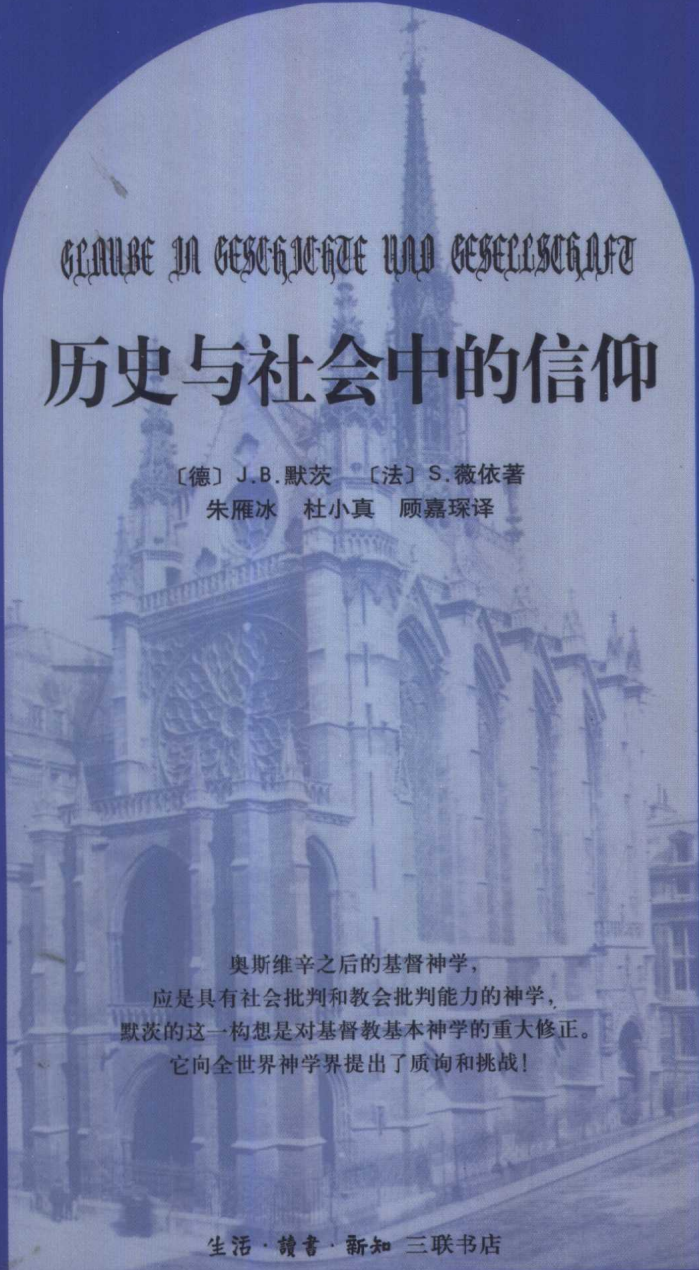




GLAUBE IN GESCHICHTE UND GESELLSCHAFT

历史与社会中的信仰

〔德〕J.B. 默茨 〔法〕S. 薇依著

朱雁冰 杜小真 顾嘉琛译

奥斯维辛之后的基督神学，
应是具有社会批判和教会批判能力的神学，
默茨的这一构想是对基督教基本神学的重大修正。
它向全世界神学界提出了质询和挑战！

生活·读书·新知 三联书店

历史与社会中的信仰

〔德〕J.B. 默茨 〔法〕S. 薇依著

朱雁冰 杜小真 顾嘉琛译



生活·读书·新知 三联书店

图书在版编目(CIP)数据

历史与社会中的信仰:对一种实践的基本神学之研究/(德)
J.B. 默茨著;朱雁冰译.-北京:生活·读书·新知三联书店,
1996.11 (2003.8重印)

ISBN 7-108-00957-9

I. 历… II. ①默… ②朱… III. 神学-研究 IV. B978
中国版本图书馆 CIP 数据核字(96)第 12093 号

在期待之中/(法)薇依著;杜小真,顾嘉琛译.

I. 在… II. ①薇… ②杜… ③顾… III. 基督教-研究
IV. B97

中国版本图书馆 CIP 数据核字(94)第 03395 号

CHINESE ACADEMIC LIBRARY OF CHIRSTIAN
THOUGHT IN HISTORY(ED. BY ISCS)

责任编辑 许医农

封面设计 崔建华

出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街 22 号)

邮 编 100010

经 销 新华书店

印 刷 北京市松源印刷有限公司

版 次 1996 年 11 月北京第 1 版
2003 年 8 月北京第 2 次印刷

开 本 850×1168 毫米 1/32 印张 16

字 数 344 千字

定 价 16.00 元

总目录

历史与社会中的信仰 (1 - 262)

在斯待之中 (1 - 211)

历史与社会中的信仰

——对一种实践的基本神学之研究

[德]J.B. 默茨著

朱雁冰译

中译本前言

神学思想及其学术,与历史的社会处境和知识状况有无可否认的实际关系,如何理解和把握这种关系,在思想学术界一直有争议。知识社会学认为,历史的社会处境对神学思想的建构有决定性的影响。这一分析原则并不是说,社会处境的影响是直线性的,和结果单一的,换言之,在一个共同的历史社会处境中,不同的神学家会有不同的思想反应和思想建构。

近二百年来,欧洲的历史社会的处境和知识状况发生了很大变化,此称之为现代性语境。神学思想在把握自身与现代性语境的关系时,百年来基本上有两个主要的模式:或拒绝神学思想与现代知识状况的认同,坚持神学言述的纯粹性(巴特 K. Barth),主张信仰与社会政治的宗教性距离(布尔特曼 R. Bultmann);或倡导神学思想与现代知识状况的有条件的同一,改变神学言述的样式,使教会性的神学向人文—社会科学的神学转型(特洛尔奇 E. Troeltsch),主张信仰与社会政治的宗教性批判的交织(尼布尔 R. Niebuhr、戈尔维茨 H. Gollwitzer)。这两种不同的神学思想模式恰是基督神学在现代性语境中的不同反应。

七十年代末出现的所谓“新政治神学”,在新教方面以莫尔特曼(J. Moltmann)为代表;天主教方面以默茨为代表,致

力于揉和上述两种神学思想的现代样式。“新政治神学”的兴起,与六十年代末的欧美学生运动以及新马克思主义的社会批判理论的效力扩张有关;神学家们不得不考虑,神学是否应该并如何具有社会批判的参与能力。在德语思想界,当今最富有社会批判效力的思想,仍是以霍克海默(M. Horkheimer)、阿多尔诺(T. W. Adorno)、布洛赫(E. Bloch)和哈贝马斯(J. Habermas)为代表的新马克思主义。面对这种价值论立场和信仰立场的社会批判之学术言述,基督神学是否应该把自己局限在教会论域或神学院之内,把参与建构公共知识和思想域的话语权利转让出去。但如果基督思想要进入公共知识和思想域,就要求自己必须改变言述样式和知识学的基础,以便与知识界的公共性取得一致,这样一来,基督神学是否还能维持自己独特的言述样式,就成了一个问题。

默茨的“新政治神学”比莫尔特曼的构想更富理论建设的旨趣,他力图解决上述困难:寻求一种既能参与公共知识域的社会批判、又能保有基督思想的独特语式的神学范式。默茨(J. B. Metz 1928—)早年攻读哲学和神学,分别获得博士学位,是拉纳的高足,但他并未走拉纳的先验神学路线,而是开辟自己的实践神学路线,提出了政治的实践神学构想,成为当代天主教神学最富活力的思想家之一。

需要着重指出的是:政治神学的“政治性”,与我们所理解的,有语境差异,它指的首先是社会的共同事务。政治神学实际上是社会批判的神学,它是作为新马克思主义的社会批判理论在社会话语中的竞争对手出场的。作为社会批判的神学,政治神学的批判既指向内部(神学和教会传统本身),又指向外部(社会历史域)。无论如何,政治神学显示出基督思想在现

代性语境中的反应能力。这对汉语神学界也是一个不可避免的挑战：汉语神学思想是否过于贫乏、偏狭。

当默茨在基本神学的框架内提出政治神学的构想，已然涉及到对神学基本形态的修改。正是这一点使他的构想具有重大的理论意义。本书为他的代表著作，可见其神学构想的概貌。令人遗憾的是，其文风与其宗师拉纳(K. Rahner)的文风，同样的涩而无味。

本书中译本的审校工作，承道风山基督教中心提供支援，谨致谢意。

刘小枫

一九九四年五月于香港隔田村

第五版序

本书初版于十五年前(1977年)问世。新的增订必将因补充和改动而超过初版的容量。所以,本书第五版便不作任何改动,而且,即便在今天它仍然有必要单独存在;因为在这里,滥觞于六十年代的新的政治神学构想^①在基本神学方面的重大命题得到了充分阐发。

在“神学界”,新的政治神学所关注的是什么呢?对此,我尝试在这篇序文中——简洁地、并不奢望完美无缺地——作一次回答,这个回答将超越本书范围而论及目前对这一类型的基本神学至关重要的论点。在援引文献时,我仅限于自己的(以德语发表的)作品,对此,我想我可望得到谅解;最后,我想说明本书在我自己思考中的形成过程,以及我是如何尽力对其不足和简略之处进行修正的^②。

假如新政治神学最终所要抵达到的无非是神学,即谈论上帝,那么,它所关注的究竟是什么呢?新政治神学是作为一种修正而出现的,是一种对脱离具体处境的神学的修正,对一切企求唯心主义地达至完整或者一再趋于完整的神学体系的修正。在这层涵义上它是“后唯心主义的”^③。新政治神学吸取了某种不安、甚至某种惊异情绪,吸收了某种非身份的经验。关于后者我还将进一步说明。首先,具体处境进入神学的逻辑

斯，并检验其责任能力。具体处境可以通过范围极其广阔的（因而几乎不可能没有误解的）三段式表述来加以说明：其一是尚未完成的对启蒙过程的分析，其二是奥斯维辛灾难的经验，其三是“神学界”中非欧洲的、即第三世界的当前状况^①。这样一种“处境化”是否会将一切神学陈述引向可悲的相对化呢？不会的，当然，处境化会使神学有义务将它自身，即将具体处境纳入神学良知之中，以理智的真诚来对待它，并借助它构成自己的神学概念。新政治神学从一开始便着手完成这项使命；这说明新政治神学作为基本神学所应关注之所在。

这种新的处境至少表明三种突破或者中断，即三种对神学构想中的非同一性的经验。

一、社会与实践提出的问题突破了系统神学，这原本发生在以实践理性的优先来对待形而上学问题的欧洲启蒙运动的过程之中。这种突破具体化为自上个世纪以来的意识形态批判和宗教批判。“谁——何时和何地——为谁和以什么着眼点从事神学？”这已经不再是可以从分工上加以对待的附加问题，而是系统神学的架构问题。神学自身——作为关于上帝的言说——采纳了主体、实践和可变性的优先原则^②。只有如此才能够——比如——构成自我、生存和个体化的神学内涵，简而言之，即构成信仰的生存之神学内涵^③。

神学并没有因它提出的这类问题而放弃一种针对真理的、理性上的信仰及其传统所承担的责任。神学并没有避开信仰与理性的关系这一经典问题。相反，神学在认真考虑下述事实：有一个问题自从启蒙运动以来便必须在一个新的水平上来讨论，即信仰必须在理性面前验证自己，并通过一种作为主体性自由的理性来传达自己，这种理性同时又总是要求作为

他人的自由、因而作为公义实践性地回归自己本身。基督信仰怎样才能在这层意义上成为寻求理智的信仰(*fides quaerens intellectum*)呢?这个问题针对的是所谓信仰论证的“政治”形象,它说明了新政治神学的基本神学构想的本质。这一构想并不诡称它超越了启蒙运动,而又没有昂着头经历其整个过程。与具有先验性或者沟通性的理性相比,基本神学的构想强调具有回忆秉赋的、即有既往症的理性之优先地位;没有这种理性的惦念性认知,不仅真实的(即针对上帝的)宗教意识,而且自由认知和正义思想最终都会沦于空泛^⑦。因此,这一基本神学构想试图以批评的态度对待矛盾,对当今在启蒙运动之具体的社会与思想文化过程中的扭曲现象作出反应,这些扭曲便是:主体面临丧失的危险、从属的未成年状态、对神话的重新喜爱和没有上帝的宗教^⑧。

二、新政治神学很晚(过分晚了?)才意识到,它是“奥斯维辛以后的神学”,这场灾难属于基督教的上帝言说的内在处境。奥斯维辛绝不应因此而被染上消极的神话色调。完全相反!承受“奥斯维辛后”的内在处境无非是最终接受具体历史突破神学逻各斯,接受与之相联系的对非同一性现象的神学经验。面对奥斯维辛,神学已无力自持,它本身——作为关于上帝的言说——不可能保持其历史清白,不论它通过什么手段:按照分工将此一论题剔除出去归入教会史,或通过抽象的、因而不致令人惊异的关于人的历史性的寻常论述(作为一种人类学上的恒定特点),或通过一种没有面颊的、可以说空无一人的历史大同主义,即通过一种对于他人的不幸,对历史性灾难和沦亡非常冷漠的历史唯心主义。

作为“奥斯维辛以后的神学”,政治神学构想试图使人注

意到在基督教成为神学的方式上日益沦落在遗忘之乡的东西^⑧：基督神学的逻各斯绝非是一个无主体和无历史的理念，它植根于一种思念之中（“危险记忆”成为政治神学的核心范畴，绝非偶然），这种思念不可能消除、忘却或者从理念上抵消人的受难史。一种新的神义论的感觉——对此以后将予讨论——乃是神学言述日程上的论题。也许可以说，我们的政治神学意愿在基督教神学之中，在政治神学之中，永远不忘奥斯维辛遇难者的惨叫，以此作为向理念上自我封闭的神学及其——在我看来——寓于这种神学中的真理和上帝概念中的遗忘之遗忘告别的标志。

我在一系列文章中讨论了“奥斯维辛后的神学和教会”这个主题，以及由此而产生的对基督教神学、对所探求的基督教中的犹太教遗产的新态度，对潜在的形而上学的排犹主义的质疑^⑨。在这里只强调一点：假如谈到的是“宗教”（不论它在我们这个喜爱神话、因此也对宗教有着友善情感的后现代的世界里叫什么名字），人们尽可以不理睬以色列和犹太教传统。但是，只要关涉到“上帝”和“祈祷”，那么便不能不理睬犹太教的遗产，不仅对犹太教徒而言，对我们基督教徒也是如此。圣经上记载的受唾弃、遭迫害的以色列，对我们基督徒，对伊斯兰教徒是，并且永远是根。因此，“奥斯维辛”是，并且永远是一场对我们认为神圣者的一切所犯下的暴行^⑩。

三、政治神学在试图考虑所谓第三世界以及非欧洲世界之渗入“神学界”的情况，不仅从牧灵角度，而且在严格神学意义上，这都是对上帝言说的挑战。一方面，世界上的社会和经济纠纷，即所谓南北冲突（它并未因所谓东西冲突的停息而得以消除，而且它贯串于教会之中）正在成为神学界关注的中

心。一些与福音书直接矛盾的情况(诸如亵渎人的尊严、剥削、种族主义)成为对福音核心的挑战,这些情况要求以反抗和变革的范畴表述基督教的上帝言说。因此,政治神学早就称教会是一个“具有社会批判的自由的信仰建制”和一种与此神学构想一致的变革伦理学^⑫。这种“变革”(在解放神学中,它就是“解放”^⑬)当然包括着对一切历史主体的知罪能力和皈依必要性的理解。这无需走向远离政治的浪漫化,而只要求清除政治变革中的仇恨和暴力的基础。

另一方面,新的文化世界(一个文化上或多或少单一中心的欧洲教会正向文化上多中心的世界教会过渡^⑭)正渗透进神学本身,政治神学试图对这种非同一性的经验,对上帝言说丧失人种—文化上的无罪(Unschuld)作出估计。讨论教会之新的、植根于多种人种—文化基点之处境的所谓非文明状态,政治神学力图建立一种后唯心主义的诠释学的上帝言说文化,即承认他者之他在的文化和在对其可变性的经验中揭示“上帝的踪迹”^⑮,与此相联系的是力图以一种以承认为主导的人类学,取代以统治为主导的人类学^⑯。当然,为了使这种承认思想最终不至流于某种模糊的文化相对主义,绝不可以——按上述第一点所说的意义上——放弃诸文化世界的真实性与植根于欧洲传统之中的理性(和以之为基础的人权的大同主义)之间的张力。必须考虑这种“为他者的欧洲中心主义”,它最终使“欧洲”这个论题重新受到政治神学的关注^⑰。

最近几年,我曾尝试对这整个设想的某些个别成份进行某种“神学上的还原”。这有些操之过急?太牵强?太笼统?这个整体从经验和分析上看,难道本来不就是营养不良?新政治神学果真高于、也不同于某种政治形而上学?“政治”这个词在

这里具有多大的表达力和分辨力？对这些问题，我不愿置之不理。除了我在本书第一章所提示的思考，即对现代科学界的神学的思考以外，对此，我仍想提请人们慎重考虑：只要神学以其表述所要求代表的不仅仅是一种心理审美的灵魂施魅的后现代的宗教，只要它不要求宗教成为失去的超验的补偿，只要它仍在坚持圣经传统¹⁸所规定的上帝言述，它便会在知识和知识学上陷入困境。处在此一困境之中，我曾尝试，使人们注意那种（以既往症型的理性为基础的）思念性知识（Vermisungswissen）范畴¹⁹。这种思念性认知在神学上主要源于否定神学传统。在我看来，它是在本文开头曾提及的那种惊异感的影响之下形成的，所惊异者是：人们通常从基督教的上帝言述中，很少看出和听到令人震惊的创世受难史。神学中丝毫没有不和解的气息！丝毫没有经验到非同一的情况，在这种情况下，上帝言述一变而成为对上帝的无可奈何的诉说！我知道，这种否定神学与广为传播的我们心灵的后现代主义相抵牾，因为我们的的心灵总是倾向于直接的肯定，而且将论题世界地域化。然而，没有惊异感，没有对创世中的矛盾所感到的痛苦，本书所表述的神学的基本活力便很难再现出来。它的特点是一种特殊的神义论感觉（Theodizee -Empfindlichkeit）²⁰。它知道，它在所有关于上帝、基督和世界的陈述中都受到末世论的约束，这种末世论仍然没有失去期限的时间观念，——既没有因受到科学文明催化的进化论，也没有因像尼采那样将无限时间奉为在之主宰而失去这种时间观念²¹。

谨以本书献给所有那些从我开始动笔时便想以之敬奉的人们，当然再次献给永存于我记忆中的良师和益友卡尔·拉纳，哪怕在我从神学上开始提出异议的时候，我仍然在向 he 学

习并从他那里获得鼓励。

J. B. 默茨
1991/92 年冬

注 释

- ① 参阅拙著《论此世神学》，书中首次概括提出新政治神学的思考；另请参阅波依克特(H. Peukert)主编的文集《“政治神学”讨论集》(Mainz/München 1969)。
- ② 在这里，我感激同时收入席勒贝克斯(E. Schillerbeeckx)所编《神秘主义与政治——为争取历史和社会地位而搏斗的神学》(Mainz 1988)一书中的作品，在共同履行的神学使命中，它们有许多不谋而合之处，另外也给人以极大启发。
- ③ 从这层意义出发，我在《走向后唯心主义神学的中途》载：鲍威尔编：《神学设想》(Graz 1985)209—232 页一文中谈到今天天主教神学中三个互相竞争着的类型——后经院哲学的、先验—唯心主义的和后唯心主义的构想——，而且将新政治神学以及解放神学之神学核心归于后唯心主义倾向之内。另请参阅我为古铁雷兹(G. Gutiérrez)的《解放神学》(Mainz 1992)一书写的新版序。
- ④ 在《走向后唯心主义神学》(注②)一文中，也曾明确谈到马克思主义对神学的挑战。关于政治神学与马克思主义基本观点的论争，除该文外尚可参阅拙文：《再论马克思主义的挑战》载：莫尔特曼(J. Moltmann)：《上帝之未来——世界之未来》(München 1986)412—422 页；《政治神学与马克思主义的挑战》载：洛特兰德(P. Rottlander)编：《解放神学与马克思主义》(Münster 1987)175—186 页。
- ⑤ 我在《超越市民宗教之彼岸》(München/Mainz 1980)，《中断—神学政治纵横谈》(Gütersloh 1982)和与考夫曼(E. X. Kaufmann)合编

的文集《未来的能力——论基督教中的探索运动》(Freiburg 1987)中的思考,以不同的侧重点特别研究了这里所概述的问题提法,尤其在与主体相关性和处境有关的方面。关于教会领域内的主体问题,参阅拙文:《宗教会议——“一次开端之开端”?》载:里希特(K. Richter)编:《宗教会议是真正开端》(Mainz 1991)11—24页;和我为拉纳(K. Rahner)的《使命与机遇——教会的结构变化》(Freiburg 1989)写的引言。

- ⑥ 关于“在他人身上以及与之一起成为自己”是(后唯心主义)神学之人类学前提,自我感知和感知他人、自我接纳和接纳他人有同一本原。总之,自我认同依靠他人理解,这些问题可参阅我和彼特斯(T. R. Peters)的《上帝受难》(Freiburg 1991),39 ff.——在这里还论及人类学前提与超验神学构想的差别:在拉纳对人类学的基础反思中不存在主体之间或者可变性命题。“绝对的邻人之爱”在拉纳的基督学中方才出现,但即便在这里也还不是在他以无与伦比的推断力所阐发的上帝成人的神学构想之中。拉纳虽然也谈到他者,即那个“不变的上帝本身借以成为可变性的他者”,然而,此一“他者”(这不仅从术语上使人想到黑格尔)从拉纳论证的内涵上看,恰恰不可以被设想为位格上的他在(Anderssein),不可以被设想为上帝之主体上的可变性!
- ⑦ 参阅拙文:〈既往症型的理性〉载:昂内特(Honneth)等编:《启蒙运动过程中的中期观念》(Frankfurt 1989),733—738页;〈神学在人文科学危机中的责任〉载:穆勒(M. P. Müller)编:《认知即责任》(Stuttgart 1991),113—126页;〈共同一致的自由〉载:《宗教会议文献》,1992/2。
- ⑧ 关于这方面的文献,其主要者如下:〈上帝向何处去,人向何处去?〉载:考夫曼(Kaufmann)等人编:《适应未来之能力》;《驳第二次未成年状态》载:吕森(Rüssen)等人编:《启蒙运动之未来》(Frankfurt 1988),81—87页;〈以神学对抗神话〉载:《赫尔德通讯》(April 1988),187—193页;《上帝受难》,22 ff.

- ⑨ 关于早期的“基督教精神之一分为二”以及与之相关的所谓“基督教希腊化”的问题，除拙文〈既往症型理性〉以外，另请参阅：〈请不要熄灭犹太教精神之光〉载：克吕格勒(Krügler)等人编：《请不要熄灭犹太教精神之光》，(München 1991)，59—64页；与基督教的神学生成时的内在危害有关的问题，可参阅注⑧所列诸文献。
- ⑩ 首先请参阅科功(E. Kogon)和本人编的文集《奥斯维辛以后的上帝》(Freiburg 1979)；其次是〈面对犹太人——奥斯维辛后的基督教神学〉载：《宗教会议文集》，1984/H. 5，382—389页和《奥斯维辛后的教会》(Freiburg 1991)，110—122页(节录)载：《教会与以色列》，1990/H. 2。宗教会议的文献《我们的希望——对当今信仰的认信》已指出奥斯维辛灾难对教会的和神学的意识具有的深刻意义。
- ⑪ 除《上帝受难》(注③)以外，另可参阅〈为争取犹太教传统在基督教的上帝言述中的地位而斗争〉载：《教会与以色列》，1987/H. 1，14，23页；《犹太教堂——上帝宣讲者》载：绍特洛夫/梯尔(Schottroff/Thiele)编：《上帝宣讲者》(Stuttgart 1989)，15—22页。
- ⑫ 参阅注①所列文献。
- ⑬ 关于我所认为的政治神学与解放神学之间的关系，除了注③所引的《解放神学》新版序以外，另请参阅拙文〈论解放神学在神学中的场所〉，载 J. B. Metz (Hrsg.)，〈《解放神学——教会的希望还是危险？》(Düsseldorf 1987)；本人收入 P. Rottlauder (注④)所编文集集中的论文；为 J. B. Metz/P. Rottlauder (Hrsg.)《拉丁美洲与欧洲》(München/Mainz 1988)所写的引言；J. B. Metz/H. -E. Bahr，〈关注他人——作为神学经验的拉丁美洲》(München 1991)中的有关段落。
- ⑭ 参阅收入《适应未来的能力》(注⑧中文章以及《宗教会议——“开端之开端”？》(注⑤)。
- ⑮ 除注⑭所列文献外，首先请参阅：〈单一和多样——之间文化的问题和前景〉载：《宗教会议文献》1989/H. 4，337—342页；〈单一世界