

當代基督教神學視野下的 同性戀問題

Contemporary Christian Theologies of Homosexuality: A Typology

高喆

GAO Zhe

作者簡介

高喆，英國斯特靈大學文學院副教授

Introduction to the author

GAO Zhe, Interdisciplinary Senior Lecturer in Religion and Translation, School of
Arts and Humanities, University of Stirling

Email: zhe.gao@stir.ac.uk

Abstract

Since the 1970s, influenced by burgeoning research on homosexuality in the natural and social sciences, a deep change in the theological understanding of homosexuality have begun to emerge within the Christian community. While Christianity as a whole is experiencing this change, it is not happening uniformly among Christian traditions and denominations, and there exists a variety of Christian theologies of homosexuality. This essay provides a typological examination of these different understandings of homosexuality. Rather than offering a normative Christian understanding of homosexuality, this descriptive study focuses on those theological and exegetic rationales from which different attitudes toward homosexuality emerge within Christianity.

Keywords: homosexuality, theology of sex, sexual ethics, contemporary Christian theologies.

一、導言

“同性戀”（homosexuality）在當今世界乃至中國社會都早已並非新鮮的議題。在世俗理論界，來自生物學、社會學及心理學對這一議題的研究可稱得上汗牛充棟。較之半個世紀前，今天的人們對同性戀現象的理解已經取得了巨大進展，對這一群體的接納程度也有了相當的提高。

關於同性戀的這種知識及態度上的變遷同樣也發生在宗教領域，特別是基督宗教內部。自上世紀70年代開始，伴隨着自然和社會科學領域對同性戀現象日益加深的了解以及同性戀群體爭取權利的運動在世俗社會的推進，基督教會再也無法以一成不變的方式對待基督徒中的同性戀群體。此種狀況推動了基督教學及倫理學開始關注並深入探討有關同性戀的議題。這些研究的直接後果是在接下來的數十年中，基督教學及普世教會內部關於同性戀的觀念及態度發生了相當大的轉變，同性戀群體在教會中被對待的方式也有了巨大的變化。

然而，這種有關同性戀的改變在基督宗教內部卻並非同質的（homogeneous）。換句話說，時至今日，基督宗教也並未形成一種統一的關於同性戀的看法以及對待同性戀者的態度。不同的基督教傳統及宗派彼此之間理解同性戀（者）的方式並不盡相同。甚至同一傳統或宗派內部在關於如何看待同性戀（者）的問題上，有時也存在着差異乃至對立。^① 形成這種差別的原因，一方面是因為即便在實證研

^① 在此僅舉兩例——羅馬天主教和路德宗：有關前者內部處理同性戀問題進路的差異可參見Richard P. McBrien, *Catholicism* (London: Geoffrey Chapman, 1994), 96-99; 有關後者內部的差異可參見Craig L. Nesson, “Three Theses on the Theological Discussion of Homosexuality in the Global Lutheran Communion,” *Currents in Theology and Mission* 37, no.3 (June 2010): 191-197。

究中也尚未形成關於同性戀之成因及特徵的統一觀點^①，而當不同的教會和神學家將這些不同觀點當作處理同性戀議題的語境加以使用時，其神學結論也會受到影響；另一方面，神學家自身的經驗、神學重心以及釋經學進路之間的差別，更會顯著影響其關於同性戀的神學（倫理學）結論之建構。

因此，在當代基督教神學中並不存在“一種”關於同性戀的神學（the theology of homosexuality）；相反，存在的是關於同性戀之不同的神學進路（theologies of homosexuality）。而本文所嘗試的，並非從認信的角度支持其中某一種進路，而是對當代基督教關於同性戀的諸神學做一種類型學（typological）考察。這種考察的目的在於釐清各種不同進路背後的神學理據以及它們各自的可取之處和可能產生的問題。在筆者看來，較之急於選擇一種立場，這種考察對於尚不十分熟悉當代西方基督教性倫理學對這一議題之討論的漢語學界而言，有着更為重要及緊迫的意義。

本文以下將首先論述當代基督教神學關於同性戀問題所達成的一些基本共識；繼而會依據其基本觀點的差異分別討論當代同性戀神學的三種最主要類型，重點則會放在造成這三種進路之差異的神學及釋經學根據，以及三者各自可能存在的一些問題。

二、當代基督教神學關於同性戀的共識

無論是同性戀的現象抑或關於同性戀的神學，對基督教而言都並非新鮮的事物。稍後我們將會詳細討論到的一些《聖經》文本能夠證實，同性戀的實踐早在舊約時代便已存在，並且為古代以色列人所關

^① See Alan Bell, “Homosexuality: An Overview,” in Ruth Tiffany Barnhouse and Urban T. Holmes, III eds., *Male and Female: Christian Approaches to Sexuality* (New York: Seabury Press, 1976), 131-43; Judith K. Balswick and Jack O. Balswick, *Authentic Human Sexuality: An Integrated Christian Approach* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1999), 68-88.

注和提及。使徒保羅的書信中同樣記載和論及了古代希羅世界中的同性戀行為。而到了中世紀，托馬斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas）在《神學大全》（*Summa Theologiae*）同樣論及了同性之間的性行為，^①證明了西方世界即便是在基督教化之後，仍未能消除同性戀的實踐。

儘管同性戀自古有之，而基督教對其的討論也有了很長的歷史，但當代基督教神學在處理同性戀問題時還是有了一些新的變化，這其中的某些已經成為大家的共識。首先，得益於社會學、心理學乃至生物學對這一問題的研究，今天基督教在討論同性戀時不再僅僅將其視為一種外在的行為（homosexual behavior），而是同樣關注到了內在的同性戀取向（homosexual orientation）。^②雖然並非所有基督教學者都願意接受羅馬天主教倫理學家約翰·德懷爾（John C. Dwyer）的方法，單獨依據取向來定義同性戀，^③但至少已經沒有人能夠再忽視這一維度的存在。對當代的基督教神學家來說，在討論同性戀議題時將行為與取向視為相互關聯的一個整體加以考量，已經是普遍的做法。這並不意味着絕對不存在不以同性戀取向為基礎的同性戀行為，然而當代基督教神學家在言說同性戀的議題時，絕大多數情況下都是將一種同性戀取向的存在作為討論之前提的。

對同性戀取向的發現和強調，對當代基督教神學重新思考同性戀的倫理意涵而言具有重要意義。如果同性戀僅僅是一種外在的、偶然的行為，那麼這種行為一旦被認為不符合基督教的道德標準，其實踐者便必須對自身的行為負完全的道德責任，沒有任何可以辯駁的餘地；與此同時，這種理解亦會令同性戀徹底淪為一種不自然的（unnatural）性實踐。相反，如果在絕大多數情況下，外在的同性戀行為都是受到一種內在的性取向所驅動、具有一種穩定的生理或心理

^① Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-I, Q. 14.

^② Stanley J. Grenz, *Sexual Ethics: A Biblical Perspective* (Dallas; London: Word Pub., 1990), 200-201.

^③ John C. Dwyer, *Human Sexuality: A Christian View* (Kansas City: Sheed and Ward, 1987), 64.

（或兩者兼而有之）基礎，那麼一方面，有無同性戀行為便不是一種極其容易的道德選擇；另一方面，一種在一生之中都以排他方式指向同性的性偏好（sexual preference）對許多同性戀者而言便成為了不得不面對的現實。

與上述關於內在的同性戀取向之共識緊密相關的，是關於這種取向究竟是如何形成的共識。在缺乏實證研究的年代，保守的福音派教會以及基要主義教會傾向於認為同性戀取向是個體直接選擇的結果，同性戀者應對其性行為連同其性取向富有完全的責任。^① 然而伴隨着生物學和社會心理學在這一領域越來越多的發現，今天已經鮮有基督教學者還持有這種觀點。普遍的共識是：遺傳（生物的）以及社會環境（社會心理的）因素共同造成了同性戀取向；^② 至於這兩種因素各自所占的比重有多大，則是一個至今仍無定論的問題。^③ 這意味着至少在直接的意義上，同性戀者並沒有選擇自身的性取向。

因此，儘管對同性戀實踐在道德上是否正當的問題存在分歧，但包括羅馬天主教官方訓導在內的絕大多數神學觀點均一致認為：同性戀者不應為自己的性取向而受到譴責。^④ 與此同時，這並不意味着所有人都認為同性戀者的行動與自身性取向的形成毫無關係。很多基督教神學家都強調，人並不僅僅是只能受生理及社會文化因素擺布的、全然被動的客體；相反，雖然受到這兩種因素的制約，但人仍能在一定範圍內作為主體回應自身所處的環境，甚至參與對環境的創造。正

^① Judith K. Balswick & Jack O. Balswick, *Authentic Human Sexuality*, 93.

^② *Ibid.*, 68-88. See also Stanley J. Grenz, *Sexual Ethics: A Biblical Perspective*, 201-203.

^③ See Robert Alan Brookey, *Reinventing the Male Homosexual: The Rhetoric and Power of the Gay Gene* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 2002); D. Bem, "Exotic Becomes Erotic: A Developmental Theory of Sexual Orientation," in *Psychological Review* 103, no. 2 (1996): 320-325.

^④ See *Catechism of the Catholic Church* (1992), #2358. See also John F. Harvey, "Homosexuality," in *New Catholic Encyclopedia*, VII (New York: McGraw-Hill, 1967), 117-119; Stanley J. Grenz, *Sexual Ethics: A Biblical Perspective*, 208; Judith K. Balswick & Jack O. Balswick, *Authentic Human Sexuality*, 86-88.

因如此，雖然同性戀者並未有意識地直接選擇指向同性的性欲望，但其在成長過程中對環境的一系列回應卻間接影響到了其性取向的形成。^① 儘管如此，即便是對同性戀行為持相對最為消極態度的學者也承認，對同性的欲望本身無關道德，相反它是“由一系列無意識的精神過程所決定的”。^②

如果說上述有關同性戀的共識，即便是當代最保守的基督教神學家通常亦會認可的話，那麼下面這一共識，則是當代最自由的基督教學者在探討同性戀的議題時也會接受的。這種共識是對下列觀點的拒絕：性僅僅是一種用來享受的娛樂；性本身即是善的，參與到性關係中的雙方（或多方）毋須相互承諾及委身，甚至毋須投入情感。這一點是基督教性倫理與部分世俗性倫理的最大差別，亦是基督教神學與某些世俗觀點在討論同性戀議題時的最大差別。

更具體而言，基督教神學或倫理學對性的所有討論都以下面這種對性的理解為基礎，即性關係應該是一種終生的、排他的、身心同時參與的相互承諾、取悅、互助與委身。讀者也許立刻就能發現，這樣一種對性關係的理解實際上指向就是婚姻關係。換句話說，基督教神學對正確性關係的討論，其實質是圍繞着對婚姻關係的討論而進行的。這樣一來，當代基督教神學在討論同性戀在道德上是否正當時，其討論的對象並非所有同性戀的實踐，而是基於上文所描述之性關係的同性戀實踐。因此，當代基督教神學對同性戀的討論，事實上可以被化約為關於同性婚姻是否能夠被接受的討論。這一點在下文的討論中將會很清楚體現出來。

^① Stanley J. Grenz, *Sexual Ethics: A Biblical Perspective*, 207; Judith K. Balswick & Jack O. Balswick, *Authentic Human Sexuality*, 87.

^② Charles W. Socarides, “Homosexuality Is Not Just an Alternative Life Style,” in *Male and Female*, 144.

三、當代基督教同性戀神學的三種主要類型

朱迪斯·鮑斯維克（Judith Balswick）和傑克·鮑斯維克（Jack Balswick）在論及基督教對同性戀問題的回應時，提出了自己關於同性戀神學的類型學。這一類型學包含了四種進路，按照從最自由到最保守的順序，這四種進路分別是：1. 性作為娛樂；2. 接受相互委身同性戀的關係；3. 同性戀有責任改變自身的性取向；4. 同性戀取向也是個人選擇的結果。^① 在提出這一類型學之後，兩位作者自己承認：第一及第四種進路作為兩種極端的觀點，其實並沒有多少討論的必要。而正如上文已經表明的那樣，這兩條進路事實上存在於當代基督教討論同性戀問題的共識之外，因此本文所提出的類型學中也不會包括它們。

與此同時，第二及第三種進路確實可以被視為當代基督教神學處理同性戀問題時最重要的兩種立場，也是本文所要重點討論的內容。然而在同意這一分類的同時，本文將第二種進路——接受相互委身的同性戀關係——進一步分為兩種立場近似、但仍存在顯著差別的進路；再加上剛剛提及的第三種進路，本文以下將要討論三種當代基督教同性戀神學的主要類型：

1. 傳統立場：這種立場認為同性戀取向無罪，但同性戀行為總是有罪的，相對而言最符合傳統上基督教對同性戀的看法；

2. 自由立場：這種立場接受相互委身的同性戀關係作為一種並不完美、但道德上可取的性關係，更注重人的經驗，對《聖經》的解釋也更為處境化；

3. 激進立場：這種立場接受相互委身的同性戀關係作為與異性戀平等、甚至優於異性婚姻的性關係，從根本上懷疑《聖經》及傳統關於同性戀的教導，強調當代同性戀群體之經驗的重要性。

^① Judith K. Balswick & Jack O. Balswick, *Authentic Human Sexuality*, 92-100.

需要說明的是，類型學的考察總是為了簡明的目的而包含一定建構成分。換句話說，下文所要討論的三種類型所反映的並不完全是客觀現實，而是“理想的類型”，它們對具體的立場進行了一定程度的抽象。這意味着並非所有神學家的立場都會完全符合這三種類型中的其中一種。也許某個學者之大部分關於同性戀的觀點都屬於一種立場，但與此同時還有少部分觀點屬於另一種。而另一個學者的觀點綜合來看也許正好位於兩種立場之間，這也不足為奇。然而，這並不妨礙本文的考察仍然能夠在相當程度上幫助我們了解、把握以及處理一種複雜的、高度分化的現實。

類型1 傳統立場

多數福音派教會和羅馬天主教官方都支持這一立場，即同性戀取向無罪，但同性戀行為總是有罪的，到今天為止這種立場仍然可以看作是當代基督教神學關於同性戀問題的主流觀點——雖然它正在受到越來越多的挑戰。

在可以被視為當代福音派倫理學的標準教材之一的《天國倫理學》（*Kingdom Ethics*）中，大衛·古希（David Gushee）對同性戀行為的觀點可以被概括在下面這段話中：“同性戀行為是一種脫離上帝的意願之外的性表達方式……然而同性戀者是寶貴的，按照上帝的形象所造，並且具有上帝賦予所有人的一切尊嚴……支持由教會所做的令同性戀者能夠以一種符合《聖經》的、救贖的方式處理其性欲的努力，是值得鼓勵的，並且符合我們得自耶穌教導中的積極轉化的方法。”^① 這段話包含了三個主要論點：首先，性表達須符合上帝的意願，同性戀不在其列；其次，同性戀者並不因其性取向而被降低了尊嚴；第三，應儘可能轉化同性戀者的性取向。

那麼什麼是符合上帝意願的性表達呢？我們在作者對婚姻的討論

^① Glen H. Stassen & David P. Gushee, *Kingdom Ethics: Following Jesus in Contemporary Context* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003), 311.

中能夠找到他對於這一問題的回答。在古希看來，上帝在創造時設立了婚姻關係作為祂所意願的性表達方式，而婚姻——根據《創世記》1:26-31、2:18-25，《羅馬書》7:1-3等章節的內容——首先是上帝為了上帝的目的所設立的、男人和女人之間結成的約的團契（male-female covenant partnership）；這些目的包括生育後代、對受造的世界履行管家之職、達成親密關係和性的聯合。其次，婚姻亦是男人和女人以聯合成一體的方式所結成的愉悅的伴侶關係。最後，婚姻是一種信實和永久的“約”的關係。^①按照上述對婚姻的規定性描述，相互委身的同性戀關係至多只能符合最後一條描述。正因如此，古希才認定同性戀行為不符合上帝的意願，因此應該為基督徒所拒絕。

我們在另一位當代著名的福音派倫理學家斯坦利·葛倫茨（Stanley Grenz）對同性戀的拒絕中，看到的是同樣的神學理據。葛倫茨小心地區分了同性戀取向與同性戀行為。對於前者，他雖然承認其並非同性戀者有意識的選擇，但與此同時仍強調個人在其性取向的發展過程中所能發揮的主動性；就這種不自然的性取向無法充分反映上帝的設計以及上帝在創造中的意圖來說，它也可以被看做是“罪”（sin），但不應受到譴責。而對於後者，葛倫茨將其視為一種有罪的性向（disposition）在與上帝的意圖相悖的行動中表達自身，因此應該受到譴責。^②最重要的是，同性戀取向之所以不應被視為正常（normal）、同性戀行為之所以不應被接受為與異性戀平等的另一種選擇，是因為“《聖經》闡明了異性戀才是上帝為創造做出的設計……神學上看，這種取向構成了一種對實現創造中上帝之典範目標的阻礙”。^③不僅如此，同性戀因其對青年人的心理健康產生的消極影響，更是非常有害的。^④

^① Glen H. Stassen & David P. Gushee, *Kingdom Ethics: Following Jesus in Contemporary Context* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003), 275-277.

^② Stanley J. Grenz, *Sexual Ethics: A Biblical Perspective*, 206-208.

^③ Ibid, 209.

^④ Ibid.

羅馬天主教神學中使用了同樣的神學理據來支持上述立場。不過由於受到托馬斯·阿奎那神學傳統的強大影響，天主教神學更傾向於將同性戀取向及行為描述為“非自然的”。^①事實上，在托馬斯·阿奎那的神學中，“自然”與上帝為創造所設立“目標”（telos）之間，存在着極為緊密的關聯。正因如此，天主教神學事實上也是根據“同性戀背離了上帝的意願和目的”，才在道德上不予以接受的。梵蒂岡在1975年頒布的《性倫理宣言》（*Declaration on Sexual Ethics*）中明確提出：“對性功能的使用，只有在真正的婚姻中才有其真正的意義以及道德正當性”。^②那什麼是真正的婚姻呢？教會的社會訓導強調：“婚姻，作為一件聖事，是一男一女相愛的盟約”；“就‘客觀’^③真理而言，婚姻制度及夫妻之愛，本質上是為了生育和教養子女。”^④因此，《性倫理宣言》認定“同性戀行為是內在的錯亂（disordered），在任何情況下都不能被允許”。^⑤而信理部於1986年頒布的牧函甚至進一步強調：“雖然同性戀者的特殊傾向並非一種罪，但它或多或少是一種指向內在道德之惡的強烈趨向；因此，這一傾向自身必須被視為一種客觀的錯亂。”^⑥對於同性戀者，天主教神學並不十分強調通過治療改變其性取向，而是因其自身的傳統而更強調保持獨身和貞潔。^⑦總體而言，羅馬天主教官方關於同性戀的立場

^① Origins 22/10 [August 6, 1992], 173, 175-77, cited from Richard P. McBrien, *Catholicism*, 995.

^② “Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith,” *Persona Humana*, #5. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_en.html.

^③ “Pontifical Council for Justice and Peace,” *Compendium of the Social Doctrine of the Church* (Libreria Editrice Vaticana, 2004), #219.

^④ *Ibid.*, #218.

^⑤ “Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith,” *Persona Humana*, #8.

^⑥ “Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith,” *Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Pastoral Care of Homosexual Persons*, #3. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_en.html.

^⑦ *Catechism of the Catholic Church* (1992), #2359.

可以被概括在下面這句論述中：“根據《聖經》，同性戀的行為顯示嚴重的腐敗，聖傳常聲明‘同性戀的行為是本質的錯亂’，是違反自然律的行為，是排除生命的贈予，不是來自一種感情上及性方面的真正互補。在任何情形下同性戀行為都是不許可的。”^①

值得注意的是，傳統立場的同性戀神學並非如同很多人想象的那樣，建基於一種陳舊的、“前現代的”《聖經》詮釋。相反，學者在解釋《聖經》中與同性戀有關的章節（這些章節主要包括《創世記》19:1-11，《利未記》18:22、20:13，《哥林多前書》6:9-10，《提摩太前書》1:10，以及《羅馬書》1:26-27）時，充分考慮到了當代釋經學及聖經神學的各種觀點——雖然並非不加區別地接納。例如，對《創世記》19章中記載的所多瑪和蛾摩拉的故事，這一立場的神學家們普遍同意這段敘述所譴責的並非同性戀行為本身，而是所多瑪城中的人們違背了好客（hospitality）的義務，以暴力和侮辱的方式對待上帝的使者。與此同時，他們也承認《利未記》和保羅的書信對同性性行為的譴責與異教的儀式有關。^② 換句話說，這些神學家注意到了具體的歷史處境在詮釋這些經文時的重要性，與此同時也認可在某些《聖經》段落中，同性戀行為不是經文所譴責的重點（保羅書信）、抑或根本不是經文所譴責的對象（所多瑪和蛾摩拉）。儘管如此，傳統立場的神學家卻拒絕對《聖經》有關同性戀的段落做出“過度的”處境化解讀。在他們看來，無論是《利未記》抑或聖保羅本人，都清楚地譴責了同性戀行為，並且視其為不道德的以及不自然的。

這種進路看上去有着堅實的神學及釋經學理據，但它卻並非毫無問題。首先，正如泰德·格里姆斯魯德（Ted Grimsrud）在《美國門諾教會同性戀“訓導立場”的邏輯》（*The Logic of the Mennonite Church*

^① Ibid, #2358.

^② Stanley J. Grenz, *Sexual Ethics: A Biblical Perspective*, pp. 204-05; Glen H. Stassen & David P. Gushee, *Kingdom Ethics*, 307; Judith K. Balswick & Jack O. Balswick, *Authentic Human Sexuality*, 94.

USA “Teaching Position” on Homosexuality）一文中所指出的，認為《聖經》經文是在譴責同性戀的神學家，似乎認為“同性戀實踐”（homosexual practice）僅僅是個單數的名詞，這一單數的“實踐”中的所有不同行為都具有相同的道德狀況。事實上，就像異性戀實踐（heterosexual practices）一樣，同性戀實踐也有很多不同的種類，每種同性戀實踐都有其獨特的道德狀況。因此，用所有人都承認並非談論同性婚姻的《聖經》章節譴責所有可能的同性戀實踐（包括彼此委身與忠誠的同性婚姻在內），並非一種恰當的作法。^①這種批評的含義在下文論及自由立場的神學家之釋經學理據時，將會更清楚地顯明。

其次，這種立場的神學家在談論同性戀的實踐時，總是傾向於認為它會對人的心理健康及人格的完整性帶來消極的影響。然而這種觀點也在相當程度上缺乏論據。首先，同性戀實踐與不健康的心理狀態之間的關聯在很多學者看來，根本就不存在。阿倫·貝爾（Alan Bell）認為，同性戀者之間根本不存在包括特定的、消極的心理狀態在內的共同特徵。在他看來，絕大多數認為同性戀者與異性戀者之間存在顯著差異的研究，要麼根本沒有獲得足夠的同性戀者樣本，要麼缺乏對照組，又或者缺乏足夠的變量。^②而在另外一些學者看來，這種關聯即便存在，其因果關係的確定也存在問題——很可能並非同性戀取向或實踐導致了較低的心理健康和人格完整水平，而是社會對同性戀者的不接納和不寬容使然。^③

第三，很多時候，傳統立場的神學家們聲稱他們理解同性戀的證據是來自《聖經》的權威，並且強調從人的經驗出發判斷這一問題的危險性。^④然而與此同時，他們也許在很大程度上忽略了自身經驗參

^① Ted Grimsrud, “The Logic of the Mennonite Church USA ‘Teaching Position’ on Homosexuality,” in *Brethren Life & Thought* 55, no. 1(2010): 19-20.

^② Alan Bell, “Homosexuality: An Overview,” in *Male and Female*, 131-43.

^③ Gareth Moore OP, *The Body in Context: Sex and Catholicism* (London & New York: Continuum, 1992), 193-94, 198.

^④ Glen H. Stassen & David P. Gushee, *Kingdom Ethics*, 310.

與其中的程度。斯蒂芬·貝萬斯 (Stephen B. Bevans) 在《處境神學的模式》 (*Models of Contextual Theology*) 一書開篇就宣稱：“並沒有一種叫神學的東西；只有處境神學。”^① 換言之，任何神學言說——無論是認為其神學來源 (loci theologici) 只有《聖經》及傳統的古典神學，抑或自覺地將當下的人類經驗也納入神學表達之合法來源的處境神學 (如後文將要提及的女性主義神學)——在本質上都包含着從事神學者的主體經驗。可是較之後文將要討論的神學家而言，這一立場的神學家們似乎更不願意承認這一點。正如格里姆斯魯德在前文提到的那篇文章中所說：“然而，似乎對很多人來說，認為同性婚姻應該被譴責的基礎實際上並不僅僅是《聖經》的權威，還包括我們所說的普遍啟示 (或‘自然律’)——而且後者也許比其通常被承認的來說扮演了更為重要的角色。隱藏在此的是一種強烈的意識，即同性婚姻必須被拒絕，因為只有異性婚姻才是‘自然的’——亦即能夠製造生物學上的後代，反映出身體相合的方式，以及被大多數人視為正常，而同性伴侶則在大部分歷史中被視作令人厭惡的。”^②

上述這些置疑的提出，顯然意味着還有很多基督教學者並不滿意這種立場。在他們看來，還存在着處理同性戀問題的更恰當方式。這些學者的觀點就反映在我們接下來將要討論的兩種立場之中。

類型2 自由立場

這種神學立場接受相互委身的同性戀關係，將之視為一種並不完美、但道德上可取的性關係。其觀點可以簡單概括如下：反對同性戀的神學對《聖經》相關章節的解釋並不完全正確；同性戀實踐不是道德的惡，只是較之異性戀或異性婚姻而言，它不夠完美；儘管不完美，但在

^① Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1992), 3.

^② Ted Grimsrud, “The Logic of the Mennonite Church USA ‘Teaching Position’ on Homosexuality,” in *Brethren Life & Thought* (winter and spring 2010), 21.

同性戀取向無法改變的情況下，接受相互委身的同性戀關係（同性婚姻）比要求同性戀者獨身是一種相對而言更符合基督教價值的選擇。可以說，這是一種關於同性戀的現實主義立場或“中間道路”。

除了同樣肯定所多瑪與蛾摩拉的故事所譴責的並非同性戀實踐以外，在解釋其他與同性戀有關的《聖經》段落時，自由立場的神學家在承認《聖經》作者確實譴責了同性戀行為之同時，均對這種譴責做出了更為處境化和具體化的解讀，以證明《聖經》所反對的同性戀行為與相互委身的同性戀實踐並不是一碼事。例如，羅伯特·希努斯（Robert K. Gnuse）相信，《利未記》所譴責的同性戀行為是發生在迦南人（Canaanites）所舉行的異教的宗教儀式上。因此，《聖經》作者在這裏實際譴責的對象並非同性戀行為本身，而是拜偶像的行為。^①而保羅在《哥林多前書》和《提摩太前書》譴責的對象雖然確實是同性之間的性行為，但更具體來說則是男妓（male prostitute）和古希臘的變童戀行為（pederasty），而非相互委身的同性戀實踐。^②

對基督教學者們普遍認為對理解同性戀而言最為重要的《羅馬書》1:26-27，自由立場的神學家們雖然解釋的方式有所差異，但都認為保羅所譴責的並非相互委身的同性戀實踐。例如在希努斯的詮釋中，保羅的譴責實際上延續了《利未記》的傳統；他所談論的並非所有的同性戀者，而是一個具體的進行同性戀行為的群體，他們所進行的是一種特殊形式的拜偶像儀式（伊希斯女神崇拜儀式）。^③另一些作者則將注意力放在保羅對“順性”（natural）和“逆性”（unnatural）這兩個

^① Robert K. Gnuse, "Seven Gay Texts: Biblical Passages Used to Condemn Homosexuality," in *Biblical Theology Bulletin* 45, no.2 (2015): 75-78.

^② Ibid, 79-81.]對此持同樣觀點的還有約翰·博斯維爾（John Boswell）。[John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (Chicago & London: Chicago University Press, 1980), 106-107.

^③ Robert K. Gnuse, "Seven Gay Texts: Biblical Passages Used to Condemn Homosexuality," 75-78.

詞的使用上。以博斯維爾為代表的學者認為，保羅使用這兩個詞譴責的是那些本來是異性戀取向，但卻在性行為中悖逆他們自然性取向的人們，而不是本身性取向即是同性戀的人。^① 正因如此，本身性取向即是同性的同性戀者，其同性戀的實踐恰恰是順性，而非逆性。加雷斯·摩爾（Gareth Moore）採取的則是另一種詮釋進路。他承認保羅在整體上反對同性戀，但與此同時強調保羅譴責同性戀的語境是對上帝的拒絕——同性戀是拒絕上帝的人會做出的行為。因此，拒絕上帝是因，同性戀行為則是果。而摩爾所提出的問題是：如果兩個生活在20世紀的同性戀者之間達成了一種相互委身的性關係，但他們並未拒絕上帝，也未有保羅形容的其他一系列惡行，而是虔誠的基督徒呢？他的回答是：那麼他們的性行為就不能像保羅所做的那樣，被視為一種根源於拒絕上帝的混亂生活的表達。^②

與上述釋經實踐緊密關聯的，是這一立場的神學家之特定的神學重心。概括而言，他們通常都強調“愛”在基督教信仰中的核心地位。諾曼·皮騰格（Norman Pittenger）的同性戀神學即是一個典型，他的神學起點即“上帝是愛”。上帝不僅是愛，更作為愛而行動。上帝作為無限的、宇宙性的愛（the cosmic lover），其創造的目標是令人成為被造的或有限的施愛者（creaturely or finite lovers），而這正是人作為“上帝之形象”（the image of God）的真正含義，耶穌基督則是這一形象的完美表達。愛要求與他者的關聯，這種關聯之最完滿的形式是通過精神和身體兩個維度而表達的。因此，不同於動物的性主要是用來生育後代，人的性應該在相互委身的關係中成為愛的表達——愛則是性的意義，而生育後代則是愛的結果。^③

顯然，在這樣一種神學框架下，愛的團契成為了婚姻的本質，而

^① John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 110-117.

^② Gareth Moore OP, *The Body in Context: Sex and Catholicism*, 190-191.

^③ Norman Pittenger, “A Theological Approach to Understanding Homosexuality,” in *Male and Female*, 159-162.

生育子女則變成次要的。^① 正因如此，如果僅僅由於無法生育子女，便拒絕願意相互委身的同性戀者進入這種愛的團契，才是對上帝意願的真正違背。然而，這並不意味着持這一立場的神學家認為生育子女對婚姻而言可有可無。其出發點毋寧說是一種“愛的優先原則”，抑或“兩害相權取其輕原則”，其內涵清晰體現在羅馬天主教神學家查理斯·庫蘭（Charles E. Curran）下面的這句話中：“對一個不可逆轉的、天生的、或真正的同性戀者而言，在一種追求永久性的愛的關係中發生的同性戀行為，在客觀上是道德良善的。與此同時，人類性關係的理想意義仍在男性與女性之間。”^② 另一位天主教神學家菲利普·基恩（Philip S. Keane）所採取的也是一種類似的立場。他同樣認可異性戀婚姻才是標準及理想的，而同性婚姻則因無法生育子女及並非異性關係，總是具有一種本體上的（ontic）惡（但並非道德的惡）；與此同時，同性戀實踐在性取向不可改變的情況下亦是可取的，只要它是為了“在他或者她的性行為中實現負責任的關係以及個人的成長”。^③

在自由立場的神學家看來，除了不能生育子女之外，同性戀者之間的相互委身完全可以成為上帝所希望人們結成的、透過精神和身體兩個維度表達的愛的團契。至於同性戀實踐缺乏異性之間所具有的互補性（complementarity）、因而會阻礙人之道德成熟的問題，摩爾的回答是：如果互補性僅僅是指生物學上的，抑或只有生物學上性別的差異才能帶來互補性，那麼我們確實可以說同性戀關係缺乏互補性。然而事實上，互補性並不排他地來自性別差異。同性之間一樣可以有

^① Norman Pittenger, “A Theological Approach to Understanding Homosexuality,” 161, 163; see also Craig L. Nesson, “Three Theses on the Theological Discussion of Homosexuality in the Global Lutheran Communion,” 192.

^② Charles E. Curran, “Moral Theology and Homosexuality,” in *Critical Concerns in Moral Theology* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984), 92-93.

^③ Philip S. Keane, *Sexual Morality: A Catholic Perspective* (New York: Paulist Press, 1977), 87.

互補性，因為兩人之於對方都是“他者”，有着“不同的歷史及不同的品質”。^①而對於那些只有在異性身上才能獲得的品質，不一定只有在性關係或婚姻關係中才能獲得。作為朋友、同事或其他許多關係的參與者，人們一樣可以在與異性不同程度的接觸中豐富自己。^②

事實上，自由立場的神學家通常都贊同這樣一種邏輯：次等（inferiority）與不允許（impermissibility）是不同的。同性戀較之異性戀確實不夠理想，但一個相對沒有那麼好的東西並不等於就是惡，就應該被禁止。因此，如果一個人想要阻止他人進入同性戀的實踐，他（她）所需要做的不僅是表明同性戀不如異性戀更好，而是還需要證明同性戀是一種惡，但反對同性戀的人似乎並沒有足夠的理由證明這一點。摩爾在他的文章中舉了個很有趣的例子來說明這一邏輯：作為一位作曲家，我們可以認為胡梅爾（Hummel）不如莫扎特。所以如果一位朋友極其喜愛胡梅爾的音樂，我們當然可以鼓勵他去聽更好的莫扎特，但如果我們因此便告訴他完全不該再聽胡梅爾的音樂，則就顯得荒謬了。^③

同樣，這種立場的同性戀神學也有其自身的問題。首當其衝的是，生育子女真的只是人類性關係的次要目的嗎？上帝當然可以被理解為宇宙性的愛，並且始終作為愛而行動。然而對世界而言，上帝作為愛的第一個行動便是創造，即令世界存在——這正是保羅·蒂利希（Paul Tillich）將上帝理解為存在本身（being itself）、並進一步將其本質理解為愛（agapē）的神學內涵所在。^④因此，在將人所擁有的、或以之作為目標的“上帝的形象”理解為施愛者之同時，如果只注意到其中建立愛之團契的維度，卻忽略了創造的維度，則是有所欠缺的。

^① Gareth Moore, *The Body in Context: Sex and Catholicism*, 204.

^② Ibid, 204-205.

^③ Ibid, 200-201.

^④ Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1 (Chicago: The University of Chicago Press, 1951), 279-285.

在羅馬天主教傳統中，在“存在的類比”（*analogia entis*）這一神學觀念下對人作為上帝之“合作創造者”（*co-creator*）的理解始終有其重要地位。人作為受造物，雖然不能像上帝一樣從無中（*ex nihilo*）創造，卻可以通過一種有限的方式、利用已經存在的事物參與上帝的創造行動。因為從終末論的角度看，上帝的創造工作並沒有隨着創世的完成而結束——正如天主教神學家孔漢思（Hans Küng）所表達的那樣：“世界的終結……是上帝創世工作的完成”。^① 而人參與上帝的創造主要是通過兩個維度——首先便是生育及撫養子女；其次則是通過他（她）的工作，亦即馬克思所說的勞動（*Arbeit*）。正因如此，即使是一種強調愛的神學，同樣不能忽略性關係中生育子女的維度，因為生育子女不僅是愛的結果，它本身即是愛的表達，亦是愛的團契之不可或缺的部分。同時，它在某種程度上也可被視為一種來自上帝的責任，因為人被上帝賦予了“治理這地”（*subdue the earth*）的使命。而“治理這地”的前提則是“生養衆多，遍滿這地”（*be fruitful and multiply and fill the earth*, 《創世記》1:28）——人自身的存在才是完成包括“愛鄰人”在內的其他所有誡命的基礎，這一點卻時常為人所忽視。

其次，這一立場的同性戀神學其釋經學基礎本身也並非十分牢靠。例如，在對保羅書信相關章節的詮釋上，彼此不同、甚至對立的觀點始終都存在，並且似乎短時間內看不到達成共識的可能。即使是我們正在討論的自由立場內部，事實上也存在着不同的觀點——哪怕它們的結論都指向為相互委身的同性戀關係之辯護。^② 這顯然會給贊同特定的同性戀實踐的神學立論帶來極大困難。換句話說，自由立場

^① 孔漢思（Hans Küng）著，許國平譯：《上帝存在嗎？》（下）（香港：道風書社，2003），381頁。[Hans Küng, *Does God Exist?* (II), trans. XU Guoping (Hong Kong: Logos & Pneuma, 2003), 381.]

^② See Robert K. Gnuse, “Seven Gay Texts: Biblical Passages Used to Condemn Homosexuality,” 84-85.

的神學家至少需要嚴肅地思考下列問題：如果《利未記》所譴責的並非一種宗教儀式行為，而是在一般性地禁止同性戀實踐；如果被保羅形容為“逆性”的並非本來是異性戀者，而是所有人，其所實踐的也並非僅僅是男妓、變童或其他明顯是不道德的同性戀關係，而是包括相互委身的同性戀實踐，那麼該如何修正現有的觀點？是退至傳統的立場，還是再更進一步——質疑《聖經》作者的權威？

也許所有位居二者之間的中間立場都面對着類似的困難——其所小心翼翼維護的平衡很容易便會被打破；與此同時，自己的左右兩派卻又都對一種曖昧的立場感到不滿。這其中，有人希望能夠做出更徹底的改革——下面將要討論的這種立場即是如此。

類型3 激進立場

持有這種立場的基督教學者很多都是女性主義神學家，他們接受相互委身的同性戀關係為與異性戀平等甚至優於異性婚姻的性關係。在某種意義上，這些神學家所採納的神學框架與前面兩種立場有着很大的不同。他們對同性戀議題的討論並不是在傳統上“關於性的神學”（*theology of sexuality*）之框架下進行的。這不僅是因為在他們看來，這種基於《聖經》與教會傳統關於性的教導而建構的神學中完全沒有同性戀實踐之合法存在的空間，更是因為他們從根本上懷疑《聖經》與教會傳統關於同性戀的教導。激進立場的神學家主張，《聖經》是前人的信仰經驗，受時空與文化所限，在根本上亦是一種處境的神學。^① 不僅如此，《聖經》的教導即便是經過處境化之後，也不能被想當然地接受為“正確”的代名詞——《聖經》無論如何不能居於批判之上，因為在它之中不僅充滿了各種矛盾與分裂，更存在着錯謬以及需要在今天的處境中加以拒絕之處，因而需要以一種懷疑

^① Mark D. Jordan, *The Ethics of Sex* (Oxford, UK; Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 2002), 1-3, 7.

的詮釋學來對其加以處理。

以這樣一種對待《聖經》及傳統的方法，這一立場的神學家主張，同性戀議題需要在一種“性神學”（sexual theology）的框架內進行探討。^① 這樣一種神學包含兩個基礎：1. 同性戀群體的處境及其中的經驗：在具體的處境及經驗中尋找同性戀實踐的神學意義，意味着人們必須拒絕任何關於此議題之現成的“客觀、確定的”真理，因為這些所謂的真理很多時候並不了解、亦不符合其所譴責對象的真實經驗，並通常帶有某種意識形態的霸權。2. 上帝本身所代表的、由耶穌基督及其行動闡明出來的愛：這種愛意味着這種神學的權威中心並未由《聖經》全然轉移至人的經驗，而是主張耶穌事件（Jesus events）、當代人的經驗以及《聖經》其他部分三者之間相互鼓勵、支持、批判以及挑戰。當使用這種方法時，《聖經》中反對同性戀的敘述本身已經被它自己所包含的“出埃及事件”以及“耶穌事件”矛盾。^②

那麼，由耶穌基督及其行動所闡明的愛為性關係所設立的標準是什麼呢？伊麗莎白·斯圖爾特（Elizabeth Stuart）定義這種關係為“人與人之間的公義、相互性及同情”；^③ 而詹姆斯·尼爾森（James B. Nelson）在談到以這種愛為依據的性行為時則更具體地將其形容為“承諾、信任、溫柔、彼此尊重以及嚮往負責的結合”。^④ 在這一立場的神學家看來，這種相互尊重、取悅、信任與交付的真正親密的性關係才是衡量一切性關係是否合法的唯一基礎，而非關係的雙方是同

^① Elizabeth Stuart, “Lesbian and Gay Relationship: A Lesbian Feminist Perspective,” in Elizabeth Stuart and Adrian Thatcher eds., *Christian Perspectives on Sexuality and Gender* (Leominster, Herefordshire [England]: Gracewing; Grand Rapids, Mich, USA: Wm B Eerdmans Pub. Co., 1996), 301-317.

^② Gary David Comstock, *Gay Theology without Apology* (Cleveland, Ohio: Pilgrim Press, 1993), 11-12.

^③ Elizabeth Stuart, “Lesbian and Gay Relationship: A Lesbian Feminist Perspective,” in *Christian Perspectives on Sexuality and Gender*, 302.

^④ James B. Nelson, *Between Two Gardens: Reflection on Sexual and Religion Experience* (New York: Pilgrim Press, 1983), 124.

性還是異性。換句話說，決定兩人之間的性關係是否神聖的標準不在乎我們是誰，而在乎我們如何行動。^① 因此，如果一種同性戀實踐是基於這樣一種愛的關係而建築的，人們便沒有任何理由譴責它，更沒有理由以上帝的名義壓迫這些同性戀者。

然而，如果激進立場的神學家關於同性戀的觀點僅止於此，那麼它實際上便和自由立場的同性戀神學並無太多本質的不同，因而也無論如何稱不上是“激進的”（radical）。之所以稱其為“激進”，是因為完全不同於之前的兩種類型，這一立場的神學家並不認同異性婚姻才是“愛的關係”之最理想的典範。相反，在他們看來，同性戀的實踐不僅可以是神聖的，它甚至可以比異性戀的實踐更加神聖。同性婚姻不僅不應該遵循異性婚姻的模式，反而應該成為對後者的批判與更新。而他們做出這一論斷的基礎，是對性別實在論（essentialism）的否定。這種性別實在論聲稱，人的性別內在於人的本質。也就是說，除了生理差別，人們通常所認識到的兩性差別及其各自的特徵與人的生理性別不可分離，是人所固有的。上帝將這些差別及特徵分別內植於男人和女人之中，才有了他（她）們各自獨特且“自然的”角色。基於這種理論，傳統的神學認同一整套固定化的對兩性角色的定義，並在此基礎上努力維護一種與此定義相適應的異性婚姻制度。因此，在它看來，任何試圖對這種固定的兩性角色及其在異性婚姻中的表達做出改變的行為——如同性戀、異裝癖、變性等——都是對上帝意願的悖逆。

對此，以女性主義神學家為代表的一些基督教學者反對說，現實中的性別角色及異性婚姻模式並非實在而神聖的，而是被建構的。^② 所謂的“實在”與“神聖”背後，實際上是意識形態與權力的操縱。

^① Elizabeth Stuart, “Lesbian and Gay Relationship: A Lesbian Feminist Perspective,” in *Christian Perspectives on Sexuality and Gender*, 304.

^② Elizabeth Stuart, “Lesbian and Gay Relationship: A Lesbian Feminist Perspective,” and Alison Webster, “Revolutionizing Christian Sexual Ethics: A Feminist Perspective,” in *Christian Perspectives on Sexuality and Gender*, 301-317, 274-278.

對他們而言，性與性別絕不是什麼植根於每個人的本質之中、而與他人無關的事物；相反，它們遠比我們所想象的更多地與政治、經濟相關聯，它們是公共的、而遠不僅是私人領域的事情。異性婚姻之排他的合法性便是這種權力建構的產物。其在歷史上始終體現為一種父權制的、不平等的、缺乏明顯互惠性（mutuality）的兩性關係。而這種性關係卻一直由於權力的需要而被美化、甚至被偶像化了。^① 在這種情況下，相互委身的同性戀關係在被恰當地實踐時，不僅不次於（inferior to）異性婚姻，反而能夠成為糾正為父權制意識形態所扭曲的性關係之契機。

一些女性主義神學家建議，作為同性婚姻之基礎性關係模式的，應該是友誼，因為“友誼所特別具有的品質為——它是建立於平等、相互肯定與接納、公義以及獨立之上的關係”；^② 而且在《聖經》之中，友誼較之婚姻關係得到了更多來自上帝的祝福。^③ 在他們的研究中，相當數量的同性結合由於缺乏傳統的、在文化中已經被固定化的男女角色，亦由於同性戀者因自身被社會所排斥所以對權力的宰制更為敏感，因此更接近上述這種以友誼為基礎的模式，其更容易達致公義的關係，以及在個人意願基礎上各盡所能的互惠性（而非固定角色所規定的不公平付出）。由此，同性戀實踐被視為一種實現性解放的方式。這種性解放不是世俗思潮中將身體視為享樂工具的性解放，而是從一種不公義的、宰制的、壓迫的性關係中解放出來。

正因如此，在激進立場看來，諸如同性戀取向究竟是先天形成

^① Elizabeth Stuart, “Lesbian and Gay Relationship: A Lesbian Feminist Perspective,” and Alison Webster, “Revolutionizing Christian Sexual Ethics: A Feminist Perspective,” in *Christian Perspectives on Sexuality and Gender*, 306.

^② Ibid, 307.

^③ Ibid. See also Robert Williams, “Toward A Theology for Lesbian and Gay Marriage,” in Elizabeth Stuart and Adrian Thatcher ed., *Christian Perspectives on Sexuality and Gender*, 298; Carter Heyward, *Touching Our Strength: The Erotic as Power and the Love of God* (San Francisco: Harper & Row, 1989), 33.

還是後天形成、兩種因素的影響各自有多大，以及同性戀取向能否被“治愈”等問題，均變得無足輕重。因為所有這些問題被提出的前設，均是認為同性戀取向是一種扭曲的、不正常的性取向。然而在性別社會建構論（social constructionism）看來，異性戀的“正常”與同性戀的“不正常”均是意識形態建構的產物。沒有人會去追溯異性戀者的性取向是如何形成的，因此同性戀者也根本毋需探究自身性取向的成因，更沒必要用所謂“先天的原因”來為自己博得同情與權利。人們甚至可以選擇後天成為同性戀（如果可能的話）——只要其所參與的性關係是真正基於一種“愛的關係”。與此同時，與前兩種立場的神學家相比，激進立場的神學家並不十分熱衷於對《聖經》中與同性戀有關的那些章節進行處境化的詮釋工作。原因正如前文所言——他們接受《聖經》作者以及《聖經》本身的有誤性（fallibility），即便是使徒保羅的觀點也須受到耶穌事件乃至當代同性戀群體之經驗的檢驗。

關於同性戀議題的這一激進的神學立場已經存在了數十年的時間，然而直到今天為止，它在普世基督教會中仍然屬於邊緣的觀點。也許在女性主義神學家看來，這是因為教會中父權制意識形態的力量太過強大所致。然而站在一個更客觀的角度看來，最主要的原因也許在於上述觀點在一些方面已經偏離基督教神學傳統太遠——至少在今天看來是這樣。這裏所謂的“偏離太遠”，一方面是指其某些神學前設（如《聖經》可錯）的激進程度，另一方面則是指其一些具體神學觀點與傳統的距離。通常而言，前者討論的餘地很小，只有接受與否的問題；而後者則可就其神學理據展開討論。

就後者而言，激進立場在幾個問題上的神學基礎並不十分牢靠。首先，自由立場的同性戀神學沒能很好處理的有關生育子女的問題，在激進立場中變得更加突出。因為如果在前者那裏，“無法生育子女”仍然是令同性婚姻次於異性婚姻的原因之一的話，那麼在後者那裏，是否生育子女則完全變成了一種可選擇的自由。這等於進一步邊

緣化了生育子女在性關係中的地位。而正如前文已經論證過的那樣，這種邊緣化的神學理據實則並不足夠。

而與此問題緊密相關的，則是激進立場對異性婚姻之神聖性的解構。不可否認的是，女性主義神學家對受父權制意識形態所宰制的異性婚姻之批判十分有力。然而，現實中的異性婚姻存在着扭曲，是否就意味着異性婚姻本身的神聖性也隨之喪失？畢竟拋開是否譴責了同性戀不談，《聖經》確實肯定了異性婚姻的神聖性。因此，如果現實中的異性婚姻存在着壓迫與疏離，那麼不去嘗試消除這種壓迫與疏離、將其以“愛的關係”為目標進行轉化，而是贊同同性婚姻作為一種替代性的選擇、甚至是一種更好的選擇，這是否扭曲了問題的本質？

最後，激進立場的神學家似乎和傳統立場的神學家一樣，比他們所承認的將更多的信賴給予了人的經驗，而非他們視為最重要權威的耶穌事件。舉例來說，耶穌在他談及婚姻的教導中（《馬太福音》19:3-12，《馬可福音》10:2-12），明確遵循的是《創世記》1:27、2:24對男女之異性婚姻的肯定。難道在激進立場的神學家看來，耶穌的這一教導不應包括在耶穌事件之內？難道我們還需要在諸耶穌事件中進一步確認一個核心事件（例如十字架），然後令其成為衡量其他耶穌事件是否應該被接受的標尺？又或者，這一立場的神學家所做的，仍然只是按照自己所希望的方式對耶穌事件進行了化約，以令其符合自身的經驗？因此，如果所謂的性神學家們希望更多人接受他們的觀點，那麼他們顯然還需要更嚴肅地對待耶穌事件。畢竟，基督教是一個基於“道成肉身”的宗教，基督教神學的權威必須是耶穌基督。

四、結語

相比較歐美地區基督教神學與世俗理論都積極參與到對同性戀議題之討論的局面，目前漢語學界特別是中國大陸學術界對這一議題

的討論大體上仍是只聞社會理論，不見宗教敘事。當然，僅就基督教而言，這與基督教信仰者在中國只是少數群體有直接的關係。儘管如此，隨着基督教信仰人口的數量在中國不斷上升，教會內的神學與文化越來越多元，以及世俗社會對同性戀群體的日益寬容與理解，中國教會在處理同性戀議題時將會感受到不斷增加的張力。在這種情況下，教會將發現使用舊的神學傳統已經無法很好地處理這一議題——正如歐美教會曾經遭遇到的局面一樣。因此，在神學層面更新對同性戀議題的理解，對中國的教會而言是絕對必要的。

另一方面，正如在西方文化中一樣，性與婚姻在包括中國文化在內的很多文化語境中，都不僅僅是一個純粹世俗的事物——類似於“姻緣”及“傳宗接代”這樣的詞已經清楚地表明了這一點。除此之外，中國文化語境下的婚姻中，亦存在着為女性主義者所感興趣的議題。正因如此，雖然中國從古至今都並非為基督教文化所主導，但對當代基督宗教關於同性戀的觀點有所了解，還是能夠有助於生活在中國文化語境下的人們以另一種視角思考同性戀、婚姻乃至更一般的有關性的倫理問題。在上述這兩個方面，希望本文所做的類型學考察能產生些許微末的助益。

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Balswick, Judith K. and Jack O. Balswick. *Authentic Human Sexuality: An Integrated Christian Approach*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1999.
- Bell, Alan. "Homosexuality: An Overview." In Ruth Tiffany Barnhouse and Urban T. Holmes, III eds., *Male and Female: Christian Approaches to Sexuality*, 131-43. New York: Seabury Press, 1976.
- Bem, D. "Exotic Becomes Erotic: A Developmental Theory of Sexual Orientation." In *Psychological Review* 103, no. 2 (1996): 320-325.
- Bevans, Stephen B. *Models of Contextual Theology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1992.
- Boswell, John. *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago & London: Chicago University Press, 1980.
- Catholic Church. *Catechism of the Catholic Church*. Mahwah, N.J.: Paulist Press; Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1994.
- Comstock, Gary David. *Gay Theology without Apology*. Cleveland, Ohio: Pilgrim Press, 1993.
- Curran, Charles E. *Critical Concerns in Moral Theology*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984.
- Dwyer, John C. *Human Sexuality: A Christian View*. Kansas City: Sheed and Ward, 1987.
- Gnuse, Robert K. "Seven Gay Texts: Biblical Passages Used to Condemn Homosexuality." In *Biblical Theology Bulletin* 45, no.2 (2015): 68-87.
- Gratz, Stanley J. *Sexual Ethics: A Biblical Perspective*. Dallas; London: Word Pub., 1990.
- Grimmsrud, Ted. "The Logic of the Mennonite Church USA 'Teaching Position' on Homosexuality." In *Brethren Life & Thought* 55, no.1(2010):10-23.
- Harvey, John F. "Homosexuality." In *New Catholic Encyclopedia*, VII, 117-119. New York: McGraw-Hill, 1967.
- Heyward, Carter. *Touching Our Strength: The Erotic as Power and the Love of God*. San Francisco: Harper & Row, 1989.
- Jordan, Mark D. *The Ethics of Sex*. Oxford, UK; Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 2002.
- McBrien, Richard P. *Catholicism*. London: Geoffrey Chapman, 1994.
- Moore, Gareth. *The Body in Context: Sex and Catholicism*. London & New York: Continuum, 1992.
- Nesson, Craig L. "Three Theses on the Theological Discussion of Homosexuality in the Global Lutheran Communion." In *Currents in Theology and Mission* 37, no.3 (June 2010): 191-197.

- Pontifical Council for Justice and Peace. *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. Libreria Editrice Vaticana, 2004.
- Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, *Persona Humana*.
_____. *Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Pastoral Care of Homosexual Persons*.
- Stassen, Glen H. & David P. Gushee. *Kingdom Ethics: Following Jesus in Contemporary Context*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003.
- Socarides, Charles W. "Homosexuality Is Not Just an Alternative Life Style." In *Male and Female: Christian Approaches to Sexuality*, 131-43. New York: Seabury Press, 1976.
- Stuart, Elizabeth. "Lesbian and Gay Relationship: A Lesbian Feminist Perspective." In Elizabeth Stuart and Adrian Thatcher ed., *Christian Perspectives on Sexuality and Gender*, 301-17. Leominster, Herefordshire [England]: Gracewing; Grand Rapids, Mich, USA: Wm B Eerdmans Pub. Co., 1996.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology*, vol. 1. Chicago: The University of Chicago Press, 1951.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 孔漢思：《上帝存在嗎？》（下），許國平譯，香港：道風書社，2003年。
[Han Küng. *Does God Exist?* (II). Translated by XU Guoping. Hong Kong: Logos & Pneuma, 2003.]