义人的确可能会犯罪, 但不是在他行善的时候。路德拒绝这种解释, 他宣称, 如果圣灵的意思是这样, 那么措辞就会简单得多, “世上没有不犯罪的义人”。然而, 圣灵并不习惯于这样唠唠叨叨、不清不楚地说话。因此, 这句话的意思应该是: 甚至上帝在义人里面做成的善事也不是无罪的。这就是说, 义人同时是义人和罪人 (*simul iustus et peccator*), 这是路德有关罪和恩典教义的基本原则。另外, 做十架神学家还意味着透过受苦和十架审视我们自己, 并且能够“道明事情的真相”, 能够实话实说。我们仰望上帝而不是注视我们自己——甚至不看那些上帝在我们里面做成的工作。

论纲 7: 义人如果不是出于敬畏上帝, 而是害怕自己的行为是必死的罪, 那么这些行为就真是必死的罪了。

那么, 是什么导致了区别呢? 善行何时是致死的罪, 何时不是? 论纲 7 提出的新注解, 对于到论纲 12 结束的有关人的行为和上帝作为的讨论, 乃是至关重要的。这是敬畏上帝的问题。我们必须小心注意, 这里关切的不是纯粹的人的行为, 即单单凭着人天然的能力而做出的行为, 否则我们就不能认识到此论纲的激进性。纯粹的人的行为是下一论纲的关切。这里的焦点乃是义人的行为, 并且这些行为假定是在恩典的帮助之下做出的。激进的宣告是: 如果没有对上帝的敬畏, 那么甚至连义人的行为也是致死的罪。经院传统愿意承认: 义人的行为在某种意义上是有罪的, 但不是致死的(必死的)。从而在小罪与必死的

39

罪之间做了区分。义人的行为毫无疑问有可能会是小罪，但不会是必死的罪。在传统上，小罪是“可以原谅的”，并不会导致罪人与恩典和教会隔离。执行忏悔惩戒是为了“改正”，而不是重回恩典的状态。必死的罪是一件更为严重的事。最开始，必死的罪被认为是不可赦免的（拜偶像/背道，杀人，奸淫）。后来，教会在人做出合适的悔罪之后，甚至为必死的罪提供赦免，引入了一些混乱。必死的罪似乎更加严重，因为将罪人与恩典割裂，并且可能会使罪人被逐出教会。人若想重新领受恩典的圣礼，就需要做出更加明确的悔罪的行为。

路德引入了敬畏上帝的问题，从而瓦解了这一非常便利的区分。如果义人在做外表为恶或善的行为时，自以为只不过仅仅是犯了小罪，那么他们就是在妄称和篡夺上帝的审判。如果不存着真正敬畏上帝的心，那么他们的行为不论如何美善，都是致死的（必死的）罪。那么，义人的行为何时不是必死的罪呢？是在他们害怕自己的行为是必死的罪的时候！敬畏上帝是决定性的要素。这尤其应使义人害怕甚至连他们的好行为也是致死的罪。人的行为所具有的显而易见的善，即或声称有恩典的帮助，都不免除该行为是致死之罪的可能性。决定性的要素是：人是否存着敬畏上帝的心行事。路德坚称，所有这些都源于论纲4已经讨论过的事情，该论纲证词的最后一句坚称：谦卑和敬畏上帝——那些上帝在我们里面做成的“不吸引人”的作为——是我们“永恒的功德”：

人应该存着敬畏上帝的心做每一件事情；倚靠行为，就等于夺走上帝的尊荣并归给自己。但是，取悦自己，对自己的行为沾沾自喜，以及崇拜自己像偶像一样，这些都完全错了。对于倚靠自己且不敬畏上帝的人，他的行为就是这样。因为，如果他有敬畏的心，那么他就不会倚靠自己，因此就不会沾沾自喜；相反，他将得蒙上

帝的喜悦。¹¹

我们再次撞上“总是不吸引人且似乎是恶的”事。在路德的时代，敬畏上帝并不是一个讨人喜欢的题目，就像今天的神学菜单一样。我们几乎不知道该如何处理路德在《小要理问答》中对于我们应该“敬畏上帝和爱上帝”的频繁劝戒。确实，我们靠着爱才有力量。上帝是爱，我们也应该爱他，这几乎是每一堂主日学课程和每周讲道的叠唱。但是，什么是敬畏上帝呢？为了增进富有感伤的爱，我们从每一件可能会让我们敬畏上帝的事情中抹去他。或者我们竭力以医治的方式处理问题，通过做出各种区分，使我们转向内心来考察自己的主观态度。我们受到这样的教导：路德所劝戒的敬畏上帝，不是“奴性的”敬畏，就像仆人恐惧自己因为做得不好而受惩罚一样。因此，我们向自己保证，这里不是被上帝吓到，而是一种“子女的”敬畏，就像孩子怕让慈爱的父母失望一样。也许，这仅仅是没有达到爱的期望，而且尽管如此，此爱仍然保持不变。但是，这种再次确信通常只不过使事情变得更糟。它使我们转向内心，并迫使我们对自己到底存着怎样一种敬畏（如果有的话）感到疑惑。

41 在改教运动后期，人们针对真正的悔改展开激烈的辩论——真正的悔改是在律法之下对于刑罚的害怕，还是在福音之下“真正”地敬畏上帝。当此类辩论聚焦在信徒所经历的心灵剧烈动荡时，路德拒绝多作关注，他说：“处在如此恐惧之中的人，鲜能分辨动机。”¹²我们如何知道自己是哪一种敬畏呢？或者我们如何产生正确的敬畏呢？这些问题只能使事情更加糟糕。我们必定会害怕自己没有正确的敬畏！当以赛亚看到主坐在高高的宝座上，有六翼的撒拉弗围绕着他，并大声呼叫“祸哉！我灭亡了！因为我是嘴唇不洁的人”的时候，当摩西听到主在燃烧的荆棘中呼叫他的时候，当彼得奇妙地捕上一船鱼，然后祈求主

离开他这个罪人的时候,他们是被怎样的恐惧战兢抓住呢?难道这只是温柔的、儿女般的敬畏吗?抑或就是畏惧刑罚呢?我们很难从经文陈述中得到这样的印象!路德知道,想要限制、界定、充分描述,甚或是为这种敬畏开处方,都是绝无可能的。也许最安全的说法是,这是一种灭顶的畏惧感,甚至像是落在永生上帝手中那样的恐惧,正如同鲁道夫·奥托(Rudolph Otto)所说的“令人恐慌的奥秘”(mysterium tremendum,字面直译为“一种导致恐惧和颤抖的奥秘”)。¹³它很可能有许多维度。

这里的要点是:当我们不敬畏主,反而放肆地带着对自己有所成就的自信来到主面前,对我们的行为沾沾自喜的时候,就正如路德所说,即使我们以为自己的行为有恩典的帮助,也仍然是致死的罪。因为在这种情况下,我们的行为就站在我们与上帝之间;行为篡夺了唯独属于上帝的尊荣。这是违犯第一条诫命。自我把自我立为偶像。敬虔不能提供庇护。

反之,敬畏上帝的意思乃是:让上帝成为上帝。的确,在当今充满甜腻的爱—敬虔的宗教经验殿堂中,敬畏上帝实在是位稀客。然而,在更早时代的辩论中,可能还有这些敬畏所含意义的暗示和残余。作为荣耀神学家,我们会反驳这种观念,即我们最好的行为可能仍是致死的罪。为什么?这是出于害怕吗?害怕我们在上帝面前毫无所有吗?害怕上帝至高的怜悯是对我们作为旧造所必定无法幸存的攻击吗?莫非这正是诗人“从深处”呼喊——“主耶和華啊,你若究察罪孽,谁能站得住呢?但在你有赦免之恩,要叫人敬畏你”(诗 130: 3—4)——时心中所存的意念吗?也许,上帝无条件的怜悯是现今硕果仅存的有敬畏上帝的火花跳跃的地方!它至少把反感,甚至可能还有恐惧的回声,打入到自保者的心中。

论纲 7 的证词的其余段落,是在巩固这一宣告——甚至义人也是

43 罪人,因为他们的行为若不存着敬畏上帝的心,那么就不只是小罪而是致死的罪。前文已经指出,经院传统一般主张:既然义人的罪不过是小罪而不是致死的(必死的)罪,那么他们就不需要认罪和悔罪。在反驳这种自信时,路德引用了几处包含义人哀哭认罪和悔改的经文,《诗篇》143:2:“求你不要审问仆人”;《诗篇》32:5:“我说:‘我要向耶和華承认我的过犯’”;主祷文:“免我们的债……”,以及《启示录》21:27:“凡不洁净的……总不得进那城”,即甚至有“小”罪的义人也不能进入。对于路德来说,义人的这些祷告清楚表明他们自己一直敬畏上帝,认为自己一直需要悔改和赦免,否则他们就将失丧。这样,必死的罪与小罪之间的区分就被有效地瓦解。重要的不是罪的程度,而在于是否真正敬畏上帝。甚至对于义人来说,应该是**特别**对于义人来说,这也是真实的。

论纲 8:因此,人在不敬畏上帝,在十足的、邪恶的自觉安全状况下所做出的行为,更是必死的罪。

论纲 8 继续把义人的行为与“人的行为”作对位比较。“人的行为”即单单运用和倚靠“本性的能力”所做出的行为。如果义人在不敬畏上帝的态度下做出的行为尚且不是小罪而是致死的罪,那么显而易见,在丝毫不敬畏上帝并且自觉安全或随心所欲的态度下所做出的行为,就更是致死的罪了。路德在证词中说,从前一论纲可以非常自然地得出所有这些推论:“因为没有畏惧就没有谦卑。没有谦卑就有骄傲,有骄傲就有上帝的愤怒和审判,因为上帝抵挡骄傲的人。的确,如果骄傲止息,那么所有地方就都不再有罪了。”¹⁴

论纲 9: 若说在基督之外的行为是死的, 但不是必死的, 会危险地导致人不敬畏上帝。

论纲 10: 的确, 某个行为是死的, 同时又不是有害的和必死的罪, 这是很难理解的。

论纲 9 和 10 密不可分, 瓦解了经院哲学另一个有害于真正敬畏上帝的区分, 即死的行为与致死的(必死的)行为之间的区分。论纲 7 和 8 坚称, 在不敬畏上帝的心态下, 义人和不义的人做出的行为都是必死的罪。然而, 荣耀神学家一直在寻找漏洞。对于那些由非信徒做出的、具有真正的善的行为, 即“在基督之外”的行为, 又该怎么说呢? 这些行为也不过是必死的罪吗? 这是每一位神学教授都耳熟能详的问题。学者们总是对“乐善好施的异教徒”牵肠挂肚。经院传统试图按照惯常的做法, 通过区分死的但不是致死的(必死的)行为来解决问题。“在基督之外”做出的善行是死的, 意即(在恩典之外的)行为是没有功德的, 但仍然不是必死的, 即不应受到永恒的定罪。显而易见, 关于这些行为是否实际上使人预备得到恩典甚或减轻了刑罚, 人们有一些争论。

路德发现, 这种区分对敬虔非常危险, 而且完全无法理解。问题仍然是对上帝的敬畏。若说某个行为是死的, 但不是致死的, 这对敬虔来说非常危险, 因为这给不信的人留下了一些空间, 得以规避因敬畏上帝的命令而带来的人生转折。只要我们能够安慰自己说, 我们的行为只是死的, 但不是致死的, 那么我们就可以“延迟”归荣耀给上帝, 以及由此而来的转向上帝。因此, 对路德来说, 经院区分死的和致死的, 这是一个非常危险的举动, 必然会导致上帝的荣耀被夺取, 并耽搁不信之人

的归正。我们没有能够借此区分帮助到那些不信的人。“因为，如果人不把荣耀归给上帝就是得罪他，那么那些大胆地、持续不断地夺取他荣耀的人，岂不更是得罪他吗！”¹⁵对不信的人“仁慈宽厚”的神学尝试，必将导致更大的灾难。

另外，正如论纲 10 指出，此区分是完全不可理解的。某个行为如何能够是死的，同时又不是致死的呢？圣经和一般语法都没有这种令人迷惑的区分。在日常话语中，“死的”比“致死的”语气更重。死的行为是压根没有生命的行为，然而致死的或必死的行为至少还有杀死人的能力。圣经教导我们，上帝轻看“死的”行为——因为他视恶人的献祭为可憎（箴 15：8）。此区分只能导致我们宠爱那些被上帝憎恶的事物。

路德在结束证词时指出：进行这种区分会给意志带来混乱。意志对“死的”行为应当采取怎样的态度呢？认可还是不认可？爱还是恨？当然，“善的”意志应该不认可并憎恨死的行为。然而，意志做不到，因为它已经堕落而变成邪恶的了。由于罪人的意志不能保持中立，所以必定要喜爱它自己的行为。因此结局就是，意志无视上帝而喜爱死的行为，然而意志本应喜爱上帝并在一切事情上尊崇他。意志受到牵引而喜爱死的东西。然而，这是一件荒诞的事。如果直接陈说，在基督之外的行为在上帝面前是致死的，就杜绝了此混乱。

这似乎比较抽象和学究气，但是片刻的诚实——道明事情的真相——就将显出它的真实。事实上，我们的确发现自己必定会喜爱这里所称的“死的行为”。这是在不信之人所做“善行”具有功德一事上，我们一直承受压力的根源。我们如此敬虔地想要善待他们，给予他们的行为以功德。当然，这些行为有其位置。后面，路德把他们的善行放在上帝的“左手法则”之下，或者称其为“民事的义”。然而这并不是说这些行为是死的；反而是承认其中有某种善，虽然局限于当时。这里的要

点是：人若企图通过声称这些行为是死的、但不是致死的，来为其创造出一席之地，那么就会产生属灵的危险、不合宜，以及意志的混乱。这些行为并没有得到诚实的评价，即在民事的义的含义上是善的，反倒被称为是死的。因此，为了挽救整个体系，荣耀神学家再次以同时称坏为好和称好为坏的古怪立场收尾。在基督之外的善行被称为坏的（死的），然而在它们不是致死的（必死的）意义上，它们仍是好的，甚至可能会减轻永恒的刑罚。

论纲 11：除非在每一件行为上都害怕被定罪，否则
就无法避免傲慢或有真正的盼望。

论纲 12：只有当人害怕自己犯下必死之罪的时候，
这些罪在上帝眼中才真正是小罪。

论纲 11 和 12 结束了对上帝的作为和人的行为的探讨。这里说明了敬畏上帝的信徒在明白论纲 1—10 的阐述之后，唯一该有的合宜态度。辩论最开始的问题是：什么能够促使罪人行走义路？人的行为完全无力在此进步上做出丝毫贡献，这一事实在现在已被无情地暴露出来。重复开头所说的话，我们必须注意到，焦点始终是在善行而非恶行上。所有漏洞都被堵住。人必须承认，不仅他们最好的行为都是有罪的，而且鉴于他们抗拒有罪的审判以及凭行为自傲的事实，他们的行为实际上乃是致死的（必死的）罪。所有敬虔的逃生通道都已封死：上帝律法的圣洁；凭借本性的能力所做行为的美善；义人所做行为的功德；死的行为与致死的行为之间的区分——所有这些其实都是在危险地偏离对上帝的真正敬畏。

47

那么,敬畏上帝的信徒该有怎样的态度呢?这是论纲 11 和 12 的要旨。信徒真有可能按照路德的建议来生活,毫无保留地倚靠上帝的怜悯,拒绝所有受造物的支持以及自己的“行为”的慰藉吗?路德在论纲 11 的证词中回答了这个问题:

除非人对所有受造物绝望,并且知道万事若离了上帝就没有任何益处,否则就不可能信靠上帝。前文已经指出,没有任何人有此纯粹的盼望,并且我们仍然在一定程度上倚靠受造物。因此显而易见,因为万有都是不洁的,所以我们必须害怕上帝的审判。不仅在行为上,而且在倾向上,都必须避免此傲慢,即我们必须因为自己仍然倚靠受造物而不喜悦自己。¹⁶

路德知道,由于罪的缘故,人不可能完全避免对受造物的倚靠。傲慢总是会取得些许成功。为了在行为和意念上都避免傲慢,我们必须在每一件行为上都畏惧上帝的审判。论纲 12 稍微描述了此审判的样子。什么时候罪真正是小罪(即可赦免)?是在害怕这些罪是必死之罪的时候。这里,路德是在原初的意义上使用小罪与必死的罪的区分,以瓦解其用途。当人害怕罪要受永罚的时候,罪才真正可得赦免。企图倚靠我们自己的行为,以及根据区分来作辩护,都是不可能的。当然,对于积习已深的荣耀神学家来说,这似乎令人非常消沉。然而,从被弃绝的人的行为废墟中发出了新的音符。这是盼望的音符,我们不可错过。路德宣告,除非在每件行为上都害怕会被定罪,否则就不可能有真正的盼望。奠基在人的行为之上的所有指望,都将被事实证明是不真实的。从炼净之火的灰烬中升腾起来的盼望,不会让人失望。然而,这条道路是十架的道路。

注释:

1. LW 31. 42—43.
2. LW 31. 43.
3. Leif Grane, *The Augsburg Confession: A Commentary*, trans. John H. Rasmussen (Minneapolis: Augsburg, 1987), 67—68.
4. LW 33. 218.
5. 译自 Vercruysse, “Gesetz und Liebe,” 11—12, 并有改写。

6. 路德这里是指中世纪忏悔惯例中采用的必死的罪与小罪之间的区分。必死的罪是指人严重违犯了上帝的律法,以致丧失了恩典的果效,导致罪人要受到永远的刑罚。犯罪者可能会被逐出教会。小罪是指比较小的过错,并不会丧失恩典。然而,小罪仍然需要执行一些悔罪惩戒。后文我们还会遇到此区分。

我倾向于在这里使用程度较轻的“致死的罪”,来表达路德心中似乎存着的想法。当时,他正在弃绝传统的必死的罪与小罪的分别——在任何情况下都是一种含糊的分别!我相信,对于海德堡辩论期间的路德来说,“致死的罪”不仅仅是所有人——甚至罪人——都会定罪和承认的明显违犯律法,例如一件罪行。致死的罪更像是一件明显为善的行为,以致引诱我们倚靠它和倚靠我们亲自做出它。按照论纲 3 的表述,这些是看起来美善的行为。因此,这些行为导致人轻看上帝恩典的毫无条件。在这个意义上,这些行为真实地斩断了恩典。当人讥笑恩典“太廉价”,或者当放任自流、道德松弛等事情发生的时候,就显出这些致死之罪的症状。这里的假定是:恩典是不够的,需要补充这里所称的“人的行为”。

7. LW 31. 44.
8. 路德在海德堡辩论最后一条论纲(论纲 28)的最后几句证词中,提到了眼瞎与不存在之间的关系。真希望他多说一些!
9. LW 31. 52. 见后文第 3 章注释 14。
10. LW 31. 44.
11. LW 31. 46.
12. Timothy Wengert, “Fear and Love in the Ten Commandments,” *Concordia Journal* 21. 1(1995): 23. Wengert 引用路德写给梅兰希顿的信:“用口和笔说明惧怕刑罚与敬畏上帝之间的区分,要比通过真实的感受来领悟更为容易。”(WA Briefe 4. 272. 16—17)该论证发生在第一次反律主义之争期间,阿格里克拉(Agricola)和梅兰希顿是主角。阿格里克拉反对梅兰希顿,声称真正的悔改和为罪忧伤不是产生于惧怕刑罚,而是产生于福音和信心所做成的敬畏上帝。梅兰希顿坚决主张《撒克逊天罚条款》(Saxon Visitation Articles),即先仔细传讲律法,使人因为遥望到上帝的刑罚而恐惧,然后他才会相信福音。

13. Rudolph Otto, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, 2nd ed. (New York; Oxford University Press, 1950).
14. LW 31, 47.
15. LW 31, 47.
16. LW 31, 48.

II

意志的问题

论纲 13—18

49

论纲 13 开始讨论问题的另一个方面。读者可以回想,最初的问题是 人如何能够在成义的路上前行。论纲 1—12 处理的是我们的客观行为问题。荣耀神学家想方设法要在我们于上帝面前称义的事业中,为这些行为求得一席之地。然而,这些行为——不论如何美善,不论是否有基督的帮助——能够帮助我们行走义路的意见,已经被彻底驳倒了。在论纲 13—18 中,路德转向此问题的主观方面,即意志的问题。意志能够或确实有助于此事业吗? 我们真正有意愿——即**想要**——得到在上帝面前有效的义吗? 实际上,自奥古斯丁以来,整个西方基督教界都同意,如果没有恩典的帮助,那么意志是受捆绑的,不能做任何事情来赚得救恩。然而,这些断言是什么意思呢? 当一切都说过或做过之后,我们一定不能,或者说我们也没有,做出决定接受基督吗? 这个神学问题源于我们承认是**单单**借着恩典得救。如果我们**单单**被恩典淹没和征服,那么我们能说自己在得救这件事上有功德吗? 然而,自力的幽灵总

50 是会抬起它丑陋的头。为了自卫，荣耀神学家总是不遗余力地宣称人至少有一些选择的自由，并玩弄神学游戏，好多少有所斩获。不论方式如何，他们总是想要宣称：意志必须至少发挥一些作用。

在路德的时代，辩论归结为意志是否能够——以及应该——至少与预备接受恩典有关。人们普遍承认：如果没有恩典，那么意志就不能做任何配得永恒救恩的事情。因此可以说，我们唯独借恩典得救。然而，问题在于意志是否至少必须想要得到恩典并为恩典做准备。在此背后隐约浮现的，总是非常麻烦的预定问题。除非我们说恩典仅仅赐给——甚至是强迫地——各处那些被暗中预定的人，否则我们的意志岂不是必定与此有关吗？我们岂不是至少必须想要接受恩典，并竭尽全力得到它吗？如果这是一件在永恒中已经被定下的奥秘之事，与人的立志无关，那么我们如何能够确信自己已经得到了呢？我们绝没办法发现这个体系的逻辑吗？路德的老师们都是来自中世纪后期经院哲学的一个特定分支（唯名论），主张如果我们“做我们里面所有的”，即如果我们竭尽了全力，那么我们就可以确信，上帝必定会赐给我们所需要的恩典。¹因此，我们总是回到“一点儿”的问题，这是荣耀神学的泄密标识之一。这是论纲 13—18 所探讨的问题。我们能够，或者我们想要借着自己本性的能力，竭尽全力为领受恩典做准备吗？我们能够自由地这样立志吗？意志真的想要接受恩典吗？

51 意志，以及意志是否能够自由地抗拒上帝及其至高恩典的问题，对于圣经信仰来说，当然一直是一个难题。在断言我们是借着上帝的拣选得救的时候，总会听到这样的抗议，“我们不是傀儡！如果所有事情都是凭着上帝的旨意成就的，那么我们为什么要承担责任呢？我们不能接受这样的上帝！必定有一些选择的自由！”然而要点是：这种抗议正是实实在在的证据。这清楚证明荣耀神学家将要抗争到底。他们实际上承认：他们不能也不会“愿意”上帝是上帝。“道明事情的真相”

的十架神学家看到这里正在发生的事。他们终于看透,意志不能自拔,无法想要上帝。这才是诚实地观察事情的真相,看到事物的真情。意志不能要上帝。它一定要向上帝说不,它立志这样做,因此就会这样做。如果要成就救恩,那么并不能够靠着意志自己的行动。这意味着必要有死亡和复活。意志问题的评判法则是十架。十架证明我们并没有选择他,而是他拣选了我们(约 15: 16)。

请牢记,路德这里的兴趣主要在于已经堕落的我们与大有威荣的上帝之间的关系。我们现在甚至还不能迈步进入这座巨大的迷宫! 只要说路德后来在与伊拉斯谟辩论时,提出了一个有助于避免跑题的区分就足够了。他说,如果我们非要使用“自由意志”一词,那么我们应该把日常的自由局限于那些在我们之下的事物,但是不要企图把此自由扩展到那些“在我们之上的”事物。²这是什么意思呢? 这仍然只是在力图陈述事物的真相。在日常生活和处事中,我们做那些自己比较想做的事情,而上帝并不明显地干涉,不论我们对他的信仰如何。我们想去哪儿就去哪儿;我们决定穿什么、吃什么、做什么、不做什么等等,诸如此类。我们甚至可以决定做有道德的人或者敬虔的人。我们甚至还可以认定,耶稣是一个非凡的人,是一个激动人心的榜样,等等。我们甚至还可以决定是否去教会。所有这些都是在我们“之下”。这是路德看待所谓我们在这等事上自由选择的方式。这就是事情的真相。这里还指出,路德对于哲学家们所称的“决定论”没有兴趣或者不关心,因为实际上并没有任何不同,不论我们秉持何种哲学,我们总归是在随心所欲地做事。

52

然而,当我们奋起反抗上帝——这位真正高过我们的永活者——的时候,我们就遇到一个从根本上不同的问题。路德关注我们如何回应上帝。问题是我们不能忍受有人真正高过我们的观点。我们不能接受一位拣选的上帝。我们不想有拣选。因此,就真正高过我们的事物

而言,意志不是自由的,而是受捆绑的。不是被迫的——没有人强迫我们说不——我们只是不能不这样做!然后,我们开始看到堕落的深渊。我们并不仅仅想要那位赏赐恩典的上帝。我们认为(彻底的亵渎上帝!),如果我们自己做决定——哪怕只有一小点儿——则会更加安全一些!因此,我们来到讨论意志所具能力的论纲。这些论纲讨论了意志如何与高过我们的事物发生联系。

论纲 13: 在堕落之后,自由意志徒有虚名,它所能做的就是犯下必死的罪。

53

这里,第一轮炮火齐射向荣耀神学家必定“竭尽全力”维护的主张,即必须要有一些自由意志,不论多小。但是,此声称自身就证明意志必定要反抗那位拣选人的上帝。堕落的意志不能接受这样的上帝。这就是意志的捆绑。然而,十架神学家看到这正是症结所在,因此承认并宣告,自堕落以来,自由意志实际上已经不复存在。这只是个虚名。也许它一度存在,然而现在已经一去不返了。既然如此,当堕落的意志开始“竭尽全力”的时候,就犯下致死的罪。此主张当然大大得罪人。我们一般会承认,尽管竭尽全力,我们仍然没有达到预期的目标。但是,若说我们甚至在尽力上面,就已经犯下了致死或者必死的罪,则是令人无法容忍的。在路德的时代,这可能是最激怒教皇一党的一条论纲。在以逐出教会相威胁的《主啊,求你起来》(Exsurge Domine)教谕中,这是该辩论唯一真正受到攻击的论纲,由此可见一斑。路德对教谕的回答表明他认为此论纲何等重要。他说,这是“我们的案件中最大和最重要的问题”。³

在堕落之后,自由意志已经名存实亡了。如何理解这一大胆的

宣告呢？当然，这是一个非常有争议和敏感的问题。我们会认为，这个问题需要比较详细和深入地进行讨论和阐明。然而，路德的证词却非常简短。此论纲是由罪的事实、性质和权势而直接得出的结论。他主张，论纲的前一部分是显而易见的，因为已经堕落的意志臣服于罪。他继续说：“不是说它化为乌有，而是说它是不自由的，只能作恶。”小心注意这里在说什么非常重要。的确，意志是存在的。我们是有意志的存在。意志并非子虚乌有。问题是意志不是自由的，而是受捆绑的。这里我们不是在讨论决定论或命运。意志不是被迫做“违背它意志”的事。毋宁说，意志臣服于罪，因此必定要犯罪。意志做它所做的是，因为它要这样做，并且它不会不这样做。意志一定要立志做它所愿望的事。在堕落之后，意志被罪所捆绑，因此是不自由的。

54

路德在这里引用的经文是《约翰福音》8：34 和 36：“所有犯罪的，就是罪的奴仆……所以天父的儿子若叫你们自由，你们就真自由了。”另外还援引奥古斯丁的话：“如果没有恩典，那么自由意志就只能犯罪”⁴，以及“你称意志是自由的，但实际上，它被奴役的意志”⁵。罪使意志不可能被真正称为是自由的，因为罪意味着一种意志不可能逃脱的奴役和捆绑。自我在凡事上寻求自我，甚至在敬虔的事上也是如此，并没有出路。从这个角度来看，论纲的第二个部分几乎是不证自明的。当不能自拔的意志竭尽全力时，它只能犯下致死的罪，这一点可以非常自然地得出。它犯下致死的罪，因为它拒绝承认上帝拯救的能力，并与恩典断绝。在行为的问题上，我们已经指出，所谓的我们尽己所能，已经成为抵挡全部恩典的防御工事。我们拒绝靠着十字架生活。路德引用《何西阿书》13：9：“以色列啊，你自取灾祸，因为你的救恩唯独在我这里。”⁶

论纲 14: 在堕落之后, 自由意志只能被动地行善, 然而它总是能够主动地行恶。

55

论纲 14 和 15 尝试更加仔细地界定意志还有怎样的能力。我们在论纲 13 中已经看到, 如果意志并未归为无有, 并且不受外来强迫或决定, 另外, 正如我们可能会这样说, 如果我们不是傀儡, 那么该如何界定意志的能力呢? 如果声称“做我们里面所有的”, 那么很自然地会产生下述问题: 我们的里面是什么? 我们拥有什么样的能力? 为了阐明问题, 路德这里使用了当时的一种区分, 我们译作“被动地”和“主动地”。⁷ 这是什么意思呢? 在被动的能力之下, 在受到外界力量的作用而不是倚靠自己、不是主动行出的时候, 意志能够行善。一个常用的实体类比是水。水有被加热的被动能力, 但是不能加热自己。它没有主动的能力这样做。

路德在证词中所用的实例甚至更加直切主题, 他以死亡和生命为例。一方面, 尸体可说具有得生命的被动能力, 因为可以从死的状态中复活。然而这当然不是靠它自己的力量, 丝毫不是主动性的。甚至竭尽全力也不行! 尸体所具有的能力是彻底的被动。它可以起来, 但只能借着上帝的大能。另一方面, 当人还有生命时, 他们当然能够主动地做一些关于生死的事情。他们可以夺取自己的或者别人的生命, 但是不能创造或赏赐生命。然而这仅仅阐明, 在堕落之后, 意志只能主动地行恶。既然意志在堕落之后是死的, 并且只能犯下致死的罪, 那么就只能从外部得到拯救; 意志不能从死中产生出生命, 而是只能由我们的主从外面发出命令, 就指示出这一点。

因此, 意志甚至在堕落之后, 仍然不是无有的事实意味着: 意志拥有一些东西。是什么呢? 是完全被动的能力, 而非主动。这意味着,

它能够被改变但不能改变自己。⁸要被改变,它必须受到“来自外部”的作用。但是,这将是激进的行动。需要发生死亡和复活。因此,我们再次被引向十字架。

论纲 15: 另外,自由意志也不能主动地保持无罪的状态,更不用说行善了,在这些事上它只能处于被动。

在宗教改革之前,经院哲学⁹竭力挽回对人性的乐观,他们声称至少在堕落之前,自由意志拥有一些主动的能力来保持自己处于无罪状态。很明显,这种主动能力虽不足以使受造物向着善前行,然而借着创造的恩典,至少能够使其保持、处在(*potuit stare*)无罪的状态中。他们曾经辩论,如果意志中没有“些许”这种主动的能力,那么亚当如何能够为堕落负责呢? 论纲 15 甚至拒绝了这种为自由意志及其行为凿出一些立足点的相对温和的尝试。路德坚称,甚至在堕落之前,自由意志也没有主动能力来保持无罪的状态,而仅仅具有被动的能力。这即是说,甚至在堕落之前,亚当和夏娃就不是靠着自己的力量,而是靠着来自外部的力量,得以持守无罪状态的。他们仍然是完全靠着信心生活,是信靠他们的创造主而非自身能力的受造物。

虽然论纲 15 似乎是一个含糊的观点,然而却清楚指出十字架神学家在观察我们存在的性质时所采取的行动。力图争得至少一点点自由,以便坚持人在堕落和犯罪上有过错,是本书所述荣耀神学家的明显标志。在这里,荣耀神学声称,至少在堕落之前,亚当拥有主动的能力,长久守住无罪的状态。但是,做出这样的声称就足以确保由人来承担责任和罪责吗? 问题最终总是会弹回到上帝身上。上帝为什么不赐给亚

当以主动的能力,让他不仅能够持守无罪的状态,而且能够向善前行?当然,问题是如果将这种主动能力归给堕落之前的亚当,那么我们会迎面遇到对于恩典也必然同样要做出的类似声称。因此,荣耀神学家暂且退后一步,并谦虚地声称,自由意志的能力仅仅足以使人有罪,但是并不足以做任何朝向救恩的事情。他们的假定一直没有改变。行为的道路就是救恩的道路。人甚至在堕落之前就需要帮助,在堕落之后则更加需要。

然而,“透过受苦和十架看待万事”的神学家看到,这不过是再一次称坏为好和称好为坏。什么是堕落?堕落就是企图在上帝面前,为自我及其行为索要些什么。想要知道在律法的计划中,我们与上帝之间的关系,这正是已经堕落的受造物的记号。试图挽救这一计划,即使只是一点儿,就是称坏为好。

58

这样,十架神学家关闭了荣耀神学的另一扇门。甚至——或许我们应该说**特别地**——在堕落之前,人就没有任何主动的能力持守义或者在义上长进。这种主动能力只能意味着:受造物采取行动要脱离创造主,并创造自己的善。人若声称,自由意志如果没有主动能力,那么受造物就不能承担责任,这也丝毫无益,因为问题实质上是已经堕落的受造物看不到事情的真正状况。已经堕落的受造物把行为的计划投射回到堕落之前,声称责任的给予和衡量,唯独是依据此类计划。这样,荣耀神学家最终将何为真正堕落的存在,与无罪状态画上等号。再一次,坏被称为好,而好被称为坏。

十架敲响了所有此类行动的丧钟。在堕落之前,受造物靠着信心生活,相信上帝的创造是好的,并尽心竭力地照顾此创造。受造物只有向善的被动能力,而没有主动的能力。这即是说,创造主从来无意让受造物单独站立或行动,而是借着他们施展作为。受造物被转向照顾上帝的创造,寻求他人而非自己的好处。堕落,就是被自由意志的主动能

力及其行为的另一种愿景、另一种盼望所俘获、捆绑、引诱和致盲。这种计划从来就不是承担罪责的可靠根基，因为我们看不到原罪，脱离上帝的罪，以敬虔的外貌招摇过市的不忠心的罪。的确，我们可能会承认一些由罪而来的具体罪行，然而并不认罪。在这些情况下，我们承认的罪行不过是小过失、错事和缺点，根据在于律法的字句——基本上是第二块法版。当然，这些罪行足够严重，是人内疚和痛苦的原因，但都比较明显。然而，在论到罪时，我们遇到了一个更深的问题。后面的论纲——特别是论纲 19 和 20——将要指出，我们都是眼瞎的。唯有十字架才能震撼我们，使我们能够看见。只有在此时，我们才会开始为罪负责。

论纲 16：那些相信他能够通过尽己所能来获得恩典
的人是罪上加罪，因此罪孽更大。

59

我们已经探究了自由意志的能力，以及我们里面真正有些什么问题。然后，论纲 16 继续攻击上帝必定会将恩典赏赐给那些“尽己所能”之人的观念。路德坚决主张，所有如此宣称的人，都是罪上加罪，因此罪孽更大。从前文所述可以很自然地得出全部这些结论。路德关于此论纲的证词非常直接，简要总结了海德堡辩论至此为止的论证：

当人尽己所能地行事时，他就犯了罪并在凡事上寻求自己。但是，如果他以为借着犯罪，他变得配得或者准备好领受恩典，就在罪上增添傲慢，并且不相信罪是罪以及恶是恶，这是极大的罪。正如《耶利米书》2：13 所说：“因为我的百姓作了两件恶事，就是离弃我这活水的泉源，为自己凿出池子，是破裂不能存水的池

子。”这即是说，他们由于罪而与上帝远离，却还狂妄地以为能够靠着自己的能力行善。¹⁰

然而毫无疑问，所有这些对于荣耀神学家而言都是毁灭性的。如果我们不能通过竭尽全力来确保得到恩典，如果我们最好的行为也不过是罪上加罪，那么善行又有什么用处呢？我们该如何获得恩典呢？路德在证词的下一段表明他清楚知道此问题。他说：“现在你会问，那么我们该做什么呢？难道我们应该满不在乎地走自己的路，因为我们除了犯罪之外什么都不能做吗？”当提出此类问题时，我们就到达了一个关键点。我们里面的荣耀神学家开始绝望而沮丧地哭号！没有救生圈，没有援助，也再不能做什么。然后，他尝试最后的防线。“如果我所做的一切尽都是罪，那么为什么不索性放弃呢？为什么不索性忘记一切，随它去呢？”最后，荣耀神学家试图迫使十架神学家出手。预期结果是十架神学家应该稍微退却，留出这个交手的空间，即“做人里面所有的”的“慰藉”。

然而，十架神学家知道现在什么也不能做，而是只能等待恩典，承认在所有支援都被切断之后，我们只能投靠上帝在基督里的怜悯。因此，在论纲 16 的证词的第二段，以及海德堡辩论的后续论纲中，终于出现一个伟大的转变，即转向了恩典。基督第一次在辩论中出现（除了论纲 9 附带提及之外）。在荣耀神学家最终触底之后，基督作为带来救恩、盼望和复活的那一位登上舞台。在“我们应该满不在乎地走自己的路，因为我们除了犯罪之外什么都不能做”这个问题终于浮上水面之后，路德回答说：

断乎不可。但是，在听到此真相之后，就当跪下来祈求恩典，把你的盼望放在基督里面，因为我们的救恩、生命和复活都在他里

面。为此，我们受到这样的教导——为着这个缘故，律法使我们知罪，从而我们在承认自己的罪以后，可以寻求并领受恩典。因此，上帝“赐恩给谦卑的人”（彼前 5：5），并且“自卑的，必升为高”（太 23：12）。律法使人谦卑，恩典将人升高。律法的果效是恐惧和愤怒，恩典的果效是盼望和怜悯。“律法本是叫人知罪”（罗 3：20）；然而，知罪使人谦卑；谦卑带来恩典。这样，一件上帝奇异的作为，却产生一件合乎他本性的事：他使人成为罪人，好造作他为义。¹¹

61

海德堡辩论不断提出人如何获得恩典的问题，下面是路德给出的答案：**借着谦卑**。换言之，恩典不是借着“做人里面所有的”而得到的。当我们因为上帝在律法和愤怒中所做的奇异的作为而完全谦卑，从而看到自己何等彻底地深陷在罪的网罗之中，并转向基督作为我们唯一盼望的时候，就得到了恩典。“上帝赐恩给谦卑的人”，这是奥古斯丁——以及路德——神学的格言。

所有对这些事有所经历的人都会知道，荣耀神学家还没有理屈词穷。他们总是要反问：“自卑难道不是有所作为吗？”路德劝戒“跪下来祈求恩典，把你的盼望放在基督身上”，意思难道不是“做我们里面所有的”吗？他们总是企图抢先一脚踏在门槛上！历史学家和路德学者们提出一个比较诡辩的意见。他们担心路德在他思想的这一早期，尚未领悟奥古斯丁主义所谓的“谦卑敬虔”，此观念是，即使我们不能靠着行为得救，我们至少可以通过足够地自卑来使自己得到救恩。此时，谦卑很容易变成一种行为。

这里，我们不能深入讨论此复杂争论的所有分支，但是至少应该强调一些要点。首先必须谨记，路德是在系统地控告由自我做出的所有行为——不论是否敬虔——都是致死的罪，这一详尽的辩论结束之后，才

在这里提到谦卑。现在他并非是要提出有某种行为——甚至谦卑——逃脱了此审判。路德所想的谦卑，绝不是人的工作，从他引用的经文可以明显看出这一点。我们可以使用前一论纲的术语来这样表述：人没有主动的能力自卑，而只有被动的能力。他们可以被降卑。因此，在所引证词中，谦卑始终是一件上帝对我们做成的事。做成此事的工具是律法和愤怒，上帝“奇异的作为”，而不是我们敬虔的姿态。在此语境下，谦卑的正意是：把我们降至一个地位，我们只能宣告自己一无所有。¹²

毫无疑问，这类讨论的一个困难是：正因为荣耀神学已经穷途末路，所以我们也已到达运用语言的极限。神学尝试精确地描述状况，但是在堕落的世界中，描述总是会变成开药方。然后药方就变成为致死的，特别是出现在讲道中的时候！因此，谈论谦卑、信心或恩典，无一例外会滑落到开具药方，告诉我们该做些什么，来使自己尽量谦卑，或者得到一些信心，或者做出有利于得到恩典的决定，等等。然而，在十架神学中，要点是运用语言来截断所有处方。这正是路德在这里精心安排语言的深长意味。律法使人谦卑，恩典将人升高。上帝对我们做成了某事。也许不可能说服荣耀神学家我们什么也不要做。对他们来说，必须要做些什么。我们只能通过语言的适当运用而被降卑。必须运用律法和福音的话指出没有逃脱之路。因此，自卑或者跪下祈求恩典是否是“做些什么”这一鲁莽的问题只会反击提问者：“你在自卑并祈求恩典的时候，是在宣称自己做了一些事情吗？若果如此，那么你不是在祈求恩典，而只是在为自己的案件辩护。因此你还是失丧的。放弃吧！相信福音吧！”

论纲 17：这样说并非是为了让人绝望，而是为了激发人自卑并寻求基督的恩典。

很自然地,荣耀神学家会对前文所述提出抗议:十架神学太过悲观、阴暗和令人绝望了。我们难道不是必须要“强调正面,消除负面”,“正面思维”,进行“可能性思维”吗?这岂非对我们的“自尊”来说太难承受了吗?很明显,在论纲 17 中,路德已经预见到此抱怨。他坚称,说十架神学家该说的话,道明事情的真相,并不会带来绝望,反倒会唤醒那一件有助益的事,即谦卑下来寻求基督的恩典。十架神学家宣告在基督的恩典里面有盼望,之后才谈论绝望的问题,看到这一点是非常重要的。

荣耀神学家永远不能深刻地领悟这一点。他们执迷于自我的成就和行为;对于“竭尽全力”是必死的罪,或者倚靠这样做的人不过是罪上加罪的意见,他们只能视之为毫无希望的负面和悲观。荣耀神学家被困在“功德机器”之中,因此只能背靠自己的成就而无望地战斗。这必然意味着他们注定要彻底绝望,因为罪永远不会止息,再多的行为也不能抵偿。再次使用瘾癖类比,当乐观地鼓励戒瘾失败时,就只能加重绝望和助长虚伪。对于酒鬼来说,宣告“我是酒鬼”的降卑,并不是绝望,反而是盼望的记号。带来彻底绝望的,实则是虚假的乐观。路德在他早期讲论《诗篇》的作品《〈诗篇〉释义》(*The Operations in Psalmos*, 1519—1521)中有一段很有趣的论述,道出了彻底绝望的真正原因:

64

绝望的原因不是又多又大的罪,而是人在良心受到搅扰时寻求善行,把善行作为弥补和赎价以抗衡罪的错误意愿。因为,这些人想象……他们的罪已经并可以被这些行为征服。因此,当他们在艰苦抗争之后无法取胜,又不知道应该转向上帝的怜悯的时候,绝望就必然随之而来。¹³

在此论纲的证词中,路德使用了病人求医的类比。如果有人警告

病人说他们的情况很严重并催促他们快去就医,那么这不应该使病人绝望。反之,如果有人盲目乐观,告诉病人他们不需要看医生,尽管他们正在坚定地一步步走向死亡,这才让人绝望。我们在这里再次看到,十架神学家是多么脚踏实地和冷静。十架神学家知道,我们如果扮演敬虔的或多愁善感的乐观主义者的角色,那么丝毫没有给世界带来任何益处。他们必须“道明事情的真相”。上帝已经赐给他们说诚实话的勇气。

65

论纲 18: 人在预备领受基督的恩典之前,必须先对自己的能力彻底绝望,这是确定无疑的。

此论纲结束了这一部分讨论(论纲 13—18),即意志是否有任何真实的愿望或能力自行做好准备来领受基督的恩典。因此,这是该部分所述问题的最终结论和直接答案。问:我们如何预备领受基督的恩典?答:我们必须对自己的能力彻底绝望。论纲 18 明确地进行了陈述,“这是确定无疑的。”这不是一件任人臆测的事。前文多次强调,我们一定丝毫不能倚靠“竭尽全力”,或者“做我们里面所有的”,或者做“一点点”等等。论纲的证词重申了基本原则:

单单按照自己的能力行事并且相信这是在做善事的人,并不认为自己一无所有,也不对自己的能力绝望。的确,他是如此狂妄,以致竭力想要倚靠自己的力量获取恩典。¹⁴

另一方面,律法不许可这种狂妄:

律法是要人对自己的能力绝望，因为律法领人下地狱，使他成为穷乏可怜的人，并向他指出他在一切行为上都是罪人，正如使徒在《罗马书》2章和3章9节所说，“我已经证明：所有人都在罪的权势之下。”¹⁵

现在，所有人都会看到，论纲 17 与 18 之间的关系有些问题。论纲 17 陈述：诚实地讲论前一论纲，即拒绝“尽己所能”并不会导致绝望。然而论纲 18 却宣告：人“必须先对自己的能力彻底绝望”，然后才能正确地预备好自己。显而易见，这里“绝望”的用法有细微的差异。我们必须理清这些差异，然后才能明白路德在这里想要表达的意思。在论纲 17 的一些评注中，我已经试图通过谈论“彻底的绝望”来打下一些伏笔。当作为荣耀神学家的我们，以为我们自己的行为才是唯一的出路时，就被我们自己的罪缠住了。然后，我们就没有指望，走向彻底的绝望，就像是犹太人的绝望。“我要是没做就好了！”“我没指望了。”绝望变得无法超越。此彻底绝望的原因是：我们仍然沉溺在对自己行为的错误认识之中——我们是如此痴迷，以致也许带着某种悖谬的骄傲，竟然以为甚至连上帝的恩典也不能抹去我们的失败！其言外之意是：通过避免犯罪，我们能够改善自己在上帝眼中的光景。看重我们自己的能力仍是我们行动的假设。这时，我们尚未对自己的能力完全绝望。我们还未放弃这个信念，即我们通过“做我们里面所有的”来塑造我们自己的命运。

论纲 18“对自己的能力彻底绝望”，不是那种仍然陷在狂妄之中的人所怀的“彻底绝望”，而是“准备领受基督的恩典”的绝望。的确，我们可以说，对我们自己的能力彻底绝望不是我们靠自己做成的事。这不是一种新的“做人里面所有的”。它自身之所以成为可能，唯独是因为基督的恩典带来了新的盼望。所以，反对在这些事上倚靠自己能力的教导并不会导致绝望，因为此教导正是为了避免产生我们若靠自己

的能力就必定会导致的彻底绝望。同时,此教导也真正使人终于放弃相信自己,萌生那被基督的恩典激发并准备领受此恩典的“对自己的能力彻底绝望”。彻底的绝望是因为我们被诱惑,以致相信在我们自己的能力之外没有盼望。然后,绝望变得无可救药,从而引至死亡。然而,我们对自己的能力完全绝望,就会仰望基督的恩典,从而引至生命。这一微妙的差异,指向一个根本性的神学分野。

注释:

1. 这句著名的拉丁文是 *facere quod in se est*,“做你里面所有的”。用现代语言来说,可以恰当地译为“竭尽全力”或“尽力而为”,并且上帝不会拒绝赐给你恩典。这正是论纲 13 和 16 的用词。这句话是要给人以安慰和确信:人除了竭尽全力之外还能做什么呢?然而,这当然只能使事情变得更糟。因为这时候的问题变成:“我什么时候可以确信自己已经尽了全力呢?”这不过是才出油锅又入火坑。
2. LW33. 70. 关于这个问题的详细讨论,可以参阅拙著 *Theology Is for Proclamation* (Minneapolis: Fortress, 1990), 39—56。
3. “Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X,” WA 7. 148. 16.
4. *The Spirit and the Letter* 3. 5; *Patrologiae cursus completus*, ed. J. P. Migne (Paris, 1865), 44. 203 (以下简称 Migne)。
5. *Against Julian* 8. 23; Migne 44. 689.
6. 这是路德对经文的理解,圣经和合本作:“以色列啊,你与我反对,就是反对帮助你的,自取败坏。”——编者注
7. 在拉丁文中,区别是 *potentia subjectiva* 与 *potentia activa*。WA 1. 354. 7—10。
8. 路德在《论意志的捆绑》(LW 33. 67)中与伊拉斯谟辩论时,对此事再次宣告同一立场:“但是,若说自由选择的能力是指人——作为受造得永生或永死的存在——借此能够被圣灵抓住并注入上帝的恩典,那么并无异议。对于此能力或天资,或者如诡辩者所说,此做决定的素质或被动的天资,我们也承认其存在;并且谁不知道在树木或动物中间找不到呢?因为俗话说得好,天堂不是为鸭子造的。”粗体为我所加。
9. 在这件事上,路德显然想到了彼得·伦巴德(Peter Lombard),并且他在证词中具体指明。
10. LW 31. 50.
11. LW 31. 50—51.

12. 关于谦卑有一个很有趣的旁注,然而遗憾的是并没有包含在本书的美国版本中。Library of Christian Classics 版将其收录在脚注中。学者们普遍同意这是由路德在 1545 年追加的。如下文所述:“这(即律法使人知罪从而寻求恩典的事实)的确是**真谦卑**,对自己完全绝望,并怀着完全的信靠快快跑回到基督那里。这是拯救人的信心,包含所有功德并在其之前。**这信心就是拒绝自己的理性和力量的谦卑**。”(Martin Luther, *Early Theological Works*, ed. and trans. James Atkinson, Library of Christian Classics, n. 16 [London: SCM Press; Philadelphia: Westminster, 1962], 289)粗体为我所加。此注在几个方面非常有趣。这似乎表明,甚至在此非常晚的时期,路德仍然没有放弃谦卑的观念。怎么会这样呢? 因为这是圣经的教导吗? 然而,注释也可能表明,他比 1518 年更有意澄清信心自身是真谦卑的观点,从而消除把谦卑误作行为的可能性。
13. WA 5. 159. 16 - 21. Lenker, 258.
14. LW 31. 52.
15. LW 31. 51—52.

III

巨大分野： 荣耀的道路和十架的道路

论纲 19—24

69

在论纲 19—24,我们将看到跨接上帝的律法(论纲 1)与上帝的爱(论纲 28)之间裂口的那个巨大拱门的拱顶石。在海德堡辩论的所有论纲中,论纲 19—24 是评注最多的,通常也是所有十架神学讨论的核心。路德只寥寥数次明确使用十架神学的用语,将其作为具体的神学论述方法并与荣耀神学相对照,此处是其中之一。因此,在研究十架神学的著作中,论纲 19—24 受到很多的关注。然而可惜的是,这些著作在论述这几条论纲时,通常将其从海德堡辩论的语境中割离出来,仿佛它们是自成一体的、松散的神学纲要或文章,依据十架神学以及类似内容来讨论对上帝的认识一样。¹

70 这种方法有错失重要关联的危险。首先,荣耀神学家与十架神学家之间的巨大分野,是此前辩论的直接后果。认识上帝的问题,与我们靠自己本性的能力,通过“做我们里面所有的”来预备领受恩典的声称直接关联。靠着本性的能力“做我们自己里面所有的”,或者试图在

上帝面前倚赖其效力，都假定我们本来就知道上帝称义的行动。这预先假定了一种认识和看待上帝的特定方法。在行为的衡量上犯错（第 I 部分），植根于错误地衡量意志的能力（第 II 部分），并继而假定知晓上帝对此类行为的审判（第 III 部分）。它们是同一根链条上的链节。这样，至此为止的整个讨论导致一个不可避免的神学分野。论纲 19—24 阐述了此分野，然而，如果把这些论纲从其语境中取出，通常就要错失这一点。

其次，单独处理论纲 19—24 还会错过下述事实，即当我们到达海德堡辩论的这一步时，神学家已经开始面临一个真正的存在危机。危如累卵的不仅仅是神学，不论十架神学还是其他神学。神学家的幸存和生机也如履薄冰。论纲 17 和 18 通过提出绝望的问题，终结了此前的讨论。论纲 18 坚称：如果我们已经正确地准备好领受恩典，那么我们必定会“对自己的能力彻底绝望”，这乃是“确定无疑的”。现在的问题是作为神学家该如何采取行动。如果“做我们里面所有的”，预先假定了人本来就对上帝有特定的认识，那么，“对自己的能力彻底绝望”，又会领人到何处呢？如此绝望的我们又该采取什么行动呢？作为神学家，我们会背叛前文所述的一切吗？我们还配有这个称呼吗？这是当前的问题。所以我们注意到在这些论纲中，路德并没有过多讨论神学，这乃是至关重要的。他反而是在谈论神学家以及他们如何对危机做出回应。他指出，他们的运作方式，他们对行为和意愿所持的观点，决定了他们期望如何找到上帝以及在哪里认识上帝。

当我们观察论纲 19—24 时可以再次明显看到比较和对照的结构。² 巨大的分野清晰可见。有两种神学家，即荣耀神学家和十架神学家。论纲基本上对照阐明了两种神学家的运作方式。因此，论纲可以分成两组，每组包含三条：论纲 19—21 处理神学家的运作方式，而论纲 22—24 则处理智慧和律法的正确及错误的使用。

论纲 19—20 明显也是对立面的平行对照。论纲 21 分别陈述了前两条对立论纲的结局。结构如下文所示（稍微灵活地翻译）：

荣耀神学家

论纲 19

1. 不配被称为神学家
2. 声称看透上帝的不可见之事
3. 透过现世事物(事件、行为)来看

论纲 21

4. 荣耀神学家称恶为善和称善为恶

十架神学家

论纲 20

1. 但是[配被称为神学家]
2. 领悟上帝的可见之事
3. 透过受苦和十架来看

4. 十架神学家道明事情的真相

请再次特别注意,焦点是神学家以及他们的运作方式,而不是在神学上面。巨大分野首先在于他们在世界中寻找上帝的方法,是在他们的“看”上(论纲 19 和 20),其次和随之而来的,才是他们的讲论(论纲 21)。有问题或方向错误的“视力”,会导致错误的讲论。

72

论纲 19: 以为能够通过实际发生(或者被做成、被创造)的事物清楚明白上帝的不可见之事的人,不配被称为神学家。³

如何描述这个巨大的分野呢?路德以断言开始,即关于这里所说的“视力”有一个根本假定——它确实是如此根本,以致那些持此假定的人实际上不配被称为神学家。也许我们可以称他们为哲学家、道德学家或形而上学家,甚或伦理学家,但是决不能称为神学家。当然,路德其实在称呼上做出了一些让步(论纲 21),然而通过称他们为“荣耀神学家”而与“十架神学家”相对照,从而做出一些限定。这是指称此巨大分野的简写。

荣耀神学家的运作与十架神学家有何差异呢?这是海德堡辩论的这一部分所要处理的问题。荣耀神学家假定:创造和历史对于人的智力来说是透明的,人能够透过创造和史实窥见“上帝的不可见之事”。路德在讨论“看见不可见之事”的论纲中,采用了矛盾修饰法,然而毫无

疑问,这是为要指出相关假定。我们如何看见不可见的事物?当然我们不能直接看见。然而,现在有人会说,荣耀神学家采用类比做到了这一点。这里的假定是:可见的创造提供了关于上帝里面的不可见之事,以及关于上帝的本性和逻辑的线索,如果不是直接地,至少也是通过类比。这即是说,我们能够通过观察上帝所创造的世界以及世界的运行,在一定程度上领悟上帝是什么样子。在路德看来,我们以为能够通过这种运作方式“看见”的“上帝的不可见之事”,包括“美德、神圣、智慧、公义、良善等等”。⁴这似乎是人类渴求之事的集合,并且在本质和品质上,这些美善的事物都在上帝里面达到完全;既是上帝的完全,因而也是人的目标。声称能够在此意义上“看”将会产生下述假定,即我们可以开辟一条通往上帝那里的道路。这可谓是一条荣耀的路,最终应该来到上帝的面前。

但是,为什么按照这种方式运作的人不配被称为神学家呢?构想上帝的逻辑以及他在世界上的行动,这难道不是神学吗?这正是巨大分野浮出水面之处。主张透过创造和上帝的行动来看的人,最终将十架的大能溶解在抽象共相的洋海之中,从而瓦解了十架的道的实在。即我们的“神学家们”破坏了他们本应扶植的宣告,从而丧失了得此称号的权利。也许用一个实例能够更加清楚地阐明这一大胆的声称。自古迄今,神学家们总是关注永恒、永不改变、神性威荣等属性。他们似乎取消了受造物的自由和责任,特别是在提出与拣选和预定有关的问题的时候。如果上帝“在万世以前”就不可改变地拣选,那么如何还能够有自由呢?这样,神学家们做了些什么呢?他们用哲学假设来解决、消除,或者在某种意义上搪塞掉与那些会受到疑议的属性有关的问题。⁵即他们以为自己能够透过已经造成的事物,来看到上帝的不可见之事。

然而,这样做得得到些什么呢?首先可以看到,这样做似乎总是毫无用处。神性威荣的属性总是像歌声一样不断回响。似乎每一个新的世代都不得不就这些属性重新做一些讨论。神学似乎永远不能令我们非常信服。你可以说,神学家就像冥府中的西西弗斯(Sisyphus),受罚不

停地滚大石上山,然后又滚下,永远重复不息。另外还有一个很有趣的发现,西西弗斯正是因为发现了宙斯的一些秘密而受到此惩罚!其次,即使这种尝试获得了成功,神学也只能使上帝显得荒谬。因为,如果没有神性威荣的属性,这又是怎样的上帝呢?毫无疑问,这正是我们感觉到有些事出了差错,并且石头不停滚回来压碎我们的原因。

再次,也是最重要的,这种神学最终成就的一切,正是拆了前述宣告的台。这是那些以这种方式运作的人不配得到“神学家”称号的最终原因。当然,他们所做的事很容易做成。但是,像海德堡辩论这类作品的激进性质,将要显露这一事实,即它不是中性或者与人无伤的。那些沉溺于此的人似乎从来都不明白,关于神性威荣的问题,并没有任何抽象的神学答案。唯一的答案就是十架自身,以及随之而来的宣讲十架的道,这是上帝在活生生的当下所做的事情,是圣灵的工作。这即是说,作为堕落的受造物而非创造者,我们一直受到上帝的威胁,他就是用神性威荣的面具隐藏自己的那一位。这些面具就像良心一样,永远不会远远走开。它们一直在那里,随时准备攻击。它们不受操控。唯一的避难所就是此时此地所讲的十架的道。就在活生生的当下,借着传讲十架,而非借着神学解释,我们得以脱离神性威荣的恐惧。我们在活生生的当下,被实实在在的十架的道征服,就消除了神性应有的永恒和永不改变的威胁;借着洗礼和圣餐,我们得到洗净和喂养。此时此地,我们感受并品尝到了真理。相信,正是意味着被十架和十架的道征服,意味着紧紧抓住十架并在此找到确信。这即是说,关于上帝的问题的“解答”,不是在教室里,而是在教会里。当神学家们没有领会这一点,或者在他们忘记这一点的时候,他们就不配再拥有这个称号。尽管有着宏大、夸夸其谈的神学,他们却只会挖空教会的使命。这里有一个巨大的分野。承认这个事实,就走上了成为十架神学家的道路。

然而,在分野的另一侧,存在一种试探,即始终按照我们能够透过上帝的面具看到神性威荣这一假定来行事。当然,这是声称我们能够通过充分发挥本性的能力,预备自己领受恩典所必需的前提。毫无疑问,我们多半会有足够的谦虚,承认若没有恩典的帮助,我们就不能在

荣耀的道路上走完全程。但是在这个时候，基督才被召入到计划中来，使其能够实现。基督和十架被纳入到抽象的教义中。结果就是：十架也被视为透明的。荣耀神学家声称不仅能够透过创造去看，而且还声称能够透过十架看到最终的“为什么”。基督为什么必须受死？明显是为我们在追求“美德、神圣、智慧、公义、良善等等”的过程中所遭遇的失败和犯下的错误付出代价。因此，十架并不只是可见之物。它化作一座发射台，将臆测的飞行器送入智识的太空，进入上帝的不可见之事。十架不仅仅是上帝差遣的一个人受苦、被遗弃，并在我们的手上死亡的地方——仿佛这些还不够！——他是在天上法庭的某次和解中，给予上帝的补偿（人假定已经窥得并算出上帝的公义）。

76

因此，荣耀神学家总是在努力寻求超越性的意义，竭力看到上帝的不可见之事，尽力得知上帝的逻辑。他们看着十架发问：“它的意义是什么？”他们想知道十架的“后面”都有些什么。当然，这是有原因的。如果我们能够透过十架看到它后面应该会有东西，那么我们就没必要看十架了！归根结底，这是自我防御。他是“被人掩面不看”的那一位（赛 53：3）。如果十架能够巧妙地调合到自我的荣耀之路的计划之中，它就无害了。

显然，路德并不认为此时需要多花时间来反驳这一立场。此论纲的证词是整个辩论中最短的几条之一。也许他认为，此立场所蕴含的狂妄至此应该是昭然若揭了。无论如何，他满足于仅仅提出《罗马书》1：22，保罗在该节经文中论到了那些自称聪明、实则愚昧的人。也许应该稍微补充一下《罗马书》这节经文的语境。愚人就是那些知道上帝，但“却不当作上帝荣耀他，也不感谢他。他们的思念变为虚妄，无知的心就昏暗了。自称为聪明，反成了愚拙”（罗 1：21—22）的人。

愚拙人如何变为聪明人呢？这里的问题在最深层的意义上，并非只是关乎一套教导、神学思想，或者我们能够随意取舍，并且能够用更好的信息来修正的道理，而是**试探**。我们前面已经指出，这里归根结底是自我防御的问题。因此，证词的结束只是一段简短的临别忠告，指出这种运作方法在使一个人变成配得或聪明上面，乃是无能为力的。窥

77

探“上帝的不可见之事”，只能使人“骄傲、眼瞎和心硬”（比较论纲 22）。路德所指的此类不可见之事已在前文说明，即美德、神圣、智慧、公义、良善等。路德断言：认识上帝的本质和属性，并未使愚妄人变成智慧人。相反，这更容易使智慧人变成愚妄人！本质和属性是抽象的事物；在去掉所有行动，特别是受苦和受死之后，才剩下这些。这根本是看错了方向。我们的神学家们必须在看哪里以及看什么上面受教。这就引出论纲 20。

论纲 20：然而，那些透过受苦和十架领悟上帝的可见与显明之事的人，的确配被称为神学家。

十架神学家看待事物的方式不同。他们不能绕过十架。他们不能透过十架去看“后面”的东西。他们必定会认识到，正是美德、神圣、智慧、公义、良善等事物，把耶稣放到了十架上。十架并不是透明的，反倒更像是一面反光镜。我们的视线折回自身，折回到我们自己和我们的世界。可以这样说，我们是在十架反射回来的光线中“看”。我们并不竭力透过世界和十架去看上帝的不可见之事，反倒转头去看上帝在我们中间所做的“可见与显明”之事，并且是透过受苦和十架去“领悟”这些事。⁶受苦和十架成为理解那位配得神学家头衔之人的钥匙。

这里的“上帝的可见与显明之事”是什么意思呢？拉丁原文提供了关于路德心中所想的一个暗示。这里译作“显明”的词是 *posteriora*，意指“后背”或“后面的部分”。这就表明，此处的讨论有意让人想起《出埃及记》33：18—23，即摩西请求看到上帝的荣耀——甚至摩西也有荣耀神学家的渴望！上帝告诉摩西，没有人能够在看到上帝的面之后存活。因此，当上帝经过时，摩西需要藏在磐石穴中。上帝在经过的时候，遮住摩西的眼睛，只让他看到自己的后背，即 *posteriora*。这即是说，上帝实际上不让摩西看到他的荣耀。的确，一方面，这是一个充满

恩典的作为，因为没有人能够在看到上帝的面之后存活。然而另一方面，对于荣耀神学家而言，这是一个至高的拒绝。上帝甚至不让摩西看到每位荣耀神学家都如此竭力想要看到的事物。上帝只允许摩西在他经过时看到他的后背。此处，在路德的思想中，那位正在受苦、受藐视、被钉在十架上的耶稣，代替了上帝的后背。毫无疑问，路德使用这幅在某种程度上得罪人的图画，来震撼我们里面的荣耀神学家。他在此论纲的证词中表明了这一点：

上帝的显明和可见之事与不可见之事相对，即他的人性、软弱和愚拙。使徒在《哥林多前书》1：25 称其为上帝的软弱和愚拙。因为人误用了借着上帝的作为所获得的关于他的知识，上帝就要人在他的受苦中重新认识他，并要借着那透过可见之事来认识他的智慧，去定罪那透过不可见之事来认识他的智慧，从而使那些不因为上帝显明的作为而尊荣他的人，因为他隐藏在受苦中的作为来尊荣他。⁷

79

上帝拒绝人以其他任何方式看到他，这是为了保护我们和抑止我们里面的荣耀神学家。因此，十架神学家是一些无意通过十架求索荣耀的人，他们的眼目只看可见之事，只看那真实地摆在那里的可被看到的属于上帝的事情，即正在受苦、受人藐视、被钉在十架上的耶稣。说“*Ecce Homo!*”(看这个人!)这句话的人，竟是异教徒彼拉多。有问题的视力，需要十架来矫正。

矫正荣耀神学家的视力是一件翻天覆地的事。路德在证词中，使用了保罗在《哥林多前书》1：19(引用以赛亚)的话，“我要灭绝智慧人的智慧……”因此，十架实际上是要来摧毁荣耀神学家的视力。在十架上，上帝主动隐藏了他自己。上帝拒绝以其他任何方式被人认识：

正如使徒在《哥林多前书》1：21 所说：“世人凭自己的智慧，既不认识上帝，上帝就乐意用人所当作愚拙的道理拯救那些信的

人,这就是上帝的智慧了。”因此,除非人在十架的谦卑和羞辱中认识上帝,否则认识他的荣耀和威荣是不够的,并且对他也没有任何益处。这样,上帝就灭绝了聪明人的智慧,正如《以赛亚书》45:15所说:“你实在是自隐的上帝。”⁸

80

因此,十架不能被视为我们尝试看到上帝的若干选项之一。十架关闭了其他备选。它摧毁了聪明人的智慧。它遮挡了荣耀神学家的视线。我们得到的关于上帝的启示,正是我们没有认识到的。我们的问题不在于宣告对上帝的些许认识,而是我们以为自己已经知道了很多。因此,上帝向我们隐藏。像对待摩西一样,他用手遮住了我们的眼睛。上帝拒绝自己按照荣耀神学家的策划而被人认识。这里的关键是:绝对专注于被拒绝的、被钉在十架上的耶稣。

因此,在《约翰福音》14:8,当腓力依照荣耀神学求耶稣“将父显给我们看”的时候,基督直接驳回他想要在别处看到上帝的愚蠢念头,而引向自己说:“人看见了我,就是看见了父。”(约14:9)因此,真正的神学和认识上帝乃在被钉十架的基督里面,正如《约翰福音》所说:“若不借着我,没有人能到父那里去”(约14:6),“我就是门”(约10:9),以及其他类似经文。⁹

对于十架神学家来说,十架之外的所有支撑都被拆毁。情势并不允许我们宽舒地坐下,安静地思索,然后选择做这种或那种神学家。如果我们注目在十架上,而不是透过十架观看或者想要看到十架后面,那么十架就拆毁了其他所有可能性。因此,作为十架神学家,我们的前提是,相信我们的好处不在被钉十架和复活的那一位以外。荣耀神学的全部支撑都被十架击得粉碎。十架是荣耀神学的最终归宿。因此,荣耀神学终结了。没有应急出口。借着信心,我们成为人,今世的一个人,一个真实的历史存在,因为现在什么都不能做,而是只能等待、盼望、祷告,并信靠那位必定得胜者——被钉且复活的耶稣——的应许。

借着信心，我们就在基督里面，等待观看将要在我们身上发生的事。正如路德大致在这个时期注释《诗篇》前 22 篇时所说的名言：“唯独十架是我们的神学。”(*CRUX sola est nostra Theologia*)¹⁰关于这一点，我们必须更加详细地讨论，然而现在暂且进入下一论纲。

81

论纲 21：荣耀神学称恶为善和称善为恶。十架神学道明事情的真相。

这是《路德文集》早期美国版本的论纲表述。我这里有意采用此翻译来上一堂实物教学课。拉丁原文说的不是荣耀或十架神学，而是正如我们一直强调的，是在论到神学家。所幸后来的版本进行了修正。然而，此错误表明了一种顽强的倾向。我们总是受到改变主词的试探。在此例中，应受咎责的对象从我们换到了神学。其假定就是：我们能够简单地否定神学来轻松脱离错谬。“称恶为善和称善为恶？谁？我？不可能！我并不主张荣耀神学！”这样事情就解决了——以为如此。然而，我们在前面的论纲和证词中一直看到，我们实际上已经深深陷在称恶为善和称善为恶之中。这里，神学家是罪犯，而非神学。神学家一直是行动的主体，是具体神学出现的终极原因。这里的要点是，荣耀神学家不由自主地按照特定的方式行动。我们甚至可以说，所有人构筑的神学都是反对十架的，因为他们必须如此。这是巨大分野的结果。有问题的视力顽固地带来错误的语言。路德可能会这样说：十架暴露了我们的本相(*Crux probat omnia*)。¹¹

荣耀神学家称恶为善和称善为恶。十架神学家道明事情的真相。视角的巨大差异带来完全不同的说话方式。十架神学家的视角是坦白、诚实地谈论我们所做的事，以及在我们身上所发生的事。荣耀神学家则颠倒了所有价值符号。我们怎么知道的呢？前文我们已经看到，我们所做行为的价值符号是如何被颠倒的。然而，这里向我们打开了一个更深的维度，这是做十架神学家所牵涉的最深奥、最困难的维度

82

之一：我们如何讲论和解决受苦。在我们评注之前，必须先要侧耳倾听路德对此论纲的证词：

这一点很清楚：不认识基督的人，就不认识隐藏在受苦中的上帝。因此，他喜好行为而不是受苦，喜好荣耀而不是十架，喜好刚强而不是软弱，喜好智慧而不是愚拙。总而言之，喜好善而不是恶。这些人就是使徒所称的“基督十字架的仇敌”（腓3：18），因为他们恨恶十架和受苦，却喜爱行为及其荣耀。这样，他们就称十架的善为恶，而称行为的恶为善。我们已经说过，上帝只能在受苦和十架中找到。因此，十架的朋友说，十架是善的而行为是恶的，因为借着十架，行为被推下宝座，而特别靠行为得以建立的老亚当，被钉在十架上。人不可能不因自己的善行而得意洋洋；他只有先被受苦和恶事挫灭锐气和彻底毁坏，才会知道他是不配的，才会知道行为不是自己的，而是上帝的。¹²

83 直接、明白、清晰、完全不动感情的语言，正因如此而非常难解和得罪人。我们关于受苦所说的话，通常是荣耀神学家言辞有误的最佳范例。受苦被称为恶，行为被称为善。然而，是十架的道造成了他们所谈论的受苦。这些话非常难解的原因，正是路德说这些话的原因。我们是根深蒂固的荣耀神学家。我们受到成为荣耀神学家的试探，并且必定会成为其中一员。我们把全部身家都压在了行为上。然后，在行为与我们看待受苦的方式之间，就产生了一种必然的联系。我们行善以避免受苦——主要为了今世，然而有时候也为来生。或者，如果我们不通过行善来避免受苦，那么我们就逃离它。我们甚至通过行善来勉强挡住对死亡的恐惧，更不必说地狱的受苦了。我们倚靠和夸耀行为，并且称这些为了我们自己的好处而做的行为是善的。我们坚持，受苦是坏事。如果受苦临到我们身上，我们就会开始怀疑自己是否有哪件事做错了。因为荣耀神学家畏避十架的深渊及其赦免，所以不能看清现实以及事情的真相。投资在自己行为上的自我没有其他任何救援，只

能自卫到底。

因此，我们事不关己地旁观受苦。受苦是痛苦的，要尽量避免。居于这一奥林匹斯山的超越地位，我们可能会偶尔感觉到一定的罪咎，从而屈尊来到受苦的世界里面，表明我们与被压迫者、穷人和受苦者休戚相关。我们称之为“道成肉身的神学”，或者其他类似说法。（请看，人是多么轻而易举地称之为神学！然后，人可以拥护它而不必做很多事情。人可以偶尔去趟贫民窟或难民营，然后回到家中品茗清谈这些经历。）基督是我们的榜样。“同病相怜”是首要的基督徒座右铭。基督降卑自己来到这个受苦的世界，因此我们也应该这样做。如果这偶尔带来些许痛苦或不适，那么可以把它计入我们的善行账簿。

这样，荣耀神学家甚至很乐意将“十架神学”作为己用。因此，我们今天甚至能够看到“十架神学”成为一种时尚。它为医生和伦理学家多提供了一种工具。¹³ 作为一门“神学”，十架神学轻而易举地沦落为一种否定形式的荣耀神学。我们偶尔的痛楚成为我们的善行。如果我们不能通过逃离受苦做到这一点，那么我们也许可以通过进入受苦来实现这一点。因此，我们现在常常听到与受苦者休戚与共的动情之谈，仿佛这是我们可以在周末随便做做的事情。

当代神学家关于恶的问题谈了许多。有些人认为这是当今神学最困难的问题，也是人不信的最大原因之一。然而，人可能会想不到这件事自身在很大程度上，竟然是荣耀神学的错误语言所导致的结果。既然受苦被归类为恶，那么当然就与灾难、犯罪、各种不幸、虐待、大屠杀，以及其他所有臭名昭著的恶行，属于同一个问题。因此，几乎所有神学家和哲学家都毫无条件地把受苦列在他们称之为恶的事情之中。当然，问题有不同的侧面。恶会导致受苦——但并不总是如此。的确，通常的抱怨是恶人似乎并未受苦。然而，受苦的原因并不总是恶的——甚至可能大多数时候都不是。爱会导致受苦。美丽会导致受苦。大声啼哭要求满足欲望的孩子会导致受苦。日常生活的辛劳和麻烦会导致受苦，诸如此类。然而，这些当然不能定义为恶。受苦的问题不应该与恶的问题搅在一起、纠缠不清。只有错误的语言才诱使我们这样做。

85

将受苦与恶等同还有一个结果，就是上帝必须得免一切责难。¹⁴因此，荣耀神学家竭力使我们确信，上帝当然与受苦及恶无关，这使错误的语言进一步增添了不诚实。上帝是“良善的”，是奖赏我们所有“善”行的那一位，在功德的彩虹消退之后，将是满罐的黄金。但是，这位美化过的上帝真是圣经中的上帝吗？很可能这些粉饰上帝的企图才是不信的原因，难道不是吗？¹⁵同时，受苦仍然没有减弱。如果上帝与受苦无关，那么他参与了什么呢？路德在证词中宣言：不认识在受苦中隐藏的上帝的人，根本就不认识上帝。

86

错误语言的结果是：今天人们对受苦的态度并不一致。一方面，受苦实际上被等同为恶的问题。一些人，也许主要是现今的女权主义神学家，发起反对十架的激烈争辩，声称基督教在十架中荣耀了受苦。一位要他的圣子受苦的父神，是在“虐待神子”！这种意见声称，受苦从来不是救赎性的。¹⁶另一方面，在很大程度上出于同一视角，否定形式的荣耀神学坚决主张我们应该与受苦休戚与共。如果不能逃避受苦，那么我们仍然可以利用它。在这种旨趣之下，甚至对上帝的受苦也有许多的讨论。上帝使他自己在耶稣中变得“软弱”，因此我们也应该如此。同病相怜。

有鉴于此，论纲宣告：唯独透过受苦和十架，罪人才能看到和认识上帝。因此，十架神学家必须能够诚实、坦率地说话，“道明事情的真相”。此受苦来自于上帝并且是美善的。这是我们称耶稣被钉十架的星期五为善的最深层原因。然而现在我们必须小心谨慎。这里的受苦是什么意思？路德并不是仅仅指身体上的痛苦，这一点似乎显而易见。他自己的一生饱受痛苦，然而据我所知，他从来没有将此痛苦与十架带来的受苦混为一谈，或者由于此痛苦的缘故而称自己为受苦者。对于路德来说，灵的受苦、良心的煎熬、试探(*Anfechtungen*)的恐怖，从来都比他同样熟知的身体上的痛苦更加折磨人和严重。甚至身体的死亡——虽然所爱之人的死亡让人心碎——也远远不及罪人在受到愤怒的上帝攻击时所经历的那种死亡。

因此，路德所想的受苦，首先也是最重要的，是上帝在罪人身上工

作的结果。这在他的作品中俯拾皆是。¹⁷路德所想的受苦，是上帝为要对抗我们关于行为的假想而加在我们身上的。上帝正在努力做成这事。我们因为上帝这一单方面的行动而受苦。我们受苦，因为我们不喜欢上帝这样做。我们不喜欢失去控制。这件事意味着我们因为上帝借着耶稣的十架和复活所动的工，而完全陷于被动（passive）。当然，“被动”在当代语言中已经成为一个不受欢迎的词汇。该词意指缺乏决断、缺乏动力、缺乏关心、极端的倦怠。然而我们应该记住，这个词与“受难”（passion）的词根相同，与受苦的字面含义完全相同——例如“我们的主的受难”。路德一直用这个词来描述罪人对上帝恩典的正确态度。正是因为罪人在上帝根据人的行为而采取行动上面，采取了积极的立场（论纲 14 的“主动能力”！），所以上帝相反于罪人的行动才必然带来受苦。因此，我们今天可以说，罪人处于绝对被动的状态，完全无法正常行事。罪人只能忍受上帝的行动。路德对《诗篇》2：9“你必用铁杖打破他们”的注释，清晰地描绘出他头脑中的受苦图画：

既然基督的道不是属肉体的而是属灵的，那么就必然要抑制和逐出属肉体的救恩、平安、生命和恩典。它在这样做的时候，就比肉体更硬，比铁更冷。因为，每当属肉体的人被上帝的道彻底触动的时候，感受是一回事，实际发生的则是另一回事。因此经上说：“耶和華使人死，也使人活；使人下阴间，也使人往上升……使人卑微，也使人高贵。”（撒上 2：6—7）另外，当以赛亚说：“耶和華……作成他的工，就是非常的工；成就他的事，就是奇异的事”（赛 28：21），这也以寓意的方式完美地描绘上帝的工作。他仿佛在说：“虽然他是赐生命和救恩的上帝，并且他如此的作为也合乎他的本性；然而，为了成就这工作，他杀戮、毁灭。这些作为异于他的本性，但透过这些作为，他成就了合乎他本性的工作。他击杀我们的意志，好在我们里面立定他的意志。他制服肉体 and 肉体的私欲，使灵和属灵的渴望复活。”¹⁸

89

当我们在这些事上遭遇上帝绝对至高的作为时,心存和/或表达出愤慨和怨恨,就表明这些话是真理。愤怒和愤慨是受苦的开始!我们像约伯一样对上帝提出抗议。为什么?因为在实际的受苦中,所有纸上谈兵都结束了。人与上帝争论。约伯正是在他鲁莽地为了自己的受苦而向上帝抗议的时候,才无意中说出了上帝的真理。¹⁹他在受苦之中向上帝哭喊,把上帝当作所有苦难的终极回答。与约伯一样,罪人唯有借着受苦才能明白和说出这样的真理。作为根深蒂固的荣耀神学家,我们一定会躲避这样的真理,并像约伯的朋友们一样,竭力为上帝开脱。我们调整关于上帝的教义,好与我们的荣耀事工配合。如果上帝不“照章办事”,那么我们的行为如何能够作数呢?我们这样做,是通过谄媚来使上帝不得罪人。我们不去赞美上帝,反倒竭力证明他有义。²⁰

90

因此,对上帝的真知识,并不能够从神学的大盘子里信手拈来。我们本来就偏好扭曲事物,以错误的方式观看,以及讲说虚假的话。我们构建与我们的事工相匹配的上帝的教义。因此,认识上帝的唯一道路就是透过受苦,即拯救我们的那一位的受苦。可以这样说,上帝必须先吸引我们的注意力,才能使我们可以最终看见。认识上帝,并不在于几套我们可以按照自己的判断接受或拒绝的教义理论——即使这些理论自称为“十架神学”——并且我们随后将其付诸实践。我们接受或者我们拒绝它并无分别。只要我们认为事情是在我们的决断之下,那么我们就仍是行动的主体。在终极意义上,上帝是一个可以忽略的零。这里没有出路。唯有借着忍受上帝在十架上的作为,人才能认识他和拥有他。十架并不只是告诉我们一些事情,一些可能是“超越”十架或“在后面”的事情。它攻击我们,并使我们受苦。当上帝与我们相遇,当上帝对我们产生影响的时候,我们才认识他。我们与基督同钉十架(加2:20)。罪人、老我,既不知道也不讲述上帝的真理,因此只能被上帝的作为击杀。人成为十架神学家的道路是这样,他从宣讲上帝的真理开始,“道明事情的真相”。²¹

论纲 22：通过从行为的角度进行思考来领会上帝的
不可见之事，这种智慧是出于彻底的骄傲、
眼瞎和心硬。²²

91

论纲 22 是下一个三元组(论纲 22—24)的开头，在荣耀神学家与十架神学家之间存在巨大分野的背景之下，讨论律法的智慧。这即是说，如果荣耀神学家没有正确地看上帝，因而说话错误，那么就会产生虚假的智慧。指引荣耀神学家的智慧是律法的智慧。这里的问题是：严谨地说，此智慧的根本是什么，以及有何结果？论纲 22 讲到律法及行为的智慧的性质和根本；论纲 23 指出以律法为本对我们的影响；论纲 24 提出对十架神学家而言，律法的智慧所拥有的地位及其正当用途的终极问题。

92

事实上，论纲 22 陈述了荣耀神学及其根基(即律法的智慧)所产生的宗教影响。敬虔的人似乎特别难以成为十架神学家。这是因为十架神学对基于律法的智慧的常见宗教热情来说，极具毁灭性。前文所述对上帝的愤慨和怨恨不是仅仅因为生命的艰难——甚至可能不是主要原因！——而是因为终极意义上，上帝在十架中拿走了我们做任何有宗教功德之事的可能性。上帝在耶稣里面斩断了所有这种可能性。正如保罗可能会说，上帝已使聪明人的智慧变为愚拙。上帝的行动使我们变成被动。对于旧造来说，这总是让人懊恼的。我们采取一种非常敬虔的姿态。我们提出抗议，这太容易、太廉价了，没有任何明显的道德回报，等等。我们敬虔地想要把自己视为拼命争取进入上帝队的有潜质的属灵运动员，可能只是在训练规则上有一两个小问题。我们渴望荣耀。当我们开始认识到上帝绝对周密、无懈可击的行动时，便感到良心的不安甚至内心的怨恨。我们一直受到引诱，通过做些什么事情来重新获得安全和确信。一般来说，我们会把自己计划要做的一切，当做是一件小事。但是，舍弃律法和行为的“智慧”，或者最好将其完全

93

拿走，是与基督同钉十架的第一个迹象。

论纲 22 主要瞄准我们的宗教情感，即当我们的宗教渴望受到攻击

时,所产生的良心不安或内心怨恨。我们普通的宗教见解的智慧,有关律法和行为的计划,只会使我们自我膨胀、眼睛和心硬。荣耀神学家成为“仇恨十架者”。在此论纲的证词中,路德继续前一论纲的宣称,即荣耀神学家已经颠倒了价值符号,称恶(欲获得功德的行为)为善和称善(受苦和十架)为恶:

因为人们不认识十架并且仇恨它,所以他们必然喜爱其对立面,即智慧、荣耀、能力等。因此,他们由于此喜爱而变得越来越盲目和心硬,因为欲望不能在得到所欲求的东西之后就满足。正像钱越多就越爱钱一样,罹患水肿的灵魂喝得越多就越觉口渴,正如诗人所说:“喝水越多,越觉口渴。”《传道书》1:8表达了相同的意思:“眼看,看不饱;耳听,听不足。”这适用于所有欲望。

因此,对知识的渴望并不因为获得智慧而感到满意,反倒更加贪求。同样,对荣耀的渴望并不因为获得荣耀而满足,权力和权柄并不能够满足对权力的贪求,赞美并不能够满足对赞美的渴望,等等,正如基督在《约翰福音》4:13所说:“凡喝这水的,还要再渴。”²³

94

很有趣的是,路德这里将荣耀神学家的困境与热恋中的情人或者守财奴相比拟。在我们的世代,吸毒者或酒鬼可能是最好的比较。欲望,对荣耀、智慧、权力或金钱的渴望,永远不能通过获取而得到满足。我们得到越多,就想要得到更多。永远不会有真正的满足,永远不会有我们已经拥有或者做了足够多的确信。“多少钱才能使人快乐?”“再多一点!”作为罪人,我们与瘾君子一样——对自己和自己的计划痴迷上瘾。荣耀神学要使这些计划拥有永恒的合法性。因此,开给荣耀神学的药方不是鼓励和正面思维,而是根除令人成瘾的欲望。路德直截了当地说:“医治欲望的药方不是满足,而是熄灭。”²⁴因此,我们回到十架这一激进的干预,来结束旧人的生命并迎接新人的诞生。

既然荣耀神学堪比瘾癖,而不是抽象的教义,那么它就是我们自己无法控制的试探,并且我们必须蒙救赎而脱离此试探。与瘾君子一样,

仅仅劝勉和乐观的鼓励毫无用处。这样做的初衷可能是为了建立品格和自尊,但是,当瘾君子意识到不可能戒除时,自尊就更加低落了。酒鬼只会偷喝,并尽力戴着清醒的面具。作为荣耀神学家,我们的行为与此非常相似。我们戴上宗教礼节和敬虔的面具,竭力隐藏、辩解或纵容我们的罪。在我们所处的世代,我们甚至会讨好别人以求肯定和接纳。我们倾听那些最取悦我们的声音,那些叫卖“正面思维的能力”、“可能性思维”,以及类似神学棉花糖的乐观主义者的声音。我们甚至可能会在短时间内得到鼓舞。然而,在较为清醒的时候,我们就像瘾君子一样,怀疑这终究无用,怀疑我们实际上是做不到的。乐观主义的声音非但不能建立,反而是最终削弱和破坏了自尊。这些声音在终极意义上是毁灭性的(论纲 23)。

对瘾君子来说,必须有来自外界的干预。在戒酒问题上,有些人会谈到“触底”的必要性,在沉到谷底之后,人就无法再继续逃避他需要帮助的现实。因此最终明显可以看出,欲望永远无法满足,而只能被熄灭。在信仰的事情上,传讲十架与此干预相仿。这是上帝的作为,是完全外来的。它来并不是为了喂饱老亚当和老夏娃的宗教欲望,而是要来将此熄灭。这些欲望与基督同钉十架,从而被更新。这是下面两条论纲的主题。

论纲 23: 律法惹动上帝的愤怒,击杀、咒诅、控告、审判并定罪在基督之外的一切。

论纲 22 宣告,本于律法和行为进行思考的智慧乃是彻底的骄傲、眼瞎和心硬。换言之,此智慧总是从荣耀的角度看待自己。它拥护的智慧是世界本有的智慧。论纲 23 断然宣告,尽管它充满荣耀的夸夸其谈,上帝最终对于律法还是不感兴趣。此智慧的真正结果是显而易见的:律法并不能带来上帝的爱,反倒惹动愤怒;律法并不赏赐生命(回想论纲 1!),反倒击杀;它不祝福,反倒咒诅;它不安慰,反倒控告;它不

施怜悯,反倒审判。总而言之,它定罪不在基督里的一切。这些话似乎令人非常气愤和得罪人。然而,路德的证词很快要阐明,这正是保罗在《加拉太书》和《罗马书》中的教导:

96 因此,《加拉太书》说:“基督……赎出我们脱离律法的咒诅”(加 3:13)，“凡以行律法为本的,都是被咒诅的”(加 3:10);《罗马书》说:“因为律法是惹动忿怒的”(罗 4:15);“那本来叫人活的诫命,反倒叫我死”(罗 7:10);“凡没有律法犯了罪的,也必不按律法灭亡”(罗 2:12)。²⁵

论纲 22 和 23 之间的碰撞带来全然的困惑。律法的智慧产生骄傲、眼瞎和心硬,但它这样做是在杀戮和毁坏。这就像是一只靠自己的热空气上升的巨大气球,终于升到了平流层,爆炸,然后坠落到地面上。按照律法和行为的智慧来运作的荣耀神学家,最终会非常混乱。他们总是受到倚靠行为的试探。毕竟这是他们唯一知道的事情。同时,他们又因为此智慧所受的猛烈攻击而感到困惑,甚至可能被其吸引。最后,他们很可能对律法产生反感,毕竟他们不想成为“律法主义者”!他们甚至可能偶尔担心自己达不到律法的要求。荣耀神学家的惯常防御是尝试某种迁就,在一定程度上稀释律法,降低律法的要求。既然被律法套住,那么他们只能成为律法的暗敌。不论公开还是隐藏,荣耀神学家抗拒律法的毁灭性力量的唯一防御,只能是某种反律主义。

97 反律主义有多种形式。律法应被摒弃,因为已经过时或假装虔诚或基要主义,或者需要根据最新科学发现或基因理论进行处境化或修改,等等。但在此时,我们不过是被交在另一个命运的手中,在今天,通常是某种基因决定论。律法并不就此止步,而是改头换面再度回来。正如梅兰希顿在《奥格斯堡信条辩护词》中多次提出的,“律法总是在控告”。²⁶“因此,人若夸口在律法上有聪明和学识,便是在夸口他的糊涂、他的定罪、上帝的愤怒,便是在以死亡夸口。”²⁷尽管我们竭力迫其就

范，律法却始终为所欲为。没有漏洞。它杀戮、咒诅、控告、审判和定罪。这是从外面切入瘾君子密室的第一片干预的利刃。“那本来叫人活的诫命，反倒叫我死。”然而就在论纲结束之处，现出了一线盼望，并且在最后几条论纲中越来越清晰。律法定罪不在基督里的一切。然而在基督里面，却有一条出路。

论纲 24：然而，此智慧自身并不是恶的，人也不应逃避律法；然而没有十架神学，人就会以最糟糕的方式误用最好的事物。

的确，在整个辩论中，论纲 22 和 23 对于律法的智慧的负面评价，很可能使信徒感觉紧张。此智慧自身是恶的吗？正如保罗所说：“律法是罪吗？”这些问题最终流入论纲 24——构筑拱门拱顶石的最后一条论纲。律法的“智慧”自身不是恶的。十架神学家不是反律主义者。事实上，十架神学家知道唯独被钉和复活的基督才是律法的总结。问题实际上是：荣耀神学家误用了律法的智慧。此论纲最终指出了智慧和律法一直受到此类负面评价的原因。智慧和律法自身是全然良善的，因为都是上帝赏赐的。然而，在没有十架神学的时候，这些赏赐都被误用了。若无十架神学，罪人必然要以行为和智慧夸口，从而并不将其作为上帝的礼物来接受。

98

在讨论最后几条论纲之前，需要充分认识这条论纲的力量。误用律法的智慧是一件别无选择的事。罪人不能自由地决定不误用律法及其智慧。正如我们已经看到的，甚至在堕落以先，人就没有这种主动的能力。因此我们不能简单地说，这种或那种“正确的神学”或合宜的教导能够矫正这件事。毋宁说，没有十架神学，我们就会以最糟糕的方式误用最好的事物，这才是这条论纲的重点。这即是说，除非我们透过受苦和十架看待万事，并由此而讲说真相，除非我们“借着十架和受苦而降卑，自知一无所有”，否则我们就无法不以最糟糕的方式误用和玷污

上帝的赏赐。²⁸若无十架神学,我们将必然以行为夸口并倚靠行为。路德的证词清晰地指出:“所有借着受苦而倒空的人,都不再视自己为工作者,反而明白是上帝在他里面作工和做成一切事情。”²⁹的确,十架神学家丝毫不挂怀行为,甚至对此问题令人震惊地无动于衷:

为着这个原因,上帝是否作工对他来说都是一样的。如果他有善行,他并不自夸,如果上帝不借着他作工,他也没有不安。他知道,如果他受苦并因十架而谦卑,从而更加无有,就足够了。³⁰

99

这里的要点是:痴迷于行为,将其作为自我倚靠的基础,必须被清除出去(论纲 22)。上帝甚至可以自始至终完全行事。他可以带来不借着信徒做任何工作的终极受苦,好使他们更加卑微!

此证词的最后几句转向辩论的结尾部分。这些话挥别前文所述的全部内容——律法的无能为力、意志的失败、眼瞎、错误的讲论、智慧的误用——并开辟了借着上帝创造性的爱成就真义的道路。最后道别使用了《约翰福音》3:7 中尼哥底母向耶稣寻求智慧时得到的回答:“你们必须重生。”我们现在也走到了这一步。修补、改善、乐观的鼓励都是不可能的。耶稣直言回答:“你们必须重生。”但是,我们像尼哥底母一样询问怎能有这样的事。现在,所有可能性都被完全断绝。当然,荣耀神学家会使出最后一招:甚至把这件事也变成某种行为——也许爬回到母腹中然后再出来。但是,坚持做些事情最终转变成愤世嫉俗的归谬法(*reductio ad absurdum*)。终于,荣耀神学家遭遇了做不到的事情!因此,路德的证词执行了最后的 *coup de grace* (字面直译:恩典一击!)。“要重生,人必须先死,然后与人子一同复活。我想要强调,死意味着真实地体验到死亡的感觉。”³¹

100

人必须先死,然后与人子一同复活。这是通向在上帝面前有效之途径的途径。我们如何对待此死亡?与尼哥底母一样,我们无疑还是要问:“怎能有这事呢?”荣耀神学仍会提议做些什么事情。甚至十架神学,正如我们前文已经指出,也可能会转变成一种否定形式的荣耀神

学。我们可能会变成一个近乎自杀的苦修者，或者变成一个自答者、隐修士、乞丐，或者进行只有上帝知道的某种自行决定的羞辱和受苦。死也可能作为一个选项。有些时候，在诸如琼斯维尔(Jonesville)的某些教派中，这成为一个可怕的现实。³²

路德这样不停地谈论死亡有何意图？这只是一个归正的暗喻，或者一个类比，也许只是打个比方，但并非真事？证词的最后一句给了我们一个至关重要的线索：“我想要强调，死意味着**真实地体验到死亡的感觉**。”读者此时常常惊呼，在此前经历了各种紧张之后，这句话似乎太过温和了。这一切难道最终浓缩为仅仅是死亡的“感觉”吗？死亡的实质哪里去了？然而这里必须谨记，对路德来说，就像保罗一样，真正的死亡的“毒钩”是在它“击打”我们灵魂的时候。因此，对于路德来说，罪人体验到死亡的恐惧就是真正的死亡。真实身体的死亡，虽然对于所爱的人来说足够悲伤，然而自身却是一件轻微得多的事情。

路德的一些文字清楚地阐明了这一点。第一个例子是《〈创世记〉讲义》(*Lectures on Genesis*)(22: 11)关于以撒献祭。路德说，亚伯拉罕因为上帝要他将儿子献上为祭而遭受的心灵上的痛苦，实际上相当于死了七次：

自然的死，即灵魂与身体分离，是简单的死。但是，**感觉到死，即死亡的恐惧——这实在是真实的死**。如果没有恐惧，死亡就不是死亡，而只是睡了。正如基督所说：“凡活着信我的人必永远不死。”(约 11: 26)因为在恐惧拿走之后，灵魂的死亡就已经被拿走了。³³

101

第二个例子是萨克森选侯约翰公爵的葬礼讲道。路德说，公爵在签订《奥格斯堡和约》之前发表信仰告白时所经历的极大痛苦，是他真正的死亡：

因此，我们应该在基督已经受死，我们所爱的选侯在基督的

死亡中被抓住和沉睡,以及他在奥格斯堡经历了比现在更加痛苦的死亡的事实中得着安慰。现在,我们仍然因为暴君和宗派主义者,以及我们自己的良心和魔鬼,每天都在不断地经历此死亡。这是真正的死亡。另一种身体的死亡,即我们躺在床上辞世的时候,不过是孩童的死亡(Kindersterben)或动物的死亡。³⁴

体验到死亡的感觉,感受到死亡的恐惧,才是实在的事。停止呼吸则是一件轻微得多的事。第三段文字摘自《〈罗马书〉讲义》(*Lectures on Romans*),路德解释了受洗归入基督的死(罗 6: 3),宣告真正意义上的死在终极意义上仅适用于罪和罪人的死亡:

(善的死)是罪的死以及死的死,灵魂借此得以脱离罪,身体借此与败坏分离,并借着恩典和荣耀与永活的上帝联合。这是在该词最正当的意义上的死,因为在其他所有形式的死中,都有一些混合着生的事物,但在这种死中却没有,其中只有最纯洁的生命,因为这是永远的生命。因为死——永远的虚无——的状态,在绝对和完全的意义上,唯独适用于这种死,并且此死再没有任何返回,因为它真的永远死了。这是罪的死亡方式;同样也是罪人的死亡方式,在他被称义的时候发生,因为罪永远不会返回,正如使徒这里所说“基督……就不再死”(9节)等。³⁵

因此,这样死亡意味着真实体验死亡的临到,到达发生最终干预的地步,即人终于“触底”。最后,荣耀神学家“被吓死”,如果可以这样说的话。恐怖在于下述事实:罪的结局已经来到,并且老亚当和老夏娃已无法再继续存活。然后,人才有可能重生。这是人借着上帝创造性的义得蒙救赎的通道。

注释：

1. Vercruysse, “Gesetz und Liebe,” 29.
2. 我再次采纳 Vercruysse 的分析, “Gesetz und Liebe,” 29—30。
3. 这条论纲最后一句的翻译一直存在争议, *ea, quae facta sunt*, 直译为“那些已经被造的事”。这里的“已经被造”是指创造吗? 若是, 那么路德所指的对上帝的认识, 就是通过由创造进行类推而得到的。然而在海德堡辩论的别处, 论证的中心更是试图通过人的行为而上达到上帝, 如论纲 22。《路德文集》的翻译模棱两可, 毫无疑问是有意如此, 因此我在括号中附加了一句。我在评注中暗示, 荣耀神学家获得的“认识”可以理解为上帝的完全, 因而也是人的“行为”的目标, 从而试图包含这两种可能性。
4. LW 31. 52.
5. 这样的尝试数不胜数。很久以来, 这就是哲学家和神学家非常青睐的室内游戏。一般来说, 在至少想要维持基督教门面的神学家中间, 有两种方式: 其一, 耶稣和十架被带入神性之中, 即他们取了某种可供我们选择的哲学类型所描述的“永恒真理”的特性; 其二, 最近有人主张, 上帝在耶稣和十架事件中归化到时间之中。他们以为, 这就除去了“超越时间”和“不可改变”以及上帝的此类“面具”(路德可能这样称呼)。当然, 问题仍然困扰着我们: 它们真的在哲学家/神学家的幻想中走开了吗? 神学真能取下那位隐藏的上帝的面具吗?
6. 论纲 19 及 20 的拉丁原文有一个交叉, 精致地表达了我们的神学家所看之事与所看见之事的差异。这个交叉很难在英文中译出。论纲 19 的“看”是 *intellecta conspicit*, 而论纲 20 的“看”则是 *conspecta intelligit*。也许可以这样说, 论纲 19 的荣耀神学家用头脑臆测不可见之事, 而论纲 20 的十架神学家则(透过受苦和十架)借着默想来领悟可见之事。
7. LW 31. 52.
8. LW 31. 52—53.
9. LW 31. 53.
10. WA 5. 176. 32.
11. WA 5. 179. 31. Lenker, 294—295.
12. LW 31. 53.
13. 例如, 参见 Larry Rasmussen, “Returning to Our Senses: The Theology of the Cross as a Theology for Eco-Justice,” in *After Nature’s Revolt: Eco-Justice and Theology*, ed. Dieter T. Hessel (Minneapolis: Fortress, 1992)。
14. 需要注意, 在 18 世纪之前, 构建神义论的尝试极少。当然, 这不是说没有受苦和灾难。生命是“令人作呕、残忍和短暂的”。在路德所处的时代, 黑死病减少了欧洲十分之一的人口, 并且仍有威胁。村镇一直为火灾、自然灾害等担惊受怕。然而, 试图在这件事上免去上帝的责任却被视为愚蠢。在生活变得更加轻松之后, 思想家们才开始“证明上帝为义”, 这岂非令人好奇。难道这是因为

- 我们认为自己已经做得足够好,以致有资格质问上帝为何如此不称职吗?也许正如汉娜·阿伦特所说:“当人无法继续赞美时,他们就把最伟大的脑力工作转向证明上帝和他的创造为义。”(Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, vol. 2, *Willing* [New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977], 97.)
15. James Turner 相信这一点。参阅他极具洞察力的作品, *Without God, Without Creed: The Origins of Unbelief in America* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985)。Turner 指出,正是神学家和牧师们要将上帝纳入当前思维方式之中的企图导致人的不信,而非对一位大而可畏的上帝的畏惧。上帝成为一个不配命令人相信的懦夫。
 16. 见 Joanne Carlson Brown and Rebecca Parker, “For God so Loved the World?” in *Christianity, Patriarchy and Abuse, A Feminist Critique*, eds. Joanne Carlson Brown and Carole R. Bohn (New York: The Pilgrim Press, 1989), 1—29。受苦绝不会成就救赎的宣告当然多少有些短视。生活、爱、照顾、关切别人,当然意味着某种受苦。甚至撰写有争议的文章,并承担批评甚至嘲笑,也无疑意味着受苦!我想,人盼望此受苦会多少成就一些救赎。
 17. 约在同期著述的《诗篇》1—22 篇注释(《《诗篇》释义》, 1519—1521, WA 5)包含了极多实例,陈明受苦是上帝将人的行为和功德归于无有的结果。下文是一些典型实例:“其他美德可以通过做达到完全;但是信望爱却唯独要借着受苦,我所说的受苦,就是在上帝的运行之下成为被动”(WA 5. 176. 1);“灵魂被(上帝纯粹的道)抓住,而不是抓住什么;即它的衣服、鞋子,它的一切所有,以及它的全部幻想,都已经被剥夺,并且被道带至……旷野……至不可见的事物,至葡萄园、婚房。然而,此引领、带领和剥夺,(把灵魂)折磨得痛不欲生。因为,舍弃一切可见的事物,所有天然的感官和理念被夺去,从我们已经习惯的所有事物中被带离,乃是一条难走的道路,一条正路;这的确是死亡,是降至地狱。”(WA 5. 176. 16—24)路德当然知道这些话会被神秘主义利用。因此,他稍后批评神秘主义将其理解为“引发的行为”,即理解为我们所做之事:“他们不相信这是十架、死亡和地狱的受苦和感觉。唯独十架是我们的神学。”(WA 5. 176. 32)最后被频繁引用的这一句话,正面反对一种企图将受苦转变为一件需要去做的事情,而非在我们身上做成之事的神学,委实意义深远。
 18. LW 14. 335.
 19. 这一段非常感谢 Klaus Schwarzwaller 的文章,“‘Nun hat mein Auge dich gesehen’ Leiden als Grundproblem der Theologie,” in *Einfach von Gott reden: Festschrift für Friedrich Mildner zum 65. Geburtstag*, eds. Jürgen Roloff and Hans G. Ulrich (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1994), 190—225。上帝在旋风中向约伯说话,使约伯明白自己只是“从前风闻”他,约伯因此厌恶自己,并在尘土和炉灰中懊悔(伯 42: 5—6);此时,约伯“看到了”什么呢?约伯在抗议那些竭力用“神义论”来为上帝开脱的“安慰者”的时候,坚持让上帝承担责任。约伯的朋友们认为他把责任归给上帝的言语

是令人愤慨和亵渎上帝的，但是约伯坚持向上帝呼喊，因为上帝是——根据“风闻”（也许我们可以说“上帝的教义！”）——应该负责的那一位。现在，上帝在旋风中宣告他令人敬畏和遍及宇宙的威荣，证实了约伯反驳“神学家们”所做全部解释的发言。因此上帝宣告（伯 42：7—9），约伯说出了真理，并且是非常令人震惊的真理。现在，约伯看到他在吐露苦情的时候，无意中说出了真理，并且大为惊骇：“我所说的是我不明白的；这些事太奇妙是我不知道的。”（伯 42：3）约伯看到，借着受苦，真理在他身上显明。他看到了从前风闻和抱怨的那一位。因此，他“厌恶自己，在尘土和炉灰中懊悔”。

20. 见第3章注7。

21. 在路德的作品中，关于上帝的真理通过人的受苦而道出的断言随处可见，有时候还采取非常激进的形式。通常，此断言出现在他著名的主张之中，即上帝“以对立面的形式”，在软弱和受苦中启示自己，或者上帝先做那些击杀人、使人受苦、罚入地狱等“奇异的作为”（alien work），然后再做使人复活、安慰、活出新生命的“合乎本性的工作”（proper work）。也许最激进的例子是，路德曾说上帝先为我们变成魔鬼，然后才变成上帝，反之亦然。

“从外表来看……恩典似乎完全是愤怒，深深埋藏在两块厚厚的兽皮之间。我们的对手和世界都定罪和躲避恩典，就像躲避瘟疫或者上帝的愤怒一样，并且我们自己对恩典的感觉也是一样。彼得如实地说道：道如同灯照在暗处（彼后 1：19）。这的确是暗处！上帝的信实和真理必须先成为一个巨大的谎言，然后才能变成真理。世界称此真理为异端。我们也一直受到试探，要去相信上帝会抛弃我们和不信守他所说的话；在我们心中，他开始成为一个说谎者。简言之，除非上帝先变成魔鬼，否则他不能成为上帝。上帝所说所做的一切，必须先由魔鬼去说去做。并且我们的肉体深表同意。因此，实际上是圣灵在道中启示和教导我们不要这样相信。同理，这世界的谎言必须先变成真理，然后才能成为谎言。不敬虔的人先进到天上，然后才落入地狱。他们在先成为上帝的孩子之后，才变成魔鬼的孩子。”（LW 14.31）

当人像十架神学家那样思考，并“道明事情的真相”的时候，这些奇怪的话才开始变得有些道理。对于我们这些荣耀神学家来说，无条件的恩典必须先成为一个绝对的威胁。荣耀神学没有“解药”。纯粹的心智或意见“变化”不可能发生。因此，恩典必须作为愤怒出现。然而，执行上帝愤怒的，乃是魔鬼。因此，上帝必须先变成魔鬼。上帝所说所做的一切，必须先由魔鬼去说去做。人必须先进入地狱，然后才能升高。这里没有其他道路。上帝有绝对的权力这样做。罪人如果要得生命，就必须先忍耐着经历这件事。

在1519—1521年的《〈诗篇〉释义》中，由《以赛亚书》42：3“压伤的芦苇，他不折断；将残的灯火，他不吹灭”引出的一段注释也许更加激进：

“我要用我自自由而大胆的方式再说一件事。那些仇恨和亵渎上帝的人，才是在今生最靠近他的人，也是最蒙他喜悦和疼爱的儿子！你在这种

状态之下一刻,要比禁食悔改多年加起来还更能够为罪献上赎价。因此,在垂死时(此时试探最大),基督徒如果在试探之下智慧地回应,那么就可以转瞬之间除去所有的罪。此时此地,那些‘说不出来的叹息’(罗 8: 26)发生了果效并且得胜。”(WA5, 170. 25 - 5, 171. 3)

令人震惊的文字!对于荣耀神学家来说,这压根没有道理,但是如果我们思想约伯等人(见注 19),就会开始觉得有些道理了。像约伯一样,“渎神者”至少承认上帝拥有作为上帝的尊荣。在绝境之中,受苦者终于被彻底激怒,也许终于在死亡的时刻,向正确的对象发出抱怨。或许我们可以想象上帝这样说:“哦,好不容易呀!我终于使你对我说话了!你在无意中说出了我的真理!”他应许不会折断压伤的芦苇或吹灭将残的灯火。对于约伯来说,受苦引致他合乎真理的发言。毫无疑问,路德也想到了耶稣的“亵渎”,在十架上遭到遗弃的呼喊。荣耀神学家总是对此呼喊感到非常棘手。考虑到这有碍于敬虔,荣耀神学家不敢如此“亵渎”,并通过免除上帝的所有责难来谄媚他。但是,这种敬虔的话语不过是剥夺了上帝作为上帝的权力。因此路德可以说,“渎神者”在今生是最靠近上帝的,他们至少给他作上帝的尊荣!

22. 在拉丁文中,论纲 19 提出的 *intellecta conspicit* 再次出现。英文很难表达。我力图通过论述一种借着行为的计划来参透上帝不可见之事的智慧,将其表达出来。意思似乎是,论纲所述“智慧”正是我们一直谈论的、对行为所居地位的错误领悟。荣耀神学家认为,上帝的不可见之事可以比作一个方案,据此计算行为在赚取功德中所出的力量。
23. LW 31. 53—54. 现代词汇已经不再使用“水肿”一词指某种疾病。古人用该词指身体的某个器官或部位积水或其他液体。因此,该词也指无节制或无法满足的渴望。
24. LW 31. 54.
25. LW 31. 54.
26. *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, trans. and ed. Theodore G. Tappert (Philadelphia: Fortress, 1959), 112. 38, 125. 128, 130. 167.
27. LW 31. 54—55.
28. LW 31. 55.
29. LW 31. 55. 我稍微更改了 LW 31 的翻译。
30. LW 31. 55.
31. 我的翻译与 LW 31 稍有不同。在我看来,路德的语气比 LW 31 更强。
32. 琼斯维尔,又叫琼斯镇,得名于该派宗教领袖吉姆·琼斯,位于南美洲国家圭亚那。1978 年该教派 900 多人集体服毒自杀。——编者注
33. LW 4. 115. 粗体为我所加。
34. LW 51. 237—238. 粗体为我所加。
35. LW 25. 310.

IV

上帝在我们里面的作为： 信心的义

论纲 25—28

103

现在，我们来到了跨接上帝的律法与上帝的爱这一巨大拱门的另一根支柱前。论纲 25—28 陈述了人从论纲 24 证词结尾所述的死亡中复活而得到的生命。随着此死亡，上帝在我们里面工作的道路已经打开。其他所有道路，其他所有可能性，都已考察过了并遭到拒绝。老我已经病入膏肓。再没有医治的药石。死亡才是结局。

论纲 25：不是有很多善行的人为义，而是在行为之外深深相信基督的人为义。

这条论纲标志辩论最终转向上帝的恩典在十架神学家生命中的独一无二作为。整个辩论均以此为前提并且频繁暗示，然而现在则公开提出。

104 这句话在我们听来仍然觉得夸大和刺耳,但正是要点所在。我们很难克制这种怒气,因此辩论即使在这里也没有缓和语气。论纲其实不过是在陈述唯独因信称义,并不在乎律法的行为。实际上,路德在证词中引用了保罗表达同样意思的话(罗 3: 20)。此教义一直聚讼纷纭,并且总是会冒犯老亚当和老夏娃。因此,当我们来到辩论的结尾时,不应该指望整个语气突然“变软”。这里所要断言的正是:上帝对人为了获得自己的义而做出的行为毫无兴趣。“凡不出于信心的都是罪。”只有那些深深相信基督的人才在上帝面前为义。我们总是觉得这难以置信,然而能够接受此事实,正意味着我们已经死亡并复活得到基督里的新生命,即重生。只有在此时,我们才开始有能够被称为“善”的行为。只有老亚当被治死,新人出现之后,才能开始有善行,即毫无计较和索求地为邻舍而做的行为。

路德的证词依据《罗马书》的经文,直率地宣告信心的义。他指出这与亚里士多德的观点截然不同。“因为上帝的义不像亚里士多德所教导的那样,通过时常做出的行为来获得,而是借着信心分给我们,因为‘义人必因信得生’(罗 1: 17),并且‘人心里相信,就可以称义’(罗 10: 10)。”¹我们若明白这里提到亚里士多德的含义,就能体会路德的犀利笔锋。亚里士多德主张:我们通过做出公义的行为而获得义,就像我们通过练习掌握技巧一样:

105 我们学会的一切事情,都是通过实际去做而学会的:人通过建造房屋而成为建筑师,通过演奏乐器而成为乐师。同样,我们通过做正义的事情而变得正义,通过做节制的事情而变得节制,通过做勇敢的事情而变得勇敢。城邦中发生的事情证实了此观点。立法者通过培养习惯使公民变得善良;这是每个立法者的意图,并且那些不执行的人就不能达到目标。²

亚里士多德阐述了人的常识对于善行的智慧见解。当然，他所说的话似乎非常合宜、正确和有益。我们只有通过练习才能学会弹琴，我们只有去做才能学会某项技能。这是世界所凭依的智慧。这是立法者的谆谆劝导。然而在这里却不适用。在上帝面前的义只能通过听道和信道而得到。上帝把我们做成我们现在的样式(论纲 28!)。只有在与亚里士多德之辈的智慧进行比较的时候，此义才能极其振聋发聩。然而，正如我们已经在整个辩论中清楚看到的，这一结果并非在意料之外。根据人能够由此变成义的前提而做出的行为，一开始就不是善的。这些行为使我们抵抗上帝的良善。这些行为不是为了邻舍行的，而是为了自我的荣耀。然而，只有从义中流淌出来的行为才可被称为是善的，就像是从一个满溢的容器中流淌出来一样，而不是流入到容器里面，仿佛它是一个等待注满的空器皿似的。因此，后面的哲学论纲(我们这里没有评注)讨论了亚里士多德支持荣耀神学的诸前提。第一条论纲(论纲 29)设定了布景：“任何人如果想要应用亚里士多德哲学来解释神学而不威胁到他的灵魂，就必须先在基督里真正成为愚拙。”³十架颠覆了一切。在十架里面的上帝的愚拙，比世界的智慧更加聪明。在上帝面前有效的义，是被那位钉在十架上并复活的基督所征服。此义不是做成什么，而是死亡然后复活。它不是赚得什么，而更像是坠入爱河。它不是实现一个夙愿，不是终于到达目的地，而是开始一件绝对全新的事，一件以前从未听过或想过的事。

当然，这意味着在整个辩论期间困扰我们的行为问题，现在必须在完全不同的光照之下予以最后的回答。一旦我们明白并且真正相信，只有我们这些“在行为之外”深深相信基督的人才在上帝眼中为义；一旦我们真正体验到这反常的喜乐，新的曙光就立即出现了。此义自身是完整的。它就像是爱情的愉悦和狂喜。它是自己的辩护词。它什么

都不需要。通向善行的道路已经畅通无阻。因此，路德在此论纲的证词中可以这样说：

因此，我希望读者明白，这里的“在行为之外”不是指义人什么都不做，而是说他的行为并不使他成为义，毋宁说，是他的义使行为成为善行。因为上帝在我们的行为之外将恩典和信心赐给我们。在二者赐下之后，行为随之而来。⁴

然而，路德非常谨慎。他想绝对确信人们不会混淆信心的义与随之而来的行为。行为绝不能被认为是信徒自己的，它是上帝的。因信称义的人成为基督的器皿和工具。

因此，《罗马书》说：“凡有血气的，没有一个因行律法能在上帝面前称义”（罗 3:20），并且，“所以我们看定了，人称义是因着信，不在乎遵行律法。”（罗 3:28）换言之，行为对称义毫无贡献。因此，他知道自己借着此信心而做的一切行为都不是他的，而是上帝的。为此，他不寻求借着这些行为而被称义或者得荣耀，而是寻求上帝。在基督里面因信称义对他来说已经足够了。正如《哥林多前书》所说，基督是他的智慧、公义等等，而他自己则是基督的器皿和工具（林前 1:30）。⁵

善行是上帝在信徒里面的工作。善行绝不是“律法的行为”。下一论纲将阐释这一点。

论纲 26：律法说“做这事”，这事却永远不会做成。恩典说“相信这事”，所有事就都已经成了。

荣耀神学家非常难以理解此论纲。这似乎最多只是一种夸张，而在最坏的情况下，则是赤裸裸的虚假。然而事实是：这种对律法无能为力的负面判断，是从已被上帝的恩典彻底俘虏的十字架神学家的视角做出的。回顾前文，我们看到律法并不能做成它所命令的事情。另外我们看到，律法所做成的一切，都与恩典激发的事没有任何真实的关系。律法说：“你们要爱！”这是对的；此诫命是“圣洁、公义、良善的”。然而，律法并不能成就它所要求的事。它可能极力想要促成律法的行为，爱的行动，然而最后却变得令人厌烦，并常常招来仇恨。如果我们在街上迎向某个人，抓住他的衣领说：“听我说，你应该爱我！”这个人会勉为其难地承认我们是对的，但这样做是没有用的。结果很可能与我们的“律法”的要求截然相反。的确，律法是正确的，但是它无法实现它的目标。因此律法惹动愤怒。它能咒诅，但不能祝福。律法要求爱，但却只能无助地指向它无法促成的事情。因此我们重复前文所引利夫·格雷恩的悖论：“律法所要求的事，就是脱离律法得到自由。”⁶律法说：“做这事！”这事却从未做成过。

路德在他颇为简短的证词中坚称，这是保罗和奥古斯丁的标准教导：“律法惹动愤怒，使所有人处在咒诅之下。”⁷同样，论纲的后半部分，即“恩典说‘相信这事’，所有事就都已经成了”，明明是保罗和奥古斯丁的老生常谈。延伸爱的类比，恩典不是要求爱，而是纯粹毫无条件地赐下爱。只是单纯的“我爱你”。信心使人称义。信心是上帝想要得到的义。信心是亚当和夏娃所丧失了的，信心唯独借着恩典重新得到。路德援引奥古斯丁作为支持：“（奥古斯丁说）‘律法吩咐的事，被信心得到。’因为借着信心，基督住在我们里面，真正与我们合一。基督是公义的，并且满足了上帝的全部要求，因此我们也借着祂成就了一切，因为我们借着信心而拥有了祂。”⁸

我们会注意到，这里的语言稍显强硬。“信心得到”律法所吩咐的

事物。借着信心，基督住在我们里面。我们借着他成就一切，因为我们借着信心而拥有了他。十架神学家不会在这一点上让步，当受到挑战时，会更加努力地辩明这事。对于荣耀神学家来说，此语最好不过是彻底的浮夸，而在最糟糕的情况下，则是极大的危险。如果人们听到这样的宣告，即借着信心，一切都已经在基督里面成就了，那么这会给人们的道德热忱带来什么呢？试探始终是倚靠律法，或者在其本意，或者可能在某种新的意义上，例如“第三种功用”。⁹然而，十架神学家知道并没有回头路。因此，路德这里把语言推到极致，并且绝不退缩。他知道，如果这里有所动摇，那么一切就都完了。路德于1519—1521年所著《〈诗篇〉释义》中的一段文字很好地表明了这一点：

因此，请将此作为你的标准法则：即每逢圣经命令做善事的时候，当明白这是禁止你凭着自己做任何善事，因为你做不到；而是要向上帝守安息日，即停歇你一切的工作。当明白你已经死亡和埋葬，并允许上帝在你里面动工。除非借着信望爱，即除非借着完全治死自己（西3：5）以及你自己的所有行为，否则你永远无法达到这一步。¹⁰

坚决主张行为只有在出于信望爱，从而自发地、喜乐地行出的时候才真正是善的，这是路德改教的核心。这是他能够宣告无需催促信心行善的原因，因为在信心里面，一切都已经做成了。这似乎是一个荒谬的宣告。然而，这不是基于任何我们可以在自己身上做出的宣告，而是基于下述事实，即那位创造信心的基督已经成就了万事。的确，人不应该错过此宣告的精意。不必常常劝勉信徒本着信心来行善，好亦步亦趋地满足上帝对他的要求。相反，做此宣告是因为那位已经成就万事

的基督住在信徒的心里，所有事情都已经做好了！再没有任何事情需要去做了！

这里是与荣耀神学分别的一个重要岔道口。十字架上的基督拿走了做些什么事情的可能性。荣耀神学家可以一直跟随这样的真理，即基督已经成就万事，但在此后，此真理必须用作动力，以确保律法得到它所当得的。要点是，行善的力量唯独出自这狂热的宣告，即所有事情都已经做成了。语言必须发声疾呼。我们在看自己的时候，如果发现没有善行的记号，不要在意。不要在意我们的恐惧和焦虑。我们注视的地方错了。仰望基督！他已经做成了一切。试图撑住老亚当无济于事。基督没有留下任何给老亚当和老夏娃去做的事情。旧人只有借着律法被治死，而不是借助律法进行人工呼吸。这是此处所用的尖锐语言的要旨。对于十字架神学家来说，恩典和信心的语言绝对需要推进到此程度——直到治死旧人并使新人苏醒。让步绝不会有收益。我们必然会撤退到律法里面，而这里只有无尽的要求，却从来不会最终做成什么。因此，我们只能任由恩典的语言高歌前进。恩典说，“相信这事”，然后所有的事——所有的事！——就都已经做成了。这是上帝的有创造力的话。如果它没有果效，那么就再没有其他任何事物有此果效了。辩论不可阻挡地进到关于上帝创造性的爱的最终断言。

论纲 27：因此，基督的工作应被称为运作的的能力，而我们的行为应被称为作成；因此，我们的作成借着运作的的能力而蒙上帝喜悦。

论纲 27 更为直接地陈明整个辩论到现在为止的自然结论。它尝

试描述万事如何为信徒的生命效力。在所有可被称为善的行为中，真正的运作能力是基督的工作，正如那惹人生厌的断言所述，上帝所要求的一切都已经在基督里面成就了，并且这位基督借着信心住在我们里面。信徒借着活泼地相信**基督的工作**，“被唤醒”而有所行动，成为《以弗所书》所劝勉的“效法上帝者”，“被牵引”跟从基督。论纲的证词这样说道：

既然借着信心，基督在我们里面活着，那么他就借着我们对他所做之工的活泼的信心，推动我们行善，因为他所做的工作成就了上帝借着信心而赐给我们的命令。如果我们注视基督所做的工作，便会受到感动而仿效去行。因此使徒说：“所以你们该效法上帝，好像蒙慈爱的儿女一样。”（弗 5：1）因此，他为拯救我们所做的工作，就激励我们做怜悯人的事，正如格列高利所说：“基督的每一个行动都是给我们的指示，都是一个推动。”如果他的行动在我们里面，那么它是借着我们的信心而活着，正如经文极美妙地说：“愿你吸引我，我们就快跑跟随你”（歌 1：4），朝向“你的膏油”的馨香（歌 1：3），即“你的工作”。¹¹

我们应当特别关注这整个一段。值得注意的是，这里只字未提律法。行善完全是因为被基督做成的工作所推动、激励和激发，他借着信徒的信心住在他们里面。基督的工作是完全成就上帝的命令，从而推动信徒行善。“**他为拯救我们所做的工作，就激励我们做怜悯人的事。**”借着信心，基督的行动在我们里面。基督的行动“极美妙”。当然，这里引用《雅歌》并不是偶然的。众所周知，圣经中这首古老的情歌在传统上被解作寓指基督与新妇教会之间的关系。然而，我们能够在不牵涉这一解经难题的情况下，仍然阐明信心的语言如何反映爱的语言。律

法的语言并不能培养真正的善行。爱的语言更加合适。人被基督的行动和拯救的工作所“牵引”、“吸引”。前文论纲 26 的评注已经指出，正是一切都已经成就的宣告吸引信徒有善行。爱的语言已经指向最后一条论纲，即上帝之爱的创造性大能。

基督是“运作者”，信徒是“被运作”者。按照这种方式发生的人的行为得蒙上帝的悦纳，不是因为行为自身，而是由于运作者基督的恩典。此论纲所用语言(*opus operans, operatum, operis operantis*)是中世纪神学的圣礼词汇，这一点非常有趣并且无疑非常重要。毫无疑问，路德想到了奥古斯丁坚决主张基督必须先成为我们的圣礼，然后才能成为榜样。因此，基督是 *operans*，完成运作的那一位，而以圣礼的方式接受他的工作为纯粹礼物的信徒则是 *operatum*，即被运作者。他们的行为继而蒙上帝悦纳，不是在于行为自身，而是在于 *gratia operis operantis*，是全然因为基督运作的恩典。这是万事互相效力的方式。这铺平了最终进到上帝创造性的爱的道路。

论纲 28：上帝的爱不是先发现它喜悦的对象，而是先创造之。人的爱是在受到它所爱对象的吸引之后才产生的。

现在，我们来到海德堡辩论所述巨大拱门的另一侧。其他一切都已经破碎和治死了。所余剩的只有上帝创造性的爱。前一论纲所述运作的最核心性质现在被宣示出来。是爱，上帝从无中创造的爱，使无变为有。上帝这种创造自己所爱对象的爱，与人的爱形成鲜明的对照。人的爱被它所喜悦的事物吸引和唤醒。它必须搜寻自己的目标，并且还可以补充说，在厌倦以后便弃之如敝屣。

上帝的爱流向不可爱的对象的事实，是路德对此论纲的证词之

本源：

(论纲)的前半部分非常清楚,因为在人里面活着的上帝的爱,它爱罪人、恶人、愚拙人和软弱的人,为要使他们成为义人、好人、聪明人和刚强的人。上帝的爱不求自己的益处,而是一味向外涌流,给人带来好处。因此,罪人因为被爱而可爱;他们不是因为可爱而被爱。为这个缘故,人的爱躲避罪人和恶人。因此基督说：“我来本不是召义人,乃是召罪人。”(太 9: 13)¹²

这一切完全是从十架流出。这是十架神学的结果：

这是十架的爱,从十架而生,它并非要为自己寻得好处,而是要将好处赐给坏人和穷乏人。使徒说：“施比受更为有福。”(徒 20: 35)¹³

这里,我们来到了另一侧。上帝不像荣耀神学所说,等着赞许那些改善了自己、使自己可被悦纳,或者赚得了赞许的人,而是赐予好处给坏人和穷乏人。大翻转已经完成。的确,证词的最后几句以非常有趣的方式,粗略地谈到存在自身这一问题的翻转：

114 因此,《诗篇》说：“眷顾贫穷的有福了。”(诗 41:1)因为人的智力本来就难以理解不存在的对象,即可怜人和穷乏人,而只能理解的确存在的事物,即真实和良善。因此,它根据外表进行判断,按照人的外貌待人,根据眼中所见进行判断,等等。¹⁴

问题是,对于荣耀神学来说,恶的、可怜的、穷乏的或卑下的人,并

不能真正存在。那真正存在的，是真的、善的、美的、伟大的抽象概念，即上帝的“不可见”之事。荣耀神学家总是透过实实在在有所给予的事物来观看，因此那些恶的、可怜的、穷乏的和卑下的人，都是不可见的。他们并不出现在价值量表上，并不受到重视。“邪恶”是不存在。上帝与其毫无关系。因此，万有之主没有理由向他们屈尊。然而诗人的看法却不同：“眷顾贫穷的有福了。”

终于，已经堕落的受造物——有罪且需要救恩——的存在境况，与存在自身这一问题等同。¹⁵我们对透过受苦和十架观看万事的意义有了更深的洞见。虽然荣耀神学家竭力忽视穷乏的、可怜的、卑下的以及“不存在的”，然而十架神学家却知道，上帝的爱正是从无中创造出有。因此，罪人为要得到拯救，必须先降为虚无。整个辩论的前提就在于此。它是复活的盼望。上帝使死人复活。他从无中创造出有。为了复活，罪人必须先要死去。所有狂妄都必须终结。真相必须显明。只有那些成为虚无的“十架之友”，才真正准备好领受上帝创造性的爱所满溢涌流的称义的恩典。其他所有道路均被封锁。因此，十架神学家是最终被上帝翻转，好看到“事情的真相”的人。

115

注释：

1. LW 31. 55.
2. Aristotle, *Ethics*, 92.
3. WA 1. 355. 1-2.
4. LW 31. 55—56.
5. LW 31. 56.
6. 参见第 I 部分论纲 2 的注 3。
7. LW 31. 56.
8. LW 31. 56.
9. “第三种功用”指律法的规范或道德指引。——编者注
10. Lenker, 277. WA 5. 169. 14—19.
11. LW 31. 56—57.

12. LW 31, 57.
13. LW 31, 57.
14. LW 31, 57—58.
15. 关于其中一些结论性洞见,参阅 Vercruyse, “Gesetz und Liebe,” 41—43。

人名与主题索引

(索引中的页码为原书页码,即本书的边码)

A

Addiction (as analogy), 瘾癖(作为类比), 15—17, 25—28, 36, 64, 94—95, 97

Augustine, St., 奥古斯丁, 21, 24—25, 45, 54, 61, 108

B

Bornkamm, Heinrich, 博恩卡姆, 海因里希, 19

C

Condemnation. *See* Judgment, 定罪。见审判

Confession, 认罪, 17, 19, 35, 42

Credit. *See* Merit, 归给。见功德

D

Diet of Augsburg, 奥格斯堡和约, 101

Duke John of Saxony, Elector, 萨克森选侯约翰公爵, 101

E

Election, 拣选, 52, 73

Erasmus, 伊拉斯谟, 21

F

Faith, 信心, 7, 9, 12, 13, 15, 26, 37, 58, 66—67, 75, 95, 96, 103, 104, 106—109, 110, 111—112

G

God. *See also* Work of God, 上帝。另见上帝的作为

invisible things of, 的不可见之事, 13, 71—73, 77—79, 91, 114

visible things of, 的可见之事, 71, 77—79

Grace, 恩典, 16, 29, 37, 38, 44, 49—50, 54, 56—57, 58, 61—63, 65—67, 75, 88, 101, 106—108, 115

Grane, Lief, 格雷恩, 利夫, 29, 108

“Great divide”, “巨大分野”, 21, 69—102

Gregory, St., 圣格列高利, 111

I

Incarnation, 道成肉身, 14, 83

J

Judgment, 审判, 46—48, 70, 95—97

L

Language, use of, 运用语言, 62—63

Law, 律法

futility of, 的无能为力, 107—108

and love of God, 与上帝的爱, 21, 69, 103

revealed, 启示的, 24, 28—30

and salvation, 和救恩, 12, 16, 23—30
use of, 的功用, 71

and wisdom, 和智慧, 92—93, 95—99
works of, 的行为, 32, 104, 106—107, 110—111

Longfellow, Henry Wadsworth, 朗费罗, 亨利·沃兹沃思, 6

Luther, Martin, 路德, 马丁

and background to the Heidelberg Disputation, 与海德堡辩论的背景, 19—21

On the Bondage of the Will, 《论意志的捆绑》, 56 页注 7

on “civil righteousness”, 论“民事的义”, 46

on “dead” vs. “deadly” works, 论“死

的”vs. “致死的”的行为, 43—46

on death, 论死亡, 99—102

on despair, 论绝望, 63—67

on fear of God, 论敬畏上帝, 39—44, 47

on good works, 论善行, 23—48

on grace, 论恩典, 38, 62—63

on hope, 论盼望, 33, 48, 63

on judgment, 论审判, 47—48

on justification by faith, 论因信称义, 14—15, 104, 106—108

on law, 论律法, 23—25, 28—30, 95—97

Lectures on Romans, 《〈罗马书〉讲义》, 101

on love, 论爱, 112—115

on meaning of the cross (and resurrection) of Christ, 论基督的十架(与复活)的意义, 76, 78—81

“A Meditation on Christ's Passion”, 《默想基督的受难》, 7—8

Ninety-five Theses, 《九十五条论纲》, 19, 20

The Operations in Psalmos, 《〈诗篇〉释义》, 64, 86 页注 17, 91 页注 21, 109

on sin, 论罪, 17, 37, 38—43

Small Catechism, 《小要理问答》, 40

on temptation, 论试探, 76, 86, 93

as a theologian of glory, 作为荣耀神学家, 34—35

and theology of the cross, 和十架神学, 7—11

on way of glory vs. way of the

cross, 论荣耀的道路 vs. 十架的道路, 69—102
 on the will, 论意志, 49—67
 on work of theologians, 论神学家的工作, 70
 and work of God, 和上帝的作为, 33—34, 37, 93, 98—99, 103—115
Work on the Psalms, 《〈诗篇〉释义》, 14

M

Melanchthon, Philipp, 梅兰希顿, 菲利普, 41 页注 12, 97
 Merit (credit), 功德(归给), 34—35, 44, 45—46, 47, 64, 92
 eternal, 永恒的~, 36—39
 and salvation, 与救恩, 49—50, 85

O

Old Testament, 旧约, 8
 Optimism, 乐观主义, 16—18, 28, 64, 95, 99
 Otto, Rudolph, 奥托, 鲁道夫, 41

P

Paul, St., 保罗, 21
 on being in Christ, 论在基督里, 7, 13
 on death, 论死亡, 100
 on evil, 论恶, 82
 on faith of Christ, 论相信基督, 111
 on justification, 论称义, 102, 103

on the law, 论律法, 23—25, 27, 28—29, 32, 95—97, 104, 108
 on love, 论爱, 113
 on the will and sin, 论意志与罪, 65
 on wisdom and foolishness, 论智慧与愚拙, 2, 76

Philosophy, 哲学, 19, 72—73

Aristotelian, 亚里士多德, 104—105
 of Plato, 柏拉图, 13

Proclamation, 宣告

to convict of sin, 认罪, 17
 and faith, 与信心, 66—67
 of truth, 真相, 90
 of the word of the cross, 十架的道, 3—4, 13, 73—75, 95

R

Repentance, 悔改, 26, 40, 42
 Ricoeur, Paul, on “the myth of the exiled soul”, 利科, 保罗, “灵魂被放逐的神话”, 5, 6, 8

S

Salvation, 救恩, 49—50, 57, 85, 88, 111—112, 114
 Scholasticism (Nominalism), 经院哲学(唯名论), 21, 42, 44, 50, 56
 Sin, 罪, 1, 14, 16, 21, 36, 59
 deadly (mortal), 致死的(必死的), 32, 37, 38—39, 42, 43, 44—46, 54—55, 61
 death of sin and sinner, 罪和罪人的

死亡, 17—18, 101—102
 despair, 绝望, 63—67
 and the fall, 与堕落, 56, 58
 forgiveness of, 的赦免, 30, 37
 and the law, 与律法, 27
 and the sinner, 与罪人, 4, 15, 18, 25,
 39, 58, 75, 90, 92, 94—95, 113—
 114
 venial, 小罪, 32, 39, 43, 46
 Story, 故事, 4
 glory story and cross story, 荣耀的
 故事与十架的故事, 5—9, 10—12,
 24, 28
 and proclamation, 与宣讲, 13—14
 Suffering, 受苦, 77—78, 83—90, 100

T

Temptation. *See* Luther, Martin; tem-
 ptation 试探。见路德, 马丁: 试探
 Theologian of the cross, 十架神学家,
 10—15, 17—18, 22, 35, 51, 70, 71,
 77, 92, 103, 107—108, 110

W

Will, 意志

bondage of, 的捆绑, 49, 51, 53—54,
 58, 98
 capacity of (passive and active), 的
 能力(被动和主动), 54—58, 65,
 70, 87
 as fallen, 已经堕落的, 53—54
 free, 自由, 9, 12, 15, 16, 21, 52, 54
 human, 人的, 12, 16, 29
 killing of, 被击杀, 88
 Work of God 上帝的工作
 as alien, 奇异的, 33—35, 61—62,
 88
 contrasted with human works, 与人
 的行为对照, 30—36
 in humans, 人里面的, 36—38
 as proper, 合乎本性的, 22, 88
 Works, 行为
 of Christ, 基督的, 111—112
 dead, 死的, 43—46
 good, 善的, 2, 23, 46, 64, 83—85,
 104—107, 109—110
 human, 人的, 12, 21, 37—38, 43—
 46, 70, 91
 human vs. divine, 人的行为 vs. 上帝
 的作为, 30—36
 and salvation, 与救恩, 57

圣经引用索引

(括号中的页码为原书页码,即本书的边码)

旧约

创世记

22:11(100)

出埃及记

33:18—23(78)

申命记

32:36(34)

撒母耳记上

2:6(33);2:6—7(88)

诗篇

2:9(87);32:5(42);41:1(114);130:
3—4(42);143:2(42)

箴言

15:8(45)

传道书

1:8(93);7:20(38)

雅歌

1:3(111);1:4(111)

以赛亚书

28:2(33);28:21(88);45:15(79);53
(55);53:15(76)

耶利米书

2:13(59)

阿西阿书

13:9(54)

哈巴谷书

3:2(33—34)

新约

马太福音

9:14(113);23:27(32)

约翰福音

3:7(99);4:13(93);8:34(54);8:36
(54);10:9(80);11:26(100);14:6
(80);14:8(80);14:9(80)

使徒行传

20:35(113)

罗马书

1:17(104);1:21—22(76);2章
(28—29,65);2:12(96);3章(28—
29);3:9(65);3:21(24);3:28(106);
4:15(96);5:20(24);6:3(101);6:9,
(102);7:9(24);7:10(96);8:2(24);
10:10(104)

哥林多前书

1:18—25(2);1:19(79);1:21(79);
1:30(107);11:31(34)

哥林多后书

3:6(24);6:9—10(33,36)

加拉太书

2:20(7);3:10(23,96);3:13(96)	腓利门书
以弗所书	3:18(82)
5:11(111)	启示录
歌罗西书	21:27(43)
3:5(109)	

论做十架神学家

On Being a Theologian of the Cross
Reflections on Luther's Heidelberg Disputation, 1518

本书透过评注马丁·路德的《海德堡辩论论纲》（1518），探讨和反思各条论纲及其证词，阐述荣耀神学和十架神学之间的不同。这本简明的著作向读者陈明做十架神学家意味着什么，并邀请我们从十架神学的角度去看待一切，去思考、批判和抵挡当今世俗文化背后的荣耀神学。



十架神学是路德（和路德宗）神学最为艰深之处，直到现在，在这方面几乎举不出一本易读的入门著作。而福德的这本新书足堪此称。该书立足史实，精准描述了路德的立场，同时又将他的立场置于现代基督教神学争论的背景之中。在路德研究的这一重要方面，福德的著作填补了空白，牧者、神学生、平信徒，举凡在当下深研神学本质的人，读之都将受益匪浅。

——提摩太·温格特（Timothy J. Wengert），费城路德宗神学院

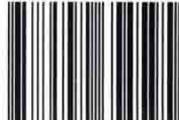
福德以为当代读者撷取青年路德神学思想之精华而闻名。这本书简析了路德最重要的早期著作，呈现了基督徒生活的“真实状况”，令人信服。

——埃里克·格里奇（Eric W. Gritsch），葛底斯堡路德宗神学



上架建议 历史神学

ISBN 978-7-5426-5455-5



9 787542 654595 >

定价：35.00元