

基本神学的实践转向

——论默茨作为基本神学的政治神学

The Practical Turn in Fundamental Theology: On Metz's Political Theology as Fundamental Theology

李锦程

LI Jincheng

作者简介

李锦程，同济大学博士后

Introduction to the author

LI Jincheng, Postdoctoral Fellow, Tongji University of China

Email: jwr0512@163.com

Abstract

This article discusses the methodological significance and limitations of Metz's political theology as a practical fundamental theology. The mission of fundamental theology is to offer a foundation for Christian theology and defense of the Christian faith. The historical methods of traditional fundamental theology cannot withstand the critique of reason, while the a priori methods of fundamental theology neglect the historical and societal dimensions of human experience. Neither of them can achieve the basic goal of offering a foundation for Christian theology and defending Christian faith in our contemporary situation. Metz's political theology, a practical fundamental theology, is critical of idealistic fundamental theology, incorporates contextualization into its theology, and describes the hermeneutical structures of the narrative of Christian faith. It affirms the primacy of praxis in Christian truth, and that the church should pursue solidarity with the suffering in history to respond to the historical crisis of Christian identity, which makes for a practical turn in fundamental theology. However, Metz's political theology focuses on critical practice and lacks a positive theoretical construct, which means that it cannot maintain an adequate balance between theory and praxis.

Keywords: fundamental theology, political theology, the primacy of praxis, the mission of church

基本神学 (fundamental theology) 是研究神学之基本问题的学科, 在天主教神学中占有重要地位。启蒙运动时期, 天主教神学家反对理性主义和自然神论, 为超自然启示和基督教的正当性辩护, 形成了作为护教学的基本神学。新经院主义继承这一思路, 试图以理性和历史证明的方式来肯定超自然启示和教会训导的权威。同时, 19世纪以来, 大学成为神学的重要研究场所, 神学有必要说明其作为一门学科的知识性。受康德哲学的先验认识论影响, 天主教神学家尝试从人的主体性出发证明启示和宗教的真理, 为神学学科的知识性奠定基础。这一思路经19世纪末的现代主义, 一直延续到梵二会议前后的先验神学。因此, 从历史上看, 为基督信仰辩护与为启示和神学寻求先验基础, 构成天主教基本神学的两个主要目标。^①

20世纪60年代中期, 德国天主教神学家默茨 (Johann B. Metz, 1928-) 首倡批判社会的“政治神学”, 得到新教神学家莫尔特曼 (Jürgen Moltmann, 1926-) 等人的响应, 在神学界引发巨大反响。政治神学把社会批判作为神学思想的基本关怀, 已然构成基本神学的一次重大转向。^② 著名天主教神学家费奥伦查 (Francis Schuessler Fiorenza, 1941-) 明确指出, 政治神学作为基本神学的观念是默茨最为突出的贡献。^③ 那么, 默茨为何在政治神学中构想基本神学? 这一

^① 在《基础神学——耶稣与教会》中, 费奥伦查对基本神学的历史和研究工作作了细致的梳理, 具体参见费奥伦查:《基础神学》, 刘锋译, 香港: 道风书社, 2003年, 第321-343页。[Francis Schüssler Fiorenza, *Foundational Theology*, trans. LIU Feng (Hong Kong: Logos & Pneuma Press, 2014), 321-343.]

^② 刘小枫:《编者前言》, 载《当代政治神学文选》, 刘小枫编, 长春: 吉林人民出版社, 2002年, 第2页。[LIU Xiaofeng, “Editor’s Preface,” in *A Reading of Contemporary Political Theology*, ed. LIU Xiaofeng (Changchun: Jilin People’s Press House, 2002), 2.]

^③ 利文斯顿等:《现代基督教思想》(下), 何光沪等译, 南京: 译林出版社, 2014年, 第522页。[James C. Livingston, et al., *Modern Christian Thought*, volume 2, trans. HE Guanghu et al. (Nanjing: Yilin Translation Publishing House, 2014), 522.]

构想如何进行，有何创见？本文试图通过考察默茨的基本神学构想，揭示其更新天主教基本神学的言述范式、回应基督教在现代社会的历史同一性危机的核心意旨。

文章分为三个部分：第一部分简单论述默茨政治神学对传统基本神学和先验基本神学的方法论批判；第二部分考察政治神学作为一种实践的基本神学的构想，揭示政治神学将具体处境纳入神学言说，肯定基督信仰叙事的诠释结构，是一种基督信仰的实践诠释学；第三部分结合默茨政治神学的理论背景和所受质疑，对政治神学的基本神学构想作出评价和反思。

一、基本神学的方法论批判

在20世纪70年代之前，天主教中主要的基本神学是新经院主义的基本神学和先验的基本神学，其方法论也主要有两种：历史方法和先验方法。政治神学立足于基督教神学的现代处境，对传统基本神学和先验基本神学的方法论展开批判。

传统基本神学的方法论批判

耶稣的复活（resurrection）和教会的创建（foundation）是传统基本神学的两个核心主题。一则耶稣从死里复活构成基督信仰的基石，二则罗马天主教会的正当性来源建基于耶稣对教会的创建。在经典的罗马式基本神学中，基本神学包括两个部分：针对基督事实的超自然性质的护教学辩护，以及针对基督信仰的实定来源和规范的神学和历史勘定，信仰的可信性无需求助于信仰，而仅仅依赖人的理性，特别是同历史论证相联结。^①在耶稣复活的问题上，传统基本神学宣称耶稣复活是一个不容争辩的历史事实，新约记载的空墓穴便是例

^① 费奥伦查：《基础神学》，第350-352页。

证；在教会创建的问题上，传统基本神学同样认定，教会为耶稣在世的时候所创建可以通过严格的历史探究加以证明。

传统基本神学的历史证明方法存在明显的缺陷。首先，它的结论可以被历史地加以颠覆。始于18世纪的历史批判方法就批驳了将复活等神迹视为耶稣信息之依凭的传统宣称。^①其次，把基督教的可信性建立在历史证明这种外在标准之上，忽视了基督信仰的内在意义。基督信仰仿佛只是教会神学家的理性事业，跟平信徒的信仰经验没有关系了。

面对启蒙运动以来的宗教批判，传统基本神学所作出的信仰辩护软弱无力。然而，罗马天主教会的反应却是退回到传统中，从而切断了信仰和社会生活的内在联系。默茨认为，其后果是神学自身的分裂，“教义学和辩护学互相并立和互不相关：前者放弃了对信仰责任所承担的义务，后者则看不到信仰生活之活生生的内容……不能借助其内在领悟力量为之辩护。”^②教义沦为抽象的教条，新经院主义也失去了来自信仰自身的辩护资源。由于社会可信性的丧失，天主教会不得不发展出“教会的社会学说”^③来与现代社会的政治经济制度论辩。然而，教会官方机构的社会训导本质上是伦理神学，缺乏对现代世界的社会分析。在默茨看来，这种纯粹的伦理学论辩和新经院主义的护教学相似，绕过了信仰和社会生活的关系这个宗教批判的基本论题。传统主义（traditionalism）^④是在社会政

^① 1778年，德国哲学家莱辛（G.E.Lessing）以《沃尔芬比特尔残篇》为名出版了赖马卢斯（H.S.Reimarus, 1694-1786）的部分手稿。赖马卢斯在其中认为历史的耶稣与圣经和教会宣扬的耶稣之间存在差异，由此引发的争论可视为这股思潮的开端。

^② 默茨：《历史与社会中的信仰》，朱雁冰译，北京：生活·读书·新知三联书店，1996年，第20页。[Johann B. Metz, *Faith in History and Society*, trans. ZHU Yanbing (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1996), 20.]

^③ 天主教关于社会问题的思想和相关论述可以追溯到古代教父时代，但教会的社会学说的系统化则始于教宗利奥十三世于1891年5月发表的《新事》（*Rerum Novarum*）通谕，参见卓新平：《当代西方天主教神学》，上海：上海三联书店，1998年，第140页。[ZHUO Xinping, *Contemporary Theology of the Western Catholicism* (Shanghai: SDX Joint Publishing Company, 1996), 140.]

^④ 传统主义盛行于19世纪，是对启蒙运动的理性主义和个人主义的反动，主张启示真理要靠信仰而非人的理智获得，并通过传统流传下来。传统主义代表人物有德·迈斯特（Joseph de Maistre, 1753-1821）、拉梅内（Hugues de Lamennais, 1782-1854）等人。

治方面的护教形式，它深刻认识到脱离社会环境来反思基督教的同一性是危险的，无法挽救基督教的信仰内容。然而，默茨认为，传统主义采取的护教方式是通过贬抑理性的公开运用来维护君主统治的权威，“这包含着危险，而且在许多方面还包含着为复辟既往政治制度，而将基督宗教及其教义内容功能化这一显而易见的事实。”^①

概言之，新经院主义、教会的社会学说和传统主义构成了一条对抗现代世界的护教阵线。在默茨看来，其护教方式倾向于从外部环境寻找危机的根源，从而丧失了自我批判和自我修正的能力，根本无力从基督教的信仰实质出发展开辩护。

先验基本神学的方法论批判

先验神学认为，传统基本神学试图以理性证明超自然的启示来为基督信仰辩护和为基督教神学奠定基础，是落入了启蒙理性的客观化思维的窠臼。拉纳的先验神学看到传统基本神学的历史客观主义倾向所带来的信仰困境，转向人类主体的内在性探寻出路。

不过，拉纳的主体性原则同19世纪的基本神学及其现代主义继承者存在重大区别。19世纪的基本神学从人的主体性出发证明启示和宗教的真理，其潜藏的危险在于，人类而不是上帝成了信仰的最终权威。天主教现代主义不可知论和内在论的思想倾向充分说明了这一点。^②拉纳强调，“上帝的启示不是由人来奠基的……一种对神学的科学理论上的奠基……只能触及对上帝可能发出的启示的倾听能力之先验可能性。”^③实际上，拉纳回到“信仰寻求理解”的教父传统，

^① 默茨：《历史与社会中的信仰》，第23页。

^② 现代派神学不可知论和内在论的思想倾向有悖于天主教关于信仰、教义和教会具有超自然特征的立场，其对主体性、历史进化性意义的诠释使《圣经》和教会传统强调的超自然启示相对化，势必同教会权威产生矛盾，成为罗马教廷压制现代主义的神学根源。参见卓新平：《当代西方天主教神学》，第5页。

^③ 拉纳：《圣言的倾听者》，朱雁冰译，北京：生活·读书·新知三联书店，1996年，第8页。[Karl Rahner, *Hearer of Words*, tran. ZHU Yanbing (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1996), 8.]

启示的可能性或教义内容已经作为前提预先给予，神学的知识性则通过启示和人类生存结构的先天关联来奠基。先验基本神学通过先验分析呈现人类生存经验的宗教维度，并将之与启示的教义内容关联起来，启示的正当性以其内在于当代人经验的可理解性得到辩护。

默茨把拉纳的基本神学称为“形式上的教义学”，并充分肯定先验神学的贡献。先验基本神学研究信仰的形式结构，教义内容总是与时代问题和当代人的经验联系起来，于是基督信仰的内容承担起了神学之本然意义上的护教使命。^① 为基督信仰辩护必须从信仰本身的内容出发，这是政治神学和先验神学的共识。不过，政治神学认为，面对基督教的历史同一性危机，先验神学的辩护方式是无效的。

基督教在现代社会所面临的一大挑战是世俗化现象。不信不再仅仅是哲学家提出的一种反对上帝的世界观，而是成了许多普通人的生活态度。拉纳的先验神学对此的回应是“匿名的基督徒”理论，即试图揭示不信者的潜在信仰。“匿名的基督徒”理论是先验方法的逻辑结果，启示内在于人的生存结构，恩典预先给予了所有人，因此，一个人即使不认识耶稣基督，不在教会的圣事之中，也可能得救——他是一个基督徒，只不过是匿名的。换言之，“匿名的基督徒”理论把基督教的历史同一性固定在了人类学的基本结构上，否定了任何实质的不信的可能性。

默茨质疑“匿名基督徒”理论的有效性，批判了其背后的神学预设和可能后果。拉纳将上帝的创造理解为上帝的自我通传，上帝的自我通传则在耶稣基督中达到顶点：一方面，恩典通过耶稣基督绝对地进入了世界；另一方面，人类在耶稣基督中达到恩典的完满状态。问题是：完满的信仰知识可以通过先验反思获得吗？基督信仰中具体的历史经验在“匿名基督徒”理论中不是被一般化了吗？先验神学的“匿名基督徒”理论预设了一种已经实现的终末论（eschatology），

^① 默茨：《历史与社会中的信仰》，第26页。

并未充分考虑恩典的历史性和信仰对恩典的历史接受。基督信仰的先验性使历史虚幻化了，回避了世界之世俗化进程中不信的否定经验对基督教之历史同一性的挑战。

二、政治神学的基本神学构想

传统基本神学的历史证明方法经不住理性批判。先验基本神学否定了为基督信仰奠基的可能性，在人类主体性中寻求神学知识性的根据，并以启示内在于当代经验的可理解性为基督信仰辩护。默茨认为，启蒙运动以来的宗教批判和意识形态批判彻底终结了神学的认知清白和社会清白，神学不能不考虑自身的认知主体和发生处境。先验基本神学虽然转向主体，却仍然脱离具体的历史和社会处境，无力回应基督教的历史同一性危机。默茨关注基督信仰的历史辩护，在政治神学中构想一种实践的基本神学，以修正基本神学的观念论（idealistic）形态。实践的基本神学把具体处境纳入神学言说，并解释福音和历史政治实践的内在关联，包含三个连贯的部分：处境分析、真理诠释和主体构建。

处境的历史和社会分析

现代性是神学的基本处境。首先，默茨确立了神学和启蒙现代性进行批判性关联的必要性。马克思主义的意识形态批判揭示了思想观念和社会权力结构的关联，提出了宗教认识背后的旨趣（interest）。谁是神学的主体？神学的旨趣为何？政治神学承认不存在一种政治无涉的中立宗教，基督信仰必须考虑自身的主体问题和社会政治意涵。于是，神学在理性面前的自我辩护从理论理性问题转变为实践理性问题。然而，启蒙理性抽象地谈论“理性”“自由”等概念，其所导致的不是主体的自由，而是主体的危机。

默茨认为，启蒙运动的社会和政治背景是资产阶级的崛起，资

本主义的交换原则主导了启蒙理性，并导致了现代性危机的五种因素——私人化现象、传统的丧失、权威的危机、理性化约为合理性和宗教退却到私人空间。私人化过程是危机的首要因素，一切不遵从资本主义交换原则的价值都退却到私人领域，导致基督教传统的价值商品化，成为资产阶级的私人装饰。随着传统不再具有社会意义，权威也陷入危机。启蒙理性自身的危机则表现在，“实践不是从根本上发展成解放实践，而是成为……对自然的统治：即服务于市场利益。”^① 启蒙运动的后果是启蒙理性的工具化和基督教的资产阶级化。默茨认为，作为盼望终末上帝国的弥赛亚宗教，“当基督教无法意识到自身和资产阶级宗教的不同之时，它就给自己制造出了同一性危机。”^② 政治神学批判基督教的资产阶级化，并要求对启蒙现代性进行再启蒙，以拯救启蒙运动的自由精神。

其次，默茨充分关注第三世界在70年代的状况对神学提出的挑战。二战结束后，许多殖民地半殖民地独立成为主权国家，但在西方国家主导的国际政治和经济秩序中，仍然是被剥削和压迫的对象。拉美的解放神学以“解放”表述基督教的上帝言说，回应这种不公的社会秩序，将全球范围内的社会对立和冲突带入了神学中心。默茨认为，在这种全球处境中，坚持普世主义的教会是无法局限于国家、民族和地区的自然群体身份的。欧洲神学必须走出欧洲中心主义，怀着罪疚（guilt）反思自身，以受害者之眼审视自身历史，摆脱资产阶级宗教的身份，成为一种在政治上敏感的皈依和忏悔神学。^③

再次，默茨意识到，奥斯维辛是神学无法回避的历史灾难。奥斯维辛是现代性的危机，也是基督信仰的危机。奥斯维辛代表了犹太

^① 默茨：《历史与社会中的信仰》，第47页。

^② Johann B. Metz, *The Emergent Church: The Future of Christianity in a Postbourgeois World*, trans. Peter Mann (London: SCM, 1981), 2.

^③ Johann B. Metz, *A Passion for God: The Mystical-Political Dimension of Christianity*, ed. and trans. James L. Ashley (New Jersey: Paulist Press, 1998), 44.

人在基督教世界的命运，神学面对奥斯维辛不可能保持历史清白，当代的基督教神学无法越过奥斯维辛，只可能是“奥斯维辛之后”的神学。如果说基督教和犹太教拥有共同的传统，为何教会纵容了这一场大屠杀？在默茨看来，传统神学潜藏着一种形而上学的排犹主义。基督教神学诉诸以色列的信仰传统，继承的却是希腊的理性形而上学精神，这种精神漠然于他者的历史命运，并以观念论的同一性将历史苦难抹去。^① 政治神学批判无主体和无历史的理性形而上学，承认奥斯维辛是历史的异质，无法被整合进同一性的历史解释中，而只能在实践中铭记。“政治神学想要让基督教神学永远不忘奥斯维辛遇难者的呼喊，以此作为向观念论地自我封闭的神学告别的标志……”^②

马克思主义批判基督信仰的意识形态化，第三世界的状况突破神学的欧洲中心主义，奥斯维辛则破除神学的逻各斯中心主义，把历史的灾难性彻底暴露在上帝面前。那么，基本神学如何对三种非同一性的处境经验作出回应？政治神学展开神学和社会的双向批判：一方面，政治神学批判基督教的私人化和资产阶级化；另一方面，政治神学批判工具理性的统治秩序和意识形态暴力。并且，神学的自我批判构成了社会批判的前提。问题是，批判的根据何在？神学言说如何保证自身的真理性？

基督教真理的实践诠释

传统基本神学将基督教的真理诉诸历史证明，先验基本神学则在人类主体中探寻基督教真理的先验基础，二者皆试图为基督教的真理寻找一个超历史的根基。然而，这种潜在的基础主义已经遭到了现代哲学的严厉批评。^③ 以伽达默尔（Hans G. Gadamer, 1900-2002）的

^① Johann B. Metz, *A Passion for God: The Mystical-Political Dimension of Christianity*, 130.

^② *Ibid.*, 24.

^③ 基础主义是自笛卡尔以来的近代西方哲学的主流，它致力于为人类的知识寻找一个坚实可靠的基础，以便建立起人类知识的大厦。从20世纪开始，基础主义遭到欧陆的诠释学传统和北美的分析哲学传统的现代哲学的全面反思，后现代哲学更是以反基础主义为其基本的理论主题。

哲学诠释学为例。伽达默尔认为，理解具有历史性，理解者处在一定的历史条件下，传统构成了人类存在和理解的基本条件。^①而且，理解作为一个事件，本身就是人类的生存活动，它不仅是理论活动，更关系到人类在生活世界中的实践。默茨赞同伽达默尔的看法，认为真理理解本质上是一种诠释活动，无法脱离特定的文化传统和社会处境。

在传统天主教神学中，真理首要涉及理论论证。早期基督教教父在护教时采用新柏拉图主义作为诠释基督信仰的基调，自此以来，主流的理解模式便把信仰实践当作神学理论的应用，而且将实践神学的应用范畴局限在教会内的圣礼和治理上。^②默茨认为，从应许来理解的终末论改变了福音真理的理论形态。在应许的终末论视域下，福音真理首先关涉上帝国的将来，上帝国的将来无法从过去和现存的事物推导得到，而是需要“做”（doing）出来的。正如《约翰福音》3章21节所说：“但实行真理的人就来接近光，为要显明他的行为是靠上帝而行的。”

政治神学提出实践优先（the primacy of praxis）原则。在现代语境中，实践偏指理论指导下的技术性活动，默茨使用“praxis”恢复实践作为一种不同于理论之知和技术之知的实践智慧的古典意涵。作为

^① 传统在理解中所起的作用表现为“效果历史”，由效果历史所限制的处境形成理解的“视界”，理解的过程就是我们的视界和传统的视界不断融合的过程，理解本质上是一种效果历史事件。参见伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1999年，第385-394页。[Hans G. Gadamer, *Truth and Method*, trans. HONG Handing (Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 1996), 385-394.]

^② 余亚弘、董家骅：《实践神学研究方法论浅介》，载《基督教研究方法论》，陈俊伟编，北京：宗教文化出版社，2014年，第351页。[YU Yahong and DONG Jialin, “Introduction to Methodology of Practical Theology Research,” in *Methodology of Christian Research*, ed. CHEN Junwei (Beijing: Religion Culture Publishing House, 2014), 351.]

^③ 亚里士多德区分了理论之知、实践之知和创制之知。前两者都是以自身为目的的活动，创制之知则是一种工具性的活动。在《尼各马可伦理学》中，亚里士多德把政治学、经济学和伦理学归入实践之知的领域，并认为实践之知探讨的是人求善的问题，“人的每种实践与选择，都以某种善为目的”。参见亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，北京：商务印书馆，2003年，第3页。[Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. LIAO Shenbai (Beijing: The Commercial Press, 2003), 3.]

一种生命活动，实践本身蕴含目的，指向人类生活中的善和正义^③，它要求人们在具体处境中作出审慎的判断，而非仅仅是一种技术性活动。“实践的基本神学……从理论—实践—辩证法的意义上强调实践本身的领悟力。”^①因此，政治神学的实践优先原则不是要排斥对真理的理论思考，而是反对在真理问题上将信仰实践从属于神学理论的非辩证作法，恢复长期被遮蔽的信仰实践在福音真理理解中的重要地位。

政治神学坚持实践优先原则，首先是要回到圣经实践性的上帝思想。基督教神学的逻各斯^②具有基本的实践结构，圣经本身不是一整套的理论论证，而是关于皈依、悔改和拯救的故事。“上帝之思是修正我们的直接旨趣和需求产生的……皈依和出走埃及的故事……属于神学本身的基本进程。”^③关于上帝的言述本质上不是范畴论的，而是具有叙事的结构。新约的追随故事尤其显示了基督论不是通过概念，而是通过追随故事形成和流传。这些故事包含有呼吁和律令，在叙事的过程中，改变着倾听者，使之产生追随的意愿。因此，任何一种基督论都从基督徒的追随（following）实践中汲取营养，本质上表述的是一种实践知识。^④

然而，诠释圣经故事的实践活动必须关注处境、具有批判的维度，否则容易成为没有社会基础的意识形态。为此，政治神学还吸收马克思以来的社会实践传统。康德式的道德实践遵从抽象的道德律令，掩盖了道德实践和社会结构的关系。马克思则正确指出，人作为社会存在受到经济和政治的权力结构的规定，真正的自由实践必然是社会性的解放，从而提出了实践的旨趣问题。政治神学把与他者的团

^① 默茨：《历史与社会中的信仰》，第55-56页。

^② “逻各斯”（Logos）在古希腊的原意是“话语”，在哲学中表示支配世界的规律或原理，后引入基督教神学。尼西亚会议之后，“逻各斯”通常表示“圣言”（Word），指启示的上帝之道。

^③ 默茨：《历史与社会中的信仰》，第56页。

^④ 同上，第57页。

结一致视作基督徒实践的目标，追随实践不仅关注自身，还关注受难者和受压迫者。“对上帝之思和对基督论一终末论知识采取的悔改、出走以及在一切方面永远追随等这些基本行为方式，完全具有社会—政治性的结构。”^①

坚持实践优先原则的政治神学不同于说明基督信仰之实践性的神学。新教神学家潘能伯格（Wolfhart Pannenberg, 1928-2014）提出普遍历史的诠释学神学，肯定了上帝在人类历史中的行动。然而，潘能伯格对历史之整体性的强调重新回到了理论优先的轨道，具体的历史实践是次要的，从属于预先推定的普遍历史意义。实践在莫尔特曼的终末论神学中占据重要位置，“基督教终末论是基督的复活和将来的趋势学，因此直接导向使命的实践知识。”^②但是，在莫尔特曼的三一神学中，耶稣和世界的受难史被纳入上帝的三一历史，实践日益成为一个修饰词，而不是神学的理解原则。^③在默茨看来，此类构想试图为历史中的非同一性经验寻求一个理论的和解，可能消解基督信仰为争取一切人的主体之在所必须进行的历史性斗争。政治神学坚持实践优先原则，承认历史处境的优先性和神学理论的局限性。为此，政治神学的任务在于，改变神学纯论证的理论形态，描述信仰实践的理性结构，成为解放的信仰实践和现实苦难的理论中介。

叙事的诠释结构

基督教的福音传扬一个确定的自由事件——上帝在被钉十字架的耶稣基督身上赐下救赎性解放。政治神学批判论证性的救赎论（soteriology），因为它预先达成了苦难和拯救的理论和解。有关拯救

^① 默茨：《历史与社会中的信仰》，第60页。

^② 莫尔特曼：《盼望神学》，曾念粤译，香港：道风书社，2007年，第198页。
[Jürgen Moltmann, *Theology of Hope*, trans. ZENG Nianyue (Hong Kong: Logos & Pneuma Press, 2007), 198.]

^③ 默茨：《历史与社会中的信仰》，第61页。

的理论无法代替拯救的事实必要性，“面对苦难，神学论证必须自行中断。”^①那么，救赎论在何种情况下具有解放的性质？默茨认为，从概念上达至拯救和苦难的中介与和解是不可能的，难题的解决无法通过更为精致的论证，而只能依靠另一种方式：用语言表述在受难之非同一般性中已经发生的有效拯救。^②这就意味着，神学需要采用信徒语言的文法。

处于基督信仰中心的是基督事件，基督信仰表现为对耶稣基督的受难、死亡和复活的回忆（*memoria*），一种以终末为指向的前瞻记忆。默茨认为，一种没有受难记忆的复活记忆是神话，人们正是在耶稣受难的记忆中回忆着自由的将来，被钉十字架的上帝构成了人们对将来自由之盼望的根据。^③这个论断是终末论意义上的，它无法通过理性论证来得到证明。正是为此，它显示出某种异质性，无法被当下的认识体系所吸收，成为一种危险性的记忆。耶稣受难的记忆有效避免了体系性知识的空洞性，从而能够真正作用于社会和历史，激发出解放的力量。因此，耶稣受难的记忆成为从神学上理解信仰实践的基础性范畴。

那么，受难记忆以何种方式作用于信仰实践？对耶稣受难的危险回忆具有叙事的（*narrative*）深层结构。首先，基督信仰的原初经验的表达方式具有叙事特征。从上帝创世到被钉十字架的耶稣的复活，圣经描述经验的语言主要是叙事的，而不是论证性的推理。其次，叙事具有实践性和表现性（*performative*）意义。叙事是一种言语行为，在其中，信仰经验得到累积和传达，叙事者和倾听者通过转述和倾听被引入解放性的经验中，产生实践性的效果。再次，叙事具有牧灵和社会批判的意义。回顾教会历史上的边缘群体运动，正是它们对皈依故事的叙述，一次次将教会从危机的边缘中挽救回来。^④

^① 默茨：《历史与社会中的信仰》，第162页。

^② 同上，第140-141页。

^③ 同上，第118-120页。

^④ 教会史上，一个重大事件是修会的兴起。修会捍卫属灵的基督，抗议自君士坦丁皈依后制度化教会的腐败。修士复兴了基督徒的热情以及早期处境艰难时代的

基督教信奉耶稣基督的团契不是论证性的诠释，而是叙事性的诠释。在拯救的叙事性结构中，一方面，叙事的作用是有限的，它并不握有开启上帝国的钥匙而能够消除世间的苦难，甚至无法为之提供一个理论的解答；另一方面，叙事的作用又是巨大的，它见证基督信仰，在拯救和人类苦难之间起着中介作用。叙事的历史意义的普遍性不会解除对历史苦难的反抗，而是具有邀请的性质，激发新的追随实践。需要说明的是，叙事的诠释结构表明论证性神学的相对性和局限性，但并不反对神学的论证要素。默茨指出，它使神学面临“将叙事与论证过程互相联系起来”的使命，神学“有责任去创建一种诠释学的批判的叙事理论”。^①

争取团结一致的教会使命

“圣经宗教的历史，是一部子民群体和群体中的个人面对其上帝成为主体的历史”^②，回忆和叙述耶稣受难的追随实践正是为了维护一切人在上帝面前的主体之在。默茨把“团结一致”（solidarity）塑造成这种政治性主体的核心概念。团结一致既是前瞻性的，关注尚未到来的时代，也是回顾性的，包括历史上的受难者和死者。“鉴于主体所受到的急迫威胁和苦难，作为实践的基本神学范畴的团结一致，是一个救助、支援和建立主体的范畴。”^③基督徒必须以团结一致的责任感，反抗一切阻碍主体之在的力量。

教会作为耶稣基督的危险的自由记忆的公开见证和传承者^④，承

虔敬，给罗马帝国的基督教带来前所未有的冲击。参见布鲁斯·L·雪莱：《基督教会史》，刘平译，上海：人民出版社，2012年，第118-119页。[Bruce L. Shelley, *Church History in Plain Language*, trans. LIU Ping (Shanghai: People's Press House, 2012), 118-119.]

^① 默茨：《历史与社会中的信仰》，第214页。

^② Johann B. Metz, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, trans. David Smith (New York: Seabury, 1980), 73.

^③ 默茨：《历史与社会中的信仰》，第253页。

^④ 同上，第96页。

担争取一切人团结一致的使命。传统基本神学区分自然和超自然，并把圣化和拯救规定为教会的超自然目标，社会和政治使命被认为是不恰当的。默茨援引阿奎那的观点，人类并没有一个自然的终局和一个超自然的终局之分，而是只有一个将来，区分世界的自然将来和教会的超自然将来是不恰当的，二者在同一个人类将来中必然趋于一致。^①世界的将来和教会的使命密不可分，问题不再是教会有没有社会和政治使命，而是教会以何种方式履行其社会使命。在默茨看来，教会是试图活出上帝应许的将来的社群，要揭露世界由于罪而被遮蔽的终末目标，引导世界重新朝向上帝国。教会的使命不能是纯粹沉思的，“我们是建设终末将来的工人，而不仅仅是这个将来的解释者”，教会为自身和世界的盼望应该以创造性的终末论来实现。^②正如莫尔特曼的新约解读揭示的，保罗说“不要效法这个世界”，不仅意味着我们应该改变我们自身，更加意味着我们应该“在反抗和创造性的期盼中去改变人们在其中信仰、盼望和生活的世界的样式。”^③

默茨对拉美的解放神学运动抱有深切的同情，认为教会应与苦难者和受压迫者同在，反抗不义的社会结构。在西方国家，教会应克服自身的社会冷漠症，对资本主义社会的价值和结构展开批判，把第一世界的罪咎带入社会的公共领域。^④这就要求西欧教会彰显拯救的宗教本质，从为人民的教会（church for people）转变成人民的教会（church of people）。为人民的教会把人民当作宗教的消费者，把教会的功能局限在祭拜经验之中，与社会现实隔绝开来，使基督教工具化为麻木不仁的资产阶级宗教。人民的教会则意味着教会成为上帝子民的共同体，人们不再是以财物上的慷慨换取内心的安宁，而是有能

^① Johann B. Metz, *Theology of the World*, trans W. Glen-Doepel (New York: Herder and Herder, 1969), 91.

^② *Ibid.*, 94.

^③ 莫尔特曼：《盼望神学》，第337页。《罗马书》12章2节：“不要效法这个世界，只要心意更新而变化，叫你们察验何为上帝的善良、纯全、可喜悦的旨意。”

^④ Metz, *The Emergent Church*, 91.

力成为罪咎的主体，听见他者的苦难、他者的贫穷和困窘，接受福音的感召践行正义，接近耶稣受难的奥秘。^①

20世纪70年代正是拉丁美洲解放神学运动风起云涌的时期，其中很重要的一个成果便是基督徒基础团体（Christian Basic Community）的发育。基督教基础团体简称基基团，其主要特征是以信徒为中心，改变了传统天主教会金字塔的教层结构，注重由下而上的牧灵和信徒间的团结一致。基团真正使教会从依赖者的教会转变成主体的教会，使神学服务于人民自我表达的需要。默茨从中看到了人民教会的范例，也把第三世界的贫穷教会视为天主教会改革的希望。也许是由于教宗约翰·保罗二世（John Paul II, 1978-2005在位）重新加强天主教的西方导向的的举动，默茨更重视宗教修会所具有的改革能量。默茨认为，修会是追随基督的灵性行动的制度化结果，它通常是在教会迷失了方向，而非教会繁荣的时代兴起，对于教会具有矫正的功能。^②天主教会作为一个庞大复杂的机构，和其他世俗机构一样，容易退化到维持现状和仅仅关注组织的自我保存，遗忘自身的终末目标。从历史上看，只有修会传统能够介入作为整体的教会生活，给教会带来灵性的震撼，重新唤起教会追随基督的使命。^③因此，默茨认为，在这个时代，宗教修会是追随基督、争取团结一致的主体存在的主要形式，也是教会改革的希望。

三、评价与反思

作为实践的基本神学，政治神学批判基本神学的观念论形态，把基督教真理首先规定为一种在历史和社会中捍卫主体的追随实践，提出了

^① 默茨：《历史与社会中的信仰》，第102页。

^② Johann B. Metz, *Followers of Christ: The Religious Life and the Church*, trans. Thomas Linton (New York: Paulist Press, 1978), 12.

^③ *Ibid.*, 26.

一种实践的神学范式。著名天主教神学家卡斯培 (Walter Kasper, 1933-) 指出, 在后梵二时代, 超越新经院主义仍是天主教神学界最重要的事件。^① 对政治神学之基本神学构想的评价, 也需要回到后梵二时代的天主教神学脉络中。

神学革新和教会使命

梵蒂冈第二次大公会议 (Second Vatican Council, 1962-1965) 可以称得上是天主教会在20世纪最为重大的事件, 它以革新的精神扭转了梵一会议的防御情绪, 打开了天主教会封闭的大门, 带来了一系列改革。在神学革新上, 梵二会议以基督中心论为核心转向神学人类学, 更新终末论和教会论以加强教会和世界的联系, 反映了天主教会现代世界的接纳和关怀; 在教会改革上, 梵二会议宣称教会是朝圣中的上帝子民, 强调天主教会的服务性, 并建立主教会议肯定主教的集体领导权和教宗权力的共融。^② 梵二会议对教会本质及其在世使命的关注主导了默茨在60-70年代的神学思考, 政治神学在应许的终末论视域中勾画教会和世界的共同未来, 把争取历史中的团结一致规定为教会的社会使命即是这种影响的最佳体现。

然而, 作为梵二会议前后成长起来的神学家, 默茨首先要迎接的不是革新的成果, 而是开放带来的挑战。梵二会议虽然成果丰硕, 但留下了不少有待继续讨论的问题。其中, 最为根本性的问题莫过于: 教会应该以何种姿态向世界开放? 这种开放又会对天主教会本身提出何种变革的要求? 对这些问题的不同看法使原先致力于推动梵二会议召开的神学家们分化为改革派和保守派两个阵营, 并各自发展出不同进路的神学或捍卫梵二会议的开放精神, 或对之进行批判性的反思。

对现代经验的重视是改革派神学家的共同特征。卡尔·拉纳是梵二会议之后最具影响力的神学家, 其先验神学通过先验分析揭示主体

^① Walter Kasper, *Theology and Church*, trans. M. Kohl (London: SCM Press, 1989), 1.

^② 卓新平: 《当代西方天主教神学》, 第98-117页。

经验的超越维度，并把它与基督信仰的教义内容结合起来，有效地实现了传统教义和现代经验的相互阐释，极大推动了天主教神学的现代转化。谢列贝克斯（Edward Schillebeeckx, 1914-2009）的神学诠释学则将传统经验和当下经验进行交互批判的关联，一方面通过诠释传统经验将传统的丰富意义当下化和现实化，另一方面在传统诠释中引入批判的实践旨趣，防止传统意识形态化，从而达到基督信仰和传统的连续性。^① 保守派则往往把改革派神学家对现代经验的重视斥为人类中心主义。巴尔塔萨（Hans von Balthasar, 1905-1988）在《科尔杜拉或决定性时刻》（*Cordula oder der Ernstfall*）一书中，对拉纳神学的人类学取向进行了猛烈的批判。^② 拉辛格（Joseph Ratzinger, 1927-）则提出一种虚己的道成肉身观点，对抗拉纳把基督作为创造顶峰和人类学之完成的象征的道成肉身神学，批判梵二会议的乐观主义和对现代价值的认同。^③

作为拉纳的弟子，默茨继承了拉纳神学的人类学进路，并将之推进到历史和社会领域。在默茨看来，保守派的神学往往缺乏对信仰之历史和社会背景の説明，仍然是形而上学的。拉纳的先验基本神学以启示和人类主体的先天关联揭示出人类经验的神圣维度，一定程度上为基督信仰的当代有效性作了辩护。然而，先验神学亦忽略了主体经验的历史和社会维度，没有正视现代社会中以奥斯维辛为代表的否定性经验对基督信仰的质疑。谢列贝克斯的神学诠释学虽然引入了历史和社会经验，然而其主要关注神学传统和当下经验的连续性，忽略了二者之间的断裂。为此，政治神学提出基督教真理的实践优先原则，以历史中与苦难者团结一致的教会使命回应基督教的历史同一性危

^① 谢列贝克斯：《信仰的理解》，朱晓红等译，香港：道风书社，2004年，第169-170页。[Schillebeeckx, *The Understanding of Faith*, trans. ZHU Xiaohong et al. (Hong Kong: Logos & Pneuma Press, 2004), 169-170.]

^② Hans von Balthasar, *The Moment of Christian Witness*, trans. R. Beckley (San Francisco: Ignatius Press, 1994), 143-155.

^③ 利文斯顿等：《现代基督教思想》（下），第502-504页。

机，从而构成了基本神学的实践转向。

基本神学的实践转向具有重大意义。历史地看，天主教神学的方法论更替同其所处时代的哲学思想和社会处境密不可分。19世纪正是启蒙运动的高峰，新经院主义虽然为反对启蒙运动而复兴，但是其方法论的历史实证倾向却恰恰来自启蒙运动。先验神学与现代思想展开对话之际，现代性危机日益显露。先验神学批判启蒙运动的符合论真理观，揭示人类经验的神圣维度，一定程度上反思了理性世界的无根状态。二战之后，自然科学主导的工具理性思维受到前所未有的质疑，实践从属于理论的西方哲学传统遭到猛烈批判，基督信仰和现代意识之间更具批判性的对话成为必要。20世纪60年代以来，实践哲学在西方世界经历了一场全面复兴，默茨的政治神学正是这场复兴在天主教神学领域中的反映。就基本神学的主题而言，耶稣的复活和教会的创建是传统基本神学的两大核心主题，教会使命一般属于教会论问题，而不是基本神学的问题。政治神学提出实践的基本神学，本质上是针对教会使命的，这就使得教会使命成为基本神学中，足以和基督的复活和教会的创建相提并论的核心主题。身处技术统治的时代，宗教消费化和审美化乃是常态，停留于理论沉思的信仰辩护容易沦为廉价恩典。作为实践的基本神学，政治神学批判拯救和苦难的理论和解，强调教会争取团结一致的历史使命，要求把信仰辩护落实到具体处境中，体现了天主教神学因应时代挑战的自我更新能力。

不可否认，政治神学所倡导的教会改革从理论转化为实践困难重重。在天主教的语境中，其可能性很大程度上取决于罗马天主教会的实践智慧，这也正是实践优先原则的应有之义。

政治化，还是处境化？

然而，默茨在政治神学中构想实践的基本神学并非没有问题。实际上，政治神学在形成和发展过程中遭到了不少批判。在反思默茨的基本神学构想之前，我们有必要先对此作出回应。

一种声音认为,政治神学会导致神学的政治化。德国天主教神学家斯佩曼(R.Spaemann, 1927-)的观点具有代表性,他对默茨政治神学提出三点批判:一,从基督教的救赎宣告处境并不能直接引申出政治的终末论,政治神学的终末论基础是不可靠的;二,任何基于神学信条的具体政治准则都是不可能的;三,革命政治及其变种由人道主义旨趣来调节,并不比其他现代政治更需要神学基础。^①斯佩曼所言的“政治”意指国家意义上的政治权力,在此意义上的神学和政治的分离是基督教区别于古典宗教的重要特征。然而,二者的分离不是要让基督信仰退却到私人领域,丧失其公共面向。基督信仰的公共关联性是神学无法回避的问题,正如默茨指出的,耶稣宣扬上帝国与当时的公权力发生了冲突,而十字架受难发生在公共的政治场所,本身就是一个政治事件。^②默茨政治神学之“政治”正是要恢复基督信仰所具有的公共面向,“我们的任务不是以一种反动的方式再一次把信仰与‘政治’混同起来,而是实现信仰批判社会现实的潜力。”^③而且,政治神学的批判具有严格的神学立场,它以终末将来的上帝国为准绳展开社会批判和自我批判,与追求现世解放的政治革命是判然有别的。可以看出,斯佩曼对默茨政治神学的批判包含了过多的误解,其有效性值得怀疑。

政治神学恢复基督信仰的公共面向,勾画教会的在世使命,不是要使神学重新政治化,而是要使神学处境化。然而,默茨的政治神学以实践为导向,却未采取政治行动,由此招来拉美解放神学家的批判。拉美的解放神学直接受到政治神学在欧洲发展的影响,但批判欧

^① 转引自Roger Dick Johns, *Man in the World: The Theology of Johannes Baptist Metz* (Montana: Scholars Press, 1976), 161。

^② 默茨:《政治神学所理解的教会和世界》,载刘小枫编,《当代政治神学文选》,长春:吉林人民出版社,2002年,第94页。[Motz, “The Church and the World in the Light of a ‘Political Theology’,” in *A Reading of Contemporary Political Theology*, ed. LIU Xiaofeng (Changchun: Jilin People’s Press House, 2002), 94.]

^③ 同上,第94页。

洲的政治神学是不彻底的。解放神学的代表人物古铁雷斯（Gustavo Gutiérrez, 1928-）认为，默茨的政治神学依然是学院神学，其对苦难的谈论和责任的提倡多半仍停留在抽象的理论层面。^①对此，我们应作何理解呢？

查普（Rebecca S.Chopp）对德国的政治神学和拉美的神学的范式差异作了如下的概括：一，解放神学是在历史中受到系统性压迫的他者的声音，政治神学是资产阶级内部自我质疑并寻求恩典和盼望的皈依的声音；二，在苦难史的处境中，解放神学同教会一块在受压迫的境遇下回应人民的特殊需求和问题，政治神学对现代性的自由、主体、历史和上帝的理解提出理性批判；三，解放神学从具有倾听和言说上帝的优先权的穷人视角，批判在经济、文化和政治上对发展理论的依赖，政治神学在同受难者的团结一致中批判对现代社会毁灭性进步的宿命论的盲从；四，解放神学把神学的根基建立在寻求社会正义的具体实践中，政治神学通过回忆、讲述和团结一致的实践理性范畴来使神学起到中介作用。^②的确，从解放神学的镜像中，我们可以反观默茨政治神学的实践范式存在的问题。拉美的解放神学以切切实实的社会行动为优先，神学成为对实践的理论反思。^③默茨政治神学的实践优先原则更多是一种对观念论神学的批判，以及对具体的信仰实践的呼吁，古铁雷斯批判默茨的政治神学是一种没有具体的政治实践的学院神学，并非没有根据。

然而，欧洲处境很大程度上决定了默茨的政治神学不可能像拉美的解放神学那样，以社会经济结构的变革为政治目标。正如谢列贝克斯所指出的，在发达资本主义国家，激进运动常常无所作为，只有文化革

^① Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, trans. Sister Caridad Inda and John Eagleson (New York: Orbis Books, 1988), 129.

^② Rebecca S. Chopp, *The Praxis of Suffering: An Interpretation of Liberation and Political Theologies* (New York: Orbis Books, 1986), 4-5.

^③ Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, 11.

命才能引起政治局势的根本变化，从而改变不自由的社会结构。^① 默茨的政治神学对此有清醒的认识，故而呼吁教会把受难记忆的政治带入社会公共领域，为自由文化的生成创造条件。换言之，对解放神学和政治神学的评价，必须基于各自的历史和社会处境。事实上，古铁雷斯的解放神学和默茨的政治神学提出不同的实践神学范式，形成“一个福音，多种诠释”的局面，正是神学处境化的内在要求。

理论限度和发展空间

当然，神学在处境化的过程中不可避免存在政治化的危险。如何区别神学的社会批判和世俗理论的社会批判？如何防止教会在社会参与中僭越自身的职责？如果说实践构成了理论有效性的界限，那么，实践的判准又是什么？只有对这些问题进行深入的理论思考，才有可能防止神学和教会的政治化。

默茨提出实践优先原则的初衷是坚持理论与实践之间的辩证，批判传统神学的观念论形态。然而，实践优先原则极易被理解为只要行动不要理论的行动主义，对此，默茨的政治神学是负有一定责任的。费奥伦查指出，政治神学常常偏重于教会使命的问题，同时主要在这个语境中诠释其他问题。^② 的确，默茨揭示了论证性神学的不足，并认为神学有必要创建一种诠释学的批判的叙事理论，却未对此作出进一步的论述。默茨揭示教会批判社会的使命，对于耶稣的复活和教会的创建等基本神学的其他核心主题则所谈甚少。比如政治神学询问了“叙事的应用对于研究历史上的耶稣有什么意义”这个问题，^③ 却未作探讨。

^① 谢列贝克斯：《信仰的理解》，第174页。

^② 费奥伦查：《基础神学——耶稣与教会》，刘锋译，第341页。

^③ 默茨，《历史与社会中的信仰》，第239页。

当然，我们可以为默茨的政治神学作如下辩护：在政治神学的架构中，处于信仰核心的是耶稣基督的危险记忆，而不是传统，传统诠释服务于具体处境中的追随实践，未经批判的传统诠释难免成为一种意识形态。然而，问题在于，现时代的神学言说除了面向教会，还面向学院和社会。^① 基本神学有必要为基督教神学作为一门现代学科的知识性提供理论依据。而且，正面的理论建构与政治神学的实践优先不但不会产生冲突，反而能够保证教会在履行社会使命时持守自身的宗教本质，避免教会政治化。

因此，我们认为，作为实践的基本神学，默茨政治神学的主要问题在于：其关注是在非同一性的处境经验中以追随实践为基督教信仰辩护，一定程度上忽视了基本神学为基督教神学作为一门学科的知识性提供理论依据的目标，由此导致政治神学缺乏正面的理论建构，对基督教传统的诠释并不充分。^② 如果说，传统的观念论神学使实践从属于理论，那么，默茨的政治神学则存在贬低理论重要性、走向另一个极端的危险。

作为实践的基本神学，政治神学的不足源于默茨对政治神学的定位——政治神学是作为对先验神学的修正而出现的。^③ 换言之，默茨的政治神学无法脱离拉纳的先验神学来理解。如拉纳所指出的，“一种政治神学如果想要与上帝相关，就不可能不反思先验神学所揭示的那些关于人的本质特征。”^④ 拉纳的先验神学揭示人类生存中的恩典

^① 神学面向教会、学院和社会三种公共空间的说法借用自特雷西，参见David Tracy, *The Analogical Imagination* (London: SCM, 1981), 3-46.

^② 默茨的政治神学为研究者所批判的主要问题之一便是其圣经研究的薄弱，具体参见Alan John Reuvering, "Social Criticism and Eschatology in M. Walzer and J. B. Metz" (PhD diss., Harvard University), 89.

^③ 相关论述参见默茨：《历史与社会中的信仰》，第11、14页。

^④ 参见拉纳为一本研究专著所写的“序言”，载于James J. Bacik, *Apologetics and the Eclipse of Mystery: Mystagogy according to Karl Rahner* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1980), IX-X.

临在，批判新经院主义对自然和恩典的割裂，政治神学以基督信仰批判社会的正当性正是以先验神学对自然和恩典的有机联系的恢复为前提。从神学研究的人类学进路看，拉纳的先验神学揭示人类生存的先验结构，默茨的政治神学则关注人类生存的历史和社会处境。两种神学与其说是对立的，不如说是互补的。

我们还可以进一步从神学研究的基本进路反思理论建构对默茨政治神学的重要性。默茨的政治神学将神学研究的人类学进路推进到历史和社会领域，敏感于时代的苦难经验，却可能把上帝知识局限于人对现实处境的历史经验，以人类旨趣来代替上帝的启示。默茨的政治神学必须正视一个问题，即如何使其上帝言说受限于特定时期的历史经验。较之默茨对信仰实践的单方面强调，谢列贝克斯将传统的理论诠释和当下的信仰实践进行交互批判关联的方案或许更为平衡。

鉴于默茨政治神学缺乏正面理论建构之不足，费奥伦查设想一种重构性的政治神学。政治神学作为基本神学，是宗教符号的语用学的重构性分析，对象是宗教符号，方法是重构（reconstruction）。^① 重构的方法论既坚持基督教真理所需的实践保证，又整合先验的标准和历史的标准，从而能够更全面地阐明基督信仰的政治维度的语法。在此基础上，费奥伦查提出一种作为重构诠释学的基础神学（foundational theology）^②，论述了“耶稣的复活”“教会的创建”和“教会的使命”三个基本神学的核心主题，修正了默茨政治神学在基本神学主题上的失衡，有效说明了神学知识性。

重构诠释学的目标是在对传统的诠释学重构、反溯证据和背景理论三者之间寻求一种反思的平衡，^③ 追求的是神学理论的普遍解释

^① Francis P. Fiorenza, "Political Theology as Foundational Theology," *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 32 (1977): 172.

^② 费奥伦查不使用“基本神学”，而使用“基础神学”，对此的说明请参见费奥伦查：《基础神学》，第1-2页。

^③ 费奥伦查：《基础神学》，第405页。

力；默茨的政治神学则旨在唤起基督信仰在历史和社会中的追随实践，着眼于具体处境中的批判。我们认为，二者在理论和实践的两端各有偏重，无法互相取代，但是，默茨的政治神学有必要吸收重构的方法论，通过传统诠释揭示教会的宗教本质，为教会的实践使命提供更充分的神学依据，促进信仰实践和理论反思之间的有效循环。

四、结语

作为天主教神学的传统学科，基本神学是为回应现代性对基督信仰的挑战而出现的。传统基本神学和先验基本神学虽然采用不同的方法论，却都试图为基督教真理寻找一个超历史的理论基础。政治神学提出实践优先原则，突破了基本神学的观念论形态，恢复了信仰实践在福音真理理解上相对于神学理论的独立性，从而突出了教会的社会使命在基本神学主题中的核心性。尽管在神学理论和信仰实践两端，政治神学的基本神学构想偏重实践，一定程度上忽视了对神学理论的正面建构，但是，在特定的历史条件下，或许正是这种对实践优先的强调才能对先前基本神学的“理论优先”进行有效的矫正。

神学的处境化是实践优先原则的题中之义。自60年代中期“政治神学”兴起以来，处境和实践的优先性在拉美的解放神学等神学运动中得到体现。面对不同的处境需要，理论反思的重要性亦突显出来。不管是神学研究，还是信仰实践，理论和实践之间的平衡都成为更合理的选择。然而，天主教的基本神学无法停留于纯粹的理论，而必须正视处境的限制和教会使命的真理意义，或许这就是政治神学的实践优先原则的历史价值所在。

参考文献 [Bibliography]

西文文献 [Works in Western Languages]

- Bacik, James J. *Apologetics and the Eclipse of Mystery: Mystagogy according to Karl Rahner*. Notre Dame: University of Notre Dame, 1980.
- Balthasar, Hans von. *The Moment of Christian Witness*. Translated by R. Beckley. San Francisco: Ignatius Press, 1994.
- Chopp, Rebecca S. *The Praxis of Suffering: An Interpretation of Liberation and Political Theologies*. New York: Orbis Books, 1986.
- Gutierrez, Gustavo. *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*. Translated by Sister Caridad Inda and John Eagleson. New York: Orbis Books, 1988.
- Johns, Roger Dick. *Man in the World: The Theology of Johannes Baptist Metz*. Montana: Scholars Press, 1976.
- Kasper, Walter. *Theology and Church*. Translated by M. Kohl. London: SCM Press, 1989.
- Metz, Johann B. *A Passion for God: The Mystical-Political Dimension of Christianity*. Edited and translated by James M. Ashley. New Jersey: Paulist Press, 1998.
- _____. *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*. Translated by David Smith. New York: Seabury, 1980.
- _____. *Followers of Christ: The Religious Life and the Church*. Translated by Thomas Linton. New York: Paulist Press, 1978.
- _____. *The Emergent Church: The Future of Christianity in a Postbourgeois World*. Translated by Peter Mann. London: SCM, 1981.
- _____. "The Responsibility of Hope." *Philosophy Today* 10 (1966): 280-288.
- _____. *Theology of the World*. Translated by W. Glen-Doepel. New York: Herder, 1969.
- Schüssler Fiorenza, Francis. "Political Theology as Foundational Theology." *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 32 (1977): 142-177.
- Revering, Alan John. "Social Criticism and Eschatology in M. Walzer and J. B. Metz." PhD diss., Harvard University, 2001.
- Tracy, David. *The Analogical Imagination*. London: SCM, 1981.

中文文献 [Works in Chinese]

- 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，北京：商务印书馆，2003年。[Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by LIAO Shenbai. Beijing: The Commercial Press, 2003.]
- 伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1999年。[Gadamer, Hans G. *Truth and Method*. Translated by HONG Handing. Shanghai: Translation Publishing House, 1999.]
- 拉纳：《圣言的倾听者》，朱雁冰译，北京：生活·读书·新知三联书店，1996年。[Karl Rahner. *Hearer of Words*. Translated by ZHU Yanbing. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1996.]
- 刘小枫：《编者前言》，载《当代政治神学文选》，刘小枫编，长春：吉林人民出版社，2002年，第1-6页。[LIU Xiaofeng. "Editor's Preface." In *A Reading of Contemporary Political Theology*. Edited by LIU Xiaofeng, 1-6. Changchun: Jilin People's Press House, 2002.]
- 利文斯顿等：《现代基督教思想》（下），何光沪等译，南京：译林出版社，2014年。[Livingston, James C. et al. *Modern Christian Thought*. Volume 2. Translated by HE Guanghu et al. Nanjing: Yilin Publishing House, 2014.]
- 默茨：《政治神学所理解的教会和世界》，载《当代政治神学文选》，刘小枫编，长春：吉林人民出版社，2002年，第89-104页。[Metz. "The Church and the World in the Light of a 'Political Theology'." In *A Reading of Contemporary Political Theology*, edited by LIU Xiaofeng, 89-104. Changchun: Jilin People's Press House, 2002.]
- 默茨：《历史与社会中的信仰》，朱雁冰译，北京：生活·读书·新知三联书店，1996年。[Metz. *Faith in History and Society*. Translated by ZHU Yanbing. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1996.]
- 莫尔特曼：《盼望神学》，曾念粤译，香港：道风书社，2007年。[Moltmann, Jürgen. *Theology of Hope*. Translated by ZENG Nianyue. Hongkong: Logos & Pneuma Press, 2007.]
- 谢列贝克斯：《信仰的理解》，朱晓红等译，香港：道风书社，2004年。[Schillebeeckx. *The Understanding of Faith*. Translated by ZHU Xiaohong et al. Hong Kong: Logos & Pneuma Press, 2004.]
- 费奥伦查：《基础神学——耶稣与教会》，刘锋译，香港：道风书社，2003年。[Schüssler Fiorenza, Francis. *Foundational Theology: Jesus and Church*. Translated by LIU Feng. Hongkong: Logos & Pneuma Press, 2003.]

- 布鲁斯·L·雪莱:《基督教会史》,刘平译,上海:人民出版社,2012年。[Shelley, Bruce L. *Church History in Plain Language*. Translated by LIU Ping. Shanghai: People's Press House, 2012.]
- 余亚弘、董家骅:《实践神学研究方法论浅介》,载《基督教研究方法论》,陈俊伟编,北京:宗教文化出版社,2014年,第348-367页。[YU Yahong & DONG Jiahua. "Introduction to Methodology of Practical Theology Research." In *Methodology of Christian Research*. Edited by CHEN Junwei, 348-367. Beijing: Religion Culture Publishing House, 2014.]
- 卓新平:《当代西方天主教神学》,上海:上海三联书店,1998年。[ZHUO Xinping. *Contemporary Theology of the Western Catholicism*. Shanghai: SDX Joint Publishing Company, 1998.]