

被钉十字架者张开的双臂

——论《排斥与拥抱》应归功于
《被钉十字架的上帝》之处*

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 杨柳译

[USA] Miroslav VOLF

作者简介

米洛斯拉夫·沃弗，耶鲁大学亨利·赖特神学讲席教授，耶鲁信仰与文化中心创始人兼主任。

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世纪70年代初，我在南斯拉夫第一次读到于尔根·莫尔特曼教授的名字，那时我才十几岁。他是在伍珀塔尔（Wuppertal）教书的两位杰出的年轻神学家之一，另一位则是潘能伯格（Wolfhart Pannenberg）。文章说，他们分别以自己的方式提供了卡尔·巴特（Karl Barth）的替代方案。当时我的兴趣是在护教方面，因此我被潘能伯格吸引，阅读了他的《作为历史的启示》（*Revelation as History*）以及《耶稣、上帝与人》（*Jesus, God and Man*）。^①这种护教的兴趣不久就发生了改变，部分是因为在阅读潘能伯格的同时，我也在阅读著名的反护教的卡尔·巴特。最开始是读巴特的《教义学纲要》（*Dogmatics in Outline*），这本书是他1947年在德国波恩的一个系列讲授课程，然后很快进展到其巨著《教会教义学》（*Church Dogmatics*）。^②我之所以被巴特的教义神学吸引，是由于它提供了另一种可居住的道德世界，在纳粹极权主义之外的另一种选择，而且含蓄地提供了对威权社会主义的替代方案，这种社会主义敌视任何宗教信仰，而我恰恰成长于斯。对巴特教义学的道德层面的兴趣将我引至莫尔特曼，引至他介入社会、非常强调基督的神学。

有一段时间，我迷上了莫尔特曼的《希望神学》（*Theology of Hope*），^③那本书为莫尔特曼带来了超出神学家群体的国际声誉。最具影响力的美国日报《纽约时报》在其头版刊登过该书的翻译消息！之后，我发现他第二本主要的著作《被钉十字架的上帝》（*The*

* 感谢卡琳·弗兰森（Karin Fransen）博士对本文的编辑工作。

^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) 比第一本更为重要。^① 尽管这本书出版于70年代初,但在某种意义上,莫尔特曼从第二次世界大战一结束就立即开始致力于它的写作,那时他还不到20岁。作为一名世俗主义者成长的莫尔特曼在战俘营里阅读《圣经》,他在耶稣被弃绝之呼喊中(“我的上帝,我的上帝,你为什么离弃我?”)发现上帝理解他战后的孤寂凄凉。多年以后,那声呼喊成为了《被钉十字架的上帝》的核心。这本书植根于他对基督教信仰的发现,因而深具感染力。莫尔特曼作为神学家的天赋使得该书神学分量与生命力十足。《被钉十字架的上帝》成为了莫尔特曼全部著述中的核心作品,为他后续对系统神学的贡献奠定了三一论和救赎论的基础,这些贡献从《三一论与上帝国》(*The Trinity and the Kingdom*)开始,至《上帝的来临》(*The Coming of God*)结束。^②

拙著《排斥与拥抱》(*Exclusion and Embrace*, 1996)^③在《被钉十字架的上帝》问世20多年之后出版,本论辑的编者约我写一下两本书之间的关系。一方面,通过这样的方式向《被钉十字架的上帝》致敬,正好让我松了一口气。因为如果要去写这本博大精深著作的某个方面,我必须处理大量的关于莫尔特曼神学的二级文献。已经有五百多篇博士论文研究莫尔特曼神学,其中很多篇处理的是《被钉十字架的上帝》。但我记得只读过四篇,而且其中一篇是关于《希望神学》。我发现每当我开始读一本有关莫尔特曼的书,最后总是不由自主去拿一本他本人写的书来读。我不是一个莫尔特曼学者,好比有人是阿奎那学者或者巴特学者那样。我与《被钉十字架的上帝》的关系

^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，而非历史性、神学性的检省。因此，写一写《排斥与拥抱》和《被钉十字架的上帝》的关系，这个要求让我松了口气。

与此同时，以这样的方式向《被钉十字架的上帝》致敬也有它自身的挑战。莫尔特曼是我崇敬的老师。在一个于平等的独特性中回避崇敬和荣耀的时代，这种表达看上去有点古怪且不合时宜。但是它准确地表达了莫尔特曼之于我的意义。为了写出我的作品与他的作品之间的关联，借此恰当地向他致敬，我不仅需要以通常的方式致敬，即表明我对他显而易见的感激，还需要在看到我与他的分歧时依然向他致敬。我试图通过强调当我走自己的路的时候，我依然是他的学生，来迎接这一挑战。因为我发现自己常常走上他本来会走，然而出于种种原因，并没有走上的道路。

* * *

《被钉十字架的上帝》和《排斥与拥抱》的一个明显区别是：莫尔特曼这本书似乎可以被当作解放神学来读，而我的书正好相反，非常有意识地代表着和解神学。在莫尔特曼写书的60年代末70年代初，受全球性去殖民化进程以及西方学生运动的启发，“解放”的呼声无处不在，无论是在神学圈中还是在更广泛的文化中。当他写到神学在社会中扮演的角色时，他使用了当时偏好的语言：“批判”和“解放”。他的“新政治神学”的既定目标是揭露死亡的恶性循环（经济的、政治的、文化的、生态的、心理的）以及为其辩护的政治神学，并激励人们为解救那些深陷死亡循环中的人而斗争。

与此相反，我那本书的中心隐喻是“拥抱”。它取自《路加福音》中耶稣讲述的浪子故事。这个故事关于回家与和解，既包括已实现的与父亲的和解——父亲“抱着他的脖颈”（路15:20）——也包括计划的与兄长的和解。我发展出一种“拥抱”神学，主要是为了

回应我写作的处境，一方面是在成功解放之后进行的和解工作，其中最关注的是南非的真相与和解委员会。另一方面，也是最直接的处境，是20世纪90年代初在前南斯拉夫发生的战争，这场战争是三个宗教—民族群体之间以身份的名义进行的追求独立的斗争（以及全球化进程觉醒后在其他地方发生的类似斗争。被卷入的每一方都把自己视作被对方攻击和压迫的，每一方都在为政治解放而斗争）。我意识到，解放神学可能会给斗争中的任何一方提供宗教战斗的装备。我可能会处于向任何一方提供这样一种基督教信仰的危险之中：不是跟随耶稣基督的政治门徒之路，而是一种“政治的意识形态”^①。

强调“拥抱”而非“解放”，是一个受处境影响的决定，在它背后是我的一个更为普遍的信念：让“批判”和“解放”成为基督教介入社会的首要模式，这是一种神学错误。“批判”和“解放”这对词语俘获了西方晚期现代性中大部分所谓高等文化的社会与政治想象，部分是由于很多人已经对阐述积极的社会和文化愿景深感不适，尤其是当这些愿景属于某种“宏大叙事”时。由于每个人的独特性都被高度重视，而且每个人都有权利梦想他们认为有价值的生活，那么阐述对社会公益的积极愿景就似乎使得排斥与压迫的暴力不可避免。如此一来，规范性变成反规范的，社会参与则采取了诘问的、拆穿的、暴露的、颠覆的、揭秘的、扰乱的形式。^②尽管我意识到了积极愿景的危险，但我认为我们不能摒弃积极的愿景或者宏大叙事——不仅因为基督教信仰是一种全球的甚至全宇宙范围的宏大叙事，也因为全球的相互依存以及生态危机需要它们。我试图用“拥抱”和“家”的隐喻来阐述一个大的图景、一个积极的社会愿景，同时争取尊重每一个社群、每一个人、每一个“小姓名”的完整。

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

^② 可参 Rita Felski, *The Limits of Critique* (Chicago, IL: Chicago University Press, 2015)。关于反对把做神学当作批判，可参 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,《被钉十字架的上帝》和《排斥与拥抱》的对照看上去非常鲜明。但如果我们更为密切地审视这种对照,会发现这并不是实质的差异,而是侧重点的差异。尽管批判和解放的范畴支配着《被钉十字架的上帝》,但仔细阅读文本,会发现莫尔特曼把这些范畴置入一个更大的神学框架中,这个框架反对这些范畴在晚期现代性中常见的更受限制的用法。对他来说,解放从不只是意味着挣脱消极状态的自由,而总是意味着获取积极状态的自由。或许更为重要的是,一个人被解放而去获取的东西不仅仅是个人或者群体的选择,事实上也是世界的另一种形式。莫尔特曼宣称,基督教信仰是关于全人类的解放,使得人们安居在上帝也居于其间的新创造中。^①这一关于和谐共处的普世愿景是《被钉十字架的上帝》中被低估的理论高峰。莫尔特曼在《上帝的来临》中将其充分发展(这本书是在《被钉十字架的上帝》之后,我最喜欢的莫尔特曼作品,因为他把始于《希望神学》的作品中的许多线索在这本书中汇聚成一个终末论的愿景)。

在《排斥与拥抱》中,我指出“最终的和解”,反驳了终结历史和解的后现代批判。我表示,所有的历史和解都将是“非最终”的。部分是因为反对排斥与压迫的斗争永远不会完结,而更大的部分是因为在历史条件下,和解的终局性将会是压迫性的。^②莫尔特曼《上帝的来临》出版五年之后,我在一篇论文中提出,我们不应该只是把从此世到来世的终末转变的道德层面视为末日审判的问题(正如传统一贯所做的那样),而应该把末日审判视为终末性最终和解的更具包容性的过程之重要组成部分。^③这是因为,如果没有这样一种最终的和解,将要来临的世界就不能被看作一个爱的世界。莫尔特曼认为我这篇论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.

在我对莫尔特曼作品的阅读中——从《被钉十字架的上帝》到《上帝的来临》——批判和解放是关于更大的和解愿景的一部分。在我自己的和解神学中（《排斥与拥抱》以及其他地方），^① 争取公义的斗争涉及先知批判和解放的实践，是和解过程中不可或缺的一部分。

* * *

和解神学要求对基督之死的救赎论意义有着相应的理解；事实上，这必须是任何负责任的和解神学的基石。但是，只有当基督在十字架上的工作既涉及受害者也涉及加害者时——通常是在单一关系（比如当双方随着时间的推移互相伤害时）或者不同关系（比如当同一个人的一种关系中是受害者，但是在另一种关系中是加害者时）中的同一个人，和解神学才成为可能。

在《被钉十字架的上帝》中，莫尔特曼认为在基督之死的帮助下，主要的救赎论范畴是团结一致。耶稣在和那些被剥削、被压迫、被边缘化、被抛弃、那些陷入死亡的恶性循环的人的团结一致中死去。为了说明基督之死的意义，他将一种极简极妙的解释学程序运用到福音书文本中：考察了“耶稣走向十字架的道路”。^② 他在这儿并不是指传统所谓“苦路”，即耶稣从客西马尼园到被埋葬途中的14站。而是试图确定在耶稣的事工中，哪些行为激怒了犹太人和罗马人的领袖，以至于将他处死。犹太人的领袖以渎神的罪名判处他死刑。这一指控的核心是谁有能力决定上帝的旨意。上帝爱那些义人，那些遵守律法的人，还是像耶稣有权柄地教导的那样，上帝也爱那些在律法之外的人？罗马人以叛国的罪名处死耶稣。他们指控的核心是行使

^① 可参 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.

权力的方式。一个人应该通过镇压仇敌来统治，还是应该像耶稣教导的那样，去爱仇敌？无论是对于律法还是统治，耶稣都代表着这片土地上的小人物：弱者、受压迫者，受剥削者。像他们一样，他在十字架上被上帝离弃了。他在和他们的团结一致中死去，为了支持他们的事业，体验他们的命运而献出了生命。他这样做以便让他们能够参与他的复活。

在《被钉十字架的上帝》中，耶稣为受害者而死是最为显著的。对加害者的转变的关注，或者说对生命的加害者层面的关注——如果我之前提到的是正确的，即在大多数情况下，加害者和受害者并不是人类实存中的两大排他的类别——明显存在，但声音很小。在某种程度上，《排斥与拥抱》同样如此。我也把重点放在受害者上。但我强调的是耶稣作为“模范受害者”，他宽恕了加害者，并将他们和受害者一起拥抱。在他整个一生中，他以莫尔特曼所深刻描述的那些方式代表着受害者。然而他的使命不仅仅是一一或许甚至不是首要的一一把他们从各种形式的压迫中解放出来，而是带他们进入他的生活方式，对他而言就是走向十字架。“若有人要跟从我，就当舍己，天天背起他们的十字架来跟从我。因为凡要救自己生命的，必要丧掉生命；凡为我丧掉生命的，必救了生命。”（路9:23-24）十字架是基督爱受害者也爱加害者的结果，也是他转变二者的使命的结果。他的死也是因为他爱“仇敌”——作恶者、加害者——而且，根据《圣经》的见证，他作为他们的替代，代表他们而死。《排斥与拥抱》的中心问题是：“当我发现自己是受害者时，我如何才能像基督在十字架上拥抱所有作恶者那样，去拥抱加害者？”这不是莫尔特曼明确提出的问题，但在他的神学中没有什么阻止他这样做。

至于解放与和解之间的关系，《被钉十字架的上帝》与《排斥与拥抱》在耶稣之死的拯救意义方面也不是实质的区别，而是侧重点的区别。莫尔特曼用下面的话有力地表达了基督对受害者和加害者统一的关注：

终末信仰带给世界新的公义的信息：加害者事实上最终不会战胜他们的受害者。它还说，受害者最终不会战胜他们的加害者。那个最先为受害者而死，也为加害者而死的人将获胜，而且在此过程中一种新的公义将会显现，它打破了憎恶和复仇的恶性循环，并从失丧的受害者和加害者中创造出新的人性。^①

莫尔特曼在《生命的灵》中“生命的正当性”一章的两个部分，依次讨论了上帝如何为受害者伸张正义（团结一致），以及上帝如何使加害者转变为义（替代）。他引用东正教复活节庆祝和解活动的一句话结束了这两个部分：“让我们在这盛宴上放松。让我们拥抱彼此。让我们和那些憎恨我们的人谈一谈吧。”^②

* * *

《被钉十字架的上帝》最具争议的方面涉及莫尔特曼将基督的十字架理解为三位一体的事件。这个问题的一面与上帝的“动情”（passibility）有关，即上帝受世界影响并以此“受苦”的能力——不管这个词用在上帝身上是什么意思，他与受造物是如此截然不同。在我看来，莫尔特曼正确地反驳了古典有神论的不动情公理，即不动情（apatheia）是上帝生命的基本特质。上帝不动情的观念与希伯来《圣经》和新约《圣经》谈论上帝以及上帝之爱的方式毫不契合。对我来说，关键问题如下：上帝只是“遭受”世界的苦难，还是受苦进入了上帝的存在之中？与莫尔特曼就此问题进行过对话的犹太哲学家和神学家亚伯拉罕·赫舍尔（Abraham Heschel）赞同第一种观点。他在《先知》（*The Prophets*）中认为，上帝深受以色列之遭际的影响。^③ 莫尔

^① Moltmann, *The Crucified God*, 178. 此处原文为作者修正后的英文译文。

^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).

特曼则更进一步，宣称受苦是上帝之中的一个“事件”，发生在父与子之间：上帝（以父亲的位格）离弃上帝（以儿子的位格）至死。用莫尔特曼的话来说“圣子死时，在其爱中遭受着被圣父抛弃。圣父在这种爱中遭受着丧子之痛”^①。

（一个）上帝离弃（另一个）上帝，和（一个）上帝死了而（另一个）上帝哀痛，我发现这样的措辞和上帝的独一性（*oness*）不相容，而上帝的独一性的观念不仅是希伯来《圣经》的核心，也是新约《圣经》的核心。基督教一神论的激进不亚于犹太教和穆斯林一神论：《出埃及记》（20:3）的“除了我以外，你不可有别的神”和清真言的“万物非主，唯有真主”，以及使徒保罗的“神只有一位，再没有别的神”（林前8:4）相对应。四福音书中，唯有《马可福音》记载了耶稣的呼喊：“我的上帝，我的上帝，你为什么离弃我？”（可15:34），耶稣感到被遗弃，但事实上并没有被遗弃。尽管有被弃绝之呼喊，正是在十字架上一——用保罗的话说（罗8:32），“为我们众人舍了圣子”——圣子和圣父是一体的。耶稣在客西马尼园的祷告：“阿爸，父啊，你凡事都能作，求你叫这杯离开我。但不要照我的意思，只要照你的旨意”（可14:36），表明关于耶稣在十字架上需要经历的事情，圣父和在祷告的耶稣的意愿是一致的。圣父和圣子对道成肉身的圣子被钉十字架这件事的一致同意很难与圣父对圣子的遗弃相吻合。

对莫尔特曼来说，十字架是三一论的基础，而且鉴于遗弃的主题，他必须接受社会三一论（*social trinitarianism*）。他认为三位一体更像是多个位格组成的一个共同体，而不是一个位格的多个方面——以至于他拒绝称他对上帝的陈述为“独一神论”。尽管我自己坚持一神论，但在我读过《被钉十字架的上帝》和他在《三一论与上帝国》中对三一神学更进一步的阐述之后，我开始接受社会三一论。然而我

^① Moltmann, *The Crucified God*, 245。关于作者的立场，参见Volf, *The End of Memory*, 266-268。

赞成的是社会三一论的一个修订版，这对我来说意味着心理类比和社会类比对于三一论不仅是适当的，也是必要的。如果我们摒弃心理类比或社会类比，就会失去一些至关重要的东西。对我来说，上帝的内在区分需要社会形象，这种区分遵循着我认为是上帝三一本性的洞见的源头。最早的基督徒是所有把上帝的独一性当作基本信念的犹太人，他们不只是敬拜圣父上帝，或者只是借耶稣基督来敬拜圣父上帝，他们也直接敬拜耶稣基督，以这样的敬拜方式把神性归于复活的和被高举的，“坐在父的右边”的耶稣基督。

尽管我和莫尔特曼就社会三一论的本质意见不一，但我仍旧从他的社会三一论中获益，它在我对身份的论述中发挥了重要作用。我认为每一个神圣位格之所以成为这一位格，不仅是由于与其他位格相关，也由于其他位格是这个位格的一部分，“居住”在这个位格中——这就是互居相融 (*perichoresis*) 的概念，从位格的相互内在性来说。就身份而言，这意味着每一个位格之所以是它自身，不仅仅因为它不是其他，而是恰好因为居住在它里面的其他两个位格共同建构了它的身份。^①类似情形也适用于人类层面的身份。我并不是说我们可以从三一位格的身份的的性质推导出对人类个人和群体身份的阐释，即尘世的身份是天上的写照。对人类身份的神学阐述不能简单地自上而下进行。它也必须自下而上，从人类作为受造物 and 罪人的存在，转移到对三位一体的可能的对应。从方法论角度来说，这就是往往已被他者所寓居的非自我封闭的身份概念如何在一个动态的过程中被建构出来的。^②

这种对身份的阐述，结合对仇敌之爱的确认（无条件的恩典的结果），是《排斥与拥抱》整个大厦的根基。

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

^② *Ibid.*, 323-325.

* * *

莫尔特曼在《被钉十字架的上帝》中简要探讨了身份的问题。第三个死亡循环一方面处于贫穷和暴力的恶性循环之间，另一方面处于“自然污染”和空虚的恶性循环之间，是种族与文化异化的恶性循环。与这种恶性循环相关的解放，意味着“在对他人的认可中找到自己的身份”。^①他对族裔、种族或者民族身份谈得不多，但似乎他寻求的是对所有人作为完全的、平等的人类来认可，而不是假定他们是人类，根据他们不同的族裔、种族或者其他的身份来认可。

在莫尔特曼写书的60年代末70年代初，身份还不是一种紧迫的关切。甚至在我写《排斥与拥抱》的90年代，身份的问题也普遍被认为是边缘问题。那时候世界正在联合，正在进行全球化，以各种方式变得更“平”（flat）。世界上很多领军人物都认为身份以及围绕身份的冲突的再度兴起，就像在前南斯拉夫和当时很多其他地方发生的那样，仅仅只是全球一体化进程以及全球单一文化传播浪潮中的离岸流。更糟糕的是，为数不少的人认为对身份的关切是一种返祖现象的死灰复燃，这种观点生动地表现在一本关于前南斯拉夫解体的书的名称中：《你怎么能是克罗地亚人呢？》。^②此书名原本应该被读作：“一个人怎能如此原始以至于为争取成为克罗地亚人的权利而斗争呢？”——这种情感为该书作者阿兰·芬基尔克劳特（Alain Finkielkraut）所厌弃。世界从此改变了。思想家弗朗西斯·福山（Francis Fukuyama）欢呼跟市场经济挂钩的自由主义国家是历史的终结，在他2018年出版的《身份》（*Identity*）一书中，他指出“要求身份获得承认，这是一个可以概括当今世界诸多政治流变的主概念。”^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、国家、大洲和全球的舞台展示给我们的往往是强硬化的身份的冲突，一些在寻求保护，另一些在寻求扩张和征服。《排斥与拥抱》就是关于这些斗争的著作，一如其副标题所示：有关身份、他者与和解的神学探讨。与莫尔特曼一样，^①我相信身份问题既不可被简化为经济、政治、生态或者个人领域中的问题，也不可独立于它们；所有这些领域都相互渗透、彼此影响。在关于身份的斗争中，利害攸关的永远不只是身份，还有经济、政治、生态和个人利益。

通常，为身份而斗争是对感知到的或者真实存在的身份威胁的反应。在斗争的过程中，身份会强化并趋于纯粹，荡涤被认为无关紧要的因素。于是一个人或者群体会被定义为非他者——“我们不是他们”——而他者在一方中的存在被认为是对身份的玷污和削弱。然后，这种斗争采取了身份清洗的形式（类似于1990年代在前南斯拉夫的“种族清洗”）。与这种专有的和排他的身份概念相反，我在《排斥与拥抱》中主张一种共容的和包容的身份。这并不是一种没有边界的身份：没有边界的身份是不可能的。这种有边界的动态的身份是可渗透的，它的可渗性通过边界维护来控制。

“拥抱”充当了这种动态的身份叙述的象征。这些身份的形成在“拥抱的戏剧”中进行。^②（1）双臂向他者张开，表明不会完全自我封闭；（2）一方等待着另一方的到来，因为拥抱不能被强迫；（3）当对方来到时双臂合拢，表示共同的归属；（4）双臂再一次张开，于是每一方可以继续做自己，又被对方具有转化力的痕迹所充实。拥抱是一个非常个人化的隐喻，适合更亲密的关系（尽管像握手这样不那么亲密的姿势也是一种拥抱）。但它生动地描绘了在相对陌生的人之间可能会发生什么，类似地，在社区、文化、以及政治层面会实现什么。

让拥抱的戏剧持续下去的是“拥抱的意愿”。然而什么能够让它产生并继续呢，尤其是当强硬好斗的身份之风又冷又猛地刮来时？拥

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

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

抱的意愿一部分是受生存和繁荣的共同利益滋养，但至关重要，它也被对他人，对所有人类在同一个世界中彼此归属的无条件承诺所滋养。它呼应了基督在十字架上所实现的上帝对全人类的普世拥抱。在城门外，悬挂在天地之间，伸出双臂拥抱整个世界，基督为一个普遍归属的世界奠定了基石，他来宣扬这个世界，并在从死里复活时预示着这个世界的实现。^①

* * *

很多年以前当我问莫尔特曼他的哪本书最重要，他毫不犹豫地回答：《被钉十字架的上帝》。而当我被问到20世纪后半叶出版的哪一本神学书是最好的时候，我给出了相同的答案，同样没有丝毫的犹豫。在这本书英译本40周年纪念版的导言中，我写道：“它是存在主义的也是学术的，是教牧的也是政治的，是创新的也是传统的，是好读的也是费力的，是处境化的也是普世的。”^② 尽管我跟它在某些观点上有分歧，但《被钉十字架的上帝》是可能达到的最好的神学。我从中获益匪浅，而且每一次读它，我都能继续获益。我经常把它布置给我的学生去读，他们也会被它折服。在这本书出版五十周年之际，它依然青春焕发，前途光明，我希望它在中国也如此。

译者简介

杨柳，中国人民大学文学院博士后。

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.

参考文献

西文文献 [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.