

希望與受難

——莫爾特曼神學評論

■ 安希孟

山西大學哲學學院

摘要：本文對上世紀60年代中期至70年代中期的希望神學作一鳥瞰。希望神學對在我們這個時代重新界定和表達基督教的意願起了重要作用。但它受到各種交替的思潮的影響。它於1974年被重新構造。但希望的主題並沒有過時。《被釘十字架的上帝》是《希望神學》的賡續和發展。任何希望神學都必須首先是十字架神學。十字架神學是受苦的神學和受難的神學。十年間希望神學發展的概念橋樑是精神痛苦和深刻的敏感性。這深化了希望神學的主題。過份強調社會改革的行動促進了冷漠。用以代替冷漠的應當是悲憫。現代神學亦不應漠視人間悲慘。相信某種社會方案可改變一切，未免幼稚。《希望神學》提出了一種徹頭徹尾的末世論的神學，而《被釘十字架的上帝》卻主張基督的十字架是基督教神學和基督門徒身份的根據與標準。前者強調被釘十字架的救主的復活，後者強調復活的耶穌的十字架的持久的意義。前者強調上帝的應許，它使歷史日新月異，並構成教會傳教的願景。後者主張被釘十字架的上帝的事件是一個「力場」，在這力場中發生了個人與社會生活的解放。政治神學的基礎是耶穌的復活和十字架受難。十字架之死不代表死亡，而是代表新生。那是耶穌的生命。沒有死難，就沒有永生和解放。這是十字架上的悖論。痛苦受難的十字架和對未來的期盼是肯定之否定的關係。據莫爾特曼的看法，十字架神學和三位一體教理，是把十字架納入對上帝的思考和言說中的基督教神學的兩大傳統。莫爾特曼的創新性和啟發性的意見是，他把這兩個傳統融合進一個解釋性統一體中。「三位一體的物質原理是基督的十字架。十字架的知識的形式原理是三位一體教理。」。三位一體是上帝內部的分裂，也是統一。三位一體的焦點是十字架及復活。

關鍵詞：末世論希望；十字架受難；歷史性存在；否定的辯證法；懷疑確定性；三位一體

莫爾特曼(Jürgen Moltmann, 1926-)的名字和神學在中國已不陌生。有關論著也很豐富。他的希望神學是20世紀60年代以後西歐最有影響的神學。它強調希望，強調基督教末世論信仰。這種希望不同於「世界毀滅」的消極末世論，而是強調面向未來開放，強調上帝在未來，在前方或內在於世界，因而人們應當超越當前。這意味著不和資本主義技術社會妥協。希望神學主張批判和實踐，反抗現實。這直接導致第三世界革命神學。它同西歐激進學生運動聯繫在一起。

「希望」並不是教義神學的附錄。它不應當放逐到書的末尾，似乎只是「末日的事情」。它也不是為了來世生活而安於現狀的人們的氣質。對希望的關心並不使信仰的內容一成不變。莫爾特曼認為，正是信仰的這個關鍵問題打開了重新修正一切的前景。當信仰開始抱有希望時，基督教神學便成為「希望尋求理解」。

基督教思想史展示了對來世生活的希望。這導致對今生今世的冷漠，對社會條件的冷淡。如果沒有對今世的希望，信仰就難以得到檢驗。如果基

督教信仰受到希望刺激，它便要求更現實主義的態度。基督教信仰了解罪惡並要求擺脫罪惡。基督教的希望不是以天真的不諳世故為基礎的。這不應引起盲目的樂觀主義，也不是憤世嫉俗的悲觀主義。如果缺乏基督教的希望，那就是僅次於缺乏愛的罪過^[1]。但丁說：地獄從放棄希望的地方開始。

一、對話的結晶

——莫爾特曼神學思想背景

近現代西方基督教神學流派的特點是多樣化、人文化、世俗化和政治化，但沒有哪一種神學可以建立一統天下的局面。20世紀60年代以後神學的顯著特點是：關注人性，面向世界，盼望未來，同情並支持被壓迫民族擺脫殖民統治。這一神學包括不同的神學家和神學主張，既包含新教神學家，也包含天主教神學家。人們一般稱之為「政治神學」。60年代中期以來，「政治神學」的許多著作相繼出版。英國格拉斯哥大學宗教研究學系主任凱伊編撰的《政治神學文選》^[2]，選輯了當時各種神學具有代表性的論文^[3]。馬克思的著作最初是在德國發表的，但20世紀通過莫斯科出版界廣為世人所知。人們對馬克思的注意力集中在他後期的經濟學著作上。亞當·斯密、李嘉圖和馬克思認為，經濟學其實是政治經濟學。馬克思的經濟學反映了他對政治和社會的關切。這種關切來自他早年從人道主義出發對不平等和非正義的判斷。

馬克思把宗教看作是社會中的、真正的而且持久的力量。宗教並不是古代殘留下來的、毫無意義的，將自然而然地滅亡。在馬克思看來，宗教是影響人類歷史的重要因素。馬克思對宗教的批判只是為了建立一個更符合人道、更正義的社會。馬克思主義同基督教之間曾經沒有對話。曾經對法西斯主義表現態度曖昧的羅馬教廷毫不遲疑地將共產黨員逐出教會。對話的可能性隨著雙方態度的變化而出現。在共產主義方面，蘇共20大發生了變化。蘇聯入侵匈牙利引起反感。1957年，出現了由被開除的共產黨人和非共產黨人組成的「新左派」。人們借助於馬克思早期著作，對馬克思主義性質和目的作了積極而具有深遠意義的討論。

在基督教方面，最重要的影響來自布拉格的誇美紐斯神學院的赫羅馬德卡(J. L. Hromadka)。17世紀的神學家誇美紐斯(J. Comenius)實際上提出關於建立國際和平法庭的建議和一項普遍裁軍的計劃。按照誇美紐斯的精神，赫羅馬德卡於1958年組織了一次和平代表大會。1961年、1964年、後來又在1968年召集了全基督教和平大會。不但在普世教會的基礎上把基督教徒集合在一起，而且把東方的、西方的、乃至第三世界的基督教徒集合在一起。

1958-1959年德國福音學院成立研究會的馬克思主義研究委員會。1967年在捷克斯洛伐克舉行的會議上，雙方充分闡述了自己的主張。這表明羅馬天主教會的態度發生了轉變。這是從教皇約翰二十三世即位開始的。勞倫丁(R. Laurentin)認為這是從批判和譴責世界的趨勢轉向對世界的普遍開放以及對人性善良的期望。《壓服和權威》等著作的發表，更有利於對話與和解。由於赫羅馬德卡和其他人的普世主義著作的發表，世界基督教協進會^[4]積極參加了對話，例如1968年召開的基督教徒和馬克思主義者在日內瓦的協商會議。

在法國，對戰時抵抗運動中合作的回憶意味著對話一直是在某種信任的基礎上進行的。西班牙共產黨總書記伽利羅(S. Carrillo)認為，否認上帝的存在並不是共產主義者首先考慮的事。他熱情讚揚了岡薩雷斯·魯伊斯(J. Gonzales-Ruis)關於人類的意志自由和創造性的論點。在意大利，隆哥(L. Longo)重複了陶里亞蒂(F. Togliatti)關於同教會對話的號召。在英國，已經開展對話的最引人注目的榜樣是60年代後期天主教馬克思主義意見小組。雙方的接觸往往是以共同關切和共同行動為基礎的。對世界各種解釋的對立觀點讓位於共同努力改造世界。

上世紀20年代，歐洲和美洲都爆發了大規模的史無前例的反戰示威和為新的生活方式而鬥爭的遊行。這一運動強調個人自由、社會責任與世界和平。60年代初期，控制論、計算機、醫學和空間旅行與技術，產生了對開放的未來的可能性和敏感性。未來學、人文科學、經濟、人口及社會工程，都使人充滿巨大希望。肯尼迪(John Fitzgerald

Kennedy, 1917-1963)時代和馬丁路德·金(Martin Luther King, 1929-1968)時代對社會政治上層建築中人化的希望，發達國家充滿對政治正義的世俗熱情，都在民權運動中得到推動。即使在東歐社會主義國家裡，也出現了新馬克思主義人道主義，反對等級官僚體制，爭取帶人道主義面孔的社會主義。不發達國家也意識到存在著「地上受苦人」，意識到貧窮、不公正和積重難返的慘無人道的環境。

第二次梵蒂岡會議及世界基督教聯合會開闢了世界的新的未來。在所有這些面向未來的關於希望、計劃、解放和人化的運動中，神學發現自己落伍了，對未來沒有發言權，沒有參與到革新中去。神學也由於一批博學鴻儒或去世或退休而群龍無首，莫衷一是。後起之秀們大談「上帝已死」以及「世界為教會安排議事日程」。急劇的世俗化和對人類的熱切盼望結合在一起。人們對傳統神學感到空前失望。上世紀60年代「抗議的無神論」以存在著大量無根無據的罪惡為理由，反對宗教信仰。他們指出，納粹對猶太人大屠殺(Holocaust)和廣島原子彈爆炸，證明基督教有神論的上帝不存在。傳統基督教的上帝排除了人類自由以及在此世的責任感。他們把對未來的希望寄托在純粹世俗的人道主義原則上。

面對這種形勢，基督教神學家有兩種截然相反的態度：適應與對抗。主張適應、調和的神學家把傳統基督教信仰歸結為人類自負的象徵。他們的「上帝」萎縮成即將完成的內在性（如過程神學）或完全消失（如基督教無神論）。主張對抗的神學家面對日益增長的世俗化和無神論，只能隱退到反理智主義的情緒、神秘主義與懺悔派的堡壘中，滿足於譴責「時代精神」(zeitgeist)。他們的上帝遠離人類困境，成為「不相關性」，即與世界沒有關係，只在遙遠的往昔前塵或極目遠眺的超自然事件中出現(Dispensationalism^[5]，時代主義)，或者在對當前的出神狂喜事件中出現（如「奇里斯馬」，Charisma，個人魅力型）。

無論是妥協者，還是對抗者，都沒有對革命的希望與失望作出過神學回應。在這一片思想混亂中，一位名不見經傳的青年神學家出現了。他為

上世紀後期的神學提供了所需要的態度與方法。他的第一部著作是《希望神學》，當時他才39歲，這就是莫爾特曼——當時西德圖賓根大學系統神學教授。他倡言轉向末世論、轉向傳統的末世論學說，但又對末世論重新加以解釋，以此作為神學討論的基礎。

促進希望神學出現的一個重要因素是現代人關於上帝存在問題的爭論。上世紀60年代，不少神學家認識到，現代無神論者正確地看出，傳統關於上帝存在於時間之外而又無時不在的上帝觀念，面臨著不可克服的難題。希望神學家不願意加入到動蕩的60年代泛濫成災的內在論神學家中。他們既不贊成激進神學家談論「上帝之死」(death of God)神學（世俗神學的別稱）或把上帝放逐到世俗領域，也不贊成過程神學家把上帝說成是隨時間的推移，與人類一道運動。相反，他們試圖重建上帝的超驗性，但他們不使用空間範疇，不把上帝描繪成高居雲天之上。為了重新解釋上帝的超驗性，他們使用了時間性概念，把上帝說成「未來的力量」。

然而，出乎莫爾特曼意料的是，有些人認為，他們在莫爾特曼的復活神學和未來神學中發現了樂觀主義和社會進步理論的「新依據」。「希望神學」對某些人起了誤導作用。事實上，莫爾特曼也反復強調當代歷史性生存中否定的、矛盾的因素，因而否認大多數現代神學提出的「關鍵性結合點」(Point of Contact)和「相關性」論點。上述這些人沒有看到十字架的存在，沒有看到否定的與批判的因素的存在，沒有看到人類存在與人類期望的落差所導致的失望。莫爾特曼恰恰認為，真正的結合點，與當代人類環境的聯結點，正在於這些否定性現象方面。

無論是積極地強調未來，還是消極地強調人性中的矛盾，神學對社會的「相關性」都取決於它在被釘十字架的基督的復活中的身份。因而，莫爾特曼主張，基督教要證明自己是可信的，適宜的，「那就必須找到它的內在真理，從理論上也從實踐上，根據那使教會成為基督教會，使信仰成為基督教信仰，使神學成為基督教神學的那位被釘十字架者來調整其生活。」^[6]神學同世界的「相關

性」，就是使自身與被釘十字架的，即同自己的上帝保持一致。

20世紀60年代末70年代初還出現了新的歷史形勢。世俗化和民主化夭折；不論是自由主義的，還是革命人文主義的技術與官僚制度都失敗了；對未來充滿熱情的樂觀主義氣氛曾一度孕育了希望神學，現在已不復存在。世界範圍的文化與社會意識發生了根本性變化。人們不再盼望技術會導致新的自由的未來。相反，他們正感到面臨著我們的技術產物的威脅。這些技術產物出自我們手中，卻擺脫了我們的控制，破壞了生態圈，威脅到人類的生存。公眾的、民族的和世界機構與企劃似乎都是徒勞無功的鬧劇。集中的官僚體制、技術制度、合作主義，越來越限制了人們決定事關人類命運的重大問題的自由的空間。

社會正義、民權與人權、政治自由方面的偶然的成果，與逆流相比，已微不足道。在東南亞、孟加拉、南北美洲，在少數人群隔離區，被蹂躪的繼續被蹂躪。教會合一的改革前景化為泡影。如果說神學的使命是同當今的社會背景相關聯，則需要的不再是關於希望，而是一種關於挫折、灰心、失敗的神學，此即十字架神學。希望神學力圖成為真正歷史的，以便使當代人生活在一個開放的歷史過程中。它不是把基督徒的生存的基本的辯證法看作：要麼是樂觀主義，要麼是悲觀主義；要麼是普羅米修斯式的僭妄，要麼是西西弗斯的失望。這些都僅僅隨歷史的盛衰沉浮而消長變化。相反，基督徒生存的辯證法是從我們人生中真正的矛盾性產生的希望與受苦之間的辯證法。深深的失望與無把握性，使許多人採取了新的逃跑主義與退讓態度。人類的前景同對未來的盼望並不一致。

二、悖論：從復活到受難

約爾根·莫爾特曼是德國圖賓根大學系統神學教授，以其《希望神學：論基督教末世論的根據與含義》(1964)而聞名。這部著作及他後來的其他著作，使他一舉成為當代德國新教最有影響的神學家之一。不僅在西方，而且在全世界，不僅在學院神學中，而且在廣泛的教會內，他都聲名卓著。

莫爾特曼神學的最初來源是1945-1948年他作為戰俘對上帝的實在性的體驗。這是關於作為希望力量的上帝的經驗，也是關於上帝在苦難中出場的經驗(God's Presence in Suffering)。這兩個主題形成他20世紀60年代和70年代初期神學的互相補充的兩個方面。此外，兩戰中和兩戰後他關於被捲入集體的苦難的意識和關於德意志民族的罪惡的意識，使他後期神學與公共的政治問題尤其是奧斯維辛遺產密切交織在一起。罪與苦，基督教更著重於「罪」，而不是「苦」。基督教的苦難意識，是個人的罪與社會大眾的「社會苦」。罪，是個道德問題，社會問題，價值問題。苦，卻不是。罪，連接於社會。單純的苦，糾結於個人。犯罪感聯繫著祈禱、懺悔與愛，純粹的苦感連接著仇恨，疾苦困苦大，仇深便越深。

莫爾特曼的主要著作構成兩個獨特系列：第一個系列以三部曲著稱：《希望神學》(1964)、《被釘十字架的上帝》(1972)和《聖靈權威下的教會》(1975)，分別討論上帝論、基督論和教會論。這代表了神學三個互相補充的視角。《希望神學》是莫爾特曼最具獨創性的著作，與其說它談論的是末世論，不如說它討論的是整個神學都具有末世論傾向。《被釘十字架的上帝》不僅僅是現代人關於十字架的最重要的研究成果，而且就是路德意義上的「十字架神學」。它把被釘十字架的基督看作是基督教神學的標準。《聖靈權威下的教會》從教會論(Ecclesiology)^[7]和聖靈論(Doctrine of the Holy Spirit)^[8]角度補充了上述兩部著作的觀點。這三部著作可以看作是一個獨具特色的神學系列中互補的方面。

莫爾特曼認為，這三部曲僅僅是第二大系列著作的預備工作。第二大系列的著作主要有：《三位一體與上帝之國》(1980)和《創造中的上帝》(1985)。它們研究基督教某些具體教義。莫爾特曼打算再用三卷本著作完成這個系列，這三卷本主要是關於基督論、末世論和神學的基礎與方法。

第一個系列的著作中主要神學觀點是對耶穌十字架與復活作出辯證解釋。他後來把它統攝在具體的三位一體學說中。三位一體論是他後期

著作中首要的神學原則。他關於十字架與復活的辯證法是把十字架和復活放到一起加以解釋。這是《希望神學》與《被釘十字架的上帝》的基礎。前者關心的焦點是復活，後者討論十字架。耶穌的十字架與復活，被認為代表著兩個完全對立的方面：死與生，上帝的缺席與上帝的親臨。然而，被釘十字架而後起死回生的耶穌竟是處於根本對立的矛盾中的同一個耶穌！由於使被釘十字架的耶穌死而復生，上帝就在徹底的非連續性中創造了連續性。而且，十字架與復活的矛盾衝突，同當前的現實狀況與上帝應許即將創造的狀況之間的矛盾衝突，也是平行的。在十字架上，耶穌把自己等同於對當前世界現實的徹底否定(Negation)：世界被罪惡、死亡、苦難或莫爾特曼所說的邪惡(Godlessness, 不信神)、神棄(God Forsakenness)和無常(Transitoriness)所支配。但由於這同一位耶穌又被起死回生，則他的復活又構成上帝關於新的創造的應許。這應許對被釘十字架的耶穌所代表的現實而言，完全是新的。

從這一根本概念出發，莫爾特曼頭兩部著作起到一種互補的作用。在《希望神學》中，被釘十字架的基督的復活是從末世論方面來理解並被解釋為辯證的應許、希望和使命。而在《被釘十字架的上帝》中，復活的基督的十字架是從神正論的角度來理解的，並根據親愛、受苦與聯合的辯證關係來解釋的。補充一句：《聖靈權威下的教會》可以看作是這一體系的完成：聖靈的使命來自十字架與復活的事件。它使現實向辯證法的結局運動，使被上帝拋棄的世界充滿上帝的親臨(Presence)，並且為即將到來的上帝之國作準備。在上帝之國，整個世界必將像耶穌的復活一樣得到改造。

十字架與復活的辯證關係，使莫爾特曼的神學的基督論以耶穌的具體歷史為中心，同時也具有普世的方向性。作為末世論的應許的復活使神學和教會面對整個世界和未來，而上帝在示愛(Love)中與不信神者和被神拋棄者的認同，又要求與他們聯合。

除了上述佔主導地位的神學觀念外，莫爾特曼神學還有兩個方法論原則：首先，他的神學既面向實踐(Praxis)，又面向榮耀頌(Doxology)⁹¹。莫爾

特曼的神學從一開始就內在地具有強烈的實踐衝動。在《希望神學》中，教會的使命就是在期盼上帝應許的對世界的末世的改造中改造世界。神學不僅要解釋世界，而且要改造世界，使世界刻不容緩地面向即將到來的上帝之國運動。由此產生了政治神學。但在1971年的《神學與歡樂》(這是他從希望神學到十字架神學的轉折點)中，他已不滿足於把神學看作純粹「實踐理論」，而是輔之以沉思，稱頌(Celebration)和讚美(Doxology)。如果沒有對存在的欣賞，如果沒有對上帝的讚美(不僅讚美他所做所為，而且讚美他的所是，讚美他本身)，則實踐有可能被曲解為行動主義(Activism)¹⁰¹。

如果說，對新的創造的末世論的盼望，激勵著並要求實踐，則沉思冥想便可以預期和期待新的創造的目標——欣賞上帝，分享新的創造中的上帝的歡愉。由於拒斥了神學中關於實踐具有排他性的權利的主張，莫爾特曼在後期著作中區分了神學知識與現代世界中的實用思考。在現代世界中，認識的主體把握客體，目的在於支配客體。莫爾特曼還重新解釋了「積極參與的知識」(Participatory Knowledge)。「積極參與的知識」是主體在驚異與仁愛中對他人開放，把自己看作是同他人聯繫在一起的，因而是可以改變的。這一強調，很容易適合莫爾特曼後期三位一體論。根據三位一體論，實在的特點是，在三位一體內部，在三位一體與創世之間，以及在創世內部，存在著相互的、非等級君主制的聯繫。

其次，莫爾特曼的神學的特點是向對話開放。他拒絕創造神學體系的企圖，強調任何神學著作都是暫時性的，某一神學家只能在普世神學家共同體內對連續的討論作出貢獻。普世神學家共同體本身又必須同廣泛的教會生活和思想以及世界的苦難和希望保持聯繫。在原則上，莫爾特曼的神學對其他學術領域是開放的，並受到他們的影響。這種開放性從一開始就是他的神學所固有的「結構上的開放性」，因為這種開放性源自他的希望神學的末世論觀點。

神學是為教會的傳教使命服務的，正如以耶穌十字架與復活為出發點的神學為了世界的未來起見總是同世界聯繫在一起一樣，這一未來的真

正開放性使得神學並不事先了解一切答案，只能向別人學習，只能學習別的探究現實的道路。同時，根據基督論的出發點，未來只能是耶穌基督的未來。這使基督神學保持自己的信仰，使得它對其他態度和方法提出質疑，與他們進行批評性對話。其後，自《聖靈權威下的教會》開始，這一結構的開放性被理性的原理加強，即，承認



自己的立場是相對於別人的立場而言並不必然地導致相對主義，而只會導致豐富的關聯。

儘管我們說，十字架神學內在地包含在希望神學中，儘管十字架神學是希望神學的邏輯延伸或必要補充，但邏輯不能夠解釋歷史。我們還必須追溯《被釘十字架的上帝》出現的特殊的社會歷史背景。在這一方面，把它與《希望神學》產生的歷史背景加以對比是十分有趣且發人深思的。任何時候都不可能離開《希望神學》孤立地研讀、考察《被釘十字架的上帝》。

希望神學的實質與20世紀60年代初未來主義的盼望並不一致。《希望神學》談論的是「被釘十字架者」的復活。希望神學理解並體會到否定(Negation)。表面上，《被釘十字架的上帝》偏離了《希望神學》，甚至與之背道而馳，但這個新階段並不是對希望神學的拒斥或修正，而是「希望的實驗」的新階段。毋寧說，這是希望神學中或隱或顯的潛在因素。希望神學第一階段強調神學和教會對世界的開放，第二階段強調教會和神學的自身身份與同一性，一致性。這樣，他的神學使神學多年來的關聯性與身份的辯證關係問題再度復蘇。

20世紀中期，基督教面臨雙重危機：社會相關性危機與自身身份危機。前者指教會如何同社會相適應、相協調，是其外部關聯性、適應性、關

係性。後者指基督教在同外部世界的協調中如何保持自身的特殊性和同一性。自身同一性，這是內部關係性、同質性。這一雙重危機在各個時代、各個地區、各個教會都存在。當代中國教會也不例外。神學和教會越是同當前迫切的社會問題相關聯，就越是陷入自身身份危機。它越是使自己保持在傳統教義、儀式和道德觀念之中，則越是在現代社會中變得無足輕重。相關性與身份的和諧的辯證法是一種神學方法論，其目的在於表明關聯性與身份是相互依賴的。

莫爾特曼認為，基督教神學不得不顯示自己的獨特身份，因為，關聯性事實上只能是以被體驗到的和被相信的身份為基礎的神學。神學不僅要擁有人類的人化或即將到來的末日的未來意識，而且也將發現基督教身份是如何出現在這種意識中的。在一個樂觀主義社會裡，神學將發展出一套批判理論，才能使上帝同當前現實有「關聯」。神學並不是為了適應時代精神而存在。神學也可以檢驗時代精神。它在懶惰的人性中點燃批判的火炬。

希望神學肇端於從各種來源中產生的調和的辯證法(Dialectic of Reconciliation)。這些調和的辯證法包括：關聯與身份、樂觀與悲觀、復活與十字架、快樂與受苦、適應與批判。如果說《希望神

學》強調的是關聯性和社會參與，《被釘十字架的上帝》強調的則是基督教神學的身份與對社會的批判。基督教的參與不是順應現實，屈服於外部壓力，而是保持自身的社會批判意識，充當社會的良心。他相信，現代神學要清除其形式主義的、抽象的、非歷史的、反革命的、脫離社會的性質，只有通過把滲透到神學中的現代二元論要素（主客體分裂）變為辯證過程，才有可能。他力求尋找第三種或居間的要素，把現代實在論中相對立的兩極以及現代神學中二元論的兩極變為辯證過程。這一居間要素就是上帝的應許的歷史。

希望神學的兩個代表是莫爾特曼和布洛赫（E. Bloch），前者是有神論者，後者是無神論者。這反映了當時各種思潮合一趨向。青年馬克思的著作被看作不僅是人道主義，而且與《聖經》對人和社會的看法相吻合。馬克思窮其畢生精力揭露社會弊端及其根源。由於人們對人道主義的馬克思主義表示關切，所以才有可能和馬克思主義開展對話。普魯查（M. Prucha）和伽羅蒂（Garaudy）的注意力集中在「超越」的問題上。這不是那種使人異化的超自然主義的超越，而是探索人的潛在力量，尋求完善的超越。布洛赫說：「關鍵是沒有超驗的超越。」

在政治神學的發展中，布洛赫是個關鍵人物。布洛赫認為，如果我們稱他是無神論者，那就根本沒有理解他。他作為猶太人，不過是比別人更遵守第二條誡命。用他的話說就是：「只有無神論者才能成為好的基督徒；只有基督徒才能成為好的無神論者。」提出希望的還有波蘭的馬克思主義哲學家克拉科夫斯基（L. Kolakowski）。他的《牧師與小丑：論當代思想中的神學遺產》斷言，末世論（eschatology）就是基督教神學遺產。

布洛赫在兩個方面對神學具有特殊意義：一、他對超越的關心，即相信人不是一個完成了的存在，而是處在超越當前環境的運動過程之中。他因此提出以未來馬首是瞻。這導致希望神學的誕生。二、他宣稱發現了一個「地下《聖經》」，即《聖經》對事物秩序的批判。基督教信仰不僅同未來有關（我們的確應該把基督教信仰歸結為對未來的關心），而且也如何實現未來有關。關於

未來以及對未來的承諾，使基督教神學成為政治神學^[11]。

布洛赫無情批判了教會歷史。《聖經》的信仰曾被窒息，被忘卻。《聖經》充滿了被壓制了的革命潛在力量的象徵，而且引起當局反感。「《聖經》總是使教會感到內疚」。他相信在《聖經》信仰的傳統中仍然有潛在力量。基督徒據有討論未來的資料。

年輕的神學家莫爾特曼看到對瑞士神學家巴特（Karl Barth, 1866-1968）的研究不會有什麼長進。德國路德派神學家布爾特曼（Rudolf Karl Bultmann, 1884-1976）關於存在主義和世俗性的爭論，也不能使他感興趣。1957年他閱讀了荷蘭天主教作家魯勒（Arnold van Ruler）著作。他轉向末世論、傳教以及他稱之為「神學想像的歡樂」。讀了布洛赫《希望的原理》，他發現，他們對《聖經》的興趣是相同的。通過布洛赫，他重新考慮把基督教信仰理解為既是對世界的改造，也是對世界的克服。出埃及的上帝和復活的上帝是向前的上帝。生活在基督裡，就是要在當前體驗未來，開始新的創造。希望也是對今世生活的企盼。在一個充滿罪惡的世界裡，對今世生活的盼望就意味著對現實發出懷疑。20世紀60年代，西方基督教神學中出現了「希望神學」。在《希望神學》中，莫爾特曼說：

「因此，凡是在信仰發展成為希望的地方，它所引起的就不是平靜，而是紛爭，不是忍耐，而是煩亂。它不是撫慰不平靜的心靈（因為它本身就是人的不平靜的心靈）。那些在基督裡盼望的人無法忍受現實，而是開始感到痛苦，並與之對抗。同上帝和解意味著對世界的反抗。」^[12]

希望神學家們重新解釋《聖經》主題。他們認為，希望是原始基督教文獻的中心主題。應當把「希望」作為猶太-基督教神學的基礎和核心。莫爾特曼在《希望神學》中闡明「神學發端於希望」。他認為，即使是在耶穌復活事件中，終極的目標也還是「尚未」實現的。Not yet，「尚未」、「還不是」、「還沒有」，並不表示徹底的虛無、空幻、涅槃、死寂，而是表示「還沒有」，但終必會有，將來會有。Yet指示未來，指向終必會有——否則就是虛無哲學。這不是本體論的虛無。耶穌之死承

諾將超越死亡。在《舊約》和《新約》裡，「上帝的行動」作為「路標」，標示上帝「即將來臨」。基督徒的生活正是以這一承諾為基礎。莫爾特曼指出，信仰就是希望。我的理解，「信徒」、「信眾」，應該就是「望」徒、「望」眾。

希臘本體論 (Ontology, 或譯存在論) 認為，存在，存在著；從「虛無」中，只能產生虛無。而《聖經》的創世信仰則表達了相反的本體論命題：一切現存的，都是從無中創造的 (creatio ex nihilo)，從無中創造同樣是在虛無的汪洋中創造。從混沌中創造，就是混沌中的生活的秩序。《創世記》以比喻的方法表述了這樣的意思：創造是由存在和非存在組成的。白天和黑夜、陸地和海洋彼此分開。但虛無 (Nothingness) 也以「海洋」和「黑夜」的形式從混沌和原始的洪水中進入宇宙萬物。「創造因此是開放的創造，它朝著自己在新創造中的毀滅和救贖同時開放。它不是完善的，但可以完善。它是好的，但不排除變得更壞或變得更好的可能性。我們不能把它看成是史前的黃金時代，相反，必須把它看作是給歷史奠定了基礎，開啟了歷史。過程開始了，毀滅和建設的可能性的實驗場地已經安置好了。」^[13]

三、希望神學： 基督教末世論的根據與含義

日居月諸，近代以來，基督教神學一直處於變動不居之中。這場變革和西方哲學從客體轉到主體是一致的。許多人文主義者，如休謨、康德、叔本華、克爾凱戈爾、尼采、烏拉穆諾、布洛赫、馬塞爾、卡繆、舍斯托夫、馬爾蒂、皮爾曼等，都直接或間接地參與到這場變革之中。休謨的懷疑論刺向理性神學。上帝存在，或者不存在，這問題並非理性可以證明的。信仰是個情愫問題。康德和密爾則提出，宗教應當基於人類的希望，而不是基於信仰。在《純粹理性批判》中，康德提出宗教觀念應當以人的希望為基礎。康德的宗教哲學回答「我能希望什麼」。康德和休謨認為，上帝的存在並非理性所能證明的。康德從道德論證明上帝的存在和人的永生。道德屬於情感。康德認為，在道德上，我應該怎麼做，人們不可能有確信與把握，卻可以

希望。希望上帝存在，聊勝於證明上帝存在。

康德之後，人們意識到「希望」和宗教之間的密切關聯。在傳統神學看來，康德並非神學家，但康德卻奠定了「道德神學」的基礎。康德認為上帝問題是人的問題的另一面。叔本華、克爾凱戈爾、雅斯貝爾斯進一步把神和人、神的問題和人的問題聯繫起來。烏拉穆諾、馬塞爾、布洛赫也從哲學上論證「宗教是希望」、「希望是人的本性」，「是人存在的基本結構」。這場變革，對神學是一個巨大衝擊。在此背景之下，希望神學應運而生。

希望神學也是向人類原始宗教的復歸。原始宗教是人類文明的胚胎。它代表人類原始的欲求。從文化人類學看，自然狀態是未經雕琢的、尚未文明化的狀態，因而是人類不可接受的。文化乃是人類對自然的超越。宗教屬於文化，而不是屬於自然。進入宗教，就進入文化，進入歷史。這是對於自然的超越。在文化層面上，宗教和語言、藝術、科學有著共同的功能，是人類謀求自我解放。原始宗教表現了人在主觀意志和情感方面對自然狀態的反叛。人不能心悅誠服地接受不完美的現實，而是希望一個更好的世界。誕生於原始宗教胚胎中的藝術與科學，只是局部地解決了人類所面臨的問題。面對不完美的現實，藝術和科學還不足以給人類以足夠的力量、勇氣和信心。這就需要宗教。儘管宗教不是唯一的手段，但它也是人類賴以生存的必要手段，是人類的「自立」和「自娛」。這就是基督教神學和原始自然崇拜的關係。

希望神學發揮和引申了原始宗教的潛在因素。希望神學家們認為，原始宗教潛在地具有不同的發展方向。然而中世紀以來的教會宗教卻捨棄了原始宗教豐富的內涵和人道主義，只是把宗教作為一種社會組織和統治工具。然而希望神學則正是對「教會宗教」、「教會神學」的叛逆。從希望神學的觀點看，中世紀以來的「教會宗教」成為社會現狀的支柱和辯護士。它把當下的權力組織化、制度化。它本身成為外在於個人的力量，讓人安於現狀與靜謐。「教會宗教」不再是變革的力量，不再對虛假的體系做出批判——而這正是宗教的真正目標。基督教放棄了冒險精神和洞察力。在希望神學看來，「教會宗教」受到虛幻的穩定的誘惑，

進入沉睡，麻木不仁。

希望神學重新詮釋《聖經》。它提供了表達共同的世界觀和靈感的新框架。與系統神學從《創世記》出發的作法相反，希望神學以末世論為開端。希望神學的突出標誌是以末世論的教義作為基督神學的真正核心。希望神學認為，我們如果把康德的希望作為開端，即，「正義必勝」，「幸福和德行匹配」，就必須反躬自問：什麼樣的世界能夠證實這一希望呢？希望神學訴諸上帝的存在與個人的不朽。為了證實這樣的希望（即現在的受難並非毫無意義），人們應該要求一個什麼樣的世界？這種希望只能被上帝的存在證實。上帝存在的問題，實際上就是開放的未來的可能性問題。否認上帝存在，就是否定未來的開放可能性，就意味著否認苦難、悲劇以及暫時得勢的不公正都將被克服。如果沒有這樣的承諾，人類就會步履維艱，就會感到茫然失據。

希冀、盼望，是因為生活裡有太多不確定性。有苦難的現實，就要求改變。有改變的動機，就有了希望。現實有諸多可能性，故而才有希求和選擇，才有奮進，才有主動性。末世論不是浮淺的樂觀主義。希望神學家認為，基督教信仰假定什麼都有可能。這是一種否定的勇氣。它拒不接受「假想的必然性法則顛撲不破」（懷疑確定性）。它拒絕把「表面上不可能」看作「必然地不可能」。表面上不可能，並非必然不可能。沒有確定性與把握，一切皆有可能。擁有這樣的信念，意味著拒絕對人的能力作出限定。在這個意義上，信仰與希望是一致的，或者說，信仰就是希望。

希望神學用「希望」來改造信仰，這就表明，傳統神學的信仰與「希望」有著天壤之別。傳統神學忽視「希望」，這使希望神學家們大為震驚。傳統神學抹殺了個人的希望。人們生活於樂觀的期待中，以為將要復活的基督給基督徒的未來作了擔保。這是突出確定性，而不是生活於希望之中。儘管信仰和希望都對未來充滿嚮往與期待，但傳統的信仰是對未來的某種狀態的確信，是對確定性與他者的依賴，意味著被動地接受預定的、不可抗拒的未來。然而希望神學的前提卻是以「對確定性的懷疑」。

希望表示開放的狀態。人永遠向著自己的未來能動地超越，對未來進行主動的籌劃和積極的設計。傳統神學的信仰是虛假的、消極的樂觀主義，而希望神學則是真正的積極的樂觀精神。信仰的樂觀是基於對命運和他者的確信。希望的樂觀則是基於對命運的質疑。信仰者把自己對未來應負的責任推給上帝（信仰者推卸了對未來的責任），而希望者則把對未來的責任留給自己（希望者承擔了對未來的責任）。希望神學認為，傳統神學的信仰或者期待，缺乏根據。正是因為對中世紀教會宗教的信賴和盲從深懷不滿，希望神學家們才要求在更高層次上「恢復」宗教原始的功能——「希望」。

希望神學為宗教和有關文化問題提供了新的視角，有助於我們多方面多角度地了解基督教。未來意識、未來觀念、末世論期盼，是懷抱成功的希望。那是滿懷喜悅、迎接未來、擁抱未來。這是對光明未來充滿信心。這是對世界的拯救，而不是對沉淪、毀滅的消極期待。對未來的希望，自然是對無可限量的美景歷歷的未來的希望，而不是期待世界遭劫難，毀於一旦，不是對未來的恐懼。悲觀主義的世界末日論，不屬於希望範疇，因為那是無期許、無信心、無希望。希望神學對未來開放，展開雙臂，擁抱未來。

基督教的希望不是絕望、失敗和毀滅。未來可能是毀滅，但更可能也是新生、復活和拯救。基督教的上帝是復活的神。他叫人永生，而不是死亡。其它的宗教看到的是人生無常，萬物皆空，是幻滅虛空，是滅亡。基督教視未來為復活戰勝死亡的權柄。悲觀與樂觀的分野於此可見。我們追懷往事，不單是發思古之幽情，而是為著開創更其美好的未來。我們崇尚未來，不迷信既往。回憶，是為著前行。逝去的將永遠逝去。我們不懷舊，是為了更好地勇往直前。我們的先人在夢寐中也想像不出如此山鄉巨變。我們沒有躺在前人遺留的臥榻上酣睡。我們的往昔充滿智慧、進步、繁榮和驕傲，但也有辛酸、教訓、恥辱、莽撞與失敗。我們決然地拋棄既往，並不迷戀祖宗舊章。

未來沒有定數，而是「非決定論」。未來沒有什麼保票和護身符。希望神學不是樂觀哲學。希

望不是計劃，未來不是積極籌劃和安排的產物。希望哲學的悖論是：出乎意料，卻也在意料之中。未來往往事與願違。這就是希望哲學所說的新異、新奇和脫穎！預料是逆料，逆規律而期許，而希冀。因而，預期就是悖論。你要走到這個房間，結果卻發現自己進入另一個房間。你期待的結果，往往並未出現，而見到的結局，往往始料不及。這就是歷史決定論的貧困，它談不到希望，那不是未來：那是往事的重演。希望哲學和東亞周而復始輪回概念，不是一個哲學。

世界歷史的實驗場地也有自己可以從本體論上加以描述的目標和未來。恢復古老的創造和歷史，回到起點的觀念，無法用新的創造的意象來描述。「歐米加比阿爾法更重要」(Omega is More than Alpha, 意即結局比開端更重要)。「結局好，一切好」^[4]。未來的新創造將沒有籠蓋四野的黑暗和滔滔洪水。它將不是從虛無中創造和在虛無中創造，而是分有上帝的無限的創造性存在的新存在。

莫爾特曼認為，原初的創造出自上帝的意志。但上帝將在未來連同自己的本質一道居住在創造物中。新的創造物將同上帝的本質一致，並被上帝在地上的臨在所照亮和改變。那將是沒有宗教沉思或神聖地帶的必要性的創造。它將不是伊甸樂園，而是上帝之城。第一次的「從虛無中創造」將被吸收到出自上帝榮耀的新創造之中。從這種新創造中將產生一種新存在(New Being)。它將結束所有被造物的「存在與非存在」(既存在，又不存在)的兩可性、含混性。上帝自身將安歇在這種「新存在」中。如果上帝自身居住在這一新的創造之中，則萬有將會分享他的創造性。這樣，未來的新存在就不會是枯燥乏味的重複。這徹底否定了所謂以無為本虛無的本體論。

正是基於這個根本觀點，莫爾特曼對傳統末世論加以評判。他認為，上帝創造不是一個封閉的體系，而是開放的體系。創造是一個過程，包括原初的創造、歷史中的創造和最後的救贖成聖。換言之，上帝的創造並不僅僅局限於七日之內。上帝的創造還在進行中。未來的創造遠比曾經的創造更加重要。他不贊成對《聖經》作字面解釋。

在這一點上，他批評了希臘哲學特別是巴門尼德(Parmenides of Elea, 約前515-前5世紀中葉)關於存在與不存在不可能同一的觀點。

原初的創造不同於未來的創造。原初的創造出自上帝的意旨，他喜歡怎樣就怎樣，完全憑一時的興趣，不受必然性制約。但未來的創造將同上帝的本性一致，那將是沒有宗教沉思或神聖地帶的必要性的創造。它將不是伊甸樂園，而是上帝之城。

莫爾特曼認為，對上帝的新的創造的全面的憧憬(Vision)，是以釘十字架的基督的復活為依據的。在基督的復活中，我們可以認識到歷史中的新的自由。這不僅僅是擺脫歷史之中的暴虐統治，而且也是擺脫歷史本身的暴虐和痛苦。在基督的復活中，可以看到上帝及其新的創造的象徵。確實，根據基督教的信仰，只有基督，才從死裡復活：只有在他身上，新的存在的未來才真正肇端。但是，我們卻在信仰與希望中分有了「新世界的力量」。

因此，對於信仰者來說，對上帝居住於其中的新世界的希望，基督是其焦點。因此，在開放的歷史的實驗領域，基督教信仰所理解的「未來」(Future)，取得了對「曠昔」(Past)的支配性壓倒地位。希望壓倒焦慮。「往昔的力量」把現存一切拉回到廢墟上。然而如今，「往昔的力量」被希望打破了。夜晚及其告別辭「晚安」，是歷史生活的可憐象徵，而晨曦及其歡迎詞「早安」，則是新的一天黎明曙光的象徵。但這意味著，在這種信仰中，歷史的未來同歷史的終極未來聯繫在一起。日復一日的「翌日」的數量上的未來，被注入質量上全新的創造性的未來。

保羅在《羅馬人書》第八章解釋說，在積極的意義上，人是希望著的並尋求著的人類的「姐妹」和伴侶。不僅人類依靠希望生活並熱切渴望從死神的支配下獲得肉體的救贖，而且地球上所有其他的被造物，甚至地球本身，也承受著轉瞬即逝的力量，切望著「上帝之子」在上帝的自由中已體驗到的榮耀。正是上帝的靈在信仰者心中呻吟，也在切望永生新世界的所有有死的受造之物中呻吟。這表明，此生的苦難是為了換取萬物的永恆家園。就是說，不安的世界與亞伯拉罕子孫的不安的

心靈是一致的。所有終必一死的被造之物和亞伯拉罕的子孫一樣，都走在未來的路上——在未來，不安的上帝得到休息，並且在結束時，即在家園中找到自己的家；同樣，在那裡，亞伯拉罕的子孫也找到了適合他們自己的身份的家園。所有被造之物都是亞伯拉罕的子孫的夥伴。亞伯拉罕的子孫深深地理解其他被造之物。他們並不認為世界分為有序(om)和無序(cha)，而是把世界看作是以統一的方式向著它的救贖而運動的過程。附著在個人自由與社會服從之間的真正的自由，是通過相互承認和相互接納得到實現的。這與傳統不同。在傳統社會中，單個人的全部生活是被預定好了的，從搖籃到墓地都被規定好了。你在家庭生活中的身份、種姓、社會階層以及你的種群，決定了你一生的進程。這裡幾乎沒有為個人留下餘地。一個「好的家庭」保證了你的社會地位。

四、十字架上的三位一體與受難

《被釘十字架的上帝》基本上探討下述問題：基督徒同窮人、同壓迫者，也同被壓迫者中的悲慘狀況聯合的根據是什麼？在面臨可怖的罪惡時，對上帝所應許的國度的希望怎麼還可能有持久的力量？在連續不斷的失望、苦難和死亡中，怎麼還可能會繼續愛、繼續希望呢？在爭取解放、爭取人權和自由的鬥爭遭到挫折之後，對正義的渴慕如何保持活力並避免常見的憤世嫉俗(cynicism)和悲痛欲絕？如何同冷漠無情這最大的精神疾患進行鬥爭？莫爾特曼對這些問題的回答就是重新思考十字架神學。基督的十字架從最深層次上顯示了「上帝存在於受苦中，受苦就在上帝存在本身中，因為上帝是愛。」^[15]莫爾特曼認為，只有「上帝概念的革命」^[16]，即上帝反對上帝自己，才能為基督徒同地上遭歧視、被拋棄、受蹂躪的人們的聯合提供正當的神學依據。被釘十字架上帝的神學，是解放神學必不可少的基礎。

在未來與現實、希望與經驗、終點與啟程之間，存在著差異。正是在這些差異中，人們體驗到歷史。歷史就是啟程與抵達之間的差異，就是路程迢迢、風雨兼程、路漫漫其修遠兮的羈旅。歷史就是一個過程。它處在可能性與實現之間。

莫爾特曼力主不應該離開歷史抽象地解釋基督的十字架。相反，應當根據耶穌的具體歷史鬥爭，根據他的復活，來理解基督的十字架。耶穌宣布上帝的自由恩典，這使他同猶太律法的衛道士們處於尖銳對峙狀態。他的佈道和他的服侍，也使羅馬帝國的至高無上性受到質疑（儘管他不是奮銳黨人，Zealots）。他因而被作為「瀆神者」(Blasphemer)、「叛亂者」處以磔刑。然而，最令人費解的是，耶穌是被他稱作「父親」的上帝拋棄而死的。莫爾特曼十分重視耶穌在十字架上的呼喊。他聲明，「從根本上來說，所有基督教神學和全部基督徒的生命都是對耶穌臨死時提出的問題的回答。」^[17]這成為新的神學的發軔。

從復活的觀點來看，上帝之子被上帝拋棄，構成上帝概念中的革命。耶穌的呼喊「我的上帝，我的上帝，你為什麼離棄我？」也是人們生活的經歷。第二次世界大戰中，被虐殺的人都有相同的經歷。在這個意義上，基督徒都對十字架呼喊作出回應。對人世冷暖漠不關心，就背離了神學。

莫爾特曼的《被釘十字架的上帝》副標題是：「作為基督教神學的基礎與批評的十字架」^[18]。此副標題是點睛之筆。可見，基督的十字架乃是基督教神學的基礎和出發點，也是據以對形形色色的神學進行批評的標準和尺度。莫氏另著文《被釘十字架的上章：十字架的三位一體神學》和《被釘十字架的上帝：今日上帝與三位一體》^[19]可參閱在《被釘十字架的上帝》中，莫爾特曼的神學成為徹底的三位一體神學。

從《希望神學》到《被釘十字架的上帝》，其間有一個共同的基本結構。他們都具有三位一體的性質。三位一體的三個重大時刻都貫穿兩部著作的始終。希望神學是從徹底的末世論上帝觀念來看以色列的歷史與基督事件的一種實驗。其焦點是上帝在復活中的作為。《被釘十字架的上帝》則是從被釘十字架的基督的徹底基督論的觀點來看上帝的一種實驗。這裡，十字架居於辯證關係的核心地位。這裡存在著末世論的基督論與基督論的末世論的辯證關係。由此產生出關於聖靈與教會的變化過程的神學。莫爾特曼神學的內在辯證法與外部發展的契機是復活、十字架與聖靈降臨。

在這個意義上，希望神學的實驗，本身就是一個三位一體過程。具體說來，《被釘十字架的上帝》表明莫爾特曼的思想是沿著三位一體神學方向發展的。它的焦點是十字架神學，其目標是受苦的人類學。莫爾特曼曾宣布，信仰具有至上的地位，而在基督教神學邏輯中，希望是在先的。現在，他力圖證明，信仰和希望對受苦的愛具有重要意義。

基督教沒有把病苦災禍罹難看作純粹消極的因素。在基督的十字架上，耶穌主動承擔了痛苦和死亡，以便在他身上為罪人和被上帝棄絕的人展示生命和自由。如果耶穌的死表明了上帝的存在，則上帝便不是許多有神論者和無神論者同樣斷言的冷漠無情的上帝。教會的傳統有神論和正統的基督神人二性說以「上帝不會動情」這一定理為前提。「上帝不會動情」這一定理來自古典形而上學，而非《聖經》見證。它在作為上帝事件的十字架上被粉碎。屠殺和侵凌無辜，粉碎了「不會受苦」的上帝的觀念。飽嘗憂患、遭逢離亂、生老病苦都被放到上帝身上。「只有當全部災難被上帝棄絕，絕對的死亡、永罰的無盡災禍和掉進虛無之中都發生在上帝自己身上，同這樣一位上帝的溝通才能成為永恆的拯救、無限的喜悅、堅固的揀選和神聖的生命。」^[20]

莫爾特曼認為，對十字架的三位一體神學而言，「三位一體不是天上的一個自我封閉的集體，而是向塵寰中的人們開放的、起源於基督十字架的末世論過程。」^[21]他從基督的十字架開始。上帝的歷史性存在在於三位一體之中，二者一致。三位一體顯示了上帝的歷史性存在。上帝的存在是歷史性的存在，是三位一體。

莫爾特曼在兩部著作（《被釘十字架的上帝》和《三位一體與上帝之國》）中探討了三位一體與末世論的關係。把上帝的身份（同一性）理解為是歷史性的，關鍵在於從耶穌基督的十字架事件出發來理解三位一體。通過對十字架的透徹分析，莫爾特曼得出結論：這一事件不僅在動態的和解（Reconciliation）中對人類產生影響，而且對上帝自身也產生影響。在十字架這一事件中，上帝把自己構成為歷史中的三位一體。「十字架上發生的事件，是上帝與上帝之間的事件。它是上帝自身中的

深刻分裂(Division)，因為上帝棄絕了上帝，並與自己矛盾。同時，這個事件也是上帝之中的統一，因為上帝與上帝一致，與自己符合」^[22]。

在《被釘十字架的上帝》中，莫爾特曼的神學成為徹底的三位一體神學。他把十字架解釋為聖父與聖子之間的三位一體的事件。由此出發，他解釋了上帝與世界的三位一體的歷史(Trinitarian History)，在這一歷史中，上帝與世界相互牽連，上帝把世界體驗為歷史，其中上帝對世界發生影響，也受到世界的影響。三位一體表明世界和上帝、人類和上帝的親密合作。歷史和三位一體的上帝一樣，是動態的而非靜態的、運動的而非僵化的，不是循環往復、僵化凝固、停滯不前。這一歷史也是作為神聖位格的共同體的上帝自己的三位一體聯繫。上帝的三個位格把世界包含在他們的愛中。三位一體的教義在他的後期著作中佔主導地位。十字架與復活的辯證關係在這個更為廣闊的三位一體歷史中是關鍵因素。它既包含了《希望神學》的末世論方向，也包含了被釘十字架的上帝在受苦中與世界的聯合。然而，它更進一步地把全部創造活動與歷史放到神聖的經驗中。

如果說，死而復活者的被釘十字架是基督教信仰的標準和內容，則我們對道成肉身和三位一體就會有一個特殊的看法。耶穌的歷史不僅包括他被他自己的民族的宗教領袖和羅馬和平的政治權威定罪，而且也包括他被天父在十字架上定罪。但這一事實已經是福音宣傳的核心，因為它意味著任何人都不可能處在耶穌自己的受苦與被遺棄的遭遇之外。十字架事件中的受難並不外在於上帝自身。在聖子的被遺棄中，存在著聖父與聖子的無限分離；而在這分離中，聖父因聖子之死而受苦。另一方面，又因為聖父聖子是為了拯救我們，因而在他們之間也存在著無限的聯合。可以說，父與子之間存在著獻祭的共同性。對十字架事件中上帝受苦的反思，意味著不僅要把上帝自己的受苦，而且要把耶穌被上帝的歷史性拋棄，放到三位一體之中來考慮。

莫爾特曼認為，十字架是父、子、聖靈之間關係的主要結構性事件。這導致對上帝自身的內部生命與歷史重新加以解釋。這一思考是莫氏受

苦的人類學和倫理學的前提。「希望倫理」的第一階段強調促使人們採取行動，鼓勵人們參與社會變革的神學內容。第二階段的人類學與倫理學雖然沒有拋棄這些題目，卻更關心受苦的人性論是從上帝自己受苦的概念中演繹出來的。從實踐方面來說，他致力於更實際更歷史地理解權力(Power)。不能受苦的權力經受不住時間的消磨，不能保持自己的利益，也不能正確對待挫折與失望。莫氏反對我們生活中日益彌漫的冷漠無情，麻木不仁。所謂冷漠，不僅指人的無動於衷，拒絕參與，而更重要的是指人從根本上不會愛。在《希望神學》中，莫爾特曼強調信仰和希望是愛的基礎。而在《被釘十字架的上帝》中，從十字架上產生的愛，則和力量與正義聯繫在一起。他把愛理解為在時間之內受苦的能力。在面對死亡與邪惡時，滿懷持久不懈地追求正義的激情。這也是一種希望的實驗。

在《被釘十字架的上帝》中，莫爾特曼認為，理解歷史性的上帝的身份的關鍵是從耶穌基督的十字架事件來理解的三位一體學說。通過對十字架的分析，他認為，這一事件不僅對處於神人合和的動態過程中的人類發生影響，而且也影響到上帝。十字架是個契機。上帝借這個場合把自己構建成歷史中的三位一體。「十字架上所發生的事件是上帝與上帝之間的事。它是上帝自身中的深刻分裂，因為上帝拋棄了上帝，並與自己相矛盾。但同時它也是上帝自身的統一，因為上帝與上帝結合為一，並與自身相一致。」^[23]

莫爾特曼拒絕關於不變不動的，不苦不悲的，不感到疼痛的上帝觀念，似乎上帝遠離苦難和歷史的衝突。歷史上所發生的一切，都發生在上帝身上，因為十字架使上帝向世界開放。在《被釘十字架的上帝》中，莫爾特曼解釋了「上帝的歷史性存在」，這導致對上帝本性重新作出解釋：既不同於傳統基督教有神論，也不同於過程神學，然而又保留了兩者。上帝的存在是歷史性的，他存在於歷史中。「上帝的故事」因而就是「人的歷史的故事」。十字架對上帝的存在不是外在的、非本質的，似乎離開這個事件，上帝還是上帝。同樣，也不能離開苦難來談上帝，似乎還有不曾受苦的上帝。

哪裡有苦難，哪裡就有上帝。基督教通過苦難，認識上帝，得到救贖。苦難與受苦也有積極意義。

「三位一體」因而就是基督受難故事的縮略語。三位一體的基礎和根據是上帝在這一事件中體驗到自身的「統一中的分裂」(Separation-in-unity)。分分合合，分中有合，合中有分。離開三位一體，便不能理解十字架。從對十字架的這一解釋出發，莫爾特曼得出幾個激進的結論：由於三位一體同十字架事件密切聯繫在一起，所以它是歷史性的；它由受苦與衝突組成；在通往未來的路上，在上帝之國的全部歷史中，它呈現出種種不同形式。莫爾特曼強烈拒斥靜止不動的、無動於衷的、冷漠無情的、遠離苦難和歷史衝突的上帝觀念。歷史中所發生的一切，都發生在上帝身上，因為十字架使上帝向世界開放。「如果把三位一體理解為耶穌在受苦和死亡的愛的事件……則三位一體就不是天國的自足的群體，而是從基督的十字架出發、通向地上之人的末世論的過程。」^[24]

在《被釘十字架的上帝》中，莫爾特曼對「上帝的歷史性存在」的解釋開啟了對上帝本質的重新解釋。這和傳統基督教有神論與過程神學極為不同（儘管仍保留了二者的某些要素）。他主張，根據上帝遭受十字架事件中聖子之死，上帝具有真正的歷史性。因而對上帝自己的存在而言，十字架不是外在的，似乎沒有十字架，上帝還是他自己。相反，他通過父與子的分與合的辯證關係，使上帝的歷史性的存在成為三位一體。「這意味著上帝的存在是歷史性的，它存在於歷史之中。上帝的故事因而就是人的歷史故事。」^[25]

十字架是上帝對人的愛。從聖子向聖父甘心屈服，死而無怨和聖父痛楚地獻出聖子並經歷了他的死之間，產生了改造世界的充滿愛的聖靈，這聖靈使不信神者稱義，使遭離棄的充滿愛心，甚而使死者復生，因為即使他們已死，也不能把他們排除在十字架事件之外。上帝中的死亡也把他們包括在內。^[26]莫爾特曼說，沒有任何事物可以從處在聖父的哀慟、聖子的仁愛和聖靈的推動之間的上帝的處境中排除被上帝棄絕的人^[27]。

因此，對莫爾特曼來說，三位一體的上帝在受苦中的愛，是使人類之愛在充滿敵意的社會裡得

以延續，得以保持開放和敏感，甚而在面對最後的否定——死亡——時，堅持希望的力量。「奧斯維辛的上帝和被釘十字架的上帝中的奧斯維辛——此即既擁抱世界，亦即克服世界的真正希望的基礎，是克勝死亡，抵擋死亡的愛的根據。」^[28]

《被釘十字架的上帝》結尾兩章揭示了基督教對上帝認識中的革命有何心理與政治意義。因為人總是根據他信以為真的神來展示自己的人性的，因而這個問題便成了「人如何在被釘十字架的上帝的悲情力場中展示自己的生命？」^[29]

這對人的解放意味著什麼？弗洛伊德的分析表明，那些壓抑自己痛楚的、可惡的經驗的個人，會死於行為的惡性循環，也就是使人陷入恐懼的、重複的、徒勞的生存中的律法主義模式。莫爾特曼同意弗洛伊德，認為宗教，包括基督教，可能起到支持壓迫和逃避主義(Escapism)的幻覺的作用。然而基督教的真正信息是解放人而不是奴役人。如果上帝是被釘十字架的上帝，則壓迫人的神學根據便不復存在。「在有人性的上帝的處境中，壓迫的模式組合不再需要。冷漠無情對人類設置的限制被摧毀，人能使自己接受苦難和愛。在對上帝之痛苦的憐恤中，人接受異己者和新生者。」^[30]這就是向異質性和新穎性開放。

在通往未來的途中，人們並非一無所獲，但是也沒有完全的功成圓滿。如果半途而廢，滿足於已取得的成就，人們就會被「成就的憂鬱」(Melancholy of Fulfillment)所壓倒(Bloch)。然而，如果輕視已經取得的現實，人們就會把希望看作是可望而不可及的，從而一事無成。希望引導我們到達新的經驗。這些新經驗反過來又要求我們修正希望。以色列人的思維方法是：這裡，一切都在變動之中，收支永遠不會平衡。已經實現了的，常常出乎意料地帶來另一個更加偉大事物的應許。

這裡，沒有任何事物本身具有終極意義，而是期待著更加偉大的事物(馮拉德，Gerhard von Rad, 1901-1971)。馮拉德希望以信心和理性的態度面對困難，以諒解和溝通處理問題^[31]。往昔所有的歷史事件都標誌著正在出現的未來同正在沉沒的現實之間存在著差異。任何想在歷史進程中借鑒過去遺產並認識他們的當前的人，都不能簡單

地採納傳統的觀念和見解，也不能把往昔看作是死的事實的垃圾。他必須把父輩的觀念和見解轉變成自己的新情景，在他自己的當前尋求新的實現。

五、論評

莫爾特曼認為，從理論上說，我們所追求的積極的、新生的事物和未來，可以以歷史的方式包含在「否定之否定」(Negation of the Negative)的過程中。和有關未來的肯定知識相對應的一面，只能在否定的知識中得到。對積極性的事物的希望，在因否定性事物而受苦中生存著。對未來幸福的希望，實際地存在於對當前苦難的批判(否定)中。這種對否定性事物的批判否定，使被期待的積極性事物可以自由地證實自己。它並不用歷史偏見給未來作定義。

莫爾特曼坦率地承認，他的思想發生了轉折。但他否認這同《希望神學》中宣布的主題相矛盾、相對立。不。他認為後來的著作深化了前一部著作的主題，並使這些主題明確地同資產階級樂觀主義廉價希望區別開來，也同新的革命分子的「速效」(Instant)烏托邦區別開來。如果說，《希望神學》的目的是把基督教希望的批判性的、革命化的力量從獨斷論的酣夢中驚醒的話，那麼，《被釘十字架的上帝》就是確定基督教希望的獨特基礎和行為準則。儘管對細心的讀者來說，「十字架的末世論」已經是前期思想的一個標誌，但莫爾特曼後來還是鮮明地指出：如果沒有十字架，就不會有復活；如果沒有學會曠野中的順從，便不會有「出埃及」(指解放、投奔自由、逃離黑暗)。如果不承認上帝的苦情，就不會真切地宣布上帝的應許。「如果不理解充滿消極性的痛楚，基督教的希望就不是腳踏實地，也不會帶來解放。」^[32]這表明莫氏轉向「否定的辯證法」和批判理論。

「否定的辯證法」是對當代資本主義的激進批判的理論。辯證法就是否定的否定。阿多爾諾「否定的辯證法」的實質是一種「非同一性」(Principle of Non-Identity)^[33]、絕對否定性的辯證法。阿多爾諾和法蘭克福學派的社會批判理論的「否定的辯證法」對於後現代思潮有重要意義。

「否定的辯證法」具有「非同一性」，是絕對否定性。在否定之否定的辯證法中存在著新事物。這樣，基督教就不再是對抗的或壓迫的社會的「蜂蜜」。它應當是「地上的鹽」，以革命的方式同世上的愚人合作，即同弱者合作，同低賤的和遭歧視的人們合作，甚至同「那無有的」合作，以便「叫有智慧的羞愧」、「叫那強壯的羞愧」、「廢掉那有的」（林前1:20-30）。

綜合《希望神學》與《被釘十字架的上帝》兩部著作，可以看出，莫爾特曼的神學基本觀點有四個方面的內容：一、基督教神學的末世論遠景；二、教會在世界上負有解放的使命；三、基督教神學的標準和內容是基督論；四、受苦的人類的歷史人類學。前兩個觀點反映在《希望神學》中，後兩個觀點體現在《被釘十字架的上帝》中。顯然，正是政治神學促使莫爾特曼關注基督教信仰的身份的標準問題（即由二到三）。政治神學和解放神學的核心是對偶像進行批判以及對價值觀念進行徹底重估。這意味著基督教希望的普遍性必須同基督教信仰的特殊性結合起來。「真正的希望神學不會不首先是十字架神學」。在《希望神學》中，莫爾特曼從復活中上帝的力量與公義的末世論願景出發，提出了關於上帝、基督和歷史的教義。而在《被釘十字架的上帝》中，他從耶穌受難故事和死亡中的上帝受苦與仁愛出發，提出關於上帝、基督與人的學說。這裡的焦點不僅僅集中在基督教信仰身份的標準上，而且也集中在基督教信仰的基礎與源泉上。「十字架神學」不是對「希望神學」的糾正，而是揭示莫爾特曼神學由此發端的十字架與復活之間的基本辯證關係。

人類從未來所期待和希望得到的，不僅表現在夢想中，也表現在人類的苦難中，這苦難是由於他們所匱乏的事物引起的，也是因為他們所擁有的，並非他們所追求的。歷史中的苦難意識形形色色，但我們在痛苦和災難中比在幻想和夢寐中更接近現實。與其說未來是尚未實現的，不如說它是當前的苦難。通過在當前經歷苦難，在當前批判罪惡的現狀，人們追求另一個更好的未來。自由是什麼？這個問題難以回答，因為我們還沒有經歷過「自由王國」，即，還沒有經歷過真正的

自由世界中的自由。但是，一旦我們尋求這種自由並把它當作我們的未來，我們便開始在當前的鎖鏈中受苦。這樣，我們就可以分析什麼是壓迫，什麼是奴役，什麼是依賴性，什麼是屈辱，因為我們已經上千次地經歷過這些事物。真正的人性究竟是什麼，很難做出肯定的回答。但如果要說「非人性」是什麼，則這個問題就可以根據我們自己的經驗——從尼祿(Nero Claudius Caesar Augustus Germanicus, 37-68)到希特勒(Adolf Hitler, 1889-1945)和奧斯維辛集中營(Konzentrationslager Auschwitz)——相對確切地得到描繪。

西方文化重視道德上的「罪」與「罰」，西西弗斯、普羅米修斯、基督教猶太教神話，講道德倫理。佛教講苦集滅道，「苦」難悲苦災難。本文裡大量的苦難，不是悲觀意義的苦痛疾患，而是自願受苦，十字架的自願受苦。這是一種價值判斷。佛教悲天憫人，其悲傷「苦」痛意識是教人擺脫「苦」難，脫離凶險。「苦」是消極的。基督教對「苦」難、痛「苦」、困「苦」、災難給予積極評價。人通過「苦」難，正是經由受「苦」受難，反而才能脫離「罪」惡、凶險、邪崇、罪愆、歹毒、凶狠。基督教注重道德，佛教注重自身安全幸福。佛教教人脫離「苦」海，而非積極主動去受「苦」。基督教對「苦」（外界）給予肯定，否定「罪」（自身有限性，道德）。佛教對「苦」（外界）給予否定，對克勝自己身上的「罪」，反而不關心。基督教認為，「苦」有積極意義。受苦的上帝賦予苦難以肯定的價值。受苦的神學，苦難神學，苦難具有積極意義。上帝主動受苦。凡人苦大仇深，憶「苦」思甜，求得「苦」盡甘來，吃「苦」耐勞，「苦」是不好的。但希望神學賦予苦難以積極含義。上帝主動受苦。suffering。痛苦並不激發仇恨，反而引起憐憫和同情。通過「苦」難，克服「罪」惡，脫離「罪」惡。佛教從「苦」難中得救拔。基督教通過基督受苦從「罪」惡中得拯救，通過受「苦」，脫離罪惡。一個是面向世界，另一個是只關注自己。「苦」難屬自然，脫離苦海，乃引人享福樂；「罪」惡屬道德，從「罪」得到救贖，乃引人向善行。基督教也用「苦」代表社會苦難，制度災害，但實指罪惡。

我們如何對未來採取行動呢？莫爾特曼說，

在由受苦而反叛的人們組成的共同體中，我們可以為反抗共同的罪惡而爭，清除人類在社會、政治和種族異化狀態下的不幸的原因和損失。人類的未來首先是通過以原子戰爭、饑饉、種族歧見和階級衝突為形式的共同的和相互加劇的威脅進入我們的意識的。新的國際聯合體共同制止這些邪惡，就是人類新的共同未來的前提條件。在關於未來的這種思想中理論與實踐統一起來。所有旨在達到真理的努力都可以被看合乎理性的。「理性是通向未來真理的捷徑」（尤爾根·哈貝馬斯）。

美國基督教社會福音派代表饒申布什(Rauschenbusch, Walter, 1861-1918)^[34]說「禁欲主義的基督教把界看作是邪惡的，並遠離世界。人類等待著一種革命的基督教它認為世界是邪惡的，但卻改造它。」^[35]為此目的，我們需要一種積極的憧憬和具體的烏托邦，以便不致陷入實用主義和反動之中。

基督教是地上的鹽，它要改變世界，而不是像羅馬帝國國教那樣，與帝國政府合作，與社會協調、順應——這樣，它就太軟弱了。同布洛赫一樣，莫爾特曼也認為歷史是一個實驗的場地。現在的一切事物，都希冀存在，或者依然故我，但卻可能歸於虛無和消亡。在一種可能性——存在或者不存在——中，存在著另一種可能性，即對它的否定或改造。一切現存事物都懸置在存在與非存在之間。每一個有意識的存在都渴求存在，但面對虛無又感到恐懼。

《被釘十字架的上帝》的發表，是一樁重要的神學事件。它和《希望神學：基督教末世論的根據與含義》（莫爾特曼的成名作）的發表一樣，引起世人注目。把前後相距差不多十年的兩部著作加以對比，人們會情不自禁地提出一個問題：作者是不是來了一個180度的大轉彎？不然何以判若兩人：《希望神學》提出了一種徹頭徹尾的末世論的神學，而《被釘十字架的上帝》卻主張基督的十字架是基督教神學和基督徒徒身份的根據與標準。前者強調被釘十字架的救主的復活，後者強調復活的耶穌的十字架的持久的意義。前者強調上帝的應許，它使歷史日新月異，並構成教會傳教的願景。後者主張被釘十字架的上帝的事件是一個「力

場」(field of force)，個人與社會生活的解放就在這力場中發生。

莫爾特曼的著作引起許多爭論。一個問題是：莫氏堅持強調上帝的脆弱和苦難，這同作為改革宗神學特徵和《希神神學》一再申述神聖的自由是否一致？應當說，是一致的。莫爾特曼是辯證法大師。他認為上帝的受苦決不是必然性或命運的問題，而是他的自由的最深刻的表現。上帝受苦，不是因為他被迫受苦，而是因為他自由地願意以昂貴的愛向他的造物伸出援手。

另一個問題同莫爾特曼的認識論和神學方法有關。儘管他願意在十字架神學的「否定的辯證法」中為類推法(Analogy)留下地盤，但不清楚這是否行得通。人類的愛的經驗能否幫助我們理解耶穌和他的天父之間發生的事件，儘管這一事件在信仰者看來是對愛的奧妙的重要揭示。維廉斯(Daniel Day Williams)和莫爾特曼一樣，著重談論受苦的上帝，以此與古典形而上學關於無往不勝的上帝觀念相對立。他正確地堅持，我們對愛的結構和動力的認識的源泉並不局限於上帝的飽經憂患風霜的愛在基督身上的啟示。如果對人類經驗中的愛加以分析，它同樣可以使我們洞燭這一事實：沒有受苦，便沒有愛。莫爾特曼頻繁使用黑格爾對愛的動力的描繪，表明他也承認這一點。

然而受苦的人一定會有愛心嗎？許多事實證明，苦難常常產生恨惡。健忘的人如果對困苦、劫難不加反思，便不會有愛。可共患難，不可共安樂，正是此種情況。從人的經驗無法類推出「沒有苦難，便沒有愛」。人類對苦難容易健忘。然而在我們的生活裡，在我們的歷史語境中，我們不應該過分塗飾災難，讚美貧困，褒獎愚昧。困苦、壓迫和災難，是應該克服的消極力量。你不去主動消除，它不會自動退卻。在困厄中，堅守希望，當然有積極意義，那就是主觀奮鬥努力。

還有一個問題涉及理論與實踐兩個方面的張力。莫爾特曼旨在為處在理論與實踐脫節和矛盾中的基督教信仰與實踐提供統一的神學基礎，可以說是用心良苦、切中時弊。他重申三位一體的教理，證明它同人類的處境有深刻的關係。這可能是巴特(Karl Barth, 1886-1968)^[36]以來對三位一體思

考方式的最重要貢獻。問題在於，莫爾特曼把上帝的三位一體歷史描述為末世論過程（受苦受難的萬物的歷史也在其中）。然而這一觀念是否可以避免不幸陷進思辨的神正論^[37](Theodicy)? 莫爾特曼本人當然並不希望如此。和當代其他神學家相比，莫爾特曼更加重視理論與實踐、教理與生活之間的聯繫。人們有理由期望，對莫爾特曼《被釘十字架的上帝》的回應，不會陷入思辨的爭論，也不會漠然不顧基督徒身份「在被釘十字架的上帝的處境中」得到發展和更新。

- [1] 隗仁蓮、安希孟譯，姜文彬校：〈希望神學史〉，載《國外社會科學文摘》，1988年第8期。（英）基依編《政治神學文選》，1984年。
- [2] 蔣慶、劉小楓主編，《當代政治神學文選》（吉林人民出版社，2002年）。此書收錄尼布爾、梯利希、默茨、莫爾特曼等人的作品。人的尊嚴根源於每一個人都是上帝的形象與樣式。所有的人在本質上都是平等的。面對現代政治社會，教會必須強調其批判與解放的功能。從總體上看，人類的整個歷史都是存在於上帝的末世預言之中。如果政治集團、國家或階級被當做歷史的主體，不可避免地就會產生全權主義的意識形態。
- [3] [英]洛克曼(J. M. Lochman)隗仁蓮、安希孟譯，姜文彬校：〈基督教同馬克思主義的對話〉，載《國外社會科學文摘》，1988年第8期。（英）基依編《政治神學文選》，1984年。
- [4] 世界基督教協進會是基督教國際組織之一，1848年成立，總部設在日內瓦。後來該會的口號從「教會合一」發展為「世界合一」、「人類合一」，並同其他宗教和馬克思主義者對話。
- [5] Dispensationalism，時代主義，認為相對於神聖性，可見世界與教會不完善，基督教是叛教，面臨審判。時代論與聖潔運動不同，它教導世界和可見的教會都是不完善的，基督教國反而是叛教，一直向審判前進。當前世界正在消亡，不是復興，而是叛教。現今時代正在結束，不是復興，而是末日的時代。時代論是一個詮釋《聖經》的系統，以神的恩典作為中心主體建立《聖經》真理的一貫性。時代派把神當作是一個「在不同時代可以用不同方法來對待人」的上帝。
- [6] Jurgen Moltmann, "The Crucified God: A Trinitarian Theology of the Cross", pp.279-280.
- [7] 教會論，關於教會，《新約》中有各種形象化的

表述。保羅強調教會為「基督的身體」。一般指由信奉基督的教徒組成的集體。他們在一起參加崇拜聚會和禮儀（洗禮和聖餐等）。

- [8] 聖靈論是基督教神學重要課題之一，論述上帝三位一體中聖靈的本性地位問題。
- [9] Doxology，榮耀頌，讚美上帝的頌辭，指對上帝的禮讚、讚美、稱頌和感謝。
- [10] Activism，主張為政治、社會目的而採取各種手段（甚至暴力）的行動主義或激進主義，也指強調行動果斷，積極行動的「行動第一主義」。
- [11] 同注[1]。
- [12] 莫爾特曼：《希望神學導論》安希孟譯：《20世紀西方宗教哲學文選》下卷(上海三聯書店，1991年)，第1774頁。
- [13] Jurgen Moltmann, *Religion, Revolution and the Future*, New York, 1969, p.35.
- [14] *ibid*, p.36.
- [15] 莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，英文版，1974年，倫敦，第227頁；中文版，1997年，上海，第278頁。
- [16] 同上，英文版，第152頁；中文版，第184頁。
- [17] 同注[15]，英文版，第4頁；中文版，「對主體的說明」第5頁。
- [18] Moltmann, *The Crucified God: the Cross as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. 《被釘十字架的上帝：作為基督教神學基礎和批評的十字架》，德文版，1977年，慕尼黑。英文版，1974年，倫敦。阮煒譯，中文版，1994年，香港上海三聯書店。
- [19] *Interpretation*, 26/3, 19. pp, 278-229. *Concilium*, 6/1972, pp.26-37.
- [20] 同注[15]，英文版，第246頁；中文版，第302頁。
- [21] 同注[15]，英文版，第249頁；中文版，第306頁。
- [22] 同注[15]，英文版，第244頁。
- [23] "The Crucified God: A Trinitarian Theology of the Cross", p.244.
- [24] 同注[15]，英文版，第209頁。
- [25] 同注[15]，英文版，第209頁。
- [26] 同注[15]，英文版，第244頁；中文版，第300頁。
- [27] 同注[15]，英文版，第277頁；中文版，第340頁。

- [28]同注[15]，英文版，第27頁；中文版，第342頁。
- [29]同注[15]，英文版，第291頁；中文版，第360頁。
- [30]同注[15]，英文版，第303頁；中文版，第375頁。
- [31]Gerhard von Rad, *Other Essays*. (New York: McGraw-Hill, 1996). Gerhard von Rad, "Typological Interpretation Old Testament" trans, John Bright, Claus Westermann, *Essay Old Testament Hermeneutics*, (Richmond: John Knox Press, 1963).
- [32]同注[15]，英文版，第5頁；中文版，「對主題的說明」，第6頁。本篇中的引文按照英文對中文作了修改，故注明中、英文兩種出處，供參考。
- [33]非同一性原理(Principle of Non-Identity)，柯日布斯基用語。任何個體、客體、事件在時間的過程中都不可能是同一的。事物與表示事物的詞不是同一的，因為事物和現象千差萬別，它們之間沒有共同之處，所以沒有事物的類名。任何同一性的觀點都必然導致錯誤的評價。
- [34]饒申布什(Rauschenbusch, Walter, 1861-1918)關心民眾疾苦，主張以基督教的原則將社會改造為上帝之國。上帝之國的教義，就是社會福音。他還主張教會與工人階級聯盟。著有《基督教與社會危機》、《社會制度基督化》、《社會福音的神學》等。
- [35]Walter Rauschenbusch, *Christianity and Social Crisis*, New York, 1964, p.91.
- [36]卡爾·巴特(Karl Barth, 1886-1968)，瑞士基督教神學家、哲學家，新正統神學主要代表。
- [37]神正論(theodicy)，探究上帝內在或基本的至善（或稱全善）、全知和全能的性質與罪惡的普遍存在的矛盾關係。源於希臘語theos（上帝）和dike（義）。

Moltmann on Easter Hope and Crucifixion An Ximeng (Shanxi University)

Abstract: The article is a bird's eye view of the career of theology of hope between the mid-sixties and the mid-seventies. Theology of hope played an important role in defining and articulating Christian aspiration in our time. Yet, it was influenced by currents

of alteration and reconstituted in 1974. Its original directives are not obsolete. "The Crucified God" is the continuation and development of "Theology of Hope". Theology of hope must be theology of cross. Theology of cross is theology of suffering and crucifixion. The conceptual bridge from hope to suffering is pathos and deeper sensitivity. This deepened theology of hope. The overemphasis on social action of reform leads to apathy. The alternative to the apathy is pathos. Hope is rooted in the suffering of God. Christian hope can be realistic and liberating only when it apprehends the pain of the negative. Contemporary Chinese theology should not neglect the suffering of people. If one believes in some social programs of progress whole-heartedly, he is really naive.

Theology of Hope put forward a thoroughly eschatological theology, while God crucified argues that the cross of Christ is the basis and standard of Christian theology and the identity of Christ's disciples. The former emphasizes the resurrection of the crucified Savior, while the latter emphasizes the enduring significance of the cross of the resurrected Jesus. The former emphasizes the promise of God, which makes history change with each passing day, and forms the vision of the church's mission. The latter maintains that the event of the crucified God is a "force field" in which the liberation of personal and social life takes place. Political theology is based on the resurrection of Jesus and the crucifixion. The death of the cross is not death, but rebirth. That is the life of Jesus. Without death, there can be no immortality or liberation. This is the paradox of the cross. The cross of suffering and the expectation of the future are negation of negation. According to Moltmann, the theology of the Cross and the doctrine of the Trinity are two major Traditions in Christian theology that incorporate the cross into the thinking and speaking of God. Moltmann's innovative and illuminating suggestion is that he merges these two traditions into an interpretative continuum. "The material principle of the Trinity is the Cross of Christ. The formal principle of knowledge of the cross is the doctrine of the Trinity." The Trinity is the division and unity within God. The focus of the Trinity is the cross and the resurrection.

Key Words: Eschatology Hope, Crucifixion, Historical existence, Negative Dialectics, Doubt of Certainty, Trinity