

# 「願你的國降臨」—— 比較侯活士與巴特的終末政治倫理 以作為香港抗爭神學的建構基礎

陳韋安

建道神學院

Alliance Bible Seminary

本文嘗試為香港教會建構一套抗爭神學（Widerstandstheologie）的神學倫理基礎。為要建構這基礎，本文以美國神學家侯活士（Stanley Hauerwas）以及巴特（Karl Barth）的政治倫理作對話。這對話不是純粹空泛的比較，而是首要地吸取二人政治倫理中的終末向度，並在他們對終末論看法上的差異，分析他們所導致的倫理差異。然後，再從這差異反省、建構出香港教會「抗爭神學」的倫理原則。

然而，為侯活士與巴特的終末論作詳細與系統化的分析是有一定難度的，原因是他們二人都沒有具體地為「終末論」作完整以及教義性的論述。<sup>1</sup>「沒有」卻源自兩個分別不同的原因：對巴特來說，「終末論」原

---

<sup>1</sup> 有關巴特的終末論，可參考：Gotthard Oblau, *Gotteszeit Und Menschenzeit: Eschatologie in Der Kirchlichen Dogmatik Von Karl Barth* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl., 1988)；John C. McDowell, *Hope in Barth's Eschatology: Interrogations and Transformations Beyond Tragedy* (Aldershot: Ashgate, 2000)；Christopher Asprey, *Eschatological Presence in Karl Barth's Gottingen Theology* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2010)。

計畫於他巨著《教會教義學》（*Kirchliche Dogmatik*）的第五冊出現，卻一直未有機會開展；對侯活士來說，他的神學一直都不是教義式或系統神學式的風格，作為倫理談論，所以一個純粹的「終末論」沒有出現。<sup>2</sup>雖然如此，這不是說，二人沒有談論過終末論。他們的終末論一直滲透在他們對不同課題的討論之中——其中一個明顯與終末有關的課題，正是政治神學以及政治理論的討論；政治神學作為終末上帝國與現世國度張力之展現。由於上帝的國已然未然（*already but not yet*），教會這終末角度下的回應正是政治倫理的範疇。

## 一 侯活士：上帝國度的時間展現的教會倫理

### （一）終末天啟式的頌讚政治（Apocalyptic doxological Politics）

探討有關侯活士的終末政治倫理，最直接的起始點大概是侯活士在2013年出版的 *Approaching the End: Eschatological Reflections on Church, Politics and Life*。<sup>3</sup>侯活士在書中其中一篇文章 "The End of Sacrifice: An Apocalyptic Politics" 中，具體展示了他如何看待終末論與政治的關係。文中侯活士先比較尤達（John Howard Yoder）對啟示錄五章7至10節的釋經，<sup>4</sup>以及馬丁（Lou Martyn）的保羅天啟式福音（*apocalyptic gospel*）。<sup>5</sup>侯活士指出，尤達與馬丁同樣以天啟的角度展現福音，同樣強調基督對世界的主權，卻得出不同的觀點與理解。侯活士認為，尤達與馬丁的分別所在，正是尤達在終末天啟的角度下，強調的教會頌讚性（*doxological*）的倫

<sup>2</sup> 不過，這個倫理向度正是他的神學向度。希利（Nicholas Healy）指出侯活士在 *Sanctify Them in the Truth* 中其中一篇論文 "On Doctrine and Ethics" 表達出他批判傳統教會對教義神學與倫理的分割，並信仰的內容與信仰行動是從來沒有分割。參 Nicholas M. Healy, *Hauerwas: A (Very) Critical Introduction* (Grand Rapids: Eerdmans, 2014), 20。

<sup>3</sup> Stanley Hauerwas, *Approaching the End: Eschatological Reflection on Church, Politics and Life* (Grand Rapids: Eerdmans, 2013).

<sup>4</sup> John Howard Yoder, "To Serve Our God and to Rule the World," in *The Royal Priesthood: Essays Ecclesiological and Ecumenical*, ed. Michael Cartwright (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 130.

<sup>5</sup> J. Louis Martyn, "The Apocalyptic Gospel in Galatians," *Interpretation* 54:3 (July 2000): 246.

理。侯活士引用尤達的話：教會「以頌讚的角度看歷史」，並且「堅持以慶祝羔羊的主權來建立她的羣體」。<sup>6</sup>

這「頌讚性的教會倫理」（doxological ecclesial ethics）正表達出尤達（以及侯活士）教會倫理的終末論基礎：教會在世上以及對世界的政治倫理作為是頌讚性的（doxological），即是說，教會首要地透過自身對內的、縱向的、與世界區分的身分建立（例如聖餐、羣體建立、敘事承傳等）來彰顯教會在世上的政治性。這種「向內→向外」的教會頌讚倫理的好處，侯活士指出，正正能夠避免如馬丁所展現的，強調「侵入」（invasion）或「介入」（intervention）等字眼的天啟福音。天啟福音並沒有帶來教會對世界的侵入或介入，而是讓教會朝向上帝的教會內在的羣體建立。

當然，這「頌讚性的教會倫理」並不表示對世界沒有行動，而是塑造出不一樣的教會在世的倫理：「非暴力」（nonviolence）正是這終末式頌讚倫理的結論。侯活士在文章後面繼續說：

非暴力明顯是尤達心目中政治的中心：認知基督的主權；非暴力同時與這天啟政治有關的。非暴力就是認為歷史並非由帝王或帝國所控制，而是教會。因此，非暴力展現一套更清楚有力的教會論（a more determinative ecclesiology）。教會在社會的首要責任，就是找尋自己對上主的責任。這意味着，教會見證十架的主的時候，不可因着履行對自己國家的「義務」（local obligations），而視其他的國家為敵。任何嘗試，譬如說，「向基督徒公民使戰爭變得合理化，都與教會的使命矛盾，並且是拒絕忠於教會對上帝計劃絕對位置」。<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Hauerwas, *Approaching the End*, 25. 原文是： "to persevere in celebrating the Lamb's lordship and in building the community shaped by that celebration"。

<sup>7</sup> 原文是： "Nonviolence is obviously a central commitment defining the kind of politics Yoder thinks is required to acknowledge the lordship of Christ, but it is equally important that nonviolence not be isolated as the defining feature of apocalyptic politics. Nonviolence is but one aspect of the conviction that history is determined not by kings and empires, but by the church. Nonviolence is therefore but an expression of a more determinative ecclesiology. The church's first duty to the societies in which she finds herself is, therefore, the same duty she has to her lord. That means the church's witness to the lordship of the Crucified One cannot let 'local obligations' to one state lead her to treat those in another state as an enemy. Any attempt, for example, 'to justify war for the individual Christian citizen, after it has been judged incompatible with ministry of the church, is a refusal to be honest with the absolute priority of church over state in the plan of God.'" Hauerwas, *Approaching the End*, 27.

侯活士認為，教會若是忠於展現一套天啟式的政治，其倫理結論就是教會的非暴力政治——教會在社會的首要責任不是向外，而是頌讚性的向上以致向內，從而實現一套更清楚有力的教會論（a more determinative ecclesiology）。

## （二）「願你的國度降臨」作為終末向度下的教會聖餐

這頌讚性的終末教會倫理在侯活士的另一著作《馬太福音神學詮釋》（*Matthew*）有着深層次的展現。<sup>8</sup> 侯活士在馬太福音的釋經裏展露他對教會以及政治倫理的觀點，特別是登山寶訓主禱文的詮釋，主禱文的第二句祈求「願你的國降臨」，侯活士作出以下描述一點有關上帝國與教會的行動：

同一羣人與禱求耶穌所開展的瓦解可以持續，這瓦解被稱為上帝的國度。他們祈求這國度降臨，因為他們已屬於這國度的一部分。魔鬼在曠野不能打敗耶穌，之後離祂而去，但鬥爭仍未結束。所以耶穌教導我們，要祈求這世界的諸國度快點結束，這些國度都被罪和死的權勢所操控。我們可以祈求天國的降臨，因為我們現在知道，我們處於兩個時刻之間：耶穌所得到的初勝和最終的圓滿得勝。耶穌所教導我們的禱告，是我們在耶穌所開展的爭戰中需要的禱告——它最適合我們在守主餐時使用，因為在守主餐中，我們宣認「基督已經受死和復活，祂必再來」。<sup>9</sup>

明顯，以上這段對於上帝國與教會行動的段落帶有濃厚的終末味道。對侯活士來說，教會禱告「願你的國度降臨」正突顯教會處於兩個時刻的處境——上帝國度尚未來臨與世俗國度仍未結束之間、基督得到初勝與基督最終圓滿得勝之間。<sup>10</sup> 因此，「願你的國度降臨」是教會終末性的禱告。有趣的是，在這終末向度的處境中，侯活士強調，「願你的國度降

<sup>8</sup> 侯活士著，李雋譯：《馬太福音神學詮釋》（香港：基道，2013），頁92。

<sup>9</sup> 侯活士：《馬太福音神學詮釋》，頁92。

<sup>10</sup> 原文是："between the times of Jesus's initial victory and the consummation." Stanley Hauerwas, *Matthew* (London: SCM Press, 2006), 78。

臨」禱告特別指向教會的聖餐（eucharistic celebration）——「願你的國度降臨」最適用於教會的聖餐慶典之中，教會透過這上帝國度的禱告宣認基督的受死、復活、再來。

為何侯活士會把「願你的國度降臨」定義為主餐的禱告？筆者認為，這正反映侯活士在終末論的亮光下所塑造的教會倫理。在《馬太福音神學詮釋》的另一段落中，侯活士強調聖餐的功能是讓教會從世界中分別出來，定義教會的自我身分——聖餐定義出教會與世界的分別。侯活士說：「透過洗禮與聖餐，教會參與耶穌的生命、死亡、復活，並且因此與世界不同。」<sup>11</sup> 這世界與教會的身分差異在其後二十六章的釋經中有着更詳細的說明。侯活士認為，聖餐不是在於提醒世界耶穌基督的存在，而是提醒教會自身耶穌基督的存在，好讓「教會能夠活在耶穌的時間之中」（makes Christ's time the time in which his people live）。<sup>12</sup>

因此，綜合侯活士在馬太福音兩段經文的演繹，「願你的國度降臨」這禱告並非教會對現實世界改變的向外（*ad extra*）渴求，而是教會自身（*per se*）的警號與定義。另一方面，聖餐與「願你的國度降臨」的禱告正提醒教會她正活在「基督的時間」（Christ's time）：教會活在耶穌基督得勝已然未然的終末向度之間，因此，教會的行動與世界的行動不同。這正與侯活士非暴力、和平主義（pacifism）、反戰等倫理結論相符。無論是聖餐抑或「願你的國降臨」都反映出在終末角度下教會的倫理：聖餐與「願你的國降臨」都提醒基督徒，耶穌基督已經終結了世上一切的犧牲，因此基督徒不屬於這個世界，而是活在耶穌的終末裏。由於教會參與上帝的國度，教會的終末政治倫理必須建基於耶穌基督的成就。教會的倫理是「犧牲的終結」（the end of sacrifice）。<sup>13</sup> 這「犧牲的終結」正好回應着侯活士的反戰與和平主義思想。

---

<sup>11</sup> 原文是："By baptism and eucharist we participate in Jesus's life, death, and resurrection, making us an alternatie to the world." Hauerwas, *Matthew*, 246.

<sup>12</sup> 原文是 "We do not remind the world of Jesus as if he is dead and our memory keeps him alive. The exact opposite is true; because Jesus lives we can be made participlants in his time. The Eucharist is the feast that makes Christ's time the time in which his people live." Hauerwas, *Matthew*, 219.

<sup>13</sup> 有關聖餐與非暴力、反戰的關係，可參考侯活士在 *Sacrificing the Sacrifices of War* 的解釋："The sacrifices of war are undeniable, but in the cross of Christ the Father has forever ended our attempts to sacrifice to God in terms set by the city of man. Chrisitians have now been incorporated into Christ's sacrifice for the world so that the world no longer needs to make sacrifices

### （三）「麥子與稗子比喻」的天啟比喻

有關上帝國度與教會的關係，侯活士的《馬太福音神學詮釋》中，對於「麥子與稗子比喻」有詳細的解釋。在「麥子與稗子比喻」的詮釋中，侯活士討論奧古斯丁與尼布爾（Reinhold Niebuhr）對這比喻的詮釋。尼布爾認為，「麥子與稗子比喻」正表達出教會有罪的本質，因此教會任何避免自己無罪的嘗試都是徒然的，教會沒有必要避免參與社會。他認為善與惡同時在教會中存在。<sup>14</sup> 侯活士反駁，認為尼布爾錯誤理解經文的原意以及奧古斯丁的傳統。侯活士這樣說：

奧古斯丁頗正確地明白，麥子與稗子的比喻不是說耶穌贊同教會的本質是混雜的，而是透過這比喻來鼓勵基督徒在這不認知基督國度再臨的世界中常存忍耐（endure）。麥子與稗子的比喻是一個天啟式的比喻，但這天啟告訴教會面對邪惡需要有耐性（patient）。正如耶穌面對猶大有耐性一樣，面對那些認為我們實現天國的人，我們必須有耐性。耶穌的比喻告訴我們天國的模樣，這就是說，天國已經來臨了（Jesus's parables tell us what kingdom is like, which means that the kingdom has come）。因此，耶穌的門徒並不需要使用暴力消除教會或者世界中福音的敵人。反而，教會能夠等待，有耐性地深知道，正如奧古斯丁所說，教會在萬邦之中存在。<sup>15</sup>

---

for tribe or state, or even humanity. Constituted by the body and blood of Christ, we participate in God's kingdom so that that world may know that we, the church of Jesus Christ, are the end of sacrifice. If Christians leave the Eucharistic table ready to kill one another, we not only eat and drink judgement on ourselves, but we rob the world of the witness it needs in order to know that there is an alternative to the sacrifices of war." Stanley Hauerwas, *War and the American Difference: Theological Reflections on Violence and National Identity* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2011), 69.

<sup>14</sup> Hauerwas, *Matthew*, 131.

<sup>15</sup> 原文是："Augustine quite rightly sees that the parable of the wheat and the tares is not Jesus' justification for the mixed character of the church, but that the parable is given to encourage Christians to endure in a world that will not acknowledge the kingdom that has come in Christ. The parable of the wheat and tares, like all the parables, is an apocalyptic parable, but apocalyptic names the necessity of the church to be patient even with the devil. Just as Jesus patient with Judas, so we must be patient with those who think we must force the realization of the kingdom. Jesus's parables tell us what kingdom is like, which means that the kingdom has come. It is not, therefore, necessary for disciples of Jesus to use violence to rid the church or the world of the enemies of the gospel. Rather, the church can wait, patiently confident that, as Augustine says, the church exists among the nations." Hauerwas, *Matthew*, 133.

以上文字除了再次突顯侯活士所強調的教會與世界的差別外，還顯示導致這差別的終末視野。侯活士強調，麥子與稗子的比喻作為一個天啟式的比喻（apocalyptic parable），教會因着掌握上帝國度知識，她是一個具有終末視野的羣體。教會與世界不同，教會比世界更得知上帝國的模樣。侯活士來說，所謂「上帝國度降臨」的現世暗示，不是教會的社會行動，而是表現在教會的知識論之上<sup>16</sup>——教會得知（know）並活在（live）上帝國度的終末視野中，並因此塑造出教會的倫理行為。侯活士強調，面對教會與世界的仇敵，教會的倫理回應不是向外的消除（rid），而是需要有「耐性」與「等候」。

特別要強調的是：「耐性」與「等候」正是與終末時間有關係的字眼。侯活士反對尼布爾模糊了麥子與稗子的關係，從而嘗試合理化教會在世上向外的倫理行為，認為教會不需要為着上帝國度作出暴力的行動；取而代之，教會活在天啟的福音下，對邪惡強權有耐性、並且以等候上帝國度的來臨。這禱告、忍耐、等候的倫理態度，這勾畫出侯活士終末論政治倫理的重點。「國度的天啟性。基督徒必需繼續活出對耶穌基督的忠信，因為一切國度的真實以及我們對國度的責任。」<sup>17</sup>

#### （四）小結：終末論如何影響侯活士的教會中心倫理

總結以上的分析，侯活士教會的倫理行動與終末時間的關係。基於這耶穌基督開展的終末時間，教會與世界有着不一樣的行動。

1. 因着教會處於上帝國度的終末，教會的倫理行動是頌讚式的。
2. 這頌讚式倫理彰顯於教會對上帝國度的來臨的禱告，特別是作為建立教會身分、與世界分別出來的聖餐。<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> 這教會的知識論在侯活士另一書《和平的國度》中更清楚的展現：「教會來幫助世界去認識，作為世界是甚麼意思……教會不會讓世界去界定，甚麼才算是一個『社會倫理行動』；反之，作為和平與公義的教會，她會按自己的看法去作出界定。」Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics* (Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1983), 100.

<sup>17</sup> 原文：“The apocalyptic character of kingdom remains in spite of Christian so-called success. Christians must continue to live as if all hangs on our faithfulness to this man, because all does hang on the reality of the kingdom as well as our response to the kingdom that Jesus proclaimed and is.” Hauerwas, *Matthew*, 134.

<sup>18</sup> 希利正確地指出侯活士的教會觀建基於（1）教會通過教會敘事（narrative）羣體的身分（identity）以及（2）教會與世界的差異。Healy, *Hauerwas : A (Very) Critical Introduction*, 33.

3. 這聖餐的禱告同時展現出終末角度下教會的倫理：非暴力、和平主義、耐性、等候上帝國度。
4. 教會能夠作出非暴力、和平主義、耐性、等候等倫理回應，因為教會得知、看見、活在「基督的時間」之中。
5. 這正是侯活士說「教會就是政治體」（*church as polis*）的終末基礎。<sup>19</sup>

以上幾點正是侯活士教會倫理的終末論基礎。簡單來說，侯活士因為教會處身於上帝國度的終末視野，教會的倫理行動是向心的、頌讚的、終末的。沒有以上的終末基礎，人們就難以明白侯活士所謂「教會忠心地在此世上彰顯和平國度，讓教會成為教會」<sup>20</sup>的真正意思。因此，再進一步說，侯活士對「君士坦丁主義」的批判，也不只在於「君士坦丁主義」要消除教會與世界本質與知識論的差異，它更模糊了教會與世界的終末差異——在天啟式的視野下，對侯活士來說，教會的倫理結論是終末的，因此是頌讚的、耐性的、等候的、非暴力的、甚至自己犧牲的。

正如本文一開始所說，侯活士的終末論仍未有發掘的地域。不過，韋爾士（Samuel Wells）在2000年寫的一文"Stanley Hauerwas' Theological Ethics in Eschatological Perspective" 嘗試勾畫出侯活士政治理論的終末論基礎，並提出侯活士的終末論能夠幫助他洗脫「教派主義者」（*sectarian*）之名。<sup>21</sup> 韋爾士認為，侯活士常被人稱為「教派主義者」，其原因是侯活士在用字上常強調教會與世界的地域性分割。<sup>22</sup> 因此，韋爾士正確地指出，侯活士的教會倫理不是在於教會與世界的地域性區別——教會處於世

<sup>19</sup> Stanley Hauerwas, *In Good Company: The Church as Polis* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1995).

<sup>20</sup> Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 99

<sup>21</sup> Samuel Wells, "Stanley Hauerwas' Theological Ethics in Eschatological Perspective," *Scottish Journal of Theology* 53(2000).

<sup>22</sup> 例如，韋爾士指出，侯活士的"Essays on Church, World and Living in Between" (1988)；"Life in the Christian Colony" (1989)；"The Church as Polis" (1995) 都容易被誤會強調教會與世界的地域性分割。Wells, "Stanley Hauerwas' Theological Ethics in Eschatological Perspective," 431.



界之中，教會入世而不出世，教會與世界的分別是終末時間上的區別：「教會與世界的分別在於不同地域，而是有着不同的時間概念」，<sup>23</sup>「教會是新時間的羣體，與整個社會分享同一個地域，卻有着全然不同的時間概念，引發不同的行動。」<sup>24</sup>因此，同樣地，君士坦丁主義的問題不是教會與世界的本質區別，而是一個終末論的錯誤。「君士坦丁主義偏好一個歷史的角度：上帝對世界的護理與救贖工作傾向混一談，終末似乎對君士坦丁主義來說是不必要的，因為那指望的似乎已經存在。終末論失去它的超越性，以致失去它批判歷史的能力，甚至把歷史看為應許。現世的終末論不單造就出君士坦丁式的倫理，兩者更結合塑造出後果論的倫理方法（consequentialist ethical method）。」<sup>25 26</sup>

不過，韋爾士的文章一方面清楚解釋侯活士的終末與政治的關係，另一方面卻恰恰說明了本文要指出的一點：侯活士的終末論正好影響他獨有的教會倫理結論——然而，這正是本文的論點——在同一個終末向度下，侯活士的倫理結論不是唯一的：在同一個終末向度上，教會的行動不一定是侯活士的倫理結論。這正是以下本文分析巴特終末倫理的原因所在。

---

<sup>23</sup> Wells, "Stanley Hauerwas' Theological Ethics in Eschatological Perspective," 432. 原文是："The distinction between Church and the world is not about living in different spaces, but about having a different perception of time"。

<sup>24</sup> 原文是："The community of the new time, embodied in the resurrection, shares a space with the rest of society but has a different view of the timeful dimension of all its actions." Wells, "Stanley Hauerwas' Theological Ethics in Eschatological Perspective."

<sup>25</sup> 原文是："One can see the way the Constantinian shift favoured a historical perspective. The workings of providence and the activity of salvation became difficult to distinguish from one another. A decisive eschaton seemed unnecessary, since all that could be wished for was simply more of what already existed. Eschatology lost its transcendent power to criticise historical tendencies and instead underwrote them with a promise of more of the same. A this-worldly eschatology not only favours a Constantinian politics: the two together are intimately connected with a consequentialist ethical method." Wells, "Stanley Hauerwas' Theological Ethics in Eschatological Perspective," 445.

<sup>26</sup> 另一方面，韋爾士在文中回應侯活士倫理觀缺乏創造論的評判。他指出，創造倫理與具終末性的國度倫理是不可分割的。由於教會倫理從來都在耶穌基督復活得勝的亮光下的倫理。因此，沒有一個抽象不具體的、與終末沒有關係的創造倫理。因此，批評侯活士少描述創造論也不可能將倫理「去終末化」。由於這點與本文討論的方向無直接關係，因此本文不直接交代。Wells, "Stanley Hauerwas' Theological Ethics in Eschatological Perspective," 438.

## 二 巴特：「願你的國度降臨」作為抗爭倫理

巴特在尚未出版的《教會教義學》（*Kirchliche Dogmatik*）第四冊，〈基督徒生活〉（*Das Christliche Leben*）中，第七十八章題目為「人間公義的抗爭」（*Der Kampf um die menschliche Gerechtigkeit.*）。作為《教會教義學》的復和倫理部分，巴特以傳統的主禱文來刻劃他的基督徒倫理（*christliche Ethik*）。因此，「為人類的公義奮鬥」正是以主禱文的第二個祈求「願你的國度降臨」作基礎，<sup>27</sup>並在這章以基督徒的政治倫理作焦點。以下是巴特幾點分析。

### （一）「願你的國度降臨」作為上帝命令的回應

「願你的國度降臨」與「為人類的公義奮戰」是同一件事，因此這是整個基督徒生命的不同面向。<sup>28</sup> 巴特的意思是：基督徒的生命必然是一個以禱告作為基礎的生命。<sup>29</sup> 禱告是基督徒的本體、生命、行動（*Sein, Leben, Tun*）。<sup>30</sup> 因此，對巴特來說，在主禱文作框架的基督徒倫理，正是一個禱告與行動不能分割的生命——「基督徒向父上帝的呼求同時是、並等同於對上帝命令的順服。」（*daß sie Gott als ihren Vater anrufen, als gehorsames Tun ebenfalls und zugleich geboten ist*）<sup>31</sup> 因此，對巴特來說，「基督徒因着上帝的命令，被呼召具體的抗爭，以及進入具體的爭戰之中。」<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Die entscheidende und, recht verstanden, alles Weitere in sich schließende Aktion ihres Aufstands gegen die Unordnung ist die Anrufung Gottes in der zweiten Bitte des Herrengebetes: «Es komme dein Reich!» Karl Barth, *Das Christliche Leben: Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlaß*, Vorlesung 1959-1961 (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1999), 361

<sup>28</sup> "Das Eine, was sie, indem sie ihn anrufen, als ihnen geboten erkennen müssen, ist ja ein in sich Mannigfaltiges." Barth, *Das Christliche Leben*, 348

<sup>29</sup> 這建基於巴特的禱告神學。禱告不只是具體的禱告行動，更是整個基督徒生命回應上帝的信心、順服、禱告。詳情可參 Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich), III/3, 271-326。

<sup>30</sup> 在整套《教會教義學》中，巴特經常以「本體、生命、行動」（*Sein, Leben, Tun*）來形容人的完整性，本體、生命、行動不能分割。詳細可參考：Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, II/2, 376；II/2, 639；IV/1, 5；IV/1, 6；IV/1, 18；IV/2, 696；Barth, *Das Christliche Leben*, 183。

<sup>31</sup> Barth, *Das Christliche Leben*, 348

<sup>32</sup> 原文是："Die Christen sind durch Gottes Gebot wie zum Eifer um Gottes Ehre, so auch (und zwar gleichzeitig und im Zusammenhang damit) zu einem bestimmten Aufstand und so zum Eintritt in einen bestimmten Kampf aufgerufen." Barth, *Das Christliche Leben*, 349.

這「禱告—行動」的結合，勾劃出巴特在七十八章基督徒倫理的兩條主線：基督徒一方面向上帝的呼求上帝的公義（Gottes Gerechtigkeit），同時是、並等同於以行動追求人世間的公義（menschliche Gerechtigkeit）。兩者是基督徒生命在上帝的命令下，不可分割的一體兩面。巴特說：

以（與）「願你的國降臨」對上帝的呼求——這縱向的順服行動，同時暗示一個橫向的、與人類有關的、短暫的、出於自由的行動。藉着基督徒被命令懇求上帝的國度，基督徒此時此地同時實現這祈求。<sup>33</sup>

因此，對巴特來說，「上帝的公義」與「人世間的公義」不可分割。基督徒的抗爭行動不是要實踐或實現上帝的國度，而是單單基於上帝命令不可分割的「禱告—生命」回應。即是說，基督徒回應「願你的國度降臨」，一方面以禱告懇求這上帝的公義與國度的來臨，卻同時是、等同於基督徒在橫向層面在人世間以行動為人世間的公義以奮戰。終末的上帝國度沒有消除現世對人類公義的抗爭，卻不表示要等同兩者之間的差異。這正是巴特在七十八章的標題「為人類的公義奮鬥」的意思——「為人類的公義奮鬥」這倫理行動直接緊隨着（unmittelbar begleitet）「願你的國度降臨」。<sup>34</sup>

## （二）何謂基督徒的抗爭？

因此，在上帝的命令下，基督徒的「禱告—行動」容讓巴特建構出一套以禱告為基礎的抗爭神學（Widerstandstheologie）。巴特在七十八章的開首段落清楚道出這禱告與行動不可分割的人世層面的抗爭行動：「基督徒禱告上帝，祈求上帝的公義在新天新地彰顯與臨格。與此同時，他們以

---

<sup>33</sup> 原文是："Anrufung Gottes in und mit dieser Bitte - des Menschen gehorsames Tun in dieser Vertikale impliziert aber (als desselben Menschen gehorsames Tun) die Horizontale einer ihr entsprechenden menschlichen und also vorläufigen Haltung und Handlungsweise im Bereich der Freiheit, die ihnen, indem sie um das Kommen des Reiches bitten dürfen, schon jetzt und hier, schon diesseits der Erfüllung dieser Bitte gegeben ist." Barth, *Das Christliche Leben*, 361.

<sup>34</sup> Barth, *Das Christliche Leben*, 348

行動活出他們的祈求——他們承擔人世間公義的治理。就是說：保護、更新、深化、擴展上帝所維護與賦予的人權、自由、以及地上的和平。」<sup>35</sup>

何謂基督徒的抗爭？巴特對抗爭的定義以下幾點：

(1) 抗爭不僅是消極地對某一可能性的拒絕 (*mehr als bloß die Ablehnung einer bestimmten Möglichkeit*)。<sup>36</sup> 這樣之暗示着教會不參與某一可能性的實現。反之，巴特認為，抗爭是對某一可能性的拒絕，好讓另一個可能性得以實現。<sup>37</sup> 在此，巴特明顯絕對支持傳統基督教會不參與社會抗爭的看法。他指出，提摩太前書六章12節所指的「真道打那美好的仗」(*Kampf des Glaubens*)當然是必須的，卻不僅限於此的。<sup>38</sup> 這種把抗爭侷限在屬靈層面的方式，正是消極地不參與某可能性的消極抗爭。因此，對巴特來說，基督徒的抗爭，是積極的否定，而不只是對某一個可能性的不參與或否定。巴特說：「基督徒以整個生命來對此說『是』，並且在那邊說『不』 (*Lebensformen hier Ja und dort Nein sagen müssen*)。」<sup>39</sup>

(2) 然而，這抗爭卻不是與人為敵的抗爭。基督徒的抗爭不是十字軍東征般的與某一差異思想者為敵，不是傳統意義上的「基督軍隊」(*militia Christi*)。<sup>40</sup> 巴特指出，「基督軍隊」不是敵我對立——

<sup>35</sup> 原文是："Die Christen bitten Gott, daß er seine Gerechtigkeit auf einer neuen Erde unter einem neuen Himmel erscheinen und wohnen lasse. Unterdessen handeln sie ihrer Bitte gemäß als solche, die für das Walten menschlicher Gerechtigkeit, d.h. für die Erhaltung und Erneuerung, für die Vertiefung und Erweiterung der von Gott angeordneten menschlichen Sicherungen menschlichen Rechtes, menschlicher Freiheit, menschlichen Friedens auf Erden verantwortlich sind." Barth, *Das Christliche Leben*, 347.

<sup>36</sup> Barth, *Das Christliche Leben*, 350.

<sup>37</sup> Barth, *Das Christliche Leben*, 350

<sup>38</sup> Barth, *Das Christliche Leben*, 352

<sup>39</sup> Barth, *Das Christliche Leben*, 464.

<sup>40</sup> 巴特在《教會教義學》IV/2 曾經對「基督的軍隊」(*militia Christi*)有如此的評論：「基督的軍隊」(*militia Christi*)完全指向着自己。它不是因着基督徒的「合法理據」(*Rechthabereien*)與非基督徒對立，也不是藉福音之名所造成的爭吵戰鬥——十字軍就更不用提了。「基督軍隊」不是對抗別人，而是更重要的對抗着自己——基督徒被別人攻擊，自己甘願承受各種形式的痛苦。為別人添上痛苦，與別人對抗，這些都不是基督徒的任務。原文："Zur militia Christi wird es dabei ganz von selbst kommen, nicht aber zu christlichen Rechthabereien gegenüber den Nicht-Christen, zu keinen im Namen des Evangeliums veranstalteten und durchgeführten Katzbalgereien, um von Kreuzzügen u. dgl. schon gar nicht zu reden. Die militia Christi wird nicht in seinem Streiten gegen Andere, sondern entscheidend in seinem Streit gegen sich selbst und dann eben darin bestehen, daß er von Anderen bestritten wird, von ihnen das Seinige in

無論是有形的敵人，還是無形的邪惡。抗爭的敵人不是任何人，不是「不信的、錯信的、迷信的」，甚至不是邪惡本身。基督徒的抗爭，作為實踐另一可能性的抗爭，只是純粹跟從耶穌基督「與別人同行」（*Mitmenschlichkeit*）的命令：基督徒為着其他的人抗爭（*für alle Menschen aufstehen und kämpfen*）。因此，對巴特而言，基督徒的抗爭不是與世上任何一個人為敵，基督徒抗爭的對象其實是「人類的危難」（*Menschheitsnot*）。<sup>41</sup> 巴特說：「如果基督教會不是對抗人類危難的基督軍隊，它就不是基督教，不是耶穌基督的教會。」<sup>42</sup>

（3）若基督徒抗爭的對象是人類的危難，那麼，甚麼是具體的人類危難？巴特在「為人類的公義奮鬥」的第二部分詳細描述這個人類的危難，分別是「邪惡政權」（*Leviathan*）、「瑪們主義」（*Mammon*）和「世俗的意識形態」（*chthonischen Mächte*）。特別的是，巴特稱這些人世間的不公義為「虛無秩序」（*Unordnung*）。巴特再次強調，這人世間的「虛無秩序」是一個此世的可能性。基督徒的抗爭不只是拒絕這可能，而是在拒絕之中實踐着另一可能性——因着這「虛無秩序」正正對抗着上帝的公義，基督徒的抗爭行動透過宣揚（*Proklamation*）「人世間的公義」來宣揚「上帝的公義」。然而，巴特多次強調，這不是上帝公義的實現。因為，這抗爭的本質是對上帝的呼求（*Anrufung Gottes*），是一個「禱告—行動」。<sup>43</sup>

---

dieser oder jener Form zu leiden bekommt und daß er sich das gefallen läßt. Ihnen wieder ein Leid zuzufügen und also gegen sie zu kämpfen, ist nicht sein Auftrag." Barth, *Kirchliche Dogmatik*, IV/2, 618.

<sup>41</sup> Barth, *Das Christliche Leben*, 358

<sup>42</sup> 原文是："Wäre die Christenheit nicht die militia Christi, die ecclesia militans, die gegen diese Menschheitsnot im Streit steht, so wäre sie nicht die Christenheit, nicht die Kirche Jesu Christi." Barth, *Das Christliche Leben*, 358.

<sup>43</sup> Barth, *Das Christliche Leben*, 361. 原文是 "Hier - nur hier! - ist significare und esse nicht zweierlei, sondern Eines."

### （三）關鍵：「彼岸—此岸」的終末論

問題是：為何巴特能夠理解教會爭取「人世間的公義」作為她對「上帝的公義」的祈求呢？為何人世間的義竟然能夠與上帝的義落在同一個倫理層面呢？為何兩者的不可分割性與上帝國度的超越性沒有衝突呢？這正是巴特在七十八章的第三部分「願你的國降臨！」（*Es komme Dein Reich!*）解答的問題——巴特在這部分為他的抗爭倫理定下一個穩固的終末論基礎。

首先，巴特指出，上帝的終末並不是將來與此在的二分。巴特說：「此時——僅在此時！『那指向的』與『本體』不是兩件事，而是一件事。」<sup>44</sup> 因此，上帝國度來臨的終末性不是完全未來臨的將來，也不是完全實現的此在。上帝國度與公義的終末性在「願你的國度降臨」的禱告中同時展現出它的此在性——教會為將來、未然、終末的上帝國度祈求，同時是彰顯在教會此在的倫理實踐。<sup>45</sup> 巴特說：

彼岸中的此岸，終末就是開始，此在發生，但同時需要認真地期待着他方，它是近的，卻也是遙遠的；全然在活在當下，但仰望將來，追求並懇求上帝國度的來臨。正如上帝的嶄新（*das Neue Gottes*）同樣是將來、彼岸、終末，也同樣是現在、此岸、開始。那還未真正得着的，為着它的實現，必須呼求它的來臨。<sup>46</sup>

當然，這「彼岸—此岸」相關連的終末論，並不代表社會行動實踐天國。教會在現世的倫理行動可以此時此刻的積極。巴特說：「祈求上帝國度來臨——就是一切教會應該以及能夠為人類處境所作出的改善——都只

<sup>44</sup> Barth, *Das Christliche Leben*, 431

<sup>45</sup> Barth, *Das Christliche Leben*, 427

<sup>46</sup> 原文是："es ist Jenseits im Diesseits, das Letzte das Erste, mit dem sie es zu tun haben. So bleibt es dabei, daß es für sie wohl hier und jetzt Ereignis, aber auch dort und einst erst zu erwarten ist, daß sie ihm wohl nahe, aber auch ferne sind, daß sie sich, indem sie in seinem vollkommenen Heute leben, auch nach seinem Morgen sehnen, auch nach ihm trachten, auch um sein Kommen bitten müssen. Wie als Zukunft, Jenseits, Letztes ist es ja auch als Gegenwart, Diesseits, Erstes das Neue Gottes, das nicht in ihrer Hand und Macht ist, um dessen Geschehen sie ihn also, indem es vor ihren Augen geschieht, erst recht anrufen müssen." Barth, *Das Christliche Leben*, 427

能是上帝自己的改變。」<sup>47</sup> 這句話正道出教會的倫理實踐與上帝公義的關係：教會有責任也能夠為世界帶來改善，但這改善在「彼岸—此岸」的終末角度下，它同時指向終末性的上帝國度。總括的說，在這終末的倫理視野中，上帝國度的終末性沒有抹殺教會在世上任何倫理行動，並且更能以積極、主動的態度參與社會的抗爭。

### 三 比較侯活士與巴特的終末倫理：香港處境的反省

本文的最後部分是對香港教會當下政治倫理的反省。香港教會經歷2014年雨傘運動的政治洗禮，不禁問：進入後雨傘年代，教會可以如何走下去？教會應以怎樣的態度、力度、向度參與政治運動，甚至抗爭運動？更重要的是：在基督國度主權的終末角度下，香港教會的政治倫理應該朝哪個方向走？明顯，對於以上的問題，侯活士與伯特，在同一個對耶穌基督得勝主權的共識下，卻分別提供兩套不同「節奏」的教會政治倫理：侯活士定義教會的政治倫理為頌讚的、向內的、等候的、有耐性的——教會透過與世界的分別定義出自己的身份，從而顯出教會的政治性；伯特卻似乎是另一個節奏（若不是相反）：教會的政治理論是抗爭的、向外的、積極的、對抗的——教會透過對抗世界的虛無秩序，定義出教會作為順服上帝的羣體，這就是教會的政治性。

吸取自這兩套教會政治倫理的要點，本文的論點是：在上帝國度的公義與人世間公義之間，在上帝的和平（*pax Dei*）與人世間的和平（*pax hominibus*）之間，絕對不是「全有抑或全無」（All or Nothing）的概念——教會絕對不是實踐上帝的公義，教會也不能實現上帝的國度；然而，在這大前提下，教會對人世間公義的追求，以及對敗壞勢力的抗爭，是沒有任何規範性的禁忌（Tabu）——這正是本文為香港教會的抗爭神學所提議的基礎。以下是描述這基礎的兩個神學原則：一、全無就是全有（Nothing-is-All）；二、全有就是全無（All-is-Nothing）。

---

<sup>47</sup> 原文是："Die Bitte um das Kommen des Reiches aber blickt unmittelbar und ausschließlich - über Alles, was Menschen zur Verbesserung der menschlichen Situation tun können und sollen, hinaus - auf die Veränderung, die herbeizuführen nur Gottes eigene Sache sein kann." Barth, *Das Christliche Leben*, 424.

### (一) 全無就是全有 (Nothing-is-All)

所謂「全無就是全有」，就是說，從狹義的歷史現實主義角度來說，教會作為政治體，她任何行動與非行動，任何被動與主動的態度，任何向內與向外的倫理行動，都已經成為了廣義的政治參與，甚至，都是「君士坦丁式」的政治參與。有趣的是，這論調不是出於其他人，而是侯活士自己。侯活士在〈如何怎樣（不）是一個政治神學家？〉（"How to [Not] Be a Political Theologian"）一文中，除了再次簡述自己政治神學的建構之路外，同時回應賽德（Alex Sider）對侯活士「君士坦丁主義」的指控。賽德認為，從廣義的角度來說，「君士坦丁主義」是不能避免的。沒有人能夠真正不會成為君士坦丁主義者。原因是：任何對「君士坦丁主義」的指控都無可避免地立即成為廣義性的「君士坦丁主義」的一部分——教會積極地不作君士坦丁主義者，這本身已經廣義的成了君士坦丁主義。

侯活士引用司托德（Scott）對無政府主義的論述指出，「無政府主義」的重點不是「有政府」或「無政府」的問題，問題的重點是「如何理解政權對社會福祉的幫助」。<sup>48</sup> 同樣道理，「君士坦丁主義」的重點不在於教會是否參與了或沒有參與嘗試改變社會，而是教會是否真的確認自己的行動不是一切改變的終結（recognize that the exercise of their authority can never be an end in itself）。<sup>49</sup> 因此，侯活士承認，如果是這樣的話，他自己也是一位「君士坦丁主義者」（If that is a Constantinian strategy. then I am a Constantinian）。<sup>50</sup> 這正是抗爭神學基礎的第一原則：全無就是全有。

### (二) 全有就是全無 (All-is-Nothing)

所謂「全有就是全無」，正是巴特提出的觀點。教會在世間爭取人世間的公義、自由、平等，不是因為實踐上帝的國度，而是深知道教會的一切倫理行動只是對上帝命令的服從和回應。誠然，巴特確實早在《羅馬書釋義》時期已經察覺當代「社會福音」或「宗教社會主義」（Religiöse

---

<sup>48</sup> Stanley Hauerwas, "How to (Not) Be a Political Theologian," *The Work of Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), 189.

<sup>49</sup> Hauerwas, "How to (Not) Be a Political Theologian," 190.

<sup>50</sup> Hauerwas, "How to (Not) Be a Political Theologian," 190.



Sozialismus) 的問題。<sup>51</sup> 因此，他強烈地肯定教會的抗爭，卻從來都只是作為對上帝的呼求以及對上帝命令的回應——教會不是「需要」抗爭，而是被命令「須要」抗爭。<sup>52</sup> 因此，總的來說，任何教會現世的行動都在終末的角度下顯得是「全無」。在這「全無」的終末論之下，教會的行動卻被允許可以是「全有」的<sup>53</sup>——無論是向內的、生活踐行的、抗爭的、政制改革的、激進的，在「全有就是全無」的前提下，作為謙卑的禱告，作為對基督命令的絕對服從，教會沒有任何倫理行為的禁忌。這正是第二原則「全無就是全有」的意思。

#### 四 結論

政治神學以及政治理論永遠是處境性的神學 (contextual theology) 。它的有效性不只在於它的理論基礎，更在於它的實踐 (praxis) 。<sup>54</sup> 香港的處境不同於侯活士面對的美國。香港教會面對的處境不只是自由主義主導的文化；香港教會與香港人面對極大的挑戰。因此，在基督主權的前提下，在「全有就是全無」和「全無就是全有」的原則下，香港教會可以怎樣回應呢？本文以巴特以下這句話作結：

---

<sup>51</sup> Barth, *Das Christliche Leben*, 418.

<sup>52</sup> "Das Dürfen, das zugleich das höchste Müssen ist, das die Anrufung Gottes mit der Bitte," Barth, *Das Christliche Leben*, 423.

<sup>53</sup> 同樣地，研究侯活士的學者巴克斯特 (Baxter) 正正指出，在承認基督主權的前提下，教會的倫理不一定如侯活士所描述的教會倫理，教會可以同時擁抱基督的王權，同時擁抱參與本地政治。他說："Nothing in what I am arguing necessarily undermines the radical call of the gospel or relaxes the irresolvable tension between the politics of the world and the Kingship of Christ. If these are the only alternative—worldly politics or the Kingship of Christ—then the choice is clear. But these are not the only alternatives... there is another alternative: embracing both the Kingship of Christ and the politics of local community as a way of both resisting the pernicious claims of the state and engaging in a mode of practical reasoning that can be done both by Christians and by others in pursuit of the good." Michael Baxter, "The Church as Polis?," in Charles Robert Pinches, Kelly S. Johnson, and Charles M. Collier, *Unsettling Arguments: A Festschrift on the Occasion of Stanley Hauerwas's 70th Birthday* (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2010), 147.

<sup>54</sup> 正如莫特曼所說：「政治神學開始於對實際政治情況的分析，從而進行思考、討論與傳講。神學理論不是實踐，而是，在更新世界的福音亮光下，對現有的現實作出反省。理論與實踐的關係不再是理想的單向圖，而是辯證地互相緊扣着。這絕對不是說，現實相反地決定了理論。在叫人得以自由的福音亮光下，理論與現實彼此改正着。」Jurgen Moltmann, *Politische Theologie, Politische Ethik* (Ostfildern: Grunewald, 1984), Vorwort.

彼得後書三章12節：你們要等候並切切趕急上帝日子的來臨。教會的行動不只是等待，教會同時切切趕急——更重要的是：教會以切切趕急的態度來等待。等待本身就在切切趕急中發生。「願你的國降臨」不只是一句口號，而是迎向祂的來臨，不只是觀望着這國度，而是向這國度直奔。<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> 原文是"Nein, sie «warten und eilen dem Anbruch des Tages Gottes», der Erscheinung seiner Gerechtigkeit, der abschließenden Parusie Jesu Christi entgegen ( 2. Petr. 3, 12). Also: sie warten nicht nur, sie eilen auch - vielmehr: sie warten, indem sie eilen, ihr Warten selbst geschieht in diesem ihrem Eilen. Ausgerichtet auf Gottes Reich, jetzt schon nicht auf den status quo, sondern auf sein Kommen eingerichtet, blicken sie nicht nur nach ihm aus, sondern eben: laufen sie ihm" Barth, *Das Christliche Leben*, 456

## 撮 要

巴特在尚未出版的《教會教義學》（*Kirchliche Dogmatik*）第四冊第四部分（後來修訂成為《基督徒生活》〔*Das Christliche Leben*〕一書）以主禱文的第三句「願你的國度降臨」展示一套教會政治神學的倫理——教會的禱告與抗爭行動並沒有相衝突，反而是在終末的角度下被視為不可分割的事情。在政治倫理的課題上，侯活士（Stanley Hauerwas）在2007年出版的寫作《馬太福音神學詮釋》中，同樣提及「願你的國度降臨」在政治倫理上關聯，並且在其他著作上建構出一套獨有的教會政治倫理。本文在「願你的國度降臨」這禱告一行動的框架上，比較巴特與侯活士政治倫理的差別，並嘗試找出兩位神學家在政治倫理在終末向度上的差異——上帝國度、上帝公義與人的國度、人的公義之間的張力如何在「願你的國度降臨」的禱告中被理解？筆者相信，正正基於兩者政治倫理的終末導向的不同，造成巴特與侯活士對教會抗爭立場上的不同。筆者更希望，這討論能夠有助當代香港教會抗爭神學（*Widerstandstheologie*）的建構。

## ABSTRACT

Karl Barth's unpublished portion of *Kirchliche Dogmatik*, § 78 The Struggle for Human Righteousness, constructs a political ethics based on the third petition of the Lord's prayer "Thy kingdom come" — the prayer of the church and the action of resistance do not contradict, but should not be viewed as one in an eschatological perspective. Stanley Hauerwas's *Matthew* wrote in 2007 also provides a political-ethical meaning for "Thy kingdom come," with which Hauerwas develops his own political ethics of the church. In this framework of the action-prayer relationship of "Thy kingdom come," this paper aims at comparing the difference of political ethics between Hauerwas and Barth — how should the tensions between the kingdom of God and humanity, the righteousness of God and humanity be understood in the prayer "Thy kingdom come"? I believe: the discrepancy of the standpoints between Hauerwas and Barth on "resistance" is based on of the eschatological difference of their political ethics — the clarification of this issue would help to construct and develop a *Widerstandstheologie* of Hong Kong.