



上海三联人文经典书库

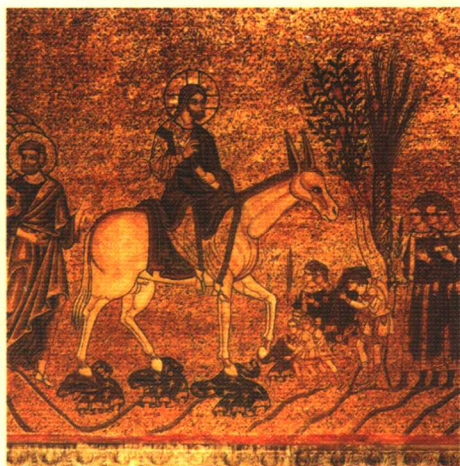
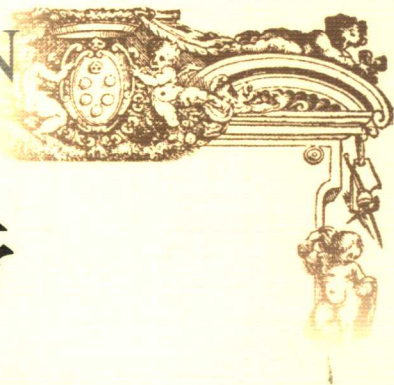
11

DAS KOMMEN GOTTES

来临中的上帝

基督教的终末论

〔德〕于尔根·莫尔特曼 著 曾念粤 译



上海三联书店



来临中的上帝

基督教的终末论

〔德〕于尔根·莫尔特曼 著 曾念粤 译

DAS KOMMEN GOTTES



上海三联书店

图书在版编目(CIP)数据

来临中的上帝/(德)莫尔特曼(Moltmann, J.)著;曾念粤译. —上海:上海三联书店, 2006. 5
(上海三联人文经典书库)
ISBN 7-5426-2318-4

I. 来... II. ①莫... ②曾... III. 神学—研究
IV. B972

中国版本图书馆CIP数据核字(2006)第048762号

来临中的上帝

著 者 / [德]于尔根·莫尔特曼
译 者 / 曾念粤

责任编辑 / 王秦伟
装帧设计 / 鲁继德
监 制 / 林信忠
责任校对 / 张大伟

出版发行 / 上海三联书店

(200031)中国上海市乌鲁木齐南路396弄10号

<http://www.sanlianc.com>

E-mail: shsanlianc@yahoo.com.cn

印 刷 / 上海展强印刷有限公司

版 次 / 2006年9月第1版
印 次 / 2006年9月第1次印刷
开 本 / 640×960 1/16
字 数 / 300千字
印 张 / 21.75

ISBN 7-5426-2318-4/B·158

定价:36.00元



上海三联人文经典书库

编委会主任 陈启甸 戴俊

主 编 陈恒 黄韬

编 委 会 (以姓氏笔画为序)

于沛	王忠欣	王晋新	王秦伟
王晴佳	卢汉超	刘昶	刘北成
刘津瑜	刘新成	向荣	江晓原
宋立宏	张绪山	张强	李剑鸣
杨共乐	汪民安	范景中	陈新
陈仲丹	陈志强	陈淳	林在勇
郑克鲁	金寿福	侯建新	查常平
贺照田	赵立行	夏可君	徐晓旭
晏绍祥	郭小凌	郭长刚	钱乘旦
黄洋	彭刚	彭小瑜	蒋竹山
魏楚雄			

编辑主持 王秦伟

上海三联人文经典书库·基督教文化经典系列

主编 查常平

策划 杨熙楠

本书获香港汉语基督教文化研究所（道风书社）授权出版简体字版

总 序

陈 恒

自百余年前中国学术开始现代转型以来,我国人文社会科学研究历经几代学者的不懈努力已取得了可观成就。学术翻译在其中功不可没,严复的开创之功自不必多说,民国时期译介的西方学术著作更大大促进了汉语学术的发展,有助于我国学人开眼看世界,知外域除坚船利器外尚有学问典章可资引进。20世纪80年代以来,中国学术界又开始了一轮至今势头不衰的引介国外学术著作之浪潮,这对中国知识界学术思想的积累和发展乃至对中国社会进步所起到的推动作用,可谓有目共睹。新一轮西学东渐的同时,中国学者在某些领域也进行了开创性研究,出版了不少重要的论著,发表了不少有价值的论文。借此如株苗之嫁接,已生成糅合东西学术精义的果实。我们有充分的理由企盼着,既有着自身深厚的民族传统为根基、呈现出鲜明的本土问题意识,又吸纳了国际学术界多方面成果的学术研究,将会日益滋长繁荣起来。

值得注意的是,20世纪80年代以降,西方学术界自身的转型也越来越改变了其传统的学术形态和研究方法,学术史、科学史、考古史、宗教史、性别史、哲学史、艺术史、人类学、语言学、社会学、民俗学等学科的研究日益繁荣,研究的方法、手段、内容日新月异,这些领域的变化在很大程度上改变着整个人文社会科学的面貌,也极大地影响了近年来中国学术界的学术取向。不同学科的学者出于深化各自专业研究的需要,对其他学科知识的渴求也越来越迫切,以求能开阔视野,迸发出学术灵感、思想火花。近年来,我们与国外学术界的交往日渐加强,合格的学术翻译队伍也日益扩大,同时我们也深信,学术垃圾的泛滥只是当今学术生产面相之一隅,高质量、原创性的学术著作也在当今的学术中坚和默坐书斋的读书种子中不断产生。然囿

于种种原因,人文社会科学各学科的发展并不平衡,学术出版方面也有畸轻畸重的情形(比如国内还鲜有把国人在海外获得博士学位的优秀论文系统地引介到学术界)。

有鉴于此,我们计划组织出版“上海三联人文经典书库”,将从译介西学成果、推出原创精品、整理已有典籍等方面展开。译介西学成果拟从西方近现代经典(自文艺复兴以来,但以二战前后的西学著作为主)、西方古代经典(文艺复兴前的西方原典)两方面着手;原创精品取“汉语思想系列”为范畴,不断向学术界推出汉语世界精品力作;整理已有典籍则以民国时期的翻译著作为主。现阶段我们拟从历史、考古、宗教、哲学、艺术等领域着手,在上述三个方面对学术宝库进行挖掘,从而为人文社会科学的发展做出一些贡献,以求为 21 世纪中国的学术大厦添一砖一瓦。

中译本导言

曾念粤

莫尔特曼的《来临中的上帝》是一本深具启发性和开创性的神学巨著,它不仅在语言上和神学上开创了新的面向,而且是本安慰人心的书。1999年,莫尔特曼因此书获得葛拉夫麦尔的宗教奖(Grawemeyer Award in Religion),¹在前一世纪结束前,许多人陷入世纪末的焦虑与恐慌,末日灾难的预言频传,这本探讨终末论的专书无疑发挥了振聋发聩的作用。

一 本书的特色

1. 本书是一本讨论“开始”的书

在基督教的传统中,终末论(Eschatologie)总是和“末事”、“世界末日”、“最后审判”等概念结合在一起。终末论被当成有关“最后的事物”或“万有的终结”的学问。因此,Eschatologie一词在国内经常被译成“末世论”或“末事论”。可是,这样的翻译却被莫尔特曼的《来临中的上帝》给颠覆了,“末世论”或“末事论”的用词在莫氏的书中不仅显得过于窄化,而且会造成误导。

对莫尔特曼而言,他的终末论的重点不是德国新教神学家阿尔特豪斯(P. Althaus)所指的“末事”,²而是万有的崭新创造。对莫尔特曼而言,基督教终末论的基础在于被钉十字架的基督的复活,基督从“死里复活”是一种结束中的开始,因此,终末论谈论的重心应该是致死的终结中的崭新开始,正如布洛赫(Ernst Bloch)所言,“基督的终结——

1 关于葛拉夫麦尔奖的细节,参见拙著《开放的心灵与宏观的神学——专访当代神学大师莫尔特曼》,《当代》杂志(第一五九期,2001年11月,“神学家莫尔特曼(Jürgen Moltmann)专辑”),页16—25。

2 P. Althaus,《末事》(Die letzten Dinge, Gütersloh, 1922)。

毕竟这是他真正的开始”。我们可以看到，莫尔特曼在讨论个人的终末论、历史的终末论和宇宙的终末论都遵循着“开始就在终结中”(Im Ende ist der Anfang)的原则。正因为如此，本书的标题不是“万有的终结”或“末事”，而是“上帝的来临”。

2. 本书经过长期的累聚，并和三十年前的《盼望神学》相呼应

莫尔特曼的每一本“巨著”都出自不同的报告或课堂的讲纲，经过数年的教学和演讲，然后参酌学生或听众的回应或批判，最后将这些内容累聚成书。《来临中的上帝》于1994年12月降临节正式定稿，本书和他在1964年出版的《盼望神学》正好相隔三十年。在本书中，我们可以一再看到莫氏引证《盼望神学》的论点(页22, 39, 151, 166……)，他同样也提到对当年论点的修正(页89, 93)。可是，《盼望神学》中的神学——应许史的进路仍然保留，并且贯穿了他所有的著作，以致产生了“一种确定的纲领”(页13)。莫尔特曼等于在本书中铺陈他的“终末论大全”。

《盼望神学》虽然探讨了基督教盼望的内涵，如死人复活、来临的上帝国，但是这些内涵比较属于顺带介绍的性质，因为它偏重从终末的角度来为“盼望神学”提出根据。至于终末盼望的内涵则在本书中作了深入的介绍。读者不难发现，贯穿“盼望神学”的核心概念：“应许”在本书的地位不是那么重要，取而代之的则是盼望的内涵。

3. 本书呈现出一种整合性的终末论

本书联系了向来被拆得支离破碎的观点：个人的终末论(第二章)、历史的终末论(第三章)、宇宙的终末论(第四章)和上帝的终末论(第五章)。莫氏将这些观点整合到特定的远景：“在这本关于终末论的书中，有关永恒生命(第二章)、永恒国度(第三章)和永恒创造(第四章)的不同远景都朝向上帝终末的舍金纳(Schechina)³：上帝将要来到他受造中的居所。”(页13)因此，莫尔特曼可以这样描述“圣经终末论的基本问题”：“上帝何时要在天上和地上证明他的神性？这问题的答案就在来临的上帝的应许：‘全地充满了他的荣耀’。”(赛6:3)

3 Schechina 意指上帝的荣耀内住。

4. 本书是本切合实况的终末论

本书对个人的存在史和世界史进行批判分析,并敏锐地感受到历史中的中断:“‘奥斯维辛’的惨剧使得犹太教—基督教的梦想——犹太人融入基督教社会——破灭。‘广岛的原子弹’使人类失去了他的原子无罪性,切尔诺贝利核电厂事故则使人类失去了他在生态上的无罪性。19世纪所有千禧年式或弥赛亚式的大计划,无论它们是以宗教或世俗的面貌出现,全部在20世纪惊人的惨剧中摧毁了。”(页21)

不仅如此,莫尔特曼在进行神学的论述时,都一再和现况联系。在第二章的个人终末论中,莫尔特曼便一再批评现代个人主义社会中,人们对死亡和哀悼的压抑,以至于世代间的联系中断。在第三章的历史终末论中,莫氏清楚地指出现代世界所面临的生态危机、贫富不均以及大规模毁灭武器的问题,并指出神学在面临这些问题时所应作的修正与创新。

5. 本书深受犹太教思想的影响

莫氏论道,上帝在终末时的内住是以“上帝终末的舍金纳”为目标(页13),这种想法除了有《圣经》的依据以外,还深深打上当今犹太教思想的烙印。莫氏不仅在第一章第四节中侧面地详述了当今犹太教的弥赛亚思想,⁴而且他受犹太教思想的影响——这的确见仁见智——要不是不够深,⁵就是深到一个程度,甚至连他的基督论方法受犹太教的“内住比喻”都影响过深。⁶再者,莫氏的终末论思想刚好在基督论的层面,即“上帝在他的基督的内住”(页13)的层面上,受到犹太教思想的启发。因为,莫尔特曼已在《耶稣基督的道路》(1989年,页17)作了基础性的描述:只有那些不仅从希伯来文《圣经》的脉络,而且同时从延续至今活生生的犹太教脉络中去认识耶稣——这位弥赛亚和上帝的人子——才能真正认识他。因此,在本书中“可容易看出,以色列和当代犹太教思想对我影响之深。为此我提出布洛赫(Ernst Bloch)和罗森

4 W. Pannenberg, *Anbrechende Zukunft*. J. Moltmanns Eschatologie, in: *Ev. Komm.*, 2/1996, 页76.

5 J. Seim, *Das Kommen Gottes*, in: *Deutsches Pfarrerberblatt* 2/1996, 73—74.

6 I. U. Dalferth, *Die zweite Schöpfung*, in: *FAZ* (10. 10. 1995).

茨威格(Franz Rosenzweig)的大名以示感谢”(页13)。

事实上,在巴特(K. Barth)、伊万德(H. J. Iwand)、葛维茨(H. Gollwitzer)、克劳斯(H. -J. Kraus)和麦奎尔德(Fr. -W. Marquardt)之后,就没有其他任何教义学的著作,像莫尔特曼的“系统神学论丛”那样直接以犹太教为指涉的对象,并从中汲取思想精华。

二 本书的论述架构

莫尔特曼认为,基督教终末的盼望有四个不同的远景:

- (1) 它是对上帝荣耀的盼望;
- (2) 它是对上帝为世界所作的崭新的创造的盼望;
- (3) 它是对上帝针对人类的历史和大地的盼望;
- (4) 它是对上帝为个人复活及得永生的盼望。

这四种次序——从上帝的荣耀、世界、历史以至于个人——是一种存有的次序,莫尔特曼在论述这四个远景的盼望时,则是采取认识的次序,换言之,他不是从基源开始,而是从作用开始:“终末论首先影响到个人的信仰。然后得出在世界中的新生命。最后,从这个新生命中产生了身体得赎的盼望和全世界改变成上帝国的期盼。”(页17)这个从个人的终末论到上帝的终末论的论述架构,诚如本书作者退休前最后一学期在图宾根的演讲课程所提到的,正像石头丢到水中,激起涟漪,是由内而外扩散的。这样的一个大架构涵盖了终末论探讨的所有层面,是作者的一大创见,也深受当代新教神学大师潘能柏格(W. Pannenberg)的肯定。

三 来临的终末论

值得一提的是,前面所提的四个远景中,盼望的对象始终是上帝本身,只是莫尔特曼是从“将来”(Zukunft)的时态来看待这位上帝。对他而言,上帝是一位来临的上帝(Gott im Kommen),因此,“将来”不是遥遥无期的“今后”(Futurum),而是“来临”(Advent)。

莫尔特曼的经文依据是《启示录》一章四节:“但愿从那今在、昔在、来临的上帝……有恩惠、平安归于你们”(Gnade sei mit euch und

Friede von dem, der da ist, der da war und der da kommt...)。我们习惯上将时间的轴从过去到现在而划向未来,因此,对和合本《圣经》对此段经文的误译习而不察:“但愿那昔在、今在、以后永在的上帝……”我们希望上帝也是“今后永在的上帝”,莫尔特曼早在《盼望神学》第一章中指出,这样的上帝绝对不是基督教《圣经》所启示的上帝,反而比较像希腊的神明。《启示录》这段经文中出现的字眼是“来临”(der da kommt),而不是“以后永在”(der sein wird),这意味上帝的将来不是像他以往和现今一般,而是在于他的“来临”,亦即他在行动中向着世界而来。

对莫尔特曼而言,他的时间观同毕希特(Georg Picht)一致,是把将来视为时间的源头,因为“将来”(Zukunft)是上帝在时间中的决定性力量,它和上帝一样,不断向我们迎面而来(zukommen)。从这个角度来看,过去乃是从已逝去的“将来”而来,但是过去是无法逆转成为将来的。因此,将来使过去成为已逝去的“将来”,使现在成为当下的“将来”,使未来成为即临的“将来”。

在本书的第一章“来临的上帝:终末论现况”中,莫尔特曼以这种来临的、期盼的(adventlich-antizipatorisch)上帝观作为其终末论的基础及方法。首先,他对19世纪以来由库尔曼(Oskar Cullmann)主张的水平—线性终末论(第一节)与布特曼(Rudolf Bultmann)和巴特倡导的垂直—实存终末论(第二节)进行了批判,⁷然后,提出范畴——“新”(Kategorie Novum)的概念,作为终末论的核心概念(第三节)。此外,他也详细介绍当代“犹太教中弥赛亚式思想的再生”(第四节),这个小节的内容看似离题,但是,介绍完毕之后,莫氏立即回到本书思想的主线。⁸

四 个人的终末论

第二章“永恒的生命:个人的终末论”。莫尔特曼在本章处理个

7 有关莫尔特曼对库尔曼主张的水平—线性终末论与布特曼和巴特倡导的垂直—实存终末论的批判,请参考邓绍光先生在“终末盼望与此世实践”一文的第二和第三段中极为精辟的诠释,载于:《终末、教会、实践——莫特曼的盼望神学》(基道出版社,1999),页13—20。

8 W. Pannenberg, *Anbrechende Zukunft*. J. Moltmanns *Eschatologie*, 同前,页76。

人面对死亡以及死亡之后的所持守的种种盼望。莫氏将死亡当成“生命中的重大事件”。死亡不仅终结人的生命,也使人意识到生命的有限性,不仅如此,对死亡的恐惧使得生命受到扭曲。同样,基督徒所盼望的复活也不能降格成“死后的生命”,它同样也是“生命中的重大事件”。复活让人对生命作出毫无保留的投注,复活的盼望预设死人的生命在上帝面前一直是“永恒的当下”。这乃是莫氏“不死观”(Unsterblichkeitsgedanken)的核心,他以此纠正以前由他本人或其他人所提出的“不死观”以及复活的盼望(页 89)。莫氏认为,复活和这个必死的生命有关,它不仅使必死的生命成为永恒,而且也使生命得到改变及转化。

既然死亡和复活皆为“生命中的重大事件”,那么死亡本身是否也是一种转化?在本章中,莫氏一度接近这个论点,然而他提出的《圣经》的论据证明他走的是另外一个方向。

死亡究竟是人犯罪产生的后果,抑或生命自然的极限?(第三节)在这一点上,莫氏将保罗(前者)以及自由神学(后者)的论据加以批判、综合:作为罪恶后果的死亡只能及于人,它无法解释其他受造物的死亡;另一方面,有限性并不一定包括必死性(如天使及星辰),而且“自然的死亡”的论题和《圣经》的救赎福音相抵触。对莫氏而言,死亡表达了当前生命的不圆满。

人死后究竟在哪里?(第四节)莫尔特曼将传统天主教的“炼狱”、路德的“灵魂熟睡”以及近代天主教神学家所推介的“死亡中的复活”(Auferstehung im Tod)逐一批判,并提出自己的论据。他认为以上三种观点的缺失在于:它们不是从“我”这个人就是从上帝的永恒性出发;他认为必须以基督作为出发点,才是正确之途(页 124)。莫尔特曼的基督乃是“半途上”的基督,现在他还不是再临的基督。虽然,基督已从死里复活,但是死人的复活却尚未发生。莫氏以保罗的话作基础,“基督死了,又活了,为要作死人并活人的主”(罗 14:9),而提出论据:基督死亡时成了死人的弟兄。身为复活者的基督将死人及活人带向上帝国圆满终结的道路上。死人已死,而且尚未复活,但是他们已经“在基督里”并且与基督一同进入他的前程。“死人并没有和上帝隔离(反炼狱说),他们也没有深睡(反灵魂熟睡说),他们也尚未复活(反死亡中的复

活说),他们仍是‘在基督里的存在’”(页126)。基督既然成为活人和死人的主,那么死人和活人便共同享有基督的团契,此外,死人和活人便因着基督而形成一种特殊的团契(页128—131),而不是像一般人想象的“阴阳相隔”。

莫尔特曼在第五节中还对转世思想进行了评估,这对汉语读者有切身的意义。虽然莫尔特曼站在基督教的观点,但是,他对于转世思想中人与其他活物的一体性却抱以极高的评价。莫氏强调,基督教中恩典的原则使得转世思想中“因果报应”的律则失效。这对“最后审判”的期盼带来影响,莫氏认为:“最后审判”不应当成“恐怖末日论的报应法则”(apokalyptisches Karma-Gesetz)来理解,换言之,不应将它理解成执行因果报应的审判。

伊壁鸠鲁(Epikur)说:“当我活着时,死亡就不在。当我死了,我也不存在。”他这种看似简单明了的论述把死亡和我们个人完全区分。可是,如莫氏所说“死亡是生命中的重大事件”,而且就在我们所爱的人的死中,我们亲自经历了死亡。为此,莫氏特别探讨“死亡、哀悼和安慰”(第五节),他在这个实践神学意味极重的章节中,不仅和弗洛伊德的思想进行了一番对话,而且,对于哀悼者如何克服伤痛,以及旁人如何去安慰哀悼者,提出正确的理论基础。美国神学界将莫尔特曼媲美为:“牧师神学家”,这个称谓在于强调莫氏“深入浅出,以简驭繁”的表达能力。笔者认为,这个称谓同样能表达他具有牧者的心肠,而非躲在象牙塔的神学家,“不知人间疾苦”。

五 历史的终末论

人类是社会的动物,因此,终末性的盼望不只局限于对“永生”的盼望。它一定会超出个人而涉及群体。第三章的主题“上帝国:历史的终末论”,是本书篇幅最长的一章。

莫氏首先将上帝国的来临作为世界史的终末论的核心和目标。如此一来,便可对“弥赛亚式终末论”(messianische Eschatologie)和“恐怖末日的终末论”(apokalyptische Eschatologie)加以区分。细言之,在世界史的“弥赛亚式终末论”中,基督在世上的弥赛亚(千禧年)国度是

来临的上帝国的过渡。在世界史的“恐怖末日的终末论”中，世界的终局、毁灭和审判处于核心的地位。就前者而言，上帝国具体实现在当下的历史中；就后者而言，上帝国完全处于历史之外。此外，莫氏使用目标(telos)和结局(finis)这两个概念作为区分的判准：如果弥赛亚(国度史的)终末论涉及历史发展的目标，那么恐怖末日的终末论便着眼于世界的终局和审判。我们虽然可以如此区分这两种终末论，但事实上两者有许多重叠之处，以致莫氏作了如此的观察：“这是正确的：有意走出灾难的弥赛亚盼望总是和感受到灾难的恐怖末日论相联系。虽然没有弥赛亚主义的恐怖末日论是存在的，可是没有恐怖末日论的弥赛亚主义却是不存在的。”(页 171)

这两种历史的终末论都具有政治的意涵，因此，莫氏进一步区分那些政治化的终末论，它们是这两种终末论的世俗化：一方面是关于神圣帝国和基督教时代的当下千禧年主义；另一方面则是恐怖末日论的灭绝主义。

作了以上概念性的陈述(第一节和第二节)后，本章的结构便得以掌握：如果第三节到第六节是以当下千禧年主义的各种形态来处理弥赛亚终末论在政治上的世俗化，那么第七节便讨论弥赛亚终末论真正的意图。如果第八节和第九节以恐怖末日论的灭绝主义来探讨恐怖末日的终末论在政治上的世俗化，那么第十节便处理恐怖末日终末论地下的、反抗的和殉道的传统。最后，第十一节将对弥赛亚的(第三节到第七节)和恐怖末日论的(第八节到第十节)终末论结合起来，并且以“万有的回归”的概念来讨论在上帝国这个角度中的最后审判。总体而言，如果我们借用《耶稣基督的道路》(1989)中的判准，便可对莫氏的历史终末论作此评断：在弥赛亚和恐怖末日论层面中的终末论。

莫氏在弥赛亚和恐怖末日论层面中建构历史的终末论，因此第三节到第七节和第八节到第十节不仅在结构上是平行的，而且第七节“千禧年式的(笔者按：即弥赛亚的)终末论是必要的吗？”和第十节“恐怖末日的终末论是必要的吗？”的标题在形式上是相同的。莫氏在这两节中提出了《圣经》的、基督论的和神学—伦理学的论据，来支持弥赛亚—恐怖末日的终末论的必要性。

莫尔特曼看出历史上那些没有恐怖末日论色彩的弥赛亚式终末论(第三节到第六节)会造成夸胜主义和强者对弱者的欺压，反观没有弥

赛亚主义意涵的恐怖末日论(第八节到第九节)则散布焦虑和惊恐,并使人瘫痪。但是,弥赛亚式的盼望具有正面的特性:它使基督教和犹太教共同盼望上帝国的到来,并为基督徒的反抗伦理和对基督的跟随赐下动力(页 226)。反观恐怖末日论的盼望也具有正面的意义:它使人意识到世界中的危难,而小心谨慎,不至于盲目乐观(页 261),并且使人产生“对生命无条件的肯定”(页 262)。借此,莫尔特曼以批判、修正和创新的方法,提出了他的历史终末论:弥赛亚—恐怖末日的终末论。

到底历史的终末论的目标何在?莫氏在第十一节中以“万有的回归”的概念来总结弥赛亚(千禧年)式终末论(第三节到第七节)和恐怖末日的终末论(第八节到第十节)。莫氏在本节中处理了“全赦论”和“审判的双重结局”的教义。他认为:这两种看似矛盾的教义并非完全的冲突,并且在《圣经》的依据上是旗鼓相当的。他肯定审判的双重结局(永生和永死),但是,他不认为这边的结局在意义上是希腊哲学中绝对的、无时间的永恒,而是长时间的、末时的(页 269—270)。对他来说,审判不是最后的结局,审判在于拨乱反正,使上帝的公义得以伸张,但是最后的定准在于上帝的话:“看啊,我使一切都变成新的。”(启 21:5)换言之,他以“万有的回归”来统摄“最后的审判”。对莫尔特曼整个论证过程而言,基督的阴间之行扮演着决定性的角色。最后,莫氏以下面的话来结束这一章:“‘最后审判’不是惊恐,而是向人传扬基督真理中最奇妙的真理。知道这一点便是无尽喜乐的泉源:凶手不仅不能一直向受害者夸胜,而且他在永恒中不能一直是受害者的凶手。万有回归的终末教义具有审判和上帝国这两面:前者伸张正义,后者唤起新生命。”

虽然,本章有关弥赛亚式终末论和恐怖末日的终末论概念繁杂,容易令人混淆,但是有耐性的读者不难发现莫尔特曼在其他相关学科的造詣。具有文史或社会科学背景的读者透过本章会惊讶,基督教和西方历史文化间的联系竟是如此之深。

六 宇宙的终末论

第四章“新天新地:宇宙的终末论”。基督教的终末论必须扩展到

宇宙的终末论,因为人生存于大地之上,人和大地成为生命的共同体(页 285)。对莫氏而言,新天新地的创造比个人的终末论(第二章)和历史的终末论(第三章)还具整合性。

莫氏首先以安息和舍金纳这两个概念来探讨创造的前程(第一节)。莫氏认为:安息是上帝在时间中的临在,而舍金纳是上帝在空间中的临在。这为他在第三节“上帝永恒中时间的终结”和第四节“上帝临在中空间的终结”预留伏笔,安息和舍金纳是贯穿这两节的核心概念。本章所探讨的主线并非一般人所期待的:万有脱离败坏的辖制得蒙救赎(罗 8:21—22),而是上帝内住于他的创造(第二节)。莫氏的论据,有别于信义宗的“世界毁灭的教义”、改革宗的“世界转化的教义”、东正教的“世界神化的教义”以及生态性妇女神学主张的“母亲大地的荣耀”。他认为,当前的世界将透过上帝崭新的创造得到转化和改变,成为属于上帝的世界,而且这个崭新的创造和起初的创造具有连续性的关系,换言之,它是在原有基础上的崭新创造,另一方面,这个崭新的创造不在于使起初的创造恢复旧观,而是使起初的创造得以圆满终结。

在“号筒末次吹响的时候”(林前 15:12),永恒、无限的上帝和时间(第三节)及空间(第四节)的关系如何?莫尔特曼从创造时上帝和时间及空间的关系谈起,然后论到历史中的时间及空间,最后论到终末的时间及空间。传统神学留下了一个难解的问题:上帝在时间中创造世界?或是,上帝创造世界时顺带创造时间?如果是前者的话,那么,创造世界以前一定有一段时间,上帝在这段时间作了些什么?如果是后者的话,上帝是否是所有时间的永恒创造者?到底,“起初上帝创造天地”(创 1:1)的这个“起初”到底在“时间”或是“永恒”当中?莫氏采用犹太教神秘主义的观点,为此两难的困境提出“上帝自我交叠”(Selbstverschränkung Gottes)的说法:上帝在他的无所不在中,为他的创造挪出一个空间,换言之,上帝将他的临在撒出了这个“原始的空间”(Urraum)。顺着“上帝自我交叠”的思路,莫尔特曼推论,在终末圆满终结时,上帝原先在创造时与时空的“自我区别”将被取消,永恒与时间、无限与空间将不再是对立的关系,而是互渗相离的关系。换言之,永恒的创造者来到他的创造中,整个创造成为他的居所,整个创