

苦难·解救·信念

——论默茨政治神学的核心意旨

Suffering, Salvation and Belief: On the Central Themes of J. Metz's Political Theology

田 薇

TIAN Wei

217

Abstract: The German theologian, J. Metz, argues that Christian theology after Auschwitz should be a practical theology that gives priority to practice and faces the real world. It should be a political theology, empowered to critique society and the church. It should not be a system of formalized theological dogma, but the practical reality wherein people demonstrate their faith in concrete social situations. It should become the meaning structure for basic theology. From this perspective, this essay tries to propose that the cross of Jesus is a sign that bears the memories and narratives of “suffering”, which define the basic category and theme of practical political theology. Suffering and salvation are the two sides of a unified process. Through recalling and narrating suffering, we recall and narrate salvation from suffering,

and the hope of freedom and liberation. The process also communicates and realizes a social and religious critique on the world. As a result, the memory becomes dangerous and subversive, and Christian theology becomes a practical theology of politics. Hence, the self-consciousness and awakening of suffering force us to look into ourselves, from which a relationship between the existence of suffering and the birth of belief is forged.

Keywords: Suffering, Salvation, Belief, Political Theology

在现代性语境中发生的奥斯维辛的苦难，是人类生存记忆中的一个永久的创伤，从此，人类的信仰、理性和良知再也不能无视这一穿透神经的长刺，永远背刻了一种苦难的印记。正是在这种现代性苦难的背景下，德国神学思想家默茨（J.Metz）提出了奥斯维辛之后的基督教神学再也不应该是一种仅仅醉心于教义或历史的神学，而应该是面向现实世界、转向实践优先原则的实践神学，是一种具有社会批判力和教会批判力的政治神学。他在《历史与社会中的信仰》一书中集中阐发了他的思想和理论。他写道：“所谓神学之诠释学上的基本论题，从根本上讲并非系统神学与历史神学、教义与历史的关系，而是理论与实践、信仰观念与社会实践的关系问题。”^[1]按照他的基本神学构想，实践的政治神学范式是既能参与公共知识域的社会批判，又能保有基督教思想的独特语式。由之，默茨整合了一直以来在把握自身和现代性语境的关系问题上存在的两种主要神学模式：一种是以巴特、布尔特

^[1] 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58页。

曼为代表的，坚持神学言述的纯粹性，保持信仰与社会政治之间的宗教性距离，另一种是以特洛尔奇、尼布尔为代表的，主张改变神学言述样式，趋近现代知识状况，使教会性神学向人文社会科学的神学转型。对于默茨来说，关于“苦难”的记忆与叙述构成了实践的政治神学的基本范畴和主题。

—

在默茨看来，实践的政治的基本神学应该将具体处境纳入到神学的良知当中，并以理智的真诚对待之。在此，关注具体处境的要求，意在抛弃无主体的无历史的抽象言说。事实上，作为上帝的言说，神学只有当自身采纳了主体、实践和可变性的优先原则的时候，它才能构成“信仰生存”的内涵。换句话说，是什么东西构成了基本神学的意义指向？不是一些形式化的神学教义系统，而是在具体的社会处境里人们的信仰生存所展开的实际现实。比如启蒙运动之后进化意识作为一种“生命感”导致了“冷漠文化”、主体性丧失的危险、没有上帝的宗教；比如奥斯维辛之后和非欧世界显示的非同一性经验、他者之在，等等，这些都应该成为政治神学不能漠视的时代背景和具体处境，相反需要在这种处境中揭示“上帝的踪迹”，使神学担负起社会批判的使命，使教会成为一个“具有社会批判力的自由的信仰建制”。为此，默茨批评以往的神学护教运动在面对现代世界的挑战，诸如资产阶级民主、自由主义和马克思主义的挑战时，采取了简单的“隔绝”和“自我封闭”的态度，试图使信仰和神学的基本论题和基本问题绕过时代的否定而得到“解救”，将基督教信仰的实质置于社会分析批判之外。然而，站在政治神学的立场上来看，基督教信仰

的实质存在于和时代问题的联系当中，只有在这种联系中其教义内容才是有价值的，因为一个人只有同时倾听时代，并关心生活于其中的世界问题，他才是“圣言的倾听者”^[1]。

于是，默茨的政治神学将目光转向现实世界，试图承担起社会批判和宗教批判的责任。他指出，启蒙运动之后带来了种种危机因素：私人化、传统危机、权威危机、形而上的理性危机、宗教危机，其中，宗教危机指的是基督教伴随着社会世俗化的脚步也将自身世俗化为“市民宗教”。市民宗教的基本特征就是个人化、私人化，它基于市民实践的概念将基督教的社会批判实践归结为个人主体之正义的道德品格，然而，这样的市民宗教是否能够担负宗教的使命，即“维护一切人的共同一致的主体之在、反抗暴力压迫、反对以强制性的群体化和怀着结构化的仇恨扭曲共同一致性”^[2]。这是值得质疑的。

在上述批判的基础上，默茨提出了以实践和主体为主导概念的基本神学构想，显然，这一构想也是在马克思主义的宗教意识形态批判的挑战和影响下提出的。默茨将实践优先作为基督教神学的基础，为此，他指出，基督教的上帝思想本身就是一种实践性思想，上帝根本不可能被思，圣经里的皈依、出埃及的故事属于神学本身的基本进程，换句话讲，基督教神学的逻各斯说的基本质素不是理论的而是实践的，基督论根本是“追随”论，一种信仰的“追随”活动。而这种追随活动不能仅仅理解和归结为一种纯粹个体性的已成年的道德实践，就像康德实践理性批判所做的那样，而是应该沿着马克思开辟的路，像马克思所说明的，个

^[1] 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20-21页。

^[2] 同上，第51页。

人的道德实践在社会上绝非中立的，政治上也并不清白，因此，神学的实践不仅关系到狭义的道德实践，而且也关系到社会实践。

默茨提出社会实践的概念与道德实践相区别，是为了强调指出，在以康德为代表的启蒙观念下，关于道德实践的理解总是以“成年”或者“自由地公开地使用理性”的预设为前提，其目光指向是那些在社会上和经济上已经被赋予权力的生存主体，亦即处于成年状态的人。可是，“显然也有一种未成年状态，一种无权状态，一种被压迫的生活，这种生活不单单是由那些未成年、无权和受压迫的人的道德上的软弱造成的。谁会怀疑，这种受社会制约的未成年状态，这种无权状态和被压迫之在，这种‘贫困’必然会成为基督徒实践之重要对象呢？谁会否认，基督徒的实践不仅必须关注自己伫立于上帝之前的主体之在，更要关心的是，来自苦难和受压迫状态的人，也能够成为主体，也能够作为主体而生活？”^[1]于是，社会性实践的本质意涵由此被确立：“作为共同一致的解放性实践而使一切人成为主体”^[2]。

在确立了政治神学关于社会性实践的本质意涵的基础上，默茨做了进一步的理论阐明。他论证了三点：

第一，基督教的实践作为社会实践具有“伦理上的规定性”。虽然不能将社会实践归结为道德实践，相反应该将个体的道德实践扩充为社会实践，但是，社会实践的概念既不否定个体，还须具有“恒久的道德规定性”，因为，社会实践的意旨不在于对现实世界实行革命的“暴力”，恰恰相反，通过社会实践的“伦理规定”，为的是以此来抵御“暴力和仇恨逻辑”，面对现世以暴力消除暴力的逻辑承担起批判的职责或使命。可见，社会实践的伦理规定性

^[1] 默茨：《历史与社会中的信仰》，第 59-60 页。

^[2] 同上，第 62 页。

意味着政治神学应具备的正义批判的性质。

第二，基督教的实践作为社会实践受限于“历史规定”。所谓历史规定，意思是说，基督教神学应该植根于“历史的记忆”，而这种历史记忆在默茨的解释中具有作为“危险性回忆”，作为“颠覆与反叛”的意义。如果说，政治神学承担着对于此世的社会批判功能，建构“解放乌托邦”的未来使命，那么，乌托邦的构想及其对现存状况的批判旨趣和标准从哪里获得呢？按照默茨的看法，正是需要从“危险性”、“颠覆性”的历史回忆中获得，它冲击并解构“统治地位的可信性”。因而，社会实践的历史规定性意味着政治神学是以“回忆—叙述”的方式来表达的，在这种表达中，神学实践是“开创新现实”，而不是“为现存体系所吸收”。在此，“革新的实践”与危险的“群体历史记忆的现实化”是互相伴随的。

第三，基督教的实践作为社会实践不仅是征服和控制自然的一种“行为”，而且是一种“受难”，它以“悲伤”和“痛苦”之情感规定性对抗“功利者社会”或“成功者社会”。默茨指出，奥斯维辛之后，神学已无力自持，它不可能保持历史的“清白”，也不可能将人类的“受难史”遗忘在他乡。政治神学的实践概念应该打破将人片面地设想为“对自然的统治主体”，将人的历史非辩证地设想为“进步的成功者的历史”，相反，它将之理解为人类的受难史、苦难史。在此，历史记忆、危险回忆也就是“受难回忆”、“苦难回忆”。政治神学要跳出现代市民宗教的私人化、个体化、内在化的藩篱，谋求走向“一切人的共同一致的主体之在”，而这种主体之在的“共同一致感”，便是一种“向后的、对死者和被战胜者的共同一致感”，是“对历史牺牲者的回忆的共同一致感”，而神学之“回忆—叙述”的表达方式就是要“认同被进步或成功

者的历史体系删除了的人类受难史”^[1]。可见，社会实践的情感规定性意味着，基督教神学的逻各斯应该植根于一种“思念”之中，通过回忆和记述苦难以揭示“真理对一切主体（包括败者和胜者）都是紧要的”^[2]，上帝是对胜者和死者普遍正义的上帝，是困境者、失败者、受难者的上帝，由之反对无主体的群体化的冷漠情感，解构“成功者历史”，“在这种历史中根本没有对败者和被压迫者的记忆”^[3]。于是，历史记忆实际上也就是苦难记忆，苦难的记忆与叙述是政治神学的核心范畴。

这里我们看到，默茨实践的批判的政治神学在论述实践优先的原则是基督教神学的基本原则时，深度解蔽了一直被忽略、被漠视、被掩藏的人类苦难史、受难史的真相，并由之提出对苦难的回忆与叙述应成为政治神学的基本范畴和论题。这促使我们进一步提问：如果苦难不仅仅是局限于奥斯维辛之苦难事件的话，如果“苦难记忆”不止于一个特殊的神学范畴而是一个基本范畴的话，那么，到底如何理解和阐释“苦难记忆”的意义呢？换句话说，苦难记忆何以成为政治神学的核心关注呢？下面，我们主要围绕默茨关于苦难史与解救史的讨论，来继续寻求解答。

二

按照默茨的思路，“受难”的记忆和记述所以成为神学关注的主题，从根本上说，那是因为受难与解救是同一进程的两面，正是在回忆和叙述苦难时，也在回忆和叙述对于苦难的解救，对于

^[1] 默茨：《历史与社会中的信仰》，第 62-64 页。

^[2] 同上，第 66 页。

^[3] 同上，第 72 页。

自由和解放的希望。于是，对苦难的回忆和叙述同时也就在传递和实现着对现存状况的社会批判和宗教批判，因之回忆成为危险的回忆、颠覆的回忆，因之基督教神学必然成为实践的政治神学。所以，默茨认为，苦难的回忆与叙述是一种“拯救”主体之在的共同一致性的范畴，是一种“历史认同的范畴”，一种“解放的范畴”^[1]。

受苦与解救根源于圣经传统之中。旧约记载的受唾弃、遭迫害的以色列，是苦难，是屈辱，是痛苦，正是在受迫害的情境下，上帝的拯救出现，带着以色列人出埃及，过红海，与之立约，赐他们休养生息之地，从此开始了以色列人作为上帝选民的世俗史和救恩史。新约记载了耶稣十字架的屈辱、苦难和牺牲，十字架首先是受苦的十字架，耶稣承认自己属于遭蔑视者、被放逐者、被压迫者，因此基督上帝是苦弱的上帝。然而，正是藉着受苦的十字架，自由和解救，还有爱也得以成全；而对基督受难和死的回忆，同时也是对基督复活和自由的回忆。在回忆基督爱的遗言中，在回忆基督的复活和自由中，人对人的统治开始终止，所以回忆“包含着对未来的某种预先推定，预言未来是丧失希望者、失败者和陷于困境者的未来，所以，它是一种危险的而又具有解放性的回忆，这种回忆威逼当今，并对之提出疑问……迫使信仰者为适应那种未来不断地改变自己”^[2]。

在此，基于福音传统的受难记忆包含在危险的解放故事的叙述中，作为一种富于挑战性、颠覆性的危险回忆，冲破主流的具有可信性结构的正典信条，并同时铸造未来。默茨说：十字架上的受难回忆是“一切人对未来自由的希望的根据”。正是在基督受难记中，自由的未来被回忆着。“人类受难史不仅属于自由前史

^[1] 默茨：《历史与社会中的信仰》，第73页。

^[2] 同上，第96页。

(Vorgeschichte der Freiheit), 而且它也是并且永远是自由史的一个内在因素”^[1]。因为, 在默茨看来, “受难记忆”与“复活记忆”是不应分开的, 没有哪种复活观念不经由受难记忆而得到阐述, 也没有哪种对复活的荣耀景象的理解会摆脱人类受难史的黑暗和威胁。经由受难记忆而传扬的复活记忆意味着: 死者、败者和被遗忘者所具有的意义尚未得到报偿, 历史的意义绝非仅仅存在于幸存者、有作为者和成者的身上。以受难记忆为中心的教会及其神学要避免沦为一种君士坦丁主义的政治宗教, 但对死者复活的信仰却具有彻底政治性的涵义, 这就是“坚持记住历史上产生的受难, 以便从中对行为和希望做出规定”^[2]。而自由的未来便在这种受难回忆中得以塑造、得以生成、得以解放。于是受难与解放是内在统一的。

在这里, 默茨严格区别了世俗解放和神学解放的蕴意。他指出, 现代世俗意义上的“解放”是一个普遍的、具有某种历史哲学意味的范畴, 用以说明现代世界及其自由和启蒙过程。马克思可谓这一思想的代表。在《论犹太人问题》中马克思第一次纲领性地表述了这一自由史的解放概念, 即一切解放都是使人类世界、使诸关系回归人自身。因此, 解放是自我的解放, 不是恩赐的自由, 不是被施的解救。对此, 默茨指出, 普遍的人类自我解放在辩证的历史过程中陷入了内在的矛盾, 从中可以看到革命的历史蜕变为新的暴力和压迫的历史可能性, 解放的社会在产生新的受难史。相比之下, 神学讲述的解放是基督的解救福音, 解救的福音将解放理解为“救援性的解放”而非“革命的、批判的自我解放”。救援性的解放是解救, 是拯救, 它与受难史不可分割。按照

^[1] 默茨:《历史与社会中的信仰》, 第 118-119 页。

^[2] 同上, 第 119-120 页。

默茨的理解，受难史具有整体意义，不局限在社会压迫史和政治暴力上，还包括罪过史、有限性和死亡之命运的受难史，因此，解救表现为两方面恩赐的解放：一方面，摆脱人的罪过或堕落造成的苦难，这便是十字架上献祭的救赎；另一方面，摆脱有限性、必死性、生命虚无主义内蚀性造成的苦难，这便是道成肉身之临在的救援。可见，解救都是面对苦难而发生的，无视苦难，就谈不上解救。

而现代的解放论则是一种抽象的理论，解放者取代上帝成为普遍的历史主体，以人义论取代神义论。面对受难史，面对罪过和失误时，则以一种机械论的称义方式逃离历史主体的历史责任，在此，无论是自由主义，还是其他的解放和启蒙理论，都带有一种无主体的历史过程论的特征。对此默茨批评说，不包含解救史的解放史是一种“抽象的成者史”，“半吊子的自由史”。在强者公理、适者生存原则之下，自由的前进都是在受谴责的死者的脊背上进行的。在达尔文主义的主导下，父辈的苦难在孙辈的幸福中得到慰藉，这是对既往苦难和死者与败者的自由所采取的客观的历史犬儒主义。而政治神学解救论的视野则迫使人注意到自由史绝非“纯然的”成者史，注意到“自由史与罪过史持续存在着的悖论”，不允许将“罪过”牺牲于抽象的“解放理想的祭坛”之下。这是机械称义的解放论面对普泛的受难史而提供的“新鸦片”^[1]。

关于受难史与解救史、自由史的关联，关于注重受难史的意义，默茨进一步做了阐发。他说，自由史在任何时候都同时是受难史。痛苦、悲伤、忧郁是恒久存在的，尤其对过去未曾得到安抚的痛苦、对死者的痛苦之往往无言的忍受，是恒久存在的，因

[1] 默茨：《历史与社会中的信仰》，第132-137页。

为即便未来世代的更大自由，也无法补偿和消除过去的痛苦。内在世界对自由状况的任何改善，也不足以公正地对待死者，也改变不了既往苦难的不公和悖理。而一部贬抑或掩饰受难史的自由史，只能是抽象的自由史，所谓的“进步”不过是向着“非人性”迈进而已。因此，应该永远正视人类的受难，也只有受难的回忆和记叙中，在耶稣被钉十字架与死者同在的受难记忆中，解救史的解放意义才能够真正彰显出来。这是对既往苦难的尊重，也是对希望的尊重。默茨认为，在解救史的光芒照耀下，不仅产生了与未来世代的“向前的共同一致”，也产生了与已经死去的沉默者和被遗忘者之间的“向后的共同一致”，形成了在上帝面前的一切人的主体之在。

总之，实践的政治神学作为一种指向“受难”之“回忆—讲述”的“解救神学”，在现代各种解放世界的体系中，坚持和突出这一由基督十字架所揭开的受难与解救的“危险性记忆”。它由之对现实世界永远张开批判和解构的视野而指向未来。

三

在讨论了默茨政治神学的“苦难意识”之后，现在我们将宗教神学视域进一步延伸至宗教哲学的视域，站在宗教哲学的立场上来审视一下苦难与人类生存世界的关联问题，并由之审理苦难存在与信念生存之间的生成关系。这是一种生存论视角下的解释。

首先我们要问：苦难到底是什么？显然，苦难可以是地震的发生带来的亲人的死亡，可以是饥饿线上的生存挣扎，也可以是疾病的折磨，政治的迫害，战争的流血，等等。然而，从根本上说，苦难是人类生活的结构性品质，是无法逃脱的生存之在和悖

论性的生存命运。从人出现在这个世界上，人便是有限的存在者，欠缺的存在者。在这种前提下，人之在有两个可能向度上的展开：一种可能的面向是，有限与欠缺预设了无法完善的现实人性，于是，失误、罪过及至死亡，这使得苦难是人类生存里无法剔除的本原性质素。人就活在这种生存里。另一种可能的面向是，作为有限者的人还有着高贵的品性，这就是对自身有限性的自觉意识，这又使得人在某种精神的意义上超越了有限性，于是产生了对无限和完满的追求。然而，这恰恰是造成更深层的精神性苦难的缘由，它让人更加体味生存的悖论性。为什么？因为有限者以有限求无限、求完满，可想而知结果是不可能实现的，这无疑更加明确了人自身在存在论意义上的不可超越的局限性和悲剧性。因此可见，苦难从根本上说是人类的生存之在；苦难意识的自觉和醒悟将我们逼向对自身的透视。

关于这一点，许多宗教理论和哲学理论都在不同的角度和意义上给予过深刻的揭示。东方的佛教经文关于人因“物执”和“我执”而导致的人生痛苦的“苦谛”说；西方的圣经旧约关于人类始祖不听上帝禁令而导致堕落的故事，新约关于救世主基督上帝的十字架表明的与人类同在的受难，以及在此基础上从奥古斯丁开始就形成的人性及其在世是一种罪性之在的基督教观念和理论；及至尼采意志哲学关于人生虚无本质的揭穿，存在主义加缪关于人生荒谬的揭露，特别是奥斯维辛的苦难竟然在受难者撕心裂肺的祈求祷告之际，上帝也没有亲临人间来帮他们跳出苦难！这都残酷地说明，苦难对于人类来说，不只是一个灾难事件，而且还是人类置身其中的生存处境或生存之在。

理性地正视和确认这个苦难世界是必要的，盲目的乐观主义只能是肤浅的。默茨在另一本著作《世界神学》中指出，耶稣的

临在便是对此世苦难的一种接纳，事实上，只有在预先肯定了苦难世界之在这一事实的前提下，耶稣才会有十字架的临在之受难的发生。然而问题是，面对这种存在论意义上的苦难生存，人类的生活何以自持？用米兰·昆德拉的话来讲，就像生命里不能有不可承受之轻一样，过于沉重的生活也是会将人摧毁掉的。这进一步关涉到苦难生存与信念生存的关系问题。这里，我们提出由苦难生存到信念生存之间的转化或生成。

在前面关于默茨神学的讨论中已经表明，基督十字架的临在，既是一种受难，也是一种解救，作为政治神学核心的“受难回忆”最终指向的目的是自由和解放的拯救。十字架上的被钉、死亡与复活便是苦难史和解救史的合一，便是绝望向希望的生成，便是苦难生存向着信念生存的转化。然而，关键而严酷的事实是，自从奥斯维辛的灾难发生后，上帝的临在或解救在什么意义上才能成立？如果上帝在苦难面前沉默，如果他不能解救人于苦难之中，受苦的人又如何建立起信念？奥斯维辛的苦难及其祈求的无效性构成为基督教信仰的现代挑战和困境，这从根本上关涉到了神义论以及信仰本身的意义问题，由之坚持一种什么样的上帝观成了关键。在此，默茨在《走向一种后唯心论的神学》中指出，在面对当代历史中的无辜受难者、牺牲者的获救时，必须质疑古老的上帝观。事实上，施莱尔马赫早就开始批判祈求干预自然秩序的上帝观，提出祈求不应当是某种尘世的事情，而应该是上帝国的事情^[1]。朋霍费尔在纳粹狱中也批评“呼之即来”的全能上帝观，认为上帝的自由和世俗事件并没有直接的关联，而只能间接地相

^[1] 施莱尔马赫：《基督教信仰》（卷一），柏林，1960，转引自刘小枫：《个体信仰与文化理论》，成都：四川人民出版社，1997年，第411-412页。

关^[1]，于是提出了“苦弱无力的上帝”观。实际上，传统的“全能的上帝观”并不那么符合新约圣经里“苦弱的上帝形象”。苦弱的上帝是新约上帝观的基调，而上帝的“大能”一如保罗所说就是他的十字架，他愿意并能够承负人类不堪承负的苦楚。苏勒（D.Soelle）更进一步明确地指出，对全能的上帝的信赖不过是一种“幼稚的上帝信赖”，一种“不成熟的宗教性”，这种心态将上帝与魔力相连，指望一个超世存在者的神奇干预，让人的困境无需人的举手之劳突然了结^[2]。因此，面对苦难之在的信念生存，既不是用幻想和麻醉去抹平、敷衍或者否认苦难，也不是靠呼之即来的上帝降临人间驱走苦难，而是立身苦难与上帝同在，换句话说，在信念的生存里上帝和自己一同承担苦难。

这样一来我们发现，所谓信念生存，首先从个体维度来看，就是通过信念获得承负的力量，使自身不至于为苦难摧毁或丧失良善。比如基督徒的一则祷告所表明的：“主啊，由于我对你无所不言，我今天向你坦诚我的困境：我已非常拮据，没有钱花——请让我能正确看待这一处境，保持良好的心态。请保护我不要生妒忌和贪心不义之财。让我耐心等待自己的工作机会。”^[3]更普泛化一些地谈论，信念的生存就是在理性地承认和正视苦难生存乃人之生存本相的前提下，以意义世界的预设来直面和支持现实世界。在此，我们回味一下尼采和朋霍费尔饶有意味。他们一个是猛烈批判基督教的斗士，一个是献身上帝的殉道者。在尼采看来，

^[1] 参看朋霍费尔：《狱中书简》，高师宁译，成都：四川人民出版社，1992年，第174-176页。

^[2] 参看刘小枫：《祈求与上帝的应答》，载《个体信仰与文化理论》，第420-421页。

^[3] 转引自《个体信仰与文化理论》，第435页。

人生原本是虚无的、没有意义的、痛苦的，可是人性的高贵恰恰在于他能自设意义，在意义王国的悬设和牵引下，人展开了在痛苦中大笑，在苦难中高歌的超拔昂扬的人生动姿。于是，生命的历程是一个张扬酒神精神的悲剧而审美的人生。朋霍费尔关于参与上帝受苦的思想在此有异曲同工之妙。他认为，启蒙运动之后的人类已经成熟，成熟的人类要面对苦难自我担当，与上帝在一起却不像幼童那样靠上帝而活，相反是要勇敢地参与苦弱的上帝的存在和受难，为着他人而活。在《狱中书简》里他这样写道，假如我们通过此世生活参与了上帝的受难，成功怎么能使我们骄傲自大，失败又怎么能使我们迷失道路呢？因此他希望，“不在生活的边界上，而在生活的中心，不在软弱中，而在力量中，因而也就不在人的苦难和死亡里，而在人的生命和成功里来谈论上帝”^[1]。显然，此世生活的苦难已经通过倾身参与上帝的苦难而被担当了起来，并且由此也为神圣的力量所超越。苦难生存转化为与神同在的信念生存。

不仅如此，在跟上帝一同承担苦难的动姿中，信念的生存从社会的维度来看，还将展开为一种超越现实世界的批判姿态。对此，我们在前面关于默茨的讨论中已经表明，受难史与解救史是同一的，受难记忆是一种危险的记忆，因为指向的是自由和解放。这里，还要更进一步地指出，这种解救从根本上源于一种天启论视域下的带有末世论意义的“信念”，因而构成为一种针对现世的批判维度。在《世界神学》的《宗教的个人化》篇章里，默茨严峻地指出，在实现救赎启示的使命中，基督教公开富有批评社会

^[1] D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison* (New York: Touchstone, 1962), 165-166. 转引自何光沪：《上帝死了，只剩道德吗？》，载《基督教文化评论》（第2辑），贵阳：贵州人民出版社，1990年，第162页。

与解放人类的责任。在由苦难记忆而来的末世许诺之拯救信念里，催生出我们在历史的当下去从事一种不断更新世界的工作，促使我们在面对生活于其中的社会现实条件时，不断地更新我们的批判和解放的立场，更新我们和这个世界的批判关系。因此，每一种末世神学都必须成为政治神学，即批判社会的神学^[1]。

无疑地，信念生存带有强烈的乌托邦性质。然而，究竟该如何恰切地理解乌托邦？乌托邦既非某种预先推定的可以实现出来的目标，也非仅仅是停留于幻想性的守望里。相反，恰恰是实践性的动态性的。正像默茨独到而深刻指出的那样，真正的乌托邦思想是主体在向着高悬头上的乌托邦不断前行，在这个过程中，一方面主体不断地调整着自身的状况，另一方面乌托邦构想也处在自身的变化之中。这既说明乌托邦不可直观、不可描绘的性质，也说明乌托邦的实践性质^[2]。因此，乌托邦既不可能强行拉进现实予以实现之，又必须在现实世界实践之。只是在经过了多少历史的教训之后，日益清醒和健全的理性已经充分自省到，乌托邦的美好理想常常会在意识形态化的实践过程中导致异化的后果，由对美好理想的强烈追求发展到不计手段地实现之的强暴，致使人自身的尊严走向悖谬和沦丧。所以，批判的意识就更加重要，而这原本是包含在乌托邦思想中却又一再被忽略被扭曲的根本素质。由此可见，信念生存是一种充满张力的生存。当我们面对苦难时，我们通过信念生成而获得承担苦难的信心和力量；当我们承担苦难时，我们通过指向未来的超越精神而获得更新现实的批判力量。

[1] 参看默茨：《宗教的个人化》，蒋庆译，载《基督教文化评论》（第4辑），贵阳：贵州人民出版社，1994年，第112-114页。

[2] 参看默茨：《社会历史中的信仰》，第88页注释34。

结语

在依次讨论了“苦难记忆—自由解救—信念生存”之后，我们最终走向一种历史的良知。这就是，鉴于默茨政治神学所揭示的：人类自身的历史生活总是包含着各种各样的非同一性经验，诸如彼此不和的经验、并非一切皆善的经验、暴力、压迫、不公正、不平等造成的伤痛和苦难的经验、因罪过、有限和死亡产生的绝望和虚无的经验，等等，历史永远是普遍意义上的受难史。因此，历史应该通过“苦难回忆”永远牢记失落者、受难者、败者和死者，牢记过往的无辜的创伤和痛楚，无论是自然带来的伤痛还是社会造成的伤痛。在大自然面前，抱有悲天悯人之心，关爱生灵，尊重生命。在社会现实面前，更要保持批判理性，持守爱和正义之知，不以成败定是非，不以功过论英雄，不是为了某种所谓堂皇高挑的自由加必然的目标就有合法而正当的理据，任由历史铁的车轮将一切脆弱无辜的生命碾碎，而是让时光的温情抚慰亡灵，让历史的良知审夺善恶，让遮掩的世界敞开真实。唯此，世界才能够葆有理性、真理、正义、良知和爱。

参考文献

西文文献

Bonhoeffer, D. *Letters and Papers from Prison*. New York: Touchstone, 1962.

中文文献

朋霍费尔:《狱中书简》,高师宁译,成都:四川人民出版社,1992。

刘小枫:《个体信仰与文化理论》,成都:四川人民出版社,1997。

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。

默茨:《宗教的个人化》,蒋庆译,载《基督教文化评论》(第4辑),贵阳:贵州人民出版社,1994。

234

蒂利希:《存在的勇气》,成显聪等译,贵阳:贵州人民出版社,1988。

作者简介: 田薇,清华大学。

Introduction to the author: TIAN Wei, Tsinghua University. Email: tianwei@tsinghua.edu.cn