

# 新旧政治神学

——莫尔特曼与施米特

On the New and Old Political Theology:  
Jürgen Moltmann and Carl Schmitt

张旭

ZHANG Xu

## 作者简介

张旭，中国人民大学哲学院教授。

### Introduction to the author

ZHANG Xu, Professor, School of Philosophy, Renmin University of China.

Email: xzhang@ruc.edu.cn

## Abstract

2022 marks the 50<sup>th</sup> anniversary of the publication of Jürgen Moltmann's *The Crucified God* (1972). The theme of the last chapter of this book is new political theology. The essence of this new political theology is the messianic theology of the Cross, and a critique of Christian political religion and Schmitt's political theology. Nearly three decades later, there have been a third wave of political theology and the so-called Messianic Turn in the contemporary philosophy. Among them, Giorgio Agamben's critique of Schmitt appropriated Walter Benjamin's messianic thought, showing the close relationship between Moltmann's messianic theology and the messianic turn in political philosophy today. The three waves of political theology in the 20th century involved many famous philosophers and theologians, such as Carl Schmitt, Erik Peterson, Walter Benjamin, Karl Löwith, Jacob Taubes, Ernst Kantorowicz, J.B. Metz, Jürgen Moltmann, Dorothee Sölle, Jacques Derrida, Giorgio Agamben, Jan Assmann, etc. This paper attempts to reveal the permanence of the Theological-Political in the contemporary thought through a comparative study of Moltmann and Schmitt.

**Keywords:** Political Theology, the New Political Theology, Jürgen Moltmann, Carl Schmitt, Giorgio Agamben

2022年是当代最伟大的新教神学家莫尔特曼（Jürgen Moltmann, 1926-）的《被钉十字架的上帝》（*Der gekreuzigte Gott*, 1972）发表五十周年。这本书是他在46岁任图宾根大学新教神学教授时所作，也是他本人最喜欢的著作（Miroslav Volf语）。2022年也是它的中译本出版二十五周年，1997年该书收入在刘小枫主编的“基督教学术研究文库”由上海三联书店出版，这是中国大陆学界翻译的第一本莫尔特曼的著作。<sup>①</sup> 1997年三月底莫尔特曼受邀来北京大学外国哲学所讲座，那是我第一次认识莫尔特曼。十年后我终于得偿所愿前往图宾根大学在他的名下访学，并多次前往他在Biesingerstrasse的家中拜访求教。他在我访学期间悉心指导我研究巴特和朋霍费尔的神学，他是我最为尊敬的老师。莫尔特曼的《被钉十字架的上帝》是我最早读到、读得最熟也最喜欢的著作，其中的十字架神学（*theologia crucis*）、受难的上帝、救赎的三一论以及盼望神学与十字架神学之间的关系是被人探讨最多的主题。<sup>②</sup> 但在这里，我却要讨论这本书第一章和最后一章的主题以及相关的政治神学大讨论，以此纪念这部二十世纪的神学经典问世逾五十周年。

## 一、莫尔特曼的新政治神学

《被钉十字架的上帝》（1972）的最后一章的主题是“新政治神学”。早在《政治神学》（1969）一文中莫尔特曼就提出，当代基督教神学必须要有一种政治意识，尽管政治并非神学全部的或首要的境

---

<sup>①</sup> Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1972).

<sup>②</sup> Michael Welker, *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch "Der gekreuzigte Gott"* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1979).

域，但却是神学不可或缺的现实性条件，因为教会自由依赖于社会的政治自由。<sup>①</sup> 基督教神学缺乏政治意识会引发自身的信仰认同危机与自身生存的现实性危机。正如卡尔·巴特（Karl Barth）所说的那样，教会与社会处于一个同心圆中，教会并不生存在一个脱离政治和社会的孤岛之上。<sup>②</sup> 也正如朋霍费尔（Dietrich Bonhoeffer）所说，在通达“终极之事”之路上必须经过“次终极之事”，“爱上帝”的垂直之维必须有“爱邻人”的水平之维，如此才构成生存空间，教会的生存不是单单为了自身存活而生存，而是“为了世人、为了他人而生存”。<sup>③</sup> 为此，基督教神学必须从十字架神学中发展出一种“十字架的政治神学”（这是《被钉十字架的上帝》第八章第三节的标题）。<sup>④</sup> 莫尔特曼说：“十字架神学是一种关于上帝和人的批判和解放的理论。基督徒的生命其实质在于追随被钉十字架的基督的实际形式，它既改变人本身，也改变人所生活于其中的环境。在这个意义上，十字架神学也是一种实践理论。”<sup>⑤</sup>

莫尔特曼的基督教批判神学坚持教会批判与社会批判并重，这一方法与同时代法兰克福学派的“批判理论”相呼应。<sup>⑥</sup> 莫尔特曼的基督教批判神学的基石在《盼望神学》（1964）中是建立在对上帝的应许的盼望之上，在《被钉十字架的上帝》（1972）中则是建立在对被

<sup>①</sup> Jürgen Moltmann, “Politische Theologie,” (1969) in *Umkehr zur Zukunft* (München und Hamburg: Siebenstern - Taschenbuch, 1970), 168-187.

<sup>②</sup> 【德】莫尔特曼：《被钉十字架的上帝》，阮炜等译，上海：三联书店，1997年，第25页。[Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, trans. RUAN Wei, (Shanghai: Joint Publishing, 1997), 25.]

<sup>③</sup> 同上，第394、7、13页。

<sup>④</sup> 关于莫尔特曼的政治神学，Scott Paeth, “Jürgen Moltmann and the New Political Theology,” in *T&T Clark Handbook of Political Theology*, ed. Rubén Rosario Rodríguez (London: T&T Clark, 2020), 211-224. Nicholas Adams, “Jürgen Moltmann,” in *The Wiley Blackwell Companion to Political Theology*, eds. William T. Cavanaugh and Peter Manley Scott (London: Wiley-Blackwell, 2019), 222-235.

<sup>⑤</sup> 【德】莫尔特曼：《被钉十字架的上帝》，第24页。

<sup>⑥</sup> 同上，第9页。

钉十字架的上帝和受难的基督的追忆之上。莫尔特曼说：“在《盼望神学》中，我追忆在基督未来的盼望中显现的基督；现在我关注在对基督之死的追忆中出现的希望。……在深化盼望神学的这一努力中，我意识到自己与默茨（Johann Baptist Metz）取得了一致，数年来，他一直在把他那批判的政治末世论同对基督受难和死的危险追忆越来越紧密地联系起来。”<sup>①</sup>莫尔特曼深刻认同默茨在《此世的神学》（Zur Theologie der Welt, 1969）中提出的新政治神学（neue Politischen Theologie）的纲领，他称自己的“新政治神学”为“解放的政治解释学”。<sup>②</sup>

《被钉十字架的上帝》最后一章的新政治神学，一方面是以被钉十字架的受难的基督所开启的上帝之国推进巴特的“上帝之国与宗教社会主义”的类比以及朋霍费尔的“终极之事与次终极之事”的辩证的“十字架的政治神学”的纲领，<sup>③</sup>另一方面他将其与同时代的解放神学的革命反抗运动紧密联系在一起。<sup>④</sup>在这一章的第一个脚注中莫尔特曼说：“本章再次讨论政治神学，并把它与一种解放神学的思想联系起来考察，这种解放神学在拉丁美洲尤为发达。”<sup>⑤</sup>然而，要想让十字架的悲情和受难神学产生出解放神学，首先就必须让十字架神

<sup>①</sup>【德】莫尔特曼：《被钉十字架的上帝》，“对主题的说明”，第6页。莫尔特曼与默茨的联盟在他的回忆录中有详细的记载，参见Jürgen Moltmann, *Weiter Raum: Eine Lebensgeschichte* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006), 157-158.

<sup>②</sup>【德】莫尔特曼：《被钉十字架的上帝》，第6页。

<sup>③</sup>【德】莫尔特曼：《二十世纪神学的历程》，载《基督教文化评论》（四），阮炜译，贵州人民出版社，1994年，第52-86页。[Jürgen Moltmann, “Progresses of 20th Century Theology,” trans. RUAN Wie, in *Christian Culture Review*, ed. LIU Xiaofeng (Guiyang: Guizhou People's Publishing House, 1994), 52-86]

<sup>④</sup>同上，第396页。

<sup>⑤</sup>【德】莫尔特曼：《被钉十字架的上帝》，第418页。莫尔特曼的新政治神学将左翼巴特派的戈尔维策（Helmut Gollwitzer）、默茨（Johann Baptist Metz）、瑟勒（Dorothee Sölle）和洛赫曼（Jan Milič Lochman）等引为同道，参见Johann Baptist Metz, *Theologie der Welt* (Mainz: Matthias-Grünewald Verlag, 1968); *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997* (Mainz: Matthias-Grünewald Verlag, 1997); *Dorothee Sölle, Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann* (Stuttgart: Kreuz, 1971); Hans Maier, *Kritik der Politischen Theologie* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1970)。他又与拉丁美

学成为批判政治宗教及其政治神学的批判神学。<sup>①</sup> 如果基督教神学、教会和宗教不能彻底批判并摆脱政治宗教及其政治神学，那它就无法让自身成为解放的神学。莫尔特曼写道：“从理论上，十字架神学产生于对政治宗教的偶像、禁忌、恶意中伤与自我确证的批判；从实践上看，十字架神学产生于对沦为在所有时代都占支配地位的政治宗教的受害者的支持。”<sup>②</sup>

莫尔特曼指出，政治宗教并不限于最早形态的罗马国家宗教，它还有现代形态的自由主义的私人化的资产阶级的宗教或市民宗教（这是默茨和瑟勒的宗教批判的重心）、民族国家的公民宗教、帝国主义或殖民主义的政治宗教、西方中心主义的政治宗教以及社会主义政治宗教等等，但首当其冲的政治宗教是罗马帝国的国家宗教。罗马帝国的国家宗教得到了号称“教会史之父”的优西比乌（Eusebius of Caesarea, 265-339）的帝国政治神学的支持。优西比乌的帝国政治神学的基本要义是：“一位上帝——一个皇帝——一个教会——一个帝国”；上帝的神意（*providentia Dei*）已将基督的和平（*Pax Christi*）和罗马的和平（*Pax Romana*）密不可分地结合在一起；基督教乃是大一统的罗马帝国的大一统的宗教。<sup>③</sup> 优西比乌按照罗马帝国皇帝的形象来设定上帝概念，尽管教会宣称上帝的权威高于凯撒的权威，但上帝的形象已经无可挽回地被罗马帝国皇帝的形象偶像化了，罗马帝国借此将基督教驯化成了一种政治宗教。<sup>④</sup>

正是在批判政治宗教及其政治神学这里（第八章第3节），莫尔特曼提到了二十世纪三十年代著名的佩特森（Erik Peterson）与施米

---

洲解放神学结为同盟，在此他提到了阿尔维斯（Rubem Alves）的《人类希望的神学》（*A Theology of Human Hope*, 1969）、阿斯曼（Hugo Assmann）的《压迫与解放》（*Opresión-Liberación. Desafío a los Christianos*, 1971）、古铁雷斯（Gustavo Gutierrez）的《解放神学》（*Theology of Liberation*, 1974）等解放神学著作。

<sup>①</sup> 【德】莫尔特曼：《被钉十字架的上帝》，第397页。

<sup>②</sup> 同上，第401页。

<sup>③</sup> 同上，第402页。

<sup>④</sup> 同上，第307页。

特 (Carl Schmitt) 关于三位一体学说与政治一神论的政治神学之争。莫尔特曼没有去深入分析施米特的政治神学, 只是将他作为批判的靶子附带提及了一下。他着重提到了佩特森批判施米特的著名“定论”, 施米特在他的《政治神学续篇》( *Politische Theologie II: Die Legende Von Der Erledigung Jeder Politischen Theologie*, 1970 ) 中将其称为“终结任何一种政治神学的传说”。由于当时《被钉十字架的上帝》尚未出版, 因此在《政治神学续篇》中施米特也只附带提及了莫尔特曼, 而把主要的攻击火力都集中在天主教神学家默茨的新政治神学。不过, 虽然错过了彼此正面交锋的机会, 莫尔特曼对施米特的态度还是通过他毫无保留地接受佩特森批判施米特的“定论”而被完全呈现出来。首先, 基督教的上帝概念中的三位一体学说已经克服了政治与宗教的一神论 ( Monotheismus ) ; 其次, 没有任何罗马皇帝统治下的“罗马的和平”能保障上帝的和平, 只有基督的和平才能保证上帝的和平; 最后, 只有从罗马帝国的控制下摆脱出来, 教会才有可能获得自由。基于上述三点, 可以说, 基督教神学与政治宗教的政治神学在本质上互不相容。早期基督教的三一论、末世论和教会论的教义都拒斥帝国政治神学, 批判对政治偶像的迷信, 抵制罗马皇帝的权威和权力, 拒绝被挪用为罗马帝国的政治权威做论证辩护, 而罗马帝国时期的基督教教会实际上也没有狂热地崇拜或神化罗马皇帝。<sup>①</sup>

从三一论、末世论和教会论批判政治神学的路数在莫尔特曼这里也得到了充分的发挥。从《盼望神学》的末世论和《被钉十字架的上帝》的救赎三一论出发, 在《圣灵大能中的教会: 论弥赛亚式教会论》( 1974 ) 中, 莫尔特曼充分阐明了一种“弥赛亚的教会论”。<sup>②</sup> 这种“弥赛亚的政治神学”与默茨的“新政治神学”以及拉丁美洲的解

<sup>①</sup> 【德】莫尔特曼:《被钉十字架的上帝》, 第402-403页。

<sup>②</sup> 【德】莫尔特曼:《圣灵大能中的教会: 论弥赛亚式教会论》, 曾念粤、杜海龙译, 香港: 汉语基督教文化研究所, 2019年, 第23-26页。[Jürgen Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes: Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, trans. TSENG Nieh-Yueh and DU Hailong (Xianggang: Institute of Sino-Christian Studies, 2019), 23-26.]

放神学一起展开了一场十分彻底的教会自我批判，对基督教的各种政治宗教及其政治神学的谬误进行了全面的剖析和检讨。在二十年后的《来临中的上帝：基督教的终末论》（1994）中，莫尔特曼再次批判了优西比乌的《教会史》（第十卷第四章）中支持罗马帝国政治宗教的千禧年主义。当时基督教的“凯撒式的上帝”、“掌权的基督”以及与基督一同掌权的“千年王国”的帝国教会观念，不仅让基督教失去了它的弥赛亚属性以及与受难者同在的立场，而且对后世的启蒙运动、法国大革命、纳粹的民族主义革命等世俗意识形态产生了难以估量的灾难性的影响。<sup>①</sup>莫尔特曼晚年的《三位一体和上帝之国》（1980）、《创造中的上帝》（1985）、《耶稣基督之路》（1989）、《生命的圣灵》（1991）、《来临中的上帝》（1995）、《神学思想的经验》（1999）等“弥赛亚神学六部曲”，就是要重建一个面向当代历史、生态、生命、政治、思想等各方面处境的“基督教弥赛亚神学体系”，全面清理基督教的政治宗教及其政治神学的负面遗产。可以说，莫尔特曼八十年代以来的“弥赛亚神学”转向，不但承接了“上帝之死”和“奥斯维辛之后”的时代政治意识，而且也走在了欧美思想界近三十年的“政治神学复兴”与“弥赛亚转向”的前面，体现出这位当代最伟大的基督教神学家敏锐而深刻的问题意识。

## 二、政治神学第三波

近三十年来欧美学界兴起一股“政治神学复兴”和“弥赛亚转向”的潮流，可以说是继施米特的政治神学以及莫尔特曼、默茨、瑟勒（Dorothee Sölle）等人的“新政治神学”之后的“政治神学第三

---

<sup>①</sup>【德】莫尔特曼：《来临中的上帝：基督教的终末论》，曾念粤译，上海三联书店，2006年，第209-217页。[Jürgen Moltmann, *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*, trans. TSENG Nieh-Yueh (Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company, 2006), 209-217.]

波”。在这第三波政治神学思潮中，“政治神学复兴”无疑深受施米特的影响，而“弥赛亚转向”则受到法兰克福学派犹太思想家本雅明（Walter Benjamin）的深刻影响。莫尔特曼在《被钉十字架的上帝》中与本雅明以及其他犹太神学家进行了深入的思想对话，而对施米特则持毫不留情的批判的立场，因此，他的“弥赛亚的政治神学”可以作为当代神学的经典范式介入当今政治神学第三波的论争之中。在2014年10月15日纪念《盼望神学》（1964）出版五十周年的“莫尔特曼北京高级专家对谈会”上我谈道，《盼望神学》已经面世五十年，盼望神学在今天的思想活力或许可以涌现于两个新的领域，一个是对抗施米特的政治神学，另一个是与近三十年来由德里达（Jacques Derrida）、阿甘本（Giorgio Agamben）等人开启的“弥赛亚转向”进行对话。<sup>①</sup> 作为政治神学第二波的重要代表，莫尔特曼的弥赛亚神学可以为批判施米特的政治神学和全面阐发犹太—基督教的弥赛亚思想提供定位参照和思想资源。至于很多人不愿意承担神学信仰预设的过多负担而采取哲学上的弥赛亚思想，则是另外一回事了。

莫尔特曼早在《政治神学》（1969）中就曾指出，政治神学是一个异教发明的学说，而不是基督教神学的基本教义。尽管它看起来特别像是基督教神学的一个古老分支，实际上基督教神学从来就没有这个分支学科。<sup>②</sup> 从基督教思想的历史形态来看，优西比乌的政治神学不能被彻底排除在基督教思想传统之外，因为教会史也是其重要的组成部分。只有纯粹按照基督教神学教义，这种政治神学才与基督教的

<sup>①</sup> 杨熙楠等：《盼望神学与中国未来——莫尔特曼北京高级专家对谈会实录（下）》，《基督教文化学刊》，第34期（2015年秋），第60-87页。[YANG Xinan et al., “Theology of Hope and the Future of China: In Dialogue with Jürgen Moltmann (II),” *Journal for the Study of Christian Culture*, no.34(2015): 60-87.]

<sup>②</sup> Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 1985); *Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology*, trans. Michael Hoelzl and Graham Ward (Cambridge: Polity, 2008).关于政治神学简史，参见Armin Adam, *Politische Theologie. Eine kleine Geschichte* (Zürich: Pano, 2006)。

三位一体、十字架受难和末世论等核心教义互不相容。因此，基督教神学只有靠重申基本要义才能排除这种寄生在体内的“异端邪说”，实现自我批判和自我更新。施米特在二十世纪二十年代独创了政治神学，最早向施米特的政治神学发起挑战的是一位教会史学家。针对施米特在《政治神学：主权学说四论》（1922，1934年第二版）中提出的政治神学和主权学说，施米特曾经的好友佩特森在《作为政治问题的一神教：论罗马帝国中的政治神学史》（1935）中提出了“基督教三位一体学说使得任何政治神学在神学上都站不住脚”的命题。显然，基督教的三位一体的上帝不是一神论的君主式的上帝，信仰耶稣基督与崇拜罗马皇帝（以及纳粹德国的领袖崇拜）没有任何可类比之处。佩特森与施米特关于教会史上的政治一神论的论争构成了政治神学第一波的基本内核。

佩特森的批判立场与巴特的神学政治的立场很相近，他们都坚持基督教会及其神学要捍卫上帝的主权、教会的自主性和信仰的自由，反抗政治主权与政治权威对教会的高压统治。与巴特和佩特森相比，莫尔特曼在这方面具有更积极的社会介入的政治意识，他认为仅仅将教会与国家分离是不够的，在与国家的政治宗教和政治神学做斗争之外，教会还需要积极介入社会并从事法兰克福学派式的社会批判。在经历了纳粹德国时期“德意志基督徒”的堕落、认信教会与纳粹残酷的教会斗争之后，莫尔特曼、默茨、瑟勒等人的“新政治神学”坚决抵制施米特那种建立在国家神话和君主制传统之上的主权学说，批判政治一神论和政治千禧年主义，抵制对国家权力和政治斗争的迷恋，拒绝成为政治迫害和社会压迫的帮凶。“新政治神学”不再固恋教会与国家之间历史悠久的庇护性关系，而是抵抗“国家的主权”的要挟和政治宗教的诉求，捍卫“教会的自由”。“新政治神学”甚至不再坚持基督教神学对政治共同体的生活方式和公共领域的观念、道德与信仰所具有的权威性，也不再热衷于国家政治层面上的教派斗争、宗教战争或文明冲突，而是接受政教分离的历史现状，主张教会融入社会

并成为社会批判和社会反抗的重要力量，以此抵制私人化的市民宗教的倾向。“新政治神学”以批判神学（*Kritische Theologie*）、社会神学（*Soziale Theologie*）或公共神学（*Öffentliche Theologie*）为纲领，与二战前施米特的政治神学可以说是势不两立。<sup>①</sup> 新政治神学对政治宗教以及施米特的政治神学的批判是政治神学第二波的重要议题。

继施米特的政治神学与莫尔特曼、默茨、瑟勒等人的新政治神学之后的政治神学第三波，很大程度上是后现代的激进哲学家与保守主义者针对施米特的政治神学在不同领域进行的论战。在政治神学第三波中，施米特的政治神学复兴是总体上“施米特复兴”的一部分。<sup>②</sup> 施米特复兴分为几点：首先，他的游击队理论在恐怖主义时代的解释力力压五花八门的左派右派理论而独树一帜；其次，地缘政治对抗加剧的时代主权政治和政治现实主义的回归让他的政治思想暗中流行起来；再次，迈尔（*Heinrich Meier*）将施米特的政治神学与施特劳斯的政治哲学置于一种对抗性对话的态势，施米特与施特劳斯之间的保守主义思想的内部纷争让当今的保守主义充满了足以与自由主义和激进左翼竞争的思想活力。<sup>③</sup> 最后，施米特的政治神学也激发了早期现代的所谓“世俗化问题”，围绕这一主题的论战广泛牵涉到施特劳斯、洛维特（*Karl Löwith*）、布鲁门伯格（*Hans Blumenberg*）、康托洛维

<sup>①</sup> Jürgen Moltmann, “Theologische Kritik der Politischen Religion,” in *Kirche im Prozess der Aufklärung*, eds. J. B. Metz, J. Moltmann and W. Oelmüller (München/Mainz: Kaiser Grünewald, 1970), 11-51; “European Political Theology,” in *The Cambridge Companion to Christian Political Theology*, eds. Graig Hovey and Elizabeth Phillips (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 3-22.

<sup>②</sup> Chantal Mouffe, ed., *The Challenge of Carl Schmitt* (London: Verso, 1999); Reinhard Mehring, *Carl Schmitt: A Biography*, trans. Daniel Steuer (Cambridge: Polity, 2014); Jens Meierhenrich and Oliver Simons, eds., *The Oxford Handbook of Carl Schmitt* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

<sup>③</sup> Meier, Heinrich, *What is Political Theology?* trans. Marcus Brainard (München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2006); *Carl Schmitt & Leo Strauss, The Hidden Dialogue*, trans. J. Harvey Lomax (Chicago: University of Chicago Press, 1995); *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, trans. M. Brainard (Chicago: University of Chicago Press, 1998).

茨 (Ernst Kantorowicz) 以及科泽勒克 (Reinhart Koselleck) 等各种领域不同立场的人物, 论战的实质关涉在我们的时代中如何评价现代性的起源与地位的问题。

简而言之, 现代西方世俗化的基本意识形态是自由主义, 在政治上是自由民主, 在经济上是自由资本主义, 在宗教上是政教分离, 在文化上是多元主义。自上个世纪六七十年代以来, 右派质疑世俗化进程, 试图挑战自由主义的宗教与文化的意识形态, 迎接一个“后世俗化时代”; 而左派则挑战其政治和经济的意识形态, 左翼的后现代主义者甚至通盘质疑整个西方现代性本身。在自由民主暴露的弊端越来越多时, 激进派和保守派都转向政治神学并充分开发了它的思想批判与话语论战的价值。在后现代的激进主义趋向中, 德里达、南希 (Jean-Luc Nancy)、巴迪欧 (Alain Badiou)、朗西埃 (Jacques Rancière)、齐泽克 (Slavoj Žižek)、阿甘本、瓦蒂莫 (Gianni Vattimo) 和卡普托 (John D. Caputo) 等人纷纷提出了带有激进民主内涵的后现代神学和后现代政治神学。他们既不像施米特有强大的政治现实主义色彩, 也不像莫尔特曼有浓厚的基督教信仰背景。

在后现代政治神学的新思潮中影响最大的无疑是德里达和阿甘本, 他们以不同的方式阐发了本雅明的弥赛亚思想并用它明确地对抗施米特的“敌友之分”的政治哲学与“主权者决断例外状态”的政治神学。<sup>①</sup> 阿甘本在《剩余的时间》(2000) 中从本雅明的弥赛亚思想去阐发保罗的弥赛亚思想, 并将例外状态和悬法的概念引入到保罗阐释之中。他把基督重临将所有剩余的时间弥赛亚化解释为消除排斥性

---

<sup>①</sup> Giorgio Agamben, *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, trans. Patricia Dailey (Stanford: Stanford University Press, 2005); Jacques Derrida, *Force de loi: Le fondement mystique de l'autorité* (Paris: Galilée, 1994); idem, *Politiques de l'amitié* (Paris: Galilée, 1994); John D. Caputo, "The Messianic: Waiting for the Future," in *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida* (New York: Fordham University Press, 1997), 156-180. 阿甘本对弥赛亚的思考显然要比巴迪欧对保罗的普世主义解释更为深刻, 参见 Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (Paris: PUF, 1997)。

阶级或身份差异的生活形式，而德里达的“没有弥赛亚的弥赛亚性”（*messianicité sans messianisme*）概念作为“无宗教的信仰”的准普遍性结构，指向了不可能的正义的到来以及对无限他者的友爱与好客。除了开启本雅明与施米特关于例外状态概念的“弥赛亚还是主权者”之争，阿甘本还阐发了陶伯斯的犹太政治神学如何站在本雅明的立场上逆向使用施米特思想。<sup>①</sup>阿甘本指出，教会如果没有被弥赛亚化并失去自己的弥赛亚使命意识，就会被罗马帝国的政治力量和经济力量同化，它就没有再存在的必要而将被从世界中抹去；而施米特的政治神学及其主权学说在最大程度上销蚀了弥赛亚力量，其结果就是让基督教会成为臣服于罗马帝国或任何世俗政权的同谋与附庸。无疑，莫尔特曼会十分欣赏阿甘本的这些论述，也肯定会赞同阿甘本诉诸本雅明的弥赛亚思想批判施米特的思想取向。政治神学的第二波与第三波，也就是莫尔特曼的弥赛亚的政治神学与德里达和阿甘本的“弥赛亚转向”之间，在批判施米特的政治神学上有很大的亲合性。

### 三、施米特的政治神学批判

施米特的《政治神学》（1922）与《政治神学续篇》（1970）尽管相隔了近半个世纪，但其政治神学的思想内核却保持了顽固的稳定性，施米特大半个世纪的学术生涯不懈地从各个不同的层面捍卫自己的政治神学学说。佩特森和莫尔特曼等人的新政治神学批判了施米特的政治神学的神学基础，即政治一神论、政治宗教和政治千禧年主义，而德里达的《友爱的政治》（1994）和阿甘本的《例外状态》

<sup>①</sup> Giorgio Agamben, *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, trans. Patricia Dailey (Stanford: Stanford University Press, 2005).阿甘本还指出康托洛维茨的《国王的两个身体》（1957）隐含着对施米特迷恋国家神话的那种政治神学的批判，尽管看起来这本书旨在论证神圣权力与世俗权力之间的连续性以及政治象征的必要性等与施米特思想相通的主题，参见Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel HellerRoazen (Stanford: Stanford University Press, 1998), 91-94。

(2005)则是对施米特的政治神学的哲学基础——敌友之分的政治概念与主权者决断例外状态——展开了严厉的批判。的确，要想彻底清除其政治神学的魅惑力，就必须对其政治神学在神学上以及在政治哲学上的限度进行深入的分析。

在他生前最后一部著作《政治神学续篇》中，施米特着手清算半个世纪前佩特森对自己的攻击，此外对新兴的默茨和莫尔特曼等人的“新政治神学”也进行了猛烈的回击。施米特一直对佩特森在《作为政治问题的一神论：论罗马帝国政治神学史》中宣称“一劳永逸地终结了所有政治神学”耿耿于怀。佩特森认为，三位一体的上帝概念不支持君主制，基督教的末世论不支持罗马帝国的统治，作为政治问题的一神论在神学上已经被终结了。基督教信仰在根本上与滥用基督教宣道为罗马进行辩护的政治神学相决裂，只有在犹太教或异教的基础上才会有所谓的“政治神学”。<sup>①</sup>施米特首先认为，佩特森基于基督教神学的立场批判和抗议恰恰由于其影射领袖迷信、极权主义和权力野心而具有鲜明的时代特征和政治意义。其次，佩特森的批判有个未曾明言的前提，即他主张的神学与政治的分离实际上已经是十九世纪自由主义的政教分离的思想产物了，也就是说，国家不再是政治的总体性领域，教会也不再是宗教和伦理生活的核心领域，国家与教会在社会系统中实现了政教分离。

政教分离原则在最近一两百年的世俗化进程导致了社会化的政治和私人化的宗教取代了教会与国家在历史上曾有的地位。默茨的新政治神学比佩特森更为深刻地意识到了信仰私人化和宗教市民阶级化问题的严重性，他对私人化宗教的宗教批判走了一条不同于施米特的政治神学的道路，即主张教会介入社会性的政治以反对教会被国家

---

<sup>①</sup>【德】莫尔特曼：《被钉十字架的上帝》，第402-403页。另参见Erik Peterson, “Monotheismus als politisches Problem (1935),” in *Theologische Traktate* (München: Kösel, 1951), 49-105; Alfred Schindler, ed., *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1978)。

主导的政治所同化（比如纳粹时期的德国教会）。施米特认为，像默茨那样仅仅批判自由神学而不批判自由主义世俗化进程的做法是不彻底的。现代社会去政治化的四百年进程，是君主主权的民主化转型进程，是自由主义推动政教分离、中立化以及信仰私人化的过程。总体性的国家政治被社会分化的各个子系统所取代，公民的宗教自由和信仰诉求受到宪法原则和社会正义的规范性约束，在公共领域内必须接受程序正义、重叠共识、审议民主的检验，宗教仅仅作作为世俗社会公共领域的一个参与性或辅助性的角色而存在。<sup>①</sup> 在施米特看来，新政治神学的批判神学、社会神学或公共神学的纲领都是针对教会这种次要性的社会角色所做的调适。施米特的政治神学拒绝接受“多元社会中的教会”的角色，坚决捍卫“国家与教会”在政治上不可或缺的重要性，捍卫神学与政治、宗教象征与政治现实之间不可化约的关系以及二者均不可化简为私人之事的意义。

诚然，“政治”已不再是社会生活的总体性领域，但韦伯（Max Weber）、卢曼（Niklas Luhmann）、哈贝马斯（Jürgen Habermas）和罗尔斯（John Rawls）等人所主张的社会的系统整合也深陷全球资本经济的桎梏之中，自由民主机制同样衰弱无力，危机重重。左翼希望以激进民主更新民主政治，而保守主义则诉诸政治与宗教的强化。当年施米特的政治神学支持政治与宗教的联盟，支持霍布斯式的超社会的国家主权和总统专政，不幸被纳粹利用为其统治的正当性进行神圣性、象征性与合法性的辩护。但在二战后施米特并没有撤回自己的政治神学的姿态，在《大地的法》中他甚至认为以基督教帝国形

<sup>①</sup> Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere," in *Between Naturalism and Religions*, trans. Ciaran Cronin (Cambridge: Polity, 2008), 114-147; "The Political: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology," in *The Power of Religion in the Public Sphere*, eds. Eduardo Mendiate and Jonathan VanAntwerpen (New York: Columbia University Press, 2011), 15-33; "The Horrors of Autonomy: Carl Schmitt in English," in *The New Conservatism Cultural Criticism and the Historian's Debate*, trans. Shierry Nicholsen (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989), 128-139.

式出现的国家与教会的联合体是抵挡出现在人类历史中的“敌基督”的最大的“阻挡者”（*Katechon*）；在一个自由主义的世俗化的社会中，教会与国家更应该联手成为“阻挡者”。<sup>①</sup>

从纯粹神学的教义来说，宣讲上帝之道的基督教神学是教会的知识，它以教会的制度性存在为其存在的前提，而教会的生死存亡只依赖于面向上帝之国的弥赛亚使命。但从政治神学来看，教会与其说要在与国家的抗争中获得自由，不如说在国家的保护下才能得到自我保存。挪用一句深受施米特影响的博肯佛尔德（*Ernst-Wolfgang Brnst-Wolf*）的名言来说，教会的生存依赖于它所批判和反对的国家提供的保护。因此，政治神学对于基督教神学和基督教教会的自我定位和自我反思来说至关重要。从政治神学来看，尽管三位一体学说是基督教神学与政治神学交锋的阵线，但国家与教会的关系才是基督教神学能否获得“真正的”政治意识的关节点。这里所说的“真正的”政治意识，指的是施米特的政治神学背后的“政治的概念”。施米特认为，基督教神学与政治神学之争以及新旧政治神学之争，只有在政治而非神学的层面上才能得到实际解决。

那么，施米特毕生的“政治的概念”到底是什么呢？<sup>②</sup> 简而言之，它首先坚持在国家性的终结（*Ende der Staatlichkeit*）的时代，政治只能在形式上以最高强度的敌友之分（*die Unterscheidung von Freund und Feind*）来界定。由于政治涉及到政治共同体的生存和人

---

<sup>①</sup> 施米特说：“最能体现基督教帝国之历史延续性的重要概念就是‘阻挡者’（*Kat-echon*）。“帝国”在这里意味着能够‘阻挡’敌基督和现世之终结的‘历史性力量’，这正是使徒保罗在《帖撒罗尼迦后书》第二章中的表述。……我难以想象，对于一个原始的基督教信仰，除了‘阻挡者’这样的历史意象，还有什么其他历史意象能作为其标志。”参见【德】施米特：《大地的法》，刘毅等译，上海：上海人民出版社，2017年，第24-27页。[See Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde*, trans. LIU Yi, et al. (Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2017), 24-27.]

<sup>②</sup> Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* [1932] (Berlin: Duncker und Humblot, 1963). 参见张旭：《施米特的〈政治的概念〉十论》，载洪涛主编，《复旦政治哲学评论》（2017）第9辑，上海：上海人民出版社，2018年，第141-165页。[ZHANG Xu,

类肉体的保存与消灭，因此，政治是人类生活具有总体性、权威性、命运性的领域，而宗教并不是。<sup>①</sup> 其次，政治与神学之间具有历史连续性和结构类比性，即“现代国家理论的所有重要的概念都是世俗化的神学概念”。这一命题最重要的例证就是主权概念。再次，施米特坚持任何观念、概念、术语和学说都必须在敌对性、冲突性和斗争性的政治情势之中才能确定其针对的对象和具体的含义。看似超然的基督教神学也不免于政治情势的约束，甚至可以说，非政治的信仰和神学同样是一种鲜明的政治立场。<sup>②</sup> 最后，“政治性”和“神学性”都是任何社会不能摆脱的人类学常数。<sup>③</sup> 这里所谓的“政治性”指的是决断政治体最高强度的敌友之分以及战争的现实的可能性；这里所谓的“神学性”则指的是“人是一种危险的动物”以及“人与人之间的竞争、冲突与敌对不可消除”以及主权威威的必要性的思想。因此，

---

“10 Questions on Carl Schmitt’s The Concept of the Political,” in *Fudan Political Philosophy Review*, ed. HONG Tao (Shanghai: Shanghai People’s Publishing House, 2018), 141-165.]

<sup>①</sup> 对此，莫尔特曼在《欧洲政治神学》（2015）一文中回击道：“一种面向此世的神学不会在那个世界看到只有政治，它所看到的政治也不再是它曾经看起来的全能的力量。”参见Jürgen Moltmann, “European Political Theology,” in *The Cambridge Companion to Christian Political Theology*, eds. Graig Hovey and Elizabeth Phillips (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 17。

<sup>②</sup> 基于这一思想，陶伯斯（Jacob Taubes）阐发了“保罗的政治神学”捍卫犹太教的政治性，阿斯曼（Jan Assmann）阐发了埃及和以色列的一神论的政治性含义，而这就意味着政治宗教的发端并非始于罗马帝国，而是埃及和以色列，发端于君主式的耶和華概念。这在一定程度上冲击了莫尔特曼批判罗马帝国的政治宗教的路线和目标。参见Jacob Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus* (München: Wilhelm Fink, 1993); Charlotte Fonrobert and Amir Engel, eds., *From Cult to Culture: Fragments Towards a Critique of Historical Reason* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2010); Jan Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel* (München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 1995); idem, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa* (München: Carl Hanser Verlag, 2000); Simon Bellmann, *Politische Theologie im frühen Judentum. Eine Analyse der fünf Versionen des Estherbuches* (Berlin: De Gruyter, 2020)。

<sup>③</sup> Claude Lefort, “The Permanence of the Theological-Political,” in *Democracy and Political Theory*, trans. David Macey (Cambridge: Policy, 1988), 213-255.

政治神学是评判任何政治学说、政治理论和政治哲学的尺度，反过来，某一种政治哲学或哲学却不能成为评判政治神学的标准。

施米特之所以坚持政治神学之于政治哲学的优越性，首先在于他在《政治神学》（1922）中提出的“主权者决断例外状态”的命题。具体而特殊的例外状态优先于常态的法律秩序、规范性与合法性，因为常态常规的民主程序和法律规范性对它无能为力，必须要有主权者出来进行一个决断，无论这个主权者是传统的君主，还是现代的总统专政。其次，在《罗马天主教与政治形式》（1923）中，政治神学的要义落实在与韦伯所说的新教的经济与技术思维相对立的天主教的“政治形式”，即对立复合体（*complexio oppositorum*）及其人格性的代表原则（即教会既代表了基督的肉身，也代表了世俗之城）。施米特以继承罗马帝国政治形式的罗马天主教教会的政治神学，辅助论证了《政治神学》的主权学说。再次，在《政治的概念》（1927、1932）中，政治系于主权者区分敌友的能力及其决断为自身的生活方式而战的战争权（*ius ad bellum*）。施米特认为，这种政治生存论上的决断意志论基于主张人性恶的基督教神学人类学。再次，在《宪法学说》（1927）中通过区分宪法中的制宪权和宪制权，施米特引入了政治共同体的普遍意志的一次性集体决断的概念，而这种民族国家的集体意志的代表者又是主权者。总之，在政治上决断例外状态、制宪权和战争权的主权者与天主教教会的代表制的权威相互支持，是施米特的政治神学的一整套强有力的论证。而阿甘本在《Homo sacer：主权权力与赤裸生命》（1995）和《例外状态》（2003）中对施米特的主权者决断法律常态之外的例外状态的主权学说所做的批判，并未触及到施米特的政治神学一整套论证的方方面面。

阿甘本并没有像哈贝马斯主义者或罗尔斯主义者那样诉诸法律秩序和公共理性来拒斥施米特的主权者决断例外状态的主张，而是以本雅明的“微弱的弥赛亚的力量”（*eine schwache messianische Kraft*）和“赤裸生命”的概念来化解施米特的例外状态论和主权权

力论。<sup>①</sup>为了解构施米特的“反革命的弥赛亚主义”的政治神学，阿甘本重构了本雅明的弥赛亚的政治神学，在本雅明与施米特之间展开了“弥赛亚与主权者之争”。<sup>②</sup>施米特的反革命的政治神学特别推崇德迈斯特（Joseph de Maistre, 1753-1821）、波纳德（Louis de Bonald, 1754-1840）、柯特斯（Donoso Cortés, 1809-1853）等反革命思想家，他们一直在与所谓的“敌基督”的启蒙运动、法国大革命、无政府主义、个人主义、进步论等做殊死的斗争。施米特的反革命的政治神学显然不是真正的弥赛亚主义，而是一种被延迟、被阻隔了的弥赛亚主义，也就是他所说的“阻挡者”（Katechon）学说。于是，对施米特的政治神学的批判最终收敛到“弥赛亚还是阻挡者”之争。<sup>③</sup>

尽管“阻挡者”看起来是一个悲剧性的失败者的角色，但施米特这种反乌托邦的阻挡者却持有一种主权者的荣耀的千禧年主义的政治末世论。莫尔特曼将基督教的批判、反抗、革命、解放的神学建基于

---

<sup>①</sup> Giorgio Agamben, “The Messiah and the Sovereign: The Problem of Law in Walter Benjamin [1992],” in *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1999), 160-174; *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998); *State of Exception*, trans. Kevin Attell (Chicago: University of Chicago Press, 2005). 参见张旭：《阿甘本论例外状态》，《马克思主义与现实》2018年第1期，第119-127页；《什么是Homo Sacer?》，《基督教文化学刊》第45辑（2021年春），第2-20页。[ZHANG Xu, “Agamben on State of Exception,” *Marxism & Reality*, no.1(2018): 119-127; ZHANG Xu, “What is Homo Sacer?” *Journal for the Study of Christian Culture*, no.45(2021): 2-20.]

<sup>②</sup> 在施米特看来，出于不同的政治和神学的立场，就会有各种各样的政治神学：既有革命的弥赛亚主义的政治神学，也有反革命的弥赛亚主义的政治神学。参见William Rasch, “Messias oder Katechon? Carl Schmitts Stellung zur politischen Theologie,” in *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, eds. Jürgen Brokoff and Jürgen Fohrmann (Paderborn: Schöningh, 2003), 39-54. 另参见Jacob Taubes, ed., *Religionstheorie und Politische Theologie, 3 Bände* (München, Paderborn, Wien, Zürich: Schöningh-Fink Verlag, 1983-1987)。

<sup>③</sup> 在《大地的法》中施米特赋予罗马帝国与基督教会的联盟以“阻挡者”的角色，并认为这种阻挡者概念是解释世界历史的意义之所在。洛维特在《世界历史与救赎历史》（*Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, 1953）中认为赋予给历史以意义的基督教救赎史观是盼望弥赛亚与上帝之国降临的末世论，而非阻挡终未降临的阻挡者。关于施米特的Katechon学

十字架上受难的弥赛亚而非“荣耀的君王”和“得胜的基督”之上，这同样是一种对施米特的政治神学的解构。上帝被钉在十字架上自我放弃、自我受难的三一论，基督作为受难的羊羔的概念，都是对基督教会所主张的罗马皇帝式的上帝概念与犹太教的弥赛亚形象的拒斥。莫尔特曼的十字架神学彻底摒弃了政治宗教的教会权威和统治欲，坚定地与那些软弱者和苦难者同在。被钉十字架的耶稣，不是犹太律法下自封为神的渎神者，也不是罗马帝国统治下的政治叛乱者，而是被父亲般的上帝所遗弃的人（参见第六章“被钉十字架的上帝”）。<sup>①</sup>圣经中“上帝在耶稣受难中之死”这种三位一体式的“上帝之死”表明，“受难的上帝”不是一个对不义和苦难者漠然的上帝，而是一个“悲情的上帝”。“受难的上帝”既在耶稣身上，也在先知的身上，他也是奥斯维辛后犹太人的上帝。<sup>②</sup>正如朋霍费尔所说，上帝并没有成为宗教，而是在他的苦难和软弱中，在他的卑微、遗弃乃至死亡中，与我们同在。被钉十字架的上帝放弃了罗马皇帝式的至高主权及其荣耀，而进入到耶稣的赤裸生命之中，因此，他必与列维纳斯和德里达所说的“他者”、阿甘本所说的“被排斥的人”（*homo sacer*）、齐泽克所说的“邻人”同在。与施米特的政治神学相抗衡，与德里达和阿甘本的弥赛亚思想相联通，我想，这就是莫尔特曼的《被钉十字架的上帝》在问世五十年后仍然值得纪念的意义之所在吧。

---

说，参见Felix Grossheutschi, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon* (Berlin: Duncker & Humblot, 1996); Günter Meute, *Der Katechon, Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit* (Berlin: Duncker & Humblot, 1994); Massimo Maraviglia, *La Penultima Guerra Il concetto di katéchon nella Dottrina dell'Ordine Politico di Carl Schmitt* (Milan: LED Edizioni Universitarie, 2006); Massimo Cacciari, *The Withholding Power: An Essay on Political Theology* (London: Bloomsbury Academic, 2018)。

<sup>①</sup> 【德】莫尔特曼：《被钉十字架的上帝》，第243-359页。

<sup>②</sup> 同上，第332-337页。

## 参考文献 [Bibliography]

### 西文文献 [Works in Western Languages]

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- . *State of Exception*. Translated by Kevin Attell, Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften. Bde. I-VII*. Hg. von Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972-1999.
- Manemann, Jürgen. *Carl Schmitt und die politische Theologie: politischer Anti-Montheismus*. Münster: Aschendorff, 2002.
- Meier, Heinrich. *Die Lehre Carl Schmitts: Vier Kapitel zur Unterscheidung politischer Theologie und politischer Philosophie*. Stuttgart: Metzler, 1994.
- Meier, Henrich, Jens and Simons, Oliver. eds. *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. New York: Oxford University Press, 2016.
- Moltmann, Jürgen. *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. München: Chr. Kaiser Verlag. 1972.
- . *Politische Theologie - Politische Ethik*. Mainz: Matthias Grunewald/ München: Chr. Kaiser Verlag, 1984.
- Taubes, Jacob. ed. *Der Fuerst dieser Welt: Carl Schmitt und die Folgen*. München: Fink, 1983.

### 中文文献 [Works in Chinese]

- 【意】阿甘本：《例外状态》，薛熙平译，西安：西北大学出版社，2015年。  
[Agamben, Giorgio. *State of Exception*. Translated by XUE Xiping. Xi'an: Northwest Univesity Press, 2015.]
- 【意】阿甘本：《剩余的时间》，钱立卿译，长春：吉林出版集团，2011年。  
[Agamben, Giorgio. *The Time that Remains*. Translated by QIAN Liqing. Changchun: Jilin Publishing Co. 2011.]
- 【德】莫尔特曼：《被钉十字架的上帝》，阮炜等译，上海：上海三联书店，1997年。  
[Moltmann, Jürgen. *The crucified God*. Translated by RUAN Wei, et al. Shanghai: Shanghai Sanlian Bookstore Co.,Ltd. 1997.]

- 【德】莫尔特曼：《来临中的上帝：基督教的终末论》，曾念粤译，上海：上海三联书店，2006年。[Moltmann, Jürgen. *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*. Translated by TSENG Nieh-Yueh. Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company, 2006.]
- 【德】施米特：《政治的神学》，刘宗坤等译，上海：上海人民出版社，2015年。[Schmitt, Carl. *Political Theology*. Translated by LIU Zongkun, et al. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2015.]
- 【德】施米特：《大地的法》，刘毅，张陈果译，上海：上海人民出版社，2017年。[Schmitt, Carl. *The Nomos of the Earth*. Translated by LIU Yi and ZHANG Chengu. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2017.]