



## 基督教的末世论的本体论地位

作者：克利斯提弗·莫尔斯（Christopher Morse）

译者：隗仁莲（山西大学外语学院）；校者：安希孟（山西大学哲学学院）

---

原文：Chapter V, The Question of an Eschatological Ontology, in *The Logic of Promise in Moltmann's Theology*, Christopher Morse, Philadelphia Fortress Press, 1979.

DOI: [http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202312\\_\(21\).0015](http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202312_(21).0015)

---

译者按：上帝作为即将到来的一位（imminent one），他既是超在的，也是内在的存在。“向前看代替了向上看”，上帝并不是不可企及的，而是在我们前方的通过其应许向我们开放的未来地平线上。未来应该被认为是上帝存在的方式。“未来”并不仅仅适用于我们世俗的认识方法，应被看成是本体论的范畴，不仅仅被看作认识论的或纯粹理智的范畴。俗世的未来范畴属于上帝的实在性。因此，作为上帝的存在方式的未来，也包含了上帝的永恒性。上帝是未来的力量，是新生事物的力量。把终极的实在归结为未来，不是把它看作是“命运”（fate）或者“无常”（caprice），而是看作具有新颖性（newness）的本体论的可能性和人类学的自由。未来不能被看作以后（futurum）。末世论神学要阐明的是“来临”（adventus）。作为将来时（futurum）的未来，和作为来临（adventus）的基督教的未来，并不一样。作为未来（future）的上帝的本体论概念，至关重要。语法上将来时的以后（futurum），是 fuo 一词的将来分词，它同希腊文 phyo 是一致的，同名词 physis（自然）一致。在希腊人那里，自然是生产亦即永远生育万物的子宫。自然被奉为是神圣的。将来存在的万物（What will be）是从存在的变化（becoming）与生殖的永恒过程中产生的。它是原初的潜能的实现。但是，相反，在基督教里，将来（Zukunft, future）是来临（adventus）或再来（parousia）。来临（advent）体现了先知和使徒弥赛亚的盼望。上帝的即将来临（adventus Dei），这不同于存在的将来时



(*futurum of being*)。上帝并不存在于世界的变化过程中，上帝的存在是“到来”(*coming*)。他不是把“将来时”(*futurum*)作为其存在方式，而是从未来(*zukunft*)对现在和过去加以改变。和突发的有机过程(*emergent organic process*)的形而上学不同，莫尔特曼要求我们接受来临(*adventus*)，而不是将来时(*futurum*)，到来(*coming*)而不是生成(*becoming*)，基督再临(*parousia*)而不是本质(*ousia*)，临近迫近(*imminence*)而不是内在固有(*immanence*)。他把上帝描述成未来(*future*)，这和以应许的形式表现的启示，是一致的。他要证明，“来临”(*adventus*)和应许(*promising*)是一致的。“来临”(*adventus*)是应许性的语言(*promising language*)，具有本体论的实在性，这与布洛赫的未来(*futurum*)是一样(尽管莫尔特曼试图将它们区分开)。“未来”具有的的本体论性质。这一范畴是上帝本身的存在，“来到”(*Coming*)和即将到达(*imminent arrival*)是对“包含着”永恒性的上帝的描述，那就是回到巴曼尼德。当然，这不是永恒的实体(*ousia*)，而是永恒的基督再来(*parousia*)。

莫尔特曼说：“末世论的最远视野(*horizon*)是存在的末世论。对即将到来的上帝的盼望不仅导致对《圣经》和基督教历史做弥赛亚式(救世主)的(*Messianic*)解释，而且也肯定会导致对实在本身做弥赛亚式的解释，这样，对上帝的盼望才有意义。”莫尔特曼的全部著作处处都要求从神学上提出末世论的本体论。“末世论的神学在同超在论神学和内在论神学的争论中，第一个任务就是更周密地界定上帝的存在方式。”“离开了末世论的本体论，末世论的实存就无法表述。”如果说启示(*inspiration*)的确是应许在上帝之国到来时有一个“新的创造活动”的话，那就意味着我们“必须发展关于万事万物的末世论。”莫尔特曼认为，本体论的问题同《圣经》对启示的理解，显然不是无足轻重的，也不是针锋相对的，而是蕴含在其中。

在莫尔特曼关于应许的启示的设想中未必有关于末世论的本体论的完整纲要。我们也不能忽视他的思想后期发展(他从启示转向被钉十字架上帝的教义，转向基督教神学的其它传统内容，如教会、圣灵、人的存在和创造)。莫尔特曼关于应许的语言和历史中的启示的具体主张中包含本体论的意义。我们讨论



的是莫尔特曼关于应许性的提示，而不管后来莫尔特曼是否仍坚持他原来在这个问题上的立场。

根据他自己的判断，他后期迄今为止的著作，补充了而不是放弃了他原来的观点。在《被钉十字架的上帝》中，他告诫我们，“十字架神学”应该被看作“不是别的，而是基督教希望神学的另一面。”在《圣灵权威下的教会》中，莫尔特曼又一次写道：“我们是通过究问基督的历史的意义，把末世论作为认识基督的历史的出发点。应许、效用和目标都包含在现代字眼‘意义’之中。被我们称为‘基督的兴趣’（*interest of Christ*）和他的历史的走向（*tendency*）的事物也是意义一词所固有的。”实质上，类似的关于应许的主张早就有了。不同的是，现在，这一论证试图把复活与钉十字架、圣灵与教会、末世论与历史——的确，应许与叙事——更加紧密地结合在一起。“过去的事情是可以记述的，而每一种记述都和记数一样，从头开始，到末尾结束。但是，按照末世论的期待，最末的必定是最先的，未来走在往昔的前头，终局肇启了开端，客观的时间顺序颠倒了。‘作为记忆的历史’和‘作为希望的历史’彼此并不矛盾，而是互相补充，因为以‘回忆的方式出现的盼望’规定着基督教的信仰。”那么，这一观点的本体论含义究竟是什么呢？

### 一、启示和存在：争端之所在

如果不（至少是通过推理）提出某些本体论的描述，就无法把上帝的以应许形式的出场（*presence*），无法把上帝在应许的未来的天启（*apocalypse*）中的出场，把上帝在上帝的自我（甚至三位一体）中的出场，说成是历史的信实。我们现在就试图更精确地确定，莫尔特曼的启示理论在提出这些本体论描述时，究竟提出了哪些问题。

首先，有些问题与如何理解上帝自身的存在（*Being*）有关。如果上帝是在应许的语言和历史中被启示的，那么我们是否可以说，上帝存在的方式以及神圣的自我，在某种意义上是应许性的（*Promissory*）。根据莫尔特曼的逻辑，对这个问题的回答显然是肯定的。那么，问题是，在什么意义上可以这样肯定？

莫尔特曼的著作主要提出了四种关于神圣存在的本体论的描述。它们包括上帝的实在性的名称：1.未来，2.位格（*person*），3.被钉十字架的，4.三位一体（*trinity*）。我们应该分别考察这种本体论的描述如何同应许性的启示理论



互相一致。

## 二、应许的上帝

莫尔特曼提出关于上帝存在的四种主要本体论描述。

### （一）上帝是未来

第一个名称是“未来是上帝存在的方式。”当我们说，我们不是根据超在，也不是根据内在的范畴来认识终极的实在，而是根据末世论的“即至”（*imminence*）来认识终极的实在时，这句话是什么意思？根据莫尔特曼的观点，最根本的是承认，上帝作为即将到来的一位（*imminent one*），他同时既是超在的，也是内在的存在（只是要对这些术语从末世论上加以正确解释）。用布洛赫的话来说，就是“向前看（*look forward*）代替了向上看（*look upward*）”，“上帝并不是不可企及的，而是在我们前方通过其应许向我们开放的未来的地平线上。因此，未来应该被认为是上帝存在的样式。”在谈到上帝的时候，“未来”这一术语并不像我们首先想到的那样，仅仅适用于我们世俗的认识方法。相反，它应被看成是本体论的范畴，而不仅仅被看作认识论的或纯粹理智的范畴。我们应该认为“俗世的未来范畴属于上帝的实在性。”因此，莫尔特曼可以说，“因此，作为上帝的存在方式的未来，也包含了过去所说的上帝的永恒性。”他断言，“上帝是未来的力量。上帝是新事物的力量。”把终极的实在归结为未来，并不是把它看作是“命运”（*fate*）或者“无常”（*caprice*，反复无常、突变），而是看作具有新颖性（*newness*）的“本体论的可能性”和由此产生的“人类学上的自由”。

在这种本体论的描述中，布洛赫的影响是显而易见的。莫尔特曼同布洛赫的区别不在于使用“未来”（*future*）一词，而在于对这个词的定义不同。未来不应被看作是以后（*futurum*），末世论的神学应当设法阐明“来临”（*adventus*）的意义。这种把作为将来时（*futurum*）的未来同作为来临（*adventus*）的未来分开的做法，对作为未来（*future*）的上帝的本体论概念至关重要。莫尔特曼说，“以后是 *fu* 一词的将来分词，它同希腊文 *phyo* 是一致的，同名词 *physis*（自然）是一致的。自然是生产亦即永远生育万物的子宫。自然是神圣的。将来存在的万物（*What will be*）是从存在的变化（*becoming*）与生殖的永恒过程中出现的。它是原初的潜在力的实现。”“相反，将来



(Zukunft, future) 是来临 (adventus) 和再来 (parousia) 一词的字面翻译, 其中, 来临 (advent) 一词的语气体现了先知和使徒弥赛亚精神的盼望。” 因此, 上帝的即将来临 (adventus Dei) 不可混同于存在的将来 (futurum of being)。“上帝的存在并不存在于世界的变化过程中……上帝的存在是‘到来’ (coming)。他不是把‘以后’ (futurum) 作为其存在方式的上帝 (布洛赫), 而是把未来 (zukunft) 作为对现在和过去施加影响的方式”的上帝。同突然发生的有机过程 (emergent organic process) 的形而上学不同, 莫尔特曼要求我们接受来临 (adventus) 而不是以后 (futurum), 到来 (coming) 而不是变化 (becoming), 基督再来 (parousia) 而不是本质 (ousia), 即至 (imminence) 而不是内在 (immanence) 的观念。他的目的是使把上帝描述成未来 (future) 和以应许的形式表现的启示的内容一致。

至于在多大程度上他实现了这种一致, 这取决于三种因素: 第一、关于启示性语言 (revelatory language), 问题在于证明“来临” (adventus) 如何同应许 (promising) 相联系。如果“来临” (adventus) 除了是应许性的语言 (promising language) 之外, 还具有本体论的实在性, 则它可以具有与布洛赫的以后 (futurum) 一样的作用 (尽管莫尔特曼试图将它们区分开)。第二、关于启示的历史 (revelatory history), 问题在于揭示来临 (adventus) 如何同日常时间 (Chronos) 相联系。只有揭示这一联系, 上帝的末世论的到来 (Coming) 这一含义才不至于成为仿佛虚无缥缈的东西, 也不至于从根本上同所谓的超在的启示观或存在主义的启示观及其所谈论的“永恒的瞬间” (eternal moment) 与关键时刻 (kairos) (莫尔特曼对此竭力加以反对) 无法差异。第三、关于“未来”本身的本体论观念。如果我们把这一范畴看作为上帝本身的存在, 如果我们把“来到” (Coming) 和即将到达 (imminent arrival) 看作是对“包含着”永恒性的上帝的特征的描述, 那么从逻辑上说, 我们难道不是回到巴曼尼德 (Parmenides of Elea, 前 515-前 5 世纪中叶) 吗? 不过, 不是永恒的实体 (ousia), 而是永恒的基督再来 (parousia)。另一方面, 如果上帝的永恒存在被看作不同于应许、即至 (imminence) 和来到 (Coming) 等时间范畴, 则我们面临着两种选择: 要么, 我们必须作出这样的结论: 无所谓对上帝自身存在的启示, 或者, 同样, 我们应当说, 上帝的存在在最后的结局 (Consummation) 中发生了根本的变化。





对莫尔特曼的主张的含义进行解释的上述方法，使人们比较有节制地、谨慎地讨论上帝是未来。同时，它们的确为我们视为可理解的与前后一贯的立场提出了一些标准和较为可信的理由，由此，我们可以诉诸这一看法：作出应许，从逻辑上说就意味着说话者一方的某种未来行为。这种对未来的预示，可以被证明是构成应许的事实。启示者的未来与应许行为之间的关系，可以说是在启示事件中给出的。通过历史的经验，我们可以诉诸这一看法：应许性启示可以被认为通过叙事这一媒介创造了历史。因此，到来（*adventus*）与时间（*Chronos*）联系在一起，如同应许与叙事联系在一起一样，但不是结论与一连串历史事件的联系，而是同未来的联系。这种同未来的联系产生了历史意义所不可或缺的叙述手段。如果没有关于上帝之未来的观念（这是在复活宣告的应许性特点中给出的），就谈不到与本丢·彼拉多（*Pontius Pilate, ?-41 年*）统治下所发生的事件的文献证据相一致，以及与为上帝作见证的传教工作中继续发生的事件相一致的故事。至于说到从逻辑上回归巴曼尼德，这些类型的解释使我们看到，如果你愿意谈论永恒的未来，这同谈论“永恒在场的显现”是不同的。差异在于，前者继续产生一篇记叙故事，故事仍在继续。由于应许和记叙所需的语言的作用可以被发现，所以，以这些术语作出的解释，按莫尔特曼自己的条件，就既不是任意的，也不可以等同于诸如有机体层创进化论（*Emergent evolution*）的有机体突生目的论（*teleology of organic emergence*）那样的本体论述的——莫尔特曼把它当作希腊自然观加以拒斥。

## （二）作为位格的上帝

莫尔特曼在提出具有承诺的守恒性（*Constancy of Commitment*）或历史的信实性而不是具有超验的自我的神性概念时，对现代神学中夸张的人格主义（*personalism*）提出批评。齐默利（*Zimmerli*）根据《旧约》把启示描绘成自我呈现（*Self-Presentation*），其特征是“他们将知道我是雅威”这一公式。莫尔特曼对此评论道，“人格主义对上帝的自我启示的描绘，和关于应许的公认的神学意义，似乎存在着某种程度的冲突。”他写道：“如果以这种人格主义的方式来理解上帝的启示，那么，为什么雅威的自我呈现必须以应许的话语加以解释呢？但是，如果应许对启示雅威来说是不可缺少的，那么，与其说它存在于自我呈现的公式中，不如说它仅仅存在于对一个人的奥秘的自我揭示（*self-disclosing*）之中——即那指向即将到来的事件的可信的保证。”如果神



学仅仅根据你-我相遇 (I-Thou encounter) 的方式来谈论对上帝的认识, 那么启示的历史特点便丧失了。必须同时考虑到那指向未来事件并且只有同这些事件联系起来, 才能有被认识的可信的保证。

莫尔特曼对上帝存在的很多描述是以“过程” (process) 语言来表述的。上帝应该从本体论上被看作是推动历史前进的末世论的过程。乍看起来, 这种语言似乎是承认不具位格的、几乎是机械论的神性观。“上帝一词究竟意味着什么?” 莫尔特曼问, “他是在罪恶的苦难中改造世界的威力……他是为不信神者赦罪的圣言 (Word) ……他是自由地舍己为人的力量……他是性质上全新的未来的力量。最后, 谁是新的创造中的上帝呢? 他是被钉十字架的基督之胜利的永恒的出场 (Presence)”。用于上帝存在的“威力”、“圣言”、“力量”和“胜利的出场”, 不应以谈论人为前提。这些术语本身并不表明, 为什么在《圣经》信仰中, 上帝的实在性问题是一个必须使用人称代词的“谁”的问题。

在《被钉十字架的上帝》中, 莫尔特曼又回到这个问题上。“当我们说到上帝的时候, 有什么意义可言呢? 我想各各他地 (Golgotha) 的十字架上的圣父、圣子、圣灵的充满张力的和辩证的历史的统一体, 本身就可以被描绘为上帝……任何一个从基督徒的立场来谈论上帝的人, 都必须把耶稣的历史描述为圣父与圣子之间的历史。‘上帝’并不意味着另一种本性, 或者是天上的人, 或者是可以投诉的道德法庭。事实上, 它是‘事件’ (happening, Geschehen)。那么是不是就没有位格的上帝呢? 如果上帝意味着事件, 人们还能够向他祈祷吗? 人们不会向一个事件祈祷。的确, 没有一个投射在天上的作为人格的位格神。”在这一点上, 莫尔特曼的解释是, 我们可以按照三位一体的术语来谈论上帝中的位格, 并且把祈祷的行为描绘为在这个事件中 (in this happening) 祈祷, 而不是向这个事件 (to this happening) 祈祷。“三位一体不是天上的封闭的圆, 而是地上的发轫于基督的十字架的向人类开放的末世论过程。”

这里, 启示所具有的应许性特点和叙事性特点, 对首尾一贯的描述是不可或缺。正是在做出和坚持应许的时候, 正是在承诺和立约的行为中, 位格的实在性才得以揭示。同样, 位格 (person) 一词只适用于那个可以谈到其承诺和守信的人。古代的三位一体论使用希腊文 *prosopon* (位格) 或拉丁语面具



persona一词，乞灵于这一用法，并不足以证明上帝是位格的存在。一个末世论的和历史的“过程”只要被认为是由给予和坚持应许这一行动所创立和设定的，就可以说这一过程启示了一个位格的实在。这样，人们无须像莫尔特曼一样，把上帝在耶稣基督身上启示为个人身份（ad Perponam）和启示为行动（ad opera）区分开来，也无须断定前者是完成了的（abgeschlossen），而后者不是自成一体的（unabgeschlossen）。从应许性的叙事（narration）来看，位格（person）就包括了和尚未完成的（still outstanding）未来的行为的联系。由于这一事实，把上帝的位格同上帝的本质差异开来，认为就上帝的位格而言，阿尔法和欧米伽是同一的（one and the same），而就上帝的本质而言，欧米伽比阿尔法更重要，便成了问题。而应该说，作为应许者，上帝的位格身份是完全一样的，但守信给应许添加了新的事物。然而，这里的“更重要”（more）不能说是本质上更重要，而是位格上更重要，因为那会否认上帝的本质是应许性的。莫尔特曼写道：“欧米伽比阿尔法更重要，初次的创造是从上帝的意志出发创造的，但在未来，上帝将连同自己的本质一道居住在其中，这就是说，新的创造与上帝的本质是一致的，并被上帝在尘世的存在所照亮、所改变。”。

认为只有把启示看作应许性的叙事，才能解决与人格神的上帝概念相联系的本体论问题，是愚蠢的。人们的想法是：在这种纯概念性的框架中谈论作为位格的上帝，不同于诗意的奔放。

### （三） 被钉十字架的上帝

莫尔特曼从一开始就热衷于把基督教末世论解释为十字架的末世论（eschatologia cruisis）。《被钉十字架的上帝》代表了这一观点的延续与扩展，而不是改弦易辙。

正是在本丢·彼拉多统治时期在十字架上受难和死亡的事件中，我们才能谈到上帝以肉体的形式道成肉身。基督教神学问题因而就成为：“如何把耶稣被钉十字架而死理解为上帝的行动，甚至是上帝的受难？”如果不以本丢·彼拉多统治下公开发生的这些事为根据，基督教的信仰就会失去其历史特点。

我们必须究问，莫尔特曼试图努力回答上帝的受难问题，是否足以维护这个历史根据。莫尔特曼的论证可以归纳如下：在拿撒勒人耶稣被钉十字架事件中，基督教的信仰不仅认识到上帝的自身等同（self-identification），而且也





看到某种可以被描绘为上帝的自身分化（self-differentiation）的（这听起来令人困惑）。“耶稣的十字架如果被理解为上帝之子的十字架，那么它就显示了在上帝内部的对抗（Confrontation, Umkehr），亦即内心虔诚的（inner-godly）停滞（stasis）：‘上帝是彼’（other）。上帝之中的这个事件就是十字架上的事件。”从这个观点来看，古代的一神论的形而上学的范畴无法解释终极的实在。我们不应该把终极和绝对看作由于超越物质性和肉体变化因而是超越痛苦和激情的，而应该按照耶稣的呼喊：“我的上帝，我的上帝，你为什么离弃我？”来定义上帝。但如果把这认为是上帝启示自己的典型事件，如果我们在这里看到上帝向上帝呼喊，那么，终极的实在就应该进一步被说成不仅是自身一致和自身分化，而且也是自我弃绝（self-forsaking）；不仅具有人性的耶稣，而且连上帝也必须被描绘为在本体论上被钉十字架。

莫尔特曼评论道，现代人关于“上帝之死”的概念来自 19 世纪初期的黑格尔。复活超越了十字架受难，这个辩证法，在黑格尔那里成了一个贯穿全部实在的辩证过程。而在《希望神学》中，莫尔特曼对此加以纠正：“只是十字架上的上帝的弃绝不能像黑格尔说的那样被变成内在的神圣过程的动力。绝对精神的辩证的自我运动的神学不过是对作为主体的永恒事物的辩证显现的修正而已。黑格尔试图调和信仰和知识，但却以取消启示条件的实际存在为代价，把启示事件看作是永恒的事件。‘因为概念清除了时间’”。离开与历史上的彼拉多（即时间 Chronos）相联系的十字架故事，将不可能对上帝的应许作历史性的表述。从《被钉十字架的上憎》中，应许的范畴没有得到足够的明显的重视，黑格尔的思想形式却比较突出。本体描述中的唯心主义成份不受节制。”“耶稣之死不应被理解为上帝之死，而应被理解为上帝之中的死。”“如果把上帝的内在的三位一体的生命描绘成‘上帝的历史’（黑格尔），那么这个上帝的历史自身就包含着由上帝弃绝、绝对死亡以及非上帝（not God）等组成的深渊。”莫尔特曼坚持“基督的历史是上帝自身的内部的生命”，以避免人们责难他越来越乞灵于黑格尔的概念从而取消了启示事件的历史真实性。

但是，如果我们没有忘记他关于启示的观点，那末，“基督的历史”这一短语是什么意思呢？它的意思不可能少于也不可能多于第一世纪耶路撒冷城外被钉十字架的耶稣的意义。如果少于这个意义，则会丧失对历史意义来说至关重要的叙事材料。如果多于这个意义，则很难看到什么可以（只是在名义上）



使这个事件的历史真实性免于因唯心主义形而上学而被放弃。只要人们从基督教运动的不间断的传教活动的新形势出发思考这一叙述的连续性，则这样谈论就不会把“基督的历史”全部局限于一世纪的耶稣。这样，事件确实作为历史得到其意义。但是它并没有把历史牢牢地固定在充满人类事务的时间、空间与斗争中。基督教信仰可以有说服力地谈论十字架的形式的终极实在，因为它证明（通过自己的生命而不仅仅是逻辑），当前的苦难历史不能离开本丢·彼拉多统治下被钉十字架的上帝的故事来讲述。在被钉十字架的上帝身上，所有的受苦者都被应许一个有待展示的天国荣耀。

莫尔特曼正确地看到，从本体论上把上帝描绘成未来、位格和被钉十字架者，要求进一步考虑三位一体的教义。一谈到在基督被钉十字架的历史事件中上帝内在生命（inner life）中的自我分化（self-differentiation）和自我弃绝（self-forsaking），我们会问：从传统基督教对上帝的三位一体的肯定来看，上述概念具有什么意义呢？

#### 四 上帝是三位一体

起初莫尔特曼反对巴特（Karl Barth, 1886-1968）关于三位一体的观点，认为巴特的观点把耶稣基督的位格和历史解释为“固定的和预设的实在”。在《被钉十字架的上帝》，他又一次对巴特提出批评，认为巴特在《教会教义学》中尽管十分强调三位一体，但上帝的存在归根结底还是被看作单一的自存性（aseity），它没有严肃地考虑到根据基督论制定的关于终极实在的三位一体的概念的重要性。莫尔特曼认为，把上帝的原初的客观性（Primary objectivity）——神圣生命的永恒的三位一体中的上帝自身（a se）同后继的客观性（Secondary objectivity）——据说在这里，上帝在启示中以“为了我们”（Pronobis）的方式重复其三重生命的永恒的自我激活（Self-activation）——区别开来，归根到底是柏拉图柏拉图（Plato, 前 427-前 347）式的而不是三位一体式的一个恰当例子。“尽管他反对路德马丁·路德（Martin Luther, 1483-1546）对显明的上帝（Deus revelatus）和隐匿的上帝（Deus absconditus）的划分，但巴特本人最后也十分接近于这一划分。”

在反对“原初的”客观性及“后继的”客观性概念的同时，也应当清除古代三位一体思想中对上帝与自身的内部关系（ad/intra, 从内部）和上帝与世



界的外部关系（*ad extra*，从外部）的区分。据说，如果以《圣经》的启示观为基础，则基督教神学没有理由谈论神性之中所固有的本体论的三位一体，并把它和关于上帝与世界的联系的经济论（*economic*）的或天道论（*dispensational*）的三位一体区别开来。耶稣基督的十字架上的事件不是上帝之内的这一历史以外的某一永恒事件的俗世象征或历史的相似物；它就是上帝事件的历史。

为了制定这样一种本体论观点，莫尔特曼在《被钉十字架的上帝》中逐渐离开了他原来根据解经学规定的“道言运作过程”（*a process of the working of the word*），越来越多地利用黑格尔派的思想形式。布洛赫的“还没有存在”（*not yet being*）的本体论仍旧是他的思想背景的一部分，虽然不像以前讨论未来的上帝时那样详细加以讨论。即使怀特海的过程形而上学（自然是当代美洲神学中最流行的形而上学）范畴也以同情的眼光加以思考。尽管起初莫尔特曼不承认过程神学，认为它把上帝的存在定义为“变化的上帝”（*becoming God*），是从世界进程的动力出发，“而不是从应许形式的启示出发”，但后来他说：“正像过程神学离开三位一体思想根据‘偶极’上帝概念（*dipolar concept of God*）所说的：根据三位一体理论，上帝超越世界，却内在于历史”。莫尔特曼借用过程神学的术语，目的是在解释关于三位一体的讨论的中心题目时找到概念源泉，即“我们参与到上帝历史的三位体的过程中”。考虑到这一点，我们可以像过程神学家一样谈论“万有在神论”（*Panentheism*）。

莫尔特曼认为，教义学的任务是从十字架的受难所启示的自我分化（*self-differentiation*）与自我弃绝（*self-forsakenness*）的观点来认识上帝的三位一体。为此，他吸收了过程形而上学理论。“被钉十字架者的形式是三位一体”，耶稣的受难应当被看作是上帝对上帝的真正呼喊。“圣子因他的爱（*in his love*）被父因他的死所弃绝。圣父因他的爱为圣子之死而悲伤。所有从圣父与圣子之间的事件中产生出来的，都应被看作是圣父与圣子奉献自身（*self-giving, Hingabe*）的圣灵，被看作是给被弃绝的人类创造爱的圣灵，被看作是使死者复活的圣灵”。人类的全部历史可以说都被卷入从基督的十字架产生的神圣实在的末世论过程。世界的一切痛苦和欢乐都卷入这个精神的运动之中。在这个普遍的参与中，历史实在本身以辩证的方式成为上帝在末世出场的“具体表现”与“圣礼”（*sacrament*）。莫尔特曼得出结论：三位一体的教义不再是过度的



和不切实际的对上帝的沉思，它不过是基督的受难故事对末世论的信仰自由和被压迫的自然的生命的意义的一种简短描述。

然而，很显然，莫尔特曼从本体论上把上帝描述为三位一体，其主张已经偏离了把启示当作应许性的“基督受难故事”的观点。在他的描述中所借用的过程形而上学（不论是来自黑格尔，还是来自布洛赫，或者是来自怀特海）同“道言运作过程”的观念并不一致。他们的基本观念来自于其它思想背景。如果赞同他们，则意味着不再坚持应许的话语。当然，情形可能是，应许性启示理论的逻辑同三位一体教义不一致。把永恒理解为未来，把神圣的超在和内在理解为“即将到来”，把上帝应许出场理解为完全同一（*selbigkeit*），使得当代人不可能理解（三位一体）这一教义。但是，还是让我们看看在这一方面莫尔特曼的哪些主张是持之有故的（尽管有限）：

任何以平面的方式（*horizontally*）而不是以垂直的方式（*vertically*）思考上帝，并把上帝的存在本身明确地同历史现象即彼拉多时代的十字架等同起来的尝试，都有把上帝同世界，把造物主同受造物混淆的危险。这种等同可能会受到泛神论宗教的欢迎。但是《新旧约》却把它当作对实在的混淆和歪曲加以拒斥。基督教传统中的三位一体教义的主要目的一直是维护这样的信念：在拿撒勒人耶稣（*Jesus of Nazareth*）身上，上帝与世界一致，但世界不能被看作上帝。

在这个问题上，我们可以回忆一下，巴特为什么相信，必须追随四世纪的卡帕多西亚派（*Cappadocian*），既坚持经济论的三位一体，也坚持内在论的三位一体。从巴特对 19 世纪自由主义新教的批判性反响开始，争论焦点就在于如何避免把创造主同受造物混为一谈。他的理由同政治后果有关，而不仅同学院神学有关。世界不应等同于上帝。对任何人类状况的神化都会导致它们的非人化。巴特给他的朋友特尼森（*Thurneysen*）写信时说：“存在的三位一体（而不仅仅是经济论的三位一体）”，在巴特看来，对防止这类偶像崇拜式的等同是至关重要的。如果不从本体上把上帝和世界清楚地差异开来，那么，完全以自身选择和爱心为基础，委身于二者中的一个，便没有什么意义。二者中那从本性上说是必然的，不同于那由应许来决定的。上帝与人所订立的契约同上帝所选择的创世的关系，并不像暹罗双胞胎一样。如果上帝自由地选择并





拥有世界，而且把自己同世界联系起来，则不应当认为上帝只有依赖于世界才能成为上帝。

而且，根据巴特的看法，如果认为上帝只有通过世界才能同世界有关系，那就意味着，要么世界必然就是上帝（因而是公义的），要么，我们所知的上帝自身的存在不是一种自由的爱的联系。“并不是上帝需要另外的合作者（特别是人），才能真正成为上帝……为什么上帝不能（像永恒的爱一样）对他自己是自足的呢？作为父、子、圣灵，上帝在他的生活中实际上不会孤独，即使没有人，他也不会是自我中心论（*egotistic*）的上帝。是的，即使没有整个被造的宇宙，他也不会是自我中心论的上帝。”通过这种既是经济论的又是内在论的三位一体，人们可以进一步考虑基督教史上以多种多样的方式表述的信仰，即在万物的最后结局（*Consummation*）中，上帝恩典的分配方式（即神的济世学）是变化着的，但作为爱的联系的恩典之永恒存在，却是不变的。从这个论证来看，我们可以看到三个原则，巴特认为，这三个原则对基督教思想是十分重要的，是内在论的三位一体应当加以维护的：

1，上帝与世界之间有着本体论的根本差异。

2，上帝同世界的关系有三重，而这种关系是不依赖于世界的。

3，这种关系是永恒的、不能收回的，尽管在最后的成全中其安排方式会发生变化。

在莫尔特曼这一方面，他并不拒斥内在论的或本体论的三位一体。相反，他和巴特一样，肯定存在论的三位一体，但他和巴特不同，他把这个存在与上帝在历史中的行为的经济论看作一回事。这在《被钉十字架的上帝》中尤为清楚，在这本书中，莫尔特曼认为他克服了内在论的三位一体与经济论的三位一体的分裂。他相信，这是道成肉身的十字架的神学所要求的。他的目的是从耶稣基督的历史出发，从本体论上阐明上帝的内部生命。耶稣基督的历史不是被理解为“固定的和预想的”实在，而是被理解为“通向末世的寓言”。莫尔特曼在描绘终极的实在的本体论特征时，最关心的是上帝与基督的一致性，最关心的是上帝以历史的和末世论的方法同本丢·彼拉多统治下的世界一致。如果我们要问，莫尔特曼如何对巴特的两个观点加以推论，则结果如下：





1.上帝与世界的本体论上的差异，应当被理解为未来的逼近（imminence）与现有的及已有的事物在时间上的差异。如果不想忽视《圣经》末世论的平面式观点，这就是必然的。一方面，莫尔特曼认为，这时间上的未来范畴属于上帝的实在。从这一观点出发，顺理成章的就是，神的逼近应当具有终极的本体论的地位。如果参照上帝对“存在”一词加以正确的理解，存在便意味着“来到”（Coming）。然而，另一方面，他又告诉我们，当上帝“永恒出场”的壮观景象出现时，这种时间上的区分将在最后的成全中归于消失。用本体论的语言来说，因为“存在与非存在不再纠缠错综。”从这一观点出发，神的逼近就不应当具有终极的本体论的地位，永恒性也不意味着未来性。在旧的创造中，存在与非存在是纠缠在一起的，而在新的创造中，上帝工作的过程将趋于静止。我们可以这样总结这一本体论观点，现在，上帝即将到来，而在成全中，上帝出现（Comes to be）。然而，我们应该追问莫尔特曼，上帝一方的这一新的创造行动是否意味着上帝自身的存在会发生变化，其结果是，逼近是否不再是上帝的特征，而创造主与受造物之间的差异是否也不再存在，或者说，上帝是否真的像启示的那样？

2.至于第二个命题，即上帝同世界的三重关系不依赖于世界，莫尔特曼的论点是，上帝的这种三重关系，并不仅仅由基督被钉十字架这一事件来揭示；而应当说，它就发生在被钉十字架的事件中。十字架上圣子被圣父遗弃在相互出让的灵中，要求用三位一体的术语系统阐明对终极实体的基督论的认识。在这种情况下，上帝与世界的关系不再是集权君主式的上帝与世界的关系（或双极神性与世界的关系），而是三重性的（trinitine）联系过程的上帝同世界的关系（从十字架受难出发通过历史把世界结合为一体并以这样的精神更新万物）。说三位一体是由十字架受难构成的，等于说，作为末世论过程的上帝以十字架的方式（因而也是以自我相遇（self-confronting）的联系方式）从这个历史场所塑造了世界的过去、现在和未来。通过这样的描述，莫尔特曼似乎试图纠正他早期作为未来的上帝概念中撒伯流派（sabellian）的内容（即上帝的三个位格被认为具有周期性的次序），而在作出这一纠正的同时，并不放弃这一对未来的指向所造成的平面的与历史的观点。但在这里，我们又一次看到，两种主张之间仍存在张力。他告诉我们，十字架受难不能按照格尔的“思辨的耶稣受难”解释为世界现实的内在神圣过程之中的无时间性的要素。然而，十字架受



难被莫尔特曼解释为“上帝之中”（**within God**）的死。作为末世论过程的上帝，以万有在神论的方式通过他的死，在其内部三位一体的生命中包含了世界，“遭上帝弃绝”，世界的苦难和世界之死。

3.关于第三个问题，显然，在莫尔特曼的描述中，这种三个位格的关系不应同它向世界显示的管理统治分割开来。在这一方面，上帝就是他的经济论。因而我们必须得出结论：如果认为神圣的经济论的特点在最后的成全中会变化，则说上帝是永恒的三位一体在启示中便没有根据。上帝不仅最终不再是未来，不再是位格，不再是被钉十字架的；上帝也不再是三位一体。我们甚至不能说，上帝的真正的自我被启示出来。这就要求澄清莫尔特曼的启示理论的逻辑的含义。

如果我们仅限于莫尔特曼关于应许的语言中的启示的主张的话，并抛弃那不能被证明是以这一语言的逻辑引伸出来的过程形而上学概念，则我们就会从根本上肯定莫尔特曼的理论，即应许者上帝应许将临在（**to be present**）。莫尔特曼以多种方式（既用《圣经》术语，也用非《圣经》术语）详尽阐明对上帝的这一基本描述，这可以由他的本体论的建议来证实，但从根本上说，这一描述仍旧是他的理论所提出的对上帝的特征的刻划。我们对日常话语中的应许式语言行为的分析，对创造历史意义的叙事的作用的分析，都是为了清楚地理解这一基本信仰主张。现在我们应当判断一下，在多大程度上，这一主张与三位一体的公式是一致的。是否可以根据历史，以不同于撒伯流派的方式，从末世论上对它如此加以解释？

莫尔特曼的启示观的出发点是应许本身这一事实。在启示中，我们总是要遇到以色列民族的特殊故事，这个故事在对拿撒勒人耶稣的生、死与升天的叙述中臻于极致。离开了这个故事，耶稣基督这个名称所指称的实在便无法理解。当这一叙述的原初意义被千真万确地听到时——因为它是不间断叙述的——它便成为上帝信实性的应许对一切现存的与未来的事件的意义。在总结性陈述“应许者上帝应许将临在”中，动词应许（**promise**）被解释为是指发生在耶稣基督身上的作为应许性记述的启示行为。传统三位一体语言中的应许应该被看作圣子。作为结构性事实（**Constitutive facts**）的应许行为揭示出应许者的自我介入（**self-involvement**）及其与未来的关系。我们这样说时既要考虑到启示性



语言 (revelatory language), 也应考虑到日常谈话 (ordinary discourse), 否则, 我们便不能说曾经发生过真正的应许。因此, 从应许的既定 (givenness) 出发, 或者从圣子身上的启示出发, 谈论应许者 (圣父) 和临在 (圣灵), 而不求助于外在的神话学的实体化 (hypostatization), 在概念上是前后连贯的。应许者 (圣父) 通过耶稣基督——他作为应许性的记叙, 既显示出历史的意义, 也显示出末世论的意义 (圣子) ——被呈现为同未来联系在一起 (圣灵)。父子、圣灵的关系, 如果被看作是应许者 (promisor)、应许 (the promise) 和临在 (the presence) 之间的关系, 则这一关系既不是先后顺序性的, 也不是无时间性的。说它不是顺序性的, 是因为有关耶稣基督 (圣子) 的应许性记叙, 应许者自身卷入未来 (圣父) 以及被这一语言事件所规定并表达这一语言事件的临在 (圣灵), 互相包含而又不互相代替。说它不是无时间性的, 是因为应许性的临在包含了对未来的承诺, 对未来的承诺作为神圣的恒常性决不会被废除, 而且, 应许性的记叙揭示出, 这一未来并不是抽象的未来性 (futurity), 而是本丢·彼拉多统治下被钉十字架者的未来。他的普遍应许的故事为万物的历史意义提供了必不可少的记叙手段, 并作为历史表现出神圣的恒常性。

我们可以承认, 坚持莫尔特曼关于启示的理论中的基本主张, 意味着: 从本体论上把上帝描绘成未来、位格、被钉十字架者和三位一体, 和把上帝在耶稣基督身上的现实理解为应许性的记述应当一致。在这样做的时候, 上帝的三位一体的存在可以也必须 (如莫尔特曼坚持的) 被承认是上帝的历史的济世学 (economy), 而不会像莫尔特曼暗示的那样得出这样的结论; 上帝自身的存在在最后的成全中实质上会发生变化。应验不能被理解为遥遥无期的时间, 也不能被理解为是应许的取消和停止。它不意味着应许自己将“临在” (presence) 的应许者上帝的终结。它可以意味着称颂 (glorification)。正如莫尔特曼所说, 他喜欢“称颂”这个词, 而不喜欢上帝之国在其中得以建立的“应验”。但是, 新的创造并没有被吸收到上帝之中, 以至于造物主与被造物的差异消失了。因为上帝永恒的临在不是消耗性的 (consuming), 而是如所启示的那样是不断地自我缔约 (self-Covenanting) 和应许性的。正是形而上学的唯心主义把契约的独一性与精神的统一过程混为一谈。人们可以同意莫尔特曼的一个基本命题: “他 (上帝) 的未来就是我们的现在。他 (上帝) 的现在将是我们的未来 ——只是要把这里所说的‘现在’理解为是应许性的。”