



二十世纪基督教政治神学论评

安希孟（山西大学）

摘要：本文属于基督教神学思想发展史的一个片段。政治神学可以追溯到斯多葛派。二十世纪施米特光复了政治神学。政治神学依然是欧洲的思潮。欧洲社会经历各种批判风潮而革新。二十世纪六十年代政治神学的主题再度引起重视。对政治领域的强调再次发挥影响力。现代政治神学对神学与政治关系模式提出新的看法。政治神学不同于迫使神学家和教牧人员“讲论政治”。现代政治神学更注重此岸，而不是对彼岸世界的遐想。具体多于抽象。公共多于私人。实践多于思辨。历史的具体多于形而上学。对苦难的思考多于对天国的沉思冥想。以往的政治神学认同现状，新的政治神学是批判的、实践的、革命的、反抗的、解放的、激进的、公共的神学。政治神学接受了马克思主义的本质的批判性、革命性、实践性、公共性。它们认真对待马克思的宗教批评。它也对教会机构和神学传统进行批判。“非私人化”也是所有政治神学家的纲领。莫尔特曼强调新、旧政治神学的分殊。古老的过时的政治神学叫政治宗教。宗教对世俗社会的“屈从”，就是以宗教为婢女的政治宗教。但另一方面，欧洲政治神学也缺少解放神学拿枪的神父那种实际社会后果。

关键词：政治、异化、社会、解放、希望、世俗、实践、批判、世界、未来

DOI: 10.29635/JRCC.202112_(17).0003

每一种学术思潮和政治运动，都在各该时代发挥过历史影响，完成自己的历史使命，推动了社会改革，在历史上留下痕迹。基督教和马克思主义对话曾经是一个时代的政治社会关切。也许欧洲和拉美政治神学对于华语学术界更亲



切。政治神学是一个含括深广的概念。这是基督教思想史上已经翻过去的一页。亚非拉的概念、第三世界与发展中国家的概念是重合的。此文里的解放神学、发展神学，应该属于这个范畴。我们都曾经耳熟能详的政治术语是剥削、压迫、世界、政治、革命、战争、和平、阶级斗争、反抗、反帝反殖、社会主义、共产主义、修正主义、机会主义。这些也曾经和基督教政治神学联系在一起。在回溯二十世纪基督教神学历程时，六十年代革命风潮与亚非拉解放斗争是绕不过去的坎。对资本主义的批判和对马克思主义的向往，是一个时代的风气。民族解放、国家独立、人民革命、国际共运论战、武装斗争、对资本主义的批判和对革命的向往，是那个时代的特征。异化理论、反帝反殖反霸、反抗剥削压迫、革命中心、世界领袖，曾经是人们热议的话题。解放神学、政治神学、民众神学、未来神学、革命神学，是绕不开的观念。这是批判的、公共的、实践的、向前看的神学。这容易使人想到马克思主义的本质是批判的、实践的、革命的、斗争的。解放神学、政治神学、黑人神学、民众神学、希望神学、绿色神学、环境神学，不一而足。政治神学不是肤浅的乐观主义，但绝不是悲观主义。它不是颂扬战争，但绝不是和平主义和投降主义。

历史地看，政治神学可以追溯到古代希腊斯多葛派（Stoics），二十世纪，施米特（Carl Schmitt，1888-1985）复兴了政治神学。六十年代晚期政治神学再度成为热门话题。它是基督徒与马克思主义者对话的产物。它是批判的、实践的、公众的神学。麦茨（Johann Baptist Metz，1928-）^[1]、莫尔特曼（Jürgen Moltmann，1926-）是主角。它对教会和神学采取批判的态度。理论是为实践服务的。思想本身不是目的，而是为了行动。政治神学不同于政治宗教，也不同于解放神学：解放神学产生了实际社会效果。

政治神学的出发点是实际的经济、政治和社会实践以及与之相适应的意识

^[1] J. B. 默茨 (Johann Baptist Metz, 1928-), 当代德国著名的天主教神学家, 德国明斯特大学天主教基础神学教授。



形态，而不是规范的模式或乌托邦式幻想。政治神学不是在真空中、书斋里或实验室产生的。“它不时地回到它为之服务的活生生的人们那里。”政治神学试图阐明社会集团、机构和运动以及各自的意识形态之间的相互作用。政治神学认为没有那一种单一的关于实在的模式或分析模式可以完全解释社会实践。政治神学进而认为，哲学家只不过以各种方式解释世界，而政治神学家的目的却是改造世界。这可以说是抱负不凡。

政治神学有不同的名称：“希望神学”、“革命神学”、“解放神学”、“造反神学”——今人反倒有些陌生。而就他们产生的社会背景而言，又可以冠以“黑人神学”、“非洲神学”、“反性别歧视神学”、“社会主义神学”、“发展神学”（和发展中国家有关）。这些名称不过是把“神学”这个名词加在各种表现形势、希望、失意、恐惧、愤懑的术语之前。政治神学要求摆脱多种多样的统治：经济统治（同剥削及贫困有关）、政治统治（同霸权与强权有关）、文化统治（同移植作用及身份有关）、心理统治（同异化及情感有关）。在上述这些领域中，解放的含义是各不相同的。上述这些争取解放的斗争有一个共同特征，即，都反抗现存事物秩序并试图改变现存秩序。马尔库塞（Herbert Marcuse, 1898-1979）分析了革命运动的来龙去脉，而这些脉络是各种各样的，这些革命既存在于第三世界人民中（他们依赖工业化国家，这些工业化国家有的实行自由经济、有的实行中央集权的社会主义制度如苏联），也存在于富裕的或发展中社会的穷人或边缘成员中，也存在于这些社会的青年一代中（这些青年人自己虽然不是贫穷与剥削的直接牺牲品，但却对大规模生产、大规模消费、大规模通讯的冷酷前途感到灰心失望）。由于这些不同的起源，政治神学事实上是在两个地区产生的，在具有较强经济依赖性并且具有较发达的批判意识的国家里（特别是拉丁美洲）以及在具有相当高的经济实力但却缺乏社会凝聚力的国家里（如西德）。因而，政治神学产生的原因是：被剥削者的人们的苦难以及自认为处于社会边缘地带的人们的苦难。这两类人中，前者认为后者沉迷于奢华



之中，后者认为前者的雄心勃勃是他们的处境造成的。

一、世俗化与希望：两个出发点

二十世纪六十年代以后的政治神学有两个出发点：近代世俗化进程和面向未来的意识。世俗化就是赋予原来的宗教概念以世俗的意义，它表现为面向未来的世俗改革进步运动。世俗社会革命的精神同时也就是未来意识，即“希望”。这一政治神学受惠于希望神学多多。政治神学的这两个出发点，就是一而二、二而一的关系，“未来”这一概念的功能可以为对社会现状进行批评提供杠杆。

基督教新教在其四百多年的传统中提出两个神学概念，他们以此澄清其历史地位和政治参与。这两个概念就是路德（Martin Luther, 1483-1546）的“两个国度”的理论和“基督的主权”的理论。这两个理论是德国教会在同国家社会主义独裁进行斗争时对国家态度的基本特征。根据“两个国度”的理论，信义宗（Lutheranism）对国家采取中立的立场。这在一九三五年的安斯巴赫教令（Ansbach Decree）中有案可稽。根据“基督的主权”的理论，“认主教会”（confessing church）采取抵抗立场，这反映在一九三四年巴门神学宣言（Barmen Theological Declaration）中。不仅如此，战后德国在政治、社会、伦理问题上的分歧也是由于这两个概念的差异造成的。

根据“两个国度”的理论，一切社会、政治伦理问题，如核军备、奥德河-尼斯河线（order-Niesse border，德国与波兰的边界线）、社会自由主义政府和东方集团的条约、堕胎问题、世界基督教会同种族主义进行斗争的纲领、支持发展中国家、私人财产的管理等问题，都不是神学所应当关心的。它们被推给“世俗王国”来讨论，要根据政治理由和便利来解决。而根据“基督的主权”的理论，这些问题应当放在基督统治下的忠实的门徒身份的含义范围内解决。

路德关于“两个国度”的理论产生于宗教改革时期。四百多年前的宗教改革



对教会与国家的关系及基督徒在这两个国度中如何生活产生了直接影响。而新的“基督的主权”（Sovereignty of Christ）理论产生了教会的抵抗运动，这一抵抗运动凭借福音的力量来处理同现代世俗国家和反基督的国家集权主义意识形态的关系。

战后德国天主教会受到企图恢复原有的教会与国家的关系的势力的压制。新的政治神学观念不满意在德国恢复过时状况的企图，政治神学一开始就对在现代条件下教会的社会和政治功能进行批判，并重新加以规定。在德国，这一神学是制定天主教和新教神学家共同参与的、同社会保持批判互动关系的神学的第一次尝试。政治神学因而就具有跨教派的特点，也具有普世的特点，因为这两大教会都面临同样的难题：他们的教义越来越同现代生活脱节，在他们的神学和教会传统中都找不到解决现时代困难的方案。

这种新的政治批判神学有两个出发点：

一、世俗化过程。世俗化还没有得到充分的神学答案或解释。政治神学接受了在世俗化过程中马克思主义对宗教的批判。众所周知，这种批判并不是对基督教神学和宗教信仰内容的批判，而只是一种功能性批判，批判宗教和教会的社会、政治、心理功能。它并不探究神学教义是真还是假。相反，教义要接受实践检验，以便了解它的效果是压迫人，还是解放人，是带来异化，还是带来人化。根据这一方法，实践成了真理的标准。这一标准不仅在马克思看来是正确的，而且在从康德（Immanuel Kant, 1724-1804）到萨特（*Jean-Paul Sartre, 1905-1980*）的哲学中都起过作用。它是现代精神的特点。根据这一标准，反思意识同实在的关系不再是直观的、思辨的，相反，它同实在的关系是操作性的、自我批判的。

这样一种神学因而就必须对它的内容和实践功能不断地加以批判的反思。一个致力于这种类型神学的教会，不能再抽象地讨论教会与政治的关系，似乎这两者互不相干，而只能拼凑在一起。相反，这样的教会对自己的政治存在和



实际社会功能应当具有批判意识。

政治神学不是一条新教义。相反，它希望唤起基督教神学的政治意识。有的神学意识到自己的政治功能，有的神学缺乏政治意识。但是从来没有脱离政治的神学。有的教会不愿意承认他们在社会中的政治立场。他们隐瞒、掩盖、伪装它，然后声称他们在政治上是“中立的”——事实上他们从来不中立。无论是在历史上，还是在上帝之国中，从来都没有脱离政治的教会。政治神学并非把政治关切作为神学的核心问题，而是把神学关切当作神学的核心问题。在神学的政治功能方面，它希望彻头彻尾地是基督教的。它不想使教会政治化，似乎可以在教堂大讲政治。它希望使教会政策基督教化，使基督徒的政治介入基督教化。它接受了现代人对宗教的批判，使信仰的正统学说向基督的门徒身份的正确实践 (ortho -praxis)转化。

二、未来意识。如果我们仅仅从神学出发把近现代的历史著作是否定性的，谈论什么“近现代从传统中解放出来”、“神圣事物的世俗化”、“世界远离上帝”，则我们还不能真正认识近现代历史。现代意识就其起源而论，是对往昔和传统进行批判，因为它面向未来，试图使人类的生活面向历史的规划^[1]。对往昔的现实的批判，是以过去和当前所包含的未来的可能性的名义进行的。对起源的批判服务于未来对传统和制度的批判，为新事物寻求自由。康德率先向宗教提出了现代性问题：“我可以希望什么？”随着这个问题的提出，关于超验性的经验从形而上学转向末世论。

中世纪神学强调“爱”的至上性，宗教改革神学强调“信”的优先性，现时代揭示了“望”的重要性。内在性不再被体验为不变不动的天空之下转瞬即逝的尘世，而是被看作开放的生活过程和尚未认识的未来的历史。

二百多年来，神学和教会都没有认识到未来的至上性，没有认识到现代人

^[1] Johannes B. Metz. *Theology of the World*, trans. William Glen-Deepel. 88ff. New York, Herder and Herder, 1969.



为希望的真理而进行的斗争。由于神学和教会遇到的是以批判教会的形式和以社会革命的形式出现的对未来的重视，所以，他们被迫作出招架的姿态，被动挨打、拙于应付，而同反革命的权力和保守的意识形态结盟。他们认为现时代的未来不过是敌视基督者的形象，它的希望不过是渎神者的灵魂。直到最近，神学们才懂得现时代的形势要求他们“解释心里的盼望”（彼前 3: 15）“这一解释不能仅凭一篇讨论道德的论文从神学上来完成。这一解释要求全部基督教神学重新向末世论定向，从而使神学连同其《圣经》应许的历史与现代社会对未来历史的兴趣一致起来。”^[1]

卡尔·巴特（Karl Barth, 1886-1968）强调末世论。莫尔特曼深受巴特的影响，他带着这种烙印读了布洛赫（Ernst Bloch, 1885—1977）的著作。他发现，布洛赫著作的哲学概念可以帮助他理解自己的意图。通过布洛赫，人道主义的马克思主义的传统影响了他。巴特的末世论倾向把上帝描绘成“在上者”（above），而不是在未来。布洛赫是无神论者，而不是有神论者。这二者都是需要认真对付的。

新的政治神学因而强调：迄今为止被人以怀疑的眼光看待的末世论，应当成为基督教神学的基础和媒介。它把基督教神学规划为弥赛亚神学。政治神学在欧洲的根源就是“希望神学”。在“希望神学”中，“政治神学”这一术语并不引人注目，但其实质已初见端倪。几年之后，莫尔特曼开始宣布自己的神学也就是政治神学，并把它同麦茨的观点联系在一起。

这样，莫尔特曼就用末世论的政治神学取代了路德理论中关于“两个国度”的理论和“耶稣基督的主权”的理论的矛盾，成为继起的第三种理论。

世俗化与未来并非互不相干、彼此独立，而是紧密联系着的。当代世界的特点是，它特别关注那被称为“新颖”的东西。对未来的这一热情，影响到当代

^[1] Jürgen Moltmann, *On Human Dignity*. Fortress Press. Philadelphia, 1984, p.100.



社会政治和技术领域的革命。

现代人类只知道尚未存在 (what has not yet been) 的未来。换言之, 这种新的情感是由克尔恺戈尔 (Soren Kierkegaard, 1813-1855) 所说的“对可能事物的激情” (passion for the possible) 决定的。同时, 传统的力量逐渐削弱; 旧事物很快过时; “黄金时代”不是在我们身后, 而是在我们前方; 它不是在梦中被记忆, 而是以创造性方式被期待从未来得到。同过去的联系越来越具有纯粹美学的、浪漫主义的或古代的特征, 或者, 它依赖于纯粹历史兴趣, 这一历史兴趣仅仅证实往昔已经过去, 已被清除。这一现代意识同往昔的联系纯粹是历史性的, 但同未来的联系却是存在主义的。它使人摆脱仅同起源有关的历史暴君的束缚, 使人面向同终局有关的历史。

未来本质上是尚未存在、从未出现过的现实: 本来意义上的“新”。同这样一种未来的联系不会纯粹是沉思的、回溯的, 也不能停留在表象领域。因为表象和纯粹沉思指的是已经产生或仍存在的事物。同未来的关系是行动的关系, 有关这一联系的理论是导致有效行动的。在这种对未来的态度中, 人不再把他的世界体验为强加给他们命运, 体验为环绕他的不可违反的自然, 而是体验为借以建造自己新世界的采石场。他改造世界, 把它改造成为他自己的历史活动的场所。世界取决于人及其技术活动, 因而它是一个世俗化了的世界。被称为“世俗化”的过程和“未来的优先地位”彼此密切结合在一起。

现代意识和现代人对世界的认识中的“未来的至上性”在关于基督教信仰的流行的宗教概念中引发了持续的危机。“彼岸世界” (world beyond) 和“上方的天堂” (heaven above us) 似乎不仅仅是隐蔽的, 而且已经消失。因为隐蔽的东西可能是强大有力而且同我们很接近。“我们上方的世界”渐渐地然而确实地来到了伸手可及的范围之内。它似乎落到我们的手中, 可以由我们支配。我们在世界中不再可以直接发现“上帝的踪迹” (traces of God), 而是发现人的踪迹 (traces of man) 及人的改造活动。我们在世界中碰到的是我们自己以及我们自



己的可能性。“天上的世界”的光辉似乎已暗淡。深深感动当代人的，不是对“天上的世界”的承诺，而是对未来的承诺；非宗教的和摆脱魔力的现代人向着未来开放。未来成为一种挑战，激励人走出自身。

今天，东方和西方的注重实效的世界观和人文主义都直接面向未来：比如马克思主义及其未来的无阶级社会，就是要通过人的活动来实现。他们所寻求的拯救——成功的和实现了的人性——不是要在“我们上方”发现，而是要在“我们前方”发现。近代的宗教批判，特别是马克思主义者的批判，可以归结为一个共同因素：基督教，以及一般说来，宗教，在面对现代情感中的“未来的至上性”时，感到无能为力，因此，这种新的情感常常声称是彻底清除宗教意识的工具。对超越性的关切被当作纯粹思辨性的而抛弃，并被对未来的实际态度所代替。

在这种情况下，基督教信仰如何解释自身？它如何解释它自己对希望的回答？它可以把这种形势看作是彻底排除神学意识吗？它可以把神学归结为是空洞而形式的悖论吗？它可以这样做，但必须有一个条件：信仰对神学中的末世论越来越变得无足轻重感到震惊，对神学遗忘未来感到不安。现代神学对信仰的历史性的思考仅仅强调过去同现在的关系，布尔特曼（Rudolf Karl Bultmann, 1884-1976 年）及其以海德格尔（Martin Heidegger, 1889-1976）为根据的存在主义神学就是一个榜样。所有对《新约》的存在主义解释，都被认为是对在当前作出决定的瞬间的这一历史信息的描述。

我们同未来的关系如何？被神学拆开的东西必须再次被结合在一起：未来与超越性在基督教信仰的《圣经》信息中是联系在一起的。只有这样，基督教信仰才能同这一新的意识对话。世界的世俗化的发展之所以可能，仅仅是因为世界是被放在末世论的应许的背景上来体验和解释的。在这一背景上，世界不是作为彻底的和不可违反的先定和谐而出现的，而是作为正在生成的实在（becoming reality）而出现的。它可以通过人的自由历史活动被改造为更加伟大的未来。通过人的自由对世界的抨击而对世界普遍加以改造，这正是我们所



说的“世俗化”过程的特点。

基督教信仰对历史世界的责任可以通过“创造性末世论”的观念从神学上加以确立，这意味着一种“政治神学”。

上世纪六十年代以后马克思主义与神学家的对话集中在“未来”问题上。神学家们认为基督徒与马克思主义者趋同的焦点是“未来”的意义。神学家诺瓦克 (Michael Novak) 认为，马克思主义哲学不是西方意义上的唯物主义 (materialistic, 实利主义、拜金主义)，它展望未来，在未来，人的想象、抉择和创造性劳动的能力将得到极大发展。这样一种未来可能从未出现，这样，马克思主义关于未来的概念就会是开放的，这种未来概念的作用就是对现状的批判和改革提供杠杆。不间断的世俗改革！

1966 年，在奥地利，天主教与马克思主义者举行会谈。拉纳尔 (Karl Rahner, 1904-1983) 指出：“基督教是关于绝对未来的宗教。”基督教是末世论的，它反对把任何当前社会秩序说成是“尘埃落定”、“大局已定”。在历史之中，正义永远不可能彻底实现。基督教反对把现状或往昔当成偶像，因为它的救主是永远被期待的：“来了，我主耶稣！”基督教徒孜孜以求在地上建立上帝之国（世俗的未来），建立真理、自由与爱的王国。既然以这样一些价值为特征的国际社会尚未建立起来，那么，基督徒就不会满足于已取得的成就；朝圣之旅还没有结束，还有许多路程要走，不间断的教会改革。

二、对话：基督教与马克思主义

政治神学是基督教与马克思主义对话的结果。对话之所以可能，是由于双方都发生了一些尽人皆知的变化。在马克思主义方面，前苏共二十大。苏联入侵匈牙利引起许多共产主义者的反感，使得人们有可能把斯大林主义同马克思主义区别对待。人们认为，苏联所发生的事，同马克思主义根本不是一回事。



马克思早期著作的结论使人们有可能对马克思主义的本质和目标作出积极的、有深远意义的修正。1957 年，出现了由被开除的共产主义者及非共产主义者组成的“新左派”（New left）。在宗教问题上，新马克思主义不赞成把无神论当作争论的焦点，更倾向于要求基督徒坚持原始基督教的本来的革命因素。

在基督教方面，最重要的影响来自布拉格夸美纽斯神学院的赫洛马达卡（J.L.Hromadka）。早在 17 世纪，夸美纽斯就提倡建立国际和平法庭，实行普遍裁军。本着同样的精神，赫洛马达卡于 1958 年组织了基督教和平会议（Christian Peace Conference）。1961 年、1964 年和 1968 年又相继召开了全基督教和平大会（All-christian peace Assemblies），与会的不仅有基督教会的代表，也有来自东方、西方、第三世界的代表。1958-1959 年，德国福音学院学习联谊会的马克思主义委员会（Marxist Commission of the Study Fellowship of the Evangelical Academies）就对马克思主义表现出极大的兴趣。1967 年，在捷克斯洛伐克双方代表举行了会谈，这是罗马天主教转变态度的一个见证。这一转变从 1958 年教皇约翰二十三世的即位开始。这一转折是从对世界的批判与谴责转变为对世界的普遍开放以及对人自身的善性的企盼。1968 年，基督教会与马克思主义者在日内瓦又一次举行对话。这种对话既有世界性会议级别，也在某个国家内部非正式场合进行。在法国，双方回忆二战抵抗运动时期的合作经历，使对话在相互信任的气氛中进行。马克思主义与基督宗教之间的对话已有了很长历史。在欧洲上个世纪六十年代发生了共产党与天主教会的官方对话，两方派遣最高知识分子进行对话。伽罗蒂（Roger Garaudy, 1913-）《从诅咒到对话：一个马克思主义者向大公会议说话》（1965 年）具有长远影响和很高价值。伽罗蒂为对话做出贡献。西班牙共产党总书记桑弟亚果·卡利洛主张，对共产主义者来说，否认上帝的存在，并不是最重要的。在意大利，陶利亚蒂（Palmiro Togliatti, 1893—1964）在第七次党代会上号召同教会对话。在英国，最有趣的对话是六十年代末成立的天主教马克思主义者“斜面”小组（slant



group)。双方主要是从理论上交换观点，探讨不同的信仰体系。这种接触是建立在共同关切与共同行动的基础上的。解释世界的意见分歧被改造世界的共同努力所代替。对话双方并不强迫对方改变观点。马克思主义者面临的挑战是重新忧虑来自斯大林主义和戒备森严的共产主义的教条，这些教条造成虚假的意识，基督徒面临的挑战是摆脱文化君士坦丁主义（Cultural Constantinianism）^[1]，把基督教的审判同中产阶级的论断区分开来。双方都在自己的传统中重新发现一些被遗忘的要素。他们发现，在对话中，自己的观点更成熟，更丰富，而各自的信念并没有被削弱。

由于基督教与马克思主义的对话，上世纪六十-七十年代，标志着基督徒与马克思主义者具有共同关切的特征是“人化”（humanization）概念，即人化的（有人情味的，符合人性的，尊重人，关心人的）社会条件显然成了双方的当务之急。为了说明这种趋同性（convergence），拉赫曼（Jan Mili•Lochman）认为可以举出三个方面的例子：社会、历史与未来。在《遇到马克思》（Encountering Marx）中，他提出圣经思想是基督教和马克思主义的共同背景，他说：“马克思主义精典著作中也常有圣经的痕迹，谁也不能质疑这一点，即使是卡尔•马克思和弗里德里希•恩格斯。”^[2] 梯利希（Paul Tillich，1886 1965）也展示了马克思主义与基督教之间的亲和力。

马克思主义与基督徒关于人的观念都强调人是社会的生物，人不是一种抽象物，不是自满自足的孤立的生物。他生活在同别人的联系之中。他是社会性的存在。这是人存在根本条件。这也是他作为人的存在的界限。他必须同其他人结成事实上的联盟，而不仅仅局限于对个性的关怀。这就是在人格的与社会

[1] 由皇帝主持的基督教全体大会，是一种君士坦丁主义（Constantinianism）症状，即让世俗与异教统治者干涉教会生活、圣经及神学解释。4 世纪基督教主教对于异教皇帝君士坦丁表现的敬意，是基督教国度从使徒基督教退化为近于异教的罗马宗教过程中的最后一根稻草。

[2] Jan Mili Lochman, *Encountering Marx*, p.119.



的意义上的人的成全的方式。首先，与他人的联合意味着同穷人和被压迫者的团结，同衣衫褴褛的、忧心忡忡的人的团结，为建立一个公义的社会而努力。“这种联合的姿态，这种社会主义的推动力，把基督教和马克思主义者同其他强调个人潜在力的倾向区别开来。”^[1]

“我们都严肃地把历史看作人的存在的重要内容。”^[2]人不是一种抽象物，不是一般的、形而上学地预设的实体。他是历史的生物。他不是抽象的个人、不是拥有“现实存在”，相反，他存在于并且介入具体的历史条件和联系。生活在这种历史处境中，他不是纯粹的历史客体；他也是历史的主体和动力。历史是人承担责任的领域，历史是人处理自己事务的讲坛。

基督教与马克思主义思想都直接面向未来进行思考。人是“人在旅途”（home viator）。人在江湖，身不由己，总是在向着终点的路途上奔跑。他并没有被束缚在一成不变的既定现状上。相反，他情系未来。既得的成就对他远远不够用。他必须忧虑更伟大的正义的许诺。根据这种许诺，他不仅解释世界，而且改造世界。

这不是说，基督徒与马克思主义者之间没有分歧。根本的区别是上帝问题（question of God）。但这一差异并不构成二者之间不可逾越的鸿沟。今天，神学家们对这个问题相当谨慎，并不认为上帝概念真的构成基督教信仰的本质。马克思主义者也认为，无神论并不是成为马克思主义的首要条件。

基督同马克思主义者第二个分歧是关于恩典的超验性（transcendence）问题，但这同样不会妨碍二者的合作。说到上帝，那么，基督教所说的上帝，已不再是形而上学的上帝概念。这个概念同马克思主义的历史的、社会的、动态的趋向截然相反。在基督徒看来，这一形而上学概念是虚假的。拉赫曼说：“我

^[1] Jan Milic Lochman, *Church in a Marxist Society*, SCM Press, London and Harper and Row, NY, 1970, p.174.

^[2] Ibid.



谈论的上帝不是哲学家的上帝，而是亚伯拉罕、以撒、雅各心中的上帝。”^[1]因而这个上帝不是形而上学框架中的上帝，而是历史的上帝、社会的上帝、未来的上帝。这种超验性并不使人疏离、并不剥夺人的历史与社会的方面，它使人自由地面向历史、面向社会生活、面向未来。

说到恩典的超验性，基督徒认为，福音的核心是上帝道成肉身。若从理论上否认了上帝，那么人就有可能完全消融在自己的历史、社会、未来之中。他被束缚在内在性之中，囚禁在自己俗世工程之中。次终极（penultimate）对他成为终极（ultimate）。他的全部命运取决于既定成就。他同时既生活在胜利的幸福与亢奋的可能性之中，也生活在失败和罪恶所造成的苦恼和失望之中。

在这种情况下谈论恩典的超验性，可以说它就是人的存在的终极向度。超验指的是：人永远不会完全由于社会历史条件而处于穷途末路。他的未来比他的成就更伟大。他不仅仅是他自己。恩典指的是：我们的拯救同我们的努力的成败无关。我们既得成果不是最后成果。我们的罪及我们的死都不是最后的结局。这是基督教的上帝的新的超验性范式，即，政治神学的内容。

三、实践性与批判性：两个显著特征

六十年代以后的政治神学受到马克思主义的影响，因而具有以下几个特点：

首先，强调实践的观点，即认为神学不仅仅是理论思辨，不仅是一整套意识形态，它同时也与人们改革社会现状的实践有关，是行动的学问。荷兰天主教神学家施莱比克斯（Edward Schillebeeckx, 1914—2009）说：“上帝之国的解释学主要是改造世界。”神学信仰不再被看作思维方式，而是被看作行为方式。政治神学家们反复引用马克思《费尔巴哈提纲》第十一条：“哲学家只是以不同

^[1] Jan Milic Lochman, *Church in a Marxist Society*. SCM Press, London and Harper and Row, NY 1970, p.175.



的方式解释世界，而问题却在于改造世界。”^[1]这是一种手脚眼耳并用的神学，要使所作、所为与所言、所信一致。

其次，政治神学家们接受了马克思主义关于经济基础决定上层建筑、人的社会存在决定人的意识的观点，肯定经济利益对神学的影响，肯定不同阶级有不同的上帝观念。也就是说，他们承认社会划分为不同的阶级，承认“异化”的理论，并明确宣告自己的神学是代表穷人、无权者和弱者的利益。他们反对现代社会带来的人的异化，并主张采取多种方式克服异化。对帝国主义强权政治的批判，对扼杀人性的大工业生产的揭露，提倡民主与社会主义相结合，反对牺牲人的政治自由、平等去强制推行经济发展战略，是这一神学的特色。

再次，神学家们接受了马克思主义对西方传统宗教的批判，并且因为西方传统神学面临极大危机，因而他们也不遗余力地对传统的基督教进行猛烈的批评。现代西方神学家由此区分了两种基督教：一种是康斯坦丁主义（Constantinism）亦即罗马帝国的基督教，一种是弗洛尔的约阿欣（Joachim of Fiore, 1135–1202）的千禧年主义（Millennialism 或 chiliasm）^[2]的基督教。政治神学家们认为应当发挥宗教对现实苦难抗议的作用。所谓上帝之死，是指专制主义的上帝，指作为形而上学思考对象的上帝的死亡。新的上帝是有肤色的、具有性别和国籍的，是衣不蔽体的人们的上帝。麦茨指出：理论与实践的新型关系在政治神学的出现中是一个关键因素。他进而说：政治神学是批判

[1] 马克思 1883 年 3 月去世，安葬于英国伦敦郊区的海格特公墓。马克思墓碑上镌刻着马克思的名言：“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。”

[2] 约阿欣的基督教历史哲学是千禧年主义（chiliasm）（千年至福说），又叫做约阿欣主义（Joachimism），认为将会出现一个新领袖，他将革新宗教，带来理想中未来的太平盛世（millenium），即基督再临人间的神圣一千年。千禧年主义相信将来会有一个黄金时代：全球和平来临，地球将变为天堂。人类将繁荣，大一统的时代来临以及“基督统治世界”。千禧年是人类倒数第二个世代，是世界末日来临前的最后一个世代。这种信念通常以《启示录》第 20 章 1-7 节为依据。基督教的主体从未认可千禧年主义，但是从基督教初期就有许多信徒宣讲它。



的神学，“在批判的神学思维结构中是一个基本要素，它的动力是关于理论与实践关系的新概念，根据这一新概念，所有的神学本身都必须是“实践的，是面向行动的。”^[1]

政治神学与传统神学之间的非连续性、决裂及其新异之处，主要在于它试图把理论与实践的辩证关系吸收到基督教思想中。当我们从德国政治神学转向其他类型的政治神学，即拉丁美洲解放神学时，更可以清楚地看到他们对马克思主义的继承，特别是对关于实践的优先地位的遗产的继承。

拉美神学敏锐地意识到，通过社会与政治行动来实践基督教真理，比任何理论命题或解释都重要。早期神学强调对先验的符合、经文、教义进行沉思性解释。政治神学同这一早期神学实行决裂，这一决裂也体现在拉美解放神学和其他两种神学即女性神学和黑人神学中。

当科恩（James Cone, 1938 -）谈到黑人神学的来源及规范时，他称启示是“一个黑人事件，即，黑人为自己的解放所做的事。”^[2]他认为黑人神学的源泉主要是：黑人的经验、黑人的历史、黑人的文化。“黑人神学拒绝这样一位上帝：他一点也不认同黑人社会的目标。如果上帝不站在我们身边，不反对白人，则他是谋杀者，我们最好杀死他。”^[3]

正统观念（orthodoxy）把教义当作决定性的标准，并认为理论比实践优先。这种优先性只有通过确立实践的优先性才能被清除掉。从文艺复兴到存在主义的人本主义都用大写的“人”（Man）来提高人的地位。这是用抽象的原理来规避社会现实。“作为真正的知识对象的人的现实是集体的人——社会、阶级、民族或语言共同体，历史上代代相传的人。”^[4]大写的人不是一个实体，而是精神偶像。政治神学必然是实践的与批判的，它既摆脱了正统教条理论的束缚，也

^[1] Johann Baptist Metz, "Political Theology", *An Encyclopaedia of Theology*, vol.5, 1970.

^[2] James H. Cone, *A Black Theology of Liberation*. New York. Lippincott, 1970, p.65.

^[3] Ibid., pp.59-60.

^[4] Fierro, *The Militant Gospel. A Critical Introduction to Political Theologies*, SCM Press, 1977, p.84.



摆脱了关于人或人的本性的（更不用说超自然的）抽象意识形态的影响。

政治神学并不意味着它是关于政治的神学（theology of politics），不是以政治为对象的神学思考。它不是与劳动神学（theology of work）、人间神学（theology of terrestrial realities）、历史神学（theology of history）、宗教神学（theology of religion）并列的另一种局部的神学。这些局部神学都属于传统神学发展史上的人文主义阶段，它们只是把基督教教义运用到形形色色的人类问题上。我们说的政治神学是一种新型神学，是以一种全新的方式实行神学，是影响到整个神学的新方法或方面（dimension）。它不是神学的一部分，而是从政治上对整个神学加以实行。

每一种神学都是通过某种文化要素加以传播的信仰。神学是信仰与信仰的文化母体中的某些要素相互作用的产物。不同的神学是通过不同的文化要素来传播的，因而，每当用来传播神学的文化要素发生变革时，神学的连续性便中断。经院神学（Scholastic Theology）是借形而上学传播的，实证主义神学是借文本解经学和历史编纂学传播的。超验神学、存在主义神学和人格主义神学是借形形色色的现代人本主义传播的。政治神学是借政治传播的神学。它是借由政治实践阐发和表达的信仰。从经院神学到实证主义神学，其间没有一条径情直遂的路线。从实证主义神学到存在主义神学，其间也没有一条径情直遂的路线。同样，政治神学也不是先前神学的直线的延续。菲埃罗认为：政治神学“是一种独特神学，是新的、有独创性的神学，是和以前的神学的决裂。”^[1]

使政治神学与以前的神学相区别并使之同基督教传统的延续性相对立的，是它接受了马克思主义关于批判的观点。马克思拒绝把理论看作脱离实践的观念。他不承认理论思维是对僵化对象的不带预先假定的、思辨性的认识。理论和实践相互依赖。理论活动与实践活动一样，是变化着的社会现实的产物。对理论和实践关系的这一新看法意味着抛弃传统的理解的哲学，并把传统哲学改

^[1] Ibid., p.44.



造为一种批判，把它改造成成为社会实践中的意识要素的批判性思维。新的批判观念在《费尔巴哈提纲》中表达得简明有力：“客观真理是否可以被归结为人的思维的问题，这不是一个理论问题，而是一个实践问题。人必须证实真理，即他的思想的现实与力量、他的思想的此岸性。离开实践讨论思想的真实与否，这纯粹是一个经院哲学的问题。”^[1]

政治神学家们认为马克思主义关于理论与实践相统一的理念是西方思想史上的转折点。它把自觉地依赖于社会实践的批判思维同先前全部的理论反思区别开来。把批判原则及其与社会实践的关系引入神学，使政治神学同以前的神学决裂了。正统观念因而变成了正确实践（ortho-praxis）。

批判的神学（Critical Theology）与科学的神学（Scientific Theology）不同。科学的神学把基督教传统看作真理与价值的所在，因而在方法论上，是历史的与解释学的。批判的神学认为：基督教传统与别的传统一样，不仅仅是真理和价值的源泉，而且也是鉴别谬误与虚假价值的工具。因而，必须接受意识形态的批判，也必须被批判地加以挪用（appropriated）。有些人认为，基督教的信仰是传统，也是批判，既有利于建设生活形式，也有利于颠覆生活形式。这些人认为，除了通常的历史与解释学神学外，还需要批判的神学。批判的神学当务之急是制定和发展关于社会与历史的批判理论，以便对当前形势作出因果解释；第二个任务是在基督教社会中促进和培育批判性的自我反思的过程。

四、马克思与布洛赫：两个理论来源

任何有价值的神学都应当对传统的主张提出质疑，而不是鹦鹉学舌般地亦步亦趋重复未经审查的传统。它也意味着神学中的道理与别的领域中的道理一

^[1] 《马克思恩格斯选集》，第1卷，人民出版社，1972年，第16页。



样是批判性的，在化解习惯的（然而并不恰当）思维方式方面起一种否定的作用。批判神学试图把基督教神学同西方文化中的批判传统联系在一起。这一传统可以追溯到启蒙运动，中经康德、费希特和黑格尔的批判哲学，直迄马克思的意识形态批判。在当代，它的代表是法兰克福学派的社会批判理论。麦茨所关心的正是政治神学与批判传统的联系。

罗马天主教神学家孔伽尔（Yves Congar, 1904-1995）把标准的神学科目称为“处理基督徒介入有利于建设人类世界的社会的与政治的运动的更为广泛的神学项目的一个分支。”麦茨把神学的这个分支叫做“政治神学”。希望神学的著名倡导者麦茨和莫尔特曼，也是政治神学的创始人。同时，在政治神学的源头，还高高矗立着布洛赫甚至马克思本人的塑像。这是导致政治神学的方法论的背景材料。

政治神学的方法论要求一种分析的工具，以便讨论世界的社会进程。马克思主义便提供了一种强大的分析工具。马克思所反对的正是自己时代的基督教的那种非世俗的、非革命的、迷信的态度。马克思对基督教的兴趣来自他对人的关心。马克思根据费尔巴哈的观点，提出关于宗教异化的理论：人把自己的完善性投射到超自然的事物中，并把所有这些性质叫做“上帝”。这个过程使人同自身异化。马克思胜过费尔巴哈的地方，在于他断言，经济和社会的力量使人创造了宗教这类幻想。如果不把人从经济秩序中的异化原因的基础中解放出来，仅仅承认人在宗教中同自己的异化，是没有用的。他更进一步提出宗教压制那些意在社会变革的真正的革命运动。“宗教是人民的鸦片”，意味着宗教既是对非人的社会结构的抗议，也是社会的安全阀。如果没有这个安全阀，人民便会投身于革命的活动。在马克思看来，宗教总是设法为不公正的社会结构提供神圣的依据，并通过这一妥协捞到好处。但人的真正的作用是创造新的、自由的社会机构。

马克思认为人是历史的创造者，是他的世界的创造者。所有经济、政治、



社会的关系都是人的实践的产物。马克思反对蒲鲁东，认为，仅仅描述特定社会中的经济关系是不够的，还应当认识到人是如何创造出这些关系的。人应该对这个世界上某些使人不成其为人的方面负责；这种异化同时也包含了自由的未来的种子。

人的实践的动力，是人们不自觉地努力把自身从各种形式的使人失去人性的条件中解放出来。这就是“废除所有的异化”。这一观念以历史目的论为前提。“目的论”这一概念是马克思从黑格尔那里继承来的。1844 年马克思手稿中的人类学也主张，人如果与自己的同类相分离，将不能够作为自由的创造性的存在实现自我。每个单个人的自由发展是一切人的自由发展的条件，社会联合即是人类的潜能的实现。

马克思的实践观念同时也是对包含异化并以异化为前提的社会的批判。人在建立一个对其创造者抱有压迫性的敌意的社会时，便使自己物质的和精神的的活动同自己异化。马克思认为异化的人不是真正的人，只有他的劳动成为非异化劳动时，他才会真正成为人。当人的日常存在、人的实践作为实现了的创造自由完全显示其社会本质时，人才能成为他应当成为的样子。马克思认为，人的活动是为了创造一个克服了异化的世界。

单纯物质主义社会若无精神制衡，人就会成为魔鬼。基督教是精神的宗教、灵魂的修炼。片面经济刺激、物质膨胀，导致精神萎靡。圣经若不讲政治，就是撒旦教。圣经是批判现实政治。政治神学并不单纯追求获得物质富裕，而在于精神平等自由、社会和谐。它在乎灵魂自由飞扬。它不是追求物质革命、经济企划、技术创业，而是志在精神自由翱翔。

这种实践不是指人为地从外部建立一个理想的社会制度。它只能通过人自己的劳动和斗争来进行。人是他自己历史地创造出来的可能性总和，社会也是人的活动的历史性产物。马克思认为，人的活动直接创造了一个消除了异化的世界。他对历史和社会的评价不是“存在中心论”，也不是奥古斯丁的传统，不



是僵化的与非革命的。

基督教希望神学家之所以重新解释其遗产，这主要应当归功于马克思主义者布洛赫。布洛赫的主要的源泉是《圣经》，不过他把它彻底世俗化了。

六十年代，不仅在美国，而且在欧洲，都是民权运动的时代，是反主流文化与新左派时代，是学生激进分子时代。法兰克福学派（Frankfurt school），霍克海默、阿道尔诺、马尔库塞、本雅明，对德国青年学生都具有极大魅力。然而所有这些都受到布洛赫的影响。六十年代初布洛赫是哲学舞台上的主角。

布洛赫阐明了两个基本的观念：一，人的希望的特点，二，彻底开放的未来的影响力。希望意味着可能性，它是未来的基础。未来是“还不存在”，是某种“还没有意识”的事物，某种“还没有产生”的事物。人生活在前意识的盼望之中并通过盼望创立新的社会。布洛赫认为这两个观念在耶稣的教训中是联系在一起的，因而他的教训同别的古代文明中的宗教是有区别的：新天国与新生活的运动。“耶稣的教导由于实质上是末世论的，因而同“现存时代”（existing aeon）最难以协调，因此它引起对纯粹的口惠（Lip Service）及教会和解的最大敏感。因为它是以辛勤劳作和肩负重担的人们的彻底解放的社会运动为开端的，因而对它而言，至关重要的是揭示对立而不是揭示柔顺或谐调。同时，它也使那些辛勤劳作和肩负重担的人们得到他们在至少四千年的受压迫的事实中从未发现的动力、价值观念和希望。”

布洛赫认为基督教是从古代神话中产生的一种宗教，它“不是僵化的和护教的神话，而是人类末世论的和以爆炸性的方式阐述的弥赛亚主义”（Messianism）。它应当是“完全的盼望，并且是爆炸式的盼望。”^[1]弥赛亚盼望经由历史神学向历史哲学转化，为现代性意识提供直线时间观与进步主义。但是基督教必须抛弃其幻想，清除神圣的本质，此即对彻底开放的将来构成最大障碍的最高存在（Supreme Being）。上帝，最完善的存在（ens

^[1] Ernst Bloch, *Man on His Own*, trans. E. B. Ashton, New York: Herder & Herder, 1970, p.152.



perfectissimum, 完美的本体), 以自己的存在限定了当前以及未来: “那里有世界的伟大主人, 那里就不会给自由留下余地, 甚至没有上帝儿女的自由。”^[1]

正是圣经的末世论使布洛赫倍感兴趣。他把世俗化的天国看作解决宗教投射与迷信问题的方案。上帝被清除并被重新定义为“最高的乌托邦问题”: 关于末日的问题。

上帝的位置并没有闲置。在宗教投射和关于完善的神话一度盘踞的领域里, 布洛赫放上了自己的“还不存在”(not-yet) 的概念, 用宗教的术语来说, 就是天国。然而这个天国与超验的、彼岸世界的神圣秩序不能等同。它存在于真正的可能性的世界: “我们将被拯救, 天国将出现, 对梦的内容的真切认识向人类灵魂证实梦的内容, 与梦境形成相应的对照的是实在的领域, 不论我们如何给它下定义——这不仅是可想象的, 即形式上是可能的, 而且是完全必然的, 同一切真正的迹象、证据、默许以及它的存在的前提都无关。”^[2]

“还不存在”包含了开放的未来, 既包含了混沌的可能性, 也包含了天国, 或者是虚空的威胁, 或者是应许一切; 或者是天堂, 或者是地狱。撒旦, 即恶魔(prince of Darkness), 是看到恐惧、毁灭、罪恶和痛苦的宗教投射所在的神话。当这种宗教投射被化除神话色彩以后, 人身上的“还不存在”的空间便使人在历史的未来中既看到魔鬼的可能性, 也看到神圣的可能性。布洛赫把乌托邦空间问题即关于末日的问题看作人类中心论的而不是以神为中心的问题, 看作内在于历史而非超越历史的问题。它们不讨论关于“高高在上者”(the Above)、“他者”(Other)、“奥秘”、或“不可言说的”事物。“还不存在”并不需要最后的一跃。它不是独立的超自然的存在领域。

布洛赫相信, 天国的概念要以无神论为前提, 因为它必须是某种可到手的事物, 而不是基于愿望的真空: “如果没有无神论, 天国就依然是弥赛亚式的前

^[1] Ibid., p.161.

^[2] Ibid., p.70.



方的空间……如果没有无神论，便没有弥赛亚主义的地盘。”^[1]宗教徒应当创造出他们的真正盼望的本能驱策他们奔驰以赴的未来，而不是在天上寻找意志。天上的意志对布洛赫来说是子虚乌有。追求解放的弥赛亚主义深深潜藏于所有人的充满盼望的心中。“弥赛亚主义是世界的盐——也是天国的盐，不仅使世界不失去味道，而且也使所向往的天国不失去味道。”^[2]希望的社会使命只有在一劳永逸地清除上帝的本质之后才能被理解。布洛赫认为宗教同激进的社会变革是抵触的，他的这一马克思主义信念是不容置疑的。

五、莫尔特曼与麦茨：两位代表

那些追随布洛赫的希望神学家们因布洛赫的主要著作《希望的原理》一书而出名。莫尔特曼是这一学派的第一个代言人。同布洛赫一样，他认为人是“希望”的存在，未来应该是开放的。他尤其相信圣经的末世论观点为理解真正的基督教提供了一把钥匙。莫尔特曼的圣经神学与所有柏拉图式的“存在中心论”（onto Cratic）模式及其变种相反。他的体系建立于变动的概念之上，而不是依据“存在”一词所意蕴的“永恒”的概念。莫尔特曼不同意布洛赫关于变化的理论要以无神论为前提。亚伯拉罕的上帝和耶稣基督的父亲的末世论的应许把天国同上帝本身联结在一起。上帝不是干预人的自由和万物借以获得其存在的世界的存在根基，上帝不在我们之上，也不在我们之中，而在我们的前方，隐藏在簇新的事物之中。上帝同希腊人关于永恒现在的成见毫无共同之处。他是“使人有盼望的上帝”。“亚畏，作为首先应许其到来和其国度并使它成为对未来企盼的上帝的名称，是以未来为其本质的上帝，是应许的上帝，是使当前面对未来

^[1] Ernst Bloch, *Man on His Own*, New York: Herder and Herder, 1970, pp.161-162.

^[2] Ibid., p.163.



的上帝。他的自由是即将到来的新事物的源泉。”^[1]

莫尔特曼的贡献在于他接受了布洛赫对基督教神学的挑战。他试图使神学摆脱在希腊“永恒现在”或“永恒存在”的范畴内探求真理的做法。他提出末世论的信仰要求对世界进行改造：“它不关心时间之初所发生的事件或解释世界为什么存在，为什么它会是如此这般的。末世论是面向未来的，因而它的目的是改变世界而不是解释世界，是改造人的存在状态而非阐明它。这种面向世界的末世论态度更关心的是创造历史而不是解释自然。”^[2]

在莫尔特曼的体系中，上帝进入公义和真理的天国的应许不断对现存世界的秩序发出挑战。希望神学导致对社会变革的承诺。莫尔特曼力劝基督徒进入政治领域，批评工业社会的弱点，将革命的希望精神注入社会。天国的应许刺激了基督教改造世界的使命。当前的历史结构并没有被神的运作加以圣化。和布洛赫一样，莫尔特曼认为世界历史是朝着拯救和毁灭同时开放的过程。但是，莫尔特曼认为，即将到来的上帝之国同耶稣的复活与再来一样，是必然的事情，是超越任何现世可能性的现实。它的到来和存在决不依赖于人的努力。

当莫尔特曼说末世论的信仰的目的是“改造世界而非解释世界”时，他是引述而不是间接谈及马克思关于费尔巴哈的第十一条论纲。在马克思那里，哲学的目的是改造世界；在莫尔特曼看来，这一任务是要求末世论的信仰来承担。麦茨则至少是把这一负担的一部分放在政治神学中。

麦茨以同样的末世论为基础来建构政治神学。他也认为希望是基本的神学范畴。但他猛烈抨击当代神学的私人性质，主张战斗的行动是通向未来新事物的唯一途径。“同这一未来的联系不应该是纯粹思辨性的，不能停留在陈述的状态，因为陈述和纯粹沉思适用于那些已经发生和现存的事情。相反，同未来的

[1] Jürgen Moltmann, *Theology of Hope*, New York: Harper and Row, 1967, p.30.

[2] *The Category of the New in Theology*. New York: Sheed and Word, 1968.p.12.



联系是操作性的联系，关于这种联系的理论是指向有效行动的。”^[1]麦茨希图在其新型政治神学中把理论与实践结合在一起。我们不能借助表象的观念，而只有通过行动到达未来。理论永远只能在行动中得到实现。基督教的希望是一种使基督徒得到在这个世界上“为别人而活着”的力量的动力。和莫尔特曼一样，麦茨确认上帝的未来是超越人的计划、工作和事业的。然而，它的“新奇性同起初驱策我们进行探求的应许及我们向着未来的创造性的与主动的冲动是一致的。”^[2]

麦茨把政治神学确定为“试图成为对当代神学进行批判性纠正，因为当代神学表现出过度的隐私化倾向（把宗教信仰看作个人隐私）……以及根据当前社会的具体条件阐明末世论的信息的建设性努力”。^[3]根据麦茨的观点，政治神学抵制存在主义和人格主义哲学对当代圣经解释和神学所产生的强大的隐私化影响。圣经的末世论应许——和平、公义、和解——不应该是个人的。它们是从上帝之国的生活中产生的社会价值。当政治神学“根据当前社会的条件阐明末世论信息”的时候，它起着一种批判的功能。它运用天国的标准的价值来审判当代社会。

麦茨声称，教会的主要任务是参与政治神学，因为教会是社会中的一个机构，其主要功能是用语言和行动批判世界上使人不成其为人的内容。一切阶级、团体、社会、民族、机构都要服从末世论的先决条件——没有什么被造之物是永恒的。以末世论的愿景为指导，教会便可以发挥批判的、解放的功能。有了末世论的意识，教会只要愿意接受同样的前提条件（即承认基督教的机构同它所宣布的上帝之国相比，也是临时性的存在），它便有权审判其他机构。

对麦茨来说，种族主义、战争、对穷人的压迫等，同上帝之国的标准应许是截然对立的。社会的批判理论起源于在一个异化世界中的操作性的、创造性

^[1] “Created Hope” in *New Theology*, No.5, New York, Macmillan, 1968, p.131.

^[2] Ibid.

^[3] Johann Baptist Metz, *Theology of the World*, New York. Herder and Herder, 1969, p.109.



的和战斗性的工作。真理必须“实行”。虽然未来总是被笼罩在神秘之中，虽然对于未来会给我们带来什么的问题，基督教的希望并没有把握，但我们必须对未来担负起创造性的责任。

六、比较：政治神学与解放神学

上世纪六十年代中期有一些重大事件标志着神学从正统学说向政治关怀转折。

一九六五年第二次梵蒂冈大公会议（Second Vatican Council）结束，为天主教“后大公会议时代”（post-conciliar era）扫清道路。一九六七年七月日内瓦公开了新教由世界基督教联合会（World Council of Churches）组织的“教会与社会世界会议”坚持教会介入激进的社会行动。这次大会促进了神学思想与社会行动的结合。

一九六六年三月，麦茨在芝加哥举行的学术讨论会上第一次提出“政治神学”概念^[1]。一九六七年在加拿大多伦多举行的“教会更新神学代表大会”（Congress on the Theology of the Renewal of the Church）上麦茨宣读的论文更详细地阐述了自己的观点。^[2]

一九六四年莫尔特曼的《希望神学》（Theology of Hope）出版。他在此后的著作中借助十字架神学把希望神学运用到政治神学中。但这仍是他原初意图的逻辑延伸，以至米克斯（Douglars Meeks）认为，政治神学是希望神学的核心^[3]。莫尔特曼与麦茨可视为政治神学的两个代表，并在根本目标一致的基础上通力合作。一九六五年，考克斯（Harvey Cox，1929—），哈佛神学院教

^[1] Burkert T. Patrick ed., *The World in History. The St. Xavier Symposium*. New York. Sheed & Word, pp. 81-97.

^[2] Shook L. K. ed., *Theology of Renewal: Proceedings of the Congress on the Theology of the Renewal*, Herder and Herder, Montreal, Canada, 1968.

^[3] Meeks M. Douglas, *Origins of the Theology of Hope*, Philadelphia; Forkes, 1974, p.129.



授，出版《世俗之城》（Secular City）。一九六八年在哥伦比亚召开了著名的麦德林大会（Medellin Conference）即第二次拉丁美洲主教大会（CELAM II）。大会促进了解放神学的诞生。解放神学的代表人物是：古铁雷斯（G. Gutierrez, 1928-）、塞贡多（Segundo）、阿斯曼（Assman）、阿尔夫斯（Alves）。秘鲁解放神学的领导人古铁雷斯在麦德林主教会议之后出版《解放神学》，广受瞩目。

一般说来，可以把解放神学包含到政治神学这个名称之下，但二者又有所不同。其差异主要在于对信仰与实践、宗教与社会关系的看法。

对世俗化（secularization）的认识。德国人认为，现代世界摆脱了宗教监护而变得世俗化。因而上帝不在场（absence of God）的意识渗透到现代文化中。德国政治神学对此现代性给予肯定性解释，欢迎现代性带来的自由及多元化，认为它要求我们重新思考对超验的体验。尽管如此，政治神学还是反对信仰的私人化（privatization of faith），即，反对把信仰放逐到私人的、单个人的领域。世俗神学又推动了把信仰从公共生活中排除出去的趋势。相反，拉丁美洲神学家认为德国神学家不应当把西欧特殊文化背景看成具有普遍性。拉丁美洲并不存在把宗教从公共生活中驱逐出去的问题。教会并没有脱离文化与政治，而是密切关注社会，只是过分支持现存政府。世俗化正在逼近拉丁美洲，但它的历史展现与欧洲不同。它不是指上帝的不在或死亡，而是指对人类自我理解的改造，使人们认识到自我是有创造力的主体或历史动力。教会与神学面临的问题不是使信仰非私人化（deprivatize faith），而是使教会重新参与社会，即在社会与文化中利用其已有的地位站在彻底的社会变革一边。

德国政治神学作为对流行的存在主义与人格主义神学的批判而出现。存在主义与人格主义强调个人的决定与私人性的、远离政治的我你（I-Thou）关系。政治神学的主要批判任务就是消除信仰与神学的私人化。拉美解放神学的出发点则不同，它主要批判发展主义（Developmentalism）及其欧洲伙伴天主教自



由主义。发展主义指的是在现存结构之内求得社会进步，而不改变现存结构。发展主义起初是指过分强调经济发展与工业增长，后来也指文化与社会进步。发展主义不触动现存政治体制与经济结构及其不公。解放神学试图为同现状的彻底决裂以及建立新的社会秩序提供基督教根据。

德国政治神学主要是一种新解释学。换言之，它主要关心在现代社会的背景下解释基督教信息的原则与方法，其目的在于说明理论与实践的关系对神学有什么含义。它所讨论的问题大多数是关于基督教信仰与社会行为的普遍的、根本性的问题。麦茨本人对基督教的教训的主要观念并没有作出新的政治解释。而且，他和莫尔特曼对具体的基督教内容所作的解释，离实践还有一段距离。欧洲的政治神学把自己看作是关于新实践（New praxis）的理论（theory）。它所说的一切，不是直接，而是间接地与行为联系在一起，并以政治伦理为中介。拉美解放神学则相反，它主要关心的是对基督教的信仰象征作出解释，以便证明它们是解放的信息。只是在塞贡多的《神学的解放》一书出版之后，他们才开始注意方法问题。拉美神学家比德国神学家更希望在基督教信仰与政治行为之间建立直接的关系。

七、历史考察：政治神学与政治宗教

政治神学古已有之。它的根源深深存在于中东文明之中，在那里，宗教对稳定政治的与社会的结构起着重要作用。君主被认为是神圣人物，他拥有认识上帝统治宇宙的不变真理的天赋特权。由于他，稳定与和谐以及不变的社会秩序才得到保证。宗教通过神圣的仪式来保证君主的政治的国度绵延不绝。举行宗教仪式是为了保护人同自然的永恒不变的和谐关系。任何变化都有使社会退回到原初混乱状态的危险。范·留文（Van Leeuwen）揭示出在近东和远东的每



一种文明中，宗教与政治事实上都是结合在一起的，只是它们存在着表面的外在的差别。

希腊社会也运用这一宇宙概念，但附加了一些哲学诡辩。公元前四世纪末，柏拉图就为希腊社会设计了一个模型，它把哲学和宗教政治结合到一个稳定的世界概念中。既然世界是有限的，既然其中的一切都是暂时性的，那么，社会就应当加入到一个永久的、无限的、不变的实在的源泉之中，以维持自身的存在。世界灵魂，或者存在，具有神圣的特点，它把这种永恒、统一和至善赋予宇宙。古代社会对四季的崇拜同希腊的，后来又同罗马的社会制度中的皇帝崇拜结合起来。存在的统一，通过皇帝，在政治秩序中得到保存。

在柏拉图的概念之后，亚里士多德的“存在中心论”（on-to crat）的模式，被有意或无意地运用了许多个世纪。它在君士坦丁时代牢牢地支配着基督教西方。奥利金以希腊哲学的上帝观念——最高存在（Supreme Being）为基督教的新的“君权神授论”奠定了基础。从希腊哲学存在的概念发展到基督教神学最高存在的概念，带有政治意义。皇帝据有通向最高存在的捷径，保护基督教帝国的神圣秩序，这个帝国的统一不可避免地同宗教的一致联系在一起。异端是在王国内公开反叛真理、秩序与和谐。几个世纪以前，柏拉图在其《法律篇》中曾就无神论者发表过同样的意见。存在中心论在当时社会的诸多领域内仍旧残留着，例如：国立教会的僧侣特权、教会“诸侯”、国家教会，以及作为对稳定的政治制度的批准的宗教。

存在中心论的社会理论并没有像它所期望的那样长久。圣奥古斯丁（Saint Aurelius Augustinus, 354 – 430）提出了另外一种关于社会与教会的观点。根据他在《上帝之城》一书中的概念，耶稣基督进入世界，彻底地重新安排了全部历史。在基督身上，人类得到救赎，得到完成，被带到完善至极的境界，因而历史中所发生的事没有一件不曾在基督身上发生过。对个人说来，他所能做的就是信仰中承认基督，并在其个人的历史中重新体验他的生命。这样，人



可以同时既存在于地上之城，也存在于天国之城。奥古斯丁学说的焦点是基督，而与以前强调最高存在不同。奥古斯丁的兴趣在于以各种形式解释世界的不稳定的状态（特别是 410 年阿拉利克攻陷罗马城）。既然地上的存在秩序与天国的存在秩序不可调和，则它们之间的张力就总是给有罪而堕落的世界上的信徒们带来麻烦。单个的人可以通过与天国共命运的方式从俗世社会的败坏中得到拯救——天国存在于人们的心灵和灵魂的世界中。但地上之城的历史将永远不会改善。教会的任务是把福音传播给所有的人，以便大家都有机会通过洗礼进入天国之城，并在世界结束之时得到拯救。

与早期基督教神学家相反，奥古斯丁不是强调“通过既定生活秩序存在于世界上的上帝”，而是强调“信徒通过信仰接受的基督”。他的理论包含了一个根本不同的本体论，其中，个人被特殊化成为世界的中心，人的信仰即主观性，超越于世界之上。这就是一种新的形而上学和另一种关于上帝与教会的概念的种子。这一理论在政治秩序中的实际效果就是摧毁了变化的可能性。如果只有天国的事物是重要的，则一切变化都是无效的，也是不必要的。历史的进程因而就从人的有目的活动中被取消了。只有历史的最终的结局才与信徒有关，那是他从社会的非正义中得到解脱的时刻。

奥古斯丁的传统被路德所接受，被纳入他的两个王国——即世俗王国与精神王国互相分离的理论中。路德派的教义一般认为属灵的王国是服从于基督统治的，而世界却属于一个孤立的历史，只间接同基督有关。这种两个王国的理论的现代变种把一切社会和民族都放在基督的支配之下。但是，即使这样一种态度也没有为世俗秩序中的社会变革作好准备。直到近代，基督教神学仍在关于社会的“存在中心论”观点与以两个王国的教义为基础的理论之间摇摆。历史上，一些零散的宗派主义的“地下基督徒”是例外，他们的主要兴趣是世俗的，现世的。

因此，政治神学在历史上是古已有之的，那就是使民族国家和君主权力神



圣化，政府的政策被赋予神学意义。另一种政治神学是被称为“异端”的平民宗教运动。同时，基督教中不乏从现实世界隐遁的思想。

八、结语：宗教与社会

60 年代以来的神学是注重政治实践的。考科斯在《世俗之城》中提出，上帝通过急剧的社会变革起作用，关于社会变革的神学将作为教会学的出发点。世俗之城和技术政治社会的人只能以政治的方式谈论上帝。

现代政治神学把基督教信息同具体的社会形式等量齐观，在某种意义上，它与古代社会把宗教与政治融为一体没有什么两样。不同的是，它使宗教同代表社会变革力量的左翼政治而不是同支持既定秩序的右翼政治结合在一起。

众所周知，政治神学这一术语由于其历史渊源，容易使人想到把宗教用于政治的目的。“政治神学”这一术语可追溯到古罗马政治家瓦罗（Varo，前 116-前 27）。瓦罗把神学划分为神话神学、自然神学与政治神学。政治神学意味着国家官方的与公民的宗教。由于罗马皇帝皈依了基督教，基督教便成了罗马帝国官方的与公民的宗教。既然统治阶级把被压迫者的宗教从政治上接受过来，一部基督教的历史便一直是宗教与政治不断混和的历史。这一趋势经过中世纪一直延续到宗教改革以及绝对君主制度，并以形形色色王政复辟思想表现出来。本世纪麦茨以前“政治神学”这一用语一直是不光彩的。德国律师兼政治理论家施米特（Carl Schmitt，1888-1985,后来作了纳粹帝国知识顾问）在《政治神学》（1922）一书中提出了政治神学。他的政治神学意味着运用神学范畴使政治决策以及政治体制合法化。他认为现代主要的政治观念不过是对重要的神学论题的置换。

麦茨从开始制定其新的政治神学时，就表明了他已认识到这一术语的模棱两可性，认识到这一术语历史地负载的误导含义。他也曾经想到别的名称，如



“公众神学” (public theology) , “批判神学” (Critical theology) 。但他相信, 政治神学这样一个引起争议的术语更能促使人们面对所面临的问题。同时他又坚持他的新政治神学与旧式政治神学根本不同。莫尔特曼也同样从神学上对政治宗教作了批判。

那么, 新旧政治神学的区别何在呢? 旧的政治神学是对政治加以神圣化, 新的政治神学则是对神学的世俗化。旧的政治神学是合法化的政治, 宗教为政治服务。宗教的符号, 宗教的权威是某一特殊政治秩序的辩护者与支持者; 新的政治神学则认为, 就宗教信仰是通过政治与社会的行动得到弘扬发生效力而言, 政治是为宗教服务的。信仰通过政治得以传播, 并不意味着神化政治。当系统的宗教信仰被用于政治目的的时候, 政治便被神化了; 而当政治活动成为实现与表达宗教的媒体时, 政治活动仍具有政治的连贯性。而且, 政治对信仰的媒介作用, 并不会使任何特殊政治秩序与政治类型具有独一无二的或永恒的地位。以信仰为其文化母体的政治仍旧是暂时性的、易变的。政治在新政治神学中所起的媒介作用, 并不会使政治变得神圣, 而是使宗教变得世俗, 因为宗教是以日常生活中的符号与行动, 而不是以孤立的宗教领域的符号与象征来表达的。

从欧洲历史上看, 政治与宗教经常不可分割地联系在一起, 因而把政治从宗教中剔除出去曾经是一个创举。但进一步仔细考察, 则应当说, 只有某些形式的政治应当排除在宗教之外。从历史上看, 右翼的政治是保守的, 它维护现有秩序, 使它免遭敌人的进攻。政治上的右派无须公开的理论来为自己的立场辩护。辩护的义务总是留给左翼, 即那些赞成变革的人。基督教教会的历史大部分是同政治上右翼结盟的。君士坦丁的立场是, 教会不仅对秩序, 而且对现有秩序的基础负有责任。

这一看法直到近代才受到挑战。保守的政治理论同宗教的结合似乎是自然而然的。如果我们承认宗教在历史上受到保守的政治思想的影响, 那么, 就应



当赞成将政治排除在宗教以外。

基督教社会主义之父莫里斯 (F.D.Maurice, 1805-1872) 说, 君主是基督的神圣王位的镜子和见证。贵族政体的意义在于它揭示了心灵的仁慈是人对其动物般卑躬屈膝的本性的支配力量。既然这种仁慈是基督的礼物, 君主政体就是基督的神圣的仁慈的证明, 基督神圣人性的特点是为穷苦兄弟作自我牺牲。君主和贵族都属于神圣秩序。清除君主与贵族而建立民主政体——莫里斯总是认为它是刚愎自用的政府——因而就等于否认上帝及其所设立的宇宙, 使人不能为上帝给人类制定的万古不变的法律作见证^[1]。莫里斯并非为维护现状和反对宪章运动提供神学辩护, 恰恰相反, 他宣称他的神学是建立在圣经启示的真理和基督教圣传基础上的。因而, 主张政治与宗教相分离的人, 便是基于保守的政治主张已经渗透到神学中这一事实。

政治与宗教相分离的另一面, 是把宗教从政治中剔除出去, 历史上不乏宗教或宗教领袖干预政治的臭名昭著的例子。世纪初, 教皇作为欧洲许多君主之一出现。的确, 他没有强大的军队, 但他拥有强大的武器。他可以利用宗教的法令达到政治目的。“在英诺森三世时, 教皇世俗权力达到顶点”。六十年代, 古巴教会曾经把古巴革命是否具有共产主义的性质当作唯一值得评判的问题。这时, 天主教僧侣在冷战中与西方结成联盟。

让宗教远离政治, 宗教领袖不应以宗教名义按照纯粹政治方式行事。“宗教旗号”这一术语还可能有别的更重要的含义, 即“政治弥赛亚主义”。宗教对政治的干预远不象政治盗用宗教态度和主张那样严重。这正是早期教会在帝国宗教 (Caesar Kyrios) 中所遇到的问题。其结果, 人们在肉体与灵魂上都依赖凯撒。在这个意义上, 宗教远离政治, 意味着为国家权力确立一个界限。有意混淆宗教与政治的现代例证, 是 1936 年希特勒广播讲话之后戈培尔的声明: “当元首向人民发出最后的呼吁时, 似乎全国群情激奋, 人们感到德国已变成上帝的圣

^[1] Gordon K. Lewis. *Origin and History of Christian Socialism, 1848-1854*, Indiana University, 1962.



殿，在这里，代求者站在全能上帝的宝座前作见证……我们认为一个民族对天呼喊自由与和平，不会无声无息地消失，这是具有最深刻最神秘含义的宗教。一个民族通过其发言人承认上帝，而且满怀信心地把命运与生命交到他的手中。”

在现代世界上，仍有宗教干预政治的丑闻，但更大的危险来自政治弥赛亚主义。政治弥赛亚主义视某政治强势人物的弥赛亚以政治运作代替教会信仰。因此，要求政治与宗教相分离是一个普遍要求。有些人主张政治脱离宗教，是为了反对政治与宗教的现存联盟。有些人主张宗教脱离政治，也可能是为了给他们自己的弥赛亚主义的伪装扫清道路。这两种态度不过是争夺优先权，并非真正希望宗教与政治分离。因此，凯依（Alistair Kee）说得好，“政治神学有否定的和肯定的意义两种功能。它揭露宗教与政治的虚假联合，它看到了那种歪曲圣经的解释和基督教教义历史的政治模式和主张，但它也进一步指出，政治与宗教的正确的联合可以为既充满希望又令人兴奋的信仰指明方向。”^[1]因此，政治神学的含义不是自明性的。它可以被左派，也可以被右派利用。一个世纪以前，俄国无政府主义者巴枯宁(Mikhail Alexandrovich Bakunin, 1814—1876)使用过这一主语，施米特也用它来为保守主义服务。他赞成社会当局与神学世界观的一致。他认为君主制来自一神论观念（所以莫尔特曼针锋相对地批评一神论）。政治神学的现代意义源自麦茨的著作。以前的政治神学是对现状（status quo）的核准，新的政治神学则是批判的，并支持革命。麦茨认为，政治神学首先是对现代神学的批判性纠正，因为现代神学极端强调宗教的私人性质，而不注重宗教的公共的、政治的性质。其次，政治神学的积极的一面就是根据当前条件阐明末世论的信息^[2]。

谈到社会与宗教，不能不思考宗教与世俗社会的顺应、协调，似乎宗教果

^[1] Duncan B. Forrester, *The Scope of Political Theology*, SCM Press, 1978, p. 15.

^[2] Johann Baptist Metz, *Theology of the World*, Herder & Herder, NY. 1969, p. 107.



然与政治利益集团共度蜜月，平起平坐了。但就逻辑而言，基督教与现实世界，既因应，又不顺从，因它追求天国的幸福，追求超验的生活。否则便无须宗教了。宗教与这个世界是批判互动共生关系，而不是迁就这个世界的种种弊端和丑陋。单纯妥协顺从不是基督教本质。我们周遭还有种种欺诈和不义。同时，顺应、调适是相互的，社会利益集团也应当同哲学的、文化的、宗教的、文学的、艺术的、伦理的、历史的理念相协调。他们也应当适应全人类公认的道德的、社会的、宗教的价值标准。一种荣神益人、庄严国土的宗教，是耶稣没能想到的。任何一个政治社会，都需要批评，欢迎监督。基督教教士，专事社会批判，关怀社会底层和苦命人，替弱者说话，甘愿被钉十字架。这就是莫尔特曼《被钉十字架的上帝》的主旨。

政治神学在上世纪八十年代式微。在拉美，先锋派革命家遭到失败，有的丧生，有的流亡，远离民众宗教。拉美神学家后来更多地谈论“受奴役”而不是“出埃及”（Exodus），谈论依附，而不是解放，谈论上帝的痛苦，而不是上帝的希望。在德国，神学家们重新思考十字架。对十字架的回忆用来支持复活和应许。用莫尔特曼的话来说，十字架再度成为“潜在的实在论”（latent realism），离开这一实在论，复活的“预定性质”就会变成纯粹未来主义。如果说上帝存在于将来（who will be），那他也存在于过去（who was），存在于现在（who is）。在神学方面，人们重新发现了信仰的纯正性、同一性（identity of faith），即信仰自身，而不是其社会关联。在基督教看来，苦难使人成熟，黑夜的尽头是黎明。受苦使人爱。基督教信仰的特殊性在于它把解放同十字架上的苦难联系起来。前瞻与后顾、个人生活与集体历史的关系得到重新思考。人的特点当然是开放性，是对未来的应许采取盼望的态度，但人同时也有根柢、有传统，也反思、也回忆。弗洛伊德（Sigmund Freud, 1856—1939）认为人在两个方面被牵制：如果他不开放，他就会神经质，而如果不保持自身，则会发狂。一味强调未来，是没有生命力的，正如沉迷于往昔会死气沉沉一样。不肯承认



过去，同不能想象未来，同样都是一种障碍。因而政治神学回到对十字架的沉思上，以便恢复记忆功能，重新回忆苦难。以莫尔特曼为例，在《希望神学》中，静止的上帝被运动的上帝取代。然而在《被钉十字架的上帝》中，上帝成了受苦受难的上帝、慈悲为怀的上帝、悲天悯人的上帝。“不受动”的概念被放弃。在复活的神学中，上帝从永恒转向变化；而在十字架神学中，上帝从“麻木冷漠”（impassibility）转向受苦受难。这里就有佛教的慈悲为怀，大慈大悲，济世救人。上帝有了人间关怀。这不是上帝的死亡，而是说，没有死亡，便没有上帝。因为上帝通过死亡而来。在这里，三位一体的观念起着十分重要的作用。

政治神学表明教条式正统观念的终结，正如历史神学与圣经神学表明自由主义解释的终结一样。如果信仰及其标准都要通过实践来仲裁，并且如果实践并不是现成的真理与价值的具体应用，而是人们借以实现认知和价值过程，那么，就没有什么特殊的信仰可以有权要求具有永恒性与普遍性。人类的真理与价值便不是先于实践而存在。这些真理与价值只是局部的，而且被社会压迫所玷污。我们还要通过社会变革为更大的真理和价值而努力。真理与价值的永恒性与普遍性仅仅是渴求中的成果。它们不是先验的主张。真理的延续性——这是正统教义的意义——只是有待期盼的成果。它不是先验的标准。作为信仰的仲裁的实践是社会的实践。神学失去了政治上的童贞。它不承认可以退居到个人的宗教经验领域。任何退出政治领域的决定，本身就是带有政治意味与后果的决定。

巴特的神学是辩证神学，即对周围世界说“是”或“否”。在某种意义上，政治神学也是辩证的。“巴特和蒂利希（Paul Tillich，1886 -1965）^[1]亲身经历过魔鬼的国家。魔鬼的国家强迫一些人保持缄默，骗取另一些人的支持。今天，我们

[1] 保罗·约翰尼斯·蒂利希，美国籍神学家、基督教存在主义者。



知道，暴君也会象佩戴黑色袖章一样，轻松地佩戴红色袖章。暴君可以是白色面孔，也可以是黑色或棕色面孔。当这个制度显然是魔鬼的制度时，那么，对这个国家就应当保持辩证的关系。”^[1]基督徒应勇于向自己的行政上司说“不”，不能只会说“是”。不能只讲服侍、顺从，而不讲批判、反抗。

当代政治神学也是充满信心的神学，相信在一个由专家和各種选择组成的世界上，宗教将大有作为。蒂利希把神学说成护教学，认为护教学是“应答神学”（answering theology）。他同意巴特的说法，认为这一“应答”已由基督完成。如今，教会以外有不少价值与真理。宗教徒可以谈论“回应神学”（responding theology）。信仰的含义只有在对当前形势作出“回应”时，才能表现出来。在这个意义上，政治神学也可以说接受了新正统神学。

^[1] Alistair Kee, *A Reader in Political Theology*, SCM Press, 1974.



Comments on Contemporary Political Theology

AN Ximeng (Shanxi University)

Abstract: The article belongs to a fragment of the development history of Christian theology. Political theology can be traced back to the Stoics. In the twentieth century Schmidt restored political theology. Political theology is still the European trend of thought. European society was reformed through various waves of criticism. Themes of political theology gained renewed attention in the 1960s. The emphasis on politics is once again having an impact. Modern political theology puts forward a new view on the relationship between theology and politics. Political theology is different from forcing theologians and pastors to "talk politics". Modern political theology pays more attention to this side than to the imagination of the other side. More concrete than abstract. Public more than private. Practice is more than speculation. History is more concrete than metaphysical. The contemplation of suffering is greater than the contemplation of heaven. The former political theology identifies with the present situation, while the new political theology is critical, practical, revolutionary, rebellious, liberating, radical and public theology. Political theology has accepted the critical, revolutionary, practical and public nature of Marxism. They take Marx's religious criticism seriously. It was also critical of church institutions and theological traditions. "Deprivatization" is also the creed of all political theologians. Moltmann stresses the distinction between old and new political theology. The old, outdated political theology is called political religion. The "submission" of religion to the secular society is the political religion that takes religion as its handmaid. On the other hand, European political theology lacks the practical social consequences of the gun-toting priests of liberation theology.

Keywords: political alienation, social liberation, hope, secular practice, criticism of the future of the world