

在滿布衝突的世界中 尋覓基督的和平

君特·湯瑪斯

魯爾波琴大學

Ruhr-University Bochum

一 導言：我們在哪裏？處身怎樣的情況？—— 冷戰「後」和耶穌基督復活「後」

基督復活後向門徒說的第一句話是：「願你們平安！」（路二十四36）按路加福音的記載，門徒「卻驚慌害怕，以為所看見的是魂」。在約翰福音中，耶穌要重複地說：「願你們平安」（約二十19、21）。在復活的基督身上體現和彰顯的平安，以往與現在都令人難以掌握。¹ 可是，基督是我們的平安。有人會問：這只是一個私人的事情嗎？這是否只是信徒心裏的平安而已？不是，我們不應在神學上貶低復活事件。復活是在聖靈的大能裏發生的事件，是神勝過死亡、暴行和毀滅的勢力。在暴力的世界裏，勝過死亡是跟十字架和復活緊密相連的。詩篇八十五篇10至11節的遠

¹ 見Michael Welker, "Auferstehung (Dietrich Ritschl zum 65. Geburtstag)," in *Glauben und lernen* 9 (1994): 39-49。

象：「公義和平安彼此相親。誠實從地而生，公義從天而現」不僅在基督裏獲得活力生機，並且在基督耶穌裏實現。復活的基督向門徒顯現，並賜他們平安，是彌賽亞管治的記號，讓和平與公義能同時出現。以賽亞預視這管治，我們亦在每一次紀念耶穌降生的慶典裏，為這管治慶賀。從武器和戰爭的角色來看，彌賽亞日子的遠象頗為明顯：「戰士在亂殺之間所穿的盔甲，並那滾在血中的衣服，都必作為可燒的，當作火柴。因有一嬰孩為我們而生；有一子賜給我們。政權必擔在他的肩頭上；他名稱為『奇妙策士、全能的神、永在的父、和平的君』。他的政權與平安必加增無窮……」（賽九5~7）世人一起生活的嶄新方式於焉開展，這新方式無需武器與暴力。神的靈將臨在這嬰孩身上，而正是這參與復活的靈，把創造推向新創造。² 以賽亞預視透過神的靈所產生的恢復與轉化：公義的效果將是和平（賽三十二17）。神轉化的靈把生命充滿神的國度：「神的國……在乎公義、和平及聖靈中的喜樂」（羅十四17）。根據尼西亞信經，「我們信聖靈，是主，是賜生命者」（τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν）。藉着聖靈的大能，我們得以在基督裏；而在基督裏，我們正邁向新的創造。透過耶穌基督的復活，我們重生並得着活潑的盼望：正處於新路徑上的不僅是教會，而是整體創造，是身在創造列車上的旅客——邁向新創造的創造（*creatura viatorum*）。³ 這就是我們從聖經中讀到和向世界見證空墳墓的原因。⁴

² 就目前的爭論，見Michael Welker, hg., *The Spirit in Creation and New Creation: Science and Theology in Western and Orthodox Realms* (Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 2012) 一眾文章。

³ 見例子如Jürgen Moltmann, "Auferstehung der Natur. Ein Kapitel der kosmischen Eschatologie," in *Gegenwart des lebendigen Christus*, hgg. Günter Thomas/Andreas Schuele (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007), 141-49；Jürgen Moltmann, *The Coming of God: Christian Eschatology* (London: SCM, 1996)。

⁴ Günter Thomas, "Er ist nicht hier! Die Rede vom leeren Grab als Zeichen der neuen Schöpfung," in *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, hgg. Hans-Joachim Eckstein/ Michael Welker (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002), 183-202。鑒於這理由，賦予氣息的聖靈把創造和新創造連通起來。這層面給所有種類的生態靈性設下規限。持相反見解者有Mark I. Wallace, *Fragments of the Spirit: Nature, Violence and the Renewal of Creation* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2002)。

新創造最終完滿，將成就和平、公義、生命，卻沒有死亡與暴力。我們絕不可混淆或誤認為現世任何政治上的和平，就是這新創造的最終實現。然而，沒有把兩者完全區分，卻是我們對這世界的一種特有信仰形式，是我們從基督生平與道成肉身中學習到的功課。

但神的平安在哪裏？我們僅須察看新聞，足以身陷疑團。國際媒體與互聯網的確改變我們的道德感和道德外貌。過去數十年，我們感知衝突與暴力和苦痛的速度與範圍根本上已改變。毋庸多問，我們成為媒體理論者所稱的「痛楚景致觀光客」。⁵ 這感知的改變，造成嚴重的幻想破滅。冷戰結束和傳統東西對壘抗衡局面的崩塌，並沒有帶來新的和平秩序。上世紀八十年代末發生劇烈改變後，四分一世紀以來，我們面對無數地區衝突、內戰、種種形式的恐怖主義和國內暴力。從扎實神學基礎出發的希望角度，並考慮圍繞地中海和亞洲冒升的衝突，我們要確定方位，妥為準備。

二 我從哪裏來——充滿眾多和平與戰爭歷史的德國

當我們一起尋覓共通的神學見解時，都會把自己的歷史經驗鋪陳出來，故此，且讓我以個人的情況作為開場白。

在民族、宗教與文化上，尤其涉及戰爭與和平的課題，二十世紀的德國曾試驗多種可能的關係。關乎民族、宗教與文化的極端歧異模式曾經冒起，繼續在政治領域分出勝負，並為現世和平倫理的變數帶來影響。

⁵ Luc Boltanski, *Distant Suffering: Morality, Media and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); Lillie Chouliaraki, *The Spectatorship of Suffering* (London/ Thousand Oaks, CA: Sage, 2006) and Lillie Chouliaraki, "Improper Distance,' Towards a Critical Account of Solidarity as Irony," *International Journal of Cultural Studies* 14:4 (2011): 363-81.

第一次世界大戰前與戰時，德國的新教教會大體支持民族國家尋求政治上的優越。⁶ 一戰伊始，令人訝異地，基於對文化和科技優越的確認，以及在十九世紀期間加劇的浪漫好戰心態，大羣政治與宗教知識分子支持戰爭。回顧這些信仰、文化、民族的融合，我們可以稱之為宗教文化適應「熱浪高漲」。若在神、基督、民族、使命之間出現任何距離，我們特定的民族文化與命運就會於焉旁落。鑒於這情況，我們事後認為，基督信仰恐怕可能會如此受到扭曲——但是，當時人羣卻難以置信地熱衷宗教適應。我們必須承認，不少宗教支持第二次世界大戰的原因都相同。

然而，二戰發生前夕，我們體會到宗教對戰爭與和平政治取態的區別與激進。年輕德國神學家潘霍華 (Dietrich Bonhoeffer) 深入參與國際合一和平工作，並發出呼籲，要建立一個教會合一議會，以聯合基督徒，防止全球戰爭。⁷ 可是，迫切和勇敢呼籲普世基督教議會支持和平，結合對基督的信靠與對自己民族國家的忠誠的聲音，始終受到忽視。國際主義被視為出賣合法民族利益的一種形式。民族國家自我肯定乃是當日的格言——甚

⁶ 就第一次世界大戰與教會的綜覽，見Martin Greschat, *Der Erste Weltkrieg und die Christenheit ein globaler Überblick* (Stuttgart: Kohlhammer, 2014)；就探索宗教思維，見Wilhelm Pressel, *Die Kriegspredigt 1914 - 1918 in der evangelischen Kirche Deutschlands* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967)；Gerd Krumeich/Hartmut Lehmann, hgg., *"Gott mit uns." in Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000)，和Manfred Gailus/Hartmut Lehmann, hgg., *Nationalprotestantische Mentalitäten. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005)。亦見 Hans-Richard Reuter, "Von der 'Kriegstheologie' zur Friedensethik. Zum Wandel der Kriegswahrnehmung im deutschen Protestantismus der letzten 100 Jahre," in *Recht und Frieden. Beiträge zur politischen Ethik*, hg. Hans-Richard Reuter hg., (Leipzig: EVA, 2013a), 58-82。

⁷ Martin Heimbucher, *Christusfriede, Weltfrieden. Dietrich Bonhoeffers kirchlicher und politischer Kampf gegen den Krieg Hitlers und seine theologische Begründung* (Gütersloh: Chr. Kaiser, 1997)；Eberhard Bethge, "Bonhoeffers Weg vom 'Pazifismus' zur Verschwörung," in *Frieden, das unumgängliche Wagnis. Die Gegenwartsbedeutung der Friedensethik Dietrich Bonhoeffers*, hg. Hans Pfeifer (München: Chr. Kaiser, 1982), 118-36；Heinz Eduard Tödt, "Dietrich Bonhoeffers ökumenische Friedensethik," in *Frieden, das unumgängliche Wagnis. Die Gegenwartsbedeutung der Friedensethik Dietrich Bonhoeffers*, 85-117；新近的有Johannes von Lüpke, "Frieden im Kampf um Gerechtigkeit und Wahrheit. Dietrich Bonhoeffers Friedensethik," in *Friedensethik im 20. Jahrhundert*, hgg. Volker Stümke/Matthias Gillner (Stuttgart: W. Kohlhammer, 2011), 13-27；Hans-Richard Reuter, "Vom christlichen Pazifismus zum aktiven Widerstand. Dietrich Bonhoeffers (Denk-) Weg zwischen 1930 und 1942" 等寫作描述與評估潘霍華的先知式和平倫理。

至眾多對希特勒抱懷疑的基督徒對此亦信奉不移。當所謂德國基督徒把基督教與第三帝國（the Third Reich）。⁸ 民族國家理念融合時，一股第三立場嘗試對抗教會裏的政治影響，和避免採取清晰與明確的政治立場，來防止教會捲入政治槍林彈雨中。

二次大戰後，德國教會因本身參與支持德國民族主義而掙扎，並必須在東西磨擦升溫之間孕育它們的立場。⁹ 1965年，二戰戰後二十年，德國新教教會發表重要聲明，對關乎所謂東歐陣營（Eastern bloc）的嶄新政治長遠演化有所幫助。在該份文件裏，教會承認難民的苦痛，強烈譴責任何報復的念頭，並勾勒邁向復和的道路。¹⁰ 這文件對孕育可行且結果相當成功的認知政策，起着關鍵促進作用。而該認知政策開闢了政治對話的蹊徑。此乃教會尋求復和，並為過去的罪疚與重擔而掙扎的例子。1958年有德國福音信仰教會成立和平復和行動服務社（Aktion Sühnezeichen Friedensdienste / Action Reconciliation Service for Peace）以及眾多其他行動計劃，試圖為過去與將來肩負責任。¹¹

⁸ 譯按：指1933至1945之間的納粹德國政權。第一帝國指神聖羅馬帝國（962-1806）；第二帝國指德意志帝國（1871-1918）。

⁹ 就綜覽方面，見Martin Greschat, *Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945. Weichenstellungen in der Nachkriegszeit* (Stuttgart: Kohlhammer, 2002)與Martin Greschat, *Protestantismus im Kalten Krieg. Kirche, Politik und Gesellschaft im geteilten Deutschland 1945-1963* (Paderborn/ München/ Wien/ Zürich: Schöningh, 2010)。就戰略考量，教會啟動經營研究機構 FEST (Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft / Evangelical Institute for Community Research) (譯按：新教研究社羣機構)，展開「和平研究」(Studien zur Friedensforschung)。自1969年起開始出版眾多刊物。而從這傳統，崛起了 Günter Howe, *Frieden im wissenschaftlich-technischen Zeitalter. Ökumenische Theologie und Zivilisation* (Stuttgart/ Berlin: Kreuz, 1966)與Wolfgang Huber/Hans-Richard Reuter, *Friedensethik* (Stuttgart: Kohlhammer, 1990)等著作。

¹⁰ EKD, *Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn eine evangelische Denkschrift* (Hannover: Verl. des Amtsbl. der Evang. Kirche in Deutschland, 1965)。這聲明在政治圈子產生相當迴響。見例如 Erwin Wilkens, *Vertreibung und Versöhnung der 'Ostdenkschrift' als Beitrag zur deutschen Ostpolitik* (Hannover: Lutherhaus-Verlag, 1986)。

¹¹ 見例如 Birgit Schwellung, hg., *Reconciliation, Civil Society, and the Politics of Memory. Transnational Initiatives in the 20th and 21st Century* (Bielefeld: transcript, 2014)；Werner Krusche, *Schuld und Vergebung - der Grund christlichen Friedenshandelns* (Berlin: Aktion Sühnezeichen/Friedensdienst, 1985)；Karl-Klaus Rabe, *Umkehr in die Zukunft. Die Arbeit der Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste* (Bornheim-Merten: Lamuv-Verlag, 1983)。

然而，故事並非在此完結。前東德的教會勇毅亦絕望地嘗試平衡融合與公民抗命。¹² 他們嘗試為公民社會締造轉化的空間。德國分裂為東西德後，東德的教會必須面對一項長期爭論，就是應在甚麼程度上僅僅屈服於新的情況，和新政府對宗教的公開排斥，卻又默認容忍。在八十和九十年代，當國家與人民愈來愈割裂時，教會提供了空間，承載今天我們所稱的公民社會的興起。在這政治緊張的時刻，教會委身並致力在東德國體的法律框架內達致和平變革。大多數對東德政權的對抗大概來自教會的空間，因為教會已經成為半公開辯論的物質空間，和某形式上的公民社會。1989年，這非暴力的抵抗結出多年勇氣的成果，卻又製造出政治恐懼與顫抖。為何我要告訴你這一切？身為德國人，我們沒有權利向世界其他地方指指點點，應該採取某程度上的謙遜，來探討和平與戰爭的事情。故此，請參考以下建議——藉我們民族和文化的福祉和限制，在你們的基督團契裏建構一個尋覓真理的社羣。儘管我們有不同的恐懼，這提議把我們的希望結連，並幫助大家發現共通的人性。

於第三個千禧開始，我們身為基督徒，在這個緊密結連卻同時又那麼深深分割的世界裏，身處甚麼位置？在我稱為終末的現實主義路途上，我將提出我們應當避免的三種誘惑。

三 三種誘惑

（一）生機主義

按道德與神學外觀所稱的終末現實主義，我想抗拒三種誘惑：根據進化過程，我稱第一種誘惑為生機主義。屈從於這誘惑的人承認支配者的特定利益。在生機主義的框架裏，我們看到，在國與國爭奪資源和對未來的影響上，生物進化持續不斷。生機主義建基於對生命力量、支配勢力的

¹² 就德意志民主共和國（German Democratic Republic, GDR）（譯按：東德的官方名稱英譯。德文是 Deutsche Demokratische Republik, DDR）結束前的情況，請參閱 Reinhard Henkys (Hg.), *Die Evangelischen Kirchen in der DDR. Beiträge zu einer Bestandsaufnahme* (München: Kaiser, 1982)。以及 Martin Greschat, "Staat und Kirche in der DDR. Ein Überblick in Dezentennien," *Deutschland-Archiv* 42:4 (2009):633-44。

肯定甚至是仰慕。實力強大者便生存。毋庸置疑，沒有生存的意志，我們不可能理解生命。但我們需要框定和形塑這股衝動。行使勢力的意志通常跟支配他人連結。就生機主義來說，暴力衝突是爭奪和致力支配不可分割的部分。所有形式的公司，都以這行使勢力的意志為本。今天，這種生機主義在文化上的展示，並不是甚麼哲學演說，或政治煽動修辭，而是在電影、遊戲與其他媒體，並且在體育和經濟競爭裏的影音幻象。我想說的誘惑甚至適用於基督徒，因為我們的確可找出某些合理的原因，去支持生機主義的立場。

（二）對悲劇的堅忍接納

第二種誘惑要倒退回一種對歷史的悲觀見解，混合某程度堅忍，扼要言之，就是基督徒的堅忍。鑒於得勝的復活基督所啟動的改變似乎有限，我們或許有點懷疑究竟神的國度是否已經臨到。所以，我們是否應當選擇某基督徒形式的堅忍主義？殷切的盼望結果經常變為虛幻。這樣的歷史悲劇觀和堅忍主義，會接受在歷史過程中有一些我們不能明白的事情。¹³ 這種誘惑不難配合積極關心一個人切身的社會周邊場合——家庭、堂會、鄰舍。但更寬廣的環境如何？眾多的故事所講述的連串歷史事件，似乎指向光明與黑暗勢力不斷持續的戰鬥，在這戰鬥過程裏，悲劇鋪天蓋地，一種宿命主義和英雄主義的持續組合，似乎是良好的生存策略——總勝於虛無主義與憤世嫉俗的懷疑心態。世上大多數賣座的電影都想告訴我們這樣的故事。那些感應更多現世強勢統治，多於復活基督統治的基督徒傳統，順服於這種世界觀的魅力——堅忍接受悲劇。

¹³ 就時下對悲觀念頭的爭論，見T. Kevin Taylor/Giles Waller, hgg., *Christian Theology and Tragedy. Theologians, Tragic Literature and Tragic Theory*, Ashgate Studies in Theology, Imagination and the Arts (Farnham, Surrey: England/ Burlington, VT, Ashgate, 2011)。涉及哲學，見 Louis A. Ruprecht, *Tragic Posture and Tragic Vision. Against the Modern Failure of Nerve* (New York, Continuum, 1994)。涉及文學，見 Larry D. Bouchard, *Tragic Method and Tragic Theology: Evil in Contemporary Drama and Religious Thought* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1989)。可是，基督徒傳統永不與沈重的悲劇念頭調和。

（三）過度伸張的理性與挽救

第三種誘惑是忽略一項事實——在我們生活的世界裏，不是每個政治實體，不是每個人，不是每個機構，不是每個國家，都致力於最大的共善而行事。在這誘惑裏，我們或不想承認，大多數人並非贊同實現人類最殷切的理想，即理解、興盛、和平。我們忽視了自己依然活在衝突處處的世界，具體獨特的利益，或對甚麼能是和甚麼應是我們共同利益的，有相當紛殊詮釋，左右政治行動決定。倘若我們有無盡的時間對話，便能透過平衡所有特定利益來化解所有衝突。墮入這誘惑的人將忽視在現實世界裏，我們沒有無盡的時間，並且我們生存於罪的世界：像創世記六章所說「血肉之軀……充滿暴力」（13節）。暴力不惜代價剝削他人。從社會學觀點來說，在這誘惑裏，我們不承認在多元體系的世界，不是一切善都能帶來和諧平衡。法律、政治、健康制度、媒體、軍方、教育、宗教，或會彼此衝突，當國界受到侵犯時，這些衝突便增加。再者，從神學觀點而言，誘惑過度伸張世界所獲挽救的程度。毫無疑問，這誘惑有世俗版本。人會過分伸張對理性和理解、並政治見解與和平合作上的盼望。在尋覓國際合法框架的過程裏，我們會忽略地緣政治利益勢力。簡言之，大家可以稱這第三種誘惑為宗教的一廂情願，這想法明顯具有哲學和政治的對等或相對體。

在衝突處處的世界，倘若我們認真看待基督的和平，如果我們多留意新聞報導與閱讀報章，我們將受挑戰去明白自身世界的歷史與公眾故事。扼要來說，身為基督徒，我們不能迴避某類歷史神學。¹⁴ 在插句裏，我採用了眾數形式的「歷史」（histories），為要提醒我們，身為人類，為眾多理由，我們只能講述歷史的多樣面貌。我嘗試粗略描述的三種誘惑可能就

¹⁴ 在第三個千禧的交接點，我們基本熱切渴望一種扎實的歷史神學。以下一著作依然值得閱讀Reinhold Niebuhr, *Beyond tragedy: Essays on the Christian interpretation of history* (New York: Scribner, 1937)。較新近的探討，卻更關注「那」宏大的歷史，見Kurt Koch, *Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive* (Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1988)。

是答案。或更準確地說，這三種誘惑不僅是可能的答案，更是我們社會不少人所給予的答案和所採取的態度。可是，這些立場否定暴力的現實或復活基督的現實。雖然所有三種誘惑的真實程度頗令人質疑，但它們正好為我要建議的立場提供背景，就是終末現實主義。

我們的問題應是：一個神學上扎實、無偽與現實的外觀，能讓我們認真地透過復活的基督，和我們對衝突處處世界的感知，產生根本的改變與和平的，可以是甚麼。如我所言，我會稱之為終末的現實主義。從起始，我便曉得這僅僅是另一項吸引注意的神學方案。這終末現實主義以富效果和轉化的方式，嘗試結合兩種形式，來審視我們的世界：我們必須現實地看持續利益衝突的事實，而這利益衝突往往會帶來擺平衡突的暴力企圖。與此同時，我想同樣認真地看待將來國度的現實和復活的現實。從哲學角度來說，基督事件已經改變世界的可能空間。如今，我們可以用不同方式去表述世上每一樁事情。我們的共同人性亦不再一樣——這是基督徒賴以生活的勇敢宣告。然而，我們以基督徒和特定文化與國家成員的身分生活，怎樣對應現時的挑戰與區域的挑戰，是不容易在個別基督徒的層面，亦不在堂會的層面，也不在負責任的公民身分層面所能回答的。

在這次研討會開始時，我們需要提問：對今天的方向，對明日的方向，我們有甚麼選項？基督教會的歷史至今充滿處理信仰與政治領域、戰爭與和平的嘗試，這些嘗試依舊受到劇烈爭論。故此，讓我們略為審視正義戰爭的傳統（為埋葬過去，我們需要曉得我們想留下甚麼東西）。

四 正義戰爭論

（一）關鍵元素

基督教從羅馬哲學家西賽羅（Marcus Tullius Cicero，主前106-43年）與斯多亞學派（Stoicism）¹⁵ 承傳了正義戰爭論，由奧古斯丁（Aurelius

¹⁵ 譯按：作者採用Stoa一詞，乃Stoa Poikile（希臘語指「彩色柱廊」〔painted porch〕）的簡稱，是古希臘哲學家季蒂昂的芝諾（Zeno of Citium，約主前334-262年）講授其哲理地方，斯多亞學派因而得名。

Augustinus Hipponensis，主後354-430年）推進，並由阿奎那（Thomas Aquinas，1225-1274年）進一步修訂。但這論說時刻具有雙面性質。¹⁶對正義戰爭提出問題的傳統，目的是限制暴力。這傳統反對任何宗教戰爭與任何個人、幫派或特殊利益組合所策動的對利益的暴力索求。我們必須以公開和理性的條件來限制採用暴力。這不是一種在情緒上或經驗上認為戰爭是合理的。正義戰爭永不是浪漫好戰主義的一部分——按喚召、英雄主義、例外的經驗等基礎來爭辯。在既成的衝突裏，戰爭永遠不是最佳解決方法，只能說是某類最後手段。戰爭或許有需要和可能——只有滿足某些條件才行。這些條件分為兩組：為戰爭的權利（*ius ad bellum*）和在戰爭中的權利（*ius in bellum*）。

讓我們先探討第一套條件：首先，戰爭必須經由合法的權力機關（*legitima auctoritas*）立法才能發動。這條件排除私人或特殊利益團體之間的戰爭。戰爭必須連結於一個法定權力機制。¹⁷第二，發動戰爭需要正義的原因（*causa iusta*）。這條件排除由國家或因純粹報復而作出的武裝搶

¹⁶ 就新近對正義戰爭論的評估，見兩本最近的手冊的文章George R. Lucas, hg., *Routledge Handbook of Military Ethics* (Abington/ New York: Routledge, 2015)和 James Turner Johnson/ Eric Patterson, hgg., *The Ashgate Research Companion to Military Ethics, Justice, International Law and Global Security* (Burlington: Ashgate, 2015)。請亦比較 Michael W. Brough/John W. Lango, hgg., *Rethinking the Just War Tradition* (Albany: State University of New York Press, 2007)；Charles Reed/David Ryall, hgg., *The Price of Peace. Just war in the Twenty-first Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007)的討論。從神學角度，見Nigel Biggar, *In Defence of War* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2013)；Oliver O'Donovan, *The Just War Revisited* (Cambridge, U.K./ New York: Cambridge University Press, 2003)；Phillip Gerald Wynn, *Augustine on War and Military Service* (Minneapolis, Minn: Fortress Press, 2013)；Dieter Baumann, *Militäretik. Theologische, menschenrechtliche und militärwissenschaftliche Perspektiven* (Stuttgart: Kohlhammer, 2007)；Wolfgang Huber/Hans-Richard Reuter, *Friedensethik* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1990)。從一種伊斯蘭角度，見Reiner Steinweg, *Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991)；John Kelsay, *Arguing the Just War in Islam* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007)。從清晰的儒家哲學與政治背景下對戰爭的詳細講論，見Yuan-Kang Wang, *Harmony and War. Confucian Culture and Chinese Power Politics* (New York: Columbia University Press, 2011)。Torkel Brekke, hg., *The Ethics of War in Asian Civilizations: A Comparative Perspective* (London/ New York: Routledge, 2006) 探索日本、中國、斯里蘭卡和印度教的傳統。

¹⁷ 亦見Wolfgang Huber, "Rückkehr zur Lehre vom gerechten Krieg? Aktuelle Entwicklungen in der evangelischen Friedensethik," in *Zeitschrift für evangelische Ethik* 49 (2005): 113-30，以及勾勒基督教傳統微細差異的優秀寫作Heinz-Gerhard Justenhoven/William A. Barbieri (Hgg.), *From Just War to Modern Peace Ethics* (Berlin/ Boston: De Gruyter, 2012)。

掠。今天，我們也許想及為爭奪自然資源而開動的戰事。第三，發動戰爭需要建基於良好的意圖（*recta intentio*）。這暗示致力邁向公共利益並嘗試把惡遏制，使之不能擴大。從另一不同向度來說，戰爭的終極目的必須是和平。我們必須把開戰的意願和戰爭或能達致的目的，連接成有意義的關係。對不少詮釋者來說，第三項條件可被理解為：當已經盡用所有其他可能方法後，戰爭是最終的手段（*ultima ratio*）。扼要言之，正義原因、合法權力機構、正確的意圖、最後手段等，都是必須滿足的開戰條件。

為戰爭的權利的首套條件，需要由在戰爭中的權利來補滿。戰爭不會消除所有限制。當國與國處於戰爭狀態時，必須在某方面上合乎比例（*debitus modus*）。關鍵者就是戰爭必須在運用暴力的分量上合乎比例。因此，無辜市民、平民不應成為致命暴力的目標。還有，戰俘應受妥當的對待。我們或許可以稱這為區別社會團體和社會狀況的原則。這排除把一眾城市或其他受征服範圍的人口悉數殲滅的行徑，也不能把非戰鬥人口脅持作人質。

所有這些條件可供用來防止戰爭和令戰爭合法。新教改革派強烈認為戰爭只能作為自衛途徑。惟有當其他國家攻擊某國時，後者的人民才有權利自衛。正義戰爭論試圖清楚地限制暴力：私人報復的暴力、以暴力為基礎私下尋求公正的暴力，均違論宗教戰爭。大家不必回顧古時或中世紀來審視這樣的進路是否適切。

（二）問題、強處和弱點

任何批評正義戰爭論的人，都必須承認這論說的明顯強處。這論說陳明，政治領域和為國之道，是審慎思考理性和最終倫理為向度條件的場合。甚至，審慎思考倫理不僅可能，亦是需要。倘若基督教教會運用正義戰爭論，則這論說代表一種工具，用來給那些擁有政治權力的人獻計謀策。基督徒在這架構裏抱持他們的責任，勇毅地涉足政治、立法、軍事，並經濟考慮和爭辯的泥沼。無論在政治上或在文化上，我們也必須承認，應當排除來自怨懟或甚至仇恨的強大報復懲罰衝動。這樣，才可以保留學術演說的知性雕琢，並嘗試公平對待「棘手的血肉模糊的人類經驗」，避免要「犧牲現實」來尋求把底蘊「弄個明白」。¹⁸

¹⁸ Nigel Biggar, *In Defence of War* (Oxford: Oxford Univ. Press, repr. 2014), 4.

所有對正義戰爭傳統的批評者，均需要意識一個關鍵層面：就辨別戰爭罪行和描述暴行，正義戰爭的條件有其幫助，甚至有其需要。¹⁹ 我們採用正義戰爭論來說：你越界了——甚至在戰事上。在政治上反對核戰的角力中，正義戰爭的條件一再出現。²⁰ 反對任何種類的暴力，將冒上一個風險，就是失卻任何限制並逐漸轉化暴力的具體程度措施。所以，當我們面對暴行和令人髮指的邪惡時，幾乎直覺地採用這些正義戰爭的條件。

正義戰爭不單有一個版本。對正義戰爭的維護，可以有不同根據。在觀念上可以以自衛權利理念為依據，亦可建基於奧古斯丁的愛鄰舍範式，而作為一種愛的懲罰的方式。還有，亦可以表述為尋求與維護共善的一種方式。

儘管有不少支持較微細和經修訂的條件分類演化，正義戰爭論永不是一種方便的政治工具。正義戰爭論從來不能令人滿意地回答眾多問題。

首先，在嚴格的累積意義上，在每一次戰爭裏，是否需要滿足所有條件？我們都曉得，這種詮釋幾乎無法令任何戰爭在道德上變得合理。但你亦可以選擇性地採用正義戰爭論的條件，結果就是沒有任何戰爭是不合理的。你可以是最低程度的正義戰爭論者，倘若你支持沒有聯合國權限的人道介入，你必須是最低程度的正義戰爭論者。任何人對正義戰爭論採取最嚴格的詮釋，或許最終會成為實質的反戰者。

此外，正義戰爭論僅要求正義的原因，卻沒有詳細說明合理戰爭所應該根據的道德、政治、哲學或宗教框架。正義原因視乎概念謀劃，而概念謀劃可以有相當寬廣的變化。

¹⁹ 見例如 Alex J. Bellamy, *Massacres and Morality: Mass Atrocities in an Age of Civilian Immunity* (Oxford: Oxford University Press, 2012); Edel Hughes/William Schabas, *Atrocities and International Accountability: Beyond Transitional Justice* (Tokyo/ New York: United Nations University Press, 2007)。

²⁰ 就這樣的類比，比較 Hans-Richard Reuter, "Kriegsverhütung durch Kernwaffen? Leitkonzeptionen protestantischer Friedensethik in Deutschland von 1945 bis 1990," in *Recht und Frieden: Beiträge zur politischen Ethik* (Leizig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013)作為例子。

正義戰爭締造了正義和平的條件，抑或為下一次戰爭撒下種子？這引出戰爭必須締造一種正義的和平的理念。但我們曉得，把戰爭裏所採用的暴力轉移到終止這暴力的律法和政治框架，相當困難。

再者，現實人生和現實戰事上，難以劃分阻嚇與報復的界線。涉及正義戰爭的任何一方，必須為一種特定的爭鬥而爭鬥：你怎樣避免自己與侵略者的行為同化？

（三）正義戰爭論的新挑戰與明顯限制

人恆常辯論和修訂正義戰爭論，他們不僅考慮政府形式與法律框架的演化，同時亦對應軍事科技與日俱新的背景。可是二戰後，尤其冷戰結束後，新的挑戰冒現。

戰爭怎樣轉化軍人？即或戰爭發生於遠方，受打擊的軍人也會把戰爭帶回他們的家園。每場戰爭都似乎有一種自我摧毀的元素，不單在經濟上，亦在文化上和心理上。戰爭的暴力——甚至良好戰爭——難以遏制。²¹

可怎樣看在戰爭時，有計劃地徹底摧毀基礎建設？倘若戰爭徹底毀壞了生活的結構基礎，又怎樣達致持續的和平？更要緊者，參戰雙方場的無辜者也需要受保護。

但是在現代，要區分軍人、其他支持戰爭的人，與真正的無辜市民，愈來愈困難。我們愈來愈難於界定哪些是需要受保護的無辜者，哪些並非軍事行動的合法目標。我們愈來愈難於劃分戰鬥人員與非戰鬥人員這關鍵的界線。有些人甚至說永遠沒可能辦到。讓我們思想起義／叛變戰爭。倘若我們不能區分平民與軍方，則任何戰爭都會變為純粹摧毀的行為，而不是死亡安息之後的任何和平的驅動力。今日我們看到，無人駕駛的戰機也會殺害許多無辜者，因為它們恰巧在不對的時間出現在不對的地點。

²¹ 這或許是美國頻密暴力出現的眾多原因之一。在二十世紀，美國處於戰爭的時期最長。

還有，我們應當怎樣判斷透過軍事勢力來人道介入？違反一個民族或國家的完整和自決，甚麼時候才算合理？在這課題上，即或聯合國亦未能達致一致聲音。我們清楚看到，從國家警備層面，戰事模式展現出限制。今天，在敘利亞的衝突裏，人道介入需要結合對付國家裏受壓制團體的自決和起義／叛亂，清楚目睹這情況，我們實在痛苦。

此外，恐怖主義是一種可以超越國界的暴力。但是，我們面對的問題是：正義戰爭論是否能夠對付這挑戰？當你和恐怖分子爭戰時，你向誰宣戰？²²

不對稱戰事、解放運動、與長期和具規劃的不公義的暴力鬥爭企圖，都不在正義戰爭論涉及的範圍。

我們必須牢記，正義戰爭論實際令國家不開戰的例子稀少。直截了當來說，一位頗為憤慨的觀察者容易向正義戰爭論務實主義者說：在大部分情況下，這都是一廂情願的想法。²³

（四）正義和平——選項、變體或擴張？

鑒於正義戰爭論過去的不良名聲和值得質疑的記錄，一些政治科學家與神學家，就支持正義和平的概念，生動地辯論。基督徒倫理的基本方向應該是和平而不是戰爭。²⁴ 正義和平的概念認真採用聖經的見解，就是公義與和平必須攜手以防止戰爭。無疑，每一宗暴力抵抗壓迫人的政權事例，都證明這理念真確。正義和平的概念專注在戰前與戰後的時間。國際

²² 就多樣地理和政治場景的富啟發研究，比較Kathleen Malley-Morrison/Sherri McCarthy, hgg., *International Handbook of War, Torture, and Terrorism* (New York, NY: Springer, 2013)。

²³ 就近來支持正義戰爭論的批判觀點，見例如Nigel Biggar, "In Defence of War: What is it all About?," *Soundings* 97:2 (2014): 169-73和其他載於這期Soundings的寫作。

²⁴ 此乃最近德國新教教會發表的戰爭與和平聲明的主旨。Evangelische Kirche in Deutschland. Rat, *Aus Gottes Frieden leben - für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*；在Evangelischer Pressedienst, "... für gerechten Frieden sorgen" Die neue Friedensdenkschrift der EKD in der Diskussion," *epd-Dokumentation* 19/20 (2008): 1-73記載富批判的討論與評估。就天主教和新教共同採用的正義和平概念的討論，見Heinz-Gerhard Justenhoven/Gerhard Beestermöller, hgg., *'Gerechter Friede' - Weltgemeinschaft in der Verantwortung. Zur Debatte um die Friedensschrift der deutschen Bischöfe, Theologie und Frieden* (Stuttgart: Kohlhammer, 2003)；以及Jean-Daniel Strub/Stefan Grotefeld, hgg., *Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg. Paradigmen der Friedensethik im Diskurs* (Stuttgart: Kohlhammer, 2007)。

政治合約、跨國法律、一個跨國的法庭制度等體系，悉數有助強調公義和權限作為防止暴力衝突的方法。大多數正義和平的細節，不會完全排拒在大規模和致命違反人權的有限事例上採用軍事暴力。因此一直出現某些爭論，到底正義和平是否純粹是正義戰爭傳統的變體，抑或是真正的選項。因此，在德國倫理家之間，此刻有一熱切討論。資深的學者深深受到核子對抗時代的形塑，熱烈為正義和平的概念辯說。有趣得很，所謂較年輕的一輩卻反其道而行。後者是人數愈來愈多的倫理家，辯說謂當今世界複雜，並面對多方令人迷惑的軍事衝突，故此，我們不能簡單揚棄正義戰爭論的條件。²⁵ 至於我，我想辯稱，正義和平的概念有其助益，甚至是正義戰爭論理據需要的延伸。然而，即使在正義和平的概念裏，亦有我們不應忽視的固有內在危險：把公義與和平嚴格捆綁可以成為一種形式，去貶低任何沒有軍事暴力存在的和平，而同時又未能體現完全的公義。畢竟，有關正義和平的演說突顯了基督教和平工作的關鍵層面：當衝突升級至戰爭邊緣之前，有甚麼盛行一時的情況？當戰爭結束，我們需要有甚麼舉動？一種既定的戰爭，是否可以締造條件，達致完全的和平？我們怎樣可以破解一個惡行循環，即一場戰爭引發下一場戰爭，而和平僅僅是兩場戰爭之間的短暫歇息？

五 和平主義——建基於強而有力的世界觀

(一) 基本進路

鑒於正義戰爭論影響歷史的真正走向的能力有限，毋怪在人類歷史和文化演化的過程裏，有些人提出支持反戰主義的聲音。²⁶ 無疑，我們可以並

²⁵ 就這批判的話，見Michael Haspel, "Die 'Theorie des gerechten Friedens' als normative Theorie internationaler Beziehungen? Möglichkeiten und Grenzen," in *Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg. Paradigmen der Friedensethik im Diskurs*, hgg. Jean-Daniel Strub/Stefan Grotefeld (Stuttgart: Kohlhammer, 2007), 209-25; Michael Haspel, "Gerechter Friede – Gerechter Krieg," *epd-Dokumentation* 19/20 (2008): 43-46。

²⁶ 見例如 "A History of the Idea of Pacifism," in Duane L. Cady, *From Warism to Pacifism. A Moral Continuum* (Philadelphia: Temple University Press, 2010)的導言。亦見 Patricia Faith Appelbaum, *Kingdom to Commune: Protestant Pacifist Culture between World War I and the Vietnam Era* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2009); Harvey L. Dyck, hg., *The Pacifist Impulse in Historical Perspective* (Toronto: Univ of Toronto Press, 1996)。

需要區分反戰主義的眾多形式。在反戰主義的寫作裏，有介乎十至二十種變體。我們今天特別感到有興趣的是建基於神學的反戰主義。於二戰時的德國，潘霍華堅信教會沒有其他選擇。我引述潘霍華於1934年8月28日在丹麥的法諾合一會議（Fanø Ecumenical Conference）上就和平的著名演說。²⁷ 1934年後五年，二戰爆發。當年，這位勇敢的二十八歲神學家宣稱：

在邁向安全（safety）的路途上，沒有路徑可達致和平。和平必須豁出去，本身就是偉大的冒險之旅，永遠不可能安全。和平是保安（security）的相反。要求保證就是不信任，而這不信任反引致戰爭。尋求保證就是想保護自己。和平意指把自己完全交託給神的吩咐，而不想保安，卻是在信心與順服下，把國民的命運交託在大能的神手上，而不是試圖把和平引向自私的目的。戰鬥得勝，不賴武器，而是靠神。當走上引向十字架的道路時，戰鬥便獲勝。

讓我們聽上主神將會說：因祂將向祂子民、忠信祂的人說和平（參詩八十五8）。在民族主義和國際主義兩學生陡峭懸崖之間，合一的基督教圈子呼喚上主，請求指引。民族主義和國際主義跟政治需要及可能，是有關係的。可是，合一教會運動卻對這些事情不表關注，只關心神的吩咐，無論這些吩咐對世界帶來怎樣的後果……在地平安並非難題，乃是因應基督臨在的一項吩咐。對這項來自神的吩咐，回應的方式有兩種：對行動毫無條件盲目服從，或發出蛇提出的虛偽問題：「神真的說……？」這問題是順服的致命敵手，故此，亦是所有真和平的致命敵手……難道神不充分明白人的本性，而曉得世上必然發生戰爭，好像自然律那樣麼？難道神沒有肯定地認為我們應當談說和平卻無需按字面的意思化為行動嗎？難道神不必真的說，我們應為和平而努力，卻當然要為保安緣故，製造就緒可用的坦克和毒氣？然後，或許最嚴重的問題：神是否說你不應該保護自己的子民？神是否說你應讓自己成為犧牲於敵人手上的獵物？

²⁷ 就這會議本身，並對理智史前背景詳細分析，見Martin Heimbucher, *Christusfriede, Weltfrieden. Dietrich Bonhoeffers kirchlicher und politischer Kampf gegen den Krieg Hitlers und seine theologische Begründung*第一、二章。就潘霍華的反戰主義，亦見注7的著作。

不，神沒有說這一切。神曾說，在各民族裏要有和平，他們要服從神。不用再追問，這就是神的意思。任何人在服從神的吩咐前起質疑，便已經否定神了。²⁸

潘霍華的反戰主義不僅在特定的十字架神學裏，更在深入的合一承擔上，建基於神的吩咐。潘霍華在戰爭結束前幾個禮拜遭殺害，其最後的說話記錄，就是給契切斯特主教貝爾（George Bell, bishop of Chichester）所說的：「告訴他……我相信跟他在基督裏的普世兄弟關係原則，這關係超越一切民族利益之上，因此我們肯定得勝。」²⁹

神學上的反戰主義傳統並非新事物。在基督教宗派裏，門諾會在歷世以來已經是反戰教會。³⁰ 從門諾會這傳統，產生支持基督徒非暴力的最強聲音。猶達（John Howard Yoder）強烈持守其門諾會傳統，並受到巴特（Karl Barth）的神學影響，成為其中一位對非暴力與反戰主義的強大爭取者。³¹ 猶達的 *The Politics of Jesus* 是二十世紀後葉新教神學的重要出版。³² 猶達的非暴力神學深入建基於神在耶穌基督裏所展現的吩咐。正是在耶穌

²⁸ 見Dietrich Bonhoeffer, *Dietrich Bonhoeffer Works. Vol. 13. London, 1933-1935* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007), 引自Dietrich Bonhoeffer, "Fanø Theses, Papers and Address: The Church and the people of the World," in *The Bonhoeffer Reader*, hgg. Clifford J. Green/Michael P. DeJonge (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2013), 393-97。

²⁹ Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse* (München: Kaiser, 1967), 1037 (Transl. GTh).

³⁰ Ross T. Bender/Alan P. F. Sell, *Baptism, Peace, and the State in the Reformed and Mennonite Traditions* (Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 1991); John Howard Yoder/Theodore J. Koontz, *Christian Attitudes to War, Peace, and Revolution* (Grand Rapids, Mich.: Brazos, 2009)。就對西蒙思（Menno Simons, 1496-1561；譯按：門諾會開宗人物）的優秀論說，見 John Tonkin, *The Church and the Secular Order in Reformation Thought* (New York: Columbia University Press, 1971), 131-57。

³¹ 猶達其中最偉大著作，見John Howard Yoder, *The Original Revolution. Essays on Christian Pacifism* (Scottsdale, PA: Herald Press, 1972)；John Howard Yoder, *When War is Unjust: Being Honest in Just-war Thinking* (Minneapolis, MN: Augsburg Pub. House, 1984)；John Howard Yoder, *Nevertheless: The Varieties and Shortcomings of Religious Pacifism* (Scottsdale, PA: Herald Press, 1992)。就猶達與巴特的複雜關係，見 Marco Hofheinz, *Er ist unser Friede. Karl Barths christologische Grundlegung der Friedensethik im Gespräch mit John Howard Yoder* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014)裏的研究。亦比較Hans-Jürgen Goertz, *John Howard Yoder: Radikaler Pazifismus im Gespräch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013)。

³² John Howard Yoder, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus noster* (Grand Rapids, Mich. / Carlisle, UK: Eerdmans/ Paternoster Press, 1994)。

基督裏，我們透過受苦，把暴力轉化。耶穌駁斥對政治權力和民族主義的飢渴與崇拜，同時反對奮銳黨選擇採用暴力抵抗。從基督裏，猶達看到無條件的愛，真正的不歧視，願意受不公正的苦，不發怨言，故此，把敵意消化，締造饒恕。這立場的關鍵是，我們必須質疑任何暴力運用。由於神的國需要流露不脅迫的特質，所以，用暴力自衛沒有位置，任何暴力自衛都不成立。耶穌饒恕罪人不能與愛敵人分割。

任何非暴力的神學喚召核心，不是政治或倫理的計算，而是一個奇特的釋經行動：門徒的生活處境完全由耶穌基督定義，而不是由我們經常值得質疑和冒險的行動，以及這些行動或多或少可能的後果來定義的。³³耶穌對愛的要求不能透過致命暴力來實現。

潘霍華與猶達二人並非天真（侯爾瓦斯〔Stanley Hauerwas〕或海恩思〔Jeffrey Haynes〕亦然）。³⁴誰人抗拒任何類型的暴力，將很可能受害於暴力。受苦是和平的代價——我們不應把這代價與毫無行動和消極混淆。

（二）反戰主義的扎實釋經與其界線

驟看之下，對以下情況的極端基督論釋經似乎流於思想簡單和天真：我們必須透過信仰的眼睛來看透世界。律法：在基督無分彼此的愛的行動裏，並最終在十字架事件裏詮釋，不可殺人成為極致的實踐。最低限度在猶達的神學裏，非暴力行動緊密與上帝此時此地的救贖過程連結。基督論

³³ Günter Thomas, "Der Kampf der Theologie mit der Utopie. Beobachtungen zu 'The War of the Lamb. The Ethics of Nonviolence and Peacemaking' von John Howard Yoder," *Evangelische Theologie* 75:6 (2015): 470-76.

³⁴ 侯爾瓦斯和猶達的關係頗為多面。就前者的反戰主義，見 Stanley Hauerwas, *Should War be Eliminated? Philosophical and Theological Investigations* (Milwaukee, Wisc.: Marquette University Press, 1984)以及侯氏在其Stanley Hauerwas, *Vision and Virtue. Essays in Christian Ethical Reflection* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981), 197-220採用猶達的論說。

反戰主義釋經實現在改變人類狀況的道成肉身、十字架、復活裏。極端的反戰主義和十字架的愚拙共通。任何類型的倫理因果主義或許建基於成功的非暴力抵抗事例——有這些事例（！）——或許支持這辯說，但不能作為基礎。³⁵

那麼，界線在哪？有兩種界線是我們必須思想的。神學上，尤其是基督論反戰主義指向登山寶訓的宣講，釘十字架本身展示反對任何種類的自衛。不尋求暴力自衛導致當事人受苦。但是，其他人無辜受苦又怎樣？有計劃對付無辜羣體、市民、大眾的非人致命暴力又如何？基督徒能否袖手旁觀，不予介入？自我反思的反戰主義將會意識，袖手旁觀或會延長他人的苦處，而別人卻不會問這些受苦者是否想受到致命暴力。這就是反戰主義敞開的傷口。任何認為所有痛苦對世界的救贖有貢獻，看來都是宗教犬儒主義。任何貶低人面子其實就是貶低人的面子（這是新教唯獨基督〔*solus Christus*〕不可分割的部分：只有耶穌基督的受苦才具備救贖性質——其他受苦的事例卻沒有）。任何效法基督（*imitatio Christi*）都有清楚的界線。

第二條界線來自強大的基督論和較弱的聖靈論導向。在這論點上，我們回復嘗試定義終末現實主義。在神學上來說，我們的處境怎樣？按神對付這世界來說，我們怎樣詮釋目下的處境？1934年的「巴門認信」（*Barmen Confession*），言簡意賅地道出一個有趣的提議，回應德國的基督徒。我們活在在十字架事件上與神和好的世界裏。與此同時，我們活在一個尚沒得贖——我所強調——還未完全轉化成為新受造的世界。³⁶一切血氣暴力依然是受造界的標誌——即或神的靈、耶穌基督的靈在我們中間，和不單在我們中間。有鑒聖靈的恩賜——我們有的是預先給予我們的，如保羅在羅馬書八章23節所強調的「初熟果子」（*aparché*）。筆者並非提出為悲劇辯解，即或看來好像這樣。但我們需要承認，克勝死亡與

³⁵ 這的確是，甚至猶達晚年亦偶然傾向因果主義的理念。見John Howard Yoder, *The War of the Lamb: The Ethics of Nonviolence and Peacemaking* (Grand Rapids, MI: Brazos, 2009)。

³⁶ 詳細重構相對於信義宗的兩個國度的概念，見Günter Thomas, "Die politische Aufgabe der Kirche im Anschluss an das reformierte Modell der 'Königsherrschaft Christi'." *Beobachtungen politischer Ethik,* in *Die politische Aufgabe von Religion. Perspektiven der drei monotheistischen Religionen*, hgg. Irene Dingel/Christiane Tietz (Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht, 2011)。

暴力，乃從復活節開始——空墳墓是其中一個有力的標誌——但身為基督徒，我們亦在等待——正如我們用主禱文祈禱：「你的國降臨」與「拯救我們脫離凶惡」。³⁷ 此乃終末現實主義的其中一面。

從神學上，嚴格來說，我們活在一個已復和，但尚未完全得贖的世界，這對支持正義戰爭論和選擇非暴力的反戰主義者論爭，帶來立時的後果：我們毫無束縛地承認，我們的最好意願往往失敗。失敗的元素、目的未能達致、不想出現的後果、不應冒而冒的險——都是兩種傳統的部分。

六 公民社會裏角色的使命

身為個別的基督徒，作為教會，處於的世界，目睹不單中東，還有亞洲不少地區的衝突，我們應當怎樣行？沒有簡便的答案。在當下的政治環境中，我們尋求真相，也想彼此聆聽，聆聽洞見和建議、經驗與其他神學反思。那麼，我有甚麼提議？

我不想提議簡單的神學方案，而想嘗試給予一個可能的的神學回答。作為教會與個別基督徒，我們蒙召透過向所生活的環境傳達基督的和平，來見證這和平。這和平怎樣產生？這就是本文的最後部分。

我們可以透過兩種方式看教會的任務。倘若我們從神的靈這視鏡來看，我們可以說，教會是一個媒介，讓聖靈通過它向世界傳達愛、信、望。從一片較為基督論的視鏡來看，教會向世界活出一種先知、祭司、君王的差遣。從釋經上而言，這差遣建基於基督本身使命的三個層面。扼要來說：和平的工作產生於多種形式的行動，而大部分時間，這些行動不會佩戴「和平工作」的官式標籤。

³⁷ 基督教神學大多數時候抗拒對世界的悲劇觀意念。這會質疑神對世界的智慧與全能統治。就近來對悲劇的討論，見T. Kevin Taylor/Giles Waller, hgg., *Christian Theology and Tragedy. Theologians, Tragic Literature and Tragic Theory* (London, UK: Ashgate Publishing, 2011)。而承認問題，但對悲劇提出反對辯說，見Reinhold Niebuhr, *Beyond Tragedy: Essays on the Christian Interpretation of History* (New York City: Charles Scribner's Sons, 1937)。對悲劇理念的妥當對等是實踐哀慟——面對邪惡彰顯時。見 Martin Ebner/Paul D. Hanson, hgg., *Klage*, Jahrbuch für biblische Theologie (Neukirchen-Vluy: Neukirchener Verlag, 2001)。

詳細闡述這差遣之前，容許我暫時回溯一下，明確探索一個頗為敏感的課題。

（一）民族國家在公民社會的工作裏有何角色？

有些人似乎看到民族國家的終結。有些人企盼民族國家終結。有相當數目為和平竭力的人看到把民族主義和宗教融合的危險。這些都正確！還有，一些基督徒似乎對世界的責任多於其民族國家。在基督徒中，有些認為我們僅僅是客旅居民，多少對我們所承傳文化不忠誠，乃因我們基本的取態是建立一種抗衡的文化。³⁸ 筆者對這理念有些疑惑。從政治來說，民族國家還沒終結。身為基督徒，我們必須提問，我們的參與和責任與所生活的國家和文化之間的關係是甚麼。正如我曾提及，在德國歷史上，我們把文化、國家和基督信仰融合，這行徑危險和帶來毀壞。民族國家不應受到仰慕與尊敬。無疑，對基督徒來說，民族國家並非神化的對象，也不是神聖啟示的媒介。但直到今天，民族國家是責任的空間！這空間就是一切地方行動與我們責任空間轉化的場所。但我們牢記：我們的盼望、好奇、聆聽、學習的是一個更寬廣的空間——全球基督徒社羣，終極來說，這空間以基督裏的人性為基礎。就是人性，沒有減損分毫。可是，我們不能真正照顧這世界或人類。我們不能真正為這世界負責。誰嘗試這樣行，不是把世界矮化，就是低估了自己的知識、影響力與能力。

的確，我們對世界懷有忠誠，但身為基督徒，我們不能承擔世界責任的擔子。還有，最要緊者，我們不必承擔。基督徒必須扎根於他們的文化與國家——以他們具體的衝突歷史，來明白利益衝突。他們需要當地的知識和一種忠誠感，甚至更多認同他們本身歷史的較陰暗面和較光明面。³⁹ 他們需要明白彼等的政治人物的想法。處身利益衝突與潛在衝突的社會，

³⁸ 對這方向的勾勒，見Stanley Hauerwas/William H. Willimon, *Resident Aliens: Life in the Christian Colony* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1989)。

³⁹ 此乃潘霍華的信念的關鍵，令他需要留在德國，在他的場景和責任領域為和平而竭力。

基督徒對國家的忠誠與超越他們的國家的意願，令他們為和平與理解而努力。在一切尋求國際理解、普世教會合一的努力裏，以及一切對神的靈在全球工作的諸般方法的好奇裏，基督徒有責任的空間、行動的空間，和轉化的空間。在他們特定有限的責任空間裏，他們為全人類的尊嚴而努力。基督徒或許轉換他們的居住國、公民國籍，他們或會轉換至其他文化，但依然與多重的歷史交織。而這多重的歷史需要在基督的靈裏轉化。我們永不能採用一種國際主義，作為抵抗毀壞形式的民族主義和自大主義的媒介，而是透過轉化某個國家與文化——因有一位愛世界，並使世界與祂復和，且將救贖「這世界」，和透過三一神顯示何謂真正的人。⁴⁰ 在岔開話題，談及民族國家的角色後，讓我們言歸正傳，來探索教會的三重差遣——就是教會作為靈的媒介，來傳達信、愛、望。

（二）在公民社會裏努力的三個層面

在一個已經與神復和，但尚沒從所有暴力裏得救贖的世界，教會的角色是甚麼？倘若我們把愛、信、望的傳達連結，並形成統一的基督徒生命，教會只能在基督的靈裏活出富生機的生命。⁴¹ 這基督徒統一的生命怎樣成為靈的果子，對世界和平有所貢獻？我將粗略勾勒這貢獻如下。

⁴⁰ 此乃支持復和正義所有努力裏的關鍵洞見。見 Charles L. Griswold, *Forgiveness: A Philosophical Exploration* (New York: Cambridge University Press, 2007)；Miroslav Volf, *The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World* (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co., 2006)；Birgit Schwelling, hg., *Reconciliation, Civil Society, and the Politics of Memory: Transnational Initiatives in the 20th and 21st Century* (Bielefeld, Nordrhein-Westfalen: Transcript-Verlag, 2012)；Ruti G. Teitel, *Transitional Justice* (Oxford: Oxford University Press, 2000)。就對民族國家宗教表述的批判角度，見 Annika Hvithamar/Margit Warburg, *Holy Nations and Global Identities. Civil Religion, Nationalism, and Globalisation* (Leiden/ Boston: Brill, 2009)。就民族國家和自由連結的歷史觀點，比較 Hartmut Ruddies, "Religion and Nation. Reflexionen zu einem beschädigten Verhältnis," in *Gott im Selbstbewusstsein der Moderne. Zum neuzeitlichen Begriff der Religion*, hg. Ulrich Barth/Wilhelm Gräb (Gütersloh: Gerd Mohn, 1993), 196-221。民族國家是基督徒與教會的首要（不單是！）積極承擔責任的空間，儘管恆常面對把國家神化的誘惑。按相同的思路風格，我們亦不應過度強調一個全球公民社會的理念。比較 David Chandler/Gideon Baker, hg., *Global Civil Society: Contested Futures* (London/ New York: Routledge, 2005)。

⁴¹ 就進一步詳述，見 Martin Ebner, hg., *Liebe: Jahrbuch für biblische Theologie* Bd. 29 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2015)。

在傳達信仰時，和平的努力怎樣見諸其間？教會在敬拜和教育生活裏，表現出是個尋求真理的社羣——地區社羣卻具備普世的想像與向度的視界。在敬拜那位被釘十字架和復活的基督時，就是在聖事的生活與聆聽神話語的過程上，我們人人都成為一個表面上雙重並矛盾運動的一部分。當我們以我們獨特的語言和文化，在特定的時空，按我們獨特的理解和洞見，慶賀基督的臨在時，將臨的基督同樣是普世教會的元首。倘若我們敬拜的不是一個偶像，而是復活的基督，我們確認並且超越我們處身的地方，進入那想像卻又非常真實的永活基督和聖靈社羣裏。⁴² 在基督裏，我們看到神對世界的忠實和信用。但這有賴我們地方的敬拜社羣，才發現神的忠信。在這論點上，我必須承認，對新教基督徒來說，我們在天主教姊妹教會身上，有需要學習的東西。

就傳達愛作為對衝突處處世界的貢獻，我還有一個短小的評論。社關服侍機構、計劃和組織所推行的愛的傳達與維持生命關顧，意味着教會不單服侍基督徒社羣，也關顧窮困、患病、身障／智障、無業、年長的人，簡言之，就是關顧困囿於生活陰暗面的人，是傳達人類共通尊嚴的強力方式。沒有任何歧異感，能剝奪我們身為人的共通面相。⁴³ 教會一視同人的關顧，抗衡那些崇拜強大和活力生命的人所散播的疑惑，肯定人類的尊嚴。在基督的生平與作為裏，我們不僅看到一個楷模，也看到一種對關顧存在的人的肯定——在充滿衝突的世界。任何武裝衝突，不管是刻意，或非刻意，均是對人類或他者的尊嚴的質疑。透過多重方式傳達愛，活出並滋養一種對人性不同的遠象，在這遠象裏，關顧和脆弱有它們的位置——儘管這並非沒有風險。⁴⁴

⁴² 媒體研究者和政治科學家安德遜 (Benedict R. Anderson) 就其天主教背景，孕育「想像的社羣」(imagined communities) 理念。見 Benedict R. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London : Verso, 1983)。這概念可給轉移至神學上對教會在靈的臨在與能力裏合一的理解。

⁴³ 就扼要的闡述，見 William Schweiker, *Dust that Breathes: Christian Faith and the New Humanisms* (Chichester, West Sussex / Malden, MA : Wiley-Blackwell, 2010)。

⁴⁴ 在這方面，門徒反映——甚至在基督復活後——道成肉身的風險。比較 Günter Thomas, "Das Kreuz Jesu Christi als Risiko der Inkarnation," in *Gegenwart des lebendigen Christus*, hgg. Günter Thomas/Andreas Schuele (Leipzig : EVA, 2007), 151-79。

我還有些關乎教會的先知差遣與傳達希望的話要說。傳達希望在教會差遣上，怎樣與關心和平相關？

此刻，很多傳統，例如共產制，亦有一些天主教傳統，強調教會必須是和平社羣的楷模——活於愛和公義的新羣體。教會應是神的國新受造的有限實現。⁴⁵ 此乃重要的一面，可是，教會只是靈的一個媒介，而不是信息本身。再者，教會並非單打獨鬥——因為尚幸基督的靈不是教會的擁有物。無論人在何處為和平生活而傳達希望，靈便可動工。故此，在成為世界的楷模上，教會必須是既謙遜而勇敢的見證者。在一切謙遜與勇毅裏，教會必須是所有堂會與教區在復和與真理的靈裏，所傳達希望的一切細節上的「完形」。何解？

每一次發生戰爭前的時間，就是前一次戰爭之後的時間。致力與以前的敵人復和，可以是教會防止下一次戰爭其中最關鍵的貢獻。⁴⁶ 當言語戰爭已經開始後，就不應展開作為和平基礎的復和工作。致力復和恆常都那麼困難，因這或會引向意識上的地雷陣和忠誠方面的衝突。德國社會家魯曼（Niklas Luhmann）亦就世界社會寫作，他向世界曾發出大膽、且略為令人震驚，卻甚富見地的評論：為彼此成長為一個世界社會，不同國家與文化應當忘掉他們的過去。⁴⁷ 有些時候，我們希望人可以忘記過去，並得

⁴⁵ 門諾會、天主教、主流新教教會論爭辯的核心，就是教會是新受造完全實現的程度到哪裏。當今神學受惠於「激進改革」的描述，見Arne Rasmusson, *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas* (Notre Dame: Univ. of Notre Dame, Paris, 1995)第三部。

⁴⁶ 在過去三十年，有相當多分量涉及復和與締造和平的寫作出版。見R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2000)；Geoff Broughton, "Restorative Justice. Opportunities for Christian Engagement," *International Journal of Public Theology* 3:3(2009): 299-318；Everett L. Worthington, *Handbook of Forgiveness* (New York: Routledge, 2005, Ralf K. Wüstenberg, *Wahrheit, Recht und Versöhnung. Auseinandersetzung mit der Vergangenheit nach den politischen Umbrüchen in Südafrika und Deutschland* (Frankfurt am Main/ New York: P. Lang, 1998)；H. Russel Botman/ Robin M. Petersen, hgg., *To Remember and to Heal. Theological and Psychological Reflections on Truth and Reconciliation* (Cape Town/ Johannesburg: Human & Rousseau, 1996)；Nigel Biggar, hgg., *Burying the Past: Making Peace and Doing Justice after Civil Conflict* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2003)；Marc Gopin, *Between Eden and Armageddon: The Future of World Religions, Violence, and Peacemaking* (New York: Oxford University Press, 2000), 115-95。

⁴⁷ Niklas Luhmann, "Die Weltgesellschaft," in *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, hg. Niklas Luhmann (Opladen: Westdt. Verl., 1975), 51-71。

到釋放。但這是不可能的，或許並非良好的達致和平的方式。可是，我們的集體回憶不僅是一項福氣，和我們身分的基礎。這些回憶也許被一些富誘惑和誤導的記憶所污染，以為採用些許有限度暴力就會成功。勝利一方憑力量凱旋與掙扎成功的記憶，和戰敗一方的戰敗、軟弱、乏力、屈辱、羞恥的記憶，全都為下一次暴力衝突提供靈性與文化上的彈藥。持續的和平工作不單指向記憶的醫治，更是一些不那麼富雄心同時卻更為艱鉅的東西。

在德語世界，潘霍華準確道出一個重要的見地。在人羣之間的復和與饒恕，不能依照嚴格的一對一類比來達致個人與個人之間的復和與饒恕。在不少事例裏，我們需要時間，讓傷口結疤。⁴⁸ 甚至這有限的醫治形式，也不能僅僅透過時間消逝而自然達致。需要人羣與以前的敵人談說和一起努力。文化理論家阿斯曼（Jan Assmann）區分熱和冷記憶。⁴⁹ 熱記憶是一些頗含糊的東西，因為它能形成、影響、模塑當下的行動與感受。身為基督徒，我們必須提問：記憶，甚至全國國民的記憶和紀念的公眾形式，可否自我批判？我們怎樣批判地應對電影與其他形式影音敘事所形成與複製的文化記憶？所有這些心態和知性習慣的準備與成形，對預備面對或防止下一回暴力衝突與對和平的關注起關鍵作用。想像與記憶可以是一種囚禁的形式，需要神的靈來釋放。苦毒、憎恨、復仇的念頭，還有驕傲和一種至尊的意識，都是暴力衝突的溫牀。⁵⁰ 這便是為何眾多的和平工作可以和需要在下一槍響起前落實。這復和的工作可以在個人層面，小規模社會行動實踐，但亦可以在公民社會的機構層面來實踐。復和就是傳達希望，但復和的靈需要真理的靈。

⁴⁸ Dietrich Bonhoeffer, *Ethics* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2005), on "Guilt, Justification, and Renewal," 134-44; Magdalene L. Frettlöh, "Vergebung oder 'Vernarbung der Schuld'? Theologische und philosophische Notizen zu einer frag-würdigen Alternative im gesellschaftlichen Umgang mit Schuld," *Evangelische Theologie* 70:2 (2010): 116-29有進一步指涉。

⁴⁹ 見 Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination* (New York, Cambridge University Press, 2011), 50及其後數頁。

⁵⁰ Martha Minow, *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History after Genocide and Mass Violence* (Boston: Beacon Press, 1998). 就溫和與隱晦維護某些復仇念頭的論說，見 Charles K. B. Barton, *Getting Even: Revenge as a Form of Justice* (Chicago: Open Court, 1999)。

我們亦可以活在一個真理的靈裏。尋求真理恆常是尋求和平的一部分。然而，尋求真理指向願意聆聽。倘若目標是維持和推進和平，我們便需要願意聆聽以前或實際的敵人。在象徵政治的領域，這或需要象徵的姿態與行動。我們亦需要聆聽失敗一方中人的故事。我想強調：這些尋求真理的溝通形式，並非沒有風險。理解與誤解都有可能發生。⁵¹ 跨越分歧兩方的溝通，正冒着深化分歧的險。這正就是為何我們需要鼓起勇氣向敵人說話。任何溝通會受到另一方所誤用。可是活在真理的靈裏，具有非常具體的經驗指涉。對真理的尋求必須破開重重無知和否定的糾纏。

回想我身為德國公民，得花如此多時間、抗議、國際提醒，來面對眾多德國建制牽涉納粹政權與其多樣形式的暴力——合法組織、醫療組織、教會組織、公司強制剝削勞工……等不勝枚舉的情況，何其尷尬。真理的靈是釋放。傷疤的隱喻暗示也許經歷某些衝突一段時間後，衝突亦必須終止。但是，否定、沉默、說謊，並非持續社會、文化、政治和平方式的根基所在。於教會而言，這同樣真確。

政治行動通常不單植根於意志，也植根於被說出來的故事。活於真理的靈裏，指向積極參與講述、建構、揭開故事——有些人會稱為神話——這些故事成為政治行動的理由。眾多形式與機構涉及這故事講述——流行歌曲和詩歌、傳媒敘事和肥皂劇、家庭故事和團體故事——而亦有教育體制與教會的故事。終末現實主義或引向認信和悔改的故事，亦引向神救贖的臨在與人類勇氣的故事。為和平而努力，就是在講述故事的領域努力，因為歷史和故事（德文分別是 *Geschichte*、*Geschichten*）乃彼此連結，沒法分割。在眾多事例裏，人以敵人的身分遭殺害前，都會先被有關他們的敘事剝除他們的人性。

在非常特定的環境裏——德國、香港、中東、南韓、印尼、北愛爾蘭，為復和與真理努力，都需要意念、勇氣、敏銳，和地區知識。在教會方面，和平的工作能影響政治氣候，並改變政治空間，讓從政者能走過。

⁵¹ 此乃魯曼（Niklas Luhmann）頗為現實的神學見解，亦對應哈伯馬斯（Jürgen Habermas）過度強調理解的理念。見Niklas Luhmann, "The Improbability of Communication," in *Essays on Self-Reference*, hg. Niklas Luhmann (New York: Columbia University Press, 1990), 86-98。

這不是沒有應許——基督將與那些尋求並為和平努力的人同在。基督就是活在靈裏的能力。

在不少關乎正義戰爭、反戰主義、教會角色的辯論裏，有一個我不想迴避的問題：

（三）是否有例外的狀況，叫人必須採取軍事行動？必須成為罪疚

在德國，我們於納粹政權下，經歷某程度的暴力、惡毒、毀壞，而只能透過外來的致命力量來制止這些暴力、惡毒、毀壞。在內部以暴力制止納粹統治的嘗試失敗，而我們曉得關乎政治試誘、欺騙、試探的威力：1933年，大多數德國人投票支持希特勒與他的政黨。我們人人曉得，面對世界經濟危機⁵²的集體絕望下，德國人作出這舉動。但這不能作為藉口。此乃僅僅一個例子。因此，我對把激進反戰主義者與其他責任形式區分開來的問題的回答是：正確，有例外情況和處境，甚至需要基督徒軍事行動。但這不是「合理」戰爭或「正義戰爭」。按復活的基督來說，沒有正義戰爭。可是，在例外情況下，運用軍事力量可以是在神學絕望中有需要的政治舉動。在這絕望與舉動裏，希望與沒有希望吊詭地纏繞交織。在神學上來說，這是關心的愛的苦痛行為，與此同時，又是展現哀慟的處境。在這處境裏，基督的教會說「主啊，願你來」（*maranatha*；林前十六22）。在這些例外的情況裏，基督徒需要超越一種雙重倫理，因為他們曉得沒有途徑可以不負罪。他們成為受造界呻吟的一部分。他們祈禱並等候得到稱義，因為，面臨戰爭時，沒有真正的合理理據——即或看來需要戰爭。在這些情況下，最恰當的祈禱形式或許是哀慟。在這些處境裏，基督徒祈禱神轉化的靈可以像雨般降臨在沙漠上。有些時候，我們應當祈禱有風暴。在特定的歷史場景裏，無論最終對戰爭與和平的決定怎樣，為了得着神學睿智、政治勇氣、教會裏的對話，我們需要基督的靈。

⁵² 譯按：背景為1929年至1933年經濟大蕭條（Great Depression）——肇始於美國紐約華爾街股市於1929年10月29日崩盤。

七 總結

我提出了終末現實主義的建議。我們活在一個與神復和但尚沒完全得救贖的世界。在這世界生活，我們或許受到誘惑，仰慕勢力和能力，或存有一種深邃的悲劇感，或墮進一廂情願的思維。但教會卻受差遣到這世界，並活在這世界。在這世界，我們可以指望靈的能力，這能力耐心地並深切地轉化這世界。神的靈向這衝突處處的世界傳達愛、信、望。作為基督的教會，神邀請我們成為基督的靈的工作媒介。作為基督的靈的工作媒介，我們對神的榮耀有貢獻，與此同時，活出神對這世界的愛。

文子梁譯

英文原稿"Searching for Peace in a World Riddled with Conflicts"，
蒙作者允許翻譯為中文。

This article,"Searching for Peace in a World Riddled with Conflicts"
is translated into Chinese with the permission from the author.

撮 要

本文位處三種同時出現的場景：（1）耶穌基督復活；（2）冷戰後和德國歷史的政治狀況；（3）一種「時代思潮」（Zeitgeist）的場景，其特色是生機主義、對悲劇的堅忍接受、過度伸張的理性與挽救的強大暗流。

在這背景之下，本文勾勒正義戰爭論、正義和平與宗教反戰主義概念的強處與弱處。接續探索積極參與和平，並喚召讀者留意保羅的信、愛、望三結合，來處理縈繞心頭與滋生衝突的過去。

最後，本文辯說一種神學與道德的現實主義。鑒於基督復活的現實，沒有正義戰爭。同時，反戰主義者亦沒法避免擔負罪愆。在對與錯的雙重選項以外，在一個與神復和，但尚沒完全得贖的世界，和被視為合理的戰爭與正義和平主義的場景下，基督的教會尋求和平。基督徒即或依然盼望神的靈的轉化和救贖力量，但仍要面對為遏制邪惡而利用軍事武力的挑戰。

ABSTRACT

The essay places itself in three simultaneous contexts: (1) in the reality of the resurrection of Jesus Christ, (2) in the political situation after the cold war and the German history, and (3) in the context of a “Zeitgeist” characterized by the strong undercurrents of vitalism, a stoic acceptance of tragedy and an overstretching of both reason and redemption.

Against this background the essay sketches out the strengths and weaknesses of the just war theory, of the concept of just peace and of religious pacifism. In a next step it explores the role of national state for the work of peace in the sphere of civil society. For the Church’s active engagement for peace it calls attention to the Pauline trials of faith, love, and hope – i.e. for dealing with haunting and conflict generating pasts.

The essay eventually argues for a theological and moral realism. In view of the reality of the risen Christ, there is no just war. At the same time, even the pacifist cannot escape becoming guilty. Beyond the dualistic alternative of right and wrong, justified war and righteous pacifism and in a world reconciled with God but not yet fully redeemed the Christian Churches search for peace. Christians are facing the challenge of using military force in order to keep at bay greater evil – even while they are still hoping for the transforming and redeeming power of God’s spirit.