

兩種不同的政治神學

一、

我們從一個（過於？）簡單的區分開始進行討論，這個區分就是在某個程度上已成「古典」的舊政治神學與新政治神學的區分。就前者而言，我們大概只需要一個概括的歷史回顧。按照「古典」的政治神學，「政治神學」這個概念主要應用於國家政治和法權政治。這種用法固然可以通過「政治神學」這個傳統概念的基本意圖而找到支持。但「政治神學」的談論最終還是可以回溯到斯多亞哲學及其對神秘神學、自然神學與政治神學所作的三分法。在古羅馬當時，這種政治神學曾為這個被認為是「絕對」且「無誤」的國家賦予了宗教上的合法性。羅馬這種政治意義上的國家形而上學，後來亦反映在一些早期基督教神學裏，例如優西比烏的拜占庭帝國神學。尤其自文藝復興以降，這種羅馬的政治神學復又得到考慮——首先在馬基雅維利那裏，然後在霍布斯那裏。最後，它在法國傳統主義對啟蒙運動和民主制度大肆抨擊的那些立場上，亦在政治浪漫派想要復辟的「基督教國家」這個觀念上，還在黑格爾右派的權力理論和國家理論上，繼續發揮影響。在這些傳統的氛圍下，施米特得以在二十世紀多次講述他的「政治神學」（首次於一九二二年），就他對魏瑪共和國乃至議會民主制的敵對態度加以論證，並且對一種嚴格而言是決斷論的國家學說表示贊同。我在這次報告

裏，無法就施米特政治神學與施特勞斯（Leo Strauss）思想有何關聯，他如何求助於古典的自然法概念，以及施米特思想在歐洲和美國新近的接受史，一一交代。¹

儘管這種政治意義上的國家神學尤其在任何動盪不穩定的時代裏總是亦總會一再得到關注，但是施米特本人（1963年）就曾對政治神學說過這番結語：「國家政權的時代業已終結。對此已無須多言。」²假如聖庇護十世司鐸兄弟會（Piusbrüder）及其在梵蒂岡的同情者也知道這番話，不知該有多好！然而，他們卻原封不動地繼續追求一種作為國家政權意識形態的政治神學——尋求建立一個「公教國家」。

二、

現在輪到新政治神學。我在這裏主要談論公教神學裏的情況，這當然也總是為了合一運動的目的（我的友人莫爾特曼對此肯定會表示贊同）。由於篇幅所限，我將從自己的神學生平視角去描述這種新政治神學的開端。³它主要是在一位神學家的影響下誕生的，就是拉納，我的良師益友。通過他，我得以接上了公教神學的傳統。他引發了上帝言說的「人學

1. 關於這一點，可參 J. Mancmann, 《施米特與政治神學》（*Carl Schmitt und die Politische Theologie*; Münster, 2002），尤其頁 201-213。

2. 引自 R. Spaemann, 〈教義的合法轉變〉（*Legitimer Wandel der Lehre*），載《法蘭克福匯報》（*Frankfurter Allgemeine Zeitung*），2009年10月1日，頁7。

3. 對此尤其可參：J. B. Metz, 《世界的神學》；《歷史和社會中的信仰》（*Glaube in Geschichte und Gesellschaft*; Mainz⁵1992）；《新政治神學的概念（一九六七至一九九七年）》（*Zum Begriff der Neuen Politischen Theologie 1967-1997*; Mainz, 1997）；《受難的記憶——多元主義社會裏的一種大膽記憶》（*Memoria Passionis: Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*; Freiburg, 2006）。另參：J. B. Metz, 〈冒歷史之險——向拉納表忠誠的一封信〉（*Geschichte wagen: Ein Brief über Treue zu Karl Rahner*），載 R. Miggelbrink, D. Sattler & E. Zenger 編，《上帝的道路——致福格林勒》（*Gotteswege: Für Herbert Vorgrimler*; Paderborn, 2009），頁 63-67。關於「新政治神學範式」中的這個「歷史回顧」，尤其可參 J. Reikerstorfer, 《合宜於世界的信仰》（*Weltfähiger Glaube*; Münster, 2008）。

轉向」，使公教神學得以用既有建設性亦有批判性的方式，對現代精神加以檢討，可謂前所未有的。我要向拉納提出一個批判問題，是關乎這個「人學轉向」的實施方式的。在我看來，這不能以純然意識哲學的方式——也就是說，不能以先驗論的同一性思維方式——來實現；毋寧說，它必須從一開始就考慮到歷史和社會中的人類，換而言之，它必須以辯證的時間性思維方式來實行。我或者早該把這種關切標識為「辯證神學」的一種形式（「辯證」在這裏尤其意味着要對基督教神學中邏各斯的無時間性和無歷史性加以批判），但實際上我一直談到的只是「政治神學」——我想必是太不在意「古典」政治神學（從斯多亞學派直到施米特）對「政治神學」這個概念所會施加的語義學壓力了。⁴無論如何，新政治神學是按照嚴格意義上的神學意圖來使用這個概念的。「政治的」一詞首先意味着對後經院哲學的公教神學表示異議並且提出修正，後者一方面有傾向以非辯證方式把（雖已經過「人學轉向」的）邏各斯據為己有，另一方面雖曾試圖擺脫來自政治啟蒙的種種挑戰，但卻沒有好好正視這些挑戰。

這種新政治神學從一開始就關注早已在晚期經院哲學以及尤其在唯名論那裏業已肇始的現代進程，特別是政治啟蒙的種種進程，以及與此緊密相連的「政治」生活之演變，希

4. 關於新政治神學的問題場域，有幾個全新且又完全具有批判性的提案，見於 J. Manemann & B. Wacker 編，《政治神學年刊》（*Jahrbuch Politische Theologie*）第五卷（2008），題為「政治神學——反面解讀」（*Politische Theologie – gegengelesen*）（我的論文亦收錄其中：〈面向世界——一個神學生平式的回答〉[*Mit dem Gesicht zur Welt: Eine theologisch-biographische Auskunft*]，頁 1-9）；Th. Polednitschek, M. J. Rainer & J. A. Zamora 編，《神學政治的確證》（*Theologisch-politische Vergewisserungen*；Münster, 2009）。最後，亦可參看 T. R. Peters，〈多於整體——關於上帝在現代邊緣處的反思〉（*Mehr als das Ganze: Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne*；Ostfildern, 2008），其中有很多段落，對新政治神學多個問題場域均有既具建設性亦具批判性的處理。

望在神學上對此加以重新評估，同時避免一種非辯證的、對於現代學習進程中種種內在矛盾視而不見的盲目適應。

哈貝馬斯最近在接受門迪塔 (Eduardo Mendieta) 訪談時重申，在他看來亦有兩種不同的政治神學，一種是反啟蒙的，另一種——他想到的是新政治神學——則承繼了諸啟蒙傳統，「對時代敏感」 (Zeitempfindlichkeit)，能夠在哲學與當代神學之間架起橋樑。⁵我對哈貝馬斯的講法有一批判保留，因為他以非辯證方式，通過「後」這個詞綴來描述「時間性」思維的本質，據此我們現正活在一個後傳統的、後形而上學的……時代裏，彷彿「傳統」、「形而上學」等等，在當前都已經失去效用，甚至對於「對闕如有所辨識」

(Vermissungswissen) 的否定辯證法方式都沒有了影響。之所以提出這個批判觀察，並不是因為新政治神學想要重新質疑它對現代理性學習進程以及對由此而產生的政治啟蒙所作的肯定；毋寧說，它只想提醒大家：現代理性試圖以啟蒙之名完完全全從記憶與遺忘的歷史辯證關係中抽身，為了追求一種既無記憶亦無敘事、在這個意義上純然對話式的合理性，卻犧牲了「啟蒙的辯證」 (Dialektik der Aufklärung)，如此一來，就會不可避免地把現代啟蒙種種進程建基在一種遺忘之上，從而鞏固了在今天起着主導作用的文化失憶，無法知曉自己對「所缺之事」或「令人發指之事」只有極為微弱的意識。加強這種意識並且公開保持這種意識，屬於當時代社會生活中「政治」的一部分，因而也屬於新政治神學裏「政治之概念」的一部分——新政治神學相當懂得區分國家

5. 《德國哲學期刊》 (Deutsche Zeitschrift für Philosophie) 58 (2010)，第一分冊，頁 16。

的世俗化與社會中的世俗化之辯證。⁶因此，它沒有將因非辯證地適應於社會啟蒙進程而產生的「公民宗教」，看作是基督教在現代歐洲的建立史的確實重複。⁷

三、

新政治神學可以理解為一種基礎神學。它想要就這個時代的基督教上帝言說給予回答。它想要成為一種對時代敏感、在這個意義上也承擔學習義務的上帝言說。如何可以在今天言說上帝？⁸

我要再次略為提到拉納。他在神學上總是一個普遍主義者。他反對用教會話語將上帝言說譯成密碼。對他來說，《聖經》傳統和基督教傳統中的上帝，不是一個純然的教會主題，而是一個人類主題。這會否已是「他的」政治神學？新政治神學忠於拉納主張的經過人學轉向的上帝言說，因此曾一如既往地嘗試使基督教上帝言說所具有的一種促進多元、嚴格遠離暴力和反對極權的普世精神，以公共公開的方式得到理解。今天亦要如此，而且正是在今天要如此做。唯有從根本上表明自己為對他人苦難敏感的言說，表明自己為在有所行動並且感同身受的同時尋求公義的言說，基督教上帝言說今天才能夠在一種「具體普遍主義」的意義上是普遍的。⁹

6. 這便是著名的「伯肯弗爾德定理」(Böckenförde-Axiom)：世俗民主制法權國家的存在涉及了它甚至無法予以保證的一些預設。就這個保證而言，這個定理並不直接指向宗教，而是指向哈巴馬斯當然也會強調的社會：「關於政治的概念，其重心已經由國家轉移至公民社會，就算在世俗憲法國家之內，仍然保持了一種宗教聯繫。」

7. 參見 J. B. Metz, 《公民宗教之外——談論基督教的未來》(*Jenseits bürgerlicher Religion: Reden über die Zukunft des Christentums*; Mainz, 1980)。

8. 「上帝恰恰『總』是『今天』的上帝。」關於朋霍費爾這句話，請參 Peters, 《多於整體》，頁 11 及以下。

9. 這種「具體普遍主義」通過他人受難的記憶 (memoria passionis) 的某種否定辯證

本篤十六世第一篇通諭強調「上帝是愛」(Deus caritas est)。誠然如此，不過《聖經》亦有另一個上帝之名，在《新約》福音中找到呼應並且得到肯定，因此決不可以從基督徒的記憶中消失：「上帝也是公義」(Deus et iustitia est)。對於基督教信仰而言，公義不只是個政治主題，不只是個社會倫理主題，而且還是一個嚴格意義上的神學主題：關於上帝和基督的信仰回答。公義作為上帝之名，在談論一個柏拉圖式理型之神時，大可忽略不理，然而在談論《聖經》所見證的那位歷史的上帝時，卻是不可或缺的。這個上帝之名使得任何基於《聖經》的上帝言說總要反復面向人類的歷史經驗。因此，這種上帝言說必然是一種對時代敏感的言說，不但有所解釋，而且有所經驗，不但有所教導，而且有所學習。在《聖經》中這個上帝之名的根源處，畢竟總是潛藏着一個有待解決的公義問題，亦即關於我們歷史生活中不公不義地無享受難的人的公義問題。

上帝問題與公義問題之關聯的文學淵源，可以在《聖經》文本及其神義論中得到發現，在那裏人類的受難史從一開始就進入了關乎人類拯救和公義實現的福音。這些傳統的言語，嘗試對人類的呼喊予以記憶，並且賦予世間時間以其時間性，亦即賦予一個期限。這種時間性的思維，很晚近才藉着《聖經》的天啟文學——基於眾先知的危機言語以及《詩篇》的苦難言語——而闖入了世界諸宗教和諸文化，從那時

法而得到支持。這個看法顯然受到本雅明(Walter Benjamin)以及尤其阿多爾諾(Th. W. Adorno)的著作影響，亦受到二人的「否定形而上學」影響。對此，可參見新政治神學學者查莫拉(J. A. Zamora)相當出色的阿多爾諾研究：《危機·批判·記憶——關於現代危機視域中阿多爾諾思想的一個政治神學試探》(*Krise – Kritik – Erinnerung: Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne*; Münster, 1995)。

起，這種闖入便可以視為具有宗教史和文化史意義的。在人類宗教史上，這種「世界的時間化」，從「永恆時間」轉移到它的「時間化」亦即它的期限的這種轉向，可以說是猶太基督教宗教的獨有特徵。《聖經》中的時間性概念，不但對於近東地區的宗教及文化空間來說，而且對於希臘地中海地區的宗教及文化空間來說，都是陌生的，而這同樣適用於前蘇格拉底哲學家的「永恆時間」（尼采以類近後現代的方式更新了這個觀念），以及古希臘思想家的「永恆宇宙」。不獨早期基督教的柏拉圖派，還有基督教亞里士多德派的托馬斯·阿奎那，都曾煞費思量，為（創造論和終末論中的）世界的時間化進行辯護，這毫不令人感到驚訝。一旦無法成功辯護，《聖經》中的時間觀念便會受到靈知派二元論的威脅，後者既假定了時間是與拯救無涉的，亦假定了拯救是與時間無涉的（陶伯斯語）——這個危險從一開始（亦即從馬吉安[Marcion]開始）就伴隨着基督教終末論的言說。

《聖經》中的天啟文學文本，從根本上來看絕不是記述了關於沒落毀滅的一連串輕率狂熱的想象，而是以文學手法見證了一種想要「覺察」犧牲者之容貌的世界觀照，見證了一種想要「揭示」實際上「發生了甚麼事」的世界理解（參啟 1:9）——既反對在所有其他世界觀中一再出現的那種以神秘主義和形而上學方式對世上種種令人髮指的不幸加以掩蓋的傾向，亦反對今天那種對過去受難者置若罔聞、對其呼喊亦不予理睬的文化失憶。

《聖經》中的天啟文學「揭示」了人類歷史中受難者的蹤跡。它能激勵我們去申述那個獨特的、對於今天——經過了啟蒙的宗教及意識形態批判，經過了馬克思主義，經過了尼采，經過了使歷史變得片斷化的後現代——仍為有效的「宏

大敘述」：世界可以解讀為人類的受難史。¹⁰耶穌在登山寶訓中說：「哀慟的人有福了」，而尼采作為後現代先知則宣告：「健忘的人是有福的」。^{*}然而，假如人們某天只能單靠遺忘這一武器來抵抗世界上的不幸和苦難，那會怎樣？假如人們能夠將自身幸福建築在對犧牲者的無情遺忘之上，亦即建築在一種文化失憶之上，彷彿一種無限期的想象時間可以醫治一切創傷，那會怎樣？為世界上不公不義地無辜受難的人所進行的抗爭，到底還可以從哪裏獲得力量？究竟還有甚麼東西，可以激勵人們去追求更大的公義，竭力爭取同一個世界裏人人平等平權？假如對最終公義的願景在我們的世俗世界裏終歸消滅了，那又會怎樣？

面對着當代種種如雨後春筍不斷湧現的「靈性生活」選擇，基督徒有必要回想起基督教及其靈性生活中的彌賽亞精神特徵。耶穌的第一個目光就是彌賽亞精神的目光。這首先不是針對他人的罪，而是關注他人的苦難。¹¹這種彌賽亞精神的苦難敏銳感，既不是就雞毛蒜皮小事大發牢騷，亦不是徒勞無益地狂熱崇拜苦難。毋寧說，它恆以《聖經》中的公義神秘主義為念：上帝的受難，正是有所行動的感同身受，正是一同受難（Com-passion）的實踐奧秘。一個從其《聖經》根源出發理解自身的基督教，總是與此相關。

基督徒有否太快太早地與《聖經》原有的公義問題分道

10. 在我看來，那種普遍主義可以由此得到闡述——通過否定之途（*via negativa*），通過關於苦難記憶的某種否定辯證法——，那種普遍主義，能夠使得關於《聖經》中的上帝的談論，作為沒有暴力以及完完全全能夠適應多元主義的談論，不但成為一個教會主題，而且還成為一個人類主題。

* 引自尼采《善惡之彼岸》，第217節。——譯注

11. 強調《新約》福音中的這個彌賽亞視角（就如我在別處的其他強調一樣），主要是想提出一項修正，反對一種單方面強調罪的絕對主義，而這個危險在教會史上卻一再出現。

揚鏟了？基督教——隨着時間推移——是否已經過於單一地把自己詮釋為一種對罪敏感的宗教，而過少把自己詮釋為一種對苦難敏感的宗教？比方說，為甚麼教會面對着無辜受難的人，總比面對着有過錯有罪責的人，更多感到不知所措？這類問題，無法以純然思辯的方式消除，亦無法單純依靠道德呼籲而消除。但或許可以通過教會建立起一種關於法義（Recht）的理解而消除：承認一種拯救的正義，對於那些無辜受難的人，以及對於那些因自己的過錯罪責而受盡折磨的人，都是優先關注的。進一步釐清這個問題，便是擺在新政治神學眼前的一個任務了。到目前為止，新政治神學仍然甚少探討公義與法義之間有何關聯可言，以及終末論意義上的上帝公義與教會如何實踐法義之間有何關聯可言。

無論如何，基督教信仰總是一種尋求公義的信仰。誠然，基督徒在這裏總還是個神秘主義者，但恰恰不僅在靈性自我經驗的這個意義上，而是在靈性團結經驗的這個意義上，是個神秘主義者。他們尤其是個「眼界開放的神秘主義者」（Mystiker mit offenen Augen）。他們的神秘主義並不是沒有容貌的自然神秘主義。毋寧說，這種神秘主義引領着人，與受難中的他人相遇，與不幸者和受難者的面容相遇。它服從於受難者的權威。在這種服從中得到開啟的經驗，雖然不是這種公義奧秘的世俗等同物，但卻肯定是上帝在耶穌身上臨在的塵世預示：「主啊！我甚麼時候見你受苦？……他回答他們說：我實在告訴你們，這些事你們既做在我這弟兄中一個最小的身上，就是做在我身上了」（參太 25）。

受到《聖經》天啟文學推動，帶着一種公義的激情，新政治神學提出了一種對時代敏感和對苦難敏感的邏各斯，這種邏各斯在一個完全多元的全球社會裏，致力建立一個普世

權威。有甚麼東西可以阻止我們這個全球化世界，最終不致陷入不受控制的宗教及文化戰爭之泥潭，比方說，這邊是基督教，那邊是伊斯蘭教，這邊是西方世界，那邊是東方世界？甚麼東西能夠使我們的世界縱然處於這個全球化時代，亦可保持和平團結？關於人人基本平等的這個命題，作為關於人類的最高認定，是有一個《聖經》基礎的。這個命題為基督教所接受，而且跟福音的信息一併得到宣講：愛上帝與愛鄰人乃是一體兩面，上帝的受難正是有所行動的感同身受。在道德上，這體現為：世界上沒有與我們無關的苦難。如此一來，關於人人基本平等的這個命題，就促使人們承認一個權威，這個權威是人人共有人人共享的，是所有受難者、所有不公不義地無辜受難的人的權威。這個權威，先於一切議決和理解地，聯繫着所有人——不錯，是所有人，無論是宗教的，或是世俗的——，正因如此，任何一個屬人文化，任何一個堅持人人平等的文化，任何一個宗教，甚至任何一個教會，都不能貶損它，使它變得相對化。亦正因如此，對這個跨文化權威的承認，或許就是可以在全球化種種處境中引導宗教對話和文化對話的那個準則。最後，它或許就是適用於完全多元的全球公共生活的一種和平倫理之真正基礎。