

# 基督宗教的普遍主义

## Christian Universalism

【美】凯文·哈特著 李彦仪译

Kevin HART

### 作者简介

凯文·哈特，美国弗吉尼亚大学宗教学系教授

### Introduction to the author

Kevin HART, Professor, Department of Religious Studies, University of Virginia

Email: [kjh9u@virginia.edu](mailto:kjh9u@virginia.edu)

## Abstract

Christianity appears to be a religion that can be universalized and that, according to the “Great Commission” (Matt. 28: 18-20), should be universalized. But to what does the Great Commission actually bind Christians? It is hard to say whether Jesus makes a general or a specific directive, if it is a new commandment or a summary of earlier commandments. Certainly its meaning is animated for successive generations by Paul’s evangelizing of the Gentile world. Equally significant is that Christianity is grounded in monotheism: a universal element is presumed, to some extent, though this is no reason to avoid evangelizing the nations, for the particularity of Jesus crosses the universality of the one God. That process has difficulties, however: it generates a complicity of Empire and Religion. Vatican II and Karl Rahner point us to alternative ways of thinking the issue: a hierarchy of religions, and the teaching of anonymous Christianity in which the good representative of any religion is already an implicit Christian. Problems with Rahner's position are entertained. I propose, instead, a rethinking of universalizing Christianity by way of Origen's figure of Christ as *autobasileia*, himself the Kingdom that he preaches. A person can be one with Christ in two ways: by explicit confession that Jesus is the Christ, and by seeking the Kingdom that he preaches. If Christ and his Kingdom are one, the person of good faith, who is not a confessing Christian, is already one with Christ.

**Keywords:** Great Commission, Autobasileia, Universalization, Anonymous Christianity, Kingdom of God

对基督宗教而言，它可以被普遍化（普世化）以及它应该被普遍化似乎是一件相当理所当然的基本事实。这些说法的主要圣经根据似乎是《玛竇福音》的耶稣所宣称的“大使命”（great commission），也就是“天上地下的一切权柄”都交给了他，并且要求他的门徒“去使万民成为门徒”（“πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη”）（《玛竇福音》28:18-20）。<sup>①</sup>许多《玛竇福音》的基督宗教读者几乎会认为这项宣告不仅仅是涉及权威而已，它同时还是一项关乎启示真理的宣说。那些即将归正的人将会遵守耶稣在他的公开圣职所指示的一切，这可能是因为指出了一种最能取悦天父的生活方式。只是在稍后的第四部福音书里，这样的情景才被以相当清楚的基督论式的语汇呈现出来，也就是：“我是道路、真理（ἡ ἀλήθεια）、生命。”（《若望福音》14:6）

我们在其他地方也看到的是，当对观福音书里的起点甚高的基督论（high Christology）与《若望福音》里起点较低的基督论（low Christology）直接被放在一起的时候，两者之间的诸多差异引发了真正或明显的紧张关系。《玛竇福音》里的耶稣，知道关于耶路撒冷以西的地中海盆地与以东的阿拉伯半岛的非犹太人属地以外的“万民”的情形吗？或者，他是要指示他的门徒超越当时所能知道的地域宣讲福音吗？我们也可以提出另一个问题：《玛竇福音》里的耶稣有要求只把他在公开圣职中明确教导的内容传播到圣地以外吗？或者似乎像是当我们根据《若望福音》来阅读时似乎不可避免发生的情况一样，这项以逻各斯的超越性（the transcendence of the Λόγος）为基础的任务必然会传达特定

---

\* 译文中所使用《圣经》经文均引自思高版，参见<http://www.ccreadbible.org/Chinese%20Bible/sigao>.

<sup>①</sup> 使用的宣称出现在接近每部福音书的结尾之处。请参见：《马尔谷福音》16:15-18,《路加福音》24:45-49与《若望福音》23:21-23。也请参见《马尔谷福音》13:10, 14:9,《宗徒大事录》1:6-8。在《旧约》背景方面，也可以征引《撒迦利亚书》14:9。

但必定不是显而易见的基督论主张呢？传统已经强而有力地对后一个问题提出肯定答案，它并非毫无理由地认为《玛窦福音》里的天主之子基督论与若望化的基督论是契合的。至少从十八世纪晚期开始，它也认为这项大使命的受众应该是所有的基督徒，而非只有原来的门徒们以及他们的追随者。因此，当代世界历史所展现的是自身作为福传与帝国之间复杂交织的历史的一部分。<sup>①</sup> 吉尔福瑞·希尔（Geoffrey Hill）在他早期的一首诗里说道：“天主散播了堕落”，而这如此一来扼要总结了西方人对于一种纯粹、普遍信仰的欲求，以及在寻求确立这个信仰的过程中几乎不可避免地散播了世俗的堕落。<sup>②</sup>

在传统上被视为“是其所是”的表达，而并不只是赋予一种意义，同时这一真理被认为在本质上不受时间、地点或语言的限制。当然，在基督徒之间，并且从福音书在一开始被宣讲时，全心全意去理解这个真理是什么就已然迥异，更遑论其枝蔓部分。我们想起耶路撒冷会议（公元50年左右）的例子。我们对于是哪一种大使命将基督徒结合在一起这个问题上能有共同的想法吗？要回答这个问题，我们必须精确知道耶稣那句教导万民去做“我所吩咐你们的一切”是何用意（“*παντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν*”）（《玛窦福音》28：20）。耶稣在福音书里颁布了许多命令，但是它们的核心无疑是第一与第二诫命（《马尔谷福音》12：28-35；《玛窦福音》2：37-39），也就是全心对天主的爱与对邻舍的爱——人们只有在悔改（*μετάνοια*）以及接受忏悔的圣洗之后才能真正遵守这两条诫命。在这之上，人们增加了各种具体的否定性指责，要

---

<sup>①</sup> 现代宣教活动的标准参考资料是威廉·克瑞（William Carey）的《探问基督徒的责任：运用方法使异教徒的归正。对世界上不同民族的宗教状态、先前任务的成果，以及进一步任务的可行性的考察》。[William Carey, *An Enquiry into the Obligations of Christians: To Use Means for the Conversion of the Heathen. In which the Religious State of the Different Nations of the World, the Success of Former Undertakings, and the Practicability of Further Undertakings, are Considered* (Leicester: Ann Ireland, 1792).]

<sup>②</sup> 请参见：Geoffrey Hill, “Annunciations,” *Broken Hierarchies: Poems 1952-2012*, ed. Kenneth Haynes (Oxford: Oxford University Press, 2013), 40.

求人们了解各式各样的困难，主要是不诅咒、不耽溺肉欲、不审判、不害怕只能掌控身体的人、不亵渎福音、避免贪婪等。也有些肯定性的命令，一些广泛适用的指令，一些难度更不等的指令，主要的命令是要由恶转善、为敌人祈祷、慷慨宽恕、为了纪念祂而分享圣体圣事（ritual meal）、在需要时寻求与他人快速在私下和解、将凯撒的给凯撒、追求完美、关爱穷人。我们还可以继续列出这类命令，但是，如果有人这么做，这会使人越发难以判断耶稣所给的是一般命令还是具体指示，或者是否有新的诫命被加进那些已经宣告的诫命，或者被用以总结它们（例如：《若望福音》13：34, 15：12, 15：17）。

因此，大使命似乎是具有双重意涵的：接受来自天主之国的福音，像耶稣所宣讲的内容，这主要仍在犹太教的主要视域之内；而后，将福音传布到圣地范围之外。后一子句可以恰当地局限在第一世纪四处离散的犹太人身上。如果福音给了非犹太人，那么，这意味着犹太教视域的破裂，就如同发生在圣保禄身上的例子；而另一个破裂，定是包含在呼召门徒重复饼与酒的圣体圣事中，基督称这为他的身体与宝血（《玛窦福音》26：26-28）。即便这个说法不是被当作许多基督徒所理解以及正在如此理解的圣祭与圣典，它在《梅瑟五书》的脉络里仍旧是一个可耻的隐喻（《肋未记》7：26）。在耶稣的世俗生活里，他嘱咐他的门徒以某种方式行动，不要相信特殊的事物。如果有任何使得他的门徒铭记在心的信念——圣体圣事仪式是否能让各要素的实质发生变化在基督宗教里是一个根深蒂固的分歧点——那么，这是唯一全新的事物。由于使命发生在耶稣死而复活之后，我们会期待《玛窦福音》里的耶稣将一个或更多弥赛亚见证加入其中，但它并没有这么做。《玛窦福音》也没有给祂基督的名号。反而似乎是死后复活给了耶稣被处决之前的宣讲以绝对的权威，并且在那之后被扩展为使命。当然，圣保禄开始宣讲福音的时候，他像复活的后期见证者一样这么做，而且他的福传既遵守了大使命，又使之以被钉在十架上处死与复活的耶稣作为核心。这么一来，他创造了新的事物：犹太—基督教。

圣保禄将耶稣理解为救世主，这对福音书取材有何影响是一个非常复杂而细微的问题，我无法在此更多讨论。我们确实不能说，如果耶稣所提出的大使命如同《玛窦福音》所呈现的（而玛窦并没有从一个或多个传统资源中搜集材料），那么，它的意义随着圣保禄的福传而改变。如同在圣保禄及他的追随者们的书信中所清楚呈现的，他对大使命的理解围绕着他在宣教活动过程中发展的基督论的种种论题。想想他的几封书信中出现的原始基督宗教教义（比如：《格林多前书》15：3-4与《罗马书》10：9-10）。我暂且不讨论智慧基督论（Wisdom Christology）甚或天使基督论（Angelomorphic Christology）在何种程度影响了这些命题。相反，更值得我们稍事停留并去注意的是一个可能未被完全观察到的奇特现象，以及另一件当我们在思索信仰的普世大公性（catholicity）<sup>①</sup>时，其意义也被我们忽略的明显事物。这两者促使我们去深思这些问题。

在圣保禄的书信中，我们看不到他嘱咐他的归正者们去遵循那个被解释为要将福音带给外邦人的“大使命”。圣保禄清楚了解他在这些情况下所扮演的使徒角色，那么，为什么他不鼓励其他人也从事同样的事情呢？如果我们考察《玛窦福音》的希腊文，我们就能够开始理解这个现象。当《玛窦福音》里的耶稣说道：“去使万民成为门徒”[“Go therefore and make disciples” (πορευθέντες οὐ μαθητεύσατε)]，《圣经》的标准修订译本（RSV）以及其他版本的英译者，暗示了一种随之而来的旅行行动。在英文里如何避免这点会是个好问题，但它可能是一个

---

<sup>①</sup> 译者按：我在翻译过程中曾就文中出现的universality与 catholicity这两个词请教哈特教授两者的差异。他在2017年3月31日回复给我的电子邮件里如此说明：“I think ‘catholicity’ has the sense of extending Catholic teachings by way of inclusiveness at the level of particular dioceses, ‘the spread of the faith,’ in short, and the unity that comes with that dissemination. ‘Universality’ is a somewhat more philosophical notion that doesn't consider issues of inclusiveness so much as a given state of affairs that simply applies to each and every situation.”是故，我在这篇译文中尝试以“普世大公性”来翻译“catholicity”，而以“普遍性”来翻译“universality”与“the universal”以及所有带有“universal”的字词。



无法回答的问题。这里的希腊文只有一个行动：主要动词是“使人成为门徒”（“make disciples”），在它之前有一个不定过去式分词（aorist participle），用来创造一个希腊文赘字，这是《玛窦福音》多次使用的风格手法。<sup>①</sup> 尽管归正改信必然会带来苦难，但大使命主要是透过分享福音而使人成为门徒（《得撒洛尼前书》1：6）。只有某些耶稣运动的成员可能是在圣神的邀请之下会为了传播福音而旅行。事实上，《宗徒大事录》完全清楚地表明《福音》不是被到处宣讲的，至少不是如同圣保禄及他的追随者们所倡议的一般由他们来传布。圣神在圣保禄的第一次宣教时阻挡了他在土耳其（很可能是在以弗所）的福传。当圣保禄祈愿在波提尼雅（Bithynia）讲道时，圣神也不允许他这么做。显而易见，《路加福音》并没有将向异邦传播福音纯粹看作是遵从大使命的事情。天主有一项总体计划（an overarching plan），而人类的各种选择必须符合这项计划。

另外一个与信仰的普世化相关，也常常被轻忽的问题，还在于这个信仰的一神论基础。当《马尔谷福音》里的耶稣介绍了第一与第二诫命时，他是以“以色列！你要听！”（Sh'ma Yisrael）作为开始的，“以色列！你要听！上主我们的天主是唯一的天主。”如果只有一位天主（并且不只是当地人所喜欢的众多神祇之一），那么，这项宣称当然从根本支持了将正确信念与恰当实践普遍化的理据。即便就如奥利振（Origen）所相信的天主只有有限的力量<sup>②</sup>，情况也会是如此（但奥利振确信天主可以展现任何有限的力量）。一旦有人像葛利果（Gregory of Nyssa）在他同欧诺米斯（Eunomius）的争论中一样，坚称天主是无限的，这样的支持就被增强了，因为如此一来，天主在祂的知识或祂的力量上就不再有限度。<sup>③</sup> 在取资于希腊形而上学的希腊化的神学中，从

---

<sup>①</sup> 请参见：Jack Dean Kingsbury, “The Composition and Christology of Matthew 28: 16-20,” *Journal of Biblical Literature* 93: 4 (1974), 576.

<sup>②</sup> 请参见：Origen, *De Principiis*, 2.9.1.

<sup>③</sup> 请参见：Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium*, 5. 62b.

有限到无限的过程是一个相当意料之外的发展，它一直认为，因为唯有有限可以完美，所以有限远比无限完美。然而，具有决定性的是支持尼西亚的一派（Pro-Nicene party）用以反对亚略派的三个关键教义：基督的神性、三位一体各个位格之间的平等性，以及天主的不可理解性。达玛森（John of Damascus）在他的《正统信仰阐详》（*De Fide Orthodoxa*）里继承了“天主是无限的”的观点，而因为该书被翻译为拉丁文，这个观点得以在中世纪的西方世界里广泛流传。<sup>①</sup>

我们必须记得，在质疑欧诺米斯关于天主的本质在于“天生的”（ingenerate[ἀγέννητος]）或者“自然如此”（unbegotten），并且代之以无限的同时，葛利果认为天主的三个位格都具有无限性是可想而知的。所以，就像君士坦丁堡公会议（Council of Constantinople）在葛利果喝斥欧诺米斯之后旋即申明，如果圣子与圣父同性同体（ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ, consubstantialem Patri），那么，基督事实上已经合法地统辖了万民。我们可以确定的是，人们花了几个世纪的时间才能开始以“神圣简单性”（divine simplicity）——也就是葛利果所设想出的无限性（复杂的事物是有限的，因此简单的事物必定是非有限的[non-finite]）——来理解三位一体的关系。只有阿奎那才严正地主张三位一体的关系是真实而有区别，却非彼此分开——即三个位格的统一性是同性同体，与意志无关。<sup>②</sup> 但是，关键的一步是由葛利果所踏出的。他对于基督的统治延伸到整个世界的含蓄论点是基于三一论的推演，却又并不包含在三一论的神学之中。它完全是神学—政治性的我们只要翻开《创世纪》，就可以发现天主在以近东君主敕令的语言对祂的选民说话。神学政治一直在变化，但从来没有被完全征服而成为一种纯粹的神学。

所以，大使命悄悄地被转换成为一种基督宗教的普世化：福音中欢愉的宗教实践，扩展而为被当作真实的信仰传播，旧的一神论、新的

<sup>①</sup> 请参见：John of Damascus, *De Fide Orthodoxa*, 1.2.

<sup>②</sup> 请参见：Aquinas, *Summa theologiae*, 1a q. 28 at. 1 *responsio*.



无限之天主等等都带有了神圣者的形而上的庄严。普世化自身并非新事：它在古典哲学和中世纪哲学中已有其根源，尽管我们更熟悉的可能是康德与后康德的伦理学。而我们当然也知道列宁对它的断然抵制，即特定的人类经济条件阻碍了康德式的道德律令。<sup>①</sup>（一如奥登评注布莱希特时直言不讳：“先有温饱，后有伦理。”<sup>②</sup>）撇开在社会与政治方面可以反对康德的理由，似乎相较于基督宗教的普遍化而言，道德普遍主义更容易让我们这些理性的人类认同，恰恰是因为在道德普遍主义中我们不必为了认可自然律或者为了证明联合国人权宣言的公正性而去权衡各种相互竞争的对于启示的诠释。但是，基督宗教从来不只是一种伦理学甚或是一套观念而已。它依凭的是我已经引述过的耶稣非凡的宣言：“我是道路、真理、生命，除非经过我，谁也不能到父那里去。”（《若望福音》14：6-7）从而，对耶稣的信仰围绕着祂的绝对特异性（absolute singular），即唯一的神/人，祂的牺牲具有救赎的力量。这些起点甚高的基督论主张，完全不同于《玛窦福音》起点较低的基督论，尽管《玛窦福音》也将基督肯定为上帝之子。我们完全委身于这些观点吗？若是这样，那么这些观点的使用必须如同它们在基督宗教的普世化过程中那样一如既往吗？

\*

我们应该考虑三个先决问题，因为它们会引出其他更有价值的待答问题。第一个问题是基督宗教是否真的应该被普遍化？这不只是因为之前已经提到的福音与帝国之间的共谋，也因为全球宗教的视域使得基督宗教以及所有宗教都变成了地方性的宗教。我们为了欢迎

---

<sup>①</sup> 请参见：V. I. Lenin, *Materialism and Empirio-Criticism: Critical Comments on a Reactionary Philosophy* (Moscow: Foreign Languages Pub. House, 1952), ch. 4 section 1.

<sup>②</sup> W. H. Auden, “Grub First, then Ethics,” *About the House* (London: Faber and Faber, 1966), 33. 中文翻译出自《管子·牧民》——译注。

这种宗教的全球神学而放弃一种具有包容性的大公神学吗？在我看来，要在毫无条件限制的情况下肯定地回答这个问题，都与任何可辨识的基督宗教的信仰形式之间有所扞格。纳匝肋的耶稣的特性会因此而消失，这是他的救赎力量。向其他宗教学习并且让这样的知识深化人们自身的信仰是一回事，但在追求一种“新的普遍主义”<sup>①</sup>的过程中抹煞了人们的宗教界线则完全是另外一回事。就我自己而言，我将自己限定在普世宽容性之内，而非试图建构一种处理不可化约的宗教多元论的全球神学。

这让我想到第二个与第三个先决问题。我们有理由佇足反思，首先，教会论是否应该是普遍的——如西彼连（Cyprian）在著名的第六十六封信里所提供的历史保证，或者教会论是否最好被理解为圣体圣事礼（Eucharistic）。<sup>②</sup> 在天主教与东正教的教会论里，这是重要的议题。如果教会被看为是具有普遍性的，那么首先，大公性主要取决于世界上所有参与圣体圣事礼团体的联合，而这个联合是通过主教（对天主教徒来说，是罗马教皇）所施行的圣体圣事礼来展示的。然而，如果教会被完全看作是圣体圣事礼，它的大公性则首先体现在每一个敬拜的团体，其次才会体现在与其他教会的交流共享之中。<sup>③</sup> 这其中的差异也许不会影响到大使命在信徒心中的分量，但它与基督宗教在全球扩张中本身的神学—政治性质有相当大的关系。这是个细微的问题，普遍性与圣体圣事礼之间的区别，或许可以透过寻求一种起点甚高的基督论

---

<sup>①</sup> 请参见：David J. Krieger, *The New Universalism: Foundations for a Global Theology* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), esp. 18. 法兰西斯·克鲁尼（Francis X. Clooney）在他的《比较神学：跨越宗教界限的深度学习》里根据从其他信仰学习而提出了另一个完全不同的计划。参阅Francis X. Clooney, *Comparative Theology: Deep Learning across Religious Borders* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010).

<sup>②</sup> 请参见：Cyprian, *The Letters of St Cyprian*, 3 vols, trans. G. W. Clarke (New York: Newman Press, 1986), III: 66. 8. 3.

<sup>③</sup> 请参见：Nicolas Afanassieff, “The Church which Presides in Love,” in *The Primacy of Peter*, ed. John Meyendorff (Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 1963), 91-143.

而予以克服。<sup>①</sup> 无论如何，我在主要论证的其中一个方面将回应这个问题，然后处理第三个也是最后一个先决问题。

在基督宗教的西方世界里，对于什么是基督宗教信仰一直鲜有共识，而且在现代的传教运动开始之前的几个世纪里就已经出现许多明显的差异。主要教义的差别使得东正教、天主教与许多新教教会之间分道扬镳，还存在对教义的保守诠释与自由诠释。什么应该被普遍化？值得注意的是，在基督宗教的多元论背景中，人们很少提出这个问题：改变其他人民的信仰的伦理观从属于真理这个更高层次的议题，特别是若它是启示的真理，以及该真理必然我们所属的教会所采纳且恰当地被遵循的时候。当然，基督宗教内部的差异并无法阻止或妨碍普遍化。信仰的各种版本都可以被普遍化，因为这些信念中没有任何东西会阻止任何个人接受它们。我们不需要信念被普遍接受来为可普遍化原则增光。基督宗教信仰在西方世界的这种差异如今出现在中南美洲、非洲、中东、太平洋与亚洲等每一个基督宗教传教士足迹踏过之处。

诉诸真理的层级（*heirarchy of truths*），似乎并不能解决这些差异，甚至也不能使缩小差异，而福传者（亦即那些专注于三一论和基督论的人们）却主张我们应该从最高层级的真理开始。上述两种真理都未必包含在大使命之中，而且也都很难用来教导归正者。此外，“真理层级”这个在梵二会议所提出来的术语，并不意味着削弱确定性或重要性的程度，而是指一种教义组织的原则。<sup>②</sup> 实际上，福传者经常有严格受限的目的：洗礼及建立归正者可以实践信仰的最小机制。比如，在天主教的信仰与生活中，极大的希望（*great hope*）被放在洗礼的圣事印记之中，这是将领受圣洗者引领至接受恩典之不可磨灭的印记；在宗教迫害或宗教疲乏期间，它可能已经停止活动了好一段时间，但它总是可以得到复兴。如此一来，归正者被引领至教会，不是透过实际接受了大使命

---

<sup>①</sup> 请参见：Nikolaos Loudovikos, *Church in the Making: An Apophatic Ecclesiology of Consubstantiality*, trans. Norman Russell (Yonkers, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2016).

<sup>②</sup> 请参见：Unitatis redintegratio, 11.

所隐含的诫命里的字串，而是透过被给予一种无法被替代或破坏的印记（seal）。这里的普遍化便不是主要取决于以另一种语言及根据另一种文化来再次陈述的教义或神学。更常发生的情况是，油然而生的强烈忏悔感，以及一种对于基督救赎力量的基本理解就已足够使得基督宗教信仰普遍化。在这之后，归正者会像大家所理解的那样逐渐在信仰中成长。

什么应该被普遍化的议题涉及另一个问题，即什么才是普遍化？当地文化以其自身的宗教趋向来接受某一信仰，但是该信仰可能会恰当地融入那些习俗与信念之中并且存留其中，乃至蓬勃发展，却仍然会受到该文化的原本趋向的影响。意大利的天主教信仰与生活建立在罗马的土壤之上，而新教徒一再好奇异教徒的信仰与实践是否真的已经消失在人们的宗教精神里。或许在宗教的任何普遍化过程中都不可避免存在某种程度的混合主义，但若不只是某种显然程度的话，在这个过程中会发生什么？我们在此必须了解的是，基督宗教信仰的普遍化不同于道德普遍化之处，在于它不可能发生在毫无矛盾扞格的情况下。让我们想想牙买加波克曼尼亚教（Pocomania）的例子。击鼓、说方言、狂迷……等，在新教的复兴形态中与新教思想并不冲突，但是在西方世界所认知的基督宗教信仰中，将祖先崇拜引入宗教活动无理无据。我们可能并不希望否认波克曼尼亚教是基督徒，但我们好奇的是：在基督宗教信仰不再是基督宗教信仰之前，人们可以将多少信仰之外的事物加入基督宗教信仰之中呢？

我们也可以留意古巴以及最近在美国的萨泰里阿教（Santería）。<sup>①</sup>在尼日利亚实践的优罗巴教（Yeruba），以天主教的语汇重述了自身，但从未成为天主教信仰与生活的一个版本。可以确定的是，特别是早些时期，古巴的萨泰里阿教信徒也是在天主教的教堂里做礼拜，而他们的神职人员——萨泰罗斯（Santeros）与萨泰拉斯（Santeras）——被要求必须是天主教徒。但是萨泰里阿教并不将信仰耶稣基督的救赎当作核心；它外显的基督宗教特质是从以保有天主教的圣人为名的尼日利亚神祇演

<sup>①</sup> Miguel A. De La Torre, *Santería: The Beliefs and Rituals of a Growing Religion in America* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub. Co., 2004).

变的实践而来，因此没有体现基督宗教的精神。我们可以说，它参与了基督宗教，但它不属于基督宗教。特别是过去半个世纪里，在它从古巴移植到美国的过程中，萨泰里阿教自身已经成为一个宗教。在那个曾经看来是反宗教改革的普遍化取得丰硕成果的第一阶段里，伊比利亚天主教（Iberian Catholicism）在非洲后来反而是成功地反抗普遍化的案例。

到目前为止，我已经透过教会在地域的融合来思考基督宗教的普遍化。这种方案必然会产生边缘的案例、反抗或失败，而很可能也散播了西方基督宗教与福音书的内部分歧。但我们必须牢记在心中的是，《宗徒大事录》已经向我们表示，福传从来不全然是人类的事务。早在犹斯定（Justin Martyr）的时期，人们发现了“种子逻各斯”（σπερματικός λόγος）——这是从斯多葛学派借来并以基督宗教语词予以发展的概念，它被用来确立一种教义，即在人们听到福音之前，天主总是而且已经引领他们朝向信仰。天主已种下了真理的种子，而真理——自然的与启示的、哲学的与神学的——都只有一个。对犹斯定而言，基督是“每一族群的人都会分受的圣言，而且，即便那些生活合情合理的人一直被当作无神论者，他们也是基督徒。”<sup>①</sup>然而，“逻各斯”只会部分地显现在这粒种子里。为了看见它的全貌，人们必须望向基督，而这是犹斯定对福传的论证。在不依赖斯多葛哲学的情况下，我们是否能有其他论证方法来达到相同目的呢？

如果我们回想一下尼西亚派的神学就知道该怎么做了。这种神学认可一种基督统治万民的起点甚高的基督论。若是如此，如何将信仰普遍化的问题已经得到了回答，因为就某个重要意义来说，它已经被普遍化了。二十世纪的卡尔·拉纳（Karl Rahner）已经透过一种恩典神学，而不是像斯多葛一样诉诸万有的形式，发展了这个观点的现代版本。他追随阿奎那的观点，认为人类“唯有返回感觉印象”（*conversio ad phantasma*）才能得到关于神性的知识：我们“是世界中的灵”，而

---

<sup>①</sup> Justin Martyr, *Apology*, I. 46. 1-4.



且天主教在一般世俗经验且透过这种经验将祂自身呈现给我们。<sup>①</sup> 这种恩典的礼物不是主题式的 (thematic)、精确的, 甚至是情感上的抚慰, 它也不需要英雄式的美德。每一个道德行动都能让人体验天主。天主教徒可以透过把这种体验与教义关联在一起而以一种令人满意的方式诠释自己的体验。这种诠释对新教徒而言比较没有效果, 对其他一神论宗教亦然。但是, 我们绝不可说, 一个人, 甚至一位无神论者, 是被隔离在对天主的体验之外的。这意味着, 其他信仰的人们可以和天主教徒一样体验天主, 即便他们并不是直接向基督忏悔。尽管如此, 一位基督徒只能承认这些人的恩典是来自基督并且是建立在祂的赎罪圣祭之上的。

这是拉纳的宗教兼容论神学之基础, 这产生了他所谓的“匿名的基督徒” (anonymous Christianity)。<sup>②</sup> 在基督眼中, 好的印度教徒、道教徒、甚至是好的无神论者已经接近天主, 而且可能已经得救。有人可能会反驳道: 如果基督宗教确实存在, 那么它就不是匿名的; 整个传统一直以见证天主为中心, 甚至在必要时可以死而后已。此外, 比如说, 即便这样的描述仅仅是为了点出某些内在的献身精神, 一位虔诚的穆斯林完全可能会拒绝基督徒的标签。但是这些反驳无法使拉纳的命题失去效力 (disable)。他的声言凭藉的是天主的视野, 而一位基督徒只能从基督论的角度来掌握。为了使得论点前后完全一致, 拉纳也必须主张, 比如从印度教的角度来看, 一位虔诚的基督徒也是匿名的印度教徒。但是这样的对称性在两个宗教之间仅仅是表面如此, 因为一位现代印度教徒未必需要让自己委身托付于透过印度教的实践与信仰而得到的救赎。基督徒也可以透过结合一个特殊性 (作为独一无二救赎者的基督) 和一个普遍性 (拉纳所理解的恩典) 在救赎论中采取相当兼容的姿态。有人可能会反驳, 认为这种恩典神学过度兼容了。因为犹太人已经

<sup>①</sup> Karl Rahner, *Spirit in the World*, trans. William Dych (New York: Herder and Herder, 1968).

<sup>②</sup> Karl Rahner, “Anonymous and Explicit Faith,” *Theological Investigations*, XVI: *Experience of the Spirit: Source of Theology*, trans. David Morland (New York: Crossroad, 1983), 52-59.



经生活在与天主的圣约之中：天主给他们的许诺将会在那种关系之中得到成全，而且不需要以其他方式重新表述。基督从没有废止《梅瑟五书》；即便圣保禄也直言它将被成全，虽然这只能通过彼此相爱而非仅仅默默奉行才能得到成全（《罗马书》13：8-10）。

方才我们概述的恩典神学似乎既将基督宗教普遍化了，同时又否认需要将之普遍化。如果所有人都可能透过天主的恩典得到拯救，那么，又何必将任何人都引向基督呢？事实上，支持拉纳的立场会慢慢将人推向倾听自己信仰伦理的良心。你会问：认为唯有信仰坚定的人，才会试着改变别人的信仰——这个想法不合理吗？拉纳的神学对这个问题的回答是否定。因为在他看来，只有天主教徒能够完美地拥有有关天主的超越经验以及对那种经验的绝对明确的解释。其他人具有关于天主的超越经验，但是无法完全掌握它的意义。人们没有忽视十字架的重要性——它充足且无限的救赎——但是人们承认，对很多人而言，完全合理的先在宗教委身（*commitment*）不具有任何救赎力量。我们仍有空间可以挑剔拉纳为他的观点辩护的方式，他的神学人类学似乎安置于（*hard-wired*）这样的一种关于天主的教义之上，使得天主的自由被妥协了（*compromised*），人类与神圣者之间的无限差异性也如是。若拉纳的讨论仅从天主开始并加上对所有人的救赎的恩典邀约，而不是从相当现代的经验观念开始，会不会比较好呢？无论是匿名或者其他方式，我们能够合理地将基督宗教想像为不要求认罪忏悔（*μετάνοια*）的宗教吗？

我在此不拟深入批评拉纳的立场，将他的观点放在教会本身如何看待信仰的普遍化这个更为宽阔的脉络里，会有助于达到我的目的。因此，我将我的重点缩小至天主教神学与教会学。传统上，遵循大使命恰恰被当成促进救赎整个世界的必要条件。我们很容易在早期罗马教皇的宣告中看到这一点。依诺森三世（*Innocent III*）在第四次拉特兰会议（1215）上宣称只有一个普世大公教会，在这个教会之外无人可以得救（*Denz*, 430）。其中的涵义——特别是对犹太人与穆斯林而言——

是明显的。博义八世 (Boniface VIII) 在《至一至圣》 (*Unam sanctam*, 1302) 中支持了这份宣誓, 而尤金四世 (Eugene IV) 在其《诏书》 (*Cantate Domino*, 1441) 中特别提到犹太人、异教徒、异端分子甚至是分裂教会的信众们, 这些人不属于普世大公教会从而无法分受永恒生命。<sup>①</sup> 在这个漫长时期的前后, 在教会之中找到持反对立场的人不难, 但是没有任何人与教庭权威 (ecclesial authority) 交流。我首先想到奥利振、葛利果, 尤其是尼尼微的以撒 (Isaac of Nineveh), 但还有很多其他人以不同的方式大胆提出普遍救赎的观念。<sup>②</sup>

然而, 普遍和好 (universal reconciliation) 的官方立场只有在梵二会议后才开始有了细微变化。庇护十二世的教皇通谕《教会作为基督复活的奥体》 (*Mystici Corporis Christi*, 1943) 以及其对教会的真实成员 (actual membership of the Church) 与因为欲望而成为成员者 (membership by desire) 进行区分是一个重要的突破。<sup>③</sup> 普遍和好的议题是在梵蒂冈为了第二次世界大战之后的跨教义合作 (inter-creedal cooperation) 的努力中缓慢而不稳定地出现的。费尼神父 (Father Leonard Feeney, S. J.) 因为坚持一种对于旧有教义“教会之外别无拯救” (extra ecclesiam nulla salus) (Denz. 3866) 的过度字面的以及错误的读解而被逐出教会, 这个例子可以充分说明我们马上要讨论的问题。梵二会议所决定的《教会宪章》 (*Lumen Gentium*, 1964) 里记录了这件事。<sup>④</sup> 文中极为清楚地表示圣神也在可见的教会之外活动, 新教徒与世界其他宗教里的忠实信仰者并没有被隔绝在救赎的可能性

---

<sup>①</sup> 请参见: *Unam Sanctam*, <http://www.papalencyclicals.net/Bon08/B8unam.htm>, *Cantate Domino*, <http://holyunia.blogspot.com/2009/04/pope-eugene-iv-bull-cantate-domino-1441.html>

<sup>②</sup> 请参见: Isaac of Nineveh, *The Second Part, Chapters IV-XLI*, trans. Sebastian Brock (Louvain: Peeters, 1995), ch. 39-41, esp. 39.

<sup>③</sup> Pope Pius XII, *Mystici Corporis Christi*, 103, [http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_29061943\\_mystici-corporis-christi.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html).

<sup>④</sup> 请参见: *Lumen Gentium* 16 note 19, <http://www.christusrex.org/www1/CDHN/v3.html>. 孚佳谛 (Gerald P. Fogarty) 对这件事有详细的讨论, 请参见: *Gerald P. Fogarty 1870 to 1965* (Stuttgart: A. Hiersemann, 1982), 358-63.

之外。<sup>①</sup> 梵二会议关于大公主义的教令《大公主义的法令》（*Unitatis Redintegratio*, 1964）值得我们将它和《教会献章》比配而观，因为它提出了一个重要的反向重点：即便其他人可能够透过圣神而得以救赎（in the economy of salvation），但在基督宗教之内，只有天主教徒享有满全的恩典。<sup>②</sup> 最后，《教会对非基督宗教态度宣言》（*Nostra Aetate*, 1965）认为，即便天主教教会已经成为“天主的新子民”，但犹太人与天主“最为亲近”（“most dear”），该文献并且强调教会已经拒绝了除了基督宗教之外其他宗教里“没有真理与神圣”的论点。<sup>③</sup> 至少，我们在梵二会议中看到基督宗教信徒以外的人民的救赎被消极地表述：这关乎希望，而非信仰。<sup>④</sup> 更特别的是，会议文献的意向，是强调那些未闻福音但已经忠实地坚守他们自己宗教的实践并遵循自然律的人们的救赎的可能性。那么，如何看待那些知道天主教教义却仍未皈依的人呢？

反思那个问题的明确起点是教皇通谕《救主的使命》（*Redemptoris missio*, 1990），它的开头便说明基督的使命“其完成仍是遥遥无期”，并且宣告“传播福音的迫切性”。<sup>⑤</sup> 若望·圣保禄二世在重新提到梵二会议的《教会宪章》与《论教会在现代世界牧职宪章》（*Gaudium et Spes*）时，强调“天主的国不是一个概念、一个教条、或一个可自由诠释的方案，却是一个有面貌的人，名纳匝肋人耶稣的，不可见天主的形像”。<sup>⑥</sup> 耶稣的特殊性不为任何一种普遍性所吸纳（absorbed）。但

<sup>①</sup> 请参见：*Lumen Gentium*, 16.

<sup>②</sup> 请参见：*Unitatis Redintegratio*, 3, 4, 22.

<sup>③</sup> 请参见：*Nostra Aetate*, 4.

<sup>④</sup> 请参见：Hans Urs von Balthasar, *Dare We Hope “That All Men Be Saved”? With a Short Discourse on Hell*, trans. David Kipp and Lothar Krauth, intro. Robert Barron, 2nd ed. (San Francisco: Ignatius, 2014).

<sup>⑤</sup> 请参见：*Redemptio missio*, 1, 2。中文译文摘自梵蒂冈广播电台所载《救主的使命》中译文<http://www.radiovaticana.va/cinesebig5/pont-acta/enciclica/06redmis/06redmis001.html>（2016年8月30日检索）。

<sup>⑥</sup> 请参见：*Redemptio missio*, 18; *Lumen Gentium*, 5, and *Gaudium et Spes*, 22。中文译文摘自梵蒂冈广播电台所载《救主的使命》中译文<http://www.radiovaticana.va/cinesebig5/pont-acta/enciclica/06redmis/06redmis02.html>（2016年8月30日检索）。

是，如果我们只要向前推进一年到了1991年，我们发现跨宗教对话的宗座理事会（Pontifical Council）在《教会对非基督宗教态度宣言》出版25年后予以反省：“具体来说，其他宗教的**成员将会**（斜体为我所强调）在真诚实践他们宗教传统中的良善事物与遵循他们良心的要求中，正面地回应天主的邀请与接受在耶稣基督里的救赎，即便他们没有将祂认可或承认为救主。”<sup>①</sup> 我们应该注意未来革新主义者的使用。教会不能说其他信仰者现在将会得救，而只能说他们若是如此，则当一切该有的关怀都为了使人了解而被恰当地施予，因为严格的实践以及对追随个人良心的优先性的深刻天主教信念，他们将会得救。国际神学委员会（International Theological Commission）于1997年给出了一份更为确信的声明：“即便人们不属于可见的天主教教会，当今的首要问题不在于他们是否能够获得救赎；这个可能性在神学上是被确定的。”<sup>②</sup>（我在此犹豫并对神学上的确定性这个概念感到纳闷。神学可以为我们提供什么或哪些模式呢？它能依靠自己或者只能透过天主教的教会权[magisterum]来提供这些模式呢？我们在此无法回答这个问题。）

我们看到信理部（Congregation for the Doctrine of the Faith）在九年之后，也就是2000年8月6日出版的宣言《主耶稣》（*Dominus Iesus*）。在此值得一提的是它的副标题全文：有关耶稣基督和教会的唯一性及救赎的普遍性。在这里提到的任何字词都丝毫无损于《教会宪章》或支持拉纳的匿名的基督宗教学说，甚或是任何版本的救赎多元论（soteriological pluralism）。相反地，宣言明确在推动强调耶稣作为救赎的行动者的统一性（unity），以及教会作为宣扬救赎的制度工具。与此统一性相对的是另一种更深层的一体性（oneness），也就是在救赎之

---

<sup>①</sup> 请参见：*Dialogue and Proclamation*, 29. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_19051991\\_dialogue-and-proclamatio\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html).

<sup>②</sup> *International Theological Commission, Christianity and the World Religions*, 63, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/c](http://www.vatican.va/roman_curia/c).

中的三一位格。除非在基督之中并且经由基督，否则圣神不会行动，这是直接源自尼西亚派的三一位格论，透过存在而给予这个学说的一种立场。我们应该注意到的是，这里的关怀在于救赎是一种普遍的可能性，而不是提倡甚或坚守普遍和好。我们可以确定的是，人们诉诸大使命，因为如果缺少了它，教会拥有满全恩典的主张就没有任何意义了。<sup>①</sup>事实上，客观地说，相较于天主教徒，其他宗教的追随者“处在一个相当匮乏的情境”。<sup>②</sup> 满全并非全部，但一如天主教徒的了解，它在寻求救赎的过程中具有相当的重要性。

《主耶稣》的影响可以从教皇在它出版之后的随即评论里看到蛛丝马迹。若望·圣保禄二世在他2000年12月6日的公开接见讲话中说道：“地球上所有的义人，包括那些不认识基督和他的教会的人，在恩典的影响下，以虔诚之心追寻主，会因此被呼召去与主合作共同建立天主的王国。”<sup>③</sup> 这个评论似乎认可了那些仍在其他宗教里但是认识基督与他的教会的义人，即便这些人大概无法分享满全的生活。但我们必须仔细阅读这篇评论，因为王国已经被开启，但是从末世论的角度来看，则仍未成为现在式。我们可以在地球上协助建立这个王国，而不在永恒之中享有它。就在早些时候，若望·圣保禄二世于2000年10月1日在诵念三钟经（Angelus）之前评论道：救赎并非与其他信仰的人们毫无关系，但在基督里有其“终极根源”（“ultimate source”）。<sup>④</sup>

我们可以讨论更多在《主耶稣》之前的文献与言论，但我想教会的立场是清楚的；它已从上个世纪的排他主义移向兼容主义，但从未停止否认多元主义。兼容主义奠基于起点甚高的基督论与赞成尼西亚派的三一神学：基督是所有救赎的源头，尽管只有天主教徒可以在《圣经》

<sup>①</sup> 请参见：*Dominus Iesus*, 16.

<sup>②</sup> 请参见：*Dominus Iesus*, 22. 此脚注乃笔者经过原作者同意而修改添加。

<sup>③</sup> John-Paul II, [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/2000/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_20001206.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/2000/documents/hf_jp-ii_aud_20001206.html).

<sup>④</sup> John-Paul II, [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/angelus/2000/documents/hf\\_jp-ii\\_ang\\_20001001.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/angelus/2000/documents/hf_jp-ii_ang_20001001.html).



并透过《圣经》与对圣体圣事礼的恰当接受而享有恩典的成全。人们必须一丝不苟地遵守大使命，以便将恩典的成全推广至万民。事实上，天主教徒被驱策着去摆脱我们的懒散并且再次得到福传。<sup>①</sup> 关于这点的谈论不多，但重要的是承认天主教徒也是站在天主的审判之前，可能更是因为已经听到神圣的邀约并予以回应，或者已经在其关怀之中成长。恩典的成全既是一项责任，也是一项殊荣。

## \*

让我再次使用《救主的使命》里的一个观点来结束全文。它出现在若望·圣保禄二世的强调之中：“天主的国不是一个概念、一个教条、或一个可自由诠释的方案，却是一个有面貌的人，名纳匝肋人耶稣的，不可见天主的形像。”这个天国是一个多稳态的（multistable）现象——同时是内在的与外在的、此地与尚未到来的、道德的与属灵的、被接受的与进入的——这经常被当作是隐含在耶稣的寓言之中的各种样态。当若望·圣保禄二世公开表示优先接受耶稣作为天国在它的所有显示之上并且超越这些显示时，他恢复了奥利振在他对《玛窦福音》里关于耶稣是在人之中的天主之国（αὐτοβασίλεια）——也就是说，自己就是他所宣说的天国<sup>②</sup>——的评论这个惊人的睿识。这点非常重要。作为天父的天主不是一个现象；祂从未现身于世，但是圣子是这位不可见的天父的肖像（《哥罗森书》1:15）。唯有圣子显示了天父，并且就如同奥利振与若望·圣保禄二世所同意者，祂在对于天国的宣称并且透过此一宣称而做到了这点。这个天国并不伴随着耶稣而至，因为它已经以所有可能的成全临到了，并且，在临到中也将生动的天主带进了我们之间。我们如果感知到了天主，也是唯有透过耶稣的角度，或者，不如说是只有在让我们的生命服从于祂的训

<sup>①</sup> 请参见：Benedict XVI, *Ubicumque et Semper* (2010).

<sup>②</sup> 请参见：Origen, *Commentarium in evangelium Matthaei*, 14.7.10 and 14.7.17.



海之中而感知。耶稣说：“我是真理（*ἡ ἀλήθεια*）”，而他的部分意思是说，真理乃是在祂的位格与教导之中、并且透过祂的位格与教导而发现天国。这里有什么能够阐明基督宗教的普遍主义问题吗？

可能有。但是，如果在耶稣与王国之间有一本体论上的纽带，那么作为基督的耶稣的独一无二性问题会变得更为复杂。熟悉西方的犹太—基督宗教背景的基督宗教徒将会声言耶稣是基督，甚至坚称尼西亚—君士坦丁堡信经（the Nicene-Constantinopolitan Creed）的基督论与圣三论命题。同时，我们试图减少实际的生活与耶稣所教导的生活之差距来实现天国。但是，那些没有在这一精神语境中成长的其他宗教信徒呢？一项对世界宗教的研究显示，在不同的信仰之间有着相当程度的家族相似性。最常见的一点在实质上交叠于耶稣重申的有关整个希伯来的天启（Hebraic revelation）：“所以，凡你们愿意人给你们做的，你们也要照样给人做：法律和先知即在于此。”（《玛窦福音》7：12）我们可以在许多（有神论或无神论的）宗教里看到到这个态度的不同版本。我们已经可以想到的就包括伊斯兰教、耆那教、印度教、佛教、儒家，以及道家。<sup>①</sup>在其他宗教里可能也有类似的说法。学习比较神学的人可能多多少少告诉我们这方面的事情。指出这种共同的承诺，不只是认同于某一种道德的普遍主义，就基督宗教的观点而言，这也是确认基督同样存在于其他宗教，因为他们是根据各自的观点参与并肯定着一种或多种天国的样态。

#### 译者简介

李彦仪，台中教育大学教育学系助理教授

Introduction to the translator

LEE, Yen-Yi, Assistant Professor, Department of Education, National Taichung University of Education, Taiwan

Email: austen0329@yahoo.com.tw; austen0329@gmail.com

---

<sup>①</sup> 请参见：Quarn, 13: 22, 23: 96, 28: 54, 41: 34, 42: 50; *Agamas Sutrakritanga* 1.10.13; *Mahabharata* 5: 1517; *Udana-Varga*, 5: 18; *Analects* 15:23; *Tao Teh Ching*, 49.

## 参考文献 [Bibliography]

## 西文文献 [Works in Western Languages]

- Afanassieff, Nicolas. "The Church which Presides in Love." In *The Primacy of Peter*. Edited by John Meyendorff, 91-143. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1963.
- Aquinas. *Summa theologiae*. Edited by Thomas Gilby et al. 60 vols. London: Eyre and Spottiswoode, 1964-81.
- Auden, W. H. "Grub First, then Ethics." In *About the House*. London: Faber and Faber, 1966.
- Balk, Michael trans. *Udana-Varga*. Bonn: Indica-et-Tibetica Verlag, 1984.
- Benedict XVI. *Ubicumque et Semper*, 2010. (Only on the internet.)
- Carey, William. *An Enquiry into the Obligations of Christians: To Use Means for the Conversion of the Heathen. In which the Religious State of the Different Nations of the World, the Success of Former Undertakings, and the Practicability of Further Undertakings, are Considered*. Leicester: Ann Ireland, 1792.
- Carlen, Claudia ed. *The Papal Encyclicals*. 5 vols. Wilmington: McGrath, 1981.
- Clooney, Francis X. *Comparative Theology: Deep Learning across Religious Borders*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010.
- Cyprian. *The Letters of St Cyprian*. 3 vols. Translated by G. W. Clarke. New York: Newman Press, 1986.
- De La Torre, Miguel A. *Santería: The Beliefs and Rituals of a Growing Religion in America*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub. Co., 2004.
- Dialogue and Proclamation*, 29, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_19051991\\_dialogue-and-proclamatio\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html)
- Fogarty, Gerald P.. *The Vatican and the American Hierarchy from 1870 to 1965*. Stuttgart: A. Hiersemann, 1982.
- Gregory of Nyssa. "Contra Eunomium." In *Gregorii Nysseni Opera*. Edited by Wernerus Jaeger. Leiden: E. J. Brill, 1952, vols. 1-2.
- Haleem, S. Abdel trans. *Quran*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Hill, Geoffrey. "Annunciations." In *Broken Hierarchies: Poems 1952-2012*. Edited by

- Kenneth Haynes. Oxford: Oxford Uni-versity Press, 2013.
- International Theological Commission. *Christianity and the World Religions*, 63.  
[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1997\\_cristianesimo-religioni\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesimo-religioni_en.html)
- Isaac of Nineveh. *The Second Part, Chapters IV-XLI*. Trans-lated by Sebastian Brock. Louvain: Peeters, 1995.
- Jacobi, Hermann ed. *Agamas Suttrakritanga in The Jaina Sutras*. 1894; rpt. London: Forgotten Books, 2008.
- John of Damascus. *De Fide Orthodoxa*. Edited by E. M. Buyaert. St Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 1955.
- John-Paul II. *Redemptoris missio*. Boston: Pauline Books, 1991.  
\_\_\_\_\_.[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/2000/do- cuments/hf\\_jp-ii\\_aud\\_20001206.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/2000/documents/hf_jp-ii_aud_20001206.html)  
\_\_\_\_\_.[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/angelus/2000/docu- ments/hf\\_jp-ii\\_ang\\_20001001.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/angelus/2000/docu- ments/hf_jp-ii_ang_20001001.html)(These seem to exist only on the internet.)
- Justin Martyr. *Apology*. Edited by John Kaye. Edinburgh: J. Grant, 1912.
- Kingsbury, Jack Dean. “The Composition and Christology of Matthew 28: 16-20.” *Journal of Biblical Literature* 93, no.4 (1974): 573-584.
- Krieger, David J. *The New Universalism: Foundations for a Global Theology*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991.
- Lau, D. C. trans. *Analects*. Harmondsworth: Penguin, 1979.
- Lenin, V. I. *Materialism and Empirio-Criticism: Critical Comments on a Reactionary Philosophy*. Moscow: Foreign Languages Pub. House, 1952.
- Loudovikos, Nikolaos. *Church in the Making: An Apophatic Ecclesiology of Consubstantiality*. Translated by Norman Russell. Yonkers, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 2016.
- Lumen Gentium Vatican Council*. Create Space Independent Publishing Platform, 2017.
- Nostra Aetate, ed. Austin Flannery. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2014.
- Origen. In evangelium Matthaei commentariorum. Edited by Carol Henric Eduard Lommartzsch. Berlin: S. J. Josephy, 1834.  
\_\_\_\_\_. *On First Principles*. Translated by Paul Koetschau. New York: The Cathedral Library, 1966.
- Pope Pius XII. *Mystici Corporis Christi*, 1943. See [http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_29061943\\_mystici-corporis-christi.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html).

Rahner, Karl. *Spirit in the World*. Translated by William Dych. New York: Herder and Herder, 1968.

\_\_\_\_\_. "Anonymous and Explicit Faith." In *Theological Investigations, XVI: Experience of the Spirit: Source of The-ology*. Translated by David Morland. New York: Crossroad, 1983.

Smith, John D. ed. *Mahabharata*. Harmondsworth: Penguin, 2009.

Von Balthasar, Hans. Urs. *Dare We Hope "That All Men Be Saved"? With a Short Discourse on Hell*. Translated by David Kipp and Lothar Krauth. Introduced by Robert Barron. 2<sup>nd</sup> edition. San Francisco: Ignatius, 2014.

Wu, John C. H. trans. *Tao Teh Ching*. NP: Shambhala, 1990.