

仍然竭力争辩

——为什么宗教改革很重要

STILL PROTESTING

WHY THE REFORMATION MATTERS

D.G. 哈特 (D.G. Hart) / 著

乔兰山以姐 / 译



仍然竭力争辩

——为什么宗教改革很重要

D. G. 哈特 (D. G. Hart) / 著

乔兰山以姐 / 译

Still Protesting, by D. G. Hart

© 2018

All rights reserved. No part of this book may be used or reproduced in any manner whatsoever without written permission except in the case of brief quotations embodied in critical articles and reviews. Direct your requests to the publisher at the following addresses:

Reformation Heritage Books

2965 Leonard St. NE

Grand Rapids, MI 49525

616-977-0889

orders@heritagebooks.org www.heritagebooks.org

Scripture taken from the New King James Version®. Copyright © 1982 by Thomas Nelson. Used by permission. All rights reserved.

Simplified Chinese translation ©2019 and 2024

Translated by Yida

Reformation Translation Fellowship (RTF-USA)

6023 6th Ave.

Beaver Falls, PA 15010

www.rtf-usa.com

Contact Information: rtfdirector@gmail.com

FOR FREE DISTRIBUTION ONLY – NOT FOR SALE



献给艾弗雷特·希尼斯 (Everett Henes)

目录

序.....	vii
前言.....	xi
引言——新教徒输了吗?	1
第一章——宗教改革为何发生.....	21
第二章——唯独圣经.....	41
第三章——福音.....	61
第四章——为什么教会治理体制很重要.....	83
第五章——呼召：寻常生活中的属灵.....	105
第六章——新教是新的吗?	127
第七章——新教分裂了吗?	147
第八章——当寻常即是非凡.....	167
第九章——现代主义起源于新教?	191
第十章——假如第二次梵蒂冈会议上罗马天主教 不再是耶稣建立的教会.....	215
结论——如何成为圣徒.....	241

序

第一次看到苗头是在 1979 年。当选教皇的第二年，约翰保罗二世（John Paul II）首次访美，行间在波士顿主持了一场户外弥撒。不久后，我跟一个参加了弥撒的神学院同学交谈，他激动地说：“那是我一生中最强烈的属灵经历！”或许是察觉到了我脸上闪过的一丝狐疑，他很快补充道：“别忘了，我可是参加过两次乌尔班纳宣道大会的人！”我可没忘，在福音大会（*Together for the Gospel*）或利戈尼尔营会（Ligonier Conferences）之前，还有校园团契举办的三年一度的乌尔班纳宣道大会（Urbana Conferences），大会上，福音派名人曾经鼓励过超过两万名学生考虑将生命奉献给跨国宣教事工。这个新教皇比乌尔班纳还厉害？哇！

我跟那个同学已经失去了联系，也不知道他最后有没有改信天主教，但他绝不是唯一一个被这个任职二十八年之久的教皇迷得神魂颠倒的福音派人士。后来不久，有些福音派的人开始称教皇为 J2P2，看来他已经与星球大战齐名了！最终，教皇的魅力被拿来与福音派最伟大的偶像葛培理相提并论：“你会发现教皇与葛培理有许多相似之处”，提摩太·乔治（Timothy George）这样说。

哈特明白天主教为什么这么受欢迎，《仍然竭力争辩》是一本姗姗来迟的书，回应了这种观念下的试探。哈特论及了普遍的观点：新教美中不足（我们的教会单调沉闷）、智性不足（罗马天主教似乎更聪明）、合一不足（天主教是一个教会——至少看起来如此）。在这些以及其它方面，新教绝大部分都已经迷失了方向。此外，哈特还解释了新教徒用以反对罗马天主教的标准，在后基督教时代的美国常常已经不再主流。

承认新教弊端的同时，哈特也揭露了罗马天主教浮华背后的实际。当代天主教与新教改革时期一样败坏，并且，天主教分支中存在严重的不一致以及持久的神学混乱（持久的解经多元主义并非新教独有的问题）。

然而，这本书并不仅是一本更好的反对罗马天主教的书，尽管这是一个适时的主题。哈特还提醒读者注意历史新教主义的持久力量，将之与当代主流的新教赝品形态或福音派形态区别看待。历史新教主义根植于宗教改革信仰告白，本书中哈特让信条作为主要的发言者，引用的资料从伯尔尼十论纲（*Ten Theses of Berne*）到威斯敏斯德信仰告白。从信仰告白的角度去看，最近出现的罗马天主教的开放对话并不是什么令人鼓舞的讯号，这些对话的背后是教义的冷漠，我们应当记住这种冷漠在一个世纪以前产生的后果。

《仍然竭力争辩》对现代罗马天主教的热度提供了冷静的剖析，但它同时解释了为什么罗马天主教会对于灵魂而言仍然是一个危险的居所。

约翰·穆瑟 (John Muether)

奥兰多改革宗神学院

(Reformed Theological Seminary, Orlando)

教会史教授，图书馆馆长

前言

本书是对改革宗新教主义的辩护，旨在反对当下罗马天主教拥戴者提出的一些主要主张，他们许多都是从新教转投天主教的怀抱。对于有些读者而言，这种反对罗马天主教的新教论点，看起来可能像是抗罗宗的另一个例子。例如，教会史学家马萨（Mark Massa）在《美国反天主教：最后一个可接受的偏见》（*Anti-Catholicism in America: The Last Acceptable Prejudice*, 2003）中主张，罗马天主教徒与新教徒看待世界的方式截然不同，这种分歧导致美国社会几乎方方面面都频繁出现有关天主教的歪曲与误导，从政治到好莱坞都是如此。另一位教会史学家詹金斯（Philip Jenkins）在《新反天主教：最后一个可接受的偏见》（*The New Anti-Catholicism: The Last Acceptable Prejudice*, 2003）中也提出了类似观点，声称美国人对罗马天主教的偏见是如此深重，以至于许多人完全看不到这种偏见。这些观点导致一个问题：《仍然竭力争辩》是不是美国“最后一个可接受的偏见”的另一个例子？

答案一方面在于要分辨不当的偏见与神学立场之间的区别。1844 年，当费城的新教徒有形抗议罗马天主教对美国不忠时（第九章有所讨论），他们展现出的是一种基于

政治观点的偏执，认为忠于教皇的人不可能是一个忠实的美国公民。大约一个世纪后，布兰莎德（Paul Blanshard）在其畅销书《美国自由与天主教权势》（*American Freedom and Catholic Power*, 1949）中对罗马天主教的攻击如出一辙，告诉美国人罗马天主教的教会等级观念、传统和忠心，本质上与国家自由民主的政治理念相悖。

过去十五年间，我曾与许多天主教徒一起生活和工作，知道那些反对不仅是偏见，而且还是错谬的。实际上，有时候我更喜欢与天主教徒共事，胜于我的福音派伙伴，因为前者不具有后者的一个弊端，即一种有时候将基督教简化为与耶稣的热切关系的虔诚。因着对人类处境的多数方面具有一个漫长的智性默想传统，罗马天主教徒有时候是最令人愉悦的对话者、就餐伙伴和部门同事。即使对话以对一部电影、一名政客或课程里的一段文字的分歧告终，我也总是能从对话中获益，比从前在智慧上更有长进。此外，即使梵蒂冈的政治局势可能迫使美国天主教徒处于一个尴尬的政治立场，他们对教皇的忠诚却一点也不比一个寻常美国新教徒对英国王室的迷恋更加怪异。

然而尽管如此，政治和文化是一回事，教义和敬拜又是另一回事。2008 年，诺尔（Mark Noll）和尼斯特伦（Carolyn Nystrom）在他们合写的书《宗教改革结束了吗？福音派眼中的当代罗马天主教》（*Is the Reformation*

Over? An Evangelical Assessment of Contemporary Roman Catholicism) 中，注意到新教徒和罗马天主教徒在一系列议题上具有共同立场，尤其是一些富有争议性的政治话题，例如生育和婚姻。他们也注意到，罗马天主教的某些教义发展，似乎消除了历史上新教徒对于天主教的反对态度。这些明显的改变——天主教的捍卫者总是反对使用“改变”一词形容教会当前的立场——伴随着新教徒对于基要主义宗派主义教义僵化的疲劳。

无论读者如何看待罗马天主教徒和新教徒当下的局势，分离西方基督教两方的争议仍然重要，至少这是本书的论点。如果有人关心神的圣洁、律法的要求、人的罪，以及悖逆神的永恒刑罚，那么新教和天主教对于这些问题的教导，就是人类生存中最重要的问题之一。因为宗教改革中，新教徒（以及当今的如多人）认为天主教对于救恩的教导将人领入歧途，因此反对罗马天主教的理由是正当充分的。

当然，本书论及新教与天主教分歧的一个方面，并且只探讨了宗教改革与反改革的诸多因素的一部分。尤其在越来越多的新教徒改信罗马天主教的背景下，本书旨在探讨放弃新教的一些最常见的原因。关于信仰的转变，许多的解释都围绕着西方的文化危机、罗马建筑与仪式的美感、罗马天主教教导的全面性、欧洲基督教历史，以及基督教世界所体现出的社会秩序的吸引力。有时候，罗马天主教

的这些方面的确令人印象深刻，但第二次梵蒂冈会议后礼拜仪式上的自由所带来的波尔卡弥撒，则不是如此。然而当论到基督的拯救作为，以尊崇神、荣耀神的方式敬拜神，使教会牧者有压力忠心监护神的百姓时，艺术、社会教导和哲学的魅力就烟消云散。也就是说，如果救恩、敬拜和基督徒的侍奉比政治和文化更重要，如果救恩、敬拜和体制化的教会仍然重要，那么新教改革就仍然重要。

感谢希尔斯代尔学院（Hillsdale College）的同僚加埃塔诺（Matthew Gaetano）和马斯（Korey Maas），谢谢你们阅读了本书的部分并提供了宝贵的建议。本书献给密歇根州希尔斯代尔正统长老会教会牧师希尼斯（Everett Henes），十年来，大部分时间里他都在努力牧养一座按照神的话语改革的改革宗教会。

引言

新教徒输了吗？

基督徒通常不该用“胜利！”来形容自己教会或宗派的成就，然而旁观者却可以用这个词来描述新教与罗马天主教之间的竞争。尽管美国圣母大学（University of Notre Dame）的一位著名宗教社会学家史密斯（Christian Smith）并未明确使用这个词，但他的著作《如何从一个好的福音派人士变为坚定的天主教徒——九十五个艰难步骤》（*How to Go from Being a Good Evangelical to a Committed Catholic in Ninety-Five Difficult Steps*）却充满了天主教战胜新教的独特印象。按照史密斯的观点，这种优势在思想领域体现得最为淋漓尽致。书中某处，他列出了一份罗马天主教杰出知识分子的名单，包括拉塞尔（Russell Kirk）、瓦迪拉（Karol Wojtyla）、切斯特顿（G. K. Chesterton）、托尔金（J. R. R. Tolkien）、庞华格（Walker Percy）、奥康纳（Flannery O’ Connor）、葛兰登（Mary Ann Glendon）、小威廉·巴克利（William F. Buckley），以及罗伯特·乔治（Robert P. George）。史密斯这样总结他的基督徒知识分子名人录说：“而且就这一点，最高法院大法官中，九位有六位都是天主教徒

（他写作的时候），却从来没有一位现代福音派基督徒就任过这一职位，这个事实又说明什么呢？”¹

史密斯遗漏的知识分子中，有一位是本可以成为美国最高法院罗马天主教徒大法官团队一员的罗伯特·波克（Robert Bork）。1987年，他获得了具有争议性的提名时，其实是一名新教徒，尽管信仰不是非常坚定。他在《天主教国民周刊》（*National Catholic Register*）的采访中表示：“我一直参加联合长老会的崇拜，直到十二岁。我的父亲母亲隶属于两个不同的长老会宗派，成长过程中，我们的信仰不是特别重要。我的母亲对属灵的事很感兴趣，但她在这件事上有点折衷。”但在2003年，波克七十六岁的时候，他改信了罗马天主教，改信原因部分在于，他认为天主教会是“基督设立的教会”。他补充道：“虽然它总是麻烦不断，但除了它的现代困境之外，它比我所知的任何教会都更加具有正统的信仰。主流的新教教会面临的困境要多得多。”²

¹ 史密斯（Christian Smith），《如何从一个好的福音派人士变为坚定的天主教徒——九十五个艰难步骤》（*How to Go from Being a Good Evangelical to a Committed Catholic in Ninety-Five Difficult Steps*），俄勒冈州尤金市瀑布图书出版社（Cascade Books）2011年出版，第78页。

² 德雷克（Tim Drake），“天主教改信者大法官罗伯特·波克逝世”（*Catholic Convert Judge Robert Bork Dies*），天主教国民周刊博客，《天主教国民周刊》（*National Catholic Register*），2012年十

里根总统当政时，主流或福音派新教徒转信天主教不是什么不可想象之事，里根提名波克为最高法院大法官。但在 1980 年，改革宗新教似乎是美国聪明的基督徒们设立的知识首都所在地。流行层面来说，薛华（Francis Schaeffer）为福音派婴儿潮一代提供了思想哲学和艺术的工具，他通过说服新兴宗教领袖们世界观思维的重要性，赢得了一大批新的听众。与之同时，改革宗新教的葡萄园中出现了一大批园丁学者，他们掀起了一股基督教学术浪潮。历史领域的马斯顿（George Marsden）和诺尔（Mark Noll），哲学领域的伍斯特福（Nicholas Wolterstorff）和彭定加（Alvin Plantinga），都是各自领域的佼佼者。与之同时，他们还为《改革宗杂志》（*The Reformed Journal*）撰稿，这是一本有着大量文字、没有插图的杂志，任何带有一点智力趣味的新教学者都会阅读。这个时代，博伊斯（James Montgomery Boice）、吉斯特纳（John Gerstner）和司布尔（R. C. Sproul）以他们在费城改革宗神学大会上的演讲，给教会成员和牧师们留下深刻印象，这些演讲是关于加尔文主义者理解和捍卫的恩典教义。1980 年代，对于有抱负的学者（例如作者），以及渴望具

有智性本质的信仰的福音派人士而言，改革宗新教主义似乎是美国新教主义中最好——如果不是唯一——的游戏。

也正是在差不多这个时候，梵蒂冈红衣主教团任命约翰保罗二世为教皇，他将任职到 2005 年，使他成为罗马天主教历史上就任期限第二长的教皇。他的名气几乎立刻高涨，如同 1980 年他的美国之行所证明的。但是他的哲学和神学思想还需要一段时间才能引人注目。约翰保罗二世的波兰背景以及对共产主义的反对立场，使他引起了美国新教徒的关注。在美国左右翼政治人士就美苏关系产生严重分歧时，美国新教徒开始注意到罗马对于共产主义的抵抗史。当时独立工会的波兰公认挑战苏维埃霸权，并且获得了教皇的祝福。对于新教背景的政治保守派来说，有梵蒂冈撑腰，不过是关于共产主义之恶劣的又一证明。1989 年柏林墙的倒塌，功劳不少都归给了教皇约翰保罗二世，他继续通过关于资本主义、性繁殖和人性的有深度的通谕，给美国新教徒留下深刻印象。二十世纪九十年代中期，在美国基督教思想领域的争夺赛中，美国福音派新教徒中，罗马天主教甚至在与改革宗信仰赛跑，虽然并未领先。这一新动态的一个重要证据，是福音派与天主教联合宣言 (*Evangelicals and Catholics Together*)，一份由天主教和新教保守派人士联合发表的声明，由纽豪斯 (Richard John Neuhaus) 和科尔森 (Colson) 领导。宣言深入探讨了

在西方尤其是美国的文化之战中，如何联合基督教阵营一致对外。

这一动态部分解释了如史密斯这样的福音派学者为何决定加入罗马天主教。在《如何从一个好的福音派人士变为坚定的天主教徒——九十五个艰难步骤》一书中，史密斯总结了福音派新教主义的反常以及罗马天主教的优势，得出的结论是：罗马天主教的基督教不仅在“现实”意义上更说得通，而且还解释了新教的不足之处。一旦福音派人士看到这些反常，就会经历到一个顿悟时刻，意识到“全盘考虑之后，天主教的模式实在是比福音派模式更加优胜”。³ 对于史密斯而言，从新教转向罗马天主教与科学发现类似，学者们发现了新的数据，是旧有的科学模型所不能解释的，因此寻找一个新的模型。他得出结论说，一些新教徒改信天主教是因为美学因素，或是青睐一种奥秘、直觉式的体验。但对史密斯而言，这更多是一种学术结论，一种理性模型的更换。对他来说，成为罗马天主教徒意味着“假设、观念和焦点的重新定位，改变了一个人看待人生的观念与生活方式”⁴。他给人的印象是，成为天主教徒是比继续做新教徒更聪明的一种过程与决定。

³ 史密斯，《如何》，150 页。

⁴ 史密斯，《如何》，第 5 页。

诺尔 (Mark Noll) 和尼斯特伦 (Carolyn Nystrom) 在他们 2008 年合写的富有争议的书——《宗教改革结束了吗？福音派眼中的当代罗马天主教》中，提出的问题也是部分因为看到天主教在知识领域的魅力。对于这本书的问题，作者的答案是“也许吧”。他们的问题来源于新教福音派和罗马天主教内部的重大变化。重生的新教徒进行了强烈的自我批判，他们发现了福音派在“教会论、美学、哲学性神学以及历史意识”方面的短处。⁵ 与之同时，罗马天主教已经从一个规条森严的不友善群体，变成了一个愿意开放对话、对罗马天主教以外的世界抱有好奇的群体。讽刺的是，如同大卫威尔斯 (David Wells) 在大约五十年前对于第二次梵蒂冈大会的影响的评论一样，这一转变可能标志着罗马天主教越来越受到“自由派神学的影响”。⁶ 这很讽刺，因为许多福音派新教徒之所以改信罗马天主教，正是因为他们相信，天主教可以终结模棱两可的教义以及教会体制上的混乱。麦康纳 (Scott McKnight) 所写的关于福音派归信天主教的文章中指出，他们改信的主要原因是一种知识上的确定性。这些新教徒加入罗马天主教，以便

⁵ 诺尔 (Mark Noll) 与尼斯特伦 (Carolyn Nystrom)，《宗教改革结束了吗？福音派眼中的当代罗马天主教》 (*Is the Reformation Over?: An Evangelical Assessment of Contemporary Roman Catholicism*)，大急流城贝克学术出版社 (Baker Academic) 2008 年出版，第 70 页。

⁶ 诺尔与尼斯特伦，《宗教改革结束了吗？》，第 60 页。

“超越知识的局限，找到确定性”、“超越现代处境下的人类局限，与整个教会史产生关联”，以及“超越人类解经分歧的局限，找到一种解经上的权威”。⁷（本书将质疑有任何的教会机构可以超越人类的局限，哪怕是第二次梵蒂冈大会所承认的最严格的教皇无误设定）。

按照《第一要务》（*First Things*）的创始人和编辑纽豪斯（Richard John Neuhaus）的观点，罗马天主教确实清晰而确定的一个领域是道德领域。1990 年，他加入罗马天主教会时，美国最大的路德宗教会美国福音信义会（ELCA）如同许多主流新教宗派一样，正在修改圣经关于同性恋和婚姻的教导。对于纽豪斯而言，这是一个重要因素，他看到了天主教的道德权威，罗马天主教在一系列与性和性别有关的问题上，仍然持守阵线，比如堕胎、避孕、通奸、离婚和同性恋。纽豪斯没有看到的是，他于 1970 年代因着圣经无误的争议而离开的路德会密苏里总会，在性放纵的问题上也仍然持守立场。因着某些原因，有信仰告白的新教保守主义，相较于梵蒂冈天主教这个世界上最古老的宗教体系之一的道德而言，不是那么具有吸引力和引人注目。天主教在世界上一些最大、最古老的城市设立有

⁷ 麦康纳（Scott McKnight），引自诺尔与尼斯特伦，《宗教改革结束了吗？》，第 72 页。

豪华的办公室，而相较之下，密苏里总会不过在圣路易斯有一个不大不小的办公室。

但是纽豪斯改信天主教的原因并不仅仅是西方新教变得软弱无力，而天主教则提供了道德和知识上的确定性。他还具有史密斯、诺尔和尼斯特伦提到的那种冷漠，即天主教徒和新教徒之间的差异不再如十六世纪那般巨大，二者之间的连续性更加明显。纽豪斯解释说，他的成长过程中有各种理由相信天主教和路德宗之间的差别并不巨大，但“教会历史上路德宗的确引起了分裂”，尽管改教双方都有责任，但“这样的分裂是悲剧性的而非必要”⁸。实际上，对于纽豪斯而言，新教与天主教之间的主要区别在于，天主教所提供的比新教徒相信和实践的更多。天主教尤其具备保护信仰的手段，也就是教会。按照纽豪斯的观点，“作为一个参加教会的基督徒，从我小时候的经历看，有一点似乎不证自明：如果神有意为了人类的益处启示任何绝对真理，如果耶稣有意建立一个门徒群体，那么世纪以来，神必然已经提供了某种保护和传递这一真理的可靠手段。”天主教的使徒统绪以及他们的继任主教，为基督教

⁸ 纽豪斯 (Richard John Neuhaus)， “我如何成为天主教徒” (*How I Became the Catholic I Was*)， 《第一要务》 (*First Things*)， 2002 年 四 月， <https://www.firstthings.com/article/2002/04/how-i-became-the-catholic-i-was>。

的见证提供了权威保障和保护。纽豪斯引用红衣主教艾弗里的话解释教皇和教会无误为——“圣灵会保护教会免于使用自己的全部权威要求会众赞同谬误的另一种说法”。与许多先前福音派人士的改信不同——他们是青睐天主教在知识方面的魅力，纽豪斯的改信更多是制度性的。但它仍然清楚地表明，新教不具备天主教的优越性。

尽管近来许多新教徒改信天主教的理由貌似合理、动机良好，但它们不足以抵消宗教改革所暴露出的罗马天主教的巨大问题。可以肯定的是，新教批评者指责从改教家传承下来的教会已经迷失了方向，这种谴责是正确的。主流的新教曾经是美国生活中的一个强大存在，如今只剩下空壳，对基督教的理解越来越向平等主义靠拢，接纳各种形态的多样性（人口、神学与道德），除了那些坚持教会不当对个人的罪和教义的错谬视而不见的信徒。尽管他们仍然承认基督教的超自然特性（与新教自由派神学摒弃这一特性不同），但在教义重点、崇拜风格和教会事工上，福音派新教徒仍然是一盘大杂烩，依赖人的热心，容易产生不一致。按照诺尔和尼斯特伦的观点，福音派在“教会论、传统、智性、圣礼、文化神学、美学、哲学性神学和历史意识”⁹方面是薄弱的。史密斯更是直言不讳地得出结

⁹ 诺尔与尼斯特伦，《宗教改革结束了吗？》，第 71 页。

论说，福音派具有“许多严峻的问题”，是天主教可以“解决”的。¹⁰ 鉴于当下美国新教的状态，天主教的等级架构、制度的全面性、智性资源以及相对清晰的道德伦理（改信者真的可以忽视神父们的性虐待丑闻，以及天主教高层对罪行的遮掩吗？）看起来更具吸引力，相较于新教而言，似乎是更可靠的基督教形态。此外，自从第二次梵蒂冈大会以来，罗马天主教比从前更加友好，曾经，对于低教会派的新教徒的情感而言，天主教的教堂过于华丽；对于福音派随处、随时、以各种方式传福音的能力而言，其“教会之外无救恩”的教条似乎太过狭隘。按照诺尔和尼斯特伦的说法，福音派“发现在天主教当中，除了大量的糟粕，仍然余有个别精华，那就是一个有效的教会观，一种对物质世界的强大基督教世界观，以及一个具有悠久传统的平衡的政治神学。”¹¹ 那些糟粕是诸如史密斯这样的改信者为了方便起见而选择忽视的。讽刺的是，第二次梵蒂冈大会之后，罗马的反常现象摧毁了改信者的改信天主教理由，因为从福音派改信天主教，不过是将一套问题换成另一套问题而已。

然而，这本书不是关于天主教的当代困境，而是关于五个世纪以前批判西方教会的新教改革，其真正而持久的

¹⁰ 史密斯，《如何》，172 页。

¹¹ 诺尔与尼斯特伦，《宗教改革结束了吗？》，249 页。

优势在哪里。尽管在过去五十年间，教会领域发生了戏剧性的变化，但是改教家们宣讲的真理仍然不变，即人类在一位圣洁公义的神面前的光景，以及福音的信息。诚然，新教改革的伟大真理仍然如十六世纪一般尖锐而引人注目——毕竟真理本就应该永恒。改教时期，马丁路德大概是批判西方基督教和解释新教的最精辟的改教家，他在“论基督徒的自由”（1520）中写道：

“现在我们只要指出上帝的所有圣经总分为两部分——诫命与应许。诫命所教训人的的确是善事，无奈教训人的事，行起来，却不如教起来的快；因为诫命只指示我们什么是当行的，而不给与我们行的能力；诫命的意思只是要教训人认识自己，叫他藉着诫命可以承认他不能行善，可以在他自己的能力上绝望……因此，为着要不起贪心，为着要成全这一条诫命，人就不得不以自己绝望，而另在别处，另从别一位，找那他自己所没有的帮助，如同何西阿所说：‘以色列啊，你自己的是灭亡，你的帮助只在我。’我们在这一条诫命上如此，在其余一切诫命上亦复如此，因为不论那一条，我们都一样无法遵守。但人藉着诫命既已得知自己的软弱，对于如何成全律法既已发生不安，因为律法必得成全，不叫一点一画废掉，不然人就要被

定罪，没有希望；这样，既已实实在在虚心了，既已看见自己算不了什么，就在他自己身上找不出称义与得救的方法。”

到这里，路德给出了人在神的圣洁性情和律法面前的困境，但是路德也解释道，当我们转向圣经的应许，就会发现神没有离弃男人女人、男孩女孩处于这种可怕的困局之中：

“到了这一步，圣经的第二部就在那里等候着。这就是上帝的应许。上帝的应许宣扬祂的荣耀说：‘你若愿意成全律法，照诫命所说不起贪心，你就来信基督，在祂里面有恩典，公义，平安，自由，与诸般应许给你。’因为你凡在遵行律法的事上所不能的，这些虽然又多而又无用，你就可以藉着信的又快捷又容易的路径做到。因为我们的父上帝叫一切事靠信而行，所以谁有信，谁就什么都有，谁没有信，谁就什么也没有。”¹²

¹² 马丁路德(Martin Luther)，“论基督徒的自由”，《宗教改革首要原则》(*First Principles of the Reformation*)，韦斯(Henry Wace)与布海姆(C.A. Buchheim)编辑，伦敦，约翰慕理(John Murray) 1883 年，福德姆大学现代历史手册(*Fordham University Modern*

这听起来可能好得令人难以置信，诚然，基督教的历史上充满了自称是信徒、却往福音的白白恩典中添加诫命和义务的人，从犹太教徒到卫斯理公会的修士和神治主义者。他们声称发明这些规条是出于好意，免得基督徒在救恩问题上变得懒惰被动。透过做更多事情，信徒得以证明自己的圣洁、证明自己的价值。但是改教家告诉罪人，他们拥有一个完美、圣洁的生命的唯一盼望在于信靠基督，透过信心领受救主完美的义成为自己的义。只有在这个基础上，罪人才能在审判之日在一位圣洁、公义上帝面前站立得住。

在一个臃肿、闲懒的教会背景下申明这些真理，是新教的一项成就。文艺复兴时期的天主教旨在建立罗马成为朝圣者崇拜纪念的中心，并且在欧洲政治中发挥权力和影响。实际上，西欧的每个人都认为天主教需要改革。人文主义者、修道士、神父、修女甚至是主教，都知道罗马天主教已经腐败，在滥用特权。尽管新教徒是唯一将改革付诸行动的人。改革计划包括更正救恩论上的错误，这些错误使得罗马的财富日增（卖赎罪券），有时候使得民事当局服从宗教权柄，即所谓的基督代理人。改革还包括崇拜的改变，取消了圣徒崇拜，使得基督重新成为神人之间的

History Sourcebook ）， <https://sourcebooks.fordham.edu/mod/luther-freedomchristian.asp>。

唯一中保、敬拜的中心。唯有基督的义能满足神的公义要求，他的作为使得炼狱毫无意义。新教徒还提出了各种改革教会体制的方法，长老会可能是其中最系统的一个例子，在教会体制中建立了一套监督和制衡体系，可以规避个人崇拜和专政（君主制或教皇制）的暴政。新教徒并非只是照罗马的教会体系修修补补，改教家彻底改革了罗马天主教，因为它充满腐败，并且使得基督拯救的福音暗昧不明。

然而，新教的改革计划遭到了罗马天主教的拒绝，甚至在特利腾大公会议上被定为异端（当时为了防止滥用职权也作了努力），至今天主教仍然拒绝接受这一计划，尽管教会在救恩论上的教导比起那些反对改革的人而言更加灰暗。遗憾的是，在福音派和主流新教徒当中，宗教改革的真理也遭到忽视，他们要么追求个人圣洁，要么追求社会公义，已经失去了路德和加尔文的精辟洞见。

天主教和福音派发生的变化，可能说明它们越来越彼此接近，但是这一递增的相近性，更多是因为对于宗教改革双方立场的遗忘与困惑，而非意味着教义和普世基督教的突破。有些人认为，宗教改革是源于误解，如今我们可以辨明导致十六世纪双方跌倒的那些误解。但是这一极其天真的历史观，忽视了改革宗、路德宗教会以及特利腾的明确话语。教义、教会论、圣经、敬拜观上的含糊，不当是改信的理由，也不是防止改信的有效屏障。即便如此，

改教家却并不暗昧不明，特利腾大公会议也非如此。甚至是后来的教皇和大公会议，也曾试图弱化十六世纪的天主教教导。因着这个缘故，宗教改革并未结束，仍然需要新教徒和天主教徒去恢复改革，因为它解释了罪人如何与神和好。

本书旨在重申、解释并捍卫起初触发宗教改革的那些真理，尤其试图将新教主义的起源设定在十五、十六世纪的历史背景下，从而解释为什么马丁路德和其他改教家发现天主教的救恩论很有问题、他们是如何本着圣经回应，以及教会的权力体系对此的回应是什么。本书第一部分介绍了最重要的一些方面——新教的天才之处，以及发生的原因（第一章）。改教家从使徒的教训（主教们本当继承的）和圣经中汲取真理，恢复圣经作为首要标准和绝对权威（第二章）。对于使徒教训的察验与教会教导的截然相反，使得新教徒得出唯独因信称义的教义，即宣告基督和他的义的充分性的另一种方式，与神以恩典为寻常基督徒或圣徒注入圣洁、使他们得救相反（第三章）。与天主教的争辩反过来导致了对教皇权威的挑战，以及重新检验基督透过使徒设立的、记载在圣经中的教会体制（第四章）。新教的救恩论也涉及到对于基督徒生活的不同理解，即关于职业呼召的观念，使得那些信靠基督的人可以在他们寻

常的呼召中作为祭司（信徒皆祭司）服侍基督，例如母亲、面包师、牧羊人以及王子的身份角色（第五章）。

本书第二部分检验并试图反驳天主教护教家以及改信天主教的人士对于新教的反对。关于天主教会是耶稣设立的教会这种说法，第六章表明罗马天主教历史学家对此更加了解，对于基督徒群体而言，罗马城的重要性出现得相对较晚，它与其他古代城市共享基督教正式架构的起源中心。关于新教摧毁了教会的合一、无法阻止自己进一步分裂的说法，第七章检验了 1054 年的东西方教会分裂，表明天主教的合一宣称是空洞的。关于新教完全忽视了教会生活中的艺术和美学方面的说法，第八章论证了试图以有形的物体彰显神的属性是多么不合宜，不论物体多么美丽；以及为什么新教徒质疑试图以艺术或建筑形式将神从天上拉到地上，这种质疑是正确而合宜的。对于新教徒产生了一个以未言明的物质主义、相对主义和混乱为结果的现代世界的指控，第九章表明，新教徒同样反对现代社会的许多最糟糕的特征，也是批判基督徒试图将基督教调整得适应现代世界的最猛烈的批判者之一，如他们对新教现代主义的批判。最后，论到天主教没有改变、新教却变得自由化，最后一章察看了第二次梵蒂冈大会的主要特征，以及它如何将罗马天主教从传统的捍卫者变为一个试图迎合现

代世界的团体——换句话说，第二次梵蒂冈大会使得罗马天主教自由化了。

总的来说，这本书是一个提醒：新教徒——至少其中一部分——仍然在为圣经中使徒们领受和教导的信仰竭力争辩，抵抗罗马天主教对这一信仰的歪曲。对于那些在许多社会文化问题上与罗马天主教合作的福音派人士而言，可能想要认为十六世纪的分裂要么是一个错误，要么不再适用于当下。然而本书内容可能会帮助他们记住，宗教改革中陷入危机的到底是什么，以及天主教仍然需要改革。对于自由派或主流新教徒来说，这本书提醒他们：宗教改革并非仅仅是西方基督教现代化的一种方式，而主要是为了辨明福音、建立正确的敬拜，并且在教会中通过良好的秩序（教会治理）保障正确的教导与合乎圣经的敬拜。对于拥有信仰告白的保守派新教徒来说，这本书可以使他们回想起宗教改革中的主要争论，在他们与天主教朋友或想要改信天主教的新教徒朋友交流时，为他们提供弹药。诚然，这本书出自作者持续的困惑，为何有的新教徒认为罗马天主教是一种更好的基督教形式，因此离开了新教信仰。理想情况下，这本书可以作为防止新教徒改信天主教的一个论据。但经验表明，一旦一个人的头脑被天主教明显的历史、等级制度、智性传统以及保守主义所转变，新教徒的论点常常是无效的，无关紧要而无济于事。因此对那些

认识想要改信天主教的人士的人，这本书至少可以帮助他们认识到天主教的吸引力，并且提醒他们为何成为天主教徒是错误的。本书解明了改信者为了加入天主教，必须要忽视的许多真理和论据。

对于任何拿起这本书的天主教徒来说，本书可能被视为美国最古老的可接受的偏见的另一种形式，即反对天主教的偏见。希望在接下来的章节中，这类的读者可以看到使得新教偏见有理有据的那些论点。也就是说，天主教读者可能更好地理解新教视角下，宗教改革为何发生，以及为何今日有些新教徒仍然在与天主教竭力争辩。盼望针对天主教的这些反对，不是政治、文化性质的，而是宗教和神学意义上的。长期以来，美国的反天主教运动是阴谋论和妄想症性质的，即梵蒂冈、主教、神父、修女和天主教徒不是美国社会正当合宜的成员。尽管作者明白新教对于罗马天主教的政治偏见是恶意、不可理喻甚至是邪恶的，但公民身份和美国政府这些政治话题却完全不是本书要考虑的问题。然而，政治性反天主教运动中的糟糕质量，却并不是忽视持续分裂新教徒与天主教徒的神学、仪式和教会治理这些严肃问题的借口。本书是针对这些敏感领域的简短尝试，不是为要冒犯。尽管如此，考虑到其中话题的重要性——救恩、个人身份与意义、家庭传统、对历史和世界的理解——这本书在某种程度上必然会引起反感。

提出这些问题不是要重新来一遍宗教改革，而是要记住十六世纪危如累卵的处境，以及为什么新教主义虽然有许多缺点和过失，却仍然非常重要。改教家提出了一些最基本的问题，是所有人都必须面对的：一个罪人如何能与一位要求完美的义的公义上帝和好，并在清洁的良心中敬拜他？新教徒曾经认为，这个问题，以及随着答案而来的生活方式，是他们与罗马天主教的主要分歧所在。这本书来源于一个确信：关于这些人生最重要的问题，改教家基于研读圣经和神学默想提供的答案，在今日仍然如当初一样优越，曾经，他们为西方基督徒抛弃罗马教皇提供了根基。

第一章

宗教改革为何发生

马丁路德本意不是要挑衅滋事。宗教改革开始时，他是一名奥古斯丁修士，恰好在威滕伯格这座城市教书，在神的护理下事件在这座城里发生，凸显出了教会改革的迫切和必要，也为反抗天主教腐败的抗议者们提供了一个避难所。路德生于 1483 年，是萨克森一位成功矿主的儿子。父亲期望他从事法律事业，路德却未从父愿，转而去过了一种修道的奉献生活。导致这一职业转向的事件是 1505 年的一次猛烈的暴风雨，当时还是大学生的路德向圣母马利亚的母亲圣安妮许愿，如果他有幸存活，就进入修道院修道。最后他不仅逃脱了暴风雨，且同年进入了奥古斯丁修会。两年后，他成为一名修士。1511 年，还有两年就满三十岁的路德接到了在威滕伯格新建立的大学教书的命令，这所大学是 1502 年由萨克森的王子弗雷德里克（Frederick the Wise）捐赠的。威滕伯格大学是德国第一所未经教会许可建立的大学，但这一独立自治并不意味着对教会的挑战，因为弗雷德里克是一名忠诚的罗马天主教徒，拥有神圣罗马帝国最大的圣物收藏之一。然而，这所大学仍然成了弗雷德里克皇冠上的明珠，他成为了大学教员的积极捍卫者。

1510 年，路德在威滕堡任职的前一年，他访问了罗马，目睹了这座城市和神职人员的颓败，但这并未使他走上改革的道路。他在参观永恒之城时经历的震惊，是一种典型的文化碰撞，大部分北欧游客前往罗马时都会经历到这样的碰撞。回到德国之后，路德在大学就任，他的职业明确要求以他本着圣经教导圣经。他的诗篇课程（1514 年）和罗马书课程（1515 年）为新教的称义教义埋下了种子。尽管如此，使路德闻名的教会改革，在他身为教授的教学中不过是一种含蓄形式。冲突在这个阶段并不明显，一直到在教室里争议的观点对教区的信徒产生了影响。

许多神学家、大学教室和人文主义者，都敏锐地意识到了教会治理上的问题——如果不是腐败的话。西方教会的分裂（1378-1417）就是因为教皇与欧洲政治家亲密结盟，没能履行其属灵职责所要求的义务。这段时期，互相争斗的教皇都宣称继承了罗马教权，一个教皇在法国城市阿维尼翁，一个在罗马。为了解决这场危机，以及它所导致的欧洲君主和王子们的纷纷站队，康斯坦茨公会议【1414-1418，这个大会曾定威克里夫（John Wycliffe）和扬·胡斯（Jan Hus）为异端】选出了第三个教皇，成为彼得的“真”继承人。事实上，新教主义出现之前长达两个世纪之久，这一会议一直是教会改革者的主要改革渠道之一。为了处理教皇的个人和政治缺陷，官员和教师建议，由主教委员

会监督的大公会议是管理教会事工的一种更好方式，优于由罗马教皇的统治。除了英格兰教会以外，新教徒采纳了将大公会议作为教会治理模式的实践。加尔文的《教会法令》（*Ecclesiastical Ordinances*, 1541）可以说是试图在长老会教会治理框架下吸取大公会议的元素，由长老和牧师监督。也就是说，由长老们举行大会和总会。尽管如此，大公会议也只是教会领袖对于教会等级制度的恐惧的一种表达，这种等级制度似乎更多是出于个人利益而行事，而非出于牧养上的关切。在佛罗伦萨的多米尼加修道院之前，吉罗拉莫·萨沃纳罗拉（Girolamo Savonarola）因其对罗马教皇的谴责而闻名，尤其是他对教皇亚历山大六世（1492-1503）道德放纵的声讨。萨沃纳罗拉之所以宣告神即将到来的审判，并不难理解。达菲（Eamon Duffy）评论说，亚历山大是“文艺复兴时期最臭名昭著的教皇”，他“与一大堆情妇颇为公开地同居”。欧洲人可能对他们的国王与王子的此般生活方式漠不关心。实际上，作为教皇国度里的王子，亚历山大表明自己更像是政治家而非牧师。达菲补充说，亚历山大“利用他儿女的政治婚姻与许多王子结盟”，安排了大片的土地，为他的儿子创造政治领土。

¹ 如果虔诚的灵魂想要教会关注属灵的事，他们可以转向何处？

路德对于个人圣洁的关注，与众多神学家和人文主义者的关注点并无差别，他们希望从教会的神父、主教和修士身上看到清晰的教导和榜样，见证基督徒的生活是一个悔改的生活。文艺复兴时期的人文主义者寻求一个基于包括原文圣经在内的古代文献的新课程，并促进人们的美好生活和对美德的热爱。修道院的改革，特别是多米尼加修会和方济各会，重新点燃了内省式的敬虔和牧养操练的形式，即欧洲的修士能在宗教委身上领导平信徒。有些主教也接受了圣洁的挑战，值得注意的是纪尧姆（Guillaume Briconnet），他于1516年成为莫城（巴黎东北部）的主教，他在自己的教区推行人文主义，任命圣经学者——包括加尔文未来的同僚威廉·法瑞尔（William Farel），并建立了定期讲道的系统。使得路德的改革与许多呼吁教会重回其真正目的的努力不同的是，改教者无意中发现，改变教会现状并不是一个简单的过程，哪怕像路德尝试的那样在地方教会改革也是如此，都会应验那个谚语：从被子上抽线，一旦开始，整块都会散开。

¹ 达菲（Eamon Duffy），《圣徒与罪人：教皇史》（*Saints and Sinners: A History of the Popes*），康涅狄格州纽黑文市耶鲁大学出版社（Yale University Press）1997年出版，146页。

路德首先开始谴责教会的赎罪券制度，这导致了对于天主教救恩论的严肃质疑，也就导致了对于主教的等级制度和教皇在教会治理中的至高权威的质疑。随着事件在威滕堡的爆发，要将罗马天主教拼图中的某一块孤立看待是不可能的。赎罪券是萨克森当地的一个经济问题，因为他们将钱财从本土转到罗马，赎罪券的收益在那里成了圣彼得大教堂的资金来源之一。路德对购买赎罪券可以带来神与罪人和好提出质疑时，引起了当地人对于罗马的剥削的不满。路德在九十五论纲中，认为悔改应当是整个基督徒生活的标志性特征。他也谴责天主教的等级制度：“基督徒应当被教导，如果教皇知道传讲赎罪券的人的勒索敲诈行为，他宁愿让圣彼得大教堂变为灰烬，也不能用自己群羊的骨血皮毛来建造它。”² 这不仅给教皇利奥十世（Leo X）一记重击，而且拳头还落在了美因茨地方大主教——勃兰登堡的阿尔伯特（Albert of Brandenburg）的头上，他代表着王子和主教们身上典型的贪婪和权力欲。阿尔伯特不仅在他成为大主教期间，拒绝放弃他在其他地方的主教职位，而且还渴望接近神圣罗马帝国的皇帝查理五世，成为帝国的总理，这一职位也包括监督美因茨大主教

² 马丁路德，引自麦扣洛克（Diarmaid MacCulloch），《宗教改革》（*The Reformation*），纽约企鹅出版社（Penguin）2003 年出版，127 页。

的教区。阿尔伯特为了成为大主教所干的勾当之一，是在他的教区内支持赎罪券制度，因此获得了利奥十世的批准。换句话说，路德的神学挑战，威胁到的远远不仅仅是教义，而且还包括教会的权威与财富，以及欧洲整个政治制度的游戏规则。

如果路德造成的威胁还不足以上升到引发公众关注的地步——他不过是一座新建、没有特色的大学里的一个无名修士，那么威滕伯格的环境就为这把火添了一把柴。一方面，弗雷德里克有意推销自己的大学和任职教员，尽管这位萨克森的王子从未完全领会路德对天主教在罪、恩典、悔改、炼狱方面教导的不满，但他热衷于保护这个使得威滕伯格大学名气上升的人。这一政治保护实际上使得路德免于成为第二个威克里夫或胡斯，免于被当成异端烧死在火刑柱上。弗雷德里克为了路德在教会与王室官员间奔走，为这位改教家提供了一个安全的避风港。此外还有一点也很重要，也不是路德计划内的，那就是威滕伯格的出版业随着路德的小册子和论文逐渐腾飞，印刷术将路德的论点散播到所有德语区域和城市。教皇和当地的教会官员，没有准备好迎接这样的公开化。他们起初以为路德的观点不过是某个小地方的争议，与罗马的大目标和大利益毫不相干。与之同时，1521 年路德遭到的谴责与定罪，反而增加了人们对他的事件与观念的兴趣，因此为威滕伯格的印刷

商制作的相对容易获得的小册子带来了更广泛的读者群。追溯看来，罗马的官员可能会回顾 1517 年和 1521 年间的那些事件，即新教主义第一次萌芽的时期，这是一场无人能阻止的完美风暴。从路得的角度来说，这是一场非人为计划的改革，没有人能预料新教主义会以这种方式登场。更难以想象的是，它竟然能够成功。

基督教世界的权威主导势力，神圣罗马帝国的皇帝查理五世以及教皇利奥十世，对路德的思想作出了不同的裁决，当时路德除了对教会的教导与实践进行争辩之外，尚未有什么改革计划。1520 年，教皇在发布的诏书《主起来吧》（*Exsurge Domine*）中定路德为异端。当路德收到这份诏书时，这位大学教授将诏书付之一炬，整个威滕堡为此一片欢呼轰动。查理五世没有迅速定罪路德，相反，他给了路德一个在帝国王子的会议上为自己辩护的机会，这会议是由弗雷德里克安排的。1521 年的沃尔姆会议上，路德发表了他的著名言论：“这是我的立场！我不会改变。”查理五世给了这位反对者撤回自己著作的机会，因着印刷术和小册子的市场巨大，路德的作品传播速度惊人。正是到了这一步，路德使辩论成为两个权威对手之间的争辩——天主教会和圣经。在基督教世界中，在世俗领域与教会的运作上，王子和主教们互相依赖、联系紧密，以至于路德除了上帝的话语之外没有其他可以诉诸于的权威。尽管

如此，他还将自己对于赎罪券和教皇权威的反抗，呈现为一种引发许多教会人士、贵族和基督徒共鸣的抱怨——也就是天主教会在追求世俗成就的过程中，早已将自己的本分抛诸脑后。路德对国王解释说，如果他撤回自己的言论和论点，“我不过只是给暴政添砖加瓦，不是给这个不虔不义的洪水猛兽打开了窗户，而是敞开了大门，使它获得前所未有的规模与自由。”³ 查理五世不同意路德的观点，甚至谴责他为异端，但是却给他提供了一个安全通道，使他得以回家。途中，弗雷德里克安排了一次友好的绑架，将路德带到了瓦特宝，在那里藏了他十个月。

从那时起，因着弗雷德里克决意保护他的圣经教授，神圣罗马帝国的政治局势为新教主义提供了一个立足点。从1521年到1526年间，王子们商讨他们领土上的教会，到底是要遵循罗马的传统，还是要以路德倡导的方式开始改革。实际上，政治家是宗教改革取得暂时成功的关键——没有这些地方官员，也就没有权威性的改革。路德神学在许多城市扎根，其中都是地方官长选择改革而非继续保持现状。改革宗新教主义最初的成功，也得归功于帝国政治。实际上，与路德宗神学有所差异的新教主义成型的地方，

³ 马丁路德，引自麦扣洛克（MacCulloch），《宗教改革》（*The Reformation*），127页。

正是十四世纪到十五世纪间那些从国王那里取得了政治独立的都市，例如巴塞尔、伯尔尼、斯特拉斯堡和苏黎世。

前加尔文主义的新教改革

出席路德 1518 年海德堡辩论的人中，有一位是多米尼克修会的修士布塞尔（Martin Bucer）。如同教会中许多期盼改革的人士一样，布塞尔因着听闻路德的观点，制定了使教会重归其医治灵魂的主要职责的计划。这位多米尼克修士最终会在先前的一座帝国城市斯特拉斯堡成为一位改教先驱，这座城市成为加尔文早期事工的试验基地，那时他与日内瓦的官员意见不一。但是在布塞尔着手改革之前，斯特拉斯堡的地方官员需要看到宗教改革大概是什么样的。这个时候，慈运理（Ulrich Zwingli）在苏黎世的工作就起了决定作用。

慈运理生于 1484 年，比路德仅小一岁，是瑞士本地人。他为瑞士通过艰苦抗争从神圣罗马帝国取得独立（1499 年）感到自豪。他接受过神父的训练，也熟知人文主义者倡导的新课程。伊拉莫斯对于实践基督教的理解，在慈运理职业生涯早期对他产生了巨大影响。在格鲁鲁斯小镇侍奉之后，慈运理成为苏黎世大教堂的牧师。他声称自己不是路德的门徒，但德国教会发展的消息，以及瑞士人对于教皇外交政策的失望，促使慈运理起身挑战教会传统。1522 年

发生了一起著名事件，苏黎世公民在四月斋间的第一个主日吃了香肠，慈运理也在场，但没有吃，这一事件后来被证明是一起导火索事件。身为牧师的慈运理本着圣经为反抗宗教习俗的举动申辩，声称圣经没有命令要守这一教会节期，也没有要求禁食。像路德一样，慈运理诉诸于基督徒在教会等级架构及解经传统之外的唯一信仰权威——圣经。很快，新教运动的其他特征也出现了，尽管没有人称之为新教。慈运理在香肠事件数月之后结了婚，城里的另一个牧师尤利奥（Leo Jud）呼吁基于十诫毁坏教会里的圣像，这也使得尤利奥主张十诫要重新编号。⁴ 1524年间的这些针对教会传统的挑战，促使苏黎世的城市官员禁止圣像。一年后，随着慈运理和城里的其他牧师关于圣礼的辩论升温，市议会也禁止了弥撒崇拜。与路德不同，在苏黎世，教会改革计划初具雏形并扎了根，显示出按照圣经明确的教导改革教会事工的特征。

苏黎世转向新教的同时，斯特拉斯堡这座阿尔萨斯地区重要的经济宗教城市，也经历了类似的转变。肩负着说服居民和官员职责的布道家是泽尔（Matthias Zell），他从 1523 年开始传讲受路德启发的罪观、恩典观和死后生命观。泽尔的努力吸引了其他新教布道家的注意，其中最著

⁴ 改革宗新教徒将罗马天主教的第一条诫命分解为第一诫和第二诫，并将天主教的第九诫和第十诫合并为一条诫命，即第十诫。

名的是布塞尔，他于 1520 年离开多米尼克，成为德国人文主义者和改教家赫腾（Ulrich von Hutten）的私人秘书。到了 1529 年，泽尔和布塞尔说服了斯特拉斯堡的议会取缔教会的弥撒崇拜。鉴于罗马帝国的政治局势，布塞尔在调解路德和慈运理的差异中扮演了积极角色。路德和慈运理在 1529 年的马尔堡会谈后，因着对圣餐属性上的分歧成了对头。面对罗马天主教的军事入侵，在政治上生存的需要要求新教联合起来。布塞尔还引导斯特拉斯堡及其他同僚远离重洗派的激进主义，重洗派在某种意义上导致了 1524 年的农民起义，一些人将福音的属灵自由与颠覆社会等级架构混为一谈。与之同时，布塞尔使教会纪律成为教会改革的重要组成部分。改革宗新教徒不能简单地改变教会事工的架构，布塞尔坚信，他们还需要过一个悔改与圣洁的生活。在教会中任命信徒选举出来的长老，建立教会法庭来监督教会成员的道德生活，这些都是布塞尔的目标之一。这一对教会纪律的强调还引发了一个重要争议——论到监督居民与公民的道德，到底是教会还是市议会（国家）应当作为第一司法机构？这一争议甚至拓展到到底是官员还是教会具有除教的权力。

不久，瑞士联邦的其他城市开始驱除由于教会等级制度管理不善导致的宗教习俗和属灵昏暗。之所以是讲德语的牧师担任领袖，并非出于偶然。在伯尔尼，生于德国阿

尔丁根的哈勒（Berthold Haller）领导了城市教会的改革，使教会遵循圣经作为唯一的指南。1528 年，伯尔尼的牧师们拟订了改革宗新教主义的最早信条之一，伯尔尼十论纲，最初是用于辩论，但如今成为一部信仰告白。这些论纲尊基督为教会的头，基督已经透过圣经启示了自己的旨意。论纲呼吁取缔弥撒和圣像的敬拜改革，否定炼狱的教义，并允许神职人员结婚。六年后，瑞士巴塞尔市也发表了自己的信仰告白（1534 年），领导巴塞尔改教的主要牧师是厄科兰巴丢（John Oecolampadius），他也是一位来自德国的牧师，比路德年长一岁。到了 1530 年，改革宗新教徒，尤其是德语地区的，需要将自己与重洗派区分开来，这正解释了巴塞尔信仰告白关于政府官员及其佩剑、执行公义的权柄的章节。信仰告白也详细解释了罗马天主教和新教之间对于凭信心领受的基督之义的充足性上的差别，好行为不是“对罪恶的补偿”，而是“信心的果实”。如同苏黎世和伯尔尼的教会一样，巴塞尔的教会也废除了弥撒，并且禁止敬拜圣像。

1536 年，日内瓦市议会与瑞士联邦结盟——特别与伯尔尼关联紧密，改革宗新教主义成为一支超越德语地区的力量，变得真正国际化。这一年恰逢公民投票支持新教主义，以及加尔文被市议会呼召作为该市宗教改革的监督牧师。在加尔文抵达之前，瑞士的政治局势在日内瓦的宗教

定位中占据重要因素。日内瓦需要来自其他大城市的保护，弗里堡（天主教）和伯尔尼（已改革）是它的主要对手。日内瓦对新教的拥护安定了政治的结盟，市议会转向加尔文，也是另一个证据，暗示了日内瓦的需要，因为这位法国新教徒本人也是最近刚刚归信恩典的教义（具多数估计，大约在 1534 年）。加尔文还很早熟，在归正仅一年后，他就写了第一版的《基督教要义》，将书送给法国国王弗朗西斯，法国是加尔文的祖国。加尔文缺乏经验是日内瓦当局放弃与他合作的原因之一，他于 1538 年离开日内瓦，前往斯特拉斯堡。在那里，他受惠于布塞尔的智慧。加尔文要求的教会改革超越了日内瓦官员的承受范围，其中既有宗教原因，又有政治因素。布塞尔试图在新教徒中间扮演一个调解的作用，对于年轻加尔文的热心而言是一种有益的平衡。

虽然加尔文本身也一直不愿意去日内瓦，但当 1541 年日内瓦官员再次召唤他去领导教会时，他还是不大情愿，他的理想是做一名作家。然而没有一位能干的牧师掌舵，日内瓦教会就只能随波逐流。1539 年，当邻近的萨多雷托主教（Jacob Sadoleto）写信给日内瓦，劝勉他们回归罗马天主教时，市里的官员再次转向加尔文求助。加尔文给萨多雷托的回信，是早期改革宗新教主义的一个简要总结，这仅仅在路德发表九十五论纲的二是二年后。加尔文认为，

罗马的主教制度已经腐败，没有能力进行自我改革。教皇和主教未能持守真敬拜和真确的救恩教义，更糟糕的是，当他们面对新教徒的挑战，所能做的不过是控告反对者是自己谋求私利。加尔文的回信是对西方教会光景的一个流利的哀叹，领袖更关心政治和物质利益，而不是教会的圣道传讲与圣礼。萨多雷托的辩解，即主教们不过是继续做着教会一直做的事，等于无视圣经的教导，也体现了他们需要往圣经之外添加传统，因为圣经中没有天主教礼仪的根据。敬拜的真实情况也适用于救恩，不论是出于懒惰还是无知，天主教都遮盖了基督的作为，抹杀了基督拯救罪人的工作的充足性：

“正如全人类在神的眼中都是失丧的罪人，我们也坚信基督是他们唯一的义。藉着基督的顺服，他抹去了我们的过犯；藉着他的献祭，他安抚了神的忿怒；藉着他的宝血，他洗净了我们的污秽；藉着他的十架，他承担了我们的咒诅；藉着他的死，他为我们做了挽回祭。我们坚信人正是通过这种方式在基督里与父神和好，不是藉着自己的功德，不是藉着自己的善行，而是靠着白白的慈悲。当我们凭信心接受基督，并且

与基督联合，如此，按照圣经，我们就有了因信所得的义。”⁵

加尔文的回复成功地使日内瓦继续保持新教立场，同时为他赢得了邀请，回到日内瓦做主任牧师。从1541年开始，日内瓦成为改革宗新教主义的重要中心。可以肯定的是，苏黎世和巴塞尔以及他们的大学和有恩赐的牧师们，也在法国、英格兰、荷兰、海德堡、苏格兰甚至东欧（匈牙利、波兰、立陶宛）的宗教改革中扮演了重要角色。但是日内瓦为许多新教徒设立了榜样，在德语区域之外，在第二、第三代的新教徒中间，加尔文主义比路德派具有更大的影响力。其中部分是因为路德派和改革宗在圣餐上的差异，部分则归功于加尔文的天才，尤其是他在回归日内瓦之后建立的长老会教会体制。在他的《教会法令》一书中，加尔文补充了神学与敬拜改革所必需的体制改革。主教制度已经显明自己是容易腐败、缺乏胆识的，然而由地区牧师长老定期的大会或总会组成的系统，却分散了教会的权力，为规律地监督信徒和事工提供了渠道。这一教

⁵ 《加尔文致萨多雷托主教信》（*John Calvin to Cardinal James Sadoletto*），1539年九月一日，Monergism，
<https://www.monergism.com/john-calvins-letter-cardinal-sadoletto-1539>。

会治理架构在改革宗新教徒中变得流行，无疑是因为宗教改革中的人员分布。诸如加尔文这样的新教徒在他们祖国遇到的艰难局势，迫使他们迁移到其他接受难民的地区。那些流亡期间在日内瓦居住的人，例如苏格兰的主要改教家约翰诺克斯（John Knox），对于加尔文指导下这座城市所达成的教会改革程度惊叹不已。

教会改革的必要性与成就

加尔文写下他的教会治理指南三年后，他为查理五世和神圣罗马帝国王子于德国城市斯派尔的会面准备了一篇论文。罗马王子期望在对法战争中争取到路德宗和加尔文派王子的支持，这也是加尔文为罗马接受改革宗新教作为合法教会争辩的机会。他的论文《论教会改革的必要性》将新教徒的努力分为四类。前两个是救恩与敬拜——加尔文称之为教会的“灵魂”，后两个是圣礼与教会体制——称为教会的“身体”。这不是罗马天主教的罪名清单，而是审视对新教徒而言到底什么是重要的，并将罗马天主教的可怜光景纳入考虑。对于加尔文而言，问题不在于教会是否需要改革，大部分欧洲的基督徒，尤其是知识分子和神学家，都赞同教会已经有罪于管理不善、道德腐败长达两个世纪。真正的问题在于如何改革。加尔文承认，路德是从正确的问题开始了教会的改革：“当神兴起路德和其

他人，他们手持照亮我们进入救恩之路的火炬，通过他们的侍奉，建立并培养了我们的教会，包含信仰真理的关键教义，清洁、合法的作神儿女的权柄，以及人的得救，很大程度上已经落满尘埃。”然而将救恩论与敬拜、圣礼和教会纪律分离却是不可能的，它们全都连在一起：“我们坚持认为，圣礼的执行在许多方面都受到了损害和玷污，我们也认为教会纪律被变为一种邪恶而叫人难以忍受的暴政。”⁶

问题是教会改革应当从哪一部分开始，在某种层面上，答案显而易见。路德和德国王子、瑞士牧师以及城市官员已经开始了改革，但是谁来继续推进改革？加尔文厌恶那些一味指责新教徒分裂教会的人的态度，他写道，他们的观念是“教会的绝望光景使得任何补救的努力都是徒劳的，根本就没有治愈的希望……他们……得出结论说，最好不要干涉那些已经板上钉钉的邪恶。”这种态度显然否定了教会的复兴是“神的工作”，并不取决于“人的盼望与意见”，正如“死人复活”不取决于人的盼望与意见一样。加尔文说：“我们的主的旨意便是要我们传讲福音，让我们遵行他的命令。”他还建议勇于面对困境，他引用古老

⁶ 加尔文，《论教会改革的必要性》（*The Necessity of Reforming the Church*），Monergism, https://www.monergism.com/thethreshold/sdg/calvin_necessityreform.html。

的格言说：“没有任何辉煌之事不艰巨而险峻”，鼓励要“在许多困境中”抗争到底。加尔文提醒王子神的大能，那些期望教会改革的人，对于教会的忠心事工能得到复原的盼望，当与他们对神以及教会重要性的认识相称。宗教改革不是小事一桩，神也绝不轻忽教会的侍奉。

加尔文没有改变查理五世的看法，他倡导的改革也没有阻止特利腾大公会议（1545-1563）的召开，欧洲各地的主教一起谴责慈运理、厄科兰巴丢、布塞尔和加尔文的提议，即使他们看到了主教和神父的缺陷，试图使他们转向更忠心的教会教导。即便如此，论到罗马对新教主义的弃绝，主教们还是付上了保罗在加拉太书里论到犹太教派的话——“他们就当被咒诅”（加拉太书 1：8-9）。可以肯定的是，大会知道改革是必需的，天主教官方反对宗教改革，试图重塑神职人员与平信徒的热心与道德，但是没有察验允许虐待的教会结构，也没有察验使人倚靠圣徒功德、向圣徒祷告、敬拜圣物的神学，但是特利腾大公会议允许罗马天主教继续维持不改革的局面。

结果就是，除了最初对路德和加尔文教义的拒绝外，罗马天主教直到今天都没有回应新教的改教家。有些人认为，最近新教徒和天主教徒之间的合作（例如福音派天主教联合），标志着天主教开始注意到新教对福音的热心。事实上，罗马天主教中主教和元老院的丑闻不断（表明主

教制度的监督架构是存在本质问题的），对于新教教义含糊的接受，最多不过使自由派天主教徒和自由派新教徒看到，对他们来说，十六世纪分裂新教徒和天主教徒的教导，如今不再具有当年的重要性。换句话说，不仅天主教从未改革自己的道路，当今教会也具有自由派基督教的所有特征，导致二十一世纪的保守派新教徒离开受到现代主义侵染的主流教会。对于新教世界的大部分而言，改革仍然必要。但是对于尚未进行教会改革的天主教会而言更加如此。

这就是为什么宗教改革并非历史遗迹，也并不过时，对于任何关心以下问题的人，宗教改革仍然要紧：福音、讨神喜悦的敬拜、圣礼的合宜执行，以及能够帮助信徒过圣洁公义生活的教会治理体系。

第二章

唯独圣经

新教起源于马丁路德对于买卖赎罪券的反对，大部分当今的历史学家都承认，罗马天主教的这项事工遭到了严重的滥用。依照罗马天主教历史学家达菲的观点，多米尼克传教士特策尔（Tetzel）征收赎罪券款项时所用的宣传语是：“钱币叮当投钱箱，灵魂应声出炼狱。”达菲补充道：“各地虔诚的人都被这种东西恶心到。”然而教皇利奥十世却对德语地区发生的事以及天主教在教导上的歪曲视而不见。教皇的地缘政治利益与整个欧洲教区内发生的事之间存在巨大差异，达菲评论说：“久经世故的罗马，佛罗伦萨推崇经典和艺术的氛围，以及意大利错综复杂的王朝政治，皆使得教皇体系要想生存，必须成为一个玩家，这一切都没有预备好利奥十世真的去理解那些真诚信徒的存在主义焦虑。”¹ 路德只不过是分散了注意力而已。

到了 1520 年，路德对天主教会提出的问题变得更加明显，当时争议升级，从教会事工的扭曲升级到了对于合法权威的争论。利奥十世最初给路德的回应，包括让路德所

¹ 达菲（Duffy），《圣徒与罪人》（*Saints and Sinners*），153、154、155 页。

在的奥古斯丁修会的上级人员对他加以处分，并剥夺了弗雷德里克为路德提供的政治庇护。当这些策略都不奏效时，利奥十世发布了《主起来吧》诏书，谴责路德教导四十一种异端。路德加大了利奥十世的赌注，他烧毁了教皇诏书。他说，教皇的定罪“纯粹是儿戏”²。从那时起，路德便开始呼吁德国王子进行教会改革，因为天主教会显然是做不到的。在这个过程中，路德从阐述原理转向行动计划。传统教导是什么，或是教皇与议会规定了什么，都不重要了，因为那些权柄都可能出错，并且也已经出错。教义与事工的真正权威是圣经。在《致德国基督徒公侯书》（*Open Letter to the Christian Nobility of the German Nation*, 1520）中，路德写道：“既然「教皇」断言，圣灵没有离弃他们，无论他们是怎样无知与败坏，他们就敢命令自己喜悦的任何事。”然而他补充道：“如果事实如此，那么还要圣经做什么呢？”³在这封信中出现了新教与罗马天主教的历史分歧，也就是圣经与教皇权威之间的分歧。

² 马丁路德，引自达菲（Duffy）《圣徒与罪人》（*Saints and Sinners*），155页。

³ 马丁路德，引自班顿（Roland H. Bainton），“宗教改革中的圣经”（*The Bible in the Reformation*），《剑桥圣经史》（*The Cambridge History of the Bible*），第三卷，《宗教改革到如今的西方世界》（*The West from Reformation to the Present Day*），纽约剑桥大学出版社（Cambridge University Press）1963年出版，第1页。

如许多人所观察的，将一本书和一个职位相对立会带来一个问题，因为必须有人解释圣经。此外，新教“唯独圣经”的观念是，唯独圣经本身——而非传统、圣职人员或大会——是教会一切事务的权威，这个观念又遭遇到圣经正典的形成问题。这些问题就像鸡和蛋的问题，历史上是圣经先于教会，还是教会出现在圣经正典形成之前？尽管这些问题继续引发天主教护教者和圣经充足性的新教辩护者的关注，在改教时期，它们却没有被直接探讨。对于路德和那些支持他的人而言，真正的问题是天主教会是否有能力以使忠心的信徒得益、属灵需要得满足的方式监督教会。对于欧洲许多人而言，天主教会的局限是显而易见的。这个机构过于庞大臃肿，过于归属于政治格局，以至于无法胜任基督教该有的属灵侍奉。在这种情况下，新教徒需要在天主教会之外找到信仰的权威根基，这一权威就是圣经。

圣经权威

路德和其他新教徒没有为了赢得争论而凭空捏造出圣经无误和圣经权威的观念，圣经的重要性在教会中有着悠久历史。马西森（Keith Mathison）在他的书中论到唯独圣经时，大量引用了早期教父将圣经视为教会唯一真标准的证据。例如，拉丁教父特土良认为，圣经是“绝对权威”，

是衡量教义和教会生活的不变基础。他还认为，传统观念认为有些使徒的权威教导是口口相传的，而不是通过圣经文本流传下来，这种观念是荒谬的。特土良谴责诺斯底派的教导为异端，后者认为使徒们“向世界公开宣讲了一些真理，同时为少部分人保留了一些隐秘的真理。”另一个例子是三世纪拉丁美洲西部的一位著名神学家希波吕托斯（Hippolytus），他说：“弟兄们，只有一位神，我们认识神都是从圣经得知识，除此之外再无别的源头。”公元四世纪，耶路撒冷的主教西里尔（Cyril）宣称：“论到神圣圣洁的信仰奥秘，离了圣经，人就不当传讲哪怕随随便便的一句话。”同样的，奥古斯丁也论及圣经的权威地位：“圣经为我们的教导提供规范，使我们不敢比它更加明智。”⁴

因为圣经正典直到 393 年的希坡会议（Council of Hippo）才被公认，因此有人可能会问，这些古教父所说的“圣经”到底是指什么？事实上，许多四世纪决定新约正典的大会，本质上并非普世的，它们都是地方会议，并不对全球的教会构成约束。许多情况下，它们所决议的是关于敬拜中除了旧约之外还应阅读那些圣经经文。例如，史

⁴ 引自马西森（Keith Mathison），《唯独圣经的形成》（*The Shape of Sola Scriptura*），爱荷达州莫斯科正典出版社（Canon Press）2001 年出版，25、27、31、39 页。

密斯（Christian Smith）认为教会存在于圣经正典形成之前，因此圣经实际上依赖于主教们的权威决议：

“基督教会在前三百五十年间，是按照什么圣经权威运转？那时他们还没有完整的新约，即今日新教徒宣称是基督徒信仰与生活唯一必要权威的新约（与旧约一起）……此外，为那些主教和神学家授权的是是什么，使他们能做出如此里程碑式的决议？新约本身的正典地位就是因为天主教的主教和神学家决议出来的？在这种情况下，福音派怎能相信新约本身呢？”⁵

这是天主教护教家经常进行的一种论证，尽管它未能看到，天主教会直到十六世纪的特利腾大公会议才对正典有了一个清晰具有约束力的定义。但它也未能看到，哪怕在 393 年之前，主教和神学家们对于圣经的内容都是有认知的，即旧约之外哪些书卷是他们称之为圣经的。有些清单在新约书卷上有些诧异，然而教会总体上对于权威书卷具有共识，正如旧约圣徒对于哪些旧约书卷是圣经具有共识一样。

⁵ 史密斯，《如何》，42-43 页。

梅茨格（Bruce Metzger）所写的新约圣经形成史表明，使哪些书卷定为正典，标准不是主教或大会，不是他们列了一个清单决定哪些书卷是正典，而是耶稣和使徒的见证所决定的。他认为，原初的圣经就是耶稣自己所说的话，而耶稣的讲道集开始流传，为福音书的叙事提供了背景。在耶稣话语之外，是使徒们对于耶稣教训与行为的解释，正如保罗早期的几封书信。梅茨格补充说，在第二和第三世纪，出现了主教和神学家的著作，它们对基督与使徒的信息含义进行了进一步的思考。与之同时，信徒们明白这些后来的著作与先前带有基督与使徒直接印记的书卷之间的差别。使得正典（权威无误的书卷）更加明晰的，还有当时兴起的挑战一些正典书卷的异端邪说，例如马西昂派。结果就是出现了一部教会视为与旧约具有同等权威的“基督教正典”，这一结果不是“个人与大会决议”的结果，相反，它是由“多种影响力与环境”模造的一个过程，信徒只能解释为神对教会的护理，以及圣灵在基督徒和牧会侍奉中的工作。⁶

⁶ 梅茨格（Bruce M. Metzger），《新约正典：起源、发展与意义》（*The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*），牛津克拉伦登出版社（Clarendon Press）1987 年出版，7-8 页。

在这场新教徒与天主教徒关于圣经与传统的辩论中，还有一点值得注意，那就是主教制度、大会制度与教皇权威的观念并非从天而降，而是随着时间发展形成的。本书后面有一章将专门针对这一点进行探讨，但认为教会出现在圣经之前，这种观念很少考虑到，天主教护教家诉诸于的教会权威——尤其是教皇权威——在前四个世纪都不甚清晰。因此，史密斯的问题可以这样问：“天主教徒怎能信任主教呢？他们的现代形式之所以存在，是因为他们需要捍卫和保护自己免受对其权威的挑战。”早期教会并不如现代教会一样拥有圣经，但是早期教会也没有见证彼得登上圣彼得大教堂的教皇宝座。更重要的是，如果主教对于确立新约正典如此胜任，如果他们透过自己的主教权威便可获得权威的教导，那么他们为什么还决定确立圣经正典呢？将新约正典如同旧约那样确立，主教与神学家们等于是设立了一个与自己作对的权威，集结了一系列可以审判教会圣职人员的书卷。如果他们仅仅依赖于自己的审议、裁决与教导，对于他们来说倒是更好，可以防止教会中生发错谬。如果早期教会对于基督和使徒带来了哪些正典书卷不具有清晰的认知，也就不存在教会教导与决议的标准，那对他们倒是更好。

中世纪，圣经作为神圣真理无与伦比的源头地位得以保持。圣经当然不是独立存在，研究基督教真理还涉及到

许多其他文本和考量。例如，神学研究包括对于语录的研究，或是对足够相关、需要考量的教义与哲学辩论进行简短的学术考量。这些语录一般包含圣经注释。另一个影响到圣经权威的因素是正典本身，以及圣经是否包含伪经，后面这点知道中世纪后期都是如此。此外，圣经的解释常常取决于辨别文本的多种意义——历史、道德、属天及属灵含义。学者们研究、讲道人传讲的圣经是武加大译本，即耶柔米翻译的圣经拉丁文译本，这个译本有其缺陷，但是教会权威将其视为标准译本。十四世纪，文艺复兴时期再次掀起一股学习古文献的浪潮，意图复原古希腊文和拉丁文的文本，这也促使人们对于拉丁文的武加大译本背后的希伯来和希腊文圣经兴趣重燃。中世纪另一个影响圣经地位的教会生活元素是传统的地位，即一套广泛的宗教真理，圣经是其中一部分。有时候这些传统仅仅意味着用教会已经认可和继续传讲的真理来解释圣经本身。在其他情况下，传统包括对基督和使徒未成文的教训的认知，尽管未成文，却在教会流传下来，如今是基督教真理的一部分。不论有多少释经障碍需要跨越，这一切背后都是对圣经是神显明的旨意的坚定委身，教会不能离开这一委身，否则一定会迷失方向。

从一些例子可见，中世纪对于圣经的高度重视是显而易见的。首先是托马斯阿奎那对信心与理性关系的阐述，

注意，这位中世纪最伟大的神学家、教会的医生知道，理性（通过本性可以知道的）所能理解的关于神与神圣启示的事，只能是对于认识和理解救恩而言所必须的事：

“关于神，我们宣认两种类型的真理，有些关于神的真理是超出了人类理性的理解能力……从合理之事开始，我们的理性知道神存在，以及其他必须归于第一原则的特征。因此，有些关于神的真理是人类理性所能理解的，然而还有一些则绝对超出了人类理性的范畴。”⁷

另一个关于中世纪圣经权威的例子，是十五世纪教会会议至上主义者诉诸于圣经来反对教皇，他们想要约束和改革教皇体系。路德提到了本尼狄克修会的修士尼科洛（Nicolo de Tudeschi），他最终成为巴勒莫的大主教，在关于教皇权威的辩论中说：“论到信仰问题，如果一个人是受到新旧约可靠的依据所驱动，那么这个人的话比教皇的话更可信。”⁸ 尼科洛的话本身不是权威，但它的确显示，

⁷ 托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas），《哲学大全》（*Summa contra gentiles*），印第安纳州南本德圣母大学出版社（University of Notre Dame Press）1957年出版，第31页。

⁸ 马丁路德，引自班顿（Bainton），《宗教改革中的圣经》（*Bible in the Reformation*），第2页。

信徒和教会人士视圣经拥有独立于教会体系与规章之外的权威。

因此，路德诉诸于唯独圣经，既非不寻常——基于圣经在中世纪教会的地位，也非难以置信——基于他所面临的处境。教皇利奥十世只不过是另一个无法将自己的政治野心同属灵职责区分开来的神职人员而已。正是这个教皇，因着金钱的缘故，任命布兰登堡的阿尔伯特（Albert of Brandenburg）担任三个主教职位，以此换取两万五千个金币。为了匹配这价格，利奥十世给了阿尔伯特独家特权，允许他在美因茨和布兰登堡地区出售教皇大赦赎罪券，收入的一半归阿尔伯特，一半归利奥十世。这种情况下，路德应当赞同教皇体系的属灵洞察力和权威吗？罗马天主教的捍卫者们，几乎从未承认文艺复兴时期教皇体系的自私自利，以及试图操控基督教世界的“属灵”事务。诚然，对于改信的新教徒而言，天主教的魅力很难与 1500 年代教会等级架构的腐败相调和，也很难与当时人尽皆知的事实相调和，即教皇体系对于教会与社会的属灵福祉毫无贡献。圣经还是教皇？对于路德来说，这是一个简单的决定，尤其是中世纪教会中，没有人质疑圣经是神圣真理与救恩信息的贮藏宝库。

唯独圣经的含义

路德基于圣经反对教皇，反对教皇体系人尽皆知的失败，听起来既释放又合乎常理。唯独圣经似乎消除了教皇体系——许多人称之为暴政——对教会改革的束缚，也符合中世纪的奉献与对忠于圣经的重视。主张唯独圣经，最惊人的地方在于它构成对罗马教皇的直接攻击。路德在《致基督徒公侯信》中这样说：

“他们无耻地说，教皇不可能在信仰问题上犯错，无论他是好是坏，为此他们大量引用「圣经」……他们必须承认，我们中间有许多敬虔的基督徒，拥有对基督的真信心、基督的灵、悟性，也拥有基督的话语和意念，为什么他们要弃绝自己的话语和悟性，跟随一个既没有信心也没有圣灵的教皇……既然我们都是祭司，拥有同一个信心、同一个福音、同一个圣礼，那么我们怎能没有用来试验和判断信仰事务正确与否的权威呢？保罗的话斩钉截铁，哥林多前书二章：‘属灵的人能看透万事，却没有一人能看透了他。’”⁹

⁹ 马丁路德，引自班顿（Bainton），《宗教改革中的圣经》（*Bible in the Reformation*），第2页。

随着时间的推移，倚赖圣经作为救恩的无误指南，而非人甚至教会会议可能出错的话语，这种观念逐渐成为新教教义的一个突出特点。

在路德宗和改革宗早期的信条中，圣经的权威成为新教的标志。对于路德宗而言，对圣经见证与权威的依赖无处不见，但“唯独圣经”本身并未成为一个信条。例如，奥斯堡信条（*Augsburg Confession*, 1530）是一个德国贵族致国王的早期新教信条，第四条论称义中，使用圣经作为其教训的根基：“他们教导，人不能靠着自己的能力、功德或行为在神面前称义，而只是因着基督的缘故透过信心白白称义，他们因着信被神悦纳，他们的罪因着基督得着赦免，基督以他的死为我们的罪付上赎价。神因着人的信将基督的义归算给人。罗马书三章四章。”

但第六条论顺服中，奥斯堡信条既援引了圣经，又引用了古教父——即基督在路加福音十七章的教训和安布罗斯的教导。当墨兰顿（Philip Melanchthon）为回应新教徒的批判，为奥斯堡信条辩护时，他再次引用圣经作为路德教导的权威，但是圣经的充足性本身尚未成为信条的一部分。有人说教会权威已经本着圣经驳斥了奥斯堡信条的内容，莫兰顿回应说，他们“离本着圣经推翻我们的立场还差得很远”。稍后在他第 15 条的辩词中，墨兰顿再次显出了新教徒的基本逻辑，即圣经总是教会教导与事工的终极

权威：“我们从哪里知道，非神命令的人所设立的仪式是正当的？没有神的话，神的旨意就无法确定。要是神不认可这些侍奉又如何呢？因此，反对方如何确定他们是正当的？没有神话语的见证，这就不能确证。”

然而，对于改革宗新教徒来说，对圣经权威的确信是明确的，并且是信仰的基要教义。例如，伯尔尼十信纲前两条都是关于圣经：

1. 以基督为首的圣洁的基督教会，是出于神的话，并维系于神的话，而不听从陌生人的声音。
2. 基督的教会不在神的话语之外设立任何律法和诫命，因此人的传统若不是在圣经中有依据，对我们就没有任何约束力。

同样的，四城信纲（*Tetrapolitan Confession*, 1530）也是一样，这个信纲由布塞尔所写，旨在向国王解释改教城市中新教的特征，信纲的开头肯定了圣经是讲道的根基和危机时期可靠的指南：“各地的神的女儿，一直都诉诸于圣经的权威”（第一章）。1559 年的法国加西亚信条（*Gallican Confession*）是改革宗教会最早、最全备的信条之一，这个信纲是法国教会倚靠日内瓦的加尔文写成，

前五章中有四章都是关于启示与圣经权威，中间夹着对神和三位一体的宣认。第五章中，法国教会宣信：

“我们相信这些书卷中的圣道是从神而来，也唯独从神领受其权威，而不是从人。它是一切真理的统领，包含侍奉神和得救所需的一切知识，不论是人还是天使，都不能从中减少或添加。因此，没有权威可以与圣经敌对，不论是遗传、习俗、流行、人的智慧、判断、宣言、法令、信条、大会、异象或神迹，相反，一切都应当按照圣经检验、规范和改革”（第五章）。

这一直是新教徒的呼声——诉诸于一个比教会或古教父更高的权威，诉诸于神的话语本身。诉诸于圣经并非是一个争议之举，而是质疑教会的权威与传统。但是在无误权威的问题上，哪一个更说得通呢？诉诸于教会里没有受到圣灵启示的官员或神学家，不论他们有多智慧和敬虔，还是诉诸于神的启示话语本身？当教皇的政治野心已经笼罩了他对于教会健康与安危的判断力，以教皇为权威到底还有多大意义？唯独圣经是基督教的基本立场，新教徒重塑了圣经的地位，圣经是神的百姓找到永恒生命的地方。

当然，罗马天主教的当权者可不是这么看待唯独圣经的。在特利腾大会上，这个因着战争、瘟疫和国家、教会

政治的缘故召开了长达二十年的会议上，天主教有机会回应许多人所呼吁的改革。在 1545 到 1549 年第一次主教和红衣主教开会期间，有超过三十位主教谈到了圣经的问题，其中包含一系列的问题：“伪经是否是正典的一部分？方言的译本呢？讲道应当在多大程度上基于圣经？传统的问题对于天主教同样重要，如欧迈力（John O’ Malley）在他写的教会会议史中所言，教会几乎很难确定传统到底有多少，因为天主教的传统太多了：教义、纪律、教会治理、使徒统绪——有些是基于圣经，有些则显然缺乏圣经依据。“周五禁食？婴儿洗？十字架的标志？守主日？私下告解，”欧迈力写道，“前面的会议所作的决议属于传统吗？教父们的写作又算不算传统呢？”¹⁰ 新教徒几乎没有一个又长又详细的教会教导与实践的质疑清单，因为基督教在欧洲仍然处于不稳定中。为教会赋予一定的一致性的，是教皇的权威与超越性。尽管教皇对于教会的教导，不如巴黎的神学家那样具有本质贡献，但是教皇权威为礼拜、条例和圣礼设定了规范。这种对于平信徒、神父、修士和修女的影响力，即使是阿奎那也从未有过。教皇体系能给教

¹⁰ 欧迈力（John W. O’ Malley），《特利腾：大会上发生了什么》（*Trent: What Happened at the Council*），马塞诸塞州剑桥哈佛大学出版社贝尔纳出版社（Belknap Press of Harvard University Press）2013 年出版，第 92 页。

会带来规范，然而这也带来了问题——教皇体系可以赋予一致性，却也可能滥用其权利、扭曲信仰。

论到唯独圣经这个具体问题，大会与会者意见不一，他们的问题部分在于古代和中世纪神学家清楚的声明，如欧迈力所言，他们持守“唯独圣经的原则”。实际上，基奥贾、雅科博和拿吉安的主教坚持认为，将传统与圣经相提并论是“不虔”。¹¹ 即便如此，关于圣经的决议主张，神已经透过来自基督、使徒和圣灵启示的“成文书卷和不成文的传统”启明福音。决议还主张，天主教会以“完整的秩序”保存了基督和使徒的福音。显然，大会认为这应当可以作为对新教的满意回应，尽管这种语言明显拒绝了唯独圣经的观念。然而教皇保罗三十世却希望进行比这更多的改革，特利腾大会补充了决议，要求主教们传讲福音，甚至强调这种传讲应当是主教们的首要任务。这一要求本身表明，主教们先前从事其他职务，并未理会基督对彼得的命令“喂养我的羊”（约翰福音 21：17）。在这个意义上，特利腾大会引入了自己的改革蓝图。尽管如此，它的决议却没有对教皇权威发出任何挑战，也没有允许圣经来检验等级架构中的教会政治。还有一点值得注意，特利腾不是对圣经与传统简单地采用了一种不同视角，大会还禁

¹¹ 欧迈力 (O' Malley)，《特利腾：大会上发生了什么》（*Trent: What Happened at the Council*），93、95 页。

止带来宗教改革的那种对圣经的高举与诉诸：“为了抑制任性的灵……任何人不当在信仰与适合基督教教义的道德方面，依靠自己的技能解释圣经，任何人不当胆敢将圣经解释得与他圣洁的母会相悖，圣经的真实含义与释义，只能由这一圣洁教会从事。”大会补充道，任何有罪于如此释经的人，都将被“法律规定的刑罚制裁”。¹²

圣经与传统实践

尽管特利腾大会实际上使得圣经在天主教中的地位比以前更高，但是教会与教会传统的权威，仍然使得圣经在天主教的教义与实践体系中暗昧不明。十六世纪后，新教徒与天主教徒之间的特征差异在于：前者依赖圣经，后者则处于教会的权威之下。自十六世纪以来，分歧变得如此典型，以至于新教徒和天主教徒可以轻易地基于他们对于圣经或教会的忠诚彼此嘲笑。例如，在十九世纪的美国，新教徒通过发放圣经建立圣经社区，坚持在公立学校设立祷告和读经，并且设立主日学，以提高对于圣经的知识和应用能力。天主教徒则跟随从罗马而来的灵修传统，着重

¹² “关于圣经的编写与使用的决议” (*Decree Concerning the Edition, and the Use, of the Sacred Books*)，《特利腾大公会议信纲与决议》 (*The Canons and Decrees of the Sacred and Oecumenical Council of Trent*)，沃特华斯 (J. Waterworth) 翻译，伦敦多尔曼出版社 (Dolman) 1848 年出版，第 19 页。

强调圣心（一张带有荆棘冠冕的心的图片）、拉丁文弥撒和玫瑰经，以及神迹故事，例如童女马利亚的幻影。根据天主教至圣救主会的一名领袖的话说：“我们是教会与真理的孩子，我们的仇敌是异端或非信徒，因此，我们的职责就是感到冒犯，并向公众揭露新教的错误教义。”¹³ 实际上，特利腾大会击败了路德，将圣经牢牢掌握在主教与神父的手中，与新教教会与社会形成对照，后者的情况下，圣经的翻译和出版使得任何可以阅读的人，都能轻松拥有上帝的话语。

罗马天主教徒——尤其是改信的新教徒中的一个常见抱怨，是教会不鼓励信徒学习圣经知识。在一个天主教网站上，一个人哀叹“天主教徒基本上对圣经所知甚少”，原因是“对于圣经采用的反宗教改革的策略，数百年来已经成了天主教会的标志”。¹⁴ 另一篇网络文章指出，“五十年前，我们没有英文的弥撒崇拜，也没有一个三年的经文选读周期，甚至没有一个基于福音的宣讲——相反，它们都是基于教会的教导或实践。五十年前，第二次梵蒂冈

¹³ 引自麦克格雷伊（John T. McGreevy），《天主教与美国自由的历史》（*Catholicism and American Freedom: A History*），纽约诺顿出版社（W. W. Norton）2004年出版，第27页。

¹⁴ “天主教徒不懂圣经”（Catholics Don’ t Know the Bible），Make Church Matter, 2013年八月29日，<http://nativitypastor.tv/?p=1260>。

大会之前，圣经在大部分天主教徒的生活中发挥的作用微乎其微。”¹⁵ 甚至是美国的主教们也承认，罗马天主教在圣经上面是有问题的：

“直到二十世纪中叶，信徒阅读圣经并为自己解经，是改教后欧洲新教教会的标志。新教徒否认教皇和教会的权威，声称人们可以自己阅读和解释圣经。与此同时，天主教徒在阅读圣经上很灰心，将读经和释经视为是‘新教徒的事’，这甚至影响了对于圣经的研究。直到二十世纪，一直都只有新教徒才积极拥戴圣经研究。”¹⁶

第二次梵蒂冈大会旨在改变罗马天主教对于圣经的态度，如朱利安（Elizabeth Julian）所言，“第二次梵蒂冈大会为天主教徒打开了圣经”，在《启示宪章》中提倡“轻松获取圣经”，并在宪章中鼓励在圣礼仪式上建立一

¹⁵ 朱利安（Elizabeth Julian），“第二次梵蒂冈大会与圣经”（Vatican II and the Bible），*We1-Com*, 2012 年十二月 2 日，<http://www.wn.catholic.org.nz/vatican-ii-and-the-bible/>。

¹⁶ 库提斯（Daniel Kutys），《天主教对于读经的转变》（Changes in Catholic Attitudes toward Bible Readings），美国天主教主教大会（United States Conference of Catholic Bishops），<http://www.usccb.org/bible/understanding-the-bible/study-materials/articles/changes-in-catholic-attitudes-toward-bible-readings.cfm>。

种“对圣经温暖活泼的爱”。同样的，美国天主教主教大会上，库提斯（Danial Kutys）观察到，第二次梵蒂冈大会促进了天主教徒对于圣经更大的认知：“弥撒是用当地语言进行的，弥撒中阅读的圣经完全是用英文朗读。成人信仰塑造计划开始发展，教区中最常见的计划是专注研读圣经。”¹⁷ 先不谈培养读经和研经的挑战有多大，天主教灵修生活中的这些变化中有一点非常奇怪，那就是特利腾大会四百年后，罗马天主教等级架构终于处理了路德和其他新教徒提出的问题。换句话说，甚至是罗马天主教会，如今也承认圣经应当是教会教导与生活的中心，而新教徒早在十六世纪就确知这一点了。如果天主教在改教家提出的时候拒绝了这些真理，那么并非主要是因着圣经的神圣启示问题，而是为要保护主教和红衣主教的特权，他们有时候更关心获得王子与国王的赞赏，而不在乎他们对普通信徒的属灵福祉做了什么。

¹⁷ 库提斯（Kutys），《天主教对于读经的转变》（Changes in Catholic Attitudes toward Bible Readings）。

第三章

福音

宗教改革并非是由于 1517 年作为一个周全的计划诞生，为要补救欧洲教会在教义、敬拜与治理上的缺陷。在马丁路德的例子中，它的确始于反对罗马天主教会的歪曲教导与实践。随着双方论战的升级，一方捍卫特定的行为与背后的观念，一方则是质疑，如此出现了划分新教与罗马天主教的明确界限。这一点甚至在宗教改革的主要教义上也是如此，即因信称义上的教义。

这一教义的一个发展迹象是瑞士伯尔尼市议会所称为的宗教辩论，于 1528 年一月举行，这个事件是市政府安排的，旨在平息瑞士联邦内的罗马天主教行政区与苏黎世之间日益增长的敌意。1522 年，慈运理在苏黎世领导教会往新教方向改革。这一事件持续了三个星期，有两百五十名神学家参加，其中既有拥护新教者，也有天主教人士。辩论在城里的方济各教堂举行，辩论的基础是伯尔尼十论纲，是由先前科尔比（Franz Kolbe）与赫勒（Berchthold Haller）之间的辩论延伸出来的文本。最终，两百位神学家投票支持以下偏向新教的立场，四十八位投反对票。其中只有一条论纲与因信称义的教义接近：

3. 基督是全世界罪恶的唯一智慧、公义、救赎和满足。因此，当我们宣称得救另有根基时，就是在否定基督。

另一条论纲明确了基督的中保工作，这一点也与称义的教义相关：

6. 正如唯独基督为我们死，他也是父神与信徒之间唯一的中保。因此，宣称或祈求其他中保，就是与神的话相悖。

然而，1559 年法国信条以及 1563 年海德堡要理问答中出现的那种精确度，在 1520 年代并不明显。实际上，慈运理的六十七论纲写于 1522 年，是改革宗新教最早的信条，其中从未出现“称义”一词。第二条信纲的确总结了福音是“基督、神的真儿子”，使“他天父的旨意”为人所知，拯救“我们脱离死亡”，使我“我们藉着他的无罪”与神和好。

马丁路德与天主教相争时，甚至他自己也没有将因信称义的本质精确化。例如，在马丁路德著名的九十五论纲中，“称义”一词并未出现，尽管他攻击了赎罪券背后的神学。“信心”一词也未在路德的笔下出现。实际上，九十五论纲更多是关于真悔改的本质。首先是命令：“当我们的主耶稣

基督说：“你们要悔改”（马太福音 4：17），他决定了信徒的整个生命都是悔改的生命。”十三年后，当路德宗神学家预备一份声明呈给国王查理五世，旨在解释新教时，奥斯堡信条第四条关于称义的部分很简短，表明了这一教义的基本点：“人不能靠着自己的能力、功德或行为在神面前称义，而只是因着基督的缘故透过信心白白称义，他们因着信被神悦纳，他们的罪因着基督得着赦免，基督以他的死为我们的罪付上赎价。”信心的功用是管道，信徒藉着信心领受基督的义，这一点从下面这句简短的话表达出来：“神因着人的信将基督的义归算给人。”

许多欧洲人不喜欢他们的教会，改革的呼声来自四面八方，甚至从教会内部发出。但只有新教徒超越了呼吁教会持守自身圣洁标准的一般呼声，特别地声讨天主教虐待背后的错误神学。也只有新教徒带来了一种牧养性的神学，回应人们对于罪、神律法的要求和审判之日的真实恐惧。那些在教会里当权的人，若不是为了维护教会的等级制度而阻挠改革，或许会更加应变。领导新教改革的牧师和神学家们挑战天主教一贯的行事作风，代价要小很多。尽管如此，要想对救恩达成合宜的理解，仍然需要来回的彼此批判、辩护和提炼。尽管许多天主教徒后来也认识到教义的发展，解释说有些真理需要一段时间浮现并明晰，然而教义发展从新教发展伊始便处于核心地位。实际上，西方

基督教因着路德最初的挑战，发展出了罪人与神和好的两种彼此区分的神学，一个是罗马天主教，一个是新教。新教于 1520 到 1560 年间发展出了唯独因信称义的教义，天主教于 1546 到 1563 年间以特利腾大会回应。直到那时，新教与罗马天主教之间才变得泾渭分明。

赎罪券的问题

1845 年，纽曼（John Henry Newman）提出了教义发展理念，作为追溯天主教教导中变化的延续性的一种方法。这尤其有助于理解为什么尽管特定教义看起来与先前教导冲突，但因着对于真理持续和扩展的理解，它们仍然具有延续性。在这里，教义并未改变，若是承认教义变了，就等于承认矛盾。相反，教义不过是发展了。纽曼的观念有助于理解教皇通谕，以及特利腾大会与第一次梵蒂冈大会（1870-1871）之间的教会大会决议。但它过于假设了罗马天主教会在十六世纪以前的一致性。尽管教皇体系为西欧基督教带去了一定程度的秩序，但它带来的秩序主要是行政上的。教皇很少教导，从不写礼拜文，也几乎从不发表所有主教都应当在自己教区内使用的要理问答。换句话说，1500 年代，罗马天主教并不是单一的某件事物。1000 到 1500 年间的西方基督教是如此病态，以至于诸如赎罪券那样规模的荒谬与扭曲，其发生是必然而非令人震惊。

第四次特拉兰大公会议（1215 年）是教会初期大公会议（例如尼西亚和迦克墩）至特利腾大会之间，罗马天主教第一次发表信仰告白的大会。这是一场繁忙的大会，处理了七十一项议题，从神父的薪资到犹太人在基督教世界的位置，到发起另一次十字军东征。大会甚至应许信徒，“为了驱逐异端而背起十字架为教会争战”，可以获得与“那些进入圣地拯救以色列的人”同等的赎罪券（第三章程）。大会议程摘要上的第一件是一个信仰告白，尽管简短，却总结了罗马天主教的主要教训。三段的第一段肯定了三位一体，第二段解释了基督的神性和地上的侍奉（由“永远的童贞女马利亚”所生），还有基督的死、复活、升天与末日的再来。

第四次特拉兰大会的第四段，是唯一直接涉及到救恩的一段。肯定了独一的大公教会，“在这教会之外，没有人将会得救”。接着肯定了变质说，也就是基督的“身体和血真的在圣坛上存在于饼和酒的形态当中，饼和酒的本质藉着神的能力发生了改变，成为基督的身体和宝血”。大会同时处理了洗礼的问题，“任何人”只要跟随“教会设定好的形式”，都可以为人施洗。大会教导，洗礼“为成人和孩童带来救恩”。受洗之后，如果基督徒犯了罪，他们就需要“通过真心的忏悔”得以恢复。这一简洁的段落表明了罗马天主教救恩论的实质，直到今日还有人如此

相信。在洗礼中，人向基督活了，他的原罪被洗净。为了保持得救的地位，教会成员需要进行忏悔，以便为可饶恕的罪获得宽恕，从神父那里获得赦罪以及道德犯罪的惩罚。实际上，洗礼成了教会的入会通道，教会之外无救恩。而赎罪的圣礼在向神父告解罪恶之后，是为了补救继续犯的罪。弥撒则是分享基督，是天主教徒领受赦罪之恩和追求圣洁的方式。

在这一贫瘠的救恩论之外，还有教皇与神学家关于死后生命的教导——炼狱，死去的信徒要么通过自己承受炼狱成为圣洁，要么通过其他圣徒的功德成圣。炼狱的缘由是为罪付上暂时的刑罚。因着某些缘故，基督的功德只能应用于罪的永恒刑罚，但是得罪个人或社会机构却无法由基督的慈悲遮盖。结果，中世纪的教会开始发展出了功德库的概念，基督和圣徒的功德可以应用于活着的信徒。只有到了十五世纪，教会官员才开始将基督和圣徒的功德应用于死人，换句话说，就是那些在炼狱里的人。这就是路德反对的赎罪券的原初体系，信徒可以为自己或死去的亲人买赎罪券，作为向教会的感恩奉献支持教会事工。1343年，教皇克拉蒙六世发表诏令《唯一诏书》，颁布了赎罪券体系，不仅规定了价格，而且还规定了属灵的要求，例如祷告和忏悔，因此宣告教皇批准这项实践。在路德时代，

赎罪券是炼狱教义的副产品，买卖赎罪券成了多年的一宗大生意，也使得罗马得以有资金建造圣彼得大教堂。

特策尔靠卖赎罪券发展出了一桩事业，¹ 他早在 1502 年就开始卖赎罪券，到了 1517 年，教皇利奥十世任命特策尔为欧洲德语地区赎罪券的主要行政官。据可靠的历史资料表明，从特策尔贩卖的赎罪券的收益，即用以支付罗马圣彼得大教堂的建设，又用以支持勃兰登堡的阿尔伯特从教皇利奥十世手里购买的大主教职权。特策尔从未去过路德的家乡威滕伯格，是因为当地领袖弗雷德里克的缘故，他禁止了特策尔前往。但威滕伯格的百姓却跋涉去听特策尔的讲道，并向他购买赎罪券。这一切驱使着路德写了九十五条论纲，包含如下部分：

¹ 按照现代罗马天主教要理问答，第 1471 问，“甚么是大赦（赎罪券）？「大赦，是在『罪过已蒙赦免』后，因罪过而当受的暂罚，也在天主前获得宽赦。按照指定的条件，准备妥当的信友，通过教会的行动，获得暂罚的赦免。教会是救恩的分施者，藉著自己的权利，分施并应用基督及诸圣的补赎宝库」。「大赦可赦免『部分』或『全部』的暂时罪罚，依此可分为『限大赦』和『全大赦』」。”要理问答还宣称：“信友可获得大赦，以裨益自己，或用来救助亡者。”要理问答接着教导，基督徒可以如此获得大赦：“教会依据她由基督耶稣得来的束缚和释放的权柄，给予大赦；她为了个别的基督徒的裨益伸出援手，并为他们开启基督和诸圣人功绩的宝库，让他们从仁慈的天父获得他们罪过暂罚的赦免。教会不但愿意透过大赦帮助基督徒，并且鼓励基督徒实践虔诚、补赎和爱德的工作。”因为天主教教导那些在炼狱中的人“是圣徒团契的成员”，因此活着的基督徒可以为死去的信徒获得大赦：“既然那些处于炼净过程之中的已亡信友，是诸圣相通的肢体，我们能帮助他们的一种方式，就是为他们获得大赦，好免除他们罪过的暂罚”（第 1478-1479 问）。

27. 他们教导钱币叮当投钱箱，灵魂应声出炼狱，这不过是人的教义。

28. 可以肯定的是，当钱币投进钱箱，贪婪和贪财就会加增。但当教会代祷，结果唯独在上帝手中。

在流行的关于宗教改革的观念中，自九十五条论纲之后，其余的就是历史了。实际上，路德在发表这些辩词之前的一年中，已经讲了三篇反对赎罪券的讲道。他当时主张，即使是暂时的刑罚，在死人的身上也永远无法确定，因为赦免只取决于真诚的忏悔与认罪，没有人能知道一个死人真诚与否，哪怕是教皇也不能。路德还声称，如果教皇有权向死者宣告赦罪——这是改教家相当质疑的观念，那么他不向炼狱中的所有基督徒宣告赦罪就是非常残忍了。最后，路德声称买卖赎罪券是适得其反、搬起石头砸自己的脚，因为这样的教义是毁坏虔诚，即真正的悔改与认罪，这恰恰是忏悔的圣礼旨在促成的。

对于路德而言，赎罪券仅仅是罗马天主教腐败的冰山一角。赎罪券与忏悔的圣礼相关，凸显了天主教对于救恩的理解是多么不稳定。罪人需要为罪代赎是肯定的，但是他们要如何赎罪，以及信徒的行为如何仰赖恩典以及特别是基督的工作，却是不明确的。甚至在圣餐当中，天主教极其看重与着重巩固的这一实践中，事实也是如此。换句

话说，路德和特策尔彼此对立，但在罗马天主教会中，这样的分歧和辩论很常见。在特利腾大会之前，教皇底下的各个教区的教导与实践有所不同。

出售赎罪券造成的滥用，引发了关于天主教救恩教导的进一步质疑。虽然与大学里的神学家或宗教体系中的知识分子的教导相比，教皇与大会制定的必须相信的无误教导并不多。宗教改革前夕，罗马天主教的救恩论是以有形教会为恩典的分配者，神父是由主教任命执行洗礼、忏悔礼和弥撒，主教是由教皇任命的，而教皇前面就是使徒。正如十六世纪的德国的历史环境所表明的，平信徒对于可饶恕之罪得赦免的渴望，为买卖赎罪券带来了巨大的商机和市场，这引发了路德对特策尔的忿怒。火上浇油的是王子与教皇以此牟利，如此这个系统便是在属灵与财政上渎职与虐待。即便是《新天主教百科全书》（*New Catholic Encyclopedia*）中，关于赎罪券的部分也承认，天主教关于赎罪券的教导容易被滥用：

“赎罪券的普及对于中世纪社会的福祉起到了不小作用，因着赎罪券这种物质和财政上奉献，伟大的大教堂和修道院得以建成并修缮，学校和大学落成，医院得到维护，大桥也建成了……尽管如此，传讲与发放赎罪券的过程中，滥用却很快出现。主教扩大了赎罪

券的数量，讲道人夸大了赎罪券的功效。当赎罪券是作为金钱奉献时，也就是为了修缮教堂或建造新教堂，征收者……常常收到比应付的更多的钱，从而自己从中牟取私利。此外，并非所有钱都用在了宣传赎罪券时所说的那些地方。”

到了 1567 年，罗马认识到了这个问题，禁止出售赎罪券。但在 2000 年，教皇保罗二世鼓励主教们恢复发放赎罪券的做法，作为迎接新千年的一部分。

将宗教改革视为一个反抗案例，只是反对罗马利用寻常百姓对于罪得赦免的渴望，为建造大教堂和供奉圣职而压榨他们，这是过于简单化了。然而赎罪券的实践及其相关教导，的确暴露了天主教的眼中缺陷，并且，潜在的不同动机混合在一起，也使得赦罪的事工更加复杂。路德肩负了宗教改革早期的大部分重担，可以肯定的是，十六世纪许多神职人员都意识到天主教需要改革，诸如伊拉斯谟（Erasmus）和莫尔（Thomas More）这样的人文主义者，很容易看到文艺复兴时期教皇的滥用权柄、神职人员追求地位与影响力的世俗化，以及神父和修士的伪善，他们教导基督徒的美德，却未能实践自己所传讲的。尽管如此，没有人如路德一样如此公开地质疑天主教关于救恩的教导，他对堕落、罪、基督的死与复活以及信心的教导，为更多

西方基督徒打开了重新考察圣经的大门，也将他们带回早期教会，看到天主教是否已经离弃了基督和使徒的教训。在路德挑起的动乱中，出现了改革宗新教主义的萌芽。

关于称义的争辩

尽管新教徒需要一点时间发展自己的称义教义，但到了 1536 年，路德宗与改革宗新教之间出现了一个共鸣。根据第一瑞士信条 (*First Helvetic Confession*, 1536) ——由瑞士各城的牧师所写的信条，基督满足了神刑罚罪恶的要求，他也过了完美圣洁的一生，这就是信徒的义的根基：“我们获得上帝如此伟大高贵的恩典福益，获得圣灵的真正成圣大能，并非是因着自己的功德或能力，而是藉着信心，这信心也是上帝白白的礼物。”作者接着解释，爱以及其他美德与善行，不是信心本身的一部分，而是信心的果实。“尽管这信心可以产生许多善行，但是它却不以善行为安慰，而是以神的慈悲为安慰。”对于最近美国天主教徒和新教徒之间爆发的关于称义的讨论而言，这一点是一个巨大的澄清，因为联合声明都将爱与美德作为真信心的一部分，这种结合是改教家所反对的。将信心与爱结合，是将基督完美的义与基督徒的善行混为一谈，好像信徒的美德赢得了基督的功德一样。如日内瓦信条 (*Geneva Confession*, 1536) 所言，这是一个主要由加尔

文所写的信条：“为要使一切荣耀和赞美都归给上帝（如他所应得的那样），为了使我们获得良心真正的平安与安息，我们理解并宣认，我们从神那里领受一切福益，是藉着他的仁慈与怜悯，与我们自己的价值与善行的功德毫不相干。”

一些罗马天主教徒愿意考虑新教的教导，神圣罗马帝国内部的政治考量是一个因素，查理五世需要基督徒的团结，以便进行他向奥斯曼人发动的战争，当时奥斯曼人从东方侵入欧洲大陆。罗马天主教徒与新教徒最重要的一次会议，是 1541 年的雷根斯堡会议。这一次，辩论双方的领袖们聚集讨论新教徒提出的一些最有争议的问题，从堕落到原罪，从教会权柄到圣礼，与会者包括布塞尔（Martin Bucer）、莫兰顿（Philip Melanchthon）、艾克（Johannes Eck）以及康塔里尼（Gasparo Contarini）。在教会广义的历史上，雷根斯堡会议标志着一个短暂的时期，政治与教会权威愿意与新教徒进行讨论，尽管先前教皇已经在沃木思会议（1521）上定路德为异端。毋庸置疑，之所以召开这些会议，并非仅仅由于属灵原因，还是盼望维持欧洲的社会宗教秩序。与之同时，雷根斯堡会议未能达成共识，这也是教皇保罗三世决定在 1545 年召开特利腾大会的重要因素之一，特利腾大会明确拒绝妥协，并谴责了新教的教导。

尽管如此，雷根斯堡会议上关于称义的辩论，对于澄清新教的教导以及天主教为何无法容忍新教，仍然很有价值。在前四点——堕落前的人性、自由意志、罪的致因以及原罪上面，参与者达成共识。在第五点——称义上面，两方看似有共识，尽管对提出的语言的反应表明了这一共识可以从多种方式理解。雷根斯堡会议谈到了罪人称义时有双重的义，试图以此联合天主教与新教对于称义的理解。对于新教徒来说，外在的、归算的义的概念，即基督的义唯独透过信心被人领受，是雷根斯堡论点的一部分。对于天主教徒来说，称义之人内部必须具有一种内在的义活圣洁。新教的立场认为称义不是出于罪人里面有什么蒙神悦纳的东西，若是如此，因着罪的毁灭性影响，罪人就不可能蒙神悦纳。相反，罗马天主教徒相信罪人是通过自己里面成为义，来获得神的悦纳，但这不是藉着自己，而是藉着神在信徒生命中的恩典作为。雷根斯堡会议试图达成的妥协是为了肯定，称义包含两种类型的义——内在的义和归算的义。此外，雷根斯堡会议教导，神悦纳罪人，是因着罪人在信心中领受的基督的功德，这也包括圣灵的恩赐，圣灵在基督徒里面工作，使他们恨恶罪恶，使他们悔改和去爱。事实上，雷根斯堡会议试图将称义与成圣的教义统一在称义的教义之下。相较之下，路德宗和改革宗新教徒则将称义与成圣相区分，称义是一种司法性的宣告，成圣

则是一种道德上的重塑，两者都是救恩的福益，有区别却同时进行。

新教与罗马天主教试图达成的观念上的和谐，是造成雷根斯堡会议带来的困惑与最终被否定的主要原因。加尔文给法瑞尔（Willian Farel）的信中标识，他很惊讶天主教在归算之义的教义上尽然做出这么大的让步。加尔文补充道，他认为该声明不够清晰明确。马丁路德却认为，肯定唯独因信称义，以及肯定信心藉着爱使人称义，这是两件不同的事物“黏在一起”²。最大的混乱在于没能将向罪死的生活（成圣）与称义合宜地区分开来。对于新教徒而言，雷根斯堡会议不是多大的让步，加尔文的反应也是因为这个原因，因为新教徒认为，一个相信福音应许的人，在他里面称义与成圣总是携手并进的。对于罗马天主教徒而言，接受归算的义的教义却更加困难，正如特利腾大会所证明的，这个教义与天主教的救恩论是相悖的。

对于天主教徒而言，还有一件也同样困难，那就是新教对于信徒内住之罪与善行的地位的看法。尽管雷根斯堡

² 马丁路德，引自莱恩（Anthony N. S. Lane），“帝国双城记：雷根斯堡会议（1541）与特利腾大会（1546-1547）论称义”[*A Tale of Two Imperial Cities: Justification at Regensburg (1541) and Trent (1546 - 1547)*]，麦考马克（Bruce L. McCormack），《称义观：历史发展与现代挑战》（*Justification in Perspective: Historical Developments and Contemporary Challenges*），大急流城贝克学术出版社（Baker Academic）2006年出版，123-124页。

会议承认，基督徒归正之后，罪仍然存在于他里面，但在信徒善行本质是被玷污的上面（因着罪的残余），却不如新教的信条那样清晰。新教对于善行的理解，认为即使是基督徒最好的善行也达不到上帝公义的标准。上帝的确悦纳了信徒的善行，但这只是因为他是透过基督完美的义去看待它们。

新教徒对雷根斯堡会议的主要障碍，在于称义的信心藉着爱运行这一观念。这一概念与唯独信心的观念相悖，信心藉着爱运行，因为这信心是一种善行，因此在获得神的悦纳上、得享更多恩典上面，扮演了有功劳的角色。改教家的确相信，基督徒身上信心总是伴随着爱的激励。与之同时，他们也坚持将信心与爱区分开来（正如他们将称义和成圣区分开来一样），如此不将罪人悔改与善行的最佳努力与基督的义混为一谈，只有基督的义能够满足上帝完美的圣洁标准。按照奈恩（Anthony N. S. Lane）的说法，雷根斯堡的“声明，即我们是基于有效的信心和透过爱才有效的信心称义，可以表示称义不是唯独基于信心”，而是基于一种“由爱形成”的信心。他补充道：“因此，雷根斯堡有些天主教徒宣称说，雷根斯堡信条教导，称义是唯独因 爱 称义。”³

³ 莱恩（Lane），“帝国双城记”（*Tale of Two Imperial Cities*），128页。

到了十六世纪中叶，新教与罗马天主教在称义问题上的对立已经旗帜鲜明到了一个地步，每一方都将对方视为弃绝福音。1559 年，法国改革宗教会在法国加西亚信条中对称义的宣认，强调了归算的重要性：“我们相信，我们一切的称义都是取决于我们的罪得饶恕，这也是我们神圣的产业，如同诗人所说（诗篇 32：1）。因此，我们拒接一切其他在神面前的称义渠道，我们不承认任何功德或美德，而是单单倚靠耶稣基督的顺服，他洗净了我们一切的罪污，使我们在神面前得着恩典和悦纳”（第十八条）。两年后，布莱斯（Guido de Bres）为欧洲低地国家写了比利时信条，其中将救恩与唯独因信归算连在一起：

“我们相信：我们的救恩在于因着基督的缘故而罪得赦免，并在上帝面前称义。正如大卫与保罗所教导我们的，在上帝面前，不是凭着行为，而是被算为义的人是有福的。保罗又说：‘蒙上帝的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白的称义。’因此，我们始终持守这一根基，将一切荣耀都归给上帝，在祂面前谦卑自己，承认我们自己到底是什么样的人，既不敢信靠自己身上的任何东西，也不敢信靠我们自身的任何功德，唯独仰望被钉死在十字架上的基督的顺服。当我们信靠基督的时候，祂的顺服就成为我们的。基督的顺服足

以遮盖我们一切的罪孽，使我们坦然无惧地来到上帝面前；使我们的良心得自由，摆脱忧虑、威胁与恐惧的捆绑，不再像我们的祖宗亚当那样，颤抖着企图用无花果树上叶子来遮掩自己”（第二十三条）。

相较之下，特利腾大会上的主教们拒绝并谴责新教的称义教义，在第六次会议（1547）上，特利腾大会将称义定义为“罪得赦免”以及“成圣和里面的人的更新”，此外还有“自愿领受恩典与恩赐，如此一个不义的人成为义。”对于天主教而言，称义是一个过程，对于新教徒而言，称义是一个司法性的宣告。按照特利腾大会，一个人称义的媒介是洗礼，“信心的圣礼”，因此将救恩与教会礼仪捆绑在一起，而非圣灵在人里面生发得救信心的重生作为。尽管特利腾大会的确强调了称义中信心的重要性，但却不是唯独信心，而是伴随着盼望和爱的信心。实际上，对于天主教徒而言，称义要求信徒的灵魂被爱充满：

“尽管除了领受我们主耶稣基督受难的功德之人，没有人是义的，然而这却发生于罪人称义当中，那最圣洁的受难之功德、神的爱藉着圣灵被倾倒在那些称义之人的里面，由此人被嫁接到耶稣基督里面，领受了

称义以及罪得赦免，信心、盼望与爱，这一切都是同时倾倒的”（特利腾大会，第六次会议）。

换句话说，新教徒视称义为基督的义透过信心的媒介归算到信徒身上，罗马天主教徒却将称义与一堆行动联系在一起——有些是神的工作，有些是人的美德，因此使人不是单单依赖基督的工作得救。实际上，特利腾大会宣称“除非加上盼望与爱，否则信心既不能使人与基督完美地联合，也不能使人成为基督肢体的一员”，这已经清楚模糊了基督的作为。在天主教系统下，信心本身不能救人，还要有其他美德。这也使得特利腾大会将善行与信心连在一起：“信心没有行为是死的，没有功效，这实在是真实的……有效的信心就是伴有爱的信心。”特利腾大会关于称义的教导不仅破坏了基督之义的充足性，而且拒绝让信心成为基督徒获得基督慈悲的唯一管道。信心要想有效，本质上必须获得爱的帮助，因此信心附加某种善行，便是天主教对于新教唯独信心的回应。此外，特利腾的教导不仅仅是一种反提案，而且还是绝对的：“如果任何人说罪人是唯独因信称义，意思是除此之外不需要其他来领受称义的恩典，并且他不需要自己的意志做出任何努力，那么就让他被咒诅吧。”特利腾大会就这样终结了新教与罗马天主教接下去四百年的关于称义的讨论。

争议还有必要吗？

然而，在第二次梵蒂冈大会（1962-1965）召开之前，发生了一件有趣的事。当时主教与红衣主教们在罗马相聚，以更新天主教的教义，他们决定与其他基督徒达成一种大基督教意义上的关系，他们的理由是新教徒是“分离”的兄弟姐妹，这群信徒尽管没有天主教整全的教导与实践，却仍然敬拜与相信真神。尽管他们的教导曾经值得被咒诅，但教导唯独因信称义的新教徒，如今值得尊重甚至赞赏。

尽管天主教对于新教的新态度，似乎是二十一世纪早期，保守派新教徒在自由派新教徒身上察觉到的那种教义上的冷漠的重演，但自第二次梵蒂冈会议以来，教皇和元老院一直在追求与其他基督徒和解，从东方的东正教到西方的英国国教。在这些大基督教范围的讨论中，有罗马天主教与路德会世界联合会举行的会议，结果便是 1999 年关于称义教义的联合声明。史密斯在为自己改信罗马天主教辩护时，他建议其他潜在的改信者需要熟知这一“世界历史上著名的宗教事件”，罗马天主教结束了“与路德宗的核心历史分歧”⁴。然而他没有看到，与天主教达成共识的路德宗，是一个按立女性从事圣职的宗派，并不承认教皇体系的首要地位，并拒绝谴责从前被视为罪的事（离婚、

⁴ 史密斯，《如何》，第 81 页。

同性恋和婚外性行为)。换句话说,罗马天主教并没有与那些仍然在意引发宗教改革的分歧的那些路德宗人士达成共识。比起保守派新教徒,梵蒂冈与那些自由派新教徒更加合得来,哪怕是按立女性和祝福同性婚姻的路德宗。

史密斯也没有注意到,实际上,对于新教最初的唯独信心和基督归算之义的教导,联合声明只字未提。可以肯定的是,约翰保罗二世发布的教理问答,肯定了“唯独恩典”,但特利腾大会也肯定了。问题在于称义是唯独藉着信心,还是信心需要爱与盼望的帮助(也就是“合作”)。还有一点不能忽视,联合声明中,双方仍然在称义上意见不一。哪怕是这些自由派路德宗,也仍然认为称义是唯独信心,尽管他们没有肯定基督外在之义通过信心归算给罪人:“凭着信心,他们完全信靠他们的创造主与救赎主,因此活在与他的联合中。”相较之下,下一段中,天主教徒声称“在称义中,义人从基督领受信心、盼望与爱,因此与他联合。”对于路德宗而言,信心仍然是单独存在,而对于天主教而言,信心是与盼望和爱共存。与之同时,自由派路德宗仍然将信心(义的宣告)与成圣(道德更新)相区分。在唯独因信称义的教义上,“称义本身,与称义之后人的生命必然的更新,必须加以区分却不割裂”。同时,按照联合声明,罗马天主教仍然视称义为成圣:“天主教教导强调生命藉着称义的恩典的更新,”并且“这一

信心、盼望与爱的更新总是取决于神无尽的恩典……罪人的称义是罪得赦免、被称义的恩典变为义，这使我们成为神的儿女。”这一“历史”宣言的含糊不清，在体现出辩论的继续性的声明中可见一斑，尽管对于有些人而言，联合声明就是平息了宗教改革的争议的最终决议（参见第二十六和二十七段）。

尽管如此，现代神学讨论是薄弱的，离开系统神学的方法与意愿，就无法解决天主教与新教之间的僵局，除非每一方都真的相信其神学先辈们所相信的。如莱恩所观察的，联合声明对外在之义的归算这一教义做了弱化处理，使之成为“饶恕/罪的非归算，一种天主教徒一直持守的观念”，他补充道：“如此忽视传统新教教义中的一个核心元素，实在是一种严重的遗漏。”⁵ 这不仅仅是对十六世纪思想的不公正处理，而是自恃作基督话语执事、继续基督使徒工作的人，没能清楚地表达罪人如何与神和好。如果人类有任何希望战胜一切亚当后代所沦陷其中的罪的深渊，那么他们必须拥有从基督顺服神的律法而来的完美的义，以及基督在十字架上为罪付上的赎价。按照天主教的历史教导，“唯独凭借恩典”获得义，听起来似乎移除了人的努力，但却没有为内住的罪提供方案，这也是为什么这么

⁵ 莱恩(Lane)， “帝国双城记” (*Tale of Two Imperial Cities*) , 126页。

多的天主教徒被炼狱吓得失魂落魄的原因。信徒在审判之日站立在神面前，唯一的方法是穿戴基督完美的义袍。这就是新教改革的洞见与成就。天主教或许不再如过去那样反对这一信仰，但它尚未改革自己的教导与实践，这使得它的成员仍旧仰仗圣徒的善行以及忏悔告解，对于死亡之后与圣徒和天使同在也无法充满盼望。

第四章

为什么教会治理体制很重要

向任何欧洲或北美的居民询问君主制的价值，你很可能会听到对被一个单一世袭统治者统治的质疑。自由主义已经成为民主的代名词，君主制听起来像是封建历史的遗物。然而，君主立宪制仍然存在于改革宗教会兴旺发展的地方——例如英国和荷兰。尽管如此，国王或女王的功能主要是礼仪上的，如此对君主制作为一种治理体系的热爱，仅仅是一种个人喜好，如同你喝咖啡时更喜欢法国烘焙咖啡，而不是苏门答腊咖啡；或是你喜欢听巴赫而非埃尔加。十八世纪晚期北美与法国爆发的革命，挑战了自君士坦丁大帝归信基督教以来主导西方世界的君主制理所当然的优越性。自 1789 年法国大革命开始以来，西方政府或是那些想实现现代化的人，将权力从单一统治者手中夺走，交给一系列选举而出的官员，他们在宪法支持的“人民”的认可下治理国家。

然而在教会治理中，由一人治理远远比由少数人(长老会)或许多人(会众制)更加普遍。英国圣公会至今仍然依赖坎特伯雷大主教(比约克大主教更大)，同时在堂会级别，由教区的主教或大主教管理教会生活。尽管圣公会对

于公理会与长老会人士而言，似乎已经高度等级化，然而罗马天主教却代表着一个更加古老的神权君主制，哪怕是圣公会的大主教也拒绝宣称具有这种权力。罗马的主教也称为教皇，是包含十亿教会成员在内的普世天主教的独一首领。可以肯定的是，教皇在梵蒂冈有一个庞大的官僚机构协助监管全世界的教区、修会、大学以及医院……这个清单还有很长。然而教皇的权威是不可质疑、至高无上的，教皇理论不仅教导，罗马的教皇在信仰与道德教导上是无误的，而且还强调，作为彼得这位基督明显指派作为教会磐石的使徒的继承人，罗马的教皇在权力、地位以及教导方面，比世界上任何主教都要优越。如此权柄就解释了为何新教皇的就职典礼采用的是欧洲历史悠久的君王加冕仪式。

然而教皇权威并非自彼得和使徒时代开始，教皇至上是在许多历史环境的产物（尽管如此，教皇体制的有效性也从不明显），不仅是为了维持教会合一，而且是作为教牧关怀的手段。实际上，教皇体制的失败在中世纪教会产生了一场危机，为新教倡导教会改革提供了背景，要以更加合乎圣经、更加切合平信徒需要的教会体制取代主教制。通过分散教会权柄，在改革宗和长老会教会中，通过建立长老和牧师的监督体系，宗教改革超越了单单教义与敬拜上的改革，处理了一个主要障碍，以改善教会的见证及事

工，这个主要障碍就是教皇体制。改教家们逐渐明白的是，没有合宜的教会治理架构，宗教改革最多也只能是部分改革和暂时改革。

教皇体制的问题

许多新教徒改信天主教的故事中有一个讽刺，他们追捧教皇体制更加卓越，是福音派宗派主义的一个强力而富有安慰的替代品。例如，在《天主教改信者见证》（*Catholic Converts and Conversion*）中，阿姆斯特朗（Dave Armstrong）认为，没有核心权威，基督教就没有合一。“人们可能希望与教皇无误或教皇体系作战”，他写道。¹但是基督徒仍然需要某种权威（好像圣经不具有权威或不是无误的一样）。除非教皇体系的法令具有约束力，否则基督徒可能总是存在异议，这就导向了新教徒的意见不一和缺乏合一。这种理解听起来貌似有理，尽管教皇体系是否比圣经无误更好，那是另一回事了。有些改信者抱怨，一本无误的圣经仍然需要一个无误的解经者。他们似乎忘了（尤其当他们不关注教皇弗朗西斯的新闻时），教皇声明中，也存在许多不同的圣经解释，因此今日的主教们在离婚与再婚是否使人不能领受圣餐的问题上，仍然无法达

¹ 阿姆斯特朗（Dave Armstrong），《天主教改信者见证》（*Catholic Converts and Conversion*），2013年自费出版，第44页。

成共识。宗教改革时期，论到教皇权威，正是教皇体制的问题，使得许多改教家和人文主义者寻找其他教会权威以约束罗马教皇，教皇要么对圣洁的要求置之不理，要么陷入欧洲的政治斗争，或是两者皆有。²

马丁路德质疑教会出售赎罪券，本着圣经为自己辩护时，他也向德国贵族请求帮助。他之所以呼吁德语地区的贵族公侯们改革教会，这与信徒皆祭司的教义以及新教关于圣召的观念（在人的世俗工作中侍奉神，参阅第五章）相关。在《致德国基督教公侯书》中，路德还援引教会大会的权柄攻击教皇体制，这个小册子直接论及教皇体制所建立的用以保护自己不用改革的护栏（“三堵墙”）。前两个障碍的观念是，民事领域对属灵领域不具有管辖权，也只有教皇有权柄以绝对的方式解释圣经。路德想推倒的最后一面墙，是只有教皇有权呼召召开主教大会的宣称。一方面，他写道，神学家和教会人士“没有任何圣经依据可以表明，只有教皇有权柄召开大会并肯定大会的主张。”³ 倘若教皇本身有问题、需要受审，那么这个系统就

² 例如，传奇教皇亚历山大六世（Alexander VI，1492 - 1503），不仅如先前教皇一样继续沉迷于欧洲政治，而且还过着放荡的生活，包括与多个女仆偷情，为他的私生子安排教会或政治职务。亚历山大在任时的行为，对于文艺复兴时期的教皇（约 1417-1521 年）而言并非不同寻常。

³ 马丁路德，“致德国基督教公侯书”（*An Open Letter to the Christian Nobility of the German Nation*），雅各布（C. M. Jacob）

被操纵了。难道他真的会呼召大会来指控自己，或纠正自己的错误教导吗？路德争辩说，这绝不是初期教会召开耶路撒冷大会时的做法，他们并未等候所谓的第一任教皇彼得来呼召大会的召开，保罗处理彼得的谬误时，也不是这种作风。这位从前逼迫教会的人如今“当面”与彼得对质，因为彼得行事与福音相悖（加拉太书 2：11-13）。另一方面，第一次大公会议——尼西亚大公会议（325），表明了政府官员也可以呼召教会会议，因为主教们是在君士坦丁大帝的要求下召开会议，这次大会为三位一体的教义设立了根基。为了进行教会改革，路德希望能有一个教会大会（由少数人治理），因为主教制（由一人治理）没有能力自我改革。

当路德呼吁德国贵族呼召教会会议时，他无疑是记得历史的，因为在他遇到的教会问题大约一百年前，主教们曾经召开一次大会，以将教皇体制从西方教会机构权威最严重的危机中拯救出来。罗马天主教的护教者喜欢谈论教会历史的延续性，以及理想状态下，教皇体系为天主教带来的合一与权威。但是他们有意忽略了十五世纪早期，对于大部分基督徒而言显而易见的主教制的缺陷。甚至是格雷戈里(Brad Gregory)的畅销书《非计划的宗教改革：一场

翻译，《马丁路德作品集》(*Works of Martin Luther*)，大急流城贝克出版社(Baker) 1915 年重印，1982 年出版，2：77。

宗教革命如何使社会世俗化》（*The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*）中，将现代社会中绝大部分的最糟糕特征（消费主义、唯物主义和相对主义）都归咎于新教主义的萌发，也不得不承认，罗马天主教贪婪的权力体制已经将西方基督教带到毁灭边缘。他观察到，十一世纪后，教皇体系开始巩固其在欧洲的权威时，基督教思想与教皇制度实践间出现了鸿沟，以至于不同时期的教皇担当改革者的角色，呼召主教们回归自己真实的属灵呼召（十一世纪的格里高利七世和利奥九世，以及十二世纪的诺森三世）。格里高利承认，与跟随耶稣的榜样、“剥除自己的骄傲与虚伪”相反，大部分教皇“为现状辩护”，或是使教皇体系愈加恶化。到了十四世纪，当教皇体制的力量足以对欧洲政治产生影响时，伴随教皇的政治权力而来的不道德与堕落，在忠心的信徒眼中更加明显。甚至教皇本笃十二世（Benedict XII），这个西多会修士，为了避免罗马的腐败而将教皇所在地迁到阿维尼翁，他也仍旧住在一座象征特权与权力、而非侍奉与牺牲的巨大的教皇宫殿里。⁴

⁴ 布莱德·格雷戈里（Brad S. Gregory），《非计划的宗教改革：一场宗教革命如何使社会世俗化》（*The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*），马塞诸塞州剑桥哈佛大学出版社贝尔纳出版社（Belknap Press of Harvard University Press）2012年出版，第41页。

将教皇所在地迁移到阿维尼翁（1309-1377）表明了世俗权力架构对彼得的主教继承人的影响（在这里是法国君主制），但它对那些指望教皇来使教会合而为一的人来说，也是一个问题。从 1377 年到 1417 年，西方教会有两位教皇争权夺势，一个在阿维尼翁，一个在罗马。这是西方教会的分裂时期，这段时期内，将教皇权力重新设立在罗马，旨在将教皇从法兰西王冠的从属地位下解放出来。但它也给教会带来了两个教皇，几乎不可能有简单的解决之道（或是对教皇权力的有力辩护）。唯一的出路就是召开教会大会。诚然，教会会议是一些教会人士所倡导的围绕似乎不受监督的教皇的一种方式，最终它也成了新教徒喜爱的教会治理模式，英国圣公会除外。康斯坦斯会议于 1414 年到 1418 年间召开，一群主教和红衣主教聚集处理教会等级架构的权威。这远非新教的雏形模式，因为这个会议也谴责了扬胡思（Jan Hus），他以与路德相似的方式反对天主教的缺陷。这次大会也重新肯定了先前对威克里夫（John Wycliffe）的定罪，他是另一位宗教改革的先驱。这些决议表明康斯坦斯大会不是一个挑战教会传统的会议，但是如格雷戈里所承认的，教皇制的危机是如此严重，以至于主教们不仅废黜了阿维尼翁和罗马现有的教皇，而且“显著地脱离了教会长久的治理”，宣称教会大会比教皇

更优越。⁵ 他们选出的教皇马丁五世（Martin V），愿意为了教会的秩序接受这一主张。但当大会要求定期（或经常）召开主教大会，以监督教会工作时，马丁五世立刻将他们晾在一边。

这种漠视并未持续下去，马丁的教皇继任者尤金四世（Eugenius IV）不得不从重复康斯坦斯大会呼召的主教们那里夺回自己的权力。十五世纪围绕教会权力的冲突，耗尽了等级架构绝大部分的注意力，这给了世俗当局在其管辖范围内越来越控制教会的机会。如格雷戈里所写：“厌倦教会官员使得教会变得更糟而非更好，大量的、各个级别的世俗当权者开始使用自己的权力干涉教会改革。”⁶ 这位历史学家指责宗教改革引发了西方社会的衰落与相对主义，带来了一些最糟糕的后果，他这么承认的惊人之处在于，欧洲世俗当权者对教会的夺权，不论这表明的教会与政府的关系如何，都是教皇体制堕落和内耗的结果。这个体制本当在地上代表基督，保障圣洁、真理与合一，如今却成了政治阴谋与个人放纵的粪坑。可以肯定的是，教皇体制下的权威从不取决于个人圣洁，一切教会的神职人员，

⁵ 格雷戈里（Gregory），《非计划的宗教改革》（*Unintended Reformation*），142 页。

⁶ 格雷戈里（Gregory），《非计划的宗教改革》（*Unintended Reformation*），143 页。

不论是天主教还是新教，都是罪人，都有滥用教会权柄的能力。尽管如此，辩解教皇不可能完美的人，没有看到当教皇失职、滥用权柄是多么危险，因为他的权力超越教会其他部分之上，他有能力制定并教导统一的天主教教导，一旦犯错便影响巨大。中世纪教皇体制的失败，使得一切忠诚的教皇拥戴者的主张都令人怀疑，他们宣称罗马的主教是地上处理教会事务的终极权威。如果基督徒可以信任那位主教，那么他们当做什么呢？诸如格雷戈里这样的天主教历史学家，唯一能做事便是耸肩：“不论问题是什么，那都是当时唯一的教会，或是唯一可能存在的教会。”⁷ 这一主张假设了所有其他教会形态都是不可能的，例如路德宗或改革宗教会。它也为教皇和主教的玩忽职守开脱。如果罗马天主教真的是唯一可能的教会，那么改革那个教会就是不可能的，因为基督徒被任何一个当权者牢牢地控制。

格雷戈里还注意到，即使是欧洲的世俗当权者，也开始着手进行教会改革。康斯坦斯大会后得以重塑的教皇制，也没有采取任何措施来避免其先前的摇摇欲坠。实际上，主张世俗自治、脱离教皇对教会生活的控制，使得教皇体系没有了它维持罗马作为西方教会中心所必须的经济来源。为了重新填满教皇体系耗尽的钱箱，文艺复兴时期的教皇

⁷ 格雷戈里（Gregory），《非计划的宗教改革》（*Unintended Reformation*），144 页。

增加了买卖所得的圣职数量——即教皇控制下的政治领地（教皇国）内的领主和地方统治者。他们也开始售卖赎罪券，作为另一种增加收入的机会，另一位天主教历史学家达菲（Eamon Duffy）认为，十五世纪的教皇制已经从“教会的普世牧师”堕落为“意大利政客”。提高教皇地位的另一个原因是为了吸引朝圣者到罗马，一方面是经济上的，一方面是奉献上的，因为朝圣者必须花钱，也满心虔诚地想要看到遗迹。为了使罗马成为西方教会的中心以及“世界上最伟大的城市”，甚至是“欧洲之母”，文艺复兴时期的教皇们计划建立街道与皇宫，“使他们和家族的名号永垂不朽”。⁸ 换句话说，在教皇制的危机本当表明教会改革的必要时，教皇体系加倍地提升自己的地位与环境。当时的旁观者的合理结论便是，仅仅修补教规，或是让教皇接受教会会议的监督，或是任命圣洁的教会人士担任神职人员，都不会具有长久的果效。教皇体制已经显出是一个腐败的机制，部分是因为主教制本身——由一人统治，保护了主教不受监督，同时又诱使他们利用自己的权柄来增强自己的权力。

格雷戈里认为，划分新教与早期改革努力的，是早期大会成员与世俗当权者努力在教会架构之内改革，而改教

⁸ 达菲，《圣徒与罪人》，133页。

家则选择走出这一传统模式。在某种意义上，这种观点是错误的，因为十五世纪试图改革的世俗当权者，也是在十六世纪转向路德和加尔文来领导自己领土内的教会的人。并且，这是发生在教皇当局拒绝让步和改变自己处理教会事务的模式之后。新教徒并非直接开始了一个新的宗派，这在政府认可仅有一个教会的教会国家交互体系中，是不可能发生的。只有当一个国家、王国或城市脱离教皇或国王的统治得以自治，才能开始在自己的管辖范围内规范其宗教事务，这正是路德的萨克森市和加尔文的日内瓦所发生的事。

与此同时，如果格雷戈里的意思是，像路德一样的改教家认识到教会的救恩论与敬拜观巩固了教皇体系的权力，因此使得改革没有可能，那么他倒是说对了一点。罗马天主教对于罪和恩典的教导进一步实践出来，诸如售卖赎罪券，这使得教皇制和它的“永恒之城”愈加唯利是图。当新教徒开始批判天主教的福音教导时，改教家也开始攻击一个摇摇欲坠的粉饰的教会体系。例如，利奥十世能接受唯独因信称义吗？他有权力这么做，没有任何大公会议在称义问题上如特利腾大会最终那般着重规定。因此教皇有权认可路德的教导，然而，维持现状、使教皇体系继续做欧洲的政治文化中心，毫无疑问更利于维护个人与职业利

益。似乎参与那些世俗事务，也会更能够为罪人对于救主的需要提供充分的属灵指导与帮助。

教皇制的形成

正如罗马天主教的护教者喜欢谈论导向圣经正典形成的发展历史，新教徒也观察到，教皇制并非从基督升天就有。如果历史能引导罗马天主教徒思考圣经成书以前的教会，那么历史也可以引导他们看到，圣经正典形成实际发生在教皇制成为西方教会核心体制之前。历史也会表明，教皇制至高无上——即罗马的教皇统治一切其他主教——之所以会出现，与欧洲政治的关联更大，远远胜过与耶稣对彼得说的话的关联。

在教会历史的前三个世纪，基督教不是政治机制的一部分，而处于罗马帝国的边缘，遭受严重的逼迫，罗马的主教，与公元476年罗马灭亡以后这一职位的辉煌，无法相提并论。罗马天主教历史学家自己也说，早期的“教皇”并非直接从使徒彼得而来，而是直到公元二世纪才逐渐活跃。起初，长老会-长老-主教监督罗马教会，即使当一个君主式的主教出现，罗马也绝非居于首要地位和至高无上。第二、第三世纪，教皇一直反对其他地方主教的做法（关于复活节的具体日期，以及异端信徒的重新受洗），但是教会官员不觉得自己必须服从罗马的权威。

随着西方的罗马帝国开始衰落，教皇逐渐成为西欧与罗马的权威与历史地位的持久纽带。与东方不同，罗马教皇不需要与基督徒国王当主教并存，教皇体系建立了一种教会-国家的特殊关系，其中罗马教皇成为神的代表，是一切教会事务的领袖，在某种意义上高过王子与国王。从六世纪开始，东方帝国与地方教会之间的关系逐渐削弱，这也促使了教皇与欧洲统治者建立联盟。这些外交关系至关重要，尤其当意大利的当地势力反抗、阻挠罗马城的领袖并与之交战的时候。教皇利奥三世与法兰克国王查理大帝结盟，自这一纽带诞生了西欧的神圣罗马帝国。公元800年，查理大帝前往意大利镇压反对教皇的叛乱，利奥在圣诞节的弥撒上宣布查理是罗马的神圣大帝。一方面，这种安排给了查理大帝极大的权力，给了西方自己版本的君士坦丁——第一位基督教皇帝。与之同时，教皇有权授予一位世俗统治者这一称号，也意味着罗马教皇自己也是一个统治者，可以为欧洲社会带来宗教与政治上的合一。

十一世纪以前，围绕教皇体系并为之增加光环的政治阴谋，与中世纪鼎盛时期对于教皇至上的宣称与热情相比，二者无法相提并论。教皇不断加增的权威起源于净化教会腐败的真诚努力。达菲观察道，到了十一世纪，修道院与主教辖区是“极其”富有的社会政治团体，世俗统治者需要与教会交易，利用教会来巩固其收入与地位。达菲补充

说，这一切之中，腐败的可能是“显而易见”的，并且买卖圣职的西门术是一个持久的试探。⁹ 从格里高利七世（1073-1085）开始，一系列试图维系教会政治与自治的改革派教皇，将教皇的权力规定在特别的宗教事务上。格里高利与国王亨利四世关于授权问题的一决胜负的争议（到底是教皇还是国王为主教们授权？），标志着教皇在管控教会事务上越来越活跃。在这段格里高利改革的时期，教皇至上的主张有所转移。与声称教皇是彼得的继承人以及使徒的代理人不同，有的教皇与教士称教皇制为基督的代表。教皇成了欧洲的摩西，教会的赐律者和法官，也是其余社会在宗教问题上或是大部分生活上诉诸的终极权威，因为一切生活都来自于神。换句话说，罗马成了“教会的执行中心”，梵蒂冈逐渐接管“日益增长的公务”。¹⁰

需要注意的是，这一教皇制的转变中，罗马至高无上的权威出现得很晚。一些天主教护教者宣称，他们的教会是基督创建的教会。但是罗马离耶路撒冷很远，基督在世时可能经历过的唯一教区就是耶路撒冷了。教皇至上的罗马，离第二世纪的主教制也很遥远，那时主教与罗马的政治当局几乎没有任何纽带或接触机会。

⁹ 达菲，《圣徒与罪人》，第 89 页。

¹⁰ 达菲，《圣徒与罪人》，第 99 页。

同样需要注意的不仅仅是历史偏见，即认为教皇至上是耶稣和彼得的意思，而且还有教会的核心权威其腐败是何等普遍这一现象。可以肯定的是，给意图利用教会谋求个人或政治私利的世俗权柄加上限制，这是一个有价值的目标。但这样做使得教皇成为唯一的至高主权，从教皇体系中移除了一切真正的监督，因此不过是将潜在的世俗腐败转移到了宗教领域。事实上，如同奥克利（Francis Oakley）所表明，十五世纪的神学家发展出教皇至上的理论，这使得罗马天主教不可能以任何形式走出教皇至高无上的主权。用于形容教皇的词，表明了神学家和教会官员给罗马教皇赋予的权力：“彼得的继承人，基督的代表，罗马教皇，‘居首而为长’，‘普世的牧者与治理者’，‘教会全军的至高长官与君主’，教皇不仅仅是国王，而且是‘王中王’。”按照基督在马太对彼得说话的十三个世纪之后的神学家的写作，教皇的权力直接来自于基督。这一至高主权者，不仅是属灵领域内一切教会的合法统治者，而且也是一切政府权柄的统治者。如此，“教皇对于一切君主都有最终裁定权，他可以使用各种赋予他的审判权柄。”¹¹

¹¹ 奥克利（Francis Oakley），《过去的抵押：重塑古代政治遗产》
[*The Mortgage of the Past: Reshaping the Ancient Political*

如此宣称某个权位的巨大权力，这项权力又常常成为罗马精英家族争抢的政治玩具，这使得教会改革困难重重。既然欧洲的每一个统治者都是基督徒和教会成员，既然所有主教与神父都是从教皇领受权柄，因此寻找一个在教皇犯罪或犯错时可以挑战教皇的合法权柄，就异常艰难，就像英国人、法国人与苏格兰人努力寻找方法，挑战他们自称君权神赋的君主一样。正如一些十三世纪的神学家所指出的，当你有一位善良明智的君主时，被一人统治是最好的政府形态。但当君主制转变为暴政，君主邪恶残暴，那么这就是最坏的政府形态。自十四、十五世纪开始，欧洲人开始寻找君主制的替代品，例如共和制，这是因为王子与国王对权力的滥用。当改教家开始寻找取代教皇制的教会治理模式时，宗教改革也经历了同样的过程。教皇制没有为罗马天主教提供合法性与超越性，相反，它是中世纪后期的欧洲权力危机的罪魁祸首。改教家也意识到，因着敬拜与教义上的扭曲，西方教会提供的救恩体系，绝大部分不过是加增了教皇的掌控。如果教会改革必须发生，许多教会里的人都认识到需要改革，那么它所要求的比定期的主教大会要更多，必然要求教会在教义、敬拜与治理模式上全面改革。

教皇至上的高涨

教皇无误的教规，直到 1870 年第一次梵蒂冈大会才成为正式规定。当教皇成为意大利严重政治危机的一部分，这一无误教义也成为教会的正式教导。历史上绝大部分时期，教皇制一直持续地依赖欧洲势力，以保护自己脱离试图统治罗马的外国和意大利入侵势力。哪怕拥有自己的军队，教皇也不足以保护教皇国。实际上，加冕查理大帝作为神圣罗马帝国大帝，一个原因是为了回报这位法兰克王对教皇的保护。然而到了十九世纪，对意大利人而言，教皇作为民事统治者的功能看起来越来越突兀，是阻碍意大利统一的主要障碍。当时，德国正在俾斯麦的领导下，为国家统一作最后的努力，美国刚刚爆发内战，以维护“统一联邦”。十九世纪的政治逻辑是行政集权，但教皇及其统治阻碍了意大利的统一。1871 年，意大利最终实现了国家统一，教皇国成为新国家的一部分。教皇体系失去了暂时的权力，这时候规定教皇无误来加大其属灵权力，这是巧合吗？无论答案是什么，教皇无误的教义不过是教皇统治天主教生活的另一个例子，也是其在特利腾大会与第二次梵蒂冈大会之间的一个保守姿态。正如庇护九世这位规定无误的教皇在臭名昭著的《谬误举要》（1864）中所教导的，教皇“能够且应该向自由派和现代文明妥协并接轨自己”，这种观念是错误的。随着其余世界在宗教改革之

后走向现代化（无论好坏），教皇体系继续持守其中世纪的身份定位。

接着，第二次梵蒂冈大会代表了将教会带入现代世界的努力，并且如十五世纪的大会成员所希冀的，将教皇与主教带入一个更为互惠的关系中。在大会颁布的《教会宪章》中，主教们要在尊重教皇权威和承认主教与大会合法地位间小心行事。他们使用的词不是大会，而是学会，“正如圣彼得和其他使徒设立了一个使徒学会，同样的，罗马教皇，彼得的继承人，主教，以及使徒的继承人，都联合在一起”（第二十二段）。教皇与主教的关系则很复杂：

“罗马教皇作为彼得的继承人，是主教与忠心信徒永久而有形的合一原则与根基。然而个体的主教，是他们特定教会的有形合一原则与根基，跟随普世大公教会的模型，教会成为唯一的天主教会。为了这个缘故，个体主教代表自己的教会，但是他们集体与教皇，在和平、爱与合一的连结中代表整个教会”（第二十三段）。

与之同时，《教会宪章》阻止了主教获得自治权：“除非与罗马教皇达成一致，否则主教学会本身没有任何

权力”（第二十三段）。即便如此，如欧迈力所言，大会所推崇的联合领导，是为了恢复基督教信仰与实践的早期范本。对于许多主教来说，大会在旁敲侧击十一世纪以前教会的自治方式（如新教徒一直争辩的），因为教皇至上实际上使得主教间的合作从教会蓝图上消失了。¹² 实际上，第二次梵蒂冈大会中，联合治理观占了上风，即教会在前一千年历史中皆是以这种模式运行，而没有教皇至上，如同天主教护教者不知疲倦地声辩的那样。这意味着有些热爱教皇至上论的护教者，并不关注或服从主教们的教导，包括他们热烈捍卫的教皇在内。

然而第二次梵蒂冈大会的改革以及对于改教家反对教皇至上的间接承认，并未拯救天主教脱离其主教制的治理模式和官僚主义的繁文缛节的危险。梵蒂冈记者经常撰写教皇弗朗西斯是改革者，试图改变梵蒂冈运作的方式。改革包括使梵蒂冈银行更加透明，沟通上采取新的方式，并为提高效率而整合不同职位。此外，教皇还试图以更加联合的方式治理，依赖红衣主教大会（九个红衣主教），资助主教大会，以监督教会、家庭和婚姻生活的各个方面。但弗朗西斯的改革已经证明是无效的，因为教会及其行政机构太过庞大。如约翰·艾伦(John Allen)最近所写：“天

¹² 欧迈力 (O' Malley)，《特利腾：大会上发生了什么》（*Trent: What Happened at the Council*），302 页。

主教会是一个强大的集体，有十二亿信徒，他们存在于地球的各个角落与缝隙，永远处于分裂的危险中，分裂成成千上万的不同地方教会……必须有人撰写教导、发布教规、制定政策和指导方针，以将如此广布的一个全球体凝聚在一起。很显然，没有教皇能独自处理这一切。”¹³ 这意味着作为一个集中的国际组织（如联合国一样），有一个更大的天主教元老院是必要的，这一体系是如此根深蒂固，以至于改革基本是不可能的，哪怕是由教皇发起。

这一官僚巨兽背后的阴暗面，是在天主教在曝出丑闻时长期躲在其属灵权威背后的历史。震撼了教会成员尤其是美国人的新闻，是波士顿大主教性虐待儿童的丑闻。如圣母大学历史学家麦克格伊（John McGreevy）的评论，性虐待尽管邪恶，尤其是出于那些发誓过顺服圣洁生活的人，但却并不比男童子军领袖、公立学校教师或新教牧师的恋童癖罪行“更加败坏”。因此，罗马天主教会的真正丑闻，不是神父的罪恶，而是主教与红衣主教遮掩这种罪恶的程度。麦克格伊说：“教区的秘密经济补偿表明，教会的财务并没有受到有效的监管……也凸显了天主教平信徒监督

¹³ 约翰·艾伦（John L. Allen Jr.），“教皇弗朗西斯永无止境的梵蒂冈改革之风险”（The Risks of Pope Francis' s Never-Ending Vatican Reform），Crux2016年十二月22日，<https://cruxnow.com/analysis/2016/12/22/risks-pope-franciss-never-ending-vatican-reform/>。

人事问题的必要性。”在公众得知，美国教会三位最有影响力的红衣主教——波士顿的博纳劳（Bernard Law）、纽约的伊根（Edward Egan）以及洛杉矶的马奥尼（Roger Mahoney），已经“无情地”处置了他们违规的神父，这一点就更加明显。¹⁴ 任何人若是期盼教会官员无罪、不犯错误、不进行错误评判，就是愚蠢的。但是对于宣称是使徒后人的主教而言，整个基督教历史上都在滥用职权，作为保护基督教真理、牧养忠心信徒的最确定方法，用自己的权力遮盖恶劣的不道德事件，这实在是足够荒谬。

诚然，神父的性丑闻，不过是教会主教制治理模式固有缺陷在最近的最高表现。因为教会神职人员是罪人，所以他们需要监督与制约，正如美国人在美国宪法中所做的那样。但是在过去一千年里一直运转的教皇体系和主教制，并未允许真正形式的同僚审核与内部监督出现。既然主教存在的整个意义就在于传递基督与使徒忠实无误的教导，那么罗马天主教怎么可能将自己的主教交给平信徒去监督呢？

在这种情况下，罗马天主教就如马丁路德时代一样破败不堪。麦克格伊注意到，罗马天主教陷入了一系列的对

¹⁴ 约翰·麦克格伊（John T. McGreevy），《天主教与美国自由的历史》（*Catholicism and American Freedom: A History*），纽约诺顿出版社（W. W. Norton）2004年出版，291页。

立中。一方面，它是世界上最大的基督教机构，“在美国社会拥有比任何其他团体更多的活跃成员”；另一方面，它是“一个遍体鳞伤、难以制服的教会，被关于性、性别和事工的争议撕裂，没有能力维持许多成员的忠诚”。¹⁵新教主义在规模、影响力、历史或行政分量上，或许无法与天主教相比，但是那些在新教下长大又改信罗马天主教的人，认为他们来到了一个真正、合一的教会，实在是严重错谬。两个世纪改教前困扰罗马天主教的问题，到现在都没有消失。罗马天主教仍然需要改革自己的教会治理体系。按照新教徒的理解，改革的一个起点便是教皇。将教皇的角色消减，几乎是不可能的，因为有了罗马的教皇，天主教就不是罗马天主教了。没有了罗马，天主教就会大失光彩。

¹⁵ 麦克格伊 (McGreevy)，《天主教与美国自由》 (*Catholicism and American Freedom*)，293 页。

第五章

呼召：寻常生活中的属灵

如果说二十世纪的新教徒将“全职基督徒侍奉”与基要主义连在一起，那么他们忘了宗教改革的重要一课。讽刺的是，新教儿童长大渴望奉献自己传福音、宣教或侍奉，因为这些职业中人可以一天二十四小时、一周七天地侍奉上帝，这离新教曾经挑战并取代的历史情景并不遥远。在宗教改革之前，西方基督教对于信徒如何在所谓的世俗生活中侍奉上帝指导甚少，例如教会外的工作，田间、矿井、家庭中、市场上或是市议会里。著有评价很高、有些怀旧的中世纪敬虔主义书籍《拆除祭坛》（*The Stripping of the Altars*）的达菲，也特别强调了这一点，说教会为平信徒如何在世界从事有意义的活动提供了规范。他以这段话开始自己的著作：“在禁食与节庆、仪式与象征的大季节周期中，平信徒基督徒找到了塑造他们世界观即自己在其中定位的模式与故事。”达菲补充道，在教会日程上，“中世纪的人找到了通往生活的意义与目的的钥匙”。¹

¹ 达菲（Eamon Duffy），《拆除祭坛：英国传统宗教》（*The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England*），1400-1580 页。康涅狄格州纽黑文市耶鲁大学出版社（Yale University Press）1992 年出版，第 11 页。

对于那些为罗马天主教及其整体前景申辩的人而言，达菲的话具有安慰性，但对于试图在教会外的活动中过圣洁生活的基督徒而言，天主教起不到什么作用。如果一个农民、矿工或是骑士，想要在职业中侍奉上帝，那么教会就没有提供任何指南或激励。实际上，修道院的模式以及修道生活的理想——单身、贫穷、顺服上级的誓言，是罗马天主教对于献身上帝的生活的主要出口。例如，本尼狄克修会的创立者本尼狄克（Benedict），他的会规如下开始：

“我们要坚立一所侍奉主的学校，在创建的过程中，我们不希望引入任何严厉苛刻的东西。但假如为要纠正恶习或维护爱心，必须引进某种严厉，那么不要立刻沮丧并逃离救恩之道，因为得救的入口是窄的（马太福音 7：14）。随着我们在信仰生活与信心中长进，我们的心会扩展，我们就会以无以言表的甜蜜的爱遵行上帝的命令。”²

² 《本尼狄克修道会规》（*Saint Benedict's Rule for Monasteries*）序言，道尔（Leonard J. Doyle）译，明尼苏达州科里奇维尔（Collegeville），本尼狄克修会 2001 年出版，<http://www.osb.org/rb/text/toc.html#toc>。

修道是追求得救的方法，问题是，你需要到修道院去追求圣洁生活。换句话说，你必须从事全职基督徒侍奉，以便追求讨神喜悦的生活。如果你不是修士、修女、神父或主教，那么你的得救之路最多只是一片朦胧。

除了参加弥撒之外（平信徒一般一年只参加一次，虽然神父与修士经常举行弥撒），平信徒追求敬虔生活的主要方式是祷告与朝圣。祷告的主要方式是弥撒，随着事件的推移，圣礼不再是平信徒分享基督的身体与宝血的手段，而更多变成死人祷告。在教堂中，教会的祭坛逐渐增加，如此神父可以举行更多弥撒，以便帮助人离开炼狱、到达天堂。与这一救助死者的体系相关的是功德库的概念，今生的好行为会被转给那些炼狱中有缺陷的人。行善是平信徒求得自己救恩的方式，也使他们可以帮助死人，善行包括帮助穷人、支持医院，或是为大楼大桥奉献金钱。因此，平信徒的生活重点便是预备迎接死亡，这种预备是在恩典的帮助下行善，以便在审判日胜算大一些。

有些平信徒离开了世界上的世俗工作，成为修士或修女。修道主义表明了一个人得救路上圣洁与世俗的根本分别。十二世纪以前，修道一直是寻常人追求圣洁生活的方法，但是教会需要更多神职人员为生者与死者举行弥撒，这就要求修士被立为神父。十二世纪的大约同时，修道的独身要求从修道院扩展到所有神父。兄弟会的出现是满足

平信徒修道诉求的方式之一，这些都是自愿型的组织，以誓约约束成员，允许平信徒生活在世俗世界，但同时与一群具有类似委身的基督徒保持直接关联。虽然祷告是这些兄弟会的重要组成部分，但他们也从事怜悯事工与忏悔。有些兄弟会在社区里做慈善，因此参与的人功德库都有所加增。还有一些则特别具有忏悔的特征，悔改的形态包括苦待肉体或自我鞭打。按照沃彻斯（André Vauchez）所言，兄弟会的忏悔与鞭打“显然是出于对拥有修道的属灵资源的渴望”。他补充道，平信徒“渴望摆脱他们在宗教生活中的从属地位”，因此从修士那里借用了这样的模式。³ 罗马天主教的敬虔主义整体的果效是提供了一个双层架构，那些处于圣洁层级的人（神职人员与修士）处于顶层，而平信徒则处于底层，向上仰望。对于平信徒而言，虔诚的最明显方式便是奉献自己从事全职基督徒侍奉。

新教为这一敬虔体系提供了一个非凡的替代，尽管教义、敬拜与治理上的改革非常重要，但它们并不一定能解决平信徒的寻常生活问题，例如工作、喂孩子、换尿布、放羊、打扫房间。唯独因信称义，在罪之后果的威胁与善

³ 沃彻斯（André Vauchez），《中世纪的平信徒：宗教信仰与奉献操练》（*The Laity in the Middle Ages: Religious Beliefs and Devotional Practices*），印第安纳州南本德（South Bend）圣母大学出版社（University of Notre Dame Press）1996年出版，114页。

行的根基上，是一个极大的安慰。按照神的话语敬拜，对于以前经常去教会“观看”崇拜的人而言，敬拜变得奇妙和触手可及。牧师与长老的监督为信徒提供了安慰与指引。但是这些改革并不一定解决了圣洁（或宗教事务，例如圣道、圣礼与祷告）与寻常义务（如工作、吃饭和玩耍）之间的张力。这种情况下，新教关于呼召的教义，即平信徒在寻常活动中侍奉上帝、爱邻舍，对于平信徒而言是极大的突破。宗教改革不仅改变了教会生活，而且更新了世俗社会，将所谓的世俗世界，提升为基督徒可以在“他们世俗的职业与娱乐”中如牧师、神学家一般敬虔生活的地方。

所有信徒的属灵地位

路德在他早期最重要的论文之一，《致德国基督徒公侯书》中，做出了一个在 1520 年不可想象的声明。他呼吁德语地区的王子们无视教皇的权威，率先在他们的领土上进行教会改革。路德用以佐证的新教教义是如此受欢迎，以至于足以成为汽车车尾贴真理：信徒皆祭司。路德反对教会将基督徒按照属灵地位分门别类——神职地位，以及暂时地位，即那些在世俗世界工作的人。他写道，所有基督徒“都拥有属灵地位”，唯一的不同就是职位的不同。

“我们都同归一个肢体”，他补充道，“然而每个成员都有自己的工作，以此彼此服侍，因为我们有一洗、一个福

音、一个信心，都是基督徒。”⁴ 使得基督徒属灵的并不是神职授任，而唯独是洗礼、福音与信心。

可以肯定的是，这一论点是路德的直接优势，但它也对路德处境之外的基督徒生活具有影响。在他与利奥十世的争论中，路德面临教皇至上的极高障碍，他怎能仅仅凭着自己的王子弗雷德里克三世的支持，来与教会的至高领袖作对呢？按着中世纪神学的逻辑，王子有暂时的权力，但没有属灵权威。但如果路德可以凭借信徒皆祭司的教义，为世俗权柄赋予属灵权柄，那么他或许可以令人信服地以一个合法的属灵权柄，挑战教皇的至上主权。尽管如此，路德信徒皆祭司的主张，其适用性远远超越了德国人与教皇的关系政治。对于路德而言，每个基督徒都拥有一个属于他们对神与邻舍的属灵侍奉的呼召或圣召，他写道：“那些如今被称为‘属灵’的人——神父、主教与教皇，与其他基督徒并无差别，也不比他们更加优越，除了他们有义务传讲神的话语、施行圣礼，因这是他们的工作和职分。”同样的，那些“暂时的权威”有责任“奖善罚恶”。但是路德没有止步于教会或国家的工作，“一个鞋匠、一个铁匠、一个农民，每个人都有自己的工作与职分，因此他们就如分别为圣的神父与主教一样。”⁵

⁴ 路德，《致德国基督教公侯书》，第66页。

⁵ 路德，《致德国基督教公侯书》，第69页。

路德的逻辑并非出于一种反圣职主义，主张每个人都有能力讲道，也不是出于平均主义，希望消除一切等级区别。相反，这位改教家持守的是一种不同的教会观，与当时将神的百姓划分为圣俗两类的主导观念相异。他认为，每个属于基督肢体的人，都蒙召侍奉整个肢体，如保罗在哥林多前书十一章和罗马书十二章关于属灵恩赐的教导一样。路德所写的与使徒相呼应：“每个人都以自己的方式或职分彼此服侍、彼此受惠。”无论一个人的职责是讲道、执行胜利，还是做鞋子、烤面包，这些人物都是“为了社群的身体或属灵福祉所做”。但是圣俗之间的分别，修士与神职人员的圣洁生活，与骑士和农民的世俗生活之间的区别，将基督徒隔离进入互不通风的区域，将属灵活动升高到教会外的活动或修道之上。这一等级制度也包括这样的观念，即那些从事世俗活动的人，例如官员，不能承担教会改革的人物，因为王子不具有属灵功能。路德认为，这种教会观是荒谬的。如果基督徒官员不能参与教会事务，那么“裁缝、修补匠、泥瓦匠、木匠、侍应、酒保、农夫，以及一切世俗商人，就应当不被允许为教皇、主教、神父和修士提供鞋子、衣服、房屋、肉、饮料，也不应当为他们提供贡物。”⁶ 新约教导教会是基督的肢体，每个成员都

⁶ 路德，《致德国基督教公侯书》，69-70 页。

具有独特的职责，为整体的健康与福祉做出贡献，这是路德呼召观念的根基。因为所有基督徒都在其职业中服侍整个身体，因此他们的工作本质上都是属灵侍奉，都具有祭司性。

加尔文的职业观与路德一样，以他自己对于一些重要经文的解经支持这一圣召观，例如对耶稣拜访马利亚和马大的话，这段经文经常被用来支持罗马天主教的立场，支持马利亚的默想生活，她坐在耶稣脚前，比马大的生活更加优越，马大从事许多俗务，以至于对她的姐妹懊恼：

“马大伺候的事多，心里忙乱，就进前来说，主阿，我的妹子留下我一个人伺候，你不在意吗？请吩咐她来帮助我。耶稣回答说，马大，马大，你为许多的事，思虑烦扰。但是不可少的只有一件。马利亚已经选择那上好的福分，是不能夺去的”（路加福音 10：40-42）。

按照阿奎那的观点，这个故事中，基督的目的是教导“沉思的生活比忙碌的生活更好。”⁷

⁷ 哈迪（Lee Hardy），《世界蓝图：论呼召、职业选择与人类工作的设计》（*The Fabric of This World: Inquiries Into Calling, Career*

但是加尔文在福音书注释中否定了这一典型的中世纪解经，他没有否认基督肯定马利亚胜于马大，但是耶稣对马利亚的赞赏，并不是肯定属灵生活优于地上或家内鸡毛蒜皮的琐事杂务。加尔文评论道：

“他们歪解基督的话来支持自己的发明，这是多么荒谬。我们考察经文的原始含义时，这个事实会显明出来。路加说，马利亚坐在耶稣脚前，他的意思是她整个一生中没有任何其他事情？当然不是，主吩咐他的门徒好好分配时间，那渴望在基督的学校受教的人，不至于总是做一个闲懒的听众，而是将自己所学的付诸实践。因为聆听有时，行动有时。因此，修士们对这段经文的解经是愚昧的，好像基督在默想与忙碌生活之间划分界限，然而基督仅仅是教导我们，他希望人出于何样的动机、以何样的方式领受他。”⁸

Choice, and the Design of Human Work)，大急流域艾德蒙出版社 (Eerdmans) 1990 年出版，第 50 页。

⁸ 加尔文，《论马太、马可和路加福音书的和谐》(*Commentary on a Harmony of the Evangelists, Matthew, Mark, and Luke*)，普林格尔 (William Pringle) 翻译，大急流域贝克图书 1981 年出版，再版 2: 143, 路加福音注释，十章 38-42 节。

加尔文补充道，马大的错误不在于从事世俗活动而非宗教奉献，而是没能将工作置于合适的约束之内。他解释说：“基督宁可以节俭的方式被接待，花费合宜，也不愿意这位圣洁的妇人如此劳苦。“马大也没有注意到真正重要的是什么，及基督与她同在。”这就好比一个人热烈地接待先知，却不留意聆听先知的话语。进行这么隆重而不必要的准备工作，反而将先知的教训都埋没了。”⁹ 换句话说，这个故事的特殊情境才是故事的重点，而非一般意义上地高举属灵高过世俗。

当加尔文在《基督教要义》中探讨呼召的教义时，他将呼召置于正确使用世俗之物的背景下，他称这些世俗之物为”地上的祝福“。他首先肯定了创造的美善，只要人还生活在这世界，就必须依赖世俗之物。加尔文写道：“如果我们要生活，就必须使用必要的生活必需品，我们甚至不能回避那些看起来更多是令人愉悦而非必需品的食物。”人类生存的一些最基本需求，甚至是面包和水，也超越了单纯的必需品，而是使人享受，因为即使是一杯冷水和一块热面包，在某些处境下，也能带来像饭店最精美的饮食一样的愉悦。这里，加尔文清楚罗马天主教倾向于将禁食和节欲提升为通往圣洁最确切的道路。例如，为了

⁹ 加尔文，《论福音书的和谐》（*Commentary on a Harmony of the Evangelists*），路加福音注释，十章 38-42 节。

避免“奢侈过度”，修道主义的倡导者们建议人严苛地使用地上的物品，以纠正潜在的罪性。但是这样的教导非常危险，也捆绑了基督徒的良心，包括神职人员和平信徒，其规条“比神的话的约束”更加狭窄。诚然，新教为信徒提供了自由，脱离这种苦修的敬虔，它规定了许多圣经没有要求的规条。加尔文感叹道，有些甚至达到了完全禁欲的地步，使得在基本的面包和水之外，“几乎无法作任何合法的饮食加添”。¹⁰ 圣经教导，人类生活应当“按照创造主对被造物的旨意与目的”使用创造的美好恩赐，因为神造万物是“为了我们的益处，而非要毁灭我们”。加尔文用食物和衣服打比方，形容一般性的指导原则，防止严苛的规条：“如果我们思想一下神造食物的目的，我们就会发现，食物不仅是为了我们的需要而造，而且是为了我们的喜悦与享受。因此，论到衣服的功用，除了需求之外，还有合宜与尊荣；论到药草、水果和树木，除了它们各样的用途之外，它们还具有优美的外表和甜美的香气。若非如此，先知就不会在神的怜悯中列入：“又得酒能悦人心，得油能润人面，得粮能养人心”（诗篇 104：15）。¹¹

¹⁰ 加尔文(John Calvin)，《基督教要义》(*Institutes of the Christian Religion*)，贝弗里奇(Henry Beveridge)译，爱丁堡加尔文翻译协会(Calvin Translation Society, 1845-1846)，3.10.1，<http://www.ccel.org/ccel/calvin/institutes.i.html>。

¹¹ 加尔文，《基督教要义》，3.10.2。

加尔文对于基督徒职业生涯的思想，也采用了这一框架：既然人不能避免工作，圣经又谴责懒惰与懒散，那么工作的目的或意图是什么？他采用“呼召”一词指代神给每个人划定的“人生作为”。这些呼召扮演着消极功用——使基督徒远离“不安的人类思维”、“浮躁”以及“野心”。每个人都具有从神护理而来的“独特职责”与“不同的人生模式”。因着这个缘故，呼召的教义是一个一般性的概念，适用于一切合法的工作（人不可能蒙召成为小偷或妓女）。

然而，呼召的限制最终具有积极的果效：“因此，每个人的人生模式都是主所指派给他的一个位置，他不至于总是随波逐流。”呼召给了人方向与目的，使人得以舒缓，免于不断地决定人生中当做什么。供养家庭的需要、可选择的工作、雇主的特性以及管理特定社会的法律——所有这些方面，都给一个人带来限制，使他或她可以做一些有果效的事，规避有害甚至属罪的活动。“每个人在他的人生模式中，都需要承担其不便、思虑、不安和焦虑，相信这种重担是从神而来，不加埋怨，”加尔文总结道，“这也会带来极好的安慰，只要跟从你的呼召，任何工作都不会太过粗鄙与肮脏，以至于在神眼中不具有尊荣与价

值。”¹² 如此视工作为安慰的工作观，与唯有神父与修士能享用的缓释与意义截然不同，如今，从事世俗职业的基督徒也直接活在神面前，如同最守独身、贫穷与顺服的修士一样。

同时，这一职业观也与德国社会学家马克思·韦伯（Max Weber）强加于加尔文主义的清教徒工作伦理截然不同。按照历史学家米契尔（Robert Mitchell）的观点，对于加尔文主义者而言，预定论培养了一种工作观，可以弥补信仰上的怀疑：

“预定论是加尔文主义最具特色的教义，因着它对拣选得救的不人道强调，使人在神面前处于空前的内在孤独中。没有人能够自救，没有神父或圣礼可以弥补神与人之间的鸿沟，个体不得不孤独地走自己的路，走向已经为他定好的永恒终局……论到一个人如何确定自己是选民之一……人应当在高强度的世俗活动中达成一种得救的自信。”¹³

¹² 加尔文，《基督教要义》，3.10.6。

¹³ 米契尔（Robert Mitchell），“韦伯论点的优劣”（The Weber Thesis, Pro and Con），*Fides et Historia* 4，第二部（1972年），56-57页，引自克拉克（R. Scott Clark），“韦伯、选举、资本主义与贝蒂戴维斯”（Weber, Election, Capitalism, and Betsy DeVos），*Heidelblog*，2017年一月十八日，<https://heidelblog.net/2017/01/weber-election-capitalism-and-betsy-devos/>。

这种分析存在许多问题，特别是认为加尔文主义者对现代欧洲早期的经济生产力富有最大责任，而市场的扩散所牵涉的远不止基督教教义。韦伯将两个不同的主题混为一谈——即确据与呼召。加尔文主义者之所以有得救的安慰，不是从他们的工作或经济福益中获得确据，就好像他们是成功神学的先驱者一样。海德堡要理问答对于信徒得救确据的真正源头论述得再清楚不过，一个基督徒唯一的安慰便是：

“我无论是生是死，身体灵魂皆非己有，而是属于我信实的救主耶稣基督。他用宝血完全补偿了我一切的罪债，并且救我脱离了魔鬼的一切的权势；因此，他保守我，若非天父允许，我的头发一根也不会掉下；他叫万事互相效力，使我得救。故此，他藉圣灵也使我永生有永生的确信，并且使我从此以后甘心乐意地为他而活”（第一问）。

不论健康或疾病，不论繁荣或贫穷、工作或失业，如新教徒所教导，一个基督徒在神面前站立，唯独依赖于基督的义单单透过信心、藉着恩典归算到信徒身上。

相较之下，一个人的职业与呼召不是神救赎计划的一部分，而是神对被造界护理的一部分。一个挤奶的农民彰

显了神对被造界的关爱，向邻居卖肉的屠夫是参与神对被造界的供养，一个供养妻儿的人彰显了神对他百姓的看护。换句话说，为了神的荣耀而做的工作，在世界中产生最与众不同的功效。路德的婚姻观也体现了这种洞见，这件呼召责任巨大，有些并不令人愉悦，如路德所说：

“现在思想一下，当我们的天然理性（外邦人跟随理性以便使自己最聪明）这一聪明的娼妓观望一下婚姻生活，她鼻子一扬，说：‘哎呀，我必须得哄宝宝、洗尿布、给他铺床、忍受屎尿味、昼夜不眠、在他哭的时候照顾他、医治他身上的皮疹和疮，除此之外还要照顾我的妻子、供养她，工作劳力，照顾这个照顾那个，做这个做那个，忍受这个忍受那个，婚姻生活还涉及到哪些其他的苦差？……保持自由，过一个安宁无忧的生活倒是更好，我要成为一名神父或修女，然后迫使我的孩子也这么做。’”¹⁴

信徒应当如何回应？

¹⁴ 马丁·路德，引自韦斯（Gene Veith），“路德论给婴儿换尿布”（Luther on Changing a Baby’s Diaper (Rerun)”，*Cranach* 博客，2014 年九月十五日，<http://www.patheos.com/blogs/geneveith/2014/09/luther-on-changing-a-babys-diaper-rerun/>。

“神啊，因为我确信你创造了我为人，从我身诞下这个孩子，因此我也知道他使你的喜悦完美满足。我向
你承认，我不配抱着这个小宝宝，给他洗尿布，或是
照料他与他的母亲。我没有任何功德，如何能有此殊
荣，照料你的被造物、侍奉你最宝贵的旨意呢？我将
何等满心喜悦地去做，哪怕这些职责无足轻重、受人
藐视。不论严寒酷暑，不论艰难困苦，都无法使我退
却灰心，因为我确定，我所做的在你眼中看为喜
悦。”¹⁵

路德补充道，一个“给孩子哺乳、摇抱、沐浴，并以
其他方式看护”的妻子，正在从事“真正辉煌尊贵的事
业”。

这就是新教徒对于呼召教义的重塑与洞见，这不是为
了享受更好的生活、实现个人成功或赚大钱，而是认识到
创造与神使用甚至是被视为世俗的活动维系被造界之间的
内在关联。新教徒所做的，是为这样劳作的合法性提供支

¹⁵ 路德，引自韦斯（Veith），“路德论换尿布”（Luther on Changing），<http://www.patheos.com/blogs/geneveith/2014/09/luther-on-changing-a-babys-diaper-rerun/>。

持论据，它并非神圣，但仍然敬虔。如此，它就如任何特殊的宗教活动——例如讲道、传福音或宣教一样值得赞扬。

罗马天主教向威滕伯格和日内瓦学习

天主教等级架构对路德和加尔文职业观的回应是混杂的。一方面，特利腾大会明确谴责（咒诅）了信徒皆祭司的教义，即新教教导平信徒在寻常工作中侍奉神的基石教义：“若有任何人教导所有新约基督徒都是祭司，或是他们都被赋予了同等的属灵权力，他就显然是在混乱教会的等级制度，这等级架构就像军营中的一支军队。这就与蒙福的保罗的教义相反，所有人都是使徒、都是先知、都是传福音的、都是牧师、都是医生”（第七次大会，第四章）。

另一方面，1548 年特利腾大会开始两年后，教皇保罗三世批准了二十年前由耶稣会的创始人伊戈那丢（Ignatius of Loyola）所写的一篇文章，耶稣会的成员被称为耶稣会士，有时候也因他们在教育上的努力被称为反改教部队，他们构成了新教主义倡导的学校和读写能力的替代品。伊戈那丢写了《属灵操练》（*Spiritual Exercises*），提供了灵修训练手册，耶稣士们用这本书作为信徒进入修会的入会指南，但随着时间的推移，这本书也成为平信徒追求献身基督的工具。

《属灵操练》的惊人之处在于它保持了罗马天主教旧时的默想生活模式，藉着从世俗活动中撤离，进行默想与祷告，基督徒在信仰上进深。然而基督徒在其日常工作与家庭生活中从事的职责与活动，是伊戈那丢未能考虑的。例如，伊戈那丢提出了一系列增进圣洁的流程，其中一个自我省察体系，一日三次在指定的时间自省，以防止任何特定的罪恶或软弱。他还提出了一种方法，用来检验可能助长致死之罪的思想。为了避免犯罪，这个操练包含四套祷告计划，此外还有避免愉悦意念、欢笑甚至是祷告时避光的额外指导。换句话说，伊戈那丢的体系要求其信徒放弃关于世俗活动与职责的大部分思想意念，这是一种使平信徒在不进入修道院的情况下，完全远离日常世界的属灵操练计划。

直到第二次梵蒂冈大会，天主教等级架构才以新教徒在四世纪以前一样的方式，最终肯定了平信徒及他们的工作。大会论到平信徒的使徒地位的《教友传教法令》（*Apostolicam Actuositatem*）中，主教比路德“信徒皆祭司”的主张更进一步，主张平信徒也具有使徒特征：

“基督赋予了使徒及其继承者教导、圣化和以他的名与权柄治理的职责，但平信徒也在基督的祭司、

先知与君王职分上有份，因此也分享教会及世界中全体神的百姓的使命。

实际上，他们的使徒性体现在他们从事的福音与成圣之举中，以及他们透过福音之灵进入现有的世界秩序并使之更趋完美。如此，他们现世的活动就公开地见证了基督，并促进他人的得救。既然平信徒在他们的生活状态中活在世界及其中的思虑里，他们也就蒙神呼召在世界中，以基督之灵的热心，如酵一样行使自己的使徒特性。”¹⁶

同样的，在教会教义宪章（*Lumen Gentium*）中，大会以呼应路德与加尔文的方式，肯定了世俗劳动的价值。平信徒“通过他们在世俗训练及活动上的能力，因着基督的恩典从里面升高”，应当“积极地贡献自己的力量，以便被造的美善之物能透过人的劳动、技能与社会文化，按照创造主的设计、在他话语的光照下得以完全，使所有人从

¹⁶ 《教友传教法令》（*Apostolicam Actuositatem*），第二次梵蒂冈大会文档，The Holy See, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_en.html。

中获益。”如此，“透过教会成员，基督将逐渐用他的拯救之光照亮整个人类社会”。¹⁷

正如路德主张的“信徒皆祭司”以及加尔文的呼召观，解除了进入修道院的必要性（更不用说教产对于追求收益的国王与王子们的吸引力），第二次梵蒂冈大会对平信徒的肯定，也削弱了教会对于神职人员（修士与修女）的依赖的支持。实际上，罗马天主教对于神圣修会的追求，出现了戏剧性的下滑。一名天主教护教者的估计非常明显地体现这一点：

“在美国，修会很快将不复存在。例如，1965 年，有 5277 名耶稣会神父和 3559 名修士；2000 年，有 3172 名神父和 38 名修士。1965 年，有 2534 名方济会神父和 2251 名修士；2000 年，有 1492 名神父和 60 名修士。1965 年有 2434 名基督徒弟兄和 912 名修士；2000 年，共有 959 名弟兄和 7 名修士。1965 年有 1148 名至圣救主会祭司和 1128 名修士；2000 年，有 349 名神父

¹⁷ 《教会宪章》（*Lumen Gentium*），第二次梵蒂冈大会文档，The Holy See, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html。

和 24 名修士。美国的每一个主要修会都印证着这些统计数据。”¹⁸

唯独因信称义的教义，给基督徒生活带来了一个严肃的转变。它导向了一个从事工作与家庭职责的并不低等的寻常人生，这是荣耀神和爱邻舍的合宜方式。它也强调了离开世界、追求得救生活的必要性。新教徒在宗教改革时期明白这一点，天主教也已经开始肯定世俗工作的价值，但是尚未整合他们对于救恩的属灵需要以及他们对于世俗职业之价值的教导。

¹⁸ 麦克·戴维斯 (Michael Davies)，“附录二，第二部分：显著的统计数据”，《仪式时代的炸弹：天主教敬拜的转变带来的天主教信仰的毁坏》(*Liturgical Time Bombs: The Destruction of Catholic Faith through Changes in Catholic Worship*)，北卡罗来纳州夏洛特坦恩图书出版社 (Tan Books) 2013 年出版，天主教传统，<http://www.catholictradition.org/Eucharist/v2-bombs14b.htm>。

第六章

新教是新的吗？

天主教护教者塔特尔 (Fritz Tuttle) 写道：“天主教会是唯一可以宣称是基督自己创立的教会的教会，所有其他教会若追溯其源头，其发源者都是人，例如马丁路德或约翰卫斯理，然而天主教会可以追溯其源头直到耶稣基督，他任命了圣彼得为第一任教皇。这一教皇脉络在两千年历史间几乎从未中断。”¹ 这个主张暗示了罗马天主教比新教更古老，这是一个明显的事实。马丁路德直到 1517 年才发布九十五条论纲，加尔文直到 1534 年才归信新教。法国改革宗教会直到 1559 年才拥有第一个信仰告白。在每一种可想象的情况下，从功能上，罗马天主教都是西方（欧洲）基督教的唯一合法形态与确定的模式。

但是古老不能使天主教正确，如果我们遵循这个逻辑，即使在救赎历史中，也会导向一些奇怪的结论。摩西比大卫年长，这是否意味着基督出自以色列的这位伟大君王支派，是不够真实呢？毕竟大卫比领受十诫的摩西更年轻，摩西在以色列立国时就扮演了重要角色。以色列比教会更

¹ 塔特尔 (Fritz Tuttle)， “耶稣基督在地上建立了一个有形教会” (*Jesus Christ Established a Visible Church on Earth*)，EWTN 全球天主教网，<http://www.ewtn.com/FAITH/TEACHINGS/churb1.htm>。

古老，是否意味着现代信徒在敬拜与侍奉神中，应当遵循旧约以色列的传统？或是基督教比犹太教更新，因此就没有那么真实可信？甚至在新约中，越古老越好的观念，也会使你在推理上画地为牢。保罗在耶稣之后，是否意味着保罗领受的启示与无误的写作，不如耶稣那么权威？换句话说，如果越古老越正确，那么我们就落入如高等批判学家一样的问题，他们宣称保罗是基督教的第二创始人。然而如果基督差遣圣灵启发保罗写作，那么保罗就如耶稣以及其他福音书作者一般真确。单单说某种事物更加古老，这是不能平息争论的。

然而，更粗陋、更具误导性的教导，是声称罗马天主教是耶稣创立的教会。从技术上讲，耶路撒冷教会才是耶稣设立的团契，耶稣从未在罗马侍奉，他的所有门徒都是从以色列政治宗教中心的郊区开始侍奉。倘若有哪个教会可以具有什么地方优越感，那就该是耶稣实际向门徒传道的教会。但是罗马天主教并不承认耶路撒冷先于罗马，其护教者也不提东正教（耶路撒冷历史上曾经位于其中）先于天主教。从技术上讲，天主教并非起源于欧洲，而是起源于古代近东地区。基督教起源于一个东方的古老宗教，而非西方或中世纪的宗教。可以肯定的是，罗马天主教比西方基督教的新教主义更加古老，但是就基督教世界本身

而言，天主教在东正教之后。因着某些原因，罗马天主教的护教者从未给自己的历史主张加上一个合乎逻辑的结尾。

耶稣创立的教会是什么样的？

达尼洛（Jean-Guenolé-Marie Daniélou）是一位法国耶稣会教会史学家，他因研究古教会史闻名。教皇约翰十三承认达尼洛的天分，任命他为第二次梵蒂冈大会的神学顾问之一。达尼洛与另一位法国天主教历史学家马鲁（Henri Marrou）合著了《基督教纪元》（*The Christian Centuries*），这是由两卷组成的基督教会历史书。这本书的开篇就质疑天主教是耶稣创立的教会这一主张。

首先，达尼洛使用使徒行传作为理解教会早期历史的主要资料。耶路撒冷是路加在使徒行传中第一次应用教会（*ecclesia*）这个词的教会，这些基督徒在私人住所中聚集敬拜、领圣餐。这些聚会经常举行，一般发生在周六晚上，也就是第八日或主日的开始。崇拜包括使徒的教训、圣餐以及祷告（2：42）。使徒行传也揭示了早期基督徒的经济组织（4：32），以及对接纳希腊信徒的质疑，以及任命执事照料希腊信徒中的寡妇（6：1-4）。达尼洛和马鲁评论说，教会依赖于长老的工作，并且任命雅各作为长老团体中的领导，他们甚至宣称雅各是“耶路撒冷集体的首

领”。² 雅各既是“当地长老会的主席，又是使徒权柄的继承者”。这一主张与天主教的附加观点相悖，使徒行传这里没有证据支持彼得是使徒的首领。即便如此，作者没有提及教皇体系，也没有提到基督宣称要将教会建立在磐石彼得上（马太福音 16: 18）。很显然，按照有威望的罗马天主教历史学家的观点，耶稣在耶路撒冷设立的教会，其主教是雅各。

论到耶路撒冷教会的形成之后，达尼洛和马鲁转向了基督教在巴拉斯坦地区以外的传播，主要是在犹太圈子内。他们论及撒玛利亚、安提阿、佩加以及路司得。当天主教终于引起了这些历史学家的注意，它也不是与彼得连在一起，而是与保罗。按照尤西比乌斯（Eusebius）的观点，保罗于公元 44 年前往罗马。实际上，保罗的外邦宣教旅程，在某种程度上使得基督教摆脱了一些起初的犹太身份，在耶路撒冷之外立足，这一点很关键，因为耶路撒冷随着主后 70 年圣殿被毁，其犹太生活重心的地位就败落了。即便如此，耶路撒冷仍然是教会第一次大会的所在地，这次大会记载在使徒行传十五章中，这意味着教会大会先于教皇

² 达尼洛（Jean-Guenolé-Marie Daniélou）与马鲁（Henri Marrou），《基督教纪元》（*The Christian Centuries*），第一卷：前六百年（*The First Six Hundred Years*），伦敦达顿出版社（Darton）1978 年出版，13、15、16 页。

制，如果有人想要追究孰先孰后的话。在这次大会上，起初的权柄架构显而易见。达尼洛和马鲁顺便评论道，彼得具有“一个特殊等级”。但对于教会的事工而言，这一等级架构包含两组人员。第一组是十二使徒，随着时间的推移，保罗也位列其中。这是所有基督徒都应当与之团契的团体。第二组教会治理人员是耶路撒冷的地方等级架构，即长老会，其中雅各是领头的。

达尼洛和马鲁还写到了彼得与保罗在安提阿的重大对质，犹太信徒与外邦信徒之间的张力显现。在加拉太书中，保罗回忆他“当面”指责彼得，因为他行了非常错误的事。保罗说，彼得在安提阿与外邦信徒一起吃饭，然而当雅各来到，他却停止了，因为他害怕那些奉割礼之人的指责。按照达尼洛和马鲁的观点，问题不在于彼得的怯懦（尽管他否认基督已经表明了这位使徒在压力之下倾向于怯懦），而是在于基督教发展的方向。保罗相信，教会应当从其犹太传统中脱离出来。但彼得却担心犹太人对于耶路撒冷的民族主义可能会引诱犹太信徒重归犹太教。³ 无论是哪一种，即使彼得的担心更多不是为自己而是为教会，保罗与彼得侍奉之间的冲突与指向，也对彼得是首任教皇、罗马天主教会是耶稣设立的教会这种历史观点，构成了各样的质疑

³ 达尼洛与马鲁，《基督教纪元》，32 页。

与挑战。保罗的呼召是侍奉外邦人，他的罗马书表明了他对于外邦教会的关切。相较之下，彼得更倾向于早期教会的犹太社区。说彼得是罗马天主教最自然不过的主教，这实在是一点也说不通。诚然，当达尼洛和马鲁最终论到罗马天主教的起源时，他们承认：“关于尼禄逼迫之后的历史，我们所知甚少。”⁴ 他们补充说，罗马天主教的早期教会领袖，几乎总是与彼得和保罗相关。即使到了第二世纪，除了历史记载对彼得和保罗都有记念，其中对彼得的记念更加突出之外，其他信息我们“所知甚少”。

如达尼洛和马鲁所承认的，教会治理体系出现于二世纪，在这个体系中，罗马的主教在等级上脱颖而出。他们写道：“从中很难看到什么……不过是帝国首都在政治与个体上的重要性而已。”⁵ 然而，另一位天主教历史学家伯根科特（Thomas Bokenkotter）尽管没有完全不同意，却余下一定空间将罗马的权威解释为古代实际的社会和政治实际的一个功能。即使在罗马成为西方教会的大主教之外，伯根科特也不得不注意到，保罗对于早期教会权柄的记述，很难有支持教皇体制的余地。在哥林多前书中，保罗论到了使徒、先知、教师、医治者和领袖。按照伯根科特的观点，保罗对于使徒的理解，包括耶稣亲自授命传福音的所

⁴ 达尼洛与马鲁，《基督教纪元》，51 页。

⁵ 达尼洛与马鲁，《基督教纪元》，110 页。

有人在内。他还注意到，保罗承认耶路撒冷“母会具有一定的卓越地位”，但并未到削弱使徒自己权柄的地步。实际上，仔细查考新约中的历史记录，会发现，主教直到二世纪才出现。在那之前，一直是长老和执事组成了早期教会的治理架构。随着时间的推移，教会需要一个人带领敬拜、举行圣礼，这一过程导向了专制主教的诞生，他们成为了“堂会的焦点”。⁶ 大约公元 150 年，这些主教成为常态，承担了信函往来的责任，在地区大会上代表堂会，并且具有决策权。他们参加了二世纪下半叶亚细亚教会的一些早期教会大会。

直到后来，一些地方教会才在这些大会上比其他教会更具权威，这些“大主教教会”之所以获得更高地位，主要是因为政治环境。例如，罗马的主教能呼召总会、主持会议，因此在地区比其他主教“被授予一定的优越性”。⁷ 第一次大公会议尼西亚会议于 325 年举行，主教们公认有三个大主教教会——罗马、亚历山大和安提阿。罗马的优越性在于彼得和保罗建立了教会，以及它作为帝国首都的地位和财富。可以肯定的是，伯根科特的观点并非要肯定

⁶ 伯根科特 (Thomas Bokenkotter)，《天主教会简史》(*A Concise History of the Catholic Church*)，纽约双日出版社(Doubleday)2005 年出版，第 33 页

⁷ 伯根科特 (Bokenkotter)，《天主教会简史》(*Concise History of the Catholic Church*)，第 35 页。

“罗马天主教是耶稣建立的教会”这一教义性的声明，他对历史资料的理解表明，声称罗马天主教是基督教的原始形态，实在是谬论。罗马教会在其他教会中的地位，取决于许多历史环境，包括教会环境与政治环境。认识到这些发展是明白罗马教会只是成为西方教会的中心，而东方教会则有自己带有极大权柄的主教。同样也是认识到主教治理的模式，罗马居于西方之首，这是在彼得于基督升天之后的首次行动很晚之后才发展起来的。（关于教皇至上的历史渊源，参见第四章。）

非天主教的早期教会史学家，对于天主教的权威与地位可追溯到耶稣与彼得的观点，也持相当的怀疑态度。例如，伦敦国王学院（King's College）教会史学家霍尔（Stuart George Hall）观察到，罗马天主教的护教者经常用来反对新教的教皇至上的历史主张——即多样化与分裂是没有教皇的后果，这种主张有一个特征。按照霍尔的观点，为教皇制的重要性辩护的一位最早的拉丁教父，是迦太基富有争议的主教居普良，于三世纪前三分之二的时期居住在北非。在罗马帝国 250 年前后的逼迫中，居普良写下了他最著名的作品之一：《论大公教会的合一》（*On the Unity of the Catholic Church*）。这篇论文的核心是教会的普世性（大公性），意味着教会在范畴上是合一的。居普良的写作是为了反对危害教会的分裂，不论反对者是在

罗马还是迦太基。保障教会合一的，是主教间的彼此承认，他们负责维系与捍卫从使徒传承下来的规条。换句话说，主教制或等级制为教会带来了合一与权柄。居普良在他的作品中特别额外地提到了罗马的主教，后来的教会律师与神学家们将以此来证明教皇的优越性，教皇是教会合一的保障。这些教会官员与当代护教者未能囊括在内的，是居普良收回了他对罗马主教至高无上的宣称。⁸

关于居普良有一点值得注意，这一为教皇的辩护是含蓄而非明确，几乎是耶稣升天与耶路撒冷大会大约两个世纪之后才出现。（霍尔补充道，教皇权威的第一个实例，直到第五世纪的利奥一世才开始出现，他遭遇了罗马帝国的西部沦陷，使用教皇制作为一个手段，处理罗马沦陷导致的社会紊乱。）早期教会可能因罗马基督徒处于帝国首都中的处境，而认为罗马的基督徒很特别，虽然照着帝王对教会的逼迫，认为信徒对罗马城怀有热爱实在是牵强附会（并非如非纽约人看待纽约一样浪漫）。但是罗马不是基督教的中心，并且随后只成为西方基督徒的中心，远远晚于一世纪。还有一点很重要，居普良写作为要反对早期教会中的不合一。也许教皇制保障了教会合一，尽管当代

⁸ 霍尔（Stuart George Hall），《早期教会的教义与实践》（*The Doctrine and Practice in the Early Church*），大急流城艾德蒙出版社（Eerdmans）1992年出版，90-91页。

天主教的实践使这一观念落空（参见第十章）。也许在帝国的西半部，教皇制给了古代教会制度上的统一性。但是与罗马天主教是基督创建的教会这种主张相反——这也暗示了教会历史从第一天就具有秩序与合一，早期教会并不合一。组织架构上的合一一直到五世纪才出现，并且即使到了那个时候，合一也更多是教皇自己的宣称，而非教会生活的实际。并且，对教皇权的观念，即认为教皇是基督的代理人，保障基督教世界的秩序，这种观念直等到十二和十五世纪才出现。宣称利奥一世或诺森三世（他宣称自己比欧洲的诸王更优越）的教皇权是发源于耶稣与彼得的的关系，实在是一种过度的护教。

凯里（J. N. D. Kelly）的《早期基督教教义》（*Early Christian Doctrines*）一书，一直是神学院学生学习古教会史的标准教科书。作为一名在牛津大学任教的英国圣公会信徒，凯里对早期教会的评论结合了信仰立场与学术严谨性。他对古代教会中教皇权威的评论是混杂的。一方面，在主教当中——罗马、亚历山大、安提阿、君士坦丁堡以及耶路撒冷，罗马的确居首位、有尊荣。凯里评论道：“教父时期，罗马的优越性是无可争议的。”⁹ 另一方面，尊荣与权柄是两码事，凯里认为，东方教会——耶

⁹ 凯里（J. N. D. Kelly），《早期基督教教义》（*Early Christian Doctrines*），纽约哈珀出版社（Harper）1958年出版，406页。

稣与之有直接关联的教会——“从未将罗马视为教会的头与行政中心，更毋庸说是信仰与道德的无误准则了。”东方教会在抵制走罗马道路上也没有什么后悔。在这里，凯里检验了东方教会的神学家解释马太福音 16: 18 的方式，这节经文将罗马天主教徒变为唯独圣经的拥戴者，仿佛一段圣经经文足以支持教会的教导。这段经文中，基督说彼得是磐石，教会将建造在磐石上，暗示了彼得在使徒中的领导权与首要地位。克里索斯托（Chrysostom）甚至称彼得为“使徒的发言人、首领，全世界的领导者，教会的根基”。¹⁰ 即便如此，同样的一批古教父们很少将彼得视为比其他使徒更优越。亚历山大的西里尔（Cyril）甚至将马太福音十六章中的磐石解释为基督，而克里索斯托认为基督不过是在说，他要将教会建立在像彼得一样的信仰上。有证据表明，早期教会，至少在东方，将彼得视为平等使徒中的首位。

圣经权威之谜

早期教会对于随后被用于支持教皇至上的新约经文的解释，引发了一个围绕着圣经权威与教会权威之间的关系奇怪困境。罗马天主教的护教者声称，教会先于圣经，

¹⁰ 凯里，《早期基督教教义》（*Early Christian Doctrines*），407-408 页。

或是主教们创造了圣经正典，与这种主张相反，历史证据表明，在教皇制成为西方教会的权威中心之前，教会领袖们就已经承认了新约的权威。据估计，到了二世纪后期，大部分教父都承认了大部分新约正典，即使直到四世纪，教会大会才特别确定了圣经正典的具体内容。与之同时，教皇的权威直到五世纪罗马帝国的西部沦陷才变得明显，并且教皇至上、教皇无误的观念，直等到十二、十三世纪才出现。如果问题如许多天主教护教者所声称的那样，是孰先孰后的问题，那么答案很简单，使徒的写作在先，主教与教会人士行使权威在后。

即便如此，更大的问题是，如果圣经将对主教的统治构成威胁，那么主教与大会为何要承认圣经权威呢？如果主教们相信是他们保障着教会的合一与真理，那他们为何还要创造一本他们相信是从神来的书，其中记载了基督的使徒的教训与作为，读者可以依照这本书来判断主教是否在跟随神的启示？如果他们想要维护自己的权威，即使只是为了有益的目的，那么一本与他们的统治竞争的书，就是对等级架构造成挑战的存在——这正是马丁路德所做的，但也是保罗在安提阿指责彼得的方式。

当你思考新约对于罗马天主教的一些不容商榷的教导与实践所说甚少，这一困境就变得更加棘手。如果耶稣基督以外，有任何人在新约中居于主导，那就是使徒保罗了。

他不仅比其他使徒著作更多，而且还成为解释基督教与旧约关联的主要神学家。按照梅钦（J. Gresham Machen）的观点，耶稣自己并未仔细教导如何将外邦人纳入门徒之内。犹太教与基督教之间的关系是在是微妙而复杂的，即使是使徒彼得也在这个问题上遭遇挑战，他不确定成为基督的门徒要如何对待妥拉的要求。但是保罗却提供了神学上的突破，梅钦说：“真实情况可能是，耶稣藉着他的救赎工作使得外邦宣教成为可能，但是发掘这一救赎工作的真实意义的任务，却落到了保罗的身上。”梅钦补充道：“外邦人的自由，以及特定犹太特权的废弃，并非由基督的话语清楚确立。”¹¹ 因着这个缘故，教会仍旧需要“保罗划时代的工作”，他是教会的第一个神学家。

使徒保罗的成就无疑挑战了将彼得视为第一任教皇、彼得为第一代基督徒带去教义上的稳固与组织上的合一的观念。实际上，路加在使徒行传中的叙述再次指出了保罗的重要性，可以肯定的是，使徒行传的前半部分围绕着耶路撒冷的教会，凸显了原初的使徒，包括彼得。但是这卷书的后半部分却追溯了保罗的宣教旅程。路加的叙事以罗马的保罗收尾，而非彼得。这位先前逼迫基督徒的人，如

¹¹ 梅钦(J. Gresham Machen),《保罗信仰的起源》(*The Origin of Paul's Religion*), 纽约麦克米兰出版社(Macmillan) 1921年出版, 13、15页。

今发现自己在罗马坐监。但是除了这种记叙上的讽刺之外，新约中早期教会的故事从福音书以及基督的侍奉、教训、死亡、复活，随着基督的升天，转向了使徒行传、耶路撒冷的教会以及保罗的宣教之旅。如果罗马和彼得处于早期教会的核心，并且对基督教的未来如此重要，那么为何新约圣经在使徒行传十五章之后，对于彼得是如此显著地沉默呢？为何保罗在罗马书中甚至没有提到彼得？为何相较于保罗的复杂书信而言，使徒彼得的写作是如此之少？新约清楚地将保罗视为第一代基督徒的神学权威，而非彼得——他被假设要为他在罗马的主教后裔们树立榜样。

还有一点不容错过，建立教会治理基本架构的任务，不是落到彼得肩上，而是保罗。教皇制以及教皇制对教会合一与整体教义至关重要的捍卫者们，很少注意到，当保罗在教牧书信中教导提摩太时，他一点也没有提到彼得这位罗马大主教或教皇。在《天主教与基要主义》（*Catholicism and Fundamentalism*）一书中，基廷（Karl Keating）诉诸于马太福音 16: 18 解释彼得与教皇在早期教会中的角色，但是他对保罗或提摩太却绝口不提。¹² 他未

¹² 基廷（Karl Keating），《天主教与基要主义：“圣经基督徒”对“罗马主义”的攻击》（*Catholicism and Fundamentalism: The Attack on “Romanism” by “Bible Christians”*），旧金山伊戈那丢出版社（Ignatius Press）1988 年出版，209-211 页。

能看到基督升天之后的最初几十年间，教会在真实历史中的拓展。保罗对提摩太的指教中的特别之处在于，如果你一开始认为彼得是神将教会建于其上的磐石，那么就会惊讶地发现，这段经文对于罗马的彼得只字未提：

“作监督的，必须无可指责，只作一个妇人的丈夫，有节制，自守，端正。乐意接待远人，善于教导。不因酒滋事，不打人，只要温和，不争竞，不贪财。好好管理自己的家，使儿女凡事端庄顺服。人若不知道管理自己的家，焉能照管神的教会呢？初入教的不可作监督，恐怕他自高自大，就落在魔鬼所受的刑罚里。监督也必须在教外有好名声，恐怕被人毁谤，落在魔鬼的网罗里”（提摩太前书 3：2-7）。

如果罗马的主教对于维系教会见证与合一是如此重要，人必定要认为保罗会指教提摩太要经常接受上级的监督。他可能也会告诉提摩太，要确保以弗所的其他教会领袖也尊重罗马教会的权威。但是保罗一点也没有这么教导，实际上，当他对提摩太也发出下段教导时，他听起来更像是新教徒，而非罗马天主教徒：

“圣经都是神所默示的，于教训，督责，使人归正，教导人学义，都是有益的。叫属神的人得以完全，预备行各样的善事。我在神面前，并在将来审判活人死人的基督耶稣面前，凭着他的显现和他的国度嘱咐你。务要传道。无论得时不得时，总要专心，并用百般的忍耐，各样的教训，责备人，警戒人，劝勉人。因为时候要到，人必厌烦纯正的道理。耳朵发痒，就随从自己的情欲，增添好些师傅。并且掩耳不听真道，偏向荒渺的言语”（提摩太后书 3:16-4: 4）。

正如保罗所设想的，圣经显然是牧养侍奉与教会监督的核心。他没有排列等级，讲述他作为使徒的地位，在哥林多后书中他甚至不愿意这么做。他也没有告诉提摩太要因为他是蒙拣选的使徒而顺服他的权柄。

这会使你疑惑：对于早期教会而言，彼得是否真如罗马天主教所宣称的那么重要？为什么保罗不明白这一点，甚至没有表达出对于罗马在教会事务上的优越性的些许认知？一个合理的答案是，对于这位同样受圣灵启示，并且在地中海世界建立教会的使徒而言，彼得与罗马的地位实在不是没有那么核心。

同样的道理也适用于马利亚无罪论与升天论，这是在教皇权柄的庇护下宣称的唯一两个无误教义之一。如果这

些关于马利亚的教义对于福音书和基督徒的奉献如此至关重要，那么为何保罗、彼得和约翰在他们写给初期教会的书信中，对马利亚只字未提？在新约历史叙事之外，圣经作者从未提到过基督的母亲，这是一个惊人的沉默，因为马利亚的虔诚对于罗马天主教徒而言至关重要。为何早期教会在我们拥有的最具代表性的历史文献（同样是启示与无误的）中，从未从使徒收到过关于崇拜马利亚以及马利亚人生其他方面的教导，以至于她能从基督的其他门徒中脱颖而出？这是又一个沉默即振聋发聩的例子。

在多次重复的“教会先于圣经、而非圣经先于教会”的主张背景下，罗马与新约之间的对照变得更加明显。通常接下来的宣称便是，新教徒只看圣经，而罗马天主教徒则追随初期教会的榜样。在宣称罗马不高举任何权威高过圣经之后，改信天主教的克罗斯（Bryan Cross），也是天主教护教者和神学家，接着指责新教未能与初期教会保持一致：

“然而，如果我们允许初期教会告诉我们，教会在救恩论上具有什么原则，我们会发现，例如，教父之间存在压倒性的共识，我们是透过洗礼重生的。我们也发现特利腾大会与第二次奥兰治会议之间存在完全的共识……当我们查看新教徒所谓的“唯独信心”的经

文依据时，我们发现它们不必要按照新教的方式解释，当按照教父们传承下来的使徒传统去解释时，我们发现它们不仅与传统相容，而且在传统中变得更加容易理解。”¹³

克罗斯未能考虑到，圣经既是初期教会，又是神的话。你怎能找到比新约圣经本身更能代表初期教会的东西呢？新约的内容不仅反映了最重要的第一批基督徒的观点——即主教们宣称继承了其权柄的使徒，而且还反应出，初期教会视这些经文为神的话。

为了得到“基督建立的教会”这一衣钵，罗马天主教徒要么选择忽视历史，要么忽视使徒书信为起源问题带来的挑战。如果罗马天主教是最原始的基督教，那么圣经为何对天主教徒认为的重要教义毫不在意，即教皇无误以及马利亚的永久童贞？如果使徒统绪对于主教们的权柄而言如此重要，为何同样的一批主教更看重他们的教导与使徒

¹³ 克罗斯 (Bryan Cross)，“真实与虚假的改革：简要回应改革倡导者的‘宗教改革结束了吗：福音派信仰陈述’” (Authentic and Inauthentic Reform: A Brief Response to Reformanda Initiative’s ‘Is the Reformation Over: A Statement of Evangelical Convictions’), *Called to Communion* 博客，2016 年十一月 3 日，<http://www.calledtocommunion.com/2016/11/authentic-and-inauthentic-reform-a-brief-response-to-reformanda-initiatives-is-the-reformation-over-a-statement-of-evangelical-convictions/>。

们的权威写作保持一致？可以肯定的是，基督教是随着时间的推移而发展，其中一些发展是有益的，也有些发展是有害的，尽管教会方面承认错误对于天主教而言一直是个挑战。这也是为什么改革宗信条（如威斯敏斯德信条）会加上：“自从使徒时代以来，所有的教会总会或议会，无论是普通的，还是特别的，都有可能犯错误，而且有许多已经犯错；所以不可用这些会议所规定的，作为信仰与行为的准则，只可用来帮助二者”（31.4）。但是按照罗马天主教护教者的解释，早期教会只是领受了基督的教训，没有任何问题就传承到未来。也就是说，教会一直愉快行进，直到那些反对者、那些新教徒出现，破坏了中世纪教会与初期教会一脉相承的和平与和谐。

那些想要以这种方式看待历史的人，未来或许可以创作一部好莱坞电影剧本，有着皆大欢喜的结局。罗马天主教诉诸于历史，不仅没有解决争论，反而导向更多问题。天主教比新教多出了一千五百年的历史，还有更多解释要做。历史并不总是令人放心或舒服，如果历史有什么果效，那就是使得绝对与权威的宣称看起来更加令人质疑。

第七章

新教分裂了吗？

罗马天主教平信徒布道者和护教者莫里纳（Hector Molina）解释说，天主教徒宣称教会是一个教会时是什么意思：

“天主教会在信仰（教义）上为一：教会宣认从使徒传承性下来的独一信仰（我们天主教徒称之为信仰的宝库）。

教会在敬拜（圣礼）上为一：教会共同庆祝基督设立的七个圣礼，尤其是圣餐礼。

教会在领导（教皇）上为一：透过圣职体系，教会的使徒统绪确保了与圣彼得（教皇）的教导与领导保持不中断的一致，确保使徒们（主教）与他联合。”¹

然而教会在它采用的语言上是否联合一致？这是几乎

¹ 莫里纳（Hector Molina），“各就各位：教会是独一的”（On Your Marks: The Church Is One），Catholic.com，2013年六月21日，<https://www.catholic.com/magazine/online-edition/on-your-marks-the-church-is-one>。

每个教会都面临的问题。如果美国长老会宗派想要与墨西哥的一个改革宗团体合作甚至合并，那么它面临的问题就不仅仅是漫长的边界问题，不仅是里奥格兰德城移民局或是墨西哥城国际机场海关安检处排起的长队。哪怕教会官员可以方便地碰面相聚，他们也很可能面临问题，除非他们是双语人士。换句话说，美国教会如何为一个使用不同语言、其大部分成员不说英语的宗派提供监督？反过来亦然，墨西哥长老会如何能知道美国宗派的教训是否可靠，如果他们无法理解美国宗派的教导中使用的语言？教会的合一是一个美好的理想，对于基督徒而言，它如消除饥饿、贫困与战争一样触发了人类激情与理想。但是合一的问题比那些导致世界冲突的敌意或自私更加深刻，你或许可以将战争归咎于民族骄傲或缺乏爱心，但是你能将听不懂西班牙语怪罪于属罪的动机吗？既然神自己在巴别塔变乱了人类语言，因为他看到人类联合起来巩固权力的危险，那么坚持（组织上或行政体系上的）合一是基督教的必备特征，就是忽视了一些人类存在的基本实际——即神所设立的语言多样性。

曾几何时，罗马天主教可以通过用拉丁语运作事务，摆脱语言多样性的挑战。拉丁语不是东方主教与牧师所说的语言，东方是用希腊语交流。正如罗马天主教护教者凯里（Brian Kelly）所言：“我们需要知道，使徒们在说亚

兰语方言之外，都说希腊语，希腊语是当时的教育和商业语言。在加利利（巴勒斯坦众所周知的外邦的加利利），犹太人如果想和一个外邦人交流，必须懂希腊语。也许我们的主自己也对罗马百夫长和彼拉多说希腊语。在犹太会堂中，犹太人读希伯来旧约圣经的希腊文译本（七十士译本）。”²

关于耶稣与使徒们使用的语言问题，为耶稣建立的教会的问题带来新的光照。它理所当然地使东正教居于优先，因为他们所用的语言很可能是耶稣的语言，也是新约写成的语言，马太福音除外——可能原初是用亚兰文写成的。凯里还观察到，当彼得抵达罗马时，犹太基督徒“说希腊语”、“用希腊语举行弥撒”。³ 拉丁文是后来才成为教会的官方语言，就像后来罗马的主教才成为西方教会的主导。事实上，直到耶柔米将希腊文新约翻译成拉丁语（382 年），后来成为武加大译本（罗马天主教采用的标准圣经文本——就好比是他们的英王钦定本），拉丁文才成为西方基督教的标准语言。然而希腊文仍然是基督教的神学标准，尤

² 凯里 (Brian Kelly)， “罗马天主教会为何采用拉丁文作为官方语言？” 「Why Does (Did) the Roman Catholic Church Make Latin Her Language？」 *Catholicism.org*, 2014 年九月 18 日，

<http://catholicism.org/why-does-did-the-roman-catholic-church-make-latin-her-language.html>。

³ 凯里， “罗马天主教会为何采用拉丁文作为官方语言？”

其是你当注意到，得出三位一体与基督论正统教导的大公会议都是采用希腊语。这就解释了为何许多希腊词语甚至在拉丁语之后才变得重要，成为西方的标准。只有在六世纪，拉丁语才成为罗马礼拜仪式的常用语，许多希腊词语也因其在神学和圣经上的重要性进入教会的拉丁语系。

拉丁语对罗马天主教而言变得如此重要——正如阿拉伯语对伊斯兰教和古兰经的地位一样，以至于教皇约翰十三世能在迟达 1962 年宣布拉丁文成为教会的“首要语言”，是为基督教赋予尊贵荣耀的预言，只“适用于”基督建立的社会，尽管拉丁文并非耶稣的语言。约翰十三在第二次梵蒂冈大会前夕，指示教会用拉丁语进行教会事务，“因为这是无数国家可以接受的母语”。他还坚持神学研究要使用拉丁语，这种预言“最能维护天主教信仰的整全性”。如果罗马天主教的学校和大学的教职工不会用拉丁语读写，“他们应当逐渐被适合这项职位的教授所取代”，并且主教们应当以“耐心”坚持推行这一点。⁴

论到拉丁语发展成为罗马天主教（圣经、神学、礼拜仪式以及教会法规）的官方语言，还有一点不容错过，那

⁴ “为奖励研究拉丁语” (*Veterum Sapientia: On the Promotion of the Study of Latin*)，Papal Encyclicals Online, 2017 年二月 20 日最后一次更新，<http://www.papalencyclicals.net/John23/j23veterum.htm>。

就是它将教会的拉丁语地区和希腊语地区一分为二。在捍卫拉丁语时，约翰十三试图绕过这个不愉快的历史细节，说：“既然在神的特殊护理下，这一语言团结了如此多的国家于罗马帝国的权威之下，并且长达如此多世纪，那么它也就成为了罗马天主教的正确语言。”的确，拉丁语成为了“欧洲基督徒联合”的根基。但是这也意味着拉丁语将西方与东方分裂开来，随着语言而分裂是自然而然的。这意味着即使在初期教会的荣耀时代——罗马天主教护教者用来反对新教主义的时代，教会治理模式也是非联合的。教会的希腊与拉丁语区之间的差异，就如二十一世纪墨西哥与美国长老会之间缺乏共同语言一样。他们不知道教会其他地区所做的事，因为他们不懂其他基督徒的语言。没有共同的语言，别说共同敬拜或共同的教义标准了，教会治理本身都足够困难。宣称教会在没有共同语言的前提下已经合一，这实在只是一厢情愿的想象。

东方与西方

古代教会的历史证明了历史研究的挑战性，在教会在三位一体与基督论（三位一体三个位格之间的关联，以及基督神人二性之间的关联）上达成一致的同时、同一场辩论中，基督教也处于一场政治竞赛之下，有时候这一政治象征使得主教们反对大会、国王反对主教、大会反对国王。

古老的谚语是，观察香肠的制作可能会使食用者倒了胃口。同样的智慧也适用于正教的诞生，历史表明，历史中的人在追求基督教真理的过程中是全心全意的。早期教会对基督教历史的伟大贡献，在于完成了将神与基督的奥秘教义清楚表达出来的艰巨任务。新教徒在一个简单的要理问答中视为理所当然的真理，是早期教会大约两个世纪艰难斗争才达成的观念，例如“神有三个位格，父、子与圣灵，都是一位神，具有同样的本质、荣耀相等”。（想象一下，就唯独因信称义的争论，要花费至少三四代教会大会才能解决）。

与此同时，允许教会将这些真理视为正统的环境背景，牵涉到关于教会内部权威（大会还是主教更有权柄）以及教会与国家之间（大会和主教，还是国王更有权柄）的问题。罗马帝国在西方的衰落，以及君士坦丁堡崛起成为罗马曾经的统一领土内剩余辖区的政治权力中心，使得这一处境更为复杂。关于神的宝贵、重大真理的争论，还发生在古代教会希腊语区与拉丁语区新浮现的敌对背景下。不论护教者多么坚持，早期教会都绝对不是合一的景象。合一不过是一种理想，无法跨越东西方之间的分隔实际。

早期的教会会议不能在不考虑到教会的治理架构的情况下，简单决定关于神属性的真理。在关于父神与圣子之间关系的三位一体争论中，教会的内部权威都牵涉其内。

亚流派认为基督从属于父神，他们也主张教会治理者应当从属于帝王。如诺尔（Mark A. Noll）所言：“圣子的国度（教会）必须从属于父神的国度（帝国）。”亚流派甚至将国王比作大主教，以此加大赌注，“主教们（圣子的仆人）从国王（神的仆人）那里领受衍生的权柄”。对于正教方而言，三位一体内部的平等也意味着教会与帝国权柄相等。“既然圣子与父同质，因此圣子的国度（教会）也与父神的国度（帝国）享有同等尊荣。”⁵ 两种权力分别治理，居于彼此独立的领域，一个是教会领域（主教），一个是国家领域（帝王）。尼西亚信经的一个重大后果，是它为教会保留了一定程度的自治，可以脱离帝国的控制。因着罗马的主教与君士坦丁堡的国王地理相隔，也因着罗马帝国西部的败落与最终沦陷，这一实际在西方基督教中变得更加明显。

尼西亚大公会议也承认了那些对早期教会的组织与见证起重要巩固作用的主教与城市。尼西亚信经第六部分教导教会，“埃及、利比亚和五城地区各自古老的教会传统得以延续”，“亚历山大的主教”在那个部分的教会“具有管辖权”，正如“罗马的主教”在其区域内管辖是“一

⁵ 诺尔（Mark A. Noll），《转折点：基督教历史上的决定性时刻》（*Turning Points: Decisive Moments in the History of Christianity*），大急流城贝克出版社（Baker）1997年出版，第60页。

种传统”。尼西亚信经也承认安提阿的主教在那一部分的基督教区的权柄。如此，尼西亚大会承认罗马、安提阿以及亚历山大为早期教会的主要中心（宗主教区）。非罗马天主教徒将之解释为罗马与东方的主教共享权柄，罗马是监督西方教会的教区。罗马天主教的护教者用第六章佐证罗马是其他主教的典范，因此证明了初期教会也是教皇至上的。然而，尼西亚信经第四条可能对罗马与其余教会的关系有不同呈现，它指出，“主教应当由所有省内的主教共同设立”，如若不能，至少也要有三位主教会面，赞同新任主教，而那些缺席的主教也应当在按立之前“以书面形式”呈上他们的意见。

如果如天主教徒所言，罗马主教的批准决定了按立的合法性，那么尼西亚信经对于教皇在按立中的位置的沉默，就是一个谜团。罗马的优越性在 381 年举行的君士坦丁堡大会中更受质疑，这次会议中，主教在第三条中肯定君士坦丁堡的主教“应当享有特殊的荣誉，如罗马的主教一样，因为君士坦丁堡是新罗马”。这一信经似乎表明罗马在大主教教会中居于优先。东方的主教将信经解释为仅仅标识教皇是“平等者中的首位”。五世纪的教皇利奥一世对信经提出异议，因为它似乎提升新帝国首都君士坦丁堡过于古老的教区安提阿、亚历山大和耶路撒冷。尽管对于这些早期教会大会的文献存在争议，它们的意图与领受却清楚

表明，教皇制并非初期教会合一的保障。实际上，主教权威的问題可能带来分歧。

接下来的主要教会大公会议迦克墩会议（451 年）中，证据也很明显。不仅正教的主教们试图撤销第二次以弗所大会对于基督两性的肯定（与第一次以弗所大会的一性论相对），他们还进一步确定了主要城市中心的司法权。这一对于教会治理的澄清，部分涉及到为耶路撒冷安排一个不同于安提阿的司法权，同时还包含将君士坦丁堡提升到到大主教教区的级别。在第二十八条中，主教们宣告：

“由于帝国的迁移，新罗马的主教应当与旧罗马的主教享有同等尊荣。因着这个原因，蓬托斯、亚细亚、色雷斯以及野蛮地区的主教，应当由君士坦丁堡大主教按立。”这一法令在罗马天主教与东正教的神学家与主教们中产生了极大的争议，但这一信经的重要一条，是承认主教的地位取决于他与权位的距离。罗马在主教中享有特殊地位，因为它是帝国的首都。但是随着帝国权势转移到君士坦丁堡，罗马主教如今必须与君士坦丁堡的主教共享特殊地位。在这个问題上，到底谁是耶稣任命的主教，并不是最重要的考量。

与之同时，迦克墩会议还提升了罗马主教的地位，因为东方的主教——亚历山大、安提阿和君士坦丁堡都指望罗马帮忙解决他们教会内部的争端。关于基督神人二性的

神学争议，导致早期教会的大部分时间里亚历山大教会与安提阿教会彼此对立。因着君士坦丁堡的主教能接近国王，教会的大会也最常由政治当局呼召召开并执行，因此君士坦丁堡在解决这些争议上有一定的话语权。但是它相对较新的地位，阻碍了君士坦丁堡的地位占决定性。因着这个原因，东方主教呼吁教皇利奥一世解决关于基督的争议。利奥一世的谕旨采用的语言依赖于之前的共识，用正确的拉丁词语表达关键的希腊词语的含义（例如，*substantia* 对应 *ousia*）。但是尽管利奥的神学构想在迦克墩会议中扭转局势，但东方的主教仍然不情愿承认或赞同他的话。诺尔观察到，教皇对君士坦丁堡作为“新罗马”挑战颇为不悦。他补充道：“当时整个东方对于罗马主教的一般态度都是尊重，而非顺从。”⁶ 诚然，第二十八条进一步挑战了利奥。

罗马与君士坦丁堡在迦克墩会议中的竞争，最终导向了 1054 年东西方教会的分裂。弗兰德（W. H. C. Friend）观察到：“是政治而非宗教延迟了 1054 年的分裂的。”⁷ 同时，尽管东西方仍然保持联合——尽管在行政上更加分散或联邦化，而非统一与合并——但是直到十一世纪，拉

⁶ 诺尔，《转折点》，第 74 页。

⁷ 弗兰德（W. H. C. Friend），引自诺尔，《转折点》，第 76 页。

丁语与希腊语教会一直存在不同的侧重，进而导致了 1054 年的分裂。

例如，与东方的投机倾向相比，西方更讲究实用与实际。教会历史学家贝腾森（Henry Bettenson）注意到，这种差异早在 96 年就已经出现在克莱门书信（罗马到哥林多）中，其中罗马主教呈现出拉丁教会的特征：“在这里，我们没有狂喜，没有神迹式的‘圣灵恩赐’，没有魔鬼神学，没有对‘第二次再来’迫近的关注。”⁸ 在东西方神学家对待哲学的不同方式中，这种倾向也显而易见。对于特土良来说——他提出了著名的一问：“雅典与耶路撒冷有何相干？”哲学是愚昧的，除非它承认基督的真理与福音。

（特土良引用使徒保罗在哥林多前书中将希腊人的“智慧”与十字架的愚拙相对照来支持这一结论。）特土良的东方参照人物是亚历山大的克莱蒙，他认为哲学是对福音的一种预备，正如律法向犹太人表明对于一位救主的需要。换句话说，特土良对于能给予明晰性（*regula fidei*）的真理更感兴趣，而克莱蒙对于探索基督教的奥秘感兴趣，不论采用什么工具，包括希腊世界丰厚的哲学传统。从某种意义上说，这些地方教会不过是呈现出了它们的文明具有的特征。罗马人以培养积极生活的美德而闻名，即辛劳工作、

⁸ 贝腾森（Henry Bettenson），引自诺尔，《转折点》，134 页。

自律以及服侍共和国的一生。而希腊人则相反，它们认为美好的人生是沉思默想的人生，哲学是休闲生活的一部分，使人具有美德。公平说来，这些对比更多是不同的倾向而非对立的特征，因为尼西亚的伟大成就——即三位一体的教义——很大程度上依赖于希腊的句词与哲学，然而却产生了特土良所提倡的那种教义规范。

即便如此，东西方教会不仅说着不同的语言，而且还显出不同的宗教期望，阻碍了地中海教会出现一种集体性的身份认同。按照东正教主教与历史学家威尔（Timothy Ware）的观点：

“拉丁语更加实用，希腊语则更具推测性。拉丁思想受到司法观念与罗马法律的概念影响，而希腊人则在敬拜的背景与圣洁仪式的光照下理解神学。当思想三位一体的时候，拉丁人从神格的合一开始，而希腊人则从位格为三开始。当思想耶稣的受难时，拉丁人主要思想基督是受害者，希腊人则思想基督是得胜者。拉丁人更多谈论救赎，希腊人则关注神化。”

威尔补充道，自公元七世纪开始，一旦教会变得更加孤立，“普世”教会的两方“彼此变得更加陌生——没有政治上的统一，文化上也鲜有合一，也不存在共同语言。”

这意味着东西方面临着跟随自己“孤立的道路并且走向极端”的真实可能。⁹

伊斯兰教自七世纪兴起和蔓延，这确实是进一步加剧基督教东西方差异的一个重要环境因素。一方面，伊斯兰教在旧罗马帝国区域的扩张已经衰退，使得中世纪东西方教会之间的沟通变得艰难。另一方面，东罗马帝国剩余部分面临的威胁有损于君士坦丁堡在军事和经济上对罗马的援助，迫使教皇向欧洲的新兴君主寻求帮助，以挫败其政治主权上的敌对威胁。如同诺尔的观察：“伊斯兰教在地中海地区的强力存在，是分离教会的最重要因素，”他补充道，“虽然曾经有意连结基督教内部的东西方、希腊-拉丁语区、家长-教皇制的差异，但是不断扩张的伊斯兰教给东西方教会带来的政治、军事、贸易以及交流上的压力，实在是太过庞大。”¹⁰ 穆斯林不断占领耶路撒冷、安提阿和亚历山大周围的领土，使得罗马和君士坦丁堡成为争夺教会内部霸权的唯二大主教势力。有些人认为，伊斯兰教在八世纪和九实际关于圣像的论战中也扮演了一定角色。例如，第七届尼西亚大公会议（787 年），批准使用圣像，与帝国禁令相对，这是一种政治举措，以适应穆斯林的信仰。尽管罗马领受并接受了大会的决议，但这次大会是东

⁹ 威尔 (Timothy Ware)，引自诺尔，《转折点》，135 页。

¹⁰ 诺尔，《转折点》，119 页。

方宗主教区承认的最后一次大公会议。（罗马天主教额外承认十四个大公会议。）

东方基督徒有理由怀疑西方信徒没有领受大公会议的决议，然而，早在 589 年，第三届特雷多大会就修改了尼西亚信经，在“我们信圣灵，自父发出”一条中加入了“和子”。至少自十一世纪以来，西方一直使用这一表述。尽管圣灵也从圣子发出的概念，是拉丁与希腊教父共同的教导，但是随着东西方之间的竞争在七世纪加剧，这一点成为争议。西班牙召开的大会采用了这一表述，反映出西方基督徒与欧洲外邦族群之间的互动，尤其是西哥特人的归信，他们最终弃绝了亚流派的教导，支持尼西亚信仰。特雷多大会是一次地方会议，但是它关于三位一体的决议在欧洲的西方基督徒间日渐成为一个常规，这反过来促使教皇将和子说纳入西方版本的尼西亚信经。西方的政治局势——即需要罗马主教来维持欧洲君主之间的友好关系——是和子说常规化的一个推动因素，尽管它的常规化也有着神学与历史上的原因。

到了八世纪，伊斯兰教的扩张已经使得东西方彼此疏离，于 772 到 816 年间任职的教皇哈德良一世和利奥三世，面临着围绕和子说的竞争局面。一方面，这一表述成为法兰克教会官方仪式中的一部分，包括查理大帝。另一方面，从君士坦丁五世（767 年）开始，拜占庭皇帝强烈反对背离

原初的信经内容。实际上，利奥三世于公元 800 年加冕查理曼为神圣罗马帝国国王，他必须面对东方教会的指控，即这位使用和子说的法国君主是个异端。面对分裂的支持者，一个是他在西方的盟友，一个是他在东方的教会弟兄，利奥三世在左右夹击之间小心行事，他拒绝承认和子说，但也拒绝加以谴责。如此的教皇外交表明罗马主教缺乏教皇制护教者经常宣称的那种至高无上的权威。也正是在这段历史时期，罗马教会甚至没有将信经囊括在崇拜之内，因为他们不愿意在东西方的帝王之间站队。1014 年，教皇本笃七世最终批准在敬拜中使用和子说的信经，原因主要在于教皇依赖于欧洲君主的保护和维持社会秩序。当德国国王亨利二世在罗马进行神圣罗马帝国大帝的加冕时，他很惊讶礼拜仪式中竟然不包含信经，于是本笃七世向国王妥协，批准将修改后的信经用于西方教会的崇拜仪式。

教皇制并未保障基督教世界的合一，相反，它身陷各种地方局势的牵扯——政治、神学以及文化上的，这阻碍了初期及中世纪教会达成普遍的合一。实际上，1054 年东西方教会之间的最终分裂，既是当时紧张局势的爆发顶点，又是宣称教皇至上的结果。

1054

导致东方（君士坦丁堡）与西方（罗马）教会分裂的

具体事件，本身虽然很重要，但这次分裂也是世纪以来堆积的紧张局势的后果。一方面，教皇在神圣罗马帝国皇帝——此处为德国统治者亨利三世的帮助下，开始在教会事务上具有权威。在十一世纪，这意味着禁止西门术（用金钱买圣职），并强制推行神父独身的理念。另一方面，教皇（利奥九世）日渐活跃，并且遭遇了东西方君主之间的政治斗争。当欧洲宗族诺曼底人威胁到意大利境内隶属于亨利三世、利奥九世和东方皇帝康斯坦丁九世的领土时，这种斗争到达紧急关头。皇帝与教皇之间达成的击败诺曼底人的联盟，要求意大利生子的希腊教会也臣服于教皇的权威。君士坦丁堡的教父色鲁拉里乌斯（Michael Cerularius）对教皇看法不高，要求君士坦丁堡的拉丁教育继续遵守希腊的礼拜仪式，以此回敬教皇。（在两种情况下，尼西亚信经中的和子说都会成为问题，也是教会是否在礼拜仪式上向东方或西方倾斜的标志。）拉丁教会拒绝了色鲁拉里乌斯的命令，进一步加剧了对立。

1053 年，诺曼底人入侵罗马并俘虏了利奥九世，本就艰难的局势变得更加戏剧化。利奥派遣外交官到君士坦丁堡求助，在这次行程中，利奥去世，但这并未阻止教皇的谈判者之一红衣主教亨伯特（Humbert）告诉君士坦丁堡的

教父，罗马教皇“对全教会具有不受拘束的管辖权”。¹¹ 色鲁拉里乌斯拒绝了这一主张，亨伯特的回应是冲进圣索菲亚大教堂，在祭坛上放了一份教皇将教父除教的官方文件。这正是东西方大分裂的历史时刻，在十三十五世纪教会大会试图弥补分裂时，被东方教会拒绝，分裂变得更加严峻。

东西方的分裂不是新教徒不合一的借口，然而宗教改革的批判者认为单单新教对破坏基督教会的合一负有责任，这是在否认 1054 年的分裂事件。如果基督教最古老的部分不能持守合一，那么为什么新教要照不同标准受判？如果 1054 年的分裂是更加出于政治文化原因，而非神学或委身原因，那么也许罗马天主教的护教者可以对改教家的属灵关切怀有更高尊敬。实际上，1054 年的背景中潜藏的帝国政治局势，再一次指向教会的腐败，这是因为教会的世俗野心，也是因为改教家努力使教会按照神的话而非政治文化秩序运作，这种努力是值得赞赏的。当史密斯（Christian Smith）写信给福音派信徒，催促他们考虑改信天主教，“你以全新的方式注意到，有形基督教会是何等彻底、深切地被分裂”，“这开始困扰你”，你可能也不得不疑惑，对于加入一个从最古老的基督教事工中心分

¹¹ 诺尔，《转折点》，133 页。

离出来的教会，史密斯怎么会如此油嘴滑舌。¹² 合一会不会只是用来抨击新教徒的棍棒？分裂当然不是留在罗马天主教之外的理由。史密斯轻率地告诉天主教的准教徒们：

“基督教世界的分裂正处于积极的痊愈进程中”，这种话会使积极思考者骄傲。他的乐观主义甚至到了一句陈腔滥调的车尾贴标语的地步：“在我们有生之年，就可能达成完全的和好。”然而，这种积极思考并不适用于 1517 年。宗教改革使得“天主教会软弱”，使得罗马不能“成为它所能和应当成为的，做它所能和应当作的”。因着这个缘故，宗教改革不当被人欢庆，而应当带来“悲伤、悔改以及和解”。¹³ 若不是为了选择性护教的缘故，同样的话也适用于 1054 年。在罗马重新与东方教会完全和好之前，没有一个对教会合一感兴趣的人应当归信罗马天主教。天主教护教者对新教的批判，其中至少也包含了这样一个推论。

然而分裂归咎于谁的问题，仍未触及教会合一的本质。如本章导言所述，一个教会要求一种语言，没有让所有信徒与教会神职人员都能实际达成共识的单一语言，教会合一的理想总是要依赖于类似联合国的那种点头眨眼外交。实际上，除非人类能胜过神自己在巴别塔进行的分裂——即以多样化的语言防止人类的联合，否则教会合一就是我

¹² 史密斯，《如何》，第 28 页。

¹³ 史密斯，《如何》，111 页。

们当在新天新地中盼望的事。甚至是五旬节圣灵降临，也未能消除语言差异带来的鸿沟。按照使徒行传 2:6 的记述，那些聚集的人“听见门徒用众人的乡谈说话，就甚纳闷”。只要信徒仍旧居住在不同国家，说着不同语言，那么理解教会合一更好的方式便不是指望一个中央政府或是某个基督教都城，而是如辅助性原则所教导的那样，认识到地方教会的治理要比自上而下的权威要好。辅助性原则是罗马天主教应用于政治与社会的原则，简而言之，这一组织原则的基本要点是，事务应当交由权力最不集中的基层权柄处理，即最接近当前任务的主管方。这正是新教徒试图达成的，也是他们真实做到的。改教家希望将教会事务的管控权从教皇手中夺回，还给牧师、会议以及地方主教，即那些与堂会事务最接近的教会神职人员、最能胜任牧养的那些人。因为教会可能犯错、信徒都是堕落的，因此这些改革仍旧需要进一步实施和扩展。但是回到意大利的教皇无误和大主教专制底下的“合一”，却不是拓展基督国度之道。人们甚至可以争辩说，如此依靠一个单一、全能的教会领袖，为改革的必要性创造了很大条件。随之而来的教会分裂，很大程度上是骄傲、抵挡的主教们不愿意听取批评和改革建议的结果。

教会合一的观念是把双刃剑。

第八章

当寻常即是非凡

新教徒是否因教会建筑太丑而流失会众？对于那些生长于 1950 年代往后的教会建筑中，随后又拜访欧洲的人而言，当他们看到欧洲大陆城市的装饰——那些令人印象深刻的大教堂时，在英格兰温彻斯特大教堂或罗马圣彼得大教堂中敬拜的想法令人陶醉甚至启迪人心（至于填写移民表格和找份工作则不在考虑之内）。有个网站描述罗马的圣彼得大教堂占地 5.7 英亩，可容纳六万人，具有“金钱所能买到的最精美的文艺复兴特征与装饰，有像米开朗琪罗和贝尔尼尼这样巨匠的作品”。¹ 1846 年，当狄更斯拜访罗马，看到圣彼得大教堂的时候，他写道：“第一眼看到的内部视野，极其广阔威严与荣耀，最重要的是，仰望穹顶会获得一种永远不会遗忘的感觉。”² 这种经历解释了为什么安格斯（Agnes Howard）会如此描述那些看到罗马天主教

¹ “梵蒂冈圣彼得大教堂”（St. Peter’s Basilica, Vatican City），朝圣之地，<http://www.sacred-destinations.com/italy/rome-st-peters-basilica>。

² 狄更斯（Charles Dickens），“意大利与美国图片笔记”（*Pictures from Italy and American Notes*），《狄更斯全集》（*The Complete Works of Charles Dickens*），纽约柯西莫经典出版社（Cosimo Classics）2009 年出版，107 页。

教堂之美的美国大学生的反应：“在低等教会、非正式的美国敬拜场所长大的年轻人，在他们遇见这些欧洲教堂时瞠目结舌。他们熟悉的教会建筑是一些功能性建筑，有很多主日学房间，有咖啡时光，有周间篮球团契。我的丈夫与我在欧洲与学生同行时，见过这种反应，他们中许多人是第一次去那里……教堂的高度、浩大、色彩与丰富的象征元素令人印象深刻。”安格斯进一步描述了见过大教堂的奇观后紧接着发出的一系列问题：

这个教会如何认识到上帝的临在？

它如何聚集信徒领圣餐和聆听神的道？

它如何将我们与这里的人和先前的人有形地联系在一起——我们的父母、他们的邻舍、祖先、地上的居民、宣教士以及早期教会？

它是如何邀请他人进入的？

它漂亮吗？它应该如此吗？³

³ 安格斯（Agenes Howard），“为什么那间教会那么丑陋？”（Why Is That Church So Ugly?），*Anxious Bench* 博客，2014年五月26日，<http://www.patheos.com/blogs/anxiousbench/2014/05/why-is-that-church-so-ugly/>。

新教与罗马天主教会建筑之间的对比，是天主教护教者反对宗教改革的另一个理由。一些批评者抱怨说，新教徒设计和使用建筑物的时候，纯粹是功能型的，这与现代世界青睐实用性（购物商场）胜于尊荣性（乡村市场）的偏好一致。前基要主义者、后罗马天主教神父朗格内克（Dwight Longenecker）说，现代建筑与新教都赞同“形式追随功能”。他解释道：“问一问一座建筑物的用途，你就会知道如何建造。”车库是为车而盖，办公楼让人有地方工作。对于新教徒而言，教会是人们聚集敬拜的地方，如此，“座位应当舒适”，讲台应当有良好的视线，并且要有一个不错的音响系统和良好的供暖与空调设备。朗格内克抱怨新教教会不过是礼堂而已——供每一个人聚集用的“巨大、舒适、够用”的场所。⁴

朗格内克认为，罗马天主教的建筑也是追随功能，但是教会建筑的目的却比单纯的舒适、光线良好的听道场所更加深刻。教会是神“居住”的所在，人们在教会中与神相遇。因此，教会建筑应当彰显神的临在。按照朗格内克的观点：“教会应当是如此美丽，以至于它不仅将我们的

⁴ 朗格内克（Dwight Longenecker），“论教会建筑：讲道大厅还是圣殿？”（On Church Architecture: Preaching Hall or Temple?），Catholic Exchange, 2014年七月8日，<http://catholicexchange.com/preaching-hall-temple>。

心灵与思想带到神在此处的临在上，而且还带到天上的至圣所。”美不仅指向雕像、绘画、彩色玻璃上的装饰，而且还包括建筑设计。他相信，这种结构美需要经典的比例，有拱门与柱子相配。教堂建筑的整体果效应当是“用石头讲的道”，应当传递出特定的真理，以及传递出罗马天主教是“美丽、恒久与强大的”。他补充道：“我们安装彩色玻璃、马赛克、壁画和雕塑，不是仅仅使之看起来美丽，而且这一切都反映了神的美丽以及我们天主教信仰的动人之美。”这种教会建筑会将今日的信徒与“两千年前的伟大传统”联系起来。⁵至于国王归信基督教后才出现的基督教大教堂，以及基督创建的家庭教会，在人家里面聚集听道、领圣餐，那些就别提了。按照罗马天主教的逻辑，教会建筑的整体果效，如果做得好的话，可以使不可见的神以有形、可触摸的方式体现出来。这种神的临在感正是吸引造访欧洲的美国新教徒或古老天主教区的美国人注意力的事物，诱使他们认为这种敬拜神的方式更好，这种向世界见证信仰的方式更好。换句话说，新教徒在美上是赤字状态，这种美上的不足是人们离弃新教、改信天主教的原因之一。

⁵ 朗格内克，“论教会建筑”。

事实上，新教的美学问题不过是新教徒与罗马天主教徒之间巨大分歧的又一例证。这个例子实际上证明了新教改革的天才之处。可以肯定的是，罗马天主教的教堂的确美丽，能引发一种惊奇与敬畏之感。但是罗马天主教的护教者很少提出的问题是：人类甚至是重生的信徒，是否能真的用建筑、绘画或雕塑形容或展示神？这种描绘神的努力难道不正是第二诫禁止的偶像崇拜与亵渎的又一个例子吗？而且，简洁主义与平凡寻常就没有优点吗？难道新教徒不能有自己的美丽吗？虽然无法与欧洲大教堂的惊人外貌媲美，但却以自己的方式见证神在圣经中启示的奇妙救恩。答案是，当然可以。要解释这个答案，需要提醒一些关于神以及神如何向人启示自己的教义。

神论基要

罗马天主教徒是从什么时候开始认为建筑物、图像或雕塑可以传递神的存在的，这是个谜团，但是想要以特定的有形事物表明上帝，是罗马天主教与新教之间的一个根本区别。前者有时候呈现出一种倾向，要将创造的秩序转变为一个庞大的圣礼，好像一切创造物都是蒙恩之道。而新教徒则强调神的超越性，强调神作为创造主与他的被造物之间的本质差异，以及神性与人性之间的鸿沟。例如，天主教徒经常扩大他们对于神的特殊、神迹作为的理解，

将人类生活或自然界的寻常事物囊括在内。例如，一位天主教作者认为，我们活在一个圣礼的世界，这意味着：

“很简单，将世界视为圣礼。尽管可以作很长的解释，但是有时候最简单的解释就是最好的。如果我们真的相信，圣礼就是神看不见的恩典变得可见、可触摸的时刻，那么既然我们看到同样的恩典在我们的日常生活中持续运行，我们就必须看到寻常生活中的圣礼属性。这不是说每一根草都是基督的身体，但它的确印证了圣伊戈那丢的命令，即在万物中看见上帝。”⁶

这种观点也可能导致视新教徒为自由主义或世俗的，因为他们未能在凡事中看到神，或是他们仅仅将被造物视为自然，而没有追溯神的本质。例如，天主教著名神学家罗兰（Tracey Rowland）将新教与天主教相对立，作为神与被造物，或超自然与自然之间关系的根本差别。在造访苏格兰之后，她写道：“当一个人拥有天主教圣礼的全备宝库，去与自由派的加尔文主义或普通的新纪元异教主义竞

⁶ 苏利文（Patrick J. Sullivan），“在万物中看见神：活在一个圣礼的世界”（Seeing God in All Things: Living in a Sacramental World），*Ad Infinitum* 博客，2012年十一月八日，<http://www.catholicapostolatecenter.org/blog/seeing-god-in-all-things-living-in-a-sacramental-world>。

争，就不是什么难事。在天主教信仰中，神圣与世俗、天堂与高地之间，不存在什么分离，没有什么铁幕，也没有不可逾越的鸿沟。”⁷

如果天主教具有一种内化被造物的倾向——即在万物中看到神的临在，那么新教徒就强调神的超越性。新教教会的信条凸显了这种特征，如威斯敏斯德信条所主张的：

“上帝是独一的，又真又活的；在其存有和完全上都是无限的，祂是至纯之灵，无形、无体、无欲、不变、无量、永恒、不可测度、全能、全智、至圣、最自由、最绝对”

（2.1）。这般对神超越而无限的理解，也是新教创造论的原因所在，后者强调创造主与被造物之间的鸿沟。作为创造主，神没有开始，他从无造出万物，为要彰显他的荣耀。自然界甚至有形被造物的世界，都不是神的延伸，也不是神存在的发散。被造界依赖神，但本身并不具有神性，它是被造的、有限的。

因着这个原因，新教徒将天主教徒“神化”了的事物“世俗化”了。新教徒为基督教世界去神秘化，他们为罗

⁷ 罗兰 (Tracey Rowland)，“曾经很天主教，现代苏格兰需要一场神学复兴” (Once Deeply Catholic, Modern Scotland Needs a Theological Revival)，天主教世界 (*Catholic World Report*)，2016 年四月 28 日，

<http://www.catholicworldreport.com/2016/04/28/once-deeply-catholic-modern-scotland-needs-a-theological-revival/>。

马天主教构建的那个充满神圣或救赎意义的世界“祛魅”。实际上，新教徒对欧洲基督教所做的，正是犹太教对外邦世界所做的一一否定事物中的神性品质，它们不过是被造界的一部分。社会学家布鲁斯（Steve Bruce）对古犹太教与新教之间的对照非常具有启发性：

“埃及和米索不达米亚的宗教具有深刻的宇宙观。人类世界被嵌入一个包含整个宇宙的宇宙秩序中，人类与非人类之间没有明确的区别，希腊和罗马的神甚至与人交合。人类与神明之间的这种连续性，被犹太教打破了。如博杰（Berger）所言：‘旧约圣经的神是一位宇宙之外的神，宇宙是他的创造，宇宙在他面前，他却不弥漫于其中。’他创造了宇宙，也会终结宇宙，但是在始与终之间，世界有其自身的结构和逻辑。古以色列的神是一位极其超越的神……人类与神之间，有一个全然去神话色彩的宇宙。”⁸

新教对罗马天主教的欧洲也有类似影响，改教家坚持主张，教会不能在一座大教堂甚至是弥撒中将神容纳在内。

⁸ 布鲁斯（Steve Bruce），《上帝已死：世俗化的西方》（*God Is Dead: Secularization in the West*），马萨诸塞州莫顿布莱克威尔出版社（Blackwell）2002年出版，第6页。

新教的批评者反对说，世界的去神圣化导致了西方社会远离上帝。但他们没有看到，新教徒也捍卫了神的尊荣、威严与奥秘。神的无限、永恒和永不改变，使得他与被造界任何事物迥别，无限超越任何受造物。这也使得他的救恩斩钉截铁，不是如受造物一样可能改变或朽坏。

新教的神论也使得新教反对罗马天主教的敬拜。改教家非常严肃地看待旧约人进到神面前的可怕甚至不可能的记载，摩西在燃烧的荆棘中遇见神——这成了苏格兰和爱尔兰大部分长老会宗派的标志，这是人进到神的面前那固有的尴尬的一个例子。当摩西在燃烧的荆棘这奇怪的景象中听到神的声音并走近时，神回应说：“不要近前来。当把你脚上的鞋脱下来，因为你所站之地是圣地”（出埃及记 3：5）。对于加尔文来说，那地是圣地，并不代表它本身是神圣的，仿佛荆棘生长的所在已经永久性地分别为圣。相反，它只是神“屈尊赐予他临在的记号”的地方。实际上，加尔文明白，神是本质属灵的（即非物质），这意味着我们永远不应当“将神从天上拉下来，将他禁锢在地上的某个地方”，或是试图将“永久的神圣”归给“不过是暂时之物”。加尔文解释道：“既然上帝的本性是属灵的，那么将他想象成任何属地的事物就是不可接受甚至可憎的；他的无限也不容许他被禁锢在某个地方。”这对于西奈山也是一样真实，摩西在那里领受了神的律法。山本身并未

因着神与人的惊人相遇，或是因着律法在救赎历史中的重要性，而永久性地成为一个圣洁之地。如加尔文所说：

“因而西奈山并非具有任何固有而特殊的神圣性。”相反，这个地方之所以特别，可以成为神与摩西相遇的地方，是因为神屈尊俯就“在那里赐下他临在的记号”。⁹

出埃及记三十三章记载了摩西稍后在同一个地方对神的又一次经历，这次经历对于思想神的属性以及他在敬拜中与百姓同在而言，同样充满教训。这次记载中，摩西特别询问他是否能“看见”神的荣耀。神拒绝了，说：“你不能看见我的面，因为人见我的面不能存活。”相反，神将摩西藏在裂开的磐石中并经过那磐石，如此摩西可以看到神的背，而不是神的面（出埃及记 33：20-23）。加尔文解释说，没有人能够在神的面前站立得住，哪怕是最圣洁的人也不行，因为他“无与伦比的光辉会将我们化为无有”。因着这个缘故，神拒绝允许人“对他具有完全的知识”，而仅仅赐下“我们卑微的力量”所能承受的。看见神等于直视烈日，没有人能这么做，而必须在磐石中“狭窄倾斜的窗口”观看，“如此能看到太阳的有限光芒，以

⁹ 加尔文，《摩西后四卷书注释》（*Commentaries on the Four Last Books of Moses*），宾汉（Charles William Bingham）翻译，1847-1850，重版，大急流城贝克出版社（Baker）1981 年出版，1：64，出埃及记 3：4 注释。

便那在黑暗幽暗中的人可以从光领受一些益处，但却永远不能凝视太阳本身或是明白它的耀眼灼目”。¹⁰ 直视烈日就如进到神的面前，会赐下任何人的眼睛、将他们消灭，不论他们多么圣洁。

罗马天主教的观念认为，一栋建筑物或敬拜场所应当彰显神的同在与美丽，这完全与圣经对神的超越性与创造主与被造物之间的巨大鸿沟的教导相悖。鉴于人类的罪恶，这一鸿沟更加巨大。诗篇二十四篇这样发问：“谁能站在他的圣所？”诗人在第四节给出答案：

“就是手洁心清，不向虚妄，起誓不怀诡诈的人。”

这意味着信徒只能披戴基督完美的义，才能进到上帝的面前。这义是唯独藉着信心归算给他们、被他们领受。

进到神的面前的危险，甚至在旧约崇拜的模式中也可以看到。旧约的敬拜模式在某种程度上正是罗马天主教的崇拜模式，他们的弥撒中有祭司、祭坛和祭物。尽管对于会幕有各种详尽的规定，它们也彰显着显而易见的美丽，采用的材料丰富多样，有“金，银，铜，蓝色，紫色，朱红色线，细麻，山羊毛，染红的公羊皮，海狗皮，皂荚木，

¹⁰ 加尔文，《摩西后四卷书注释》（*Commentaries on the Four Last Books of Moses*），3：381-382，出埃及记 33:20 注释。

点灯的油并作膏油和香的香料，红玛瑙与别样的宝石”（出埃及记 25：3-7），但神却拒绝让人们看到这样的美丽。实际上，他在民数记四章 6-11 节给出了特别的指示，要将会幕这些令人惊叹的陈设遮盖起来：

“又用海狗皮盖在上头，再蒙上纯蓝色的毯子，把杠穿上。又用蓝色毯子铺在陈设饼的桌子上，将盘子，调羹，奠酒的爵，和杯摆在上头。桌子上也必有常设的饼。在其上又要蒙朱红色的毯子，再蒙上海狗皮，把杠穿上。要拿蓝色毯子，把灯台和灯台上所用的灯盏，剪子，蜡花盘，并一切盛油的器皿，全都遮盖。又要把灯台和灯台的一切器具包在海狗皮里，放在抬架上。在金坛上要铺蓝色毯子，蒙上海狗皮，把杠穿上。”

神为何要对会幕的内部装饰给出如此精致细腻的指示，却又让利未人将如此美丽的事物遮盖起来？按照加尔文的观点，原因是为了增加人对圣洁之事的敬畏。神不希望百姓在一位圣洁之神的临在面前变得放松舒适，“因为神以死警戒他们，如果触摸了任何禁止触摸的事物，就会死”，

且警戒祭司们“不能粗心大意，免得摧毁弟兄”。任何利未人未遮盖的事物都会导致百姓的毁灭。¹¹

可以肯定的是，基督到来之后的新约敬拜中，敬拜的法则已经不受以色列人曾经的相同规定约束。基督徒不会献祭，也不在圣殿中敬拜，也不需要祭司来带领崇拜，也没有被命令祭司以及圣所的各个部分应当有何样的外观。教会甚至没有圣所，他们不过是为圣徒敬拜领受圣道与圣礼提供场所。地方本身并不神圣。然而即使当神的确给出具体指示，要创造一个彰显他临在的美丽场所时，他也拦阻这样的场所广泛暴露在人的眼前。只有大祭司才能进入至圣所，并且一年只有一次。实际上，旧约圣经并未提供建造美丽场所供基督徒敬拜的圣经依据，相反而是提供了许多禁令，教导百姓不要在美丽中得意忘形，而要敬畏并顺服。再次强调，神与人之间之所以有巨大鸿沟，是因为创造主-被造物之别，也是因为罪的工价。

罪人进到一位圣洁公义的神面前，这一意象是改革宗新教徒对禁止为神作像的第二诫的解释原因。加尔文认为人心是“偶像的工厂”，因此人倾向于按照堕落的人类发明敬拜神，即按照我们的形象造神，并以适合我们的方式敬拜神。不仅宗教改革对这一观念严肃对待，而且还仔细

¹¹ 加尔文，《摩西后四卷书注释》（*Commentaries on the Four Last Books of Moses*），2：258-259，民数记4:4注释。

察看了第二诫禁止为神作像的禁令——哪怕是三位一体中取了人的样式的第二位格也不行。加尔文论到这一按照我们的想象造神的试探的微妙性说：

“因此，发明任何神的形象都是本质不虔，因为因着这种败坏，神的威严被玷污掺杂，他被呈现为非他所是的样子。在这里不需要驳斥有些人的愚昧想法，认为摩西谴责一切的雕塑和图像，因为摩西的本意是要将神的荣耀从任何可能损坏这荣耀的虚妄想象中拯救出来。可以肯定的是，让神看起来像一块石头，这实在是最可憎的亵渎。”

即使有人坚持认为，图像只是一种装饰，不是一种用于崇敬的事物，加尔文也警告，一旦引进某种神的代表物，人们就一定会“迷信地崇拜他们自己手中所造之物”。诚然，第二诫的重点是强调神的本质是完全属灵的，他是完全超越人类经验或舒适圈的存在。加尔文解释道：“对神的敬拜必须是属灵的，以便与神的本性相适。”每当人努力代表神或神的临在，“他们就是根据自己的推理在估测上帝，因此其方式一定是使神变质的”。¹²

¹² 加尔文，《摩西后四卷书注释》（*Commentaries on the Four Last Books of Moses*），2：108，107，出埃及记 20:4 注释。

但是会幕的精美陈设又怎么说？难道用金子和宝石装饰敬拜之地，用精美的亚麻布制作祭司的礼服，不是表明神想要他的百姓在敬拜中具有一定美感吗？加尔文反对这种观念。首先，这些“精湛的工艺”和“昂贵的材料”并非旨在于会幕中用“空洞的图像”来“满足崇拜者的眼目之欲”。相反，以色列人应当以“属灵的信心之眼”仰望，如此“思想比全世界更好的荣耀，即会幕所代表的”。其次，加尔文提醒我们，摩西也领受了指示，要将这些会幕中的陈设遮盖起来。在会幕中，“没有什么威严的事物是要取悦人的眼目，相反，它们的丰富与卓越都被羊毛与没什么价值的皮革遮盖起来，以便处于那些遮掩之美底下的信徒，可以思想那些高于肉体感官的事物。”¹³

约翰福音第四章中，耶稣在井边与撒玛利亚妇人的交谈中，揭示了新约敬拜的本质。这位妇人知道犹太人在一个特殊的地点敬拜，即耶路撒冷的圣殿，那“应当礼拜的地方”（20 节）。耶稣回应说，时候将到，他的死、复活与升天将实现敬拜的转变：“你们拜父，也不在这山上，也不在耶路撒冷”（21 节）。他补充道：“时候将到，如今就是了，那真正拜父的，要用心灵和诚实拜他，因为父要这样的人拜他”（23 节）。如果像朗格内克这样的罗马

¹³ 加尔文，《摩西后四卷书注释》（*Commentaries on the Four Last Books of Moses*），2: 172，出埃及记 26: 1 注释。

天主教徒能多学学圣经，而非研究教会建筑美学，他们或许会停止声称，在圣灵的时代建筑物能代表神的同在。对于希伯来书作者而言，他明白这个道理，即耶稣在井边试图向撒玛利亚妇人说明的：

“你们原不是来到那能摸的山，此山有火焰，密云，黑暗，暴风，角声与说话的声音。那些听见这声音的。都求不要再向他们说话……你们乃是来到锡安山，永生神的城邑，就是天上的耶路撒冷。那里有千万的天使，有名录在天上诸长子之会所共聚的总会，有审判众人的神，和被成全之义人的灵魂。并新约的中保耶稣，以及所洒的血。这血所说的比亚伯的血所说的更美”（希伯来书 12：18-19，22-24）。

新约圣经强调倚靠神的道与圣灵工作的敬拜，而非试图以某个建筑物代表神，让敬拜者以为自己来到了圣所。耶稣论到在圣灵与真理（心灵诚实）中敬拜时，他是在指向他稍后在约翰福音中的指示，即圣灵要引导教会进入一切的真理。在当下的救恩时代，还有什么比圣灵启示的圣经话语更真实、更能启示神的旨意呢？还有什么比围绕读经与讲道的敬拜，更忠于新约敬拜的圣道-圣灵本质呢？对于新教徒而言，教会建筑并不表示神的临在，能将信徒从

一个普通房间或一座普通建筑物高举到天上，与一切圣徒天使聚集在神宝座前的，是一个祷告：“我们的帮助在于耶和華的名。”在这样的设定下，图像、雕像、拱门和柱子——不论多么美丽——都不能与神的圣洁之美相比，这圣洁之美启示在圣经中，也是信心的眼目透过圣灵的光照所看见的。诚然，新教敬拜中以圣道为中心——有些人批判为逻格斯中心主义——正是宗教改革最伟大的成果之一，也是海德堡要理问答关于在敬拜中使用形象的警告所表达的：

九十六问：在第二条诫命里，上帝吩咐什么？

回答：我们绝不可用任何像代表上帝，也不可
圣经中所吩咐之外的其他任何方
式敬拜他。

九十七问：那么，我们不可造任何像吗？

回答：上帝是不可也不能加以描摹的；至于受造者，虽可描摹，但上帝禁止我们把它们作成像顶礼膜拜，或藉此来崇拜上帝。

九十八问：难道不可把像放在礼拜堂里，作为教导平信徒的工具吗？

回答：不可。因为我们不应自以为比上帝聪明，他不要他的百姓受教于哑吧偶像，却要受教于圣道的活泼宣讲。

如果新教徒的教堂不美，他们可能有充分的理由。首先，用于支付建筑师和画家的钱，可以用来支持宣教士、植堂者以及牧师。如此在传福音与牧养上投资，对于信徒的生命而言，比投资美丽的彩绘玻璃或聆听华丽的管风琴音乐更加重要。比这些还要重要的，是圣经关于神的教导，神如何使自己为人所知，神启示的可悦纳的敬拜是什么。新教徒的美学可能无法与有些罗马天主教徒久经世故的品味相比，但永远不要忘记天主教徒也有粗劣的审美，那些天主教平信徒买来作家居装饰的圣家族塑像和马利亚多愁善感的图画。但是新教徒却看重神的话和倚靠圣灵，透过圣道的宣讲以及圣灵的工作，神的百姓会以比进入一座美丽的大教堂更加深刻的方式遇见神。这正是耶稣建立的教会的经历，至少三个世纪之久，这些基督徒一直在家庭和其他凑合的地点聚会聆听神的圣道。

平凡之美

要说宗教改革期间敬拜改革的目的，是让教会不那么壮观、更加寻常，这不过是捕捉了真相的点滴，因为新教

的敬虔标志是在寻常生活中侍奉神。改教家自觉地撤除了罗马天主教敬拜的仪式与服饰，这些东西使人将注意力更多放在教会与神父身上，而非神的荣耀上面。他们也努力使敬拜更亲近平信徒，采用了本土语言而非拉丁语，并在敬拜的各个环节中更加使会众参与在内。对于许多人而言，这些改革摧毁了天主教敬拜的美丽与威严，但是改教家不仅质疑这种有形的物化的荣耀缺乏圣经依据，而且还明白，在救赎历史的基督教时代，神的百姓蒙召有一种更加本土、更加纯粹简单的敬拜（拉丁文圣经和武加大译本曾经都是本土化的圣经，因为它们属于将圣经翻译为罗马的地方语言）。

改革宗敬拜的特征体现了在规范敬拜中对圣经充足性的双重委身，以及简单纯粹地荣耀神的价值，规范敬拜即所谓的规范性敬拜原则。在会众参与的层面上，宗教改革引入了仪式改革，体现出所有神的百姓参与敬拜的必要性，而非仅仅是看着神父举行崇拜仪式。平信徒参与崇拜的一个例子是全体会众唱诗。先不论是唯独唱诗篇还是唱赞美诗的问题，新教徒在促进全体会众唱赞美感恩诗歌上面是相当一致的。改教时期的平信徒因为先前没有唱过诗，因此要参与颂唱就面临相当的挑战。这也是为什么改教家追求全体会众都能唱的音乐，而不仅仅是唱诗班里有天分的个别成员能够胜任。

平信徒参与敬拜的另一个元素是圣餐。在撤除弥撒、恢复圣餐礼的本质，存在大量教导与实践上的改革。圣餐的执行将平信徒囊括在内，这是罗马天主教会闻所未闻的。不仅宗教改革之前的平信徒一年只领一次圣餐，而且他们还只能领圣饼，因为担心他们可能会将酒弄洒，那被视为亵渎基督的宝血。如今更加平凡地举行圣餐（大部分改革宗教会里，一年至少举行四次），将饼和酒分发给平信徒，对于神的寻常百姓而言，新教的崇拜变得比天主教更加平易近人。

改革宗敬拜里的圣道事工也体现出对于平信徒的关切。首先，讲道变成用人们熟知的语言讲道。跟天主教的仪式不同，罗马天主教采用拉丁语讲道，除了那些有学识的精英人士之外，其他人都等于被拒之门外。改革宗敬拜却旨在让所有人全面参与到敬拜当中，哪怕是他们坐下聆听圣道的宣讲也是如此。与之同时，藉着将讲道而非圣餐摆在敬拜的中心，改教家是在遵循使徒保罗的指示，神使用讲道将人带到信心里面，并在他们的天路旅程上维系他们。如保罗对哥林多人所言，讲道看似是宣讲基督的真理与良善的一种愚拙方式——可能从希腊人的角度看甚至是粗俗的，但是讲道的纯粹性恰是重点，因为凭借其平凡的特质，讲道不会使人在得救上自取功德，而是向他们彰显福音的大能唯独属于神。

威斯敏斯德信条第七章第六条是关于恩典之约的，很好地表达了宗教改革所恢复的基督教敬拜中的寻常元素：

“在福音时代，当所预表的实体——基督显现的时候，施行此约的蒙恩之道乃是圣道的传扬、施洗与圣餐这两个圣礼；这些蒙恩之道虽然为数较少，并且施行起来比较质朴，少有外表的荣耀，但是在它们里面，此约对万民，连犹太人带外邦人，显明得更丰富，更清晰，有更大的属灵果效。”

基督到来之后，敬拜的简单纯粹与福音的丰盛之间的反合关系，世代以来一直挑战着教会。人面临一个试探，认为恩典透过基督而来的更大实际，正是让敬拜比旧约圣殿更加庄严精致的理由。但事实恰恰相反，因着基督里更完全的启示以及圣灵的降临，相较以色列而言，恩典之约在教会中的执行更少地取决于外在媒介。改革宗敬拜体现了新旧约的一个重大差别，旧约圣徒渴望彰显神大能的记号与表征，而新约却废除了这些旧约形态，以教会中更简单的蒙恩之道取而代之。

加入了呼召与信徒皆祭司的教义，新教就更加将基督教向平易近人的敬拜与平信徒打开大门。新教肯定了寻常百姓可以在日常职责中侍奉神，例如农夫、烤面包师、商

人、母亲和女仆。基督徒不再需要到修道院或女修道院去过一个献身上帝的生活，因为创造是美善的，因为人类蒙召在被造界工作，作为神供养被造界的一部分，因此这工作就成了荣耀神的管道，哪怕在主日这为公共敬拜分别为圣之日的日常周间也是如此。

所有这些改革，不论是敬拜还是普通男女的工作世界的改革，都表明宗教改革是恢复寻常、返璞归真的改革。这并不意味着改革新教徒摆脱了被指控沉闷的困境，或是他们在追求成为忠心的个体与集体时一帆风顺、毫不费力。即使改革宗基督徒竭尽全力地侍奉神、爱邻舍，他们也知道基督信仰的真实性与活力，不能以外在的浮华、热心与能力来衡量。新教徒相信，在基督划时代的工作之后，救赎那超越性的荣耀不能以外在的使徒表达威严与非凡的形态禁锢，并且神使用那些愚拙的、软弱的、寻常的媒介，以便他的百姓唯独以他与他的大能夸口。

也永远不要忘记，罗马天主教试图在他们的教堂中呈现的一切美丽，在音乐竞赛中，他们在美学较量上仍然落后。罗马天主教徒有着美丽的教堂、大厅以及大教堂，但是在音乐上他们却相当挣扎，如达伊（Thomas Day）在他的著作《为何天主教徒不会唱歌：天主教文化与坏品味的胜利》（*Why Catholics Can't Sing: The Culture of Catholicism and the Triumph of Bad Taste*）中所言：

“有人可以写一本启发性的书，讲述那些曾经因着格里高利圣咏而改信天主教的人，被吸引到天主教会。该书本一章都有相似的大纲：有个不是天主教徒的人，有一天碰巧去修道院或神学院，被吟唱深深吸引，一周之内就要求加入教会。

还有人可以另写一本书，写那些因着最近在修道院或神学院里听到的音乐而降低对天主教的看法的人。例如，无神论者会看到一群修女从在‘当代’歌曲间切换，立刻得出结论说：‘这妨碍青少年发展。’新教徒会观察神学院学生使徒让每个人都对教会的得胜扬起兴奋的情感，因此得出结论：‘电视布道家要好得多。’哪怕是天主教虔诚的平信徒，在看到神学院学生或修士修女们沉湎于‘当代’歌曲的多愁善感时，也会默默肯定说：‘恩，教会把那些不合适的人都丢在这里。’”

“‘教会为何会缺乏神父和修女呢？’原因有数百个，但有一个原因小而重要，那就是音乐。在音乐方面，神学院、修道院都是仔细瞄准目标，然后直接打中自己的脚。他们选择推崇的音乐富含大量情感，却没有外壳、没有决心、没有可信度、没有迹象表明它们直接与宇宙最深的奥秘联系在一起。在潜意识层

面，这些音乐表明，宗教生活中没有任何特殊、独特或‘史诗’般的成分。”¹⁴

难怪建筑这么重要。

¹⁴ 达伊 (Thomas Day)，《为何天主教徒不会唱歌：天主教文化与坏品味的胜利》(*Why Catholics Can't Sing: The Culture of Catholicism and the Triumph of Bad Taste*)，纽约十字路口出版社 (Crossroad) 1990 年出版，160-161 页。

第九章

现代主义起源于新教？

听一些分析文化的基督徒谈话，你会以为人类堕落并非发生在公元前 4004 年（按照尤瑟大主教的纪年法，他通过计算圣经家谱得出创造的年代）。对有些人而言，美国社会从二十世纪六十年代开始堕落，那时性革命对婚姻关系和个人贞洁造成极大挑战。历史中的这一拐点导致整整一代人——千禧一代“在自己的感受之外什么都不信，甚至不能论证任何事物”。最重要的就是“他们感觉怎么样”，这些年轻人“完全沉迷于物质和感官文化，在舒适、娱乐和快乐之外就没有更高追求了”。¹ 对于其他人——主要是罗马天主教徒而言，美国大革命期间美国正在脱轨。

“宪法的第一修正案提供的不是‘信条’，而是‘和平法案’，这保障了基督徒（及他人）的宗教信仰自由，同时也尊重世俗领域的正当权益。”² 美国政治的解决之道，其

¹ 德雷埃尔（Rod Dreher），千禧年大崩塌（Millennial Landslide），Rod Dreher 博客，《美国保守派》（*The American Conservative*）2016 年三月 23 日，

<http://www.theamericanconservative.com/dreher/millennial-landslide-religion-secularism/>。

² 比尔（Jeremy Beer），“爱的哲学家”（Philosopher of Love），美国保守派（*The American Conservative* 12, no.1），2013 年一月/二月，

危险之处在于否定了神学和哲学是宗教自由与政教分离上取得重大贡献的合宜根基。没有了适当的哲学根基，美国的政治秩序就无法维系下去，因此六十年代的性革命在所难免。

对于其他人——许多传统罗马天主教徒而言，随着新教改革的启动，西方就已经进入了一个个人解放与道德相对主义的危险进程。格雷戈里（Brad Gregory）近期论新教改革的著作吸引了大量读者和反馈，因为他的观点是，新教主义为唯物主义、消费主义和相对主义打开闸门，因为它颠覆了欧洲透过基督教世界享受的稳固真理与文化秩序。在《非计划的宗教改革》（*The Unintended Reformation*）中，格雷戈里将现代世界的许多困境都归咎于新教，尤其是西方的利欲熏心、贪得无厌。他似乎没有注意到，这一点在文艺复兴时期的教皇身上就已经很明显了，他们建立了那些庞大建筑，委派艺术家劳力，将游客引导罗马：

“将繁荣与护理等同，选择贪得无厌作为一种两恶取其轻，直到贪婪被重新改名为良性地寻求自身利益，现代基督徒实际上已经参与了世纪以来的努力，要证明耶稣错了，因为他说‘你不能侍奉神，又侍奉玛

门’。可是我们确实可以。世界历史上最贪得无厌的消费主义社会——美国的大部分参与者，继续用他们的行为如此暗示，思想一下自称为基督徒的美国人在二十一世纪早期，似乎一心想要获得更多更好的东西。”³

这些对于现代西方世界的批判，并非仅仅错误地判断中世纪社会是一个和谐、有爱、公义——以及许多反现代主义者最喜欢用的词“人类繁荣”的社会，而且这些批判也声称（有时是明确声称）罗马天主教提供了抵抗现代世界的最佳方式。换句话说，如同作者从一个参加大学生营会的人那里听到的：“成为真保守派的唯一方法，就是成为罗马天主教徒。”这种对现代西方世界的理解方式，通常都是将民主、资本主义、政治自由、良心自由、政教分离这一切背离中世纪基督教世界的元素，都与新教连在一起。这种观念也视罗马天主教为抵挡现代西方典型的无神论和相对主义的唯一真基督教方式。

³ 格雷戈里（Brad S. Gregory），《非计划的宗教改革：一场宗教革命如何使社会世俗化》（*The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*），剑桥哈佛大学出版社（Harvard University Press）2012年出版，288页。

与大部分讽刺漫画一样，将新教视为现代主义的代理人，将罗马天主教视为现代西方世界最强大的敌人，这两者存在真实的相似之处。仔细观察会发现，那些把罗马视为抵挡现代文明危险的地方的人，忽视了罗马天主教的保守主义并非纯粹因为圣经启示真理的缘故，而且与历史环境有很大关系。谴责宗教改革启动了现代主义引擎的保守主义者，忽略了新教自身就具备对现代主义进行保守性批判的能力。总而言之，新教徒也以保守的形式抵制现代世界，与此同时没有十九世纪的教皇所显露出的那种愚昧。可以肯定的是，许多新教徒都被现代西方的进步所吸引，正如罗马天主教徒对于中世纪的怀旧一样。但是新教的天才之处在于，它有能力将世界的事务与基督的国度区分开来。这一洞见允许新教徒表达出一种既不依附过去、又不盲目拥戴一切新事物的保守主义。最好的情况下，新教仍然忠于基督，不论信徒面临的历史处境如何。

新教徒与天主教徒=自由与暴政？

1844年五月，肯辛顿附近发生暴乱，这个小镇1852年后将纳入费城扩展城区。本土主义新教徒在一个主要是罗马天主教信仰的区域聚集挑衅，暴力由此开始。本土主义这是新成立的美国党的一部分，他们聚集要听反对移民者（如爱尔兰人）、教皇和罗马天主教的演讲。党员怀疑梵蒂

冈正在计划接手美国，认为爱尔兰移民是教皇战略中的步兵团。本土主义者的政治口号包括，将归化入籍的时间延长至二十一年，且公共职位仅限于本土出生的美国人。

本土主义者谴责爱尔兰天主教徒和爱尔兰移民，他们天然倾向于保护邻舍、信仰与政治地位，这引发了暴力。在一系列类似二十世纪七十年代贝尔法斯特的事件中，本土新教徒与爱裔美国天主教徒之间的小冲突演变为暴乱。在三日暴力事件的第一天，一两个新教徒被枪杀。第二天，本土主义者回归，烧毁了一个满是住宅的城市街区，包括一个修道院和消防站。动乱的最后一天，新教徒烧毁了一座天主教会、教区长住宅和女神学院，攻击升级。三日之内死了十四个人，财产损失相当于今日的将近四百万美元。两个月后，费城南华克街区，在一个主要是爱尔兰裔美国人居住的社区举行的国庆庆祝活动中，发生了又一起动乱。这一次，城市官员与罗马天主教当局都做了武装，但这不过意味着更多的暴力。三日的暴力相争之后，另有十四民居民死亡，五十人受伤，局势只能由大约一万人的民兵自卫队遏制。

除了对外国人的普遍怀疑，以及英国人和爱尔兰人之间的特殊敌意之外，费城动乱是罗马天主教的主教反对该市公立学校中的祷告和阅读圣经的结果。动乱发生之前大约六个月，费城主教肯里克（Francis Kenrick）给城市官

员发了一封信，对学校以阅读新教圣经开始每一天的实践提出反对。罗马天主教的圣经版本——杜威译本，是基于武加大译本，将一些伪经囊括在内。天主教徒还反对光读圣经、不加以解释和指教。当城市官员使徒平息罗马天主教的反对意见时，本土主义新教徒将这种政策解读为对国家政治稳定和特质的威胁。自独立战争和关于宪法的辩论以来，国家领导人一直认为，美德对于自由社会的健康而言是必要的，而美德唯一的真正源头就是宗教信仰。由于许多立国者将罗马天主教与偏执、权术和迷信联系在一起，因此他们请来的宗教信仰是某种类型的新教。对新教的熟悉以及对美德公民的需要，是公立学校里包含祷告与读经的部分原因。1840年代的费城，罗马天主教徒似乎在暗中破坏基督教与共和主义之间的友好关系。

1844年的暴乱是不寻常的，但是美国新教徒中反天主教的政治特性却并非不同寻常。实际上，直到二十世纪六十年代——美国选举出第一位天主教总统，第二次梵蒂冈大会也重新调整了罗马天主教对于现代社会的态度，新教徒对天主教徒的普遍反对一直不是教义性的，而是政治性的。许多美国人担忧的是，天主教徒是否是一个自由社会的合格公民，因为他们对教皇忠心，教皇不仅拥有普世的主教司法权，而且还是意大利半岛领地内的一个主权统治者。

费城动乱反应了出了一种更大的困局，十九世纪的新教徒与天主教徒似乎站在历史的对立面。这个世纪实际上自 1800 年的十一年前的美国和法国大革命就开始了，二者都产生了与基督教世界显著不同的政治秩序。然而因着不同的原因和方式，美国和法国都设立了独立于教会的政府（即政教分离），然而对于美国的一些新教徒而言，这种强调政治自由、反对暴政、专制或不受监督的统治者的新兴政府形态，却是宗教改革的高潮。正如马丁路德反对教皇的暴政，新兴的政治（古典）自由主义的兴起，也将新教对于教会权力的洞见扩展到了君主制和立法者身上。另一方面，许多天主教徒也视美国与法国大革命为宗教改革的高潮，以及作为新教徒带来的对权柄的不敬和固有的社会不稳定的证明。简而言之，新教徒倾向于将美国与法国的新景象视为西方历史上受人欢迎的进步。而罗马天主教徒对这些发展则持消极态度，是从理想时代倒退的堕落，曾经教会、政府、社会与文化在基督教神圣天穹的荫蔽下和谐共处。

美国最常被引用的立国者华盛顿、杰斐逊、亚当斯、麦迪逊和富兰克林，都对基督教有好感，但又担心教会权柄与教条主义。他们经常谈论耶稣教义的美丽简洁，他们视耶稣为至高道德楷模。例如，杰斐逊在 1822 年写给沃特豪斯的信中说：“耶稣的教义很简单，有助于人类的幸

福。”基督教的简朴信仰包含相信一位完美的上帝，以及未来的上次与刑罚，并且“信仰的总和”就是“尽心爱神并且爱人如己”。对基督教道德的支持，对于美国立国而言尤其重要，因为国家领袖明白，要维持一个自由社会，唯一的渠道便是透过一群具有美德的公民，而在公民中培养美德的唯一现实渠道便是透过基督教。即便如此，对基督教伦理的支持，并未导向对教会或神学的支持。例如，1783 年，富兰克林给父亲写信说：“我认为，信仰的正统被视为比美德更加重要时，一直都会导致真信仰的受损。圣经向我保证，在末日，我们不是透过自己的思想受审判，而是我们的行为。”实际上，立国者们经常指责教会透过权术、迷信崇拜以及宗教迫害，混乱了耶稣的平凡教训。麦迪逊就是一个典型。他认为，教会机制“在政府权柄的废墟上建立了属灵暴政”，并且对“维护政治暴政的宝座”负有责任。在这里，不是体系化的宗教系统，而是基督教道德，对于共和政府而言是一个宝贵的援助。立国者们对罗马天主教尤其持怀疑态度，杰斐逊在 1814 年写给斯帕福德(Horatio Spafford)的信中说：“每个国家、每个时代，神职人员对自由抱有敌意”，他补充道，“他们总是与暴

君结盟。”与之同时，亚当斯在一封给杰斐逊的信中这样问：“一个自由政府有可能与罗马天主教共存吗？”⁴

在国父们试图将基督教与一个新政治秩序相调和的同时，梵蒂冈正在经历共和主义和民主主义对古老的基督教政权的直接威胁。与北美的革命不同，法国大革命是明显反教会的，革命者将自己的不满部分发泄到罗马的主教与神父身上。例如，1791 年的宪法中，新政府将所有修道院的财产国有化，并禁止宗教起誓。还要求神父与主教们发誓效忠法国，甚至强迫他们中的一些人结婚。教皇庇护六世拒绝允许法国的神父与主教顺从新法律，但这导致了拿破仑与教皇之间的战争，以及法国入侵罗马。教皇向法国政府屈让了耕读领地，并支付了数百万法郎才达成妥协。即便如此，这也没有阻止拿破仑将庇护六世捉拿监禁，并将他押运到罗马城外的佛罗伦萨流亡。庇护六世至死仍是一个俘虏。

从 1800 年到 1950 年，法国大革命主要导致了教皇的保守姿态，尽管自特利腾大会定新教为异端以来，教皇已

⁴ 从“国父的信仰：宗教自由、不信圣经、摒弃基督教迷信”（Faith of the Founding Fathers: Freedom from Religion, Disbelief in the Bible, Disdain for the Superstitions of Christianity）摘录，*The HyperTexts*, <http://www.thehypertexts.com/Founding%20Fathers%20Faith%20Religion%20Bible%20Christianity%20God%20Jesus%20Quotes.htm>.

经多次寸步不让。实际上，在第二次梵蒂冈大会前期，一系列教皇谴责了美国新教徒视为理所当然的自由社会的元素，例如自由研究的价值、不受制约的市场、政教分离，以及人民主权论。1864 年庇护九世发布的《谬论举要》，即是回应欧洲社会的进一步自由化，这是教皇反对现代主义的一个著名表述。反对的命题总共有八十条，并且结尾对一切现代发展做出了一般性的反对。《谬论举要》拒绝了这一观念：“罗马教皇能够且应该使自己向自由主义和现代文明逐渐让步。”⁵ 当然，美国是一个世纪以来的新秩序，显然是现代政治与经济安排的一个例子。这是否意味着，美国的天主教徒应当反对他们国家的现代政治秩序呢？

《谬论举要》对美国政治进行的暗示，利奥十三在谴责美国主义为异端时（有点）清楚地表达了出来。1899 年的教皇通谕 *Testem Benevolentiae Nostrae*，正式谴责美国主义为异端，作为还对欧洲保守派天主教徒的回应，后者认为美国的神职人员调整自己的信仰与侍奉以适应美国社会的常态，要么接受美国流行的宗教观念，要么使教会架构更加民主化，这是一种犯罪。1907 年，教皇对美国的宗教与政治生活模式发起又一次攻击，庇护十世在《应牧放

⁵ 《谬论举要》(The Syllabus of Errors), no. 80, 教皇通谕网 (Papal Encyclicals Online), <http://www.papalencyclicals.net/pius09/p9syll1.htm>.

主羊》（*Pascendi Dominici Gregis*）中谴责高度批判主义和现代主义神学为异端。尽管这篇教皇通谕更关注对天主教解经传统的背离，但它也将神学上的背离与现代政治倾向连在一起，例如政教分离和良心自由的观念。通谕如此解释现代主义的谬误：

“从前有可能将现世的隶属于属灵的权柄，并且对一些问题混合而论，因为那时教会被视为直接由神设立，神是超自然秩序的作者，因此教会享有至尊地位。但是这一教义在今天遭到哲学家和历史学家的否决，由此，政府必须与教会分离，天主教必须与公民分离。每个天主教徒都是公民，基于这个事实，他有权力和义务按照他认为最好的方式牟求公众福祉，而不必担忧教会的权威，也不必聆听教会的意愿、劝勉以及命令——甚至是教会的谴责也可以置若罔闻”（第二十四段）。

不论美国天主教徒是否对美国主义和现代主义负有罪责，不论教皇是否公平地论述了美国政府与教会关系的实质，法国大革命后，教皇的总体倾向一直是视民主主义、共和主义以及宗教包容主义为对罗马天主教常规的背离。

在美国建国的背景下——它至少从道德上忠实基督教，以及罗马天主教对现代政治发展的根深蒂固的反对背景下，美国新教徒发展出了一种反天主教情绪，几乎完全针对政治，而非针对天主教的属灵教义。这些新教徒不是看到天主教福音上的错误，而是看他们为美国的政治威胁。反对是这样的，美国的天主教平信徒和神职人员首先忠于一个外国的王子，其次他们的主一再警告诸如美国共和制或自由形态政府（按照十九世纪的观念）的属灵危险。

长老会并非对新教与政治自由携手共进这种观念免疫，也并非对伴随这种观念的反天主教情绪免疫。在英国独立战争期间，威瑟斯彭(John Witherspoon)在签署独立宣言大约一个月前讲了一篇道，大陆议会将这篇讲道在整个殖民地循环播放。“护理的统治高过人的激情”拥有广泛的听众，因为威瑟斯彭以许多殖民者能同意的方式表达了基督教与政治自由之间的关系。尽管他劝告美国人，若要获得神的祝福，就要按美德行事，他却很容易就可指出他们目标的价值。他说：“美国现在武装的原因是争议、自由和人性。”实际上，对自由的渴望是来自于“一种深刻而普遍的确信”，即宗教与公民自由，以及“我们和我们社会暂时及永久的幸福”都取决于独立。威瑟斯彭解释说：“自从创世以来，对神及其真理的认知一直主要——如果不是全部——局限于地上的一些地区，在那里能看到一定

程度的自由和政治公义。”这是美国新教徒从独立战争得出的逻辑，在立国时也带着这种逻辑：新教基督教依赖于政府官员，他们保障了公民自由。按照威瑟斯彭的观点：“历史上没有一个例子，在丧失公民自由的情况下还能完全保障宗教信仰自由。”⁶

美国建国时，威瑟斯彭并不怎么担心罗马天主教，因为天主教会在全美三百五十万人中只有大约三万名信徒。然而，当天主教移民逐渐增多，新教徒从积极捍卫新教转而批判天主教与共和制的不相容。十九世纪三十和四十年代的费城动乱时期，爱尔兰和德国的罗马天主教徒开始移民美国，数量前所未有。这一人口实际使得新教发言人将威瑟斯彭关于共和制与新教的逻辑应用于罗马天主教。

最初的代表人物之一是比彻（Lyman Beecher），他在波士顿公园街公理会教会牧会多年，1832 年搬到辛辛那提管理莱恩神学院。据他在俄亥俄州的有利位置，比彻观察到罗马天主教移民的到来，对国家未来感到担忧。他的著作《西方的辩护》（*A Plea for the West*, 1835）正是对错误宗教对共和政府的不利影响的警告。一方面，比彻肯

⁶ 威瑟斯彭 (John Witherspoon)，“护理高于人的激情”” *The Dominion of Providence over the Passions of Men*”，山德士 (Ellis Sandoz) 编辑，《美国立国时代的政治讲道》（*Political Sermons of the American Founding Era, 1730-1805*），印第安纳州印第安纳波利斯自由基金出版社 (Liberty Fund) 1998 年出版，1:549。

定罗马天主教徒的“公民与宗教权利”不当受到“缩减或违背”。然而另一方面，他相信罗马天主教的等级架构以及教皇权威对于美国的政府形态而言相容空间很少。对于任何宗教对共和政府而言都“差不多好”的观念，比彻回应说，加尔文主义“一直站立在自由的一边……与专制权力相斗争。”他解释道：“加尔文主义透过清教徒为英国宪法注入了其最宝贵的原则，并未我们国家的共和体制奠定了根基。并且，在我们命悬一线的决定性时刻里，砍倒了森林，与加拿大印第安人以及法国天主教徒打了殖民战争。”比彻补充道，实际上，加尔文主义“在革命斗争中哀哭、祈祷、禁食、战斗并且受苦，当时这片土地上几乎没有其他宗派和信仰。”⁷

除了加尔文主义者的历史政治作为以外，比彻对新教徒与自由民主的直接关联基本只字未提。他仍然认为如果罗马天主教徒能采用新教的敬虔形式，他们可以成为美国负责任的公民：

“如果他们与共和党人联合，那么种姓的力量就会消失。如果他们散布在我们的学校里，那么共和的氛围

⁷ 比彻（Lyman Beecher），《西方的辩护》（*A Plea for the West*），辛辛那提杜鲁门与史密斯出版社（Truman and Smith）1835年出版，80页。

就会影响他们的思维。如果他们分散、没有关联，那么环境的消耗就会磨损他们的厌恶与喜好倾向。如果他们能读圣经，那么他们黑暗的理性就会被光照，他们俯首的思维就会抬起。如果他们敢于为自己思考，那么新教独立与他们的奴役状态之间的差距，就会唤醒他们对平等权利的渴望，终结教会专制对于颤抖、迷信的思维的统治。”⁸

比彻《西方的辩护》大约半个世纪之后，另一个公理会牧师斯特朗（Josiah Strong）再次提出政治自由与新教信仰相关联的假设。斯特朗是莱恩神学院的毕业生，也是推动社会福音的组织网络中的领袖。在他的畅销书《我们的国家：可能的未来及当下的危机》（*Our Country: Its Possible Future and Its Present Crisis*, 1885）中，他将移民、罗马天主教、摩门教、酗酒、社会主义、财富与城市化视为威胁美国宗教与政治自由的七大危险。他对这些社会弊病的解决方案，是说服英裔美国人“对世界未来发挥统帅作用”，以及他们需要选择属灵与基督教道路，而非物质主义与无神论路线。

⁸ 比彻，《西方的辩护》，80页。

与比彻一样，斯特朗对罗马天主教的反对更多是源于政治与文化上的假设，而非教义立场。在他所写的“罗马主义”一章中，斯特朗列出了“我们政府的根基原则”与“天主教会的根基原则”之间的基本对立。他发现教皇和罗马教廷反对良心自由、公立学校和政教分离的诸多言论。如比彻一样，斯特朗认为公民自由是新教所固有的，英裔美国人最大的两个特质便是政治自由与属灵基督教，因此这也解释了为什么英国人、英国殖民者以及美国人都是最自由、最虔诚的人。斯特朗写道：“我没有必要向人争辩人类最大的两种需要，即能够使所有人都能被高举到最高级的基督教文明之光中的，第一是纯粹、属灵的基督教，第二是公民自由。”⁹ 如此确信对于斯特朗的英裔美国新教徒读者而言可能完全说得通，它清楚反应了基督徒共和主义的古老宗教与政治抱负。但它却几乎没有解释新教委身与政治自由之间的确切关系。即便如此，认为新教主义保证了美国的政治制度与理想的假设，足以产生充足的影响力，使得斯特朗的书成为一本畅销书。

关于西方基督教的两个分支与美国福祉之间的关联，美国人的思考只有为数不多的几例。但是它们的确反应了

⁹ 斯特朗 (Josiah Strong)，《我们的国家：可能的未来及当下的危机》(*Our Country: Its Possible Future and Its Present Crisis*)，纽约贝克与泰勒出版社 (Baker & Taylor) 1885 年出版，47、49 页。

一般观点——如果不是互相巩固，新教主义与共和主义至少也是兼容的，而罗马天主教则贴近一个更老的政治秩序，是如美国一样的共和国所推翻的。结果，美国新教徒就发展出了一种反罗马天主教思潮，很大程度上是政治性的，还带着一种将信仰与民主自由联系在一起的不健康的爱国主义。结果便是假设新教徒总是站在社会进步的一边，从黑暗时代到现代启蒙，罗马天主教徒一直是保守、迷信、偏执和落后的。这也总是意味着，如果一个美国信徒想要反对进步政治的逻辑和势头，从废奴主义到堕胎权，他或她将在罗马天主教里面找到更多的政治保守主义资源。既然教皇反对无限制地支持平等与自由，那么罗马天主教神学家、神职人员和平信徒就通常对政治自由主义持批判态度，与一般新教徒不同。因此，人可以回顾过去并得出结论说：要成为一个真正的政治保守派，就意味着成为罗马天主教徒。

新教反现代主义

任何了解新教历史的人都明白，一些著名新教神学家和教会领袖，皆批判一种从黑暗时代到现代启蒙时代的进步历史观。毕竟，异端塞尔维特（Michael Servetus）是在加尔文的日内瓦被处以死刑，而非在一个罗马天主教国家。这个例子表明新教主义并非等同于一种过度扩张的自由观、

多元观与包容观。从加尔文那里吸取了许多灵感的英国新教徒——即清教徒，也在北美建立了一个殖民地，其中某些情况下，民法直接取自旧约律法，禁止非清教徒实践自己的信仰。这也解释了为什么马萨诸塞州当局取缔了威廉姆斯（Roger Williams），他建立了一个竞争性的殖民地罗德岛，实现了政教分离。十九世纪，即使在以美国宪法形式出现的古典自由主义政治到来之后，最强烈的加尔文主义者之一长老会，仍然不仅基于圣经没有谴责奴隶制，而且还基于对可能破坏所有等级架构的权柄（包括牧师、父母与教师）的平等主义理想和激进个人主义的巨大批判，来为奴隶制辩护。在同一世纪末，在凯波尔（Abraham Kuyper）的领导下，荷兰加尔文主义者组建了一个政党——反革命党，致力于反对法国大革命所谓的激进政治。凯波尔认为，法国大革命的基本原理便是攻击家庭、教会和学校，除非他们的政策能承认在公民与国家之间起调解作用的社会制度的重要性。

今日的新教徒，即使是神学上的保守派，对于反现代主义的新教主义的这些许多方面，感到一种天然的不舒服。很少有人相信异端配受死刑，也很少有人不认为奴隶制不过是对雇主与雇工之间的合法社会关系的一种野蛮恶劣的扭曲。此处的重点不是要歌颂反现代主义的新教主义，而是旨在提醒，新教徒与罗马天主教徒本身，几乎如中世纪

教会一样，是前现代主义、前民主主义、前自由主义和前平等主义世界的一部分。也要提醒一下双方，新教徒对现代社会的兴起的反对呼声与罗马天主教徒一样多。教皇可能给了现代罗马天主教会一封被分类为社会教导的通谕，但是新教徒也可以与这样的教训并驾齐驱。思想一下威斯敏斯德大会制定的大要理问答 142 问，论第八诫（不可偷盗）的应用：

“在第八条诫命中禁止的罪行是：除了忽略当尽的本分之外，还有：偷窃；抢劫；抢人口；接受任何窃取得来的东西；欺诈性行为；虚假的度量衡；移动地界；人与人之间订立契约时不公义、不守信；在别人信托的事上不公义、不守信；欺压亏负；敲诈勒索；行贿受贿；毫无根据的诉讼；非法圈地，霸占地土；囤积居奇；从事不合乎上帝律法的职业；以及其它所有巧取豪夺，损人利己，违背公义，作奸犯科之事；贪心；过分看重世上的财物；对于获取、保守、使用财物之事，忧虑小信、投机钻营；见到他人兴盛就心怀不平；作工懈怠，挥霍财产，赌博浪费；以及其它所有不正当地损害我们的外部产业，不正当地使用和享受上帝所赐给我们的产业的各种做法。”

如果新教徒的信仰不再包含他们先祖的政治主张，那么原因很可能与使得许多现代天主教徒弃绝中世纪政教分离观（教皇高于政府、当局权柄只能来源于教会）的原因类似。

对于理解新教主义与现代主义很重要的一点，还有新教神学家对现代主义的强烈反对，即反对基督徒使信仰调适得适应现代世界。实际上，内战后基督教圈子内最大的发展，包括一种观念，认为圣经与神学中的古老真理对于现代社会的要求已经不再适用，现代社会中工业与城市扩张，经济与政治的发展需要的不是在道德或神学上训练有素的专家，而是在研究性大学接受特殊学术专业训练的人才。十九世纪末的新教现代主义者注视着现代社会的演变，意识到教会一贯的事工方式已经跟不上时代。他们甚至将经济、政治和学术上的进步，视为上帝的国度降临的标志。有些北美和欧洲的罗马天主教神学家也看到了人类知识上的进步与政治经济上的转变，认为教会需要调整自己适应时代环境。1899 年，教皇利奥十三对希望教会更加北美化的美国主教的回应，是定“美国主义”为异端。他的继任者庇护十世更进一步，于 1907 年定现代主义为异端。在《应牧放主羊》的教皇通谕中，庇护十世主张现代主义者有诸多谬误，他们“不否认反而承认——有些人是不明确地承认，有些人更加公然——所有宗教都是真宗教。”两

任教皇都明白，将古老永恒的真理剪切粘贴到现代处境，这一过程等于完全否定了真理。

这也正是诸如梅钦这样的新教徒的立场，这位普林斯顿神学院新约教授坚持保守派长老会传统，反对现代科学为圣经含义提供了清晰洞见的结论。1923 年，在所谓的基要主义争议的顶峰年代里，梅钦写了《基督教与自由主义》（*Christianity and Liberalism*），主张新教现代主义是与历史基督教完全不同的一种宗教，原因在于新教徒将已经立定的真理调节适应现代（社会与智性）生活的实际：

“自由派神学家试图拯救一些特定的信仰一般原则，承认科学可能会对一些基督教的特质提出异议——反对基督位格的教义，以及透过他的死与复活的救赎教义，将这些特质视为暂时的象征符号，他认为这些一般原则构成了‘基督教的本质’。然而，值得质疑的是，这种辩护方式是否真的有效，因为……自由派神学家在向仇敌放弃了一个接着一个的基督教教义之后，余留下来的根本就不是基督教了，而是一个与基督教截然不同的宗教。”¹⁰

¹⁰ 梅钦（J. Gresham Machen），《基督教与自由主义》（*Christianity and Liberalism*），纽约麦克米兰出版社（Macmillan）1923 年出版，第 6 页。

梅钦的反现代主义并不包含对 1789 年以来的政治社会发展的反对。尽管他对现代的城市化与工业主义形态持怀疑态度，更不用说进步政治了，但梅钦是一个自由主义者，称赞美国的立国，甚至捍卫罗马天主教徒的改宗与建立教区学校的自由。换句话说，梅钦的反现代主义并非使他委身于一种前革命主义（或封建制度）的社会秩序，也非使他将民主与自由视为圣经原则的延伸。如梅钦一样，有些新教反现代主义的形态根本上是关于捍卫信仰，而将社会与政治生活视为无关紧要之事，因为圣经对后者并未有清楚教导。

对于罗马天主教徒而言，将信仰与社会分开而论，这项任务比新教徒更加艰巨，因为教皇制及其政治主张与法国和美国大革命（在不同程度上）所推翻的那种社会制度密切相关。新教徒有良好的理由承认，罗马天主教对于现代主义之极端的批判是具有洞见的。但是罗马天主教与新教的政治批判之间的重叠，并非与教义与圣经教导相关，而是与对社会秩序和政治稳定的审慎评估有关，对二者的反思容纳了多样的角度。与之同时，虽然新教徒与罗马天主教徒反对神学现代主义，但他们如此做是因着内在的神学传统——即要么与教会信条相悖，要么与领袖教导相悖。不论是哪一种，新教徒对现代主义，都具有可与罗马天主

教相媲美的批判传统。实际上，有些新教徒对于现代主义的批判要甚于天主教徒，最后一章会进一步谈论。

第十章

假如第二次梵蒂冈会议上罗马天主教不再是耶稣建立的教会

当代罗马天主教倘若不是精神分裂，也是颠三倒四。一方面，护教者和归信者指望罗马作为反对相对主义以及现代生活抛给基督徒的不确定性的压舱石。另一方面，天主教的捍卫者又指出教会有能力调适、转移甚至改变——青睐用词是“发展”，因此可以避免新教基要主义的狭隘心态。这种矛盾的观念不需旁观者费劲便可看出，认为天主教既坚如磐石、又易于应变，这是当代天主教讨论的缩影与部分。主教们对杜绝这种矛盾观念毫无贡献。因着某些原因，改信天主教的新教徒似乎从未因罗马天主教模棱两可的立场感到困扰。显然，你去天主教寻找稳定与答案，却要忽视那些不同的声音，并对你的问题所引发的各种不同回应视而不见。这一切都不是要表明一个小误差，而是一个特质。

朗格内克是鲍勃琼斯大学的毕业生，他先是成为圣公会信徒，然后改信罗马天主教。他解释说，天主教的吸引力主要在于它坚持客观真理。他承认，英国教会的礼拜与传统，可以抵消新教低教会派的简朴氛围。但是圣公会牧

师主要靠实用性考量而非神学来决定他对教区信徒的事工的最佳模式。圣公会并非真的是一个教会，而是一个“俱乐部、共同体、社团和社会”，原因在于圣公会“没有客观神学”，“从礼拜仪式的选择，到圣礼实践与道德神学这样至关重要的问题，一切都是基于相对原则”，朗格内克这样抱怨。实用主义正是使英国天主教徒与低教会派圣公会福音派信徒共存的连结纽带，两个阵营“其神学方法论皆以实用主义为根基”。¹在这样的背景下，神学只是隐喻性的，教义不过是一首诗。朗格内克在天主教中找到了对圣公会真理薄弱的补救与纠正，不仅教皇约翰保罗二世在他的通谕《信仰与理性》（*Fides et Ratio*）中谴责后现代相对主义、捍卫客观真理，而且他还明确了使得客观真理成为可能的条件。或许是带有一点自私和循环推理的毛病，约翰保罗列出的条件包括权威——尤其是一个神所设立的客观、历史、普世、合乎圣经的教会职位的权威。这些客观真理的标志直接指向教皇，因此对于朗格内克而言，罗马的教皇就成了客观真理的里程碑，具有禁得起现代怀疑主义推敲的唯一媒介。

¹ 朗格内克（Dwight Longenecker），“镜屋：相对主义与圣公会详述”（House of Mirrors: Relativity and Anglican Comprehensiveness），朗格内克编辑，《罗马之道：天主教會的现代旅程》（*The Path to Rome: Modern Journeys to the Catholic Church*），英格兰莱姆斯特格雷文出版社（Gracewing）1999年出版，36、39页。

读到这位神父对真理和教皇制的辩护的读者们，在转向其他论及教会与委身的罗马天主教文献时，也无疑要抓耳挠腮。北卡罗来纳大学教堂山分校宗教研究教授马连伯（Evyatar Marienberg）在《今日天主教：当代天主教会简介》（*Catholicism Today: An Introduction to the Contemporary Catholic Church*）一书中，揭露了罗马天主教的另一面。第一章“做天主教徒”中，马连伯强调了促使朗格内克离弃圣公会转投天主教的特质。马连伯写道，因其规模、历史与文化上的多样性，罗马天主教“一般可以被形容为具有包容性和妥协性，尤其在今天。”他写道：“在天主教的墙内，互相矛盾的倾向与观念彼此共存，并具有相对的和平。”天主教的妥协能力源于其“固有的灵活性”。²稍后在书中，马连伯描述天主教教义——即“被教会最高等级视为核心”的教训时，他承认教会的不同部位“可能对同样的教义具有不同反应”。这意味着大部分天主教徒“很难接受”圣餐中的饼和酒真的变成了基督真实的身体和血，同样受到质疑的还有基督复活与马利亚无罪的教义。实际上，教会教导与教会成员的真实所信之间

² 马连伯（Evyatar Marienberg），《今日天主教：当代天主教会简介》（*Catholicism Today: An Introduction to the Contemporary Catholic Church*），纽约劳特里奇出版社（Routledge）2015年出版，第22页。

的差距“有时十分巨大”。³ 马连伯本可以将他与朗格内克对天主教的描述之间的巨大差异囊括在内，但他没有提及。读者可以合理地疑惑，天主教包容如此多样性的方式，与英国教会的多样性是否真的有所不同。朗格内克可能会说，天主教至少有一个以普世的决策权坚持与捍卫真理的教皇，但如此问题就成了为什么教皇不能杜绝跟圣公会里出现的同样的多样性和相对主义呢？

罗马天主教的多样性不过凸显了教皇制的薄弱而非权威，并且印出了一个问题：发生了什么？可以肯定的是，当教皇庇护九世发布《谬论举要》（1864）时，罗马天主教更像是朗格内克认为自己加入的教会。然而随着时间的推移，罗马以及成了马连伯的“今日天主教”，如果不是欢庆多样性与包容性，至少也是如此接纳。许多人认为，所发生的事情就是第二次梵蒂冈大会。在西方质疑并推翻历史遗留的社会与道德常态的关键争议时期，罗马天主教的红衣主教与主教们，决定向现代世界开放。先前，庇护九世已经谴责了一切试图与现代发展相适的努力。一百年后，第二次梵蒂冈大会放弃了这种立场。如今教会可以与现代世界并存，因为自特利腾大会以来，尤其是法国大革

³ 马连伯，《今日天主教》（*Catholicism Today*），第47页。

命之后，广大社会如今已不像从前的教皇认为的那般败坏与危险。

第二次梵蒂冈大会上发生了什么？

要明白罗马天主教如何受到影响新教现代主义的精神——即与现代生活相适的愿望的影响，必须先概览一下1962年与1965年间于罗马定期举行的主教与红衣主教大会。许多人试图评估这次大会，因此得出的解释也各有不同。甚至教皇本笃十六世也谈到了一种连续解读法，按照教会现有的教义与实践去解读大会的声明。这与非连续解读法相对，后者认为第二次梵蒂冈大会是过去的转折。⁴ 没有人敢承认罗马天主教在第二次梵蒂冈大会上改变了，做出这一让步意味着本当超越历史变迁的真理与信仰，如同生活的其他部分一样都是历史发展的一部分。这也意味着教会过去曾经犯过错误，而现在随着第二次梵蒂冈大会，天主教正在改正错误。如果你认为教会的教导权威——教皇是无误的，那么这种想法就是不可想象的。这一切都表明，

⁴ 参见“论他的圣洁，本笃十六世向罗马元老院送上圣诞祝福”（Address of His Holiness Benedict XVI to the Roman Curia Offering Them His Christmas Greetings），2005年十二月22日，The Holy See，http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html。

这次大会是罗马天主教历史上的一次划时代事件，对于那些将中世纪基督教视为教会荣耀时代的人而言，这次大会要挑战他们的认知。还有一件事使得解读这次大会变得更加复杂，那就是教皇约翰二十三世呼召大会时，他的思想中不存在任何需要主教们考量的错谬或威胁，教会没有面临任何明显的危机。相反，约翰二十三世希望大会为了自己的属灵活力、基督徒的合一以及世界和平，升级一下罗马天主教。后见之明使我们很容易注意到两场世界大战、重建欧洲的努力以及冷战的不稳定性给教会当局造成的影响，他们希望天主教能够重新将自己定位于欧洲复苏与全球政治的中心。

评估这次大会的意义，另一个因素是它所产生的文献所具有的相对权威。红衣主教与主教一共制定了十六份声明，其中最具权威性的是四部宪章，涵盖了教会论、现代世界下的教会、启示以及礼拜仪式。宪章从技术上讲是关于教义问题，因此涉及教会教导的核心。另外十二份声明都是处理实践或牧会问题的法令或声明。正如一位神学家所解释的，这些声明的权威性取决于一系列因素：该声明是否来源于教皇并具有大会支持？该声明是否代表教会的合法利益？该声明是否反映了当时对该主题的最佳洞见？教会的神学家们是如何回应这项声明的？按照这些标准，这次大会最重要的声明是十六份中的七份：教会教义宪章、

现代世界下教会的牧养宪章、普世教会法令、神圣礼拜仪式宪章、神圣启示教义宪章、宗教自由诏令，以及教会与非基督教宗教的关系声明。

大会引入了一些改变，从某种角度看，就像是新教徒四百年前倡导的那种改革。例如，在神圣礼拜仪式宪章中，大会声称，敬拜要想有效地传达恩典，就必须能被人理解。礼拜应当使信徒可以参与，这意味着敬拜应当使用敬拜者的本土语言。此外，在神圣启示教义宪章中，大会在论及传统与圣经的关联上，表现出了更大的灵活性。按照大会的说法，神的话是至高无上的，教会的权威教训“不当高于神的话，而当服务于神的话”。⁵ 尽管教会的权威教导仍然非常重要，但大会也肯定了圣经与传统“彼此相连，人不能将它们分离”，并且一切真理都取决于圣灵的光照。大会还比从前更加肯定了平信徒的价值与贡献，与先前强调等级架构在理解教会属性与工作上的重要性相对。如此，关于平信徒使徒性的法令，将平信徒囊括在教会使命之内，作为基督给使徒的大使命的一部分。⁶ 这几乎就像是信徒皆祭司了。

⁵ 此处采用麦克布莱恩（Richard McBrien）的总结，《天主教》（*Catholicism*），旧金山哈珀出版社（Harper）1994年出版，675页。

⁶ 麦克布莱恩（McBrien），《天主教》（*Catholicism*），676、678页。

尽管这些调整似乎使天主教从一个等级分明与专制的教会，转向一个向平信徒开放、事工灵活可变的教会，但大会更进一步，向那些非罗马天主教的真理与信徒开放。在教会与非基督教宗教的关系声明中，大会承认“真理的光芒”也光照世界一切信仰，并鼓励与非基督教宗教尤其是犹太教对话与合作。在普世教会法令中，教会看到天主教与新教徒分享同一本圣经、同样的恩典生活、同样的美德（信望爱）、同样的圣灵以及同样的洗礼。如此，大会使天主教委身于一条重塑西方基督徒的合一的道路，而非让新教徒重回天主教。大会甚至认为，宗教改革时期的教会分裂，天主教与新教一样负有责任。在宗教自由诏令中，这一对其他宗教与新教的开放态度，其成果更进一步，这一诏令是大会最具争议的成果。大会没有坚持先前的立场，即政治中“谬误无权”，国家不当包容错谬的宗教观念，而是公开支持一切宗教信仰自由，甚至是那些被认为是错误的宗教。大会谴责一切形态、一切处罚下的有碍宗教实践的强制信仰。

在天主教至少官方反对了改教后现代社会的大部分元素之后，第二次梵蒂冈大会对于内部人士而言，看起来就像是一场教会革命，可以与宗教改革的巨变相媲美。大会五十周年纪念使二十世纪六十年代尚年轻的罗马天主教徒，作为老者反思第二次梵蒂冈大会的重大意义。卡罗尔

（James Carroll）亲切地记得大会的决议似乎给了年轻人为争议奋斗的渴望：“这使我们这些年轻的天主教徒与二十世纪六十年代的其他人区别开来的，”凯洛尔为《波士顿环球报》撰文称，“是我们被征召加入时代的革命，不是反抗权威，而是由权威集结。第二次梵蒂冈大会使我们敢于改变，我们也确实这么做了……与其小心翼翼地奉承，我们采取主动，改造礼拜仪式，投身于反贫困的工作，在救济队伍中看见耶稣。”当约翰保罗二世开始制止改革，六十年代的一代开始对上层的保守主义感到失望。但是卡罗尔知道，精灵已经放出，是无法重新回到瓶子里的。随着良心自由如今成为常态，罗马天主教徒“开始捍卫自己的宗教自由，有时候甚至反对教皇与主教的权威，并且他们仍然去领圣餐。”⁷

欧迈力（John O’Malley）是一位著名历史学家，他写了一本关于这次会议的重要著作，并且为《纽约时报》撰文，讲第二次梵蒂冈大会如何以革命性的方式，为天主教徒理解其他宗教信仰打开大门。欧迈力回忆道，在这次

⁷ 卡罗尔（James Carroll），“天主教会失落的革命”（The Catholic Church’s Lost Revolution），《波士顿环球报》（*Boston Globe*）2012年九月30日，
<https://www.bostonglobe.com/opinion/2012/09/29/vatican-the-catholic-church-lost-revolution/SBwSGcAoMYGtPfIB5DCWzN/story.html>。

大会之前，罗马天主教徒“不仅被禁止为其他宗教的信徒祷告，而且被教导鄙弃甚至蔑视后者。”但如今，“天主教徒头一次被鼓励培养与东正教与新教基督徒的友谊，同样的还有犹太人和穆斯林，甚至被鼓励为他们祷告。”按照欧迈力作为耶稣会教士的经历，如此的开放不仅导向跨宗教对话，而且还导向跨信仰的仪式。他承认道：“我曾与犹太拉比和卫理公会牧师一同主持婚礼。”同时，罗马天主教大学“如今理所当然地在校园事工团队中加入了拉比、伊玛目和新教牧师。”⁸尽管有些福音派大学也相当宽松，但在惠顿学院和维斯蒙特学院中聘用穆斯林和犹太人加入校园礼拜堂的事工，（目前）仍然是不可想象的。

同时，第二次梵蒂冈大会也改变了天主教敬拜的一般参与度，但是事后看来，并没有什么改善。《新闻周刊》长期宗教评论员伍德沃德（Ken Woodward），对于英文弥撒的记忆并不佳：

“起初对它的评价还好，如一个不知名的智者所说：

‘平信徒参与到神职人员的困惑中。’与旧有的拉丁

⁸ 欧迈力(John W. O’Malley), “向世界开放教会”(Opening the Church to the World), 《纽约时报》(*New York Times*) 2012年十月10日, <http://www.nytimes.com/2012/10/11/opinion/vatican-ii-opened-the-church-to-the-world.html>。

礼拜相比，我发现新版本就跟货运车一样‘打动人心’。沉默如今是一种仪式上的恶习，召唤会众对新的礼拜仪式做出回应。对早期基督徒的问安吻进行的苍白模仿，使得如今有了一个脚本式的停顿……新的礼拜仪式命令我们唱古老的宗教改革诗歌，像马丁路德所写的‘坚固保障歌’，取代了我最喜爱的拉丁赞美诗。当选定的诗歌是‘奇异恩典’时，我连参与都很难——实际上，我到现在都拒绝加入。这首歌的确不错，但通篇都是关于自己怎么得救，是福音派风格，但神学上它与天主教的集体崇拜一点也不搭。

主持礼拜的人不借用新教赞美诗的时候，也是凭自己想象。大多数情况下，用的是吉他伴奏的民间音乐，有无休止的弱拍歌词，讲一位慈爱的神如何爱我们，我们做他拣选的子民是多么幸运。这种音乐中没有崇敬，没有任何圣经中对主的敬畏，只有自我恭贺的温和利尿剂。”⁹

⁹ 伍德沃德 (Kenneth L. Woodward)， “天主教革命反思：六十年代天主教评论” (Reflections on the Revolution in Rome: Reporting the Catholic Sixties)， 《第一要务》 (*First Things*) 2013 年二月， <https://www.firstthings.com/article/2013/02/reflections-on-the-revolution-in-rome>。

许多神父和神学家很可能不赞同伍德沃德对于这次大会对教会的重大意义的诠释，但数据表明这位记者对于教会的解读要胜过许多神职人员。伍德沃德得出结论说，第二次梵蒂冈大会未能“透过礼拜仪式或透过教室将信仰传承下去”，其真正果效是“将两代年轻天主教徒从自己信仰的根基连根切断”。第五章提到，越来越少的罗马天主教徒加入修会，这对任何试图评估第二次梵蒂冈大会的重要性的人而言，第五章的数据值得放大讨论。在 1965 年至 2016 年间，美国神父的人数从 59000 人降至 37000 人。同一时期，神学院学生从 8300 人降至 3500 人。第二次梵蒂冈大会五十年后，美国教区的数目差不多减少了 400 个，从大约 17600 个教区降至 17200 个，除了 1990 年代教区数目增至 19600。同时，缺乏神父的教区从约 550 个增加至 3500 个。天主教的捍卫者可以从这个数字得安慰：罗马天主教徒的数目，从 1965 年的 4630 万，增长至 2016 年的 6770 万。但是这一增长显然不是改信者的功劳，因为有些人不过是生在教会或是受洗在教会，而教会当局厌恶执行教会惩戒，或是从教会中清除不活跃的教会成员。在这种情况下，选择进入修会或祭司职位的教会成员的数目，可能更好地暗示了罗马天主教的活力。同时，洗礼的数目——从 1965 年的 130 万降至 2016 年的 67 万——表明了尽管教会人数增

加，但成员仍然在下降。同时，第二次梵蒂冈大会之后的五十年间，弥撒的出席率从 55% 降至 22%。¹⁰

罗马天主教作家施托得（R. Jared Staudt）发现，统计数据所揭示出的实际，比单纯的数字流失更令人不安。只有少数罗马天主教徒参加告解，实际上暗示了关于参加弥撒的人的一些悲哀实际。（对于主教和神父也有所说明，他们阅读了这些统计数据与文章，却似乎在牧养羊群上无所作为。）施托得观察到：

“当我们谈到怜悯，必须首先由忏悔告解开始，这是基督赐给我们的圣礼，以便他能向我们施以怜悯。当我们看这些数据，似乎天主教徒拒绝接受神的怜悯，或是对之漠不关心。大约十年前，乔治城天主教研究中心（CARA）的一份报告显示，‘四分之三的天主教徒承认他们从未参加过和解礼，或是每年只参加一次不到。’坦白说，单单这个数据就表明了教会属灵危机的核心。基督赐给教会许多赦罪的恩典，但是人就是不感兴趣。”

¹⁰ “常用教会统计数据”（Frequently Requested Church Statistics），CARA，<http://cara.georgetown.edu/frequently-requested-church-statistics>。

当你计算一下那些在领圣餐上态度不相称的人时，情况变得更加糟糕：

“我们怎么知道我们不配得领圣餐？首先……大部分天主教徒都没有领受和解礼。其次，除此之外，天主教徒通常的弥撒出席率只有大约百分之二十二（还是按照 CARA 的报告）。天主教徒并未遵行教会的命令，在周日参加弥撒，在圣日参加告解。这意味着许多前来领圣餐的天主教徒并不处于恩典地位。”¹¹

罗马天主教徒有多少次断言天主教是基督建立的教会，以弱化这些关于罗马天主教真实属灵健康的惊人揭示？那些改信了天主教的新教徒，是否认为信仰与实践之间的不对等无关紧要呢？

转向天主教的新教徒，最好也能思想一下那些成长过程中从未了解过第二次梵蒂冈大会之前的教会的第二代罗马天主教徒。在这里，史密斯迷人而清醒的社会学调查起到了很大的揭示作用。既然史密斯自己是一个改信了罗马

¹¹ 施托得 (R. Jared Staudt)， “教会危机的属灵根源” (The Spiritual Roots of the Church’s Crisis)， 《危机杂志》 (*Crisis Magazine*)， 2017 年一月 19 日，
<http://www.crisismagazine.com/2017/spiritual-roots-churches-crisis>。

天主教的前福音派，不会容许天主教糟糕的属灵光景影响他对天主教胜于新教的尊重，因此这些揭示更值得注意。以下是一组社会学家对史密斯在《年轻的美国天主教：成年人的加入、离开与彻底消失》（*Young Catholic America: Adults In, Out of, and Gone from the Church, 2014*）中的发现的总结：

“按照史密斯及其同僚的观点，‘不论是与天主教忠于信仰的官方常态相对照，还是与美国其他基督教青少年（尤其是年轻的摩门教徒及年轻的福音派新教徒）相比，当代美国天主教青少年的情况都非常糟糕’，‘表现得相当软弱’，并反映出‘他们父母相对松懈的信仰’。

史密斯及同僚发现，年轻天主教徒的虚伪信仰在他们长大成人后延续下去，而非发生变化，‘最重要的因素是绝大多数天主教父母在向儿女示范、教导和传递信仰上的无能，有时是不情愿，他们就是我们研究过的天主教与前天主教成年人，以及之前的半代人。’

在史密斯团队看来，年轻天主教徒在宗教上的低表现是可追溯的，与他们父母缺乏信仰有关，他们未

能像新教、摩门教以及第二次梵蒂冈大会以前的天主教一样，产生高度的顺服。”¹²

这显然是对第二次梵蒂冈大会之后的世界的指控，但
这些天主教社会学家认为，史密斯的看法不过是一杯半满
的乐观。他们写道，史密斯错在“将天主教视为一种基于
顺从的宗教”。他期待教会成员“赞同教会权威随着时间
所设立的信条与行为法则。”换句话说，史密斯用第二次
梵蒂冈大会以前的罗马天主教，作为衡量第二次梵蒂冈大
会以后的教会的基准。倘若你认为天主教是耶稣创立的教
会，那么这个出发点就完全说得通了。你为什么想要转变
耶稣设立的教会呢？这种观念促进了“一种非此即彼、狭
隘的天主教观”。¹³

针对史密斯的这些社会学批判，实际上提出了对罗马
天主教“以良心为中心的”理解，打破了“基于顺从的”

¹² 安东尼奥 (William V. D' Antonio), 戴维森 (James D. Davidson), 葛迪爱 (Mary L. Gautier), 梅尔 (Katherine Meyer), “年轻天主教徒研究中的假设导致不必要的糟糕局面” (Assumptions in Study on Young Catholics Lead to Unnecessarily Grim Outlook), 《天主教国家评论》 (*National Catholic Reporter*), 2014 年十二月 6 日, <https://www.ncronline.org/news/people/assumptions-study-young-catholics-lead-unnecessarily-grim-outlook>.)。

¹³ 安东尼奥 (D' Antonio) 及其他人, “年轻天主教徒研究中的假设” (Assumptions in Study on Young Catholics)。

模式。这些社会学家在第二次梵蒂冈大会肯定了良心自由中找到了改变的线索：

“我们的研究表明，第二次梵蒂冈大会之前的天主教徒学习的是一种顺从导向的方法，强调神职人员的教导权威，要求严格遵守教会所有的官方教导，常常倚靠恐惧与罪咎感来产生高度的一致性。

然而，由于美国社会以及天主教會的改变，一切都变了。第二次梵蒂冈大会以前天主教徒向儿女传递以顺从为中心的信仰，最好的努力常常给二十世纪六十年代的文化革命以及第二次梵蒂冈大会的影响所冲淡，这两者都促进了一种对信仰的个人化切入法。

最近的三代人学到的是一种更以良心为中心的方式，强调天主教徒对自己的信仰负有责任，包括有责任与自己的良心对话，尽可能跟随良心，哪怕要与教会教导相悖。

这些宏观层面的转变在天主教家庭中产生了代沟，最大的分裂存在于第二次梵蒂冈大会前的父母——他们仍然是最忠诚、最活跃的一代，以及他们的第二次梵蒂冈大会当代与后代以及千禧一代的后代之间，后

者已经接受了对教会更加个人主义、良心导向的理解。”¹⁴

无论如何，史密斯与他的批判者都认识到，第二次梵蒂冈大会带来了一些根本性的转变。有些罗马天主教徒庆祝这种变化，有些扼腕叹息。但是如此转变引发了一个严肃的问题，那就是天主教有多么保守或是自由化，这对于认为自己在加入一个奥古斯丁披肝沥胆、托马斯阿奎那得出他的命题的教会的新教徒而言，应当构成怎样的挑战。他们将遭遇一个与主流新教非常类似的教会，其教义不过是先前世代试图在良心自由的旗号下制定宗教奥秘与个人偏好的表征。尽管罗马天主教徒仍然在性与女性按立的问题上，与主流新教徒相异，但是这并不能阻止许多教会成员无视教会教导——即避孕是道德犯罪，也不能使得主教、红衣主教（甚至是教皇）免于想要修改天主教关于通奸和离婚教导的愿望。¹⁵

¹⁴ 安东尼奥（D' Antonio）及其他人，“年轻天主教徒研究中的假设”（Assumptions in Study on Young Catholics）。

¹⁵ 关于对最近的婚姻大会以及教皇法兰西斯的通谕的保守派批判，参阅斯普洛（Richard A. Spinello），“爱的喜乐与教皇法兰西斯的后现代教廷”（*Amoris Laetitia* and the Post-Modern Papacy of Pope Francis），《危机杂志》（*Crisis Magazine*）2017 年一月 24 日，<http://www.crisismagazine.com/2017/amoris-laetitia-post-modern-papacy-pope-francis>。

罗马天主教可能感到安慰的一个统计领域是教育。教区学校曾经是在美国展示你的宗教虔诚的基石，如今呈现出与教区生活相一致的衰落迹象。1965 年到 2016 年间，在教区学校就读的小学学龄的孩童，数目从 340 万降至 250 万。高中的青少年流失更严重，从 130 万降至大约 60 万。但是罗马天主教大学的学生却抵制了大型美国教会的趋势，1965 年，只有超过 40 万的罗马天主教学生进入教会的高等教育机构。到了 2016 年，这一数目增加至大约 77.5 万。

在任何罗马天主教的护教者从这些数字汲取安慰之前，他可能需要记住史密斯对于教会青少年和教育他们的天主教大学的发现。罗马天主教的高等教育机构虽然可能在数据上有递增迹象，但是这么做的同时，它们也可能变得与世俗大学或自由派大学毫无区别。想象普罗威斯登学院最近的事例，这所学校的受欢迎的文学教授艾索伦（Anthony Esolen）反对当前的多元化观念破坏了严肃研究。这位教授写了一些文章批判学生对课堂内种族与性别敏感的高诉求，因此招来了种族主义的批判。艾索伦试图与学生们见面，但他们拒绝了。学生们的确去与普罗威斯登的校长山里（Brian Shanley）见面了，他弱弱地位艾索伦的学术自由辩护，但是指责了这位教授造成的痛苦。保守派出版物《危机杂志》（*Crisis Magazine*）的一名作者这样写道：“一所天主教大学离弃了一名表达天主教信仰的教授，这

有何爱心可言呢？艾索伦被那些学术自由、言论自由的无情观念保护，山里显然对此感到遗憾。山里说：‘他显然不会为我说话’，急切想要避免与一个引发众怒的讲真理的人扯上关系。”¹⁶ 艾索伦在普罗威斯登面临的敌对，使得他转而去了托马斯莫尔学院（Thomas More College），新罕布什尔州的一所小型传统天主教学校，该校明确独立于主教或修会。托马斯莫尔学院委身于罗马天主教的人文教育传统，但是它的监督完全来自于教会中的平信徒。

麦考瑞大学（Marquette University）所发生的一起关于多元化的安全空间与包容性的近期案例中，出现了同样的局面。这里也是因一名学生可能违反了学校对少数群体的保护，他在哲学课上提到禁止同性婚姻作为与平等自由原则相悖的例证。后来，在课外，教授指责这名学生提起敏感话题，威胁了校园保护“安全”空间的政策。当另一个教授在博客上发布这起事件时，学校将他解雇了，原因是他公布了指责学生的教授名单，违背了这座耶稣会大学的指导价值观。美国大学教授协会是一个保护教师权利的机构，批评麦考瑞大学的辞职案，并发起了调查。然而，

¹⁶ 麦克格迪（Emmett McGroarty）与罗宾斯（Jane Robbins），“艾索伦引发的普罗威斯登大学事件”（The Providence College Mob Comes for Anthony Esolen），《危机杂志》（*Crisis Magazine*），2016年十二月2日，<http://www.crisismagazine.com/2016/providence-college-mob-comes-anthony-esolen>。

《危机杂志》的作者再次疑惑：“天主教学校里的忠心的天主教徒，还有权力表达他们对天主教信仰与道德教训的支持吗？”在麦考瑞，“答案似乎是否定的。”¹⁷

这些天主教大学的故事绝非例外，表明了这些机构与主流新教徒或前新教大学之间的差距已经越来越小。实际上，自第二次梵蒂冈大会以来，罗马天主教的一般主张越来越适应世俗潮流与广大社会，至少在美国是如此。罗马天主教当然仍然禁止女性按立，仍然教导传统的性道德观，尽管教皇弗朗西斯最近关于婚姻与离婚的通谕，已经依法了关于教会高层对于古老道德的坚持的严肃质疑。不论第二次梵蒂冈大会是否对在教会引进这些转变负有责任，这是一个怎么解读的问题，尽管大会使教会向现代世界开放的目标，似乎可以解释天主教大学里发生的事。但是对于改信天主教的新教徒而言，认为这就是耶稣创立的教会，这也是一个自使徒时代就从未改变的教会，这种假设是在对于罗马天主教真实景况的无知与盲目。有些罗马天主教徒为教会的现状喝彩，有些扼腕叹息。不可否认的是，罗马天主教已经不再保守。按照斯普洛（Richard A.

¹⁷ 安妮·亨德舒特（Anne Hendershott），“保护麦考瑞的学生远离天主教”（Protecting Students from Catholicism at Marquette），《危机杂志》（*Crisis Magazine*），2015年二月16日，<http://www.crisismagazine.com/2015/keeping-students-safe-catholic-teachings-marquette-university>。

Spinello) 的说法, 他用弗朗西斯关于婚姻的通谕衡量教会的体温:

“因着对一种更加宽松的范式的青睐, 圣经中的道德信仰正在遭到溶解。在这种范式中, 几乎每一种道德规条都会在一个决断过程中受制于例外情形……在未来几十年里, 天主教会面临着一种危险的文化图景。它必须应对没有衰退势头的威胁婚姻家庭的全球性革命的挑战, 以及对宗教自由的持续威胁。一个分裂、分化的教会无法以统一有力的声音说话, 但是教皇弗朗西斯的思维——毫不费力地包容矛盾与分化——反应了后现代的思维, 庆祝不统一与不确定, 胜过合一、连续与道德封闭。因此, 与诸如庇护十一、保禄六世、约翰保罗二世这样的教皇的思路一致清晰不同, 我们遇到的是一个不一致、晦涩不明的思维体系。”¹⁸

美国主义不是问题所在——现代主义才是

宗教改革将近四世纪中, 罗马天主教会一直可以说是西方最保守的道德与社会机构, 是对民主、自由市场和科学调查发出过最强反对和最佳批判的源头。不仅所有天主

¹⁸ 斯普洛 (Spinello), “爱的喜乐与教皇法兰西斯的后现代教廷” (*Amoris Laetitia and the Post-Modern Papacy of Pope Francis*)。

教徒都相信教会当局反对改变是明智、受欢迎的，而且梵蒂冈也承认，许多以自由和世俗社会为特征的转变方案，会对教会秩序与权威构成威胁。这也是为什么教皇利奥十三谴责美国主义为异端。试图调整教会以适应一个将教会与政府分离的国家，并保护宗教多元化，不利于维持罗马天主教所赖以生存的教会架构。

罗马天主教的保守主义在第二次世界大战之后的几十年间，终于失去了动力。第二次梵蒂冈大会的决议表明，主教们中间达成一种共识，教会需要对周遭社会换一种态度。大部分研究与书写教会的学者和记者都知道，第二次梵蒂冈的阿辉之后的教会与先前四个世纪一直反对现代主义的教会，存在本质差异。2011 年，《天主教现代主义权威危机》（*The Crisis of Authority in Catholic Modernity*）的文集，表明了一种意识觉醒，即天主教不再具有第二次梵蒂冈大会以前的教会的标志性权威，也不再愿意假设自己具有这种权威而行事。莱西（Michael J. Lacey）在该书引言中论到了当代梵蒂冈的精神分裂特质。一方面，教皇可以插手主教教区的常规事务，这是历史上前所未有的。这种教皇权威主要得益于科技与交流的进步，使得当局决议的传播比教会历史上任何时代都更加直接。另一方面，教皇的权威也比从前更加脆弱和引发争议。

“当教会官方的声音之间出现张力时，在教会教导中表达

出来，”莱西写道，“平信徒的良心也出现异议，如今倾向显然是反对权威的声音，青睐‘自己独立思考’。”这种良心自由实际上是“自由现代主义道德自治的核心价值观，是教会在反自由化、反现代主义时代所坚决反对的。”

诚然，“为自己而思考”，这种理性上的独立是有成见的新教徒认为罗马天主教徒没有能力做到的，如今却成了现代罗马天主教的主要特征。它也给所有等级架构、秩序带来了压力，也挑战着新教徒改信天主教时自认为获得了的那种确定性。为自己思考与“高层与平信徒、按立的与受洗的、教导型教会与学习型教会之间的传统关系的一切固有惯例相悖”。¹⁹ 莱西总结道：

“无论好坏，自第二次梵蒂冈大会以来，这一转变已经逐渐成为教会生活的特征，如红衣主教纽曼所言，那些人认为有必要先拷问良心，再询问教皇，这样的人是不会认错的。这次大会以前，这样的人可能会远离信仰，上层也会如此建立。如今，他们却认为自己

¹⁹ 莱西 (Michael J. Lacey)， “序：权柄的问题及其局限” (Prologue: The Problem of Authority and Its Limits)， 莱西 (Michael J. Lacey) 与欧克利 (Francis Oakley) 编辑，《天主教现代主义权威危机》 (*The Crisis of Authority in Catholic Modernity*)， 纽约牛津大学出版社 (Oxford University Press) 2011 年出版，第 3 页。

的信仰归属与保留是正确的，不能被宣称神圣使徒统绪与独家属灵决策的官方权柄或圣经经文胜过。教会的孩子随意地感到自己已经长大了，不相信他们必须因家庭差异而放弃家庭。”²⁰

第二次梵蒂冈大会以来，罗马天主教的标志性特征——自由主义、自由与无序，意味着当新教徒改信天主教时，他们会看到一个比福音派或主流新教几乎绝大多数的神学混乱与礼拜实验更加多元化的教会。尽管罗马天主教会的现代主义并非露在新教的理由，但是天主教绝对不是新教分裂状态的解决方案。如果相信尼西亚信经对于成为基督徒而言很重要，那么新教的宗派主义在维系使徒教导上，倒是比声称是使徒继承者的主教们做得更好。

一种衡量方法便是看数据。只有 63% 的罗马天主教徒和 66% 的主流新教徒相信神，而福音派新教徒中的比例是 88%，黑人新教徒中的比例是 89%。关于地狱的问题也呈现相似结果：63% 的罗马天主教徒和 60% 的主流新教徒相信地狱，而 82% 的福音派信徒以及 82% 的黑人新教徒相信地狱。在同性婚姻的问题上，57% 的罗马天主教徒和 57% 的主流新

²⁰ 莱西，“序：权柄的问题及其局限”，第 4 页。

教徒强烈支持同性婚姻，而福音派中的比例为 28%，黑人新教徒的比例为 40%。²¹

转向罗马天主教并不是现代社会给基督教带来的问题的解决之道。

²¹ 皮尤研究中心（Pew Research Center），“宗教局势研究”（Religious Landscape Study），
<http://www.pewforum.org/religious-landscape-study/#religions>。

结论

如何成为圣徒

按照新教的教导，一个唯独信仰基督为救主并真诚为罪悔改的人，就是一个圣徒。例如，第二瑞士信条（1566年）称所有这些教会成员为圣徒：“教会是所有忠心蒙召、从世界分别之人的大会，是一切圣徒的团契，即那些在救主基督里真的认识神、藉着圣道与圣灵正确敬拜侍奉独一真神的人，那些凭信心领受神透过基督赐予的一切白白福益的人”（第十七章）。同样的，海德堡要理问答论到“圣徒的团契”时，对基督徒同样不加区分。任何唯独依靠基督得救的人都“是基督的肢体，因而与他及其一切的丰富和恩赐有份，每个信徒都有责任自觉地甘心乐意地使用自己的恩赐，使其他肢体得益处，得救恩”（第五十五问）。威斯敏斯德信条也形容圣徒为任何神“有效呼召”和恒忍到底的人。不论罪如何缠累信徒，圣灵使人成圣的工作一直持续，直到“圣徒会在恩典中长进，因着敬畏上帝，得以逐渐成圣”（十三章第三节）。

实际上，新教徒将一切真基督徒成为圣徒，这是遵循使徒在初期教会使用的问安语言。使徒行传 9: 32 中，路加记载了彼得问候吕大的“圣徒”。保罗也在他的书信中间

候罗马、哥林多或以弗所的“圣徒”。以弗所书 3: 8 暗示了对于使徒而言，圣徒的范围有多大，保罗在那里认为自己是圣徒中最小的，尽管神呼召他作为使徒传讲福音。新教徒和新约的清楚印象是，圣徒并非唯独属于一个特殊阶层的基督徒，而是任何神所重生、相信福音、属于教会之人拥有的地位。

罗马天主教会中，存在一种不同的理解圣徒的教导与实践。在关于天主教圣徒的书《制造圣徒》（*Making Saints*）中，资深宗教记者伍德沃德在论圣徒的历史章节中如此开头：“起初，新约基督徒称所有受洗的信徒为‘圣徒’。”¹ 这本书的其余部分表明了天主教已经离圣经的圣徒观相距甚远。伍德沃德的目的不是指责天主教对圣洁的切入，而是试图解释使教会成员与外界人士困惑的过程。但是他的书无意间为宗教改革正名，因为伍德沃德呈现了圣徒的制造是何等取决于梵蒂冈或受欢迎程度，而与基督的工作关联甚微。

如罗马天主教的大部分历史一样，圣徒的制造是一个随着时间改变的过程，使得护教者对不变、稳定性和坚如

¹ 伍德沃德（Kenneth Woodward），《制造圣徒：天主教会如何决定谁是圣徒、谁不是以及为什么》（*Making Saints: How the Catholic Church Determines Who Becomes a Saint, Who Doesn't, and Why*），纽约西门与舒斯特出版社（Simon and Schuster）1996 年出版，52 页。

磐石的真理的宣称落了空。五世纪罗马沦陷之前的圣徒是殉道士、僧侣或信心卓越、取得类似神圣地位的英雄基督徒。司提反的死被记载在使徒行传第六章，他是基督徒殉道士或基督见证的典范。修道院的兴起便是一种效法基督却不必死的方式，但仍然涉及到弃绝世界。当一个卓越的基督徒死亡时，生者聚集在坟墓周围陪伴他或她的尸体。至此，遗物开始成为一种神圣临在的对象，圣徒的埋葬地点成了朝圣者的目的地。古代历史学家布朗（Peter Brown）注意到，到了六世纪，基督教更多以圣物崇拜而非对神的敬拜闻名。实际上，一些早期教会领袖发出过敬拜圣徒的警告，试着将敬拜与尊敬相区分。伍德沃德正确地指出，这种区分“尽管在抽象中是合理的，但在实践中却难以维持。”² 规范圣徒崇拜的挑战非常艰巨，因为圣徒是流行崇拜的产物，主教和教皇很难管制人民的虔诚实践。在教会历史前一千年的大部分时间里，圣徒更多是罗马天主教民粹主义的反应，而非教会当局流传下来的一系列步骤。原因是人民普遍认为，若是当地教区有一个当地圣徒，那么教区就有了“属于自己的天堂庇护者”。有时候，教会的主教甚至不愿意抵制民众的情绪。767 年的尼西亚大会规定，

² 伍德沃德（Woodward），《制造圣徒》（*Making Saints*），58 页。

神父举行弥撒的每一个教会祭坛，都要有一块安放圣物的“祭坛石”。³

到了第十世纪，随着教皇逐渐成为西方教会的最高权威，主教和教皇开始规范圣徒。毕竟，百姓可能犯错，如果他们向异端祷告怎么办。当渴望殉道的多纳图派被谴责为异端时，奥古斯丁自己就面临这一问题。回应是那些已死的人要封为圣徒，必须有见证人和证据证明他们的圣洁符合标准。实际上，教皇亚历山大三世于 1170 年颁布法令，规定没有教皇的授权，任何人不得在当地被尊崇。这就开启了一个包含见证人的过程，见证人要见证圣徒的英雄美德的表现，见证基督徒相信圣徒所具有的神迹。到了十四世纪，教皇建立了精确的圣徒指南，为进一步巩固教皇权威作了贡献。正是这个时候，教皇规定圣徒必须是“无误的”。⁴ 然而，新规定并未减少人们继续崇拜和向之祈祷的圣徒数目。这种混乱的局面导致教会高层将圣徒与蒙福者相区分，将受褒者（教皇认可的）与享福者（当地崇敬的对象）相区分。但是这一区分导致了另一个麻烦——教会高层认可的圣徒，在民众中间并不受欢迎。主教希望圣徒是美德超群的，但是民众却希望圣徒以神迹著称。不论是哪一种，圣徒都超乎寻常基督徒范围之外，这样的圣徒可

³ 伍德沃德（Woodward），《制造圣徒》（*Making Saints*），59、60 页。

⁴ 伍德沃德（Woodward），《制造圣徒》（*Making Saints*），68 页。

以提供一个“功德库”，使寻常信徒（在炼狱中）可以从
中支取来获得去天堂的资格。

这一圣徒体系是从教区往上渗透的，是主教试图利用
来维持秩序的，也正是这一体系引发了新教改革。欧洲是
一个“充满圣徒”的社会，有崇拜圣徒的节日，朝圣者会
去他们的庙堂，有记载他们生平的书——伍德沃德称它们
“与现代罗曼史相等”，有庆祝他们成就的塑像与画像。⁵
新教崇拜的确毁坏并取缔了圣徒崇拜，加尔文特别用讲台
取代祭坛，话语取代图像，眼睛让步给耳朵。路德曾经在
暴风雨中向圣安妮祷告祈求庇护，这次事件使他成为修士，
最终他却教导，圣徒不比其他基督徒更圣洁，因为所有人
都信靠基督为救主、领受了基督的义作为自己的圣洁，这
是唯独藉着信心归算给人的。但是天主教拒绝了新教对于
圣徒崇拜的批判。特利腾大会重新肯定了圣徒和圣物崇拜，
尽管主教们修剪了圣徒名单，以便为后来者留出空位。特
利腾接管了整个的认证过程，这一举动使得教皇本笃十六
世 1734 年关于圣徒颂赞的书，成为现代罗马天主教的标准。
最终，梵蒂冈成立了一个办公室，将候选圣徒排列，决定
神迹的“科学”真实性，并记载他们的圣洁生活。教皇约
翰保罗二世于 1983 年进行了另一次调整，试图简化这一过

⁵ 伍德沃德（Woodward），《制造圣徒》（*Making Saints*），74 页。

程，将决策交给地方主教而非梵蒂冈。伍德沃德形容这一改变是从有控告者和魔鬼辩护者的法庭，转移到了学院模式，圣徒的支持者提供了类似博士论文的圣洁生活记录。同时，天主教体系没有从使徒来的写作或经历作为依据。罗马天主教的圣徒认证，并非耶稣设立的圣徒观。

尽管伍德沃德是天主教信仰，但他发现的圣徒制造史的确令人着迷，他也承认其中的问题和潜在的滥用。例如，在德雷克赛（Katherine Drexel, 1858-1955）的例子中，她是印第安与有色人种蒙福姊妹会的创始人，她将费城家族的大量财富奉献给教会，关于她的种族观的质疑，使得伍德沃德怀疑她的英雄美德。因为德雷克赛拒绝接受黑人信徒进入她的教会，因此伍德沃德询问德雷克赛的支持者，能否只是说她是时代的产物。一方面，“按照后来时代的道德标准……评判德雷克赛修女似乎不公平。”如果设立圣徒的目的是为其他信徒树立典范，那么在这里，透过德雷克赛可以看到，美国天主教会“为印第安人和黑人的……真自由作出了英雄般的努力”，然而她在种族接纳上的失败却成了一个问题。⁶除了基督徒是否能倚靠自己的圣洁这一问题之外，伍德沃德还强调了有时影响梵蒂冈圣

⁶ 伍德沃德（Woodward），《制造圣徒》（*Making Saints*），233-234页。

徒认证的政治与公共关系计算。到了某个时候，这一过程看起来像是体育作家投选棒球队员名人堂时的情景一样。

类似的一系列问题也围绕着教皇约翰二十三世的宣福礼，正是他呼召了第二次梵蒂冈大会。到这时，封教皇为圣徒几乎是没有什么先例的，自宗教改革以来，教会只封了两个教皇。更惊人的是，自由派的主教和红衣主教，试图通过公开喝彩的方式封约翰为圣徒。约翰的圣徒事件不过是另一个证据，表明第二次梵蒂冈大会在保守派与进步派之间的分歧。前者反对这次大会和呼召会议的教皇，进步派则采取相反立场。伍德沃德认为，“称约翰为圣徒的动机，政治因素与信仰因素一样大。”⁷ 摆脱困境的方法，是约翰二十三世和保守派青睐的教皇庇护十二世都被封为圣徒。与其在大会上胜过分裂，教皇保罗不过是向双方让步，使争议自大会继续延续。

伍德沃德论及了好几个表明圣徒理论与基督徒敬虔要求之间张力的实用顾虑。一方面，教会可能会犯制造太多圣徒的错误。他写道：“看起来教会似乎存在反常现象：一个严格的系统却为更多人宣福——他们许多人的故事彼此都很难区分，其数目超过了忠心的信徒想要或需要的。”⁸ 换句话说，系统有责任为信徒制造效法的虔诚与美

⁷ 伍德沃德（Woodward），《制造圣徒》（*Making Saints*），283 页。

⁸ 伍德沃德（Woodward），《制造圣徒》（*Making Saints*），379 页。

德的典范，一个圣洁等级架构。但是天主教有这么多圣徒，很难聚焦于一个，因此忽略了他们宣称的对基督徒生活的帮助。另一个弱点是时机，一个特别圣洁的人可能在某个特定时期更具吸引力，但是宣福与认证的过程却花费冗长，以至于当他或她成为圣徒时，本来要启迪的民众已经去世了。伍德沃德甚至质疑教会官员用来衡量潜在圣徒的那些美德。梵蒂冈采用的是古典（异教）美德——谨慎、争议、刚毅和节欲，此外还有基督徒美德——信心、爱、盼望，这些都是衡量候选人的标准。但是，伍德沃德疑惑：“为什么不强调耶稣自己强调的美德，诸如谦卑、忍耐和恩慈呢？它们只能在基督徒圣徒身上找到。对这个问题，为什么不看看耶稣向门徒推荐的八福呢（‘温柔的人有福了’，等等）？总的来说，在衡量圣徒生活的时候，为什么不单单强调福音价值观？”⁹ 不论伍德沃德知道与否，他所提出的问题正是新教改教家开始将使徒的教导（圣经）与天主教实践与教导相对照时的问题。但一旦你这么问，整个大厦都开始摇晃。

实际上，整个制造圣徒的过程和神学，证明了本书试图论证的两点：第一，新教徒起初面临的教会是败坏的，引导灵魂误入歧途，因此并非在做基督创立的教会当做的

⁹ 伍德沃德（Woodward），《制造圣徒》（*Making Saints*），394 页。

事。第二，罗马天主教虽然在这里那里修修补补，仍然无济于事，改革仍然必要。实际上，天主教对“杰出”基督徒的认证仍然表明，改教家对于圣经、救恩、敬拜和教会权威的直觉是可靠的，他们面临的一切错谬，今天仍然影响着罗马天主教。

伍德沃德自己也承认，新约尽管在使徒行传第六章记载了司提反的殉道，但对于罗马天主教发展起来的圣徒幸福与认证体系，却没有提供什么依据。司提反可能因信仰殉道，但是在使徒书信中，保罗和彼得称所有基督徒为圣徒。如果人信靠基督的赦罪并未罪悔改，他们就是圣徒，尤其是因为基督的义透过信心归算到他们身上。除了穿戴基督无罪完美顺服神律法的义袍到神面前，人不可能找到任何更好形态的圣洁。

改教家——尤其是路德——当然质疑制造圣徒所牵涉的暴利。人为教会奉献可以得到圣徒功德库里的功德，减少他们在炼狱中的时间，这一观念是致使路德对罗马天主教发出最初质疑的原因之一。但是改教家关注的不仅仅是教会腐败，还要挑战一个认为有的信徒比其他信徒更圣洁的体系，这些信徒因着他们的美德、英雄之举以及过超越寻常生活的能力、成就成为圣徒。罗马天主教或许会称这样的美德为恩典的果实，但一些基督徒比另一些更圣洁的观念，以及圣徒可以具有额外功德，教皇可以将圣徒的功

德应用于其他信徒以减少炼狱时间，导致了一种观念，就是使得一个人成为更好基督徒的是行为而非对基督的信心，尤其是其他圣洁基督徒的行为，而非神独生子的信实。教会越是封一些基督徒为圣徒、认可受人欢迎的虔诚，就越会激发一种并非指向基督和他完美的一生、死与复活的委身奉献，而是指向为人代求的圣徒的圣洁生命。如伍德沃德所言，路德“感到圣徒不比其他基督徒具有更多恩典”，并且既然“基督徒已经唯独因信称义，他们就不是靠自己的功德得救，更不可能靠圣徒‘功德库’里的功德得救。”¹⁰

宗教改革并非简单地抑制因虐待导致的败坏，也非仅提供一种称义教义下不同的圣徒观，新教还寻求敬拜的改革。原因更多是因为天主教发展出的圣徒体系，教会充满了圣徒的圣物、画像和雕像。基督徒向圣徒祷告，寻常基督徒不是唯独透过基督来到神面前，而是圣徒代表他们到神面前。可以肯定的是，天主教有时候将崇拜与崇敬相区分，保证基督徒只敬拜神。尽管如此，寻常教会成员的实践——更不用说大部分神父与主教——都涉及到将超自然、超人类的权能归给那些被封为圣徒的基督徒。罗马天主教徒或许没有像敬拜神一样敬拜圣徒，但是对非凡基督

¹⁰ 伍德沃德（Woodward），《制造圣徒》（*Making Saints*），75页。

徒或圣徒的崇敬，所做的正是改教家所反对的——对圣徒的崇敬使人偏离基督的充足性。神迹佐证圣徒，这鼓励天主教徒将这些认证的圣徒视为如神一般，因此混乱了基督的独特性。当你可以直接向坐在神右手边的大祭司、神的独生子祷告时，为何还要求助于圣徒呢？宗教改革的口号不仅仅是唯独信心，而且还是唯独恩典。改教家唯独传讲耶稣，恰恰是因为天主教容让基督拯救工作的福音，被教会封为圣徒的超人类努力所混乱。当你加入圣徒的条件之一是神迹奇事，你就足以想象圣徒比其他凡夫俗子离耶稣更近。他们或许不完全是神，但圣徒体系仍然使人把圣徒当成像神一样。因此，清除圣徒崇拜、唯独宣讲基督，是改教家反对天主教神学谬误的一个缩影，即教会滥用体系和使得圣徒崇拜持续定义着天主教的敬虔。

最后，天主教与新教之间的根本区别，仍然如几个世纪以前一样。基督是充足的吗？新教徒坚持他是，天主教则模棱两可。伍德沃德引用天主教神学家关于圣徒的声明，说：“天主教传统认为，耶稣自己就从不是独自一人。他总是在一系列朋友的陪伴之下，包括活人死人。”¹¹ 取决于你如何理解“陪伴”，新教徒也能承认这一点，然后将这一主张延展到基督的整个肢体，正如保罗问候哥林多教

¹¹ 伍德沃德（Woodward），《制造圣徒》（*Making Saints*），402 页

会为圣徒时所作的。圣经怎么样呢？圣经对于我们理解福音和敬拜而言是充足的吗？新教徒说是的，天主教徒再次模棱两可。伍德沃德在书的末尾写道：“一个圣徒的故事总是一个爱情故事”，这个故事揭露了一位“爱人的神，以及蒙爱之人学习如何回报与分享这一可畏的爱”¹² 换句话说，对伍德沃德而言，圣徒的故事补充了圣经启示的救恩叙事。天主教再次以圣徒和圣徒崇拜，分散了基督徒对于属灵生活所充足的基督和神在圣经中启示的话语的专注。神在他的话语中启示了自己，藉着爱子耶稣基督的工作拯救百姓。天主教往神的作为里加添，将圣徒囊括在内，称按照圣经他们带来更多恩典，可以补充基督所成就的。宗教改革清除了天主教王神的启示旨意与基督的生命、死、复活中加添的部分。当改教家要求天主教除去混乱圣经与十字架的救恩对于基督徒生活的中心性的各种人为点缀时，教会当局对新教的谴责引发了改革。

对于有些人而言，这般看待改革的方式或许太整齐了。但是基于圣徒体系仍然是罗马天主教委身的重要部分，这般对新教的描述抓住了十六世纪分裂西方教会的争议的主要特征。因为罗马天主教继续将一些基督徒升高为圣洁英雄，仍然推崇圣徒崇拜，因此天主教仍需改革。因为天主

¹² 伍德沃德（Woodward），《制造圣徒》（*Making Saints*），406 页。

教的祭司体系仍然损坏圣经的中心地位、基督的充足性以及以上帝为中心的敬拜，因此天主教仍然肩负改革的重任。这不仅仅是圣徒观的无用，或是教皇的贪污甚至是性丑闻，天主教传讲的福音，拿走了圣经启示的基督的充足性，因为它制造并承认（取决于你的视角）圣徒。福音、圣经的真实以及偶像崇拜的危险，在天主教中仍然与改教时期一样危如累卵。

那些考虑改信天主教的新教徒，必须明白他们自己的信仰与天主教信仰之间的差别的严肃性。他们或许以为自己加入的基督教形态，比他们父母养育他们的基督教更合一、更古老、更广阔美丽。但是他们需要明白，如果他们加入了罗马天主教会，就是从圣徒走向别的什么东西。如果他们加入天主教，死后他们最多去炼狱，除非他们过了美德超然的一生，配封为圣徒。如果他们加入了天主教，他们就需要从功德库中支取，以便在炼狱里少待些时间，假设他们不会死于致于死的罪的话。

换句话说，你不能拥有新教所教导的基督的充足性，那完美充足、使你无暇无疵在审判之日站立在神面前的义，你不能有了那种圣洁，又往里面加入天主教所宣称的美丽、庄严与圣洁。十六世纪，你要么是这一个要么是那一个，要么唯独信靠基督，要么向圣徒祷告，他或许会与基督一起帮助你远离罪，以便你在炼狱中少花时间。这个选择在

今日仍然存在，如今是路德起初反抗圣徒的宣福与认证所带来的腐败、偶像崇拜与虐待的五百年后。如果路德对圣经的主张是正确的，那么信徒死后直接进入天堂。如果天主教对圣徒的主张是对的，那么教会成员不论活人死人，都需要很多帮助才能上天堂。在优势上，天主教提供了一大批圣徒，可能提供所需的帮助。从缺点来说，天主教关于这些圣徒的主张可能是错的，这也不是主教和红衣主教在属神的事情上第一次犯错了。

在本书中，D. G. 哈特（D.G. Hart）探究了十六世纪的危机，以及为什么新教仍然重要的问题。作者认为，改教家提出了一个人都必须面对的最基本问题。即，既然上帝是公义的，且要求人完美无罪，那么一个罪人如何能与祂和好并在清洁的良心中敬拜祂？过去，新教徒认为，这个问题是他们与罗马天主教的核心分歧之所在，并且如何回答这个问题，决定了人的生活方式。改教家基于研读圣经和神学默想，为这些人生最重要的问题提供了答案，它们曾经为西方基督徒抛弃罗马教皇提供了根基，对今日教会也如当初一样宝贵。《仍然竭力争辩》一书正是秉承这一信念而写的。

D. G. 哈特在希尔斯代尔学院（Hillsdale College）教授历史。他现在与妻子安（Ann），还有两只猫伊莎贝尔（Isabelle）、科迪莉亚（Cordelia）住在密歇根州。哈特成长于东海岸，他深爱那里，仍然支持费城人队。但在中西部小镇的经历让他也爱上了东北走廊之外的生活。目前，他的一部关于加尔文主义的全球史即将封笔，并计划撰写另外两本书，主题涉及H. L. Mencken和美国宗教，以及罗马天主教和美国保守主义。



www.rtf-usa.com
rtfdirector@gmail.com