



目 录

编者前言 / 1

作者简介 / 1

第一章 《罗马书》:保罗致 21 世纪亚洲的信

罗伯特·朱伟特 / 1

第二章 亚伯拉罕:作为所有因信称义之人的父亲(《罗马书》4:1 - 25)

罗伯特·朱伟特 / 40

第三章 “基督预定”(《罗马书》8:28 - 30)与儒家的政治伦理 杨克勤 / 49

第四章 神意——第一部分

克里斯托弗·霍尔 / 84



第五章 神意——第二部分

克里斯托弗·霍尔 / 116

第六章 治疗性哲学与苦难问题

——论克里索斯托的《论神意》

章雪富 / 175

第七章 反思神的旨意

章雪富 / 225

参考书目 / 232



第一章 《罗马书》:保罗致 21 世纪亚洲的信^①

罗伯特·朱伟特

导 论

感谢您的介绍,很荣幸能在北京大学演讲。首先,我感谢大家对我首次到访中国给予的热情欢迎,其中尤其感谢杨克勤教授,他对我在北京的停留作了周到安排。

站在这里,我特别渴望听到大家的意见,因为我相信,较之于包括我在内的任何西方人,今天的中国人处于一种更为有利的形势来理解保罗。这是因为,保罗和他的罗马听众生活在一种荣耀与羞耻的文化中,而较之于西方大多数国家的文化,这种文化更接近中国文化。为了说明这一点,我首先要阐明一个

^① 2007 年 9 月 25 日演讲稿,蔡蓁和花威译。



《罗马书》研究中的理论盲点。

很奇怪的是,在西方主流的《罗马书》研究中,学者们很少关注《罗马书》14:1 和 15:7 关于彼此“接纳(welcome)”的两次训诫,也对 16 章中重复了 21 次的“问安”不感兴趣。在关于《罗马书》的大量研究文献中,我们没法发现一篇文章研究了这两个术语中的任何一个。^① 学者们更多地关注 16:16 中的“圣洁

① 许多研究分析了《罗马书》中软弱的人和强壮的人,但没有分析接纳这一主题。例如, C. A. Gaertner, “Instructions to the Weak and the Strong According to Romans 14”, *Concordia Theological Monthly* 21 (1950), 659 – 673; Jacques Dupont, “Appel aux Faibles et aux Forts dans la communauté romaine (Rom 14:1 – 15:13)”, *Studiorum Paulinorum congressus internationalis catholicus* 1 (1963), 357 – 366; Paul W. Gooch, “St. Paul on the Strong and the Weak: A Study in the Resolution of Conflict”, *Crux* 13 (1975 – 1976), 10 – 20; John Murray, “The Weak and the Strong”, *Westminster Theological Journal* 12 (1949 – 1950), 136 – 153; R. L. Omanson, “The Weak and the Strong and Paul’s Letter to the Roman Christians”, *Bible Translator* 33 (1982), 106 – 14; Marx Rauer, *Die “Schwachen” in Korinth und Rom nach den Paulusbriefen* (Freiburg: Herder, 1923); Mark Reasoner, “The Strong and the weak in Roman and in Paul’s Theology” (Dissertation, University of Chicago, 1990); Eduard Riggenbach, “Die Starken und Schwachen in der römischen Gemeinde”, *Theologische Studien und Kritiken* 66 (1893), 649 – 678; H. Rongy, “Les faibles et les forts dans la communauté romaine”, *Revue ecclésiastique de Liège* 22 (1931), 313 – 317; J. Paul Sampley, “The Weak and Strong: Paul’s Careful and Crafty Rhetorical Strategy in Romans 14:1 – 15:3” (本论文宣读于 1993 在芝加哥举行的 SNTS 会议); Gerd Theissen, “The Strong and the Weak in Corinth: A Sociological Analysis of a Theological Quarrel”, J. H. Schütz trans. and G. Theissen ed. *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 121 – 143.



的亲嘴”,^①但迄今为止,没有任何研究涉及“圣洁的亲嘴”在会众中或在书信论证中的作用。在目前关于《罗马书》中荣耀与羞耻的辩证法的研究中,没有学者论及在以上经文中隐含着的荣耀来客的社会功能。^②

鉴于这些训诫构成了这封书信的高潮,它们的重要性就毋庸置疑,但研究者缺乏神学与社会敏感性,不能理解在这些经文中,究竟什么是最重要的。由于自奥古斯丁以降,罪感(guilt)与宽恕(forgiveness)的问题主导了的《罗马书》研究,西方神学传统就对羞耻地排斥与荣耀地接纳这一社会现象视若不见。那么,在保罗书信的论证中,这些主题有怎样的功能呢?在保罗试图对罗马基督徒讲话的情形下,这些主题的社会与神学相关性是什么呢?在这里是否存在一个基础,可以从中发展出一种 21 世纪的新的接纳伦理学呢?带着这些问题,我们的探究将首先

① 参 Stephen Benko, “The Kiss”, in S. Benko, *Pagan Rome and the Early Christians* (Bloomington: Indiana University, 1984) 79 - 102; John Ellington, “Kissing in the Bible: Form and Meaning”, *Bible Translator* 41 (1990) 409 - 16; William Klassen, “The Sacred Kiss in the New Testament”, *New Testament Studies* 39 (1993) 122 - 35; Eleanor Kreider, “Let the Faithful Greet Each Other: The Kiss of Peace,” *Conrad Grebel Review* 5 (1987) 28 - 49; W. Lowrie, “The Kiss of Peace,” *Theology Today* 12 (1955) 236 - 42; Nicholas James Perella, *The Kiss: Sacred and Profane: An Interpretative History of Kiss Symbolism and Related Religio - Erotic Themes* (Berkeley: University of California, 1969); Klaus Thraede, “Ursprünge und Formen des Heiligen Kusses im frühen Christentum”, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 11 - 12 (1968 - 69) 124 - 80.

② Halvor Moxnes, “Honor and Righteousness in Romans”, *Journal of the Study of the New Testament* 32 (1988): 61 - 77, 此文发展了他在早期文章中的观点, “Paulus og den norske vaerematen. Skam og ære i Romerbrevet” [Paul and Norwegian Culture. Shame and Honor in Romans], *Norsk Teologisk Tidsskrift* 86 (1985): 129 - 40.



考察在书信中使用的荣耀与羞耻的语言。

在《罗马书注释》一书中，我采用了历史批判解经的标准方法，包括历史分析、文本批判、形式批判、编修批判和修辞批判等，以重建听众的社会背景，重建罗马和西班牙的历史情景，对希腊－罗马的荣耀、羞耻和帝国体制进行历史文化分析，并由此发展出相应的神学诠释。^① 保罗想要从罗马教会那里获得帮助，以到西班牙“蛮族”那里宣讲福音，这福音虽然是在基督里显明的上帝的公义，却在罗马会众中被扭曲了。在耻辱的十字架上，基督超越了希腊－罗马世界和犹太世界中关于荣耀的文化体系，而这一体系带来了对蛮族的歧视和剥削，也影响了罗马教会的合一。福音给每个群体带来同样的恩典，这就粉碎了在王权基础有关美德与荣耀的不公平评价。

① 参 Robert Jewett, *Romans: A Commentary* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2007), 1-3. 保罗认为，上帝的公义原本借助消除虚假的荣耀，可以重新掌控不顺服的个人和群体，但现在，这一福音被扭曲为一种支持彼此进行长期神学论争的意识形态，并使各种文化霸权主义渗透到解释过程中。由此，《罗马书》的信息被转换为一种新的神学律法，带来了残酷无情的束缚，正如保罗一直所阐述的那样。本注释采用社会－历史分析和修辞分析的方法，试图澄清这一扭曲过程，并尽可能地克服它。第一，为了避免一种纯粹客观的解释，我要承认我的方法论前设提醒着读者，可能存在另一种带有前见的解读方式；第二，通过重寻隐含在更大的章节或主要证据中的论证，我们可以发展出另一种观点，足以抗衡传统上对某个语词、短语或某句经文的神学阐释；第三，通过重建读者或听者的当时处境，我们可以不断获得某些准测，从而在多种可能阐释中作出选择；最后，寻求历史与宗教之间的适当的平行关系，探究反映在保罗话语中的早期基督教神学论争的最初形态，可以帮助我们排除不恰当的可能阐释，并找出语词、短语或经文的最可能含义。我的目标是，澄明文本的古代视野，以使其与不同解释立场中的现代视野进行有益的对话。



《罗马书》中的“克服羞耻的地位”

贾吉斯(E. A. Judge)认为,在《罗马书》中,保罗颠覆了古代世界中的一个广泛的文化传统,即把获得荣耀作为生活唯一恰当的目标。“人们认为,在公共生活中,赢得荣誉是对功绩的唯一充分的奖赏……因此,它成为公众人物的首要且令人艳羡的目标,借助界定自身荣耀和颁布纪念其成就的碑刻,使自己在后人的不朽记忆中被奉为神明。”^①这一看法在《荣耀的帝国》一书中得到了证实,兰登(J. E. Lendon)在书中这样描述罗马帝国上层阶级的想法:

当一位地位显赫的贵族注视着在他以下的社会时,他就看到了一个门槛,在他心目中,在这个门槛以下就不存在荣耀;那里的人群都没有荣耀,最好永远也

^① E. A. Judge, “The Conflict of Educational Aims in New Testament Thought”, *Journal of Christian Education* 9 (1966) 38 - 39; 并引用了 Sallust, *Bellum Jugurthinum* LXXXV: 26, “缄默只会使人们把谦卑误认为是一种罪恶意识。”正如 Judge 所观察到的,“自我夸耀是希腊高等教育的特征之一”,通过消除这种文化所烙下的借助学习和教导来寻求荣耀的动机,保罗实际上彻底颠覆了希腊-罗马的教育理论。



不会有……奴隶就是其中的典型。^①

《罗马书》的大多数听众都是无缘获得这种荣耀的人。在罗马社会森严的等级制度中，早期基督徒大部分是奴隶或曾经为奴，一出生就遭到鄙视，不是因为他们的作为，而是因为他们的身份；这种身份要么是民族的、文化的或性别的，要么是宗教的。在新约的用词中，羞耻既指可耻的行为，也指由他人强加的可耻的地位。^②事实上，羞耻的最具破坏性的形式是内化一些偏见性的评价，包括认为某些人或群体是无价值的，其生命是微不足道的。

在“《罗马书》的荣耀与公义”一文中，莫克斯尼斯（Halvor Moxnes）把书信中的观点放置在一个“荣耀社会”的古代文化语境中，其中最核心的是“来自他人的认可和赞赏”，这就意味着

^① J. E. Lendon, *Empire of Honor: The Art of Government in the Roman World* (Oxford: Clarendon, 1997), 13. 兰登表明，在罗马帝国中，除了武力与宣传，少数官员还使用授予“充满荣耀的职位”这一庇护方式来统治庞大的帝国。虽然武力的威胁和贪婪的欲望不是不存在，但在古代文献中，“比起顺服的责任，对荣耀的推崇和对官员、皇帝或统治者的尊重更为显著。”作为民众向统治者“致敬”的回报，统治者也赐荣耀给他们，民众与官员以荣耀交换作为相互联系的方式，而顺服只是荣耀系统中的一面。正如西塞罗说的，尊重民众没有丝毫的政府性，这只是日常的社会功能。在这一背景中，我们就可以理解《罗马书》中的论证过程，因为书信本身从头到尾都充满着荣耀语言。兰登还看到，“作为一个过滤器，荣耀成为观察整个世界的工具，而这是希腊-罗马人根深蒂固的思维方式……每一件事、每一个人都会被从荣耀方面来评价。”由此，荣耀构成了一个金字塔系统，处于最上层的是皇帝，虽然他声称自己放弃荣耀，却集所有荣耀于一身。而处于这个系统中的各个阶层，都在为争夺荣耀而进行长久不衰的竞争。亦参 Jewett, *Romans: A Commentary*, 119 - 120.

^② 参 A. Horstmann, “*Aschynomai* (羞耻的)”, *Exegetical Dictionary of the New Testament* (1990), 42 - 43. 这就提升了被他人“羞辱”的公开意义，与之相对的是主观上对自己所做的事情“感到羞耻”。



“群体比个体更重要”。^① 由此,这不同于西方神学与《罗马书》研究中的主要关注点,“其中,作为对罪行的一种回应,罪和罪感占据着支配地位。”^②

他还指出,荣耀与羞耻的语词在《罗马书》的论证中占据重要地位,诸如荣耀、羞辱、无耻、羞愧、被辱、尊贵、使尊贵、赞美、夸口和自夸。正如莫克斯尼斯所看到的,对荣耀与羞耻的关注

^① Halvor Moxnes, “Honor and Righteousness in Romans”, 62. 古罗马社会明确关注着荣耀的获取,建立了所谓的“荣耀贵族(an aristocracy of esteem)”,并使用“荣耀(gloria)”来描述“一个人展示自己的成功光环”,特别是在政治和军事方面。这种荣耀被视为英雄人物的本质,使其超群出众。他们的最高成就体现在“不朽的荣耀”或“天上的荣耀”这种措辞中,使他的名声在死后被流传下去。犹太人认为只有上帝才配得荣耀,而罗马人将荣耀用于描述英雄的成就,在宗教游行中,获胜的军事统帅往往被赞美,被认为拥有永恒荣耀的品质。由此,黎赫(Ülrich Knoche)认为,“光荣的人被从人类推举到永恒的领域,但他只是人,是罗马的公民,而不会是一个充满神性的英雄”。参 Ülrich Knoche, “Der römische Ruhmesgedanke”, in Hans Oppermann, ed., *Römische Wertbegriffe* [Darmstadt: Wissenschaftliche, 1983], 424. 当然,一个人只有提供了优秀的公共服务,才能被其他公民授予这种荣耀,被称为“伟大的人”,而荣耀的拥有者被认为有能力把众神的祝福带给社会。他受到尊敬被看作是公义与繁荣的根源,并由此奠定了复杂的荣耀等级,罗马元老院就对各种政治、军事上的成就分配荣耀,包括适当的奖赏、官职和庆典,而罗马执政者的野心就是获得更高层次的荣耀。

在罗马帝国的各个城市中,争取荣耀的现象非常普遍。通过资助竞赛和庆典、承担公共建筑的经费、捐助食物,精英阶层以此来谋取在城市中的荣耀。在罗马帝国中,公共生活的核心是追求荣耀。在每个建筑物和艺术品上都有铭刻,表明其归功于谁的荣耀。在罗马城中,存在着大量为了荣耀执政者和纪念军事胜利的雄伟的公共建筑物,比如神殿、浴室、喷泉和竞技场,这构成了奥古斯都所奠定的罗马和平(pax romana)的中心思想。斐洛(Philo)赞美奥古斯都为“首要的、最伟大的恩人,整个世界都授予他天上的荣耀,而这些在神殿、道路和门廊上得到了很好的证明……他获得了自己无上的荣耀和王权。但他未被这些巨大的荣耀宠坏,因为他从没有希望别人把他成为神”。(Legat. 145 - 154.)

^② Halvor Moxnes, “Honor and Righteousness in Romans”, 62.



关涉着书信的中心目的，即“把犹太基督徒与外邦基督徒联合为一个共同体。”^①这就意味着，应该克服可耻的彼此排斥，但这无法由宽恕来完成，因为罪感与宽恕只是《罗马书》中的次要问题。

除了以上的语词，我还要添加一些莫克斯尼斯忽略的社会歧视范畴，诸如：

1:14 中的“希腊人、化外人、聪明人和愚拙人”；

带有潜在羞耻性的称呼“外邦人”出现了 28 次；^②

在 14:1 - 15:7 中使用的“软弱”和“强壮”范畴；

在 14:1 - 15:7 中，25 次提及“接纳”和“问安”这两个社会性的荣耀动作，并占据了最后三章的经文；

70 次提及“义 (righteousness)”、“成义 (make righteous)”等，这些常被误译为“称义 (justification)”。

与此相比，在《罗马书》中，只有一次提及了“罪感与宽恕”的主题，即 3:25 中的“宽容人先时所犯的罪”。然而，在《罗马书》的解释传统中，这一解释支流被当成了主流，而真正的主流被忽视了。由此，为了替换传统的《罗马书》神学，即因未能完全遵守律法而引出的个体的罪感与宽恕，我主张，这封书信的核心议题是，通过克服因遵守各种形式的律法而被倒转的荣耀与羞耻体系，使世界回到正确的轨道上来。

^① Halvor Moxnes, “Honor and Righteousness in Romans”, 64.

^② 在 James M. Scott, *Paul and the Nations: the Old Testament and Jewish Background of Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1995) 对 *ethnos* 的研究中，他认为，保罗的用法完全受到先知语言的支配。由此，这一观点没有注意到羞耻地位的倒转。



这就使得《罗马书》与 21 世纪——尤其是与 21 世纪的亚洲——有一种新鲜的关联。虽然在以前的世纪里，大多数西方人都因为未能完全遵守律法，害怕永恒的地狱之火，就在解释《罗马书》时特别强调宽恕，然而，对于今天的大多数社会来说，宽恕已经不再是核心议题。在欧洲和北美，大多数人都不再感受到律法的束缚，而非洲和亚洲没有圣经律法的传统。在当代，最重要的冲突来自社会歧视中的羞耻，比如在这个“圣战时代”的穆斯林就感到被歧视，由此憎恨被他人支配，而事实上，由美国主导的西方攻击性政策正是一种优越感的表达。其他有过被殖民体验的国家憎恨它们先前的殖民者，这也使得维持和平的国际关系更加遥不可及。由此，保罗的论证与我们当前的处境有着深刻的关联，因为《罗马书》1-3 章说到，世人都犯了罪，亏缺了上帝的荣耀，没有人是优越的。在说到一部分人会因着德行而得到上帝的祝福时，《罗马书》3-6 章和 9-11 章也说到，所有人都只能藉着上帝的恩典得到救赎。在这里，我们需要重新厘清自宗教改革以来的“因信称义”教义。因信而称义是指，我们接受基督为了被羞辱的人而羞辱地受难这一福音，从而意味着，所有人都同样得了荣耀。在《罗马书》3 章结尾处，保罗论证说，上帝不单单是犹太人的或外邦人的上帝，因为他的义是没有偏待的。如果理解了这一点，我们会停止彼此攻击，继而遵守同样的国际法，拿到开启世界和平的钥匙。此外，我们也会改变从各自文化中继承下来的国家优越感或自卑感，而感受到同样的荣耀。



向西班牙的化外人宣教挑战^①

这种解读《罗马书》神学的新路向直接关涉到这封书信的核心意图，即谋取罗马教会对前往西班牙宣教的支持。而令人惊奇的是，在 1:14 中，保罗似乎使用了某种歧视性用语，说到“希腊人、化外人、聪明人和愚拙人”。这些用语完全以一种辱骂的方式表达了希腊 - 罗马文化中的社会界限。正如多热 (Yves Albert Dauge) 和其他学者的研究所表明，^②在希腊 - 罗马文化中，*barbaros* (化外人) 是一个“N - ”词，即歧视用语。当与其意识形态的对立者“希腊人”并举时，它指的是在罗马帝国之外或有时在帝国之内的未开化地区，那里充满着暴力、敌意和败坏，并时刻威胁着帝国的和平与安全。这可能等同于古代中国看待北方蛮族的方式。同样，*sophos* (聪明人) 和 *anoetos* (愚拙人/没有教养的人) 这两个词在罗马帝国的公民与羞耻的大众之间划立了一条教养上的界限。然而，保罗使用这些荣耀或羞耻的称谓不是要刺激读者，而是用来代表所有的羞耻者或荣耀者，并宣称自己欠了他们同样的债，从而暗中颠覆了希腊 - 罗马

① 参本文附录。

② Yves Albert Dauge, *Le Barbare: Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation* (Brussels: Latomus, 1981), 393 - 810. 其中表明了，在罗马文献中，用化外人来把境外人刻画为非理性的、凶狠的、好战的、敌意的、混乱的，并在所有方面都与开化的罗马人相反。



世界的道德预设。

随后,保罗使用了一个对比句,“先是犹太人,后是希腊人”(1:16),这就倒转了罗马的外邦基督徒所宣称的民族优越性,^①并为在 1:18-32 中把罪重新定义为对社会秩序的虚妄扭曲奠定了基础。此外,保罗提到“不以福音为耻”(1:16),这就为整封书信设定了基调。正如我们在《哥林多前书》1:20-31 中所看到的,对古代文化来说,福音本身就是羞耻的。一个弥赛亚式的救赎者被钉上了十字架,这一信息“在犹太人为绊脚石,在外邦人为愚拙”(《哥林多前书》1:23)。上帝的自我启示展现在一个污秽的十字架上,这似乎贬低了上帝,也忽视了犹太和希腊-罗马业已建立的宗教传统的荣耀与体面。这一福音不是要呼请那些在社会上荣耀的和称义的人,而是要呼请那些受藐视的和无权的人。《哥林多前书》1:27-29 就说,“上帝却拣选了世上愚拙的,叫有智慧的羞愧;又拣选了世上软弱的,叫那强壮的羞愧。上帝也拣选了世上卑贱的,被人厌恶的……使一切有血气的,在上帝面前一个也不能自夸。”存在着强有力的社会原因使得保罗本应该以福音为耻,但他宣称自己不以福音为耻,由此表

^① 参 James C. Walters, *Ethnic Issues in Paul's Letter to the Romans* (Valley Forge: Trinity Press International, 1993), 68-79. 在《罗马书》14:1-15:13 中,诸如“信心软弱的”和“信心强壮的”这类经文描绘了罗马教会中的派别斗争,研究者在长久争论后认为,无法提取出为罗马教会所共同认可的身份标志。因为与哥林多、帖撒罗尼迦、加拉太和腓利比的教会相比,罗马教会中的会众形象太模糊了。争论初期的一个缺陷是,没有考察书信自身中的许多内证,比如 1:3-4 兼顾了犹太基督徒和外邦基督徒,在 3:25-26、4:24:25、5:6-8、8:32-34、10:9、11:33-36 和 13:11-12 中引用的经文或赞美诗都是从早期教会的不同传统中抽取出来的。此外,16 章中的经文更是经常被用来论证教会中的民族结构。



明了，这一福音正在开创一场社会的和意识形态的变革。

这种得到变革的观点直接关涉到前往西班牙宣教，在《罗马书》15:24 中，保罗说他的计划是，“盼望从你们那里经过，得见你们，先于你们彼此交往，心里稍微满足，然后蒙你们送行。”其中与西班牙宣教相关的核心要素是“送行”或“前往”，研究者认为，这是早期基督教宣教群体所使用的技术用语。^① 在这里，保罗礼貌地请求他们为他的宣教计划提供后勤支持。^② 他在 15:28 中说，在把捐项送到耶路撒冷后，“我就要路过你们那里，往西班牙去。”这里再次隐含着，保罗希望罗马教会参与并支持他的西班牙宣教计划。

为什么前往西班牙宣教需要如此周全的预备呢？如果整封书信直接关涉到这一宣教计划，那么为什么必须作这样的预备呢？为什么保罗认为，前往西班牙宣教不像先前在帖撒罗尼迦或哥林多那样切实可行呢？为什么不可以，没有提前通知或预备，就开始在会堂里讲道，然后在当地寻求资助人，再在当地为改信的人修建一个会堂呢？基于近来发现的历史材料，我们可以更充实地回答以上问题。

新材料首先显示了，直到朱利亚 - 克劳狄王朝时期 (Julio - Claudian period)，犹太人才开始在西班牙定居。以前的研究者

① Otto Michel, *Der Brief an die Römer*. 14th ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), 369.

② C. H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans* (London: Hodder and Stoughton, 1932), 229.



主要依据业已过时的材料假定,犹太人很早就 在西班牙定居了。^① 然而实际上,正如鲍尔斯(W. P. Bowers)所表明的,直到第 3、4 世纪,犹太人才开始在西班牙定居。^② 可以肯定的是,即使在鲍尔斯的研究结果发表之后,^③ 还有一些研究者在这一问题上受到过时材料的误导。

在西班牙缺乏犹太人定居者,这给保罗先前的宣教策略设置了巨大障碍,不仅不可能有改信基督福音的犹太人,也不可能 在西班牙城镇中找到敬畏上帝的或已经改信的群体,并进而吸 纳他们为基督教会的最初核心成员。同时,也不会有信奉七十 士译本圣经的人对弥赛亚的信息感兴趣。在西班牙没有犹太会

① Ernst Käsemann, *Commentary on Romans*, tr. G. W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 398; C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (Edinburgh: Clark, 1979), 2:769; Michel, Roomer, 369; the new edition of Emil Schuurer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ 175 B. C. - A. D. 135*, rev. and ed. G. Vermes et al. (Edinburgh: Clark, 1986), 3:84 - 85 由于参考了 Bowers 的研究,才在这个问题上纠正了先前研究中的错误。

② W. P. Bowers, "Jewish Communities in Spain in the Time of Paul the Apostle", *Journal of Theological Studies* 26 (1975), 400.

③ 近来的大多数研究者似乎没有意识到 Bowers 的研究的重要性;参 Roy A. Harrisville, *Romans* (Minneapolis: Augsburg, 1980), 243 - 244; Ulrich Wilchens, *Der Brief an die Römer (Röm 12 - 16)* (Neukirchen: Neukirchener, 1982), 3:124, 128; Paul J. Achtemeier, *Romans* (Atlanta: Knox, 1985), 228 - 233. Dunn 也没有把 Bowers 的研究列入自己的参考文献或索引中,而是保留了传统观点,认为当时在西班牙有犹太人定居。参 J. D. G. Dunn, *Romans 1 - 8*, and *Romans 9 - 16* (2 vols.), Word Biblical Commentary (Dallas: Word, 1988), 2:872. 另外, Joseph A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 1993, 717 中提到了 Bowers 的研究,但没有进而探究保罗写这封书信的目的和他将来的西班牙宣教策略。



堂,也使得保罗在东方希腊城镇中的通常做法没有了用武之地,不能用既有的犹太会堂作为最初的宣教场所。因为在之前,保罗总会设法在当地的犹太会堂里开始宣教活动,继而在惹了麻烦或有了资助人之后,就转移到一个独立的场所。^① 缺乏犹太会堂作为起点,就极其难以找到合适的资助人,尤其是在保罗这样的贫穷的手工业阶层中。

缺乏犹太会堂还引发了一些相关的经济问题,因为犹太商人通常把会堂当作临时旅舍,并在此签订商业合同。就西班牙来说,由于在当地没有犹太会堂,保罗就必须事先找到宣教场所并寻求合适的资助人。鉴于罗马帝国控制着西班牙的经济资源,并直接占有和管理着那里的矿产、工业和地产,^②那么保罗很有必要接触与罗马执政者来往密切的人,从而解决上述问题。由此,在西班牙缺乏犹太定居者,就使得保罗必须重新制定前往西班牙宣教的策略。

当人们追问当时西班牙文化状况的性质时,即使新近的研究也大都语焉不详。我发现,当保罗提及羞耻的“化外人”(《罗马书》1:14)时,这很可能就包括了罗马当时所认为的西班牙人。尽管西班牙的一小群上层人士已经罗马化了,但罗斯托

① 参 Stanley Kent Stowers, “Social Status, Public Speaking and Private Teaching: The Circumstances of Paul’s Preaching Activity”, *Novum Testamentum* 26 (1984) 68 – 73. 在此,作者意在表明,资助人的家庭成为保罗宣教的主要场所。

② M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire* (Oxford: Clarendon Press, 1926; 转引自 P. M. Fraser, 1957 年修订本), 213 – 214. 亦参 J. M. Blázquez (Martínez), “Roma y la explotación económica de la Península Ibérica”, *Las Raíces de España*, ed. J. M. Gómez – Tabanera (Madrid, 1967), 253 – 281.



夫茨夫(Rostovtzeff)的经典研究表明,半岛的大部分地区根本没有受到罗马文化的浸染,尤其是农村地区和西班牙北部地区,它们完全隔绝于希腊-罗马文化之外。他最后认为,一般说来,“那些拥有公民权并或多或少罗马化的人只是西班牙人口中的极少数,而大部分人仍然延续过去的生活”。^① 在西班牙所使用的语言这一关键性问题上,像保罗这样说希腊语的人肯定会遇到极大的交流障碍。即使在大城市里会有一部分人说拉丁语,甚至有时说得很糟糕,但“西班牙的伊比利亚人和凯尔特-伊比利亚人还是说自己的语言”。^② 最近关于西班牙文化境况的研究也证实了这一点。

在语言和政治两个层面上,西班牙的情形都给保罗的宣教策略提出了难以想象的挑战。在那里,必须使用拉丁语进行宣教和教导,但没有证据表明,保罗可以不借助翻译就能做到这一点,而我们已知的最早使用拉丁语的教会在 2 世纪才出现。^③ 由于除了西班牙,西方其他地区的教会几个世纪以来都深受希腊文化的影响,^④ 罗马教会甚至到了 3 世纪中期还在使用希腊语。^⑤ 那么,把福音、礼拜仪式和教导传统译成另一种语言,就成为一项根本性的任务,尤其是考虑到,将会使用这些翻译材料

① Rostovtzeff, *Roman Empire*, 211-215.

② 同上,215.

③ 同上,213.

④ 参 W. H. C. Frend, *Town and Country in the Early Christian Centuries* (London: Variorum, 1980), X III: 126.

⑤ 参 W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1984), 340.