

二十世紀猶耶對話 及其對華人教會的意涵

陸紅堅

香港浸會大學

Hong Kong Baptist University

一 前言

屠殺六百萬猶太人的奧斯維辛事件是二十世紀最為慘絕人寰的事件之一，它對人類良知帶來的劇烈震盪至今綿延不絕，以致對大屠殺的反思成為自二十世紀下半葉以來西方學術界的「顯學」，有關大屠殺的論著可謂汗牛充棟，不少大學甚至設立科系對大屠殺進行研究。然而，奧斯維辛事件所展現的不僅僅是人類罪惡中最濃重的黑夜，所反映的不僅僅是人性的泯滅，它發生在基督教作為主流宗教的歐洲，其實施者是基督教國家和基督徒，這個冷酷的事實迫使西方教會不得不反省二千年的取代神學¹和反猶²傳統。神學家試圖反思教義中出現的問題，為信仰尋

¹ 猶太神學家 Dan Cohn-Sherbok 在其著作 *The Crucified Jew: Twenty Centuries of Christian Anti-Semitism* (London: Fount, 1992) 抨擊二千年的教會史是「被釘十字架的猶太人」的歷史。

² 本文的「反猶」包括反猶太傳統 (anti-Judaic) 和反猶太教 (anti-Judaism)，指文化和宗教層面對猶太人的敵視；「反閃」(anti-Semitism) 指種族意義上的對猶太人的敵視。

求新的出路。奧斯維辛大屠殺被看作是「基督教事件」，³ 對基督教信仰具有深遠的影響，堪稱二十世紀神學、乃至二千年神學的轉捩點，基督教信仰的生態和格局因之而改變。

早在 1947 年，二戰剛剛結束，剛成立的基督徒與猶太人國際委員會（International Council of Christians and Jews）發表了一份給教會的文件「西里斯堡十要點」（The Ten Points of Seelisberg），這可能是基督徒第一次公開回應大屠殺。文件指出，「耶穌是由猶太母親所生」，「第一代門徒、使徒和殉道者都是猶太人」，「基督教的最大誠命，即舊約已經宣講、並由耶穌重申的『愛神和愛人如己』當毫無例外地應用於所有人身上」，「要避免為抬高基督教而扭曲和謬解聖經時期的猶太教或後聖經時期（postbiblical）的猶太教」，「要避免將『猶太人』等同於『耶穌的敵人』，並用來指稱整個猶太民族」，「要避免把對耶穌被害的憤怒加諸所有猶太人，或僅僅集中在猶太人身上，只有一部分耶路撒冷猶太人要求處死耶穌，而基督教一直認為這些猶太人的罪不過是全人類犯罪的代表，正是全人類的罪把基督送上了十字架」，「要避免使用聖經中的咒詛：『讓他的血歸到我們和我們的兒女身上』，而要記住主說過的更重要的話：『父啊，饒恕他們，因為他們所作的他們不知道』」，「要避免把猶太民族看作是被譴責、被咒詛、應當為此受苦的錯誤偏見」等等。這份文件對基督教反猶主義做了深刻的懺悔，並且給教會提供了清晰的指引。然而，它只是開啟了拒斥反猶主義的小小序幕，真正的神學反思仍有待漫漫征程。

³ 林賽（Mark R. Lindsay）指出，奧斯維辛大屠殺不僅僅是一個人類的事件，也不僅僅是一個猶太人的事件，它更是一個基督教的事件，原因有三個：（1）事件的實施者信奉基督教；（2）事件本身可看作是基督教反閃主義的高潮；（3）事件對基督教及其上帝信仰提出了不可回避的問題。Mark R. Lindsay, *Reading Auschwitz with Barth: The Holocaust as Problem and Promise for Barthian Theology* (Eugene: Wipf & Stock, 2014), 7-8.

1965年天主教梵二會議發表了《教會對非基督宗教態度的宣言》，⁴ 成為猶耶對話的一個里程碑。有意思的是，這份宣言最初是想草擬一份專門關於猶太人問題的宣言，最終卻發展為關於所有非基督宗教的宣言。它首先綜論印度教和佛教等各種非基督宗教，接下來重點論述回教和猶太教。宣言指出，「各民族同出一源」，也都有「同一個歸宿」，就是上帝，承認在其他非基督宗教裏面「反映着普照全人類的真理之光」。在論猶太教時，引用羅馬書九章4至5節，重申「那兒子的名分、榮耀、諸約、律法禮儀、應許都是他們（猶太人）的。列祖就是他們的祖宗，按肉體說，基督也是從他們出來的」，強調首批門徒都是猶太人，雖然大多數猶太人沒有接受福音，但按照保羅所說，上帝賜給猶太人的「恩寵與選召是沒有後悔的」（羅十一29），猶太人因為列祖的緣故仍然「是蒙愛的」（羅十一28）。宣言特別指出，「雖然當時猶太當局及其追隨者促使了基督的死亡，但在基督受難時所發生的一切，不應不加辨別地歸咎於當時的全體猶太人，或今日的猶太人。教會雖然是天主的新子民，但不應視猶太人為天主所擯棄及斥責」。宣言強調基督徒與猶太人「共有偉大的精神遺產」，鼓勵雙方「借助於聖經研究、神學及友誼的交談」增進彼此的認識和尊重。有關猶太教的論述，其篇幅超過整個宣言的三分之一，無疑是其中的重點和亮點，在對大屠殺沈默二十年之後，它反映了教會經過深思熟慮，由此確立了天主教對猶太人的立場和態度，並在日後不斷地予以深化，制定具體的指引，從而影響了整個天主教的教義、禮儀、政策、教會訓導和神學；而且，這個立場在五十年後再次得到確認和推進。更重要的是，它開啟了基督教對大屠殺的全面反思，自六十年代後期，天主教和新教的神學家紛紛投身於大屠殺神學的研究，使大屠殺神學從七十年代起構成了神學的主流。⁵

⁴ Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions (Nostra Aetate), proclaimed by Pope Paul VI on October 28, 1965.

⁵ Stephen R. Haynes, *Prospects for Post-Holocaust Theology* (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1991), 5.

本文擬對二十世紀猶耶對話從神學反省、聖經研究以及教會聲明三個方面進行回顧與剖析，並嘗試探討猶耶對話對華人教會的意涵。

二 二十世紀猶耶對話的發展

奧斯維辛大屠殺引發的猶耶對話，隨着死海古卷的發現、梵二會議、以色列立國及中東戰爭、「保羅新觀」的出現，等等，這些重大事件將猶耶對話一步步推向更為深入的層面。

甲 神學研究

二十世紀公認最有影響力的神學家卡爾·巴特（Karl Barth），也成為在猶耶對話方面最有影響力的神學家，儘管學者對巴特關於以色列的觀點毀譽參半。

1935年，巴特由於發表反對納粹處置猶太人的言論而被解職和驅逐，在回到瑞士後，他參與呼籲救助猶太人。⁶ 巴特《教會教義學》第二卷第二冊出版於1942年，正是奧斯維辛大屠殺實施期間，巴特在「上帝論」中重申「耶穌生為猶太人（Jesus was born a Jew）」⁷、「猶太人耶穌」（the Jew Jesus）⁸的觀念，並在「揀選的羣體」中討論「以色列與教會」（Israel and the Church）。巴特對聖經一貫的重視，使他能夠透過對羅馬書九至十一章的詮釋，重申「救恩是從猶太人而出」⁹，「彌賽亞出自

⁶ Eberhard Busch, "Indissoluble Unity: Barth's Position on the Jews during the Hitler Era," in *For the Sake of the World: Karl Barth and the Future of Ecclesial Theology*, ed. George Hunsinger (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 2004), 58.

⁷ Karl Barth, *Church Dogmatics*, eds. G. W. Bromiley and T. F. Torrance, trans. G. W. Bromiley, et al. 4 vols. in 14 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1956-75), II/2, 289.

⁸ Barth, *Church Dogmatics*, II/2, 289.

⁹ Barth, *Church Dogmatics*, II/2, 304.

以色列」¹⁰，他堅定地指出，上帝對以色列的揀選是永恆的（the eternal election of Israel），上帝不會撤回祂和以色列的立約，相反，約是教會被揀選的基礎，耶穌不是建立一個新約，而是對以色列之約的完成，以色列和教會是同一個立約之下的同一個羣體的兩種形式，以色列代表上帝的審判，教會代表上帝的憐憫。¹¹ 教會只能與以色列連結而不能取代以色列。教會的上帝與以色列的上帝是同一位。¹² 巴特鮮明地表達了對取代神學和反閃主義的拒斥。他肯定以色列必然得救，批評反猶主義否定以色列被揀選，與保羅的思想完全不符，是「不可饒恕的外邦罪惡」¹³。在大屠殺之後不久出版的第三卷第三冊（1950年），巴特在「上帝的管治」中特別論述到，上帝作為歷史的主宰，祂也是以色列的王（the King of Israel），猶太人的歷史儘管有流亡、迫害，但仍在上帝的護佑之中。¹⁴ 在1959年出版的第四卷第三冊，巴特反對向猶太人傳福音，因為教會也被納入以色列的揀選和恩召之中，以色列不是另一個宗教，另一種信仰，而是教會的本根，教會所能做的是向他們見證彌賽亞及其國度已經到來，以色列之約已經實現。¹⁵ 巴特強調，教會對以色列的逼迫「是教會歷史上最黑暗的一頁，是基督身上所有傷口中最深的一道傷口」，¹⁶「真正的

¹⁰ Barth, *Church Dogmatics*, II/2, 204.

¹¹ Barth, *Church Dogmatics*, II/2, 195-204.

¹² Barth, *Church Dogmatics*, II/2, 227. 巴特的思想反映出對加爾文思想的繼承。加爾文在《基督教要義》裏，堅持新舊約「在實質上」是同一個立約（2.10.2），二者都以基督為立約的「根基」（2.10.4），舊約也是「因信稱義」、「以恩典稱義」的立約（2.10.4）。新舊約的上帝是同一位上帝，律法和福音的上帝是同一位上帝，「同一位頒佈律法的神，借傳福音拯救人，就如披上新的本性」（2.11.8）。律法和福音的區分，展示了「上帝豐盛的恩典」，然而，在同一個約之下，新約優勝於舊約，福音勝於律法（2.11）。巴特與其相似，堅持一個立約下有兩種啟示，一個羣體中有兩種形式的羣體，一個優勝於另一個。參加爾文：《基督教要義》（北京：三聯，2010）（上冊），410~415。

¹³ Barth, *Church Dogmatics*, II/2, 205

¹⁴ Barth, *Church Dogmatics*, III/3, 210-26.

¹⁵ Barth, *Church Dogmatics*, IV/3, 876-78.

¹⁶ Barth, *Church Dogmatics*, IV/3, 878.

教會合一問題只有一個，就是與猶太人的關係」¹⁷。換言之，猶太人的問題是宗教內的問題。巴特在神學上的先聲，使他被邀請為天主教梵二會議的觀察員，參與討論對猶太人問題的宣言。¹⁸而巴特對羅馬書九至十一章的重視和詮釋，也被認為對「保羅新觀」的出現起了重要的推動作用，他的一些觀點在保羅新觀中得到確認，他關於羅馬書的釋經也得到後世聖經學者的高度認可和採納。¹⁹

巴特是二十世紀最負盛名的神學家，在他去世後的五十年間，研究他的「以色列觀」（the doctrine/theology of Israel）的文章和專著如雨後春筍，方興未艾。²⁰一方面，學者盛讚巴特的「以色列觀」在神學上影響深遠。巴特對反閃主義的拒斥，不是簡單的基於人道主義，而是基於神學上的洞見，布施（Eberhard Busch）指出，在巴特思想中，教會與以色列的不可割裂的關係乃是基於在基督裏已經實現的恩典之約，以色列和教會共同見證上帝的恩典，以色列見證上帝最初的揀選，教會見證以色列之約的完成。他們同屬一個被揀選的羣體，都是基督的身體，上帝

¹⁷ 轉引自Paul van Buren, *A Theology of the Jewish Christian Reality: Part 2: A Christian Theology of the People Israel* (Lanham, Maryland: University Press of America), 352。

¹⁸ 梵二會議將猶太教與其他非基督宗教並列，曾受到巴特的批評。參Donald W. Norwood, *Reforming Rome: Karl Barth and Vatican II* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2015), 222-23。

¹⁹ C. E. B. Cranfield 承認自己的《羅馬書注釋》深受巴特的影響。參Stephen R. Haynes, *Prospects for Post-Holocaust Theology* (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1991), 22。

²⁰ 有關專著參Katherine Sonderegger, *That Jesus Christ Was Born A Jew: Karl Barth's "Doctrine of Israel"* (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1992)；Eberhard Busch, *Unter dem Bogen des einen Bundes: Karl Barth und die Juden 1933-1945* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1996)；Mark R. Lindsay, *Covenanted Solidarity: The Theological Basis of Karl Barth's Opposition to Nazi Antisemitism and the Holocaust* (New York: Peter Lang, 2001), and Barth, *Israel and Jesus: Karl Barth's Theology of Israel* (Aldershot, Hampshire, England: Ashgate, 2007), and *Reading Auschwitz with Barth: The Holocaust as Problem and Promise for Barthian Theology* (Cambridge: James Clarke & Co, 2014)。有關專論參Stephen R. Haynes, *Prospects for Post-Holocaust Theology* (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1991), and *Reluctant Witnesses: Jews and the Christian Imagination* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1995)；Michael Wyschogrod, *Abraham's Promise: Judaism and Jewish-Christian Relations* (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 2004)。有關論文集參George Hunsinger, ed., *Karl Barth, the Jews, and Judaism* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 2018)。

透過基督在二者當中做了和好的工作。雖然猶太人拒絕基督，但基督沒有拒絕猶太人。²¹ 林賽（Mark Lindsay）認為，巴特堅持上帝之道（the Word of God）的首要性，²² 堅持耶穌的猶太性及以色列皆為上帝啟示的媒介 / 手段 / 工具（包括在基督之前和基督之後），使他可以譴責納粹對國族的偶像崇拜，並把對猶太人的攻擊看作是對上帝福音的攻擊，²³ 「拒絕和迫害猶太人就是拒絕和迫害基督」，「反閃是對上帝恩典的抗拒」。²⁴ 巴特的觀點也得到猶太神學家的歡迎，威西格拉德（Michael Wyschogrod）自稱為「猶太的巴特派」（Jewish Barthian），認為巴特對聖經的尊重，使他敢於面對聖經批判學的挑戰，也使他可以比同時代的神學家更清楚地看到以色列的揀選，尤其是肯定十字架事件之後的以色列仍會被揀選。²⁵

另一方面，儘管巴特在其神學中強調以色列作為上帝的子民在基督教信仰中佔據重要地位，在政治上同情和營救猶太人，把以色列復國看作是上帝對以色列的信實，然而，後世神學家批評巴特沒能從神學上回應大屠殺。²⁶ 他的神學所談論的是聖經中的以色列，而對於後聖經的以色列，即猶太教和會堂，巴特表現出極大的反感，把會堂看作是「以色列歷史上充滿黑暗和邪惡的一面」，說着「傲慢的謊言」，做着「國族主義—律法主義的彌賽亞幻夢」。²⁷ 巴特 1950 年出版的《教會教義學》第三卷第三冊中的〈虛無篇〉，探討人類的罪惡問題，在最可能提到大屠

²¹ Busch, "Indissoluble Unity," 53-79.

²² Mark R. Lindsay, *Covenanted Solidarity: The Theological Basis of Karl Barth's Opposition to Nazi Antisemitism and the Holocaust* (New York: Peter Lang, 2001), 7.

²³ Lindsay, *Covenanted Solidarity*, 314, 315.

²⁴ K. Barth, "Die Kirche und die politische Frage von heute," 12 Dec. 1938, in *Eine Schweizer Stimme 1938-1945* (Evangelischer Verlag, 1945, repr. Zurich: Theologische Verlag, 1985), 90, 轉引自 Lindsay, *Covenanted Solidarity*, 7.

²⁵ Michael Wyschogrod, *Abraham's Promise: Judaism and Jewish-Christian Relations* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 2004), 221.

²⁶ Mark R. Lindsay, *Preface to Reading Auschwitz with Barth: The Holocaust as Problem and Promise for Barthian Theology* (Eugene, Oregon: Pickwick, 2014), xii.

²⁷ Barth, *Church Dogmatics*, II/2, § 34.

殺的地方，巴特卻隻字不提，對大屠殺保持了令人費解的沈默。而長達九千多頁的《教會教義學》竟然沒有對教會的反猶主義傳統給予全面的梳理和剖析。巴特肯定不是反閃主義者，但巴特是否反猶主義者？松德（Katherine Sonderegger）指出，巴特是在上帝恩典包含審判與憐憫的兩面、並體現於基督身上的神學框架中討論以色列，把猶太人定義為被審判和被棄絕的。他既肯定以色列人救恩出自以色列，教會住在以色列的帳篷裏，但是，以色列也是基督所棄絕和審判的。耶穌生為猶太人的含義，實際上意味着基督徒視猶太人為硬頸的、悖逆的罪人；以色列人是萬國之光，但這個光卻無情地揭示出猶太人實為上帝的「怒氣之皿」。在巴特的筆下，猶太人是永久的被審判的見證，他們不能離開這個崗位，他們帶有該隱的記號，要在流亡中向萬國展示這個羞恥的記號。諷刺的是，基督教漫長的反猶太教歷史，反而在巴特的猶太人形象中得到了最濃縮的反映。松德質疑，「非得這樣描述猶太人嗎？」她認為，《教會教義學》毫無疑問是反猶的，巴特否認猶太人作為歷史的存在，僅把他們當作工具來使用，服務於他的神學需要。她擔心巴特神學提供的不是出路，而是更大的困境。²⁸海恩斯（Stephen Haynes）也指出，巴特從基督論去看以色列的揀選，導致他筆下的以色列是一種神學上的抽象，延續的是早期教父從奧古斯丁以來的「見證（witness）」迷思這一極為傳統的套路，即以以色列人是人類悖逆的見證或鏡子。²⁹巴特關於猶太人的神學思考未能超越以色列拒絕耶穌這一事件之上。³⁰漢星格（George Hunsinger）也同意，巴特的神學和以往的基督教神學一樣，過多地談論以色列的悖逆，甚少談論以色列持續而有的忠心，甚至在拒絕耶穌基督之後仍持有的對神的忠心。³¹如何看待在歷史中一直存在的以色列民族？

²⁸ 以上參Sonderegger, *That Jesus Christ Was Born A Jew*, 170, 173-75。

²⁹ 參Stephen R. Haynes, *Jews and the Christian Imagination: Reluctant Witnesses* (Houndmills, Hampshire: Macmillan, 1995), 95.

³⁰ Haynes, *Prospects for Post-Holocaust Theology*, 222.

³¹ George Hunsinger, "After Barth: A Christian Appreciation of Jews and Judaism," *Pro Ecclesia* 24 no. 3 (Sum 2015), 392.

如何看待耶穌基督之前和之後的以色列傳統和宗教？有否可能建立不反猶的基督教神學？巴特的神學未能回答這些問題。猶太神學家諾瓦克（David Novak）則認為，巴特把所有啟示都局限於基督論的啟示，而且拒斥自然神學，不承認其他宗教有啟示，使宗教對話更為困難。³²

巴特的神學難以給猶耶對話提供一個堅實的理論基礎，八十年代開始有神學家試圖超越巴特，進行建構性的神學探索。范布倫（Paul van Buren）堪稱當中頗有建樹的一位。范布倫曾經是巴特的學生，他把以色列作為重要的神學元素，提出一個關於猶太人與基督徒共存的神學（theology of the Jewish-Christian reality）。³³ 他認為，上帝會通過歷史事件不斷給教會帶來新的啟示，這些啟示會帶來對傳統的重釋，這也是聖經成書的方法——聖經本身就是關於神聖傳統的立體多層的詮釋，其結構是開放性的。大屠殺和以色列立國就是這樣的歷史事件，基督徒需要在其中辨別上帝的聲音，反省教會的反猶傳統。³⁴ 他進一步指出，反猶主義不僅僅是教義的錯誤，它在歷史上其實是教會的一種自我肯定和自我定義，拒斥反猶主義意味着需要重新定義、重估或重塑基督教自身，因此，剔除反猶主義、建立正確的「以色列觀」對基督教的身分認定具有至關重要的意義。³⁵ 以色列作為上帝的子民，作為耶穌的民族，以及以色列今日的存在，都必須作為重要的元素納入神學的各個範疇予以重估，譬如，《尼西亞信經》就忽略了以色列的元素，用神性與人性的用語來描述耶穌，而沒有用立約的語言。³⁶ 教會所信仰的上帝是以色列的

³² David Novak, *Talking with Christians: Musings of a Jewish Theologian* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 2005), 108.

³³ 范布倫著有三卷本著作：*A Theology of the Jewish Christian Reality: Part 1: Discerning the Way* (New York: The Seabury Press, 1980), *Part 2: A Christian Theology of the People Israel* (Lanham: University Press of America, 1983), *Part 3: Christ in Context* (Cambridge: Harper & Row, 1988)。

³⁴ James H. Wallis, *Post-Holocaust Christianity: Paul van Buren's Theology of the Jewish-Christian Reality* (Lanham: University Press of America), 76.

³⁵ Wallis, *Post-Holocaust Christianity*, 78.

³⁶ Van Buren, *Christ in Context*, 39.

上帝，基督邀請外邦人進入的是以色列與上帝的立約關係，教會不是「新以色列」，而是與以色列一起成為上帝的子民，教會被呼召與以色列同行，傳揚以色列的上帝。³⁷ 范布倫強調，「以色列觀」要以基督論為進路，重新認識以色列背景中的基督，將使教會找到真正敬拜耶穌基督的方式，找到更好地表達「彌賽亞」觀念的方法，糾正律法與福音、信仰與善行、神學與倫理學的錯誤的二元論。³⁸ 關於猶耶對話，范布倫指出，以色列和基督徒都屬於同一個立約，是同一個故事，不僅基督徒不能沒有以色列，以色列也不能沒有基督徒，以色列也必須把基督徒納入自身的身分認定，因為基督徒就是以色列的救恩傳至外邦的信徒。「以色列觀」的任務是讓我們更好地聆聽以色列的認同與拒絕，為甚麼以色列忠於教會的上帝和耶穌基督之父，卻拒絕教會所相信的耶穌基督？教會應當以開放的態度聆聽以色列的理由。³⁹ 與巴特相比，范布倫專門到以色列研究過猶太教，對猶太教有親身的接觸和認識，並吸收保羅新觀的研究作為其神學的旁證，這些都使他深刻地體會到以色列觀對基督教信仰的意義，也看到基督教與猶太教對話的更多可能性。然而，由於范布倫把以色列立國看作是啟示性的事件，他的神學對以色列立國及幾次中東戰爭中的以色列都給予一面倒無條件的支持，導致神學被政治現實所綁架，而引人詬病。⁴⁰

另一位重要的神學家是莫特曼（Jürgen Moltmann）。⁴¹ 作為目睹大屠殺發生的德國神學家，不可能回避大屠殺帶來的神學挑戰。在早期的神學中，莫特曼試圖從基督教角度詮釋上帝對苦難的認同，包括奧斯維辛大屠殺，試圖構建「奧斯維辛神學（theology of Auschwitz）」。⁴² 然而，

³⁷ 參Van Buren, *A Christian Theology of the People Israel*。

³⁸ Van Buren, "Introduction," in *A Christian Theology of the People Israel*, 36.

³⁹ Van Buren, "Introduction," in *A Christian Theology of the People Israel*, 36.

⁴⁰ Rosemary Radford Reuther, *Review of A Theology of the Jewish Christian Reality*, by Paul van Buren, *Religious Studies Review*, 16 no. 4 (Oct 1990): 322-23.

⁴¹ 莫特曼的有關著作: *The Theology of Hope* (1967); *The Crucified God* (1972), *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology* (1975); *The Way of Jesus Christ* (1990).

⁴² Haynes, *Prospects for Post-Holocaust Theology*, 117.

這種把猶太人的受難加以基督教化和三一論化的做法，被批評為「不加掩飾的勝利主義（triumphalism）」⁴³，也對猶太人的感受欠考慮。莫特曼從七十年代後期，開始批評教會歷史中的反猶主義，視之為藉反猶而被異教化的歷史，⁴⁴他提出了「重估以色列」（new appraisals of Israel），並嘗試從「彌賽亞進路」建構基督論，即一個終末的基督論。⁴⁵他指出，基督教應好好地聆聽猶太教對基督教終末論所說的「不」，它反映了猶太人對「未被救贖的世界」的關注，這正是基督教所缺乏的。承認這個世界未被救贖，把終末救贖從個人的、靈意的，擴展至此世的、可見世界的，從而將猶太教和基督教的終末盼望融合為一個共同的盼望。他倡議教會應與以色列攜手而行，透過聆聽猶太人的批評，才能更好地理解耶穌及其未來國度的意涵。⁴⁶莫特曼對猶太教的尊重和聆聽，以及他所構建的猶太人和基督徒的共同的彌賽亞主義神學，反映了莫特曼對巴特的以色列神學的超越，⁴⁷換言之，以色列不再是被棄絕和消逝的，而仍然是在末世與基督徒共存的上帝的子民。然而，莫特曼主張用應許—實現的模式取代律法—福音的對立模式，作為理解以色列與教會關係的關鍵之鑰，被范布倫批評為仍帶有勝利主義和取代主義的色彩。⁴⁸他的神學建構，建立在傳統釋經的基礎上，沒有吸納最新的聖經研究成果，也被其他學者批評為「前鑒別時期（pre-critical）」的「聖經主義（biblicist）」。⁴⁹有學者認為，他關於以色列的神學思考因其聲望產生極大的影響，但在立足奧斯維辛進行神學反思方面，則不如范布倫更為深入。⁵⁰

⁴³ Haynes, *Prospects for Post-Holocaust Theology*, 122.

⁴⁴ Haynes, *Prospects for Post-Holocaust Theology*, 123.

⁴⁵ Haynes, *Prospects for Post-Holocaust Theology*, 125, 133.

⁴⁶ Haynes, *Prospects for Post-Holocaust Theology*, 131.

⁴⁷ Haynes, *Prospects for Post-Holocaust Theology*, 131.

⁴⁸ 范布倫主張採用應許和確認的模式，其用意是盡量減少勝利主義的色彩，Haynes, *Prospects for Post-Holocaust Theology*, 17.

⁴⁹ Haynes, *Prospects for Post-Holocaust Theology*, 117.

⁵⁰ Haynes, *Prospects for Post-Holocaust Theology*, 27.

不論巴特，還是范布倫和莫特曼，都留下了大量未解決的難題。蘇倫（Kendall Soulen）形容奧斯維辛之後基督教神學陷入了重重困境，甚至是「生死掙扎」，原因是取代主義對於形塑基督教的上帝觀有重要意義。⁵¹他指出，取代主義的根源在於沒有完全拒斥諾斯底主義，以致沒能完全轉向以色列的上帝，它把創造約化為人的墮落，把上帝與以色列的立約縮減為救贖的預表，⁵²基督教神學必須克服這種歷史的諾斯底主義，要肯定上帝與以色列的歷史在神學上的完整性（不僅僅是預表），以及它對福音信仰具有永久的神學意義。奧斯維辛之後，神學不僅要重新審視基督教信仰與「上帝的以色列」的關係，更重要的，是要審視基督教信仰與「以色列的上帝」的關係，後者是基督教神學的根基，但也帶來了前所未有的困局。⁵³傳統的三一論是以取代神學的形式出現的，⁵⁴如何去掉取代主義，而不危及三一論？如何從聖經和耶穌的角度去看待「上帝的以色列」和「以色列的上帝」？基督教與猶太教到底是何關係？如何相處？基督教與其他非基督宗教又是何種關係？等等。進入二十一世紀，在距離奧斯維辛事件七十多年之後，猶耶對話逐漸觸及核心問題——從對「以色列觀」的探討，到如何展開與猶太教真正平等的宗教對話。在宗教多元時代要進行真正的宗教對話，需要各宗教放下自身的勝利主義，承認其他宗教的平等地位。松德指出，基督教關於猶太教的神學，必須先從承認猶太教與基督教的完全不同開始，不僅要認識兩教的相同之處，也要認識兩教根深蒂固的相異之處，要承認猶太教對聖經的理解是具有同等地位的，承認以色列在耶穌之後仍然保有的對上帝的忠心；同時也要看到，這兩個不同的宗教又是對偶（doublet）的關係，緊密如同雙生子，因為它們都根源於同一個上帝，同一本聖經。⁵⁵值得留意的

⁵¹ R. Kendall Soulen, Preface to *The God of Israel and Christian Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1996), ix.

⁵² Soulen, *The God of Israel and Christian Theology*, 109-10.

⁵³ Soulen, Preface to *The God of Israel and Christian Theology*, ix-x.

⁵⁴ Soulen, "YHWH the Triune God," *Modern Theology* 15:1 (Jan 1999): 27.

⁵⁵ Sonderegger, *That Jesus Christ Was Born A Jew*, 177-79.

是，猶耶對話的許多論著，都小心翼翼地避開兩教的神學核心議題，如三一論和基督論，對話的另一方，猶太教的拉比也是如此。⁵⁶或許，時機尚未成熟，雙方還有待更大的互信和開放。

乙 聖經研究

基於奧斯維辛引發的對反猶主義的反思，特別是二十世紀五、六十年代死海古卷研究在巴勒斯坦猶太教方面取得的豐碩成果，導致了「保羅新觀」的產生。自六十年代以來，以司湯達（Kriser Stendahl）、桑德斯（E. P. Sanders）、鄧恩（James D. G. Dunn），以及後來的賴特（N. T. Wright）等人發表了一系列關於保羅與猶太教的聖經研究論著，1982年鄧恩在他的一次講演中將這些研究稱為「保羅新觀」（New Perspective on Paul），成為二十世紀聖經研究領域最令人矚目的現象，甚至被稱為保羅神學研究的「哥白尼革命」。施湯達提出，因信稱義是保羅用來論證外邦基督徒不用守律法，也可以得到像猶太人一樣的上帝子民的地位（稱義），⁵⁷既不是出於對猶太教的「不滿」，也不是對「律法主義」的正面攻擊，他認為這兩個誤解是歷史上反猶主義神學的邪惡之根。⁵⁸教會以西方自省的良心解讀保羅，把猶太教和律法一起釘上「以行為稱義」的靶子，完全忽略了保羅所面對的是猶太人和外邦人兩個不同羣體的處境。施湯達指出，猶太教並不是一個傳統所認為的「以律法稱義」的宗教，而是一個同樣重視上帝恩典的宗教，是一種「恩約守法主義」。猶太教和保羅的基督教之間不是律法與恩典的差異，而是立約恩典（猶太教）與在基督裏的新造恩典（基督教）的差異。⁵⁹鄧恩認同桑德斯的

⁵⁶ Hans Kung and Pinchas Lapide, "Is Jesus A Bond or Barrier: A Jewish-Christian Dialogue," *Journal of Ecumenical Studies* 14 no. 3 (Sum 1977): 481.

⁵⁷ Krister Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays* (Philadelphia: Fortress, 1976), 5.

⁵⁸ Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays*, 127.

⁵⁹ Reimund Bieringer and Didier Pollefeyt, "Prologue: Wrestling with the Jewish Paul," in *Paul and Judaism: Crosscurrents in Pauline Exegesis and the Study of Jewish-Christian Relations*, eds. Reimund Bieringer and Didier Pollefeyt (New York: T & T Clark, 2012), 2.

觀點，認為大屠殺以後的神學不應再延續對猶太教的詆毀。⁶⁰ 關於律法，他認為，保羅並沒有反對律法，他反對的是特權性的律法行為，它們將外邦人排斥在救恩之外。他進一步指出，恩典與律法的對立實則為族羣（排他）救恩與普世（相容）救恩的對立，⁶¹ 而非傳統神學所構建的非此即彼的救贖法則的對立。關於律法的衝突要看作是基督教內部（intra-Christian）的衝突，是保羅的基督教與猶太基督教的衝突。⁶² 這些研究，顛覆了長達一千八百年的教會歷史對猶太教的看法，除去了猶太教以行為稱義的名聲，對猶耶對話具有重要的意義。然而，保羅新觀受到持傳統舊觀的保守派的反對，在猶耶對話方面，也被批評為未能超越保羅「舊觀」，反而有引進新的、潛在的反猶模式的危險，如施湯達重新引進排他的基督論，鄧恩引進族羣排他主義。⁶³

保羅新觀的研究沒有局限於對保羅的研究，而是逐漸擴大至耶穌與猶太教、耶穌與律法，以及第二聖殿猶太教、早期基督教的猶太背景、第一世紀教會與會堂的分離等研究。尤其是自二十世紀九十年代，圍繞着教會與會堂的分離（Parting of the Ways）產生了豐富的學術論著，⁶⁴ 被看作是關於保羅與猶太教關係的學術研究進入第二個階段。⁶⁵ 最初鄧恩以其「宏大敘事」的里程碑式著作，描繪了猶太教和基督教的「分道揚鑣」出現於一世紀和二世紀的兩次猶太叛亂之間，後來學者們逐漸趨向於沒有一個涇渭分明的分離，而是長達數世紀的糾纏不清，才符合歷史的真

⁶⁰ James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 338.

⁶¹ Bieringer and Pollefeyt, "Prologue," in *Paul and Judaism*, 2.

⁶² Bieringer and Pollefeyt, "Prologue," in *Paul and Judaism*, 2-3.

⁶³ Bieringer and Pollefeyt, "Prologue," in *Paul and Judaism*, 3.

⁶⁴ James D. G. Dunn認為公元135年巴科巴事件之前兩教關係已經明顯分離，參*The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity* (London: SCM Press, 1991)。相反的觀點，參Adam H. Becker and Annette Yoshiko Reed, eds., *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Minneapolis: Fortress, 2007)。

⁶⁵ John T. Pawlikowski, "A Christian-Jewish Dialogical Model in Light of New Research on Paul's Relationship with Judaism," in *Paul and Judaism*, 173.

相。也就是說，鄧恩假設了一世紀兩個不同的羣體的存在，而事實上它們的形成需要幾個世紀的時間，所以，不能簡單地說猶太教是基督教的母親或長兄，而是一個共同形成的過程，期間夾雜各種爭論的議題。⁶⁶也就是說，猶太教與基督教的關係遠較人們想象的更為緊密和複雜，並非一兩個事件或教義就能斷開二者的關係。

重要的是，圍繞「分道揚鑣」所進行的研究，再次重構了保羅與猶太教、律法的關係。學者們認為，保羅不僅不反對猶太基督徒，他自己就是猶太基督徒，保羅對包括禮儀律法在內的妥拉極為看重，他的基督論思想也與猶太神祕傳統有關。保羅不僅不是叛教者，而且是一位第二聖殿時期忠實於猶太律法和以色列上帝的外邦宣教士，換言之，保羅鼓勵外邦人信奉猶太教，但無需成為猶太人。保羅向猶太人宣揚耶穌是彌賽亞，但這不意味着他會否定妥拉，因為在保羅看來，二者是不可能衝突的。雖然基督居首位，但律法仍要持守。保羅甚至認為，在基督面前，正是在律法以下，律法與基督的福音實際上是一回事。⁶⁷

第二階段的研究繼續把保羅看作是妥拉的遵行者，並努力彌合猶太教與基督教的關係。⁶⁸如何詮釋使徒行傳十五章的耶路撒冷會議成為關鍵。耶路撒冷會議確立了教會向外邦人宣教的策略，制定了外邦人不需守妥拉的決定，只需遵守四條「使徒命令」（Apostolic Decree）。有學者認為，這四條命令有可能出自利未記對於外邦寄居者的律法要求，表明它的來源仍是妥拉。保羅按照這個決定去外邦宣教，勸說外邦信徒不要守妥拉，也與那些反對這個決定、擔憂這樣做會導致摩西律法被拋棄的「猶太化者」據理力爭，保羅書信中反對律法的言論要在這個背景下

⁶⁶ Pawlikowski, "A Christian-Jewish Dialogical Model in Light of New Research on Paul's Relationship with Judaism," 166.

⁶⁷ Pawlikowski, "A Christian-Jewish Dialogical Model in Light of New Research on Paul's Relationship with Judaism," 167, 170; Mark D. Nanos, *Reading Paul within Judaism* (Eugene, OR: Cascade Books, 2017), 17; Bieringer and Pollefeyt, "Prologue," in *Paul and Judaism*, 9.

⁶⁸ Pawlikowski, "A Christian-Jewish Dialogical Model in Light of New Research on Paul's Relationship with Judaism," 173.

去理解。保羅至始至終沒有反對妥拉，妥拉倫理仍然是他希望外邦人所達至的倫理理想。⁶⁹ 彭域高斯基 (John Pawlikowski) 指出，在兩教漫長的分離過程中，基督教逐漸成為外邦人的宗教，不再欣賞其猶太根源，用希臘哲學語言來闡釋信仰，失去了根源於妥拉的重要啟示，而後者正是耶穌所體現的，也是保羅所竭力維護的，因此，基督徒需要重新發現猶太教所保留的妥拉的啟示，使其成為完整的終末論的一部分。⁷⁰

另一方面，學者認為，保羅也試圖平衡基督的更新與猶太立約的延續性。⁷¹ 羅馬書九至十一章被看作是理解整卷羅馬書的關鍵，巴特早已指出了這一點。對於保羅，耶穌的復活使他確信彌賽亞的時代已經來臨，使他從迫害基督徒而轉向宣揚萬國都要歸向基督，這就是大馬士革路上所發生的轉變。⁷² 而以色列現在的「不順服」，是上帝救恩的一部分，但以色列最終會得救。保羅肯定了基督的更新，同時也肯定了基督事件之後猶太立約對於兩個羣體的相容性，以及它們之間同根相連的關係。⁷³ 關於救贖論的議題，最早由猶太學者羅森茨威格 (Franz Rosenzweig) 在二十世紀初提出「兩約論」，即以色列和教會與上帝分別立約，因此是兩個約，而大多數基督教學者主張「一約論」，即以色列和教會同在一個立約之下。近年來，討論的焦點逐漸轉向保羅的救贖觀是排他、相容、還是多元，⁷⁴ 更多神學家認同保羅主張的是一種相容的模式，但其中存

⁶⁹ 這方面的討論可參考Markus Bockmuehl, *Jewish Law in Gentile Churches: Halakhah and the Beginning of Christian Public Ethics* (Edinburgh: T&T Clark, 2000); Susan J. Wendel and David M. Miller, eds., *Torah Ethics and Early Christian Identity* (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans, 2016)。

⁷⁰ Pawlikowski, "A Christian-Jewish Dialogical Model in Light of New Research on Paul's Relationship with Judaism," 172

⁷¹ Pawlikowski, "A Christian-Jewish Dialogical Model in Light of New Research on Paul's Relationship with Judaism," 168.

⁷² Mark D. Nanos, "Paul and Judaism," in *The Jewish Annotated New Testament*, ed. Amy-Jill Levine and Marc Zvi Brettler (New York: Oxford University Press, 2011), 552.

⁷³ Pawlikowski, "A Christian-Jewish Dialogical Model in Light of New Research on Paul's Relationship with Judaism," 170.

⁷⁴ 排他論，指所有人包括猶太人必須通過耶穌基督才能進入得救的羣體；相容論，指猶太人和基督徒將來都會得到基督的救恩，但如何發生是個奧秘；多元論，指猶太教和基督教是兩種不同的通往救恩的方式。

在着張力，問題在於如何更好地詮釋保羅的相容模式。卡斯培（Walter Kasper）主張猶太的救恩是有效的，無需歸化猶太人，因為他們已經與神有立約關係，從基督教的觀點而言，猶太人是唯一在基督徒之外擁有真正啟示的羣體，因此，基督徒與猶太人的關係是極為獨特的，二者通往救恩的道路是各具特色但又非截然不同（*distinctive but not totally distinct*）。⁷⁵ 彭域高斯基基本認同這種觀點，鑒於兩教的啟示難以融合為一，所以應當探討通往救恩的不同道路，探討有否可能將本質上是相容的猶耶關係建構為更寬廣的多元模式，但又不損害其相容性。⁷⁶

二十世紀關於保羅和猶太教的研究，所取得的進展和突破，大大超越了過去的一千八百年的總和，最大的原因可能要歸功於死海古卷的發現，它把基督教誕生前後的時代曝光於人們的眼前。需要補充的是，關於耶穌與律法、耶穌與猶太教的研究尤其值得關注，它對基督教信仰和猶耶關係將具有更重要的意義。⁷⁷ 可以預見的是，進入二十一世紀，這場顛覆性「革命」不僅尚未終結，而且將日益擴大和深遠，它將如何影響猶耶對話？又將如何影響基督教神學的重構？仍要拭目以待。

丙 教會聲明

在後奧斯維辛神學和猶耶對話中，神學與聖經研究的深入反思和學術成果，也反映在天主教及新教各個團體的公開聲明上。公元 2000 年，新的千年伊始，若望·保祿對耶路撒冷的訪問頗具有承上啟下的意義，

⁷⁵ Pawlikowski, "A Christian-Jewish Dialogical Model in Light of New Research on Paul's Relationship with Judaism," 171.

⁷⁶ Pawlikowski, "A Christian-Jewish Dialogical Model in Light of New Research on Paul's Relationship with Judaism," 171, 173.

⁷⁷ 博慕賀試圖用猶太律法來重新詮釋耶穌關於離婚等言論，參 Bockmuehl, *Jewish Law in Gentile Churches*。

他在演講中重申猶太人是「我們的長兄」，並發出倡議：「讓我們共同建立一個嶄新的未來，在當中基督徒將不再有反猶情緒，猶太人也將不再有反基督教情緒，而是互敬互重，共同尊崇同一位創造主，共同愛戴亞伯拉罕這位我們共有的信心之父。」⁷⁸ 進入二十一世紀，猶耶對話的方向得到了更進一步的確認。新教方面，在「西里斯堡十要點」發表六十多年之後，基督徒與猶太人國際委員會於 2009 年在柏林再次發表宣言，推動猶耶對話。聲明有十二點，其中各有四點是分別向基督徒和猶太人發出的呼籲，餘下的四點是對兩個羣體及其他信仰羣體的呼籲。對於基督徒，呼籲他們要繼續全面地拒斥各種形式的反閃主義，倡議在第一世紀猶太教背景中認識耶穌和保羅的猶太人身分和他們的教導，倡議學習猶太教對聖經的豐富詮釋，倡議研究猶太教經典，並在其經典中理解猶太教，肯定猶太教的整全性，反對歸化猶太人。對於猶太人，呼籲他們承認基督徒在二十世紀後期所作的拒斥反猶主義的努力，倡議研究基督教的新約聖經，因它是一世紀前後的猶太人所寫，有助於了解同時期猶太教的發展，倡議在基督教拒斥反閃主義的啟發下，猶太人也應檢查猶太文獻中有否仇視外族人的語句，研究其出現的歷史原因，在宗教寬容的前提下對這些語句進行重釋。最後，宣言對基督徒、猶太人及其他信仰羣體發出聯合呼籲，提倡宗教間對話，排除偏見，鼓勵學習其他宗教的經典，放下宗教自身的優越感，尊重和保護每一個人的宗教信仰權利。⁷⁹

2015 年，天主教也在《教會對非基督宗教態度的宣言》發表五十周年之際，專門就猶太人的問題再次發表宣言，對五十年的猶耶對話作了

⁷⁸ 以色列外交部歷史檔案："97 Visit to Israel of His Holiness Pope John Paul II- texts of speeches and statements- 21-26 March 2000," Israel's Foreign Relations Vol 18: 1999-2001<<http://mfa.gov.il/MFA/ForeignPolicy/MFADocuments/Yearbook13/Pages/97%20Visit%20to%20Israel%20of%20His%20Holiness%20Pope%20John%20Paul.aspx>>，(2018年5月5日下載)。

⁷⁹ 每個猶耶聲明都包含教會對以色列國的政治立場，因本文主要關注神學討論，故從略。

回顧與反思。⁸⁰ 宣言洋洋灑灑一萬多字，每一個條款都盡量引用聖經進行說明和詮釋，宣言以「恩寵與選召是沒有後悔的」（羅十一 29）為標題，對五十年的猶耶對話予以極大的肯定。自梵二會議以來，天主教會為執行《教會對非基督宗教態度的宣言》，曾先後發表了四個文件，在教會信仰生活的各個層面推動落實梵二精神。這次的宣言共有七個主題四十九點。宣言首先反省基督教歷史上的反猶主義罪責，肯定基督教的猶太根源，堅決反對取代神學，對於最具反猶色彩的希伯來書，宣言詳細地詮釋這是一封寫給在新約時期中動搖的猶太基督徒，為的是堅固他們對基督的信仰，但並非要否定猶太教和舊約，相反，希伯來書對耶利米書的引用，恰恰是對舊約應許的肯定。希伯來書並非要將新約與舊約、教會與猶太教對立起來，而是比較世上的祭司職分的短暫與基督天上祭司職分的永恆，因為希伯來書的主題是對新的立約作出基督論的詮釋（第 17-18 點）。宣言肯定了猶耶對話是宗教內的對話，突破了 1965 年把猶太教與其他非基督宗教並列的做法（第 20 點）。宣言在談到猶太教與基督教的差異時指出，猶太人以妥拉為信仰中心，基督徒以基督為信仰中心，但二者都基於立約的上帝。妥拉和基督都是上帝啟示的道，從妥拉的道可以通向基督的事件，耶穌也可以看作是活的妥拉（第 26 點），宣言試圖以此拉近兩教的關係，反映了對摩西五經作為上帝啟示的肯定。關於新舊約的關係，宣言強調舊約是新約的根，基督教的基督論釋經和猶太教的拉比釋經作為兩種不同的釋經進路，在當代應當促進雙方互相學習。基督徒應把猶太釋經看作是一種可能的進路，猶太教也可以從基督教的釋經受益。宣言認為，「上帝永遠不會撤回他與以色列的立約」是基督教神學的關鍵性突破，對猶耶對話具有重要意義，正如聖經中，挪亞之約擴展到亞伯拉罕之約，摩西之約，後面的約涵蓋了前面的約，

⁸⁰ The Commission for Religious Relations with the Jews of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, "For the Gifts and the Calling of God Are Irrevocable: A Reflection on Theological Questions Pertaining to Catholic-Jewish Relations on the Occasion of the 50th Anniversary of 'Nostra Aetate' (No. 4)", 2015.

新約作為最後之約，也應涵蓋前面的約，是對前面所有立約的完成，而不是廢掉前面的立約（第 33 點）。同時，也正因為只有一個立約，所以不可能有其他的救贖道路。宣言堅持基督救恩的普世性和獨一性是基督教信仰的核心，反對猶太教和基督教是兩種平行的救恩的觀點，因為天上地下沒有賜下別的名可以得救。但這不等於猶太人會被排除在救恩之外，至於他們如何得救仍是個「奧祕」。最後，宣言重申不設立機構向猶太人宣教，但基督徒可以向猶太人見證自己的信仰等等。

自梵二會議以來的半個世紀的對話歷程，其中也經歷坎坷曲折，最主要的曲折是猶太社會對此反應冷漠，⁸¹ 直至 2000 年，220 位猶太拉比和知識分子才在《紐約時報》發表第一份來自猶太方面的公開聲明「Dabru Emet (Speak Truth)」，⁸² 指出「在將近兩千年的猶太人流亡中，基督徒試圖把猶太教看作是失敗的宗教，或最多是為基督教預備道路、已經被基督教完成了的宗教」，但自從奧斯維辛之後，基督教有了巨大的改變，他們願意承認「上帝與猶太人的立約是持續有效的，讚揚猶太教對世界文明的貢獻，以及對基督教自身的貢獻」，「我們認為值得對此作出猶太方面的回應」。八點聲明肯定「猶太人和基督徒敬拜同一位上帝」，「猶太人和基督徒都相信聖經的權威」，「都接受妥拉的道德原則」。聲明甚至指出，「納粹不是基督教現象」，雖然沒有基督教長期的反猶和迫害猶太人的歷史，納粹的屠猶不會得逞，但納粹不止針對猶太人，也會針對基督徒。聲明對基督徒的先人所犯下的罪行表示寬恕。

⁸¹ 歷史上，拉比猶太教對基督教持有三種觀點：1、拜偶像。2、挪亞七律式的外邦宗教。3、基督教把以色列的上帝帶給外邦各國，預備將來的救贖（邁蒙尼德）。

⁸² 2002年，新教的二十多位學者發表聲明，對「Dabru Emet」表示歡迎和作出回應，對過往教會藐視猶太人的教導表示懺悔，強調要修正基督教關於猶太教和猶太人的教導。聲明為基督徒提供了十點建議，指出上帝與以色列的立約是永久持續的，並且是救贖之約，上帝仍在其中實行救贖，基督徒需重新思考基督的普世救贖意義；教會應該避免在禮儀生活中使用藐視猶太人的經文或語句，應以「希伯來聖經」、「第一約」或「共有的約」來取代「舊約」的稱呼，應放棄向猶太人宣教。The Christian Scholars Group on Christian-Jewish Relations, "A Sacred Obligation: Rethinking Christian Faith in Relation to Judaism and the Jewish People", 2002. 也參 Mary C. Boys, *Seeing Judaism Anew: Christianity's Sacred Obligation* (New York: Rowman & Littlefield, 2005).

最後，聲明指出，猶太人和基督徒之間難以調和的差異不可能解決，只有等待上帝最終的救贖；雙方要尊重彼此的信仰，不應認為自己比對方高明，或強加給對方。不過，這份聲明受到猶太教正統派人士的強烈反對，認為其低估了兩教之間的重大神學差異，對基督教神學和新約中的反閃思想沒有予以譴責。

2015年，就在天主教發表紀念《教會對非基督宗教態度的宣言》五十周年的文件前夕，來自猶太教正統派的二十多位拉比罕見發表公開聲明《行出天父的心願：建立猶太人和基督徒的夥伴關係》，表示願意握住「基督教弟兄姊妹所伸出的手」，對基督教克服取代神學、改善猶耶關係的努力作出回應。這是猶太教正統派第一個回應猶耶對話的聲明，「以過去痛苦的歷史來看，這在正統派是前所未有的」，表明正統派終於承認猶太教和基督教不再是你死我活的關係，承認彼此之間在信仰和實踐上有很多共同之處。聲明對於教會肯定以色列與上帝的永恆立約，以及在將來救贖中的位置表示感謝，並表示樂意承認基督教是猶太教在世界救贖進程中的夥伴，「而不再擔憂其背後有宣教的目的」。聲明承認基督教信仰具有積極的意義，基督教是上帝定意賜給萬國的信仰。耶穌給世界帶來兩個好處，一是大大地堅固了摩西的妥拉，二是從萬國中除去偶像崇拜，轉向道德生活。聲明指出，猶太教和基督教不再是敵人，而是兄弟般的夥伴。過去在猶太傳統中，常把猶太教和基督教的關係看作是雅各和以掃的關係，當以掃願意承認以色列，以色列也願意承認以掃是自己的兄弟。聲明指出，猶太人和基督徒的共同之處超過了分歧，如亞伯拉罕的道德一神論，與創造主的關係，猶太聖經，共同的信仰傳統，對生命、家庭、公義、公平、自由、普世之愛及世界和平的共同價值觀，兩個羣體應該攜手回應時代面臨的道德挑戰。但聲明最後也指出，這樣的對話絕不會忽略兩個羣體和兩個宗教之間所存在的差異。

進入二十一世紀，基督教發表的幾個聲明都強調，不應將對話局限於學術圈，而應該推廣至平信徒。值得注意的是，五十年前，天主教會發表《教會對非基督宗教態度的宣言》，表明教會已經意識到宗教多元時代的來臨，基督教王國（Christendom）時代的完全終結。然而，五十

年間天主教並沒有把猶太教置於非基督宗教之中，而是把猶耶對話看作是宗教內的對話。與天主教不同的是，2009年基督徒與猶太人國際委員會的聲明強調猶太教的整全性，承認猶太教是一個完整的、有着自己的救贖體系的宗教，倡議基督教與猶太教之間應當彼此尊重和學習。猶太教方面，當然看自己是獨立的宗教。那麼，把猶耶對話看作是宗教內的對話，是否天主教的一廂情願呢？「9.11」之後，與伊斯蘭教的對話日益顯得迫切，也導致同樣的問題，基督教與伊斯蘭教是宗教內還是宗教外的對話呢？三個亞伯拉罕系的宗教該如何開展對話？除此以外，基督教又如何與其他非基督宗教進入真正的對話？基督教對勝利主義的克服，有否可能從猶耶對話開始，進而推展至其他宗教？⁸³

三 二十世紀猶耶對話的主要神學議題

二十世紀猶耶對話的主要神學議題可以歸納為：

甲 以色列與上帝的約是永恆有效的

以色列與上帝的立約並未被廢棄，不是失效的「舊約」，而是永恆之約，至今仍然有效，因為上帝永遠不會撤回祂與以色列的立約。這意味着以色列仍是與上帝立約的民族，仍是上帝所揀選的百姓。而且，這是一個救贖之約，上帝在猶太教中仍繼續祂恩典的救贖工作，上帝也必定按着立約在世界的終末救贖猶太人。

乙 基督徒敬拜的上帝是以色列的上帝

基督徒敬拜的獨一上帝就是以以色列的上帝，這意味着承認以色列所敬拜的上帝就是真實的上帝，從而也承認他們與這位上帝的立約和律法

⁸³ 巴特在晚年對其他宗教產生興趣，希望有所研究，特別是猶太教和伊斯蘭教，然後是佛教和印度教。參Glenn A. Chestnutt, *Challenging the Stereotype: The Theology of Karl Barth as a Resource for Inter-religious Encounter in a European Context* (Oxford: Peter Lang, 2010), 173-75。

也都是真實有效的。基督徒是加入上帝與以色列的立約之中，敬拜以色列的上帝。

丙 以色列和教會都是上帝的子民

教會是上帝的新子民，但不意味着以色列就不復存在，也不意味着以色列不再是上帝的子民。教會沒有取代以色列，也不應質疑上帝對祂所揀選的以色列懷有持續的愛。他們雖然不相信基督，但仍是蒙愛的，因為上帝的恩賜與選召也是沒有後悔的（羅十一 28 ~ 29）。教會和以色列是兩個與上帝立約的羣體，它們之間有緊密的關係，教會與基督的立約是對以色列之約的確認和完成，是亞伯拉罕之約向普世的發展。

丁 關於猶太人的不信及向猶太人宣教

基督徒和猶太人相信同一位上帝，因此在宣教時，應看到猶太人與其他人不同。特別是在經歷了一千八百年的反猶主義之後，對猶太人而言，宣教是非常敏感和冒犯的事情，甚至會危及猶太民族自身的存亡。因此，教會不主張成立向猶太人宣教的機構，然而基督徒可以向猶太人見證自己對耶穌基督的信仰，但要以謙卑的態度，承認猶太人擁有上帝的話語，承認反猶主義和奧斯維辛大屠殺對猶太人造成的傷害。要看到猶太人的不信是暫時，也是上帝所允許的。

戊 關於猶太教與妥拉

後聖經時代的猶太教（或拉比猶太教）和基督教都根源於聖經猶太教，是同一個母體而出的同胞宗教，基督教最初是「猶太耶穌運動」，與後聖經時代的猶太教一同發展，隨後走向分裂和互斥異端。儘管猶太教拒絕接受耶穌，但對基督教而言，猶太教不是另一個宗教，而是宗教內的關係。猶太教以妥拉為上帝的話語，基督教則以基督為上帝的話語。猶太教相信上帝臨在於所有的律法中，而基督教相信上帝道成肉身來到世界。二者的信仰都基於上帝、上帝的立約及上帝的啟示，兩個傳統都

可以將人導向上帝。妥拉和基督都是上帝的話語，基督是對妥拉作出的新的詮釋，從妥拉的道可以通向基督的事件。基督與律法並不衝突的，律法沒有被廢棄。

四 二十世紀猶耶對話對華人教會的意涵

猶耶對話背後的重要推力，是奧斯維辛大屠殺對西方教會構成的巨大的良心譴責，華人教會無需承擔這份良心責任，因而看起來漣漪不起，似乎仍停留於前奧斯維辛時代，對西方教會經歷的神學震盪也幾乎無暇關心。的確，在一個難以見到猶太人的社會，猶太人對於華人基督徒只是一個神學術語，更不用提猶太教了。有趣的是，世界基督教協會（WCC）1992年12月選擇在香港召開了第一次亞洲猶耶對話會議，嘗試在一個猶太人和基督徒沒有交集的地方開會，就是想看看猶耶對話有沒有地理和歷史上的限制？猶耶對話是否只能是西方的議題？西方基督徒向猶太傳統的開放，會否幫助中國的基督徒向中國的傳統開放？⁸⁴ 二十六年過去，這些問題在今天依然很值得回味。

首先，縱然華人教會無需承擔奧斯維辛的罪責，然而，卻不能不面對教會將近兩千年的反猶傳統。當然，和西方教會不同，這種反省應更多是神學上，而非經驗上的。取代主義在不少的華人教會仍然是正統神學，新約取代舊約，福音取代律法，教會取代以色列，三一的上帝取代以色列的上帝，教會也仍然在教導「藐視猶太人」（contempt for Jews）的神學。這是一個令人擔憂的事實。那麼，怎樣才能使西方教會的錯誤成為我們的借鑒？華人教會若不想與歷史脫節，就必須承認，猶耶對話不僅是西方的議題，它也是華人教會必須面對的議題。

⁸⁴ Hans Ucko, "A Quest for Wisdom: Report from A Christian Jewish Conference," *Current Dialogue* 24 (June 1993), 14-15. 在這次會議上，猶耶對話首次出現了亞洲基督徒的參與，猶太教徒也罕有地身處一個基督徒僅為少數羣體的社會，透過這樣的體驗和互動增進彼此的開放與交流，正是該會議所追求的目的。

其次，取代神學不僅導致近兩千年對猶太人的迫害，它也導致教會在神學上的一連串錯誤。取代神學是一種錯誤的神學觀，它切斷了教會的猶太根源，帶來對舊約的誤解，對律法的誤解，使教會失去了上帝的祝福，在這一點上，華人教會並不能置身其外。要糾正這種錯誤的神學，教會必須接駁猶太根源，回到猶太背景去理解基督信仰。取代主義影響了基督教信仰的各個方面，要徹底去除取代神學並非易事，它實際上關乎基督教信仰的重估與重建。

再次，近年來華人基督徒被看作是向猶太人宣教的熱門人選，可能是因為華人沒有反猶的罪責，不會引起猶太人的反感。然而，需要反思的是，在奧斯維辛之後，猶宣的神學依據是甚麼？如何面對一個深受教會近兩千年反猶主義迫害的民族？如何看待他們與上帝立約？如何看待他們對律法的持守？如何看待耶穌、保羅與猶太教、律法的關係？如何詮釋羅馬書九至十一章？這些問題是否仍能沿用舊有的答案？它再次表明，猶耶對話不僅僅是西方的議題，也是華人教會必須面對的議題。而面對西方教會對宣教的裹足不前，在策略上從宣教轉向「見證」，那麼，華人教會能否為猶宣提出更充分的神學依據？

最後，華人教會與西方教會有一個很大的不同，基督徒在華人社會中是少數羣體，沒有經歷過西方的基督教王國時代，這意味着華人教會早已身處「非基督宗教」的多元社會，一直以來的首要問題是基督教信仰如何與本地文化相適應。⁸⁵ 在這樣的處境下，教會不僅要反省有沒有「藐視猶太人」的教導，可能還要省察有沒有「藐視其他非基督宗教的教導」。在歷史上羅馬教廷曾經因為禁止基督徒祭祖而被視為對中國文化的藐視，導致百年禁教，這是一個慘痛的歷史教訓。今天，華人教會面對佛教、道家，以及中國大陸正在復蘇的儒家，是否需要放下勝利主義，學習尊重其他宗教，重建對話的平台？

⁸⁵ Ucko, "A Quest for Wisdom," 14.

在文章的末尾，筆者還想提及的是，二十世紀在中國發生的文化大革命慘劇堪與奧斯維辛大屠殺相並列，直抵人類良知的邊界。2016年是文革爆發五十周年，遺憾的是，與奧斯維辛事件相比，文革的反省尚未開始。雖然兩個事件對於基督教的意義不同，然而，如果華人教會不能繞開奧斯維辛，又怎能回避文革？因為文革不僅如奧斯維辛一樣是全人類的災難，它更是中國人的災難，對文革的反思將有助於中國教會思考基督福音對浩劫後的中華民族有何特殊意涵。因此，筆者在這裏提出一個與本文似乎不着邊際的問題：基督徒對於文革可以作出甚麼樣的神學反思？以期拋磚引玉。

撮 要

奧斯維辛大屠殺的發生，引發西方教會和神學家對影響教會近兩千年的反猶主義 / 取代神學的反思和批判，並開啟了二十世紀猶耶對話的大門。這些反思和批判歷經半個多世紀，已成為西方的「顯學」，它不僅重新構建了教會與猶太人和猶太教的關係，更重要的是，它深入探討了基督教所信仰的以色列的上帝、耶穌的猶太性、保羅與律法（妥拉）、猶太人的救贖、基督教的猶太根源等重大議題，對基督教信仰進行全面的重估和重構，堪稱二十世紀神學、乃至二千年神學的重大轉捩點。本文試圖從神學反省、釋經批判、教會立場三個層面對這一顯學作出回顧與剖析，希望能引起華人教會的重視，並嘗試探討猶耶對話對華人教會的意涵。

ABSTRACT

The Auschwitz Massacre triggered serious reflection and criticism from Western churches and theologians on the anti-Judaism and replacement theology which has dominated the Church for two thousand years and initiated a Jewish-Christian dialogue in 20th century. These post-Holocaust reflection and criticism have continued for more than half a century and have become a prominent subject in the Western world. It not only has rebuilt the relationship between Jews, Judaism and the Church, but also most importantly, it has comprehensively reevaluated and reformulated comprehensively the Christian faith by theologically exploring the doctrines of the God of Israel, the

Jewishness of Jesus, Paul and the law (Torah), the salvation of the Jews, the Hebrew roots of Christianity, etc. It has turned into a significant theological milestone for the 20th century and even the two thousand year old Church history. This article is attempting to make a retrospective observational study on it from the three dimensions: theological reflection, biblical interpretation and the church statements. The purpose is to draw the Chinese churches attention to this significant subject and also try to explore its implications for Chinese Christian ministry.