

被釘十字架者張開的雙臂

——論《排斥與擁抱》應歸功於
《被釘十字架的上帝》之處*

The Open Arms of the Crucified: On the Debt *Exclusion and Embrace* Owes to *The Crucified God*

【美】米洛斯拉夫·沃弗著 楊柳譯

[USA] Miroslav VOLF

作者簡介

米洛斯拉夫·沃弗，耶魯大學亨利·賴特神學講席教授，耶魯信仰與文化中心創始人兼主任。

Introduction to the author

Miroslav VOLF, Henry B. Wright Professor of Systematic Theology; Founding Director of Yale Center for Faith & Culture, Yale University.

Email: miroslav.volf@yale.edu

Abstract

In this essay, I seek to honor Jürgen Moltmann's work, *The Crucified God*, by noting its influence on my own work in *Exclusion & Embrace*. Taking up several areas where the two books might be read in contrast, I want to show that, while there are notable differences between them, these are, in some cases—for example, in the seemingly fundamental divergence of liberation vs. reconciliation—largely a matter of emphasis rather than of substance. In other cases, such as our understandings of the nature of the Trinity, the difference may run deeper, but Moltmann's work was integral to my coming to hold the view that I do. Thus, even while my work has a shape of its own, it has been profoundly and vitally shaped by his.

Keywords: Jürgen Moltmann, *The Crucified God*, *Exclusion and Embrace*, reconciliation, identity, religion and violence

20世紀70年代初，我在南斯拉夫第一次讀到于爾根·莫爾特曼教授的名字，那時我才十幾歲。他是在伍珀塔爾（Wuppertal）教書的兩位傑出的年輕神學家之一，另一位則是潘能伯格（Wolfhart Pannenberg）。文章說，他們分別以自己的方式提供了卡爾·巴特（Karl Barth）的替代方案。當時我的興趣是在護教方面，因此我被潘能伯格吸引，閱讀了他的《作為歷史的啟示》（*Revelation as History*）以及《耶穌、上帝與人》（*Jesus, God and Man*）。^① 這種護教的興趣不久就發生了改變，部分是因為在閱讀潘能伯格的同時，我也在閱讀著名的反護教的卡爾·巴特。最開始是讀巴特的《教義學綱要》（*Dogmatics in Outline*），這本書是他1947年在德國波恩的一個系列講授課程，然後很快進展到其鉅著《教會教義學》（*Church Dogmatics*）。^② 我之所以被巴特的教義神學吸引，是由於它提供了另一種可居住的道德世界，在納粹極權主義之外的另一種選擇，而且含蓄地提供了對威權社會主義的替代方案，這種社會主義敵視任何宗教信仰，而我恰恰成長於斯。對巴特教義學的道德層面的興趣將我引至莫爾特曼，引至他介入社會、非常強調基督的神學。

有一段時間，我迷上了莫爾特曼的《希望神學》（*Theology of Hope*），^③ 那本書為莫爾特曼帶來了超出神學家群體的國際聲譽。最具影響力的美國日報《紐約時報》在其頭版刊登過該書的翻譯消息！之後，我發現他第二本主要的著作《被釘十字架的上帝》（*The*

* 感謝卡琳·弗蘭森（Karin Fransen）博士對本文的編輯工作。

^① Wolfhart Pannenberg, *Revelation as History*, trans. David Granskou (New York: Macmillan, 1968); Wolfhart Pannenberg, *Jesus, God and Man*, trans. Lewis L. Wilkins and Duane A. Priebe (Philadelphia: Westminster Press, 1968).

^② Karl Barth, *Church Dogmatics*, trans. G.T. Thompson, et al. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1949).

^③ Jürgen Moltmann, *Theology of Hope*, trans. James W. Leitch (New York: Harper & Row, 1967).

Crucified God) 比第一本更為重要。^① 儘管這本書出版於70年代初，但在某種意義上，莫爾特曼從第二次世界大戰一結束就立即開始致力於它的寫作，那時他還不到20歲。作為一名世俗主義者成長的莫爾特曼在戰俘營裏閱讀《聖經》，他在耶穌被棄絕之呼喊中（“我的上帝，我的上帝，你為甚麼離棄我？”）發現上帝理解他戰後的孤寂淒涼。多年以後，那聲呼喊成為了《被釘十字架的上帝》的核心。這本書植根於他對基督教信仰的發現，因而深具感染力。莫爾特曼作為神學家的天賦使得該書神學分量與生命力十足。《被釘十字架的上帝》成為了莫爾特曼全部著述中的核心作品，為他後續對系統神學的貢獻奠定了三一論和救贖論的基礎，這些貢獻從《三一論與上帝國》（*The Trinity and the Kingdom*）開始，至《上帝的來臨》（*The Coming of God*）結束。^②

拙著《排斥與擁抱》（*Exclusion and Embrace*, 1996）^③ 在《被釘十字架的上帝》問世20多年之後出版，本論輯的編者約我寫一下兩本書之間的關係。一方面，通過這樣的方式向《被釘十字架的上帝》致敬，正好讓我鬆了一口氣。因為如果要去寫這本博大精深的著作的某個方面，我必須處理大量的關於莫爾特曼神學的二級文獻。已經有五百多篇博士論文研究莫爾特曼神學，其中很多篇處理的是《被釘十字架的上帝》。但我記得只讀過四篇，而且其中一篇是關於《希望神學》。我發現每當我開始讀一本有關莫爾特曼的書，最後總是不由自主去拿一本他本人寫的書來讀。我不是一個莫爾特曼學者，好比有人是阿奎那學者或者巴特學者那樣。我與《被釘十字架的上帝》的關係

^① Jürgen Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, trans. R. A. Wilson and John Bowden (New York: Harper & Row, 1974).

^② Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom: the Doctrine of God*, trans. Margaret Kohl (New York: Harper & Row, 1981); Jürgen Moltmann, *The Coming of God: Christian Eschatology*, trans. Margaret Kohl (Minneapolis: Fortress Press, 1996).

^③ Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, 2nd ed. & revised ed. (Nashville, TN: Abingdon, 2019).

是智性的、生存性的相遇，而非歷史性、神學性的檢省。因此，寫一寫《排斥與擁抱》和《被釘十字架的上帝》的關係，這個要求讓我鬆了口氣。

與此同時，以這樣的方式向《被釘十字架的上帝》致敬也有它自身的挑戰。莫爾特曼是我崇敬的老師。在一個於平等的獨特性中迴避崇敬和榮耀的時代，這種表達看上去有點古怪且不合時宜。但是它準確地表達了莫爾特曼之於我的意義。為了寫出我的作品與他的作品之間的關聯，藉此恰當地向他致敬，我不僅需要以通常的方式致敬，即表明我對他顯而易見的感激，還需要在看到我與他的分歧時依然向他致敬。我試圖通過強調當我走自己的路的時候，我依然是他的學生，來迎接這一挑戰。因為我發現自己常常走上他本來會走，然而出於種種原因，並沒有走上的道路。

* * *

《被釘十字架的上帝》和《排斥與擁抱》的一個明顯區別是：莫爾特曼這本書似乎可以被當作解放神學來讀，而我的書正好相反，非常有意識地代表着和解神學。在莫爾特曼寫書的60年代末70年代初，受全球性去殖民化進程以及西方學生運動的啟發，“解放”的呼聲無處不在，無論是在神學圈中還是在更廣泛的文化中。當他寫到神學在社會中扮演的角色時，他使用了當時偏好的語言：“批判”和“解放”。他的“新政治神學”的既定目標是揭露死亡的惡性循環（經濟的、政治的、文化的、生態的、心理的）以及為其辯護的政治神學，並激勵人們為解救那些深陷死亡循環中的人而鬥爭。

與此相反，我那本書的中心隱喻是“擁抱”。它取自《路加福音》中耶穌講述的浪子的故事。這個故事關於回家與和解，既包括已實現的與父親的和解——父親“抱着他的脖頸”（路15:20）——也包括計畫的與兄長的和解。我發展出一種“擁抱”神學，主要是為了

回應我寫作的處境，一方面是在成功解放之後進行的和解工作，其中最受關注的是南非的真相與和解委員會。另一方面，也是最直接的處境，是20世紀90年代初在前南斯拉夫發生的戰爭，這場戰爭是三個宗教—民族群體之間以身份的名義進行的追求獨立的鬥爭（以及全球化進程覺醒後在其他地方發生的類似鬥爭。被捲入的每一方都把自己視作被對方攻擊和壓迫的，每一方都在為政治解放而鬥爭）。我意識到，解放神學可能會給鬥爭中的任何一方提供宗教戰鬥的裝備。我可能會處於向任何一方提供這樣一種基督教信仰的危險之中：不是跟隨耶穌基督的政治鬥徒之路，而是一種“政治的意識形態”^①。

強調“擁抱”而非“解放”，是一個受處境影響的決定，在它背後是我的一個更為普遍的信念：讓“批判”和“解放”成為基督教介入社會的首要模式，這是一種神學錯誤。“批判”和“解放”這對詞語俘獲了西方晚期現代性中大部分所謂高等文化的社會與政治想像，部分是由於很多人已經對闡述積極的社會和文化願景深感不適，尤其是當這些願景屬於某種“宏大敘事”時。由於每個人的獨特性都被高度重視，而且每個人都有權利夢想他們認為有價值的生活，那麼闡述對社會公益的積極願景就似乎使得排斥與壓迫的暴力不可避免。如此一來，規範性變成反規範的，社會參與則採取了詰問的、拆穿的、暴露的、顛覆的、揭秘的、擾亂的形式。^②儘管我意識到了積極願景的危險，但我認為我們不能摒棄積極的願景或者宏大敘事——不僅因為基督教信仰是一種全球的甚至全宇宙範圍的宏大敘事，也因為全球的相互依存以及生態危機需要它們。我試圖用“擁抱”和“家”的隱喻來闡述一個大的圖景、一個積極的社會願景，同時爭取尊重每一個社群、每一個人、每一個“小姓名”的完整。

^① Moltmann, *The Crucified God*, 318.

^② 可參 Rita Felski, *The Limits of Critique* (Chicago, IL: Chicago University Press, 2015)。關於反對把做神學當作批判，可參 Miroslav Volf and Matthew Croasmun, *For the Life of the World: Theology that Makes a Difference* (Grand Rapids, MI: Brazos, 2019), 54-56。

正如我目前所述，《被釘十字架的上帝》和《排斥與擁抱》的對照看上去非常鮮明。但如果我們更為密切地審視這種對照，會發現這並不是實質的差異，而是側重點的差異。儘管批判和解放的範疇支配着《被釘十字架的上帝》，但仔細閱讀文本，會發現莫爾特曼把這些範疇置入一個更大的神學框架中，這個框架反對這些範疇在晚期現代性中常見的更受限制的用法。對他來說，解放從不只是意味着掙脫消極狀態的自由，而總是意味着獲取積極狀態的自由。或許更為重要的是，一個人被解放而去獲取的東西不僅僅是個人或者群體的選擇，事實上也是世界的另一種形式。莫爾特曼宣稱，基督教信仰是關於全人類的解放，使得人們安居在上帝也居於其間的新創造中。^①這一關於和諧共處的普世願景是《被釘十字架的上帝》中被低估的理論高峰。莫爾特曼在《上帝的來臨》中將其充分發展（這本書是在《被釘十字架的上帝》之後，我最喜歡的莫爾特曼作品，因為他把始於《希望神學》的作品中的許多線索在這本書中匯聚成一個終末論的願景）。

在《排斥與擁抱》中，我指出“最終的和解”，反駁了終結歷史和解的後現代批判。我表示，所有的歷史和解都將是“非最終”的。部分是因為反對排斥與壓迫的鬥爭永遠不會完結，而更大的部分是因為在歷史條件下，和解的終局性將會是壓迫性的。^②莫爾特曼《上帝的來臨》出版五年之後，我在一篇論文中提出，我們不應該只是把從此世到來世的終末轉變的道德層面視為末日審判的問題（正如傳統一貫所做的那樣），而應該把末日審判視為終末性最終和解的更具包容性的過程之重要組成部分。^③這是因為，如果沒有這樣一種最終的和解，將要來臨的世界就不能被看作一個愛的世界。莫爾特曼認為我這篇論文符合他自身的想法。

^① Moltmann, *The Crucified God*, 335.

^② Volf, *Exclusion and Embrace*, 108-110.

^③ Miroslav Volf, “The Final Reconciliation: Reflections on a Social Dimension of the Eschatological Transition,” *Modern Theology* 16, no.1(2000): 91-113.

在我對莫爾特曼作品的閱讀中——從《被釘十字架的上帝》到《上帝的來臨》——批判和解放是關於更大的和解願景的一部分。在我自己的和解神學中（《排斥與擁抱》以及其他地方），^① 爭取公義的鬥爭涉及先知批判和解放的實踐，是和解過程中不可或缺的一部分。

* * *

和解神學要求對基督之死的救贖論意義有着相應的理解；事實上，這必須是任何負責任的和解神學的基石。但是，只有當基督在十字架上的工作既涉及受害者也涉及加害者時——通常是在單一關係（比如當雙方隨着時間的推移互相傷害時）或者不同關係（比如當同一個人在一種關係中是受害者，但是在另一種關係中是加害者時）中的同一個人，和解神學才成為可能。

在《被釘十字架的上帝》中，莫爾特曼認為在基督之死的幫助下，主要的救贖論範疇是團結一致。耶穌在和那些被剝削、被壓迫、被邊緣化、被拋棄、那些陷入死亡的惡性循環的人的團結一致中死去。為了說明基督之死的意義，他將一種極簡極妙的解釋學程序運用到福音書文本中：考察了“耶穌走向十字架的道路”。^② 他在這兒並不是指傳統所謂“苦路”，即耶穌從客西馬尼園到被埋葬途中的14站。而是試圖確定在耶穌的事工中，哪些行為激怒了猶太人和羅馬人的領袖，以至於將他處死。猶太人的領袖以瀆神的罪名判處他死刑。這一指控的核心是誰有能力決定上帝的旨意。上帝愛那些義人，那些遵守律法的人，還是像耶穌有權柄地教導的那樣，上帝也愛那些在律法之外的人？羅馬人以叛國的罪名處死耶穌。他們指控的核心是行使

^① 可參 Miroslav Volf, *The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World*, 2nd edition (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2021); *Free of Charge: Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005)。

^② Moltmann, *The Crucified God*, 126-153.

權力的方式。一個人應該通過鎮壓仇敵來統治，還是應該像耶穌教導的那樣，去愛仇敵？無論是對於律法還是統治，耶穌都代表着這片土地上的小人物：弱者、受壓迫者，受剝削者。像他們一樣，他在十字架上被上帝離棄了。他在和他們的團結一致中死去，為了支持他們的事業，體驗他們的命運而獻出了生命。他這樣做以便讓他們能夠參與他的復活。

在《被釘十字架的上帝》中，耶穌為受害者而死是最為顯著的。對加害者的轉變的關注，或者說對生命的加害者層面的關注——如果我之前提到的是正確的，即在大多數情況下，加害者和受害者並不是人類實存中的兩大排他的類別——明顯存在，但聲音很小。在某種程度上，《排斥與擁抱》同樣如此。我也把重點放在受害者上。但我強調的是耶穌作為“模範受害者”，他寬恕了加害者，並將他們和受害者一起擁抱。在他整個一生中，他以莫爾特曼所深刻描述的那些方式代表着受害者。然而他的使命不僅僅是——或許甚至不是首要的——把他們從各種形式的壓迫中解放出來，而是帶他們進入他的生活方式，對他而言就是走向十字架。“若有人要跟從我，就當捨己，天天背起他們的十字架來跟從我。因為凡要救自己生命的，必要喪掉生命；凡為我喪掉生命的，必救了生命。”（路9:23-24）十字架是基督愛受害者也愛加害者的結果，也是他轉變二者的使命的結果。他的死也是因為他愛“仇敵”——作惡者、加害者——而且，根據《聖經》的見證，他作為他們的替代，代表他們而死。《排斥與擁抱》的中心問題是：“當我發現自己是受害者時，我如何才能像基督在十字架上擁抱所有作惡者那樣，去擁抱加害者？”這不是莫爾特曼明確提出的問題，但在他的神學中沒有甚麼阻止他這樣做。

至於解放與和解之間的關係，《被釘十字架的上帝》與《排斥與擁抱》在耶穌之死的拯救意義方面也不是實質的區別，而是側重點的區別。莫爾特曼用下面的話有力地表達了基督對受害者和加害者統一的關注：

終末信仰帶給世界新的公義的信息：加害者事實上最終不會戰勝他們的受害者。它還說，受害者最終不會戰勝他們的加害者。那個最先為受害者而死，也為加害者而死的人將獲勝，而且在此過程中一種新的公義將會顯現，它打破了憎惡和復仇的惡性循環，並從失喪的受害者和加害者中創造出新的人性。^①

莫爾特曼在《生命的靈》中“生命的正當性”一章的兩個部分，依次討論了上帝如何為受害者伸張正義（團結一致），以及上帝如何使加害者轉變為義（替代）。他引用東正教復活節慶祝和解活動的一句話結束了這兩個部分：“讓我們在這盛宴上放鬆。讓我們擁抱彼此。讓我們和那些憎恨我們的人談一談吧。”^②

* * *

《被釘十字架的上帝》最具爭議的方面涉及莫爾特曼將基督的十字架理解為三位一體的事件。這個問題的一面與上帝的“動情”（passibility）有關，即上帝受世界影響並以此“受苦”的能力——不管這個詞用在上帝身上是甚麼意思，他與受造物是如此截然不同。在我看來，莫爾特曼正確地反駁了古典有神論的不動情公理，即不動情（apatheia）是上帝生命的基本特質。上帝不動情的觀念與希伯來《聖經》和新約《聖經》談論上帝以及上帝之愛的方式毫不契合。對我來說，關鍵問題如下：上帝只是“遭受”世界的苦難，還是受苦進入了上帝的存在之中？與莫爾特曼就此問題進行過對話的猶太哲學家和神學家亞伯拉罕·赫舍爾（Abraham Heschel）贊同第一種觀點。他在《先知》（*The Prophets*）中認為，上帝深受以色列之遭際的影響。^③ 莫爾特

^① Moltmann, *The Crucified God*, 178. 此處原文為作者修正後的英文譯文。

^② Jürgen Moltmann, *The Spirit of Life. A Universal Affirmation*, trans. Margaret Kohl (Minneapolis, MN: Fortress, 1992), 129-138.

^③ Abraham Joshua Heschel, *The Prophets* (New York: Harper & Row, 1969, 1962).

曼則更進一步，宣稱受苦是上帝之中的一個“事件”，發生在父與子之間：上帝（以父親的位格）離棄上帝（以兒子的位格）至死。用莫爾特曼的話來說“聖子死時，在其愛中遭受着被聖父拋棄。聖父在這種愛中遭受着喪子之痛”^①。

（一個）上帝離棄（另一個）上帝，和（一個）上帝死了而（另一個）上帝哀痛，我發現這樣的措辭和上帝的獨一性（oness）不相容，而上帝的獨一性的觀念不僅是希伯來《聖經》的核心，也是新約《聖經》的核心。基督教一神論的激進不亞於猶太教和穆斯林一神論：《出埃及記》（20:3）的“除了我以外，你不可有別的神”和清真言的“萬物非主，唯有真主”，以及使徒保羅的“神只有一位，再沒有別的神”（林前8:4）相對應。四福音書中，唯有《馬可福音》記載了耶穌的呼喊：“我的上帝，我的上帝，你為甚麼離棄我？”（可15:34），耶穌感到被遺棄，但事實上並沒有被遺棄。儘管有被棄絕之呼喊，正是在十字架上——用保羅的話說（羅8:32），“為我們眾人捨了聖子”——聖子和聖父是一體的。耶穌在客西馬尼園的禱告：“阿爸，父啊，你凡事都能作，求你叫這杯離開我。但不要照我的意思，只要照你的旨意”（可14:36），表明關於耶穌在十字架上需要經歷的事情，聖父和在禱告的耶穌的意願是一致的。聖父和聖子對道成肉身的聖子被釘十字架這件事的一致同意很難與聖父對聖子的遺棄相吻合。

對莫爾特曼來說，十字架是三一論的基礎，而且鑒於遺棄的主題，他必須接受社會三一論（social trinitarianism）。他認為三位一體更像是多個位格組成的一個共同體，而不是一個位格的多個方面——以至於他拒絕稱他對上帝的陳述為“獨一神論”。儘管我自己堅持一神論，但在我讀過《被釘十字架的上帝》和他在《三一論與上帝國》中對三一神學更進一步的闡述之後，我開始接受社會三一論。然而我

^① Moltmann, *The Crucified God*, 245。關於作者的立場，參見Volf, *The End of Memory*, 266-268。

贊成的是社會三一論的一個修訂版，這對我來說意味着心理類比和社會類比對於三一論不僅是適當的，也是必要的。如果我們摒棄心理類比或社會類比，就會失去一些至關重要的東西。對我來說，上帝的內在區分需要社會形象，這種區分遵循着我認為是對上帝三一本性的洞見的源頭。最早的基督徒是所有把上帝的獨一性當作基本信念的猶太人，他們不只是敬拜聖父上帝，或者只是借耶穌基督來敬拜聖父上帝，他們也直接敬拜耶穌基督，以這樣的敬拜方式把神性歸於復活的和被高舉的，“坐在父的右邊”的耶穌基督。

儘管我和莫爾特曼就社會三一論的本質意見不一，但我仍舊從他的社會三一論中獲益，它在我對身份的論述中發揮了重要作用。我認為每一個神聖位格之所以成為這一位格，不僅是由於與其他位格相關，也由於其他位格是這個位格的一部分，“居住”在這個位格中——這就是互居相融（*perichoresis*）的概念，從位格的相互內在性來說。就身份而言，這意味着每一個位格之所以是它自身，不僅僅因為它不是其他，而是恰好因為居住在它裏面的其他兩個位格共同建構了它的身份。^①類似情形也適用於人類層面的身份。我並不是說我們可以從三一位格的身份的性質推導出對人類個人和群體身份的闡釋，即塵世的身份是天上的寫照。對人類身份的神學闡述不能簡單地自上而下進行。它也必須自下而上，從人類作為受造物 and 罪人的存在，轉移到對三位一體的可能的對應。從方法論角度來說，這就是往往已被他者所寓居的非自我封閉的身份概念如何在一個動態的過程中被建構出來的。^②

這種對身份的闡述，結合對仇敵之愛的確認（無條件的恩典的結果），是《排斥與擁抱》整個大廈的根基。

^① Volf, *Exclusion and Embrace*, 349-356.

^② Ibid., 323-325.

* * *

莫爾特曼在《被釘十字架的上帝》中簡要探討了身份的問題。第三個死亡循環一方面處於貧窮和暴力的惡性循環之間，另一方面處於“自然污染”和空虛的惡性循環之間，是種族與文化異化的惡性循環。與這種惡性循環相關的解放，意味着“在對他人的認可中找到自己的身份”。^①他對族裔、種族或者民族身份談得不多，但似乎他尋求的是對所有人作為完全的、平等的人類來認可，而不是假定他們是人類，根據他們不同的族裔、種族或者其他的身份來認可。

在莫爾特曼寫書的60年代末70年代初，身份還不是一種緊迫的關切。甚至在我寫《排斥與擁抱》的90年代，身份的問題也普遍被認為是邊緣問題。那時候世界正在聯合，正在進行全球化，以各種方式變得更“平”（flat）。世界上很多領軍人物都認為身份以及圍繞身份的衝突的再度興起，就像在前南斯拉夫和當時很多其他地方發生的那樣，僅僅只是全球一體化進程以及全球單一文化傳播浪潮中的離岸流。更糟糕的是，為數不少的人認為對身份的關切是一種返祖現象的死灰復燃，這種觀點生動地表現在一本關於前南斯拉夫解體的書的名稱中：《你怎麼能是克羅地亞人呢？》。^②此書名原本應該被讀作：“一個人怎能如此原始以至於為爭取成為克羅地亞人的權利而鬥爭呢？”——這種情感為該書作者阿蘭·芬基爾克勞特（Alain Finkielkraut）所厭棄。世界從此改變了。思想家弗朗西斯·福山（Francis Fukuyama）歡呼跟市場經濟掛鉤的自由主義國家是歷史的終結，在他2018年出版的《身份》（*Identity*）一書中，他指出“要求身份獲得承認，這是一個可以概括當今世界諸多政治流變的主概念。”^③

^① Moltmann, *The Crucified God*, 333-334.

^② Alain Finkielkraut, *Comment peut-on être Croate* (Paris: Gallimard, 1992).

^③ Francis Fukuyama, *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2018), Kindle, loc. 114.

地方、國家、大洲和全球的舞台展示給我們的往往是強硬化的身份的衝突，一些在尋求保護，另一些在尋求擴張和征服。《排斥與擁抱》就是關於這些鬥爭的著作，一如其副標題所示：有關身份、他者與和解的神學探討。與莫爾特曼一樣，^①我相信身份問題既不可被簡化為經濟、政治、生態或者個人領域中的問題，也不可獨立於它們；所有這些領域都相互滲透、彼此影響。在關於身份的鬥爭中，利害攸關的永遠不只是身份，還有經濟、政治、生態和個人利益。

通常，為身份而鬥爭是對感知到的或者真實存在的身份威脅的反應。在鬥爭的過程中，身份會強硬化並趨於純粹，蕩滌被認為無關緊要的因素。於是一個人或者群體會被定義為非他者——“我們不是他們”——而他者在一方中的存在被認為是對身份的玷污和削弱。然後，這種鬥爭採取了身份清洗的形式（類似於1990年代在前南斯拉夫的“種族清洗”）。與這種專有的和排他的身份概念相反，我在《排斥與擁抱》中主張一種共容的和包容的身份。這並不是一種沒有邊界的身份：沒有邊界的身份是不可能的。這種有邊界的動態的身份是可滲透的，它的可滲性通過邊界維護來控制。

“擁抱”充當了這種動態的身份敘述的象徵。這些身份的形成在“擁抱的戲劇”中進行。^②（1）雙臂向他者張開，表明不會完全自我封閉；（2）一方等待着另一方的到來，因為擁抱不能被強迫；（3）當對方來到時雙臂合攏，表示共同的歸屬；（4）雙臂再一次張開，於是每一方可以繼續做自己，又被對方具有轉化力的痕跡所充實。擁抱是一個非常個人化的隱喻，適合更親密的關係（儘管像握手這樣不那麼親密的姿勢也是一種擁抱）。但它生動地描繪了在相對陌生的人之間可能會發生甚麼，類似地，在社區、文化、以及政治層面會實現甚麼。

讓擁抱的戲劇持續下去的是“擁抱的意願”。然而甚麼能夠讓它產生並繼續呢，尤其是當強硬好鬥的身份之風又冷又猛地刮來時？擁

^① Moltmann, *The Crucified God*, 329-330.

^② Volf, *Exclusion and Embrace*, 142-150.

抱的意願一部分是受生存和繁榮的共同利益滋養，但至關重要的是，它也被對他人，對所有人類在同一個世界中彼此歸屬的無條件承諾所滋養。它呼應了基督在十字架上所實現的上帝對全人類的普世擁抱。在城門外，懸掛在天地之間，伸出雙臂擁抱整個世界，基督為一個普遍歸屬的世界奠定了基石，他來宣揚這個世界，並在從死裏復活時預示着這個世界的實現。^①

* * *

很多年以前當我問莫爾特曼他的哪本書最重要，他毫不猶豫地回答：《被釘十字架的上帝》。而當我被問到20世紀後半葉出版的哪一本神學書是最好的時候，我給出了相同的答案，同樣沒有絲毫的猶豫。在這本書英譯本40周年紀念版的導言中，我寫道：“它是存在主義的也是學術的，是教牧的也是政治的，是創新的也是傳統的，是好讀的也是費力的，是處境化的也是普世的。”^② 儘管我跟它在某些觀點上有分歧，但《被釘十字架的上帝》是可能達到的最好的神學。我從中獲益匪淺，而且每一次讀它，我都能繼續獲益。我經常把它佈置給我的學生去讀，他們也會被它折服。在這本書出版五十周年之際，它依然青春煥發，前途光明，我希望它在中國也如此。

譯者簡介

楊柳，中國人民大學文學院博士後。

Introduction to the translator

YANG Liu, Postdoctoral fellow, Renmin University of China.

Email: 9339694@qq.com

^① Moltmann, *The Crucified God*, 166-178, 185-186.

^② Miroslav Volf, "Foreword," in Jürgen Moltmann, *The Crucified God. 40th Anniversary Edition* (Minneapolis, MN: Fortress, 2015), x.

參考文獻

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Barth, Karl. *Church Dogmatics*. Translated by G.T. Thompson, et al. Edinburgh: T. & T. Clark, 1949.
- Felski, Rita. *The Limits of Critique*. Chicago, IL: Chicago University Press, 2015.
- Finkelkraut, Alain. *Comment peut-on être Croate*. Paris: Gallimard, 1992.
- Fukuyama, Francis. *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2018.
- Heschel, Abraham Joshua. *The Prophets*. New York: Harper & Row, 1969, 1962.
- Moltmann, Jürgen. *Theology of Hope*. Translated by James W. Leitch. New York: Harper & Row, 1967.
- _____. *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. Translated by R. A. Wilson and John Bowden. New York: Harper & Row, 1974.
- _____. *The Trinity and the Kingdom: the Doctrine of God*. Translated by Margaret Kohl. New York: Harper & Row, 1981.
- _____. *The Spirit of Life. A Universal Affirmation*. Translated by Margaret Kohl. Minneapolis, MN: Fortress, 1992.
- _____. *The Coming of God: Christian Eschatology*. Translated by Margaret Kohl. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- _____. *The Crucified God*, 40th Anniversary Edition. Minneapolis, MN: Fortress, 2015.
- Pannenberg, Wolfhart. *Jesus, God and Man*. Translated by Lewis L. Wilkins and Duane A. Priebe. Philadelphia: Westminster Press, 1968.
- _____. *Revelation as History*. Translated by David Granskou. New York: Macmillan, 1968.
- Volf, Miroslav. "The Final Reconciliation: Reflections on a Social Dimension of the Eschatological Transition." *Modern Theology* 16, no.1(2000): 91-113.
- _____. *Free of Charge: Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005.
- _____. *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, 2nd edition & revised edition. Nashville, TN: Abingdon, 2019.

- _____. *The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World*, 2nd edition. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2021.
- _____ and Matthew Croasmun. *For the Life of the World: Theology that Makes a Difference*. Grand Rapids, MI: Brazos, 2019.