

# Critical Theory and Theology

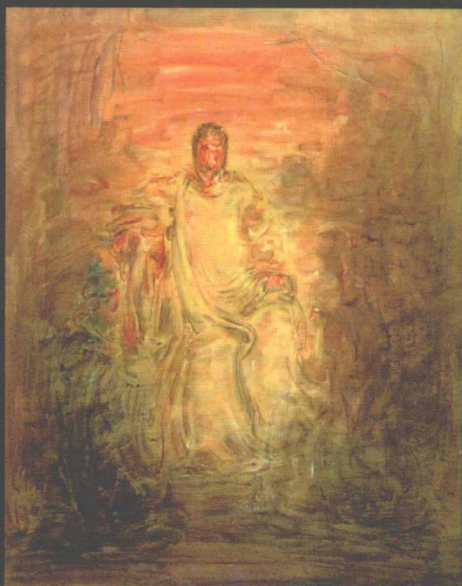
Journal for the Study of Christian Culture

# 批判理论与神学

## 基督教文化学刊

(第22辑·2009秋)

中国人民大学基督教文化研究所主办



Journal for the Study of Christian Culture

# 批判理论与神学

## 基督教文化学刊

(第22辑·2009秋)

*Institute for the Study of Christian Culture*  
*Renmin University of China*  
中國人民大學基督教文化研究所贈閱

中国人民大学基督教文化研究所主办



 宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

基督教文化学刊. 第22辑, 批判理论与神学/中国人民大学基督教文化研究所编. --北京: 宗教文化出版社, 2009. 12

ISBN 978-7-80254-222-8

I. ①基… II. ①中… III. ①基督教-宗教文化-研究-丛刊 IV. ①B978-55

中国版本图书馆CIP数据核字(2009)第231018号

## 批判理论与神学

基督教文化学刊

中国人民大学基督教文化研究所 主办

---

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿44号(100009)

电 话: 64095216(发行部) 64073175(编辑部)

责任编辑: 贾玉梅 梅 瑛

封面绘画: 王 鲁

封面设计: 司博文

版式设计: 陶 静

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 880×1230毫米 32开本 10.25印张 280千字

2009年12月第1版 2009年12月第1次印刷

书 号: ISBN 978-7-80254-222-8

定 价: 28.00元

---

# 基督教文化学刊(第22辑·2009年秋)

批判理论与神学

Journal for the Study of Christian Culture

Critical Theory and Theology

中国人民大学基督教文化研究所 主办

主编 杨慧林 罗秉祥

本辑执行主编 林子淳 张永清

## 学术委员会

中国人民大学

耿幼壮 刘小枫 杨慧林

何光沪 李秋零 张 法

杨念群

中国社会科学院

卓新平

中国艺术研究院

梁治平

北京大学

张祥龙 赵敦华 张志刚

复旦大学

张庆熊

武汉大学

邓晓芒

海南大学

张志扬

北京外国语大学

张西平

中央统战部

李平晔

宗教文化出版社

陈红星

香港汉语基督教文化研究所

杨熙楠

香港浸会大学

罗秉祥 江丕盛

香港中文大学

梁元生

香港中国神学院

余达心

编辑出版委员会 梅瑛 陈德贞 梁淑仪 庄明 张靖 陈芸

英文审校 陈德贞

# 编者絮语：批判理论 与神学的对话

## Editorial Foreword: Dialogue between Critical Theory and Theology

林子淳

Jason Lam

马克思不是把宗教建制看为资产阶级的宰制手段、意识形态的典范，致使历史中的生命历程颠倒成照相机中的倒像（*camera obscura*）吗？<sup>①</sup> 批判理论作为“新马克思主义”的一支，既积极于抵抗历史现实中的种种宰制状况，与从宗教而出的神学有什么可对话吗？然而一个有趣的现象是，批判理论乃酝酿于第二次世界大战前的法兰克福社会研究所，其创始人几乎都是犹太人。本期主题文章论及的霍克海默（Max Horkheimer）和阿多尔诺（Theodor W. Adorno）等第二代法兰克福学派成员，以至是比较边缘的布洛赫（Ernst Bloch），也为犹太裔思想家。这里我们已未提及本雅明

---

<sup>①</sup> Karl Marx & Frederick Engels, *The German Ideology*, ed. C. J. Arthur (London: Lawrance & Wishart, 1970), 47.

(Walter Benjamin)、马库塞(Herbert Marcuse)、卢卡奇(György Lukács)、弗洛姆(Erich P. Fromm)等成员,以及他们的共同祖宗——马克思,皆是犹太人。纵然他们当中许多是成长于世俗化了或被基督教同化了的家庭中,可是我们将会看出,犹太一神论思想,尤其是希伯来先知式的批判精神,仍然澎湃于他们的血脉中,以致他们会对社会现实中的种种宰制现象作出尖锐的抵抗。

且看批判理论的奠基性作品《启蒙辩证法》(*Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*),霍克海默和阿多尔诺在其中洋洋洒洒地批判了启蒙理性的教条主义和文化工业的商品拜物教,试图为扭曲了的现代社会机制寻找病源和出路。然而权力宰制现象既无孔不入,活在此岸的抵抗者又如何可能觅得他的批判准绳?解放如何可能得到此世的落实?因此之故,自由的实践只能以“辩证法”的方式来施行,一种彼岸的乌托邦思想、犹太一神论式的“否定神学”,以至是终末式的弥赛亚主义必须渗透在批判理论中,成为一种超越的理想批判维度,以致公平和公义能如阿摩司先知神谕所提说的践行于大地之上(《阿摩司书》5:24),所以批判理论本身甚至可视为一种“隐蔽神学”或神学的世俗化形态。正如海德格尔在《存在与时间》中指出,解构与建构本是一枚硬币的两面(第六节),批判思想和乌托邦思想亦然。没有一种憧憬未来的“尚未”(Noch-nicht)意识,对彼岸乌托邦的向往盼望,对当下形形式式的宰制作出批判才不致于失焦,更不致于令受压制者一朝被解放后会成为另一批宰制他人的独裁者。布洛赫之所以能和批判理论的核心成员有相即相离的神交关系正在于此,因为他们双方皆愿意为受苦难的人民祈求一种弥赛亚式的终末救赎。

事实上这批批判理论成员当时就与主流神学家多有交往,霍克海默在法兰克福得蒂利希(Paul Tillich)的帮助成为教授和社

会研究所所长,后者在20世纪30年代正沉浸于宗教社会主义中,渴望借助马克思和早期基督教先知传统来发掘社会主义中的信仰原素。<sup>①</sup>霍克海默也曾盛赞蒂利希将基督教教义视为象征(symbol)的处理手法,因为这正继承了神秘主义中人神共融的渴望,使有限与无限获得契合的可能性。霍克海默这样说:“我认为象征主义是宗教必须具备的形式……其拯救宗教的挣扎实际上是西方文化对其实现的挣扎。”<sup>②</sup>这似乎显示出霍克海默本人以至其著作也向往于这种神秘契合的维度。在蒂利希方面,若说由象征带来之人神共融接近于一种乌托邦理想,则其1931年已提出之“新教原理”(Protestant principle)便明显地是一种批判原则,为要防止人将此世的相对意念给予绝对化,因此批判的力量便不能源自人的权威或传统建制,否则仍逃避不了魔化(demonic)的问题。<sup>③</sup>这种设想除了适用于批判现世的宗教建制外,与阿多尔诺对文化工业的批判,以及他渴望藉否定手段来表达拯救看来有异曲同工之韵,而阿多尔诺正是在蒂利希的指导下,于法兰克福完成有关克尔凯郭尔(Søren A. Kierkegaard)的教授资格论文。

当然,这圈子对神学家更加直接的冲击必须数到布洛赫。他早于1921年便出版了有关宗教改革时期人物的著作《革命神学家闵采尔》(*Thomas Münzer als Theology der Revolution*),但对神学的最

<sup>①</sup> Paul Tillich, *The Socialist Decision*, Franklin Sherman trans. (NY: Harper & Row, 1977), 70-71.

<sup>②</sup> Max Horkheimer, "Erinnerung an Paul Tillich", *Gesammelte Schriften* VII (Frankfurt am Mainz: Fischer, 1985), 281.

<sup>③</sup> Paul Tillich, *The Protestant Era*, James L. Adams trans. (Chicago: Chicago University Press, 1957), 163; 另参笔者的阐释,“蒂利希有必要采纳嗣子论吗?”,载林子淳:《多元性汉语神学诠释》(北京:宗教文化出版社,2008年),250-251。

重要影响莫过于莫尔特曼（Jürgen Moltmann）在1960年对其三卷本之《盼望原理》（*Das Prinzip Hoffnung*）的“发现”。莫尔特曼这样说：

我在瑞士度假时读到东德版的《盼望原理》。我深受到吸引，因而无暇饱览群山秀色。我自然而然地产生了一个印象：“为何基督教神学忽略了它最为独特的主题——盼望？”布洛赫引用了“《圣经》中关于出埃及和弥赛亚的经文”（序言，页17）。而在今日建制基督教里面，盼望着上帝国的原始基督教精神有多少得以保存下来呢？<sup>①</sup>

今天我们当然清楚明白，这就是莫尔特曼在1964年出版《盼望神学》（*Theologie der Hoffnung*）的思想渊源，此作影响了好一代人的思想。<sup>②</sup>但在此不得不提的是，在这成名作以后，莫尔特曼竟从盼望转回受苦的乐章，写成了《被钉十字架的上帝》（*Der gekreuzigte Gott*），并在主题说明中说：

离开希望哲学后，我现在转向阿多尔诺和霍克海默的“否定辩证法”及“批判理论”提出问题，转向早期辩证神学和存在哲学的体验和洞见。如果不领会否定的痛苦，基督质量的希望便不可能切合实际和具有解放性。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 莫尔特曼编：《我是如何改变的》，卢冠霖译（香港：道风书社，2007年），第18页。

<sup>②</sup> 可参此作1997年版的《前言：〈盼望神学三十三〉》，载莫尔特曼：《盼望神学》，曾念粤译（香港：道风书社，2007年），第1-6页。

<sup>③</sup> 莫尔特曼：《被钉十字架的上帝》，阮伟译（香港：道风山基督教丛林，1994年），第



不独莫尔特曼自己有兴趣于与批判理论以至马克思主义者对话，他这种与受压制者认同的思想和这本书也深深启发了深受马克思主义影响的南美解放神学家。古铁雷斯（Gustavo Gutiérrez）、博夫（Leonardo Boff）、索布里诺（Jon Sobrino）等和莫尔特曼曾进行长期和善意的对话；但令他本人更感震撼的经验是，1989年圣萨尔瓦多大学（Universität von San Salvador）中有六名耶稣会教士和两位妇人被残酷地杀害，行凶者是要使艾利亚库利亚（Ignacio Ellacuría）勇敢的言论销声匿迹。士兵们将其中一人的尸体搬到索布里诺的房间时，人们在血泊中发现一本掉下来的书，那就是《被钉十字架的上帝》。<sup>①</sup>

以上种种似乎已让我们稍为一瞥批判理论学者和神学家之间的积极互动关系，可是近年更为汉语学人注视的哈贝马斯，早年的经历却好像告诉我们这位批判理论阵营的后起之秀对宗教没有多大兴趣，其《交往行为理论》（*Theorie des kommunikativen Handelns*）欲建构的“话语伦理”（discourse ethics）更有取代宗教伦理的意向，要求宗教语言和论述从公共论域中撤出。可是个中原因并不难明白，因当时哈贝马斯看来是预设了宗教必然是一种宇宙论—目的论的神话世界图景（*Weltbild*），先天地把神祇视为绝对中心的二元对立模式，故根本无法配合平等商谈的理想沟通语境，所以他对宗教的态度必然是否定的。<sup>②</sup>不过舒士拿—费奥伦查（Francis Schüssler Fiorenza）在本期主题文稿（教会作为“话语伦理”的制度基础）中却有力地指出，哈贝马斯对宗教的早期理解，所针对的仅是前现

---

17-18 页。

<sup>①</sup> 莫尔特曼：《神学思想的经验》曾念粤译（香港：道风书社，2004年），第244页。

<sup>②</sup> 参曹卫东：“哈贝马斯：从否定到肯定”，载曾庆豹编：《批判理论与汉语神学》（香港：道风书社，2007年），第169-176页。

代形式的威权宗教；现代社会中的宗教已经经历了重要的转化，与神话—宇宙论式的世界观脱钩，也不再依赖于特定的权威，并日益强调其伦理的维度，以致应成为话语伦理不能忽视的重要声音。<sup>①</sup>

从此角度下检视主题的另一文稿，哈贝马斯对特尼森（Michael Thünissen）的问题显得特别有意思，因为后者在其《时间的否定神学》（*Negative Theologie der Zeit*）曾指出，“如果是过去的支配使人类陷入无助和行动的无能，于是上帝的解放行动使他们摆脱了这种无助。”<sup>②</sup> 不过特尼森的立场与神学家不同的是，他以为可以用非神学手段来达到神学家的共同目标，或许这种态度正是哈贝马斯对其有兴趣的重要原因，而他对特尼森的评论也可视为其对自己过往立场的反思过程。按照哈贝马斯的理解，特尼森是想借助克尔凯郭尔绝望辩证法中之“信仰的希望”（*spes fidei*）来反辩黑格尔那种有凌驾他者倾向的辩证法，但这种可被哲理化而具理性的希望（*docta spes*）最终还是要扎根于（犹太—基督教式的）终末理念，甚至与犹太教和基督新教的神秘主义有内在关联。因为交往理性或沟通自由的理想境况必须先预设一种绝对的自由使其可能，这便关乎到主体与此世之“具体他者”（concrete Other）和理想中（以至是彼岸的）“根本他者”（radically Other）关系之质量的不同，并以后者作为规范来批判在现实中异化了前者的压迫状态。无怪乎哈贝马斯在《后形而上学思想》（*Nachmetaphysisches Denken*）中曾指出：

---

<sup>①</sup> 费洛兰查（即舒士拿—费奥伦查）著，陈维纲译，《教会社群作为“话语伦理”的制度基础》，载《二十一世纪》30（1995），第26-27页；已收于本刊中。

<sup>②</sup> Michael Thünissen, *Negative Theologie der Zeit* (Frankfurt am Mainz: Suhrkamp, 1991), 370; 中译文引自哈贝马斯：“交往自由和否定神学：对米凯尔·特尼森的问题”，见本刊主题。

从外部看，尽管宗教建构世界观的功能还在被削弱，但它对于在日常生活和超常事物打交道仍然具有不可代替的规范作用。因此，后形而上学思想和宗教实践也可以平等共存——而且不只是在非共时物的共同性意义上。这种持续的共存只要宗教语言仍然具有启示作用和必不可少的语义学内涵——而且这些内涵是哲学语言（暂时？）所无法表达的——并继续拒绝转化成论证话语，那么，哲学哪怕是以后形而上学形态出现，同样既不能取代宗教，也不能排挤宗教。<sup>①</sup>

换句话说，哈贝马斯认为宗教在现代性语境下应被赋予一个恰当的话语地位，甚至说：“既不应从根本上否定宗教的世界图式的潜在的真理性的，也不应剥夺有信仰的公民同伴用宗教的语言参与公共讨论的权利。”<sup>②</sup>

关于宗教的神学话语在公共论域中的角色与位置并其呈现形式与进路，在哈贝马斯与特尼森以至一众学者看来自有不同立场，但要紧的是这种讨论已碰触到沟通自由的内核，亦即是批判理论的关键问题——自我与他者的交往主体空间之病理分析和治疗。难怪从霍克海默、<sup>③</sup>阿多尔诺、<sup>④</sup>布洛赫<sup>⑤</sup>等批判理论先行者到哈贝马斯，以至是这圈子以外的列维纳斯(Emmanuel Levinas)、巴特勒(Judith

<sup>①</sup> 哈贝马斯，《后形而上学思想》曹卫东、付德根译（南京：译林出版社，2001年），第50页。

<sup>②</sup> 哈贝马斯，“民主的法治国家的前政治基础？”载张庆熊、林子淳编，《哈贝马斯与汉学神学》（香港：道风书社，2007年），第334-335页。

<sup>③</sup> *Traditionelle und kritische Theorie* (Frankfurt am Main: Fischer, 1970).

<sup>④</sup> 如克尔凯郭尔：《审美对象的建构》，李理译（北京：人民出版社，2008年）。

<sup>⑤</sup> *Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel*(Berlin: Aufbau, 1951).

Butler) 和齐泽克 (Slavoj Žižek) 等当代关注社会、政治、伦理实况的思想家, 无一而再地寻访黑格尔、马克思、克尔凯郭尔等关于自我与他者及他们共在语境的讨论 (主题文章“邻居与他者: 伦理暴行批判”便作了清楚的阐释)。然而这种涉及自我与他者 (不论是此岸与彼岸的) 的讨论, 并对黑格尔、马克思、克尔凯郭尔等思想的反思与挪用, 岂非一直都是主流神学家, 尤其是所谓辩证神学圈子如巴特、蒂利希和朋霍费尔 (Dietrich Bonhoeffer) 等的思想关怀,<sup>①</sup> 以及仍然活着的一代人如莫尔特曼、潘能伯格 (Wolfhart Pannenberg)<sup>②</sup>、云格尔 (Eberhard Jüngel)<sup>③</sup>、默茨 (Johann B. Metz)<sup>④</sup> 等的对话伙伴? 深受辩证法启蒙的当代中国学术界, 传统以来既浸淫于人伦关系的思考模式中, 对这种种关于现代性语境变迁的伦理、社会、政治讨论将如何消化、吸纳和转化是一巨大课题, 但毫无疑问这应对现代中国学术和文化思想产生具启发性和深远的影响。

**作者简介:** 林子淳, 香港汉语基督教文化研究所。电子邮件: jason.lam@cantab.net

**Introduction to the author:** Jason Lam, Research Fellow of Institute of Sino-Christian Studies in Hong Kong.

---

<sup>①</sup> 关于巴特和朋霍费尔对辩证思维的讨论, 可参林子淳: “论巴特思想中的观念论痕迹与可能出路”, 载欧力仁、邓绍光编: 《巴特与汉语神学 II: 巴特逝世四十周年纪念文集》(香港: 道风书社, 2008 年), 第 197-214 页; 另一响应汉语学界讨论的版本可参林子淳: “汉语神学之社群论述可能性: 回应章雪富”, 将刊于下期《基督教文化学刊》。

<sup>②</sup> *Basic Problems of Theology* 3 vols. (London: SCM, 1970-72).

<sup>③</sup> *Gott als Geheimnis der Welt* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1977).

<sup>④</sup> 如朱雁冰译, 《历史与社会中的信仰》(北京: 三联书店, 1996 年)。

# **Editorial Foreword: Dialogue between Critical Theory and Theology**

Jason Lam

Translated by Leo Leeb

Did Karl Marx not see institutionalized religion as an ideology, a means of control by the bourgeoisie? Did he not thus turn the process of life upside down into an inverted image as seen in the *camera obscura*?<sup>①</sup> Critical theory as a part of Neo-Marxism, actively resists the manifold forms of oppression throughout history. How then could it enter into dialogue with theology as the latter is linked to religion? However, an interesting phenomenon had arisen, in that critical theory was developed before World War II in the Frankfurt Institute for Social Research, whose founders were mostly Jews. Several articles of this issue are related to second generation scholars of the Frankfurt School, e.g. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno and the somewhat marginalized Ernst Bloch, all thinkers of Jewish descent. Here we should also mention Walter Benjamin, Herbert Marcuse, György

---

<sup>①</sup> Karl Marx & Frederick Engels, *The German Ideology*, ed. C. J. Arthur (London: Lawrance & Wishart, 1970).

Lukács, Erich P. Fromm and others, who shared a common ancestry with Marx; they were all Jews. Even though many of them grew up in secularized or Christianized families, Jewish monotheism and especially the critical spirit of the Hebrew prophets were very much alive in their veins, so that they could maintain sturdy resistance against all kinds of oppression in society.

If we look at the foundational work of critical theory, *Dialectics of Enlightenment: Philosophical Fragments* (*Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*), we see that in this work Horkheimer and Adorno thoroughly criticized the dogmatism of Enlightenment rationality and the commodity fetishism of cultural industry. They wanted to look for the cause of the disease and the remedy for the distorted system of modern society. But oppression by the powerful is a ubiquitous phenomenon. How could those who resist it and still live within the system find the plumb line for their criticism? How could liberation find its realization in this world? The answer lies in the practice of “dialectics”, a kind of other-worldly utopian thought, a “negative theology” of Jewish monotheism, even an eschatological messianism that must pervade critical theory to create a transcendent ideal, so that justice and fairness as envisioned by the prophet Amos (Am. 5:24) can be realized on earth. Thus, critical theory as such can even be seen as a kind of “hidden theology” or a secular form of theology. Critical thought and utopian thought are two sides of the same coin just as construction and de(con)struction are two sides of the same coin (paragraph six) according to Heidegger in his *Sein und Zeit* (*Being and Time*). Without a vision of the “not yet” (noch nicht) and

the hope of an other-worldly utopia, those who resist the many forms of oppression in their time could lose their sense of urgency. Furthermore, a vision of utopia could prevent the suppressed from becoming another generation of oppressors after their liberation. The reason why Bloch could have a kind of spiritual friendship with the core members of critical theory was that both sides wanted a messianic, eschatological redemption for the suffering masses.

In fact these core members of critical theory had considerable contact with mainstream theologians of the time. Horkheimer had the help of Paul Tillich in becoming professor and the head of the Frankfurt Institute. Tillich, on the other hand, had delved into religious socialism in the 1930's in the hope of discovering elements of faith within Marxist socialism and the prophetic tradition of early Christianity.<sup>①</sup> Horkheimer praised Tillich's approach to Christian doctrine as symbolism, because this approach continued the hope of mysticism, namely the union between the human and the divine, the fellowship of the finite with the infinite. Horkheimer once said: "I meant that the symbolism is the necessary form of religion... and its struggle to save religion is actually the struggle of western culture for its realization."<sup>②</sup> This seems to show that Horkheimer sought after such a mystical union in his works and at a personal level. As for Tillich, if the union between God and man brought about through

---

<sup>①</sup>Paul Tillich, *The Socialist Decision*, Franklin Sherman trans. (NY: Harper & Row, 1977), 70-71.

<sup>②</sup>Max Horkheimer, "Erinnerung an Paul Tillich", *Gesammelte Schriften* VII (Frankfurt am Mainz: Fischer, 1985), 281.

symbolism approaches utopian thought, then the “Protestant principle” he proposed in 1931 can be regarded as a critical rule. It aims to prevent people from absolutizing any relative idea from this world. The force of critique cannot come from any human authority or traditional system, otherwise there is little to prevent it from becoming demonic.<sup>①</sup> This hypothesis is not only suited to the critique of religious institutions of our time, it is also very similar to Adorno’s critique of culture and his desire to express salvation through the method of negation. Adorno wrote his thesis to qualify for professorship on Søren A. Kierkegaard in Frankfurt under the direction of Tillich.

Of course, the more direct impact on theologians in this circle came from Bloch. He published a book on a figure of the Reformation as early as 1921, namely *Thomas Münzer as a Theologian of Revolution* (*Thomas Münzer als Theologe der Revolution*). But the greatest impact on theology came from Jürgen Moltmann’s discovery of Bloch’s three-volume work *The Principle of Hope* (*Das Prinzip Hoffnung*). Moltmann says:

When I was on vacation in Switzerland I read the German version of *The Principle of Hope*. I was deeply moved to the neglect of the beautiful scenery around me. My spontaneous impression was this: “Why has Christian theology neglected its most unique theme of hope?” Bloch had quoted from

---

<sup>①</sup> Paul Tillich, *The Protestant Era*, James L. Adams trans (Chicago: Chicago University Press, 1957), 163.



“Biblical passages about the exodus and the Messiah” (preface, page 17). But within today’s institutionalized Christianity, how much of the original Christian hope of the kingdom has been preserved? <sup>①</sup>

Today it is common knowledge that this was the inspirational source for Moltmann’s book *Theology of Hope* (*Theologie der Hoffnung*), published in 1964, which influenced a whole generation <sup>②</sup>. But we must mention here that after this work on hope, Moltmann turned back to the theme of suffering and wrote *The Crucified God* (*Der gekreuzigte Gott*). As an explanation of this title he wrote:

Moving away from Ernest Bloch’s philosophy of hope, I now turn to the questions of “negative dialectic” and the “critical theory” of T. W. Adorno and M. Horkheimer, together with the experiences and insights of early dialectical theology and existentialist theology. Unless it apprehends the pain of the negative, Christian hope cannot be realistic and liberating. <sup>③</sup>

Not only was Moltmann interested to enter into dialogue with critical theory and the Marxists of his day, but his identification with the oppressed in his thinking and his works inspired liberation

---

<sup>①</sup> Moltmann ed., Lo Kwun-lam trsl., *Wie ich mich geändert habe?* (Hong Kong, Logos & Pneuma, 2007), 18.

<sup>②</sup> Compare Moltmann, Tseng Nien Yueh trsl., *Theologie der Hoffnung* (Hong Kong, Logos & Pneuma, 2007), 1-6.

<sup>③</sup> Moltmann, R. A. Wilson & John Bowden trsl., *The Crucified God* (London, SCM, 1994), 17-18.