建道學刊 6 (1996): 111-134

受苦的上帝與冷漠的人類——
莫爾特曼的十字架神學與人學*

安希孟
山西大學哲學系
山西太原

馬丁・路德說，你一心想得到甚麼，你依賴甚麼，事實上那就是你的上帝。人總是根據其上帝的神聖性來展示自己的人性，使自己的生命面向最高的價值，根據其終極關懷來體會自己，確定自己做甚麼樣的人。各種世俗信仰如此，基督教信仰也是如此。

現代的教會政治和社會危機背后隱藏基督論的危機：教會的方向實際上來自哪裡呢？對我們今天的人來說，耶穌基督到底是誰？在這個基督教的身分危機中，隱藏著一個有關上帝的問題：甚麼樣的上帝支配著基督教徒的存在？是被釘十字架的上帝，還是宗教、階級、種族、社會的偶像？如果不重新澄清基督教信仰，則基督徒的生活便不可信賴。若認為舊的神學可以很容易地同新的實踐建立聯系，這是一種近視的觀點。基督教外部通過抗議運動、社團及解放被壓迫者來實現的變革，仍必須通過基督教信仰的內部「硬核」來進行改革。社會外部、表層、物質、機構的改變遠不如思想、精神、觀念、內部的改變持久。

---

*謹以此文祝賀莫爾特曼教授七十誕辰（1926－）。

德國新教神學家尤根・莫爾特曼 (Jürgen Moltmann, 1926) 認為「通過對罪的救免、解放的奇跡和希望，祂宣布上帝之國已來到窮人、罪人、被放逐者及被歧視的受害者一邊。祂來到受苦的路上，以危害國家安全的瀆神者身分被處死，並在十字架上被上帝棄絕。」[1] 復活見證上帝使祂起死回生。在祂身上，上帝的未來與人的自由得到實現。在基督教信仰的核心，我們看到的是上帝的歷史，祂謙卑地成為人，祂承擔了不人道的苦難，在十字架上上帝的棄絕中死去。因而耶穌在十字架上的受難是整個基督教神學的核心。基督教所有關於上帝、創世、罪與死的陳說，都要指向這位被釘十字架者。基督教所有關於歷史、教會、信仰、拯救、未來和希望的陳說，都來自這位被釘十字架者。如果被釘死在十字架上的耶穌是不可見的上帝的相似形象，那就可以說這就是上帝。這是關於上帝的概念中的一大革命。沒有比這種自取其辱更偉大的行為了，沒有比這種自甘奉獻更輝煌的成就了，沒有比這種軟弱無能更強大的力量了，沒有比這種富有人性更充足的神性了。[2]

本文主要探討莫爾特曼《被釘十字架的上帝》中關於受苦上帝的觀念及其意義。

一、破除對行動與成就的崇拜

不論是保守派還是革命派，不論是滿足於社會現狀的人，還是希圖變革它的人，都打心底裡相信行動與功業。他們都相信，通過正確的方案和行動，可以解決所有問題。比如相信政黨的卓越方案可醫治百病，即是樂觀而豪邁的口號。

胡克 (Sidney Hook) 認為，西方社會是一個樂觀主義社會。[3] 他們的生命與他們的制度的內在價值注定他們會採取行動、向往成功、

---

[1]Jürgen Moltmann, *The Experiment Hope* (Philadelphia: Fortress Press, 1975), 70.

[2]莫爾特曼著，阮煒譯：《被釘十字架的上帝》（香港：道風山基督教叢林，1994），頁268。

[3]Robert L. Heilbroner, *The Future as History* (New York: Harper & Row, 1960).

獲取利潤、追求進步。如果人們遭受挫折，如果人們被擊敗，他們就會轉移到另外一個地方。他們的問題僅僅是在甚麼地方行動。「我們必須做甚麼？下一步該怎麼辦？」人們不願意承認也不願意反思：他們的樂觀主義與行動綱領給其他人以及給自然帶來甚麼樣的災難與痛苦。保守派為他們及其父輩取得的成就感到驕傲，欣喜若狂。革命派希望看到新的不同的功業。他們尋求「上帝在歷史中的活動」，希望到發生急劇變革的地方去，到開發區去。

他們的上帝是誰？那是行動的上帝，是永遠站在「威武之師」那一邊的強大的上帝，是贏得戰爭，從勝利走向勝利的上帝，是戰無不勝的旗幟。祂是人類「節節勝利的歷史」的偶像。莫爾特曼認為，這個上帝是權力，只有成功勝利的信仰才能產生效力。這個上帝的神性對人類生活意味著甚麼呢？生活僅僅意味著行動和生產，意味著創造和征服。無所事事被認為是慵懶，而壓倒一切敵人的就是英雄氣魄。這種片面地面向行動和功業的取向，使人變得不人道，竭力壓制其他弱者及生活中更敏感的人。在他們看來，受苦的人是病態的人；哭泣的人、哀痛的人，沒有耐力和毅力。他們對這個世界無所謂，世界也不會感動他們。任何失望他們的心靈都不會流淚。他們在生殺予奪中具有鐵石心腸和鐵的手腕，因別人的痛苦同他們無關。他們壓抑了生活中釘十字架的經驗。

莫爾特曼認為，追求事工的上帝和冷漠的人與基督教的核心格格不入，這核心即是受難的上帝和充滿愛心、脆弱的人。另一方面，釘十字架的上帝也與重功業的上帝及其偶像崇拜者針鋒相對。祂同官方樂觀主義社會尖銳對立，也同既得成就的子嗣們的革命行動主義 (activism) 勢不兩立。十字架的嚴肅性與成功神學 (theologia gloria) 迥然不同。這種建功立業的神學是我們在教會創立的，以便與行動主義者的和急劇變革的社會革新保持一致。

莫爾特曼發現，對釘十字架的上帝的回憶使人難以心安理得。人們也樂意歪曲它，把十字架變為各種各樣十字軍實踐樂觀主義的偶像。由於將對方置於有理難伸、有口難辯的地步而感到「聊且快

慰」，而敵對一方的觀點究竟是甚麼，人們則未聞其詳。都格拉斯・豪爾(Douglas Hall) 寫道：「如果基督徒把希望神學當作另一種宗教手段，借以避免十字架經驗，那將是最大的不幸。」[4] 事實上，真正的希望神學不可能不首先是十字架神學。如果忽視了革命行動帶來的消極后果，如果不摧毀冷漠的「行動的人」，人類就沒有新希望。冷漠的存在應當變為反面，變成感時傷懷、悲天憫人的存在，它引致同情、敏感和愛撫。如果沒有對十字架的苦難上帝的回憶，就不會有基督教神學，即，使人獲得解放的神學。

沒有清明寬容的政治氣氛，便沒有和諧融洽的人際關係。對政府、政治、政權這個核心觀念應當重新加以思考。在一個以懲治無辜、壓制異已和建立特權為特色的政治氣氛中生活的人，彼此缺少愛，彼此只是實力較量。但比政府觀念更重要的是上帝觀念。莫爾特曼稱自己的神學為奧斯維辛之后的神學。如果我們想建立一種「文化革命之后」的神學，我們也必須重新確立「受苦的上帝」觀念。這一觀念或許可以從根本上、從心靈深處蕩滌重占有、重事業、重成敗的觀念，使人從可怕的冷漠中解放出來。

二、冷漠的上帝與人的自由

在古代世界裡，冷漠是個形上學的定理，也是早期基督徒不可避免要接觸到的道德理想。冷漠體現了對上帝神性的崇敬和為人類解放而鬥爭。它意味著不受外部影響，缺乏敏感性。只有死寂的客體才有這種敏感性。它意味著精神擺脫需求與渴望。在物質意義上，無動於衷意味著不變不動。在心理學意義上，它指不敏感，麻木不仁。在道德意義上，它指的是自由。心靈寧靜，即是自由。

自柏拉圖與亞里士多德以來，上帝的完善性指的是無動於衷、不動聲色、薄情寡義。上帝是善的，祂不會是惡的原因。上帝是完善

[4]Douglas J. Hall, "The Theology of Hope in an Officially Optimistic Society," *Religion in Life* 40 (1971), 390.

的，因而沒有需求。上帝是充足的，因而既不需要愛也不需要恨。沒有甚麼使祂受苦的事會降臨到祂。祂不會大難臨頭。祂沒有憤怒，也沒有仁慈。上帝是完全的自由。聰明的人類的道德理想就是與上帝一樣，就是分享上帝統治。聰明的人類必須克服渴望和需求，過一種擺脫了煩惱與恐懼、憤怒與仁愛的生活，簡而言之，過一種無動於衷、麻木不仁的生活。

只有擺脫激情和利益，才能認識理念的真理。只有不受痛苦與幸福的影響，才不會心煩意亂、肝火上升。在別人看來是苦是惡的事物，他不再感同身受。他滿不在乎地使用世間所有的事物，似乎他並不擁有他們。這樣，他就會快樂而順從地生活。這裡，我們看到，無動於衷就意味著人從對自然的依賴中解放出來，意味著自由。

這一解放只能通過以宗教方式嚴厲棄絕任何肉體事物來實現。只有擺脫自己，使你不再是你，只有學會支配自己，控制自己，你才能擺脫自然。理智和意志從來不被看作激情，即使無動於衷的上帝，也常擁有理智與意志。

古代猶太教和基督教採納了這種冷淡的無動於衷的理想，又以各自獨立的方式加以補充。斐羅 (Philo) 把亞伯拉罕描繪成冷漠無情的典型。亞伯拉罕順服上帝，遠離渴望與需要的世界。然而，斐羅的上帝不同於亞里士多德的上帝，因而，亞伯拉罕的冷漠的理想充滿著一種不同於斯多葛派的生活。教父們接受了無動於衷的上帝的哲學概念，把上帝的理智叫做聖子，把上帝的意志叫做聖靈。他們認為無動於衷的上帝，自由的上帝是愛的上帝。因為真正的愛是從擺脫了尋找自我與焦慮的自由中產生的；因而，人們把冷漠理解為聖愛的前提。對這樣一種缺乏同情心的愛、冷漠的愛，我們並不陌生，正如階級愛、民族愛、政黨愛、領袖愛等，要求對呻吟中的弱者，對當前急需救助的人表現出極大冷漠。它反對人道主義和人性論，提倡解放「全人類」，提倡愛學說、愛主義、愛理論、愛原則、愛觀念，而對面前的急待解救的個人卻漠然置之，這使人想到一句格言：「愛全人類容易，愛一個人難。」

換言之，惻隱之心、悲天憫人，不是聖愛。聖愛不包含情和欲。猶太人與基督徒因而接受了古代的冷漠神學，作為他們的實證神學的準備。但歷史表明，猶太教與基督教遇到了困擾。因為舊約常提到上帝的憤怒。如果上帝既不愛也不恨，祂怎麼可能憤怒？祂怎麼會對祂在世上的子民的歷史感興趣？祂怎麼會憐憫以色列人的苦難？新約實質上也談到耶穌基督的受難故事。但上帝之子怎麼會受苦？祂怎麼會變化？祂怎麼會愛並且感受到痛苦？祂怎麼會在十字架上死於上帝的棄絕？

受難故事同斯多葛派的理想不一致。你或者必須打破冷漠的公理，或者必須重新解釋受難故事。二者必居其一。但這兩個方面都沒有得到解決，因而直到今天我們仍面臨懸而未決的上帝的受苦問題。

有各種各樣上帝的處境（人也處在這一處境中）。人體驗自己的方式和過活的方式也千差萬別。無動於衷的上帝的處境，使人超驗地擺脫肉體與環境。對冷漠上帝的信仰產生了一種使人從需要和欲望中解放出來並支配肉體與自然的倫理學。

然而，莫爾特曼認為，以色列人作為上帝子民身臨其境的上帝的處境是大不相同的。它是充滿上帝哀痛的淒涼處境，是充滿人的同情和惻隱之心的處境。基督徒作為基督徒所身臨其境的上帝處境也是不同的。它是道成肉身、釘十字架的上帝與愛人的處境。我們似乎也可以說，中國人身處其間的上帝的處境也大不一樣，這是文革中甚至「上帝」也被專政的宇宙浩劫、劫難。對這種劫難的記憶應當是永久性的。

三、上帝的哀痛與人的同情心

猶太拉比亞伯拉罕・赫舍爾 (Abraham Heschel) 1936年在柏林的畢業論文以及以后的著作《先知》（1963年）中，第一次把先知神學叫哀婉神學 (theology of pathos)、凄楚悲涼的神學。有意思的是，他之所以得此洞見，是由於他對中世紀猶太教的古老傳統作了批判性思考。

先知們沒有提出關於上帝的新觀念，但卻認為自己及以色列人民處在被叫做上帝的「凄苦」的上帝的處境中。在悲苦中，全能的上帝離開自身，同祂所揀選的人民建立了聯系。祂把自己全部興趣放到祂同人民的立約上，因而祂受到以色列人的經歷、行動、苦難的感染。

上帝的痛苦與上帝話中關於上帝的怪念頭毫不相干。這是祂同其創造活動、同其民族以及歷史的自由聯系。上帝認真地對待人類，以致上帝遭受苦難的傷害。先知並不把上帝的痛苦看作是祂的本質，相反，在這哀痛中，他們看到上帝同世界的關係，看到祂的介入與關切。上帝的本質遠不如上帝的處境更重要，猶如「人的本質」這個問題遠不如文革中人的「處境」更令人揪心一樣。

預言因而便不是預言未來，似乎未來是由命運或上帝拯救計劃所決定的。預言是在以色列人因悖逆而遭受到的痛苦中，在這個世界上對正義與榮寵的激情中，看到上帝當前的痛苦。然而，史賓諾莎卻堅持認為上帝既不愛也不恨，[5] 因他根本沒有看到上帝的苦痛。上帝的憤怒不過是祂的受傷的愛與撕心裂肺的疼痛。祂的憤怒，因而不過表現了祂對人的經久不衰的興趣。只有冷漠才使上帝遠離人的哀痛。

上帝的處境對人有甚麼意義？在冷漠的上帝的範疇內，人成了冷漠的人 (homo apathetikos)。而在上帝痛苦的處境中，人成了富於同情心的人(homo sympathetikos)。同情是人對另一個人心靈的開放，它是有一個對話結構的。上帝的痛苦在人的同情中得到共鳴，在人對神聖的、有人性的自然的事物的開放與敏感中得到共鳴。通過同情心，人對上帝的痛苦作出反應。人不能神秘的與上帝合一 (unio mystica)；相反，他進入與上帝同情的合一 (unio sympathetica)。他同上帝一起憤怒，他與上帝一道愛，與上帝一道受苦，與上帝一道希望。在和苦難的上帝的立約中，人脫離自身，參與到別人的生命中，同別人同喜同憂，甘苦與共。

---

[5]史賓諾莎：《倫理學》，第五卷，第17題：「上帝是不為激情所制者，且亦不為任何樂感或苦感所感。」（商務印書館，1933）。

這一同情也是一種自由。但它不是思想超脫世界的自由，而是心靈喚醒生命的自由，即整個的人的自由。它不是統治者對自然與肉體進行統治的自由，而是堅如磐石的兄弟般團結的自由。

赫舍爾把他的神聖痛苦的神學發展為關於立約的兩極神學 (bipolar theology)。上帝在自身之內是自由的，然而同時又加入盟約。由此出現了第二個兩極性：人的同情與上帝的哀痛是一致的。先知是受上帝的靈推動的人。通過人的同情，聖靈對上帝的悲苦作出回答，這標誌著上帝的雙重人格。

如果我們考慮到第一世紀拉比所制定的上帝自我謙卑的神學，那麼這些思想還可以加以發展。[6] 上帝自我謙卑的歷史始自創世，並貫徹始終。上帝以兩種方式出現：祂居住在天堂，同時也居住在受屈辱的人中間。祂是崇高的，但也關心那些遭受挫折的人。祂是萬神之神，但也為鰥寡孤獨者帶來公平和正義。祂像僕人一樣為曠野中的以色列人擎舉火把。祂像父親一樣背負著罪孽累累的子民，遇到的是遭限制的、謙卑的和最渺小的人。這些就是上帝對人類歷史的適應。

同時，這也預示了在末日祂整個地居住於光榮之中。然而上帝不僅虛已進入祂所創造的有限的萬物的處境中，祂也進入有罪的生靈的處境中。祂對以色列人的憂傷表明，上帝自己也同以色列人一道受苦。祂同人民一道居住，一道受難，同他們一道被流放，同殉道者一道感受到苦痛。

一世紀拉比神學事實上內在地包含了十字架神學。同以色列人一道在流放中受苦的上帝，使人民免於絕望和恐懼。上帝通過與人民「共患難」抑制了冷漠，堅持了對生命的同情，打開了對上帝未來的希望。

赫舍爾認為聖經，尤其是先知，為真正的精神樹立了榜樣。聖經的啟示不是人尋找上帝，而是人意識到被上帝尋找和接近。換言之，

---

[6]Peter Kuhn, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen* (Munich, 1968).

不是人尋找上帝，而是上帝尋找人。先知傳達的不是一大堆關於上帝的知識、真理、行為規範或價值觀念，而是神聖的悲憫 (divine pathos)。悲憫，即哀矜、哀憐，源自希臘文詞根，指情緒、熱情，而不是理智、邏輯。神聖的悲憫是上帝對人的罪惡的憤怒的反應和對人的苦難與悲哀的仁慈的反應。情緒不能被歸於形上學的上帝的本質，它是對只把認識上帝的範圍局限於一些普遍原則的一神論的糾正。從亞里士多德「不動的動者」的觀念形成的宗教哲學傳統認為，上帝的完善性不允許祂受歷史中發生的事件的影響。「不受動」，即沒有受動性、不敏感、不被改變、不受影響。赫舍爾說：「惟獨這種神聖的情緒能打破這種成見，為獨特的、專門的、特殊的存在創造一些新的範疇。」[7] 聖經的預言表達了上帝對人積極的關切：上帝被人的行為所感化並受這種行為的直接影響。

在拉比神學中，莫爾特曼看到上帝受苦的概念同上帝雙重性格的思想聯系在一起。從表面看，上帝並沒有受到迫害，祂沒有和人一樣被踐踏權利，被限制出入境，被監控，但從內部看，上帝也受苦受難。受苦存在於擁有地上生命之目的的上帝內部，也存在於與苦難深重的以色列人同在的聖靈之中。上帝不僅在受苦中，而且受苦也在上帝自身之中。苦難存在於上帝與上帝之間。上帝不僅介入歷史，歷史也在上帝之中。因而可以說，在苦難中我逃離上帝又奔向上帝。[8]

四、被釘十字架的上帝與慈愛的人

從赫舍爾和拉比神學中，莫爾特曼發現，基督教信仰並沒有提出新的上帝觀念，它只是發現自己處在另外一種上帝處境之中。處境不同，不是指本質不同。處境是一種關係，處境是一種態度，一種感受。基督教信仰是根據上帝受難與基督的十字架來定義的。它同猶太人的上帝的處境有關係，因為舊約中上帝的哀痛，是新約上帝受難的前提。那麼二者差別何在？

---

[7]亞伯拉罕・赫舍爾著，弗里茨・羅思柴爾德 (Fritz A. Rothschild) 編：《上帝和人之間：對猶太教的一種解釋》，頁120。

[8]Moltmann, *The Experiment Hope,* 78.

先知的哀婉神學從上帝和其人民的立約開始，並以此為根據發展成為上帝的哀痛與聖靈對人的同情的雙極神學。然而，那些在被釘十字架的上帝中看到上帝處境的人，卻來自各個民族。對以色列人來說，在盟約中存在的是上帝的直接性、當下性 (immediacy)；而對基督徒來說，基督親自在上帝的父親身分與聖靈的權威之間起居間作用。基督教神學不像過程神學那樣提出上帝與人的靈之間相互作用的雙極神學，而是有一個中介者——基督。通過基督，上帝親自創造了進入哀痛與同情的聯系的必要條件。通過被釘十字架的上帝，祂為那些由於不信上帝、由於上帝棄絕而無法接觸到這種條件的人創立了新的盟約。

從基督教觀點來看，離開基督的位格和歷史，在上帝與人之間建立直接聯系，這是不可思議的。[9] 對那些「局外人」來說，只有承認基督中的上帝，首先是承認被釘十字架的基督，才能談到聖靈中的、同情中的、希望中的對話式生活。但十字架上所顯啟的這種神聖的背景是甚麼，人在其中又如何體驗自己？

腓立比書第二章認為，基督教神學談論在耶穌的位格與被釘十字架中的上帝的終極的完全的自我謙卑。上帝借此進入人的有限的處境之中。祂不僅同人的處境打交道，也把人的處境包含在自身之內，使之成為祂自己的生命的一部分祂卑躬屈膝，完全採取了人的存在，以便使人通過祂的人性與祂分享經驗。[10] 如果上帝的謙卑是在基督的十字架上完成的，則上帝不僅進入人的有限性，而且也進入祂被上帝棄絕的處境中。[11]

在耶穌身上，上帝之死並非自然死亡，而是十字架上被定罪的人死於非命。祂在各各他地之死，是完全被上帝棄絕的死亡。耶穌受苦中的苦難是被上帝棄絕、遺棄，是被祂稱作父親的上帝定罪。馬可福

[9]莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，頁364～365。

[10]莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，頁365。

[11]莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，頁365。

音十五章34節說，耶穌死時呼喊「我的上帝，我的上帝，你為甚麼離棄我？」異教的百夫長回答說：「這人真是上帝的兒子。」馬可福音在耶穌被上帝離棄后緊接著就承認耶穌是上帝之子。奇怪的是，這位百夫長恰恰是一位異教徒。他看到的不是神聖的英雄，也不是人類的救助者。他聽到耶穌呼喊「被上帝離棄」並且相信了。被上帝離棄的上帝之子承受被離棄者、被歧視者的永久死亡，以便成為被離棄者的上帝和被歧視者的兄弟。每一個被上帝離棄的人和被定罪的人，通過被釘十字架的人，都體驗到與上帝的合一。變成肉身的上帝對每一個人的人性來說都是可以接近的。

通過一個人的棄絕，被釘十字架的上帝接近每一個人。沒有任何孤獨和棄絕不是上帝在耶穌之死中親自擔當起來的。在祂面前，無論是自以為義還是自我責備，都沒有必要。沒有甚麼可以把失散的人從父之苦、子之愛、靈之生命的處境中排除出去。不幸的人被無條件地接納到與上帝的合一中。在基督的十字架上，上帝承受了絕對的死，以便給被定死罪的人以無限的生命。

承認基督在十字架上新的上帝處境，也意味著承認在上帝中存在著十字架，存在著無可避免的苦痛，以及我們的無望、絕望。十字架的神學應當成為三位一體神學的一部分，否則，它便不能承受痛苦的問題。說上帝是了解真相的「共患難者」[12] 是對的，但還不夠。因為上帝不僅分擔我們的痛苦，而且使我們的痛苦成為祂自己的痛苦，把我們的死放到祂自己的生命中。保羅接受了「棄絕」這個詞，把它解釋為愛。「上帝既不愛惜自己的兒子，為我們眾人捨棄了……」（羅八32）十字架上對耶穌的歷史性捨棄，被保羅看成是上帝犧牲了自己的兒子。他強調上帝「自己」的兒子，指出，基督的犧牲與受苦也影響到聖父自己。

耶穌在被棄絕中遭受去死，但祂並不遭受已死，因為已死本身不是某種可以遭受的事。然而，聖父在其充滿愛的哀痛中，卻遭受其聖

[12]Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (New York: Macmillan, 1967), 532.

子的已死。這是「上帝的痛苦」。因為聖子的去死，不同於天父的痛苦，因而你絕對不能談論「上帝已死之神學」(God-is-dead theology)中的「上帝已死」。為了理解上帝的受苦與死亡，我們必須採取三位一體的方式，排除簡單的一神論概念。

在基督的十字架上，上帝本身發生分裂。說上帝自己被上帝棄絕，乍聽起來似乎是悖論。上帝棄絕自己。上帝對上帝發出呼喊。路德說：「上帝向上帝死去」，這是一個悖論。然而，莫爾特曼認為，如果在談到十字架時，我們懂得在上帝自身之內作出三個位格的劃分，這一悖論便解決了。十字架上的事件，是上帝之內的事件。它是獻祭的上帝與遭棄絕的聖子之間，在被叫做聖靈的獻祭力量內的事件。獻祭指基督的獻身，指耶穌被釘於十字架上。在十字架上，耶穌和聖父就最深刻的含義上在棄絕中分離，然而又同時通過獻祭的聖靈，內在地聯合起來。從十字架上耶穌與聖父之間的事件開始，聖靈繼續前進，它保護被遺棄者，為遭蔑視的辯解，讓永世不得翻身者翻身，使死者復活。

莫爾特曼認為，如果我們把三位一體教義理解為對基督的十字架上的上帝處境的描述，那它就不再是思辨性的，而是受難故事的總結。三位一體教義的實質就是十字架。十字架神學的形式原則是三位一體教義。這樣，我們只能歷史地理解「本體同一」，認為聖子耶穌與聖父上帝在本體上是同一的。它不是歷史的背后和歷史之外的甚麼上帝本質，而只是基督事件中的上帝歷史。如果把一切歷史的苦難都放到基督十字架上的苦難之中，則上帝的歷史就可以叫做「歷史的歷史」。任何想說「上帝是誰」的人，就必須把基督受難的故事作為上帝的故事來講。

處境與本質大異其趣。處境是外在關係，是動態的，是特殊、個別的。本質是內在關係，是靜態的，是一般共同的。前者具體，後者抽象。傳統宗教哲學離開上帝在特殊場合的遭際討論上帝的屬性、本質，莫爾特曼卻把處境與本質對舉，強調處境（當然是因為他體會到當前人類處境），是頗有新意的。

五、上帝的處境與新的生活空間

十字架上的上帝的處境給人打開了新的生活空間，其特徵是甚麼呢？承認「被釘十字架的上帝」對世界的苦難歷史意味著什麼呢？任何人，只要他遭受到毫無根據的災難，被無端地懷疑（例如文字獄或誅心之論），他總是首先感到自己被上帝棄絕、離棄、拋棄，也被一切美好事物棄絕、拋棄。只要他在其受苦中向上帝呼喊（「天哪！」），他就從根本上加入耶穌的臨死呼喊了。然而，對他來說，他呼喊的上帝不僅僅是隱藏的客體，相反，在人格意義上，上帝是有人性的上帝。在他因悲慘遭遇而沉默時上帝同他一起呼喊，並代他求情。受苦的人從而進入到上帝的全部處境中。他同被棄絕的聖子一道向聖父呼喊，聖靈呻吟著為他代求。

這如何理解？受苦的人不僅抗議命運。的確，他受苦，是因為他生活。他充滿生命，是因為他對生命感興趣，也因為他愛。任何不再愛的人，就會變得麻木無情，也不會再受苦。生命和死亡對他是一個無關痛癢的問題。你越愛，你便越脆弱、越敏感；你越能吃苦，你也越能享受幸福。反之亦然。你越能享受快樂，你憂傷的能力也越大。這是人的生命的辯證。愛給生命以活力，但也使人有死亡。生命活力和死亡的大限是在對生命的興趣（我們叫愛）中同時被體會到的。

莫爾特曼的「生命的辯證」啟人深思：能夠品味痛苦的心靈，才是完美的心靈。咀嚼痛苦，才體味到人生的真諦。一個人要保持歡快明淨的心態，必須經歷無數次痛苦，品嘗無數次憂愁煩惱。痛苦是淨化爐。但痛苦不是指天災而是指人禍，是指對無妄之災、不當之罰的切膚的感受。真正的歡樂就存在於痛苦憂傷之中，是在無數失意中開辟坦途。真正的智者並不是沒有失意與痛苦，而是有能力承受，並自願承受。智慧就是感受痛苦。然而，充滿失意、痛苦與死亡的人，怎麼還能愛？

從被釘十字架的上帝的處境中產生的信仰，並不從宗教方面解釋「為什麼萬事萬物恰恰是這樣而不是那樣」，也不裝作抗議的樣子

說：「認為一切都是理當如此，這難以容忍」。相反，它使抗議的愛回到出發點：「住在愛裡面的就是住在上帝裡面，上帝也住在他裡面。」（約壹四16）

莫爾特曼認為，只要人們因為愛而受苦受難，上帝就與他們一同受苦。上帝因耶穌之死而受苦並借以展示其愛的力量，使人們找到力量保持愛（儘管有疼痛和死亡），既不會變得殘酷也不會變得膚淺。

莫爾特曼認為任何人只要進入愛，並借愛體驗到死亡，也就進入了上帝的歷史。另一方面，任何人只要承認十字架上的上帝的三位一體歷史，就能忍受歷史的恐怖並保持愛。黑格爾說：「但精神的生活不是害怕死亡而幸免於蹂躪的生活，而是敢於承當死亡並在死亡中得以自存的生活。精神是這樣的力量，不是因為它作為肯定的東西對否定的東西根本不加理睬……相反，精神所以是這種力量，乃是因為它敢於面對面地正視否定的東西，並停留在那裡。精神在否定的東西那裡停留是一種魔力，這種魔力就把否定的東西轉化為存在。」[13]

六、十字架上的上帝棄絕與無神論

形上學有神論和形上學無神論以一個共同的假定為前提：能夠被經驗到的有限存在與不可見的神聖存在，二者在存在上是一致的。形上學無神論也把世界當作神性的一面鏡子，這和形上學有神論是一樣的。在無神論看來，我們居住的這個世界是如此不公正、如此荒謬、如此殘破，無權無勢的人無端遭受莫名的冤屈，無根無由。理性主義者硬說，任何苦難都是貧弱者的不慎造成的。然而不論你如何小心翼翼，仍保不準禍從天降。形上學無神論者由此認為在經驗世界這面破鏡中，看不到上帝慈祥可愛、偉大正確的面孔，看到的只是荒謬與虛無、橫暴與專斷的猙獰可怖的嘴臉。無論如何，從這個世界不能推導出一個大救星般偉大的形象。與其相信英明的上帝，不如相信奸詐的惡魔。這裡上帝是否存在的問題。比起上帝在這個惡貫滿盈的世界上

[13]黑格爾：《精神現象學》（上）（商務印書館，1979），頁12。

是否仍是公義的問題來，顯得微不足道。這就是無神論的「形上學反叛」，以加繆 (Camus) 的「我反抗，故我在」為代表。

如果上帝不能遭受苦難，那將多麼可憐而蒼白？因為如果祂不遭受苦難和不幸，祂就不會愛。上帝如果只是無所不能，那祂本身就是不完全的存在，因為祂不能體驗孤苦無助與軟弱無能。上帝如果只是「全能的」，那祂將是一個沒有經驗的存在，沒有命運的存在，沒有人愛的存在，是不完全的存在。因此，一個能體會孤苦無助、莫可奈何的人，一個由於愛而罹苦遭罪的人，一個受傷害、受蹂躪的人，一個大聲嫉呼、甚至怨憤滿腔的人，比一個不知辛酸悲傷、艱難困苦為何物、不能愛、不能死的無所不能的上帝更充實。

霍克海默 (M. Horkheimer) 說：「鑒於世界上的苦難，鑒於不公正，要信奉存在著一個無所不能、廣施恩典的上帝的教條，是不可能的。」[14] 霍克海默的批判理論和否定神學同莫爾特曼的批判神學很接近。批判神學的根據是被釘十字架的耶穌提出的開放的問題：「我的上帝，你為甚麼離棄我？」批判神學與批判理論在開放的問題中找到了結合點。這個開放的問題就是沒有得到解答的苦難問題和不能捨棄的正義問題，即神義論 (Theodicy) 問題。

莫爾特曼認為，草率的無神論與聲稱可以從這個世界的現實證明上帝存在的有神論一樣膚淺。抗議的無神論為了上帝的緣故，對不公正發出無神論抗議。甚麼是「為了上帝的緣故而發出無神論抗議」？有神論者認為世界無比美好和諧，上帝睿智英明，但現實世界卻邪惡不公，於是有人替上帝著想，為上帝辯解而否認上帝存在（無神論）。為了不使上帝「蒙受恥辱」，為了不使上帝「擔當責任」，他們說上帝根本不在場，上帝對此渾然不知。伏爾泰說：「最簡單的答案是：根本不存在上帝。」司湯達的名言是「上帝的唯一藉口是祂不存在。」但莫爾特曼認為：「從上帝與苦難相互對立這個角度來看，一個上帝若在天國加冕為王，高高在上地沉浸在其榮耀之中……那麼

[14]M. Horkheimer，〈對全然他者的向往〉《批判理論》，頁65。

這個上帝對神學來說，也是無法接受的。」[15] 這樣，基督教神學就應當重新討論「上帝親自受苦嗎？」這一古老的問題，而不能像從前那樣抽象地想象上帝在基督裡。「基督教神學在談論基督受難對於世界的意義之前，一定已經面臨基督受難歷史的內在難題，一定已經明白上帝就在基督之被上帝遺棄裡面。」[16]

莫爾特曼認為要通過抗議的無神論這一關，唯一的辦法是發展十字架神學。這一神學把上帝理解為基督受難裡的受難的上帝，並與被遺棄的上帝一起呼喊：「我的上帝，你為甚麼離棄我？」這樣，在莫爾特曼看來，上帝與苦難不再相互對立。「上帝的存在就在苦難之中，苦難就在上帝的存在本身之中。因為上帝就是愛。」[17] 這種神學接受了「形上學的反叛」，因為，它在基督的十字架裡看到一種形而上學的反叛，或者是上帝自身的反叛。上帝愛人，並且在祂的愛裡忍受了基督之死。祂決不是冷漠無情的天國的力量，祂是人所共知的被釘十字架的上帝。

七、十字架受難與上帝的正義

莫爾特曼的神學從一開始就有一個特點，即十分重視面對苦難與罪惡上帝還是不是正義的問題。早在《希望神學》中，他就提出了末世論的神義論。無緣無故的與違反心願的受苦必定不能被證明是正當的，不能像過去那樣被解釋為可以促進神聖的目的。耶穌復活所給予的應許雖然不能解釋受苦，但它提供了對上帝最終戰勝一切邪惡與災難的希望，因而也推動了基督徒在現時克服苦難的實踐。

這種根據對上帝未來公義的盼望來解決神義論問題的方法，雖然后來並沒有被莫爾特曼放棄，但在《被釘十字架的上帝》中，它被另一個題目即上帝與處在苦難中的世界的聯合所深化。當莫爾特曼從復

[15]莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，頁299～300。

[16]莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，頁300。

[17]莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，頁300。

活的重心轉到具有互補性的十字架的重心時，他關心的是把傳統十字架的耶穌救世論興趣加以發展，使之不僅包括「人的過惡及從中解放的問題，而且包括人的苦難及從中解放」[18]的問題。他使用了「不信上帝和被上帝拋棄」這個雙重術語來表示因自己遠離上帝而受苦的罪人和無辜受害者的困境。這是耶穌在十字架上也認同的世界的困境，是上帝公義的不足處。

在《被釘十字架的上帝》中，莫爾特曼的思想從作為神聖應許事件的復活，退回到作為神聖的愛的事件的十字架。在這一倒退中，他提出一個問題：在耶穌復活中確定的上帝的應許怎樣才能到達「收受者」手中——到達不信上帝的人和被上帝棄絕的人們手中？他回答說，只能通過耶穌在他們的處境中，在十字架上與他們認同，才能到達他們那裡。《被釘十字架的上帝》中心概念是愛。這愛使另一種苦——自願的共患難——與被上帝拋棄者的並非自願的受苦相結合。

把十字架看作上帝同所有被上帝拋棄而受苦的人在愛中的結合，需要一種道成肉身的與三位一體的十字架神學。通過承認在十字架存在著作為道成肉身的上帝之子的上帝，莫爾特曼把十字架與復活的辯證關係放到上帝自己的經驗之中。十字架與復活代表著與上帝不一致的現實（指世界被罪、苦與死所控制）和關於同上帝一致的現實的應許（即新的創造，它反映了上帝的榮耀）之間的對立。但如果上帝存在於不信上帝與十字架上被上帝拋棄之中，則祂存在於祂自己的矛盾中。祂的愛是這樣的：它包括被上帝拋棄的現實（這與上帝不一致），因而祂也受苦。祂的愛不僅僅是依照人性而行動的主動的慈愛，它是辯證的愛。它由於包含了自己的矛盾，因而受苦。當然，它這樣做是為了克服矛盾：從罪、苦、死中解放出來。

如果像凄涼的呼喊所表明的，聖子耶穌因被上帝棄絕而受遺棄之苦，則十字架肯定是道成肉身的聖子和使祂致死的聖父之間的三位一體事件。莫爾特曼把它解釋成上帝受苦事件。聖父聖子之間的深刻分

[18]Moltmann, *The Crucified God* (London: 1974), 134.

裂，在祂們對世界的愛中結合在一起，所以，導致祂們分離的事件也使祂們克服了世界之被上帝拋棄 (God-forsakenness of the world)。祂們之間的愛如今彌合了不信者及被上帝拋棄者同上帝之間的裂痕。上帝的三位一體存在包括這個裂痕，也克服了這個裂痕。

根據莫爾特曼的理解，十字架並未解決受苦的問題，但卻以出自愛心的自願的患難與共作出回答。受苦中的聯合——首先是被釘十字架的上帝同所有受苦受難者的聯合，其次是他的追隨著與苦難認同——並不清除苦難，但它克服了莫爾特曼所說的「苦難中的苦難」：缺少愛心，被遺棄在苦難中。還有，這一聯合由於遠不是助長宿命論的向苦難屈服，因而就必然地包含了反對向它所愛的人們施加苦難。它帶著信眾穿過與苦難的聯合，進入到代表他們利益的解放的實踐之中。

「上帝是愛。」（約壹四26）三位一體的學說就是對這種愛的根據作出解釋。這種愛支持了那些不被人愛卻被遺棄的人。「如果說耶穌對被拒絕者的無條件的愛使他成為法利賽人的敵人，那麼無條件的愛也意味著在這麼一個世界遭受敵意和迫害。」[19] 愛就必定招致當局的仇恨、監視和折磨。但這種愛甘願忍受奴役與敵意，主動擔當起這種矛盾引發的悲哀，抗議這種矛盾的悲哀並在抗議中顯明這種悲哀。[20] 緬甸的民主鬥士昂山蘇姬女士沒有回英倫三島過優游生活的閑情逸致，甘願與祖國人民一道呻吟流淚，甘願在牢獄中度日如年，反抗暴政與不民主。這是一種主動受苦的精神。莫爾特曼說：「上帝讓逐出自己，使自己受難。上帝讓自己被釘十字架上，但在釘上十字架時，卻成為對敵人的愛。[21]

「因此，祂的受難被證明比仇恨更強；祂的力量在軟弱中強大無比，在悲哀中支配自己的敵人，因為它甚至把生命賦予敵人。」[22] 這

---

[19]莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，頁328。

[20]莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，頁328。

[21]莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，頁328。

[22]莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，頁328。

是一種新的神義論。它不是要證明在一個罪惡的世界上上帝是正義的、全能的，而是要證明，上帝自己受苦，自覺承擔苦難，同我們一道受難。祂的力量在於祂能受苦。這當然不是說人應當同現世邪惡勢力妥協，卑躬屈膝、逆來順受，而是說要勇於承擔同胞的苦難，抗議這苦難。劉小楓博士稱此為基督教的「大智慧」，而稱明哲保身、看風駛舵、見機行事為中國人的「小智慧」。也許有人對此頗不以為然，但基督教對苦難給與肯定的價值評價，的確是某些中國智慧難以相比的。[23]

有一種廣為流行的說法，認為佛教文化注重苦，注重從痛苦中解脫，基督教文化則注重罪。的確，認為民族和個人有罪，這是猶太人和基督教貢獻給世界文化的重要觀念。中國人一般不大認為民族或自己有甚麼過錯，甚至像億萬人民參與的文化大革命過后，也只有極少數人認真地懺悔過。所以，悔罪、懺悔意識在國人中是比較缺乏的。但二次大戰野蠻暴行過后，基督教神學也格外重視苦難問題——不是佛教說的因欲望引起的痛苦，而是無緣無故的苦難；也不是人性本惡引起的苦難，而是強加於人的災禍。中國人在經歷幾十年艱難歷程之后，也應當對無根無由、災禍從天降的不公正的苦難加以反思。一種文革后的神學，不可能不注意民族的苦與難，不可能不同耶穌一起呼喊：「我的上帝，為甚麼離棄我？」在這一點上，我們應當有呼喊神學，這是抗議的神學。的確，上帝曾親自受苦，親自呼喊。

八、十字架受苦與三位一體

莫爾特曼關於上帝的成熟理論從《被釘十字架的上帝》以來，可以說是緊緊圍繞著動態的「聯系」概念展開的。它把三位一體上帝理解為是處在相互愛的聯系中的三個神聖的主體。上帝同世界的關係是互動的關係，在這種關係中，上帝在對世界的愛中不僅影響世界，而且受到世界的影響。上帝作為三位一體同世界聯系，在自己的三位一

[23]劉小楓：《走向十字架上的真》（上海人民出版社，1994）。

體的經驗中經驗世界，因而世界的變動不居的經驗也是祂自己的經驗。三位一體的歷史因而就不僅對世界，而且對上帝，都是一部真實的歷史。莫爾特曼認為這一切就是基督教宣稱「上帝是愛」的意義。

莫爾特曼對上帝理論的真正的獨特發展是在《被釘十字架的上帝》中開始的。它依據的原則是：三位一體學說是對耶穌歷史的神學解釋。他把十字架解釋為上帝在受苦受難中同世界聯合的事件。這使他在發展上帝理論方面採取三個決定性步驟：（1）十字架作為聖父與聖子之間的事件（在這個事件中，上帝因被上帝棄絕而受苦，這「上帝棄」把子同父分開），要求某種三位一體的語言，它強調上帝位格之間的主體間際性(intersubjective)的聯系（然而，在這個階段，聖靈的位格不太明顯）。（2）它也必須以上帝的敏感性為前提。這不僅是在狹義上指上帝能遭受痛苦，而且在廣義上指祂也被祂的造物所影響。天若有情天亦老。在拒絕傳統的上帝的無感受性理論時，莫爾特曼小心翼翼地闡明，即使是以比喻的方式，也不能說任何受苦都可以適用於上帝。但莫爾特曼認為，那種在對受苦者的施愛中自願承擔的苦難，卻是上帝的愛的本性所需要的。上帝的愛不僅是主動施恩惠的單向的聯系，也是真正的雙向聯系，在這種聯系中，上帝同自己的造物密切聯合，甚至受到它的影響。此外，由於祂在十字架上關於世界的經驗是父與子之間的一種經驗，所以，正是在祂自己的三個位格的聯系中，上帝才被世界所影響、所改變。（3）莫爾特曼放棄了傳統的關於內在論的與經濟論的三位一體學說的區分。[24] 十字架對神聖三位一體來說是固有的。因為上帝是愛，所以祂對我們是甚麼，祂對自己也是甚麼。三位一體理論因而就不是從耶穌的歷史和聖靈的歷史推演出來的，它實際上是對耶穌和聖靈的歷史的神學解釋。

在所有這一切中，莫爾特曼談論的都是上帝的經驗。如果我們把上帝經驗為愛，那麼在某種意義上說，在上帝的經驗中，我們也經驗

[24]內在論的三位一體：把三個位格看作是上帝在自身之內的存在，而不是在與世界和人類的聯系中的存在，是通過三位一體的三個成員之間的內部聯系來理解的三位一體。與經濟論的三位一體相反。經濟論的三位一體是指三個位格與創世的聯系以及通過歷史來啟示上帝。

到上帝對我們的經驗。而且，如果我們把上帝經驗為三個位格的愛，則在某種意義上可以說，我們甚至也在我們的歷史中經驗到祂對自己的三重經驗。在此基礎上，特別是在《三位一體與上帝之國》（倫敦，1981年）中，莫爾特曼提出了他的三位一體社會理論。有意思的是：莫爾特曼不得不承認聖靈的活動。在聖靈的活動中，聖靈作為主體根據聖父與聖子而活動：祂的工作是使聖父、聖子得榮耀。這說明，在三位一體內沒有固定的秩序，傳統所說父、子、靈依次下降的順序僅僅是在上帝的歷史中三個位格與世界的聯系的模式之一。三個位格只有互愛，沒有任何從屬關係。

莫爾特曼經常反對一神論或君主制的上帝理論，因為這一理論降低了三個位格的真正的主體性。莫爾特曼堅持認為，上帝的統一是三個位格在聯系中的統一。這裡有三點值得注意：首先，正是在祂們的彼此聯系中，三個位格才具有人格，祂們在相互寄中既是三位又是一體。其次，既然上帝的統一是由愛來決定的，則它可以向世界開放，又可以在自身中包含世界。上帝三位一體的目標是把萬物與上帝聯系在一起。[25]第三，莫爾特曼認為一神論是把君主制的支配與服從關係合法化，而社會的三位一體論是以自由與平等的關係為基礎的。與其說上帝在自身之內是統治，不如說是愛的共處；在祂同世界的關係中，與其說祂尋求統治地位，不如說祂尋求愛的伙伴關係；在祂的國度裡，正是自由的聯系才能恰當地反映三位一體。

在莫爾特曼看來，十字架神學同那種從世界間接推演出的哲學有神論根本不同。我很贊賞莫氏的這一區分。宗教哲學與宗教信仰卻是完全不同的兩回事。宗教哲學不改變一個人的生活方式，而基督教信仰是一種生活實踐，它可以使人從根本上改變對人、對事、對世界的態度。它不是一套知識。有神論是一種哲學信念，你可能贊成有神論的上帝，但不一定是耶穌的真正信徒。在形而上學看來，神聖存在的本質是統一性、不可分割性、無始無終性、不動不變性，必須從神性

[25]萬有在神論：認為世界存於上帝之內，但不否認上帝的超在性；同時也主張世界和上帝為了達到完成而互相依賴對方。

存在中排除死亡、苦難和必死性。莫爾特曼看到，迄今為止，基督教神學一直使用這種上帝概念。有限的、受到威脅的和必有一死的人,在更高的全能和更高的權威中尋求安穩。雲格爾認為，必須「從耶穌之死這個事件來理解上帝的神性」。[26] 基督教不能被描述為某種「一神教的信仰方式」（施萊爾馬赫）。[27] 基督教信仰不是「徹底的一神教」（尼布爾）。[28] 十字架的基督教神學是對哲學和政治一神教的批判，也使人從對政治萬能觀念的恐懼中解放出來，因為塵世間兇殘的政治強人往往借這些觀念把他們的統治合法化。

莫爾特曼認為一神論與三位一體都具有社會的政治意義。一神論是極端一元論，包含著引起極大危險的世界上「只有一個」、真理「只有一個」的觀念。從這種立場出發，真理、權力、知識、道德，集於某個人或某一群人一身，「捨我其誰」，「人莫予毒」。三位一體在社會意義上是權力分割、互相制約。古今一神論是對集權主義的神學解釋，它不允許自身之內包含差異，它只允許單向的灌輸和強制命令。基督教神學不可遺忘其三位一體的真正特色。

總而言之，官方的樂觀主義社會相信行動與成就的偶像。通過強制性的不仁不義，他們把許多人帶到冷漠無情與失望之中。這個社會中的教會常常不過是代表一種宗教成就，是社會偶像和社會法律的看護者。這樣的教會「愛這愛那」，惟獨不愛受壓迫、受欺凌、受誣陷的人。假如這個社會要變得更富有人情味，則教會首先得變成基督的教會。他們必須摧毀行動與冷漠、功業與焦慮的偶像，宣揚富於人情味的受苦的與被釘十字架的上帝，並學會在這種處境中生活。他們必須了解受苦與憂傷中包含的意義，宣揚同情、悲憫與慈愛的精神。他們必須使功業赫赫或心灰意冷的人認識到上帝處境中的十字架的真理，以便使人成為富於憐憫心的、愉快的、自由的存在。

---

[26]E. Jüngel：《論活的上帝之死》，見《神學與教會》第65期，1968年，頁188。

[27]F. D. E. Schleiermacher：《基督教信仰》頁11。

[28]H. R. Niebuhr：《激進的一神論與西方文化》，1943年。

承認被釘十字架基督的上帝，意味著要領會上帝的三個位格的歷史，要把自我及這整個世界連同文革中的牛棚、黑材料、種族仇視和饑餓看作是存在於上帝的歷史中。上帝沒有死。死亡在上帝之中。上帝因我們而受苦。祂同我們一道受苦。苦難在上帝之中。上帝最終並不拒絕受苦。隱蔽在十字架中的三位一體上帝正在向著「一切中的一切」接近，我們生活在祂之中，並擁有自己的存在。當祂的歷史完成時，祂的苦難將變為喜樂，我們的苦難也一樣。

十字架神學必須從被上帝遺棄的耶穌這個角度來思考。每一種聲稱屬於基督教的神學都必須讓位給耶穌在十字架上的呼喊。任何基督教神學都在有意無意地回答「你為甚麼離棄我」這個呼喊。基督教神學如果要與當代的呼喊（蒙冤者的呼喊，受迫害者的呼喊）保持一致，就難以與這個世界的統治者保持一致。基督教神學必須與失去自由、被迫三緘其口的人保持一致。這呼喊是「於無聲處聽驚雷」。只有分擔時代的苦弱，才能有真正的基督教神學。能否做到這一點，就看神學家是否與耶穌的臨死呼喊保持一致，而不取決於神學家對世界的開放與合作。教會與社會的協調，對當權者的適應，可能會導致同流合污。「用耶穌臨終時向上帝發出的喊叫這一標準來衡量，形形色色的神學體系，由於其不足和缺陷會立即坍塌。」[29] 因此，漢語神學絕不應在沙上建塔。

撮　要

莫爾特曼認為應該改革對上帝的概念。現代基督教的身分危機是由對上帝的概念引起，支配基督徒生存的是被釘十字架的上帝，而不是宗教、階級、種族、國家的偶像。基督教神學的核心是耶穌在十字架上受難。十字架神學應當成為三位一體神學的一部分。然而樂觀主義社會相信行動與成就，帶給人類冷漠與失望。教會應當成為基督的教會，摧毀這些偶像，宣揚受苦及被釘十字架的上帝，使人認識上帝十字架的真理，看到苦難與憂傷的意義。本文結合當前世界與教會實際情況，充分肯定上帝受難對當代神學的意義。

[29]莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，頁209。

ABSTRACT

Moltmann held that there should be a revolution in the concept of God. The identity-crisis of Christianity is essentially a question of God. The God governing Christian existence is the one who was crucified on the cross. At the core of Christianity is the history of the man from Nazareth. Christian faith finds itself in a different God-situation. It is defined through the passion of God and the cross of Christ. A theology of the cross must become part of a trinitarian theology. The doctrine of the Trinity is a description of the God-situation on the cross of Christ. Our optimistic society believes in the idols of action and success, which leads people into apathy and despair. Our churches must become Christ's church and destroy the idols. We must proclaim the suffering and the crucified God. We must discover the meaning of suffering and sorrow. Based on the current situations of the Chinese church and the world, this paper affirms the significance of the passion of Christ for contemporary theology.