

莫特曼的希望神學 與香港教會的政治處境

郭鴻標

建道神學院

Alliance Bible Seminary

一 引言

2014年雨傘運動後，香港社會愈來愈分化對立，矛盾加深。議會無法理性議事，不同政黨議員都用拉布方法阻礙議案通過，議會外出現街頭抗爭。不同政治見解的人動員展示實力。有權勢的人運用權力阻嚇其他人不要以身試法；但是卻沒有採取對話、促進和解的方法。激進的人採取更激進的手法將矛盾激烈化。面對一個對立的社會，教會內部亦感受分化的威脅。有些基督徒希望穩定，繼續經濟繁榮。有些基督徒希望有真正的普選，落實「一個兩制」、「港人治港」。面對這種處境，究竟我們在神學上可以如何回應呢？筆者覺得我們可以從不同範疇、不同角度回應。每個人有他的特點，各人有不同的貢獻。筆者參與這方面的神學思考，主要集中一個人物——莫特曼（Jürgen Moltmann），他的「希望神學」正好對應人的失望，所以，筆者準備整理莫特曼「希望神學」的思想架構，然後提出一些對應香港處境的建議。

莫特曼於1964年出版《希望神學》（*Theologie der Hoffnung*），在2016年德語特別版有兩篇序言：一篇是1977年的及1997年的。¹ 這兩篇序言可以幫助我們更加明白莫特曼寫作《希望神學》的背景、原因，及後來的思想發展方向。莫特曼的自傳亦交代他自己思想發展的歷程。² 《希望神學》、《被釘十字架的上帝》（*Der gekreuzte Gott*）、《教會在聖靈的能力中》（*Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianische Ekklesiologie*）被視為莫特曼於1980年以前的三大巨著。本篇文章嘗試根據莫特曼交代他自己思想發展的歷程，集中於《希望神學》、《被釘十字架的上帝》、《教會在聖靈的能力中》三本著作，開展莫特曼《希望神學》的思想框架。本篇文章分七部分：第一部分莫特曼的思想發展的歷程，第二部分希望神學的基礎是耶穌基督的復活，第三部分耶穌基督的復活的前題是十字架，第四部分從基督論到聖靈角度看教會，第五部分上帝的應許（*promissio*）與人的使命（*missio*），第六部分從希望神學到政治神學，第七部分香港教會的使命。

二 莫特曼的思想發展的歷程

莫特曼在烏柏圖教會大學任教，開始發展他的神學。他發現「為上帝國度的希望的歷史」（History of Hope for the Kingdom of God），他由歷史神學建搭一道橋至系統神學。1963年起開發「希望神學」。³ 1959年起他開設「潘霍華神學與倫理」，在哲學科方面開設「費爾巴赫（Ludwig Andreas von Feuerbach）、馬克思（Karl Marx）、布洛（Ernst Bloch）」的課。1961年他開始讀馬克思早期著作。⁴ 莫特曼選

¹ Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (Gütersloh: Chr.Kaiser Gütersloher Verlag, 2016).

² Jürgen Moltmann, *A Broad Place: An Autobiography*, trans. Margaret Kohl (Minneapolis: Fortress Press, 2008).

³ Moltmann, *A Broad Place*, 75.

⁴ Moltmann, *A Broad Place*, 76.

擇一種與潘霍華「道成人身」（Incarnation）不同的進路，就是從終末（Eschatological）角度看歷史。不過，他吸納了潘霍華對世界的「世界性」（Worldliness）與布魯哈特（Christoph Blumhardt）對希望的觀點，離開了巴特（Karl Barth）對歷史的看法，⁵ 開展後巴特的上帝國度神學。⁶ 莫特曼認為巴特於1920年仍然有一種激進的終末論，不過巴特沒有碰觸這個敏感領域。巴特與奧弗貝克（Franz Overbeck）都覺得終末論太極端。至於布魯哈特則仍然沉醉於世界在進步的思想中。巴特與1922年《羅馬書註釋》第二版將祈克果（Søren Kierkegaard）的「時間與永恆悖論」取代布魯哈特的「過去與將來辨證」。⁷ 莫特曼選擇從終末論開始，發展他的神學。1960年他讀無神論者布洛（Bloch）的《希望的原理》（*Das Prinzip Hoffnung*），他嘗試「平衡處理」（*Parallelhandlung*）布洛無神論的希望原理，建構一種基於上帝應許與約和耶穌基督復和更新萬物的「希望神學」。⁸ 1963年莫特曼總結在烏柏圖教會大學任教開始的神學意念，他當時的研究集中於改革宗神學歷史範圍，探討上帝護理信徒到底（*usque finem*）。莫特曼的神學路線受不同方面的影響：馮拉德（Gerhard von Rad）在舊約聖經應許的神學、克澤曼（Ernst Käsemann）從耶穌再來角度研究新約聖經、荷蘭神學家何健迪（Johannes Christiaan Hoekendijk）對上帝國在世的宣教期望、布洛的《希望的原理》，成為「希望神學」的思想資源。⁹ 莫特曼認為1964年出版《希望神學》正好適合「時機」（*Kairos*），英文版於1967年出版後，美國出現馬丁路德金的黑人民權運動。1968年捷克的杜布切克（Alexander Dubcek）推動「人性化的社會主義」；但蘇聯派兵震壓，稱為「布拉格之春」。在拉丁美洲，1959年古巴革命後基督徒革命精神漫延世界。1960年西德政府

⁵ Moltmann, *A Broad Place*, 78.

⁶ Moltmann, *A Broad Place*, 97.

⁷ Moltmann, *A Broad Place*, 110.

⁸ Moltmann, *A Broad Place*, 79.

⁹ Moltmann, *A Broad Place*, 97.

與納粹過去劃清界線，走向民主。時代的走向是從對人類歷史前進的希望，結合終末的盼望，超越人的可能性與能力。¹⁰ 布洛的「希望原理」是在一個沒有上帝的世界尋找盼望；莫特曼的「希望神學」是為基督徒提供在世界的真實盼望。莫特曼表示「希望神學」有三個重要觀念：第一，上帝的神聖應許。第二，被釘的基督復活是上帝對世界的應許。第三，人類歷史的使命是上帝國度的實現。¹¹ 上帝的應許是立約的應許，亦是上帝臨在的應許。自1972年起，莫特曼引用猶太人「上帝臨在」（*Shekinah*）的觀念，表達上帝在基督與在聖靈臨在。

莫特曼認為上帝終末國度是歷史的未來，超越所有歷史的起點。所以，上帝終末國度是未來在歷史中實現的能力及所有歷史起點的源頭。我們是活在「將臨」（*Advent*）的形態，期待耶穌的再臨。因此，「希望神學」的基礎不是發現將來未知的可能性，也不是一種「烏托邦」幻想；而是一個此時此地的新開始。現在，新生命（*incipit vita nova*）開始。莫特曼的「希望神學」有一種「倒序」的思維，不是「從現在投影將來」；而是「從將來回到現在」。莫特曼引用艾略特（T.S. Eliot）的話：「在我的終結是我的開始」（*In my end is my beginning*），2003年莫特曼出版一本關於希望的書，書名《終結是開始》（*In the End-the Beginning*）。¹² 在《希望神學》1977年版序言中，莫特曼兩次引用"*Dum spiro- spero*"「只要我一息尚存，我就不放棄希望。」，他提及自己於六十到七十年代的重要著作：《希望神學》（1964年）、《對政治宗教的批判》（1970年）、《遊戲的神學》（1971年）、《被釘十字架的上帝》（1972年）、《教會在聖靈的能力中》（1975年）。在最後的部分，莫特曼記念那些懷着希望在他们地方爭取自由與抗爭而在獄中受苦的朋友，並鼓勵他們播種希望的種子。¹³

¹⁰ Moltmann, *A Broad Place*, 100.

¹¹ Moltmann, *A Broad Place*, 101.

¹² Moltmann, *A Broad Place*, 105.

¹³ Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 8.

筆者參考德語及英語研究莫特曼的著作，發現大家有共同點；但亦有差異。筆者參考德語的著作主要兩本：第一本書穆勒—法倫霍爾茲（Geiko Müller-Fahrenholz）寫的，第二本書德勒格（Markus Dröge）寫的。¹⁴ 穆勒—法倫霍爾茲是莫特曼的博士生，後來成為朋友，相信這本書的論點準確性很高。德勒格（Dröge）是韋爾克（Michael Welker）的博士生，而韋爾克曾經是莫特曼的博士生，後來是他的助手，相信這兩本書的論點準確性很高。英語作品是包衡（Richard Bauckham）寫的，他為《被釘十字架的上帝》1974年英文版寫序言，1995年出版莫特曼的書，是經過長期研究的。這三本書共同的地方是將《希望神學》、《被釘十字架的上帝》、《教會在聖靈的能力中》視為莫特曼早期的三大神學著作。不同的地方是包衡認為伊環（Hans Joachim Iwand）與黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel）的十字架與復活的「辯證」影響莫特曼的神學。¹⁵ 更重要的是包衡認為莫特曼將十字架與復活的「辯證」提升到三一論層面，成為後期著作的指導原則。¹⁶ 包衡在《被釘十字架的上帝》英語版序言中提到莫特曼採用「辯證」思維寫作；但莫特曼的回應是「我不肯定包衡是否正確」。筆者曾經在德國問莫特曼，他的三一論是否受黑格爾影響？他的回答是自己不清楚。筆者認為莫特曼容許其他人對他的神學有自己的詮釋，所以他的回應是自己不清楚。不過，他在自傳中說明《被釘十字架的上帝》寫作的原因，是猶太人受迫害，在暴力與不公義的人類歷史中，經歷上帝的遺棄，而莫特曼於1968年開始經歷上帝的黑暗面，上帝的隱藏性，莫特曼與受苦的課題掙扎，漸漸走近這位受苦的上帝。¹⁷ 在莫特曼的人生裏面，第二次世界大戰、波蘭奧斯維爾（Auschwitz）集中營是他記憶的一部分。雖然他

¹⁴ Markus Dröge, *Kirche in der Vielfalt des Geistes. Die christologische Begründung der Kirche bei Jürgen Moltmann* (Neukirchener:Neukirchener Verlag, 2000).

¹⁵ Richard Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann* (Edinburgh: T & T Clark, 1995), 2.

¹⁶ Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, 4.

¹⁷ Moltmann, *A Broad Place*, 189.

沒有迫害猶太人；但是他會問究竟他的德國同胞做了甚麼？他們有甚麼罪咎？在《被釘十字架的上帝》一書中，莫特曼提到「辯證」主要與知識論有關，究竟上帝如何啟示自己？他認為「類比的認知原則」（*das analogische Erkenntnisprinzip*）需要「辯證的認知原則」（*das dialektische Erkenntnisprinzip*）補充。¹⁸ 筆者覺得莫特曼是討論巴特的啟示觀，因為一般巴特學者認為巴特在關於安瑟倫的著作前，可以用「辯證的認知原則」形容；之後用「類比的認知原則」形容。不過，麥科馬克（Bruce McCormack）認為在巴特在關於安瑟倫的著作前後，都有這兩種認知原則存在。¹⁹ 莫特曼確實表示「上帝只會在對立面，在無神與被神遺棄的情況，作為上帝來啟示」（*Gott wird nur in seinem Gegenteil, in der Gottlosigkeit und Gottverlassenheit, als Gott offenbart.*）。這很容易讓人有一種「正」與「反」「辯證」的印象；不過我們需要注意莫特曼的觀點，就是十架神學的認知原則只有「辯證」原則，因為上帝在十架的悖論中啟示自己（*Das erkenntnis-theoretische Prinzip der Kreuzestheologie kann nur dieses dialektische Prinzip sein: Gottes Gottheit wird im Paradox des Kreuzes offenbart.*）。²⁰ 若果假設莫特曼受黑格爾「辯證法」影響到一個地步，在十架神學與三一論都要改變。那麼，我們需要先處理「辯證」與「類比」的關係，莫特曼認為「辯證」乃「類比」的基礎與開始（*Aber jene Dialektik ist der Grund und der Anfang für die Analogie.*）。²¹

筆者在這篇文章並非要處理包衡的理解與莫特曼回應的差異；不過筆者認為莫特曼受伊環的十架神學影響是正確的，莫特曼在哥廷根三位老師伊環、禾夫斯（Ernst Wolf）及韋伯（Otto Weber）都是在認信教會

¹⁸ Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 6 Auflage, 1993), 32.

¹⁹ Bruce McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 190-1936* (Oxford: Oxford University Press, 1997).

²⁰ Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 32.

²¹ Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 33

相當活躍的，在伊環的路德稱義的課，莫特曼加深對耶穌基督被上帝遺棄的理解。²² 莫特曼從耶穌基督作為上帝的兒子卻被上帝遺棄，他要問的問題是究竟上帝感受痛苦？因此，上帝是否感受痛苦就成為三一論的探討起點。另一方面，十字架神學作為一種批判一切的神學，孕育出政治神學。筆者認為包衡正確指出莫特曼在《希望神學》是以布洛為對話對象；在1960年後參與基督教與馬克思主義對話，七十年代受法蘭克福學派的影響。²³ 因此，我們可以從莫特曼尋問上帝是否可以感受痛苦與十字架神學形成政治神學這兩條路線看由莫特曼《希望神學》到《被釘十字架的上帝》的歷程。筆者觀察這是一般德語學者的進路；與包衡推前一步，除了伊環的十字架神學影響莫特曼外，黑格爾的「辯證法」亦影響莫特曼的觀點有差異。

三 希望神學的基礎是耶穌基督的復活

曾經有美國學者認為希望神學的基礎是愛，²⁴ 引發筆者有興趣探討莫特曼希望神學基礎的課題。莫特曼提及「信」與「望」的關係，「在基督徒生活中，信是在前的，但望是為首的。」（*So hat im christlichen Leben der Glaube das prius, aber die Hoffnung den primat.*）。²⁵ 他亦提及「愛」，當人在生活從信心與盼望上帝的應許和可能性出發，整個生活的豐富充滿歷史性的生活以致有「愛」的生活。²⁶ 若果我們看莫特曼《希望神學》的大綱，不會發現關於「愛」的分題，也沒有專門篇章交

²² Geiko Müller-Fahrenholz, *Phantasie für das Reich Gottes. Die Theologie Jürgen Moltmanns. Eine Einführung* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2000), 20.

²³ Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, 2.

²⁴ Frederic B. Burnham, Charles S. McCoy, M. Douglas Meeks eds., *Love: The Foundation of Hope. The Theology of Jürgen Moltmann and Elisabeth Moltmann-Wendel* (San Francisco: Harper & Row Publishers, 1988).

²⁵ Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 16.

²⁶ Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 26.

代「信」、「望」與「愛」的關係。如果「信」、「望」與「愛」屬於德行，可以歸入倫理學部分，那麼莫特曼《希望神學》不可能先建基於倫理學，然後再回頭處理神學基礎的問題。按莫特曼寫作的年表，《希望倫理》於2010年出版，莫特曼應該先有希望神學的理論，然後開展希望神學的倫理意義。在《希望神學》的序言中，莫特曼表示終末論建基於耶穌基督的受死與復活，²⁷ 基督徒的希望就是復活的希望。²⁸ 希望不是對受苦與死亡的現實（*Wirklichkeit*）視而不見，又或者麻醉自己投影一個幻想的烏托邦世界。受苦、罪咎、死亡是生活的「界限」（*Grenze*），只有透過那位受苦、受死、被上帝遺棄（*Gotteslassenheit*）；卻從死裏復活的耶穌基督突破生活的「界限」，使信仰（*der Glaube*）擴闊至希望。²⁹

莫特曼從舊約聖經以色列人對歷史的觀點出發，定義是上帝按應許與人同行就成為歷史。³⁰ 上帝與以色列人同行是一種啟示方法，上帝啟示祂的名字是「應許的名字」（*Verheissungsname*），上帝在於以色列人的關係中啟示自己，所以上帝的啟示成為人對上帝的認識。以色列人對上帝的認識是歷史的描述、回憶、與期待。³¹ 上帝自我啟示自己是上帝，祂是主亦是主角，人對上帝的認知是回應性的認知（*Menschliches Erkennen ist antwortendes Erkennen.*）。³² 莫特曼確定上帝啟示與歷史的關係後，澄清「歷史」（*Geschichte*）與「歷史意義」（*Geschichtlichkeit*）的分別。一般來說，德語學者將 *Historie* 翻譯成「歷史」，*Geschichte* 翻譯成「歷史意義」。「歷史」指史實的歷史；「歷史意義」是由「歷史」引申出來，目的是教訓人或者為了團結人；但「歷史」的真偽就難以確定。莫特曼所理解的 *Geschichte* 指「歷史」；

²⁷ Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 13.

²⁸ Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 14.

²⁹ Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 15.

³⁰ Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 20.

³¹ Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 105.

³² Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 104.

Geschichtlichkeit 指「歷史意義」。莫特曼認為「歷史」是基於上帝的應許決定與開展的（*Die Geschichte, die durch Verheissung bestimmt und eröffnet ist.*）。上帝的應許將人與未來連在一起，並為人開展歷史的意義。上帝並非單純開展個人存在或者人類世界歷史的「歷史意義」；而是人類歷史。³³ 在上帝的應許底下，人類所處的「現實」才被經驗為歷史。莫特曼認為人類並非從經驗獲得信仰與希望；相反是信仰與希望締造經驗。因此，希望並非建基於人類的經驗；而是上帝的應許。那麼人類經驗的角色是甚麼？人類經驗的角色是檢查希望的認知內容（*Wissen*）與希望的確據（*Gewissheit*）。希望的確據在於上帝的信實，希望的認知內容在於上帝在歷史中的作為。³⁴ 人的希望不單從「現在」出發；而是從「過去」開始。因為歷史是由上帝的應許確定，我們對歷史的期盼不是從「現在」出發；而是從「過去」開始。³⁵ 莫特曼對希望的理解是貫通「過去」、「現在」、「未來」的。

希望神學的基礎是耶穌基督的復活，1968年4月馬丁路德金被殺，觸發莫特曼下一本書的主題是十字架神學，1972年出版《被釘十字架的上帝》。莫特曼認為沒有對基督受苦的回憶（*memoria passionis Christi*），就沒有基督徒對將來的默想（*meditatio vitae futurae*）。³⁶ 在被釘十字架的基督復活的視角底下，人生在歷史中被賦予「使命」（*missio*）。無神論者不相信上帝掌管人類歷史，只能夠講歷史是偶然的。無神論者可以承認歷史有可能性；不過不會承認歷史有方向性。若果歷史有方向性，誰在推動人類歷史朝着這個方向前進呢？莫特曼認為從上帝的應許出發，我們才可以談我們如何到達人類歷史的目標。只有從終末希望角度看世界的方向，世界才會成為我們的歷史場景。因此，

³³ Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 92.

³⁴ Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 108.

³⁵ J Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 139. "... man geht in die vom verheissenden und verbürgten Eschaton her bestimmte Geschichte hinein und erwartet von ihr nicht die Zukunft der Gegenwart, sondern auch die Zukunft der Vergangenheit."

³⁶ Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 103.

莫特曼用「應許」(*promissio*)與「使命」(*missio*)兩個觀念描述人類歷史的意義。在上帝「應許」的視角底下，人類在世界中領受「使命」，讓世界朝着歷史有方向前進。³⁷

四 耶穌基督的復活的前題是十字架

莫特曼在出版《希望神學》後開展政治神學，建構政治的十字架神學。1969年莫特曼發表〈對政治宗教的神學批判〉，然後發展1972年出版的《被釘十字架的上帝》。³⁸ 莫特曼表示《希望神學》一書已經有《被釘十字架的上帝》痕跡，在《希望神學》一書中，他交代「上帝已死」的觀念，自饗沙特(Jean Paul Satre)到尼采(Friedrich Nietzsche)。莫特曼於1970年開展「政治神學」，從十字架神學批判政治宗教。《被釘十字架的上帝》處理的並非救贖論的課題，究竟耶穌基督的死對人有甚麼救贖意義；而是耶穌基督的受苦與死亡對父上帝有甚麼影響？³⁹ 希臘哲學的上帝是「統一」(*unity*)、「不變的」(*immutable*)、「不動情的」(*impassible*)、「不動的」(*immovable*)、「完滿自足」(*self-sufficient*)。究竟我們能否說上帝在耶穌基督的受苦中為我們受苦也與我們受苦呢？莫特曼從上帝在舊約聖經的啟示，按希伯來文化理解上帝如何進入人間，修正希臘文化、哲學對上帝的理解。希臘哲學為了保持上帝的超越性，淡化上帝進入人類世界的向度。上帝差遣耶穌基督進入人類世界，祂本身有上帝的權威；但是卻不用權威壓倒人的抗拒，也不威逼人歸信。耶穌基督「放下自己」(*Surrender, paradidonai*)；在十字架上經歷被上帝遺棄(*forsaken*)。

³⁷ Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 104.

³⁸ Moltmann, *A Broad Place*, 157.

³⁹ Moltmann, *A Broad Place*, 192.

莫特曼在《被釘十字架的上帝》的序言中表示十架神學一直是 he 關注的題目，他認為二十世紀的十架神學應該有四方面的特徵：第一，十架神學應該與復活、自由、與希望連結在一起。第二，二十世紀的十架神學應該從救贖論的領域進入上帝觀革命的更新，尋問誰是在十字架上被遺棄的基督的上帝？第三，二十世紀的十架神學不能再停留在個人得救的範圍；應該涉及人類得釋放，人如何活在社會中的「魔性循環」（*Teufelskreise*）的現實？真正的人是被棄絕又在上帝自由底下復活的人子，誰是真正的人呢？第四，二十世紀的十架神學應該按宗教改革的精神，對教會與社會提出批判。⁴⁰ 莫特曼認為從《希望神學》到《被釘十字架的上帝》，並非思想的倒退。因為「希望神學」本身的重點是「終末的十架」（*eschatologia crucis*），「希望神學」與被釘十字架者的復活有必然的關係。《被釘十字架的上帝》的重點正是關於復活者的十字架。《希望神學》透過「懷念基督」（*Erinnerung Christi*）開展「祂將來的希望」（*Hoffnung auf seine Zukunft*）。《被釘十字架的上帝》將希望放在「回憶基督的死」（*Erinnerung seines Todes*）上。《希望神學》的進路是在對上帝應許及盼望中期待上帝的未來（*Antizipation der Zukunft Gottes*）。《被釘十字架的上帝》的進路是從在基督受苦的歷史，在世界受苦的歷史理解上帝道成人身（*Inkarnation*）。莫特曼在《希望神學》參考布洛的「希望原理」；在《被釘十字架的上帝》參考阿多諾（Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno）及霍克海默（Max Horkheimer）的「否定辯證」（*Negative Dialektik*）和「批判理論」（*Kritische Theorie*）。基督徒的希望不能忽略「否定」、負面或黑暗面的痛苦。⁴¹

⁴⁰ Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 9.

⁴¹ Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 10.

莫特曼認為十字架是一種「否定」(*Negation*)，對所有宗教性的、神化的東西進行否定。「十架信仰」(*Kreuzesglaube*)將基督信仰與世上的宗教與世俗意識形態或烏托邦想像分別出來。「十架信仰」亦將基督信仰與自身的「迷信」(*Aberglaube*)分別出來。莫特曼對「十架信仰」的理解是激進與革命性的，激進的意思是要尋根，無條件的信仰那位「被釘十字架的上帝」。⁴²十字架本身象徵「反對」(*Widerspruch*)與「反思」(*Umdenken*)。若果我們忘記十字架的「反對」與「翻轉宗教價值」(*Umkehrung der religiösen Werte*)，我們只是將十字架看成偶像。現在教堂內的十字架被左右兩旁的燈照耀；但是耶穌基督的十字架被左右兩旁是強盜。我們的耶穌基督被世界拒絕；不過我們應該邀請那些非基督徒到教堂，走近那位「被釘十字架的上帝」。⁴³

莫特曼在《被釘十字架的上帝》第一章對十架神學作為「反對」及二章對十架神學作為「反抗」(*Widerstand*)進行理論背景的申論。第三至五章是基督論部分，第六至八章是「被釘十字架的上帝」的概念對上帝觀（第六章）、對人觀（第七章）、對政治神學（第八章）的意義。莫特曼期望「被釘十字架的上帝」的概念能夠對上帝觀產生革命性的轉變，他認為從認識被上帝遺棄那被釘十字架者，能夠使上帝觀更激進。筆者認為莫特曼的神學相對建制維穩的神學就十分激進；若他只是恢復十架神學本來的面貌，那就不能說莫特曼的神學激進。至於莫特曼期望上帝觀產生革命性的轉變，他認為上帝觀不等於哲學的有神論，基督徒的上帝觀是「三一式十架神學」(*die trinitarische Kreuzestheologie*)。⁴⁴莫特曼認為十架神學對哲學的有神論來說是一種

⁴² Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 41.

⁴³ Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 42.

⁴⁴ Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 186.

「對質」(*Konfrontation*)，⁴⁵對哲學與政治的一神論(*Monotheismus*)進行批判，並將神學釋放出來。⁴⁶激進的十字架神學是「批判神學」(*Kritische Theologie*)，這種「批判神學」能夠與法蘭克福學派的「批判理論」(*Kritische Theorie*)進行對話，探討被壓迫者與受苦的人，如何得到正義(*Gerechtigkeit*)？⁴⁷

筆者認為莫特曼的《希望神學》引申《被釘十字架的上帝》；不過還有一些重要的課題尚未完整開展，例如政治神學。在莫特曼《被釘十字架的上帝》的序言指出在這本書「革命神學」字眼在標題沒有出現。不過，所有宗教、文化、政治的價值的革命，從被釘十字架的那位起，都在等待它的時間。⁴⁸莫特曼認為上帝能夠受苦，因為上帝是愛。受苦可以有被動與主動的分別，上帝開放自己，受「他者」的影響，讓「他者」參與和投入上帝的生命。莫特曼認為如果我們問上帝受苦的意義，我們發現三一上帝的奧秘。⁴⁹十字架神學必然引申三一神學，耶穌基督復活的基礎是耶穌基督的受苦，透過耶穌基督的受死與復活，我們可以相信上帝的主權，將來在上帝的應許中。基於這種信仰，教會不可能是「屬靈娛樂俱樂部」，教會是被上帝呼召的信徒的羣體。

⁴⁵ Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 199.

⁴⁶ Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 201.

⁴⁷ Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 212.

⁴⁸ Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 11. "Die Revolution aller religiösen, kulturellen und politischen Werte, die vom Gekreuzigten ausgeht, wartet noch auf ihre Zeit."

⁴⁹ Moltmann, *A Broad Place*, 194.

五 從基督論到聖靈角度看教會

在《希望神學》第五章的題目是「出埃及羣體」(*Exodusgemeinde*)，從終末角度對現代工業化社會底下的基督教(*Christenheit*)進行探討。這章可說是莫特曼教會論的前身，從希望神學出發，探討教會作為終末羣體的意義。值得注意的是「出埃及羣體」這個觀念，與被釋放有密切關係。莫特曼批評十九世紀的宗教走向個人化(*Individuum*)、私人化(*Privatheit*)，科技化與世界物質化令超越的上帝被趕出世界、自然、歷史、社會領域。存在主義神學將世界與歷史的上帝改寫為「絕對者在相對中」(*Unbedingte im Bedingten*)、「彼岸的在此岸」(*das Jenseitige im Diesseitigen*)、「超越者在現在中」(*das Transzendente im Gegenwärtigen*)。⁵⁰莫特曼期望一種與社會有關聯的神學，希望教會為世界存在，教會為上帝國度存在，教會應該參與更新世界的工作。⁵¹

莫特曼在序言中提及石油危機與精神危機，亦提到人「安全訴求」(*Sicherheitsbedürfnis*)，人追求穩定(*Stabilität*)。面對危機，人需要重新定位，人要問基本問題：我從何而來？我從何而往？我是誰？面對危機，既有「危」(*Krise*)；亦有「機」(*Chance*)。若果我們只講「危」，就只有焦慮和恐懼。若果我們只講「機」，可能只是幻想。⁵²筆者覺得莫特曼這番話對2017年的香港人，都有提醒作用。莫特曼嘗試從三方面延伸《希望神學》與《被釘十字架的上帝》兩本書的神學思考：第一方面是強化聖靈被差遣的向度，第二方面是從基督論建構基督的「彌賽亞歷史」(*die messianische Geschichte*)；另一方面從聖靈論建構聖靈在教會的能力(*die charismatische Kraft*)。⁵³莫特曼認為現代是「教會與政府分離」的年代，再沒有「國家教會」

⁵⁰ Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 289.

⁵¹ Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 302.

⁵² Jürgen Moltmann, „Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie“ (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2016), 11.

⁵³ Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, 14.

(*Staatskirche*)、「民族教會」(*Volkskirche*)；而是有「上帝子民」(*Volk Gottes*)。教會是宣教的(*missionarisch*)並且參與「世界歷史」(*Weltgeschichte*)的。⁵⁴ 莫特曼傾向放棄用「主導」(*Domination*)語言；改用「友誼」(*Friendship*)語言描述教會。教會是將要來的國度的彌賽亞子民。將要來臨的國度進入現在；但是沒有停止將來的向度。

莫特曼表示七十年代訪問南韓、南非、拉丁美洲、羅馬尼亞等地，令他覺得不單為德國讀者寫作；還有對世界上其他人的責任。他成為*Evangelische Theologie*的編輯、更正教神學家學會(*Gesellschaft für Evangelische Theologie*)的會長，又結束租房子的流浪生涯，過去在波恩(Bonn)住房空間不足，工作遇難處，現在土賓根(Tübingen)買房子，落葉歸根。在神學上，莫特曼知道《希望神學》、《被釘十字架的上帝》兩本書指向從耶穌基督的復活、十架，進入三一上帝的奧祕。問題是聖靈的角色在哪裏？莫特曼思考聖靈論的課題，除了從三一論入手外，也從教會論出發。由於莫特曼不是在教會成長，他讀神學、當牧師，需要重新思考教會是甚麼的課題。莫特曼於1966年在波恩、1968及1972年在土賓根講授「教會的工作、形式、與未來」的題目。七十年代德國教會有一個會眾化運動，教會不單為她人存在(*Church for People*)；同時是屬於她人(*Church of People*)。莫特曼於1975年出版《教會在聖靈的能力中》，他的兩大關懷是聖靈論與更新的教會論。莫特曼用教會節期介紹他1980年前的三本重要著作(*Triology*)：《希望神學》以復活節為中心、《被釘十字架的上帝》以受難節為中心、《教會在聖靈的能力中》以五旬節為中心。⁵⁵ 莫特曼的《教會在聖靈的能力中》可以說是引申出他的三一論。因為莫特曼開展他的教會論，是從三一上帝在世界的歷史中表達出來。三一上帝在世界的歷史首先由耶穌

⁵⁴ Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, 21.

⁵⁵ Moltmann, *A Broad Place*, 202.

基督被差遣與聖靈被差遣開始，在父上帝透過被救贖的創造得榮耀而結束。父上帝透過聖子耶穌差遣聖靈進入世界，救贖那必死的罪人。聖靈透過聖子在永恆中榮耀上帝聖父。教會就是在這兩種神聖行動中間出現。⁵⁶

六 上帝的應許與人的使命

從基督論、聖靈論，進入三一論看世界。上帝在基督裏使世界與祂復和，世界不再與上帝對立。我們在世界中的希望，基礎是上帝掌權、基督使世界不致更加墮落，讓我們期盼新天新地。上帝是歷史的主，祂進入世界，讓祂的歷史成為祂與世界的歷史。上帝進入世界的焦點是耶穌基督的降生，上帝從永恆進入現在。耶穌基督進入人類歷史，把人類歷史的方向集中於祂身上。上帝在耶穌基督身上的啟示完滿地將上帝的救贖計劃顯明，這個救贖計劃並不局限於猶太人；同時包括希臘人、羅馬人，甚至所有人。上帝的救贖計劃關乎全人類，上帝的救贖計劃具有普世意義，因此，耶穌事件（Jesus Event）具有普世意義，十字架事件也具有普世意義。耶穌基督的十字架不單拯救個別的人，離開罪惡而得到生命更新；同時指示我們人類歷史的方向與結局。宇宙的毀滅、人類歷史的結束，並非世界的結局。因為將來有審判，還有新天新地。上帝應許在基督裏面的信徒可以得救，不信的人會失去永恆生命。除了個人層面，國家政治層面，所有政權都失去合法性，失去上帝賦予的權力。在上帝創造亞當、夏娃的時候沒有提到政府的存在。在人類墮落後被趕出伊甸園後，才有政府的出現。因此，政府是人類墮落後的產物。政府、政權在新天新地沒有存在的必要。莫特曼於1959年在烏柏圖教會大學任教期間，發表文章〈教會在基督主權的視覺中〉（"*Die Gemeinde im Horizont der Herrschaft Christi*"），這篇只有三十五頁的文章很容易被忽

⁵⁶ Moltmann, *A Broad Place*, 203.

視；但是莫特曼稱它為第一份計劃書（*Programmschrift*），大部分後期的思想都可以在這篇文章找到。⁵⁷「基督主權」的信仰落實在生活中，就是承認耶穌基督的絕對主權，承認祂對我們生活每一個領域有絕對的主權。我們承認耶穌基督的絕對主權，同時宣認上帝對我們有最好的旨意，因為我們活在上帝的「護理」（*Providence*）底下。

莫特曼的十架神學一方面展示上帝對人類的應許；另一方面展示十字架的批判力。十字架揭開人類的罪惡與黑暗，若人不是誠實承認人的罪，只是以「祈福」的心態走近上帝，這只能稱為披上宗教的外衣，沒有真實的屬靈生命。當教會以「祈福」的手段招徠宗教顧客，基督教就變得「民間宗教化」。宗教改革時代，十架神學有批判「贖罪券」作用，也有批判教會「民間宗教化」、「娛樂化」、「市場化」等現象的作用。莫特曼強調基督的主權，基督的中心地位（*die Zentralität Jesu Christi*），教會應該跟隨耶穌基督的「彌賽亞向度」（*die messianische Dimension*），作先知宣講、有受苦的準備。「讓教會成為教會」、「不要讓政治騎劫教會」，教會牧者應該清楚自己是上帝的僕人，任何世上的榮譽、權力都不是我們追求的。教會牧者被呼召服侍有地位的人，同時服侍基層的人。教會牧者不應該將人分門別類，亦不應偏重某一些人，輕視另一些人。教會牧者應該保持公正的心，平等的對待不同的人。

面對複雜的政治爭論，無論教會牧者或者基督徒都應該從上帝的應許（*promissio*）出發思考，因為任何人間的政治理想都是相對的；只有上帝的應許是絕對的。基於上帝的應許，我們尋求上帝對我個人的計劃，我們承認上帝的主權，就是尋求人生召命（*Berufung*），這亦是我們的使命（*missio*）。我們是非常普通的人，沒有能力改變世界。不過，基督信仰的內容是上帝在耶穌基督裏已經改變世界。我們不是靠自己改

⁵⁷ Geiko Müller-Fahrenholz, *Phantasie für das Reich Gottes. Die Theologie Jürgen Moltmanns. Eine Einführung*, 20.

變世界；而是抓住上帝的應許，做我們應該做的。基督徒改變世界，主要是讓世界不致更加墮落，我們不要幻想天國可以實現人間，我們要接受人性有黑暗面，起初單純為人民服務的人，得到權力後，也可能變成貪官污吏。我們要相信偶一歷史事件可以影響另一事件，若果更多人參與改變世界的工作，世界可以不再黑暗。當我們用人的眼光看沒有希望的時候；我們不要忘記要用信心看肉眼看不見的。人類歷史並非漫無目的；而是按上帝應許實現。莫特曼引用 "*Dum spiro- spero*" 「只要我一息尚存，我就不放棄希望。」，來表達「希望神學」的意思。一般人在世界中尋找希望；基督徒在永恆中抓住上帝的應許成為希望。

七 從希望神學到政治神學

莫特曼表示與潘能伯格（Wolfhart Pannenberg）有類似的終末歷史觀和三一論，雙方都從耶穌基督復活出發，雖然莫特曼的「應許」與潘能伯格的「期待」（Anticipation）觀念有些理論上的對應；但是在政治上大家的立場卻完全不同。1969年，法蘭克福學派的阿多諾（Adorno）、布洛、延斯（Inge Jens）、奧格斯坦（Rudolf Augstein）、莫特曼都反對德國政府的緊急法令，因為這緊急法令限制德國的民主。⁵⁸ 1981年莫特曼反對「重新武裝」；但潘能伯格同意美國總統列根是偉大的總統，因為他迫使蘇聯「重新武裝」到經濟衰退的地步。莫特曼則傾向拉丁美洲解放神學。⁵⁹

1966年莫特曼與梅斯（Johann Baptist Metz）見面，梅斯屬於拉芮（Karl Rahner）的「人類學轉向」路線，莫特曼對於「神學作為人類學」的評價是忽略世界與歷史，更根本是忽略終末論。莫特曼強調在終末盼望的視角底下，世界才以歷史出現。雖然莫特曼並不熱心於梅

⁵⁸ Moltmann, *A Broad Place*, 106.

⁵⁹ Moltmann, *A Broad Place*, 107.

斯的神學人類學；但是對梅斯的政治神學很有興趣。莫特曼認為拉芮只將「盼望」視為「信」、「望」、「愛」三種神學德行的其中一種；並沒有將終末盼望看作主動、抗議、更新的終末論。這種「非世界化」的終末盼望只會將永恆以「非世界化的現在」減至個人德行層面。巴爾塔撒（Hans Urs von Balthasar）亦是接受《希望神學》的「超越」（transcendental）向度；卻不接受其「彌賽亞」（messianic）向度。⁶⁰由此可以知道，莫特曼的《希望神學》有「超越」（transcendental）與「彌賽亞」（messianic）向度。《希望神學》有「超越」向度是終末盼望；「彌賽亞」向度是十架神學對世界的批判、耶穌基督的「彌賽亞」使命、教會是上帝國度的見證，並且開展一種從《希望神學》引發的政治神學。《希望神學》批判建制的「政治宗教」，濫用國家權力，並讓受害者有盼望。⁶¹莫特曼回憶他的《希望神學》在前東德地區被禁止出版，1966年前東德教會問題辦事處的德勒（Horst Dohle）寫了一篇書評，指《希望神學》以基督徒未來為主調，引致人對社會實況不滿意。「在社會主義下的教會」應該以「社會主義社會」作為起點；而不是以「教會」作為起點。1967至1977年，莫特曼被禁止在前東德的大學講學。⁶²

莫特曼認為他的《希望神學》是傳達一種革命式社會改革的基督教，莫特曼引述宗（Johan Marie de Jong）對他的評論，指他的《希望神學》深受馬克思主義影響，最重要的是布洛。⁶³1967年莫特曼參加保羅學會（Paulus Gesellschaft）第三次基督教與馬克思主義會議，發表歐洲基督徒爭取自由的革命歷史。莫特曼沒有參與第一及第二次會議，這次參與的目的是合作而非對立，參加者主要是有改革意識的馬克思主義與神學家。莫特曼希望結束歐洲東西方冷戰，希望東歐社會主義

⁶⁰ Moltmann, *A Broad Place*, 108.

⁶¹ Moltmann, *A Broad Place*, 156.

⁶² Moltmann, *A Broad Place*, 111.

⁶³ Moltmann, *A Broad Place*, 114.

民主化，建立「民主社會主義」（Democratic Socialism），西歐民主社會社會主義化，建立「社會主義民主」。莫特曼形容自己為「融合理論者」（Convergence Theorist），懷着革命理想改變人類的未來。莫特曼認為「信心就是希望，看見現實以外的可能性」。⁶⁴ 這種希望並非對將來一廂情願的投影；而是具備《希望神學》的否定性（Negative Theology of Hope），揭開人與社會的虛偽，重尋上帝對將來的應許。⁶⁵ 在第三次基督教與馬克思主義會議後，德國出現學生運動，捷克出現來自蘇聯的鎮壓，1970年捷克改革的馬克思主義者被免職，就業困難，生活艱苦。

1968年是美國介入越南戰爭的高峰，德國出現學生反美運動。1968年學生領袖杜奇克（Rudi Dutschke）在柏林被槍殺。在德國的學生運動，有支持史太林的、有支持毛澤東的、有嬉皮士（Hippies）、有列寧主義的支流並主張無產階級不斷革命的托洛茨基派（又稱托派；Trotskyists）。學生除了批判建制政治外，亦批判建制神學。莫特曼的十架神學亦被視為建制神學。⁶⁶ 面對社會與政治的動盪，文化思潮出現「宗教性的重臨」，神學路線從公共領域退出，走到人內心世界。雖然多元宗教主義興起，但是莫特曼並沒有朝多元宗教主義方向發展。莫特曼認為存在主義思想已經被布洛的馬克思主義取代，莫特曼開展基督教與馬克思主義對話，是一種時代的需要。莫特曼認為這時代的出路並非馬克思主義的理想世界，而是基督徒的彌賽亞盼望。這種基督徒的彌賽亞盼望才是存在主義以外的出路。⁶⁷ 1989年後東西歐軍事對立結束，全球化經濟與市場操控成為新的課題。政治課題與民族有關；經濟課題與國際有關。在新時代、新處境中，神學應該處理經濟與生態的課題。⁶⁸

⁶⁴ Moltmann, *A Broad Place*, 124.

⁶⁵ Moltmann, *A Broad Place*, 125.

⁶⁶ Moltmann, *A Broad Place*, 160.

⁶⁷ Moltmann, *A Broad Place*, 162.

⁶⁸ Moltmann, *A Broad Place*, 158.

筆者認為莫特曼形容他的政治神學是「革命性」的，其實是指在概念上是「革命性」的，實際上沒有任何「革命」的行為。筆者認為目前香港內部的對立與矛盾令人難以理性思考與對話。由於社會上有太多極端的言論與行為表達，以致很多人不加思索就把人的思想定形。若對目前政府施政有半點批評的，就可以被「無限放大」為反建制，甚至「逢中必反」。若對目前爭取民主的人有半點批評的，就可以被「無限放大」為保皇黨，甚至為求「一官半職」。大家不會首先客觀聆聽；而是首先按自己的觀點把別人定性。筆者認為莫特曼的政治神學不單批評建制的「政治宗教」；同時有按照上帝啟示作自我批評。莫特曼在第二次世界大戰後東西冷戰的期間，參與基督教與馬克思主義對話，與大部分德國神學家不同，難怪他形容自己的神學是「革命性」的。其實，莫特曼神學「革命性」的地方是與馬克思主義對話，意思可以說當時基督教與馬克思主義對話是「革命性」的。莫特曼的對話對象是人道主義的馬克思主義者，是馬克思主義的改革派。筆者認為我們可以向莫特曼學習，與不同立場的開明人士進行對話，嘗試在矛盾對立的環境中，示範如何促進交流對話。一般人的「希望」與基督徒的「希望」有何異同？因為我們已經對某些事情有固定的看法，我們覺得對方不會改變。為甚麼人會失望？因為從人的角度已經是沒有轉變的可能。一般人對世界上的事失望，基督徒也會對世界的事失望；但是基督徒對「世界的終末」有盼望。因此，我們不應該放棄希望，我們放棄希望，就是對上帝失去信心。上帝是我們盼望的根基，如果我們放棄，我們盼望的確據在哪裏？

八 香港教會的使命

教會的使命是讓人從神的角度思考，上帝是既「超越」又「內在」的，信仰亦應該既「出世」又「入世」。教會應該宣講神的說話，針對時弊，讓人從屬靈的高度看事情。基督耶穌信仰使人合一，現在香港社會分化，各執一詞、各不相讓，對立、衝突、矛盾的事愈來愈多。當前

教會面對的挑戰是教會也失去在社會的話語權，教會領袖需要重尋教會的定位、使命、角色。筆者認為政治取向屬於現世的事，並非「終極真理」本身，各有不同意見十分自然，關鍵的問題是教會如何包容不同政治光譜的人。第四、五代香港人為主的一輩有一種「重奪香港未來」的理想，求主幫助教會忠於真理；卻不會失去年輕的一代。教會並非單單屬於某一類人的，耶穌基督是使人復和合一的主，我們應該彼此相愛，讓世人學習如何化解仇恨敵意。如何面對教會內不同政見的情況？在社會裏人可能因為政治見解而分開；但是在教會裏應該在主裏彼此接納。牧者應該公平對待不同政見的弟兄姊妹，尊重各人良心的選擇。牧者應該促進對話交流，增進各方的了解。神學院應該舉辦聚會，讓不同觀點的人進行對話。牧者應該如何引用聖經分析政治處境呢？牧者引用聖經分析政治處境，是十分自然的事情。牧者宣講關於政治的課題，並非宣揚政治思想；而是從聖經及神學角度分析政治處境。牧者應該增強哲學、法律、經濟、政治的知識，讓聖經、神學與現實處境有更深度的對話。教會的先知使命是在這個充滿挑戰的時代，回到聖經，重新認識先知的召命。舊約先知被呼召，就是為神的子民守望，尋求神的說話。先知講的未必有人聽，甚至被人厭棄；但是他是為此蒙召，忠心持守從神領受的信息。基督徒應該支持民主精神，1883年孫中山在香港受洗成為基督徒，改名日新。陸皓東亦受感染受洗成為基督徒。孫中山原配夫人及子女亦於澳門浸信會受洗。興中會成員中基督徒甚眾，有李多馬、陳少白、陸皓東、區鳳墀、楊衢雲、謝纘泰、黃詠商、朱貴、丘四、王質甫、左斗山、容星橋、趙明樂、史堅如、史古如、史憬然、蘇復生、李自重、鄭華泰等。尼布爾提出因為人有罪，所以需要民主制度。因為人有上帝形象，所以民主制度有可能實現。民主制度並非完美；只是相對公平。基督徒應該尊重掌權者，因為權力由上帝賦予。中國崛起、南海建島、「一帶一路」、爭取國際話語權等的事，讓我們想起「強而不霸」的道理。顧約瑟牧師等反對無理清拆十字架後被拘控的事，李波被協助調查事件，正好提醒我們「政治活躍」的異見人士活在一個並不安全的社會中。在末世階段，不法的事不斷發生，只有懷着對永恆的盼

望，才能夠面對充滿矛盾張力的現在。劉曉波的遭遇讓我們看見異見人士被視為罪犯，求主保守祂的兒女。基督徒應該為掌權者祈禱，讓上帝的旨意實現。基督徒應該有先知精神，監察掌權者，是否違反正義。因為上帝要求掌權者按正義管理。基督徒應該實踐正義，維護公平。人權是天賦的，不是由某個政府賜予的。人權是有界限的，不是無底線的。在黑暗中等待黎明，需要極大的耐性。我們憑信心而不是憑眼見，深信神保守祂的兒女。

從聖靈角度看教會，豐富從基督論了解教會的角度。莫特曼強調教會學習耶穌基督「彌賽亞」的身分，傳遞上帝國的福音。莫特曼對教會的理解可以成為我們的提醒，究竟教會的本質是甚麼？存在目的是甚麼？究竟教會與上帝國度有甚麼關係？究竟基督信仰只與個人心理健康、情緒穩定、婚姻關係、親子關係、子女教育等「私人事務」有關，卻與社會、經濟、政治無關嗎？究竟教會傳遞一種怎樣的信仰呢？耶穌基督的福音確實是單純個人與上帝之間的關係，福音的本質沒有要人遵守律法，沒有要求人關心社會。不過，當人接受耶穌基督的福音，承認耶穌基督為救主後，就需要接受基督徒人生觀、基督徒世界觀，和基督徒價值觀。教會有責任教導接受耶穌基督的福音的基督徒聖經對人的要求。這不是稱義的條件，也沒有甚麼可以誇耀。教會有責任教導基督徒出於上帝的要求愛鄰舍關心社會、出於愛關懷社會、出於公義關懷社會。耶穌基督的福音改變人，然後帶來社會改變。改變社會不是傳福音的目的；卻是自然的結果。傳福音的目的是讓上帝改變人的生命，人被改變然後改變社會。我們不應該假設天國可以實現在人間，我們應該感謝上帝，護理這個世界不致更墮落。教會存在的目的是為了傳福音；並非為了社會改變。但是，教會有責任指正罪惡，指出社會不公平結構。教會不應該參與政策的制定，因為「政教分離」的原則。教會可以鼓勵基督徒以個人身分參與政策改變。教會不是政黨，不應該捲入政黨間的利益衝突。不過，教牧講道可以按聖經的教訓觸及社會議題，提出基督徒價值觀。教牧、信徒可以在教會組織討論社會議題，並鼓勵信徒多作研究，並要從聖經和神學角度思考和回應。

九 總結

面對充滿矛盾對立的處境，信徒需要從上帝而來的回應。牧者和信徒禱告向上帝求智慧，根據聖經、神學分析社會的政治、經濟問題。牧者的神學建構不可能絕對；只能夠是對上帝真理的詮釋。我們需要承認人的有限，願意與不同意見的人進行對話，並且鼓勵人恢復客觀理性的對話。筆者選擇分析莫特曼的「希望神學」，目的是讓讀者準確地認識莫特曼的著作內容，不致用幾個觀念就無限推論。筆者將莫特曼的「希望神學」放在《希望神學》、《被釘十字架的上帝》、《教會在聖靈的能力中》三本著作的脈絡中詮釋，展示「希望神學」在基督復活與十架的基礎，莫特曼如何發展上帝國度的教會觀，進而建構政治神學，引伸出教會的時代使命。筆者希望這篇文章能夠幫助讀者進入香港處境的神學思考，客觀地尋找自己的神學立場。

撮 要

《希望神學》、《被釘十字架的上帝》（*Der gekreuzte Gott*）、《教會在聖靈的能力中》（*Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianische Ekklesiologie*）被視為莫特曼於 1980 年以前的三大巨著。本篇文章分七部分：第一部分莫特曼的思想發展的歷程，第二部分希望神學的基礎是耶穌基督的復活，第三部分耶穌基督的復活的前題是十字架，第四部分從基督論到聖靈角度看教會，第五部分上帝的應許（*promissio*）與人的使命（*missio*），第六部分從希望神學到政治神學，第七部分香港教會的使命。莫特曼從基督復活與十架的基礎發展上帝國度的教會觀，進而建構政治神學，引申出教會的時代使命。筆者希望這篇文章能夠幫助讀者進入香港處境的神學思考，客觀地尋找自己的神學立場。

ABSTRACT

Theology of Hope, The Crucified God, The Church in the Power of the Holy Spirit are Trilogy of Moltmann before 1980. This article is divided into 7 parts: Firstly, the development of Moltmann's thought. Secondly, the foundation of the Theology of Hope is the Resurrection of Jesus. Thirdly, the presupposition of Jesus's Resurrection is the Cross. Fourthly, Ecclesiology from Christological to Pneumatological Perspective. Fifthly, The Promise (*promissio*) of God and the mission (*mission*) of Human. Sixthly, From Theology of Hope to Political Theology. Seventhly, The mission of Hong Kong Church. Moltmann bases on the Cross and Jesus's Resurrection developing Kingdom Ecclesiology, then constructing Political Theology, defining the mission of the Church in this era. This author hopes that this article could help the readers entering into the Hong Kong contextual theological reflection, to find out our own theological standpoint objectively.